

Κώστας Παπαϊωάννου (1925-1981)

Ὁ Κώστας Παπαϊωάννου πρωτοεμφανίστηκε στά γράμματα, δεκαεφτά χρονῶν παιδί, ἀπό τίς στήλες τῆς Νέας Ἑστίας μέ τό δοκίμιό του «Ὁ Σωκράτης. Ἀπόσπασμα ἀπό εἰσαγωγή στό “Φαίδωνα”» (Ν. Ε., τόμ. 31, 1942, σ. 114-116, 165-170), ἕνα κείμενο πού φανερώνει ἰκανή ἐξοικείωση μέ τό πλατωνικό ἔργο καί στοχαστικότητα. Μέ μεγάλη χαρά σήμερα ἡ Νέα Ἑστία ἀφιερώνει στό ἔργο του τοῦτο τό τεῦχος. Τά κείμενα πού τό ἀπαρτίζουν βασίζονται στίς εἰσηγήσεις πού ἔγιναν στό Πανεπιστήμιο Πειραιῶς, στήν ἡμερίδα πού διοργάνωσαν ἐκεῖ, στίς 21 Ὀκτωβρίου 2004, τό τμήμα Οἰκονομικῆς Ἐπιστήμης τοῦ Πανεπιστημίου Πειραιῶς καί ὁ Τομέας Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Στόν Θανάση Καλαφάτη ὀφείλονται θερμές εὐχαριστίες γιά τή συμβολή του στήν πραγματοποίηση τοῦ ἀνά χεῖρας ἀφιερώματος.

ΣΤΑΥΡΟΣ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ

Γιάννης Πρελορέντζος

Ἡ προβληματική
τῆς νεωτερικότητας στόν φιλοσοφικό
στοχασμό τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου

**I. Δύο διαφορετικές σημασίες τοῦ ὄρου «νεωτερικότητα»
στό ἔργο τοῦ Παπαϊωάννου**

Στό μεγαλύτερο τμήμα τοῦ ἔργου του, ὁ Κ. Παπαϊωάννου χρησιμο-
ποιεῖ τόν ὄρο «νεωτερικότητα» (modernitas, modernité) μέ τή στενή
του ἔννοια, δηλαδή μέ τήν παραδοσιακή σημασία του, ὡς συνώνυμου
τῶν «νεότερων χρόνων», δηλαδή τῆς ἱστορικής περιόδου μετά τόν
Μεσαίωνα. Ἀντιθέτως, στό ἄρθρο του μέ τίτλο «Νεωτερικότητα καί
ἱστορία» σχετικοποιεῖ τή σημασία τοῦ ἐν λόγω ὄρου, ἐφόσον τόν
χρησιμοποιεῖ μέ τήν εὐρύτερη δυνατή ἔννοια, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ
ἐποχή μας ἐπιχειρεῖ μέ αὐθαίρετο τρόπο νά τόν οἰκειοποιηθεῖ ὡς
ἀποκλειστικό της γνώρισμα καί ὡς ἔνδειξη τῆς ἀνωτερότητάς της.¹
Ὅφειλουμε, ἀπεναντίας, κατά τόν Παπαϊωάννου, νά κατανοήσουμε
ὅτι ἡ νεωτερικότητα εἶναι «μιά παλιά γνώριμη τοῦ ἀνθρώπου [...]»
Ἀνέκαθεν ἤμασταν μοντέρνοι – ἀλλά σέ σχέση μέ τί; Συχνότερα σέ
σχέση μέ προγόνους, ἀπείρους κραταιούς, κορυφαία ἰσχυρούς, ὠραίους,
δίκαιους».² Πρός ἐπίρρωση τοῦ ἰσχυρισμοῦ του, ἐπικαλεῖται ἀποσπά-
σματα ἀπό κείμενα συγγραφέων διαφόρων περιόδων καί πολιτιστικῶν
παραδόσεων, οἱ ὁποῖοι συνειδητοποιοῦσαν τή νεωτερικότητα τῆς ἐπο-
χῆς τους συγκρίνοντάς την μέ περασμένες περιόδους, τίς ὁποῖες

Ὁ Γιάννης Πρελορέντζος γεννήθηκε τό 1963 στήν Ἀθήνα. Τελευταῖο βιβλίο του: Henri Bergson, *Ἡ δημιουργική εξέλιξη*, μετάφραση (μαζί μέ τόν Κωστή Παπαγιώργη) καί ἐπίμετρο («Ἡ ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τή φιλοσοφία τοῦ Henri Bergson», σ. 349-550) (Πόλις 2005).

¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, μτφρ.: Σπύρος Κακουριώτης, ἐπιμ.-πρόλ. Γιώργος Καραμπελιάς, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1992, σ. 183. Ἡ ἐν λόγω συλλογή κειμένων τοῦ Παπαϊωάννου δημοσιεύθηκε γιά πρώτη φορά στά γαλλικά (*La Consécration de l'histoire*, Éditions Champ Libre, Παρίσι) τό 1983, δύο χρόνια μετά τόν πρόωρο θάνατό του.

² Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 183.

1032

νοσταλγοῦσαν, καθὼς τίς ἐξελάμβαναν ὡς ἀνώτερες βάσει διαφορῶν κριτηρίων, κυρίως βάσει τοῦ κριτηρίου τῶν ἠθικῶν ἢ διανοητικῶν ἀρετῶν. Τά ἀποσπάσματα αὐτά ἀντλεῖ ἀπό τόν Ὅμηρο καί τόν Πλάτωνα, ἀπό τόν ἀνώνυμο ποιητή τοῦ *Βίου τοῦ Ἁγίου Ἀλεξίου* (ἓνα ἀπό τά παλαιότερα μνημεῖα τῆς γαλλικῆς γλώσσας, πού χρονολογεῖται στά τέλη τοῦ 11ου αἰώνα) καί ἀπό ἓναν Γάλλο ταχυδακτυλογράφου τοῦ 12ου αἰώνα, ἀπό τόν Ἄγγλο ποιητή Τζών Ντόν (John Donne, *An anatomy of the world*, 1611), ἀπό τόν συγγραφέα τοῦ *Περὶ ὕψους* (1ος ἢ 2ος μ.Χ. αἰώνα), τόν ὁποῖο ἀποκαλεῖ «ἓναν σύγχρονο ἀκόμη πιό “σύγχρονο” καί ἐπιπλέον φιλόσοφο καί κοινωνιολόγο», τέλος ἀπό τό ἰνδικό κείμενο *Βίσνου Πουράνα*.³

Τό συμπέρασμα πού ἀντλεῖ ὁ Παπαϊωάννου ἀπό τήν ἀντιπαραβολή πού ἐπιχειρεῖται σέ ὅλα αὐτά τά κείμενα ἀνάμεσα στήν ἐποχή τοῦ ἐκάστοτε συγγραφέα καί στίς παλαιότερες ἐποχές (πού θεωροῦνται, τίς περισσότερες φορές, εὐκλεέστερες) εἶναι τό ἀκόλουθο:

Οἱ ἄνθρωποι ὑπῆρξαν ἀνεκαθεν μοντέρνοι, [α] εἶτε σέ σχέση μέ τούς προγόνους [β] εἶτε σέ σχέση μέ τόν ἀπωλεσθέντα παράδεισο [γ] εἶτε σέ σχέση μέ τήν χρυσή ἐποχή, τήν ἀσημένια ἐποχή, τή χάλκινη ἐποχή, [δ] εἶτε σέ σχέση μέ τόν καιρό τοῦ Ἀβραάμ καί τοῦ Δαβίδ [...]. Σύγχρονοι ὑπῆρξαν στό μέτρο πού αἰσθάνονταν θεμελιακά διαφορετικοί – ὄχι ἀπό τούς συγχρόνους τοῦ Κρόνου ἢ τοῦ Νῶε, τούς ὁποίους οὐδέποτε γνώρισαν, ἀλλά ἀπό μία κάποια ἰδέα πού εἶχαν σχηματίσει γιά τούς ἑαυτούς τους, γιά ἐκεῖνο πού θά μπορούσαν ἢ θά ἔπρεπε νά εἶναι ἂν δέν ἦταν αὐτό πού ἔγιναν. Αὐτό τό ἀξερίζωτο αἶσθημα τῆς διαφορᾶς ἐκφράζουν οἱ μῦθοι ὅλων τῶν ἐποχῶν τοῦ κόσμου.⁴

Στή συνέχεια ὁ Παπαϊωάννου ἐπιχειρεῖ νά ἀνιχνεύσει τήν ἰδιοτυπία τῆς δικῆς μας νεωτερικότητας στό πλαίσιο «αὐτῆς τῆς ἀρχαιότατης νεωτερικότητας, πού δέν εἶναι ἄλλη ἀπό τήν ἴδια τήν ἀνθρώπινη κατάσταση». Εἰδικότερα διερωτᾶται: «ποιές εἶναι οἱ ἐμπειρίες πού κατέστησαν τή νεωτερικότητά μας τόσο ριζικά διαφορετική ἀπό αὐτές πού προηγήθηκαν;»⁵

Προτοῦ ἐξετάσουμε τήν ἀπάντηση τοῦ συγγραφέα στό ἐρώτημα αὐτό, ἀπαιτοῦνται ὀρισμένες διευκρινίσεις.

³ Ὁ.π., σ. 183-186.

⁴ Ὁ.π., σ. 186 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

⁵ Ὁ.π., σ. 186-187 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

II. Σέ ποιά κείμενα ἐκθέτει ὁ Παπαϊωάννου τίς ἀντιλήψεις του γιά τή νεωτερικότητα

Προκειμένου νά κατανοήσουμε σέ βάθος πῶς ἀντιλαμβανόταν ὁ Παπαϊωάννου τή νεωτερικότητα, δέν ἀρκεῖ φυσικά νά βασιστοῦμε στό προαναφερθέν ἄρθρο του «Νεωτερικότητα καί ἱστορία». Χρειάζεται νά λάβουμε ὑπόψη μας τό σύνολο τῶν διαδοχικῶν ἀποπειρῶν του νά προσεγγίσει τό ἐν λόγῳ ζήτημα στά κείμενα τά ὁποῖα ἀφείρωσε στή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καί στόν ἀνθρωπισμό.⁶ Ἀναφέρομαι κυρίως στό ἄρθρο του «Τό πρόβλημα τοῦ οὐμανισμοῦ στόν XX αἰώνα» (1947) καί στήν πρώτη ἐκτενῆ μελέτη τήν ὁποία δημοσίευσε: «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του. Ἱστορική συνείδηση καί ἀνθρωπολογία στόν XX αἰώνα» (1951),⁷ στό ἀνολοκλήρωτο βιβλίο του *Μάζα καί ἱστορία* (ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 1950),⁸ στό δοκίμιό του *Κόσμος καί ἱστορία* (1955),⁹ στά πέντε δοκίμια πού ἀπαρτίζουν τή συλλογή *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας (1959-1968)*,¹⁰ καθῶς καί στά φιλοσοφικοῖστορικά χωρία ἄλλων κειμένων του, ὅπως γιά παράδειγμα τοῦ βιβλίου του *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ* (1958)¹¹ ἢ τῆς εὐσύνοπτης μελέτης του γιά τή φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ.¹²

⁶ Γιά τόν ὀρισμό τοῦ ἀνθρωπισμοῦ, βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 70: «κάθε οὐμανισμός, κάθε βεβαίωση τοῦ ἀνθρώπου σάν αὐθυπόστατο ὄντος, κάθε καταφατική στάση ἀπέναντι στόν ἄνθρωπο εἶναι πρῶτα καί κύρια ἡ ὑπερνίκηση αὐτοῦ τοῦ τραγικοῦ φόβου πού ἀρχέγονα νιώθει ὁ ἄνθρωπος ἀπέναντι στή φθαρτή οὐσία τῆς ἐμπειρικῆς του ὑπαρξης: αὐτοῦ τοῦ φόβου ἀπό τόν ὁποῖο ἀκριβῶς θρέφεται κάθε προφητισμός, κάθε ἀποκαλυπτικισμός, κάθε θρησκευτική ἐμπειρία καί κάθε τραγική γνώση».

⁷ Τά δύο αὐτά κείμενα δημοσιεύθηκαν πρόσφατα –μαζί μέ τρία ἄλλα («Ὁ Σωκράτης. Ἀπόσπασμα ἀπό εἰσαγωγή στόν Φαῖδωνα», «Πλάτων ὁ Εἰδώς» καί «Κόσμος καί ἱστορία»)– στόν τόμο: Κώστας Παπαϊωάννου, *Ἀπό τόν Ἀρχαιοελληνικό στόν Εὐρωπαϊκό Οὐμανισμό* (Ἐπιλογή κειμένων), ἐπιμ. ἐκδοσης Θανάσης Καλαφάτης, εἰσαγ. Παναγιώτης Νοῦτσος, Πανεπιστήμιο Πειραιῶς, σειρά «Ἰδέες καί πρόσωπα», 2004, σ. 109-133 καί 135-231 ἀντιστοίχως.

⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ἐπιμ.-σημ. Γιώργος Καραμπελιάς, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις, Ἀθήνα 2003.

⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία. Ἑλληνική κοσμολογία καί δυτική ἐσχατολογία*, εἰσαγ. Γιώργος Καραμπελιάς, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις, Ἀθήνα 2000.

¹⁰ Τά τέσσερα πρῶτα δοκίμια εἶχαν δημοσιευθεῖ στό γαλλικό περιοδικό *Diogenes* (1959, 1960, 1963, 1966) καί τό πέμπτο στό περιοδικό *Preuves* (1968).

¹¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, εἰσαγ.-ἐπιμ. Γιώργος Καραμπελιάς, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις «Κομμούνα», Ἀθήνα 1990.

¹² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Hegel*, Éditions Seghers, 1η ἐκδοση στή συλλογή «Philosophes de tous les temps», Παρίσι 1962. Ἐπανέκδοση στή συλλογή «Agora» μέ πρόλογο τοῦ Alain Pons.

Σημαντικό κείμενο γιά τό θέμα μας ἀποτελεῖ καί ἡ πραγματεία του *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα* (1972),¹³ σέ ὀρισμένα κεφάλαια τῆς ὁποίας ἐνσωματώνει, τίς περισσότερες φορές αὐτούσιες, ἀρκετές ἀπό τίς ἀναλύσεις τῶν προαναφερθέντων γραπτῶν του.¹⁴ Εἰδικότερα ἡ εἰσαγωγή τῆς ἐν λόγῳ πραγματείας ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος συγκεφαλαίωσης τῶν ἀπόψεών του γιά τήν ἰδιοτυπία τῆς νεωτερικῆς ἐποχῆς ἔναντι τῶν προηγούμενων περιόδων, πρωτίστως τῆς ἀρχαιοελληνικῆς.¹⁵

Ἐπομένως τά βασικά κείμενα στά ὁποῖα μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε τίς πιό πρωτότυπες ἀντιλήψεις τοῦ Παπαϊωάννου γιά τή νεωτερικότητα ἀνήκουν στήν «ἀνθρωπιστική» περίοδο τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς (1942-1958), κατὰ τήν ὁποία ἔγραφε στά ἑλληνικά. Ὅφειλουμε βεβαίως νά παρατηρήσουμε ὅτι τά πέντε, γραμμένα στά γαλλικά, δοκίμια τά ὁποῖα συμπεριελήφθησαν στή μετά τό θάνατό του ἐκδοθεῖσα συλλογή δοκιμίων *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας* ἀνήκουν χρονολογικά στή δεύτερη περίοδο τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς, κατὰ τήν ὁποία ὁ στοχασμός του εἶχε μετατοπιστεῖ στό «διάλογο Μάρξ-Χέγκελ».¹⁶ Ὡστόσο, μεγάλο τμήμα τῶν ἀναλύσεων πού συναυτοῦμε στά τελευταῖα αὐτά δοκίμια ἀποτελοῦν ἐπαναλήψεις ἢ περαιτέρω ἐπέξεργασία θέσεων τίς ὁποῖες εἶχε διατυπώσει στά προηγούμενα κείμενά του.

¹³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, μτφρ.-ἐπιμ. Χριστίνα Σταματοπούλου, μτφρ. τοῦ κεφαλαίου «Ἡ κλασική τέχνη» Σπύρος Κακουριώτης, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1998. Τό πρωτότυπο (*La Civilisation et l'art de la Grèce antique*) εἶχε δημοσιευθεῖ ἀπό τόν ἐκδοτικό οἶκο Mazenod. Ἐπανέκδοση Librairie Générale Française, σειρά «Le Livre de poche», συλλογή «Biblio/Essais», πρόλογος Alain Pons, 1990.

¹⁴ Βλ. κυρίως τά κεφάλαια πού ἐπιγράφονται «Ἡ κατάκτηση τῶν ἐλευθεριῶν» καί «Ὁ κόσμος».

¹⁵ Βλ. Νίκος Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ἡ κριτική τοῦ ἱστορικοῦ νετετερμινισμοῦ καί ὁ νηχλισμός τοῦ πνεύματος*, Διδακτορική διατριβή, Ἰωάννινα 2003, σ. 18-19: στήν πραγματεία τοῦ Παπαϊωάννου γιά τήν *Τέχνη καί τόν πολιτισμό τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας*, «ἐπανερχονται τά πρότυπα ἐρμηγείας πού ἔχουν ἤδη ἐκτεθεῖ σέ ἄλλα προγενέστερα κείμενα».

¹⁶ Γιά τή διαίρεση τοῦ ἔργου τοῦ Παπαϊωάννου σέ τρεῖς περιόδους (ἡ τελευταία εἶναι ἡ «λενινιστική»), ἄν καί «ὁ χρονολογικός διαχωρισμός ἀνάμεσα σέ "ἀνθρωπιστική" καί "μαρξιστική" περίοδο [...] δέν εἶναι ἀπόλυτα αὐστηρός», βλ. Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ. 16-19.

III. Πρὸς ποιῆς ἱστορικές περιόδους ἀντιδιαστέλλει ὁ Παπαῖωάννου τὴ νεωτερικότητα, πῶς τὴν προσδιορίζει χρονικά καὶ ποιούς χαρακτηρίζει βασικούς ἐκφραστές της

Ἵσον ἀφορᾷ τὴν ὀρολογία πού χρησιμοποιεῖ ὁ Παπαῖωάννου, ὀφείλου-
με νά διευκρινίσουμε ὅτι μιᾷ συχνά γιά τόν «μοντέρνο ἄνθρωπο»,¹⁷ τὴ
«μοντέρνα συνείδηση»¹⁸ ἢ τὴ «μοντέρνα ἐμπειρία»¹⁹ καὶ ἀναφέρεται
ἐνίοτε στή νεωτερικότητα μέ τόν λατινικό ὄρο *modernitas*.²⁰

Παραβάλλει τὴ νεωτερικότητα, ἀφενός, πρὸς τὴν κλασική ἀρχαιό-
τητα (πρωτίστως τὴν ἑλληνική καὶ δευτερευόντως τὴ ρωμαϊκή),
ἀφετέρου, πρὸς τόν χριστιανικό Μεσαίωνα.²¹

Ἡ πρώτη πράξη τῆς νεωτερικότητας ἦταν νά ἀπορρίψει τό ἴδιο της τό
παρελθόν, τὴν ἴδια της τὴν παράδοση —χίλια χρόνια χριστιανισμοῦ— μέ-
στά σκότη τοῦ «Μεσαίωνα», καὶ νά αὐτοκαθοριστῆ ἡ ἴδια ὡς μία
ἀνάσταση, μία Ἀναγέννηση μιᾶς ὀριστικά χαμένης Ἀρχαιότητας.²²

Ὅπως φαίνεται ἀπό τό παράθεμα αὐτό, ἀλλά καὶ ἀπό μιᾷ μακρᾷ
σειρᾷ χωρίων τῶν φιλοσοφικοῖστορικῶν γραπτῶν τοῦ Παπαῖωάννου,
συμπεριλαμβάνει στή νεωτερικότητα καὶ τὴν περίοδο τῆς Ἀναγέννη-
σης.²³ Μάλιστα, στό *Μάζα καὶ ἱστορία* φαίνεται νά πιστεύει ὅτι
ἐξακολουθοῦμε νά ζοῦμε στή νεωτερικότητα, ἐφόσον κατατάσσει στοὺς
μοντέρνους φιλοσόφους τόν Χάιντεγκερ, τόν Σάρτρ, τόν Καμύ καὶ
τόν Μερλώ-Ποντύ.²⁴ Δέν φαίνεται δηλαδὴ νά δέχεται ἐδῶ τὴ διάκρι-

¹⁷ Βλ. γιά παράδειγμα Κ. Παπαῖωάννου, *Κόσμος καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 71.

¹⁸ Βλ. ἐνδεικτικά Κ. Παπαῖωάννου, *Μάζα καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 46.

¹⁹ Βλ. Κ. Παπαῖωάννου, «Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἴσκιος του», ὀ.π., σ. 216.

²⁰ Βλ. ἐνδεικτικά Κ. Παπαῖωάννου, *Κόσμος καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 34 καὶ σ. 69.

²¹ Βλ. ἐνδεικτικά ὀ.π., σ. 67.

²² Βλ. Κ. Παπαῖωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὀ.π., σ. 188 (λίγες γραμμὲς παρακάτω, εἶναι σαφές ὅτι θεωρεῖ πῶς ἡ νεωτερικότητα ἀρχίζει «ἀπὸ τό τέλος τῆς γοτθικῆς ἐποχῆς»). Τὴν ἴδια θέση συναντοῦμε καὶ στή μελέτη του «Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἴσκιος του», ὀ.π., σ. 214.

²³ Βλ. γιά παράδειγμα (α) *Κόσμος καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 55: «Ὅταν ὅμως, μέ τὴν Ἀναγέννηση, ὁ κόσμος ἔπαψε νά παρουσιάζεται σά μιᾷ πυραμίδα πού κορυφώνεται πάνω στό Θεό καὶ ἀπορρεῖ ἀπὸ τό Θεό [...] ἕνας νέος κόσμος γεννήθηκε». (β) *Τέχνη καὶ πολιτισμός στή ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὀ.π., σ. 11: «Ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ μετὰ, δέν μποροῦμε πιά νά σκεφτοῦμε τό σύμπαν ὡς ἕνα δομημένο καὶ συνεκτικό ὄλον». (γ) *Μάζα καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 46: ἀναφέρεται στίς ἀξίες τίς ὁποῖες ὁ εὐρωπαϊκός πολιτι-
σμός «εἶχε φέρεῖ στό φῶς ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ ὕστερα».

²⁴ Βλ. Κ. Παπαῖωάννου, *Μάζα καὶ ἱστορία*, ὀ.π., σ. 107.

ση μεταξύ νεωτερικῆς (moderne) καί σύγχρονης (contemporaine) φιλοσοφίας. Ὡστόσο, σέ ἄλλα κείμενα τῆς ἴδιας περιόδου, ὅπως στό «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του», ἐστιάζει τήν προσοχή του στά ἰδιάζοντα προβλήματα τῆς «σύγχρονης ἐποχῆς» καί τοῦ «σημερινοῦ ἀνθρώπου».²⁵ Σημειωτέον ἐπίσης ὅτι δέν υφίσταται διάκριση μεταξύ νεωτερικότητας καί μετανεωτερικότητας στό ἔργο τοῦ Παπαϊωάννου.

Ἄξιζει νά ἐπισημάνουμε ὅτι, ἐνώ στά περισσότερα κείμενά του πραγματεύεται τή νεωτερικότητα ἐν γένει, ἀντιπαραβάλλοντάς την πρός τήν ἀρχαιότητα καί τόν Μεσαίωνα, σέ κάποιες μελέτες του, ἰδίως στό *Μάζα καί ἱστορία*, στρέφει τό ἐνδιαφέρον του στήν ἰδιοτυπία τῶν διαφόρων ὑποπεριόδων τῆς νεωτερικότητας. Γιά παράδειγμα, μέ βάση τό κριτήριο τῆς στάσης κάθε ἐποχῆς ἀπέναντι στόν «ψυχισμό τῆς ἀναρχομένης μάζας», ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος πού ἀσπαζόταν τίς ἀρχές τοῦ ὀρθολογισμοῦ καί τοῦ κλασικισμοῦ (17ος αἰώνας), διέφερε ριζικά, ὄχι μόνο ἀπό τόν ρωμανικο-γοθτικό ἄνθρωπο (13ος αἰώνας), ἀλλά καί ἀπό αὐτόν τῆς Ἀναγέννησης.²⁶ Κυρίως ὅμως φρονεῖ ὅτι μιά πραγματικά νέα ἐποχή ἄρχισε μέ τήν εἴσοδο τῶν μαζῶν καί εἰδικότερα τῶν ἐπαναστατικῶν μαζῶν στήν ἱστορία, ἀρχῆς γενομένης ἀπό τή μάχη τοῦ Βαλμύ, τό 1792, ὅπου οἱ πρωσικές δυνάμεις, ὑπό τήν ἡγεσία τοῦ δούκα τοῦ Μπραουνσβάικ, ἠττήθηκαν ἀπό τίς γαλλικές ἐπαναστατικές δυνάμεις.²⁷

Σέ ἄλλο κείμενό του καί ἀπό ἄλλη ὀπτική γωνία, ὁ Παπαϊωάννου διατείνεται ὅτι μιά νέα ἐποχή ἄρχισε ἐπίσης ἀπό τά τέλη τοῦ 19ου αἰώνα μέ τή στροφή πού παρατηρεῖται στήν ἀρχαϊκή προσωκρατική Ἑλλάδα. Ἡ στροφή αὐτή,

²⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, Ἐπί τῶν Ἀρχαιοελληνικῶν στόν Εὐρωπαϊκό Οὐμανισμό (Ἐπιλογή κειμένων), ὅ.π., ἰδ. κεφ. V: «Ὁ σημερινός ἄνθρωπος καί ὁ μύθος» (σ. 219-230).

²⁶ Βλ. ὅ.π., σ. 141-143, ἰδ. σ. 141-142: «ὁ Ρασιοναλισμός καί ὁ Κλασικισμός ἔφεραν, στήν προσπάθειά τους νά ἐξασφαλίσουν μιά μονοσήμαντη κατάφαση τῆς ἱστορικής δράσης καί νά ἐξουδετερώσουν τόν ψυχισμό τῆς ἀναρχομένης μάζας, μιά σημαντική πτώχευση τοῦ ψυχικοῦ κόσμου τῆς Δύσης ὄχι μόνο σχετικά μέ τή μυθική πληρότητα τοῦ ρωμανικο-γοθτικοῦ ἀνθρώπου ἀλλά καί σχετικά μέ τήν πληρότητα τῆς θέλησης ζωῆς καί δύναμης τῆς Ἀναγέννησης».

