

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ & ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ

ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Β' ΕΝΙΑΙΟΥ ΛΥΚΕΙΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗΣ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗΣ

...τέ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν

...μὲν οἷο τύπω εἰπεῖν οἷον ἄνθρω



...οἷον λευκόν, γραμματι-

...ου, μείζον· πού δὲ οἷον

...θές, πέρουσιν· κείσθαι

...ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται,

...ὡπλισ... οἷον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἷον

...τέμνεσθαι, καίεσθαι. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν

ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ ΔΙΔΑΚΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ

Με απόφαση της ελληνικής κυβέρνησης τα διδακτικά βιβλία του Δημοτικού, του Γυμνασίου και του Λυκείου τυπώνονται από τον Οργανισμό Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων και διανέμονται δωρεάν.

ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ Ν. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ

Αρχές Φιλοσοφίας

Β' ΛΥΚΕΙΟΥ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΗΣ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗΣ



ΣΥΓΓΡΑΦΗ:

Θεοδόσιος Ν. Πελεgrίνης,
καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑ:

Παναγιώτης Πανταζάκος,
διδάκτωρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ:

Κώστας Μπαλάσκας,
Σύμβουλος

ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΚΡΙΣΗΣ:

Νικόλαος Πολίτης,
Αναπληρωτής καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών

Δήμητρα Σκαύδη,
Σχολική Σύμβουλος

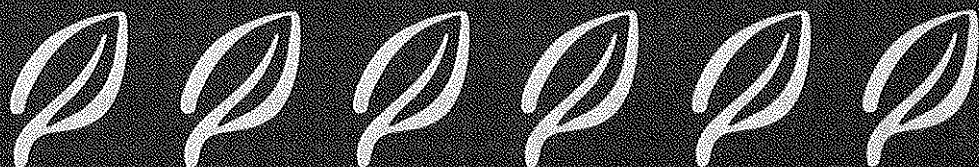
Χριστίνα Νικηταρά,
διδάκτωρ Φιλοσοφίας, καθηγήτρια του 26ου λυκείου Αθηνών

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:

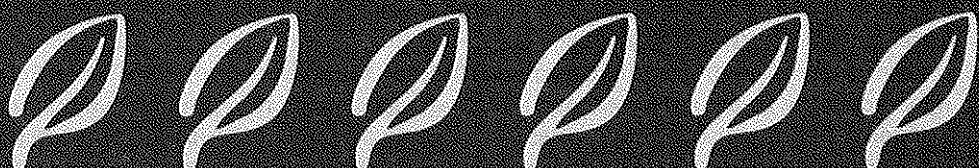
Δημήτρης Θ. Αρβανίτης

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ:

Μ. Κλειδωνάρη



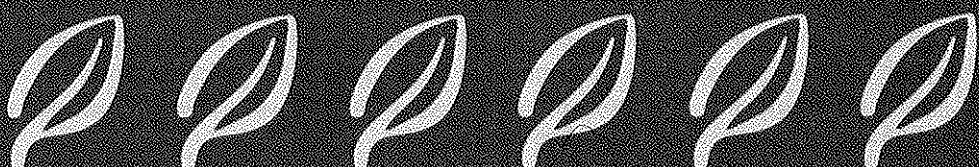
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



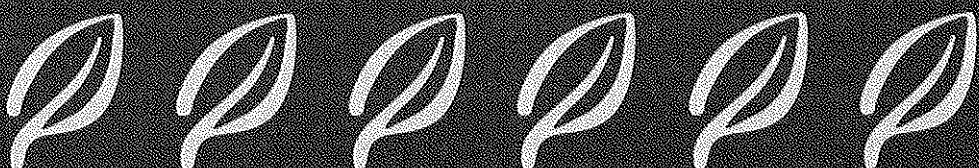
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



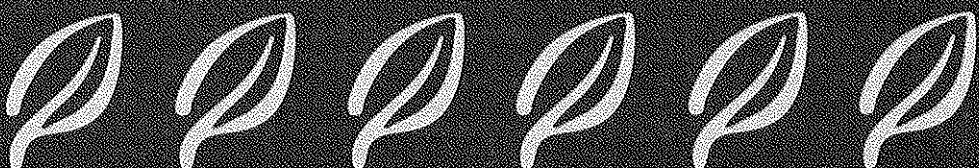
ΕΙΣΑΓΩΓΗ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Οι κύριοι τομείς, στους οποίους μπορεί να διοχετευθεί η πνευματική δραστηριότητα του ανθρώπου, είναι: η φιλοσοφία, η επιστήμη, η τέχνη και η θεολογία. Επόμενο είναι, όταν θελήσει να μελετήσει κανείς κάποιον από τους κλάδους αυτούς του πνεύματος, να βρεθεί αντιμέτωπος με ορισμένες δυσκολίες. Στην περίπτωση της φιλοσοφίας όμως η σπουδή της περικλείει, πέρα από τις επιμέρους δυσκολίες, ένα μοναδικό, όσο και σοβαρό πρόβλημα - τόσο σοβαρό, που έχει να κάνει με την ίδια την ύπαρξή της.

Ενώ δηλαδή οι επιστήμονες, οι καλλιτέχνες και οι θεολόγοι είναι σε θέση να προσδιορίσουν το είδος της γνώσης και των πληροφοριών που μπορούν να μας προσφέρουν, δεν ισχύει το ίδιο με τους φιλοσόφους. Αν, παραδείγματος χάρη, ζητηθεί από έναν επιστήμονα, ένα θεολόγο και έναν καλλιτέχνη να εξηγήσουν κάποιο χαρακτηριστικό φαινόμενο της φύσης -το ουράνιο τόξο, ας πούμε- θα δώσουν ο καθένας δική του ερμηνεία. Ο επιστήμονας θα πει ότι πρόκειται για το αποτέλεσμα ορισμένων μετεωρολογικών συνθηκών, τις οποίες και μπορεί, ανά πάσα στιγμή, να απαριθμήσει· ο θεολόγος θα ισχυριστεί ότι είναι αποτέλεσμα της θείας βούλησης· ο καλλιτέχνης θα υποστηρίξει ότι πρόκειται για το συνδυασμό ορισμένων χρωμάτων που μας κάνει να νιώθουμε αισθητική απόλαυση. Είναι σαφές ότι η πληροφόρηση που μας παρέχει καθεμιά από τις τρεις αυτές πνευματικές δραστηριότητες -η επιστήμη, η θεολογία και η τέχνη- είναι διαφορετική η μια από την άλλη, γεγονός που δικαιώνει το λόγο ύπαρξής τους.

Κατά τρόπο ανάλογο, για να δικαιολογηθεί η ύπαρξη της φιλοσοφίας ως νόμιμης δραστηριότητας του πνεύματός μας, θα πρέπει και αυτή να μπορεί να μας τροφοδοτεί με ένα ιδιαίτερο είδος γνώσεων, που δεν μπορούν να μας το προσφέρουν η επιστήμη, η θεολογία και η τέχνη. Ποια είναι όμως η ιδιαίτερη πληροφόρηση που μας παρέχει η φιλοσοφία; Και, πρώτα από όλα, σε τι συνίσταται η διαφορά μεταξύ της φιλοσοφικής και της επιστημονικής γνώσης;

Φιλοσοφία και επιστήμη

Ο στόχος των επιστημόνων είναι η διερεύνηση της πραγματικότητας. Εκείνο που προσπαθούν να επιτύχουν είναι να μας εξηγήσουν τι *πράγματι υφίσταται* στον κόσμο. Ένα υλικό αντικείμενο, όπως το μολύβι λόγου χάρη, μπορεί να μας φαίνεται σαν ένα συμπαγές σώμα, αλλά οι επιστήμονες μας λένε ότι, στην πραγματικότητα, πρόκειται για το άθροισμα μικρών σωματιδίων. Πίσω από τη φαινομενικότητα των πραγμάτων υφίσταται η αληθινή πραγματικότητα, στην αποκάλυψη της οποίας αποσκοπεί η επιστημονική έρευνα. Η γη μπορεί να μας δίνει την εντύπωση ότι είναι σταθερή, αλλά στην πραγματικότητα -οι επιστήμονες μας πληροφορούν- κινείται.

Σε αντίθεση προς τους επιστήμονες που επιχειρούν να αποδείξουν τι υφίσταται στην πραγματικότητα, οι φιλόσοφοι προσπαθούν να μας δείξουν τι *θα μπορούσε να ισχύει* στην πραγματικότητα. Για παράδειγμα, ενώ όλοι ξέρουμε ότι τα πλατάνια είναι φυλλοβόλα δέντρα, οι φιλόσοφοι μας προτρέπουν να σκεφτούμε ότι, παρ' όλα αυτά, *θα ήταν δυνατό* να υπάρξει κάπου, κάποτε ένα αειθαλές πλατάνι ή ότι το

σημείο βρασμού του νερού *θα μπορούσε* να είναι οι 110 βαθμοί Κελσίου, ας πούμε, και όχι οι 100 βαθμοί στους οποίους απαρέγκλιτα έως τώρα έχουμε παρατηρήσει ότι βράζει αυτό. Το ενδιαφέρον των φιλοσόφων δεν εστιάζεται στο να αποδείξουν αν κάτι που μπορεί να σκεφτεί κανείς αντιστοιχεί επίσης στην πραγματικότητα. Τους αρκεί εκείνο που μπορεί να σκεφτεί κάποιος να είναι δυνατό να υποστηριχθεί *λογικά*. Το γεγονός, ας πούμε, λένε οι φιλόσοφοι, ότι δεν έχει αποδειχτεί η ύπαρξη ανθρώπων στο διάστημα δεν πρέπει να μας εμποδίζει να σκεφτούμε ότι θα ήταν δυνατό ωστόσο να υπάρχουν άνθρωποι στο διάστημα, καθόσον λογικά κάτι τέτοιο δεν αποκλείεται αντίθετα, σε καμιά περίπτωση δε θα μπορούσε να σκεφτεί ποτέ κανείς ένα τρίγωνο με δύο γωνίες επειδή ως αντικατικό είναι λογικά αδύνατο.

Οι φιλόσοφοι δε μένουν σε ό,τι έχει παγιωθεί ως πραγματικό και ισχύει κατά γενική ομολογία, αλλά ανατρέποντάς το, επιζητούν να εξετάσουν άλλους πιθανούς τρόπους ύπαρξής του. Δε δέχονται τίποτε ως δεδομένο, όσο καταξιωμένο και αν είναι αυτό. Απεναντίας, προβληματίζονται για το καθετί -ακόμη και για ό,τι θεωρείται *αυτονόητο*- και διερωτώνται εάν και πώς θα ήταν δυνατό αυτό να είναι διαφορετικό.

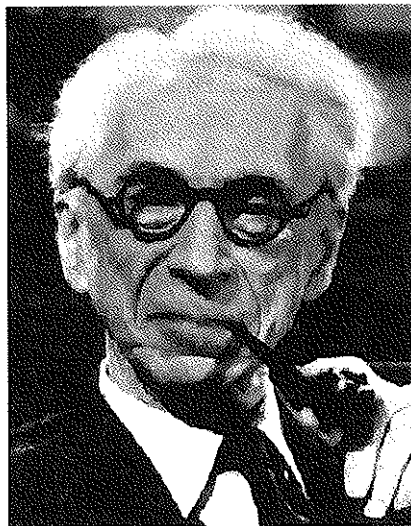
Το ενδιαφέρον του ανθρώπου για ανύπαρκτα πράγματα οφείλεται στο γεγονός ότι αυτός, όπως είπε ο Πολ Βαλερύ (Paul Valéry, 1871-1945), «είναι πιο γενικός από τη ζωή ... Είναι σαν να έχει προβλεφθεί για περισσότερα ενδεχόμενα από εκείνα που μπορεί να γνωρίσει» και να συναντήσει στην πραγματικότητα.

Επιχειρώντας βέβαια οι φιλόσοφοι να μας υποδείξουν άλλες, πέρα από τις καθιερωμένες πτυχές, εκδοχές της πραγματικότητας, οδηγούνται συχνά σε παράξενες υποθέσεις. Γι' αυτό, όπως είπε ο Μπέρτραντ Ράσελ (Bertrand Russell, 1872-1970), είναι ανάγνη, προκειμένου κάποιος να γίνει φιλόσοφος, να εθιστεί στις παραδοξολογίες.

Σήμερα βέβαια είναι κοινή διαπίστωση πως επιστήμη και φιλοσοφία αποτελούν δύο δραστηριότητες του μυαλού μας με διαφορετικό η καθεμιά προσανατολισμό, έτσι, ώστε άλλες να είναι οι πληροφορίες που μπορεί να μας δώσει η μια και άλλες η άλλη. Όμως, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα τα όρια μεταξύ των δύο αυτών δραστηριοτήτων του πνεύματος δεν ήταν διακριτά.



Πολ Βαλερύ



Μπέρτραντ Ράσελ

Υπήρξε μάλιστα μια εποχή που φιλοσοφία και επιστήμη ήταν ταυτόσημες. Αυτό συνέβη όταν, πριν κάνει την εμφάνισή της η επιστήμη, πρόβαλε στο στερέωμα του πολιτισμού μας η φιλοσοφία. Τότε ζητήματα επιστημονικής υφής αποτελούσαν, μεταξύ άλλων, αντικείμενο της έρευνας των φιλοσόφων.

Φιλοσοφία, τέχνη και θεολογία

Αν η επιστήμη διαφέρει από τη φιλοσοφία ως προς το αντικείμενο της έρευνας - καθόσον η μια στοχεύει στο να μας εξηγήσει τι *πράγματι υφίσταται*, ενώ η άλλη αποσκοπεί στο να μας υποδείξει τι *θα μπορούσε να ισχύει* στην πραγματικότητα-, δε συμβαίνει το ίδιο ως προς τη σχέση της φιλοσοφίας με τις άλλες δραστηριότητες του ανθρώπινου πνεύματος, την τέχνη και τη θεολογία. Τόσο με την τέχνη όσο και με τη θεολογία οι άνθρωποι δεν επιζητούν να διαπιστώσουν τι πραγματικά ισχύει στον κόσμο. Η διαφορά της τέχνης και της θεολογίας από τη φιλοσοφία έγκειται στα μέσα και τον τρόπο που εκφράζονται.

Οι καλλιτέχνες ασφαλώς, όπως οι φιλόσοφοι, δεν έχουν ως στόχο να περιγράψουν και να απεικονίσουν την καθιερωμένη μορφή της πραγματικότητας. Σκόπιμα επιχειρούν αυτοί να υπερβούν, να ανασκευάσουν ή και να διαστρεβλώσουν ακόμη την εικόνα που, μέσω των αισθήσεών μας, έχουμε σχηματίσει για τα πράγματα και τα γεγονότα, προκειμένου έτσι να αισθανθούμε μέσα μας μια ιδιαίτερη αισθητική απόλαυση. Οι καλλιτέχνες όμως, στην προσπάθειά τους να μας παρουσιάσουν τις διάφορες εκδοχές της πραγματικότητας που εμπνέονται, μεταχειρίζονται ως μέσα *υλικά*, όπως το ανθρώπινο σώμα, το μάρμαρο, το μέταλλο, χρώματα, ήχους κτλ., σε αντίθεση προς τους φιλοσόφους που στηρίζουν τις απόψεις τους πάνω σε επιχειρήματα, ορθολογικές αναλύσεις εννοιών και λογικές επεξεργασίες όρων.

Κατά τρόπο ανάλογο θα πρέπει να αντιληφθούμε και τη διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας. Οι θεολόγοι βέβαια, όπως οι φιλόσοφοι, δεν ενδιαφέρονται για το τι πράγματι συμβαίνει στον κόσμο μας. Το ενδιαφέρον τους στρέφεται σε άλλες, πέρα από τον κόσμο της πραγματικότητας, περιοχές - στον παράδεισο, τη νιρβάνα κ.ά. Η θεολογία και η φιλοσοφία διαφέρουν ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι απολογητές τους εκφράζονται και επιχειρούν να ξεπεράσουν ή να αλλάξουν την καθιερωμένη αντίληψη της πραγματικότητας. Οι θεολόγοι στηρίζονται κυρίως στην *πίστη* και όχι στις λογικές αναλύσεις και τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούν οι φιλόσοφοι, για να υποστηρίξουν τις ιδέες τους.

Οι τρεις κύριοι κλάδοι της φιλοσοφίας

Η φιλοσοφία, εκτός από την οριοθέτησή της σε σχέση με τις άλλες πνευματικές δραστηριότητες του ανθρώπου -την επιστήμη, την τέχνη και τη θεολογία- έχει υποστεί πάνω στο ίδιο το «σώμα» της άλλες επιμέρους διακρίσεις. Μπορούμε σήμερα να μιλάμε για έναν αρκετά εκτεταμένο κατάλογο των διαφόρων αντικειμένων προς τα οποία στρέφουν το ερευνητικό ενδιαφέρον τους οι φιλόσοφοι. Οι κύριοι κλάδοι της φιλοσοφίας όμως -που με τη σειρά τους υπόκεινται σε άλλες, πιο ειδικές υποδιαιρέ-

σεις· είναι τρεις: πρώτο, η *οντολογία* και η *γνωσιολογία*· δεύτερο, η *ηθική*, τρίτο, η *αισθητική*.

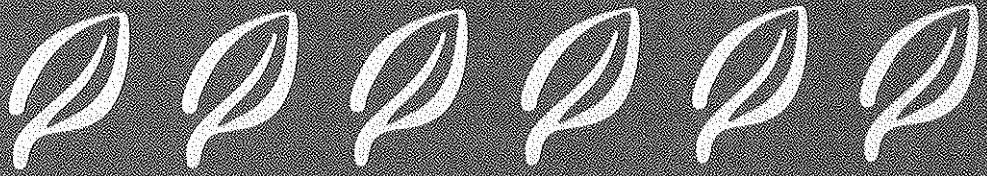
Η ονομασία «οντολογία» προέρχεται από τη λέξη «ον», που στη φιλοσοφική γραμματεία χρησιμοποιείται ως ένας γενικός, περιληπτικός όρος, προκειμένου να δηλωθεί η πραγματικότητα.

Η πραγματικότητα δικαιωματικά βρίσκεται στο κέντρο του ερευνητικού ενδιαφέροντος των φιλοσόφων. Επιχειρώντας αυτοί, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, να ανατρέψουν την καθιερωμένη αντίληψη για την πραγματικότητα, προκειμένου να μας δείξουν πώς αλλιώς θα μπορούσε να υπάρχει, είναι υποχρεωμένοι να αναφέρονται σ' αυτήν.

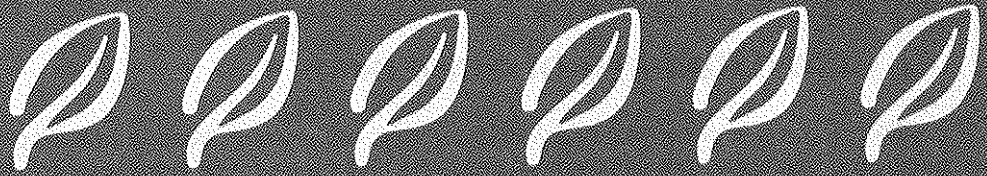
Η ανατρεπτική αυτή εκ μέρους των φιλοσόφων προσπάθεια, όσο ακραία και αν φαίνεται στα μάτια του ανυποψίαστου ανθρώπου, δεν είναι αυθαίρετη. Απεναντίας διέπεται -ακριβέστερα, θέλουν οι φιλόσοφοι να διέπεται- από τους κανόνες της λογικής και τους όρους που πρέπει να καθορίζουν κάθε έγκυρη μορφή γνώσης. Το πώς θα πρέπει να προσεγγίζει κανείς την πραγματικότητα, ώστε οι κρίσεις του γι' αυτή να έχουν κύρος, και μέχρι πού μπορεί να φτάσει η γνώση του γι' αυτήν αποτελεί το αντικείμενο της γνωσιολογίας, που, μαζί με την οντολογία, τη θεωρία για την πραγματικότητα, αποτελούν τον έναν από τους βασικούς κλάδους της φιλοσοφίας.

Η ηθική, που συνιστά το δεύτερο μεγάλο κλάδο της φιλοσοφίας, αποσκοπεί στον προσδιορισμό του ηθικού τρόπου διαβίωσης των ανθρώπων· το αν μπορεί να υπάρξει ένας κοινός κώδικας ηθικής συμπεριφοράς, μια οικουμενική μορφή ηθικής ζωής όλων των ανθρώπων· το αν το κριτήριο των ηθικών επιλογών μας πρέπει να είναι η προοπτική της κάρπωσης κάποιας ηδονής ή, γενικότερα, η ευδαιμονία· το αν η ηθική αξία της ζωής μας υπαγορεύεται από μια έμφυτη ορμή μας, όπως το ένστικτό μας για τη διατήρηση της ύπαρξής μας, ή εξαρτάται από τη λογική ικανότητά μας· το αν εκείνο που οφείλουμε να πράττουμε πρέπει να καθορίζεται από τα αποτελέσματα των πράξεών μας ή από τις προθέσεις μας· το τι πρέπει να εννοούμε, όταν αρθρώνουμε ηθικούς όρους, όπως «πρέπει», «αγαθό», «καλό» ή «ηθικά σωστό». Αυτά είναι ορισμένα από τα ερωτήματα στα οποία οι φιλόσοφοι με τις ηθικές θεωρίες τους επιχείρησαν να απαντήσουν και εξακολουθούν να εκδηλώνουν το ερευνητικό ενδιαφέρον τους.

Το αντικείμενο, τέλος, του τρίτου κύριου κλάδου της φιλοσοφίας, της αισθητικής, σύγκειται από ζητήματα που αναφέρονται κυρίως στην ομορφιά. Ειδικότερα, η τέχνη, μέσα από την οποία οι άνθρωποι επιχειρούν, ως δημιουργοί, να εκφράσουν την ομορφιά και, ως θεατές ή ακροατές, να την απολαύσουν, αποτελεί βασικό σημείο αναφοράς της αισθητικής φιλοσοφίας.



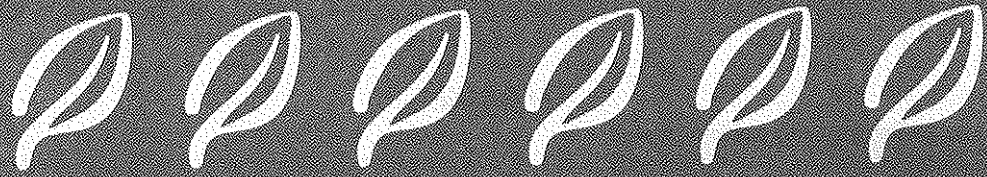
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Από τους τρεις βασικούς κλάδους της φιλοσοφίας -την οντολογία με τη γνωσιολογία, την ηθική και την αισθητική- πρώτος εμφανίστηκε στη σκηνή του πολιτισμού εκείνος που αφορά τη διερεύνηση και τη γνώση της πραγματικότητας, δηλαδή η οντολογία και η γνωσιολογία.

1. ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Το ενδιαφέρον των πρώτων φιλοσόφων -που, σημειωτέον, έζησαν πριν από τα χρόνια του Σωκράτη (469-399) και γι' αυτό συνηθίζουμε να τους αποκαλούμε *προσωκρατικούς*- στράφηκε κυρίως γύρω από τον εξωτερικό κόσμο, γύρω από την πραγματικότητα που βρίσκεται απέναντί μας και μας περιβάλλει.

Ειδικότερα, οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι επιχείρησαν να απαντήσουν, μεταξύ των άλλων προβλημάτων που τους απασχόλησαν, σε δύο βασικά ζητήματα: πρώτο, εκείνο της *αρχής* του κόσμου και, δεύτερο, εκείνο της *δομής* ή *μορφής* του κόσμου.

Το ζήτημα της αρχής του κόσμου

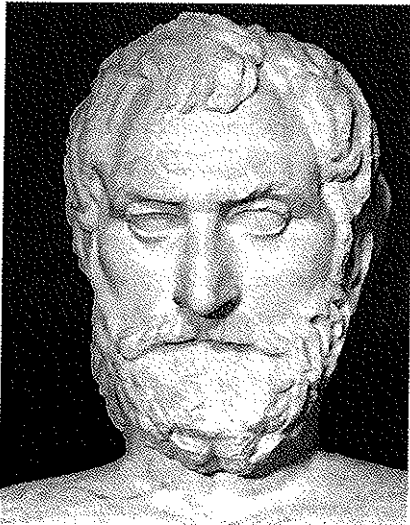
Με το πρόβλημα της αρχής του κόσμου ασχολήθηκαν τρεις φιλόσοφοι από τη Μίλητο της Ιωνίας, προτείνοντας ο καθένας μια διαφορετική θεωρία. Πρόκειται για το Θαλή (624-546; π.Χ.), τον Αναξίμανδρο (611-545; π.Χ.) και τον Αναξίμενη (585-525; π.Χ.).

Ο Θαλής

Ο Θαλής από τη Μίλητο ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που προσπάθησε να προσδιορίσει την αρχή του κόσμου. Ως τέτοια αρχή θεώρησε το *νερό*.

Στην υπόθεση αυτή οδηγήθηκε ο Θαλής ακολουθώντας τον ορθολογικό τρόπο σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία του στηρίχθηκε στην παρατήρηση και τη λογική δύναμη του νου του ανθρώπου και όχι στο μύθο ή σε ορισμένες μεταφυσικές ή θεολογικές υποθέσεις.

Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής του Θαλή, τα τέσσερα βασικά στοιχεία της φύσης είναι: το νερό, η φωτιά, ο αέρας και η γη. Όλα τα πράγματα είναι συνθέσεις των τεσσάρων αυτών στοιχείων, και η μορφή που παίρνει το καθένα εξαρτάται από την αναλογία των στοιχείων αυτών. Έτσι ένα αντικείμενο είναι στερεό, επειδή, από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης που το συγκροτούν, εκείνο



Θαλής

που πλεονεκτεί είναι η γη, κάποιο άλλο αντικείμενο βρίσκεται σε υγρή κατάσταση, επειδή το πλεονάζον στοιχείο είναι το νερό κ.ο.κ.

Ο Θαλής, μπορούμε να υποθέσουμε, θα έκανε την ακόλουθη σκέψη: η αρχή του κόσμου θα πρέπει να είναι ένα από τα τέσσερα βασικά στοιχεία της φύσης. Επειδή μάλιστα, όπως μπορεί να παρατηρήσει κανείς γύρω του, το πλεονάζον στη φύση στοιχείο είναι το νερό, λογικά θα πρέπει το συστατικό αυτό να είναι και η αρχή του κόσμου.

Όσο και αν η άποψη του Θαλή ότι αρχή του κόσμου είναι το νερό ίσως μας φαίνεται σήμερα αφελής, είναι ωστόσο μια υπόθεση που δε στερείται επιστημονικής σημασίας. Μόλις πριν από πενήντα περίπου χρόνια προβλήθηκε η θεωρία ότι τα πάντα έχουν προέλθει από το υδρογόνο, από το οποίο, ως γνωστόν, αποτελείται το νερό κατά τα δύο τρίτα του. Επιπλέον, με την υπόθεσή του αυτή, ο Θαλής εισήγαγε μια σημαντική στο χώρο της επιστήμης έννοια. Πρόκειται για την *έννοια της αρχής*, που έκτοτε αποτελεί βασικό όρο της επιστημονικής διανόησης.

Οι επιστήμονες εξηγούν τα διάφορα φαινόμενα σύμφωνα πάντοτε με κάποια αρχή. Με βάση, παραδείγματος χάρη, την επιστημονική αρχή ή το φυσικό νόμο της εξάτμισης, μπορεί να εξηγήσει κανείς γιατί, όταν ρίξει ένα ποτήρι νερό στο έδαφος, αυτό ύστερα από ένα χρονικό διάστημα θα εξατμιστεί.

Γρήγορα όμως ο ισχυρισμός του Θαλή για το νερό ως αρχή του κόσμου, ανεξάρτητα από τις όποιες αρετές θα μπορούσε να επισημάνει κανείς σ' αυτόν, αμφισβητήθηκε από ένα μαθητή του, τον Αναξίμανδρο.

Ο Αναξίμανδρος

Τη διαφωνία του, εν προκειμένω, ο Αναξίμανδρος τη στήριξε πάνω στην ιδέα της *δικαιοσύνης*.

Συγκεκριμένα, τα τέσσερα στοιχεία της φύσης -το νερό, η γη, ο αέρας και η φωτιά- έχουν διαφορετική μεταξύ τους υφή· ο αέρας είναι ψυχρός, η φωτιά θερμή, η γη ξηρή, το νερό υγρό. Τα τέσσερα στοιχεία της φύσης, εξαιτίας της ανομοιογενούς σύστασής τους, βρίσκονται σε διαμάχη μεταξύ τους προσπαθώντας να επικρατήσει το ένα πάνω στα άλλα και να τα απορροφήσει.

Αν τελικά αυτό δε συμβαίνει, είναι γιατί, κατά τον Αναξίμανδρο, στον κόσμο υπάρχει μια μορφή αναγκαιότητας ή φυσικού νόμου, μια σχέση δικαιοσύνης. Χάρη σ' αυτήν εξασφαλίζεται η *ισορροπία* μεταξύ των αντιμαχομένων τεσσάρων στοιχείων της φύσης, που είναι απαραίτητη, για να υπάρξει ο κόσμος με τον τρόπο που υφίσταται.

Η φυσική αυτή σχέση δικαιοσύνης πρέπει να συντηρείται, ώστε να μην μπορεί να υπερισχύσει και



Αναξίμανδρος

να επιβληθεί το ένα στοιχείο πάνω στα άλλα τρία συστατικά της φύσης. Διότι, αν συνέβαινε αυτό -αν δηλαδή όπως υποστήριζε ο Θαλής, το νερό ξεχώριζε και, διασσελεύοντας τη σχέση δικαιοσύνης μεταξύ των τεσσάρων στοιχείων της φύσης, υπέρσχυε της γης, της φωτιάς και του αέρα- τότε το ισχυρό αυτό στοιχείο θα είχε απορροφήσει τα άλλα τρία συστατικά και ο κόσμος δε θα υπήρχε όπως τον παρατηρούμε να υπάρχει τώρα.

Σ' αυτή την περίπτωση η αντίληψη του Θαλή ότι το νερό είναι η αρχή του κόσμου δεν μπορεί να συνιστά μια εξήγηση για τη δημιουργία του κόσμου. Απεναντίας, αν ίσχυε, θα σηματοδοτούσε το τέλος του σύμπαντος.

Για να ξεπεραστεί η δυσκολία που συνεπάγεται η υπόθεση του Θαλή, η αρχή του κόσμου θα πρέπει να αναζητηθεί σε κάτι που βρίσκεται *έξω* από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης.

Στο πλαίσιο ενός τέτοιου αιτήματος ο Αναξίμανδρος ισχυρίστηκε ότι το πρωταρχικό αυτό στοιχείο, που το ονόμασε *άπειρον*, θα πρέπει να είναι ουδέτερο στο συμπαντικό αγώνα τον οποίο διεξάγουν τα τέσσερα στοιχεία της φύσης. Στη συνέχεια, το άπειρο, που είναι επίσης αιώνιο και άχρονο, μεταμορφώνεται στα τέσσερα στοιχεία της φύσης, τα οποία, αλληλοεισδυόμενα, μεταβάλλονται στα γνωστά μας όντα του κόσμου, για να επιστρέψουν, φθειρόμενα, σε εκείνο από το οποίο αρχικά προήλθαν - *κατά το πρόπον*.

Ο Αναξίμανδρος φαίνεται πως ήταν ένα ανήσυχο πνεύμα, γεμάτος περιέργεια και με σημαντικές επιστημονικές υποθέσεις στο ενεργητικό του. Αρκεί να λεχθεί πως εισηγήθηκε μια θεωρία της *εξέλιξης των ειδών*, ανάλογη προς εκείνη που, πολλούς αιώνες αργότερα, υποστήριξε ο Δαρβίνος. Ο Αναξίμανδρος δηλαδή πίστευε ότι ο κόσμος διαμορφώθηκε, φτάνοντας στην παρούσα κατάσταση, *εξελικτικά*. Τούτο σημαίνει ότι τα όντα που παρατηρούμε γύρω μας δημιουργήθηκαν από ατελέστερες υπάρξεις. Ειδικά για το ανθρώπινο είδος, ο Αναξίμανδρος υποστήριξε ότι προήλθε από τα ψάρια.

Ο Αναξιμένης

Μπορεί βέβαια σήμερα ο Αναξίμανδρος να προκαλεί το ενδιαφέρον μας, αλλά στην αρχαιότητα θαύμαζαν περισσότερο τον Αναξιμένη, που καταγόταν επίσης από τη Μίλητο.

Για τον Αναξιμένη το κυρίαρχο στοιχείο της φύσης, από το οποίο δημιουργήθηκαν τα πάντα, είναι ο *αέρας*. Όταν ο αέρας συμπυκνωθεί, έλεγε αυτός, γίνεται νερό και στη συνέχεια, όσο συμπυκνώνεται, γίνεται γη, για να μετατραπεί τελικά σε λίθο.

Το ζήτημα της δομής του κόσμου

Εκτός από το ζήτημα του προσδιορισμού της αρχής του κόσμου, ένα άλλο μεγάλο θέμα που απασχόλησε τους προσωκρατικούς φιλοσόφους είναι εκείνο του καθορισμού της *δομής* ή της *υφής* του κόσμου.

Σχετικά με το ζήτημα της δομής του κόσμου διατυπώθηκαν τρεις κυρίως θεω-

ρίες, εισηγητές των οποίων ήταν ο Ηράκλειτος από την Έφεσο της Ιωνίας (544-484; π.Χ.), ο Παρμενίδης από την Ελέα της Κάτω Ιταλίας (540-470; π.Χ.) και ο Δημόκριτος από τα Άβδηρα της Θράκης (460-370; π.Χ.).

Ο Ηράκλειτος

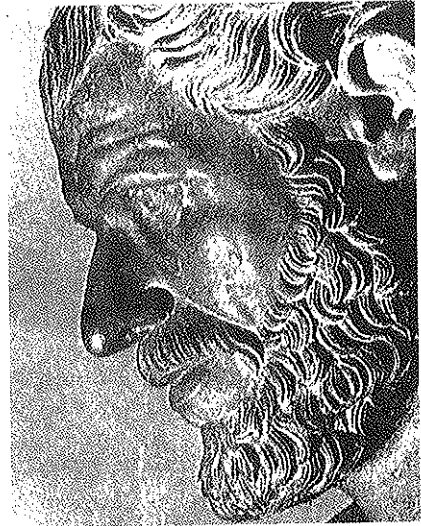
Ο Ηράκλειτος έδινε ιδιαίτερη σημασία στον «πόλεμο». Υποστήριζε συγκεκριμένα ότι «ο πόλεμος είναι πατέρας των πάντων και βασιλιάς των πάντων» από τη μια πλευρά ξεχώρισε θεούς, από την άλλη ανθρώπους· άλλους τους έκανε δούλους και άλλους ελεύθερους».

Ο πόλεμος όμως για τον Ηράκλειτο δεν περιορίζεται στη σύγκρουση μεταξύ ανθρώπων και θεών, αλλά δηλώνει, γενικότερα, την αντιπαράθεση που υπάρχει μεταξύ των πραγμάτων στον κόσμο. «Πρέπει να ξέρουμε», σημειώνει ο Ηράκλειτος, «ότι ο πόλεμος είναι κοινός σε όλα ... και πως τα πάντα λαμβάνουν την ύπαρξή τους με την έριδα και παρέρχονται με την έριδα». Η αντίθεση μεταξύ των πραγμάτων στον κόσμο συντηρείται, καθώς διαρκώς το ένα επιζητεί να κυριαρχήσει πάνω στο άλλο. Έτσι ο πόλεμος εκφράζει τη συνεχή και αδιάλειπτη ανησυχία, την αέναη κίνηση, την ασταμάτητη μεταβολή των πραγμάτων του κόσμου, ο οποίος, έχοντας προέλθει από το αρχέγονο *πυρ*, τείνει να καταλήξει σ' αυτό πάλι, μέσα από μια κυκλική πορεία που υπαγορεύεται από το *λόγο*, την *ειμαρμένη* ή τη *δίκη*.

Κατά τον Ηράκλειτο, τίποτα στο σύμπαν όπως αυτό υφίσταται, δε μένει σταθερό, αμετάβλητο. «Τα πάντα ρει», είναι η βασική φράση που αποδίδεται σ' αυτόν. Την ασταμάτητη ροή που υπάρχει στον κόσμο ο Ηράκλειτος επιχείρησε να την αναπαραστήσει με εικόνες όπως: «δεν μπορείς να μπεις δυο φορές στο ίδιο ποτάμι, γιατί το ρεύμα ολοένα κυλάει και άλλα νερά πάνω μας» ή «κάθε μέρα είναι και ένας καινούριος ήλιος».

Εύκολα μπορεί να καταλάβει κανείς ότι αναπόφευκτη απόληξη της ασταμάτητης μεταβολής των πραγμάτων και της μεταξύ τους διαρκούς διαμάχης δε θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο παρά η φθορά τους και, κατ' επέκταση, ο εκφυλισμός του κόσμου. Αν αποφεύχθηκε η δυσάρεστη αυτή εξέλιξη και ο κόσμος εξακολουθεί να υπάρχει, τούτο οφείλεται στην αρχή της *δικαιοσύνης* που διέπει το σύμπαν. Κάθε φορά που ένα πράγμα τείνει να επικρατήσει ολοκληρωτικά πάνω σε κάποιο άλλο και να το αφανίσει, παρεμβαίνει η δικαιοσύνη.

Χάρη στην ισχύ της αρχής της δικαιοσύνης εξασφαλίζεται στο σύμπαν η εξισορρόπηση των αντιθέτων, η *παλίντονος* αρμονία, η αρμονία που συγκροτείται από αντιτιθέμενες τάσεις. Κατά τον Ηράκλειτο, η μεταξύ των αντιθέτων πραγμάτων του κόσμου αρμονία είναι *αφανής*, δε μας είναι άμεσα ορατή, χωρίς αυτό όμως να την



Ηράκλειτος

εμποδίζει να είναι και η πιο όμορφη αρμονία.

Η θεωρία του Ηράκλειτου ωστόσο για την αδιάλειπτη, καθολική μεταβολή περι- κλείει μια σοβαρή δυσκολία. Αν, συγκεκριμένα, το καθετί στον κόσμο μεταβαλλόταν, τότε μοιραία θα άλλαζε συνεχώς και το νόημα των λέξεων με τις οποίες δηλώνουμε τα πράγματα. Στην περίπτωση αυτή η λειτουργία της γλώσσας θα ήταν αδύνατη.

Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, την πρόταση «το δέντρο είναι ψηλό». Όταν κάποιος αρχίζει να την προφέρει, όταν αρθρώνει τις λέξεις «το δέντρο», η πρόταση «το δέντρο είναι ψηλό» έχει ένα ορισμένο νόημα. Στη συνέχεια όμως καθώς ο ομιλη- τής αρθρώνει τη λέξη «είναι», θα πρέπει να υποθέσουμε ότι, σύμφωνα με τη θεωρία της καθολικής μεταβολής που εισηγήθηκε ο Ηράκλειτος, το νόημα της πρότασης αλλάζει, για να μεταβληθεί πάλι στο τέλος που ολοκληρώνεται η εκφορά της. Ποιο τελικά είναι το νόημα της πρότασης «το δέντρο είναι ψηλό»; Εκείνο που εννοούσε ο ομιλητής στην αρχή, εκείνο που υπέθεσε στη συνέχεια ή εκείνο στο οποίο κατέληξε στο τέλος;

Προκειμένου να μπορέσει να μιλήσει κανείς για το δέντρο, καθώς και για τα άλλα όντα που συγκροτούν εκείνο που αποκαλούμε συλλήβδην «κόσμο», και αυτό που θα πει να έχει νόημα, έτσι, ώστε να είμαστε σε θέση να καταλάβουμε τι θέλει να δηλώσει, θα πρέπει οι λέξεις που μεταχειρίζεται να έχουν κάποιο σταθερό σημείο αναφοράς. Την ανάγκη για την ύπαρξη ενός τέτοιου σταθερού σημείου αναφοράς εισηγήθηκε ο Παρμενίδης.

Ο Παρμενίδης

Ο Παρμενίδης υποστήριξε ότι οι αισθήσεις μάς απατούν. Θεωρούσε ότι όλες οι πληροφορίες που μας παρέχουν αυτές είναι ψεύτι- κες και ότι οι εικόνες των πραγμάτων και των γεγο- νότων που σχηματίζουμε μέσω των αισθητηρίων οργάνων μας είναι απατηλές. Ο αισθητός κόσμος, όπως αποκαλείται το σύνολο των πραγμάτων και των γεγονότων που συλλαμβάνουμε με τις αισθή- σεις μας, κυριαρχείται, όπως ισχυρίστηκε ο Ηρά- κλειτος, από τη μεταβολή. Έτσι ο αισθητός κόσμος, ως διαρκώς μεταβαλλόμενος, δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει αντικείμενο έγκυρης γνώσης ούτε είναι δυνατό να πούμε τίποτε γι' αυτόν με βεβαιότητα.

Η σταθερότητα, που, όπως είδαμε παραπάνω, αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση, προκειμένου να γνωρίσουμε την πραγματικότητα και να αποφαν- θούμε γι' αυτή, δε θα πρέπει να αναζητηθεί στις πληροφορίες που μας προσφέρουν οι αισθήσεις μας. Θα πρέπει για το σκοπό αυτό να ψάξουμε μέσα στη σκέψη μας.

Ο Παρμενίδης δε διστάζει να ταυτίσει τελικά



Παρμενίδης

την πραγματικότητα με τη σκέψη. «Εκείνο που σκεφτόμαστε και εκείνο που υπάρχει (το πραγματικό) είναι ένα και το αυτό». Αυτή είναι μια από τις πιο γνωστές φράσεις του Παρμενίδη που διασώθηκαν.

Πώς θα πρέπει όμως να εννοήσουμε τη φράση αυτή του Παρμενίδη; Πιο συγκεκριμένα, με ποιο τρόπο η σκέψη μας μπορεί να μας εξασφαλίσει τη σταθερότητα που χρειαζόμαστε, για να γνωρίσουμε ό,τι υπάρχει στην πραγματικότητα; Η απάντηση είναι: με τις *έννοιες*.

Οι έννοιες, όπως η ίδια η λέξη σημαίνει, ενοικούν στο νου μας, βρίσκονται μέσα στη σκέψη μας. Σε αντίθεση προς τα αισθητά πράγματα -όπως συνηθίζουμε να ονομάζουμε τα αντικείμενα και τα γεγονότα που συλλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεών μας- τα οποία υπόκεινται σε συνεχείς μεταβολές, οι έννοιες παραμένουν αναλλοίωτες.

Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, μια γάτα. Είναι αλήθεια ότι στη διάρκεια της ζωής της αυτή αλλάζει διαρκώς. Η εμφάνιση μιας γάτας ηλικίας δέκα ετών, ας πούμε, δεν είναι η ίδια με την εμφάνιση που είχε αυτή όταν γεννήθηκε. Κάθε στιγμή που σημειώνεται κάποια -ανεπαίσθητη ή εμφανής- μεταβολή πάνω στη γάτα σηματοδοτεί το τέλος της γάτας αυτής (όπως υπήρχε ως τη στιγμή εκείνη) και συγχρόνως την αφετηρία της ύπαρξης μιας άλλης, νέας γάτας, που με τη σειρά της, στη συνέχεια, οπότε σημειώνεται πάνω της κάποια άλλη αλλαγή, δίνει τη θέση της σε μια άλλη, νέα γάτα κ.ο.κ. Εύλογα μπορεί να διερωτηθεί κανείς αν η συγκεκριμένη γάτα υπήρξε πράγματι από τότε που γεννήθηκε έως τη στιγμή που πέθανε. Θα πρέπει μάλλον, ακριβολογώντας, να υποθέσουμε ότι πρόκειται για έναν άπειρο αριθμό από διαφορετικές μεταξύ τους γάτες, έτσι, που να μην μπορούμε τελικά να ξέρουμε ποια από αυτές τις γάτες αντιπροσωπεύει την πραγματική γάτα.

Θα μπορούσε ίσως να ισχυριστεί κανείς ότι η αντιπροσωπευτική γάτα, από όσες συγκροτούν την ιστορία της εν λόγω γάτας, είναι η τελευταία, εκείνη που υπήρξε τη στιγμή που πέθανε. Εδώ όμως προκύπτει μια ανυπέβλητη δυσκολία. Πεθαίνοντας η γάτα πέρασε στο *παρελθόν*. Αλλά το παρελθόν, τώρα που μιλάμε, δεν υπάρχει. Είναι κάτι που, όπως λέει η ίδια η λέξη, έχει περάσει. Έτσι, περνώντας με το θάνατό της η γάτα στο παρελθόν, έχει ουσιαστικά περάσει στην περιοχή της ανυπαρξίας: είναι, με άλλα λόγια, ανύπαρκτη.

Αυτό βέβαια ισχύει για όλες τις μορφές μέσα από τις οποίες πέρασε η γάτα, μέχρι να φτάσει στη στιγμή του θανάτου της. Όλες οι επιμέρους γάτες, που συγκροτούν την ιστορία της εν λόγω γάτας, είναι ανύπαρκτες, αφού όλες τους διαδοχικά έχουν περάσει στη σφαίρα του παρελθόντος.

Παρ' όλα αυτά όμως -και εδώ βρίσκεται η αξία της παρέμβασης του Παρμενίδη- σε όλες αυτές τις διαφορετικές μεταξύ τους γάτες υπάρχει κάτι σταθερό και αναλλοίωτο: η *έννοια* της γάτας.

Αναφερόμενοι στην «έννοια» ενός όντος θα πρέπει να εννοούμε μια σύντομη περιγραφή όπου περιλαμβάνονται τα *βασικά χαρακτηριστικά* του. Ποια είναι τα βασικά γνωρίσματα της γάτας; Ότι είναι ζώο, θηλαστικό, τετράποδο κτλ. Οι ιδιότητες αυτές συγκροτούν την έννοια της γάτας.

Καθεμιά από τις γάτες, που συναποτελούν, όπως είδαμε παραπάνω, την ιστορία

της γάτας από τη στιγμή της γέννησής της έως τη στιγμή του θανάτου της, είναι, ανεξάρτητα από τις όποιες διαφορές παρουσιάζουν μεταξύ τους, ένα ζώο, τετράποδο, θηλαστικό κτλ. Η έννοια της γάτας δηλαδή είναι παρούσα σε καθεμιά γάτα χωριστά και παραμένει η ίδια, όσες μεταβολές και αν υποστεί αυτή στη φυσική της κατάσταση.

Επιπλέον, η έννοια της γάτας είναι το μέσον με το οποίο μπορεί πράγματι να διασφαλιστεί η ύπαρξη της γάτας. Γιατί η γάτα ως φυσική οντότητα, ως ένας οργανισμός που γεννιέται και πεθαίνει, είναι αλήθεια ότι κάποια στιγμή παύει να υπάρχει. Εμείς όμως έχουμε τη δυνατότητα, με βάση την έννοια της γάτας που κουβαλάμε στη σκέψη μας, να μιλάμε γι' αυτήν ως ζώο, θηλαστικό, τετράποδο κτλ., έστω και αν αυτή έχει πεθάνει και δεν υπάρχει ως φυσική οντότητα - ακόμη και αν εξαφανίζονταν από τον πλανήτη μας όλες οι γάτες. Και στην ακραία αυτή περίπτωση, όπου δε θα υπήρχε καμιά γάτα στον κόσμο, θα ήμασταν σε θέση, έχοντας στο μυαλό μας την έννοια της γάτας, να πούμε τι είναι η γάτα - ότι δηλαδή είναι ζώο, θηλαστικό, τετράποδο κτλ.

Για να μιλήσουμε μάλιστα όχι με υποθετικούς όρους αλλά με γεγονότα: σήμερα δεν υπάρχουν δεινόσαυροι. Το γεγονός αυτό ωστόσο δε μας στερεί τη δυνατότητα να μιλάμε για τους δεινόσαυρους και να λέμε σε τι ακριβώς συνίσταται η ύπαρξή τους.

Η ύπαρξη λοιπόν του δεινόσαυρου, της γάτας και, γενικότερα, κάθε όντος, που μοιραία μέσα στην εξέλιξη του χρόνου μεταβάλλεται, φθίνει και χάνεται, διατηρείται χάρη στις έννοιες που διατηρούμε αναλλοίωτες μέσα στη σκέψη μας. Από την άποψη αυτή υποτίθεται, όπως ισχυρίστηκε ο Παρμενίδης, ότι γενικώς η ύπαρξη ή η πραγματικότητα ταυτίζεται με τη νόσή μας.

Ο ισχυρισμός του Παρμενίδη, ότι η ύπαρξη ή η πραγματικότητα δεν υπάρχει παρά μόνο μέσα στο μυαλό μας, οδήγησε ένα μαθητή του, το Ζήνωνα τον Ελεάτη, σε έναν παράδοξο ισχυρισμό. Αυτός συγκεκριμένα υποστήριξε ότι κάτι που λαμβάνει χώρα έξω από τη σκέψη μας, στο φυσικό κόσμο, είναι ψευδαίσθηση, πλάνη και ότι αληθινό μπορεί να είναι εκείνο που εκδηλώνεται εντός των ορίων του νου μας, εκείνο που μπορεί να δικαιολογηθεί από τη σκέψη μας, που μπορεί να υποστηριχθεί λογικά.

Έτσι, κατά το Ζήνωνα (για τον οποίο δεν έχουμε ακριβείς πληροφορίες πότε έζησε), η κίνηση, που πιστεύουμε πως υπάρχει στο φυσικό κόσμο, στην πραγματικότητα δεν υπάρχει, επειδή δεν μπορεί να δικαιολογηθεί λογικά. Ένα παράδειγμα θα μας δείξει τι μπορεί να σημαίνει ο ισχυρισμός αυτός του Ζήνωνα.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι κάποιος θέλει να διασχίσει διαγωνίως το δωμάτιό του από τη μια άκρη ως την άλλη. Αυτό λογικά, όσο και αν μας φαίνεται παράδοξο, είναι αδύνατο να το επιτύχει. Γιατί; Διότι, για να διατρέξει την απόσταση αυτή, θα πρέπει να περάσει προηγουμένως από το μέσον της· θα πρέπει δηλαδή πρώτα να διατρέξει το $1/2$ της απόστασης. Για να διατρέξει, όμως το $1/2$ της απόστασης αυτής, οφείλει να καλύψει προηγουμένως το ήμισυ του διαστήματος αυτού, να διατρέξει δηλαδή το $1/4$ της συνολικής απόστασης, που, για να το διατρέξει, είναι υποχρεωμένος να καλύψει διαδοχικά πριν το $1/8$, το $1/16$, το $1/32$, το $1/64$ κ.ο.κ. επ' άπειρον. Έτσι, λογικά, δε

θα μπορέσει ποτέ αυτός να διασχίσει διαγωνίως το δωμάτιό του από τη μια ως την άλλη άκρη, αλλά θα πρέπει να είναι μονίμως καθηλωμένος κάπου στην αφετηρία, ασχέτως αν εμείς τον βλέπουμε να πηγαίνει από τη μια ως την άλλη άκρη του δωματίου.

Η κίνηση μπορεί να υπάρχει έξω από το μυαλό μας, στο φυσικό κόσμο, και να παρατηρούμε τα διάφορα αντικείμενα να μετακινούνται μέσα στο χώρο, αλλά μέσα στη σκέψη μας είναι ανύπαρκτη. Και μεταξύ των δύο, μεταξύ δηλαδή εκείνου που μας υπαγορεύει το μυαλό μας και εκείνου που παρατηρούμε να υφίσταται στο φυσικό κόσμο, θα πρέπει, κατά το Ζήνωνα, να εμπιστευθούμε το μυαλό μας.

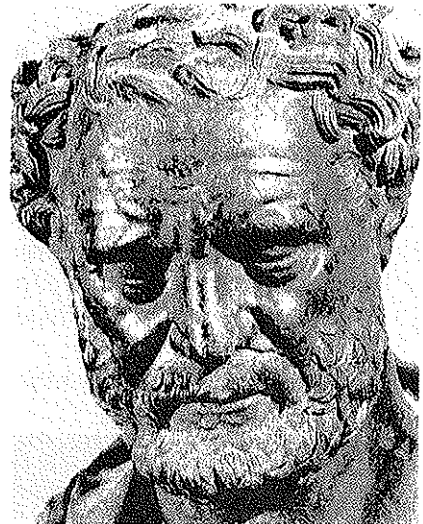
Ο Δημόκριτος

Την αντιπαράθεση μεταξύ των δύο εκ διαμέτρου αντίθετων αντιλήψεων, που εισηγήθηκαν ο Ηράκλειτος και ο Παρμενίδης για τη δομή του κόσμου, επιχείρησε να υπερβεί ο Δημόκριτος, τον οποίο, αν και έζησε στα χρόνια περίπου του Σωκράτη, συνηθίζουν να τον τοποθετούν μεταξύ των προσωκρατικών φιλοσόφων. Τη θεωρία του Ηράκλειτου, ότι ο κόσμος βρίσκεται κάτω από τη διαδικασία μιας ακατάπαυστης αλλαγής, και τη θεωρία του Παρμενίδη, ότι πέρα και πίσω από το μεταβαλλόμενο κόσμο υπάρχει μια σταθερότητα που την εξασφαλίζει η νόησή μας, ο Δημόκριτος προσπάθησε να τις συγκεράσει στο πλαίσιο της *ατομικής* θεωρίας του.

Όλοι ξέρουμε ότι κάθε υλικό αντικείμενο μπορεί να κοπεί σε μικρότερα τμήματα, που, με τη σειρά τους, το καθένα είναι δυνατό να τμηθεί σε μικρότερα κομμάτια. Η διαδικασία αυτή όμως της τμήσης ενός υλικού αντικειμένου, κατά το Δημόκριτο, έχει ένα *όριο*. Κομματιάζοντας δηλαδή ένα υλικό αντικείμενο θα καταλήξουμε κάποτε σε ορισμένα σωματίδια, που δεν μπορούν να τμηθούν σε μικρότερα. Γι' αυτό και τα μικρά αυτά σωματίδια ο Δημόκριτος τα αποκάλεσε *άτομα* (από το «α» στερητικό και το ρήμα «τέμνω»).

Κατά το Δημόκριτο, τα άτομα από τα οποία συγκροτείται κάθε υλικό σώμα, χάρη στο κενό που υπάρχει ανάμεσά τους, βρίσκονται σε διαρκή κίνηση, που έχει τη μορφή δίνης. Αλλάζοντας θέση τα άτομα μέσα στο κενό διάστημα, συγκρούονται μεταξύ τους και σχηματίζουν, μέσα από τις συνεχείς, αλληπάλληλες συγκρούσεις τους, καινούριους συνδυασμούς και νέες μορφές σωμάτων.

Ο Δημόκριτος συνδύασε, στο πλαίσιο της ατομικής θεωρίας του, τις δύο αντίθετες μεταξύ τους απόψεις του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη. Από τη μια πλευρά υποστήριξε ότι τα άτομα, ως μη δυνάμενα να τμηθούν περαιτέρω, παραμένουν αναλλοίωτες οντότητες ικανοποιώντας, κατ' αυτό τον τρόπο, το αίτημα του Παρμενίδη



Δημόκριτος

για την ύπαρξη σταθερότητας. Από την άλλη όμως πλευρά ο Δημόκριτος, όταν μιλάει για τους ποικίλους συνδυασμούς των ατόμων που δημιουργούνται μέσα από τη διαρκή και ακατάπαυστη κίνησή τους, υιοθετεί τον ισχυρισμό του Ηράκλειτου για την αέναη μεταβολή στον κόσμο.

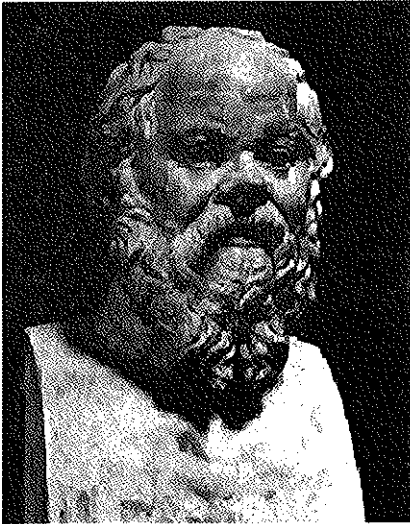
Με ανάλογο -συνθετικό- τρόπο, προτείνοντας όμως μια διαφορετική από εκείνη του Δημόκριτου θεωρία, επιχείρησε αργότερα ο Πλάτωνας (427-348 π.Χ.) να ξεπεράσει τη διαμάχη μεταξύ Ηράκλειτου και Παρμενίδη ως προς τη δομή του κόσμου.

Πριν όμως δούμε πώς ο Πλάτωνας αντιμετώπισε τη διάσταση των απόψεων των δύο προσωκρατικών φιλοσόφων, θα πρέπει να σταθούμε στο δάσκαλό του, το Σωκράτη, και τους εξίσου προς αυτόν διάσημους συνομιλητές του, τους σοφιστές.

2. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Από τη φιλοσοφική αντιπαράθεση που αναπτύχθηκε μεταξύ των σοφιστών και του Σωκράτη προέκυψαν, ως προς το πρόβλημα της δυνατότητας του ανθρώπου να γνωρίσει την πραγματικότητα, δύο εκ διαμέτρου αντίθετες θεωρίες. Σύμφωνα με τη μια από τις θεωρίες αυτές, εκείνη των σοφιστών, οι άνθρωποι είναι αδύνατο να σχηματίσουν μια κοινή αντίληψη για τον κόσμο. Αντίθετα, κατά την άλλη θεωρία, την οποία εισηγήθηκε ο Σωκράτης, οι άνθρωποι είναι δυνατό να φτάσουν στην απόλυτη γνώση, αρκεί να ακολουθήσουν τη σωστή προς τούτο μέθοδο.

Η θεωρία των σοφιστών



Σωκράτης

Βασικό σημείο της θεωρίας των σοφιστών, οι οποίοι προέβαλλαν την *ἕλη* ως κοσμολογική αρχή, ήταν ο ισχυρισμός τους πως δε θα έπρεπε να ενδιαφέρεται κανείς τόσο για την αναζήτηση της αλήθειας όσο για την *πειθώ*, για το πώς θα πείσει τους άλλους ότι εκείνο που υποστηρίζει είναι ακριβές. Λέγανε χαρακτηριστικά για τους σοφιστές ότι είχαν αναπτύξει σε τέτοιο βαθμό τη ρητορική ικανότητά τους, δηλαδή την τέχνη της πειθούς, ώστε ήταν σε θέση να παρουσιάζουν το *μείζονα* λόγο σαν *ελάσσονα* και, αντιστρόφως, τον *ελάσσονα* λόγο *μείζονα*, ότι μπορούσαν ένα ασήμαντο ζήτημα να το εμφανίσουν σαν σπουδαίο, και αντιστρόφως.

Η αδιαφορία τους για την αναζήτηση της αλήθειας οφειλόταν στην πεποίθησή τους ότι για κάθε ζήτημα *δεν υπάρχει μια*, αντικειμενικώς αναγνωρισμένη, αλήθεια, αλλά *πολλές αλήθειες*. Από αυτές έχει το δικαίωμα να επιλέγει κανείς την αλήθεια

εκείνη που εξυπηρετεί το συμφέρον του και ταιριάζει στα ενδιαφέροντά του και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ζει, δρα και σκέφτεται.

Έτσι ο Πρωταγόρας (480-411; π.Χ.), από τους πιο σημαντικούς σοφιστές, που γεννήθηκε στα Άβδηρα, διακήρυξε ότι «όλων των πραγμάτων μέτρο είναι ο άνθρωπος». Με τη φράση αυτή ήθελε να πει ότι η αλήθεια του κάθε πράγματος εξαρτάται από το πώς ο καθένας το αντιλαμβάνεται. Επειδή οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους -ως προς την ιδιοσυγκρασία τους, την καταγωγή τους, την παιδεία τους, τις συνθήκες διαβίωσής τους κτλ.- δεν μπορούν να συμφωνήσουν σε ένα κριτήριο, με βάση το οποίο θα μπορούσε να υποστηριχθεί ποια από τις πολλές και διάφορες γνώμες είναι έγκυρη και ποια όχι.

Όλες οι προβαλλόμενες από τους ανθρώπους ως αληθείς απόψεις έχουν την αξία τους ανάλογα προς την οπτική γωνία από την οποία τις βλέπει ο καθένας. Καμιά δεν είναι υποδεέστερη της άλλης.

Την αδυναμία των ανθρώπων να αποκτήσουν τη γνώση και τη μάταιη εκ μέρους τους αναζήτηση μιας κοινής για όλους αλήθειας τη διατύπωσε με πιο εμφατικό και κατηγορηματικό τρόπο ο Γοργίας (483-385; π.Χ.), εξέχων επίσης σοφιστής, που καταγόταν από τους Λεοντίνους της Σικελίας. «Τίποτε δεν υπάρχει», έλεγε αυτός, «μα και αν υπήρχε, ουδείς θα το γνώριζε, αλλά και αν το γνώριζε, δε θα μπορούσε να το κάνει γνωστό στους άλλους».

Η θεωρία του Σωκράτη

Στην αρνητική αυτή θέση των σοφιστών για τη δυνατότητα της γνώσης και την απόκτηση της απόλυτης αλήθειας αντιπαρατέθηκε, όπως ελέχθη παραπάνω, ο Σωκράτης, που έζησε την ίδια με αυτούς εποχή.

Εκείνο που ξεχώριζε το Σωκράτη από τους άλλους πνευματικούς ανθρώπους δεν ήταν οι γνώσεις του, αλλά η μέθοδος που ακολουθούσε για να φτάσει στην αλήθεια. Συγκεκριμένα, υποστήριζε ότι ο σωστός τρόπος, για να φτάσει κάποιος στη λύση ενός ζητήματος, είναι να το προσεγγίσει *χωρίς προκαταλήψεις*, να το αντιμετωπίσει σαν να μην ξέρει τίποτε γι' αυτό. Δυστυχώς οι άνθρωποι δε βλέπουν έτσι τα πράγματα και γι' αυτό, πέφτουν θύματα των γνώσεών τους, που *νομίζουν* πως είναι ακριβείς.

Τον τρόπο με τον οποίο ο Σωκράτης αντιμετώπιζε τις φιλοσοφικές απορίες αντανακλά η ακόλουθη ιστορία. Σύμφωνα με μια ρήση του Μαντείου των Δελφών, ο Σωκράτης θεωρήθηκε ως ο πιο σοφός από όλους τους ανθρώπους. Όταν το πληροφορήθηκε αυτό ο Σωκράτης, απόρησε, γιατί ο ίδιος ήξερε ότι δεν είναι σοφός. Από την άλλη πλευρά όμως δεν μπορούσε να πιστέψει ότι ένας θεός θα έλεγε ποτέ ψέματα. Τι συνέβαινε λοιπόν; Ήταν ή δεν ήταν ο Σωκράτης ο πιο σοφός από τους ανθρώπους;

Προκειμένου να λύσει την απορία του αυτή, ο Σωκράτης αποφάσισε να επισκεφθεί ορισμένους φημισμένους για τη σοφία τους ανθρώπους, για να δει τι ήξερε αυτός που ενδεχομένως δεν το γνώριζαν εκείνοι.

Πήγε πρώτα λοιπόν σε κάποιον πολιτικό, ο οποίος «εθεωρείτο από πολλούς

σοφός και από τον εαυτό του σοφότερος». Έκπληκτος όμως διαπίστωσε πως κάθε άλλο παρά σοφός ήταν. Όταν μάλιστα επιχείρησε να του εκφράσει τις επιφυλάξεις του για τις γνώσεις του, ο πολιτικός θύμωσε μαζί του. Ανάλογες αμφιβολίες δημιουργήθηκαν στο Σωκράτη και όταν επισκέφθηκε τους ποιητές. «Δεν έγραφαν τα ποιήματά τους από σοφία, αλλά από κάποια φυσική έμπνευση και ενθουσιασμό». Ίδια απογοήτευση τον κατέλαβε και όταν συναντήθηκε με ορισμένους τεχνίτες, που νόμιζαν πως κατείχαν την τέχνη τους.

Τελικά, από την επαφή του εκείνη με όλους τους ανθρώπους που θεωρούσαν τον εαυτό τους σοφό, ο Σωκράτης συμπέρανε «ότι μόνον ο θεός είναι σοφός...και πως η σοφία των ανθρώπων είναι ελάχιστη, αν όχι ανύπαρκτη».

Την αλήθεια αυτή την είχε ενστερνιστεί μόνον ο Σωκράτης, που συνήθιζε να λέει «έν οίδα ότι οὐδέν οίδα». Ίσως αυτό το γεγονός, σκέφθηκε τότε, το ότι δηλαδή είχε γνώση της άγνοιάς του, να ήταν εκείνο που μέτρησε στην κρίση του θεού και τον έκανε να πει ότι ο Σωκράτης είναι ο πιο σοφός από όλους τους ανθρώπους.

Ο Σωκράτης μάλιστα ακόμη και αν ήξερε κάτι σχετικά με τα ζητήματα που ετίθεντο προς συζήτηση, *προσποιόταν* ότι το αγνοούσε. Αυτό τον βοηθούσε να αντιμετωπίζει τα πράγματα χωρίς προκαταλήψεις. Πρωταρχική μέριμνα του Σωκράτη ήταν να βλέπει τα πράγματα «χωρίς χρωματιστά γυαλιά», απαλλαγμένος από κάθε είδους προδιάθεση.

Αφού λοιπόν ξεδιάλυσε τον ορίζοντα από κάθε είδους προκατάληψη, επιχειρούσε κατόπιν, παρατηρώντας πλέον το υπό εξέταση ζήτημα με καθαρά, παρθένα μάτια, να το μελετήσει από όλες τις πλευρές του. Στη συνέχεια, έπειτα από τη διεξοδική έρευνα όλων των πλευρών του ζητήματος, συγκέντρωνε τις απαραίτητες πληροφορίες, προέβaine στην καταγραφή των βασικών γνωρισμάτων του πράγματος που τον απασχολούσε και διατύπωνε τον *ορισμό* της έννοιάς του. Η διατύπωση του ορισμού της έννοιας του υπό εξέταση ζητήματος αποτελούσε για το Σωκράτη το τελικό στάδιο της ερευνητικής διαδικασίας.

Όλη η προσπάθεια αναζήτησης της γνώσης κατατείνει στη διατύπωση του ερωτήματος «τι είναι το Χ;», όπου Χ είναι η έννοια του πράγματος για το οποίο ξεκίνησε η συζήτηση. Η σύλληψη της έννοιας ενός πράγματος είναι καθοριστικής σημασίας για να το γνωρίσουμε. Μπορεί, λόγου χάρι, να αποφανθεί κανείς αν μια συγκεκριμένη πράξη είναι δίκαιη, εφόσον κατέχει την έννοια της δικαιοσύνης. Τότε, ξέροντας τα βασικά γνωρίσματα της δικαιοσύνης, μπορεί να δει αν η εν λόγω πράξη, ύστερα από τη σύγκρισή της με την έννοια της δικαιοσύνης, διαθέτει ή όχι τα γνωρίσματα αυτά και να πει, αναλόγως, εάν είναι δίκαιη ή όχι.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η μέθοδος που εισηγήθηκε ο Σωκράτης για τη σωστή αντιμετώπιση ενός ζητήματος περιλαμβάνει τρία στάδια: πρώτο, την απόρριψη όλων των υφιστάμενων προκαταλήψεων· δεύτερο, τη διεξοδική από όλες τις πλευρές διερεύνηση του ζητήματος· τρίτο, τη διατύπωση του ορισμού της έννοιάς του.

Για το Σωκράτη η γνώση δεν είναι κάτι δεδομένο, έτοιμο και ανώδυνο. Απεναντίας, για την απόκτησή της απαιτείται μια επίπονη διαδικασία, όπως η μέθοδος που εισηγήθηκε. Ο Σωκράτης παρομοίαζε την προσπάθεια και την αγωνία για την κατά-

κτηση της γνώσης με τις *ωδίνες του τοκετού*. Όπως, για να γεννήσει η μάνα το παιδί, χρειάζεται τη συνδρομή της μαίας, έτσι και οι άνθρωποι έχουν ανάγκη από κάποιον που θα τους βοηθήσει να φτάσουν στην αλήθεια και τη γνώση της.

Ο Σωκράτης παραλλήλιζε τον εαυτό του με τη μαία - μια μορφή που δεν του ήταν ανοίκεια, καθώς η μάνα του ήταν μαία. Στις συζητήσεις που διεξήγαγε επιχειρούσε, θέτοντας κατάλληλες ερωτήσεις στους συνομιλητές του, να τους ενθαρρύνει να αποβάλουν κάθε προκατάληψη και στη συνέχεια, αφού τους προέτρπε να ερευνήσουν το υπό εξέταση ζήτημα από όλες τις πλευρές του, να διατυπώσουν τον ορισμό της έννοιάς του, εν ονόματι της οποίας είναι δυνατή η γνώση της αλήθειας.

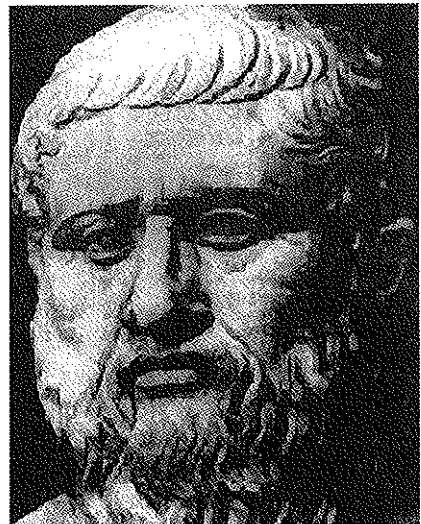
Ο Σωκράτης δεν άφησε πίσω του κανένα γραπτό κείμενο, έτσι ώστε να έχουμε άμεση πληροφόρηση για τις ιδέες του. Έτσι οι απόψεις του για τη δυνατότητα των ανθρώπων να γνωρίσουν την αλήθεια και για τη μέθοδο, μέσω της οποίας μπορούν να φτάσουν σ' αυτήν, που είδαμε παραπάνω, έχουν φτάσει σε μας έμμεσα. Τις αντλούμε κυρίως από τους διαλόγους του Πλάτωνα, του πιο σημαντικού από τους μαθητές του.

Ο Πλάτωνας όμως όχι μόνο διέσωσε τις θεωρίες του μεγάλου δασκάλου του, αλλά φρόντισε, ώστε, αξιοποιώντας τις, να προχωρήσει πέρα από αυτές και να διαμορφώσει το δικό του φιλοσοφικό σύστημα, κύριος άξονας του οποίου είναι η *περί των ιδεών* θεωρία του.

3. Ο ΠΛΑΤΩΝΑΣ

Με τη θεωρία του για τις ιδέες ο Πλάτωνας προσπάθησε να λύσει το παλιό, οντολογικής φύσεως, πρόβλημα, το οποίο, όπως είδαμε (σελ. 14-19), απασχόλησε τους προσωκρατικούς φιλοσόφους Ηράκλειτο και Παρμενίδη. Άραγε τα πράγματα βρίσκονται, όπως υπέθεσε ο Ηράκλειτος, σε συνεχή ροή και ακατάπαυστη μεταβλητότητα ή, απεναντίας, όπως ισχυρίστηκε ο Παρμενίδης, πέρα από τη φαινομενική ρευστότητά τους υπάρχει κάτι σταθερό, που καθιστά εφικτή τη γνώση τους; Αυτό είναι το ερώτημα στο οποίο ο Πλάτωνας επιχείρησε να δώσει μια λύση, στο πλαίσιο της οποίας οι δύο εκ διαμέτρου αντίθετες θεωρίες του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη θα μπορούσαν να συνδιαλλαγούν.

Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας διέκρινε στον κόσμο δύο επίπεδα: αφ' ενός το σύνολο των αισθητών πραγμάτων, των οποίων κυρίαρχο γνώρισμα είναι, όπως ισχυρίστηκε ο Ηράκλειτος, οι αδιάλειπτες μεταβολές τους, και αφ' ετέρου την περιοχή των ιδεών, οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη σταθερότητα και τη μονιμότητα της ύπαρξής τους, που ο Παρμενίδης προέβαλε ως αναγκαίο όρο της γνώσης.



Πλάτωνας

Ο κόσμος των αισθητών πραγμάτων

Ο Πλάτωνας διατύπωσε την παράδοξη άποψη ότι, ενώ όλοι μιλάμε για τα αισθητά πράγματα -τα υλικά αντικείμενα και τα γεγονότα που συλλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεών μας- σαν να υπάρχουν, στην πραγματικότητα, αν το καλοξετάσει κανείς, είναι ανύπαρκτα. Σ' αυτή την περίπτωση δεν μπορούμε να τα γνωρίσουμε, αφού, για να γνωρίσουμε κάτι, θα πρέπει πρώτα αυτό να υπάρχει.

Σύμφωνα με το επιχείρημα του Πλάτωνα, βλέποντας, παραδείγματος χάρη, ένα τραπέζι από μια ορισμένη οπτική γωνία, παρατηρώ ότι, ας πούμε, είναι τετράγωνο κι έχει κίτρινο χρώμα. Αλλάζοντας θέση και βλέποντάς το διαγώνια, αυτό γίνεται ρομβοειδές. Και αν, στη συνέχεια, μεταβληθεί ο φωτισμός μέσα στο δωμάτιο, παύει να είναι κίτρινο και γίνεται, λόγου χάρη, πορτοκαλί. Αν κατόπιν πιέσω με δύναμη για ένα χρονικό διάστημα τα μάτια μου, τότε δε βλέπω ένα τραπέζι, αλλά πολλά μαζί τραπέζια να στροβιλίζονται. Βλέπουμε λοιπόν ότι, ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες, το τραπέζι μεταβάλλεται. Το εύλογο ερώτημα, εν τοιαύτη περιπτώσει, είναι: ποιο από όλα αυτά τα τραπέζια είναι το πραγματικό τραπέζι;

Κατά τον Πλάτωνα, κανένα. Γιατί να είναι πραγματικό το κίτρινο τραπέζι και όχι το πορτοκαλί ή γιατί να είναι το αληθινό σχήμα του το τετράγωνο και όχι το ρομβοειδές; Ό,τι και αν λεχθεί για το τραπέζι μπορεί, προς στιγμήν, να είναι αληθές, για να ανατραπεί όμως στη συνέχεια, όταν προβληθεί μια άλλη, διαφορετική, εξίσου πιθανή εικόνα του.

Και αυτό, κατά τον Πλάτωνα, ισχύει όχι μόνο για τα τραπέζια αλλά για όλα τα αισθητά πράγματα. Είναι όλα τους σαν τις σκιές ή τις εικόνες στον καθρέφτη, που, προς στιγμήν, σου φαίνονται αληθινές, αλλά, όταν τις πλησιάσεις και επιχειρήσεις να τις πιάσεις, διαπιστώνεις ότι είναι "φαντάσματα", ανύπαρκτες οντότητες. Σκιές και είδωλα όμως τίνων; Των ιδεών, απαντά ο Πλάτωνας.

Ο κόσμος των ιδεών

Σύμφωνα με την ορφική παράδοση, ο άνθρωπος είναι δισυπόστατος. Αποτελείται από ψυχή και από σώμα. Η ψυχή μας υπήρχε πριν γεννηθούμε. Με τη γέννησή μας όμως αυτή εισήλθε στο σώμα μας και δεσμεύθηκε μέσα του· το σώμα είναι το *σήμα*, που στα αρχαία ελληνικά σημαίνει *τάφος* - ο τάφος της ψυχής μας. Μετά το θάνατό μας, οπότε καταστρέφεται το σώμα μας, η ψυχή μας θα συνεχίσει να υπάρχει.

Ο Πλάτωνας υιοθέτησε τη δοξασία των ορφικών για τη διφυή υπόσταση του ανθρώπου. Υποστήριξε ότι η ψυχή μας, πριν να έλθουμε στον επίγειο κόσμο, βρέθηκε στους ουράνιους τόπους, όπου γνώρισε τις ιδέες.

Οι ιδέες, σε αντίθεση η προς τα γήινα, διαρκώς μεταβαλλόμενα αισθητά πράγματα, είναι άυλες οντότητες, που μένουν αναλλοίωτες και αιώνια σταθερές υπάρξεις. Ενώ τα αισθητά πράγματα δεν είναι τίποτε άλλο παρά απατηλές εικόνες των αισθήσεών μας, οι ιδέες συνιστούν την αληθινή πραγματικότητα· είναι *τα όντως όντα*, τα πραγματικά όντα, που η ύπαρξή τους δε μεταβάλλεται ούτε καν επηρεάζεται από τις μεταβαλλόμενες μέσα στο χρόνο και στο χώρο συνθήκες.

Παρά την ουσιαστική διαφορά των ιδεών προς τα αισθητά πράγματα, υπάρχει εντούτοις μεταξύ τους μια αναγκαία σχέση αντιστοιχίας. Για κάθε κατηγορία αισθητών πραγμάτων υπάρχει μια ιδέα. Παραδείγματος χάρη, για όλα τα τραπέζια, που υφίστανται στη γη, υπάρχει στον ουρανό η ιδέα του τραπεζιού, για όλες τις δίκαιες πράξεις, που εκδηλώνονται στον πλανήτη μας, υπάρχει η ιδέα της δικαιοσύνης κ.ο.κ. Κατά τον Πλάτωνα, τα αισθητά πράγματα υπάρχουν χάρη στις ιδέες.

Έτσι το τραπέζι, ας πούμε, που βρίσκεται στο δωμάτιό μου είναι τραπέζι, επειδή *παρίσταται* σ' αυτό η ιδέα του τραπεζιού. Το τραπέζι επίσης που υπάρχει στο γραφείο μου είναι τραπέζι, καθόσον *παρίσταται* σ' αυτό η ιδέα του τραπεζιού. Το ίδιο συμβαίνει και με το τραπέζι του γείτονά μου: είναι τραπέζι, γιατί *παρίσταται* σ' αυτό η ιδέα του τραπεζιού. Και το ίδιο με όλα τα τραπέζια που υπάρχουν πάνω στη γη: η παρουσία της ιδέας του τραπεζιού, που δε μπορούμε να τη δούμε, να την ακούσουμε, να την αγγίξουμε, να την παρατηρήσουμε με τις αισθήσεις μας, κάνει το κάθε τραπέζι να είναι τραπέζι. Αν από το τραπέζι αυτό που βλέπω τώρα απέναντί μου απουσίαζε η ιδέα του τραπεζιού, αυτό δε θα ήταν τραπέζι - θα ήταν καρέκλα, κρεβάτι ή κάτι άλλο, ανάλογα με την ιδέα που θα *παρίστατο* στο αντικείμενο αυτό· και αν δεν υφίστατο καμιά ιδέα, το αντικείμενο αυτό δε θα υπήρχε καθόλου.

Εκείνο που υπάρχει στην πραγματικότητα είναι οι ιδέες. Τα αισθητά πράγματα δεν είναι παρά *απεικασματα*, αντίγραφα των ιδεών και ως εκ τούτου ανύπαρκτα από μόνα τους. Το τραπέζι που το βλέπω, που το αγγίζω, που το ακούω και πονάω το χέρι μου, όταν το χτυπάω δυνατά, δεν υπάρχει. Αντίθετα, στην πραγματικότητα υπάρχει η ιδέα του τραπεζιού, που δεν τη βλέπω, που δεν την ακούω, που δεν την αγγίζω, που δεν μπορώ να τη συλλάβω με καμιά από τις αισθήσεις μου, αλλά μπορώ μόνο να τη σκεφτώ.

Ο ισχυρισμός αυτός του Πλάτωνα, μπορεί να φανεί στον καθένα μας αλλόκοτος. Πώς είναι δυνατό να λεχθεί ότι κάτι που το πιάνω, το βλέπω και γενικώς το αισθάνομαι δεν υπάρχει, και ό,τι αντίθετα, υπάρχει κάτι που δεν το έχω δει ποτέ μου ούτε το έχω ακούσει ούτε το έχω με οποιονδήποτε τρόπο νιώσει να υπάρχει;

Όμως οι φιλόσοφοι, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 7), γοητεύονται από το ανοίκειο και το παράδοξο. Είναι λογικό ωστόσο να αναρωτηθεί κανείς τι ήταν εκείνο που ώθησε τον Πλάτωνα να διατυπώσει μια τέτοια θεωρία, που στον καθένα μπορεί να φανεί σκανδαλώδης.

Η θεωρία του Πλάτωνα για τις ιδέες αποτέλεσε αντικείμενο έρευνας των σχολιαστών του. Μία από τις ερμηνείες που διατυπώθηκε για την περί των ιδεών θεωρία είναι ότι με αυτήν ο Πλάτωνας επιχείρησε να εξηγήσει και να δικαιολογήσει τους γενικούς όρους που χρησιμοποιούμε, όταν εκφραζόμαστε.

