

ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ*

Στην περίφημη διάλεξη του «Τι είναι φιλοσοφία;», ο Heidegger μας λέει: «Ερωτάμε: τι είναι...; Τούτο ηχεί ελληνικά: *τί ἐστιν*; Η ερώτηση, τι είναι κάτι, παραμένει εντούτοις πολυσήμαντη. Μπορούμε να ερωτήσουμε: τι είναι εκεί μακριά; Παίρνουμε την απάντηση: ένα δένδρο. Η απάντηση συνίσταται στο εξής, ότι αποδίδουμε σε ένα πράγμα, που δεν αναγνωρίζουμε επακριβώς, το όνομά του. Μπορούμε όμως να επεκτείνουμε το ερώτημά μας: τι είναι αυτό που ονομάζουμε 'δένδρο'; Με την ερώτηση που θέσαμε τώρα πλησιάζουμε ήδη το ελληνικό *τί ἐστιν*; Πρόκειται για εκείνη τη μορφή ερώτησης που ανέπτυξαν ο Σωκράτης, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Ερωτούν λόγου χάρη: τι είναι τούτο -το κάλλος; Τι είναι τούτο; -η γνώση; Τι είναι τούτο -η φύση; Τι είναι τούτο -η κίνηση;»¹.

Όπως είναι γνωστό, η οντολογία, στο μέτρο που, ως κλάδος της φιλοσοφίας, ιδρύεται μέσα από το ερώτημα περί του όντος το οποίο θέτει η ελληνική φιλοσοφία, ασχολείται με την υφή του πραγματικού όχι στο επίπεδο της εμπειρικής εξέτασης αλλά σ' αυτό της κατηγορίας της ουσίας. Ουσία, ας θυμηθούμε, στην κλασική φιλοσοφία σημαίνει την *φύσιν* του υπαρκτού. Πρόκειται έτσι για το σύνολο των συστατικών ιδιοτήτων ενός πράγματος που το κάνουν να είναι αυτό που είναι, συγκροτώντας την ταυτότητά του. Συνακόλουθα, η γνώση της ουσίας καθιστά δυνατή την αναγνώριση και κατηγοριοποίηση ενός όντος παρά τις επισυμβαίνουσες αλλαγές και αλλοιώσεις του (*συμβεβηκότα*).

Ως λόγος περί του όντος, λοιπόν, η οντολογία ασχολείται βασικά με το «τι υπάρχει» και κάτω από τις εξής οπτικές γωνίες:

Πρώτον: «Γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι τίποτα;». Πρόκειται για ερώτημα που δεν απασχολεί την ελληνική φιλοσοφία, εφόσον αυτή, θεμελιώνοντας την έννοια της *φύσεως*, είναι εκείνη που υιοθέτησε την αυτονομία του κόσ-

* Στον εκλεκτό τιμώμενο συνάδελφο που με τίμησε με τη φιλία του *χάλκεα χρυσείων*.

1. Martin Heidegger, *Τι είναι φιλοσοφία; Was ist das - Die philosophie?* Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα 1986, σελ. 33.

σμου. Επομένως, παραμένοντας ξένος προς τις αντιλήψεις των μονοθεϊστικών θρησκειών², ο ελληνικός στοχασμός δεν προϋποθέτει την ύπαρξη ενός υπερχοσμίου Θεού, ο οποίος δημιουργώντας *ex nihilo* αξιώνει τη δικαιολόγησή του υπαρκτού. Και αξιώνει αυτή τη δικαιολόγησή, επειδή το δημιουργήμα, ως εξαρτώμενο ακριβώς από τη βούληση του κατασκευαστή του, υπάγεται, κατά λογική αναγκαιότητα, στην κατηγορία της ενδεχομενικότητας.

Γίνεται έτσι κατανοητό ότι το ερώτημα αυτό, που θα επανηδιατυπωθεί από τον Heidegger³, ως το θεμελιώδες ερώτημα της μεταφυσικής, δεν θα απασχολήσει τη δυτική φιλοσοφία παρά κατά την εποχή της καρτεσιανής επανάστασης. Με άλλα λόγια, αναδυόμενη μέσα από τη μεσαιωνική σκέψη, η νεότερη φιλοσοφία προϋποθέτει κατ' ανάγκη τις αντιλήψεις για το υπαρκτό που της κληροδότησε ο εκχριστιανισμός της ελληνικής φιλοσοφίας από τους Σχολαστικούς.

Δεύτερον: Τι είναι τα υλικά αντικείμενα, τα γεγονότα, οι αριθμοί, τα πρόσωπα, τα καθόλου (*universalia*); Και όταν λέμε «τι είναι;» σημαίνει «πώς υπάρχουν;». Δηλαδή υπάρχουν όλα στον ίδιο βαθμό και με την ίδια έννοια του υπάρχω;

Το τελευταίο αυτό ερώτημα, που σχετίζεται κυρίως με τη σύγχρονη αγγλοσαξονική φιλοσοφία⁴, είναι και το πιο στενά συνδεδεμένο με την πλατωνική οντολογία, δηλαδή με την κατά Πλάτωνα αντίληψη και περιγραφή της πραγματικότητας.

Ο Πλάτων στο βασικό οντολογικό ερώτημα «τι υπάρχει και πώς υπάρχει;» απάντησε, ήδη στον *Φαίδωνα*, πως υπάρχουν δύο πραγματικότητες ιεραρχικά δομημένες. Με αυτή την αντίληψή του θεμελίωσε, ως γνωστόν, τον περιβόητο οντολογικό χωρισμό που καθορίζει τη γλώσσα μας και τη σκέψη μας μέχρι σήμερα. Ποιες είναι αυτές οι δύο πραγματικότητες; Ο κόσμος των Ιδεών ή Μορφών και ο κόσμος των φαινομένων, δηλαδή τα αισθητά:

Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέξ; (...) Καὶ τὸ μὲν αἰδέξ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτα⁵;

Οι Ιδέες ή είδη ή όντως όντα είναι απολύτως απλές, δηλαδή *ασώματες*⁶. Τούτο σημαίνει ότι, απρόσιτες στις αισθήσεις, συνιστούν το αντικείμενο θεώρησης του νου. Με άλλα λόγια, μόνον το *όμμα*⁷ της αθάνατης ψυχής –εκείνης δηλαδή που συγγενεύει, άρα *μοιάζει* με το αιώνιο–, μπορεί να τις δει και να τις διακρίνει. Αντίθετα, τα πράγματα που συναντώνται μέσα στον χώρο και στον χρό-

2. Βλ. σχετικά και την ανάλυση του Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Seminaires 1982-1983. La creation humaine II*, Paris 2004.

3. Πβ. Martin Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα Χρήστου Μαλεβίτση, Αθήνα 1973, σελ. 31.

4. Βλ. ενδεικτικά Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, New York 1986, *passim*.

5. *Φαίδων* 79a6-10. Πβ. *Πολιτεία* 509d1-4, *Τίμαιος* 27d5-28a4.

6. *Σοφιστής* 246b.

7. Βλ. *Πολιτεία* 533d2. Ακόμη, *Σοφιστής* 254a10.

νο, εφόσον μας γίνονται αντιληπτά μέσω του επίσης φθαρτού σώματος, δηλαδή με τη βοήθεια των αισθητηρίων οργάνων, ανήκουν στο πεδίο του ορατού⁸.

Ο κόσμος των Ιδεών ή ο νοητός κόσμος βρίσκεται, σύμφωνα με τους όρους του Πλάτωνα, στον υπερουράνιο τόπο⁹. Κατά τον σχολιασμό του Αριστοτέλη¹⁰, ο υπερουράνιος τόπος δεν βρίσκεται πουθενά, επομένως είναι, θα λέγαμε, *ουτοπικός*. Κατά συνέπεια, ο κόσμος των Ιδεών είναι εκτός φυσικής και κοινωνικής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια υπάρχει ανεπηρέαστος από το γίγνεσθαι και την επίγεια κατάσταση των πραγμάτων. Ο νοητός κόσμος, λοιπόν, εν αντιθέσει προς τον αισθητό, είναι υπερ-ιστορικός, δηλαδή ξένος προς την κίνηση και τη μεταβολή, επομένως αιώνιος.

