

## Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 15 (2022)



Όψεις ινδικής φιλοσοφίας στην ευρωπαϊκή: Ένας διάλογος ιδεών

Κωνσταντίνα Κωνσταντίνου

doi: [10.12681/ethiki.30742](https://doi.org/10.12681/ethiki.30742)

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Κωνσταντίνου Κ. (2022). Όψεις ινδικής φιλοσοφίας στην ευρωπαϊκή: Ένας διάλογος ιδεών. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (15), 136–147. <https://doi.org/10.12681/ethiki.30742>

# Όψεις ινδικής φιλοσοφίας στην ευρωπαϊκή: Ένας διάλογος ιδεών

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

**Περίληψη:** Η ιστορία της φιλοσοφίας δεν αρκείται σε ένα φιλοσοφικό ρεύμα ή σε μία εθνική πρόσληψη, παρά είναι ζύμωση ιδεών μεταξύ λαών και θρησκειών. Τα φιλοσοφικά ζητήματα είναι διαχρονικά και πανανθρώπινα, υπογραμμίζοντας οντολογικά θέματα, της ύπαρξης και της ουσίας. Τόσο ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός, όσο και ο ινδικός —δύο πολιτισμοί που συναντούνται κοινωνικά— ασχολούνται με την κοσμογονία. Όμως, αυτή δεν είναι η τελευταία συνάντηση μεταξύ Ινδίας και Ευρώπης, καθώς η φιλοσοφική σχέση τους βιώνει καταπίεση από την ευρωπαϊκή πλευρά. Σήμερα τίθενται εύλογα ερωτήματα σχετικά με τον φιλοσοφικό διάλογο και την ακαδημαϊκή σχέση μεταξύ λαών.

**Λέξεις-κλειδιά:** Ινδική φιλοσοφία; Παγκόσμια φιλοσοφία; Αρχαία ελληνική φιλοσοφία; Ευρώπη; Πολιτισμοί

Η διαλεκτική σχέση μεταξύ φιλοσοφικών παραδόσεων, οι οποίες παραπέμπουν στις σχέσεις μεταξύ λαών —και ιδιαίτερα μεταξύ Ανατολής και Δύσης πρόκειται για μία πολύ σύγχρονη πρόσληψη— τείνει να αναδείξει τη σημασία όλων των διαφορετικών σχολών σκέψης και το ανούσιο του διαχωρισμού του δυτικού πολιτισμού ως «ανώτερου», όπως αυτό συνηθίστηκε να πραγματοποιείται ακαδημαϊκά και πολιτικά παλαιότερα. Η ουσία της σύγκρισης τίθεται παράλληλα με την άποψη πως οι φιλοσοφικές ανησυχίες αποτελούν πανανθρώπινο χαρακτηριστικό. Το χαρακτηριστικό αυτό διαφοροποιείται με βάση την διαφορετική εξέλιξη του εκάστου πολιτισμού. Σημαντικό στοιχείο είναι η βία, ως χαρακτηριστικό των πολιτισμών, που οδηγεί σε

πολέμους και βίαιες συρράξεις ή σε μία γενική προσπάθεια επιβολής του πολιτισμικού συστήματος στο οποίο ανήκει.<sup>1</sup> Η πρόσληψη της δυτικής —και ειδικότερα της ευρωπαϊκής— ως «σωστότερης» φιλοσοφίας αποκόπτεται από φιλοσοφική συζήτηση και επιστημονική διερεύνηση της παγκόσμιας ιστορίας των ιδεών. Ιδιαίτερο στοιχείο είναι οι υπόνοιες συνάντησης μεταξύ πολιτισμών κατά την αρχαιότητα ως στοιχείο τριβής, αλληλοκατανόησης και επικοινωνίας.<sup>2</sup> Τα θεμέλια της ινδικής φιλοσοφίας αναδεικνύουν κάποιες πιθανές εσωτερικές συνδέσεις με την ελληνική σκέψη, με πολιτικοκοινωνική ιστορική απόδειξη συνάντησης τα ινδοελληνικά βασίλεια, μια ελληνιστική ηγεμονία που διατηρούσε στην επικράτειά της τις περιοχές που σήμερα αποκαλούνται Ινδία, Ιράν, Πακιστάν και Αφγανιστάν.<sup>3</sup> Με τη δημιουργία των βασιλείων αυτών και το ταξίδι ανθρώπων, από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο στη νότια Ασία, είναι λογικό να ταξίδεψαν και οι ιδέες, δηλαδή οι φιλοσοφικές αντιλήψεις της εποχής. Οι τοπικές αυτές ηγεμονίες επικράτησαν στην περιοχή για δύο αιώνες, με συνδυασμό της ελληνικής και της ινδικής γλώσσας στη διοίκηση, καθώς και συνάντηση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας με αυτές του ινδουισμού και του βουδισμού.<sup>4</sup> Τα δύο αυτά στοιχεία ανάμειξης, της γλώσσας και της θρησκείας, είναι εκείνα που θέτουν τη βάση για μία ουσιαστική σύγκριση μεταξύ παραδόσεων, από την οποία προκύπτει μία σειρά συνδέσεων της ελληνικής με την ινδική παράδοση.<sup>5</sup>

