

Conatus - Journal of Philosophy

Vol 2, No 1 (2017)

Conatus - Journal of Philosophy SI: Aristotle



Greek Cosmology and Western Historiocracy: Tracing Aristotelian Notions in the Work of K. Papaioannou

Ioannis Psomakis

doi: [10.12681/conatus.16044](https://doi.org/10.12681/conatus.16044)

Copyright © 2018, Ioannis Psomakis



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Psomakis, I. (2018). Greek Cosmology and Western Historiocracy: Tracing Aristotelian Notions in the Work of K. Papaioannou. *Conatus - Journal of Philosophy*, 2(1), 147-156. <https://doi.org/10.12681/conatus.16044>

Ελληνική κοσμολογία και δυτική ιστοριοκρατία: Αριστοτελικές ανιχνεύσεις στο έργο του Κ. Παπαϊωάννου

Ιωάννης Ψωμάκης

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: ipsomakis@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0125-9113>

Περίληψη

Ο διάλογος του Κώστα Παπαϊωάννου με την αρχαία ελληνική σκέψη αποτελεί κυρίαρχο στοιχείο στο έργο του νεοέλληνα στοχαστή. Ειδικότερα, η αρχαία ελληνική κοσμολογική αντίληψη σε αντιπαράθεση με το νεότερο δυτικό ιστοριοκρατικό μοντέλο εδραϊνεται από τον νεοέλληνα φιλόσοφο σε σημαντικό βαθμό πάνω στον αριστοτελικό λόγο. «Συνομιλώντας» με τον Σταγυρίτη πανεπιστήμονα, ο Παπαϊωάννου επιδιώκει να στοιχειώσει τη διάσταση που χαρακτηρίζει το αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο με εκείνο που «κατασκευάστηκε» στο αναγεννησιακό φιλοσοφικό περιβάλλον. Στόχο της παρούσας ανακοίνωσης αποτελεί η προσπάθεια να διερευνηθούν μεθοδολογικά οι αριστοτελικές προτυπώσεις πάνω στις οποίες τεκμηριώνεται η διάσταση ανάμεσα στον ελληνικό τρόπο σύλληψης του κόσμου και στο κοσμοείδωλο της μοντέρνας συνείδησης. Με σταχυολόγηση σημαινουσών αναφορών από το εύρος του αριστοτελικού *corpus*, θα δειχθεί το οντολογικό χάσμα ανάμεσα στον αριστοτελικό – και εν γένει ελληνικό – τρόπο θεώρησης του κόσμου και της ιστορίας σε αντιπαράθεση προς τον δυτικό εργαλειακό ορθολογισμό και τον συνακόλουθο οντολογικό ανθρωπομονισμό.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική στον διάλογο του παπαϊωάννειου έργου με τον αριστοτελικό λόγο καθίσταται η απόπειρα του νεοέλληνα στοχαστή να στοιχειώσει τη διάσταση μεταξύ του ελληνικού τρόπου σύλληψης του κόσμου σε αντιπαράθεση με τη νεωτερική ιστοριοκρατική συνείδηση. Τρία αποτελούν τα σημεία που, κατά τον Παπαϊωάννου, τεκμηριώνουν τη διαφορά μεταξύ του κοσμοκεντρικού προσανατολισμού της σκέψης του Αριστοτέλη και της εκ διαμέτρου αντίθετης ανθρωποκεντρικής πρόσληψης της από το νεωτερικό φιλοσοφικό περιβάλλον: (α) το γνωσιολογικό, όπου η αριστοτελική γνώση αποβαίνει αρετή εν αντιθέσει με τη νεωτερική επιστήμη που καθίσταται σύμβολο κυριαρχίας, (β) το αισθητικό, όπου η αριστοτελική τραγική κάθαρση αντικαθίσταται από τη σύγχρονη δραματοργική αποθέωση του υποκειμένου και (γ) το οντολογικό, όπου η αριστοτελική εντελέχεια εκτρέπεται στη χεγκελιανή ιστοριοκρατία.

Ο Παπαϊωάννου θεμελιώνει την αριστοτελική αντίληψη για τη φύση και την ιστορία, παραπέμποντας στις πραγματείες του Μακεδόνα φιλοσόφου *Ἠθικά Νικομάχεια*, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, *Πολιτικά*, *Αθηναίων πολιτεία*, *Περὶ ποιητικῆς*, *Μετὰ τὰ φυσικά*, *Μετεωρολογικά*, ἀκόμα και στο αμφιβόλου γνησιότητας ἔργο του *Προβλήματα*. Οι παρατηρήσεις αυτές προέρχονται, κατά κύριο λόγο, ἀπὸ τρία ἔργα του νεοέλληνα στοχαστή και συγκεκριμένα ἀπὸ τα ἔργα *Ἡ Αποθέωση τῆς Ἱστορίας*, *Κόσμος και Ἱστορία* και *Ἡ Μάζα και ἡ Ἱστορία*. Και στους τρεις τίτλους εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ επανάληψη του ὄρου «ιστορία», στοιχείο που ενεργοποιεῖ τὴ σκέψη του Παπαϊωάννου, ἐνὸς κατεξοχὴν φιλοσόφου τῆς Ἱστορίας, ο οποίος γράφει χαρακτηριστικὰ για τον Αριστοτέλη: «Ἡ μεγαλύτερη ἐγκυκλοπαιδικὴ διάνοια τῆς ἀρχαιότητος θεωροῦσε τὴν ἱστορία λιγότερο φιλοσοφικὴ ἀπὸ τὴν ποίηση και δὲν σκέφτηκε να γράψει μια φιλοσοφία τῆς ἱστορίας».¹ Ἀντίθετα για τον νεοέλληνα φιλόσοφο «ἡ ἐμφάνιση τῆς ἱστορικῆς συνειδήσεως σαν ἀνώτατης μορφῆς ἀνθρώπινης αὐτοσυνειδήσεως και ἡ μετατροπὴ τῆς ἰδέας τῆς ἱστορίας σε μια ἀνώτατη περιέχουσα μορφή κατάφασης του ἀνθρώπου μέσα στον κόσμo»² ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα του αἰσθήματος τῆς κυριαρχικῆς θέσεως του στους νεώτερους χρόνους.