Εφόσον οι Ιδέες είναι αναλλοίωτες, σημαίνει ότι διατηρούν πάντα την ταυτότητά τους, παραμένουν δηλαδή *συνεχώς* και *από κάθε άποψη* ίδιες με τον εαυτό τους. Έτσι, στον Πλάτωνα, οι Ιδέες είναι *ἄπερ ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει*¹¹. Αντίθετα, τα αισθητά, σημαδεμένα, θα λέγαμε, από την ιστορικότητά τους, αλλάζουν διαρκώς, με αποτέλεσμα να μην είναι τώρα αυτό που ήταν στο παρελθόν και αυτό που θα είναι στο μέλλον¹². Συνακόλουθα, τα φθαρτά, δηλαδή τα πράγματα που συναντώνται στο πεδίο της *γενέσεως*, δεν μπορούν να αποτελέσουν το αντικείμενο μιας βέβαιης γνώσης. Με άλλα λόγια, η σύμπτωση εδώ εντυπώσεως και πράγματος, λόγω ακριβώς των αλλοιώσεων του τελευταίου, θα παραμένει πάντοτε *ατελής*. Παράλληλα, η εγγενής ανομοιότητα μεταξύ νόησης και σώματος, καθιστά αδύνατη την αναγωγή του τελευταίου σε αντικείμενο λογικής διερεύνησης¹³.

Μόνο η νόηση, η *φρόνησις* κατά τον Πλάτωνα, επειδή αντικείμενο της είναι οι Ιδέες, μπορεί να αποκαλείται αληθής επιστήμη ή σοφία. Η πλατωνική σοφία, δηλαδή η γνώση που συγκροτείται και εκφράζεται από αναντίρρητα και αναμφισβήτητα αληθείς προτάσεις, είναι η θέαση (η θεωρία ή η *contemplatio*) του όντως όντος, δηλαδή του κόσμου των Ιδεών. Αντίθετα λοιπόν προς την επιστήμη του όντος ή τη φρόνηση, που έχοντας ως αντικείμενο το αιώνιο συνίσταται σε μια γνώση αληθή από κάθε προοπτική, η δόξα, ή η γνώμη, της οποίας αντικείμενο είναι τα φαινόμενα, δεν μπορεί, λόγω της αστάθειας του αντικειμένου της, παρά να είναι σφαλερή: η γνώμη, όπως γνωρίζουμε ήδη από τον *Μένωνα*, ενδέχεται να είναι αληθής ή ψευδής. Ο αισθητός κόσμος μας ξεγελά και μας παγιδεύει μέσα σε μια αθμελίωτη και συχνά εσφαλμένη αντίληψη του πραγματικού. Επο-

8. Βλ. *Φαίδων* 79a1, 83b4. *Πολιτεία* 507b9-10.

9. *Φαίδρος* 247c4.

10. Βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικά* Γ 4.203a8-9.

11. *Φαίδων* 78c6.

12. Βλ. και *Συμπόσιον* 211a.

13. Βλ. και *Κρατύλος* 440a-d.

μένως, μόνο οι Ιδέες, ως τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος¹⁴ κατά την πλατωνική ορολογία, αποτελούν το μοναδικό, αλάθητο κριτήριο διάκρισης του αληθοῦς από το ψευδές, του ὀρθοῦ από το εσφαλμένο. Η γνώση των ὄντως ὄντων είναι η θεμελιώδης προϋπόθεση για να απαντήσουμε ὀρθά στο γνωστό σωκρατικό ερώτημα των διαλόγων της πρώτης περιόδου *τί ἐστιν*, δηλαδή «ποια είναι τα μόνιμα και αμετάβλητα στοιχεία του χ καθὸ χ;», ὅπου χ είναι η ἀνδρεία, η μορφοφία, η οσιότητα, η σωφροσύνη κ.ο.κ.

Ἦδη στον *Εὐθύφρονα* ο Σωκράτης καθιστᾷ σαφές ότι για να μπορέσω να διακρίνω αν μια πράξη είναι ὅσια -συνεπώς για να πράξω σωστά στη δεδομένη περίσταση- πρέπει να μπορῶ να απαντήσω στο ερώτημα «τι είναι ὅσιο;»:

Ταύτην με αὐτὴν δίδαξον τὴν ιδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἴνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἦ σὺ ἢ ἄλλος πρᾶττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ¹⁵.

Σύμφωνα τώρα με τον Πλάτωνα, μετά τη διατύπωση της θεωρίας των Ιδεών, μια πράξη δικαιούται, για παράδειγμα, να ονομαστῆ ἀνδρεία, ἀπὸ τη στιγμή που μετέχει στην Ιδέα της ἀνδρείας. Το γεγονός λοιπόν ότι διάφορα αισθητά ἀποκαλούνται θαρραλέα, δεν δικαιολογείται παρὰ ἀπὸ τη σχέση τους με την Ιδέα, ἀπὸ τον βαθμὸ μεθέξεώς τους δηλαδή στο ὄντως ὄν που τους δανειζέει τὴν ιδιότητά που το ἴδιο εἶναι¹⁶.

Οι Ιδέες δίνουν το ὄνομά τους στα αισθητά, τα οποία ἀντλούν ἀπὸ αυτές τὴν πρόσκαιρη ταυτότητά τους:

εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν¹⁷.

Το ὁρατὸ ταυτίζεται με βάση τα ουσιώδη χαρακτηριστικά τα οποία δανειζεται, για ὀρισμένο χρόνο, ἀπὸ την Ιδέα. Ἀπὸ ἐδῶ καταλαβαίνουμε ὅτι ο νοητὸς κόσμος συνιστᾷ το ὄντολογικὸ και λογικὸ θεμέλιο της φυσικῆς και ιστορικῆς πραγματικότητας, θεμέλιο που παραμένει ἀπρόσιτο στην παρατήρηση και τὴν ἐμπειρία, συνιστώντας το τυπικὸ αἶτιο (causa formalis) του ὁρατοῦ. Ἐάν ὁμως ἡ Ιδέα του χ πράγματος εἶναι ἡ αἰτία που αὐτὸ ονομάζεται ἢ προσδιορίζεται ὡς χ και ὄχι ὡς ψ, αὐτὸ σημαίνει πὼς ο νοητὸς κόσμος δεν συνιστᾷ ἀπλῶς το λογικὸ νόημα ἢ τὴν οὐσία των αισθητῶν πραγμάτων ἀλλὰ και το μέτρο της ἀξίας τους.

Για να το καταλάβουμε αὐτὸ θα πρέπει να θυμηθοῦμε το ἐξῆς: ἡ τελειότη-

14. *Φαῖδρος* 247b8.

15. *Εὐθύφρων* 6e3-6.

16. Για τὴν καλύτερη κατανόηση αὐτῆς τῆς διατύπωσης βλ. Alexander Nehamas, *Essays on Plato and Socrates*, Princeton (N.J.) 1999, σελ. 176-195.