²⁷ Βλ. ὅ.π., σ. 33-40, 152-157, 163-164 καί σ. 169. Ἀφετηρία τῆς ἐν λόγω θέσης τοῦ Παπαϊωάννου ὑπῆρξε ἡ ἐντύπωση πού ἀποκόμισε ἀπό τή μάχη τοῦ Βαλμύ, Γκαϊτε: «Ἀπό ἐδῶ καί σήμερα ἀρχίζει μιά νέα ἐποχή τῆς Παγκόσμιας Ἱστορίας» (*Campagne in Frankreich, den 19 bis 22 September 1792*). Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του», ὅ.π., σ. 215: «ἡ γαλλική ἐπανάσταση καί ὁ

πού πρώτη της σοβαρή ένδειξη ήταν η πολεμική του Νίτσε κατά του Σωκράτη, σημείωσε όχι μόνο την άπαρχή μιᾶς καθολικῆς μεταβολῆς στή στάση του δυτικῆ ἀνθρώπου ἀπέναντι στον κλασικό πολιτισμό, ἀλλά καί τήν άπαρχή μιᾶς βαθύτατης κρίσης, πού ἐπρόκειτο κατά τή διάρκεια του εἰκοστού αἰώνα νά κλονίσει αὐτά τά ἴδια τά θεμέλια, τίς πύ «καθολικές» «φυσικές» ἀξίες του πολιτισμοῦ μας.²⁸

Σημειωτέον ἐξάλλου ὅτι ὁ Παπαϊωάννου ἀντιπαράβάλλει τίς διάφορες περιόδους τῆς παγκόσμιας ἱστορίας (ἀρχαιότητα, Μεσαίωνα, νεωτερικότητα) κυρίως βάσει τῆς σύγκρισης κειμένων (λογοτεχνικῶν, θεατρικῶν—εἰδικότερα τῆς τραγωδίας— φιλοσοφικῶν) καί καλλιτεχνικῶν δημιουργημάτων. Ἄλλωστε ἡ ἐνασχόλησή του μέ τήν ἱστορία τῆς τέχνης εἶναι γνωστή πρωτίστως ἀπό τά μεταφρασμένα σέ ἀρκετές γλῶσσες βιβλία του, ἀφενός, γιά τή βυζαντινή καί ρωσική ζωγραφική²⁹ καί, ἀφετέρου, γιά τήν *Τέχνη καί τόν πολιτισμό στήν ἀρχαία Ἑλλάδα* (στό ὅποιο ἔχουμε ἤδη ἀναφερθεῖ). Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ ρόλος τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν (ἢ φιλοσόφων ὑπό τήν ἰδιότητά τους ὡς θετικῶν ἐπιστημῶν) καί τῶν μή λόγιων πηγῶν δέν τονίζεται κατά τήν ἐξέταση τῶν κύριων γνωρισμάτων τῆς νεωτερικότητας.³⁰

Οἱ βασικοί συγγραφεῖς καί καλλιτέχνες στούς ὁποίους ἀναφέρεται ὁ Παπαϊωάννου κατά τήν πραγμάτευση του ζητήματος τῆς ἰδιοτυπίας τῆς νεωτερικότητας σέ σχέση πρός τίς προηγούμενες περιόδους εἶναι οἱ ἀκόλουθοι:

— Φιλόσοφοι: Νικόλαος Κουζάνος, Σάρλ ντέ Μπουέλ (Κάρολος Μπόβιλλος), Μακιαβέλλι, Μονταίνιος, Ζάν Μποντέν, Τζιορντάνο Μπροῦνο, Γιάκομπ Μπαῖμε, Φράνσις Μπαίηκον, Ντεκάρτ, Πασκάλ, Σπινόζα, Μποσσυέ, Βίκο, Βολταῖρος, Ντιντερό, Ρουσσώ, Τυργκώ, Κοντορσέ, Χιούμ, Κάντ, Λέσσινγκ, Χέρντερ, Φίχτε, Σέλ-

ρομαντισμός γκρέμισαν, τόσο τήν ἀντιμαζική ὀργάνωση τῆς νομιμοταξικῆς κοινωνίας, ὅσο καί τήν κλασικιστική της πειθαρχία καί τό ἱεραρχικό της στυλ».

²⁸ Βλ. «Τό πρόβλημα του οὐμανισμοῦ στον XX αἰώνα» στή συλλογή δοκιμῶν του Ἐπίστον Ἀρχαιοελληνικό στον Εὐρωπαϊκό Οὐμανισμό (Ἐπιλογή κειμένων), ὅ.π., σ. 111.

²⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *La Peinture byzantine et russe*, Rencontre, Λωζάνη 1965.

³⁰ Περιορίζεται σέ νύξεις γιά τήν «καθολικότητα τῶν Μαθηματικῶν καί τῶν Φυσικῶν ἐπιστημῶν», ἡ ὁποία χρησίμευσε ὡς πρότυπο τῆς «γενικῆς καί ἀναγκαίας καθολικότητας», στήν ὁποία ἀναφέρονταν οἱ κύριοι φιλόσοφοι του 18ου αἰώνα. Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 48.

- λινγκ, Χέγκελ, Σαίν-Σιμόν, Προυντόν, Κίρκεργκωρ, Φόουερπαχ, Μάρξ, Νίτσε, Ντιλτάυ, Σπένγκλερ, Χοῦσερλ, Χάιντεγκερ, Κασσίρερ, Γιάσπερς, Μαρκοῦζε.
- Κοινωνιολόγοι: Ὠγκύστ Κόντ, Κάρλ Μάρξ,³¹ Χέρπερτ Σπένσερ, Γκαμπριέλ Τάρντ, Ἐμίλ Ντυρκέμ, Μάξ Βέμπερ.
 - Ψυχαναλυτές: Φρόυντ.
 - Δραματοουργοί: Οὐίλλιαμ Σαίξπηρ, Κρίστοφερ Μάρλοου, Μπέν Τζόνσον, Συριλ Τουρνέρ (ἀπό τό ἐλισαβετιανό θέατρο), Τζών Ντράιντεν (Ἄγγλος θεατρικός συγγραφέας καί ποιητής, ὁπαδός τοῦ κλασικισμοῦ), Κορνέιγ καί Ρακίνας (ἀπό τό γαλλικό κλασικιστικό θέατρο).
 - Λογοτέχνες: Τζών Ντόν, μαρκήσιος ντέ Σάντ, Γκαϊτε, Σίλλερ, Νοβάλις, Χαϊντερλιν, Μπωντλαίρ, Ρεμπώ, Λωτρεαμόν, Ντοστογιέσφκι, Τολστόι, Προύστ, Τζούς, Ρίλκε, Κάφκα.
 - Ζωγράφοι: Γκρύνεαλντ, Ντύρερ, Ντελακρουά, Βάν Γκόγκ, Σεζάν, Πικάσσο.
 - Μουσικοί: Μπάχ, Χαϊντελ, Μότσαρτ, Μπετόβεν, Βάγκνερ.

Ὅσον ἀφορᾷ τήν ἀρχιτεκτονική καί τή γλυπτική, ὁ Παπαϊωάννου συγκρίνει τά ἔργα τῶν νεότερων χρόνων, ἀφενός, μέ αὐτά τῆς ρωμανικῆς καί τῆς γοθικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχιτεκτονικῆς καί γλυπτικῆς καί, ἀφετέρου, μέ ἐκεῖνα τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος. Πραγματεύεται εἰδικότερα τή νεωτερική ἀντίληψη τῆς καθολικότητος σέ σχέση μέ τήν ἰδιότυπη οἰκουμενικότητα τήν ὁποία ἐκφράζει ὁ καθεδρικός ναός (cathédrale) κατά τό Μεσαίωνα.³²

Ὅσον ἀφορᾷ τοὺς φιλοσόφους στοὺς ὁποίους ἀναφέρεται ὁ Παπαϊωάννου, εἶναι ἀπαραίτητες τέσσερις διευκρινίσεις:

α) Θεωρεῖ τόν Κουζάνο (Nicolas de Cues, 1400-1464) ὡς τόν πρῶτο φιλόσοφο τῶν νεότερων χρόνων.³³

³¹ Ἐντάσσουμε τόν Μάρξ τόσο στόν κατάλογο τῶν φιλοσόφων ὅσο καί σέ αὐτόν τῶν κοινωνιολόγων, διότι, σέ ἀντίθεση μέ ὅσα ὑποστηρίζει ὁ Ραῦμόν Ἀρόν («ὁ Κώστας θαύμαζε στόν Μάρξ τόν κοινωνιολόγο καί ὄχι τόν φιλόσοφο ἢ μάλλον οὐδέποτε ἀναγνώρισε τόν Μάρξ ὡς φιλόσοφο», πρόλογος στή συλλογή δοκιμίων τοῦ Παπαϊωάννου, *De Marx et du marxisme*, Gallimard, Παρίσι 1983, σ. 10 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου)), ὁ Παπαϊωάννου θεωροῦσε τόν Μάρξ καί φιλόσοφο καί κοινωνιολόγο.

³² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, «Τό πρόβλημα τοῦ οὐμανισμοῦ στόν XX αἰώνα», ὅ.π., σ. 113-114.

³³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 125-126.

6) Δέν χάνει εύκαιρία νά άσκήσει αύστηρή κριτική στόν όρθολογισμό καί στό κύριο ρεύμα τοῦ εύρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ. Χαρακτηριστικά καταλογίζει στόν Ντεκάρτ, στόν Χιούμ καί στόν Κάντ ότι ή άνθρωπολογία τους εἶναι ἐξίσου σχηματική καί άψυχολόγητη μέ εκείνην τοῦ Πλάτωνα.³⁴ Προσάπτει ειδικότερα στόν Ντεκάρτ ότι ή άνθρωπολογία του —ή όποία πραγματεύεται ἕναν σχηματικό άνθρωπο-τύπο πού ἔχει πολύ περισσότερα κοινά σημεῖα «μέ τήν humanitas τοῦ Κικέρωνα καί τῶν Στωικῶν παρά μέ τήν σοφία καί άνθρωπιά»—³⁵ «έπισφράγισε τήν όριστική ἐξαφάνιση κάθε δυνατότητας μυθικής ἐπικοινωνίας μέ τόν κόσμο».³⁶ Γενικότερα ό όρθολογισμός καί ό κλασικισμός ἐπεδίωξαν νά ἐξουδετερώσουν τόν ψυχικό δυναμισμό τῆς μάζας καί συνακόλουθα ἔφεραν «μιά σημαντική πτώχευση τοῦ ψυχικοῦ κόσμου τῆς Δύσης».³⁷ Προσάπτει στόν Διαφωτισμό ότι ἐπανέλαβε τό λάθος τῆς «ρασιοναλιστικῆς φιλοσοφίας» ἀποκόβοντας τόν άνθρωπο από τήν ἐμπειρική, ιστορική του ὑπαρξη καί από τό πλέγμα τῶν σχέσεών του μέ τούς ἄλλους άνθρώπους.

Ἔτσι π.χ. παρουσιάστηκε σάν ἕνα κυρίαρχο μοτίβο ή αντίθεση ανάμεσα στό «Φυσικό Δίκαιο», τή «Φυσική θρησκεία» κ.λπ. καί στό «Θετικό Δίκαιο» καί τή «Θετική θρησκεία». Αὐτή ή αντίθεση παρουσιάστηκε, γιατί ὑπόθεταν ότι ὑπάρχει μιά αἰώνια καί ἀμετάβλητη άνθρώπινη φύση στήν όποία ἀντιστοιχεῖ μιά «Φυσική θρησκεία» ή ἕνα «Φυσικό δίκαιο», ἐνώ παράλληλα διαπίστωναν ότι, ἀπέναντι σέ αὐτή τήν ἔννοια τῆς «τέλειας» άνθρώπινης φύσης, ὑπάρχει καί ὑπῆρχε πάντοτε μιά πολλαπλότητα από θρησκείες, θεσμούς, ἤθη καί ἔθιμα [...] πού δέν εἶχαν καμία σχέση μέ τόν θεμελιώδη αὐτόν άνθρώπινο τύπο.³⁸

³⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ιστορία*, ὅ.π., σ. 140. "Όσον ἀφορᾷ τόν Πλάτωνα, ό Παπαϊωάννου ὑποστηρίζει ότι ή σχηματική ψυχολογία του «κορυφώνεται στήν εἰκόνα τοῦ "ἄρματος τῆς ψυχῆς" πού βρίσκουμε στόν *Φαῖδρος* (246a-247b)».

³⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ιστορία*, ὅ.π., σ. 143.

³⁶ *Ό.π.*

³⁷ *Ό.π.*, σ. 141. Βλ. ἐπίσης ὅ.π., σ. 140: «στήν προοπτική τοῦ Κλασικισμοῦ, ἐπρόκειτο νά χτυπηθεῖ στή ρίζα τῆς ή ἴδια ή μυθοπλαστική ικανότητα, ή ιστορική βούληση καί ή ιστορική παρουσία τῆς μάζας. Ἡ καρτεσιανή ἀνάλυση τοῦ πάθους [...] δέν μπορούσε νά καταλήξει παρά σέ μιά τέτοια ἐξουδετέρωση τοῦ ψυχικοῦ δυναμισμοῦ τῆς μάζας».

³⁸ *Ό.π.*, σ. 148-149 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου). Τίς ἴδιες ἀναλύσεις ἀναπαράγει ό Παπαϊωάννου καί στά κείμενά του πού συμπεριελήφθησαν στόν τόμο *Ἄ μαρξισμός σάν ἰδεολογία (Κρίση τοῦ μαρξισμοῦ, γενεαλογία τῶν τάξεων καί ιστορικές τους προοπτικές)*, Κομμούνα, Ἀθήνα 1988, σ. 43. Βλ. ἐπίσης *Μάζα καί ιστορία*, ὅ.π., σ. 153, ὅπου

Κατακρίνει ειδικότερα τήν ὀρθολογική προσέγγιση τῆς θρησκείας ἀπό τόν Βολταῖρο καί τόν Χιούμ.³⁹ Κατηγορεῖ τόν Κάντ –μέ τήν «ὑπερβατολογική Λογική» τοῦ ὁποίου «κορυφώθηκε καί ὀλοκληρώθηκε ἡ κλασική φιλοσοφία τῆς Εὐρώπης»⁴⁰ γιά τήν

ἀγεφύρωτη δυαδικότητα πού χωρίζει τό ὑπερβατολογικό ὑποκείμενο καί τήν ἐμπειρική του ὑπαρξή [...] ἢ τήν αὐτονομία καί τήν ἑτερονομία στήν Κριτική τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου,⁴¹

γιά τίς ριζικές σχηματοποιήσεις τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς στίς ὁποῖες καταφεύγει σέ κάθε επίπεδο (ἀνθρωπολογικό, αἰσθητικό, ἱστορικό, θρησκευτικό), ἀκόμη καί στό επίπεδο τῆς ἠθικότητας,⁴² καί γιά τόν «ἀφηρημένο οὐνιβερσαλισμό του».⁴³ Ὅσον ἀφορᾶ τοὺς Γάλλους διαφωτιστές καί τόν Κάντ ἀπό κοινού, ὁ Παπαϊωάννου υἱοθετεῖ τήν κριτική τοῦ Χέγκελ, ὁ ὁποῖος τοὺς κατέκρινε, διότι ἡ ἰδέα τῆς «ἀνθρωπότητας» πού κυριαρχεῖ στό ἔργο τους «ἦταν πολύ ἀφηρημένη γιά νά μπορεῖ νά ζωογονήσει τόν συγκεκριμένο ἄνθρωπο [...] καί ἀντίταξε τήν ἰδέα τοῦ Πνεύματος τοῦ Λαοῦ».⁴⁴ Μάλιστα, παρά τήν καταλυτική ἐπιρροή πού ἄσκησε ὁ Χέγκελ στόν Παπαϊωάννου, ὁ τελευταῖος δέν διστάζει νά κατακρίνει κάποιες θέσεις τοῦ Χέγκελ πού μαρτυροῦν τήν ἐπιρροή τῆς διαφωτιστικῆς ἀντίληψης γιά τό ρόλο τῶν μαζῶν στήν ἱστορία.⁴⁵ Τέλος, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ὁ Χέρντερ καί οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ κινήματος Sturm und Drang («Θύελλα καί Ὁρμή») ὑπῆρξαν πολύ πιό ριζοσπαστικοί καί πιό κοντά στό

ὁ Παπαϊωάννου μιλά γιά τόν «ἀφηρημένο, γυμνωμένο ἀπό κάθε ζωή, δραματικότητα καί ἱστορικότητα ἀνθρωπο-τύπο τοῦ 18ου αἰώνα». Βλ. καί ὅ.π., σ. 153-154: «ἡ ἄσαρκη ἔννοια τῆς “αἰώνιας ἀνθρώπινης φύσης” τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν καί τοῦ Ρασιοναλισμοῦ [...] ἐξαφανίζεται μέσα στήν πληρότητα τῶν ψυχικῶν δυνάμεων πού γεμίζουν τό ἱστορικό προσκήνιο».

³⁹ Ὁ.π., σ. 149-150. Τίς ἴδιες ἀναλύσεις ἀναπαράγει ὁ Παπαϊωάννου καί στό Ὁ μαρξισμός σάν ἰδεολογία, ὅ.π., σ. 43-44.

⁴⁰ Βλ. Μάζα καί ἱστορία, ὅ.π., σ. 146. Ἐπίσης ὁ Παπαϊωάννου χαρακτηρίζει τήν καντιανή πρακτική φιλοσοφία «ἀνώτατη ἔκφραση τοῦ ἀνθρωποκεντρισμοῦ τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ» (ὅ.π., σ. 151).

⁴¹ Ὁ.π., σ. 150.

⁴² Ὁ.π., σ. 151.

⁴³ Ὁ.π., σ. 153.

⁴⁴ Ὁ.π., σ. 162-163. Βλ. ἐπίσης ὅ.π., σ. 153: «Ὁ Χέγκελ, ἀπέναντι στόν ἀφηρημένο οὐνιβερσαλισμό τοῦ Κάντ, παρουσίασε τοὺς λαούς σάν ζωντανές “συγκεκριμένες καθολικότητες”».

⁴⁵ Ὁ.π., σ. 151-152.

νόημα τῆς νέας ἐποχῆς ἀπό τόν Διαφωτισμό καί ἀπό τήν καντιανή πρακτική φιλοσοφία καί ἀνθρωπολογία πού, ὄχι μόνο «οὐδέποτε ξεπέ-
ρασαν τά ὅρια τοῦ ψυχικοῦ κόσμου τῆς κοινωνίας πού ἀπέριπταν»,
ἀλλά ὑπῆρξαν «ἡ πιό συνεπής, ἡ πιό ὀλοκληρωμένη ἔκφραση τῶν
ἀξιών καί τῆς αὐτοσυνειδήσεως τοῦ Ancien Régime».⁴⁶

Πρός τί ἀντιδιαστέλλει ὁ Παπαϊωάννου τόν ὀρθολογισμό καί γιατί;
Κατακρίνει κυρίως τόν «ὀλοκληρωτισμό» του, τό γεγονός δηλαδή ὅτι
ἐπιδιώκει νά καταλάβει ὀλόκληρο τό πεδίο τῆς πραγματικότητας, ὅτι
δέν ἀφήνει χῶρο στό ἕτερόν του: στό ἄλογο, στό μῦθο, στό ὄνειρο,
στόν ἐνθουσιασμό, στήν ἔκσταση, στή «σκοτεινή πλευρά τοῦ ἀνθρώ-
που», στόν μή-πολιτισμό κ.λπ. Ἐκμυστηρεῦεται ὅτι ἕνας βοσκός τοῦ
ἐξήγησε καλύτερα ἀπό ὅποιονδήποτε λόγιο τή σχέση πού πρέπει νά
ὑπάρχει μεταξύ τῆς λογικῆς μας ικανότητας καί τῶν ἐξωλογικῶν,
μουτικῶν δυνάμεων τῆς ἀνθρώπινης φύσεως:

ἂν οἱ Ἀρχαῖοι, ὄντα μέ ἄπειρη σοφία, ὄμορφοι καί δυνατοί, εἶχαν θεο-
ποιήσει τήν ἀγριότητα, ἂν τήν εἶχαν ἀποδεχτεῖ στόν ὀρίζοντα τοῦ χώρου
ὅπου βασίλευαν οἱ νόμοι, εἶναι γιατί πίστευαν, ἴσως, πώς μιά περιοχὴ
μῆ-πολιτισμοῦ εἶναι ἀπαραίτητη στήν ὑπαρξή τοῦ πολιτισμοῦ, πώς
μοιάζει μέ μιά ζώνη πού, ὅσο σφίγγει τό σῶμα τῆς κοινωνίας, τήν
ἐμποδίζει νά κομματιαστεῖ. Ἐξάλλου, πρόσθεσε, αὐτό κάνουμε κι ἐμεῖς
οἱ ἴδιοι: ἀφήνουμε τά ἀγριόχορτα νά μεγαλώσουν ἔξω ἀπό τοὺς κήπους
γιά νά μὴν τοὺς πλημμυρίσουν μέσα. Αὐτόν τόν χῶρο πού προηγεῖται
κάθε ἱστορίας καί καθιστᾷ δυνατό τόν πολιτισμό, οἱ Ἕλληνες τόν
τοποθέτησαν στήν Ἀρχαία.⁴⁷

Κατανοοῦμε ἔτσι τή θετική στάση τοῦ Παπαϊωάννου ἔναντι τῶν
«καταραμένων» μεφιστοφελικῶν πνευμάτων πού ἐμφανίστηκαν στόν
19ο αἰώνα ὡς «πρῶτο σημάδι τῆς ἀνάρρωσης τοῦ φαιστικῶ ἀνθρώ-
που». Ἀναφέρεται πρωτίστως στόν Νίτσε, στόν Ρεμπώ καί στόν
Φρόντ καί δευτερευόντως στόν Μάρξ, ὁ ὁποῖος

εἶχε ἀόριστα καί συγκεχυμένα διασθανθεῖ ἕνα νέο οὐμανισμό, πού θά
ἔσωζε τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν «ἀποξένωση ἀπό τόν ἑαυτό του».⁴⁸

⁴⁶ Ὁ.π., σ. 155.

⁴⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 92 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

⁴⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, «Τό πρόβλημα τοῦ οὐμανισμοῦ στόν XX αἰώνα», ὁ.π., σ. 121.

Ὅσον ἀφορᾷ εἰδικότερα τόν Νίτσε, «πού κήρυξε τόν πόλεμο κατά τῆς συνειδήσεως καί κατά τοῦ συνειδητοῦ πολιτισμοῦ» καί «ζήτησε τήν “ἀναθεώρηση ὅλων τῶν ἀξιῶν”»,⁴⁹ ὁ Παπαϊωάννου ἐξαίρει τή γόνιμη ἀφετηρία τοῦ στοχασμοῦ του:

ἡ κριτική τῆς ρασιοναλιστικῆς μυθολογίας καί τό αἴτημα τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν καταπιεσμένων ἐξωλογικῶν δυνάμεων τῆς ἀνθρώπινης δημιουργικότητας, εἶναι ἓνα ἀπό τά θεμελιώδη προβλήματα τῆς ἐποχῆς μας. Χάρη στή σωστή αὐτή βάση, ὁ Νίτσε ἔθεσε τό πρόβλημα τοῦ οὐμανισμοῦ στό πῶς κεντρικό του σημεῖο, στό πρόβλημα τῆς σχέσεως Λόγου καί Μύθου.⁵⁰

Ἰπποστηρίζει μάλιστα ὅτι «ὁ Νίτσε μᾶς δείχνει τό σωστό δρόμο» γιά μιᾶ νέα Ἀναγέννηση τῆς Εὐρώπης, γιά ἓνα νέο οὐμανισμό:⁵¹

Τό οὐσιαστικότερο στοιχεῖο πού μᾶς δίνει ἡ ἐρμηνεία τοῦ Νίτσε, εἶναι ἡ ἀνάγκη τῆς «ἀναφορᾶς» πρὸς τήν τραγική ἐποχή τοῦ Ἑλληνισμοῦ, σάν ὀργανική προϋπόθεση μιᾶς νέας Ἀναγέννησεως τῆς Εὐρώπης, πού πρωταρχική τους ἔνδειξη θά εἶναι ἡ ἐπανασύνδεση τῆς Μουσικῆς καί τοῦ Μύθου μέ τό Λόγο.⁵²

γ) Ξεχωριστή θέση στόν κατάλογο τῶν φιλοσόφων στούς ὁποίους ἀναφέρεται ὁ Παπαϊωάννου κατέχει ὁ Χέγκελ, ὄχι μόνο διότι ὁ Ἑλληνογάλλος φιλόσοφος ἀφιερώνει τό μεγαλύτερο τμήμα τῶν ἀναλύσεών του γιά τή νεωτερικότητα σέ θέσεις καί ἐπιχειρήματα τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου, ἀλλά κυρίως διότι ἔχει ἐπηρεαστεῖ καταλυτικά ἀπό τό στοχασμό του τόσο ἐν γένει ὅσο καί εἰδικότερα στό ζήτημα πού μᾶς ἀπασχολεῖ.⁵³ Δέν εἶναι τυχαῖο ἄλλωστε ὅτι ὁ Παπαϊωάννου χαρακτηρίζει τόν Χέγκελ «πρῶτο σύγχρονο ἄνθρωπο»⁵⁴ καί ὅτι τόν θεωρεῖ ὡς τόν μεγαλύτερο στοχαστή τῆς νεωτερικότητας.⁵⁵ Τόν

⁴⁹ Ὁ.π., σ. 112.

⁵⁰ Ὁ.π., σ. 129.

⁵¹ Ὁ.π., σ. 132.

⁵² Ὁ.π., σ. 113.

⁵³ Βλ. ἐνδεικτικά Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὅ.π., Π1.γ., σ. 225-250: «Ὁ Παπαϊωάννου ὡς ἐγγελιανός φιλόσοφος».

⁵⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 153.

⁵⁵ Βλ. Philippe Raynaud, «Πρόλογος» στό Κostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, Gallimard, 2001, σ. XI: «Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ὁ ὁποῖος στό σημεῖο αὐτό εἶναι ἀρκετά κοντά στόν Χάιντεγκερ (γιά τόν ὁποῖο, ὡστόσο, δέν ἔκρινε ἰδιαίτερο θαυμασμό), ὁ Χέγκελ εἶναι ὁ μεγαλύτερος στοχαστής τῆς νεωτερικότητας, διότι ὠθησε

άντιστοιχο τίτλο, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, απονέμει στον Πλάτωνα⁵⁶ και είναι αξιοσημείωτο ότι ο Παπαϊωάννου αφιερώνει σημαντικές αναλύσεις στην αντιπαράθεση της πλατωνικής και της έγγελιανής έννοιας της «ανάμνησης» (Erinnerung στον Χέγκελ), υποστηρίζοντας ότι

τό άπώτατο νόημα πού δίνουν ο Χέγκελ και ο Πλάτων στην ανάμνηση μπορεί να γίνει βάση μιας τελικής διάκρισης του δικού μας «ιστορικού» ούμανισμού από τον αρχαίο ελληνικό.⁵⁷

δ) Οί κύριες πηγές των αναλύσεων του Παπαϊωάννου για τή νεωτερικότητα και οι κύριοι φιλόσοφοι μέ τούς οποίους «διαλέγεται» ανήκουν στον γερμανικό φιλοσοφικό στοχασμό του 19ου αιώνα (ιδίως Χέγκελ, Μάρξ και Νίτσε). Αναφέρεται πολύ λίγο στον φιλοσοφικό στοχασμό του 17ου και του 18ου αιώνα, κυρίως στον Ντεκάρτ, τον Πασκάλ, τούς Γάλλους διαφωτιστές, τον Χέρντερ και τον Κάντ. Σέ όρισμένα μάλιστα κείμενά του, περνά απότομα από τήν Αναγέννηση (έστω από τον Ντεκάρτ) στους Κάντ, Χέγκελ, Μάρξ και Νίτσε. Είμαι πολύ ένδιαφέρον τό γεγονός ότι άγνοεί σχεδόν παντελώς τον βρετανικό φιλοσοφικό στοχασμό (μέ εξαίρεση κάποιες σύντομες αναφορές στον Φράνσις Μπαίηκον και στον Χιούμ), ενώ αφιερώνει μακρές αναλύσεις στό έλισαβετιανό θέατρο. Εάν δέν άπατῶμαι, δέν αναφέρεται καθόλου σέ μείζονες φιλοσόφους, όπως ο Χόμπερς, ο Λόκ, ο Μπέρκελντ ή οι εκπρόσωποι του βρετανικού (άγγλικού και σκωτικού) Διαφωτισμού. Από τίς αναλύσεις του άπουσιάζει επίσης ο Λάμπνιτς.

