



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Οντολογία και Εικονικότητα

Διδακτορική Διατριβή
του Κωνσταντίνου Χρήστου

Επιβλέπων Καθηγητής:
Γεώργιος Αραμπατζής, Καθηγητής ΕΚΠΑ

Αθήνα

2023

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

- **Αραμπατζής Γεώργιος**, Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας, (Επιβλέπων)
- **Βλαχάκης Γεώργιος**, Αναπληρωτής Καθηγητής, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, (Συμβουλευτική και Εξεταστική Επιτροπή)
- **Πανταζάκος Παναγιώτης**, Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας, (Συμβουλευτική και Εξεταστική Επιτροπή)
- **Ξηροπαϊδης Γεώργιος**, Καθηγητής, Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, (Εξεταστική Επιτροπή)
- **Τρισόκκας Ιωάννης**, Επίκουρος Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας, (Εξεταστική Επιτροπή)
- **Στείρης Γεώργιος**, Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας, (Εξεταστική Επιτροπή)
- **Πολίτης Γεώργιος**, Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας, (Εξεταστική Επιτροπή)

Ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα καθηγητή μου Γεώργιο Αραμπατζή για την υπομονή του, αλλά πολύ περισσότερο για την καθοδήγησή του και τον τρόπο που η παρουσία του με υποκίνησε να προσεγγίσω το μονοπάτι μιας εικονοπλαστικής οντολογίας.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	7
Κεφάλαιο Α΄, Οντολογία: από τον Παρμενίδη στον Sartre	24
(α) Η οντολογική γλώσσα	24
(β) Μια Οντολογία πριν την Οντολογία	27
Η ταύτιση του Είναι του κόσμου με τους φυσικούς αριθμούς	28
Η αντίληψη των πυθαγορείων για τη φύση και ο συσχετισμός της με τα κανονικά πολύεδρα	31
Από τη συμμετρία στην ασυμμετρία: η κατάλυση του πυθαγόρειου κοσμοειδώλου	33
(γ) Η Παρμενίδεια απαρχή	34
(δ) Η Πλατωνική πατροκτονία	38
Η Εικόνα της Ιδέας ή η Ιδέα της Εικόνας	40
(ε) Η Αριστοτελική υπόσταση - ουσία	43
(στ) Η Νεοπλατωνική Φιλοσοφία	45
Πλωτίνος	48
(ζ) Η μεσαιωνική οντοθεολογία	52
(η) Hegel: ενότητα Είναι και Μηδενός	54
(θ) Martin Heidegger: Η κατακράτηση του Dasein μέσα στο Μηδέν ..	55
Η Στροφή	57
(ι) Jean-Paul Sartre: το Μηδέν μεταγενέστερο του Είναι	59
Κεφάλαιο Β΄, Οντολογία της Εικόνας ή Εικόνα της Οντολογίας;	63
(α) Το μάτι του Schopenhauer	63
(β) Ο εγκέφαλος και το μάτι	71
(γ) Νευροφυσιολογία	83
(δ) Φυσικαλισμός και οντολογία	87
(ε) John Searle: νόηση, σώμα, κόσμος	101
Κεφάλαιο Γ΄, Η Έννοια της Εικόνας στη Φιλοσοφία: Bergson, Sartre, Heidegger	106
(α) Η μπερξονική εικόνα	106
Η αμφισημία της εικόνας	106
Οι δυο κατηγορίες της μνήμης : μνήμη-εικόνα και μνήμη-έξη ..	110
(β) Η σαρτρική εικόνα	118
Η εικόνα στο έργο του Sartre	118

Το σημείο και το πορτραίτο	124
Μίμηση	131
Σχηματικά ιχνογραφήματα	136
Υπναγωγικές εικόνες	141
(γ) Η άρνηση της εικόνας	147
Martin Heidegger: το βίωμα (Erlebnis) έναντι της εικόνας (Bild)	147
Emmanuel Levinas: το πρόσωπο πίσω από την εικόνα	162
Κεφάλαιο Δ΄, Η Έννοια της Εικόνας μεταξύ Φιλοσοφίας, Θεολογίας και Τέχνης: η Βυζαντινή εικονογραφία	172
(α) Εικονολογία και βυζαντινή εικονογραφία	172
Erwin Panofsky: εικονογραφική και εικονολογική μέθοδος, περιεχόμενο και νόημα	172
Βυζαντινή εικονομαχία και εικονολογία	174
Διάδραση εικαστικής αρχαιο-ελληνικής τέχνης με τον χριστιανισμό και τον βυζαντινό πολιτισμό	175
Ενασχόληση των βυζαντινών με την κλασσική παιδεία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας: η εξεικόνιση της μορφής του έρωτος στην χριστιανική εικονογραφία	178
Η βυζαντινή εικονολογία και η απεικόνιση της υπόστασης	181
Η παρουσία και απουσία του ορατού στην συμπαρουσίασή τους	184
Κεφάλαιο Ε΄, Η Έννοια της Εικόνας μεταξύ Φιλοσοφίας και Θεολογίας: η Εικονογραφία του Είναι και του Μηδενός	187
(α) Μια εικονογραφία του Είναι	187
Φως - Σκοτάδι: το αμετάβλητο μοτίβο	187
Martin Heidegger: ο ποιητής του Είναι	188
(β) Martin Heidegger: Μια εικονογραφία του Μηδενός	196
(γ) Μια ανεικονική εικονικότητα	206
Διονύσιος Αεροπαγίτης	206
Meister Eckhart	213
Παρατηρήσεις σχετικά με την αποφατική και τη μυστική θεολογία	222
Søren Kierkegaard: η πίστη εντός της σιωπής	225
Τα τρία στάδια της ύπαρξης	225
Ο Αβραάμ	227
Η τελολογική αναστολή του ηθικού	229
Κεφάλαιο ΣΤ΄, Η πιο Επίμονη Οντολογική Πλάνη: η Εικόνα του Είναι απέναντι στην Εικόνα του Μηδενός	233
(α) Ο Alexius Meinong και η θεωρία των αντικειμένων (Gegenstandstheorie)	233
Die Frage (Η ερώτηση)	233

Das Vorurteil zugunsten des Wirklichen (Η προκατάληψη υπέρ του πραγματικού)	236
Sosein und Nichtsein (έτσι-είναι και όχι-είναι)	241
Das Außersein des reinen Gegenstandes (Η ετερότητα του καθαρού αντικειμένου)	244
(β) Η οντολογική πλάνη	248
Τα πάντα είναι «υλικά»	253
Η ανυπαρξία είναι ανύπαρκτη	254
Das Mystische	257
Παραρτήματα	262
Παράρτημα Α΄: Παρμενίδης, Το Ποίημα	263
Παράρτημα Β΄: Friedrich Nietzsche, Πως ο «αληθινός κόσμος» έγινε τελικά μύθος, Ιστορία μιας πλάνης	269
Παράρτημα Γ΄: Πλάτων, η Χώρα	271
Βιβλιογραφία	274
Γλωσσάρι	289

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Γιατί να υπάρχει κάτι και όχι το τίποτα;» (Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?)¹ ρωτάει ο Leibniz, «πώς, γιατί υπάρχει αυτή η Αρχή και όχι το τίποτα;» (comment, pourquoi ce principe existe-t-il plutôt que rien?)² ρωτάει ο Bergson, «γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτα;» (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)³ ρωτάει ο Heidegger, κι εμείς ρωτούμε γιατί αυτή η ερώτηση μοιάζει να είναι τόσο οικεία μεταξύ των φιλοσόφων και τελικά τι ερωτάται όταν μια τέτοια ερώτηση τίθεται; Με την ερώτηση αυτή, που ρωτούμε για τα όντα, για μια αρχή και για το τίποτα, βρισκόμαστε στις ρίζες της φιλοσοφίας, καταμεσής των πιο μύχιων οντολογικών ερωτημάτων που γέννησαν τη δυτική φιλοσοφία. Μια ερώτηση σαν και αυτή φαίνεται πως ήταν που διάνοιξε την πόρτα στον φιλοσοφικό λόγο, αυτή που ώθησε τους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους της κοσμολογικής περιόδου να αναζητήσουν μια μεταφυσική αρχή, στην οποία τα όντα οφείλουν την ύπαρξή τους και το τίποτα γίνεται κάτι. Μια τέτοια ερώτηση διάνοιξε τις θύρες ενός εικονογραφικού - οντολογικού λόγου, ο οποίος ακολουθεί έκτοτε κάθε υπαρκτικο-οντολογική προσέγγιση του βιόκοσμου.

Το έδαφος επάνω στο οποίο θα έπεφτε ο σπόρος του Είναι προλείαναν οι Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι στρέφοντας το βλέμμα τους στους αριθμούς, τους οποίους θεώρησαν το οντολογικό θεμέλιο και την βαθύτερη ουσία του κόσμου. Από τους πυθαγόρειους φαίνεται ότι εκκινεί η δυϊστική οπτική της δυτικής μεταφυσικής φιλοσοφίας, καθώς ήταν αυτοί που θεμελίωσαν τη φιλοσοφία τους σε έναν πρωταρχικό δυϊσμό, αυτόν μεταξύ του πέρατος, που αντιστοιχούσε στους περιττούς αριθμούς και του απείρου, που αντιστοιχούσε στους άρτιους. Η κοσμική αρμονία, η οποία μπορούσε να επαληθευτεί στον έναστρο ουρανό και τη συμμετρική θέση που καταλάμβαναν τα ουράνια σώματα σε αυτόν, ήταν το αποτέλεσμα της όσμωσης του πέρατος με το άπειρο, δηλαδή των περιττών αριθμών με τους άρτιους. Καθώς οι πυθαγόρειοι παρατηρούσαν τη συμμετρία του έναστρου ουρανού, αλλά και την αρμονία που παρήγαγαν οι μουσικοί ήχοι κατέληξαν στην πεποίθηση ότι υπάρχει μια προαιώνια φυσική νομοτελειακή τάξη, η οποία εδράζεται στους φυσικούς αριθμούς και στους λόγους αυτών. Έτσι, οι φυσικοί αριθμοί και τα γεωμετρικά σχήματα που

¹G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce; monadologie*, Flammarion, Paris 1999.

²H. Bergson, *L'évolution créatrice: édition augmentée*, Arvensa éditions, 2015, σ. 210.

³M. Heidegger, *GA40 Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, σ. 1.

συνδέονται με αυτούς, όπως επί παραδείγματι τα πέντε κανονικά πολύεδρα, αποτελούν τον λόγο της ύπαρξης των αισθητών πραγμάτων, την αρχή κάθε πραγματικότητας, το οντολογικό θεμέλιο της ίδιας της ύπαρξης. Η αναγωγή των φυσικών αριθμών σε οντολογικό θεμέλιο του γίνεσθαι υποβίβασε τον κόσμο των αισθητών σε ένα δεύτερο, υποδεέστερο οντολογικό επίπεδο, που απλώς απεικονίζει την αρχική συμμετρία, την πραγματική πραγματικότητα.⁴ Στην πυθαγόρεια φιλοσοφία λοιπόν και ιδιαίτερα στους ύστερους πυθαγόρειους βλέπουμε την αρχή της αποδόμησης του γίνεσθαι και των αισθήσεων σε σχέση με μια σταθερή και αμετάβλητη αρχή από όπου όλα εκπορεύονται. Παρά το γεγονός ότι η πυθαγόρεια κοσμοαντίληψη κλονίστηκε ανεπανόρθωτα, ως λογικά ασυνεπής, με την αποκάλυψη της ύπαρξης των άρρητων αριθμών και της δομικής ασυμμετρίας που αυτοί επιφέρουν στο σύστημα των αριθμών, ο φιλοσοφικός τους στοχασμός συνέχισε να ασκεί τεράστια επιρροή και ο ριζικά δυϊστικός τους λόγος ενσωματώθηκε στο γνωστικό αντικείμενο των μετέπειτα φιλοσοφικών - οντολογικών συστημάτων.

Ο Ελεάτης Παρμενίδης (περ. 540 π.Χ. – περ. 450 π.Χ.) αναζητώντας και αυτός τη μεταφυσική αρχή που συνέχει τον κόσμο κατέδειξε ως μοναδική αλήθεια την απόλυτη διάκριση μεταξύ του Είναι και του μη Είναι, καθιστώντας το ον ολοκληρωτικά διάφορο του τίποτα, καθώς το τίποτα δεν θα μπορούσε να διεκδικήσει καμία υπόσταση:

«Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ
μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ
εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ἢ δ' ὡς οὐκ
ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα
ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.»⁵

(Λοιπόν θα σου πω –και εσύ που ακούς, λάβε τον λόγο μου– ποιες είναι οι μοναδικές οδοί έρευνας που υπάρχουν για τη σκέψη: η μία, από τη μία, [να σκεφθείς] ότι είναι και ότι δεν είναι δυνατόν να μην είναι. Αυτή είναι η οδός της πειθούς, αφού συνοδεύει την αλήθεια.

⁴ Βλ. W. Windelband και H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001, σ. 59.

⁵ H. Diels και W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, band 1, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, σ. 231.

Η άλλη, από την άλλη, [να σκεφθείς] ότι «δεν είναι» και ότι είναι απαραίτητο να μην είναι. Σου λέω ότι αυτή την οδό είναι εντελώς αδύνατον να την γνωρίσεις, αφού δεν θα γνωρίσεις αυτό που δεν είναι (καθώς δεν είναι δυνατόν) ούτε θα το προφέρεις.)⁶

Αυτό που καθιστά τον Παρμενίδη διακριτό στην ιστορία της φιλοσοφίας είναι ότι ο Ελεάτης φιλόσοφος, διαφοροποιούμενος από το έως τότε φιλοσοφικό πλαίσιο, ανέδειξε το πιο απλό συμβάν, το πιο οικείο στην προ-επιστημονική, προ-οντολογική, προ-αναστοχαστική κατανοητική ανθρώπινη κατάσταση, αυτό της ύπαρξης, ως το μείζον εννοιολογικό κατηγορημα. Η προγενέστερη φιλοσοφία ενώ ενδιαφέρθηκε για τις πηγές της ύπαρξης, για την αρχή που από το τίποτα προήλθε το κάτι, προϋπέθεσε ακριβώς αυτό το κάτι, αυτή την ίδια την ύπαρξη, στην οποία εμφαιτικά έστρεψε το βλέμμα του ο Παρμενίδης. Αυτή η καινοφανής στροφή του βλέμματος προς την ίδια την ύπαρξη, προς την ιδιότητα του να είναι κάτι υπάρχον, να είναι παρόν στο τώρα θα μεταβάλλει σύνολη την πορεία της φιλοσοφίας.⁷ Ωστόσο, ο Ελεάτης φιλόσοφος δεν έμεινε εκεί και πηγαίνοντας πολύ πιο μακριά, ταύτισε το Είναι και το νοεῖν: «...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι», αποκαλύπτοντας και καταδεικνύοντας έναν κρυφὸ δεσμό. Το πλαίσιο εντὸς του οποίου θα κινηθεῖ ἡ φιλοσοφία τους ἐπόμενους εικοσιπέντε αἰῶνες εἶχε πια παγιωθεῖ· το Είναι εισέβαλε στον ιστορικό χρόνο και κατέστη ουσιαστικὸς χρονικὸς, καθὼς κάθε σκέψη εμπεριέχει το Είναι και το Είναι εμπεριέχει κάθε σκέψη:

«Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος...»

(Ἡ σκέψη και αυτό εξαιτίας του οποίου υπάρχει ἡ σκέψη είναι το ίδιο, αφού χωρίς αυτό που υπάρχει, χάρη στο οποίο εκφράζεται, δεν θα βρεις τη σκέψη, διότι δεν υπάρχει και δεν θα υπάρξει τίποτε εκτός από αυτό που είναι...).

⁶ N. Cordero, *Υπάρχει αυτό που είναι. Ἡ θέση του Παρμενίδη*, μτφρ. Έφη Μαργέλη, Ενάλιος, Αθήνα 2008, σ. 330.

⁷ Στο ίδιο

Κάθε σκέψη όμως είναι αρκτικώς εικονιστική και καθώς το Είναι αποτραβήχτηκε από τη σκιά και κατέστη χρόνιο και χθόνιο, εγκαταστάθηκε, όπως και κάθε άλλη έννοια, στον συλλογικό νου ως εικόνα, δηλαδή ως παράσταση και αναπαράσταση μιας έξωθεν μαρτυρίας των αισθήσεων. Ωστόσο το Είναι δεν είναι αντικείμενο ούτε κάτι χειροπιαστό αλλά ιδιότητα, γεγονός που έσπρωξε τους φιλοσόφους που καταπιάστηκαν με αυτό να το προσεγγίζουν σε αναλογία με κάτι γνώριμό τους. Παρά το γεγονός ότι κάτι τέτοιο είναι θεμιτό όταν ο στοχασμός στρέφεται προς τόσο αφηρημένες έννοιες, πάντα υπάρχει ο κίνδυνος να ταυτιστεί η έννοια με το ανάλογό της και τελικά να εξαντικειμενοποιηθεί η υπό εξέταση έννοια, όπως ακριβώς συνέβη με το Είναι. Το Είναι από ιδιότητα κατέστη αντικείμενο με ιδιότητες, κατέστη ένα όν ανάμεσα στα άλλα, το οποίο οι φιλόσοφοι περιέφεραν αδιάκοπα και κατά το δοκούν ανά τους αιώνες. Την ίδια μοίρα είχε και το μη-Είναι, το Μηδέν, που θεωρήθηκε αντίθετο του Είναι και έγινε και αυτό αντικείμενο, ένα μη-όν, παρά το γεγονός ότι η παρμενίδεια εικόνα περί του Είναι, καθώς θεμελιώθηκε στην ταυτολογία: «ἐὸν ἔμμεναι» και «ἐὸν ἐστίν» (υπάρχει αυτό που είναι) απέκλειε κάθε εννοιολογική προσέγγιση με το Μηδέν. Για τον Παρμενίδη το μη-Είναι δεν είναι αντίθετο αλλά διάφορο του Είναι, γεγονός το οποίο η δυϊστικά θεμελιωμένη φιλοσοφική γλώσσα ποτέ δεν μπόρεσε να ενσωματώσει στον λόγο της.

Η μετα-παρμενίδεια φιλοσοφία αναζήτησε και τελικά βρήκε αυτό που έψαχνε, αναχρονιστικά, στον Παρμενίδη: μια συστηματική φιλοσοφία περί του όντος εν γένει. Εντούτοις, ο Ελεάτης φιλόσοφος ποτέ δεν έκανε λόγο για ένα αφηρημένο όν, παρά μόνο για το συγκεκριμένο Είναι, το οποίο συνιστά για τον άνθρωπο την εγγύτερη εμπειρική αλήθεια και αφορά στην ίδια τη δυνατότητα της ύπαρξης του. Το μη-Είναι είναι μη αναγώγιμο στην ανθρώπινη σκέψη, πόσο μάλλον σε κάθε προσπάθεια εξεικόνισής του. Αυτή η στοιχειώδης παρμενίδεια αρχή εγκαταλείφθηκε από τον πρώτο μεγάλο φιλόσοφο που προσέγγισε με συστηματικό τρόπο τη φιλοσοφία του Παρμενίδη. Ο Πλάτων, που πρώτος πήρε θέση απέναντι στην σύγχυση που μας προκαλεί η παρμενίδεια διάκριση ανάμεσα στο ον και στο μηδέν, βρέθηκε σε αμηχανία, την οποία και δήλωσε στον Σοφιστή: «...δήλον γάρ ὡς ὑμεῖς μεν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε ἡμεῖς δὲ πρό τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...»⁸ (γιατί ολοφάνερα από παλιά εσεῖς εἰστε εξοικειωμένοι με το τι πράγματι εννοεῖτε ὅταν χρησιμοποιεῖτε την ἔκφραση “όντας”·

⁸ Πλάτων, *Σοφιστής*, μτφρ. Ν. Μιχαηλίδης, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 480.

εμείς όμως, ενώ παλιότερα νομίζαμε πως καταλαβαίνουμε, τώρα βρεθήκαμε σε αμηχανία). Η απάντηση που έδωσε σε αυτό το αμήχανο εννοιολογικό πρόβλημα που εισήγαγε στη φιλοσοφική σκέψη ο Παρμενίδης ήταν διά των εννοιών της ταυτότητας και της ετερότητας: αυτό που παραμένει ίδιο με τον εαυτό του, που διατηρεί την ταυτότητά του Είναι, οτιδήποτε γίνεται κάτι άλλο από αυτό που ήταν δεν Είναι.⁹ Πρόκειται, όπως και ο ίδιος παραδέχτηκε στον Θεαίτητο, για μια πατροκτονία, που προοιωνίζει τις δαιδαλώδεις διαδρομές του Είναι στη μέλλουσα φιλοσοφική γραμματεία, καθώς ο αισθητός μεταβαλλόμενος κόσμος της εμπειρίας υποβιβάζεται σε ένα μη ον. Για τον Πλάτωνα εάν υπάρχει ένας κόσμος που είναι όντως όν είναι ο κόσμος των ιδεών, ο οποίος χαρακτηρίζεται από αιώνια σταθερότητα. Το Είναι των όντων κατοικεί στις αρχετυπικές ιδέες του ανώτερου οντολογικά κόσμου των ιδεών, όπου βασιλεύει η ιδέα του Αγαθού.

Ο Αριστοτέλης από την άλλη, παρουσιάζει τη θεωρία του περί όντων στο έργο του *Μετά τα φυσικά*, όπου υποστηρίζει την ύπαρξη μίας επιστήμης που ερευνά το ον ως όν και τις ιδιότητές του που απορρέουν από την ίδια τη φύση του. Κατά τη γνώμη του, η επιστήμη αυτή δεν επικεντρώνεται σε ένα μόνο είδος, αλλά ασχολείται με οτιδήποτε υπάρχει. Μελετά, λοιπόν, το ον ως ον και τις ιδιότητες που παρουσιάζονται στα όντα λόγω της ύπαρξης. Ως εκ τούτου, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος με τα έργα του *Μεταφυσικά* και *Κατηγορίες* αποτελεί τον δεύτερο μεγάλο σταθμό στην ιστορία της τυπικής οντολογίας, καθώς δεν διέκρινε τα όντα μόνο σε εν δυνάμει και εν ενεργεία, αλλά εισήγαγε και μία τρίτη κατηγορία στην άκαμπτη οντολογία του Παρμενίδη, αυτή της ουσίας, δηλαδή των σταθερών και αμετάβλητων ιδιοτήτων κάθε όντος. Η ουσία για τον Αριστοτέλη συνιστά το Είναι κάθε όντος και ταυτοχρόνως το μορφικό - κινητικό αίτιό του, που το οδηγεί να γίνει αυτό που είναι. Η μορφή είναι το αίτιο το οποίο φωτίζει την αδιαφανή ύλη, που μόνη της βρίσκεται στην κατάσταση μόνο της δυνατότητας.

Η οντολογία του Πλωτίνου από τη μία πλευρά επιστρέφει στις παρμενίδειες οντολογικές πηγές, όπου το Εν-Είναι ορθώνεται ως το μοναδικό θεμέλιο κάθε νοητής πραγματικότητας, από την άλλη πλευρά όμως υπερβαίνεται η στατικότητα και η ακινησία του παρμενίδειου Είναι και οδηγούμαστε σε μια στενότερη σχέση αυτού του Είναι με τον μεταβαλλόμενο κόσμο των αισθήσεων, τον κόσμο του γίνεσθαι. Μπορεί, όπως και το Είναι του Παρμενίδη, το Εν, δηλαδή η ανώτατη οντολογική

⁹ Βλ. Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, μτφρ. Ε. Παπανούτσος, Δαίδαλος, Αθήνα 2004.

αρχή, να στέκεται επάνω από το γίνεσθαι, ωστόσο από το Εν αυτό προκύπτει το ίδιο το γίνεσθαι, καθώς διά της απορροής δομούνται όλα τα κατώτερα οντολογικά επίπεδα, έως και τη αδιαφανή, σκοτεινή ύλη.¹⁰ Το Εν, ως γεννήτορας των όντων, συνιστά μια δύναμη, η οποία ωστόσο δεν είναι ποτέ ενεργεία, δηλαδή δεν είναι ον. Το πλωτινικό Εν παρά το γεγονός ότι αποτελεί την αιτία της νοητότητας των όντων, που απορρέουν από την πληρότητά του, το ίδιο παραμένει απερινόητο. Είναι η ενότητα κλεισμένη στον εαυτό της, όπου μέσα του αίρονται όλες οι αντιθέσεις.

Στην χριστιανική οντοθεολογία, αντίθετα με την φιλοσοφία του Πλωτίνου όπου το Εν φαίνεται να μην κατέχει κανένα Είναι, ο Θεός, ως η απόλυτη Αρχή, συνιστά το μοναδικό και απόλυτο Είναι, από το οποίο εκπορεύεται και το Είναι των κτιστών όντων, ως δωρεά αυτής της πρώτης Αρχής. Ο Ακυινάτης, μάλλον ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της μεσαιωνικής οντολογίας, έχοντας πάντα ως οδηγό του τα Αριστοτελικά κείμενα, θα κάνει λόγο για δύο οντολογικά επίπεδα εντός κάθε υπαρκτού όντος. Κάθε ον στην πληρότητά του αποτελείται από την υπόσταση, η οποία συνίσταται στη σύνθεση της ύλης με τη μορφή, και του Είναι (esse), το οποίο το δωρίζει ο Θεός. Σύμφωνα λοιπόν με τον Ακυινάτη, η ύπαρξη θα πρέπει να διακρίνεται από την ουσία του όντος, καθώς αυτή η ουσία, δηλαδή το Είναι, αποδίδεται σε μια υπόσταση από το απόλυτο Είναι και μόνο από αυτό.

Ο ακραία αφαιρετικός φιλοσοφικός λόγος του Hegel θα οδηγήσει στην ταύτιση του Είναι και του Μηδενός. Αυτή η ακραία σύλληψη θα θεμελιωθεί στην ιδέα ότι το απροσδιόριστο Είναι συνιστά κάτι το απολύτως αρνητικό, ουσιαστικά ένα κενό, το οποίο ταυτίζεται με το τίποτα. Έτσι το Είναι και το Μηδέν ταυτίζονται. Η εννοιολογική αυτή αφαίρεση μας καλεί αφενός να δούμε το απροσδιόριστο Είναι ως τίποτα, και μας υποδεικνύει αφετέρου να δούμε το τίποτα ως σκέψη, δηλαδή ως Είναι. Έτσι, το τίποτα ως σκέψη και τελικά ως Είναι προκαλεί τη διαπλοκή του Είναι και του τίποτα, την κίνηση δηλαδή του Είναι στο τίποτα και του τίποτα στο Είναι, την οποία ο Hegel κατονομάζει ως γίνεσθαι. Εδώ βλέπουμε να απομακρυνόμαστε, ίσως για πρώτη φορά, από τις οντολογίες όπου το Είναι στέκεται από μόνο του ως η απόλυτη αρχή κάθε πραγματικότητας. Το γίνεσθαι δεν πηγάζει από μία αφηρημένη πρώτη αρχή, αλλά προέρχεται από τη διαλεκτική σχέση του Είναι και του Μηδενός,

¹⁰ Βλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μιχάλης Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 225.

από τη μεταξύ τους διαμάχη, εάν θέλουμε να μιλήσουμε με ηρακλείτειους όρους, καθώς φαίνεται πως η φιλοσοφία του Ηράκλειτου επηρέασε βαθιά τον Hegel.

Το σύνολο της φιλοσοφικής ενασχόλησης του Heidegger δομείται με γνώμονα το ερώτημα που αφορά στο νόημα του Είναι. Ένα νόημα, που εάν αλματικά φθάσουμε στα τελευταία έργα του χαϊντεγκεριανού φιλοσοφικού στοχασμού, θα δούμε ότι τελικά συμπυκνώνεται σε μια ταυτολογία: «το Είναι είναι Είναι», η οποία τελικά αφήνει το νόημα του Είναι ελεύθερο, πέρα από τα πράγματα, την ίδια την ύπαρξη αλλά και κάθε είδους φαινομενολογική προσέγγιση. Ωστόσο, εάν μεταφερθούμε στις αρχές της χαϊντεγκεριανής οντολογίας θα συναντήσουμε έναν γνήσιο φαινομενολόγο, μαθητή του Edmund Husserl (1859-1938), ο οποίος διά της φαινομενολογικής μεθόδου προσπαθεί να ανακαλύψει το νόημα του Είναι μέσα από μια ερμηνευτική προσέγγιση της Ύπαρξης, του Dasein. Ο Heidegger ως ένας γνήσιος φαινομενολόγος που κάνει οντολογία προσπαθεί να σκιαγραφήσει τον χαρακτήρα και την καθολική δομή των όντων, καθώς αυτά προβάλλουν τους εαυτούς τους στα φαινόμενα. Απορρίπτει χωρίς αποδεικτικά στοιχεία κάθε ορθολογιστική μεταφυσική θεώρηση και κάθε a priori επιστημολογική κατασκευή που εστιάζει στην απόρριψη των ίδιων των φαινομένων διαμέσου της πνευματικής διεργασίας. Από αυτή την άποψη, στο πρόσωπο του Heidegger συναντάμε έναν ριζοσπαστικό και συνεπή εμπειριστή, με την ευρεία έννοια του όρου. Στόχος της φαινομενολογικής του οντολογίας είναι η επιστροφή στα γνήσια δεδομένα της ανθρώπινης εμπειρίας: «Στα ίδια τα πράγματα» («Zu den Sachen selbst»). Επιπλέον, αποσκοπεί στο να προβάλει μία εννοιολογική διευκρίνιση των εν λόγω δεδομένων εξηγώντας τις συστατικές δομές που τα κάνουν αυτό που είναι. Η φαινομενολογική διαδικασία περιλαμβάνει μία χειραφέτηση από κάθε πιθανή επιστημολογική προκατάληψη και a priori περιορισμούς, που το μόνο που μπορούν να επιφέρουν είναι η διαστρέβλωση των γνήσιων φαινομένων ή η παρεμπόδιση της εμφάνισής τους. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως τα δεδομένα ή τα φαινόμενα υφίστανται διαρκώς πριν από τις λογικές και επιστημολογικές θεωρίες που τα αφορούν. Για τον λόγο αυτό, όποιος αποφασίζει να μελετήσει τα φαινόμενα οφείλει να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός απέναντι στα άμεσα δοσμένα δεδομένα και επιδίωξή του οφείλει να είναι η περιγραφή, η ανάλυση και η ερμηνεία τους. Προσπαθώντας ο Heidegger να καταστήσει σαφή τη σημασία της φαινομενολογίας αξιοποιεί, ερμηνεύοντάς την, την ελληνική γλώσσα, τη γλώσσα επάνω στην οποία κάθε φιλοσοφικός στοχασμός θεμελιώθηκε. Υποστηρίζει πως η ολοκληρωμένη κατανόηση της φαινομενολογίας μπορεί να επιτευχθεί με την εξέταση

των συστατικών στοιχείων που συγκροτούν τον όρο και την αποσαφήνιση της σημασίας των αντιφάσεων τους. Σύμφωνα με την ελληνική ετυμολογία τα συστατικά του όρου είναι οι λέξεις «φαινόμενον» και «λόγος» και κατ' αυτόν τον τρόπο, η φαινομενολογία γίνεται αντιληπτή ως ο λόγος ή η επιστήμη των φαινομένων. Τα φαινόμενα με τη σειρά τους απορρέουν από το ρήμα φαίνεσθαι, το οποίο υποδηλώνει αυτό το οποίο φαίνεται ή αυτό που εκδηλώνεται. Φαινόμενο είναι αυτό που μπορεί να βγει στο φως και στην ελληνική σκέψη ταυτίζεται με τη λέξη «ον». Ωστόσο, το φαινόμενο είναι αυτό που εκδηλώνεται με τον τρόπο με τον οποίο Είναι και γι' αυτό πρέπει να διαχωριστεί από τον όρο εμφάνιση. Είναι χαρακτηριστικό πως τα όταν αναφερόμαστε στα φαινόμενα δεν αναφερόμαστε σε εμφανίσεις. Οι εμφανίσεις τείνουν να μοιάζουν με τα φαινόμενα, είναι όμως οι εμφανίσεις αυτών που εκδηλώνονται, που φαίνονται. Ο λόγος από την άλλη, έχει χρησιμοποιηθεί ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη με την έννοια της ομιλίας. Εδώ χρησιμοποιείται με τη βαθύτερη σημασία της δήλωσης αυτού του οποίου αφορά η ομιλία. Πιο συγκεκριμένα, όπως αναφέρει ο Heidegger, ο Αριστοτέλης εξηγεί τη σημασία αυτή χρησιμοποιώντας το απαρέμφατο «ἀποφαίνεσθαι». Έτσι, ο λόγος με την έννοια της ομιλίας επιτρέπει σε κάτι να γίνει ορατό. Και αυτό το κάτι, δεν είναι άλλο από τα φαινόμενα ή από αυτό που φαίνεται. Επομένως, η φαινομενολογία θα πρέπει να λογίζεται ως ένα αποφαίνεσθαι περί των φαινομένων («ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα»), ως το ανακαλύπτει και φέρει σε ορατότητα αυτά τα οποία φαίνονται, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτά φαίνονται. Βασικό αντικείμενο της φαινομενολογικής μεθόδου είναι η επιστροφή στα πρωταρχικά δεδομένα, όπως αυτά φαίνονται. Πρέπει να επιστρέψουμε πίσω στα ίδια τα πράγματα και να ξαναδούμε τα φαινόμενα υπό αυτό το πρίσμα. Ακολουθώντας τη μέθοδο της φαινομενολογίας, ο Heidegger, πραγματοποιεί μια προσέγγιση των ιδιοτήτων του Όντος, όπως αυτές εκδηλώνονται μέσα στα φαινόμενα. Γι' αυτό και η χαιντεγκεριανή οντολογία, τουλάχιστον του *Είναι και Χρόνος*, εκλαμβάνεται από πολλούς φιλοσόφους ως μια φαινομενολογική οντολογία, όπου τα φαινόμενα αφορούν την παρουσίαση των Όντων ως προς αυτό που είναι, ως προς τη σημασία τους, τον μετασχηματισμό τους και την προέλευσή τους. Μελετώντας, μάλιστα, τη φαινομενολογική μέθοδο του Heidegger πρέπει να θυμόμαστε ότι αυτή λειτουργεί στη βάση της έννοιας της προθετικότητας.¹¹

¹¹ Βλ. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 12, No. 44 (2) (1958), pp. 117-132, σ. 120.

Ο Sartre θα παραλάβει και θα συνεχίσει την χαϊντεγκεριανή φαινομενολογική παράδοση, καθώς θα καταδείξει ότι το νόημα του Είναι έγκειται στη σειρά των εμφανίσεών του εντός των φαινομένων. Η συνείδηση ως το δι' εαυτόν Είναι (pour soi) κείται ανάμεσα στο Είναι και στο Μηδέν, χωρίς εντούτοις να μπορεί να ανευρεθεί από που έλκει την καταγωγή της. Ωστόσο, μέσα από αυτή τη συνείδηση φανερώνεται το Είναι, αλλά και η ουσία των απλών πραγμάτων, τα οποία Είναι και προσδιορίζονται ακριβώς από αυτή την ουσία, σε αντίθεση με την ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία δομεί την δική της ουσία εντός της χρονικότητας και καθ' όλη τη διάρκεια τη ζωής της. Σύμφωνα με τον Sartre λοιπόν, η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, την οποία το υποκείμενο, στη βάση της εγγενούς ελευθερίας του, μπορεί να διαμορφώσει όπως αυτό επιθυμεί. Εδώ παρατηρούμε την αντιστροφή της τυπικής οντολογίας, όπου πάντα η ουσία ήταν πρότερη της ύπαρξης, καθώς στην σαρτρική φιλοσοφία δεν υπάρχει καμία δοσμένη και δεσμευτική εννοιολόγηση του όντος, αλλά το ίδιο το ον δεσμεύεται από την ίδια την ελευθερία του να δομήσει εννοιολογικά την ύπαρξή του.

Εντός του φιλοσοφικού χρόνου τόσο το Είναι, όσο η ουσία αλλά τελικά και η ίδια η έννοια της ύπαρξης τιθασεύτηκαν, λαμβάνοντας διάφορες μορφές, ενώ ταυτόχρονα ιεραρχήθηκαν με τον τρόπο που κάθε φιλόσοφος θεωρούσε ότι ταίριαζε στη δική του φιλοσοφική προσέγγιση, οδηγώντας κάθε φορά την οντολογία να αποκαλύπτεται ως μια εικονογραφία του κόσμου, εντός της οποίας το Είναι άλλες φορές ταυτιζόταν με τον ίδιο τον κόσμο, δηλαδή την πραγματικότητα, άλλες φορές πάλι το βρίσκαμε επέκεινα του κόσμου και του γίνεσθαι, μη αναγώγιμο σε οτιδήποτε γνωστό, διάφορο κάθε υλικής πραγματικότητας, άλλες φορές πάλι να εκκινεί πέραν του γίνεσθαι και στην πορεία να εισχωρεί εντός της πραγματικότητας ως η αναγκαία και μοναδική αιτία της ύπαρξής της, ή τέλος να ξεπηδά μέσα από το ίδιο το γίνεσθαι, μέσα από τις επιμέρους εμφανίσεις του στα όντα. Μια εικόνα του Είναι, διαρκώς περιφερόμενη και πάντα διαφορετική από την προηγούμενη, που δύσκολα μπορούμε να περι-ορίσουμε και δύσκολα μπορούμε να περιγράψουμε. Τα εγγενή προβλήματα μιας τέτοιας εικόνας μας οδηγούν να διερευνήσουμε τη σύνδεση του Είναι ως εικόνα με τις δημιουργημένες εικόνες του, δηλαδή την οντολογία και την εικονικότητά της. Κάθε εννοιολογική προσέγγιση του Είναι πάντα θα καταλήγει σε χωροχρονική εικόνα του Είναι, απτή και περιγράψιμη, γεγονός το οποίο μας προτρέπει από μόνο του να πλησιάσουμε την έννοια της εικόνας.

Κάθε προσπάθεια κατανόησης της ιδέας των εικόνων είναι καταδικασμένη να βρεθεί αντιμέτωπη με το χρόνιο πρόβλημα το οποίο απορρέει από την παραδοχή ότι η ίδια η ιδέα μιας ιδέας συνδέεται με την έννοια της εικόνας. Η ιδέα με τη σειρά της προέρχεται από τον αόριστο «ἴδον» του αρχαιοελληνικού ρήματος «ὄρῶ», που σημαίνει βλέπω, και ως εκ τούτου είναι συγγενική με την έννοια του «ειδώλου», της «ορατής εικόνας» που συνιστά ακρογωνιαίο λίθο της αρχαίας ελληνικής σκέψης και κάθε είδους θεωρίας της αντίληψης.¹² Το ερώτημα σχετικά με το τι είναι εικόνα έχει βρεθεί πολλές φορές στο προσκήνιο στην πορεία της ιστορίας. Ήδη από τη βυζαντινή εποχή οι εικόνες και η φύση τους βρέθηκαν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος με το ξέσπασμα της εικονομαχίας. Μέχρι και σήμερα είναι διαρκώς παρούσες στην καθημερινή ζωή, με διαφορετικό φυσικά νόημα από ότι στην αρχαιότητα. Η εξήγησή τους, όμως, εξακολουθεί να αποτελεί ένα μέσο κατανόησης και ερμηνείας του κόσμου, αν και θα μπορούσαν εύκολα να θεωρηθούν ως μέσα παραπλάνησης και διαστρέβλωσης της πραγματικότητας. Για τους λόγους αυτούς, όποιος επιθυμεί να εντυφώσει στο ζήτημα των εικόνων θα πρέπει να λάβει υπόψιν του δύο πράγματα: από τη μία την μεγάλη ποικιλία τους και από την άλλη το γεγονός ότι παρόλο που σε πολλά αντικείμενα δίνουμε το όνομα εικόνες, δεν είναι απαραίτητο να έχουν κοινά χαρακτηριστικά. Γι' αυτό και είναι προτιμότερο να αντιμετωπίζουμε τις εικόνες σαν υπαρκτά αντικείμενα που μεταβάλλονται διαρκώς, πόσο μάλλον όταν κάνουμε λόγο για τις νοητικές εικόνες που θα μας απασχολήσουν στην παρούσα εργασία. Έτσι, από το πλήθος των υπαρκτών νοητικών εικόνων, κάθε μία συνιστά και έναν διαφορετικό τύπο εικονογράφησης, ο οποίος με τη σειρά του βρίσκεται στο επίκεντρο κάποιας νοητικής δραστηριότητας.

Ωστόσο, οι νοητικές εικόνες, οι αναπαραστάσεις και οι παραστάσεις μας είναι άρρηκτα συνδεδεμένες τόσο με τον εγκεφαλικό φλοιό, όσο και με το μάτι, οπότε είμαστε υποχρεωμένοι, έστω και ακροθιγώς, να περιγράψουμε τις βιολογικές διεργασίες τόσο του εγκεφάλου όσο και του ματιού, οι οποίες μας επιτρέπουν να σχηματίσουμε μια σταθερή και συγκεκριμένη εικόνα του κόσμου, στη βάση της οποίας δομείται η ίδια μας η ύπαρξη. Το Είναι του κόσμου ως εικόνα, αλλά και η εικόνα του κόσμου ως εστία του Είναι θεμελιώνονται στις βιολογικές εγκεφαλικές λειτουργίες, από τις οποίες εκπορεύεται η ανθρώπινη νόηση. Η πρόταση αυτή, παρά το γεγονός ότι δεν αποτελεί έως και σήμερα κοινό φιλοσοφικό τόπο, θα αποτελέσει

¹² T. W. J. Mitchell, *Iconology Image, Text, Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago 1986, σσ. 5-11.

για εμάς έναν οδηγό, καθώς η διερώτηση εάν το νοητικό ανάγεται στο υλικό (εγκέφαλο) παραπέμπει ευθέως στο δίπολο Είναι και γίνεσθαι, το οποίο μαζί με το δίπολο Είναι και Μηδέν θεωρούμε ψευδοδίπολα και αναζητούμε την υπέρβασή τους. Η θεωρία του φυσικαλισμού, επί παραδείγματι, συνιστά μια σύγχρονη οπτική υπέρβασης του κλασικού δυϊσμού ύλης και νόησης. Σύμφωνα με έναν συνεπή φυσικαλιστή δεν υφίστανται δύο διαφορετικές οντολογικές κατηγορίες φαινομένων: τα υλικά (φυσικά) και τα νοητικά, παρά μόνο τα φυσικά. Η μονιστική αυτή θέση θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα σε αναφορά με τις νοητικές εικόνες, στις οποίες θα αναρωτηθούμε εάν μπορούμε να μπορούμε να προσδώσουμε το κατηγορήμα της υλικότητας.

Στην προσπάθεια αυτή θα προσεγγίσουμε το διαρκώς μεταβαλλόμενο μπερζονικό σύμπαν, όπου οι εικόνες χάνονται και επαναβρίσκονται, και κυριαρχεί μία κρίσιμη ιδέα, αυτή της υλικότητας της εικόνας. Η εικόνα έχει μια ξεχωριστή υπόσταση, υπάρχοντας καθαυτή, εκτός της ανθρώπινης συνείδησης και εντός του υλικού κόσμου. Ακόμη και το ίδιο το σώμα μας, ως μέρος του υλικού σύμπαντος, συνιστά και αυτό μια εικόνα μεταξύ άλλων εικόνων.

«Θεωρήστε το σύστημα αυτό [των] εικόνων που ονομάζεται υλικός κόσμος, το σώμα μου είναι μια από αυτές. Γύρω από αυτή την εικόνα διατάσσεται η παράσταση, η ενδεχόμενη δηλαδή επίδραση της πάνω σε άλλες εικόνες.»¹³

Ο υλικός κόσμος είναι ένα σύνολο από εικόνες, οι οποίες καθίστανται αντιληπτές μέσα από τη δράση της πιο προνομιακής εικόνας, αυτής του σώματός μου. Έτσι λοιπόν η αντίληψη, και κατ' επέκταση η συνείδηση, αφού, όπως ισχυρίζεται ο Bergson, συνείδηση και αντίληψη ταυτίζονται, είναι ουσιαδώς υλική και συνιστά ένα μικρό μόνο μέρος των εικόνων του σύμπαντος. Επομένως, αφενός η αντίληψη δεν διακρίνεται από τον υλικό κόσμο, αφού η ύλη είναι ήδη αντίληψη, μολονότι είναι ασυνείδητη και αφετέρου δεν μπορεί να εκληφθεί ως μία διαφορετική ειδολογική κατηγορία διάφορη από το κατηγορήμα της δράσης της, δηλαδή το υλικό σύμπαν. Εδώ βέβαια προκύπτει το ερώτημα πως μπορούμε διαχωρίσουμε την αντίληψη από την αδιαβάθμητη ύλη (εικόνα-ύλη); Και η απάντηση είναι ότι η

¹³ H. Bergson, *Υλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, Δημήτρης Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2013, σ. 79.

διαφοροποίηση προκύπτει από την εικόνα-παράσταση, που εκπορεύεται από το σώμα-εικόνα και διαχέεται στο σύμπαν. Ωστόσο στον βαθμό που οι εικόνες είναι ύλη, είναι έξω από μας, επομένως και η αντίληψη πρέπει να προϋπάρχει πάντα έξω από εμάς χωρίς να αποτελεί τίποτα περισσότερο από την ίδια την ύλη, κατανοητή ως εικόνα:

«Η αντίληψή μου δεν μπορεί παρά να είναι συνεπώς κάτι από αυτά τα ίδια τα αντικείμενα. Βρίσκεται μάλλον η ίδια στα αντικείμενα παρά εκείνα σε αυτή. [...] το να αντιλαμβάνομαι επομένως συνίσταται στο να αποσπώ από το σύνολο των αντικειμένων τη δυνατή δράση του σώματος μου πάνω σε αυτά.»¹⁴

Από την άλλη ο Sartre θα θεωρήσει την εικόνα ως μία σχέση μεταξύ της συνείδησης και του πράγματος που στέκεται απέναντί μου. Πρόκειται για μια συνθετική συνείδηση που παράγει εικόνες - συνειδήσεις, και θα μπορούσαμε να ονομάσουμε προθετική εικονοπλαστική συνείδηση, καθώς ο Sartre ως γνήσιος φαινομενολόγος τοποθετούσε την έννοια της προθετικότητας¹⁵ στην κορυφή των συνειδησιακών ιδιοτήτων, επομένως την όριζε και ως θεμελιώδη ιδιότητα στην κατασκευή κάθε είδους νοητικών εικόνων. Έτσι, καθώς κάθε συνείδηση είναι εγγενώς προθετική, δηλαδή στρέφεται πάντα προς κάποιο υπερβατικό, πέραν αυτής πράγμα, και ταυτόχρονα κάθε πράγμα είναι διάφορο της ίδιας της συνείδησης, η νοητική εικόνα, σύμφωνα με τον Sartre, ποτέ δεν θα μπορούσε να αποτελεί ένα απλό συνειδησιακό περιεχόμενο, διάφορο της ίδιας της συνείδησης, αλλά αντίθετα κάθε νοητική εικόνα συνιστά τη σύνθεση της προθετικής εικονοπλαστικής συνείδησης με το πράγμα που αυτή σκοπεί και τελικώς εικονογραφεί. Το ίδιο το υλικό πράγμα παραμένει πάντα κάτι υπερβατικό και εντελώς ανεξάρτητο υπαρκτικά σε σχέση με τη συνθετική συνείδηση που το κοιτά. Η νοητική εικόνα από την άλλη συνιστά την επένδυση αυτού του υπερβατικού υλικού πράγματος με τη συνειδητή πρόθεσή μας, η οποία και καθορίζει το τελικό αποτέλεσμα εντός μας.

Από τις θεωρίες περί της εικόνας του Bergson και του Sartre θα κατευθυνθούμε πίσω, αναζητώντας τα εικονογραφικά βυζαντινά μοτίβα ως συνέχεια της αρχαιοελληνικής εικοπλαστικής παράδοσης. Θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε τη

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 258-9.

¹⁵

σπουδαιότητα της εικονογραφικής και ιδιαίτερα της εικονολογικής μεθόδου ανάλυσης της βυζαντινής εικονοπλασίας, πάντα έχοντας στο προοπτικό μας πεδίο την σύνδεσή της με την οντολογία. Έτσι, θα χρησιμοποιήσουμε ως παραδείγματα τις εικονογραφήσεις του έρωτα και της υπόστασης στην αρχαιοελληνική παράδοση και στον βυζαντινό πολιτισμό. Αυτά θα αποτελέσουν μια εισαγωγή πριν επικεντρωθούμε, κοιτώντας το σύνολο της δυτικής φιλοσοφικής γραμματείας, στην αμιγώς οντολογική εικονογραφία του Είναι και του Μηδενός, όπου το Είναι ταυτίζεται πάντα με το φως και το Μηδέν με το σκότος. Αυτός ο δυϊσμός Είναι και Μηδενός, Φωτός και Σκοταδιού παραμένει η κυρίαρχη εικόνα του αληθούς Είναι που αντιπαλεύει άλλες φορές με το έρεβος του Μηδενός και άλλες με το σκοτάδι που εμπεριέχεται στην αδιαφανή υλική πραγματικότητα και κρύβει το πραγματικώς πραγματικό, το όντως ον. Σε αντίθεση με τον παραπάνω υπερβατικό οντολογικό εικονοπλαστικό δυϊσμό, θα προσεγγίσουμε μία άλλη εικονοπλαστική ματιά, αξεπέραστης δύναμης, αυτής του Martin Heidegger, ο οποίος, ως ένας πραγματικός ποιητής του Είναι, το αναζήτησε ανάμεσα στα όντα, αλλά το αναζήτησε ιδίως, εκεί που θα μας απασχολήσει και εμάς, μέσα στα έργα τέχνης, τα οποία κατέδειξε ως έναν από τους σημαντικότερους τόπους, όπου το Είναι αναφέρεται και αποκαλύπτεται. Έτσι θα περιγράψουμε τον τρόπο που ο Heidegger θεωρεί ότι το Είναι αποκαλύπτεται μέσα από έναν πίνακα του Van Gogh, ο οποίος απεικονίζει ένα ζευγάρι χωριάτικα παπούτσια, και έναν αρχαιοελληνικό ναό, ο οποίος από τη στιγμή που ορθώνεται στη γη, έλκει κοντά του τους Θεούς και δομεί έναν καινοφανή κόσμο, που δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει χωρίς τον ίδιο το ναό.

Αν και ονοματίσαμε τον Heidegger ποιητή του Είναι, αυτό δεν σημαίνει ότι παρέλειψε να ασχοληθεί και να εξεικονίσει το Μηδέν, ως έτερο του Είναι ή τουλάχιστον ως συνοδοιπόρο του εντός της πραγματικότητας, στην οποία κατοικούν. Πως θα ήταν άλλωστε δυνατόν να παραλείψει το Μηδέν από τις στοχαστικές του αναζητήσεις, από τη στιγμή που πίστευε ότι ήταν ακριβώς αυτό το οποίο «φέρνει» την ανθρώπινη ύπαρξη στην ψυχική αυτή διάθεση, δηλαδή στην αγωνία (Agnst), στη βάση της οποίας αποκαλύπτεται η ολότητα των όντων και μέσα σε αυτή το πεπερασμένο και χρονικό Είναι.

«[...]το ίδιο το Είναι είναι ουσιωδώς πεπερασμένο και αποκαλύπτεται μόνο μέσα στην υπερβατικότητα του Dasein που κατακρατείται στο Μηδέν.»¹⁶

Μέσα από τον συσχετισμό της ανθρώπινης ύπαρξης με το Μηδέν, αυτή η τελευταία θα μεταμορφωθεί σε Da-sein, σε ένα εδανά-είναι, που δύναται να ερωτά για το ίδιο του το Είναι.

Στη συνέχεια θα εστιάσουμε σε ένα άλλο φιλοσοφικό-θεολογικό οντολογικό ρεύμα, το οποίο θα ονομάσουμε ανεικονικά εικονικό, καθώς οι εκπρόσωποί του θα προσπαθήσουν να καταδείξουν ότι μόνο διά της εξάλειψης των παραστάσεων και των εικόνων που ενυπάρχουν εντός μας, θα μπορούσαμε δυνητικά να ενωθούμε μυστικά με το Απόλυτο Ένα. Στο ρεύμα αυτό της ανεικονικής εικονικότητας επιλέξαμε να παρουσιάσουμε τον Διονύσιο Αεροπαγίτη (1ος μ.Χ. αιώνας), διότι φαίνεται πως αυτός είναι ο θεμελιωτής του, καθώς έκανε λόγο για μία αποφαιτική θεολογία, δηλαδή για μία οντοθεολογία που απορρίπτει κάθε προσπάθεια εννοιολογικής προσέγγισης και περιγραφής του Θεού, υποδεικνύοντας ως τον μοναδικό τρόπο πλησιάσματος της Θεϊκής ουσίας τη μυστική ένωση, η οποία προκύπτει στον εσώτερο εαυτό μας μόνο μέσα στον γνόφο της απόλυτης αγνωσίας. Από τον Διονύσιο Αεροπαγίτη θα κατευθυνθούμε στη θεολογία του Meister Eckhart (1260-1328), σύμφωνα με τον οποίο ο μοναδικός τρόπος να κυοφορήσουμε τον Θεό εντός μας είναι η λεγόμενη κένωση της ψυχής· μια διαδικασία κατά την οποία ο βαθύτερος εσωτερικός μας εαυτός, καθώς μένει κενός από κάθε εικόνα της εξωτερικής πραγματικότητας, μπορεί να ενωθεί μυστικά με το Υπέρτατο Ον. Καθώς όλα αυτά προϋποθέτουν την έννοια της πίστης ώστε να ενταχθούν σε ένα πλαίσιο και να κατανοηθούν οι συνθήκες υπό τις οποίες λέγονται, θα παρουσιάσουμε, εν συντομία, τις πεποιθήσεις του Søren Kierkegaard (1813-1855) περί της πίστεως, όπως αυτές αποτυπώνονται στο έργο του *Φόβος και Τρόμος*. Στο υποκεφάλαιο «ανεικονική εικονικότητα» θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και άλλους στοχαστές όπως επί παραδείγματι τον Nicolaus Cusanus (1401-1464), ο οποίος στο έργο του *De docta ignorantia* (Περί της σοφής αγνωσίας) υποστήριξε ότι, καθώς κάθε γνώση, κάθε αλήθεια και κάθε αντίληψη περί της υπάρχουσας πραγματικότητας δεν εδράζεται παρά μόνο επάνω σε εικασίες και είδωλα, θα πρέπει να απαλλαγούμε από την απατηλή γνώση αυτής της εικαζόμενης

¹⁶ M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*, μτφρ. Π.Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 85.

πραγματικότητας ώστε να οδηγηθούμε στην επονομαζόμενη σοφή αγνωσία, μέσω της οποίας και με τρόπο διαισθητικό θα οδηγηθούμε στην ένωση με το Θείο. Θα μπορούσαμε, επίσης, να αναλύσουμε τις πεποιθήσεις ενός άλλου μυστικού, του Jacob Boehme (1575-1624), ο οποίος επιχείρησε να καταδείξει ότι διαμέσου της πτώσεως μπορούμε, στρέφοντας το βλέμμα εντός μας, να οδηγηθούμε στην αυτογνωσία και από εκεί προς την ίδια τη Θεότητα, όπως αυτή εμφανίζεται μέσα στο ίδιο τον κόσμο αποζητώντας την αυτοαποκάλυψη. Παρά το γεγονός ότι θα μπορούσαμε να αναλύσουμε αυτούς και ίσως και άλλους «μυστικούς» στο συγκεκριμένο υποκεφάλαιο, προτιμήσαμε να αρκεστούμε στον Διονύσιο Αεροπαγίτη και στον Meister Eckhart, καθώς θεωρήσαμε αφενός ότι ο Διονύσιος είναι αυτός που με τα έργα του θεμελιώνει αυτό που ονομάζουμε αποφατική θεολογία, η οποία στρέφει με ξεκάθαρο τρόπο τον οντολογικό στοχασμό προς μια εσωτερική, μυστική και ανεικονική διάσταση, και αφετέρου ότι ο Eckhart είναι ο πιο γνήσιος συνεχιστής του, διότι κατά την άποψή μας ακολούθησε την οντολογική γραμμή του Διονυσίου με ευκρινή και συστηματικό τρόπο. Εξάλλου, θεωρούμε η παρουσίαση περισσότερων στοχαστών της μυστικής χριστιανικής παράδοσης δεν θα εξυπηρετούσε τους σκοπούς της παρούσας εργασίας, οι οποίοι δεν άλλοι από την οντολογική μελέτη μιας, από τις πολλές, διαδρομής που έχει διανύσει η εικόνα του Είναι και του Μηδενός εντός του ιστορικού χρόνου, και όχι η εμβάθυνση σε κάποιο συγκεκριμένο φιλοσοφικό-θεολογικό ρεύμα.

Στο τελευταίο μέρος θα ακολουθήσουμε αρχικά τη σκέψη του Alexius Meinong (1853-1920), στο κέντρο της οποίας τοποθέτησε ως αντικείμενο τα αντικείμενα, θεμελιώνοντας μια θεωρία: τη θεωρία των αντικειμένων (Gegenstandstheorie)¹⁷. Από τη θεωρία αυτή θα αντλήσουμε πολύτιμες ιδέες, ώστε να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε από ένα διαφορετικό οντολογικό βλέμμα τόσο το Είναι, αλλά πολύ περισσότερο το Μηδέν, και τελικά την οντολογία στο σύνολό της, παρά το γεγονός ότι η προοπτική τού ίδιου τού Meinong έτεινε πολύ περισσότερο προς την αναλυτική φιλοσοφία παρά προς οποιαδήποτε οντολογία-μεταφυσική. Το γεγονός αυτό ουδόλως μας καθιστά επιφυλακτικούς απέναντι στο έργο του· τουναντίον θα θέλαμε να κατανοήσουμε τις βασικές αρχές του, οι οποίες θα μπορούσαν να συνοψιστούν ως εξής: α) τα αντικείμενα σχετίζονται πάντα με νοητικές δραστηριότητες, οι οποίες

¹⁷ A. Meinong, *The Theory of Objects*, translated by Isaac Levi, D. B. Terrell and Roderick M. Chisholm, in *Realism and the background of the Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm, The Free Press of Glencoe, Illinois 1960.

έχουν ως χαρακτηριστική ιδιότητά τους την προθετικότητα, δηλαδή στοχεύουν πάντα σε ένα υπερβατικό αντικείμενο ανεξάρτητο από τον νου, β) κάθε αντικείμενο είναι προ-δεδομένο (Vorgegeben) στην ανθρώπινη συνείδηση σε σχέση με την υπαρκτική του κατάσταση, δηλαδή με το Είναι του (Sein) και το μη-Είναι του (Nichtsein), γ) η ολότητα των αντικειμένων εκτείνεται πολύ πέρα από τις δύο πιθανές υπαρκτικές καταστάσεις του, δηλαδή το Είναι (Sein) και το μη-Είναι (Nichtsein), δ) υπάρχουν αντικείμενα για τα οποία είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχουν τέτοια αντικείμενα, ε) το νοητικό αντικείμενο δεν είναι ανάγκη σε καμία περίπτωση να είναι ταυτόχρονα και υπαρκτό (Existenz), στ) η νόηση μπορεί να περιγράφει οποιοδήποτε αντικείμενο αποδέχεται αυτή ότι είναι υπαρκτό (unbeschränkten Annahmefreiheit), ζ) «αρχή της ανεξαρτησίας του Sosein από το Sein (Είναι)» (Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein), όπου το Sosein συνιστά την ιδιαίτερη φύση που έχει κάθε αντικείμενο είτε ανήκει στη σφαίρα του Είναι (Sein), είτε στη σφαίρα του μη-Είναι (Nichtsein), και τέλος η) «η αρχή της αδιαφορίας του καθαρού αντικειμένου» απέναντι στην ύπαρξη (den Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes), δηλαδή ότι οι υπαρκτικές καταστάσεις του Είναι (Sein) ή του μη-Είναι (Nichtsein) δεν αφορούν το ίδιο το αντικείμενο, είναι πέραν αυτού.

Όλα αυτά θα τα αναλύσουμε εντός της εργασίας, ωστόσο θα μας φανούν πολύ χρήσιμα στα συμπερασματικά σχόλια όπου θα θελήσουμε να καταδείξουμε ότι το δίπολο Είναι-Μηδέν αποτελεί μια επίμονη οντολογική πλάνη, καθώς τόσο το Μηδέν της φιλοσοφίας, όσο και το Μηδέν της επιστήμης ή του κοινού νου ή όποιου πεδίου μπορούμε να φανταστούμε ότι εμφανίζεται αυτό, έχει το λιγότερο μια νοητική φύση ή ένα Sosein, όπως θα έλεγε και ο Meinong, και το περισσότερο μια «υλική» υπόσταση, τα οποία καθίστανται ανυπέρβλητο εμπόδιο στην κάθε αξίωση να αναχθεί τελικά το ίδιο το Μηδέν σε Μηδέν· η αδυναμία αυτή δεν έγκειται καθόλου στους περιορισμούς της λογικής, αλλά πολύ περισσότερο στους περιορισμούς της ίδιας της οντολογίας. Το Μηδέν, όπως ακριβώς και η έννοια του θανάτου, δεν μπορούν να αντικατοπτριστούν στο ανθρώπινο συνειδητό, και ακριβώς γι' αυτό χρησιμοποιούμε μόνο ψευδεπίγραφες έννοιες, οι οποίες το μόνο που μπορούν να δηλώσουν είναι η απουσία, και αυτή όχι στην ολότητά της. Η ανθρώπινη σκέψη, καθολικά εικονιστική, το μόνο που μπορεί να «δει» είναι τον μονισμό του Είναι, στο οποίο δεν μπορεί να αντιπαραβάλει το οτιδήποτε. Είμαστε εντός της ολότητας του Είναι και πέρα από αυτό επικρατεί για εμάς μόνο η σιγή. Η ερώτηση «γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτα;», με οποιονδήποτε τρόπο και αν τεθεί, είναι μια ερώτηση οντολογικά

παράδοξη, που τελικώς οδηγεί σε πλάνη, διότι τόσο το τίποτα, όσο και το Μηδέν αγνοούμε τι ακριβώς μπορεί να εκφράζουν εντός της ανθρώπινης συνείδησης, ενώ γνωρίζουμε με βεβαιότητα ότι δεν εκφράζουν το αντίθετο του Είναι.

Κεφάλαιο Α΄

Οντολογία: από τον Παρμενίδη στον Sartre

(α) Η οντολογική γλώσσα

Μια ματιά στην ιστορία της οντολογίας αναδεικνύει ένα μεγάλο πρόβλημα, το οποίο αφορά στη γλώσσα και στις λέξεις της ίδιας της οντολογίας, καθώς αυτές έχουν χάσει το αρχικό τους νόημα μέσα από την ιδιαίτερη νοηματική χροιά που κάθε φιλόσοφος τους έδινε στην πορεία του χρόνου. Το πιο μεγάλο θύμα αυτού του νοηματικού πληθωρισμού συνιστά το Είναι. Ας φέρουμε ένα παράδειγμα ώστε να γίνει εναργής η αμφισημία της λέξης Είναι στο σήμερα. Θα χρησιμοποιήσουμε τον τίτλο ενός σχετικά πρόσφατου βιβλίου του Jean-Luc Marion το *Dieu sans l'être* (Ο Θεός χωρίς το είναι), τονίζοντας ότι δεν θέλουμε να κάνουμε κριτική στο περιεχόμενο του βιβλίου παρά μόνο να χρησιμοποιήσουμε τον τίτλο αυτού για διδακτικούς σκοπούς. Αρχικά θα πρέπει να παρατηρήσουμε πως ένας κοινός αναγνώστης από την Γαλλία το πιο πιθανό είναι ότι θα καταλάβει κάτι εντελώς διαφορετικό από έναν κοινό αναγνώστη από την Ελλάδα, εάν τελικά καταλάβουν κάτι και οι δύο από αυτόν τον τίτλο. Ας παραμείνουμε όμως στην Ελλάδα και ας δούμε τι μπορούμε να καταλάβουμε από την πρόταση «ο Θεός χωρίς το Είναι». Πρόκειται προφανώς να ασχοληθούμε με τον Θεό από τον οποίο θα του λείπει κάτι, και αυτό το κάτι είναι το Είναι. Μα εάν εκλάβουμε το Είναι ως τη δυνατότητα του να είναι κάτι υπάρχον τότε αυτομάτως η πρόταση αυτή συνιστά ένα λογικό σφάλμα, καθώς ο Θεός χωρίς το Είναι αποτελεί ένα ον χωρίς τη δυνατότητα να υπάρχει οπότε η πρόταση μεταφράζεται ως ο Θεός χωρίς τον Θεό, γεγονός που την καθιστά προδήλως χωρίς νόημα. Στη χριστιανική θεολογία, ιδιαίτερα στη μεσαιωνική ο ίδιος ο Θεός είναι το απόλυτο Είναι ή αυτός που το κατέχει αυτοδικαίως, γεγονός το οποίο εάν το αναλύσουμε θα καταλήξουμε στα ανωτέρω συμπεράσματα περί του α-νοήτου μιας τέτοιας πρότασης. Προφανώς λοιπόν ο συγγραφέας θέλει να μας πει κάτι άλλο, αλλά τί; Σίγουρα οι παραδοσιακές έννοιες του Είναι δεν είναι αυτές που ενδιαφέρουν τον συγγραφέα και σίγουρα ο Θεός και το Είναι συνιστούν δύο διακριτά όντα, που ενώ ήταν μαζί, τουλάχιστον σε εννοιακό επίπεδο, στο εξής θα είναι χώρια. Φαίνεται πως θέλει να τονίσει είτε την ανυπαρξία του Θεού, κάτι το οποίο θα μπορούσε να το κάνει με πολύ πιο εύληπτο τρόπο, είτε, πράγμα πιο πιθανό, ότι ενώ ο Θεός συνεχίζει

να υπάρχει μπορούμε να υπάρχουμε κι εμείς ανεξάρτητα από αυτόν. Το Είναι μένει σε εμάς, στους θνητούς, και ο Θεός χωρίς το Είναι, βυθισμένος στο έρεβος. Εάν πράγματι θέλει να μας πει κάτι τέτοιο είναι πιο παράλογο ακόμη και από το πρώτο συμπέρασμα που βγάλαμε, καθώς εάν εμείς έχουμε Είναι και πιστεύουμε στον Θεό τότε έχει και ο Θεός Είναι, ενώ εάν έχουμε Είναι και δεν πιστεύουμε στον Θεό τότε ο Θεός παύει να έχει Είναι. Ο Θεός παραμένει μια προσωπική υπόθεση που αφορά στην πίστη και οι οντολογικές αποδείξεις περί της υπάρξεώς του έχουν προ πολλού αποδειχτεί λαθεμένες. Κάπου εδώ θα σταματήσουμε την ανάλυση διότι νομίζουμε ότι έγινε σαφές το πόση ασάφεια εμπεριέχει η λέξη Είναι ή με πόση ασάφεια μπορεί να χρησιμοποιηθεί.

Διατυπώνοντας με ενάργεια το νόημα των λέξεων που θα χρησιμοποιούμε εφεξής φαίνεται ότι είναι ο καλύτερος τρόπος για να καταλήξουμε σε κάποια κατανοητά συμπεράσματα, χωρίς αυτά να διεκδικούν να ενδυθούν το πέπλο της αληθείας παρά μόνο αυτό της διαφορετικότητας. Έτσι, στην παρούσα εργασία θα στηριχθούμε στις πιο απλές ετυμολογικές εκφάνσεις των βασικών λέξεων της οντολογίας, όπως τις χρησιμοποίησαν στις απαρχές της. Όλα εκκινούν από την αρχαία ελληνική λέξη εμί με τη σημασία του «υπάρχω», «είμαι παρών», της δήλωσης της παρουσίας μου στο τώρα. Οι κύριες λέξεις της οντολογίας είναι παράγωγα του εμί: το ον, το εόν και η ουσία είναι μετοχές του και δηλώνουν το πράγμα που μετέχει της ύπαρξης στο παρόν. Το Είναι είναι απαρέμφοτο της λέξης εμί και στα νέα ελληνικά θα μεταφραζόταν ως «το να είναι», δηλαδή να έχει κάτι την ιδιότητα της ύπαρξης, να υπάρχει. Ωστόσο, από τη στιγμή που οι λέξεις αυτές εισάγονται και παγιώνονται στη φιλοσοφική γραμματεία αρχίζει η «φθορά» τους υποχρεώνοντας τον Πλάτωνα να δηλώσει στον *Σοφιστή*: «...δήλον γάρ ὡς ὑμεῖς μεν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε ἡμεῖς δέ πρό τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...»¹⁸ (γιατί ολοφάνερα από παλιά εσεῖς εἴστε εξοικειωμένοι με το τι πράγματι εννοεῖτε ὅταν χρησιμοποιεῖτε την ἔκφραση “όντας”· εμείς ὁμως, ἐνῶ παλιότερα νομίζαμε πως καταλαβαίνουμε, τώρα βρεθήκαμε σε ἀμηχανία). Η μετάπτωση των εννοιών των λέξεων αυτών θα συνεχιστεί και θα κορυφωθεί κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους όπου από τη μία οι λατινικές μεταφράσεις των λέξεων θα μεταβάλλουν τις αρχαιοελληνικές αρχικές σημασίες τους, ενώ από την άλλη θα προσδεθούν με τα χριστιανικά «ιερά» κείμενα,

¹⁸ Πλάτων, *Σοφιστής*, ὁ.π., σ.

καθιστώντας την οντολογία θεραπευαίνιδα της θεολογίας. Η οντολογία είχε χρησιμότητα στο βαθμό που αποδείκνυε την ύπαρξη του Θεού και γενικότερα την ορθότητα του δόγματος. Η λέξη το ον άρχισε να ταυτίζεται με το υπέρτατο ον, ενώ το Είναι αντικειμενοποιείθηκε και έγινε προνόμιο του Θεού, ο οποίος είτε ταυτίζεται με αυτό, είτε ως άκτιστο ον το κατέχει αυτοδικαίως και ως απόρροια του καταλήγει και στα κτιστά όντα. Αυτό που εκκίνησε με τον Παρμενίδη και θα μπορούσε να ονομαστεί οντολογία κατέληξε να είναι οντοθεολογία, όπως με οξύνοια χαρακτήρισε ο Heidegger, κατά τη μεσαιωνική φιλοσοφική γραμματεία, η οποία συνέχισε να είναι χριστιανική φιλοσοφία κατά ένα μεγάλο μέρος της έως και τον 19ο αιώνα και την έλευση του Zarathustra που αναφώνησε: «Gott ist tot» και άρχισε να αποτινάζει τα «ιερά» δεσμά της.

Η παραφθορά των λέξεων συνιστά, λοιπόν, ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα στην ιστορία της οντολογίας και είναι ακριβώς αυτός ο λόγος που θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε το οντολογικό λεξιλόγιο με τον πιο κοινότοπο τρόπο, όπως δηλαδή τις παραλάβαμε και τις ετυμολογήσαμε απευθείας από την αρχαία ελληνική γλώσσα και όσον αφορά στη φιλοσοφική τους διάσταση, όπως αυτές αποτυπώνονται εννοιολογικά κατά κύριο λόγο στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, όπως επίσης στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Τη λέξη «Είναι», με κεφαλαίο το αρχικό της γράμμα, θα τη χρησιμοποιούμε για να δηλώνουμε αφενός την ιδιότητα του να είναι κάτι υπάρχων και αφετέρου με μια περισσότερο υπερβατική διάθεση όταν χαρακτηρίζει τον ορίζοντα της ύπαρξης των όντων εν γένει. Τις λέξεις «ον» και «όντα» θα τις χρησιμοποιούμε για να δηλώνουμε τα πράγματα ή τα αντικείμενα της πραγματικότητας ή της νόησης ή της φαντασίας, είτε αυτά είναι υλικά είτε άυλα. Ωστόσο, τη λέξη «ον» θα τη χρησιμοποιούμε επίσης σε πολλές περιπτώσεις για να περιγράψουμε το σύνολο της πραγματικότητας, το σύνολο των υπαρκτών πραγμάτων, το παν. Όταν η λέξη «ον» χρησιμοποιείται με αυτόν τον τρόπο ελπίζουμε ότι θα γίνεται απολύτως διακριτό από τη χρήση της ως πράγμα.

Τέλος η λέξη «ουσία» αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση καθώς η σημασία της στα αρχαία ελληνικά διαφορίζεται απόλυτα από τη σημασία που έχει στα νέα ελληνικά. Στα νέα ελληνικά «ουσία» σημαίνει τι είναι ένα πράγμα καθαυτό, δηλαδή ποιες είναι οι σταθερές και αμετάβλητες ιδιότητες που το χαρακτηρίζουν και εάν μεταβληθούν, όπως τα συμβεβηκότα, τότε αυτό θα πάψει να είναι αυτό που είναι. Από την άλλη στα αρχαία ελληνικά η λέξη «ουσία» σημαίνει αυτό που υπάρχει πραγματικά, που έχει ύπαρξη πραγματική και αδιαμφισβήτητη. Οι αρχαίοι Έλληνες

με τη λέξη «ουσία» περιέγραφαν ουσιαστικά το πράγμα που υφίσταται. Έτσι, στα αριστοτελικά κείμενα η λέξη «ουσία» δεν ταυτίζεται με τη σημασία που της αποδίδουμε στα νέα ελληνικά, καθώς, όταν ο Αριστοτέλης έκανε λόγο για την ουσία (νέα ελληνικά) ενός πράγματος ρωτούσε για «το τι ην είναι» του.

(β) Μια Οντολογία πριν την Οντολογία

Η δυτική φιλοσοφία εκκινεί με την προσπάθεια των προσωκρατικών φιλοσόφων να ανακαλύψουν την απαρχή, την πρώτη αιτία (*ἀρχή*), στη βάση της οποίας αναφύονται όλα τα όντα, ενώ αυτή παραμένει αμετάβλητη, αναλλοίωτη και σταθερή πέραν του χρόνου και του γίνεσθαι.¹⁹ Η προσωκρατική φιλοσοφία κατάφερε να οικοδομήσει συστηματικές θεωρίες, συνεπείς στις αρχές του λόγου, υπερβαίνοντας τους έως τότε επικρατούντες μύθους που εξεικόνιζαν και συμβολοποιούσαν τις αρχές που διέπουν την πραγματικότητα. Η εταιρεία των πυθαγορείων που συναντούμε για πρώτη φορά τον 6ο π.Χ. αιώνα και την οποία ίδρυσε ο Πυθαγόρας (περ. 580-497 π.Χ.), έθεσε στο επίκεντρο των στοχαστικών της αναζητήσεων τους αριθμούς, όπου μέσα σε αυτούς έβλεπε την πραγματική πρώτη αρχή των όντων, το αληθινό και μοναδικό Είναι τους, το οποίο δεν ήταν τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από μία αριθμητική σχέση. Οι αριθμοί και μόνο αυτοί μπορούν να καταδείξουν την κρυφή υφή του κόσμου, το βαθύτερο νόημά του και τα μυστικά που κρύβει εντός του. Αυτές τις απόψεις των πυθαγορείων είναι που θέλουμε να αποτυπώσουμε και να κατανοήσουμε τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν τις ιδιότητες των φυσικών αριθμών και τη θέση που αυτοί καταλαμβάνουν στην οντολογία τους. Στο ίδιο οντολογικό πλαίσιο θέλουμε να καταδείξουμε τον τρόπο που συσχέτιζαν τα πέντε κανονικά πολύεδρα στο γεωμετρικό τους μοντέλο. Τέλος, θέλουμε να εμβαθύνουμε στον τρόπο που η αποκάλυψη της έννοιας της ασυμμετρίας από τους ίδιους, γκρέμισε, ως ένα τουλάχιστον βαθμό, τις οντολογικές πεποιθήσεις τους.

¹⁹ Βλ. W. Windelband και H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', ό.π., σ. 38.

Η ταύτιση του Είναι του κόσμου με τους φυσικούς αριθμούς

Οι φυσικοί αριθμοί και οι σχέσεις που προκύπτουν από αυτούς ήταν για τους πυθαγόρειους η απάντηση στην προαιώνια αναζήτηση για την κρυφή ουσία του κόσμου, την κατανόηση των όντων που κατοικούν εντός αυτού και των κανόνων που τον διέπουν. Τα εμπειρικά γεγονότα που προκύπτουν διά των ανθρώπινων αισθήσεων διαρκώς μεταβάλλονται, χωρίς να μπορούν να δώσουν σαφείς και αληθινές εξηγήσεις για τα μυστικά του κόσμου· απαντήσεις που μπορούν να δώσουν οι αριθμοί και οι μεταξύ τους σχέσεις, που συνιστούν το αμετάβλητο και άχρονο υπόστρωμα της πραγματικότητας, αφού χαρακτηρίζονται από μία «άχρονη εγκυρότητα»²⁰. Το Είναι του κόσμου και η πραγματική ουσία του μπορεί να βρεθεί στους αριθμούς και στις μαθηματικές έννοιες και σχέσεις. Το υλικό από το οποίο οικοδομείται ο κόσμος, σύμφωνα με τους πυθαγόρειους, είναι οι φυσικοί αριθμοί. Η κοσμοαντίληψή τους εδράζεται σε αυτήν την παραδοχή: ότι οι φυσικοί αριθμοί εκφράζουν, μέσω των σχέσεών τους, μια αρμονία, η οποία μπορεί να ταυτιστεί μόνο με την κοσμική αρμονία. Υπάρχει πράγματι τρόπος να περιγράψουμε και να κατανοήσουμε το σύνολο του σύμπαντος κοιτώντας τις σχέσεις ρητών αριθμών p/q , όπου το p και το q είναι φυσικοί αριθμοί, και το q διάφορο του μηδενός ($q \neq 0$)²¹. Ωστόσο, οι αριθμοί δεν αποτελούν μόνο την ουσία του κόσμου, αλλά επιδρούν καθοριστικά στα ανθρώπινα πράγματα και ήθη, προάγοντας την τάξη και την αρμονική σύζευξη μεταξύ όλων των όντων.

Πως όμως προέκυψαν αυτές οι πεποιθήσεις των πυθαγορείων φιλοσόφων στους φυσικούς αριθμούς ως η πρώτη αρχή που οργανώνει το σύμπαν, αλλά και τις ανθρώπινες κοινωνίες και τα ήθη; Η απάντηση φαίνεται να είναι ότι οι πυθαγόρειοι κατέληξαν σε αυτά τα συμπεράσματα αφενός παρατηρώντας τα άστρα και τις φαινόμενες αρμονικές τους κινήσεις, οι οποίες μπορούσαν να περιγραφούν μέσω των φυσικών αριθμών και αφετέρου από την εμβάθυνσή τους στη μουσική, όπου παρατήρησαν την αρμονία που τη χαρακτηρίζει και το γεγονός ότι οι βασικές συγχορδίες έχουν μια σταθερή σχέση με το μήκος των χορδών της λύρας ($1/2$ για την όγδοη, $3/2$ για την πέμπτη, $4/3$ για την τέταρτη)²². Οι τέσσερις πρώτοι φυσικοί αριθμοί: ένα (1), δύο (2), τρία (3) και τέσσερα (4), τους οποίους εάν αθροίσεις παίρνεις τον αριθμό δέκα (10), τον ιερό δηλαδή αριθμό των πυθαγορείων, ήταν στην

²⁰ Στο ίδιο, σ. 58.

²¹ Βλ. Αναπολιτάνος Δ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, Νεφέλη, Αθήνα 1985, σ. 13.

²² Βλ. M. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Τραυλός, Αθήνα 2003, σ. 83.

κορυφή όλων των αρμονικών σχέσεων. Η πυθαγόρεια *τετρακτύς*, δηλαδή οι πρώτοι τέσσερεις φυσικοί αριθμοί (1,2,3,4), μαζί με τον ιερό αριθμό δέκα (10) αποτελούσαν την ιερή οντότητα των πυθαγορείων «...που περιέχει τη ρίζα της αέναης φύσης»²³.

Καθώς κάθε πραγματικότητα έγκειται σε αριθμητικές σχέσεις, τα αισθητά πράγματα και καθετί νοητό γίνεται γνωστό σε εμάς μόνο εάν είναι μετρήσιμο. Έτσι, σύμφωνα με τους πυθαγορείους, τόσο το άπειρο όσο και το πεπερασμένο μπορούν να μας γίνουν γνωστά εάν απεικονισθούν μέσα από μαθηματικές σχέσεις. Το σκεπτικό αυτό μας οδηγεί στον ακρογωνιαίο λίθο σύνολης της πυθαγόρειας φιλοσοφίας και οντολογίας, ο οποίος ισορροπεί ανάμεσα στο πέρας και στο άπειρο, στη δυϊστική θεώρηση μεταξύ του περιορισμένου και του απεριόριστου, τα οποία και τα δύο έχουν μια πραγματική πραγματικότητα, που αποτυπώνεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στο μαθηματικό δίπολο μεταξύ περιττών και άρτιων αριθμών αντιστοίχως.

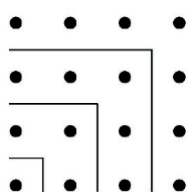
Ο Φιλόλαος (περ. 470-390 π.Χ.) αλλά και οι περισσότεροι πυθαγόρειοι φιλόσοφοι του 5ου π.Χ. αιώνα πίστεψαν ότι το Είναι του κόσμου αποτελείται από *περαίνοντα* και *ἄπειρα*, δηλαδή από περιττούς και άρτιους αριθμούς. Έτσι στην πυθαγόρεια κοσμοαντίληψη παγιώθηκε μια αμιγώς δυϊστική θεώρηση των πραγμάτων, όπου η αρμονία του κόσμου προέρχεται από την αρμονική ζεύξη του πέρατος με το άπειρο, του περιττού με το άρτιο, του τέλειου με το ατελές και τελικά του καλού με το κακό. Ο δυϊσμός των πυθαγορείων θα φτάσει στο ύψος της περιγραφής όλων των αρχών που διέπουν τον κόσμο εντός δέκα μόνο διπόλων: περιττό και άρτιο, πέρας και άπειρο, δεξί και αριστερό, άρρεν και θήλυ, εν και πλήθος, ευθύ και καμπύλο, ηρεμούν και κινούμενο, τετράγωνο και ετερομήκες, αγαθό και κακό, φως και σκότος.²⁴

Οι πυθαγόρειοι αντιλαμβάνονταν τους αριθμούς με τρόπο γεωμετρικό και αυτός είναι ο λόγος που αντιστοιχίζαν τους περιττούς αριθμούς με το πέρας και τους άρτιους με το άπειρο. Για να παραστήσουν τους περιττούς και τους άρτιους αριθμούς δημιουργούσαν ένα σχήμα από μικρούς λίθους σε μια επίπεδη επιφάνεια. Έτσι όταν ήθελαν να σχηματίσουν έναν αριθμό, όπως επί παραδείγματι τον περιττό αριθμό επτά (7), ακουμπούσαν αρχικά έναν μικρό λίθο και γύρω του έναν γνώμονα. Στη συνέχεια ακουμπούσαν έναν λίθο στην κορυφή του γνώμονα, έναν στη μία πλευρά και έναν στην άλλη, κυκλώνοντας και πάλι τους αυτούς μικρούς λίθους με έναν καινούργιο γνώμονα. Συνέχιζαν με την τοποθέτηση ενός λίθου στην κορυφή του καινούργιου

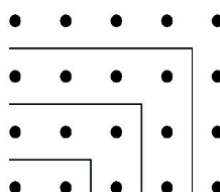
²³ Δ. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, ό.π., σ. 20.

²⁴ Βλ. Δ. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, ό.π., σσ. 16-17.

γνώμονα, δύο λίθους στη μία πλευρά και δύο στην άλλη, τοποθετώντας γύρω τους ένα ακόμη γνώμονα. Τέλος, για να φτάσουν στον αριθμό επτά (7) ακουμπούσαν έναν λίθο στην κορυφή και από τρεις σε κάθε πλευρά του γνώμονα, όπως φαίνεται στο σχήμα 1.



σχ. 1



σχ. 2

Αυτό που παρατηρούμε στο σχήμα 1 είναι ότι η γεωμετρική αναπαράσταση κάθε περιττού αριθμού σκιαγραφεί ένα τετράγωνο, το οποίο φανερώνει τον αριθμό ένα, καθώς ο λόγος των πλευρών κάθε τετραγώνου ισούται με ένα. Εάν τώρα οι πυθαγόρειοι ήθελαν να σχηματίσουν έναν άρτιο αριθμό, εκκινούσαν τον σχηματισμό του σε μία επιφάνεια με την αρχική τοποθέτηση δύο μικρών λίθων, που τους περιέβαλλε ένας γνώμονας και ακολουθώντας την ίδια διαδικασία με τους περιττούς αριθμούς κατέληγαν στον αριθμό που ήθελαν, όπως επί παραδείγματι στον αριθμό οκτώ (8), όπως φαίνεται στο σχήμα 2. Το σχήμα που προκύπτει από τον σχηματισμό οποιουδήποτε άρτιου αριθμού είναι πάντα ετερομήκες και ο λόγος των πλευρών του καταλήγει να είναι πάντα διαφορετικός (0/1, $\frac{1}{2}$ κ.ο.κ.). Από τον τρόπο που σχημάτιζαν τους αριθμούς στο φυσικό πεδίο, προέκυπτε η ταύτιση των περιττών αριθμών με το πέρας, δηλαδή με την έννοια της τάξης, του περιορισμού και του ορίου, καθώς το τετράγωνο που προέκυπτε από τον γεωμετρικό σχηματισμό ενός οποιουδήποτε περιττού αριθμού ήταν συνυφασμένο με την μονάδα, με το πεπερασμένο ένα. Οι άρτιοι αριθμοί, αντίθετα, χαρακτήριζαν την έννοια του απείρου, δηλαδή αυτού που αενάως αλλάζει και μεταβάλλεται, διότι το ετερομήκες σχήμα που προέκυπτε πάντα από τον γεωμετρικό σχηματισμό κάθε άρτιου αριθμού, οδηγούσε σε έναν διαφορετικό αριθμό κάθε φορά, που μπορούσε να ταυτιστεί με τη μεταβαλλόμενη κατάσταση των επίγειων πραγμάτων.

Η πυθαγόρεια οντολογία, καθώς εκπορεύεται από τις σχέσεις των φυσικών αριθμών, ταυτίζει το όντως ον με τον αριθμό ένα, ο οποίος συνιστά των γεννήτορα

των πάντων, διότι από την διαίρεσή του εκπηγάζουν όλα τα όντα.²⁵ Μέσα στον αριθμό ένα εξεικονίζεται η θεία τάξη και αρμονία του παντός, που είναι περατό. Το ένα αντικατοπτρίζει το πεπερασμένο Είναι, που κατοικεί εντός του εαυτού του, χωρίς να διαφοροποιείται, ενώ αντίθετα η αταξία και το άπειρο συμβολίζονται από τους άρτιους αριθμούς, που περιβάλλουν το Είναι ως μη Είναι.²⁶ Το ένα εισπνέοντας το άπειρο, διαιρείται και από την διαίρεση αυτή οικοδομείται ολόκληρο το σύμπαν. Αυτό το σύμπαν που περιγράφουν οι πυθαγόρειοι είναι ταυτισμένο με τους φυσικούς αριθμούς, αλλά ακόμη πιο πέρα και με τους ρητούς και τις σχέσεις αυτών, καθώς η διάσπαση του πεπερασμένου Είναι με την εισχώρηση του απείρου εντός του, δημιουργεί τη δυάδα από την μονάδα, την τριάδα από την δυάδα, την τετράδα από την τριάδα κ.ο.κ..²⁷ Το σύμπαν, η υλικότητα εντός αυτού, η αισθητότητα, αλλά και η ίδια η νόηση προκύπτουν όταν το άπειρο περιορίζεται εντός των μαθηματικών εννοιών. Η κοσμογονία και η κοσμολογία των πυθαγορείων ανάγονται σε αριθμητικές σχέσεις, και τόσο το σύμπαν όσο και η αισθητή πραγματικότητα θεμελιώνονται με ρητό - αριθμητικό τρόπο.

Η αντίληψη των πυθαγορείων για τη φύση και ο συσχετισμός της με τα κανονικά πολύεδρα

Όπως είδαμε η φιλοσοφία των πυθαγορείων δομείται στη βάση αριθμητικών σχέσεων, οι οποίες ωστόσο έχουν άμεση συνάφεια με τη γεωμετρία. Ο αριθμός ένα, με τον οποίο εκκινεί η οντολογία των πυθαγορείων, εάν απεικονισθεί με γεωμετρικούς όρους, μπορεί να καταλάβει τη μικρότερη δυνατή χωρική διάσταση, αυτή που ανταποκρίνεται σε μία μόνο ψηφίδα, η οποία όταν διαιρεθεί με τρόπο φυσικό, δηλαδή με την εισπνοή του απείρου, αποκαλύπτεται ο αριθμός δύο, ο οποίος συμβολίζεται με μια ευθεία γραμμή. Η γέννηση του αριθμού δύο έχει σαν συνέπεια να γεννηθεί και ο αριθμός τρία, που παράγει το πιο απλό επίπεδο σχήμα, αυτό του τριγώνου. Με τη σειρά του από τον αριθμό τρία γεννιέται και ο αριθμός τέσσερα που συμβολίζει το πιο απλό γεωμετρικό τρισδιάστατο στερεό, το τετράεδρο, το οποίο, σύμφωνα με τους πυθαγόρειους φιλοσόφους, συνιστά το βασικό συστατικό στοιχείο από το οποίο αποτελούνται όλα τα φυσικά σώματα.²⁸ Διά του τετραέδρου μπορούν να παρασταθούν όλες οι συμπαντικές χωρικές ιδιότητες, όπως επίσης και όλα τα όντα

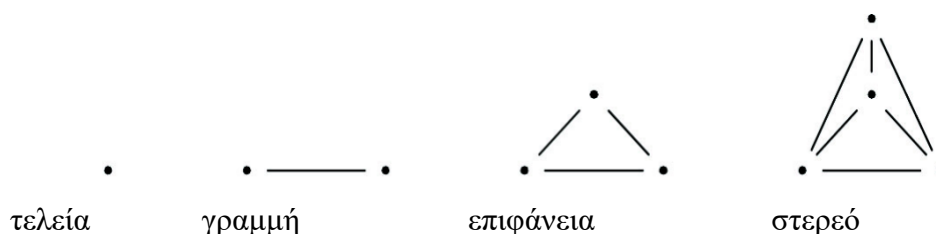
²⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 19.

²⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 15.

²⁷ Βλ. στο ίδιο.

²⁸ Βλ. M. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 84.

που εκτείνονται μέσα στον χώρο, που κείτονται εντός του αισθητού κόσμου. Το τετράεδρο, το πιο απλό φυσικό τρισδιάστατο στερεό σώμα, που προέκυψε από την αρχική διαίρεση της μονάδας, μας παρέχει το πρότυπο στη βάση του οποίου γεννήθηκαν όλα τα φυσικά σώματα εντός του σύμπαντος.



Σε αυτή τη γεωμετρική θεώρηση του σύμπαντος χρησιμοποιείται και πάλι η τετρακτύς, δηλαδή οι πρώτοι τέσσερις φυσικοί αριθμοί (1,2,3,4), οι οποίοι φαίνεται να συνδέονται υπόρρητα με τα τέσσερα στοιχεία της φύσης του Εμπεδοκλή, δηλαδή με τη γη, τον αέρα, τη φωτιά και το νερό, που με τη σειρά τους ταυτίζονται με κάποια στερεομετρικά σχήματα, καθώς η φωτιά συμβολίζεται με το τετράεδρο, η γη με τον κύβο, ο αέρας με το οκτάεδρο, και το νερό με το εικοσάεδρο. Ωστόσο στους πυθαγόρειους συναντούμε και ένα καινούργιο στοιχείο, ένα πέμπτο στοιχείο, τον αιθέρα, που συμβολίζεται με ένα δωδεκάεδρο. Το δωδεκάεδρο, με το οποίο μαζί με τα προηγούμενα καταλήγουμε στα πέντε κανονικά πολύεδρα, καθώς έχει μια ροπή προς τη σφαίρα και η κάθε του πλευρά είναι ένα πεντάγωνο, θεωρείτο ότι ήταν ένα δοχείο όπου μέσα του αναπαύεται το σύμπαν.²⁹ Η γη και όλα τα όντα που κατοικούν σε αυτή, βρίσκεται στο κέντρο ενός σφαιρικού και έμψυχου κόσμου, ο οποίος προκύπτει από την αέναη μεταβολή και συμπλοκή των πέντε αυτών στοιχείων. Τα γεωμετρικά σχήματα των πυθαγορείων δεν αναπαριστούν το Είναι, αλλά αποτελούν το ίδιο το Είναι της πραγματικότητας, καθώς συνιστούν το οντολογικό θεμέλιο του γίνεσθαι και όλων ανεξαιρέτως των όντων.

²⁹ Βλ. W. Windelband και H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', ό.π., σ. 58, και πβ. E. Schrödinger, *Η Φύση και οι Έλληνες*, μτφρ. Θ. Γραμμένος, Τραυλός, Αθήνα 1995, σ. 44.

Από τη συμμετρία στην ασυμμετρία: η κατάλυση του πυθαγόρειου κοσμοειδώλου

Η δομή της πυθαγόρειας πραγματικότητας μπορούσε, όπως είδαμε, να αναπαρασταθεί μόνο με ρητό τρόπο, ως σχέσεις λόγων ανάμεσα σε ακέραιους θετικούς αριθμούς. Από την στιγμή που όλες οι σχέσεις των όντων μπορούσαν να συμβολιστούν με ρητούς αριθμούς, προέκυπτε ένα σύμπαν καθόλα συμμετρικό. Η συμμετρία αυτή ήταν το αποτέλεσμα της λαθεμένης όψιμης πυθαγόρειας μαθηματικής αντίληψης, σύμφωνα με την οποία κάθε πιθανή σύγκριση δύο οποιονδήποτε αντικειμένων με ένα συγκεκριμένο μήκος θα έπρεπε να δίνει έναν λόγο x/y , όπου το x όσο και το y θα ήταν ακέραιοι θετικοί αριθμοί. Σύμφωνα με την πρώιμη μαθηματική θεωρία των πυθαγορείων, θα έπρεπε κάθε φορά που κάνουμε τη σύγκριση δύο συγκεκριμένων μηκών να βρίσκουμε ένα ελάχιστο κοινό μέτρο, όπου εάν το ονομάζαμε v θα έπρεπε να μας δίνει τους ακέραιους αριθμούς με θετικό πρόσημο x και y , ως το αποτέλεσμα των λόγων x/v και y/v , όπου x και y αποτελούν τα μήκη των συγκρινόμενων αντικειμένων, δίνοντάς μας πάντα ένα αποτέλεσμα συμμετρικό, όσον αφορά στα συγκεκριμένα αυτά δύο μήκη.³⁰ Εντούτοις και καθώς ο φιλοσοφικός και μαθηματικός στοχασμός των πυθαγορείων εμβάθυνε, οδήγησε στο συμπέρασμα ότι συγκρίνοντας δύο συγκεκριμένα μήκη κάποιων αντικειμένων δεν οδηγούμαστε απαραίτητως σε κάποια συμμετρία, η οποία να είναι αναπαραστάσιμη μέσω των ρητών αριθμών.

Ο Ίπασος, πυθαγόρειος φιλόσοφος και μαθηματικός του 5ου π.Χ. αιώνα, φαίνεται ότι ήταν αυτός που ανακάλυψε και τελικά αποκάλυψε στον κόσμο τα συμπεράσματα των ίδιων των πυθαγορείων, τα οποία κατέρριπταν ολοκληρωτικά την άποψη περί της συμμετρικής δομής του σύμπαντος. Φαίνεται ότι ο Ίπασος έκανε γνωστό το γεγονός ότι το κοινό μέτρο δεν είναι χαρακτηριστικό όλων των ευθύγραμμων τμημάτων, καθώς υπάρχουν τέτοια που δεν μπορούν να αναπαρασταθούν με κάποιον ρητό αριθμό, δηλαδή δεν μπορούν να συμβολιστούν με τον λόγο p/q , στον οποίο το p και το q είναι ακέραιοι αριθμοί και το q διάφορο του μηδενός ($q \neq 0$). Επί παραδείγματι μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η τετραγωνική ρίζα του δύο ($\sqrt{2}$), η οποία σε συμφωνία με το πυθαγόρειο θεώρημα, είναι ίση με το μήκος της διαγωνίου ενός τετραγώνου, που έχει πλευρά ίση με τη μονάδα και δεν

³⁰ Βλ. Δ. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, ό.π., σ. 22.

είναι ρητός αριθμός.³¹ Εάν κάνουμε τις μαθηματικές πράξεις καταλήγουμε στο αποτέλεσμα ότι η τετραγωνική ρίζα του δύο είναι άρρητος αριθμός, δηλαδή μη συμμετρικός. Η μαθηματική απόδειξη της ύπαρξης των άρρητων αριθμών και της επακόλουθης ασυμμετρίας που επιφέρουν αυτοί στο σύστημα, παρά το γεγονός ότι από τη μία αναδείκνυε το τεράστιο μέγεθος, το βάθος και το εύρος της μαθηματικής σκέψης των πυθαγορείων, από την άλλη επέφερε την απόρριψη, ως ένα βαθμό, του φιλοσοφικού και οντολογικού τους υποβάθρου. Ο κόσμος αποδεικνυόταν αντί για συμμετρικός όλο και περισσότερο ασύμμετρος γκρεμίζοντας το φιλοσοφικό οικοδόμημα των πυθαγορείων. Η οντολογία τους, θεμελιωμένη στη συμμετρία των φυσικών αριθμών και των σχέσεών τους, έπρεπε να αλλάξει εάν ήθελε να επιβιώσει. Η γεωμετρία και η αριθμητική δεν υποδείκνυαν τελικώς κανενός είδους αρμονία εντός του συμπαντικού χώρου, ο οποίος δεν ήταν δυνατόν να εκφραστεί μόνο ως απόρροια αμονικών αριθμητικών σχέσεων, διότι η πυθαγόρεια οντολογία ήταν λογικά ασυνεπής.³² Η συμπαντική αρμονία, εάν πράγματι υποθέταμε ότι υπάρχει θα έπρεπε να εκφραστεί με άλλους τρόπους.

(γ) Η παρμενίδεια απαρχή

Ο Ελεάτης Παρμενίδης (περ. 540 π.Χ. – περ. 450 π.Χ.) αναζητώντας, όπως και όλοι οι φιλόσοφοι της προσωκρατικής περιόδου, την αρχή αυτή που διέπει το σύμπαν κατέδειξε ως μοναδική αλήθεια την απόλυτη διάκριση μεταξύ του Είναι και του μη Είναι, καθιστώντας το ον ολοκληρωτικά διάφορο του τίποτα, καθώς το τίποτα δεν θα μπορούσε να διεκδικήσει καμία υπόσταση:

«Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ
μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ
εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ἢ δ' ὡς οὐκ
ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα

³¹ Βλ. H. Eves, *Μεγάλες στιγμές των μαθηματικών: έως το 1650*, μτφρ. Κωνσταντινίδης Ν., Τροχαλία, Αθήνα 1989, σ. 59.

³² Βλ. Struik D., *Συνοπτική Ιστορία των Μαθηματικών*, μτφρ. Φερεντίνου-Νικολακοπούλου Α., Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ., σ. 77.

ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.»³³

(Λοιπὸν θα σου πω –και εσύ που ακούς, λάβε τον λόγο μου– ποιες
εἶναι οι μοναδικές οδοί έρευνας που υπάρχουν για τη σκέψη:
η μία, από τη μία, [να σκεφθείς] ὅτι εἶναι και ὅτι δεν εἶναι δυνατόν
να μην εἶναι. Αυτή εἶναι η οδός της πειθούς, αφού συνοδεύει την
αλήθεια.

Η άλλη, από την άλλη, [να σκεφθείς] ὅτι «δεν εἶναι» και ὅτι εἶναι
απαραίτητο να μην εἶναι. Σου λέω ὅτι αυτή την οδό εἶναι εντελώς
αδύνατον να την γνωρίσεις, αφού δεν θα γνωρίσεις αυτό που δεν
εἶναι (καθώς δεν εἶναι δυνατόν) οὔτε θα το προφέρεις.)³⁴

Αυτό που καθιστά τον Παρμενίδη διακριτό στην ιστορία της φιλοσοφίας εἶναι ὅτι, κατά την πεποίθησή μας, ο Ελεάτης φιλόσοφος, διαφοροποιούμενος από το ἔως τότε φιλοσοφικό πλαίσιο, ανέδειξε το πιο απλό συμβάν, το πιο οικείο στην προ-επιστημονική, προ-οντολογική, προ-αναστοχαστική κατανοητική ανθρώπινη κατάσταση, αυτό της ύπαρξης, ως το μείζον εννοιολογικό κατηγορημα. Η προγενέστερη φιλοσοφία ενώ ενδιαφέρθηκε για τις πηγές της ύπαρξης, για την αρχή που από το τίποτα προήλθε το κάτι, προϋπέθεσε ακριβώς αυτό το κάτι, αυτή την ίδια την ύπαρξη, στην οποία εμφιατικά έστρεψε το βλέμμα του ο Παρμενίδης. Αυτή η καινοφανής στροφή του βλέμματος προς την ίδια την ύπαρξη, προς την ιδιότητα του να εἶναι κάτι υπάρχον, να εἶναι παρόν στο τώρα θα μεταβάλλει σύνολη την πορεία της φιλοσοφίας.³⁵ Η αναζήτηση της προσωκρατικής φιλοσοφίας, που έψαξε το αίτιον από το οποίο εκπορεύεται το παν (ον), έλαβε τέλος καθώς αίτιο και αιτιατό ταυτίζονται εντός του παντός, του οποίου συνιστούν και τον μοναδικό λόγο της ύπαρξής του. Το Εἶναι αναπαράγει τον εαυτό του ατελεύτητα σε έναν αέναο κύκλο χωρίς αρχή και τέλος: «οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές» (Ούτε ήταν, ούτε θα εἶναι, αλλά εἶναι τώρα, ολόκληρο ομοιογενές, ένα, συνεχές». Σε ένα αμιγώς οντολογικό επίπεδο όπου το ον (ἐὸν), ως η σφαῖρα της πραγματικότητας που περιέχει τα ὄντα, υπάρχει (Εἶναι) με ὅλα τα κατηγορήματα που του αποδίδει ο Ελεάτης φιλόσοφος, δηλαδή αἰώνιο, ἀπειρο, συνεχές, ομοιογενές,

³³ H. Diels και W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, band 1, ὁ.π., σ. 231.

³⁴ N. Cordero, *Υπάρχει αυτό που εἶναι. Η θέση του Παρμενίδη*, ὁ.π., σ. 330.

³⁵ Στο ίδιο.

ασύμβατο με κάθε αλλαγή, θα πρέπει να διαφορίζεται από τα όντα τα οποία εμπεριέχει, ειδάλλως θα έπρεπε να καταλήξουμε στο παράδοξο συμπέρασμα ότι ο κόσμος του γίνεσθαι δεν Είναι· τα όντα που συναναστρεφόμαστε δεν έχουν πραγματική ύπαρξη, όπως ακριβώς ακόμη και εμείς οι ίδιοι ως υποκείμενα αυτής της πραγματικότητας. Δεν είναι λίγες οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις του παρμενίδειου ποιήματος που συμπεραίνουν ότι ο κόσμος της αισθητής εμπειρίας, καθώς υπόκειται σε διαρκείς αλλαγές, σε γέννηση και φθορά, σε ανομοιογένεια και σε κάθε είδους μεταβολή, χαρακτηριστικά τα οποία είναι ουσιωδώς εγγεγραμμένα στη ίδια την υπόσταση του γίνεσθαι, αποκλείεται από το παρμενίδειο *ον*, δηλαδή δεν Είναι, ή με θετικό τρόπο είναι ένα *μη ον*.³⁶ Οι ερμηνείες αυτές αφενός προσπαθούν να αποδώσουν μία εξαιρετικά ακραία αφαιρετική χροιά στην παρμενίδεια φιλοσοφία, η οποία δεν φαίνεται ότι μπορεί να στοιχειοθετηθεί από το όλο ύφος και κυρίως από το περιεχόμενο του ποιήματος και αφετέρου υπερπηδούν το προ-αναστοχαστικό εμπειρικό γεγονός του υπάρχειν, κάτι το οποίο ο Παρμενίδης ήθελε να υπερτονίσει και να θέσει στο επίκεντρο του φιλοσοφικού του στοχασμού και όχι να εκμηδενίσει. Επίσης, φαίνεται ότι οι ερμηνείες αυτές αναβίβασαν, λανθασμένα, το γνωσιολογικό πρόβλημα, που επικεντρώθηκε ο Παρμενίδης, μεταξύ αλήθειας και πλάνης σε πρόβλημα οντολογικό, όπου η αλήθεια ταυτίστηκε με το *ον* που Είναι και η πλάνη με το *μη ον* που δεν Είναι. Ακολουθώντας μια άλλη ερμηνευτική προσέγγιση, θα λέγαμε ότι αυτό που έχει ονομαστεί οντολογική διαφορά και παρουσιάστηκε στη Μεσαιωνική φιλοσοφία ως η διαφορά ανάμεσα στην ουσία και στην ύπαρξη, ενώ αργότερα από τον Heidegger ως η διαφορά ανάμεσα στο Είναι και στα όντα, στον Παρμενίδη έχει τριμερή υπόσταση και αφορά από τη μία στο *ον* ως το *όλον*, το *παν*, δηλαδή σύνολη τη σφαίρα της πραγματικότητας, από την άλλη τα όντα που πληρώνουν το *όλον*, που εμπεριέχονται μέσα σε αυτό και τέλος στο Είναι ως τον ορίζοντα της δυνατότητας ύπαρξης τόσο του *όντος* (του *παντός*) όσο και των *όντων*. Η δυνατότητα να είναι κάτι *υπάρχον* ταυτίζεται τόσο με το παρμενίδειο ακίνητο και αιώνιο *όλον* (*ον*) όσο και με τα κινητά, μεταβαλλόμενα και θνητά μέρη (*όντα*) που εμπεριέχονται σε αυτό, χωρίς να συναντάται καμία αντινομία σε μια τέτοια θεώρηση, καθώς η παρμενίδεια εικόνα περί του Είναι θεμελιώθηκε στην πιο απλή ταυτολογία: «*ἐὸν ἔμμεναι*» και «*ἐὸν ἔστιν*» (*υπάρχει αυτό που είναι*), αλλά και στην ταυτόχρονη

³⁶ πρβλ. Ε. Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, μτφρ. Θάναος Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2009, σσ. 122-123, όπως επίσης Μ. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 94-95.

δήλωση σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει μη ύπαρξη και είναι αναγκαίο να μην υπάρχει, η οποία αποκλείει κάθε εννοιολογική προσέγγιση με το μηδέν. Ο Πλάτων κατονομάζοντας τον χρόνο ως «κινητή εικόνα της αιωνιότητας»³⁷ θα περιγράψει και θα ερμηνεύσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την παρμενίδεια οντολογία, η οποία σύμφωνα με αυτή την εικόνα ταυτίζει το ον με την αιωνιότητα και τα έγχρονα όντα, που εμπεριέχονται σε αυτό, ως τα μοναδικά υποκείμενα της αέναης αλλαγής του γίνεσθαι. Ένας ακίνητος ζωγραφικός πίνακας κρεμασμένος σε έναν τοίχο, όπου τα εντός του σχεδιάσματα κινούνται αδιάκοπα σε ένα χρονικό συνεχές, ενώ το περίγραμμα παραμένει ακίνητο.

Ωστόσο, ο Ελεάτης φιλόσοφος δεν έμεινε εκεί και πηγαίνοντας πολύ πιο μακριά, ταύτισε το Είναι και το νοεῖν: «...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» (...αφού η σκέψη και η ύπαρξη είναι το ίδιο πράγμα.), αποκαλύπτοντας και καταδεικνύοντας έναν κρυφό δεσμό. Εντούτοις δεν θα πρέπει να ταυτίσουμε το παρμενίδειο νοεῖν με την έννοια του διαλογίζομαι ή της λογικής ικανότητας του ανθρωπίνου όντος, αλλά ως μια άμεση σύλληψη, μία εποπτεία ή μια ενορατική αίσθηση της παρουσίας του Είναι στο τώρα και της άμεσης αντίληψης της ενθάδε ύπαρξής μας και στη συνέχεια του συνόλου των όντων. Έτσι, το πλαίσιο εντός του οποίου θα κινηθεί η φιλοσοφία τους επόμενους εικοσιπέντε αιώνες είχε πια παγιωθεί· το Είναι εισέβαλε στον ιστορικό χρόνο και κατέστη ουσιαδώς χρονικό, καθώς κάθε σκέψη εμπεριέχει το Είναι και το Είναι εμπεριέχει κάθε σκέψη:

«Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος...»

³⁷ Πλάτων, *Τίμαιος*, 37 d 3-7, e 3-6, 38 a 1-2 «ἢ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτυγχανεν αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν [...] ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι — κινήσεις γὰρ ἔστων.» (Ἡ αἰώνια φύση του πρότυπου Ἐμβίου όντος ήταν αδύνατον να μεταφερθεί αυτούσια στο γεννημένο σύμπαν. Σκέφτηκε επομένως να δημιουργήσει κάποια κινητή εικόνα της αιωνιότητας. Ενώ λοιπὸν έβαζε τάξη στον ουρανό, έφτιαξε και τη ρυθμικά κινούμενη αἰώνια εἰκόνα της ακίνητης στην ενότητα της αιωνιότητας — το δημιούργημα που έχουμε ονομάσει χρόνο [...] από την άλλη, το παρελθόν και το μέλλον είναι είδη του χρόνου, έχουν δημιουργηθεί, και είναι σφάλμα να τα αποδίδουμε, χωρίς σκέψη, στο αἰώνιο Ον. Γιατί λέμε ότι "ήταν, είναι και θα είναι", ενώ το μόνο που αληθώς μπορούμε να ισχυριστούμε είναι ότι "είναι". Το "ήταν" και το "θα είναι" πρέπει να λέγονται για το γίνεσθαι που εκτυλίσσεται μέσα στον χρόνο — γιατί και τα δύο συνιστούν κινήσεις.» μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1995, σ. 213.

(Η σκέψη και αυτό εξαιτίας του οποίου υπάρχει η σκέψη είναι το ίδιο, αφού χωρίς αυτό που υπάρχει, χάρη στο οποίο εκφράζεται, δεν θα βρεις τη σκέψη, διότι δεν υπάρχει και δεν θα υπάρξει τίποτε εκτός από αυτό που είναι...).

Κάθε σκέψη όμως είναι αρκτικώς εικονιστική και καθώς το Είναι αποτραβήχτηκε από τη σκιά, κατέστη χρόνιο και χθόνιο, και εγκαταστάθηκε, όπως και κάθε άλλη έννοια, στον συλλογικό νου ως εικόνα, η οποία οδήγησε τους μεταγενέστερους φιλοσόφους σε μια σειρά από αναπαραστάσεις, εξεικονίσεις και αντικειμενοποιήσεις του Είναι, μερικές από τις οποίες θα δούμε κατωτέρω.

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειώσουμε το βασικό πρόβλημα που προέκυψε από την παρμενίδεια οντολογία για τους μεταγενέστερους φιλοσόφους και είναι το εξής: εάν η άρνηση της ύπαρξης ή ενός αντικειμένου ή απλά μιας λέξης προϋποθέτει ακριβώς αυτή την ίδια την ύπαρξη, το αντικείμενο ή τη λέξη που αρνείται. Πρόκειται άραγε μόνο για μία λογική αντίφαση ή ταυτοχρόνως και για οντολογική; Το ερώτημα φαίνεται ότι είναι ακόμη ανοικτό.

(δ) Η Πλατωνική Πατροκτονία

Ο γνήσιος συνεχιστής των φιλοσοφικών ιδεών του Παρμενίδη είναι ο Πλάτων, ο οποίος αφιέρωσε έναν διάλογό στον προκάτοχό του δίνοντάς του το όνομά του. Εξαρχής ο Πλάτων αντελήφθη το εύρος της δυσκολίας που ενέχει η ενασχόληση κάποιου με το ον όταν αυτό αποσπάτε από το υπαρκτικό πλαίσιο που το καθιστά ορατό και απομονώνεται αφαιρετικά ως έννοια μόνο η ιδιότητά του να υπάρχει, δηλαδή το Είναι. Έτσι, ο Πλάτων καταπιάστηκε με αυτό που ονόμασε όντως ον, δηλαδή με αυτό που είναι πραγματικά πραγματικό. Ωστόσο, η ίδια αυτή ερώτηση που θέτει ο Πλάτων τον απομακρύνει από την παρμενίδεια οντολογία, καθώς σύμφωνα με αυτήν η ταύτιση του Είναι και του νοείν δεν αφήνει κανένα περιθώριο σε ερωτήσεις όπως αυτή του Πλάτωνα, διότι κάθε τι που νοούμε είναι πραγματικό, ενώ το μη πραγματικό, το μη Είναι δεν εμπίπτει καθόλου στην αντίληψή μας, διότι δεν μπορούμε να το νοήσουμε. Ο Πλάτων δεσμευμένος από την ερώτηση που έθεσε και στην προσπάθειά του να ανακαλύψει το πραγματικά πραγματικό επιχειρηματολογεί

υπέρ της ύπαρξης τόσο του όντος όσο και του μη όντος: «ον και μη ον υπάρχουν και τα δύο»³⁸. Η διαφοροποίηση του Πλάτωνα από τον Παρμενίδη γίνεται όλο και πιο φανερή καθώς ο Πλάτωνας υποστασιοποιεί το ασύλληπτο παρμενίδειο μη ον, το οποίο για τον Πλάτωνα γίνεται το αντίθετο του όντος. Κάθε ον που παραμένει ίδιο με τον εαυτό του, που δεν μεταβάλλει την ουσία του μπορούμε να πούμε ότι Είναι. Εάν αυτό το ον γίνει κάτι άλλο, μεταβάλλει την ουσία του τότε γίνεται μη ον. Προφανώς και πάλι αυτό το ον Είναι αλλά είναι κάτι άλλο, κάτι διαφορετικό από αυτό που ήταν. Το μη ον για τον Πλάτωνα είναι το άλλο, το διαφορετικό (θάτερον)³⁹. Ο Πλάτων χρησιμοποίησε τις έννοιες της ταυτότητας, της ετερότητας και της ουσίας για να προσδιορίσει το παρμενίδειο Είναι και μη Είναι, αλλά τελικά απομακρύνθηκε εντελώς από αυτό που ο Παρμενίδης προσπάθησε να δηλώσει εισάγοντας με στόμφο τις έννοιες αυτές στη φιλοσοφική γραμματεία.

Η πλατωνική ερμηνεία της παρμενίδειας οντολογίας άνοιξε νέους δρόμους στη φιλοσοφική σκέψη, αλλά από την άλλη φαίνεται πως έκλεισε την πόρτα στην πιο απλή προφάνεια της ύπαρξης, την οποία ο Παρμενίδης φαίνεται πως ήθελε να αναδείξει. Για τον Πλάτωνα ισχύει αυτό που είναι αδιανόητο για τον Παρμενίδη, ότι ον και μη ον δεν είναι έννοιες αλληλοσυγκρουόμενες και αντίθετες αλλά απλά διαφορετικές:

«Κάθε φορά που κάνουμε λόγο για το μη ον, όπως φαίνεται, δε λέμε κάτι αντίθετο του όντος, αλλά μόνο κάτι διαφορετικό.»⁴⁰

Τόσο το ον όσο και το μη ον ανάγονται, για τον Πλάτωνα, σε μία ανώτερη οντολογική σφαίρα, τη σφαίρα των ιδεών. Το όντως ον που αναζητούσε το βρήκε μακριά από τον κατ' αίσθηση κόσμο της εμπειρίας, όπου κυριαρχούν η κίνηση, η αλλαγή και η μεταβολή. Για τον Πλάτωνα εάν υπάρχει ένας κόσμος που είναι πραγματικά πραγματικός είναι ο κόσμος των ιδεών, όπου κυριαρχεί η σταθερότητα και που μπορεί βρει χώρο το Είναι. Το πραγματικό Είναι των όντων κατοικεί στις αρχετυπικές ιδέες του ανώτερου οντολογικά κόσμου των ιδεών, όπου βασιλεύει η ιδέα του Αγαθού. Η απομείωση της αξίας του Είναι των όντων, του απλού υπάρχειν θα συνεχιστεί χωρίς φραγμό τουλάχιστον μέχρι τον 19ο αιώνα.

³⁸ Πλάτων, *Σοφιστής*, ό.π., σ. 472.

³⁹ Στο ίδιο, σ. 533.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 539.