Για τον Κώστα Παπαϊωάννου ἡ ρήξη μεταξύ ἐλληνικῆς κοσμολογικῆς σκέψεως και δυτικῆς ἱστοριοκρατικῆς ἀντίληψεως θεμελιώνεται κατ' ἀρχὰς στο γνωσιολογικὸ πεδίο. Ἐνδεικτικὸ τῆς μεταξύ τους διάστασης ἀποτελεῖ ο τρόπος με τον οἰοῖτο προσεγγίζουνο τὸ κοσμικὸ γεγονός ἀφενὸς ἕνας ἀπὸ τους πολλοὺς ἀναγεννησιακοὺς σχολιαστῆς του Σταγειριτή, ο Σκωτσέζος θεολόγος, φιλόσοφος και ἱστορικὸς Jean Mair (1469-1550) και ἀφετέρου ο ἰδιος ο Αριστοτέλης. Στα τέλη του 15^{ου} αἰῶνα ο Mair ἔγραφε, ἀναφερόμενος στη φύση και στο πνεῦμα, ὅτι «non facientia unum» («δὲν ἀποτελοῦν ἕνα – δὲν εἶναι ταυτόσημα»), προοιωνιζόμενος τον μετέπειτα γνωσιολογικὸ δυῖσμό μεταξύ φύσεως και πνεύματος.³ Ἀντίθετα, ο Μακεδόνας φιλόσοφος, μιλώντας στα *Ἠθικά Νικομάχεια* με ὄρους γεωμετρικῆς ἰσότητος, ἀπέδωσε με μια εὐσηχημὴ διατύπωση τὴν ἐλληνικὴ σύλληψη του κόσμου ὡς κοινωνία γνώσεως και δικαιοσύνης. Γράφει ο Σταγειριτῆς: «Φαίνεται ὅτι ο παρὰ νόμος και ο πλεονέκτης εἶναι ἀδικος και ἀνίσος, και κατὰ συνέπεια βέβαια ο δίκαιος θα εἶναι νόμιμος και ἴσος».⁴

¹ Κώστας Παπαϊωάννου, *Ἡ Αποθέωση τῆς Ἱστορίας*, μετὰφραση Σπ. Κακουριώτης (Αθήνα: Ἐναλλακτικῆς, 1992), 63. Ο Παπαϊωάννου ἔχει ὑπ' ὄψιν του τὸ αριστοτελικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ *Περὶ ποιητικῆς* 1451b, 5-6: «διὸ και φιλοσοφικώτερον και σπουδαιώτερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν».

² Κώστας Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ἱστορία. Ἐλληνικὴ Κοσμολογία και Δυτικὴ Ἐσχολογία* (Αθήνα: Ἐναλλακτικῆς, 2000), 22.

³ Παπαϊωάννου, *Ἡ Αποθέωση*, 29.

⁴ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ἱστορία*, 49. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στο χωρίο του Αριστοτέλη ἀπὸ τα *Ἠθικά Νικομάχεια* 1128 b, 30: «δοκεῖ δὴ ὅ τε παρὰ νόμος ἀδικος εἶναι και ὁ πλεονέκτης και ἀνίσος, ὡστε δηλον ὅτι και [ὁ] δίκαιος ἐστὶ ὅ τε νόμιμος και ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἀρα τὸ νόμιμον και τὸ ἴσον, τὸ δ' ἀδικον τὸ παρὰ νόμον και τὸ ἀνίσον».