Περί της σημασίας των γενικών όρων

Οι λέξεις που μεταχειριζόμαστε, για να εκφραστούμε, ταξινομούνται, ανάλογα με τη χρήση τους, σε διάφορες κατηγορίες. Μία από τις ταξινομήσεις των λέξεων είναι η διάκρισή τους σε επιμέρους και σε γενικούς όρους.

Τους επιμέρους όρους τους χρησιμοποιούμε, προκειμένου να δηλώσουμε συγκεκρι-

κριμένα, ατομικά προσδιορισμένα αντικείμενα ή γεγονότα. Όταν, παραδείγματος χάρη, θέλει να αναφερθεί κανείς στο συγκεκριμένο άγαλμα που βρίσκεται μπροστά μας, μεταχειρίζεται την επιμέρους έκφραση «το άγαλμα αυτό».

Αντίθετα, οι γενικοί όροι δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένα, ατομικά αντικείμενα ή γεγονότα. Ένας τέτοιος γενικός όρος, λόγου χάρη, είναι το επίθετο «λευκός». Η χρήση του δεν περιορίζεται στο να δηλώσουμε το λευκό χρώμα ενός και μόνον αντικειμένου - του αγάλματος αυτού μπροστά μας, που συμβαίνει να είναι λευκό. Λευκό είναι και το χιόνι, λευκό είναι και το βαμβάκι, λευκό είναι και το γάλα και πλήθος άλλων πραγμάτων, που ο αριθμός τους δεν μπορεί να προσδιοριστεί. Έτσι ο όρος «λευκό» αναφέρεται σε μια *καθολική* λευκότητα.

Η λευκότητα αυτή, που δηλώνεται με το γενικό όρο «λευκός», δεν είναι συνυφασμένη με την ύπαρξη των αντικειμένων που είναι λευκά. Αν συμβεί στα ήδη υπάρχοντα στον κόσμο λευκά αντικείμενα να προστεθούν και άλλα λευκά αντικείμενα, αυτό δε συνεπάγεται αύξηση της λευκότητας στην οποία αναφέρεται ο γενικός όρος «λευκός». Όπως και αντιστρόφως, αν καταστραφούν ένα, δύο ή περισσότερα λευκά αντικείμενα, η λευκότητα που δηλώνει ο γενικός όρος «λευκός» δεν περιορίζεται αναλογικά, αλλά παραμένει η ίδια. Μπορούμε να φανταστούμε την ακραία περίπτωση της εξαφάνισης όλων των λευκών αντικειμένων από τη γη. Και τότε ακόμη ο γενικός όρος «λευκός» θα εξακολουθεί να έχει νόημα - το ίδιο νόημα που έχει τώρα που υπάρχουν λευκά αντικείμενα στον κόσμο. Αυτό, κατά τον Πλάτωνα, σημαίνει ότι η καθολική λευκότητα, που εκφράζει ο αντίστοιχος γενικός όρος, δεν εξαρτάται από τα υπάρχοντα στον κόσμο λευκά αντικείμενα.

Το ίδιο ισχύει και με τις καθολικές οντότητες των άλλων χρωμάτων (του κίτρινου, του κόκκινου κτλ.) αλλά και με όλες τις άλλες οντότητες (της ελαφρότητας, της στερεότητας, της γλυκύτητας, της μικρότητας, της ευρύτητας κτλ.) που έχουν καθολική εμβέλεια. Υπάρχουν όλες έξω από τον αισθητό κόσμο.

Το ερώτημα λοιπόν που προκύπτει είναι: πού υπάρχουν οι καθολικές οντότητες που δηλώνουν οι γενικοί όροι; Γιατί πρέπει να υπάρχουν. Διαφορετικά, αν οι καθολικές οντότητες δεν υπήρχαν, οι γενικοί όροι, στις οποίες υποτίθεται ότι αναφέρονται αυτοί, δε θα είχαν νόημα. Στην περίπτωση αυτή οι γενικοί όροι, ως στερούμενοι νοήματος, θα έπρεπε να διαγραφούν από τη γλώσσα μας. Αλλά η γλώσσα τότε θα ήταν αδύνατη. Πώς, αλήθεια, θα μπορούσαμε να εκφραστούμε χωρίς τις λέξεις «λευκό», «κόκκινο», «μεγάλο», «μικρό», «ψηλό», «λαμπρό», «δίκαιο», «ίσο» και τους άλλους γενικούς όρους;

Θα πρέπει λοιπόν, για να μπορέσει να δικαιολογηθεί και να διασφαλιστεί το νόημα των γενικών όρων, άνευ των οποίων η γλώσσα θα ήταν αδύνατη, οι καθολικές οντότητες, στις οποίες αντιστοιχούν αυτοί, κάπου να υπάρχουν. Πού όμως, αν όχι υιον αισθητό κόσμο; Ο Πλάτωνας, που έθεσε το πρόβλημα αυτό, επιχείρησε να το αντιμετωπίσει στο πλαίσιο της θεωρίας του για τις ιδέες.

Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι ιδέες βρίσκονται κάπου στον ουρανό. Είναι οι καθολικές οντότητες στις οποίες αναφέρονται οι γενικοί όροι. Έτσι, στο πλαίσιο της θεωρίας του Πλάτωνα για τις ιδέες, οι γενικοί όροι διαθέτουν σημεία αναφοράς, τα αναγκαία στηρίγματα, προκειμένου να δικαιολογηθεί η παρουσία τους στη γλώσσα,

αφού, για να θεωρηθεί νόμιμη η ύπαρξη ενός όρου, θα πρέπει αυτός να αντιστοιχεί ή να αναφέρεται σε κάτι έξω από αυτόν. Ο γενικός όρος «λευκό» νομιμοποιείται, καθόσον αναφέρεται στην *ιδέα* της λευκότητας. Το ίδιο ισχύει για όλους τους γενικούς όρους - «κόκκινο», «σκληρό», «δίκαιο» κτλ. Έχουν νόημα, επειδή αναφέρονται σε αντίστοιχες *ιδέες* - στις ιδέες της ερυθρότητας, της σκληρότητας, της δικαιοσύνης κτλ.

Το γεγονός ότι, σύμφωνα με την περί ιδεών θεωρία του Πλάτωνα, οι γενικοί όροι αναφέρονται στις ιδέες, που, όντας στον ουρανό, βρίσκονται έξω από τη φθορά του χρόνου, εξηγεί γιατί αυτοί διατηρούν το νόημά τους αλώβητο, μολονότι τα αντίστοιχα αισθητά πράγματα που παρατηρούμε γύρω μας μεταβάλλονται, φθείρονται και ενίοτε καταστρέφονται. Μπορεί, λόγω χάρη, τα λευκά αντικείμενα, ανάλογα με τις συνθήκες, να υφίστανται αλλοιώσεις, αλλά το νόημα του γενικού όρου «λευκό» παραμένει αμετάβλητο, επειδή το σημείο αναφοράς του δεν είναι τα λευκά αντικείμενα που παρατηρούμε γύρω μας, αλλά η ιδέα της λευκότητας, που βρίσκεται στον ουρανό.

Δυστυχώς, κατά τον Πλάτωνα, η πλειονότητα των ανθρώπων αγνοεί την ύπαρξη των ιδεών, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να περιορίζονται στον κόσμο των αισθητών πραγμάτων και η σκέψη τους να μπερδεύεται και να χάνεται μέσα στις αλληπάλληλες μεταβολές και αλλοιώσεις στις οποίες αυτά υπόκεινται. Η μόνη διέξοδος, για να ξεφύγουν οι άνθρωποι από τις συγχύσεις και τις πλάνες στις οποίες τους έχει εγκλωβίσει η θέα των αισθητών πραγμάτων, είναι να στραφούν προς τις ιδέες και να ρυθμίσουν τη σκέψη τους σύμφωνα με αυτές. Εκεί, στον κόσμο των ιδεών, κυριαρχεί η σταθερότητα, η απαραίτητη προϋπόθεση για την απόκτηση της αλήθειας.

Όσο μακριά, εκεί ψηλά στον ουράνιο κόσμο των ιδεών, κι αν βρίσκεται η αλήθεια, εντούτοις οι άνθρωποι έχουν, κατά τον Πλάτωνα, τη δυνατότητα να τη γνωρίσουν.

Η γνώση ως ανάμνηση

Ο Πλάτωνας υιοθέτησε την ετυμολογική ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο όρος *αλήθεια* προέρχεται από το στερητικό «α» και τη λέξη «λήθη». Υπ' αυτή την έννοια *αλήθεια* είναι η άρση της λήθης, η αποκατάσταση της μνήμης, η *ανάμνηση*. Έτσι, αν η γνώση έχει ως στόχο τη σύλληψη της αλήθειας, τότε στοχεύει στην άρση της λήθης. *Γνωρίζω*, με άλλα λόγια, σημαίνει *ξαναθυμάμαι*.

Κατά τον Πλάτωνα, μετά την περιαγωγή της ψυχής μας στους ουράνιους τόπους, όπου, όπως ελέχθη (σελ. 24), γνώρισε τις ιδέες, συντελέσθηκε το γεγονός της φυσικής γέννησής μας. Τότε η ψυχή μας εισήλθε στο σώμα μας. Το γεγονός αυτό στάθηκε η αιτία, ώστε να ξεχάσουμε τις ιδέες.

Η λήθη αυτή, στη συνέχεια, παγιώθηκε κάτω από το βάρος των πλαστών εντυπώσεων με τις οποίες τροφοδοτούν την ψυχή μας οι αισθήσεις μας για τα πράγματα που υπάρχουν γύρω μας. Οι παραστάσεις των αισθητών πραγμάτων είναι απατηλά είδωλα, σκιές, ψευδή αντίγραφα των ιδεών. Και αυτό, δυστυχώς, το αγνοούμε.

Το δυστύχημα όμως, κατά τον Πλάτωνα, δεν είναι η πλάνη μας η ίδια, αλλά το γεγονός ότι *δεν έχουμε συνείδησή* της. Επειδή έχουμε ξεχάσει τις ιδέες, δε συνειδη-

τοποιούμε ότι αυτά που παρατηρούμε με τις αισθήσεις μας είναι απατηλές εικόνες των πραγμάτων και πιστεύουμε ότι είναι τα αληθινά όντα. Ο Πλάτωνας επιχειρήσει να εξηγήσει την πλάνη αυτή των ανθρώπων με ένα μύθο - το μύθο του σπηλαίου.

Ο μύθος του σπηλαίου

Ο μύθος αυτός διηγείται πως σε ένα σπήλαιο, κάτω από τη γη, βρίσκονται μερικοί άνθρωποι αλυσοδεμένοι με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν να δουν μόνο τον απέναντί τους τοίχο. Δεν μπορούν να κοιτάξουν ούτε πίσω, ούτε δεξιά, ούτε αριστερά.

Πίσω τους ωστόσο είναι αναμμένη μια φωτιά. Έτσι οτιδήποτε εκδηλώνεται πίσω από την πλάτη τους αναπαριστάνεται ως σκιά στον απέναντί τους τοίχο.

Επειδή οι άνθρωποι αυτοί σε ολόκληρη τη ζωή τους τα μόνα πράγματα που έχουν δει είναι οι σκιές των πραγμάτων, έχουν την εντύπωση ότι οι σκιές που βλέπουν πάνω στον τοίχο είναι τα ίδια τα πράγματα.

Εάν όμως κάποιος από τους αλυσοδεμένους ανθρώπους του σπηλαίου κατορθώσει να ανέβει πάνω στη γη και, κάτω από το φως του ήλιου πλέον, δει τα πράγματα, θα καταλάβει την πλάνη στην οποία ζούσε όσο ήταν κάτω από τη γη. Θα αντιληφθεί τότε ότι οι σύντροφοί του, που εξακολουθούν να βρίσκονται αλυσοδεμένοι στο σπήλαιο, ζουν βυθισμένοι μέσα στις ψευδαισθήσεις.

Κατά τον Πλάτωνα, ο απελεύθερος δεσμώτης είναι ο φιλόσοφος, ο οποίος βλέπει τα ίδια τα όντα, τις ιδέες, και όχι τα είδωλά τους. Οι αλυσοδεμένοι σύντροφοί του είναι οι κοινοί άνθρωποι που, έχοντας εθισθεί στις απατηλές παραστάσεις των αισθητών πραγμάτων, ζουν, *χωρίς να το ξέρουν*, μέσα στο ψέμα.

Πάντοτε βέβαια, για τον Πλάτωνα, υπάρχει η δυνατότητα απεμπλοκής των αλυσοδεμένων ανθρώπων από τις πλάνες τους. Για να το πετύχουν αυτό, χρειάζεται να αποδεσμευθούν από τις αλυσίδες τους. Αυτές συμβολίζουν τις αισθήσεις τους, που τους υποχρεώνουν να παρατηρούν μόνο τα απατηλά είδωλα των ιδεών, των αληθινών όντων. Αντί για τις αισθήσεις τους όμως θα πρέπει να εμπιστευθούν το νου τους.

Το εγχείρημα αυτό, παρατηρεί ο Πλάτωνας, δεν είναι ανέφικτο για τους ανθρώπους που έχουν παραδοθεί στις αισθήσεις τους. Ακόμη και ένας δούλος, που δε διαθέτει ούτε καν τις στοιχειώδεις γνώσεις, θα μπορούσε να ξεφύγει από τις ψευδείς παραστάσεις και να γνωρίσει την αλήθεια.

Το παράδειγμα του δούλου

Ο Πλάτωνας παραθέτει μια συζήτηση γύρω από ένα γεωμετρικό πρόβλημα μεταξύ του Σωκράτη και ενός δούλου του Μένωνα, ο οποίος δεν είχε διδαχθεί ποτέ στη ζωή του γεωμετρία.

Συγκεκριμένα, ακολουθώντας ο Σωκράτης τη γνωστή, όπως είδαμε (σελ. 22) μέθοδό του, θέτει στο δούλο τις κατάλληλες ερωτήσεις, προκειμένου να τον οδηγήσει στο να βρει τη σωστή λύση. Πώς όμως έφτασε ο δούλος στη λύση του προβλή-

ματος, αφού δεν την είχε διδαχθεί προηγουμένως στη ζωή του; Προφανώς, κατά τον Πλάτωνα, θα πρέπει αυτή να υπήρχε *ήδη* μέσα του. Εκείνο που χρειαζόταν μόνο ο δούλος ήταν να σκεφτεί, να την αναζητήσει μέσα στην ψυχή του.

Τούτο ισχύει για όλους τους ανθρώπους. Όλοι κρύβουμε μέσα στην ψυχή μας τις ακριβείς εικόνες των πραγμάτων, που γνωρίσαμε πριν γεννηθούμε, όταν η ψυχή μας, ανεξάρτητη από το σώμα μας, γνώρισε τις ιδέες, τα πραγματικά όντα. Εκείνο το οποίο απαιτείται τώρα που ζούμε πάνω στη γη, για να μάθουμε τις αλήθειες εκείνες, είναι να τις ξαναθυμηθούμε. Η γνώση τελικώς, κατά τον Πλάτωνα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά *ανάμνηση*.

Η θεωρία του Πλάτωνα για τη γνώση και την αλήθεια, στις οποίες μπορούμε να φτάσουμε μέσα από την ανάκληση των ιδεών, επικρίθηκε νωρίς από φιλοσόφους που εκπαιδεύθηκαν στους κόλπους της Ακαδημίας, της σχολής φιλοσοφίας την οποία ίδρυσε εκείνος.

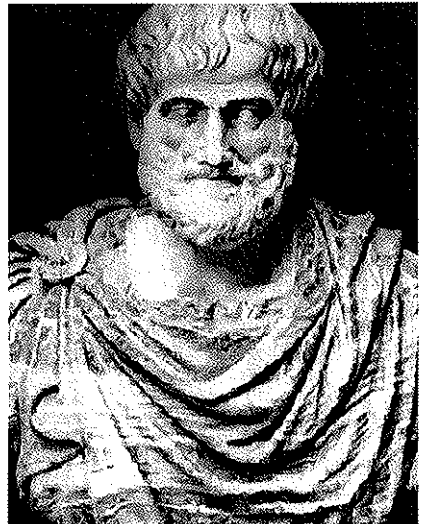
Έτσι ο Αριστοτέλης (384-322 π.Χ.), ο οποίος φοίτησε επί είκοσι χρόνια στην Ακαδημία, αμφισβήτησε το κύρος της θεωρίας του Πλάτωνα για τις ιδέες. Ο Αρκεσίλαος (316-241 π.Χ.) εξάλλου, από τους διαδόχους του Πλάτωνα στη διεύθυνση της Ακαδημίας, εισηγήθηκε μια νέα ριζοσπαστική θεωρία, γνωστή με την ονομασία *σκειπτικισμός*, σύμφωνα με την οποία τίποτε δεν είναι αληθινό και τίποτε δεν μπορούμε να γνωρίσουμε.

4. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Για τον Αριστοτέλη το πρόβλημα της θεωρίας των ιδεών έγκειται στη σχέση που υποστήριξε ο Πλάτωνας ότι υφίσταται μεταξύ των ιδεών και των αισθητών πραγμάτων. Κατά τον Πλάτωνα, οι άνθρωποι, για παράδειγμα, που είναι σκορπισμένοι στη γη, είναι, παρά τις όποιες μεταξύ τους διαφορές, άνθρωποι χάρη στη σχέση καθενός προς την *ιδέα* του ανθρώπου, που είναι *μία και αδιαίρετη*.

Το ερώτημα όμως είναι πώς θα πρέπει να εννοούμε τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων και της ιδέας του ανθρώπου. Ένας τρόπος θα ήταν να υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι είναι άνθρωποι, επειδή σε καθέναν από αυτούς *παρίσταται* η ιδέα του ανθρώπου. Μια τέτοια υπόθεση όμως είναι *λογικά αδύνατη*. Και ιδού γιατί.

Ο Πλάτωνας θεώρησε ότι οι ιδέες είναι αληθινά όντα, πιο πραγματικά από τα υλικά αντικείμενα που τα αγγίζουμε, τα βλέπουμε και, γενικώς, τα νιώθουμε με τις αισθήσεις μας. Έτσι όμως αν καθέναν από τους ανθρώπους είναι άνθρωπος, επειδή *παρίσταται* σ' αυτόν η ιδέα του ανθρώπου, γεννάται το εύλογο ερώτημα: πώς μπορεί κάτι, η ιδέα του ανθρώπου,



Αριστοτέλης

την ίδια στιγμή να βρίσκεται σε τόσα διαφορετικά μέρη; Είναι ποτέ λογικά δυνατόν ένα ανθοδοχείο, ένα μολύβι, ένα σκαθάρι -οτιδήποτε τέλος πάντων υπάρχει- να βρίσκεται την ίδια στιγμή και εδώ μπροστά μας και κάπου αλλού μακριά μας; Σαφώς όχι.

Θα μπορούσαμε ωστόσο να εκλάβουμε τη σχέση μεταξύ ιδέας και αισθητών πραγμάτων ως μια σχέση *ομοιότητας*. Να υποθέσουμε δηλαδή ότι κάθε άνθρωπος είναι άνθρωπος, επειδή *μοιάζει* με την ιδέα του ανθρώπου. Στην περίπτωση αυτή βέβαια θα παρακάμπαμε τη λογική δυσκολία που συνεπάγεται ο ισχυρισμός ότι η ιδέα του ανθρώπου *παρίσταται* σε καθέναν από τους ανθρώπους χωριστά.

Ο Αριστοτέλης όμως απόρριψε και αυτή την ερμηνεία, την εκδοχή της ομοιότητας, με το καλούμενο *επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου*.

Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό, για να εξηγήσει κανείς τη σχέση ομοιότητας μεταξύ δύο όρων, χρειάζεται έναν τρίτο όρο. Στην προκειμένη περίπτωση, η ανάγκη αναφοράς σε έναν τρίτο όρο υπαγορεύεται από τη θεωρία του Πλάτωνα για τις ιδέες, σύμφωνα με την οποία το καθετί -και συνεπώς η ομοιότητα μεταξύ δύο πραγμάτων- υπάρχει πάντοτε σε σχέση προς μια αντίστοιχη ιδέα. Η αναγωγή όμως της σχέσης ομοιότητας σε έναν τρίτο όρο, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, υπονομεύει την περί των ιδεών θεωρία του Πλάτωνα και την οδηγεί σε ναυάγιο. Και αυτό γιατί, αν, ας πούμε, ένας συγκεκριμένος άνθρωπος είναι άνθρωπος επειδή μοιάζει με την ιδέα του ανθρώπου, τότε θα πρέπει να υπάρχει μια άλλη, ανώτερη ιδέα του ανθρώπου με την οποία μοιάζουν ο συγκεκριμένος άνθρωπος και η ιδέα του ανθρώπου και μετά μια άλλη, ανώτερη ακόμη, ιδέα του ανθρώπου με την οποία μοιάζει η αρχική ιδέα με τη δεύτερη ιδέα του ανθρώπου κ.ο.κ., επί άπειρον. Έτσι, αν η αναγωγή της μιας ιδέας του ανθρώπου σε κάποια άλλη ιδέα του ανθρώπου είναι απεριόριστη, όλο και θα υποτίθεται πάντοτε κάποια άλλη ιδέα του ανθρώπου, χωρίς ποτέ να μπορούμε να καταλήξουμε στην ιδέα του ανθρώπου. Σε αυτή την περίπτωση η ιδέα του ανθρώπου είναι ανύπαρκτη.

Και αυτό βέβαια δεν ισχύει μόνο για την ιδέα του ανθρώπου, αλλά για όλες τις άλλες ιδέες με τις οποίες μοιάζουν τα αντίστοιχα αισθητά πράγματα. Καθώς αυτές μετατίθενται συνεχώς και απεριορίστως προς τα πίσω, είναι αδύνατον ποτέ να τις συναντήσει κανείς· θα είναι, με άλλα λόγια, μονίμως ανύπαρκτες.

Δυσκολίες του τύπου αυτού έπεισαν τον Αριστοτέλη ότι η αληθινή πραγματικότητα δεν μπορεί, όπως υπέθεσε ο Πλάτωνας, να υφίσταται έξω από τα αισθητά πράγματα, στον κόσμο των ιδεών. Απεναντίας, αυτή, κατά τον Αριστοτέλη, είναι ενσωματωμένη στα πράγματα που παρατηρούμε γύρω μας με τις αισθήσεις μας.

Ουσία και συμβεβηκότα

Σε κάθε πράγμα ο Αριστοτέλης διέκρινε τα *συμβεβηκότα* από την *ουσία* του. Συμβεβηκότα είναι οι *δευτερεύουσες* ιδιότητες ενός πράγματος, που ενδεχόμενη μεταβολή τους δεν επηρεάζει την ύπαρξή του. Αντίθετα, η ουσία είναι το *βασικό* χαρακτηριστικό ενός πράγματος, που, αν μεταποιηθεί ή χαθεί, παύει να υπάρχει και αυτή μαζί

του. Η ουσία, κατά τον Αριστοτέλη, είναι το *τόδε τι*, εκείνο το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό που κάνει ένα πράγμα να είναι αυτό που είναι.

Ένα τραπέζι, για παράδειγμα, έχει διάφορα χαρακτηριστικά: είναι τετράγωνο, ψηλό, κίτρινο, έχει τέσσερα πόδια κτλ. Σε κανένα από αυτά τα γνωρίσματα δε χρωστάει την ύπαρξή του ως τραπέζιού. Όλα τα χαρακτηριστικά αυτά είναι ενδεχόμενο να αλλάξουν -να βαφτεί πράσινο, να γίνει παραλληλόγραμμο, να του κοντύνουν τα πόδια κτλ.- και, παρ' όλα αυτά, το τραπέζι να εξακολουθεί να υπάρχει. Μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι χαρακτηριστικά, όπως το αν είναι τετράγωνο ή έχει κάποιο άλλο σχήμα, το αν είναι κίτρινο ή έχει κάποιο άλλο χρώμα, το αν έχει αυτό ή εκείνο το ύψος, *έτυχε* να βρίσκονται σ' αυτό. Τέτοια χαρακτηριστικά, που *συμπτωματικά συνέβη* να έχει ένα πράγμα, είναι εκείνα που ο Αριστοτέλης ονομάζει *συμβεβηκότα*.

Ας υποθέσουμε όμως ότι το τραπέζι αυτό καίγεται και γίνεται στάχτη. Τότε δεν θα μπορούμε να μιλάμε για τραπέζι, διότι το αντικείμενο αυτό στερήθηκε το συγκεκριμένο εκείνο στοιχείο που το έκανε να είναι τραπέζι, έχασε την ουσία του.

Η δυνατότητα ενός πράγματος να υπάρχει όπως υπάρχει δεν οφείλεται, κατά τον Αριστοτέλη, σε κάτι έξω από αυτό, σε κάποια αντίστοιχη προς αυτό ιδέα, όπως ισχυρίστηκε ο Πλάτωνας, αλλά υπαγορεύεται από την ουσία του, από το συγκεκριμένο εκείνο χαρακτηριστικό που το κάνει να είναι αυτό που είναι, από «το τόδε τι». Σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα, που υποστήριξε ότι, αν, παραδείγματος χάρη, καταστρέφονταν όλα τα δέντρα, η ιδέα του δέντρου θα εξακολουθούσε να υπάρχει αλώβητη και ότι, αν, γενικώς, όλα τα αισθητά πράγματα εξαφανίζονταν (η πραγματικότητα, χάρη στις ιδέες, που υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτά) δε θα χανόταν, ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε ότι η ουσία του δέντρου θα εξαλειφόταν αν δεν υπήρχαν τα δέντρα γύρω μας και ότι, γενικώς, η πραγματικότητα θα ήταν αδύνατη χωρίς την ύπαρξη των αισθητών πραγμάτων. Η πραγματικότητα, κατά τον Αριστοτέλη, είναι ενσωματωμένη στον αισθητό κόσμο.

Οι τέσσερις αιτίες και η εντελέχεια

Σύμφωνα με την αντίληψη του Αριστοτέλη, η ουσία, εκείνο που κάνει ένα πράγμα να είναι αυτό που είναι, δεν είναι κάτι δεδομένο, κάτι έτοιμο, που προϋπάρχει του πράγματος. Απεναντίας, είναι το αποτέλεσμα μιας σύνθετης διαδικασίας.

Η διαδικασία που χρειάζεται να ακολουθηθεί, προκειμένου ένα πράγμα, αποκτώντας την ουσία του, να εισέλθει στη σφαίρα της πραγματικότητας, καθορίζεται από *τέσσερις αιτίες*: την *ύλη*, τη *μορφή*, την *ενέργεια* και το *σκοπό*. Παραστατικά τη διαδικασία αυτή μπορούμε να τη δούμε στον τρόπο με τον οποίο δημιουργείται ένα μαρμάρινο άγαλμα.

Η πρωταρχική αιτία της δημιουργίας του αγάλματος είναι η ύλη από την οποία κατασκευάστηκε, που στην προκειμένη περίπτωση είναι το ακατέργαστο μάρμαρο. Η ύλη γενικώς, όπως το ακατέργαστο μάρμαρο, είναι κάτι που δεν έχει καμιά μορφή ή ποιότητα. Έχει όμως τη δυνατότητα να αποκτήσει διάφορες μορφές και εκτός από άγαλμα να γίνει, ας πούμε, επιτύμβια στήλη, υδρία κ.ά. Η ύλη ως άμορφη μάζα είναι,

όπως λέγει ο Αριστοτέλης, *ένα δυνάμει* ον, κάτι που δεν είναι ακόμη τίποτε, αλλά έχει τη δυνατότητα να γίνει κάτι.

Το τι τελικά θα γίνει θα καθοριστεί από τη μορφή που θα πάρει. Παίρνοντας μια ορισμένη μορφή, τη μορφή του αγάλματος, το ακατέργαστο μάρμαρο γίνεται *ένα συγκεκριμένο* ον. Περνάει, όπως λέει ο Αριστοτέλης, στην κατάσταση του *ενεργεία* όντος. Η μορφή λοιπόν είναι η δεύτερη, ύστερα από την ακατέργαστη ύλη, αιτία, για να δημιουργηθεί το άγαλμα.

Η απόδοση όμως της μορφής του αγάλματος στο ακατέργαστο μάρμαρο δε γίνεται αυτόματα. Απαιτείται η παρέμβαση ενός άλλου συντελεστή: του τεχνίτη ή του καλλιτέχνη. Χρειάζεται αυτός, χρησιμοποιώντας τα εργαλεία του, να επεξεργαστεί το μάρμαρο, ώστε να πάρει αυτό τη μορφή του αγάλματος. Ο τεχνίτης ή ο καλλιτέχνης, για την ακρίβεια η ενέργεια που καταβάλλει αυτός, είναι η τρίτη αιτία της δημιουργίας του αγάλματος.

Η τέταρτη αιτία του αγάλματος είναι ο σκοπός για τον οποίο φτιάχνεται αυτό. Αν ο τεχνίτης ή ο καλλιτέχνης έδωσε τελικά στο ακατέργαστο μάρμαρο τη μορφή του αγάλματος, είναι γιατί είχε ως σκοπό να κατασκευάσει ένα άγαλμα. Αν δεν είχε τέτοιο σκοπό στο νου του, το ακατέργαστο μάρμαρο θα είχε γίνει κάτι άλλο ανάλογα με τον σκοπό του κατασκευαστή του ή, αν αυτός δεν είχε κανένα σκοπό, θα είχε παραμείνει ακατέργαστο μάρμαρο.

Με την επίτευξη του στόχου του τεχνίτη ή του καλλιτέχνη και την ολοκλήρωση της διαδικασίας της κατασκευής του αγάλματος αυτό αποκτά *εντελέχεια*. Ο όρος «εντελέχεια», όπως τον εισήγαγε στη φιλοσοφική γραμματεία ο Αριστοτέλης, σημαίνει τη μετάβαση της άμορφης ύλης από την περιοχή της δυνατότητας στην περιοχή της πραγματικότητας, στην οποία εντάσσεται χάρη στη συγκεκριμένη μορφή που της δόθηκε, σύμφωνα με το σκοπό του δημιουργού της.

Κατά τον Αριστοτέλη, από τις τέσσερις αιτίες -την ύλη, τη μορφή, την ενέργεια και το σκοπό- η πιο σημαντική είναι η αιτία του *σκοπού*.

Ο Αριστοτέλης είχε μια τελολογική αντίληψη για τον κόσμο. Πίστευε ότι κάθε γεγονός υπαγορεύεται από ένα τέλος (σκοπό). Έτσι, για να εξηγήσουμε κάτι, χρειαζεται να ξέρουμε το σκοπό του.

Το πώς αντιλαμβανόταν ο Αριστοτέλης τη σημασία του σκοπού μπορούμε να το καταλάβουμε με το εξής παράδειγμα: ας υποθέσουμε ότι θέλω να αγοράσω εφημερίδα από το περίπτερο που βρίσκεται απέναντι στο σπίτι μου. Αν, διασχίζοντας το δρόμο, με χτυπήσει ένα αυτοκίνητο, η αιτία του ατυχήματος δεν είναι ούτε η ενδεχόμενη απροσεξία μου ούτε η υπερβολική ταχύτητα του οχήματος ούτε ο κακός χειρισμός του οδηγού ούτε τίποτε άλλο, εκτός από την πρόθεσή μου να αγοράσω εφημερίδα. Αν δεν υπήρχε η τάση μου να ικανοποιήσω το σκοπό μου αυτόν, δε θα διέσχιζα τον δρόμο και, στην περίπτωση αυτή, θα ήταν εντελώς αδύνατο να συμβεί το αυτοκινητικό ατύχημα που έγινε.

Παρά το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης διατύπωσε μια θεωρία για την πραγματικότητα εντελώς διαφορετική από εκείνη του Πλάτωνα, αναγνώριζε ωστόσο, όπως ο δάσκαλός του, το προνόμιο των ανθρώπων να μπορούν να γνωρίσουν την πραγματικότητα και να γίνουν κάτοχοι της αλήθειας.

Άλλοι φιλόσοφοι όμως, γνωστοί με το όνομα *σκεπτικοί* ή *σκεπτικιστές*, αμφισβήτησαν συστηματικά τη δυνατότητα στους ανθρώπους να γνωρίσουν οτιδήποτε.

5. ΟΙ ΣΚΕΠΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Ο σκεπτικισμός προσέλαβε, στο πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, δύο κύριες μορφές: εκείνη του *ακαδημαϊκού σκεπτικισμού* και εκείνη του *πυρρωνισμού*.

Οι ακαδημαϊκοί σκεπτικιστές

Οι πρώτοι φιλόσοφοι που εξέφρασαν με συστηματικό τρόπο το σκεπτικισμό τους, την αμφιβολία τους για τη δυνατότητα της γνώσης, προέρχονται από τους κόλπους της Ακαδημίας του Πλάτωνα. Γι' αυτό και οι πρώτοι εκείνοι σκεπτικοί φιλόσοφοι, που έζησαν στο διάστημα μεταξύ του 3ου και του 1ου π.Χ. αιώνα, ονομάστηκαν *ακαδημαϊκοί*.

Η βασική θέση των ακαδημαϊκών φιλοσόφων του σκεπτικισμού ήταν ότι οι άνθρωποι είναι καταδικασμένοι να ζουν μέσα στο ψέμα και την άγνοια.

Εισηγητής, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 29), της ακραίας αυτής αντίληψης για την αμφισβήτηση της δυνατότητας της γνώσης και της απόκτησης της αλήθειας είναι ο Αρκεσίλαος. Τη θέση του αυτή ο Αρκεσίλαος τη στήριξε σε δύο λόγους.

Όπως ο Πλάτωνας, ο Αρκεσίλαος θεώρησε τις αισθήσεις μας αναξιόπιστους φορείς πληροφοριών. Υποστήριξε δηλαδή πως ό,τι κι αν μέσω των αισθήσεών μας, κάτω από ορισμένες συνθήκες, μας φαίνεται σαν αληθινό, είναι βέβαιο ότι, κάτω από άλλες συνθήκες, θα ανατραπεί. Η ρευστότητα που κυριαρχεί στον αισθητό κόσμο, στα πράγματα δηλαδή, όπως τα συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας, δε μας επιτρέπει να αποκτήσουμε σαφή και ασφαλή γνώση.

Αλλά ο Αρκεσίλαος προχωράει πιο πέρα από τον Πλάτωνα και προβάλλει έναν ακόμη, δεύτερο -πέρα από την αναξιοπιστία των αισθήσεών μας- λόγο, εξαιτίας του οποίου η γνώση και η αλήθεια είναι ανέφικτες για τον άνθρωπο. Σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα δηλαδή, ο οποίος έλεγε ότι, αν ψάξουμε μέσα στην ψυχή μας και βασιστούμε στο νου μας, μπορούμε να ανακαλύψουμε και να γνωρίσουμε τις ιδέες που συγκροτούν την αληθινή πραγματικότητα, ο Αρκεσίλαος αρνείται τη δυνατότητα αυτή στον άνθρωπο. Γι' αυτόν ούτε ο νους μπορεί, με τους συλλογισμούς που μας επιτρέπει να κάνουμε, να μας εξασφαλίσει ασφαλή και έγκυρη γνώση των πραγμάτων.

Προς επίρρωση της θέσης του αυτής ο Αρκεσίλαος επικαλείται τα γνωστά με το όνομα *σωρείται* επιχειρήματα. Το ακόλουθο παράδειγμα εξηγεί σε τι συνίσταται αυτό το είδος των επιχειρημάτων.

Όλοι μας παραδεχόμαστε ότι ένας κόκκος σιταριού δεν είναι σωρός. Έτσι, αν προσθέσουμε στον κόκκο αυτό του σιταριού έναν άλλο ομοειδή κόκκο, πάλι οι δύο αυτοί κόκκοι μαζί δεν αποτελούν σωρό. Είναι σαν να λέμε ότι μηδέν και μηδέν ισούται με μηδέν. Και, αν στους δύο αυτούς κόκκους σιταριού προσθέσουμε έναν ακόμη ομοειδή κόκκο, πάλι οι τρεις αυτοί κόκκοι μαζί δε συνιστούν σωρό. Το να προσθέσει

κανείς στα δύο μηδενικά, που ισούνται με μηδέν, ένα ακόμη μηδέν, το αποτέλεσμα δεν αλλάζει. Έτσι είναι δυνατό στον εκάστοτε υφιστάμενο αριθμό κόκκων σιταριού να προσθέτουμε συνεχώς έναν ομοειδή κόκκο, χωρίς ποτέ να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έχει σχηματιστεί σωρός - έστω και αν, εν τω μεταξύ, έχει δημιουργηθεί μπροστά μας ένα ολόκληρο βουνό από δέκα, ας πούμε, χιλιάδες κόκκους σιταριού.

Το ίδιο αυτό επιχείρημα του σωρείτη είναι δυνατό να διατυπωθεί κατά τρόπο αντίστροφο. Αν από έναν αριθμό δέκα χιλιάδων κόκκων σιταριού, που αποτελούν σωρό, αφαιρεθεί ένας κόκκος, οι υπόλοιποι εννέα χιλιάδες εννιακόσιοι ενενήντα εννέα κόκκοι θα εξακολουθούν να αποτελούν σωρό. Η επίπτωση που θα έχει η αφαίρεση του ενός κόκκου σιταριού πάνω στους υπόλοιπους κόκκους θα είναι αμελητέα. Με τη συνεχή (την αμελητέα κάθε φορά) αφαίρεση ενός κόκκου σιταριού θα καταλήξουμε τελικά σε ένα μόνο κόκκο σιταριού. Τότε θα έχουμε την εντύπωση ότι ενώ πόν μας βρίσκεται ένας σωρός, ενώ, εξ ορισμού, ένας κόκκος δεν είναι σωρός.

Τέτοιου είδους επιχειρήματα οδήγησαν τον Αρκεσίλαο στο εξής συμπέρασμα: αφού ούτε οι αισθήσεις μας ούτε ο νους μας μπορούν να μας εξασφαλίσουν την αλήθεια, η γνώση για τον άνθρωπο είναι ανέφικτη. Η αναζήτηση της αλήθειας εκ μέρους των ανθρώπων είναι καθαρή ματαιοπονία.

Στη συνέχεια βέβαια ο Καρνεάδης (214-129 π.Χ.), από τους βασικούς εκπροσώπους του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού, ισχυρίστηκε ότι, έστω κι αν οι άνθρωποι δεν είναι σε θέση να γνωρίσουν την απόλυτη αλήθεια, εντούτοις είναι δυνατό να διατυπώνουν κρίσεις για τα πράγματα που χαρακτηρίζονται από κάποιο βαθμό *αληθοφάνειας* ή *πιθανότητας*.

Αργότερα εξάλλου ένας άλλος θιασώτης του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού, ο Φίλωνας ο Λαρισαίος, που έζησε το 2ο με 1ο π.Χ. αιώνα, υποστήριξε ότι οι άνθρωποι μπορούν να διατυπώνουν κρίσεις που διακρίνονται για την *ενάργεια* τους. Πρόκειται, όπως εξηγεί ο Φίλωνας, για μια νοητική κατάσταση, η οποία δεν αποτελεί μεν έγκυρη γνώση, αλλά είναι πιο αξιόπιστη από την αληθοφάνεια ή την πιθανότητα που υποστήριζε ο Καρνεάδης ότι μπορούν να αποκτήσουν οι άνθρωποι.

Η ιστορική απόληξη του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού ήταν ο εκφυλισμός του. Η απόρριψή του έγινε από το διάδοχο του Φίλωνα, τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη, τον τελευταίο φιλόσοφο στη σειρά των απολογητών του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού. Ο Αντίοχος ο Ασκαλωνίτης, ενώ ασπάστηκε αρχικά την αμφιβολία για την ύπαρξη της αλήθειας και τη δυνατότητα να τη γνωρίσει κανείς, στο τέλος άλλαξε γνώμη. Υποστήριξε ότι υπάρχει αλήθεια και το κριτήριο, για να την αναγνωρίσουμε, είναι η συμφωνία ως προς αυτή μεταξύ των διαφόρων φιλοσόφων.

Η χρεοκοπία της θεωρίας του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού οφείλεται σε μια αντίφαση που κλείνει μέσα του. Ενώ δηλαδή οι εισηγητές του διατείνονται ότι δεν υπάρχει αλήθεια, για να τη γνωρίσουμε, εντούτοις υποστηρίζουν ότι ο ισχυρισμός τους είναι αληθής. Έτσι, χωρίς να το καταλάβουν, έχουν υιοθετήσει την ύπαρξη *μιας τουλάχιστον αλήθειας*, γεγονός που αντιφάσκει προς τη θεωρία τους ότι τίποτε δεν είναι αληθινό.

Η ιστορία του σκεπτικισμού όμως, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, δεν περιορίστηκε στην ακαδημαϊκή μορφή του. Άλλοι φιλόσοφοι στη συνέχεια, οι καλούμενοι

πυρρωνιστές, διατύπωσαν ένα άλλο είδος σκεπτικισμού.

Οι πυρρωνιστές

Οι πυρρωνιστές, όπως και η γνωστή με την ονομασία *πυρρωνισμός* θεωρία τους, ονομάστηκαν έτσι από τον Πύρρωνα τον Ηλείο. Αυτός, που έζησε τον 4ο με 3ο αιώνα π.Χ., ενέπνευσε ορισμένους φιλοσόφους του 2ου και 3ου μ.Χ. αιώνα, ώστε να διατυπώσουν σοβαρές επιφυλάξεις για τη δυνατότητα της γνώσης.

Μεταξύ των πυρρωνιστών την πρωτεύουσα θέση κατέχει ο Σέξτος ο Εμπειρικός. Από τα συγγράμματά του άλλωστε αντλούμε τις πληροφορίες μας γι' αυτό το είδος σκεπτικισμού.

Ο Σέξτος ο Εμπειρικός, που έδρασε γύρω στο 150 μ.Χ., επιχείρησε να προσδιορίσει τον πυρρωνισμό σκεπτικισμό αντιδιαστέλλοντάς τον προς τις άλλες κύριες φιλοσοφικές θεωρίες: «Από τους ερευνητές», σημειώνει συγκεκριμένα, αυτός, «άλλοι επιζητούν να ανακαλύψουν την αλήθεια, άλλοι αρνούνται τη δυνατότητα μιας τέτοιας αποκάλυψης, υποστηρίζοντας ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να γνωρίσουν τίποτε, και άλλοι επιμένουν να συνεχίζουν την έρευνά τους... Όσοι εύστοχα αποκαλούνται "δογματικοί", όπως είναι οι αριστοτελικοί, οι επικούρειοι, οι στωικοί ή άλλοι φιλόσοφοι, πιστεύουν ότι έχουν ανακαλύψει (και ότι γνωρίζουν) την αλήθεια. Αντιθέτως, ο Κλειτόμαχος, ο Καρνεάδης και άλλοι ακαδημαϊκοί φιλόσοφοι έχουν υποστηρίξει ότι είναι αδύνατο οι άνθρωποι να γνωρίσουν την αλήθεια. Οι σκεπτικοί όμως επιμένουν να συνεχίζουν την έρευνά τους».

Ως *σκεπτικούς*, εδώ, ο Σέξτος ο Εμπειρικός ορίζει τους απολογητές του πυρρωνισμού, τους οποίους διαχωρίζει από τους θιασώτες του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού.

Η βασική διαφορά μεταξύ των δυο αυτών μορφών σκεπτικισμού έγκειται στο εξής: ενώ οι εκπρόσωποι του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού, σχετικά με το ερώτημα αν υπάρχει αλήθεια και αν είναι εφικτή η γνώση της απαντούν αρνητικά, οι πυρρωνιστές δεν παίρνουν ούτε θετική αλλά ούτε και αρνητική θέση.

Κατά τους απολογητές του πυρρωνισμού, οποιαδήποτε -είτε θετική είτε αρνητική- στάση και αν υιοθετήσει κανείς για ένα ζήτημα, είναι βέβαιο ότι θα ανατραπεί από μια νέα άποψη, η οποία, με τη σειρά της, θα αντικατασταθεί από μια νέα θέση κ.ο.κ. συνεχώς. Σε κάθε ζήτημα υφίσταται η *ισοσθένεια των λόγων*, που σημαίνει ότι ο λόγος και ο αντίλογος έχουν την ίδια δύναμη. Η ισοσθένεια των λόγων δεν επιτρέπει την υιοθέτηση του ενός επιχειρήματος και την απόρριψη του άλλου, του αντίθετού του, επιχειρήματος. Δεν υπάρχει απόλυτο κριτήριο, βάσει του οποίου θα ήταν δυνατό να αποφανθεί κανείς με βεβαιότητα τι είναι αλήθεια και τι είναι ψέμα, πότε μπορούμε να πούμε ότι κατέχουμε τη γνώση ενός πράγματος και πότε όχι.

Γι' αυτό, κατά τους πυρρωνιστές, το καλύτερο που έχει να κάνει κανείς είναι να αποφεύγει να διατυπώνει οποιαδήποτε κρίση είτε υπέρ είτε εναντίον μιας άποψης. Το σωστό είναι να τηρεί μια στάση αποχής ή *εποχής*, όπως έλεγαν οι πυρρωνιστές.

Το κέρδος του από μια τέτοια συμπεριφορά θα είναι ότι θα πάψει να ταλαιπωρείται από πλάνες - γιατί είναι πλάνη να πιστεύει κάποιος ότι κάτι μπορεί πράγματι να

είναι αλήθεια ή ψέμα ή ότι είναι δυνατόν κάποια στιγμή να αποκτήσει έγκυρη γνώση. Έτσι, παραιτούμενος από το άγχος της απόκτησης ασφαλούς γνώσης, εξασφαλίζει την *αταραξία* της ψυχής του, την ηρεμία του.

Είναι σαφές ότι οι πυρρωνιστές εισηγούμενοι, αντί της απόλυτης άρνησης της δυνατότητας της γνώσης, τη στάση «εποχής» (ή αποχής) απέφυγαν την εμπλοκή τους στην αντίφαση στην οποία περιέπεσαν, όπως είδαμε παραπάνω, οι ακαδημαϊκοί σκεπτικοί. Ωστόσο η στάση «εποχής» ήταν η αιτία για την οποία η θεωρία των πυρρωνιστών επικρίθηκε ως *πρακτικά ανεφάρμοστη*.

Συγκεκριμένα, σε αντίθεση προς ό,τι υποστήριξαν οι πυρρωνιστές προτείνοντας τη στάση «εποχής», κανένας άνθρωπος δεν παραιτείται ολοσχερώς από το να σκέφτεται, από το να απορεί κάποια στιγμή στη ζωή του και να προσπαθεί να βρει κάποια λύση στις απορίες του. «Η φύση», όπως σημειώνει ο Ντέιβιντ Χιουμ (David Hume, 1711-1776), «με απόλυτη και αδήριτη αναγκαιότητα, όσο μας όρισε να αναπνέουμε και να τρεφόμαστε, άλλο τόσο μας όρισε να σκεφτόμαστε και να κρίνουμε». Είναι αδύνατο να υπάρξει ποτέ «τέτοιο αλλόκοτο δημιούργημα, που να μην έχει καμιά γνώμη και αρχή σε σχέση προς κάποιο ζήτημα». Κάπου κάποτε στη ζωή του ο καθένας μας διερωτάται, κρίνει, αποφαινεται, αποφασίζει, παίρνει κάποια θέση.

Άλλωστε μέσα στους ίδιους τους κόλπους του πυρρωνισμού, παρατηρήθηκε μια τέτοια απόκλιση από το γράμμα του. Ο Σέξτος ο Εμπειρικός υπαινίσσεται ότι ένας από τους θιασώτες του πυρρώνειου σκεπτικισμού, ο Αινησίδημος, υιοθέτησε απόψεις του Ηράκλειτου, προκειμένου να εξηγήσει ορισμένα φυσικά φαινόμενα.

Ο σκεπτικισμός όμως, παρά τις αδυναμίες που έχει είτε υπό την ακαδημαϊκή είτε υπό την πυρρώνεια μορφή του, δεν έπαψε στους νεότερους χρόνους, για διαφορετικούς κάθε φορά λόγους, να προκαλεί το ενδιαφέρον ορισμένων τουλάχιστον φιλοσόφων.

Έτσι ο Ρενέ Ντεκάρτ (René Descartes, 1596-1650), που θεωρείται ο πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας, μεταχειρίστηκε το σκεπτικισμό, προκειμένου όχι, όπως οι αρχαίοι σκεπτικοί φιλόσοφοι, να αμφισβητήσει την ύπαρξη της αλήθειας, αλλά να θεμελιώσει τη βεβαιότητά του για τη δυνατότητα της γνώσης της.

6. Ο ΡΕΝΕ ΝΤΕΚΑΡΤ

Ο Ντεκάρτ (ή Καρτέσιος, όπως είναι επίσης γνωστός) διέκρινε στην πραγματικότητα τρία πεδία: την *ύπαρξη των ανθρώπων*, τον *εξωτερικό κόσμο*, ο οποίος περιλαμβάνει όλα τα υλικά πράγματα που υπάρχουν πέρα από τα όρια του εαυτού μας, και το *Θεό*.

Η μέθοδος του Ντεκάρτ, προκειμένου να άρει τις αμφιβολίες που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς



Ντεκάρτ

για την ύπαρξη των τριών αυτών πεδίων της πραγματικότητας, ήταν η ακόλουθη: χρησιμοποιώντας το σκεπτικισμό, στην πιο ακραία μάλιστα μορφή του, επιχείρησε να μας δείξει πώς μπορεί καθένας μας να είναι βέβαιος για την ύπαρξη του εαυτού του. Στη συνέχεια, έχοντας κατοχυρώσει τη βεβαιότητα για την ανθρώπινη ύπαρξη, προσπάθησε, μέσω του καλούμενου *οντολογικού επιχειρήματος*, να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού, εν ονόματι του οποίου ο εξωτερικός κόσμος δεν μπορεί στο σύνολό του να είναι απατηλός.

Η ύπαρξη του ανθρώπου

Κατά τον Ντεκάρτ, η παρουσία του ανθρώπου στον κόσμο παρουσιάζει μια ιδιαιτερότητα σε σχέση με όλα τα άλλα όντα.

Η μηχανική αντίληψη του σύμπαντος

Ο Ντεκάρτ υποστήριξε ότι το σύμπαν δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια τεράστια μηχανή. Τα πάντα μέσα σ' αυτό λειτουργούν βάσει ορισμένων προδιαγραφών, όπως ένα ρολόι που δουλεύει με τον τρόπο που το έφτιαξε να δουλεύει ο κατασκευαστής του.

Ακόμη και τα ζώα, κατά τον Ντεκάρτ, δεν είναι τίποτε άλλο παρά μηχανές, όντα, που, όπως τα άψυχα σώματα του σύμπαντος, διέπονται εξ ολοκλήρου από τους απρόσωπους φυσικούς νόμους. «Μου φαίνεται πολύ αξιοσημείωτο», γράφει ο Ντεκάρτ, «το γεγονός ότι η γλώσσα ανήκει μόνο στον άνθρωπο... Δεν έχει βρεθεί ποτέ μέχρι τώρα ένα ζώο τόσο τέλει, ώστε να έχει χρησιμοποιήσει κάποιο σημείο, προκειμένου να πληροφορήσει τα άλλα ζώα για κάτι που δεν έχει σχέση με τα πάθη τους, ενώ δεν υπάρχει κανένας άνθρωπος τόσο ατελής, ώστε να μη μεταχειρίζεται τέτοια σημεία· ακόμη και οι κωφάλαλοι εφευρίσκουν ιδιαίτερα σημεία μέσω των οποίων εκφράζουν τις σκέψεις τους. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, είναι ένα πολύ αποτελεσματικό επιχείρημα, που αποδεικνύει ότι ο λόγος για τον οποίο τα ζώα δε μιλάνε όπως εμείς, είναι γιατί δεν έχουν μέσα τους σκέψεις και όχι επειδή δε διαθέτουν τα κατάλληλα όργανα ομιλίας. Ούτε μπορεί να υποστηριχθεί πως μιλάνε μεταξύ τους, αλλά απλώς εμείς δεν τα καταλαβαίνουμε· διότι οι σκύλοι και τα άλλα ζώα, όπως μας εκφράζουν τα πάθη τους, θα μας εξέφραζαν και τις σκέψεις τους - εάν τις είχαν βεβαίως. Το ξέρω ότι τα ζώα κάνουν πολλά πράγματα καλύτερα από μας, αλλά τούτο είναι κάτι που δε μου κάνει ιδιαίτερη εντύπωση. Απεναντίας, αυτό μπορεί να εκληφθεί ως απόδειξη ότι ενεργούν έτσι εκ φύσεως και μηχανικά, όπως ένα ρολόι που μας λέει την ώρα ακριβέστερα από όσο η κρίση μας. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα χελιδόνια που έρχονται την άνοιξη συμπεριφέρονται σαν τα ρολόγια... Η μεγαλύτερη προκατάληψη είναι το να πιστεύουμε ότι τα ζώα σκέφτονται και ότι έχουν ψυχή... Μου φαίνεται λογικό, αφού η τέχνη μιμείται τη φύση και οι άνθρωποι μπορούν και φτιάχνουν διάφορα αυτόματα που κινούνται χωρίς σκέψη, η φύση να μπορεί να παράγει τα δικά της αυτόματα - πολύ πιο θαυμαστά μάλιστα από τα τεχνητά».

Τμήμα της τεράστιας μηχανής του σύμπαντος, κατά τον Ντεκάρτ, είναι ασφαλώς

και οι άνθρωποι. Με μια διαφορά όμως: ότι οι άνθρωποι συμμετέχουν στη μηχανή αυτή κατά το *ήμισυ* της ύπαρξής τους.

Ο Ντεκάρτ δηλαδή υποστήριξε ότι οι άνθρωποι είναι σύνθετες οντότητες. Αποτελούνται από *σώμα* και από *ψυχή*. Από τις δύο αυτές υποστάσεις των ανθρώπων τα σώματά τους, όπως τα ζώα και τα άλλα άψυχα όντα, είναι μηχανές, *αυτόματα*, όπως τα ονομάζει. Η ψυχή που διαθέτουν οι άνθρωποι όμως, η οποία δεν υπόκειται, όπως το σώμα τους, στους φυσικούς νόμους, δεν περιλαμβάνεται στην τεράστια μηχανή του σύμπαντος.

Σώμα και ψυχή

Κατά τον Ντεκάρτ, το σώμα και η ψυχή του ανθρώπου είναι δύο ριζικώς διαφορετικές μεταξύ τους οντότητες. Τη διάκριση αυτή την καταλαβαίνουμε, όταν σκεφτούμε ότι δεν μπορούμε να περιγράψουμε την ψυχή και το σώμα με τον ίδιο τρόπο. Για παράδειγμα, ενώ δικαιολογούμαστε να πούμε ότι κάποιος άνθρωπος έχει φαρδύτερο σώμα από το σώμα κάποιου άλλου ή να ρωτήσουμε για το χρώμα που έχει το δέρμα του, δεν έχει νόημα να πούμε ότι η ψυχή ενός ανθρώπου είναι φαρδύτερη από την ψυχή κάποιου άλλου ή να ρωτήσουμε τι χρώμα έχει η ψυχή του.

Έχοντας προβεί στη διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής, ο Ντεκάρτ επιχειρεί να προσδιορίσει τις θεμελιώδεις ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τις δύο αυτές οντότητες του ανθρώπου.

Η ιδιότητα, κατά τον Ντεκάρτ, που υποχρεωτικά έχει ένα υλικό αντικείμενο είναι η *έκταση*. Ένα κομμάτι από κερί κηρήθρας, λόγου χάρη, έχει γεύση μελιού, κίτρινο χρώμα, άρωμα πεύκου, θυμαριού ή κάποιων άλλων φυτών, είναι σκληρό και ψυχρό, αν το χτυπήσει κανείς, αναδίνει έναν ήχο κτλ. Όλες αυτές οι ιδιότητες μπορούν να αλλάξουν ή και να εξαλειφθούν χωρίς το κομμάτι αυτό από κερί να πάψει να υφίσταται ως υλικό αντικείμενο. Εκείνο που είναι αδύνατο να φανταστούμε είναι το κομμάτι αυτό από κερί να μην έχει κάποια έκταση. Η έκταση, λέει ο Ντεκάρτ, αποτελεί το ουσιαστικό συστατικό κάθε υλικού αντικειμένου και, συνεπώς, του σώματός μας επίσης.

Η ψυχή μας αντίθετα, όπως και κάθε γεγονός που εκδηλώνεται μέσα της, παρατηρεί ο Ντεκάρτ, δεν έχει έκταση. Είναι ανοησία, κυριολεκτώντας, να πει κανείς, παραδείγματος χάρη, ότι η πρόθεσή του να μείνει σιωπηλός καταλαμβάνει μεγαλύτερη έκταση από την επιθυμία του να φωνάξει.

Εκείνο που χαρακτηρίζει κάθε γεγονός που εκδηλώνεται στην ψυχή μας είναι η *συνείδηση* -η άμεση συνείδηση- που έχουμε γι' αυτό. Όταν, για παράδειγμα, έχω το αίσθημα του πόνου, συνειδητοποιώ την ύπαρξή του κατά τρόπο άμεσο, έτσι ώστε να μη μου παρέχεται κανένα περιθώριο να προβληματιστώ αν υπάρχει ή όχι. Το να ισχυριστεί κανείς «δεν ξέρω αν πονώ ή δεν πονώ» είναι μια φράση που στερείται νοήματος: αν πονάει, έχει συνείδηση του πόνου του, και, αν δεν πονάει, δε νιώθει πόνο.

Σκέπτομαι άρα υπάρχω

Στηριγμένος στην αμεσότητα της συνείδησής μας για τα γεγονότα που εκδηλώνονται στην ψυχή μας, ο Ντεκάρτ συμπέρανε ότι από τις δύο οντότητες, το σώμα και την ψυχή μας, είμαστε πιο κοντά στην ψυχή μας. Ουσιαστικά, κατά τον Ντεκάρτ, *ο εαυτός μας ταυτίζεται με την ψυχή μας*. Και αυτό γιατί, ενώ μπορούμε να φανταστούμε τον εαυτό μας ανεξάρτητα από κάποιο τμήμα του σώματός μας ή και από ολόκληρο ακόμη το σώμα μας, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο σε σχέση προς την ψυχή μας.

Μπορώ, ας πούμε, να αμφιβάλλω ότι το χέρι που απλώνω αυτή τη στιγμή μπροστά μου είναι το δικό μου χέρι, μπορώ να αμφιβάλλω ότι κάτω από το δέρμα μου υπάρχουν οι φλέβες μου, όπου κυλάει το αίμα μου, μπορώ να αμφιβάλλω για ολόκληρο το σώμα μου, ότι πράγματι τώρα κάθομαι μπροστά στη φωτιά και δεν ονειρεύομαι φορώντας τη ρόμπα μου. Μπορώ να αμφιβάλλω για οτιδήποτε σχετίζεται με το σώμα μου.

Εκείνο για το οποίο όμως δεν μπορώ να αμφιβάλλω είναι ότι, όταν αμφιβάλλω, αμφιβάλλω, ότι τη στιγμή που εκδηλώνεται μέσα μου το *ψυχικό* γεγονός της αμφιβολίας μου έχω άμεση συνείδηση της αμφιβολίας μου.

Η βεβαιότητά μου αυτή για την αμφιβολία μου εξασφαλίζει σε μένα την βεβαιότητά μου ότι υπάρχω. Γιατί πώς θα μπορούσα να αμφιβάλλω, αν δεν υπήρχα; *Σκέπτομαι* (που στην περίπτωση αυτή σημαίνει «αμφιβάλλω»), *άρα υπάρχω* (cogito ergo sum).

Ο Ντεκάρτ λοιπόν, χρησιμοποιώντας το όπλο της αμφιβολίας, που οι θιασώτες του σκεπτικισμού μεταχειρίστηκαν πριν από αυτόν, για να απορρίψουν τη γνώση και την αλήθεια, κατόρθωσε να διατυπώσει ένα ισχυρό επιχείρημα, με το οποίο, πλήττοντας καίρια το σκεπτικισμό, εξασφάλισε μια αναμφισβήτητη αλήθεια: τη βεβαιότητά μας για την ύπαρξή μας. Απέμενε βέβαια σ' αυτόν να καταρρίψει τις αμφιβολίες των απολογητών του σκεπτικισμού για την ύπαρξη των άλλων δύο πεδίων της πραγματικότητας: του Θεού και του εξωτερικού κόσμου.

Η ύπαρξη του Θεού

Ο Ντεκάρτ αισθάνθηκε την ανάγκη να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού, προκειμένου, εν ονόματί του, να άρει κάθε αμφιβολία για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, του κόσμου των πραγμάτων και των γεγονότων που παρατηρούμε γύρω μας με τις αισθήσεις μας.

Ο Ντεκάρτ, όπως στην περίπτωση της ύπαρξής μας, αναγνωρίζει ότι όλα όσα παρατηρούμε γύρω μας να υπάρχουν είναι αμφισβητήσιμα. Μπορεί πράγματι, υποθέτει αυτός, κάποιος πανούργος δαίμονας, παραπλανώντας μας και εξαπατώντας μας, να παρουσιάζει στις αισθήσεις μας τα πράγματα κατά τρόπο διαφορετικό από εκείνο που υπάρχουν στ' αλήθεια. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ αισθάνεται ανήμπορος να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο του δόλιου αυτού δαίμονα και γι' αυτό καταφεύγει στο Θεό. Χάρη στην άπειρη καλοσύνη, την απέραντη σοφία και την ατελείωτη δύναμη που

τον διακρίνουν, υποθέτει ότι ο Θεός δε θα μας άφηνε να ζούμε μόνιμα μέσα σε παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις. Υπάρχει όμως ο Θεός; Πώς μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξή του;

Ο Ντεκάρτ επιχείρησε να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 37), με το *οντολογικό επιχείρημά* του. Ονομάζεται το επιχείρημα αυτό «οντολογικό», επειδή η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού βασίζεται στην ανάλυση του όντος, της ουσίας ή της έννοιας του Θεού ως τέλειου όντος.

Πιο συγκεκριμένα, κατά το Ντεκάρτ, κουβαλάμε μέσα στην ψυχή μας ορισμένες έμφυτες ιδέες, ιδέες που δεν τις δημιουργήσαμε εμείς. Μεταξύ των έμφυτων ιδεών μας, παρατηρεί ο Ντεκάρτ, είναι και η ιδέα της τελειότητας. Αυτή δεν μπορεί να έχει δημιουργηθεί από ένα ατελές, όπως ο άνθρωπος, ον, αλλά θα πρέπει να μας έχει υπαγορευθεί από ένα τέλειο, όπως ο Θεός, ον.

Σύμφωνα με τον ορισμό της έννοιας του τέλειου όντος, τέλειο όν είναι το ον εκείνο που συγκεντρώνει μέσα του όλες τις θετικές ιδιότητες, όπως σοφία, δύναμη, καλοσύνη κ.ο.κ. Διαφορετικά, αν του έλειπε κάποια από τις ιδιότητες αυτές, δε θα ήταν τέλειο.

Ο Θεός λοιπόν, ως τέλειο ον, θα πρέπει, μαζί με τα άλλα γνωρίσματα -τη σοφία, τη δύναμη, την καλοσύνη κ.ά.- να περιλαμβάνει και την ύπαρξη - να υπάρχει κιόλας. Κατά τον Ντεκάρτ, η ύπαρξη για το Θεό είναι ό,τι οι τρεις γωνίες για ένα τρίγωνο. Όπως μας είναι εντελώς αδύνατο να σκεφτούμε ένα τρίγωνο χωρίς αυτό να έχει τρεις γωνίες, έτσι δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε ένα τέλειο, όπως ο Θεός, ον χωρίς να υπάρχει. Ο Θεός, για τον Ντεκάρτ, όχι μόνο υπάρχει, αλλά υπάρχει *κατά λογική αναγκαιότητα* - κατά τη λογική αναγκαιότητα που ένα τρίγωνο έχει τρεις γωνίες.

Η ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου

Εφόσον πλέον αποδεδειγμένα υπάρχει ο Θεός, τότε δικαιούμαστε, κατά τον Ντεκάρτ, να αισθανόμαστε ότι δεν είμαστε έρμαιο του κακού δαίμονα που θέλει να μας εξαπατά συνεχώς. Έτσι μπορούμε να είμαστε πεπεισμένοι ότι όσα παρατηρούμε γύρω μας δεν είναι όλα παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις. Ορισμένες, τουλάχιστον, από τις παραστάσεις που έχουμε για τα πράγματα είναι ακριβείς εικόνες τους.

Τα κριτήρια, κατά τον Ντεκάρτ, προκειμένου να διακρίνουμε τις ακριβείς από τις απατηλές παραστάσεις μας για τα αισθητά πράγματα του εξωτερικού κόσμου είναι δύο: η *σαφήνειά* τους και η *ευκρίνειά* τους.

Η σαφήνεια αναφέρεται στο ίδιο το πράγμα, στο πόσο καθαρή είναι η εικόνα του. Η ευκρίνεια έχει να κάνει με τη σχέση ενός πράγματος προς τα άλλα πράγματα, με το κατά πόσο μπορούμε να ξεχωρίσουμε την παράσταση ενός πράγματος από τις παραστάσεις των άλλων πραγμάτων. Αν, παραδείγματος χάρη, μέσα στο μισοσκόταδο υπάρχει ένα αντικείμενο που δεν το βλέπω αρκετά καθαρά ούτε μπορώ να το διακρίνω καλά από τα άλλα πράγματα γύρω του, είναι πολύ πιθανό να σχηματίσω εσφαλμένη εντύπωση. Στην περίπτωση αυτή, επειδή δεν πληρούνται τα κριτήρια της ευκρίνειας και της σαφήνειας των παραστάσεων που έχω για το εν λόγω αντι-

κείμενο, κινδυνεύω να πέσω θύμα πλάνης και να υποθέσω ότι το πράγμα που έχω απέναντί μου είναι ένα κομοδίνο, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται, ας πούμε, για ένα απλό χάρτινο κιβώτιο.

Κριτική της θεωρίας του Ντεκάρτ

Το επιχείρημα του Ντεκάρτ για τη σχέση σώματος και ψυχής, (που, κατά τη γνώμη του, συνιστούν τις δυο υποστάσεις από τις οποίες αποτελείται ο εαυτός μας), η απόδειξή του για την ύπαρξη του Θεού και ο ισχυρισμός του για την αυθεντικότητα του εξωτερικού κόσμου παρουσιάζουν σοβαρές αδυναμίες.

Αδυναμίες στη σχέση σώματος και ψυχής

Όπως είδαμε παραπάνω, ο Ντεκάρτ υποστήριξε ότι η φύση μας είναι διουπόστατη. Αποτελούμαστε από δύο ριζικώς διαφορετικές μεταξύ τους υποστάσεις: το σώμα και την ψυχή.

Το σώμα μας είναι ένα υλικό αντικείμενο, που έχει έκταση και μπορούμε να το δούμε, να το αγγίξουμε ή να το νιώσουμε με κάποια από τις άλλες αισθήσεις μας. Αντιθέτως, η ψυχή είναι κάτι που δεν έχει έκταση. Γι' αυτό είναι αδύνατο να τη δούμε, να την ακούσουμε, να την αγγίξουμε, να τη γευθούμε ή να τη μυρίσουμε. Καταλαβαίνουμε ότι υπάρχει μέσα μας η ψυχή, επειδή έχουμε άμεση συνείδηση των γεγονότων που, όπως η αμφιβολία ή ο πόνος, εκδηλώνονται εντός μας.

Ενώ όμως, σύμφωνα με τα παραπάνω, το σώμα και η ψυχή μας συνιστούν δύο εντελώς διαφορετικές μεταξύ τους οντότητες, έχουν εντούτοις, παρατηρεί ο Ντεκάρτ, μια *ουσιώδη σχέση*, την οποία περιγράφει ως εξής: «δεν υπάρχει πιο φανερό δίδαγμα της φύσης από το γεγονός ότι το σώμα μου πληγώνεται, όταν αισθάνομαι πόνο· ότι χρειάζεται φαγητό ή νερό, όταν πεινάω ή διψάω κ.ο.κ.... Η φύση επίσης, μέσα από την εκδήλωση των αισθημάτων αυτών (του πόνου, της πείνας, της δίψας κτλ.), με διδάσκει ότι δεν παρευρίσκομαι στο σώμα μου, όπως παρευρίσκεται ο καπετάνιος στο πλοίο. Είμαι τόσο στενά δεμένος με το σώμα μου, ώστε εγώ και αυτό να απαρτίζουμε μια ύπαρξη. Διαφορετικά, όποτε το σώμα μου θα πληγωνόταν,... δε θα έπρεπε να αισθάνομαι πόνο, γιατί θα συνελάμβανα τον τραυματισμό μου με καθαρά διανοητικό τρόπο, όπως ακριβώς ο καπετάνιος ο οποίος αντιλαμβάνεται οπτικώς κάθε πλήγμα που μπορεί να υποστεί το πλοίο - χωρίς ο ίδιος ποτέ να αισθάνεται συγχρόνως οποιονδήποτε πόνο».

Ο ισχυρισμός του Ντεκάρτ, ότι η σχέση μας με το σώμα μας δε μοιάζει με τη σχέση του καπετάνιου προς το πλοίο, σημαίνει το εξής: ότι η σχέση του σώματος με την ψυχή μας δεν είναι εξωτερική - αφού, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 38), ο εαυτός μας ταυτίζεται με την ψυχή μας. Η ψυχή μας δηλαδή δε χρησιμοποιεί το σώμα μας όπως μεταχειριζόμαστε ένα εργαλείο -ένα σφυρί, ένα στιλό ή έναν αναπτήρα- που η παρουσία του κάθε άλλο παρά επηρεάζει την ύπαρξή μας.

Το ερώτημα, εν τοιαύτη περιπτώσει, είναι πώς συμβαίνει, ενώ είναι δύο τελείως ανεξάρτητα μεταξύ τους πράγματα, να εισδύει το ένα στη συμπεριφορά του άλλου;

Πώς μια μη εκτατή, άυλη οντότητα, όπως η ψυχή μας, και μια εκτατή, υλική υπόσταση, όπως είναι το σώμα μας, μπορούν να επηρεάζουν το ένα το άλλο. Ο ισχυρισμός του Ντεκάρτ για τη *ριζική διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής* αντιφάσκει προς τον ισχυρισμό του για την *ουσιαστική σχέση* μεταξύ τους.

Ο Ντεκάρτ επιχείρησε να αντιμετωπίσει το πρόβλημα στο πλαίσιο της θεωρίας του για το *κωνάριον*. Πρόκειται για μια πολύ μικρή κωνοειδή υπόφυση του εγκεφάλου. Η διαδικασία της αλληλεπίδρασης σώματος και ψυχής μέσω του «κωναρίου» συντελείται με τη συνδρομή των *ζωικών πνευμάτων*. Αυτά, λέει ο Ντεκάρτ, είναι τα «πλέον ζωογόνα και λεπτά μέρη του αίματος» και έχουν τη δυνατότητα να μπαίνουν στην κοιλότητα του εγκεφάλου.

Συγκεκριμένα, όταν εκδηλωθεί πάνω στο σώμα μας κάποιο γεγονός, ο ερεθισμός αυτός, μέσω των αισθητηρίων οργάνων, διεγείρει τα «ζωικά πνεύματα», που πληροφορούν το «κωνάριον» το οποίο στη συνέχεια επηρεάζει αναλόγως την ψυχή και έτσι προκαλείται μέσα μας το αντίστοιχο αίσθημα. Κατά τρόπο ανάλογο, κάθε γεγονός που προκαλείται στην ψυχή μου μπορεί να επηρεάσει το σώμα μου ακολουθώντας την ίδια διαδικασία, ανεστραμμένη όμως τη φορά αυτή. Ας υποθέσουμε, λόγου χάρη ότι θέλω να σηκώσω το χέρι μου. Για να ικανοποιηθεί η επιθυμία μου αυτή, απαιτείται η ψυχή μου να επηρεάσει αναλόγως το «κωνάριον», ώστε κατόπιν η εντολή αυτή να μεταφερθεί, μέσω των «ζωικών πνευμάτων», στους μυς του χεριού μου.

Η ερμηνεία αυτή του Ντεκάρτ όμως, για τον τρόπο που σχετίζονται το σώμα και η ψυχή μας κάθε άλλο παρά επιτυχής μπορεί να θεωρηθεί. Πέρα από το γεγονός ότι είναι *επιστημονικά αυθαίρετη*, είναι και *λογικά άστοχη*. Και ιδού γιατί.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Ντεκάρτ, κάθε ανθρώπινο πλάσμα αποτελείται από δύο υποστάσεις, το σώμα και την ψυχή, και *τίποτε άλλο* πέρα από αυτά. Μεταξύ των δύο αυτών υποστάσεων του ανθρώπου, εξαίτιας της ριζικής διαφοράς τους, υπάρχει ένα αγεφύρωτο χάσμα. Γι' αυτό άλλωστε ο Ντεκάρτ υπέθεσε την ύπαρξη του «κωναρίου»: ως συνδετικό κρίκο μεταξύ του υλικού σώματος και της άυλης ψυχής. Το «κωνάριον» όμως, ως συστατικό του ανθρώπου, θα πρέπει να ανήκει σε μια από τις δύο υποστάσεις του. Θα πρέπει να ανήκει δηλαδή είτε στο σώμα είτε στην ψυχή, θα είναι είτε κάτι υλικό, όπως το σώμα μας, είτε κάτι άυλο, όπως η ψυχή. Όποια από τις δύο εκδοχές και αν υιοθετηθεί, σε όποια από τις δυο υποστάσεις του ανθρώπου, είτε στο σώμα είτε στην ψυχή, και αν ανήκει το «κωνάριον», το χάσμα ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, για την εξάλειψη του οποίου ακριβώς επινόησε το «κωνάριον» ο Ντεκάρτ, παραμένει αγεφύρωτο.

Ορισμένες φορές βέβαια η αδυναμία εξεύρεσης ικανοποιητικής λύσης σε ένα πρόβλημα οφείλεται όχι τόσο στη διανοητική ανεπάρκεια εκείνων που καταγίνονται στην αντιμετώπισή του, όσο στο γεγονός ότι το ίδιο το πρόβλημα έχει τεθεί στραβά από την αρχή. Τούτο συνέβη και στην περίπτωση του Ντεκάρτ, που υποστήριξε ότι οι άνθρωποι είναι διουπόστατα όντα, ότι καθένας μας αποτελείται από δύο αυτοτελείς οντότητες, από σώμα και από ψυχή. Στην πραγματικότητα όμως ένας τέτοιος ισχυρισμός είναι ανακριβής. Έτσι, όταν στη συνέχεια, επιχείρησε ο Ντεκάρτ να εξηγήσει πώς συνδέονται οι δύο αυτές ανθρώπινες υποστάσεις, ήταν επόμενο η λύση

που πρότεινε να είναι αυθαίρετη, μια και το πρόβλημα με το οποίο αναμετρήθηκε ήταν ανύπαρκτο.

Ο Μπαρούχ Σπινόζα

Ο φιλόσοφος που επιχείρησε να αντιμετωπίσει το εν λόγω ζήτημα στη βάση του ήταν ο Μπαρούχ ή Βενέδικτος Σπινόζα (Baruch ή Benedictus de Spinoza, 1632-1677).

Σύμφωνα με αυτόν, δεν είμαστε, όπως υπέθεσε ο Ντεκάρτ, άθροισμα δύο υποστάσεων, του σώματός μας και της ψυχής μας. Αυτό που είμαστε, ο εαυτός μας, είναι μια οντότητα *λογικά προγενέστερη* του σώματός μας και της ψυχής μας.

Και τούτο γιατί ένα σώμα και μια ψυχή είναι πάντοτε το σώμα και η ψυχή κάποιου. Προϋποθέτουν κατ' ανάγκην έναν *ιδιοκτήτη*. Αν, για παράδειγμα, πω ότι έχω την πρόθεση να πάω απόψε στο θέατρο, μιλάω για μια πρόθεση που ανήκει σε κάποιον, ότι πρόκειται για την πρόθεση ενός συγκεκριμένου προσώπου, εμένα παραδείγματος χάρη. Το ίδιο ισχύει, όταν δω ένα χέρι σηκωμένο: υποθέτω ότι είναι το χέρι κάποιου - εμένα, εσένα ή εκείνου. Κάθε ψυχικό γεγονός, η ψυχή μας ολόκληρη, κάθε τμήμα του σώματός μας, ολόκληρο το σώμα μας, παραπέμπει υποχρεωτικά σε κάποιον ιδιοκτήτη.

Ως «ιδιοκτήτες» του σώματος και της ψυχής μας δεν μπορεί να προερχόμαστε από τη σύμμιξη του σώματος και της ψυχής μας. Ο εαυτός μας, κατά το Σπινόζα, είναι μια αδιαίρετη, αδιάσπαστη, ενιαία οντότητα.



Σπινόζα

Το πρόβλημα για την ύπαρξη του Θεού

Ο Ντεκάρτ, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 39-40), προσπάθησε, με βάση την ανάλυση της έννοιας του Θεού ως τέλειου όντος, να αποδείξει ότι αυτός υπάρχει - και μάλιστα ότι είμαστε αναγκασμένοι από τη λογική να αναγνωρίσουμε την ύπαρξή του.

Η βασική αδυναμία του επιχειρήματος του Ντεκάρτ για την ύπαρξη του Θεού οφείλεται στο γεγονός ότι εξέλαβε την ύπαρξη του Θεού σαν μια από τις ιδιότητές του. Υπέθεσε ότι η σχέση του Θεού προς την ύπαρξή του είναι ανάλογη προς τη σχέση που υφίσταται μεταξύ ενός τριγώνου και της ιδιότητας των τριών γωνιών του. Ο παραλληλισμός των δύο αυτών σχέσεων, τον οποίο υποθέτει ο Ντεκάρτ, είναι αυθαίρετος. Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε, αν συγκρίνουμε τη σχέση ενός τριγώνου αφ' ενός προς την ύπαρξή του και αφ' ετέρου προς την ιδιότητα των τριών γωνιών.

Ας σκεφτούμε, συγκεκριμένα, κάποιον που *φαντάζεται* ένα τρίγωνο και κάποιον άλλο που *στην πραγματικότητα* βλέπει ένα τρίγωνο. Και οι δύο ορίζουν τα τρίγωνα τους -το φανταστικό και το πραγματικό- με τον ίδιο τρόπο: ως ένα σχήμα με τρεις γωνίες. Και στις δύο περιπτώσεις το τρίγωνο, είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, είναι το ίδιο ακριβώς: ένα σχήμα με τρεις γωνίες. Η ύπαρξη δεν παίζει κανένα ρόλο στο να αποφανθούμε αν ένα σχήμα είναι ή δεν είναι τρίγωνο. Αντίθετα, αν από ένα τρίγωνο απαλείψουμε την ιδιότητα των τριών γωνιών, αυτό αυτομάτως θα πάψει να είναι τρίγωνο.

Με την ίδια λογική μπορούμε να αποσυνδέσουμε την έννοια του τέλειου, όπως ο Θεός, όντος από την ύπαρξή του, χωρίς αυτό να πάψει να είναι τέλειο. Τόσο ο πιστός, που ισχυρίζεται ότι ο Θεός υπάρχει, όσο και ο άθεος, που υποστηρίζει ότι ο Θεός δεν υπάρχει, όταν μιλούν για το Θεό, εννοούν το ίδιο ακριβώς τέλειο (πάνσοφο, πανάγαθο ή παντοδύναμο) ον.

Η έννοια ή η ουσία του Θεού ως τέλειου όντος δεν έχει *καμιά απολύτως σχέση* με την ύπαρξη του Θεού. Συνεπώς δεν μπορούμε, όπως εισηγήθηκε ο Ντεκάρτ με το οντολογικό επιχειρήμα του, να αποδείξουμε την ύπαρξη του Θεού με βάση την ανάλυση της ουσίας ή της έννοιάς του ως τέλειου όντος.

Αμφισβήτηση για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου

Η αποτυχία του επιχειρήματός του Ντεκάρτ για το Θεό υπονομεύει και καθιστά τελικώς αυθαίρετη τη βεβαιότητά του για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου.

Όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 39, 40), ο Ντεκάρτ επιχείρησε, εν ονόματι της ύπαρξης του Θεού, να άρει κάθε υποψία ότι θα μπορούσε ένας δόλιος δαίμονας να μας τροφοδοτεί συνεχώς με απατηλές εικόνες της πραγματικότητας. Η ύπαρξη του Θεού όμως, σύμφωνα με το οντολογικό επιχειρήμα τουλάχιστον, είναι αναπόδεδικτη. Σ' αυτή την περίπτωση, αν δεν υπάρχει ο Θεός, τότε μοιραία, σύμφωνα με ό,τι ισχυρίστηκε ο ίδιος ο Ντεκάρτ, είμαστε ανυπεράσπιστα θύματα του κακού αυτού δαίμονα και όλες οι παραστάσεις μας για τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου δεν είναι τίποτε άλλο παρά παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις μας.