Η Εικόνα της Ιδέας ή η Ιδέα της Εικόνας

Η πλατωνική διδασκαλία περί των Ιδεών εδράζεται στην παραδοχή, ότι εκτός από τον κόσμο των αισθητών υφίσταται μία ανώτερη πνευματική σφαίρα, η σφαίρα των Ιδεών. Οι Ιδέες αποτελούν τα πρότυπα και ταυτόχρονα τη γενεσιουργό αιτία όλων των φυσικών αντικειμένων του αισθητού κόσμου. Στην άμεση επαφή μας με τα αντικείμενα τυχαίνει κάποια από αυτά να μας φαίνονται όμορφα και να τα χαρακτηρίζουμε ως τέτοια. Έτσι, ωθούμαστε στην πίστη ότι υπάρχουν πολλές ομορφίες και όχι μία· πρόκειται όμως για μία πλάνη, διότι «...υπάρχει κάτι καθαυτό όμορφο και κάποιος ιδεατός τύπος της ομορφιάς αυτής καθεαυτήν, η οποία μένει πάντα अपαράλλαχτα ίδια με τον εαυτό της...»⁴¹ Αυτό το οποίο στον αισθητό κόσμο χαρακτηρίζεται ως όμορφο, είναι εξίσου εύκολο να χαρακτηριστεί και ως άσχημο, σε αντίθεση με τον ιδεατό τύπο της ομορφιάς, ο οποίος παραμένει αναλλοίωτος και αμετάβλητος. Η ιδεατή ομορφιά υπερβαίνει την υποκειμενική μας κρίση, η οποία δομείται πάνω στα εμπειρικά δεδομένα. Πέρα όμως από την ομορφιά, «...υπάρχει ένα ιδεατό καλούπι...»⁴² για κάθε μία από τις «ποιότητες»⁴³ όπως αυτές της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης, της αγάπης κ.τ.ό. Ωστόσο, τα ιδεατά καλούπια δεν απαντώνται μόνο στις ποιότητες, αλλά και στα υλικά αντικείμενα, όπως λ.χ. στα ανάκλιτρα ή στα τραπέζια⁴⁴. Έτσι λοιπόν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι ιδέες συνιστούν, εκτός από γνωσιολογικές αιτίες, και τις οντολογικές αιτίες όλων των πραγμάτων του φυσικού κόσμου.

Πώς, όμως, μπορούμε να αποδεχτούμε με βεβαιότητα την ύπαρξη αυτής της ανώτερης σφαίρας των Ιδεών; Ο Πλάτωνας αποδεικνύει την ύπαρξή τους στον διάλογο *Φαίδων*, αναλύοντας την έννοια της ισότητας. Παρατηρώντας δύο κομμάτια ξύλου διαπιστώνουμε ότι είναι ίσα, ωστόσο τα ίδια κομμάτια ξύλου ενδέχεται να μας φανούν άνισα από μία άλλη οπτική γωνία⁴⁵. Το παράδοξο αυτό γεγονός να αντιλαμβανόμαστε την ισότητα και ως ανισότητα, καταδεικνύει την αδυναμία των αισθητηριακών μας οργάνων να κατανοήσουν με απόλυτο τρόπο τα αντικείμενα της εμπειρίας. Πώς όμως αντιλαμβανόμαστε την ισότητα από τη στιγμή που αυτή δεν

⁴¹ Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002, σ. 421.

⁴² Στο ίδιο, σ. 489.

⁴³ Στο ίδιο.

⁴⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 711.

⁴⁵ Όπως είδαμε ανωτέρω να συμβαίνει και με την ομορφιά.

απαντάται στον αισθητό κόσμο; Η απάντηση του Πλάτωνα είναι, ότι αντιλαμβανόμαστε την ισότητα διότι μέσα μας έχουμε καταχωρημένη την ιδανική έννοια της ισότητας καθαυτή. Η Ιδέα της ισότητας έχει εναποτεθεί μέσα στην ψυχή μας πριν από τη γέννησή μας, όπως και όλες οι άλλες Ιδέες⁴⁶. Με τον ανωτέρω συλλογισμό ο Πλάτωνας αποδεικνύει την ύπαρξη της σφαίρας των Ιδεών. Ωστόσο, ανακύπτει ένα καινούργιο ερώτημα όσον αφορά στον τρόπο με τον οποίο οι Ιδέες έχουν εναποτεθεί εντός μας.

Ο τρόπος με τον οποίο οι Ιδέες έχουν εναποτεθεί μέσα μας, παρουσιάζεται στον διάλογο *Φαίδρος*⁴⁷. Εκεί η ψυχή παρομοιάζεται με άρμα, το οποίο έχει δύο άλογα και έναν ηνίοχο. Το άρμα αυτό περιδιαβαίνει τον ουρανό, ακολουθώντας τα τέλεια άρματα των Θεών, ώσπου φτάνει στην άκρη της ασπίδας του ουρανού –στο τελειώμά του– και από εκεί βλέπει αυτά που υπάρχουν στον υπερουράνιο τόπο. Στον τόπο αυτό αντικρίζει την «άχρωμη και άμορφη κι ανέγγιχτη ουσία που αληθινά υπάρχει, που είναι θωρητή μονάχα από τον κυβερνήτη της ψυχής, το νου...»⁴⁸. Κατά τη διάρκεια της περιφοράς αυτής η ψυχή θωρεί την αληθινή γνώση, την αληθινή δικαιοσύνη, την αληθινή σωφροσύνη, μα πάνω από όλα θωρεί την υπέρτατη Ιδέα, την Ιδέα του Αγαθού, η οποία «...βασιλεύει στο γένος και στο τόπο του νοητού...»⁴⁹. Στο ταξίδι αυτό δεν καταφέρνουν όλες οι ψυχές να θεαθούν το ον, διότι παρά το γεγονός ότι το ένα άλογο είναι αριστοκρατικής καταγωγής με ευγενικό χαρακτήρα, το άλλο είναι ακριβώς το αντίθετο, με συνέπεια η οδήγηση του άρματος να είναι δύσκολη, το ταξίδι επίπονο και η θέαση του όντος αμφίβολη. Όταν τελικά η ψυχή ενσαρκώνεται, αυτή που έχει το μεγαλύτερο μερίδιο στη θέαση του όντος μπαίνει στο σώμα φιλοσόφου και ακολουθώντας καθοδική πορεία, οι ψυχές με το μικρότερο μερίδιο μπορούν να πάρουν ακόμη και τη μορφή ζώου. Ο κύκλος των ενσαρκώσεων συνεχίζεται έως ότου μια ψυχή μπει στο σώμα ανθρώπου που φιλοσόφησε τρεις φορές, οπότε επιστρέφει στην πηγή της⁵⁰. Η ψυχή λοιπόν μετέχει στην αιωνιότητα των Ιδεών. Είναι αιώνια και δεν υπόκειται στους νόμους που διέπουν τον κόσμο των αισθητών· δεν υπόκειται σε μεταβολή και αλλοίωση όπως συμβαίνει με τις παραστάσεις αυτού του κόσμου, οι οποίες αποτελούν τα χλωμά απεικασματα του κόσμου των Ιδεών.

⁴⁶ Βλ. Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, μτφρ. Ε. Παπανούτσος, Δαίδαλος, Αθήνα 2004, σσ. 87, 89, 91.

⁴⁷ Βλ. Πλάτων, *Φαίδρος*, μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλος, Εστία, Αθήνα, σσ. 453-463.

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 455.

⁴⁹ Πλάτων, *Πολιτεία*, ό.π., σ. 495.

⁵⁰ Βλ. Πλάτων, *Φαίδρος*, ό.π., σ. 461.

Ο άνθρωπος με τη γέννησή του πέφτει στη λήθη. Συνεπώς η γνώση βασίζεται στη διαδικασία ανάκλησης των αναμνήσεων που έχει αποκτήσει· η μάθηση είναι τελικά «...η εκ νέου απόκτησις μιας οικείας γνώσεως.»⁵¹ Ποια, όμως, είναι η μέθοδος, βάση της οποίας θα θυμηθούμε και θα μπορέσουμε να προσοικειωθούμε τη γνώση και να αντικρίσουμε το αιώνιο και αμετάβλητο κάλλος⁵²; Ουσιαστικά πρόκειται για μία «ερωτική μυσταγωγία»⁵³, στο τέλος της οποίας αντικρίζουμε «εξαίφνης»⁵⁴ το υπέρτατο κάλλος, που αντιπροσωπεύει η Ιδέα του Αγαθού. Όλα ξεκινούν όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την πλάνη στην οποία τον οδηγούν οι αισθήσεις του, όταν αντιλαμβάνεται την αδυναμία του να κατανοήσει με σαφήνεια τον κόσμο που τον περιβάλλει, όταν συνειδητοποιεί την εσωτερική του ένδεια, την «...εσωτερική αντινομία της (...) ψυχής»⁵⁵ του. Αυτή η συνειδητοποίηση γεννά τον πόθο μέσα του, τον έρωτα για τις αξίες και τα ιδανικά τα οποία στερείται, αλλά ενδόμυχα νιώθει πως υπάρχουν. Αυτός ακριβώς ο έρωτας, ή αλλιώς η μανία όπως αναφέρει ο Πλάτωνας στον *Φαίδρο* (249d,e), για τα αληθινά πράγματα που υπάρχουν μόνο στο νοητό τόπο, είναι το μέσο για την ενατένιση του απολύτου. Η επικοινωνία των ανθρώπων με το θείο καθίσταται εφικτή μόνο με τη μεσολάβηση του έρωτα⁵⁶. Στο *Συμπόσιο* ο Πλάτωνας περιγράφει τους αναβαθμούς της ερωτικής μυσήσεως που οδηγούν στη θέαση του όντος. Αρχικά ο άνθρωπος πρέπει να ερωτεύεται ένα ωραίο πρόσωπο, και σε αυτό να ζητά να γεννήσει ωραίες σκέψεις. Από το ένα ωραίο πρόσωπο πρέπει να οδηγηθεί στον έρωτα προς όλα τα ωραία πρόσωπα, αντιλαμβανόμενος ότι το κάλλος ενεδρεύει σε όλα τα σώματα. Έπειτα θα αντιληφθεί ότι το εξωτερικό κάλλος είναι κατώτερο του ψυχικού, και θα αρχίσει να αναζητά ψυχές, ακόμη και με «μέτρια θέλγητρα»⁵⁷, στις οποίες θα χαρίσει τον έρωτά του. Στη συνέχεια θα υποχρεωθεί να αντικρύσει το κάλλος που υπάρχει στις πράξεις και στον πρακτικό ηθικό βίο. Από το κάλλος των πράξεων θα οδηγηθεί στο κάλλος των γνώσεων και στην «...ευρείαν πλέον του κάλλους περιοχίν...»⁵⁸. Με αυτή την προπαρασκευή θα φτάσει η στιγμή κατά την οποία θα αντικρίσει εξαίφνης, σε μία στιγμή, το απόλυτο κάλλος, η όψη του οποίου είναι θαυμάσια, η μορφή του ενιαία και αυτοτελής, και η φύση του αιώνια και

⁵¹ Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, ό.π., σ. 93.

⁵² Βλ. Πλάτων, *Συμπόσιον*, μτφρ. Ι. Συκουτρής, Εστία, Αθήνα 2004, σσ. 178, 180.

⁵³ Στο ίδιο, σ. 178.

⁵⁴ Στο ίδιο.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 198*.

⁵⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 138.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 174.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 176.

αμετάβλητη, χωρίς να υπόκειται στους νόμους της γέννησης και της φθοράς και χωρίς να υφίσταται ούτε αύξηση ούτε μείωση⁵⁹. Το απόλυτο αυτό εκφράζει την Ιδέα του Αγαθού, η οποία βασιλεύει στον τόπο του νοητού και αποτελεί την αρχή του παντός. Αποτελεί την γενεσιουργό αιτία τόσο των ανθρώπων και των αισθητών πραγμάτων, όσο και του θεού και των νοητών πραγμάτων.

Ο Πλάτωνας παρομοιάζει την Ιδέα του Αγαθού με τον ήλιο. Όπως ο ήλιος μεσολαβεί ανάμεσα στην όραση και στα αντικείμενα του αισθητού κόσμου ώστε αυτά να γίνονται ορατά, έτσι και η Ιδέα του Αγαθού μεσολαβεί ανάμεσα στο νου και στα αντικείμενα της γνώσης ώστε αυτά να γίνονται κατανοητά⁶⁰. Μόνο μέσω της Ιδέας του Αγαθού μπορούμε να καρπωθούμε τη γνώση και να δούμε την αλήθεια. Και ακόμη πιο πέρα, όπως ο ήλιος συνιστά την αιτία της ύπαρξης και της ανάπτυξης των πραγμάτων του φυσικού κόσμου, έτσι και η Ιδέα του Αγαθού συνιστά την αιτία της ύπαρξης, το Είναι και την ουσία, των αντικειμένων της γνώσης που ανήκουν στο νοητό κόσμο⁶¹.

(ε) Η αριστοτελική υπόσταση - ουσία

Αντίθετα από τον Πλάτωνα που αναζητούσε να συλλάβει το όντως ον, ο Αριστοτέλης έστρεψε το βλέμμα του σε αυτό που θεωρούσε ότι είναι η αποστολή της μεταφυσικής, δηλαδή στη μελέτη του τι είναι το ον ως ον και στις ιδιότητες που το περιγράφουν: «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό»⁶² (υπάρχει μια επιστήμη που εξετάζει το ον ως ον και τα γνωρίσματα που ανήκουν σε αυτό δυνάμει της οικείας φύσης του). Επίσης, αντίθετα από τον δάσκαλό του αλλά και από την προγενέστερη αρχαία ελληνική φιλοσοφική παράδοση, η οποία αναζητούσε την αιτία του γίνεσθαι και των φαινομένων έξω από αυτά τα ίδια και εντός μιας αρχής που κατόπιν μιας μηχανιστικής πίεσης που ασκούσε ή απλά της ανάγκης που εκπορευόταν από αυτή, εξωθούσε στην πραγμάτωση του γίνεσθαι, ο Αριστοτέλης όρισε το πραγματικό (το ὄν) ως την

⁵⁹ Βλ. στο ίδιο, σσ. 178, 180.

⁶⁰ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, ό.π., σ. 493.

⁶¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 495.

⁶² Αριστοτέλης, *μετά τα φυσικά Γ*, 1, 1003α 21-22.

«...ουσία⁶³ που ανελίσσεται μέσα στα ίδια τα φαινόμενα»⁶⁴. Η ουσία ανελίσσόμενη θεμελιώνει τον κόσμο του γίνεσθαι, δηλαδή τον κόσμο της μεταβολής και της κίνησης που ταυτίζονται με τον χρόνο, εντός του οποίου αυτοθεμελιώνεται υλικά και μορφικά. Η αυτοθεμελίωση της ουσίας εντός του χρόνου και των φαινομένων θα ονομαστεί από τον Αριστοτέλη εντελέχεια.⁶⁵

Εάν όμως θέλουμε να αντιληφθούμε το εύρος της αριστοτελικής μεταφυσικής θα πρέπει να είμαστε προετοιμασμένοι να κατέλθουμε τη βαθύτερη σκάλα της νοητικής αφαίρεσης, όπου ο Αριστοτέλης απαντά στο οντολογικό ερώτημα «τί τὸ ὄν;»⁶⁶, το οποίο ταυτίζεται με το ερώτημα «τίς ἡ οὐσία»⁶⁷. Κάθε στοιχείο της πραγματικότητας, κάθε επιμέρους ὄν που βρίσκεται εντός του γίνεσθαι συνίσταται, σύμφωνα με τον σταγειρίτη φιλόσοφο, από ύλη και μορφή. Στο σημείο όμως αυτό ο φιλόσοφος θα εισάγει μια καθοριστική για το φιλοσοφικό του σύστημα εννοιολογική αφαίρεση: τον διαχωρισμό της ύλης από τη μορφή, όπου η ύλη δεν μπορεί να διεκδικήσει καμία πραγματικότητα και κανένα Είναι από μόνη της. Θα πρέπει να αποφύγουμε να ταυτίσουμε αυτό που ο Αριστοτέλης ονοματίζει ως ύλη με αυτό έχουμε κατά νου όταν αγγίζουμε ένα συμπαγές αντικείμενο. Αυτό το ακαθόριστο κάτι που κατονομάζει ο φιλόσοφος ως ύλη και αποτελεί το θεμελιώδες υπόστρωμα - υπόσταση του κόσμου, από μόνο του απλά δεν υπάρχει. Η ύλη, η οποία εντός του δυϊστικού φιλοσοφικού μοντέλου θα εκπέσει ως το λανθάνον έτερο ανάμεσα στο δίπολο ύλη-Γίνεσθαι και μορφή-Είναι, θα εμφανιστεί ως απλή δυνατότητα και κατά συνέπεια ως μη ὄν. Αυτή η μείζονα παραδοχή του φιλοσόφου, που εδράζεται στη δυνατότητα του φιλοσοφικού αναστοχασμού να ανατέμνει εννοιολογικά την πραγματικότητα και να την επανασυνθέτει, θα γεννήσει μια νέα οντολογία, της οποίας οι βασικές προκείμενες θα κυριαρχήσουν στη χριστιανική Δύση τουλάχιστον έως το τέλος του Μεσαίωνα.

Εάν δεν υπήρχε η κίνηση, δηλαδή μια ενέργεια που να οδηγήσει την άμορφη ύλη στη συγκεκριμένη μορφή ενός ὄντος, η στατική ύλη θα παρέμενε για πάντα μια αδιαφανής δυνατότητα ενός υποκειμένου, δηλαδή μιας υπόστασης της οποίας αποτελεί και αυτή κομμάτι. Η σύζευξη της ύλης και της μορφής εκφράζει ένα εν ενεργεία ὄν, το οποίο Είναι. Το ὄν για τον Αριστοτέλη είναι μια υπόσταση εντός της

⁶³ Με την αρχαιοελληνική σημασία η λέξη ουσία με τη λέξη ὄν έχουν την ίδια ρίζα και δείχνουν αυτό το οποίο έχει πραγματικότητα, δηλαδή είναι υπαρκτό, δηλαδή Είναι.

⁶⁴ W. Windelband - H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', ό.π., σ. 160.

⁶⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 162.

⁶⁶ Αριστοτέλης, *μετά τα φυσικά Ζ*, 1, 1028b 4.

⁶⁷ Στο ίδιο.

οποίας συντίθεται η ύλη με την ουσία (τὸ τί ἦν εἶναι), η οποία, μέσα σε ένα προδιαγεγραμμένο κύκλο, συνιστά το μορφικό - κινητικό αίτιο του ίδιου του του εαυτού (του ὄντος) και αποτελεί το θεμέλιο του Εἶναι του. Εντός της υποστάσεως, η οποία είναι και δεν είναι υλική, η απλή δυνατότητα, δηλαδή η ύλη, μετατρέπεται σε ενέργεια, δηλαδή πραγματικότητα. Το ον είναι μια υπόσταση που έχει ουσία (τὸ τί ἦν εἶναι), που μόνο αυτή έχει ύπαρξη. Ο Αριστοτέλης ταυτίζει την ουσία με την ύπαρξη, με το Εἶναι.

Ο σταγειρίτης φιλόσοφος αποδόμησε εννοιολογικά κάθε πραγματικό ον και το επανασύνθεσε αποδίδοντας το Εἶναι μόνο στην ουσία (τὸ τί ἦν εἶναι) - μορφή, η οποία μπορεί να παραγάγει την κίνηση που είναι αναγκαία για να γεννηθεί μια υπόσταση, ένα ον. Βέβαια το πρόβλημα της κίνησης και από που αυτή προέρχεται θα παρέμενε ένα πρόβλημα εάν ο Αριστοτέλης δεν εισήγαγε το «Πρώτο Κινούν», τον «Θεϊκό Νου» ως τελικόν αίτιον όλων των υποστάσεων. Το αριστοτελικό *Πρώτο Κινούν* είναι η πρώτη υπόσταση, είναι το καθαρό Εἶναι απαλλαγμένο από τις έννοιες της ύλης, της κίνησης και του χρόνου, που ως *causa finalis* έλκει όλες τις υποστάσεις προς τον εαυτό του, προσφέροντάς τους τη δυνατότητα για κίνηση. Συμπερασματικά για τον Αριστοτέλη το ον είναι μια υπόσταση (substance) εντός της οποίας βρίσκουμε «τὸ τί ἦν εἶναι»⁶⁸ του (ουσία, *essentia*), η οποία το προσδιορίζει κιόλας. Όσον αφορά στο Εἶναι θα το προσδέσει με την έννοια της ενέργειας, καθώς θα θεωρήσει ότι κάθε φορά που εκδηλώνεται ενέργεια εμφανίζεται και το Εἶναι.⁶⁹

(στ) Η Νεοπλατωνική Φιλοσοφία

Τους πρώτους μ.Χ. αιώνες έγινε έντονα αισθητή στη χριστιανική κοινότητα⁷⁰ η ανάγκη να μεταπλαστεί η πίστη και να γίνει γνώση. Οι πρώτες προσπάθειες των γνωστικών να πλάσουν μια κοσμοθεωρία σύμμετρη με τη νέα θρησκεία οφειλόταν στην εξημμένη θρησκευτική φαντασία ιδίως των Σύρων διανοητών. Κατέληξαν δε, σε τόσο κακόσχημα μορφώματα, ώστε η Εκκλησία υποχρεώθηκε να τα αποκηρύξει.

⁶⁸ Το «τί ἦν εἶναι» στην αριστοτελική φιλοσοφία συνιστά αυτό που εννοούμε σήμερα με τον όρο ουσία και είχε μεταφραστεί στα λατινικά ως *essentia*.

⁶⁹ Βλ. Ε. Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, ό.π., σ. 157.

⁷⁰ Οι ανατολικοί εκκλησιαστικοί Πατέρες συγγένευαν με τη νοησιαρχία της Ελληνιστικής φιλοσοφίας, ενώ οι δυτικοί εκκλησιαστικοί Πατέρες που είχαν δεχτεί την επίδραση του ρωμαϊκού πνεύματος, συγγένευαν περισσότερο με την βούληση.

Παράλληλα η αναβίωση του Πυθαγορισμού τον 1^ο αιώνα π.Χ. είναι κάτι που μαρτυρεί το ενδιαφέρον για μια υπερκόσμια φιλοσοφία, εντελώς διαφορετική από τα Ελληνιστικά συστήματα, που τελικά οδήγησε στην εμφάνιση του Νεοπλατωνισμού, ο οποίος επιχείρησε να συμπεριλάβει όλες τις υπάρχουσες φιλοσοφικές και θρησκευτικές, κυρίως μυστικιστικές, αντιλήψεις, Ελληνικής κι Ανατολικής προέλευσης, σ' ένα ενιαίο φιλοσοφικό σύστημα. Τονίστηκε η υπερβατικότητα της θεότητας η οποία όμως επιδιώχθηκε να συνδυαστεί με μια μυστική κοσμοθεωρία που θα στηριζόταν σε έναν δυναμικό πανθεϊσμό.

Ο Νεοπλατωνισμός με την ανάγκη του για Αποκάλυψη αντί της ανεξάρτητης στοχαστικής έρευνας αποτελείωσε την πορεία που είχε εκκινήσει με τον Πυθαγορισμό και την Ελληνική φιλοσοφία, προκαλώντας έτσι τον μαρασμό της και την οπισθοδρόμησή της. Ωστόσο, με την απολύτρωση από τα δεσμά των αισθήσεων, που ο φιλόσοφος μπορεί να επιτελέσει με δική του δύναμη, διατηρείται μια τελευταία αδύνατη αναλαμπή της σωκρατικής αυτάρκειας. Δεν κινείται από την έρευνα του μερικού στο ολικό, αλλά αντίθετα βάζει όλη του τη δύναμη για να βγάλει το ορατό από το αόρατο. Χρησιμοποιεί τη θρησκευτική πίστη και δεισιδαιμονία, για να τοποθετήσει ανάμεσα στη θεϊκή πρώτη ουσία και τον υλικό κόσμο όλο και νέα διάμεσα μέλη με τη μορφή παραδοξότατων υποστάσεων. Εδώ δεν βλέπουμε την περιγραφή ενός σπιριτουαλιστικού πανθεϊσμού, διότι εν τέλει ο έσχατος λόγος του Είναι δεν πρόκειται ποτέ να γνωσθεί (μονάδα και δυάδα αόριστη). Βλέπουμε να αναζητείται η σωτηρία μόνο με αποκαλυπτικό τρόπο, διαμέσου μιας έκστασης μυστικιστικής, όπου κυριαρχεί μια δυϊστική αντίληψη του κόσμου, παρά τον επιφανιόμενο μονισμό. Το θεμέλιο της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας εγκαθίσταται στην ψυχική κατάσταση του υποκειμένου, και όχι στη γνώση του εξωτερικού αντικειμένου. Διαμέσου της ορθής μαθήσεως και μιας αδιάλειπτης ασκήσεως, το άτομο δύναται να υψωθεί σε μια υπέρτατη μακαριότητα, που θα οδηγήσει στην εκστατική ένωση με τη θεότητα (ομοίωσις θεώ). Έτσι, η έκσταση σαν θεωρητική στάση ικανοποιεί και τη θρησκευτική ορμή του ανθρώπου.

Βασική παράμετρος του νεοπλατωνισμού είναι η διαίρεση της πραγματικότητας σε τέσσερα επίπεδα: το εν, τον νου, την ψυχή και τον αισθητό κόσμο, μεταξύ των οποίων υπάρχει μια αδιάσπαστη συνέχεια. Καθένα από τα επίπεδα αυτά δημιουργήθηκε από το πλεόνασμα της ουσίας του αμέσως προηγούμενου του, δι'

απορροής. Το πνεύμα⁷¹ (Νους), που προέρχεται από τον Θεό (Εν), είναι απρόσωπο και απλωμένο πάνω απ' όλο τον κόσμο, εμπνυχώνοντάς τον. Από το πνεύμα εκπορεύεται η ψυχή και απ' αυτήν προέρχεται το σώμα με το οποίο ενώνεται και γίνεται πρόσωπο. Ο Θεός υπάρχει στο σώμα, διανοείται με διαυγή σκέψη στο πνεύμα, διανοείται με συγκεχυμένη σκέψη στη ψυχή, αισθάνεται στο σώμα και κοιμάται στην άμορφη ύλη που είναι κατάλοιπό Του και η τελευταία Του κατάρρευση. Σκοπός της άμορφης ύλης είναι να αποκτήσει μορφή, δηλαδή σώμα, σκοπός του σώματος είναι η ψυχή, της ψυχής είναι το πνεύμα και του πνεύματος να ενωθεί με τον Θεό. Το κοίταγμα από επίπεδο σε άλλο επίπεδο έχει πολλούς βαθμούς έντασης που ονομάζονται υποστάσεις.

Η ψυχή διακρίνεται αφενός στην κοσμική ψυχή, χάρη στην οποία η απροσδιόριστη ύλη προσέλαβε μορφή, έτσι ώστε να σχηματιστούν τα αισθητά πράγματα που συγκροτούν το κόσμο, και αφετέρου στην ανθρώπινη ψυχή η οποία αποτελεί τη μορφή του σώματος, δηλαδή του φορέα της. Τα τρία ξεχωριστά στάδια κατά την πορεία της ψυχής είναι: η μονή, που είναι το στάδιο κατά το οποίο οι υποστάσεις της ψυχής και του νου ήταν συγκεντρωμένες στο Εν· η πρόοδος, που είναι το στάδιο κατά το οποίο δια απορροής του νου δημιουργείται η ψυχή και δι' απορροής της ψυχής δημιουργείται ο αισθητός κόσμος· η επιστροφή, που είναι το στάδιο κατά το οποίο η ψυχή και ο νους επανακάμπτουν στην αρχική κοιτίδα τους, το Εν. Η εγγελιανή φιλοσοφία, η οποία χαρακτηρίζεται από ένα διαλεκτικό τριαδικό σχήμα, που διακρίνεται στα στάδια της θέσης, της αντίθεσης και της σύνθεσης, φαίνεται ότι θεμελιώθηκε στο νεοπλατωνικό τριαδικό πρότυπο: μονή - πρόοδος - επιστροφή. Ηθικός προορισμός του ανθρώπου είναι, αφού η ψυχή απαλλαγεί από τις επιρροές του σώματος, να επανακάμψει στην αρχική κοιτίδα της στο Εν, όπου όταν τελικώς επιστρέψει να περιπέσει στη κατάσταση της έκστασης.

Τα βασικά γνωρίσματα της ουσίας του Νεοπλατωνισμού δεν προβάλλουν με την ίδια ένταση σε όλους τους αντιπροσώπους του. Πότε προβάλλει ζωηρότερα η θεωρητική τάση, άλλοτε η ηθική, άλλοτε η διάνοια χάνεται σε σχολαστικές λεπτομέρειες των βασικών ιδεών κι άλλοτε παίρνει περισσότερο λόγια κατεύθυνση (Ρώμη, Συρία, Πέργαμος, Αθήνα κι Αλεξάνδρεια). Ο κατ' εξοχήν νεοπλατωνισμός μπορεί να διαιρεθεί σε τρεις βασικές περιόδους: αυτή του Πλωτίνου και των άμεσων μαθητών του (3^{ος} αιώνας), τη «συριακή» σχολή του Ιάμβλιχου και των μαθητών του

⁷¹ Το πνεύμα, η άωλη αρχή, εφόσον είναι γνώση είναι κάτι παθητικό και καθορίζεται από το αντικείμενο και εφόσον είναι βούληση είναι κάτι ενεργητικό και καθοριστικό.

(4^{ος} αιώνας), και την «αθηναϊκή» σχολή που ξεκινά από τον Πλούταρχο τον Αθηναίο και περιλαμβάνει τον Συριανό, τον Πρόκλο και τους διαδόχους τους μέχρι και τον Δαμάσκιο (5^{ος} -6^{ος} αιώνας).

Πλωτίνος

Ο Πλωτίνος (204-270 μ.Χ.) συνενώνει τον Πλατωνικό δυϊσμό με έναν μονισμό, όπως τον δίδαξε η Στοά. Το σύστημά του, όπως και του Φίλωνα, ξεκινάει από την έννοια του θεού (το Εν) και καταλήγει στην απαίτηση της ένωσης με αυτή τη θεότητα. Παρουσιάζεται περισσότερο σαν μια προσπάθεια για θρησκευτικό ζύπνημα, παρά σαν συστηματική φιλοσοφία, καθώς συγκεράζονται οι προγενέστερες φιλοσοφικές αρχές, ιδιαίτερα οι πλατωνικές, με τα θρησκευτικά δόγματα της Ανατολής. Έτσι, ο Πλωτίνος μοιάζει να είναι ο πρόδρομος αυτού που ο Heidegger ονόμασε οντοθεολογία, όπου το Εν, η ανώτατη Αρχή από την οποία απορρέουν τα πάντα, εύκολα θα μπορούσε να ταυτιστεί, παρά τις διαφορές του, με τον χριστιανικό Θεό. Η σκέψη του νεοπλατωνικού φιλοσόφου εδράζεται στα παραδοσιακά δίπολα ενότητα-πολλαπλότητα και μεταβαλλόμενο-αμετάβλητο. Το διαρκώς μεταβαλλόμενο γίνεσθαι, με την πολλαπλότητα, την αταξία και την απροσδιοριστία που το χαρακτηρίζει δεν μπορεί παρά να προέρχεται από κάτι άλλο ανώτερο, στατικό, ενοποιημένο και αδιαίρετο. Αυτό το άλλο για τον Πλωτίνο είναι το Εν (Θεός), η απόλυτη, η επέκεινα του Είναι και του νοείν, ενότητα. Από αυτή την ενότητα απορρέει με μια ακατάλυτη αναγκαιότητα, που πηγάζει από τον χαρακτήρα του, χωρίς καμιά ελάττωση ή εξασθένιση της τέλει ουσίας του, όλος ο κόσμος, το Είναι. Το «πρώτον» ή αρχικό ον πρέπει να είναι ενότητα κλεισμένη στον εαυτό της. Είναι αόριστο (απεριόριστο) και άπειρο (ατελείωτο). Δεν μπορεί να του αποδοθεί καμιά πνευματική δυνατότητα, ούτε νόηση, ούτε βούληση, ούτε ενέργεια, μιας και έτσι απευθύνεται σε κάτι άλλο. Καταχρηστικά λέγεται Εν για να εκφράσει την άρνηση της πολλαπλότητας. Δεν έχει την ανάγκη ούτε του εαυτού του και δεν μπορεί τον εαυτό του να τον διακρίνει ούτε από τον ίδιο τον εαυτό του. Δεν μπορούμε γι' αυτό να του αποδώσουμε αυτοσυνείδηση⁷² προβάλλοντας έτσι την άρνηση της προσωπικότητάς του. Είναι το απόλυτο ένα, ολότελα διαφορετικό από οτιδήποτε, μη μπορώντας σαν ουσία να μεταδώσει τον εαυτό του σε κάτι άλλο.

⁷² Αυτοσυνείδηση δεν είναι απλώς η γνώση που έχει ο άνθρωπος των αμαρτιών του, αλλά και η ενεργητική καταπολέμησή τους, η μετάνοια.

Εξ απορροής⁷³ του ενός (υπέρτατη αρχή της πραγματικότητας) παράγεται ο νους, εξ αυτού η ψυχή, η οποία εισβάλλει στο πεδίο της ύλης και δίδει τη μορφή που παρατηρείται στα αισθητά πράγματα. Ολόκληρος ο κόσμος θεμελιώνεται και υπάρχει στη βάση της απορροής, όπου κάθε κατώτερο επίπεδο γεννιέται από την απορροή του αμέσως ανώτερου του, το οποίο ωστόσο παραμένει αμετάβλητο. Το σύμπαν υπάρχει στη βάση αυτής της διαδικασίας. Διέκρινε τη πραγματικότητα η οποία διαιρείται σε τρία επίπεδα ή υποστάσεις (το Έν, το νου⁷⁴ και τη ψυχή) από την ύλη, που είναι μη ον, κάτι που δεν υπάρχει στη πραγματικότητα. Η αιτία του φαινομένου, της κομματιασμένης κι υποταγμένης στη σχέση του χώρου και του χρόνου αληθινής πραγματικότητας, είναι η ύλη σαν γενικό υποκείμενο (υπόστρωμα) κάθε γένεσης και αλλαγής. Είναι το αναγκαίο αρχικό κακό, το μη-ον, το μη-Είναι που μακραίνει την απόσταση από την πηγή και το φως γίνεται στο τέλος σκοτάδι.

Το πρώτο γέννημα του ενός είναι ο Νους, «το όντος ον», που είναι συγχρόνως το ύψιστο ον⁷⁵. Η νόηση του Νου είναι άχρονη και σε κάθε στιγμή εποπτική. Αντικείμενό της αποτελεί από το ένα μέρος το αρχικό όν, χωρίς να μπορεί να σχηματίσει ολωσδιόλου ενιαία εικόνα, κι απ' το άλλο ο εαυτός της σαν νοούμενο, το ον. Οι πέντε κατηγορίες του νοητού που ο Πλωτίνος πήρε από το Σοφιστή του Πλάτωνα είναι οι: ουσία, κίνηση, στάση, ταυτότητα, ετερότητα. Ο Νους ή νοητή ύλη έχει μέσα του την πολλότητα με τη βοήθεια της οποίας αναλύεται στους πάνω από την αίσθηση αριθμούς, τις ιδέες. Αυτές αντιστοιχούν σε κάθε μερικό ον, σαν αρχέτυπο ατομικής ιδιορρυθμίας και θεωρούνται σαν ενεργητικές δυνάμεις ή διάνοιες που η μια βρίσκεται μέσα στην άλλη για να παράξουν την ενότητα του «νοητού κόσμου», του Πλατωνικού «αυτόζωον». Έτσι, εντός του Νου συγκροτούνται και συγκρατούνται όλα τα είδη των πραγμάτων, σε μια λειτουργική κατάσταση, η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί: «αχρονική συγχρονία». Η τελειότητα του Νου τον οδηγεί να γεννήσει κάτι άλλο από τον εαυτό του, κι αυτό το άλλο είναι η Ψυχή. Αυτή ανήκει στο θεϊκό κύκλο, τον πάνω από την αίσθηση κόσμο. Έχει μέσα της τις ιδέες κι η ίδια είναι αριθμός και ιδέα. Σαν εκδήλωση του Νου είναι ζωή και δράση, διάγοντας όπως

⁷³ Η απορροή τυπικά εκλαμβάνεται πως είναι αναγκαία και άχρονη διαδικασία. Η έννοια της εκπόρευσης θεμελιώνεται στη λογική μάλλον, παρά στην έγχρονη αλληλουχία.

⁷⁴ Ο νους (πνεύμα) είναι η ενότητα που περικλείει την πολλότητα. Οι ιδέες θεωρούνται «διανοήματα του θεού και περιεχόμενα της σοφίας του».

⁷⁵ Το ξεπέταγμα του παραγώγου ενώ γίνεται κατά φυσική ανάγκη δεν συνδέεται με καμιά αλλαγή στην ουσία του «πρώτου». Δεν έχει καμιά οντότητα και ονομάζεται σύστημα εκροής παρά σύστημα δυναμικού πανθεισμού. Του καθένα η μέθεξι στο ανώτερο γίνεται με τη μεσολάβηση της πλησιέστερης αιτίας, που περιέχεται στη βαθμολογική κλίμακα τελειότητας (με τελευταίο της σκαλί το μη ον).

εκείνος αιώνια, άχρονη ζωή. Στέκεται στο σύνορο του κόσμου εκείνου, μεταβιβάζοντας τις ενέργειες που ξεκινούν από τον Νου.

Η πρώτη ψυχή ή η ψυχή του κόσμου έχει αυτοσυνείδηση, δεν ενεργεί άμεσα στον σωματικό κόσμο και δεν θεωρεί αξίες της την αίσθηση, την ανάμνηση και τη σκέψη. Γεννά και κλείνει μέσα της πλήθος μερικές ψυχές που είναι δεμένες μ' αυτή σαν τη πηγή τους και ξεκινώντας απ' αυτή απλώνονται στα διάφορα μέρη του κόσμου. Η πρώτη ψυχή ακτινοβολεί από μέσα της μια δεύτερη που ονομάζεται φύση. Αυτή δένεται με το σώμα του κόσμου, όπως η δική μας η ψυχή με το σώμα μας. Με τις μερικές ψυχές φτάνουμε το κατώτερο σύνορο του πάνω από την αίσθηση κόσμου. Αν η θεϊκή δύναμη κατέβει ακόμα πιο κάτω, γεννιέται σαν ατελέστατη της εμφάνιση η ύλη. Ψυχή είναι η ενεργητική αρχή που επιβάλλει στο μέτρο του δυνατού την έλλογη δομή του Νου επί της Ύλης, η οποία απορρέει από τη Ψυχή. Το πάνω από την αίσθηση το μεταβιβάζει στην ύλη που μόνο βαθμιαία μπορεί να το δεχτεί και παράγει τον χρόνο σαν γενικό τύπο της ιδέας και της ζωής του κόσμου. Η ενέργεια αυτή της ψυχής ή της φύσης δεν είναι βούληση, αλλά ασύνειδη δημιουργία, αναγκαία συνέπεια της ουσίας της κι έτσι ο κόσμος εμφανίζεται χωρίς αρχή και τέλος⁷⁶. Αυτή η ενέργεια πάντως χαρακτηρίζει τον ξεπεσμό της ψυχής στην ύλη. Η ψυχή λοιπόν δημιουργεί⁷⁷ αυτό το κόσμο «σκιερό αντίγραφο του αληθινά πραγματικού» και αποτυπώνει σ' αυτόν τα χαρακτηριστικά του αρχετύπου της. Δέχεται τα είδη εντός της ως «λόγους» και κατατάσσει τις δημιουργικές έννοιες που είναι η ουσία των όντων, σύμφωνα με αριθμούς και ιδέες. Στη σύνδεσή της με το σώμα, αποκτά κι ένα δεύτερο εγώ, μια χαμηλότερη ψυχή που εξαρτάται από αυτή και ξεκινώντας από την ίδια φτάνει ως κάτω, αισθανόμενη όσα γίνονται σ' αυτό χωρίς η ίδια να παθαίνει καμιά αλλαγή. Υπάρχουν λειτουργίες της ψυχής που γίνονται μόνο στο σώμα⁷⁸ κι άλλες από κοινού σ' αυτό και στη κατώτερη ψυχή και γίνονται αντιληπτές μόνο από

⁷⁶ Ο νους κι η ανώτερη ψυχή στην αρχή ενεργούν ασύνειδα κι η ενέργειά τους αυτή με το στοχασμό και την αντανάκλαση καταντά συνειδητή.

⁷⁷ Η δημιουργία είναι μια ασύνειδη και απροαίρετη, αλλά ωστόσο σκόπιμη δράση. Ο προορισμός της είναι να γίνει θεατή από τον άνθρωπο και πάλι αποδεκτή κατά την πρωταρχική πνευματικότητά της. Ολόκληρη η δημιουργία του κόσμου από τη θεότητα παρουσιάζεται σαν υπερχρονική αιώνια αναγκαιότητα. Μολονότι κάνει λόγο για περιοδική επιστροφή των επιμέρους μορφών εντούτοις πιστεύει, ότι η κοσμική διαδικασία δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος. Μέσα σ' αυτή την καθολική πνευματική ζωή χάνεται η ατομικά προσδιορισμένη προσωπικότητα που είναι μια κατώτερη επιμέρους έκφραση.

⁷⁸ Το σώμα είναι η απεικόνιση ή η σκιά της ιδέας. Μέσα σ' αυτό η ιδέα ενσωματώνεται στην ύλη. Η αληθινή ουσία του σώματος είναι το πνευματικό στοιχείο που εμφανίζεται στην εικόνα που μας δίνουν γι' αυτό οι αισθήσεις.

την ανώτερη. Η ψυχή στο νοητό κόσμο δεν πρέπει κατά τη γνώμη του να θυμάται τη γήινη ζωή⁷⁹.

Η προβολή της κατώτερης όψης της ψυχής (φύσης) επάνω σε αυτό που ονομάζουμε ύλη (ως ένα αρνητικό πεδίο δύναμης) δομεί τον φυσικό τρισδιάστατο κόσμο. Η υπερχειλίζουσα παραγωγικότητα του Ενός δημιουργεί τον καλύτερο από όλους τους πιθανούς κόσμους, παρά το γεγονός ότι η ύλη πολύ συχνά περιγράφεται ως «κακή»⁸⁰. Όσο εγγύτερα στην υπερχειλίζουσα ουσία του Θεού βρίσκεται ο αισθητός κόσμος τόσο καλύτερος είναι και τόσο περισσότερο μετέχει της πραγματικής ύπαρξης, ενώ αντίθετα όσο εγγύτερα στην ύλη βρίσκεται ο κόσμος τόσο πιο κακός είναι, τείνοντας ταυτόχρονα στην ανυπαρξία. Κάθε ενέργεια έχει τόσο υψηλότερη αξία όσο σε λιγότερη επαφή μας φέρνει με τον αισθητό κόσμο. Οι ηθικές και πολιτικές αρετές είναι μονάχα ατελής αντικαταστάτης των θεωρητικών. Μα κι αυτές είναι πολύ άνισες στην αξία τους. Η αντίληψη με τα αισθητήρια ξεπερνιέται από την διάμεση νόηση και την έντεχνή της άσκηση, τη διαλεκτική. Έτσι, από τα θολά ίχνη της αλήθειας φτάνουμε στο αληθινά πραγματικό, με τις ιδέες και τις ουσίες των όντων. Η έμμεση αυτή γνώση (η διαλεκτική) προϋποθέτει η ίδια μίαν άμεση, την αυτοεποπτεία του νου που νοεί, που είναι συγχρόνως εποπτεία του θεϊκού Νου.

Στο ανώτατο επίπεδο φτάνουμε μόνο όταν βυθισμένοι πλήρως στον εαυτό μας, υψώνουμε τον εαυτό μας πιο πάνω κι από τη νόηση, στη κατάσταση της αναισθησίας, της έκστασης⁸¹, της απλούστευσης, ώστε ξαφνικά να γεμίσουμε από το θείο φως και γίνουμε έτσι ένα με το ίδιο το αρχικό ον άμεσα, με κάθε διάκριση ανάμεσα σε εκείνο και σε εμάς να χάνεται. «Πρέπει να προσπαθούμε», έλεγε ο Πλωτίνος, «να υψώσουμε το θείον που υπάρχει μέσα μας στο θείον που υπάρχει στο σύμπαν» (τα τελευταία λόγια του πριν πεθάνει). Η λύτρωση και η μακαριότητα του ατόμου είναι το βύθισμά του μέσα στο Εν και στο Παν. Η διανοητική αρετή και η θέαση του πνεύματος από τον εαυτό του είναι απλώς μια προβαθμίδα προς την ενθουσιαστική έκσταση, όπου το άτομο διαλύεται σε μίαν ασύνειδη ενότητα με το αίτιο του κόσμου.

⁷⁹ Η πρόνοια κι η ελευθερία συμβιβάζονται με τη παρατήρηση, ότι η αρετή είναι ελεύθερη, οι πράξεις της όμως είναι συνυφασμένες με την αλληλουχία του κόσμου.

⁸⁰ “Το κακό δεν είναι κάτι θετικό που υπάρχει καθαυτό, αλλά η στέρηση, η έλλειψη του αγαθού, το μη είναι. Αφού το κακό δεν υπάρχει δεν είναι απαραίτητο να βρεθεί κάποια δικαιολογία γι’ αυτό”. Κάθε τι που υπάρχει είναι καλό.

⁸¹ Ο Πλωτίνος χαρακτηρίζει αυτή τη κατάσταση παροδική και τη γνωρίζει από δική του εμπειρία. Πρόδρομος για τέτοιο ανέβασμα πάνω από τη νόηση του Πλάτωνα προβάλλει ξεκάθαρα ο Πλούταρχος.

Δεν αναγνωρίζει φροντίδα των θεών που στηρίζεται σε πρόθεση και βούληση, ενώ κατευθύνεται στο καθέκαστο, θεωρώντας ότι ή έννοια της πρόνοιας δεν είναι τίποτα περισσότερο από τη φυσική επίδραση του ανωτέρου στο κατώτερο. Διαφωνεί με τη στωική έννοια της «συμπάθειας» ως αιτιακή αλληλουχία του κόσμου, καθώς μια μακρινή και απομονωμένη ενέργεια όπως αυτή δεν συμβάδιζε με την πεποίθησή του περί του κόσμου, τον οποίο έβλεπε ως ζωντανό κι έμψυχο, που δύναται να αισθανθεί όλα τα μέρη του. Τέλος, ο Πλωτίνος, έβρισκε την υπέρτατη ικανοποίηση μέσα από την εσωτερική λατρεία του θεού, η οποία μπορούσε να υπερκαλύψει όλες τις ανάγκες του. «Οι θεοί», έλεγε στον Πορφύριο, «πρέπει να έλθουν σε μένα, όχι εγώ σ' αυτούς».

(ζ) Η μεσαιωνική οντοθεολογία

Ο Martin Heidegger χρησιμοποίησε τον όρο οντοθεολογία για να περιγράψει την λοξοδρόμηση της οντολογίας από τον Αριστοτέλη κι έπειτα, ιδιαίτερα δε κατά τη μεσαιωνική περίοδο, κατά την οποία προσδέθηκε στη θεολογία χάνοντας οριστικά την ανεξαρτησία της αλλά και οποιαδήποτε επαφή με τις προσωκρατικές ρίζες της. Εστιάζοντας στον σημαντικότερο μάλλον εκπρόσωπο της μεσαιωνικής θεολογίας και φιλοσοφίας, τον Άγιο Θωμά τον Ακινάτη θα δούμε ότι ως υπομνηματιστής του Αριστοτέλη παρέμεινε πιστός στις αρχές της αριστοτελικής φιλοσοφίας, καθώς και αυτός θεώρησε πρώτιστο έργο της φιλοσοφίας την αναζήτηση του όντος στο μέτρο που είναι όν. Ωστόσο, ο Ακινάτης ως θεολόγος παρέμεινε πιστός και στο δόγμα του χριστιανισμού και χρησιμοποίησε τη φιλοσοφία, όπως έκαναν και οι περισσότεροι χριστιανοί θεολόγοι - φιλόσοφοι, ως θεραπευρίδα της φιλοσοφίας. Κάθε γνώση και κάθε φιλοσοφική ενασχόληση εκπορεύεται από την γνώση του Θεού και οδηγεί προς την ενατένιση αυτού του ιδίου ανώτερου υπαρκτικού όντος.

«Και με τη σειρά της, αυτή η Πρώτη Φιλοσοφία υπάγεται πλήρως στη γνώση του Θεού, η οποία αποτελεί και τον τελικό σκοπό της· εξ ου και παίρνει το όνομα θεία επιστήμη» [Ipsaque prima

philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur]⁸²

Στην αριστοτελική αναζήτηση των αιτίων το Πρώτο Κινούν ακίνητο ή θείος νους συνιστούσε το τελικό αίτιο (causa finalis), το οποίο δε αποτελούσε και αίτιο της ύπαρξης των όντων. Στην ακυινάτεια οντοθεολογία βλέπουμε την μετεξέλιξη της αριστοτέλειας σκέψης, όπου το ανώτερο υπαρκτό ον γίνεται η πρώτη αιτία (causa prima) και η μοναδική αιτία της ύπαρξης όλων των όντων και γενικότερα όλων των κτιστών και ακτίστων. Ο Ακυινάτης, όπως και ο Αριστοτέλης, θεωρεί ότι το όν είναι μια υπόσταση, δηλαδή η σύνθεση της ύλης με μια μορφή, αλλά αντίθετα από το Έλληνα φιλόσοφο σύμφωνα με τον οποίο η υπόσταση αυτή αποκτά πραγματικότητα δια μέσου της κίνησης όπου ύλη και μορφή συνενώνονται, ο Ακυινάτης πίστευε ότι η υπόσταση αποκτά πραγματικότητα με την επενέργεια του Θεού, ο οποίος της δίνει το esse (Είναι). Το Είναι ή η ενέργεια του υπάρχειν εκκινεί όταν η ουσία εγκατασταθεί εντός της υπόστασης. Η έννοια του όντος στην πληρότητά της, σύμφωνα με τον Ακυινάτη, αποτελείται από την υπόσταση, που όσον αφορά στα υλικά πράγματα συνιστά τη σύνθεση της ύλης με τη μορφή, και του Είναι (esse), που το δωρίζει ως επίρροια (influx) ο Θεός.⁸³ Έτσι, στην ακυινάτεια οντολογία υπάρχουν δύο επίπεδα: ένα υποστασιακό και ένα υπαρκτικό, που η σύνθεσή τους παράγει το υπάρχον όν. Η προσπάθεια συγκερασμού της αριστοτελικής φιλοσοφίας με τον χριστιανικό λόγο της αποκαλύψεως θα παράξει παράδοξα αποτελέσματα: ενώ στην αριστοτελική σκέψη η ουσία - μορφή φέρει μέσα της το Είναι, το οποίο υπάρχει εν δυνάμει και εκδηλώνεται μόνο στο ενεργείον, στη ακυινάτεια αντίληψη το Είναι δεν ανήκει στο όν, είναι ξένο προς αυτό, διότι το Είναι παραχωρείται από τον Θεό, ο οποίος είναι το απόλυτο Είναι και μόνο αυτός μπορεί να το προσθέσει σε μια υπόσταση, ώστε να «παραχθεί» ένα υπάρχον όν.

⁸² Thomas de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 25, n. 9., στο <https://www.corpusthomicum.org/scg3001.html>

⁸³ Βλ. Ε. Ζιλσόν, *Το όν και η ουσία*, ό.π., σσ. 212-213.

(η) Hegel, ενότητα Είναι και Μηδενός

Ο Hegel θεωρεί το απροσδιόριστο Είναι ως την απόλυτη αφαίρεση, το απόλυτα μη προσδιορίσιμο, καθώς οποιοσδήποτε προσδιορισμός θα το καθιστούσε ένα επιμέρους ον. Η μεταφυσική του Hegel εκκινεί ακριβώς από αυτή την απροσδιοριστία του Είναι, το οποίο δεν μπορεί ούτε να ταυτίζεται με τον εαυτό του ούτε και να διαφέρει. Το απόλυτα αφηρημένο εγελιανό Είναι οδηγείται ως λογική απόληξη να ταυτιστεί από τον φιλόσοφο με το μη Είναι, δηλαδή με το Μηδέν. Όταν η σκέψη συλλαμβάνει τον εαυτό της και μόνο αυτόν χωρίς κάποιο άλλο περιεχόμενο το Είναι και το Μηδέν ταυτίζονται. Το κατά πόσο η σκέψη μπορεί να συλλάβει τον εαυτό της απομονωμένη από όλα τα άλλα παραμένει ένα ερώτημα. Εντούτοις, η ταύτιση Είναι και Μηδενός αφορά μόνο στην αφηρησία της αφαιρετικής - αφηρημένης εννοιολογικής σκέψης, διότι όταν εισαγόμεστε στο συγκεκριμένο η ταύτιση αυτή μπορεί να χαρακτηριστεί ως παντελώς λανθασμένη, καθώς εντός του γίνεσθαι το Είναι και το Μηδέν βρίσκονται σε μια διαρκή διαπάλη ή ανησυχία (*unruhe*), όπως ισχυρίζεται ο Hegel, όπου ενώνονται, διαχωρίζονται, μεταβάλλονται και γενικώς αλληλοεπιδρούν με όλους τους πιθανούς τρόπους. Και μάλιστα, σύμφωνα με τον Hegel, αυτή η αλληλοεπίδραση Είναι και μηδενός συνιστά το ίδιο το γίνεσθαι:

«Καθένας μας έχει μια παράσταση του γίνεσθαι, και θα παραδεχτεί ότι αυτή είναι μια παράσταση· θα παραδεχτεί επιπλέον ότι αν αυτή αναλυθεί, μέσα της περιέχεται ο όρος του Είναι, αλλά και το εντελώς άλλο του Είναι, δηλαδή το μηδέν· επιπλέον ότι αυτοί οι δύο όροι βρίσκονται αδιαχώριστοι μέσα σε αυτή τη μία παράσταση, έτσι ώστε το γίνεσθαι είναι ενότητα του Είναι και του μηδενός.»⁸⁴

Όταν αυτή η αλληλοεπίδραση, η ανησυχία μεταξύ Είναι και μηδενός κοπάσει και σταθεροποιηθεί τότε προκύπτει το *Dasein*, δηλαδή το εδωνά-είναι, το οποίο είναι το συγκεκριμένο - προσδιορισμένο Είναι. Αλλά ακόμη με το εδωνά-είναι δεν φτάσαμε στην ύπαρξη η οποία θεωρείται για τον Hegel απότοκο της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ Είναι και ουσίας. Το Είναι του *Dasein* παραμένει ένα Είναι αδιαμεσολάβητο

⁸⁴ Γ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της λογικής*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1993, σ. 213.

μέχρι το σημείο που θα «ανοιχτεί» προς τα έξω και θα δημιουργήσει την πρώτη δυνατή σχέση, η οποία δεν είναι άλλη από την σχέση με τον ίδιο του τον εαυτό. Καθώς το εγγύτερο του εαυτού είναι ο εαυτός του, το εδανά-είναι διαμέσου της αμεσότερης και θεμελιωδέστερης διαλεκτικής σχέσης με το ίδιο του το Είναι αναγνωρίζει το «έξω» από αυτή τη σχέση, ως την άρνησή του και τελικά δομείται το ίδιο ως ένα αυθιστάμενο ον, που αρχικά αποτελείται από μια ουσία και μετά από ύπαρξη.⁸⁵ Για τον Hegel η ουσία συνίσταται σε αυτή την πρώτη σχέση του προσδιορισμένου Είναι του Dasein με τον εαυτό του, ως ένα φαίνεσθαι του Είναι εντός της ταυτότητας με τον εαυτό του. Για να φθάσουμε στην ύπαρξη θα πρέπει να κάνουμε έναν εννοιακό διαχωρισμό της ουσίας από το Είναι, που εμπεριέχει, και τότε θα έχουμε από τη μία την ουσία και από την άλλη ένα φαίνεσθαι του Είναι εντός της ουσίας. Τελικά διαμέσου της διαλεκτικής σχέσης του φαίνεσθαι και του Είναι εντός της ουσίας προκύπτει η ύπαρξη (Existenz).⁸⁶

(θ) Martin Heidegger: η κατακράτηση του Dasein μέσα στο Μηδέν

Ο Martin Heidegger (1889-1976) στο *Είναι και Χρόνος*⁸⁷ (1927) έθεσε το ερώτημα για το πραγματικό νόημα του Είναι (Sein), μέσα από την ιστορική του διαδρομή στον φιλοσοφικό λόγο. Το «ερώτημα του Είναι» (Seinsfrage), το οποίο διατυπώνεται ως εξής: «τι σημαίνει όταν λέμε ότι κάτι είναι», απασχόλησε τον Γερμανό φιλόσοφο σε όλη τη φιλοσοφική του διαδρομή, από τα πρώιμα έργα του,

⁸⁵ Βλ. Ε. Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, ό.π., σσ. 373-374.

⁸⁶ Βλ. στο ίδιο, σσ. 374-375.

⁸⁷ Το *Είναι και Χρόνος* δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1927 στον 8ο τόμο της φαινομενολογικής επετηρίδας που εξέδιδε ο δάσκαλος του Χάιντεγκερ Έντμουντ Χούσερλ (1859-1938): «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung». Πρόκειται για μία διατριβή που γράφτηκε βιαστικά, μόλις σε ένα μήνα, προκειμένου να υποστηρίξει την υποψηφιότητα του Χάιντεγκερ για την έδρα της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Freiburg. Το *Είναι και Χρόνος* πράγματι εκπλήρωσε τον πρωταρχικό σκοπό της γέννησής του, καθώς με την αποχώρηση του Χούσερλ το 1928 ο Χάιντεγκερ κατέλαβε την κενή θέση, αποκαλύπτοντας ταυτόχρονα τη μεγαλοφυΐα του συγγραφέα του. Το πραγματικά εμπνευσμένο φιλοσοφικό αυτό έργο έτυχε της πλέον θερμής υποδοχής από τους αναγνώστες του, αναδεικνύοντας τον Χάιντεγκερ σε έναν από τους σημαντικότερους στοχαστές του 20ου αιώνα. Από τη στιγμή της εμφάνισής του κι έπειτα αποτέλεσε αντικείμενο πολλαπλών ερμηνευτικών προσπαθειών και κριτικών προσεγγίσεων, είτε θετικών είτε αρνητικών, κατακτώντας μία θέση ανάμεσα στα σημαντικότερα φιλοσοφικά κείμενα που γράφτηκαν ποτέ. Ακόμη και αυτοί που κατέκριναν με σφοδρότητα το χάιντεγκεριανό opus magnum δεν μπόρεσαν να μην αναγνωρίσουν τη σπουδαιότητα του συγκεκριμένου φιλοσοφικού έργου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Habermas, ο οποίος χαρακτήρισε το *Είναι και Χρόνος* ως το «...μεγαλύτερο πνευματικό γεγονός από την εποχή της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*» (βλ. *Philosophischpolitische Profile*, Suhrkamp, 1971, σ. 67.).

όπου πίστευε ότι μεταβάλλοντας τη συνειδησιακή μας κατάσταση και κατανόηση και χρησιμοποιώντας μια καινούργια εντελώς διαφορετική φιλοσοφική γλώσσα, η οποία θα αποδέσμευε το Είναι από τους περιορισμούς της παραδοσιακής μεταφυσικής γλώσσας, θα οδηγούμασταν σε μια πραγματική κατανόηση του Είναι.⁸⁸ Θα πρέπει επίσης να αντιληφθούμε την οντολογική διαφορά, η οποία σύμφωνα με τον Heidegger τοποθετεί από τη μία πλευρά τα όντα και από την άλλη το Είναι. Το Είναι, είτε εντός των ενδόκοσμων όντων είτε εκτός, παραμένει πάντα αυτό για το οποίο ρωτά η χαιντεγκεριανή φιλοσοφία.

Την αδυναμία μας να συλλάβουμε εννοιολογικά αλλά και οντολογικά την πρωταρχική παρμενίδεια σύλληψη του καθαρού Είναι, ο Heidegger θα την ονομάσει «λήθη του Είναι».⁸⁹ Η πηγή αυτής της λήθης δεν είναι άλλη από τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, την οποία υιοθέτησε ο μεταγενέστερος φιλοσοφικός - οντολογικός στοχασμός, λαμβάνοντας ως ορθή τη λαθεμένη θέση ότι το Είναι είναι παρόν στα πράγματα ως ουσία, είναι ενοποιημένο, αιώνιο και τέλειο. Ο Heidegger στο *Είναι και Χρόνος* τοποθέτησε το Είναι δίπλα στον χρόνο δηλώνοντας την αντίθεσή του στην παραδοσιακή οντολογία, η οποία ήθελε το Είναι αγέννητο, ανώλεθρο και αιώνιο, δηλαδή άχρονο. Το Είναι αντίθετα, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, είναι στην ουσία του χρονικό (zeitlich)⁹⁰, διότι «Είναι θα πει Είναι των όντων»⁹¹ και όχι μια άχρονη οντότητα που μπορούμε να αναζητήσουμε και να βρούμε επέκεινα των όντων.

Ο πρώιμος Heidegger του Είναι και Χρόνος απορρίπτει ή προσπαθεί να απορρίψει τη γλώσσα και τις βασικές προκείμενες της παραδοσιακής οντολογίας και κάνει λόγο για μια προ-επιστημονική, προ-οντολογική, προ-φιλοσοφική αντίληψη και κατανόηση του Είναι, που μπορούμε να αποκαλύψουμε εντός του Dasein και διαφέρει ουσιωδώς από τον επιστημονικό λόγο, αλλά και από κάθε αναστοχαστική και ιδίως αφαιρετική εξήγηση της πραγματικότητας. Το «Dasein»⁹², δηλαδή το εδώ

⁸⁸ Βλ. στο ίδιο.

⁸⁹ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστου Μαλεβίτση, Δωδώνη, Αθήνα 1990, σ. 49.

⁹⁰ Βλ. Richardson William, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York 2003, σσ. 85-86.

⁹¹ Μ. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1978, τ. Α', ό.π., σ. 30.

⁹² Η λέξη Dasein είχε χρησιμοποιηθεί και από προγενέστερους Γερμανούς φιλοσόφους με την έννοια της ύπαρξης. Ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τη λέξη Dasein με την έννοια της ερριμμένης (geworfen) ανθρώπινης ύπαρξης, που ερωτά για το Είναι και πρωτίστως για το δικό του Είναι. Μόνο η επερώτηση για το Είναι, δηλαδή για το νόημα του Είναι, σημασιοδοτεί την ανθρώπινη ύπαρξη με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί να κατονομαστεί Dasein. Όπως παρατηρεί ο G. Steiner «το οντικό φθάνει στο Dasein διερευνώντας το οντολογικό», πρβλ. G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, Καραβαντά Α., Πατάκης, Αθήνα 2009, σ.

(Da) του Είναι (Sein), συνιστά το ερωτών ον που ρωτά αρκτικώς για το δικό του Είναι έως ότου θέσει τη μόνη ουσιαστική ερώτηση για το Είναι ως τέτοιο (das Sein als solches). Έτσι, το ερωτάν αποτελεί έναν από τους πολλούς τρόπους της ενθάδε ύπαρξής μας και ταυτοχρόνως το οντολογικό υπόβαθρο του Dasein, όπως αυτό σκιαγραφείται στο έργο του Heidegger. Έτσι, εάν θέλουμε να πλησιάσουμε το νόημα του Είναι πρέπει να αναλύσουμε το ερωτών ον εντός του Είναι του, δηλαδή εντός της υπαρκτικής, χρονικής του διάστασης.

Η Στροφή

Σύντομα το σχέδιο να αποκαλυφθεί το νόημα του Είναι εντός της ευρετικής κατανόησης (befindliches Verstehen)⁹³ του Dasein εγκαταλείφθηκε οριστικά. Καμία ανάλυση του Dasein εντός του γίνεσθαι δεν θα μας φέρει πιο κοντά στο πραγματικό νόημα του Είναι, καθώς το Dasein συνιστά έναν παθητικό υποδοχέα του Είναι, το οποίο φωτίζει την ύπαρξη του ανθρώπου και δια αυτής φωτίζεται. Το Dasein ανοιγόμενο προς το Είναι, αποτελεί τον ανοικτό ορίζοντα επάνω στον οποίο το Είναι αναπαύεται δεικνύοντας τον εαυτό του.⁹⁴ Το Dasein στον ύστερο Heidegger δεν έχει καμία δυνατότητα να στραφεί προς το Είναι και να το κατανοήσει, παρά μόνο το ίδιο το Είναι να στραφεί προς το Dasein για να το διαφυλάξει:

«Ο άνθρωπος δεν είναι ο κύριος των όντων. Ο άνθρωπος είναι ο ποιμήν του Είναι [der Hirt des Seins]. Με τούτο το “λιγότερο” ο άνθρωπος δεν χάνει τίποτα· αντίθετα κερδίζει, καθόσον φθάνει στην αλήθεια του Είναι. Κερδίζει την ουσιώδη ένδεια του ποιμένος, του οποίου η αξιοπρέπεια συνίσταται στο να καλείται από το Είναι αυτό τούτο για να αναλάβει τη διαφύλαξη της αλήθειας του. Το κάλεσμα αυτό έρχεται ως ρίψη, από την οποία κατάγεται η διάρριψη του Ωδε-είναι [...] Το Είναι ιδιοποιείται τον άνθρωπο ως εξ-ιστάμενο για να φυλάει την αλήθεια του Είναι μέσα στους κόλπους αυτής της ίδιας της αλήθειας.»⁹⁵

143 και την υποσημείωση 2 στη σελίδα 31 του Γιάννη Τζαβάρα στο M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τ. Α', ό.π.

⁹³ Βλ. M. Inwood, *A Heidegger's Dictionary*, Blackwell, Oxford 1999, σσ. 234-236.

⁹⁴ Βλ. W. Schulz, «Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» στο *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler, Köln 1969, σ. 111.

⁹⁵ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 1987. σσ. 117, 125.

Ο άνθρωπος-ποιμνήν προσ-καλείται στη διαφύλαξη της αλήθειας του νοήματος του Είναι ευρισκόμενος εντός αυτής της ίδιας της αλήθειας, η οποία του έδωσε τη δυνατότητα να αναλάβει το έργο της διαφύλαξης. Η ενάντια στην παραδοσιακή⁹⁶ χαϊντεγκεριανή εκδοχή της αλήθειας (Wahrheit) ως α-λήθεια, δηλαδή ως μη-κρυπτότητα (Unverborgenheit), ωστόσο, δεν προϋποθέτει τα όντα, παρά μόνο τα θέτει σε μεταγενέστερο χρόνο:

«...δεν είμαστε εμείς αυτοί που προϋποθέτουν τη μη-κρυπτότητα των όντων· αντίθετα η μη-κρυπτότητα των όντων (το Είναι) μας θέτει μέσα σε μια τέτοια ουσία, ώστε είμαστε μαζί με τις παραστάσεις μας τοποθετημένοι πάντα υστερότερα από τη μη-κρυπτότητα.»⁹⁷

Είμαστε απλά εριμμένοι (geworfen) εντός του χωροχρονικού συνεχούς και το καλύτερο που μπορούμε να επιτύχουμε είναι να γίνουμε οι «αληθεύοντες» της μη-κρυπτότητας των όντων, η οποία έγκειται στην προαιώνια διαμάχη φωτός και σκότους. Οπουδήποτε λαμβάνει χώρα αυτή η διαμάχη, εκεί αποκαλύπτεται και η αλήθεια και εκεί δυναμικά το Dasein μπορεί να τη συλλάβει και να τη διαφυλάξει. Κάπως έτσι, εντός αυτής της αρχέγονης διαμάχης, φαίνεται πως αναδύεται στη σκέψη του Heidegger το Μηδέν ως το πέπλο του Είναι «...ως το Έτερον έναντι των όντων»⁹⁸. Η ανάλυση του Dasein που θα οδηγούσε στην κατανόηση του νοήματος του Είναι έδειξε στον Heidegger ότι αναπόφευκτα πρέπει να στραφούμε στο ερώτημα περί του Μηδενός, καθώς η υπαρξιακή αγωνία αναδεικνύει τον άρρηκτο δεσμό μεταξύ του Dasein και του Μηδενός. Από τη μία Dasein σημαίνει ένα εδωνά-Είναι τιθέμενο από το Είναι εντός της μη-κρυπτότητας των όντων και ταυτοχρόνως σημαίνει ένα εδωνά-Είναι που κατακρατείται μέσα στο Μηδέν από το Μηδέν. Το Μηδέν φαίνεται ότι ανήκει στο Είναι των όντων και είναι μεταγενέστερο του Είναι, εντούτοις το Είναι χωρίς το Μηδέν θα παρέμενε κρυφό:

⁹⁶ Ο Χάιντεγκερ παρουσιάζει ως την παραδοσιακή εκδοχή της αλήθειας την συμφωνία της γνώσης με τα αντικείμενα. Αυτή βέβαια είναι μια ιδιαίτερα απλουστευτική θέση, καθώς στην ιστορία της φιλοσοφίας δεν υπήρχε μία και μοναδική εκδοχή της αλήθειας αλλά πολλές περισσότερες και εκ διαμέτρου αντίθετες μεταξύ τους. Μάλιστα η εκδοχή αυτή μοιάζει να είναι η πιο κοντινή στο κοινό νου και όχι στη φιλοσοφική σκέψη.

⁹⁷ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1986, σ. 86.

⁹⁸ Μ. Heidegger, *Τι Είναι Μεταφυσική*, μτφρ. Παναγιώτης Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 98.

«Στη φωτεινή νύχτα του Μηδενός της αγωνίας εγείρεται για πρώτη φορά η αρχέγονη ανοικτότητα των όντων ως τέτοιων: ότι είναι όντα – κι όχι Μηδέν. Αυτό το "κι όχι Μηδέν" που προσθέσαμε στη φράση μας δεν είναι μια υστερογενής διασάφηση, αλλά η πρωταρχική παροχή της δυνατότητας της προδηλότητας των όντων εν γένει. Η ουσία του Μηδενός που μηδενεί αρχέγονα συνίσταται σε τούτο: πρώτο αυτό φέρνει το Dasein ενώπιων των όντων ως τέτοιων. [...] Dasein σημαίνει: κατακράτηση μέσα στο Μηδέν. [...] Το Μηδέν δεν είναι απλώς το αντίθετο των όντων, αλλά ανήκει αρχέγονα στην ίδια την ουσία. Στο Είναι των όντων τελείται η μηδένωση του Μηδενός.»⁹⁹

(ι) Jean-Paul Sartre: το Μηδέν μεταγενέστερο του Είναι

Ο Sartre είναι ένας χαϊντεγκεριανός φαινομενολόγος που πιστεύει σθεναρά ότι είμαστε εκφάνσεις του Είναι, το οποίο ωστόσο δεν αφορά σε καμία περίπτωση το υπερβατικό Είναι της προγενέστερης φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης, καθώς η ουσία του συνίσταται στη σειρά των εμφανίσεών του εντός του γίνεσθαι.¹⁰⁰ Η ουσία των όντων, η οποία από τον Αριστοτέλη κι έπειτα ταυτίστηκε με το Είναι των όντων, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο θεμελιώνεται μέσα από τις άπειρες εκδηλώσεις της εντός των φαινομένων. Δεν υπάρχει καμία δύναμη ουσία, που να προηγείται της ύπαρξης και να αποκτά μορφή κατόπιν μιας εξωγενούς ώθησης, αλλά αντίθετα η ενεργεία ύπαρξης, μέσα από τη σειρά των εκδηλώσεών της, οικο-δομεί την δική της ουσία, η οποία συλλαμβάνεται από την ανθρώπινη συνείδηση. Για τον Sartre «τα πάντα τελούν εν ενεργεία»¹⁰¹. Παρά τη διαφοροποίηση με την αριστοτελική μεταφυσική όσον αφορά στο θέμα του δυϊσμού δύναμη και ενεργεία αλλά και της αρχικής κίνησης που σπρώχνει την εν δύναμη ουσία να πάρει μορφή και εκπορεύεται από το Πρώτο κινούν, ο Sartre αναγνωρίζει την ύπαρξη, που κατ' αυτόν βέβαια προηγείται της ουσίας, ως δυνατότητα που ανεπίσσεται μέσα στα φαινόμενα, για να παράξει τελικά την ουσία που της προσιδιάζει. Η παθητική δύναμη του Πρώτου

⁹⁹ Στο ίδιο, σσ. 79, 80.

¹⁰⁰ Βλ. J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν, Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Παπαζήση, Αθήνα 2007, σ. 13.

¹⁰¹ Στο ίδιο, σ. 12.

κινούντος αντικαθίσταται από την ενεργητική δύναμη¹⁰² του καθ' αυτό Είναι, από το οποίο εκπηγάζει και η ανθρώπινη συνείδηση που μπορεί να επικαλείται το καθ' αυτό Είναι:

Η συνείδηση είναι ένα ον του οποίου η ύπαρξη θέτει την ουσία, και, αντίστροφα, είναι συνείδηση ενός όντος που η ουσία του συνεπάγεται την ύπαρξη, δηλαδή ενός όντος που το φανέρωμά του επικαλείται το Είναι»¹⁰³.

Ο Sartre αντικαθιστά το χαϊντεγκεριανό Dasein, που εκφράζει το εδωνά Είναι δηλαδή το εντός της χρονικότητας Είναι, με την έννοια της συνείδησης, ως το δι' εαυτόν Είναι (pour soi) δηλαδή ένα Είναι για τον εαυτό του, που διαφορίζεται από το Είναι καθ' εαυτό (en soi) και που μόνο τη φαινομενικότητα και το νόημά του μπορεί ακροθιγώς να συλλάβει. Ωστόσο η συνείδηση, το δι' εαυτόν Είναι του Sartre αποκτά μεταφυσικά και ανορθολογικά χαρακτηριστικά όπως και το ίδιο το αποκεκαλυμμένο στη συνείδηση Είναι. Η σύγχρονη οντολογία στην προσπάθειά της να υπερβεί τους καθορισμούς που επέβαλλε η οντολογική παράδοση στο Είναι, χωρίς να το θέλει υποκύπτει στους ίδιους πειρασμούς ακολουθώντας εντούτοις διαφορετικές διαδρομές. Στην αποστροφή του Sartre ότι το «...είναι δεν έχει σχέση με τον εαυτό του, είναι ο εαυτός του»¹⁰⁴ άραγε δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε σύνολη την προγενέστερη οντολογική παράδοση, από το παρμενίδειο περικλειστο στον εαυτό του εόν ή το πλωτινικό Εν, το οποίο αδυνατεί να νοήσει τον ίδιο του τον εαυτό, καθώς δεν προκύπτει καμία ανάγκη για κάτι τέτοιο στην τέλεια « φύση» του γεννήτορα όλων των όντων. Επίσης, ο Γάλλος φιλόσοφος, όσο επιτηδευμένα, διά του υπέρτατα αφηρημένου λόγου, να προσπαθεί να διαφύγει του δυϊσμού υποκείμενο - αντικείμενο παραμένει εγκλωβισμένος μέσα σε αυτό, όπως όλοι μας. Τόσο η συνείδηση του Είναι όσο και το Είναι της συνείδησης αποτελούν για τον Sartre αντικείμενα προς διερεύνηση και γι' αυτό τους αποδίδει κατηγορήματα, είτε με καταφατικό τρόπο είτε με αποφατικό. Η συνείδηση ως το δι' εαυτόν Είναι δεν εμπίπτει στον κύκλο των γεννήσεων, διότι τίποτα δεν θα αποτελεί την αιτία της συνείδησης, αλλά αντίθετα αυτή η ίδια συνιστά την αιτία του τρόπου της να Είναι: « Η συνείδηση

¹⁰² Ο Sartre βέβαια, με κάποιους νοητικούς ακροβατισμούς, ισχυρίζεται ότι το Είναι κινείται πέραν πάσης ενεργητικότητας ή παθητικότητας.

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 36.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 40.

υπάρχει αφ' εαυτής»¹⁰⁵ χωρίς να «ξεπηδάει από το Μηδέν»¹⁰⁶, καθώς είναι πρότερη του Μηδενός και μεταγενέστερη του Είναι. Τέλος για τον Sartre το Είναι είναι:

«αδημιούργητο, δίχως αποχρώντα λόγο, χωρίς κάποια σχέση με ένα άλλο ον, το Είναι καθ' εαυτό είναι ανεπιθύμητο για την αιωνιότητα. [...] Το Είναι είναι. Το Είναι είναι καθ' εαυτό. Το Είναι είναι αυτό που είναι.»¹⁰⁷

Τα συμπεράσματα για τη σχέση της φιλοσοφίας του Γάλλου φιλοσόφου με αυτό που ονομάζουμε οντοθεολογία είναι κάτι παραπάνω από προφανή, όσο και να ήθελε να διαχωρίσει τη θέση του από αυτή, όσο και να προσπάθησε να μας υποδείξει ότι η ταυτολογία «το Είναι είναι» δεν συνιστά ταυτολογία. Τελικά η συνείδηση αποκτά πρόσβαση στο νόημα του Είναι μέσα από τις εκδηλώσεις του στα φαινόμενα, αλλά ο άλλος πόλος του Είναι, δηλαδή το Μηδέν είναι άραγε και αυτό ένα φαίνεσθαι αποκομμένο από τη συνείδηση, που με κάποιο τρόπο θα ανακαλυφθεί μια πρόσβαση σε αυτό ή παραμένει αθέατο για την ανθρώπινη συνείδηση; Ο Sartre φαίνεται ότι αντιλαμβάνεται σε όλο το εύρος τους τα προβλήματα που γεννά η έννοια του Μηδενός στον φιλοσοφικό στοχασμό. Η εμμένεια του ανθρωπίνου όντος, καθώς αυτό έλκει την καταγωγή του από το Είναι και μόνο Είναι θα μπορούσε να γεννά, αποτελεί το μεγαλύτερο εμπόδιο σε κάθε προσπάθεια προσέγγισης του Μηδενός:

«Το είναι μονάχα είναι θα μπορούσε να γεννήσει και, αν, ο άνθρωπος περιλαμβάνεται στη διαδικασία της γέννησης, μόνο είναι θα εκπορευτεί από αυτόν [...] αν δεχόμασταν ότι η ερώτηση [για το Μηδέν] καθορίζεται μέσα στον ερωτώντα από την συμπαντική αιτιοκρατία, δεν θα έπανε απλώς να είναι σαφής, αλλά θα ήταν και αδιανόητη. Όντως μια πραγματική αιτία παράγει ένα πραγματικό αποτέλεσμα και το αιτιατό ον δεσμεύεται εξ ολοκλήρου στη θετικότητά του από την αιτία: καθόσον λοιπόν εξαρτάται στο είναι του από την αιτία, δεν θα μπορούσε να ενέχει το παραμικρό σπέρμα μηδενός [...]»¹⁰⁸

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 26.

¹⁰⁶ Στο ίδιο.

¹⁰⁷ Στο ίδιο, σσ. 42, 43.

¹⁰⁸ Στο ίδιο, σσ. 77, 78.

Σύμφωνα με αυτά θα πίστευε κάποιος ότι η συνείδηση δεν έχει καμία δίοδο προς το Μηδέν. Ότι κάθε πόρτα είναι κλειστή, καθώς τα εγγενή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φυσιολογίας και τα όρια των διανοητικών μας ικανοτήτων καθιστούν απαγορευτική την πρόσβασή μας στο απόλυτο Τίποτα. Φάνηκε για μια στιγμή ότι ο Παρμενίδης βρήκε μια αναχρονιστική δικαίωση στην προσπάθειά του να αποκλείσει το μη-Είναι από τις γνώμες των ανθρώπων ως αδιανόητο. Τουναντίον, για άλλη μια φορά ο απόλυτα αφηρημένος φιλοσοφικός στοχασμός βρήκε το μυστικό μονοπάτι προς το αδιανόητο Μηδέν. Αρχικά το εννόησε ως υπαρκτό, γεγονός το οποίο δεν συνιστά μομφή, διότι μόνο έτσι θα μπορούσε να καταπιαστεί μαζί του, όπως έπραξε άλλωστε και ο ίδιος ο Παρμενίδης.

Κεφάλαιο Β΄

Οντολογία της Εικόνας ή Εικόνα της Οντολογίας;

(α) Το μάτι του Schopenhauer

Στην προσπάθειά μας να κάνουμε οντολογία είναι αδύνατο να αποφύγουμε να εισέλθουμε στην επικράτεια της γνωσιολογίας, καθώς το Είναι πέρα από το γεγονός ότι συνιστά πρωτίστως ένα εμπειρικό γεγονός, για πολλούς μη αναγώγιμο σε εννοιακές κατασκευές, συνιστά ταυτόχρονα και ένα ον της γνώσης, μία έννοια που διαχειρίζεται η νόηση. Κάθε έννοια είναι μια γενική και αφηρημένη παράσταση εντός του υποκειμένου. Είναι μια νοητική εικόνα που απεικονίζει την ουσία του αντικειμένου ή τουλάχιστον αυτός είναι ο επιδιωκόμενος σκοπός της. Αυτό που μας ενδιαφέρει στο σημείο αυτό και πρέπει να θυμόμαστε είναι ότι η έννοια είναι στη βάση της μια εικόνα, η οποία όσο *retouche* και να έχει υποστεί από τον στοχαστή, όσο αφηρημένη και να έχει γίνει, στο βάθος παραμένει μία αναπαραγωγή ή ένας αναστοχασμός επάνω στο αρχικό εποπτικό αντικείμενο, το οποίο έγινε γνωστό στο υποκείμενο διά των αισθήσεων.¹⁰⁹ Όπως υποστηρίζει ο Schopenhauer:

«...ολόκληρη η ουσία της αφηρημένης παράστασης [της έννοιας] έγκειται αποκλειστικά και μόνο στην σχέση της με μια άλλη παράσταση που συνιστά τον γνωσιακό της λόγο [...] διότι ολόκληρος ο κόσμος του αναστοχασμού εδράζεται σ' εκείνον της εποπτείας ως τον γνωσιακό του λόγο.»¹¹⁰

Ο κόσμος του αναστοχασμού δεν είναι άλλος από αυτόν της φιλοσοφίας, η οποία υπάρχει στον βαθμό που υπάρχει το υποκείμενο εκείνο που χρησιμοποιεί και αναλύει έννοιες, δηλαδή νοητικές εικόνες, οι οποίες με τη σειρά τους θεμελιώνονται σε εικόνες του αισθητού κόσμου. Έτσι, δικαίως για τον Schopenhauer οι έννοιες μπορούν να ονομαστούν και «παραστάσεις παραστάσεων». Στη λογική αυτή και το Είναι συνιστά μία έννοια, ένα *ens rationis* που έχει τις ρίζες του σε αυτό που

¹⁰⁹ Βλ. A. Schopenhauer, *Ο κόσμος ως βούληση και Παράσταση*, Μέρος Α΄ Βιβλία Α΄ & Β΄, μτφρ. Βάλια Κακοσίμου - Δημήτρης Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2020, σ. 155.

¹¹⁰ Στο ίδιο.

ονομάζουμε εξωτερική πραγματικότητα. Ο Schopenhauer, πιστός καντιανός και εδώ όπως και ανωτέρω, απορρίπτει από τη μία κάθε προσπάθεια του ρεαλισμού να συναχθεί η γνώση μόνο από το αντικείμενο, ενώ από την άλλη την προσπάθεια του ιδεαλισμού όπου η γνώση είναι εντελώς ανεξάρτητη του αντικειμένου καθώς όλα εκκινούν από το αυτοτιθέμενο εγώ και καταλήγουν σε αυτό. Ο Kant είχε θέσει με σαφήνεια τα όρια της γνώσης μας και τον τρόπο που αυτή αποκτάται από το γνωστικό υποκείμενο λέγοντας τη διάσημη φράση: «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind»¹¹¹ (Σκέψεις χωρίς περιεχόμενο είναι κενές, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές). Ο νους με τις a priori εποπτείες (παραστάσεις) του χώρου και του χρόνου μαζί με τις επίσης a priori κατηγορίες του αναμένει να παραλάβει τα δεδομένα των αισθήσεων, ώστε να γεννηθεί η δυνατότητα για σκέψη και γενικότερα για οποιαδήποτε πνευματική λειτουργία. Ο κόσμος μας ή η παράστασή μας για τον κόσμο είναι αυτή η σύμπραξη μεταξύ του μηχανισμού που εισάγει δεδομένα και του μηχανισμού που τα παραλαμβάνει, τα επεξεργάζεται, τα αναλύει και αναστοχάζεται πάνω σε αυτά. Καθώς η σκέψη μας είναι καθολικά εικονιστική όλα τα δεδομένα που εισάγονται από όλες τις αισθήσεις τελικά ανάγονται σε εικόνες. Έτσι, το Είναι και το μη Είναι αποτελούν για εμάς εικόνες, τουλάχιστον σε μια πρωτόλεια μορφή, και ως τέτοιες θέλουμε να τις ξανακοιτάξουμε μέσα από την ιστορική τους διαδρομή στη φιλοσοφία.

Κάνοντας λόγο για την έννοια της εικόνας θα επικεντρωθούμε στη νοητική εικόνα που διαπιστώνουμε την ύπαρξή της εντός μας. Από τον τρίτο μήνα της ζωής μας οι εικόνες εισβάλλουν στον πνευματικό και ψυχικό μας κόσμο, και από εκεί κι έπειτα μας καθυποτάσσουν ολοκληρωτικά στη γοητεία τους. Δια μέσου της εξέλιξης μεγαλύτερο μέρος από τον μισό εγκεφαλικό φλοιό δεσμεύτηκε για την ανάλυση των οπτικών ερεθισμάτων που εισάγονται από τα ανθρώπινα μάτια.¹¹² Το μάτι καθυπόταξε την ύπαρξή μας κι εμείς θεμελιώσαμε έναν κόσμο προς χάριν αυτού του ιδίου του ματιού που μας σαγήνευσε:

«Κι όμως, η ύπαρξη ολόκληρου αυτού του κόσμου παραμένει πάντοτε εξαρτημένη από το πρώτο αυτό μάτι που άνοιξε (ακόμη κι αν ήταν εκείνο ενός εντόμου) ως απ' αυτό που συνιστά τον

¹¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leopold Voss, Leipzig, σ. 82.

¹¹² John Z. Young, *Ο Εγκέφαλος και οι Φιλόσοφοι*, μτφρ. Μυρτώ Αντωνοπούλου, Κάτοπτρο, Αθήνα 1991, σ. 222.

αναγκαίο διαμεσολαβητή της γνώσης, για την οποία και μέσα στην οποία και μόνον υπάρχει ο κόσμος, χωρίς την οποία δεν θα μπορούσε καν να νοηθεί· διότι ο κόσμος είναι αυτόχρομα παράσταση και, ως τέτοια, χρειάζεται το γινώσκον υποκείμενο ως φορέα της ύπαρξής του. Ακόμη κι εκείνη η μακρά χρονική σειρά, η γεμάτη από αμέτρητες μεταβολές, μέσα από την οποία η ύλη ανελίχθηκε από μορφή σε μορφή, έως ότου γεννήθηκε το πρώτο γινώσκον ζώο - όλος αυτός ο χρόνος δεν μπορεί ο ίδιος να νοηθεί παρά μόνο μέσα στην ταυτότητα μιας συνείδησης, δεν είναι παρά η διαδοχή των παραστάσεων αυτής, η μορφή του γινώσκον της, χάνει δε έξω απ' αυτήν κάθε σημασία και δεν είναι απολύτως τίποτε.»¹¹³

Το μάτι αυτό μετέτρεψε τη ροή του χρόνου σε στατικές εικόνες, τις οποίες αποθήκευσε ως μνημονικά ίχνη, οικοδομώντας συνειδητά, αλλά μάλλον πολύ περισσότερο ή ακόμη και ολοκληρωτικά ασυνειδητά, το πλαίσιο της ζωής που τελικά θα ζούσε. Η επιβιωτική σκοπιμότητα υποχρέωσε το γινώσκον πια ον να μετατρέψει έναν ανοίκειο χώρο σε κάτι οικείο, αναγνωρίσιμο και συμβατό με την επιθυμία του για ζωή. Η αντίληψη, αυτή η διαλογή στοιχείων και πληροφοριών από τη συνεχόμενη εισ-ροή εικόνων - η ασταμάτητη προσπάθεια δόμησης του χώρου που μας περιβάλλει, επαφίεται στις γνώριμες εικόνες, ώστε ο εσωτερικός ψυχικός κυματισμός να μην υψωθεί ποτέ, ώστε σαν αυτό που πρόκειται να ιδωθεί να ήταν πάντα ιδωμένο. Είμαστε ερριμένοι (geworfen) εντός αυτού του ανοίκειου κόσμου, όπως ορθά παρατηρεί ο Heidegger, και λίγο ακόμη πιο μακριά είμαστε ερριμένοι εντός του κόσμου της εικόνας ή άραγε εντός της εικόνας αυτού του κόσμου; Η αρχή χάνεται στο τέλος και το τέλος στην αρχή. Το μάτι δημιούργησε τον κόσμο ή ο κόσμος δημιούργησε το μάτι; Παρά το γεγονός ότι οποιαδήποτε απάντηση θα είναι ατελής, αυτό για το οποίο μπορούμε να έχουμε μια βεβαιότητα είναι ότι το άμεσο τέκνο του ματιού, η εικόνα, υποδηλώνει την αμφίδρομη σχέση της συνείδησης και του κόσμου, έως ότου καταλήξει και αυτή η ίδια να γίνει μια συνείδηση:

¹¹³ A. Schopenhauer, *Ο κόσμος ως βούληση και Παράσταση*, Μέρος Α' Βιβλία Α' & Β', σ. 139.

«Η λέξη εικόνα δεν θα μπορούσε, λοιπόν, να υποδηλώνει παρά τη σχέση της συνείδησης με το αντικείμενο· με άλλες λέξεις είναι ένας ορισμένος τρόπος που έχει το αντικείμενο να εμφανίζεται στη συνείδηση, ή, αν προτιμάτε, ένας ορισμένος τρόπος που έχει η συνείδηση να δίνει στον εαυτό της ένα αντικείμενο.»¹¹⁴

Θα μπορούσε η θεώρηση του Sartre να αποτελέσει για εμάς μια ικανοποιητική εξήγηση περί του τι είναι τελικά η εικόνα, ωστόσο η αναγωγή ενός *objectum sensuum*, δηλαδή μιας εικόνας, σε σχέση, παράγει πολύ περισσότερα προβλήματα από αυτά που επιλύει. Η εικόνα ως αισθητηριακό δεδομένο ή ως σχέση βρίσκεται ακόμη υπό την διερώτηση εάν αποδίδει μια άμεση και κυρίως μια ακριβή πρόσβαση στην όψη και στην υφή των εξωτερικών αντικειμένων. Η φιλοσοφία παραδοσιακά αποδοκίμαζε τη μαρτυρία των αισθητηριακών οργάνων, δίνοντας σαφή προτεραιότητα στον λόγο, στο πνεύμα. Από τα πολλά αντιθετικά ζεύγη, επάνω στα οποία η φιλοσοφική - μεταφυσική σκέψη αυτοθεμελιώθηκε όπως καλό-κακό, ταυτότητα-διαφορά, Είναι-μηδέν, ζωή-θάνατος, παρουσία-απουσία, θα σταθούμε προσωρινά στο Είναι-Γίνεσθαι. Το δίπολο αυτό αναδείχθηκε στη σκέψη των προσωκρατικών φιλοσόφων καθώς η ελεατική σχολή απέδιδε στο στατικό και αναλλοίωτο Είναι, το οποίο συλλαμβάνεται μόνο από τον λόγο, την ουσία του κόσμου τούτου, ενώ αντίθετα οι Ίωνες φιλόσοφοι θεώρησαν το γίνεσθαι και τη διαρκή αλλαγή που το χαρακτηρίζει, ως το στοιχείο εκείνο που συνιστά την πεμπουσία του κόσμου. Ωστόσο, ακόμη και ο Ηράκλειτος, ο γνησιότερος απολογητής του γίνεσθαι που αναδύεται δια μέσου των αισθήσεων, απέτασε την μαρτυρία αυτών των ίδιων των αισθήσεων: «κακοί μάρτυρες ανθρώποισιν οφθαλμοί και ότα»¹¹⁵. Όταν πια η Αθήνα θα γίνει το κέντρο της φιλοσοφίας και αυτή θα αποκτήσει έναν συστηματικό χαρακτήρα, το γίνεσθαι και ο αισθητός κόσμος θα γίνει το χλωμό απείκασμα ενός ανώτερου οντολογικά κόσμου, του πραγματικώς πραγματικού κόσμου των πλατωνικών ιδεών, οι οποίες είναι οι μόνες που Είναι. Η μεσαιωνική οντοθεολογία, εντός του ασφυκτικού χριστιανικού πλαισίου, θα θάψει ακόμη βαθύτερα την αισθητότητα ως το μίasma του έκπτωτου ανθρώπου. Μόνο το επέκεινα είχε πραγματική σημασία, εκεί όπου κατοικεί το μοναδικό Όν που κατέχει

¹¹⁴ J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν, Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, σ. 21.

¹¹⁵ Diels Hermann και Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, band 1, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, σ. 175

το Είναι ως *causa sui* και *causa prima* ταυτόχρονα. Ο John Locke με το γνωστό «*tabula rasa*» αποτελεί παράδειγμα των πρώτων προσπαθειών στη σύγχρονη εποχή να αναστηθεί η αισθητότητα και να της δοθεί ο χώρος που της αρμόζει. Ωστόσο, η πρώτη ισχυρή αντίδραση απέναντι στο φιλοσοφικό κατεστημένο, που θα σημάνει και την αυγή της μοντέρνας φιλοσοφίας ή για πολλούς το τέλος της φιλοσοφίας, θα έρθει από τον Friedrich Nietzsche, ο οποίος θέλησε να ρίξει στη λήθη όλους αυτούς τους αρνητές των αισθήσεων και κατ' επέκταση της ζωής: «...οι αισθήσεις δεν ψεύδονται καθόλου [...] στο μέτρο που [...] δείχνουν το γίνεσθαι, τη φθορά, την αλλαγή, δεν ψεύδονται...»¹¹⁶. Συνεπεία της νιτσεϊκής επανάστασης η φιλοσοφία του 20ου αιώνα θα βρει για τις αισθήσεις μια περίοπτη θέση δίπλα στον λόγο:

« “Αληθινή” με το ελληνικό νόημα, και μάλιστα πιο αρχέγονα απ’ όσο ο λόγος, είναι η αίσθησις, η απλή, αισθητήρια αντίληψη κάτινος. Στο μέτρο που μια αίσθησις αποβλέπει στα ίδια της, σ’ εκείνα τα όντα που είναι γνήσια προσιτά μόνο μέσω αυτής και για αυτήν, π.χ. η θέαση χρωμάτων, η αντίληψη είναι πάντα αληθινή. Τούτο σημαίνει: το βλέπειν ανακαλύπτει πάντα χρώματα, το ακούειν ανακαλύπτει πάντα ήχους.»¹¹⁷

Ο Heidegger θα αναβιβάσει τις αισθήσεις σε σημείο που αυτές είναι αληθινές πιο αρχέγονα ακόμη και από τον λόγο. Πρόκειται πράγματι για μια ολική αντιστροφή, για μια νίκη των αισθήσεων. Είναι όμως έτσι; Ο ίδιος ο Heidegger κάπου αλλού θα γράψει: «"Αρχικά" δεν ακούμε ποτέ συγκεχυμένους θορύβους ή συμπλέγματα ήχων, αλλά το αυτοκίνητο που φρενάρει, τη μοτοσυκλέτα που κορνάρει. Ακούμε τη φιλαρμονική που παρελαύνει, τον βόρειο άνεμο, τον δρυοκολάπτη που χτυπάει, τη φωτιά που τρίζει»¹¹⁸. Όταν ο Heidegger λέει ότι ακούμε τη φιλαρμονική που παρελαύνει ή τον δρυοκολάπτη που χτυπάει προφανώς εννοεί ότι ακούμε μόνο αυτό που μας είναι γνώριμο, ενώ οτιδήποτε ξένο το αγνοούμε. Ακόμη πιο πέρα οτιδήποτε ακούμε το διερμηνεύουμε σε κάτι οικείο, σε κάτι που έχουμε ήδη εγγράψει εντός μας, αποκλείοντας έτσι το ανοίκειο. Πως μπορεί λοιπόν η αλήθεια των αισθήσεων να είναι πιο αρχέγονη από τον λόγο όταν οι ίδιες οι αισθήσεις είναι δεσμευμένες και

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Αθήνα χ.χ., σσ. 31, 32.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τ. Α', ό.π., σσ. 71-72.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 270.

διερμηνευμένες από τον λόγο, ώστε να μην ακούνε ποτέ καθαρούς ήχους ή θορύβους; Τελικά η αίσθησις πότε είναι αληθινή, όταν ακούει συγκεχυμένους θορύβους και συμπλέγματα ήχων ή όταν ακούει συγκεκριμένα τον δρυοκολάπτη που χτυπά και τη φωτιά που τρίζει; Ίσως έχουμε να κάνουμε με μια αποτυχημένη προσπάθεια αντιστροφής των όρων στο διαρκές πρόβλημα της μαρτυρίας των αισθήσεων, καθώς εδώ παύουν οι αισθήσεις να μας παραπλανούν για τον εξωτερικό κόσμο και είμαστε εμείς οι ίδιοι, δηλαδή η συνειδησιακή μας κατάσταση που μας παραπλανά. Ίσως ακόμη να πρόκειται για μια βεβιασμένη ερμηνεία αυτού, που ως προανάκρουση των μελλοντικών γεγονότων, είπε ο Nietzsche: «το "λογικό" είναι η πρωταρχική αιτία για την οποία παραποιούμε τη μαρτυρία των αισθήσεων»¹¹⁹. Όπως και να έχουν τα πράγματα, ο Heidegger ως γνήσιος φαινομενολόγος, όπως ήταν και ο δάσκαλός του ο Edmund Husserl, που προσπάθησε να επιστρέψει «πίσω στα πράγματα» διά της φαινομενολογικής αναγωγής, η οποία θα εμφάνιζε τελικά την ουσία του πράγματος αποκαθαρμένη από όλες τις συνειδησιακές καταστάσεις του υποκειμένου που κοιτάζει το πράγμα, προσπάθησε κι αυτός να φτάσει στην καθαρή αίσθηση, να φτάσει στον απλό θόρυβο ή ήχο δηλώνοντας τελικά ότι: «Για να ακούσουμε έναν καθαρό θόρυβο, πρέπει να απομακρυνθούμε ακουστικά από τα πράγματα, να αποτραβήξουμε το αυτί μας από αυτά, δηλαδή να ακούσουμε αφηρημένα [abstrakt]»¹²⁰. Η δήλωση αυτή ενώ από τη μία απαντά με έναν τρόπο στο πως αντιλαμβάνεται ο Γερμανός φιλόσοφος την καθαρότητα μιας αίσθησης, από την άλλη η έννοια αφηρημένα γεννά τεράστια προβλήματα που πρέπει να διερευνήσουμε.

Τι σημαίνει άραγε να ακούσω κάτι αφηρημένα; Η προσπάθεια αυτή θα ταίριαζε πολύ περισσότερο σε έναν ποιητή παρά σε έναν φιλόσοφο. Ο Heidegger βέβαια ποτέ δεν έκρυψε την αγάπη του για την ποίηση και ποτέ δεν σταμάτησε να τονίζει τη συνάφεια του ποιητή με τον στοχαστή. Όταν όμως προσπαθήσουμε να αναλύσουμε από καθαρά φιλοσοφική ματιά την πρόταση του φιλοσόφου να ακούσουμε αφηρημένα, αυτό μοιάζει αδύνατο. Το αφηρημένο μπορούμε να το κατανοήσουμε μόνο σε σχέση με το αντίθετό του, δηλαδή το συγκεκριμένο, το οποίο εκκινεί να συγκροτείται γνωσιακά από τη γέννησή μας και ολοκληρώνεται πολύ πριν αποκτήσουμε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε ενσυνείδητα πως συνέβη αυτό. Η ανθρώπινη νόηση επιβάλλει με τον δικό της τρόπο το συγκεκριμένο, εις βάρος μιας

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, ό.π., σ. 31.

¹²⁰ M. Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1986, σ. 42.

αφηρημένης και θολής πραγματικότητας, που δεν θα μπορούσε να καθυποτάξει. Από τη γέννησή μας δομείται εντός μας ένα αντιληπτικό - συνειδησιακό - κατανοητικό - ερμηνευτικό πλαίσιο από τη διάδραση του εξωτερικού και του εσωτερικού περιβάλλοντός μας, το οποίο ωστόσο κινείται στο μεγαλύτερο μέρος του στα υπόγεια μονοπάτια του ασυνειδήτου. Το αυτοκίνητο που φρενάρει ή ο δρυοκολάπτης που κτυπά αποκτούν μια συγκεκριμένη ταυτότητα εντός μας, τέτοια ώστε κάθε φορά που θα ακούμε αυτούς του ήχους, αλλά ακόμη και παραπλήσιους, να πιστεύουμε ότι ξέρουμε τι ακούμε. Οι αισθήσεις μας έστειλαν τις πληροφορίες και ο εγκέφαλός μας κωδικοποίησε αυτές τις πληροφορίες, δημιούργησε μνημονικά ίχνη και πάνω σε αυτά θεμελίωσε τον κόσμο όπου ζει. Μάλιστα, φαίνεται ότι από την πρώτη εισροή πληροφοριών ο εγκέφαλος, σε ασυνείδητο επίπεδο, άρχισε να «χειραγωγεί» τις αισθήσεις ώστε να λαμβάνει μόνο τις πληροφορίες που του είναι χρήσιμες.

Εντούτοις δεν θα πρέπει να πλανηθούμε και να πιστέψουμε ότι ο εγκέφαλος επιβάλλεται και χειραγωγεί τις αισθήσεις ως μία υπερδομή εγκατεστημένη σε μεταγενέστερο χρόνο σε έναν ζωντανό οργανισμό, που ήταν έτοιμος να τον υποδεχθεί. Ο ανθρώπινος εγκέφαλος και το σύνολο των πνευματικών λειτουργιών που εκπορεύονται από αυτόν, όπως επί παραδείγματι η νόηση, η σκέψη, η αντίληψη, η συνείδηση, εξελίχθηκαν ως ένα σύνολο με το υπόλοιπο σώμα και τις αισθήσεις. Η φιλοσοφική θεώρηση, πολλές φορές ακόμη και σήμερα, παρακάμπτει ή αγνοεί την προφάνεια αυτού του γεγονότος, τοποθετώντας τις πνευματικές λειτουργίες, ως κάτι ξένο και υπέρτερο, πάνω στο υπόλοιπο σώμα και την αισθητικότητα. Η ενσυνείδητη προσπάθεια υποταγής των αισθήσεων στον λόγο ώστε να δράσουν καθολικά υπό την κηδεμονία του, εμπίπτει στη φιλοσοφική παρανόηση που διαφορίζει το άυλο πνεύμα από το υλικό σώμα, δηλαδή στο ψευδεπίγραφο δίπολο του Είναι και του γίνεσθαι, όπου πάντα προτεραιότητα έχει το Είναι ως ανώτερο και το μόνο αληθινό.

Το *modus operandi* της ανθρώπινης ύπαρξης δεν μπορεί να φθάσει στα βάθη της απόλυτης αφαίρεσης, όπως θα ήταν η αφηρημένη λειτουργία των αισθήσεων που θα συλλάμβαναν έναν απλό ήχο ή ένα ακαθόριστο σχήμα σε ένα ακαθόριστο φόντο. Φαίνεται ότι τώρα πια η φυσιολογία, η βιολογία, η νευροβιολογία, οι νευροεπιστήμες, η γνωσιακή ψυχολογία και εν τέλει όλες οι γνωσιακές επιστήμες συμπεριλαμβανομένης και της φιλοσοφίας συμφωνούν στην αδυναμία να αισθανθούμε τα αντικείμενα με τρόπο καθολικά αφηρημένο: «θα ήταν αδύνατο, ακόμα κι αν το θέλαμε, να ακούσουμε σαν απλό θόρυβο μια πρόταση που έχει

εκφωνηθεί σε μια γνωστή μας γλώσσα»¹²¹ ή όσον αφορά την όραση: «όταν παρατηρούμε μια ομάδα αντικειμένων δεν μπορούμε παρά να τα κατατάξουμε σε έναν τρισδιάστατο χώρο»¹²². Η αντιληπτική διαδικασία, όσον αφορά στην όραση που μας ενδιαφέρει στην παρούσα εργασία, περιλαμβάνει τουλάχιστον τρεις διακριτές περιοχές, αυτή του ματιού που αποσπά της πληροφορίες - δεδομένα από το περιβάλλον, την οδό όπου ρέουν τα δεδομένα προς τον εγκέφαλο και τελικά τον εγκέφαλο που αναλαμβάνει την επεξεργασία τους. Αρχικά θα πρέπει να τονίσουμε ότι όταν λέμε διακριτές αυτό αφορά μόνο σε έναν παρατηρητή και μόνο *in vitro*, διότι αυτή η διάκριση εκφεύγει της αντίληψης του ίδιου του δρώντος υποκειμένου. Καμία αυτοπαρατήρηση και κανένα αντιληπτικό ενέργημα δεν θα μπορούσε να κατανοήσει και να συμπεριλάβει την ίδια τη λειτουργία του αντιληπτικού μηχανισμού του, καθώς θα έπρεπε να αποσυνθέσει και να επανασυνθέσει στον παρόντα χρόνο αυτό με το οποίο αντιλαμβάνεται και παρατηρεί. Επιστρέφοντας στα μέρη της αντιληπτικής διαδικασίας, θα επικεντρωθούμε στην πηγή των πληροφοριών, δηλαδή το μάτι, και στο τελικό στάδιο, αυτό της εγκεφαλικής επεξεργασίας, καθώς φαίνεται ότι η διαδρομή που ακολουθούν τα δεδομένα από το μάτι στον εγκέφαλο είναι μάλλον ουδέτερη ως προς την επίδραση ή την αλλοίωση της υφής των δεδομένων που αναλαμβάνει να μεταβιβάσει. Έχει παρατηρηθεί ότι όταν τα μάτια κοιτάζουν μια σκηνή δεν μένουν ποτέ ακίνητα, αλλά αντίθετα κάνουν συνεχόμενες κινήσεις, κάνουν άλματα τα οποία ονομάζονται σακκαδικές¹²³ κινήσεις.¹²⁴ Οι σακκαδικές κινήσεις ερευνήθηκαν σε βάθος από τον Ρώσο ψυχολόγο Alfred L. Yarbus (1914 - 1986), ο οποίος κατέδειξε ότι το μάτι μπροστά σε μια οπτική σκηνή δεν ακολουθεί ποτέ τυχαίες κινήσεις, αλλά επικεντρώνεται σε κάποια χαρακτηριστικά ενώ κάποια άλλα τα αγνοεί. Επί παραδείγματι όταν έχουμε ένα πρόσωπο απέναντί μας επικεντρωνόμαστε στα μάτια και στο στόμα αγνοώντας εν πολλοίς το περίγραμμα, τα μαλλιά ή τα αυτιά. Οι μελέτες του Yarbus δείχνουν με σαφήνεια τη σύνδεση μεταξύ του εγκεφάλου και των ματιών, αλλά και τον τρόπο της αντιληπτικής διαδικασίας: «eye movements reflect the processes of human thought so the observer's thought may be followed to some extent from records of eye movements (the thought accompanying the examination of the particular object)»¹²⁵ (οι κινήσεις των ματιών

¹²¹ J. Z. Young, *Ο Εγκέφαλος και οι Φιλόσοφοι*, ό.π., σ. 167.

¹²² J.D. Fodor, *The Modularity of the Mind*, MIT press, 1983.

¹²³ Η λέξη αυτή προέρχεται από τη γαλλική λέξη saccade που σημαίνει τράβηγμα.

¹²⁴ J. Z. Young, *Ο Εγκέφαλος και οι Φιλόσοφοι*, ό.π., σ. 232.

¹²⁵ A. L. Yarbus, *Eye Movements and Vision*, Springer 2013, σ. 190.

αντανακλούν τις διαδικασίες της ανθρώπινης σκέψης, άρα η σκέψη του παρατηρητή μπορεί να ακολουθηθεί [να γίνει αντιληπτή] ως ένα σημείο από τις καταγραφές των κινήσεων των ματιών (η σκέψη που συνοδεύει την εξέταση του συγκεκριμένου αντικειμένου). Ο εγκέφαλος σε ασυνείδητο επίπεδο και στη βάση ενός προκαθορισμένου σχεδίου καθοδηγεί τα μάτια εκεί που αυτός θέλει, ώστε να λάβει τις πληροφορίες που χρειάζεται. Η ίδια η αντίληψη λοιπόν είναι μια αναζήτηση πληροφοριών, όχι όμως παθητική αλλά αντιθέτως ενεργητική και προεπιλεγμένη, καθοδηγούμενη από τον εγκέφαλο ο οποίος ελέγχει τα μάτια και όλες τις αισθήσεις σε ασυνείδητο επίπεδο.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι αυτό που υποστηρίζουμε συνίσταται στο γεγονός ότι σε κάθε έννοια και σε κάθε ιδέα, όσο αφηρημένη και να είναι ή όσο αφαίρεση και να έχει υποστεί από τον φιλοσοφικό ανα-στοχασμό, παραμένει μέσα της το ίχνος της πρώτης εικόνας, στη βάση της οποίας γεννήθηκε, παραμένει το «υλικό» υπόστρωμα των πληροφοριών και των δεδομένων που έδωσε το μάτι. Ο εγκέφαλος και το μάτι αποτελούν στην πραγματικότητα ένα λειτουργικό σύνολο, όπου το μάτι εκπληρώνει τις ασυνείδητες επιταγές του εγκεφάλου ως οργάνου ή/και τις συνειδητές απαιτήσεις του νου ως λειτουργικού προγράμματος. Τα όρια του συνειδητού και του ασυνείδητου χώρου ακόμη διερευνώνται. Έτσι λοιπόν, στη βάση των εγγενών προγραμμάτων του εγκεφάλου, της συνειδησιακής μας κατάστασης και της προθετικότητας που χαρακτηρίζει όλες τις πράξεις της συνείδησής μας, προσεγγίζουμε τον εξωτερικό κόσμο και πλάθουμε μια εικόνα του μοναδική για εμάς. Η εικόνα αυτή σταδιακά αποκρυσταλλώνεται εντός μας και καθιστά το πλαίσιο της ζωής μας, εντός του οποίου οτιδήποτε νέο, οποιαδήποτε νέα εικόνα εξωραΐζεται ώστε να χωρέσει ή απορρίπτεται ως ασύμβατη. Η παράστασή μας για τον κόσμο καταλήγει να είναι μία και για το κάθε υποκείμενο ξεχωριστά φαίνεται να είναι ολοκληρωτικά συγκεκριμένη. Δεν είναι λοιπόν το μάτι που δεν μπορεί να δει αφηρημένα, αλλά είναι η συνείδησή μας που δεν του το επιτρέπει, διότι αποβλέπει στους δικούς της σκοπούς, τους οποίους οφείλουμε να προσπαθήσουμε να γνωρίσουμε.

(β) Ο εγκέφαλος και το μάτι

Ο εγκέφαλος αποτελεί κατεξοχήν μέρος του νευρικού συστήματος, το οποίο, με τη σειρά του, αποτελείται από το κεντρικό και το περιφερικό νευρικό σύστημα. Το

κεντρικό νευρικό σύστημα από τη μία περιλαμβάνει τον εγκέφαλο και τον νωτιαίο μυελό.¹²⁶ Τόσο το κεντρικό, όσο και το περιφερικό νευρικό σύστημα περιλαμβάνουν σημαντική ποικιλία κυττάρων, τα οποία, κατά κύριο λόγο, είναι δύο ειδών: νευρικά (νευρώνες) και νευρογλοιακά. Πρόκειται για κύτταρα που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους.¹²⁷

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως οι νευρώνες διαθέτουν τόσο μεγάλο αριθμό συνδέσεων, ώστε η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο αλληλεπιδρούν, τόσο μεταξύ τους, όσο και με το περιβάλλον καθίσταται ιδιαίτερα περίπλοκη υπόθεση. Τα νευρογλοιακά κύτταρα, με τη σειρά τους, είναι αυτά που περιβάλλουν τους νευρώνες, είναι υπεύθυνα για την υποστήριξη των νευρώνων και συμβάλλουν στην εξυπηρέτηση των αναγκών τους, ενώ ταυτόχρονα συνιστούν αρωγούς στην επικοινωνία των νευρώνων μεταξύ τους. Ιδιαίτερα σημαντικό είναι το γεγονός πως αυτό το οποίο χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό τα νευρογλοιακά κύτταρα είναι η αέναη διαίρεσή τους.¹²⁸ Και καθώς τα νευρογλοιακά κύτταρα βοηθούν τα νευρικά να πραγματοποιήσουν τις λειτουργίες του Κεντρικού Νευρικού Συστήματος, καθίσταται σαφές πως ο αριθμός τους είναι ιδιαίτερα μεγάλος.

Η επικοινωνία των νευρώνων επιτυγχάνεται με τη βοήθεια ηλεκτρικών σημάτων, των νευρικών ώσεων, οι οποίες καθιστούν εφικτή την επικοινωνία των νευρώνων ακόμα και όταν βρίσκονται σε μεγάλη απόσταση. Η διάρκεια των ώσεων είναι μικρή και μπορούν να διαβιβαστούν μεταξύ όλων των νευρώνων του νευρικού συστήματος, τόσο αυτών που βρίσκονται στο κεντρικό νευρικό σύστημα, όσο και αυτών που βρίσκονται στο περιφερικό. Ωστόσο, αξίζει να αναφερθεί πως σε όλη τη διάρκεια της καθημερινής μας ζωής ένας μεγάλος αριθμός νευρώνων χάνεται και δε μπορεί να ξαναγεννηθεί. Όσον αφορά τη δομή των νευρώνων, αυτή φαίνεται ότι είναι ιδιαίτερα πολύπλοκη υπόθεση. Μία μεμβράνη καλύπτει τα κύτταρα και διακρίνει τους νευρώνες. Στο εσωτερικό της μεμβράνης αυτής βρίσκονται ουσίες, οι οποίες μεταφέρουν τα στοιχεία του κυττάρου και δύνανται να εντοπίσουν το εξωκυττάριο υλικό και να καταστήσουν δυνατή την έξοδο των απαραίτητων υλικών από το κύτταρο. Πρωτεύουσας σημασίας είναι το γεγονός ότι οι ιδιότητες που διαθέτει η εν λόγω μεμβράνη συντελούν στη μεταφορά των νευρικών ώσεων και του ηλεκτρικού

¹²⁶ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, μτφρ. Βασιλική Μάλλιου και Ευγενία Χερουβείμ, Π. Χ. Πασχαλίδης, Αθήνα 2016, σ. 190.

¹²⁷ M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, μτφρ. Γιάννα Σαββίδου, Ιων, Αθήνα 2011, σ. 65.

¹²⁸ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 192.

φορτίου, και ακολούθως στην επικοινωνία των νευρώνων.¹²⁹ Κέντρο του νευρώνα αποτελεί το κυτταρικό σώμα, το οποίο διαθέτει έναν πυρήνα, ριβοσώματα και διατηρεί τη γενετική πληροφορία και όλα όσα χρειάζονται για τη σύνθεση των πρωτεϊνών.¹³⁰ Ο πυρήνας αποτελεί την ειδοποιό διαφορά του ανάμεσα στους νευρώνες και στα υπόλοιπα κύτταρα του νευρικού συστήματος. Στο εξωτερικό του νευρώνα υπάρχει εξωκυττάριο υγρό και στο εσωτερικό ενδοκυττάριο. Από το κυτταρικό σώμα προεκβάλλουν οι δενδρίτες και οι νευράξονες, αποφύσεις που μπορούν να λάβουν, αλλά και να στείλουν ηλεκτρικά σήματα.¹³¹ Στο περιφερικό νευρικό σύστημα, οι δενδρίτες λαμβάνουν τα εισερχόμενα μηνύματα και τα μεταφέρουν στο κέντρο ολοκλήρωσης, ενώ στο κεντρικό νευρικό σύστημα δέχονται τα μηνύματα που προέρχονται από άλλους νευρώνες.

Οποσδήποτε, η σύσταση των δενδριτών επιτρέπει την υποδοχή πολλών νευρικών απολήξεων προερχόμενων από διάφορα κύτταρα.¹³² Οι δενδρίτες που σχηματίζουν διακλαδώσεις και συμβάλλουν στην ανταλλαγή μηνυμάτων μπορεί να είναι πολλοί, ενώ, αντίθετα, ο νευράξονας που μεταφέρει τις νευρικές ώσεις στους νευρώνες μπορεί να είναι μόνο ένας.¹³³ Οι διακλαδώσεις που σχηματίζουν οι δενδρίτες λειτουργούν ευεργετικά, καθώς δημιουργούν μεγάλες επιφάνειες υποδοχής και ακολούθως τους καθιστούν ικανούς να λαμβάνουν σήματα από όλο και περισσότερους νευρώνες. Παρόμοια λειτουργία έχουν και οι ακανθοειδείς αποφύσεις που απαντώνται σε πολλούς από τους δενδρίτες.

Ο χώρος ανάμεσα στο κυτταρικό σώμα και στα κύτταρα-στόχους καλύπτεται από μία αποφυάδα μεγάλου μήκους, τον άξονα ή αλλιώς νευρική ίνα. Σε αυτές μπορούμε να διακρίνουμε το αρχικό τμήμα, το πλησιέστερο τμήμα στο κυτταρικό σώμα, όπου συγκροτούνται τα ηλεκτρικά σήματα που στο μέλλον θα απομακρυνθούν από το κυτταρικό σώμα ή θα μετακινηθούν στο μήκος των δενδριτών. Κατά μήκος του άξονα είναι, επίσης, πιθανό να υπάρχουν επιμέρους διακλαδώσεις, οι οποίες είναι γνωστές ως παράπλευροι νευράξονες. Από τον αριθμό των διακλαδώσεων εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό η ισχύς και η λειτουργία του κυττάρου στο οποίο βρίσκονται. Έπειτα, στο τελικό τμήμα συναντάμε τα τελικά κομβία, με τη δράση των οποίων

¹²⁹ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

¹³⁰ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 190.

¹³¹ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

¹³² Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 191.

¹³³ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

απελευθερώνονται οι νευροδιαβιβαστές, ώστε να φτάσει το απαραίτητο μήνυμα στο κύτταρο που πρέπει.¹³⁴ Συγχρόνως, η ποικιλία στο μέγεθος των νευραξόνων είναι ιδιαίτερα σημαντική. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ευνοεί την επικοινωνία μεταξύ νευρώνων που βρίσκονται μακριά ο ένας από τον άλλο. Στο τελευταίο σημείο των νευραξόνων βρίσκεται το τελικό κομβίο. Ο χώρος ανάμεσα σε αυτό και στον επόμενο νευρώνα είναι γνωστός ως σύναψη.