Για τον νεοέλληνα στοχαστή ο κλασικός άνθρωπος βρήκε μέσα στον κόσμο τη γνώση «που σώζει και διατηρεί το Ον» μέσα στο εἶναι.⁵ Ο πλούτος, άλλωστε, των σημασιών του όρου «κόσμος» (στολίδι, σύμπαν, πολιτειακή τάξη) και το βάθος της φιλίας προς αυτόν οδήγησε στην αναζήτηση της γνώσης και αναγνώρισης του κόσμου από τον κλασικό άνθρωπο ως της υπέρτατης μορφοποιητικής και νομοθετικής δύναμης.⁶ Στα *Φυσικά* του, μάλιστα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι στην ευθύγραμμη κίνηση, την ατελή και φθαρτή, που κυριαρχεί στον υποσελήνιο κόσμο αντιπαραβάλλεται η ουράνια και κοσμική κυκλική κίνηση, η τέλεια και αιώνια, που διδάσκει και γνωρίζει στον άνθρωπο το υπέρτατο καλό προς το οποίο οφείλει να συντείνει κάθε ανθρώπινη πράξη.⁷ Οι ταυτολογίες ανάμεσα στον κόσμο και τον λόγο αποτελούν «την ουσία του ελληνικού ουμανισμού».⁸ Το γεγονός ότι «ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει τη θαυμαστή αρχιτεκτονική του κόσμου», γράφει ο Παπαϊωάννου, σημαίνει πως «δεν μπορεί να σταθεί σαν ον παρά μόνο στο μέτρο που μένει μέσα στα όρια που του επιτρέπει η ίδια η τάξη του κόσμου». Από τη διατύπωση αυτή γίνεται σαφές ότι «ο άνθρωπος προσπάθησε να τοποθετήσει τον εαυτό του πιο πολύ μέσα στο φυσικό σύμπαν πάρα στον ιστορικό χρόνο».⁹ Μια τέτοια αντίληψη, ασφαλώς, δεν συνεπάγεται ότι ο άνθρωπος οφείλει να παραιτηθεί από την αναζήτηση της γνώσης και να καταστείλει το όρεκτικόν της φύσης του προς το εἶδέναι. Αντιθέτως, ο στοχαστής μας επικαλείται χαρακτηριστικό χωρίο από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* του Σταγειρίτη, στο οποίο αναγνωρίζεται στον άνθρωπο το αποκλειστικό προνόμιο της λογικής θεώρησης του κοσμικού γεγονότος: «Εκτός από τον άνθρωπο, όλα τα ζώοντα όντα βρίσκονται σε αδυναμία να νιώσουν την ευδαιμονία, εξαιτίας του ίδιου του γεγονότος ότι τους είναι απαγορευμένο να συμμετέχουν στην ενατένιση».¹⁰

Συγχρόνως, όμως, ο Παπαϊωάννου διακρίνει στον αριστοτελικό λόγο τον τρόπο με τον οποίο αποκρούεται ο γνωσιολογικός υποκειμενισμός που εγκαινιάζεται από το σοφιστικό κίνημα και θεμελιώνεται στη νεότερη φιλοσοφία με το καρτεσιανό σκεπτόμενο υποκείμενο. «Δεν πρέπει», αποδίδει ελεύθερα ο Παπαϊωάννου το αριστοτελικό χωρίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, «ο άνθρωπος να ακούει αυτήν την υποταγμένη φρόνηση που μας λέει ότι αφού είμαστε άνθρωποι να

⁵ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 30.

⁶ Αυτόθι, 40.

⁷ Αριστοτέλης, *Φυσικά* [265a].

⁸ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 48.

⁹ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 67.

¹⁰ Αυτόθι, 36. Πρόκειται για το χωρίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* 1178b, 8-22: «ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικῆ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεσάτη εὐδαιμονικωτάτη, σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως».

περιορίζουμε τη σκέψη μας στα ανθρώπινα· αντίθετα, πρέπει, στο μέτρο του δυνατού, άθανατιζέιν: να προσανατολιζόμαστε προς ό,τι είναι αθάνατο».¹¹ Η γνώση δεν συνιστά αποκλειστικό προϊόν του cogito, της σκέψης μας. Η αλήθεια δεν αποδεσμεύεται γνωσιολογικά από τον κόσμο, για να προσδεθεί στη συνείδηση του καντιανού υπερβατολογικού Εγώ, το οποίο στηρίζει οντολογικά και δημιουργεί ό,τι ονομάζουμε επιστήμη και ιστορία. Η γνώση προκύπτει από τη διαλεκτική σχέση ανθρώπου και κόσμου, διαδικασία που αποτρέπει την εσωτερίκευση του γνωστικού γεγονότος ως αποκλειστικού νοησιαρχικού προϊόντος. Έτσι, η αντίληψη της γνώσης ως αιώνιας τάξης διατηρεί τον άνθρωπο μέσα στην πολιτική τάξη – αντίγραφο του κοσμικού εΐναι – και δεν τον αφήνει να βυθιστεί στη συνείδησή του και στο ιστορικό γίνεσθαι. «Αυτή την πλατωνική διάκριση», γράφει ο Παπαϊωάννου, «μεταξύ του κοσμικού λόγου και της ανθρώπινης δόξας πρόβαλε ο Αριστοτέλης με εξαιρετικά εύγλωττο τρόπο στο χώρο της πολιτικής: στον άνθρωπο του λόγου αντιστοιχεί ο πολίτης της δημοκρατίας που θεμελιώνεται στο νόμο, όπου δεν υπάρχουν δημαγωγοί, όπως και στον άνθρωπο της δόξης αντιστοιχεί ο τυραννικός πολίτης της δημοκρατίας όπου βασιλεύουν τα διατάγματα, όπου τα πάντα υπόκεινται σε υποκειμενική εκτίμηση».¹²