Ο εξωτερικός κόσμος δεν έπαψε να προκαλεί το έντονο ερευνητικό ενδιαφέρον των φιλοσόφων. Έτσι, μετά τον Ντεκάρτ, οι απολογητές της θεωρίας του *εμπειρισμού* επιχείρησαν να δικαιολογήσουν την ύπαρξή του ως προϊόν των αισθήσεών μας.

7. ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Κατά τη θεωρία του εμπειρισμού, όλες τις πληροφορίες που έχουμε για τον εξωτερικό κόσμο, τις *ιδέες*, όπως οι εισηγητές της τις αποκαλούν, τις οφείλουμε στην εμπειρία και τις αισθήσεις μας. Τίποτε από όσα παρατηρούμε γύρω μας δε θα ήταν όπως τα παρατηρούμε, αν πρώτα από όλα βέβαια δεν υπήρχαμε εμείς και αν επιπλέον δεν ήμασταν εφοδιασμένοι με τις αισθήσεις και τον εμπειρικό μηχανισμό που διαθέτουμε τώρα.

Ο εμπειρισμός συνάδει προς τη θεωρία του *ιδεαλισμού*. Οι εισηγητές του ιδεαλισμού, σε αντίθεση προς τους απολογητές της θεωρίας του *ρεαλισμού* που διατείνονται ότι η εξωτερική πραγματικότητα είναι αυθύπαρκτη, υποστηρίζουν ότι η ύπαρξη του κάθε πράγματος του εξωτερικού κόσμου *εξαρτάται από μας*.

Παρατηρώντας, παραδείγματος χάρη, ένα ανθοδοχείο, βλέπουμε ένα ορισμένο σχήμα, ένα ορισμένο χρώμα, ακούμε έναν ορισμένο ήχο, καθώς το χτυπάμε με το χέρι μας, αισθανόμαστε τη σκληρότητά του, όταν το αγγίζουμε, κ.ο.κ. Όμως τα μάτια με τα οποία βλέπουμε το χρώμα και το σχήμα του ανθοδοχείου, τα αφτιά με τα οποία ακούμε τον ήχο του, η αφή με την οποία νιώθουμε τη σκληρότητά του και, γενικώς, όλες οι αισθήσεις μέσω των οποίων σχηματίζουμε την εικόνα του εν λόγω ανθοδοχείου, ανήκουν σε μας. Άρα το ανθοδοχείο οφείλει την ύπαρξή του σε μας. Αν δεν είχαμε καμιά από τις αισθήσεις που διαθέτουμε τώρα, δε θα μπορούσαμε να δούμε κανένα σχήμα και κανένα χρώμα, δε θα μπορούσαμε να ακούσουμε κανέναν ήχο, δε θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε τίποτε γύρω μας. Το ανθοδοχείο τότε, όπως και κάθε άλλο αισθητό πράγμα γύρω μας, που καταλαβαίνουμε ότι υπάρχει από το σχήμα του, από το χρώμα του, από τον ήχο του, από τη σκληρότητά του κτλ., δε θα υπήρχε. Ο εξωτερικός κόσμος θα ήταν ανύπαρκτος.

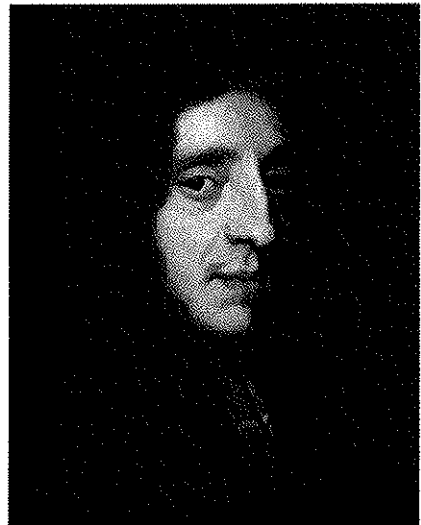
Με αυτή, την ιδεαλιστική, έννοια οι εισηγητές της θεωρίας του εμπειρισμού υποστήριξαν ότι τίποτε δεν είναι δεδομένο πριν από μας και ανεξάρτητα από εμάς. Ο κόσμος, όπως τον ξέρουμε, είναι *αποκλειστικώς δικό μας δημιούργημα*.

Το αξίωμα αυτό αποτέλεσε τον άξονα των οντολογικών και γνωσιολογικών αναζητήσεων των τριών βασικών εισηγητών της θεωρίας του εμπειρισμού: του Τζον Λοκ (John Lock, 1632-1704), του Τζορτζ Μπέρκλεϋ (George Berkeley, 1685-1753) και του Ντέιβιντ Χιουμ (Danid Hume, 1711-1776).

Βέβαια, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Λοκ και ο Μπέρκλεϋ, παρά τη ρητή εκ μέρους τους αποδοχή της θεωρίας του εμπειρισμού ότι δεν υπάρχει τίποτε άλλο πέρα από τις ιδέες μας, δεν έμειναν συνεπείς προς το αίτημα αυτό. Και ο Χιουμ, που τήρησε με άκρα συνέπεια το αξίωμα του εμπειρισμού, κατέληξε στο σκεπτικισμό.

Ο Τζον Λοκ

Ο Λοκ απέρριψε τη θεωρία για τις έμφυτες ιδέες που φιλοσόφοι, όπως ο Πλάτωνας ή ο Ντεκάρτ, υιοθέτησαν. Δεν υπάρχουν μέσα μας, κατά το Λοκ, δεδομένες, έτοιμες αλήθειες. Οποιαδήποτε γνώση κατέχει ο άνθρωπος είναι επίκτητη. Τη στιγμή που γεννιέται η ψυχή του δεν περιέχει τίποτε απολύτως, είναι ένα «κενό ερμάριο», ένα *άγραφο χαρτί* (tabula rasa). Όταν φτάσει η ώρα του θανάτου του όμως, έχει γεμίσει από *ιδέες*, από πληροφορίες



Λοκ

που, μέσω της εμπειρίας και των αισθήσεών του, συνέλεξε κατά τη διάρκεια της ζωής του.

Οι ιδέες

Ο Λοκ κατατάσσει τις ιδέες σε δύο βασικές κατηγορίες: στις *απλές* και στις *νέες* ιδέες.

Απλές ιδέες είναι οι παραστάσεις εκείνες που δεν μπορούν να αναλυθούν. Η αίσθηση της μυρωδιάς της γαρδένιας ή της παγερότητας του χιονιού δεν μπορούν να αναλυθούν με λόγια. Είναι πράγματα που τα νιώθεις άμεσα, χωρίς να μπορείς να πεις τίποτε περισσότερο γι' αυτά.

Χρησιμοποιώντας τις απλές ιδέες μπορούμε να δημιουργήσουμε νέες ιδέες, που, κατά το Λοκ, διακρίνονται σε τρία άλλα είδη: στις *σύνθετες* ιδέες, όπως η εικόνα του ουράνιου τόξου, που αποτελείται από τα χρώματα της ίριδας, στις *ιδέες σχέσεων*, όπως είναι η ιδέα της ομοιότητας που λέμε ότι υπάρχει μεταξύ δύο προσώπων, και στις *γενικές* ιδέες, όπως η ιδέα του ζώου, η οποία καλύπτει το βασίλειο των έμβιων οργανισμών.

Οι ιδέες στο σύνολό τους υπάρχουν μέσα μας. Αυτό όμως, κατά το Λοκ δε σημαίνει ότι είναι αυθαίρετα κατασκευάσματά μας. Απεναντίας, αυτές υπάρχουν μέσα μας, προκειμένου να μας πληροφορούν για ό,τι ισχύει έξω από μας, στον κόσμο. Το κύρος των ιδεών εξαρτάται από την *αντιστοιχία* τους προς την πραγματικότητα, από το κατά πόσο αναπαριστούν ιδιότητες αισθητών πραγμάτων.

Οι ποιότητες

Τις ιδιότητες των αισθητών πραγμάτων, τις οποίες αναπαριστούν μέσα μας οι ιδέες, ο Λοκ τις ονομάζει *ποιότητες*. Τις ταξινομεί μάλιστα σε δύο κατηγορίες: στις *πρωτεύουσες* και στις *δευτερεύουσες* ποιότητες.

Οι πρωτεύουσες ποιότητες είναι οι ιδιότητες εκείνες των αισθητών πραγμάτων χωρίς τις οποίες αυτά είναι αδύνατο να υπάρξουν. Η έκταση, λόγου χάρη, που καταλαμβάνει ένα σώμα είναι μια πρωτεύουσα ποιότητά του, καθόσον δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ύπαρξή του χωρίς αυτό να έχει κάποια -μεγάλη ή μικρή, δεν έχει σημασία- έκταση. Αντίθετα, το άρωμα που αναδίδει ένα τριαντάφυλλο συνιστά μια δευτερεύουσα ποιότητά του, επειδή υπάρχουν και άσμα τριαντάφυλλα. Ο Λοκ θεωρεί δευτερεύουσες ποιότητες όλες τις ιδιότητες εκείνες των αισθητών πραγμάτων που δεν είναι συνυφασμένες με την ύπαρξή τους, τις ιδιότητες εκείνες των πραγμάτων που, και αν εκλείψουν, αυτά θα εξακολουθούν να υπάρχουν.

Η υλική υπόσταση

Κατά το Λοκ, οι ποιότητες, είτε πρόκειται για πρωτεύουσες είτε για δευτερεύουσες, χάρη στις οποίες οι ιδέες μας αποκτούν αντικειμενικό κύρος, ανήκουν στα αισθητά πράγματα που υπάρχουν έξω από μας. Αυτό δε σημαίνει, κατά το Λοκ, ότι

ταυτίζονται με τα αισθητά πράγματα. Απεναντίας, αυτός παρατηρεί ότι σε κάθε αισθητό πράγμα θα πρέπει να διακρίνουμε την *υλική υπόστασή* του από τις ποιότητές του. Λέγοντας, παραδείγματος χάρη, για ένα τραπέζι ότι είναι ένα υλικό αντικείμενο που καταλαμβάνει έναν ορισμένο χώρο και έχει τετράγωνο σχήμα, αντιδιαστέλλουμε το ίδιο το τραπέζι, την υλική υπόστασή του, από τις ιδιότητές του - την πρωτεύουσα ποιότητα της έκτασής του και τη δευτερεύουσα ποιότητα του τετράγωνου σχήματός του.

Η υπόθεση του Λοκ όμως για την ύπαρξη υλικής υπόστασης σε κάθε φυσικό αντικείμενο αντιφάσκει με την ιδεαλιστική θεωρία του εμπειρισμού, που ενστερνίστηκε αυτός.

Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, για ό,τι δικαιολογούμαστε να μιλήσουμε είναι οι ιδέες. Παρ' όλα αυτά ο Λοκ, μολονότι η υλική υπόσταση, όπως ο ίδιος την παρουσιάζει, βρίσκεται έξω από το πλέγμα των ιδεών μας, μιλάει γι' αυτήν.

Την ίδια ασυνέπεια θα μπορούσε να προσάψει κανείς στο Λοκ και ως προς την άποψή του για τις ποιότητες. Πώς ένας θιασώτης της θεωρίας του εμπειρισμού, όπως ο Λοκ, που ρητώς διατείνεται ότι δεν υπάρχει τίποτε έξω από μας, μιλάει εντούτοις για τις ποιότητες των πραγμάτων οι οποίες, όπως ο ίδιος μας εξηγεί, υπάρχουν έξω από μας;

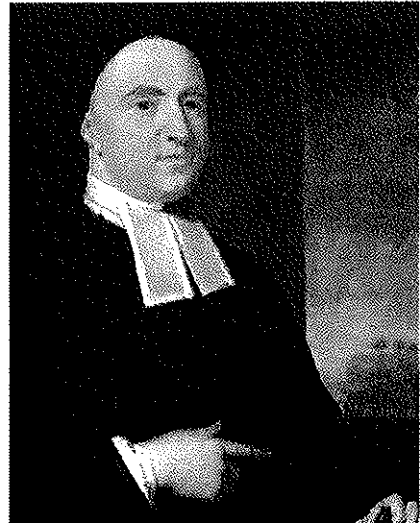
Την ασυνέπεια αυτή του Λοκ επιχείρησε να θεραπεύσει ένας άλλος εμπειρικός φιλόσοφος, ο Μπέρκλεϋ.

Ο Τζορτζ Μπέρκλεϋ

Ο Μπέρκλεϋ, θέλοντας να μείνει συνεπής προς το αξίωμα της θεωρίας του εμπειρισμού, απέρριψε την υπόθεση του Λοκ για την ύπαρξη της υλικής υπόστασης και των ποιοτήτων. Για τον Μπέρκλεϋ, υπάρχει εκείνο μόνο που μπορούμε να αντιληφθούμε εμπειρικά και να το συλλάβουμε με τις αισθήσεις μας. Τα όρια της πραγματικότητας είναι τα όρια της εμπειρίας μας. Με τα λόγια του Μπέρκλεϋ: *το είναι* (η πραγματικότητα) *ταυτίζεται με το αντιλαμβανέσθαι* (*esse est percipi*).

Ωστόσο μπορεί ο Μπέρκλεϋ με το αξίωμά του αυτό να θέλησε να θεραπεύσει τη θεωρία του εμπειρισμού από την ασυνέπεια του Λοκ, αλλά και ο ίδιος δεν απέφυγε τελικά, υιοθετώντας, πέρα από το πλέγμα των ιδεών μας, την ύπαρξη μιας νοητικής υπόστασης, να διολισθήσει σε μια εξίσου ανεπίτρεπτη για ένα θιασώτη της θεωρίας του εμπειρισμού υπόθεση.

Συγκεκριμένα, ο Μπέρκλεϋ σκέφτηκε ότι οι ιδέες στις οποίες, σύμφωνα με τη θεωρία του εμπειρισμού, περιορίζεται η πραγματικότητα δεν μπορεί να



Μπέρκλεϋ

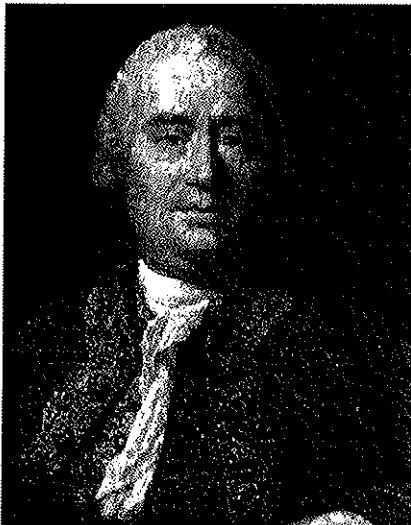
αιωρούνται ελεύθερες στον αέρα. Θα πρέπει κάπου να είναι συγκεντρωμένες. Πού; Μα πού αλλού παρά στην ψυχή μας ή το πνεύμα μας.

Οι ιδέες, όσο και αν θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι συγγενεύουν με το πνεύμα μας, δεν ταυτίζονται με αυτό. Η σχέση τους με το πνεύμα μας είναι ανάλογη προς τη σχέση που έχουν οι ενοικιαστές με τα σπίτια όπου κατοικούν. Τα σπίτια υπήρχαν πριν να κατοικηθούν από τους ενοικιαστές τους και θα συνεχίσουν να υπάρχουν και μετά που θα φύγουν. Κατά τρόπο ανάλογο, για τον Μπέρκλεϋ, το πνεύμα ή η ψυχή μας υπήρχε πριν να εγκατασταθούν εκεί οι ιδέες μας και θα εξακολουθήσει να υπάρχει όπως και πριν, αν κάποια στιγμή αυτές λησμονηθούν. Με άλλα λόγια, το πνεύμα μας δε συγκαταλέγεται μεταξύ των ιδεών μας.

Έτσι όμως, έχοντας αναγνωρίσει ότι το πνεύμα μας ή η ψυχή μας βρίσκεται έξω από το πλέγμα των ιδεών μας, ο Μπέρκλεϋ είναι υπόλογος απέναντι στη θεωρία του εμπειρισμού για μια ασυνέπεια ανάλογη προς εκείνη του Λοκ.

Οι αναφορές στις φιλοσοφικές τοποθετήσεις του Λοκ και του Μπέρκλεϋ, που είδαμε παραπάνω, κατέδειξαν τούτο: ότι δεν μπορεί κανείς, έχοντας υιοθετήσει τη θεωρία του εμπειρισμού, να υπερασπίζεται, πέρα από τις ιδέες μας ή τις πληροφορίες που έχουμε αποκτήσει μέσω των αισθήσεών μας, την ύπαρξη μιας υπόστασης, είτε πρόκειται για υλική είτε για πνευματική. Ο Λοκ και ο Μπέρκλεϋ, δύο από τους κυριότερους εμπειρικούς φιλοσόφους, που δε συμμορφώθηκαν με την επιταγή αυτή, ενεπλάκησαν στην αντίφαση που είδαμε.

Αντίθετα ο Χιουμ, ο τρίτος βασικός εκπρόσωπος της θεωρίας του εμπειρισμού, υπήρξε, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, συνεπής και απόλυτος προς το αξίωμα του εμπειρισμού, σύμφωνα με το οποίο τίποτε δεν μπορεί να υπάρχει εκτός από τις ιδέες μας.



Χιουμ

Ο Ντέιβιντ Χιουμ

Ο Χιουμ αμφισβήτησε την ύπαρξη τόσο της πνευματικής όσο και της υλικής υπόστασης. Σύμφωνα με αυτόν, είναι λογικά ανεπίτρεπτο να υποθέτουμε την ύπαρξη μιας πνευματικής υπόστασης μέσα μας και να μιλάμε για την ύπαρξη μιας πραγματικότητας έξω από μας.

Η απόρριψη της υπόθεσης για την ύπαρξη πνευματικής υπόστασης

Σε όλους μας λίγο πολύ έχει δημιουργηθεί η εντύπωση ότι, μέσα στο σώμα μας, υπάρχει μια άυλη υπόσταση -η «ψυχή», το «πνεύμα», ο «νους», η «συνείδηση» ή όπως αλλιώς μπορούμε να την ονομάσουμε- μέσα στην οποία είναι αποθηκευμένες όλες οι εμπειρίες μας, ό,τι δηλαδή ως τώρα έχουμε

βιώσει, όπως επιθυμίες, προθέσεις, αισθήματα ή παραστάσεις που έχουμε σχηματίσει μέσω των αισθήσεών μας για τα πράγματα και τα γεγονότα.

Ο Χιουμ θεωρεί την εικόνα αυτή του εαυτού μας αυθαίρετη. «Όταν εισδύω βαθιά μέσα στον εαυτό μου», σημειώνει χαρακτηριστικά, «προσκρούω πάντοτε σ' αυτή ή εκείνη τη συγκεκριμένη εμπειρία του θερμού ή του ψυχρού, του φωτός ή της σκιάς, της αγάπης ή του μίσους, του πόνου ή της χαράς. Μου είναι αδύνατο να συλλάβω ποτέ τον εαυτό μου ανεξάρτητα από κάποια εμπειρία, να παρατηρήσω οτιδήποτε άλλο εκτός από τις εμπειρίες μου».

Θέλοντας να θεμελιώσει τον ισχυρισμό του αυτό ο Χιουμ αναφέρει καταστάσεις, όπως την ώρα που κοιμόμαστε, όπου οι εμπειρίες μας απαλείφονται. Σε τέτοιες περιπτώσεις παύουμε επίσης να έχουμε συνείδηση του εαυτού μας - της ύπαρξης του πνεύματός μας, της ψυχής μας ή της συνειδήσής μας. Αν πράγματι διαθέταμε μέσα μας κάποια ανεξάρτητη πνευματική υπόσταση, θα μπορούσαμε να τη συλλάβουμε σε καταστάσεις, όπως εκείνη του ύπνου, όπου έχουν απαλειφθεί οι εμπειρίες μας.

Εκείνο που θεωρούμε μέσα μας «εαυτό» μας, κατά το Χιουμ, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των εμπειριών μας. Εκείνο που αποκαλούμε «πνεύμα», «ψυχή», «νου» ή «συνείδηση» είναι η δέσμη των εμπειριών μας και τίποτε άλλο. Η υπόθεση για την ύπαρξη, πέρα από αυτά, κάποιας μυστηριώδους πνευματικής υπόστασης μοιάζει με την εικόνα ενός φαντάσματος. Όλοι μιλάμε για τα φαντάσματα χωρίς να τα έχουμε δει ποτέ μας. Γι' αυτό και ένας εχέφρων άνθρωπος δεν πιστεύει στην ύπαρξή τους.

Η αμφισβήτηση της εξωτερικής πραγματικότητας

Αρνητική επίσης είναι η θέση του Χιουμ σχετικά με τον ισχυρισμό ότι υπάρχει έξω από μας, πέρα από τις ιδέες μας, μια πραγματικότητα. Έχουμε το δικαίωμα να μιλάμε για κάτι που το γνωρίζουμε. Δεν μπορούμε όμως να αποφανθούμε για το τι πράγματι υπάρχει και ισχύει στον κόσμο της φύσης γύρω μας, επειδή δεν έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίσουμε την εξωτερική πραγματικότητα. Ακόμη και η θεωρούμενη ως η πιο αξιόπιστη μορφή της γνώσης, η επιστημονική γνώση, είναι τόσο ανεπαρκής, κατά το Χιουμ, ώστε να μην μπορούμε να βασιστούμε σ' αυτήν, προκειμένου να αποφανθούμε για την ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας.

Συγκεκριμένα, οι δύο βασικοί όροι, εν ονόματι των οποίων οι επιστήμονες αποφαίνονται για την πραγματικότητα, είναι: *η αρχή της αιτιότητας* και *οι νόμοι της φύσης*. Προκειμένου δηλαδή οι επιστήμονες να δικαιολογήσουν την ύπαρξη ενός πράγματος ή την εκδήλωση ενός γεγονότος, αναζητούν την αιτία που το προκάλεσε και το νόμο στον οποίο υπάγεται. Ο Χιουμ αμφισβήτησε τόσο την αξία της αρχής της αιτιότητας όσο και την ισχύ των νόμων της φύσης.

Περί της αρχής της αιτιότητας

Απαραίτητη προϋπόθεση, παρατηρεί ο Χιουμ, προκειμένου να υπάρξει αιτιώδης

σχέση μεταξύ δύο γεγονότων, είναι να μη μας είναι αυτά ως προς τη σχέση τους άγνωστα, να μην τα συλλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεών μας για πρώτη φορά το ένα δίπλα στο άλλο. Θεωρούμε, παραδείγματος χάρη, ότι μεταξύ της θέρμανσης ενός μετάλλου και της διαστολής του υπάρχει αιτιώδης σχέση, επειδή *παρατηρήσαμε περισσότερες από μια φορές* ότι, όταν αυτό ζεστάθηκε, το αποτέλεσμα ήταν να διασταλεί.

Όσο περισσότερες φορές μάλιστα, σημειώνει ο Χιουμ, συμβεί να παρατηρήσουμε ένα γεγονός να διαδέχεται κάποιο άλλο, τόσο ισχυρότερη είναι η μεταξύ τους αιτιώδης σχέση. Επειδή ακριβώς ποτέ δε διαπιστώσαμε, ούτε ακούσαμε από κανέναν άλλο, να ζεσταθεί ένα μέταλλο χωρίς στην συνέχεια να διασταλεί, θεωρούμε δεδομένο ότι, όταν ζεσταθεί ένα μέταλλο, αυτό θα διασταλεί. Αντίθετα, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι υπάρχει αιτιώδης σχέση μεταξύ ενός πεζού που περνάει έξω από το σπίτι μου και του αριθμού που σχηματίζω στη συσκευή του τηλεφώνου, έστω κι αν συνέβη πράγματι, μόλις ολοκλήρωσα το σχηματισμό του αριθμού στην τηλεφωνική συσκευή, να παρατηρήσω τον πεζό να περνάει έξω από το σπίτι μου. Θεωρούμε τη σχέση μεταξύ των δύο αυτών γεγονότων συμπτωματική, *επειδή δεν επαναλήφθηκε*.

Το γεγονός, όμως, συμπληρώνει ο Χιουμ, ότι μεταξύ δύο γεγονότων υπάρχει αιτιοκρατική σχέση, έτσι ώστε, κατά τρόπο σταθερό και απαρεγκλίτως επαναλαμβανόμενο, να διαδέχεται το ένα το άλλο, δεν πρέπει να μας δημιουργήσει την ψευδαίσθηση ότι μεταξύ τους υπάρχει αναγκαίος δεσμός, ότι είναι αδύνατο ποτέ να συμβεί το ένα γεγονός χωρίς να ακολουθήσει το άλλο. *Δεν έχουμε καμιά απόδειξη ότι, πέρα από τη σχέση διαδοχής μεταξύ δύο γεγονότων που συνδέονται αιτιοκρατικά, υπάρχει επίσης ένας αναγκαίος δεσμός*.

Για να καταλάβουμε το επιχείρημα του Χιουμ, ας σταθούμε στο ακόλουθο παράδειγμα. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος, παίζοντας μπιλιάρδο, χτυπάει με τη στέκα την κόκκινη μπάλα και αυτή με τη σειρά της, διαγράφοντας μια ορισμένη τροχιά, χτυπάει την άσπρη μπάλα και τη μετακινεί. Οφείλουμε στην προκειμένη περίπτωση, σημειώνει ο Χιουμ, να περιοριστούμε σε ό,τι πράγματι παρατηρήσαμε. Και τι είδαμε; Ότι η κόκκινη μπάλα, αφού διέγραψε μια ορισμένη τροχιά, έφτασε στο σημείο όπου βρισκόταν η άσπρη μπάλα, από το οποίο άρχισε ένα δεύτερο (μετά την προηγηθείσα κίνηση της κόκκινης μπάλας) γεγονός, η κίνηση δηλαδή της άσπρης μπάλας. Πέρα από τις δύο αυτές διαδοχικές κινήσεις της κόκκινης και της άσπρης μπάλας, δεν παρατηρήσαμε τίποτε άλλο. Ο αναγκαίος δεσμός που υποθέτουμε ότι υπάρχει μεταξύ τους παραμένει μονίμως ασύλληπτος από μας. Το ίδιο ισχύει για όλες γενικά τις αιτιώδεις σχέσεις των γεγονότων. Αναφορικά προς την αιτιώδη σχέση, ας πούμε, μεταξύ της θέρμανσης ενός μετάλλου και της διαστολής του, παρατηρούμε το μέταλλο που ζεσταίνεται και στη συνέχεια που διαστέλλεται. Τίποτε άλλο πέρα από τα δύο αυτά γεγονότα.

Αν, πέρα από την απλή σχέση χρονικής διαδοχής δύο γεγονότων που συνδέονται αιτιοκρατικά, υποθέτουμε την ύπαρξη ενός αναγκαίου δεσμού μεταξύ τους, αυτό, κατά το Χιουμ, οφείλεται αποκλειστικά σε έναν *αυθαίρετο δικό μας συνειρμό*. Επειδή δηλαδή βλέπουμε απαρεγκλίτως ένα γεγονός να διαδέχεται κάποιο άλλο, *συνηθί-*

ζουμε τόσο πολύ να τα βλέπουμε μαζί, ώστε να νομίζουμε ότι το ένα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς το άλλο.

Το πόσο όμως συνειρμοί αυτού του είδους απέχουν από την πραγματικότητα μπορούμε να το διαπιστώσουμε, αν σκεφτούμε το γνωστό πείραμα του Παβλόφ. Σύμφωνα με το πείραμα αυτό, αν κάθε φορά, πριν δώσουμε σε ένα σκύλο την τροφή του, τον χτυπάμε στο κεφάλι, αυτός τελικά συνδέει τα δύο αυτά γεγονότα και περιμένει ότι, όταν θα νιώσει το κτύπημα στο κεφάλι, θα ακολουθήσει η τροφή. Και ασ πρόκειται για δύο εντελώς ανεξάρτητα μεταξύ τους γεγονότα. Ο σκύλος, επειδή παρατήρησε σταθερά τα δύο γεγονότα να διαδέχονται το ένα το άλλο, τα συνέδεσε υποχρεωτικά.

Κάπως έτσι, όπως ο σκύλος, μπορούμε να πούμε ότι ο Χιουμ υπέθεσε πως οι άνθρωποι δημιουργούν αυθαίρετα αναγκαίους δεσμούς μεταξύ των γεγονότων που συνδέονται αιτιοκρατικά. Κατ' αυτόν, η σχέση που υφίσταται μεταξύ δύο γεγονότων που συνδέονται αιτιοκρατικά δεν είναι *τίποτε παραπάνω από μια σχέση χρονικής διαδοχής*.

Σ' αυτή την περίπτωση, αν, σύμφωνα με το επιχείρημα του Χιουμ, οι προβαλλόμενες από τους επιστήμονες αιτιώδεις σχέσεις μεταξύ των γεγονότων *δε συνεπάγονται αναγκαίες σχέσεις*, τότε η γνώση που μας προσφέρουν αυτοί είναι *επισηφαλής*. Δικαιούται κάλλιστα να διατηρεί κανείς την υποψία ότι αν, για παράδειγμα, ένα μέταλλο ζεσταθεί, δε θα διασταλεί, παρά τη διαβεβαίωση των επιστημόνων ότι η θέρμανση ενός μετάλλου υπαγορεύει κατ' ανάγκην τη διαστολή του.

Περί των νόμων της φύσης

Εξίσου προβληματική όμως, κατά το Χιουμ, είναι και η ισχύς των νόμων της φύσης, πάνω στους οποίους οι επιστήμονες στηρίζονται, προκειμένου να αποφανθούν για την πραγματικότητα. Οι νόμοι της φύσης στερούνται της αναγκαιότητας εκείνης που θα μας επέτρεπε να τους μεταχειριστούμε σαν ασφαλείς οδηγούς για την απόκτηση γνώσης της πραγματικότητας.

Λέγοντας ότι μια πρόταση είναι αναγκαία θα πρέπει, μεταξύ άλλων, να εννοούμε ότι εκείνο που υποστηρίζεται με την πρόταση αυτή ισχύει όχι μόνο για κάποιο χρονικό διάστημα αλλά πάντοτε. Κάτι τέτοιο όμως, δε συμβαίνει με τους νόμους της φύσης.

Οι νόμοι της φύσης, κατά το Χιουμ, είναι *συμπικνωμένες περιγραφές* γεγονότων που έχουμε διαπιστώσει ότι συνέβησαν κατά το παρελθόν. Για παράδειγμα, παρατήρησα -όχι μόνο σήμερα, αλλά και χτες και προχτές, πολλές φορές- ότι ο ήλιος ανέτειλε μια φορά το εικοσιτετράωρο· το ίδιο παρατήρησαν επανειλημμένως και ο αδελφός μου και οι γονείς μου και οι συγγενείς μου και οι φίλοι μου και γενικώς τα εκατομμύρια των εκατομμυρίων ανθρώπων που υπήρξαν έως τώρα και υπάρχουν έως αυτή τη στιγμή που μιλάμε. Όλες αυτές οι *άπειρες* επισημάνσεις που οι άνθρωποι έως τώρα έχουν κάνει για την ανατολή του ήλιου περιλαμβάνονται στην απλή διατύπωση ότι «ο ήλιος ανατέλλει μια φορά το εικοσιτετράωρο», που εκφράζει ένα νόμο της φύσης.

Ως συμπυκνωμένες καταγραφές της ιστορίας γεγονότων που έχουμε παρατηρήσει να εκδηλώνονται απαρεγκλίτως, οι νόμοι της φύσης ισχύουν μόνο σε σχέση με το παρελθόν, μόνο σε σχέση με ό,τι έχει συμβεί έως τη στιγμή που τους διατυπώσαμε.

Το ότι όμως ένας νόμος της φύσης αναφέρεται σε ένα γεγονός, όπως εκείνο της ανά εικοσιτετράωρο ανατολής του ήλιου, χωρίς έως τη στιγμή που τον επικαλούμαστε να έχει παρατηρηθεί *ποτέ* καμιά εξαίρεση μας δημιουργεί, κατά το Χιουμ, την *ψευδαίσθηση ότι θα συνεχίσει και στο μέλλον* αυτός να ισχύει. Ο λόγος που μας κάνει να προβαίνουμε σ' αυτή τη γενίκευση και να θεωρούμε ότι ένας νόμος της φύσης που αποδείχθηκε κατά το παρελθόν αδιάψευστος θα πρέπει και στο μέλλον να είναι έγκυρος είναι γιατί, κατά το Χιουμ, αυθαίρετα έχουμε υποθέσει ότι στη φύση επικρατεί η *αρχή της ομοιομορφίας*. Έχουμε σχηματίσει δηλαδή την εντύπωση ότι, αν δε μεταβληθούν στη φύση οι συνθήκες, εκείνο το οποίο έχει συμβεί κατά το παρελθόν θα εξακολουθήσει να συμβαίνει το ίδιο και στο μέλλον.

Για να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε όμως αν ισχύει στη φύση η αρχή της ομοιομορφίας, θα πρέπει προηγουμένως να έχουμε φτάσει στο τέλος του κόσμου. Τότε μόνο, βλέποντας προς τα πίσω όλη την ιστορία της εξέλιξης της φύσης, θα είμαστε σε θέση να δούμε αν σε *ολόκληρη τη διαδρομή* της ίσχυσε η αρχή της ομοιομορφίας. Αλλά στο σημείο που βρισκόμαστε τώρα η φύση είναι *ακόμη* σε εξέλιξη. Το γεγονός αυτό επιτρέπει όλα τα ενδεχόμενα στο μέλλον - ακόμη και τη δυνατότητα ανατροπής της υπόθεσης της ομοιομορφίας της φύσης, που έως τώρα έχουμε ενδεχομένως διαπιστώσει ότι ισχύει.

Μέχρι σήμερα έχουμε διαπιστώσει ότι το χιόνι είναι κρύο και όχι αλμυρό, ότι τα πιο πολλά δέντρα ανθίζουν την άνοιξη και ξεραίνονται το χειμώνα. Όμως, διερωτάται ο Χιουμ, ποιος και τι μπορεί να μου αποκλείσει το ενδεχόμενο να σκεφτώ στο μέλλον ένα σώμα «που πέφτει από τα σύννεφα και μοιάζει από όλες τις απόψεις με χιόνι, αλλά, παρ' όλα αυτά, έχει τη γεύση του αλατιού και τη θερμότητα της φωτιάς ... ή ότι όλα τα δέντρα θα ανθίσουν το Δεκέμβριο και τον Ιανουάριο και θα μαραθούν το Μάιο ή τον Ιούνιο»;

Ακραίος σκεπτικισμός

Η αμφισβήτηση της αναγκαιότητας των νόμων της φύσης και η αφερεγγυότητα της αρχής της αιτιότητας έπεισαν τελικά το Χιουμ ότι για τίποτε από όσα μπορούμε να παρατηρήσουμε δε δικαιούμαστε να είμαστε βέβαιοι. Για *όλα πρέπει να αμφιβάλλουμε*.

Ο χαρακτηρισμός «όλα», στην προκειμένη περίπτωση, δεν περιορίζεται στον κόσμο της εμπειρίας μας, σε ό,τι μπορούμε να συλλάβουμε μέσω των αισθήσεών μας. Περιλαμβάνει επίσης την αμφισβήτηση από το Χιουμ, όπως είδαμε παραπάνω, της υπόθεσης για την ύπαρξη εκείνου που αποκαλούμε «ψυχή», «πνεύμα», «νου» ή «συνείδηση», καθώς και την άρνησή του να αναγνωρίσει την ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας. Γιατί αν, κατά το Χιουμ, είμαστε υποχρεωμένοι να αμφιβάλλουμε για τις παραστάσεις ή τις εικόνες της εξωτερικής πραγματικότητας που σχη-

ματίζουμε μέσα μας, τότε πολύ περισσότερο οφείλουμε να είμαστε κατηγορηματικοί όσον αφορά την απόρριψη της υπόθεσης για την ύπαρξη της ίδιας της εξωτερικής πραγματικότητας.

Ο ακραίος σκεπτικισμός του Χιουμ στάθηκε η αφορμή, για να εμφανιστεί στη φιλοσοφική σκηνή ένας από τους μεγαλύτερους πρωταγωνιστές της, ο Ιμάνουελ Καντ (Immanuel Kant, 1724-1804).

Πριν να έλθει αντιμέτωπος με τις αμφιβολίες του Χιουμ και να αναμετρηθεί μαζί τους, ο Καντ δεν ήταν παρά ένας από τους πολλούς συνήθεις φιλοσόφους του καιρού του. Χάρη όμως στον ακραίο σκεπτικισμό του Χιουμ αφυπνίστηκε, όπως εξομολογείται ο ίδιος, από το *δογματικό λήθαργό* του. Βασικός στόχος του Καντ ήταν να στηρίξει τη φιλοσοφία ενάντια στο Χιουμ και τους σκεπτικιστές, τους *πνευματικούς νομάδες*, όπως τους αποκαλεί, που *μισούν κάθε μόνιμη εγκατάσταση*.

8. Ο ΙΜΑΝΟΥΕΛ ΚΑΝΤ

Ο Καντ επιχείρησε να αντιμετωπίσει το σκεπτικισμό του Χιουμ βάσει τριών κυρίως ερωτημάτων:

Πρώτο, πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξη της νοητικής υπόστασής μας; Ποιο ήταν το λάθος το οποίο διέπραξε ο Χιουμ που τον υποχρέωσε να αμφισβητήσει την ύπαρξη εκείνου που αποκαλούμε «ψυχή», «συνείδηση» ή «πνεύμα»;

Δεύτερο, ο Καντ αναγνώρισε, όπως ο Χιουμ και οι άλλοι εμπειρικοί φιλόσοφοι, ότι η γνώση μας βασίζεται στις πληροφορίες που μας παρέχουν οι αισθήσεις μας. Για να αποκτήσουν όμως οι γνώσεις μας κύρος και αντικειμενική ισχύ, θα πρέπει να εξευρεθεί ένας τρόπος, προκειμένου, παρακάμπτοντας τις δυσκολίες που επισήμανε ο Χιουμ, να αποφανθούμε για την ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας. Πώς μπορούμε λοιπόν να μιλάμε για τα πράγματα, όπως αυτά υπάρχουν έξω από μας, πέρα από τις παραστάσεις που, μέσω των αισθήσεών μας, έχουμε σχηματίσει γι' αυτά;

Τρίτο, ο Χιουμ αμφισβήτησε τη γνώση και αυτών ακόμη των παραστάσεων που έχουμε σχηματίσει για τα αισθητά πράγματα. Με ποιον τρόπο θα μπορούσε να αρθεί η αμφιβολία μας γι' αυτά;



Καντ

Η υπερβατικολογική συνείδηση

Ο Χιουμ, προτρέποντάς μας, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 49), να εγκύψουμε μέσα μας, προκειμένου να ορίσουμε τον εαυτό μας, περιορίστηκε στο να μας υποδείξει να δούμε *τι παρατηρούμε* μέσα μας. Και είναι γεγονός βέβαια ότι εκείνο που παρατηρούμε μέσα μας είναι οι εμπειρίες μας και τίποτε άλλο.

Η παρατήρηση όμως είναι μια διαδικασία όπου, εκτός από το αντικείμενο που παρατηρούμε, περιλαμβάνει *πάντοτε* και έναν *παρατηρητή*. Ο παρατηρητής, εξ ορισμού, δεν μπορεί να παρατηρηθεί από τον εαυτό του, όπως το φυσικό μάτι μας που, ενώ μπορεί να δει τα άλλα αντικείμενα, είναι αδύνατο να δει ποτέ τον εαυτό του.

Έτσι, όσο βαθιά και αν πάμε μέσα στον εαυτό μας, για να παρατηρήσουμε τι υφίσταται εκεί, θα υπάρχει πάντοτε ένα *υπόλοιπο* του εαυτού μας που, λειτουργώντας ως παρατηρητής, δε θα μπορεί ποτέ να παρατηρηθεί. Ο εσωτερικός αυτός παρατηρητής του εαυτού μας, που, υπερβαίνοντας διαρκώς κάθε δυνατότητα παρατήρησης, στέκεται μόνιμως πίσω από τις εμπειρίες μας, καλείται από τον Καντ *υπερβατικολογική συνείδηση*.

Η υπερβατικολογική συνείδησή μας, όντας πίσω και έξω από το πλέγμα των εμπειριών μας, είναι ο *κοινός* παρατηρητής και εκτιμητής όλων όσα συμβαίνουν μέσα μας. Η υπερβατικολογική συνείδησή μας, ως παρατηρητής του εσωτερικού κόσμου μας, επιλέγει από τις αποσπασματικές και ενίοτε ετερόκλητες μεταξύ τους παραστάσεις που έχουμε σχηματίσει, μέσω των αισθήσεών μας, εκείνες που είναι κατάλληλες για να συγκροτήσει οργανωμένα σύνολα. Χάρη στην υπερβατικολογική μας συνείδηση μπορούμε, για παράδειγμα, παραστάσεις, όπως εκείνες του κίτρινου χρώματος, της σκληρότητας ή του παραλληλόγραμμου σχήματος κτλ., αφού τις ξεχωρίσουμε από άλλες παραστάσεις μας, όπως εκείνες του πικρού, του υγρού κτλ., να τις συνθέσουμε σε ένα ενιαίο σύνολο σχηματίζοντας έτσι το αισθητό αντικείμενο ενός, ας πούμε, κίτρινου τραπεζιού. Χωρίς την υπερβατικολογική συνείδησή μας θα ήταν αδύνατο, ακούγοντας την καμπάνα που χτυπάει δύο φορές, να ξέρουμε ότι χτύπησε δύο φορές. Θα ακούγαμε πάντοτε έναν ήχο της καμπάνας και μετά έναν άλλο ήχο, χωρίς ποτέ να μπορούμε να συνδέσουμε τον έναν ήχο της καμπάνας με τον άλλο ήχο που ακολουθεί.

Το πρόβλημα βέβαια είναι πώς μπορούμε να ξέρουμε ότι οι παραστάσεις από τις οποίες, με την καταλυτική συνδρομή της υπερβατικολογικής συνείδησής μας, διαμορφώνουμε τα αισθητά πράγματα δεν είναι απλώς φαντάσματα των αισθήσεών μας. Ο Χιουμ απέριψε κατηγορηματικά την ύπαρξη της εξωτερικής πραγματικότητας, μια και δεν έχουμε καμιά απολύτως δυνατότητα πρόσβασης σ' αυτήν. Ο Καντ, σεβόμενος τα επιχειρήματα του Χιουμ για την αδυναμία μας να γνωρίσουμε ποτέ την εξωτερική πραγματικότητα, επιχείρησε εντούτοις να βρει έναν τρόπο που να δικαιολογεί την ύπαρξή της.

Φαινόμενο και πράγμα καθεαυτό

Ο Καντ υιοθέτησε το βασικό αξίωμα της θεωρίας του εμπειρισμού, σύμφωνα με το οποίο η *γνώση* μας για τα πράγματα *περιορίζεται στις παραστάσεις* που μπορούμε να σχηματίσουμε γι' αυτά μέσω των αισθήσεών μας. Τον κόσμο, κατά τον Καντ, μπορούμε να τον γνωρίσουμε μόνο ως *φαινόμενο*, όπως μας φαίνεται μέσω των αισθήσεών μας.

Συγχρόνως όμως ο Καντ, σε αντίθεση προς τους εισηγητές της θεωρίας του εμπειρισμού, υπογράμμισε την ανάγκη αναφοράς μας στην ύπαρξη της εξωτερικής

πραγματικότητας. Αν δεν αναγνωρίσουμε ότι, πέρα από τα φαινόμενα, υπάρχουν τα πράγματα που συγκροτούν τον εξωτερικό κόσμο, στα οποία αντιστοιχούν τα φαινόμενα, εύκολα μπορεί να υποθέσει κανείς ότι ολόκληρος ο κόσμος της εμπειρίας μας είναι προϊόν της φαντασίας μας, ότι τα φαινόμενα, οι παραστάσεις των αισθητών πραγμάτων είναι αυθαίρετα δημιουργήματά μας. Τα πράγματα που βρίσκονται έξω από την εμβέλεια των αισθήσεών μας ο Καντ τα αποκαλεί *πράγματα καθεαυτά*.

Το πράγμα καθεαυτό είναι το υλικό αντικείμενο που υπάρχει εντελώς απογυμνωμένο από προσδιορισμούς των αισθήσεών μας. Το τραπέζι καθεαυτό, για παράδειγμα, είναι το τραπέζι όπως υπάρχει χωρίς χρώμα, χωρίς σχήμα, χωρίς σκληρότητα, χωρίς καμιά απολύτως από τις ιδιότητες που του αποδίδουμε βασιζόμενοι στις πληροφορίες που μπορούν να μας προσφέρουν οι αισθήσεις μας.

Σ' αυτή την περίπτωση όμως, αν, όπως υπέθεσε ο Καντ, ένα πράγμα μπορούμε να το γνωρίσουμε μόνο ως φαινόμενο, ως κάτι δηλαδή εφοδιασμένο με τα χαρακτηριστικά (το χρώμα, το σχήμα, τον όγκο, την σκληρότητά του κτλ.) με τα οποία το αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεών μας, το πράγμα καθεαυτό παραμένει *μονίμως άγνωστο* σε μας. Το ερώτημα τότε είναι: πώς μπορούμε να μιλάμε για κάτι για το οποίο δε γνωρίζουμε τίποτε απολύτως; Πώς είναι δυνατό να μιλάμε για το πράγμα καθεαυτό, όταν κανείς μας ποτέ δεν το έχει δει ούτε το έχει ακούσει ούτε το έχει αγγίξει ούτε καθ' οιονδήποτε άλλο τρόπο το έχει νιώσει;

Προκειμένου να απαντήσει στο εύλογο αυτό ερώτημα, ο Καντ εισηγήθηκε τη διάκριση μεταξύ εκείνου που είναι δυνατό να *γνωρίσουμε* και εκείνου που μπορούμε να *σκεφτούμε*.

Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή, μπορώ να σκεφτώ κάτι, έστω και αν δεν το γνωρίζω, αρκεί αυτό που θα σκεφτώ να είναι *λογικά δυνατόν*. Και λογικά δυνατό θεωρούμε καθετί που *δεν είναι αντιφατικό*. Δικαιούμαστε, παραδείγματος χάρη, επειδή δεν είναι αντιφατικό, να σκεφτούμε ότι υπάρχουν στο διάστημα ανθρώπινα, όπως εμείς, πλάσματα, έστω και αν δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι γνωρίζουμε πως υπάρχουν άνθρωποι στο διάστημα.

Έτσι, κατά τον Καντ, η υπόθεσή του για την ύπαρξη του πράγματος καθεαυτό, την οποία θεώρησε αναγκαία, προκειμένου να διασφαλίσει την αντικειμενική αξία των παραστάσεων που μέσω των αισθήσεών μας σχηματίζουμε μέσα μας, είναι λογικά θεμιτή. Ως εκ τούτου, υποστήριξε ότι μπορούμε να μιλάμε για το πράγμα καθεαυτό, έστω και αν *δεν ξέρουμε* τίποτε γι' αυτό, ώστε να το περιγράψουμε.

Έχοντας, με τον τρόπο αυτό, αντιμετωπίσει το σκεπτικισμό του Χιουμ ως προς τη δυνατότητα της εξωτερικής πραγματικότητας, ο Καντ επιχείρησε στη συνέχεια, ξεπερνώντας τις αμφιβολίες του Χιουμ για το κύρος των παραστάσεων που σχηματίζουμε μέσα μας με τις αισθήσεις μας, να μας πείσει για την εμπιστοσύνη που πρέπει να έχουμε προς αυτές. Η αξιοπιστία των παραστάσεών μας για τα πράγματα, κατά τον Καντ, εξασφαλίζεται χάρη σε ένα μηχανισμό γνώσης που διαθέτουμε. Συντελεστές του μηχανισμού μας αυτού είναι: *αφ' ενός ο χρόνος και ο χώρος, αφ' ετέρου οι κατηγορίες*.

Χρόνος και χώρος

Ας σκεφτούμε την περίπτωση που ακούω από το διπλανό δωμάτιο ένα θόρυβο. Μου δημιουργείται η περιέργεια να μάθω τι συνέβη. Πηγαίνω λοιπόν στο διπλανό δωμάτιο, όπου παρατηρώ ένα τραπέζι, ένα σπασμένο βάζο στο πάτωμα και το παράθυρο ανοιχτό, νιώθοντας συγχρόνως τον αέρα πάνω στο δέρμα μου.

Οι παραστάσεις αυτές που σχηματίστηκαν μέσω των αισθήσεών μου είναι άσχετες η μια με την άλλη. Προφανώς ο θόρυβος που άκουσα, ο αέρας που ένιωσα στο δέρμα μου, το σπασμένο βάζο που είδα στο πάτωμα δεν έχουν καμιά απολύτως ομοιότητα μεταξύ τους.

Αυτό ισχύει για όλες γενικά τις παραστάσεις μέσα μας. Και είναι φυσικό τούτο, γιατί τα αισθητήρια όργανα, μέσω των οποίων σχηματίζονται οι παραστάσεις μέσα μας, έχουν διαφορετική δομή και επιπλέον δεν επικοινωνούν μεταξύ τους. Εντούτοις συμβαίνει ασυνάρτητες μεταξύ τους παραστάσεις μέσα μας να προσλαμβάνουν συνοχή. Τη συνάφεια αυτή μεταξύ ετερόκλητων παραστάσεων, παρατηρεί ο Καντ, την εξασφαλίζουμε *κατ' αρχήν* χάρη στο χρόνο και στο χώρο. Βάζοντας δηλαδή τις παραστάσεις μας σε μια χρονική σειρά και τοποθετώντας τις κατάλληλα μέσα στο χώρο, αποκτούν μια σχέση μεταξύ τους που από την ίδια τη φύση τους δεν την έχουν.

Έτσι μπορώ να υποθέσω ότι *αρχικά* το βάζο βρισκόταν *πάνω* στο τραπέζι, ότι *στη συνέχεια*, αφού φύσηξε ο αέρας, άνοιξε το παράθυρο και πέρασε *μέσα* στο δωμάτιο, ότι *έπειτα* έσπρωξε το βάζο, το οποίο, *όταν* χτύπησε *κάτω* στο πάτωμα, έκανε θόρυβο. Οι όροι *αρχικά*, *στη συνέχεια*, *αφού*, *μέσα* κτλ. είναι προφανώς προσδιορισμοί του χρόνου και του χώρου.

Όμως το γεγονός απλώς ότι ενέταξα τις παραστάσεις μου αυτές σε μια χρονική σειρά και τις συσχέτισα μέσα στο χώρο δεν επαρκεί, κατά τον Καντ, για να λύσω την περιέργειά μου σχετικά με το θόρυβο που άκουσα από το διπλανό δωμάτιο. Το γεγονός δηλαδή ότι ο συγκεκριμένος θόρυβος που άκουσα ακολούθησε *χρονικά* την πτώση του βάζου δεν είναι αρκετό, για να δικαιολογήσει το θόρυβο. Χρειάζεται επιπλέον, κατά τον Καντ, να υποθέσω ότι μεταξύ των δύο αυτών γεγονότων, που χρονικά ακολουθούν το ένα το άλλο, υπάρχει αιτιώδης σχέση, να σκεφτώ ότι η πτώση του βάζου ήταν η *αιτία* που προκάλεσε το θόρυβο.

Ο Καντ επομένως θεωρεί απαραίτητο, προκειμένου να εξηγήσουμε ένα γεγονός, πέρα από τη χρονική ακολουθία του από κάποιο άλλο γεγονός, τον προσδιορισμό της αιτίας του. Έτσι γι' αυτόν η *αιτιώδης σχέση μεταξύ δύο γεγονότων είναι κάτι διαφορετικό από τη σχέση της χρονικής διαδοχής* τους, που, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 50-51), είχε εισηγηθεί ο Χιουμ.

Οι κατηγορίες

Κατά τον Καντ, ο Χιουμ έκανε λάθος, όταν εξίσωνε την αιτιώδη σχέση με τις παραστάσεις των πραγμάτων που, μέσω των αισθήσεών μας, σχηματίζουμε μέσα μας. Λέμε, για παράδειγμα, ότι ένα τριαντάφυλλο είναι κόκκινο, επειδή, παρατηρώ-

ντας το, σχηματίζουμε μέσα μας, μέσω της αίσθησης της όρασης, την παράσταση του κόκκινου χρώματος. Αν δε συνέβαινε αυτό, αν, βλέποντάς το, δεν είχαμε την παράσταση του κόκκινου χρώματος, δε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το τριαντάφυλλο αυτό είναι κόκκινο. Κατ' ανάλογο τρόπο, ισχυρίζεται ο Χιουμ ότι, εφόσον δεν έχουμε μέσα μας την παράσταση του αιτιοκρατικού δεσμού, είναι αυθαίρετο να υποθέτουμε την ύπαρξή του.

Αλλά, για τον Καντ, τον αναγκαίο δεσμό που συνηθίζουμε να αποδίδουμε στην αιτιώδη σχέση δεν πρέπει να τον εκλάβουμε ως μια παράσταση μεταξύ των άλλων παραστάσεων που σχηματίζουμε μέσα μας μέσω των αισθήσεών μας. Δεν πρέπει δηλαδή να περιμένουμε ότι, παρατηρώντας δύο γεγονότα, θα σχηματίσουμε μέσω κάποιας αίσθησής μας την παράσταση του αναγκαίου δεσμού. Απεναντίας, εκείνο που συμβαίνει είναι ότι έχουμε *ήδη* στο μυαλό μας την έννοια του αναγκαίου δεσμού, όταν πηγαίνουμε να παρατηρήσουμε δύο γεγονότα, οπότε, αν σταθερά συνεπάγεται το ένα το άλλο, αποφασίζουμε να πούμε ότι συνδέονται αιτιοκρατικά και τους αποδίδουμε την αναγκαία μεταξύ τους σχέση.

Η έννοια της αιτιότητας, κατά τον Καντ, δεν είναι προϊόν αλλά *προϋπόθεση* της εμπειρίας μας, δεν είναι μια παράσταση που μπορούμε να σχηματίσουμε, *αφού προηγουμένως* παρατηρήσουμε με τις αισθήσεις μας ορισμένα γεγονότα, αλλά μια έννοια που *προηγείται* όλων των παραστάσεών μας. Ο Καντ, για να προσδιορίσει τον υπερεμπειρικό χαρακτήρα της έννοιας της αιτιότητας, χρησιμοποιεί το λατινικό όρο *a priori*, που σημαίνει «εκ των προτέρων», ότι δηλαδή η έννοια της αιτιότητας υπάρχει μέσα μας πριν από όλες τις παραστάσεις που σχηματίζουμε μέσω της εμπειρίας μας, των αισθήσεών μας.

Εκτός από την έννοια της αιτιότητας, ο Καντ αναγνωρίζει την ύπαρξη και άλλων ανάλογων *a priori* εννοιών, τις οποίες αποκαλεί με τον όρο *κατηγορίες*. Συνολικά διακρίνει δώδεκα κατηγορίες, τις οποίες ταξινομεί σε τέσσερις ομάδες: πρώτο του ποσού, όπου υπάγει τις κατηγορίες της ενότητας, της πολλαπλότητας και της ολότητας· δεύτερο του ποιού, όπου εντάσσει τις κατηγορίες της πραγματικότητας, της άρνησης και του περιορισμού· τρίτο της αναφοράς, όπου τοποθετεί τις κατηγορίες της ουσίας, της αιτιότητας και της αλληλεπίδρασης· τέταρτο του τρόπου, όπου περιλαμβάνονται οι κατηγορίες της δυνατότητας, της ύπαρξης και της αναγκαιότητας.

Χάρη στις κατηγορίες αυτές, κατά τον Καντ, είμαστε σε θέση να βάλουμε σε τάξη το πολύμορφο και ακατάστατο περιεχόμενο της εμπειρίας μας. Να το οργανώσουμε σε συγκροτημένες ενότητες και να συντάξουμε σε έννοιες τις ετερόκλητες παραστάσεις που σχηματίζουμε με τις αισθήσεις μέσα μας. Με βάση την κατηγορία, *ας πούμε*, της ενότητας ή της ολότητας, από τις άσχετες, όπως είδαμε παραπάνω, παραστάσεις του κόκκινου χρώματος, του παραλληλόγραμμου σχήματος, της σκληρότητας κ.ά., μπορούμε να σχηματίσουμε την έννοια ενός κόκκινου τραπέζιου που αντιπροσωπεύει μέσα μας το καθαυτό τραπέζι, ένα συγκεκριμένο υλικό τραπέζι που υπάρχει έξω από μας. Αν δεν είχαμε σχηματίσει, μέσω των κατηγοριών της ενότητας ή της ολότητας, την έννοια του τραπέζιου, προφανώς δε θα είχαμε τη δυνατότητα να μιλάμε για το τραπέζι που μπορούμε να σκεφτούμε ότι υπάρχει έξω από μας. Έτσι, κατά τον Καντ, οι κατηγορίες αποτελούν τις αναγκαίες προϋποθέσεις της

εμπειρικής γνώσης μας, της γνώσης των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου ως φαινόμενα.

Ως προϋποθέσεις της εμπειρικής γνώσης μας οι κατηγορίες προηγούνται της εμπειρίας μας. Αλλά αυτό, κατά τον Καντ, δε σημαίνει ότι είναι ανεξάρτητες από αυτήν, ότι, οποιαδήποτε μορφή και αν είχε η εμπειρία μας, οι κατηγορίες που τώρα διαθέτουμε θα ήταν οι ίδιες.

Το μυαλό μας επινόησε τις κατηγορίες, τις δοκίμασε πάνω στις παραστάσεις που, μέσω των αισθήσεών μας, σχηματίζουμε μέσα μας και, επειδή, εφαρμόζοντάς τις, τις βρήκε αποτελεσματικές για την απόκτηση της εμπειρικής γνώσης, τις κράτησε. Αν η χρήση τους δεν ήταν αποτελεσματική, θα μπορούσε ο άνθρωπος να τις αντικαταστήσει με κάποιες άλλες, πιο αποδοτικές κατηγορίες. Υπό την έννοια αυτή τίποτε δεν αποκλείει στο μέλλον, αν διαπιστωθεί ότι η χρήση των εν λόγω κατηγοριών δεν εξασφαλίζει τη γνώση, να τις αντικαταστήσει ο άνθρωπος με άλλες κατηγορίες.

Οι κατηγορίες μοιάζουν με τα δίχτυα του ψαρά. Αν τα δίχτυα έχουν μεγάλες τρύπες, που αφήνουν τα ψάρια να φεύγουν, ή μικρές τρύπες, που να μην τους επιτρέπουν να μπουν μέσα σ' αυτά, ο ψαράς οφείλει να τα αντικαταστήσει με άλλα, καταλληλότερα δίχτυα. Το είδος των ψαριών, που προτίθεται να ψαρέψει ο ψαράς, υπαγορεύει και το είδος των δικτυών, που πρέπει να χρησιμοποιήσει. Κατά τρόπο ανάλογο, για τον Καντ, η μορφή της εμπειρίας μάς υπαγορεύει το είδος των κατηγοριών, προκειμένου, βάσει αυτών, να οργανώσουμε το πολύμορφο περιεχόμενό της και να αποκτήσουμε έτσι τη γνώση της πραγματικότητας.

Τα όρια της γνώσης μας είναι τα όρια της εμπειρίας μας

Με τις απόψεις του για τη γνώση ο Καντ πίστεψε ότι εξασφάλισε μια ισορροπία μεταξύ δύο διαφορετικών θεωριών, που, στην πιο ακραία μορφή τους, εκφράστηκαν από τον Πλάτωνα και το Χιουμ.

Κατά τον Πλάτωνα, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 24, 27-28), η αλήθεια βρίσκεται στον κόσμο των ιδεών. Αυτές όχι μόνο υπάρχουν ανεξάρτητα από τις παραστάσεις των πραγμάτων με τις οποίες οι αισθήσεις μας τροφοδοτούν την εμπειρία μας, αλλά θα πρέπει, για να διατηρήσουν τη γνωστική καθαρότητά τους, να μένουν ανεπηρέαστες από την εμπειρία μας. Αυτό σημαίνει ότι, για να γνωρίσει κανείς την αλήθεια, οφείλει να συλλάβει τις ιδέες, διαγράφοντας οτιδήποτε προέρχεται από τον κόσμο της εμπειρίας του.

Ο Καντ εκτιμά ότι μια τέτοια αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η γνώση είναι εντελώς ανεξάρτητη από τις παραστάσεις των αισθήσεών μας για τα πράγματα, είναι αυθαίρετη. Τη θεωρεί προϊόν της αλαζονείας του νου μας. «Παρασυρμένοι από τη δύναμη του νου», σημειώνει ο Καντ, «η ορμή μας να επεκτείνουμε τις γνώσεις μας δε βλέπει όρια. Το ελαφρό περιστέρι, όταν στην ελεύθερη πτήση του, σκίζοντας τον αέρα, αισθάνεται την αντίστασή του, φαντάζεται ίσως πως θα πέταγε καλύτερα στο

κενό. Δεν ξέρει όμως πως τότε δε θα μπορούσε να πετάξει καθόλου. Έτσι και ο Πλάτωνας εγκαταλείποντας τον αισθητό κόσμο, αποτόλμησε, με τα φτερά των ιδεών, να στραφεί στο κενό διάστημα της καθαρής νόησης. Δεν αντιλαμβανόταν όμως ότι έτσι δεν προχωρούσε διόλου, καθόσον δεν είχε κάποιο σημείο στήριξης, ένα υποστήριγμα πάνω στο οποίο θα μπορούσε να ακουμπήσει».

Πολλούς αιώνες μετά τον Πλάτωνα ο Χιουμ εισηγήθηκε την εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη, ότι θα πρέπει, για την αναζήτηση της γνώσης, να περιοριστούμε στον κόσμο της εμπειρίας μας, εκεί όπου δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από τις παραστάσεις που έχουμε σχηματίσει για τα πράγματα μέσω των αισθήσεών μας. Και αυτή η αντίληψη όμως δεν έδωσε λύση στο πρόβλημα της δυνατότητας της γνώσης. Ο ίδιος ο Χιουμ άλλωστε, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 52), αναγνώρισε την αδυναμία να αποκτήσουμε τη γνώση βασιζόμενοι αποκλειστικά στην εμπειρία μας.

Έτσι ο φιλοσοφικός στοχασμός βρίσκεται απέναντι σε αδιέξοδο: είτε περιοριστούμε, όπως εισηγήθηκε ο Χιουμ, στις παραστάσεις των πραγμάτων με τις οποίες τροφοδοτούν την εμπειρία μας οι αισθήσεις μας, είτε τις αγνοήσουμε, όπως πρότεινε ο Πλάτωνας, η γνώση είναι αδύνατη. Από το αδιέξοδο αυτό επιχειρήσε να μας βγάλει ο Καντ.

Κατ' αυτόν, η εμπειρία μας αποτελεί, χωρίς αμφιβολία, αναγκαίο συντελεστή της γνώσης. Αν επιχειρήσουμε να υπερβούμε την εμπειρία μας, για να γνωρίσουμε την αλήθεια, είναι βέβαιο ότι θα καταλήξουμε σε ανυπέρβλητες δυσκολίες. Είναι τότε, λέει ο Καντ, που νιώθουμε τον εαυτό μας να ταλαιπωρείται από *αντινομίες*, από αντιφατικές δηλαδή μεταξύ τους προτάσεις, που η καθεμία διατηρεί την ισχύ της, έτσι, ώστε να μην μπορούμε να προβούμε σε επιλογή της μιας από τις δύο.

Μια τέτοια αντινομία, λόγου χάρη, είναι αυτή που υπάρχει σχετικά με την αρχή του κόσμου. Μπορούμε να πούμε: «ο κόσμος έχει αρχή εν χρόνω και είναι πεπερασμένος εν χώρω». Αλλά είναι επίσης λογικά δυνατό να ισχυριστούμε το αντίθετο: «ο κόσμος δεν έχει αρχή εν χρόνω ούτε πέρας εν χώρω· είναι άπειρος τόσο εν χρόνω όσο και εν χώρω». Σύμφωνα με τη λογική, μεταξύ δύο αντιφατικών προτάσεων *η μια μόνο* από αυτές είναι *κατ' ανάγκην* αληθής. Ποια λοιπόν από τις δύο προτάσεις για την αρχή του κόσμου είναι η αληθής;

Στο ερώτημα αυτό είναι αδύνατο να απαντήσουμε, όση προσπάθεια και αν καταβάλουμε. Ο λόγος της αδυναμίας μας αυτής οφείλεται στο γεγονός ότι δε διαθέτουμε την εμπειρία εκείνη που θα μας επέτρεπε να αποφανθούμε τι από εκείνα που δηλώνουν οι προτάσεις αυτές ισχύει.

Ας σκεφτούμε σχετικά την περίπτωση που δύο άνθρωποι, ενώ βρίσκονται κλεισμένοι κάπου, διαφωνούν, καθώς ο ένας αποφαινεται ότι «έξω βρέχει» και ο άλλος το αρνείται λέγοντας ότι «έξω δε βρέχει». Και οι δυο αυτές αντιφατικές μεταξύ τους προτάσεις, όπως οι δύο παραπάνω προτάσεις για την αρχή του κόσμου, είναι λογικά έγκυρες. Θα μπορούσε, την ώρα που διαφωνούν οι δύο άνθρωποι, τόσο να βρέχει όσο και να μη βρέχει. Η διαφωνία τους θα λυθεί, εφόσον βγουν έξω και με τις αισθήσεις τους τις ίδιες διαπιστώσουν τι ισχύει - αν βρέχει, οπότε η πρόταση «έξω βρέχει» είναι αληθής, ή, αν δε βρέχει, οπότε αληθής είναι η πρόταση «έξω δε βρέχει».

Στην περίπτωση όμως των προτάσεων για την αρχή του κόσμου η αντίφαση δεν

μπορεί να λυθεί, επειδή δεν υπάρχει η δυνατότητα προσφυγής στην εμπειρία μας. Καθώς όμως ουδείς άνθρωπος είχε ούτε έχει και δεν προβλέπεται να έχει τη δυνατότητα να διαπιστώσει με τις αισθήσεις του αν υπήρξε ή όχι κάποια χρονική στιγμή από την οποία άρχισε να υπάρχει ο κόσμος, η αντινομία μεταξύ των προτάσεων σχετικά με την αρχή του κόσμου παραμένει αζεπέραστη.

Οφείλει λοιπόν κανείς, κατά τον Καντ, προκειμένου να αποφύγει να βρεθεί μπροστά σε ανάλογο τύπου δυσκολίες στην προσπάθειά του να γνωρίσει την αλήθεια, να μην αγνοήσει τις πληροφορίες που, μέσω των αισθήσεων του, έχουν καταχωρηθεί στην εμπειρία του.

Αυτό βέβαια, παρατηρεί ο Καντ, δε σημαίνει ότι θα πρέπει να οδηγηθούμε στην αποθέωση της εμπειρίας μας και να τη θεωρήσουμε, όπως εισηγήθηκε ο Χιουμ, ως τον αποκλειστικό παράγοντα της γνώσης. Κατά τον Καντ, η εμπειρία μας, για να μπορέσει να συμβάλει εποικοδομητικά στην απόκτηση της γνώσης, θα πρέπει να διέπεται από τις μορφές του χρόνου και του χώρου και από τις κατηγορίες που δεν αποτελούν περιεχόμενα της εμπειρίας μας, δεν προέρχονται από αυτήν, αλλά προϋπάρχουν αυτής.

Το πρόβλημα του πράγματος καθεαυτό

Η θεωρία του Καντ σχετικά με τη δυνατότητά μας να γνωρίσουμε την πραγματικότητα αποτέλεσε αντικείμενο πολλών συζητήσεων και αμφισβήτησης. Ειδικότερα ένα ιδιαίτερης σημασίας πρόβλημα, που περικλείει η θεωρία του, εντοπίζεται στην υπόθεση του πράγματος καθεαυτό.

Ο Καντ θεώρησε αναγκαία την ύπαρξή του, για να εξασφαλίσει ένα αντικειμενικό έρεισμα στις παραστάσεις με τις οποίες τροφοδοτούν την εμπειρία μας οι αισθήσεις μας. Αν δηλαδή δεν υπάρχει κάτι πέρα από τις παραστάσεις μας, που να αποτελεί την πηγή από την οποία προέρχονται αυτές, καθένας μας θα μπορούσε να υποθέσει ότι αυτές δεν είναι παρά αποκυήματα των αισθήσεών μας, απλώς ψευδαισθήσεις. Αυτό θα είχε ως συνέπεια την αμφισβήτηση της αξιοπιστίας της γνώσης. Στην περίπτωση αυτή, αν το πράγμα καθεαυτό είναι η πηγή των παραστάσεων της εμπειρίας μας, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η σχέση μεταξύ του πράγματος καθεαυτό και των παραστάσεών μας είναι *αιτιώδης*.

Όπως είδαμε όμως (σελ. 57-58), η σκοπιμότητα των κατηγοριών συνίσταται στο να μας βοηθούν να οργανώνουμε τις παραστάσεις μας, τις οποίες έχουμε ήδη τοποθετήσει σε χρονική σειρά και χωρική συνάφεια. Η δικαιοδοσία των κατηγοριών δηλαδή, κατά τον Καντ, *περιορίζεται μέσα στην εμπειρία* μας.

Ωστόσο, το πράγμα καθεαυτό, όπως το ορίζει ο Καντ, *βρίσκεται πέρα από τα όρια της εμπειρίας* μας.

Σ' αυτή την περίπτωση, εάν το πράγμα καθεαυτό είναι η πηγή, η αιτία των παραστάσεων με τις οποίες εφοδιάζουν την εμπειρία μας οι αισθήσεις μας, τίθεται το εύλογο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν η κατηγορία της αιτιότητας να εκτείνεται πέρα από τα όρια της εμπειρίας μας και να καλύπτει το πράγμα καθεαυτό, όταν όλες οι κατηγορίες είναι προορισμένες να μην ξεπερνούν τα όρια της εμπειρίας μας; Το να

υιοθετεί κανείς, όπως ο Καντ, και τις δύο αυτές εκδοχές δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να αντιφάσκει.

Την ασυνέπεια αυτή του Καντ επιχείρησε να θεραπεύσει ο Αρθούρος Σοπενχάουερ (Arthur Schopenhauer, 1788-1860).

9. Ο ΑΡΘΟΥΡΟΣ ΣΟΠΕΝΧΑΟΥΕΡ

Ο Σοπενχάουερ υιοθέτησε μεν την υπόθεση του Καντ για την *ύπαρξη* του πράγματος καθεαυτό, αλλά *αμφισβήτησε* τον ισχυρισμό του ότι πρόκειται για κάτι *άγνωστο* σε μας.

Στη διαπίστωσή του αυτή τον οδήγησε η πεποίθησή του ότι το πράγμα καθεαυτό -και θα πρέπει εδώ να θυμηθούμε ότι με τον όρο αυτό εννοείται καθετί που υπάρχει έξω από μας, πέρα από ό,τι μπορούμε να συλλάβουμε με τις αισθήσεις μας- έχει την ίδια με μας φύση. Εν τοιαύτη περιπτώσει, όπως μπορούμε να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε επίσης κάτι που είναι το ίδιο με μας, το πράγμα καθεαυτό - αρκεί βέβαια να αντιληφθούμε ποια είναι πραγματικά η ουσία μας.



Σοπενχάουερ

Η βούληση

Ό,τι, κατά το Σοπενχάουερ, συνιστά την ουσία μας είναι η *βούληση*, μια δύναμη που υπάρχει πέρα από το σώμα μας, πέρα από τις αισθήσεις μας, πέρα από το λογικό μας. Η συμπεριφορά του σώματός μας, η λειτουργία των αισθήσεων και του λογικού μας είναι εκδηλώσεις που τελικά πηγάζουν από τη βούλησή μας.

Η βούληση όμως, παρατηρεί ο Σοπενχάουερ, δεν περιορίζεται στα ανθρώπινα όντα. Απεναντίας, απλώνεται παντού στο σύμπαν και διακλαδώνεται σε όλα τα όντα - είτε πρόκειται για έμβια είτε για ανόργανα.

Η δύναμη της βούλησης ορίζεται από τον Σοπενχάουερ ως μια *τυφλή, απεριόριστη και ακατάπαυστη* ορμή. Το γεγονός, συγκεκριμένα, ότι δε δρα βάσει κάποιου σχεδίου την καθιστά τυφλή. Η δράση της δε σκοπεύει κάπου, σε ένα δεδομένο στόχο. Μοναδική επιδίωξή της είναι να υπάρχει - και τίποτε άλλο πέρα από αυτό.

Η έλλειψη προοπτικής όμως κάθε άλλο παρά μειώνει τη βούληση. Η δύναμή της είναι απεριόριστη, καθόσον η δραστηριότητά της δεν εξαντλείται στο πράγμα του οποίου συμβαίνει να αποτελεί την ουσία. Η βούληση συνεχίζει να υπάρχει, ακόμη και όταν το πράγμα στο οποίο υπάρχει πάψει να υφίσταται.

Μεταφέρεται τότε σε κάποιο άλλο σώμα και μετά, όταν και αυτό πάψει να υφίσταται, σε κάποιο άλλο πράγμα κ.ο.κ. Η μεταφορά της δραστηριότητας της βούλησης από το ένα σώμα στο άλλο δεν έχει όριο, ούτε χρονικό ούτε τοπικό· δε σταματά ποτέ και πουθενά. Είναι ακατάπαυστη.

Χάρη στη βούληση, την τυφλή, απεριόριστη και ακατάπαυστη αυτή ορμή που διαπερνά όλα τα όντα του σύμπαντος, ο Σοπενχάουερ επιχείρησε να γεφυρώσει το χάσμα που η φιλοσοφική παράδοση, πριν από αυτόν, είχε καθιερώσει ανάμεσα σε μας και τον εξωτερικό κόσμο. Φιλόσοφοι, όπως ο Ντεκάρτ στους νεότερους χρόνους και ο Πλάτωνας στην αρχαιότητα, ισχυρίστηκαν ότι ο άνθρωπος είναι εφοδιασμένος με το λόγο, που τον διακρίνει από όλα τα υπόλοιπα όντα. Κατ' αυτούς, μόνο ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να σκέφτεται. Η διάκριση αυτή όμως στο πλαίσιο της θεωρίας του Σοπενχάουερ αίρεται. Κατ' αυτόν πλέον, δεν αποτελούμε ιδιαίτερες, ξεχωριστές από τα άλλα όντα, υπάρξεις, αφού τόσο η δική μας η ουσία όσο και η ουσία των άλλων όντων ταυτίζεται με τη βούληση. Υπάρχει μια συγγένεια, μια σχέση ουσίας ανάμεσα σε μας και τον υπόλοιπο, εξωτερικό κόσμο.

Βούληση και λόγος

Η δύναμη της βούλησης, και όχι ο λόγος, είναι το πρωταρχικό στοιχείο στον άνθρωπο. Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε από το γεγονός ότι η ύπαρξή μας καθορίζεται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Όλοι μας *θέλουμε* να ζήσουμε και επιπλέον να συντηρήσουμε το αγαθό της ζωής παράγοντας επιγόνους, *χωρίς να σκεφτόμαστε* αν η επιδίωξή μας αυτή είναι σωστή.

Ακόμη και όταν υπάρχουν λογικά επιχειρήματα με τα οποία αμφισβητείται η αξία της ζωής μας, πάλι δεν παραιτούμαστε από τη βούλησή μας να συνεχίσουμε να ζούμε. Μπορεί ένας ρακοσυλλέκτης, ένας άστεγος, ένας επαίτης ή οποιοσδήποτε άλλος που υποφέρει από τη φτώχεια, την πείνα και την αρρώστια να σκέφτεται ότι η ζωή του δεν έχει νόημα, ότι, όσο ζει, δεν υπάρχει δυνατότητα να απαλλαγεί από τα δεινά του, αλλά, παρ' όλα αυτά, η βούλησή του να συνεχίσει να ζει να παραμένει ακέραιη.

Υπάρχουν στιγμές βέβαια που ορισμένοι άνθρωποι, εξουθενωμένοι από τις αεπέραστες δυσκολίες της ζωής, αποφασίζουν να θέσουν τέλος στη ζωή τους. Και στις ακραίες αυτές περιπτώσεις όμως, κατά το Σοπενχάουερ, η βούληση των απελπισμένων αυτών ανθρώπων για τη ζωή δεν αίρεται. Το μαρτυράει αυτό η οδύνη που τους διακατέχει. Μερικές φορές μάλιστα αρκεί μια στιγμιαία αναστολή της απόφασής τους να αυτοκτονήσουν, για να επικρατήσει μέσα τους πάλι η βούλησή τους για ζωή.

Βούληση και επιστήμη

Στη βούληση, κατά το Σοπενχάουερ, δε θα πρέπει να αναζητήσουμε μόνο το λόγο της δικής μας ύπαρξης αλλά και την *έσχατη εξήγηση* της φύσης και της συμπεριφοράς κάθε πράγματος. Η επιστήμη μπορεί να μας εξασφαλίσει γνώση μόνο για τις *φαινομενικές* εκδηλώσεις των πραγμάτων.

Οι επιστήμονες είναι σε θέση, παραδείγματος χάρι, περιγράφοντάς μας τις διάφορες ιδιότητες του πεύκου, να μας εξηγήσουν τις συνθήκες υπό τις οποίες δημιουργείται και τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται. Αδυνατούν, όμως, να απαντή-

σουν στο έσχατο ερώτημα: γιατί το πεύκο να αναπτύσσεται έτσι κάτω από αυτές τις συνθήκες, γιατί κάτω από αυτές τις συνθήκες να μην αναπτύσσεται με τον ίδιο τρόπο, λόγου χάρι, και ο κάκτος, γιατί, γενικότερα, τα πράγματα να υπάρχουν όπως υπάρχουν και όχι διαφορετικά;

Η έσχατη αιτία που θα μας επιτρέψει να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό είναι η βούληση. Η εσωτερική αυτή ορμή μέσα σε κάθε -έμβιο ή ανόργανο- ον είναι εκείνη που το σπρώχνει να υπάρχει όπως υπάρχει και να εκδηλώνεται με τον τρόπο που συμπεριφέρεται. Το πεύκο δημιουργείται, υπάρχει και παρουσιάζει τις ιδιότητες που έχει, επειδή η βούληση που κλείνει μέσα του το προτρέπει να δημιουργείται, να υπάρχει και να εκδηλώνεται έτσι και όχι, ας πούμε, με τον τρόπο που ωθεί τον κάκτο η βούλησή του να δημιουργείται, να υπάρχει και να έχει τις ιδιότητες που διαθέτει. Το καθέτι στον κόσμο έχει τη μορφή που διαθέτει και είναι αυτό που είναι, επειδή περικλείει τη δύναμη εκείνη που το κάνει να *θέλει* να υφίσταται όπως υφίσταται. Οι μορφές, οι ιδιότητες, ο τρόπος που υπάρχουν και συμπεριφέρονται τα όντα δεν είναι τίποτε άλλο, σε τελευταία ανάλυση, παρά οι ορατές όψεις της βούλησης που το καθένα κλείνει μέσα του και αποτελεί την ουσία του.

Τη βούληση ως κεντρικό άξονα των απόψεών του για τη γνώση, την πραγματικότητα και την αλήθεια χρησιμοποίησε και ένας άλλος, σημαντικός επίσης φιλόσοφος, ο Φρειδερίκος Νίτσε (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900). Ειδικότερα, ο Νίτσε μίλησε περί της *βούλησης για δύναμη*.

10. Ο ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΣ ΝΙΤΣΕ

Με την έκφραση *βούληση για δύναμη* ο Νίτσε προσδιόρισε τη σταθερή τάση που από τη φύση του έχει το κάθε ον να επικρατήσει πάνω σε κάποιο άλλο ον και μετά σε κάποιο άλλο κ.ο.κ. Η κάθε ύπαρξη αισθάνεται να ελκύεται από την ανάγκη για μια διαρκώς διευρυνόμενη, όλο και μεγαλύτερη κυριαρχία της στον κόσμο. «Η άποψή μου», σημειώνει σχετικά ο Νίτσε, «είναι ότι το κάθε συγκεκριμένο σώμα αγωνίζεται να κυριαρχήσει πάνω σε ολόκληρο το σύμπαν και να εξαπλώσει τη δύναμή του -τη βούλησή του για δύναμη- αντιδρώντας σε οτιδήποτε αντιστέκεται στην επέκτασή του».

Στη βούληση για δύναμη ο Νίτσε δίνει και μια άλλη διάσταση, εκτός από την έμφυτη τάση των όντων για επικράτηση. Είναι επίσης μια *δημιουργική* αρχή. Συγκεκριμένα, κατά το Νίτσε, η βούληση για δύναμη είναι η αρχή της δημιουργίας του κόσμου. Για να καταλάβουμε τη δημιουργική αξία της βούλησης, ο Νίτσε μας προτρέπει να απαλλαγούμε από μια προκατάληψη, που φιλόσοφοι του παρελθόντος μας επέβαλαν με τον άκριτο τρόπο της σκέψης τους.