Οι νευρώνες τείνουν να επικοινωνούν μεταξύ τους μέσω συνάψεων, οι οποίες είναι δυνατό να εμφανιστούν σε κάθε σημείο ενός νευρώνα. Για τη δημιουργία των συνάψεων αυτών απελευθερώνονται νευροδιαβιβαστές, δηλαδή χημικές ουσίες, που απαντώνται στο τελικό κομβίο. Έπειτα, η απελευθέρωση των νευροδιαβιβαστών γίνεται με τη βοήθεια της νευρικής ώσης, η οποία με τα κατάλληλα μηνύματα τους βγάζει από το τελικό κομβίο και τους οδηγεί στον χώρο που βρίσκεται ανάμεσα σε αυτό και στον νευρώνα που θέλουν να προσεγγίσουν. Ο χώρος αυτός ονομάζεται συναπτική σχισμή. Πριν από το σημείο της σύναψης βρίσκεται η προσυναπτική μεμβράνη, η οποία συναντά τη μετασυναπτική μεμβράνη του νευρώνα-στόχου. Με τον ίδιο τρόπο, είμαστε σε θέση να διακρίνουμε τους προσυναπτικούς και τους μετασυναπτικούς νευρώνες. Όσον αφορά τους πρώτους, είναι οι νευρώνες που βρίσκονται στο διάστημα πριν τη σχισμή, ενώ, από την άλλη, οι μετασυναπτικοί βρίσκονται μετά τη σχισμή και υποδέχονται τους νευροδιαβιβαστές. Ως εκ τούτου, είναι δυνατόν να σχηματιστούν συνάψεις τόσο με το κυτταρικό σώμα, όσο και με τους δενδρίτες και τον νευράξονα. Οι νευράξονες καλύπτονται από μυελώδες έλυτρο και μυελίνη, και, ως εκ τούτου, καθιστούν ταχύτερη και ευκολότερη τη μετάδοση πληροφοριών και νευρικών ώσεων.¹³⁵ Για τη δημιουργία της μυελίνης απαιτείται κυτταρική μεμβράνη. Τα κύτταρα που συμβάλλουν και ενισχύουν τη δημιουργία της είναι τα ολιγοδενδροκύτταρα, τα οποία μπορούν να σχηματίσουν μυελίνη για αρκετά μεγάλο αριθμό κυττάρων.¹³⁶ Ωστόσο, σε περίπτωση εμφάνισης κάποιου παθογόνου παράγοντα είναι πιθανό να επιβραδυνθεί η διαδικασία της μετάδοσης ή και να επέλθει ολική καταστροφή του νευράξονα.¹³⁷ Στη συνέχεια, η διεγερσιμότητα των νευρώνων, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο αντιδρούν στα διάφορα ερεθίσματα, είναι ένας από τους βασικότερους παράγοντες που συμβάλλουν στη μεταξύ τους

¹³⁴ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 191.

¹³⁵ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

¹³⁶ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 191.

¹³⁷ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

επικοινωνία και καθορίζουν τα αποτελέσματά της. Τα ιόντα, τα οποία έχουν είτε θετικό, είτε αρνητικό φορτίο, δημιουργούν ηλεκτρικό δυναμικό, το οποίο περνά μέσα από την κυτταρική μεμβράνη. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η μεμβράνη δεν διαπερνάται από όλα τα ιόντα, αλλά μόνο από τα σημαντικότερα, γεγονός το οποίο καθορίζεται από τον αριθμό και την τοποθέτηση των διαύλων.¹³⁸

Όσον αφορά το δυναμικό της μεμβράνης αυτό εξαρτάται από το πόσο διαπερατή είναι η μεμβράνη και πόσα ιόντα συγκεντρώνονται τόσο στον εξωκυττάριο, όσο και στον μεσοκυττάριο χώρο. Αυτό όμως δύναται να μεταβληθεί με τη δράση των νευροδιαβιβαστών, οι οποίοι δημιουργούν ένα όχι τόσο ισχυρό συναπτικό δυναμικό. Στην περίπτωση αυτή, ο νευροδιαβιβαστής δρα διεγερτικά ως προς το εκάστοτε κύτταρο. Προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τη λειτουργία των νευροδιαβιβαστών, κρίνεται σκόπιμο να κατανοήσουμε τι είναι ο νευροδιαβιβαστής. Είναι χαρακτηριστικό, λοιπόν, πως υπάρχουν ποικίλα είδη νευροδιαβιβαστών, η πλειοψηφία των οποίων αποτελείται από μόρια πρωτεΐνης, τις αμίνες. Η παραγωγή τους γίνεται στο κυτταρικό σώμα, η αποθήκευσή τους στα κυστίδια και η σύνθεσή τους στο τελικό κομβίο.¹³⁹ Στη συνέχεια, γίνεται εύκολα αντιληπτό το γεγονός ότι άρρηκτα συνδεδεμένες με τον εγκέφαλο είναι οι αισθήσεις, οι οποίες είναι διαρκώς παρούσες στην καθημερινή μας ζωή. Στο σύστημα των αισθήσεων απαντώνται οι αισθητικοί υποδοχείς, οι οποίοι λαμβάνουν και μεταφέρουν τα διάφορα ερεθίσματα στον εγκέφαλο. Οι πληροφορίες που δέχονται ονομάζονται αισθητικές και δύνανται να είναι είτε συνειδητές, είτε ασυνείδητες. Όταν όμως γίνουν συνειδητές, τότε μπορούμε να μιλάμε για αισθήσεις και αντίληψη αυτών. Για να επιτευχθεί αυτό, πρέπει τα ερεθίσματα να μετατραπούν σε κλιμακούμενα δυναμικά και έπειτα σε νευρικές ίνες. Έτσι, τα πρωταρχικά αισθητικά τμήματα που ανήκουν στο κεντρικό νευρικό σύστημα υποδέχονται την εκάστοτε πληροφορία και σε ένα δεύτερο στάδιο την επεξεργάζονται επικοινωνώντας, ταυτόχρονα, με άλλα τμήματα του εγκεφάλου ή του νωτιαίου μυελού. Οι υποδοχείς αυτοί ονομάζονται με τη σειρά τους αισθητικοί και είναι πιθανόν να αποτελούν ή απολήξεις των προσαγωγών νευρώνων ή κύτταρα που ασκούν επίδραση στους προσαγωγούς νευρώνες απελευθερώνοντας νευροδιαβιβαστές.¹⁴⁰ Τα διάφορα ερεθίσματα διεγείρουν τους αισθητήρες, οι οποίοι είναι εξειδικευμένοι για τον εκάστοτε τύπο ερεθίσματος. Ως εκ τούτου ο αριθμός των

¹³⁸ Στο ίδιο.

¹³⁹ Στο ίδιο.

¹⁴⁰ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 248.

αισθητήρων είναι αρκετά μεγάλος και ανταποκρίνεται με ευαισθησία στα κατάλληλα ερεθίσματα. Συνεπώς, όσο ισχυρότερο είναι ένα ερέθισμα, τόσο περισσότερους αισθητήρες ενεργοποιεί.¹⁴¹ Έπειτα, ανάλογα με το εκάστοτε ερέθισμα είμαστε σε θέση να διακρίνουμε και πολλές κατηγορίες υποδοχέων που είναι ευαίσθητοι σε αυτό. Έτσι, λοιπόν, αξίζει να αναφέρουμε τους μηχανοϋποδοχείς, οι οποίοι είναι ευαίσθητοι σε μηχανικά ερεθίσματα, τους θερμοϋποδοχείς που εντοπίζουν την αίσθηση του θερμού και του ψυχρού και τους φωτοϋποδοχείς που αντιδρούν στο φως. Ακόμη, μπορούμε να εντοπίσουμε τους αλγοϋποδοχείς, τους υποδοχείς δηλαδή που διεγείρονται από ερεθίσματα μεγάλης έντασης και εντοπίζουν τον πόνο. Τέλος, αξίζει να αναφερθούμε στην κατηγορία των χημειϋποδοχέων, οι οποίοι είναι ευαίσθητοι σε ειδικά χημικά μηνύματα που δέχονται οι υποδοχείς της μεμβράνης.¹⁴²

Όσον αφορά στις αισθήσεις, υπάρχει μια πλειάδα απόψεων και θεωριών γύρω από αυτές. Αρχικά είναι ευρέως διαδεδομένο ότι οι αισθήσεις θεωρούνται ως η μόνη πηγή γνώσης για τον κόσμο, ενώ από την άλλη λαμβάνονται ως μέσα εμπειριών. Ωστόσο, πρόκειται για δύο απόψεις αλληλοσυγκρουόμενες, καθώς εάν θεωρήσουμε τις αισθήσεις όργανα μέσω των οποίων αποκτάται η γνώση, τότε δεν μπορούν να είναι μεταφορείς απλής αισθητηριακής εμπειρίας. Εάν, από την άλλη, είναι μεταφορείς της αισθητηριακής εμπειρίας δεν μπορούν να είναι όργανα για την απόκτηση γνώσης. Οι δύο αυτές θέσεις μπορούν να διαχωριστούν, εάν διακρίνουμε τις πληροφορίες και τις ποιότητες της εμπειρίας και τις δηλώσουμε με διαφορετικούς όρους. Μπορούμε, για παράδειγμα, να θεωρήσουμε ότι τα αντιληπτικά συστήματα είναι οι πηγές της γνώσης και να παραδεχτούμε ότι τα κανάλια της αίσθησης είναι οι πηγές των συνειδήσεων. Είναι επίσης πιθανό η εισροή των πληροφοριών να μη συμπίπτει με την εισροή αισθήσεων και συνεπώς να πρόκειται για δύο πράγματα που δεν είναι απόλυτα αλληλεξαρτώμενα. Οι υποδοχείς του ανθρώπινου οργανισμού μπορούν να διεγερθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να παρέχουν ελάχιστες ή καθόλου πληροφορίες και οι εμπειρίες που προκύπτουν μπορούν εύλογα να ονομαστούν αισθήσεις. Εκτός, λοιπόν, από τη βιολογία και τις λοιπές επιστήμες, η μελέτη των αισθήσεων συνιστά έγκυρο κλάδο της ψυχολογίας. Οπωσδήποτε οι πληροφορίες σχετικά με τα ερεθίσματα δεν είναι απαραίτητο να σχετίζονται με την ύπαρξη αισθήσεων. Ως εκ τούτου, η αντίληψη δεν προϋποθέτει την αίσθηση, ενώ ταυτόχρονα, οι αισθητηριακές εντυπώσεις δεν αποτελούν ακατέργαστα δεδομένα της

¹⁴¹ Βλ. στο ίδιο.

¹⁴² Βλ. στο ίδιο, σ. 249.

αντίληψης. Με τον τρόπο αυτό, καθίσταται σαφές πως η μελέτη των αισθήσεων δεν έχει ως απαραίτητη προϋπόθεση τη μελέτη της αντίληψης και το αντίστροφο.¹⁴³

Όσον αφορά στην αντίληψη αυτή επηρεάζεται από ποικίλους παράγοντες. Μεταξύ των σπουδαιότερων είναι απαραίτητο να αναφέρουμε τους αισθητηριακούς μηχανισμούς και τη μετάδοση των διαφόρων πληροφοριών κατά μήκος των προσαγωγών οδών. Εξίσου σημαντική είναι η επίδραση που ασκούν τα συναισθήματα, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του εκάστοτε ατόμου, οι προσωπικές εμπειρίες, η κοινωνική τάξη και άλλα. Επιπλέον, είναι χαρακτηριστικό πως μερικές πληροφορίες που εισέρχονται στο κεντρικό νευρικό σύστημα δεν επιφέρουν συνειδητή αίσθηση. Αυτό έχει θετικά αποτελέσματα αν αναλογιστούμε ότι η υπερβολική ευαισθησία των αισθητήρων προκαλεί την εμφάνιση ασήμαντων μηνυμάτων. Επιπροσθέτως, η αντίληψη επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό από την απουσία των κατάλληλων αισθητήρων για έναν αριθμό μορφών ενέργειας. Ταυτόχρονα, στην περίπτωση που παρατηρηθεί κάποια βλάβη στα νευρικά δίκτυα είναι πιθανό να προκληθούν λανθάνουσες αντιλήψεις. Η αντίληψη μπορεί, επιπλέον, να μεταβληθεί με την παρουσία και δράση φαρμακευτικών ουσιών, όπως, επίσης, και από ψυχικές ασθένειες και διαταραχές.¹⁴⁴ Απόρροια όλων των παραπάνω είναι η δυσκολία δημιουργίας καταλόγου των αισθήσεων. Η διέγερση του ματιού ή του οπτικού νεύρου προκαλεί οπτική αίσθηση, ενώ η διέγερση του αυτιού ή του ακουστικού νεύρου προκαλεί ακουστικές αισθήσεις. Η διέγερση της μύτης και του στόματος ή των οσφρητικών και γευστικών νεύρων προκαλεί αισθήσεις όσφρησης και γεύσης αντίστοιχα. Και τέλος, η διέγερση του δέρματος προκαλεί αισθήσεις αφής. Αυτή η λίστα με τις πέντε αισθήσεις μαθαίνεται από κάθε παιδί, από τη μικρή ηλικία και αρχικά διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη, ωστόσο είναι ανεπαρκής. Πρώτον, αποτυγχάνει να συμπεριλάβει πολλά άλλα είδη εμπειρίας που τώρα ονομάζονται ιδιοδεκτικά ως προς το είδος τους και δεύτερον, αποτυγχάνει να συμπεριλάβει ορισμένες εμπειρίες που αποκτήθηκαν από αυτά τα πέντε όργανα όταν είναι ενεργά αντί για παθητικά. Έτσι ξεκίνησε η αναζήτηση για πρόσθετες ιδιότητες που πιθανόν συνοδεύουν τις αισθήσεις.

Στη συνέχεια, στην περίπτωση που οι αισθήσεις ληφθούν ως ενεργά συστήματα, ταξινομούνται με βάση τη δραστηριότητα και όχι με βάση τους τρόπους της

¹⁴³ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Cornell University, London 1966, σσ. 47-49.

¹⁴⁴ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σσ. 257-258.

συνειδητής εμπειρίας. Γι' αυτό και δεν υπάρχει λεπτομερής κατάλογος αυτών, εφόσον μάλιστα οι πιθανές πληροφορίες ερεθίσματος και η συλλογή αυτών είναι απεριόριστες.¹⁴⁵ Η αίσθηση η οποία μας ενδιαφέρει είναι η αίσθηση της όρασης, η οποία συνιστά ακρογωνιαίο λίθο της ανθρώπινης ζωής και δράσης και εκδηλώνεται με τη βοήθεια του ματιού.¹⁴⁶ Για να επιτευχθεί η διαδικασία της όρασης ο οφθαλμός είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται ένα οπτικό ερέθισμα εστιάζοντας και αντιδρώντας στην παρουσία του φωτός. Η αναφορά στην αίσθηση της όρασης ξεκινά τις περισσότερες φορές με την ανατομία του ματιού και μια εξήγηση του πώς το φως από ένα αντικείμενο δημιουργεί μια ανεστραμμένη εικόνα στον αμφιβληστροειδή. Στη συνέχεια ακολουθεί μια περιγραφή των οπτικών αισθήσεων με έμφαση στο χρώμα, τη φωτεινότητα και τη μορφή, καθώς σχετίζονται με τα φωτοευαίσθητα κύτταρα του αμφιβληστροειδούς, τις ράβδους και τους κώνους. Έπειτα, εισάγεται η δίοφθαλμη όραση, η οποία οδηγεί στο πρόβλημα της αντίληψης του βάθους και στο ερώτημα πώς θα μπορούσε να συσχετισθεί με τη μάθηση. Συνολικά, το όλο εγχείρημα σχετίζεται με την ανθρώπινη όραση.¹⁴⁷

Το όργανο του οφθαλμού συνιστά μία μπάλα γεμάτη με υγρό, αποτελούμενη από τρεις στιβάδες και δύο χώρους. Πρώτα, στον χώρο γύρω από τον οφθαλμό σχηματίζεται μία λευκή «θήκη» με τη βοήθεια του σκληρού χιτώνα, ο οποίος αποτελεί πυκνό συνδετικό ιστό και συμβάλλει στην πρόσφυση των μυών που είναι υπεύθυνοι για την κίνηση του οφθαλμικού βολβού. Στην στιβάδα που προαναφέρθηκε ανήκει επίσης η χοριοειδής στιβάδα, αρμοδιότητα της οποίας είναι η απορρόφηση των φωτεινών ακτίνων στο πίσω μέρος του οφθαλμού. Μπροστά από αυτή την στιβάδα συναντάμε την ίριδα, από την οποία εξαρτάται το χρώμα του ματιού. Το φως εισέρχεται στο μάτι με τη βοήθεια της κόρης. Τέλος, ο αμφιβληστροειδής φακός είναι το εσωτερικό και οπίσθιο τμήμα του οργάνου του οφθαλμού.¹⁴⁸ Πρωταρχικό μέλημα είναι η εξέταση του τι είναι ικανά να πραγματώσουν τα μάτια και ποιες είναι οι διαφορές και οι ομοιότητες με τα αντίστοιχα άλλων όντων εκτός από τον άνθρωπο. Η οπτική αντίληψη είναι ιδιαίτερα σημαντική για όλους και η διαδικασία της ενασχόλησης με αυτή εξίσου περίπλοκη, γεγονός που γεννά πληθώρα προκαταλήψεων, πολλές από τις οποίες προκύπτουν

¹⁴⁵ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σσ. 47-49.

¹⁴⁶ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

¹⁴⁷ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σ. 154.

¹⁴⁸ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σ. 266.

τόσο από τις ήδη διατυπωμένες θεωρίες, όσο και από τις προσωπικές παρατηρήσεις του καθενός. Η άποψη που επικρατεί ανά τους αιώνες είναι ότι το μάτι έχει παρόμοια λειτουργία με μια κάμερα και ότι η εικόνα του αμφιβληστροειδούς μπορεί να συγκριθεί με μια εικόνα. Πρόκειται για μία άποψη που στο πέρασμα του χρόνου δέχεται ποικίλες αμφισβητήσεις για πολλές πλευρές της.¹⁴⁹ Είναι ευρέως διαδεδομένο πως το οπτικό σύστημα ενσωματώνει πληροφορίες από το αριστερό και το δεξί μάτι και κατασκευάζει έναν οπτικό κόσμο που γίνεται αντιληπτός ως μονοδιάστατος και τρισδιάστατος. Προκειμένου να κατανοήσουμε τους νευρομηχανισμούς που βρίσκονται στη βάση αυτής της διαδικασίας, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε πώς αλληλεπιδρούν τα σήματα από τα δύο μάτια στο επίπεδο των μεμονωμένων νευρώνων.¹⁵⁰

Επιπροσθέτως, η εξέλιξη της μελέτης της όρασης είναι φανερή τις τελευταίες δεκαετίες με τη συμβολή της επιστήμης της ανατομίας, καθώς επίσης και με την καλύτερη κατανόηση της λειτουργίας του συστήματος της όρασης. Με τον τρόπο αυτό, προωθείται η συγκέντρωση όλο και περισσότερων στοιχείων, όπως επίσης και η συγκριτική ενασχόληση με την οπτική αντίληψη. Πρόκειται για μία προσέγγιση που διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από την παραδοσιακή, χωρίς βέβαια να ακυρώνει τις μέχρι τούδε θεωρίες και αντιλήψεις. Προς αυτή την κατεύθυνση συνέβαλε η συνειδητοποίηση ότι τα μάτια έχουν εξελιχθεί με στόχο την αντίληψη και όχι την πρόκληση αισθήσεων.¹⁵¹ Μελετώντας το φαινόμενο της όρασης αναδύεται πληθώρα ερωτημάτων όπως, για παράδειγμα, για ποιους λόγους εξελίχθηκε η όραση, ποια είναι τα οφέλη της και ποιοι οι σκοποί της. Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά είναι ως επί το πλείστον υποθετικές και ποικίλλουν από θεωρία σε θεωρία. Ο υποκειμενικός τους χαρακτήρας, συνεπώς, καθιστά αναγκαία τη μελέτη του ζωικού βασιλείου και τη συμπεριφορά των όντων που ανήκουν σε αυτό, με απώτερο σκοπό την εξαγωγή αντικειμενικών και ασφαλών συμπερασμάτων.¹⁵² Μελετώντας, λοιπόν, την εικόνα και τη φύση του αμφιβληστροειδούς χιτώνα μελετάται και το φως του περιβάλλοντος και το πως οι διάφοροι οργανισμοί ανταποκρίνονται σε αυτό.¹⁵³ Το συμπέρασμα που εξάγεται είναι ότι η όραση είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την κατανόηση του τρόπου με

¹⁴⁹ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σ. 155.

¹⁵⁰ Anzai A, [Ohzawa I](#), [Freeman RD](#). Neural mechanisms for processing binocular information I. Simple cells. *Journal of Neurophysiology*. 82: 891-908. PMID [10444685](#) DOI: [10.1152/Jn.1999.82.2.891](#), p. 891.

¹⁵¹ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σ. 155.

¹⁵² Βλ. στο ίδιο, σ. 156.

¹⁵³ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 65-75.

τον οποίο διατάσσεται ο περιβάλλον χώρος, την ανίχνευση των διάφορων μεταβολών, την αντίληψη και τον έλεγχο της κίνησης. Με καθέναν από αυτούς τους τρόπους η όραση είναι σε θέση να εντοπίσει μόνο μεγάλες και ενδιάμεσες διαφορές ή επιπλέον μικρές και λεπτές διαφορές.¹⁵⁴ Για τους λόγους αυτούς, είναι σαφές πως αξίζει σε μεγάλο βαθμό να αναφερθούμε στην ανατομία του οργάνου αυτού, το οποίο περιβάλλεται από τον *αμφιβληστροειδή χιτώνα*, που είναι φορέας πλήθους κυττάρων που μεταδίδουν τις οπτικές πληροφορίες. Τα διάφορα *κύτταρα*, στη συνέχεια, τα οποία και μεταφέρει ο αμφιβληστροειδής χιτώνας επιτελούν ποικίλες λειτουργίες, ανάλογα με τις ανάγκες του ματιού και το περιβάλλον στο οποίο βρίσκεται. Με τον τρόπο αυτό καθίσταται εφικτή η πρόσληψη και επεξεργασία πολλών και διαφορετικών οπτικών ερεθισμάτων. Τα ερεθίσματα με τη σειρά τους καταστέλλουν ή διεγείρουν τα κύτταρα σε ένα σημείο το οποίο ονομάζεται *πεδίο υποδοχής* και ποικίλλει από κύτταρο σε κύτταρο. Παράλληλα, στα προαναφερθέντα πεδία απαντώνται δύο είδη κυττάρων, τα κεντρικά και τα μη κεντρικά. Και τα δύο παρουσιάζουν μία κεντρική περιοχή και ένα περίβλημα. Αυτό στο οποίο διαφέρουν είναι η φύση της κεντρικής περιοχής και του περιβλήματός τους, καθώς η κεντρική περιοχή των κεντρικών κυττάρων είναι διεγερτική, ενώ των μη κεντρικών κατασταλτική και το περίβλημα των κεντρικών κατασταλτικό, ενώ των μη κεντρικών διεγερτικό. Το γεγονός αυτό επιτρέπει και διευκολύνει τα κύτταρα να εντοπίσουν και να ερμηνεύσουν τις αντιθέσεις που υπάρχουν στον περιβάλλοντα χώρο.

Είναι χαρακτηριστικό πως κατά τη διαδικασία της όρασης δημιουργούνται οπτικά πεδία, σημεία δηλαδή στον χώρο έξω από το ίδιο το μάτι που δύνανται να γίνουν αντιληπτά χωρίς την κίνηση του κεφαλιού. Τα πεδία αυτά είναι δύο, το αριστερό και το δεξί και σχετίζονται άμεσα με το μάτι της εκάστοτε πλευράς. Έτσι, το φως προσεγγίζει είτε και τα δύο μάτια και φτάνει στη διοφθαλμική ζώνη, είτε μόνο το ένα και τότε φτάνει στη μονοφθαλμική ζώνη και στην περίπτωση αυτή δε μπορούν να το αντιληφθούν και τα δύο μάτια.¹⁵⁵ Αδιαμφισβήτητα, καθίσταται σαφές το γεγονός ότι με την πάροδο του χρόνου τα συστήματα της όρασης εξελίσσονται και διαφοροποιούνται. Καθώς στα περισσότερα συστήματα ενός οργανισμού κάνουμε λόγο για υποδοχείς και όργανα, όταν αναφερόμαστε στην όραση αναφερόμαστε αυτομάτως σε φωτοϋποδοχείς και μάτια. Ένας φωτοϋποδοχέας ανταποκρίνεται στο φως, τις περισσότερες φορές σε μία δέσμη φωτός που προέρχεται από μία

¹⁵⁴ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σ. 156.

¹⁵⁵ Βλ. M. G. Neil, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, ό.π., σσ. 122-124.

συγκεκριμένη κατεύθυνση στην περίπτωση που είναι στραμμένη προς μία, επίσης, συγκεκριμένη κατεύθυνση. Το μάτι με τη σειρά του ανταποκρίνεται σε μία δέσμη ακτινών φωτός, κάθε μία από τις οποίες έρχεται από διαφορετική κατεύθυνση. Μία οπτική ακολουθία, το ερέθισμα στην περίπτωση του ματιού, συνίσταται από τις διαφορές του φωτός σε ποικίλες κατευθύνσεις. Αυτό που είναι εύλογα κατανοητό είναι πως ο αριθμός των διαφορών που παρατηρούνται στην κατεύθυνση στο εκάστοτε μάτι είναι άμεσα συνδεδεμένος με την ανατομία και τη φυσιολογία του οργάνου.¹⁵⁶

Υπάρχουν δύο τρόποι με τους οποίους ένα μάτι θα ήταν ικανό να δεχτεί μία σειρά από συγκλίνουσες δέσμες φωτός προερχόμενες από ένα περιβάλλον: είτε με ένα κυρτό μωσαϊκό φωτοϋποδοχέων, είτε με ένα κοίλο μωσαϊκό φωτοϋποδοχέων. Στην περίπτωση των κυρτών φωτοϋποδοχέων αυτοί «αγκαλιάζουν» απευθείας μία συγκλίνουσα δέσμη. Έτσι, πρόκειται για μία περίπτωση που δεν είναι ιδιαίτερα δημοφιλής, με εξαίρεση το γεγονός ότι ένα μέρος της επεξηγείται σε μελέτες σχετικά με τις οπτικές ίνες. Αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση, την περίπτωση των κοίλων φωτοϋποδοχέων, οι υποδοχείς περικλείουν την αποκλίνουσα δέσμη ακτινών, αφού πρώτα αυτή έχει συγκλίνει. Η περίπτωση αυτή είναι ευρέως διαδεδομένη στον χώρο της οπτικής, η οποία συμπεριλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τον σχηματισμό μίας ανεστραμμένης εικόνας σε μία επιφάνεια.¹⁵⁷ Στην περίπτωση του κοίλου οφθαλμού, επίσης, η σειρά αντιστρέφεται, κάτι το οποίο δε συμβαίνει στην περίπτωση του κυρτού. Στη συνέχεια, οφείλουμε να αναφέρουμε τα όντα που διαθέτουν τον εκάστοτε τύπο ματιού. Αρχικά, το κοίλο μάτι συναντάται στα σπονδυλωτά, τα ζώα με εσωτερικούς σκελετούς. Συγχρόνως, το κυρτό μάτι είναι ανήκει στα αρθρόποδα, τα ζώα τα οποία διαθέτουν εξωτερικούς σκελετούς.

Το ερώτημα που ανακύπτει αμέσως είναι πώς ο αμφιβληστροειδής επεξεργάζεται και κωδικοποιεί τις οπτικές εικόνες με τις οποίες έρχεται σε επαφή. Το σύστημα αυτό είναι ικανό να καταγράφει την εξωκυτταρική ηλεκτρική δραστηριότητα που προέρχεται από εκατοντάδες νευρώνες εξόδου του αμφιβληστροειδούς καθώς μια δυναμική οπτική εικόνα εστιάζει στους νευρώνες εισόδου. Στη συνέχεια, τα σήματα εξόδου του αμφιβληστροειδούς που ανιχνεύονται μπορούν να συσχετιστούν με την οπτική είσοδο με σκοπό τη μελέτη του νευρικού κώδικα, ο οποίος χρησιμοποιείται από το μάτι για την αποστολή πληροφοριών

¹⁵⁶ Βλ. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, ό.π., σ. 163.

¹⁵⁷ Βλ. στο ίδιο, σ. 165.

σχετικά με τον οπτικό κόσμο στον εγκέφαλο. Το εν λόγω σύστημα αποτελείται από τα ακόλουθα συστατικά στοιχεία: μια ορθογώνια διάταξη (32X16) 512 επίπεδων μικροηλεκτροδίων με ευαίσθητη περιοχή 1,7 mm (απόσταση των ηλεκτροδίων είναι 60 m και η διάμετρος του ηλεκτροδίου είναι 5 m), οκτώ κανάλια ειδικά σχεδιασμένα και ολοκληρωμένα κυκλώματα για την πλατίνα των ηλεκτροδίων και τη σύνδεση των σημάτων, οκτώ ολοκληρωμένα κυκλώματα 64 καναλιών για την ενίσχυση, το φίλτρο διέλευσης ζώνης και την αναλογική πολυπλεξία των σημάτων, ένα σύστημα απόκτησης δεδομένων και, τέλος, λογισμικό επεξεργασίας δεδομένων.¹⁵⁸ Έτσι λοιπόν, ο κερατοειδής και ο φακός του ματιού εστιάζουν το φως που βρίσκεται στον εξωτερικό οπτικό κόσμο στον αμφιβληστροειδή. Όσον αφορά τον αμφιβληστροειδή πρόκειται για έναν λεπτό ιστό που ευθυγραμμίζει το πίσω μέρος του ματιού και που μετατρέπει τη δυναμική εικόνα εισόδου σε ένα σύνολο ηλεκτρικών σημάτων (δυναμικά δράσης ή «ακίδες»). Στη συνέχεια, τα σήματα αυτά ταξιδεύουν μέχρι το οπτικό νεύρο στον εγκέφαλο.

Ο ανθρώπινος αμφιβληστροειδής διαθέτει περίπου 100 εκατομμύρια φωτοευαίσθητα εικονοστοιχεία (φωτοϋποδοχείς, τόσο ράβδοι όσο και κώνοι) τα οποία καλύπτουν μια περιοχή περίπου 10 εκατοστά και περίπου ένα εκατομμύριο νευρώνες εξόδου, που δημιουργούν τις αιχμές. Οι ίνες εξόδου (άξονες) των γαγγλιακών κυττάρων σχηματίζουν το οπτικό νεύρο. Για να μελετήσουμε πώς ο αμφιβληστροειδής επεξεργάζεται και κωδικοποιεί δυναμικές οπτικές εικόνες, καταγράφουμε τα μοτίβα ηλεκτρικής δραστηριότητας που δημιουργούνται από εκατοντάδες νευρώνες εξόδου ως απόκριση σε μια ταινία που εστιάζεται στους φωτοϋποδοχείς.¹⁵⁹

Κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, η επεξεργασία των πληροφοριών λαβάνει χώρα μέχρι και τα ανώτερα οπτικά κέντρα του εγκεφαλικού φλοιού. Προχωρώντας, τα διάφορα ηλεκτρικά σήματα, που προκύπτουν από την διέγερση των φωτοϋποδοχέων από το φως, ερεθίζουν τα κύτταρα. Έτσι, οι οπτικοί νευρώνες διασκορπίζονται στον εγκέφαλο. Αυτό το οποίο δημιουργεί πολλές ερωτήσεις είναι πώς διαμορφώνονται τα χρώματα τα οποία αντιλαμβανόμαστε. Αυτά είναι σε μεγάλο βαθμό εξαρτημένα από το μήκος κύματος του φωτός που αντανακλάται, που

¹⁵⁸ Βλ. A. M. Litke, N. Bezayiff, E. J. Chichilnisky, W. Cunningham, W. Dabrowski, A. A. Grillo, M. Grivich, P. Grybos, P. Hottowy, S. Kachiguine, R. S. Kalmar, K. Mathieson, D. Petrusca, M. Rahman, and A. Sher, *What does the eye tell the brain?: Development of a system for the large-scale recording of retinal output activity*. [IEEE Transactions on Nuclear Science](https://doi.org/10.1109/TNS.2004.832706), 51 (4, Par). pp. 1434-1440. ISSN 0018-9499 (<https://doi.org/10.1109/TNS.2004.832706>, 2004, p. 1434.

¹⁵⁹ Βλ. στο ίδιο, σ. 1435.

απορροφάται ή εκπέμπεται από τις χρωστικές ουσίες που έχουν τα αντικείμενα που βρίσκονται στον κόσμο.¹⁶⁰ Είμαστε σε θέση, λοιπόν, να συμπεράνουμε πως η μελέτη της όρασης, των λειτουργιών του ματιού και του πως αυτό συνδέεται με τον εγκέφαλο αποτελεί ένα αέναο ταξίδι στο χώρο της αναζήτησης και της έρευνας.

(γ) Νευροφυσιολογία

Προκειμένου να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο νους δέχεται και επεξεργάζεται τα προφορικά ή και τα γραπτά μηνύματα, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε αυτό που αποκαλείται διαδικασιακή σημασιολογία. Χρησιμοποιώντας τον όρο διαδικασιακή σημασιολογία αναφερόμαστε στην σύνταξη και τη σημασιολογία που χρησιμοποιούν ορισμένες γλώσσες προγραμματισμού. Η σύνταξη των γλωσσών αυτών διέπεται από κανόνες που αποσκοπούν στην δημιουργία καλά οργανωμένων προγραμμάτων, τα οποία μπορούν να ερμηνευτούν και να εκτελεστούν από έναν ηλεκτρονικό υπολογιστή. Οπωσδήποτε, είναι ιδιαίτερα περίπλοκο να αντιληφθούμε και να εξηγήσουμε πώς ένας υπολογιστής είναι σε θέση να πραγματοποιήσει αυτές τις εντολές. Ως εκ τούτου, η διαδικασιακή σημασιολογία ασχολείται με το νόημα των διαδικασιών που οι υπολογιστές καλούνται να εκτελέσουν¹⁶¹. Είναι χαρακτηριστικό, πως ο εγκέφαλος ανήκει στον χώρο των απεριόριστων και ποικίλων «υπολογιστών», που θα μπορούσαν να διατηρήσουν τα προγράμματα εκείνα που συνθέτουν την ανθρώπινη νοημοσύνη¹⁶². Με τον ίδιο τρόπο προκύπτει ότι τα μηνύματα με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ο νους, αποτελούν εντολές, τις οποίες καλείται να επεξεργαστεί, να μορφοποιήσει και εν τέλει να πραγματοποιήσει με διάφορους τρόπους. Οι διαδικασίες αυτές που πραγματοποιούνται έρχονται να αντιπροσωπεύσουν το νόημα μίας έννοιας, αντί για έναν συγκεκριμένο ορισμό. Επιπλέον, επικρατεί η άποψη ότι πλήθος εγκεφαλικών δραστηριοτήτων μπορούν να εκτελεστούν μέσω συνδέσεων και καταγραφών, τις οποίες αποτελούν οι μνήμες και οι οποίες πιθανόν να ενεργοποιούν και άλλες συναφείς καταγραφές.

¹⁶⁰ Βλ. E. P. Widmaier, H. Raff, K. T. Strang, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, ό.π., σσ. 273-275.

¹⁶¹ Beranek, B., Newman, In (1981), *Procedural Semantics as a Theory of Meaning*, 4-5

¹⁶² Βλ. J. Searle, *Minds Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2003, σσ. 11-13.

Σύμφωνα με τους A.R. και H. Damasio, «Οι νευρικές διαδικασίες που περιγράφουν την αλληλεπίδραση μεταξύ του ατόμου και του αντικειμένου, συνιστούν μία γρήγορη ακολουθία μικρο-αντιλήψεων και μικρο-ενεργειών, σχεδόν ταυτόχρονων σε ο, τι αφορά τη συνειδητότητα. Λαμβάνουν χώρα σε χωριστές λειτουργικές περιοχές και κάθε περιοχή περιλαμβάνει πρόσθετες υποδιαιρέσεις. Για παράδειγμα, η οπτική πλευρά της αντίληψης διαχωρίζεται σε μικρότερα συστήματα εξειδικευμένα στο χρώμα, στο σχήμα και στην κίνηση». Αυτό το οποίο παραμένει δύσκολο να απαντηθεί είναι ο τρόπος με τον οποίο πρέπει να υλοποιηθούν οι εκάστοτε διαδικασίες.¹⁶³ Πρόκειται για ένα ερώτημα το οποίο προκαλεί σύγχυση στον επιστημονικό χώρο. Αυτό συμβαίνει καθώς, μολονότι υπάρχει μία κοινή εξήγηση της συμπεριφοράς των ανθρώπων με όρους νευροφυσιολογίας, όταν αυτή εφαρμόζεται στην πράξη, δεν αποδεικνύεται επιστημονικά και όταν αποδεικνύεται επιστημονικά δε μπορεί να εφαρμοστεί πρακτικά.¹⁶⁴ Από τη μία λοιπόν, πλήθος ερευνητών υποστηρίζουν ότι οι εντολές που λαμβάνει ο νους έχουν γλωσσική μορφή ή έχουν μεταφραστεί ώστε να αποκτήσουν γλωσσική μορφή, ενώ από την άλλη, οι νευρολόγοι τις κατατάσσουν στις διεργασίες νευρολογικής φύσεως, οι οποίες είναι αναλογικές και όχι μεταφρασμένες. Έτσι, ο εγκέφαλος συγκρατεί τη νευρωνική δραστηριότητα που εκτυλίσσεται στους φλοιούς των αισθήσεων και της κίνησης, την ώρα που αυτοί αλληλεπιδρούν με το εκάστοτε μήνυμα. Εν συνεχεία, οι καταγραφές αυτές συνιστούν συνδέσεις που συνάπτονται μεταξύ τους, χαρακτηρίζουν ένα γεγονός και δύνανται να προκαλέσουν διέγερση άλλων.

Είναι χαρακτηριστικό πως αρκετοί φιλόσοφοι, όπως ο Heidegger και ο Wittgenstein, τίθενται υπέρ της άποψης ότι η αντίληψη και η νόηση του ανθρώπου δε μπορούν εύκολα να αναπαραχθούν στηριζόμενες σε κανόνες. Παρατηρείται, μάλιστα, ότι οι κανόνες δεν τίθενται πάντα σε εφαρμογή, και όταν τίθενται χρειάζονται επιμέρους κανόνες για να θεωρηθούν έγκυροι, δημιουργώντας, έτσι, μία αέναη σειρά κανόνων. Επιπλέον, ακόμα και στην περίπτωση που ένα νόημα διακριθεί σε επιμέρους έννοιες, είναι ιδιαίτερα δύσκολο να χωρίσουμε τις έννοιες αυτές σε θεμελιώδεις και μη.¹⁶⁵ Επιπρόσθετα, προκειμένου να κατανοήσουμε τη λειτουργία του νου έχει δημιουργηθεί πλήθος μοντέλων, τα οποία μελετώνται και αξιολογούνται σε συνδυασμό με άλλες θεωρήσεις. Με τον τρόπο αυτό γίνεται προσπάθεια να

¹⁶³ Βλ. I. Κιουστελίδης, *Ο μηχανισμός της νόησης*, Παπασωτηρίου, Αθήνα 2002, σσ. 137-140.

¹⁶⁴ Βλ. J. Searle, *Minds Brains and Science*, ό.π., σσ. 40-41.

¹⁶⁵ Βλ. I. Κιουστελίδης, *Ο μηχανισμός της νόησης*, σσ. 141-147.

κατανοηθεί τόσο ο τρόπος λειτουργίας του νου, όσο και οι επιμέρους δραστηριότητες που αυτός επιτελεί.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθούμε στον όρο αναπαράσταση - εικόνα. Με τον όρο αυτό εννοούμε ένα χαρακτηριστικό της λειτουργίας του νου, το περιεχόμενο του οποίου είναι σημασιακό. Μέσα από τη διαδικασία της αναπαράστασης, που είναι κάτι περισσότερο από απλός συμβολισμός, αφενός αναπαρίσταται κάτι το οποίο έχει υπόσταση ή παρατηρείται έξω από τον νου και αφετέρου έρχεται στο φως η σχέση αιτίου-αποτελέσματος που διέπει τη νόηση. Οπωσδήποτε, υπάρχουν έννοιες που δε μπορούν να εκφραστούν με σχέσεις αιτίου-αποτελέσματος, είναι αφηρημένες και δεν διαθέτουν φυσική υπόσταση. Ωστόσο, ακόμη και αυτές αναφέρονται και απορρέουν από αναπαραστάσεις αντικειμένων τα οποία υφίστανται στον φυσικό κόσμο. Ως εκ τούτου, προκειμένου να γίνει κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο επιτελούνται οι νοητικές διεργασίες είναι αναγκαίος ο σχηματισμός και η εφαρμογή ορισμένων μηχανισμών. Είναι χαρακτηριστικό, πως η μελέτη του οπτικού συστήματος είναι ένα εγχείρημα σε μεγάλο βαθμό φιλοσοφικό και η ερώτηση που προκύπτει είναι για το πώς ο εγκέφαλος αποκτά γνώση του κόσμου που βρίσκεται έξω από αυτόν. Αδιαμφισβήτητα, τα οπτικά ερεθίσματα που είναι διαθέσιμα στον εγκέφαλο δεν προσφέρουν έναν σταθερό κώδικα πληροφοριών. Αν και η εικόνα ενός αντικειμένου ποικίλλει ανάλογα με την απόσταση, ο εγκέφαλος είναι σε θέση να αντιληφθεί το πραγματικό του μέγεθος. Υποχρέωση του εγκεφάλου, λοιπόν, είναι να εξάγει τα ιδιαίτερα και σταθερά χαρακτηριστικά των αντικειμένων, παρά την αέναη ροή πληροφοριών που δέχεται από αυτά¹⁶⁶.

Στη συνέχεια, προκειμένου ο εγκέφαλος να αποκτήσει γνώση για το τι είναι πραγματικά ορατό δεν πρέπει να αρκестεί απλά στην ανάλυση των εικόνων που εμφανίζονται στον αμφιβληστροειδή χιτώνα, αλλά πρέπει να προχωρήσει στην ενεργή δημιουργία ενός οπτικού κόσμου. Για να το πετύχει αυτό προβαίνει στη δημιουργία ενός ιδιαίτερου νευρωνικού μηχανισμού, ο οποίος έχει επίσης μελετηθεί ευρέως. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτού του μηχανισμού είναι ο πολύπλοκος καταμερισμός της δραστηριότητας. Ανατομικά είναι ορατός σε φλοιώδεις περιοχές και μέρη αυτών, οι οποίες διαθέτουν εξειδικευμένο ρόλο σε διάφορες οπτικές λειτουργίες. Παθολογικά, όταν ο μηχανισμός αυτός βρίσκεται σε κίνδυνο, εκδηλώνεται ως αδυναμία πρόσβασης στη γνώση γύρω από κάποια πτυχή του

¹⁶⁶ Βλ. στο ίδιο, σσ. 132-133.

οπτικού κόσμου. Ωστόσο, αυτές οι υποδιαίρεσεις και οι εξειδικεύσεις εντός του εγκεφάλου δεν είναι ορατές στο αντιληπτικό επίπεδο. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο οπτικός φλοιός μας φέρνει αντιμέτωπους με την πρόκληση της διανοητικής προσπάθειας να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο συνεργάζονται τα συστατικά του με απώτερο σκοπό να δημιουργήσουν μία ενοποιημένη εικόνα του κόσμου, χωρίς να αποκαλύπτει τον διαμερισμό των δραστηριοτήτων που επιτελούνται στο εσωτερικό του.

Είναι χαρακτηριστικό πως η αντίληψη αυτή είναι αρκετά μεταγενέστερη, καθώς οι πρώτοι νευρολόγοι τάσσονταν υπέρ της άποψης ότι μία εικόνα εντυπώνεται στον αμφιβληστροειδή, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που θα αποτυπωνόταν σε μία φωτογραφική πλάκα. Η άποψη αυτή απορρέει από το γεγονός ότι επικρατούσε η ιδέα ότι τα αντικείμενα συνιστούσαν φορείς οπτικών κωδίκων σε ανακλώμενο ή εκπεμπόμενο φως. Στη συνέχεια, οι αποτυπώσεις που προαναφέρθηκαν μεταδίδονται στον οπτικό φλοιό, ο οποίος συμμετέχει στην ανάλυση των επιμέρους κωδίκων, οδηγώντας στην όραση. Τέλος, η κατανόηση του τι φάνηκε, μέσα από τη δημιουργία εντυπώσεων και οπτικών αντικειμένων, λήφθηκε ως μία ξεχωριστή διαδικασία με αφετηρία τη συσχέτιση των εντυπώσεων με παρόμοιες, οι οποίες αποτελούσαν προηγούμενα βιώματα. Πρόκειται για μία άποψη βαθιά φιλοσοφική, παρόλο που οι νευρολόγοι δεν την αναγνώρισαν ως τέτοια, η οποία διέκρινε την αίσθηση από την κατανόηση, προσφέροντας σε κάθε ικανότητα τη δική της θέση στον φλοιό. Οπωσδήποτε, η δυϊστική αυτή θεωρία δεν είναι άσχετη με την άποψη του Immanuel Kant για την ύπαρξη των δύο ικανοτήτων της αίσθησης και της κατανόησης, με την πρώτη να είναι παθητική και τη δεύτερη ενεργητική¹⁶⁷.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πως ο εγκεφαλικός φλοιός είναι ένα όργανο ζωτικής σημασίας, το οποίο διαθέτουν τα όντα και από το οποίο εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό. Η κατανόηση, όμως, της λειτουργίας του είναι ιδιαίτερα δύσκολη και περίπλοκη υπόθεση και βρίσκεται στο επίκεντρο του επιστημονικού και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος εδώ και πολλά χρόνια. Η δυσκολία της κατανόησης έγκειται στο γεγονός ότι πρόκειται για ένα όργανο με εξαιρετικά πολύπλοκη δομή και λειτουργία,

¹⁶⁷ Βλ. S. Zeki, *The visual image in mind and brain*, 267(3) (1992): 68-76. doi: 10.1038/scientificamerican0992-68.

το οποίο δε μπορεί να μελετηθεί με απλό τρόπο, παρά μόνο υπό τους κατάλληλους όρους και προϋποθέσεις¹⁶⁸.

(δ) Φυσικαλισμός και οντολογία

Ο φυσικαλισμός (physicalism) αναφέρεται στην πεποίθηση ότι, υστάτως, οτιδήποτε υπάρχει ανήκει στην οντολογική σφαίρα των φυσικών διαδικασιών και σχέσεων. Ο λόγος που ο «υλισμός» ως έννοια έχει εν πολλοίς αντικατασταθεί από τον όρο «φυσικαλισμός» οφείλεται στο ότι η φυσική επιστήμη περιλαμβάνει πιο εκλεπτυσμένες έννοιες, όπως δυνάμεις, πεδία, ενέργεια, χωρόχρονος κτλ., συνεπώς η παραδοσιακή έννοια της ύλης ως αδρανούς ουσίας με έκταση, σχήμα και κίνηση (π.χ. Μπέρκλεϊ) θεωρήθηκε περιοριστική. Ο φυσικαλισμός είναι η επικρατούσα άποψη στην αναλυτική φιλοσοφία από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα και εξής, με όλες του τις παραλλαγές, φυσικά, αλλά και αρκετά αμφιλεγόμενα σημεία, όπως θα δούμε. Αντίκειται στον δυϊσμό, για τον οποίον υφίστανται δύο διαφορετικές οντολογικές κατηγορίες φαινομένων: τα υλικά (φυσικά) και τα νοητικά. Στην παραδοσιακή εκδοχή του Καρτεσίου, οι νόες είναι μη-φυσικές ουσίες που υπάρχουν ξεχωριστά από κάθε φυσική ουσία. Ακόμα και σήμερα, πολλοί θεωρούν ότι οι φαινομενικές ιδιότητες, δηλαδή οι ιδιότητες που χαρακτηρίζουν την συνειδητή εμπειρία, δεν ανάγονται σε φυσικές ιδιότητες. Αλλά ακόμα και υπό την έκφραση του δυϊσμού ιδιοτήτων, ελλοχεύει ο προφανής κίνδυνος να μην μπορεί να εξηγηθεί πώς εντάσσονται τα νοητικά φαινόμενα στη φυσική τάξη. Συγκεκριμένα, αν τα νοητικά και τα φυσικά φαινόμενα είναι οντολογικώς διάφορα, τότε δεν είναι καθόλου προφανές το πώς γίνεται να αλληλοεπιδρούν αιτιωδώς, δηλαδή τα φυσικά φαινόμενα να προκαλούν νοητικές εμπειρίες και αυτές να προκαλούν φυσικά γεγονότα.¹⁶⁹ Η απάντηση του φυσικαλισμού, λοιπόν, συνίσταται στην οντολογική οικονομία, καθώς διατείνεται, όπως είπαμε, ότι δεν υπάρχει τίποτε πέρα από φυσικά φαινόμενα στην οντολογική θεμελίωση του κόσμου. Το βασικό πρόβλημα του φυσικαλισμού, ή τουλάχιστον, κάποιων εκδοχών του, φαίνεται να είναι η εξήγηση της συνειδητής

¹⁶⁸ Βλ. Hubel, David H., and Torsten N. Wiesel. "Brain Mechanisms of Vision." *Scientific American* 241, no. 3, 1979, 150–163.

¹⁶⁹ Βλ. Alter, Torin and Yujin Nagasawa (eds.), *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford University Press, Oxford 2015, Εισαγωγή, σσ. 1-3.

εμπειρίας: για παράδειγμα, η εμπειρία, η αίσθηση του δροσερού αέρα στο πρόσωπό μου δεν φαίνεται να μπορεί να εξηγηθεί επί τη βάσει μιας οσοδήποτε λεπτομερούς φυσικαλιστικής προσέγγισης, με αναφορά σε βιολογία, χημεία, φυσιολογία, φυσική μηχανική κτλ. Ας πάρουμε ωστόσο τα πράγματα με τη σειρά.

Οι δημοφιλέστερες εκδοχές του φυσικαλισμού χρησιμοποιούν την έννοια της επιγένεσης, η οποία συνδέεται στη σύγχρονη φιλοσοφία κατά πολύ με τον Donald Davidson. Ο ίδιος αναφέρει: «Οι νοητικοί χαρακτήρες εξαρτώνται, υπό κάποια έννοια, ή «επιγίνονται» στους φυσικούς χαρακτήρες. Αυτή η επιγένεση μπορεί να εκληφθεί ως σημαίνουσα ότι δεν μπορούν δυο ίδια γεγονότα να είναι όμοια από φυσική άποψη και να διαφέρουν σε κάποια νοητική άποψη, ή ότι δεν μπορεί ένα αντικείμενο να αλλάξει σε κάποια νοητική άποψη χωρίς να υποστεί κάποια αλλαγή από φυσική άποψη».¹⁷⁰ Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο φυσικαλισμός είναι αληθής αν δεν υπάρχει κανένα άλλο πιθανό σύμπαν πανομοιότυπο με το δικό μας χωρίς να είναι πανομοιότυπο από κάθε άποψη, πράγμα που συνεπάγεται ότι κάθε ιδιότητα ενός σύμπαντος πανομοιότυπο με το δικό μας σε φυσικές ιδιότητες, θα είναι πανομοιότυπο και σε οποιοσδήποτε άλλες ιδιότητες. Η βασική δυσκολία για τον φυσικαλισμό μέχρις ώρας είναι ότι αυτός ο ορισμός του φυσικαλισμού βάσει της επιγένεσης, δεν συνιστά ικανή συνθήκη για την κατίσχυσή του έναντι άλλων, π.χ. δυϊστικής υφής θεωριών. Δηλαδή, μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι υπάρχουν νοητικές ιδιότητες που επιγίνονται στις φυσικές ιδιότητες, δηλαδή εξαρτώνται από αυτές κατά αναγκαίο τρόπο, αλλά εντούτοις ανθίστανται σε αναγωγή σε φυσική οντολογική βάση. Με άλλα λόγια, η επιγένεση δεν διασφαλίζει την οντολογική αναγωγή των επιγιγνομένων, π.χ. νοητικών ιδιοτήτων σε φυσικές ιδιότητες.

Μια άλλη προσέγγιση θα μπορούσε να βασισθεί στην έννοια της ταυτότητας.¹⁷¹ Δηλαδή θα μπορούσαμε να ορίσουμε τον φυσικαλισμό ως τη θεωρία που απαιτεί κάθε μονάδα (αντικείμενο, συμβάν, διαδικασία) να ταυτίζεται με κάποια φυσική μονάδα. Αυτή η εκδοχή γρήγορα οδηγεί σε προβλήματα, καθώς μπορούμε να φαντασθούμε μονάδες οι οποίες δεν γίνεται να ταυτισθούν με κάποια συγκεκριμένη φυσική μονάδα. Αν πάρουμε για παράδειγμα έναν διεθνή οργανισμό, μια ομάδα, ακόμα και μια φιλοσοφική θεωρία, είναι εύκολο να δούμε γιατί δεν μπορούν να ταυτισθούν με κάποιο συγκεκριμένο φυσικό δείγμα - φυσική μονάδα. Μια

¹⁷⁰ D. Davidson (ed.), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, σ. 217.

¹⁷¹ Βλ. D. Braddon-Mitchell and F. Jackson, *Philosophy of Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford 1996, σσ. 95-106.

εναλλακτική θα μπορούσε να εντοπισθεί στην ταύτιση κάθε ιδιότητας στον κόσμο με κάποια φυσική ιδιότητα. Οπωσδήποτε αυτό συνιστά μια ισχυρότερη συνθήκη από τον φυσικαλισμό επιγένεσης που είδαμε παραπάνω, άρα δεν αφήνεται περιθώριο για δυϊστικές θεωρίες να παρεισφρήσουν, εντούτοις, δεν φαίνεται να είναι και πάλι αναγκαία συνθήκη για την αποδοχή του φυσικαλισμού, καθώς και πάλι, δεν μπορούμε να βρούμε συγκεκριμένες φυσικές ιδιότητες που να ταυτίζονται με κάθε ιδιότητα, επί παραδείγματι, ενός διεθνούς οργανισμού: οι νομικές του ιδιότητες, οι δικαιοδοσίες και οι αρμοδιότητές του, τα όρια αυτών, όλα αυτά δεν φαίνεται να μπορούν εύκολα να ταυτισθούν με φυσικές ιδιότητες. Επίσης, οι νομικές αυτές ιδιότητες ισχύουν ακόμα και αν αλλάξουν τα μέλη του εν λόγω οργανισμού, ή αν αλλάξει το κτήριο όπου στεγάζονται. Αντίστοιχα, και για να έρθουμε και στο πεδίο της φιλοσοφίας του νου, έχουμε λόγο να επιθυμούμε μια θεωρία να επιτρέπει σε όντα με διαφορετική νευροφυσιολογική βάση από εμάς να είναι ικανά για όμοιες ψυχολογικές εμπειρίες. Αυτή η απαίτηση της πολλαπλής εμπραγμάτωσης είναι πολύ σημαντική, καθώς δεν έχει να κάνει μόνο με την ανάγκη αποδοχής της λογικής πιθανότητας, π.χ. εξωγήινων που νιώθουν πόνο μέσω διαφορετικών κυκλωμάτων και νευροδιαβιβαστών από ό,τι εμείς τα θηλαστικά. Επιπροσθέτως, ήδη το μυαλό μας παρουσιάζει πλαστικότητα, με αποτέλεσμα μια λειτουργία νοητική που εξυπηρετείται πρότερα από μια περιοχή, κατόπιν τραυματισμού ή εγκεφαλικού, να μπορεί να εξυπηρετηθεί από διαφορετική περιοχή, συνεπώς αυτή η μία-προς-μία αντιστοίχιση φυσικών και νοητικών ιδιοτήτων χρειάζεται περαιτέρω επεξεργασία, ώστε να επιτρέψει την πολλαπλή εμπραγμάτωση.¹⁷²

Επομένως για την ώρα, παραμένουμε με την επιγενεσιοκεντρική διατύπωση του φυσικαλισμού. Σε αυτό το σημείο αξίζει να ρωτήσει κανείς πώς προσδιορίζεται μια φυσική ιδιότητα, μια και διέπει τον ορισμό μας. Δύο βασικές διατυπώσεις προερχόμενες από τον Jackson και τον Chalmers¹⁷³ είναι οι ακόλουθες:

- 1) Μια ιδιότητα είναι φυσική αν και μόνο αν ανήκει στο είδος ιδιοτήτων για το οποίο μιλά η φυσική θεωρία.
- 2) Μια ιδιότητα είναι φυσική αν και μόνο αν κατέχεται από ένα παραδειγματικό φυσικό αντικείμενο και τα συστατικά του.

¹⁷² Στο ίδιο, σσ. 49-52.

¹⁷³ D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York 1996 και D. Braddon-Mitchell and F. Jackson, *Philosophy of Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford 1996.

Ξεκινώντας από τον δεύτερο τύπο ορισμού, διαπιστώνουμε ότι ελλοχεύει ένσταση κατά την οποία θα ήμαστε αναγκασμένοι να δεχτούμε ότι ο φυσικαλισμός ισχύει ακόμα και αν κάποιος ενστερνίζεται τον πανψυχισμό, υπό την έννοια ότι κάθε φυσικό αντικείμενο διαθέτει συνείδηση: εφόσον οι φυσικές ιδιότητες ορίζονται αναφορικά με τις ιδιότητες παραδειγματικών φυσικών αντικειμένων, τότε ο φυσικαλισμός δείχνει συμβατός με τον πανψυχισμό. Φυσικά θα μπορούσε ένας φυσικαλιστής να αντιτείνει ότι ακριβώς αυτό είναι που απορρίπτει εξορισμού, δηλαδή ότι τα φυσικά αντικείμενα δεν έχουν συνείδηση. Εδώ πλησιάζουμε σε ένα είδος ορισμού διά της αρνητικής οδού, δηλαδή του ορισμού του φυσικού ως μη-νοητικού. Αυτή η προσέγγιση αποκλείει την πιθανότητα ιδιοτήτων που να είναι ταυτόχρονα φυσικές και νοητικές, όπως για παράδειγμα τη βίωση χαράς: αν το συναίσθημα χαράς είναι ταυτόχρονα αυτό το θετικό συναίσθημα που νιώθουμε (νοητική άποψη) καθώς και η έκκριση σεροτονίνης στα εγκεφαλικά νευρωνικά μας δίκτυα (φυσική άποψη) τότε αν το φυσικό είναι το μη-νοητικό, το συναίσθημα είναι ταυτόχρονα νοητικό και μη νοητικό. Αυτό οδηγεί φαινομενικά σε αντίφαση, αν και οι μονιστές δύο όψεων έχουν διαφορετική άποψη, καθώς θεωρούν ότι η βασική οντολογική κατάσταση είναι μοναδική, και γίνεται και φυσική και νοητική, ανάλογα με το πώς γίνεται αντιληπτή.¹⁷⁴

Ίσως τα πράγματα είναι απλούστερα με την πρώτη διατύπωση, δηλαδή στην αναφορά στη φυσική θεωρία. Το βασικότερο πρόβλημα της πρώτης διατύπωσης προέρχεται από τον Carl Hempel και είναι γνωστό ως το δίλημμα του Hempel: αν ο φυσικαλισμός αντιλαμβάνεται τις φυσικές ιδιότητες ως αυτές που επικαλείται η φυσική για να εξηγήσει τον κόσμο, τότε καλούμαστε να διευκρινίσουμε τι εννοούμε με τον όρο «φυσική». Συγκεκριμένα, αν επικαλεστούμε τις τρέχουσες καλύτερες φυσικές θεωρίες που έχουμε (π.χ. θεωρία υπερχορδών, γενική θεωρία της σχετικότητας κτλ.) τότε δεν είναι προφανές ότι τα νοητικά φαινόμενα μπορούν να εξηγηθούν επί τη βάση αυτών των θεωριών.¹⁷⁵ Αν από την άλλη μεριά

¹⁷⁴ Βλέπε για παράδειγμα Skrbina, David, “Dualism, Dual-Aspectism, and the Mind”, in *Contemporary Dualism: A Defense*, Lavazza and Robinson (eds.), Routledge, New York and London 2014, σσ. 220–244.

¹⁷⁵ Εντούτοις, και αυτό είναι αντικείμενο διαμάχης. Κάποιοι ισχυρίζονται ότι η, τρέχουσα φυσική είναι ικανή να παράσχει μια καθαρά φυσικιστική οντολογία του νου, και ταυτόχρονα έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι η μελλοντική εξέλιξη της φυσικής δεν θα μας δώσει κάτι σχετικό με το πρόβλημα νου-σώματος. Βλέπε, π.χ., Bokulich, P. *Hempel’s Dilemma and domains of physics*, 2011: *Analysis* 71(4) σελ 646-651.

επικαλεστούμε μια μελλοντική κατάσταση της φυσικής επιστήμης, ή της ιδανικής φυσικής επιστήμης που έχει καταφέρει να εξηγήσει και τα νοητικά φαινόμενα, τότε αυτός ο ορισμός γίνεται κυκλικός και αυτονόητος.¹⁷⁶ Μια πιθανή απάντηση θα ήταν να αναφερθεί κανείς σε ό,τι κάποιες υποδειγματικές φυσικές θεωρίες έχουν κοινό, πιθανώς τη μεθοδολογία, το πείραμα κτλ. Μπορεί κανείς να επικαλεσθεί το κριτήριο της διαψευσιμότητας του Karl Popper ή μπορεί να ακολουθήσει μια προσέγγιση δομιστική (structuralist). Σύμφωνα με αυτήν, μπορούμε να αντιληφθούμε μια φυσική θεωρία ως οριοθετημένη από λεξιλόγιο μαθηματικό και λογικό.¹⁷⁷ Ο Stolijar αντιπαρατάσσει την άποψη ότι μια τέτοια προσέγγιση αποστρέφει το ενδιαφέρον από το επίμαχο ζήτημα, δηλαδή τα φυσικά αντικείμενα και συστήματα των οποίων οι σχέσεις περιγράφονται από μαθηματική και λογική γλώσσα. Ως τώρα είδαμε ζητήματα σχετικά με τον ορισμό της φυσικής ιδιότητας και του φυσικαλισμού. Σε αυτό το σημείο φαίνεται ότι θα πρέπει να εξετάσουμε και ένα ζήτημα σχετικό με την αναγωγιμότητα, η οποία παρουσιάζεται ως εμπλεκόμενη στην έννοια του φυσικαλισμού.

Ξεκινώντας από την έννοια της αναγωγιμότητας, μια εκδοχή της εντοπίζεται στη διαθεωρητική αναγωγή, η κλασική διατύπωση της οποίας εντοπίζεται στο έργο του Ernest Nagel «η δομή της Επιστήμης».¹⁷⁸ Σύμφωνα με αυτήν, μια θεωρία ανάγεται σε άλλη αν δυνάμει κάποιων γεφυρωτικών νόμων μπορεί η δεύτερη να προκύψει λογικά από την πρώτη. Η γεφύρωση σημαίνει απόδοση - αντιστοίχιση, επί παραδείγματι, όλων των ψυχολογικών όρων σε νευροεπιστημονικούς όρους.¹⁷⁹ Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι αν η αντιστοίχιση διατυπωθεί ως αμφίδρομη σχέση, ήτοι: για κάθε ψυχολογικό όρο A υπάρχει νευροεπιστημονικός όρος B, έτσι ώστε κάτι είναι A αν και μόνο αν είναι B, τότε προκύπτει ένα πρόβλημα αναφορικά με το θέμα της δυνατότητας πολλαπλής εμπραγμάτωσης που είδαμε παραπάνω ότι θέλουμε να διασφαλίσουμε. Αυτό όμως δεν είναι αναπόφευκτο πρόβλημα, λένε οι Patricia και

¹⁷⁶ Βλ. Hempel Carl, Carl Guy, “Reduction: Ontological and Linguistic Facets.” In *Philosophy, Science and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, edited by Patrick Suppes, Sidney Morgenbesser, and Morton Gabriel White, 179–99, St. Martin’s Press, New York 1969.
Melnik Andrew, “How to Keep the ‘Physical’ in Physicalism.” *Journal of Philosophy* 94, 1997, σσ. 622–37.

Ελπιδώρου Αντρέας, ‘Introduction: The Character of Physicalism’, *Topoi: An International Review of Philosophy*, 37(3), 2017, σσ. 435–455.

¹⁷⁷ B. Russel, *The Analysis of Matter*, Kegan Paul, London 1927.

¹⁷⁸ E. Nagel, *The Structure of Science*, Harcourt, Brace and World, New York 1961.

¹⁷⁹ Μια σύγχρονη υπεράσπιση της αναγωγικής προσέγγισης του E. Nagel επιχειρείται στο ακόλουθο άρθρο: Fazekas P: ‘Reconsidering the role of bridge laws in intertheoretical reduction’ *Erkenntnis* Vol. 71, No. 3 (Nov., 2009), pp. 303-322

Paul Churchland. Το ζεύγος Churchland σε σχετικό άρθρο πραγματεύεται το θέμα της πολλαπλής εμπραγμάτωσης στο πλαίσιο της διαθεωρητικής αναγωγιμότητας και απαντά στο ερώτημα γιατί να προκριθεί η νευροφυσιολογία του ανθρώπινου εγκεφάλου ως φυσική θεωρία στην οποία μπορεί να αναχθούν τα ψυχολογικά φαινόμενα διατυπώνοντας τις ακόλουθες σκέψεις με συνοπτικό τρόπο: Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της θερμοκρασίας, βλέπουμε ότι αυτό ταυτίζεται με τη μέση μοριακή κινητική ενέργεια.¹⁸⁰ Αυστηρά μιλώντας, ωστόσο, αυτό ισχύει μόνο για ένα αέριο, όπου τα μόρια είναι ελεύθερα να κινούνται με βαλλιστικό τρόπο, ενώ σε ένα στερεό, ταλαντώνονται παλινδρομικά και η ενέργειά τους μεταπίπτει από κινητική σε δυναμική διαρκώς. Σε πλάσμα υψηλής θερμοκρασίας, δε, δεν υπάρχουν καν μόρια, καθώς όλα είναι υποατομικά σωματίδια, και σε αυτήν την κατάσταση, η θερμοκρασία είναι ένα περίπλοκο μείγμα διαφορετικών ενεργειών κτλ. Αυτά τα παραδείγματα δείχνουν ότι οι αναγωγές μπορεί να είναι εξειδικευμένες ως προς τον τομέα, καθώς όλες αυτές οι διαφορετικές καταστάσεις περιγράφουν θερμοκρασίες, καθώς υπακούουν σε νόμους ισορροπίας και ανισορροπίας, και εντούτοις, κανείς δεν θα έλεγε ότι εφόσον η ενέργεια εκδηλώνεται με διαφορετικούς τρόπους σε μικροσκοπικό επίπεδο, τότε η κλασική θερμοδυναμική είναι μη αναγώγιμη επιστήμη. Επιπροσθέτως, οι Churchland μας καλούν να αναλογισθούμε ότι μια τέτοια αναγωγή των ψυχολογικών φαινομένων και, εν γένει, των νοητών, σε νευροεπιστημονική βάση, δεν θα σημάνει το τέλος της ψυχολογικής θεωρίας και της ψυχολογικής προσέγγισης, ακριβώς όπως δεν σημαίνει το τέλος της χημείας η αναγωγή της σε κβαντομηχανική ανάλυση.¹⁸¹ Πράγματι, κάθε μετα-επίπεδο επιστήμης διαμορφώνει, ενημερώνει και καθοδηγεί την επιστήμη υποβάθρου, ενώ εξακολουθεί να έχει χρηστική σημασία.

Το βασικότερο, ίσως, επιχείρημα εναντίον του φυσικαλισμού συνδέεται με τις συναισθανόμενες ποιότητες της εμπειρίας, τις φαινόμενες ποιότητες (qualia). Αν και το βασικό πρόβλημα της επιστημολογικής σύνδεσης των φαινομένων ποιοτήτων με την οσοδήποτε ενδελεχή μηχανιστική περιγραφή του κόσμου υπάρχει στη φιλοσοφική σκέψη από τις αρχές του εικοστού αιώνα¹⁸² θα διατυπώσουμε το

¹⁸⁰ P & P Churchland, *On the Contrary, essays 1987-1997*, Κεφάλαιο 6^ο: *Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide*, σσ. 65-79.

¹⁸¹ Στο ίδιο.

¹⁸² Βλέπε για παράδειγμα, Russell, B., 1998 [1912], *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. Broad, C.D., 1925, *The Mind and its Place in Nature*, London: Routledge. Dunne, J. W.: 1929, *An Experiment With Time* (second edition), London: A & C Black.

πρόβλημα μέσα από τα κλασικά παραδείγματα που αναφέρει ο Frank Jackson¹⁸³. Ας υποθέσουμε ότι η Μαίρη είναι μια λαμπρή επιστήμων η οποία αναγκάζεται να παρατηρήσει τον κόσμο μέσα από ένα ασπρόμαυρο δωμάτιο, μέσω μιας ασπρόμαυρης οθόνης, ειδικεύεται, δε, στη νευροφυσιολογία της όρασης και αποκτά κάθε φυσική πληροφορία διαθέσιμη σχετικά με ό,τι συμβαίνει όταν βλέπουμε κόκκινες τομάτες, τον γαλάζιο ουρανό κτλ. Δηλαδή γνωρίζει κάθε τι σχετικό με μήκος κύματος του φωτός, τον αμφιβληστροειδή μας και ούτω καθεξής, ωστόσο κάποια στιγμή βγαίνει από το δωμάτιο και έρχεται σε επαφή με τον κόσμο. Το φλέγον ερώτημα είναι αν θα μάθει κάτι καινούργιο αντικρίζοντας τον κόσμο ή όχι. Ο Jackson ισχυρίζεται ότι θα μάθει καινούργια πληροφορία, και από αυτό συμπεραίνει ότι δεν είναι όλη η πληροφορία φυσική πληροφορία, άρα ο φυσικαλισμός είναι εσφαλμένος. Αντίστοιχο παράδειγμα αναφέρει για τον Φρεντ, ο οποίος βλέπει ένα παραπάνω χρώμα από εμάς, και όσο και αν εμείς εξετάσουμε τον εγκέφαλό του και το οπτικό του σύστημα, δεν θα αποκτήσουμε πληροφορία για το χρώμα που βλέπει. Ένας τρόπος να απαντήσουμε στο παραπάνω αντεπιχείρημα είναι να διακρίνουμε ότι η Μαίρη, αντικρίζοντας τον έγχρωμο κόσμο, δεν αποκτά καινούργια προτασιακή πληροφορία, αλλά αποκτά μια δεξιότητα, ήτοι να διακρίνει περισσότερα χρώματα από αποχρώσεις του γκριζου.¹⁸⁴ Μια άλλη απάντηση σχετίζεται με το αν η Μαίρη, όπως είδαμε, γνωρίζει όσο είναι στο δωμάτιο κάθε φυσική ιδιότητα μέσω του ορισμού της φυσικής ιδιότητας που αναφέρεται στη φυσική θεωρία, ή στα παραδειγματικά φυσικά αντικείμενα. Αν θεωρήσουμε τη δεύτερη πιθανότητα, τότε δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι γνωρίζει κάθε τι για τα αντικείμενα μέσω της οθόνης, αφού αγνοεί το χρώμα τους, το οποίο ο φυσικαλιστής μπορεί να εκλάβει ως μέρος της γνώσης ενός φυσικού αντικειμένου. Η διαμάχη σχετικά με το τι συμπεραίνει κανείς με αυτό το επιχείρημα παραμένει ζωντανή, πάντως αξίζει να σημειωθεί ότι φαίνεται πώς κάποια καινούργια πληροφορία αποκτάται κατά την βίωση μιας φαινομενικής ποιότητας, η οποία δεν διαβιβάζεται μέσω της θεωρητικής περιγραφής του υπό εξέταση αντικειμένου.

Αντίστοιχο πρόβλημα εγείρουν και οι αφηρημένες έννοιες για τον φυσικαλιστή, σχετικά με το καθεστώς, το κύρος τους εντός ενός φυσικαλιστικού πλαισίου. Οι αφηρημένες έννοιες για τις οποίες κάνουμε λόγο, π.χ. οι αριθμοί, οι σχέσεις, οι

¹⁸³ Jackson, F., 1982, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136. Και 1986, "What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy*, 83: 291–295

¹⁸⁴ D. Lewis, 'Reduction of Mind', in S. Guttenplan (ed), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994, σσ. 412–431.

προτάσεις κτλ. είναι δύσκολο να δούμε πώς προκύπτουν από αλήθειες σχετικές με φυσικά φαινόμενα. Η Montero αναφέρεται εκτενώς σε αυτό το ζήτημα, υπερασπιζόμενη τη φυσικαλιστική προσέγγιση έναντι αυτού του επιχειρήματος, με τον ακόλουθο τρόπο:¹⁸⁵ Θεωρώντας ότι ο ιδεαλισμός είναι μια μορφή μη-φυσικαλιστικού μονισμού, τότε το να είναι κανείς απλά μονιστής (δηλαδή να δέχεται μια οντολογική βάση για κάθε τι υπαρκτό) δεν είναι επαρκές για τον φυσικαλισμό. Ωστόσο, η Montero συνεχίζει λέγοντας ότι δεν είναι ούτε αναγκαίο για τον φυσικαλισμό η αποδοχή πραγμάτων που δεν είναι φυσικά, καθώς μπορεί κανείς να κατηγοριοποιήσει διαφορετικές τάξεις πραγμάτων υπό μίαν έννοια. Βεβαίως, δεν θέλει απλώς να καταφάσει το ζητούμενο, λέγοντας ότι τα αφηρημένα είναι φυσικά επειδή κάθε τι είναι φυσικό, αλλά αναφέρεται σε ένα ενδιαφέρον παράδειγμα από τη φυσική επιστήμη: η σκοτεινή ύλη θεωρείται ότι είτε συνίσταται σε συνηθισμένα σωματίδια ύλης (MACHO, δηλαδή υπερμεγέθη συμπαγή αντικείμενα με άλω) είτε κάτι εντελώς διαφορετικό, όπως ασθενώς αλληλοεπιδρώντα υπερμεγέθη σωματίδια (WIMP). Διερωτάται, λοιπόν, αν θα αποτελούσε πρόβλημα για τον φυσικαλιστή αν αύριο αποδεικνυόταν ότι η σκοτεινή ύλη αποτελείται από κάτι εντελώς διαφορετικό από τη συνηθισμένη ύλη. Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί κατά πόσο τα ασθενώς αλληλοεπιδρώντα και υπερμεγέθη σωματίδια είναι τόσο διαφορετικά από την γνωστή ως τώρα ύλη όσο μια αφηρημένη έννοια, όπως μια μαθηματική πράξη, ένας αριθμός, το σύνολο, η αλληλεξάρτηση κτλ. Παρ' όλα αυτά, το επιχειρήμα της είναι αρκετά εύστοχο καθώς δείχνει πως ήδη ό,τι αντιλαμβανόμαστε σήμερα ως φυσικό, μπορεί να συμπεριλάβει αντικείμενα και συστήματα που δεν έχουμε καν διανοηθεί.

Στην ίδια παράταξη παραδοχής της φυσικαλιστικής άποψης, δίχως να διακρίνουν πρόβλημα στην αποδοχή αφηρημένων αντικειμένων, τάσσεται παραδοσιακά ο Quine¹⁸⁶ καθώς αποδέχεται έναν φυσικαλισμό επιγένεσης λέγοντας ότι «τίποτε δεν συμβαίνει στον κόσμο, ούτε το πετάρισμα ενός βλεφάρου ή το τρεμόσβησμα μιας σκέψης χωρίς κάποια ανακατανομή μικρο-φυσικών καταστάσεων» και παράλληλα αποδεχόμενος ότι ο επιστημονικός και μαθηματικός λόγος μας δεσμεύει στην αναφορά σε αφηρημένες έννοιες. Αντίστοιχα, ο Smart¹⁸⁷ θεωρεί ότι υπάρχουν εκφράσεις ουδέτερες ως προς το περιεχόμενο (topic-neutral), δηλαδή ούτε νοητικές

¹⁸⁵ B. G. Montero: Should Physicalists fear abstracta? *Journal of Consciousness Studies*, Volume 24, Numbers 9-10, 2017, pp. 40-49 (βλέπε ιδίως σελ. 45-47)

¹⁸⁶ W. Quine, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge 1981, σ. 98.

¹⁸⁷ J. J. C. Smart, 'Sensations and Brain Processes', *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 2, Apr. 1959, σσ. 141-156.

ούτε φυσικές, οι οποίες μπορούν να περιγράψουν νοητικές εκφράσεις σε μη-φυσικούς όρους. Για παράδειγμα, μας καλεί να σκεφτούμε το παράδειγμα της αστραπής, το οποίο η φυσική εξηγεί ως κάποια εκτόνωση ηλεκτρικού φορτίου λόγω ιονισμού των νεφών ατμού στην ατμόσφαιρα.¹⁸⁸ Ωστόσο, δεν υπάρχουν δύο ξεχωριστά πράγματα, δηλαδή η λάμψη της αστραπής και η ηλεκτρική εκκένωση, υπάρχει ένα πράγμα, η αστραπή, η οποία περιγράφεται επιστημονικά ως ηλεκτρική εκκένωση στη γη από ένα νέφος ιονισμένων μορίων νερού και τυχαίες κρίσεις της μορφής «το A ταυτίζεται με το B» μπορούν να λάβουν χώρα, καθώς μπορεί κανείς να γνωρίζει το A και να μη γνωρίζει το B, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το A δεν ταυτίζεται με το B. Μπορούμε να φαντασθούμε ότι η ηλεκτρική θεωρία της αστραπής είναι εσφαλμένη, και ότι η αστραπή είναι κάποιο οπτικό φαινόμενο, μπορούμε να φαντασθούμε ότι δεν πρόκειται δηλαδή για ηλεκτρική εκκένωση, αλλά το μόνο που απορρέει από αυτό είναι ότι η «εμπειρία» (η φαινόμενη ποιότητα) και η εγκεφαλική διαδικασία (οι νευρωνικές πυροδοτήσεις) δεν έχουν την ίδια σημασία. Αυτό δεν σημαίνει ότι μια τέτοια εμπειρία δεν ταυτίζεται, στην πραγματικότητα, με μια εγκεφαλική διαδικασία.

Αξίζει εδώ να αναφερθούμε στον John Searle, ο οποίος κινείται επίσης σε παρόμοια γραμμή, κατέχει μια φυσικαλιστική θέση, θεωρώντας ότι υπάρχει αιτιώδης σχέση «ανοδική, από κάτω προς τα επάνω» καθώς, ειδικά στο θέμα των νοητικών και φυσικών φαινομένων ή του προβλήματος του νου - σώματος, στοιχεία κατώτερου επιπέδου (π.χ. νευρώνες) προκαλούν τα ανωτέρου επιπέδου χαρακτηριστικά του συστήματος της συνείδησης και της προθεσιακότητας.¹⁸⁹ Μια αναλογία που δίνει είναι ανάμεσα στο ανώτερου επιπέδου γνώρισμα της στερεότητας ενός αντικειμένου, η οποίο εξηγείται εξολοκλήρου από τη συμπεριφορά των κατώτερου υποστρώματος στοιχείων του αντικειμένου, π.χ. των μορίων του. Θεωρεί, λοιπόν, ότι το παραδοσιακό λεξιλόγιο που συνεχίζουμε να χρησιμοποιούμε αντιπαραβάλλει το νοητικό με το φυσικό, και αυτό οδηγεί σε σύγχυση. Κατά τη γνώμη του, το παραδοσιακό λεξιλόγιο είναι παρωχημένο και θα όφειλε να εγκαταλειφθεί. Ο ίδιος καλεί τη θέση του «βιολογικό νατουραλισμό». Θεωρεί ότι ο δυϊσμός έχει ανυπέρβλητα προβλήματα: ο δυϊσμός ουσιών, δηλαδή αυτός που αντιλαμβάνεται την ύλη και το νου ως δύο ανεξάρτητες, θεμελιώδεις ουσίες, δεν μπορεί να εξηγήσει πώς

¹⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 146.

¹⁸⁹ Searle, J: 1983 'Why I am not a property dualist' αρχικά στο *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Τα άνωθι λήμματα προέρχονται από την έκδοση: *Philosophy in a New Century Selected Essays*, σελ. 152 – 160, Cambridge University Press, 2008

δημιουργήθηκαν εξ αρχής οι νοητικές ουσίες και πώς σχετίζονται με τον κόσμο. Αλλά και ο δυϊσμός ποιότητων τον οποίον ο Searle αντιλαμβάνεται ως ισχυριζόμενο ότι οι νοητικές και φυσικές κατηγορίες είναι μεταφυσικώς αλληλοαποκλειόμενες, στις πρώτες έχουμε αντικειμενική πρόσβαση, στις δεύτερες μόνον υποκειμενική, οι νοητικές δεν ανάγονται σε φυσικές αλλά δεν συνιστούν και ξεχωριστές ουσίες, παρά ιδιότητες συνθέτων οντοτήτων (π.χ. ζώα). Συμπεραίνει, λοιπόν, ο Searle, ότι έτσι ο δυϊστής ποιότητων εξαναγκάζεται στην δυσκολία να εξηγήσει πώς η συνείδηση μπορεί να λειτουργήσει αιτιωδώς. Υπάρχουν, λέει, δύο πιθανότητες, συγκεκριμένα, είτε το φυσικό σύμπαν να είναι αιτιωδώς κλειστό, οπότε η συνείδηση είναι ένα ανεξήγητο, ασύνδετο επιφανόμενο που δεν παίζει κανέναν αιτιώδη ρόλο στον κόσμο, είτε το φυσικό σύμπαν να είναι αιτιωδώς ανοιχτό, οπότε καταλήγουμε σε υπερκαθορισμό των αιτίων, εφόσον υπάρχει μια πλήρης αιτιακή αλληλουχία που εξηγεί γιατί σήκωσα τώρα το χέρι μου και μια ανεξάρτητη, ασύνδετη αιτιακή εξήγηση σε νοητική βάση.

Αντιθέτως, ο Searle διατείνεται ότι η ίδια η έννοια και η διαδικασία μεταφυσικής κατηγοριοποίησης της πραγματικότητας είναι εσφαλμένη: δεν υπάρχει ούτε μία, ούτε κάμποσες «θεμελιώδεις» οντολογικές κατηγορίες, υπάρχουν απλώς διαφορετικές κατηγοριοποιήσεις βάσει του συγκεκριμένου ενδιαφέροντος κάθε φορά. Αναφέρει μερικές, όπως ο ηλεκτρομαγνητισμός, η συνείδηση, η βαρυτική έλξη, οι μειώσεις στα επιτόκια, τα αποτελέσματα αθλητικών αγώνων, τα αποτελέσματα εκλογών κ.τ.λ., και διερωτάται αν έχει καν νόημα να ρωτήσουμε πού υπάρχουν όλα αυτά, στη φύση, ή στο νου μας. Υπάρχει ένας κόσμος και δυνατότητα πολλών εννοιολογικών διακρίσεων ανάλογα με το σκοπό μας κάθε φορά, και ο ίδιος θεωρεί, εν προκειμένω, ενδιαφέρουσα τη διάκριση ανάμεσα στο βιολογικό και το μη-βιολογικό, καθώς η συνείδηση προκαλείται από βιολογικές διαδικασίες. Θεωρεί ότι η θέση του διαφέρει από του δυϊστή και στο ότι ο ίδιος θεωρεί το σύμπαν αιτιωδώς κλειστό, θεωρεί ότι η συνείδηση ανάγεται αιτιωδώς σε εγκεφαλικές και νευροβιολογικές διαδικασίες και ότι δεν έχει δική της αιτιώδη δύναμη, επιπροσθέτως προς την υποβαστάζουσα νευροβιολογία. Συγκεκριμένα, εντοπίζει τη διαφοροποίησή του από τον δυϊστή ιδιοτήτων στο ότι ο τελευταίος λέει ότι η συνείδηση είναι νοητική, άρα όχι φυσικό χαρακτηριστικό του εγκεφάλου, ενώ ο ίδιος πιστεύει ακριβώς ότι επειδή η συνείδηση είναι νοητική και συνεπώς βιολογική, τότε είναι και χαρακτηριστικό του εγκεφάλου, αφού μέχρι τώρα δεν έχουμε βρει άλλο σύστημα μη βιολογικό που να παρουσιάζει συνείδηση. Αν, λέει ο Searle, κάποια στιγμή καταφέρουμε να παραγάγουμε

συνειδητά όντα - κατασκευές από άλλα υλικά, τότε η συνείδησή τους θα είναι μια φυσική κατάσταση αυτών των κατασκευών. Εντούτοις, ο Searle απορρίπτει μια ενδεχόμενη οντολογική αναγωγιμότητα της συνείδησης στη νευροβιολογική της αιτιακή βάση, όπως συμβαίνει στα άλλα παραδείγματα που ανέφερε, στα οποία η αιτιώδης αναγωγιμότητα σημαίνει και οντολογική αναγωγιμότητα (π.χ. στερεότητα και μοριακή δομή). Ο λόγος που αναφέρει είναι ότι η συνείδηση έχει την προοπτική του πρώτου προσώπου, την προοπτική του υποκειμένου, υπάρχει μόνον καθώς βιώνεται από κάποιο ζώο ή άνθρωπο και συνεπώς, δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι που έχει οντολογία τρίτου προσώπου.

Μάλλον εδώ φτάνουμε κοντά σε μια εκδοχή μονισμού η οποία να μη διαφέρει από θεωρίες Ρασελικής προέλευσης, ή και ουδέτερου μονισμού, πιο συγκεκριμένα. Είδαμε ότι ο φυσικαλιστής διαπνέεται από οντολογική οικονομία, υπακούοντας στα προστάγματα του ξυραφιού του Όκκαμ και διαφεύγοντας τον κίνδυνο του δυϊσμού αναφορικά με το κενό ανάμεσα στην αιτιώδη σχέση νοητικών και φυσικών φαινομένων. Ο μονισμός Ρασελικού τύπου δείχνει σημάδια έντονης αναβίωσης καθώς φαίνεται να μπορεί να προσφέρει έναν ευτυχή συμβιβασμό. Όπως γράφουν στην εισαγωγή του σημαντικού πονήματός τους οι Alter και Nogosawa, ο Ρασελικός μονισμός τακτοποιεί την διαίσθησή μας, ότι η συνείδηση δεν ανάγεται σε φυσικά φαινόμενα και ταυτίζοντας την κατηγορική βάση των ιδιοτήτων που συνιστούν τη συνείδηση με αυτή των ιδιοτήτων που περιγράφει η φυσική, δείχνει να ενσωματώνει τη συνείδηση στη φυσική τάξη πολύ βαθύτερα από τις δυϊστικές θεωρίες.¹⁹⁰ Ας δούμε τα πράγματα εν συντομία, ξεκινώντας, φυσικά από τον ίδιο τον Bertrand Russell.

Γράφει λοιπόν ο Russell πως ό,τι μπορεί να μας δώσει η φυσική είναι εξισώσεις που δίνουν αφηρημένες ιδιότητες στις αλλαγές των φαινομένων που περιγράφει, αλλά σιωπά αναφορικά με το τι είναι αυτό που αλλάζει και από τι και προς τι αλλάζει.¹⁹¹ Καταρχάς, ο Ρασελικός μονισμός εκκινεί προφανώς από μια δομιστική αντίληψη της φυσικής, κατά την οποία η φυσική θεωρία χαρακτηρίζει τις βασικές της οντότητες σχεσιακά, δυνάμει των αιτιωδών και των άλλων σχέσεών τους με άλλες οντότητες. Π.χ. η μάζα είναι στην ουσία η προδιάθεση για επιτάχυνση υπό την επίδραση δυνάμεων κτλ. Διαφορώντας σε αυτό το σημείο για την περαιτέρω εξέταση αυτής της σκοπιάς, η οποία μπορεί να αναζητηθεί για πληρέστερη

¹⁹⁰ Alter, Torin and Yujin Nagasawa (eds.), 2015, *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, ό.π., σσ. 1-3.

¹⁹¹ 1959, *My Philosophical Development*, London: Routledge, 1995 edition, σελ. 18.

επεξεργασία στο σημαντικό έργο του Chalmers: *The conscious mind: in search of a fundamental theory*,¹⁹² από αυτή τη δομιστική άποψη εφορμάται ο Russell για να διαμορφώσει μια μονιστική θεωρία η οποία αναφέρεται ως «ουδέτερος μονισμός» διατηρώντας κάποιον αγνωστικισμό για το είδος των οντοτήτων που ευθύνονται για το πλέγμα σχέσεων που περιγράφει η επιστήμη. Επί παραδείγματι, γράφει το 1924 ότι θα πρέπει, όπου μπορούμε, να αντικαθιστούμε συμπεράσματα προς άγνωστες οντότητες από κατασκευές με γνωστές οντότητες, που μπορούν να παίξουν, δηλαδή τον επιστημονικό ρόλο τον οποίον υποτίθεται ότι θα έπαιζαν οι συναγόμενες οντότητες.¹⁹³ Αυτές τις οντότητες ή τις ιδιότητες των οντοτήτων που θεμελιώνουν τις πλέον βασικές φυσικές προδιαθέσεις που περιγράφει η φυσική (π.χ. η σφαιρικότητα μιας σφαίρας θεμελιώνεται σε χωροχρονικές σχέσεις των συνιστώντων σωματιδίων της,) ο Chalmers¹⁹⁴ τις καλεί «quiddities» και η Montero «τα ανεξερεύνητα»¹⁹⁵ Επίσης, ερχόμενοι στο ζήτημα τελικά των νοητικών φαινομένων, και, επί παραδείγματι, της συνείδησης, αυτά τα ανεξερεύνητα ευθύνονται και για τη συνείδηση, και για κάθε φαινόμενη ποιότητα και εμπειρία.¹⁹⁶ Ο Russell λέει ότι στοιχειώδεις αισθητηριακές προσλήψεις όπως το άκουσμα του σκασίματος ενός ελαστικού, η όσφρηση ενός χαλασμένου αυγού, συγκεκριμένα χρώματα και ήχοι κ.ο.κ., συνιστούν συμβάντα, και αυτά είναι τα μόνα ήδη συμβάντων που μπορούμε να γνωρίσουμε χωρίς συναγωγή. Αφηρημένα και μαθηματικά χαρακτηριστικά των συμβάντων δεν μπορούν να αποδείξουν ότι υπάρχουν οπτικά, ακουστικά συμβάντα, ή συμβάντα οποιουδήποτε είδους που γνωρίζουμε μόνο μέσω αισθητηριακών προσλήψεων. Αυτή η πρόσληψη, όχι μόνον δεν συμπεραίνεται, αλλά αποτελεί το αρχικό δεδομένο. Υπ' αυτήν την έννοια, το ουδέτερο αισθητηριακό δεδομένο δεν είναι ούτε φυσικό, ούτε νοητικό, διότι δεν αντιλαμβανόμαστε δύο πράγματα, π.χ. το χρώμα και την αίσθηση, την εικόνα του χρώματος: αυτά τα δύο είναι το ίδιο ουδέτερο αισθητηριακό δεδομένο και τέτοια ουδέτερα αισθητηριακά δεδομένα συγκροτούν, δομούν τις προσλήψεις μας.¹⁹⁷ Οτιδήποτε άλλο, (μάζα, νόμος, εαυτός) προκύπτει από κατασκευή βάσει των ουδετέρων αισθητηριακών δεδομένων. Κάποιες διατάξεις τους

¹⁹² D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, ό.π., σ. 153.

¹⁹³ Russell, B: "Logical Atomism" επανεκδοθέν το 1956 στο *Logic and Knowledge. Essays 1901–1955*, Edited by Robert C. Marsh, London: Allen & Unwin, σελ. 321-343 (εδώ βλέπε σελ 326)

¹⁹⁴ Chalmers, R: 2012, *Constructing the World*, New York: Oxford University Press

¹⁹⁵ Montero, Barbara Gail, 2010, "A Russellian Response to the Structural Argument against Physicalism", *Journal of Consciousness Studies*, 17(3–4): σελ 70–83

¹⁹⁶ Russell, B: 1927, *An Outline of Philosophy*, Unman Hyman Ltd, σελ 287-295

¹⁹⁷ Russell, B: 1921, *The Analysis of Mind*, επανεκδοθέν από: London: George Allen & Unwin, 1978, σελ 251 Βλέπε επίσης 1917, *Mysticism and Logic*, London: Allen & Unwin, σελ 145-179.

τις καλούμε φυσικά συμβάντα και τις προσεγγίζουμε με κατασκευές φυσικών νόμων και εννοιών, ενώ κάποιες τις καλούμε ψυχικά συμβάντα και κατασκευάζουμε αντίστοιχους νόμους γι' αυτά.

Μια βασική μομφή εναντίον του Ρασελικού μονισμού είναι το ερώτημα πώς προκύπτει συνείδηση από ουδέτερες θεμελιώδεις ιδιότητες, ή μάλλον, πότε προκύπτει και πότε όχι. Ο Chalmers, θεωρεί ότι ένας Ρασελικού τύπου μονισμός αναγνωρίζει φαινόμενες ιδιότητες, δηλαδή κατέχουσες κάποια συνείδηση, ή πρωτοφαινόμενες ιδιότητες, δηλαδή με κάποιον τρόπο προκαλούσες συνείδηση, ως οντολογικά βασικές.¹⁹⁸ Εδώ λοιπόν ενσκήπτει το πρόβλημα του συνδυασμού, δηλαδή, για την εκδοχή των φαινόμενων βασικών ιδιοτήτων, πώς γίνεται κάθε μικρο-συνείδηση, συνδυαζόμενη με άλλες, να δημιουργεί μια καινούργια συνείδηση, έναν εαυτό, και για την εκδοχή των πρωτοφαινομένων βασικών ιδιοτήτων, πώς γίνεται από το συνδυασμό μη-ενσύνειδων (πρωτοφαινομένων) ιδιοτήτων να προκύπτει εμπειρία με κάποια διάταξή τους. Εδώ πραγματικά βρισκόμαστε πολύ κοντά στα παραδοσιακά προβλήματα του δυισμού τον οποίον ο φυσικαλισμός και ο μονισμός θέλησαν να επιλύσουν.¹⁹⁹

Υπάρχουν ωστόσο σύγχρονες απόπειρες να ερμηνευθεί, αν όχι ο μονισμός που μάλλον ασπαζόταν ο Russell ο ίδιος, τότε ένας Ρασελικού τύπου μονισμός ως φυσικαλισμός.²⁰⁰ Η Montero, για παράδειγμα, λέει ότι μπορεί ο Ρασελικός μονισμός να γίνει αντιληπτός ως αναφερόμενος σε «ανεξερεύνητα» που ευθύνονται όχι μόνο για την ανάδυση της συνείδησης, αλλά που συνιστούν μια βάση εξάρτησης για όλο τον κόσμο, συνιστούν την ουσία του κόσμου, με τις φυσικές και νοητικές του πτυχές. Αυτήν την εκδοχή η Montero καλεί Ρασελικό Φυσικαλισμό και τον θεωρεί συμβατό με μια ενδεχόμενη αντιγραφή της θεμελιώδους φυσικής του κόσμου μας χωρίς την δημιουργία συνείδησης, σαν λογική πιθανότητα: σε ένα τέτοιο νοητικό πείραμα, επί τη βάσει της δομιστικής αντίληψης της φυσικής την οποία προσυπογράφει ο Russell, το αντίγραφο του κόσμου θα ήταν ίδιο ως προς τις φυσικές του ιδιότητες αλλά δεν θα είχε συνείδηση καθόσον θα μπορούσε να διαφέρει σε κάτι από τα ανεξερεύνητα.

¹⁹⁸ Chalmers, D: 2015, "Panpsychism and Panprotopsychism", στο Alter, Torin and Yujin Nagasawa (eds.), 2015, *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford: Oxford University Press.: σελ. 246–276

¹⁹⁹ Στο ίδιο σ. 273.

²⁰⁰ Montero, B. G., "Russellian Physicalism" στη συλλογή των Torin and Yujin Nagasawa (eds.), 2015, *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford: Oxford University Press. σσ. 209-224.

Άλλες σύγχρονες μονιστικές θεωρίες Ρασελικής υφής εφορμούνται από το ότι η ύλη έχει εγγενείς ιδιότητες που ταυτόχρονα συγκροτεί τη συνείδησή μας και τα νοητικά φαινόμενα που απορρέουν από αυτή, και χρησιμεύουν ως κατηγορικές βάσεις για τις προδιαθεσιακές ιδιότητες που περιγράφει η φυσική.²⁰¹ Μια ενδιαφέρουσα σύγχρονη ουδέτερη μονιστική θεωρία που αξίζει να αναφερθεί προέρχεται από τον Eric Banks.²⁰² Συνοπτικά, ο Banks ισχυρίζεται ότι ουδέτερα συμβάντα (δηλαδή που δεν χαρακτηρίζονται ούτε ως φυσικά, ούτε ως νοητικά) συγκροτούν κατά βάση τα φυσικά συστήματα και τις φυσικές εκτάσεις των όντων που αντιλαμβανόμαστε, καθώς και τις «νοητικές» αισθήσεις μας. Το ενδιαφέρον προκύπτει από την προσπάθεια του Banks να εντάξει αυτή την εικόνα σε ένα φυσικαλιστικό πλαίσιο, επικαλούμενος έναν φυσικαλισμό επιγένεσης ιδιοτήτων, κατά τον οποίον οι νοητικές ιδιότητες και σχέσεις εξαρτώνται από τις φυσικές (υπό την επιγενετική έννοια που περιγράψαμε στην αρχή), όμως διευκρινίζοντας ότι στη δική του εκδοχή, την οποία αποκαλεί «βελτιωμένο φυσικαλισμό», προσδιορίζονται και οι οντότητες που εμφανίζουν αυτές τις ιδιότητες και τις σχέσεις. Γράφει, λοιπόν, ότι «στον βελτιωμένο φυσικαλισμό, η εμπραγμάτωση όλων των φυσικών ιδιοτήτων (οι οποίες είπαμε ότι συνδέονται με σχέση επιγένεσης με τις νοητικές) είναι μεμονωμένα ατομικά συμβάντα σε αιτιώδεις-λειτουργικές σχέσεις μεταξύ τους. Αυτά τα συμβάντα, που είναι ουδέτερα όπως ήδη αναφέραμε, είναι εκφάνσεις υποκειμένων δυνάμεων - ενεργειών, όπως είναι ο ηλεκτρομαγνητισμός, η βαρύτητα, οι πυρηνικές δυνάμεις, και οι νευρωνικές ενέργειες. Κατά πόσο αυτή η προσέγγιση συνάδει ή όχι με τις αρχικές Ρασελικές διατυπώσεις παραμένει υπό συζήτηση, πάντως θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει ότι τόσο ο ηλεκτρομαγνητισμός και η βαρύτητα, όσο και οι νευρωνικές διαδικασίες μάλλον θα ενέπιπταν στον δομισμό της Ρασελικής αντίληψης για τη φυσική ως δομές κατασκευασμένες, που προκύπτουν από τα πρωτογενή αισθητηριακά μας δεδομένα.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η συζήτηση σχετικά με τη φυσικαλιστική προσέγγιση είναι διαρκώς επίκαιρη, με πολλές και λεπτές διαφοροποιήσεις, και ότι πολλές προσεγγίσεις στο πλαίσιο ενός Ρασελικού τύπου μονισμού συναντούν τελικά τον φυσικαλισμό μέσα από διαφορετικά συλλογιστικά μονοπάτια. Τελικά κανείς μπορεί να συναγάγει το ακόλουθο: ανάλογα με την οντολογική βαρύτητα που θέλει κανείς

²⁰¹ Alter, Torin and Yujin Nagasawa (eds.), *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, ό.π., σ. 1.

²⁰² E. C. Banks, *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconsidered*, Cambridge University Press. Cambridge 2014.

να δώσει στα νοητικά φαινόμενα, απομακρύνεται από έναν στείρο επιφαινομενισμό προς έναν μη-αναγωγίμο υλισμό, έκφανση του οποίου είναι και ο βιολογικός νατουραλισμός του Searle, όπως είδαμε, ή προς κάποια μονιστική θεώρηση, η οποία αναζητεί εκείνες τις οντότητες που θεμελιώνουν οντολογικά κάθε μας εμπειρία, την οποία κατηγοριοποιούμε είτε ως φυσική, είτε ως υποκειμενική - ψυχική - νοητική. Τώρα, αν αυτές οι οντότητες είναι ουδέτερες, δηλαδή ούτε φυσικές, ούτε νοητικές, ή αν είναι φυσικές αλλά υπό την εκτεταμένη ή ευέλικτη έννοια που επικαλείται, επί παραδείγματι όπως είδαμε, η Montero, εδώ το ερώτημα ίσως να γίνεται ονομαστικής φύσεως, πράγμα όμως που δεν αναιρεί τη σημασία συγκρότησης μιας μεταφυσικής - οντολογικής θεωρίας που επιλύει όσο το δυνατόν περισσότερες ενστάσεις και δημιουργεί ένα όσο το δυνατόν συνεπέστερο και απλούστερο ερμηνευτικό σώμα.

(γ) John Searle: νόηση, σώμα, κόσμος

Η λειτουργία του νου, δηλαδή η νόηση, εξεικονίζει εντός της σε ένα πρώτο επίπεδο το υλικό της υπόστρωμα, και σε ένα δεύτερο τον κόσμο που περιβάλλει ακριβώς αυτό το υπόστρωμα, αλλά και την ίδια. Η πράξη της νοητικής αναπαράστασης του «έξω» θεμελιώνει ένα εγώ, μία συνείδηση, που στέκεται έναντι του κόσμου, ωστόσο όταν η νόηση προχωρήσει ένα βήμα παραπέρα και κάνει το πρώτο αναστοχαστικό άλμα, τότε θα δει την εικόνα αυτού που παράγει εικόνες, τη νόηση να νοεί, τόσο το μέσα όσο και το έξω, σε μια ατέρμονη αλληλουχία στιγμών. Η νόηση μοιάζει να υφίσταται εντός του «μέσα» και ταυτόχρονα εντός του «έξω»: να βρίσκεται θύραθεν του «υλικού» σώματος, εγκατεστημένη στο όλον του κοσμικού ιστού, διότι πως αλλιώς θα μπορούσε να εποπτεύει και να εξεικονίζει αυτό που δεν μπορεί να «δει».

Το ερώτημα της σχέσης του ανθρώπου με το σύμπαν είναι ένα ερώτημα που δεσπόζει στη σύγχρονη σκέψη, ενώ ταυτόχρονα παραμένει αναπάντητο από έναν μεγάλο αριθμό φιλοσόφων. Μείζον ζήτημα αποτελεί το γεγονός ότι υπάρχει μία καθολική αντίληψη για τον άνθρωπο ως ον, η οποία είναι πολύ δύσκολο να συνυπάρξει με την επιστημονική αντίληψη που έχουμε σχηματίσει για τον φυσικό κόσμο:

«...πώς [μπορούμε] να συνταιριάσουμε μιαν ορισμένη παραδοσιακή μενταλιστική αντίληψη που έχουμε για τον εαυτό μας με μια φαινομενικά ασύμβατη αντίληψη για το σύμπαν ως γνήσιο φυσικό σύστημα ή σύνολο φυσικών συστημάτων που αλληλοεπιδρούν.»²⁰³

Αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας ως λογικά, ελεύθερα, συνειδητοποιημένα και συνειδητά στοιχεία σε έναν κόσμο, ο οποίος σύμφωνα με τις επιταγές της επιστήμης αποτελείται από άλογα και χωρίς νόημα φυσικά πράγματα. Πώς μπορούμε άραγε να συνδυάσουμε τις δύο αυτές αντιλήψεις; Τα ερωτήματα που προκύπτουν είναι ποικίλα και απαντούν σε σύγχρονα ζητήματα, όπως πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε την πρόσφατη εργασία με την επιστήμη των υπολογιστών και την τεχνική νοημοσύνη, αν ο υπολογιστής μας δίνει την ορθή εικόνα του ανθρώπινου νου, πώς σχετίζονται οι διάφορες ερμηνείες που δεχόμαστε για τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρονται οι άνθρωποι με τους επιστημονικούς τρόπους εξήγησης, και άλλα. Αυτό που η πλειοψηφία των φιλοσόφων θεωρεί ως κεντρικό πρόβλημα είναι η σχέση του μυαλού μας με το υπόλοιπο σύμπαν, πρόβλημα που οδηγεί στην ερώτηση του ποια είναι η σχέση της νόησης με τον εγκέφαλο. Η δυσκολία του προβλήματος πιθανόν έγκειται στη χρήση ενός παρωχημένου λεξιλογίου που δεν επιτρέπει την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Οποσδήποτε, το λεξιλόγιο δεν αποτελεί μοναδικό ανασταλτικό παράγοντα, αλλά αντίθετα υπάρχει πληθώρα επιμέρους προβλημάτων.

Ήδη από τον Καρτέσιο, το ζήτημα της νόησης - σώματος έχει λάβει την ακόλουθη μορφή: πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τη σχέση μεταξύ δύο τόσο διαφορετικών ειδών πραγμάτων; Από τη μία, υπάρχουν πνευματικά αντικείμενα, όπως οι σκέψεις και τα συναισθήματα, που θεωρούνται υποκειμενικά, συνειδητά και άυλα, και από την άλλη υπάρχουν φυσικά αντικείμενα, που θεωρούμε ότι έχουν μάζα, είναι εκτεταμένα στον χώρο και αλληλοεπιδρούν με άλλα φυσικά αντικείμενα με σχέσεις αιτίου - αποτελέσματος.²⁰⁴ Οι περισσότερες λύσεις που προτείνονται για το ζήτημα νόησης - σώματος καταλήγουν στην άρνηση της ύπαρξης ενός από τα δύο αυτά πράγματα ή στην υποβάθμιση της κατάστασής τους. Λαμβάνοντας υπόψιν την πρόοδο των φυσικών επιστημών και την θεωρούμενη αλματώδη πρόοδο των γνωστικών μας δεξιοτήτων, δεν πρέπει να μας φαίνεται περίεργο το γεγονός ότι,

²⁰³ J. Searle, *Νους, Εγκέφαλος και Επιστήμη*, μτφρ. Κ. Χατζηκυριάκου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σ. 2.

²⁰⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 9.

υπάρχει η τάση να υποβαθμίζεται η κατάσταση των νοητικών οντοτήτων. Ως εκ τούτου, οι περισσότερες σύγχρονες υλιστικές αντιλήψεις του νου, όπως ο συμπεριφορισμός, ο λειτουργισμός και ο φυσικαλισμός, απορρίπτουν την ύπαρξη πραγμάτων όπως η νόηση με την συνήθη έννοια του όρου. Απορρίπτουν, δηλαδή, το γεγονός ότι διαθέτουμε εγγενείς νοητικές, υποκειμενικές και συνειδητές καταστάσεις, τις οποίες μάλιστα θεωρούμε τόσο πραγματικές και αναγώγιμες, όσο τίποτα άλλο στο σύμπαν. Είναι χαρακτηριστικό πως εάν ερμηνευτεί η στάση αυτή των φυσικών επιστημών θα μπορούσαμε να δώσουμε και τις αντίστοιχες απαντήσεις στο ζήτημα ψυχής – σώματος.

Υπάρχουν τέσσερα χαρακτηριστικά των νοητικών φαινομένων που τα έχουν κάνει να φαίνονται αδύνατο να ενταχθούν στην «επιστημονική» μας αντίληψη για τον κόσμο που αποτελείται από υλικά πράγματα. Και από αυτά προκύπτει η δυσκολία κατανόησης και επίλυσης του προβλήματος νου - σώματος, καθώς και η εμφάνιση αντιφατικών αντιλήψεων από κάθε είδους επιστήμη. Το πιο σημαντικό από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι η συνείδηση, η οποία αποτελεί το κεντρικό γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης και χωρίς αυτήν όλες οι άλλες πτυχές της ύπαρξής μας θα ήταν αδύνατο να υπάρξουν.

«Το σπουδαιότερο από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι η συνείδηση. Εγώ, τη στιγμή που γράφω αυτό το κείμενο, κι εσείς τη στιγμή που το διαβάζετε, έχουμε συνείδηση. Πρόκειται για ένα απλό γεγονός ότι ο κόσμος μας περιέχει τέτοιες συνειδητές νοητικές καταστάσεις και γεγονότα, αλλά είναι δύσκολο να δούμε πως απλά φυσικά συστήματα μπορούν να διαθέτουν συνείδηση. Πως μπορεί να συμβαίνει κάτι τέτοιο; Παραδείγματος χάριν, πως είναι δυνατόν αυτό το λευκό υλικό μέσα στο κρανίο μου να έχει συνείδηση; Συνείδηση;

Νομίζω ότι η ύπαρξη συνείδησης πρέπει να προκαλεί τον θαυμασμό μας. Είναι αρκετά εύκολο να φανταστούμε ένα σύμπαν που να μην την περιέχει, αλλά όταν το κάνουμε, βλέπουμε ότι φανταζόμαστε ένα σύμπαν που στα αλήθεια δεν έχει νόημα. Η συνείδηση είναι το κεντρικό γεγονός της ιδιαίτερης ανθρώπινης ύπαρξης επειδή χωρίς αυτήν όλες οι άλλες ανθρώπινες πλευρές της

ύπαρξής μας –γλώσσα, αγάπη, χιούμορ και τα λοιπά– θα ήταν αδύνατες.»²⁰⁵

Το δεύτερο χαρακτηριστικό του νου ονομάζεται προθετικότητα και συνιστά τον τρόπο με τον οποίο η νόηση στοχεύει τα αντικείμενα, που κείτονται έξω από αυτήν. Είναι ο τρόπος του εγκεφάλου να συσχετίζεται και να αναφέρεται σε αντικείμενα που είναι εξωτερικά. Η ίδια η κατάσταση του εγκεφάλου προϋποθέτει την προθετικότητα, η οποία μπορεί να αναφέρεται εξίσου σε πεποιθήσεις, επιθυμίες, ελπίδες, φόβους, αγάπη, μίσος, πόθο, αηδία, ντροπή, υπερηφάνεια, εκνευρισμό, διασκέδαση και όλες αυτές τις ψυχικές καταστάσεις (είτε συνειδητές, είτε ασυνείδητες), που αναφέρονται ή σχετίζονται με τον κόσμο εκτός από τον νου. Και καθώς το υλικό του κρανίου αποτελείται από άτομα, προκύπτει εύλογα το ερώτημα του πώς είναι δυνατόν τα άτομα αυτά που βρίσκονται στο κενό να μπορούν να κάνουν το οτιδήποτε.

Το τρίτο χαρακτηριστικό του νου, που φαίνεται δύσκολο να ενσωματωθεί σε μια επιστημονική αντίληψη της πραγματικότητας, είναι η υποκειμενικότητα των ψυχικών καταστάσεων. Αυτή η υποκειμενικότητα χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι μία κατάσταση είναι αντιληπτή από αυτόν που τη βιώνει (π.χ. πόνος), όχι όμως από κάποιον άλλο την ίδια χρονική στιγμή. Επομένως, κάθε ον αντιλαμβάνεται τον κόσμο από τη δική του οπτική γωνία. Έχει επίγνωση του εαυτού του και των εσωτερικών ψυχικών του καταστάσεων, καταστάσεις τις οποίες διακρίνει από τις αντίστοιχες άλλων όντων. Το χαρακτηριστικό της υποκειμενικότητας είναι σαφώς δύσκολο να εναρμονιστεί με την επιστημονική αντίληψη για την αντικειμενική πραγματικότητα.

Τέλος, υπάρχει και ένα τέταρτο στοιχείο, το στοιχείο της νοητικής αιτίας. Όλοι υποθέτουμε, λογικά σκεπτόμενοι, ότι οι σκέψεις και τα συναισθήματά μας καθορίζουν και διαφοροποιούν σημαντικά τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφερόμαστε και ότι στην πραγματικότητα έχουν κάποια αιτιακή επίδραση στον φυσικό κόσμο. Τα ερωτήματα που προκύπτουν από αυτό το χαρακτηριστικό είναι πως αν οι σκέψεις και τα συναισθήματά μας είναι πραγματικά διανοητικά και άυλα, πώς μπορούν να επηρεάσουν οτιδήποτε φυσικό;

²⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 10.

«Αλλά εάν οι σκέψεις και τα συναισθήματά μας είναι πράγματι νοητικά, τότε πως μπορούν να επιδρούν πάνω σε κάτι φυσικό; Πως θα μπορούσε κάτι νοητικό να αλλάξει κάτι φυσικό;»²⁰⁶

Πώς θα μπορούσε, δηλαδή, κάτι εσωτερικό να προκαλέσει μια εξωτερική σωματική αλλαγή; Είναι δυνατόν οι σκέψεις να ασκήσουν επίδραση στον εγκέφαλο; Αυτό μπορεί να συμβεί μόνο αν συνδέσουμε το νου με τον εγκέφαλο. Αν όμως γίνει αυτό, το αποτέλεσμα που μπορεί να προκύψει είναι ότι ο νους δεν έχει καμία απολύτως σημασία. Από την άλλη γιατί θα πρέπει να υποθέτουμε ότι η νοητικές καταστάσεις είναι υπέρτερες των φυσικών καταστάσεων που παράγονται μέσα στον εγκέφαλο; Αυτά τα τέσσερα χαρακτηριστικά, η συνείδηση, η πρόθεση, η υποκειμενικότητα και η νοητική αιτιότητα είναι που καθιστούν το ζήτημα νου -σώματος να φαίνεται τόσο περίπλοκο. Ωστόσο, είναι χαρακτηριστικό ότι όλα είναι πραγματικά χαρακτηριστικά της ψυχικής μας ζωής. Και παρ' όλο που δεν υπάρχουν ταυτόχρονα όλα αυτά τα χαρακτηριστικά σε κάθε ψυχική κατάσταση, είναι απαραίτητο σε κάθε ικανοποιητικό απολογισμό του νου και των σχέσεων νου - σώματος να λαμβάνονται υπόψη και τα τέσσερα γνωρίσματα. Εάν ο απολογισμός καταλήξει στην απόρριψη κάποιου από αυτά, θα έχει γίνει κάποιο σφάλμα.

²⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 12.

Κεφάλαιο Γ΄

Η Έννοια της Εικόνας στη Φιλοσοφία: Bergson, Sartre, Heidegger

(α) Η υπερξονική εικόνα

Η αμφισημία της εικόνας

Αναπαράγοντας το φιλοσοφικό στοίχημα της νεωτερικότητας, η φιλοδοξία του βιβλίου *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*²⁰⁷, είναι να χειραφετηθεί τόσο από τον άκαμπτο ορθολογισμό και το ιδεώδες της αφηρημένης αντικειμενικότητας, όσο και από τον στεγνό ρεαλισμό, που σφράγισαν την φιλοσοφική παράδοση του 19^{ου} αιώνα. Όπως ίδιος ο Henri Bergson δηλώνει στον πρόλογο του βιβλίου του: «ιδεαλισμός και ρεαλισμός είναι δύο θέσεις εξίσου ακραίες»²⁰⁸, στηλιτεύοντας επί της ουσίας την απουσία οντολογικής ρίζας του πρώτου και την ένδεια διαπλοκής με το συνειδητό υποκείμενο του δεύτερου. Η επιστροφή στην ανεξιχνίαστη, άφατη προέλευση της ύπαρξης, επικαλείται την πληθωρική κληρονομιά της εξελικτικής επιστήμης του 19^{ου} αιώνα, αξιοποιώντας παραδειγματικά τη βιολογία, την ψυχολογία, τη φυσιολογία, και την ανατομία, σε μια προσπάθεια να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ ύλης και πνεύματος.

Στους κόλπους του παραπάνω εγχειρήματος, η οντολογία της εικόνας λαμβάνει ειδικό βάρος. Ο ορισμός της εικόνας στο βιβλίο, δεν είναι απολύτως σαφής και διολισθαίνει διαρκώς μεταξύ εικόνας-ύλης, εικόνας-παράστασης, και μνήμης-εικόνας. Η συνεχής αυτή ολίσθηση πάντως, μεταξύ ύλης και πνεύματος, ύλης και παράστασης, στον ρου του χρόνου, συνιστά κρίσιμο εργαλείο κατανόησης της υπερξονικής θεωρίας. Ανατρέχοντας στην δυναμική επικράτεια του δυισμού της ύλης – ιδέα που ο Bergson δανείζεται από την σύγχρονή του φυσική επιστήμη, όπου η ύλη παρουσιάζεται άλλοτε ως κύμα και άλλοτε ως σωματίδιο – η κοσμοθεωρία του Γάλλου στοχαστή, δεν βρίσκει εφαρμογή σε ένα καθλωμένο σύμπαν, όπου η απaráβατη αναγκαιότητα της αιτιοκρατίας ή του τελικού σκοπού περιορίζουν την υποκειμενική ελευθερία στα δεσμά του ντετερμινισμού. Προϋποθέτει αντίθετα, ένα

²⁰⁷ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, Δημήτρης Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2013.

²⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 29.

διαρκώς μεταλλασσόμενο σύμπαν, όπου οι εικόνες εμφανίζονται και εξαφανίζονται, σε μια ατέρμονη ροή κατά τη διάρκεια του βιολογικού φαινομένου της ζωής: από την άποψη αυτή ο Bergson προσεγγίζει περισσότερο τον αμερικάνικο πραγματισμό και το εγχείρημα υπαγωγής της ανυποχώρητης λογικότητας στο επιβιωτικό πρόσταγμα του δαρβινισμού παρά την άτεγκτη αιτιότητα της δυναμικής των πραγμάτων του ρεαλισμού ή του ιδεαλισμού²⁰⁹.