ως τά άκρα τή μεταφυσική τής υποκειμενικότητας, βλέποντας στό 'Απόλυτο ένα υποκείμενο και όχι πλέον μάν υπόσταση, κάνοντας τήν 'Ιστορία τό μέσο όπου πραγματοποιείται τό Πνεύμα και δίνοντας στην παραγωγική δραστηριότητα ή στην εργασία μία πρωτόγνωρη αξιοπρέπεια».

⁵⁶ Για τό χαρακτηρισμό του Παπαϊωάννου ως «πλατωνιστή φιλόσοφου», βάσει του συνόλου του έργου του, παρά τήν κριτική πού άσκει στον άνιστορικό χαρακτήρα τής πλατωνικής φιλοσοφίας, βλ. Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: από τή φιλοσοφία τής ιστορίας στην ιστορία τής φιλοσοφίας*, ό.π., κεφάλαια Ι2.ε και ΙΙ1.γ και σ. 299.

⁵⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ό.π., σ. 74. 'Ο συγγραφέας αφιερώνει τήν τέταρτη και τελευταία ενότητα τής μελέτης αὐτῆς (σ. 75-89) στην αντιπαράθεση τής πλατωνικής (υπερχρονικής) μέ τήν έγγελιανή (ιστορική) έννοια τής ανάμνησης. Αναπαράγει τίς οικείες αναλύσεις του και στό βιβλίο του *Κράτος και φιλοσοφία. 'Ο διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ό.π., σ. 66 κ.έ. Πρβλ. Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: από τή φιλοσοφία τής ιστορίας στην ιστορία τής φιλοσοφίας*, ό.π., ΙΙ1δ., σ. 251-276: «'Η ιστορία τής φιλοσοφίας μέσα από τήν ανάμνηση».

IV. Ἡ κύρια συμβολή τοῦ χριστιανισμοῦ στήν ἀνάδυση τῆς νεωτερικότητας

Προτοῦ ἐπιχειρήσουμε νά ἐντοπίσουμε τήν ἰδιοτυπία τῆς «δικῆς μας νεωτερικότητας», θά ἦταν χρήσιμο νά παρουσιάσουμε συνοπτικά τίς θέσεις τοῦ Παπαϊωάννου γιά τήν προσφορά τοῦ χριστιανισμοῦ στήν πορεία ἀπό τήν ἀρχαιότητα πρὸς τή νεωτερικότητα. Τί κληροδότησε λοιπόν ὁ χριστιανισμός στοὺς νεότερους χρόνους;

α) *Τὴν ἰδέα τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας.*

Σύμφωνα μέ τόν Χέγκελ, τῆ θέση τοῦ ὁποίου υἰοθετεῖ ὁ Παπαϊωάννου στό σημεῖο αὐτό, ὅπως ἄλλωστε καί στό μεγαλύτερο τμήμα τῶν φιλοσοφικοῖστορικῶν του ἀναλύσεων,

πρὶν ἀπό τήν ἐμφάνιση τοῦ χριστιανισμοῦ, ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ἦταν ὀλότελα ἄγνωστη: «Οὔτε ἡ Ἀφρική οὔτε ἡ Ἀνατολή εἶχαν ποτέ αὐτή τήν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας καί οὔτε τήν ἀπόκτησαν ἀκόμα. Οἱ Ἕλληνες καί οἱ Ρωμαῖοι, ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ Στωϊκοὶ δέν τήν γνώρισαν ποτέ. Ἦξεραν μόνο ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος ἀπὸ τῆ γέννησῆς του [...] ἀπὸ τῆ δύναμη τοῦ χαρακτήρα του, ἀπὸ τήν καλλιέργειά του ἢ ἀκόμα ἀπὸ τῆ φιλοσοφία [...] Ὁ χριστιανισμός ἔφερε στὸν κόσμο τήν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, γιατί, γιά τόν χριστιανισμό, τό ἄτομο σάν ἄτομο ἔχει μιά ἀπέραντη ἀξία [...]».⁵⁸

β) *Τὴν ἰδέα τῆς προόδου καί τῆ συναφή ἰδέα τῆς ἱστορικότητας τοῦ ἀνθρώπου.*

Ἡ ἰδέα τῆς προόδου, ὅπως καί αὐτή τῆς ἱστορικότητας τοῦ ἀνθρώπου ὡς θεμελιώδους χαρακτηριστικοῦ τῆς δομῆς του, δέν εἰσήχθησαν στή φιλοσοφία παρά μέ τόν χριστιανισμό. Γιά τοὺς Ἕλληνες, αὐτό πού ἦταν εἶναι αὐτό πού θά εἶναι καί αὐτό πού γίνεται εἶναι αὐτό πού θά συνεχίσει νά γίνεται.⁵⁹

⁵⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ὅ.π., σ. 56-57 (Τὸ παράθεμα τοῦ Χέγκελ προέρχεται ἀπὸ τήν *Encyclopédie*, § 482). Βλ. καί μία σελίδα παρακάτω: «Μετά τῆ Γαλλικῆ Ἐπανάσταση, ὁ ἄνθρωπος, πλουτισμένος ἀπὸ τῆ χριστιανικῆ ἐμπειρία τῆς ἄγνωστης στίς ἐλληνικὲς πολιτεῖες προσωπικῆς ἐλευθερίας [...]». Τὴν ἴδια ἀκριβῶς φράση συναντοῦμε στή μελέτη του «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του» (στὸ Κ. Παπαϊωάννου, *Ἀπὸ τὸν Ἀρχαιοελληνικὸ στὸν Εὐρωπαϊκὸ Οὐμανισμό (Ἐπιλογή κειμένων)*, ὅ.π., σ. 147).

⁵⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 62. Τὴν ἴδια ἀκριβῶς φράση συναντοῦμε καί στή μελέτη του *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 180. Βλ. ἐπίσης *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 86-88. Ἀξίζει νά ἐπισημάνουμε ὅτι, κατὰ τήν περίοδο 1943-1960, ἀρκετοὶ μελετητές τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, ὅπως

Ειδικότερα, όφειλουμε στόν χριστιανισμό τήν ιδέα τής μερικότητας κάθε ιστορικῆς ἀλήθειας καί τήν προσδοκία μιᾶς τελικῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀλήθειας:

‘Ο Hegel – ὅπως ἄλλωστε καί κάθε ἀθεντικός φιλόσοφος τῆς ιστορίας ἀπό τόν Αὐγουστίνου ἕως τόν Marx– δείχνει ἐκδηλα τή χριστιανική ρίζα αὐτῆς τῆς εἰκόνας τῆς ιστορίας σάν ἔνδειξις τοῦ ἡμιτελοῦς χαρακτήρα τῆς ἐσωτερικῆς μας διαμόρφωσης. Γιατί ριζικά χριστιανική, ἀπόλυτα ἀσύλληπτη γιά κάθε προχριστιανικό πολιτισμό, εἶναι αὐτή ἡ ιδέα τῆς μερικότητας κάθε ιστορικῆς ἀλήθειας καί αὐτή ἡ προσδοκία μιᾶς τελικῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀλήθειας, καί ἀπ’ αὐτή τήν ἀποψη, ἡ φράση τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: «Ἐκ μέρους γινώσκωμεν καί ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσσομαι καθὼς καί ἐπεγνώσθη» (Πρὸς Κορινθίους Α’, ΙΓ, 10-12) συμπυκνώνει τήν οὐσία κάθε ὡς τά τώρα φιλοσοφίας τῆς ιστορίας.⁶⁰

Ἀξίζει ὡστόσο νά ἐπισημάνουμε ὅτι, σέ ἄλλο κείμενό του, ὁ Παπαϊωάννου ἐντοπίζει τήν οὐσία κάθε φιλοσοφίας τῆς ιστορίας σέ ἓνα χωρίο τοῦ Δευτερονομίου (ΑΒ’ 10-15).⁶¹

γ) Τήν ἀντιπαράθεση φύσης καί ἀξίας.

Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ἓνα χωρίο τοῦ Τίμαιου (47 b-c)

ἀποδίδει θαυμάσια τή βασική ἀντιληψη τῶν Ἑλλήνων, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ φύση εἶναι ἀξία καί, κατά συνέπεια, ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἀρετή καί σωτηρία. Ἀντίθετα, ἡ μοντέρνα ἀντιπαράθεση φύσης καί ἀξίας ἐμφανίζεται ἀκριβῶς ἀφ’ ὅτου ὁ χριστιανισμός διέρρηξε τή σφαῖρα τοῦ κόσμου [μέ τήν ἀρχαιοελληνική σημασία τοῦ ὄρου].⁶²

οἱ Ἐτιέν Ζιλσόν (Étienne Gilson), Ἐμίλ Βρεγιέ (Émile Bréhier), Πῶλ Βινιώ (Paul Vignaux), Μ. Ντ. Σενύ (M.-D. Chenu), Ὁσκαρ Κούλλμαν (Oscar Cullmann), Ἀνρύ-Σάρλ Πυές (Henri-Charles Puech), Τ. Γκ. Σιφλό (Th.-G. Chifflet), στοὺς ὁποίους δέν παραπέμπει ὁ Παπαϊωάννου, εἶχαν ἀναδείξει τόν ιστορικό χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς ἀντιληψῆς τοῦ σύμπαντος – ἀντικείμενο τῶν στοχασμῶν τοῦ Π. Βινιώ, γιά παράδειγμα, ἦταν ἡ «θεολογία τοῦ χρόνου καί τῆς ιστορίας, ἡ ὁποία εἶναι σύμφυτη μέ τήν οὐσία τοῦ χριστιανισμοῦ»– καί εἶχαν συγκρίνει τή χριστιανική μέ τήν ἀρχαιοελληνική ἀντιληψη τοῦ χρόνου (βλ. Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, ἐπιμ. καί σημ. R. Imbach, Παρίσι, Vrin, συλλογή «Bibliothèque d’histoire de la philosophie», 2004, σ. 70-73).

⁶⁰ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ὅ.π., σ. 75-76.

⁶¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ιστορία*, ὅ.π., σ. 46.

⁶² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ιστορίας*, ὅ.π., σ. 64.

Ὅσον ἀφορᾷ τήν προσέγγιση τοῦ χριστιανισμοῦ ἀπό τόν Παπαϊωάννου, ἀξίζει νά ἐπισημάνουμε ὅτι ἀπορρίπτει τόσο τή μαρξιστική ὅσο καί τή νιτσεική ἐρμηνεία τῆς οὐσίας τοῦ χριστιανισμοῦ. Θυμίζει ὅτι οἱ μαρξιστές ἐκλαμβάνουν τή χριστιανική θρησκεία ὡς τό ὄπιο τοῦ λαοῦ καί ὁ Νίτσε,

μέ θεμελιακά ἀνάλογους συλλογισμούς [...], παρουσιάζει ὡς κέντρο καί οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ τό ressentiment τῆς μάζας τῶν σκλάβων καί τήν ἐξιδανίκευσή του μέσα στίς «ἀντι-ζωϊκές» ἀξίες τοῦ Χριστιανισμοῦ.⁶³

Τό ἐπιχείρημα βάσει τοῦ ὁποῖου ὁ Παπαϊωάννου ἀπορρίπτει τίς δύο αὐτές ἐρμηνευτικές προσπελάσεις εἶναι τό ἀκόλουθο:

τό πρόβλημα πού τίθεται εἶναι τό πῶς ἕνας ψυχισμός μέσ τόν ὁποῖο κυριαρχοῦσαν ἡ ἀδυναμία, ἡ «λήθη», ἡ «φυγή μέσ τό φανταστικό», ἡ «νεύρωση», ὁ «μαζοχισμός», οἱ «παρανοϊκές προβολές», δηλαδή μέ μιά λέξη ἡ πιό παθολογική «ὀργάνωση τῆς ἀποτυχίας» κι ἡ πιό αὐθαίρετη ἀ-πραγματικότητα, μπόρεσε νά γίνει μιά ἀντικειμενική δύναμη πού ἀνέτρεψε ἕνα ὀλάκερο καθεστῶς κι ἕναν ὀλάκερο πολιτισμό, δημιούργησε μιά ἐπαναστατική κοινωνική τάξη (τόν Κλήρο) μέ σπάνιες στήν Παγκόσμια Ἱστορία ὀργανωτικές καί δημιουργικές ικανότητες, ἔφερε στό φῶς ἄγνωστες ὡς τότε διαστάσεις τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.⁶⁴

V. Τά ἰδιάζοντα γνωρίσματα τῆς νεωτερικότητας

α) Σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ «κόσμου», στή Δύση ὁ ἀνθρώπινος κόσμος εἶναι χωρισμένος ἀπό τό φυσικό κόσμο καί ὁ τελευταῖος καθίσταται ἀντικείμενο ἐπισημονικῆς κυριάρχησης ἢ τεχνικῆς ἐκμετάλλευσης.

Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου,

ὁ κόσμος, ἕνα σύμπαν ὀλοκληρωμένο, διατεταγμένο, ἀρμονικό, μᾶλλον ἀντικείμενο θρησκευτικῆς λατρείας, τραγικοῦ φόβου ἢ αἰσθητικῆς θέασης παρά ἐπιστημονικῆς κυριάρχησης ἢ τεχνικῆς ἐκμετάλλευσης, ἀποτελεῖ γιά τοὺς [ἀρχαίους] Ἕλληνας τό ὑπόδειγμα τάξης καί ὀρθολογικότητας, μέ τό ὁποῖο ὁ ἀνθρώπινος κόσμος ὀφείλει νά συμμορφώνεται στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ.⁶⁵

⁶³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 177-178.

⁶⁴ Ὁ.π., σ. 178.

⁶⁵ Βλ. *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 182. Στίς ἀμέσως

Ὁ φιλόσοφος ὁ ὁποῖος συνελάμβανε κατεξοχήν μέ αὐτό τόν τρόπο τόν κόσμον ἦταν ὁ Πλάτων,⁶⁶ ἀλλά ἡ ἀντίληψη αὐτή διέπει ὀλόκληρη τήν ἀρχαιοελληνική φιλοσοφία, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου· τή συναντοῦμε γιά παράδειγμα καί στόν Ἡράκλειτο.⁶⁷ Δέν πρέπει ὡστόσο νά μᾶς διαφεύγει ὅτι ἡ κλασική Ἑλλάδα ἐξέφρασε αὐτό τό κοσμικό συναίσθημα μέ ἕναν ἐκπληκτικό πλοῦτο καί ὄχι μόνο μέ τά φιλοσοφικά της συστήματα. Τό ἐξέφρασε ἀρχικά «στή γλώσσα τῆς πέτρας τῶν ναῶν» καί στή συνέχεια «μέσω μύθων, ἐνοιῶν καί συμβόλων, μέσα ἀπό τήν ἀντίληψή της γιά τήν πολιτική καί μέσα ἀπό τίς μαθηματικές καί ἐπιστημονικές θεωρίες της».⁶⁸

προηγούμενες σελίδες (σ. 180-182), ὁ Παπαϊωάννου παρουσιάζει συνοπτικά τήν ἐρμηνευτική του προσέγγιση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καί εἰδικότερα τῆς ἀριστοτελικῆς καί πλωτωνικῆς ἀντίληψης τοῦ κόσμου. Γιά τό πλῆθος τῶν σηματοδοτήσεων τοῦ ὄρου «κόσμος» στήν ἀρχαία Ἑλλάδα, βλ. ὅ.π., σ. 155-156, ἰδ. σ. 156, ὅπου ἐξηγεῖ πῶς «ἀπό τήν ὄντολογική τάξη περνᾶμε ἀνεπαίσθητα στήν ἠθική τάξη καί στό ἰδεῶδες τῆς κοσμοτήτος, ὅρου πού δέν εἶναι δυνατόν νά μεταφραστεῖ καί πού παραπέμπει ταυτόχρονα στόν αὐτοέλεγχον καί στή συμφωνία μέ τή συμπαντική τάξη». Βλ. ἐπίσης *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 31: «"κόσμος" σημαίνει, ταυτόχρονα, κοσμικό σύμπαν, ὄντολογική διάταξη, εὐνομούμενη πολιτεία, δίκαιες ἀνθρώπινες σχέσεις, ὁμορφία...» καί σ. 38-40. Πολύ σημαντικό κείμενο γιά τήν ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ κόσμου εἶναι τό ἄρθρο τοῦ Παπαϊωάννου, «Φύση καί ἱστορία στήν ἐλληνική ἀντίληψη τοῦ κόσμου» (στή συλλογή δοκιμῶν του *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 29-66, ἰδ. σ. 31-37). Ὁ Νίκος Σέργγης (*Κόσμος Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὅ.π., σ. 279 καί σμμ. 452) ἐπισημαίνει ὅτι τήν ἴδια ἐρμηνεία τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ἀντίληψης τοῦ κόσμου συναντοῦμε, «μέ μικρές παρεκκλίσεις», σέ συγγράμματα τοῦ Ο. Ζιγκόν (O. Gigon), τοῦ Β. Σνέλ (B. Snell) καί τοῦ Θεόφιλου Βέικου.

⁶⁶ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., (α) σ. 48-49: «Ὁ Πλάτων εἶναι αὐτός πού ἔδειξε [στόν Γοργία, 508a] μέ τόν πιό μνημειακό τρόπο τόσο αὐτή τήν κοσμολογική ἐνότητα τοῦ ἀνθρωπισμοῦ καί τοῦ φυσικοῦ κόσμου ὅσο καί τή θαυμαστή συμφωνία τοῦ Νόμου αὐτοῦ τοῦ Κόσμου μέ τήν οὐσία τοῦ Λόγου». (β) σ. 54: «ὁ κόσμος μένει πάντοτε γιά τόν Πλάτωνα [...] τό ὑπέρτατο παράδειγμα τάξης καί ἀρμονίας πρὸς τό ὅποιο ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νά συμμορφωθεῖ». (γ) σ. 55: «Τό χωρίο αὐτό τοῦ Τιμαίου [47 b-c] δείχνει μέ τόν πιό καθαρὸ τρόπο γιατί γιά τούς Ἕλληνας ὁ Νόμος τοῦ Κόσμου εἶναι τό Ἄγαθόν». Δίγες σελίδες παραπάνω (σ. 50), ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στήν «ἐλληνική-πλατωνική ἀντίληψη τοῦ "κόσμου"».

⁶⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 59-60: «Γιά τούς Ἕλληνας ὁ "κόσμος" εἶναι τό πρότυπο τάξης καί ἀρμονίας πρὸς τό ὅποιο ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νά συμμορφωθεῖ, γιατί ἀνάμεσα σ' ὅλα τά ὄντα πού συνεργάζονται γιά τήν τελειότητα τοῦ σύμπαντος, ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό ὄν τό πιό προικισμένο καί συνάμα τό πιό ἐπικίνδυνο. Ὁ Ἡράκλειτος, ὁ πρῶτος φιλόσοφος τοῦ Λόγου, ἔλεγε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι φύσει λογικός· μόνο λογικό εἶναι τό σύμπαν [...] ὁ Λόγος κυκλοφορεῖ μέσα στήν οὐσία τοῦ παντός».

⁶⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 185.

Ἡ ἀπαξίωση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ἀντίληψης τοῦ «κόσμου» προῆλθε ἀπό τήν ἰουδαιοχριστιανική ἀντίληψη τῆς δημιουργίας *ex nihilo* καί τῆς θεϊκῆς ὑπερβατικότητας, ἡ ὁποία μετέτρεψε τόν κόσμο

σέ δημιούργημα, σέ ἓνα ἀντικείμενο πού δέν ὑπάρχει παρά μόνο χάρη στή θέληση πού τό δημιούργησε καί βρίσκεται ἐδῶ μονάχα ὡς μαρτυρία τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καί ταυτόχρονα τῆς ὑποστασιακῆς μηδαμινότητας τοῦ οἰουδήποτε ὄντος. [...] Ἡ [ἀρχαιοελληνική] ἔννοια τῆς φύσεως δέν ἔγινε ποτέ ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας ἀπό τόν λαό τῆς Βίβλου οὔτε ὡς νοητική δομή οὔτε ὡς ἠθικό πρότυπο: ἡ λέξη πού τήν ὑποδηλώνει δέν ὑπάρχει κἀν στήν Παλαιά Διαθήκη. Ἐδῶ, τό αἶνιγμα πού τίθεται ἀπό τήν πορεία τοῦ κόσμου λύνεται μέσα στή βεβαιότητα τῆς θεϊκῆς παρουσίας καί τῆς ἀπειρης ἰσχύος του [...]. Σέ μιά τέτοια ἐσχατολογική προοπτική, ὁ κόσμος μεταβάλλεται σέ ἓνα ἀπλό ἐπεισόδιο, μέσα σέ μιά ἱστορία πού τόν ξεπερνᾷ ἀπό παντοῦ, ἀφοῦ πρὶν ἀπ' αὐτόν ὑπῆρχε ἡ μοναξιά τοῦ Θεοῦ καί μετά ἀπό αὐτόν θά ὑπάρχει ἓνα βασίλειο πού δέν θά ἀνήκει στόν κόσμο ἐτοῦτο.⁶⁹

Ποιό ἦταν ὅμως τό καταλυτικό πλήγμα γιά τήν ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ κόσμου;

Τή μέρα πού ὁ Παῦλος ἀντιπαρέθεσε τήν ἀπελευθέρωση μέσω τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν ἀλλοτινή δουλεία στά στοιχεῖα [μέ τήν ἀρχαιοελληνική σημασία τοῦ ὄρου], «τά στοιχεῖα τοῦ κόσμου» (*Πρός Γαλάτας*, Δ', 3), ἡ ἀνατροπή ὄλων τῶν ἀρχαίων ἀξιών εἶχε ἐπιτέλους βρεῖ τή διατύπωσή της.⁷⁰

Ἀπό τήν Ἀναγέννηση καί μετά, δέν μπορούμε πιά νά σκεφτοῦμε τό σύμπαν ὡς ἓνα δομημένο καί συνεκτικό ὄλον. Ὁ κόσμος φέρνει μέσα του μιά δυαδικότητα πού τίποτε δέν μπορεῖ νά τήν ὑπερβεῖ: ὁ κόσμος τῶν πραγμάτων καί ὁ κόσμος τοῦ πνεύματος ἐμφανίζονται ὡς οἱ δύο πόλοι μιᾶς πραγματικότητας γιά τούς ὁποίους ἤδη ὁ Jean Mair, στά τέλη τοῦ 15ου αἰώνα, ἔλεγε πῶς *non facientia unum*. Τό εἶναι τῆς φύσης ἀποτελεῖ στό ἐξῆς ἀντικείμενο παράστασης, ἐπιστημονικῆς γνώσης καί τεχνικῆς

⁶⁹ Βλ. ὅ.π., σ. 79-80. Τίς ἴδιες ἀναλύσεις, μέ μικρές διαφοροποιήσεις, συναντοῦμε καί στά ἀκόλουθα κείμενα τοῦ Παπαϊωάννου: *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 55 (ὅπου χαρακτηρίζει μόνο χριστιανική –καί ὄχι ἰουδαιοχριστιανική– τήν ἀντίληψη τῆς *ex nihilo* δημιουργίας τοῦ κόσμου) καί *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 70-71. Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, *Hegel*, ὅ.π., σ. 25, ὅπου ὑποστηρίζει ἐκ νέου ὅτι ἡ ἀπαξίωση τῆς φύσης καί ἡ μεταμόρφωσή της σέ ἀντικείμενο, σέ δημιούργημα, ὀφείλεται στήν ἰουδαιοχριστιανική παράδοση.

⁷⁰ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 79.

εκμετάλλευσης. Τό είναι τοῦ ἀνθρώπου τίθεται ὡς ὑποκείμενο ἀπέναντι στόν κόσμο ὁ ὁποῖος γίνεται πλέον ἀντιληπτός ὡς ἓνα σύστημα ἀντικειμένων οὐσιαστικά ξένο πρὸς τόν ἄνθρωπο, «βουβό» σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τόν ὕστατο προορισμό του. Μέχρι τότε ὁ ἄνθρωπος γνώριζε τόν ἑαυτό του σέ ἀναφορά μέ μιὰ οἰκουμενική τάξη πραγμάτων πού τόν ὑπερέβαινε ἀπό ὅλες τίς πλευρές. Ἡ ὑπαρξη μπορεῖ νά συγκλονιζόταν ἀπό βαθύτατους φόβους, ἀλλά δέν ἦταν προβληματική: ὁ ἄνθρωπος ἀναγνώριζε τή φυσική του θέση μέσα στήν ἀμετακίνητη καί ἀδιαμφισβήτητη ἱεραρχία τῶν ὄντων καί τῶν πραγμάτων.⁷¹

Στό ἔργο ποιῶ φιλοσόφου ἐμφανίζεται γιά πρώτη φορά σαφῶς ἡ ριζική ἀντίθεση ἀνάμεσα στό ὑποκείμενο καί στό ἀντικείμενο; Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, «αὐτός πού ἔδωσε τήν πλέον ἀκραία διατύπωση ἐτούτης τῆς καινούργιας καί ἐπαναστατικῆς πώλωσης ἀνάμεσα στό ἀντικείμενο καί στό ὑποκείμενο εἶναι ὁ ἐκπληκτικός Κάρολος Μπόβιλλος (Σάρλ ντέ Μπουέλ)» (1470-1553), Γάλλος θεολόγος καί φιλόσοφος, ὁ ὁποῖος ἐξελάμβανε τό εἶναι τῆς φύσης ὡς ἐξωτερικό πρὸς τόν ἑαυτό του καί τή λογική ὡς ἀποκλειστική ἀνθρώπινη ἰκανότητα.⁷²

Στό ἐπίπεδο τῆς γνωσιοθεωρίας ἡ ἰδέα τοῦ κόσμου ὡς «ἐνότητος τῆς ὁλότητος τῶν ὄντων» ἔγινε ἀδύνατη ἀπό τόν Ντεκάρτ καί τόν Κάντ, κατά τόν Παπαϊωάννου. Ὡστόσο, ἡ ἰδέα αὐτή εἶχε γίνει πολύ πρὶν «ὑποστασιακά» ἀδύνατη μέσα σ' αὐτόν τόν «ἐκτός νόμου» κόσμο τοῦ ἀνθρώπου *that much do want*⁷³ (ὁ Παπαϊωάννου ἀναφέρεται ἐν προκειμένῳ στήν «ὄντολογική Ἀνομία ἢ Πλεονεξία», ὅπως τήν ἀποκαλοῦσαν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες, τήν ὁποία «ἐκφράζει ὁ ἥρωας τοῦ Shakespeare, ὁ ἄνθρωπος “πού θέλει πάρα πολλά”, *that much do*

⁷¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., Εἰσαγωγή, σ. 11. Τό ἴδιο χωρίο συναντοῦμε στό ἄρθρο «Φύση καί ἱστορία στήν ἑλληνική ἀντίληψη τοῦ κόσμου» στή συλλογή δοκιμῶν τοῦ Παπαϊωάννου *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 29-30. Βλ. ἐπίσης *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 50: «ἡ ἑλληνική-πλατωνική ἀντίληψη τοῦ “κόσμου” βρίσκεται στους ἀντίποδες τῆς δυτικῆς ἰδέας τοῦ χωρισμένου ἀπό τόν φυσικό ἀνθρώπινου κόσμου» (οἱ ὑπογραμμίσεις εἶναι τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα).