Ένα πρώτο σημείο διαπίστωσης είναι η επίσημη ονομασία της ινδικής θρησκείας, «Σανάταν<sup>6</sup> Ντάρμα<sup>7</sup>» (= αιώνια αλήθεια), η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φιλοσοφική παράδοσή της. Ο όρος ινδουισμός, που έχει επικρατήσει, είναι ξενικός προσδιορισμός. Η ετυμολογία προέρχεται από τον ποταμό Ινδό και χρησιμοποιήθηκε από τον στρατό του Μεγάλου Αλεξάνδρου για να ονομάσει τους κατοίκους στις όχθες του ποταμού.<sup>8</sup> Προκύπτει, λοιπόν, εξαρχής ερώτημα σχετικά με την ελευθερία έκφρασης και εξωτερίκευσης της ινδικής φιλοσοφίας, όταν ακόμη και η ονομασία της έχει αποδοθεί από τους πρώτους ξένους κατακτητές της περιοχής. Η συνολική πορεία, ακόμα και μέχρι τη σύγχρονη εποχή, δημιουργεί εύλογα

ερωτηματικά σχετικά με ακριβώς αυτή την ελευθερία σκέψης και δράσης ενός λαού που σκέπτεται. Καταλήγει κανείς, επομένως, στο ερώτημα κατά πόσο είναι εύλογο να ονομάζεται «ινδική» η φιλοσοφία και η θρησκεία που στην πραγματικότητα αφορά τη νότια Ασία, μια περιοχή δηλαδή που περιλαμβάνει τη σημερινή Ινδία, το Πακιστάν, το Μπανγκλαντές, τη Σρι Λάνκα, το Νεπάλ, το Αφγανιστάν, το Μπουτάν και τις Μαλδίβες.

Η, παρεξηγημένη και πολλές φορές ξεχασμένη, θρησκεία «Σανάνταν Ντάρμα» είναι ένα σύνθετο σύστημα θρησκευτικής πίστης και ηθικών επιταγών, μία επιλογή μονοπατιού το οποίο καθορίζει την ύπαρξη, με έντονα οντολογικά στοιχεία, αλλά και συνεχή αναζήτηση της πειθαρχίας. Υπό αυτή την έννοια, έχει αρκετά σημεία για να θεωρείται θρησκεία, αλλά πολλά από αυτά ξεφεύγουν του ορισμού για να δύναται σαφώς να αναλυθεί και φιλοσοφικά. Η διαδικασία αυτής της θρησκείας κρύβει μέσα της έξι συστήματα: τις ντάρσανα,<sup>9</sup> τα έξι ιερά κείμενα των βεδών<sup>10</sup> δηλαδή,<sup>11</sup> με τις ερμηνείες τους, τις ουπανισάδες.<sup>12</sup> Οι ουπανισάδες διδάσκουν πως το βράχμαν<sup>13</sup> (= απόλυτον, θεός) είναι η πεμπτουσία των υλικών φαινομένων και δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό από τις αισθήσεις, αλλά μπορεί να προσεγγιστεί μέσω της γνώσης του εαυτού. Σε πολλά σημεία, οι ουπανισάδες ταυτίζουν το άτομον<sup>14</sup> (προσωπική αντίληψη εαυτού) με την εσωτερική ουσία του όντος, ένα «εσωτερικό βράχμαν». Απόλυτος στόχος είναι τελικά η απόλυτη ισορροπία με το σύμπαν μέσω της μόκσα,<sup>15</sup> της απελευθέρωσης από την ανούσια περιπλάνηση, τη σαμσάρα.<sup>16</sup> Βασική ιδέα —που προκύπτει και τίθεται στη βάση της ινδουιστικής παράδοσης— είναι η έννοια του *νον* ως πηγή γνώσης του κόσμου. Ενδιαφέρον στοιχείο είναι πως, κατά τη νεώτερη εποχή, αυτή η ιδέα είχε τεθεί ως βάση για λιγότερο μεταφυσικές σχολές σκέψης, όπως η ινδική γνωσιοθεωρία και επιστημολογία, πτυχές σχεδόν άγνωστες στην Ευρώπη, όπως και ο ινδικός υλισμός, ο οποίος βρίσκεται στη βάση του ινδικού συλλογισμού.<sup>17</sup> Η διάνοια πάντως δεν νοείται ούτε ως ύπαρξη ούτε ως μη ύπαρξη σε αυτήν τη σχολή σκέψης, ενώ η μη δυϊστική αντίληψη του εαυτού οδηγεί στην επιζήτηση απόλυτης γνώσης του. Οδηγείται κανείς, λοιπόν, σε μία πρώτη σύνδεση μετα-