Η κρίσιμη ιδέα που διακρίνει την φιλοσοφική σκέψη του Bergson από τα παραπάνω ρεύματα, συνοψίζεται σχηματικά στην σύλληψη της «υλικότητας της εικόνας». Το παραδοξολόγημα αυτό επιχειρεί επί της ουσίας να ορίσει την φύση της ύλης ταυτόχρονα ως κατηγορηματική αντίληψη (παράσταση) και συνάμα ως καθαυτή ύπαρξη, που υφίσταται ανεξάρτητα από την ανθρώπινη αντίληψη. Με τον τρόπο αυτό, ο Bergson φιλοδοξεί να ξεπεράσει τον παραδοσιακό δυισμό μεταξύ ύλης και παράστασης, αξιοποιώντας την παρακαταθήκη του εμπειρισμού, χωρίς ωστόσο να παραιτείται από την αντικειμενικότητα. Όπως ο ίδιος αναφέρει στον πρόλογο της έβδομης έκδοσης του βιβλίου του: «η λέξη «εικόνα» αναφέρεται σε «μια ορισμένη ύπαρξη που είναι περισσότερο από αυτή που ο ιδεαλιστής αποκαλεί αναπαράσταση, αλλά λιγότερο από αυτή που ο ρεαλιστής ονομάζει πράγμα — μια ύπαρξη που τοποθετείται μεσοδρομικά μεταξύ του «πράγματος» και της «παράστασης»²¹⁰.

Για τον Γάλλο φιλόσοφο, η εικόνα λοιπόν υπάρχει καθαυτή, έξω από την ανθρώπινη αντίληψη, στο βασίλειο της ύλης. Μάλιστα το ίδιο το σώμα μας – ως τμήμα του υλικού σύμπαντος - συνιστά μια προνομιακή εικόνα μεταξύ άλλων εικόνων. Η ιδιαιτερότητά του έγκειται ακριβώς στην ενδεχομενικότητα αλληλεπίδρασης με τις υπόλοιπες εικόνες, στην ανάδειξη και την οργάνωση μιας πληθώρας δυνατών δράσεων²¹¹.

«Θεωρήστε το σύστημα αυτό [των] εικόνων που ονομάζεται υλικός κόσμος, Το σώμα μου είναι μια από αυτές. Γύρω από αυτή την εικόνα διατάσσεται η παράσταση, η ενδεχόμενη δηλαδή επίδραση της πάνω σε άλλες εικόνες.»²¹²

²⁰⁹ Βλ. Π. Βαλλιάνος, «Εσωτερικός Χρόνος και ζωτική Ορμή: Η Μεταφυσική του Bergson», στο *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική ζωή*, Αθήνα: Πορεία 2002, σ.246-251

²¹⁰ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 30.

²¹¹ Στο ίδιο, σ. 51.

²¹² Στο ίδιο, σ. 79.

Έτσι λοιπόν η αντίληψη, και κατ' επέκταση η συνείδηση, αφού όπως ισχυρίζεται ο Γάλλος φιλόσοφος, η συνείδηση είναι σύμφυτη της αντίληψης, είναι υλική και αποτελεί ένα κρίσιμο υποσύνολο εικόνων του σύμπαντος. Επομένως, η αντίληψη δεν διακρίνεται από τον υλικό κόσμο ως προς την φύση της: δεν διαφέρει ποιοτικά από το σύστημα των εικόνων που ονομάζεται υλικός κόσμος, παρά μόνο ποσοτικά, αφού η ύλη είναι ήδη αντίληψη, μολονότι είναι ασυνείδητη. Προκειμένου να ρίξει φως στην πιο πάνω ιδέα, ο Bergson παρομοιάζει τον εγκέφαλο με έναν κεντρικό τηλεφωνικό σταθμό που ο «ρόλος του είναι να "επιτρέπει την επικοινωνία" ή να την καθυστερεί». Εμποτισμένος από την φαντασμαγορία της τεχνολογίας, των μακρο-συστημάτων και του διαφορικού λογισμού της αυγής του 20^{ου} αιώνα, ο Γάλλος φιλόσοφος κατανοεί την αντίληψη ως «ένα εργαλείο ανάλυσης σε σχέση με την προσλαμβανόμενη κίνηση και εργαλείο επιλογής σε σχέση με την εκτελούμενη κίνηση»²¹³. Σε κάθε περίπτωση πάντως, δεν την αντιλαμβάνεται ως διαφορετική ειδολογική κατηγορία από το κατηγορήμα της δράσης της - το υλικό σύμπαν. «[...] Το νευρικό σύστημα δεν είναι καθόλου μια μηχανή που χρησιμεύει στην κατασκευή ή ακόμα και στην προετοιμασία παραστάσεων», αφού «δεν προσθέτει τίποτα σε ότι δέχεται²¹⁴ [...] και ο ρόλος του περιορίζεται στη μεταβίβαση και κατανομή της κίνησης». Ο εγκέφαλος ανάγεται έτσι σε διαχειριστικό κέντρο που διαθέτει ένα τεράστιο, εάν όχι άπειρο πλήθος κινητήριων οδών που μεταβιβάζουν ακαριαία την πληροφορία και την μεταφράζουν σε πράξη.

Από τα παραπάνω μπορεί κανείς να συνάγει, πως η κρίσιμη ποσότητα που διαφοροποιεί την (άπειρη ή πεπερασμένη) αδιαβάθμητη ύλη (εικόνα-ύλη) του σύμπαντος, από την αντίληψη, είναι η εικόνα-παράσταση, που προκύπτει ως το αποτύπωμα του σώματος μας στο σύμπαν. Με τα λόγια του Γάλλου φιλοσόφου: «ύλη είναι το σύνολο των εικόνων, αντίληψη δε της ύλης αυτές τις ίδιες εικόνες αναφερόμενες στη δυνατή δράση μιας καθορισμένης εικόνας, του σώματός μου»²¹⁵. Αν και ο παραπάνω ορισμός συσκοτίζει το νόημα της εικόνας ως αντικείμενο αλληλεπίδρασης, συγχέοντας το, σκοπίμως, με το ίδιο το υποκείμενο της δράσης, δηλαδή το σώμα, είναι αρκετά σαφές πως ο Bergson αντιλαμβάνεται την εικόνα ως το αποτύπωμα της αλληλεπίδρασής μας με την ύλη, καθώς η αντίληψη είναι εικόνα

²¹³ Στο ίδιο, σ. 51.

²¹⁴ Η έννοια της πρόσθεσης εδώ αναφέρεται σε ποιοτική αναβάθμιση και όχι φυσικά σε ποσοτική.

²¹⁵ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 42.

και η εικόνα είναι υλική φύση²¹⁶. Ωστόσο, στο μέτρο που οι εικόνες είναι ύλη, είναι έξω από μας. Ως εκ τούτου, η καθαρή αντίληψη προϋπάρχει πάντα έξω από εμάς και δεν συνιστά κατ' ουσίαν, τίποτα περισσότερο από την ίδια την ύλη, αλλά την ύλη κατανοητή ως εικόνα:

«Η αντίληψή μου δεν μπορεί παρά να είναι συνεπώς κάτι από αυτά τα ίδια τα αντικείμενα. Βρίσκεται μάλλον η ίδια στα αντικείμενα παρά εκείνα σε αυτή. [...] το να αντιλαμβάνομαι επομένως συνίσταται στο να αποσπώ από το σύνολο των αντικειμένων τη δυνατή δράση του σώματος μου πάνω σε αυτά.»²¹⁷

Ενώ λοιπόν η αντικειμενική πραγματικότητα της ύλης συνίσταται στην ολότητα των στοιχείων της και στις εκάστοτε δράσεις τους, αντίθετά η παράστασή μας για την ύλη, είναι το μέτρο της δυνατής δράσης μας επάνω σε αυτήν. Σύμφωνα με τον Bergson η καθαρή αντίληψη αποτελεί την χαμηλότερη βαθμίδα του νου (νους χωρίς μνήμη), αλλά ταυτόχρονα μέρος της ύλης, όπως την αντιλαμβανόμαστε²¹⁸. Η αντίληψη, δηλαδή εικόνα-παράσταση, αποτελεί υποσύνολο της υλικής ολότητας του σύμπαντος, δηλαδή εικόνα-ύλη, η οποία προκύπτει μέσω μιας διαδικασίας αφαίρεσης κατά την οποία το «ζωντανό σώμα [αντιμετωπίζεται] ως μαθηματικό σημείο στο χώρο και η συνειδητή αντίληψη ως μαθηματική στιγμή στο χρόνο.»²¹⁹ Για να μπορέσουμε να χειραφετηθούμε από την μη εκτατή και ακαριαία καθαρή αντίληψη, οδεύοντας στην επικράτεια του πνεύματος «έπρεπε [...] να ξαναδώσουμε στο σώμα την έκτασή του και στην αντίληψη της διάρκειά της. Με αυτό τον τρόπο

²¹⁶ T. Trifonova, "Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre", σ.86- 87 στο Janus Head, 6(1), 80-114, Trivium Publications, Pittsburgh 2003. σ. 82.

²¹⁷ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 258-9.

²¹⁸ «[...] Ιδού τώρα η εικόνα που αποκαλώ υλικό αντικείμενο. Έχω την παράστασή της. Πώς εξηγείται το ότι δεν φαίνεται να είναι καθαυτή το ίδιο που είναι για μένα; Αυτό οφείλεται στο ότι όντας αλληλέγγυα με όλες της άλλες, προεκτείνεται σε εκείνες που την ακολουθούν, όπως ακριβώς προέκτεινε εκείνες που προηγούνται αυτής. Για να μεταμορφώσει την απλή και καθαρή ύπαρξη σε παράσταση θα αρκούσε να άρει ό,τι την ακολουθεί, ότι προηγείται, καθώς επίσης και ότι την πληροί, να μη διατηρήσει παρά μόνο την εξωτερική της κρούστα, το επιφανειακό της στρώμα. Αυτό που διακρίνει μια παρούσα εικόνα, μια αντικειμενική πραγματικότητα από μια εικόνα αντικείμενο παράστασης είναι η αναγκαιότητα να δρα με κάθε σημείο της πάνω σε όλα τα σημεία των άλλων εικόνων, να μεταβιβάζει την ολότητα όσων δέχεται, να αντιπαραθέτει σε κάθε δράση μια ίση και αντίθετη αντίδραση» Σ.52

²¹⁹ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 263.

επανεπιδείξαμε στη συνείδηση τα δύο υποκειμενικά στοιχεία της, το αίσθημα και τη μνήμη.»²²⁰

Οι δυο κατηγορίες της μνήμης : Μνήμη-Εικόνα και Μνήμη-Έξη

Μια από τις κεντρικές πίστες στις οποίες ο Bergson αναμετράται με τη μεθοδολογική αποτελεσματικότητα της θεωρίας του, είναι ο μηχανισμός της μνήμης.²²¹ Ξεκαθαρίζοντας εξαρχής πως υπάρχουν δύο κατηγορίες μνημών, η μνήμη-έξη και η μνήμη-εικόνα, το φιλοσοφικό διακύβευμα για τον βιταλιστή φιλόσοφο εδώ, εντοπίζεται στην ανάδειξη της διαφορετικής φύσης των δύο αυτών μηχανισμών. Σε πείσμα της παραδοσιακής αντίληψης που θεωρεί πως μεταξύ των δύο υπάρχει απλώς μια διαφορά τάξης, αντίθετα ο Bergson υποστηρίζει πως οι δύο μηχανισμοί διακρίνονται ποιοτικά – διαθέτουν διαφορά φύσης. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια ποσοτική διάκριση μεταξύ δυο λειτουργιών ομοούσιων, όπου η μνήμη-εικόνα είναι ανώτερη της πρώτης, αλλά πάντως διαθέτει την ίδια φυσική υπόσταση, αλλά για δυο ριζικά διαφορετικά φαινόμενα που αντιστοιχούν σε δυο διαφορετικές συνειδησιακές καταστάσεις: η μνήμη-έξη συνδέεται με την πράξη και αναζητά τα ερείσματά της στον υλικό κόσμο, η δε μνήμη-εικόνα στρέφεται προς το πνεύμα, εξεικονίζοντας την χειραφέτηση του ανθρώπου από την επικαιρότητα των υλικών αναγκών του και απελευθερώνοντάς τον από το παρόν.

Προκειμένου να διαφωτίσει αυτή τη διαφορά, ο Bergson χρησιμοποιεί το παράδειγμα της αποστήθισης ενός μαθήματος. Πρόκειται για μια πρακτική που βασίζεται στην συνεχή επανάληψη και χρησιμοποιείται χάρη στην ομοιότητά της με την διαδικασία της απόκτησης μιας συνήθειας. Μάλιστα, εδώ ο δαρβινιστής φιλόσοφος, δεν διστάζει να παρομοιάσει τα αποτελέσματα του μηχανισμού της αποστήθισης, με την ρουτίνα ενός οικόσιτου σκύλου, στον οποίο η καθημερινή επιστροφή του αφεντικού, γεννά, εκτός από ευδαιμονία, μια αυτοματοποιημένη δράση, το κούνημα της ουράς. Προσανατολισμένη λοιπόν στην δράση, η μεμαθημένη ανάμνηση, «χάρη στην επανάληψη της ίδιας προσπάθειας, μοιάζει με την ήδη γνωστή διαδικασία σχηματισμού της έξης»²²². «Καθόσον μάλιστα οι μεμαθημένες αναμνήσεις είναι οι πιο χρήσιμες, τις προσέχουμε περισσότερο» και αυτός είναι ο λόγος που έχουν λανθασμένα αναγορευτεί από τους ψυχολόγους σε αναμνήσεις-

²²⁰ Στο ίδιο.

²²¹ Βλ. Κ. Παπαγιώργης, «Η μπερζονική μνήμη», στο *Περί μνήμης*, σ.201-228, Καστανιώτης, Αθήνα 2008.

²²² Η. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 105.

πρότυπα, ενώ στην πραγματικότητα. η σχέση τους με το παρελθόν είναι απατηλή και καθοδηγείται εξολοκλήρου από το παρόν:

«Η αλήθεια είναι ότι [η μνήμη –έξη] δεν παριστάνει πια το παρελθόν μας, αλλά το «υποδύεται» και αν δικαιούται ακόμα το όνομα της μνήμης, δεν είναι επειδή διατηρεί περασμένες εικόνες, αλλά επειδή προεκτείνει το χρήσιμο αποτέλεσμά τους στην παρούσα στιγμή.»²²³

Όπως ισχυρίζεται ο Bergson, οι μεμαθημένες αναμνήσεις, τα προϊόντα της μνήμης-έξης, ταυτίζονται με την συνήθεια- την επανάληψη, και η σχέση τους με το παρελθόν είναι εργαλειακή και όχι ουσιοκρατική. Λειτουργούν με τρόπο αυτόματο και μηχανικό, χωρίς να καθοδηγούνται από τη σκέψη και αποθηκεύονται απευθείας στο σώμα, θεμελιώνοντας την εμπειρία. Η δυναμική τους εκδίπλωση στο παρόν με τρόπο αυθόρμητο επενεργεί απευθείας στον υλικό κόσμο, χωρίς τη διαμεσολάβηση του πνεύματος. Υπό το πρίσμα αυτό, η ουσιαστική δυνατότητα προσπέλασης της μνήμης-έξης στο παρελθόν είναι θεωρητικά προβληματική, αφού συντελείται αναγκαστικά ως παροντικό βίωμα, παρά ως συνειδητή ανάκληση μιας παρελθοντικής εικόνας.

Στον αντίποδα της μνήμης-έξης, η μνήμη-εικόνα δεν εκπορεύεται από την επανάληψη αλλά αφορά μια μοναδικότητα στον χώρο και στον χρόνο. Ως εκ τούτου είναι τέλεια και τελεσίδικη, αφού ο χρόνος δεν μπορεί να προσθέσει τίποτε στην εικόνα χωρίς να την παραμορφώσει. «Η μνήμη-εικόνα θα διατηρεί πάντα στην μνήμη τη θέση και την ημερομηνία της». Γεννιέται μια συγκεκριμένη στιγμή του χωροχρόνου και έκτοτε διατηρείται ως εικόνα στο πνεύμα και όχι ως συνήθεια στο σώμα.²²⁴ Η επίκλησή της προϋποθέτει μια άμεση – αχρονική αναπαράσταση του

²²³ Στο ίδιο, σ. 104.

²²⁴ Εργαλειοποιώντας μεγαλοφύως τα πιο πρόσφατα πορίσματα στην έρευνα της κβαντικής μηχανικής των αρχών του αιώνα, ο Bergson μέσω της θεωρίας του για τη μνήμη, προτείνει μια φιλοσοφική υπέρβαση του αδιεξόδου που μερικά χρόνια αργότερα διατυπώθηκε από τον W. Heisenberg ως αρχή της απροσδιοριστίας. Σύμφωνα με την τελευταία, ο ακριβής προσδιορισμός της θέσης και της ορμής ενός σωματιδίου – ο τέλειος χωροχρονικός εντοπισμός του - είναι αδύνατος λόγω του κυματοσωματιδιακού δυισμού της ύλης. Η απάντηση τόσο του Bergson όσο και του A. Einstein σε αυτό το λογικό παράδοξο – αδιάβλητου ωστόσο από τον πειραματικά έλεγχο - ήταν η ελαστικοποίηση της έννοιας του χρόνου. Σχετικά με τα διανοητικά εγχειρήματα των δύο απέναντι στην κοινή ιδέα σχετικοποίησης του χρόνου – που εντέλει κόστισε στον Bergson το επιστημολογικό του κύρος κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, καθώς και για μια πιο συγκροτημένη κατανόηση του διακυβέματος της αιτιότητας και της συνακόλουθης κατακρήμνισης του φιλοσοφικού και επιστημολογικού δυτικού

παρελθόντος, που χειραφετείται από τον βιωμένο, υποκειμενικό χρόνο και όχι μια αυθόρμητη αντίδραση αποθηκευμένη απευθείας στο σώμα, χωρίς δυνατότητα αναπαράστασης:

«Παρατηρούμε λοιπόν πως αυτές οι δύο μνήμες [μνήμη- έξη και η μνήμη- εικόνα] είναι διαφορετικής φύσης και διαθέτουν διαφορετική σχέση με τον χρόνο: η μνήμη-εικόνα βρίσκεται στη μοναδικότητα (ένα μοναδικό γεγονός στη διάρκεια του χρόνου που το ανακαλώ άμεσα). Η άλλη βρίσκεται στην επανάληψη (κανένα γεγονός δεν διακρίνει το ένα από το άλλο: μακροπρόθεσμα διατηρώ το περιεχόμενό του).»²²⁵

Στο θεωρητικό οικοδόμημα του Bergson ο χρόνος – ή καλύτερα οι διακριτές εκδηλώσεις του στο πλαίσιο των δυο διαφορετικών συνειδησιακών καταστάσεων – αναγορεύεται σε κεντρικό μεθοδολογικό εργαλείο κατανόησης της μνήμης. Η ελαστικοποίηση της έννοιας του χρόνου, η σχετικοποίηση της υπερβατικής του κανονικότητας ως μηχανικής ακολουθίας στιγμών και συνακόλουθα η σύνδεσή του με το ανθρώπινο Εγώ, δηλαδή με το πλέγμα ακανόνιστων χρονικών επιβραδύνσεων ή επιμηκύνσεων, ταυτοχρονιών ή πισωγυρισμάτων της σκέψης, επιτρέπει πλέον την θεωρητική διάκριση των δύο μηχανισμών της μνήμης. Η εσωτερική εμπειρία ενός ενεργού αυτοβούλου όντος που ανατρέχει σε παρελθούσες εικόνες αφενός, και η εξωγενής αναγκαιότητα που εκδιπλώνεται δυναμικά ως αναπόδραστη συνθήκη της ύπαρξης αφετέρου, μολονότι συνυπάρχουν και αλληλοεισδύουν μέσα από μια διαδικασία «ενδώσμωνσης»²²⁶, είναι ωστόσο δύο έννοιες θεωρητικά ασύμβατες. Στον ρου της ανθρώπινης χρονικότητας, οι δύο μορφές μνήμης είναι αλληλένδετες και αδιάλειπτα εναλλασσόμενες, η θεωρητική τους υπόσταση ωστόσο, διαφέρει ριζικά, χάρη στην σχετικοποίηση της έννοιας του χρόνου. Αν, η μνήμη-εικόνα επιτρέπει την ελεύθερη, πλην εμπρόθετη και άρα επίπονη, αχρονική κατάδυση στο παρελθόν, ο εξωγενής χρόνος, βρίσκεται σε ευθεία αναλογία με την προοδευτική εκδίπλωση των προϊόντων της μνήμης-έξης και ως εκ τούτου υπάγεται νομοτελειακά στην ιστορική συνθήκη. Προκειμένου να δια φωτίσει καλύτερα την φύση της παραπάνω διάκρισης ο

οικοδομήματος για την φύση του χρόνου, βλ., *Η κρίση στη φυσική και η δημοκρατία της Βαϊμάρης*, Συλλογικό Ηράκλειο, ΠΕΚ 2012

²²⁵ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ.

²²⁶ Στο ίδιο, σ. 89.

Bergson επιστρέφει στο παράδειγμα της ανάγνωσης ενός κειμένου διευκρινίζοντας πως «η ανάμνηση μιας καθορισμένης ανάγνωσης είναι παράσταση, παράσταση και μόνο»²²⁷ σε αντίθεση με την ανάμνηση «του μαθήματος που έχω μάθει», η οποία αναπαράγει διαδοχικά – μία-μία τις λέξεις και τις φράσεις εκδιπλώνοντας δυναμικά το χρόνο μια δραστηριότητα – μια δράση. «Την μνήμη- εικόνα χάρη σε μια ενόραση του πνεύματος μπορώ κατά βούληση να επιμηκύνω ή να συντομεύσω - της προσδίδω μια αυθαίρετη διάρκεια και τίποτα δε με εμποδίζει να τη συλλάβω ακαριαία όπως σε έναν πίνακα ζωγραφικής»²²⁸. Χάρη στην ενόραση, την ανώτερη βαθμίδα της δημιουργικής εξέλιξης, ο άνθρωπος, μπορεί πλέον να υπερβεί προσωρινά τα υλικά δεσμά των φυσικών νόμων και της εμπειρίας και να πλοηγηθεί ανενόχλητος στο χώρο και στο χρόνο. Ο χρόνος της ενόρασης, δεν αποτελεί έτσι μια εξωτερική αναγκαιότητα που τον καταναλώνει, αλλά γίνεται αντιληπτός μέσω μιας άμεσης ενσωμάτωσης- ταύτισης με το υπερ-χρονικό Εγώ μας.

Η υπέρβαση της αναλυτικής έννοιας του χρόνου, λοιπόν, συνιστά το κλειδί για την κατανόηση της θεωρητικής διάκρισης μεταξύ μνήμης-έξης και μνήμης-εικόνας: μολονότι εργαλειακή για την επιφανειακή κατανόηση και βιωματική αναπαραγωγή των ιστορικών γεγονότων, η ανελαστικότητα του αναλυτικού χρόνου αδυνατούσε ως τώρα να διεισδύσει στον ουσιαστικό πυρήνα της σκέψης και να χειραφετήσει την αναπαράσταση από το βίωμα. Σήμερα ωστόσο, σύμφωνα με τον Bergson είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε την διαφορά : η σύγχυση μεταξύ των δύο θεωρητικών κατηγοριών μνήμης, που έως τώρα συσκοτίζε την πραγματική τους φύση, πλέον καταργείται, επιτρέποντας στην (πραγματική) μνήμη να χειραφετηθεί από την αδιάλλακτη χρησιμοθηρική επιταγή της υλικής επικαιρότητας στη ζωή του ατόμου και να αναβιβαστεί στην σφαίρα του πνεύματος. «Μέσω αυτής [της μνήμης-εικόνας] θα γινόταν δυνατή η ευφυής, ή μάλλον διανοητική, αναγνώριση μιας ήδη βιωμένης αντίληψης. Σε τούτη θα καταφεύγαμε κάθε φορά που γυρνούσαμε στο παρελθόν, για να αναζητήσουμε εκεί μια συγκεκριμένη εικόνα, την κεκλιμένη πλαγιά της προηγούμενης ζωής μας». Μολονότι λοιπόν είναι πιθανό οι δύο μνήμες να συγχέονται πρακτικά, διότι διαθέτουν κοινά γνωρίσματα και σχέσεις που επενεργούν συγχρόνως στον μηχανισμό της σκέψης, αποτελούν ωστόσο δύο διακριτές θεωρητικές οντότητες με διαφορετικά πεδία δράσης: η μνήμη-εικόνα ανήκει στο πεδίο της θεωρίας (γνώσης), ενώ η μνήμη- έξη απαντά στο πρακτικό πεδίο. Κατά

²²⁷ Στο ίδιο, σ. 103.

²²⁸ Στο ίδιο.

συνέπεια, η μνήμη- έξη δεν συνιστά μια ατελή μορφή της μνήμης-εικόνας, αλλά διαθέτει τις δικές της ποιότητες, που εκπορεύονται από την διαφορετική φύση της.

Η διαφορετική φύση και οι διακριτές λειτουργίες των δύο μνημών δεν συνεπάγεται πως η μια είναι κατώτερη της άλλης. Αμφότερες συνυπάρχουν στον άνθρωπο, «αντίληψη και ανάμνηση, πάντα αλληλοδιεισδύουν, πάντα ανταλλάσσουν κάτι από την ουσία τους μέσα από μια διαδικασία ενδώσμωνσης.» Ωστόσο, ο Bergson θεωρεί πως μόνο αυτή η μνήμη-εικόνα δικαιούται να φέρει τον τίτλο της μνήμης, «ενώ εκείνη που μελετούν οι ψυχολόγοι, είναι μάλλον η έξη, που φωτίζεται από τη μνήμη, παρά η ίδια η μνήμη»²²⁹. Για τον φιλόσοφο η μνήμη- εικόνα ενσαρκώνει την κατ' εξοχήν ανθρώπινη ιδιότητα που τη διακρίνει από τους υπόλοιπους έμβιους οργανισμούς «Με τη μνήμη [εικόνα] βρισκόμαστε αληθινά στο πεδίο του πνεύματος.»²³⁰

Στους κόλπους αυτής της διάκρισης, αναγκαία συνειδησιακή προϋπόθεση είναι η διαμεσολάβηση της αναπαράστασης, της εικόνας. Κατ' αναλογία με τα ακαριαία μαθησιακά παράγωγα, αντιδράσεις της μνήμης-έξης, η οποία αυτοματοποιεί τα προϊόντα της συνήθειας σε μια ακολουθία α-χρονικών δραστηριοτήτων, η μη εκτατή καθαρή αντίληψη, μετατρέπει τα προϊόντα της καθαρής αντίληψης σε δράση. Προκειμένου να δια φωτίσει περισσότερο τον ρόλο της εικόνας στην παραπάνω ερμηνεία της καθαρής αντίληψης, ο Bergson στρέφεται και πάλι στην κατεξοχήν επιστήμη του 19^{ου} αιώνα, την βιολογία. Οι απλοί μονοκύτταροι οργανισμοί, που στερούνται μνήμης, μεταφράζουν ακαριαία τις εικόνες, τα κατηγορήματα της καθαρής αντίληψης σε δράση, (μέσω της διαδικασίας μίτωσης, μείωσης, κλπ) συνεργώντας με τον υλικό κόσμο. Επομένως, η καθαρή αντίληψη ή εικόνα-παράσταση, είναι η ασυνείδητη αντίληψη ή η ακαριαία αλληλεπίδραση υλικών αντικειμένων μεταξύ τους, που δεν περιέχει έκταση ή χρονική διάρκεια. Στο πάνω πλαίσιο, η εικόνα αντιπροσωπεύει το καθεστώς ύπαρξης των πραγμάτων πριν από τη γέννηση της συνείδησης που σχετικοποιεί τον κόσμο εισάγοντας τις κατηγορίες του χώρου και του χρόνου. Κοντολογίς, η εικόνα είναι το σύστημα συμπαντικής ενέργειας από το οποίο έχει αποκοπεί η ανθρώπινη οπτική.²³¹

Εκτός από κρίσιμη ποσότητα που διαφοροποιεί την ύλη από την καθαρή αντίληψη, η εικόνα (μνήμη-εικόνα) αποτελεί λοιπόν και το μέτρο της συνειδητότητάς

²²⁹ Στο ίδιο, σ. 106.

²³⁰ Στο ίδιο, σ. 270.

²³¹ T. Trifonova, "Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre", ό.π., σ. 82.

του ανθρώπου, το μέτρο της διάκρισης της ασυνείδητης από την συνειδητή αντίληψη.²³² Για τον Bergson το πέρασμα από την καθαρή ή παθητική αντίληψη στην μνήμη ισοδυναμεί με το πέρασμα από την ύλη στο πνεύμα: «Μεταβαίνοντας από την καθαρή αντίληψη στη μνήμη εγκαταλείπουμε οριστικά την ύλη χάριν του πνεύματος.»²³³ Η εικόνα αποκαλύπτει την προέλευση της συνείδησης ως συνειδητή αντίληψη. Επομένως πρόκειται και εδώ για διαφορά βαθμού, μεταξύ αντίληψης και συνείδησης και ως εκ τούτου, η εικόνα παραμένει μια κρίσιμη ποσότητα μεταξύ ύλης και νου. Η συνειδητότητα ορίζεται πλέον ως ικανότητα του νου να διατηρεί εικόνες, και συνίσταται στην ικανότητά του για μνήμη.²³⁴ Για τον Bergson η ύλη είναι η κατώτατη μορφή συνείδησης:

«Αναμφίβολα το ίδιο το ίδιο το υλικό σύμπαν οριζόμενο ως η ολότητα των εικόνων είναι ένα είδος συνείδησης, μια συνείδηση στην οποία όλα αλληλο-αντισταθμίζονται και αλληλο-εξουδετερώνονται, μια συνείδηση της οποίας κανένα από τα ενδεχόμενα μέρη που αλληλο-ϊσορροπούν μέσω μιας αντίδρασης πάντοτε ίσης με τη δράση δεν επιτρέπεται να αποκτήσει προτεραιότητα και να ξεχωρίσει. Ωστόσο για να αγγίξουμε την πραγματικότητα του πνεύματος, πρέπει να τοποθετηθούμε στο σημείο όπου μια ατομική συνείδηση, προεκτείνοντας και διατηρώντας το παρελθόν μέσα σε ένα παρόν που εμπλουτίζεται από αυτό, διαφεύγει έτσι το νόμο της αναγκαιότητας, ο οποίος επιτάσσει το παρελθόν να διαδέχεται ακατάπαυστα τον εαυτό του, σε ένα παρόν που επαναλαμβάνει απλώς το παρελθόν, με άλλη μορφή, και στα πάντα να ρέουν αενάως. Μεταβαίνοντας από την καθαρή αντίληψη στη μνήμη εγκαταλείπουμε οριστικά την ύλη χάριν του πνεύματος.»²³⁵

Η πιο πάνω περιγραφή της μνήμης, η οποία υποτίθεται ότι είναι η κρίσιμη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και εν γένει έμβιων όντων, δεν αναφέρεται ωστόσο στην κατηγορία της καθαρής μνήμης, αλλά σε ένα μείγμα μνήμης και φαντασίας. Στο

²³² F. Worms, *Introduction a Matière et Mémoire de Bergson*, PUF, Παρίσι 1997.

²³³ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 265.

²³⁴ T. Trifonova, "Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre", ό.π.

²³⁵ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 265.

πλαίσιο αυτό, η εικονικότητα του Bergson, εκπληρώνει τον παραδοσιακό ρόλο της φαντασίας: το μέτρο της εικονικότητας ενός πράγματος/εικόνας είναι η ικανότητά του να συνδέεται με απρόβλεπτους τρόπους με άλλα πράγματα/εικόνες²³⁶.

Στην πραγματικότητα ο φιλόσοφος δεν μπορεί να αποφασίσει μεταξύ δύο διαφορετικών ερμηνειών της εικόνας. Από τη μια πλευρά, η εικόνα ισοδυναμεί με την ύλη (αντιλαμβανόμαστε εικόνες και η αντίληψή μας είναι η ίδια μια εικόνα μεταξύ των εικόνων) ενώ από την άλλη, η εικόνα συμπληρώνει το κενό της παράστασης για την αποκατάσταση κάποιας χαμένης αρχικής διαίσθησης (ενόραση)²³⁷, όπως άλλωστε παραδέχεται και ο ίδιος: «η αλήθεια βέβαια είναι ότι μια εικόνα μπορεί να υφίσταται χωρίς να γίνεται αντιληπτή, μπορεί να είναι παρούσα χωρίς να είναι αντικείμενο παράστασης»²³⁸. Η αμφιλεγόμενη εικονικότητα της σκέψης – και συνακόλουθα η μεθοδολογική αμφισημία της εικόνας – αποτυπώνεται αρκετά γλαφυρά στον πρόλογο του βιβλίου, μέσα από την διάκριση μεταξύ των πνευματικών και εγκεφαλικών καταστάσεων του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, μια εγκεφαλική κατάσταση είναι απλώς η μετάφραση - προέκταση μιας πνευματικής κατάστασης σε κίνηση. Παρομοιάζοντας την πνευματική αναπαράσταση των εικόνων με θεατρική παράσταση, ο Bergson διατείνεται πως: «Η πνευματική κατάσταση, ή σκέψη συνοδεύεται από την παράσταση εικόνων που είναι τουλάχιστον γεννώμενες [δηλαδή εν τη γενέσει τους] και αυτές οι ίδιες εικόνες δεν παριστάνονται στη συνείδηση χωρίς να διαμορφώνονται, σε κατάσταση σκιαγραφίας ή τάσης, οι κινήσεις με τις οποίες οι εικόνες αυτές θα υποδύονταν τους εαυτούς τους στο χώρο, θα αποτύπωναν δηλαδή στο σώμα τις τάδε ή τις δείνα στάσεις [...].»²³⁹ Η δυσνόητη μετάφραση ενός εξίσου δυσνόητου κειμένου συσκοτίζει την ουσιαστική πρωτοτυπία του Bergson (αν και επιστημολογικά αόριστη), που εντοπίζεται ακριβώς στην έννοια της ενόρασης, ως προεικόνιση της δράσης μέσω μιας χωροχρονικής και άρα υλικής αναδίπλωσης στον εαυτό μας²⁴⁰. Το σκίτσο (σκιαγραφία), ή η τάση (ως διάγραμμα δυναμικών γραμμών μιας ροπής που ασκείται σε ένα αντικείμενο) τι άλλο θα μπορούσαν άλλωστε να είναι παρά μια προεικόνιση της ενδεχομενικότητας του μέλλοντος μέσα στα υλικό κλοιό

²³⁶ A. Al-Saji, “The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time”, in *Continental Philosophy Review*, 37: 203–239 Springer 2004.

²³⁷ F. Arnaud (επιμ.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Παρίσι 2010.

²³⁸ H. Bergson, *Ύλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 55.

²³⁹ Στο ίδιο, σ. 34.

²⁴⁰ Σχετικά με το φιλοσοφικό περιεχόμενο της αναδίπλωσης [le pli] βλ. το Gilles Deleuze, *Le pli e le Baroque*, Paris Editions e Minuit, 2014. Σχετικά με τη σχέση Deleuze Bergson, βλ. Gilles Deleuze, *Ο Μπερζονισμός*, Εισαγωγή Μετάφραση Επίμετρο: Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα: Scripta 2010.

του παρόντος; Η ενορατική αναδίπλωση λοιπόν, ή πιο αόριστα η δράση, κρηπιδώνει την διαφορά μεταξύ πνευματικής και εγκεφαλικής λειτουργίας και η πνευματική ζωή του όντος εκτείνεται μεταξύ των δύο άκρων της δράσης (εικόνες που εκτελούνται, μετατρέπονται σε κινήσεις) και της καθαρής γνώσης (εικόνες που παραμένουν στη συνείδηση αντί να εξωτερικεύονται): «Έτσι, η εγκεφαλική μας κατάσταση περιέχει λιγότερο ή περισσότερο την πνευματική μας κατάσταση, ανάλογα με το αν εξωτερικεύουμε την ψυχολογική μας ζωή σε δράση, ή την εσωτερικεύουμε σε καθαρή γνώση»²⁴¹.

Στο παραπάνω πλαίσιο, το ύστατο φιλοσοφικό ερώτημα περί απόλυτης αναγκαιότητας – αιτιολογικής ή τελεολογικής – ή ριζικής υποκειμενικής ελευθερίας παραμένει σκοτεινό. Το ζήτημα απασχολεί τον Bergson στο τέλος του βιβλίου, όπου ανατρέχει στις σχέσεις εκτατού μη εκτατού διερωτώμενος: «θα μπορούσε καθεμιά από τις στιγμές της να συναχθεί μαθηματικά από την προηγούμενη; Υποθέσαμε σε όλη αυτήν την εργασία, για την ευκολία της μελέτης, ότι είναι όντως έτσι.»²⁴² Μέσα στο έρεβος, της ντετερμινιστικής επιλογής της εξέλιξης, ο φιλόσοφος, εναποθέτει τις ελπίδες του, στην προοδευτική, επ' άπειρον, αύξηση της πολυπλοκότητας. «Η πρόοδος της έμβιας ύλης συνίσταται στη διαφοροποίηση των λειτουργιών που οδηγεί πρώτα στη δημιουργία και έπειτα στην βαθμιαία πολυπλοκότητα [...] όσο περισσότερο αναπτύσσονται τα ανώτερα κέντρα, τόσο πιο πολυάριθμες θα γίνουν οι κινητήριες οδοί μεταξύ των οποίων το ίδιο το ερέθισμα θα προσφέρει στο έμβιο ον επιλογή δράσης.»²⁴³ Στη ροή της βιολογικής διάρκειας του όντος, ο βαθμιαίος πολλαπλασιασμός των ερεθισμάτων που παράγει μια διαρκώς αυξανόμενη πληθώρα πληροφορίας και η δυναμική αλληλεπίδρασή τους, παράγει εν δυνάμει αμέτρητους συνδυασμούς. Ωστόσο είναι αυτή που διασφαλίζει όχι μόνο την ποικιλία δυνατών εκβάσεων της ιστορίας, αλλά και την ελεύθερη επιλογή. Η παραγωγή διαρκώς πιο πολύπλοκων βιολογικών συστημάτων, στο πλαίσιο μιας μη ντετερμινιστικής διαδικασίας της εξέλιξης –προϋπόθεση της ελεύθερης επιλογής – φαίνεται πάντως να εκδιπλώνονται αντίθετα προς την μηχανική κανονικότητα της φυσικής ύλης. Η μεταφυσική πίστη του Bergson πάνω στη δυνατότητα μιας ριζικής υποκειμενικής ελευθερίας, αφήνει αναπάντητα επιστημολογικά ερωτήματα σχετικά με την έκρηξη

²⁴¹ Στο ίδιο.

²⁴² H. Bergson, *Υλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, ό.π., σ. 278.

²⁴³ Στο ίδιο.

της ζωτικής αυθορμησίας του όντος και την έξαρση της βουλητικής αυτενέργειας, στο πλαίσιο που θέτει ο ασφυκτικός κλοιός της μηχανικής της ύλης.

(β) Η σαρτρική εικόνα

Η εικόνα στο έργο του Σαρτρ

Ο Σαρτρ επισημαίνει ότι κάποιες συνειδησιακές μορφές ονομάζονται εικόνες, χωρίς όμως να γνωρίζουμε την αρχή και το τέλος της ταξινομικής κατηγορίας «εικόνα»:

«...η εικόνα ως εικόνα δεν μπορεί να περιγραφεί παρά με μία ενέργεια δευτέρου βαθμού, με την οποία το βλέμμα στρέφεται αλλού από το αντικείμενο για να κατευθυνθεί προς τον τρόπο με τον οποίο το αντικείμενο τούτο παρουσιάζεται. Αυτή, ακριβώς, η επιλογιστική [αναστοχαστική] ενέργεια επιτρέπει την κρίση: "έχω μια εικόνα" [...] (η) εικόνα δίνεται άμεσα ως τέτοια στον επιλογισμό (αναστοχασμό) [...] η επιλογιστική (αναστοχαστική) ενέργεια, λοιπόν, έχει ένα άμεσα βέβαιο περιεχόμενο που θα ονομάσουμε ουσία της εικόνας [...] η λέξη εικόνα δεν θα μπορούσε, λοιπόν, να υποδηλώνει παρά τη σχέση της συνείδησης με το αντικείμενο· με άλλες λέξεις είναι ένας ορισμένος τρόπος που έχει το αντικείμενο να εμφανίζεται στη συνείδηση, ή, εάν προτιμάτε, ένας ορισμένος τρόπος που έχει η συνείδηση να δίνει στον εαυτό της ένα αντικείμενο [...] μια εικόνα δεν τίποτε άλλο από μία σχέση [...] στην ίδια την ενέργεια που μου δίνει το αντικείμενο σε εικόνα περικλείεται η γνώση του τί είναι (το αντικείμενο) [...] η εικόνα είναι μια ιδιότυπη [sui generis] συνείδηση που με κανένα τρόπο δεν μπορεί να αποτελεί μέρος μιας πλατύτερης συνείδησης [...] το

αντικείμενο ως εικόνα δεν είναι ποτέ τίποτε περισσότερο από τη συνείδηση που έχουμε του αντικειμένου αυτού.»²⁴⁴

Υποστηρίζει ότι στον εξωτερικό κόσμο χρησιμοποιούμε τη λέξη εικόνα για ένα πλήθος αντικειμένων που είναι μεταξύ τους ετερόκλητα, παραδείγματος χάρη ονομάζουμε εικόνα μια Βυζαντινή αγιογραφία ή μία ελαιογραφία που απεικονίζει ένα πρόσωπο, δηλαδή ένα πορτρέτο, όπως επίσης ονομάζουμε εικόνα το είδωλό μας σε έναν καθρέφτη. Η λέξη χρησιμοποιείται επίσης μεταφορικά με τη σημασία γενικά της αντανάκλασης, της απεικόνισης, παραδείγματος χάρη στον στίχο «Εικόνα σου είμαι, κοινωνία, και σου μοιάζω» (Γαλάτεια Καζαντζάκη, «Αμαρτωλό»). Διερωτάται εάν στις περιπτώσεις αυτές το πρόβλημα είναι γλωσσικό, εάν δηλαδή πρόκειται για μία συνωνυμική σχέση, θα λέγαμε καλύτερα για μία σχέση σημασιολογικής διαφοροποίησης, όπως αυτή που παρατηρούμε συχνά στις πολύσημες λέξεις σε ένα λεξικό, όπου οι σχέσεις μεταξύ των λέξεων ορίζονται από μία αφετηρία, η οποία θα μπορούσε να είναι χρονική και αποτελεί την αρχική εμφάνιση της λέξης με μία συγκεκριμένη σημασία –αυτό ονομάζουμε αρχική σημασία ή κυριολεξία– και στη συνέχεια μέσα από την απαρίθμηση μιας σειράς σημασιολογικών μεταβολών, οι οποίες προκύπτουν από μία άλλη σειρά γλωσσικών μηχανισμών, όπως είναι η μεταφορά, η σημασιολογική επέκταση, η συνεκδοχή και άλλες. Αν δεν πρόκειται για γλωσσικό ζήτημα, ο Sartre διερωτάται εάν πρόκειται για μία συγκεκριμένη αντίδραση ή στάση της συνείδησής μας απέναντι στα αντικείμενα, η οποία μοιάζει όμοια με την στάση της συνείδησης στο φαινόμενο που ονομάζει «ψυχική εικόνα». Στην τελευταία περίπτωση πιστεύει ότι η έννοια της εικόνας πρέπει να διευρυνθεί, ώστε να συμπεριλάβει αρκετές συνειδήσεις.

Προκειμένου να γίνει πιο κατανοητή η διάκριση ως προς την αντίληψη της έννοιας εικόνα, φέρνει το παράδειγμα της προσπάθειας ενός ανθρώπου –του ίδιου του του εαυτού– να ανακαλέσει στη μνήμη του την εικόνα ενός φίλου του. Στην ουσία αυτό που προσπαθεί να κάνει είναι η ανάκληση στη μνήμη, στην επιφάνεια της συνείδησης, του προσώπου ενός φίλου του. Η πρώτη διαπίστωση είναι ότι η ανακληθείσα εικόνα είναι ατελής· εμφανίζεται η αναπαράσταση ενός αντικειμένου με αρκετές ελλείψεις, πιθανώς όμως και με προσθήκες, τις οποίες η συνείδηση έχει από μόνη της εντάξει στο ανακληθέν αντικείμενο. Η όλη πάντως προσπάθεια έχει τόσα

²⁴⁴ Βλ. J. P. Sartre, *Το Φανταστικό, Φαινομενολογική ψυχολογία της φαντασίας*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιος, Ι. Δ. Αρσενίδης, Αθήνα χ.χ., σσ. 15, 16, 21, 22, 27, 37, 38.

κενά, ώστε ο Sartre επιχειρεί να βελτιώσει την ανακληθείσα εικόνα του προσώπου του φίλου με τη χρήση μιας φωτογραφίας του. Σε αυτή τη φωτογραφία μπορεί να επισημάνει τα στοιχεία που λείπουν καθώς και πολλές άλλες λεπτομέρειες, οι οποίες δεν ήταν από αυτόν αντιληπτές. Εκείνο που παρατηρεί είναι πως η συγκεκριμένη, συμπληρωμένη πλέον, εικόνα έχει μεν το σύνολο των διακριτικών γνωρισμάτων που συνθέτουν το οπτικό ίνδαλμα του προσώπου που θέλησε να θυμηθεί. Δεν έχει όμως ένα πολύ βασικό χαρακτηριστικό των έμβιων όντων, που είναι η ζώσα μορφή, δηλαδή η ανθρώπινη έκφραση του προσώπου. Για να αντιμετωπίσει και αυτό το πρόβλημα, καταφεύγει σε μία άλλη βοήθεια, δηλαδή στη χρήση μίας γελοιογραφίας, στην ουσία μιας καρικατούρας του φίλου του, την οποία είχε κρατήσει. Οι καρικατούρες έχουν ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα: εξαφανίζουν τα βασικά χαρακτηριστικά του προσώπου, παραδείγματος χάρη τη μύτη, τα αυτιά, τα μάτια, τα ζυγωματικά, τα χείλη του προσώπου, το πηγούνι ή το στυλ των μαλλιών δίνοντας μία εξεζητημένη, μη ρεαλιστική απεικόνιση του προσώπου. Παρέχουν ωστόσο τη δυνατότητα να διαπιστώσει κανείς αυτό που ο σκιτσογράφος επιχείρησε να αποτυπώσει: την χαρακτηριστική έκφραση. Πράγματι, αυτή η σκόπιμη παραποίηση των χαρακτηριστικών του προσώπου βοηθάει τον Γάλλο φιλόσοφο να εντοπίσει τελικά το κρίσιμο στοιχείο της έκφρασης της ζωής στην εικόνα του φίλου του. Μέσα από αυτό το παράδειγμα, προσπαθεί να δείξει ότι η νοερή απεικόνιση που έκανε αρχικά, η φωτογραφική απεικόνιση στη συνέχεια και η καρικατούρα στο τέλος αποτελούν τρία στιγμιότυπα, τρεις στιγμές της ίδιας πράξης, η οποία είχε σκοπό το να εμφανίσει σε παρόντα χρόνο το πρόσωπο του φίλου του, το οποίο απουσιάζει.

Και οι τρεις αυτές φάσεις συνιστούν εικόνες, ο ίδιος όμως παρατηρεί ότι μόνο η υποκειμενική αναπαράσταση χαρακτηρίζεται ως εικόνα στην ψυχολογία και διερωτάται κατά πόσον αυτό είναι σωστό. Σημειώνει μάλιστα ότι διακρίνονται και στα τρία στάδια της δύο στοιχεία: η προθετικότητα και ο σκοπός. Μας λέει ότι πρόθεση υπήρξε και στις τρεις περιπτώσεις η επαναφορά ή, αν θέλουμε καλύτερα, η ανάκληση του προσώπου του φίλου του και αυτό είναι το σκοπούμενο αντικείμενο ως αντικείμενο της προθέσεως. Σημειώνει ότι δεν είναι ούτε η νοερή αναπαράσταση ούτε η φωτογραφία ούτε η καρικατούρα σκοπούμενο αντικείμενο, αλλά είναι ο φίλος του ως πρόσωπο, και επισημαίνει ότι καθ' όλη τη διαδικασία αυτό το οποίο σκοπεύει είναι η μεταφορά στο παρόν του υποκειμένου, δηλαδή του ίδιου του προσώπου του φίλου του, είναι δηλαδή προσπάθεια να καταστήσει το απόν πρόσωπο παρόν. Η αδυναμία να το πετύχει τον οδηγεί να χρησιμοποιήσει διάμεσα στοιχεία, διάμεσες

ύλες, οι οποίες αντιστοιχούν σε αυτό που ονομάζει *ανάλογον* [το *analogon*], το οποίο δεν είναι παρά το ισοδύναμο της μορφής που απουσιάζει σε παρόντα χρόνο.²⁴⁵ Στη συνέχεια σημειώνει ότι τόσο η φωτογραφία όσο και η καρικατούρα αποτελούν ένα πράγμα και πως μπορούν να μελετηθούν ως προς τις ιδιότητες του πράγματος, με άλλα λόγια η ύλη τους μπορεί να μελετηθεί αυτόνομα ως προς την υλικότητα της, εξηγώντας ότι ασχέτως του τι απεικονίζει μπορούμε να περιεργαστούμε την καρικατούρα ως προς τις χρωματικές ή σκιτισογραφικές ιδιότητές της, χωρίς όμως να είναι απαραίτητο οι συγκεκριμένες ιδιότητες, οι συγκεκριμένες δηλαδή υλικές πραγματώσεις των επιλογών του δημιουργού ως υλικά στοιχεία του πράγματος να πρέπει υποχρεωτικά να παραστήσουν μία εικόνα.

Έτσι, θεωρεί ότι η υλική φύση της ψυχικής εικόνας δεν προσδιορίζεται εύκολα και θέτει το ερώτημα εάν μπορεί να υπάρξει έξω από την *προθετικότητα*, εάν δηλαδή η αναζήτηση του υλικού μέσου και το ίδιο το μέσο ως ύλη σημασιοδοτείται από την πρόθεση να αποδοθεί στην ύλη έμψυχη ιδιότητα.

«Η ύλη της ψυχικής εικόνας είναι πιο δύσκολη στον καθορισμό της. Μπορεί άραγε, να υπάρξει κι έξω από την πρόθεση; Είναι ένα πρόβλημα που θα ερευνήσουμε αργότερα. Αλλά οπωσδήποτε είναι φανερό πως και εδώ πρέπει να βρούμε κάποιαν ύλη και ότι η ύλη αυτή παίρνει το νόημά της από την πρόθεση που την εμψυχώνει.»²⁴⁶

Σημειώνει λοιπόν ότι οι τρεις καταστάσεις που περιέγραψε από τη μία πλευρά αντιστοιχούν στην πρόθεσή του, αλλά ποικίλλουν ως προς την ύλη. Βεβαίως, η διαφοροποίηση της ύλης μπορεί να επηρεάζει τη διάρθρωση της πρόθεσης. Παρατηρεί επίσης ότι η ηθελημένη νοερή αναπαράσταση, με άλλα λόγια η ψυχική εικόνα, είχε δημιουργηθεί εμπρόθετα, ενώ υπάρχουν πολλές περιπτώσεις στις οποίες η εικόνα αναδύεται χωρίς την προθετική συμμετοχή του υποκειμένου, θα λέγαμε αυθόρμητα, με αποτέλεσμα την αμφισβήτηση του παράγοντα της προθετικότητας. Προκειμένου να διερευνήσει την έννοια της πρόθεσης σε αντιπαράθεση με την αυθορμησία ως προς την δημιουργία εικόνων, καταφεύγει στην τριχοτόμηση της διαδικασίας αντιλήψεως του προσώπου που απεικονίζεται σε μία φωτογραφία, θεωρεί δηλαδή ότι μία εντελώς απρόθετη μάτια σε μία φωτογραφία, βλέπει μόνο

²⁴⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 43.

²⁴⁶ Στο ίδιο.

υλικά συστατικά αυτού που ονομάζουμε φωτογραφία, βλέπει δηλαδή φωτεινά και σκοτεινά σημεία, φόρμες, όπως θα λέγαμε στη ζωγραφική, επάνω σε ένα χαρτόνι, το κύριο δηλαδή υλικό εκτύπωσης κατά τη διαδικασία μιας φωτογραφικής εμφάνισης. Σε αυτό το στάδιο είναι φανερό ότι η απουσία πρόθεσης δεν μας οδηγεί στο να αναγνωρίσουμε οποιοδήποτε πρόσωπο πιθανώς απεικονίζεται στη φωτογραφία, βλέπουμε μόνο τη φωτογραφία ως ύλη, ως μέσο, ως αντικείμενο, ως πράγμα. Αντιθέτως, εάν αντιληφθούμε ότι στη φωτογραφία αναπαριστάται ένας άνδρας όρθιος στην αυλή, αυτό εμπεριέχει κάποιου βαθμού πρόθεση και, αν ειπωθεί ότι η φωτογραφία αυτή είναι η φωτογραφία του συγκεκριμένου φίλου, αυτό σημαίνει ότι η αναγνώριση του συγκεκριμένου φίλου εμπεριέχει την πρόθεσή μου να τον αναγνωρίσω και από την απλή υλική υπόσταση της φωτογραφίας ως χαρτιού με εκτυπωμένες φωτοσκιάσεις, να περάσω στην παραδοχή ότι αναπαριστάται ο συγκεκριμένος φίλος. Με αυτό τον τρόπο ο Σαρτρ εξουδετερώνει τη διαφορά μεταξύ πρόθεσης και αυθορμησίας:

«Αλλά η ακούσια εικόνα και η εκούσια αντιπροσωπεύουν δύο συνειδησιακούς τύπους πολύ συγγενείς, από τους οποίους ο ένας είναι προϊόν μιας εκούσιας αυθορμησίας και ο άλλος μιας αυθορμησίας χωρίς θέληση. Οπωσδήποτε όμως δεν πρέπει να συγχέουμε πρόθεση, με το νόημα που της δίνουμε, και θέληση. Το να λέμε ότι μπορεί να υπάρχει εικόνα χωρίς θέληση δεν εξυπακούει διόλου ότι μπορεί να υπάρχει και εικόνα χωρίς πρόθεση. Κατά τη γνώμη μας δεν είναι μόνο η νοερή εικόνα που χρειάζεται μια πρόθεση για να συγκροτηθεί: ένα εξωτερικό αντικείμενο που λειτουργεί ως εικόνα δεν μπορεί να ασκήσει αυτή τη λειτουργία χωρίς μια πρόθεση που το ερμηνεύει σαν τέτοιο.»²⁴⁷

Περνώντας στο στάδιο της πρόσληψης της φωτογραφίας από το υποκείμενο, ο Σαρτρ διαπιστώνει όχι τα τρία στάδια, δηλαδή της φωτογραφίας ως απλού υλικού, ως απλής ύλης, η οποία δεν απεικονίζει κάτι συγκεκριμένο, μετά της φωτογραφίας ενός ανθρώπου, ενός άνδρα που στέκεται όρθιος στην αυλή, και στο τέλος την ταύτισή του προηγούμενου προσώπου με τον φίλο, είναι τρία στάδια τα οποία λόγω της

²⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 44.

προθέσεως συγκλίνουν τόσο πολύ, ώστε στο τελικό στάδιο ταυτίζονται, κάτι που σημαίνει ότι η φωτογραφία παύει να υπάρχει ως υλικό αντικείμενο ανεξαρτήτως περιεχομένου και προσλαμβάνεται αμέσως ως εικόνα. Θεμελιώδη σημασία σε αυτό έχει η οπτική του Σαρτρ ως προς την διάκριση του μέσου ως διαμέσου σε σχέση με την εικόνα, η οποία στη σκέψη του αποτελεί το τελικό προϊόν μιας εμπρόθετης διαδικασίας και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο στο παράδειγμα της φωτογραφίας η ανάκληση της εικόνας ή καλύτερα του αντικειμένου γίνεται μέσα από τα αντικείμενα που χρησιμοποιούνται, για τα οποία τονίζει ότι παύουν να λειτουργούν ως αντικείμενα *per se* αλλά ως αντιπρόσωποι του απόντος αντικειμένου, χωρίς να κατορθώνουν να καλύψουν το κενό της απόστασης μεταξύ της παρουσίας και της απουσίας. Με άλλα λόγια, η αντιπροσωπευτική εξεικόνιση του αντικειμένου δεν το καθιστά παρόν.

Διερευνώντας περαιτέρω τη φύση της εικόνας, αυτή τη φορά όχι ως προς το θέμα της παρουσίας - απουσίας αλλά ως προς το θέμα της ύπαρξης - ανυπαρξίας, βλέπουμε ότι στα προηγούμενα παραδείγματα με τη φωτογραφία και την καρικατούρα λειτουργούσε το δίπολο παρουσία - απουσία, στο παράδειγμά όμως μιας χαλκογραφίας του Ντύρερ, όπου απεικονίζονται *Ο ιππότης και ο θάνατος*, τα αντικείμενα δεν υπάρχουν. Σε αυτή την περίπτωση ο Σαρτρ χρησιμοποιεί τον όρο *πλάσμα* (Fiction) αντιδιαστέλλοντάς τον προς την εικόνα, μόνο που σε αυτή την περίπτωση διαφοροποιείται και το μέσο αλλά και το υλικό. Ακολούθως, ο ορισμός που παρέχει για την εικόνα έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί τη συνδέει με την ενέργεια θεωρώντας ότι πρόκειται για μια ενέργεια η οποία σκοπεί στη σωματικότητα ενός απόντος ή ενός ανύπαρκτου αντικειμένου - μέσου, ενός φυσικού ή ψυχικού περιεχομένου, το οποίο δεν δίνεται αυτό καθ' εαυτό αλλά λειτουργεί ως αναλογικός αντιπρόσωπος του σκοπούμενου αντικείμενου, ως εκ τούτου διακρίνει τις εικόνες των οποίων η βασική ύλη προέρχεται από τον κόσμο των αντικειμένων, των πραγμάτων, και σε αυτά ανήκουν, παραδείγματος χάριν οι φωτογραφίες, τα σκίτσα, οι γελοιογραφίες, ακόμη και οι μιμήσεις των ηθοποιών και εκείνες των οποίων η βασική ύλη είναι δανεισμένη από τον ψυχικό κόσμο, όπως είναι παραδείγματος χάρη τα συναισθήματα, η συνείδηση των κινήσεων.

«...μια φωτογραφία λειτουργεί αρχικά σαν αντικείμενο (τουλάχιστον θεωρητικά). Μια ψυχική [νοερή] εικόνα προσφέρεται

άμεσα σαν εικόνα. Είναι διότι η ύπαρξη ενός ψυχικού φαινομένου και νόημά που έχει για τη συνείδηση ταυτίζονται.»²⁴⁸

Φυσικά διακρίνει και ενδιάμεσους τύπους που αποτελούν συνθέσεις αντικειμενικών εξωτερικών και ψυχικών στοιχείων, όπως όταν παραδείγματος χάριν εμφανίζεται το οπτικό ίνδαλμα ενός προσώπου μέσα από μία φλόγα ή μέσα από ένα άλλο αντικείμενο ή όταν αναγνωρίζεται ένα οπτικό ίνδαλμα προσώπου μέσα από αραβούργημα ή από κάποια άλλη εικόνα, η οποία δεν αναπαριστά πρόσωπο αλλά την οποία εκλαμβάνει το υποκείμενο ως πρόσωπο. Σε αυτή την περίπτωση μιλάμε για τις *υπναγωγικές εικόνες* ή κάποιες άλλες περιπτώσεις, τις οποίες αποκαλεί *ενδοοπτικές λάμπεις* και τις οποίες μελετά στη συνέχεια. Στο πλαίσιο αυτό, ταυτίζει τον φανταστικό με τον πραγματικό κόσμο, προϊόντα της λειτουργίας της συνείδησης, η οποία επενεργεί ερμηνευτικά επάνω στα αντικείμενα. Παρουσιάζοντας μία σειρά από παραδείγματα, καταλήγει στην απόφαση ότι έχουμε δύο μεγάλες λειτουργίες της συνείδησης: η μία λειτουργία είναι η *εικόνα* και η άλλη είναι η *φαντασία*.

Το σημείο και το πορτραίτο

Ο Sartre συγκρίνει τη φυσική εικόνα με την έννοια του φυσικού σημείου. Αφορμή για αυτό στέκεται η παρατήρηση μιας επιγραφής στο φόντο μιας φωτογραφίας. Αναλύει τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση μέσω της προθετικότητας περνάει από την απλή αντίληψη της υλικής μορφής των μαύρων στοιχείων που απαρτίζουν τα γράμματα των λέξεων της επιγραφής στη συνείδηση των σημασιών, με άλλα λόγια στην αναγνώριση των λέξεων ως λέξεων, δηλαδή ως γλωσσικών σημείων, συνδυασμού μορφής και περιεχομένου. Από την πλευρά αυτή, η προσέγγισή του προσομοιάζει στη θεωρία του γλωσσικού σημείου. Ο Γάλλος φιλόσοφος εισάγοντας την έννοια της προθετικότητας στη διαδικασία αναγνώρισης του γλωσσικού σημείου προβαίνει σε μία σύγκριση της έννοιας του σημείου με την έννοια της εικόνας, διότι ανακαλύπτει κοινά σημεία και διερωτάται εάν η διαδικασία πρόσληψης του σημείου, του γλωσσικού σημείου, λειτουργεί όμοια ή παρόμοια με τη διαδικασία πρόσληψης της εικόνας. Επισημαίνει ότι η κλασική ψυχολογία, αναφερόμενος στον David Hume (1711-1776) και στον Emile Meyerson (1859-1933), συγχέει την έννοια *σημείο* με την έννοια *εικόνα*. Κατά πόσον λοιπόν το φυσικό

²⁴⁸ Στο ίδιο, σσ. 45-46.

σημείο και η φυσική εικόνα ανήκουν στην ίδια τάξη; Έτσι, προχωρεί σε παρατηρήσεις που ανήκουν στον χώρο της σημειολογίας ή σημειωτικής, αποφαινόμενος ότι η εξωτερική μορφή, που προκύπτει από την ύλη από την οποία συγκροτείται εξωτερικά το σημείο, δεν έχει καμία σχέση με την έννοια (για να ακριβολογούμε, με τη σημασία, που δηλώνεται από την λέξη, η οποία υλοποιείται από τα φυσικά στοιχεία που αποκαλούμε γράμματα). Με αυτό τον τρόπο καταλήγει στην παρατήρηση ότι δεν υπάρχει αιτιακή σχέση μεταξύ της υλικής υπόστασης των γραπτών μορφών που ονομάζουμε γράμματα και της σημασίας που έχει η γραπτή λέξη. Αυτή την απουσία σχέσης αιτίας - αιτιατού τη θεωρεί πάρα πολύ σημαντική και είναι, διότι πρόκειται για μία βασική παραδοχή και της γλωσσικής θεωρίας για την αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου, με άλλα λόγια, η απουσία αιτιακής σχέσης μεταξύ του *σημαίνοντος* και του *σημαινόμενου*, με εξαίρεση ορισμένες περιπτώσεις ηχοποιητών ή ηχομιμητικών λέξεων, όπου το αυθαίρετο του γλωσσικού σημείου αίρεται λόγω της άμεσης σχέσης των ήχων, των φθόγγων και της διαδοχής τους με τη δηλούμενη σημασία.

Φέρνοντας ως παράδειγμα τη λέξη *γραφείο* που βρίσκεται γραμμένη στην επιγραφή, σημειώνει ότι η συγκεκριμένη διαδοχή γραμμάτων (ας το πούμε φωνημάτων - γραφημάτων), που απαρτίζουν τη συγκεκριμένη λέξη ανακαλεί στο μυαλό του αναγνώστη την έννοια «γραφείο», και μάλιστα με τη συγκεκριμένη σημασία, όχι του γραφείου ως αντικειμένου, ως επίπλου, αλλά την έννοια «γραφείο» ως χώρου στον οποίον εργάζεται κάποιος. Περαιτέρω παρατηρεί ότι για την καθιέρωση της εν λόγω λέξεως στη συνείδηση, ως προς το τι βλέπω ώστε να ανακαλείται ή έννοια «γραφείο» με τη δεύτερη σημασία, διαδραματίζει ρόλο η *συνήθεια* και επισημαίνει ότι, εάν δεν επέλθει η συνήθεια, προφανώς στη χρήση της λέξης με αυτή την σημασία, ουδέποτε ο αναγνώστης της δεν θα ανακαλούσε την έννοια «γραφείο». Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η σαρτρική σκέψη εγγίζει αυτή του Wittgenstein, ο οποίος καθιέρωσε τον ρόλο της γλωσσικής χρήσης σε συνάρτηση με αυτό που αποκαλούμε γλωσσική σημασία.

Ακολούθως ο Sartre εισάγει την έννοια της *ομοιότητας* στην πρόσληψη της εικόνας σε σχέση με το αντικείμενο της.

«Ανάμεσα στην ύλη της υλικής εικόνας και στο αντικείμενό της υπάρχει μια εντελώς άλλη σχέση: *μοιάζουν*. Τί πρέπει να εννοήσουμε με αυτό;

Η ύλη της εικόνας μας, όταν κοιτάζουμε ένα πορτραίτο, δεν είναι μονάχα αυτό το μπέρδεμα των γραμμών και των χρωμάτων που αναφέραμε προ ολίγου για περισσότερη απλότητα. Είναι, στην πραγματικότητα, ένα οιονεί-άτομο, με ένα οιονεί-πρόσωπο, κ.λπ.»²⁴⁹

Προκειμένου να ενισχύσει την τοποθέτησή του ως προς τη σημασία που έχει η ομοιότητα προκειμένου να ανακληθεί το αντικείμενο μέσω της εικόνας, αναφέρεται σε μία προσωπική εμπειρία του όταν επισκέφθηκε το μουσείο της Ρουέν. Εκεί υπήρχε ένας πίνακας μεγάλων διαστάσεων που αναπαριστούσε ανθρώπινες μορφές, ανήκε δηλαδή στην παραστατική ζωγραφική. Εδώ ο φιλόσοφος ομολογεί ότι για κλάσματα δευτερολέπτου είχε την εμπειρία της ψευδαίσθησης, καθώς πίστεψε ότι είχε δει πραγματικά πρόσωπα. Αναστοχαζόμενος επάνω στην εμπειρία αυτή, διαπιστώνει ότι αυτό που δημιουργήθηκε στη συνείδησή του ήταν μία συνείδηση παραστατική, η οποία οφειλόταν στο γεγονός ότι ο πίνακας απεικόνιζε πρόσωπα. Πρέπει να προσέξουμε εδώ ότι αυτό το οποίο εννοεί, εξηγείται εάν εστιάσουμε στη χρήση των ρημάτων, δηλαδή ο πίνακας *εμπεριείχε* με φυσικά υλικά την εικόνα κάποιων προσώπων αλλά *δεν είχε* τα ίδια τα φυσικά πρόσωπα. Ωστόσο, εκείνη η απειροελάχιστης διάρκειας εμπειρία του οφειλόταν στο ότι ασκήθηκε επάνω του η επίδραση που θα ασκούσε και ένας πραγματικός άνθρωπος, και αυτό με τη σειρά του οφείλεται στην κοινή εμπειρία της συνάντησης με φυσικά πρόσωπα. Το πρόσωπο στον πίνακα το οποίο ήταν συνοφρυωμένο επέδρασε μεταδίδοντας αυτή την αίσθηση στον θεατή, επειδή εκείνος είχε ήδη την εμπειρία της συνοφρύωσης σε φυσικά πρόσωπα και επιπλέον επειδή η συγκεκριμένη απεικόνιση ήταν πολύ επιδέξια υλοποιημένη. Έτσι παρατηρεί ότι παρά το γεγονός ότι τα στοιχεία των προσώπων στην εικαστική σύνθεση ήταν στην πραγματικότητα ουδέτερα, που σημαίνει ότι ως μεμονωμένα χαρακτηριστικά υπάρχουν σε κάθε άνθρωπο, παραδείγματος χάρη τα φρύδια, στην συνοφρύωση ωστόσο εμπεριείχαν την έκφραση, ήταν δηλαδή εκφραστικά, και αυτή η εκφραστικότητα είναι που επιδρά στη δημιουργία της παραπάνω ψευδαίσθησης, η οποία ήταν μία *παράσταση πραγματικότητας*. Επισημαίνει δε ότι ακόμη και αν η στάση του θεατή απέναντι στο εικαστικό δημιούργημα ήταν καθαρά τεχνικής και αισθητικής προσέγγισης, δηλαδή αποτελούσε την προσέγγιση

²⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 50.

ενός τεχνοκριτικού, αυτό παρά ταύτα δεν θα αναιρούσε την εκφραστική ισχύ των προσώπων ούτε το γεγονός ότι ο δημιουργός προσπάθησε να αναπαραστήσει τις ανθρώπινες ιδιότητες με τέτοιον τρόπο, ώστε ο θεατής να εκλάβει το απεικονιζόμενο ως πραγματικό άνθρωπο. Σημειώνει, τέλος, ότι εάν κατά τύχη ο θεατής γνώριζε το μοντέλο από πριν, πέρα από κάθε τεχνική δεξιότητα η οποία θα απέδιδε πιστά το μοντέλο, θα υπήρχε μία πραγματική δύναμη που προκύπτει από τη γνώση, τη γνωριμία του προσώπου-αντικειμένου, η οποία είναι η *ομοιότητα*.

Έτσι, η ομοιότητα γίνεται ο λόγος για να εξαφανιστεί η *πρόθεση*. Η ομοιότητα για την οποία συζητάει ο Sartre όμως, δεν είναι ο ανακλητικός λόγος της δημιουργίας μιας ψυχικής εικόνας, παραδείγματος χάριν του φίλου του τού Πέτρου, αλλά είναι η αιτία να θεωρήσει ο θεατής ενός πορτρέτου το απεικονιζόμενο πρόσωπο ως μία παραστατική σύνθεση, η οποία οδηγεί σχεδόν στην ταύτιση του απεικονιζόμενου προσώπου με το πραγματικό πρόσωπο, ειδικά σε δηλώσεις του τύπου «είναι ο Πέτρος», σε αντιδιαστολή με δηλώσεις όπως «είναι το πορτρέτο του Πέτρου». Έτσι επανέρχομαστε στην αρχική τοποθέτηση του ότι με την παραδοχή από την πλευρά του θεατή ότι αυτό που βλέπει στο πορτρέτο είναι όντως ο ίδιος ο φίλος του με τα ίδια και ακριβή χαρακτηριστικά που έχει, σκοπεύει στον αληθινό φίλο του, ο οποίος είναι απών και τον εμφανίζει στο παρόν του θεατή. Έτσι διαπιστώνεται ότι η έννοια της προθετικότητας την οποία είχε εισαγάγει επανέρχεται συνεχώς κατά την παρατήρηση ενός πορτρέτου και ότι αποτελεί μία συνεχή διαδικασία κατά την οποία μέσω της παρατήρησης του πορτρέτου η εικόνα του φίλου του εμπλουτίζεται συνεχώς.

«Στη σημασία, η λέξη δεν είναι παρά ένα ορόσημο: παρουσιάζεται, αφυπνίζει μια σημασία, και η σημασία αυτή δεν επιστρέφει ποτέ σε εκείνο, πηγαίνει προς το πράγμα και εγκαταλείπει τη λέξη. Αντιθέτως, στην περίπτωση της εικόνας με υλική βάση, η προθετικότητα επανέρχεται συνεχώς στην εικόνα-πορτραίτο. Τοποθετούμεθα απέναντι του πορτραίτου και το παρατηρούμε, η εικονοπλαστική συνείδηση του Πέτρου εμπλουτίζεται συνεχώς: καινούργιες λεπτομέρειες προστίθενται συνεχώς στο αντικείμενο: αυτή τη ρυτίδα που δεν ήξερα να είχε ο Πέτρος, του την αποδίδω μόλις τη βλέπω στο πορτραίτο του. Κάθε λεπτομέρεια γίνεται αντιληπτή αλλά όχι για τον εαυτό της, όχι σαν ένας λεκές από

χρώμα επάνω σε έναν πίνακα: ενσωματώνεται παραχρήμα στο αντικείμενο, δηλαδή στον Πέτρο.»²⁵⁰

Με την επισήμανση και την πρόσθεση λεπτομερειών, τις οποίες δεν είχε πριν παρατηρήσει, κάθε φυσική ιδιότητα του πίνακα, παραδείγματος χάριν ένας οποιοσδήποτε σχηματισμός από χρώμα, όπως μία πινελιά, παύει να είναι μία απρόθετη λεπτομέρεια, αλλά αποτελεί ένα στοιχείο που ενσωματώνει στην εικόνα του Πέτρου μία λεπτομέρεια, όπως μία ρυτίδα, ενώ η αίσθηση που υπάρχει στον θεατή του πορτραίτου είναι ότι αυτό που παρατηρεί στον πίνακα ως ρυτίδα υπάρχει όντως στο φυσικό πρόσωπο Πέτρος.

Ακολουθώντας οδηγούμεστε στη διαπίστωση ότι, σε αντίθεση με το σημείο, η σχέση της εικόνας με το αντικείμενό της σκοπεί στο αντικείμενο οπουδήποτε και αν βρίσκεται αυτό, είτε βρίσκεται σε πολύ μεγάλη απόσταση, παραδείγματος χάρη σε άλλη ήπειρο ή ακόμη και αν έχει πεθάνει. Καθιστά δηλαδή το απόν αντικείμενο παρόν, επειδή, όπως είδαμε παραπάνω, όλες οι υλικές του λεπτομέρειες είναι παρούσες, μπορούν δηλαδή να παρατηρηθούν και να αποδοθούν στο ίδιο το αντικείμενο. Οι διαπιστώσεις αυτές παρέχουν το υλικό, την υποδομή, τη βάση για να αναπτύξει έναν συλλογισμό, ο οποίος τελικά είναι καθοριστικός για την ερμηνεία των προ-λογικών καταστάσεων, οι οποίες συναντιούνται σε διάφορες φάσεις της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους ή σε σύγχρονες συμπεριφορές, που συγχέουν το μαγικοθησκευτικό με το πραγματικό. Ξεκινώντας από την εμπειρία της θέασης ενός πορτρέτου του Κάρολου Η' στην Πινακοθήκη της Φλωρεντίας, παρουσιάζει την επίδραση που άσκησε επάνω του ο τρόπος με τον οποίον είχαν αποδοθεί εικαστικά το μέτωπο και τα χείλη. Η γνώση της απουσίας του φυσικού αντικειμένου, δηλαδή του Κάρολου Η', δεν εμπόδισε την πρόσληψη της όλης εικόνας σαν να ήταν ο Κάρολος Η' παρών. Έχοντας τον πίνακα ως ενδιαμέσο, σε αυτό το σημείο ο Sartre αποκαλεί την όλη διαδικασία *μαγική*, διότι συνιστά μια συγχώνευση αυτού που αποτελούν οι πινελιές του χρώματος σε έναν καμβά με το αντικείμενο, δηλαδή το φυσικό πρόσωπο που απουσιάζει και που μάλιστα είναι σε γνώση του θεατή ότι έχει πεθάνει, ότι είναι νεκρό - απόν. Η απουσία της λογικής σε αυτή τη διαδικασία παίζει καθοριστικό ρόλο, διότι ο θεατής δεν σκέφτεται ότι αυτό είναι μία εικόνα, ένα πορτρέτο που το

²⁵⁰ Στο ίδιο, σσ. 52-53.

δημιούργησε ένας καλλιτέχνης, αλλά ότι αυτός είναι ο Κάρολος Η', δηλαδή η μη λογική διαδικασία.

Στο σύντομο χρονικό διάστημα κατά το οποίο προκαλείται η πρώτη εντύπωση του πίνακα επέρχεται η άμεση ανάκληση του φυσικού αντικειμένου στο «εδώ και τώρα» του θεατή. Αυτό που επισημαίνεται εδώ είναι ότι το πρωτότυπο, δηλαδή το αρχικό έμφυχο μοντέλο, το αρχικό έμβιο ον, έχει *οντολογική προτεραιότητα*, όμως κατέρχεται μέσω της ενσάρκωσης που επιχειρείται εικαστικά στην εικόνα. Με άλλα λόγια η εντύπωση της ταύτισης, έστω και για το μικρό αυτό χρονικό διάστημα, δημιουργείται στον θεατή μεταξύ του απεικονιζόμενου προσώπου και του πραγματικού αντικειμένου που έχει οντολογική προτεραιότητα και είναι ο πραγματικός, έστω και νεκρός Κάρολος Η', συντελείται μέσω ενός *δεσμού απόρροιας*, όπως τον αποκαλεί, δηλαδή η ταύτιση απορρέει από την πιστότητα της ενσάρκωσης. Με αυτό τον τρόπο ο Sartre ερμηνεύει τις περιπτώσεις της μαγείας, με αυτά που αποκαλούμε εμείς καταδέσμους, όπου η χρήση αντικειμένων που ομοιάζουν κατά το μάλλον ή ήττον στα πραγματικά πρόσωπα θεωρείται ότι θα έχει πραγματική επίπτωση στα πραγματικά, στα φυσικά πρόσωπα. Ερμηνεύεται έτσι η πρακτική των βουντού. Ακόμη και στη συμβολική ζωγραφική σε τοίχους σε παλαιότερες εποχές, που αποδίδεται η ευτρυχής κατάληξη ορισμένων κοινωνικών δραστηριοτήτων, όπως είναι το κυνήγι, λειτουργεί μέσω της όποιας απεικόνισης επιτελεστικά η βαθύτερη επιθυμία να καταστεί θετική, αποτελεσματική η κοινωνική αυτή πράξη. Το ίδιο συμβαίνει και στις περιπτώσεις που πρωτόγονοι λαοί λάτρευαν ως πραγματικά πρόσωπα απεικονίσεις με υλικά μέσα -παραδείγματος χάρη με γλυπτά, με ζωγραφίες-, συμβολικές ή παραστατικές μορφές ως θεότητες ή ως ήρωες. Έτσι, ερμηνεύεται η τάση του ανθρώπου να δημιουργεί λογικά εποικοδομήματα πάνω σε μη λογικές βάσεις:

«Δεν πρόκειται άλλωστε για έναν τρόπο του σκέπτεσθαι που σήμερα έχει αφανισθεί. Η διάρθρωση της εικόνας έμεινε, σε εμάς, άλογη και εδώ, όπως σχεδόν παντού· περιοριζόμαστε να στήνουμε λογικές κατασκευές επάνω σε θεμέλια προ-λογικά.»²⁵¹

²⁵¹ Στο ίδιο, σ. 55.

Βασικό τώρα στοιχείο στην παραπάνω διαδικασία αποτελεί η έννοια του *σκοπούμενου*, εφόσον μέσω της εικόνας σκοπείται το φυσικό αντικείμενο. Αυτή η επισήμανση αποτελεί τη βάση για μια σημαντική παρατήρηση. Η παρατήρηση έχει σχέση με τον τρόπο που λειτουργεί η *συνείδηση εικόνας*, όπως την ορίζει ο Sartre. Στην περίπτωση του πορτρέτου του Πέτρου, το γεγονός ότι ο θεατής *σκέφτεται τον Πέτρο στον πίνακα* είναι διαφορετικό από το ότι *σκέφτεται τον πίνακα ως εικόνα του Πέτρου*. Αναστοχαζόμενος δηλαδή ο θεατής, διαπιστώνει τελικά ότι ο Πέτρος και ο πίνακας είναι δύο διαφορετικά αντικείμενα όπου ο πίνακας λειτουργεί ως ενδιάμεσο προκειμένου να καταστήσει στη συνείδηση του θεατή τον Πέτρο απόντα και ως προς αυτό διαφέρει από το σημείο, διότι στο σημείο δεν υπάρχει το σκοπούμενο, δηλαδή δεν υπάρχει πρόθεση για το αντικείμενο, αλλά υπάρχει μία σημαίνουσα συνείδηση που από τη φύση της είναι κενή και έχει μία δυνατότητα να γεμίζει, χωρίς να καταστρέφεται. Αυτό το τελευταίο σημαίνει ότι στην περίπτωση του πορτρέτου του Πέτρου η *συνείδηση εικόνας* έχει γεμίσει, όμως καταστρέφεται, δηλαδή εξαφανίζεται, εάν το απεικονιζόμενο πρόσωπο, δηλαδή ο Πέτρος, εμφανιστεί, δηλαδή καταστεί παρόν.

Η φαντασιακή συνείδηση έχει διάφορους τύπους: παραδείγματος χάριν τον τύπο κατά τον οποίον τίθεται ένα αντικείμενο ως ανύπαρκτο.

«Δεν θα έπρεπε, εντούτοις, να φαντασθούμε πως αρκεί να υπάρχει το αντικείμενο μιας φωτογραφίας για να το θέσει και η συνείδηση σαν τέτοιο. Γνωρίζουμε πως υπάρχει ένας τύπος φαντασιακής συνείδησης όπου το αντικείμενο δεν τίθεται ως υπαρκτό· ένας άλλος, όπου το αντικείμενο τίθεται ως ανύπαρκτο.»²⁵²

Εδώ η συνείδηση έχει χαρακτήρα *θεσικό*, θέτει δηλαδή τα αντικείμενα, τα θεωρεί έστω και από κοντά ή τα θέτει ως υπαρκτά, ότι τοποθετούνται κάπου ως υπάρξεις. Εδώ ο Sartre κάνει αναφορά στην φαινομενολογία του Χούσερλ στο έργο του *Ιδέες για μία καθαρή φαινομενολογία*, προκειμένου να στηρίξει την άποψή του. Λέει χαρακτηριστικά σχετικά με τον θεσικό χαρακτήρα της πρόθεσης ότι αυτό είναι ανεξάρτητο από την ύπαρξη ή την μη ύπαρξη του αντικειμένου. Παραθέτει, μάλιστα, το χαρακτηριστικό παράδειγμα του Κενταύρου το οποίο μπορεί να θεωρήσει ως κάτι

²⁵² Στο ίδιο, σ. 56.

υπαρκτό. Επεκτείνοντας τη σκέψη του αναφέρεται στις περιπτώσεις κατά τις οποίες παρατηρούμε τις εικόνες στις φωτογραφίες σε μια εφημερίδα, μάλλον βιαστικά, με αδιάφορο τρόπο, και, ενώ πρόκειται για εικόνες - φωτογραφίες, ωστόσο δεν επιτυγχάνουν την εικονοποίηση. Και αυτό δεν επιτυγχάνεται, επειδή τα πρόσωπα τα οποία εικονίζονται στις φωτογραφίες έχουν συγκροτηθεί ως πρόσωπα λόγω της λειτουργίας της ομοιότητας. Η έλλειψη όμως προθετικότητας οδηγεί στο να μη συγκροτούνται σε εικόνες αλλά να κινούνται στις παρυφές της παράστασης της εικόνας και του σημείου. Τέλος, σημειώνει ότι η φαντασιακή συνείδηση είναι μία ενέργεια μέσω της οποίας πολλές φορές κατά κάποιον τρόπο εμψυχώνουμε μια φωτογραφία, σαν να της δίνουμε δηλαδή ζωή, προκειμένου να μετατραπεί σε εικόνα.

Μίμηση

Επεκτείνοντας τον συλλογισμό του ο Γάλλος φιλόσοφος καταπιάνεται και με την έννοια της μίμησης σε σχέση με την εικόνα και προσπαθεί να διερευνήσει τι συμβαίνει στην συνείδηση όταν παρακολουθούμε έναν μίμο να εκτελεί το νούμερό του. Αφού επισημαίνει ότι η κοινή αντίληψη βασίζεται στον συσχετισμό, στις ομοιότητες και στις συγκρίσεις, με άλλα λόγια πόσο όμοια ο μίμος μιμείται ένα πραγματικό αντικείμενο, ένα πραγματικό πρόσωπο, και στη συνέχεια πως η συνείδηση κάνει την σύγκριση με το πραγματικό πρόσωπο, αποφαινεται ότι η κοινή αυτή η αντίληψη δεν είναι παραδεκτή θεωρώντας τη ότι αποτελεί μία ψευδαίσθηση της ενύπαρξης.

«Τίποτε άλλο, θα ειπούν μερικοί, παρά μια συσχέτιση λόγω ομοιότητας, ακολουθούμενη από σύγκριση: η μίμηση έκανε να γεννηθεί μέσα μου η εικόνα του Μωρίς Σεβαλιέ· προχωρώ κατόπιν σε μια σύγκριση αυτής-εδώ με εκείνην-εκεί.

Η θέση αυτή είναι απαράδεκτη. Είμαστε βουτηγμένοι στην ψευδαίσθηση της ενύπαρξης. Εξάλλου, η αντίρρηση του Τζαίμς διατηρεί εδώ όλο της το βάρος: τί είναι αυτή η ομοιότητα που πάει αν γυρέψει εικόνες στο ασυνείδητο, αυτή η ομοιότητα που προηγείται της συνείδησης που έχουμε για δαύτην;

Μπορούμε να επιχειρήσουμε να διατηρήσουμε τη θέση με κάποιες διορθώσεις. Θα εγκαταλείψουμε την ομοιότητα και θα προσπαθήσουμε να προσφύγουμε στον χώρο της συνάφειας.»²⁵³

Παρατηρεί μάλιστα ότι στη μίμηση μπορεί μεν η ανάκληση του υπαρκτού αντικειμένου, του αντικειμένου δηλαδή της μίμησης, του προσώπου το οποίο μιμείται ο μίμος, να ανακαλείται αυτόματα με την απλή αναφορά του ονόματος του προσώπου, ωστόσο αυτό θα μπορούσε να γίνει και με την επίκληση ενός πλήθους σημείων, τα οποία έχουν αναφορά τους το συγκεκριμένο πρόσωπο, παραδείγματος χάρη μιας καρικατούρας, μιας γελοιογραφίας, μιας φωτογραφίας, ακόμη και ενός χαρακτηριστικού αξεσουάρ της ενδυμασίας, το οποίο χρησιμοποιεί το υπαρκτό πρόσωπο, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε παραδείγματος χάριν ως ένα σύγχρονο παράδειγμα το μακρύ φουλάρι και το λευκό μαντήλι που παραπέμπουν συνδυαστικά στον Παβαρότι.

Προκειμένου να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της ψευδαίσθησης της ενύπαρξης επικαλείται την *συνάφεια*. Σημειώνει ότι η συνάρτηση του σημείου με την εικόνα, εάν πρέπει αυτό να θεωρηθεί ως συνειρμικός δεσμός, δεν υφίσταται. Η εικόνα όπως και το σημείο θεωρείται ως μία συνείδηση, συνεπώς δεν θα μπορούσε να υπάρξει εξωτερικός δεσμός μεταξύ των δύο συνειδήσεων. Και αυτό επειδή μεταξύ δύο συνειδήσεων δεν ισχύει η σχέση αιτίου και αποτελέσματος: η συνείδηση αποτελεί μία πλήρη σύνθεση και μόνο στο απώτατο βάθος της μπορεί να ενωθεί με μία ενέργεια συγκράτησης [retention] ή προέκτασης [protention]. Καταλήγει δε στην επισήμανση ότι μία συνείδηση δεν μπορεί να αποτελέσει αίτιον άλλη συνείδησης και ότι απλώς την αιτιολογεί. Επομένως, το πραγματικό πρόβλημα είναι ότι συνείδηση μιμήσεως αναπτύσσεται χρονικά και πρόκειται για συνείδηση σημασίας. Πρόκειται για μία σημαίνουσα συνείδηση, η οποία θα γίνει συνείδηση εικόνας, ακολούθως γίνεται φαντασιακή συνείδηση, η οποία εμπεριέχει το ουσιώδες της συνείδησης του σημείου. Η χρονικότητα έγκειται στο ότι η συνθετική ενότητα των συνειδήσεων αποτελεί ενέργεια ορισμένης διάρκειας και κατά τη διάρκεια αυτή η σχέση που συνδέει τη συνείδησή του σημείου με τη συνείδηση της εικόνας είναι η σχέση μέσου και σκοπού. Επομένως, το πρόβλημα έγκειται στην προσπάθεια να δειχθεί πώς η συνείδηση του σημείου λειτουργεί αιτιολογικά προς τη συνείδηση της εικόνας. Εν

²⁵³ Στο ίδιο, σ. 57.

ολίγοις πώς επέρχεται λειτουργικά η μεταμόρφωση του αντικειμένου, όπως γίνεται αντιληπτό μέσω των αισθήσεων διαμέσου της κατάστασης της σημαίνουσας ύλης, να φτάνει στην κατάσταση της αναπαραστατικής ύλης.

Έτσι η ύλη των συνειδήσεων καθίσταται το κριτήριο της διαφοράς τους. Στην περίπτωση του πορτρέτου η εικαστική ύλη, δηλαδή τα χρώματα, ο καμβάς, οι πινελιές, προτρέπει τον θεατή να προσπαθήσει να συνθέσει την εικόνα. Και αυτό οφείλεται στο ότι ο δημιουργός γνώριζε την τεχνική, ώστε να επιφέρει μία κατά το δυνατόν τελειότερη ομοιότητα με το μοντέλο, δηλαδή το αρχικό φυσικό πρόσωπο. Η διαφορά με την ύλη στην μίμηση είναι ότι στην τελευταία τα υλικά δεν είναι άλλα από το ίδιο το ανθρώπινο σώμα του μίμου. Αυτό όμως είναι ανελαστικό, υπό την έννοια ότι το σώμα του εν λόγω καλλιτέχνη δεν υφίσταται χωρίς εξωτερική επενέργεια καμία παραμόρφωση, ώστε να προσομοιώσει και να παραπέμψει στον σωματότυπο του μιμούμενου αντικειμένου. Φυσικά στις μιμήσεις συνηθίζονται το μακιγιάζ καθώς και η προσθήκη διαφόρων υλικών που παραμορφώνουν το αρχικό σώμα και το προσαρμόζουν στην αντίληψη που έχουμε για το πρωτότυπο πρόσωπο το οποίο μιμείται ο καλλιτέχνης. Έτσι, αυτό το οποίο συμβαίνει είναι ότι η συνείδηση, προκειμένου να ερμηνεύσει τα πάντα σαν μίμηση, βρίσκεται στην αρχή σε μία αναμονή σε σχέση με το τι και ποιον θα μιμηθεί ο καλλιτέχνης. Πρέπει να καθορίσει το αντικείμενο της μίμησης σύμφωνα με τα σημεία, και εδώ γίνεται αναφορά στην έννοια του σημείου όπως και παραπάνω, τα οποία θα δώσει ο μίμος. Συνεπώς η συνείδηση θα επιχειρήσει την εικονοποίηση μέσω του προσώπου που πραγματοποιεί την μίμηση.

Στο παράδειγμα που αναφέρει ο Sartre γίνεται μίμηση ενός γνωστού Γάλλου τραγουδιστή, όπου αξιοποιούνται τα σημεία που παραπέμπουν σε εξωτερικά στοιχεία της εμφάνισης του, και πιο συγκεκριμένα της ενδυμασίας του, είναι δηλαδή αναγνωρίσιμα ως δικά του ιδιαίτερα ενδυματολογικά χαρακτηριστικά: η συνείδηση καλείται να αποκρυπτογραφήσει τα σημεία και κυρίως το ψάθινο καπέλο και τον τρόπο με τον οποίον ο καλλιτέχνης χρησιμοποιεί εκφράσεις του προσώπου που παραπέμπουν στον τραγουδιστή. Εδώ όμως υπεισέρχεται η κρίση, δηλαδή ταυτοχρόνως η αποκρυπτογράφηση των στοιχείων συμπληρώνεται από την κρίση ότι ο καλλιτέχνης στη σκηνή μιμείται τον τραγουδιστή. Μέσω της κρίσης αυτής επέρχεται η μεταβολή ως προς την πρόθεση, ώστε η συνείδηση, φαντασιακή πλέον, να μπορέσει να μεταφέρει τη γνώση που ήδη κατέχει για τον τραγουδιστή στην εννοιακή ύλη που παρέσχε ο καλλιτέχνης. Ωστόσο, η αρχική πρώτη ύλη της

οράσεως που παρέσχε ο καλλιτέχνης δεν είναι παρά σχηματική, λιτή και ασαφής, περιέχει δηλαδή μόνο ενδεικτικά αλλά καθοριστικά σημειακά στοιχεία ικανά να παραπέμψουν στον τραγουδιστή. Κατά κάποιον τρόπο τα απολύτως απαραίτητα, αλλά εντελώς χαρακτηριστικά σημεία τα οποία εμπεριέχει η ενορατική ύλη θυμίζουν την προηγούμενη λειτουργία της καρικατούρας, όπου υπάρχει υπερβολή στην εξωτερική απόδοση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του προσώπου, ώστε μέσω αυτών να επέλθει η σύνδεση με το πρόσωπο το οποίο είναι απόν. Η μίμηση στη συγκεκριμένη περίπτωση ακολουθεί τη διαδικασία της αφαίρεσης, η οποία είναι απαραίτητη σε τέτοιες περιπτώσεις, ώστε από ένα σύνολο κοινών χαρακτηριστικών που έχουν τα ανθρώπινα πρόσωπα να εξαχθούν και να διογκωθούν εκείνα τα οποία θα μπορούσαν ευθύβολα να παραπέμψουν στο πρόσωπο που μιμείται ο καλλιτέχνης. Έτσι στο σχήμα το οποίο παρέχει στον θεατή η ενορατική ύλη, η συνείδηση καλείται να δώσει μία ενορατική λάμψη, η οποία θα ξεκαθαρίσει το πρόσωπο, δηλαδή τον τραγουδιστή, μέσα από γνωστά και συμβατικά χαρακτηριστικά του εντελώς διαφορετικού σώματος του καλλιτέχνη που τον μιμείται. Ο Sartre για να στηρίξει τη θέση του επικαλείται ένα απόσπασμα από το βιβλίο *ύλη και μνήμη* του Bergson, ο οποίος μιλάει για τη *διακριτική ιδιότητα*, δηλαδή την ιδιότητα εκείνη που επιτρέπει να διακρίνουμε κάτι, να το ξεχωρίζουμε από κάτι άλλο.

Έτσι, τα πολύ συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της φυσιογνωμίας και του σώματός του καλλιτέχνη γίνονται αντιληπτά αφαιρετικά ως ακαθόριστα σχήματα, ώστε να μπορέσουμε να περάσουμε στο ενορατικό επίπεδο και για αυτό τον λόγο αυτοί οι ακαθόριστη όγκοι από την πλευρά του θεατή γίνονται αισθητοί ως σκηνογραφία, δηλαδή ως διευθέτηση αντικειμένων στον χώρο. Οι ίδιες οι ιδιότητες μέσα στην αοριστία τους δεν έχουν την παραμικρή αξία αλλά λειτουργούν ως αναπαραστάσεις ακαθόριστες του τραγουδιστή, τον οποίον μιμείται ο καλλιτέχνης. Δοθέντος ότι το σώμα του καλλιτέχνη που μιμείται τον τραγουδιστή δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να λειτουργήσει όπως στις παραστατικές τέχνες, στο τέλειο *ανάλογον* του σώματός του τραγουδιστή έρχεται η ενόραση να αποκαταστήσει τα ελλείποντα στοιχεία: δημιουργείται δηλαδή στην ενόραση μία κάποια εκφραστική φύση. Ωστόσο, τα πολύ συγκεκριμένα στοιχεία του σώματος του καλλιτέχνη δεν γίνονται αντιληπτά ως τέτοια, διότι μέσω του φαινομένου της *οιονεί παρατήρησης* λειτουργεί ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της ψυχικής εικόνας, ότι δηλαδή αυτό που βλέπουμε είναι αυτό του οποίου έχουμε γνώση.

«Πρέπει να εκτελέσω από την ανάποδη την κίνηση της παράστασης, να ξεκινήσω από τη γνώση και σε συνάρτηση με τη γνώση, να καθορίσω την ενόραση. Το χείλος αυτό ήταν προ ολίγου σημείο: το κάνω τώρα εικόνα. Αλλά δεν είναι εικόνα παρά κατά την αναλογία που ήταν σημείο. Το βλέπω απλώς σαν "μεγάλο προτεταμένο χείλος". Ξαναβρίσκουμε εδώ ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της ψυχικής εικόνας: το φαινόμενο της *οιονεί - παρατήρησης*. Αυτό που βλέπω είναι αυτό που ξέρω· το αντικείμενο δεν θα μπορούσε τίποτε να μου μάθει, και η ενόραση δεν είναι παρά νωθρή γνώση, ξεθωριασμένη. Ταυτόχρονα, αυτά τα διαφοροποιημένα νησίδα ενώνονται με αόριστες ενορατικές ζώνες: τα μάγουλα, τα αυτιά, ο λαιμός της ηθοποιού λειτουργούν σαν ένα ακαθόριστο συνδετικό πλέγμα. Και εδώ πάλι η γνώση έρχεται πρώτη: αυτό που βλέπουμε αντιστοιχεί στην αόριστη γνώση ότι ο Μώρις Σεβαλιέ έχει μάγουλα, αυτιά, λαιμό. Οι ιδιομορφίες εξαφανίζονται, ό,τι δεν μπορεί να εξαφανισθεί αντέχει στη φαντασιακή σύνθεση.»²⁵⁴

Συνεπώς το αντικείμενο δεν μας μαθαίνει κάτι, διότι αυτό που εννοώ ότι *κάτι αποκαθιστούμε*, στην πραγματικότητα είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τραγουδιστή, τα οποία ήδη γνωρίζουμε. Επομένως μπορούμε να τα προβάλλουμε πάνω στο σώμα του καλλιτέχνη: με αυτό τον τρόπο οι ιδιομορφίες του σώματος του καλλιτέχνη εξαφανίζονται προκειμένου να γεννηθεί η φαντασιακή σύνθεση.

Στο σημείο αυτό ο Sartre χρησιμοποιεί τον παράγοντα της *συναισθηματικότητας*. Κάνει αναφορά στο έργο *Το κοινωνικό υποσυνείδητο* του Αμπραμόβσκι, όπου η αρχή της συναισθηματικότητας συναρτάται προς κάθε παράσταση και όπου κάθε συναίσθημα σκοπεύει το αντικείμενό του προβάλλοντάς του συγκεκριμένες ιδιότητες ή αλλιώς με τα ίδια τα λόγια του «έχω συμπάθεια για τον Πέτρο σημαίνει ότι έχω συνείδηση του Πέτρου ως συμπαθητικού». Με αυτόν τον τρόπο συνδέεται ο ρόλος της συναισθηματικότητας με την συνείδηση της μίμησης, με άλλα λόγια κάθε φορά που ο θεατής βλέπει τον εν λόγω τραγουδιστή, επέρχεται κάποιου τύπου συναισθηματική αντίδραση αποδίδοντας ταυτόχρονα κάποια ιδιότητα μέσω της

²⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 63.

προθετικότητας. Έτσι λοιπόν στη συνείδηση της μίμησης η προθετικότητα ενεργοποιεί συναισθηματικές αντιδράσεις, οι οποίες στη συνέχεια ενσωματώνονται στην προθετική σύνθεση. Ακολούθως το συναισθηματικό νόημα, αυτό δηλαδή που προέρχεται ο συναισθηματική αντίδραση όταν βλέπουμε το πρόσωπο του τραγουδιστή, θα ενσωματωθεί και θα προβληθεί στο πρόσωπο του καλλιτέχνη που μιμείται του μίμου. Σε αυτό ακριβώς το σημείο, σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία, σε αυτό ακριβώς το στάδιο συντίθενται τα διάφορα σημεία και έτσι επανερχόμαστε στην έννοια της *εμψύχωσης* που αναφέρθηκε για την εικόνα σε σχέση με την φωτογραφία. Σε μία ενδιαφέρουσα ανάλυση της πράξης της μίμησης ο Γάλλος φιλόσοφος εξηγεί πώς η λεγόμενη εκφραστική φύση, την οποία έχει χρησιμοποιήσει κάποιες φορές πριν, λειτουργεί ώστε η συναισθηματική κατάσταση να υποκατασταθεί στα εξωτερικά στοιχεία της παράστασης για να πραγματοποιηθεί το αντικείμενο σε εικόνα. Επισημαίνει μάλιστα το γεγονός ότι στην περίπτωση της μίμησης ο θεατής δεν χάνει την αντίληψη της ατομικότητας του σώματός του καλλιτέχνη, με άλλα λόγια δεν προβάλλει στο σώμα του καλλιτέχνη πλήρως το αντικείμενο - τραγουδιστή, αλλά δημιουργεί ένα πεδίο με ταλαντεύομενες καταστάσεις, οι οποίες είναι ιδιαίτερες αξιοσημείωτες και μάλιστα αποτελούν το πλέον διασκεδαστικό στοιχείο στην μίμηση, διότι πράγματι η σχέση του αντικειμένου με την ύλη της μιμήσεως είναι μία *σχέση κατοχής*. Εν ολίγοις το απόν αντικείμενο, δηλαδή ο τραγουδιστής, κατά κάποιον τρόπο επιλέγει ως μέσο για να εκδηλωθεί το σώμα του καλλιτέχνη, το οποίο μπορεί να είναι και ενός άλλου φύλου, και υπό αυτήν την έννοια ο καλλιτέχνης που μιμείται *κατέχεται*, είναι ένας *κατεχόμενος*.

Σχηματικά ιχνογραφήματα

Στη συνέχεια ο Sartre επιχειρεί να μελετήσει τη μετάβαση από το σημείο στην εικόνα χρησιμοποιώντας ως όχημα τα «σχηματικά ιχνογραφήματα», όπως τα αποκαλεί. Το σχηματικό ιχνογράφημα αποτελείται από σχήματα τα οποία είναι εξαιρετικά αφαιρετικά. Παραδείγματος χάριν αναφέρει την περίπτωση σχήματος που αποτελείται από μεγάλες μαύρες κουκκίδες και απλές γραμμές. Ανάλογα με την τοποθέτηση των κουκκίδων και των γραμμών, μπορεί κανείς να προβάλλει στο σχήμα με βάση την προθετικότητα διαφορετικές ερμηνείες του τι αναπαριστά. Στην περίπτωση που στις γραμμές και τις κουκκίδες σκοπούμε μια σιλουέτα, στην πραγματικότητα οι ιδιότητες που αποδίδουμε στις γραμμές δεν αναπαριστούν τίποτε. Αποτελούν απλώς σχέσεις διάρθρωσης και στάσης. Οι σχηματικές μορφές γίνονται

αντιληπτές με συγκεκριμένο νόημα, επειδή καθορίζουν τον χώρο που τις περιβάλλει και τον τρόπο με τον οποίο οργανώνονται οι γραμμές σύμφωνα με τους νόμους της μορφής που μελετήθηκαν από τους Κέλερ και Βερτχάμερ. Σε αυτές, είναι το λευκό χαρτί που λειτουργεί ως φόντο. Έχει ενδιαφέρον ότι τρεις ή τέσσερις απλές γραμμές ορίζουν τον χώρο και ανάλογα με την τοποθέτησή τους οριοθετούν το πεδίο στο οποίο θα οργανωθεί η παράσταση και θα αποδοθεί ένα νόημα με το πεδίο του κενού, στο οποίο δεν υπάρχει τίποτα. Κατά κάποιον τρόπο δηλαδή, η χωροθέτηση των γραμμών δημιουργεί έναν πλήρη περιεχομένου χώρο από τη μία πλευρά και έναν άδειο από την άλλη. Η προγενέστερη γνώση για την οποία μιλήσαμε παραπάνω είναι αυτή που αναγνωρίζει την αναγνωστική πορεία, δηλαδή από που εκκινούμε ως αφετηρία και πού καταλήγουμε ως τέρμα. Με άλλα λόγια, η αναγνώριση σε χωροθετημένες με ιδιαίτερο τρόπο γραμμές του σχήματος μιας μύτης ξεκινάει από αφετηρία που είναι η κορυφή (ρίζα) και καταλήγει στο άκρο της, επειδή έτσι έχουμε συνηθίσει να την αντιλαμβανόμαστε και να τη γνωρίζουμε.

«Οι περιγραφές αυτές μπορούν και πρέπει να ξαναγίνουν από κάθε αναγνώστη. Η ερμηνεία μιας σχηματικής μορφής εξαρτάται από τη γνώση, και η γνώση ποικίλλει από το ένα άτομο στο άλλο. Αλλά τα συμπεράσματα παραμένουν οπωσδήποτε τα ίδια και αυτά μόνο μας ενδιαφέρουν. Σε όλες τις περιπτώσεις πράγματι συναντούμε τούτο το ιδιότυπο φαινόμενο: μια γνώση που παίζεται σε μια συμβολική παντομίμα και μια υποστασιοποιημένη παντομίμα, που προβάλλεται στο αντικείμενο. Είναι αυτό το φαινόμενο που θα ξαναβρούμε υπό μορφή κάπως διαφορετική στην περίπτωση της ψυχικής εικόνας, είναι αυτό το φαινόμενο που πρέπει να κατανοήσουμε καλά. Θα μας δώσει, κατόπιν, τη λύση σε πολλά προβλήματα.»²⁵⁵

Υπάρχει μεγάλη ποικιλία στη σχηματική ερμηνεία της μορφής, η οποία όπως είπαμε εξαρτάται από την προγενέστερη γνώση και η ποικιλία αυτή αιτιολογείται από το γεγονός ότι και η γνώση ποικίλλει από το ένα άτομο στο άλλο. Αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο οι κινήσεις των οφθαλμών επηρεάζουν την τελική εικόνα, θα

²⁵⁵ Στο ίδιο, σσ. 70-71.

παρατηρήσουμε ότι η οφθαλμική κίνηση δεν αφήνει αναλλοίωτη την παράσταση. Η κίνηση των οφθαλμών δεξιά και αριστερά, πάνω και κάτω, δημιουργεί μια σχέση θέσης που πιθανώς επηρεάζει το πραγματικό υποκείμενο της κίνησης. Αυτό συμβαίνει λόγω της *αυθορμίας*. Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις όπου ο τρόπος διάρθρωσης των μορφών εξαφανίζει την αυθορμσία και υπαγορεύει την κίνηση των οφθαλμών. Το σχέδιο, δηλαδή η μορφή του σχήματος, εμφανίζεται ως κανόνας για τις κινήσεις και οδηγεί στη συγκρότηση νέων αντικειμένων, όπου η μεταβολή ανάγεται στις ιδιότητες του αντικειμένου. Σε αυτές τις περιπτώσεις, στις οποίες εν πολλοίς η κίνηση των οφθαλμών υπαγορεύεται από γεωμετρικές παραστάσεις παραδείγματος χάριν, αυτό που προσδίδει στις γραμμές την κατεύθυνσή τους είναι ότι έπαψε να υπάρχει η αυθορμσία, ο αυθόρμητος δηλαδή τρόπος με τον οποίο δύναται να εκκινήσουμε ορίζοντας εμείς αυθορμήτως ως αφετηρία ένα σημείο και ως τέρμα ένα άλλο. Η κίνηση η οποία επιβάλλεται τελικώς σε αυτά τα σχήματα είναι προϊόν του σχεδιασμού τους, ο οποίος αποτελεί εν τέλει εκείνο που προκαλεί την κίνηση και γι' αυτό νοείται ως αιτία.

Στις περιπτώσεις των σχηματικών εικόνων, σε αντιδιαστολή με τις γεωμετρικές εικόνες σημείων, οι οφθαλμικές κινήσεις νοούνται ως αυθόρμητες. Επομένως, δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει η αντικειμενοποίησή τους. Ωστόσο, επειδή γνωρίζουμε ότι η μορφή, δηλαδή το σχέδιο, μπορεί να έχει οποιαδήποτε άλλη διάρθρωση αλλά σκοπούμε σε αυτή προθετικά εικονικές διευθύνσεις, τελικώς εισάγουμε την αυθορμσία των κινήσεων των οφθαλμών σε μια ευρύτερη ψυχική σύνθεση, αυτό που θα λέγαμε *τύπο υποθέσεως*. Στην ουσία, οι υποθετικές κινήσεις αποτελούν δοκιμές, πειραματισμούς στο επίπεδο της μορφής, προκειμένου να δούμε κατά πόσο θα προκύψει κάτι, και αυτό θα συμβεί όταν στο τέλος η μορφή προσανατολιστεί και δημιουργηθεί μια εικόνα. Εάν εμφανιστεί η εικόνα, δεν παραβλέπουμε ότι ο εικονικός αυτός σχηματισμός προκλήθηκε από την αυθόρμητη προβολή των κινήσεων στις γραμμές του σχήματος. Όπως παρατηρεί ο Sartre, κατά κάποιο τρόπο ο θεατής του σχήματος μετατρέπεται σε δημιουργό της εικόνας. Αυτό σημαίνει όμως, ότι τα στοιχεία τα οποία αναπαριστώνται στη συνείδηση από ένα σχήμα δεν είναι οι σχηματικές γραμμές του, αλλά είναι οι κινήσεις που έχουν προβληθεί σε αυτές. Ακριβώς αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο τελικά εμπλουτίζουμε με περιεχόμενο, δηλαδή βλέπουμε τόσα πράγματα σε μια εικόνα, που η αρχική της ύλη, οι λιτές, απέρριπτες γραμμές του σχήματος είναι τόσο φτωχές.

«[...] η μορφή (σχέδιο) λαμβανόμενη ως σύνολο γραμμών μπορεί να έχει μια άλλη διάρθρωση, άλλες διευθύνσεις ή καμιά απολύτως διεύθυνση. Αλλά σκοπούμε σε αυτήν προθετικά διευθύνσεις εικονικές. Εισάγουμε την αυθορμησία των οφθαλμικών κινήσεων σε μια πολύ ευρύτερη ψυχική σύνθεση, που δίνεται ολόκληρη σαν αυθόρμητη: είναι αυτή που συγκροτεί το νόημα της μορφής υπό τύπον υποθέσεως. Η γνώση απέναντι των γραμμών προκαλεί κινήσεις. Οι κινήσεις αυτές γίνονται για να μάθουμε εάν θα βγει κάτι. Ταυτόχρονα αντικειμενοποιούνται υπό μορφήν "υποθετικής διεύθυνσεως" προς τη μορφή [...] ξέρω ότι δημιουργώ, κάθε στιγμή, την εικόνα. Σε τρόπο που, το βλέπουμε τώρα, τα αναπαραστατικά στοιχεία στη συνείδηση ενός σχηματικού σκίτσου, δεν είναι αυτές καθαυτές οι γραμμές, είναι οι κινήσεις που έχουν προβληθή σε αυτές τις γραμμές.»²⁵⁶

Έτσι, δεν είναι οι γραμμές που σημαίνουν αλλά είναι οι κινήσεις που πραγματώνουν το σημαινόμενο, και γι' αυτό τον λόγο μπορεί να υπάρχουν πολλαπλά νοήματα, επειδή μπορεί να υπάρξουν πολλαπλές κινήσεις. Η σχέση δεν είναι μονοσήμαντη, ούτε αμφιμονοσήμαντη. Κάθε γραμμή του γραμμικού σχήματος, του ιχνογραφήματος που αναφέραμε στην αρχή, μπορεί να πραγματώσει ποικίλες και διαφορετικές μεταξύ τους γνώσεις, διότι αποτελεί στην πραγματικότητα μια βάση, ένα υπόστρωμα, ένα ερέθισμα.

Μπορούμε άραγε να διακρίνουμε τη γνώση από την κίνηση η οποία αποδίδει τη γνώση στις γραμμές. Καταρχήν δεν υπάρχουν ούτε κατευθυντήρια γνώση, ούτε κινήσεις που υπακούν στη γνώση. Συμβαίνει ό,τι συμβαίνει και με την ομιλία. Εάν κάνουμε έναν παραλληλισμό θα δούμε ότι συχνά μιλώντας για τις σκέψεις μας, εκφράζοντας λεκτικά τις σκέψεις μας, τις αντιλαμβανόμαστε καλύτερα. Με αυτόν τον τρόπο ο Sartre καταλήγει στην αρχική παραδοχή του Χούσερλ ότι *η εικόνα είναι μία αποβιβασμένη σημασία που έχει κατέβει στο επίπεδο της ενόρασης*, αποφαινόμενος ότι «η συνείδηση εικόνας είναι μια υποβιβασμένη συνείδηση γνώσης»²⁵⁷.

Στη συνέχεια μελετά την αναπαραστατική λειτουργία των γραμμών ως προς τον σχηματισμό εικόνων. Φέρνει το παράδειγμα ενός λευκώματος με σκίτσα,

²⁵⁶ Στο ίδιο, σσ. 74, 75.

²⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 66.

παρατηρώντας ότι ακόμα και αν δεν συλλαμβάνουμε με την πρώτη ματιά το νόημα των γραμμών, γνωρίζουμε από πριν ότι κάθε γραμμή είναι αναπαραστατική και ότι η αναπαράσταση συνιστά και τον λόγο της ύπαρξής της. Έτσι, ακόμη και όταν δεν έχουμε πλήρη γνώση, εποπτεία στοιχείων ενός πολύπλευρου αντικειμένου, ωστόσο γνωρίζουμε τι είναι και γιατί υπάρχει. Κάθε φαντασιακή συνείδηση η οποία δημιουργείται με αφορμή ένα σχέδιασμα, στηρίζεται, θεμελιώνεται πάνω σε μία πραγματική υπαρξιακή θέση που προϋπάρχει αυτής της συνείδησης και την αιτιολογεί στο επίπεδο της παράστασης, ακόμη και εάν το αντικείμενο της συνείδησης δεν είναι υπαρκτό, εξουδετερώνοντας έτσι την υπαρξιακή της θέση.

Για να καταστήσει σαφέστερο τον συλλογισμό του, αναφέρεται σε έναν λεκέ σε τραπεζομάνηλο. Σημειώνει ότι ο λεκές δεν έχει αναπαραστατικές ιδιότητες, που σημαίνει ότι τον βλέπουμε ως τέτοιο και τίποτε παραπάνω. Επομένως, στην εικονοπλαστική φάση η εννοιακή βάση της εικόνας δεν έχει τίποτα περισσότερο ως περιεχόμενο από μια απλή εμφάνιση, χωρίς υπόστρωμα. Συνδέει δε την περίπτωση αυτή με την ψυχική εικόνα, όπου η ύλη είναι εξαρτημένη με την εικόνα και εξαφανίζεται μαζί της. Επανερχόμενος στην κίνηση των οφθαλμών σημειώνει ότι η ύλη στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν είναι ακριβώς ο λεκές, αλλά μια συγκεκριμένη διαδρομή των ματιών, σε αντίθεση με τα σχηματικά ιχνογραφήματα (τα σκίτσα), όπου οι γραμμές προκαλούσαν τις κινήσεις των ματιών, ενώ στη συγκεκριμένη περίπτωση η διαδρομή των οφθαλμών ορίζει τον λεκέ και τίποτα παραπάνω.

Ο Sartre αντιπαράθετε τα παραπάνω στην περίπτωση της προθετικότητας και των ελεύθερων κινήσεων των οφθαλμών οι οποίες δημιουργούν νέες συνθέσεις. Για να κάνει πιο κατανοητή την παρατήρησή του, παρουσιάζει την περίπτωση ενός κληήρου αρρώστου, ο οποίος καταρχήν έχει απλανές βλέμμα αλλά στη συνέχεια αφήνει το βλέμμα του να πλανηθεί, να κινηθεί ελεύθερα στις ταπετσαρίες, με αποτέλεσμα να αντιληφθεί κάποιες εικόνες, κάποιες μορφές να αναδύονται μέσα από τις ταπετσαρίες. Μπορεί, δηλαδή, να πει ότι βλέπει έναν άνθρωπο, έναν σκύλο, ένα λουλούδι. Αυτό το πολύ συχνό φαινόμενο οφείλεται στο γεγονός ότι προσδίδουμε στη μορφή που μας παρουσιάζεται αναπαραστατική αξία, και αυτό προκύπτει κατά κάποιον τρόπο από την διάνοιξη κάποιου δρόμου λόγω της κίνησης των οφθαλμών επάνω στη βάση της ταπετσαρίας. Στις περιπτώσεις αυτές η γνώση έχει ενσωματωθεί στις κινήσεις των οφθαλμών και τις κατευθύνει, στην ουσία τις καθοδηγεί να αναγνωρίσουν κάτι το οποίο ήδη γνωρίζουν.

Σε άλλες περιπτώσεις εμφανίζεται κάποια μορφή η οποία προκαλεί την κίνηση των οφθαλμών εξαιτίας της διάρθρωσής της. Εδώ ο φιλόσοφος ανατρέχει στις λεγόμενες *αδύνατες μορφές* του Κέλερ, οι οποίες χαρακτηρίζονται από αμφισημία, δηλαδή από μία βασική όψη και μία λανθάνουσα, την οποία όμως για να ανακαλύψουμε χρειάζεται πρώτα μία τυχαία πρώτη οφθαλμική κίνηση πάνω στην ταπετσαρία με έναν τρόπο που δεν είχαν κάνει προηγουμένως. Αυτό που προκύπτει από την αρχική οφθαλμική κίνηση είναι ένα σχήμα, και που μπορεί να μοιάζει με κάτι που ήδη γνωρίζουμε ως πρόσωπο, με τη συμπλήρωση στοιχείων από εμάς, κάτι το οποίο λειτουργεί ως σύζευξη των γραμμών, των σχημάτων της ταπετσαρίας και της αυθορμησίας των κινήσεών μας που χαρακτηρίζονται από δημιουργικότητα, έτσι ώστε να σχηματίζουν ιδιότητες που δεν υπάρχουν. Με αυτό τον τρόπο, οι κινήσεις των οφθαλμών, ενώ αρχικά ήταν ελεύθερες και αυθόρμητες και στερούσαν νοήματος, απέκτησαν συμβολικό χαρακτήρα ενσωματώνοντας προγενέστερη γνώση.