17. *Φαίδων* 102b1-2

τα ενός πράγματος, δηλαδή ο δικαιολογημένος χαρακτηρισμός του ως αγαθού, συνίσταται στην ικανότητά του να επιτελεί το έργο που η φυσική του σύσταση ορίζει ως αποκλειστικά δικό του¹⁸. Δηλαδή, ένα μάτι χαρακτηρίζεται ως αγαθό, είναι με άλλα λόγια ένα άριστο μάτι, εφόσον έχει την ικανότητα της τέλει όρασης. Η ικανότητα δε του ματιού για τέλεια όραση αποτελεί την αρετή του. Έτσι, η αρετή του χορευτή είναι το να χορεύει άψογα, του μαχαιριού να κόβει καλά κ.ο.κ. Από εδώ συμπεραίνουμε ότι η τελειότητα ενός πράγματος, η αγαθότητά του, ορίζεται από την επιτέλεση της λειτουργίας για την οποία το συγκεκριμένο πράγμα έρχεται στην ύπαρξη. Κατά συνέπεια, η αρετή των όντων εξαρτάται από το αν αυτά υπάρχουν σύμφωνα με τις προδιαγραφές της φύσης τους, δηλαδή σύμφωνα προς την ουσία τους. Γίνεται έτσι κατανοητό ότι, εφόσον η πλατωνική Ιδέα συνιστά το λογικό νόημα και την ουσία, δηλαδή τη φύση του αισθητού πράγματος, αποτελεί αναγκαία και το *κριτήριο πιστοποίησης* της αρετής του.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα η αρετή του ορατού ρόδου, για παράδειγμα, ορίζεται πλέον μόνο από τον βαθμό προσέγγισης, μετοχής του συγκεκριμένου άνθους στην Ιδέα του ρόδου, η οποία και συνιστά την τέλεια μορφή του. Η γνώση, λοιπόν, των όντως όντων δεν στηρίζει μόνο τη δυνατότητα του υποκειμένου της γνώσης να εκφέρει αληθείς ορισμούς των πραγμάτων, αλλά και να διατυπώνει απολύτως ορθές αξιολογικές κρίσεις: όχι μόνο τι είναι το χ, αλλά και αν το συγκεκριμένο χ μπορεί να εκπληρώσει τον σκοπό της ύπαρξής του, εξέχοντας στην επιτέλεση του οικείου έργου του.

Το γεγονός ότι οι Ιδέες όντας το λογικό θεμέλιο των αισθητών πραγμάτων αποτελούν κατ' ανάγκην και ταυτόχρονα και το μέτρο της αξίας τους -το άσφαλο κριτήριο αξιολόγησής τους-, ώθησε τον Πλάτωνα στο να ορίσει τη σχέση μεταξύ νοητού και αισθητού ως σχέση παραδείγματος και εικόνας.

Έτσι λοιπόν, η αλήθεια εδώ μεταφράζεται ως ομοιότητα, ως πιστότητα στο πρωτότυπο, στο παράδειγμα που τη θεμελιώνει. Η εικόνα, το αισθητό, μέτρη στη γνώση, δηλαδή νομιμοποιεί, θα λέγαμε, την αξίωσή του για τελειότητα, στον βαθμό που η ομοιότητά της με το Μοντέλο είναι επαρκώς θεμελιωμένη.

Όσο πιο πολύ μοιάζει με την Ιδέα τόσο πιο κοντά στην αλήθεια, αλλά και στην τελειότητα, βρίσκεται. Η αρετή του αισθητού δεν είναι κατ' ουσίαν παρά η εγγενής του ικανότητα να θυμίζει στον νου το οικείο του αντικείμενο, δηλαδή τον νοητό κόσμο. Βάσει αυτής της *υπενθύμισης*, του ενεργοποιεί την ανάμνηση¹⁹ του όντος, προτρέποντάς τον να στραφεί (η περίφημη *περιαγωγή* της ψυχής)²⁰ προς τη μη αισθητή πραγματικότητα. Μέσα από αυτή την προοπτική είναι εύκολο να αντιληφθούμε γιατί στην αντίληψη του αρχαίου Έλληνα Πλάτωνα το

18. Πολιτεία 353a10-11.

19. Μένων 81e.

20. Πολιτεία 521c.

καλὸν αὐτὸ ταυτίζεται με τὸ ἀπόλυτα αγαθὸ, καὶ ἡ σοφία με τὴν ἐνατένιση ἢ θέαση τῶν Ἰδεῶν. Ἡ ἀξία τοῦ ὁρατοῦ, λοιπὸν, βρίσκεται στὴν ἰκανότητά του ὡς ομοιώματος νὰ παραπέμπει καὶ νὰ μᾶς υπενθυμίζει τὸ αἰώνιο, ἀναλλοίωτο καὶ ἀόρατο μοντέλο του. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ διάκριση τῶν δύο κόσμων δὲν χωρίζει ἀπλῶς τὰ νοητὰ ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ, ἀλλὰ μᾶς παρέχει καὶ τὸ κριτήριον ἰεράρχησης τῶν αἰσθητῶν μετὰξὺ τους: ἀπὸ τῆς δεξιᾶ πλευρᾶς, σύμφωνα με τὴ φορὰ τῶν πλατωνικῶν διχοτομήσεων²¹, οἱ καλές, δηλαδή οἱ πιστές, εἰκόνες καὶ ἀπὸ τὴν ἀριστερῆ πλευρᾶς οἱ κακές, δηλαδή οἱ ἀναξιόπιστες.

Ἄν ὁ Πλάτων καταδικάζει τὴν τέχνη, αὐτὸ οφείλεται στὸ ὅτι ὁ καλλιτέχνης μιμνῆται τὸν αἰσθητὸ κόσμον, με ἀποτέλεσμα τὸ ἔργο τέχνης ὡς εἰδῶλο εἰδῶλου, δηλαδή *φάντασμα*, νὰ εἶναι διπλᾶ ἀπομακρυσμένο τόσο ἀπὸ τὴν ἀλήθεια ὡς καὶ ἀπὸ τὴν τελειότητα ποῦ εἶναι ἡ Ἰδέα-παράδειγμα²².

Εἶναι ὁ ἴδιος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο καταδικάζει τὸν γραπτὸ λόγο ὑπὲρ τοῦ προφορικοῦ²³ καὶ τὸ σῶμα ὑπὲρ τῆς ψυχῆς, ταυτίζοντας τὴν ὑψιστὴ ἀνθρώπινη δραστηριότητα, δηλαδή τὴ φιλοσοφία, με τὴ *μελέτην θανάτου*²⁴. Ἀπὸ ἐδῶ καταλαβαίνουμε πῶς ὅταν λέγεται, καὶ λέγεται συχνά, ὅτι ὁ αἰσθητὸς κόσμος κατὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι λιγότερο πραγματικὸς ὡς πρὸς τὸν νοητὸ, δὲν πρέπει νὰ ἐννοοῦμε με αὐτὸ παρὰ ἀπλῶς τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ αἰσθητὸς κόσμος εἶναι ἀτελής καὶ λιγότερο ἀξιόπιστος²⁵. Τὸ ὁρατὸ, μᾶς λέει ὁ Πλάτων, δὲν εἶναι ὄν, ἀλλὰ ὑπάρχει *σαν νὰ ἦταν ὄν, οἷον τὸ ὄν*²⁶, δηλαδή ὅμοιο ἀλλὰ ὄχι ἴδιο με αὐτὸ ποῦ θα ἔπρεπε νὰ εἶναι. Γ' αὐτὸ τὸν λόγο ἐκεῖνος ποῦ γνωρίζει μόνον τὰ αἰσθητὰ, δηλαδή ὁ παγιδευμένος ἄνθρωπος μέσα στὸν κόσμον τῶν δοξαστῶν, τὸν κόσμον τῆς δόξης ἢ γνώμης, μοιάζει με ἐκεῖνον ποῦ γνωρίζει τὴν πραγματικότητα μόνον μέσα ἀπὸ τὰ ὄνειρά του, ἢ μέσα ἀπὸ ἓνα καθρέφτη, καὶ μάλιστα ἀγνοώντας ἂν ὁ καθρέφτης εἶναι κανονικὸς ἢ παραμορφωτικὸς.

Ὅπως βλέπουμε, λοιπὸν, ἡ πλατωνικὴ Ἰδέα δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς πραγματικότητα ποῦ συμβαίνει νὰ κρύβεται πίσω ἀπὸ τὰ φαινόμενα. Τὰ ὄντως ὄντα συνιστοῦν τὴν ἐξηγητικὴ ὑπόθεση τοῦ αἰσθητοῦ, εἶναι τὸ ἀρχιμήδειο σημεῖο τοῦ ὁποῖου ἡ ἀνακάλυψη μᾶς παρέχει τὴ δυνατότητα σημασιοδότησης τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων ποῦ αὐτομάτως ἔτσι υποβαθμίζονται καὶ περιφρονούνται.