⁷² Γιά τίς ἀπόψεις τοῦ Μπόβιλλου (Bovillus) σχετικά μέ τήν ἀντίθεση μεταξύ τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ ἀντικειμένου, ὀρισμένες ἀπό τίς ὁποῖες προαναγγέλλουν θέσεις τοῦ Σέλλινγκ καί τοῦ Χέγκελ, βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 123-125.

⁷³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 66.

want, ὅπως παρουσιάζει τόν ἑαυτό του ἕνας κλέφτης μέσα στόν κόσμον τοῦ *Timon of Athens*).⁷⁴ Πρὸς ἐπίρρωση τοῦ ἰσχυρισμοῦ του, ὁ Παπαϊωάννου ἀναφέρεται σέ μιά σειρά κειμένων καί ἔργων τέχνης τοῦ 16ου καί τοῦ 17ου αἰώνα, τά ὁποῖα δείχνουν ὅτι ὁ νεωτερικός ἄνθρωπος «χάνει τήν αἴσθηση τῆς ζωντανῆς ὀλότητας τοῦ κόσμου». ⁷⁵ Τοῦτο, γιά παράδειγμα, ἐπεδίωξαν νά ἐκφράσουν ὁ Ντύρερ «μέσα ἀπό τή σκυθρωπή καί ἀνήσυχη μορφή τῆς *Μελαγχολίας* του (1514)», ⁷⁶ ὁ Ἄγγλος ἐλισαβετιανός δραματογράφος Κρίστοφερ Μάρλοου, κυρίως σέ ἀποσπάσματα τῶν ἔργων του *Ταμερλάνος ὁ Μέγας* (I, II, 7 καί II, V, 3) καί *Δόκτωρ Φάουστους* (5η σκηνή), στά ὁποῖα συναντοῦμε προδρομικά τό νιτσεικό μοτίβο τοῦ φόνου τῶν θεῶν, ⁷⁷ ὁ Σαίξπηρ σέ ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ *Μάκβεθ*, ⁷⁸ ὁ Ἄγγλος μεταφυσικός ποιητής καί ἱεροκήρυκας Τζών Ντόν στό ποίημά του *Μιά ἀνατομία τοῦ κόσμου* (1611), ⁷⁹ ὁ Μακιαβέλλι, μέ «τόν ἀπογυμνωμένο ἀπό

⁷⁴ Ὁ.π., σ. 65.

⁷⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., Εἰσαγωγή, σ. 11-12.

⁷⁶ Ὁ.π., σ. 12: «ὁ διαβήτης καί τά ὄργανα μέτρησης πού τήν περιστοιχίζουν [τή σκυθρωπή καί ἀνήσυχη μορφή], ἡ ζυγαριά καί ὁ πίνακας μέ τούς ἀριθμούς πάνω στόν τοῖχο φαντάζονται ὡς τά σύμβολα μιᾶς βαθιά ἀπομονωμένης ψυχῆς, στούς κόλπους ἐνός ἀπεριόριστου ἀνοιχτοῦ σύμπαντος πού ἀποκλείει κάθε αἴσθημα συμπάθειας ἀνάμεσα στό σκεπτόμενο ἐγώ καί τά πράγματα».

⁷⁷ Ὁ.π., σ. 13-14. Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 55-59, ἰδ. σ. 58-59.

⁷⁸ Ὁ.π., σ. 66: «μέσα σέ ἕνα σύμπαν ἀπογυμνωμένο ἀπό κάθε θεϊκή παρουσία ἡ προστασία καί μέσα σέ μιά ἱστορική ζωὴ γεμάτη ἀπό τό *Sound and Fury* τῆς πιό ἀλλόκοτης βίας, ἔρημη ἀπό κάθε ὄντολογική συνοχή: *A tale told by an idiot... signifying nothing* (*Μάκβεθ*, 5η πράξη, 6η σκηνή), ὁ ἄνθρωπος βρέθηκε ξαφνικά μόνος του, ξένος πρὸς κάθε μεταφυσική παρηγοριά».

⁷⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 12: «It's all in pieces, all coherence gone, θά πεῖ ὁ Τζών Ντόν [...]. Ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται ξένος μέσα σ' αὐτό τό σύμπαν, χτισμένο ἀπό ἕνα πνεῦμα πού ὑπολογίζει καί μετρεῖ ἀλλά εἶναι ἀνίκανο πιά νά συλλάβει τόν κόσμον ὡς ὅλον. Αὐτός ὁ κόσμος, ἡ σημασία τοῦ ὁποῖου παραμένει πάντα ἀβέβαιη καί ἀποσπασματική, δέν σχετίζεται πιά μέ τίς βαθύτερες τάσεις τῆς ψυχῆς. Καμιά ὄντολογική θεβαιότητα δέν ἀπορρέει πιά ἀπό τήν πορεία τοῦ κόσμου». Στό *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 66-68, ὁ Παπαϊωάννου παραθέτει τμήμα τοῦ ποίηματος αὐτοῦ μέ ἕναν σύντομο σχολιασμό του: «Μέσα σ' αὐτό τόν κόσμον πού "ἐγίνε κομμάτια καί ἔχασε κάθε συνοχή", ζεπήδησε μιά τραγική ἐμπειρία ἀνυποψίαστη, τόσο στήν κλασική Ἀρχαιότητα ὅσο καί στό χριστιανικό Μεσαίωνα: ἡ ἰδέα τῆς καθαρῆς contingency [ἐνδεχομενικότητας] τῆς ὑπαρξῆς, ἡ ἰδέα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι "ριγμένος" ἐντελῶς τυχαῖα μέσα στόν ἄπειρο χῶρον καί τόν ἄπειρο χρόνον ἐνός ἀνόνημου, μακρινοῦ [...] σύμπαντος».

κάθε ὄριο καί ἀπό κάθε φραγμό κόσμο» του⁸⁰ καί κυρίως ὁ Πασκάλ, μέ τό δέος πού αἰσθανόταν μπροστά στήν «αἰώνια σιωπή τῶν ἀπέραντων διαστημάτων».⁸¹

6) Ἡ γνώση ἔπαψε νά θεωρεῖται ἀρετή καί σωτηρία γιά νά ἐκληφθεῖ ὡς δύναμη.

Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες θεωροῦσαν τή γνώση ἀρετή, ἐπειδή ἐξελάμβαναν τή φύση ὡς ἀξία, κάτι πού φαίνεται σαφέστατα στόν *Τίμαιο* (47 b-c),⁸² σέ ἕνα χωρίο στό ὁποῖο ἔχουμε ἤδη ἀναφερθεῖ. Ἐξάλλου ἡ ἐλληνική ἀρχαιότητα ἀναζητοῦσε τή σωτηρία στή γνώση. Τό ἔργο τοῦ Σοφοκλῆ καί τοῦ Πλάτωνα, μεταξύ ἄλλων, μᾶς ἐπιτρέπει νά κατανοήσουμε πῶς ἦταν δυνατόν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες νά «βλέπουν στόν κόσμο τήν ἡρεμῆ ἀντανάκλαση τοῦ σωτήριου καλοῦ».⁸³ Ἔτσι, ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ *Αἴαντα* (στ. 669-677) διέπεται, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ἀπό τήν

καθησυχαστική βεβαιότητα ὅτι ἡ τάξη τοῦ κόσμου μπορεῖ πραγματικά νά εἶναι ἕνα πρότυπο γιά τήν ψυχή. Μέ τήν ἐνατένιση τῆς ὑπαρκτῆς τάξης τοῦ σύμπαντος, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά βρεῖ μέσα του τήν ὑπερτατη ὀργανωτική καί κανονιστική δύναμη ἡ ὁποία θά τοῦ ἐπιτρέψει νά «κρατηθεῖ στό δρόμο τῆς Δικαιοσύνης» καί ἔτσι νά ἐπιμείνει στό εἶναι.⁸⁴

Ἐπίσης, ἀποσπάσματα ἀπό τόν *Τίμαιο* καί τήν *Πολιτεία* ὑποδεικνύουν σέ τί συνίσταται ὁ σωτήριος χαρακτήρας τῆς γνώσης:

Τό «σωφρονεῖν» [...] μπορεῖ πλέον νά κατακτηθεῖ μέσα ἀπό τήν ἐνατένιση ἑνός «κόσμου» πού ἔπαψε νά ἀποτελεῖ Μοῖρα γιά νά γίνει Ἄρμονία. [...] Ἡ ἐνατένιση σημαίνει παραδοχή καί ἐμβάθυνση τῆς σχέσης μας μέ τόν ὁμορφο λόγο πού βρῖσκεται στήν καρδιά τοῦ «ἀντικειμενικοῦ» ὄντος, δηλαδή συμμετοχή καί ἐξομίωση μέ αὐτό, στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ, σύμφωνα μέ τήν ἀρχή: «αὐτός πού ἐνατενίζει ἐξομοιώνεται μέ τό ἀντικείμενο τῆς ἐποπτείας του. (*Τίμαιος*, 90 d)

⁸⁰ Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 66.

⁸¹ Ὁ.π., σ. 66 καί κυρίως σ. 68-69. Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 12: «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος μέσα στή φύση;» Τούτη ἡ κραυγή τοῦ Πασκάλ μπροστά στήν παγερή μοναξιά τῶν ἀπέραντων χώρων ἐκφράζει μιά ἐμπειρία πού μέχρι τότε καμιά ἄλλη ἐποχή δέν θεωροῦσε δυνατή: οἱ θετικές ἐπιστῆμες γεννοῦσαν ἕνα συναίσθημα ὄντολογικῆς ἀβεβαιότητος καί ὑπαρξιακῆς μοναξιάς ἡ ἔνταση τῆς ὁποίας ἐμελλε νά ἀποδειχθεῖ ἀνάλογη μέ τήν πρόοδο τῆς γνώσης».

⁸² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 54-55.

⁸³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 50.

⁸⁴ Ὁ.π., σ. 50-51.

[...] «Σώζειν» σημαίνει γιά τούς Ἑλληνες «νά διατηρήσεις», «νά κρατήσεις» καί ἡ «σωτηρία» πού φέρεי ἡ γνώση εἶναι τῆς ἴδιας τάξης μέ τό στοιχεῖο σταθερότητας πού εἰσάγει ἡ μαθηματική ἐπιστήμη στόν κόσμον τῶν φαινομένων. Ἡ γνώση «σώζει», δηλαδή ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπον νά ἐντυπώσει στό γίγνεσθαι τό χαρακτήρα τοῦ εἶναι καί, κατά συνέπεια, νά διατηρηθεῖ τό ἴδιο ὡς μορφή μέσα στό γίγνεσθαι, μέ τόν ἴδιον τρόπο πού ἡ μαθηματική ἐξήγηση τῆς κίνησης τῶν πλανητῶν «σώζει», σύμφωνα μέ τόν Πλάτωνα, τά φαινόμενα πού παρουσιάζει. Ἡ σωτηρία ἀρετή τῆς γνώσης ἔχει λοιπόν τήν πηγὴ τῆς στήν ἴδια τῆ φύση τοῦ ἀντικειμένου τῆς: «κοιτώντας καί ἐνατενίζοντας ἀντικείμενα συνταγμένα καί ἀκίνητα, πού δέν βιάζουσι ποτέ τῆ Δικαιοσύνη στίς μεταξύ τους σχέσεις, καί πού, ἀντίθετα, βρίσκονται ὅλα ὑπό τό νόμον τοῦ «κόσμου» καί τοῦ λόγου, τά μιμούμαστε καί γινόμεστε κατά τό δυνατόν ὅμοιοι μέ αὐτά [...] γιατί εἶναι ἀδύνατον νά ζεῖ κανεῖς μέ αὐτό πού θαυμάζει χωρίς νά τό μιμεῖται [...] Ἔτσι ὁ φιλόσοφος πού ζεῖ μέ αὐτό πού εἶναι θεῖο καί σύμφωνο μέ τόν «κόσμον», γίνεται ὁ ἴδιος σύμφωνος μέ τόν «κόσμον» («κόσμιος») καί θεῖος, ὅσο τό ἐπιτρέπει ἡ ἀνθρώπινη φύση. (Πολιτεία, 500 c-d)⁸⁵

Ὁ χριστιανισμός, καί στό σημεῖο αὐτό, ἀντιτάχθηκε στήν ἰδιότυπη ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τῆς γνώσης ὡς σωτηρίας, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου. Ἐνῶ

οἱ Ἑλληνες ἀναζητοῦσαν τῆ «σωτηρία» στή γνώση καί τήν ἐνατένιση ἑνός «κόσμου» ὁ ὁποῖος ἦταν ὀλόκληρος ἀρμονία, μέρος τοῦ ὁποῖου ἀποτελοῦσε καί ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἀντίθετα [στόν χριστιανισμό] ὅλα εἶναι βασισμένα στό Θεό, ὁ Θεός μόνο ἔχει σημασία [...] Τό αἶνιγμα πού τίθεται ἀπό τῆ ρευστότητα τοῦ κόσμου λύνεται μέ τῆ βεβαιότητα τῆς αἰωνιότητας τοῦ Θεοῦ.⁸⁶

Μέ τήν περίοδο πού ἀρχίζει ἀπό τήν Ἀναγέννηση προχωρᾶμε ἕνα βῆμα παραπέρα: ἀναδύονται στόν ἱστορικό ὀρίζοντα ἡ θέληση γιά δύναμη (στόν Κρίστοφερ Μάρλοου) καί ἡ ἀντίληψη τῆς γνώσης ὡς δύναμης (στόν Φράνσις Μπαίηχον καί στόν Ντεκάρτ).

Μέ τήν Ἀναγέννηση [...] ἕνας νέος κόσμος γενήθηκε, μέσ στόν ὁποῖο ἡ γνώση ἔπαψε νά εἶναι «ἀρετή», γιά νά γίνει «δύναμη». Τῶντι, ἀπέναντι στήν [ἀρχαιο]ελληνική ἀντίληψη, κατά τήν ὁποία ἡ τάξη τοῦ κόσμου διδάσκει στόν ἄνθρωπον πού κατόρθωσε νά τήν καταλάβει νά

⁸⁵ Ὁ.π., σ. 51-52.

⁸⁶ Ὁ.π., σ. 71.

μένει στά μέτρα του, ή αυθεντική απάντηση του Καλλικλή [στόν πλατωνικό Γοργία] δόθηκε είκοσι αιώνες αργότερα από τον ελισαβετιανό Marlowe: «Ἡ φύση πού μᾶς κατασκεύασε από τέσσερα στοιχεῖα, πού παλεύουν γιά τήν κυριαρχία στίς καρδιές μας, μᾶς ἐπιτάσσει νά ἔχουμε φιλόδοξα πνεύματα (*aspiring Minds*). Οἱ ψυχές μας, πού ἔχουν τήν ικανότητα νά κατανοήσουν τή θαυμαστή ἀρχιτεκτονική τοῦ σύμπαντος [...] πάντα στήν ἀναζήτηση τῆς ἀπέραντης γνώσης [...] μᾶς σπρώχνουν σέ μιάν ἀσίγαστη ἀνησυχία, μέχρι νά κατακτήσουμε τόν ὠριμότερο καρπό, αὐτή τήν τέλεια εὐτυχία, τήν μοναδική εὐδαιμονία, τή γλυκιά ἀπόλαυση ἐνός ἐπίγειου στέμματος.» Ἔτσι ἔβλεπε τόν κόσμο ὁ Marlowe τό 1587/8 [...] ὅταν ἡ Ἀναγέννηση ἀνακάλυπτε τήν ἱστορική δράση: τήν ἐξουσία πάνω στή φύση τοῦ Faustus, τοῦ Prospero ἢ τοῦ Bacon, καί τήν ἐξουσία πάνω στόν ἄνθρωπο σάν τό μόνο μέτρο πάνω στό ὁποῖο θά ἔπρεπε νά κριθεῖ ὁ ἄνθρωπος. Αὐτή ἡ «θέληση θέλησης» (*aspiring Minds*) τῆς Ἀναγέννησης ἀποτελεῖ μιᾶ ἀνυποψίαστη γιά τοὺς κλασικούς Ἑλληνας ἐμπειρία: δέν εἶναι παρά ἡ θέληση μᾶς διαρκοῦς ἐπανάστασης, μᾶς διαρκοῦς ὑπερνίκησης τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρώπινης κλίμακας [...] Ἡ γνώση τοῦ λόγου τῆς τάξης τοῦ σύμπαντος σημαίνει γιά τόν Marlowe τό ἀκριβῶς ἀντίθετο ἀπό ὅ,τι σημαίνει γιά τόν Πλάτωνα. Τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά κατανοήσει τή θαυμαστή ἀρχιτεκτονική τοῦ κόσμου, σημαίνει γιά τόν Πλάτωνα ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεῖ νά σταθεῖ σάν ὄν παρά μόνο στό μέτρο πού μένει περιορισμένος μέσα στά ὅρια πού τοῦ ἐπιτρέπει ἡ ἴδια ἡ τάξη τοῦ κόσμου, ἐνῶ ἀντίθετα σημαίνει στόν Marlowe, ὅτι ἡ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου δέν ἔχει ὅρια καί ὅτι ὁ ἀνώτατος σκοπός πρὸς τόν ὁποῖον τείνει ἡ δύναμη αὐτή εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός της (*the sole Felicity*).⁸⁷

Καί ἄλλοῦ ὁ Παπαϊωάννου εἶχε ἰσχυριστεῖ ὅτι «ἡ θέληση δύναμης ἦταν ἕξ ἀπό τόν ψυχικό κόσμο τῆς ἀρχαϊκῆς Πολιτείας». Τή θέση του αὐτή στήριζε στή διαπίστωση τῆς

ἐσωτερικῆς συγγένειας τῶν δυνάμεων πού ἔφεραν στό φῶς οἱ Περσικοὶ Πόλεμοι μέ τίς δυνάμεις πού ἐξαπέλυσε ὁ «μακιαβελικός» ἄνθρωπος τῆς

⁸⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 55-58. Ὁ Παπαϊωάννου παρουσιάζει καί σχολιάζει τό συγκεκριμένο ἀπόσπασμα τοῦ Μάρλουου καί σέ ἄλλα κείμενά του. Βλ. γιά παράδειγμα τήν εἰσαγωγή του στό *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 13-14: «Κάθε λέξη πού χρησιμοποιοῖ ὁ Marlowe σ' αὐτό τόν ἐκπληκτικό "λόγο περί μεθόδου" ἀποτελεῖ τήν πῶς τέλεια ἄρνηση ὅλων αὐτῶν πού ἡ φιλοσοφία ἢ ἡ σύνεση εἶχαν μέχρι τότε διδάξει. Ἡ θέληση γιά δύναμη μεταβάλλεται στήν οὐσία τοῦ εἶναι! Ἡ φύση μιλάει τή γλώσσα τοῦ Μακιαβέλι! Ἐπιβάλλει τή θέληση γιά ἰσχύ, τή "θέληση τῆς θέλησης"».

Ἐναγένησης. Τήν παρουσία τους ἄμεσα μποροῦμε νά αναγνωρίσουμε [στό τραγικό πεπρωμένο αὐτῶν] πού κατ' ἐξοχήν ἐνάρκωσαν τήν ἀγωνιστική δύναμη τῆς γενεᾶς τῶν Μαραθωνομάχων: τοῦ Θεμιστοκλῆ καί τοῦ Πausanías.⁸⁸

Ἕνας ἀπό τούς κατεξοχήν ἐκπροσώπους τῆς νεωτερικῆς ἀντιληψῆς τόσο τοῦ κόσμου (ἢ φύσης) ὅσο καί τῆς γνώσης εἶναι ὁ Μάρξ, ὁ ὁποῖος

δέν μπορεῖ νά συλλάβει τή φύση παρά μόνο σάν ἀντικείμενο τεχνικῆς ἐκμετάλλευσης ἀπό μέρους τοῦ ἀνθρώπου καί παράλληλα δέν μπορεῖ νά συλλάβει τόν ἄνθρωπο παρά μόνο σάν ἐστία μιᾶς θέλησης ἄρνησης τῆς φύσης, σάν φορέα μιᾶς θέλησης δύναμης στραμμένης κατά τῆς φύσης.⁸⁹

Βάσει τῶν ἀναλύσεων τοῦ Παπαϊωάννου, τίς ὁποῖες ἔχουμε παρουσιάσει μέχρι τώρα, γιά τά ἰδιάζοντα γνωρίσματα τῆς νεωτερικότητας, ὁ ἀνθρωπισμός τῶν νεοτέρων χρόνων δέν ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, ἀλλά τό ἀκριβῶς ἀντίθετό του:

Πάνω στά ἐρείπια τῆς παλιᾶς ὀλότητος ὑψώθηκε ἕνας ἀνθρωπισμός πού θέλησε νά ἀποτελέσει τόν συνεχιστή τοῦ [ἀρχαιο]ελληνικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, ἀλλά πού θά γίνει ὁ τέλειος ἀντίποδάς του. [α] Γιά τούς Ἕλληνες, ἡ φύση ἦταν ὁ κανόνας καί ἡ ἐπιστήμη πρόσφερε τήν ἀρετή. Στό ἐξῆς, ἡ φύση θά γίνει ἀντικείμενο καί ἡ ἐπιστήμη θά προσφέρει τήν ἐξουσία. [β] Γιά τούς Ἕλληνες, ἡ ὁμορφιά καί ὁ ὀρθολογισμός τοῦ σύμπαντος ἀποτελοῦσαν τίς ὑπέρτατες ἐκφάνσεις τοῦ Ἄγαθοῦ. Ἡ ἐπιστήμη συνιστοῦσε «ἀρετή», γιατί τό ἀντικείμενό της, ὁ «κόσμος», ἦταν τό κατ' ἐξοχήν ἠθικό πρότυπο. [...] Ἀντίθετα, ὅταν ἡ Δύση ἀνακάλυψε καί πάλι τή «γεωμετρική ἰσότητα», ἡ scientia experimentalis, πρῶτος ὀρισμός πού ἔδωσε ὁ Roger Bacon στίς φυσικές ἐπιστήμες, ἔδωσε ζωή σέ ἕνα σύμπαν μέσα στό ὁποῖο ἡ φύση ἔπαιξε νά ἀποτελεῖ ἀξία γιά νά μεταβληθεῖ σέ ἀντικείμενο κυριαρχίας στερημένο ἀπό κάθε ἠθική σημασία. Ὁμοια, ἡ ἐπιστήμη ἔπαυε νά ἀποτελεῖ «ἀρετή», παθητική θέαση τοῦ «κόσμου» καί ἐπιβεβαίωση τῆς συγγενείας μας μέ αὐτόν, γιά νά μεταβληθεῖ σέ ἰσχύ καί ἀναγγελία τοῦ «βασίλειου τοῦ ἀνθρώπου», βίαιη ἀμφισβήτηση τῆς φύσης καί διακήρυξη τῆς κυριαρχίας τοῦ ὑποκειμένου πού τήν κατανοεῖ μέ σκοπό νά τήν ἐξουσιάσει: «Ἡ γνώση εἶναι ἐξου-

⁸⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 128.

⁸⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, «Ἡ θεωρία τῆς κοινωνικῆς πάλης (Πραγματικότητα καί μύθος)», *Σπουδαί* (περιοδικό τῆς Ἀνωτάτης Βιομηχανικῆς Σχολῆς Πειραιῶς), τόμ. ΣΤ', τχ. 1-2, 1955-1956, σ. 62.

σία» ἔλεγε ὁ Francis Bacon. Μονάχα μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη, θά πεῖ σύντομα ὁ Καρτέσιος, μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά μεταβληθεῖ σέ «κυρίαρχο καί κάτοχο τῆς φύσης».⁹⁰

γ) Ὁ ἀτομικισμός καί ὁ ὑποκειμενισμός ὡς οὐσιαστικές ἐκδηλώσεις τῶν νεότερων χρόνων.

Κατὰ τὸν Παπαϊωάννου, στὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα τὰ πάντα, ἰδίως ἡ τέχνη, ἦταν στὴν ὑπηρεσία τῆς πόλης καί ὄχι τοῦ ἀτόμου. Ἔτσι ἐξηγεῖται γιατί

ἡ κλασικὴ τέχνη ἄνθησε μέσα στοὺς ναοὺς, τὰ θέατρα, τίς στοές καί τὰ νεκροταφεῖα καί ὄχι στὰ μουσεῖα ἢ τίς ιδιωτικὲς συλλογές. Δέν ὑπῆρχαν πορτρέτα στό ἐσωτερικὸ τῶν ιδιωτικῶν οἰκιῶν καί οἱ ἐξιδανικευμένες μορφές πού ἀποκαλοῦμε «πορτρέτα» εἶχαν ὅλες δημόσια ἀποστολή. [...] Τὰ ταφικά μνημεῖα ἔπρεπε νά εἶναι πολὺ ἀπλά: τὸ ἐξισωτικὸ πνεῦμα τῆς πόλεως ἀντιτίθεται σέ κάθε ὑπέρμετρη ἐπιβεβαίωση τῆς σημαντικότητος τῶν ιδιωτῶν ὡς ἀτόμων. Ὡς τέχνη τῆς κοινότητος, ἡ κλασικὴ τέχνη προϋποθέτει μιὰ ἐκπληκτικὴ ὁμοιογένεια ἀνάμεσα στὸν καλλιτέχνη καί τὸ κοινό.⁹¹

Παρόμοιο ρόλο διαδραματίζει στό Μεσαίωνα ὁ καθολικὸς καθεδρικός ναός, πού σχεδιάστηκε γιὰ νά ἐκφράσει τὴν οἰκουμενικότητα μιᾶς πνευματικῆς κοινότητος.

Ἡ cathédrale, κατ' ἐξοχὴν ἐκφραση τῆς ἐνότητος τοῦ κόσμου, στὴν προσπάθειά της νά μορφοποιήσει τὸ χάος πού τὴν κυκλώνει καί ν' ἀγκαλιάσει σέ βάθος καί σέ ἔκταση τὸ γύρω της κόσμο, συναντᾷ, ἀφομοιώνει καί ὑποτάσσει στό οἰκουμενικὸ της νόημα τὸ νόημα τῆς κλασικῆς Ἑλλάδας.⁹²

Ἀντιθέτως, μέ τὴν ἀποσύνθεση τοῦ μεσαιωνικοῦ σύμπαντος καί τὴν παρακμὴ τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος, μέτρο τοῦ κόσμου καθίσταται τὸ ἄτομο, τὸ ὁποῖο εἶναι «σαφῶς ἀποκομμένο ἀπὸ τὴν πνευματικὴ κοινότητα πού ἐκφράζει ἡ οἰκουμενικότητα τῆς cathédrale».⁹³ Ἔνα ἀπὸ τὰ βασικά στοιχεῖα πού δηλώνουν «τὸν ἀτομικιστικὸ

⁹⁰ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμὸς στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 12-13.