«Είτε έχουν ελεύθερα διαδεχθεί η μία την άλλη, είτε έχουν επιζητηθεί από ορισμένες διαρθρώσεις, οι κινήσεις, αρχικά στερημένες από νόημα, γίνονται ξαφνικά συμβολικές γιατί ενσωματώνουν μια κάποια γνώση. Πραγματοποιημένη επάνω στον λεκέ με τη μεσολάβησή τους, η γνώση δημιουργεί την εικόνα. Αλλά οι κινήσεις δίδονται σαν ελεύθερο παιχνίδι και η γνώση σαν αυθαίρετη υπόθεση. Έτσι, εδώ, βρίσκουμε μια διπλή ουδετεροποίηση θέσεως: ο λεκές δεν θεωρείται ότι έχει αναπαραστατικές ιδιότητες, το αντικείμενο της εικόνας δεν θεωρείται ως υπαρκτό. Η εικόνα συνεπώς δίνεται ως καθαρό φάντασμα, σαν ένα παιχνίδι που θα επραγματοποιείτο διά των φαινομένων.»²⁵⁸

Υπναγωγικές εικόνες

Ο Sartre με αναφορά στον Leroy θεωρεί ότι τα *υπναγωγικά οράματα* είναι πράγματι εικόνες. Επισημαίνει ένα χαρακτηριστικό των υπναγωγικών οραμάτων που είναι η ενάργηιά τους, η οποία δίνει μια πολύ πιο καθαρή εικόνα του αντικειμένου

²⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 80.

από αυτή που υπήρξε ποτέ στο ίδιο το αντικείμενο. Αναφέρει μάλιστα ως παράδειγμα υπναγωγικά οράματα φοιτητών της ιατρικής από το ημερολόγιο των Κονγκούρ λέγοντας ότι ένας φοιτητής που μελετούσε ανατομία, έβλεπε με κλειστά μάτια τις διαδικασίες που είχαν προηγηθεί κατά τη διάρκεια της ημέρας εναργέστερα από την πραγματικότητα. Αυτό το αποδίδει με την φράση «εικόνα αληθινότερη από τη φύση», συγκρίνοντάς τη με τη διατύπωση, προκειμένου για ένα πορτρέτο, ότι *είναι αληθινότερο από το μοντέλο του*.

Εντάσσει την υπναγωγική εικόνα στην περίπτωση της *οιονεί παρατήρησης*. Σχολιάζοντας τη στάση του Leroy ότι θα επιθυμούσε να κινητοποιήσει την εικόνα που προκύπτει από ένα υπναγωγικό όραμα ώστε να την αναλύσει και να απαριθμήσει τα διάφορα χαρακτηριστικά της, διαπιστώνει ότι στην πραγματικότητα αυτό είναι ανέφικτο, επειδή η εντύπωσή μας πως η εικόνα είναι πλούσια σε περιεχόμενο οφείλεται σε μία ψευδή εντύπωση ότι την βλέπουμε και μάλιστα εναργώς. Αυτό το παραδέχτηκε αργότερα και ο Leroy χαρακτηρίζοντας *απατηλή* την αφθονία των λεπτομερειών του οράματος. Συναφώς, παραθέτει πως ο Αλαίν στο *Σύστημα Καλών Τεχνών* προκάλεσε οποιονδήποτε είχε στο μυαλό του την εικόνα του Πανθέου να μετρήσει σε αυτή την εικόνα τις κολώνες της πρόσοψης, κάτι το οποίο βεβαίως ήταν ανέφικτο και δικαιολογεί πλήρως τον χαρακτηρισμό «απατηλή» του Leroy. Ακολουθώντας παραθέτει αποσπάσματα από διάφορες υπναγωγικές εικόνες που καταγράφονται από τον Λερούά, επισημαίνοντας σε κάποιες τον καθοριστικό ρόλο του φωτισμού στη δημιουργία εντυπώσεων και στη μεταβολή των όψεων του ίδιου αντικειμένου.

Ο Sartre παρατηρεί ότι υπάρχει ριζική διάκριση μεταξύ του τρόπου που εμφανίζεται ένα πρόσωπο σε μία παράσταση και του τρόπου με τον οποίο το ίδιο αυτό πρόσωπο εμφανίζεται σε ένα υπναγωγικό όραμα. Στην περίπτωση της παράστασης, εμφανίζεται κάτι που στη συνέχεια αναγνωρίζεται ως πρόσωπο. Επιστρέφοντας στον Αλαίν, σημειώνει πως η κρίση παρεμβάλλεται για να διορθώσει, να οργανώσει και να σταθεροποιήσει την παράσταση. Σημειώνει δε ότι στο υπναγωγικό όραμα δεν υπάρχει διακρίβωση και ότι συνειδητοποιούμε ότι βρισκόμαστε στην κατάσταση που βλέπουμε κάτι, παραδείγματος χάριν ένα πρόσωπο. Το κλειδί εδώ είναι η φράση «βρισκόμαστε στην κατάσταση που βλέπουμε» που αντιδιαστέλλεται στο «βλέπουμε». Στην υπναγωγική συνείδηση συνειδητοποιεί κανείς ξαφνικά ότι βλέπει ένα πρόσωπο, και αυτό είναι που προσδίδει στο υπναγωγικό όραμα την «φανταστική» του όψη.

Μιλώντας, λοιπόν, για την *ημειγρήγορηση*, σημειώνει ότι πρόκειται για φαντασιακές συνειδήσεις. Διερευνώντας ποια είναι η ύλη τους, αναζητά τη σχέση της πρόθεσης με την ύλη. Ανατρέχει στον Leroy παραθέτοντας ένα κλασικό συμπέρασμά του «ό,τι χαρακτηρίζει το υπναγωγικό όραμα (...) είναι μια συνολική αλλαγή της κατάστασης του υποκειμένου, αυτό που ονομάζουμε υπναγωγική κατάσταση. Η σύνθεση των αναπαραστάσεων σε αυτή είναι διαφορετική από εκείνη της κανονικής κατάστασης. Η εκούσια προσοχή και η εκούσια δράση, γενικά, υφίστανται έναν ειδικό προσανατολισμό και έναν ειδικό περιορισμό».

Ο Γάλλος φιλόσοφος επισημαίνει ότι η έκφραση *κατάσταση* επιδέχεται κριτική, επειδή στην ψυχολογία δεν υπάρχουν καταστάσεις αλλά μια οργάνωση στιγμιαίων συνειδήσεων στην προθετική ενότητα μιας περισσότερο μακράς συνείδησης. Στην υπναγωγική κατάσταση υπάρχει μια χρονική μορφή που εκτείνεται στην περίοδο που ονομάζεται από τον Λερμίτ «εγκίνηση». Επισημαίνεται ότι πριν από την υπναγωγική κατάσταση συμβαίνουν κάποιες αλλοιώσεις στην αισθητικότητα και στην κινητικότητα. Οι αισθήσεις έχουν εξασθενήσει, ενώ υπάρχει μια ελλιπής θέση του σώματος στον χώρο, ενώ αλλοιώνεται η αντίληψη του χώρου και του χρόνου. Το μυϊκό σύστημα χαλαρώνει και ατονεί με εξαίρεση τα βλέφαρα. Αφού ακολουθεί μια εκτενής περιγραφή των αισθητηριακών και κινητικών αλλοιώσεων, ο Sartre παραθέτει την εμπειρία του Leroy κατά την οποία μοιάζει να περιγράφεται μια παράλυση από αυθυποβολή. Σε αυτή την κατάσταση διαπιστώνεται αδυναμία της θέλησης να κάνει κανείς συγκεκριμένες κινήσεις, αλλά και αδυναμία εμπύχωσης του σώματος. Όσο δεν υπάρχει εξωτερικός θόρυβος ή ερέθισμα, βρισκόμαστε σε μία κατάσταση που από την αυθυποβολή μπορούμε να μεταπέσουμε στο όνειρο. Το όνειρο είναι μια «αιχμάλωτη συνείδηση».

Στις περιπτώσεις που αναφέρετε ο Λερμίτ διαπιστώθηκε απουσία ενδιαφέροντος για την πραγματική κατάσταση στο παρόν και κάποιος αποπροσανατολισμός, πράγμα που οδηγεί στην παρατήρηση ότι στη βάση της υπναγωγικής συνείδησης βρίσκεται η αλλοίωση της προσοχής. Ο Sartre ασκεί κριτική σε θέσεις του Bergson που υιοθετούνται από τους Van Bogaert και Lhermitte, σε σχέση με τις παραισθητικές εικόνες, σημειώνοντας ότι η υιοθέτηση των απόψεών τους θα οδηγούσε στο να τοποθετήσουμε στο ίδιο επίπεδο με τα πράγματα τις εικόνες και επιπλέον ότι δεν ερμηνεύει επαρκώς τη δημιουργία εντελώς νέων εικόνων, αλλά και τέλος, ότι πέρα από την εξασθένηση της προσοχής προς το πραγματικό, στις υπναγωγικές εικόνες πρέπει να αποφεύγεται η προσοχή στις ίδιες τις εικόνες.

«Αλλά εν πρώτοις, θα ξαναπέφταμε στην ψευδαίσθηση του ενύπαρκτου: θα εξυπακούαμε ότι υπάρχουν δύο συμπληρωματικοί κόσμοι, ο κόσμος των πραγμάτων και ο κόσμος των εικόνων και ότι κάθε φορά που ο ένας σκοτεινιάζει, ο άλλος φωτίζεται ανάλογα. Θα ήταν ως να τοποθετούσαμε τις εικόνες στο ίδιο επίπεδο με τα πράγματα, ως να εδίναμε και στα μεν και στα δε τον ίδιο τύπο υπάρξεως. Εξάλλου, η ερμηνεία αυτή θα ισοδυναμούσε με την παραισθητική αναβίωση των αναμνήσεων, αλλά χάνει κάθε αξία όταν πρόκειται για εικόνες εντελώς νέες. Τέλος, και κυρίως, δεν είναι μόνο η εξασθένιση της προσοχής προς τη ζωή, προς το πραγματικό, που διέπει την εμφάνιση των υπναγωγικών εικόνων: πρέπει πρωτίστως να αποφεύγουμε επιμελώς να προσέχουμε αυτές τις ίδιες τις εικόνες.»²⁵⁹

Για τον Λερούά, τα υπναγωγικά φαινόμενα είναι αυτόματα, υπόκεινται στον ψυχολογικό αυτοματισμό, ο Γάλλος φιλόσοφος όμως θεωρεί τον ψυχολογικό αυτοματισμό ότι έχει φαινομενική σαφήνεια και συνιστά φιλοσοφικό παραλογισμό, διότι τα υπναγωγικά φαινόμενα δεν γίνονται ορατά από τη συνείδηση, αλλά ανήκουν στη συνείδηση, και επιπλέον η συνείδηση δεν μπορεί να είναι αυτοματισμός. Κάθε φαινόμενο της προσοχής χρειάζεται κινητήρια βάση, συνεπώς, για να παραχθούν κινήσεις, πρέπει να βγει κανείς από την κατάσταση της παράλυσης στην οποία βρίσκεται, αλλά αυτό σημαίνει ότι θα περάσει αυτόματα στην κατάσταση της εγρήγορσης. Διερευνώντας την έννοια της προσοχής η οποία διαδραματίζει κομβικό ρόλο στην κατανόηση των υπναγωγικών οραμάτων, όπως προκύπτει από τα προηγούμενα, επισημαίνεται ότι η προσοχή μπορεί να ισχύει και για μια σκέψη εκτός από ένα υλικό αντικείμενο και προϋποθέτει τον εντοπισμό στον χώρο. Διατυπώνεται δε την άποψη ότι «προσέχω κάτι» σημαίνει «εντοπίζω αυτό το κάτι». Φυσικά, αυτό το κάτι μπορεί να είναι ένα οποιοδήποτε αντικείμενο, ένα αίσθημα, ή μια σκέψη. Ωστόσο στην *εγκίνηση* απουσιάζει η προσοχή και αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το αντικείμενο είναι μεν παρόν αλλά χωρίς εξωτερικότητα. Αυτό φυσικά, σημαίνει ότι απουσιάζει και η δυνατότητα της συνείδησης να αποστασιοποιείται από τις εικόνες

²⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 93.

και από τις ίδιες τις σκέψεις της επιτρέποντας έτσι να ξεδιπλώνονται λογικά. Καταλήγουμε δε στο συμπέρασμα ότι ως προς την υπναγωγική εικόνα αυτό που συμβαίνει δεν περιγράφεται από τη λέξη *ενατένιση* αλλά από τη λέξη *γήτευση* ή *γοητεία*.

Προσπαθώντας να περιγράψει με μεγάλη λεπτομέρεια τις εξελικτικές φάσεις της υπναγωγικής κατάστασης, αναγνωρίζει τη δυνατότητα του υποκειμένου να εξέλθει από αυτό που ονόμασε προηγουμένως *γοητεία* και να επανέλθει στην κατάσταση της εγρήγορης διαπιστώνοντας ότι η υπναγωγική κατάσταση καθώς είναι μεταβατική και στερείται ισορροπίας παραμένει μια τεχνητή κατάσταση. Όταν υπάρχει κατάσταση απόλυτης ηρεμίας μπορεί να διολισθήσει κανείς από την απλή γοητεία στην κατάσταση του ύπνου, παρόλο που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι αυτό προϋποθέτει τη βούληση να κοιμηθούμε. Η συνείδηση όμως αυτής της βούλησης καθυστερεί την πορεία προς τον ύπνο κατά την υπναγωγική κατάσταση προκαλώντας έτσι μια συνειδητή κατάσταση γοητείας. Ο Sartre στη συνέχεια περιγράφει με πολλές λεπτομέρειες, θα λέγαμε εξονυχιστικά, κάθε λάμψη, κάθε κηλίδα που εμφανίζεται στο ενδοπτικό πεδίο, μελετώντας τις έννοιες της φωταψίας και των ενδοπτικών κηλίδων και των κινήσεων των οφθαλμών, για να καταλήξει ότι στην υπναγωγική εικόνα υφίσταται η *πλαστότητα*, επειδή κάθε τι το οποίο δεν είναι τίποτε άλλο παρά άδεια πρόθεση εμφανίζεται στο επίπεδο της παράστασης ως αντικειμενικό φαινόμενο.

Κλείνοντας την επισκόπηση της οικογένειας της εικόνας, ο Γάλλος φιλόσοφος επισκοπεί τα πειράματα που είχαν γίνει προκειμένου να αποδειχθεί ότι η εικόνα έχει αισθητηριακό περιεχόμενο, αναφερόμενος στον Titchener και στον Schraub. Θεωρεί ότι υπάρχει παραλογισμός τόσο από την πλευρά των πειραματιστών, όσο και από την πλευρά των υποκειμένων που συμμετέχουν στα πειράματα υπακούοντας χωρίς αντίρρηση. Επαναλαμβάνει ότι η ψυχική εικόνα δεν έχει κάποια εξωτερικότητα, σε αντίθεση με την απόφαση «βλέπω ένα πορτραίτο» όπου βλέπουμε ένα αντικείμενο, το εντοπίζουμε στον χώρο, το οριοθετούμε μεταξύ άλλων αντικειμένων κ.λπ. Σημειώνει ότι αυτό φυσικά δεν αποτελεί ψυχική εικόνα, διότι οι ψυχικές εικόνες δεν αναμειγνύονται με τα αντικείμενα. Η ψυχική εικόνα σκοπεύει ένα πραγματικό πράγμα στον κόσμο της παράστασης διαμέσου ενός ψυχικού περιεχομένου. Στη συνείδηση της εικόνας υπάρχει η αντίληψη ενός αντικειμένου το οποίο λειτουργεί ως «ανάλογον» ενός άλλου αντικειμένου. Τα αντικείμενα της συνείδησης, όπως είναι τα πορτραίτα, οι καρικατούρες, οι κηλίδες στους τοίχους και οι ενδοοπτικές λάμπεις

έχουν ως κοινό τους γνώρισμα ότι αποτελούν αντικείμενα της συνειδήσεως. Υπάρχει η ανάγκη για την ύλη της ψυχικής εικόνας να είναι ήδη συγκροτημένη σε αντικείμενο για τη συνείδηση «υπερβατικότητα του αντιπροσώπου», όπου η υπερβατικότητα δεν ταυτίζεται με την εξωτερικότητα, διότι αυτό που αναπαριστάται στη συνείδηση είναι εξωτερικό, αλλά το ψυχικό του «ανάλογον» δεν είναι εξωτερικό. Καταλήγοντας γίνεται φανερή η δυσκολία προσδιορισμού με ακρίβεια της ψυχικής εικόνας και θα πρέπει να εγκαταλειφθεί η φαινομενολογική περιγραφή και να υπάρξει μια στροφή προς τις πειραματικές επιστήμες, όπως στην πειραματική ψυχολογία, όπου υπάρχει η υποχρέωση να γίνονται υποθέσεις και να ζητούνται επιβεβαιώσεις παρατηρησιακές και εμπειρικές, οι οποίες δεν επιτρέπουν να υπερβούμε την περιοχή του πιθανού.

«Πρέπει να ομολογήσουμε ότι η επιλογιστική [αναστοχαστική] περιγραφή δεν μας πληροφορεί άμεσα για την αναπαστατική ύλη της ψυχικής εικόνας. Είναι διότι, όταν η φαντασιακή συνείδηση αφανίζεται, το υπερβατικό της περιεχόμενο αφανίζεται μαζί της· δεν απομένει κατακάθι που θα μπορούσαμε να περιγράψουμε, βρισκόμαστε μπροστά σε μιαν άλλη συνθετική συνείδηση που δεν έχει τίποτε κοινό με την πρώτη. Δεν μπορούμε λοιπόν να ελπίζουμε ότι θα συλλάβουμε το περιεχόμενο τούτο με την ενδοσκόπηση. Πρέπει να εκλέξουμε: ή σχηματίζουμε την εικόνα, και τότε δεν γνωρίζουμε το περιεχόμενο παρά από τη λειτουργία του ως αναλόγου (είτε η συνείδηση που σχηματίσαμε ήταν αλόγιστη, είτε ήταν επιλογιστική [αναστοχαστική]), αντιλαμβανόμαστε δηλαδή επάνω του τις ιδιότητες του σκοπούμενου πράγματος· ή δεν σχηματίζουμε την εικόνα, και τότε δεν έχουμε ούτε περιεχόμενο, δεν απομένει δηλαδή τίποτε. Με μια λέξη, γνωρίζουμε –γιατί είναι μια ανάγκη ουσίας– πως υπάρχει στη ψυχική εικόνα ένα ψυχικό δεδομένο που λειτουργεί ως ανάλογον, αλλά εάν θέλουμε να καθορίσουμε περισσότερο ξεκάθαρα τη φύση και τις συνιστώσες αυτού του δεδομένου, είμαστε υποχρεωμένοι να περιοριστούμε σε εικασίες.»²⁶⁰

²⁶⁰ Στο ίδιο, σσ. 113-114.

(γ) Η άρνηση της εικόνας

Martin Heidegger: το βίωμα (Erlebnis) έναντι της εικόνας (Bild)

Θέλουμε να απαντήσουμε στο εξής ερώτημα: ποια είναι η θέση της εικόνας στον χαϊντεγκεριανό στοχασμό; Η απάντηση αυτή προϋποθέτει την κατανόηση των πεποιθήσεων του Heidegger όσον αφορά στο Είναι και στην α-λήθεια, όταν αυτή όμως εκλαμβάνεται ετυμολογικά ως η άρνηση της λήθης, από το στερητικό α- και τη λέξη -λήθη. Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο «το Είναι και η αλήθεια είναι ισαρχέγονα»²⁶¹. Το Είναι δεν μπορεί να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την αλήθεια, και μάλιστα το Είναι «υπάρχει» μόνο στον βαθμό που «υπάρχει» και η αλήθεια. Προχωρώντας ακόμη πιο μακριά, το Είναι της αλήθειας βρίσκεται σε «αρχέγονη συνάρτηση»²⁶² με την ανθρώπινη ύπαρξη (Dasein), καθώς το Dasein αποτελεί τον προνομιακό τόπο, το ξέφωτο (Lichtung) όπου το Είναι ως τέτοιο (das Sein als solches) εμφανίζεται και αποκρύπτεται. Το Είναι ιδιοποιείται την ανθρώπινη ύπαρξη και αυτοθεμελιώνεται διά μέσου αυτής:

«Ο άνθρωπος δεν είναι ο κύριος των όντων. Ο άνθρωπος είναι ο ποιμήν του Είναι [der Hirt des Seins]. Με τούτο το “λιγότερο” ο άνθρωπος δεν χάνει τίποτα· αντίθετα κερδίζει, καθώς φθάνει στην αλήθεια του Είναι. Κερδίζει την ουσιώδη ένδεια του ποιμένος, του οποίου η αξιοπρέπεια συνίσταται στο να καλείται από το Είναι αυτό τούτο για να αναλάβει τη διαφύλαξη της αλήθειας του. Το κάλεσμα αυτό έρχεται ως ρίψη, από την οποία κατάγεται η διάρριψη του Ωδε-είναι [...] Το Είναι ιδιοποιείται τον άνθρωπο ως εξ-ιστάμενο για να φυλάει την αλήθεια του Είναι μέσα στους κόλπους αυτής της ίδιας της αλήθειας.»²⁶³

Ο άνθρωπος, ως καλός ποιμένας, καλείται πια να διαφυλάξει την αλήθεια του Είναι ευρισκόμενος εντός αυτής της ίδιας της αλήθειας, η οποία του εκχώρησε το δικαίωμα και τη δυνατότητα να αναλάβει αυτό το έργο. Το Dasein εκτιθέμενο στο

²⁶¹ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Τζαβάρας Γ., Δωδώνη, Αθήνα 1978, τ. Α', σ. 356.

²⁶² Στο ίδιο, σ. 357.

²⁶³ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. Ξηροπαϊδης Γ., Ροές, Αθήνα 1987, σσ. 117, 125.

Είναι, συνιστά τον ορίζοντα εντός του οποίου η α-λήθεια του Είναι εκδιπλώνεται.²⁶⁴ Είμαστε εριμμένοι (geworfen) μέσα στη ροή του χρόνου και κινούμαστε ανάμεσα στα όντα (Seiendes) που μας περιβάλλουν, τα οποία φθάνουν στην κατάσταση της μη-κρυπτότητας μέσα από τον ατέρμονο αγώνα της συγκάλυψης και της φανέρωσης, της απόκρυψης και του φωτισμού. Η φανέρωση της αλήθειας του Είναι πραγματοποιείται εντός αυτής της διαμάχης, του φωτός με το σκοτάδι, και εκεί το Dasein δύναται να τη συλλάβει και τελικά να τη διαφυλάξει. Ωστόσο,

«...δεν είμαστε εμείς αυτοί που προϋποθέτουν τη μη-κρυπτότητα των όντων· αντίθετα η μη-κρυπτότητα των όντων (το Είναι) μας θέτει μέσα σε μια τέτοια ουσία, ώστε είμαστε μαζί με τις παραστάσεις μας τοποθετημένοι πάντα υστερότερα από τη μη-κρυπτότητα.»²⁶⁵

Η χαιντεγκεριανή αυτή πεποίθηση έρχεται σε απόλυτη ασυμφωνία με τη φιλοσοφική παράδοση, η οποία εδράζεται σε μια παρερμηνευμένη εκδοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τους θεολόγους-φιλοσόφους της Μεσαιωνικής Δύσης, οι οποίοι θεώρησαν λανθασμένα ότι ο θεμελιωτής της λογικής υπέδειξε ως τόπο της αλήθειας την κρίση, δηλαδή την απόφαση, με αποτέλεσμα να ορίσουν την αλήθεια ως συμφωνία της κρίσης με το αντικείμενό της.²⁶⁶ Έτσι, η μεσαιωνική φιλοσοφία, παραμένοντας πιστή στην αριστοτελική λογική, καθώς επάνω σε αυτή θεμελίωσε την ύπαρξή της, υπέδειξε την ουσία της αλήθειας ως *adaequatio intellectus et rei*, ως συμφωνία της νόησης με το πράγμα.²⁶⁷ Σύμφωνα με τον Heidegger ωστόσο, αυτή η έννοια της αλήθειας ως ορθότητα, δηλαδή ως συμφωνία του έξω με το μέσα, προϋποθέτει πάντα έναν νοητικό τόπο, όπου μόνο εκεί η συμφωνία αυτή μπορεί να καταστεί δυνατή. Ο τόπος αυτός, ο ευρισκόμενος πέραν κάθε απόφασης, ο οποίος προηγείται και κάθε συμφωνίας, θα υποδειχθεί από τον Γερμανό φιλόσοφο ως η πραγματική ουσία της αλήθειας. Υπό την έννοια αυτή η ουσία της αλήθειας είναι ο

²⁶⁴ Βλ. W. Schulz, «Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» στο *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler, Köln 1969, σ. 111.

²⁶⁵ Βλ. Μ. Χαιντεγκερ, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1986, σ. 86.

²⁶⁶ Βλ. Μ. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τ. Α', ό.π., σ. 337.

²⁶⁷ Βλ. Θ. Πελεγρίνης, «Αλήθεια» στο *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σσ. 41-44.

τόπος, όπου εντός του μπορούν ελεύθερα τα ενδόκοσμα όντα να μας παρουσιαστούν και έτσι να μπορέσουμε να τα συλλάβουμε νοητικά.²⁶⁸

Η χαϊντεγκεριανή έννοια της ελευθερίας βρίσκεται πολύ μακριά από τις καθιερωμένες αντιλήψεις μας περί αυτής, καθώς ουδέποτε θα μπορούσε να ειπωθεί ότι συνιστά μια ανθρώπινη δυνατότητα ή ότι εξαρτάται από τις αυθαίρετες πράξεις και εκδηλώσεις των όντων που μας περιτριγυρίζουν. Αντίθετα, η ελευθερία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια εγκατάλειψη, δηλαδή ένα αφήνει-να-είναι (Seinlassen) τα αυτο-αποκαλυπτόμενα όντα στην ολότητά τους και ως τέτοια (Seienden im Ganzen und Seienden als solches)²⁶⁹ στο άνοιγμα ενός ανοίγματος (Offenheit des Offenen). Η εγκατάλειψη αυτή, με άλλα λόγια το αφήνει-να-είναι τα όντα ως τέτοια εντός του ανοίγματος του ανοιχτού, δεν είναι τίποτε παραπάνω από ένα παραδίδασθαι, ένα αποδίδασθαι στο Είναι, μία έκθεση στο αποκεκαλυμμένο ον καθόλου.²⁷⁰ Η αυτοφανέρωση του αποκεκαλυμμένου Είναι δημιουργεί από μόνη της τον χώρο, δηλαδή έναν τόπο, όπου εντός του τα όντα εισέρχονται στο φαίνεσθαι και στέκονται ελεύθερα, αλλά και αντίστροφα η εκκάλυψη των όντων μας καθιστά μάρτυρες του αρχέγονου συμβάντος της παρ-ουσίωσης του καθολικού Είναι.²⁷¹ Προκύπτει, ωστόσο, ένα ερωτήματα με δύο πτυχές: πως είναι δυνατόν να διατηρήσουμε αφενός τα όντα ως τέτοια και αφετέρου το Είναι καθόλου στην εμφάνεια; Όσον αφορά στα όντα η χαϊντεγκεριανή απάντηση είναι ότι η κατακράτηση των όντων ως τέτοιων στο φαίνεσθαι κατέστη δυνατή τη στιγμή εκείνη που «...ο πρώτος διανοητής συνεκλονίσθη εκ της μη αποκρύψεως και διερωτήθη *τι το ον*»²⁷². Έτσι, διά μιας ερώτησης, ή γενικότερα διά μιας απόκρισης τα όντα ήρθαν σε στάση εντός του φαίνεσθαι. Εντός του λόγου, και με την καταδαμάζουσα ισχύ του, τα αποκεκαλυμμένα όντα διατηρούνται στο δικό τους Είναι. Ο λόγος σταθεροποιεί τα όντα ως τέτοια στην αρχέγονη αλήθεια τους, δηλαδή στη εκκάλυψή τους. Η ανθρώπινη ύπαρξη κατακρατά τα όντα στην προφάνεια όταν τα αφήνει-να-είναι αυτό που είναι, ελεύθερα εντός του ανοίγματος που παράγει το Είναι. Τη στιγμή που η

²⁶⁸ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, μτφρ. Α. Ιωάννου, Αθήνα 1958, σ. 23.

²⁶⁹ Με το «ον στην ολότητά του» (Seiende im Ganzen), το οποίο στα αγγλικά έχει μεταφραστεί ως «Entities ή beings in a whole», ο Χάιντεγκερ περιγράφει την κατάσταση που βρίσκονται ερριμένα τα όντα εντός ενός πρότερα καθορισμένου πλαισίου (Gestell), ενώ με το «ον ως τέτοιο» (Seiende als solches) περιγράφει τα ενδόκοσμα όντα ως ξεχωριστές οντότητες (πρβλ. F. Schalow and A. Denker, «Entities in A Whole» στο *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Scarerow Press, Lanham 2010, σ. 56).

²⁷⁰ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, σσ. 25, 26.

²⁷¹ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Μαλεβίτσης Χ., Δωδώνη, Αθήνα 1990, σ. 223.

²⁷² Μ. Χάιντεγκερ, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, ό.π., σ. 27.

ανθρώπινη ύπαρξη θα πάψει να αφήνει τα όντα ελεύθερα, και θα πάρει θέση απέναντι σε αυτά, θα τα τροποποιήσει και θα τα μορφοποιήσει σε κάτι που δεν είναι, εκπίπτοντας στην περιοχή της αναλήθειας, η οποία, όπως και η αλήθεια, ανήκει στην περιοχή του Είναι.

Εάν πράγματι τα όντα μπορούν να κατακρατηθούν στην εμφάνεια, θα μπορούσε άραγε το ίδιο να συμβεί και με το Είναι αυτό καθ' εαυτό; Κάθε προσπάθεια να διατηρήσουμε κάτι στο φαίνεσθαι, προϋποθέτει ότι αυτό το κάτι είναι ένα ον, δηλαδή υφίσταται, γεγονός το οποίο έρχεται σε δομική αντιπαράθεση με την ουσία του ίδιου του Είναι, το οποίο θα μπορούσε να ειπωθεί ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει, καθώς δεν είναι ον. Έτσι, με μία αφαιρετική λεκτική διατύπωση, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το Είναι δεν είναι.²⁷³ Το Είναι δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι, καθώς την ίδια στιγμή που αναδύεται από την αφάνεια και την κάλυψη, αφανίζεται και «...διασκορπίζεται στην πολυμορφία του όντος»²⁷⁴. Το Είναι φωτίζει και αποκαλύπτει τα όντα, καθώς το ίδιο αυτό καθαυτό συσκοτίζεται, διασκορπιζόμενο μέσα σε αυτά. Το Είναι ποτέ δεν αποκαλύπτεται αυτό καθαυτό, καθώς «...το Είναι ουδέποτε ουσιούται χωρίς τα όντα, ουδέποτε ένα ον είναι χωρίς το Είναι»²⁷⁵ (...daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein)²⁷⁶.

Το χαιντεγκεριανό Είναι προσιδιάζει στο Είναι, όπως αυτό συνελήφθη στον πρώιμο αρχαιοελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό ως φύσις.²⁷⁷ Το Είναι αναφυόμενο, ουσιώνεται (west)²⁷⁸ ως φύσις:

²⁷³ Βλ. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1974.

²⁷⁴ Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 136.

²⁷⁵ M. Heidegger, *GA9 Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, σ. 306.

²⁷⁶ Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφερθούμε στη μεταστροφή της σκέψης του Χάιντεγκερ ή στην αδυναμία του να επεξεργαστεί ένα Είναι αυτόνομο και ανεξάρτητο από τα όντα. Η μετάφραση του ως άνω χωρίου είναι από την 5η έκδοση του *Τι είναι Μεταφυσική* (1949), στην οποία το Είναι δεν ουσιούται (nie west) χωρίς τα όντα. Ωστόσο, στην 4η έκδοση (1943) του *Τι είναι μεταφυσική* ο Χάιντεγκερ είχε υιοθετήσει την εντελώς αντίθετη θέση: «...το Είναι πράγματι ουσιούται χωρίς τα όντα, ουδέποτε όμως ένα ον είναι χωρίς το Είναι» (...daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein). Αυτό δείχνει την ρευστότητα και την αγωνιώδη προσπάθεια του φιλοσόφου να προσδιορίσει με κάποια σαφήνεια το Είναι, κάτι που τελικά απέτυχε να πράξει. Επίσης, ένα ακόμη πρόβλημα που θα έπρεπε να ξεπεράσει είναι ότι εάν έδινε στο Είναι αυτόνομη ύπαρξη, θα ήταν πολύ εύκολο να αντικατασταθεί το Είναι με τον Θεό, με την πρώτη αρχή ή το πρώτο κινούν, και η φιλοσοφία του να υποβιβαστεί σε αυτό που με τόσο κόπο προσπάθησε να αποδομήσει σε όλη την φιλοσοφική του πορεία, δηλαδή σε μία μεταφυσική ή σε μία θεολογία ή σε μία φιλοσοφική θεολογία. πρβλ. G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, ό.π., σσ. 26-27 και M. Heidegger, *Τι Είναι Μεταφυσική*, μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 92.

²⁷⁷ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 135.

²⁷⁸ Βλ. M. Heidegger, *GA40 Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, σ. 109. Το ρήμα west, μεταφρασμένο από τον X. Μαλεβίτση ως ουσιώνεται, συνιστά έναν δυσμετάφραστο χαιντεγκεριανό όρο, με τον οποίο ο φιλόσοφος θέλησε να αποφύγει την χρήση του ρήματος ist (είναι), λέγοντας das Sein ist..., δηλαδή το Είναι είναι... Το west είναι ένα αρχαϊζόν γερμανικό ρήμα, το οποίο ετυμολογικά προέρχεται από το ρήμα wesen που σημαίνει ουσία. Στην

«Τι λέγει λοιπόν η λέξη φύσις; Λέγει για το αυτο-διανοιγόμενο (π.χ. το άνοιγμα ενός τριανταφύλλου), για την διανοιγόμενη έκπτυξη, για το, με μια τέτοια έκπτυξη, φερόμενο στην εμφάνεια και εκεί παραμένον, με ένα λόγο, για το αναδυόμενο και κυριαρχούν. Λεξικολογικώς σημαίνει φύειν, αυξάνειν. [...] Η φύσις είναι το ίδιο το Είναι, όπου μόνο χάρη σ' αυτό τα όντα καθίστανται και παραμένουν θεατά. [...] Φύσις σημαίνει την προβαίνουσα κυριάρχηση και την δι' αυτής κυριαρχούσα παραμονή. Σε τούτη την προβαίνουσα και παραμένουσα κυριάρχηση περικλείονται τόσο το γίνεσθαι όσο και το Είναι, με τη στενή σημασία της ακίνητης παραμονής. Φύσις είναι η έκ-στασις, η έξοδος από το κρυμμένο, όπου μόνον έτσι το κρυμμένο έρχεται σε στάση.»²⁷⁹

Το Είναι αποκαλύπτεται εξερχόμενο από την πρωταρχική του κατάσταση, η οποία είναι η κάλυψη. Η αποκάλυψη αυτή, ως κυριάρχηση που αυτοφανερώνεται, συνιστά την αλήθεια του Είναι, εντός της οποίας το Da-sein, ως το εδώ (Da) του Είναι (Sein) εξ-ίσταται (ek-sistiert). Η ανθρώπινη ύπαρξη καθίσταται δυνατόν να εξίσταται προς την αποκάλυψη του Είναι κατά το μέτρο που και η ίδια αποτελεί μία από τις εκδηλώσεις του καθαυτό Είναι.²⁸⁰ Κατά τον τρόπο αυτό ως η ουσία της αλήθειας δύναται να εκληφθεί η ελευθερία του εξιστάμενου αφήνειν-να-είναι το αποκαλυφθέν καθολικό Είναι εντός των όντων.²⁸¹ Από τον διασκορπισμό του Είναι στα όντα εκπορεύεται ένα ακόμη χαρακτηριστικό του, αυτό του φαίνεσθαι. Εάν δυνάμεθα να συλλάβουμε το Είναι ως φύσις, θα πρέπει να το συλλαμβάνουμε και ως ένα φαίνεσθαι, ερμηνεύοντάς το ως αυτό που ίσταται στο φως (Im-Licht-stehen)²⁸², που αυτοπαρουσιάζεται σε ένα παρόν.²⁸³ Το φαίνεσθαι ως ιδιότητα του αποκαλυφθέντος Είναι εντός των ενδόκοσμων όντων συσκοτίζεται και αποκρύπτεται. Η ουσίωση του Είναι ως ένα φαίνεσθαι ανάμεσα στα όντα τελικά το επικαλύπτει. Η

αγγλική γλώσσα το west έχει μεταφραστεί ως essentially unfolds, δηλαδή θεμελιωδώς ή αρχεγόνως ξεδιπλώνει, εκδιπλώνει, εμφανίζει κ.τ.ό. Βλ. M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, μτφρ. G. Fried και R. Polt, Yale University Press, New Haven & London 2000, σ. 107.

²⁷⁹ M. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σσ. 44, 45.

²⁸⁰ Βλ. Γ. Ξηροπαϊδης, *Ο Heidegger και το Πρόβλημα της Οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995, σ. 127.

²⁸¹ Βλ. M. Χάιντεγκερ, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, ό.π., σ. 29.

²⁸² M. Heidegger, *GA40 Einführung in die Metaphysik*, ό.π., σ. 108.

²⁸³ Βλ. M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, μτφρ. G. Fried και R. Polt, Yale University Press, New Haven & London 2000, σ. 107.

ελευθερία, δηλαδή το αφήνειν-να-είναι τα όντα εντός του ανοίγματος του ανοικτού, συγκαλύπτει το Είναι καθαυτό.²⁸⁴

Σύμφωνα με τον Heidegger η κρυπτότητα του Είναι αποτελεί τον τόπο όπου ανοικεί η αρχέγονη μη-αλήθεια, η οποία, όπως και η αλήθεια, ανήκει στην ουσία του Είναι. Η μη-αλήθεια -η κρυπτότητα του Είναι-, προηγείται της αλήθειας -της εκκάλυψης του Είναι-, καθώς κάθε φανέρωση προϋποθέτει μία κάλυψη. Καθετί που δύναται να αυτοαποκαλυφθεί πρέπει να βρίσκεται σε μια προγενέστερη κατάσταση απόκρυψης. Το μη αποκαλυφθέν Είναι στέκεται πιο πίσω ακόμη και από την ελευθερία του αφήνειν-να-είναι τα όντα ελεύθερα εντός του ανοίγματος του ανοικτού, διότι προϋπόθεση για κάθε συσχετισμό του Dasein με τα όντα είναι η πρότερη συσχέτισή του με το καθολικό Είναι και την αυτο-φανέρωση αυτού.²⁸⁵ Το Dasein δύναται από τη μία να εξίσταται προς την αποκάλυψη του καθαυτό Είναι, ενώ από την άλλη να ενίσταται προς τα ενδόκοσμα όντα, αποκρύπτοντας το εγγενές χαρακτηριστικό του Είναι: το κρύπτεσθαι. Αυτή η απόκρυψη της κρυπτότητας του Είναι, αυτή η συγκάλυψη του συγκεκριμένου θα ονομαστεί από τον Χάιντεγκερ το μυστήριο (das Geheimnis).²⁸⁶

Η «περιοχή» εντός της οποίας ορθώνονται το Είναι, η αποκάλυψη και το φαίνεσθαι· εκεί όπου κυριαρχεί η συγκάλυψη του συγκεκριμένου, δηλαδή το μυστήριο, εκεί βασιλεύει και η πλάνη (die Irre). Μέσα στο φαίνεσθαι, ως ένα «γίγνεσθαι του Είναι»²⁸⁷, το ανθρώπινο ον παραπλανάτε από τις οντικές μεταμορφώσεις του καθολικού Είναι, το οποίο κατακερματισμένο ως είναι επιφέρει τη λησμονιά του ίδιου του εαυτού, αλλά και του μυστηρίου, αυτής της συγκάλυψης του συγκεκριμένου, που ουσιαδώς συνιστά τον τόπο της αλήθειας του Είναι. Σύμφωνα με τον Heidegger λοιπόν, η ουσία της αλήθειας μπορεί να περιγραφεί ως το «ξέφωτο για την αυτο-απόκρυψη»²⁸⁸ (Lichtung für das Sichverbergen). Ο πρωταρχικός τόπος της αλήθειας είναι η κάλυψη, διά της οποίας και μόνο διά αυτής θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε την εκκάλυψη, δηλαδή την αλήθεια του Είναι.²⁸⁹ Μόνο αποδεχόμενοι ότι το Είναι ανήκει στο φαίνεσθαι και το

²⁸⁴ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, ό.π., σ. 31.

²⁸⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 32.

²⁸⁶ Βλ. στο ίδιο.

²⁸⁷ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 149.

²⁸⁸ Μ. Heidegger, *GA65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, σ. 348.

²⁸⁹ Βλ. Γ. Ξηροπαϊδης, «Εισαγωγή» στο Μ. Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, Ροές, Αθήνα 2006, σσ. 18-19.

φαίνεσθαι ανήκει στο Είναι θα μπορέσουμε να οδηγηθούμε στην ουσία της αλήθειας του Είναι, που δεν είναι άλλη από τη κρυπτότητα. Η προσωκρατική φιλοσοφία θεμελιώθηκε σε αυτή την αρχέγονη σχέση του Είναι με το φαίνεσθαι. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι προσπαθούσαν και ήταν πάντα «...υποχρεωμένοι, αδιαλείπτως, να αποσπούν το Είναι από το φαίνεσθαι και να το προφυλάσσουν από το τελευταίο. (Το Είναι ουσιώνεται στην εκκάλυψη)»²⁹⁰. Η απόσπαση του Είναι από το φαίνεσθαι, μέσα από μία αέναη διαπάλη, τους έδινε πρόσβαση στην αλήθεια του Είναι.

Το τέλος της προσωκρατικής φιλοσοφίας μετακίνησε την περιοχή της αλήθειας από την αίσθηση στην απόφανση, από την έννοια του αποκαλύπτειν στην έννοια του λόγου. Η «...στροφή στον προσδιορισμό της ουσίας της αλήθειας»²⁹¹ θα πραγματοποιηθεί στη φιλοσοφία του Πλάτωνα και θα παρουσιαστεί στο χαϊντεγκεριανό έργο: *Platons Lehre von der Wahrheit*²⁹² (Η Διδασκαλία του Πλάτωνα για την Αλήθεια). Πίσω από κάθε λεχθέν κρύβεται πάντα ένα μη λεχθέν, το οποίο αγνοεί ακόμη και ο ίδιος ο συγγραφέας ή γενικότερα ο δημιουργός.²⁹³ Το ανείπωτο στο έργο του Πλάτωνα και πιο συγκεκριμένα στην πλατωνική *αλληγορία του σπηλαίου*, σύμφωνα με τον Heidegger, είναι η μετακίνηση του τόπου της αλήθειας. Η *αλληγορία του σπηλαίου* αναδεικνύει την αρχαιοελληνική εμπειρική θέση, σύμφωνα με την οποία η αλήθεια είναι εκκάλυψη, δηλαδή ένα πράτειν το οποίο φέρνει τα όντα στο φως, που τα καθιστά παρόντα στο τώρα αποκαλύπτοντάς τα. Εντός του σπηλαίου εξεικονίζονται τα συγκεκριμένα όντα, που πρόκειται να έρθουν στην α-λήθεια. Ο Πλάτων, ωστόσο, εστιάζει στην ορατότητα των όντων διαμέσου του φωτός, που αρχικά, σε ένα πρώτο, κατώτερο οντολογικό επίπεδο,

²⁹⁰ M. Heidegger, *GA65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, σ. 139.

²⁹¹ M. Heidegger, *Περί Πολιτικής, Περί Αλήθειας, Περί Τεχνικής*, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Ηριδανός, Αθήνα 2011, σ. 71.

²⁹² Η πρώτη μορφή αυτού του κειμένου παρουσιάστηκε το 1940 και δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1942, ενώ τώρα συμπεριλαμβάνεται στον τόμο 9 (GA9 Wegmarken, 1976, σσ. 203-238) των απάντων του Γερμανού φιλοσόφου. Για να συναντήσουμε τις πηγές των φιλοσοφικών ιδεών αυτού του κειμένου πρέπει να ανατρέξουμε στην παράδοση του Χάιντεγκερ κατά το χειμερινό εξάμηνο 1931-32 στο πανεπιστήμιο του Freiburg, με τίτλο: *Vom Wesen der Wahrheit* (Περί της Ουσίας της Αλήθειας). Το κείμενο περιλαμβάνεται και αυτό στον τόμο 9 (GA9 Wegmarken, 1976, σσ. 177-202) των απάντων του, προοιωνίζοντας την επονομαζόμενη στροφή στην φιλοσοφική του σκέψη.

²⁹³ Η χαϊντεγκεριανή πεποίθηση περί του ανείπωτου, περί του μη λεχθέντος στο έργο ενός διανοητή θα αποτελέσει από τις κεντρικότερες ιδέες του Γάλλου φιλοσόφου Jacques Derrida (1930-2004), ο οποίος στη βάση αυτής της ιδέας προσπάθησε να αποδομήσει μια σειρά από φιλοσοφικά έργα με τελικό στόχο την αποδόμηση σύνολης της δυτικής μεταφυσικής. Ο Derrida θεωρούσε ότι ο Χάιντεγκερ απέτυχε να επιτύχει τους δεδηλωμένους στόχους του, δηλαδή την υπέρβαση της παραδοσιακής μεταφυσικής, έναν στόχο τον οποίο θα επιτύγχανε αυτός με το δικό του έργο.

προέρχεται από τη φωτιά που βρίσκεται εντός του σπηλαίου, ενώ, σε ένα δεύτερο, ανώτερο οντολογικό επίπεδο, προέρχεται από το φως του ηλίου. Η ανάδυση του ηλίου και η φωτεινότητά του τον φέρνουν στο φαίνεσθαι, και ταυτοχρόνως το φως του φέρνει στο φαίνεσθαι τα υπόλοιπα όντα. Με την *αλληγορία του σπηλαίου* ο απώτερος στόχος του Πλάτωνα είναι να μας υποδείξει μια αναλογία: αυτή μεταξύ του ηλίου και των *ιδεών*, σύμφωνα με την οποία όπως ο ήλιος λάμπει και έλκει τον εαυτό του και τα άλλα όντα στην παρουσία, προσφέροντάς τα στο φυσικό βλέμμα, έτσι και οι πλατωνικές *ιδέες* λάμπουν σε νοητικό επίπεδο, έλκοντας στην παρουσία τον ίδιο τους τον εαυτό και τελικά όλα τα νοητικά όντα, προσφέροντάς τα σε ένα εσωτερικό νοητικό οράν. Ωστόσο, ο Πλάτων, πηγαίνοντας τον στοχασμό του πολύ πιο μακριά, τοποθέτησε τις ιδέες και ως οντολογικό θεμέλιο κάθε πραγματικότητας, εξωτερικής ή εσωτερικής και τελικά ως οντολογικό θεμέλιο όλων των ενδόκοσμων όντων. Η μεταγενέστερη φιλοσοφία ερμηνεύοντας τις πλατωνικές πεποιθήσεις περί των ιδεών θα εκλάβει την ουσία του Είναι ως ένα τι-Είναι (Was-sein).²⁹⁴

Τα όντα έπαψαν να ερμηνεύονται στη βάση της ύπαρξής τους (existentia), αλλά μόνο από το τι-Είναι τους (quidditas). Εάν κοιτάξουμε μια *ιδέα* στο δικό της φαίνεσθαι, αυτό που θα δούμε δεν θα είναι τίποτε άλλο παρά αυτό που η ίδια η *ιδέα* αποκαλύπτει, φωτίζει και προσφέρει στο βλέμμα. Έτσι η εκκάλυψη θα πάψει να αφορά στο ίδιο το Είναι ως τέτοιο· η α-λήθεια δεν θα είναι εφεξής το αρχέγονο αποκαλύπτει τα ενδόκοσμα όντα, αλλά θα αφορά σε αυτό που προσφέρεται στο μάτι, το οποίο είναι αυτό που η λάμψη της ιδέας φωτίζει, έλκει στην παρουσία, σπρώχνει στο φαίνεσθαι. Η αλήθεια, με τον πλατωνικό αυτό τρόπο, θα πάψει να είναι ο τόπος όπου οι ιδέες, οι κρίσεις και οι αποφάνσεις ευρύτερα καθίστανται αληθής ή όχι, καθώς οι ιδέες είναι προγενέστερες της αλήθειας και τελικά της ίδιας της εκκάλυψης. Η αλήθεια είναι η ορθή στάση του βλέμματος απέναντι στο φαίνεσθαι των όντων. Αλήθεια έχουμε όταν το βλέμμα και η αντίληψη συμφωνούν με το έξω, δηλαδή με το πράγμα:

«Ό,τι προκύπτει από τούτη την προσαρμογή της αντίληψης ως ενός *ιδεῖν* στην *ιδέαν* είναι μια *ὁμοίωσις*, μια συμφωνία του γνωρίζειν με το ίδιο το Πράγμα. Έτσι, από την υπεροχή της *ιδέας* και του *ιδεῖν* έναντι της *ἀλήθειας* προκύπτει μια μεταβολή της ουσίας της

²⁹⁴ Βλ. M. Heidegger, GA9 *Wegmarken*, ό.π., σ. 225.

αλήθειας. Η αλήθεια γίνεται *ὀρθότης*, ορθότητα (Richtigkeit), της αντίληψης και της απόφανσης.»²⁹⁵

Η αλήθεια θα απομακρυνθεί ολοκληρωτικά από την έννοια του αποκαλύπτειν και θα κατοικήσει πλέον εντός της διάνοιας, καθώς μόνο η συμφωνία του πράγματος με το περιεχόμενο της διάνοιας καθιστούν κάτι αληθινό ή ψεύτικο, διερμηνεύοντας την αλήθεια ως ορθότητα και το ψέμα ως μη ορθότητα. Η μετάθεση του τόπου της ουσίας της αλήθειας θα μεταβάλλει ολοκληρωτικά τον τρόπο που θα αντιμετωπίζονται εφεξής τα όντα που μας περιβάλλουν. Η στάση μας απέναντι στα όντα θα καθοδηγείται πλέον από το ορθό βλέμμα έναντι της *ιδέας* και όχι από το βλέμμα μας προς τα όντα ως τέτοια, όπως δηλαδή αποκαλύπτονται αυτά με αρχέγονο, αδιαμεσολάβητο τρόπο στις αισθήσεις μας. Εάν η παρερμηνεία της αλήθειας μετέβαλλε τη στάση μας απέναντι στα όντα, μετέβαλλε επίσης με καθοριστικό τρόπο και τη σχέση μας με το Είναι καθαυτό, καθώς κάθε οντολογικός στοχασμός περί του Είναι περιέπεσε σε μια φιλοσοφία, το περιεχόμενο της οποίας είναι οι *ιδέες* και όχι το Είναι. Η φιλοσοφία αυτή θα μετονομαστεί σε μεταφυσική, στη βάση της οποίας η προσέγγιση των *ιδεών*, που έχουν την έδρα τους σε έναν υπεραισθητό τόπο, δεν θα επαφίεται πια στη λειτουργία των ανθρώπινων αισθήσεων. Στον πέραν των αισθήσεων τόπο βασιλεύει η ύψιστη *ιδέα*, η *ιδέα του Αγαθού*, η οποία καθιστά τα όντα ορατά και την ίδια στιγμή τους παρέχει τη δυνατότητα να βλέπουν αυτό που φέρνει η ίδια στο φαίνεσθαι. Την ιστορική στιγμή που η μεταφυσική μεταλλάχθηκε σε θεολογία και η *ιδέα του Αγαθού* μετεξελίχθηκε σε θεϊκή πρώτη αιτία, από τη βούληση της οποίας εκπορεύεται το Είναι των όντων στο σύνολό τους, η αναζήτηση του Είναι έλαβε οριστικά τέλος, καθώς περιέπεσε στη λήθη. Η ερμηνεία του Είναι ως *ιδέα*, η οποία συνιστά μόνο το απείκασμα του καθολικού Είναι, θα εκκινήσει αυτό που ο Heidegger αποκάλεσε «ανθρωπισμό». Ο άνθρωπος, ως μια καθολική έννοια πια και εντός του πλαισίου όπου η αλήθεια μετασχηματίστηκε σε ορθότητα, σε απλή συμφωνία της νόησης με το πράγμα, θα αυτοπροσδιοριστεί ως έλλογο ον θέτοντας τα ενδόκοσμα όντα, αλλά και την ίδια του την ύπαρξη υπό την απόλυτη κυριαρχία του, εντός της οποίας τα πάντα αποτιμώνται με *ιδέες* και αξίες.²⁹⁶ Αυτός ο αρνητικός «ανθρωπισμός» εδράζεται στην κυριαρχία του *λόγου*, και στην πραγματικότητα αφορά σε μια απόφαση που έλαβε ο ιστορικός άνθρωπος αναφορικά με τον τόπο της

²⁹⁵ M. Heidegger, *Περί Πολιτικής, Περί Αλήθειας, Περί Τεχνικής*, ό.π., σ. 102.

²⁹⁶ Βλ. R. Polt, *Heidegger, An Introduction*, Cornell University Press, New York, 1999, σ. 56.

ουσίας της αλήθειας. Σύμφωνα με τον Heidegger, θα πρέπει να επιστρέψουμε στο αρχέγονο νόημα της αλήθειας ως αποκάλυψη, καθώς η ουσία της ουδέποτε δύναται να θεμελιωθεί στον «...λόγο, στο πνεύμα, στη σκέψη, [ή] σε οποιοδήποτε είδος υποκειμενικότητας...»²⁹⁷.

Από την ανωτέρω σκιαγράφηση του χαϊντεγκεριανού στοχασμού περί του Είναι και της ουσίας της αλήθειας προκύπτει ότι η σχέση της ανθρώπινης ύπαρξης με το Είναι ως τέτοιο, ιδιαιτέρως και κυρίως στην επιστημονική εποχή της μοντερνικότητας, ουδόλως σχετίζεται με την έννοια της αποκάλυψης, αλλά πολύ περισσότερο από τη βεβαιότητα που εκπορεύεται από την αναπαράσταση του πράγματος:

«Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat.»²⁹⁸

(Φτάνουμε στην επιστήμη ως έρευνα τότε και μόνο τότε όταν η αλήθεια έχει μετατραπεί σε βεβαιότητα της αναπαράστασης.)

Όποτε κάνουμε λόγο για την εικόνα πιστεύουμε ότι κάνουμε λόγο για την αναπαραγωγή ή την αντιγραφή ενός ήδη υπάρχοντος πράγματος, που βρίσκεται κάπου εκεί έξω. Είναι όμως έτσι; Για τον Γερμανό φιλόσοφο η εικόνα δεν αποτελεί μια απλή απομίμηση ενός ήδη υπάρχοντος αντικειμένου, αλλά, σε αντίστιξη, συνιστά έναν καινοφανή και εντελώς ξεχωριστό τρόπο αποκάλυψης του κόσμου. Η εικόνα ενός συγκεκριμένου πράγματος θέτει ένα νέο κανονιστικό πλαίσιο, εντός του οποίου στέκονται αφενός όλα τα όντα που σχετίζονται με το πράγμα αυτό, και αφετέρου το ανθρώπινο όν, ως ο δημιουργός της εικόνας. Ο άνθρωπος, διαμέσου της αναπαραστατικής του ικανότητας, θέτει τον εαυτό του στο προσκήνιο, αποτελώντας το υπόβαθρο όπου τα πάντα Είναι, στο μέτρο που γίνονται αντικείμενα εντός μιας δημιουργημένης εικόνας. Ο άνθρωπος, υπό την έννοια αυτή, παρουσιάζεται ως ο αντιπρόσωπος του υπάρχοντος:

«Wo solches geschieht, setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild. Indem aber der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d. h. in den offenen Umkreis des allgemein

²⁹⁷ M. Heidegger, *Περί Πολιτικής, Περί Αλήθειας, Περί Τεχνικής*, ό.π., σ. 111.

²⁹⁸ M. Heidegger, *GA5 Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, σ. 87.

und öffentlich Vorgestellten. Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vor-stellen, präsentieren, d. h. Bild sein muß. Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen.»²⁹⁹

(Όπου συμβαίνει αυτό [η αναπαράσταση], ο άνθρωπος τοποθετεί τον εαυτό του υπεράνω των όντων που υπάρχουν στην εικόνα. Αλλά τοποθετώντας τον εαυτό του εντός της εικόνας με τον τρόπο αυτό, θέτει τον εαυτό του εντός της σκηνής, δηλαδή στην ανοικτή περιοχή αυτού που αναπαρίσταται συνολικά και δημόσια. Με αυτόν τον τρόπο, ο άνθρωπος, θέτει τον εαυτό του ως το σκηνικό, στο οποίο το υπάρχον θα πρέπει εφεξής να παρίσταται, να παρουσιάζεται, δηλαδή να είναι μια εικόνα. Ο άνθρωπος γίνεται ο εκπρόσωπος του υπάρχοντος, όταν αυτό συλλαμβάνεται με την έννοια του αντικειμένου.)

Το γεγονός ότι τοποθετούμε τους εαυτούς μας εντός της δημιουργημένης από εμάς εικόνας, εγκαθιδρύει μια νέα γνωσιακή σχέση ανάμεσα σε εμάς και τον κόσμο, αλλά το σημαντικότερο υπαγορεύει μια σχέση κυριαρχίας επάνω στο σύνολο των όντων. Η ερμηνεία του κόσμου, διά των εικόνων, η οποία συνιστά μια διαμεσολάβηση ανάμεσα στον άνθρωπο και στη εξωτερική πραγματικότητα, τελικά αποκρύπτει και το ίδιο το Είναι καθαυτό. Με τις εικόνες παύουμε να συναντούμε τα όντα στο Είναι τους, αποσυνδεόμενοι από το πρωτόλειο βίωμα της αυθεντικής και αδιαμεσολάβητης ύπαρξής μας μέσα στον κόσμο και ανάμεσα στα πρόδηλα όντα. Ο ολικός και αυθεντικός χαρακτήρας του υπάρχειν εντός του κόσμου και σε συνάφεια με τα ενδόκοσμα όντα αποκρύπτεται, υπό το βάρος της αντικειμενοποιητικής δύναμης των εικόνων, όπου όλα τα πράγματα λαμβάνονται ως αντικείμενα απέναντι σε ένα καθολικό υποκείμενο. Το υπάρχων ως τέτοιο, αλλά ακόμη και αυτή η ίδια η έννοια του υπάρχοντος, νομιμοποιείται μόνο στον βαθμό που τίθεται από τον άνθρωπο, όταν αυτός λαμβάνει τη θέση του υποκειμένου, που αναπαριστά και θεμελιώνει:

«Wenn somit der Bildcharakter der Welt als die Vorgestellt- heit des Seienden verdeutlicht wird, dann müssen wir, um das neuzeitliche

²⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 91.

Wesen der Vorgestelltheit voll zu fassen, aus dem abgenutzten Wort und Begriff »vorstellen« die ursprüngliche Nennkraft herausspüren: das vor sich hin und zu sich her Stellen. Dadurch kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen und empfängt so erst das Siegel des Seins. Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird.»³⁰⁰

(Εάν επομένως ο εικονογραφικός χαρακτήρας του κόσμου καθίσταται σαφώς ως η αναπαραστατικότητα των όντων, τότε για να κατανοήσουμε πλήρως τη μοντέρνα ουσία της αναπαραστατικότητας, πρέπει να εντοπίσουμε και να αισθανθούμε την αρχική ονομαστική δύναμη της φθαρμένης λέξης και έννοιας «αναπαριστώ»: ως θέτω κάτι ενώπιον του εαυτού μου και θέτω σε σχέση με τον εαυτό μου. Μέσω αυτού τα όντα που στέκονται ως αντικείμενα λαμβάνουν τη σφραγίδα του Είναι [υπάρχουν]. Το ότι ο κόσμος γίνεται εικόνα είναι μία και η αυτή διαδικασία με εκείνη της υποκειμενοποίησης του ανθρώπου εν μέσω των όντων.)

Η εικόνα, καθώς καθιστά κάθε πράγμα ως ένα αντικείμενο απέναντι σε ένα υποκείμενο, μας απομακρύνει από την ουσία του ίδιου του πράγματος. Κάθε αναπαραστατική δράση είναι μια αντικειμενοποιητική δράση ενός υποκειμένου, η οποία είναι τελικώς μια υποκειμενοποίηση που δεσμεύει το πράγμα σε αξιολογικές κρίσεις, παρουσιάζοντάς το ως αντικείμενο και προϊόν της δικής του και μόνο δράσης.³⁰¹ Έτσι η αλήθεια δεσμεύεται στην απόφαση, που εκπηγάζει στη θεμελιωμένη σε κανόνες λογική (ratio). Υπό το βάρος της ratio το ανθρώπινο ον ορίζει και το Είναι καθαυτό ως αντικείμενο της δικής του σκέψης, η οποία το καθοδηγεί και του αποδίδει όποιο περιεχόμενο αυτή επιθυμεί.³⁰² Ωστόσο η σκέψη, σύμφωνα με τον Heidegger, είναι ένα κάλεσμα από το ίδιο το Είναι προς το Είναι, ώστε να έλθει στην παρουσία, δηλαδή στην α-λήθεια του. Η σκέψη δεν είναι τίποτε περισσότερο μα και τίποτε λιγότερο από τη «...δέσμευση μέσω του Είναι για το

³⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 92.

³⁰¹ Βλ. M. Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, μτφρ. Ξηροπαϊδης Γ., ό.π., σ. 135.

³⁰² Βλ. M. Χάιντεγκερ, Εισαγωγή στη Μεταφυσική, ό.π., σ. 171.

Είναι»³⁰³ (I' engagement par l' Etre pour l' Etre). Το αφήνειν-να-είναι το Είναι ως Είναι είναι ο στοχασμός (das Denken lässt das Sein sein). Ο στοχασμός είναι ένα κάλεσμα του Είναι, το οποίο συνιστά το πεπρωμένο της σκέψης.³⁰⁴ Εκλαμβάνοντας τη σκέψη εντός του χαϊντεγκεριανού πλαισίου, θα πρέπει να την αντιληφθούμε ως μία δράση, η οποία δεν παράγει έργο παρά μόνο φέρνει «...στη γλώσσα με το λέγειν της μόνο το μη-λεχθέν Ρήμα του Είναι».³⁰⁵ Η μοναδική δραστηριότητα της νόησης είναι να προάγει το αποκαλυφθέν Είναι στη γλώσσα, όπως ακριβώς ένας αναμνηστικός στοχασμός. Ο λόγος σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως ratio, αλλά μόνο ως μια περισυλλογή του αποκεκαλυμμένου εντός των όντων Είναι, το οποίο και θα διαφυλαχθεί εντός του ιδίου.³⁰⁶

«Η γλώσσα είναι μάλλον ο οίκος του Είναι, όπου ο άνθρωπος διαμένει εκ-στατικά, ανήκοντας στην αλήθεια του Είναι και προστατεύοντάς την.»³⁰⁷

Το Είναι ως ένα φαίνεσθαι, εξέρχεται διά του εξιστάμενου στοχασμού στη γλώσσα και καθιστά τον άνθρωπο φύλακα και ποιμένα του. Το Dasein αποδεχόμενο το κάλεσμα του Είναι γίνεται ο ποιμένας του (der Hirt des Seins) και καλείται να διαφυλάξει την αλήθεια του.³⁰⁸ Η ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης στεγάζεται εκεί όπου στεγάζεται και η αλήθεια του Είναι, δηλαδή στη γλώσσα. Μοναδική αποστολή του Dasein είναι να:

«...να τίθεται ως η ρωγή, από όπου η υπερδύναμη του Είναι ρηγνύται εμφανιζόμενη, ώστε αυτή η ίδια η ρωγή να συντριβή επάνω στο Είναι.»³⁰⁹

Τα όντα φανερώνουν το Είναι τους όταν εφησυχάζουν στον εαυτό τους, όταν τους επιτρέπουμε να είναι αυτό που είναι, χωρίς να τα πιέζουμε να μας αποκαλυφθούν, συσσωρεύοντάς τους τις δικές μας ερμηνεύσεις περί αυτών, όπως αντίθετα συμβαίνει

³⁰³ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. Ξηροπαϊδης Γ., ό.π., σ. 47.

³⁰⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 169.

³⁰⁵ Στο ίδιο, σσ. 165-167.

³⁰⁶ Βλ. M. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 166.

³⁰⁷ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό.π., σ. 95.

³⁰⁸ Βλ. στο ίδιο, σ. 117.

³⁰⁹ M. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 197.

με την προσπάθεια αναπαράστασης και εξεικόνισης του κόσμου, η οποία δεν είναι τίποτε περισσότερο από μία κατάφαση σε αυτό που ήδη μας είναι γνωστό, σε αυτό που είμαστε προετοιμασμένοι και σκοπεύουμε να εξεικονίσουμε, σε αυτό που τελικά έχουμε θέσει εκ των προτέρων ως υπαρκτό.³¹⁰

«Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden.»³¹¹

(Επομένως, η εικόνα του κόσμου, όταν κατανοείται με ουσιαστικό τρόπο, δεν σημαίνει εικόνα του κόσμου, αλλά αντίθετα ο κόσμος που συλλαμβάνεται και κατανοείται ως εικόνα. Το υπάρχον στο σύνολό του, συλλαμβάνεται τώρα με τέτοιο τρόπο, ώστε πρώτα να υπάρχει, και να υπάρχει μόνο στο μέτρο που τίθεται από την ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία αναπαριστά και επιβάλλει. Όσον αφορά στην εικόνα του κόσμου, θα παρθεί μια ουσιαστική απόφαση σχετικά με το υπάρχειν στην ολότητά του. Το Είναι των όντων θα αναζητείται και θα βρίσκεται στην αναπαραστατικότητα των ίδιων των όντων.)

Το Είναι των όντων ουδέποτε θα φανερωθεί διαμέσου της αναπαραστατικής δράσης ενός υποκειμένου, καθώς εντός των ενδόκοσμων όντων το Είναι στρέφεται προς τον άνθρωπο και όχι ο άνθρωπος προς το Είναι, το οποίο, ωστόσο, μπορεί να διαφυλάξει, κατονομάζοντάς το, εντός του στοχασμού του:

«Η γνώση που είναι θέληση και η θέληση που είναι γνώση, είναι η εκστατική αυτοεγκατάλειψη του υπάρχοντος ανθρώπου στη μη-κρυπτότητα του Είναι. Η αποφασιστικότητα (...) δεν είναι η αποφασιστική δραστηριοποίηση ενός υποκειμένου, αλλά το

³¹⁰ Μ. Χάιντεγκερ, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σ. 80.

³¹¹ Μ. Heidegger, *GA5 Holzwege*, Vittorio Klostermann, ό.π., σ. 89-90.

ξάνοιγμα του Dasein από το δέσιμο με τα όντα στην ανοιχτότητα του Είναι. Υπάρχοντας όμως ο άνθρωπος δεν βγαίνει από κάτι εσωτερικό προς κάτι εξωτερικό· αντίθετα η ουσία της ύπαρξης είναι το εξιστάμενο εμμένειν μέσα στην ουσιώδη εναντίωση του φωτισμού των όντων.»³¹²

Το βίωμα είναι εν κατακλείδι αυτό που δύναται να μας οδηγήσει να συλλάβουμε τις λάμπεις του Είναι, που αναδύονται παροδικά μέσα στη βοή των όντων. Εάν προσπαθήσουμε να χειραγωγήσουμε τη λάμψη αυτή, εγκλωβίζοντάς τη σε μία εικόνα, αμέσως θα χαθεί και θα απομένει μια κενή από Είναι παράσταση. Ο Heidegger θα καταδείξει την επιφανειακή και μόνο πρόσκαιρη διείσδυση των εικόνων στο Είναι των όντων, παρουσιάζοντας έναν πίνακα του Van Gogh:

«από το σκούρο άνοιγμα του εσωτερικού μέρους των παπουτσιών [να] προβάλλει αλύγιστος ο μόχθος των βημάτων της καθημερινής δουλειάς. Μέσα στο συμπαγές βάρος των παπουτσιών έχει μαζευτεί η καρτερικότητα του αργού βαδίσματος ανάμεσα στις μακρόσυρτες και μονότονες αυλακιές του αγρού, πάνω από τον οποίο φυσά δριμύς άνεμος. Πάνω στο δέρμα βρίσκεται αποτυπωμένη η υγρασία και το βαθύ χρώμα του εδάφους. Κάτω από τις πατούσες είναι χαραγμένη η μοναξιά του μονοπατιού κατά το ηλιοβασίλεμα. Μέσα στα παπούτσια δονείται το κρυφό κάλεσμα της γης, η σιωπηλή της προσφορά του ωριμασμένου σιταριού και η ανεξήγητη παραίτησή της κατά την ώρα του αποκαμωμένου ανασασμού μέσα στο χειμωνιάτικο χωράφι. Μέσα από αυτά τα παπούτσια σέρνεται ο ανέκφραστος φόβος για την εξασφάλιση του ψωμιού, η άφωνη χαρά για το ξεπέρασμα της βιοτικής ανάγκης, το τρεμούλιασμα κατά την ώρα του τοκετού και η ανατριχίλα για την απειλή του θανάτου. Στη γη ανήκουν αυτά τα παπούτσια και μέσα στον κόσμο της χωριάτισσας διαφυλάσσονται. Έτσι ανήκοντας κι έτσι διαφυλασσόμενα τα όργανα ηρεμούν εσωτερικά.»³¹³

³¹² Μ. Χάιντεγκερ, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σσ. 112-113.

³¹³ Στο ίδιο, σσ. 54-55.

Αυτά που περιγράφει ο φιλόσοφος μπορούμε να τα παρατηρήσουμε κοιτάζοντας τα ίδια τα παπούτσια στο φυσικό τους περιβάλλον ή μέσα από τον πίνακα. Εντούτοις, και στις δύο περιπτώσεις, η εικόνα των παπουτσιών συνιστά μια γυμνή αναπαράσταση αυτού που μόνο η χωριάτισσα, που τα χρησιμοποιεί, μπορεί να γνωρίζει χωρίς να το γνωρίζει, καθώς ποτέ δεν το έχει μάθει, ευρισκόμενη ασύνειδα σε άμεση συνάφεια με το ουσιώδες Είναι, δηλαδή αυτό το οποίο ο Χάιντεγκερ θα ονομάσει «επαφιέμενη εμπιστοσύνη»³¹⁴ (die Verlässlichkeit). Δυνάμει αυτής, η χωριάτισσα εγκαταλείπεται στο κάλεσμα της γης, από όπου τα παπούτσια προέρχονται αποκομίζοντας τη βεβαιότητα για τον κόσμο της.³¹⁵ Εάν δεν υπήρχε η επαφιέμενη εμπιστοσύνη τα χωριάτικα παπούτσια θα εμφάνιζαν μόνο την εξυπηρετικότητά τους, ως ένα κατασκευασμένο αντικείμενο όπου η ύλη απλά συναντά τη μορφή. Μόνο η επαφιέμενη εμπιστοσύνη οδηγεί το πράγμα σε μια εσωτερική ηρεμία, στη βάση της οποίας φανερώνεται σε εμάς τι είναι θεμελιωδώς, ποια είναι η ουσία του.

Emmanuel Levinas: το πρόσωπο πίσω από την εικόνα

Ήδη στα πρώιμα έργα του, ο Emmanuel Levinas (1906-1995) προτείνει μία ξεχωριστή φαινομενολογική οδό, κατά την οποία αφενός λαμβάνει υπόψη τόσο τη ριζοσπαστικότητα του Άλλου όσο και την έννοια της ετερότητας, κι αφετέρου αμφισβητεί την ισχύ και τη δύναμη της διυποκειμενικότητας εντός της συνείδησης. Ο στοχασμός του, που αφορμάται κυρίως από την χαϊντεγκεριανή αντίληψη περί του Είναι και τη συνακόλουθη ανάλυση του Γερμανού φιλοσόφου για το Dasein, μας προτρέπει να πλησιάσουμε και να μεριμνήσουμε για τον Άλλο, διαμέσου της δικής μας ευθύνης για αυτόν, η οποία πηγάζει από την ενατένιση του προσώπου, το οποίο σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως κάτι που μπορεί να αναπαρασταθεί και να εξεικονισθεί ως ένα ακόμη αντικείμενο, καθώς μόνο πέρα και πίσω από την εικόνα του προσώπου εμφανίζεται στην καθαρότητά του ο Άλλος.³¹⁶ Η εικόνα, που εδώ αφορά στο πρόσωπο, λειτουργεί ως παράγοντας διαστρέβλωσης και απόκρυψης της αλήθειας. Το πρόσωπο, δηλαδή ο Άλλος κείται πέραν οποιασδήποτε προσπάθειας εξεικόνισής του. Έτσι, ο Γαλλοεβραίος φιλόσοφος θα απομακρυνθεί από την έννοια μιας διυποκειμενικότητας με έδρα τη συνείδηση, και στο πιο σημαντικό του έργο, στο

³¹⁴ Στο ίδιο, σ. 56.

³¹⁵ Βλ. στο ίδιο.

³¹⁶ Έ. Μπακονικόλα-Γιάμα, *Ο Ανθρωπισμός του E. Levinas*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 17, Αθήνα 2000, σσ. 207-214.

Ολότητα και το Άπειρο, όπως εν συνεχεία θα δούμε, προτείνει μια νέα προοπτική ανάγνωσης των διυποκειμενικών σχέσεων με τον Άλλο. Εν προκειμένω, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε μέσα από τα κείμενά του και διαμέσου της κατανόησής του για τη μεταφυσική, την ερώτηση για τον Άλλο, όποιος κι αν είναι αυτός, τη χρονικότητα, ως απαραίτητη προϋπόθεση διερεύνησης της επίπτωσης για τον εαυτόν και τον Άλλο, τη διυποκειμενικότητα και την ηθική. Η ηθική, δεν είναι μια υπόθεση εσωτερικής τελείωσης μακριά απ' τους άλλους ανθρώπους, αλλά μια δίχως όρους και όρια ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο³¹⁷. Οι ηθικοί κανόνες, αφορούν πρωτίστως μια ηθική του δεσμού με τον άλλον, εκτός της αυθεντίας του λόγου του κυρίαρχου υποκειμένου, που προσπαθεί να καθυποτάξει κάθε μορφή ετερότητας.³¹⁸

«Η δικαιολόγηση μιας ηθικής αρχής -θα πει ο Peter Singer- δεν μπορεί να γίνει με τους όρους οποιασδήποτε κοινωνικής ομάδας ή οποιουδήποτε κοινωνικού τμήματος [...] Η ηθική απαιτεί από εμάς να προχωρήσουμε πέρα από το *εγώ* και το *εσύ* προς τον καθολικό νόμο, προς μια καθολικεύσιμη κρίση, προς τον αμερόληπτο θεατή ή τον ιδεώδη παρατηρητή, ή όπως αλλιώς αποφασίσουμε να τον λέμε.»³¹⁹

³¹⁷ Levinas, E., *Ηθική & Άπειρο. Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Ίνδικτος, 2007. Βλ. ακόμη: «η σκέψη του Levinas μας αφύπνισε το ενδιαφέρον· κατ' αρχάς το θέμα της ευθύνης, αλλά μιας ευθύνης *απεριόριστης* που υπερεκτείνεται και προηγείται της ελευθερίας μου, της ευθύνης ενός *ναι άνευ όρων* [...] ενός *ναι αρχαιότερο[υ]* από την *αφελή αυθορμησία*, ενός *ναι* που εναρμονίζεται με την ευθύτητα η οποία είναι *αφετηριακή αφοσίωση σε μιαν ακατάλυτη συμφωνία* [...] η απήχηση αυτής της σκέψης ασφαλώς θα αλλάξει τον ρου του φιλοσοφικού στοχασμού της εποχής μας και του στοχασμού για τη φιλοσοφία, γι' αυτό που της επιτάσσει να στραφεί στην ηθική, σε μιαν άλλη σκέψη περί της ηθικής, της ευθύνης, της δικαιοσύνης [...] σε μιαν άλλη σκέψη περί του άλλου, σε μια σκέψη πιο νέα από τόσους νεοτερισμούς μια και συντάσσεται σύμφωνα με την απόλυτη προτεραιότητα του προσώπου του άλλου ανθρώπου [*autrui*]. Ναι, η ηθική πριν και πέρα από την οντολογία, από το κράτος ή την πολιτική, αλλά και η ηθική πέρα από την ηθική» (Derrida, J., *Adieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Levinas*, μτφρ.-σημειώσεις Μπιτσώρης, Β., Αθήνα: Άγρα, 1996, σσ. 13, 14, 16, 17).

³¹⁸ Γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους, ο Levinas προτάσσει την ηθική έναντι της φιλοσοφίας (Levinas, E., *Ολότητα και Άπειρο*, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Εξάντας, 1989). «Η φιλοσοφία -θα πει- είναι μια *εγολογία*» (στο ίδιο, σσ. 40, 42): ο Λόγος που βρίσκεται εντός του Ιδίου, κυριαρχεί. Η δυτική φιλοσοφία είναι μια οντολογία, «μια αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, μια φιλοσοφία της αδικίας» (στο ίδιο, σ. 43), που προσπαθεί με τη γνώση να συλλάβει και να κυριαρχήσει πάνω στο ον αφαιρώντας κάθε ετερότητά του. Έχουμε καθήκον λοιπόν, να αντιστρέψουμε τους όρους δίνοντας τη πρωτοκαθεδρία στον Άλλον και όχι στο Ίδιο. Ο Άλλος, προϋπάρχει του Ιδίου. Η μεταφυσική, με την έννοια του απείρου, προϋπάρχει της οντολογίας, του είναι: «πλησιάζει χωρίς να αγγίζει» (στο ίδιο, σ. 129). Ο τρόπος της δεν είναι πράξη επιβολής, αλλά πράξη που στόχο έχει το κοινωνεί, είναι δηλαδή μια κοινωνική σχέση.

³¹⁹ Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979, σ. 11.

Η έννοια ωστόσο του Υποκειμένου, της ταυτότητας, συνδέεται κυρίως με την ορθολογική παράδοση, γιατί θεμελιώνεται στο καρτεσιανό *cogito*. Το Υποκείμενο, προσπαθεί να αυτο-προσδιοριστεί, αμφιβάλλοντας ακόμη και για τον εαυτό του. Στόχος του είναι να γνωρίσει το τι πραγματικά υπάρχει. Προκειμένου να το επιτύχει αυτό θα χρειαστεί ν' ακολουθήσει τους κανόνες του Λόγου (*Ratio*). Ο Descartes, προσπαθεί να ορίσει τη λειτουργία της σκέψης ως κοινής για όλους τους ανθρώπους, με πρότυπό του, τα μαθηματικά και τη Λογική³²⁰. Αναζητά έτσι, έναν εγγυητή της αλήθειας και τον βρίσκει στο πρόσωπο του θεού³²¹ (κάτι που θα μας θυμίσει εν συνεχεία το Ολικώς Άλλο στη σκέψη του Levinas). Πρώτη όμως κίνηση, είναι η αποφυγή ενός εσωτερικού εχθρού που κατασκεύασε το ίδιο το Υποκείμενο και που το οδηγεί σε πλάνη. Αυτός ο εσωτερικός εχθρός, δεν είναι παρά ο Πονηρός Δαίμονας³²². Για να τον αφοπλίσει, πρέπει να ισχυροποιήσει το Εγώ του. Κοιτάζοντας το Υποκείμενο εντός του, βλέπει ένα εγώ που σκέπτεται και υπάρχει (*cogito ergo sum*)³²³.

Το Υποκείμενο όμως, επηρεάζεται και καθορίζεται εξίσου από εσωτερικούς, αλλά και από εξωτερικούς παράγοντες (βιολογικά, ψυχολογικά και κοινωνικά δεδομένα). Έτσι, γίνεται ένα Υποκείμενο της εμπειρίας³²⁴, στο οποίο τίποτε δεν έχει δοθεί εκ των προτέρων. Η προσωπική δηλαδή ταυτότητα, αποκτάται μέσα στο χώρο και τον χρόνο. Προκειμένου το Υποκείμενο να συγκροτήσει τον εαυτό του, καλείται αρχικά να στραφεί εντός του, να στοχαστεί και να αντιληφθεί την ύπαρξή του. Αυτό όμως δεν αρκεί. Χρειάζεται και κάτι έξω από αυτό, κάτι άλλο στο οποίο θα αντιπαραβάλλει τον εαυτό του. Μπορεί να συγκρουστεί μαζί του, να βρει ομοιότητες ή διαφορές, να επικοινωνήσει, αλλά κυρίως να το αποδεχθεί ως έχει. Έχουμε έτσι από τη μία την ταυτότητα, το Υποκείμενο, το Εγώ και από την άλλη την ετερότητα, τον Άλλο, ο οποίος μπορεί να είναι ο παντελώς άλλος, αλλά και να χαρακτηρίζεται ως διαφορετικός ή όμοιος, σε σχέση με το ταυτόν. Η έννοια της ταυτότητας, δε μπορεί να συγκροτηθεί χωρίς την έννοια της ετερότητας. Το Υποκείμενο αλλιώς δε μπορεί να έχει καμία εξουσία. Στον ερχομό της ετερότητας εναποτίθεται η σωτηρία του.

³²⁰ Ποταμιάνου, Ε., *Ο σχηματισμός του Υποκειμένου στη Νεότερη φιλοσοφία. Από τον Καρτέσιο στον Hegel*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004, σ. 29.

³²¹ Στο ίδιο, σ. 99.

³²² Στο ίδιο, σσ. 105-109.

³²³ Στο ίδιο, σσ. 121-135.

³²⁴ Στο ίδιο, σ. 195.

στην επικείμενη έλευση του Άλλου³²⁵. Μέχρι να έρθει σε επαφή με τον Άλλο, τίποτε «δεν αξίζει το κόπο. Σιωπή»³²⁶. Η Σιωπή, θα μπορούσαμε να πούμε πως εμφανίζεται με δύο διαφορετικούς τρόπους. Εμφανίζεται αφενός ως αναμονή της συνάντησης, της επαφής με τον Άλλο, ως γέφυρα που θα οδηγήσει στην επικοινωνία, στην κατανόηση και εν τέλει στην αποδοχή και αφετέρου όμως, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος, το Υποκείμενο δρώντας ως αυθεντία να αναγκάσει τον Άλλο, με τη δύναμη της εξουσίας που του δίνει ο Λόγος, να σωπάσει. Το Υποκείμενο, θεωρεί ότι υπερτερεί απέναντι στον Άλλο. Βλέπει τον εαυτό του ως κύριο, διότι χωρίς εκείνον ο Άλλος δε θα ήταν τίποτε³²⁷.

Η ετερότητα εμφανίζεται ως υπόσταση ξαφνικά μπροστά στο Υποκείμενο. Τότε έρχεται η διαφορετικότητα και η ομοιότητα. Το Υποκείμενο αρνείται να αποδεχτεί την ύπαρξη του Άλλου, γι' αυτό και προσπαθεί να τον φέρει εν συγκρίσει με τον εαυτό του και αμέσως να το καταδικάσει ως διαφορετικό ή να τον θεωρήσει ως κάτι που μοιάζει με εκείνον, ισχυροποιώντας περισσότερο το Εγώ του. Να θεωρηθεί δηλαδή ο Άλλος, ως μιμητική εικόνα του Ιδίου, ως αντίγραφο, ως ένα *alter ego*. Ο Άλλος, στη προσπάθειά του ν' αντιδράσει, χαρακτηρίζεται ως παράλογος, ως ξένος, ως διαφορετικός και μη έχοντας πολλά να πει, απλά σωπαίνει.³²⁸ Ο δεσποτισμός της ταυτότητας, καθιστά αδύνατη την ηθική του δεσμού με τον Άλλον. Στόχος έτσι του Levinas καθίσταται η έξοδος από το Εγώ στο Εσύ, να μετατραπεί δηλαδή η σκέψη προς άλλον και η σιωπή να γίνει διάλογος. Η κριτική του Γάλλου φιλοσόφου, στρέφεται κυρίως κατά της ιδέας ενός δήθεν αυτόνομου Υποκειμένου, το οποίο μπορεί να θεμελιώσει απόλυτα τον εαυτό του, πέραν της ιστορίας και της γλώσσας, με τη βοήθεια του αναστοχασμού. Η αναγωγή στο καρτεσιανό *cogito*, μας δείχνει τη κυριαρχική στάση του Υποκειμένου έναντι κάθε μορφής ετερότητας. Το Υποκείμενο, εξέρχεται από τον εαυτό του στον κόσμο, μόνο για να τον οικειοποιηθεί και να του επιβληθεί. Έτσι, ο Άλλος, γίνεται αποδεκτός μόνο στο μέτρο που συμβάλλει ή όχι στην αυτοπραγμάτωση του Υποκειμένου. Ακόμη μάλιστα και σήμερα διατηρείται το πρωτείο της επιμέλειας εαυτού, έναντι της υπεύθυνης μέριμνας για τον Άλλο.

³²⁵ Βλέπε επίσης: «Αν έρθει σωθήκαμε» (Μπέκετ, Σ., *Περιμένοντας τον Γκοντό*, μτφρ. Παπαθανασοπούλου, Α., Αθήνα: Ύψιλον, σ. 105)

³²⁶ Στο ίδιο, σ. 62.

³²⁷ Βλέπε επίσης: «Μη ξεχνάς ότι χωρίς εμένα, εσύ δε θα 'σουν τίποτε!... χωρίς τη Κυρά, δούλα δεν υπάρχει» (Ζενέ, Ζ., *Οι Δούλες*, μτφρ. Ελύτης, Ο., Αθήνα: Ύψιλον, σσ. 15, 16).

³²⁸ Καμύ, Α., *Ο Ξένος*, μτφρ. Αγγέλου, Γ., Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, σσ. 41, 60, 131.

Γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους, ο Levinas προτάσσει την ηθική έναντι της φιλοσοφίας³²⁹. «Η φιλοσοφία είναι μια εγωλογία»³³⁰. ο Λόγος που βρίσκεται εντός του Ιδίου, κυριαρχεί. Η δυτική φιλοσοφία είναι μια οντολογία, «μια αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, μια φιλοσοφία της αδικίας»³³¹, που προσπαθεί με τη γνώση να συλλάβει και να κυριαρχήσει πάνω στο ον αφαιρώντας κάθε ετερότητά του³³². Η όψη του Είναι, βρίσκεται στην έννοια της ολότητας, που δεσπόζει πάνω στη δυτική φιλοσοφία³³³. Έχουμε καθήκον λοιπόν, να αντιστρέψουμε τους όρους³³⁴ δίνοντας τη πρωτοκαθεδρία στον Άλλον και όχι στο Ίδιο³³⁵. Ο Άλλος, προϋπάρχει του Ιδίου. Η μεταφυσική, με την έννοια του απείρου, προϋπάρχει της οντολογίας, του Είναι³³⁶. «πλησιάζει χωρίς να αγγίζει»³³⁷. Ο τρόπος της δεν είναι πράξη επιβολής, αλλά πράξη που στόχο έχει το κοινωνεί, είναι δηλαδή μια κοινωνική σχέση³³⁸.

Η ηθική, που προτάσσει ο Levinas, αντίθετα με τη δυτική φιλοσοφία, δεν είναι μια υπόθεση εσωτερικής τελείωσης μακριά απ' τους άλλους ανθρώπους, αλλά μια δίχως όρους και όρια ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο. Η κλήση του άλλου, όπως θα δούμε εν συνεχεία, είναι μια κλήση στην ευθύνη μου, κλήση που με συστήνει ως Υποκείμενο. Το ζητούμενο για τον Levinas, δεν είναι να δοθεί προτεραιότητα στο Λόγο και στη γνώση του όντος, αλλά στη σχέση με τον άλλο άνθρωπο, με τη μορφή της εμπειρίας, η συνάντηση μαζί του. Μέσα στη σχέση του Ίδιου με τον Άλλο, γεννιέται το άπειρο³³⁹. Το άπειρο είναι το «απολύτως άλλο»³⁴⁰, που διατηρεί τη ριζική ετερότητα, την ακεραιότητά του, απέναντι σ' αυτό που το σκέπτεται³⁴¹. Η γεφύρωση της απόστασης του Ιδίου με το Ολικώς Άλλο, εμποδίζεται όχι από την «ανεπάρκεια του εγώ, αλλά από το άπειρο του Άλλου ανθρώπου»³⁴². Για μια ακόμη φορά ο Levinas εκθρονίζει τη φιλοσοφία για χάρη της μεταφυσικής. Η άπειρη απόσταση μεταξύ Ιδίου και Απολύτως Άλλου, σημαίνει την απειρότητα της

³²⁹ Λεβινάς, Ε., *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π., σσ. 9, 10, 40, 41, 43, 45, 46, 130.

³³⁰ Στο ίδιο, σσ. 40, 42.

³³¹ Στο ίδιο, σ. 43.

³³² Στο ίδιο, σ. 40.

³³³ Στο ίδιο, σ. 10.

³³⁴ Στο ίδιο, σ. 45.

³³⁵ Στο ίδιο, σ. 40.

³³⁶ Στο ίδιο, σ. 46.

³³⁷ Στο ίδιο, σ. 129.

³³⁸ Στο ίδιο, σ. 130.

³³⁹ Στο ίδιο, σ. 16.

³⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 48.

³⁴¹ Στο ίδιο, σ. 49.

³⁴² Στο ίδιο, σ. 91.

σκέψης³⁴³. Το Ολικώς Άλλο για τον Levinas ως άπειρο, βρίσκεται έξω απ' το σύστημα του κόσμου, προϋπάρχει του Ιδίου και συγκροτεί τον κόσμο, το είναι, την ολότητα. Ο κόσμος παραμένει άπειρος, μέχρι να συλληφθεί από το σκεπτόμενο Υποκείμενο, μέχρι να αποκτήσει υπόσταση³⁴⁴ και να φιλοξενήσει τόσο το Ίδιο, όσο και το Άλλο (ο άλλος, αντίθετα με το Ολικώς Άλλο, βρίσκεται εντός του κόσμου). Το μεταφυσικό Άλλο, δεν είναι μια τυπική ετερότητα, όπως είδαμε μεταξύ Υποκειμένου και αντικειμενικού κόσμου, μεταξύ Υποκειμένου και Άλλου. Είναι μια προγενέστερη ετερότητα, πριν από κάθε συγκρότηση ταυτότητας· δε περιορίζει το Ίδιο, διότι αν το έκανε αυτό θα βρισκόταν μέσα στο σύστημα, θα ήταν πάλι το Ίδιο³⁴⁵.

Ας δούμε αρχικά, ποια είναι η σχέση μεταξύ του Ιδίου και του κόσμου. Ο κόσμος αποτελεί κατοικία του Ιδίου³⁴⁶. Ο κόσμος όμως, όντας κάτι έξω από αυτό, θα μπορούσε να το μεταβάλλει και να θεωρηθεί εχθρικός³⁴⁷. Είναι όμως έτσι; Η απάντηση είναι αρνητική, διότι η αληθινή σχέση μεταξύ τους παράγεται ως «διαμονή μέσα στον κόσμο»³⁴⁸. Σημαίνει έτσι, πως μιλάμε για μια ετερότητα εντός του Υποκειμένου (ενδο-ετερότητα), το οποίο σκέπτεται³⁴⁹ και επηρεάζεται από τις μεταβολές· μη μπορώντας να ξεφύγει από τον έλεγχο της ταυτότητάς του ως Υποκείμενο, επανασυγκροτεί τη ταυτότητά του μέσα απ' όλα όσα του συμβαίνουν.³⁵⁰ Το Ίδιον, βρίσκει τη ταυτότητά του μέσα στον κόσμο και όχι με μια απλή «αντίθεση προς τον Άλλο»³⁵¹. Αν δούμε τον κόσμο (ολότητα) και τη σχέση του με τα επιμέρους (Ίδιον, αλλά και η μεταξύ τους σχέση), οδηγούμαστε γρήγορα στο συμπέρασμα πως το Υποκείμενο συγκροτεί τη ταυτότητά του μέσω του Άλλου. Επειδή όμως πάντα υπάρχει ο κίνδυνος το Ίδιον να βλέπει τον εαυτό του στον Άλλο, ο Levinas χρειάζεται κάτι που να συγκροτεί το Υποκείμενο, ένα σημείο εκκίνησης θα λέγαμε, που το βρίσκει στο Ολικώς Άλλο. Είναι απών, βρίσκεται πέρα του χρόνου, πέρα του Είναι, αντίθετα με το πρόσωπο, που αποτελεί μια ζωντανή παρουσία³⁵². Πότε όμως το Ολικώς Άλλο γίνεται πρόσωπο; Γίνεται πρόσωπο, παρουσία (ο Άλλος απέναντί μου),

³⁴³ Στο ίδιο, σ. 377. Βλέπε επίσης: «Σκέπτομαι, σημαίνει έχω την ιδέα του απείρου» σ. 259.

³⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 138. Βλέπε επίσης: για τον Husserl «έχω συνείδηση του κόσμου, που είναι άμεσα εκεί, όταν γυρίζω αυθόρμητα προς αυτόν για να τον συλλάβω» (Πεντζοπούλου-Βαλάλα, Τ., *Εισαγωγή στον Husserl, θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη, 1986, σ. 63).

³⁴⁵ Λεβινάς, Ε., *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π., σ. 33.

³⁴⁶ «Μέσα στον κόσμο, είμαι σπίτι μου» (στο ίδιο., σ. 32). Βλ. ακόμη: «αρκεί να περπατήσω, να πράξω κάτι, είμαι ελεύθερος» (στο ίδιο, σ. 30).

³⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 31.

³⁴⁸ Στο ίδιο

³⁴⁹ το «Εγώ νοώ, είναι ο σφυγμός της ορθολογικής σκέψης» (στο ίδιο, σ. 153).

³⁵⁰ Στο ίδιο, σσ. 29-31.

³⁵¹ Στο ίδιο, σ. 32.

³⁵² Στο ίδιο, σ. 71.

με τη βοήθεια της ομιλίας³⁵³ και της ηθικής εμπειρίας³⁵⁴. Η ηθική εμπειρία μας δείχνει την αδυναμία της οντολογίας, της ολότητας, την αδυναμία του Υποκειμένου να δει τον εαυτό του απ' έξω και να μιλήσει γι' αυτόν, όπως μιλάει με τους άλλους³⁵⁵.

Ποια η σχέση τώρα μεταξύ του Ιδίου και του Άλλου; Για να αντιμετωπιστούν τα εμπόδια που ο δεσποτισμός του Υποκειμένου θέτει στην επαφή με την ετερότητα, χρειάζεται ένα ριζικό άνοιγμα προς τον Άλλο, που να είναι οντολογικά προγενέστερο από τη κατασκευή και συγκρότηση της ταυτότητας³⁵⁶. Η σχέση ταυτότητας και ετερότητας, είναι μια μεταφυσική κίνηση³⁵⁷, που ξεκινάει από τον κόσμο, στον οποίο κατοικεί το Υποκείμενο, και κατευθύνεται «προς ένα ξένο έξω –από- εμάς»³⁵⁸, έξω από τη ταυτότητα. Η επιθυμία να στραφούμε προς κάτι που δεν είναι ορατό, προς κάτι «ολωσδιόλου άλλο»³⁵⁹. Αυτή η μεταφυσική λοιπόν κίνηση, είναι υπερβατική³⁶⁰, μας ξεπερνά³⁶¹. Ο μεταφυσικός (ο Ολικώς δηλαδή Άλλος) και ο Άλλος, δεν έχουν συστοιχία. Αν είχαν θα καταργούταν η ριζική ετερότητα του Άλλου και η απόσταση που υπάρχει μεταξύ τους³⁶². Πότε όμως διατηρείται και πότε καταργείται η ετερότητα του Άλλου; Διατηρείται με την ύπαρξη του Ολικώς Άλλου, που ως ουδέτερος όρος φανερώνει τη ριζική απόσταση που υπάρχει, μεταξύ του Ιδίου και του Άλλου. Η ετερότητα όμως, καταργείται, όταν το Υποκείμενο, στη προσπάθεια που κάνει να γνωρίσει τον Άλλο, να τον κατανοήσει, δε σέβεται την ετερότητά του³⁶³ και προσπαθεί να τον γνωρίσει όχι ως έχει, αλλά σε σχέση με τον εαυτό του. Προσπαθεί να οικειοποιηθεί τον Άλλο, εξαλείφοντας την ετερότητά του.

Βλέπουμε λοιπόν, πως ο Levinas ουσιαστικά διακρίνει δύο τρόπους σχέσης. Από τη μία έχουμε τη γνωστική σχέση, όπου το Υποκείμενο στην ολότητά του υποτάσσει τα πάντα και από την άλλη την ηθική σχέση, που εκφράζεται στη σχέση με τον ριζικά Άλλον άνθρωπο. Ο Άλλος, παρουσιάζεται ως άπειρο καθόσον δεν επηρεάζεται από τη βία που του ασκεί η φιλοσοφική και επιστημονική γνώση. Η μη προβλεψιμότητα

³⁵³ «παρουσιάζομαι σημαίνει μιλάω» (στο ίδιο, σ. 72).

³⁵⁴ Στο ίδιο, σσ. 15, 34, 35, 73.

³⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 54.

³⁵⁶ Badiou, A., *Η Ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μτφρ. Σκολίδης, Β., Μπόμπας, Κ., Αθήνα: Scripta, 1998, σσ. 28, 29.

³⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 28.

³⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 25.

³⁵⁹ Στο ίδιο.

³⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 37.

³⁶¹ «δε μπορεί να αναθεί σε ένα εσωτερικό παιχνίδι, σε μια απλή παρουσία του εαυτού μου στον εαυτό μου» (στο ίδιο, σ. 28).

³⁶² Στο ίδιο, σ. 29.

³⁶³ Στο ίδιο, σ. 38.

του Άλλου, η υπερβατικότητα του έρχεται ως ηθική αντίσταση.³⁶⁴ Είδαμε ότι το *εγώ* βρίσκεται *σπίτι του* και χρησιμοποιεί την κατοικία του, τον ιδιωτικό του χώρο, για να κρυφτεί από τους εχθρούς, από τους άλλους που τον ενοχλούν³⁶⁵. Εξίσου, χρησιμοποιεί και τον κόσμο ως οίκο του, προκειμένου να αποφύγει την επέμβαση του κράτους στη προσωπική του σφαίρα. Στην έννοια ακριβώς της φιλοξενίας ολοκληρώνεται η ιδέα του απείρου³⁶⁶, όταν το Εγώ, μετατρέπει τη σκέψη προς Άλλο, όταν δε διαμένει εντός του, αλλά «ανταποκρίνεται σε μια φιλοξενία, σε μια προσμονή, σε μια ανθρώπινη υποδοχή»³⁶⁷. Το Υποκείμενο καταφέρνει να άρει την κυριαρχία του επικοινωνώντας με τους άλλους, χωρίς ανταλλάγματα, χωρίς να προσδοκά ή να επιδιώκει τίποτε, όταν αρκεί μόνο να είναι «υπεύθυνος για τον άλλο»³⁶⁸. Εν προκειμένω, η άρνηση της ανεξαρτησίας του Άλλου, εμφανίζεται, σημειώνει ο Levinas, συσχετίζοντας άμεσα την ηθική με την πολιτική κατάσταση, στην «τυραννία του κράτους»³⁶⁹. Η επέμβαση του κράτους, παραβιάζει την ελευθερία τόσο του Υποκειμένου, όσο και του Άλλου. Απ' τη μία, του Υποκειμένου διότι επεμβαίνοντας στον ιδιωτικό του χώρο, κινδυνεύει να το κάνει έρμαιο, όργανο πολιτικό, προς εξυπηρέτηση εθνικών σκοπών, προκαλώντας του φόβο για τον Άλλο, τον ξένο, που δεν έχει κοινή πατρίδα μ' αυτόν. Απ' την άλλη, ο Άλλος παύει να είναι άλλος, χάνοντας την ανεξαρτησία του, αφού περιορίζεται και εγκλωβίζεται τόσο από το Εγώ, όσο και από το κράτος στην ολότητά τους³⁷⁰.

Η πολιτική έτσι, άρει την ετερότητα στο όνομα της ολότητας (της ταυτότητας), επιβάλλοντας κοινούς μηχανισμούς σκέψης. Με τον τρόπο αυτό όμως, στη πραγματικότητα το μόνο που επιτυγχάνει είναι να «παραμορφώσει το Εγώ και το Άλλο που την υπέθαλψαν, γιατί τα κρίνει σύμφωνα με τους καθολικούς κανόνες»³⁷¹. Η πολιτική για τον Levinas, θα πρέπει πάντοτε να ελέγχεται και να κρίνεται με βάση την ηθική³⁷², όπου ο άνθρωπος θα ζει για τον συνάνθρωπό του, θα είναι υπεύθυνος απέναντί του και δε θα τον βλέπει ως εχθρό και ως αντίπαλο³⁷³. Η ηθική όμως στη

³⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 289.

³⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 188.

³⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 17.

³⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 194.

³⁶⁸ Λεβινάς, Ε., *Ηθική και Άπειρο- Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σσ. 31, 65.

³⁶⁹ Levinas, E., *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π., σ. 43.

³⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 45.

³⁷¹ Στο ίδιο, σ. 387.

³⁷² Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο- Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, ό.π., σ. 54.

³⁷³ Ό.π., σ. 53.

φιλοσοφία του Levinas, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί και ο Ζίζεκ³⁷⁴, εμφανίζεται ως ολωσδιόλου αντίθετη με τη πολιτική. Στην ηθική πρέπει πάντα να είμαι υπεύθυνος για τον Άλλο, μια *σχέση ασύμμετρη*, όπου ο Άλλος πρέπει να παραμείνει σε απόσταση με το Ίδιο, μια ηθική θα λέγαμε του σεβασμού της διαφοράς. Αντίθετα, στη πολιτική μιλάμε για *συμμετρική ισότητα*, για ένα πλήθος υποκειμένων, ταυτοτήτων που υπακούουν σε συγκεκριμένους σκοπούς.

Βλέπουμε έτσι, πως οι ηθικές έννοιες, η σχέση μεταξύ ταυτού και ετέρου, αλλοτριώθηκαν από τη κυριαρχία του κράτους, όταν το πλήθος ταυτοτήτων, περιθωριοποίησε και κατήργησε τον Άλλο θεωρώντας τον ως εχθρό. Ο Levinas μετέτρεψε την αιχμαλωσία του Εγώ, σε προσαρμογή στο νόμο μιας ιδρυτικής ετερότητας. Η ηθική, είναι ηθική του πλουραλισμού, της *διαφοράς*, της αναγνώρισης του Άλλου, εναντίον του εθνικισμού που αρνείται την αποδοχή λόγου χάρη των μεταναστών, εναντίον του ρατσισμού που αρνείται τον Άλλο, εναντίον της επιβολής ενός κοινού τρόπου συμπεριφοράς. Στον αντίποδα, ο Jacques Derrida, αμφισβητεί ότι μπορεί να υπάρξει κάτι σαν το Ολικώς Άλλο. Ο Άλλος είναι άλλος, πάντα σε σχέση με ένα εγώ που το συγκροτεί, απ' το οποίο δε μπορεί να απαλλαχθεί³⁷⁵. Όπως το Ίδιο, δε μπορεί να είναι μια ολότητα κλεισμένη στον εαυτό της, έτσι και το Άλλο δε μπορεί να είναι κάτι απολύτως εξωτερικό προς το ίδιο³⁷⁶. Από τη στιγμή που ο Levinas, αναγνωρίζει την ύπαρξη του Ολικώς Άλλου, παύουμε να μιλάμε για κάτι *απόλοτο*, διότι σχετίζεται με το Υποκείμενο που το σκέπτεται. Το Ολικώς Άλλο, αυτή η υπερβατική έννοια, δε μπορεί να γνωσθεί, αλλά συλλαμβάνεται «σαν έννοια την οποία έχουμε σκεφτεί»³⁷⁷. Πως θεμελιώνεται όμως η ριζική ετερότητα; Η αιτία που πιθανότατα ο Levinas θέτει το Ολικώς Άλλο ως άπειρο είναι διότι θέλει ακριβώς να δείξει πως η ετερότητα (απούσα, βρίσκεται εκτός χώρου και χρόνου) υπό τη μορφή αυτή προϋπάρχει και να τη διασφαλίσει έναντι της ταυτότητας, του είναι. Απ' την άλλη, ο κόσμος, η πραγματικότητα παρίσταται και περιλαμβάνει εντός της το Ίδιο και τον Άλλο ως πρόσωπο, ως ξεχωριστή ταυτότητα, που διατηρεί την ετερότητά της στη επαφή της με το Ίδιον, μέσο της απροβλεψιμότητάς της.

Το Υποκείμενο, ο Λόγος, η ταυτότητα, δε μπορεί να εξαλειφθεί, όπως δε μπορεί να εξαλειφθεί και η ετερότητα του Άλλου. Μέσο της σχέσης του ενός από το άλλο,

³⁷⁴ Βλέπε άρθρο του Σλαβόι Ζίζεκ «»Σπάζνοντας το πρόσωπο του γείτονα-για τον ιουδαϊσμό του Εμμανουήλ Λεβινάς», δημοσίευση στον ιστότοπο του περιοδικού ψυχανάλυση και φιλοσοφία *The Symptom*.

³⁷⁵ Ντεριντά, Ζ., *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 89-99.

³⁷⁶ Στο ίδιο, σσ. 170, 171.

³⁷⁷ Levinas, E., *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π., σ. 38.

συγκροτείται το καθένα ξεχωριστά. Αυτός είναι άλλωστε και ο στόχος της ηθικής. Άνοιγμα στον Άλλο, χωρίς προϋποθέσεις και επιδράσεις τόσο από τη κυριαρχία, το δεσποτισμό του Λόγου, όσο και από πολιτικές που επιβάλλουν κοινούς τρόπους συμπεριφοράς τροφοδοτώντας εθνικιστικές τάσεις. Παραφράζοντας τον Όργουελ, πρέπει να γυρίσουμε τη πλάτη στη δημόσια-οθόνη³⁷⁸, που επιβάλλει πολιτικά και ηθικά πρότυπα. Όσο το Ίδιο διατηρεί τη πρωτοκαθεδρία του, τόσο μεγαλύτερη εξουσία αποκτά. Με τον Ολικώς Άλλο ο Levinas, υπερβαίνει, εν είδει μεσσιανισμού, την πεπερασμένη εμπειρία, στοχεύοντας στη διατήρηση της ριζικής ετερότητας. Η υπέρβαση της άπειρης απόστασης από τον Άλλο, είναι μια πρωτογενής ηθική εμπειρία. Προκειμένου να προχωρήσουμε στη σκέψη του Levinas, πρέπει να δεχτούμε το *Ολικώς Άλλο* ως αξίωμα. Επιδίωξή του είναι να θέσει τον Άλλο ψηλότερα του Ιδίου, προκειμένου να υποσκελίσει το δεσποτισμό του τελευταίου και να δημιουργήσει ένα σταθερό θεμέλιο, που δε θα χωρά αμφισβήτηση. Στόχος του είναι να προχωρήσει και να χτίσει ένα στέρεο, θα λέγαμε, οικοδόμημα, που θα βασίζεται στην αγνή ηθική εμπειρία και στη σχέση του ταυτού με το έτερον, μακριά απ' τις παγίδες του ναρκισσιστικού εγώ. Ένα άνοιγμα από το εγώ στο Εσύ.

³⁷⁸ Όργουελ, Γ., 1984-*Ο Μεγάλος Αδερφός*, μτφρ. Μπάρτη, Ν., Αθήνα: Κάκτος, 1978, σ. 13.

Κεφάλαιο Δ΄

Η Έννοια της Εικόνας μεταξύ Φιλοσοφίας, Θεολογίας και Τέχνης: η Βυζαντινή Εικονογραφία

(α) Εικονολογία και βυζαντινή εικονογραφία

Erwin Panofsky: εικονογραφική και εικονολογική μέθοδος, περιεχόμενο και νόημα

Σύμφωνα με τον Roland Barthes «με μια παλιά ετυμολογία η λέξη εικόνα (image) θα πρέπει ίσως να αναχθεί στη ρίζα του ρήματος imitari [...] Όμως, και μάλιστα προπάντων, αν η εικόνα είναι τρόπον τινά όριο του νοήματος, επιτρέπει να επανέλθουμε σε μιαν αυθεντική οντολογία της σημασιοδότησης»³⁷⁹. Εκκινώντας από αυτή τη διαπίστωση, θα χρειαστεί πρωτίστως να αναλύσουμε τις έννοιες της εικονογραφίας και της εικονολογίας, διερευνώντας παράλληλα τη διάδραση της κλασικής παιδείας της αρχαίας ελληνικής γραμματείας και της εικαστικής αρχαιοελληνικής τέχνης με τον χριστιανισμό και τον βυζαντινό πολιτισμό (βυζαντινή εικονολογία), καταλήγοντας σε κάποιες περαιτέρω προβληματικές που πιθανόν τίθενται. Οι απαρχές της επιστημονικής εικονογραφίας, από την οποία γεννήθηκε η εικονολογία

«ανάγονται στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα, απ' όπου και η στενότερη σχέση της εικονογραφίας-εικονολογίας με το παρελθόν, απ' ό,τι των άλλων προσεγγίσεων [...] Στον απόηχο του παρόντος μπορούμε να συλλάβουμε κάτι από το μέγεθος της παρελθούσης διάστασης: ποσοτικά τουλάχιστον, η εικονογραφική-εικονολογική μέθοδος κατέχει την ηγετική θέση στη γραμματεία της ιστορίας της τέχνης [...] Ο εικονολόγος [...] θα αναζητούσε καταρχήν την καταγωγή και το συνδυασμό των μοτίβων της «ανοιχτής κουρτίνας» και της «μορφής που κρυφακούει» [...] η ανοιχτή κουρτίνα κοσμούσε στην όψιμη αρχαιότητα την εικόνα του αυτοκράτορα,

³⁷⁹ R. Barthes, *Εικόνα-Μουσική-Κείμενο*, μτφρ. Γ. Σπανός, Πλέθρον Αθήνα 2019, σσ. 31, 32.

μεταφέρθηκε τον 8^ο αιώνα στην εικόνα του Ευαγγελιστή, μέχρι να γίνει τον 11^ο αιώνα ιδιότητα των εικόνων της Θεομήτορος, αισθητοποιώντας πια την εμφάνιση του Χριστού στον κόσμο σύμφωνα με μια περίπλοκη θεολογική συμβολιστική [...] Ο εικονολόγος, θα πρόβαλε τη σύλληψή του στο παρελθόν και θα την υπήγαγε έτσι σε μια τυπολογική ιστορία. Κατόπιν θα καταπιανόταν με την ιστορία των μεταμορφώσεων, που κι αυτή προχωρεί με συγκεκριμένα βήματα. Παράλληλα θα ερευνούσε τις χρήσεις και τις σημασιοδοτήσεις των μοτίβων αυτών στις σύγχρονες προς τον πίνακα πηγές [...] Η εξερεύνησή του θα τον οδηγούσε, εν ολίγοις, σε μια «αυτοαποκάλυψη» και κάτι τόσο περίπλοκο θέλει, δυστυχώς, πολλά λόγια για να περιγραφεί.»³⁸⁰

Γίνεται λοιπόν κατανοητό, όπως αναφέρει ο Αραμπατζής, ότι «η διάκριση "εικονογραφίας" και "εικονολογίας" παραπέμπει στη διαφορά μεταξύ μελέτης των εικόνων ως προς τα μοτίβα και τα εικονικά περιεχόμενά τους, και μίας πλέον προωθημένης ανάλυσης στο εσωτερικό πιο διευρυμένων πολιτιστικών πλαισίων, όπου οι εικόνες αναγνωρίζονται ως "συμπτωματικές" μιας δοσμένης κουλτούρας»³⁸¹. Φαίνεται επομένως ότι η μέθοδος της εικονογραφίας - εικονολογίας συνίσταται στην αναζήτηση του νοήματος που το έργο τέχνης είχε στην ιστορική του γέννηση, πάντα με τη βοήθεια όλων των δυνατών πηγών που μπορούμε να βρούμε για αυτό και αφορούν τόσο στη γραφή όσο και στις εικόνες. Ένας τρόπος προσέγγισης του έργου τέχνης συνιστά το σχήμα του Erwin Panofsky, το οποίο, παρά το γεγονός ότι φαίνεται πως σε θεωρητικό επίπεδο έχει τρία διακριτά στάδια, για τον ίδιο τον ερμηνευτή του έργου τέχνης αποτελεί μια ενιαία και αδιαίρετη τυπική διαδικασία: «τα στάδια αντιπροσωπεύουν έναν αυξανόμενο βαθμό εμβάθυνσης: Από την προ-εικονογραφική περιγραφή, διαμέσου της εικονογραφικής ανάλυσης, στην εικονολογική ερμηνεία. Στο πρώτο στάδιο, ο ερμηνευτής διασφαλίζει αυτό που «βλέπει» [...] Γενικεύοντας, η

³⁸⁰ https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/ARCH198/Eberlein_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%9C%CE%AD%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CF%82.pdf, σσ. 211, 212, 213, 215.

³⁸¹ Γ. Αραμπατζής, «Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές διαστάσεις», στο: Πρωτοπαπαδάκης, Ε. & Μανωλάς, Ε., Ι., *Περιβαλλοντική Ηθική. Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21ο Αιώνα*, Αθήνα: Τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, 2012, σ. 2.

εικονογραφική ανάλυση καταπιάνεται ακριβώς με το «δευτερεύον ή συμβατικό θέμα που χτίζει τον κόσμο των εικόνων, των ανεκδότην, των αλληγοριών». Στο στάδιο αυτό, ο ερμηνευτής έχει ανάγκη τις πηγές που θα του αποκαλύψουν τη σύσταση των μοτίβων [...] Εδώ, σημαντικό εργαλείο είναι η τυπολογική ιστορία, επαληθευτική του τρόπου, του τύπου κτλ. Η εικονογραφική διαδικασία έχει, λοιπόν, μια τάση να διαπιστώνει μάλλον και να επισημαίνει, παρά να ερμηνεύει ή να αξιολογεί. Συμπεριφέρεται προς το στάδιο της εικονολογίας, όπως περίπου η εθνογραφία προς την εθνολογία: το τρίτο, δηλαδή, στάδιο κατανοεί και αφομοιώνει το δεύτερο»³⁸².

Βυζαντινή εικονομαχία και εικονολογία

Η βυζαντινή εικονομαχία, όπως σημειώνει ο Αραμπατζής, σύμφωνα με τον Charles Barber, έχει κατά καιρούς αντιμετωπισθεί «ως κίνημα μιας πρωτο-μεταρρύθμισης, μία προσωπική και ιδιότυπη αυτοκρατορική πολιτική, όψη μίας μαζικής θεσμικής αναδιάρθρωσης στο Βυζάντιο, αταβιστική αντίδραση στην ανάπτυξη της λατρείας των εικόνων, ξενική παρέμβαση στην ορθοδοξία, πολεμική περί της θέσης του ιερού στη βυζαντινή κοινωνία, αντίδραση στην κατάρρευση της τάξης της ύστερης αρχαιότητας που διαμόρφωσε το πρώιμο Βυζάντιο, επιστημική κρίση και συνέχεια των χριστολογικών πολεμικών της βυζαντινής θεολογίας»³⁸³.

Η Θέση της εικονολογίας, όπως θα δούμε εν συνεχεία, στη θεολογική σχέση μεταξύ Ελληνισμού και Χριστιανισμού στην ιστορία, σε αντιστοιχία με τη σχέση της φιλοσοφίας και της θεολογίας στην ιστορία της Εκκλησίας, είναι πολύ λεπτή. Άλλες φορές οδηγεί στον ριζικό και ουσιαστικό *εκχριστιανισμό του ελληνισμού* (εκκλησιαστική «ορθοδοξία») και άλλες φορές στην αντιστροφή του, στον *ακραίο ή ηπιότερο εξελληνισμό του χριστιανισμού* (εκκλησιαστική «αίρεση»). Μοιάζει λοιπόν η εικονολογία να στοιχειοθετεί ένα από τα κυριότερα παραδείγματα που μπορούν να μας βοηθήσουν στη διάγνωση μιας ενδιάμεσης κατάστασης μεταξύ εκκλησιαστικής ορθοδοξίας και αίρεσης, ενός *μη-ουσιαστικού* αλλά απλώς φαινομενικού εκχριστιανισμού του ελληνισμού, της φιλοσοφίας (εκκλησιαστική ετεροδοξία). Πλην

³⁸² https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/ARCH198/Eberlein_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%9C%CE%AD%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CF%82.pdf, σσ. 217, 218.

³⁸³ C. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of the Representation in Byzantine Iconoclasm*, University of Princeton Press, Princeton-Oxford 2002, αναφ. στο: Γ. Αραμπατζής, «Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές διαστάσεις», ό.π., σσ. 1-2.

όμως η καθιέρωση της τιμητικής προσκύνησης («δουλείας» και όχι λατρείας) των εικόνων από τη Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο αποτελεί νίκη ενός ουσιαστικού εκχριστιανισμού του ελληνισμού, της εκκλησιαστικής ορθοδοξίας, (έναντι κάθε μορφής εξελληνισμού του χριστιανισμού, ριζικότερου ή ηπιότερου, προφανέστερου ή συγκεκαλυμμένου) στην Εκκλησία. Αξίζει να αναφέρουμε εδώ το γεγονός ότι το βασικό πλαίσιο της παγανιστικής ελληνικής σκέψης, σε αντιδιαστολή προς τη βιβλική πίστη, είναι η μονιστική, η κλειστή δομή του Είναι της ύπαρξης και της αλήθειας, η «ολιστική οντολογία της κλειστότητας». Μέσα σε αυτό το ενιαίο οντολογικό πλαίσιο διακρίνονται τα «αισθητά» από τα «νοητά» και ακόμα περισσότερο από τα «απερινόητα» και τα «υπερ-αισθητά».