Φαίνεται πως υπάρχει ξεκάθαρη ρήξη μεταξύ της ελληνικής κοσμολογικής αντίληψης και του αισιόδοξου επιστημονικού προγράμματος της Αναγέννησης. Αυτή η διάσταση αποτυπώνεται, μάλιστα, και γλωσσικά, μέσα από τους όρους που χρησιμοποιούνται ως προς τη γνώση για τον κόσμο. Στον Αριστοτέλη, γίνεται λόγος για *ενατένιση* και *θεωρία*. Στην Αναγέννηση οι αντίστοιχοι όροι είναι *scientia experimentalis* (πειραματική επιστήμη) και *scientia activa et operativa* (επιστήμη ενεργός και δημιουργική).¹³ Ως *homo universalis* της αρχαιότητας, ο Αριστοτέλης δεν μπόρεσε να δει στην επιστήμη τη θέληση για δύναμη και ιστορική ολοκλήρωση. Η αρχαιοελληνική ουμανιστική παράδοση, βασικό εκπρόσωπο της οποίας αποτέλεσε το αριστοτελικό πνεύμα, αν και «διψούσε τόσο να εξερευνήσει το ανθρώπινο γεγονός σε όλες τις διαστάσεις του και σε όλες τις εκφάνσεις του», αρνήθηκε να αναγνωρίσει στην ιστορία τον ιδιαίτερο ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης.¹⁴ Αντίθετα, η τεχνοκρατούμενη φύση επιβάλλεται ως *consensus omnium*

¹¹ Αυτόθι, 37. Βλέπε σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1177a, 12 και 1178a, 8: «οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατιζέιν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ».

¹² Αυτόθι, 48-49. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στα έργα του Αριστοτέλη *Πολιτικά*, 1292a και *Αθηναίων πολιτεία*, 28, 4.

¹³ Αυτόθι, 110-111. Ο Παπαϊωάννου αναφέρεται στους όρους που χρησιμοποίησαν για να περιγράψουν την επιστήμη οι Bacon και Grosseteste αντίστοιχα, όροι που εκφράζουν την «κατάφαση της απόλυτης εξουσίας του υποκειμένου» πάνω στη φύση.

¹⁴ Αυτόθι, 67.

στους κόλπους της δυτικοευρωπαϊκής επιστήμης. Για τον Παπαϊωάννου, ωστόσο, μία γνωσιολογία που δίνει προτεραιότητα στο γίνεσθαι και όχι στο είναι καθίσταται αυτομάτως φορέας της ριζικής οντολογικής αβεβαιότητας του ανθρώπου. «Η ιστορική συνείδηση σαν εισαγωγή της μνήμης σ' όλες τις πράξεις της Νόησης, σημαίνει για τον άνθρωπο [...] την επίγνωση μιας διαρκούς άγνοιας για το τί είμαστε και για το πότε είμαστε». ¹⁵ Σ' αυτόν, άλλωστε, τον ημιτελή χαρακτήρα κάθε ιστορικής αλήθειας βρίσκειται για τον νεοέλληνα φιλόσοφο η ρίζα της δυτικής ιστοριοκρατίας. ¹⁶

Από την άλλη, η σύνδεση της κλασικής οντολογίας με τη θεματική της τραγωδίας επιβεβαιώνει στον τομέα της αισθητικής τη σχέση μεταξύ ελληνικής κοσμολογίας και δυτικής ιστοριοκρατίας. Βασισμένος περισσότερο στις ιδεολογικές – και λιγότερο στις δομικές ή υφολογικές – παρατηρήσεις της αριστοτελικής *Ποιητικής*, ο Παπαϊωάννου στοιχειοθετεί τις διαφορές που χωρίζουν την τραγωδία από το αναγεννησιακό ευρωπαϊκό θέατρο και ιδίως τις δύο χαρακτηριστικότερες εκδοχές του, το κλασικιστικό και ελισαβετιανό. Ανάλογη, ασφαλώς, είναι και η ιδεολογική απόσταση μεταξύ των θεατρικών κοινών, δηλαδή του κοινού του Διονύσου, των Βερσαλλιών και του Globe Theater.

Από τον γνωστό ορισμό της τραγωδίας που ο Αριστοτέλης τόσο εύστοχα διατύπωσε στο έργο του *Περί ποιητικής*, το σημείο που ο Παπαϊωάννου διακρίνει ως τομή ανάμεσα στην αττική τραγωδία και τα άλλα δύο νεωτερικά είδη θεάτρου έγκειται στον ιατρικής προέλευσης όρο της *κάθαρσης*. Στο αισθητικό και ιδεολογικό περιβάλλον της τραγωδίας, η λέξη αποκτά οντολογικό περιεχόμενο και δε συνιστά παρά την αποκατάσταση της κοσμικής τάξης από τον κλονισμό που προκαλεί στα ίδια τα θεμέλια του κόσμου κάθε ανθρώπινη πράξη χωριστά και η ιστορία ως το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων γενικότερα. ¹⁷ «Αυτά τα εφιαλτικά όνειρα αποδέσμευε η τραγική κάθαρση για την οποία μιλάει ο Αριστοτέλης. [...] Ο διονυσιακός θεατής ήταν σε θέση να βλέπει πραγματικά τα φαντάσματα των παιδιών του Θυέστη πάνω στη σκηνή, γιατί το Θέατρο ήταν η αποκλειστικά δική του πραγματικότητα: γιατί δεν μπορούσε να αντιδράσει στις δαιμονικές δυνάμεις που είχαν κατασταλάξει μέσα του δύο αιώνες βίαιης και καταθλιπτικής ιστορικής ζωής, παρά μόνο με τη μεσολάβηση τέτοιων τραγικών συμβόλων». ¹⁸

Κατά τον Παπαϊωάννου, η τραγωδία δεν είναι η αναπαράσταση

¹⁵ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 83-84.