Νίτσε

Η προκατάληψη για την αντικειμενική πραγματικότητα

Η προκατάληψη αυτή συνίσταται στην ιδέα ότι έξω από μας υπάρχει μια *αντικειμενική* τάξη των όντων, ότι, όπως ισχυρίστηκε ο Καντ, τα όντα στην πραγματικότητα, άσχετα από το πώς τα συλλαμβάνουμε εμείς με τις αισθήσεις μας, υφίστανται καθεαυτά χωρίς τη δική μας διαμεσολάβηση. Έτσι μια θεωρία είναι αληθής, εάν αναπαριστά σωστά την τάξη αυτή, και ψευδής, αν δεν αντιστοιχεί σ' αυτήν.

Η πίστη ότι η διαμόρφωση των πραγμάτων και των γεγονότων είναι ανεξάρτητη από τη δική μας παρουσία, ότι ο κόσμος είναι προ-κατασκευασμένος, ήδη δομημένος, δεδομένος, έτοιμος, και ότι, ευθυγραμμίζοντας και εναρμονίζοντας τις ιδέες μας προς αυτόν, θα φτάσουμε στην αλήθεια, μας προκαλεί το *αίσθημα της ματαιότητας*. Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να παρέμβουμε στη διαμόρφωση των πραγμάτων και των γεγονότων και να φτιάξουμε τον κόσμο διαφορετικά οδηγεί τη βούλησή μας σε παράλυση.

Κατά το Νίτσε, η άποψη για αντικειμενική ύπαρξη των πραγμάτων είναι αυθαίρετη. Όπως πριν από αυτόν, καθώς είδαμε (σελ. 49, 52-53), είχε υποστηρίξει ο Χιουμ, είναι αδύνατο να έλθουμε ποτέ σε άμεση επαφή με τα πράγματα και τα γεγονότα του φυσικού περιβάλλοντός μας. Το τριαντάφυλλο, παραδείγματος χάρη, δεν υπάρχει έξω από μας. Αν δεν ήμασταν εμείς με τα μάτια μας, την όσφρησή μας, την αφή μας και τις άλλες αισθήσεις μας, δε θα υπήρχαν το χρώμα, το σχήμα, η οσμή, η υλική υφή και οτιδήποτε άλλο συγκροτεί το πράγμα εκείνο που ονομάζουμε «τριαντάφυλλο». Αυτό ισχύει για όλα τα πράγματα. Δεν είναι τίποτε άλλο το καθένα παρά μια δέσμη πληροφοριών με τις οποίες μας εφοδιάζουν οι εμπειρίες μας.

Αληθινή, πέρα από τα φαινόμενα του κόσμου, πραγματικότητα δεν υφίσταται, κατά το Νίτσε. Αληθινός κόσμος είναι οι πληροφορίες των αισθήσεών μας και όχι τα ίδια τα πράγματα γύρω μας. «Δεν υπάρχουν πράγματα. Αυτά είναι μέσα στη φαντασία μας. Χειριζόμαστε ανύπαρκτα πράγματα», αποφαίνεται ο Νίτσε.

Η παραπλανητική λειτουργία της γλώσσας

Η αιτία γι' αυτή την ψευδαίσθηση οφείλεται, κατά το Νίτσε, στον *παραπλανητικό* τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η γλώσσα.

Λέμε, για παράδειγμα, «δέντρο», «πίνακας», «γαρίφαλο», «οθόνη», «ανθοδοχείο», «ελέφαντας», προκειμένου να δηλώσουμε *συνοπτικά* τις δέσμες των αισθητών χαρακτηριστικών -το σχήμα, τη σκληρότητα, την οσμή, το χρώμα κτλ.- από τα οποία συγκροτείται καθένα από τα αντίστοιχα αυτά πράγματα. Το γεγονός ότι κάθε φορά για έναν αριθμό διάφορων χαρακτηριστικών μεταχειριζόμαστε *μια λέξη* -«δέντρο», «οθόνη», «ανθοδοχείο» κτλ.- μας δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι υπάρχει πράγματι *ένα συμπαγές, μονοσήμαντο* ον, - *ένα* δέντρο, *μια* οθόνη, *ένα* γαρίφαλο, στο οποίο αντιστοιχεί η λέξη.

Οι λέξεις, σ' αυτή την περίπτωση, ορθώνονται μπροστά μας σαν παραμορφωτι-

κοί, σαν μαγικοί καθρέφτες. Όσο υπάρχουν αυτές, θα υφίσταται πάντοτε ο κίνδυνος εξαιτίας τους να υποθέτουμε ότι υπάρχουν πράγματα που δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα. Δε θα μπορέσουμε, για παράδειγμα, λείει χαρακτηριστικά ο Νίτσε, να βγάλουμε από μέσα μας την ιδέα για την ύπαρξη του Θεού, αν εξακολουθούμε να πιστεύουμε στη γλώσσα· η λέξη «Θεός», όσο θα τη μεταχειριζόμαστε, θα μας παραπέμψει διαρκώς στην ύπαρξη του Θεού.

Η παραπλανητική αυτή λειτουργία της γλώσσας, κατά το Νίτσε, ανάγεται στο απώτερο παρελθόν. «Παντού», γράφει αυτός, «όπου οι πανάρχαιοι λαοί έπλασαν μια λέξη, πίστευαν ότι είχαν ανακαλύψει κάτι. Πόσο διαφορετική όμως ήταν η αλήθεια. Είχαν αγγίξει ένα πρόβλημα και, πιστεύοντας ότι το έλυναν, όρθωναν ένα εμπόδιο στη λύση του. Τώρα για κάθε γνώση αναγκαστικά σκοντάφτει κανείς σε πέτρινες, πεθαμένες λέξεις και πάνω εκεί μάλλον το πόδι του σπάει παρά η λέξη».

Η βούληση για αλήθεια

Τελικά, κατά το Νίτσε, η δομή και η σημασία που έχει ο κόσμος είναι εκείνη που εμείς *θέλουμε* να του αποδώσουμε. Ότι αποκαλούμε *πραγματικότητα* είναι προϊόν *δικών μας προθέσεων και επιλογών*. Έτσι η βούληση αναδεικνύεται, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, σε δύναμη δημιουργίας του κόσμου. Η αντίληψη, λείει ο Νίτσε, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είναι από τη φύση του πραγματικός, «είναι η αντίληψη των στείρων ανθρώπων, εκείνων που δε θέλουν να δημιουργήσουν έναν κόσμο όπως πρέπει να είναι. Φαντάζονται ότι ο κόσμος είναι εκεί και αναζητούν τρόπους και μέσα, για να τον κατακτήσουν. Η “βούληση για αλήθεια” είναι η ανικανότητα της βούλησης για δημιουργία».

Ο Νίτσε προτρέπει τους φιλοσόφους, αν θέλουν να είναι *αληθινοί* φιλόσοφοι, να αντισταθούν στη *βούληση για αλήθεια*. Στο οξύμωρο αυτό σχήμα αντανακλάται η αγωνία του, για να διασωθεί η βούληση ως δημιουργική αρχή.

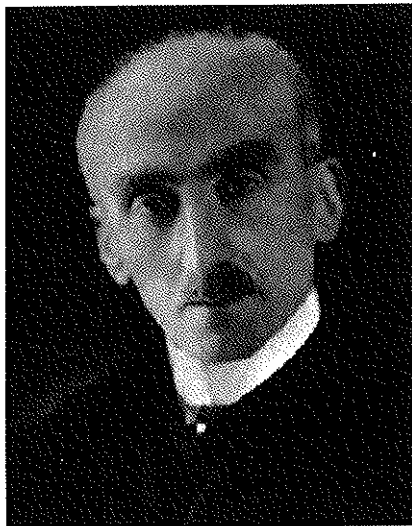
Σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό του Αριστοτέλη, «αλήθεια» είναι η αντιστοιχία του νου προς την πραγματικότητα. Επιδιώκοντας λοιπόν κανείς την αλήθεια, ουσιαστικά συνεργεί στη δέσμευση των ιδεών του σε μια δεδομένη, προκαθορισμένη, ανεξάρτητη από τον ίδιο πραγματικότητα, γεγονός που νεκρώνει τη βούλησή για δημιουργία.

Οι φιλόσοφοι δεν πρέπει να είναι διαχειριστές μιας έτοιμης, ήδη δομημένης πραγματικότητας. Απεναντίας, οφείλουν να ανατρέψουν την προκατάληψη για την ύπαρξη μιας αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων και να ενθαρρύνουν τους ανθρώπους προς αυτή την κατεύθυνση. Έτσι θα καταστούν αέναοι δημιουργοί της ελπίδας. Ο καθένας μας, στην προσπάθειά του να ικανοποιήσει τη βούλησή του για δύναμη, τη δίψα του για επικράτηση, μπορεί να γίνει η αιτία, για να προκύψει ένας καινούριος κόσμος. Επτέλους, διακηρύσσει ο Νίτσε, οφείλει να διακινδυνεύσει κανείς την υπόθεση ότι οτιδήποτε συντελείται στον κόσμο δεν είναι τίποτε άλλο παρά η έκφραση, το αποτέλεσμα της βούλησης για δύναμη, του ανεξάντλητου αγώνα για κυριαρχία.

Συγγενής προς τη στάση του Νίτσε απέναντι στην πραγματικότητα και τον

τρόπο αντιμετώπισής της θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι είναι η θέση του Ανρί Μπερξόν (Henri Bergson, 1859-1941).

11. Ο ΑΝΡΙ ΜΠΕΡΞΟΝ



Μπερξόν

Κατά τον Μπερξόν, ό,τι οφείλουμε να θεωρούμε ως πραγματικό δεν είναι κάτι δεδομένο, ασάλευτο, σταθερά δομημένο, που μας περιμένει έξω από μας έτοιμο να το συναντήσουμε και έτσι να το γνωρίσουμε. Ο κόσμος, όπως έχει δημιουργηθεί, είναι προϊόν μιας ανέλεγκτης σκοτεινής δύναμης, της *ζωικής ορμής*, όπως ο ίδιος την αποκαλεί, και συνεχίζει, χάρη στη δύναμη αυτή που τον διαπερνά, να βρίσκεται σε μια ρευστή κατάσταση.

Η ζωική ορμή

Ο Μπερξόν ορίζει τη ζωική ορμή ως μια τυφλή, ανυπότακτη σε κανόνες δύναμη που, δρώντας έξω από κάθε προγραμματισμό και σκοπιμότητα, στάθηκε η αιτία, για να δημιουργηθεί η ζωή στα διάφορα επίπεδά της.

Αρχικά, κατά τον Μπερξόν, η ζωική ορμή υπήρξε σε ορισμένες φυσικοχημικές ενώσεις, που συνιστούσαν αυτό που σήμερα ονομάζουμε «ζωή». Στη συνέχεια η ζωική ορμή διοχετεύθηκε προς τρεις διαφορετικές κατευθύνσεις. Το αποτέλεσμα ήταν να δημιουργηθούν οι τρεις βασικές μορφές της ζωής: τα φυτά, τα έντομα και τα σπονδυλωτά.

Απόληξη της δημιουργικής δύναμης της ζωικής ορμής υπήρξε η εμφάνιση του ανθρώπου. Πραγματοποιώντας ένα *αιφνίδιο*, όπως ο Μπερξόν λέει, *άλμα από το ζώο στον άνθρωπο*, η ζωική ορμή φτάνει στην κορύφωση της δημιουργικής πορείας της πάνω στον πλανήτη μας. Ο άνθρωπος μοιάζει να είναι ο λόγος για τον οποίο επιχειρήθηκε ολόκληρη η οργάνωση της ζωής: είναι, όπως λέει ο Μπερξόν, ο *λόγος τού είναι της ζωής* πάνω στη γη.

Όσο και αν η εμφάνιση του ανθρώπου δίνει την εντύπωση πως ο στόχος όλης της δημιουργικής διαδικασίας που ακολούθησε η ζωική ορμή ήταν αυτός, στην πραγματικότητα δε συνέβη κάτι τέτοιο. Η εξελικτική πορεία της ζωικής ορμής σε καμιά περίπτωση δεν έγινε βάσει προκαθορισμένου σχεδίου, στοχεύοντας σε ένα ορισμένο τέλος. Απλώς, στην εκάστοτε δεδομένη στιγμή, από όλες τις δυνατότητες που παρουσιάζονταν, για να σημειωθεί κάποια εξέλιξη, η ζωική ορμή επέλεγε πάντοτε την πιο βολική. Όλες οι πόρτες ήταν ανοικτές μπροστά της.

Υπό την έννοια αυτή θα μπορούσε κάλλιστα, στο πλαίσιο της δημιουργίας της ζωής, αντί για τον άνθρωπο, να είχε προκύψει ένα διαφορετικό είδος όντων. Ποιος άλλωστε αποκλείει τούτη τη στιγμή να υπάρχει αυτό το άλλο είδος όντων σε κάποι-

ον πλανήτη, αφού η ζωική ορμή δεν περιορίζεται στη γη, αλλά είναι μια κοσμική δύναμη, που εκτείνεται παντού, σε κάθε αστέρι του σύμπαντος;

Η ζωική δύναμη, που ενυπάρχει στον άνθρωπο, εκδηλώνεται με δύο τρόπους - ως *νόηση* και ως *ένστικτο*, που τον τροφοδοτούν με δύο είδη γνώσεων: την *επιστημονική* και την *ενορατική*.

Η νόηση

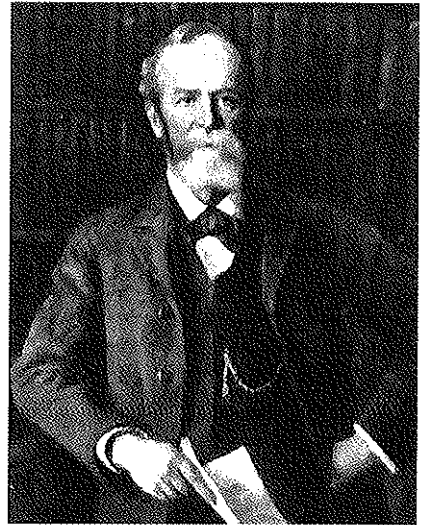
Η νόηση, κατά τον Μπερξόν, μας βοηθάει να προσανατολιστούμε μέσα στον κόσμο και, εναρμονιζόμενοι μαζί του, να τον γνωρίσουμε. Η μέθοδος που ακολουθούμε, προκειμένου να επιτύχουμε με τη νόησή μας το στόχο αυτό, είναι η *κατάκτηση της πραγματικότητας*. Εκείνο δηλαδή που κάνουμε, για να γνωρίσουμε ένα αντικείμενο ή ένα γεγονός, είναι: να το διαχωρίσουμε από την υπόλοιπη πραγματικότητα, να το ακινητοποιήσουμε σε κάποια από τις φάσεις μέσα από τις οποίες διέρχεται και στη συνέχεια να το κομματιάσουμε και να το διακρίνουμε στα μέρη του. Γνωρίζουμε, λόγου χάρη, ένα τριαντάφυλλο, εάν, αφού το απομονώσουμε από τα υπόλοιπα λουλούδια, διακρίνουμε το άρωμά του, το μίσχο του, τα πέταλά του, τον κάλυκα του και τα υπόλοιπα μέρη και χαρακτηριστικά, βάσει των οποίων μπορούμε να το υπαγάγουμε σε μια ορισμένη τάξη αντικειμένων - εκείνη των ανθέων. Όλα τα άλλα στοιχεία -όπως το τι μπορεί να μου θυμίζει ένα τριαντάφυλλο, την ποικιλία των παραστάσεών του που είναι δυνατό να σχηματιστούν μέσα μου ή τον πλούτο των αισθημάτων που μου προκαλεί, καθώς το παρατηρώ- οφείλω να τα αφήσω έξω από το πεδίο της νόησης, αν θέλω βέβαια να έχω μια *έγκυρη* και, κατ' επέκταση, *χρήσιμη* γνώση του τριαντάφυλλου.

Η αξία της γνώσης που μας παρέχει η νόηση, κατά τον Μπερξόν, *έγκειται στη χρησιμότητά* της, στο ότι μπορεί να μας φανεί ωφέλιμη σε κάτι που θέλουμε. Γνωρίζοντας, για παράδειγμα, τη φύση του τριαντάφυλλου, ξέρω και τι πρέπει να κάνω, για να το συντηρήσω περισσότερο χρόνο μέσα στο βάζο ή πάνω στο δέντρο. Στο σημείο αυτό ο Μπερξόν φαίνεται να υιοθετεί το βασικό αξίωμα της θεωρίας του πραγματισμού για το χρησιμοθηρικό χαρακτήρα της γνώσης.

Ο πραγματισμός

Ο πραγματισμός είναι ένα φιλοσοφικό ρεύμα, που εμφανίστηκε από τα μέσα του 19ου αιώνα στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Εισηγητής του υπήρξε ο Τσαρλς Σάντερς Περς (Charles Sanders Peirce, 1839-1914), αλλά βασικός εκπρόσωπός του θεωρείται ο Ουίλιαμ Τζέιμς (William James, 1842-1909).

Κατά τους απολογητές του πραγματισμού, κριτή-



Τζάιμς

ριο της αλήθειας είναι η *λειτουργικότητά* της, η ικανότητά της «να ικανοποιεί απαιτήσεις και πρακτικές ανάγκες μας». Ο ισχυρισμός, παραδείγματος χάρη, ότι ο Θεός υπάρχει είναι αληθής για κάποιον, εφόσον είναι εποικοδομητικός για τη ζωή του - αν του δίνει δύναμη και κουράγιο, προκειμένου να ξεπερνά τις αντίξοες καταστάσεις στη ζωή του.

Τούτο ισχύει γενικώς για τις προτάσεις της επιστήμης. Είναι αληθείς, εφόσον μας βοηθάνε να αντιμετωπίζουμε την πραγματικότητα κατά τρόπο αποτελεσματικό. Μια αλήθεια χωρίς πρακτικό όφελος δεν έχει καμιά αξία. Αν, ας πούμε, με ρωτήσει κάποιος «τι ώρα είναι», και του απαντήσω «κάθομαι στην οδό τάδε» ή αν με ρωτήσει «ποιο είναι το σημείο βρασμού του νερού» και του απαντήσω «όλα τα μέταλλα διαστέλλονται», η απάντησή μου, σε κάθε περίπτωση, έστω και αν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, δεν έχει καμιά σημασία. Το μήνυμα του πραγματισμού είναι ότι η γνώση δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ανθρώπινη δραστηριότητα και την πράξη.

Η αλήθεια δεν αποτελεί μια έννοια αφηρημένη, αλλά είναι συνυφασμένη με τις απαιτήσεις και τους στόχους του υποκειμένου - είτε πρόκειται για τον επιστήμονα είτε για τον καθημερινό άνθρωπο. Σ' αυτή την περίπτωση *δεν υπάρχει μια Αλήθεια*, αλλά *πλήθος αληθειών*, που το κύρος τους εξαρτάται από την απόδοση και τη χρησιμότητά τους. Δεν μπορεί κανείς, κατά τους πραγματιστές, να ισχυριστεί ότι η μοριακή σύνθεση Η₂O είναι πιο αληθινή από τη διαπίστωση ότι το νερό λιώνει τη ζάχαρη ή τον ισχυρισμό ότι το νερό σβήνει τη δίψα. Η επιλογή για το ποια από τις προτάσεις αυτές είναι αληθής εναπόκειται σε μας, που θα προκρίνουμε ως αληθή εκείνη που μας είναι (περισσότερο) χρήσιμη, που ικανοποιεί (καλύτερα) κάποια ανάγκη μας.

Η ενόραση

Ο Μπερξόν, όσο και αν υιοθετεί το αξίωμα της θεωρίας του πραγματισμού για τη σχέση αλήθειας και χρησιμότητας, προχωρεί ωστόσο ένα βήμα παραπέρα και τοποθετεί την *αυθεντικότητα* της γνώσης σε ένα άλλο επίπεδο. Συγκεκριμένα, πέρα από τη νόηση, η οποία, ακολουθώντας τη μέθοδο της ακινητοποίησης της πραγματικότητας και της κατάρτιμής της, μας τροφοδοτεί με μια γνώση που το κύρος της εξαρτάται από την πρακτική αξία της, διαθέτουμε επίσης έναν άλλο τρόπο προσέγγισης της πραγματικότητας.

Πρόκειται για το *ένστικτο*, το οποίο μας αποκαλύπτει τη γνώση σε ολόκληρο το βάθος της. Αν η νόηση, λέει ο Μπερξόν, μας καθιστά ικανούς να μιλάμε *για* το πράγμα ή *για* το γεγονός που μας ενδιαφέρει, το ένστικτο μας βοηθάει να μπορούμε *μέσα* σ' αυτό και να το δούμε *εκ των έσω*, βιώνοντας έτσι την ίδια την ουσία του. Τη μορφή αυτή της αυθεντικής γνώσης ο Μπερξόν την ονομάζει *ενόραση*.

Η ενόραση ορίζεται ως ένα είδος *συμπάθειας*, ως το κομμάτι εκείνο του εαυτού μας που μπορεί και αφουγκράζεται την παλλόμενη πραγματικότητα *άμεσα*, χωρίς τη διαμεσολάβηση συμβόλων, εννοιών, ιδεών ή άλλων μέσων που μεταχειρίζεται η νόησή μας, για να συλλάβει τα πράγματα και τα γεγονότα.

Η νόησή μας, στην προσπάθειά της να μας βοηθήσει να γνωρίσουμε τα πράγμα-

τα και τα γεγονότα -βλέποντάς τα χωριστά το ένα από το άλλο και στη συνέχεια κομματιάζοντάς τα και ακινητοποιώντας τα- αφαιρεί από αυτά τον παλμό, τα βγάζει έξω από το ρεύμα της παλλόμενης ζωής, τα νεκρώνει. Γι' αυτό η γνώση που η νόηση μας παρέχει σχετικά με αυτά είναι *ελλιπής* και *σχετική*. Το είδος αυτό της γνώσης μάς το παρέχουν οι διάφοροι κλάδοι της επιστήμης. Οι απολογητές τους δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να προβαίνουν σε ανούσιες αναλύσεις και εξωτερικές ταξινομήσεις των αντικειμένων που εμπίπτουν στο πεδίο της έρευνάς τους.

Αντίθετα προς την επιστημονική γνώση, η γνώση της ενόρασης είναι *πλήρης* και *απόλυτη*. Και τούτο γιατί μέσω της ενόρασης συλλαμβάνουμε την πραγματικότητα όχι κομματιασμένη, σαν ένα απολίθωμα μέσα στο χώρο, αλλά ζωντανή και παλλόμενη.

Τη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Μπερξόν μεταξύ των δύο αυτών μορφών γνώσης, της επιστημονικής και της ενορατικής, που αποκτούμε αντίστοιχα με τις δυνάμεις της νόησης και του ενστίκτου, μπορούμε να την καταλάβουμε καλύτερα, αν σταθούμε στην έννοια του χρόνου, που αποτελεί βασικό σημείο αναφοράς στη φιλοσοφία του.

Ο Μπερξόν διακρίνει δύο σημασίες του χρόνου: το *χρόνο* που χρησιμοποιούμε στην επιστήμη και στον καθημερινό βίο μας και συνηθίζουμε να τον τέμνουμε σε επιμέρους ενότητες -σε χρόνια, μήνες, ημέρες, ώρες κτλ.- και τη *διάρκεια*, που συνιστά την αληθινή μορφή του χρόνου.

Ο χρόνος

Ο χρόνος της επιστήμης και της καθημερινής επικοινωνίας μας είναι αντικείμενο της νόησης, με την οποία ο άνθρωπος στατικοποιεί την πραγματικότητα. Ο πρακτικός και επιστημονικός χρόνος είναι *στατικός*. Πρόκειται ουσιαστικά για μια *μορφή του χώρου*, αφού σύγκεται από διακεκριμένα τμήματα των οποίων η μέτρηση γίνεται με τον τρόπο που μετράμε διαστήματα στο χώρο. Οι ώρες των ρολογιών, ας πούμε, με τα οποία μετράμε τον πρακτικό και επιστημονικό χρόνο, δεν είναι τίποτε άλλο από συμμετρικά διαστήματα του χώρου, όπως υποδεικνύονται αυτά στην πλάκα του ρολογιού.

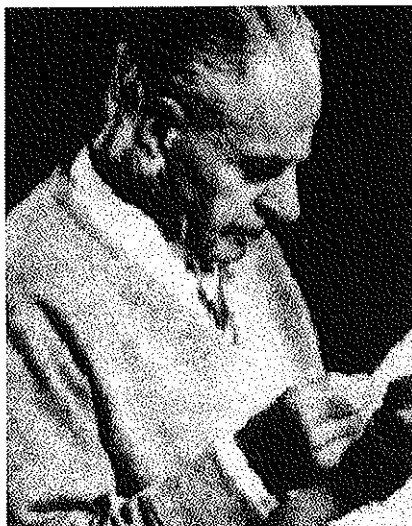
Η διάρκεια

Αντίθετα προς τη στατική, τη χωροποιημένη και στρεβλή μορφή του χρόνου της πρακτικής ζωής και της επιστήμης, η διάρκεια έχει *δυναμικό* χαρακτήρα. Ως διάρκεια ο χρόνος δε διακρίνεται σε επιμέρους ενότητες, που μπορούν να μετρηθούν με μεθόδους που μετρούμε αποστάσεις μέσα στο χώρο, αλλά αποτελεί ένα *συνεχές*.

Στο χρόνο ως διάρκεια, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον εισδύουν το ένα μέσα στο άλλο. Έτσι αυτά αποτελούν ένα οργανικό όλο, που βρίσκεται σε αδιάλειπτη ροή - μια ροή με διακυμάνσεις όμως. Ο αληθινός χρόνος δεν κυλάει πάντοτε με τον ίδιο ρυθμό, αλλά άλλοτε, όταν, ας πούμε, είμαστε χαρούμενοι, τρέχει γρήγορα,

άλλοτε, όπως όταν είμαστε λυπημένοι, προχωράει αργά και άλλοτε, όπως στην περίπτωση που ζούμε υπό το κράτος της αγωνίας, μοιάζει να μην κυλάει καθόλου.

Τις διακυμάνσεις αυτές της ροής του χρόνου, που σε τελευταία ανάλυση συνιστούν την ουσία του πραγματικού χρόνου, δεν μπορούμε να τις συλλάβουμε έμμεσα, με υποκατάστατα, όπως οι δείκτες του ρολογιού, που μονότονα περιστρέφονται πάνω στην πλάκα του στον ίδιο πάντοτε ρυθμό, ή με άλλους ανάλογους τρόπους με τους οποίους μετρούμε τον πρακτικό και επιστημονικό χρόνο. Αντίθετα, τις αισθανόμαστε άμεσα με την ενόρασή μας, χάρη στην οποία, κατά τον Μπερξόν, μπορούμε γενικότερα να διεισδύσουμε μέσα στην πραγματικότητα και να τη γνωρίσουμε κατά τρόπο απόλυτο και ολοκληρωτικό.



Πόπερ

12. ΓΕΝΙΚΗ ΕΚΤΙΜΗΣΗ

Ο ισχυρισμός όμως του Μπερξόν ότι μέσω της ενόρασης μπορούμε να συλλάβουμε την πραγματικότητα σε όλο το βάθος της δεν εκφράζει τίποτε άλλο παρά τον πόθο του ανθρώπου για την απόλυτη γνώση της - έναν πόθο ωστόσο που είναι, τελικά, καταδικασμένος να μείνει ανεκπλήρωτος.

Είδαμε παραπάνω ότι τόσο οι προσπάθειες των φιλοσόφων εκείνων που, όπως ο Πλάτωνας, επιχείρησαν να θεμελιώσουν τη γνώση της πραγματικότητας αποκλειστικά πάνω στις λογικές δυνάμεις του ανθρώπινου νου, όσο και οι απόπειρες των φιλοσόφων που, όπως ο Λοκ, ο Μπέρκλεϋ ή ο Χιουμ, βασίστηκαν στην εμπειρία και στις αισθήσεις μας οδηγήθηκαν σε αδιέξοδο.

Προκειμένου ακριβώς να ξεπεράσει τις δυσκολίες των ακραίων αυτών θεωριών, ο Καντ υποστήριξε ότι η γνώση της πραγματικότητας είναι προϊόν

τόσο του νου όσο και της εμπειρίας. Βέβαια η υιοθέτηση μιας τέτοιας άποψης, κατά τον Καντ, σημαίνει ότι θα πρέπει να εγκαταλείψουμε την αλαζονική θέση πως μπορούμε να γνωρίσουμε την πραγματικότητα κατά τρόπο απόλυτο, ότι θα πρέπει να συμβιβαστούμε στην ιδέα πως τα πράγματα και τα γεγονότα του εξωτερικού κόσμου μπορούμε να τα γνωρίσουμε ως φαινόμενα μόνο και όχι καθεαυτά, και ότι τέλος, όσο και αν διευρύνουμε το πεδίο των γνώσεών μας, πάντοτε θα μένει ένα υπόλοιπο της πραγματικότητας άγνωστο σε μας.

Άλλοι φιλόσοφοι ωστόσο, μετά τον Καντ, υπουμνήριξαν ότι είναι δυνατόν η πραγματικότητα να γίνει απόλυτο κτήμα του ανθρώπου. Αρκεί αυτός να εμπιστευθεί άλλες δυνάμεις του, πέρα από τις λογικές ικανότητες του νου, και τις αισθήσεις του. Ως τέτοιες δυνάμεις, όπως είδαμε, προβλήθηκαν από το Σοπενχάουερ και το Νίτσε η βούληση, ενώ από τον Μπερξόν η ενόραση.

Αλλά το να θέλει ή να διαισθάνεται κανείς κάτι σαν αληθινό δεν σημαίνει ότι είναι

πράγματι και αληθινό. Πόσες φορές στη ζωή μας η βούληση και η διαίσθηση ή η ενόρασή μας, όσο βαθιές και ειλικρινείς και αν ήταν αυτές μέσα μας, δε συνέβη - όπως άλλωστε είναι πάντοτε δυνατό σε κάθε ευκαιρία- να διαψευστούν από τα πράγματα και τα γεγονότα;

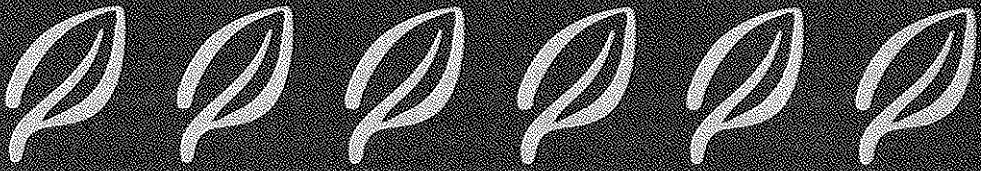
Η γνώση της πραγματικότητας λοιπόν εκ μέρους του ανθρώπου δεν μπορεί ποτέ να είναι απόλυτη και ολοκληρωτική. Ακόμη και στο πεδίο των επιστημών, όπου υποτίθεται ότι καλλιεργείται η πιο τεκμηριωμένη μορφή γνώσης, αυτή είναι σχετική. Οι νόμοι της φύσης, ακόμη και οι πιο προφανείς από αυτούς, όπως εισηγήθηκε ένας από τους λαμπρότερους φιλοσόφους του 20ου αιώνα, ο Καρλ Πόπερ, (Karl Popper 1902-1994), πρέπει να εκλαμβάνονται ως *υποθέσεις* και όχι ως αξιώματα που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση.

Η ίδια η ιστορία των επιστημών, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ιστορία συνεχών αναθεωρήσεων, αποδεικνύει την ορθότητα του ισχυρισμού αυτού του Πόπερ. Για παράδειγμα, παλιά οι άνθρωποι ισχυρίζονταν ότι η γη είναι ακίνητη και στη συνέχεια διαπίστωσαν ότι κινείται· άλλοτε ίσχυε η αντίληψη του Νεύτωνα για τον απόλυτο χαρακτήρα του χρόνου και του χώρου, η οποία όμως ανατράπηκε από τη θεωρία της σχετικότητας του Αϊνστάιν, και, όπως ο ίδιος ο Αϊνστάιν παρατήρησε, η επιστήμη προβλέπεται ότι θα προχωρήσει πέρα από το σημείο που την άφησε αυτός, εφόσον ανατραπεί η θεωρία της σχετικότητας. Η επιστήμη εξελίσσεται διορθώνοντας τα εκάστοτε υφιστάμενα λάθη της.

Αυτό τελικά σημαίνει ότι, σε αντίθεση με ό,τι ισχυρίστηκαν οι σκεπτικιστές και χωρίς να αμφισβητείται η δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίσει την πραγματικότητα, η γνώση του αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί πλήρης και αναμφισβήτητη, ότι πάντοτε ο άνθρωπος θα βρίσκεται καθ' οδόν προς το ιδανικό της τέλειας γνώσης της πραγματικότητας.



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



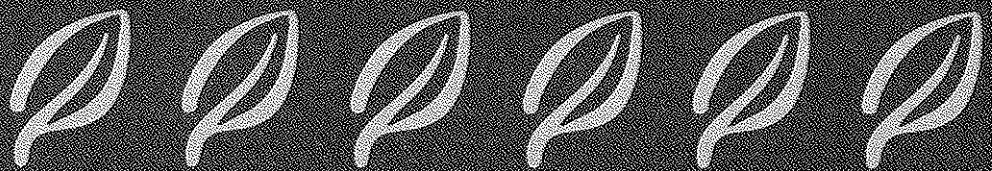
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



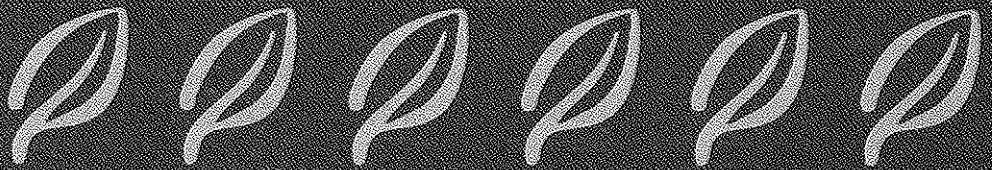
ΗΘΙΚΗ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Η συστηματική έρευνα της ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων απασχόλησε τους φιλοσόφους σε μια φάση μεταγενέστερη εκείνης κατά την οποία αυτοί καταγίνονταν σε ζητήματα ερμηνείας της φυσικής πραγματικότητας που τους περιέβαλλε.

Η μετατόπιση αυτή του ενδιαφέροντος των φιλοσόφων από τον εξωτερικό στον εσωτερικό κόσμο, όπου αναφέρονται τα προβλήματα της ηθικής συμπεριφοράς, αποτελεί μια λογική εξέλιξη όχι μόνο γενικά στην ιστορία του πολιτισμού, αλλά και ειδικότερα στην πνευματική ζωή του καθενός μας. Πρώτα κάποιος -καθώς η φυσική ροπή του ματιού μας είναι να βλέπουμε προς τα έξω- απορεί για πράγματα, πρόσωπα ή γεγονότα που βρίσκονται ή εκδηλώνονται γύρω του και προσπαθεί να τα εξηγήσει και να τα γνωρίσει. Αργότερα στρέφεται μέσα του και, εγκύπτοντας στον εαυτό του, επιχειρεί να καταλάβει ποιος πραγματικά είναι και πώς οφείλει να τον διαμορφώσει. Στην εφηβεία του για πρώτη φορά ο καθένας μας βρίσκεται αντιμέτωπος με τα μεγάλα ζητήματα της ζωής, αφού εν τω μεταξύ, στα χρόνια που προηγήθηκαν, έχει εξοικειωθεί με το περιβάλλον του - με τους ανθρώπους, τα αντικείμενα και τα γεγονότα γύρω του.

1. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Οι πρώτοι φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν συστηματικά με τα ζητήματα της ηθικής ζωής των ανθρώπων ήταν οι σοφιστές και ο Σωκράτης. Οι θεωρίες που διατύπωσαν υπαγορεύθηκαν από τις γνωσιολογικές και τις οντολογικές αντιλήψεις τους.

Οι σοφιστές

Οι σοφιστές, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 20-21), αμφισβητούσαν την ύπαρξη μιας αλήθειας κοινής για όλους τους ανθρώπους και υποστήριζαν ότι η γνώση είναι σχετική.

Ανάλογη όμως ήταν και η άποψή τους για το καλό και το τι πρέπει να πράττει κανείς. Είναι αδύνατον, κατ' αυτούς, να συμφωνήσουμε όλοι μας ως προς το τι πρέπει να επιδιώκουμε στη ζωή μας και το πώς οφείλουμε να συμπεριφερόμαστε.

Το τι είναι καλό ή δίκαιο το καθορίζει το *συμφέρον* του καθενός μας. Θεωρούμε ότι πρέπει να πράττουμε ό,τι εξυπηρετεί τις προσωπικές ανάγκες μας, ό,τι βολεύει τον καθένα μας.

Πολλές φορές βέβαια τα συμφέροντα των ανθρώπων δε συμπίπτουν. Στην περίπτωση αυτή εκείνος που είναι ισχυρότερος κατορθώνει να επιβάλει τη θέλησή του και να εξαναγκάσει τους άλλους να υποταχθούν σ' εκείνο που αυτός θεωρεί σωστό.

Έτσι ο κυβερνήτης μιας πολιτείας, επειδή διαθέτει ισχύ, θεσπίζει νόμους τέτοιους, που εξυπηρετούν το συμφέρον του. Αντίθετα, το γεγονός ότι οι απλοί πολίτες είναι αδύναμοι τους υποχρεώνει να τους ακολουθούν.

Η δυνατότητα επικράτησης του ισχυρότερου πάνω στον ασθενέστερο δεν είναι εφεύρημα της κοινωνίας όπου διαβιούμε, αλλά πηγάζει από την ίδια τη φύση. Εκεί, στο βασίλειο της φύσης, παρατηρούμε ότι το πιο αδύνατο ζώο γίνεται βορά του ισχυρότερου, το οποίο με τη σειρά του, αποτελεί λεία κάποιου άλλου, ακόμη ισχυρότερου ζώου κ.ο.κ. Η ίδια αρχή, που επικρατεί στη φύση, ισχύει και μεταξύ των ανθρώπων. Δίκαιο και σωστό είναι το *συμφέρον του ισχυρότερου*.

Οι νόμοι, σύμφωνα με τους οποίους ρυθμίζεται η ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων, διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή. Δε θα ήταν δυνατό να συμβαίνει το αντίθετο, αφού οι ανάγκες και τα συμφέροντα εκείνων που έχουν τη δύναμη να επιβάλλουν στους άλλους τη θέλησή τους δεν ταυτίζονται.

Η ποικιλία των αναγκών και των συμφερόντων των ανθρώπων έχει ως αποτέλεσμα τη διάσπαση του ηθικού τρόπου συμπεριφοράς σε διάφορες μορφές. Δεν υπάρχει ένας ενιαίος κώδικας ηθικής συμπεριφοράς, κοινός για όλους τους ανθρώπους. Απεναντίας, οι αξίες, σύμφωνα με τις οποίες οι άνθρωποι ρυθμίζουν τον ηθικό τρόπο διαβίωσής τους, διαφέρουν μεταξύ τους ανάλογα με τις συνθήκες που επικρατούν στις διάφορες κοινωνίες. Το τι είναι ηθικά σωστό και το πώς πρέπει να ρυθμίζει κανείς την ηθική συμπεριφορά του δεν είναι το ίδιο για όλους τους ανθρώπους. Έτσι, οι σοφιστές θεωρούν ανέφικτη τη δημιουργία μιας παγκόσμιας κοινότητας ανθρώπων όπου θα ισχύουν οι ίδιες ηθικές αρχές.

Την άποψη αυτή αμφισβήτησε ο Σωκράτης. Κατ' αυτόν, είναι δυνατόν οι άνθρωποι να οδηγηθούν στη θέσπιση ενός κοινού σε όλους ηθικού τρόπου διαβίωσης.

Ο Σωκράτης

Όπως στην περίπτωση των σοφιστών, έτσι και οι απόψεις του Σωκράτη για την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου είναι προέκταση της θεωρίας του για τη γνώση. Ουσιαστικά, γι' αυτόν, η *αρετή* είναι *γνώση*. Είμαστε σε θέση να επιτελέσουμε το καλό, εφόσον ξέρουμε τι είναι καλό.

Αν κάποιος κάνει το κακό, το κάνει επειδή δε γνωρίζει ότι εκείνο που κάνει είναι κακό. Η *άγνοιά* μας είναι, σε κάθε περίπτωση, η *αίτια του κακού*. Το γεγονός, για παράδειγμα, ότι ένας νεαρός αποφασίζει κάποια στιγμή να εμπλακεί στα ναρκωτικά οφείλεται στην άγνοιά του. Αν ήξερε πράγματι τις ολέθριες συνέπειες της επιλογής του αυτής, δε θα ήθελε να είχε δοκιμάσει ποτέ τη ναρκωτική ουσία. *Ουδείς*, λέει ο Σωκράτης, *κάνει το κακό με τη θέλησή του*. Η άγνοιά του τον παρασύρει στο κακό και όχι η διάθεσή του να το πράξει. Ό,τι απαιτείται λοιπόν, προκειμένου να βγει κανείς έξω από την ηθική φαυλότητα, είναι να ενημερωθεί γι' αυτήν.

Επειδή ο Σωκράτης, σε αντίθεση προς τους σοφιστές, θεωρούσε ότι υπάρχει

αλήθεια και ότι μπορούν οι άνθρωποι να τη γνωρίσουν, πίστευε ότι είναι σε θέση επίσης να καταστούν ηθικά ενάρετοι. Το γεγονός δε ότι η δυνατότητα της γνώσης της αλήθειας δεν περιορίζεται σε μια κατηγορία ανθρώπων, αλλά επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους, του δημιούργησε την πεποίθηση ότι *όλοι* είναι σε θέση να ανακαλύψουν τι είναι ηθικά σωστό και να το πράξουν, και τι είναι ηθικά επιλήψιμο και να το αποφύγουν, αρκεί να ακολουθήσουν τη σωστή μέθοδο που αυτός υπέδειξε. Ο Σωκράτης πίστευε ότι είναι δυνατό να διαμορφωθεί ένας κώδικας ηθικής συμπεριφοράς κοινός για όλους τους ανθρώπους. Αφού, λέει ο Σωκράτης, η αλήθεια είναι *μια* και μπορούν όλοι οι άνθρωποι να τη γνωρίσουν, τότε όλοι, καθόσον η αρετή ταυτίζεται με τη γνώση και την αλήθεια, μπορούν να συμφωνήσουν για τους ηθικούς κανόνες που θα πρέπει να διέπουν τη ζωή τους.

Εκείνο ωστόσο που δε μας εξηγεί η θεωρία του Σωκράτη, σύμφωνα με την οποία η αρετή ταυτίζεται με τη γνώση και η κακία οφείλεται στην άγνοια, είναι πώς συμβαίνει ορισμένες φορές, ενώ ξέρουμε το καλό, δεν το πράττουμε ή πώς, ενώ ξέρουμε ότι κάτι είναι κακό, εντούτοις το πράττουμε. Η περίπτωση της Μήδειας είναι χαρακτηριστική. Αν και ήξερε αυτή, την ώρα που σκότωνε τα παιδιά της, ότι η πράξη της ήταν ηθικά επιλήψιμη, εντούτοις δεν παραιτήθηκε από την αποτρόπαια πράξη της.

Ανεξάρτητα όμως από την αδυναμία αυτή, όπως και άλλες ενδεχομένως που θα μπορούσε να επισημάνει κανείς στην ηθική θεωρία του, ο Σωκράτης υπήρξε μια χαρακτηριστική περίπτωση διανοούμενου ανθρώπου, που προσπάθησε να ρυθμίσει *απαρέγκλιτα* τις εκάστοτε επιλογές του στη ζωή σύμφωνα με τις θεωρητικές πεποιθήσεις του. Πίστευε, συγκεκριμένα, ότι η ηθική ακεραιότητα αποτελεί τον υψηλότερο δείκτη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Γι' αυτό διακήρυσσε ότι θα έπρεπε να τη διαφυλάττουμε πάση θυσία - ακόμη και αν μας αδικούν και θίγεται το προσωπικό όφελός μας. Είναι καλύτερα, υποστήριζε, όταν διακυβεύονται οι ηθικές αξίες, *να αδικείται κανείς παρά να αδικεί*.

Τούτο μάλιστα ο Σωκράτης το έδειξε με τον πιο ακραίο τρόπο, όταν οι συμπολίτες του τον καταδίκασαν σε θάνατο. Η κατηγορία για την οποία καταδικάστηκε ήταν ότι διέφθειρε τους νέους, καθόσον, κατά το κατηγορητήριο, αμφισβητούσε τους καθιερωμένους θεούς και δίδασκε νέες θεότητες. Όσο και αν ο ίδιος θεώρησε την ποινή του άδικη, εντούτοις την αποδέχθηκε, για να μην υπονομευθούν η νομιμότητα και οι κανόνες λειτουργίας της πόλης μέσα στην οποία πέρασε όλη του τη ζωή.

2. ΣΩΚΡΑΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ

Ο τρόπος που έζησε ο Σωκράτης και η διδασκαλία του για το πώς μπορεί ο άνθρωπος να καταστεί ηθικά ενάρετος επηρέασαν βαθύτατα τους μαθητές του στη διαμόρφωση των δικών τους αντιλήψεων για την ηθική συμπεριφορά. Οι σημαντικότερες από τις ηθικές θεωρίες μαθητών του Σωκράτη είναι εκείνες του Πλάτωνα, των ηδονιστών και των κυνικών.

Η θεωρία του Πλάτωνα

Ο Πλάτωνας υιοθέτησε το βασικό αξίωμα του Σωκράτη ότι, μόνο αν ξέρει κανείς ποιο είναι το καλό, είναι σε θέση να το πράξει κιόλας. Σε διαφορετική περίπτωση οδηγούμαστε στο κακό· η άγνοια είναι η αιτία, για να εμπλακούμε σε ηθικά επιλήψιμες πράξεις.

Κατά τον Πλάτωνα, η διαδικασία που οφείλουμε να ακολουθήσουμε, για να αποκτήσουμε γνώση του *αγαθού*, δηλαδή του ηθικά ορθού, ώστε στη συνέχεια να ρυθμίσουμε τη ζωή μας σύμφωνα με αυτό, είναι ανάλογη προς τη διαδικασία που ακολουθούμε, όταν θέλουμε να αποκτήσουμε τη γνώση που μπορεί να προσφέρει μια επιστήμη, όπως, λόγου χάρη, τα μαθηματικά. Χρειάζεται προς τούτο *άσκηση*. Όπως δεν μπορεί να λύσει κανείς ένα μαθηματικό πρόβλημα, αν δεν έχει ασκηθεί προηγουμένως στη μαθηματική επιστήμη, ούτως ώστε να γίνει κάτοχός της, κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να ασκηθεί κάποιος, προκειμένου να αποκτήσει την ηθική γνώση, η οποία στη συνέχεια θα του επιτρέψει να ρυθμίσει σωστά τη ζωή του.

Το έργο της ηθικής διαπαιδαγώγησης των ανθρώπων θα πρέπει βέβαια κάποιος να το αναλάβει. Ως τον πλέον αρμόδιο φορέα να αναλάβει το έργο αυτό ο Πλάτωνας θεωρεί την πολιτεία. Τότε όμως ανακύπτει μια σοβαρή δυσκολία. Συγκεκριμένα, υπάρχουν διάφορες μορφές πολιτείας - η δημοκρατική, η αριστοκρατική, η ολιγαρχική, η τυραννική. Καθεμιά από τις μορφές αυτές πολιτείας μπορεί, ανάλογα με τις αρχές που διέπουν τη λειτουργία της, να παράσχει και ένα διαφορετικό είδος ηθικής γνώσης, βάσει της οποίας είναι υποχρεωμένος να ρυθμίσει κανείς τη συμπεριφορά του. Αν αναγνωριστεί αδιακρίτως, σε κάθε είδος πολιτείας, το δικαίωμα της ηθικής διαπαιδαγώγησης των ανθρώπων, τότε είναι βέβαιο ότι θα καταλήξουμε στη διάσπαση της ηθικής μορφής ζωής.

Ο Πλάτωνας όμως, ακολουθώντας το παράδειγμα του δασκάλου του, του Σωκράτη, ο οποίος αρνήθηκε τη σχετικότητα της ηθικής ζωής, την οποία εισηγήθηκαν οι σοφιστές, υποστήριξε το αίτημα για μια οικουμενική μορφή ηθικής ζωής, για έναν ηθικό κώδικα συμπεριφοράς που θα διέπει τις πράξεις *όλων ανεξαιρέτως* των ανθρώπων. Τούτο προφανώς σημαίνει ότι το δικαίωμα της ηθικής άσκησης των ανθρώπων θα πρέπει να εκχωρηθεί σε μια από τις διάφορες μορφές πολιτείας. Σε ποια από όλες όμως;

Κατά τον Πλάτωνα, σε καμιά. Στην αρνητική αυτή στάση απέναντι στις υπάρχουσες μορφές πολιτείας ο Πλάτωνας οδηγήθηκε μέσα από μια προσωπική περιπέτεια.

Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας ήταν γόνος οικογένειας που ανήκε στην αριστοκρατική τάξη. Την εποχή που ίσχυε η δημοκρατία στην πόλη της Αθήνας η ηθική διαφθορά είχε διαβρώσει τα ήθη των συμπολιτών του, αποκορύφωμα της οποίας υπήρξε η άδικη καταδίκη του Σωκράτη σε θάνατο. Ο Πλάτωνας, εμφορούμενος από τις αριστοκρατικές αντιλήψεις του, θεώρησε υπεύθυνο για την ηθική παρακμή της πολιτείας το δημοκρατικό τρόπο άσκησης της εξουσίας. Πίστευε λοιπόν πως η ηθική νομιμότητα θα μπορούσε να αποκατασταθεί, αν καθιερωνόταν το αριστοκρατικό πολίτευμα.

Δυστυχώς όμως η εξέλιξη των πολιτικών πραγμάτων διέψευσε την προσδοκία

του αυτή. Και τούτο γιατί, όταν, μετά την ήττα των Αθηναίων στον Πελοποννησιακό Πόλεμο, εγκαθιδρύθηκε στην πόλη της Αθήνας το αριστοκρατικό καθεστώς των Τριάκοντα Τυράννων -μεταξύ των οποίων μάλιστα συγκαταλέγονταν και στενοί συγγενείς του- η κατάσταση επιδεινώθηκε. Η ηθική άμβλυση στη συμπεριφορά των πολιτών πήρε ακόμη μεγαλύτερες διαστάσεις.

Η ιδανική πολιτεία

Ο Πλάτωνας πείστηκε ότι με κανένα από τα υπάρχοντα πολιτεύματα -είτε επρόκειτο περί δημοκρατικού είτε περί αριστοκρατικού συστήματος- δεν ήταν δυνατό να ξεπεραστεί η ηθική κρίση που βάραινε την πόλη του. Η μόνη λύση, κατ' αυτόν, για να εξασφαλιστεί ο ηθικός τρόπος διαβίωσης μεταξύ των πολιτών, ήταν να δημιουργηθεί εξ υπαρχής μια πολιτεία, ένα νέο, ιδανικό είδος πολιτείας, που θα αναλάμβανε να διαπαιδαγωγήσει σωστά τους ανθρώπους. Αυτή την καινούρια μορφή πολιτείας σκέφτηκε μάλιστα να τη δημιουργήσει ο ίδιος.

Η τριμερής διάκριση της ψυχής και οι τρεις τάξεις της πολιτείας

Πολιτεία ή, με άλλη διατύπωση, κοινωνία λέμε το σύνολο των ανθρώπων που την απαρτίζουν. Η πολιτεία υπάρχει, επειδή υπάρχουν άνθρωποι. Η πολιτεία υπάρχει για τους ανθρώπους. Αυτό, κατά τον Πλάτωνα, σημαίνει ότι η πολιτεία, για να εκπληρώσει την αποστολή της, που είναι η ευτυχία των πολιτών, θα πρέπει να βρίσκεται σε αντιστοιχία με τη φύση του ανθρώπου, θα πρέπει να έχει την ίδια δομή με τη δομή του ανθρώπου - και πιο συγκεκριμένα με τη δομή της ψυχής του, μια και η ψυχή αποτελεί το ουσιαστικό τμήμα του ανθρώπου.

Κατά τον Πλάτωνα, όπως είδαμε παραπάνω (σελ. 24), ο άνθρωπος αποτελείται από δύο υποστάσεις, το σώμα και την ψυχή. Από τις δύο αυτές οντότητες, η ψυχή συνιστά την ουσία του, αφού, σε αντίθεση προς το σώμα, που είναι φθαρτό, η ψυχή είναι αιώνια· υπήρχε πριν γεννηθούμε και θα εξακολουθήσει να υπάρχει και μετά το θάνατό μας.

Η ψυχή του ανθρώπου, κατά τον Πλάτωνα, διακρίνεται σε τρία επίπεδα: στο ανώτατο, που είναι το *λογιστικό*, στο κατώτατο, που είναι το *επιθυμητικό*, και στο *θυμοειδές*, που βρίσκεται ανάμεσά τους. Στο λογιστικό τμήμα της ψυχής περιλαμβάνεται η σκέψη του ανθρώπου, στο θυμοειδές περικλείονται οι βουλητικές ενέργειές του και στο επιθυμητικό εντάσσονται τα κατώτερα και ανεξέλεγκτα πάθη του.

Στην τριμερή αυτή διάκριση της ψυχής, υποστήριξε ο Πλάτωνας, θα πρέπει να αντιστοιχεί η διαστρωμάτωση της ιδανικής πολιτείας σε τρεις τάξεις: στους *κοινούς πολίτες*, που καθοδηγούνται στις πράξεις τους από το επιθυμητικό τμήμα της ψυχής τους, στους *φύλακες*, των οποίων η συμπεριφορά κυριαρχείται από το θυμοειδές τμήμα της ψυχής τους, και στους *φιλοσόφους*, που ζουν σύμφωνα με τις αρχές και τις υποδείξεις του λογιστικού τμήματος της ψυχής τους. Τα μέλη καθεμιάς από τις τρεις αυτές τάξεις είναι προορισμένα στη ζωή τους να εκτελέσουν μια

συγκεκριμένη αποστολή για το καλό της πολιτείας.

Έργο των κοινών πολιτών, που εντάσσονται στην κατώτερη τάξη, είναι η παραγωγή των υλικών αγαθών που χρειάζονται τα μέλη της πολιτείας για τη συντήρησή τους. Προς τούτο ασχολούνται με χειρωνακτικές εργασίες, όπως, λόγου χάρη, η γεωργία. Οι φύλακες, που ανήκουν στη μεσαία τάξη, έχουν ως αποστολή τη διασφάλιση της τάξης και της καλής λειτουργίας της πολιτείας, καθώς και την προστασία της από εξωτερικούς και εσωτερικούς εχθρούς. Οι φιλόσοφοι τέλος, που αποτελούν την ανώτερη, την άρχουσα τάξη, είναι επιφορτισμένοι με τη διακυβέρνηση της πολιτείας.

Η διάκριση της πολιτείας στις τάξεις αυτές, κατά τον Πλάτωνα, δεν υπαγορεύεται από οικονομικούς ή κοινωνικούς λόγους. Αυτή καθορίζεται από το βαθμό της παιδείας που, όπως θα δούμε παρακάτω, είναι ικανά να λάβουν τα μέλη τους. Για τον Πλάτωνα δηλαδή στην κατώτερη τάξη δεν εντάσσονται οι οικονομικώς ασθενέστεροι ή οι χαμηλής κοινωνικής καταγωγής άνθρωποι, ούτε την ανώτερη τάξη τη συγκροτούν οι πλούσιοι και οι γόννοι αριστοκρατικών οικογενειών. Απεναντίας, κατά τον Πλάτωνα, μεταξύ των πολιτών υφίσταται απόλυτη ισότητα, έτσι ώστε ο καθένας, αδιακρίτως της καταγωγής και των οικονομικών πόρων του, να μπορεί να ενταχθεί σ' αυτή ή εκείνη την τάξη.

Για να διασφαλιστεί μάλιστα η κοινωνική και οικονομική ισότητα των πολιτών, ο Πλάτωνας εισηγήθηκε ότι η πολιτεία οφείλει να πάρει υπό την εποπτεία της όλα τα παιδιά από τη στιγμή της γέννησής τους. Έτσι οι γονείς δε θα ξέρουν ποια είναι τα αληθινά παιδιά τους και τα παιδιά θα αγνοούν τους πραγματικούς γονείς τους. Εκείνο που θα ισχύει στην περίπτωση αυτή είναι να θεωρεί κανείς πατέρα ή μητέρα του κάθε πολίτη που η ηλικία του θα του επέτρεπε να είναι πατέρας ή μητέρα του. Ανάλογα επίσης με την ηλικία, θα επέλεγε κάποιον ή κάποια από τους πολίτες, αντίστοιχα, για αδελφό ή για αδελφή του κ.ο.κ. με τις άλλες συγγενικές σχέσεις.

Έχοντας με αυτό τον τρόπο η πολιτεία εξασφαλίζει την κοινωνική και οικονομική ισότητα μεταξύ όλων των παιδιών, θα πρέπει στη συνέχεια να φροντίσει για την παιδεία τους, η οποία, παρ' όλα αυτά, δεν μπορεί να είναι η ίδια για όλους. Και τούτο γιατί η μόρφωση που είναι ικανός να λάβει ο κάθε πολίτης εξαρτάται από τις δυνατότητες που απορρέουν από την ψυχική κατάστασή του.

Η παιδεία

Οι νέοι στους οποίους επικρατέστερο από τα μέρη της ψυχής τους είναι το επιθυμητικό θα περιοριστούν στην εκμάθηση πρακτικών τεχνών. Με το εφόδιο της πρακτικής τέχνης, που θα έχουν διδαχθεί, θα ενταχθούν στην τάξη των κοινών πολιτών. Έτσι, αξιοποιώντας καθένας από τους κοινούς πολίτες τις γνώσεις που αποκόμισε από τη σπουδή κάποιων από τις πρακτικές τέχνες, θα είναι σε θέση να ασκεί ένα αντίστοιχο επάγγελμα, προκειμένου να παραγάγει υλικά αγαθά απαραίτητα για τη διαβίωση των πολιτών.

Άλλοι νέοι όμως, που στην ψυχή τους πρωτεύουσα θέση κατέχει το θυμοειδές τμήμα της και είναι ικανοί να προχωρήσουν πέρα από τις πρακτικές τέχνες, θα διδα-

χθούν τα μαθηματικά και τις άλλες επιστήμες. Η μόρφωση αυτή θα τους καταστήσει ικανούς, μετά την αποφοίτησή τους, να ασχοληθούν με την εύρυθμη λειτουργία και την ασφάλεια της πολιτείας. Είναι η αποστολή που ως φύλακες οφείλουν να φέρουν σε πέρας.

Τέλος ένας μικρός αριθμός νέων, στους οποίους από τα τρία τμήματα της ψυχής το πιο ανεπτυγμένο είναι το λογιστικό, θα εξαντλήσουν όλα τα περιθώρια της παιδείας. Αυτοί δηλαδή, πέρα από τη σπουδή των επιστημών, θα διδαχθούν τη φιλοσοφία, την ανώτατη μορφή γνώσης. Το γεγονός αυτό θα τους επιτρέψει την ένταξή τους στην κορυφαία τάξη, στην τάξη των φιλοσόφων, στην οποία ανήκει το προνόμιο της διακυβέρνησης της πολιτείας.

Οι φιλόσοφοι στην εξουσία

Το δικαίωμα να διοικήσουν την πολιτεία οι φιλόσοφοι το αντλούν από το γεγονός ότι αυτοί μόνοι από όλους τους ανθρώπους, χάρη στη φιλοσοφία που διδάχθηκαν, είναι κάτοχοι των ιδεών, που, αντιδιαστελλόμενες προς τα φαντάσματα και τα είδωλα του αισθητού κόσμου, συνιστούν τις βαθύτερες αλήθειες των πραγμάτων.

Γνωρίζοντας τις ιδέες, οι φιλόσοφοι ξέρουν ποιο πραγματικά είναι το καλό ή το ηθικά σωστό, ποια ουσιαστικά είναι η δικαιοσύνη, ποιες αλήθειες είναι οι αξίες πάνω στις οποίες πρέπει να εδράζεται η ζωή της πολιτείας. Όντες οι φιλόσοφοι κάτοχοι της ηθικής γνώσης, είναι σε θέση και να πράξουν ό,τι υπαγορεύει αυτή.

Αντίθετα οι υπόλοιποι άνθρωποι, που δεν έχουν διδαχθεί φιλοσοφία, είναι άμοιροι των ιδεών. Γι' αυτό και δεν ξέρουν ποιο πραγματικά είναι το ηθικά σωστό, το δίκαιο κτλ., δεν ξέρουν τι πρέπει να πράξουν, έτσι ώστε να δικαιωθούν ηθικά. Έτσι εκείνο που τους απομένει είναι να ακούν τις υποδείξεις των φιλοσόφων ως ειδικών.

Στον ορισμό του Πλάτωνα όμως για το φιλόσοφο ως ειδικό υπάρχει μια σοβαρή δυσκολία.

Μέσα και σκοποί

Βασική πεποίθηση του Πλάτωνα ήταν πως σε κάθε πράξη ή ενέργειά μας οφείλουμε προηγουμένως -αν θέλουμε, επιτελώντας την, να μην υποστούμε ζημία- να συμβουλευτούμε τον *ειδικό*, τον *επαίοντα* ή τον *ειδήμονα*, εκείνον που ξέρει να μας πει πώς θα την επιτελέσουμε καλύτερα. Έτσι αν λόγου χάρη, είμαστε άρρωστοι, οφείλουμε να συμβουλευτούμε τον ειδικό -στην προκειμένη περίπτωση το γιατρό- ο οποίος θα μας υποδείξει τι πρέπει να κάνουμε, για να θεραπευτούμε.

Κατά τρόπο ανάλογο, για το πώς πρέπει να συμπεριφέρονται οι άνθρωποι, προκειμένου να γίνουν ενάρετοι, οφείλουν να υπακούουν στις υποδείξεις του ειδικού. Γιατί, όπως σε κάθε περίπτωση που πρόκειται να κάνουμε κάτι, έτσι και όταν καλούμαστε να συμπεριφερθούμε ηθικά, θα πρέπει να υπάρχει ένας ειδικός στην πολιτεία, που θα μας πει ποιο είναι το σωστό, για να το πράξουμε.

Ο ειδικός αυτός στην πολιτεία δεν μπορεί, κατά τον Πλάτωνα, να είναι άλλος από το φιλόσοφο. Αυτός, επειδή, μεταξύ όλων των ιδεών που γνωρίζει, κατέχει τις

ιδέες του καλού, του δικαίου, της ανδρείας κτλ., που, όπως είδαμε, συνιστούν το πραγματικό καλό, το ουσιαστικό δίκαιο, την αληθινή ανδρεία κτλ., ξέρει καλύτερα από οποιονδήποτε άλλο, που έχει ελλιπή γνώση των ηθικών αρετών, να υποδείξει στους πολίτες τι πρέπει να κάνουν, για να γίνουν καλοί, δίκαιοι, ανδρείοι, με μια λέξη ενάρετοι.

Έτσι οι πολίτες θα πρέπει να αποδεχθούν την ανάθεση της διακυβέρνησης της πολιτείας στο φιλόσοφο, ώστε αυτός να αποφασίζει σωστά για εκείνους. Τούτο, κατά τον Πλάτωνα, θα είναι για δικό τους όφελος, μια και έτσι μόνο θα μπορέσουν να γίνουν ενάρετοι και, κατ' επέκταση, ευτυχισμένοι. Γιατί απαραίτητη προϋπόθεση, για να γίνει μια πολιτεία ευτυχισμένη, είναι οι πολίτες της να είναι ενάρετοι. Είναι αδύνατο μια πολιτεία ηθικά διεφθαρμένων, μια πολιτεία απατεώνων, ληστών, δολοφόνων κτλ., να είναι ποτέ ευτυχισμένη.

Στο επιχείρημά του όμως, σύμφωνα με το οποίο η διακυβέρνηση της πολιτείας θα πρέπει να ανατεθεί στο φιλόσοφο, που, ως ειδικός πάνω στα ηθικά ζητήματα, θα καθορίζει σε κάθε περίπτωση τι πρέπει να πράττουν οι πολίτες, ο Πλάτωνας φαίνεται να έπεσε θύμα μιας σύγχυσης - της σύγχυσης μεταξύ *μέσου* και *σκοπού*. Από το γεγονός, συγκεκριμένα, ότι ο φιλόσοφος, ως γνώστης των ηθικών θεμάτων, είναι σε θέση να μας υποδείξει *πώς* θα μπορούμε να γίνουμε ενάρετοι, δε δικαιούμαστε, όπως υπέθεσε ο Πλάτωνας, να συμπεράνουμε ότι θα μας καθορίσει κιόλας το *τι* πρέπει να κάνουμε, για να γίνουμε ενάρετοι.

Ας φανταστούμε κάποιον που, για λόγους ασφαλείας, αποφασίζει να τοποθετήσει ένα προστατευτικό σιδερένιο πλέγμα στα παράθυρα του σπιτιού του. Προφανώς, για να ικανοποιήσει την ανάγκη του αυτή, είναι υποχρεωμένος να καλέσει τον ειδικό, το σιδερά. Ο σιδεράς όμως δεν πρόκειται να του καθορίσει αν είναι ή δεν είναι *σκόπιμο* να βάλει το προστατευτικό πλέγμα. Τούτο είναι κάτι που θα το αποφασίσει μόνος του ο κάτοικος του σπιτιού. Ο σιδεράς θα υποδείξει στον πελάτη του με ποιον τρόπο θα ικανοποιηθεί καλύτερα ο στόχος του - τι είδους πλέγμα να βάλει, πώς να τοποθετηθεί κτλ.

Αυτό ισχύει για όλους τους ειδικούς. Ο διαιτολόγος, για παράδειγμα, δεν είναι εκείνος που θα μου πει αν θα αδυνατίσω ή όχι, αλλά θα μου υποδείξει ποια δίαιτα θα πρέπει να ακολουθήσω, *για να* αδυνατίσω. Το να αδυνατίσω αποτελεί ένα στόχο τον οποίο αποφάσισα να θέσω εγώ στον εαυτό μου. Η δίαιτα που μου υποδεικνύει ο διαιτολόγος αποτελεί το *μέσον*, για να φτάσω στο στόχο μου. Το ίδιο μπορούμε να υποθέσουμε και για το γυμναστή: δε με υποχρεώνει αυτός να γυμναστώ. Εγώ θα αποφασίσω αν θα γυμναστώ και ο γυμναστής τότε, ως ειδικός, θα μου υποδείξει με *ποιον τρόπο* θα ικανοποιήσω το στόχο μου αυτό. Γενικώς, οι ειδικοί ασχολούνται με τα μέσα και τους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να επιτύχουμε τους στόχους που εμείς θέτουμε. Δε μας ορίζουν τι πρέπει να κάνουμε, αλλά *πώς* πρέπει να ενεργήσουμε, προκειμένου να εξασφαλίσουμε εκείνο που εμείς θέτουμε ως στόχο μας.

Έτσι και η δικαιοδοσία του φιλοσόφου, ως ειδικού πάνω στα ηθικά θέματα, όπως τον εξέλαβε ο Πλάτωνας στην πολιτεία του, δεν πρέπει να φτάνει μέχρι του σημείου να καθορίζει τι πρέπει να κάνουν οι πολίτες, ποιες ηθικές αρχές οφείλουν να ακολουθούν. Η αρμοδιότητα του φιλοσόφου ως ειδικού περιορίζεται στο ρόλο του *δια-*

μεσολαβητή, στο να εξασφαλίσει τα μέσα, τους τρόπους με τους οποίους οι πολίτες θα ικανοποιήσουν καλύτερα και αποτελεσματικότερα τους στόχους τους, τα οράματά τους, τα ιδανικά τους, τις αρχές που οι ίδιοι έχουν επιλέξει. Το αίτημα του Πλάτωνα ότι θα πρέπει να υπάρχει ένας σοφός ηγεμών, ο φιλόσοφος, ο οποίος δε θα περιοριστεί στο ρόλο του διαμεσολαβητή, αλλά θα πρέπει επιπλέον να τους επιβάλλει το ηθικό πρότυπο συμπεριφοράς, μπορεί να είναι σύμφωνο με το αίτημα του αγαπημένου του δασκάλου, του Σωκράτη, για τη συγκρότηση ενός *οικουμενικού* τρόπου ηθικής διαβίωσης όλων των ανθρώπων, πλην όμως αποτελεί βασική αδυναμία της θεωρίας του για την ιδανική πολιτεία και, γενικότερα, την ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων.

Άλλοι μαθητές του Σωκράτη, που εμπνεύστηκαν από τον τρόπο που ζούσε ο δάσκαλός τους, επιχείρησαν να προβάλουν άλλες απόψεις για την ηθική συμπεριφορά, διαφορετικές από τη θεωρία του Πλάτωνα.

Ειδικότερα, ο Σωκράτης, όπως τον παρουσιάζει η παράδοση, εμφανίζεται σαν μια αντιφατική προσωπικότητα. Ενώ, παραδείγματός χάρη, δεν έπινε συχνά, ήταν εντούτοις πολύ δυνατός στο κρασί, ικανός να πιει περισσότερο από κάθε άλλον· εξυμνούσε τον έρωτα, χωρίς ποτέ ο ίδιος να εκτεθεί στη γοητεία του και να γίνει έρμαιο του πάθους του κ.ο.κ.

Η αντιφατική αυτή εικόνα του Σωκράτη -από τη μια πλευρά να είναι εγκρατής στις διάφορες ηδονές και τις χαρές της ζωής και από την άλλη να είναι ανοικτός σ' αυτές και να τις εξυμνεί- οδήγησε ορισμένους από τους μαθητές του να διατυπώσουν δύο εκ διαμέτρου αντίθετες ηθικές θεωρίες: τη θεωρία του κυνισμού και τη θεωρία του ηδονισμού.

Η θεωρία του κυνισμού

Εισηγητής της θεωρίας του κυνισμού ήταν ο Αντισθένης (445-365; π.Χ.), για τον οποίο ο Πλάτωνας αναφέρει ότι ήταν από τους μαθητές εκείνους του Σωκράτη που τον συντρόφευσαν κατά τις τελευταίες ώρες της ζωής του στη φυλακή, πριν πει το κώνειο. Μετά το θάνατο του Σωκράτη ο Αντισθένης ίδρυσε στο Κυνόσαργες σχολή, της οποίας τα μέλη ονομάζονταν *κυνικοί*.

Ο Αντισθένης διακήρυξε ότι σκοπός της ζωής των ανθρώπων πρέπει να είναι η *αρετή*. Για να την κατακτήσει κανείς όμως, οφείλει να αποδεσμευθεί από τις επιθυμίες του, τα πάθη του και τη διάθεσή του να καρπωθεί ηδονές. Ο πόνος, ο μόχθος, ο αγώνας για αποδέσμευση από τις ηδονές δίνουν στη ζωή μας το νόημα που της αξίζει. Η ηδονή είναι η μεγαλύτερη πρόκληση και ο πιο επικίνδυνος εχθρός που έχουμε να αντιμετωπίσουμε. «Θα προτιμούσα», έλεγε ο Αντισθένης, «να καταληφθώ από μανία παρά να παραδοθώ στην ηδονή».

Άλλοι, εκτός από τον Αντισθένη, απολογητές της θεωρίας του κυνισμού ήταν ο Διογένης από τη Σινώπη και ο Κράτης από τη Θήβα, των οποίων αγνοούμε το έτος που γεννήθηκαν και πέθαναν. Ο Διογένης, που επονομάστηκε *μαινόμενος Σωκράτης*, επειδή ακολουθούσε πιστά τα ηθικά παραγγέλματα του Σωκράτη, καυτηρίαζε την αλαζονεία των ανθρώπων και τον έκλυτο στις ηδονές τρόπο ζωής τους. Ο Κρά-

της, επίσης, έχοντας ανάλογο προσανατολισμό στη ζωή του, αφού δώρισε όλη την περιουσία του, βγήκε στους δρόμους και μαζί με τη σύζυγό του, την Ιππαρχία, ζούσε επατώντας, όπως, καθώς πρόσβευε, έπρεπε να ζει ένας κυνικός φιλόσοφος.

Η θεωρία του ηδονισμού

Αναφορικά προς τη θεωρία του ηδονισμού, μπορούμε να διακρίνουμε δύο εκδοχές της: την *ακραία*, την οποία εισηγήθηκε ο Αρίστιππος από την Κυρήνη (435-355; π.Χ.), και τη *μετριοπαθή*, όπως τη διατύπωσε ο Επίκουρος από τη Σάμο (341-270 π.Χ.).

Η ακραία άποψη

Το ενδιαφέρον του Αρίστιππου, για να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία, προκλήθηκε από ένα τυχαίο περιστατικό. Είχε έρθει συγκεκριμένα στην Ολυμπία, προκειμένου να παρακολουθήσει τους αθλητικούς αγώνες. Εκεί συνάντησε κάποιον από τους μαθητές του Σωκράτη, ο οποίος, μιλώντας του για το δάσκαλό του, τον εντυπωσίασε τόσο πολύ, ώστε αποφάσισε να εγκαταλείψει την πατρίδα του, την Κυρήνη, και να έλθει στην Αθήνα, για να γίνει μαθητής του Σωκράτη.

Τον περισσότερο χρόνο του ωστόσο ο Αρίστιππος τον περνούσε στην Αίγινα απολαμβάνοντας τις χαρές της ζωής, όπως έκανε όσο ζούσε στην πατρίδα του. Τόσο παραδομένος ήταν στις απολαύσεις, ώστε, και όταν ακόμη πληροφορήθηκε ότι ο Σωκράτης βρισκόταν στη φυλακή, δε διανοήθηκε να τις εγκαταλείψει, για να πάει να του συμπαρασταθεί.

Τα βιογραφικά αυτά στοιχεία του Αρίστιππου εκφράζουν παραστατικά το περιεχόμενο της ηθικής θεωρίας του, την οποία διαμόρφωσε, όταν, μετά το θάνατο του Σωκράτη, επέστρεψε στην πατρίδα του, την Κυρήνη, όπου ίδρυσε φιλοσοφική σχολή.

Κατά τον Αρίστιππο, ο σκοπός στη ζωή μας είναι να επιδιώκουμε με κάθε τρόπο τις *ηδονές*. Μερικές φορές βέβαια βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το ενδεχόμενο να καρπωθούμε περισσότερες από μια ηδονές. Όταν μάλιστα οι ηδονές που έχουμε τη δυνατότητα να γευθούμε αποκλείουν η μια την άλλη, είμαστε υποχρεωμένοι να επιλέξουμε κάποια από αυτές αποποιούμενοι τις άλλες. Με ποιο κριτήριο θα πρέπει τότε να προβούμε στην επιλογή μας αυτή;

Ο Αρίστιππος εισηγήθηκε δύο κριτήρια, βάσει των οποίων θα πρέπει να επιλέγουμε τις ηδονές μας: το *χρόνο* εκδήλωσής τους και την *έντασή* τους.

Ως προς το κριτήριο του χρόνου, ο Αρίστιππος θεωρεί ότι ο οικείος τόπος των ηδονών είναι το *παρόν*. Και αυτό γιατί τόσο το παρελθόν, καθώς έχει περάσει, όσο και το μέλλον, που δεν έχει φτάσει ακόμη, είναι ανύπαρκτα. Έτσι ό,τι εμπίπτει μέσα τους δεν είναι παρά μάταιες επιθυμίες. Επιδιώξεις που τοποθετούνται στο μέλλον και αναμνήσεις που αναφέρονται στο παρελθόν είναι, κατά τον Αρίστιππο, φαντασιώσεις. Αξίζει να επιδιώκει κανείς μόνο τις ηδονές που εμπίπτουν στο παρόν, τις άμεσες ως προς εμάς ηδονές. Και αν συμβεί να μην έχουμε τη δυνατότητα της άμε-

σης κάρπωσης μιας ηδονής, τότε από τις ηδονές που μπορούμε να βιώσουμε θα πρέπει να επιλέγουμε εκείνες που τοποθετούνται στο πιο άμεσο μέλλον.

Το άλλο κριτήριο επιλογής των ηδονών μας, κατά τον Αρίστιππο, θα πρέπει να είναι η έντασή τους. Μεταξύ των ηδονών που έχουμε τη δυνατότητα να βιώσουμε θα πρέπει να προτιμάμε εκείνη που μπορεί να μας προσφέρει την πιο ισχυρή απόλαυση, εκείνη που υπολογίζουμε ότι θα μας ευχαριστήσει περισσότερο. Επειδή δε, κατά τον Αρίστιππο, οι σαρκικές ηδονές είναι οι πιο ισχυρές, θα πρέπει να τις επιλέγουμε έναντι των ψυχικών απολαύσεων.

Ο πιο ονομαστός από τους μαθητές του Αρίστιππου ωστόσο, ο Θεόδωρος ο Κυρηναίος, που έζησε περί το τέλος του 4ου ή τις αρχές του 3ου π.Χ. αιώνα, διαφοροποιήθηκε από το δάσκαλό του. Αποκλίνοντας από τον Αρίστιππο, που θεωρούσε τις σαρκικές ηδονές ανώτερες από τις ψυχικές, ο Θεόδωρος προσέδιδε στις ηδονές, που πρέπει να επιδιώκουμε πνευματική διάσταση.

Προοδευτικά η θεωρία της ακραίας εκδοχής του ηδονισμού ατόνισε και εκφυλίστηκε, μέχρις ότου εμφανίστηκε, κατά τον 3ο π.Χ. αιώνα, ο Ηγησίας ο Πεισιθάνατος, με τον οποίο έκλεισε ο κύκλος των απολογητών της. Κατά τον Ηγησία, το πιο θετικό στοιχείο στη ζωή των ανθρώπων είναι ο πόνος και όχι, όπως έλεγε ο Αρίστιππος, η ηδονή.

Η μετριοπαθής άποψη

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 83), όμως, εκτός από την ακραία μορφή του ηδονισμού, που εισηγήθηκε ο Αρίστιππος, διατυπώθηκε επίσης μια μετριοπαθής εκδοχή του, εισηγητής της οποίας υπήρξε ο Επίκουρος.

Χωρίς να παραγνωρίζει το βασικό αξίωμα της θεωρίας του ηδονισμού, σύμφωνα



Επίκουρος

με το οποίο η ηδονή αποτελεί το κυρίαρχο συστατικό της ευτυχισμένης ζωής, ο Επίκουρος δεν παρέλειψε, αντίθετα προς ό,τι ισχυρίστηκε ο Αρίστιππος, να επισημάνει ότι δεν πρέπει «να επιδιώκουμε κάθε ηδονή, αλλά ενίοτε οφείλουμε να παρακάμπουμε πολλές ηδονές, όταν τα δυσάρεστα αποτελέσματα που προκύπτουν από αυτές είναι περισσότερα. Πολλούς πόνους δε να τους θεωρούμε προτιμότερους από τις ηδονές, όταν από αυτούς προκύπτει τελικώς σε μας μεγαλύτερη ηδονή. Κάθε ηδονή βέβαια, επειδή είναι κάτι το οποίο είναι οικείο στη φύση μας, είναι αγαθό, αλλά δεν πρέπει να κυνηγάμε οποιαδήποτε ηδονή. Όπως ακριβώς και κάθε πόνος είναι μεν κάτι κακό, πλην όμως δεν πρέπει να αποφεύγουμε οποιονδήποτε ανεξαιρέτως πόνο. Μέσα από τη συγκριτική μέτρηση λοιπόν και μέσα από την επισκόπηση των συμφερόντων και των μη συμφερόντων πρέπει να τα κρίνουμε όλα αυτά».

Κατά κίνησιν και καταστηματικές ηδονές

Κατά τον Επίκουρο, το κριτήριο, προκειμένου να κρίνουμε ποιες ηδονές είναι κατάλληλες για να τις επιλέξουμε, δεν είναι η έντασή τους, αλλά η *ποιότητά* τους. Ο Επίκουρος διακρίνει δύο βασικά είδη ηδονών, τις *καταστηματικές* και τις *κατά κίνησιν* ηδονές, θεωρώντας ποιοτικά ανώτερες τις πρώτες.