⁹¹ Ὡ.π., σ. 187.

⁹² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, «Τὸ πρόβλημα τοῦ οὐμανισμοῦ στὸν XX αἰώνα» στὴν «ἐπιλογή κεμένων» τοῦ Ἀπὸ τὸν Ἀρχαιοελληνικὸ στὸν Εὐρωπαϊκὸ Οὐμανισμὸ, ὅ.π., σ. 114.

⁹³ Ὡ.π.

χαρακτήρα τῆς ἐποχῆς πού ἀνοίγεται μέ τήν 'Αναγέννηση» ὑπῆρξε τό πορτραῖτο.⁹⁴ Ὡστόσο, ὁ Παπαϊωάννου ἐντοπίζει στή φιλοσοφία καί στό δράμα τά πιό χαρακτηριστικά παραδείγματα τῆς ἀνάδειξης τοῦ ὑποκειμενισμοῦ καί τοῦ ἀτομικισμοῦ ὡς τῆς οὐσίας τοῦ δυτικοῦ ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου:

σέ καμιά ἄλλη ἐποχή τό 'Εγώ δέν ὑπῆρξε ἀντικείμενο μιᾶς κριτικῆς καί μιᾶς ἀμφιβολίας τόσο ριζικῆς, ὅσο στή νεώτερη ἐποχή. Κανείς πρὶν ἀπό τόν Descartes δέν σκέφτηκε ποτέ νά ἀποδείξει τήν ὕπαρξη. Κανείς πρὶν ἀπό τόν Shakespeare δέν μπόρεσε νά ἀναζητήσει τά ὅρια τῆς ὕπαρξης [...]. Κανείς πρὶν ἀπό τόν Boehme δέν εἶδε μέσα στήν ἐξατομίκευση, μέσα στήν 'Εγώτητα (Ichheit) τό στοιχεῖο τοῦ κακοῦ καί ταυτόχρονα τήν πηγὴ τῆς γονιμότητος. Κανείς πρὶν ἀπό τόν Hegel δέ φαντάστηκε ὅτι ἦταν δυνατὸ νά δεῖ τό ἄτομο σάν μιὰ ἀφαίρεση καί κανείς [...] δέν σκέφτηκε νά διασώσει αὐτὴ τήν ἀφαίρεση μέσα στή συγκεκριμένη καθολικότητα τῆς 'Ιστορίας.⁹⁵

Ὁ Παπαϊωάννου ὑπογραμμίζει τό γεγονός ὅτι

κάθε ὀρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου πού δόθηκε ἀπὸ τὴ μεγάλη ἐποχή τῆς Δύσης, ἦταν πολὺ περισσότερο ἓνα ἀνοιγμα σέ καινούργιες δυνατότητες, μιὰ συνειδητοποίηση τῆς προβληματικῆς του φύσης, τῆς μεταφυσικῆς του ἀστάθειας καί τῆς ὄντολογικῆς του ἀβεβαιότητος, παρὰ ἓνα κλείσιμο τοῦ ἀνθρώπου σέ μιὰ συνολικὴ 'Αλήθεια.⁹⁶

Στό χωρίο πού ἀκολουθεῖ ὁ Παπαϊωάννου ἐξετάζει συγκριτικὰ τό ρόλο τοῦ ἀτόμου στήν κλασικὴ ἀρχαιότητα καί στή νεωτερικότητα, ἰδίως στό πεδίο τῶν τεχνῶν:

Ἐνῶ στὸν σύγχρονο, ἐξατομικευμένο κόσμο μας, ἡ δημιουργικὴ μεγαλοφυΐα εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα αὐτὴ πού ἀνατρέπει τοὺς κανόνες τοῦ εἶδους, στήν κλασικὴ 'Αρχαιότητα, ἡ μεγαλοφυΐα εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα ἐκεῖνη πού ὀδηγεῖ τό εἶδος στήν τελειότητα. Ἀπὸ τήν 'Αναγέννηση καί μετὰ, ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μέτρο, ὁ μεσολαβητῆς ἢ ὁ καταστροφέας τοῦ εἶδους, στήν ἀρχαιότητα ὅμως τό εἶδος ἦταν τό μέτρο τοῦ μεγάλου ἀνδρός. Ἔτσι ἡ δική μας ἀντίληψη γιὰ τόν «μεγάλον ἀνδρα», τὴ «μεγάλην προσωπικότητα», ἦταν ἄγνωστη στήν ἀρχαιότητα καί ἀπὸ λάθος τήν ἀποδίδουμε σ' αὐτήν. Τό ἄτομο, ἀκόμη κι ἓνας Αἰσχύλος ἢ ἓνας

⁹⁴ Ὁ.π., σ. 115.

⁹⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του», ὁ.π., σ. 152-153.

⁹⁶ Ὁ.π., σ. 153 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

Φειδίας, είχε βέβαια απέναντι στην παράδοση κάποια δύναμη αλλά κανένα δικαίωμα: μπορούσε κάλλιστα να την υποτάξει, να την πλουτίσει, να διευρύνει τό πεδίο τῶν μορφῶν της [...] αλλά και γιά τόν πιό ἐπαναστάτη ἦταν ἀδιανόητο νά τήν παραβιάσει ἢ νά τήν καταργήσει: ἀκόμα καλύτερα, ὁ καθένας πίστευε ὅτι ὑλοποιῶσε τίς ἐπιταγές της.⁹⁷

Παρά ταῦτα, οἱ ἐπιστημάνσεις αὐτές δέν ἀναιροῦν τό γεγονός ὅτι ἡ ἀτομικότητα ἀφυπνίστηκε καί ἐπιβεβαιώθηκε στήν ἀρχαία Ἑλλάδα σέ σχέση, γιά παράδειγμα, μέ τούς Αἰγύπτιους καί τούς Σουμέριους – «γιά πρώτη φορά στά χρονικά τῆς τέχνης βλέπουμε ὑπογεγραμμένα ἔργα, ἀκόμη καί ἀπό ταπεινοῦς κεραμεῖς».⁹⁸

δ) Σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ ἀνθρωπισμοῦ, στό πλαίσιο τοῦ ὁποῖου «ἡ δύναμη πού μπορούσε νά ἐξευμενίσει τίς Ἐρινύες» ἦταν ἡ τραγωδία, στόν ἀνθρωπισμό τῶν νεότερων χρόνων τήν εὐθύνη αὐτή ἐπωμίζεται ἡ ἱστορική συνείδηση.

Ἄφετηρία τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Παπαϊωάννου στό ζήτημα αὐτό ἀποτελεῖ ὁ ὀρισμός τόν ὁποῖο προτείνει γιά τόν ἀνθρωπισμό:

Κάθε οὐμανισμός, κάθε βεβαίωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς αὐθυπόστατου ὄντος, κάθε καταφατική στάση ἀπέναντι στόν ἄνθρωπο εἶναι πρῶτα καί κύρια ἡ ὑπερνίκηση αὐτοῦ τοῦ τραγικοῦ φόβου πού ἀρχέγονα νιώθει ὁ ἀνθρωπος ἀπέναντι στή φθαρτή οὐσία τῆς ἐμπειρικῆς του ὑπαρξῆς.⁹⁹

Σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ἡ κλασική ἀρχαιότητα καί ἡ νεωτερικότητα βρέθηκαν βασικά ἀντιμέτωπες μέ τό ἴδιο πρόβλημα:

αὐτό πού ἔπρεπε πρῶτ' ἀπ' ὅλα νά ὑπερνικηθεῖ, νά ἀτροφήσει ἢ νά

⁹⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 188.

⁹⁸ Ὁ.π., σ. 189.

⁹⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 70. Ὁ ὀρισμός αὐτός τοῦ ἀνθρωπισμοῦ βασίζεται στήν ἰδιότυπη ἐρμηνευτική προσπέλαση τῆς ἀκόλουθης φράσης τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: «Φοβερόν τό ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος» (*Πρός Ἑβραίους* 1, 31), ἡ ὁποία, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, «φανερώνει τήν οὐσία τοῦ δέους πού νιώθει ὁ ἀνθρωπος ὅταν πλησιάζει τήν πηγή τῆς ἴδιας του τῆς γονιμότητας» (ὁ.π.). Βλ. καί ὁ.π., σ. 29: «Ὅταν μιλάμε γιά τόν Ἑλληνικό οὐμανισμό τοῦ 5ου αἰῶνα ἢ γιά τόν Γοτθικό οὐμανισμό τοῦ 13ου αἰῶνα ἐννοοῦμε αὐτό πού θεμελιώνει τήν ἐνότητα αὐτῶν τῶν ἐποχῶν: τήν ἀναγνώριση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄντος πού κέρδισε τήν ὀντότητά του καί τήν αὐτονομία του νικώντας τούς Δαίμονες τοῦ Πεπρωμένου καί τῆς Ἄμαρτίας πού πρίν τόν ἐκμηδένιζαν».

ἀπωθηθεῖ εἶναι [...] ὁ φόβος τοῦ ἀρχαίου ἀνθρώπου ἀπέναντι στή δεινότητα τῆς ἴδιας του τῆς ὑπαρξῆς καί [...] ὁ φόβος τοῦ νεώτερου ἀνθρώπου γιά τόν ριζικά τυχαῖο χαρακτήρα τῆς ἴδιας του τῆς θέσης μέσα στόν κόσμο.¹⁰⁰

Ὡστόσο, τά μέσα ἀντιμετώπισης τοῦ κοινοῦ ἀντιπάλου ἀποδείχθηκαν πολύ διαφορετικά: ἡ ἐλληνική ἀρχαιότητα κατόρθωσε νά συμφιλωθεῖ μέ τόν κόσμο πρωτίστως μέσω τῆς τραγωδίας καί συνεπῶς, σπεύδει νά ἐπισημάνει ὁ Παπαϊωάννου, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν προσέδωσαν τήν παραμικρή ἀξία σέ αὐτό πού ἡ νεωτερικότητα ἀποκαλεῖ «ἱστορία» ἢ «πρόοδο». Ἀντιθέτως, στούς νεότερους χρόνους, ἡ νίκη τοῦ ἀνθρώπου ἐπί τοῦ κακοῦ (ἐπί τῶν σκοτεινῶν ἢ δαιμονικῶν δυνάμεων) ἐπιτυγχάνεται μέσω τῆς πίστεως στήν ἱστορική πρόοδο, καθώς ἡ δυτική ἰδέα τοῦ τραγικοῦ διαφέρει ριζικά ἀπό τήν ἀρχαιοελληνική.¹⁰¹

Ἡ στάση τῶν ἀρχαίων καί τῶν νεοτέρων ἔναντι τοῦ τραγικοῦ: Ἡ ἀφετηρία τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Παπαϊωάννου στό ζήτημα αὐτό εἶναι ἡ ἀκόλουθη. Ὁ ἀρχαῖος ἐλληνισμός ὀλοκλήρωσε τήν ἀνάπτυξή του μέσα ἀπό πολύ ἔντονες καί ἐπώδυνες ἐμπειρίες «ἀμετρίας, βίας καί ἀνομίας».¹⁰² «Πρέπει νά ἔζησε ὡς τήν ἄκρη τή δαιμονική ἐμπειρία τῆς θέλησης δύναμης καί τῆς καταστροφῆς, τῆς Ἰθρῆς, τῆς Ἀνομίας καί τῆς Ἀδικίας» καί αἰσθανόταν μονίμως τόν πειρασμό τῆς μισολογίας.¹⁰³ Ἐνῶσε στό περσι τοῦ τήν ἀρνητικότητα, τό μηδέν, «τή σύμφυτη στόν ἄνθρωπο αὐθαιρεσία, [...] τήν Ἰθρῆ πού τόν σπρώχνει νά ξεπεράσει τά μέτρα».¹⁰⁴ Ἐξαιτίας τοῦ γεγονότος αὐτοῦ —καί βάσει τόσο τοῦ ἐνστίκτου τους καί τῆς ἐπώδυνης πείρας τους ὅσο καί τῆς ἀγωγῆς πού δέχονταν ἀπό τούς πνευματικούς τους ταγούς— οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες διδάχτηκαν

νά ἀντικρίζουν μέ φόβο καί τρόμο τίς καταστροφικές δυνάμεις πού φέρνει μέσα του ὁ ἄνθρωπος καί νά πιστεύουν ὅτι [...] ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη ἀποτελεῖ μιά δύναμη πού ἀπειλεῖ αὐτή τήν ἴδια τήν ὑπαρξη τοῦ σύμπαντος.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Ὁ.π., σ. 69-70 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹⁰¹ Ὁ.π., σ. 70-71.

¹⁰² Ὁ.π., σ. 29.

¹⁰³ Ὁ.π., σ. 30 καί σ. 43.

¹⁰⁴ Ὁ.π., σ. 37-38.

¹⁰⁵ Ὁ.π., σ. 37. Βλ. καί ὁ.π., σ. 41: «οἱ ἐκμηδενιστικές δυνάμεις τῆς Ἰθρῆως καί τῆς Ἀδικίας πού οἱ ἴδιοι [οἱ ἄνθρωποι] φέρουν μέσα τους καί πού οἱ ἴδιοι ξεπλώνουν γύρω τους».

Ὁ κόσμος ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο τραγικοῦ φόβου.¹⁰⁶ Φοβήθηκαν στό ἔπακρο τόν ἄνθρωπο, τόν ἴδιο τόν ἑαυτό τους,¹⁰⁷ κάτι πού φανερώνει ἡ ριζική ἀμφισημία τοῦ ὄρου «δεινός».¹⁰⁸ Συνακόλουθα, ὁ Παπαϊωάννου ὀρίζει τήν περιοχὴ τοῦ τραγικοῦ ὡς τήν «περιοχὴ τῆς Ἔριδος καί τῆς Ὑβρεως πού μέσα της ὁ ἄνθρωπος χάνεται ἀπό τίς δαιμονικές του μεταμφιέσεις».¹⁰⁹

Μόνο βάσει τοῦ δεδομένου αὐτοῦ εἶναι δυνατόν νά κατανοήσουμε, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, τήν ἀνάγκη τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων νά ἐξάρουν τήν ἀξία τοῦ μέτρου («μέτρον ἄριστον»), τῆς γαλήνης καί τῆς ὁμορφιάς καί νά ἀναζητήσουν «στό Λόγο τό Νόμο πού σώζει, πού διατηρεῖ στό Εἶναι τό ὄν πάνω ἀπό τό Μηδέν». Ἐκφάνσεις τῆς ἀνάγκης αὐτῆς ὑπῆρξαν, γιά παράδειγμα, ἡ «ἐκστατική παραφορά μέ τήν ὁποία ὁ Ἡράκλειτος καί ὁ Αἰσχύλος προφητεύουν τή Δίκη καί τό Λόγο ὡς Σωτηρία» καί ὁ

ὀλοκληρωτικός ἀγώνας πού, ταυτόχρονα καί σ' ὄλες τίς μορφές πού μέσα τους χύθηκε ἡ ζωή, κατέβαλε ὁ [ἀρχαῖος] Ἑλληνας γιά νά μπορέσει [...] νά δώσει μιά «εὐσύννοπη» ἐνότητα στή ζωή του.¹¹⁰

Ἐπομένως, ἄν οἱ ἀρχαῖοι Ἑλληνες κατόρθωσαν νά σχηματίσουν τήν ἰδέα τοῦ «κόσμου», ὡς

ἀκατάλυτης διάταξης τῶν ὄντων ἀπό τήν ὁποία καθορίζεται κάθε Εἶναι καί κάθε νομιμότητα, πού περιορίζει κάθε ὄν μέσα στά νόμιμα ὄριά του καί διατηρεῖ τίς νόμιμες σχέσεις ἀνάμεσα στά ὄντα καί σώζει ἔτσι τήν ὁλότητα τῶν ὄντων,

τοῦτο ὀφείλεται, κατά τόν Παπαϊωάννου, στόν ἔντονο φόβο πού ἔνωσαν μπροστά στίς σκοτεινές δυνάμεις πού κρύβει μέσα του ὁ ἄνθρωπος καί στή σκέψη ὅτι

¹⁰⁶ Ὁ.π., σ. 44 καί σ. 46.

¹⁰⁷ Ὁ.π., σ. 37.

¹⁰⁸ Ὁ.π., σ. 60-63: βασιζόμενος σέ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡρακλείτου, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο «ὁ ἄνθρωπος μένει πάντοτε τό "δεινότατον τῶν ὄντων"», τοῦ Σοφοκλῆ, κατά τόν ὁποῖο «πολλά τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει», καί τοῦ Αἰσχύλου, ὁ Παπαϊωάννου διατείνεται ὅτι «ὁ σχεδόν ἀμετάφραστος ὄρος "δεινός", πού σημαίνει ταυτόχρονα κάτι τό ἀποτρόπαιο, τό φοβερό καί τό θαυμαστό, δηλώνει τὰ ὄντα πού ἡ φύση τους ἢ οἱ ἀναλογίες τους ξεπερνᾶν κάθε μέτρο καί πού γι' αὐτό προξενοῦν τό "θάμβος" καί εἶναι ἀντικείμενα ἐνός δέους».

¹⁰⁹ Ὁ.π., σ. 42.

¹¹⁰ Ὁ.π., σ. 30.

γιά νά κατοχυρωθεῖ ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη ἀπέναντι στό μηδέν πού τήν ἀπειλεῖ, δέν ἀρκοῦν οἱ ἐμπειρικοί περιορισμοί τῆς ὀργανωμένης κοινωνίας, παρά θά πρέπει νά ἐξασφαλιστοῦν [...] αὐτά τά ἴδια τά μεταφυσικά θεμέλια καί ἡ ἐνότητα τοῦ σύμπαντος καί τῆς ἀκατάλυτῆς του διάταξης.¹¹¹

Ὁ Παπαϊωάννου ὑπογραμμίζει συχνά τό γεγονός ὅτι ἡ ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ «κόσμου» ἐμπερικλείει τήν αὐστηρή τιμωρία κάθε παράβασης. Ἐπειδή «κόσμος» σημαίνει «ὑπέρτατη μορφωτική καί νομοθετική δύναμη»,¹¹²

ἔλλογη τάξη, ἔννομες σχέσεις, πού ὁ νόμος πού καθορίζει τή νομιμότητά τους ἀποτελεῖ τό εἶναι τῶν ὄντων, γι' αὐτό τά ὄντα δέν μποροῦν ἀτιμωρητί νά τόν παραβοῦν.¹¹³ Στήν ἀκατάλυτη διάταξη τῆς ὁλότητας τῶν ὄντων [...] θεμελιώνεται [...] ἡ μοιραία διαδικασία πού, «κατά τὸ χρεῶν καί κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν» (Ἀναξίμανδρος), ἐκμηδενίζει τὸ ὄν πού παραβίασε τὸ νόμο του, πού ξεπέρασε τὰ μέτρα του κι ἔβαλε ἔτσι σέ κίνδυνο τίς νόμμες σχέσεις πού διατηροῦν τήν ὁλότητα τῶν ὄντων.¹¹⁴

Μέ τόν τρόπο αὐτό, χάρη στήν «παρουσία τοῦ ἐκμηδενιστικοῦ καί σωτήριου αὐτοῦ νόμου», κατέστησαν ὄντολογικά ἀδύνατες στήν ἀρχαία Ἑλλάδα «ἡ ὄντικῆ αὐθαιρεσία, ἡ Ὑβρις καί ἡ Πλεονεξία».¹¹⁵

Ὁ Παπαϊωάννου δίνει ἀρκετά παραδείγματα τῆς ἀμειλικτῆς τιμωρίας τῆς Ὑβριδος, τῆς Πλεονεξίας, τῆς Ἀδικίας καί τῆς Ὑβρεως, τήν ὁποία συνεπάγεται ἡ ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη τοῦ «κόσμου»: (α) «Τό “χρῆ” τοῦ Ἡρακλείτου [“Ὑβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν” (Fig. 41)], δυνάμει τοῦ ὁποίου ἐκμηδενίζεται κάθε ὄν πού ξεπερνάει τὰ ὄριά του»,¹¹⁶ (β) «Τό Χρεῶν πού, κατά τό Fig. 9 τοῦ Ἀναξίμανδρου, ἐκμηδενίζει τήν ἀνομία τῶν ὄντων, ἀναγκάζοντάς τα

¹¹¹ Ὁ.π., σ. 37-38 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹¹² Ὁ.π., σ. 40.

¹¹³ Ὁ.π., σ. 39.

¹¹⁴ Ὁ.π., σ. 38. Βλ. καί ὁ.π., σ. 47: «καταθλιπτικὴ πίεση αὐτοῦ τοῦ σωτήριου καί ἐκμηδενιστικοῦ κόσμου ὅταν ὁ νόμος του [...] παρουσιάζεται σάν ἡ ἀπειλητικὴ καί συντριπτικὴ δύναμη τῆς τιμωρίας». Βλ. καί ὁ.π., σ. 59: «Αὐτό πού γιά τὸν κλασικὸ ἐλληνικὸ οὐμανισμό ἀποτελεῖ τήν καθαυτὴν περιοχὴ τῆς τραγικῆς Ὑβριδος: τήν περιοχὴ τοῦ καθαρά ἀρνητικοῦ πού σάν τέτοιο ἐκμηδενίζεται κατὰ τὸ χρεῶν καί κατὰ τήν τοῦ χρόνου τάξιν ἀπὸ τήν πρεσβεΐα καί δυνάμει ἰσχυρότερη ἀπὸ κάθε ἀνθρώπινη αὐθαιρεσία διάταξη τοῦ κοσμικοῦ σύμπαντος».

¹¹⁵ Ὁ.π., σ. 38-39.

¹¹⁶ Ὁ.π., σ. 41.

“ διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”». ¹¹⁷ (γ) Κυρίως τῆ «Δίκη τῆς Τραγωδίας, τὸν φοβερό θεό τοῦ Πάθους-Μάθους πού ὕμνησε ὁ Αἰσχύλος (Ἀγαμέμνων, 177 κ.έ.), τὸν “θεῖο νόμο πού τρέφει ὅλους τοὺς ἀνθρώπινους νόμους” τοῦ Ἡρακλείτου (Fig. 114)».¹¹⁸

Ἐπιπλέον, ὁ Παπαϊωάννου ἀποδίδει μεγάλη ἔμφαση στό γεγονός ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν θεώρησαν ἐξαρχῆς τὴν ἐπικράτηση τῆς δικαιοσύνης ὡς δεδομένη, ἀλλὰ ὅτι ἀναγκάστηκαν νά ὀδηγηθοῦν σέ αὐτὴ τὴν ἰδέα, μετὰ ἀπὸ μακροχρόνιες, ἐπίπονες καὶ κοπιώδεις προσπάθειες, προκειμένου νά ἀντιμετωπίσουν τίς «ἐκμηδενιστικές δυνάμεις τῆς Ὑβρεως καὶ τῆς Ἀδικίας πού οἱ ἄνθρωποι φέρουν μέσα τους καὶ ἐξαπλώνουν γύρω τους».¹¹⁹

Μποροῦμε ἔτσι νά κατανοήσουμε ποιός ἦταν ὁ ρόλος τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας:

ἀκριβῶς γιὰ νά μπορέσουν νά μάθουν τὸ ὄνομα καὶ [κυρίως] τὸ ἔργο τῆς Δίκης, οἱ Ἀθηναῖοι, στὴν ἐποχὴ πού περισσότερο ἀπὸ καθετὶ ἄλλο εἶχαν ἀνάγκη νά τὸ μάθουν, μεταμόρφωσαν

τὴν τραγικὴ τέχνη, δηλαδή

τὴν τέχνη πού διδάσκει τὸ πῶς ἡ Δίκη «τοῖς παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιτρέπει», [...] σέ ἀνώτατη μορφὴ παιδείας καὶ σέ κεντρικὸ θρησκευτικὸ καὶ πολιτικὸ λειτούργημα.¹²⁰

Κατανοοῦμε ἐπίσης πῶς καὶ γιατί ἡ τραγωδία κατόρθωσε νά καταλάβει πρωτεύουσα θέση στὴ ζωὴ τοῦ ἀθηναϊκοῦ Δήμου:

¹¹⁷ Ὁ.π.

¹¹⁸ Ὁ.π.

¹¹⁹ Ὁ.π., σ. 41-42 (παραπέμπει στό Fig. 23 τοῦ Ἡρακλείτου). Βλ. ἐπίσης ὁ.π., (α) σ. 30: «ὁ Ἕλληνας [...] θὰ πρέπει νά βρέθηκε στό βυθὸ τοῦ Μηδενισμοῦ γιὰ νά ἀναγκαστεῖ καὶ νά μπορέσει νά δεῖ στό Λόγο τὸ Νόμο πού σώζει». (β) σ. 43: «ἡ κεντρικὴ, τόσο στὴν Τραγωδίαν ὅσο καὶ στὴν [ἀρχαία] ἐλληνικὴ φιλοσοφία, ἔννοια τῆς κάθαρσης ἀρκεῖ γιὰ νά μᾶς ἐπιτρέψει νά μαντέψουμε ὅλο τὸ βάρος τῆς “παλαιᾶς ἀμαρτίας” πού σηκώνει πάνω τῆς ἡ Τραγωδία, τοὺς δαίμονες μὲ τους ὁποίους θὰ πρέπει νά συμβίωσει ὁ ἀρχαῖος ἐλληγισμός γιὰ νά μπορέσει νά βρεῖ μέσα του τὴ δύναμη —ἐνα ἔσχατο ἔνστικτο αὐτοσυντήρησης— πού τὸν ἀνάγκασε νά σκεφτεῖ ὅτι γιὰ νά σωθεῖ ὁ ἄνθρωπος σάν ὃν πρέπει νά ἀποδεχτεῖ [...] ἕναν κόσμον πού συντρίβει τὸν ἄνθρωπον» (γ) σ. 61-62: «γιὰ νά μπορέσουν οἱ Ἕλληνες νά ὑμνήσουν τὴ “θετικὴ” ὄψη τῆς ἀνθρώπινης δεινότητος, χρειάστηκαν πρῶτα νά ζήσουν ὡς τὴν ἄκρη τὸ φόβο καὶ τὴν ἐνοχὴ πού ξυπνάει μὲς στὸν ἄνθρωπον ἢ ἴδια του ἢ δύναμη» (οἱ ὑπογραμμίσεις δικῆς μου καὶ στὰ τρία παραθέματα).

¹²⁰ Ὁ.π., σ. 42.