¹⁶ Αυτόθι, 75. «[...] ο άνθρωπος δε θα μπορέσει να γνωρίσει την ουσία του παρά μόνο στο μέτρο που τη φτιάχνει με το έργο της ιστορίας και αφού πρώτα ολοκληρώσει, συμπληρώσει και 'τελειώσει' το έργο της ιστορίας».

¹⁷ Κώστας Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία. Γενική Θεωρία της Επαναστατικής μάζας* (Αθήνα: Εναλλακτικές, 2003), 114.

¹⁸ Αυτόθι, 112.

με την οποία το υποκείμενο θριαμβεύει απέναντι στις δαιμονικές δυνάμεις του κόσμου. Αντίθετα, η καταστροφή του τραγικού ήρωα επαναφέρει τον κόσμο στα μεταφυσικά του θεμέλια. «Το διονυσιακό κοινό δεν ταυτίζεται με τον εκμηδενιζόμενο ήρωα αλλά με το Νόμο που με μέσα που προξενούν φόβο και έλεο εκμηδενίζει τον ήρωα»¹⁹, γράφει ο Παπαϊωάννου στις αναλύσεις του για το ιδεολογικό περίβλημα του τραγικού θεάτρου, στηριζόμενος στις αριστοτελικές αναφορές της Ποιητικής. Η ουσία του τραγικού δράματος έγκειται, για τον Μακεδόνα φιλόσοφο, όχι στην αποθέωση του υποκειμένου, αλλά στην πράξη του τραγικού ήρωα ο οποίος «ούτε υπερέχει ως προς την αρετή και τη δικαιοσύνη ούτε εξαιτίας κακοήθειας και ανηθικότητας πέφτει στη δυστυχία, αλλά εξαιτίας κάποιου σφάλματος».²⁰ Είναι, λοιπόν, ξεκάθαρο για τον Παπαϊωάννου ότι «οι τραγικοί μύθοι μετέφεραν το πρόβλημα του νοήματος της ζωής από τον άνθρωπο στον απειλούμενο από τον άνθρωπο κόσμο και έδειξαν τον κόσμο να πάσχει από τον θάνατο που φέρνει γύρω του ο άνθρωπος».²¹ Πρόκειται γι' αυτό που ο νεοέλληνας στοχαστής αποκαλεί «οντολογικό τρόμο» και «καταστροφική αντίληψη για τις κοσμικές συνέπειες της ανθρώπινης πράξης».²² Γι' αυτό, άλλωστε, και το τραγικό θέαμα συνιστούσε μπροστά στα μάτια του διονυσιακού κοινού τη σκηνική υπόμνηση της ιστορικής τρομοκρατίας²³ και ταυτόχρονα το ωθούσε σε έναν τέτοιον επαναστατικό εκστασιασμό, ώστε να αναζητήσει «την ακέραιη μορφή και την ενότητα του ανθρώπου απέναντι στις αρνητικές και τραγικές δυνάμεις που τον περικυκλώνουν».²⁴

Αντίθετα, για τον Παπαϊωάννου, τόσο το κλασικιστικό θέατρο ενός Ρακίνα, όσο και το ελισαβετιανό ενός Σαίξπηρ δεν κατόρθωσαν να διατηρήσουν το οντολογικό περιεχόμενο που έδινε στο αρχαίο θέατρο η αριστοτελική τραγική κάθαρση. Το κοινό των Βερσαλλιών, υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, διαπαιδαγωγήθηκε πάνω στη ρασιοναλιστική πειθαρχία και στη σύγκρουση μεταξύ καθήκοντος και αισθήματος.²⁵ Κάτι τέτοιο, όμως, σύμφωνα με την αριστοτελική ερμηνεία, «είναι το χειρότερο από όλα, το να έχει (δηλαδή) κανείς πλήρη γνώση κι πρόθεση να κάνει την πράξη και έπειτα να μην την κάνει· αυτό δεν είναι τραγικό αλλά αποκρουστικό».²⁶ Έτσι, το γαλλικό θέατρο, κατεξοχήν αντίμαζικό, γι' αυτό και αντι-τραγικό κατά τον Παπαϊωάννου, κατέπνιξε την

¹⁹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 117.

²⁰ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453a, 7-10: «ἔστι δέ τοιοῦτος ὁ μῆτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά [...]».

²¹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 120.

²² Αυτόθι, 121.

²³ Αυτόθι, 130.

²⁴ Αυτόθι, 109.

²⁵ Αυτόθι, 100.

²⁶ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453b, 37-39: «τούτων δέ τό μὲν γινώσκοντα μελλῆσαι καὶ μὴ πράξαι χεῖριστον· τό τε γάρ μισρόν ἔχει, καί οὐ τραγικόν· ἀπαθές γάρ».