Χωρίζοντας ὁ Πλάτων τὴν πραγματικότητα σὲ δύο κόσμους, σ' αὐτὸν τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητας καὶ σὲ ἐκεῖνον τῆς ἰδεατῆς πραγματικότητας, ἡ ὁποία κατ' οὐσίαν μᾶς δηλώνει ὄχι πῶς εἶναι, ἀλλὰ πῶς θα ἔπρεπε νὰ εἶναι τὰ πράγματα, ἔθεσε πρῶτος αὐτὸς ἀναμφισβήτητα τὴ διαφορὰ μετὰξὺ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ δέ-

21. Βλ. καὶ *Φαῖδρος* 265e-266b.

22. Βλ. *Πολιτεία* 598e-599a. Ἐπίσης βλ. σχετικὰ Alexander Nehamas, *ὁ.π.*, σελ. 251-278.

23. Βλ. *Φαῖδρος* 274c-277a.

24. *Φαῖδων* 67e4-6.

25. Βλ. καὶ G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton (N.J.), 1981, σελ. 61. Βλ. *Πολιτεία* 478d5-9.

26. Βλ. *Πολιτεία* 478d5-9.

οντος-είναι, ανοίγοντας τον δρόμο για την ύπαρξη της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας.

Από την άλλη όμως, θεμελιώνοντας την ιεράρχηση της πραγματικότητας, ο Πλάτων νομιμοποίησε, σύμφωνα με τη σύγχρονη φιλοσοφία, τη βία που μοιάζει να χαρακτηρίζει όλη τη δυτική σκέψη. Ας θυμηθούμε:

Από τη μία πλευρά το παράδειγμα, και από την άλλη τα είδωλα: Οντολογική ιεράρχηση.

Από τη μία πλευρά, το αντικείμενο της αληθούς επιστήμης ή της σοφίας, και από την άλλη το δοξαστό, το αντικείμενο της γνώμης που είναι ευμετάβλητη και σφαλερή: Λογική ιεράρχηση.

Από τη μία πλευρά, ο κόσμος των τέλειων όντων και από την άλλη εκείνος των ατελών: Αξιολογική δηλαδή ιεράρχηση.

Κατά την Η. Arendt η αντίληψη του Πλάτωνα ότι η ικανότητα κάποιου να κυβερνήσει τους άλλους εδραϊώνεται πάνω στην ικανότητά του να κυβερνάει τον εαυτό του, οδήγησε στη λήθη την παράδοση που οικοδόμησε η ελληνική ιστονομία και μας έμαθε να σκεπτόμαστε την εξουσία χρησιμοποιώντας ένα λεξιλόγιο που συνδέεται με έννοιες όπως «επιτάσσειν», «υποτάσσεσθαι», «υπακούειν»²⁷. Πράγματι, κατά τον Πλάτωνα, ο φιλόσοφος νους, προκειμένου να μπορέσει να γνωρίσει τις Ιδέες, χρειάζεται να υποτάξει τα άλογα μέρη της ψυχής του, καταφεύγοντας στη βία ως το αναγκαίο μέσο γι' αυτή την καταστολή και για την αποτροπή κάθε ενδεχόμενης ανταρσίας. Σχετικά με αυτό, εύγλωττος παραμένει ο μύθος της ανάβασης των ψυχών στον υπερουράνιο τόπο, τον οποίο μας διδάσκει ο *Φαίδρος*²⁸. Αναφορικά μάλιστα με την επιβίωση αυτής της αντίληψης, εύγλωττη επίσης είναι και η ιστορία της τρέλας την οποία έφερε στο φως το γνωστό έργο του Foucault²⁹.

Αφού λοιπόν ο εραστής της σοφίας, δηλαδή ο φιλόσοφος, κατορθώσει να επιβάλει την πλήρη κυριαρχία του λογιστικού στα ανυπότακτα μέρη της ψυχής του, τότε μόνο έχει τη δυνατότητα να αποκτήσει την επιστήμη των αιώνιων παραδειγμάτων³⁰. Έτσι, μεταβάλλεται σε Νου ολόκληρης της πόλης, η οποία κατά τον Πλάτωνα δεν είναι παρά μια μεγεθυμένη ψυχή³¹. Κατά συνέπεια, ο επιστήμων του όντος, ο φιλόσοφος, είναι ο μόνος που έχει εκ φύσεως το δικαίωμα να κυβερνάει τους άλλους, τους πολλούς, που από τη φύση τους προορίζονται να τον υπακούουν.

27. Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μετ. Στ. Ροζάνη / Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα 1986, σελ. 299-320.

28. *Φαίδρος* 246a-248b.

29. Βλ. Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της τρέλας*, μετ. Φ. Αμπατζοπούλου, Αθήνα χ.χ., κυρίως σελ. 101 κ.ε. και passim.

30. Βλ. *Φαίδων* 65e6-66a8.

31. Βλ. *Πολιτεία* 368e6-369a1, 545b3-4. Βλ. σχετικά και G. Vlastos, *Platonic Studies*, ό.π., σελ. 131-32.

Όμως, πάντα κατά την Arendt, εφόσον η ορθότητα της πράξης ορίζεται πλέον από τη μίμηση του αιώνιου μοντέλου (όσο πιο τέλεια αναπαριστά την Ιδέα της δικαιοσύνης, για παράδειγμα, τόσο δικαιότερη κρίνεται μια πράξη), αυτό σημαίνει πως ο Πλάτων, στην πραγματικότητα, ζητεί να υποκαταστήσει την πράξη από την κατασκευή³² (δραστηριότητα που έχει ως αρχή ότι ο σκοπός α-γιάζει τα μέσα και όπου η συνύπαρξη παίζει δευτερεύοντα ρόλο)³³.

Έτσι, η πρωτοβουλία, η παρέμβαση δηλαδή του πράττοντος στη ροή του κόσμου, δίνει τη θέση της στη διαρκή επανάληψη του ίδιου, και η πολιτική αρετή, ως ενεργός και καιρία συμμετοχή στα κοινά, δίνει τη θέση της στην απόλυτη συμμόρφωση προς τη βούληση του επαίοντος κυβερνήτη. Γίνεται λοιπόν σαφές ότι η ελευθερία εδώ δεν ορίζει τη δυνατότητα του προσώπου να καταλύει μια δεδομένη τάξη πραγμάτων και να δημιουργεί κάθε φορά μια νέα πραγματικότητα. Αντίθετα, σημαίνει την απελευθέρωση από τα πάθη. Απελευθέρωση που συνδηλώνει την απαλλαγή από την αδυναμία συμμόρφωσης προς τη μοναδική και αμετάβλητη τάξη πραγμάτων.

Τώρα, κατά τον σύγχρονο Γάλλο Φιλόσοφο J. Derrida³⁴, ο Πλάτων εγκαινιάζει την κλασική φιλοσοφική αντίθεση σύμφωνα με την οποία «δεν έχουμε να κάνουμε με την ειρηνική συνύπαρξη μιας αντικριστής σχέσης, αλλά με μια βία ιεραρχία: ο ένας από τους δύο όρους θα διατάξει τον άλλο ή αξιολογικά ή λογικά κ.λπ. και θα κατέχει την ανώτερη θέση»³⁵. Έτσι, η δυτική φιλοσοφία οικοδομείται έκτοτε πάνω στην αντίθεση μεταξύ του νοητού και του αισθητού, του πνεύματος και του σώματος, της φωνής και της γραφής, του λόγου και της σκέψης. Έχοντας ως αφητηρία τον πλατωνικό *Φαῖδρο*, ο Derrida φέρνει στο φως τον πλατωνικό *φωνοκεντρισμό* και διαπιστώνει ότι η δυτική μεταφυσική είναι μια φιλοσοφία *λογοκεντρική* (οι όροι είναι δικοί του). Να θυμίσουμε ότι στον *Φαῖδρο* η γραφή απορρίπτεται, εξοριζόμενη στο πεδίο των φαντασμάτων, συνιστά δηλαδή απλώς το είδωλο του προφορικού λόγου, ο οποίος, στην περίπτωση που είναι αληθής, αποτελεί με τη σειρά του πιστή απεικόνιση των όντως όντων. Επομένως, ως εικόνα της εικόνας, η γραφή στερείται παντελώς αξιοπιστίας, ματαιώνοντας τη δυνατότητα πρόσβασης στο ον και την αλήθεια.