μπόρεσε να εκφράσει με μιᾶς μοναδικῆς πληρότητας δύναμη τήν πρώτη μορφή πού πήρε ὁ συσχετισμός τοῦ Ἑλληνισμοῦ μ' αὐτό τό σωτήριο καί ἐκμηδενιστικό «κόσμο».¹²¹

Γιὰ νά ἀντιληφθοῦμε σέ βάθος τήν ἰδιάζουσα σημασία τοῦ ὄρου «κόσμος» στό χωρίο αὐτό, ὁ Παπαϊωάννου ἀποσαφηνίζει ὅτι

σ' ὅλη τή διάρκεια αὐτῆς τῆς ἰδρυτικῆς, «ἀρχαϊκῆς» ἐποχῆς, ὁ Ἑλληνισμός ἔζησε αὐτόν τόν «κόσμο» ὄχι σά μιᾶ θετική, φιλική, παρά σά μιᾶ ἀρνητική, ἐκμηδενιστική παρουσία, ὄχι σάν τήν τάξη πού συγκαταεῖ καί «συνέχει σέ φιλία καί σέ κοινωνία τόν οὐρανό καί τή γῆ, τοὺς θεοὺς καί τοὺς ἀνθρώπους», ἀλλά κύρια σάν τή Μοίρα πού ἐκμηδενίζει τό Μηδέν, σβήνει τήν Ὑβρη, συντρίβει τήν ἀνθρώπινη αὐθαιρεσία.¹²²

Ὅδηγοῦμαστε ἔτσι νά ἀντιληφθοῦμε, ἀφενός, ποιό ἦταν στήν πραγματικότητα τό θέμα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας («ἡ μοιραία διαδικασία μέ τήν ὁποία ὁ «κόσμος» συντρίβει τόν ἄνθρωπο πού τόν ἀπειλεῖ καί ἐπανερχεται στή νόμιμή του ὑπόσταση»),¹²³ ἀφετέρου, ποιό ἦταν τό περιεχόμενο τῆς τραγικῆς κάθαρσης:

ὁ «φόβος καί ὁ οἶκτος» μπρός στή συντριβή τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ γνώση τῆς ἀποκατάστασης τοῦ «κόσμου» στήν ἀνώλεθη ταυτότητά του μέ τόν ἑαυτό του, ἡ γνώση ὅτι ἡ Δίκη δέν λύνει τίς ἀλυσίδες τῆς καί δέν ἀφήνει τίποτε νά γεννηθεῖ ἢ νά ἐξαφανιστεῖ, ἀλλά συγκαταεῖ αὐτό πού εἶναι.¹²⁴

Στήν οὐσία ὁ Παπαϊωάννου προσάπτει στοὺς κύριους ἐκπροσώπους τῆς νεωτερικότητας στή Δύση ὅτι, μέ τόν τρόπο πού παρουσιάζουν τήν ἐλληνική ἀρχαιότητα, συγχέουν τήν αἰτία μέ τό ἀποτέλεσμα. Πράγματι, πολλοί ἐλληνολάτρες τῶν νεότερων χρόνων, ἀπό τόν Βίν-κελμαν ὡς τόν Μάρξ καί τόν Ρενάν, πίστεψαν ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἑλλη-

¹²¹ Ὁ.π.

¹²² Ὁ.π.

¹²³ Ὁ.π., σ. 42-43. Βλ. ἐπίσης ὁ.π., σ. 62: «Θέμα τῆς Τραγωδίας δέν εἶναι ἡ διαλεκτική τῶν πράξεων πού ἐκτοξεύει ὁ ἄνθρωπος ἀπειλώντας τόν κόσμο ἀλλά ἡ μοιραία διαδικασία μέ τήν ὁποία ὁ κόσμος ἐκμηδενίζει τίς δυνάμεις πού τόν ἀπειλοῦν».

¹²⁴ Ὁ.π., σ. 43. Βλ. ἐπίσης ὁ.π., σ. 63: «κάθαρση εἶναι ἡ ἐκμηδένιση τῆς Ὑβρης κάτω ἀπό τή μοιραία διαδικασία μέ τήν ὁποία ὁ «κόσμος», ἐκμηδενίζοντας τό μηδέν, ἐπανερχεται στή νόμιμή του ὑπόσταση [...] Αὐτό πού ἀρχίζει ἡ Ὑβρη τό τελειώνει ἡ Δίκη, ὁ κόσμος ξαναβρίσκει τό νόμο του καί ὁ ἄνθρωπος ξαναβρίσκει τήν ταυτότητά του, στό μέτρο πού τό Ἀρνητικό καί ἡ αὐθαιρεσία του αὐτοεκμηδενίζονται μέσ στήν μοιραία τους ὀλοκλήρωση».

νες ζούσαν άβίαστα μέ μέτρο, σέ ένα πλαίσιο γαλήνης, όμορφιάς και εύδαιμονίας, σέ ένα είδος «παιδικής ήλικίας τής ανθρωπότητας».¹²⁵ Πίστεψαν ότι τούς δόθηκε άκοπα κάτι πού κατακτήθηκε μέ πολλές κοπιώδεις προσπάθειες και τιτάριο άγώνα ενάντια σέ τρομερές σκοτεινές δυνάμεις. Ή ένότητα και ή συμφιλίωση του θείου μέ τόν ανθρώπινο κόσμο, ή γεφύρωση του χάσματος «πού χώριζε τήν Ψυχή, τόν Κόσμο και τόν Θεό»,¹²⁶ ήταν άποτέλεσμα άγώνα και επίτευγμα —και όχι άμεσο δεδομένο— τόσο των αρχαίων Έλλήνων¹²⁷ όσο και του γοτθικού ιδεαλισμού.¹²⁸ Μάλιστα, όσον άφορα ειδικότερα τήν αρχαία Ελλάδα, ό Παπαϊωάννου αντιλαμβάνεται τόν άγώνα αυτόν ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό τής ιστορίας της:

ή πάλη για τή συμφιλίωση του ανθρώπου μ' αυτόν τόν «κόσμο» πού μόνο ό μύθος μπορεί νά τόν εκφράσει και πού μόνο ό Λόγος μπορεί νά τόν έξανθρωπίσει, πάλη ολοκληρωτική κι ολοκληρωμένη είναι ή ιστορία του [κλασικού ανθρώπου].¹²⁹

Προκειμένου νά τεκμηριώσει τή θέση του αυτή, ό Παπαϊωάννου πολλαπλασιάζει τά παραδείγματα, διότι για νά κατανοήσουμε τό άποτέλεσμα, άπαιτείται νά «άποκαταστήσουμε τήν τραγική του γεναλογία».¹³⁰

¹²⁵ Ό.π., σ. 29-30 και σημ. 4 και σ. 62. Ειδικότερα για τή φανταστική εικόνα τής αρχαίας Ελλάδας τήν όποία επινόησε ή Αναγέννηση, βλ. *Μάζα και ιστορία*, ό.π., σ. 134-138.

¹²⁶ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ό.π., σ. 33 και σ. 40.

¹²⁷ Ό.π., σ. 31.

¹²⁸ Ό.π., σ. 32-33. Βλ. επίσης Κ. Παπαϊωάννου, *Η άποθέωση τής ιστορίας*, ό.π., σ. 117: «Ό άνθρωπος τής αρχαίας Ελλάδας και ό άνθρωπος του Μεσαίωνα έπρεπε συνεχώς νά άγωνίζονται για νά έναρμονίσουν τό υλικό τής ζωής μέ τήν άρμονική εικόνα πού είχαν μέσα τους —και για νά προστατεύσουν αυτή τήν εικόνα από τήν ταραχή τής ύβρεως ή νά τήν υπερασπίσουν από τίς επιθέσεις του Διαβόλου» (οι ύπογραμμίσεις δικές μου).

¹²⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ό.π., σ. 44.

¹³⁰ Ό.π., σ. 33. Μέχρι τώρα αναφερθήκαμε σχεδόν αποκλειστικά στις αναλύσεις του Παπαϊωάννου για τήν αρχαιοελληνική τραγωδία στο κείμενό του *Κόσμος και ιστορία*. Ό αναγνώστης πού θά επιθυμούσε νά έμβαθύνει στις αντιλήψεις του συγγραφέα για τό έν λόγω ζήτημα, καλείται νά μελετήσει και άλλα κείμενά του, κυρίως τό *Μάζα και ιστορία*, *Η άποθέωση τής ιστορίας* (ιδίως τά δύο πρώτα άρθρα: «Ψύση και ιστορία στην ελληνική αντίληψη του κόσμου» και «Η άποθέωση τής ιστορίας») και *Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα* (ιδίως τά κεφάλαια «Η κατάκτηση των ελευθεριών» και «Ό κόσμος»). Στο *Μάζα και ιστορία* ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι αναλύσεις του Παπαϊωάννου για τήν «άθηναϊκή θεατροκρατία», δηλαδή τή σύνθεση τής δημοκρατίας

Ἡ νεωτερικὴ ἀντίληψη τοῦ τραγικοῦ εἶναι ἐκ διαμέτρου ἀντίθετη ἀπὸ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ. Ὁ ἀνθρωπολογικὸς τύπος πού κυριαρχεῖ σέ αὐτὴν χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ θέληση γιὰ δύναμη, ἀπὸ ἀχαλίνωτη φιλοδοξία, ἀπὸ ὅ,τι οἱ ἀρχαῖοι Ἑλληνας ἀποκαλοῦσαν Ὑβρη καὶ «ὀντολογικὴ Ἀνομία ἢ Πλεονεξία».¹³¹

Τὸ νιτσεικὸ μοτίβο τοῦ φόνου τοῦ θεοῦ, πού διαπερνάει ὅλη τὴν Ὑβρη καὶ τὴ θέληση δύναμης τοῦ Ταμερλάνου ἢ τοῦ Φάουστ τοῦ Marlowe, ἀποτελεῖ τὴν ἴδια τὴν οὐσία καὶ τὴν ἐσωτερικὴ λογικὴ τῆς δυτικῆς ιδέας τοῦ Τραγικοῦ καὶ τῆς δυτικῆς ιδέας τῆς Ἱστορίας, τῆς ἱστορίας ὡς τοῦ κόσμου μὲς στὸν ὁποῖο διασώζεται ἡ ἀνθρώπινη ἀκοσμία καὶ ἀνομία.¹³²

Τὰ βασικὰ στοιχεῖα πού διαφοροποιοῦν τὴν τραγικὴ τέχνη τῶν νεοτέρων χρόνων ἀπὸ αὐτὴν τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος εἶναι τὰ ἀκόλουθα:

α) «Κανένας [...] Νόμος, ἰκανὸς νὰ συμφιλιώσῃ τὸν Λόγο καὶ τὸν Κόσμο, δέν εἶναι δυνατὸν νὰ προβληθεῖ μὲς ἀπὸ τὴ δυτικὴ ιδέα τοῦ τραγικοῦ».¹³³ Ἀναλύοντας τὴ «νέα κοσμολογία τοῦ τραγικοῦ» στὸ ἄρθρο του μὲ τὸν τίτλο «Regnum hominis», ὁ Παπαϊωάννου ὑποστηρίζει ὅτι

ταυτόχρονα μὲ τὴν ἀρχαία λατρεία τοῦ «κόσμου» ἐξαφανίστηκε καὶ τὸ ἴδιο τὸ θεμέλιο τῆς τραγικῆς σοφίας. [...] Ἡ ἰδιαίτερη σφαῖρα τοῦ

καὶ τῆς τραγωδίας στὴν ἀρχαία Ἀθήνα (ὅ.π., σ. 95-99 καὶ σ. 173) καὶ εἰδικότερα γιὰ τὸν πρωτόγνωρο ρόλο τῆς μάζας στὴ ζωὴ τῆς ὀργανωμένης κοινωνίας ἐκείνης τῆς περιόδου (βλ. ὅ.π., σ. 121-122 καὶ σ. 129), ὁ ὁποῖος ἐκδηλώνεται, μεταξὺ ἄλλων, μὲ τὸ «ἐκπληκτικὸ εὖρος τῆς συμμετοχῆς στὸν διαγωνισμό τραγωδίας» (βλ. *Τέχνη καὶ πολιτισμὸς στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 274-276). Ὁ Παπαϊωάννου συγκρίνει τὸ ρόλο τῆς μάζας στὴ «θεατροκρατικὴ φάση τῆς δημοκρατικῆς ἐπανάστασης» στὴν ἀρχαία Ἀθήνα, ἀφενὸς, μὲ τὸ ρόλο τῆς μάζας στὴ Σικυώνα (6ο αἰὼνα π.Χ.) (βλ. *Μάζα καὶ ἱστορία*, ὅ.π., σ. 124-126 καὶ σ. 172-173) καὶ στὸ ἐλισαβετιανὸ θέατρο (βλ. ὅ.π., σ. 103-106 καὶ σ. 172), ἀφετέρου, μὲ τὴν ἀνυπαρξία τῆς μάζας στὴν κλασικιστικὴ κοινωνία (βλ. ὅ.π., σ. 172) καὶ στὸ κλασικιστικὸ θέατρο (ὁ Παπαϊωάννου ἀναφέρεται κυρίως στὴν ἀντιμετώπιση τοῦ τραγικοῦ ἀπὸ τὸν Ρακίνα: ὅ.π., σ. 100-101 καὶ σ. 132-133).

¹³¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καὶ ἱστορία*, ὅ.π., σ. 65. Μία σελίδα προηγουμένως, ὁ Παπαϊωάννου ἀναφέρεται στὴ «βούληση βούλησης τοῦ μοντέρνου ἀνθρώπου», τὴν ὁποία ἀντιδιαστέλλει πρὸς τὸν «θρίαμβο τῆς κόσμιας ψυχῆς» πού χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος, ὅπως γιὰ παράδειγμα τὸ δείχνουν οἱ στίχοι τοῦ *Αἶντα* (669-677).

¹³² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καὶ ἱστορία*, ὅ.π., σ. 59 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικῆς μου). Βλ. καὶ τίς ἀμέσως προηγούμενες σελίδες (55-58).

¹³³ Ὁ.π., σ. 64-65.

τραγικού δέν συνίσταται πιά στην άποδοχή ενός νόμου, ή έξουσία του όποιου συντρίβει τόν άνθρωπο γιά νά σώσει τό ανθρώπινο, αλλά από τήν άποχαλίνωση όλων τών πιθανών δυνάμεων σέ ένα σύμπαν άπέραντο, άποδομημένο, παραδομένο σέ μία θεμελιώδη άνομία.¹³⁴

β) «Οί τραγικοί ήρωες εΐναι αύθυπόστατες άξίες: ό κόσμος γεννιέται καί έκμηδενίζεται μαζί μέ τόν τραγικό ήρωα».¹³⁵ Άντιθέτως, στην άρχαιοελληνική τραγωδία, «ή καταστροφή του τραγικού ήρωα δέν θίγει αλλά άποκατασταίνει τόν κόσμο στην καθαρή του νομιμότητα», διότι, όπως προαναφέρθηκε, τό

θέμα τής τραγωδίας δέν εΐναι ή διαλεκτική τών πράξεων πού εκτοξεύει ό άνθρωπος άπειλώντας τόν κόσμο αλλά ή μοιραία διαδικασία μέ τήν όποία ό κόσμος εκμηδενίζει τίς δυνάμεις πού τόν άπειλούν.¹³⁶

γ) Δέν ύπάρχει κάθαρση. Τήν αντικαθιστούν, άφενός, ή

ριζική άνθρωπολογική περιέργεια γιά τό μέχρι πού μπορεί νά φτάσει ό άνθρωπος πού έγινε λεία του Άρνητικού

καί, άφετέρου, ή

μεταφυσική ήδονή τής συνταύτισης μέ τόν τραγικό ήρωα, πού μέσ στην ίδια του τήν άποτυχία μεταθέτει πρός τό άπειρο τά όρια του δυνατού καί του αδυνάτου.¹³⁷

Άντιθέτως, στην άρχαιοελληνική τραγωδία,

τό διονυσιακό κοινό δέν ταυτίζεται μέ τόν εκμηδενιζόμενο ήρωα αλλά μέ τόν νόμο πού τόν εκμηδενίζει.¹³⁸

Πώς όμως μπορεί ό ήρωας τής νεωτερικής τραγωδίας νά μεταθέτει πρός τό άπειρο τά όρια του δυνατού καί του αδυνάτου; Τοϋτο καθίσταται δυνατόν, διότι δέν ύπάρχει πλέον

κανένας άπρόσβλητος από τό Άρνητικό κοσμικός νόμος [...] γιά νά καθορίζει αυτά τά όρια τής ανθρωπότητας πού έξαρτώνται πιά άποκλειστικά καί μόνο από τή θέληση καί τή δύναμη του ανθρώπου.¹³⁹

¹³⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Η άποθέωση τής ιστορίας*, ό.π., σ. 113-114.

¹³⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ιστορία*, ό.π., σ. 65.

¹³⁶ *Ό.π.*, σ. 62.

¹³⁷ *Ό.π.*, σ. 65 (οί ύπογραμμίσεις δικές μου).

¹³⁸ *Ό.π.*, σ. 62-63.

¹³⁹ *Ό.π.*, σ. 65.

δ) Δέν υφίσταται πλέον τό «πάθος-μάθος». Ἐνῶ ἡ ἀρχαιοελληνική τραγωδία –ἀλλά καί ἡ προσωκρατική φιλοσοφία– χαρακτηρίζεται ἀπό τό πάθος-μάθος (τό διαπιστώνουμε, γιά παράδειγμα, στόν Ἡράκλειτο, στόν Ἀναξίμανδρο καί στόν Αἰσχύλο),¹⁴⁰ στή νεώτερη τραγωδία (γιά παράδειγμα στόν Σαίξπηρ), μολονότι «ὑπάρχει τραγικό πάθος σ' ὅλη του τήν αὐθεντικότητα καί σ' ὅλη του τήν πληρότητα»,¹⁴¹

κανένα ἀνώτερο «μάθος» δέν ὑπερβαίνει τήν ἀμεσότητα τῆς τραγικῆς ἐμπειρίας γιά νά διασώσει τήν ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου πάνω ἀπό τό «πάθος» πού τόν ἀπειλεῖ.¹⁴²

Κατανοοῦμε λοιπόν γιατί ὁ ἄνθρωπος τῶν νεοτέρων χρόνων δέν μποροῦσε νά ἀντιμετωπίσει μέσω τῆς τραγωδίας τό φόβο πού τοῦ ἐνέπνεε ἡ τραγική ἐμπειρία τῆς ριζικῆς ἐνδεχομενικότητας τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς.¹⁴³

Σέ κάθε αὐθεντική τραγική τέχνη τῆς Δύσης, ἀπό τόν Shakespeare μέχρι τόν Kafka, ὁ κόσμος παρουσιάζεται παραδομένος στό ἴδιο πάντοτε nihil καί absurdum ἑνός ἐκμηδενιστικοῦ παραλογισμοῦ πού κάνει προβληματική αὐτή τήν ἴδια τήν συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων.¹⁴⁴

Χαρακτηριστικό παράδειγμα τῆς δυτικῆς ἰδέας τοῦ τραγικοῦ ἀποτελεῖ γιά τόν Παπαϊωάννου ὁ παραδομένος στήν πλεονεξία ἄνθρωπος – «ὁ ἄνθρωπος πού “that much do want”, γιά τόν ὁποῖο μιλά ὁ Shakespeare στόν *Τίμωνα τόν Ἀθηναῖο*– ὁ ὁποῖος «γίνεται τό ἔσχατο μέτρο τῶν πραγμάτων».¹⁴⁵ Ὁ κόσμος τοῦ Σαίξπηρ

εἶναι ἡ τεράστια σκηνή πού θά τοῦ ἐπιτρέψει νά τοποθετήσει τούς κολοσσούς του, τή σχεδόν ἀποπνικτική ἀνάδυση τῶν αὐτεξούσιων βου-

¹⁴⁰ Ὁ.π., σ. 41-42.

¹⁴¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 103.

¹⁴² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 66 καί *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 102-106.

¹⁴³ Γιά τήν ἄγνωστη στήν κλασική ἀρχαιότητα καί στόν χριστιανικό Μεσαίωνα τραγική αὐτή ἐμπειρία, ὁ Παπαϊωάννου παραπέμπει, ἐκτός ἀπό τό ποίημα τοῦ Τζών Ντόν, *Μιά ἀνατομία τοῦ κόσμου*, στό ὁποῖο ἔχουμε ἀναφερθεῖ, σέ ἕνα ἐκτενές ἀπόσπασμα τοῦ Πασκάλ καί σέ θέσεις τοῦ Κάντ, τοῦ Κίρκεργκωρ καί τοῦ Νίτσε (βλ. ὅ.π., σ. 67-69).

¹⁴⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 70. Γιά τόν «καφκικό ἥρωα τοῦ 20οῦ αἰώνα», βλ. *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 53-54.

¹⁴⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 115-116.

λήσεων, μπροστά στην οποία δέν υπάρχει πλέον νόμιμη τάξη, ασφάλεια και προσωπική αξιοπρέπεια για τούς ανθρώπους. Ὁ κόσμος παύει νά αποτελεί τό πεδίο τῆς δράσης τῶν αἰώνιων δημιουργικῶν δυνάμεων τοῦ Θεοῦ καί τῆς ἀμετάβλητης ἱεραρχίας ἀδιαμφισβήτητων ἀξιῶν καί μεταβάλλεται στό ὄχημα τῶν πληθωρικῶν ἐνεργειῶν ἀνθρώπων διψασμένων γιά ἐμπόδια, οἱ ὁποῖοι δέν ἐξαρτῶνται πλέον ἀπό τίποτε, ἐκτός ἀπό τούς ἴδιους τούς δαίμονές τους. Ὁ κόσμος δέν εἶναι πλέον τό μέτρο ἀλλά ὁ ὄλο καί πιό ἀπόμακρος ὀρίζοντας μιᾶς πιό ἐλευθέρης δράσης. Τέλος, στή σύγκρουση τῶν βουλήσεων, οἱ ὁποῖες αὐτονομμοποιοῦνται, ἐνυπάρχει ἡ προαίσθηση τῆς ἀπεραντοσύνης τῆς ἀνθρωπότητος, στήν ὁποία ὁ κόσμος δέν ἐπιτάσσει πλέον ἕνα ἀναγνώσιμο νόημα καί ἕναν συγκεκριμένο προσανατολισμό.¹⁴⁶

Καθώς λοιπόν ἡ τραγική τέχνη τῆς νεωτερικότητας δέν μπορεῖ ἐπ' οὐδένι νά βοηθήσει τόν ἄνθρωπο τῶν νεοτέρων χρόνων νά ἀντιμετωπίσει τό φόβο πού τοῦ ἐμπνέει ἡ ἐπίγνωση τῆς ριζικῆς ἐνδεχομενικότητας τῆς ὑπαρξῆς του, θά καταφύγει στήν ἱστορική συνείδηση. Θά θεωρήσει τήν ἱστορία ὡς «τό ἀποκλειστικό *modus essendi et operandi* τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ὀρίζοντα τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας».¹⁴⁷

Ἡ στάση τῶν ἀρχαίων καί τῶν νεοτέρων ἐναντι τῆς ἱστορίας: Προτοῦ συγκρίνουμε τή δυτική νεωτερική ἰδέα τῆς ἱστορίας μέ τήν ἀρχαιοελληνική, ἀξίζει νά ἐπισημάνουμε ὅτι, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, «οἱ διάφορες ἀνατολικές φιλοσοφίες δέν ἐπιφυλάσσουν τήν παραμικρή θέση στήν ἱστορία».¹⁴⁸ Τυπικό παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ κινεζική κοσμολογία, στό πλαίσιο τῆς ὁποίας

ὁ κόσμος «ἐπαναλαμβάνεται» [...] σέ ὁμόκεντρος ζῶνες, τοποθετημένες ἡ μία μέσα στήν ἄλλη, ἀπό τό ἀνθρώπινο σῶμα μέχρι τά ὄρα τῆς γῆς.¹⁴⁹

Μιά ἀπό τίς κύριες φιλοσοφικοῖστορικές θέσεις τοῦ Παπαϊωάννου, στήν ὁποία ἐπανερχεται ἀκατάπαυστα, εἶναι ὅτι ἀπό τόν ἀρχαιοελληνικό στοχασμό ἀπουσιάζει κάθε ἱστορικός ὀρίζοντας. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἦταν ξένοι πρὸς κάθε ἱστορική μέριμνα καί πρὸς τήν ἰδέα τῆς προόδου:

Ἡ ἴδια ἡ «οὐμανιστική» Ἑλλάδα, πού, κατά τά ἄλλα, διψοῦσε τόσο νά

¹⁴⁶ Ὁ.π., σ. 116-117.

¹⁴⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 28.

¹⁴⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 67.

¹⁴⁹ Ὁ.π., σ. 69.

ἐξερευνήσει τό ἀνθρώπινο γεγονός σέ ὅλες τίς διαστάσεις του καί σέ ὅλες τίς ἐκφάνσεις του, ἀπέφυγε μέ σύνεση καθετί πού θά μπορούσε νά δώσει ἀξία στόν χρόνο ἢ νά μεταβάλλει τήν ἱστορία στόν ἰδιαίτερο ἀνθρώπινο τρόπο ὑπαρξῆς. Κανένας ἄλλος πολιτισμός δέν ἐπέδειξε, ἴσως, τόσο μεγάλη φροντίδα στήν ἐναρμόνιση τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων, κι ὅμως ἡ ἰδέα τῆς προόδου ἔλειπε τελείως ἀπό αὐτόν.¹⁵⁰

Βασιζόμενος σέ ἀναλύσεις τοῦ Ντιλτάυ καί τοῦ Σπένγκλερ, ὁ Παπαϊωάννου διατείνεται ὅτι

οἱ [ἀρχαῖοι] Ἕλληνες ἦταν ὀργανικά ἀνίκανοι νά συλλάβουν τήν ἱστορία ὡς μιά μεγάλη ἐνότητα πού νά περιλαμβάνει ὀλόκληρη τήν ἀνθρωπότητα καί νά τήν ὀδηγεῖ δυνάμει ἐνός θεϊκοῦ σχεδίου ἢ τῆς ἴδιας τῆς ἐσωτερικῆς λογικῆς τῆς πρὸς ἓναν ὑπέρτατο σκοπό. Εἶχαν πλήρη συνείδηση τῆς «προόδου» πού εἶχαν πραγματοποιήσει, ὄχι μόνο σέ σχέση μέ τήν Ἀνατολή ἀλλά ἐπίσης, καί κυρίως, σέ σχέση μέ τό ἴδιο τό παρελθόν τους. Καί ὅμως ἡ ἔννοια τῆς προόδου τούς ἦταν ἐντελῶς ξένη.¹⁵¹

Γιά νά ὑποστηρίξει τόν ἰσχυρισμό του αὐτόν, ὁ Παπαϊωάννου καταφεύγει σέ μιά σειρά παραδειγμάτων ἀντλημένων ἀπό διάφορες μείζονες ἐκφάνσεις τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ πνεύματος: ἱστοριογραφία, τραγωδία, φιλοσοφία κ.λπ.

Κανείς [στήν ἀρχαία Ἑλλάδα] δέν εἶχε σκεφεῖ νά ἐρμηνεύσει τούς μηδικούς πολέμους ἢ τόν πελοποννησιακό πόλεμο σύμφωνα μέ τά κριτήρια τῆς προόδου. Ὁ Αἰσχύλος, πού ἔτρεφε γιά τούς Πέρσες τόν ἴδιο θαυμασμό μέ τόν Ἡρόδοτο, δέν δίνει κανέναν «ἱστορικό» χαρακτηρισμό στόν θριαμβευτικό του ὕμνο: ὁ πόλεμος μεταξύ Ἑλλήνων καί Περσῶν ὑπακούει στούς ἴδιους «ἀ-ἱστορικούς» νόμους πού διέπουν τίς ἀνθρώπινες συγκρούσεις, καί ὁ Ξέρξης τιμωρεῖται μονάχα ἐπειδή παρέβη τούς νόμους τῆς δικαιοσύνης καί ξεπέρασε τά ὅρια τῆς ἐπικράτειας πού τοῦ εἶχε ὀρίσει τό πεπρωμένο. Αὐτή ἀκριβῶς εἶναι καί ἡ προσέγγιση τοῦ Ἡρόδοτου: ἡ τραγική αἴσθηση τῆς Νεμέσεως, ἡ βαθιά πεποιθήση ὅτι τό θεϊκό στοιχεῖο πού ὀρᾷ στήν ἱστορία «ἀρέσκεται στό νά σπέρνει τήν

¹⁵⁰ Ὁ.π., σ. 67.