κοσμική εμπειρία που έφερε μέσα του η τραγική ποίηση και βασίστηκε πάνω στην *principium individuationis* (αρχή της εξατομίκευσης) που οδήγησε αναπόφευκτα στη μονοσήμαντη κατάφαση της ιστορικής δράσης του υποκειμένου.²⁷ Όσο για το ελισαβετιανό θέατρο, παρά το μέγεθος των δραματοργών του, όπως οι Σαίξπηρ και Μάρλοου, ο Παπαϊωάννου διέγνωσε ότι το πάθος που εξέπεμψε δεν μπόρεσε να μετουσιωθεί σε μάθος ή – κατά το αριστοτελικότερον – σε τραγική κάθαρση. «Το να προκληθεί έλεος και φόβος μέσω του θεάματος απαιτεί λιγότερη τέχνη και μια πιο δαπανηρή θεατρική παράσταση. Κι εκείνα τα έργα, τα οποία μέσω του θεάματος προκαλούν όχι φόβο αλλά μόνο κατάπληξη δεν έχουν τίποτε κοινό με την τραγωδία»²⁸ εξηγεί ο Αριστοτέλης, για να καταλήξει ο Παπαϊωάννου σε σχέση με το κοινό του Globe Theater: παρά τους φόνους, τη μανία της δύναμης, της εκδίκησης, του θανάτου και όλο το πάθος που προσιδιάζει σε μια τραγική τέχνη, η μάζα του ελισαβετιανού θεάτρου απέβη τελικά αδύναμη «να βρει μέσα της τη δύναμη να δώσει ένα σταθερό νόημα και μια τάξη στην ίδια της την εμπειρία».²⁹

Τέλος, η οντολογία συνιστά το τρίτο πεδίο, στο οποίο ο Παπαϊωάννου διαγιγνώσκει την αποφασιστική ρήξη μεταξύ της ελληνικής και δυτικής σκέψης. Με μια οξυδερκή σύγκριση της αριστοτελικής και χεγκελιανής τελολογίας, ο νεοέλληνας στοχαστής καταδεικνύει το διαφορετικό περιεχόμενο που παίρνει η ύπαρξη στο αρχαιοελληνικό κοσμολογικό και νεωτερικό ιστοριοκρατικό πλαίσιο αντίστοιχα. Κοινό στοιχείο των δύο παραδόσεων είναι η σύλληψη της ιδέας του τέλους, του σκοπού κάθε όντος. Ωστόσο, το νόημα που αποκτά ο όρος στο αριστοτελικό σύστημα καθίσταται, κατά τον Παπαϊωάννου, ριζικά διαφορετικό του χεγκελιανού: «Ο Αριστοτέλης [...] προσομοιάζει στον Χέγκελ, εκεί που αυτός δείχνει ότι η φυσική κατάσταση, στην πιο αληθινή της έννοια, δεν πρέπει να αναζητηθεί στις απαρχές της ανθρώπινης ζωής αλλά στο σκοπό προς τον οποίο τείνει. Αλλά διαχωρίζεται ριζικά από τον Χέγκελ με τον μη ιστορικό τρόπο που συλλαμβάνει αυτό το σκοπό: αυτός ο σκοπός δεν είναι, όπως στον Χέγκελ, ένα "καθαρό αποτέλεσμα της ιστορίας", αλλά μια αποστολή συνεχώς παρούσα, ανεξάρτητη από κάθε ιστορική εξέλιξη».³⁰

Για να κατανοήσει κάποιος τη διάσταση του αριστοτελικού σκοπού και του χεγκελιανού τέλους, θα πρέπει να τοποθετήσει και να συνεξετάσει τις έννοιες στο θεωρητικό υπόβαθρο μέσα στο οποίο γεννιούνται

²⁷ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 133.

²⁸ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453b, 7-10: «τό δέ διά τῆς ὄψεως τοῦτο παρασκευάζειν ἀτεχνότερον καί χορηγίας δεόμενόν ἐστιν. οἱ δέ μὴ τό φοβερόν διά τῆς ὄψεως ἀλλά τό τερατώδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδέν τραγωδία κοινωούσιν».

²⁹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 95, 102.

³⁰ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 57-58.

και διαμορφώνονται. Έτσι, η αριστοτελική τελολογία συνδέεται με την έννοια του κόσμου, γι' αυτό και η εντελέχεια³¹ συνεπάγεται τη μορφή, κύριο χαρακτηριστικό του είναι. Αντίθετα, η χεγκελιανή τελολογία έχει τη ρίζα της στην ιστορία, γι' αυτό και το γνώρισμά της είναι ο χρόνος, χαρακτηριστικό του γίγνεσθαι. Γράφει σχετικά ο Παπαϊωάννου: «Αν [...] για τους Έλληνες γενικά, ο άνθρωπος γίνεται αυτό που είναι, [...] γίνεται "αυτό που ήταν για να είναι" (σύμφωνα με τη βαθυσήμαντη έκφραση του Αριστοτέλη "τό τι ἦν εἶναι"³² που τονίζει το στοιχείο ενός ουσιαστικού προκαθορισμού), στον Hegel ο άνθρωπος γίνεται τώρα αυτός που δεν είναι ακόμα. [...] Ένα ον ριζικά προβληματικό, που δεν θα μάθει παρά μόνο στο πλήρωμα του χρόνου αυτό που αληθινά είναι, που δεν θα πάψει να είναι αινιγματικό για τον εαυτό του παρά μόνο στο τέλος της ιστορίας του».³³