Κατά κίνησιν ηδονή, κατά τον Επίκουρο, είναι η ηδονή εκείνη χάρη στην οποία, βιώνοντάς την -έντονα ενίοτε-, ξεπερνάμε τη δυσφορία ή ακόμη και τον πόνο που νιώθαμε όσο η επιθυμία μας για την κάρπωση της ηδονής παρέμενε ανεκπλήρωτη. Αντιθέτως, η καταστηματική ηδονή συνάδει προς μια ήρεμη, παθητική κατάσταση του εαυτού μας. Προκειμένου να δούμε τη διαφορά μεταξύ των δύο αυτών τύπων ηδονής, που εισηγήθηκε ο Επίκουρος, ας σκεφτούμε την περίπτωση που πεινάμε.

Όσο η πείνα μας δεν ικανοποιείται, βρισκόμαστε σε μια κατάσταση δυσφορίας, από την οποία αποσπώμαστε τη στιγμή που θα αρχίσουμε να τρώμε. Κατά το χρονικό διάστημα που ικανοποιείται η πείνα μας συντελείται η κατά κίνησιν ηδονή. Αυτή μάλιστα η ηδονή που νιώθουμε ικανοποιώντας την πείνα μας είναι τόσο μεγαλύτερη όσο πιο βίαιος είναι ο τρόπος που συντελείται. Όσο μεγαλύτερη δηλαδή είναι η βουλιμία και η ταχύτητα που τρώμε, τόσο γρηγορότερα απομακρυνόμαστε από τη δυσφορία που μας προκαλούσε η πείνα, και η ηδονή που νιώθουμε ικανοποιώντας την πείνα μας είναι μεγαλύτερη.

Αντίθετα προς τις κατά κίνησιν ηδονές, οι καταστηματικές ηδονές είναι συνυφασμένες με καταστάσεις του εαυτού μας που χαρακτηρίζονται από την ηρεμία και τη γαλήνη. Η καταστηματική ηδονή εκδηλώνεται, όταν πλέον έχουμε χορτάσει. Τότε το πάθος και η ένταση που μας διακατείχαν όσο διάστημα ικανοποιούσαμε, τρώγοντας, την πείνα μας έχουν αντικατασταθεί από την κατάσταση της ηρεμίας. Η απόλαυση ακριβώς της κατάστασης αυτής της γαλήνης, στην οποία έχουμε περιέλθει μετά την ικανοποίηση της πείνας μας, είναι η καταστηματική ηδονή.

Οι καταστηματικές ηδονές, μέσω των οποίων απολαμβάνουμε την ηρεμία του εαυτού μας, μας φέρνουν πιο κοντά στην ευτυχία. Γι' αυτό και ο Επίκουρος μας προτρέπει να τις προτιμάμε από τις κατά κίνησιν ηδονές ή, όταν βιώνουμε μια κατά κίνησιν ηδονή, να έχουμε πάντοτε στο μυαλό μας κάποια καταστηματική ηδονή. Με τον τρόπο αυτό είναι δυνατό να αποφύγουμε τις αρνητικές συνέπειες που μπορεί να έχει η κάρπωση εκ μέρους μας μιας κατά κίνησιν ηδονής.

Συγκεκριμένα βιώνοντας τις κατά κίνησιν ηδονές κάθε άλλο παρά βέβαιο είναι ότι θα απαλλαγούμε από τη δυσφορία και τον πόνο, που μπορούν να μας κάνουν δυστυχισμένους. Αν, επιδιώκοντας να χορτάσουμε την πείνα μας, τρώμε με ασυγκράτητη βουλιμία, μπορεί, όσο διαρκεί η κατά κίνησιν ηδονή, όση ώρα δηλαδή τρώμε, να αισθανόμαστε ικανοποιημένοι, αλλά είναι πολύ πιθανόν αργότερα να προκληθεί τέτοια βλάβη στην υγεία μας, ώστε τελικά να νιώσουμε δυσφορία και πόνο. Έχοντας όμως, όσο τρώμε, ως στόχο την καταστηματική ηδονή, να απολαύσουμε δηλαδή την κατάσταση της ηρεμίας που συνεπάγεται ο κορεσμός της πείνας, θα αποφύγουμε, κατά την ώρα που τρώμε, κάθε υπερβολή που θα μπορούσε να μας οδηγήσει σε περιπέτειες.

Επιδίωξη των συνετών ανθρώπων, κατά τον Επίκουρο, προκειμένου να γίνουν ευτυχισμένοι, δεν είναι το κυνήγι των ανεξέλεγκτων ηδονών, αλλά η προοπτική της αποφυγής του πόνου, του άλγους, που μπορεί να διασφαλιστεί μέσω των καταστημάτων ηδονών.

Ο συνετός χειρισμός του πόνου

Αν και ο πόνος, για έναν απολογητή της θεωρίας του ηδονισμού, αποτελεί το βασικότερο συντελεστή για τη δυστυχία του ανθρώπου, εντούτοις ο Επίκουρος, καίτοι θιασώτης της θεωρίας του ηδονισμού, υποστήριξε ότι είναι δυνατό να είμαστε ευτυχισμένοι, έστω και αν πονάμε. Αυτό εξαρτάται από μας, από το πώς θα χειριστούμε τον πόνο.

Αν τον απογυμνώσουμε από τα δυσάρεστα συναισθήματα με τα οποία συνήθως τον βιώνουμε και διατηρήσουμε την αισιοδοξία μας και την αυτοκυριαρχία μας, τότε ακόμη και στον τροχό του βασανισμού μας είναι δυνατό να είμαστε ευτυχισμένοι. Ο ίδιος ο Επίκουρος άλλωστε, με το παράδειγμα της ζωής του, μας έδειξε ότι αυτό δεν είναι ανέφικτο. Αν και είχε φιλάσθενη φύση και υπέφερε από την κακή υγεία του, εντούτοις δεν παραιτήθηκε από το δικαίωμά του να ζει ήρεμα και γαλήνια και να είναι, όπως ο ίδιος βεβαιώνει, ευτυχισμένος.

Εκείνο που, κατά τον Επίκουρο, χρειάζεται κανείς τελικά, για να γίνει ευτυχισμένος, είναι να αποβάλει από μέσα του την ιδέα της *ριψοκίνδυνης* ευτυχίας, που συνεπάγεται ο παράφορος χαρακτήρας των κατά κίνησιν ηδονών, και να βασιστεί στη βεβαιότητα που υπαγορεύει η *μετρημένη* φύση των καταστημάτων ηδονών. «Να τρως λίγο λόγω του φόβου της δυσπεψίας», έλεγε στο συνάνθρωπό του, «να πίνεις λίγο, για να μην κακοξυπνήσεις, να αποφεύγεις την πολιτική και τον έρωτα και όλες τις βίαιες πράξεις, να μην προσφέρεις ομήρους στη μοίρα αποκτώντας γυναίκα και παιδιά... και, προπάντων, να ζεις έτσι, ώστε να αποφεύγεις το φόβο».

Τα λόγια αυτά του Επίκουρου παραπέμπουν σε δύο άλλες, σημαντικές ηθικές θεωρίες που διατυπώθηκαν στο πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας - στη θεωρία του Αριστοτέλη για τη *μεσότητα* και στη θεωρία των στωικών για την *απάθεια*.

3.Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΣΟΤΗΤΑ

Η θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεσότητα αποτελεί κεντρικό άξονα της ηθικής φιλοσοφίας του. Στο πλαίσιο της θεωρίας του αυτής ο Αριστοτέλης μάς προτρέπει, αν θέλουμε να κατακτήσουμε την αρετή και να γίνουμε ευτυχισμένοι, να αποφεύγουμε στη συμπεριφορά μας τις ακραίες επιλογές.

Η ευδαιμονία

Η άποψη που είχε ο Αριστοτέλης για τον κόσμο, όπως είδαμε στο πρώτο μέρος (σελ. 32), ήταν τελολογική. Βάσει της αντίληψής του αυτής, ο Αριστοτέλης κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ευδαιμονία αποτελεί το ύψιστο αγαθό στη ζωή μας και ότι, ως εκ τούτου, εν ονόματι αυτής οφείλουμε τελικά να ρυθμίζουμε τη συμπεριφορά μας.

Συγκεκριμένα, κατά τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος είναι *δημιουργικό* ον. Οι άνθρωποι δημιουργούν χίλια δυο πράγματα - φτιάχνουν πλοία, κατασκευάζουν πόλεις, κάνουν πολέμους, συνάπτουν φιλίες, καθιερώνουν αθλητικούς και πολιτιστικούς αγώνες κτλ. Και όλα αυτά τα κάνουν πάντοτε για κάποιο σκοπό. Τίποτε στη ζωή μας δεν είναι άσκοπο. Το καθετί παραπέμπει σε κάτι άλλο, το καθετί γίνεται για κάποιο σκοπό.

Για παράδειγμα, οι άνθρωποι φτιάχνουν σπίτια με σκοπό να προστατευθούν από τις ταλαιπωρίες και τους κινδύνους που θα ήταν υποχρεωμένοι να υποστούν, αν ζούσαν στο ύπαιθρο. Προκειμένου να φτιάξουν τα σπίτια τους όμως, χρησιμοποιούν ορισμένα υλικά (πέτρες, ασβέστη, ξύλα κ.ά.). Αλλά τα υλικά χρειάζονται -είτε για να παρασκευαστούν είτε για να γίνει η επεξεργασία τους- τα κατάλληλα εργαλεία και μηχανήματα. Για το σκοπό αυτό λοιπόν, προκειμένου να παραγάγουν τα οικοδομικά υλικά οι άνθρωποι, φτιάχνουν εργαλεία και μηχανήματα ... κ.ο.κ.

Ενώπιόν μας υπάρχει μια ιεράρχηση σκοπών. Εάν οι άνθρωποι δεν κινδύνευαν ζώντας έξω στο ύπαιθρο, δε θα είχαν κανένα λόγο να κατασκευάζουν σπίτια· και εάν δεν είχαν κανένα λόγο να φτιάχνουν σπίτια, θα ήταν άσκοπη επίσης η επεξεργασία και η παρασκευή οικοδομικών υλικών· και αν δεν είχαν λόγο να χρησιμοποιούν οικοδομικά υλικά, δε θα είχε νόημα η κατασκευή εργαλείων και μηχανημάτων για την παραγωγή των οικοδομικών υλικών.

Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα αποσκοπεί στη δημιουργία κάποιου αγαθού, που με τη σειρά του εξυπηρετεί κάποιο άλλο αγαθό, κ.ο.κ. Αυτή η αλυσίδα των αγαθών όμως, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να καταλήγει κάπου, να έχει ένα τέλος, ένα έσχατο σκοπό. Ως τέτοιο τελικό σημείο αναφοράς όλων των αγαθών στη ζωή του ανθρώπου ο Αριστοτέλης θεωρεί την *ευδαιμονία*. Η κατασκευή των εργαλείων και των μηχανημάτων, με τα οποία θα φτιάξουν και θα επεξεργαστούν τα οικοδομικά υλικά, με τα οποία θα οικοδομήσουν τα σπίτια τους, που θα τους προστατέψουν από τις ταλαιπωρίες και τους κινδύνους που συνεπάγεται η διαβίωσή τους έξω στη φύση, όλα αποσκοπούν στην εξασφάλιση της ευδαιμονίας τους, η οποία δεν εξυπηρετεί κανέναν περαιτέρω σκοπό ή αγαθό.

Λέγοντας βέβαια ότι όλες οι δραστηριότητές μας στοχεύουν στην ευδαιμονία μας, ότι οτιδήποτε κάνουμε το κάνουμε για να γίνουμε ευτυχισμένοι, μας δημιουργείται η εντύπωση ότι η ευδαιμονία τοποθετείται σε κάποιο απώτερο σημείο της ζωής μας. Ένα σημείο όπου, όταν φτάσουμε -και αφού θα έχουμε αποκτήσει όλα τα απαιτούμενα αγαθά- θα γίνουμε ευτυχισμένοι. Μια τέτοια αντίληψη για την ευδαιμονία όμως, για τον Αριστοτέλη, είναι ανακριβής.

Στην πραγματικότητα, κατ' αυτόν, μπορούμε να γίνουμε ευτυχισμένοι οποιαδήποτε στιγμή στη ζωή μας, αρκεί ο τρόπος που θα συμπεριφερθούμε να είναι ο κατάλληλος.

Πρέπει, για να εξασφαλίσουμε το ύψιστο αγαθό της ευδαιμονίας, να εκτελούμε τις εκάστοτε πράξεις μας σωστά.

Ποιος όμως είναι ο ιδιαίτερος τρόπος συμπεριφοράς με τον οποίο οι άνθρωποι θα εξασφαλίσουν την ευδαιμονία τους; Πότε μπορούμε να πούμε ότι οι πράξεις μας έγιναν σωστά, έτσι ώστε να μας κάνουν ευτυχισμένους;

Για να δοθεί απάντηση σε τέτοιου είδους απορίες, λέει ο Αριστοτέλης, είναι αναγκαίο, πρώτα από όλα, να καθοριστεί το έργο του ανθρώπου. Και αυτό γιατί αισθάνεται κανείς ευτυχισμένος, εφόσον κάνει καλά τη δουλειά του. Ένας αμπελουργός νιώθει ευτυχής, εάν η παραγωγή κρασιού, που είναι η δουλειά του, είναι μεγάλη και εκλεκτή. Το ίδιο και ένας αγαλματοποιός: εάν φτιάξει ένα καλό άγαλμα, όπως είναι η δουλειά του, δεν μπορεί παρά να νιώθει ευτυχισμένος. Όλοι μας είμαστε εξουσιοδοτημένοι να επιτελούμε κάποιο έργο, που, εκτελώντας το σωστά, αισθανόμαστε ευτυχισμένοι. Ο δραματουργός έχει ως έργο να γράφει θεατρικά κείμενα, ο δάσκαλος να διδάσκει, ο μαθητής να μαθαίνει, ο οικοδόμος να κατασκευάζει σπίτια κτλ.

Κατά τρόπο ανάλογο, ο άνθρωπος θα πρέπει επίσης να έχει κάποιο έργο. Το ερώτημα είναι: ποιο είναι το έργο του;

Θα μπορέσουμε, κατά τον Αριστοτέλη, να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, αν προσδιορίσουμε την ιδιαίτερη φύση του ανθρώπου. Και αυτό θα το επιτύχουμε, αν συγκρίνουμε τον άνθρωπο με τα άλλα είδη οργανισμών και δούμε τι είναι εκείνο που διαθέτει ο άνθρωπος και δεν το έχουν ούτε τα φυτά ούτε τα ζώα.

Συγκρίνοντας λοιπόν τον άνθρωπο με τα φυτά, βλέπουμε ότι έχουν κοινή τη *θρεπτική και την αυξητική ζωή* όπως τα φυτά, οι άνθρωποι τρέφονται και αναπτύσσονται. Με τα ζώα εξάλλου ο άνθρωπος μοιράζεται τις ορέξεις, τα ένστικτα και τα πάθη. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά είναι κοινά στους ανθρώπους και στα ζώα.

Εκείνο που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα φυτά και τα ζώα είναι ο *λόγος*. Η ιδιαίτερη φύση του ανθρώπου συνίσταται στο γεγονός ότι σκέφτεται.

Ελέχθη παραπάνω ότι, κατά τον Αριστοτέλη, ο κατάλληλος τρόπος που πρέπει να συμπεριφερόμαστε, για να γίνουμε ευτυχισμένοι, είναι να ρυθμίζουμε τη συμπεριφορά μας σύμφωνα με το έργο που υπαγορεύεται από τη φύση μας, να κάνουμε δηλαδή ό,τι είναι σύμφωνο προς τη φύση μας. Μπορούμε τώρα λοιπόν να πούμε ότι, κατά τον Αριστοτέλη, γίνεται κανείς ευτυχισμένος, όταν συμπεριφέρεται σύμφωνα με το λογικό του. Διαφορετικά, αν αδιαφορήσει προς ό,τι του υπαγορεύει ο λόγος, είναι βέβαιο ότι θα γίνει δυστυχισμένος. Το ερώτημα, σ' αυτή την περίπτωση, είναι σε τι συνίσταται η λειτουργία του λόγου, την οποία θα πρέπει να σεβαστούμε, προκειμένου να γίνουμε ευτυχισμένοι.

Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι ο λόγος, από τη φύση του, επιδιώκει πάντοτε την *ισορροπία*, τη *συμμετρία*. Έτσι, συμπεριφερόμαι σύμφωνα με τη λογική φύση μου σημαίνει ότι επιλέγω κάτι που δεν είναι ακραίο, κάτι που ούτε υπερβολικό ούτε ελλειπτικό είναι. Αν, ας πούμε, θέλοντας να ικανοποιήσω την πείνα μου, φάω πάρα πολύ, και βαρυστομαχιάσω, ή πολύ λίγο, τόσο που να εξακολουθώ να αισθάνομαι τη δυσφορία της πείνας, είναι σαφές ότι δεν μπορώ να νιώθω ευχαριστημένος με καμιά από τις δύο αυτές επιλογές μου. Θα πρέπει, για να νιώθω ευτυχής, να φάω τόσο,

που να μην είναι ούτε πολύ ούτε λίγο, αλλά κάπου μεταξύ των δύο αυτών άκρων. Έτσι η ευδαιμονία βρίσκεται πάντοτε στην επιλογή της μέσης οδού μεταξύ δύο ακραίων προοπτικών, της υπερβολής και της έλλειψης.

Αυτή είναι η γνωστή θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεσότητα, στο πλαίσιο της οποίας καθόρισε αυτός, πέρα από τη φύση της ευδαιμονίας, και το χαρακτήρα της αρετής.

Η αρετή

Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι μεταξύ της ευδαιμονίας και της αρετής υπάρχει ουσιαστική σχέση. Δε θα μπορεί να είναι κανείς ευτυχισμένος, χωρίς να είναι ενάρετος. Ένας δειλός, ένας μικροπρεπής, ένας, γενικώς, φαύλος άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος. Για τον Αριστοτέλη, η ευδαιμονία είναι *ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την αρετή*.

Η αρετή, όπως είδαμε παραπάνω, καθώς και η ευδαιμονία, συνίσταται, κατά τον Αριστοτέλη, στη *μεσότητα μεταξύ δύο ακροτήτων*, μεταξύ μιας υπερβολής και μιας έλλειψης. Η μετριοφροσύνη, λόγου χάρη, είναι μεσότητα μεταξύ της αλαζονείας, που συνιστά την κατάσταση της υπερβολής, και της μικροπρέπειας, που αποτελεί έλλειψη. Το θάρρος επίσης είναι η μεσότητα μεταξύ του θράσους και της δειλίας, κ.ο.κ. με όλες τις άλλες αρετές. Κάθε φορά που αντιμετωπίζουμε ένα ηθικό αίτημα οφείλουμε -αν θέλουμε οι πράξεις μας να έχουν ηθική αξία και, κατ' επέκταση, να μας κάνουν να νιώθουμε ευτυχείς- να επιλέγουμε πάντοτε τη μεταξύ δύο ακροτήτων μέση οδό.

Εκ πρώτης όψεως ασφαλώς η θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεσότητα είναι πειστική. Τι πιο εύλογο, αλήθεια, από το να προτιμήσει κανείς να είναι ανδρείος, αντί να είναι θρασύς ή δειλός προκαλώντας τα επικριτικά σχόλια των άλλων γύρω του;

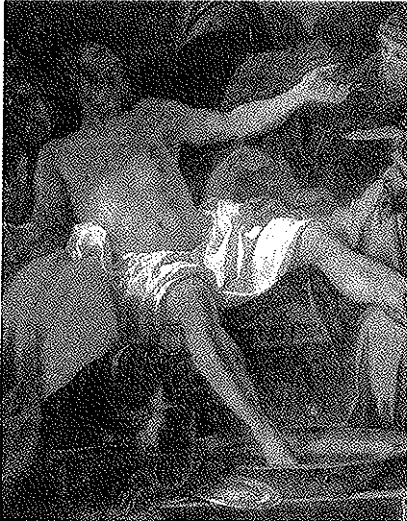
Υπάρχουν όμως καθοριστικές στιγμές στη ζωή μας κατά τις οποίες η θεωρία της μεσότητας αποδεικνύεται ανίσχυρη να μας βοηθήσει στις επιλογές μας. Πρόκειται για τις στιγμές εκείνες που έχουμε να αντιμετωπίσουμε κορυφαία διλήμματα, στιγμές όπου, όπως λέει ο ποιητής, καλούμαστε να πούμε το μεγάλο ναι ή το μεγάλο όχι. Στις περιπτώσεις αυτές -καθώς *δεν υπάρχει μέση οδός*, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να διαλέξουμε *είτε τη μια είτε την άλλη δυνατότητα* που έχουμε μπροστά μας- η θεωρία του Αριστοτέλη δεν είναι παρά μια άκαιρη, άστοχη, ανώφελη πρόταση.

Άλλοι φιλόσοφοι, μετά τον Αριστοτέλη, που αναγνώρισαν, όπως αυτός, την τεράστια σημασία του λόγου στη ζωή μας, επιχείρησαν να μας υποδείξουν έναν άλλο τρόπο, διαφορετικό από εκείνον της μεσότητας, μέσω του οποίου μπορούμε να κατακτήσουμε την αρετή. Πρόκειται για τους στωικούς, οι οποίοι υποστήριξαν ότι το κλειδί για να κατακτήσουμε την αρετή είναι να περιέλθουμε στην κατάσταση της απάθειας.

4. Η ΣΤΩΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Η παρουσία των στωικών στη φιλοσοφική σκηνή καλύπτει ένα μακρύ χρονικό διάστημα: από το δεύτερο ήμισυ του 4ου π.Χ. αιώνα έως τον 2ο μ.Χ. αιώνα. Οι σχολιαστές της στωικής φιλοσοφίας συνηθίζουν να τη διακρίνουν σε τρεις βασικές περιόδους: την Αρχαία Στοά, στο πλαίσιο της οποίας έδρασαν φιλόσοφοι όπως ο

Ζήνωνας ο Κιτιέας (336-264; π.Χ.), ο Κλεάνθης (304-233; π.Χ.) και ο Χρύσιππος (281-208; π.Χ.), τη Μέση Στοά, όπου κυριαρχούν οι μορφές του Παναίτιου του Ρόδιου (180-110; π.Χ.) και του Ποσειδώνιου εξ Απαμείας (135-51; π.Χ.), και τη Νεότερη Στοά, με κυριότερους εκπροσώπους το Σενέκα, που αυτοκτόνησε κατά το 65 μ.Χ., τον Επίκτητο (50-138 μ.Χ.) και το Μάρκο Αυρήλιο (121-180 μ.Χ.). Κατά τους στωικούς, η βασική έννοια της ηθικής φιλοσοφίας είναι η αρετή, μέσω της οποίας μόνον μπορούν οι άνθρωποι να γίνουν ευτυχισμένοι.

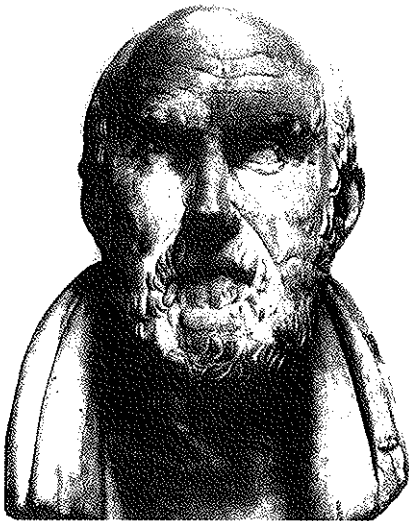


Ο θάνατος του Σενέκα

Η αρετή

Η αρετή, στο πλαίσιο της στωικής φιλοσοφίας, δε μοιάζει με την ηδονή, της οποίας η ύπαρξη εξαρτάται από παράγοντες ανεξάρτητους από αυτή. Βιώνουμε την ηδονή που νιώθουμε απολαμβάνοντας, παραδείγματος χάρη, ένα ποτήρι κρασί ή κάποιο ποίημα, επειδή υπάρχει αυτό το κρασί ή το ποίημα, τα οποία ως προς τη φύση τους είναι εντελώς διαφορετικά από τις ηδονές που αντιστοίχως προκαλούν. Η αρετή, κατά τους στωικούς, είναι αυτοτελής, με την έννοια ότι «αξίζει να προτιμηθεί μόνο για τον εαυτό της και όχι εξαιτίας του φόβου, της ελπίδας ή κάποιου άλλου εξωτερικού πράγματος».

Το γεγονός ωστόσο ότι η αρετή είναι πρωταρχικής σημασίας για τους στωικούς δεν τους οδήγησε μέχρι του σημείου να υιοθετήσουν κάποια μορφή ηθικού φανατισμού. Απεναντίας, αυτοί υποστήριξαν ότι, αν θελήσουμε να δούμε τα πράγματα *συνολικά*, θα μπορούσαμε να διαπιστώσουμε ότι, εκτός από την αρετή, υπάρχει και το κακό, του οποίου η παρουσία μπορεί να αποδειχθεί ευεργετική στη ζωή μας για δύο κυρίως λόγους. Πρώτο, χωρίς το κακό δε θα μπορούσαμε να εκτιμήσουμε την αξία της αρετής. Παρατηρώντας την ατέλεια και τις αρνητι-



Χρύσιππος

κές συνέπειες του κακού διαπιστώνουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια την αξία της αρετής.

Ο δεύτερος λόγος που δικαιώνει την ύπαρξη του κακού στη ζωή μας είναι ότι μπορεί να συμβάλει στην ηθική άσκησή μας. Στην προσπάθειά μας να καταπολεμήσουμε το κακό αναγκάζομαστε να γίνουμε καλύτεροι, όπως (για να σκεφτούμε μια χαρακτηριστική εικόνα που χρησιμοποιούν οι στωικοί) οι κοριοί, αν και απεχθείς, μας κάνουν τελικά πιο παραγωγικούς, καθώς μας υποχρεώνουν να ξυπνάμε νωρίς και να μην τεμπελιάζουμε μένοντας στο κρεβάτι.

Τα αδιάφορα

Εκτός όμως από την αρετή και την κακία, οι στωικοί αναφέρονται και σε άλλες καταστάσεις, για τις οποίες όμως δεν μπορούμε να αποφανθούμε ούτε υπέρ ούτε εναντίον. Καταστάσεις, όπως η ζωή και ο θάνατος, η αρρώστια και η υγεία, η φτώχεια και η ευπορία, η ταπεινότητα και η αλαζονεία κ.ά., από τη φύση τους δεν έχουν καμιά αξία, ούτε θετική ούτε αρνητική.

Θέλοντας οι στωικοί να μας προτρέψουν να μη δείχνουμε κανένα ενδιαφέρον γι' αυτές τις καταστάσεις, τις χαρακτηρίζουν με τον όρο, *τα αδιάφορα*. Η προοπτική του θανάτου, η αρρώστια, η υγεία, το χρήμα κτλ. θα πρέπει να μας αφήνουν εντελώς αδιάφορους. Να μη διακινδυνεύουμε, αγωνιώντας γι' αυτές, την ηθική μας ακεραιότητα. Με το να προβαίνουμε, λόγου χάρη, σε συμβιβασμούς εξαιτίας της αγωνίας μας για τη ζωή, για το πώς θα επιβιώσουμε, δεν κάνουμε τίποτε άλλο από το να υπονομεύουμε την αξιοπρέπειά μας.

Η απάθεια

Η αγωνία μας για τη ζωή είναι ένα από τα πολλά πάθη μας που μας εξωθούν στο να διακινδυνεύουμε την ηθική ακεραιότητά μας. Οφείλουμε λοιπόν, προκειμένου να φτάσουμε στην κατάσταση της πλήρους αδιαφορίας, που θα μας επιτρέψει, ακόμη και εν μέσω των πιο επώδυνων καταστάσεων, να διατηρήσουμε την αξιοπρέπειά μας, να απελευθερωθούμε από τα πάθη μας.

Η αποδέσμευσή μας αυτή, κατά τους στωικούς, δεν αφορά μόνο τα θεωρούμενα κακά πάθη, αλλά όλα μας τα πάθη ανεξαιρέτως. Γιατί δεν είναι μόνο το μίσος, αλλά και η αγάπη που μπορεί να μας εξαναγκάσει σε ηθικά επιλήψιμες επιλογές στη ζωή μας. Το πάθος γενικά, λένε οι στωικοί, είναι μια *άλογη και αφύσικη κίνηση της ψυχής, μια ορμή πλεονάζουσα*, που μας παρασύρει σε επικίνδυνες για την ηθική ισορροπία μας και την ευτυχία μας αντιδράσεις.

Η αναγκαία προϋπόθεση λοιπόν, για να κατακτήσουμε την αρετή και να γίνουμε ευτυχισμένοι, είναι να βγάλουμε από τη ψυχή μας κάθε ίχνος πάθους, να φτάσουμε στην κατάσταση της *απάθειας*.

Πρόκειται για μια άποψη που, σε κάποιες περιπτώσεις, προσλαμβάνει το χαρακτήρα της αναλγησίας. Σκεφτείτε την περίπτωση που κάποιος συνάνθρωπός μας χάσει ένα δικό του πρόσωπο, όπως το παιδί του, ας πούμε. Οι στωικοί, στο πλαίσιο

της θεωρίας τους για την απάθεια, θα τον προέτρεπαν να αντιμετωπίσει παγερά το δυσάρεστο αυτό συμβάν, εκριζώνοντας από μέσα του κάθε αίσθημα τρυφερότητας και λύπης για το χαμό του αγαπημένου του προσώπου. Δε δίνει όμως μια τέτοια στάση την εικόνα της σκληρότητας και της απανθρωπιάς;

Ο Λόγος

Εκτός όμως από την αρχή της απάθειας οι στωικοί, στο πλαίσιο της θεωρίας τους για την ευδαιμονία και την αρετή, έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στο λόγο. Στην κυριολεξία τον *αποθέωσαν*. Αυτό δεν είναι ένα απλό σχήμα λόγου. Είναι γεγονός ότι οι στωικοί προσέδωσαν στο λόγο θεϊκές ιδιότητες. Τον ταύτισαν με το θεό.

Συγκεκριμένα, το σύμπαν, κατά τους στωικούς, στην αρχή ήταν η αδιαμόρφωτη ύλη, το *πάσχον*, όπως οι ίδιοι έλεγαν. Από αυτή τη συγκεχυμένη κατάσταση ο δημιουργός διαμόρφωσε τα διάφορα όντα που συνθέτουν το φυσικό κόσμο. Δημιουργός του κόσμου είναι ο *λόγος*, ο θεός.

Η σχέση του λόγου ή του Θεού με τον κόσμο δεν είναι η σχέση ενός δημιουργού που, αφού το κατασκεύασε, στη συνέχεια στάθηκε έξω από το δημιούργημά του. Οι στωικοί εισηγήθηκαν μια *πανθειστικού* τύπου αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο λόγος, αφού διαμόρφωσε τον κόσμο, παρέμεινε *μέσα σ' αυτόν*.

Ο λόγος υπάρχει μέσα σε κάθε ον και, συνεπώς, μέσα στον άνθρωπο. Ο λόγος που υπάρχει μέσα μας, ο *εν ημίν* λόγος, αποτελεί τμήμα του λόγου που υφίσταται στον κόσμο, του *κοσμικού* λόγου.

Έτσι, υπακούοντας στις εντολές του «εν ημίν λόγου» εναρμονιζόμαστε προς τον κοσμικό λόγο και κατ' επέκταση προς τη φύση, το περιβάλλον μας, που διέπεται από τις αρχές του.

Η παρουσία του λόγου στη φύση έχει ως αποτέλεσμα τίποτε από όσα συμβαίνουν σ' αυτή να μην είναι τυχαίο. Τα πάντα, υποστήριζαν οι στωικοί, υπόκεινται σε μια νομοτελειακή τάξη, την *ειμαρμένη*.

Η ειμαρμένη

Αν και ο όρος «ειμαρμένη» παραπέμπει στην έννοια του πεπρωμένου και της μοίρας, η αναγκαιότητα ωστόσο που συνεπάγεται η *ειμαρμένη*, όπως την επικαλούνται οι στωικοί, δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια της *μοιρολατρίας*.

Κατά τη μοιρολατρική άποψη, είμαστε υποχρεωμένοι να υπακούουμε σε κάτι που έχει εκ των προτέρων καθοριστεί. Κάθε προσπάθειά μας να συμπεριφερθούμε διαφορετικά είναι μάταιη. Δεν υπάρχει καμιά δυνατότητα επιλογής εκ μέρους μας. Αντίθετα, στην περίπτωση της ειμαρμένης, όπως αυτή ορίζεται στο πλαίσιο της στωικής φιλοσοφίας, κάθε άλλο παρά αποκλείεται η δυνατότητά μας να επιλέγουμε.

Όταν, ας πούμε, είμαστε άρρωστοι, υπάρχει η δυνατότητα να καλέσουμε έναν καλό ή έναν κακό γιατρό, ο οποίος αντιστοίχως θα μπορέσει ή δε θα μπορέσει να μας βοηθήσει να θεραπευτούμε· υπάρχει η δυνατότητα να πάρουμε ένα αποτελεσματικό φάρμακο ή ένα φάρμακο που θα επιδεινώσει την κατάστασή μας κ.ο.κ. Η ειμαρ-

μένη μάς *προειδοποιεί* ποιο θα είναι το αποτέλεσμα, αν επιλέξουμε την τάδε δυνατότητα, ή τι θα ακολουθήσει, αν επιλέξουμε τη δείνα δυνατότητα. Είναι ανόητο, κατά την ειμαρμένη, όταν είμαστε άρρωστοι και πάρουμε ένα ακατάλληλο φάρμακο, να περιμένουμε βελτίωση της υγείας μας. Όλες οι δυνατότητες στις οποίες ένα γεγονός ενδέχεται να εξελιχθεί είναι *ήδη δεδομένες*.

Το ποια όμως από τις προκαθορισμένες δυνατότητες θα επιλέξουμε ανήκει στη *δική μας* δικαιοδοσία. Το γεγονός ότι είναι προκαθορισμένο πως, αν επιλέξουμε έναν κακό γιατρό, η υγεία μας θα επιδεινωθεί δε σημαίνει ότι είναι αδύνατο να επιλέξουμε έναν καλό γιατρό. Αυτό βέβαια μπορεί να συμβεί, εάν δεν έχουμε σωστή εικόνα των πραγμάτων. Γιατί είναι φυσικό, υπό ομαλές συνθήκες, να μη θέλουμε το κακό για τον εαυτό μας.

Γι' αυτό, προκειμένου να προβούμε στις σωστές επιλογές, θα πρέπει να έχουμε μελετήσει τη φύση, έτσι ώστε, γνωρίζοντας τις δυνατότητες των πραγμάτων και των γεγονότων, να επιλέξουμε από αυτές εκείνες που θα μας κάνουν ευτυχισμένους. Με τον τρόπο αυτό θα επιτύχουμε να ρυθμίσουμε τη συμπεριφορά μας σύμφωνα με τις επιταγές του «εν ημίν λόγου». Η συμμόρφωσή μας προς τον «εν ημίν λόγο» σημαίνει την ευθυγράμμισή μας προς τον κοσμικό λόγο -του οποίου αποτελεί τμήμα- και, κατ' επέκταση, την εναρμόνισή μας προς τη φύση, η οποία διέπεται από αυτόν. Γιατί το να συμπεριφέρεται κανείς σύμφωνα με το λόγο, το *ομολογουμένως τω λόγω ζην*, ισοδυναμεί με το *ομολογουμένως τη φύσει ζην*, που μας υπαγορεύει τι πρέπει να πράξουμε, για να γίνουμε ευτυχισμένοι.

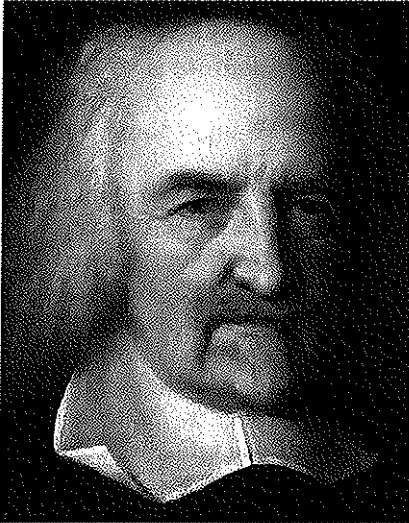
Τελικά, κατά τους στωικούς, η ευδαιμονία με την οποία, όπως ελέχθη παραπάνω, είναι συνυφασμένη η αρετή εξαρτάται από εμάς, από τη λογική φύση μας.

Το ιστορικό τέλος της στωικής και γενικότερα της αρχαίας φιλοσοφίας

Οι αντιλήψεις των στωικών για τον τρόπο που πρέπει να ζούμε, έτσι ώστε να καταστούμε ενάρετοι και ευτυχισμένοι, φτάνουν έως το τελευταίο στάδιο της εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, το οποίο ιστορικά τοποθετείται στο 529 μ.Χ. Το έτος αυτό ο Ιουστινιανός εξέδωσε το διάταγμα σύμφωνα με το οποίο σταμάτησε η λειτουργία της Ακαδημίας του Πλάτωνα. Το ιστορικό αυτό όριο ωστόσο δεν σημαίνει και το τέλος των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων. Κάθε άλλο.

Στις ηθικές -που μας ενδιαφέρει στην ενότητα αυτή- θεωρίες των νεότερων χρόνων είναι εμφανή τα ίχνη των επιρροών που δέχθηκαν οι εισηγητές τους από τις αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων. Ο Τόμας Χομπς (Thomas Hobbes, 1588-1679), ειδικότερα, διατύπωσε μια ηθική θεωρία, όπου μπορεί να διακρίνει κανείς τη συγγενειά της με τη βασική αντίληψη των σοφιστών, σύμφωνα με την οποία το κριτήριο του ανθρώπου στις ηθικές επιλογές του είναι το προσωπικό συμφέρον, όπως αυτό εκφράζεται μέσα από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης.

5. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΤΟΜΑΣ ΧΟΜΠΣ ΓΙΑ ΤΟ ΕΝΣΤΙΚΤΟ ΤΗΣ ΑΥΤΟΣΥΝΤΗΡΗΣΗΣ



Χομπς

Ο άνθρωπος είναι από την ίδια τη φύση του ένα αδύναμο πλάσμα. Δε διαθέτει ούτε τη δύναμη του λιονταριού ούτε την ταχύτητα του ελαφιού ούτε την αντοχή του ελέφαντα ή της κατσαρίδας. Εξαιτίας ακριβώς της αδυναμίας του κινδυνεύει, εφόσον βρεθεί στη φυσική κατάσταση, να αφανιστεί.

Μπροστά λοιπόν στον κίνδυνο του βιολογικού αφανισμού τους, κατά το Χομπς, οι άνθρωποι, χρησιμοποιώντας τον ορθό λόγο, αντιλήφθηκαν ότι ο μόνος τρόπος, για να αποφύγουν το βίαιο θάνατο, στον οποίο θα τους οδηγούσε η παραμονή τους στη φυσική κατάσταση -όπου κυριαρχεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων και το ισχυρότερο ζώο επιβιώνει εις βάρος του ασθενέστερου- ήταν η συγκρότηση του *κοινωνικού* τρόπου διαβίωσης. Το αντίδοτο για την αποτροπή του αφανισμού των ανθρώπων ήταν ο ειρηνικός μεταξύ τους βίος. Έτσι γεννήθηκε ο πρώτος και θεμελιωδέστερος νόμος της ανθρώπινης κοινωνίας: το αίτημα της *ειρήνης*.

Αν και κατάλαβαν οι άνθρωποι την ανάγκη να εγκαταλείψουν τη φυσική κατάσταση στην οποία κάποτε ζούσαν, εξακολουθούν εντούτοις να κυριαρχούνται από τα πάθη τους, που υπονομεύουν την κοινωνική συμβίωσή τους, στο πλαίσιο της οποίας μόνο μπορεί να ικανοποιηθεί η επιθυμία τους να διατηρηθούν στη ζωή.

Τίθεται τότε το ερώτημα: πώς οι άνθρωποι, αφού δεν μπορούν να απαλλαγούν οριστικά από τα πρωτόγονα πάθη τους, θα κατορθώσουν να διασφαλίσουν την τόσο απαραίτητη για την επιβίωσή τους κοινωνική μορφή ζωής; Είναι εφικτός ο ειρηνικός μεταξύ των ανθρώπων βίος;

Ο Χομπς θεωρεί ότι είναι δυνατόν οι άνθρωποι να ζήσουν ειρηνικά, μόνο εάν, με ένα είδος *σύμβασης*, με κάποιο *συμβόλαιο*, εκχωρήσουν *όλα* τα δικαιώματά τους σε μια αυθεντία. Η αυθεντία, που μπορεί να είναι ένα πρόσωπο ή κάποιο συμβούλιο προσώπων, για να πετύχει στο στόχο της, που είναι η εγκαθίδρυση της ειρήνης, θα πρέπει να καταστεί ο *απόλυτος ρυθμιστής* της κοινωνικής ζωής των πολιτών.

Αξιοσημείωτο είναι ότι, στο πλαίσιο του απολυταρχικού συστήματος που εισηγήθηκε ο Χομπς, η εκχώρηση των δικαιωμάτων των ανθρώπων στην αυθεντία γίνεται με τη θέλησή τους. Αυτό, με άλλα λόγια, σημαίνει την εθελουσία παραίτηση των ανθρώπων από το αγαθό της ελευθερίας. Είναι όμως ποτέ δυνατόν ο άνθρωπος να αποποιηθεί οικειοθελώς την ελευθερία του;

Κατά το Χομπς, κριτήριο των επιλογών του ανθρώπου είναι το *ένστικτο της*

αυτοσυντήρησης. Εφόσον λοιπόν παρατηρεί ο Χομπς, από όλους τους τρόπους διακυβέρνησης της κοινωνίας εκείνος που το διασφαλίζει αποτελεσματικότερα είναι η μορφή της απόλυτης μοναρχίας, θα πρέπει οι άνθρωποι να την υιοθετήσουν έναντι οποιαδήποτε τιμήματος, έστω και αν αυτό είναι η απώλεια της ελευθερίας τους.

Η ελευθερία, κατά το Χομπς, είναι ήσσονος σημασίας σε σχέση προς το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, γιατί, κατά την ακρότητά της, ενδέχεται να αποδειχθεί ολέθρια για τη ζωή μας. Η ιστορία μάς διδάσκει ότι οι άνθρωποι, πριν συγκροτηθούν σε κοινωνία, ήταν απόλυτα ελεύθεροι, έξω από οποιαδήποτε συμβατική δέσμευση, να πλήξουν ο ένας τον άλλο, θέτοντας έτσι σε άμεσο κίνδυνο το ύψιστο αγαθό της ζωής.

Έτσι ο Χομπς, έχοντας ως βασικό στόχο του να συντάξει ένα σύστημα που να διασφαλίζει την ανθρώπινη ζωή, δε διστάζει να θυσιάσει το αγαθό της ελευθερίας, το οποίο άλλοι στοχαστές θεώρησαν ως τη θεμελιώδη παράμετρο της ηθικής και γενικότερα της κοινωνικής ζωής.

Προτάσεις του είναι και προτάσεις του πρέπει

Ωστόσο, και αν ακόμη εν ονόματι του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης δικαιολογούσε κανείς το επιχείρημα του Χομπς για την αρνητική στάση του απέναντι στην ιδέα της ελευθερίας, δε θα μπορούσε να παραβλέψει μια σοβαρή πλάνη στην οποία περιέπεσε εξαιτίας της σύγχυσης δύο διαφορετικών τύπων προτάσεων. Πρόκειται για τις *προτάσεις του είναι* και τις *προτάσεις του πρέπει*.

Με τις προτάσεις του είναι προβαίνουμε σε περιγραφές γεγονότων, προσώπων, καταστάσεων κτλ., οι οποίες μπορούν να προσλάβουν κάποια *τιμή αλήθειας*. Ως τιμές αλήθειας ορίζονται η *αλήθεια* ή το *ψεύδος*. Έτσι μια πρόταση του *είναι* μπορεί να είναι *είτε αληθής είτε ψευδής*. Αν, προβαίνοντας στην περιγραφή ενός αυτοκινήτου, για παράδειγμα, πω «το αυτοκίνητο αυτό είναι ασημί», η πρότασή μου μπορεί να προσλάβει είτε τη μια τιμή αλήθειας είτε την άλλη τιμή αλήθειας, να είναι δηλαδή είτε αληθής είτε ψευδής.

Οι προτάσεις του πρέπει όμως δεν αποσκοπούν σε περιγραφές, αλλά σε *αξιολογήσεις* προσώπων, πραγμάτων, πράξεων, καταστάσεων, γεγονότων κτλ., οι οποίες από τη φύση τους δεν μπορούν να προσλάβουν καμιά τιμή αλήθειας, δε μπορούν να είναι *ούτε αληθείς ούτε ψευδείς*. Οι προτάσεις, παραδείγματος χάρη, «πρέπει να κρατήσεις το λόγο σου» ή «το *Αναζητώντας το χαμένο χρόνο* είναι καλό βιβλίο» δεν περιγράφουν κάτι που είναι αληθές ή ψευδές. Είναι άστοχο, δεν έχει νόημα, όταν με ρωτήσει κάποιος αν πρέπει να κρατήσω το λόγο μου, εγώ να του απαντήσω ότι είναι αλήθεια (ή ψέματα) ότι πρέπει να κρατήσω το λόγο μου. Οι εν λόγω προτάσεις αξιολογούν αντιστοίχως μια πράξη, την τήρηση της υπόσχευής, ή ένα συγκεκριμένο βιβλίο, το μυθιστόρημα του Προυστ *Αναζητώντας το χαμένο χρόνο*.

Ο Χομπς φαίνεται να μην πρόσεξε τη νοηματική διαφορά μεταξύ των προτάσεων του είναι και των προτάσεων του πρέπει, με αποτέλεσμα να περιπέσει σε μια πλάνη, την καλούμενη *φυσιοκρατική πλάνη*.

Η φυσιοκρατική πλάνη

Βασικό αίτημα της λογικής είναι, σε ένα έγκυρο επιχειρήμα, να μη διατυπώνει κανείς στο συμπέρασμα κάτι που δεν το έχει αναφέρει προηγουμένως στις προκείμενες του προτάσεις. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τον ακόλουθο συλλογισμό:

- Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί.
- Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος.
- Άρα ο Σωκράτης είναι θνητός.

Το επιχειρήμα αυτό είναι έγκυρο, επειδή οι όροι («ο Σωκράτης», «είναι», «θνητός») έχουν μνημονευθεί ήδη στις προκείμενες του προτάσεις.

Παρατηρήστε όμως έναν άλλο συλλογισμό, ας πούμε τον εξής:

- Όλοι οι άνθρωποι έχουν το ένστικτο της αυτοσυντήρησης.
- Άρα όλοι οι άνθρωποι πρέπει να πράττουν σύμφωνα με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης.

Το επιχειρήμα εδώ είναι λογικά αυθαίρετο, επειδή ο όρος «πρέπει», που αναφέρεται στο συμπέρασμα, δε μνημονεύεται στην προκείμενη πρόταση. Αυτού του είδους η πλάνη, στην οποία περιπίπτει κανείς, όταν προσπαθεί να συναγάγει μια πρόταση του πρέπει, όπως η πρόταση «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να πράττουν σύμφωνα με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης», από μια πρόταση του είναι, όπως η πρόταση «όλοι οι άνθρωποι έχουν το ένστικτο της αυτοσυντήρησης», είναι που ονομάζουμε «φυσιοκρατική πλάνη». Είναι σαφές ότι ο Χομπς δικαιολογώντας εκείνο που πρέπει να πράττουμε βάσει του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, υπήρξε θύμα της φυσιοκρατικής πλάνης.

Στη φυσιοκρατική πλάνη όμως περιπίπτουν και όλοι όσοι επιχειρούν να προσδιορίσουν το ηθικό χρέος μας, εκείνο που πρέπει να πράττουμε βάσει άλλων, εκτός από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, φυσικών τάσεών μας, όπως η επιθυμία κάρπωσης ηδονών. Το γεγονός, παραδείγματος χάρη, ότι *αισθάνεται* κανείς ηδονή προσβάλλοντας κάποιον δε σημαίνει ότι *πρέπει* κιόλας να τον προσβάλλει. Μεταξύ του τι *συμβαίνει* στην πραγματικότητα και του τι *πρέπει* να ισχύει υπάρχει ένα λογικό χάσμα.

Οι αποφάσεις που παίρνουμε λοιπόν, όταν πρόκειται για ζητήματα ηθικής τάξεως, δεν καθορίζονται από παράγοντες έξω από αυτές, από αναγκαίους - χωρίς αμφιβολία- για την επιβίωσή μας συντελεστές που, όπως η ηδονή ή το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, είναι συνυφασμένοι με τη φύση μας. Ο φιλόσοφος που επιχειρήσε να εμπεδώσει την αυτονομία της ηθικής συμπεριφοράς μας είναι ο Καντ.

6. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΤΑΓΗ

Ο Καντ επιδίωξε να διασφαλίσει την αυτονομία της ηθικής συμπεριφοράς μας όχι μόνον αποσυνδέοντάς την από την τάση μας προς τις *ηδονές*, από το *ένστικτο της αυτοσυντήρησης* και από τα άλλα είδη *επιθυμιών* και *ενστίκτων* μας, αλλά αντιστελλόντάς την επίσης προς τη *γνώση* και τα *αποτελέσματα* των πράξεών μας.

Πριν από τον Καντ η ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου είχε, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, συνδυαστεί από τους φιλοσόφους με τη *δυνατότητα της γνώσης*. Όπως είδαμε, ο Σωκράτης θεωρούσε ότι πράττει κανείς το κακό από άγνοια μόνο, (σελ. 75), οι σοφιστές εισηγήθηκαν τη σχετικότητα των ηθικών αξιών, επειδή είναι πάντοτε σχετική η αλήθεια που μπορούμε να αποκτήσουμε για τα πράγματα (σελ. 74-75), ο Πλάτωνας υποστήριξε ότι το τι πρέπει να κάνουμε είναι συνυφασμένο με την υπέρτατη γνώση των ιδεών του καλού, της δικαιοσύνης και των άλλων ηθικών αξιών (σελ. 80), ο Αριστοτέλης θεώρησε τις ηθικές αξίες μεσότητες, τις οποίες μας αποκαλύπτει ο λόγος (σελ. 89), ενώ οι στωικοί ισχυρίστηκαν ότι η εναρμόνισή μας με το φυσικό κόσμο, άνευ της οποίας δεν είναι δυνατή η ηθική μορφή ζωής, θα ήταν ανέφικτη χωρίς την ύπαρξη του λόγου (σελ. 92).

Τα γεγονότα ωστόσο διαψεύδουν τον ισχυρισμό που εισηγήθηκαν οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, σύμφωνα με τον οποίο η ηθική συμπεριφορά είναι αποτέλεσμα γνώσης. Στην περίπτωση της Μήδειας, για παράδειγμα, είμαστε αντιμέτωποι με ένα πρόσωπο που, ενώ, τη στιγμή που παίρνει την απόφαση να σκοτώσει τα παιδιά της, λέει πως ξέρει ποιο είναι το σωστό, εντούτοις πράττει το κακό. Αλλά, γενικότερα, συμβαίνει στη ζωή άνθρωποι απλοϊκοί, χωρίς μόρφωση και παιδεία, να συμπεριφέρονται με τρόπο ηθικά αξιόλογο και, αντιστρόφως, άνθρωποι που τους θαυμάζουμε για τις γνώσεις τους και τη σοφία τους να είναι ηθικά επιλήψιμοι για τις πράξεις τους. Η ηθική συμπεριφορά λοιπόν *δεν είναι προῖόν γνώσης*.

Ο Καντ υποστήριξε ότι οι ηθικές επιλογές που κάνουμε στη ζωή μας υπαγορεύονται από τη *βούλησή* μας. Όμως με τον όρο «βούληση», στην προκειμένη περίπτωση, δεν εννοεί επιθυμίες, ορέξεις, πάθη, συγκινήσεις, συναισθήματα, ένστικτα ή όποιες άλλες, τέλος πάντων, ψυχικές αντιδράσεις συνηθίζουμε να αποδίδουμε με τον όρο αυτό. Ο Καντ στην ηθική βούληση, την οποία ταυτίζει με ό,τι αποκαλεί *πρακτικό λόγο*, δίνει ένα ιδιαίτερο νόημα.

Η εμπειρική και η καθαρή μορφή της βούλησης

Ο Καντ διακρίνει δύο μορφές βούλησης, την *καθαρή* και την *εμπειρική*. Για να δούμε τη διαφορά μεταξύ των δύο αυτών μορφών βούλησης, ο Καντ μας καλεί να σκεφτούμε την περίπτωση δύο παντοπωλών. Και οι δύο φροντίζουν να είναι έντιμοι, όταν ζυγίζουν τα εμπορεύματά τους για τους πελάτες τους. Ο ένας όμως ζυγίζει σωστά, γιατί έτσι *θέλει* να αποκτήσει μεγαλύτερη πελατεία, ενώ ο άλλος το κάνει αυτό, γιατί *θέλει* απλώς να είναι τίμιος. Μπορεί οι δύο παντοπώλες να κάνουν το ίδιο

πράγμα, να είναι έντιμοι στο ζύγι, αλλά επιδιώκουν διαφορετικά πράγματα. Το κίνητρο της βούλησης του ενός να είναι έντιμος είναι το *κέρδος*, κάτι δηλαδή που εκτείνεται πέρα από την αρετή της εντιμότητας, ενώ το κίνητρο της εντιμότητας του άλλου είναι η *βούλησή του* να είναι έντιμος. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε ένα παράδειγμα *εμπειρικής* μορφής βούλησης, ενώ στη δεύτερη ένα παράδειγμα *καθαρής* μορφής βούλησης.

Η διαφορά μεταξύ των δύο αυτών μορφών βούλησης έγκειται στο γεγονός ότι, σε αντίθεση προς την καθαρή βούληση, η εμπειρική βούληση προκαλείται από εξωγενείς παράγοντες. Παραδείγματος χάρη, όταν θέλω να γίνω δάσκαλος, για να εξασφαλίσω ένα μισθό, ή να γίνω γιατρός, για να καταξιωθώ κοινωνικά, η βούλησή μου έχει εμπειρικό χαρακτήρα, επειδή, σε καθεμιά από τις επιπτώσεις αυτές, συναρτάται με κάτι διαφορετικό από την επιθυμία μου να γίνω δάσκαλος ή γιατρός. Αντίθετα, όταν θέλω να γίνω δάσκαλος, για να διδάσκω, ή να γίνω γιατρός, για να θεραπεύω τους συνανθρώπους μου, η βούλησή μου είναι καθαρή, γιατί δε θέλω τίποτε άλλο πέρα από εκείνο που θέλω.

Είναι σαφές ότι στην εμπειρική μορφή της βούλησης υπάγονται οι καταστάσεις εκείνες που, όπως οι επιθυμίες, οι ορέξεις, τα πάθη, οι συγκινήσεις ή τα ένστικτα, εκλαμβάνονται στην καθημερινή επικοινωνία μας σαν βουλησιακά ενεργήματα. Όλες αυτές οι μορφές της εμπειρικής βούλησης υπαγορεύονται πάντοτε από *κάτι που βρίσκεται έξω* από αυτές. Όταν, για παράδειγμα, έχω όρεξη να δοκιμάσω ένα ροδάκινο, είναι το ροδάκινο που μου προκαλεί την όρεξη να το δοκιμάσω, όταν συγκινούμαι παρακολουθώντας μια ταινία στον κινηματογράφο, είναι η ταινία που με κάνει να συγκινούμαι, όταν εκδηλώνω την επιθυμία να συναντήσω κάποιο πρόσωπο, είναι αυτό το πρόσωπο που μου δημιουργεί την επιθυμία, κ.ο.κ. με όλες τις άλλες εκδηλώσεις της εμπειρικής μορφής βούλησης.

Ο Καντ, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, θεωρεί ότι η ηθική συμπεριφορά μας είναι προϊόν της βούλησής μας, εννοώντας όχι τις διάφορες μορφές (επιθυμίες, ορέξεις, συναισθήματα, ένστικτα κ.ά.) της εμπειρικής βούλησής μας, αλλά τη βούλησή μας στην *καθαρή* μορφή της. Το κριτήριο, κατά τον Καντ, για τη συνάρτηση της ηθικής συμπεριφοράς μας με την καθαρή μορφή της βούλησής μας είναι η *ελευθερία*.

Η ελευθερία αποτελεί αναγκαίο όρο για την ηθική συμπεριφορά μας. Μια πράξη αξιολογείται ηθικά, εάν, πρώτα από όλα, το πρόσωπο που την τέλεσε ήταν ελεύθερο, όταν αποφάσισε να την τελέσει. Δεν είναι θεμιτό να αποδώσουμε ηθική ευθύνη σε κάποιον που *εξαναγκάστηκε*, υπό την απειλή ενός περιστρόφου, ας πούμε, να υπογράψει μια ακάλυπτη επιταγή.

Κατά τον Καντ, η αναγκαία για την ηθική συμπεριφορά μας προϋπόθεση της ελευθερίας μπορεί να ικανοποιηθεί στο πλαίσιο της βούλησής μας υπό την *καθαρή* και όχι την εμπειρική μορφή της.

Η ελευθερία της βούλησης

Αν συγκρίνουμε τις δύο μορφές της βούλησης θα διαπιστώσουμε ότι τόσο η εμπειρική όσο και η καθαρή μορφή της υφίστανται υπό το καθεστώς της *δέσμευσης*.

Στην περίπτωση, παραδείγματος χάρη, που θέλει κάποιος να γίνει γιατρός, για να καταξιωθεί κοινωνικά, η βούλησή του εξαρτάται, υπαγορεύεται, καθορίζεται από την προοπτική της κοινωνικής καταξίωσής του. Το ίδιο μπορούμε να πούμε και όταν θέλουμε να δοκιμάσουμε ένα φρούτο: η επιθυμία μας αυτή καθορίζεται από το φρούτο που θέλουμε να δοκιμάσουμε. Γενικώς, σε κάθε μορφή εμπειρικής βούλησης υπάρχει κάποιο αντίστοιχο σημείο αναφοράς από το οποίο αυτή εξαρτάται.

Αλλά και στην καθαρή μορφή της η βούλησή μας δεν είναι ανεξέλεγκτη. Ο παντοπώλης, για παράδειγμα, που ζυγίζει σωστά, επειδή θέλει να είναι τίμιος, ασφαλώς δεσμεύεται από τη βούλησή του να είναι τίμιος. Η βούληση τού να είναι τίμιος, τον υποχρεώνει να ζυγίζει σωστά. Αν δεν ήθελε να είναι τίμιος, δε θα ζύγιζε σωστά.

Η δέσμευση της καθαρής βούλησης όμως, κατά τον Καντ, είναι διαφορετική από τη δέσμευση της εμπειρικής βούλησης. Αυτό συμβαίνει, γιατί η καθαρή βούληση, όπως είδαμε παραπάνω, δεν αναφέρεται κάπου, σε κάποιο αντικείμενο πέρα από αυτήν, ώστε να της υπαγορευθεί από έξω πώς θα διατεθεί. Η καθαρή βούληση δεσμεύεται από εκείνο που η ίδια θέτει ως επιδίωξή της. Πρόκειται δηλαδή για *αυτοδέσμευση*. Και η αυτοδέσμευση, κατά τον Καντ, ταυτίζεται με την ελευθερία της βούλησης.

Οι καταβολές της άποψης αυτής του Καντ για την ελευθερία βρίσκονται στη φιλοσοφία του Χιουμ. Ο Χιουμ, προκειμένου να ορίσει την έννοια της ελευθερίας, την αντιδιέστειλε προς την έννοια του *καταναγκασμού* και όχι, όπως συνηθίζεται, προς την έννοια της *αιτιότητας*.

Η έννοια της ελευθερίας, κατά το Χιουμ, όχι μόνο δεν αντιφάσκει προς την έννοια της αιτιότητας, αλλά την προϋποθέτει κιόλας. Μια ελεύθερη πράξη είναι το αποτέλεσμα μιας αιτίας. Όλοι θα συμφωνήσουμε ότι, αν σηκώσω το χέρι μου, επειδή θέλω να το σηκώσω, η πράξη μου αυτή είναι ελεύθερη. Αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει κάποια αιτία που την προκάλεσε. Αιτία της άρσης του χεριού μου είναι η επιθυμία μου να σηκώσω το χέρι μου.

Κατά τρόπο ανάλογο βέβαια απαιτείται η ύπαρξη κάποιας αιτίας και στην περίπτωση του καταναγκασμού, στην περίπτωση που υποχρεώνομαι να κάνω κάτι. Αν, ως πούμε, εξαναγκαστώ υπό την απειλή ενός περιστρόφου να υπογράψω μια επιταγή, η αιτία προφανώς που υπέγραψα την επιταγή ήταν η απειλή του περιστρόφου.

Μεταξύ όμως της αιτίας της άρσης του χεριού μου και της αιτίας της εκ μέρους μου υπογραφής της επιταγής υπάρχει μια ουσιαστική *διαφορά*, βάσει της οποίας στη μια περίπτωση η πράξη μου είναι ελεύθερη, ενώ στην άλλη δεν είναι. Η αιτία στην περίπτωση που σηκώνω το χέρι μου βρίσκεται *μέσα μου*, είναι *υπό τον έλεγχό μου*. Μπορώ να ελέγξω την επιθυμία μου ή τη βούλησή μου να σηκώσω το χέρι μου. Έχω τη δυνατότητα είτε να την αφήσω να εκπληρωθεί -και να σηκώσω το χέρι μου- είτε να την αναστείλω - και να μη σηκώσω τελικά το χέρι μου. Στην περίπτωση όμως μιας πράξης καταναγκασμού η αιτία της είναι *έξω από τον έλεγχό μου*. Όταν κάποιος, απειλώντας με ένα περιστρόφο, με εξαναγκάσει να υπογράψω μια επιταγή, εγώ δεν μπορώ, όσο και να θέλω, να άρω την απειλή του οπλισμένου χεριού.

Σύμφωνα με τα ανωτέρω, η βούληση υπό την εμπειρική μορφή της δεν είναι ελεύθερη, επειδή η αιτία που κάθε φορά θέλουμε κάτι βρίσκεται έξω από μας. Αντί-

θετα, η βούληση υπό την καθαρή μορφή της, όπως την όρισε ο Καντ, είναι ελεύθερη, επειδή η αιτία της εκάστοτε επιδίωξής της βρίσκεται μέσα της, επειδή *αυτοκαθορίζεται*. Η ελευθερία της βούλησης, κατά τον Καντ, συνίσταται στην *αυτονομία* της, η οποία είναι εφικτή στο πλαίσιο μόνο της καθαρής μορφής της.

Η αυτονομία της βούλησης, κατά τον Καντ, έχει δύο παραμέτρους. Πρώτο, επειδή η βούληση υπό την καθαρή μορφή της είναι αυτόνομη και δε δεσμεύεται από τίποτε έξω από αυτήν, η ελευθερία επιλογής του τρόπου που θα διατεθεί είναι *απόλυτη*. Δεύτερο, το γεγονός ότι μόνη της η βούληση υπό την καθαρή μορφή της έχει επιλέξει τον τρόπο που θα διατεθεί της *στερεί κάθε δικαίωμα απόκλισης* της από τις αποφάσεις της.

Ας υποθέσουμε ότι θέλω να πάω απόψε στο θέατρο, αλλά, για κάποιον λόγο (επειδή δεν υπάρχουν εισιτήρια, ας πούμε), τελικά η επιθυμία μου αυτή δεν εκπληρώνεται. Ουδείς, στην περίπτωση αυτή, θα με κατηγορήσει για ασυνέπεια. Και τούτο γιατί σε κάθε μορφή εκδήλωσης της εμπειρικής βούλησής μας, η επιλογή μας δεν είναι ελεύθερη, αλλά υπαγορεύεται κάθε φορά από κάποια αιτία έξω από μας. Έτσι, αν δεν εκπληρωθεί το αίτημα της επιθυμίας μας, δε φέρουμε κατ' ανάγκην την ευθύνη για τη μη ικανοποίησή του, όπως στην περίπτωση που ήθελα να πάω στο θέατρο και για λόγους ανεξάρτητους από τη βούλησή μου δεν πήγα τελικά.

Όταν όμως στο πλαίσιο της καθαρής μορφής της βούλησής μου αποφασίσω να κάνω κάτι, τότε, επειδή *εγώ μόνος μου* επέλεξα τον τρόπο που θα συμπεριφερθώ, φέρω την *αποκλειστική* ευθύνη της ικανοποίησης του αιτήματος που ο ίδιος έθεσα στον εαυτό μου. Όφειλα, αν εν τω μεταξύ προκύψουν λόγοι που δε μου επιτρέπουν να εκπληρώσω το αίτημα που έθεσα στον εαυτό μου, να τους είχα λάβει υπόψη μου, όταν αποφάσιζα για τον τρόπο που θα συμπεριφερθώ.

Το *δεν μπορώ* δεν υφίσταται στο πλαίσιο της καθαρής μορφής της βούλησής μας, επειδή, εν ονόματι της απόλυτης ελευθερίας της, έχουμε τη δυνατότητα να προβούμε στις επιλογές μας τις οποίες κρίνουμε ότι μπορούμε να τις φέρουμε εις πέρας. Η υπακοή μας στα αιτήματα της καθαρής βούλησης πρέπει να είναι *άτεγκτη*.

Οι δύο αυτές παράμετροι, της *απόλυτης ελευθερίας* και της *άτεγκτης υπακοής*, που απορρέουν από την αυτονομία της βούλησής μας, εν ονόματι της οποίας, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 99), ρυθμίζουμε την ηθική συμπεριφορά μας, επιστημάνθηκαν από τον Καντ στο πλαίσιο της περίφημης *κατηγορικής προσταγής*.

Η κατηγορική προσταγή

Η βασική διατύπωση της κατηγορικής προσταγής από τον Καντ έχει ως εξής: *πράττε έτσι, ώστε η ρυθμιστική αρχή της βούλησής σου να μπορεί συγχρόνως να καταστεί καθολικός νόμος*. Με την κατηγορική προσταγή ο Καντ επιχείρησε να μας υποδείξει κατά τρόπο συμπυκνωμένο πώς πρέπει να ρυθμίζουμε την ηθική συμπεριφορά μας.

Ικανοποιώντας το αίτημα της *ελευθερίας* που ως ηθικά πρόσωπα πρέπει να έχουμε -ή διαφορετικά, αν οι πράξεις μας δεν υπόκεινται στο καθεστώς της ελευθερίας- ο Καντ παραλείπει σκόπιμα να μας ορίσει κάποια ηθική αρχή εν ονόματι της οποίας

οφείλουμε να ρυθμίσουμε τη συμπεριφορά μας. Μη καθορίζοντάς μας, στο πλαίσιο της κατηγορικής προσταγής, τι πρέπει να πράττουμε, για να είναι οι πράξεις μας ηθικά σωστές, μας αφήνει εντελώς ελεύθερο το πεδίο να επιλέξουμε μόνοι μας τι πρέπει να πράττουμε. Μπορεί κάποιος να θεωρεί ως ηθικά σωστή την τήρηση των υποσχέσεών μας και κάποιος άλλος να υποστηρίζει το αντίθετο. Καθένας είναι ελεύθερος να πράξει εκείνο που κρίνει ως ηθικά σωστό.

Υπό μια όμως προϋπόθεση: ότι το αίτημα που θα επιλέξει θα μπορεί να καταστεί ένας ηθικός νόμος, σύμφωνα με τον οποίο όλοι, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου, θα πρέπει να ρυθμίσουν τη συμπεριφορά τους. Είναι λογικά ανεπίτρεπτο κάποιος να ισχυριστεί, ας πούμε, ότι όλοι οι άνθρωποι πρέπει να τηρούν τις υποσχέσεις τους και αυτός, σε κάποια περίπτωση, για τον άλφα ή βήτα λόγο, να εξαιρέσει τον εαυτό του από τον ηθικό νόμο, τον οποίο ο ίδιος άλλωστε πρότεινε. Ο ηθικός νόμος που οι ίδιοι θεομοθετήσαμε απαιτεί εκ μέρους μας μια *κατηγορηματική*, μια άνευ όρων, χωρίς εξαιρέσεις, απόλυτη υπακοή.

Με τη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής ο Καντ ανέτρεψε μια φιλοσοφική παράδοση πολλών αιώνων. Στο παρελθόν, πριν από αυτόν, οι φιλόσοφοι έθεταν το ερώτημα: «*τι* πρέπει να πράττουμε, ώστε η συμπεριφορά μας να είναι ηθικά σωστή;»

Το ερώτημα αυτό μοιραία παρέπεμπε τους φιλοσόφους στη διατύπωση κάποιας ηθικής αρχής (του τύπου, ας πούμε: «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να πράττουν ό,τι τους εξασφαλίζει κάποια ηδονή» ή «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να πράττουν ό,τι ικανοποιεί το ένστικτο της αυτοσυντήρησης») σύμφωνα προς την οποία καθένας μας έχει χρέος να ρυθμίζει τη συμπεριφορά του. Έτσι όμως οι φιλόσοφοι, υπαγορεύοντάς μας μια αρχή που δεν την επιλέξαμε μόνοι μας, μας στερούν τη δυνατότητα της ελευθερίας, που αποτελεί τον αναγκαίο όρο, προκειμένου να μπορεί να αξιολογηθεί ηθικά η συμπεριφορά ενός προσώπου.

Αντί του ερωτήματος «*τι* πρέπει να πράττουμε, ώστε η συμπεριφορά μας να είναι ηθικά σωστή», ο Καντ μας προτρέπει να θέτουμε στον εαυτό μας το ερώτημα: «*πώς* πρέπει να πράττουμε, *πώς* πρέπει να συμπεριφερόμαστε, ώστε η συμπεριφορά μας να είναι ηθικά σωστή;» Μετατοπίζοντας ο Καντ το ηθικό ερώτημα από το *τι* στο *πώς* πρέπει να πράττουμε ή να συμπεριφερόμαστε, έδωσε τη δυνατότητα στον κάθε άνθρωπο να μπορεί να γίνει ο *ηθικός νομοθέτης* ολόκληρης της ανθρωπότητας.

Σύμφωνα με την αρχή της κατηγορικής προσταγής, καθένας έχει το δικαίωμα να επιλέξει όποια αρχή κρίνει σωστή, εφόσον αυτή μπορεί να καταστεί ηθικός νόμος για όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως - συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου. Κάθε φορά δηλαδή που κάποιος βρίσκεται ενώπιον ενός ηθικού ζητήματος θα πρέπει, πριν λάβει την τελική απόφασή του, να θέτει στον εαυτό του το ερώτημα: «*τι* θα συνέβαινε, αν όλοι οι άνθρωποι έκαναν αυτό που εγώ σκέφτομαι να κάνω τώρα;» Και αναλόγως, αν η απόφασή του μπορεί να καταστεί ηθικός νόμος, κοινός για όλους τους ανθρώπους, δικαιούται να την ενστερνιστεί.

Έτσι, προβάλλοντας μέσα του κανείς, πριν από τη λήψη οποιασδήποτε απόφασής του, το γενικευμένο ερώτημα «*τι* θα συνέβαινε, αν όλοι οι άνθρωποι έκαναν το ίδιο που σκέφτομαι τώρα», μπορεί να απαλλαγεί από κάθε σκοπιμότητα, προσωπική επιδίωξη και ατομικό όφελος, που αποτελούν συνήθως τις αιτίες, για να προβαίνουμε

σε λανθασμένες επιλογές.

Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, έναν επιχειρηματία που η μανία του να πλουτίσει όσο γίνεται περισσότερο τον ωθεί να μεταχειρίζεται τον κάθε υπάλληλό του κατά τρόπο σκληρό, θεωρώντας τον απλώς ως ένα μέσο αύξησης των κερδών του. Αν ο επιχειρηματίας είχε την ψυχραιμία να θέσει στον εαυτό του το γενικευμένο ερώτημα «τι θα συνέβαινε, αν όλοι οι άνθρωποι μεταχειρίζονταν ο ένας τον άλλο ως μέσο», το πιθανότερο θα ήταν να αναθεωρήσει την ανοίκεια συμπεριφορά του προς τους υπαλλήλους του. Και αυτό γιατί, αν υιοθετούσε έναν ηθικό νόμο, σύμφωνα με τον οποίο θα πρέπει να μεταχειριζόμαστε ο ένας τον άλλο ως σκοπό και ποτέ απλώς ως μέσο, τότε, επειδή, όπως είδαμε, ο ηθικός νόμος δεν επιδέχεται εξαιρέσεις, ο επιχειρηματίας θα έπρεπε να σκεφτεί την περίπτωση που οι άλλοι θα τον χρησιμοποιούσαν ως μέσο. Και αυτό βέβαια δε θα μπορούσε να το δεχτεί. Γιατί κανένας άνθρωπος, υπό κανονικές συνθήκες, δεν ανέχεται να τον μεταχειρίζονται οι άλλοι ως μέσο.

Η αντίφαση της κατηγορικής προσταγής

Σε αντίθεση προς την πρόθεση του Καντ όμως, δε διασφαλίζεται στο πλαίσιο της κατηγορικής προσταγής το αίτημα της ελευθερίας, που αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για την ηθική αξιολόγηση των πράξεών μας.

Θέτοντας συγκεκριμένα -κάθε φορά που, εν όψει ενός ηθικού ζητήματος, καλούμαστε να πάρουμε μια απόφαση- το γενικευμένο ερώτημα «τι θα συνέβαινε, αν όλοι οι άνθρωποι έκαναν το ίδιο πράγμα», ουσιαστικά υποτάσσουμε το ηθικό χρέος μας σε μια *σκοπιμότητα*, πράγμα όμως που αντίκειται στην ιδέα της ελευθερίας. Αυτό μπορούμε να το δούμε καθαρά σε ένα παράδειγμα που παραθέτει ο ίδιος ο Καντ, στην προσπάθειά του να *εμπειδώσει εναργέστερα* ο καθένας την άποψή του για την κατηγορική προσταγή, χωρίς ωστόσο να φαίνεται πως έχει καταλάβει ότι ουσιαστικά την *υπονομεύει*.

Ας υποθέσουμε, κατά το παράδειγμα του Καντ, ότι κάποιος συνάνθρωπός μας, εξαιτίας των ανυπερέβλητων δυσκολιών και δεινών που αντιμετωπίζει, φτάνει στο σημείο να προβληματιστεί αν αξίζει να συνεχίσει να ζει. Μήπως, σκέφτεται, θα έπρεπε να θέσει ένα τέλος στο μαρτύριο της ζωής του;

Σύμφωνα με τη μέθοδο της γενικευμένης απορίας, ο Καντ θα προέτρεπε αυτό το συνάνθρωπό μας να θέσει στον εαυτό του το ερώτημα: τι θα συνέβαινε, αν όλοι οι άνθρωποι αυτοκτονούσαν; Προφανώς θα εξέλειπε το ανθρώπινο γένος.

Συνειδητοποιώντας ο δυστυχής συνάνθρωπός μας τις οδυνηρές συνέπειες που θα είχε ο ηθικός νόμος «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να αυτοκτονήσουν, καθώς η ζωή δεν αξίζει», που συνεπάγεται η ενδεχόμενη απόφασή του να αυτοκτονήσει, θα απέφυγε τελικά να την υιοθετήσει. Έτσι, κατά τον Καντ, θα επείθετο, παρά τα δεινά και τις δυσκολίες του, να συνεχίσει να ζει.

Τότε όμως *δε θα ήταν ο ίδιος* που θα είχε επιλέξει να μην αυτοκτονήσει. Στην απόφασή του να συνεχίσει να ζει θα τον είχαν *εξαναγκάσει* οι συνέπειες που θα μπορούσαν να προκύψουν από την ενδεχόμενη εκτέλεση της απόφασής του να αυτοκτονήσει.

Η αντίφαση είναι προφανής εν προκειμένω: ενώ, στο πλαίσιο της κατηγορικής προσταγής, ο Καντ θεωρεί ότι η ηθική συμπεριφορά μας πρέπει να είναι προϊόν της καθαρής μορφής της βούλησής μας, στο παράδειγμά του για τον επίδοξο αυτόχειρα υποστηρίζει ότι η ηθική συμπεριφορά μας θα πρέπει να είναι προϊόν της εμπειρικής μορφής της βούλησής μας. Ενώ δηλαδή από τη μια πλευρά ο Καντ διατείνεται ότι τα κίνητρα των πράξεών μας πρέπει να πηγάζουν από *μέσα μας*, ότι είμαστε απόλυτα ελεύθεροι να ρυθμίζουμε μόνοι μας τη συμπεριφορά μας, από την άλλη πλευρά υποστηρίζει ότι τα αποτελέσματα των πράξεών μας, που προφανώς βρίσκονται *έξω από τον έλεγχό μας*, είναι εκείνα που μας υπαγορεύουν το ηθικό χρέος μας. Το ερώτημα, σ' αυτή την περίπτωση, είναι: ποια τελικά είναι τα κριτήρια της ηθικής αξιολόγησης των πράξεών μας - τα αποτελέσματά τους ή τα δικά μας εσωτερικά κίνητρα;

Οι εισηγητές της θεωρίας του ωφελιμισμού υποστήριξαν ότι η ηθική αξία των πράξεών μας μπορεί να υπολογιστεί βάσει των αποτελεσμάτων τους.

7. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΩΦΕΛΙΜΙΣΜΟΥ

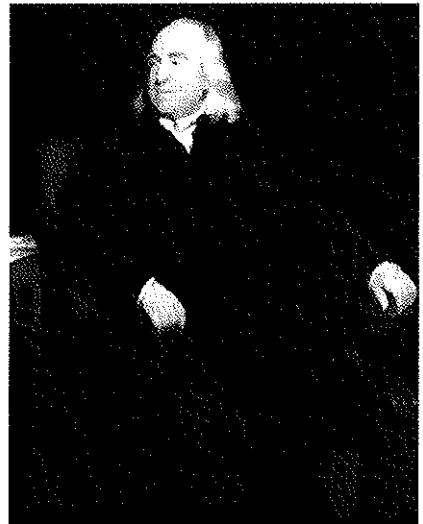
Κύριοι εισηγητές της θεωρίας του ωφελιμισμού είναι οι Βρετανοί φιλόσοφοι Τζέρεμυ Μπένθαμ (Jeremy Bentham, 1748-1832) και Τζον Στιούαρτ Μιλ (John Stuart Mill, 1806-1873). Βασική επιδίωξή τους ήταν να ορίσουν ένα κοινό αποδεκτό κριτήριο, έναν *αντικειμενικό* κανόνα, βάσει του οποίου θα είμαστε ικανοί να κρίνουμε με βεβαιότητα πότε μια πράξη είναι ηθικά αξιόλογη και πότε επιλήψιμη.

Το κριτήριο της ευδαιμονίας

Η ευδαιμονία, άσχετα με το τι μπορεί να σημαίνει για τον καθέναν, είναι ένα *αυταπόδεικτο* αγαθό. Μπορούμε, όπως λέει ο Μιλ, να την παραλληλίσουμε προς την υγεία, της οποίας την αξία ουδείς δικαιούται να αμφισβητήσει, αν και δεν είναι σε θέση να την αποδείξει. Είναι αυτονόητο ότι όλοι μας θα θέλαμε να είμαστε ευτυχισμένοι και επιπλέον κανένας δε θα απέρριπτε την ιδέα της διεύρυνσης της ευδαιμονίας.

Με βάση τις σκέψεις αυτές οι εισηγητές του ωφελιμισμού διατύπωσαν το αξίωμα *«μεγαλύτερη ευτυχία για μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων»*, με την ιδέα ότι θα ήταν δυνατό να αποτελέσει την αντικειμενική αρχή εν ονόματι της οποίας θα ήμασταν σε θέση να αξιολογήσουμε ηθικά τη συμπεριφορά μας.

Σύμφωνα με το αξίωμα των εισηγητών του ωφελιμισμού, εάν θα πρέπει να επιλέξουμε μεταξύ δύο ή περισσότερων πράξεων, οφείλουμε να θεωρήσουμε ηθικά σωστή εκείνη η οποία συμβάλλει περισσότερο



Μπένθαμ



Μιλ

στην ευδαιμονία των ανθρώπων που επηρεάζονται από την εκτέλεσή της. Αντίθετα, μια πράξη που βλέπεται το κοινωνικό σύνολο είναι ηθικά επιλήψιμη και θα πρέπει να αποφεύγουμε να την εκτελέσουμε.

Για να δούμε αν μια πράξη συμβάλλει στην αύξηση της ευδαιμονίας της κοινωνίας, θα πρέπει να ελέγξουμε τα αποτελέσματά της. Εάν αυτά είναι *ωφέλιμα* για τους ανθρώπους που επηρεάζονται από την τέλεση μιας πράξης, τότε έχουμε ηθικό χρέος να την εκτελέσουμε. Σε αντίθετη περίπτωση, εάν τα αποτελέσματα μιας πράξης είναι *βλαβερά* για την κοινωνία, είμαστε υποχρεωμένοι να αποφύγουμε την τέλεσή της.