Η *εικονολογική μετάβαση* από μια «ιδεοκρατική εικονομαχία» σε μια «θεουργική εικονολατρεία» και αντίστοιχα η *ανθρωπολογική μετάβαση* από μία «ιδεοκρατική ανθρωπολογία» σε μια «θεουργική ανθρωπολογία» δεν συνεπάγεται καθόλου την υπέρβαση του μονιστικού οντολογικού πλαισίου της παγανιστικής σκέψης και τη διάνοιξή της προς τα έξω του κτιστού κόσμου, προς την άκτιστη ύπαρξη του Θεού, προς την ανάσταση του Χριστού, την ανάσταση της ζωής (και του ελληνικού πνεύματος). Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε το σπάσιμο της οντολογικής κλειστότητας στα δύο κατά την πασχάλια βιβλική έξοδο της ελληνικής σκέψης από την Αίγυπτο του Παγανισμού προς τη Γη της Επαγγελίας, τη διάβαση δηλαδή μέσα από το απόλυτο μηδέν της κτιστής ύπαρξης στον θάνατο του Χριστού και στην πτώση του Αδάμ.

Διάδραση εικαστικής αρχαιο-ελληνικής τέχνης με τον χριστιανισμό και τον βυζαντινό πολιτισμό

Με τον όρο αρχαία εικαστική ελληνική τέχνη εννοούμε συμβατικά την τέχνη που αναπτύχθηκε στον ελληνικό κόσμο – χώρο από τον 32ο π.Χ. αιώνα μέχρι και τον 1ο μ.Χ. αιώνα, μέρος της οποίας αποτέλεσαν η αρχιτεκτονική, η γλυπτική και η ζωγραφική. Επικεντρωμένοι στην τέχνη που αναπτύσσεται μετά την ανακάλυψη της γραφής θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ότι τα κυριότερα επιτεύγματα της κλασικής ελληνικής τέχνης ήταν: α) η μίμηση, με την ταυτόχρονη εξιδανίκευση της φύσης, στοιχεία που αποτελούσαν έναν τυπικό αλλά άγραφο κανόνα, ο οποίος ανάλογα με την εποχή, τις κοινωνικοπολιτικές και ιδεολογικές συνθήκες, λάμβανε εντελώς διαφορετική μορφή, β) την εφαρμογή μιας ευρείας γκάμας χρωμάτων, που ζωντάνευαν και προσέδιδαν μιαν απaráμιλλα ρεαλιστική χροιά στα έργα τέχνης και

γ) την προσπάθεια για μια μυσταγωγική επικοινωνία, καθώς η πλαστικότητα της καλλιτεχνικής γλώσσας εξωθούσε σε ονειρικές, μυστικιστικές και εκστατικές καταστάσεις.

Αντλώντας στοιχεία από τις άλλες μορφές κοινωνικής συνείδησης, όπως η θρησκεία και η φιλοσοφία που εξελίσσονταν μαζί της, η αρχαία ελληνική τέχνη αποτέλεσε μέρος ενός ιδιόμορφου κοινωνικού φαινομένου, που έδενε το άφατο, το υπερβατικό, το μεταφυσικό με την ομορφιά και την πραγματικότητα. Τα έδενε, μάλιστα, σύμφωνα με τον Παπαδημητρίου, με εκείνον τον ιδιόμορφο δεσμό της *πλασματικής απεικόνισης*, προς μια πλασματική, θα λέγαμε, μετάπλαση της πραγματικότητας, που θα μπορούσε κανείς να την αποκαλέσει εξίσου *φαντασιακή μετάπλαση* ή *αισθητική μετουσίωση της πραγματικότητας*³⁸⁴. Αυτή μάλιστα η ταλάντευση μεταξύ πραγματοκρατικής (μεταφυσικής) και ρεαλιστικής (φυσικής) αντίληψης, προσέδωσε διαλεκτική και θε-ανθρωποκεντρική υπόσταση σε όλες τις μορφές παραστατικής τέχνης της ελληνικής αρχαιότητας (θέατρο, γλυπτική και ζωγραφική).

Όπως αναφέρει ο Πλάντζος, η φιλοσοφική ροπή του ελληνιστικού ήθους προς τη θεοποίηση του ατόμου (θεοποίηση του ηγεμόνα) και την ουσιαστική παραγκώνιση του θείου, προσέδωσαν στην εικαστική τέχνη μέχρι και την καθιέρωση του χριστιανισμού, κοσμικό, διεθνιστικό και εξωστρεφή χαρακτήρα³⁸⁵. Η ακολουθούμενη πρόωμη βυζαντινή εικαστική τέχνη ήταν ουσιαστικά τέχνη της ύστερης ρωμαϊκής αυτοκρατορίας προσαρμοσμένη στο πνεύμα του χριστιανισμού και στην αφήγηση του θείου δράματος. Αυτό γίνεται αντιληπτό αμέσως μετά την έξοδο του χριστιανισμού από το περιθώριο, όπου επικράτησε μια τάση να περιβληθούν όλα τα αντικείμενα που είχαν κάποια σχέση με το Θεό και τη θεία λειτουργία με ένα ιδιαίτερο πολύτιμο ένδυμα ώστε να τους δοθεί ένα πολυτελές περίβλημα. Σε αυτό συνεισέφερε τα μέγιστα η αρχαία ελληνική παιδεία, η οποία ήταν εγγενής στο πνεύμα των βυζαντινών.

Φαίνεται, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Hunger, πως ο αρχικός, τουλάχιστον, σκοπός των πνευματικά δραστήριων χριστιανών που διέθεταν κλασσική μόρφωση, ήταν να «περιβάλλουν τα ιερά κείμενα του χριστιανισμού με ένα όσο το

³⁸⁴ Γ. Παπαδημητρίου, *Ταλέντο και τέχνη*, Επικαιρότητα, Αθήνα 2005, σ. 35.

³⁸⁵ Δ. Πλάντζος, «Η Τέχνη της Αρχαίας Ελλάδας», στο: Πλάντζος, Δ., *Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Επισκόπηση Ελληνικής Αρχιτεκτονικής και Πολεοδομίας. Προϊστορική και Κλασική Τέχνη*, τόμος Α,ΕΑΠ, Πάτρα 1999, σ. 259.

δυνατόν περισσότερο πολύτιμο πλαίσιο»³⁸⁶. Για τον σκοπό αυτό δημιούργησαν ιερά χειρόγραφα, τα οποία τα κατέστησαν πιστά αντίγραφα κλασσικών έργων, καθώς θεωρούσαν γενικότερα τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό ισχυρό μέσον παιδείας και πνευματικής άσκησης, ενώ ειδικότερα τη γλώσσα και τη μετρική μορφή των έργων, ως το αποκορύφωμα της ελληνικής λογοτεχνίας (π.χ. το κείμενο της Βίβλου αποδόθηκε με ομηρικό εξάμετρο)³⁸⁷. «Πέραν τούτου τα ιερά χειρόγραφα τα κόσμησαν με εικόνες, διότι θεωρούσαν ότι ήταν απαραίτητη η οπτική βοήθεια για την κατανόηση των κειμένων»³⁸⁸. Ως εκ τούτου, το βυζαντινό εικονογραφημένο βιβλίο κατέστη με αυτό τον τρόπο σημαντική πηγή διάδοσης και μετάδοσης των κειμένων και των μορφών της ελληνικής αρχαιότητας.

Εν αντιθέσει με ό,τι μέχρι στιγμής έχουμε αναφέρει, πολλοί βυζαντινολόγοι ερευνητές διατύπωσαν ότι δεν υπάρχει συνέχεια μεταξύ των δύο πολιτισμών, διότι υπάρχει χάσμα κοινής συλλογικής συνείδησης, λόγω της μη γραμμικής εξέλιξης της επίδρασης του αρχαιοελληνικού στον βυζαντινό πολιτισμό. Ωστόσο, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε την όσμωση της «θεολογίας» των κλασσικών στοχαστών στη διαμόρφωση της Πατερικής Θεολογίας, η οποία δομεί τη βυζαντινή κοσμοθεωρία. Σημαντικοί άλλωστε παράγοντες στη διαμόρφωση της βυζαντινής κοσμοθεωρίας, υπήρξαν η επανα-κατάφαση του κόσμου από τον ελληνισμό και η διατήρηση των πνευματικών και φιλοσοφικών του αξιών από τον χριστιανισμό. Δεν μπορούμε δηλαδή να παραβλέψουμε πως η όμοια διάδραση υπήρξε μεταξύ ελληνισμού και χριστιανισμού, οδήγησε τόσο στον εκχριστιανισμό του ελληνισμού, όσο και στον, θα λέγαμε, εξελληνισμό του χριστιανισμού. Η διάδραση μάλιστα αυτή φαίνεται να εκφράστηκε με ένα νέο διαλεκτικό εικαστικό τρόπο, ο οποίος συνύφανε την πλατωνική αντίληψη του *κοινωνείν* με την αριστοτελική αντίληψη ότι το *ορώμενο* είναι περισσότερο πειστικό από το *ακουόμενο*. Εν προκειμένω μιλάμε για την Ορθόδοξη (βυζαντινή) εικονολογία, όπως θα δούμε παρακάτω, η οποία αναζήτησε και εξέφρασε την «Αλήθεια» στηριζόμενη στην ουτοπική, φαντασιακή, μυστικιστική και θε-ανθρωποκεντρική αντίληψη, σε αντίθεση με την Καθολική εικονογραφία η οποία στηρίχθηκε σε μια ορθολογιστική και ανθρωποκεντρική αντίληψη.

³⁸⁶ H. Hunger, *Ο κόσμος του Βυζαντινού Βιβλίου. Γραφή και Ανάγνωση στο Βυζάντιο*, μτφρ. Βασίλαρος Γ., Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σ. 51.

³⁸⁷ Στο ίδιο σ. 52.

³⁸⁸ Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, εικονογράφηση: Ατζέμη, Έ., Δρακοπούλου - Πεσμαζόγλου, Α., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1995, σ. 13.

Ενασχόληση των βυζαντινών με την κλασική παιδεία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας: η εξεικόνιση της μορφής του έρωτος στην χριστιανική εικονογραφία

Τις κατευθυντήριες γραμμές για την ενασχόληση των βυζαντινών με την κλασική παιδεία παρείχαν τόσο ένα ειδικό κείμενο του Μεγάλου Βασιλείου στον γνωστότατο λόγο του *Προς τους νέους*, όπως αν εξ ελληνικών ωφελούντο λόγων³⁸⁹, όσο και η πραγματεία *Ελληνικών παθημάτων θεραπευτική*³⁹⁰ του Κύρρου Θεοδώρητου, ενός επιφανούς θεολόγου, ο οποίος ανήκε στην επόμενη των τριών ιεραρχών γενιά Ελλήνων Πατέρων. Το κείμενο του Μεγάλου Βασιλείου αποκτά εξέχουσα σημασία διότι υπήρξε δημοφιλέστατο και διαχρονικό, όπως μαρτυρούν τα ογδόντα χειρόγραφα του, συγκαταλεγόμενο στα ευπώλητα βιβλία, όχι μόνο της εποχής του, αλλά και όλων των βυζαντινών αιώνων. Το κείμενο αυτό επηρέασε όχι μόνο τον ελληνικό χώρο, αλλά και τον ευρωπαϊκό, καθώς ήταν μεταξύ των χειρογράφων που μεταφέρθηκαν στη Φλωρεντία περί το τέλος του 14ου αιώνα από τον Εμμανουήλ Χρυσολωρά και μεταφράστηκε από τον μαθητή του Leonardo Bruni γνωστό ως *Aretino*³⁹¹. Επιπλέον, όπως αναφέρει ο Wilson: «αξιοσημείωτο είναι ότι στα πλαίσια της αναδιοργάνωσης και της εκπαίδευσης που πραγματοποίησε τον 11ο αιώνα ο αυτοκράτωρ Κωνσταντίνος Θ' ο Μονομάχος, ο αξιωματούχος της αυλής και μητροπολίτης Ευχαϊτών Ιωάννης Μαυρόπουλος συμπεριέλαβε στο συγγραφικό του έργο επίκληση στο Χριστό να διασώσει από την τιμωρία τουλάχιστον τον Πλάτωνα και τον Πλούταρχο, επειδή αυτοί οι δύο λόγιοι βρέθηκαν κοντά στην χριστιανική διδασκαλία»³⁹².

Από τον τρόπο που οι μεγάλοι φιλόσοφοι της αρχαιότητας τοποθετήθηκαν από τους χριστιανούς θεολόγους εντός ενός ανταγωνιστικού πεδίου των ιδεών, συμπεραίνουμε ότι η αρχαία ελληνική γραμματεία λειτούργησε ως θεραπεινίδα για την κατανόηση της πραγματικής θεολογίας. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι επικράτησε μια «εκλεκτική μίμηση», η οποία ταίριαζε ή υπηρετούσε τη βυζαντινή κοσμοαντίληψη, η οποία όμως ποτέ δεν κατάφερε να

³⁸⁹ Το κείμενο δημοσιεύεται ως παράρτημα στο βιβλίο του Στασινόπουλος, Μ., *Μορφές από τον 4ο αιώνα μ.Χ.: ιστορική εισαγωγή στο λόγο προς τους νέους του Μ. Βασιλείου*, Αθήνα: Εστία, 1975.

³⁹⁰ Theodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*.

³⁹¹ R. Browning, «Teachers», στο: Cavallo, G., *The Byzantine*, Chicago – London, 1997, σ. 114.

³⁹² N. Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, μτφρ. Κονομής Ν., Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991, σσ. 195-198.

αποβάλλει τον λειτουργικό και διαλεκτικό χαρακτήρα της αρχαίας ελληνικής τέχνης και ευρύτερα του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

Ανάλογα παραδείγματα «εκλεκτικής μίμησης» στην τέχνη διαπιστώνουμε μεταξύ μινωικής και μυκηναϊκής τέχνης ή μεταξύ αρχαϊκής – κλασσικής – ελληνιστικής τέχνης. Στο πλαίσιο αυτού του «εκλεκτικισμού» η βυζαντινή κοσμοαντίληψη απέρριψε το ήδη εξαφανισμένο κλασσικό αθηναϊκό δράμα (τα τελευταία σπαράγματα του οποίου είναι οι *παρακαταλογαί*, που παρουσιάζονται στον Ιππόδρομο της Κωνσταντινούπολης ανάμικτα αρματοδρομιών, ιπποδρομιών, κυνηγεσιών και θηριομαχιών τον 6ο αιώνα), μιας και κατά βάση – όπως διατείνονταν οι χριστιανοί απολογητές – παρουσίαζε θεούς και ανθρώπους να παλεύουν με τα πάθη τους και να δαμάζονται από αυτά ή διότι αποτελούσε «πράξη μιμήσεως»³⁹³. Σε ανάλογο πνεύμα η Πατερική Θεολογία απέρριψε την φυσιοκρατική αναπαράσταση της ανθρώπινης μορφής και του φυσικού περιβάλλοντος, αποδεχόμενη τις βασικές αρχές της *αισθητικής θεωρίας* του Πλάτωνος (*θεωρία των ιδεών*). Σύμφωνα με αυτήν οι φύλακες της πλατωνικής πολιτείας για να είναι άριστοι³⁹⁴ πρέπει να εκπαιδεύονται (να λαμβάνουν παιδεία) σύμφωνα με τις αρετές που μπορεί να παράξει μόνο μια «υψηλόφρονη τέχνη»³⁹⁵, ώστε να προκύψουν οι άριστοι των αρίστων, οι ενάρετοι κυβερνήτες, οι φιλόσοφοι - βασιλείς.³⁹⁶

Η τέχνη, λοιπόν, σύμφωνα με την πλατωνική αντίληψη μπορεί να χαρακτηριστεί ως τέτοια μόνο όταν οι καλλιτέχνες καθοδηγούνται από μια θεόσταλη έμπνευση. Ανατρέχοντας στο πλατωνικό *Συμπόσιον* η θεόσταλη έμπνευση δημιουργείται μέσω της δύναμης του Έρωτος, ο οποίος οδήγησε στον υμέναιο Υποκειμένου (άνθρωπος) και Αντικειμένου (θείο). Αποδεχόμενη η Πατερική Θεολογία την πλατωνική αντίληψη περί θείου, καθιστά πνευματικό της ιδανικό την ανώτερη βαθμίδα του Έρωτος, η οποία είναι ο πνευματικός ή μυστικιστικός Έρωτος. Συνεπώς η φύσις ως η κατώτερη βαθμίδα έρωτος δεν είναι άξια περιγραφής.

Αναπόδραστα, λοιπόν, η Πατερική Θεολογία ενδύει το γυμνό κορμί της αρχαιότητας και ενισχύει την κυριαρχία του πνεύματος πάνω στη φθαρτή ύλη (ανθρώπινο σώμα, φύση). Αυτό το πνεύμα οφείλει να είναι πάντα στραμμένο προς το Θεό με την ελκτική δύναμη του Έρωτος, η οποία ενώνει. Αυτό απηχεί την πλατωνική

³⁹³ Στο ίδιο.

³⁹⁴ Πλάτων, *Πολιτεία*, 416c & d.

³⁹⁵ Πλάτων, *Πολιτεία*, 398b & 401b. Βλ. ακόμη: Α. Ε. Taylor, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Αρζόγλου, Ι., Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2009, σ. 328.

³⁹⁶ Στο ίδιο.

σκέψη, η οποία διατυπώνει ότι του *ολοκλήρου* (*ολάκερης της «πραγματικότητας»*, του *Σύμπαντος*) ο *πόθος* και η *ορμή* έχει τ' όνομα *Έρωτος*³⁹⁷, του οποίου τα φτερά είναι το όχημα προς τον θεϊκό κόσμο. Παρομοίως ο Απόστολος Παύλος θα δώσει ένα εξαιρετικό κείμενο περί αγάπης, διατυπώνοντας ότι στην παρούσα ζωή μένουν η πίστη, η ελπίδα και η αγάπη, *μείζων δε τούτων η αγάπη*³⁹⁸, καθιστώντας έτσι αυτό το συναίσθημα το κέντρο της ζωής. Ακόμα και στην Παλαιά Διαθήκη και στο αναπάντεχα ερωτικό *Άσμα Ασμάτων*, ακούμε την υπέροχη και συνάμα φοβερή ρήση *κραταιά ως θάνατος η αγάπη*³⁹⁹.

Εν συνεχεία, όπως προαναφέραμε, μπορούμε στον Βυζαντινό, αν μη τι άλλο, πολιτισμό, να διαπιστώσουμε μια κλασική, θα λέγαμε, περίπτωση, η οποία δεν είναι απλώς κληρονομιά του χριστιανισμού και έχει χαρακτηριστεί γενικότερα ως αιτία του πολιτισμού. Αυτή είναι η αναβολή της απόλαυσης, η καθυστέρηση της ηδονής ή η μετάθεσή της σε ανώτερο πνευματικό επίπεδο. Ανεξάρτητα από το πλατωνικό *Συμπόσιον* και σε πείσμα της εξιδανίκευσής του, ο έρωτας δεν ήταν κάτι που επαινούσαν οι φιλόσοφοι ήδη από την ελληνιστική περίοδο, ειδικά στο βαθμό που η ταραχή και η προσπάθεια για την ικανοποίησή του (ο πόνος που επιφέρει) είναι μεγαλύτερος από την ευχαρίστηση που φέρνει (η ευδαιμονία που επιφέρει). Βέβαια ένας τέτοιος *επικούρειος ωφελιμισμός* μοιάζει τόσο μακρινός, όσο και πνευματικά ξένος για τους βυζαντινούς. Ωστόσο, για τον χριστιανισμό, η επιθυμία που συνυφαίνεται με τον έρωτα μοιάζει να αποσπά τον άνθρωπο από τις πνευματικές του αναζητήσεις, την ανώτερη αποστολή του. Σε συμφωνία με την αριστοτελική αντίληψη της αυτάρκειας, η απεμπλοκή από τις υλικές φροντίδες, συμπεριλαμβανομένων όσων συνεπάγεται και ο έρωτας, οι οποίες δεν είναι λίγες, ούτε μικρές, και η απελευθέρωση από την ερωτική επιθυμία, είναι στοιχεία απαραίτητα για την ανοδική πορεία του ανθρώπου και την αποκατάσταση της φύσης του μετά την πτώση.

Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Κόρδης, η καθιέρωση μιας «ζωγραφικής αλήθειας» και ο ορισμός του εξεικονισμού ως περιγραφής του εικονιζόμενου και του βαθύτερου περιεχομένου του (ουσίας), αφενός θεωρούνται αυθαίρετα και καθόλου αυτονόητα για όλους τους λαούς και τους πολιτισμούς του κόσμου και αφετέρου είναι αδύνατη η περιγραφή του επέκεινα (της ουσίας) και η ανάδειξη μιας «γλώσσας» σε

³⁹⁷ Πλάτων, *Συμπόσιον*, 19a.

³⁹⁸ Απόστολος Παύλος, *Προς Κορινθίους Α*, 13.13-14.

³⁹⁹ Άγνωστος, *Άσμα Ασμάτων*, 8.6.

«αλήθεια»⁴⁰⁰. Κατά συνέπεια, τόσο η ζωγραφική τέχνη, η οποία δεν αποδίδει το ορατό, αλλά κάνει κάτι ορατό, ώστε να επικοινωνήσει ο θεατής με αθέατες καταστάσεις⁴⁰¹, όσο και ο εικαστικός τρόπος, πρέπει να κρίνονται ξεχωριστά και εντός του ευρύτερου πλαισίου πολιτισμού που παρήγαγε αυτή η τέχνη⁴⁰². Επιπλέον, η αναζήτηση του λόγου ύπαρξης μιας τεχνοτροπίας και η αξιολόγησή της, πρέπει να στηρίζεται στην θεωρία της τέχνης, η οποία αναπτύσσεται μέσα στην κοινωνία που δημιούργησε τα εξεταζόμενα έργα⁴⁰³. Με αυτές τις προϋποθέσεις δυνάμεθα να θεμελιώσουμε μια στέρεα βάση, προκειμένου να αξιολογήσουμε ορθά μια εικαστική παράδοση και τους τρόπους που χρησιμοποίησε, όπως εν προκειμένω η βυζαντινή θρησκευτική ζωγραφική και η αντίστοιχί της στο δυτικό πολιτισμό.

Η βυζαντινή εικονολογία και η απεικόνιση της «υποστάσεως»

Η βυζαντινή θρησκευτική ζωγραφική (βυζαντινή εικονολογία) ως μορφή τέχνης, συμπλήρωσε και ολοκλήρωσε την αρχαία τέχνη καθώς, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, αφού αρχικά την ερμήνευσε εν συνεχεία εισήγαγε σε αυτήν τα στοιχεία της υποκειμενικότητας και της εσωτερικότητας, τον κόσμο της αγωνίας, της ελπίδας και της μεταμόρφωσης, τα οποία της προσέδωσαν λειτουργικότητα, δηλαδή την «κοινωνία» του πιστού με την υπόσταση του εικονιζόμενου⁴⁰⁴.

Αρχικά η εικονογραφία που προηγήθηκε της Εικονομαχίας, αναπτύχθηκε χωρίς την εικαστική φιλοσοφία και χωρίς ξεκαθαρισμένους στόχους, με ποικίλες εκφάνσεις και πολυμορφία εικαστικών λύσεων⁴⁰⁵. Εν συνεχεία, μετά την Εικονομαχία, κατά την ώριμη και ύστερη βυζαντινή περίοδο, η βυζαντινή εικονολογία στηρίχθηκε στη Θεολογία της Εκκλησίας για την εικόνα, όπως αυτή διατυπώθηκε από τους Πατέρες της Εκκλησίας κατά τη διάρκεια της Εικονομαχίας. Βασικό της λειτούργημα ήταν να εξυμνήσει το άφατο, το υπερφυσικό, να δημιουργήσει το πολυτελές πλαίσιο και να προμηθεύσει τα απαραίτητα αντικείμενα για την τέλεση των λειτουργιών, να εικονογραφήσει τη Θεϊκή Φύση.

Σύμφωνα με τον Πλωτίνο η *υπόσταση* εδρεύει στα ανώτερα πεδία, τα ουράνια και δεν έρχεται σε επαφή με τα κατώτερα φυσικά, διότι ούτε θέλει, μα ούτε και

⁴⁰⁰ Γ. Κόρδης, *Οι προσωπογραφίες του Φαγιούμ και η βυζαντινή εικόνα*, Αρμός, Αθήνα 2001, σ. 17.

⁴⁰¹ Γ. Παπαδημητρίου, *ό.π.*, σ. 39.

⁴⁰² Γ. Κόρδης, *ό.π.*, σ. 47.

⁴⁰³ Στο ίδιο, σ. 18.

⁴⁰⁴ Κ. Παπαϊωάννου, *Βυζαντινή & Ρώσικη Ζωγραφική*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2007, σ. 10.

⁴⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 20.

μπορεί να κινείται προς τα κάτω⁴⁰⁶. Επειδή, λοιπόν, είναι χωριστή και αμέτοχος προς την ουσία της ύλης, γεννά τον *καλό (πνευματικό) Έρωτα* που είναι υποστασιακός σε σχέση προς τον άλλο ωραίο Έρωτα, τον φυσικό, ο οποίος οφείλει το Είναι του στον πνευματικό Έρωτα⁴⁰⁷. Συμφώνως με αυτόν το συλλογισμό ολόκληρο το σύμπαν είναι έμψυχο και πίσω από όλα τα πράγματα κρύβεται μια ψυχή θεϊκή και άθικτη, προερχόμενη από την άπειρη αρχή, καθιστώντας την ανθρώπινη ψυχή αντανάκλαση αυτής ακριβώς της ψυχής. Η ψυχή ως *ουσία*, έγινε από μια ενέργεια προηγούμενη αυτής, δηλαδή από μια πρώτη αρχική ουσία, η οποία είναι η *πρώτη αρχική υπόσταση*, προς την οποία κοιτά με σφοδρότητα⁴⁰⁸. Η αρχική, πρώτη υπόσταση καθώς επενεργεί επάνω σε αυτό που μπορεί να ιδωθεί, σε αυτό δηλαδή που είναι ορατό, του δίνει μορφή, δηλαδή παράγει τις μορφές, οι οποίες απορρέουν από το ορατό.⁴⁰⁹ Με μια αναγωγή από το ειδικό στο καθολικό *όλα τα όντα είναι όντα χάρη στο Εν (την πρώτη αρχική υπόσταση)*⁴¹⁰, το οποίο είναι το Αγαθό του Πλάτωνος, το επέκεινα του όντος. Συνεπώς το ορατό της φύσης είναι είδωλο όρασης της *πρώτης αρχικής υπόστασης*. Με αυτόν το συλλογισμό ο Πλωτίνος αιτιολόγησε ένα κατώτερο τρόπο θέασης της φύσης, ο οποίος αδιαφορεί για την εξωτερική εμφάνιση της μορφής και ταυτόχρονα υιοθέτησε έναν ανώτερο τρόπο θέασης, ο οποίος ενδιαφέρεται για την *υπόσταση*, η οποία εφορμάται με την όραση. Η *αληθινή υπόσταση*, λοιπόν, είναι κάτι το πρωταρχικό, είναι *ιδέα*, στην οποία ωθείται με «επιθυμητική αγάπη»⁴¹¹ να απορροφηθεί η ύλη⁴¹², η οποία προσλαμβάνει έτσι μια διάστικτη μορφή, χάνοντας το βάρος και την πυκνότητά της. Η εξαύλωμένη απεικόνιση, όμως, της μορφής ωθεί τον θεατή να εισχωρήσει στον άλογο πυρήνα του αντικειμένου που εξετάζει, να το βλέπει τρόπον τινά από μέσα ταυτιζόμενος σχεδόν μαζί του⁴¹³. Εν προκειμένω δημιουργείται μια εξαύλωση της πραγματικότητας, ένα μεταφυσικό όραμα, το οποίο επιτρέπει την καθολική και άμεση γνώση, έναντι της συνηθισμένης αναλυτικής και παραγωγικής⁴¹⁴.

⁴⁰⁶ Πλωτίνος, *Εννεάδες (Περί Έρωτος)*, III, 5 .2.22-29.

⁴⁰⁷ Στο ίδιο, 5.2.44-47.

⁴⁰⁸ Πλωτίνος, *Εννεάδες (Περί Έρωτος)*, III, 5 .3.1-7.

⁴⁰⁹ Στο ίδιο, III, 5.3.13-19.

⁴¹⁰ Στο ίδιο, VI 9.1.1.

⁴¹¹ A. E. Taylor, *ό.π.*, σ. 266.

⁴¹² Γ. Παπαδημητρίου, *ό.π.*, σ. 60.

⁴¹³ Ν. Πανσέληνου, *Βυζαντινή ζωγραφική. Η βυζαντινή κοινωνία και οι εικόνες της*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.

⁴¹⁴ Στο ίδιο, σσ. 41, 42.

Με βάση τον προαναφερόμενο θεολογικό – φιλοσοφικό συγκρητισμό για την εμφάνιση της μορφής δημιουργήθηκε μια πρωτόλεια αισθητική βυζαντινή θεωρία, η οποία εφαρμόστηκε στη θρησκευτική ζωγραφική μέχρι και την Εικονομαχία. Μολονότι αυτή η αισθητική θεωρία κράτησε ορισμένα από τα κοσμικά χαρακτηριστικά του ελληνιστικού νατουραλισμού, κατά βάσει απομακρύνθηκε συνειδητά από το νατουραλισμό κινούμενη προς την «αφαίρεση». Προς αυτή την κατεύθυνση, όπως σημειώνει η Αλμπάνη, κινήθηκε προκειμένου «να συνάδει με την άχρονη αφήγηση του θείου δράματος, η οποία δεν συμβιβαζόταν με την τοποθέτησή του σε ένα πραγματικό, αλλά μόνο σε ένα υπεραισθητό χωρόχρονο»⁴¹⁵. Σε αυτήν την υπεραισθητή κατάσταση, τα πράγματα, τα όντα ή οι ψυχές δεν υπακούουν στους νόμους της ύλης, δηλαδή δεν έχουν βάρος, δεν ρίχνουν σκιά, δέχονται φως και μπορούν να ιδωθούν ταυτόχρονα από πολλά σημεία⁴¹⁶. Σκοπός αυτού του ιδεώδους ήταν ο θεατής να μπορέσει να ατενίσει με την εσωτερικότητά του, ένα κόσμο αόρατο ως φαντασική αναπαράσταση ενός άλλου κόσμου πέραν των ανθρώπινων αισθήσεων, τον κόσμο του θείου. Άλλωστε, να μην ξεχνάμε, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αραμπατζής, ότι «η έννοια του "ανάλογου" έχει σημαντική παρουσία στη φιλοσοφία σε σχέση με τη διαμόρφωση του φαντασικού και τον καθορισμό της παράστασης του εξωτερικού κόσμου και, κυρίως, τη σχέση νοητού και υλικού κόσμου»⁴¹⁷.

Εν κατακλείδι, φαίνεται λοιπόν ότι οι καλλιτέχνες την περίοδο αυτή, στην οποία αναφερόμαστε, δεν επιζήτησαν συνειδητά να αναπαράγουν το μορφικά πραγματικό με όρους ρεαλισμού, αλλά αντίθετα προσπάθησαν να αποδώσουν το πραγματικώς πραγματικό, το οποίο από τη μία παραπέμπει στη σταθερή και αμετάβλητη ουσία κάθε υπαρκτού, ενώ από την άλλη στην ιδέα κάθε υπαρκτού, η οποία συνιστά το αληθινό του πρότυπο, που κρύβεται από το βλέμμα. Επομένως, ο εξεικονισμός θεωρείται τετελεσμένος και τελεολογικός, μη εξαρτώμενος από την έμπνευση ή την ικανότητα του τεχνίτη και τις δυνατότητες των εικαστικών μέσων. Έτσι λοιπόν, όπως αναφέρει ο Κόρδης, «ο "τρόπος" δεν ταυτίζεται με τη μορφή και δεν αποτελεί μοναδικότητα μέσα στην απολυτοποίησή του, αλλά είναι ελεύθερος να αλλάξει, να τραπεί και η μορφή μπορεί να υπάρξει μέσα από την αστείρευτη ποικιλία τρόπων»⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Τ. Αλμπάνη, *Τέχνες Ι: Εικαστικές τέχνες, Επισκόπηση Ελληνικής Αρχιτεκτονικής και Πολεοδομίας. Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή τέχνη*, τόμος Β', ΕΑΠ, Πάτρα 1999, σ. 22.

⁴¹⁶ Στο ίδιο, σ. 22.

⁴¹⁷ Γ. Αραμπατζής, «Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές διαστάσεις», σ. 2.

⁴¹⁸ Γ. Κόρδης, *ό.π.*, σ. 59.

Αυτόν ακριβώς το ρόλο της εικονολογίας περιγράφει ο Πατριάρχης Φώτιος (9ος αιώνας), διατυπώνοντας ότι «η τέχνη δεν ασχολείται με τη δημιουργία μορφών, αλλά επικεντρώνεται στον "τρόπο ύπαρξης" των μορφών»⁴¹⁹. Αυτό σημαίνει ότι το εικαστικό στοιχείο στη ζωγραφική είναι ο τρόπος ύπαρξης της μορφής με την εικόνα, ο οποίος δείχνει την *υπόσταση (περιεχόμενο)*, χωρίς να περιγράφει την ουσία, η οποία είναι αόριστη, γιατί όπως σημειώνει ο Ιωάννης Δαμασκηνός (7ος αιώνας) «επί την θείαν ουσίαν χειραγωγούμενοι, ουκ αυτήν την ουσίαν καταλαμβάνομεν, αλλά τα περί την ουσίαν»⁴²⁰.

Η παρουσία και απουσία του ορατού στην συμπαρουσιάσή τους

Το ορατό μας περιβάλλει. Όπου κι αν στραφούμε ξεδιπλώνεται, έτοιμο, λαμπρό, ειρωνικό και μας περιμένει «εκεί», καθώς μας κυκλώνει. «Η τυφλότητα» διερωτάται ο Jean-Luc Marion, «μας προστατεύει; Μόνο ένας εκ γενετής τυφλός μπορεί χωρίς αναίδεια να αποπειραθεί να απαντήσει εδώ. Όπως και να έχουν τα πράγματα, υποθέτουμε ότι σχηματικά προσδιορίζουμε τον τυφλό ως μη-βλέποντα, τον νοούμε αναμφίβολα με βάση την όραση, άρα το ορατό»⁴²¹. Η μεταφυσική, σύμφωνα με τον Spinoza, απαιτεί να κατανοήσουμε την τυφλότητα ως την απουσία οράσεως ή αντιθέτως, ως μια στέρηση ή αποτυχία και η έλλειψη μιας τελειότητας που οφείλουμε εγγενώς στη φύση μας⁴²²; Να κοιτάξεις σημαίνει να αποφεύγεις την ασυγκράτητη ροή του αθέατου που αξιώνει να γίνει ορατό. Να την αποφεύγεις σημαίνει, με τη σειρά του, να αφαιρείς ένα τμήμα του ορατού από την κρυφή ροή του αθέατου που δίνεται για να ιδωθεί, αναθέτοντάς το έτσι σε ένα πλαίσιο ιδεατά αλλά όχι πραγματικά σταθερό⁴²³.

Ο πίνακας, σύμφωνα με τον Jean-Luc Marion:

«δεν αναπαριστά πλέον τις συγκεκριμένες παρουσιάσιμες πλευρές ενός αντικειμένου (του κόσμου), οι άλλες πλευρές του οποίου απλώς και μόνο συμπαρουσιάζονται: ανάγει το αντικείμενο σε

⁴¹⁹ Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1864, σ. 401, <https://www.openbook.gr/epistolai-patriarchis-konstantinoypoleos-fotios/>

⁴²⁰ Δαμασκηνός Ιωάννης, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 1995, σ. 72.

⁴²¹ J. L. Marion., «Το είδωλο ή η λάμψη του πίνακα», στου ίδιου: *Επιπροσθέτως. Φαινομενολογία και θεολογία*, μτφρ. Γρηγορίου, Γ., Αθήνα: Πόλις, 2011, σσ. 142-143.

⁴²² B. Spinoza, Lettre XIX, στο: *Opera Omnia*, Gebhardt, τμ IV, σ. 128.

⁴²³ J. L. Marion, ό.π., σ. 147.

παρουσιάσιμο εν εαυτώ, καθώς αποκλείει κάθε τι που συμπαρουσιάζεται· εν ολίγοις, διαλύει το αντικείμενο, για να το αναγάγει στο ορατό μέσα του, στο καθαρό και χωρίς υπόλειμμα ορατό· μέσα στον πίνακα δεν μένει παρά μόνο το ορατό που παρουσιάζεται εξ ολοκλήρου, χωρίς πια να υπόσχεται ότι υπάρχει κάτι άλλο να δούμε, εκτός από αυτό που ήδη προσφέρει. Αυτό το ανοιγμένο ορατό, που παρουσιάζεται σε καθαρή κατάσταση, χωρίς κανένα υπόλειμμα συμπαρουσίασης, φτάνει σε τέτοια ένταση, ώστε συχνά κορεννύει την ικανότητα του βλέμματός μας [...] Μπροστά στο *Η μεταστροφή του Αποστόλου Παύλου*⁴²⁴, με τον Παύλο πεσμένο, ριγμένο από την στάση του έφιππου πολεμιστή, ή μάλλον παραλυμένο σε ελεύθερη πτώση, με τα μάτια κλειστά, από ένα φως ανώνυμο, που φαίνεται να έρχεται έξω από τον πίνακα και αντανακλάται στη σάρκα του αλόγου, δεν αναζητώ την καλά κρυμμένη ανατομία του ζώου ή την σιλουέτα του υπηρέτη, σχεδόν χαμένη άλλωστε κι αυτή στην σκιά. Δεν αναζητώ καν την ταυτότητα του φωτός (ή της φωνής) που τον καλεί: είμαι κατακλυσμένος από την φωτεινή λίμνη που πλημμυρίζει μεμιάς την πλευρά απέναντι από την αστραπή, που μοιάζει να έλαμψε μπροστά από τον πίνακα δηλαδή πίσω μου. Σε τέτοιο σημείο, που αντανακλαστικά στρέφω πίσω για να καταλάβω τι συνέβη μπροστά στον πίνακα. Εδώ, το ορατό δεν συνθλίβει μόνο το ζωγραφισμένο θέαμα, αλλά εμπρικλείει και τον θεατή, ο οποίος μάλλον φωτίζεται από το φως, παρά το βλέπει»⁴²⁵

Φαίνεται λοιπόν ότι το προστατευμένο στο πλαίσιο του πίνακα, το ορατό αίρει όλες τις επιφυλάξεις του έναντι της όρασης, εκεί όπου το ζωγραφικό «δοσμένο» ισοδυναμεί χωρίς περίσσειμα με το παρεχόμενο ορατό. Όπως ισχυρίζεται ο Pascal «ένα πορτραίτο φέρει απουσία και παρουσία, ευχαρίστηση και δυσαρέσκεια. Η πραγματικότητα αποκλείει την απουσία και τη δυσαρέσκεια»⁴²⁶, αλλά *de jure* και *de*

⁴²⁴ Καραβάτζιο, *Η μεταστροφή του Αποστόλου Παύλου*, 1601, Ρώμη, εκκλησία Santa Maria del Popolo, αναφ. στο: Marion, J.-L., *ό.π.*, υποσ. 12, σ. 160.

⁴²⁵ Στο ίδιο, σσ. 158-160.

⁴²⁶ B. Pascal, § 260, *Pensees / The Provincial Letters*, μτφρ. Trotter, W., F. & M'Crie, T., New York: Modern Library, 1941.

facto, ο πίνακας αποδεικνύει το αντίθετο, καθώς αποκλείει την απουσία και την απογοήτευση του βλέμματος, μιας και όλα είναι «εδώ» για να ιδωθούν, τίποτα δεν κρατιέται απόν, ούτε καταφεύγει στη συμπαρουσίαση. Ο πίνακας δηλαδή φέρει παρουσία, τόσο ώστε να φέρει ακόμη και την απουσία (συμπαρουσίαση) στην άμεση ορατότητα.

Προκειμένου, λοιπόν, η βυζαντινή εικονολογία να ενοποιήσει τον χωρόχρονο της εικόνας με αυτόν του θεατή, εφάρμοσε ένα προοπτικό σύστημα, όχι με το δυτικό τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο το βλέμμα του θεατή διαφεύγει μέσω ενός κεντρικού σημείου φυγής – αναφοράς (προοπτική βάθους), αλλά κινώντας τα εικονιζόμενα προς τον θεατή, ο οποίος γίνεται σημείο αναφοράς και μέρος του έργου τέχνης⁴²⁷. Η θρησκευτική άλλωστε εικονικότητα, όπως είδαμε «προσθέτει την ιδέα της ορατότητας ως θείας ενσωμάτωσης [...] Η θρησκευτική εικονικότητα δεν είναι ένα παράθυρο στην ορατή πραγματικότητα, αλλά στους ουρανούς [...] Η σύλληψη αυτή γίνεται πλήρως αποτυπώσιμη στις εικονικές μορφές. Μπορούμε, εξ άλλου, να ομιλούμε εδώ για μία εικονική υπερ-φυσιοκρατία (*supernaturalism*). Διακρίνοντας μεταξύ της πρωτο-εικονογραφικής πρόσληψης και της θρησκευτικής εικονολογίας, οφείλουμε να ομιλούμε για πέρασμα από το προ-λογικό ή πρωτο-λογικό προς το μετα-λογικό. Το πέρασμα αυτό αποποιείται πλήρως την ιδέα της επαληθευσιμότητας»⁴²⁸.

⁴²⁷ Κόρδης, Γ., *ό.π.*, σσ. 65, 72.

⁴²⁸ Γ. Αραμπατζής, «Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές διαστάσεις», *ό.π.*, σ. 4.

Κεφάλαιο Ε΄

Η Έννοια της Εικόνας μεταξύ Φιλοσοφίας και Θεολογίας: η Εικονογραφία του Είναι και του Μηδενός

(γ) Μια Εικονογραφία του Είναι

Φως και σκοτάδι: το αμετάβλητο μοτίβο

Ο αμεσότερος τρόπος της κατάδειξης του Είναι είναι ο εικονογραφικός τρόπος. Από την αρχή της οντολογικής σκέψης η εικόνα είναι συνοδοιπόρος του Είναι και ο Παρμενίδης, ως ο φιλόσοφος που εισήγαγε ριζικά το Είναι στον φιλοσοφικό λόγο, το έκανε με μια εικόνα βγαλμένη από την ελληνική μυθολογική κληρονομιά. Η οντολογική οδός του παρμενίδειου ποιήματος κινείται ανάμεσα στο φως και το σκοτάδι· τις τυπικότερες εξεικονίσεις του Είναι και του μη Είναι στην ιστορία της οντολογίας. Το ποίημα ξεκινά με έναν ταξιδιώτη που κινείται σε μια καθορισμένη οδό, με μεταφορικό μέσο μια άμαξα. Ένα τυπικό μυθολογικό μοτίβο, καθώς τόσο οι Θεοί όσο και οι ήρωες των μεγάλων μυθολογικών εξιστορήσεων ταξίδευαν πάντα πάνω σε άμαξες. Το ταξίδι είναι οντολογικό και διανοητικό, διότι η οδός που κινείται η άμαξα με τον ταξιδιώτη πάνω της θα τον οδηγήσει από την αναλήθεια στη μοναδική αληθινή οδό που υπήρχε, υπάρχει και θα υπάρξει, δηλαδή αυτή του Είναι. Η αφετηρία του ταξιδιού είναι το βασίλειο της νύκτας, το διανοητικό σκότος. Η κίνηση πάνω στην οδό της νύκτας θα οδηγήσει στις κλειστές πύλες που στην άλλη τους πλευρά βρίσκεται η οδός της ημέρας. Όταν οι πύλες ανοίξουν ο ταξιδιώτης θα μπορέσει πια να κινηθεί στην οδό της ημέρας, δηλαδή εντός της αλήθειας, εντός του διανοητικού φωτός. Η εικόνα που δημιουργεί ο Παρμενίδης απεικονίζει την αναλογία Είναι - φωτός και μη Είναι - σκοταδιού, την οποία ο Πλάτων, ως γνήσιος συνεχιστής της παρμενίδειας οντολογίας, χρησιμοποίησε και αυτός.

Στην πλατωνική φιλοσοφία είναι η ύψιστη εκ των ιδεών, η ιδέα του Αγαθού που παραλληλίζεται με τον ήλιο - φως. Όπως ο ήλιος καθίσταται ο αναγκαίος όρος της ορατότητας των ορατών αντικειμένων, έτσι και η ιδέα του Αγαθού φωτίζει σε ένα πρώτο οντολογικό επίπεδο όλες τις άλλες ιδέες, δηλαδή την ίδια τη γνώση και τα αντικείμενά της, και σε ένα δεύτερο επίπεδο το σύνολο των όντων. Το Είναι αποδίδεται μόνο οντολογικά ανώτερο κόσμο των ιδεών, καθώς ο αισθητός και

μεταβαλλόμενος κόσμος της ύλης κείται στο σκοτάδι του μη Είναι και ακόμη κι όταν φωτίζεται από το Είναι των ιδεών παραμένει ένα χλωμό απείκασμα του αιώνιου κόσμου των ιδεών. Η αλληγορία του σπηλαίου είναι μάλλον η πιο γνωστή εικόνα - αναλογία της ιδέας του Αγαθού με το ήλιο. Ο κόσμος μας είναι μια σπηλιά όπου βασιλεύει το ημίφως και το παραπλανητικό φως της αναλήθειας. Τα όντα και τα αντικείμενα της γνώσης δεν είναι παρά σκιές σκιών. Στη σπηλιά που ζούμε κυριαρχεί η πλάνη και η αναλήθεια. Μόνο όταν συρθούμε εκτός της σπηλιάς θα μπορέσουμε να δούμε τα όντα υπό το φως του ήλιου - ιδέας του Αγαθού και ίσως κάποτε μπορέσουμε να αντικρύσουμε και αυτή την ίδια την Ιδέα.⁴²⁹ Για άλλη μια φορά το φως του ήλιου διασπά τις δυνάμεις του κακού που κρύβονται στο σκοτάδι της άγνοιας.

Στην πλωτική οντολογία η υπερχειλίζουσα αγαθότητα του Ενός παράγει δια της απορροής όλα τα είδη πραγματικότητων κατά τον ίδιο τρόπο που ο ήλιος διαχέει το φως του στον φυσικό κόσμο και τον καθιστά ορατό. Ωστόσο, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι ο Πλωτίνος θεωρεί το φως μια πραγματικά άυλη δύναμη που διατρέχει τον ορατό κόσμο, για να κατανοήσουμε καλύτερα την αναλογία του Ενός και του ήλιου.⁴³⁰ Από τη λάμψη του Ενός απορρέει σύνολη η πραγματικότητα, η οποία όμως, καθώς, κατά τον Πλωτίνο, είναι διαρθρωμένη ιεραρχικά σε επίπεδα, δεν φωτίζεται σε όλα τα επίπεδά της το ίδιο. Τα υψηλότερα επίπεδα, που βρίσκονται εγγύτερα στην πηγή του φωτός λάμπουν οντολογικά και γνωσιολογικά πολύ περισσότερο από τα επίπεδα που βρίσκονται πιο μακριά από το κέντρο της λάμψης. Όσο απομακρυνόμαστε από την πηγή του φωτός τόσο βαθύτερο γίνεται το οντολογικό και γνωσιολογικό σκοτάδι. Όσο απομακρυνόμαστε από τον ήλιο η άυλη δύναμη του φωτός εξασθενίζει έναντι του σκότους που ενυπάρχει στην αδιαφανή ύλη.

Martin Heidegger: ο ποιητής του Είναι

Καθώς και η χριστιανική οντοθεολογία ακολούθησε εν πολλοίς το κλασικό δυϊστικό μοτίβο της αρχαιότητας φως (Είναι, Θεός) - σκότος (μη Είναι), θα ασχοληθούμε με τον σπουδαιότερο μετά την αρχαιότητα «εικονογράφο» του Είναι: τον Martin Heidegger. Στο έργο του *Η προέλευση του Έργου Τέχνης (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, που δόθηκε αρχικά ως σεμινάριο το 1935 και το 1936, και τελικά εκδόθηκε το 1950 στο βιβλίο *Holzwege*, ο Γερμανός φιλόσοφος παρουσιάζει το έργο

⁴²⁹ Πλάτων, *Πολιτεία*, ό.π., σσ. 503-511.

⁴³⁰ R. T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γιάννης Σταματέλλος, Αρχέτυπο, Αθήνα 1995, σ. 109.

τέχνης ως έναν από τους τρόπους που ενεργοποιείται και σταθεροποιείται η αλήθεια⁴³¹ του Είναι, δηλαδή έναν από τους τρόπους να αποκαλύπτεται το Είναι στην ανθρώπινη ύπαρξη.⁴³² Κάθε καλλιτέχνης και ιδιαίτερα κάθε ποιητής, καθώς, σύμφωνα με τον Heidegger, κάθε τέχνη στην ουσία της είναι μια Ποίηση, δυνητικά μπορεί να θέσει, εντός του έργου, το Είναι ως τέτοιο σε κίνηση, να το ενεργοποιήσει.⁴³³ Η αποκάλυψη του Είναι, δηλαδή η αλήθεισή του πραγματοποιείται μέσω του έργου (Werk) των καλλιτεχνών και των στοχαστών, οι οποίοι ως πραγματικοί ποιητές είναι αυτοί που πρωτίστως παράγουν έργο:

«...το έργο των λέξεων ως ποίηση, το έργο του λίθου στο ναό και στο άγαλμα, το έργο των λέξεων ως σκέψη, το έργο της πόλεως ως του ιστορικού τόπου όπου όλα αυτά θεμελιώνονται και διατηρούνται [...] το έργο (Werk) πρέπει να νοηθεί εδώ με την ελληνική σημασία της λέξης έργον, ωςάν παρ-αγόμενη παρουσία μέσα στην εκκάλυψη. Η κατάκτηση της εκκάλυψης των όντων, και συνεπώς του ίδιου του Είναι, μέσα στο έργο, αυτή η κατάκτηση της εκκάλυψης των όντων, που συμβαίνει μόνον ως ακατάπαυστος ανταγωνισμός, είναι πάντοτε και ταυτοχρόνως αγώνας εναντίον της κάλυψης, της απόκρυψης, εναντίον του φαίνεσθαι.»⁴³⁴

Ο Heidegger ισχυρίζεται ότι ακόμη και ένα ταπεινό ζευγάρι χωριάτικα παπούτσια μπορεί, μέσα από ένα έργο τέχνης όπως ένας ζωγραφικός πίνακας, να μας αποκαλύψει το Είναι του και κατ' επέκταση το ίδιο το Είναι ως τέτοιο (Sein als solches). Προς επίρρωση αυτού του ισχυρισμού θα μας παραπέμπει σε έναν πίνακα

⁴³¹ Πρέπει να θυμόμαστε ότι ο Heidegger ετυμολογεί τη λέξη αλήθεια ως αποκάλυψη ή καλύτερα ως μη κρυπτότητα, καθώς την παρουσιάζει ως τη λέξη λήθη με το στερητικό α- μπροστά, γεγονός το οποίο πράγματι του επιτρέπει να την ερμηνεύσει κατά αυτόν τον τρόπο, υπερφαλαγγίζοντας τις καθιερωμένες ερμηνείες της λέξης αυτής. Έτσι, η αλήθεια του λόγου ως απόφαση είναι αυτή που σύρει τα όντα έξω από την κρυπτότητά τους και τα αποκαλύπτει· τα πράγματα που δείχνονται με τον λόγο βρίσκονται μέσα στην α-λήθεια.

⁴³² Ο Χάιντεγκερ θα διακρίνει στο συγκεκριμένο έργο του πέντε βασικούς τρόπους ενεργοποίησης και σταθεροποίησης της αλήθειας· ο πρώτος είναι το έργο τέχνης· ο δεύτερος συνίσταται στην εγκαθίδρυση ενός κράτους· ο τρίτος είναι η εγγύτητα, η προσέγγιση σε αυτό που δεν είναι ένα συγκεκριμένο ον ανάμεσα στα πολλά, αλλά είναι το όντως ον, δηλαδή το Είναι ή θα μπορούσε να ειπωθεί ο θεός· ο τέταρτος τρόπος εγκαθίδρυσης και σταθεροποίησης της αλήθειας είναι η ουσιαστική θυσία και ο πέμπτος είναι αυτό στο οποίο ο Χάιντεγκερ επανέρχεται με συνέπεια στα περισσότερα έργα του, δηλαδή στο ερωτάν που πηγάζει από τον ουσιαστικό στοχασμό και καθιστά το Είναι αξιοερώτητο. Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, σ. 101.

⁴³³ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ό.π., σ. 193.

⁴³⁴ Στο ίδιο, σσ. 224-225.

του Βαν Γκογκ με θέμα ένα ζευγάρι χωριάτικα παπούτσια. Με την πρώτη ματιά δεν θα μπορούσαμε να πούμε πάρα πολλά πράγματα, πέρα από την πιθανή τους υλική υπόσταση, δηλαδή εάν είναι δερμάτινα ή ξύλινα, εάν έχουν ραφές και καρφιά και πηγαίνοντας λίγο πιο μακριά εάν είναι παπούτσια για χορό ή για το χωράφι. Κοιτώντας αυτά τα χωριάτικα παπούτσια στον πίνακα τι άραγε θα μπορούσαμε να πούμε για το Είναι τους ή για το Είναι εν γένει. Εντούτοις ο Heidegger μας καλεί να κοιτάξουμε λίγο καλύτερα και ίσως τότε μπορέσουμε να δούμε ότι:

«από το σκούρο άνοιγμα του εσωτερικού μέρους των παπουτσιών προβάλλει αλύγιστος ο μόχθος των βημάτων της καθημερινής δουλειάς. Μέσα στο συμπαγές βάρος των παπουτσιών έχει μαζευτεί η καρτερικότητα του αργού βαδίσματος ανάμεσα στις μακρόσυρτες και μονότονες αυλακίες του αγρού, πάνω από τον οποίο φυσά δριμύς άνεμος. Πάνω στο δέρμα βρίσκεται αποτυπωμένη η υγρασία και το βαθύ χρώμα του εδάφους. Κάτω από τις πατούσες είναι χαραγμένη η μοναξιά του μονοπατιού κατά το ηλιοβασίλεμα. Μέσα στα παπούτσια δονείται το κρυφό κάλεσμα της γης, η σιωπηλή της προσφορά του ωριμασμένου σιταριού και η ανεξήγητη παραίτησή της κατά την ώρα του αποκαμωμένου ανασασμού μέσα στο χειμωνιάτικο χωράφι. Μέσα από αυτά τα παπούτσια σέρνεται ο ανέκφραστος φόβος για την εξασφάλιση του ψωμιού, η άφωνη χαρά για το ξεπέραςμα της βιοτικής ανάγκης, το τρεμούλιασμα κατά την ώρα του τοκετού και η ανατριχίλα για την απειλή του θανάτου. Στη γη ανήκουν αυτά τα παπούτσια και μέσα στον κόσμο της χωριάτισσας διαφυλάσσονται. Έτσι ανήκοντας κι έτσι διαφυλασσόμενα τα όργανα ηρεμούν εσωτερικά.»⁴³⁵

Τα χωριάτικα αυτά παπούτσια τελικά προβάλλουν προς τα έξω πολύ περισσότερα από αυτά που αρχικά υποθέσαμε. Προβάλλουν έναν ολόκληρο «κόσμο», τον «κόσμο» της χωριάτισσας, τον οποίο η ίδια βιώνει μέσα από την «επαφιέμενη εμπιστοσύνη»⁴³⁶ (die Verlässlichkeit) που δείχνει στα πράγματα που την περιβάλλουν και την εξυπηρετούν, όπως τα παπούτσια αυτά. Δυνάμει αυτής της

⁴³⁵ M. Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σσ. 54-55.

⁴³⁶ Στο ίδιο, σ. 56.

εμπιστοσύνης η χωριάτισσα βρίσκεται σε διαρκή επαφή με το Είναι των πραγμάτων που την περιβάλλουν και αφήνεται στην φωνή της γης που την καλεί και, η οποία συνιστά την πραγματική πηγή των παπουτσιών, αποκομίζοντας ταυτόχρονα τη βεβαιότητα για τον κόσμο της.⁴³⁷ Μέσα από τον πίνακα αναγνωρίζουμε το Είναι των χωριάτικων παπουτσιών και ταυτοχρόνως το Είναι της χωριάτισσας. Εντός του έργου τέχνης το Πράγμα (όργανο) μας δείχνει το Είναι του, το οποίο ξεπηδά από το σκότος της κρυπτότητας στο φως της μη κρυπτότητας, δηλαδή της α-λήθειας:

«Μέσα στο έργο [im Werk] τέχνης έχει τεθεί εν έργω [ins Werk] η αλήθεια των όντων [...] ένα ον, ένα ζευγάρι χωριάτικα παπούτσια, μέσα στο έργο τέχνης σταθεροποιείται μέσα στη φωτεινότητα του Είναι του [...] η ουσία της τέχνης φαίνεται λοιπόν να είναι ετούτη: το εν-έργω-τίθεσθαι [η ενεργοποίηση και σταθεροποίηση] της αλήθειας των όντων.»⁴³⁸

Η εικόνα του έργου τέχνης συνιστά την εικόνα μιας εικόνας του αποκεκαλυμμένου Είναι σε έναν συγκεκριμένο τόπο και για μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή - εποχή, την οποία όμως σε μεγάλο βαθμό έχει και το ίδιο καθορίσει. Το έργο τέχνης ανήκει αποκλειστικά στον «κόσμο» που το ίδιο έχει διανοίξει.⁴³⁹ Σε αυτή την περιοχή που έχει φωτίσει, σε αυτήν την ανοιχτότητα (offenheit) βρίσκει την εσωτερική του ηρεμία και εκεί το συμβάν (Ereignis) της αλήθειας γίνεται προσιτό στο βλέμμα, καθώς μπορεί πια να γίνει ορατό. Στην ανοιχτότητα που παράγει το έργο τέχνης εκεί ενεργοποιούμενη αποκτά την σταθερότητά της η εικόνα της αλήθειας και εκεί το Είναι των όντων διαφεύγει της αφάνειας και του σκότους, καθώς παρουσιάζεται ως ένα καινούργιο ον, που δεν είναι άλλο από την εικόνα. Το συμβάν (Ereignis) της αποκάλυψης του Είναι, το οποίο πραγματοποιείται εντός του έργου τέχνης, μπορούμε να το δούμε να ξεδιπλώνεται μπροστά στα μάτια μας κοιτάζοντας έναν αρχαιοελληνικό ναό, εντός του χώρου όπου δεσπόζει και στον οποίο ο ναός αυτός πρωτοπαρέχει με τη «λάμψη» του τη δυνατότητα να είναι αυτό που είναι. Η

⁴³⁷ Βλ. στο ίδιο.

⁴³⁸ Στο ίδιο, σσ. 59-61.

⁴³⁹ Βλ. στο ίδιο, σ. 68.

δύναμη του ποιητικού - φιλοσοφικού - εικονογραφικού λόγου, (ακόμη και σε μετάφραση⁴⁴⁰), σε όλο του το μεγαλείο:

«Ιστάμενο το οικοδόμημα ησυχάζει πάνω στο πετρώδες έδαφος. Αυτή η εφησύχηση του έργου τέχνης βγάζει από την πέτρα το σκοτάδι του άκαμπτου και όμως αβίαστου φέρειν. Ιστάμενο το οικοδόμημα υποφέρει τη θύελλα που μαίνεται επάνω του, κι έτσι πρωτοφανερώνει την ίδια αυτή θύελλα μέσα στη βία της. Η φωτερή λάμψη της πέτρας, μολονότι φαίνεται απλώς να προέρχεται από τον ήλιο, πρωτοφανερώνει το φέγγος της ημέρας, την έκταση του ουρανού, το σκοτάδι της νύχτας. Ορθωνόμενος με σιγουριά ο ναός καθιστά ορατό τον αόρατο χώρο της ατμόσφαιρας. Ο ακλόνητος χαρακτήρας του έργου τέχνης ορθώνεται ενάντια στον σάλο της φουσκοθαλασσιάς, και με την ηρεμία του επιτρέπει να φανερωθεί η μανία της. Το δέντρο και η χλόη, ο αετός και ο ταύρος, το φίδι και ο τζίτζικας εισδύουν ολόπρωτα μέσα στην ξεχωριστή τους μορφή, και έτσι πρωτοαναδύονται ως αυτά που είναι. Αυτό το αναδύεσθαι και αναφύεσθαι σαν τέτοιο και ως όλο ονομάστηκε από τους αρχαίους Έλληνες *Φύσις*. Αυτή είναι που φωτίζει συνάμα εκείνο, πάνω στο οποίο και μέσα στο οποίο ο άνθρωπος θεμελιώνει την κατοικία του. Το ονομάζουμε: γη.»⁴⁴¹

Το Dasein ως ο δημιουργός και φορέας του Είναι εναποθέτει στη γη το έργο τέχνης του, όπως επί παραδείγματι αυτόν τον αρχαιοελληνικό ναό, ξανοίγοντας έναν καινοφανή κόσμο. Ο ναός ως έργο τέχνης, ως αποκάλυψη μιας στατικής εικόνας του Είναι φωτίζει και νοηματοδοτεί τον περιβάλλοντα χώρο: τα φυτά, τα ζώα τα πράγματα αλλά και την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη που τυχαίνει να βρίσκονται στον οικείο του τόπο. Η έλλειψη του ναού θα εγκλώβιζε τα αντικείμενα μέσα στην αφάνειά τους, δηλαδή θα παρέμεναν αόρατα σε κάθε υποκείμενο που θα έστρεφε το

⁴⁴⁰ Η μετάφραση συνιστά για τον Χάιντεγκερ ένα μόνιμο και δυσεπίλυτο πρόβλημα, που ορθώνεται ανάμεσα στο στοχαστή και σε αυτόν που προσπαθεί από το μεταφρασμένο κείμενο να αντλήσει κάτι από τα λεγόμενα αυτού. Άλλωστε, από τις απαρχές της δυτικής ιστορίας το πρόβλημα αυτό έκανε την εμφάνισή του, καθώς οι αυθεντικές ελληνικές λέξεις μεταφράστηκαν στα λατινικά απογυμνωμένες από το αρχικό τους νόημα και βάθος, οδηγώντας σε μια μόνιμη πλάνη τη δυτική σκέψη, η οποία παραφράζοντας οδηγήθηκε στη λήθη του Είναι.

⁴⁴¹ M Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σ. 69-70.

βλέμμα του προς αυτά. Ακόμη και το ίδιο το Dasein δεν θα μπορούσε να αποκτήσει πρόσβαση στον ίδιο του τον εαυτό, ο οποίος θα παρέμενε κρυφός.⁴⁴² Το Dasein ως το μοναδικό ον που φέρει το Είναι συνιστώντας το ξέφωτό του (Lichtung), κατοικεί επάνω στη γη, την οποία ωστόσο θα πρέπει να αποσυνδέσουμε με τις έννοιες της υλικότητας ή ενός ακόμη πλανήτη και αντίθετα θα πρέπει να τη φανταστούμε περίπου σαν την πλατωνική «χώρα», όπου το Dasein εναποθέτει τα έργα του και ανορθώνει όλους τους δυνατούς «κόσμους» του. Ο Heidegger θα ονοματίσει ως Είναι αυτό που ο αρχαιοελληνικός φιλοσοφικός στοχασμός περιέγραφε με τον όρο «φύσις». Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, αυτή την έννοια οι αρχαίοι Έλληνες τη συλλάμβαναν ως ταυτόσημη με μια άλλη έννοια, αυτή της έκ-στασης, η οποία περιέγραφε κάτι που εξέρχεται από την αφάνεια και γίνεται ορατό, καθώς παρουσιάζει τον εαυτό του σε παροντικό χρόνο. Το Είναι ως φύσις, και διά του Dasein και της δημιουργικής του δραστηριότητας, αποκαλύπτεται εκστατικά και αναπαύεται επάνω στη γη, που του παρέχει την ασφάλειά της. Το Είναι καθώς αυτοφανερώνεται στο παρόν και γίνεται ένα φαίνεσθαι και αμέσως επιστρέφει και πάλι πίσω στη γη, η οποία το διαφυλάσσει με ασφάλεια ενώ ταυτόχρονα του επιτρέπει να επιστρέψει στην προγενέστερη κατάστασή του, αυτή της μη κρυπτότητας, του σκότους.

Ο Heidegger μας φέρνει αντιμέτωπους με την κοινή αντίληψη σύμφωνα με την οποία το έργο τέχνης δεν είναι παρά μια αναπαράσταση των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου ή το πολύ μία εξωτερίκευση εσωτερικών γεγονότων. Ένα λογοτεχνικό έργο ή το άγαλμα ενός Θεού κάτι τέτοιο άραγε δεν υποτίθεται ότι επιτυγχάνει; Τουναντίον, το πραγματικό έργο τέχνης, το οποίο ποτέ δεν θα μπορούσε στην ουσία του απλά να αναπαριστά και να περιγράφει, δίνει νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη, διότι είναι αυτό που φωτίζει τον περιβάλλοντα χώρο που αυτή κατοικεί όπως και τα πράγματα που την περιβάλλουν και τελικά καθορίζει και αυτό το ίδιο το υπάρχειν. Το έργο τέχνης καθορίζει την ειδή των πραγμάτων, αλλά και των έμβιων οργανισμών. Το πραγματικό έργο τέχνης, το α-ληθές καλλιτέχνημα πλάθει έναν καινοφανή κόσμο, όπου μέσα του οι άνθρωποι και τα πράγματα λαμβάνουν τη μορφή και τη θέση που ήταν προορισμένα να λάβουν και συγχρόνως αποκτούν τους πραγματικούς σκοπούς τους. Έτσι, το άγαλμα κάποιου Θεού, δεν αναπαριστά απλώς έναν υπάρχων Θεό, που πρέπει να λατρευτεί ως τέτοιος, αλλά διανοίγει έναν

⁴⁴² Βλ. στο ίδιο, σ. 72.

καινούργιο κόσμο, όπου μόνο σε αυτόν μπορεί ο Θεός να δειχτεί ως τέτοιος, μπορεί να υπάρξει και λατρεύεται. Το έργο τέχνης φέρνει στην προφάνεια το Είναι και ανορθώνει έναν κόσμο, τον οποίο όμως ο Heidegger αποφεύγει να πει ότι δημιουργεί, καθώς κάτι τέτοιο θα παρέπεμπε ευθέως στη σχέση υποκειμένου - αντικείμενου, με συνέπεια να καθιστούσε τον κόσμο ένα ακόμη αντικείμενο απέναντι σε ένα υποκείμενο. Έτσι ο φιλόσοφος θα προτιμήσει να πει ότι: «ο κόσμος κοσμικεύεται (das Welt weltet)⁴⁴³ και είναι πιο υπαρκτός από τα χειροπιαστά και αντιληπτικά όντα, ανάμεσα στα οποία αισθανόμαστε οικεία»⁴⁴⁴. Ο άνθρωπος, εντός αυτού του κόσμου, κάνει τις επιλογές αυτές οι οποίες θα καθορίσουν τη διαδρομή της ενθάδε ύπαρξής του και τελικά θα τον εντάξουν εντός του ιστορικού χρόνου ως αναπόσπαστο τμήμα του.⁴⁴⁵ Είμαστε ερριμένοι (Geworfen) από το ίδιο το Είναι επάνω στη γη και εντός της ιστορίας θεμελιώνουμε έναν νέο κόσμο, επανατοποθετώντας τον και πάλι πίσω στη γη, από όπου εκπορεύονται όλα τα όντα, κατακτώντας τον οικείο τους χώρο και χρόνο και εισχωρώντας στον αέναο κύκλο των γεννήσεων και των θανάτων. Το Dasein κατοικεί εκστατικά εντός του ανοίγματος που παράγει κάθε καινούργιος κόσμος, μαζί με τα υπόλοιπα όντα, είτε αυτά είναι έμβια, είτε όχι, καθώς αυτά στερούνται ενός καθαρά δικού τους κόσμου.⁴⁴⁶ Στη ρωγή που παράγει κάθε νέος κόσμος οι Θεοί έρχονται και φεύγουν, λατρεύονται ή όχι.⁴⁴⁷ Καθώς επεξεργαζόμαστε αυτό που ονομάζουμε ύλη για να δημιουργήσουμε ένα έργο τέχνης της προσδίδουμε μια διαφάνεια, ώστε να μπορέσει μέσα από αυτή να αναδυθεί και το πράγμα αλλά και αυτό που στο έργο τέχνης θέλει να καταδείξει, όπως επί παραδείγματι μέσα από ένα απλό κομμάτι πέτρας ξεπηδά κάποιος Θεός και η ιερότητα αυτού του ιδίου. Τόσο ο Θεός, όσο και η πέτρα ή τα χρώματα ή ένα απλό κομμάτι σιδήρου μέσα από το έργο τέχνης κερδίζουν τον δικό τους τόπο και μπορούν να κατονομάζονται ως αυτά που είναι. Έτσι, μέσα στο άνοιγμα που γεννά το έργο τέχνης και επιτρέπει να ξεπηδήσει μέσα του ένας κόσμος, διαφαίνεται η αλήθεια, η οποία μπορεί να γίνει ορατή. Εάν

⁴⁴³ Το weltet συνιστά έναν ακόμη νεολογισμό του Χάιντεγκερ στην προσπάθειά του να αποφύγει την καθιερωμένη γλώσσα της μεταφυσικής, η οποία θα ανήγαγε την έννοια του κόσμου σε ένα πράγμα εξαντικειμενικεύσιμο, δηλαδή σε ένα πράγμα που τίθεται απέναντι σε ένα υποκείμενο, το οποίο θα μπορούσε να χειραγωγήσει το πράγμα και να το καταστήσει αντικείμενο αξιακής αποτίμησης, προσδίδοντάς του τα κατηγορήματα που αυτό επιθυμεί, όπως έχει πράξει με όλα τα πράγματα στο παρελθόν, αναλώνοντάς τα και ευτελίζοντάς τα.

⁴⁴⁴ M. Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σ. 74.

⁴⁴⁵ Βλ. H. Dreyfus, «Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics» στο *The Cambridge Companion to Heidegger*, C. Guignon (επιμ.), Cambridge University Press, Cambridge 1993, σσ. 297-301.

⁴⁴⁶ Βλ. M. Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σ. 75.

⁴⁴⁷ Βλ. στο ίδιο.

όμως η ρωγμή όπου κατοικούν τα όντα ονομάζεται κόσμος, τότε η χαιντεγκεριανή γη συνιστά τον τόπο της αφάνειας, του σκότους και της «ιερής ενοίκησης» (der Verbergung als Bergung).⁴⁴⁸ Αφενός, λοιπόν, μέσα στο έργο τέχνης θεμελιώνεται ένας καινούργιος κόσμος και αφετέρου αναδεικνύεται ή ίδια η γη ως ο αδιαφανής χώρος της ενοίκησης του Είναι.

Εντός του έργου τέχνης συνυπάρχουν δυναμικά η θεμελίωση ενός νέου κόσμου και η προώθηση της γης. Εδώ δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια καθαρή ενότητα αλλά για μία αντίθεση αυτοσυμπληρούμενων μεταξύ τους πραγμάτων, για μία γενεσιουργό διαμάχη, που παραπέμπει στην ηρακλείτεια ρήση: «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους»⁴⁴⁹. Πρόκειται για μία διαμάχη που μόνο διά μέσου αυτής η γη έρχεται στο φαίνεσθαι αλλά και ο κάθε καινούργιος κόσμος δύναται να θεμελιωθεί και να τοποθετηθεί πίσω στη γη, όπου ανήκει πραγματικά, καθώς από εκεί εκπορεύεται η προέλευσή του:

«Η γη δεν μπορεί να στερηθεί το ανοιχτό του κόσμου, εάν είναι να φανερωθεί ως γη μέσα στον απελευθερωμένο συνωστισμό του αυτοεγκλεισμού της. Αλλά ο κόσμος δεν μπορεί να φύγει αποφεύγοντας τη γη, εάν θέλει ως ευρυχωρία και οδός κάθε ουσιώδους πεπωμένου να θεμελιωθεί πάνω σε μια ειλημμένη απόφαση.»⁴⁵⁰

Η ουσία του έργου τέχνης έγκειται λοιπόν στον ασίγαστο πόλεμο μεταξύ του δημιουργημένου κόσμου και της γης: ενός πολέμου που πραγματοποιείται και συντηρείται εντός του ίδιου του έργου τέχνης. Όταν ο Heidegger στοχάζεται και μας λέει ότι το έργο τέχνης εφησυχάζει στον ίδιο του τον εαυτό, εννοεί την αέναη συντήρηση του πολέμου, ο οποίος τελικώς ανάγεται στη διαμάχη μεταξύ της ανοιχτότητας και της κρυπτότητας, δηλαδή μεταξύ του ανοιχτού κόσμου και της κρυφής γης. Τα χωριάτικα παπούτσια του van Gogh, παρά το γεγονός ότι αποκαλύπτουν την αλήθεια φωτίζοντάς την και παγιώνοντάς την, δεν το

⁴⁴⁸ Βλ. G. Steiner, *Χαιντεγκερ*, μτφρ. Α. Καραβαντά, Πατάκης, Αθήνα 2009, σ. 206.

⁴⁴⁹ H. Diels και W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ό.π., σ. 162. Τη ρήση αυτή του Ηρακλείτου, επάνω στην οποία θα θεμελιωθεί η «δημιουργική» διαμάχη κόσμου και γης, την αναλύει διεξοδικά ο Χαιντεγκερ στο έργο του *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*.

⁴⁵⁰ M. Heidegger, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, ό.π., σ. 82-83.

πραγματοποιούν με μια απλή διαδοχή από το κρυφό στο φανερό, αλλά προσφέροντας στο βλέμμα, καθιστώντας ορατή την προαιώνια και ουσιαστικότερη διαμάχη ανάμεσα στο σκότος και το φως. Τα όντα γίνονται όντα όταν ορθώνονται απέναντι από το Είναι, όταν εκδιπλώνουν τον εαυτό τους στο ξέφωτο (Lichtung) του Είναι, εντός του οποίου άλλες φορές κρύβονται και άλλες φωτίζονται, άλλες πάλι συνοφρυώνονται στον εαυτό τους και άλλες ξεχύνονται στο απέραντο χώρο. Εντός του έργου τέχνης παραμένει ολόφωτο το συμβάν (Ereignis) της αλήθειας, δηλαδή το συμβάν της διαμάχης μεταξύ της κρυπτότητας και της μη κρυπτότητας.⁴⁵¹ Στην ουσία του Είναι, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, ανήκει η απόκρυψη και η απόσυρση, ωστόσο το έργο τέχνης αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους τρόπους όπου το Είναι δύναται να φωταγωγηθεί και πιο συγκεκριμένα να φωταγωγηθεί ο μαινόμενος πόλεμος μεταξύ του κρυπτού και του φανερού, μεταξύ της αυτοαναφύομενης και αυτοαναδεικνυόμενης φύσης και της φαινομενικότητας των όντων. Τόσο τα παπούτσια του van Gogh, όσο και ο αρχαιοελληνικός ναός φωταγωγούν τον αρχέγονο πόλεμο μεταξύ της γης και του κόσμου, μεταξύ της κρυπτότητας και της μη κρυπτότητας, προάγοντας ταυτόχρονα την αλήθεια ως το σημαντικότερο συμβάν που λαμβάνει χώρα εντός του αληθινού έργου τέχνης. Αυτός ο πόλεμος ηρακλείτειας έμπνευσης μεταξύ του φωτός και του σκότους, μεταξύ του κόσμου και της γης, χωρίς ωστόσο να παραπέμπει ποτέ σε μια διαμάχη ανάμεσα στο καλό και στο κακό, αποτελεί την πραγματική αποκάλυψη του Είναι των όντων και του Είναι ως τέτοιου· αυτός ο πόλεμος είναι η ίδια η α-λήθεια. Ο καλλιτέχνης εξεικονίζει στο έργο τέχνης αυτή την α-λήθεια φέρνοντας στο φως το Είναι.

(δ) Martin Heidegger: Μια εικονογραφία του Μηδενός

Ο Martin Heidegger στο *Was ist Metaphysic?* (1929) μας προτρέπει να ρωτήσουμε μαζί με αυτόν, αυτό που ο τίτλος του έργου του ρωτάει, δηλαδή «τί είναι η μεταφυσική;». Πως μπορεί άραγε να απαντηθεί ένα τέτοιο ερώτημα; Ακόμη και αν το απαντούσαμε, θα αναγκαζόμασταν να περιορίσουμε την εννοιακή εικόνα του μεταφυσικού οράν σε μία μόνο πλευρά της ολότητας των όντων, γεγονός το οποίο

⁴⁵¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 92.

αντιβαίνει στη θεμελιώδη δομή της μεταφυσικής διάνοησης, η οποία, καθώς είναι υπερβατική, καλείται πάντα να υπερβαίνει τα όντα και όχι να τα επικαλύπτει. Έτσι ο Heidegger εγκαταλείπει την προσπάθεια να απαντηθεί ένα τόσο γενικό ερώτημα ευθέως, και αντί αυτού του γενικού ερωτήματος προκρίνει να αναζητηθεί ένα άλλο επιμέρους μεταφυσικό ερώτημα, εντός του οποίου ο ερωτών μπορεί να καταστεί ερωτώμενος και ταυτοχρόνως να ερωτάται εντός του σύνολη η ανθρώπινη ύπαρξη. Το Dasein που ρωτά για τον εαυτό του συνάμα ρωτά και για τα όντα στο σύνολό τους, με τα οποία βρίσκεται σε έναν διαρκή συσχετισμό. Παρά το γεγονός ότι και ο προ-επιστημονικός άνθρωπος ασχολούταν και ρωτούσε για τα πράγματα, μόνο το επιστημονικό Dasein φαίνεται να εγγίζει το πράγμα καθαυτό, καθώς εισβάλλει στην περιοχή των όντων με τρόπο ιδιαιτέρως αναλυτικό, προσπαθώντας να συλλάβει το νόημά τους στην ολότητά του. Αυτή η διείσδυση του Dasein, διά της επιστήμης, στην περιοχή των όντων θα αποκαλύψει την αντίθεση μεταξύ της ύπαρξης των όντων και του Μηδενός, το οποίο στέκει αντίκρυ τους. Εντούτοις, το επιστημονικό Dasein αποφεύγει διαρκώς να ρίξει το βλέμμα του στο Μηδέν, που στέκεται απέναντι στα όντα, με τα οποία βρίσκεται σε μια διαρκεί τριβή. Το Μηδέν, όσο και το ίδιο το Είναι, παραμένουν για την επιστήμη φαντάσματα που πλανιούνται από πάνω μας, και δεν αξίζει καθόλου να ασχολούμαστε με αυτά. Η ενασχόλησή μας με το Μηδέν είναι εντελώς χάσιμο χρόνου τελικά; Για τον Heidegger σίγουρα όχι, καθώς από αυτό το επιμέρους ερώτημα περί του Μηδενός θα προκύψει η απάντηση στο ευρύτερο ερώτημα περί της μεταφυσικής. Έτσι το αρχικό, γενικό ερώτημα «τι είναι μεταφυσική» μετατρέπεται στο μερικό ερώτημα «πώς έχει αυτό το Μηδέν»⁴⁵²

Το ερώτημα για το Μηδέν αποκαλύπτει, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, το πανάρχαιο φιλοσοφικό πρόβλημα, που άπτεται της ίδιας της λογικής και αφορά στο γεγονός ότι κάθε φορά που ασχολούμαστε με κάτι, είμαστε υποχρεωμένοι να συλλαμβάνουμε αυτό το κάτι ως ένα ξεχωριστό ον. Όταν η σκέψη μας προσπαθεί να προσεγγίσει το Μηδέν, δηλαδή το μη ον, το πρόβλημα αυτό εγγίζει τα απώτατα όρια της λογικής, αλλά και του φιλοσοφείν, καθώς είμαστε υποχρεωμένοι, εάν θέλουμε να κάνουμε λόγο ή όπως στην προκειμένη περίπτωση να ρωτήσουμε για αυτό, να το υποστασιοποιήσουμε. Το πρόβλημα αυτό είχε γίνει ήδη γνωστό στις απαρχές της οντολογικής σκέψης, όταν ο Παρμενίδης έκανε λόγο για ένα άφατο μη ον, το οποίο δεν μπορείς να προσεγγίσεις με κανέναν τρόπο, ούτε με την ίδια τη διάνοια. Η

⁴⁵² M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*, μτφρ. Π.Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 70.

παρμενίδεια αυτή οντολογική θεώρηση, που συνιστά φανερά μια λογική αντίφαση, καθώς κάνει λόγο για το άφατο και νοεί το αδιανόητο μη ον, παραμένει έως σήμερα ένα μείζον οντολογικό πρόβλημα, που σοβεί στα θεμέλια της φιλοσοφικής σκέψης. Ο Heidegger γνωρίζοντας πολύ καλά και σε βάθος το πρόβλημα που γεννά η προσπάθεια προσέγγισης του Μηδενός δεν φαίνεται να κάμπτεται. Αυτό που θα πράξει είναι απλά να παρακάμψει το πρόβλημα που δημιουργεί το γεγονός ότι κάθε φορά που ασχολούμαστε με το Μηδέν, το κοιτάζουμε τελικώς ως ένα ακόμη ον, ως είναι και νοητικό. Η ερώτηση, που συμπεριλαμβάνει και τον στοχασμό του Γερμανού φιλοσόφου, ακόμη αιωρείται: πως μπορούμε να ασχολούμαστε με το απόλυτο μη-ον, από τη στιγμή που το χειραγωγούμε, τοποθετώντας το απέναντί μας ως ένα ακόμη ον; Ο Heidegger δεν θα απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, αλλά θα συνεχίσει να στοχάζεται πάνω στο Μηδέν και με λεπτούς νοητικούς ελιγμούς, θα καταστήσει το Μηδέν πρότερο της άρνησης και της ίδιας της δυνατότητάς μας για διάνοηση:

«Αφού λοιπόν είναι αδύνατο να καταστήσουμε αντικείμενο το Μηδέν εν γένει, τελειώσαμε κιόλας με το ερώτημά μας για το Μηδέν –υπό την προϋπόθεση ότι σε αυτό το ερώτημα η "Λογική" είναι η ύψιστη αυθεντία, ότι η διάνοια αποτελεί το μέσον και η σκέψη την οδό για να συλλάβουμε αρχέγονα το Μηδέν και να αποφανθούμε για τη δυνατότητα της αποκάλυψής του [...] Υπάρχει το Μηδέν μόνο επειδή υπάρχει το Δεν, δηλαδή η άρνηση; Ή μήπως συμβαίνει το αντίστροφο; Μήπως υπάρχει η άρνηση και το Δεν μόνο επειδή υπάρχει το Μηδέν; Αυτό δεν έχει κριθεί –δεν έχει καν εγερθεί ακόμη ως ρητό ερώτημα. Υποστηρίζουμε: το Μηδέν είναι πιο αρχέγονο [ursprünglicher] από το Δεν και την άρνηση.

Αν αυτή η θέση είναι ορθή, τότε η δυνατότητα της άρνησης ως πράξης της διάνοιας, επομένως και η ίδια η διάνοια, εξαρτώνται κατά κάποιον τρόπο από το Μηδέν. Πως μπορεί λοιπόν η διάνοια να θέλει να αποφανθεί για αυτό; Μήπως τελικά το φαινομενικά παράλογο ερωτήματος και απαντήσεως για το Μηδέν βασίζεται απλώς σε μια τυφλή ισχυρογνωμοσύνη της πλανώμενης διάνοιας;»⁴⁵³

⁴⁵³ Στο ίδιο, σσ. 71, 72.

Η συνέχεια, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, απαιτεί να αναζητήσουμε το Μηδέν. Διερωτάται ωστόσο: πού θα πρέπει να κάνουμε αυτή την αναζήτηση; Σε αυτό το σημείο ο Heidegger αναγνωρίζει πολύ καλά τα δομικά προβλήματα, που μια τέτοια έρευνα θα φέρει στο φως. Αρχικά ξέρουμε πολύ καλά ότι μπορούμε να αναζητήσουμε μόνο αυτό που ήδη γνωρίζουμε. Γνωρίζουμε άραγε το Μηδέν εκ των προτέρων; Υπάρχει κάποια κρυφή πρό-ληψη (Vorwegnahme) του Μηδενός από το Dasein, την οποία αγνοούμε; Ο Heidegger ούτε σε αυτό το σημείο θα δώσει κάποια απάντηση. Συνεχίζει να θέτει ογκώδη φιλοσοφικά ερωτήματα, τα οποία δεν απαντά, καθώς μας οδηγεί στην καθολική σύλληψη του μη όντος από πλάγιες οδούς. Το Μηδέν μπορούμε να το βρούμε με βεβαιότητα εντός του γλωσσικού πεδίου, όπως επίσης και στο νοητικό, όπου μπορεί να περιγραφεί ως «η καθολική άρνηση της ολότητας των όντων»⁴⁵⁴. Παρά το γεγονός ότι το Μηδέν δεν μπορούμε να το συναντήσουμε μέσα στο χωροχρονικό συνεχές ως ένα ον που μπορούμε να αγγίξουμε, το βρίσκουμε εντός της διάνοιάς μας ως ιδιότητα ή ως ιδέα. Σύμφωνα με τις απόψεις μας ωστόσο, τα όντα της διάνοιας, παρ' ότι δεν μπορούμε να τα αγγίξουμε, είναι εξίσου υπαρκτά (έχουν υπόσταση) με τα υπόλοιπα όντα του τρισδιάστατου χώρου· μία οπτική την οποία ο Heidegger αρνείται να εξετάσει, αν και αντιλαμβάνεται πολύ καλά τις δυσκολίες που γεννά στη σκέψη η έννοια του Μηδενός, και πιο ειδικά όταν αυτή συλλαμβάνεται, όπως εδώ, ως η καθολική άρνηση της ολότητας των όντων, όπως είδαμε. Ο μόνος τρόπος να συλλάβουμε τα όντα στο σύνολό τους είναι να συλλάβουμε αυτό το όλον ως έννοια, ως μια νοητική εικόνα, έναντι της οποίας, σύμφωνα με τον Heidegger, θα πρέπει να τοποθετήσουμε όχι το «αυθεντικό» Μηδέν, αλλά ένα πλαστό, εικονικό. Μα και αυτό φαίνεται παράδοξο, καθώς η ίδια η έννοια του Μηδενός αποκλείει την ίδια τη διαφορά, καθιστώντας αδύνατο τον διαχωρισμό του Μηδενός σε «αυθεντικό» και «πλασματικό». Στο σημείο αυτό τελειώνει το διανοητικό παιχνίδι του Heidegger με το Μηδέν, διότι κατ' αυτόν κάθε διανοητική προσπάθεια προσέγγισης του Μηδενός θα καταλήγει σε αδιέξοδο. Αντίθετα, θα πρέπει να το προσεγγίσουμε διά μέσου μιας θεμελιώδους εμπειρίας μαζί του.

Το Dasein βρίσκεται ερριμένο εντός του κόσμου και ασχολείται κατά το πλείστον με τα όντα που κινούνται γύρω του, με τα όντα αυτά που συμμετέχουν και

⁴⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 73.

καθορίζουν την καθημερινότητά του. Παρά το γεγονός ότι και το ίδιο το Dasein κείται ανάμεσα στα όντα αυτά, η ουσία τους και η εικόνα του συνόλου τους συνεχώς του διαφεύγει. Ωστόσο υπάρχουν δύο ψυχολογικές καταστάσεις, κατά τις οποίες το Dasein μπορεί να αντιληφθεί το όλον και να προσεγγίσει την ουσία του. Η πρώτη ψυχολογική κατάσταση είναι η ανία και η δεύτερη η οικειότητα που δημιουργείται στη συμπαρουσία του Dasein με ένα άλλο αγαπημένο Dasein:

«Αυτή η "ολότητα" μας καταλαμβάνει, ακόμη κι όταν –και ιδιαίτερα όταν– δεν είμαστε ειδικά απασχολημένοι με τα πράγματα και με εμάς τους ίδιους, π.χ. στην αυθεντική ανία. Η αυθεντική ανία βρίσκεται ακόμη μακριά, όταν μας ανιούν αυτό το βιβλίο ή εκείνο το θέαμα, τούτη η ασχολία ή εκείνη η ανεμελιά. Ξεσπά, όταν «κάποιος νιώθει ανιαρά» [es einem langweilig ist]. Η βαθιά ανία, περιφερόμενη σαν σιωπηλή ομίχλη εδώ κι εκεί στις αβύσσους του Dasein, συνωθεί όλα τα πράγματα, όλους τους ανθρώπους, κι εμάς τους ίδιους μαζί τους, σε μια παράξενη αδιαφορία. Αυτή η ανία αποκαλύπτει την ολότητα των όντων.

Μια άλλη δυνατότητα τέτοιας αποκάλυψης κρύβεται στη χαρά για την παρουσία του Dasein –όχι απλώς του προσώπου– ενός αγαπημένου ανθρώπου.

Μια τέτοια συντονία [Gestimmtsein], μέσα στην οποία κάποιος "είναι" [ist] έτσι ή αλλιώς, μας αφήνει να ευρεθούμε [befinden] –ολοκληρωτικά συντονισμένοι [durchstimmt] από αυτήν– εν μέσω της ολότητας των όντων. Η εύρεση της διάθεσης [Die Befindlichkeit der Stimmung] δεν αποκαλύπτει απλώς κάθε φορά με τον τρόπο της την ολότητα των όντων, αλλά αυτή η αποκάλυψη –απέχοντας πολύ από μια απλή σύμπτωση– συνιστά συγχρόνως το θεμελιώδες γίνεσθαι του Da-sein μας.»⁴⁵⁵

Εντούτοις, αυτό ακριβώς που μας οδηγεί στο αντίκρυσμα της ολότητας των όντων, είναι το ίδιο που μας απομακρύνει από το Μηδέν που αναζητούμε εδώ. Η ενατένιση του όλου δεν μας αποκαλύπτει τελικώς το αντίθετό του, δηλαδή το Μηδέν,

⁴⁵⁵ Στο ίδιο, σσ. 74-75.

ωστόσο, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, υπάρχει μία άλλη ψυχική διάθεση που μπορεί να μας οδηγήσει με ασφάλεια ενώπιων του Μηδενός: η αγωνία (angst). Η αγωνία, η οποία δεν σχετίζεται με μια απλή δειλία απέναντι στη ζωή, ούτε ταυτίζεται με τον φόβο απέναντι σε κάτι συγκεκριμένο, αλλά αντίθετα αρχικά παρουσιάζεται ως μια απροσδιόριστη και καθολική αίσθηση ανοικειότητας απέναντι στον κόσμο, η οποία κατά την υποχώρησή της αφήνει να φανούν τα σημάδια του Μηδενός, το οποίο την προκάλεσε:

«Όπως λέμε, στην αγωνία "νιώθει κάποιος ανοίκεια" [es ist einem unheimlich]. Ποιο είναι αυτό το "es" [που τον κάνει να νιώθει ανοίκεια]; Ποιος είναι ο "κάποιος"; Αδυνατούμε να πούμε ενώπιων τινός νιώθει κανείς ανοίκεια. Νιώθει έτσι γενικά. Όλα τα πράγματα, κι εμείς οι ίδιοι μαζί τους, βυθίζονται σε μια αδιαφορία. Τούτο όμως δεν έχει την έννοια μιας απλής εξαφάνισης: μέσα στην ίδια την απομάκρυνσή τους, τα πράγματα στρέφονται προς εμάς. Αυτή η απομάκρυνση της ολότητας των όντων, που μας πιέζει μέσα στην αγωνία, μας καταπιέζει. Δεν απομένει κανένα στήριγμα. Μένει μόνο κι απλώνεται πάνω μας –μέσα στη διολίσθηση των όντων– αυτό το "κανένα".

Η αγωνία αποκαλύπτει το Μηδέν.

"Αιωρούμαστε" στην αγωνία. Πιο καθαρά: η αγωνία μας αφήνει να αιωρούμαστε, καθώς οδηγεί την ολότητα των όντων σε διολίσθηση. [...] Όταν η αγωνία έχει υποχωρήσει, ο ίδιος ο άνθρωπος επιβεβαιώνει άμεσα ότι αυτή αποκαλύπτει το Μηδέν. Με τη φωτεινότητα του βλέμματος που συντηρεί η νωπή ανάμνηση, αναγκαζόμαστε να πούμε: εκείνο για το οποίο και ενώπιων του οποίου αγωνιούσαμε ήταν "στην πραγματικότητα" – τίποτε [nichts: μηδέν]. Πράγματι: το ίδιο το Μηδέν –ως τέτοιο– ήταν παρόν εδώ [da].»⁴⁵⁶

Διά της αγωνίας ο άνθρωπος μεταμορφώνεται σε Dasein και τίθεται απέναντι στο Είναι, αλλά και στο Μηδέν, το οποίο προσπαθούμε να προσεγγίσουμε. Ωστόσο ο

⁴⁵⁶ Στο ίδιο, σσ. 76, 77.

Heidegger μας αποτρέπει για ακόμη μια φορά να αντικρύσουμε το Μηδέν ως ένα ακόμη αντικείμενο, καθώς αυτό αποκαλύπτεται δίπλα στην ολότητα των όντων. Είμαστε και πάλι υποχρεωμένοι να θέσουμε την ερώτηση: εάν το Μηδέν δεν είναι ον τότε τί είναι; Πως ο Γερμανός φιλόσοφος ξεπερνά με τόσο μεγάλη ευκολία ότι και τα περιεχόμενα της διάνοιάς μας είναι και αυτά όντα; Φαίνεται ότι το Μηδέν παραμένει ένα εμπόδιο σε κάθε προσπάθεια υπέρβασης της παραδοσιακής μεταφυσικής, καθώς σύνολη η φιλοσοφική θεώρηση αρνείται πεισματικά να δώσει υπόσταση στο Μηδέν, όταν και μόνο η αναφορά σε αυτό το αντικειμενοποιεί, του δίνει υπόσταση, θέτοντάς το ενώπιον της συνείδησής μας, ως μια εικόνα, που πρέπει να διαπραγματευτούμε. Η νόηση, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, είναι θεμελιωδώς εικονιστική· η διάνοιά μας θα ήταν κενή χωρίς τις εικονιστικές παραστάσεις της, των οποίων δεν μπορούμε να στερήσουμε τη δυνατότητα να έχουν υπόσταση, ανεξάρτητα από το εάν ανήκουν στον τρισδιάστατο χωροχρονικό κόσμο της λεγόμενης εξωτερικής ή υλικής πραγματικότητας.

Επιστρέφοντας στον χαιντεγκεριανό φιλοσοφικό στοχασμό περί του Μηδενός, βλέπουμε τον φιλόσοφο να πραγματοποιεί, όπως αρέσκειται πολύ συχνά να πράττει, μια αντιστροφή: ενώ αρχικά, όπως είδαμε, φάνηκε ότι ήταν η αγωνία που θα αποκάλυπτε το Μηδέν, τώρα αυτό αντιστρέφεται ολικά, καθώς φαίνεται πως το Μηδέν είναι πρότερο της αγωνίας· το Μηδέν είναι αυτό που ωθεί την ανθρώπινη ύπαρξη στην οπισθοχώρηση έναντι της ολότητας των όντων, δημιουργώντας το πεδίο όπου δύναται να αναδυθεί το αίσθημα της αγωνίας, το οποίο με τη σειρά του θα φέρει στο φως την έως τότε κρυφή όψη του Μηδενός. Το Μηδέν που «μηδενεί» φέρνει στο φως τη διαμάχη μεταξύ της ύπαρξης των όντων έναντι του Μηδενός, και συγκροτεί το ολοκληρωμένο Dasein, το οποίο παραμένει ως τέτοιο μόνο κάθε φορά που βρίσκεται στην αγκαλιά του Μηδενός:

«Στην αγωνία, το Μηδέν πιέζει το Dasein ως μια τέτοια καθολική αποπεμπτική παραπομπή στη διολισθαίνουσα ολότητα των όντων, και αυτή είναι η ουσία του Μηδενός: η μηδένωση. Δεν είναι κάποια εκμηδένιση των όντων, ούτε εκπηγάει από μian άρνηση. Η μηδένωση δεν επιτρέπεται να αποτιμηθεί ως εκμηδένιση ή άρνηση. Το ίδιο το Μηδέν μηδενεί.

Η μηδένωση δεν είναι ένα τυχαίο συμβάν, αλλά, ως αποπεμπτική παραπομπή στη διολισθαίνουσα ολότητα των όντων, αποκαλύπτει

όλη την έως τώρα κρυμμένη παραδοξότητα των όντων, ως του κατεξοχήν Άλλου –έναντι του Μηδενός.

Στη φωτεινή νύχτα του Μηδενός της αγωνίας εγείρεται για πρώτη φορά η αρχέγονη ανοικτότητα των όντων ως τέτοιων: ότι είναι όντα –κι όχι Μηδέν. Αυτό το "κι όχι Μηδέν" που προσθέσαμε στη φράση μας δεν είναι όμως μια υστερογενής διασάφηση, αλλά η πρωταρχική παροχή της δυνατότητας της προδηλότητας των όντων εν γένει. Η Ουσία του Μηδενός που μηδενεί αρχέγονα συνίσταται σε τούτο: πρώτο αυτό φέρνει το Da-sein ενώπιον των όντων ως τέτοιων[...]

Da-sein σημαίνει: κατακράτηση μέσα στο Μηδέν.»⁴⁵⁷

Με την κατακράτηση του Dasein μέσα στο Μηδέν δύναται το Dasein να συσχετισθεί με τα υπόλοιπα όντα, αλλά το πιο σημαντικό έγκειται στο ότι μόνο σε αυτή την κατάσταση μπορεί να υπερβεί το όλον των όντων, απελευθερωμένο από το βάρος που φέρει η ολότητα αυτή. Αυτή η εποπτική εισχώρηση στην ουσία της ολότητας των όντων καθίσταται δυνατή μόνο κατόπιν της υποχώρησης του Dasein από αυτά τα ίδια και της ταυτόχρονης επανεξέτασής τους με τρόπο ούτως ειπείν μεταφυσικό, δηλαδή υπερβατικό, καθώς το Dasein ίσταται πια εκτός και πάνω από το όλον. Η κίνηση (μηδένωση κατά Heidegger) του Μηδενός ανήκει στο Είναι των όντων, το οποίο μόνο διά μέσου της ίδιας αυτής κίνησης μπορεί να προσεγγιστεί.

«Το Μηδέν δεν εμφανίζεται ούτε μόνο του ούτε δίπλα στα όντα, προσκολλώμενο τρόπον τινά σε αυτά. Το Μηδέν καθιστά δυνατή την προδηλότητα των όντων ως τέτοιων για το ανθρώπινο Dasein. Το Μηδέν δεν είναι απλώς το αντίθετο των όντων, αλλά ανήκει αρχέγονα στην ίδια την ουσία. Στο Είναι των όντων τελείται η μηδένωση του Μηδενός.»⁴⁵⁸

Το Dasein το βρίσκουμε να χάνεται ασταμάτητα ανάμεσα στα υπόλοιπα όντα που το περιτριγυρίζουν, ξεχνώντας ή αδιαφορώντας για το Μηδέν. Εντούτοις το Μηδέν, το οποίο βρίσκεται πέρα από κάθε γνώση και εννοιακή σύλληψη, και είναι

⁴⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 79.

⁴⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 80.

πρότερο κάθε αρνητικού προσδιορισμού, κινείται αδιάκοπα στο παρασκήνιο της ύπαρξής μας, τίθωντάς μας, όταν και εάν μας καταστεί ορατό, ενώπιων των υπόλοιπων όντων, τα οποία θα δούμε πια με ένα καινοφανές βλέμμα στην ολότητά τους, διαχωρίζοντας το ουσιώδες από το ανούσιο, το αληθινό από το ψευδές.

«Η κατακράτηση του Dasein μέσα στο Μηδέν, θεμελιωμένη στην κρυφή αγωνία, είναι η υπέρβαση [Übersteigen] της ολότητας των όντων: η υπερβατικότητα [Transzendenz][...]

Η μεταφυσική είναι το ερωτάν που υπερβαίνει τα όντα, προκειμένου να τα επανακτήσει κατανοώντας τα ως τέτοια και στην ολότητά τους.»⁴⁵⁹

Ο Heidegger προκειμένου να οριοθετήσει το νόημα που θέλει να δώσει στο Μηδέν θα κάνει μια μικρή ιστορική αναδρομή, υπενθυμίζοντάς μας αρχικά τη λατινική φράση: «ex nihilio nihil fit» (εκ του μηδενός, μηδέν γίνεται). Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο στην πρόταση αυτή δεν γίνεται πραγματικός λόγος ούτε για την ουσία του Είναι μα ούτε και για αυτή του Μηδενός. Εντούτοις, στη φράση αυτή αποκαλύπτεται η αρχαία φιλοσοφική και οντολογική οπτική περί του Μηδενός, σύμφωνα με την οποία το Μηδέν ταυτίζεται με το μη-ον, δηλαδή με το αδιαμόρφωτο τίποτα, με αυτό που δεν έχει μορφή και δεν έχει έρθει στην παρουσία. Πολύ συχνά αυτό το μη-ον, το αδιαμόρφωτο τίποτα ταυτιζόταν με την ύλη, η οποία παρέμενε σε μια κατάσταση αδράνειας έως ότου λάβει κάποια μορφή. Το μη-ον για την αρχαία φιλοσοφία συνιστούσε το αντίθετο του όντος, το οποίο ήταν αυτό και μόνο αυτό που είχε λάβει μια συγκεκριμένη μορφή και μπορούσε να είναι παρόν στο τώρα, οπότε μπορούσε και να εξεικονισθεί εντός της ανθρώπινης συνείδησης. Όσον αφορά στη χριστιανική φιλοσοφική οπτική περί του Μηδενός, ο Heidegger θα επισημάνει και πάλι την προκλητική αδιαφορία της να θέσει ουσιαστικά ερωτήματα τόσο για το Είναι, όσο και για το Μηδέν, καθώς ο δογματικός χαρακτήρας του χριστιανικού στοχασμού ταύτισε το Είναι με τον Θεό. Μόνο το ύψιστο ον (summmum ens) θα μπορούσε να έχει υπό την κατοχή του το Είναι, το οποίο, εάν και όποτε το επιθυμεί, το «διαχέει» στα κτιστά όντα (creatum ens), τα οποία δημιουργεί εκ του Μηδενός. Στο σημείο αυτό ο Γερμανός φιλόσοφος θα αναρωτηθεί εάν είναι δυνατόν το

⁴⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 83.

Απόλυτο, που αντιπροσωπεύει ο Θεός, να σχετίζεται με το Μηδέν; Για τη χριστιανική κοσμοθεωρία θα ήταν αδύνατο να υπάρχει από τη μία ο Θεός και από την άλλη ένα Μηδέν, ακόμη και αν αυτό το Μηδέν ήταν υποχείριο του ύψιστου όντος. Θα έπρεπε ίσως λοιπόν να μην αποκλείσουμε την πιθανότητα το Μηδέν να περιλαμβάνεται μέσα στο απόλυτο, γεγονός το οποίο γεννά νέες παραδοξότητες τόσο για τους χριστιανούς όσο και για τους φιλοσόφους.

Η επικρατούσα έως τώρα φιλοσοφική πεποίθηση λοιπόν φαίνεται να παραμένει ότι το Μηδέν είναι αντίθετο του Είναι. Πολλά από τα προβλήματα της οντολογίας εκπορεύονται από αυτήν ακριβώς τη θέση, καθώς είτε εκλάβουμε το Είναι ως άχρονο, είτε το εκλάβουμε ως χρονικό (κατά τον Heidegger), δηλαδή ως Είναι των ενδόκοσμων όντων, το Μηδέν, ως αντίθετο του Είναι, συνιστά την άρνηση των όντων, αλλά καθώς και το ίδιο είναι ένα ακόμη ον, συνιστά την άρνηση του εαυτού του· ιδού το παράδοξο του Μηδενός. Για τον Heidegger βεβαίως υπάρχει ο δρόμος όπου το Μηδέν δεν είναι αντίθετο του Είναι, αλλά αποτελεί κομμάτι του. Το Μηδέν ανήκει στο Είναι των όντων και αποκαλύπτει αυτό το Είναι στο Dasein. Η δέσμευση του Dasein από το Μηδέν φέρνει στο φως το πεπερασμένο Είναι. Εάν η ίδια η μεταφυσική θέλει να συναντήσει το Είναι πρέπει να ρωτήσει για το Μηδέν.

«[...]το ίδιο το Είναι είναι ουσιαστικώς πεπερασμένο και αποκαλύπτεται μόνο μέσα στην υπερβατικότητα του Dasein που κατακρατείται στο Μηδέν. Αν λοιπόν το ερώτημα για το Είναι, ως τέτοιο, συνιστά το περιεκτικό ερώτημα της μεταφυσικής, τότε το ερώτημα για το Μηδέν αναδεικνύεται σε ένα ερώτημα που περικλείει το όλον της μεταφυσικής. [...] Ex nihilo omne ens qua ens fit (εκ του Μηδενός γίνεται κάθε ον ως ον). Μόνο στο Μηδέν του Dasein τα όντα στην ολότητά τους συναντούν τον εαυτό τους σύμφωνα με την πιο ιδιαίτερη δυνατότητά τους, δηλαδή κατά πεπερασμένο τρόπο.»⁴⁶⁰

Προϋπόθεση κάθε επιστήμης, αλλά και της ίδιας της οντολογίας καθίσταται η διερώτηση για το Μηδέν. Η μέθεξή της ανθρώπινης ύπαρξης με το ίδιο το Μηδέν συνιστά τον στόχο και την προϋπόθεση για μια εποπτική σύλληψη της ολότητας των

⁴⁶⁰ Στο ίδιο, σσ. 85, 86.

όντων, διά της οποίας το Dasein θα στρέψει το βλέμμα του στην α-λήθεια του πεπερασμένου Είναι. Το παράδοξο της ύπαρξης εμφανίζεται μέσα στην αγωνία που γεννά η ενατένιση του Μηδενός· μια ενατένιση που αυτή και μόνο μπορεί να μας θέσει ενώπιον της ουσιαστικής δυνατότητάς μας για ένα αληθινό υπάρχουν.

«Μόνο επειδή το Μηδέν έχει φανερωθεί στο βάθος του Dasein, μπορεί να απλώνεται πάνω μας η πλήρης παραδοξότητα των όντων. [...] Όσο ο άνθρωπος υπάρχει, επιτελείται κατά κάποιον τρόπο και το φιλοσοφείν. Η φιλοσοφία – αυτό που ονομάζουμε έτσι – θέτει σε κίνηση τη μεταφυσική, ώστε εντός της να συναντά τον εαυτό της και τη ρητή της αποστολή. Η φιλοσοφία τίθεται σε κίνηση μόνο μέσω μιας ιδιαίτερης παρέμβασης της κάθε ύπαρξης στις θεμελιώδεις δυνατότητες του όλου Dasein. Αποφασιστικό γι' αυτήν την παρέμβαση είναι: πρώτα, η παροχή χώρου για την ολότητα των όντων· έπειτα, η άφεσή μας στο Μηδέν, δηλαδή η απελευθέρωση από τα είδωλα που ο καθένας έχει και στα οποία συνηθίζει να καταφεύγει· τέλος, η διάνυση ολόκληρης της τροχιάς αυτής της αιώρησης, ώστε να επανακάμπουμε διαρκώς στο θεμελιώδες ερώτημα της μεταφυσικής που το ίδιο το Μηδέν επιβάλλει: Γιατί να υπάρχουν εν γένει όντα, και όχι πολλώ μάλλον το Μηδέν;»⁴⁶¹

(ε) Μια ανεικονική εικονικότητα

Διονύσιος Αεροπαγίτης

Στο περιθώριο της εικονιστικής οντολογίας του Είναι προχωρά εκ παραλλήλου ανά τους αιώνες μια σύλληψη, η οποία κινείται στα όρια, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, της παραδοξότητας, καθώς κάνει λόγο για μια ανεικονική οντολογία του Είναι, και η οποία αφορά πολύ περισσότερο σε αυτό που έχει κατονομαστεί ως οντοθεολογία, παρά στην καθαυτό μεταφυσική. Η σύλληψη αυτή εδράζεται στα κείμενα του 5ου μ.Χ. αιώνα, τα οποία μας έχουν παραδοθεί ως κείμενα του

⁴⁶¹ Στο ίδιο, σσ. 87-88.

Διονυσίου Αεροπαγίτη. Σε αυτά θεμελιώνεται αυτό που ονομάζουμε αποφατική θεολογία, η οποία μας οδηγεί διαμέσου των αρνήσεων στη σύλληψη του Θεού ως του απόλυτου Είναι, σε αντίθεση με τη θετική θεολογία, η οποία μέσω των καταφάσεων μας οδηγεί ατελώς μόνο στη σύλληψη του Υπέρτατου Όντος. Τι σημαίνει άραγε αυτό; Όπως το αντιλαμβανόμαστε εμείς, κάθε απόφαση εμπεριέχει μια ισχυρή ή ανίσχυρη βεβαιότητα περί του έξω, δηλαδή μια κάποια γνώση, η οποία εκπορεύεται από την προσωπική ερμηνεία του κόσμου, που με τη σειρά της η ερμηνεία αυτή, χωρίς καν να μπορούμε να το αντιληφθούμε, έχει προοικονομήσει την εικόνα της εξωτερικής πραγματικότητας, καθώς είναι απόλυτα συνυφασμένη με αυτήν την ίδια την πραγματικότητα, ως γνήσιο αποκύημα της. Με άλλα λόγια, κάθε απόφαση είναι πάντα δεσμευμένη και καθοδηγούμενη από τον ασύνειδο τρόπο που μας έχει «επιβληθεί» να κοιτάμε και να ορίζουμε τα πράγματα· είναι δεσμευμένη από οικείες «γνώσεις», που έχουν εισχωρήσει εντός μας και μας έχουν καταστήσει φερέφωνα τους. Ως εκ τούτου, κάθε γνώση, συνειδητή ή ασυνειδητή, η οποία εξ αντικειμένου εκπορεύεται από τα όντα που μας περιτριγυρίζουν και αφορά σε αυτά τα ίδια τα όντα, δεν δύναται να αναχθεί στη σφαίρα της θεότητας, η οποία κείται επέκεινα και πάνω από αυτά. Κάθε απόφαση που αφορά στον Θεό και τον προσδιορίζει ως κάτι το οποίο δυνητικά θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε, είναι μια θετική και ταυτόχρονα ατελής πράξη, καθώς ουδέποτε θα μπορούσε να καταδείξει τον ίδιο τον Θεό στην ολότητά του, παρά μόνο ένα απείκασμα Αυτού, κατώτερης ποιότητας, το οποίο πηγάζει από τη δική μας και μόνο χωροχρονική πραγματικότητα. Κάθε απόφαση περί του Θεού μας σπρώχνει μακριά από κάθε πιθανή νοητική σύλληψή του, καθώς μας παρουσιάζει ένα ψευδές είδωλό του. Με αυτόν τον τρόπο είμαστε υποχρεωμένοι να στρέψουμε το βλέμμα μας στη μοναδική οδό που θα μας φέρει ενώπιον του πραγματικού Θεού και ονομάζεται αποφατική οδός.

Ο αποφατισμός αρνείται κάθε απόφαση, καταφατική ή αρνητική, όπως επίσης και κάθε θετική ή αρνητική γνώση περί του Θεού, διότι μόνο διά της αγνωσίας μπορούμε να Τον προσεγγίσουμε.⁴⁶² Πρέπει να ξεχάσουμε οτιδήποτε νομίζουμε ότι γνωρίζουμε, και το οποίο προέρχεται από τη λειτουργία των αισθήσεών μας, ώστε να συλλάβουμε το Ακατάληπτο, που έχει την κατοικία του στο σκότος:

⁴⁶² Πρβλ. K. Barthe, *God Here and Now*, Translated by Paul M. van Buren, Routledge Classics, London and New York 2003.

«[...] τῆ περι τὰ μυστικά θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γινῶσιν· τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. [...] ὅτι καὶ πολὺλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία, καὶ βραχύλεχτός ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι, καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως, καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστὶν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα.»⁴⁶³

([...] εντρύφησε με ζήλο στα μυστικά θεάματα και παραιτήσου από τις αισθήσεις και τις ενέργειες του νου και από όλα τα αισθητά και τα νοητά, τα μη ὄντα και τα ὄντα, και όσο είναι δυνατό ανυψώσου για να ενωθείς ακατάληπτα με Αυτόν που είναι πέρα από κάθε ουσία και κάθε γνώση· γιατί όταν βγεις από τον εαυτό σου και από ὅ,τι ἔχει σχέση μαζί του και τα εγκαταλείψεις όλα και αποδεσμευθεὶς από όλα, θα αναχθεὶς στην υπερούσια του θείου σκότους ακτῖνα. [...] η των ὄλων ἀγαθὴ Αἰτία και πρόξενος μακρυλογίας εἶναι ἀλλὰ και βραχυλογίας ταυτόχρονα ἀκατάληπτη, ἀφοῦ δεν ἔχει οὔτε λόγο, οὔτε νόηση, ἐπειδὴ υπερούσια βρίσκεται πάνω από όλα, και μόνο σε ὄσους και τα ἀκάθαρτα και τα καθαρὰ υπερβαίνουν ἀποκαλύπτεται και φανερῶνεται ἀληθινά, σε ὄσους υψώνονται πάνω από ὄλες τις ἀγίες κορφές, ἀφήνοντας πίσω τους και θεῖους φωτισμούς και ἤχους και οὐρανίους λόγους, για να

⁴⁶³ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graeca, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου τὰ σωζόμενα πάντα, Mystica Theologia, Tomus III, Κεφάλαιον Α΄, 540 2 - 540 A3, 540 C1 - 540 C11, 1857, σσ. 997-998, 999-1000.*

εισέλθουν στο γνόφο, όπου πραγματικά βρίσκεται, καθώς λέγουν οι Γραφές, Αυτός που υπερβαίνει τα πάντα.)⁴⁶⁴

Διαμέσου της λύτρωσης από τις αισθήσεις αλλά και από κάθε είδους νοητική σύλληψη δυνάμεθα να εισαχθούμε στον «μυστικό γνόφο της αγνωσίας»⁴⁶⁵, όπου εντός του αποξενωνόμαστε από το σύνολο των όντων, και ταυτόχρονα από την ίδια μας τη χωροχρονική ύπαρξη, για να ενωθούμε εκστατικά με τον Θεό. Εντός της καθολικής αγνωσίας κάθε γνώση περί των όντων έχει χαθεί, καθώς έχει αντικατασταθεί από μια πέραν της νόησης γνώση, από μια «υπέρνοη γνώση»⁴⁶⁶. Η απόσυρσή μας από τα όντα, η αποποίηση των όσων νομίζουμε ότι γνωρίζουμε στο όνομα αυτών που δεν γνωρίζουμε, αλλά και η εγκατάλειψη του ίδιου μας του εαυτού προς χάριν της ακατάληπτης θεότητας μας οδηγεί σε ένα βλέμμα χωρίς την όραση και σε μία γνώση χωρίς καμία γνώση, είτε θετική είτε αρνητική. Η απομάκρυνσή μας από τον οντικό φωτισμό, που αποκρύπτει τον Θεό, μας οδηγεί στην αποκάλυψη αυτού του κεκρυμμένου Θεού (Deus absconditus) και στη μυστική - εκστατική ένωση μαζί του. Ο Θεός της αποφαιτικής θεολογίας δεν είναι δυνατό να υποπέσει εννοιακά εντός της ανθρώπινης συνείδησης, καθώς μπορούμε να τον «εγγίζουμε» μόνο όταν γινόμαστε ένα με Αυτόν, εντός της εξωτερικής και εσωτερικής σιωπής.

«[...] καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικὸν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησία, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μη γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. [...] καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν [...] τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι, καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως [...] οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδέ τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν· οὐδέ αὐτὴ

⁴⁶⁴ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, μτφρ. Σωτήρης Γουνελάς Αρμός, Αθήνα 2002, σσ. 43, 45-47.

⁴⁶⁵ Στο ἴδιο, σ. 47.

⁴⁶⁶ Στο ἴδιο, σ. 49.

γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν· οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γνῶσις· οὐδὲ σκοτός ἐστίν, οὐδὲ φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτήν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστίν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου ἐπέκεινα τῶν ὅλων.»⁴⁶⁷

([...] καὶ τότε λυτρώνεται καὶ ἀπὸ τὰ ὁράματα καὶ ἀπὸ τὰ νοήματα καὶ εἰσέρχεται στὸν ὄντως μυστικὸ γνόφο τῆς ἀγνωσίας, ὅπου ἀπαρνείται ὅλες τὶς γνωστικὲς ἀντιλήψεις καὶ γνωρίζει τὸν καθ' ὅλα ἀψηλάφητο καὶ ἀόρατο καὶ σὲ Αὐτόν που τὰ πάντα υπερβαίνει παραδίνεται ολόκληρος, εγκαταλείποντας τὸν εαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ ἐνωμένος γερά με τὸν παντελῶς Ἄγνωστο, παύοντας τὴν ἐνέργεια κάθε γνώσης καὶ μὴ γνωρίζοντας τίποτε, φθάνει στὴν ὑπέρνοη γνώση. [...] νὰ δούμε χωρὶς ὄραση καὶ χωρὶς γνώση [...] γιατί αὐτὴ εἶναι ἡ πραγματικὴ θέαση καὶ ἡ πραγματικὴ γνώση, καὶ ἔτσι υμνεῖται ὑπερούσια ὁ Ὑπερούσιος με τὴν ἀφαίρεση κάθε οντότητας [...] οὔτε ἀνήκει στα μὴ ὄντα ἀλλὰ οὔτε καὶ στα ὄντα καὶ οὔτε τὰ ὄντα γνωρίζουν τι εἶναι· οὔτε αὐτὴ γνωρίζει με τὴ γνώση τι εἶναι τὰ ὄντα· οὔτε ὑπάρχει λόγος γι' αὐτήν, οὔτε ὄνομα οὔτε γνώση· οὔτε εἶναι σκοτάδι, οὔτε εἶναι φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὔτε μπορεῖ καθόλου νὰ ὀριστεῖ με τὴν κατάφαση ἢ τὴν ἀφαίρεση· ἀλλὰ καὶ ὅταν τὰ προερχόμενα ἀπὸ αὐτὴν προσθέτουμε ἢ ἀφαιρούμε, σὲ αὐτὴν οὔτε προσθέτουμε, οὔτε ἀφαιρούμε τίποτε. Ἐπειδὴ ἡ τέλεια καὶ ἐνιαία Αἰτία τῶν πάντων ξεπερνᾷ κάθε ὀρισμὸ καὶ κάθε πρόθεση καὶ ξεπερνᾷ κάθε ἀφαίρεση ἢ ὑπεροχὴ Ἐκείνου που ἀπλᾶ ἔχει ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ ὅλα καὶ που τὰ πάντα υπερβαίνει.)⁴⁶⁸

Φαίνεται προφανές ὅτι ὁ Διονύσιος Ἀεροπαγίτης γνωρίζει πολὺ καλά καὶ σὲ βάθος τὰ προβλήματα που ἐνυπάρχουν σὲ κάθε πιθανὴ προσπάθεια προσέγγισης τοῦ

⁴⁶⁷ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graeca, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀεροπαγίτου τὰ σωζόμενα πάντα, Mystica Theologia*, ὁ.π.

⁴⁶⁸ Διονύσιος Ἀεροπαγίτης, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, ὁ.π., σσ.

Θεού με νοητικούς όρους, οι οποίοι αδυνατούν να αρθούν πάνω από τη εμμένεια που χαρακτηρίζει τα παρόντα όντα και κάθε διανοητικό ενέργημά τους. Έτσι, η αποφατική θεολογία μοιάζει ως απόρροια αυτής της μοναδικής συνειδητοποίησης, ότι δηλαδή ο χωροχρονικός μας κόσμος και ο επέκεινα θεϊκός κόσμος βρίσκονται σε διάσταση, καθώς η θεϊκότητα συνιστά το απολύτως αδιανόητο άλλο, μη αναγώγιμο στην ανθρώπινη συνειδητότητα. Η αποφατική θεολογία του Διονυσίου παρακάμπτει με ιδιαίτερα ευφυή τρόπο τη μείζωνα και μοναδική ερώτηση που τελικά έχει νόημα, ενώ στην ουσία της είναι αδύνατο να απαντηθεί, και είναι η εξής: από που προκύπτει η πεποίθηση περί της ύπαρξης αυτού του επέκεινα όπου μπορούμε να βρούμε τον Θεό, και τελικά από που τεκμαίρετε η ίδια η ύπαρξη του Θεού. Κάθε διανοητική προσπάθεια η οποία θα προσπαθεί να αποδείξει την ύπαρξη του θεϊκού όντος θα μας οδηγήσει για πάντα σε μια πλάνη· τουναντίον ένα βίωμα ή μια μυστική εκστατική ένωση με τον Θεό θα μπορούσε να συνιστά μια δυναμική απάντηση στο πρόβλημα περί της υπάρξεώς Του, καθώς θα μας καθιστά τον Θεό γνωστό, παρακάμπτοντας τις στρεβλώσεις τις προερχόμενες από τη διανοητικοποίηση του Θεού. Το βίωμα που θα μας δώσει πρόσβαση στη θεϊκή οντότητα περιγράφεται από τον Διονύσιο στο παρακάτω απόσπασμα:

«Ἐπὶ τούτοις ζητῆσαι χρῆ, πῶς ἡμεῖς Θεὸν γινώσκομεν, οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι Θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο, και πάντα λόγον και νοῦν ὑπεραῖρον)· ἀλλ’ ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης εἰκόνας τινὰς και ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῶ και τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει και ὑπεροχῇ, ἐν τῇ πάντων αἰτία.»⁴⁶⁹

(Κοντά σε αυτά πρέπει να αναζητήσουμε, πως εμείς έχουμε γνώση του Θεού, ενώ δεν υπόκειται ούτε στη νόηση ούτε στην αίσθηση, ούτε είναι γενικά κάποιο από τα όντα. Μήπως λοιπόν είναι αληθινό να πούμε ότι τον Θεό δεν τον γνωρίζουμε από τη φύση του –τούτο είναι άγνωστο και ξεπερνά κάθε λογική και κάθε νόηση. Αλλά από

⁴⁶⁹ . P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graeca, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου τὰ σωζόμενα πάντα, Mystica Theologia, ὁ.π.*

τη διάταξη όλων των όντων, επειδή από αυτόν έχει τακτοποιηθεί και έχει κάποιες εικόνες και κάποια ομοιώματα των θείων παραδειγμάτων, ανεβαίνουμε προχωρητικά και με τάξη, κατά τη δύναμή μας, στο πέρα από τα πάντα, μέσα στην αφαίρεση και το ξεπέραςμα των πάντων και μέσα στην αιτία που ενώνει τα πάντα.)⁴⁷⁰

Το βίωμα αυτό αφορά στην κατανόηση ή καλύτερα σε μια γνώση του Θεού πέραν της ίδιας της γνώσης με έναν τρόπο έμμεσο, καθώς δεν υπάρχει καμία πιθανότητα και δυνατότητα να προσεγγίσουμε την ουσία Του με τον ίδιο τρόπο που προσπαθούμε να προσεγγίσουμε την ουσία των όντων που μας περιτριγυρίζουν, καθώς ακόμη και αυτή η ουσία των ενδόκοσμων όντων θα μας διαφεύγει για πάντα, όπως αντιλαμβάνονταν πολύ καλά οι πατέρες τις εκκλησίας, όπως επί παραδείγματι ο Μέγας Βασίλειος, οι οποίοι αντιλαμβάνονταν με πολύ ευκρινή τρόπο ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε τα όντα στην ολότητά τους και σε όλο τους το βάθος, πόσο μάλλον δε το υπέρτατο όλων ον. Έτσι, ο έμμεσος τρόπος να γνωρίσουμε τον Θεό καθίσταται ο μοναδικός δυνατός τρόπος, και συνίσταται στην ανθρώπινη ικανότητα του οράν, διά του οποίου μπορούμε να εντοπίσουμε τη θεϊκή επέμβαση στον δικό μας κόσμο, από τη διάταξη που έχουν λάβει τα όντα μέσα σε αυτόν.⁴⁷¹ Ο κόσμος μας είναι έμπλεος από εικόνες και ομοιώματα των «θεϊκών παραδειγμάτων», από τα οποία μπορεί να συναχθεί η ύπαρξη του Θεού. Το αποτύπωμα του Θεού εξεικονίζεται επάνω στη δομή του δικού μας κόσμου, και μόνο την εικόνα αυτού του αποτυπώματος είναι τελικά που μπορούμε να συλλάβουμε ως απόλυτη ένδειξη της ύπαρξης της θεϊκής οντότητας. Η θεϊκή δημιουργικότητα, αυτό το θεϊκό ενεργείν έχει αποτυπωθεί εντός του χωροχρονικού μας κόσμου, δηλαδή η θεϊκότητα έχει εισχωρήσει μέσα στα δημιουργημένα όντα και κοιτώντας κάποιες από τις εικόνες των όντων αυτών μπορούμε να τη δούμε. Ο Αεροπαγίτης, λοιπόν, μας παραπέμπει να συλλάβουμε τον Θεό διαμέσου των αναλογικών εικόνων που ενυπάρχουν στον κόσμο μας, και όχι με διανοητικά ενεργήματα. Ο Θεός κατοικεί στις εικόνες των δημιουργημάτων του. Ο μόνος δρόμος για να γνωρίσουμε τον Θεό είναι να παραιτηθούμε από κάθε γνώση και από κάθε νοητική πράξη, να αποτινάξουμε το

⁴⁷⁰ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, μτφρ. Ιγνάτιος Σάκαλης, Παπαζήσης, Αθήνα 1978, σσ. 113.

⁴⁷¹ Πρβλ. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von Gott*, Zweiter Band, Erste Auflage, Evangelischer Verlag, Zürich 1945, σσ. 390-391.

βάρος των αισθήσεων, που μας παραπλανούν, ώστε να συλλάβουμε τον Θεό βιωματικά, μέσα από τις κινούμενες εικόνες της πραγματικότητάς μας και τελικά να ενωθούμε εκστατικά με Αυτόν στη σιωπή.

Meister Eckhart

Στο μονοπάτι που κινήθηκε ο Διονύσιος Αεροπαγίτης περπάτησαν ξανά οι μυστικοί θεολόγοι και φιλόσοφοι του ύστερου Μεσαίωνα, όπως ο Meister Eckhart (π.1260 - π.1328). Για να κατανοήσουμε τη μυστική οντοθεολογία του Meister Eckhart θα πρέπει αρχικά να εστιάσουμε σε μια κρίσιμη πεποιθήσή του, η οποία αφορά στη διάκριση ανάμεσα στον Θεό (Gott) και στη Θεότητα (Gottheit):

«Η απόσταση ανάμεσα στον Θεό και στη Θεότητα είναι τόσο μεγάλη όσο η απόσταση ανάμεσα στον ουρανό και στη γη. Λέγω ακόμη: η απόσταση ανάμεσα στον εσωτερικό και στον εξωτερικό άνθρωπο είναι τόσο μεγάλη όσο η απόσταση ανάμεσα στον ουρανό και στη γη. Αλλά η απόσταση του Θεού είναι μεγαλύτερη κατά πολλές χιλιάδες μίλια. Ο Θεός γίνεται και δεν γίνεται [απογίνεται⁴⁷², επιστρέφει στον εαυτό του].»⁴⁷³ (Gott und Gottheit haben so viel Unterschied wie Himmel und Erde. Ich sage noch ein zweites und sage [damit noch] mehr: Der innere Mensch und der äußere Mensch, die haben ebenso großen Unterschied wie Himmel und Erde. Gott steht tausend Meilen darüber: Gott wird und entwird.)

⁴⁷² Τη μετάφραση του «entwird» ως απογίνεσθαι προτείνει ο Χρήστος Β. Νάσιος στη διδακτορική διατριβή του με τίτλο «Ο μυστικισμός του Meister Eckhart υπό την προοπτική του Zen Βουδισμού», ΕΚΠΑ, Θεολογική σχολή, Αθήνα 2008. Επίσης, θα πρέπει να επισημάνουμε το γεγονός ότι η συγκεκριμένη διατριβή αποτέλεσε πολύτιμο οδηγό για την προσέγγιση των φιλοσοφικών και θεολογικών θέσεων του Meister Eckhart.

⁴⁷³ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «God and Godhead are as different as heaven and earth. I say further: the inner and the outer man are as different as heaven and earth. But God is loftier by many thousands of miles. God becomes and unbecomes.» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, μτφρ. Maurice O'C. Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009, Sermon 56 (Q109), σ. 293., και από το γερμανικό πρωτότυπο που παρατίθεται εντός κειμένου από την έκδοση Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke, Abteilung I: Die Deutschen Werke*, μτφρ. Josef Quint, I 1958, II 1971 (1988), III 1976, IV 2003, V 1963 (1987), *Abteilung II: Die lateinischen Werke*, μτφρ. Josef Koch κ.ά, I 1964 (1988), I2 1987, II 1954, III 1936, IV 1956 (1987), V 1936, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936, DW4, 767,34 - 768,37.

Ποιος είναι όμως άραγε αυτός ο Θεός του Eckhart και ποια είναι αυτή η Θεότητα που απέχουν τόσο πολύ μεταξύ τους; Πρόκειται, σύμφωνα με την πεποίθησή μας, για μια ακραία νοητική αφαίρεση, όπου το πρόσωπο του Θεού και πιο συγκεκριμένα ο Τριαδικός Θεός αποσπάται από την απροσπέλαστη στην ανθρώπινη διάνοια ουσία του, την οποία ο Eckhart κατονομάζει ως Θεότητα (Gottheit). Έτσι αυτό που κατονομάζεται ως Θεότητα συνιστά την αμετακίνητη θεϊκή ουσία, η οποία «κατοικεί» σε ένα αιώνιο τώρα, εντός της απόλυτης σιωπής και του απόλυτου σκότους. Η Θεότητα είναι το απροσπέλαστο σε εμάς βάθος του αποκεκαλυμμένου Τριαδικού Θεού. Είναι το κρυφό θεμέλιο (Grund) του Θεού και όλων των κτιστών όντων. Με τη διαφοροποίηση του Θεού από τη Θεότητα φαίνεται ότι ο Meister Eckhart προσπαθεί να ισοροπήσει ανάμεσα στην αποφαιτική θεολογία του Διονυσίου Αεροπαγίτη και σε μια περισσότερο νοησιαρχική αντιμετώπιση της θεϊκής υπόστασης, καθώς κρατά την έννοια της Θεότητας στο επίπεδο του ανείπωτου, εντός του οποίου δεν δυνάμεθα να εκφέρουμε ουδεμία κρίση, και στον αντίποδα επιτρέπει να αποδίδουμε στον Τριαδικό Θεό τα κατηγορήματα που επιθυμούμε ή τουλάχιστον τα *transcendentalia*, όπως θα δούμε παρακάτω. Ο νοησιαρχικός προσανατολισμός της οντοθεολογίας του Meister Eckhart διαφαίνεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στη φράση που παραθέτει λίγο παρακάτω στο ίδιο κήρυγμα (Nolite Timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt [Matthew 10:28]): «Όλα τα όντα που υποπίπτουν στην αντίληψή μου, μπορούν να εκλογικευθούν για εμένα.» (All creatures enter my understanding that they may become rational in me)⁴⁷⁴. Παρά το γεγονός ότι η Θεότητα είναι άφατη, ο ίδιος ο Θεός έχει αποκαλυφθεί εντός της διανοιάς μας. Ο Θεός εξερχόμενος από τη Θεότητα «γίνεται» (wird) αυτό που ήταν και αυτό που πρόκειται να γίνει, δηλαδή ο Τριαδικός Θεός, μόνο κατά τη στιγμή που τα έλλογα πλάσματα τα οποία κατοικούν στη γη τον συλλάβουν διανοητικά ως τέτοιοι και τελικά αποφανθούν περί της ύπαρξής του. Τόσο τα όντα, όσο και ο Θεός εκπορεύονται από τη Θεότητα, εντούτοις φαίνεται πως η ανάδυση των όντων είναι αυτή που εξωθεί τον Θεό να γίνει Θεός, ρέοντας προς τα έξω από τα σιωπηλά βάθη της Θεότητας, και παρέχοντας στα όντα έναν Θεό, καθώς η αδυναμία τους να αντικρύσουν τη μυστική Θεότητα θα τα καθιστούσε δημιουργήματα χωρίς δημιουργό, όντα χωρίς Θεό. Η αδυναμία των όντων να αντιληφθούν την άφατη Θεότητα δίνει στον Θεό τη θεϊκότητά του, και ενώ η έννοια του όντος ουδέποτε θα

⁴⁷⁴ Maurice O'C. W. ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, ό.π., σ. 293, (Sermon 56, Q109, Nolite Timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt [Matthew 10:28]).

μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει τη σκοτεινή έννοια της Θεότητας, μπορεί κάλλιστα να εκφράσει τον Τριαδικό Θεό, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που εκφράζει και τα πεπερασμένα εγκόσμια όντα.⁴⁷⁵

«Ο Θεός γίνεται εκεί όπου όλα τα όντα λένε τη λέξη «Θεός», εκεί ο Θεός έρχεται στην ύπαρξη. Όταν ζούσα στο έδαφος, στον πυθμένα, στον ποταμό και στην πηγή της Θεότητας, κανείς δεν με ρώτησε πού πήγαινα ή τι έκανα· εκεί δεν υπήρχε κανείς να με ρωτήσει. Όταν όμως έρευσα προς τα έξω, τότε όλα τα όντα είπαν: «ο Θεός». Αν κάποιος με ρωτούσε: «Αδελφέ Eckhart, πότε εγκατέλειψες το σπίτι σου;», τότε ήμουν προηγουμένως μέσα εκεί. Έτσι μιλούν όλα τα όντα για τον Θεό. Και γιατί δεν μιλούν για τη Θεότητα; Όλα όσα υπάρχουν εντός της Θεότητας είναι ένα, και γι' αυτό δεν υπάρχει τίποτα που μπορεί να ειπωθεί.» (God becomes when all creatures say «God» -then God comes to be. When I subsisted in the ground, in the bottom, in the river and fount of Godhead, no one asked me where I was going or what I was doing: there was no one to ask me. When I flowed forth, all creatures said, «God». If anyone asked me, «Brother Eckhart, when did you leave your house?» then I was in there. That is how all creatures speak of God. And why do they not speak of the Godhead? Everything that is in the Godhead is one, and of that there is nothing to be said.)⁴⁷⁶

Ωστόσο, η διάκριση μεταξύ Θεότητας (Gottheit) και Θεού (Gott) παραμένει ακόμη σκοτεινή. Πρόκειται με βεβαιότητα για μια λογική αφαίρεση –όσο κι αν η λέξη «λογική» συνιστά έναν πλεονασμό–, που ο Meister Eckhart προσπαθεί να καταδείξει ότι ουδόλως θα πρέπει να την εκλαμβάνουμε ως τέτοια ή μόνο ως τέτοια. Η Θεότητα, η οποία αποτελεί το οντολογικό θεμέλιο και το λογικό βάθος του Θεού, παραμένει αμετακίνητη στην αυτιστική πλησμονή της, χωρίς ούτε τη δυνατότητα μα ούτε και την ανάγκη να δράσει ή να μετακινηθεί προς κάτι εξωτερικό, αφού το

⁴⁷⁵ Πρβλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μιχάλης Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σσ. 58-59.

⁴⁷⁶ Maurice O'C. W. ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, ό.π., σσ. 293-294, (Sermon 56, Q109, Nolite Timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt [Matthew 10:28]).

εσωτερικό και το εξωτερικό ταυτίζονται σε ένα αιώνιο τώρα. Η τέλεια μακαριότητά της δεν της «επιτρέπει» να αναλάβει οποιαδήποτε δράση και να κάνει οποιαδήποτε κίνηση, καθώς όλα κείται μέσα της ως ένα. Στο απέναντι άκρο βρίσκεται η προσωποποίηση της Θεότητας, δηλαδή ο Θεός, ο οποίος καλείται να πράξει από τη στιγμή που από την υπερχειλίζουσα Θεότητα προκύπτει μια καινοφανής πραγματικότητα, η οποία καλεί τον Θεό να γίνει (wird) αυτό που είναι, δηλαδή ένας Θεός δημιουργός. Από τη στιγμή που ο Θεός σύρεται έξω από τη Θεότητα, από το ίδιο το θεμέλιό του, καλείται να πράξει. Η θεμελιωδέστερη διαφορά ανάμεσα στον Θεό και στη Θεότητα έγκειται ακριβώς σε αυτό το θεϊκό πράτειν, το οποίο ουδέποτε θα μπορούσε να αποτελέσει χαρακτηριστικό της σιωπηλής Θεότητας.

«Ο Θεός πράττει, η Θεότητα δεν πράττει· δεν υπάρχει τίποτα για να κάνει, δεν υπάρχει καμία δραστηριότητα εντός της. Ποτέ δεν θέλησε να κάνει κάποια ενέργεια. Ο Θεός και η Θεότητα διακρίνονται από το πράττειν και το μη πράττειν. Όταν επιστρέψω στον Θεό, αν δεν παραμείνω εκεί, η διάτρησή μου θα είναι ευγενέστερη από την απορροή μου. Εγώ μόνο φέρνω όλα τα πλάσματα από τον δικό τους λόγο στον δικό μου, ώστε να γίνουν ένα μαζί μου. Όταν εισέλθω στο θεμέλιο, στο χώμα, στο ποτάμι και στην πηγή της Θεότητας, κανείς δεν με ρωτάει από πού ήρθα ή πού ήμουν. Σε κανέναν δεν λείπω εκεί, γιατί εκεί ο Θεός φεύγει»⁴⁷⁷
(Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Sie hat auch nichts zu wirken. In ihr ist auch kein Werk. Sie schaut auch auf kein Werk. Gott und Gottheit unterscheiden sich im Wirken und Nicht-Wirken. Wenn ich zurückkomme in Gott, [und] bleibe ich da nicht, dann ist mein Durchbreche edler als mein Ausfließen. Ich alleine bringe alle

⁴⁷⁷ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «God works, the Godhead does no work: there is nothing for it to do, there is no activity in it. It never peeped at any work. God and Godhead are distinguished by working and not-working. When I return to God, if I do not remain there, my breakthrough will be far nobler than my outflowing. I alone bring all creatures out of their reason into my reason, so that they are one with me. When I enter the ground, the bottom, the river and fount of the Godhead, none will ask me whence I came or where I have been. No one missed me, for there God unbecomes» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, μτφρ. Maurice O'C. Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009, Sermon 56 (Q109) σ. 293., και από το γερμανικό πρωτότυπο που παρατίθεται εντός κειμένου από την έκδοση Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, Abteilung I: Die Deutschen Werke, μτφρ. Josef Quint, I 1958, II 1971 (1988), III 1976, IV 2003, V 1963 (1987), Abteilung II: Die lateinischen Werke, μτφρ. Josef Koch κ.ά., I 1964 (1988), I2 1987, II 1954, III 1936, IV 1956 (1987), V 1936, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936, DW4, 772,61 - 773,68.

Geschöpfe aus ihrer Vernunft in meine Vernunft, so dass sie in mir eins sind. Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Fluss und in das Quellen der Gottheit komme, fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen bin. Da hat mich niemand vermisst. Da vergeht Gott.)

Ο Θεός πράττει και ο Eckhart θα περιγράψει αυτές τις πράξεις ως την εργασία του Θεού, η οποία δεν είναι άλλη από τη δημιουργία της ολότητας των όντων, ολόκληρου του σύμπαντος, εντός του οποίου θα κατοικίσουν τα έλλογα αυτά πλάσματα, τα οποία θα του αποδώσουν με τη σειρά τους το όνομα «Θεός» και τη θεϊκή του υπόσταση. Όσο παράδοξη και αν ακούγεται αυτή η κυκλική δημιουργία, θα πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου ότι αφενός η μυστική θεολογία του Meister Eckhart εδράζεται σε μια σειρά από παραδοξότητες, είτε πραγματικές είτε φαινομενικές, και αφετέρου ότι αυτή η συγκεκριμένη παραδοξότητα αίρεται εν μέρει εάν ακολουθήσουμε το στοχαστικό μονοπάτι του φιλοσόφου, το οποίο μας οδηγεί σε έναν Θεό-Δημιουργό, ο οποίος δεν «κατασκευάζει» απλά έλλογα όντα, αλλά όντα στα οποία τοποθετεί εντός τους τη δική του εικόνα. Δυνητικά, το σύνολο των έλλογων όντων που έχουν εγκατεστημένη εντός τους τη θεϊκή εικόνα, μπορούν να γίνουν ένα με τον Θεό, να επιστρέψουν στην πηγή, στη Θεότητα, αρκεί να κατανοήσουν ότι τους έχει δοθεί το δώρο αυτό, ότι έχουν δηλαδή τη δυνατότητα να ενοποιηθούν με τον Θεό, καθώς αποτελούν και δικές του απεικονίσεις.

«Τώρα σας ζητώ να με ακούσετε προσεκτικά, διότι θα σας πω κάτι που δεν έχω πει ποτέ ξανά. Όταν ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό, τη γη και όλα τα πλάσματα, τότε ο Θεός δεν εργάστηκε· δεν είχε καμία εργασία να κάνει, όπως επίσης δεν υπήρχε καμία βουλήση για εργασία, η οποία να πηγάζει από μέσα Του. Ο Θεός είπε: «Θα δημιουργήσουμε ένα ομοίωμα [μια εικόνα]» (Γέν. 1:7). Το να δημιουργούμε είναι κάτι εύκολο. Το κάνουμε όταν επιθυμούμε και όπως ακριβώς επιθυμούμε. Αλλά αυτό που δημιουργώ, το δημιουργώ μόνος μου με τον εαυτό μου και μέσα στον εαυτό μου, και ανατυπώνω την εικόνα μου εντός αυτού με απόλυτη ακρίβεια. «Θα κάνουμε ένα ομοίωμα»· όχι εσύ Πατέρα, ούτε εσύ Υιέ, ούτε εσύ Άγιο Πνεύμα, αλλά εμείς, η Αγία Τριάδα από κοινού, θα

κάνουμε ένα ομοίωμα. Όταν ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο, εναπόθεσε στην ανθρώπινη ψυχή τον εαυτό του, την ενέργειά Του και την αιωνιότητά Του. Το έργο δε ήταν τόσο μεγάλο, που το έργο δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η ίδια η ανθρώπινη ψυχή, και η ψυχή δεν ήταν τίποτε άλλο παρά το έργο του Θεού. Η φύση του Θεού, η ουσία Του και η Θεότητα Του εξαρτώνται από το έργο Του στην ψυχή.»⁴⁷⁸

(Nun bitte ich, dass ihr aufhorcht; denn ich will sagen, was ich noch nie gesagt habe. Als Gott Himmel und Erde und alle Geschöpfe schuf, da wirkte Gott nicht. Er hatte auch nichts zu wirken. In ihm war auch kein Werk. Gott sprach: "Wir machen einen Gleichen." Schaffen ist eine leichte Sache. Das tut man, wenn man es will und wie man will. Aber was ich mache, das mache ich selbst und mit mir selbst und in mir selbst, und ich drücke mein Bild völlig da hinein. "Wir machen einen Gleichen": nicht du, Vater, noch du, Sohn, noch du, heiliger Geist, wir im Rat der Heiligen Dreifaltigkeit. "Wir machen einen Gleichen." Als Gott den Menschen machte, da wirkte er in der Seele sein ihm gleiches Werk und sein wirkendes Werk und sein immerwährendes Werk. Das Werk war so groß, dass das Werk nichts anderes war als die Seele, und die Seele war nichts anders als das Werk Gottes. Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängen davon ab, dass er in der Seele wirken muss.)

⁴⁷⁸ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «Now observe: I will now say something I have never said before. When God created heaven, earth, and all creatures, God did not work: he had no work to do, there was no work in Him. God said, "We will make a likeness" (Gen. 1:7). To create is easy: we do it when and as we will. But what I make, I make myself and in myself, imprinting my image expressly in it. "We will make a likeness," not Thou Father or Thou Son or Thou Holy Ghost, but rather We, the Holy Trinity in concert, We will make a likeness. When God made man, He wrought in the soul His like work, His active work and His ever-enduring work. This work was so great that it was nothing other than the soul, and the soul was nothing less than the work of God. God's nature, His being and His Godhead depend upon His working in the soul» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, μτφρ. Maurice O'C. Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009, Sermon 56 (Q109) σ. 292., και από το γερμανικό πρωτότυπο που παρατίθεται εντός κειμένου από την έκδοση Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, Abteilung I: Die Deutschen Werke, μτφρ. Josef Quint, I 1958, II 1971 (1988), III 1976, IV 2003, V 1963 (1987), Abteilung II: Die lateinischen Werke, μτφρ. Josef Koch κ.ά, I 1964 (1988), I2 1987, II 1954, III 1936, IV 1956 (1987), V 1936, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936, DW4.

Η μόνη αληθινή εργασία του Θεού είναι η οικοδόμηση της ψυχής του ανθρώπου, εντός της οποίας εναποθέτει τον ίδιο του τον εαυτό, με τέτοιο τρόπο ώστε η ψυχή να κείται εγγύτερα σε Αυτόν παρά στον ίδιο τον άνθρωπο που την κατέχει, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Eckhart στο κήρυγμα με τον αριθμό δέκα (In Diebus Suis Ilacuit Deo et Investus est Justus): «Η ψυχή λαμβάνει την ύπαρξή της άμεσα από τον ίδιο τον Θεό, με αποτέλεσμα ο Θεός αφενός να βρίσκεται εγγύτερα της ψυχής από ότι η ίδια στον εαυτό της και αφετέρου να βρίσκεται στο έδαφος της ψυχής με όλη τη Θεότητά του.»⁴⁷⁹ Ο Θεός ωστόσο, αντίθετα με αυτό που αναμέναμε, δεν εξεικονίζεται ο ίδιος στην ανθρώπινη ψυχή, παρά ο μονογενής Του Υιός: «Τώρα κανείς δεν έρχεται στον Πατέρα, παρά μόνο διαμέσου του Υιού»⁴⁸⁰. Ανεξαρτήτως όμως από ποια εικόνα καθρεπτίζεται στην ψυχή του έλλογου όντος, θα πρέπει το ον αυτό να είναι ικανό να τη συλλάβει, καθώς, σύμφωνα με τον Eckhart, η ικανότητα σύλληψης της θεϊκής εικόνας, που είναι τοποθετημένη εντός μας, μπορεί να καταστεί ορατή μόνο από το ον που βρίσκεται σε επαφή με την εσωτερική πλευρά του εαυτού του. Εάν η ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης κατοικεί σε ένα σπίτι, που έχει έξω αλλά έχει και μέσα, ο Θεός θα ήταν το καλύτερο κρασί στο βάθος του κελαριού, το οποίο θα το γευόταν μόνο αυτός που θα το αναζητούσε και τελικά θα το έπινε. Αυτός που δύναται να βρει τον Θεό είναι ο εσωτερικός άνθρωπος. Ο Θεός, ο οποίος έχει εναποθέσει την εικόνα του στην ψυχή όλων των έλλογων όντων μπορεί να γίνει Θεός μόνο μέσα από την αναζήτηση του εσωτερικού ανθρώπου, η οποία θα Τον φέρει στο φως της ύπαρξης. Σε κάθε άλλη περίπτωση θα παρέμενε ένας κεκρυμμένος Θεός. Ο Eckhart διαχωρίζει με αυτόν τον τρόπο την ανθρώπινη ύπαρξη σε έναν εσωτερικό άνθρωπο, στον οποίο αντιστοιχεί το εσωτερικό μάτι της ψυχής, και σε έναν εξωτερικό άνθρωπο, στον οποίο αντιστοιχεί το εξωτερικό μάτι της ψυχής.

«Η ψυχή έχει δύο μάτια, ένα εσωτερικό και ένα εξωτερικό. Το εσωτερικό μάτι της ψυχής είναι εκείνο που κοιτάζει εντός της ύπαρξης και αντλεί την ύπαρξή του απευθείας από τον Θεό· αυτό είναι το δικό του έργο. Το εξωτερικό μάτι της ψυχής είναι αυτό το οποίο είναι στραμμένο προς όλα τα όντα, παρατηρώντας τα με

⁴⁷⁹ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «The soul takes her being immediately from God: therefore God is nearer to the soul than she is to herself, and therefore God is in the ground of the soul with all His Godhead.» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, ό.π., Sermon 66 (Q10), σ. 334.

⁴⁸⁰ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: « Now no one comes to the Father except through the Son.» στο ίδιο, Sermon 66 (Q10), σ. 335.

τρόπο εικονιστικό [ως εικόνες] και διαμέσου των «δυνάμεων» [της ψυχής]. Κάθε άνθρωπος που στρέφει το βλέμμα του προς τα μέσα, με τέτοιο τρόπο ώστε να γεύεται τον Θεό με την δική Του γεύση και στο δικό Του θεμέλιο, απελευθερώνεται από την ολότητα των κτιστών όντων, και διαμένει εγκλεισμένος στον εσωτερικό εαυτό, εντός του κάστρου της αλήθειας. Όπως είπα κάποτε ότι ο Κύριός μας ήρθε στους μαθητές του την ημέρα του Πάσχα μέσα από κλειστές πόρτες, έτσι συμβαίνει και με τον άνθρωπο αυτόν, που είναι απελευθερωμένος από κάθε έννοια πολλαπλότητας και από όλα τα κτιστά όντα· σε έναν τέτοιον άνθρωπο ο Θεός δεν εγκαθίσταται μέσα του, αλλά υπάρχει (μάλλον) εγγενώς εντός του.»⁴⁸¹

(Die Seele hat zwei Augen, ein inneres und ein äußeres. Das innere Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein ganz unmittelbar von Gott empfängt: dies ist sein ihm eigenes Werk. Das äußere Auge der Seele ist jenes, das da allen Kreaturen zugewendet ist und sein bildhafter Weise und in der Wirkweise einer Kraft wahrnimmt. Der Mensch aber nun, der in sich selbst gekehrt wird, so daß er Gott in dessen eigenem Geschmack und in dessen eigenem Grunde erkennt, ein solcher Mensch ist befreit von allen geschaffenen Dingen und ist in sich selbst verschlossen unter einem wahren Schlosse der Wahrheit. Wie ich einst sagte, das unser Herr am Ostertage zu seinen Jüngern kam bei verschlossenen Türen, so auch ist es mit diesem Menschen, der da befreit ist von aller Fremdheit und von aller Geschaffenheit: in einen solchen Menschen kommt Gott nicht erst hinein: er ist (vielmehr) wesenhaft darin.)

⁴⁸¹ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «The soul has two eyes, one inward and one outward. The soul's inner eye is that which sees into being, and derives its being without any mediation from God. The soul's outer eye is that which is turned toward all creatures, observing them as images and through the «powers». Any man who is turned in on himself, so as to know God by His own taste and in His own ground, that man is made free of all created things, and is enclosed in himself in a very castle of truth. As I once said, our Lord came to his disciples on Easter day behind closed doors. So it is with this man who is freed from all otherness and all createdness: God does not come into this man -He is essentially within him.» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, ό.π., Sermon 66 (Q10), σ. 336., και από το γερμανικό πρωτότυπο που παρατίθεται εντός κειμένου από την έκδοση Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, Abteilung I: *Die Deutschen Werke*, Erster Band (I) 1958, μτφρ. Josef Quint, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936, Predigt 10, σσ. 468-469.

Ο εσωτερικός άνθρωπος ταυτίζεται με την έννοια της πνευματικότητας και ο εξωτερικός με την έννοια της σωματικότητας: «θα πρέπει αρχικά να γνωρίζει κανείς, καθώς είναι κάτι παραπάνω από προφανές, ότι ο άνθρωπος έχει δύο πλευρές [φύσεις]: το σώμα και το πνεύμα»⁴⁸². Η τυπική φιλοσοφική και θεολογική διάκριση μεταξύ σώματος και πνεύματος βρίσκει απόλυτα σύμφωνο τον Meister Eckhart, ο οποίος περιγράφει τον εξωτερικό άνθρωπο ως αυτόν που είναι αποσπασμένος στις εικόνες των όντων που συναναστρέφεται και τον περιβάλουν, καθώς τον καθοδηγούν οι αισθήσεις του. Αντίθετα ο εσωτερικός άνθρωπος, αποσπασμένος από την ετερότητα του χωροχρονικού κόσμου, από το πλήθος των όντων, αλλά και από τις επενδύσεις του επάνω σε αυτά, στρέφει το βλέμμα του προς τα μέσα, προς την εικόνα του Θεού, που υπάρχει στο βάθος της ψυχής του. Στο πεδίο του εσωτερικού ανθρώπου και μόνο εκεί μπορεί το έλλογον που ονομάζεται άνθρωπος να ενοποιηθεί με τη Θεότητα, πέρα από κάθε έννοια τοπικότητας και χρονικότητας, σε ένα άχρονο και αιώνιο τώρα, διότι για τον Eckhart εντός της ψυχής ο «χρόνος υπάρχει σε ένα παρόν τώρα»⁴⁸³. Ο μόνος τρόπος με τον οποίο δύναται το ανθρώπινο να αναχθεί στο αιώνιο τώρα της θεϊκής του ψυχής περιλαμβάνει έξι αναβαθμούς, όπου στον τελευταίο το άτομο αποεπενδύει από τις εικόνες των όντων, εντός των οποίων περιφέρεται αδιάκοπα, και επενδύει στην εικόνα του Θεού, μεταμορφούμενος και ο ίδιος σε μια θεϊκή εικόνα. Η θεϊκή «σπορά», που εγκατέστησε στο βάθος των ψυχών τη θεϊκή εικόνα, θα «ανθίσει» εντός της ατομικής ψυχής από τη στιγμή που το άτομο επιδιώξει και επιτύχει να ζήσει έναν βίο ανεικονικό, αποκομμένος από κάθε εικόνα του χωροχρονικού συνεχούς, ώστε να αναδυθεί μέσα του μία και μοναδική εικόνα, αυτή του Θεού, με την οποία θα μπορέσει να ενοποιηθεί.

⁴⁸² Μετάφραση από το γερμανικό κείμενο: «Man soll zum ersten wissen, und es ist auch deutlich offenbar, daß der Mensch in sich zweierlei Naturen hat: Leib und Geist.» στο Meister Eckhart, Die deutschen und die lateinischen Werke, Abteilung I: Die Deutschen Werke, Band 5 1963, μτφρ. Josef Quint, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936, «Vom edlen Menschen», σ. 140.

⁴⁸³ Μετάφραση από το γερμανικό κείμενο: «Weil da die Zeit in einem gegenwärtigen Nun ist» στο Meister Eckhart, Die deutschen und die lateinischen Werke, Abteilung I: Die Deutschen Werke, Erster Band (I) 1958, ό.π., Predigt 10, σ. 469.

«Ο έκτος αναβαθμός είναι όταν άνθρωπος από-διαμορφώνεται [από-εικονίζεται]⁴⁸⁴ και μεταμορφώνεται [υπέρ-εικονίζεται] από την αιωνιότητα του Θεού και φθάνει στην απόλυτη λήθη της παροδικής και πρόσκαιρης ζωής του· σύρεται και μεταμορφώνεται σε θεία εικόνα, έχοντας γίνει παιδί του Θεού. Πέρα από αυτόν δεν υπάρχει υψηλότερος αναβαθμός· εδώ υπάρχει η αιώνια ανάπαυση και ευδαιμονία, διότι ο τελικός στόχος του εσωτερικού ανθρώπου και του νέου ανθρώπου είναι η αιώνια ζωή.»⁴⁸⁵

(«Die sechste Stufe ist es, wenn der Mensch entbildet ist und überbildet von Gottes Ewigkeit und gelangt ist zu gänzlich vollkommenem Vergessen vergänglichem und zeitlichen Lebens und gezogen und hinüberverwandelt ist in ein göttliches Bild, wenn er Gottes Kind geworden ist. Darüber hinaus noch höher gibt es keine Stufe, und dort ist ewige Ruhe und Seligkeit, denn das Endziel des inneren Menschen und des neuen Menschen ist: ewiges Leben.»)

Παρατηρήσεις σχετικά με την αποφατική και τη μυστική θεολογία

Μια παρατήρηση, που αφορά στην αποφατική θεολογία, είναι ότι παρουσιάζεται στις περισσότερες περιπτώσεις ως κάτι το απροσδιόριστο. Ο Solignac σημειώνει βέβαια ότι, «για να πούμε την αλήθεια, ο Διονύσιος χρησιμοποιεί μόλις μια φορά τη φράση “αποφατική θεολογία”, στον τίτλο του τρίτου κεφαλαίου της *Μυστικής Θεολογίας*»⁴⁸⁶. Εντούτοις, προκύπτουν κάποιες απορίες, όπως επί παραδείγματι: ποιες είναι εν προκειμένω οι θεολογίες, δηλαδή οι λόγοι αυτοί περί του Θεού, από τους οποίους οι μεν εμφανίζονται ως καταφατικοί και οι δε ως αποφατικοί; Σύμφωνα με τον Rocques, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι ο όρος θεολογία

⁴⁸⁴ Τη μετάφραση του «entbildet» ως από-εικονίζεται και του «überbildet» ως υπέρ-εικονίζεται προτείνει ο Χρήστος Β. Νάσιος στη διδακτορική διατριβή του με τίτλο «Ο μυστικισμός του Meister Eckhart υπό την προοπτική του Zen Βουδισμού», ΕΚΠΑ, Θεολογική σχολή, Αθήνα 2008.

⁴⁸⁵ Μετάφραση από το αγγλικό κείμενο: «The sixth stage is when a man is de-formed and transformed by God's eternity, and has attained total forgetfulness of transitory, temporal life and is drawn and translated into a divine image, having become the child of God. Beyond this there is no higher stage, and there there is eternal rest and bliss, for the final end of the inner man and the new man is eternal life» στο Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, ό.π., «The Nobleman», σ. 559., και από το γερμανικό πρωτότυπο που παρατίθεται εντός κειμένου από την έκδοση Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, ό.π., «Vom edlen Menschen», DW5 143,8-143,14.

⁴⁸⁶ Solignac, A., *Dictionnaire de spiritualité*, τόμος 15, Παρίσι, 1990-1991, συλλογή 513. Βλ. ακόμη «[...] αυτό που μερικές φορές καταχρηστικά αποκαλούμε “αποφατική θεολογία” [...]» (Derrida, J., *Psyché*, Παρίσι, 1987, σ. 535).

σημαίνει για τον Διονύσιο τις εκφράσεις των Γραφών, που χρησιμοποιούμε για τον Θεό, είτε για να τον μνημονεύσουμε είτε όχι, μακριά από τα νοήματα της μεταφυσικής⁴⁸⁷. Φαίνεται, λοιπόν, ότι, από μία σκοπιά, η αποφατική θεολογία ως έννοια, χρησιμοποιείται μόνο προς χάριν της υπέρβασης των νοηματικών ασαφειών. Ωστόσο, με τη χρήση του όρου αποφατική θεολογία, οι οποιεσδήποτε νοηματικές ασάφειες όχι μόνο δεν υπερβαίνονται, αλλά αντίθετα δημιουργούνται ακόμη μεγαλύτερες, οι οποίες αναδεικνύονται στη φιλοσοφία του Jacques Derrida:

«Η τελευταία [η αποφατική θεολογία], όπως γνωρίζουμε, ασχολείται πάντοτε με την αποδέσμευση μίας υπέρ-ουσιότητας πέρα από τις πεπερασμένες κατηγορίες της ουσίας και της ύπαρξης, δηλαδή της παρουσίας, και επείγεται να μας υπενθυμίζει ότι εάν αρνούμαστε στον θεό, το κατηγορήμα της ύπαρξης, αυτό συμβαίνει για να του αναγνωρίσουμε έναν ανώτερο τρόπο ύπαρξης, ασύλληπτο, άρρητο»⁴⁸⁸

Η αποφατική θεολογία προσπαθεί να αποδεσμευτεί από οποιαδήποτε απόφαση περί του Θεού και την ίδια στιγμή δεσμεύεται στη μετάδοση του λόγου και στη διακήρυξη της ύπαρξης του Θεού, επανηγγράφοντάς την, ωστόσο, σε αυτό που ονομάζεται μεταφυσική της παρουσίας. Για τον Derrida αυτό το οποίο καθίσταται, στην περίπτωση της αποφατικής θεολογίας προβληματικό, είναι το γεγονός ότι την ίδια στιγμή που προβαίνει σε καταφάσεις για τον Θεό και την ύπαρξή του, τον αρνείται.

Στην αποφατική και στη μυστική θεολογία, παρά το γεγονός ότι έγιναν προσπάθειες να προσεγγιστεί η έννοια του Θεού με ένα βλέμμα περισσότερο εσωτερικό και ειλικρινές, η ύπαρξη του Θεού θεωρήθηκε ως μια προφάνεια, επάνω στην οποία θεμελιώθηκε το σύνολο του συγκεκριμένου φιλοσοφικού στοχασμού. Εάν όμως αποδεχτούμε αξιωματικά την ύπαρξη του Θεού, αίρεται ο λόγος, ο οποίος

⁴⁸⁷ Rocques, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Παρίσι, 1954, σ. 210 κ.ε.

⁴⁸⁸ Derrida, J., *L'idole et la distance*, Παρίσι, 1977, σ. 318. Βλ. ακόμη: «Καταπιανόμενος (ο Levinas) με προβλήματα τόσο της αποφατικής θεολογίας όσο και του μερξονισμού δεν έχει το δικαίωμα να μιλήσει όπως αυτά σε μια γλώσσα καρτερική μπροστά στην πτώση της [...] Η αποφατική θεολογία εκφερόταν με έναν λόγο που είχε επίγνωση της έκπτωσής του, κατώτερο από τον λόγο ως κατανόηση του Θεού [...]» (Derrida, J., *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, σ. 170. Σε άλλο δε σημείο ο Levinas γράφει για την έννοια του απείρου: «Όλες οι αρνήσεις που υπεισέρχονται στην περιγραφή αυτής “της σχέσης με το άπειρο” δεν περιορίζονται στην τυπική και λογική έννοια της άρνησης, δεν συνιστούν μια αποφατική θεολογία» (Levinas, E., *Le temps et l'autre*, Παρίσι: Fata Morgana, 1979, σ. 91).

αποτελεί στην πραγματικότητα την αιτία ύπαρξης αυτών των ιδίων θεολογικών προσεγγίσεων, διότι στην ουσία τους συνιστούν ή προσπαθούν να δώσουν οντολογικές απαντήσεις στο πρόβλημα της ύπαρξης του Θεού. Έτσι, μην έχοντας άλλο τρόπο, κοινοποιούν τον όνομα του Θεού ή της Θεότητας, το οποίο ωστόσο, εντός μιας απόλυτης λογικής παραδοξότητας, καταδεικνύουν ως μη δεικνύμενο, καθώς είναι άφατο και άγνωστο σε κάθε έλλογο ον. Η απόφαση περί του Θεού, είτε καταφατική είτε αποφατική, ακόμη και η εξωτερίκευση της λέξης «Θεός» καθιστά τον Θεό κάτι εντελώς άλλο από αυτό που θα μπορούσε να υπάρχει εντός μας, και μάλιστα τον καθιστά ένα Μηδέν, ταυτίζοντάς Τον με τα πεπερασμένα χωρίς Είναι όντα, γεγονός το οποίο ασπάζονταν τόσο ο Διονύσιος Αεροπαγίτης όσο και ο Meister Eckhart. Παρά το γεγονός ότι υποψιαζόμαστε, δεν θα μάθουμε ποτέ τους πραγματικούς λόγους για τους οποίους οι μεγάλοι αυτοί φιλόσοφοι και θεολόγοι, υπερβαίνοντας τις δικές τους οντολογικές και θεολογικές αρχές, κοινοποιούσαν το όνομα του Θεού, καθιστώντας Τον, σύμφωνα με τις ίδιες τις πεποιθήσεις τους, ένα μη-Είναι, ένα Μηδέν. Ωστόσο, για εμάς, τόσο το Μηδέν όσο κατ' επέκταση και ο κοινοποιούμενος Θεός, αποτελούν μια οντολογική πλάνη, καθώς το σύνολο των εννοιών, των ιδεών και των παραστάσεών μας, εδράζεται σε εικόνες της ενθάδε ύπαρξής μας, της χωροχρονικής μας διάστασης, την οποία ουδόλως μπορούμε να υπερβούμε, ούτε ακόμη και στο πεδίο της πίστης και της φαντασίας, οι οποίες ακόμη και αυτές παραμένουν προσδεμένες στη δική μας «πραγματικότητα». Ο Θεός μπορεί να κατοικήσει στα σιωπηλά βάθη του ψυχικού μας κόσμου· είναι ένα προσωπικό μυστικό, το οποίο εάν κοινοποιηθεί χάνεται, καθώς γίνεται μια καινούργια οντότητα που ακολουθεί πια τον δικό της δρόμο. Βέβαια, για να μην υποπέσουμε κι εμείς σε παραδοξότητες, θα πρέπει να τονίσουμε ότι ακόμη και αυτό που γράφουμε εδώ είναι κατανοητό μόνο εντός του ανθρώπινου νοητικού πλέγματος, όπου η έννοια «Θεός» εγκαθίσταται στο ασυνείδητο μας πολύ πριν τον ίδιο τον «Θεό». Με λίγα λόγια, ακόμη και εντός της εσωτερικής σιωπής, η έννοια του Θεού προέρχεται από έξω και δεν γεννάται από μόνη της εσωτερικά, με αποτέλεσμα το μόνο στήριγμα του ατόμου να είναι η πίστη. Εντός της σιωπής, η οποία επιτυγχάνεται μόνο διαμέσου της ακλόνητης πίστης, θα γεννηθεί ο μη κοινοποιήσιμος προσωπικός και μόνος αληθινός Θεός. Το απροσπέλαστο σκοτάδι που καλύπτει την έννοια της πίστης, όπου κατοικεί η εικόνα του προσωπικού Θεού, πραγματεύθηκε ο Søren Kierkegaard (1813-1855), του οποίου τις απόψεις θα δούμε επιγραμματικά παρακάτω.

Søren Kierkegaard: η πίστη εντός της σιωπής

Ο Søren Kierkegaard στο έργο του *Φόβος και Τρόμος*, περιγράφει της έννοιες της ύπαρξης, του ατόμου, της σιωπής και κυρίως της πίστης, που το πραγματικό τους νόημα, όπως ο ίδιος πίστευε, είχαν λησμονήσει οι συγκαιρινοί του, αγνοώντας τι ακριβώς σημαίνει να υπάρχω ή με ποιόν τρόπο το κάθε άτομο ξεχωριστά θα μπορούσε να οικοδομήσει ένα ενιαίο και αδιάσπαστο Εγώ, αλλά κυρίως τι ακριβώς είναι η πίστη, η οποία σε προηγούμενες εποχές ήταν το τέλος μιας ζωής, ενώ αντίθετα τώρα την προσπερνούν πηγαίνοντας πέρα από αυτή με περισσή ευκολία, υποθέτοντας λανθασμένα ότι έχουν κατανοήσει τη βαθύτερη ουσία της. Το μεγαλείο της πίστης εξεικονίζεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στο πρόσωπο του Αβραάμ, ο οποίος ακολουθώντας απαρέγκλιτα τις εντολές του *Αιωνίου* κίνησε για την *υψηλή γη* χωρίς κανέναν δισταγμό προκειμένου να θυσιάσει τον υιό του Ισαάκ⁴⁸⁹. Ο Αβραάμ, ο «πατέρας της πίστης» όπως τον ονομάζει ο Κίρκεγκωρ, βρίσκεται στην ανώτερη υπαρξιακή σφαίρα, τη θρησκευτική, η οποία προηγείται αξιακά της ηθικής και της αισθητικής και χαρακτηρίζεται από αυτό που ο Δανός φιλόσοφος ονομάζει «τελολογική αναστολή του ηθικού». Παρακάτω θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε τα τρία στάδια της ανθρώπινης ύπαρξης εστιάζοντας ιδιαίτερα στο θρησκευτικό μέσα από το παράδειγμα του Αβραάμ και στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε αυτό που ο Κίρκεγκωρ περιγράφει ως τελολογική αναστολή του ηθικού, δηλαδή το γεγονός ότι η πίστη και η εξύψωση του ατόμου στο θρησκευτικό στάδιο της ύπαρξης μπορεί να αναστείλει οποιεσδήποτε ηθικές αρχές που εδράζονται στους κοινωνικούς θεσμούς.

Τα Τρία Στάδια της ύπαρξης

Ο Κίρκεγκωρ στο *Φόβος και Τρόμος* αναφέρεται στην ύπαρξη τριών σφαιρών της ανθρώπινης ύπαρξης, που μπορούν να οδηγήσουν το άτομο στην ολοκλήρωση και στην εδραίωση ενός ενιαίου και αδιάσπαστου Εγώ. Το πρώτο στάδιο της ανθρώπινης ύπαρξης και πιο απλοϊκό είναι το αισθητικό, το οποίο ο Κίρκεγκωρ χαρακτηρίζει ως την «πρώτη αμεσότητα»⁴⁹⁰ καθώς δεν φαίνεται πως το άτομο εισέρχεται σε αυτό κατόπιν μιας ελεύθερης επιλογής⁴⁹¹. Το στάδιο αυτό αφορά στην άμεση πραγματικότητα που περιβάλλει το άτομο, το οποίο προσπαθεί να ικανοποιήσει τις

⁴⁸⁹ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος*, μτφρ. Α. Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980, σ. 35.

⁴⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 115.

⁴⁹¹ Βλ. Γ. Αραμπατζής, «Το ηθικό-αισθητικό στη βυζαντινή σκέψη και τον Κίρκεγκαρντ». *Εκκλησιαστικός Φόρος*, τ. ΠΑ', Αλεξάνδρεια 2010, σ. 257.

άμεσες επιθυμίες του όπως αυτές εκπορεύονται αποκλειστικά από τις επιταγές της σωματικότητας του. Είναι ένα στάδιο, λοιπόν, αισθητικό και ταυτόχρονα αισθησιακό, καθώς το άτομο οδηγούμενο από τη φιληδονία αναζητά τις απολαύσεις⁴⁹². Εντούτοις, μπορεί να υπάρξει και σε αυτό το στάδιο ενός είδους ανάπτυξη και εξέλιξη του ατόμου και αυτή αφορά στον βαθύτερο στοχασμό που πιθανόν να κυοφορηθεί εντός του ατόμου μέσω της ενατένισης ενός πραγματικού έργου τέχνης και του απορρέοντος από αυτό κάλος⁴⁹³.

Το αισθητικό στάδιο αποτελεί τον προθάλαμο και το εκ των ων ουκ άνευ σκαλοπάτι στην πορεία του ατόμου προς το επόμενο στάδιο, καθώς η κενότητα της αισθητικής ύπαρξης, που εδράζεται αποκλειστικά και μόνο σε αυτό που ο Κίρκεγκωρ αποκαλεί το «γελοιωδέστερο όλων των γελοίων πραγμάτων»⁴⁹⁴, δηλαδή τον κόσμο της εμπειρίας, γεννά την αμφιβολία, την αβεβαιότητα, την υπαρξιακή αγωνία και τελικά την απελπισία, που μόνο διά μέσου αυτής καθίσταται δυνατό το πέρασμα στο ηθικό στάδιο, πάντα εντός του πλαισίου της δυνατότητας που έχουν τα ανθρώπινα όντα να επιλέγουν ελεύθερα⁴⁹⁵. Η επιλογή της ηθικής σφαίρας της ύπαρξης αφορά στην εγκατάλειψη της αμεσότητας της αισθητικής ύπαρξης και στην επιλογή του εαυτού μας στο αιώνιο κύρος του, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Δανός φιλόσοφος. Αυτό σημαίνει ότι το άτομο αντιλαμβάνεται την ύπαρξη ανώτερων ιδεωδών με ανθεκτικό και αιώνιο κύρος, στα οποία επιλέγει να δεσμευτεί, αναγνωρίζοντας σε αυτά και το αιώνιο κύρος που χαρακτηρίζει την κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, αρκεί αυτή να μπορέσει να το αφουγκραστεί και τελικά να το επιλέξει. Εάν το αισθητικό στάδιο συνιστά την ελπίδα του εφικτού, το ηθικό είναι η ελπίδα του αιωνίου, όπου το άτομο αποζητά το απόλυτο και την ένωσή του με αυτό, μέσα από την ανακάλυψη και την αποκάλυψη της εσωτερικότητάς του και των οδών προς το αιώνιο που αυτή διανοίγει⁴⁹⁶. Το άτομο που βρίσκεται στην ηθική σφαίρα αποποιείται τις πιο μύχιες επιθυμίες του και παύει να εξαρτάται από τον ευμετάβλητο πεπερασμένο κόσμο καθώς αντιμετωπίζει τα πράγματα πια από τη σκοπιά του πνεύματος. Το άτομο αυτό αποκτά την αναγκαία απόσταση από τα ανθρώπινα πράγματα μέσα από έναν θάνατο πριν τον θάνατο, μέσα από έναν πνευματικό θάνατο

⁴⁹² Βλ. Μ. Μακράκης, *Εμμένεια και Υπέρβαση στη Φιλοσοφία του Kierkegaard*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1983, σσ. 122-123.

⁴⁹³ Βλ. *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, «Κίρκεγκωρ, Σαίρεν», επιμ. Audi R., μτφρ. Αθανασιάδου Α. κ.ά., επιμ. Βιρβιδάκης Σ. και Ξηροπαϊδής Γ., Κέδρος, Αθήνα 2011, σ. 540.

⁴⁹⁴ Σ. Κίρκεγκωρ, *ό.π.*, σ. 120.

⁴⁹⁵ Βλ. Μ. Μακράκης, *ό.π.*, σ. 131.

⁴⁹⁶ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, *ό.π.*, σ. 42.

και αντίστοιχα μία πνευματική ανάσταση, η οποία συνιστά τον απαρέγκλιτο όρο για το άλμα στο θρησκευτικό στάδιο⁴⁹⁷. Η ατομικότητα του ιπότη της άπειρης παραίτησης βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχία με το γενικό, το οποίο ο Κίρκεγκωρ ταυτίζει με το ηθικό στάδιο όπου εντός του το άτομο αναπαύεται, γαληνεύει και αποκτά πραγματική αυτάρκεια⁴⁹⁸. Έτσι, η ηθική τελείωση μόνο εντός του γενικού μπορεί να νοηθεί, εκεί όπου η εσωτερικότητα επικαλύπτεται και υπάγεται στην εξωτερικότητα ή με άλλα λόγια εκεί όπου η εσωτερικότητα φανερώνεται ως εξωτερικότητα.

Η μετάβαση από το ηθικό στο θρησκευτικό στάδιο δεν γίνεται στη βάση μιας ελεύθερης επιλογής, αλλά με ένα «άλμα», που μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την πίστη, η οποία υπερβαίνει τα όρια του ανθρώπινου λόγου, διότι το άτομο δυνάμει αυτής εγκαταλείπει τον πεπερασμένο κόσμο και το γενικό, δομώντας μία νέα σχέση με αυτό, όπου το ένδον υπερέχει του έξωθεν, και το άτομο αναμένει να ξανακερδίσει υπό την καινοφανή αυτή σχέση αυτά που είχε πρότερα εγκαταλείψει⁴⁹⁹. Η πίστη, λοιπόν, στην οποία ο Κίρκεγκωρ αναφέρεται είναι μια πίστη δυνάμει του παράδοξου, δηλαδή του γεγονότος της αντιστροφής της σχέσης της εσωτερικότητας με την εξωτερικότητα, όπου στο θρησκευτικό στάδιο, αντίθετα με το ηθικό, η πρώτη υπερβαίνει ιεραρχικά τη δεύτερη. Ο Ιπότης της πίστης πιστεύει ότι θα ξανακερδίσει αυτό που επιθυμεί και είχε εγκαταλείψει στη βάση του παραλόγου και πέραν της κοινής λογικής, αναδυόμενος ως ο κληρονόμος του πεπερασμένου κόσμου⁵⁰⁰.

Ο Αβραάμ

Σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ το υπόδειγμα ενός πραγματικού Ατόμου που εξυψώθηκε στην ύψιστη υπαρξιακή σφαίρα είναι ο Αβραάμ, ο οποίος έγινε «πατέρας της πίστης» καθώς κλήθηκε από τον Θεό να θυσιάσει το υιό του Ισαάκ και αυτός χωρίς κανέναν ενδοιασμό ακολούθησε τις θεϊκές εντολές. Πως όμως μπορεί να κατανοηθεί μία τέτοια θυσία με τα ανθρώπινα μέτρα; Πως ο λόγος μπορεί να εξηγήσει μια τέτοια πράξη; Η απάντηση είναι ότι η απόφαση του Αβραάμ να θυσιάσει τον Ισαάκ μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο δυνάμει της πίστεως, καθώς αντιβαίνει στην ανθρώπινη λογική, της οποίας τα εξώτατα όρια σηματοδοτούν την απαρχή μιας πίστεως εδραζόμενης στο παράδοξο, όπου ενώ ο Αβραάμ παραιτείται

⁴⁹⁷ Βλ. στο ίδιο, σσ. 70-73.

⁴⁹⁸ Βλ. στο ίδιο, σ. 83.

⁴⁹⁹ Βλ. Γ. Κωσταράς, *Søren Kierkegaard, Ο Φιλόσοφος της Εσωτερικότητας*, Αθήνα 1974, σ. 141.

⁵⁰⁰ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, ό.π., σσ. 74, 78.

από τον Ισαάκ, δηλαδή από τον πεπερασμένο κόσμο και το γενικό, ελπίζει ότι θα μπορέσει να τα ξανακερδίσει, αλλά αυτή τη φορά ως Άτομο που ίσταται σε μία θέση υπεροχής πάνω από τα ανθρώπινα πράγματα⁵⁰¹. Ο διανοητικός στοχασμός βρίσκει τις πόρτες ερμητικά κλειστές κάθε φορά που προσπαθεί να εισδύσει στο μυστήριο της πίστεως.

Κάθε προσπάθεια να ιδωθεί η ιστορία του Αβραάμ υπό μία άλλη υπαρξιακή σφαίρα εκτός της θρησκευτικής θα κριθεί ατελέσφορη. Η αισθητική δεν θα έβλεπε στο πρόσωπο του Αβραάμ τίποτε παρά πάνω από έναν κοινό δολοφόνο. Η αμεσότητα και η απόλυτη εξάρτηση του αισθητικού σταδίου από την πραγματικότητα και την εμπειρία δεν επιτρέπουν στο άτομο να «δει» ανώτερες και αιώνιες αρχές και ιδέες, στη βάση των οποίων δικαιώνονται πράξεις φαινομενικά ασύμβατες με τον λόγο. Έτσι, καθώς η πράξη του Αβραάμ δεν μπορεί να δικαιωθεί στην αισθητική σφαίρα, θα μπορούσε άραγε να δικαιωθεί στην ηθική; Στην ιστορία δεν είναι λίγα εκείνα τα παραδείγματα όπου έπρεπε να γίνει μια ανθρωποθυσία προωθώντας το ευρύτερο καλό, δηλαδή το γενικό και είχε ως συνέπεια την ανάδειξη σπουδαίων προσώπων, που ξεχώρισαν για το ηθικό τους ανάστημα και ονομάσαμε τραγικούς ήρωες. Ο Αγαμέμνων ήταν ένας τέτοιος τραγικός ήρωας καθώς έπρεπε να θυσιάσει την κόρη του για να προάγει το καλό του κοινωνικού συνόλου. Πράγματι, σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ, η τραγική μοίρα κάθε τραγικού ήρωα, όπως του Αγαμέμνονα που πρέπει να αποποιηθεί την Ιφιγένεια, είναι μια μοίρα δυσβάσταχτη που φέρνει ανείπωτο πόνο, ωστόσο ο πόνος αυτός αμβλύνεται καθώς ο τραγικός ήρωας μπορεί να βρει ανάπαυση και καταφύγιο εντός του γενικού, εκφράζοντας και βγάζοντας από την κρυπτότητά τους τα αγωνιώδη ερωτήματα και τις ζοφερές σκέψεις που τον κατατρύχουν, τις οποίες οι υπόλοιποι άνθρωποι γνωρίζει πως θα κατανοήσουν⁵⁰². Ο Αβραάμ όμως δεν είναι τραγικός ήρωας διότι αντίθετα με τον Αγαμέμνονα και κάθε τραγικό ήρωα επιλέγει τη σιωπή και τη «φρικώδη αγωνία» της μοναξιάς του ανθρώπου που οδεύει προς τη θανάτωση του υιού του χωρίς να μπορεί να εκφράσει τις ενδόμυχες σκέψεις του σε κανέναν. Επιλέγει το φορτίο του χρόνου που καθίσταται δυσβάσταχτο όταν το άτομο καλείται να εξετάσει κάθε κρυφή του σκέψη και να κρίνει τον εαυτό του μέσα στη σιωπή⁵⁰³. Το θρησκευτικό στάδιο της ύπαρξης εμπριέχει την έννοια της σιωπής ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του, αφού οι

⁵⁰¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 82.

⁵⁰² Βλ. στο ίδιο, σ. 110.

⁵⁰³ Βλ. στο ίδιο, σ. 136.

αγωνιώδεις και απελπισμένες σκέψεις δεν μπορούν να λάβουν υλική υπόσταση, καθώς καμία ανθρώπινη γλώσσα δεν είναι αρκετή για να τις εκφράσει, αλλά και στην περίπτωση που υπήρχε μία τέτοια δεν θα γινόταν κατανοητό από τους ανθρώπους το περιεχόμενο και το πραγματικό νόημα των σκέψεων αυτών⁵⁰⁴.

Στο ηθικό στάδιο οι μεγάλες πράξεις των τραγικών ηρώων βρίσκουν τη δικαίωσή τους στη βάση του αποτελέσματος που αυτές επιφέρουν και που αυτό γίνεται από όλους κατανοητό ότι προωθεί το γενικό⁵⁰⁵. Στην περίπτωση του Αβραάμ, αντίθετα, το αποτέλεσμα της πράξης που καλείται να πραγματοποιήσει δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να τον δικαιώσει καθώς το γενικό μόνο να τον καταδικάσει μπορεί για την ακατανόητη και παράλογη αυτή πράξη. Ο Αβραάμ μπορεί να δικαιωθεί και να εξέλθει από τη βασανιστική σιωπή, την αγωνία και την απελπισία που βυθίζει την ύπαρξή του στη βαθύτερη και σιωπηλότερη άβυσσο ενός άφατου εσωτερικού πόνου μόνο διά της πίστεως, η οποία για τον ίδιο είναι υπέρλογη ενώ για το γενικό παράλογη⁵⁰⁶. Η θέληση του Θεού να θυσιάσει τον Ισαάκ είναι το χρέος και το καθήκον του Αβραάμ, ενώ το ηθικό που τον καλεί να μην το κάνει είναι ο πειρασμός⁵⁰⁷. Στο σημείο αυτό εμφανίζεται η απόλυτη ανατροπή που επιφέρει η πίστη στη σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και στην ηθική, δηλαδή στο γενικό, όπου πλέον το Άτομο εξυψώνεται υπεράνω αυτού και συνειδητά αγνοεί το κάλεσμα των ηθικών και κοινωνικών επιταγών, καθώς η μόνη γλώσσα που μπορεί να κατανοήσει είναι η θεϊκή και το μόνο καθήκον και χρέος που μπορεί αποδεχθεί είναι αυτό έναντι του Θεού.

Η Τελολογική Αναστολή του Ηθικού

Αυτή την ανατροπή της σχέσης του ατόμου με την ηθική ο Κίρκεγκωρ την ονομάζει «τελολογική αναστολή του ηθικού». Το σημείο εκείνο δηλαδή όπου το ανθρώπινο ον υψώνεται πάνω από την εξωτερικότητα σε μια σχέση υπεροχής ως προς αυτή, όπου το υποκειμενικό αποκτά την πρωτοκαθεδρία έναντι του αντικειμενικού και το αναγεννημένο ανθρώπινο ον, ως Άτομο πια, δρα με τέτοιο τρόπο ώστε να δικαιώσει τον εαυτό του και να εκτελέσει το χρέος που έχει αναλάβει έναντι του Θεού, με τον οποίο βρίσκεται σε μία σχέση ιδιωτική μη δυνάμενη να

⁵⁰⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 152.

⁵⁰⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 94.

⁵⁰⁶ Βλ. Μ. Μακράκης, ό.π., σ. 263.

⁵⁰⁷ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, ό.π., σ. 90.

εξηγηθεί και να γίνει κατανοητή από οποιοδήποτε άλλο ανθρώπινο ον⁵⁰⁸. Στα μάτια αυτών που εκφράζουν το γενικό και αδυνατούν να συλλάβουν την κίνηση αυτή της πίστεως ο Αβραάμ δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας αμαρτωλός. Η κίνηση της πίστεως γι' αυτούς είναι αμαρτία και *ύβρις* απέναντι στο γενικό και ο Αβραάμ έζησε στην απόλυτη φενάκη. Έτσι λοιπόν σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ, είτε το καθήκον είναι απόλυτο απέναντι στον Θεό και το άτομο εισέρχεται στην πίστη μέσα από το παράδοξο της εξύψωσής του πάνω από το γενικό, είτε, σύμφωνα με τους «λεπταίσθητους ερμηνευτές», η ίδια η πίστη δεν υπάρχει, καθώς ποτέ δεν υπήρχε ούτε αυτή, ούτε το θρησκευτικό στάδιο της ύπαρξης και ο Αβραάμ είναι ολοκληρωτικά χαμένος⁵⁰⁹.

Προκύπτει στο σημείο αυτό το ερώτημα εάν πράγματι μπορεί με κάποιον τρόπο να δικαιωθεί η πίστη του Αβραάμ, διά της οποίας κάθε ηθική εντολή μπορεί να παρακαμφθεί, καθώς στο θρησκευτικό στάδιο της ύπαρξης ουδέν ανώτερο φαίνεται να υπάρχει πέραν της υποκειμενικότητας και των αποφάσεων που απορρέουν από αυτήν. Τελικά υπάρχει κάποιο «αντικειμενικό» κριτήριο για να κρίνουμε την ορθότητα της θυσίας που πρόκειται να επιτελέσει ο Αβραάμ ή μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η θυσία αυτή συνιστά την υπέρτατη ανθρώπινη πλάνη και ο Αβραάμ είναι απλά ένας αμαρτωλός; Όπως πρωτύτερα είπαμε η ανύψωση του ατόμου πάνω από το γενικό είναι αμαρτία, πάντα από τη σκοπιά του γενικού, το οποίο φαίνεται πως στον κόσμο της εμμένειας είναι το μόνο εγγενώς αρμόδιο να χαρακτηρίσει και να περιγράψει με «αντικειμενικό» τρόπο μία πράξη ως καλή ή κακή, ως αμαρτωλή ή όχι. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ, κατά παράδοξο τρόπο η αμαρτία βρίσκεται εκτός του πεδίου αναφοράς της ηθικής καθώς όταν αυτή εκδηλώνεται, η ίδια η ηθική χάνει τη δύναμή της, «χρεοκοπεί», διότι έρχεται αντιμέτωπη με την υψηλότερη ηθική έκφραση και πράξη, που είναι η μετάνοια⁵¹⁰. Αφενός εάν υπήρχε μία ηθική που θα αγνοούσε την έννοια της αμαρτίας τότε αυτή η ηθική δεν θα είχε κανένα απολύτως νόημα ύπαρξης, μη μπορώντας να εκπληρώσει ένα από τα σημαντικότερα έργα της, δηλαδή να καθοδηγεί τις ανθρώπινες πράξεις προς το υψηλότερο, αφετέρου όταν η ηθική δεχτεί την ύπαρξη της αμαρτίας έχει κάνει το βήμα αυτό που στην πραγματικότητα την καθιστά άχρηστη, διότι δεν της επιτρέπει πια να αναφέρεται αξιολογικά στις ανθρώπινες πράξεις κατονομάζοντας

⁵⁰⁸ Βλ. R. Green, «Fear and Trembling's Secret Message». *Religious Studies*, vol. 22, No. 1, Mar. 1986, pp. 96-97.

⁵⁰⁹ Βλ. Σ. Κίρκεγκωρ, *ό.π.*, σσ. 113-114.

⁵¹⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 134.

κάποιες από αυτές ως αμαρτωλές ή κακές, καθώς το άτομο που έχει αμαρτήσει έχει τεθεί εκτός του γενικού άρα και του πεδίου των «αρμοδιοτήτων» της, ενώ μέσω της μετάνοιας μπορεί να εισέλθει και πάλι εντός του ηθικού πλαισίου που η ίδια η ηθική έχει θέσει, χωρίς αυτή να είναι ικανή να κάνει κάτι γι' αυτό. Σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ, αυτή η αδυναμία της ηθικής να εισδύσει στην έννοια της αμαρτίας και το γεγονός ότι η ίδια παρέχει το εργαλείο εκείνο, δηλαδή τη μετάνοια, με το οποίο το άτομο μπορεί να την υπερβεί, εκφράζει την πιο βαθιά ηθική αντίφαση⁵¹¹.

Ο συλλογισμός αυτός του Δανού στοχαστή έχει ως συνέπεια το γεγονός ότι ο Αβραάμ, όπως επίσης και κάθε άλλο άτομο που έχει βρεθεί εκτός του γενικού, δεν μπορεί να κριθεί στη βάση κάποιων αντικειμενικών κριτηρίων ως αμαρτωλός, διότι η ίδια η ηθική είναι ανίκανη να κάνει τέτοιου είδους αξιολογικές κρίσεις, καθώς οι πράξεις και τα άτομα αυτά δεν ανήκουν στη σφαίρα της δικαιοδοσίας της. Εάν όμως πράγματι ισχύει κάτι τέτοιο και η ηθική αδυνατεί να εκφέρει γνώμη, πως άραγε μπορούμε να δικαιώσουμε την ενέργεια του Αβραάμ εάν τώνοντι άρμοζε αυτής μία δικαίωση; Η προφανέστερη και εναργέστερη απάντηση είναι ότι για όσους βρίσκονται είτε στο αισθητικό, είτε στο ηθικό υπαρξιακό στάδιο ο Αβραάμ ήταν, είναι και θα παραμείνει ένας, στην καλύτερη περίπτωση, αμαρτωλός ή στην πιο ακραία περίπτωση, αλλά όχι παράλογη, ένας σχιζοφρενής. Πως θα φαινόταν άραγε, αναρωτιέται ο Κίρκεγκωρ, ο άνθρωπος αυτός που ακούγοντας το κυριακάτικο κήρυγμα του πάστορα, που εξυμνούσε τον Αβραάμ, να κατευθυνόταν προς το σπίτι του συνεπαρμένος από τα μεγάλα αυτά λόγια έτοιμος να θυσιάσει τον υιό του⁵¹²; Το πιο πιθανό είναι το άτομο αυτό είτε να το έστηναν στο εκτελεστικό απόσπασμα, είτε να το έστελναν ως τρόφιμο σε ψυχιατρείο, καθώς ακόμη και ο ίδιος ο πάστορας θα πρωτοστατούσε στις προσπάθειες να συνεφέρει τον άτυχο εκκλησιαζόμενο, που πίστεψε με όλο του το είναι τα λόγια που άκουσε.

Ο λόγος με τη διττή του σημασία είναι αδύνατο να περιγράψει, να κατανοήσει και να επεξηγήσει αυτό που συμβαίνει εντός του Ιπότη της πίστης, ο οποίος θα βρει τη δικαίωση των πράξεών του μόνο μέσα από τον φόβο και τον τρόμο που θα βιώσει την κάθε στιγμή μέχρι το τέλος του πιο αγωνιώδους δρόμου, του σιωπηλότερου δρόμου, που οδηγεί στη μοναδική επιβεβαίωση ότι αυτός είναι ο εκλεκτός του Θεού. Παρ' ότι μέσα στη σιωπή ελλοχεύει ο κίνδυνος και η παγίδα του δαίμονα, διότι το δαιμονικό όπως και το θεϊκό κείται εκτός του γενικού και εντός της σιωπής, μόνο

⁵¹¹ Βλ. στο ίδιο.

⁵¹² Βλ. στο ίδιο, σσ. 53-55.

μέσα εκεί, στην απόλυτη σιγή, γεννάται η σχέση θεού και πιστού, γαλουχείται η δυνατότητα μιας αμοιβαίας συνεννόησης και ομολογείται η πίστη⁵¹³. Τελικά μόνο το ίδιο το άτομο δύναται να «αποφασίσει» εάν πράγματι είναι ο Ιππότης της πίστης και αυτή η απόφαση μπορεί να παρθεί μόνο διά μέσου της ίδιας της πίστεως.

Με την πίστη ολοκληρώνεται η ανθρώπινη ύπαρξη καθώς αποτελεί τον απώτατο στόχο πέραν του οποίου κανείς δεν μπορεί να πάει⁵¹⁴. Ο άνθρωπος είναι μια ανολοκλήρωτη ύπαρξη και ως τέτοια θα παραμείνει εάν δεν διαβεί τις τρεις υπαρξιακές σφαίρες, εκκινώντας από το αισθητικό μεταβαίνοντας στο ηθικό για να καταλήξει στο θρησκευτικό και ανώτερο στάδιο, που χαρακτηρίζεται από την πίστη. Αυτή η πορεία μπορεί να βιωθεί υπό την προϋπόθεση ότι το άτομο θα επιλέξει ελεύθερα να μεταπηδήσει από το αισθητικό στο ηθικό στάδιο και από εκεί με ένα άλμα, που δεν αφορά στον διανοητικό στοχασμό καθώς στερείται κάθε αντικειμενικού κριτηρίου, θα υψωθεί στο θρησκευτικό στάδιο, που χαρακτηρίζεται από την πίστη, δηλαδή από ένα πάθος, το ύψιστο ανθρώπινο πάθος μη δυνάμενο να συλληφθεί με τον *λόγο*. Εκεί πλέον το ολοκληρωμένο Άτομο βρίσκεται επέκεινα της κοινής ηθικής καθώς η θρησκευτική υπαρξιακή σφαίρα καθίσταται μη αναγώγιμη στην ηθική σφαίρα. Κλείνοντας θα πρέπει να αναφέρουμε ότι ενώ η θρησκευτική υπαρξιακή σφαίρα είναι ο υψηλότερος αναβαθμός του ανθρώπινου βίου, ο Κίρκεγκωρ αντιλαμβάνεται με μια απόλυτα ρεαλιστική ματιά τη δυσκολία του κοινού ανθρώπου να αρθεί στο ύψος αυτό, καθώς ούτε ο ίδιος το είχε επιτύχει όπως μας πληροφορεί, και ταυτόχρονα μας «παρηγορεί» λέγοντάς μας ότι καμία ζωή δεν πάει χαμένη εάν βρει άλλους στόχους και δοθεί σε αυτούς με αγάπη, ήτοι εάν δοθεί σε κάτι με άπειρο πάθος, μόνο με το οποίο μπορεί το άτομο να ανήκει ολοκληρωτικά σε μία ιδέα, και μόνο διά του οποίου θα μπορέσει να δικαιώσει με αξιοπρέπεια την ενθάδε ύπαρξή του⁵¹⁵.

⁵¹³ Βλ. στο ίδιο, σ. 122.

⁵¹⁴ Βλ. στο ίδιο, σσ. 161-162.

⁵¹⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 147. και Α. Kenny (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σ. 305.

Κεφάλαιο ΣΤ΄

Η πιο Επίμονη Οντολογική Πλάνη: η Εικόνα του Είναι απέναντι στην Εικόνα του Μηδενός

(α) Ο Alexius Meinong και η θεωρία των Αντικειμένων (Gegenstandstheorie)⁵¹⁶

Die Frage (η ερώτηση)

Ο Alexius Meinong (1853-1920) παρατήρησε ότι εντός των επιστημών, αλλά και της φιλοσοφίας υπάρχει ένα κενό, μια αδιευκρίνιστη περιοχή που αφορά στην έννοια του αντικειμένου και στη θέση που αυτό κατέχει στη γνωστική διαδικασία. Υπάρχει άραγε μια επιστήμη, η οποία θα μπορέσει να ξεδιαλύνει την εγγενή σύγχυση που προκαλείται όταν προσπαθούμε να προσεγγίσουμε τα αντικείμενα στο Είναι τους, και ειδικά όταν η προσέγγιση αυτή αφορά σε αντικείμενα νοητικά ή ψυχολογικά; Έτσι, θα καταδείξει αρχικά αυτό που θεωρεί ως το μείζον κατηγορημα οποιασδήποτε νοητικής διεργασίας και δεν είναι άλλο από την προθετικότητα, δηλαδή ότι κάθε διανοητική πράξη στοχεύει πάντα σε κάτι, σε ένα αντικείμενο. Χωρίς πολλές αποδείξεις και μέσα από την καθημερινή εμπειρία γίνεται φανερό ότι κάθε γνώση, κάθε ιδέα, παράσταση (Vorstellung) και κρίση περιέχουν ή στοχεύουν ή αποβλέπουν σε ένα αντικείμενο. Ποτέ δεν θα μπορούσε να υπάρχει μια ιδέα χωρίς ένα αντικείμενο ή μια κενή παράσταση. Το ίδιο φυσικά ισχύει και στην περίπτωση των προτάσεων ή των σκέψεων που περιέχουν υποθέσεις (Annahmen), αλλά και στο πεδίο των συναισθημάτων, παρά το γεγονός ότι σε αυτά τα τελευταία καθίσταται πολλές φορές δυσδιάκριτη η προσέγγιση αυτού του «κάτι», από το οποίο εκκινούν και το οποίο στοχεύουν. Ωστόσο, θα ήταν δύσκολο να φανταστούμε μια αδιόρατη χαρά ή λύπη χωρίς κανένα αντικείμενο, ακόμη κι εάν για να καταφέρουμε να το ανακαλύψουμε θα έπρεπε να διεισδύσουμε σε απροσμέτρητο ψυχικό βάθος. Η έννοια της προθετικότητας λοιπόν, σύμφωνα με τον Meinong, είναι αυτή που διαφορίζει με σαφήνεια τα ψυχολογικά από τα μη ψυχολογικά φαινόμενα:

⁵¹⁶ A. Meinong, *The Theory of Objects*, translated by Isaac Levi, D. B. Terrell and Roderick M. Chisholm, in *Realism and the background of the Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm, The Free Press of Glencoe, Illinois 1960.

«However, even one who would disagree with my view that feelings, like desires, are dependent psychological states insofar as they have ideas as their indispensable ‘‘psychological presuppositions’’, would unhesitatingly concede that we are happy about something, interested in something, and, at least in the majority of cases, do not wish or intend without wishing for or intending something. To put it briefly, no one fails to recognize that psychological events so very commonly have this distinctive ‘‘character of being directed to something’’ (auf etwas Gerichtetsein) as to suggest very strongly (at least) that we should take it to be a characteristic aspect of the psychological as opposed to the non-psychological.»⁵¹⁷ (Εντούτοις, ακόμη και κάποιος που θα διαφωνούσε με την πεποίθησή μου ότι τα συναισθήματα, όπως επί παραδείγματι οι επιθυμίες, είναι εξαρτημένες ψυχολογικές καταστάσεις στο βαθμό που βρίσκουμε πίσω τους ιδέες ως τις απαραίτητες «ψυχολογικές προϋποθέσεις», θα παραδεχόταν, χωρίς δισταγμό, ότι χαιρόμαστε για κάτι, ενδιαφερόμαστε για κάτι, και, τουλάχιστον στην πλειονότητα των περιπτώσεων, δεν επιθυμούμε ή δεν ενδιαφερόμαστε χωρίς να επιθυμούμε ή να ενδιαφερόμαστε για κάτι. Για να το θέσουμε εν συντομία, κανείς δεν παραγνωρίζει ότι τα ψυχολογικά γεγονότα έχουν τόσο πολύ συχνά αυτό το χαρακτηριστικό «χαρακτήρα του να κατευθύνονται σε κάτι», ώστε να υποδηλώνουν πολύ έντονα (τουλάχιστον) ότι θα πρέπει να το θεωρήσουμε ως χαρακτηριστική πτυχή του ψυχολογικού πεδίου σε αντίθεση με το μη ψυχολογικό)

Η προθετικότητα στη οποία αναφέρεται ο Meinong, ωστόσο, δεν συνιστά μια εμμενή προθετικότητα, όπως αυτή του Franz Brentano (1838-1917), όπου εντός του ψυχολογικού πεδίου βρίσκουμε πάντα ένα αντικείμενο που αποβλέπει η νόηση, αλλά αντίθετα αποτελεί μια υπερβατική προθετικότητα, σύμφωνα με την οποία η νόηση στρέφεται, ανεξάρτητα από τα περιεχόμενα του ίδιου του νου, σε εξωτερικά

⁵¹⁷ Στο ίδιο, σσ. 76-77.

αντικείμενα, υπαρκτά ή ανύπαρκτα, όπως θα δούμε παρακάτω.⁵¹⁸ Αυτό το αποβλεπτικό «κάτι», δηλαδή το αντικείμενο ως τέτοιο (Gegenstand als solches) της πρόθεσής μας, όπως κι αν εκφράζεται αυτό, είναι που θέλουμε να αναζητήσουμε και ανακαλύψουμε τον χαρακτήρα του, σύμφωνα με τον Meinong. Ποιο άραγε θα ήταν το κατάλληλο πεδίο της γνώσης για μια τέτοια αναζήτηση, εάν υπάρχει ένα τέτοιο πεδίο;

«The intent of the problem raised here is to call attention to just such an area of Knowledge, which is sometimes overlooked, sometimes not sufficiently appreciated in its distinctive character. The question concerns the proper place for the scientific investigation of the Object (Gegenstand) taken as such and in general –we wish to know whether, among the sciences that are accredited by scientific tradition, there is one within which we could attempt a theoretical consideration of the Object as such, or from which we could at least demand this.»⁵¹⁹ (Η πρόθεση του ερωτήματος που τίθεται εδώ είναι να επισημάνουμε με σαφήνεια ότι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας ενός ακριβώς τέτοιου πεδίου της Γνώσης, άλλες φορές παραβλέπεται, και άλλες φορές δεν εκτιμάται επαρκώς. Το ερώτημα αφορά στο ποια θα πρέπει να είναι η προσήκουσα θέση του Αντικειμένου (Gegenstand) που λαμβάνεται ως τέτοιο και στη γενικότητά του εντός μιας επιστημονικής διερεύνησης –θέλουμε να γνωρίσουμε αν, μεταξύ των επιστημών που έχουν τα εχέγγυα από την επιστημονική παράδοση, υπάρχει μια επιστήμη εντός της οποίας θα μπορούσαμε να επιχειρήσουμε μια θεωρητική εξέταση του Αντικειμένου καθαυτού, ή από την οποία θα μπορούσαμε τουλάχιστον να το απαιτήσουμε αυτό.)

⁵¹⁸ Βλ. R. Audi (επιμ.), «Μαινονγκ Αλέξιος [Meinong Alexius]» στο *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, μτφρ. Αθανασιάδου Α. κ.ά., επιμ. Βιρβιδάκης Σ. και Ξηροπαϊδης Γ., Κέδρος, Αθήνα 2011, σ. 651.

⁵¹⁹ A. Meinong, *The Theory of Objects*, ό.π., σσ. 77-78.

Das Vorurteil zugunsten des Wirklichen (Η προκατάληψη υπέρ του πραγματικού)

Είναι χαρακτηριστικό πως όταν θέλουμε να αναφερθούμε σε αντικείμενα λαμβάνουμε ως κατευθυντήρια γραμμή τη γνώση (Erkennen). Οποσδήποτε, όμως, η γνώση δεν συνιστά τον ένα και μοναδικό τρόπο προσέγγισης και ιδιοποίησης ενός αντικειμένου. Ωστόσο, όταν αναφερόμαστε σε αντικείμενα ή όντα εν γένει θα προσθέσουμε εμείς, τείνουμε να τα σκεφτόμαστε ως περιεχόμενα της νόησης, δηλαδή ως νοητικά αντικείμενα. Η γνώση, ως μια ψυχολογική κατάσταση, συνιστά ένα διπτό γεγονός (Doppeltatsache), καθώς αυτό το οποίο γίνεται γνωστό έρχεται αντιμέτωπο με την ίδια την πράξη της γνώσης, ως κάτι σχετικά ανεξάρτητο. Η πράξη της γνώσης δεν κατευθύνεται απλώς προς αυτό που είναι γνωστό, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο κατευθύνεται μια ψευδής κρίση προς το αντικείμενό της. Στην γνωστική πράξη, αντίθετα, δημιουργείται η αντίληψη πως αυτό που είναι γνωστό έχει συλληφθεί από την ψυχολογική πράξη, ή, ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να προσπαθήσει να περιγράψει εικονογραφικά κάτι που δεν περιγράφεται:

«[...] Knowledge is, so to speak a double fact (Doppeltatsache) in which what is Known confronts the act of Knowing as something relatively independent. In knowing, on the contrary, it is as though what is known were seized or grasped by the psychological act, or however else one might attempt to describe, in an unavoidably pictorial way, something which is indescribable.»⁵²⁰ (Η Γνώση είναι, τρόπον τινά, ένα διπλό γεγονός (Doppeltatsache) στο οποίο αυτό που γίνεται γνωστό έρχεται αντιμέτωπο με την πράξη της Γνώσης, ως κάτι σχετικά ανεξάρτητο. [...] Κατά τη διαδικασία της γνώσης, αντίθετα, είναι σαν αυτό που είναι γνωστό να έχει καταληφθεί ή συλληφθεί από τη φυσιολογική πράξη, ή όπως αλλιώς θα μπορούσε κανείς να προσπαθήσει να περιγράψει, με έναν αναπόφευκτα εικονογραφικό τρόπο, κάτι που δεν είναι δυνατόν να περιγραφεί.)

⁵²⁰ Στο ίδιο, σ. 78.

Σύμφωνα με τον Meinong, εάν προσπαθήσουμε να κοιτάξουμε κατάματα αποκλειστικά και μόνο το νοητικό αντικείμενο, θα αναγνωρίσουμε ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα, το οποίο έχουμε ξανασυναντήσει και άλλες φορές στην παρούσα εργασία: το γεγονός ότι κάθε φορά που προσεγγίζουμε νοητικά ένα νοητικό αντικείμενο προσκρούουμε σε έναν δυνητικά ατέρμονο αναδιπλασιασμό, όπου το νοητικό αντικείμενο γίνεται ξανά και ξανά ένα γνωσιακό αντικείμενο. Έτσι ο Meinong θα αναρωτηθεί: ποια μπορεί να είναι αυτή η επιστήμη που μπορεί να αντιμετωπίσει αυτό το εγγενές πρόβλημα του αντικειμένου της νόησης; Μπορεί να υπάρξει άραγε μια τόσο γενική επιστήμη, η οποία να συμπεριλάβει τις επιμέρους επιστήμες και να απαντήσει στο πρόβλημα του αντικειμένου καθαυτού; Αυτή η αξίωση φαίνεται πως άπτεται του γνωστικού πεδίου που έχουμε ονομάσει μεταφυσική, ή όπως ταιριάζει καλύτερα οντολογία, αφενός λόγω της αναζήτησης του νοήματος του αντικειμένου ή όπως αλλιώς θα μπορούσαμε να πούμε του όντος και αφετέρου ότι το όνομα αυτό ταιριάζει πολύ καλύτερα στη δική μας διερεύνηση. Αλλά μπορεί κανείς να ορίσει τη μεταφυσική - οντολογία ως την επιστήμη εκείνη που έχει ως αυτονόητο καθήκον της την επεξεργασία του αντικειμένου ως τέτοιου ή των αντικειμένων στην ολότητά τους; Για εμάς η απάντηση είναι αυτονοήτως καταφατική, καθώς ακριβώς αυτό είναι το αντικείμενο της οντολογίας, δηλαδή τόσο η ολότητα των όντων, όσο και το ίδιο το ον καθαυτό. Εντούτοις, φαίνεται ότι για τον Meinong τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι.

Για τον Meinong, παρά το γεγονός ότι η μεταφυσική ασχολείται κατά κύριο λόγο με τα αντικείμενα σε όλο τους το εύρος, δηλαδή είναι αυτή που θα μπορούσε να αναλάβει το έργο να καθυποτάξει το νόημα των αντικειμένων στην ολότητά τους, δεν είναι αυτή που τελικά μπορεί να φέρει κάτι τέτοιο εις πέρας. Οι προθέσεις αυτών που έχουν ασχοληθεί και συνεχίζουν να ασχολούνται με τη μεταφυσική, παρά το σταθερό ενδιαφέρον τους να προσεγγίσουν το καθολικό, δεν είχαν, σύμφωνα με τον Meinong, σταθερό και μόνιμο προσανατολισμό προς την αναζήτηση του νοήματος του αντικειμένου ως τέτοιου. Παρά το γεγονός, λοιπόν, ότι η μεταφυσική - οντολογία καταπιάνεται με την καθολική ύπαρξη όλων των αντικειμένων, ο φιλόσοφος θα τονίσει, ότι αυτό που παραβλέπει η ίδια η μεταφυσική είναι ότι το σύνολο αυτών των πραγμάτων που υπάρχουν, το οποίο περιλαμβάνει αυτά τα πράγματα που είχαν υπάρξει, αλλά και αυτά που πρόκειται να υπάρξουν, είναι άπειρα μικρό σε σχέση με το σύνολο των αντικειμένων της γνώσης. Η παρανόηση αυτή έγκειται στο γεγονός, ότι είμαστε κατά το πλείστον «προγραμματισμένοι» να ασχολούμαστε κατά κύριο

λόγο με την αντικειμενική πραγματικότητα, εάν υπάρχει κάτι τέτοιο, υποθέτοντας απλά ότι το αυτό που δεν εναρμονίζεται με την πραγματικότητά μας είναι ένα τίποτα, ένα Μηδέν θα λέγαμε εμείς. Αυτό το «τίποτα» καθίσταται ανάξιο να ασχοληθούμε μαζί του, και πόσο μάλλον να ασχοληθεί κάποιος «σοβαρός» επιστημονικός κλάδος. Το γεγονός βέβαια ότι το μη-πραγματικό δεν είναι ένα τίποτα, ένα Μηδέν ανάξιο σχολιασμού, μπορεί να καταρριφθεί, σύμφωνα με τον Meinong, σχετικά εύκολα στρέφοντας το βλέμμα μας στα ιδεατά αντικείμενα, τα οποία υφίστανται (bestehen) χωρίς να υπάρχουν (existieren) και χωρίς λοιπόν να μπορούν να χαρακτηριστούν ως πραγματικά (wirklich).

«However, the totality of what exists, including what has existed and will exist, is infinitely small in comparison with the totality of the Objects of knowledge. This fact easily goes unnoticed, probably because the lively interest in reality which is part of our nature tends to favor that exaggeration which finds the non-real a mere of nothing –or, more precisely, which finds the to be something for which science has no application at all or at least no application of any worth. How little truth there is in such a view is most easily shown by ideal Objects which do indeed subsist (bestehen), but which do not by any means exist (existieren), and consequently cannot in any sense be real (wirklich).»⁵²¹ (Ωστόσο, το σύνολο των πραγμάτων που υπάρχουν, συμπεριλαμβανομένων όσων υπήρξαν και θα υπάρξουν, είναι απείρως μικρό σε σύγκριση με το σύνολο των Αντικειμένων της γνώσης. Το γεγονός αυτό μπορεί να περάσει εύκολα απαρατήρητο, πιθανώς επειδή το έντονο ενδιαφέρον για την πραγματικότητα που είναι μέρος της ιδιαίτερης φύσης μας, τείνει να ευνοεί εκείνη την υπερβολή που βλέπει το μη-πραγματικό ως ένα απλό τίποτα –ή, ακριβέστερα, το βρίσκει ως κάτι για το οποίο η επιστήμη δεν έχει καμία εφαρμογή ή τουλάχιστον καμία εφαρμογή που να έχει σημασία. Το πόσο μακριά από την αλήθεια είναι μια τέτοια άποψη, εμφανίζεται πιο εύκολα όταν κοιτάμε τα ιδεατά αντικείμενα, που ενώ μεν υφίστανται (bestehen), ωστόσο δεν

⁵²¹ Στο ίδιο, σ. 79.

υπάρχουν με κανένα τρόπο (existieren), και κατά συνέπεια δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να είναι πραγματικά (wirklich.)

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονίσουμε ότι θεωρούμε τη μαϊνόνγκεια αυτή παραδοχή, που θεωρεί πως η μεταφυσική παράδοση είναι προκατειλημμένη υπέρ του πραγματικού, το λιγότερη άστοχη, εάν όχι παντελώς αβάσιμη, καθώς η ενασχόληση της οντολογίας με το ολοκληρωτικά απροσδιόριστο Είναι και κυρίως με το απόλυτο τίποτα, δηλαδή με το Μηδέν, αποδεικνύει με σαφήνεια ακριβώς το αντίθετο από αυτό που υποστηρίζει ο Meinong. Μάλιστα, κάποιος εξωτερικός παρατηρητής, έστω και λίγο αντικειμενικός, θα μπορούσε να κατηγορήσει τη οντολογική παράδοση ότι ασχολήθηκε υπέρ του δέοντος με τα όντα που ο Meinong τοποθετεί στην κατηγορία των μη-όντων, που δεν ανήκουν στη χωροχρονική μας πραγματικότητα και δεν έχουν ύπαρξη. Οι θετικές επιστήμες πιθανόν να αποπέμπουν από το πεδίο της ενασχόλησής τους τα μη-όντα και ιδιαίτερα το Μηδέν, αλλά σε καμία περίπτωση δεν το πράττει αυτό η μεταφυσική, στο γνωστικό πεδίο της οποίας βρίσκονται κατά βάση τα ιδεατά-νοητικά αντικείμενα. Το πρόβλημα λοιπόν θα μπορούσε να είναι πολύ περισσότερο ότι η οντολογία εξέλαβε τα νοητικά αντικείμενα ως υπαρκτά, παρά το αντίθετο για το οποίο την κατηγορεί ο φιλόσοφος.

Η ομοιότητα και η διαφορά συνιστούν για τον αυστριακό φιλόσοφο χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων ιδεατών αντικειμένων, τα οποία υφίστανται (bestehen) αλλά δεν υπάρχουν (existieren). Μπορούμε να τα βλέπουμε να κινούνται εντός της πραγματικότητας, χωρίς, ωστόσο, να αποτελούν μέρος αυτής. Το γεγονός βέβαια ότι αυτά τα αντικείμενα εντάσσονται στο πεδίο των ιδεών ή της φαντασίας, δεν μεταβάλλει καθόλου κάτι που να αφορά στην υπαρξιακή τους κατάσταση. Το ίδιο ισχύει και για τους αριθμούς, οι οποίοι δεν υπάρχουν (existieren), αλλά έχουν υπόσταση (Bestand), σε πλήρη αντίθεση με αυτό που κάθε φορά καταμετρούν, το οποίο υπάρχει. Ωστόσο, και αυτό αποτελεί ένα κρίσιμο σημείο της μαϊνόνγκειας φιλοσοφίας, καθώς μπορούμε να καταμετρήσουμε εξίσου και αντικείμενα που δεν έχουν ύπαρξη με τον ίδιο τρόπο και με την ίδια ευκολία.

«Similarly, number does not exist in addition to what is numbered, supposing the later does exist; this we clearly know from the fact

that we can also count what does not exist.»⁵²² (Όμοια, οι αριθμοί δεν υπάρχουν σε αντίθεση με το αριθμηθέν, υποθέτοντας ότι αυτό το τελευταίο υπάρχει. Αυτό το γνωρίζουμε με σαφήνεια από το γεγονός ότι μπορεί να καταμετρηθεί και το ανύπαρκτο.)

Ο Meinong για να καταδείξει τη διαφορά μεταξύ του απλώς υφιστάμενου (Bestand) και του πραγματικώς υπαρκτού (Existieren) θα χρησιμοποιήσει και άλλα παραδείγματα, όπως αυτό που υποδεικνύουμε όταν χρησιμοποιούμε τη λέξη «σύνδεση», η οποία ως έννοια απλά υφίσταται σε αντίθεση με τα μέρη που συνδέονται και υπάρχουν, χωρίς ωστόσο ακόμη και αυτό να είναι απαραίτητο, καθώς μπορούμε να συνδέσουμε δύο αντικείμενα τα οποία και τα δύο απλώς υφίστανται. Έτσι, η έννοια της σύνδεσης δεν αποτελεί μια ποιότητα που συνενώνει δύο προϋπάρχουσες πραγματικότητες, αλλά πολύ περισσότερο συνενώνει το υπάρξειν ή τη μη-υπάρξειν δύο ή περισσότερων αντικειμένων. Όπως τα αντικείμενα σχετίζονται με τις παραστάσεις μας (Vorstellungen), έτσι και η έννοια της συνδεσιμότητας, όπως επίσης και όλες οι άλλες έννοιες που σχετίζονται με κρίσεις και υποθέσεις αποτελούν, για τον Αυστριακό φιλόσοφο, έναν ειδικό τύπο αντικειμένου, το οποίο θα ονομάσει Objektiv, έναν νεολογισμό τον οποίο και θα χρησιμοποιούμε εδώ μεταφρασμένο ως «Αντικειμενικό» με το γράμμα Α κεφαλαίο. Αυτό το Αντικειμενικό (Objektiv) μπορεί να πάρει τη θέση ενός «κανονικού» αντικειμένου (Gegenstand), καθώς μπορεί να παρουσιαστεί ως αντικείμενο μιας νέας νοητικής διεργασίας ή μιας καινούργιας κρίσης, όπως ακριβώς και ένα συνηθισμένο αντικείμενο της πραγματικότητάς μας. Σε κάθε πρόταση που αποφαινόμεσθε ότι υπάρχει το ανύπαρκτο, το Αντικειμενικό έγκειται στο γεγονός της αλήθειας της ύπαρξης του ανύπαρκτου και όχι στη αλήθεια του ίδιου του ανύπαρκτου ως υπαρκτού αντικειμένου. Η ύπαρξη του ανύπαρκτου είναι πράγματι ένα γεγονός (Tatsache) αλλά υποστασιακό, καθώς δεν έχει στην πραγματικότητα καμία χωροχρονική ύπαρξη. Το γεγονός αυτό ισχύει για όλα τα Αντικειμενικά (Objektiven) ούτως ώστε κάθε σκέψη που έχει ένα Αντικειμενικό ως αντικείμενό της συνιστά μια σκέψη ενός ανύπαρκτου πράγματος.

Η προσέγγιση αυτή του αντικειμένου ως τέτοιου, σύμφωνα με τον Meinong, απαντάται σε μια από τις πιο ανεπτυγμένες επιστήμες, αυτή των μαθηματικών. Ενώ η μαθηματική επιστήμη έχει ένα από τα πιο ευρεία πεδία εφαρμογής στον πρακτικό βίο,

⁵²² Στο ίδιο.

καθώς στον θεωρητικό η καθολικότητά τους είναι αυτονόητη, δεν φαίνεται τα μαθηματικά να κατέχουν μια ξεχωριστή ύπαρξη, παρά μόνο να υφίστανται (bestehen). Τα καθαρά μαθηματικά δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με αυτό που αποκαλούμε πραγματικό κόσμο. Μια ευθεία γραμμή, ένα κύκλος ή ένα τρίγωνο απλά υφίστανται και δεν έχουν καμία σχέση με την ύπαρξη (Existenz). Μόνο η μαθηματική γλώσσα μπορεί να εγείρει κάποιες πρόσκαιρες αμφιβολίες, οι οποίες ωστόσο αίρονται όταν παρατηρήσουμε ότι αυτό που ονομάζουν οι μαθηματικοί σε πολλές περιπτώσεις ύπαρξη δεν είναι τίποτε άλλο από μια απλή δυνατότητα (Möglichkeit).

Sosein und Nichtsein (έτσι-είναι και όχι-είναι)

Σε συμφωνία με τα ανωτέρω, ο Meinong θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το νοητικό αντικείμενο δεν είναι ανάγκη σε καμία περίπτωση να είναι ταυτόχρονα και υπαρκτό (Existenz) αντικείμενο.

«There is thus not the slightest doubt that what is supposed to be the Object of Knowledge need not exist at all.»⁵²³ (Έτσι, δεν υπάρχει η παραμικρή αμφιβολία ότι αυτό που υποτίθεται ότι είναι το Αντικείμενο της Γνώσης δεν χρειάζεται να υπάρχει καθόλου).

Αυτό βέβαια ήταν γνωστό εδώ και χιλιετίες στη φιλοσοφία και ιδιαίτερα στη μεταφυσική-οντολογία. Ωστόσο, ο Αυστριακός φιλόσοφος θα οδηγήσει τη σκέψη του αρκετά πιο μακριά από αυτό, τονίζοντας ότι αυτό που έως τώρα είχε καταδειχθεί, δηλαδή η διάκριση μεταξύ του υπάρχουν (existieren), το οποίο είναι χωροχρονικό, και του απλού υφίστασθαι (bestehen), που δεν είναι χωροχρονικό, δεν περιλαμβάνει την ολότητα των πιθανών καταστάσεων που μπορεί να βρεθούν τα αντικείμενα ως τέτοια. Η ολότητα του νοήματος των αντικειμένων εκτείνεται πέρα από αυτές τις δύο πιθανές υπαρκτικές καταστάσεις. Εάν εμβαθύνουμε στην λειτουργία της κρίσης (Urteil) αλλά και της υπόθεσης (Annahme), θα διαπιστώσουμε ότι σε κάθε πιθανή κρίση αντιστοιχεί αυτό που ονομάζει θετική λειτουργία της σκέψης, ενώ σε κάθε υπόθεση αντιστοιχεί μια συνθετική λειτουργία. Κατά τη θετική λειτουργία της σκέψης, δηλαδή εντός των κρίσεων, η νόηση συλλαμβάνει ένα Sein (Είναι), ενώ από

⁵²³ Στο ίδιο, σ. 81.

την άλλη κατά τη συνθετική της λειτουργία, δηλαδή εντός των υποθέσεων, η νόηση συλλαμβάνει ένα Sosein (έτσι-είναι). Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις η νόηση συλλαμβάνει κάτι το Αντικειμενικό (Objektiv), με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούμε να κάνουμε λόγο στην πρώτη περίπτωση για ένα Seinsobjektiv (Αντικειμενικό-είναι) και στη δεύτερη περίπτωση για ένα Soseinsobjektiv (Αντικειμενικό-έτσι-είναι). Το Sosein, καθώς αποτελεί τον ιδιαίτερο χαρακτήρα κάθε αντικειμένου, την προσήκουσα φύση του και τις ιδιότητες του, θεωρείται ότι πρέπει να συνοδεύεται απαραίτητα από ένα Sein. Η προκατάληψη υπέρ του πραγματικού οδηγεί τους περισσότερους από εμάς να υποθέτουμε, λανθασμένα, ότι το Sosein είναι εκεί όπου είναι και το Sein, δηλαδή ότι το Sein συνιστά την προϋπόθεση του Sosein. Μια τέτοια σκέψη φαίνεται αρκετά αληθοφανής, ωστόσο έχουν τα πράγματα έτσι; Σύμφωνα με τον Meinong θα πρέπει να ανατρέξουμε και πάλι στη γεωμετρία, όπου θα διαπιστώσουμε ότι ενώ τα σχήματά της δεν έχουν πραγματική ύπαρξη (Existenz), εντούτοις έχουν μια ιδιαίτερη φύση, έχουν χαρακτηριστικές ιδιότητες, δηλαδή έχουν Sosein. Μέσα από παραπλήσια παραδείγματα ο Αυστριακός φιλόσοφος θα καταλήξει στην απόρριψη κάθε ισχυρισμού, ο οποίος δεικνύει το Sosein ως εδραζόμενο σε ένα προϋπάρχον Sein, όπως επίσης και το ακριβώς αντίθετο αυτού του ισχυρισμού, ότι δηλαδή το Sosein σχετίζεται και επηρεάζεται με οποιονδήποτε τρόπο από το Nichtsein (όχι-είναι, μη-είναι). Έτσι θα διατυπώσει την «αρχή της ανεξαρτησίας του Sosein από το Sein»:

«Doubtless, in the area of what can be known merely a posteriori, a claim as to Sosein will be completely unjustifiable if it is not based on knowledge of a Sein; it is equally certain that a Sosein which does not rest on a Sein may often enough be utterly lacking in natural interest. None of this alters the fact that the Sosein of an Object is not affected by its Nichtsein. The fact is sufficiently important to be explicitly formulated as the principle of the independence of Sosein from Sein. The area of applicability of this principle is best illustrated by consideration of the following circumstance: the principle applies, not only to Objects which do not exist in fact, but also to Objects which could not exist because they are impossible. Not only is the much heralded gold mountain

made of gold, but round square is as surely round as it is square.»⁵²⁴
(Αναμφίβολα, στην περιοχή αυτού που μπορεί να καταστεί γνωστό απλώς εκ των υστέρων, ο ισχυρισμός ότι το Sosein θα είναι εντελώς αδικαιολόγητο αν δεν εδράζεται στη γνώση ενός Sein, έχει την ίδια βαρύτητα με τη δήλωση ότι ένα Sosein που δεν βασίζεται σε ένα Sein μπορεί αρκετά συχνά να στερείται παντελώς κάθε φυσικού ενδιαφέροντος. Τίποτα από τα παραπάνω δεν μπορεί να μεταβάλλει το γεγονός ότι το Sosein ενός αντικειμένου δεν επηρεάζεται από το Nichtsein του. Το γεγονός αυτό είναι τόσο σημαντικό ώστε θα πρέπει να κατονομαστεί με σαφή τρόπο ως: η αρχή της ανεξαρτησίας του Sosein από το Sein. Το πεδίο εφαρμογής αυτής της αρχής απεικονίζεται καλύτερα με την εξέταση της ακόλουθης περίπτωσης: η αρχή εφαρμόζεται, όχι μόνο σε αντικείμενα που είναι ανύπαρκτα εκ των πραγμάτων, αλλά και σε αντικείμενα που δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν ποτέ επειδή είναι αδύνατα. Το πολυδιαφημισμένο χρυσό βουνό δεν είναι μόνο φτιαγμένο από χρυσό, αλλά και το στρογγυλό τετράγωνο είναι με τόσο μεγάλη βεβαιότητα στρογγυλό όσο είναι και τετράγωνο.)

Καθώς η θεώρηση αυτή, σύμφωνα με την οποία το Sosein είναι ανεξάρτητο από το Sein, μοιάζει να μην είναι καθόλου οικεία προς τη συνηθισμένη σκέψη, ακόμη κι εάν αυτή είναι η μεταφυσική. Ο Meinong μας καλεί να σκεφτούμε ένα γεγονός το οποίο δεν ξεπερνά τη σφαίρα του Seinobjektiv: κάθε αντικείμενο που δεν είναι αληθινό, δηλαδή είναι μη-ον (Nichtseiendes) πρέπει τουλάχιστον να εξυπηρετεί τον σκοπό του εντός των κρίσεών μας και εντός της νόησής μας, η οποία τουλάχιστον το συλλαμβάνει ως ένα Nichtsein (μη-είναι). Φτάνουμε και πάλι αλλά από άλλο δρόμο στο ίδιο συμπέρασμα, ότι η νόηση και μόνο κάποιου ανύπαρκτου πράγματος, το καθιστά αυτοματικά υπαρκτό ως ακριβώς αυτό που είναι, δηλαδή ανύπαρκτο. Δεν έχει καμία σημασία για κάποιον εξωτερικό παρατηρητή, εάν το Nichtsein είναι αναγκαίο ή απλά πραγματολογικό ως προς το αντικείμενο. Δεν έχει σημασία ακόμη και αν αυτή η αναγκαιότητα του Nichtsein προκύπτει ως απόρροια της ουσίας του αντικειμένου ή είναι επιβεβλημένη από έξωθεν αυτού συνθήκες. Για να αναγνωρίσω

⁵²⁴ Στο ίδιο, σ. 82.

το Nichtsein ενός ανύπαρκτου αντικειμένου αρκεί να αποφανθώ περί αυτού. Αποφαίνομαι περί της ύπαρξης της ανυπαρξίας του ανύπαρκτου, το οποίο πια έχει τουλάχιστον ένα Sosein, καθώς Sein δεν έχει με βεβαιότητα. Εφόσον λοιπόν αναγνωρίσαμε την ύπαρξη του ανύπαρκτου, και στη βάση ότι κάθε αισθητή ιδιότητα έχει έναν ιδεατό χαρακτήρα, και ο ιδεατός αυτός χαρακτήρας είναι ο ίδιος τόσο για ένα χρώμα όσο και για έναν ήχο, γεγονός που δίνει και στα δύο την ίδια μορφή ύπαρξης, μπορούμε να αποφανθούμε, σύμφωνα με τον Meinong, με έναν παράδοξο τρόπο ο οποίος θα λέει:

«There are objects of which it is true that there are no such objects»⁵²⁵ (Υπάρχουν αντικείμενα για τα οποία είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχουν τέτοια αντικείμενα)

Das Außersein des reinen Gegenstandes (Η ετερότητα του καθαρού αντικειμένου)

Στη συνέχεια ο Meinong θα θελήσει να άρει τις παράδοξες διατυπώσεις που έχουν έως τώρα εμφανιστεί, αν και μάλλον θα προσθέσει καινούργιες παραδοξότητες. Θα παραδεχθεί ότι του φαίνεται απολύτως φυσιολογικό το αντικείμενο των παραστάσεών μας (Vorstellungen) να είναι εξίσου ένα Nichtsein (μη-είναι), όπως ακριβώς είναι και ένα Sein (Είναι). Στην περίπτωση που αποφανθούμε ή απλώς παραπέμψουμε στο αντικείμενο, αυτό που πράττουμε είναι να του παραχωρούμε ένα είδος ύπαρξης διαμέσου των ιδεών, την οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ψευδο-ύπαρξη (Pseudo-existence).

«However, I cannot conceal from myself at present the fact that it is no more necessary to an Object that it be presented in order not to exist than it is in order for it to exist. Further, even there were a reference to it, the most that could result from its being presented would be a sort of existence – ‘existence by way of idea (in der Vorstellung)’ – and so, more precisely, ‘pseudo-existence’.»
(Ωστόσο, δεν μπορώ να αποκρύψω από τον εαυτό μου, τουλάχιστον

⁵²⁵ Στο ίδιο, σ. 83.

προς το παρόν, το γεγονός ότι ένα αντικείμενο που βρίσκεται εντός των παραστάσεων μου δεν είναι περισσότερο αναγκαίο να μην υπάρχει, από το να υπάρχει. Επιπλέον, ακόμη και αν κάναμε αναφορά σε αυτό, το περισσότερο που θα μπορούσε να προκύψει από την παράστασή του θα ήταν ένα είδος ύπαρξης - 'ύπαρξη μέσω μιας ιδέας (in der Vorstellung)' - και έτσι, πιο συγκεκριμένα μια 'ψευδο-ύπαρξη')

Όταν αναφέρουμε επί παραδείγματι ότι ένα χρώμα δεν υπάρχει κατευθυνόμεστε απευθείας σε αυτό το χρώμα και όχι στην εντός μας παράσταση αυτού του χρώματος και των πιθανών ιδιοτήτων του, γεγονός το οποίο θα ωθήσει τον αυστριακό φιλόσοφο να θεωρήσει ότι το χρώμα αυτό είναι σαν να είχε ύπαρξη (Sein) προτού καν ερωτήσουμε για αυτό, δηλαδή πριν καν αναρωτηθούμε εάν υπάρχει ή όχι. Εδώ θα διατυπωθεί μια επίσης εξαιρετικά σημαντική θέση της μαϊνόνγκειας φιλοσοφίας, σύμφωνα με την οποία κάθε αντικείμενο είναι προ-υπάρχον ή προ-δεδομένο (Vorgegeben) στην ανθρώπινη συνείδηση εν σχέση με την υπαρκτική του κατάσταση, δηλαδή με το Είναι του (Sein) και το μη-Είναι του (Nichtsein), και χωρίς μάλιστα να υπάρχει καμιά προκατάληψη περί της μη-ύπαρξής του. Το ίδιο φαίνεται ότι ισχύει και από ψυχολογική άποψη, καθώς οποιαδήποτε απόφαση περί του Είναι (Sein) ή του μη-Είναι (Nichtsein) ενός αντικειμένου προϋποθέτει ότι έχει εκ των προτέρων συλληφθεί το αντικείμενο αυτό, ώστε να μπορέσω να του αποδώσω ύπαρξη ή όχι.

«If I say, 'Blue does not exist', I am thinking just of blue, and not at all of a presentation and the capacities it may have. It is as if the blue must have being in the first place, before we can raise the question of its being (Sein) or non-being (Nichtsein). [...] Blue, or any other Object whatsoever, is somehow given prior to our determination of its being or non-being, in a way that does not carry any prejudice to its non-being.»⁵²⁶ ("Εάν πω, 'το μπλε δεν υπάρχει', σκέφτομαι αποκλειστικά το μπλε και καθόλου μια παράσταση και τις ιδιότητες που μπορεί να έχει. Είναι σαν το μπλε

⁵²⁶ Στο ίδιο, σσ. 83, 84.

να πρέπει να έχει Είναι εξαρχής, πριν καν μπορέσουμε να θέσουμε το ερώτημα περί του Είναι του (Sein) ή του μη-Είναι του (Nichtsein). [...] Το μπλε, ή οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο, μας είναι κατά κάποιον τρόπο δοσμένο πριν από την τοποθέτησή μας όσον αφορά στο Είναι ή στο μη-Είναι του, με τέτοιο τρόπο που δεν φέρει καμία προκατάληψη για το μη-Είναι του.)

Και συνεχίζει με μια πιο διεξοδική ανάλυση αυτού που ονομάσαμε προηγουμένως Αντικειμενικό (Objektiv), το οποίο, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, αφορά σε κρίσεις ή σε κάποιες ιδιότητες που μπορεί να ανήκουν στα αντικείμενα, χωρίς ωστόσο οι ίδιες να έχουν ύπαρξη. Τι μπορεί όμως να συμβαίνει με αντικείμενα τα οποία ο Meinong θεωρεί αδύνατα; Δηλαδή τα αντικείμενα αυτά που ανήκουν στη σφαίρα του μη-Είναι (Nichtsein), οπότε δεν έχουν προφανώς ούτε ύπαρξη (Existenz), ούτε υφίστανται (Bestand); Τέτοια αντικείμενα είναι επί παραδείγματι το χρυσό βουνό ή το στρογγυλό τετράγωνο. Σύμφωνα με τον Αυστριακό φιλόσοφο το μη-Είναι (Nichtsein) ενός οποιουδήποτε αντικειμένου είναι εξίσου Αντικειμενικό με το Είναι αυτού του αντικειμένου. Περιγράφοντας λοιπόν την υπαρκτική κατάσταση ενός αντικειμένου θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι έχει την ίδια ισχύ το να κρίνω ότι ένα αντικείμενο ανήκει στη σφαίρα του μη-Είναι (Nichtsein), με το να κάνω την κρίση ότι ένα αντικείμενο έχει Είναι, το οποίο ωστόσο θα είναι υποστασιακό (bestehen) και όχι υπαρκτικό (existieren). Βέβαια γνωρίζουμε από τις ανωτέρω αναλύσεις ότι καθώς το Αντικειμενικό (Objektiv) εμπεριέχει πάντα κάποιο αντικείμενο, συνεπάγεται ότι σύμφωνα με την πιθανή κατάσταση του Αντικειμενικού (Objektiv), την Seinsobjektiv ή την Nichtseinsobjektiv, λαμβάνει και το αντικείμενο που είναι δεμένο μαζί του την αντίστοιχη θέση. Έτσι, εάν το Αντικειμενικό (Objektiv) βρίσκεται στην κατάσταση του Είναι (Sein), τότε και το αντικείμενο που του ανήκει θα βρίσκεται στην κατάσταση του Είναι (Sein), ανεξαρτήτως εάν το Αντικειμενικό (Objektiv) είναι το Αντικειμενικό (Objektiv) ενός μη-Είναι (Nichtseinsobjektiv). Αυτό όλο παραπέμπει σε ένα τρίτο είδος ύπαρξης, το οποίο ανάγεται στο Nichtseinsobjektiv και κείται έξω από τη σφαίρα του Είναι (Sein), μην έχοντας ούτε ύπαρξη (Existenz), ούτε δυνάμενο να υφίσταται (Bestand).