Έτσι, για τον Αριστοτέλη ο σκοπός κάθε όντος πραγματώνεται εντός του κοσμικού είναι που ταυτίζεται με τη φύση και εκτός του ιστορικού γίγνεσθαι που εκδηλώνεται στο χρόνο. «Κάθε ολοκληρωμένη μορφή 'είναι', δηλαδή αρνείται το χρόνο, τόσο το χρόνο που της χρειάστηκε για να πραγματοποιηθεί όσο και αυτόν που ακολουθεί κατόπιν – αρνείται το χρόνο μέχρις ότου ο χρόνος την αρνηθεί με τη σειρά του»³⁴, εξηγεί ο Παπαϊωάννου τη θέση του χρόνου στην αριστοτελική εντελέχεια, επικαλούμενος και σχετικό χωρίο από τα Φυσικά: «Κάθε αλλαγή είναι από τη φύση της φθοροποιός· και καθετί γεννιέται και καταστρέφεται μέσα στο χρόνο (...). Ο χρόνος είναι καθ' εαυτόν αιτία περισσότερη καταστροφής παρά γέννησης, γιατί η αλλαγή είναι καθ' εαυτή φθοροποιός· κι αν είναι αιτία γέννησης και ύπαρξης, αυτό δεν γίνεται παρά μόνο τυχαία».³⁵ Γίνεται σαφές – για το νεοέλληνα στοχαστή – ότι «η ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης είναι δοσμένη από τα πριν μέσα σ' ένα υπερχρονικό παρελθόν».³⁶ Πρόκειται γι' αυτό που ο Παπαϊωάννου ονομάζει άχρονο χαρακτήρα της ελληνικής οντολογίας και α-ιστορικό χαρακτήρα του ελληνικού ουμανισμού. Αυτός ο α-χρονικός χαρακτήρας έκανε τον Αριστοτέλη να θεωρεί τόσο στην πραγματεία των *Προβλημάτων*, όσο και στα *Μετεωρολογικά* του «καθόλου απίθανη την αδιάκοπη επανάληψη του Τρωικού Πολέμου καθώς και οποιασδήποτε ανθρωπίνης σκέψης».³⁷

Αντίθετα, για τον Χέγκελ ο σκοπός ή αλλιώς η ολοκλήρωση κάθε

³¹ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 75. Η αριστοτελική εντελέχεια χαρακτηρίζεται από τον Παπαϊωάννου «ως η μόνη άχρονη έννοια της εξέλιξης που συνέλαβε ως τώρα ο άνθρωπος».

³² Πρόκειται για τη γνωστή αριστοτελική φράση από τα *Μετά τα φυσικά* Η 1042a, 17-18: «ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὀρίσμος, διὰ τοῦτο περὶ ὀρίσμου καὶ περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ διώρισται».

³³ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 78.

³⁴ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 58.

³⁵ Αριστοτέλης, *Φυσικά* 222b, 15-25: «Μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν. Ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίνεται καὶ φθίρεται· [...] Δήλον οὖν ὅτι φθορᾶς μᾶλλον ἔσται καθ' αὐτὸν αἴτιος ἢ γενέσεως ... (ἐκστατικόν γὰρ ἡ μεταβολὴ καθ' αὐτήν), γενέσεως δὲ καὶ τοῦ εἶναι κατὰ συμβεβηκός».

³⁶ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 75.

³⁷ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 63. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στα αριστοτελικά χωρία από τα *Μετεωρολογικά* 1,3 και τα *Προβλήματα* XVIII, 3.

όντος υλοποιείται εντός του χρόνου. Είναι αποτέλεσμα του πνεύματος που εκδηλώνεται εντός της ιστορίας και μετουσιώνεται σε ιστορική πράξη, γνήσιο προϊόν του χρόνου που συνδέεται με το γίγνεσθαι – γι' αυτό δεν έχει οντολογική σταθερά. «Ο Hegel – όπως άλλωστε και κάθε αυθεντικός φιλόσοφος της ιστορίας από τον Αυγουστίνο έως τον Marx – δείχνει έκδηλα τη χριστιανική ρίζα αυτής της εικόνας της ιστορίας [...]. Γιατί ριζικά χριστιανική, απόλυτα ασύλληπτη για κάθε προχριστιανικό πολιτισμό, είναι αυτή η ιδέα της μερικότητας κάθε ιστορικής αλήθειας και αυτή η προσδοκία μιας τελικής ολοκληρωτικής αλήθειας, και απ' αυτή την άποψη, η φράση του Απόστολου Παύλου συμπυκνώνει την ουσία κάθε ως τα τώρα φιλοσοφίας της ιστορίας: το "βλέπομεν γάρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι" θα μπορούσαν να το επαναλάβουν και ο Hegel και ο Marx, που και οι δυο τους χαρακτηρίζονται από την ίδια προσδοκία "τῆς ἔλευσης τοῦ τελείου"». ³⁸ Ἐκδηλα διαποτισμένο από τη χριστιανική εσχατολογία, το φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ βρίσκει την έκφρασή της στο *Weltgeist*, το οποίο υπερβαίνει το καρτεσιανό και καντιανό υποκειμένο και αναγνωρίζει την ανθρωπίνη ύπαρξη σαν προοδευτική πραγμάτωση του απόλυτου μέσα στην ιστορία. Τελικά, ο σκοπός κάθε ύπαρξης θα δικαιωθεί ή θα απορριφθεί ιστορικά, μόνο στο τέλος του χρόνου, εφόσον θα έχει διαπιστωθεί αν συμβάλλει προς τον ανώτατο εκείνο σκοπό που είναι η υλοποίηση του θεϊκού ιστορικού σχεδίου. «Αυτός ο Θεός δεν είναι σαν τον αριστοτελικό Θεό, ένας Θεός ο οποίος ενατενίζει έναν αιώνιο κόσμο που υπάρχει ανεξάρτητα από αυτόν. Είναι ένας Θεός δημιουργός, που έβγαλε τον κόσμο από το μηδέν και τον διατηρεί στην ύπαρξη με μία πράξη θέλησης». ³⁹