¹⁵¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 178 (τό σύνολο τοῦ παραθέματος αὐτοῦ συναντοῦμε αὐτούσιο στό *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 59-60 καί τό ἴδιο ἰσχύει, ὅσον ἀφορᾷ ὅμως μόνο τήν πρώτη πρόταση τοῦ παραθέματος, στό *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 35). Παρόμοιες ἀναλύσεις μέ παράθεση τῶν ἀπόψεων τοῦ Ντιλτάυ συναντοῦμε καί στό *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 23. Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, *Ὁ μαρξισμός σάν ἰδεολογία*, ὁ.π., σ. 68: «Γιά τόν Σπένγκλερ, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν εἶχαν ἱστορική συνείδηση καί γι' αὐτό δέν εἶχαν καί ἱστορική μνήμη».

ταραχή», ή προοπτική τῶν τυχαίων αντιξοοτήτων, τῶν συμφορῶν, πάνω στίς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος δέν ἀσκεῖ κανέναν ἔλεγχο, καί οἱ ὁποῖες διαποτίζουν τόν τρόπο του νά γράφει τήν ἱστορία, τόν καθιστοῦσαν ὀλότελα ξένο πρὸς τήν ἰδέα ὅτι αὐτό πού εἶναι ἀποκλειστικά ἀνθρώπινο μπορεῖ νά ἔχει κάποια συνέχεια μέ διάρκεια καί νά δημιουργεῖ μιά ὁποιαδήποτε προοδευτική ἐξέλιξη.¹⁵²

Ἄνάλογη ὑπῆρξε καί ἡ στάση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπέναντι σέ αὐτό πού ἡ νεωτερικότητα ἀποκαλεῖ «ἱστορία» καί «πρόοδο». Ὁ Πλάτων οὐδέποτε διανοήθηκε νά «ἀντικρίσει τήν ἐποχή του σάν τό κορύφωμα μιᾶς “παγκόσμιας ἱστορίας” μεταμορφωμένης σέ μιά σειρά ἀπό σκαλοπάτια».¹⁵³ Ἄλλωστε, κατά τόν Παπαϊωάννου, ἡ περίφημη πλατωνική θεωρία τῆς ἀνάμνησης —σέ ἀντίθεση, ὅπως προαναφέραμε, μέ τήν ἀντίστοιχη θεωρία τοῦ Χέγκελ— φανερώνει μέ τόν πιό χαρακτηριστικό τρόπο «τόσο τόν ἄχρονο χαρακτήρα τῆς ἐλληνικῆς ὀντολογίας ὅσο καί τόν ἀ-ιστορικό χαρακτήρα τοῦ ἐλληνικοῦ οὐμανισμοῦ».¹⁵⁴ Περνώντας στόν Ἀριστοτέλη, ὁ Παπαϊωάννου υἱοθετεῖ τή θέση τοῦ Ντιλτάυ περί ἀπουσίας ἀπό τό φιλοσοφικό σύστημα τοῦ Σταγειρίτη κάθε ἰδέας φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας¹⁵⁵ καί ἰσχυρίζεται ὅτι «ἡ ἀριστοτελική ἔννοια τῆς ἐντελέχειας [εἶναι ἡ] μόνη ἄχρονη ἔννοια τῆς ἐξέλιξης πού συνέλαβε ὡς τώρα ὁ ἄνθρωπος».¹⁵⁶ Σέ ἀντίθεση μέ τόν Χέγκελ, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο

ὁ ἄνθρωπος γίνεται τώρα αὐτό πού δέν εἶναι ἀκόμα [...] καί παρουσιάζεται τώρα σάν ἓνα ὄν πάντοτε μελλοντικό, πάντοτε στραμμένο πρὸς τό Μέλλον, σάν ἓνα ὄν πού πάντοτε παύει νά εἶναι αὐτό πού ἦδη εἶναι,¹⁵⁷

¹⁵² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 178-179 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹⁵³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 31 (παραπέμπει στόν Φαῖδρο 249c).

¹⁵⁴ Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 75: «Γιά τόν ἀ-ιστορικό Ἕλληνα δέν ὑπάρχει ἀνάμνηση, ἐνθύμηση ἢ ἀνασκόπηση παρά μόνο αὐτοῦ πού αἰώνια μένει ἴδιο μέ τόν ἑαυτό του, “ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχον”, ἔτσι πού ἡ ἀλήθεια σάν ὑπερνήκηση τῆς λήθης δέν εἶναι παρά ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀναγκαίας “μέθεξης” τῶν ἀτομικῶν ὄντων στήν ἄχρονη διακόσμηση τῶν νόμιμων σχέσεων πού τά συκρατοῦν στό Εἶναι».

¹⁵⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου: (α) *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 23-25 καί σ. 35-36. (β) *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ὁ.π., σ. 79. (γ) *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 179 καί σ. 180-182.

¹⁵⁶ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 75, σημ. 64.

¹⁵⁷ Ὁ.π., σ. 78.

γιά τόν Πλάτωνα, καί γιά τούς Ἕλληνας γενικά, ὁ ἄνθρωπος γίνεται αὐτό πού εἶναι [...], γίνεται «αὐτό πού ἦταν γιά νά εἶναι» (σύμφωνα μέ τή βαθυσήμενη ἔκφραση τοῦ Ἀριστοτέλη «τὸ τί ἦν εἶναι», πού τονίζει τό στοιχεῖο ἑνός οὐσιαστικοῦ προκαθορισμοῦ).¹⁵⁸

Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό ὅτι οὔτε ἡ σοφιστική, μέσα στήν ὁποία ἡ νεωτερική ἱστορική συνείδηση «ἐπρόκειτο νά ἀναγνωρίσει τόν ἀνεξήγητα ἀνολοκλήρωτο πρόλογο τοῦ δικοῦ μας Διαφωτισμοῦ», κατόρθωσε νά σημάνει τό παραμικρό «ἄνοιγμα τοῦ ἱστορικοῦ ὀρίζοντα» τοῦ ἀρχαίου ἑλληνισμοῦ, μολονότι μέσω αὐτῆς

ὁ Ἕλληνισμός, γιά πρώτη φορά ἀναγνώρισε συνειδητά καί προσπάθησε νά δώσει μιά θέση καί μιά ἀξία στίς ἀνθρώπινες δυνάμεις πού ἔκρυβε μέσα του.¹⁵⁹

Θά κατανοήσουμε καλύτερα τήν παντελή αὐτή ἔλλειψη ἱστορικήσ συνείδησης στούς ἀρχαίους Ἕλληνας μέσω δύο χαρακτηριστικῶν ἀντιπαραδειγμάτων ἀπό τούς νεότερους χρόνους:

Στή μάχη τοῦ Βαλμού, ὁ Goethe εἶδε τήν ἑναρξη μιᾶς «νέας ἐποχῆς». Τό θέαμα τοῦ Ναπολέοντα νά προελαύνει ἑφιππος στούς δρόμους τῆς Ἰένας ξύπνησε στόν Hegel τό «ἐξαίσιο αἶσθημα» ὅτι ἔγινε μάρτυρας μιᾶς μυθικῆς θεοφανείας, τῆς ἐμφάνισης τῆς «ψυχῆς τοῦ κόσμου». Ὁ Ἡρόδοτος ἢ ὁ Ἀριστοτέλης θά ἦταν ὀλότελα ἀνίκανοι νά σκεφτοῦν κάτι τέτοιο. Ἡ θαυμαστή ἐπιτυχία τοῦ βασιλικοῦ μαθητῆ του [τοῦ μεγάλου Ἀλεξάνδρου] δέν ἐνέπνευσε στόν Ἀριστοτέλη κανένα φιλοσοφικοῖστορικό στοχασμό: ὅταν ἕνας ἄνθρωπος ζεῖ μέ τή βεβαιότητα τῆς ἐντελέχειας καί τῆς τελειότητος τοῦ κόσμου, δέν αἰσθάνεται τήν παραμικρή ἀνάγκη νά προσδώσει στό τυχαῖο καί πρόσκαιρο συμβάν ἕνα προνομιακό καθεστώς πού ἀποσκοπεῖ στό νά ἐνδυναμώσει τήν πίστη του στή δική του αὐτονομία ἢ νά καθησυχάσει τούς φόβους του ὅσον ἀφορᾷ τήν ἰκανότητά του νά διαμορφώνει τή ζωή του κατά τή δική του θέληση.¹⁶⁰

Στήν οὐσία τό φιλοσοφικό ἐρώτημα σχετικά μέ τόν ἱστορικό χρόνο καί κυρίως σχετικά μέ τήν πρόοδο δέν ἦταν δυνατόν νά τεθεῖ ἀπό τούς ἀρχαίους Ἕλληνας, κατά τόν Παπαϊωάννου, ἐξαιτίας τῆς ἀντιληψῆς τους περί κυκλικότητος τοῦ κοσμικοῦ χρόνου.¹⁶¹ Μάλιστα

¹⁵⁸ Ὁ.π.

¹⁵⁹ Ὁ.π., σ. 27, σ. 45-46 καί σ. 49-50.

¹⁶⁰ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 179 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹⁶¹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 36 καί *Τέχνη καί πολιτισμός*

ἐξελάμβαναν τὴν κυκλικὴ κίνηση τῶν οὐρανίων σωμάτων ὡς ὅ,τι πιό ἔξοχο ὑπάρχει στό σύμπαν καί συνακόλουθα δέν θεωροῦσαν τόν ἄνθρωπο ὡς τό ἀνώτερο ἔμβιο ὄν.¹⁶²

Ἄλλο κοσμικός χρόνος, πού ξετυλίγεται σέ κλειστό κύκλωμα, ἐπιστρέφοντας ἀδιάκοπα στόν ἑαυτό του, δηλαδή ὁ χρόνος τῆς οὐράνιας περιοδικότητας, ἐθεωρεῖτο τό μοναδικό σύμβολο τῆς σωτήριας αἰωνιότητας. Στήν κυκλικὴ κίνηση, ἡ ἑλληνικὴ σκέψη ἔβλεπε τὴν ἄμεση ἔκφραση τῆς θεϊκότητας, τῆς αἰωνιότητας καί τῆς τελειότητας τοῦ «κόσμου».¹⁶³

Ἡ ἀντίληψη περί κυκλικότητας τοῦ χρόνου, τὴν ὁποία συναντοῦμε, γιὰ παράδειγμα, στόν Πολύβιο,¹⁶⁴ ὁδήγησε ὀρισμένους ἀρχαίους Ἑλληνες φιλοσόφους στή διατύπωση ἀπόψεων πού ξεκίζουν τόν σύγχρονο ἀναγνώστη:

Κυκλικότητα τοῦ χρόνου, ἀποδοχὴ τοῦ παρόντος, ἐξάλειψη τῆς ιστορικότητας ταυτίζονται τόσο ὥστε ὁ Ἀριστοτέλης δέν θεωροῦσε διόλου ἀπίθανη τὴ δυνατότητα μιᾶς ἀέναης ἐπανάληψης τοῦ Τρωικοῦ πολέμου καθὼς καί ὅποιασδήποτε ἀνθρώπινης ἀποψης. Σέ αὐτές τίς συνθήκες δέν ὑπάρχει πραγματικό πρὶν ἢ μετὰ.¹⁶⁵

Ἀξίζει μάλιστα νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἑλληνες

ὄχι μόνο δέν μπόρεσαν ποτέ νά διανοηθοῦν τὴν ἱστορία σάν πρόοδο, ἀλλὰ ὅσες φορές ξεπέρασαν τὴν κοινὴ σέ ὅλους τοὺς προχριστιανικούς πολιτισμούς ἰδέα τῆς κυκλικότητας τοῦ χρόνου, δέν μπόρεσαν νά συλλάβουν παρά τὴν κατ' ἐξοχὴν «ἀντιπροοδευτικὴ» ἰδέα ὅτι ἡ (οὐσιαστικὰ μυθικὴ)

στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, ὁ.π., σ. 180-181: «Κατανοοῦμε [...] γιατί ὁ Ἀριστοτέλης [...] θεωροῦσε τὴν ἱστορία λιγότερο φιλοσοφικὴ ἀπὸ τὴν ποίηση καί δέν διανοήθηκε νά γράψει μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας: ἡ ἰδέα τοῦ "κόσμου" καί τοῦ κοσμικοῦ χρόνου, δηλαδή τῆς οὐράνιας περιοδικότητας πού δίνει ρυθμὸ στήν ὑπαρξὴ τοῦ σύμπαντος, δίχως νά ἀλλοιώνει τὴν ὀργάνωσή του ἢ νά διασπᾶ τὴν ἀέναη συνέχειά του, καθιστοῦσε κυριολεκτικὰ ἀδύνατη ὅποιαδήποτε φιλοσοφικὴ διερώτηση πάνω στή δομὴ καί τὴν ἔννοια τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου ὡς τέτοιου».

¹⁶² Ὁ.π., σ. 181. Ὁ Παπαϊωάννου παραπέμπει σέ ἓνα χωρίο τῶν *Ἡθικῶν Νικομαχείων* (VI, 7, 4), ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναφερόμενος στὰ ἄστρα, ὑποστηρίζει ὅτι ὑπάρχουν πράγματα, τὰ ὁποῖα εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους περισσότερο θεϊκὰ ἀπὸ τόν ἄνθρωπο, ὅπως εἶναι τὰ πιό φανερά ὄντα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀποτελεῖται ὁ κόσμος.

¹⁶³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 180.

¹⁶⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 35.

¹⁶⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη καί πολιτισμός στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὁ.π., σ. 180 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου) καί *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 35-36.

διαδοχή τῶν «αἰώνων» παριστάνει τά στάδια μιᾶς ὀλοένα βαθύτερης παρακμῆς καί ἀποσύνθεσης.¹⁶⁶

Χαρακτηριστικό παράδειγμα τῆς ἐν λόγω ἀντίληψης τοῦ χρόνου ἀποτελεῖ, κατὰ τόν Παπαϊωάννου, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὁ Ἄριστοτέλης ἐρμηνεύει τή θέση τοῦ πυθαγόρειου Πάρωνα, πού ἀποκαλοῦσε τόν χρόνο «ἀμαθέστατο»: ὁ Σταγειρίτης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ μεταβολή φέρει ἐκ φύσεως τή φθορά.¹⁶⁷

Τρεῖς σύντομες διευκρινίσεις εἶναι ἀπαραίτητες στό σημεῖο αὐτό:

Πρῶτον, ὁ Παπαϊωάννου ἀνασκευάζει τήν ἐρμηνευτική πρόταση τοῦ Ντιλτάυ σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἀπουσία τῆς ἔννοιας τῆς προόδου ἀπό τόν ἀρχαιοελληνικό στοχασμό «θά μποροῦσε νά ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι οἱ ἐλληνικές θεωρίες ἀπέκτησαν τήν τελική τους μορφή στήν ἐποχή τῆς ἐλληνικῆς παρακμῆς» καί ὅτι, ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας, οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ὀδηγήθηκαν εἴτε στήν ἰδέα τῆς κυκλικῆς πορείας τῆς ἱστορίας εἴτε σέ ἐκείνην τῆς καταδίκης ὅλων τῶν πραγμάτων σέ μιά σταδιακή παρακμή. Ὁ Παπαϊωάννου ἀντιτείνει ὅτι ἡ κυκλική ἀντίληψη τοῦ χρόνου δέν εἶναι κατ' ἀνάγκην προϊόν τῆς παρακμῆς τῶν «αὐθεντικά ἐλληνικῶν» κρατῶν, ἐφόσον, μεταξύ ἄλλων,

ἡ παρακμή [...] τῆς ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας [...] ἐνέπνευσε στόν Αὐγουστίνο καί στόν Paulus Orosius μιά φιλοσοφία τῆς ἱστορίας πού ἀποτελεῖ τή ριζικότερη ἄρνηση τῆς κυκλικῆς ἀντίληψης τοῦ χρόνου.¹⁶⁸

Δεύτερον, οἱ ἀπόψεις τοῦ Παπαϊωάννου γιά τή διάκριση μεταξύ γραμμικοῦ καί κυκλικοῦ χρόνου καί κυρίως γιά τήν ἀπουσία ὁποιασδήποτε ἀντίληψης ἱστορικοῦ χρόνου στήν ἐλληνική ἀρχαιότητα εἶναι ἐπηρεασμένες ἀπό τόν Χέγκελ.¹⁶⁹

Τρίτον καί κυριότερο, ὀρισμένα παραδείγματα ἀνάδυσης τοῦ γραμμικοῦ-ἱστορικοῦ χρόνου στήν ἐλληνική ἀρχαιότητα (π.χ. Ξενοφάνης),

¹⁶⁶ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 23 (οἱ ὑπογραμμίσεις εἶναι τοῦ συγγραφέα).

¹⁶⁷ Ὁ.π., σ. 79-80.

¹⁶⁸ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας*, ὅ.π., σ. 61-62 καί *Τέχνη καί πολιτισμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, ὅ.π., σ. 179-180.

¹⁶⁹ Βλ. Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὅ.π., σ. 280 καί σ. 283-284. Λίγες σελίδες παρακάτω (σ. 290) ὁ συγγραφέας ἀναδεικνύει καί τήν «ἐπιρροή [...] τοῦ Πλάτωνα στή σύλληψη τοῦ κυκλικοῦ χρόνου ἀπό τόν Παπαϊωάννου».

τά όποια έχουν αναδείξει αρκετοί μελετητές (Φ. Σατελέ (F. Châtelet), Θ. Βέικος, Π. Νουτσος κ.ά.) δείχνουν ότι ή θέση του Χέγκελ και του Παπαϊωάννου περί μοναδικότητας τής συνείδησης του κυκλικού χρόνου στην έλληνική αρχαιότητα δέν εϋσταθεϊ.¹⁷⁰ Όστόσο, ό Ν. Σέργγης, αν και αναγνωρίζει ότι οι έρμηνευτικές γενικεύσεις στίς όποιες προβαίνουν, μεταξύ άλλων, οι δύο αυτοί φιλόσοφοι είναι επικίνδυνες, υποστηρίζει ότι μπορούν νά αποβοϋν μεθοδολογικά χρήσιμες, αρκει νά τίς χρησιμοποιήσουμε σάν τήν «άνεμόσκαλα» του Βιτγκενστάιν.¹⁷¹

Έντούτοις, όπως προαναφέραμε, ή ιδέα τής προόδου, όπως και ή ιδέα τής ιστορικότητας του ανθρώπου, δέν αποτελοϋν έπινοήσεις τής νεωτερικότητας αλλά τής ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. Μόνον αυτή

προσπάθησε νά κατανοήσει τό παρελθόν και τό μέλλον ως κανονιστικές προοπτικές τής ύπαρξης και νά δείξει μέσα στην ιστορία τήν αποκάλυψη και τήν υλοποίηση μιās αλληλουχίας στόχων πού υπερβαίνουν εκείνους τής φύσης και του κόσμου [μέ τήν αρχαιοελληνική σημασία του ήρου].¹⁷²

Άξίζει ωστόσο νά έπισημάνουμε ότι, ενώ στό μεγαλύτερο τμήμα του έργου του ό Παπαϊωάννου υποστηρίζει πώς

ή ιδέα τής προόδου, όπως και εκείνη τής ιστορικότητας του ανθρώπου ως θεμελιώδους χαρακτηριστικού τής δομής του, εισήχθησαν στή φιλοσοφία μονάχα μέ τόν χριστιανισμό¹⁷³

—όπως είναι εμφανές στίς αναλύσεις του Αύγουστίνου γιά τόν χρόνο στίς Έξομολογήσεις του¹⁷⁴ και όπως έχει καταδειχθεϊ, μεταξύ άλλ-

¹⁷⁰ Ό.π., σ. 281-286, ιδ. σ. 285-286.

¹⁷¹ Ό.π., σ. 284 και κυρίως σ. 294: «Η γενίκευση του κυκλικού χρόνου στην αρχαία συνείδηση αποτελεί μιιά έπιλογή πού ύστερεϊ σέ έπιστημονικότητα, μιās και παραβλέπει τήν ύπαρξη τάσεων ιστορικού χρόνου στην αρχαιότητα. Άλλά αν θεωρήσουμε τή γενίκευση αυτή σάν “μιιά άνεμόσκαλα τήν όποία, αφού άνέβει κανείς πρώτα μέ αυτή, θά πρέπει νά τήν πετάξει μακριά” [...] μπορούμε νά κατανοήσουμε τό σκοπό τής «επικίνδυνης» αυτής γενίκευσης του Παπαϊωάννου. Μέσω τής γενίκευσης, [ό Παπαϊωάννου] έπιχειρεϊ νά “σώσει” τόν κύκλο του, ριζικά διαφορετικού από τόν δικό μας, αρχαιοελληνικού ούμανισμού στίς απαιτήσεις τής καθολικά ιστορικής σύγχρονης συνείδησης».

¹⁷² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Η απόθεση τής ιστορίας*, ό.π., σ. 70.

¹⁷³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα*, ό.π., σ. 180 (ή υπογράμμιση δική μου).

¹⁷⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ό.π., σ. 80, σημ. 71: «Μέ τόν Χριστιανισμό εξαφανίζεται τελειωτικά ή ιδέα του χρόνου σάν “περίοδο” (κυκλικής

λων, από τον Χέγκελ—,¹⁷⁵ σέ ένα τουλάχιστον χωρίο διατείνεται ότι ή ιστορική συνείδηση αναδύθηκε για πρώτη φορά στον Ιουδαϊσμό.¹⁷⁶

Σύμφωνα μέ μία θεμελιώδη θέση του Γιάσπερς, τήν όποία υίοθετεί ό Παπαϊωάννου, ένα από τά βασικά γνωρίσματα τής νεωτερικότητας είναι ή διάσπαση τής ενότητας του σύμπαντος και ή διχοτόμησή του σέ φύση και ιστορία:

ή διεκδίκηση δηλαδή μιās σφαίρας αὐτονομίας ιδιάζουσας στον ἄνθρωπο: τής ιστορίας σάν περιοχῆς τής ἐλευθερίας, ξέχωρης και ἀντίθετης πρός τή φύση, περιοχῆ τής ἀναγκαιότητας.¹⁷⁷

Μέ τον τρόπο αὐτό, ό νεωτερικός «ἄνθρωποκεντρισμός» ἀντιδιαστέλλεται, ἀφενός, από τον «θεοκεντρισμό» του Μεσαίωνα —ἂν και ό συσχετισμός τους ἀποτελεῖ ὄρο δυνατότητας τής κατανόησης του νεωτερικοῦ «ἄνθρωποκεντρισμοῦ»—¹⁷⁸ και, ἀφετέρου, από τήν ἀρ-

ἐπανάληψης) και ἐμφανίζεται ή ιδέα μιās εὐθύγραμμης “ἐποχικῆς” ἀνέλιξης. Ἡ πρώτη συστηματική “μοντέρνα” ἀνάλυση του χρόνου και τής χρονικότητας βρίσκεται στο 110 βιβλίο τῶν *Ἐξομολογήσεων* του Αὐγουστίνου».

¹⁷⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ὁ.π., σ. 84: «Ὁ Hegel —ὡπως ἄλλωστε και κάθε αὐθεντικός φιλόσοφος τής ιστορίας από τον Αὐγουστίνo ἕως τον Marx— δείχνει ἐκδηλα τή χριστιανική ρίζα αὐτῆς τής εικόνας τής ιστορίας σάν ἐνδειξης του ἡμιτελοῦς χαρακτήρα τής ἐσωτερικῆς μας διαμόρφωσης. Γιατί ριζικά χριστιανική, ἀπόλυτα ἀσύλληπτη για κάθε προχριστιανικό πολιτισμό, είναι αὐτή ή ιδέα τής μερικότητας και κάθε ιστορικῆς ἀλήθειας και αὐτή ή προσδοκία μιās τελικῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀλήθειας».

¹⁷⁶ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ἡ ἀποθέωση τής ιστορίας*, ὁ.π., σ. 70: «Στήν πραγματικότητα, ή ιστορική συνείδηση ἐμφανίζεται για πρώτη φορά στους Ἑβραίους προφήτες και στήν ἐβραϊκή πνευματικότητα, πού βλέπει στον Ἰεχωβά τον Θεό τής ιστορίας, πού ἔζησε και ζεῖ μέ τό λαό του. Αὐτός ό Θεός δέν εἶναι σάν τον ἀριστοτελικό Θεό, ἕνας Θεός ό ὁποῖος ἐνατενίζει ἕναν αἰώνιο “κόσμο” πού ὑπάρχει ἀνεξάρτητα από αὐτόν. Εἶναι ἕνας Θεός δημιουργός, πού ἔβγαλε τον κόσμο από τό μηδέν και τον διατρεῖ στήν ὑπαρξη μέ μία πράξη θέλησης [...] αὐτός ό Θεός ἐμφανίζεται οὐσιαστικά μέ τήν ἐξόχως ιστορική πράξη τής *Διαθήκης*, πού τον συνδέει μέ τον ἐκλεκτό λαό, ἐνῶ ή ιστορία ὀλοκληρη εἶναι ή ἴδια ή ιστορία τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στον Θεό και τό λαό του, τής πίστεως και τῶν ἀπιστιῶν του Ἰσραήλ». Για τήν ὀφειλή του χριστιανισμοῦ στον Ιουδαϊσμό, βλ. ὁ.π., σ. 155: Ἡ χριστιανική ἀπογύμνωση τής φύσης από τον θεῖο και πνευματικό της χαρακτήρα ἀποτελεῖ ὀλοκλήρωση τής Ιουδαϊκῆς ιδέας τής ὑπερβατικότητας του Θεοῦ.

¹⁷⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ὁ.π., σ. 34.