Τα αποτελέσματα είναι *γεγονότα* που (όπως, λόγου χάρη, η βροχή) έχουμε τη δυνατότητα να τα παρατηρήσουμε και να τα μετρήσουμε. Καθένας από μας μπορεί να διαπιστώσει αν αυτή τη στιγμή βρέχει έξω ή όχι και πόσο δυνατά βρέχει, αν βρέχει.

Με ανάλογη βεβαιότητα, υποστηρίζουν οι εισηγητές του ωφελιμισμού, μπορούμε να δούμε εάν τα αποτελέσματα μιας πράξης είναι ωφέλιμα ή βλαβερά για το κοινωνικό σύνολο και αναλόγως να κρίνουμε τις πράξεις των προσώπων που τα προκάλεσαν. Ένας οφθαλμίατρος, ας πούμε, που εκδίδει σε έναν πελάτη του, ο οποίος πάσχει από μυωπία, πιστοποιητικό με το οποίο βεβαιώνει ότι η όρασή του είναι καλή, είναι ηθικά υπόλογος, εάν ο πελάτης του εξαιτίας της μυωπίας του γίνει υπαίτιος ενός αυτοκινητικού δυστυχήματος με δύο νεκρούς. Μπορούμε εύκολα να μετρήσουμε τη βλάβη που υπέστη η κοινωνία μας με την απώλεια των δυο αυτών ανθρώπων και, βάσει του αντικειμενικού αυτού υπολογισμού μας, να αποδώσουμε ηθική ευθύνη στον οφθαλμίατρο.

Όσο όμως και αν εκ πρώτης όψεως φαίνεται εύκολη και ανώδυνη η διαδικασία που εισηγήθηκαν οι απολογητές της θεωρίας του ωφελιμισμού, σύμφωνα με την οποία η *ηθική αξιολόγηση* των πράξεών μας θα πρέπει να γίνεται βάσει του *αντικειμενικού υπολογισμού των αποτελεσμάτων* τους, υπάρχουν εντούτοις σοβαρές αδυναμίες σ' αυτήν, που καθιστούν προβληματική την υιοθέτησή της. Θα μπορούσε, ειδικότερα, να επισημάνει κανείς ότι καλλιεργεί την *απραξία* ή ότι μερικές φορές στρέφεται εναντίον του *κοινού περί ηθικής* φρονήματός μας.

Ο κίνδυνος της αδράνειας

Η δυσκολία, προκειμένου να αξιολογήσουμε μια πράξη από τα αποτελέσματά της, έγκειται στο γεγονός ότι τα αποτελέσματα της κάθε πράξης μας ανάγονται σε ένα χρόνο οπωσδήποτε μεταγενέστερο από την τέλεσή της, που μπορεί μάλιστα να εκτείνεται σε πολύ μεγάλο βάθος στο μέλλον.

Ας υποθέσουμε, για να μιλήσουμε με ένα παράδειγμα, ότι, καθώς βαδίζει κάποιος στην προκυμαία, βλέπει ένα συνάνθρωπό του στη θάλασσα που πνίγεται να καλεί σε βοήθεια. Αν ο άνθρωπος που βρίσκεται στην προκυμαία αποφασίσει να ενεργήσει σύμφωνα με την υπόδειξη των εισηγητών της θεωρίας του ωφελιμισμού, το πιθανότερο είναι ο συνάνθρωπός του να πνιγεί. Θα πρέπει δηλαδή να εξετάσει αν οι συνέπειες που θα έχει η απόφασή του να τον σώσει θα προσφέρουν μεγαλύτερο όφελος στην κοινωνία από την ωφέλεια που θα της παρείχε η απόφασή του να αδιαφορήσει και να συνεχίσει το δρόμο του. Ξέρει τι άνθρωπος είναι αυτός που πνίγεται; Ενδεχομένως να είναι κάποιος κακοποιός και, αν τον σώσει, να μην έχει επιτύχει τίποτα άλλο από το να συντηρήσει μια μόνιμη απειλή για την κοινωνία. Μπορεί, βουτώντας να τον σώσει, να μην τα καταφέρει και να πνιγούν και οι δύο, οπότε η βλάβη για το κοινωνικό σύνολο θα είναι μεγαλύτερη από όση αν πνιγόταν μόνον ο ένας. Κάνοντας σκέψεις σαν αυτές και προσπαθώντας να βρει κάποια απάντηση, για να αποφασίσει αν πρέπει να σώσει ή όχι τον άνθρωπο που πνίγεται, θα έχει περάσει πολύτιμος χρόνος, τόσοσ πιθανόν, ώστε τελικά στην περίπτωση που θα έκρινε ότι θα ήταν ωφελιμότερο να τον σώσει να είναι πλέον αργά, για να το επιχειρήσει, καθώς θα έχει πνιγεί αυτός.

Η περίπτωση του παραδείγματός μας δεν είναι εξεζητημένη, όπως ίσως θα μπορούσε να φανταστεί κανείς. Πολλές φορές στη ζωή μας, στην προσπάθειά μας να υπολογίσουμε τις ενδεχόμενες συνέπειες των πράξεών μας, διστάζουμε να πάρουμε κάποια απόφαση, όταν πρόκειται μάλιστα για ζητήματα που μπορεί να έχουν ιδιαίτερη σημασία στην ύπαρξή μας.

Ο Ζαν Πολ Σαρτρ (Jean Paul Sartre, 1905-1980), στο μυθιστόρημά του *Η ηλικία της λογικής*, παραθέτει την ιστορία ενός ανθρώπου, του Ματιέ, ο οποίος *καθηλώνεται σε απραξία*, αν και του δίνεται η ευκαιρία να δράσει: συγκεκριμένα, να συμμετάσχει στον εμφύλιο πόλεμο της Ισπανίας κατά του Φράνκο, να ενταχθεί στις δυνάμεις της αντίστασης της πατρίδας του κατά των Γερμανών ή, έστω, να παντρευτεί τη γυναίκα με την οποία συζεί. Η αγωνία του να επιτύχει με τη δράση του το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα, η σκέψη ότι, κάνοντας κάτι από όσα του προσφέρονται να κάνει, μπορεί να μην είναι το πιο ωφέλιμο τον *αδρανοποιεί*. Και, όταν πια αποφασίζει επιτέλους να κάνει κάτι, το πιο απλό, να παντρευτεί τη γυναίκα με την οποία συζεί, είναι πια αργά. Είχε ήδη φτάσει, όπως ο ίδιος ο Ματιέ σημειώνει, στην «ηλικία της λογικής» και δεν είχε πλέον το κουράγιο και το σθένος να δράσει με οιονδήποτε τρόπο.

Έτσι, υιοθετώντας το αίτημα των εισηγητών της θεωρίας του ωφελιμισμού, σύμφωνα με το οποίο οι πράξεις μας θα πρέπει να αξιολογούνται ηθικά βάσει μόνο των αποτελεσμάτων τους, διατρέχουμε τον κίνδυνο να περιπέσουμε σε αδράνεια.

Εναντίον του κοινού περί ηθικής φρονήματος

Η θεωρία του ωφελιμισμού όμως, πέρα από τον κίνδυνο της απραξίας που συνεπάγεται, ορισμένες φορές έρχεται σε αντιπαράθεση προς το κοινό περί ηθικής φρο-

νημά μας. Είναι μάλιστα τέτοια η διάσταση μεταξύ της αντίληψής μας για την ηθική συμπεριφορά μας και της θεωρίας του ωφελιμισμού, ώστε μερικές φορές όροι, όπως *ωφελιμισμός*, *ωφελιμιστής* ή *ωφελιμιστικό*, να σημαίνουν κάτι το ηθικά επιλήψιμο. Λέμε, για παράδειγμα, «ο ωφελιμισμός του δεν έχει όρια», «ήταν πολύ ωφελιμιστικό εκ μέρους του αυτό που έκανε» ή «είναι ένας ωφελιμιστής και τίποτε παραπάνω», θέλοντας με τις φράσεις αυτές να μεμφθούμε τον τρόπο που συμπεριφέρθηκε κάποιος ή να επικρίνουμε την ηθική στάση του.

Η αναφορά μας σε ένα ιστορικό γεγονός μπορεί να δείξει με σαφήνεια τη διάσταση μεταξύ της θεωρίας του ωφελιμισμού και του καθιερωμένου στην κοινωνία μας τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζουμε τα πράγματα στην ηθική διάστασή τους.

Το ιστορικό γεγονός τοποθετείται στο 18ο αιώνα, τότε που ο Γερμανός ηγεμόνας Φρειδερίκος ο Β΄ της Έσσης πούλησε ένα τμήμα του στρατού του στους Άγγλους. Η τύχη των δύστυχων εκείνων στρατιωτών που πουλήθηκαν υπήρξε τραγική, καθώς οι Άγγλοι τους απέστειλαν στη Βόρεια Αμερική, στον πόλεμο που διεξήγαγαν εκεί, όπου και πέθαναν, χτυπημένοι άλλοι από τον εχθρό τους, άλλοι από αρρώστιες και άλλοι από κακουχίες. Αν συνυπολογίσουμε στον πόνο των στρατιωτών και τη θλίψη των συγγενών τους, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η δυστυχία που προκάλεσε το επεισόδιο εκείνο έφτασε στον ανώτατο βαθμό.

Ο Φρειδερίκος όμως τα χρήματα που εισέπραξε από την πώληση των στρατιωτών του δεν τα κράτησε για τον εαυτό του, αλλά τα αξιοποίησε για το γενικό καλό. Με αυτά, συγκεκριμένα, αγόρασε ένα σημαντικό αριθμό ζωγραφικών πινάκων, για να στολίσει με αυτούς την Πινακοθήκη του Κάσελ.

Το ποσό της αισθητικής απόλαυσης που ένιωθαν οι επισκέπτες της πινακοθήκης από τη θέα των ζωγραφικών πινάκων αυξανόταν, όσο, στο πέρασμα του χρόνου, πλήθαιναν αυτοί.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα έφτασε κάποτε η στιγμή που το ποσό της χαράς των επισκεπτών θα έγινε μεγαλύτερο από το ποσό του πόνου που ένιωσαν οι απολεσθέντες στρατιώτες μαζί με τους συγγενείς τους.

Σ' αυτή την περίπτωση, ο τρόπος που συμπεριφέρθηκε ο Φρειδερίκος ο Β΄ είναι ηθικά σωστός, σύμφωνα με τη θεωρία του ωφελιμισμού. Είναι σαφές ότι η πράξη του να πουλήσει τους στρατιώτες του, προκειμένου να αγοράσει πίνακες, με τους οποίους προσέφερε στην ανθρωπινή κοινότητα περισσότερο ευτυχία παρά λύπη, συνάδει προς το αίτημα των εισηγητών της θεωρίας του ωφελιμισμού για όσο γίνεται μεγαλύτερη ευδαιμονία σε όσο γίνεται περισσότερους ανθρώπους.

Είναι αμφίβολο όμως αν, στο πλαίσιο της ηθικής παιδείας που χαρακτηρίζει την κοινωνία μας, θα μπορούσε να εκτιμήσει κανείς θετικά την πράξη του Γερμανού ηγεμόνα. Ποιος πράγματι θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ένα γεγονός που προκαλεί τον πόνο και το θάνατο ορισμένων συνανθρώπων μας δικαιολογείται ηθικά, όταν μάλιστα το γεγονός αυτό είναι η πώληση ανθρώπινων ζωών; Το ότι στην εξέλιξη του χρόνου συνέβη, ώστε το γεγονός της πώλησης των Γερμανών στρατιωτών να υπερκαλυφθεί από την ευτυχία των επισκεπτών της Πινακοθήκης του Κάσελ δεν εξαλείφει το ηθικό στίγμα του γεγονότος. Η πράξη της πώλησης ανθρώπων αυτή καθεαυτήν είναι, για την κοινωνία όπου ζούμε, ηθικά επιλήψιμη, όσο ευεργετικές

και αν είναι οι συνέπειές της για την ευδαιμονία των υπολοίπων ημών. Όταν μάλιστα η πράξη της πώλησης ανθρώπων συνοδεύεται από το θάνατο των ανθρώπων που πουλιούνται, τότε ο απολογητής της θεωρίας του ωφελιμισμού, που θα την καθαγιάζε ηθικά στο βαθμό που θα συνέβαλλε στην αύξηση της ευδαιμονίας μας, γίνεται ακόμη πιο αποκρουστικός στα μάτια του ανθρώπου που εμφορείται από το κοινό περί ηθικής φρόνημα.

Οι αδυναμίες της θεωρίας του ωφελιμισμού, αλλά και των άλλων ηθικών αντιλήψεων που προηγήθηκαν, έστρεψαν φιλοσόφους του εικοστού αιώνα προς άλλες προσεγγίσεις και ερμηνείες της ηθικής συμπεριφοράς μας. Επιχείρησαν να διατυπώσουν ηθικές θεωρίες τέτοιες, που να είναι απαλλαγμένες από τα σφάλματα στα οποία είχαν υποπέσει οι εισηγητές των ηθικών θεωριών του παρελθόντος.

8. ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ ΕΙΚΟΣΤΟΥ ΑΙΩΝΑ

Κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα κυριάρχησαν δύο μεγάλες επαναστάσεις στη φιλοσοφία. Πρόκειται για τη φιλοσοφία του *υπαρξισμού* και τη φιλοσοφία της *γλωσσολογίας*.

Οι απολογητές τόσο της μιας όσο και της άλλης φιλοσοφικής επανάστασης υποστήριξαν ότι οι φιλόσοφοι που προηγήθηκαν αυτών διατύπωσαν τις θεωρίες τους έχοντας βασιστεί σε λανθασμένες προϋποθέσεις. Ως εκ τούτου, κατά τους εισηγητές του υπαρξισμού και της γλωσσολογίας, οφείλουμε να αμφισβητήσουμε την εγκυρότητα όλων των θεωριών και συστημάτων που διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας και να ξεκινήσουμε να φιλοσοφούμε από την αρχή, παίρνοντας ως βάση πλέον τις δικές τους προδιαγραφές.

Ως αφετηρία της νέας, ως την αποκαλούμε έτσι, φιλοσοφίας οι απολογητές της υπαρξικής φιλοσοφίας προέβαλαν τη δική τους επανάσταση, ενώ, από την πλευρά τους, οι εκφραστές της γλωσσολογικής φιλοσοφίας θεωρούσαν επαναστατική τη δική τους παρέμβαση.

Στο πλαίσιο των δύο αυτών κύριων φιλοσοφικών αντιλήψεων του εικοστού αιώνα διατυπώθηκαν καινούριες θεωρίες για τον τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να ερμηνεύσουμε την ηθική συμπεριφορά μας. Πρόκειται, συγκεκριμένα, από τη μια πλευρά, για τις διάφορες *θεωρίες του υπαρξισμού*, που υπαγορεύθηκαν από τις αρχές που διέπουν γενικότερα τη φιλοσοφία του υπαρξισμού και, από την άλλη πλευρά, για τις *μεταηθικές θεωρίες*, που διατυπώθηκαν στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της γλωσσολογίας.

Οι θεωρίες του υπαρξισμού

Η βασική αρχή του υπαρξισμού, χάρη στην οποία άλλωστε ονομάστηκε έτσι, είναι ότι η *ύπαρξη προηγείται της ουσίας*. Σε κάθε ανθρώπινο ον οφείλουμε να διακρίνουμε την *ουσία* του από την *ύπαρξή* του.

Λέγοντας *ουσία* θα πρέπει να εννοούμε την έννοια του ανθρώπου, τον ορισμό

του, όπου καταγράφονται τα βασικά εκείνα χαρακτηριστικά που απαντώνται σε *όλα τα ανθρώπινα πλάσματα ανεξαιρέτως*. Τέτοια γνωρίσματα είναι το ότι ο άνθρωπος είναι ον θηλαστικό, δίποδο, σε όρθια στάση, λογικό. Ανεξάρτητα από τις συνθήκες, την εποχή ή τον τόπο όπου διαβιούν οι άνθρωποι -είτε δηλαδή ζουν σε θερμό ή ψυχρό κλίμα είτε κατοικούν σε ορεινή, παραθαλάσσια ή τροπική περιοχή είτε υπάρχουν τώρα ή υπήρξαν πριν από μερικά εκατομμύρια χρόνια- η περιγραφή όλων τους συγκλίνει στο ότι είναι όντα θηλαστικά, δίποδα, σε όρθια στάση, λογικά. Μπορεί, ασ πούμε, πριν από μερικές γενιές οι άνθρωποι να ήταν κοντύτεροι από τους σημερινούς ή οι κάτοικοι μιας αφρικανικής χώρας να έχουν διαφορετικό χρώμα δέρματος από τους κατοίκους μιας ευρωπαϊκής χώρας, αλλά κανείς από αυτούς δε συνέβη να μην είναι θηλαστικό, δίποδο, σε όρθια στάση ή λογικό ον. Η ουσία του ανθρώπου λοιπόν καλύπτει το σύνολο των ανθρώπινων πλασμάτων από την πρώτη στιγμή της εμφάνισής τους στον πλανήτη μας έως σήμερα.

Αντίθετα προς την ουσία, με τον όρο *ύπαρξη* δηλώνεται ο ιδιαίτερος, ο προσωπικός τύπος του κάθε ανθρώπου. Παρά το γεγονός ότι όλοι μας διαθέτουμε τα χαρακτηριστικά της ουσίας του ανθρώπου, εντούτοις καθένας από μας έχει ορισμένες ιδιαιτερότητες που τον διαφοροποιούν από όλους τους ανθρώπους. Η ύπαρξη του κάθε ανθρώπου, όσο και αν μοιάζει, δε συμπίπτει με την ύπαρξη κανενός άλλου ανθρώπου.

Μεταξύ της ουσίας και της ύπαρξης του ανθρώπου πιο βαρύνουσα σημασία για τους φιλοσόφους του παρελθόντος είχε η *ουσία*. Πίστευαν δηλαδή ότι μέσα στην ουσία του ανθρώπου είναι καταχωρημένη ολόκληρη η ανθρωπότητα, έτσι ώστε αναλύοντάς την καθένας από μας να μπορεί να βρει μέσα της και το δικό του εαυτό. Με άλλα λόγια, κατά την παραδοσιακή φιλοσοφία, ξέροντας κανείς την ουσία του ανθρώπου μπορούσε να προσδιορίσει την ύπαρξή του.

Αυτό ακριβώς το σημείο είναι που αμφισβήτησαν οι υπαρξικοί φιλόσοφοι με την αρχή τους ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας. Κατ' αυτούς, η ύπαρξη του καθενός από μας *δεν είναι δεδομένη*, έτσι ώστε να μπορούμε να την ορίσουμε από πριν και, στο πλαίσιο της ουσίας του ανθρώπου, να την εξομοιώσουμε με όλες τις άλλες υπάρξεις. Απεναντίας, η ύπαρξή μας *διαμορφώνεται συνεχώς*. Οι ιδιαίτερες εμπειρίες, τα προσωπικά βιώματα που διαρκώς σχηματίζει ο καθένας μέσα του τον διαφοροποιούν όχι μόνο από τους άλλους, αλλά και από τον ίδιο τον εκάστοτε εαυτό του. Η ύπαρξη κάποιου τώρα δεν είναι ίδια με την ύπαρξή του όπως ήταν χτες και η ύπαρξή του αύριο δε θα είναι ίδια με την ύπαρξή του όπως είναι τώρα. Η στατικότητα που χαρακτηρίζει την ουσία μας -το γεγονός ότι καθένας ήταν, είναι και θα είναι ον θηλαστικό, λογικό κτλ.- δε συμβιβάζεται με τη διαρκώς μεταβαλλόμενη ύπαρξή μας. Έτσι, κατά τους απολογητές του υπαρξισμού, θα πρέπει να σκύψουμε *κατευθείαν* πάνω στην *ύπαρξή* μας και, παρατηρώντας τις *διακυμάνσεις* και τις *αποχρώσεις* της, να προσπαθήσουμε να τη συλλάβουμε, αντί να επιχειρούμε *μάταια* να τη συλλάβουμε μέσω της ουσίας μας.

Στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του υπαρξισμού διαμορφώθηκαν δύο διαφορετικές τάσεις, εκείνη του *θειστικού* και εκείνη του *άθεου* υπαρξισμού, που υπαγόρευσαν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις της ηθικής συμπεριφοράς μας.

Εισηγητής του *θείστικου* υπαρξισμού είναι ο Δανός φιλόσοφος Σέρεν Κίρκεγκορντ (Soren Aabye Kierkegaard, 1813-1855), που θεωρείται, γενικότερα, ως ο πατέρας του υπαρξισμού. Ως εισηγητής του *άθεου* υπαρξισμού, στον οποίο την πληρέστερη μορφή έδωσε ο Σαρτρ, θεωρείται ο Νίτσε.

Ο Σέρεν Κίρκεγκορντ

Βασική επιδίωξή μας, υποστήριξε ο Κίρκεγκορντ, θα πρέπει να είναι ο *αυθεντικός* τρόπος διαβίωσής μας. *Ζω αυθεντικά*, κατά τον Κίρκεγκορντ, σημαίνει να βρω «μια αλήθεια που να είναι αληθινή για μένα, την ιδέα για την οποία μπορώ να ζω και να πεθάνω». Προκειμένου να κατακτήσει κανείς την αλήθεια αυτή και να καταλάβει τι σημαίνει να ζει αυθεντικά, είναι υποχρεωμένος, κατά τον Κίρκεγκορντ, να διέλθει στη ζωή του από τρία διαδοχικά στάδια: το *αισθητικό*, το *ηθικό* και το *θρησκευτικό*.

Στον προσδιορισμό των τριών αυτών σταδίων ο Κίρκεγκορντ οδηγήθηκε από την περιπέτεια της ίδιας της ζωής του. Τα τρία αυτά στάδια ουσιαστικά αναπαριστούν τις τρεις μεγάλες φάσεις του βίου του.



Κίρκεγκορντ

Το αισθητικό στάδιο

Το αισθητικό στάδιο αντιστοιχεί στη φάση εκείνη της ζωής του Κίρκεγκορντ που εγκαταλείπει τις σπουδές του στο Πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης, όπου είχε πάει να σπουδάσει φιλοσοφία, επειδή δεν του προσφέρουν καμιά απάντηση στην *αγωνία* του για το νόημα της ζωής και της ευτυχίας. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την αδυναμία της Εκκλησίας να του παράσχει κάποιο προσανατολισμό στη ζωή του, τον σπρώχνει σε έναν έκλυτο τρόπο διαβίωσης. Ό,τι τον ενδιαφέρει τότε είναι οι απολαύσεις που μπορούν να του προσφέρουν πράγματα όπως το ποτό, το φαγητό ή τα ρούχα.

Οι εμπειρίες του από την περίοδο εκείνη της ζωής του τον βοηθούν να δώσει τον ορισμό του *αισθητικού* ανθρώπου. Πρόκειται για τον άνθρωπο εκείνο που ζει *αποκλειστικά* τις *σιγνμαίες* απολαύσεις των ηδονών. Το πρότυπο του αισθητικού ανθρώπου είναι ο Δον Ζουάν, που μάταια αναζητεί να βρει την ευτυχία εγκαταλείποντας τη μια μετά την άλλη τις γυναίκες. Καμιά ηδονή δε διαρκεί, για να δώσει περιεχόμενο στην ύπαρξη του αισθητικού ανθρώπου. Διαρκεί ελάχιστα και αυτό τον αναγκάζει να αναζητήσει κάποια άλλη ηδονή, που, επειδή επίσης δε διαρκεί αρκετά, γυρεύει μια άλλη ηδονή κ.ο.κ.

Το *αδιάκοπα επαναλαμβανόμενο* κυνήγι των ηδονών από τον αισθητικό άνθρωπο δημιουργεί σ' αυτόν το αίσθημα της *ανίας* και μετά της *ματαιότητας* και ύστερα του *κενού*. Συνειδητοποιεί τότε ότι τίποτε δεν υπάρχει στη ζωή του πάνω στο οποίο

θα μπορούσε να στηριχθεί. Και καταλαμβάνεται από την αβάσταχτη εμπειρία της *απελπισίας*. Και είναι αβάσταχτη η εμπειρία αυτή της απελπισίας, γιατί, πέρα από την εικόνα του αδιέξοδου που του προκαλεί, του δημιουργεί επίσης το αίσθημα της ενοχής, ότι για το κενό στο οποίο βρέθηκε ύστερα από τη συνεχή αναζήτηση της ηδονής υπεύθυνος είναι ο ίδιος.

Θέλει να ξεφύγει από την τυραννία της απελπισίας. Στην προσπάθειά του να απαλλαγεί από αυτήν αποφασίζει να αποκηρύξει τον έκλυτο τρόπο διαβίωσης και, αφήνοντας πίσω του το αισθητικό στάδιο, να περάσει στο ηθικό στάδιο.

Το ηθικό στάδιο

Το κύριο χαρακτηριστικό του ανθρώπου που ζει ηθικά είναι η ρύθμιση της συμπεριφοράς του σύμφωνα με τα καθήκοντα που αναλαμβάνει. Το καθήκον δεν είναι όπως η ηδονή, η οποία μεταβάλλεται ανάλογα με τις διαθέσεις μας και αναλώνεται μέσα στη ροή του χρόνου. Σε κάθε χρονική στιγμή, κάτω από οποιαδήποτε ψυχική κατάσταση, η δέσμευση που απορρέει από το καθήκον παραμένει αλώβητη.

Η *σταθερότητα* είναι το βασικό γνώρισμα του καθήκοντος. Σε αντίθεση προς τον αισθητικό άνθρωπο, που διασκορπίζεται στις πρόσκαιρες απολαύσεις, ο ηθικός άνθρωπος αναζητεί το νόημα της ύπαρξής του μέσα στη σταθερότητα του καθήκοντος. «Αισθάνεται», όπως σημειώνει ο Κίρκεγκορντ, «την ένταση του καθήκοντος, έτσι ώστε έχει τη βεβαιότητα για την αιώνια εγκυρότητα της ύπαρξής του».

Θέλοντας ο Κίρκεγκορντ να εξηγήσει με παραστατικό τρόπο τη διαφορά μεταξύ του αισθητικού τρόπου ζωής, που εξαντλείται στις φευγαλέες ηδονές, και του ηθικού τρόπου ζωής, που διέπεται από τη σταθερότητα του καθήκοντος, επικαλείται τη διάκριση μεταξύ του ρομαντικού έρωτα και του θεσμού του γάμου. Το ρομαντικό έρωτα τον βιώνουμε όσο κρατάει μέσα μας το αίσθημα και μετά, όταν αυτό (υπακούοντας στη μοίρα του, που είναι να εκφυλιστεί κάποια στιγμή) παρέλθει, τον ζούμε σε κάποιο άλλο πρόσκαιρο πάλι αίσθημα κ.ο.κ. Αντίθετα ο γάμος, που διέπεται από τις υποχρεώσεις που υπαγορεύει η θεσμοθέτησή του, παραμένει σταθερός αντιστεκόμενος στη φθορά του χρόνου.

Στην προοπτική του γάμου, που θα εξασφάλιζε στην ύπαρξή του σταθερότητα, ο Κίρκεγκορντ αναζήτησε το νόημα της ζωής. Συγκεκριμένα, ύστερα από την απογοήτευση που αισθάνθηκε λόγω του έκλυτου βίου που είχε ζήσει, αποφάσισε να αρραβωνιαστεί με μια νέα δεκαεπτά ετών, τη Ρεγγίνα Όλσεν. Η απόφασή του αυτή συνδέθηκε με δυο ακόμη μεγάλες επιλογές του: πρώτο, να επιστρέψει στις σπουδές του, προκειμένου να εκπονήσει διδακτορική διατριβή με θέμα την έννοια της ειρωνείας και, δεύτερο, να καταλάβει τη θέση του πάστορα.

Παρά τις προσπάθειές του αυτές όμως ο Κίρκεγκορντ εξακολουθεί να διακατέχεται από το αίσθημα της απογοήτευσης. Ο πόθος του να βρει το νόημα της ύπαρξής του παραμένει ανεκπλήρωτος στο ηθικό στάδιο της ζωής του. Η αγωνία του να συλλάβει την ιδέα για το τι είναι εκείνο για το οποίο αξίζει να ζει και να πεθάνει κανείς και η απελπισία που του προκαλεί η αποτυχία του να βρει λύση στο πρόβλημά του αυτό συνεχίζουν, στο ηθικό στάδιο της ζωής του, να τον βασανίζουν. Πείθε-

ται λοιπόν για την ανάγκη να αναζητήσει μια άλλη μορφή διαβίωσης σε ένα άλλο στάδιο της ζωής. Αποφασίζει να εγκαταλείψει το είδος της ζωής που του προσέφερε η αίσθηση του καθήκοντος και να περάσει στο θρησκευτικό στάδιο.

Το θρησκευτικό στάδιο

Στην απόφασή του να καταφύγει στη θρησκεία, προκειμένου να βρει το αυθεντικό νόημα της ύπαρξής του, ο Κίρκεγκορντ οδηγήθηκε ύστερα από μια προσωπική εμπειρία - όταν, συγκεκριμένα, άκουσε μέσα του μια φωνή να τον καλεί κοντά στο Θεό. Διαλύει τότε τον αρραβώνα του με την Όλσεν και παρατείται από τη θέση του πάστορα.

Του δημιουργήθηκε η πεποίθηση ότι εκείνο το είδος της ζωής που θα του αποκάλυπτε το αυθεντικό μέγεθος της ύπαρξής του ήταν αδύνατο να το μοιραστεί με κάποιον άλλο. Έπρεπε μόνος του απέναντι στο Θεό να βρει την ιδέα για την οποία αξίζει να ζει και να πεθάνει κανείς. Μόνο η ζωή του ως χριστιανού, πίστεψε, μπορούσε να του δώσει λύση στη μόνιμη αυτή αναζήτησή του.

Τι σημαίνει όμως για κάποιον να είναι χριστιανός; Πώς μπορεί να γίνει κανείς χριστιανός;

Την απάντηση στο ερώτημα αυτό, που απασχολεί έντονα τον Κίρκεγκορντ, μπορεί να τη βρούμε μέσα στην ιστορία του Αβραάμ, που καλείται από το Θεό να θυσιάσει προς χάρη του τον αγαπημένο του γιο Ισαάκ. Ο Θεός προτρέπει τον Αβραάμ να διαπράξει ένα φόνο, που μπορεί στο τέλος να αποδειχθεί ότι είναι ένα από τα δύο: είτε μια ιερή πράξη αφοσίωσης στο Θεό είτε μια εγκληματική πράξη ενός πατέρα προς το παιδί του.

Ο Αβραάμ ξεπερνάει το τρομερό αυτό δίλημμα χάρη στην *άνευ όρων* πίστη του στο Θεό. Είναι τόσο βαθιά η πίστη του στο Θεό, ώστε δέχεται να διακινδυνεύσει το ενδεχόμενο, θυσιάζοντας το παιδί του, να έχει παραπλανηθεί και η εκτέλεση του παιδιού του να μην είναι τίποτε άλλο από μια πράξη στυγνής δολοφονίας. Τελικά όμως ο Αβραάμ για αυτή την άνευ όρων πίστη του αποζημιώθηκε από το Θεό κερδίζοντας την αιωνιότητα.

Το κύριο χαρακτηριστικό του χριστιανού είναι να διακατέχεται από μια πίστη ανάλογη προς εκείνη του Αβραάμ, που, για να την αποκτήσει, χρειάζεται να κάνει ένα *άλμα*. Ένα άλμα, που θα του επιτρέψει να ξεπεράσει κάθε όριο λογικής και ηθικής, για να έρθει κοντά στο Θεό. Ο σεβασμός της ανθρώπινης ζωής, για παράδειγμα, αποτελεί ασφαλώς ένα από τα πιο βασικά ηθικά αιτήματα. Και όμως ο Αβραάμ χρειάστηκε, για να φτάσει κοντά στο Θεό που τον καλούσε, να το ξεπεράσει και, ξεπερνώντας το, να το αγνοήσει.

Θα μπορούσε βέβαια ο Αβραάμ, ξεπερνώντας το ηθικό αυτό αίτημα περί σεβασμού της ανθρώπινης ζωής, να είχε σκοτώσει το παιδί του, χωρίς, παράλληλα, ο Θεός που τον καλούσε και υπέρ του οποίου είχε αποφασίσει να διαπράξει την πράξη της πατροκτονίας να υπάρχει. Ο κίνδυνος αυτός, κατά τον Κίρκεγκορντ, είναι υπαρκτός για καθέναν από μας που θα επιχειρούσε το άλμα προς την πίστη του στο Θεό.

Γενικώς, η πίστη κλείνει μέσα της το στοιχείο του *κινδύνου*. Ακόμα και αν

πιστεύουμε το πιο απλό πράγμα, διακινδυνεύουμε κάτι. Εάν, λόγου χάρη, ενώ βρίσκομαι κλεισμένος στο σπίτι μου, εκφράσω, χωρίς να έχω καμιά άμεση ή έμμεση πληροφορία, την πίστη μου ότι έξω βρέχει, διατρέχω τον κίνδυνο να διαψευστώ.

Ο κίνδυνος αυτός βέβαια πολλαπλασιάζεται και φτάνει στην ακρότητά του, όταν πρόκειται για την πίστη μου στο Θεό. Στην περίπτωση αυτή αναλαμβάνω την *απόλυτη ευθύνη* για τον εαυτό μου. Πραγματοποιώντας το άλμα της πίστης στο Θεό τα παίζω όλα για όλα: είτε, όπως ο Αβραάμ, θα κερδίσω την αιωνιότητα και την ποθητή ευτυχία είτε θα χάσω τα πάντα.

Η απόφαση να κάνω το άλμα της πίστης μου στο Θεό γίνεται ακόμη πιο οδυνηρή, γιατί πρέπει να το αποτολμήσω χωρίς να έχω *κανένα απολύτως στήριγμα*. Καμιά εμπειρία, κανένα λογικό επιχειρήμα, καμιά ηθική αρχή, κανένας άνθρωπος δεν μπορούν να με συνδράμουν στο εγχείρημά μου αυτό. Είμαι υποχρεωμένος να επιχειρήσω το άλμα αυτό προς την πίστη μου στο Θεό *εντελώς μόνος*.

Μοναδικός οδηγός μου, σ' αυτή την περίπτωση, είναι η σχέση μου με το Θεό, η *εσωτερικότητά* μου, όπως την αποκαλεί ο Κίρκεγκορντ, που, όσο πιο βαθιά και ειλικρινής είναι, τόσο πιο εύκολο είναι να επιχειρήσω το άλμα προς την πίστη μου στον Θεό. Όσο πιο βαθιά δηλαδή πιστεύω στον Θεό, τόσο μεγαλύτερη πιθανότητα έχω να πραγματοποιήσω το άλμα εκείνο που θα μου εξασφαλίσει την αιωνιότητα, εν ονόματι της οποίας η ύπαρξή μου μπορεί να προσλάβει το αυθεντικό νόημά της. Αν ο Αβραάμ διέθετε έστω κατά τι λιγότερη πίστη στο Θεό, είναι αμφίβολο αν θα αποτολμούσε να θυσιάσει το γιο του, προκειμένου να κερδίσει την αιωνιότητα.

Σύμφωνα με την περιγραφή των τριών σταδίων της ανθρώπινης ζωής, η άποψη του Κίρκεγκορντ για τον ηθικό τρόπο διαβίωσής μας μπορεί να είναι, σε σχέση προς την αισθητική μορφή της ζωής μας, ένα στάδιο μεγαλύτερης ωριμότητάς μας, συγχρόνως όμως είναι και ένα *σκαλοπάτι*, για να περάσουμε στο επόμενο, το θρησκευτικό στάδιο της ζωής μας. Μόνον εκεί, λέει ο φιλόσοφος, μπορεί να μας αποκαλυφθεί το αυθεντικό μέγεθος της ύπαρξής μας. Με αυτή την έννοια λοιπόν, ως υποκείμενη στη θρησκεία, η ηθική μορφή συμπεριφοράς του ανθρώπου, για τον Κίρκεγκορντ, δεν είναι αυτόνομη.

Άλλοι φιλόσοφοι του υπαρξισμού μίλησαν για έναν ηθικό τρόπο διαβίωσής μας ανεξάρτητα από θεολογικές αναφορές. Μια τέτοια αυτόνομη αντιμετώπιση της ηθικής συμπεριφοράς μας εισηγήθηκε ο Νίτσε.

Ο Νίτσε

Ο Νίτσε έχει καταγραφεί στην ιστορία ως ένας μηδενιστής, με την έννοια του ανθρώπου που δεν πιστεύει στην αξία της ηθικής ζωής. Το σωστό όμως είναι ότι ο Νίτσε υπήρξε ένας ριζοσπαστικός *μεταρρυθμιστής*, ένας επαναστάτης, που επιδίωξε να αναμορφώσει ριζικά την ηθική μορφή ζωής και *όχι να την καταργήσει*.

Η ανάγκη για μεταξίωση

Το να καταργήσει κανείς τον ηθικό τρόπο διαβίωσης σημαίνει ότι απορρίπτει

κάθε κανόνα εν ονόματι του οποίου θα μπορούσαμε να ρυθμίσουμε την ηθική συμπεριφορά μας. Ο Νίτσε όμως σημειώνει ότι «η συμμόρφωση προς τον κανόνα είναι η αρχή του πολιτισμού και εκείνο που κάνει τη ζωή μας να έχει νόημα και να αξίζει να τη ζούμε».

Κατά το Νίτσε, είναι γεγονός ότι οι ηθικές αξίες, πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε η ζωή των ανθρώπων κατά το παρελθόν, χρεοκόπησαν. Αυτό τον έκανε να αισθανθεί την ανάγκη για μια *μεταξίωση* του ηθικού τρόπου διαβίωσής μας. Πίστεψε δηλαδή ότι νέες αξίες, διαφορετικές από εκείνες που ίσχυαν άλλοτε, θα πρέπει να διέπουν πλέον τη συμπεριφορά μας.

Η μεταξίωση, που εισηγήθηκε ο Νίτσε, υπαγορεύθηκε από δύο βασικές ιδέες του: πρώτο, από την πεποίθησή του ότι δεν υπάρχει μια αντικειμενικά θεμελιωμένη αλήθεια και, δεύτερο, από την αμφισβήτησή του για την ύπαρξη του Θεού.

Όταν λέμε *αλήθεια* θα πρέπει να εννοούμε, όπως είχε πει ο Αριστοτέλης, την αντιστοιχία του νου -για την ακρίβεια των παραστάσεων που έχουμε σχηματίσει στο νου- προς την αντικειμενική πραγματικότητα. Όμως, όπως είδαμε (σελ. 64), κατά το Νίτσε, δεν υπάρχει αντικειμενική τάξη πραγμάτων και γεγονότων, με συνέπεια η αλήθεια να είναι ανέφικτη. Για την ακρίβεια, η σημασία της αλήθειας είναι *σχετική*. Αληθινό είναι ό,τι ο καθένας μας ορίζει ως αληθινό ανάλογα με την εικόνα που έχει σχηματίσει μέσα του για την πραγματικότητα.

Η σχετικότητα της αλήθειας μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αντίληψη για τη ζωή *δεν είναι κατ' ανάγκην μία*, ότι εκείνο που άλλοτε οι άνθρωποι πίστευαν γι' αυτή δεν είναι υποχρεωτικά το ίδιο με αυτό που μπορούμε να πιστεύουμε εμείς σήμερα γι' αυτήν.

Αυτό σημαίνει ότι μπορούμε, αφού η ζωή μας δεν είναι δεδομένη, να την αλλάξουμε. Οι παραδοσιακές αξίες της ζωής είναι δυνατό να αντικατασταθούν από νέες αξίες.

Στην προοπτική της αλλαγής της ζωής μας δεν υπάρχει κανένας φραγμός. Ακόμη και ο Θεός, στον οποίο θα ήμασταν αναγκασμένοι να υπακούουμε, για το Νίτσε, έχει πεθάνει. Και «αν», όπως είπε ο Ντοστογιέφσκι, «ο Θεός δεν υπάρχει, τότε επιτρέπονται όλα».

Η απόρριψη του Θεού και της αντικειμενικής ύπαρξης της αλήθειας, κατά το Νίτσε, μας παρέχει την απόλυτη δυνατότητα να αναζητήσουμε ένα νέο τρόπο ηθικής διαβίωσης, διαφορετικό από τον καθιερωμένο.

Το ερώτημα, σ' αυτή την περίπτωση, είναι διπλό: ποιο είναι το παραδοσιακό σύστημα ηθικής συμπεριφοράς που πρέπει να ξεπεράσουμε και ποιος είναι ο νέος ηθικός κώδικας που θα πρέπει να καθιερώσουμε στη ζωή μας;

Ο Νίτσε, θέλοντας να δώσει μια συνολική εικόνα της ιστορίας της ηθικής ζωής του ανθρώπινου γένους, υποστήριξε ότι αυτή διαμορφώθηκε κάτω από δύο τύπους ηθικής διαβίωσης: την *ηθική του δούλου* και την *ηθική του κυρίου*. Καμιά από τις δύο αυτές μορφές ηθικής συμπεριφοράς δεν μπορούν να εμπνεύσουν πλέον τον άνθρωπο. Αυτός χρειάζεται ένα νέο ηθικό πρότυπο, που, κατά το Νίτσε, δεν μπορεί να είναι άλλο από εκείνο του *υπερανθρώπου*.

Η ηθική του δούλου - Η ηθική του κυρίου

Με τον όρο *κύριος* ο Νίτσε χαρακτηρίζει τον άνθρωπο εκείνο που έχει αναπτυγμένη την επιθετική διάθεση και την επιθυμία να επιβληθεί στους άλλους. Πρόσωπα του είδους αυτού, που εμφορούνται από πολεμοχαρή αισθήματα, τα αποκαλεί επίσης *αριστοκράτες*. Αντίθετα, τα ανθρώπινα πλάσματα που χαρακτηρίζονται από μετριοπάθεια, που είναι υποχωρητικά και διέπονται από το φόβο, τα ονομάζει *δούλους*.

Το καλό και το κακό δεν μπορεί να σημαίνουν το ίδιο πράγμα για όλους τους ανθρώπους. «Εκείνο», λέει ο Νίτσε, «που ένας λαός υποστήριξε ότι είναι καλό, άλλος το καταφρόνησε και το υποτίμησε, εκείνο που... άλλοι αποκαλούν κακό, άλλοι το περικόσμησαν με βασιλική τιμή». Έτσι μπορεί μεν οι κύριοι και οι δούλοι να χρησιμοποιούν τους όρους «καλό» και «κακό», αλλά δίνουν διαφορετικό νόημα σ' αυτούς. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των δύο αυτών τύπων ανθρώπων υπαγορεύουν δύο διαφορετικές μορφές ηθικής συμπεριφοράς: την ηθική του κυρίου και την ηθική του δούλου.

Σύμφωνα με την ηθική του κυρίου, το καλό εκπορεύεται από τη βούληση για δύναμη, ενώ οτιδήποτε την υπονομεύει είναι κακό. «Η αγάπη για επιχειρήσεις, η παρατολμία, η εκδικητικότητα, ο δόλος, η αρπακτικότητα ή η δίψα για δύναμη» είναι τα αισθήματα που πρέπει να διέπουν τη συμπεριφορά του ανθρώπου. Σ' αυτά, σύμφωνα με την ηθική του δούλου, αντιπαρατίθενται «ο οίκτος, η ζεστή καρδιά, η χείρα βοήθειας, η καρτερικότητα, η φροντίδα, η ταπεινότητα ή η φιλικότητα». Στο πλαίσιο της ηθικής του δούλου η διεκδίκηση αναδεικνύεται σε αιτία του κακού, ενώ η αδυναμία είναι η πηγή του καλού.

Από τα δύο αυτά βασικά είδη ηθικής διαβίωσης η ηθική του κυρίου είναι εκείνη που ταιριάζει στην αντίληψη του Νίτσε για τη ζωή. «Ουσιαστικά η ζωή», κατά το Νίτσε, «είναι οικειοποίηση, πλήγωμα, επικράτηση πάνω στο ξένο και το ασθενικό... σκληρότητα». Πρόκειται προφανώς για βασικές ιδιότητες της ηθικής του κυρίου, οι οποίες εκφράζουν τη βούληση για δύναμη, που, όπως είδαμε (σελ. 63), αποτελεί, κατά το Νίτσε, την κυρίαρχη τάση στη φύση. Τελικά, σημειώνει ο Νίτσε, «η βούληση για δύναμη δεν είναι παρά η βούληση για ζωή».

Αντίθετα, η ηθική του δούλου, καλλιεργώντας ιδιότητες όπως ο οίκτος, η ταπεινότητα ή η καρτερικότητα, αποστρέφεται τη βούληση για δύναμη, υπονομεύοντας έτσι το ίδιο το αγαθό της ζωής. Ο δούλος, αν και -ως μέρος και αυτός της φύσης που διέπεται από τη βούληση για δύναμη- αισθάνεται τη ζωή να τον σπρώχνει να απλωθεί προς τα έξω, εντούτοις, υπηρετώντας την ηθική του, περιορίζεται μοιρολατρικά στον εαυτό του. Μοιάζει με τον άνθρωπο που, «θέλοντας να σκίσει κάποιον, χτυπά πάνω στα σίδηρα του κλουβιού του». Η ηθική του δούλου, σημειώνει ο Νίτσε, είναι η «μεγαλύτερη και πιο καταστρεπτική αρρώστια, από την οποία το ανθρώπινο γένος μέχρι σήμερα δεν έχει θεραπευθεί: η αρρώστια του ανθρώπου που υποφέρει από τον εαυτό του μέσα στον εαυτό του».

Ο Νίτσε όμως, όσο και αν το είδος της ηθικής του κυρίου εκφράζει την ιδεολογία του για τη ζωή και τη φύση, δε μας προτείνει να το ακολουθήσουμε. Η ηθική του κυρίου, για το φιλόσοφο, δεν είναι παρά ένας ενδιάμεσος σταθμός, από τον οποίο

χρειάστηκε να περάσει η ανθρωπότητα, για να φτάσει στο πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς το οποίο της ταιριάζει και δεν είναι άλλο από εκείνο του *υπερανθρώπου*.

Ο υπεράνθρωπος

Αν και η ιδέα του υπερανθρώπου είναι κορυφαία στην ηθική φιλοσοφία του Νίτσε, εντούτοις το περιεχόμενό της δεν είναι σαφές. Σε κάποιο σημείο, λόγου χάρη, ο Νίτσε λέει για τον υπεράνθρωπο: «θερμή καρδιά και ψυχρό κεφάλι - όταν τα δύο αυτά πράγματα ενωθούν μαζί, τότε ο βρυχώμενος αέρας τινάζεται προς τα πάνω, ο Λυτρωτής».

Ορισμοί του τύπου αυτού, όσο και αν γοητεύουν με τη δύναμη της έκφρασής τους, είναι γεγονός ωστόσο ότι είναι τόσο ελλειπτικοί, ώστε η φύση του υπερανθρώπου να παραμένει εξαιρετικά απροσδιόριστη. Και αν δεν έχουμε σαφή εικόνα για το τι είναι το πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς που μας προτείνει ο Νίτσε, είναι προφανώς αδύνατο να καταλάβουμε το ηθικό χρέος μας, να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να ρυθμίσουμε τη ζωή μας.

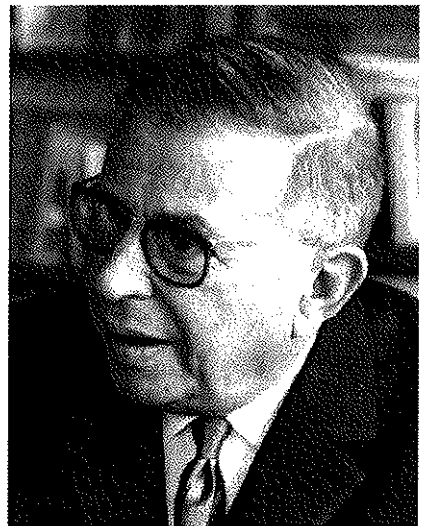
Ο υπεράνθρωπος μοιάζει να είναι ένα ορόσημο, ένας στόχος στην ιστορική διαδρομή του ανθρώπου, η ένδειξη για μια διέξοδο που ο άνθρωπος έχει ανάγκη, για να ξεφύγει από τις ανυπέρβλητες δυσκολίες μπροστά στις οποίες τον έφεραν τα υφιστάμενα ηθικά συστήματα. Η ηθική του δούλου και η ηθική του κυρίου, που, κατά το Νίτσε, χαρακτηρίζουν τις διάφορες ηθικές θεωρίες οι οποίες έχουν έως τώρα διατυπωθεί, δεν επαρκούν πια, για να ικανοποιήσουν τα ηθικά αιτήματα του σύγχρονου ανθρώπου. Χρειαζόμαστε κάποιο άλλο πρότυπο που να μας εμπνεύσει τον τρόπο που πρέπει στο εξής να ζούμε. Ο Νίτσε με την πρότασή του για τον υπεράνθρωπο μας υπέδειξε την αναγκαιότητα του νέου ηθικού προτύπου.

Το εγχείρημά του αυτό, έστω κι αν δε μας κατέστησε σαφή τον ηθικό κώδικα του υπερανθρώπου που οφείλουμε να ακολουθήσουμε, δείχνει εντούτοις ότι ο Νίτσε δεν ήταν ένας στείρος αρνητής απέναντι στην προσπάθεια για την αναζήτηση μιας πληρέστερης ηθικής ζωής, όπως ορισμένοι θέλουν να τον εμφανίζουν.

Ο Ζαν Πολ Σαρτρ

Όπως ο Νίτσε, έτσι κι ο Σαρτρ, με το δικό του τρόπο σκέψης και έκφρασης, προέτρεψε τον άνθρωπο να αναζητήσει το ηθικό χρέος του πέρα από τις ηθικές αρχές που έχουν καθιερωθεί παραδοσιακά.

Αντίθετα όμως προς το Νίτσε, που πρότείνει το ασαφές πρόσωπο του υπερανθρώπου ως πρότυπο της ηθικής συμπεριφοράς μας, ο Σαρτρ ισχυρίστηκε ότι η επιλογή του είδους των πράξεων που θεωρού-



Σαρτρ

με ηθικά σωστές ανήκει στην *απόλυτη δικαιοδοσία* του καθενός από μας και δεν υπόκειται σε κανένα πρότυπο, δεν εντάσσεται σε κανένα πλαίσιο. Ουδείς και τίποτε μπορεί να υποδείξει στον καθέναν τι πρέπει να πράξει. Δεν υπάρχει καμιά συνταγή για το πώς οφείλουμε να ρυθμίσουμε τη ζωή μας. Καθένας από μας θα πρέπει να βασιστεί στο συναίσθημά του, προκειμένου να διακρίνει ποιο είναι στην εκάστοτε δεδομένη στιγμή το ηθικό χρέος του. Υπάρχει μια ιστορία, που έζησε ο Σαρτρ, όπου φαίνεται παραστατικά πώς εννοεί αυτός τον τρόπο επιλογής των πράξεών μας.

Η ιστορία του μαθητή

Κατά τη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, διηγείται ο Σαρτρ, ένας μαθητής του ζήτησε τη βοήθειά του για ένα σοβαρό ηθικό πρόβλημα που τον απασχολούσε.

Οι Γερμανοί είχαν εκτελέσει τον πατέρα του μαθητή του, ο οποίος έκτοτε ανέλαβε την υποχρέωση να φροντίζει τη μητέρα του, μια και δεν είχε άλλον στον κόσμο αυτή, για να τη συντηρεί.

Κάποια στιγμή δίνεται η ευκαιρία στο μαθητή του να συμμετάσχει στην Αντίσταση κατά των Γερμανών. Αυτός, πέρα από το πατριωτικό ενδιαφέρον, είχε έναν πρόσθετο, προσωπικό λόγο να θέλει να πολεμήσει εναντίον των Γερμανών. Υπερασπιζόμενος την πατρίδα του πίστευε ότι θα μπορούσε να εκδικηθεί για τον άδικο χαμό του πατέρα του. Όμως, αν έπαιρνε μια τέτοια απόφαση, η μάνα του θα έμενε εντελώς απροστάτευτη, με κίνδυνο να πεθάνει κιόλας.

Το ηθικό πρόβλημα, για το οποίο ο μαθητής ζητούσε τη βοήθεια του Σαρτρ, αποκρυσταλλωνόταν στο δίλημμα: να πάει στην Αντίσταση, εγκαταλείποντας τη μάνα του στην τύχη της, ή να μείνει κοντά στη μητέρα του, αδιαφορώντας για την πατρίδα του; Ποια από τις δύο επιλογές ήταν η σωστή, ώστε να την ακολουθήσει;

Το βέβαιο, σκέφτηκε ο Σαρτρ, είναι ότι η παραδοσιακή ηθική με τις καθιερωμένες αρχές της δε θα μπορούσε να προσφέρει καμιά βοήθεια στο μαθητή του.

Αν, ας πούμε, έκανε ό,τι υπαγορεύει η χριστιανική αρχή «αγάπα τον πλησίον σου», το δίλημμα γι' αυτόν θα παρέμενε. Ποια από τις δύο -η μάνα του ή η πατρίδα του- ήταν ο *πλησίον*, ώστε να την αγαπήσει και να της προσφέρει τη βοήθειά του; Ο χριστιανισμός δε μας ορίζει ποιος μπορεί να είναι ο πλησίον. Ακόμα και τον εχθρό μας τον θεωρεί πλησίον και γι' αυτό μας προτρέπει να τον αγαπάμε.

Την ίδια δυσκολία, σημειώνει ο Σαρτρ, θα αντιμετώπιζε στο πρόβλημά του ο μαθητής του και αν, ακολουθώντας τη μέθοδο του Καντ που είδαμε παραπάνω (σελ. 101-102), υιοθετούσε την αρχή «να μεταχειρίζεσαι τον άλλο ως σκοπό, ποτέ απλώς ως μέσο». Και στην περίπτωση αυτή, το δίλημμά του «ποια από τις δύο να επιλέξω: τη μάνα μου ή την πατρίδα μου;» θα παρέμενε. Γιατί στην εν λόγω αρχή δε λαμβάνεται υπόψη το γεγονός ότι μερικές φορές, στην προσπάθειά μας να μεταχειριστούμε κάποιον συνάνθρωπό μας ως σκοπό, υποχρεωνόμαστε να χρησιμοποιήσουμε κάποιον άλλο ως μέσο. Στην περίπτωση του ακριβώς, ο μαθητής, επιλέγοντας, ας πούμε, να μείνει κοντά στη μητέρα του, θα είχε μεταχειριστεί μεν αυτή ως σκοπό, αλλά, συγχρόνως, θα είχε χρησιμοποιήσει την πατρίδα ως μέσο, και, αντιστρόφως, αν αποφάσιζε να πάει στην Αντίσταση, θα είχε μεταχειριστεί μεν την πατρίδα ως σκοπό,

αλλά, συγχρόνως, θα είχε χρησιμοποιήσει τη μητέρα του ως μέσο. Η ηθική αρχή λοιπόν «να μεταχειρίζεται τον άλλο ως σκοπό, ποτέ απλώς ως μέσο» δε μας προσφέρει καμιά διέξοδο στα διλήμματά μας.

Τούτο, κατά το Σαρτρ, ισχύει για όλες τις ηθικές αρχές που έως τώρα, κατά καιρούς, έχουν καθιερωθεί στην κοινωνία μας. Γι' αυτό η προτροπή του Σαρτρ προς το μαθητή του ήταν: *εμπιστέψου το συναίσθημά σου*. Αυτό σήμαινε ότι ο μαθητής θα έπρεπε να αγνοήσει όλες τις αρχές, σύμφωνα με τις οποίες έχουμε συνηθίσει να ρυθμίζουμε τη συμπεριφορά μας, και να αποφασίσει *εντελώς μόνος* του για εκείνο που όφειλε να πράξει.

Ο τρόμος της ελευθερίας και η κακή πίστη

Η προτροπή αυτή του Σαρτρ, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει, κάθε άλλο παρά ανώδυνη θα μπορούσε να θεωρηθεί για το μαθητή του. Αποδεχόμενος ο τελευταίος αυτός να αποφασίσει μόνος του για εκείνο που έπρεπε να πράξει, ήταν υποχρεωμένος συγχρόνως να αναλάβει *ολόκληρη την ευθύνη* για τις συνέπειες της όποιας απόφασής του. Αν, ας πούμε, ο μαθητής αποφάσιζε να πάει στην Αντίσταση, αφήνοντας πίσω του τη μάνα του, και πέθαινε αυτή εξαιτίας της εγκατάλειψής της, εν ονόματι ποιας αρχής θα μπορούσε να δικαιολογηθεί για την πράξη του αυτή; Οι διαστάσεις της ευθύνης του μαθητή για την πράξη του, αλλά και κάθε άλλου ανθρώπου που αποφασίζει να πράξει εντελώς ελεύθερα, ανεξάρτητα από καθιερωμένες αξίες και κατεστημένες αρχές της κοινωνίας, είναι τεράστιες - τόσο μεγάλες, που αισθάνεται να καταλαμβάνεται από τον *τρόμο*.

Η εμπειρία του τρόμου, που προκαλεί στον άνθρωπο η απόλυτη ελευθερία του στην επιλογή των πράξεών του, τον αναγκάζει πολλές φορές να καταφεύγει σ' αυτό που ο Σαρτρ ονομάζει *κακή πίστη*. Πρόκειται για τη λήψη των αποφάσεών του βάσει ενός καθιερωμένου κώδικα αξιών.

Στην κοινωνία μας υπάρχει ένα σύνολο αρχών -όπως, για παράδειγμα, η πίστη στο Θεό, ο σεβασμός στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η τήρηση των υποσχέσεών μας, η αγάπη προς τον πλησίον, η αντιμετώπιση του άλλου ως σκοπού κ.ά.- σύμφωνα προς τις οποίες καλούμαστε να ρυθμίσουμε τη συμπεριφορά μας. Αυτές οι αρχές, που τις βρίσκουμε έτοιμες στην κοινωνία χωρίς να τις έχουμε αποφασίσει οι ίδιοι, αποτελούν, κατά το Σαρτρ, ένα *άλλοθι*, για να μεταθέσουμε το βάρος της ευθύνης που πρέπει να αναλάβουμε, όταν, προκειμένου να αντιμετωπίσουμε κάποιο ηθικό δίλημμα, είμαστε υποχρεωμένοι να πάρουμε κάποια απόφαση.

Ο μαθητής, στο παράδειγμα που είδαμε παραπάνω, αντί, ακολουθώντας την προτροπή του Σαρτρ, να αποφασίσει μόνος του, θα μπορούσε να είχε επιλέξει να ενεργήσει εν ονόματι κάποιας καθιερωμένης αρχής, της αρχής, ας πούμε, ότι πρέπει να μεταχειριζόμαστε τον άλλο ως σκοπό. Στην περίπτωση αυτή, έχοντας ενεργήσει εν ονόματι της αρχής αυτής, αν πηγαίνοντας στην Αντίσταση είχε πεθάνει η μάνα του, θα είχε το δικαίωμα να ισχυριστεί ότι δεν έφερε την ευθύνη αυτός, αλλά ότι υπεύθυνη ήταν η αρχή βάσει της οποίας ενήργησε έτσι.

Αυτό, κατά το Σαρτρ, συμβαίνει με όλους μας, όταν, μπροστά στα ηθικά διλήμμα-

τα που αντιμετωπίζουμε, επικαλούμαστε κάθε φορά κάποια αρχή, για να δικαιολογήσουμε τις αποφάσεις που παίρνουμε. Καταφεύγουμε στην *κακή πίστη*, προβάλλουμε ένα *άλλοθι*, δημιουργούμε *ψευδαισθήσεις*, για να ξεφύγουμε από τον τρόπο που η απόλυτη ελευθερία μάς προκαλεί.

Έτσι βέβαια, παρατηρεί ο Σαρτρ, μεταθέτοντας την ευθύνη των επιλογών μας από τον εαυτό μας κάπου αλλού, σε κάποια από τις καθιερωμένες αρχές, κάνουμε μεν τις επιλογές μας πιο ανώδυνες, αλλά συγχρόνως *αλλοτριωνόμαστε* από την ίδια την ύπαρξή μας.

Η ανθρωπινή ύπαρξη και το μηδέν

Ο Πολ Βαλερύ είχε πει: *γεννήθηκα πολλοί και θα πεθάνω ένας*. Αυτό σημαίνει ότι καθένας από μας, όταν γεννιέται, έχει τη δυνατότητα να γίνει, ας πούμε, ένας ασήμαντος, μέτριος ή σπουδαίος επιστήμονας, ένας εξέχων ή συνήθης καλλιτέχνης, ένας συνετός, κακός ή αδιάφορος οικογενειάρχης, ένας επικίνδυνος ή γραφικός απατεώνας, ένας δεινός ή αφελής πολιτικός, ένας έγκριτος ή επιπόλαιος δημοσιογράφος και χίλια δυο άλλα πράγματα. Από όλες αυτές τις δυνατότητες που ανοίγονται μπροστά μας τη στιγμή που γεννιόμαστε, ο καθένας τελικά, πεθαίνοντας, θα έχει γίνει κάτι συγκεκριμένο. Αυτή η πορεία του ανθρώπου από τη γέννησή του -και την απεριόριστη δυνατότητα να γίνει αυτό ή εκείνο το ον- έως το θάνατό του -που γίνεται ένα ορισμένο ον-, κατά το Σαρτρ, *δεν είναι προδιαγεγραμμένη*.

Κάθε ανθρωπινή ύπαρξη είναι μια *ανοικτή, διαρκώς μεταβαλλόμενη δυνατότητα*, που κατευθύνεται προς ένα *απροσδιόριστο μέλλον*. Τα ανθρώπινα πλάσματα δε μοιάζουν με τα υπόλοιπα όντα.

Τα τελευταία αυτά από τη στιγμή που θα υπάρξουν είναι ήδη ολοκληρωμένες οντότητες. Ένα γυάλινο ανθοδοχείο, για παράδειγμα, όσο υπάρχει, είναι αυτό που ήταν από τη στιγμή που κατασκευάστηκε και θα είναι μέχρι να καταστραφεί αυτό που είναι τώρα.

Αντίθετα, η ανθρωπινή ύπαρξη τώρα δεν είναι αυτό που ήταν και, στο μέλλον, δε θα είναι αυτό που τώρα είναι. Τι σχέση, λόγου χάρη, έχει ένας αναγνωρισμένος καλλιτέχνης με το βρέφος που ήταν κάποτε αυτός και ποια η αντιστοιχία του βρέφους εκείνου με τον έφηβο στον οποίο εξελίχθηκε στη συνέχεια και ποιος ξέρει πού θα καταλήξει ύστερα από ένα, δύο, πέντε, είκοσι χρόνια, έως τη στιγμή που θα πεθάνει;

Η ανθρωπινή ύπαρξη *βρίσκεται διαρκώς σε εξέλιξη*. Ως εκ τούτου δεν μπορούμε να πούμε για κάποιο ανθρώπινο πλάσμα ότι είναι κάτι δεδομένο, τελειωμένο, ότι είναι ον. Ο άνθρωπος, ως διαρκώς μεταβαλλόμενος, *δεν είναι ον*, όπως το γυάλινο ανθοδοχείο ή οποιοδήποτε άλλο ον, *είναι μη ον, μηδέν*. Γίνεται ον, όταν πάψει να έχει την προοπτική της εξέλιξης, της δυνατότητας να γίνει κάτι άλλο από αυτό που ήδη είναι. Και αυτή η διακοπή της περαιτέρω εξελικτικής πορείας του μπορεί να συμβεί μόνο με το θάνατό του. Τότε, με το θάνατό της, η ανθρωπινή ύπαρξη *από μηδέν γίνεται ον*.

Η εξελικτική πορεία της ανθρωπίνης ύπαρξης από το μηδέν προς το ον είναι, κατά το Σαρτρ, *αδέσποτη*, με την έννοια ότι δεν καθορίζεται από τίποτε άλλο εκτός

από τον ίδιο τον εαυτό της. Καθένας από μας, υποστηρίζει ο Σαρτρ, μοιάζει να έχει *ριχτεί τυχαία* μέσα σε έναν αφιλόξενο κόσμο, όπου πρέπει *μόνος* του να προσπαθήσει να δημιουργήσει την οντότητά του χωρίς τη συνδρομή άλλων, πέρα από τον εαυτό του, παραγόντων, όπως ο Θεός ή οι καθιερωμένες ηθικές αρχές.

Ο Θεός, στον οποίο θα μπορούσε να αναζητήσει κανείς κάποιο στήριγμα, δεν υπάρχει. Ο Σαρτρ συντάχθηκε προς τη διακήρυξη του Νίτσε ότι ο Θεός *έχει πεθάνει*. Έτσι η εξελικτική πορεία του ανθρώπου γίνεται -ακριβέστερα πρέπει να γίνεται- στον ορίζοντα της *απουσίας* του Θεού. Οι υφιστάμενες ηθικές αρχές εξάλλου, σύμφωνα προς τις οποίες καλούμαστε να ρυθμίσουμε τη συμπεριφορά μας, έχουν ήδη καθιερωθεί εν τη *απουσία* μας, *πριν από* μας - πριν από μένα, πριν από σένα, πριν από εκείνον, πριν από τον κάθε άνθρωπο που διαγράφει *τώρα* την πορεία του από το μηδέν στο ον.

Έτσι, κατά το Σαρτρ, το να επιχειρεί κανείς -καταφεύγοντας, όπως είδαμε παραπάνω, στην κακή πίστη- να διαμορφώσει την ύπαρξή του εν ονόματι ενός ανύπαρκτου Θεού ή βάσει ορισμένων αρχών που δεν έχουν διατυπωθεί για τον ίδιο, αλλά για κάποιον άλλο, είναι σαν να προσπαθεί να *αλλοτριώσει* την ύπαρξή του, σαν να προσπαθεί δηλαδή να διαμορφώσει μια άλλη ύπαρξη διαφορετική από τη δική του.

Ο κίνδυνος της αλλοτρίωσης της ύπαρξής μας όμως, παρατηρεί ο Σαρτρ, δεν ελλοχεύει μόνο στην κακή πίστη, στην οποία καταφεύγουμε, για να απαλλαγούμε από την εμπειρία του τρόμου της ελευθερίας μας, αλλά υπαγορεύεται επίσης από την παρουσία των άλλων γύρω μας.

Οι άλλοι είναι η κόλαση

Ο Σαρτρ υιοθέτησε την άποψη ότι οτιδήποτε εκδηλώνεται μέσα στη συνείδησή μας *αναφέρεται* σε κάτι. Όταν, λόγου χάρη, επιθυμούμε, επιθυμούμε *κάτι* - ένα παγωτό· όταν πιστεύουμε, πιστεύουμε *κάτι* - ότι θα κερδίσει η ομάδα μας ή ότι αύριο θα κάνει καλό καιρό· το ίδιο και όταν φοβόμαστε, φοβόμαστε *κάτι* - το σκοτάδι, το θάνατο ή το αεροπλάνο, κ.ο.κ. Η συνείδησή μας είναι πάντοτε *συνείδηση τινός*.

Είναι σαφές ότι το σημείο αναφοράς της συνείδησής μου είναι υποδεέστερο αυτής. Εκείνο στο οποίο αναφέρεται η συνείδησή του -ένα παγωτό, ας πούμε, στην περίπτωση που η συνείδησή μου, επιθυμώντας το, αναφέρεται σ' αυτό- το αντιμετωπίζω έτσι, ώστε να ικανοποιήσω μια προσωπική ανάγκη μου· είναι υποχείριό μου. Ακόμη και αν κάτι στο οποίο αναφέρεται η συνείδησή μου -όπως το σκοτάδι, στην περίπτωση που φοβάμαι το σκοτάδι- με υπερβαίνει, προσπαθώ να το φέρω στα μέτρα μου, για να το χειριστώ, όπως με ικανοποιεί καλύτερα.

Όταν όμως το σημείο αναφοράς της συνείδησής μας είναι κάποιος συνάνθρωπός μας, η σχέση μας αποκτά άλλη σημασία. Γίνεται *ανταγωνιστική*.

Γιατί, αν υποτεθεί ότι εγώ καθιστώ κάποιον σημείο αναφοράς της συνείδησής μου, τον μεταχειρίζομαι σαν ένα αντικείμενο έτοιμο να ικανοποιήσει κάποιο αίτημά μου. Τον *αλλοτριώνω*, καθώς από εκεί που ήταν μια αυτόνομη, ανεξάρτητη και αξιοπρεπής ύπαρξη, τον καθιστώ *υποχείριο* των διαθέσεών μου.

Από την άλλη πλευρά βέβαια, η συνείδηση του άλλου, τον οποίο έχω κάνει αντι-

κείμενο της δικής μου συνείδησης, αισθάνεται θιγμένη, υποτιμημένη και καταλαμβάνεται από το αίσθημα της *ντροπής*. Η αντίδραση του ανθρώπου που θίχτηκε η συνείδησή του είναι να προσπαθήσει να φέρει εμένα στη θέση τη δική του και να με καταστήσει αντικείμενο της δικής του συνείδησης.

Σκεφτείτε, για παράδειγμα, κάποιον που βρίσκεται με τη σύντροφό του στο δωμάτιο ενός ξενοδοχείου. Όσο ξέρει ότι είναι ασφαλής πίσω από την πόρτα του δωματίου, αισθάνεται άνετα. Αν, κάποια στιγμή, καταλάβει ότι κάποιος τον παρακολουθεί μέσα από την κλειδαρότρυπα, καταλαμβάνεται από το αίσθημα της ντροπής, επειδή έγινε αντικείμενο της συνείδησης κάποιου άλλου. Η αντίδρασή του τότε είναι, ας πούμε, να ανοίξει την πόρτα και να συλλάβει τον παρατηρητή του επ' αυτοφώρω, ο οποίος με τη σειρά του κυριεύεται από το αίσθημα της ντροπής, επειδή κατέστη αντικείμενο της συνείδησης του ανθρώπου τον οποίο, έως πριν από τη στιγμή της αποκάλυψης, είχε κάνει αυτός αντικείμενο της συνείδησής του.

Ο Σαρτρ θεωρεί ότι ανάλογα ανταγωνιστικές είναι όλες οι κοινωνικές σχέσεις μας. Ο καθένας προσπαθεί να αλλοτριώσει τον άλλο καθιστώντας τον από αυτόνομη ύπαρξη αντικείμενο της συνείδησής του, ο οποίος, με τη σειρά του, προκειμένου να ανακτήσει τη χαμένη ανεξαρτησία του, επιχειρεί να κάνει αντικείμενο της συνείδησής του εκείνον που τον είχε κάνει υποχείριο της συνείδησής του κ.ο.κ. Η συνείδηση του ενός επιδιώκει να καταστήσει αντικείμενο τη συνείδηση του άλλου, προκειμένου να διατηρήσει την ελευθερία της. Ο αγώνας για την ελευθερία μας είναι ένας ανελέητος αγώνας, για να απαλλαγούμε από τους άλλους που επιχειρούν να αλλοτριώσουν την ύπαρξή μας καθιστώντας την αντικείμενο της συνείδησής τους. Με αυτή την έννοια, *οι άλλοι είναι η κόλαση*.

Έτσι, στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του υπαρξισμού, ο ηθικός τρόπος διαβίωσης του ανθρώπου προσέλαβε από το Σαρτρ έντονα δραματικό τόνο. Έχοντας κανείς, κατά το Σαρτρ, γεννηθεί σε έναν ξένο και αφιλόξενο κόσμο, που η παρουσία των άλλων τον έχει μετατρέψει σε κόλαση γι' αυτόν, καλείται -προκειμένου να δημιουργήσει τον εαυτό του πορευόμενος από το μηδέν στο ον, από εκείνο που θα μπορούσε να γίνει σ' εκείνο που τελικά θα γίνει- να πράττει το σωστό μόνος του, εντελώς αβοήθητος, μην περιμένοντας τη βοήθεια κανενός Θεού, μην έχοντας για στήριγμα καμιά ηθική αρχή.

Άλλοι φιλόσοφοι ωστόσο, κατά τον εικοστό αιώνα επίσης, κινούμενοι σε ένα διαφορετικό από εκείνο του υπαρξισμού πλαίσιο διανόησης και επιχειρημάτων, επιδίωξαν να προσεγγίσουν τα ζητήματα ηθικής συμπεριφοράς του ανθρώπου χωρίς τη δραματική έξαρση με την οποία τα αντιμετώπισε ο Σαρτρ. Πρόκειται για τους φιλοσόφους εκείνους που διατύπωσαν τις καλούμενες *μεταηθικές* θεωρίες, εμπνεόμενοι, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 107), από τα κειμήλια της γλωσσολογικής μεθόδου.

Μεταηθικές θεωρίες

Το βασικό ερώτημα για τους εισηγητές των μεταηθικών θεωριών δεν είναι να προσδιοριστεί το ηθικό χρέος μας, να υποδειχθεί τι είναι ηθικά σωστό, τι είναι αγαθό ή τι πρέπει να πράττουμε, αλλά τι *σημαίνουν οι όροι* «ηθικά σωστό», «αγαθό», «πρέπει» κτλ. Η διασάφηση του νοήματος των όρων και εκφράσεων που μεταχειριζόμαστε, για να δηλώσουμε το ηθικό χρέος μας, πιστεύουν οι απολογητές των μεταηθικών θεωριών, είναι ικανή να μας οδηγήσει αυτομάτως στην επιτυχή αντιμετώπιση των ηθικών προβλημάτων.

Η ηθική γλώσσα αποτελεί ένα από τα είδη της ανθρώπινης γλώσσας, είναι μέρος της ανθρώπινης γλώσσας. Ως εκ τούτου, οι ηθικές λέξεις και εκφράσεις υπόκεινται στους κανόνες που διέπουν το νόημα της γλώσσας μας γενικώς.

Σε σχέση προς τον προσδιορισμό του νοήματος της γλώσσας δύο είναι οι βασικές θεωρίες που έχουν διατυπωθεί. Πρόκειται για την *αναφορική* θεωρία, σύμφωνα με την οποία το νόημα μιας λέξης ή μιας πρότασης υπαγορεύεται από το αντικείμενο, το πρόσωπο ή το γεγονός στο οποίο αναφέρεται αυτή, και τη *χρηστική* θεωρία, σύμφωνα με την οποία το νόημα μιας λέξης ή μιας πρότασης καθορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο τη χρησιμοποιεί ο χειριστής της.

Η αναφορική θεωρία του νοήματος αποτέλεσε το φιλοσοφικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο στηρίχθηκε ο Τζ. Ε. Μουρ (G.E. Moore, 1873-1958), προκειμένου να διατυπώσει την εννοιακή αντίληψή του για την ηθική γλώσσα, ενώ η χρηστική θεωρία του νοήματος ήταν το φιλοσοφικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κινήθηκαν οι εισηγητές της συγκινησιακής και της εννοιακής θεωρίας στην προσπάθειά τους να προσδιορίσουν τη σημασία των ηθικών όρων και εκφράσεων.

Η εννοιακή θεωρία

Ο όρος *αγαθό* στα αρχαία ελληνικά, ή ο αντίστοιχος στα νέα ελληνικά όρος *καλό*, είναι πρωτίστης σημασίας, όχι μόνο για να καταλάβουμε ποιο είναι το ηθικό χρέος μας, αλλά και για να μπορέσουμε να αξιολογήσουμε ηθικά τις πράξεις και την υπόσταση των άλλων προσώπων γύρω μας. Αν δεν ξέρει κανείς τι σημαίνει ο όρος αυτός, του είναι αδύνατο να αξιολογήσει τη συμπεριφορά ή την υπόληψη κάποιου. Επίσης, στην περίπτωση αυτή, δε θα είναι σε θέση να υποδείξει στον άλλο τι είναι εκείνο που πρέπει να κάνει ακόμη και για τον ίδιο τον εαυτό του δεν μπορεί να ξέρει ποιο είναι το ηθικό χρέος, ώστε να το επιτελέσει. Έτσι, κατά το Μουρ, πρωταρχική μέριμνα των φιλοσόφων που ασχολούνται με ηθικής τάξεως ζητήματα θα πρέπει να είναι η *γνώση* της οντότητας στην οποία *αναφέρεται* ο όρος αγαθό, ο προσδιορι-



Μουρ

σμός του *αντικείμενου ή της ιδέας* που δηλώνει ο όρος αυτός.

Βέβαια το αίτημα αυτό θα μπορούσε να πει κανείς ότι δε διατυπώθηκε για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας από το Μουρ.

Όπως είδαμε (σελ. 75-76), ο Σωκράτης θεωρούσε πρώτιστο καθήκον μας τη γνώση του αγαθού, λέγοντας ότι δε θα μπορέσουμε να πράξουμε το αγαθό, αν προηγουμένως δε μάθουμε τι είναι αυτό. Είδαμε επίσης ότι οι εισηγητές θεωριών, όπως εκείνες του ηδονισμού, του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης ή του ωφελιμισμού προτείνοντας στον άνθρωπο να επιδιώκει αντιστοίχως την κάρπωση της ηδονής, την ικανοποίηση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης ή την αναζήτηση της γενικής ευτυχίας, δεν έκαναν τίποτε άλλο από το να του υποδεικνύουν το *αντικείμενο ή την ιδέα* στην οποία, κατά τη γνώμη τους, *αναφέρεται* ο όρος αγαθό.

Ο Μουρ όμως διαφοροποιήθηκε τόσο ως προς το *είδος της γνώσης* του αγαθού που πρότεινε ο Σωκράτης όσο και ως προς το *αντικείμενο ή την ιδέα* στην οποία οι εισηγητές των διαφόρων θεωριών του παρελθόντος υποστήριξαν ότι αντιστοιχεί το αγαθό.

Ο Μουρ ισχυρίστηκε ότι το αγαθό δεν είναι, όπως υποστήριξε ο Σωκράτης, αντικείμενο της συνήθους γνώσης, μέσω της οποίας πληροφορούμαστε τι ισχύει πράγματι στον κόσμο, αλλά είναι προϊόν μιας *ιδιότυπης μορφής γνώσης*, μιας άλλης, διαφορετικής από την καθημερινή και επιστημονική γνώση, νοητικής διεργασίας του ανθρώπου - της *ενόρασης*. Η ενόραση μας αποκαλύπτει, παρατηρεί ο Μουρ, ότι το αγαθό δεν αντιστοιχεί σε μια φυσική τάση, όπως η διάθεσή μας για την αναζήτηση της γενικής ευτυχίας και των ηδονών ή το ένστικτό μας για τη διατήρησή μας στη ζωή, όπως υποστήριξαν οι εισηγητές των θεωριών του ωφελιμισμού, του ηδονισμού ή του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης. Η *ενορατική γνώση* του αγαθού, κατά το Μουρ, μας πληροφορεί ότι το *αντικείμενο ή η ιδέα* στην οποία αντιστοιχεί αυτό είναι μια *υπεραισθητή ή υπερφυσική* οντότητα.

Η υπεραισθητή οντότητα του αγαθού

Ο Μουρ αμφισβήτησε τις θεωρίες του παρελθόντος, με τις οποίες οι εισηγητές τους υποστήριξαν ότι το αγαθό αναφέρεται σε μια φυσική ποιότητα, όπως η εμπειρία της ηδονής, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ή η τάση για γενική ευτυχία. Στην πραγματικότητα οι ορισμοί που μας παρέχουν οι θεωρίες του παρελθόντος για το αγαθό δεν είναι τίποτε άλλο παρά ασήμαντες, κενές περιεχομένου ταυτολογίες.

Λέγοντας, για παράδειγμα, ο απολογητής της θεωρίας του ωφελιμισμού ότι «αγαθό είναι ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία», προφανώς *ταυτίζει* το αγαθό με την προώθηση της γενικής ευδαιμονίας. Αν όμως ο όρος «αγαθό» ταυτίζεται με τη διατύπωση «ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία», τότε έχουμε κάθε δικαίωμα να αντικαταστήσουμε στον ορισμό του εισηγητή της θεωρίας του ωφελιμισμού τον όρο «αγαθό» με την ταυτόσημη έκφραση «ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία». Στην περίπτωση αυτή ο ορισμός του εισηγητή της θεωρίας του ωφελιμισμού «αγαθό είναι ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία» ισοδυναμεί ουσιαστικά με τον ορισμό «ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία είναι ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία», που

προφανώς στερεείται κάθε περιεχομένου - και ενδιαφέροντος φυσικά.

Ασφαλώς ο εισηγητής της θεωρίας του ωφελιμισμού δε θα ήταν καθόλου διατεθειμένος να δεχθεί ότι ο ορισμός του για το αγαθό είναι μια ασήμαντη και αφελής ταυτολογία. Ο μόνος τρόπος, όμως, για να μας πείσει ότι δε συμβαίνει αυτό, είναι να *αρνηθεί* την ίδια τη θεωρία του, να μας πει δηλαδή ότι το «αγαθό» *δεν είναι ταυτόσημο* «με ό,τι συμβάλλει στη γενική ευδαιμονία».