Σε αντίθεση με την νεωτερική υποκειμενικότητα, ο Παπαϊωάννου επισημαίνει την προτεραιότητα του είναι έναντι του νοεῖν στην κλασική σκέψη. Βρίσκοντας για μια ακόμα φορά έρεισμα στον αριστοτελικό λόγο, υπογραμμίζει την άμυνα της αρχαιοελληνικής οντολογίας απέναντι στον νεωτερικό σολιψισμό. «Η αρχή του Λόγου δεν είναι ο Λόγος, αλλά κάτι που είναι περισσότερο από το Λόγο», γράφει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Εὐδήμεια*. ⁴⁰ Φθάνοντας στα οριστικά του συμπεράσματα, ο Παπαϊωάννου, αν και βλέπει στον Αριστοτέλη και στον Χέγκελ «τις δυο κύριες εγκυκλοπαιδικές φιλοσοφίες της Αρχαιότητας και των Νεότερων Χρόνων» ⁴¹, διαγιγνώσκει δυο εντελώς διαφορετικές οντολογικές διαστάσεις, για να διερωτηθεί υπαινικτικά: «Είναι άραγε τυχαίο το ότι ο Αριστοτέλης που έγραψε για όλα τα θέματα, δεν μπόρεσε καν να συλλάβει τη δυνατότητα μιας "φιλοσοφίας της ιστορίας" ενώ, αντίθετα, κανένα Σύστημα Φιλοσοφίας

³⁸ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 84-85. Ο Παπαϊωάννου αναφέρεται στο χωρίο της Επιστολής Παύλου *Προς Κορινθίους Α', ΙΓ, 10-12*.

³⁹ Αυτόθι, 70.

⁴⁰ Αυτόθι, 121. Ο Παπαϊωάννου επικαλείται το απόσπασμα από τα *Ἠθικά Εὐδήμεια* του Αριστοτέλη VII, 14.

⁴¹ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 25.

δεν είναι τόσο διαπερασμένο από το ιστορικό πνεύμα όσο το εγγελημένο; Ο Χέγκελ αντίκρισε από το παράθυρό του τον Μεγάλο Ναπολέοντα και τον είδε σαν μια ενσάρκωση του *Weltgeist*, του "παγκόσμιου πνεύματος". Δάσκαλος και φίλος του Μ. Αλεξάνδρου, ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε να συλλάβει καν μια τέτοια ιδέα...».⁴²

Αναφορές

- Bekker, August Immanuel. *Aristotelis opera*, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831.
- Bywater, Ingram. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Fobes, Francis Howard. *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ανατύπωση Hildesheim: Olms, 1967.
- Grube, George Maximilian Antony. *Ο Αριστοτέλης για την Ποίηση και το Υφος*. Μετάφραση Γεράσιμος Χρυσάφης. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1995.
- Jaeger, Werner Wilhelm. *Aristotelis metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Oppermann, Heinrich. *Aristotelis Αθηναίων πολιτεία*. Leipzig: Teubner, 1968.
- Ross, William David. *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Ross, William David. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Susemihl, Franz. *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner, 1884.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Από τον Αρχαιοελληνικό στον Ευρωπαϊκό Ουμανισμό (Επιλογή κειμένων)*. Πειραιάς: Πανεπιστήμιο Πειραιώς, 2004.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Η Αποθέωση της Ιστορίας*. Μετάφραση Σπύρος Κακουριώτης. Αθήνα: Εναλλακτικές, 1992.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Η Μάζα και η Ιστορία*. Γενική Θεωρία της Επαναστατικής μάζας. Αθήνα: Εναλλακτικές, 2003.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Κόσμος και Ιστορία*. Ελληνική Κοσμολογία και Δυτική Εσχατολογία. Αθήνα: Εναλλακτικές, 2000.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Ο Άνθρωπος και ο Ίσκιος του*. Ιστορική Συνείδηση και Ανθρωπολογία του ΧΧ Αιώνα. Αθήνα: Εναλλακτικές, 19952.
- Χρονόπουλος, Κώστας. *Η Αριστοτελική Τραγική Κάθαρσις*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000.

⁴² Παπαϊωάννου, Κόσμος και Ιστορία, 25.