«[...] that a certain thing, A, is not – more briefly, the Nichtsein of A – is just as much an Objective as is the Sein of A. And the degree

of certainty with which I am justified in saying that A ‘‘is not’’ is the degree of certainty that the Objective, ‘‘Nichtsein of A’’, itself has a Sein (or more precisely, as mentioned above, that it has subsistence [Bestand]). [...] if the Objective has being (ist), so, in some sense or other, must the object which belongs to it, even when the Objective is an objective of non-being (Nichtseinsobjektiv).⁵²⁷ (ότι ένα ορισμένο πράγμα όπως το A δεν είναι –ή πιο συνοπτικά το Nichtsein του A– είναι εξίσου Αντικειμενικό με το Sein (Είναι) του A. Και ο βαθμός βεβαιότητας με τον οποίο δικαιολογούμαι να λέω ότι το A ‘‘δεν είναι’’, είναι ίδιος με τον βαθμό βεβαιότητας που έχω ότι το ίδιο το Αντικειμενικό ‘‘Nichtsein του A’’ (μη-Είναι του A), έχει ένα Sein (Είναι) (ή ακριβέστερα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ότι έχει μια υπόσταση [Bestand]). [...] αν το Αντικειμενικό (Objektiv) έχει Είναι (ist), το ίδιο θα πρέπει, υπό κάποια έννοια, να ισχύει και για το αντικείμενο που ανήκει σε αυτό, ακόμη και όταν το Αντικειμενικό (Objektiv) είναι ένα αντικειμενικό του μη-Είναι (Nichtseinsobjektiv).)

Όταν συλλαμβάνω εντός μιας αντικειμενικής κρίσης το αντικείμενο που σκοπεύω, συλλαμβάνω το Είναι (Sein) ή το μη-Είναι (Nichtsein) του Αντικειμενικού (Objektiv), δηλαδή συλλαμβάνω το Είναι ή το μη-Είναι που βρίσκεται εντός της κρίσης αυτής και όχι του ίδιου του αντικειμένου καθαυτού. Στο σημείο αυτό θα διατυπωθεί μια ακόμη εξίσου σημαντική αρχή της μαϊνόνγκειας φιλοσοφίας: η αδιαφορία του του καθαρού αντικειμένου (Das Außersein des reinen Gegenstandes), όσον αφορά στην υπαρκτική του κατάσταση, δηλαδή όσον αφορά στο Είναι του (Sein) ή στο μη-Είναι του (Nichtsein). Θα μπορούσε να ειπωθεί, ίσως λίγο παρατραβηγμένα όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Meinong, ότι το αντικείμενο βρίσκεται πέραν του Sein ή του Nichtsein, καθώς οποιαδήποτε από αυτές τις δύο υπαρκτικές καταστάσεις είναι εντελώς εξωτερικές και αδιάφορες για το ίδιο το αντικείμενο. Μόνο ένας εξωτερικός παρατηρητής και μόνο στο πλαίσιο μιας κρίσης που κάνει και αφορά σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, μπορεί να δοθεί στο αντικείμενο αυτό το κατηγορημα της ύπαρξης ή της ανυπαρξίας Το μόνο βέβαιο για

⁵²⁷ Στο ίδιο, σ. 84.

ένα αντικείμενο, είτε ανήκει στη σφαίρα του Είναι είτε του μη-Είναι, συνιστά το γεγονός ότι έχει ένα Sosein, ότι έχει δηλαδή μια ιδιαίτερη φύση η οποία είναι τόσο περιγράψιμη όσο και εξεικονίσιμη.

«If the opposition of being and non-being is primarily a matter of the Objective and not of the Object, then it is, after all, clearly understandable that neither being and non-being can belong to the Object in itself. [...] the Object as such stands ‘beyond being and non-being’. [...] The Object is by nature indifferent to being (ausserseiend), although at least one of its two Objectives of being, the Object’s being or non-being, subsists. [...] both being and non-being are equally external to an Object.»⁵²⁸ (Αν η αντίθεση του Είναι και του μη-Είναι αφορά πρωτίστως το Αντικειμενικό (Objektiv) και όχι το ίδιο το αντικείμενο, τότε είναι τελικά απολύτως κατανοητό ότι ούτε το Είναι ούτε το μη-Είναι μπορούν να ανήκουν στο ίδιο το αντικείμενο. [...] το αντικείμενο ως τέτοιο στέκεται ‘πέρα από το Είναι και το μη-Είναι’. [...] Το αντικείμενο από τη φύση του είναι αδιάφορο όσον αφορά στην ύπαρξη (ausserseiend), παρόλο που υφίσταται τουλάχιστον μία από τις δύο αντικειμενικές καταστάσεις της ύπαρξής του, το Είναι ή το μη-Είναι του. [...] τόσο το Είναι όσο και το μη-Είναι είναι εξίσου εξωτερικά ως προς το αντικείμενο)

(β) Η Οντολογική Πλάνη

Τι είναι αυτό που τελικά θέλησε να μας υποδείξει ο Meinong στη θεωρία του περί των αντικειμένων (The Theory of the Objects [Gegenstandstheorie]) και κατά πόσο θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τις θεμελιώδεις αρχές της, αλλά και σε ποιο μονοπάτι θα μας οδηγήσουν; Τα αντικείμενα –πάντα ορθωμένα απέναντι σε ένα βλέμμα, ευρισκόμενα απέναντι σε μια υποκειμενική συνείδηση, η οποία τα καθιστά

⁵²⁸ Στο ίδιο, σ. 86.

ακριβώς αυτό που είναι, δηλαδή αντί-κείμενα— συσχετίζονται καθολικά με τη νοητική δραστηριότητα του γινώσκοντος υποκειμένου, το οποίο τους παρέχει μια έδρα. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Αυστριακό φιλόσοφο, τα αντικείμενα που σκοπεύει μια συνείδηση είναι πάντα υπερβατικά και ανεξάρτητα αυτής της ίδιας της συνείδησης, γεγονός το οποίο παραμένει υπό διερώτηση εάν πράγματι είναι αληθές ή όχι, καθώς η εγγενής προθετικότητα που ενυπάρχει σε κάθε νοητικό ενέργημα δεν είναι άραγε αυτή που τελικώς καθορίζει και την εντός μας εικόνα του αντικειμένου; Η σκέψη μπορεί να μην παράγει το αντικείμενο, αλλά σίγουρα το αναπαριστά όπως αυτή είναι προσαρμοσμένη να το κάνει, γεγονός το οποίο καθιστά την έννοια του υπερβατικού αντικειμένου τόσο προβληματική, όσο και την καντιανή έννοια του πράγματος καθαυτού. Τα αντικείμενα, ακόμη και αν είναι πρότερα της νοητικής τους σύλληψης, δεν μπορούμε να έχουμε την παραμικρή ιδέα πως θα μπορούσαν να είναι, και έτσι μάλλον είναι ανούσιο να κάνουμε λόγο για υπερβατικά αντικείμενα πριν τα εξεικονίσει μια συνείδηση. Το σίγουρο είναι ότι κάθε σκέψη στοχεύει ένα αντικείμενο, το οποίο ωστόσο, σύμφωνα με τον Meinong, είναι προ-δεδομένο (Vorgegeben) στην ανθρώπινη συνείδηση όσον αφορά στην υπαρκτική του κατάσταση, δηλαδή εάν βρίσκεται στην κατάσταση του Sein (Είναι) ή του Nichtsein (μη-Είναι).

Όμως για να αντιληφθούμε πως μπορεί ένα αντικείμενο εκτός από την υπαρκτική κατάσταση του Sein θα μπορούσε να βρίσκεται και στη κατάσταση του Nichtsein θα πρέπει να διευκρινίσουμε τον τρόπο που ο φιλόσοφος τους αντιλαμβάνονταν. Κάθε αντικείμενο έχει δύο πιθανές υπαρκτικές καταστάσεις: αυτή του Sein (Είναι) και αυτή του Nichtsein (μη-Είναι). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι απλά κάθε αντικείμενο υπάρχει ή δεν υπάρχει, αλλά αυτό θα ήταν παραπλανητικό, καθώς το Sein διαχωρίζεται σε δύο πιθανές καταστάσεις: αφενός σε αυτή του υπάρξειν (existieren), όπου τότε κάνουμε λόγο για τα αντικείμενα που βρίσκονται εντός του χωροχρονικού συνεχούς, δηλαδή τα τρισδιάστατα αντικείμενα της «υλικής» μας πραγματικότητας που μπορούμε να αγγίξουμε ή να γευτούμε, και αφετέρου στην κατάσταση του υφίστασθαι (bestehen), εντός της οποίας περιλαμβάνονται τα νοητικά, ιδεατά αντικείμενα, τα οποία, ωστόσο, θα μπορούσαν να υπάρχουν και εντός της χωροχρονικής πραγματικότητάς μας ή τα οποία περιγράφουν με «αληθή» τρόπο την πραγματικότητα αυτή. Από την άλλη υπάρχουν τα αντικείμενα που ανήκουν στην κατάσταση του Nichtsein, στην οποία μπορούμε να κάνουμε λόγο για νοητικά και μόνο αντικείμενα, όπως ένας τετράγωνος κύκλος, που

δεν με βεβαιότητα δεν έχουν καμία θέση στη χωροχρονική μας πραγματικότητα, αλλά ταυτοχρόνως είναι και «αναληθή», λόγω της αντιφατικότητας που τα χαρακτηρίζει. Όπως ισχυρίζεται και ο ίδιος ο Meinong για τα αντικείμενα αυτά, είναι αλήθεια ότι υπάρχουν τέτοια ανύπαρκτα αντικείμενα ή αλλιώς είναι αλήθεια ότι υπάρχουν αντικείμενα που δεν υπάρχουν. Η νόηση μπορεί να περιγράψει οποιοδήποτε αντικείμενο αποδέχεται αυτή ότι είναι υπαρκτό (unbeschränkten Annahmefreiheit). Κάθε αντικείμενο της νοητικής μας δραστηριότητας μπορεί να είναι ένα αντικείμενο υπαρκτά ανύπαρκτο.

Πάνω από τις δύο υπαρκτικές κατηγορίες, του Sein και του Nichtsein, στέκεται αυτό που ο Meinong ονομάζει Sosein (έτσι-είναι), το οποίο υποδεικνύει την ιδιαίτερη φύση κάθε αντικειμένου, ανεξάρτητα εάν αυτό ανήκει στο Sein ή στο Nichtsein. Ακόμη και ένα νοητό πλάσμα, όπως επί παραδείγματι ένα στρογγυλό τετράγωνο, ενώ δεν έχει σίγουρα ύπαρξη (Existenz), αλλά ούτε υφίσταται (bestehen), έχει σίγουρα ένα Sosein, δηλαδή κάποιες ουσιαστικές ιδιότητες που μπορούν να το περιγράψουν. Πράγματι εάν δεν υπήρχαν ούτε καν οι ιδιότητες δεν θα έμενε να περιγράψουμε απολύτως τίποτα. Η αρχή αυτή ονομάζεται από τον Meinong «αρχή της ανεξαρτησίας του Sosein από το Sein (Είναι)» (Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein), όπου το Sosein συνιστά την ιδιαίτερη φύση που έχει κάθε αντικείμενο είτε ανήκει στη σφαίρα του Είναι (Sein), είτε στη σφαίρα του μη-Είναι (Nichtsein). Πάνω επίσης από τις υπαρκτικές κατηγορίες του Sein και του Nichtsein βρίσκουμε το Außersein (εκτός-είναι), δηλαδή την εξωτερικότητα του Sein ενός αντικειμένου, σύμφωνα με την οποία το ίδιο το αντικείμενο είναι πέραν των δύο υπαρκτικών καταστάσεων, τόσο του Sein όσο και του Nichtsein. Η θέση αυτή συνιστά την αρχή της αδιαφορίας του καθαρού αντικειμένου απέναντι στην ύπαρξη (den Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes), σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο είναι αδιάφορο για την ύπαρξη και πάντα βρίσκεται σε δύο αντικειμενικές καταστάσεις, στην κατάσταση του Είναι ή στην κατάσταση του μη Είναι. Αυτό συνεπάγεται ότι το πράγμα καθαυτό, είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, αφενός υφίσταται και αφετέρου αδιαφορεί για το κατηγορημα της ύπαρξης ή της μη ύπαρξης, το οποίο απλώς του το προσδίδει ένας εξωτερικός παρατηρητής. Και πάλι φαίνεται να προσκρούουμε στο πρόβλημα του πράγματος καθαυτού, η ύπαρξη του οποίου δεν τεκμαίρεται από πουθενά.

Τα καθαρά αντικείμενα, δηλαδή τα υπερβατικά αντικείμενα που συλλαμβάνει η νόηση, ακόμη και αν αυτά είναι άλλα ενσυνείδητα και έλλογα όντα, είναι πράγματι

αλήθεια ότι δεν «ενδιαφέρονται» για την ίδια τους την υπαρκτική κατάσταση, κάτι το οποίο ωστόσο μοιάζει πολλές φορές αυτονόητο, καθώς η ίδια η ερμηνεία της λέξης αντικείμενο υπαγορεύει μια κατάσταση οντολογικά αδιάφορη τόσο για το Sein όσο και για το Nichtsein, όπως επίσης και για κάθε άλλη κρίση ή απόφαση της συνείδησης που το κοιτά. Το καθαρό αντικείμενο είναι βέβαιο ότι αδιαφορεί για το Sein ή το Nichtsein, αλλά μήπως τελικά αδιαφορεί εξίσου και το σκεπτόμενο υποκείμενο, καθώς και μόνο που ασχολείται διανοητικά με οποιοδήποτε αντικείμενο του έχει προσδώσει εκ των προτέρων το κατηγορημα της ύπαρξης, χωρίς να ενδιαφέρεται για ταξινομικές υπαρκτικές κατηγορίες. Η καρέκλα που βλέπω ανήκει στο Sein, αλλά το στρογγυλό τετράγωνο που σκέφτομαι ανήκει στο Nichtsein, εντούτοις και τα δύο έχουν ένα Sosein. Γιατί δυσκολευόμαστε τόσο πολύ να πούμε ότι το στρογγυλό τετράγωνο ανήκει στο Sein, αφού μπορώ να το εντάξω στη δική μου πραγματικότητα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο; Γιατί θα πρέπει να δίνουμε στο Είναι τόσες πολλές και διαφορετικές αποχρώσεις; Πριν από κάθε αναστοχασμό το Είναι παραμένει πάντα ένα Είναι, τόσο στο χωροχρονικό συνεχές, όσο και εντός της διάνοιας. Η οντολογική πλάνη ότι υπάρχουν εντός της νόησής μας όντα που δεν έχουν Είναι εδράζεται κατά ένα μεγάλο μέρος στην πεποίθηση ότι πράγματι υπάρχει διάκριση μεταξύ ενός έξω και ενός μέσα, ενός σωματικού και ενός πνευματικού, κάτι υλικού και κάτι άυλου. Πρέπει να διαγράψουμε το δίπολο υλικό-άυλο και να εστιάσουμε στο γεγονός ότι το «υλικό» είναι και «πνευματικό», όσο και το «πνευματικό» είναι «υλικό».

Η απόδοση της ύπαρξης σε ένα αντικείμενο της «φυσικής», χωροχρονικής πραγματικότητάς φαίνεται απολύτως «λογικό», ωστόσο πάντα τα πράγματα περιπλέκονται από τη στιγμή που εισάγουμε τις έννοιες της μη ύπαρξης και του Μηδενός τόσο στο φυσικό, όσο και στο νοητικό πεδίο. Ο Σωκράτης υπάρχει και μας απευθύνει τον λόγο άμεσα, σε παρόντα χρόνο και μπορούμε να το αγγίξουμε. Ο Σωκράτης πέθανε και δεν μπορεί να μου απευθύνει τον λόγο, δεν μπορώ να τον ακούσω, ούτε να τον αγγίξω. Εντούτοις δύναμαι να τον φέρω στο μυαλό μου ως εικόνα, ως αυτό που γνώριζα ότι ήταν εν ζωή. Ο Σωκράτης συνεχίζει να υπάρχει εντός μου· μπορώ να τον ζωγραφίσω, μπορώ να τον ακούσω, μπορώ ακόμη και να του μιλήσω και ας μη λάβω καμία απάντηση και ας μην μπορώ να τον αγγίξω. Τελικά ο Σωκράτης υπάρχει ή δεν υπάρχει; Ακόμη και όταν ήταν εν ζωή ποτέ δεν υπήρξε για κάποιον που δεν τον γνώρισε ποτέ, που ποτέ δεν άκουσε για αυτόν, παρά υπήρχε μόνο για μένα και για τον ίδιο του τον εαυτό. Ο Σωκράτης λοιπόν, θα μπορούσαμε να

πούμε, ότι ακόμη και όταν βρισκόταν εντός της πραγματικότητάς μας, εντός του χωροχρονικού συνεχούς βρισκόταν σε μια συνθήκη ανάμεσα στο υπάρχουν και στο μη υπάρχουν, ανάλογα ποιός ήταν ο παρατηρητής αυτού. Ακριβώς το ίδιο ισχύει και για τον Σωκράτη που εγκατέλειψε το φυσικό πεδίο, που πέθανε. Για το άτομο που δεν τον γνώρισε ποτέ και δεν άκουσε ποτέ τίποτε για αυτόν ο Σωκράτης παραμένει στη σφαίρα της ανυπαρξίας. Ωστόσο για εμένα συνεχίζει να υπάρχει όσο μπορώ και αναλογίζομαι την ύπαρξή του διά μέσου της παράστασής μου για αυτόν, όσο τον «φέρνω» εντός του υλικού πεδίου, του βιόκοσμού μου. Και αν πάμε ακόμη πιο μακριά θα μπορούσα να καταστήσω τον Σωκράτη αιωνίως υπαρκτό, εάν κατάφερα να τον υποβάλω στο συλλογικό ασυνείδητο, το οποίο θα διαιώνιζε τόσο την εικόνα του, όσο και την έννοιά του. Οτιδήποτε λοιπόν γεννά η νόησή μου υπάρχει και δυνητικά θα μπορούσε να υπάρχει αιωνίως ή απλά να εξαφανιστεί την επόμενη στιγμή. Δεν υπάρχει κάποιος οντολογικός κανόνας, ο οποίος να μας απαγορεύει ή να περιορίζει τη δυνατότητά μας να γεννούμε αδιανόητα μέχρι τούδε νοητικά όντα, και πολλές φορές αυτά να μην μπορούν να διαφύγουν του υλικού πεδίου, παραμένοντας αιώνια. Το Μηδέν συνιστά ένα τέτοιο ον, το οποίο εμπίπτει στην κατηγορία εκείνων των όντων, την οποία ο Meinong περιέγραψε με την πρόταση:

«There are objects of which it is true that there are no such objects»⁵²⁹ (υπάρχουν αντικείμενα για τα οποία είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχουν τέτοια αντικείμενα)

Καθώς το Μηδέν υπέπεσε στη ανθρώπινη συνείδηση, έγινε έννοια και εικόνα, αποκτώντας μια δική του ξεχωριστή ύπαρξη εντός του υλικού πεδίου της ζωής, παρά το γεγονός ότι πέραν του πεδίου αυτού θα παρέμενε πραγματικά ανύπαρκτο και αδιανόητο. Το παράδοξο με την περίπτωση του Μηδενός συνίσταται στο γεγονός ότι εμφανίστηκε για να περιγράψει ακριβώς αυτό το ανύπαρκτο, το τίποτα, τα οποία ωστόσο είναι τόσο υπαρκτά όσο και το Μηδέν, καθώς εξεικονίζονται και εννοιολογούνται τόσο καλά όσο όλα τα όντα του χωροχρονικού συνεχούς.

⁵²⁹ Στο ίδιο, σ. 83.

Τα πάντα είναι «υλικά»

Τρεις είναι οι αξιωματικές παραδοχές για κάθε οντολογία: α) τα πάντα είναι υλικά, β) τα πάντα είναι όντα και γ) τα πάντα είναι εικόνες. Πριν κάνουμε λόγο για το Είναι και το Μηδέν θα πρέπει να έχουμε καταδείξει την αναγκαιότητα αυτών των παραδοχών. Εάν τα πάντα είναι υλικά καταρρίπτεται θεμελιωδώς ο δυισμός ύλη - πνεύμα. Θα πρέπει να κινηθούμε εντός ενός μονιστικού μοντέλου, όπου η ύλη στέκεται χωρίς το έτερό της, το πνεύμα, το οποίο τη συνοδεύει στη φιλοσοφική γραμματεία ανά τους αιώνες. Το κατηγορημα της υλικότητας φαίνεται προφανές όταν αποδίδεται σε όντα του χωροχρονικού συνεχούς, που εμπíπτουν στην εμπειρία μας δια μέσου των αισθήσεων. Το αντικείμενο που καταλαμβάνει χώρο και βλέπω ή και αγγίζω, δηλαδή αυτό το συμπαγές κάτι που κείται απέναντί μου πιστεύω δικαίως ότι είναι υλικό. Ωστόσο, το πρόβλημα πάντα ανακύπτει όταν αναγόμεστε στη σφαίρα της διάνοησης, όπου τίποτε δεν μπορώ να αγγίξω, εκεί όπου ακόμη και ο χώρος συνιστά απλά μια έννοια και όχι ένα εμπειρικό γεγονός. Πως μπορεί η έννοια ενός δένδρου, που βρίσκεται εντός της συνείδησής μου, να είναι υλική; Πως θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή μια τόσο υλιστική θεώρηση των πραγμάτων; Βέβαια θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε αντιστρόφως: από που εκπορεύεται η αυθαίρετη τομή του κόσμου σε πνευματικό και υλικό; Δεν περιμένουμε μίαν απάντηση, ωστόσο το μόνο που γνωρίζουμε είναι ότι κάθε έννοια έχει το υλικό της καταπίστευμα κάπου εκεί έξω. Δεν υπάρχει νοητική εικόνα δένδρου χωρίς την προηγούμενη εμπειρία μας με ένα «πραγματικό» - «υλικό» δένδρο. Οι πλατωνικές ιδέες είναι μεθύστερες του υλικού τους προτύπου. Ωστόσο, θα πρέπει να διαχωρίσουμε τα κατασκευασμένα πράγματα, τα ανθρώπινα «έργα τέχνης», των οποίων η σύλληψη της ιδέας φαίνεται να προηγείται του υλικού προτύπου. Η γέννηση μιας καινοφανούς ιδέας αφορά εντούτοις μία άλλη εργασία. Ακόμη και έτσι καταλήγουμε στο εξής: μια «άυλη» σύλληψη - ιδέα να γίνεται υλική και εφεξής το υλικό σύστοιχο της ιδέας να επιστρέφει στο συλλογικό ασυνείδητο ως «άυλη» έννοια, ως παράσταση ή ως εικόνα του εμπειρικού κόσμου. Όλες αυτές οι παραστάσεις συνιστούν το οντολογικό - νοητικό πλαίσιο όπου ο άνθρωπος κατοικεί, και εντός του η έννοια της ύλης συνιστά ένα απλό κατηγορημα που γεννήθηκε με την επαφή του «έξω» με το «μέσα», του «αντικειμενικού» με το «υποκειμενικό». Η έννοια της υλικότητας δεν είναι μια έννοια στατική και δοσμένη θύραθεν της ανθρώπινης συνείδησης, αλλά είναι το σχεσιακό αποτέλεσμα υλικών οντοτήτων εντός ενός υλικού συνόλου. Έτσι, η υλικότητα δεν αφορά το αγγίζειν ή το βλέπειν, παρά συνιστά το πεδίο της νοητότητάς

μας, η οποία με τη σειρά της αποτελεί τη γενεσιουργό δύναμη κάθε εικόνας και κάθε έννοιας υλικότητας. Η νόηση δεν μπορεί να αρθεί πάνω από την ύλη, καθώς γεννημένη και ευρισκόμενη εντός του υλικού πεδίου δεν θα μπορούσε ποτέ να το υπερβεί. Η νόηση κατ' επέκταση παράγει υλικές και μόνο έννοιες, εικόνες μέσα από το υλικό πλαίσιο που της έχει δοθεί. Οποιαδήποτε προσπάθεια να κατονομαστεί η συνείδηση ως υπερβατική είναι το αποτέλεσμα μιας πλάνης και μιας ανικανοποίητης ανάγκης του ανθρωπίνου είδους να καθυποτάξει το άγνωστο και να αναγάγει την πεπερασμένη του ύπαρξη στην αιωνιότητα διά της αθάνατης νόησης - ψυχής του. Η μοίρα μας φαίνεται να είναι αλυσοδεμένη σε αυτό το υλικό πλαίσιο, καθώς σύνολη η ύπαρξή μας είναι και αυτή υλική. Εν κατακλείδι, η υλικότητα συνιστά το πεδίο όπου η μερική ανθρώπινη ύπαρξη κατοικεί ως συνείδηση, η οποία δεν αποτελεί ένα έξωθεν δοσμένο εποικοδόμημα.

Η ανυπαρξία είναι ανύπαρκτη

Ο Nietzsche στο *Λυκόφως των Ειδώλων* στο κεφάλαιο με τίτλο «wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, Gesichte eines Irrtums»⁵³⁰ (πως ο «αληθινός κόσμος» έγινε τελικά μύθος, η ιστορία μιας πλάνης) παραθέτει με σκωπτικό τρόπο τη φιλοσοφική ιστορία του «αληθινού κόσμου», η οποία τελικά είναι η ιστορία μιας πλάνης. Ποιος όμως είναι αυτός ο «αληθινός κόσμος» και ποια η πλάνη των φιλοσόφων; Δεν θα μπορούσε να είναι άλλος από τον κόσμο του Είναι και την οντολογική πλάνη που αυτός συνεπάγεται. Ο φιλοσοφικός λόγος, αρχής γενομένης από την πλατωνική ανώτερη οντολογικά σφαίρα των Ιδεών, βυθιζόταν όλο και περισσότερο σε μια μυθική εικόνα, που απεικόνιζε μια «εννοιακή μούμια»⁵³¹, το Είναι, ως κάτι που ενοικεί πέραν του αισθητού κόσμου, πέραν του κόσμου του γίνεσθαι και της αλλαγής. Η ενορατική μεταφυσική αλήθεια της προσωκρατικής φιλοσοφίας που εξεικόνιζε το Είναι ως υπάρχειν ή ως τον ορίζοντα που εκδιπλώνεται η ύπαρξη μεταβλήθηκε από φιλοσοφικά συστήματα και κυρίως από θρησκευτικά δόγματα σε ιδιότητα ενός ανώτερου όντος, το οποίο αποφασίζει εάν θα τη χορηγήσει και σε εμάς ή όχι και πότε θα την πάρει πίσω. Είμαστε ατελή απεικασματα μιας τέλει Αρχής, που συνιστά την αληθινή πραγματικότητα, τον «αληθινό κόσμο». Η φιλοσοφική ιστορία ανέδειξε τα προβλήματα αυτής της μυθικής κατασκευής έως ότου ο Nietzsche, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, στείλει τον Zarathustra και εξαλείψει τον

⁵³⁰ F. Nietzsche, *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, ό.π., σ.37.

⁵³¹ Στο ίδιο, σ. 30.

«αληθινό κόσμο», δηλαδή την οντολογική πλάνη που συνόδευε τη φιλοσοφία από τον Πλάτωνα κι έπειτα. Δυστυχώς η οξύνοια του Nietzsche, που πάντα ερχόταν σε σύγκρουση με τον ρομαντισμό του, στη βάση του οποίου ήθελε να εξαλείψει όλες εκείνες τις πλάνες που απομείωναν τη θέληση για ζωή, προέβλεψε με ενάργεια το ατελέσφορο κάθε προσπάθειας να εξαλειφθούν οι πλάνες: «Φοβάμαι ότι δεν θα απαλλαχτούμε από τον Θεό, αφού πιστεύουμε ακόμη στη γραμματική...»⁵³². Αντικαθιστώντας τη λέξη «Θεός» με τη λέξη «Είναι» αντιλαμβανόμαστε κατά πόσο εξαλείφθηκε ο «αληθινός κόσμος» της φιλοσοφίας και κάθε πλάνη περί του Είναι.

Κάθε προσπάθεια να φωτιστεί η έννοια του Είναι επέφερε τελικώς τα αντίθετα αποτελέσματα, τα οποία οδήγησαν στη συσκοτίσή του και σε μια μόνιμη πλάνη της δυτικής φιλοσοφίας, η οποία θα κορυφωθεί στην προσπάθειά της να φωτίσει και να εξεικονίσει το απόλυτο σκοτάδι του Μηδενός. Ακόμη και ο Heidegger, που υπέδειξε την οντολογική πλάνη, η οποία θεμελιώθηκε σε αυτό που ονόμασε «λήθη του Είναι»⁵³³, με αφετηριακό της σημείο τη φιλοσοφία του Πλάτωνα επάνω στην οποία εδράστηκε σύνολη η μελλοντική φιλοσοφική-οντολογική σκέψη, μεταφράζοντας με στρεβλό τρόπο το Είναι, άλλοτε ως μια ουσία παρούσα εντός των πραγμάτων και άλλοτε ως κάτι μη χρονικό ή αιώνιο, υπέπεσε σε μια μεγαλύτερη οντολογική πλάνη, που αφορά στο Μηδέν, σε αυτό δηλαδή που ο Παρμενίδης ορθώς κατέδειξε ως αδιανόητο κι εμείς δεικνύουμε ως μη εξεικονίσιμο. Φαίνεται ότι η πλάνη περί του Μηδενός είναι πιο σκανδαλώδης ακόμη και από αυτή περί του Είναι. Η πλάνη που αφορά στο Μηδέν είναι εγγενώς ταυτισμένη με την ίδια τη λειτουργία της νόησης καθώς η δομή του σκέπτεσθαι, που θεμελιώνεται αναπόδραστα σε έναν δυϊστικό τρόπο, παραπλανά το υποκείμενο ως φέρον τη σκέψη. Πως συμβαίνει αυτό; Ήδη όταν τίθεται η ερώτηση «γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτα» βρισκόμαστε καταμεσίς ενός διπόλου και μάλιστα του πιο αρχέγονου, του πιο μύχιου και τρομακτικού, το οποίο μας θέτει ανάμεσα στην ύπαρξη και την ανυπαρξία, ανάμεσα στο Είναι και στο Μηδέν. Μετεωριζόμαστε εννοιολογικά ανάμεσα στη ζωή και στον θάνατο, καθώς όταν η ερώτηση στρέφεται προς το ίδιο το σκεπτόμενο Εγώ παίρνει την πιο προσωπική χροιά. Όλες αυτές οι ψυχολογικές όψεις, που γεννά εντός του σκεπτόμενου υποκειμένου η πίστη και μόνο ότι το δίπολο Είναι - Μηδέν έχει πραγματική ύπαρξη, θα είχαν κάποιου είδους «νομιμοποίηση» εάν και το δίπολο ήταν πράγματι υπαρκτό. Ωστόσο, πρόκειται για μια επίμονη αυταπάτη, που εμποδίζει την

⁵³² Στο ίδιο, σ. 35.

⁵³³ Βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Μαλεβίτσης Χ., Δωδώνη, Αθήνα 1990, σ. 49.

πραγματική κατανόηση τόσο του Είναι όσο και του Μηδενός, αλλά και σύνολης της δικής μας ύπαρξης. Η νόηση κινούμενη ανάμεσα σε ένα εννοιολογικό δίπολο κινείται στην ουσία ανάμεσα σε δύο εικόνες της υλικής πραγματικότητας ή σε δύο εικόνες ή σε δύο ίχνη εικόνων που εκπορεύονται από την υλική πραγματικότητα, όσο πίσω στον χρόνο και να βρίσκεται η πρώτη αισθητηριακή σύλληψη των εικόνων αυτών και όσο και να έχει θαφτεί στα βάθη του ασυνειδήτου. Το Είναι ως ιδιότητα των όντων εκφράζεται πάντα δια μέσου των ίδιων των όντων, που κατοικούν στον εγκέφαλό μας ως εικόνες, δηλαδή ως εικονικά - νοητικά όντα, από τα οποία ο αδιάλειπτος αναστοχασμός παράγει αφηρημένες έννοιες και ιδέες. Το Είναι αναδιπλασιαζόμενο παράγει τη σκέψη και η σκέψη αναστοχαζόμενη παράγει το Είναι.

Με το Μηδέν ωστόσο φαίνεται ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Από τη στιγμή που θέτουμε απέναντι στο Είναι μια άλλη έννοια ως αντίθετή της θα πρέπει αυτή να δηλώνει την απουσία της ύπαρξης ή με άλλα λόγια την απουσία του όντος που φέρει την ύπαρξη. Αμέσως όμως μόλις σκέφτομαι την απουσία ενός όντος εξεικονίζω ακριβώς αυτή την ίδια την απουσία ως ιδιότητα ενός συγκεκριμένου όντος ή ακόμη χειρότερα αντικαθιστώ το απών ον με έναν άδειο χώρο, τον οποίο έχει ο καθένας τον τρόπο του να εξεικονίζει, καθώς ουδέποτε υπάρχει κενός χώρος και πόσο μάλλον μια κενή συνείδηση: πάντα η συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος. Έτσι το Μηδέν γίνεται αφενός ιδιότητα των όντων όπως ακριβώς και το Είναι και αφετέρου ένα εξεικονισμένο ον όπως και όλα τα όντα που μας περιβάλλουν. Αυτό όμως που απέχει κατά πολύ από την παρμενίδεια σύλληψη περί ενός άφατου και αδιανόητου Μηδενός: «ου γαρ φατον...», εμπεριέχει ταυτόχρονα και την ισχυρότερη ένσταση εναντίον αυτής, διότι θα πρέπει να συμφωνήσουμε ότι όταν ονοματίζουμε κάτι, όπως επί παραδείγματι το Μηδέν, ταυτοχρόνως του αποδίδουμε ύπαρξη, δηλαδή Είναι. Ωστόσο, θα πρέπει να σταθούμε και να ρωτήσουμε: τι είδους ύπαρξη δίνουμε σε κάτι που ονοματίζουμε; Εάν είναι νοητική ή φαντασιακή τι διαφορά έχει από αυτή που θα ονομάζαμε υλική, η οποία εκπορεύεται από τις αισθήσεις μας και είναι «εξωτερική»;

Η νόηση δεν έχει τρόπο να αναπαραστήσει το Μηδέν, εντούτοις η ισχυρότερη ένσταση σε αυτή την παρμενίδεια θέση είναι ότι από τη στιγμή που ονοματίζουμε κάτι του αποδίδουμε ύπαρξη. Δεν μπορούμε παρά να αποδεχτούμε αυτή την ένσταση ως ορθή, καθώς κάθε απόφαση εδράζεται σε ένα συνειδησιακό - αντιληπτικό ενέργημα, από το οποίο εκπορεύεται αυτό που το υποκείμενο πιστεύει πως είναι πραγματικό. Έτσι η απόφαση συνιστά το τελικό στάδιο της απόδοσης ύπαρξης σε

κάτι, έστω κι είν σε αυτό το κάτι του αποστερούμε εννοιολογικά την ύπαρξη. Στο μη-Είναι, ως μία εννοιακή άρνηση της ύπαρξης, με την απόφαση καταφάσκουμε στην ύπαρξή του, του αποδίδουμε Είναι. Έτσι το μη-Είναι πάει αυτοδικαίως να είναι Μηδέν και κάθε απόφαση περί του Μηδενός συνιστά μια κατάφαση περί ενός Είναι-Μηδέν ή ενός Μηδέν-Είναι, δηλαδή ενός υπάρχοντος Μηδενός. Αυτό που ο Παρμενίδης προσπάθησε να υποδείξει ότι θα έπρεπε να αποφευχθεί με κάθε τρόπο από τον στοχασμό, αυτό ακριβώς είναι που ο στοχασμός εξέλαβε ως υπαρκτό και προσπάθησε να το καθυποτάξει με τον φιλοσοφικό λόγο. Η παραδοξότητα ενός ορατού και εξεικονίσιμου μηδενός κυρίευσε τη φιλοσοφία, η οποία πίστεψε ότι το μυστήριο του Μηδενός μπορεί να λυθεί από τη στιγμή που είναι κι αυτό ένα αντικείμενο όπως και όλα τα άλλα.

Das Mystische

Στις τελευταίες σελίδες του Tractatus Logico Philosophicus ο Ludwig Wittgenstein (1889-1951) κάνει λόγο για ένα Μυστικό (das Mystische), στο οποίο ποτέ δεν δόθηκε ιδιαίτερη σημασία, καθώς το βάρος και από τον ίδιο τον συγγραφέα, όσο και από τους οπαδούς του λογικού θετικισμού, δόθηκε στην καθολική απόρριψη των μεταφυσικών προτάσεων ως α-νόητων και στην περιθωριοποίηση της φιλοσοφίας ως μιας καθαρά περιγραφικής «επιστήμης». Ο λογικός θετικισμός και η αναλυτική φιλοσοφία με τη γλωσσική ανάλυση επιχείρησαν να καθορίσουν τα όρια του φιλοσοφικού λόγου εντός αυτού και μόνο αυτού του λεχθέντος που κατά αυτούς θα έχει νόημα, παραγνωρίζοντας την εγγενή αστάθεια του νοήματος σε οποιοδήποτε γλωσσικό μήνυμα, καθώς αφενός κάθε μήνυμα κουβαλάει τις ασύνειδες συμπαραδηλώσεις αυτού που το εκφέρει και αφετέρου τον δέκτη του μηνύματος, ο οποίος θα το ερμηνεύσει κάτω από το δικό του συνειδητό και κυρίως ασυνείδητο ψυχικό πλέγμα. Επίσης, όπως πολύ γλαφυρά το έθεσε ο Schopenhauer κανείς δεν έγινε καλλιτέχνης μελετώντας αισθητική, έτσι θα λέγαμε και εμείς κανείς δεν έγινε φιλόσοφος μελετώντας κανόνες λογικής και αναλύοντας τη μορφή και τη δομή μιας πρότασης.

Επιστρέφοντας στο Μυστικό ο Wittgenstein γράφει:

«6.44 Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist.

6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes– Ganzes.

Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.»⁵³⁴

(6.44 Το Μυστικό δεν έγκειται στον τρόπο που ο κόσμος Είναι [υπάρχει], αλλά το ότι Είναι [υπάρχει].

6.45 Η θεώρηση του κόσμου από τη σκοπιά της αιωνιότητας είναι η θεώρησή του ως –περιορισμένου– συνόλου.

Το αίσθημα που συλλαμβάνει τον κόσμο ως ένα περιορισμένο σύνολο, είναι το Μυστικό.)

Τι ώθησε άραγε έναν «απολογητή» του λογικού θετικισμού να υποστηρίξει την ύπαρξη ενός Μυστικού, –έστω κι αν δεν αναφερθεί ποτέ ξανά σε αυτό– το οποίο υφέρπει εντός της ολότητας των όντων και τείνει προς μία εξωλογική κατανόηση του νοήματος του κόσμου; Τι ακριβώς είναι αυτό που υπό το πρίσμα της αιωνιότητας καλούμαστε να δούμε; Όπως είναι ξεκάθαρο ο Wittgenstein μας υποδεικνύει την ύπαρξη δύο διαφορετικών σφαιρών: αυτή του πεπερασμένου κόσμου και αυτή της αιωνιότητας, τις οποίες, ωστόσο, θα πρέπει να τις αντικρύσουμε από μία ήδη προϋπάρχουσα θέση, από τη θέση δηλαδή που βρισκόμαστε εντός του πεπερασμένου συνόλου. Κοιτώντας το πεπερασμένο μέσα από αυτό το ίδιο, αντιλαμβανόμαστε το γεγονός ότι κάθε ερώτηση μπορεί να έχει κάποιο νόημα, μπορεί να πάρει κάποια απάντηση, που θα ικανοποιήσει τον λόγο. Εντός του πεπερασμένου είμαστε μέρος μιας ενιαίας εικόνας ή καλύτερα είμαστε εικόνες ενός ευρύτερου καμβά, μιας ολοκληρωτικής εικόνας, όπου η αλληλοεπίδραση του μερικού με το όλο δομεί το νοηματικό και εννοιακό πλαίσιο, εντός του οποίου κατοικούμε και αποκτούν νόημα όλα όσα πράττουμε. Αλλά εδώ καλούμαστε να κοιτάξουμε το πεπερασμένο από τη σκοπιά της αιωνιότητας, εάν υποθέσουμε ότι κάτι τέτοιο έχει κάποιο νόημα ή εάν τελικά είναι δυνατό. Πρώτα, ωστόσο, θα πρέπει να στρέψουμε το βλέμμα μας στην αιωνιότητα από τη σκοπιά του πεπερασμένου, κάτι το οποίο είναι πιο πιθανό ότι θα μπορούσαμε να το καταφέρουμε. Μέσα από το κλειστό και χωρίς ανοίγματα δωμάτιο της ύπαρξής μας, καλούμαστε να κοιτάξουμε την αιωνιότητα, η οποία το μόνο που μπορεί να αποτελεί είναι το διανοητικό υποκατάστατο του γνωστού μας δωματίου, αλλά αυτή τη φορά χωρίς ορατά όρια. Καθυποτάσουμε αυτό που αποκαλούμε αιωνιότητα στον πεπερασμένο μας χωρόχρονο, διότι μόνο έτσι μπορούμε να κάνουμε λόγο για αυτήν. Και έτσι η αιωνιότητα ταυτίζεται με την έννοια του Μηδενός, που

⁵³⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Paul Kegan, London 1922.

τόσο πολύ προσπάθεια έχει γίνει για να τιθασευτεί και αυτή εντός του πεπερασμένου. Τόσο η αιωνιότητα, όσο και το Μηδέν ταυτίζονται μέσα στις οδύνες της ανθρώπινης διάνοιας να υπερβεί το πεπερασμένο της κατοικείν, αλλά μάταια. Καμία από τις δύο αυτές έννοιες δεν καθίσταται δυνατό ούτε να δειχθεί, ούτε να βιωθεί, παρά μόνο να υποτεθεί νοητικά «κάτι», το οποίο θα καταλαγιάζει τη μοναξιά του Είναι και θα δείχνει ότι κάπου εκεί έξω ίσως «κάτι» να υπάρχει.

Ωστόσο, θα πρέπει μάλλον να αποδεχθούμε ότι το έξω, όπως και να το κατονομάζουμε αιωνιότητα ή Μηδέν, δεν υφίσταται, παρά το γεγονός ότι ακόμη και αν υπήρχε δεν έχουμε τις διανοητικές προϋποθέσεις ούτε να το συλλάβουμε και πολύ περισσότερο να το εξεικονίσουμε, και ούτε να αποφανθούμε περί αυτού, καθώς κάθε φορά που αποφαινόμαστε για ένα επέκεινα του Είναι, απλά αποφαινόμαστε για ένα καινοφανές Είναι, που και αυτό με τη σειρά του εντάσσεται στον βίοκοσμό μας. Τόσο το *sub specie aeterni*, όσο και το Μηδέν δεν είναι τίποτε άλλο παρά λογικές αφαιρέσεις απτών και εξεικονίσιμων πραγμάτων. Το μόνο που μας μένει, και κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι είναι λίγο, είναι το μέσα, δηλαδή αυτό το πεπερασμένο σύνολο του πεπερασμένου Είναι μας.

Το Μυστικό του Wittgenstein δεν θα είχε κανένα νόημα από την πλευρά της αιωνιότητας, εντούτοις είναι απολύτως ορθό από τη στιγμή που θα το αντικρύσουμε μέσα από το πεπερασμένο. Κοιτώντας το πεπερασμένο μέσα από το πεπερασμένο βλέπεις τον μονισμό του Είναι, αντιλαμβάνεσαι ότι τα όντα Είναι εντός του περιορισμένου χώρου και έξω από αυτό τίποτα. Το ίδιο ισχύει για όλες τις νοητικές μας συλλήψεις, για όλα τα αισθήματά μας και όλα τα βιώματά μας, τα οποία Είναι εντός αυτού του πεπερασμένου «υλικού» χώρου, τον οποίο οι αρχαίοι Έλληνες ονόμασαν «Κόσμο» και περιλαμβάνει τα πάντα. Εντούτοις, ο «υλικός» αυτός Κόσμος είναι τόσο «υλικός» όσο η πλατωνική Χώρα:

«Υπάρχει, τέλος, πάντοτε και ένα τρίτο είδος: η Χώρα. Αν και η ίδια δεν υφίσταται φθορά, προσφέρει έδρα σε όλα όσα έχουν γεννηθεί. Σε αυτήν μπορεί να μας οδηγήσει, χωρίς τη μεσολάβηση των αισθήσεων, ένας νόθος συλλογισμός, ελάχιστα πειστικός: όταν ισχυριζόμαστε ότι όλα όσα υπάρχουν θα πρέπει να βρίσκονται κάπου και να καταλαμβάνουν κάποιο χώρο – αφού οτιδήποτε δεν είναι πουθενά, ούτε στη γη ούτε στον ουρανό, απλώς δεν υπάρχει –, τότε είναι σαν να βλέπουμε τη Χώρα μέσα σε όνειρο.

Η ονειρική αυτή εικόνα μας παρασύρει και δεν μας επιτρέπει, όταν πια είμαστε ξύπνιοι, να κάνουμε τις προηγούμενες και άλλες συναφείς διακρίσεις, να πούμε την αλήθεια για τη φύση που έχει πραγματική ύπαρξη, έξω από τα όνειρα: να αντιληφθούμε δηλαδή ότι η μεν εικόνα, ακριβώς επειδή δεν ελέγχει ούτε καν αυτό που με τη γέννησή της καλείται να πραγματώσει –καθώς είναι περιφερόμενο φάντασμα ενός διαφορετικού κάθε φορά πράγματος – είναι υποχρεωμένη να γεννηθεί μέσα σε κάτι άλλο, αν θέλει να κρατηθεί κατά κάποιον τρόπο στην πραγματικότητα και να μην μεταπέσει στην απόλυτη ανυπαρξία [...]»⁵³⁵

Η Χώρα μας δίνει τη δυνατότητα να γίνουμε αυτό που είμαστε, να γίνουμε επάνω της αντανakλάσεις του ίδιου μας του εαυτού και να οικοδομήσουμε τον κόσμο μας. Υποδέχεται την δυνατότητά μας να εξεικονίζουμε τον κόσμο και προσφέρει μια έδρα για την εικόνα αυτή, εντός της οποίας ο κόσμος μας γίνεται «υλικός», αποκτά την υφή των εικόνων μας. Η νόησή μας πρωτοπαρέχει στη Χώρα το σχήμα που της δίνουμε και αυτή γεννά τον τόπο που ονομάζουμε «υλική πραγματικότητα». Δεν πρέπει όμως να πιστέψουμε ότι είναι όν ή ακόμη και ένα υποκείμενο:

«Η Χώρα δεν είναι υποκείμενο. Δεν είναι το υποκείμενο. Ούτε καν ο υποκειμενικός καμβάς. Οι ερμηνευτικοί τύποι δεν μπορούν να πληροφορήσουν μορφοποιώντας, δεν μπορούν να δώσουν μορφή στη Χώρα, παρά στον βαθμό που, απρόσιτη, απαθής, ``άμορφη`` (ἄμορφον 51a), και πάντοτε παρθένος, με μια παρθενία που εξεγείρεται με ριζοσπαστικό τρόπο ενάντια στον ανθρωπομορφισμό, δείχνει να δέχεται αυτούς τους τύπους και να τους παρέχει έδρα. Αν όμως ο Τίμαιος το ονομάζει υποδοχή (δεχόμενον) ή τόπο (χώρα), αυτά τα ονόματα δεν υποδεικνύουν μια ουσία, το σταθερό είναι ενός είδους, εφόσον η Χώρα δεν ανήκει ούτε στην τάξη του είδους, ούτε στην τάξη των μιμημάτων, των εικόνων του είδους που έρχονται να εντυπωθούν σε αυτήν –η οποία

⁵³⁵ Πλάτων, *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1995, σ. 245.

έτσι δεν είναι, δεν ανήκει στα δύο γνωστά ή αναγνωρισμένα γένη/τύπους ύπαρξης.»⁵³⁶

Οι περιφερόμενες εικόνες μπορεί να βρίσκουν τον τόπο τους στην πλατωνική Χώρα, ωστόσο για εμάς οι Ιδέες, των οποίων είμαστε ατελή απεικασματα και βρίσκονται επέκεινα και της Χώρας και του Γίγνεσθαι, είναι, όπως λέει και ο Πλάτων, νόθοι συλλογισμοί ή πιο απλά απροσπέλαστοι από τη διάνοιά μας. Το Ον, η αιωνιότητα και το Μηδέν μας διαφεύγουν. Δομούμε εντός της Χώρας την «υλική» μας πραγματικότητα, και μόνο το Είναι αυτής της πραγματικότητας μπορεί να καταστεί σε εμάς γνωστό, πέραν αυτού τίποτε άλλο. Μπορούμε να υποθέσουμε απεριόριστα την ύπαρξη ή την ανυπαρξία απεριόριστων όντων, όπως ισχυρίζεται και ο Meinhong και συμφωνούμε και εμείς, ωστόσο το σύνολο των όντων αυτών ανήκει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στη σφαίρα του Είναι. Αυτό που μπορεί να ειπωθεί ως επιστέγασμα όλων αυτών θα ήταν ότι: η ανυπαρξία είναι ανύπαρκτη. Ωστόσο, ακόμη και αυτή η απόφαση εδράζεται σε έναν νόθο συλλογισμό, καθώς ακόμη και αυτός ο συλλογισμός ανήκει στον ενθάδε κόσμο μας, δηλαδή στη σφαίρα του πεπερασμένου Είναι, το οποίο με τη σειρά του κατοικεί στη Χώρα.

⁵³⁶ J. Derrida, *Χώρα*, μτφρ. Κ. Κορομπίλη, Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000, σ. 24.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α΄

Παρμενίδης

Το Ποίημα⁵³⁷

Απόσπασμα 1

- [1] Οι ίπποι που με οδηγούν με έφεραν τόσο μακριά όσο η θέλησή μου επιθυμεί να φτάσει, διότι, καθοδηγώντας με, με έφεραν προς την οδό, τη γεμάτη σημάδια, της Θεάς, η οποία οδηγεί <εκεί>, για <όλα>, τον άνθρωπο που γνωρίζει.
- [4] Εκεί με έφεραν, αφού οι σοφοί ίπποι με μετέφεραν, τραβώντας το άρμα μου, ενώ οι κόρες έδειχναν τον δρόμο.
- [6] Ο άξονας που πετούσε σπίθες στο κέντρο, σφύριζε σαν αυλός (καθώς πιεζόταν και στα δύο άκρα από στρογγυλούς τροχούς) όταν οι θυγατέρες του Ηλίου, οι οποίες εγκατέλειψαν τον οίκο της νύκτας, βιάστηκαν να με οδηγήσουν προς το φως, με τα χέρια τους να τραβούν τους πέπλους από τα κεφάλια τους.
- [11] Εκεί στέκονται οι πύλες των οδών της νύκτας και της ημέρας, πλαισιωμένες από ένα υπέρθυρο και ένα πέτρινο κατώφλι. Ψηλά στον αέρα, και οι δύο έχουν μεγάλες διπλές πόρτες, τα κλειδιά των οποίων, τα οποία εναλλάσσονται, ανήκουν στη Δίκη, αυτή που δίνει άφθονες τιμωρίες.
- [15] Κανακεύοντάς τη, οι παρθένες με δεξιότητα την έπεισαν με χαϊδευτικά λόγια αμέσως να απομακρύνει από τις πύλες τις περόνες που τις κρατούσαν κλειστές. Όταν οι πόρτες άνοιξαν, δημιούργησαν ένα μεγάλο κενό, κάνοντας τους μπρούτζινους άξονες να περιστραφούν ο ένας μετά τον άλλον στο κέντρο, δεμένοι με καρφιά και ελάσματα. Εκεί ανάμεσά τους, οι παρθένες οδήγησαν το άρμα και τους ίππους, ευθεία πάνω στον μεγάλο δρόμο.
- [22] Η Θεά με υποδέχτηκε ευγενικά, πήρε το δεξί μου χέρι στα δικά της και απευθυνόμενη σε εμένα, είπε τα εξής λόγια:
- [24] Ω, νέε, εσύ που συνοδεύεσαι από αθάνατους οδηγούς και τους ίππους που σε έφεραν κοντά στην κατοικία μου, καλώς ήλθες! Διότι δεν είναι μοίρα λυπηρή που σε ώθησε να ακολουθήσεις αυτόν τον δρόμο (ο οποίος, πράγματι, βρίσκεται μακριά από την ατραπό των ανθρώπων), αλλά η Θέμις και η Δίκη. Άρα, είναι

⁵³⁷ N. Cordero, *ἐὼν ἔμμεναι, Υπάρχει αυτό που Είναι, Η θέση του Παρμενίδη*, μτφρ. Έφη Μαργέλη, Ενάλιος, Αθήνα 2008, σσ. 329-336.

απαραίτητο να ερευνήσεις τα πάντα. Από τη μία, την ακλόνητη καρδιά της καλά στρογγυλεμένης αλήθειας και, από την άλλη, τις γνώμες των θνητών, στις οποίες δεν υπάρχει πραγματική αξιοπιστία.

[31] Αλλά, παρ' όλα αυτά, θα μάθεις και αυτό: πως μπορεί να υπήρξε απαραίτητο τα πράγματα που εμφανίζονται στις γνώμες να υπάρχουν πράγματι, εκτεινόμενα πάνω από τα πάντα αδιάκοπα.

Απόσπασμα 2

[1] Λοιπόν, θα σου πω –και εσύ που ακούς, λάβε τον λόγο μου– ποιες είναι οι μοναδικές οδοί έρευνας που υπάρχουν για τη σκέψη:

[3] η μία, από τη μία, [να σκεφθείς] ότι είναι και ότι δεν είναι δυνατόν να μην είναι. Αυτή είναι η οδός της πειθούς, αφού συνοδεύει την αλήθεια.

[5] η άλλη, από την άλλη, [να σκεφθείς] ότι «δεν είναι» και ότι είναι απαραίτητο να μην είναι. Σου λέω ότι αυτήν την οδό είναι εντελώς αδύνατον να την γνωρίσεις, αφού δεν θα γνωρίσεις αυτό που δεν είναι (καθώς δεν είναι δυνατόν) ούτε θα το προφέρεις.

Απόσπασμα 3

Αφού η σκέψη και η ύπαρξη είναι το ίδιο πράγμα.

Απόσπασμα 4

Παρατήρησε πως αυτό που απουσιάζει είναι σταθερά παρόν στον νου. Αφού είναι αδύνατον να αναγκάσεις αυτό που είναι να μην συνδεθεί με αυτό που είναι, ούτε και να το διασπείρεις εντελώς σε κανονική τάξη, ούτε να το συγκεντρώσεις.

Απόσπασμα 5

... είναι συνηθισμένο για εμένα να επιστρέφω και πάλι εκεί από όπου ξεκίνησα.

Απόσπασμα 6

[1] Είναι απαραίτητο να λες και να σκέπτεσαι ότι μέσω της ύπαρξης, είναι, αφού είναι δυνατόν να είναι και το τίποτε δεν υπάρχει. Αυτό σε διατάζω να διακηρύξεις αφού <θα ξεκινήσεις> με αυτήν την πρώτη οδό έρευνας, αλλά κατόπιν με εκείνην που έχει δημιουργηθεί από τους θνητούς που δεν γνωρίζουν τίποτε, δίγνωνμοι, αφού η έλλειψη πόρων καθοδηγεί τον περιπλανώμενο νου μέσα

στο στήθος τους. Παρασύρονται, τυφλοί και κωφοί, κατάπληκτοι, άνθρωποι χωρίς ικανότητα διάκρισης, που θεωρούν ότι η ύπαρξη και η μη ύπαρξη είναι το ίδιο και όχι το ίδιο. Η οδός όλων αυτών επιστρέφει στο σημείο εκκίνησης.

Απόσπασμα 7

- [1] Διότι αυτό ποτέ δεν πρέπει να υπερισχύσει: ότι υπάρχουν πράγματα που δεν είναι.
- [2] Αλλά εσύ, απομάκρυνε τη σκέψη σου από αυτήν την οδό της έρευνας και μην αφήσεις την μακρόχρονη συνήθεια να σε αναγκάσει να ακολουθήσεις αυτήν την οδό, να χρησιμοποιήσεις τα μάτια που δεν βλέπουν, το αυτί που αντηχεί και τη γλώσσα. Κρίνε μέσω της λογικής τις ενάντιες αποδείξεις που σου παρουσίασα.

Απόσπασμα 8

- [1] Άρα, απομένει μόνο μία λέξη από την οδό: *είναι*. Σε σχέση με αυτό, υπάρχουν πολλές αποδείξεις ότι *αυτό που είναι* είναι αγέννητο και άφθαρτο, ολόκληρο, μοναδικό, ακλόνητο και ολοκληρωμένο.
- [5] Ούτε ήταν, ούτε θα είναι, αλλά *είναι τώρα*, ολόκληρο, ομοιογενές, ένα, συνεχές. Ποια προέλευση θα αναζητήσεις γι' αυτό; Πως και πότε μπορεί να αυξηθήκε; Δεν σου επιτρέπω να πεις ή να σκεφθείς ότι [προήλθε] από αυτό που *δεν είναι*, αφού δεν μπορείς να πεις ή να σκεφθείς ότι *δεν είναι*. Ποια ανάγκη θα μπορούσε να το κάνει να αυξηθεί πριν ή μετά, ξεκινώντας από το τίποτε;
- [11] Άρα, είναι απαραίτητο να είναι απόλυτα ή να μην είναι. Η δύναμη της πίστης δεν θα επιτρέψει, από αυτό που δεν είναι, κάτι άλλο να γεννηθεί δίπλα του, αφού η Δίκη δεν του επιτρέπει να γεννηθεί ή να πεθάνει, χαλαρώνοντας τα δεσμά, διότι αυτή το συγκρατεί. Η απόφαση σε σχέση με αυτά έχει ως εξής: *είναι* ή *δεν είναι*. Έχει ήδη αποφασιστεί, λόγω ανάγκης, η μία παραμένει αδιανόητη και ακατανόμαστη (αφού δεν είναι η αληθινή οδός) και η άλλη να υπάρχει και να είναι γνήσια.
- [19] Πως μπορεί αυτό που είναι να χαθεί; Από τι θα μπορούσε να έχει γεννηθεί; Διότι αν γεννήθηκε, δεν είναι, όπως αν θα είναι κάποια ημέρα, δεν είναι. Η προέλευση εξαλείφεται και η καταστροφή είναι άγνωστη. Ούτε είναι διαιρετό, αφού είναι όλο ομοιογενές.
- [23] Δεν υπάρχει τίποτε σε μεγαλύτερο βαθμό, το οποίο θα εμπόδιζε τη συνοχή του, ούτε και υπάρχει τίποτε σε μικρότερο βαθμό: είναι ολόκληρο γεμάτο με αυτό που είναι. Είναι ολόκληρο συνεχές: αυτό που είναι αγγίζει αυτό που είναι.

- [26] Ακίνητο μέσα στα δεσμά ισχυρών αλυσίδων, είναι χωρίς αρχή και χωρίς τέλος, αφού η γέννηση και η φθορά παραμένουν μακριά: η πραγματική πίστη τις απέρριψε.
- [29] Παραμένει ίδιο στο ίδιο, κατοικεί στον εαυτό του και, με αυτόν τον τρόπο, παραμένει σταθερό, αφού η ισχυρή ανάγκη το κράτα μέσα στις αλυσίδες του ορίου που το συγκρατεί, διότι δεν επιτρέπεται αυτό που είναι να είναι ατελές. Πράγματι, δεν του λείπει τίποτε. Αν του έλειπε, θα του έλειπαν τα πάντα.
- [34] Η σκέψη και αυτό εξαιτίας του οποίου υπάρχει η σκέψη είναι το ίδιο, αφού χωρίς αυτό που υπάρχει, χάρη στο οποίο εκφράζεται, δεν θα βρεις τη σκέψη, διότι δεν υπάρχει και δεν θα υπάρξει τίποτε εκτός από αυτό που είναι, δεδομένου ότι η μοίρα το αναγκάζει να παραμένει ολόκληρο και ακίνητο. Άρα, είναι ονόματα που δημιούργησαν οι θνητοί, πιστεύοντας ότι είναι αληθινά πράγματα: η γέννηση και ο θάνατος, η ύπαρξη και η μη ύπαρξη, η αλλαγή θέσης και η αλλαγή εξωτερικού χρώματος.
- [42] Αλλά καθώς υπάρχει ένα ανώτατο όριο, είναι παντού ολοκληρωμένο, όπως η μάζα μιας καλά στρογγυλεμένης σφαίρας, παντού στην ίδια απόσταση από το κέντρο, αφού δεν είναι δυνατόν να είναι λίγο πιο δυνατό ή λίγο πιο αδύναμο, εδώ ή εκεί.
- [46] Αφού το *μη είναι*, το οποίο θα το εμπόδιζε να επιτύχει την ομοιογένεια, *δεν υπάρχει*. Και αυτό που είναι δεν μοιάζει σαν να έχει μεγαλύτερη ποσότητα αυτού που είναι, είτε εδώ είτε εκεί, διότι είναι ολόκληρο ανέπαφο. Παντού ίδιο με τον εαυτό του, παραμένει σε ομοιογενή μορφή μέχρι τα όριά του.
- [50] Εδώ ολοκληρώνω για εσένα τον αξιόπιστο συλλογισμό μου και τη σκέψη σε σχέση με την αλήθεια. Από εδώ και στο εξής μάθε τις γνώμες των θνητών, ακούγοντας την απατηλή σειρά των λέξεών μου.
- [53] Δημιούργησαν δύο απόψεις για να κατονομάσουν τις εξωτερικές μορφές, τις οποίες δεν έφεραν απαραίτητως μαζί – και σε αυτό κάνουν λάθος. Διακρίνουν μία μορφή αντίθετη από τον εαυτό της και παρέχουν διαφορετικές αποδείξεις για τη μία και την άλλη. Από τη μία, η αιθερική φωτιά της λεπτής, γρήγορης φλόγας, απόλυτα παρόμοια με τον εαυτό της, αλλά όχι ίδια με την άλλη. Και από την άλλη, αυτό που είναι το ίδιο το αντίθετό της, που είναι βαρύ και χονδρό.
- [60] Σου μιλώ γι' αυτήν την πιθανή κοσμική τάξη, ώστε καμμία άποψη των θνητών να μην κυριαρχήσει επάνω σου.

Απόσπασμα 9

Αλλά καθώς σε όλα έχουν δοθεί τα ονόματα του Φωτός και της Νύκτας, και αυτό που έχει τις δικές του δυνάμεις ονομάστηκε χάρις σε αυτές ή εκείνες, τα πάντα είναι γεμάτα ταυτοχρόνως από φως και σκοτεινή νύκτα, το ένα το ίδιο με το άλλο, αφού, πέρα από αυτά, δεν υπάρχει τίποτε.

Απόσπασμα 10

Θα γνωρίσεις την αιθερική φύση και όλα τα σημεία που υπάρχουν στον αιθέρα, και τα καταστροφικά έργα της αγνής φωτιάς του λαμπρού ηλίου και από πού προέρχονται όλα αυτά. Και θα γνωρίσεις τα έργα της περιστροφής της Σελήνης και τη φύση της και, επίσης, θα γνωρίσεις τον περιβάλλοντα Ουρανό, από πού γεννήθηκε και πώς η Ανάγκη που τον κυβερνά τον σταθεροποιεί για να κρατά τα όρια των άστρων.

Απόσπασμα 11

... πώς γεννήθηκαν η Γη, ο Ήλιος, η Σελήνη, ο κοινός Αιθέρας, ο Γαλαξίας, ο υψηλός Όλυμπος και η θερμή δύναμη των άστρων.

Απόσπασμα 12

[1] Οι στενότεροι [δακτύλιοι;] είναι γεμάτοι με αγνή φωτιά. Οι επόμενοι με νύκτα. Αλλά, μεταξύ τους διαφεύγει μια γλώσσα φωτιάς. Στο κέντρο αυτών [των δακτυλίων;] βρίσκεται η Θεά που κυβερνά τα πάντα. Κυβερνά τη φοβερή τεκνοποιία και την ένωση, οδηγώντας το θηλυκό να συνευρεθεί με το αρσενικό και, παρομοίως, το αρσενικό με το θηλυκό.

Απόσπασμα 13

... αυτή συνέλαβε τον έρωτα, τον πρώτο θεό.

Απόσπασμα 14

Λάμποντας τη νύκτα, περιπλανώμενη γύρω από τη Γη, με δανεισμένο φως...

Απόσπασμα 15

... πάντα στραμμένη προς τις ακτίνες του Ηλίου...

Απόσπασμα 16

Όπως σε κάθε περίπτωση υπάρχει μία ανάμειξη θαυμάσιων άκρων στην κίνηση, έτσι και ο Νους είναι παρών στους ανθρώπους. Αφού, για τους ανθρώπους, τόσο γενικά, όσο και ειδικά, η φύση των άκρων είναι το ίδιο που σκέπτεται. Αφού η σκέψη είναι το όλον.

Απόσπασμα 17

Στα δεξιά τα αγόρια, στα αριστερά τα κορίτσια.

Απόσπασμα 18

[1] Όταν η γυναίκα και ο άνδρας αναμειγνύουν τους σπόρους της Αφροδίτης, η δύναμη που, στις φλέβες, πρέπει να δημιουργήσει σώματα με διαφορετικό αίμα, τα φτιάχνει καλοσχηματισμένα αν τηρηθεί η αναλογία.

[4] αλλά αν οι δυνάμεις των σπόρων συγκρουστούν και δεν ενωθούν στο σώμα που δημιουργείται από αυτές, μέσω του διπλού τους σπόρου διαταράσσουν το φύλο που θα γεννηθεί

Απόσπασμα 19

Έτσι, αυτά τα πράγματα αναδύθηκαν σύμφωνα με τη Γνώμη, και έτσι υπάρχουν τώρα. Και τότε, από τη στιγμή που εξελίχθηκαν, θα πεθάνουν. Σε κάθε πράγμα οι άνθρωποι έδωσαν ένα συγκεκριμένο όνομα.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β΄

Friedrich Nietzsche

Πως ο «αληθινός κόσμος» έγινε τελικά μύθος ⁵³⁸

Ιστορία μιας πλάνης

1. Ο αληθινός κόσμος, προσιτός στους σοφούς, στους ευσεβείς, στους ενάρετους – ζει μέσα τους, είναι αυτοί. (Παλαιότατη μορφή της ιδέας, σχετικά έξυπνη, απλή, πειστική. Μεταγραφή της πρότασης «Εγώ, ο Πλάτωνας, είμαι η αλήθεια».)

2. Ο αληθινός κόσμος, απρόσιτος προς το παρόν, αλλά υπεσχημένος για τους σοφούς, τους ευσεβείς, τους ενάρετους («για τον αμαρτωλό που μετανοεί».)

(Πρόοδος της ιδέας: γίνεται πιο λεπτή, πιο ύπουλη, πιο ακατάληπτη – γίνεται γυναίκα, γίνεται χριστιανική...)

3. Ο αληθινός κόσμος, απρόσιτος, αναπόδεικτος, ανυπόσχετος, αλλά η σκέψη και μόνο γι' αυτόν είναι παρηγοριά, υποχρέωση, προσταγή.

(Ο παλιός ήλιος κατά βάση, αλλά όπως φαίνεται μέσα από τα σύννεφα και τον σκεπτικισμό· η ιδέα έχει γίνει υψηλή, ωχρή, βόρεια καινιγκσμπεργκική.)

4. Ο αληθινός κόσμος – απρόσιτος; Οπωσδήποτε δεν τον έχουμε προσεγγίσει ακόμη. Και αφού δεν τον έχουμε προσεγγίσει, είναι επίσης άγνωστος. Επομένως δεν μας παρηγορεί, δεν μας λυτρώνει, δεν μας επιβάλλει καμιά υποχρέωση: πως θα ήταν δυνατό να μας επιβάλλει κάποια υποχρέωση κάτι άγνωστο;...

(Γκρίζο πρωινό. Πρώτο χασμουρητό του λογικού. Πετεινολάλημα του θετικισμού.)

5. Ο «αληθινός κόσμος» – μια ιδέα που δεν χρησιμεύει πια σε τίποτα, που δεν υποχρεώνει πια για τίποτα –, μια ιδέα που έχει γίνει άχρηστη, περιττή, συνεπώς μια αναιρεμένη ιδέα: ας την εξαλείψουμε!

(Φωτεινή μέρα· πρόγευμα· επιστροφή της bon sens [κοινής λογικής] και της ευαισθησίας· κοκκίνισμα του Πλάτωνα από ντροπή· Διαβολεμένος θόρυβος από όλα τα ελεύθερα πνεύματα.)

6. Τον αληθινό κόσμο τον εξαλείψαμε: ποιος κόσμος μένει τώρα; Μήπως ο φαινομενικός;... Μα όχι! Μαζί με τον αληθινό κόσμο εξαλείψαμε και τον φαινομενικό!

⁵³⁸ F. Nietzsche, *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Αθήνα χ.χ, σσ. 37-38.

(Μεσημέρι· στιγμή της μικρότερης σκιάς· τέλος της μεγαλύτερης πλάνης· αποκορύφωμα της ανθρώπινης ιδιότητας· INCIPIT ZARATHUSTRA [Αρχίζει ο Ζαρατούστρα].)

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Γ΄

Πλάτων

Τίμαιος

Απόσπασμα 1: Η υποδοχή ως εκμαγείο και ως μητέρα του γίνεσθαι ⁵³⁹

Θα προσπαθήσω όμως τώρα να σας δώσω μια πιο καθαρή εικόνα αυτού που θέλω να πω. Υποθέστε ότι κάποιος έχει κατασκευάσει από χρυσό όλα τα δυνατά γεωμετρικά σχήματα, αλλά, αντί να σταματήσει, συνεχίζει διαρκώς να πλάθει νέα από το υλικό των παλαιότερων. Αν τώρα έρθει κάποιος και, δείχνοντας ένα από τα σχήματα, ρωτήσει τι ακριβώς είναι, η πλησιέστερη στην αλήθεια απάντηση είναι ότι είναι χρυσός· δεν πρέπει ποτέ να απαντήσουμε με τρόπο που να δίνει την εντύπωση ότι το τρίγωνο και όλα τα άλλα σχήματα που πλάθονταν μέσα στον χρυσό εξακολουθούν να υπάρχουν, ενώ έχουν ήδη μετασχηματιστεί. Μάλλον πρέπει να είμαστε ευχαριστημένοι αν, με κάποια επιφύλαξη, μπορέσουμε να το περιγράψουμε παρόμοιο με τριγωνικό.

Το ίδιο ισχύει και για την οντότητα που δέχεται όλα τα σώματα. Πρέπει πάντοτε να της αποδίδεται η ίδια ονομασία. Γιατί δεν ξεφεύγει ποτέ και στο παραμικρό από τη δική της δικαιοδοσία – δέχεται αιωνίων τα πάντα, χωρίς ωστόσο η ίδια να αφομοιώνει ποτέ ούτε και το ελάχιστο από τα χαρακτηριστικά που έχουν τα εισερχόμενα. Λειτουργεί επομένως ως φυσικό εκμαγείο για το καθετί· εκμαγείο που κινείται και αναδιαμορφώνεται από τα εισερχόμενα, έτσι ώστε εξαιτίας τους να δημιουργείται η εντύπωση ότι κατά καιρούς αλλοιώνεται. Όσο για τα εισερχόμενα και τα εξερχόμενα, αυτά αποτελούν μιμήσεις των αιωνίων όντων, αποτυπώματά τους που έχουν ληφθεί με δυσνόητο και θαυμαστό τρόπο – και τον οποίο για την ώρα προσπερνούμε.

Τώρα λοιπόν πρέπει να διακρίνουμε τρία είδη όντων: το πρώτο είναι αυτό που γεννιέται, το δεύτερο είναι αυτό μέσα στο οποίο γεννιέται, και το τρίτο είναι αυτό προς το οποίο εξομοιώνεται με τη γέννησή του. Μπορούμε επομένως να

⁵³⁹ Πλάτων, *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1995, σσ. 239-243, (50a4 - 51b6).

παρομοιάσουμε την **Υποδοχή** με τη μητέρα, το Υπόδειγμα με τον πατέρα, και την οντότητα που αναφύεται ανάμεσά τους με το παιδί. Πρέπει όμως να αντιληφθούμε ότι, για να μπορέσει το αποτύπωμα να παρουσιάσει όλη την ποικιλία των δυνατών μορφών, η μοναδική λύση είναι η κατάλληλη προετοιμασία της ίδιας της **Υποδοχής** μέσα στην οποία θα έρθει να σχηματιστεί το αποτύπωμα· και αυτό σημαίνει ότι η **Υποδοχή** πρέπει να είναι απολύτως απαλλαγμένη από όλες τις μορφές που μέλλει να δεχθεί απ' έξω. Γιατί, αν διατηρούσε ομοιότητα με κάποιο από τα εισερχόμενα, κάθε φορά που θα υποδεχόταν το αντίθετο ή το εντελώς διαφορετικό, θα το παραμόρφωνε αφού θα παρενέβαλλε τη δική της όψη. Επομένως, αυτό που θα δεχθεί στο εσωτερικό του τα πάντα πρέπει να είναι απαλλαγμένο από κάθε μορφή, όπως ακριβώς η βάση των αρωματικών ουσιών, την οποία οι αρωματοποιοί προετοιμάζουν προσεκτικά πριν ξεκινήσουν την παρασκευή των αρωμάτων, φροντίζοντας ώστε τα υγρά που θα δεχθούν τις οσμές να είναι τελείως άοσμα· ή πάλι, όπως κάνουν όσοι επιχειρούν να αποτυπώσουν σχέδια σε μια μαλακή επιφάνεια, λειαινόντάς την στον ύψιστο βαθμό ώστε να μην αφήσουν επάνω της το παραμικρό ίχνος σχήματος. Κατά τον ίδιο λοιπόν τρόπο, και αυτό που θα λειτουργήσει επανειλημμένα ως κατάλληλη απ' άκρη σ' άκρη υποδοχή των ομοιωμάτων όλων των αιώνιων όντων πρέπει να είναι εντελώς ξένο προς κάθε μορφή. Κατά συνέπεια, για τη μητέρα και την **Υποδοχή** όλων όσα έχουν γεννηθεί ορατά και εν γένει αισθητά δεν πρέπει να χρησιμοποιούμε τα ονόματα «γη», «αέρας», «φωτιά» και «νερό», ούτε κάποιο παράγωγο ή συνθετικό τους. Δεν κινδυνεύουμε αντίθετα να διαψευστούμε αν πούμε ότι πρόκειται για μια οντότητα αόρατη και άμορφη, ικανή να δέχεται τα πάντα, ότι η επικοινωνία της με το νοητό είναι ιδιαίτερα δύσκολη και ότι είναι εξαιρετικά δύσληπτη. Αν στηριχθούμε απλώς σε όσα έχουμε ήδη πει και επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τη φύση της, μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα το εξής: ως φωτιά εμφανίζεται κάθε φορά εκείνο το μέρος της που έχει εκπυρωθεί, ως νερό εκείνο που έχει υγρανθεί, και ως γη ή αέρας εμφανίζονται τα μέρη που έχουν δεχθεί τις αντίστοιχες απεικονίσεις.

Απόσπασμα 2: Είναι, Γίνεσθαι και Χώρα ⁵⁴⁰

Αφού έτσι έχουν τα πράγματα, πρέπει να συμφωνήσουμε ότι υπάρχουν τρία είδη όντων. Πρώτο είναι το αμετάβλητο είδος, το αγέννητο και ανώλεθρο· δεν δέχεται στο εσωτερικό του τίποτε άλλο από πουθενά, ούτε όμως και το ίδιο εισέρχεται σε κανένα άλλο· είναι αόρατο και εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις, υπόκειται όμως στην εποπτεία της νόησης.

Δεύτερο είναι εκείνο που είναι ανώνυμο και όμοιο με το προηγούμενο, είναι όμως αισθητό, έχει γεννηθεί, περιφέρεται συνεχώς, αναφύεται σε κάποια περιοχή και ύστερα εξαφανίζεται από εκεί· αποτελεί αντικείμενο της γνώμης και της αίσθησης.

Υπάρχει, τέλος, πάντοτε και ένα τρίτο είδος: η **Χώρα**. Αν και η ίδια δεν υφίσταται φθορά, προσφέρει έδρα σε όλα όσα έχουν γεννηθεί. Σε αυτήν μπορεί να μας οδηγήσει, χωρίς τη μεσολάβηση των αισθήσεων, ένας νόθος συλλογισμός, ελάχιστα πειστικός: όταν ισχυριζόμαστε ότι όλα όσα υπάρχουν θα πρέπει να βρίσκονται κάπου και να καταλαμβάνου κάποιο χώρο – αφού οτιδήποτε δεν είναι πουθενά, ούτε στη γη ούτε στον ουρανό, απλώς δεν υπάρχει –, τότε είναι σαν να βλέπουμε τη **Χώρα** μέσα σε όνειρο.

Η ονειρική αυτή εικόνα μας παρασύρει και δεν μας επιτρέπει, όταν πια είμαστε ξύπνιοι, να κάνουμε τις προηγούμενες και άλλες συναφείς διακρίσεις, να πούμε την αλήθεια για τη φύση που έχει πραγματική ύπαρξη, έξω από τα όνειρα: να αντιληφθούμε δηλαδή ότι η μεν εικόνα, ακριβώς επειδή δεν ελέγχει ούτε καν αυτό που με τη γέννησή της καλείται να πραγματώσει – καθώς είναι περιφερόμενο φάντασμα ενός διαφορετικού κάθε φορά πράγματος –, είναι υποχρεωμένη να γεννηθεί μέσα σε κάτι άλλο, αν θέλει να κρατηθεί κατά κάποιον τρόπο στην πραγματικότητα και να μην μεταπέσει στην απόλυτη ανυπαρξία· το δε αληθινό ον έχει σύμμαχο τον ακριβή και ορθό συλλογισμό που δείχνει ότι, όσον καιρό δύο πράγματα παραμένουν διαφορετικά, κανένα από τα δύο δεν θα μπορούσε ποτέ να γεννηθεί μέσα στο άλλο – γιατί τότε θα προέκυπτε κάτι που θα ήταν την ίδια στιγμή ένα και το αυτό και δύο διαφορετικά πράγματα.

Παραθέτω λοιπόν τώρα επιγραμματικά τη δική μου τοποθέτηση. Τρία πράγματα υπάρχουν: το Ον, η **Χώρα** και το Γίνεσθαι· τρία διακριτά είδη, που υπήρχαν και πριν από τη γέννηση του ουρανού.

⁵⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 245, (51e6 - 52d4).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ακινάτης Θωμάς, *Περί του Όντος και της Ουσίας (Die ente et essentia)*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1998.
- Ακινάτης Θωμάς, *Summa Contra Gentiles*, στο <https://www.corpusthomisticum.org/scg3001.html>.
- Αναπολιτάνος Διονύσιος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, Νεφέλη, Αθήνα 1985.
- Ανδριόπουλος Ζ. Δημήτρης, *Αριστοτέλης*, τόμ. ΙΙ, Παπαδήμας, Αθήνα 2003.
- Αποστολόπουλος Χαράλαμπος, «Heidegger και Κονδύλης: Ή περί της αστοχίας της 'εξωτερικής', ιστορικής και κοινωνιολογικής προσέγγισης της κοινωνικής οντολογίας του Heidegger», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 18, 2001, 251-253.
- Αραμπατζής Γεώργιος, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2012.
- Αραμπατζής Γεώργιος, «Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές διαστάσεις», στο: Πρωτοπαπαδάκης, Ε. & Μανωλάς, Ε., Ι., *Περιβαλλοντική Ηθική. Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21ο Αιώνα*, Αθήνα: Τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, 2012.
- Αραμπατζής Γεώργιος, «Η γλώσσα ως μεταφορά. Οι περιπέτειες της Αλήθειας», *Η Αξία της Ελληνικής Γλώσσας, Ημερίδα στο Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Αθηναίων 16 Νοεμβρίου 2001*, Αθήνα, Δήμος Αθηναίων/Πολιτιστικός Οργανισμός, 2002, σσ. 53-59.
- Αραμπατζής Γεώργιος, «Το ηθικό-αισθητικό στη βυζαντινή σκέψη και τον Κίρκεγκαρντ». *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τ. ΠΑ', Αλεξάνδρεια 2010.
- Αραμπατζής Γεώργιος, *Le système de Pléthon et la nécessité, Τύχη-Ανάγκη. Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2005, σσ. 215-236.
- Αραμπατζής Γεώργιος, *Limites du langage, limites du monde dans le Contra Eunomium II de Grégoire de Nysse, Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies, Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, 15th-18th September 2004)*, Eds. L. Karfikova, Scott Douglas, Johannes Zachhuber, Leiden, Brill, *Vigiliae Christianae, Supplements 82*, 2007, σσ. 377-386.

- Αραμπατζής Γεώργιος, *Power, Motion and Time in Gregory of Nyssa's Contra Fatum*, Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Appolinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008), eds. V.H. Drecoll, M. Berghaus, Leiden-Boston, Brill, 2011, σσ. 399-409.
- Αραμπατζής Γεώργιος, *Réflexion et vertu chez Pléthon*, Actes du XXXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 24-28 août 2004, éd. P. Billouet, J. Gaubert, N. Robinet, A. Stanguennec, Paris, Vrin, 2006, σσ. 385-388.
- Αριστοτέλης, *Metaphysica*, Opera Tomus VIII, Oxonii 1836.
- Αυγελής Νίκος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2009.
- Adorno Theodor, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.
- Adorno Theodor, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1964.
- Al-Saji Alia, "The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time", in *Continental Philosophy Review*, 37: 203–239 Springer 2004.
- Alter, Torin and Yujin Nagasawa (eds.), *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Saint Anselm of Canterbury, *Monologion and Proslogion*, Hackett, London 1996.
- Anzai A, [Ohzawa I](#), [Freeman RD](#). Neural mechanisms for processing binocular information I. Simple cells. *Journal of Neurophysiology*. 82: 891-908. PMID [10444685](#) DOI: [10.1152/Jn.1999.82.2.891](#)
- Anzenbacher Arno, *Einführung in die Philosophie*, Wien-Freiburg-Basel 1981.
- Arnaud François (επιμ.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Παρίσι 2010.
- Armstrong Hilary Arthur, *Πλωτίνος*, μτφρ. Παπαδάκης Ν., Κόφφα Μ., Ενάλιος, Αθήνα 2006.
- Audi Robert (επιμ.), *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, μτφρ. Αθανασιάδου Α. κ.ά., επιμ. Βιρβιδάκης Σ. και Ξηροπαϊδης Γ., Κέδρος, Αθήνα 2011.
- Βαλλιάνος Περικλής, «Εσωτερικός Χρόνος και ζωτική Ορμή: Η Μεταφυσική του Bergson», στο *Συνείδηση, Γλώσσα και Ιστορική ζωή*, Πορεία, Αθήνα 2002.
- Βέικος Θεόφιλος, *Οι Προσωκρατικοί*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.
- Badiou Alain, *Η Ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μτφρ. Σκολίδης Β., Μπόμπας Κ., Scripta, Αθήνα 1998.
- Banks C. Eric, *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconsidered*, Cambridge University Press. Cambridge 2014.

- Barber Charles, *Figure and Likeness. On the Limits of the Representation in Byzantine Iconoclasm*, University of Princeton Press, Princeton-Oxford 2002.
- Barth Karl, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von Gott, Zweiter Band, Erste Auflage*, Evangelischer Verlag, Zürich 1945.
- Barth Karl, *God Here and Now*, Translated by Paul M. van Buren, Routledge Classics, London and New York 2003.
- Barthes Roland, *Εικόνα-Μουσική-Κείμενο*, μτφρ. Σπανός Γ., Πλέθρον, Αθήνα 2019.
- Baudrillard Jean, *Simulations*, Translated by Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman, Semiotext(e), New York 1983.
- Beckett Samuel, *Περιμένοντας τον Γκοντό*, μτφρ. Παπαθανασοπούλου, Α., Ύψιλον, Αθήνα.
- Bergson Henri, *Η Δημιουργική Εξέλιξη*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης και Γιάννης Πρελορέντζος, Πόλις, Αθήνα 2005.
- Bergson Henri, *Υλη και Μνήμη, δοκίμια για η σχέση σώματος και πνεύματος*, μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, Δημήτρης Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2013.
- Bergson Henri, *L'évolution créatrice: édition augmentée*, Arvensa éditions 2015.
- Bormann Karl, *Πλάτων*, μτφρ. Καλογεράκος Ι., Καρδαμίτσας, Αθήνα 2006.
- Braddon-Mitchell David and Jackson Frank, *Philosophy of Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford 1996.
- Brehier Emile, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Πέτρος Ιωαννίδης, Αφοί Συρόπουλοι και Κ. Κουμουνδουρέας, Αθήνα 1957.
- Browning Robert., «Teachers», στο: Cavallo, G., *The Byzantine*, Chicago – London, 1997.
- Γαλάβαρης Γεώργιος, *Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, εικονογράφηση: Ατζέμη Έ., Δρακοπούλου - Πεσμαζόγλου Α., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1995.
- Γεωργόπουλος Νένος, «Ο Χάιντεγκερ και η τεχνική». *Ελληνική Φιλοσοφική επιθεώρηση* 2, 1985, 252-266.
- Γιανναράς Χρήστος, «Ευχαριστιακή ερμηνευτική και πολιτισμική ερμηνευτική στη Θεολογία», στο: Καλαϊτζίδης, Π., Παπαθανασίου, Θ., Ν. & Αμπατζίδης, Θ. (επιμ.), *Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία: Η 'θεολογία του '60'*, Ίνδικτος, Αθήνα 2009.
- Γιανναράς Χρήστος, «Μυκτηρίζουν τη μόνη λύση», Αρχείο Μόνιμες Στήλες «Απόψεις», *Η Καθημερινή*, 26.10.2003.
- Γιανναράς Χρήστος, *Χάιντεγκερ και Αεροπαγίτης*, Δόμος, Αθήνα 2006.

- Γκαντάμερ Χανς-Γκεόργκ, *Η απαρχή της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Πατάκης, Αθήνα 2003.
- Camus Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris 1957.
- Carnap Rudolf, *Φιλοσοφία και Λογική Σύνταξη/Philosophy and Logical Syntax*, μτφρ. Γόρδου Ι., Εγνατία, Θεσσαλονίκη 1980.
- Carnap Rudolf, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis, Bd. 2, 1931, σσ. 219-241.
- Chalmers David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York 1996.
- Charlesworth J. Max, *Φιλοσοφία και Θρησκεία, τυπολογία των σχέσεών τους από την αρχαιότητα έως σήμερα*, μτφρ. Τριανταφυλλόπουλος Χ., Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο Κρήτης 2014.
- Churchland Paul & Patricia, *On the Contrary, essays 1987-1997*, Κεφάλαιο 6^ο: Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide.
- Critchley Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburg University Press, Edinburg 1999.
- Cordero Néstor-Luis, *ἔδν ἔμμεναι, Υπάρχει αυτό που Είναι, Η θέση του Παρμενίδη*, μτφρ. Έφη Μαργέλη, Ενάλιος, Αθήνα 2008.
- Cusanus Nicolaus, *Η Σοφία της Αγνωσίας*, μτφρ. Γεώργιος Δαρδιώτης, Αντ. Σταμούλη, Αθήνα 2013.
- Δαμασκηνός Ιωάννης, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 1995.
- Δημόκριτος, *Η ζωή και το έργο του*, τομ. Α', μτφρ. Γκιργκένης, Σ., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2004.
- Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί θείων ονομάτων*, μτφρ. Ιγνάτιος Σάκαλης, Παπαζήσης, Αθήνα 1978.
- Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Μυστικής Θεολογίας*, μτφρ. Σωτήρης Γουνελάς Αρμός, Αθήνα 2002.
- Dahlstrom Daniel, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Davidson Donald (ed.), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Derrida Jacques., *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003.
- Derrida Jacques, *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990.

- Derrida Jacques, *Χώρα*, μτφρ. Κατερίνα Κορομπίλη, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.
- Deleuze Gilles, *Ο Μπερζονισμός*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Scripta, Αθήνα 2010.
- Deleuze Gilles, *Le pli e le Baroque*, Editions e Minuit, Paris 2014.
- Diels Hermann και Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, band 1, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960.
- Dreyfus Hubert and Wrathall Mark (επιμ.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford 2005.
- Ελπιδώρου Αντρέας, 'Introduction: The Character of Physicalism', *Topoi: An International Review of Philosophy*, 37(3), 2017.
- Eves Howard, *Μεγάλες στιγμές των μαθηματικών: έως το 1650*, μτφρ. Μανώλης Κωνσταντινίδης και Νίκος Λίλης, Τροχαλία, Αθήνα 1989.
- Feuerbach, *Samtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstadt: W. Bolin-F. Jodi, 1959-1964, τόμ. II.
- Fichte Johann Gottlieb, *The Science of Knowing*, μτφρ. Walter E. Wright, State University of New York Press, New York 2005.
- Fodor A. Jerry, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, in *Reasoning, Studies of Humans Inference and its Foundation*, edited by Adler E. Jonathan and Rips J. Lance, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Ζιλσόν Ετιέν, *Το Ον και η Ουσία*, μτφρ. Θάνος Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2016.
- Ζωγράφου Μαίρη, «Ο φιλόσοφος Πρόκλος και η Ασκληπιγένεια», *Θεοσοφική Εταιρεία εν Ελλάδι*, <http://www.theosophicalsociety.gr/index.php/2013-08-31-19-27-59>. Ημερομηνία ανάκτησης: 1.10.2022.
- Gangle Rocco, «Levinas, Sensibility without subject», διάλεξη στη διαδικτυακή τοποθεσία: www.youtube.com/watch?v=9HY1h12Q4Lk. Ημερομηνία ανάκτησης: 8.10.2022.
- Genet Jean, *Οι Δούλες*, μτφρ. Οδυσσέας Ελύτης, Ύψιλον, Αθήνα.
- Gibson J. James, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Cornell University, London 1966.
- Green M. Ronald, «Fear and Trembling's Secret Message». *Religious Studies*, vol. 22, No. 1, Mar. 1986.
- Guignon Charles (επιμ.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Guthrie, W. K. C., *Οι σοφιστές*, μτφρ. Τσεκουράκη Δ., Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991.

- Habermas Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- Heimsoeth Heinz, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μιχάλης Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012.
- Heidegger Martin, *Από την εμπειρία του στοχασμού*, μτφρ. Σαρρόπουλος Κ., Γκοβόστης, Αθήνα 1993.
- Heidegger Martin, *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Τζαβάρας Γ., Δωδώνη, Αθήνα 1978.
- Heidegger Martin, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Μαλεβίτσης Χ., Δωδώνη, Αθήνα 1973.
- Heidegger Martin, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. Ξηροπαΐδης Γ., Ροές, Αθήνα 1987.
- Heidegger Martin, *Η Προέλευση του Έργου Τέχνης*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1986.
- Heidegger Martin, *Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι*, μτφρ. Ξηροπαΐδης Γ., Πλέθρον, Αθήνα 2008.
- Heidegger Martin, *Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια*, μτφρ. Αβραμίδου Ι., Πλέθρον, Αθήνα 2009.
- Heidegger Martin, Μερικές υποδείξεις πάνω σε κεφαλαιώδη ζητήματα του θεολογικού διαλόγου περί «Το πρόβλημα ενός μη-αντικειμενοποιητικού σκέπτεσθαι και ομιλείν μέσα στη σημερινή θεολογία», *Φιλοσοφικά Δημοσιεύματα* 2012, Μτφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας, στο: http://www.philosophicalbibliography.com/attachments/article/7/214_Heidegger_Mi_antikeimenopoiiitiko.pdf
- Heidegger Martin, *Περί Πολιτικής, Περί Αλήθειας, Περί Τεχνικής*, μτφρ. Τζωρτζόπουλος Δ., Ηριδανός, Αθήνα 2011.
- Heidegger Martin, *Περί της Ουσίας της Αλήθειας*, μτφρ. Α. Ιωάννου, Αθήνα 1958.
- Heidegger Martin, «...Ποιητικά Κατοικεί ο Άνθρωπος...», μτφρ. Αβραμίδου Ι., Πλέθρον, Αθήνα 2008.
- Heidegger Martin, *Τι Είναι η Φιλοσοφία;*, μτφρ. Μπιτσώρης Β., Άγρα, Αθήνα 1986.
- Heidegger Martin, *Τι Είναι Μεταφυσική*, μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000.
- Heidegger Martin, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, μτφρ. Rojcewicz R. and Vallega-Neu D., Indiana University Press, Indiana 2012.
- Heidegger Martin, *Gelassenheit*, Neske, Tübingen 1959.

- Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, μτφρ. G. Fried και R. Polt, Yale University Press, New Haven & London 2000.
- Heidegger Martin, GA2 *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger Martin, GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981.
- Heidegger Martin, GA5 *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger Martin, GA7 *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger Martin, GA8 *Was Heißt Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- Heidegger Martin, GA9 *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger Martin, GA11 *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger Martin, GA12 *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger Martin, GA14 *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007.
- Heidegger Martin, GA40 *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger Martin, GA65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Heisenberg Werner, *Φυσική και Φιλοσοφία*, μτφρ. Κούρτοβικ Δ., Κάλβος, Αθήνα 1978.
- Hempel Carl and Carl Guy, "Reduction: Ontological and Linguistic Facets." In *Philosophy, Science and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, edited by Patrick Suppes, Sidney Morgenbesser, and Morton Gabriel White, 179–99, St. Martin's Press, New York 1969.
- Hölderlin Friedrich, *Ελεγείες, Ύμνοι και Άλλα Ποιήματα*, μτφρ. Νικολούδη Σ., Άγρα, Αθήνα 1996.
- Herrmann Friedrich-Wilhelm von, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981.
- Herrmann Friedrich-Wilhelm von, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980.

- Hunger Herbert, *Ο κόσμος του Βυζαντινού Βιβλίου. Γραφή και Ανάγνωση στο Βυζάντιο*, μτφρ. Βασίλαρος Γ., Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.
- Husserl Edmund, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μτφρ. Σκουτερόπουλος, Ν., Ροές, Αθήνα 2002.
- Husserl Edmund, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μτφρ. Κόντος Π., Ροές, Αθήνα 2002.
- Θανασάς Παναγιώτης, «Προλεγόμενα» στο Heidegger Martin, *Τι είναι μεταφυσική*, μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2000, σσ. 11-65.
- Inwood Michael, *A Heidegger's Dictionary*, Blackwell, Oxford 1999.
- Inwood Michael, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Καπούλιας Απόστολος, *Η έννοια της κάθαρσης στην οντολογία του Πρόκλου*, Κατσαρός, Αθήνα 2008.
- Κονδύλης Παναγιώτης, Για το «Είναι και Χρόνος» του Heidegger, στο <http://kondylis.wordpress.com/2009/01/06/heidegger/>
- Κόρδης Γιώργος, *Οι προσωπογραφίες του Φαγιούμ και η βυζαντινή εικόνα*, Αρμός, Αθήνα 2001.
- Κουλουμπαρίτσης, Λάμπρος, «Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 1, 1984, 51-63.
- Κωσταράς Γρηγόρης, *Søren Kierkegaard, Ο Φιλόσοφος της Εσωτερικότητας*, Αθήνα 1974.
- Kant Immanuel, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1983.
- Kenny Anthony, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ρισσάκη Δ., Νεφέλη, Αθήνα 2005.
- Kierkegaard Søren, *Φόβος και Τρόμος*, μτφρ. Α. Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980.
- Λογοθέτης Κωνσταντίνος, *Η μετά Κάντιον ιδεοκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1938.
- Λογοθέτης Κωνσταντίνος, *Η φιλοσοφία των πατέρων και του μέσου αιώνα*, μέρος Α', Εστία, Αθήνα 1930.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce; monadologie*, Flammarion, Paris 1999.
- Lévinas Emmanuel, *Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Ίνδικτος, Αθήνα 1996.
- Lévinas Emmanuel, *Ηθική και Άπειρο- Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Ίνδικτος, Αθήνα 2007.

- Lévinas Emmanuel, *Ολότητα και Απειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1989.
- Lévinas Emmanuel, *Alterity and Transcendence*, Translated by Smith M. B., The Athlone Press, London 1999.
- Lévinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris 1990.
- Lévinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1974.
- Lévinas Emmanuel, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, translated by Harshav B. & Smith M. B., Columbia University Press, New York 1998
- Lewis David, 'Reduction of Mind', in S. Guttenplan (ed), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994.
- Lloyd Charles Antony, *Οι ύστεροι Νεοπλατωνικοί*, μτφρ. Παπαδάκης, Ν. & Κόφφα, Μ., Ενάλιος, Αθήνα 2006.
- Löwith Karl, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1953.
- Μάινας Αλέξιος, *Το ξυράφι του Όκαμ*, Μικρή Άρκτος, Αθήνα 2014.
- Μακράκης Μιχάλης, *Εμμένεια και Υπέρβαση στη Φιλοσοφία του Kierkegaard*, Ίδρυμα Γουλιανδρή-Χορν, Αθήνα 1983.
- Marion Jean Luc, «Το είδωλο ή η λάμψη του πίνακα», στου ιδίου: *Επιπροσθέτως. Φαινομενολογία και θεολογία*, μτφρ. Γρηγορίου Γ., Πόλις, Αθήνα 2011.
- Meinong Alexius, *The Theory of Objects*, translated by Isaac Levi, D. B. Terrell and Roderick M. Chisholm, in *Realism and the background of the Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm, The Free Press of Glencoe, Illinois 1960.
- Melnyk Andrew, "How to Keep the 'Physical' in Physicalism." *Journal of Philosophy* 94, 1997.
- Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, Abteilung I: Die Deutschen Werke, μτφρ. Josef Quint, I 1958, II 1971 (1988), III 1976, IV 2003, V 1963 (1987), Abteilung II: Die lateinischen Werke, μτφρ. Josef Koch κ.ά, I 1964 (1988), I2 1987, II 1954, III 1936, IV 1956 (1987), V 1936, Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin 1936.
- Migne Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graeca, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου τὰ σωζόμενα πάντα*, Tomus III, 1857.

- Mitchell W. J. Thomas, *Iconology: image, text, ideology*, The University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Montero G. Barbara: Should Physicalists fear abstracta? *Journal of Consciousness Studies*, Volume 24, Numbers 9-10, 2017.
- Mounin Georges, *Κλειδιά για τη Γλωσσολογία*, μτφρ. Αναστασιάδη-Συμεωνίδη Α., MIET, Αθήνα 2003.
- Μπακονικόλα-Γιάμα Έλση, *Ο Ανθρωπισμός του E. Levinas*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 17, Αθήνα 2000, σσ. 207-214.
- Νάσιος Β. Χρήστος, διδακτορική διατριβή με τίτλο «Ο μυστικισμός του Meister Eckhart υπό την προοπτική του Ζεν Βουδισμού», ΕΚΠΑ, Θεολογική σχολή, τμήμα θεολογίας Αθήνα 2008.
- Nagel Ernst, *The Structure of Science*, Harcourt, Brace and World, New York 1961.
- Neil G. Martin, *Νευροψυχολογία, Εγκέφαλος και Συμπεριφορά*, μτφρ. Γιάννα Σαββίδου, Ιων, Αθήνα 2011.
- Nietzsche Friedrich, *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Αθήνα χ.χ.
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, insel taschenbuch, Bonn 2007.
- Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig.
- Nietzsche Friedrich, *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1996.
- Nietzsche Friedrich, *Werke*, C.G. Naumann, Leipzig 1984, τόμ. IV.
- Ξηροπαΐδης Γιώργος, «Εισαγωγή» στο Heidegger M., *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2006, σσ. 11-32.
- Ξηροπαΐδης Γιώργος, *Ο Heidegger και το Πρόβλημα της Οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995.
- Orwell George, 1984, *Ο μεγάλος Αδελφός*, μτφρ. Μάρτη Ν., Κάκτος, Αθήνα 1999.
- Πανσέληνου Ναυσικά, *Βυζαντινή ζωγραφική. Η βυζαντινή κοινωνία και οι εικόνες της*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.
- Παπαγιώργης Κωστής, «Η μπερξονική μνήμη», στο *Περί μνήμης*, σσ. 201-228, Καστανιώτης, Αθήνα 2008.
- Παπαδημητρίου Γιώργος, *Ταλέντο και τέχνη*, Επικαιρότητα, Αθήνα 2005.
- Παπαϊωάννου Κώστας, *Βυζαντινή & Ρώσικη Ζωγραφική*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2007.

- Παπαλεξίου Σ. Κερασένια, «Οι οντολογικές αφηγήσεις των προσωκρατικών», 2^η *Επιστημονική Ημερίδα: Προσωκρατική φιλοσοφία: ο άνθρωπος, η κοινωνία, ο κόσμος*, 2016.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα, *Εισαγωγή στον Husserl, θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1986.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα, *Heidegger, ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001.
- Ποταμιάνου Ελένη, *Ο σχηματισμός του Υποκειμένου στη Νεότερη φιλοσοφία. Από τον Καρτέσιο στον Hegel*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.
- Απόστολος Παύλος, *Προς Κορινθίους, Α' Επιστολή*, 1, 20-26. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ.: <http://www.imgap.gr/file1/AG-Pateres/AG%20KeimenoMetafrasi/KD/07.%20KorA.htm> Ημερομηνία ανάκτησης: 1.10.2022.
- Πελεγρίνης Θεοδόσης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα, *Heidegger, Ο Φιλόσοφος του Λόγου και της Σιωπής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001.
- Πλάντζος Δημήτρης, «Η Τέχνη της Αρχαίας Ελλάδας», στο: Πλάντζος, Δ., *Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Επισκόπηση Ελληνικής Αρχιτεκτονικής και Πολεοδομίας. Προϊστορική και Κλασική Τέχνη*, τόμος Α', ΕΑΠ, Πάτρα, 1999.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002.
- Πλάτων, *Σοφιστής*, μτφρ. Μιχαηλίδης Ν., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008.
- Πλάτων, *Συμπόσιον*, μτφρ. Ιωάννης Συκουτρής, Εστία, Αθήνα 2004.
- Πλάτων, *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1995.
- Πλάτων, *Φαίδρος*, μτφρ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, Εστία, Αθήνα.
- Πλάτων, *Φαίδων-Πρωταγόρας*, μτφρ. Παπανούτσος Ε., Δαίδαλος, Αθήνα 2004.
- Πλωτίνος, *Εννεάδες*.
- Pascal Blaise, § 260, *Pensees / The Provincial Letters*, μτφρ. Trotter, W. F. & M'Crie, T., Modern Library, New York 1941.
- Pfeifer Franz, *Meister Eckhart*, στο *Deutsche Mystiker, Zweiter Band*, Leipzig, Stuttgart 1857.
- Polt Richard, *Heidegger, An Introduction*, Cornell University Press, New York, 1999.
- Pontificio Consiglio Della Giustizia e Della Pace, *Σύνοψη της κοινωνικής διδασκαλίας της Εκκλησίας*, μτφρ. Κασαπίδης, Γ. (επιμ. Λυκιαρδόπουλος, Γ.), Καθολική Επισκοπή Σύρου, 2010.

- Quine Willard, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- Richardson William, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York 2003.
- Ross W. D., *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίτσα Μήτσου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2010.
- Russel Bertrand, *The Analysis of Matter*, Kegan Paul, London 1927.
- Σέξτος ο Εμπειρικός, *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, τόμ. Α', μτφρ. Δημόπουλος, Σ., Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2007.
- Σχοινάς Φώτης, «Φιλοσοφία και πρόσωπο. Πλάτων και πρόσωπο», μέρος Β', *Αντίφωνο*, 2017.
- Santurri N. Edmund, «Fear and Trembling in Logical Perspective», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 5, No. 2, Fall 1977.
- Sartre Jean-Paul, *Η Φαντασία*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιος, Ι. Δ. Αρσενίδης, Αθήνα χ.χ
- Sartre Jean-Paul, *Ο Υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Σταματίου Κ., Αρσενίδης, Αθήνα 1981.
- Sartre Jean-Paul, *Το Είναι και το Μηδέν, Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Παπαζήση, Αθήνα 2007.
- Sartre Jean-Paul, *Το Φανταστικό, Φαινομενολογική ψυχολογία της φαντασίας*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιος, Ι. Δ. Αρσενίδης, Αθήνα χ.χ.
- Schalow Frank and Denker Alfred, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Scarerow Press, Lanham 2010.
- Schlick Moritz, *Μορφή και Περιεχόμενο, Εισαγωγή στη Φιλοσοφική Σκέψη/Form and Content, An Introduction to Philosophical Thinking*, μτφρ. Γόρδου Ι., Εγνατία, Θεσσαλονίκη 1961.
- Schopenhauer Arthur, *Ο Κόσμος ως Βούληση και Παράσταση, Μέρος Α' Βιβλία Α' και Β'*, μτφρ. Βάλια Κακοσίμου και Δημήτρης Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2020.
- Schrödinger Erwin, *Η Φύση και οι Έλληνες*, μτφρ. Θεοφάνης Γραμμένος, Τραυλός, Αθήνα 1995.
- Schulz Walter, «Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» στο *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler, Köln 1969.
- Searle John, *Νους, Εγκέφαλος και Επιστήμη*, μτφρ. Κώστας Χατζηκυριάκου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999.
- Searle John, *Minds Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2003.

- Skrbina, David, "Dualism, Dual-Aspectism, and the Mind", in *Contemporary Dualism: A Defense*, Lavazza and Robinson (eds.), Routledge, New York and London 2014.
- Smart J. J. C., 'Sensations and Brain Processes', *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 2, Apr. 1959.
- Spinoza Baruch, *Lettre XIX*, στο: *Opera Omnia*, Gebhardt.
- Schrödinger Erwin, *Η Φύση και οι Έλληνες*, μτφρ. Θ. Γραμμένος, Τραυλός, Αθήνα 1995.
- Steiner George, *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Καραβαντά Α., Πατάκης, Αθήνα 2009.
- Struik J. Dirk, *Συνοπτική Ιστορία των Μαθηματικών*, μτφρ. Άννα Φερεντίνου-Νικολακοπούλου, Δαίδαλος, Αθήνα 2008.
- Thiselton C. Anthony, «The Parousia in Modern Theology: Some Questions and Comments», *Bulletin 27*, 1976.
- Tischner Jozef, *The Spirit of Solidarity*, translated by Zaleski M. & Fiore B., Harper and Row, London 1984.
- Turner Leon, «The Paradox of the Self and its Implications for Concepts of Personhood: Contrasting Contemporary Theological and Psychological Approaches to an Old Problem», *Boston Theological Institute Journal of Faith and Science Exchange*, 2012.
- Τερέζης Χρήστος, *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά. Θεολογία και φιλοσοφία στην εποχή των Πατέρων*, Ε.Α.Π., Πάτρα 2008.
- Τερέζης Χρήστος, «Κοσμολογικά ζητήματα στην νεοπλατωνική φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη θεολογία», στο: Τριαντάρη, Σ., Τεμπέλης, Η. & Τερέζης, Χ., *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά. Θεολογία και φιλοσοφία στην εποχή των Πατέρων*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008.
- Τερέζη Χρήστος, «Όψεις της σχέσης της Ουσίας με το Πρόσωπον στον Γρηγόριο Νύσσης», στο: *Θέματα Οντολογίας-Μεταφυσικής, Φιλοσοφίας των Μαθηματικών και Λογικής. Τιμητικός τόμος in memorial Δημητρίου Δ. Μούκανου*, Gutenberg, Αθήνα 2018.
- Τζαβάρας Γιάννης, *Θεολογία & Φιλοσοφία κατά τον πρώιμο Χάιντεγκερ*, Ίνδικτος, Αθήνα 2007.
- Τζαβάρας Γιάννης, *Οι "Εισφορές στη Φιλοσοφία" του Heidegger. Μια προσπάθεια προσέγγισης*, Αθήνα 2013.
- Τζαβάρας, Γιάννης, «Διαλεκτική κίνηση της τέχνης στη φιλοσοφία του Heidegger», *Η Διαλεκτική*, 1988, 383-387.

- Τζαβάρας, Γιάννης, «Ο εξωπραγματικός χαρακτήρας του καλλιτεχνήματος κατά τον Martin Heidegger», *Αισθητική και Θεωρία της Τέχνης*, 1994, 179-183.
- Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Εστία, Αθήνα 1993.
- Taylor Alfred, *Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Αρζόγλου Ι., ΜΙΕΤ, Αθήνα 2000.
- Trifonova Temenuga, “Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre», σ.86- 87 στο *Janus Head*, 6(1), 80-114, Trivium Publications, Pittsburgh 2003.
- Vegetti Mario, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιάννης Α. Δημητρακόπουλος, Τραυλός, Αθήνα 2003.
- Yarbus L. Alfred, *Eye Movements and Vision*, Translated from Russian by Basil Haigb, Plenum Press, New York 1967.
- Young Z. John, *Ο Εγκέφαλος και οι Φιλόσοφοι*, μτφρ. Μυρτώ Αντωνοπούλου, Κάτοπτρο, Αθήνα 1991.
- Wagner Hans, *Φιλοσοφία και Σκέψη*, μτφρ. Αυγελής Ν., Εγνατία, Θεσσαλονίκη 1981.
- Walshe O'C Maurice ed., *The complete mystical works of Meister Eckhart*, μτφρ. Maurice O'C. Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009.
- Wallis T. R., *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γιάννης Σταματέλλος, Αρχέτυπο, Αθήνα 1995.
- Weischedel Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1998.
- Widmaier P. Eric, Raff Hershel, Strang T. Kevin, *Φυσιολογία του Ανθρώπου, Οι μηχανισμοί του Σώματος*, μτφρ. Βασιλική Μάλλιου και Ευγενία Χερουβείμ, Π. Χ. Πασχαλίδης, Αθήνα 2016.
- Windelband Wilhelm - Heimsoeth Heinz, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2001.
- Wilson N. G., *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, μτφρ. Κονομής Ν., Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991.
- Wittgenstein Ludwig, «Το μπλε βιβλίο», στο: Wittgenstein, Ludwig, *Το μπλε και Το καφέ βιβλίο, Προεισαγωγικές μελέτες για τις «Φιλοσοφικές Έρευνες»*, μτφρ. Κωβαίος, Κ., Καρδαμίτσας, Αθήνα 1984.
- Wittgenstein Ludwig, *Φιλοσοφική Γραμματική*, μτφρ. Κωστής Κωβαίος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1994.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, μτφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 1978.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Paul kegan, London 1922.
- Worms Frédéric, *Introduction a Matière et Mémoire de Bergson*, PUF, Παρίσι 1997.

Φλωρόφσκυ Γεώργιος, *Δημιουργία και απολύτρωση*, μτφρ. Πάλλη Π., Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 1983.

Χέγκελ Γκεόργκ, *Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί της Ουσίας*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα-Ιωάννινα 1998.

Χέγκελ Γκεόργκ, *Η Επιστήμη της Λογικής*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1991.

Φώτιος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1864, σ. 401,
<https://www.openbook.gr/epistolai-patriarchis-konstantinoypoleos-fotios/>

https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/ARCH198/Eberlein_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%9C%CE%AD%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CF%82.pdf

https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/ARCH198/Eberlein_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%95%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%9C%CE%AD%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CF%82.pdf

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

A

Abgrund άβυσσος

Alltäglichkeit καθημερινότητα

Anblick θέα

Andenken ανάμνηση

Angst αγωνία

Ankunft έλευση

Auslegung ερμηνεία

Aussage απόφανση

Aussersein η ετερότητα, το εκτός-είναι, η εξωτερικότητα

B

Befindlichkeit εύρεση

Begründung θεμελίωση

bergen διαφυλάσσω

Besinnung στοχασμός

Bestand υπόσταση, το υφιστάμενο

bestehen υφίστασθαι

C

causa αιτία

causa prima πρώτη αιτία

D

Da εδώ, εκεί

Dank ευχαριστία

Dasein εδωνά-Είναι, ώδε-είναι

den Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes η πρόταση περί της
ετερότητας του καθαρού αντικειμένου

Denken σκέψη, στοχασμός

Denker στοχαστής

Destruktion αποδόμηση

Deus absconditus ο κεκρυμμένος Θεός

Dichtung ποίηση

E

eigentlich	αυθεντικός
Ek-sistenz	έκ-σταση
ek-sistieren	εξ-ίσταμαι
Ende	τέλος
Entbergung	αποκάλυψη
Entwurf	προβολή
Ereignis	συμβάν, ιδιοσυμβάν, ιδιοποίηση
Erlebnis	βίωμα
Erschlossenheit	διανοικτότητα
Esse	Είναι
Essentia	ουσία
étant	το ὄν
être-en-soi	καθ' εαυτό είναι
être-pour-soi	δι'εαυτόν είναι
Existence	ύπαρξη
Existenz	ύπαρξη
existenzial	υπαρκτικός
existieren	υπάρχω

F

faktisch	γεγονικός
Faktizität	γεγονικότητα, βιοτική πραγματικότητα
Fundamentalontologie	θεμελιώδης οντολογία
Furcht	φόβος

G

Gefühl	συναίσθημα
Gegenstand	αντικείμενο
Gegenwart	παρόν
Gehalt	περιεχόμενο
Geheimnis	μυστήριο
Geschehen	γίνεσθαι
Geschichte	ιστορία
Geschick	πεπρωμένο
Gestalt	μορφή
Geworfenheit	ρίζιμο, ερριμενότητα
Gottheit	η Θεότητα
Grund	θεμέλιο, αιτία, λόγος

H

habens esse αυτό που έχει το είναι

Heilige ιερό

Heimat πατρίδα

Hirt ποιμένας

hoc aliquid το τότε τι, τούτο το κάτι

I

In-der-Welt-sein μέσα-στον-κόσμο-είναι

innerweltlich ενδόκοσμος, ενδοκοσμικός

innestehen εμμένω

Irrtum πλάνη

L

lichten φωτίζω

Lichtung ξέφωτο, φωτισμός

M

das Man οι πολλοί

Möglichkeit δυνατότητα

das Mystische το μυστικό (Wittgenstein)

N

Nähe εγγύτητα

nennen ονομάζω

nichts τίποτα

Nichts μηδέν

O

offen ανοικτός

offenbaren αποκαλύπτω

Offenbarkeit προδηλότητα

Offene το Ανοικτό

Offenheit ανοιχτότητα

Offenlichkeit κοινή γνώμη, δημοσιότητα

ontologische Differenz οντολογική διαφορά

Ort τόπος

P

prima rerum creatarum est esse το πρώτο από τα κτιστά πράγματα είναι το
Είναι

Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein η αρχή της ανεξαρτησίας του
Sosein από το Sein

R

Rechnung υπολογισμός

Rede ομιλία

Reflexion αναστοχασμός

S

Sache πράγμα

sachlich εμπράγματος

sagen λέγω

Satz πρόταση

Schein φαίνεσθαι, επίφαση

scheinen φαίνομαι

Schicksal μοίρα, πεπρωμένο

Seiendes ον, όντα

Sein Είναι

Seingeschichte ιστορία του Είναι

Seingeschick πεπρωμένο του Είναι

Seinvergessenheit λήθη του Είναι

Seinverständnis κατανόηση του Είναι

Selbst εαυτός

Sinn νόημα

Sorge μέριμνα

Sosein έτσι-είναι, η φύση του αντικειμένου

Sprache γλώσσα

Sprung άλμα

Stelle θέση

Stimme φωνή

Stimmung διάθεση

Subjektivität υποκειμενικότητα

Substanz υπόσταση

T

temporal χρονικός
Temporalität χρονικότητα
transzendental υπερβατολογικός
Transzendenz υπερβατικότητα

U

Überwindung υπέρβαση
unbeschränkten Annahmefreiheit απεριόριστη ελευθερία αποδοχής
unheimlich ανοίκειος, ανέστιος
unruhe η ανησυχία
Unverborgenheit μη-κρυπτότητα
Ursache αίτιο
Ursprung πηγή, προέλευση
ursprünglich αρχέγονος

V

Verbergung απόκρυψη
Verborgenheit κρυπτότητα
verdecken συγκαλύπτω
vere ens ὄντως ὄν
Verfallen κατάπτωση, έκπτωση
Vergegenständlichung αντικειμενοποίηση
Vergessenheit λήθη
Verstand διάνοια
Verständnis κατανόηση
verstehen κατανοώ
verstellen παραποιώ, μασκαρεύω
verwahren διαφυλάσσω
Vorgegeben προ-δεδομένο, προκαθορισμένο
vorhanden παρευρισκόμενος
vorkommen επισυμβαίνω
vollbringen πραγματώνω
vorstellen παριστώ
vorstellend παραστασιακός
Vorstellung παράσταση

W

Wahrheit αλήθεια

Welt κόσμος
Wesen ουσία
wesen ουσιούμαι
wesentlich ουσιώδης
Wille βούληση
Wohnen διαμονή
Wort λέξη

Z

zeigen δείχνω, φανερώνω
zeitlich χρονικός
Zeitlichkeit χρονικότητα
Zeug όργανο
zuhanden πρόχειρος
Zuhandenheit προχειρότητα