Ο *λογοκεντρισμός* –που είναι μια μεταφυσική *εθνοκεντρική*³⁶, εφόσον

32. Βλ. παραπάνω σημ. 14. Επίσης, Ε. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, «Η πολιτική ως τέχνη: πράξη και κατασκευή», στο συλλογικό έργο: Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, *Η πολιτική και ο πολιτικός*, Αθήνα 1990, σελ. 211-232.

33. Βλ. *σχετικά* και Hannah Arendt, *Περί βίας*, Εισαγωγή-μετάφραση Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αθήνα 2000.

34. Οι αναλύσεις μου σχετικά με τον Derrida στηρίζονται κατά μέγα μέρος στο άρθρο της Ε. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, «Γλώσσα, Φιλοσοφία και Μεταφυσική κατά τον Jacques Derrida», στο συλλογικό έργο Κ. Βουδούρης (έκδ.), *Μεταφυσική*, Αθήνα 1989, σελ. 103-112.

35. Derrida, *Positions*, Paris 1972, σελ. 56-57.

36. Βλ. Jacques Derrida, *Πλάτωνος φαρμακεία*, μετ. Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα 1990, *passim*.

συνδέεται με την ιστορία της Δύσης- γεννήθηκε, κατά τον Derrida, στον οποίο, όπως προαναφέρθηκε, ανήκει και η πατρότητα αυτού του όρου, μέσα από την υποτίμηση εκ μέρους της πλατωνικής οντολογίας κάθε μορφής αναπαράσταση και κάθε είδους σημαίνοντος³⁷. Η υποτίμηση των αναπαραστάσεων εκ μέρους του Πλάτωνα οφείλεται, όπως προαναφέρθηκε, στον ορισμό της αλήθειας ως άμεσης παρουσίας του όντος στα μάτια της ψυχής που είναι ο Νους. Πρόκειται λοιπόν γι' αυτή την υπεροχή του παρόντος, του τώρα, η οποία συνεπάγεται την απόρριψη κάθε σημαίνοντος. Στον ρόλο του τοποτηρητή, το σημαίνον έρχεται, παρεμβαλλόμενο, να αναβάλει την αμεσότητα της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Έτσι, κατά τον Derrida, ο λογοκεντρισμός είναι «αλληλένδετος με τον καθορισμό του είναι του όντος ως παρουσίας»³⁸.

Όλη η δυτική σκέψη, επομένως, από τον Πλάτωνα και μετά οικοδομείται πάνω σε ένα εννοιολογικό σχήμα βάσει του οποίου η ετερότητα συλλαμβάνεται και κατανοείται κατ' αναλογία προς το εγώ ή προς το ζωντανό παρόν (π.χ. το παρελθόν και το μέλλον κατανοούνται ως τροποποιήσεις του παρόντος). Η αποδόμηση (deconstruction) που επιχειρεί ο Derrida ορίζεται από τον ίδιο ως στρατήγημα προκειμένου να φανούν αυτές οι δομές του μεταφυσικού λόγου, όπως μας τον κληροδότησε ο Πλάτων. Εκείνο που προσπαθεί να στηριχτεί ο Γάλλος φιλόσοφος είναι ότι αυτό το υπερβατολογικό σημαίνόμενο, η παρουσία του όντος στον εαυτό του, το οποίο προηγείται πάντοτε κάθε σημαίνοντος παραμένοντας ανεξάρτητο από αυτό, δεν είναι παρά μια αυταπάτη. Κάθε σημαίνόμενο, κατά τον Derrida, είναι απλώς ένα νέο σημαίνον, με αποτέλεσμα τα πάντα να είναι σημαίνοντα, δηλαδή αναπαραστάσεις. Με άλλα λόγια, τα πάντα να είναι γραφή.

Βάζοντας ο Derrida στη θέση της απόλυτης αρχής, στη θέση του θεμελίου, τη διαρκή επανάληψη και ατέρμονη αναβολή της παρουσίας του όντος, δηλαδή το σημαίνον, αποβλέπει με τη σειρά του στην ανατροπή της πλατωνικής οντολογίας μέσα από την αποδόμηση της ιεραρχημένης πραγματικότητας που μας κληροδότησε.

Παράλληλη, όπως και σύγχρονη με την προσέγγιση του Derrida, είναι εκείνη του G. Deleuze. Σύμφωνα με αυτόν, η ανατροπή του πλατωνισμού πρέπει να αποτελεί τον κυρίαρχο σκοπό της σύγχρονης φιλοσοφίας³⁹. Ο Deleuze προσπαθεί να καταργήσει την ιεραρχημένη σχέση μεταξύ ουσίας και φαινομένων, ανατρέποντας τον Πλάτωνα μέσα από τη χρήση της ίδιας της πλατωνικής ορολογίας. Στη θέση του Παραδείγματος και του πιστού μμήματος, ο Deleuze προτείνει

37. Βλ. Ζακ Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα 1990, σελ. 143.

38. Ζακ Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, ό.π., σελ. 30. Δηλαδή: «παρουσία του πράγματος απέναντι στο βλέμμα ως είδος, παρουσία ως υπόσταση/ουσία/ύπαρξη, χρονική παρουσία ως σημείο του τώρα ή της στιγμής, παρουσία του cogito στον εαυτό του, συνείδηση, υποκειμενικότητα, συμπαρουσία του άλλου, διυποκειμενικότητα ως αποβλεπτικό φαινόμενο του ego κ.λπ.»

39. Βλ. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, σελ. 82.

την κυριαρχία των φαντασμάτων, των ομοιωμάτων δηλαδή που διατηρούν απλώς εξωτερική σχέση με το είδωλο και το πρωτότυπο. Αυτό συμβαίνει διότι, όπως έχει ήδη γίνει κατανοητό, δεν αναπαράγουν καμιά από τις ουσιώδεις ιδιότητες του πρωτοτύπου. Ας σημειωθεί, παρεμπιπτόντως, ότι κατά τον Πλάτωνα στη χορεία των φαντασμάτων ανήκει και ο σοφιστής⁴⁰. Ο σοφιστής είναι εκείνος που προσποιείται ότι κατέχει μια αλήθεια την οποία αγνοεί εντελώς. Εξωτερικά μιμείται τον φιλόσοφο, ενώ στην ουσία δεν κατέχει καμιά από τις ιδιότητες του φιλοσόφου. Πρόκειται για μια παγίδα, για μια πηγή αυταπάτης και εξαπάτησης, για μια σκανδαλώδη πρόκληση εναντίον της πραγματικότητας.

Κατά τον Deleuze, σε διαμετρική αντίθεση με τα αντίγραφα που αναπαράγουν την αξιολογική διάκριση μεταξύ ουσίας και φαινομένου, νοητού και αισθητού, αυθεντικού πρωτοτύπου και μιμήματος, τα φαντάσματα αποτελούν τις αθεμελιώτες αξιώσεις για αλήθεια και τελειότητα, την ανεστραμμένη και διεστραμμένη δόμηση της ιεραρχίας.

Καταρχάς, λέει ο σύγχρονος Γάλλος φιλόσοφος, υπάρχει το πρωτότυπο, το θεμέλιο, το ον που είναι αμέτοχο, που δεν χρειάζεται δηλαδή καμιά θεμελίωση, καμιά εξάρτηση ή μετοχή. Κατόπιν, σε δεύτερο ιεραρχικά επίπεδο, ακολουθεί η εικόνα, το πιστό αντίγραφο, το ον που αποβλέπει στη θεμελίωσή του μέσα από τη μετοχή του στο Μοντέλο, μέσα δηλαδή από την επανάληψη των ουσιωδών ιδιοτήτων του πρωτοτύπου.