Σε ανάλογο αδιέξοδο είναι καταδικασμένοι και οι εισηγητές των θεωριών του ηδονισμού και του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης. Αν το αγαθό *ταυτίζεται*, όπως υποστηρίζουν αυτοί, με την εμπειρία της ηδονής ή το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, τότε οι ορισμοί τους «αγαθό είναι ό,τι μας εξασφαλίζει την εμπειρία της ηδονής» και «αγαθό είναι ό,τι ικανοποιεί το ένστικτο της αυτοσυντήρησης» ισοδυναμούν με τις κενές κάθε περιεχομένου ταυτολογίες «ό,τι μας εξασφαλίζει την εμπειρία της ηδονής είναι ό,τι μας εξασφαλίζει την εμπειρία της ηδονής» και «ό,τι ικανοποιεί το ένστικτο της αυτοσυντήρησης είναι ό,τι ικανοποιεί το ένστικτο της αυτοσυντήρησης». Οι εισηγητές των θεωριών του ηδονισμού και του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης δε θα μπορούσαν να απαλλαγούν από τη μομφή ότι τελικά με τους περί αγαθού ορισμούς τους αερολογούν, παρά μόνο αν, όπως οι εισηγητές της θεωρίας του ωφελιμισμού, απέρριπταν την ίδια τη θεωρία τους.

Είμαστε υποχρεωμένοι λοιπόν, κατά το Μουρ, να δεχθούμε ότι το αγαθό, μια και δε δηλώνει καμιά αισθητή ποιότητα, θα πρέπει, κατ' ανάγκην, να αναφέρεται σε μια υπεραισθητή οντότητα. Θα πρέπει μόνο, επισημαίνει ο Μουρ, να μην παρασυρθούμε και πέσουμε στην παγίδα να την ορίσουμε περιγράφοντάς την.

Η ενορατική γνώση του αγαθού

Μπορούμε να ορίσουμε ένα πράγμα, εφόσον είναι *σύνθετο*. Στην περίπτωση αυτή, έχουμε τη δυνατότητα να περιγράψουμε τη φύση του καταγράφοντας τα συστατικά του, τα μέρη από τα οποία αποτελείται. Είναι δυνατό να ορίσουμε ένα άλογο, ας πούμε, επειδή πρόκειται για ένα σύνθετο ον. Απαριθμώντας τα μέρη από τα οποία αποτελείται το άλογο -ότι είναι ένα ζώο θηλαστικό, με τέσσερα πόδια που καταλήγουν σε σπλές, ότι διαθέτει χάρη κτλ.- δίνουμε συγχρόνως και τον ορισμό του.

Όταν όμως κάτι είναι *απλό* από την φύση του και δεν έχει μέρη, για να το αναλύσουμε, πώς είναι δυνατό να το ορίσουμε; Το γεγονός, βέβαια ότι ένα απλό πράγμα δεν μπορεί να οριστεί δε σημαίνει ότι είναι ανύπαρκτο και αδύνατο να το γνωρίσουμε.

Καθένας από μας, παραδείγματος χάρη, έχει την αίσθηση του κίτρινου χρώματος, και ας μην μπορεί να περιγράψει την αίσθηση αυτή αναλύοντάς την. Μπορούμε να γνωρίσουμε το κίτρινο χρώμα, μόνον εφόσον έχουμε *άμεση* αντίληψη αυτού. Ένας εκ γενετής τυφλός είναι αδύνατο να γνωρίσει το κίτρινο χρώμα, με όσα λόγια και αν του περιγράψει κανείς την αίσθησή του, διότι, εξαιτίας της αναπηρίας του, δεν έχει άμεση πρόσβαση σ' αυτό.

Κατά τρόπο ανάλογο, διατείνεται ο Μουρ, μπορούμε να γνωρίσουμε την υπεραισθητή οντότητα του αγαθού. Επειδή και αυτή, όπως η αίσθηση του κίτρινου χρώμα-

τος, είναι απλή και επομένως είναι αδύνατο να περιγραφεί, μπορούμε μόνο να τη συλλάβουμε με την *ενόραση* ή τη *διαίσθησή* μας κατά τρόπο *άμεσο*.

Το επιχείρημα του Μουρ όμως, ότι το αγαθό είναι μια υπεραισθητή οντότητα που μπορούμε να τη γνωρίσουμε άμεσα με την ενόρασή μας, κάθε άλλο παρά πειστικό μπορεί να θεωρηθεί.

Η αδυναμία της ενορατικής γνώσης του αγαθού

Μεταξύ των προϋποθέσεων που πρέπει να πληροί η γνώση, προκειμένου να θεωρηθεί αξιόπιστη, είναι ότι εκείνος που ισχυρίζεται πως γνωρίζει κάτι να είναι σε θέση να παράσχει *λόγους*, που να στηρίζουν τη βεβαιότητά του για την αλήθεια του ισχυρισμού του. Είναι ποτέ δυνατό να δεχθούμε ότι κάποιος που εμφανίζεται σαν μάρτυρας ενός εγκλήματος *γνωρίζει* πράγματι ποιος είναι ο δράστης, αν, αντί να μας πει ότι τον είδε με τα μάτια του ή να παραθέσει κάποιον άλλο λόγο που να δικαιολογεί τον ισχυρισμό του, υποστηρίξει ότι κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο δράστης είναι το πρόσωπο που υπέδειξε, μόνο και μόνο γιατί *διαισθάνθηκε*;

Κατά τρόπο ανάλογο, ο ισχυρισμός του Μουρ ότι μπορούμε, στηριζόμενοι στην ενόραση ή στη διαίσθησή μας, να γνωρίσουμε την ύπαρξη της υπεραισθητής οντότητας του αγαθού είναι αυθαίρετος, επειδή δεν πληρούται ο βασικός όρος της γνώσης, σύμφωνα με τον οποίο θα πρέπει αυτή να συνοδεύεται από κάποιους λόγους που να τη δικαιολογούν. Με την ίδια ευκολία που κάποιος, επικαλούμενος την ενόραση ή τη διαίσθησή του, υποστηρίζει ότι υπάρχει η υπεραισθητή οντότητα του αγαθού, μπορεί κάποιος άλλος, επικαλούμενος τη δική του ενόραση ή διαίσθηση, να ισχυριστεί ότι δεν υπάρχει η υπεραισθητή οντότητα του αγαθού.

Ο παραλληλισμός του αγαθού προς το κίτρινο χρώμα, στον οποίο προβαίνει ο Μουρ, δεν προσφέρει κανένα απολύτως έρεισμα στο επιχείρημά του ότι μπορούμε να γνωρίσουμε άμεσα με την ενόραση την υπεραισθητή οντότητα του αγαθού. Το γεγονός ότι υπάρχουν πράγματα απλά, όπως το κίτρινο χρώμα, που τα γνωρίζουμε κατά τρόπο άμεσο κάθε άλλο παρά δικαιολογεί τον ισχυρισμό του Μουρ ότι υπάρχει η υπεραισθητή οντότητα του αγαθού την οποία μπορούμε επίσης να γνωρίσουμε άμεσα. Στο ερώτημα «τι είναι κίτρινο χρώμα» δεν έχουμε παρά να δείξουμε ένα κίτρινο αντικείμενο, ένα κίτρινο τρόλεϊ λόγου χάρη, και να πούμε ότι κάθε χρώμα σαν κι αυτό είναι κίτρινο. Αν όμως μας ρωτήσει κανείς «τι είναι αγαθό», πού θα τον παραπέμψουμε, για να αντιληφθεί την υπεραισθητή οντότητα στην οποία ο Μουρ ισχυρίστηκε ότι αναφέρεται το αγαθό; Η αναλογία του αγαθού προς το κίτρινο χρώμα, την οποία επικαλέστηκε ο Μουρ, είναι αυθαίρετη.



Βιτγκενστάιν

**Από την αναφορική
στη χρηστική θεωρία
του νοήματος**

Η αιτία της αποτυχίας του εγχειρήματος του Μουρ να αποδείξει ότι το αγαθό *αναφέρεται* σε μια υπεραισθητή οντότητα, που μπορούμε να τη συλλάβουμε άμεσα με την ενόραση ή τη διαίσθησή μας, οφείλεται τελικά στην *αναφορική* θεωρία του νοήματος, πάνω στην οποία στήριξε την άποψή του για το αγαθό. Αν ο Μουρ απέτυχε στην προσπάθειά του να συνδυάσει το αγαθό με κάποια υπεραισθητή οντότητα, ήταν γιατί η αναφορική θεωρία του νοήματος της γλώσσας, πάνω στην οποία στηρίχθηκε, είναι εσφαλμένη.

Αυτός άλλωστε μπορούμε να πούμε ότι είναι και ο βαθύτερος λόγος για τον οποίο απέτυχαν στις επιδιώξεις τους οι εισηγητές των θεωριών του ηδονισμού, του ενστικτού της αυτοσυντήρησης και του ωφελιμισμού, τους οποίους, όπως είδαμε παραπάνω, επέκρινε ο Μουρ. Και εκείνοι, όπως αυτός, στην *αναφορική* θεωρία του νοήματος βασίστηκαν, για να υποστηρίξουν ότι το αγαθό *αναφέρεται* σε μια φυσική ποιότητα, όπως είναι η εμπειρία της ηδονής, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ή η επιθυμία για τη γενική ευδαιμονία.

Η πιο καθαρή διατύπωση της αναφορικής θεωρίας του νοήματος οφείλεται σε έναν από τους κορυφαίους φιλοσόφους του εικοστού αιώνα, το Λούντβιχ Βιτγκενστάιν (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951). Ο Βιτγκενστάιν, αν και στην πρώιμη εποχή της φιλοσοφικής δραστηριότητάς του υιοθέτησε την αναφορική θεωρία του νοήματος, ήταν εκείνος ωστόσο ο οποίος, αναγνωρίζοντας τις αδυναμίες της, την απέρριψε κιόλας.

Ένα παράδειγμα από το οποίο αποδεικνύεται η ανεπάρκεια της αναφορικής θεωρίας του νοήματος είναι το ακόλουθο: το όνομα «Θεόδωρος Κολοκοτρώνης», ως πούμε, σύμφωνα με την εν λόγω θεωρία, έχει νόημα, καθόσον υπάρχει ένα πρόσωπο στο οποίο αναφέρεται. Κάποια στιγμή βέβαια ο άνθρωπος αυτός πέθανε. Στην περίπτωση αυτή, αν η αναφορική θεωρία του νοήματος ήταν ακριβής, το όνομα «Θεόδωρος Κολοκοτρώνης» θα έπρεπε, μια και το σημείο αναφοράς του έπαψε να υπάρχει πλέον, να μην έχει νόημα. Κάτι τέτοιο όμως δε συμβαίνει. Εξακολουθούμε μέχρι σήμερα να καταλαβαίνουμε τι σημαίνει το όνομα «Θεόδωρος Κολοκοτρώνης», παρά το γεγονός ότι, όποτε το εκφέρουμε, δεν υπάρχει τίποτε πράγματι στο οποίο να αναφέρεται.

Δυσκολίες του τύπου αυτού υποχρέωσαν το Βιτγκενστάιν να διατυπώσει μια νέα, τη *χρηστική*, θεωρία για τη γλώσσα.

Σύμφωνα με τη χρηστική θεωρία, το νόημα μιας λέξης ή μιας πρότασης εξαρτάται όχι από το πού αναφέρεται, αλλά από τον τρόπο που *χρησιμοποιείται* από τους χειριστές της. Μια λέξη μπορεί να έχει τόσες σημασίες όσες και οι χρήσεις της. Άλλο είναι το νόημα που έχει ο όρος «πατέρας», παραδείγματος χάρη, όταν τον μεταχειριζόμαστε για να δηλώσουμε την πίστη μας στο Θεό, και άλλο είναι το νόημα που έχει, όταν τον χρησιμοποιούμε για να δηλώσουμε το φυσικό γεννήτορά μας. Η διαφορά του νοήματος που προσλαμβάνει η λέξη «πατέρας» κατά τις δύο αυτές χρήσεις της

φαίνεται από το γεγονός ότι ερωτήσεις που είναι δυνατό να τεθούν σε σχέση προς τη μια χρήση της δεν επιτρέπεται να διατυπωθούν αναφορικά προς την άλλη χρήση της: ενώ, ας πούμε, είναι λογικό να ρωτήσει κανείς τι ύψος ή τι χρώματος μάτια έχει ο φυσικός πατέρας μου, είναι ανόητο να ρωτήσει τι ύψος ή τι χρώματος μάτια έχει ο πατέρας Θεός μας.

Πάνω στη χρηστική θεωρία του νοήματος στηρίχθηκαν, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σελ. 121), οι εισηγητές της συγκινησιακής και της επιτακτικοκρατικής θεωρίας, προκειμένου να προσδιορίσουν τη σημασία του αγαθού και των άλλων ηθικών όρων.

Η συγκινησιακή θεωρία

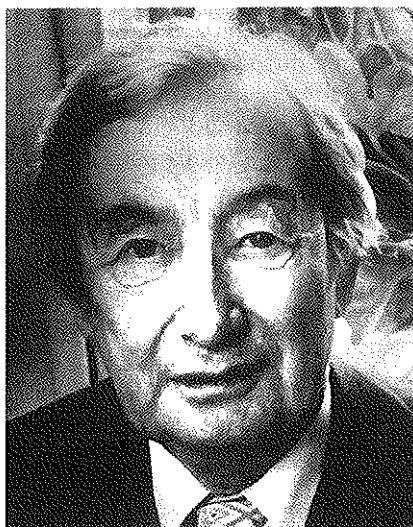
Εισηγητές της συγκινησιακής θεωρίας είναι ο Βρετανός φιλόσοφος Α.Τζ. Αίερ (A.J. Ayer, 1910-1989) και ο Αμερικανός ομόλογός του Τσαρλς Στίβενσον (Charles L. Stevenson, 1908- -). Κατ' αυτούς, το νόημα της ηθικής γλώσσας είναι *ψυχολογικό*.

Το ψυχολογικό νόημα των ηθικών εκφράσεων

Ας σκεφτούμε κάποιον που διατυπώνει, παραδείγματος χάρη, τις φράσεις: «ήταν *καλό* που κράτησε την αξιοπρέπειά του» και «ήταν *κακό* που δεν τήρησε την υπόσχεσή του». Κατά τον Αίερ, ο ομιλητής που διατύπωσε τις εκφράσεις αυτές θα έλεγε το ίδιο πράγμα, και αν παρέλειπε από αυτές τις ηθικές λέξεις *καλό* και *κακό*. Με τις φράσεις «ήταν καλό που κράτησε την αξιοπρέπειά του» και «ήταν κακό που δεν τήρησε την υπόσχεσή του» ο ομιλητής περιγράφει τα *ίδια γεγονότα* που θα περιέγραφε και στην περίπτωση που έλεγε απλώς για κάποιον ότι «κράτησε την αξιοπρέπειά του» ή για κάποιον άλλο ότι «δεν τήρησε την υπόσχεσή του».

Με την προσθήκη των ηθικών χαρακτηρισμών *καλό* και *κακό* στις εν λόγω φράσεις ο ομιλητής, σύμφωνα με την ερμηνεία του Αίερ, εκφράζει αφ' ενός την *επιδοκιμασία* του προς την πράξη της διατήρησης της αξιοπρέπειας και αφ' ετέρου την *αποδοκιμασία* του προς την πράξη της αθέτησης μιας υπόσχεσης.

Αυτό, σημειώνει ο Αίερ, ισχύει γενικά για όλες τις ηθικές λέξεις και εκφράσεις. Με αυτές οι χρήστες τους δεν επιδιώκουν να μας παράσχουν πληροφορίες για τα γεγονότα και τα πρόσωπα στα οποία αναφέρονται. Εκείνο το οποίο επιθυμούν οι άνθρωποι με τη χρήση των ηθικών όρων και προτάσεων είναι να εκφράσουν τις *ψυχικές διαθέσεις* τους -την επιδοκιμασία τους ή την αποδοκιμασία τους, τη συμπάθειά τους ή την αποστροφή τους κτλ.- προς



Αίερ

τα πρόσωπα ή τις πράξεις για τα οποία ομιλούν. Με αυτή την έννοια, κατά τον Αίερ, το νόημα της ηθικής γλώσσας είναι *ψυχολογικό*.

Ο επενεργειακός χαρακτήρας της ηθικής γλώσσας

Στην ψυχολογική αυτή ερμηνεία του Αίερ για την ηθική γλώσσα μια πρόσθετη διάσταση έδωσε ο Στίβενσον. Πρόκειται για την *επενεργειακή* λειτουργία των ηθικών όρων και εκφράσεων.

Η ηθική γλώσσα, παρατηρεί ο Στίβενσον, εκτός του ότι εκφράζει τις ψυχολογικές διαθέσεις των χειριστών της, ασκεί επίσης στους ακροατές ή στους αναγνώστες της ένα είδος *ψυχολογικού μαγνητισμού*. Ο στόχος δηλαδή των χειριστών των ηθικών όρων και εκφράσεων δεν είναι απλώς να εκφράσουν τη δική τους ψυχολογική στάση απέναντι σε ορισμένα πρόσωπα και γεγονότα, αλλά να μεταφέρουν επίσης στους αποδέκτες τους τα αισθήματα που νιώθουν οι ίδιοι. Λέγοντας κάποιος, για παράδειγμα, «η ελεημοσύνη είναι *καλή* πράξη» ή ότι «ο τάδε είναι *άτιμος*», πέρα από τη θετική στάση του απέναντι στην ελεημοσύνη και την αρνητική διάθεσή του για το εν λόγω πρόσωπο, επιδιώκει να επηρεάσει τους ακροατές του προκαλώντας τους ανάλογα αισθήματα επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας.

Η συγκινησιακή θεωρία όμως, είτε υπό τη διατύπωση του Αίερ είτε υπό τη μορφή που της προσέδωσε ο Στίβενσον, κάθε άλλο παρά ως αξιόπιστη θεώρηση του νοήματος της ηθικής γλώσσας θα μπορούσε να εκληφθεί. Το νόημα μιας λέξης ή μιας φράσης δεν μπορεί να εξισωθεί με τις ψυχολογικές καταστάσεις με τις οποίες μπορεί αυτή να συσχετισθεί.

Νόημα και ψυχολογικές προεκτάσεις

Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τη φράση «αυτός είναι καλός πατέρας». Το πιθανότερο είναι, αρθρώνοντας τη φράση αυτή, ο ομιλητής να διακατέχεται από ένα αίσθημα *επιδοκιμασίας* για τη συμπεριφορά του εν λόγω προσώπου ως πατέρα και επιπλέον να θέλει το αίσθημα αυτό να το μεταφέρει στους ακροατές του. Μπορεί όμως να λέει τη φράση αυτή με μια διάθεση *ειρωνείας*, την οποία επιχειρεί να μεταφέρει στους ακροατές του. Όπως μπορεί, εκφέροντας τη φράση αυτή, να θέλει να κάνει απλώς μια διαπίστωση και να μην αισθάνεται *τίποτε ιδιαίτερο*, και αυτή την αίσθηση αδιαφορίας του να την αισθάνονται οι ακροατές του. Μπορεί ακόμη ο ομιλητής, επειδή βλέπει ανταγωνιστικά το πρόσωπο στο οποίο αναφέρεται, διατυπώνοντας την πρόταση αυτή να διακατέχε-



Στίβενσον

ται από ένα αίσθημα *μίσους* και *αποστροφής* και, με τον τόνο που την εκφέρει, να θέλει να επηρεάσει ανάλογα τους ακροατές του.

Σε κάθε περίπτωση όμως, όποια και αν είναι η ψυχολογική διάθεση του ομιλητή που συνοδεύει τη φράση «αυτός είναι καλός πατέρας», όποιο ανάλογο αίσθημα και αν προκαλεί αυτή στους ακροατές του, το *νόημά της παραμένει το ίδιο*. Όλοι -τόσο εκείνος που θέλει να εκφράσει την επιδοκιμασία του προς κάποιον ως καλό πατέρα όσο κι εκείνος που θέλει να τον ειρωνευθεί ως καλό πατέρα, τόσο εκείνος που μισεί κάποιον, επειδή είναι καλός πατέρας, όσο και εκείνος που του είναι εντελώς αδιάφορο αν είναι καλός πατέρας- όλοι τους, χαρακτηρίζοντας κάποιον ως *καλό* πατέρα, εννοούν το ίδιο πράγμα: τον άρρενα γεννήτορα ενός τουλάχιστον παιδιού για το οποίο δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον όσο αφορά την ανατροφή του, τη μόρφωσή του, την υγεία του, που, χωρίς να το κατορθώνει, φροντίζει να ικανοποιεί τις επιθυμίες του κτλ.

Το αν κάποιος λέει ότι του αρέσει το παστίτσιο και κάποιος άλλος λέει ότι δεν του αρέσει δε σημαίνει ότι μιλάνε για διαφορετικό φαγητό. Για το ίδιο φαγητό μιλάνε. Αν τους ζητήσουμε να μας ορίσουν το παστίτσιο, θα μας το περιγράψουν με τον ίδιο τρόπο - ότι δηλαδή πρόκειται για ένα φαγητό που ψήνεται στο φούρνο και αποτελείται από κρέμα μπεσαμέλ, μακαρόνια και κιμά.

Έτσι και το νόημα των λέξεων και των εκφράσεων που μεταχειριζόμαστε, για να περιγράψουμε ή να αξιολογήσουμε κάτι (ένα πρόσωπο, ένα γεγονός ή ένα πράγμα), είναι ανεξάρτητο από τα αισθήματα, τις διαθέσεις ή τις ψυχολογικές καταστάσεις που μπορεί αυτό να μας προκαλεί. Ως εκ τούτου, είναι ανεπίτρεπτο, αν, για να καταλάβουμε τι σημαίνουν οι λέξεις και οι εκφράσεις που χρησιμοποιούμε προκειμένου να αποφανθούμε για την ηθική συμπεριφορά μας, καταφεύγουμε στις ψυχολογικές προεκτάσεις τους.

Θα πρέπει, προκειμένου να καταλάβουμε τη σημασία των ηθικών λέξεων και εκφράσεων, να σκύψουμε *πάνω από το ίδιο το νόημά τους*, να δούμε τι *πραγματικά κάνουν* οι άνθρωποι, όταν τις χρησιμοποιούν. Τη μέθοδο αυτή προσέγγισης του νοήματος της ηθικής γλώσσας ακολούθησε ο Ρ.Μ. Χερ (R.M. Hare, 1919- -), ο εισηγητής της επιτακτικοκρατικής θεωρίας.

Η επιτακτικοκρατική θεωρία

Κατά την επιτακτικοκρατική θεωρία, από την ανάλυση του νοήματος των ηθικών λέξεων και εκφράσεων προκύπτουν δύο βασικά χαρακτηριστικά: ότι, πρώτο, εκφράζουν *επιταγές* και ότι, δεύτερο, παραπέμπουν σε *καθολικές αρχές*.

Το επιτακτικό νόημα

Εάν κάποιος, παραδείγματος χάρη, μου πει ότι η πράξη της ελεημοσύνης είναι *καλή*, ουσιαστικά είναι σαν να με προτρέπει, σαν να μου υπαγορεύει την επιταγή να *κάνω* ελεημοσύνες. Θα ήταν παράδοξο αν με συμβούλευε: «η πράξη της ελεημοσύνης είναι καλή, αλλά να μην κάνεις ελεημοσύνες».

Κάθε ηθικός όρος κλείνει μέσα του μια αντίστοιχη επιταγή. Οι λέξεις *τίμιος, ειλικρινής, ταπεινόφρων, συνεπής* κ.ά., που προβάλλονται ως πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς, εκφράζουν κατ' ανάγκην σε εκείνον στον οποίο απευθύνονται την επιταγή να είναι αντιστοίχως τίμιος, ειλικρινής, ταπεινόφρων, συνεπής κτλ.

Ορισμένες φορές βέβαια συμβαίνει να χρησιμοποιούμε τις ηθικές λέξεις και εκφράσεις, προκειμένου, πέρα από τις επιταγές μας, να διατυπώσουμε και άλλες προθέσεις μας. Ενδέχεται κανείς, για παράδειγμα, να πει σε κάποιον «πρέπει να τηρήσει την υπόσχεσή σου», θέλοντας με τη φράση του αυτή να εκλιπαρήσει, να συμβουλευθεί, να μεμφθεί ή να απειλήσει εκείνον στον οποίο απευθύνεται.

Αναφερόμενος σε τέτοιες περιπτώσεις, ο Χερ παρατηρεί ότι κάθε άλλο παρά αίρεται ο επιτακτικός χαρακτήρας του ηθικού όρου *πρέπει*. Εκείνο που στην πραγματικότητα κάνει εν προκειμένω ο ομιλητής είναι να εκλιπαρεί, να ικετεύει ή να απειλεί το συνομιλητή του, *υπαγορεύοντάς του την επιταγή* να τηρήσει την υπόσχεσή του. Το νόημα της ηθικής γλώσσας, σε κάθε περίπτωση, είναι στη βάση του *επιτακτικό*.

Η δυνατότητα καθολικοποίησης

Κατά το Χερ, το άλλο εκτός από την επιτακτικότητα γνώρισμα των ηθικών εκφράσεων είναι η δυνατότητα καθολικοποίησής τους. Οι επιταγές που εκφράζουν οι ηθικοί όροι αντλούν την ισχύ τους, τελικά, από αντίστοιχες αρχές. Ας σκεφτούμε τον ακόλουθο διάλογο:

- Πρέπει να του γράψεις.
- Γιατί;
- Διότι του το υποσχέθηκες.
- Και έπειτα;
- Όλοι πρέπει να τηρούμε τις υποσχέσεις μας.

Χωρίς την προϋπόθεση της καθολικής αρχής «όλοι πρέπει να τηρούμε τις υποσχέσεις μας», δεν μπορεί να δικαιολογηθεί η ηθική επιταγή «πρέπει να του γράψεις».

Κατά την επιτακτικοκρατική θεωρία, οι καθολικές αρχές, που καθορίζουν τις ηθικές επιταγές μας, είναι προϊόντα της *δικής μας επιλογής*. Θα μπορούσε δηλαδή, στον παραπάνω διάλογο, το πρόσωπο που του απευθύνθηκε η ηθική επιταγή να γράψει σε κάποιον, επειδή του το υποσχέθηκε, να αποποιηθεί την καθολική αρχή «όλοι πρέπει να τηρούμε τις υποσχέσεις μας», οπότε θα απαλλασσόταν και από την ηθική επιταγή να γράψει σε εκείνον στον οποίο υποσχέθηκε ότι θα του γράψει.

Ο καθένας από μας είναι ελεύθερος να επιλέγει τις αρχές οι οποίες του υπαγορεύουν τις ηθικές επιταγές του, με μόνη δέσμευση να είναι *συνεπής* προς τις επιλογές των καθολικών αρχών του. Δεν μπορεί δηλαδή κάποιος που έχει επιλέξει την αρχή ότι δεν «είμαστε υποχρεωμένοι να τηρούμε τις υποσχέσεις μας» να απαιτήσει ηθικά από κάποιον συνάνθρωπό του να τηρήσει απέναντί του κάποια υπόσχεση

που συνέβη να του έχει δώσει.

Η επιτακτικοκρατική θεωρία όμως, όπως άλλωστε συμβαίνει συνήθως με τις φιλοσοφικές απόψεις, αποτέλεσε αντικείμενο κριτικής. Από τα δύο βασικά γνωρίσματα της ηθικής γλώσσας, την επιτακτικότητα και την καθολικότητα, που εισηγήθηκε ο Χερ, εκείνο στο οποίο εστιάστηκαν οι σοβαρότερες επικρίσεις ήταν η καθολικότητα.

Ο κίνδυνος του φανατισμού

Ο μεγάλος κίνδυνος που μπορεί να προκληθεί από την υιοθέτηση της καθολικότητας, ως κριτηρίου της ορθής χρήσης της ηθικής γλώσσας, είναι η δυνατότητα της ηθικής νομιμοποίησης διαφόρων μορφών φανατισμού, όπως ο ναζισμός ή ο φασισμός.

Ένας ναζί, ας πούμε, που αποφαινεται για κάποιον Εβραίο ότι πρέπει να θανατωθεί θα ήταν δυνατόν, επικαλούμενος το κριτήριο της καθολικότητας, να καθαγιάσει ηθικά την αποτρόπαια απόφασή του για το δυστυχή Εβραίο. Θα μπορούσε δηλαδή να δικαιολογήσει τη συμπεριφορά του απέναντι στον Εβραίο εν ονόματι της καθολικής αρχής του «όλοι οι Εβραίοι πρέπει να θανατώνονται», την οποία είναι διατεθειμένος να τηρήσει με άκρα συνέπεια. Μπορούμε να φανταστούμε το ναζί αυτόν, στην περίπτωση που αποδεικνυόταν ότι ο ίδιος είναι εβραϊκής καταγωγής, να απευθύνει στους ομοϊδεάτες του την επιταγή «εκτελέστε με» και να εκτελεστεί τελικά.

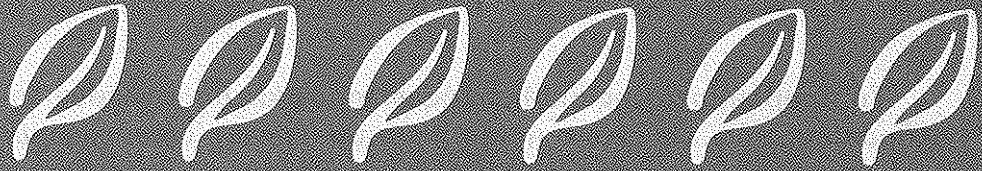
Έτσι ιδεολογίες που, κατά γενική ομολογία, θεωρούνται ηθικά αποτρόπαιες - όπως η ιδεολογία του ναζισμού, αλλά και κάθε άλλη μορφή φανατισμού, τις αρχές των οποίων οι απολογητές τους, όπως ο Ναζί του παραδείγματός μας, είναι διατεθειμένοι να τηρήσουν με συνέπεια- στο πλαίσιο της επιτακτικοκρατικής θεωρίας μπορούν να περιβληθούν τον μανδύα της *ηθικής νομιμότητας*. Από τη στιγμή που ο καθένας έχει τη δυνατότητα να επιλέγει τις ηθικές αρχές, εν ονόματι των οποίων είναι υποχρεωμένος να ρυθμίσει τη συμπεριφορά του, πώς μπορεί να στερήσει κανείς από κάποιον το δικαίωμα να συμπεριφερθεί ως ένας συνεπής οπαδός μιας ακραιφνούς, όπως ο ναζισμός, ιδεολογίας;

Βέβαια απολογητές του ναζισμού και των άλλων ακραίων ιδεολογιών συγκροτούν μια ελάχιστη μειοψηφία σε σχέση προς τον υπόλοιπο πληθυσμό της γης, αλλά ο κίνδυνος να προσηλυτίσουν στις ιδέες τους άλλους συνανθρώπους τους, βιάζοντας τη συνείδησή τους με τις ανορθόδοξες μεθόδους της προπαγάνδας, είναι μεγάλος. Κατά τους υποστηρικτές της επιτακτικοκρατικής θεωρίας, η αντιμετώπιση της ηθικής βίας, που οι οπαδοί των φανατικών ιδεολογιών ασκούν επί των συνανθρώπων τους, δεν μπορεί να γίνει με εξορκισμούς και αναθεματισμούς κατά του ναζισμού και των άλλων ανάλογων ακραίων αντιλήψεων, αλλά μέσα από την ψύχραιμη άσκηση της ηθικής φιλοσοφίας.

Σύμφωνα με την επιτακτικοκρατική θεωρία, η ηθική φιλοσοφία υποδεικνύει στον καθένα το σεβασμό τόσο στις δικές του ηθικές αρχές όσο και στις ηθικές αρχές των άλλων γύρω του, όποιοι και αν είναι αυτοί. Αφού οι φανατικοί ιδεολόγοι, όντες υπό το κράτος των παθών και της μανίας τους, είναι ανίκανοι να σεβαστούν

την ελευθερία των άλλων, απομένει σε μας να *υπερασπιστούμε το δικαίωμα των επιλογών μας*. Αν δεν το πράξουμε, τότε θα είμαστε άξιοι της τύχης μας: να γίνουμε δηλαδή θύματα του ηθικού βιασμού και της προπαγάνδας των απολογητών των διαφόρων μορφών φανατισμού.

Οι απολογητές της επιτακτικοκρατικής θεωρίας μπορούν να ισχυριστούν ότι μας υπέδειξαν τι κρύβεται πίσω από τις ηθικές λέξεις και εκφράσεις, τι πρέπει να εννοούμε ή τι πράγματι να κάνουμε, όταν ισχυριζόμαστε ότι πρέπει ή είναι ηθικά σωστό να συμπεριφερθούμε με αυτό ή εκείνο τον τρόπο. Το αν η ψύχραιμη ανάλυση της ηθικής γλώσσας δε στάθηκε ικανή να επηρεάσει τη νοοτροπία μας, υπεύθυνη, κατά τους εκφραστές της επιτακτικοκρατικής θεωρίας, δεν είναι η θεωρία τους, αλλά εμείς που αποφασίσαμε ή, έστω, παρασυρθήκαμε να μη συμπεριφερθούμε σύμφωνα προς τις υποδείξεις της.



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΔΙΣΘΗΤΙΚΗ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Τα προβλήματα της αισθητικής φιλοσοφίας απασχολούν τους ανθρώπους εδώ και είκοσι πέντε περίπου αιώνες. Τόσο το *ωραίο*, που αποτελεί την κυρίαρχη έννοια της αισθητικής φιλοσοφίας, όσο και η *τέχνη*, μέσω της οποίας αναπαρίσταται το ωραίο, αντιμετωπίστηκαν με διάφορους τρόπους. Άλλοι από τους φιλοσόφους περιόρισαν το ερευνητικό ενδιαφέρον τους στην έννοια του ωραίου και άλλοι το επεξέτειναν και σε άλλες, όπως το *υψηλό*, αισθητικές έννοιες· άλλοι από τους φιλοσόφους αμφισβήτησαν την αξιοπιστία της τέχνης, μη διστάζοντας μάλιστα να εισηγηθούν ακόμη και την απειμπόλησή της, και άλλοι επιχείρησαν να δικαιολογήσουν την άσκησή της και να διασφαλίσουν την αξία της· άλλοι από τους φιλοσόφους αντιμετώπισαν την τέχνη ως ένα βασικό μοχλό της ιστορίας και άλλοι ως μέσο ανακούφισης και λύτρωσης του ανθρώπου· άλλοι απέδωσαν στην τέχνη κοινωνικό ρόλο και άλλοι διατύπωσαν το αίτημα να αντιμετωπίζεται η τέχνη ως ένα αυτόνομο πεδίο στο χώρο του πολιτισμού μας.

1. Η ΑΡΝΗΤΙΚΗ ΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Ο Πλάτωνας είναι ο πρώτος φιλόσοφος που ασχολήθηκε συστηματικά με την αξία της ποίησης και της τέχνης γενικότερα. Η ιδέα που σχημάτισε αυτός για την τέχνη κάθε άλλο παρά θετική υπήρξε. Υποστήριξε ότι η τέχνη, στην ελεύθερη έκφρασή της, δεν είναι απλώς άχρηστη αλλά και *επικίνδυνη* για την κοινωνική ζωή.

Οι λόγοι που πρόεβαλε ο Πλάτωνας, για να αποδείξει την αρνητική σημασία της τέχνης, είναι δύο. Αφ' ενός υποστήριξε ότι υποβαθμίζει την αλήθεια, αφ' ετέρου ισχυρίστηκε ότι υπονομεύει την αρετή.

Η υποβάθμιση της αλήθειας

Ο Πλάτωνας, όπως είδαμε (σελ. 24-25), διέκρινε την πραγματικότητα σε δύο επίπεδα: ο των κύμων των ιδεών, όπου υπάρχουν τα αληθινά όντα, και στον κόσμο των αισθητών πραγμάτων, όπου υπάρχουν τα αντίγραφα, τα είδωλα των αληθινών πραγμάτων.

Από τις δύο αυτές κατηγορίες όντων, η τέχνη, κατά τον Πλάτωνα, αναπαριστά τα αισθητά πράγματα. Τα έργα τέχνης είναι *απομιμήσεις* των πραγμάτων που παρατη-

ρούμε με τις αισθήσεις μας. Με άλλα λόγια, η τέχνη δεν κάνει τίποτε άλλο από το να *αντιγράφει τα αντίγραφα* των αληθινών πραγμάτων. Τα έργα τέχνης είναι απομιμήσεις που απέχουν *δύο φορές* πιο μακριά από την αληθινή πραγματικότητα.

Η τέχνη, καθώς, αντί να μας φέρνει κοντά στην αλήθεια, αναπαράγει και επαυξάνει την απάτη και το ψεύδος του αισθητού κόσμου, καθίσταται επικίνδυνη για τον άνθρωπο και γι' αυτό θα πρέπει να απαλειφθεί από τη ζωή μας. Ο Πλάτωνας παρομοιάζει τους καλλιτέχνες προς τους σοφιστές και τους θαυματοποιούς, που οι τύραννοι εύκολα μπορούν να τους μεταχειριστούν, για να εξαπατήσουν τον όχλο και να επιτύχουν έτσι τα άνομα σχέδιά τους.

Η υπονόμηση της αρετής

Αλλά η τέχνη, όπως ελέχθη παραπάνω, δεν είναι επίσης επικίνδυνη μόνο γιατί με τα πλαστά έργα της μας εξαπατά. Είναι επίσης επικίνδυνη, κατά τον Πλάτωνα, γιατί υπονομεύει τον *ηθικό* τρόπο διαβίωσής μας.

Δεν έχει παρά να εγκύψει κανείς στα μεγαλύτερα ποιήματα, στα έπη του Ομήρου και του Ησίοδου, και στις τραγωδίες, για να το διαπιστώσει αυτό. Μπορεί να δει κανείς εκεί να αναπαριστάνονται οι θεοί κατά τρόπο αισχρό, πράγμα που δεν ταιριάζει με τη θεία ιδιότητά τους, και να υπονομεύονται αρετές, όπως η εγκράτεια και η ευπρέπεια. Οι φόνοι, οι δολοπλοκίες, οι προδοσίες, οι μοιχείες και άλλες αποτρόπαιες πράξεις, που καμιά κοινωνία δε θα τις ήθελε στους κόλπους της, αποτελούν βασικά θέματα των τραγικών έργων.

Η μουσική επίσης, με εξαίρεση το δωρικό και το φρυγικό μέλος, που προάγουν την ανδρεία και την εγκράτεια, κάθε άλλο παρά βοηθάει στην ηθική ανύψωση του ανθρώπου. Τα άλλα είδη μουσικής, το λυδικό και το ιωνικό, που καλλιεργούν τη θλίψη και τη μαλθακότητα, θα πρέπει, κατά τον Πλάτωνα, μαζί με τη διδασκαλία των τραγωδιών και τη μελέτη ποιητικών έργων, όπως εκείνων του Ομήρου και του Ησίοδου, που καταστρέφουν την ηθική υγεία των ανθρώπων, να απαγορευθούν. Αντί αυτών, οφείλουν οι μητέρες από νωρίς να διηγούνται στα παιδιά τους παραμύθια, όπου εξαίρονται οι διάφορες αρετές.

2. Η ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ ΚΑΙ Ο ΚΑΘΑΡΤΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΤΡΑΓΩΔΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα, αναγνώρισε την αξία της τέχνης. Ειδικότερα, μίλησε για το *θεραπευτικό* για την ψυχή μας χαρακτήρα της τραγωδίας.

Ορίζοντας την τραγωδία, ο Αριστοτέλης σημειώνει γι' αυτήν ότι πρόκειται για «μίμηση πράξεως σπουδαίας και ολοκληρωμένης, η οποία έχει ευσύνοπτο μέγεθος,

επιτελούμενη διά λόγου παρέχοντος τέρψη, του οποίου λόγου κάθε ιδιαίτερο είδος έχει χρησιμοποιηθεί σε ξεχωριστό τμήμα της τραγωδίας, εκτελούμενη όχι διά απαγγελίας, αλλά μέσα από τη δράση προσώπων, επιτυχάνουσα μέσω ελέου και φόβου την κάθαρση των τοιοούτων παθημάτων».

Ο στόχος της τραγωδίας είναι να προσφέρει στους θεατές τη δυνατότητα να γίνουν καλύτεροι. Και αυτό επιδιώκει να το επιτύχει με δύο τρόπους. Συγκεκριμένα, αναπαριστώντας στη σκηνή σημαντικές πράξεις και χρησιμοποιώντας, σε συνδυασμό προς τη δράση προσώπων, το λόγο με ορισμένο τρόπο, η τραγωδία στοχεύει αφ' ενός να μας παρουσιάσει ανθρώπους με *καθολική* εμβέλεια, ικανούς να αποτελέσουν για μας πρότυπα ζωής, αφ' ετέρου να προκαλέσει στην ψυχή μας ένα είδος *κάθαρσης*.

Η καθολικότητα της ποίησης

Ο Αριστοτέλης αντιδιαστέλλει την τραγωδία, την ποίηση γενικότερα, προς την ιστορία.

Η ιστορία ασχολείται με το *ατομικό* και το *μερικό*. Ενδιαφέρεται να μας παρουσιάσει από τη μια πλευρά γεγονότα που εκδηλώθηκαν σε ορισμένες χρονικές στιγμές και συγκεκριμένο τόπο, και από την άλλη πρόσωπα που έζησαν και έδρασαν κάτω από ιδιαίτερες συνθήκες.

Σε αντίθεση προς την ιστορία η ποίηση αποσκοπεί στην παρουσίαση του *καθολικού*, εκείνου που ξεπερνάει τα όρια μιας συγκεκριμένης χρονικής εποχής και τα σύνορα μιας ορισμένης γεωγραφικής περιοχής. Ο Αχιλλέας, για παράδειγμα, μέσα στο έπος του Ομήρου, μπορεί να φέρεται ότι έζησε κάτω από τις ιδιαίτερες συνθήκες μιας ορισμένης εποχής και μιας συγκεκριμένης περιοχής της γης, αλλά δεν προβάλλεται ως ένα τέτοιο πεπερασμένο πρόσωπο. Είναι ο *καθολικός* τύπος ηρωικού προσώπου, που ο άνθρωπος οποιασδήποτε εποχής και οποιασδήποτε χώρας το νιώθει ως σύγχρονό του και μπορεί να εμπνευσθεί από αυτό.

Τέτοιου είδους καθολικά πρόσωπα, ικανά να μας εμπνεύσουν ιδανικά και να δώσουν άλλη διάσταση στην καθημερινή, ασφυκτικά περιορισμένη ζωή μας, επιχειρεί να μας παρουσιάσει η τραγωδία. Έτσι ο Σοφοκλής στο πρόσωπο της Αντιγόνης, στην ομώνυμη τραγωδία του, δεν αναπαριστά απλώς την ιστορία ενός συγκεκριμένου προσώπου, αλλά παρουσιάζει το *γενικό* τύπο του ανθρώπου που τιμά τους νεκρούς του και σέβεται το θείο νόμο σε τέτοιο σημείο μάλιστα, ώστε να μη διστάζει να θυσιάσει κιόλας προκειμένου να τον τηρήσει.

Η τραγωδία όμως, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, εκτός από τη δημιουργία καθολικών τύπων ανθρώπου, που στη θέα τους διευρύνεται ο ορίζοντας της ψυχής μας, επιχειρεί να μας κάνει καλύτερους μέσα από τη διαδικασία της κάθαρσης. Πρόκειται για μια έννοια που αποτέλεσε αντικείμενο ιδιαίτερου προβληματισμού.

Το πρόβλημα της κάθαρσης

Ο Αριστοτέλης, ενώ, ύστερα από τη διατύπωση του ορισμού της τραγωδίας,

προβαίνει στην ανάλυση των γνωρισμάτων της, δεν κάνει το ίδιο σε σχέση με την έννοια της κάθαρσης. Η φράση του «επιτυχάνουσα μέσω ελέου και φόβου την κάθαρση των τοιούτων παθημάτων», που παραθέτει στον ορισμό του, μένει ασχολίαστη από τον ίδιο.

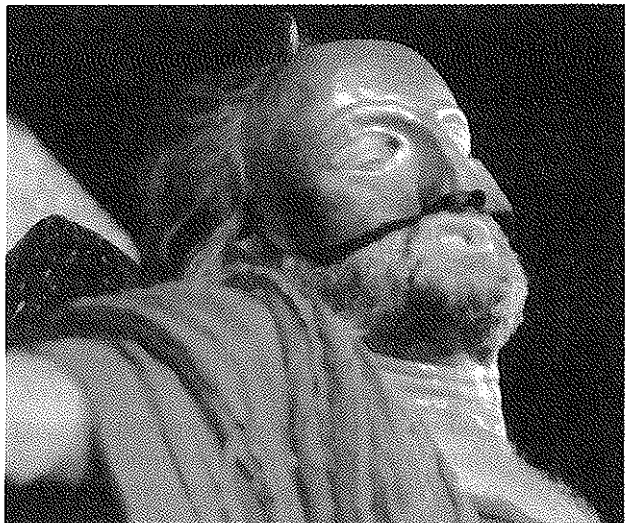
Το εύλογο ερώτημα εν προκειμένω είναι: πώς είναι δυνατόν, με την ολοκλήρωση της τραγωδίας, να επέρχεται μέσα μας η *κάθαρση*, όταν προηγουμένως, όσο διαρκούσε η δράση, είχαμε γίνει μάρτυρες φοβερών εγκλημάτων και αποτρόπαιων πράξεων;

Από τις διάφορες απόπειρες να δοθεί απάντηση στο ερώτημα αυτό η πιο εύστοχη ίσως, που συνάδει άλλωστε προς τη γενικότερη φιλοσοφική αντίληψη του Αριστοτέλη, είναι ότι η κάθαρση επιτυγχάνεται χάρη στην παρουσία του ποιητή και στη λειτουργία της ποίησης.

Την ερμηνεία αυτή μπορούμε να την καταλάβουμε καλύτερα, αν σκεφτούμε πώς ένα γεγονός που στη ζωή μάς είναι ενοχλητικό, όταν αποτελέσει αντικείμενο ποιητικής δημιουργίας, λειτουργεί εντελώς διαφορετικά. Στη θέα, για παράδειγμα, ενός αποτρόπαιου αυτοκινητικού δυστυχήματος καθένας από μας νιώθει να κυριεύεται από αισθήματα απέχθειας, αποστροφής ή φρίκης. Το ίδιο αυτοκινητικό ατύχημα όμως μπορεί να μας προκαλέσει *αισθητική* απόλαυση, εάν ένας συγγραφέας το αξιοποιήσει λογοτεχνικά - εάν το κάνει ποίημα, ας πούμε. Πώς γίνεται γεγονότα που στην καθημερινή ζωή μάς κάνουν να αισθανόμαστε δυσάρεστα να μετουσιώνονται στο πλαίσιο ενός ποιήματος έτσι, ώστε να νιώθουμε πλέον ένα είδος ανακούφισης και κάθαρσης;

Ο διαφορετικός τρόπος λειτουργίας ενός γεγονότος στο πλαίσιο της ζωής αφ' ενός και στο πλαίσιο της ποίησης αφ' ετέρου οφείλεται στο ότι, ενώ στη ζωή όλα όσα γίνονται εκδηλώνονται κατά τρόπο απρόβλεπτο και συμπτωματικό, στην ποίηση *τίποτε δεν είναι τυχαίο*. Αυτό συμβαίνει, γιατί στην ποίηση και συνεπώς στην τραγωδία, που αποτελεί ένα από τα είδη της ποίησης, υπάρχει ο συγγραφέας που αποφασίζει πώς θα εξελιχθεί το καθετί.

Ξεκινώντας ο συγγραφέας να γράψει το έργο του θέτει ένα *στόχο*, που, κατά τον Αριστοτέλη, όπως είδαμε (σελ. 32), αποτελεί το βασικότερο παράγοντα της δημιουργίας. Ο στόχος του συγγραφέα είναι με την ολοκλήρωσή του το έργο να προκαλέσει στον αναγνώστη ή στο θεατή την κάθαρση. Προς τούτο οτιδήποτε -ακόμη και το πιο απεχθές γεγονός- τοποθετείται από το συγγραφέα στην εξέλιξη του ποιήματος, εισάγεται με

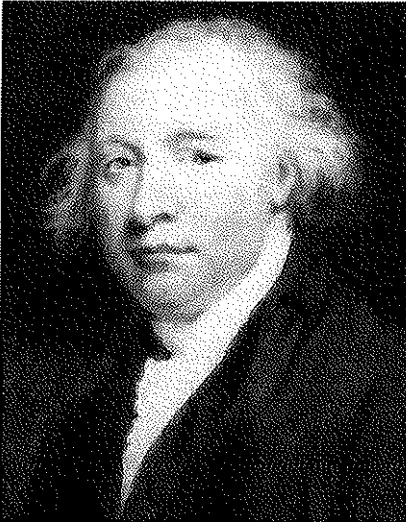


το σκοπό να εξυπηρετήσει τον τελικό στόχο του ποιήματος, την κάθαρση του αναγνώστη, του θεατή.

Έτσι μπορεί να εξηγηθεί πώς επιτυγχάνεται, ώστε, έχοντας διέλθει *μέσω ελέου και φόβου*, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στον ορισμό του για την τραγωδία, ο θεατής να νιώσει στο τέλος την κάθαρση. Η συνάντηση του θεατή με την κάθαρση έχει ήδη κανονιστεί από το συγγραφέα της τραγωδίας.

Μετά τον Αριστοτέλη, στην ιστορία της αισθητικής φιλοσοφίας, η πιο ενδιαφέρουσα παρουσία είναι εκείνη του Καντ, ο οποίος διατύπωσε μια θεωρία για το ωραίο πιο σύνθετη από τις θεωρίες που μέχρι τότε προέβαλαν οι φιλόσοφοι.

3. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΓΙΑ ΤΟ ΩΡΑΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΥΨΗΛΟ



Μπερκ

Ο Έντμοντ Μπερκ (Edmund Burke, 1729-1797) εισήγαγε στο πεδίο της αισθητικής θεωρίας την έννοια του *υψηλού*. Πριν από αυτόν οι φιλόσοφοι υπέθεταν ότι η αισθητική απόλαυση που μπορεί να νιώσει κανείς είναι *αποκλειστικώς* αποτέλεσμα της επαφής του με τα *ωραία* αντικείμενα. Ο Μπερκ όμως παρατήρησε ότι η αισθητική απόλαυση προκαλείται μερικές φορές και από αντικείμενα που ξεχωρίζουν για το μέγεθός τους. Έτσι είναι δυνατόν, όταν σταθεί κάποιος απέναντι σε μια τεραστίων διαστάσεων γέφυρα ή κάτω από ένα πανύψηλο δέντρο, να νιώσει μια αισθητική απόλαυση, χωρίς να μπορεί να πει ότι πρόκειται για ωραία αντικείμενα με την έννοια που είναι ωραία ένα λουλούδι, ένα άγαλμα ή ένα ειδώλιο. Αυτού του είδους τα αντικείμενα, που μας τέρπουν όχι με την ομορφιά τους αλλά με τον υπερβολικό όγκο τους και το τεράστιο μέγεθός τους, υπάγονται στην έννοια του *υψηλού*.

Οι διαφορές μεταξύ του ωραίου και του υψηλού

Ο Καντ υιοθέτησε τη διάκριση μεταξύ των εννοιών του ωραίου και του υψηλού επιχειρώντας περαιτέρω να προσδιορίσει τα βασικά σημεία της διαφοράς τους. Διέκρινε τέσσερα τέτοια σημεία.

Το ωραίο, και αυτή είναι η πρώτη διαφορά του από το υψηλό, είναι συνυφασμένο με την έννοια του σχήματος. Το ωραίο έχει πάντοτε κάποιο σχήμα, γεγονός που μας προκαλεί την αίσθηση ότι έχει κάποια όρια, ότι περιορίζεται στο χώρο. Αντίθετα, ένα αντικείμενο που χαρακτηρίζεται από την έννοια του υψηλού μάς δίνει την εντύπωση του ανεξάντλητου, ενός αντικειμένου που δεν περιορίζεται σε κάποιο σημείο και γι'

αυτό φαίνεται να μην έχει σχήμα.

Η δεύτερη διαφορά μεταξύ των αισθητικών εννοιών του ωραίου και του υψηλού είναι η ακόλουθη: το υψηλό, όποτε ερχόμαστε αντιμέτωποι με αντικείμενα που υπάγονται στην έννοιά του, μας προκαλεί έντονα αισθήματα, που ενδέχεται να φτάσουν τα όρια του δέους και του φόβου. Απεναντίας, το ωραίο ασκεί στο μυαλό μας ανακούφιση κάνοντάς μας να αισθανόμαστε άνετα απέναντί του. Το ωραίο, σε αντίθεση προς το υψηλό που στερείται θεληγήτρων, διαθέτει έναν παιχνιδίζοντα τόνο στις εκφράσεις του, που μας βοηθάει.

Το τρίτο σημείο, στο οποίο εντοπίζεται η διαφορά του ωραίου από το υψηλό, έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ το ωραίο μάς δίνει την εντύπωση ότι βρίσκεται υπό τον έλεγχό μας, το υψηλό, εξαιτίας του μεγέθους του, φαίνεται να μην μπορεί να περιοριστεί στη φαντασία μας και να τιθασευτεί από τις δυνάμεις του μυαλού μας.

Η τέταρτη διαφορά μεταξύ των δύο αισθητικών εννοιών συνίσταται στο εξής: το ωραίο, καθώς υπακούει σε κανόνες δεοντολογίας, υπάγεται μέσα στην κανονικότητα της φύσης. Αντίθετα, το υψηλό, ξεφεύγοντας από κάθε περιοριστικό όρο, μας δημιουργεί την αίσθηση ότι δεν υπόκειται στη σκοπιμότητα της φύσης.

Εκτός όμως από τον προσδιορισμό των διαφορών μεταξύ του ωραίου και του υψηλού, ο Καντ, εγκύπτοντας σε καθεμιά από τις δύο αυτές αισθητικές κατηγορίες, επιχείρησε να αναδείξει τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο λειτουργούν, προκειμένου στη θέα -ή στο άκουσμά- τους να νιώσουμε αισθητική απόλαυση.

Οι δύο σημασίες του υψηλού

Αναφορικά προς το υψηλό ο Καντ διέκρινε δύο σημασίες: τη *μαθηματική* και τη *δυναμική* έννοια.

Η μαθηματική έννοια

Με τη μαθηματική σημασία του το υψηλό καλύπτει κάθε αντικείμενο στη φύση το οποίο διακρίνεται για το τεράστιο μέγεθός του. Η υπεροχή αυτή των αντικειμένων, που υπάγονται στη μαθηματική έννοια του υψηλού, υπαγορεύεται από τη σχέση τους τόσο προς τα άλλα φυσικά πράγματα γύρω τους όσο και προς τις δικές μας περιορισμένες δυνάμεις. Βλέποντας δηλαδή ένα τεράστιο σε όγκο αντικείμενο μπορούμε να το ξεχωρίσουμε αμέσως από όλα τα μικρότερα αντικείμενα γύρω του, αλλά και να αντιληφθούμε πόσο ανεπαρκείς είναι οι δικές μας δυνάμεις.

Όμως η άνιση αυτή σύγκριση του εαυτού μας με υπερμεγέθη αντικείμενα έχει τελικώς θετικά αποτελέσματα πάνω μας. Και αυτό γιατί λειτουργεί μέσα μας κατά έναν *καθαρτικό τρόπο*. Αντιμετωπίζοντας, δηλαδή ένα τεράστιο σε όγκο αντικείμενο και συνειδητοποιώντας τη μικρότητά μας απέναντί του, αναγκάζομαστε να επιστρατεύσουμε τις νοητικές δυνάμεις μας, ώστε να μπορέσουμε να το συλλάβουμε. Συλλαμβάνοντάς το όμως έχουμε βγει έξω από τα όριά μας, προκειμένου να φτάσουμε έως το ύψος του, πράγμα που σημαίνει ότι έχουμε πάψει να είμαστε εκείνοι που ήμασταν πριν να αντιπαρατεθούμε με το υπερμέγεθες αντικείμενο. Φτάνοντας στο

ύψος του αντικειμένου, που χαρακτηρίζεται από τη μαθηματική έννοια του υψηλού, έχουμε καθαρθεί από τη μικρότητα της ύπαρξής μας και οι νοητικές δυνάμεις μας έχουν αποκτήσει υπεροχή ανάλογη προς την υπεροχή του αντικειμένου που στάθηκε η αιτία για να τις αναπτύξουμε.

Η δυναμική έννοια

Η *κάθαρση*, που το υψηλό, με τη μαθηματική σημασία του, παρέχει στον άνθρωπο, μπορεί να εξασφαλιστεί επίσης με την άλλη, τη δυναμική σημασία του, την οποία εισηγήθηκε ο Καντ. Πρόκειται για μια έννοια του υψηλού που καλύπτει όχι φυσικά αντικείμενα τεράστια σε μέγεθος και όγκο, αλλά φαινόμενα της φύσης που, χωρίς να μας βυθίζουν στο φόβο, είναι εντούτοις φοβερά.

Η έκρηξη ενός ηφαιστείου, ας πούμε, που, παρατηρώντας το από απόσταση ασφαλείας, μας προκαλεί αισθητική απόλαυση, υπάγεται στη δυναμική έννοια του υψηλού. Στην περίπτωση αυτή, όσο τρομερό και αν είναι το φαινόμενο αυτό της φύσης, δεν αισθανόμαστε την απειλή του φόβου, καθώς, όντας μακριά του, συνειδητοποιούμε ότι δεν κινδυνεύει η ζωή μας.

Το υψηλό με τη δυναμική σημασία του μας παρωθεί -γευόμενοι την εμπειρία του τρόμου, του δέους και άλλων ανάλογων καταστάσεων- να υψωθούμε πάνω από το φόβο του θανάτου, του κινδύνου, του πόνου και των άλλων δυσάρεστων αισθημάτων που, υπό άλλες συνθήκες, θα μπορούσαν να μας προξενήσουν τα φυσικά φαινόμενα. Έτσι, χάρη στα φυσικά φαινόμενα που υπάγονται στη δυναμική έννοια του υψηλού, συλλαμβάνουμε τον εαυτό μας να καθαίρεται από τα πάθη και τις αδυναμίες μας, που μας κρατούν δέσμιους των συνθηκών του περιβάλλοντός μας. Νιώθουμε τότε τον εαυτό μας να βρίσκεται *πάνω από τη φύση*, αν και, ως φυσικές οντότητες, εξακολουθούμε να βρισκόμαστε μέσα σ' αυτήν.

Οι τέσσερις ορισμοί του ωραίου

Ο Καντ, εκτός από τον προσδιορισμό των εκφάνσεων του υψηλού και της καθαρτικής λειτουργίας τους πάνω στην ψυχή μας, έστρεψε επίσης το ενδιαφέρον του στον καθορισμό της αισθητικής έννοιας του ωραίου. Έτσι επιχειρήσε, περιγράφοντας τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του ωραίου, να μας εξηγήσει σε τι συνίσταται αυτό, τι θα πρέπει ένα αντικείμενο να συγκεντρώνει πάνω του, για να μας προκαλεί αισθητική απόλαυση και να έχουμε έτσι το δικαίωμα να λέμε ότι είναι *ωραίο*.

Συγκεκριμένα, διέκρινε τέσσερα βασικά γνωρίσματα της αισθητικής έννοιας του ωραίου: *ανιδιοτέλεια, καθολικότητα, σκοπιμότητα χωρίς σκοπό και αναγκαιότητα*.

Ανιδιοτέλεια

Ως προς την ανιδιοτέλεια του ωραίου μπορούμε να καταλάβουμε περί τίνος πρόκειται με το ακόλουθο παράδειγμα.

Ας υποθέσουμε ότι επισκεπτόμαι για πρώτη φορά μια πόλη και, μεταξύ των αξιο-

θέατών της, παρατηρώ ένα κτίριο που η αρχιτεκτονική του μου προκαλεί ένα αίσθημα ικανοποίησης, απόλαυσης, τέρψης. Στη συνέχεια κάποιος από τους κατοίκους της περιοχής μου εξηγεί ότι πρόκειται για ένα πρότυπο νοσοκομείο, το οποίο καλύπτει κατά τον καλύτερο τρόπο τις ανάγκες των ασθενών, πράγμα που επίσης μου δημιουργεί ένα αίσθημα ευχαρίστησης.

Μεταξύ των δύο αυτών ευχάριστων συναισθηματικών καταστάσεων υπάρχει ποιοτική διαφορά. Στην πρώτη περίπτωση η απόλαυσή μου είναι αποκλειστικώς προϊόν της θέας του κτιρίου. Η αρχιτεκτονική του και μόνον αυτή με κάνει να νιώθω ευχάριστα. Στη δεύτερη περίπτωση όμως η αιτία της ικανοποίησής μου βρίσκεται αλλού, πέρα από την όψη του κτιρίου του ίδιου - στη σκέψη δηλαδή ότι το νοσοκομείο αυτό συμβάλλει στην ευτυχία της κοινωνίας. Από τα δύο αυτά είδη απολαύσεων συναφής προς το ωραίο είναι μόνον η ανιδιοτελής τέρψη, εκείνη που δεν παραπέμπει σε τίποτε άλλο πέρα από το αντικείμενο που, βλέποντάς το, μου προκαλεί ευχαρίστηση.

Καθολικότητα

Εκτός όμως από την ανιδιοτέλεια που χαρακτηρίζει την εμπειρία μου για το ωραίο, η κρίση μου γι' αυτό δεν περιορίζεται σε μένα, αλλά υποθέτω -και αυτό αποτελεί το δεύτερο ουσιαστικό γνώρισμα του ωραίου- ότι και κάθε άλλος άνθρωπος, κάτω από τις ίδιες συνθήκες, θα θεωρούσε ως ωραίο το αντικείμενο που εγώ κρίνω ότι είναι όμορφο. Η καθολικότητα που χαρακτηρίζει την αισθητική κρίση μου για το ωραίο είναι το βασικό κριτήριο, για να την αντιδιαστείλω προς άλλες κρίσεις μου με τις οποίες εκφράζω απλές επιθυμίες, ορέξεις ή διαθέσεις μου.

Αν, λόγου χάρη, πω ότι μου αρέσουν οι φράουλες, δεν εκφράζω συγχρόνως κανένα αίτημα ότι θα πρέπει να αρέσουν και στους άλλους οι φράουλες. Αντίθετα, όταν διατυπώνω την αισθητική κρίση ότι το ηλιοβασίλεμα είναι ωραίο, σαφώς υπονοώ ότι και οι άλλοι θα πρέπει να κρίνουν ότι το ηλιοβασίλεμα είναι ωραίο.

Σκοπιμότητα χωρίς σκοπό

Το τρίτο χαρακτηριστικό της αισθητικής έννοιας του ωραίου, η σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, όπως λέει ο Καντ, φαίνεται εκ πρώτης όψεως σαν μια παραδοξολογία. Το τι εννοεί με την περίεργη αυτή έκφρασή του ο Καντ μπορούμε να το καταλάβουμε, αν τη σκεφτούμε σε σχέση με ανθρώπινα κατασκευάσματα, όπως, ας πούμε, ένα ρολόι.

Ξέρω ότι το ρολόι μου έχει κατασκευαστεί από έναν τεχνίτη για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό - για να μου δείχνει, κάθε φορά που το επιθυμώ, τι ώρα είναι. Στο βαθμό που το ρολόι μου πληροί τον ειδικό αυτό σκοπό του, νιώθω, απολαμβάνοντας τη λειτουργία του, ένα αίσθημα ικανοποίησης. Η αισθητική απόλαυση όμως που προκαλείται μέσα μου από τη θέα του ηλιοβασιλέματος, για παράδειγμα, δεν υπαγορεύεται από κάποιο συγκεκριμένο σκοπό, αφού δεν έχουμε τη δυνατότητα να ξέρουμε ποιος και με ποια πρόθεση το σχεδίασε. Είμαστε υποχρεωμένοι, παρ' όλα αυτά, να σκεφτόμαστε εντελώς υποθετικά το ηλιοβασίλεμα *σαν να είχε* σχεδιαστεί με το

σκοπό να μας προκαλέσει την αισθητική απόλαυση που νιώθουμε, όταν το παρατηρούμε. Διαφορετικά, χωρίς αυτή την αφηρημένη, ανεξάρτητα από κάθε συγκεκριμένο σκοπό, σκοπιμότητα, η αισθητική απόλαυση που το ηλιοβασίλεμα, όπως άλλωστε και κάθε άλλο ωραίο φαινόμενο ή αντικείμενο, μας προκαλεί θα παρέμενε αδικαιολόγητη, πράγμα που θα μας δημιουργούσε το αίσθημα της αμηχανίας και του κενού.

Αναγκαιότητα

Το τέταρτο γνώρισμα της έννοιας του ωραίου είναι η αναγκαιότητα η οποία χαρακτηρίζει τις κρίσεις μας για τα αντικείμενα που μας προκαλούν αισθητική απόλαυση. Θεωρώντας ότι ένα αντικείμενο είναι ωραίο, υποθέτω με την κρίση μου αυτή μια αναγκαιότητα του τύπου ότι δε συμβαίνει απλώς το αντικείμενο αυτό να είναι ωραίο, αλλά ότι *πρέπει* κιόλας, ότι είναι *ανάγκη* να αναγνωρίζεται ως τέτοιο, ότι δε δικαιούται κανείς να αμφισβητεί την ομορφιά του.

Βεβαίως ο Καντ παρατηρεί ότι η αναγκαιότητα του ωραίου δεν υπαγορεύεται από κάποιο νόμο ή κανόνα στον οποίο οφείλει κανείς να υπακούει. Η αναγκαιότητα που συνοδεύει την κρίση μου «το τριαντάφυλλο είναι ωραίο» είναι διαφορετική από την αναγκαιότητα της κρίσης μου «η γάτα είναι θηλαστικό». Αν κάποιος αμφισβητήσει τη δεύτερη κρίση μου και υποστηρίξει για μια γάτα ότι δεν είναι θηλαστικό ζώο, ο ισχυρισμός του θα θεωρηθεί παράλογος. Καθένας από μας θα υποθέσει ότι ο άνθρωπος αυτός δεν ξέρει, ας πούμε, τι σημαίνουν οι λέξεις «γάτα» και «θηλαστικό». Η αναγκαιότητα της κρίσης «η γάτα είναι ζώο θηλαστικό» υπαγορεύεται από έναν κανόνα νοήματος, στον οποίο όλοι οφείλουμε να υπακούουμε, αν θέλουμε να μας υπολογίζουν ως λογικά όντα. Αναφορικά προς την κρίση μου «το τριαντάφυλλο είναι ωραίο» είναι δυνατόν ασφαλώς να αμφισβητηθεί από κάποιον χωρίς να κινδυνεύει να κατηγορηθεί αυτός ότι παραβίασε έναν κανόνα νοήματος ή ότι διέπραξε κάποιο νοητικό σφάλμα. Αν μπορώ να τον επικρίνω για την άρνησή του να υιοθετήσει την κρίση μου «το τριαντάφυλλο είναι ωραίο», είναι επειδή δε διαθέτει την ευαισθησία εκείνη που, αν την είχε, θα μπορούσε να ενιοσημάνει στο τριαντάφυλλο την ομορφιά που εγώ διέκρινα σ' αυτό.

Η αναγκαιότητα λοιπόν η οποία συνοδεύει τις αισθητικές κρίσεις μας για το ωραίο, υπαγορεύεται, κατά τον Καντ, από την ευαισθησία που ως ανθρώπινα πλάσματα οφείλουμε να διαθέτουμε.

Αργότερα ο Γκέοργκ Βίλχελμ Φρίντριχ Χέγκελ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) προέβαλε την αναγκαιότητα της ομορφιάς, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τις διάφορες μορφές της τέχνης, ως μια βασική παράμετρο της ιστορικής εξέλιξης των ανθρώπων. Η τέχνη γι' αυτόν είναι ένα απαραίτητο στάδιο από το οποίο οφείλει να περάσει ο άνθρωπος, προκειμένου να φτάσει στον τελικό στόχο του, που είναι η ελευθερία - η *ελευθερία του πνεύματος*, για την ακρίβεια.

4. Η ΤΕΧΝΗ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

Ό,τι, κατά το Χέγκελ, κινεί την ιστορία είναι μια άορατη δύναμη: το *πνεύμα*. Ουσιαστικά η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η καταγραφή των περιπετειών του πνεύματος στην προσπάθειά του να επιτύχει τον τελικό σκοπό του, που είναι η επιστροφή στον εαυτό του.

Το πνεύμα αρχικά, πριν ξεκινήσει την ιστορική διαδρομή του, ήταν συγκεντρωμένο στον εαυτό του. Ήταν αὐταρκες, δεν εξαρτιόταν από κανέναν άλλο εξωτερικό παράγοντα. Ήταν *ελεύθερο*.

Στη συνέχεια όμως το πνεύμα εξέπεσε από τον εαυτό του στην κατάσταση της ύλης. Καθώς άρχισε πλέον να υπάρχει *για κάτι άλλο*, διαφορετικό από τον εαυτό του, την ύλη, και να *δεσμεύεται* από αυτήν, *έχασε την ελευθερία του*. Από το σημείο αυτό θέτει σαν στόχο του την *επανάκαμψη στον εαυτό του* και κατ' επέκταση την *επιστροφή στην ελευθερία του*.

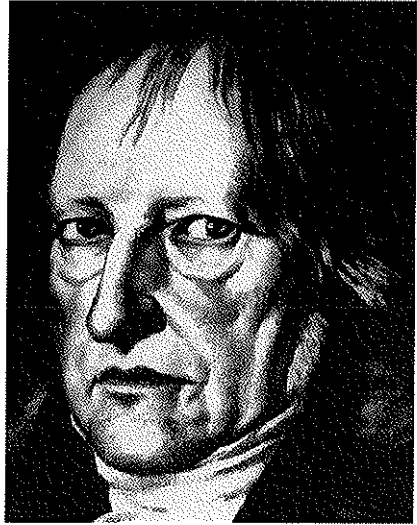
Η ιστορία περιγράφει την προσπάθεια του πνεύματος να επανακάμψει στον εαυτό του. Είναι η αποτύπωση των διαφόρων φάσεων της πορείας του πνεύματος προς την ελευθερία του.

Μία ακριβώς από τις φάσεις αυτές από τις οποίες είναι υποχρεωμένο να διέλθει το πνεύμα, προκειμένου να επιτύχει την απελευθέρωσή του, είναι η τέχνη.

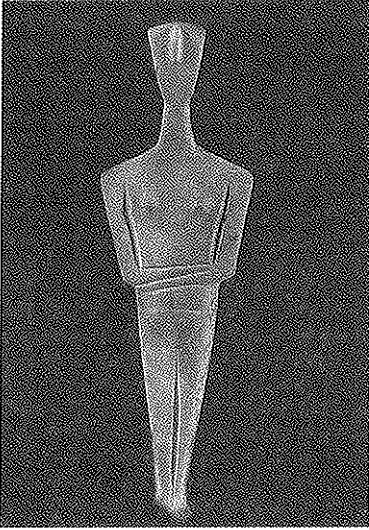
Τα τρία στάδια της τέχνης

Κατά το Χέγκελ, η μέσω της τέχνης απελευθέρωση του πνεύματος, το οποίο ως ιδέα αποτελεί το περιεχόμενο κάθε καλλιτεχνήματος, είναι κλιμακωτή. Θα χρειαστεί δηλαδή, κατά την πορεία του προς την ελευθερία, το πνεύμα να περάσει διαδοχικά από τρία στάδια: πρώτα από τη *συμβολική* μορφή της τέχνης, έπειτα από την *κλασική* μορφή της και τέλος από τη *ρομαντική* μορφή της.

Σε καθένα από τα στάδια αυτά της τέχνης η σχέση μεταξύ της μορφής του καλλιτεχνήματος και του περιεχομένου του, της ιδέας που περιέχει και εκφράζει αυτό μέσω της μορφής του, ορίζεται διαφορετικά. Καθένα από τα τρία είδη σχέσεων, τα οποία σε κάθε στάδιο της εξέλιξής της η τέχνη υπαγορεύει μεταξύ της μορφής και του περιεχομένου ενός καλλιτεχνήματος, σηματοδοτεί και ένα μεγαλύτερο βαθμό απελευθέρωσης της ιδέας που περιέχεται σ' αυτό. Έτσι, μέσω της προοδευτικής αποδέσμευσης του περιεχομένου της τέχνης, το πνεύμα έρχεται όλο και περισσότερο πιο κοντά στον τελικό σκοπό του, που, όπως είδαμε παραπάνω, είναι η ελευθερία του.

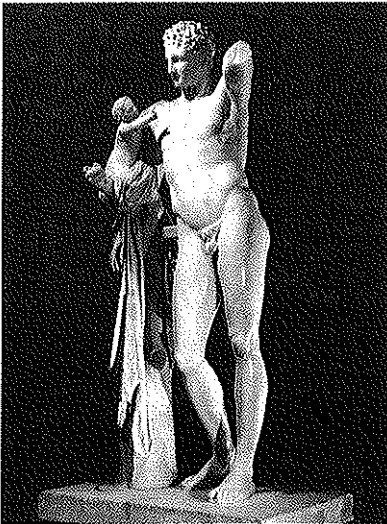


Χέγκελ



Κυκλαδικό ειδώλειο

Έτσι, αν η συμβολική παράσταση ενός λιονταριού παραπέμπει το θεατή στην ανδρεία ή αν η συμβολική παράσταση ενός πουλιού τον κάνει να σκεφτεί την ψυχή, είναι, γιατί, στο περιβάλλον όπου ζει, οι άνθρωποι έχουν *συμφωνήσει*, έχουν *συνηθίσει* ή έχουν *μάθει* να συνδέουν το λιοντάρι με την ανδρεία και το πουλί με την ψυχή. Σε μια άλλη κοινωνία ανθρώπων, όπου δε θα ίσχυε αυτή η σύμβαση, όπου δε θα επικρατούσε αυτή η συνήθεια ή αυτό το έθος, είναι αμφίβολο αν ο θεατής, βλέποντας



Ο Ερμής του Πραξιτέλη

Η συμβολική μορφή

Στη συμβολική τέχνη, κατά το Χέγκελ, η σχέση της μορφής του καλλιτεχνήματος προς το περιεχόμενό του, προς την ιδέα που αυτό εκφράζει, είναι *εξωτερική*. Αυτό σημαίνει ότι η σχέση μορφής και περιεχομένου σε ένα συμβολικό έργο τέχνης δεν υπαγορεύεται από την ανάγκη του περιεχομένου να εκφραστεί μέσω της μορφής του καλλιτεχνήματος ούτε προσδιορίζεται από την ανάγκη της μορφής του έργου να εκφράσει την ιδέα που παριστάνει αυτό. Η μορφή που παρατηρούμε σε ένα έργο συμβολικής τέχνης *δεν παραπέμπει κατ' ανάγκην* στην ιδέα που υποτίθεται ότι αναπαριστά. Μεταξύ της μορφής του και του περιεχομένου του υφίσταται ένα *χάσμα*, υπό την έννοια ότι το ένα *δε συνεπάγεται κατ' ανάγκην* το άλλο.

Ό,τι συνδέει τη μορφή και το περιεχόμενο ενός συμβολικού έργου είναι μια *σύμβαση*, μια *συνήθεια*, ένα *έθος*. Έτσι, αν η συμβολική παράσταση ενός λιονταριού παραπέμπει το θεατή στην ανδρεία ή αν η συμβολική παράσταση ενός πουλιού τον κάνει να σκεφτεί την ψυχή, είναι, γιατί, στο περιβάλλον όπου ζει, οι άνθρωποι έχουν *συμφωνήσει*, έχουν *συνηθίσει* ή έχουν *μάθει* να συνδέουν το λιοντάρι με την ανδρεία και το πουλί με την ψυχή. Σε μια άλλη κοινωνία ανθρώπων, όπου δε θα ίσχυε αυτή η σύμβαση, όπου δε θα επικρατούσε αυτή η συνήθεια ή αυτό το έθος, είναι αμφίβολο αν ο θεατής, βλέποντας την παράσταση ενός λιονταριού ή ενός πουλιού, θα σκεφτόταν αντιστοίχως την ανδρεία ή την ψυχή.

Η κλασική μορφή

Στα έργα που υπάγονται στην κλασική τέχνη, παρατηρεί ο Χέγκελ, αντίθετα προς ό,τι ισχύει στη συμβολική τέχνη, η σχέση που υφίσταται μεταξύ της μορφής και του περιεχομένου τους είναι *εσωτερική* και *αυτοδύναμη*. Δε χρειάζεται κανένας άλλος, πέραν αυτών, παράγοντας, όπως μια σύμβαση μεταξύ των ανθρώπων, για να σταθεί η σχέση τους αυτή. Η αυτονομία της σχέσης μορφής και περιεχομένου στα κλασικά έργα τέχνης, η ανεξαρτησία τους από εξωτερικούς όρους σημαίνει ότι η ιδέα που αυτά εκφράζουν απολαμβάνει μεγαλύτερη ελευθερία από όσο τα έργα της συμβολικής τέχνης, όπου αυτή υπαγορεύεται από εξωτερικές συμβάσεις και συνήθειες.

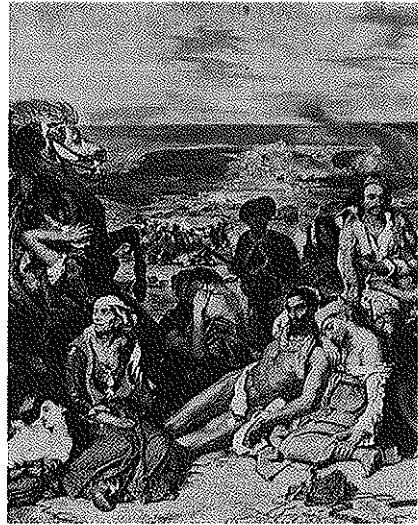
Το περιεχόμενο των κλασικών έργων, η ιδέα που καθένα από αυτά εκφράζει, αναδύεται μέσα από τη μορφή τους. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μορφή τους *είναι* η ιδέα που εκφράζουν, ότι αυτή *ταυτίζεται* με το περιεχόμενό τους. Βλέποντας, λόγου χάρι, ένα μαρμάρινο άγαλμα της κλασικής εποχής που αναπαριστάνει ένα θεό, δε μας δημιουργείται απλώς η εντύπωση ότι η μαρμάρινη μορφή του μας *παρπέμπει* στο θεό, ότι μας τον *υπαινίσσεται*, αλλά έχουμε τη βεβαιότητα μάλλον ότι *ενώπιόν μας βρίσκεται* ο ίδιος ο θεός. Η ιδέα του κλασικού έργου τέχνης είναι παρούσα μέσω της μορφής του - και μόνο μέσω αυτής.

Στα έργα της κλασικής εποχής το περιεχόμενό τους είναι ενσωματωμένο στη μορφή τους. Ανάμεσά τους δεν υπάρχει κανένα κενό, ώστε να μας δοθεί το περιθώριο να σκεφτούμε μήπως κάτι μεταξύ τους δεν είναι καλά εναρμονισμένο. Δεν μπορούμε, παρατηρώντας τα κλασικά έργα, να πιστέψουμε ότι κάτι τους λείπει ή να υποθέσουμε σ' αυτά κάτι περισσότερο από εκείνο που πρέπει να διαθέτουν. «Δεν υπάρχει τίποτε ωραιότερο» από αυτά, σημειώνει ο Χέγκελ, «ούτε μπορεί να γίνει».

Η ρομαντική μορφή

Μπορεί, κατά το Χέγκελ, στα έργα της κλασικής τέχνης να επιτυγχάνεται η τέλεια αρμονία του περιεχομένου με τη μορφή τους και μέσω της εναρμόνισης αυτής να εξασφαλίζεται ένας μεγαλύτερος βαθμός ελευθερίας της ιδέας που αυτά εκφράζουν, αλλά, παρ' όλα αυτά, η ιδέα δεν παύει να δεσμεύεται από την εναρμόνισή της με τη μορφή του εκάστοτε καλλιτεχνήματος. Έτσι, σε κάποια φάση της πορείας του πνεύματος προς την ελευθερία του, η ιδέα που παριστάνεται στα έργα τέχνης, προκειμένου να επιτευχθεί ο στόχος του πνεύματος, αισθάνεται την ανάγκη να ανατρέψει την ισορροπία της προς τη μορφή με την οποία είναι απόλυτα εναρμονισμένη στα κλασικά καλλιτεχνήματα και να απαλλαγεί έτσι από τα δεσμά της.