¹⁷⁸ *Ο.π.*: «Ἀντιτάσσοντας τον “ἄνθρωποκεντρισμό” τῶν Νεώτερων Χρόνων στο “θεοκεντρισμό” του Μεσαίωνα, θεωροῦμε σάν κάτι τό “φυσικό” και τό “αὐτονόητο”, αὐτή τήν ἀνυπαρξία ιστορικοῦ ὀρίζοντα μέσα στο μεσαιωνικό *universum*. Ἀλλά, ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι, για νά ἐμφανιστεῖ ή ιδέα τής *Ἱστορίας* σάν ὀρίζοντας τής ἀνθρώπινης

χαιοελληνική αντίληψη του «κόσμου», ήτοι «τῆς τάξης πού συγκρατεῖ τήν ολότητα τῶν ὄντων, [ἡ ὁποία] εἶναι ἡ ἴδια καί ἰσχύει μέ τόν ἴδιο τρόπο γιά ὅλα τά ὄντα», ἄρα καί γιά τούς ἀνθρώπους.¹⁷⁹ Συνακόλουθα, ὁ δυτικός νεωτερικός ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει τόν ἱστορικό κόσμο ὡς «κράτος ἐν κράτει» (*imperium in imperio*), ὡς «έναν αὐθύπαρκτο κόσμο μέσα στό κυριαρχούμενο ἀπό ἀντικειμενικούς νόμους κοσμικό σύμπαν».¹⁸⁰ Ἐνῶ δηλαδή ἔχουμε τήν τάση νά πιστεύουμε ὅτι ἡ ριζική ἀντίθεση φύσης καί ἱστορίας ἀποτελεῖ οὐσιῶδες γνῶρισμα κάθε ἀνθρωπισμοῦ, τοῦτο ἰσχύει στήν πραγματικότητα μόνο γιά τόν ἀνθρωπισμό τῶν νεοτέρων χρόνων.¹⁸¹

Ἄναφέραμε παραπάνω ὅτι, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ἡ ἱστορική συνείδηση διαδραματίζει στό πλαίσιο τῆς δυτικῆς νεωτερικότητας τό ρόλο πού ἔπαιζε ἡ τραγωδία στήν ἐλληνική ἀρχαιότητα. Πῶς τό ἀντιλαμβάνεται αὐτό ὁ συγγραφέας; Μνημονεύοντας τούς Τυργκό, Κοντορσέ καί Μάρξ καί ἀφιερώνοντας ἐκτενεῖς ἀναλύσεις σέ θεμελιώδεις φιλοσοφικοῖστορικές θέσεις τοῦ Χέγκελ, ὑποστηρίζει ὅτι

ὁ δυτικός ἄνθρωπος ἔβλεπε τό θέαμα τῆς προοδευτικῆς πραγματοποίησης τῆς ἀνθρώπινης αὐτονομίας, τῆς προοδευτικῆς νίκης τοῦ ἀνθρώπου πάνω στίς σκοτεινές ἢ δαμονικές δυνάμεις [...] μέσα στήν ἱστορική ὑπαρξη. [...] Αὐτή ἡ πίστη στήν προοδευτική κάθαρση κάθε ἱστορικοῦ δράματος, προϋποθέτει καί κατοχυρώνει τήν ἡσυχία τῆς συνείδησης τοῦ μοντέρνου ἀνθρώπου ἀπέναντι σέ κάθε τραγικό προβληματισμό, σχετικά μέ τήν ἀξία, τό νόημα ἢ τά ἀποτελέσματα τῆς ἱστορικῆς του δράσης.¹⁸²

Συμφωνώντας ἀπολύτως μέ τίς θέσεις τοῦ Χέγκελ στή Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος, ἔργο γιά τό ὁποῖο δέν φεῖδεται ἐπαίνων,¹⁸³ ἐπειδή

αὐτονομίας, ἔπρεπε νά σπάσει ἡ θεοκεντρική ἐνότητα τοῦ σύμπαντος καί νά χωριστεῖ ὁ κόσμος σέ φύση καί ἱστορία, αὐτός ὁ ἴδιος "ἀνθρωπισμός" τῆς modernitas δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ παρά μόνο σέ συσχετισμό μέ τό "θεοκεντρισμό" τοῦ Μεσαίωνα» (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹⁷⁹ Ὁ.π., σ. 34-35.

¹⁸⁰ Ὁ.π., σ. 34.

¹⁸¹ Ὁ.π.

¹⁸² Ὁ.π., σ. 70-71.

¹⁸³ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, Ἐπί τῶν Ἀρχαιοελληνικῶν στόν Εὐρωπαϊκό Οὐμανισμό (Ἐπιλογή κειμένων), ὁ.π., σ. 142: τήν ἀποκαλεῖ «πρῶτο μνημεῖο τῆς δυτικῆς Μεταφυσικῆς τῆς Ἱστορίας, πρώτη παρουσίαση τῆς Ἱστορίας [...] σάν ἀνθρωποφάνειας, σάν οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, σάν ὄντως ὄντος». Βλ. ἐπίσης Κόσμος καί ἱστορία, ὁ.π., σ. 73: τήν ἀποκαλεῖ «πνευματική αὐτοβιογραφία [τοῦ Χέγκελ] καί ταυτόχρονα *recherché* du

«κανένας ἀκόμα δέν μπόρεσε νά ἀναιρέσει τήν ἐπιχειρηματολογία του»,¹⁸⁴ ὁ Παπαϊωάννου δέχεται ὅτι ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας λειτουργεῖ ὡς θεοδικία, ἐφόσον ἐπιδιώκει, ἀφενός, νά κάνει κατανοητή τήν ὑπαρξή τοῦ κακοῦ στόν κόσμο καί, ἀφετέρου καί κυρίως, νά συμφιλιώσει τό σκεπτόμενο πνεῦμα μέ τό κακό, συμφιλίωση τήν ὁποία πραγματοποιεῖ πρωτίστως ἡ παγκόσμια ἱστορία.¹⁸⁵ Ἀφετηρία τῶν οἰκείων στοχασμῶν τοῦ Χέγκελ, κατά μέ τόν Παπαϊωάννου, ἀποτέλεσε ἡ προνιτσεική θέση του –ἀναφέρεται στό Πέραν τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ– σύμφωνα μέ τήν ὁποία, στό σύγχρονο, ἱστορικά συνειδητοποιημένο κόσμο, εἶναι ἀπολύτως ἀδύνατη κάθε ἠθική, κυρίως ἡ ἠθική τοῦ Κάντ.¹⁸⁶ Ριζοσπαστικοποιώντας τή χριστιανική ιδέα τῆς ἄφεσης τῶν ἁμαρτιῶν καί μετατρέποντάς την ἀπό μυστήριο τῆς θρησκείας σέ ιδιότητα τῆς ἱστορικῆς συνείδησης, ὁ Χέγκελ

δείχνει ὅτι τό μόνο πού μπορεῖ νά κάνει ἡ «κρίνουσα συνείδηση» ἀπέναντι στόν κόσμο τόν ὁποῖο δημιουργεῖ ἡ ἱστορική πράξη εἶναι τό «Ναί τῆς συμφιλίωσης» μέ τό ὁποῖο ἀποκορυφώνεται ἡ Διαλεκτική τῆς Συγγνώμης τοῦ Κακοῦ καί τῆς «ἄφεσης τῶν ἁμαρτιῶν».¹⁸⁷

Κατανοοῦμε ἔτσι γιατί, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ἡ νεωτερική Δύση συλλαμβάνει τήν ἱστορία «ὡς τόν κόσμο μέσα στόν ὁποῖο διασώζεται ἡ ἀνθρώπινη ἀκοσμία καί ἀνομία».¹⁸⁸

Ὁ Παπαϊωάννου ὑπογραμμίζει πολύ συχνά τόν θεμελιώδη ρόλο τοῦ Χέγκελ στήν ιδιοτυπία τῆς νεωτερικῆς σύλληψης τοῦ χρόνου καί τῆς ἱστορίας:

μέσα στήν ἐγελιανή παρουσίαση τοῦ χρόνου σάν πεπωμένου τοῦ ὄντος θά πρέπει νά δοῦμε μιά ὀριστική μορφή αὐτῆς τῆς καταφατικῆς στάσης ἀπέναντι στό χρόνο πού ἀποτελεῖ ἕνα κύριο χαρακτηριστικό τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Γιατί ὁ Hegel εἶναι, ἀναμφισβήτητα, ὁ πρῶτος μέσα στήν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος πού τόλμησε νά ἀντικρίσει τόν χρόνο ἀπό τήν ἀνθρώπινη σκοπιά καί ὄχι ἀπό τή θεϊκή, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος

temps perdu καί ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, Ἐνάβαση, πορεία στό ἄγνωστο καί Νόστο, ἐπιστροφή στήν ἐσωτερική πατρίδα».

¹⁸⁴ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 71-72.

¹⁸⁵ Ὁ.π., σ. 71 (παρπέμπει στίς φιλοσοφικοἱστορικές παραδόσεις τοῦ Χέγκελ).

¹⁸⁶ Ὁ.π. Ἡ ἴδια ἀνάλυση ἀναπαράγεται στό *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ὁ.π., σ. 79.

¹⁸⁷ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος καί ἱστορία*, ὁ.π., σ. 71 καί 72.

¹⁸⁸ Ὁ.π., σ. 59.

πού μπόρεσε νά ζήσει αποκλειστικά μέσα στό χρόνο καί νά σκεφεῖ τόν ἑαυτό του μέσα στό χρόνο χωρίς νά καταφύγει σέ κανένα ἀπό τά παραδεδομένα συστήματα ἄμυνας καί παρηγοριάς, χάριη στά ὅποια ἡ ἀνθρωπότητα, ἀπό τούς πιό πανάρχαιους χρόνους, κατόρθωνε τόσο νά ὑποφέρει τήν τρομοκρατική πίεση τοῦ χρόνου ὅσο καί νά ξεπερνάει, ἐκμηδενίζοντάς τήν, αὐτή τήν ἴδια τήν ἀνθρώπινη κλίμακα, πού ἀκριβῶς τήν ἔβλεπε σάν μιά «πτώση μέσα στόν χρόνο».¹⁸⁹

Ἄξιος συνεχιστής τοῦ Χέγκελ στό σημεῖο αὐτό ὑπῆρξε ὁ Μάρξ, τό μεγαλεῖο τοῦ ὁποίου συνίσταται, κατά τόν Παπαϊωάννου, στό γεγονός ὅτι

ἀντιπροσωπεύει, μετά τόν Χέγκελ, τήν πιό ἀκραία ἀπόπειρα ὠθησης τῆς ἀνθρώπινης ὑποκειμενικότητας ὡς τίς ἔσχατες συνέπειές της, ζητώντας ἀπό τήν ἱστορία νά ἀπαντήσῃ στίς ἐρωτήσεις τίς ὁποῖες θέτει ἀνέκαθεν ἡ ἀνθρωπότητα γιά τόν ἑαυτό της καί γιά τό πεπρωμένο της.¹⁹⁰

VI. Κριτική στή μέθοδο καί σέ πορίσματα τοῦ Παπαϊωάννου

Ἡ κύρια ἔνσταση πού μπορεῖ νά προβάλῃ ὁ καλοπροαίρετος μελετητής τῶν κειμένων τοῦ Παπαϊωάννου ἀφορᾷ τό δοκιμακó τρόπο γραφῆς του. Οἱ ἀναλύσεις του βρίθουν γενικεύσεων, ἐνίοτε μάλιστα καί ὑπεραπλουστεύσεων, ἀσφαλῶς γοητευτικῶν καί μέ πολύ ἐνδιαφέρον, ἀλλά πού «πάσχουν» ὡς πρός τό ὅτι χάνουν τό ἐπιμέρους, τό ἰδιαίτερο, πού ἀντιστέκεται στήν ὑπαγωγή του σέ γενικεύσεις.¹⁹¹

¹⁸⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κράτος καί φιλοσοφία. Ὁ διάλογος Μάρξ-Χέγκελ*, ὁ.π., σ. 41. Βλ. καί σ. 42 τό χωρίο πού ἀρχίζει ὡς ἀκολουθῶς: «ὁ Hegel: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος πού τόλμησε νά ἀντικρίσει τό χρόνο μόνος του, χωρίς νά προστατεύεται ἀπό καμιά ἀπρόσβλητη ἀπό τήν ἱστορία αἰωνιότητα». Βλ. ἐπίσης Κ. Παπαϊωάννου, «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του» στήν «ἐπιλογή κειμένων» τοῦ Ἄπο τόν Ἀρχαιοελληνικό στόν Εὐρωπαϊκό Οὐμανισμό, ὁ.π., σ. 142.

¹⁹⁰ Βλ. Alain Pons, πρόλογος στήν γαλλική ἔκδοση τῆς προαναφερθείσας συλλογῆς ἄρθρων τοῦ Παπαϊωάννου: *La Consécration de l'histoire*, ὁ.π., σ. 8. Τήν ἴδια θέση ἀναπαράγει ὁ Πόνς στόν πρόλογο τῆς ἐπανεκδόσης τῆς μελέτης τοῦ Παπαϊωάννου γιά τήν ἐγγεληνή φιλοσοφία: *Hegel*, ὁ.π., σ. 4.

¹⁹¹ Γιά τόν δοκιμακó χαρακτήρα τῆς γραφῆς τοῦ Παπαϊωάννου, ὁ ὁποῖος πολύ συχνά εἶναι εἰς βάρος τῆς ἐπιστημονικότητας, ἐφόσον ἡ τεκμηρίωση τῶν ἐπιχειρημάτων του εἶναι ἐλλιπής, καί γιά τίς «ἱστορικές ὑπεραπλουστεύσεις» στίς ὁποῖες προβαίνει, βλ. ἐνδεικτικά Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ. 15, 294, 317, 321. Στά «Συμπεράσματα» τῆς ἐν λόγῳ διατριβῆς, ὁ συγγραφέας προτείνει μιά ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνεία τῆς ἐπιλογῆς ἐκ μέρους τοῦ Παπαϊωάννου τοῦ δοκιμακó τρόπου γραφῆς: «Ὁ Παπαϊωάν-

Ἔχοντας ἐπίγνωση ὅτι μπορεῖ νά προβληθεῖ μιά τέτοιου εἴδους ἀντίρρηση, ὁ Παπαϊωάννου ἀπαντᾷ ἐκ τῶν προτέρων:

Κάθε ἐρμηνεία, ἐφ' ὅσον ἔχει τόν ἄνθρωπο σάν σκοπό καί σάν πηγῆ, εἶναι ζήτημα ἀρετῆς καί τόλμης. Καί θά κινδυνεύαμε νά χαθοῦμε μέσα σ' ἕνα πλῆθος ἀπό ἀποσπασματικές γνώσεις, ἂν δέν εἶχαμε ἀκοίμητη μέσα μας αὐτή τήν ὑπερεμπειρική ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου σάν ἀνώτατης περιέχουσας ὀλότητας. Μόνο στή διαρκή ἀναφορά μας πρὸς αὐτή τήν ἰδέα πού ἐκφράζει τήν ἐπιτακτική καί μόνιμα ἀνικανοποίητη ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου νά δεῖ τόν ἑαυτό του σάν μιά ἐνότητα, κατορθώνουμε νά θεμελιώσουμε ἢ νά ξεπεράσουμε μιά ἐρμηνευτική κατασκευή. Ξεκινώντας ἀπό ἕνα ἀσύντακτο σύμπλεγμα ἀπό ἱστορικά δεδομένα (γεγονότα, πρόσωπα, μνημεῖα κλπ.) πού μποροῦμε νά τά ἐξηγήσουμε ἢ νά τά κατανοήσουμε τό καθένα ξεχωριστά καί σκόρπια, θά ὑποχρεωθοῦμε, μόλις ζητήσουμε νά ἀποκτήσουμε μιά ἐνιαία ἐποπτεία καί μιά συνοπτική ἰδέα, νά καταφύγουμε σέ μιά ἐρμηνευτική ἐνεργητικότητα ἀπό τήν ὁποία πάντοτε θά λείπει μιά ἀπόλυτα ἱκανοποιητική ἐμπειρική θεμελίωση.¹⁹²

Ὁ καλύτερος τρόπος νά σεβαστεῖ κανεῖς τή μνήμη ἑνός διανοητῆ δέν εἶναι ἀσφαλῶς νά προσθέσει τούς ἐπαίνους του σέ ἕνα ἔργο τό ὁποῖο προσέγγισε ἐπιφανειακά καί δέν τόν ἄγγιξε. Ὁ καλύτερος ἔπαινος εἶναι νά πάρεις στά σοβαρά τόν συγγραφέα πού μελετᾷς καί νά συζητήσεις μέ κριτική ματιά τίς ἀπόψεις του. Ἀπό μιά σειρά παρατηρήσεων πού μπορεῖ νά κάνει λοιπόν κανεῖς σχετικά μέ τή μέθοδο καί τά πορίσματα τοῦ Παπαϊωάννου συνάγεται ὅτι, μολονότι ὁ ἴδιος ἐξυμνεῖ τόν κριτικό στοχασμό καί τή συνεχή ἀμφισβήτηση μέ σκοπό τήν ἀλήθεια καί παρόλο πού ἔχει σαφή ἐπίγνωση τοῦ κινδύνου τόν ὁποῖο ἐμπερικλείουν οἱ γενικεύσεις:¹⁹³

α) Δέν φαίνεται νά ἀναστοχάζεται κριτικά τή σχέση ἀνάμεσα στά ἀποσπάσματα κειμένων πού παραθέτει ἢ στά καλλιτεχνικά δημιουργή-

νου διακρίνεται ἐνίοτε γιά μιά ρομαντικῆς μορφῆς νοσταλγία ἢ ἀπαισιοδοξία ἐναντι τοῦ «μηδενισμοῦ» τῆς ἐποχῆς του —γεγονός πού ἐξηγεῖ καί τήν ἐπίλογό του δοκιμακοῦ ὕφους ἀντί τῆς ἐνίσχυσης τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου» (ὅ.π., σ. 413-414).

¹⁹² Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Μάζα καί ἱστορία*, ὅ.π., σ. 184 (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

¹⁹³ Βλ. ἐνδεικτικά ὅ.π., σ. 145, σημ. 92: «Ἐξω ἀπό τό Ρασιοναλισμό, πού ὅμως παρουσιάζεται σάν ἡ κυρίαρχη τάση καί ἡ ἀποφασιστική ἱστορική δύναμη, οἱ «μεταφυσικοί ποιητές» στήν Ἀγγλία καί ἡ Γερμανική Μουσική μᾶς ἀπαγορεύουν νά ὑπαγάγουμε τήν πνευματική ἐξέλιξη τῆς Εὐρώπης κάτω ἀπό ἕνα ὁποιοδήποτε ἐνοποιητικό σχῆμα...» (οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

ματα στά όποια αναφέρεται (πίνακες ζωγραφικής, αρχιτεκτονήματα, γλυπτά, έργα μουσικής) και στην εποχή την όποια υποτίθεται ότι εκφράζουν ή αντιπροσωπεύουν. Πώς αποδεικνύει, για παράδειγμα, ότι τά συγκεκριμένα αποσπάσματα δραμάτων του Κρίστοφερ Μάρλοου και του Σαίξπηρ, ποιημάτων του Τζών Ντόν ή του Ρεμπώ και του Μπωντλαίρ και φιλοσοφικών κειμένων του Πλάτωνα, του Ντεκάρτ, του Πασκάλ, του Χέγκελ ή του Νίτσε είναι αντιπροσωπευτικά του συνόλου ή της ουσίας της εποχής τους; (Και είναι σαφές ότι θεωρεί πως οι συγγραφείς και οι καλλιτέχνες αυτοί αντιπροσωπεύουν την εποχή τους, καθώς επανέρχεται πλειστάκις στά ίδια παραδείγματα σε διάφορα κείμενά του). Κάνει σάμπως κάτι τέτοιο νά ήταν αυτόνομο. Έγώ φρονώ ότι οι εν λόγω θέσεις του στερούνται επαρκούς τεκμηρίωσης. "Όχι μόνο διότι πλήθος άλλων φιλοσόφων, λογοτεχνών και καλλιτεχνών αντιμετώπιζαν διαφορετικά, ένιοτε μάλιστα έντελώς διαφορετικά, την εποχή τους, αλλά και διότι δέν είναι άπιθανο άλλα αποσπάσματα των ίδιων συγγραφέων νά οδηγούν σε διαφορετικές έρμηνείες. Έπιπροσθέτως, δέν πρέπει νά παραβλέψουμε τό ένδεχόμενο νά υπήρξε εξέλιξη στό στοχασμό τους, κάτι πού χαρακτηρίζει τό έργο πολλών μεγάλων φιλοσόφων. Τοῦτο άλλωστε τό γνωρίζει πολύ καλά ο Παπαϊωάννου, αν κρίνουμε από τίς αναλύσεις του για τόν διαφορετικό ρόλο πού παίζει τό πρόβλημα της μάζας και της θρησκευτικότητάς της στην τελευταία φάση της συγγραφικής παραγωγής του Πλάτωνα σε σχέση προς τίς προηγούμενες.¹⁹⁴

"Όταν, για παράδειγμα, υίοθετεί τή θέση του Γιάσπερς σύμφωνα με την όποια ο δυτικός άνθρωπος αποφάσισε

νά δεϊ τόν ιστορικό κόσμο σαν ένα imperium in imperio, σαν έναν αθύπαρκτο κόσμο μέσα στό κυριαρχούμενο από αντικειμενικούς νόμους κοσμικό σύμπαν,¹⁹⁵

δέν λαμβάνει υπόψη του ότι ένας τουλάχιστον από τούς σημαντικότερους φιλοσόφους της νεωτερικότητας, ο όρθολογιστής Σπινόζα, ο όποιος επηρέασε τά μάλα τούς μεταγενέστερους, ιδίως κατά την περίοδο του Διαφωτισμού,¹⁹⁶ απορρίπτει κατηγορηματικά τή σύλληψη του ανθρώπου ως imperium in imperio.¹⁹⁷

¹⁹⁴ "Ο.π., σ. 140-141.

¹⁹⁵ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Κόσμος και ιστορία*, ό.π., σ. 34.

¹⁹⁶ Περιορίζομαι νά αναφερθώ στην κλασική πλέον μελέτη του Paul Vernière, *Spinoza*

β) Δέν δείχνει νά ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ κριτική του στόν ὀρθολογισμό ἀφορᾷ μόνο σέ μιά καρικατούρα τοῦ ὀρθολογισμοῦ, σέ ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα φιλοσοφικά ρεύματα τῆς ἱστορίας, ἀπό τό ὁποῖο ἔχει φροντίσει προηγουμένως νά ἀφαιρέσει ὅλα τά στοιχεῖα τῆς ζωντάνιας καί τῆς δύναμής του. Εἶναι ὅμως ὑπερβολικά εὐκολο —καί ἄκομψο— νά ἀναμετριάσει μέ ἐξασθετισμένα ὑποκατάστατα τοῦ ἀντιπάλου σου. Εἶναι πολύ πύο γοητευτικό καί ἐνδιαφέρον νά ἔχεις ἀπέναντί σου ἕναν ἀντίπαλο πού διαθέτει ὀλόκληρο τόν ἐξοπλισμό του. Δέν θά ἐγείραμε τήν ἔνσταση αὐτή, ἐάν ὁ Παπαϊωάννου φρόντιζε νά ἐπισημάνει ὅτι ἡ κριτική του στρέφεται ἐναντία στόν ἐργαλειακό ὀρθολογισμό καί στή μονοδιάστατη καί ἐργαλειακή πρόσληψη τοῦ ὀρθολογισμοῦ καί τοῦ διαφωτισμοῦ, ὅπως τό κάνει ὁ Γ. Καραμπελιάς.¹⁹⁸

γ) Μερικές φορές οἱ γενικεύσεις του εἶναι καταφανῶς ἄστοχες: Ὅταν, γιά παράδειγμα, ὑποστηρίζει ὅτι, κατά τόν Χέγκελ καί τόν Μπωντλαίρ, ἡ συγκατάνευση στό παρόν «εἶναι τό ἀντίθετο τῆς ἱκανοποίησης» καί ὅτι «τό παρόν εἶναι ταυτόχρονα ἡ στιγμή τοῦ πλέον ἀκραίου διαμελισμοῦ καί ὁ τόπος ὅπου ἐνσαρκώνεται ἡ Ἀλήθεια», ἐνδέχεται νά ἔχει δίκιο —εἶναι προτιμότερο νά ἀποφανθοῦν γιά τό ζήτημα αὐτό οἱ εἰδικοί στή φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ καί στήν ποίηση τοῦ Μπωντλαίρ. Ὅταν ὅμως σπεύδει νά προσθέσει, στήν ἴδια φράση, δίχως τήν παραμικρή ἀπόπειρα τεκμηρίωσης, ὅτι τοῦτο ἰσχύει «γιά ὅλους τούς μοντέρνους»,¹⁹⁹ ἀσφαλῶς ὑπερβάλλει. Διότι σημαίνοντες φιλόσοφοι τῶν νεοτέρων χρόνων, ὅπως ὁ Σπινόζα καί ὁ Μπερζόν —δέν πιστεύω νά εἶχε πρόβλημα ὁ Παπαϊωάννου νά συμπεριληφθεῖ ὁ τελευταῖος στούς «μοντέρνους φιλοσόφους», ἐφόσον στά περισσότερα κείμενά του φαίνεται νά ἀποδέχεται ὅτι καί ἐμεῖς ἀνήκουμε στήν περίοδο τῆς νεωτερικότητας— διατράνωσαν τόν ἀμιγῶς θετικό χαρακτήρα τῆς πραγματικότητας καί τήν ἱκανοποίηση ἢ τήν χαρά πού ἀπορρέει ἀπό τή γνώση τῆς πραγματικότητας.²⁰⁰ Ἀσφαλῶς δέν θά

et la pensée française avant la Révolution, P.U.F., Παρίσι 1954, ²1982 καί στό πρόσφατο πόνημα τοῦ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, ἰδ. δεύτερο μέρος, σ. 157-327.

¹⁹⁷ Βλ. Ἡθική, τρίτο μέρος, πρόλογος.

¹⁹⁸ Βλ. τήν εἰσαγωγή του στήν ἐλληνική ἐκδοση τῆς Ἀποθέωσης τῆς ἱστορίας, ὁ.π., σ. 8 καί 9.

¹⁹⁹ Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας, ὁ.π., σ. 190.

²⁰⁰ Βλ. κυρίως τό πέμπτο καί τελευταῖο μέρος τῆς Ἡθικῆς καί τό τέταρτο καί τελευταῖο κεφάλαιο τῆς «Δημοουργικῆς ἐξέλιξης».

συμφωνούσαν ότι, πλάι στη θετικότητα, υπάρχει, με την ίδια καταστατική θέση, κάτι τό αρνητικό.

δ) Στο μεγαλύτερο τμήμα των αναλύσεών του φαίνεται να είναι υπερβολικά προσκολλημένος στην εγγελιανή αντίληψη της φιλοσοφίας της ιστορίας²⁰¹ και στη νιτσειϊκή προσέγγιση της ιστορίας της νεότερης φιλοσοφίας,²⁰² μπολιασμένες με έρμηνευτικές προσεγγίσεις άλλων φιλοσόφων, όπως του Ντιλτάι και του Γιάσπερς. Μάλιστα, σε αρκετές περιπτώσεις, δέν είναι δυνατόν να συναχθεῖ, από τό ίδιο τό κείμενο του Παπαϊωάννου, ποιές από τίς θέσεις τίς όποιες υποστηρίζει είναι προϊόν του δικού του στοχασμοῦ και ποιές αναπαράγουν έρμηνείες άλλων φιλοσόφων και στοχαστῶν.

²⁰¹ Τοῦτο ισχύει προπάντων γιά τό σύνολο τῶν άρθρων του τά όποῖα συμπεριελήφθησαν στόν τόμο *Ἡ ἀποθέωση τῆς ιστορίας*. Βλ. χαρακτηριστικά Ν. Τζ. Σέργης, *Κώστας Παπαϊωάννου: ἀπό τή φιλοσοφία τῆς ιστορίας στην ιστορία τῆς φιλοσοφίας*, ὅ.π., σ. 261-262: τά ἄρθρα αὐτά «διατυπώνουν τήν ἀμγῶς εγγελιανή τοποθέτηση τοῦ συγγραφέα ἔναντι τῆς ώρίμανσης τῆς ἔννοιας τῆς Ἱστορίας ἀπό τήν ἀρχαιότητα ὡς τόν 20ό αἰώνα».

²⁰² *Ό.π.*, σ. 301, σημ. 496 καί σ. 308.