Από εδώ και πέρα αρχίζει η ατέρμονη ιεράρχηση προς τα κάτω. Πρόκειται για την επιλογή και διάκριση μεταξύ όλο και περισσότερο αναξιόπιστων ομοιωμάτων μέχρι τα φαντάσματα, όπου το ίχνος του πρωτοτύπου έχει εντελώς αλλοιωθεί. Αυτή ακριβώς η ιεράρχηση, η επιλεκτική διάκριση βάσει της οποίας διαχωρίζονται τα πρόβατα από τα ερίφια, σε όλα τα επίπεδα και κυρίως στο κοινωνικοπολιτικό, μας βοηθάει να αντιληφθούμε ότι η παρουσία του πρωτοτύπου, του θεμελιακού παραδείγματος που θέτει τα κριτήρια επιλογής και διακρίνει τις καλές από τις κακές, καθώς και από τις ανατρεπτικές εικόνες (τα φαντάσματα), έχει σημασία για τον Πλάτωνα όχι μόνο για τον κάθετο χωρισμό του Μοντέλου από το αντίγραφο, αλλά κυρίως για την αξιολόγηση των εικόνων μεταξύ τους. Είναι οι «αισθητές» δομές και ιεραρχίες που ενδιαφέρουν τον Πλάτωνα, και όταν λέμε αισθητές εννοούμε κοινωνικοπολιτικές. Το να ανατρέψουμε, επομένως τον πλατωνισμό σημαίνει να δώσουμε στα φαντάσματα τα δικαιώματα που το Μοντέλο και το πιστό αντίγραφο τους αρνούνται, εξορίζοντάς τα στον χώρο της ανοησίας και της τρέλας⁴¹.

Κατά τον Deleuze, λοιπόν, η «μανιοκαταθλιπτική»⁴², όπως τη χαρακτηρί-

40. Βλ. και *Πολιτεία* 596b-c.

41. Βλ. κυρίως G. Deleuze, "Rénverser le platonisme (les simulacres)", στο *Revue de Métaphysique et de Morale* 71 (1966) 426-438.

42. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, σελ. 152.

ζει, πλατωνική φιλοσοφία, εγκαθιδρύοντας την τυραννία του ενός, του Παραδείγματος, του αιωνίως ίδιου και απαράλλακτου, προτρέπει στην αξιολόγηση των πραγμάτων σύμφωνα με το κριτήριο της ομοιομορφίας και της συμμόρφωσης προς την κανονιστική αρχή.

Το πραγματικό κίνητρο της θεωρίας των Ιδεών, κατά τον Deleuze, πρέπει να αναζητηθεί από την πλευρά της βούλησης για επιλογή, για ξεδιάλεγμα. Πρόκειται για την αξίωση ίδρυσης των ιεραρχήσεων που θεμελιώνουν τις κάθετες διαφορές και παρέχουν τα *αντικειμενικά κριτήρια* για την περιθωριοποίηση των στοιχείων που *αντιστέκονται στην ταξινόμηση*. Η ισχύς ενός τέτοιου κριτηρίου δεν σημαίνει στην πραγματικότητα παρά την επιθυμία αφομοίωσης των διαφορών, κατάργησης της ετερότητας και άρνησης του πλουραλισμού. Το να σκεφθούμε τις διαφορές χωρίς να ζητήσουμε να τις υπαγάγουμε και να τις ταξινομήσουμε κάτω από μια μοναδική και καθολική έννοια, αυτή είναι η επανάσταση των φαντασμάτων, όπως την εννοεί ο Deleuze, προκαλώντας την πιο αθώα από τις καταστροφές, όπως ο ίδιος λέει, δηλαδή αυτήν του πλατωνισμού⁴³.

Το φάντασμα, αρνούμενο και το πρωτότυπο και το αντίγραφο, αποτελεί την επιβεβαίωση της απόκλισης και της αποκέντρωσης. Κατ' αντίστροφη φορά από την πλατωνική σκέψη, εκείνο στο οποίο στοχεύει η κυριάρχηση των φαντασμάτων είναι η κατάργηση της διαδικασίας επιλογής. Αυτό που ζητάει να αποκλείσει είναι τη μονοκρατορία του Ίδιου η οποία οδηγεί στη διαρκή επανάληψη των ομοιωμάτων. Εκείνο που επιδιώκει είναι το να εμποδίσει τη διόρθωση των αποκλίσεων, την *επανακέντρωση των κύκλων*, την ταξινόμηση του χάους, την αναπαραγωγή των αντιγράφων.

Η άρνηση λοιπόν μιας πραγματικότητας ταξινομημένης σύμφωνα με μια θεμελιακή αρχή που ιεραρχεί και ενοποιεί την πληθύ, η λήθη των θεμελίων, η αποποίηση της ιδέας του κέντρου, με άλλα λόγια η άρνηση της μίας και μοναδικής πραγματικότητας, του *unum-bonum-verum* (ένα-αγαθό-αληθινό), αποτελεί, όπως διαπιστώσαμε, τον στόχο και το κίνητρο όλης της σύγχρονης αντιπλατωνικής εκστρατείας.

Αυτή η νομιμοποίηση του χάους, η αποδοχή της αναρχίας, η προσπάθεια αντιμετώπισης επί ίσοις όροις της απόκλισης, της ιδιαιτερότητας, της διαφοράς, ξεκινάει, όπως είναι γνωστό, από τον Nietzsche. Βρίσκει όμως, κατά την άποψή μου, τη σαφέστερη έκφρασή της στον L. Wittgenstein, όταν υποστήριξε ότι δεν υπάρχει πραγματικότητα κρυμμένη πίσω από την κουρτίνα, για τον απλούστατο λόγο ότι η πραγματικότητα είναι η ίδια η κουρτίνα. Με άλλα λόγια, η δυτική μεταφυσική, όπως τη θεμελίωσε ο Πλάτων, γεννήθηκε από την παράφορη επιθυμία της σκέψης να ανακαλύψει το ανύπαρκτο ύψος και βάθος μιας πραγματικότητας ολότελα επίπεδης.

43. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, σελ. 307.

Θα έλεγε κανείς ότι η σύγχρονη εποχή είναι εκείνη που ήλθε να εκδικηθεί τον Πλάτωνα για την πολύ σκληρή εκ μέρους του αντιμετώπιση των σοφιστών. Αν η δυτική μεταφυσική έπρεπε να περάσει πάνω από το πτώμα του Πρωταγόρα και του Γοργία, τώρα, στην εποχή μετά το τέλος της φιλοσοφίας, δηλαδή στον καιρό της μετα-φιλοσοφίας, ο Γοργίας έρχεται να απαντήσει και πάλι στο γνωστό ερώτημα *τί έστιν τὸ δν*; επαναλαμβάνοντας, όπως τότε: *οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν*⁴⁴.

Όμως, αν η ακμή των σοφιστών συνδέεται με την Αθήνα του Περικλή, ποια είναι η μορφή της κοινωνίας που έρχεται σήμερα, μετά από τόσους αιώνες, να δώσει ξανά τον λόγο σε αυτούς που η σωκρατική-πλατωνική παράδοση κατήγγειλε ως δεινούς γόητες και φαρμακείς;

Μια αρκετά ικανοποιητική απάντηση επιχειρεί να δώσει ο G. Vattimo⁴⁵. Κατά τον Ιταλό φιλόσοφο, η σύγχρονη κοινωνία, η κοινωνία των μαζικών μέσων ενημέρωσης, είναι εκείνη που καταλύοντας τις εξουσιαστικές δομές της πλατωνικής οντολογίας οδήγησε στη χειραφέτηση του ανθρώπου και στη διαμόρφωση της πιο ανθρώπινης αντίληψης για την ελευθερία.