Η διασάλευση της αρμονικής συνύπαρξης μορφής και περιεχομένου, που υπάρχει στα κλασικά έργα τέχνης, σημειώνεται στο πλαίσιο της ρομαντικής τέχνης. Η στέρεη και ζυγισμένη ομορφιά των κλασικών καλλιτεχνημάτων αντικαθίσταται από την ασύμμετρη και ασύντακτη εμφάνιση των έργων της ρομαντικής τέχνης. Με την ανατροπή της κλασικής αρμονίας και την αντικατάστασή της από τη ρομαντική ανταρσία της ιδέας απελευθερώνεται η *εσωτερική ζωή της ομορφιάς*, όπως σημειώνει ο Χέγκελ, και μπορεί πλέον αυτή να κυματίζει αδέσμευτα.



Ντελακρουά

Η ιεράρχηση των τεχνών

Τα τρία στάδια -το συμβολικό, το κλασικό και το ρομαντικό-, από τα οποία οφείλει να διέλθει το πνεύμα στην προσπάθειά του να εξασφαλίσει την ελευθερία του, αντιπροσωπεύονται από τα διάφορα είδη της τέχνης. Ο Χέγκελ αναφέρεται σε πέντε τέτοια αντιπροσωπευτικά είδη τέχνης: την *αρχιτεκτονική*, τη *γλυπτική*, τη *ζωγραφική*, τη *μουσική* και την *ποίηση*. Τις τέχνες αυτές ο Χέγκελ τις ιεραρχεί σε δύο κατηγορίες: στις *κατώτερες* και στις *ανώτερες*. Κριτήριο, κατ' αυτόν, της διάκρισης αυτής των τεχνών είναι η απόστασή τους από τον υλικό κόσμο, η πνευματικότητά τους, ο βαθμός ελευθερίας που παρέχουν στην ιδέα την οποία εκφράζουν.

Οι κατώτερες τέχνες

Αντιπροσωπευτικό είδος τέχνης για τη συμβολική μορφή της ο Χέγκελ θεωρεί την αρχιτεκτονική. Και αυτό γιατί, όπως συμβαίνει με κάθε συμβολικό έργο τέχνης, η σχέση μεταξύ της μορφής και του περιεχομένου ενός αρχιτεκτονικού κατασκευάσματος είναι *εξωτερική*.

Σε ένα ναό, για παράδειγμα, που αποτελεί ένα αρχιτεκτονικό έργο τέχνης, ο θεός, προς τιμήν του οποίου οικοδομήθηκε, δεν είναι ενσωματωμένος σ' αυτόν, αλλά υπάρχει *συμβατικά*, υπό την έννοια ότι μόνον κάποιος που πιστεύει στην ύπαρξη του θεού βλέπει την παρουσία του εκεί. Ο θεός στον οποίο είναι αφιερωμένος ο ναός συνυπάρχει απλώς με το ναό. Αν, ας πούμε, καταστραφεί ο ναός, αυτό δε σημαίνει ασφαλώς για τον πιστό ότι ο θεός, προς τιμήν του οποίου κατασκευάστηκε ο εν λόγω ναός, θα πάψει να υπάρχει επίσης. Η σχέση, μπορούμε να φανταστούμε, μεταξύ μορφής και περιεχομένου σε ένα αρχιτεκτονικό έργο τέχνης είναι ανάλογη προς τη σχέση ενός ενοικιαστή προς το σπίτι όπου συμβαίνει να κατοικεί. Η ύπαρξη του ενός δε συνεπάγεται κατ' ανάγκην την ύπαρξη του άλλου, αλλά καθορίζεται από άλλους, εξωτερικούς ως προς την ίδια την τέχνη, παράγοντες, όπως, λόγου χάρη, η σύμβαση ή η ανάγκη της πίστης.

Αν η αρχιτεκτονική αποικει το αντιπροσωπευτικό είδος τέχνης της συμβολικής μορφής, η γλυπτική είναι η έκφραση της κλασικής μορφής τέχνης. Συγκεκριμένα σε ένα γλυπτό αγάλμα της κλασικής τέχνης, η ιδέα που αυτό εκφράζει είναι ενσωματωμένη στη μορφή του και δεν παρευρίσκεται απλώς σ' αυτό, όπως ο θεός στο ναό.

Ο δημιουργός ενός κλασικού αγάλματος φρόντισε να δώσει τέτοια αρμονία στο καλλιτέχημά του, ώστε τίποτε λιγότερο και τίποτε περισσότερο να μην υπάρχει στο δημιούργημά του. Η απόλυτη αρμονία των μερών του γλυπτού αγάλματος, η τέλεια ζυγισμένη μορφή του, μας πείθει ότι δεν πρόκειται για ένα κενό -χάλκινο, μαρμάρινο ή κάποιο άλλο υλικό- αντικείμενο. Απεναντίας, βλέποντας το καλλιτέχημα, έχουμε την εντύπωση ότι μπροστά μας βρίσκεται ο θεός, το πρόσωπο, η ιδέα, το περιεχόμενο, τέλος πάντων, που θέλησε να προσδώσει στο δημιούργημά του ο καλλιτέχνης. Η σχέση της μορφής ενός γλυπτού καλλιτεχνήματος και του περιεχομένου του είναι, όπως απαιτεί η τέχνη στην καλλιτεχνική διάστασή της, εσωτερική και άμεση, χωρίς

χάσματα μεταξύ τους, έτσι ώστε να είναι αδύνατο να υπάρξουν η μορφή και το περιεχόμενό του χωριστά το ένα από το άλλο.

Οι ανώτερες τέχνες

Κατά το Χέγκελ, η ζωγραφική, η μουσική και η ποίηση υπερέχουν *πνευματικά* έναντι της αρχιτεκτονικής και της γλυπτικής. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Χέγκελ θεωρεί ότι η ζωγραφική, η μουσική και η ποίηση συγκροτούν τα αντιπροσωπευτικά είδη της ρομαντικής τέχνης, στο πλαίσιο της οποίας, όπως είδαμε παραπάνω, το πνεύμα έχει εξασφαλίσει ένα μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας από εκείνον που δίδεστε στα δύο προηγούμενα στάδια, το συμβολικό και το κλασικό.

Η πνευματική ανωτερότητα της ζωγραφικής σε σχέση με την αρχιτεκτονική και τη γλυπτική, κατά το Χέγκελ, αποδεικνύεται από το γεγονός ότι η ζωγραφική, για να εκφραστεί, χρειάζεται *λιγότερο χώρο* από αυτές. Ενώ δηλαδή ένα αρχιτεκτονικό ή ένα γλυπτό έργο τέχνης χρειάζεται και τις τρεις διαστάσεις του χώρου, ένας ζωγραφικός πίνακας είναι *δισδιάστατος*.

Ο χώρος αποτελεί τη βασική κατηγορία της ύλης. Άρα, κατά το Χέγκελ, το γεγονός ότι οι ζωγράφοι περιορίζονται στις δύο διαστάσεις του χώρου σημαίνει ότι η τέχνη τους είναι λιγότερο υλική και, ως εκ τούτου, διαθέτει μεγαλύτερη πνευματικότητα από εκείνη που θα είχε, εάν, όπως η αρχιτεκτονική ή η γλυπτική, κάλυπτε και τις τρεις διαστάσεις του χώρου.

Αν η μουσική, παρατηρεί ο Χέγκελ, είναι πνευματικά ανώτερη από τη ζωγραφική, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι, για να εκφραστεί, όχι απλώς καλύπτει λιγότερο χώρο, αλλά δεν τον χρησιμοποιεί καθόλου. Οι αισθήσεις μέσω των οποίων μπορούμε να συλλάβουμε τις ιδιότητες του χώρου είναι η όραση και η αφή. Τη μουσική όμως ούτε να τη δούμε ούτε να την αγγίξουμε μπορούμε. Η μουσική είναι η τέχνη της ακοής, μιας αίσθησης που δεν έχει σχέση με το χώρο.

Το γεγονός αυτό, το ότι η μουσική συλλαμβάνεται μέσω της ακοής, προσφέρει κατά το Χέγκελ, έναν πρόσθετο λόγο, για να υποστηριχθεί η πνευματική ανωτερότητα της μουσικής έναντι της ζωγραφικής, που αποτελεί αντικείμενο της όρασης. Η ακοή, πέρα από το γεγονός ότι, έχοντας ως αντικείμενό της τη μουσική, τη βγάζει έξω από το χώρο και τον υλικό κόσμο, είναι, από πνευματική άποψη, ανώτερη από την αίσθηση της όρασης. Σε αντίθεση προς την όραση, που δικαιολογεί την παρουσία της στη ζωή μας, επειδή μας βοηθάει να αντιμετωπίζουμε πρακτικές ανάγκες, η ακοή μάς είναι λιγότερο χρήσιμη για την ικανοποίηση τέτοιας φύσεως καταστάσεων.

Εκείνη όμως από τις τέχνες που διαθέτει τη μέγιστη πνευματικότητα, κατά το Χέγκελ, είναι η ποίηση. Πρόκειται, όπως σημειώνει ο ίδιος, για την «τέχνη του πνεύματος που έχει καταστεί ελεύθερο και δεν εξαρτάται πλέον από εξωτερικά υλικά στοιχεία για την πραγματοποίησή του».

Αν ως προς την πνευματικότητα η μουσική ξεπερνάει, όπως είδαμε, τις υπόλοιπες τέχνες, υπολείπεται εντούτοις της ποίησης. Γιατί μπορεί μεν η μουσική, ως τέχνη της ακοής, να μην εντάσσεται στο χώρο και τον υλικό κόσμο, πλην όμως τα

στοιχεία που χρησιμοποιεί για να εκφραστεί -ο ήχος, οι νότες ή οι τόνοι- δεν παύουν να είναι αντικείμενα της εξωτερικής πραγματικότητας, που τα συλλαμβάνουμε με τις *αισθήσεις* μας. Τα εκφραστικά μέσα όμως που μεταχειρίζεται η ποίηση -είτε πρόκειται για την επική είτε για τη λυρική είτε για τη δραματική- είναι οι *λέξεις*, οι οποίες είναι συνυφασμένες με τη *σκέψη* μας. Λέξεις χωρίς νόημα, χωρίς την παρουσία μέσα τους προϊόντων του νου ή του πνεύματος είναι αδύνατες. Λέξεις χωρίς νόημα είναι απλώς ήχοι και όχι λέξεις.

Έτσι η ποίηση μπορεί να αποσπά το πνεύμα από τον κόσμο της ύλης περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη μορφή τέχνης. Χάρη στην ποίηση το πνεύμα αποκτά το μέγιστο βαθμό ελευθερίας του. *Όχι όμως και την απόλυτη ελευθερία του.*

Η τέχνη ως ενδιαμέσος σταθμός στην εξέλιξη του πνεύματος

Μπορεί πράγματι προοδευτικά, μέσα από την εξέλιξη της τέχνης, το πνεύμα να κατάφερε να απελευθερωθεί από εξωτερικούς παράγοντες, όπως οι διάφορες συνήθειες και συμβάσεις που προσδιόριζαν το περιεχόμενο στα αρχιτεκτονικά έργα, να πέτυχε να απαλλαγεί από τις δεσμεύσεις της καλλιτεχνικής μορφής των κλασικών γλυπτών, να κατόρθωσε μέσα από την άσκηση της ζωγραφικής να περιορίσει την εμπλοκή του στο χώρο, για να την ξεπεράσει τελικά με τη μουσική, μπορεί τέλος χάρη στην ποίηση να έφτασε να γνωρίσει τόση ελευθερία, που ποτέ έως την ώρα που δημιουργήθηκαν τα ποιητικά έργα δεν είχε γνωρίσει, ουδέποτε όμως το πνεύμα απέκτησε -ούτε και θα *μπορούσε* να αποκτήσει ποτέ- μέσω της τέχνης την απόλυτη ελευθερία του.

Και αυτό γιατί τα μέσα που μεταχειρίζεται η τέχνη -το μάρμαρο, το μέταλλο, τα χρώματα, οι ήχοι κτλ.- ανήκουν στον κόσμο της φύσης, τον οποίο το πνεύμα οφείλει να υπερβεί, προκειμένου να αποκτήσει την απόλυτη ελευθερία του. Ακόμη και οι λέξεις, το εκφραστικό μέσο της ποίησης, της ύψιστης των τεχνών, κατά το Χέγκελ, παρά το πνευματικό φορτίο που κατ' ανάγκην κουβαλάνε μαζί τους, δεν παύουν ως σύμβολα ή σημάδια του νοήματός τους να ανήκουν στον εμπειρικό κόσμο της φύσης. Τα μάτια, τα οποία έχουμε ανάγκη για να δούμε τα δέντρα, τη θάλασσα, τα πολύχρωμα λουλούδια, το κρεβάτι, τη χύτρα κτλ., τα χρειαζόμαστε επίσης για να μπορούμε να διαβάσουμε τις λέξεις, τα αφτιά, χάρη στα οποία ακούμε το κελάηδημα των πουλιών, τον αέρα που σφυρίζει, τον ήχο της καμπάνας κτλ., μας είναι απαραίτητα για να ακούμε τις λέξεις.

Το πνεύμα μπορεί να φτάσει στην απόλυτη ελευθερία του μέσα από άλλες εκδηλώσεις του πολιτισμού, των οποίων τα μέσα, σε αντίθεση προς εκείνα της τέχνης, δεν είναι αισθητά και επομένως δεν ανήκουν στον εμπειρικό κόσμο της φύσης. Ως τέτοιες εκδηλώσεις ο Χέγκελ θεωρεί τη θρησκεία πρώτα και κατόπιν τη φιλοσοφία, η οποία τελικά, χάρη στον αφηρημένο λογισμό της, είναι εκείνη μόνο που μπορεί να οδηγήσει το πνεύμα, για να επιτύχει τον ύψιστο στόχο του, την απόλυτη ελευθερία του, που αποτελεί και τον έσχατο στόχο της ιστορίας.

Αν η τέχνη, για το Χέγκελ, είναι ένας ενδιαμέσος σταθμός στην εξέλιξη του πνεύ-

ματος, ένα μέσο για να αποκτήσει αυτό την απόλυτη ελευθερία του, κατά το Σοπενχάουερ, είναι ένα μέσο λύτρωσης του ανθρώπου από την εγγενή δυστυχία του.

5. Η ΛΥΤΡΩΤΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΣΟΠΕΝΧΑΟΥΕΡ

Η ζωή για τον άνθρωπο, υποστήριξε ο Σοπενχάουερ, είναι ένα πεδίο συμφορών, πόνου, θλίψης, ταλαιπωρίας και οδύνης. Αιτία του κακού είναι η βούληση με την οποία είναι εφοδιασμένη η ανθρώπινη ύπαρξη, όπως άλλωστε, καθώς είδαμε παραπάνω (σελ. 61), κάθε οντότητα στη φύση.

Η βούλησή μας πάντα μας σπρώχνει να θέλουμε κάτι. Αν δεν το αποκτήσουμε, νιώθουμε δυστυχείς, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι, αν το αποκτούσαμε, θα ήμασταν ευτυχισμένοι. Γιατί και τότε, αποκτώντας το, η βούλησή μας μας ωθεί να επιθυμήσουμε κάτι άλλο και μετά, αν το αποκτήσουμε, να ζητήσουμε κάτι άλλο, κ.ο.κ. συνεχώς, χωρίς τελειωμό. Η ατέλειωτη αυτή αναζήτηση, στην οποία μας προτρέπει η βούλησή μας, μας αφήνει με τη γεύση του ανικανοποίητου, μια αίσθηση ανάλογη προς εκείνη που μας συνοδεύει, όταν δεν αποκτάμε όσα επιθυμούμε.

Η σωτηρία του θανάτου

Τη δυνατότητα, για να βγούμε από το αδιέξοδο αυτό, στο οποίο μας οδηγεί η βούλησή μας, μπορεί, κατά το Σοπενχάουερ, να μας την προσφέρει μόνον ο θάνατος. Σε αντίθεση προς την επικρατούσα άποψη, σύμφωνα με την οποία ο θάνατος είναι ό,τι πιο οδυνηρό μπορεί να σκεφτεί κανείς, ο Σοπενχάουερ τον θεωρεί ως διέξοδο σωτηρίας από την τυραννία της βούλησης.

Ο θάνατος, κατά το Σοπενχάουερ, όπως η νιρβάνα των βουδιστών, είναι η *τέλεια ανυπαρξία*, αφού τότε, όταν πεθάνουμε, δε θα αισθανόμαστε τίποτε απολύτως - ούτε θα πονάμε ούτε θα λυπόμαστε ούτε θα χαιρόμαστε για τίποτε ούτε θα έχουμε την εντύπωση ότι μας λείπει κάτι ούτε θα νιώθουμε την ανάγκη να αναζητήσουμε τίποτε. Στην κατάσταση της απόλυτης ανυπαρξίας του θανάτου θα έχει νεκρωθεί μαζί και η βούλησή μας, η οποία, όσο ζούμε, μας ωθεί να επιθυμούμε διαρκώς, πράγμα που αποτελεί τη ρίζα της δυστυχίας μας.

Σ' αυτή την περίπτωση λοιπόν θα πρέπει να δεχθούμε αδιαμαρτύρητα τη δυστυχία που είμαστε υποχρεωμένοι να βιώνουμε όσο ζούμε; Δεν υπάρχει κάποιος τρόπος να αντιμετωπίσουμε τη βούλησή μας όσο ζούμε και να νιώσουμε κάποια ανακούφιση;

Η πρόσκαιρη λύτρωση της τέχνης

Ο ίδιος ο Σοπενχάουερ, που προδιέγραψε τη δυστυχία ως αναπόφευκτη προοπτική στη ζωή μας, αναγνώρισε, παρ' όλα αυτά, τη δυνατότητα κάποιας, *πρόσκαιρης έστω, διαφυγής* μας από την τυραννία που ασκεί πάνω μας η βούλησή μας. Την προσωρινή αυτή λύτρωση, κατ' αυτόν, έχει τη δυνατότητα να μας την προσφέρει η τέχνη.

Η τέχνη, παρατηρεί ο Σοπενχάουερ, μπορεί να μας εξασφαλίσει την περιορισμένη αυτή ωφέλεια, επειδή -όπως είχε παρατηρήσει ο Αριστοτέλης- εκφράζει το *καθολικό*. Τα έργα της τέχνης δε στοχεύουν στο να αναπαραστήσουν εφήμερα και καθημερινά γεγονότα ή πρόσωπα πεπερασμένα. Ο στόχος τους είναι να αναδείξουν -ακόμη και μέσα από ασήμαντα γεγονότα ή περιορισμένης εμβέλειας πρόσωπα- *καθολικές* ιδέες, που, όπως τις προέβαλε ο Πλάτωνας, δεν περιορίζονται στο χρόνο και στο χώρο.

Καθώς το έργο τέχνης -και ιδιαίτερα ένα έργο μουσικής, η οποία, κατά το Σοπενχάουερ, αποτελεί την ανώτερη των τεχνών- αναπαριστά καθολικής σημασίας γεγονότα και πρόσωπα, μας αποσπά, όταν ερχόμαστε σε επαφή μαζί του, από την τρέχουσα πραγματικότητα, μέσα στην οποία εντρυφεί η πεπερασμένη ύπαρξή μας και η βούληση που είναι ενσωματωμένη επάνω της. Τότε, καθώς προσλαμβάνουμε τις διαχρονικές ιδέες του έργου τέχνης, *λησμονούμε* τρόπον τινά τη δική μας ατομική παρουσία και παύουμε να θέλουμε κάτι συγκεκριμένο για τον εαυτό μας, πράγμα το οποίο σε κάθε περίπτωση -είτε αποκτώντας το είτε αποτυγχάνοντας να το αποκτήσουμε- θα μας καθιστούσε δυστυχισμένους.

Όπως ελέχθη παραπάνω όμως, η λύτρωσή μας μέσω της τέχνης από την τυραννία της βούλησής μας είναι *προσωρινή*. Η αισθητική απόλαυση που μπορεί να μας προσφέρει ένα έργο τέχνης έχει όριο λήξης. Διαρκεί όσο βρίσκεται ενώπιον μας το έργο τέχνης - όσο ακούμε ένα έργο μουσικής, όσο παρακολουθούμε την παράσταση ενός θεατρικού έργου, όσο παρατηρούμε ένα ζωγραφικό πίνακα ή κάποιο άγαλμα, κ.ο.κ. Ύστερα, όταν δεν έχουμε πλέον μπροστά μας το έργο τέχνης, για να μας προσφέρει με τις καθολικές ιδέες του την αισθητική απόλαυση, επιστρέφουμε αναπόφευκτα στην τρέχουσα πραγματικότητα, έτοιμοι πάλι να γίνουμε θύματα της αδηφάγου βούλησής μας.

Μοναδική ελπίδα μας για την οριστική και μόνιμη λύτρωσή μας από την τυραννία της βούλησής μας, κατά το Σοπενχάουερ, παραμένει ο θάνατος.

6. ΆΛΛΕΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Μετά τις αισθητικές θεωρίες του Χέγκελ και του Σοπενχάουερ διατυπώθηκαν, κατά το 19ο και στη συνέχεια κατά τον 20ό αιώνα, άλλες ενδιαφέρουσες επίσης απόψεις για την τέχνη.

Αν θα θέλαμε να προβούμε σε μια βασική διάκριση μεταξύ των νέων αυτών αισθητικών θεωριών, σκόπιμο θα ήταν να αντιδιαστείλουμε τη θεωρία εκείνη, της οποίας οι εισηγητές της απέδιδαν στην τέχνη *πλήρη αυτοτέλεια*, προς τις άλλες θεωρίες, οι απολογητές των οποίων δε θεώρησαν την τέχνη ως μια αυτόνομη δραστηριότητα που αντλεί την αξία της από τον ίδιο τον εαυτόν της, αλλά σαν ένα *μέσο* έκφρασης και προβολής των συνθηκών της κοινωνίας στην οποία απευθύνονται τα έργα της.

Η τέχνη ως αυτοσκοπός

Σύμφωνα με τους εισηγητές της θεωρίας για την τέχνη ως αυτοσκοπό, γνωστής με το αξίωμα *η τέχνη για την τέχνη* -μεταξύ των οποίων πρωτεύουσα θέση κατέχει ο Όσκαρ Ουάιλντ (Oscar Wilde, 1854-1900)- δεν υπάρχει τίποτε πιο σπουδαίο στον κόσμο από την τέχνη.

Έτσι ο εκφραστής της, ο καλλιτέχνης διέπεται από μια διάθεση υπεροχής απέναντι σε όλους τους άλλους. Η αίσθηση υπεροχής του μαζί με την υψηλή ευαισθησία του και την αφοσίωσή του στην τέχνη του, εξαπτίας των υπέρμετρων απαιτήσεων που συνεπάγεται η καλλιτεχνική δημιουργία, τον υποχρεώνει να ζει αποκομμένος από το κοινωνικό περιβάλλον του.

Η απομόνωση αυτή του καλλιτέχνη όμως, όσο σκληρή και αν είναι, δεν παύει ωστόσο στη συνείδησή του να είναι ένας τίτλος τιμής, κάτι που του προκαλεί ένα αίσθημα υπερηφάνειας. Παράλληλα η προσκόλλησή του στο έργο τέχνης, που μοιραία συνεπάγεται την αδιαφορία του για οτιδήποτε συμβαίνει πέρα από αυτό, τον κάνει να αισθάνεται ανεξάρτητος από τις δεσμεύσεις που καθορίζουν τη ζωή των υπόλοιπων ανθρώπων.

Η τέχνη, κατά τους εισηγητές της θεωρίας, *η τέχνη για την τέχνη*, δεν εξυπηρετεί καμιά σκοπιμότητα έξω από τον εαυτό της. Μια τραγωδία, ας πούμε, δεν είναι φορέας ορισμένων ηθικών μηνυμάτων, από τα οποία ο θεατής, παρακολουθώντας τη, θα μπορούσε να διδαχθεί. Το ίδιο μπορεί να λεχθεί και για ένα λυρικό ποίημα: δε θα πρέπει να εκληφθεί ως ένα μέσο έκφρασης των συναισθημάτων του δημιουργού του και μεταφοράς τους στην ψυχή του αναγνώστη, έτσι ώστε να τον επηρεάσει προκαλώντας του ανάλογες ψυχικές καταστάσεις. Και ούτω καθεξής με κάθε άλλο έργο τέχνης.

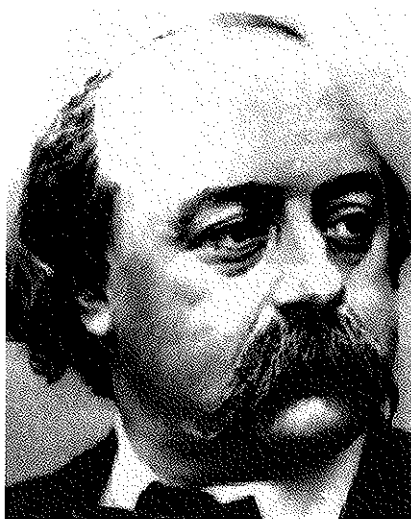
Ο καλλιτέχνης πρέπει να σκέφτεται μόνο το έργο του - και τίποτε άλλο πέρα από αυτό. Υψιστη υποχρέωσή του είναι να εξαντλήσει όλη τη δημιουργική ικανότητά του, προκειμένου να κάνει όσο πιο τέλειο γίνεται το έργο του. Ειδικότερα, η προσπάθειά του θα πρέπει να επικεντρωθεί στην τελειοποίηση της *μορφής* του έργου του. Και αυτό γιατί, κατά τους



Ουάιλντ

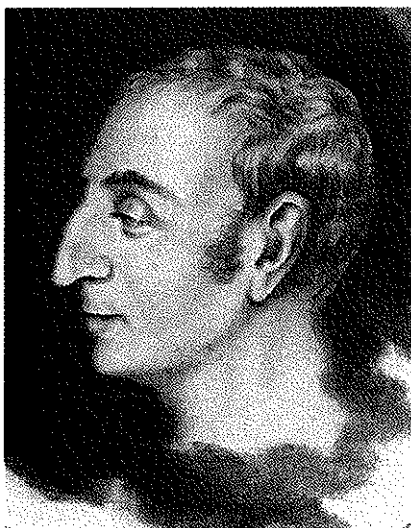


Ζολά



Φλομπέρ

τον πιο έγκυρο εκφραστή της φύσης του ανθρώπου και των κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες είναι υποχρεωμένος να ζει αυτός. Η τέχνη, κατ' αυτούς, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αναπαραγωγή της ρέουσας, ζωντανής πραγματικότητας, με απώτερο στόχο να μας βοηθήσει να εξηγήσουμε και να καταλάβουμε τι στ' αλήθεια συμβαίνει γύρω μας.



Σαιν-Σιμόν

απολογητές της εν λόγω θεωρίας, η τέχνη δεν μπορεί να υπηρετεί κανέναν άλλο σκοπό εκτός από την ομορφιά, η οποία αναδεικνύεται μέσα από τη μορφή του καλλιτεχνήματος.

Άλλοι διανοούμενοι ωστόσο αμφισβήτησαν το αίτημα για την αυτονομία της τέχνης, το αξίωμα *η τέχνη για την τέχνη*. Γι' αυτούς η απεικόνιση των συνθηκών της πραγματικότητας, συναισθήματα όπως το θρησκευτικό ή της αδελφικότητας μεταξύ των ανθρώπων, οι κοινωνικοί και οι οικονομικοί όροι διαβίωσης τους αποτελούν τους βασικούς σκοπούς που πρέπει να υπηρετεί η τέχνη, ώστε να έχει το νόημα που της ταιριάζει.

Η τέχνη ως μέσο

Λογοτέχνες επιφανείς, όπως ο Εμίλ Ζολά (Emile Zola, 1840-1902) ή ο Γκουστάβ Φλομπέρ (Gustave Flaubert, 1829-1880), αντιλήφθηκαν την τέχνη ως

Η συνάφεια που πρέπει να υπάρχει μεταξύ της καλλιτεχνικής δημιουργίας και της πραγματικότητας υπαγορεύει ένα βασικό γνώρισμα της τέχνης, που είναι η *επικαιρότητά* της. Οι άνθρωποι, η εποχή, ο τόπος όπου αναφέρεται το έργο τέχνης είναι οι παράγοντες εκείνοι που καθορίζουν τη σημασία και την αξία του.

Εξάλλου η αποστολή του καλλιτέχνη να αποτυπώσει στο έργο του κατά τρόπο αυθεντικό την πραγματικότητα τον πιστώνει με το βάρος της *ευθύνης απέναντι σε όλους* εμάς. Οφείλει να δει την ανθρώπινη φύση και τις κοινωνικές συνθήκες με ψυχρή, αναλυτική ματιά, έτσι ώστε, έχοντας εμείς μπροστά μας την αυθεντική εικόνα της πραγματικότητας, να ξέρουμε πώς, βάσει αυτής, να ρυθμίσουμε τη δική μας ζωή.

Η κοινωνική διάσταση της τέχνης

Η κοινωνική διάσταση της τέχνης, σύμφωνα με την οποία η αξία ενός έργου τέχνης εξαρτάται από το κατά πόσο μας βοηθάει αυτό να ανταποκριθούμε στις ανάγκες της πραγματικότητας, τονίστηκε ιδιαίτερα από ορισμένους σημαντικούς κοινωνικούς φιλοσόφους, όπως ο Κλοντ Σαιν-Σιμόν (Claude Anri de Rouvrois, comte de Saint-Simon, 1760-1825) ή ο Ογκύστ Κομτ (Auguste Comte, 1798-1857). Αυτοί απέρριψαν τον ισχυρισμό ότι η τέχνη μπορεί να είναι αυτοσκοπός και υποστήριξαν ότι η σημασία της βρίσκεται στη συμβολή της στην πραγματοποίηση του οράματος για μια μελλοντική κοινωνία από όπου θα έχουν εξαλειφθεί η βία και η εκμετάλλευση της μιας τάξης από την άλλη.

Η τέχνη, κατά την κοινωνική ερμηνεία της, έχει αξία, εφόσον μπορεί να συνδυάσει την ομορφιά με τη *χρησιμότητά* της. Σε ένα περιβάλλον όπου ο άνθρωπος έχει υποβαθμιστεί σε μηχανή, όπου δεν είναι ελεύθερος να εκφραστεί και έχει απολέσει το καλό γούστο, όπου η φυσική ομορφιά έχει καταστραφεί, είναι επιβεβλημένη η παρέμβαση του καλλιτέχνη, που με το έργο του θα βοηθήσει τον άνθρωπο να δημιουργήσει καλύτερες συνθήκες για τη ζωή του.

Βέβαια ο καλλιτέχνης, για να επιτύχει στην κοινωνική αποστολή του, που ως τέτοιος είναι υποχρεωμένος να φέρει εις πέρας, θα πρέπει να καταλάβει: προς τα πού θα πρέπει να διοχετεύσει το ταλέντο του και τη δράση του, ποιος θα πρέπει να είναι ο επιθυμητός στόχος της κοινωνίας προς τον οποίο οφείλει με το έργο του να στρέψει το ενδιαφέρον των συνανθρώπων του. Η τέχνη πρέπει να έχει ένα συγκεκριμένο προσανατολισμό, να είναι *στρατευμένη* σε έναν ορισμένο κοινωνικό στόχο. Ποιος μπορεί να είναι ο στόχος αυτός;

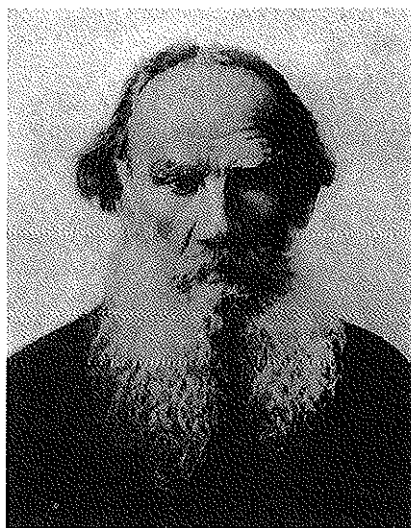
Η ιδέα για τη στρατευμένη μορφή της τέχνης τονίστηκε ιδιαίτερα πρώτα από το Λέοντα Τολστόι (Lev Nicolayevich Tolstoy, 1828-1910) και αργότερα, στον 20ό αιώνα, από τους απολογητές της μαρξιστικής φιλοσοφίας.

Ο Λέων Τολστόι

Ο Λέων Τολστόι ισχυρίστηκε ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας της τέχνης, χάρη στον οποίο και μόνο



Κομτ



Τολστόι

μπορεί αυτή να δικαιολογήσει την παρουσία της στη ζωή μας, διασφαλίζεται με δύο τρόπους.

Η τέχνη, πρώτο, οφείλει να μας προκαλεί συγκινήσεις τέτοιες, που όλοι να μπορούμε να τις *μοιρατούμε από κοινού*. Με αυτό τον τρόπο, θα συμβάλει, ώστε να έλθουμε πιο κοντά ο ένας στον άλλο. Ο άλλος τρόπος, για να εκπληρώσει η τέχνη την κοινωνική διάστασή της, είναι με τα έργα της να μας εμπνέει το ίδιο το *αίσθημα της αδελφικότητας*, την εντύπωση ότι είμαστε αδέρφια μεταξύ μας.

Κατά τον Τολστόι, ένα θεωρούμενο έργο τέχνης που, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, δεν ικανοποιεί την κοινωνική αποστολή του, ουσιαστικά δεν είναι παρά προϊόν μιας κακής ή ψευδεπίγραφης μορφής τέχνης.

Ο Καρλ Μαρξ

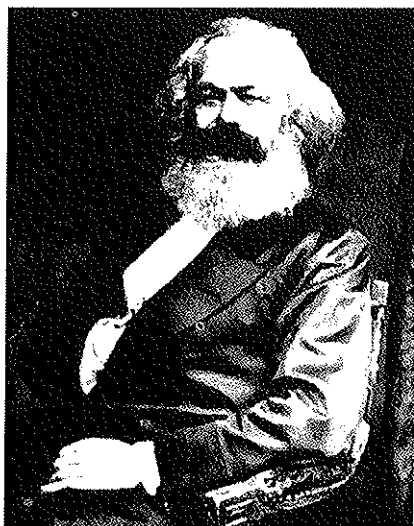
Εκείνοι όμως που προσέδωσαν το μέγιστο δυνατό βάθος στην ανάγκη ευθυγράμμισης της τέχνης προς κοινωνικά αιτήματα ήταν οι απολογητές της μαρξιστικής φιλοσοφίας, διανοούμενοι και καλλιτέχνες, που εμπνεύστηκαν από τις ιδέες του Φρίντριχ Ένγκελς (Friedrich Engels, 1820-1895) και κυρίως του Καρλ Μαρξ (Karl Marx, 1818-1883).

Γι' αυτούς η τέχνη δικαιούται να υπάρχει μόνο ως κάτι που συντελεί στην ικανοποίηση των όρων που πρέπει να διέπουν την πορεία της κοινωνίας μας προς τον τελικό σκοπό της. Ως τέτοιο στόχο προέβαλαν τη δημιουργία μιας κοινότητας ανθρώπων χωρίς ταξικές διακρίσεις. Στο συμπέρασμα αυτό ο Μαρξ κατέληξε στην προσπάθειά του να ξεπεραστεί μια αδικία που παρατήρησε μεταξύ των ανθρώπων.

Ο Αριστοτέλης είχε προβεί σε μια ευφυή διάκριση μεταξύ δύο βασικών δραστηριοτήτων του ανθρώπου - την *πράξη* και την *ποίηση* (με την αρχαία, τη γενική σημασία του όρου, ο οποίος δηλώνει κάθε κατασκευαστική ενέργεια που καταλήγει στην παραγωγή ενός προϊόντος).

Ως προς την πράξη, αυτή δεν μπορεί να αξιολογηθεί ανεξάρτητα από το φορέα της, το πρόσωπο που την τέλεσε. Μια πράξη φόνου, για παράδειγμα, μπορεί ασφαλώς να είναι μια αποτρόπαια πράξη, αλλά είναι δυνατόν επίσης να εκτιμηθεί διαφορετικά, ανάλογα με το ποιος και υπό ποιες συνθήκες τη διέπραξε. Δεν μπορούμε, ας πούμε, να αξιολογήσουμε με τον ίδιο τρόπο μια στυγερή δολοφονία που κάνει κάποιος, για να εκδικηθεί ένα συνάνθρωπό του, και το φόνο που διαπράττει κάποιος, εν καιρώ πολέμου, για να υπερασπιστεί την πατρίδα του.

Αντίθετα, στην περίπτωση της ποίησης, ο ποιητής, ο δημιουργός δεν είναι ανάγκη να *παρίσταται* στο κατασκευασμά του, προκειμένου να εκτιμηθεί



Μαρξ

αυτό σωστά. Μπορούμε να κρίνουμε την αξία ενός λυρικού ποιήματος χωρίς να είναι ανάγκη να γνωρίζουμε το συγγραφέα του ή τις συνθήκες υπό τις οποίες το συνέθεσε. Πόσα ποιήματα -καθώς επίσης και λογοτεχνικά κείμενα, εικαστικά ή μουσικά έργα κτλ.- δεν τα θαυμάζουμε, ενώ αγνοούμε εντελώς το δημιουργό τους; Η ύπαρξη του ποιήματος, του κατασκευάσματος, του δημιουργήματος, του καλλιτεχνήματος είναι *αυτάρκης*.

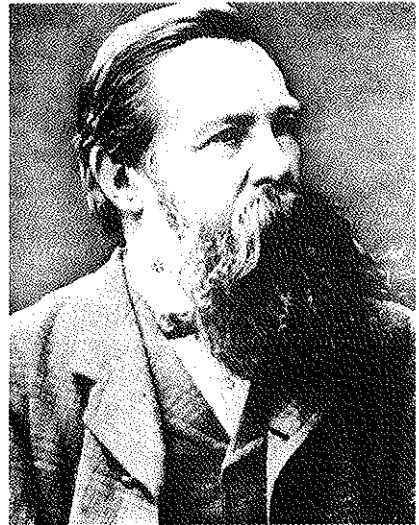
Το γεγονός αυτό προκαλεί στον ποιητή ή το δημιουργό του κατασκευάσματος - είτε πρόκειται για καλλιτεχνικό δημιούργημα είτε για αντικείμενο πρακτικής χρήσης- το αίσθημα της *αποξένωσης*. Του δημιουργείται η αίσθηση πως, φεύγοντας το προϊόν του ποιητικού μόχθου του από τα χέρια του, δε θα υπάρχει πλέον καμιά χρεία αναφοράς σε εκείνον και ότι το πιθανότερο μάλιστα είναι να μην το ξαναδει ποτέ.

Στη διάσταση αυτή που υπάρχει μεταξύ του ποιητή και του ποιήματος, του δημιουργού και του κατασκευάσματος ο Μαρξ προσέδωσε ηθικό βάθος. Σκεφτείτε ένα ζωγράφο που, κάτω από το βάρος της οικονομικής ανέχειάς του, αναγκάστηκε να πουλήσει έναν ανεκτίμητη καλλιτεχνική αξίας πίνακά του. Αυτός ο οποίος δημιούργησε το ζωγραφικό πίνακα δεν έχει τη δυνατότητα να τον απολαμβάνει, ενώ κάποιος ξένος, που τον αγόρασε, μπορεί να γεύεται την αισθητική αξία του καθισμένου άνετα στο σαλόνι του, όπου τον έχει τοποθετήσει. Το ίδιο σύνδρομο στέρησης μπορεί να εκδηλωθεί σε κάθε παραγωγό υλικών προϊόντων. Ο τσαγκάρης, λόγω χάρη, ο οποίος αναγκάζεται να πουλάει τα υποδήματα που κατασκευάζει, για να συντηρηθεί, είναι πιθανό να κυκλοφορεί ξυπόλητος και τα προϊόντα του να τα φοράνε άλλοι που είχαν την οικονομική δυνατότητα να τα αγοράσουν.

Η αδικία αυτή, σύμφωνα με την οποία ο δημιουργός δεν έχει τη δυνατότητα να απολαμβάνει τα προϊόντα του, υπαγορεύθηκε αρχικά από την ίδια τη φύση της ποιητικής δημιουργίας. Στη συνέχεια όμως έλαβε, εξαπτίας των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών διαβίωσης των ανθρώπων, τεράστιες διαστάσεις.

Έτσι οι ευρισκόμενοι στις ισχυρότερες τάξεις εκμεταλλεύονται τους ανήκοντες στις ασθενέστερες τάξεις αποσπώντας τους τα προϊόντα της εργασίας και του μόχθου τους. Οι φεουδάρχες, για παράδειγμα, στο Μεσαίωνα, έχοντας στην κατοχή τους την καλλιεργήσιμη γη και τα μέσα αξιοποίησής της, εκμεταλλεύονται το μόχθο των εργατών στα χωράφια τους, ενώ αργότερα οι αστοί, ως ιδιοκτήτες των επιχειρήσεων και των μέσων παραγωγής, εκμεταλλεύονται τους εργαζόμενους στα εργοστάσιά τους.

Η αδικία αυτή, υποστήριξε ο Μαρξ, θα πρέπει να αρθεί. Και πίστεψε ότι θα εξαλειφθεί αυτή, μόνον εάν αλλάξει η δομή της κοινωνίας, εάν καταργηθούν οι τάξεις και πάψουν έτσι οι ανήκοντες στις ισχυρότε-



Ένγκελς

ρες ομάδες να εκμεταλλεύονται τους κοινωνικά και οικονομικά ασθενέστερους δημιουργούς και παραγωγούς.

Το δρόμο που θα πρέπει να πορευθεί η ανθρωπότητα, για να οδηγηθεί σε μια κοινωνία χωρίς ταξικές διακρίσεις, στο πλαίσιο της οποίας θα εξαλειφθεί η αδικία που είχε επισημάνει ο Μαρξ, ανέλαβαν να χαράξουν οι διαχειριστές του καλούμενου *υπαρκτού σοσιαλισμού*. Το κατά πόσο πέτυχαν στην αποστολή τους αυτή και δεν οδηγήθηκαν σε ακρότητες και εκτροπές από τον τελικό στόχο τους είναι ένα θέμα το οποίο χρειάζεται πολλή συζήτηση, που ξεφεύγει από τα όρια του ζητήματος που μας απασχολεί εδώ.

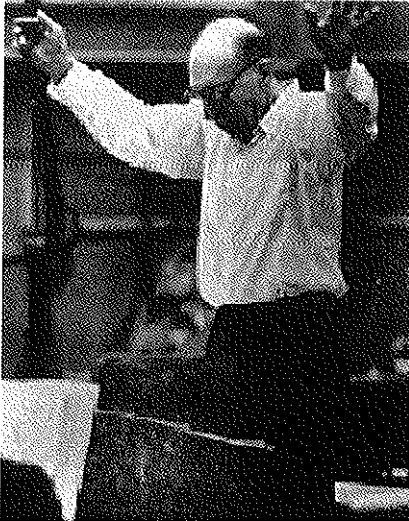
Ο σοσιαλιστικός προγραμματισμός

Εκείνο που ενδιαφέρει σ' αυτή τη συνάφεια να λεχθεί είναι ότι, στο όνομα του υπαρκτού σοσιαλισμού, η τέχνη θεωρήθηκε ως ένα όπλο στην ταξική πάλη, ως ένα μέσο που έχει δικαίωμα να υπάρχει, μόνον εφόσον βοηθάει τους ανθρώπους στη διαδρομή τους προς τη χωρίς ταξικές διακρίσεις κοινωνία του μέλλοντος. Κάθε έργο τέχνης που δεν εντάσσεται στην προοπτική αυτή, την οποία από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 η μητρόπολη του υπαρκτού σοσιαλισμού, η σοβιετική εξουσία, καθόρισε, πρέπει να αποβάλλεται ως αισθητικά απαράδεκτο.

Πάνω στη βάση του σοσιαλιστικού αυτού προγραμματισμού (ή ρεαλισμού, όπως συνήθως λέγεται), απαγορεύθηκαν -επειδή δεν ανταποκρίνονταν στα κριτήρια που οι επιτελείς της κεντρικής εξουσίας είχαν θέσει- τα συμφωνικά έργα του Ιγκόρ Στραβίνσκου (Igor Fyodorovich Stravinsky, 1882-1971), των οποίων η αισθητική αξία αναγνωρίστηκε από τον υπόλοιπο κόσμο και σήμερα πλέον τυγχάνουν καθολικής αποδοχής. Και, δυστυχώς, δεν πρόκειται για τα μοναδικά καλλιτεχνικά έργα -απειναντίας υπάρχει ένας σεβαστός αριθμός από λογοτεχνικά, μουσικά, εικαστικά αριστουργήματα- που αδικήθηκαν στο πλαίσιο του σοσιαλιστικού προγραμματισμού.

Η πικρή αυτή διαπίστωση θα πρέπει να μας πείσει ότι δεν είναι θεμιτό η αισθητική αξία των έργων τέχνης να καθορίζεται *αποκλειστικά* από κοινωνικά κριτήρια και από πολιτικές *καθαρά* σκοπιμότητες. Ο καλλιτέχνης χρειάζεται, μέσα στην κοινωνία στην οποία ζει, να έχει την ελευθερία του, θα πρέπει, ακολουθώντας την ευαισθησία του, να μπορεί να κάνει τις αισθητικές επιλογές του, έτσι ώστε, αξιοποιώντας το ταλέντο του, να μας προσφέρει τέτοια έργα τέχνης, άνευ των οποίων ο κόσμος μας δε θα ήταν φτωχότερος και ο βίος μας δε θα ήταν, όπως θα έλεγε ο Πλάτωνας, βιωτός.

Το αίτημα βέβαια για την ελευθερία του καλλιτέχνη δε σημαίνει ότι θα πρέπει αυτός να φτάσει στο



Στραβίνσκου

άλλο άκρο. Ο καλλιτέχνης δεν πρέπει να συγκεντρωθεί απόλυτα στον εαυτό του, να απομονωθεί και να αποκοπεί από το κοινωνικό περιβάλλον του, όπως τον θέλουν οι απολογητές της θεωρίας *η τέχνη για την τέχνη*.

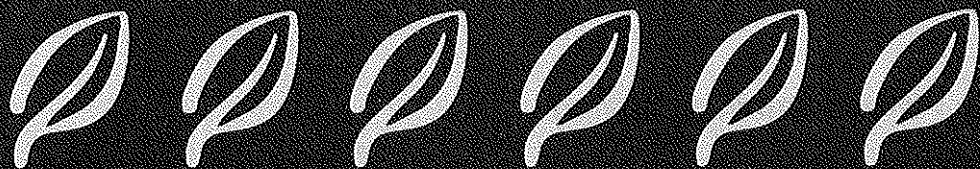
Ελευθερία και δέσμευση του καλλιτέχνη

Ο καλλιτέχνης, χωρίς να απολέσει την ελευθερία των αισθητικών επιλογών του, οφείλει, όντας μέλος της κοινωνίας στην οποία ζει, να βρίσκεται σε επικοινωνία με το περιβάλλον του, αφού σ' αυτό τελικά απευθύνει το έργο του. Το πώς θα εξασφαλίσει την εξισορρόπησή του ανάμεσα στους δύο αυτούς πόλους της καλλιτεχνικής δράσης του -την *ελευθερία* του και την *κοινωνική δέσμευσή* του- δεν είναι κάτι δεδομένο, δεν είναι το αποτέλεσμα μιας συνταγής, ας πούμε. Θα πρέπει ο ίδιος να κρίνει πώς θα εξασφαλίσει την εξισορρόπησή του αυτή και, ως εκ τούτου, είναι εκείνος ο οποίος τελικά θα φέρει και την ευθύνη για την όποια απόφασή του. Αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, μέρος του ταλέντου του το πώς θα συνδυάσει την ελευθερία της εκάστοτε αισθητικής επιλογής του με τις κοινωνικές δεσμεύσεις του, έτσι ώστε το προϊόν της καλλιτεχνικής δράσης του, το έργο τέχνης, να είναι το καλύτερο δυνατό.

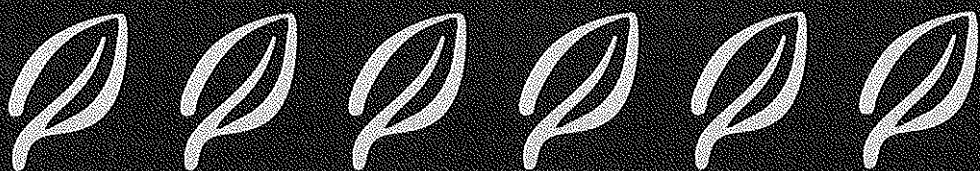
Η εξισορρόπηση του καλλιτέχνη ανάμεσα στις αισθητικές επιλογές του και στις κοινωνικές δεσμεύσεις του καθίσταται γι' αυτόν μια ακόμη πιο λεπτή, πολύπλοκη και δύσκολη υπόθεση, καθώς στις κοινωνικές δεσμεύσεις περιλαμβάνονται, εκτός από τους πολιτικούς και οικονομικούς περιορισμούς, και άλλες, *αισθητικής* φύσεως, επιδράσεις.

Κατά τον εικοστό αιώνα, συγκεκριμένα, πολλά καλλιτεχνικά ρεύματα, όπως ο υπερρεαλισμός, ο κυβισμός, ο ντανταϊσμός ή ο φουτουρισμός, έκαναν την εμφάνισή τους με ιδιαίτερη μάλιστα απήχηση σε σημαντικά τμήματα της κοινωνίας μας. Ο καλλιτέχνης οφείλει, με γνώμονα την ευαισθησία του, να καθορίσει τη σχέση του μαζί τους, έτσι ώστε να διατηρήσει την ελευθερία του απέναντί τους χωρίς συγχρόνως, αμφισβητώντας τα, να περιπέσει σε ένα είδος μισαλλοδοξίας προς αυτά, ή, αντιστρόφως, αν αποφασίσει να ενταχθεί σε κάποιο από τα καλλιτεχνικά ρεύματα, να μην παραλείπει να εμπιστεύεται την ελευθερία των αισθητικών επιλογών του.

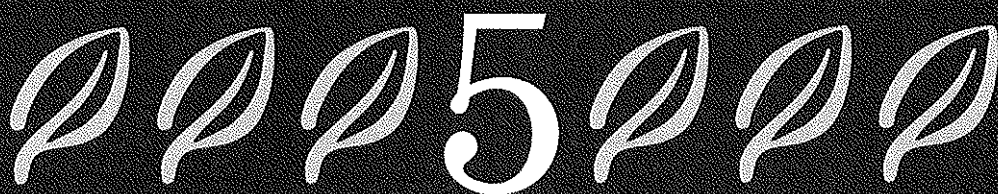
Η εξισορρόπησή του αυτή δεν εξυπηρετεί μόνο την καλλιτεχνική αξιοημεριεί του, αλλά είναι ωφέλιμη επίσης για την πρόοδο της καλλιτεχνικής δημιουργίας γενικότερα. Και τούτο γιατί, όντας ο καλλιτέχνης σε κάποιο από τα αισθητικά ρεύματα της εποχής του, αυτό, χάρη στις εκάστοτε ελεύθερες καλλιτεχνικές επιλογές του, μπορεί να *ανανεώνεται διαρκώς*.



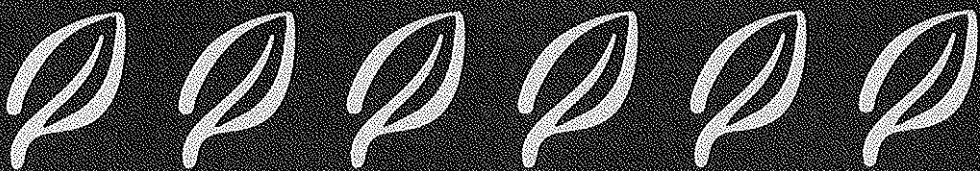
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



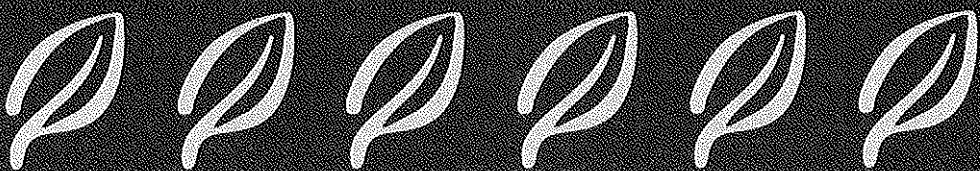
ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



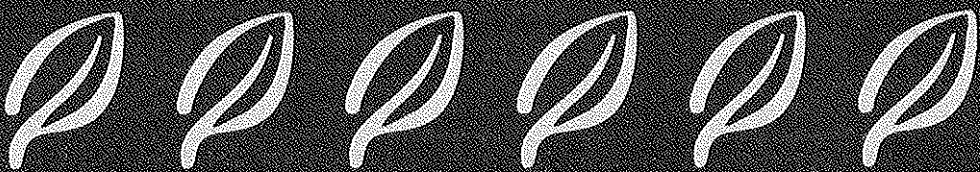
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΑΡΧΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



Θέματα προς συζήτηση

(Οι εντός παρενθέσεως αριθμοί αντιστοιχούν στις σελίδες του βιβλίου, όπου μπορεί να ανατρέξει ο μαθητής προκειμένου να αντλήσει τις πληροφορίες που χρειάζονται για να απαντήσει στις ερωτήσεις.)

1. Εισαγωγή

1. Ο Πολ Βαλερύ είπε ότι «ο άνθρωπος είναι πιο γενικός από τη ζωή ... Είναι σαν να έχει προβλεφθεί για περισσότερα ενδεχόμενα από αυτά που μπορεί να γνωρίσει». Με βάση τη ρήση αυτή να εξηγήσετε κατά τι διαφέρει η φιλοσοφία από την επιστήμη. (σελ. 6-7)

2. Κατά την ερευνητική διαδικασία συνηθίζουμε να διακρίνουμε το σκοπό στον οποίο στοχεύει ο ερευνητής από τα μέσα που μεταχειρίζεται, για να τον επιτύχει. Πώς, στο πλαίσιο της διάκρισης αυτής, θα μπορούσε να αντιδιασταλεί το έργο των φιλοσόφων προς εκείνο των καλλιτεχνών και των πιστών; (σελ. 8)

2. Οντολογία και γνωσιολογία

3. Ο Θαλής από τη Μίλητο είπε ότι το νερό είναι η αρχή των πάντων. Μπορείτε, αναφορικά προς τη διατύπωση αυτή, να εξηγήσετε:

α. Πώς φαίνεται να κατέληξε ο Θαλής στην υπόθεσή του αυτή; (σελ. 12-13)

β. Ποια είναι η επιστημονική αξία της απόπειρας του Θαλή να βρει την αρχή του κόσμου; (σελ. 13)

4. Η δικαιοσύνη ξέρουμε ότι είναι μια αρχή που διέπει τις σχέσεις των ανθρώπων. Ο Αναξίμανδρος όμως την επικαλέστηκε, για να κρίνει την άποψη του Θαλή ότι η αρχή του κόσμου είναι το νερό. Με ποιον τρόπο; (σελ. 13-14)

5. Τι είναι η αφανής αρμονία του Ηράκλειτου; (σελ. 15-16)

6. Ο Ηράκλειτος ισχυρίστηκε ότι τα πάντα μεταβάλλονται. Αν ίσχυε πράγματι αυτό, τότε θα κινδύνευε να καταργηθεί η γλώσσα. Μπορείτε να εξηγήσετε γιατί θα συνέβαινε αυτό; (σελ. 16)

7. Ο Παρμενίδης ισχυρίστηκε ότι νόηση και πραγματικότητα είναι ένα και το αυτό. Σχολιάστε τον ισχυρισμό του. (σελ. 16-18)

8. Ο Ζήνωνας ο Ελεάτης αμφισβήτησε την ύπαρξη της κίνησης στην πραγματικότητα. Μπορείτε να πείτε με ποιο επιχειρήμα; (σελ. 18-19)

9. Πώς οι δύο εκ διαμέτρου αντίθετες αντιλήψεις του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη για τον κόσμο συνδυάζονται στο πλαίσιο της ατομικής θεωρίας του Δημόκριτου; (σελ. 19-20)

10. Πώς εξηγείτε το ενδιαφέρον των σοφιστών για τη ρητορική τέχνη, την τέχνη της πειθούς; (σελ. 20-21)

11. Εκείνο που είναι αξιοσημείωτο στη θεωρία του Σωκράτη για τη γνώση ήταν η μέθοδός του. Μπορείτε να την περιγράψετε; (σελ. 22-23)

12. Ο Πλάτωνας επιχείρησε να λύσει το πρόβλημα που δημιουργήθηκε από την αντιπαράθεση του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη για την πραγματικότητα διατυπώνοντας τη θεωρία του για τις ιδέες. Σε τι συνίσταται αυτή; (σελ. 23-25)

13. Κατά μια ετυμολογική εκδοχή ο όρος «αλήθεια» προέρχεται από το «α» στερητικό και το ουσιαστικό «λήθη» (α-λήθη, α-λήθεια). Με αφορμή την ερμηνεία αυτή ο Πλάτωνας, επικαλούμενος το «μύθο του σπηλαίου» και το παράδειγμα του δούλου, διατύπωσε τη θεωρία του για τη γνώση ως ανάμνηση. Αναλύστε την. (σελ. 27-29)

14. Ο Αριστοτέλης διέκρινε, σε ό,τι αποκάλεσε το *τόδε τι*, την *ουσία* από τα *συμβεβηκότα*. Μπορείτε να εξηγήσετε τι εννοούσε; (σελ. 30-31)

15. Μπορείτε -χρησιμοποιώντας τους όρους *ύλη*, *μορφή*, *ενέργεια*, *σκοπός*, *δύναμη*, *ενεργεία* και *εντελέχεια*- να περιγράψετε την διαδικασία που είναι υποχρεωμένος, κατά τον Αριστοτέλη, να ακολουθήσει κανείς, προκειμένου να κατασκευάσει ένα άγαλμα, ας πούμε, και να επισημάνετε το σημαντικότερο, κατά τον Αριστοτέλη, σημείο της διαδικασίας αυτής; (σελ. 31-32)

16. Κατά τους εισηγητές του ακαδημαϊκού σκεπτικισμού, είναι αδύνατο να αποκτήσει κανείς ποτέ αξιόπιστη γνώση των πραγμάτων. Να απαντήσετε στα ερωτήματα: με τι είδους επιχειρήματα κατέληξαν στο συμπέρασμα αυτό και αν μπορεί, τελικώς, να σταθεί η άποψή τους. (σελ. 33-34)

17. Πώς, βάσει της *ισοσθένειας των λόγων* και της *εποχής*, θα ορίζατε τη θέση των πυρρωνιστών αντιδιαστέλλοντάς την προς την άποψη των ακαδημαϊκών σκεπτικών; Απαντήστε επίσης αν είναι εφικτή η θέση των πυρρωνιστών. (σελ. 35-36)

18. Ο Ντεκάρτ υποστήριξε ότι ο άνθρωπος είναι μια σύνθετη οντότητα, που αποτελείται από δύο αυτοτελείς υποστάσεις, το σώμα και την ψυχή. Να απαντήσετε στις

εξής ερωτήσεις:

- α. Σε τι συνίσταται η διαφορά των δύο αυτών συστατικών μερών του ανθρώπου; (σελ. 38)
 - β. Αν η ψυχή είναι άυλη, πώς μπορεί να επιδρά στο σώμα - και αντιστρόφως; (σελ. 41-42)
19. Ο Ντεκάρτ αναζήτησε μια πέρα από κάθε αμφιβολία αρχή της φιλοσοφίας. Ποια είναι αυτή; (σελ. 39)
 20. Σε τι συνίσταται το *οντολογικό επιχείρημα* του Ντεκάρτ για την ύπαρξη του Θεού; (σελ. 39-40, 43-44)
 21. Η στάση των εμπειρικών φιλοσόφων και του Καντ απέναντι στον ιδεαλισμό. Απαντήστε: είναι ταυτόσημη, είναι εκ διαμέτρου αντίθετη ή τι; (σελ. 45, 54-55)
 22. Τι είναι οι ιδέες και τι οι ποιότητες, κατά το Λοκ; (σελ. 46)
 23. Ο Μπέρκλεϋ επισήμανε μια αντίφαση στην εμπειρική φιλοσοφία του Λοκ. Ποια είναι αυτή και πόσο συνεπής υπήρξε στην επισήμανσή του αυτή ο Μπέρκλεϋ; (σελ. 47-48)
 24. Η ψυχή μου δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια δέσμη παραστάσεων. Να εξηγήσετε πώς κατέληξε στην ερμηνεία αυτή ο Χιουμ και να την κρίνετε. (σελ. 48-49, 53-54)
 25. Ο Χιουμ ισχυρίστηκε ότι η σχέση αιτίας και αποτελέσματος δεν είναι τίποτε άλλο από μια σχέση χρονικής διαδοχής μεταξύ δύο γεγονότων. Σχολιάστε τον ισχυρισμό αυτό. (σελ. 49-51)
 26. Βάσει ποιου επιχειρήματος ο Χιουμ αμφισβήτησε την αναγκαιότητα των νόμων της φύσης; (σελ. 51-51)
 27. Να προσδιορίσετε τους όρους του Καντ *φαινόμενο* και *πράγμα καθεαυτό* σε σχέση με τους όρους *γνωρίζω* και *σκέφτομαι*. (σελ. 54-55)
 28. Προσδιορίστε, χρησιμοποιώντας ένα σχετικό παράδειγμα, τη σημασία που ισχυρίστηκε ο Καντ ότι έχουν ο χρόνος, ο χώρος και η αρχή της αιτιότητας, προκειμένου να γνωρίσουμε τι συμβαίνει γύρω μας. (σελ. 56-57)
 29. Παραλληλίστε τις κατηγορίες του Καντ με τα δίχτυα του ψαρά. (σελ. 57-58)

30. Πότε, κατά τον Καντ, ο νους μας πέφτει σε αντινομίες; Περιγράψτε μια τέτοια περίπτωση. (σελ. 59-60)

31. Η βούληση είναι η κυρίαρχη δύναμη. Αυτή είναι η βασική θέση του Σοπενχάουερ. Αναλύστε την. (σελ. 61-61)

32. Η βούληση, και όχι η επιστήμη, μας αποκαλύπτει την έσχατη αλήθεια των πραγμάτων. Μπορείτε να εξειδικεύσετε την άποψη αυτή του Σοπενχάουερ; (σελ. 62-63)

33. Ο Νίτσε μίλησε για μια προκατάληψη μας απέναντι στην πραγματικότητα. Περί τίνος πρόκειται και πώς, κατ' αυτόν, οι φιλόσοφοι οφείλουν να αντιδράσουν στην προκατάληψη αυτή; (σελ. 64, 64)

34. Οι όροι *ζωική ορμή*, *ένστικτο*, *νόηση*, *ενόραση* είναι βασικοί στη φιλοσοφία του Μπερξόν. Να εξηγήσετε τη σημασία τους. (σελ. 66-67, 68-69)

35. Ο Μπερξόν διέκρινε δύο σημασίες του χρόνου. Ποιες είναι αυτές και σε τι συνίσταται η καθεμιά τους; (σελ. 69-70)

36. Οι εισηγητές του πραγματισμού συνδύασαν την έννοια της αλήθειας με τη χρησιμότητά της. Περιγράψτε τη θέση τους. (σελ. 67-68)

3. Ηθική

37. Οι σοφιστές και ο Σωκράτης εισηγήθηκαν δύο εκ διαμέτρου αντίθετες θεωρίες. Μπορείτε να εξηγήσετε:

α. Σε τι συνίσταται η διαφορά τους; (σελ. 74-76)

β. Πώς κατέληξαν σ' αυτές; (σελ. 74-76)

38. Ο Πλάτωνας διέκρινε την ιδανική πολιτεία σε τρεις τάξεις. Τα κριτήρια της διάκρισης αυτής ήταν, κατ' αυτόν, κοινωνικά, οικονομικά ή τι άλλο; (σελ. 78-79)

39. Ο Πλάτωνας ισχυρίστηκε ότι τη διοίκηση της ιδανικής πολιτείας θα πρέπει να την αναλάβουν οι φιλόσοφοι. Γιατί; Θεωρείτε δικαιολογημένο τον ισχυρισμό του αυτό; (σελ. 80-82)

40. Περιγράψτε την ακραία μορφή της θεωρίας του ηδονισμού, καθώς και την ιστορική κατάληξή του. (σελ. 83-84)

41. Ο Επίκουρος, εισηγούμενος τη μετριοπαθή εκδοχή της θεωρίας του ηδονι-

ομού, διέκρινε τις ηδονές σε κατά κίνησην και σε καταστηματαίκες. Αναλύστε τη θέση του αυτή σε σχέση με την άποψή του για τον πόνο. (σελ. 85-86)

42. -Ο άνθρωπος είναι ον δημιουργικό και κάθε ενέργειά του εξυπηρετεί κάποιο σκοπό.

-Ο άνθρωπος επιτελεί κάποιο έργο.

-Ο άνθρωπος αποτελείται από όργανα.

-Ο άνθρωπος μόνον από όλα τα όντα διαθέτει λόγο.

Με βάση τις προκειμένες αυτές να εξηγήσετε πώς ο Αριστοτέλης διατύπωσε την περί μεσότητος θεωρία του και αν αυτή, στο πλαίσιο της ηθικής, έχει ισχύ. (σελ. 87-89)

43. Η αρετή, για τους στωικούς, είναι ό,τι πιο σπουδαίο στη ζωή μας. Τα άλλα - την αρρώστια, τη φτώχεια, το χρήμα κτλ.- πρέπει να τα αντιμετωπίζουμε ως αδιάφορα, ενώ το κακό δεν πρέπει να το θεωρούμε ως κάτι εντελώς αρνητικό. Σχολιάστε αυτή την άποψη. (σελ. 90-91)

44. Πώς, στο πλαίσιο της στωικής φιλοσοφίας, συνδυάζονται η ειμαρμένη και η ελευθερία; (σελ. 92-93)

45. Σήμερα μιλάμε για σεβασμό προς τη φύση. Θα μπορούσε το αίτημα αυτό να συσχετιστεί με τη στωική φιλοσοφία; (σελ. 92-93)

46. Υπέρτατη αρετή, κατά τους στωικούς, είναι η απάθεια. Τι εννοούν; (σελ. 91-92)

47. Κατά το Χομπς, εν ονόματι της ειρήνης, θα πρέπει να θυσιαστεί και αυτή ακόμη η ελευθερία. Πώς δικαιολογείται ο ισχυρισμός αυτός του Χομπς; (σελ. 94-95)

48. Σε τι συνίσταται η φυσιοκρατική πλάνη; (σελ. 95-96)

49. Μπορείτε με ένα παράδειγμα να εξηγήσετε τη διάκριση του Καντ μεταξύ εμπειρικής και καθαρής βούλησης; (σελ. 97-98)

50. Πώς ορίζεται η ελευθερία από τον Καντ; (σελ. 98-100)

51. Η κατηγορική προσταγή του Καντ. Να την ορίσετε και να τη σχολιάσετε. (σελ. 100-103)

52. Σύμφωνα με τη θεωρία του ωφελιμισμού, η ηθική αξία των πράξεών μας εξαρτάται από το κατά πόσο τα αποτελέσματά τους συμβάλλουν στη γενική ευτυχία των ανθρώπων. Η θεωρία του ωφελιμισμού έχει επικριθεί ότι (α) καλλιεργεί την αδράνεια και (β) προσβάλλει το κοινό περί ηθικής αίσθημα. Αναπτύξτε τα επίμαχα

αυτά σημεία. (σελ. 104-107)

53. Πού οφείλει την ονομασία του ο υπαρξισμός; (σελ.107-108)

54. Η ηθική του κυρίου, η ηθική του δούλου και η ηθική του υπερανθρώπου συνιστούν βασικούς όρους της ηθικής φιλοσοφίας του Νίτσε. Αναλύστε καθέναν από τους όρους αυτούς. (σελ. 114-115)

55. Εξηγήστε πώς ο Σαρτρ αντιδιαστέλλει την ηθική που στηρίζεται στην κακή πίστη προς την ηθική που υπαγορεύεται από την ελευθερία του τρόμου. (σελ. 117-119)

56. Η ελευθερία μας κινδυνεύει επίσης από τους άλλους γύρω μας. Αναπτύξτε τη θέση αυτή του Σαρτρ. (σελ. 119-120)

57. Το αγαθό μπορούμε να το γνωρίσουμε εννοιακά. Εξηγήστε την άποψη αυτή του Μουρ και εκθέστε τις αδυναμίες της. (σελ. 123-124)

58. Κατά τους εισηγητές της συγκινησιακής θεωρίας, το νόημα των ηθικών όρων είναι ψυχολογικό. Αναλύστε τη θέση τους αυτή και αποφανθείτε για την ισχύ της θεωρίας τους. (σελ. 126-128)

59. Κατά την επιτακτικοκρατική θεωρία, η *επιτακτικότητα* και η *δυνατότητα καθολικοποίησης* είναι τα δύο βασικά γνωρίσματα της ηθικής γλώσσας. Αφού ορίσετε τους όρους αυτούς, να εξηγήσετε: ποιος είναι ο βασικός κίνδυνος που συνεπάγεται η δυνατότητα της καθολικοποίησης σύμφωνα με τους επικριτές της θεωρίας αυτής; (σελ. 128-131)

4. Αισθητική

60. Με ποια επιχειρήματα αμφισβήτησε ο Πλάτωνας την αξία της τέχνης; (σελ. 134-135)

61. Σε τι έγκειται, κατά τον Αριστοτέλη, η διαφορά της ιστορίας από την ποίηση; (σελ. 136)

62. Μπορείτε, με αφορμή τον ορισμό του Αριστοτέλη για την τραγωδία, να εξηγήσετε πώς συμβαίνει ένα γεγονός που στη ζωή μάς γεννά αποστροφή να μας καθάρει την ψυχή αυτό, όταν λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της τέχνης; (σελ. 137-138)

63. Αναφορικά προς την αισθητική θεωρία του Καντ σχολιάστε:

α. Τις διαφορές μεταξύ ωραίου και υψηλού
(σελ. 138-139)

β. Τις δύο σημασίες του υψηλού (σελ.139-140)

γ. Τους τέσσερις ορισμούς του ωραίου (σελ. 140-142)

64. Ο Χέγκελ όρισε τρία ιστορικά στάδια μέσα από τα οποία διήλθε η τέχνη. Ποια είναι αυτά; (σελ. 143-145)

65. Μπορείτε να εξηγήσετε πώς και με τι κριτήριο ο Χέγκελ ιεραρχεί τις τέχνες; (σελ. 146-148)

66. Ο Σοπενχάουερ ισχυρίστηκε ότι η μοναδική διέξοδός μας στην επίγεια ζωή, για να απαλλαγούμε, έστω πρόσκαιρα, από την τυραννία της βούλησης είναι η τέχνη. Εξηγήστε τι εννοεί. (σελ. 149-150)

67. Το αξίωμα *η τέχνη για την τέχνη*: τι εκφράζει αυτό και πώς το εκλαμβάνουν οι καλλιτέχνες που το υιοθετούν; (σελ. 151-152)

68. Η κοινωνική διάσταση της τέχνης υποστηρίχθηκε, μεταξύ άλλων, από το Λέοντα Τολστόι και τους επιγόνους του Μαρξ. Μπορείτε να εκθέσετε τις απόψεις τους; (σελ. 153-157)

69. Έχοντας υπόψη τις αδυναμίες της θέσης για την τέχνη ως αυτόνομη, απαλλαγμένη από κάθε κοινωνική δέσμευση, δραστηριότητα και την άποψη για την κοινωνική στράτευση της τέχνης, πώς θα πρέπει να αντιδράσει ο καλλιτέχνης, όταν μάλιστα βρίσκεται αντιμέτωπος με πολλές άλλες αισθητικές αντιλήψεις; Ποια θα πρέπει να είναι η επιλογή του; (σελ. 157)

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
Φιλοσοφία και επιστήμη	6
Φιλοσοφία, τέχνη και θεολογία	8
Οι τρεις κύριοι κλάδοι της φιλοσοφίας	8
2. ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ	11
1. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι	12
Το ζήτημα της αρχής του κόσμου	12
Ο Θαλής	12
Ο Αναξίμανδρος	13
Ο Αναξίμανης	14
Το ζήτημα της δομής του κόσμου	14
Ο Ηράκλειτος	15
Ο Παρμενίδης	16
Ο Δημόκριτος	19
2. Οι σοφιστές και ο Σωκράτης	20
Η θεωρία των σοφιστών	20
Η θεωρία του Σωκράτη	21
3. Ο Πλάτωνας	23
Ο κόσμος των αισθητών πραγμάτων	24
Ο κόσμος των ιδεών	24
Περί της σημασίας των γενικών όρων	25
Η γνώση ως ανάμνηση	27
Ο μύθος του σπηλαίου	28
Το παράδειγμα του δούλου	28
4. Ο Αριστοτέλης	29
Ουσία και συμβεβηκότα	30
Οι τέσσερις αιτίες και η εντέλεια	31
5. Οι σκεπτικοί φιλόσοφοι	33
Οι ακαδημαϊκοί σκεπτικιστές	33
Οι πυρρωνιστές	35
6. Ο Ρενέ Ντεκάρτ	36
Η ύπαρξη του ανθρώπου	37
Η μηχανική αντίληψη του σύμπαντος	37
Σώμα και ψυχή	38
Σκέπτομαι άρα υπάρχω	39
Η ύπαρξη του Θεού	39

Η ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου	40
Κριτική της θεωρίας του Ντεκάρτ	41
Αδυναμίες στη σχέση σώματος και ψυχής	41
Ο Μπαρούχ Σπινόζα	43
Το πρόβλημα για την ύπαρξη του Θεού	43
Αμφισβήτηση για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου	44
7. Οι εμπειρικοί φιλόσοφοι	44
Ο Τζον Λοκ	45
Οι ιδέες	46
Οι ποιότητες	46
Η υλική υπόσταση	46
Ο Τζορτζ Μπέρκλεϋ	47
Ο Ντέιβιντ Χιουμ	48
Η απόρριψη της υπόθεσης για την ύπαρξη πνευματικής υπόστασης	48
Η αμφισβήτηση της εξωτερικής πραγματικότητας	49
Περί της αρχής της αιτιότητας	49
Περί των νόμων της φύσης	51
Ακραίος σκεπτικισμός	52
8. Ο Ιμάνουελ Καντ	53
Η υπερβατικολογική συνείδηση	53
Φαινόμενο και πράγμα καθεαυτό	54
Χρόνος και χώρος	56
Οι κατηγορίες	56
Τα όρια της γνώσης μας είναι τα όρια της εμπειρίας μας	58
Το πρόβλημα του πράγματος καθεαυτό	60
9. Ο Αρθούρος Σοπενχάουερ	61
Η βούληση	61
Βούληση και λόγος	62
Βούληση και επιστήμη	62
10. Ο Φρειδερίκος Νίτσε	63
Η προκατάληψη για την αντικειμενική πραγματικότητα	64
Η παραπλανητική λειτουργία της γλώσσας	64
Η βούληση για αλήθεια	65
11. Ο Ανρί Μπερξόν	66
Η ζωική ορμή	66
Η νόηση	67
Ο πραγματισμός	67
Η ενόραση	68
Ο χρόνος	69

Η διάρκεια	69
12. Γενική εκτίμηση	70
3. ΗΘΙΚΗ	73
1. Οι σοφιστές και ο Σωκράτης	74
Οι σοφιστές	74
Ο Σωκράτης	75
2. Σωκρατικές θεωρίες	76
Η θεωρία του Πλάτωνα	77
Η ιδανική πολιτεία	78
Η τριμερής διάκριση της ψυχής και οι τρεις τάξεις της πολιτείας	78
Η παιδεία	79
Οι φιλόσοφοι στην εξουσία	80
Μέσα και σκοποί	80
Η θεωρία του κυνισμού	82
Η θεωρία του ηδονισμού	83
Η ακραία άποψη	83
Η μετριοπαθής άποψη	84
Κατά κίνησιν και καταστηματικές ηδονές	85
Ο συνετός χειρισμός του πόνου	86
3. Η θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεσότητα	86
Η ευδαιμονία	87
Η αρετή	89
4. Η στωική θεωρία	90
Η αρετή	90
Τα αδιάφορα	91
Η απάθεια	91
Ο λόγος	92
Η ειμαρμένη	92
Το ιστορικό τέλος της στωικής και γενικότερα της αρχαίας φιλοσοφίας	93
5. Η θεωρία του Τόμας Χομπς για το ένστικτο της αυτοσυντήρησης	94
Προτάσεις του είναι και προτάσεις του πρέπει	95
Η φυσιοκρατική πλάνη	96
6. Η θεωρία του Καντ για την κατηγορική προσταγή	97
Η εμπειρική και η καθαρή μορφή της βούλησης	97
Η ελευθερία της βούλησης	98
Η κατηγορική προσταγή	100

Η αντίφαση της κατηγορικής προσταγής	102
7. Η θεωρία του ωφελιμισμού	103
Το κριτήριο της ευδαιμονίας	103
Ο κίνδυνος της αδράνειας	104
Εναντίον του κοινού περί ηθικής φρονήματος	105
8. Θεωρίες του εικοστού αιώνα	107
Οι θεωρίες του υπαρξισμού	107
Ο Σέρεν Κίρκεγκορντ	109
Το αισθητικό στάδιο	109
Το ηθικό στάδιο	110
Το θρησκευτικό στάδιο	111
Ο Νίτσε	112
Η ανάγκη για μεταξίωση	112
Η ηθική του δούλου - Η ηθική του κυρίου	114
Ο υπεράνθρωπος	115
Ο Ζαν Πολ Σαρτρ	115
Η ιστορία του μαθητή	116
Ο τρόμος της ελευθερίας και η κακή πίστη	117
Η ανθρώπινη ύπαρξη και το μηδέν	118
Οι άλλοι είναι η κόλαση	119
Μεταηθικές θεωρίες	121
Η ενορατική θεωρία	121
Η υπεραισθητή οντότητα του αγαθού	122
Η ενορατική γνώση του αγαθού	123
Η αδυναμία της ενορατικής γνώσης του αγαθού	124
Από την αναφορική στη χρηστική θεωρία του νοήματος	125
Η συγκινησιακή θεωρία	126
Το ψυχολογικό νόημα των ηθικών εκφράσεων	126
Ο επενεργειακός χαρακτήρας της ηθικής γλώσσας	127
Νόημα και ψυχολογικές προεκτάσεις	127
Η επιτακτικοκρατική θεωρία	128
Το επιτακτικό νόημα	128
Η δυνατότητα καθολικοποίησης	129
Ο κίνδυνος του φανατισμού	130
4. ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ	133
1. Η αρνητική στάση του Πλάτωνα απέναντι στην τέχνη	134
Η υποβάθμιση της αλήθειας	134
Η υπονόμηση της αρετής	135

2. Η καθολική σημασία της ποίησης και ο καθαρτικός χαρακτήρας της τραγωδίας κατά τον Αριστοτέλη	135
Η καθολικότητα της ποίησης	136
Το πρόβλημα της κάθαρσης	136
3. Η θεωρία του Καντ για το ωραίο και το υψηλό	138
Οι διαφορές μεταξύ του ωραίου και του υψηλού	138
Οι δύο σημασίες του υψηλού	139
Η μαθηματική έννοια	139
Η δυναμική έννοια	140
Οι τέσσερις ορισμοί του ωραίου	140
Ανιδιοτέλεια	140
Καθολικότητα	141
Σκοπιμότητα χωρίς σκοπό	141
Αναγκαιότητα	142
4. Η τέχνη στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Χέγκελ για την ιστορία	143
Τα τρία στάδια της τέχνης	143
Η συμβολική μορφή	144
Η κλασική μορφή	144
Η ρομαντική μορφή	145
Η ιεράρχηση των τεχνών	146
Οι κατώτερες τέχνες	146
Οι ανώτερες τέχνες	147
Η τέχνη ως ενδιάμεσος σταθμός στην εξέλιξη του πνεύματος	148
5. Η λυτρωτική αξία της τέχνης κατά το Σοπενχάουερ	149
Η σωτηρία του θανάτου	149
Η πρόσκαιρη λύτρωση της τέχνης	149
6. Άλλες αντιλήψεις για την τέχνη	150
Η τέχνη ως αυτοσκοπός	151
Η τέχνη ως μέσο	152
Η κοινωνική διάσταση της τέχνης	153
Ο Λέων Τολστόι	153
Ο Καρλ Μαρξ	154
Ο σοσιαλιστικός προγραμματισμός	156
Ελευθερία και δέσμευση του καλλιτέχνη	157
5. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	159
Θέματα προς συζήτηση	160

ΕΚΔΟΣΗ Δ' 2002 - ΑΝΤΙΤΥΠΑ 36.000 - ΑΡ. ΣΥΜΒΑΣΗΣ 1854/6/12/01
ΕΚΤΥΠΩΣΗ: Μ. ΚΟΡΝΑΡΟΣ & ΣΙΑ Ε.Ε.
ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ: Β. ΕΥΤΑΞΙΑΔΗΣ - Ι. ΙΩΣΗΦΙΔΗΣ & ΣΙΑ Ε.Ε.