Ο Vattimo ξεκινάει από τη διαπίστωση ή μάλλον από τον κοινό τόπο ότι ο μοντερνισμός χαρακτηρίζει την εποχή όπου η λατρεία του καινούργιου, του πρωτότυπου, νοηματοδότησε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα άξια λόγου. Αυτή η στάση ζωής, κατά τον Vattimo, δεν είναι παρά η σαφέστερη έκφραση της αντίληψης της ιστορίας ως διαδικασίας προόδου, δηλαδή ως σταδιακής χειραφέτησης του ανθρώπινου γένους και τελικής πραγμάτωσης του ιδεώδους ανθρώπου. Όμως για να υπάρξει πρόοδος πρέπει να υπάρχει μια ενιαία ιστορία, δηλαδή μία μόνο διήγηση της δραστηριότητας αυτού του συλλογικού υποκειμένου που εξελίσσεται στην καλύτερη δυνατή μορφή της ανθρωπότητας, όπως την αντιλήφθηκε η Ευρώπη από τον 18^ο αιώνα και ύστερα. Πρόκειται για το ιδεώδες της απόλυτης αυτοσυνειδησίας, της πεφωτισμένης σκέψης που κατανοεί ανασκοπικά το παρελθόν για να αναφωνήσει ανεξαρτήτως νοηματικών αποχρώσεων ό,τι είναι λογικό είναι και πραγματικό και ό,τι συμφωνεί με τη σαφώς προσδιορισμένη πραγματικότητα είναι και άξιο λόγου.

Αντίθετα από τη μοντέρνα κοινωνία, η μεταμοντέρνα κοινωνία στην οποία ζούμε σήμερα αντικατέστησε την έλλογα οργανωμένη και δομημένη πραγματικότητα ως υποκείμενο και αντικείμενο της προοδευτικής εξέλιξης από τη συνείδηση μιας χαοτικής, εκκεντρικής κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία σαν τέτοια θεμελιώνει την απελευθέρωση του ανθρώπου από άκαμπτα αξιολογικά συστήματα του τύπου ένα-αγαθό-αληθές. Αυτή τη διάσπαση της μιας πραγματικότητας σε απειράριθμες πραγματικότητες, της μίας, ενιαίας ιστορίας σε αλληλο-

44. Ισοκράτης, *Ελένης έγκώμιον* 10.3.

45. Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, Baltimore 1992.

τεμνόμενες διηγήσεις, την προξένησαν, κατά τον Vattimo, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, τα οποία αντικαθιστώντας τη σημασία του σύγχρονου, ως του πλησιέστερου στο παρόν, με εκείνη του ταυτόχρονου, εγκατέστησαν στη θέση της μιας πραγματικότητας ένα πλήθος από αλληλοδιασταυρούμενες και χωρίς κέντρο συζητήσεις του παρόντος.

Από την άλλη, πράγμα που είναι και το σημαντικότερο, διάφορες και διαφορετικές κουλτούρες και υποκουλτούρες άρχισαν να εμφανίζονται στην κοινή γνώμη. Θρησκευτικές, εθνικές, σεξουαλικές μειονότητες παίρνουν τον λόγο, ανακαλύπτουν τη δική τους γραμματική, αρθρώνουν τη δική τους διάλεκτο και απελευθερώνονται από το φέμωμα που τους είχε επιβάλει η αντίληψη της μιας και μοναδικής μορφής της ανθρωπότητας, η οποία οφείλει να πραγματωθεί σε βάρος κάθε ιδιαιτερότητας, κάθε ατομικότητας προσωρινής και τυχαίας.

Η απελευθέρωση αυτού του πλήθους έρχεται πια να δείξει ότι και η δική μου γλώσσα δεν είναι παρά μία διάλεκτος μεταξύ των άλλων. Κατά συνέπεια, το δικό μου σύστημα αξιών –θρησκευτικών, πολιτικών, ηθικών, εθνικών– δεν είναι μέσα σ' αυτό τον πολιτισμικό πλουραλισμό παρά ένα σύστημα μεταξύ των άλλων, σημαδεμένο από τη στενότητα, την ιστορικότητα και την τυχαιότητα όλων των αξιολογικών συστημάτων.

Έτσι, η αυτοσυνειδησία δείχνει τώρα πια να κατανοείται με τους όρους της χαρούμενης γνώσης του Nietzsche: «Να συνεχίσεις να ονειρεύεσαι έχοντας όμως συνείδηση του ότι ονειρεύεσαι». Θα προσθέσουμε εδώ ότι δεν είναι τυχαίο πως οι όροι που χρησιμοποιεί ο Nietzsche αποτελούν τη συνειδητά ειρωνική ανατροπή των όρων της πλατωνικής επιστημολογίας και αυτογνωσίας. Αν –με τον τρόπο που το εννοεί ο M. Heidegger⁴⁶– το είναι δεν είναι, δηλαδή αν η πραγματικότητα δεν συμπίπτει με κάτι το σταθερό, διαρκές και αμετακίνητο, τότε η νέα πραγματικότητα είναι απλώς η πληθώρα των πραγματικοτήτων.

Θα έλεγε κανείς πως πρόκειται για μια διαπλάτυνση του κόσμου της ζωής μέσα από μια διαρκή αναφορά σε άλλους δυνατούς κόσμους ζωής, οι οποίοι παύουν πλέον να υποβαθμίζονται ως φανταστικοί ή περιθωριακοί, συμπληρώματα του πραγματικού κόσμου.

Χρειάστηκε λοιπόν να περάσει πολύς καιρός, προκειμένου η ρήση ότι «το είναι λέγεται με πολλούς τρόπους», να αποκτήσει και πάλι νόημα. Νόημα βέβαια που δεν μας παραλέμπει πια στην αριστοτελική οντολογία, αλλά ηχεί στα αφτιά μας ως απόηχος του ισχυρισμού του Heidegger ότι η γλώσσα είναι το σπίτι του είναι, ή, από την άλλη πλευρά, ως επιβεβαίωση της γνωστής θέσης του Wittgenstein ότι δεν υπάρχει ιδιωτική γλώσσα. Υπό το φως αυτών των αντιλήψεων, καταννούμε ότι, λέγοντας σήμερα πως το είναι δέχεται πολλές και διαφορετικές σημασίες, εννοούμε ότι το υποκειμένο που έχει τον λόγο, είναι δηλαδή προικισμένο

46. Πβ. Martin Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, Εισαγωγή, ό.π., σελ. 64 κ.ε.

με την ικανότητα της ομιλίας, συνιστά, εξ αυτού, το μέτρο όλων των πραγμάτων.

Υπό αυτήν την προοπτική, θα λέγαμε, μάλιστα, ότι η πιο καίρια σύγχρονη εκδοχή αυτής της πρωταγόρειας ρήσης βρίσκεται σε μια διατύπωση του Γάλλου υπαρξιστή φαινομενολόγου Maurice Merleau-Ponty, σύμφωνα με την οποία: Οι ήρωες των περασμένων εποχών προσπάθησαν να πιστέψουν ότι η μάχη τους κερδήθηκε ήδη είτε στον ουρανό είτε στην Ιστορία με I κεφαλαίο. Οι άνθρωποι του σήμερα δεν έχουν αυτό το καταφύγιο. Ο ήρωας των συγχρόνων δεν είναι ούτε ο Άγγελος ούτε ο Εωσφόρος, ούτε καν αυτός ο Προμηθέας, αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος⁴⁷.

Σημαίνουν όμως αυτές οι διαπιστώσεις πως οφείλουμε να βυθιστούμε μέσα σε μια μηδενιστική αδιαφορία, υιοθετώντας την ισοπεδωτική διάθεση του «τα πάντα επιτρέπονται»; Η απάντηση είναι: Ίσως και όχι. Και εννοούμε εδώ ότι η άρνηση των απόλυτων θεμελιώσεων δεν σημαίνει οπωσδήποτε ότι δεν έχει μείνει πλέον τίποτε άξιο συζήτησης. Μπορεί να σημαίνει επίσης και ότι τα πάντα μπορούν να τεθούν υπό συζήτηση.

Με άλλα λόγια, στο μέτρο που θεωρούμε το ανθρώπινο υποκειμένο ως τη μόνη πηγή σημασιοδότησης του κόσμου και ως το έσχατο θεμέλιο των αξιών, τον καθιστούμε ταυτόχρονα απόλυτα υπεύθυνο για τον κόσμο στον βαθμό που αυτός γίνεται αυτό στο οποίο τον μετατρέπει η ανθρώπινη βούληση και οι επιλογές της.

Επιλέγω και θέλω σημαίνει αποφασίζω να πραγματοποιήσω ένα από τα ενδεχόμενα που μου παρουσιάζονται. Αλλά η απόφαση είναι πράξη, και η αναγκαία προϋπόθεση της πράξης, σύμφωνα με την H. Arendt⁴⁸, είναι η συνύπαρξη, διότι η πράξη λαμβάνει χώρα ανάμεσα στους ανθρώπους και ερμηνεύεται από τους ανθρώπους. Η θέση ότι τα πάντα είναι συζητήσιμα, όπως αυτή απορρέει από την κατάλυση των υπερϊστορικών και εξωανθρώπινων κριτηρίων, σημαίνει πως η απαρέγκλιτη κανονιστική αρχή δίνει πια τη θέση της στην απαραίτητη παρουσία του συνομιλητή μου.

Η πλατωνική οντολογία, όπως ίσχυσε μέχρι σήμερα, στηρίχθηκε στην αναζήτηση της απόλυτης βεβαιότητας. Μέσα στην απόλυτη βεβαιότητα η αλήθεια αναγνωρίζεται από την πραγματική παρουσία του αντικειμένου της, είτε πρόκειται για παρουσία της αληθινής Ιδέας στον Νου, είτε πρόκειται για την άμεση παρουσία του αισθητού στο υποκειμένο της εμπειρίας. Τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση, η γνώση θεμελιώνεται στην άμεση επαφή αντικειμένου και υποκειμένου, επαφή που ζητούσε να εξουδετερώσει όλα τα υποκειμενικά στοιχεία, και η οποία θα αγνοούσε φυσικά τη γλώσσα, ως πηγή παρανοήσεων, παραμορφώσεων και αμφισβησίας.

47. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris 1966, σελ. 331.

48. Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σελ. 249 κ.ε.

Παρά τις μεταξύ τους διαφορές, οι σύγχρονοι στοχαστές που εναντιώθηκαν στην πλατωνική παράδοση καταδικάζουν, στο σύνολό τους, την αξίωση ανεύρεσης ενός έσχατου θεμελίου των πάντων, μιας υπερβατικής Αρχής που θα υπαγόρευε τα αντικειμενικά κριτήρια του αληθούς και του ορθού. Άρρηκτα συνδεδεμένη με κοινωνικο-πολιτικές ανισότητες και διακρίσεις, η αξίωση αυτή προδίδει, στην πραγματικότητα, την ανεκπλήρωτη επιθυμία της εμπειρικής ύπαρξης να απαλλαγεί, μια για πάντα, από την αμφιβολία και την ανασφάλεια. Μέσα από αυτή την προοπτική, η ανθρώπινη ελευθερία, ως αποδοχή της επίγειας κατάστασης, συνδέεται εδώ με την αμφισημία, την αβεβαιότητα και την ταλάντευση που παραμένει εγγενής σε κάθε γλωσσικό παιχνίδι. Ως αναπόφευκτη μεσολάβηση, η γλώσσα συνιστά τη μόνη δυνατότητα προσέγγισης του κόσμου, ο οποίος ως τέτοιος δεν υπάρχει παρά μέσα από αυτήν.

Κατά συνέπεια ο ρόλος της ηθικής δεν περιορίζεται απλά στη δικαιολόγηση της συμμόρφωσης προς τον κανόνα, αλλά στην τήρηση των κανόνων της συζήτησης γύρω από τον ίδιο τον κανόνα. Ό,τι δεν συζητείται είναι αυτό για το οποίο δεν χωρεί αμφιβολία, ενώ ό,τι μπορεί να συζητηθεί είναι αυτό που η γλώσσα μπορεί να το εκφράσει. Η αποτελεσματική χρήση της γλώσσας και επομένως κάθε νοητική πράξη εξαρτάται από την υποχρέωση να σεβαστούμε τους γλωσσικούς κανόνες. Αυτή η υποχρέωση συνδέει τα ομιλούντα υποκείμενα μέσα στον κοινωνικό διάλογο, γιατί η χρήση, δηλαδή η αποδοχή του κανόνα, παραπέμπει πάντα στη συμφωνία τήρησης του κανόνα. Έτσι, η σκέψη και η ομιλία λαμβάνουν πάντα χώρα μέσα στη δυνατότητα συνύπαρξης και στη θεωρητική αναγνώριση των ίδιων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που αναγνωρίζουμε στον εαυτό μας.

Η εποχή μας είναι η εποχή του *δοξαστού*, δηλαδή της *άποψης*. Οι γνώμες, λοιπόν, όπως μας λέει ο Πρωταγόρας στον πλατωνικό *Θεαίτητο*⁴⁹, εάν δεν διαφέρουν ως προς τη φύση τους, διαφέρουν κατά την αξία τους. Πρόκειται για το ισχυρό και το ανίσχυρο επιχείρημα, πάλι με τους όρους του Πρωταγόρα, όπου η αλήθεια ή μάλλον η ορθότητα ορίζεται πλέον ως η συμφωνία που επιτυγχάνεται μέσα από τον διάλογο.

Σε αντίθεση με αυτό που γενικά πιστεύεται, η εποχή μας, τουλάχιστον στο επίπεδο του φιλοσοφικού στοχασμού, είναι εκείνη που ήρθε να δώσει μια ευκαιρία στην ηθική και την πολιτική, γιατί είναι εκείνη που αναβάθμισε τον ρόλο της γλώσσας. Η άρνηση των υπερβατικών θεμελίων μάς ανοίγει τον δρόμο προς τον άλλο άνθρωπο μαζί με τον οποίο συγκροτούμε και μοιραζόμαστε τον κόσμο. Έτσι, ο Emmanuel Lévinas, και αυτός σύγχρονος Γάλλος φιλόσοφος, αρνούμενος την πλατωνική μεταφυσική, υποστήριξε πως δεν είναι η οντολογία που θεμελιώνει την ηθική, αλλά η ηθική που θεμελιώνει την οντολογία. Τούτο, εφόσον δεν εί-

49. Βλ. *Θεαίτητος* 161a κ.ε.

ναι η γνώση του όντως όντος που ορίζει τη γνώση του άλλου ανθρώπου, ως ένα εγώ δίπλα στο δικό μου και ως ένα ακόμη αντικείμενο της σκέψης μου, αλλά είναι ακριβώς ο άλλος άνθρωπος ως απόλυτη ετερότητα μη υπαγόμενη σε εννοιολογικά σχήματα και αντικειμενικοποιήσεις που με συγκροτεί και περιχαρακώνει το εγώ μου ως πρόσωπο⁵⁰.

Αξίζει τον κόπο να αναφερθεί εδώ ότι αυτή η υπέρβαση των απόλυτων αντικειμενικοποιήσεων και η στροφή προς τους άλλους ανθρώπους, αυτή η εμπειρία της ελευθερίας που δεν μπορεί ποτέ να γίνει αντικείμενο ακριβούς γνώσης, ορίζεται από τον Τσέχο φαινομενολόγο Jan Patocka ως αρνητικός πλατωνισμός⁵¹. Συγκεκριμένα: Ο Πλάτων εγκαινίασε τη γνήσια οδό της δυτικής μεταφυσικής με την προσφυγή στους λόγους, δηλαδή στη γλώσσα. Σήμερα, στον χώρο του μετα-φιλοσοφικού στοχασμού, είναι και πάλι η προσφυγή στους λόγους που έρχεται να εγκαινιάσει τη στάση του μετα-πλατωνικού ανθρώπου. Έτσι, ο λόγος περί του όντος παραχωρεί τη θέση του στον λόγο προς τον άλλον, με τον οποίο, μέσα ακριβώς από αυτή την οριζόντια σχέση, συγκροτούμε τον κόσμο ως κοινό.

Σύμφωνα με τα λόγια της H. Arendt, οι άνθρωποι, έχοντας δεχθεί το διπλό δώρο της ελευθερίας και της πράξης, είναι οι μόνοι από τους κατοίκους της γης που μπορούν να φτιάξουν μια πραγματικότητα που να είναι η δική τους.

50. Em. Lévinas, *Ολότητα και άπειρο*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα 1989.

51. Jan Patocka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, μετ. E. Abrams, Paris 1990, σελ. 53-98.