ξύ ιδεών με το γνωστό και στην αρχαία Ελλάδα «γνώθι σαυτόν». Από αυτήν την επιδίωξη προκύπτει και η σειρά των ανθρώπινων πράξεων με στόχο<sup>18</sup> *να κάνεις ό, τι θέλεις να εισπραξεις για να εισπράτεις ό, τι κάνεις*, δηλαδή το κάρμα.<sup>19</sup> Μία σημαντική εννοιολογική προσθήκη, η οποία έρχεται να συνενώσει όλα τα παραπάνω, είναι πως η έννοια της ντάρσανα, που νοείται ως τα συστήματα της θρησκείας Σανάταν Ντάρμα, κατά κυριολεξία σημαίνει *όψη των πραγμάτων*, τουτέστιν *φιλοσοφία*. Σε ελληνική μετάφραση δηλαδή, *η απόλυτη αλήθεια προκύπτει από την όψη των πραγμάτων*, τη φιλοσοφία. Η μετάφραση αυτή αναδεικνύει το γεγονός πως το μυστήριο της Ανατολής δεν είναι τελικά τόσο μεγάλο, εφόσον γίνουν οι σωστές εννοιολογικές μεταφράσεις, με σεβασμό πάντοτε στη γλώσσα που αναδιπλώνονται οι έννοιες,<sup>20</sup> ενώ ταυτόχρονα ο μυστικισμός,<sup>21</sup> που τόσο αποδίδεται στην ινδική φιλοσοφία, είναι μία ακόμα εσφαλμένη κοινωνική φήμη που κατέληξε επιστημονικός μύθος. Η φράση «η απόλυτη αλήθεια προκύπτει από την όψη των πραγμάτων/ τη φιλοσοφία» είναι μία λογική πρόταση που εντοπίζεται συχνότατα στην ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση και μπορεί να συσχετιστεί ακόμα και με την αναλυτική φιλοσοφία.

Για να προβεί κανείς σε μία εύλογη σύγκριση, έχει αξία να ξεκινηήσει απορρίπτοντας τις ουσιαστικές διαφορές μεταξύ σχολών. Το βασικό στοιχείο που διαχωρίζει την ανατολική από τη δυτική σκέψη είναι η λογική πίσω από τους συλλογισμούς. Στη δυτική λογική γίνεται αποσύνδεση αλήθειας, ορθότητας και εγκυρότητας σε έναν συλλογισμό, καθώς και ενασχόληση με την υποθετική σύνδεση μεταξύ προτάσεων και όχι αντικειμένων. Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει κατά την ινδική λογική, καθώς σύνδεση αλήθειας και ορθότητας είναι απαραίτητες σε έναν συλλογισμό.<sup>22</sup> Το προϊόν της συλλογιστικής συνδέεται με τη διαδικασία της συλλογιστικής, ενώ επίκεντρο είναι η σύνθεση πραγματικών γενικοτήτων με πραγματικά εμπειρικά παραδείγματα. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα έγκυρου δυτικού συλλογισμού είναι ο ελληνικός, όπως έχει διατυπωθεί από τον Αριστοτέλη,<sup>23</sup> με δύο ή περισσότερες αληθείς προκείμενες και ένα συμπέρασμα. Μέσω του ελέγχου της αλήθειας και της ορθότητας

προκύπτει η εγκυρότητα. Ο βασικός ινδικός συλλογισμός, από την άλλη, είναι συλλογισμός τουλάχιστον πέντε σταδίων ως εξής: θέση, απόδειξη, κανόνας, εφαρμογή του κανόνα και συμπέρασμα. Όλα τα στοιχεία είναι πάντοτε κάτι που διαβλέπει το υποκείμενο, δηλαδή άπτονται εμπειρικών δεδομένων, πράγμα που αποτελεί και την ουσιαστική διαφοροποίηση με τον προηγούμενο δυτικό συλλογισμό.

Ασχολούμενος κανείς με τις διακειμενικές συνδέσεις μεταξύ των δύο φιλοσοφιών, θα βρει τις ουσιαστικότερες ομοιότητες στους κοσμογονικούς μύθους. Το ενδιαφέρον δεν είναι πως και η αρχαία ελληνική και η ινδική παράδοση διαθέτουν τέτοιους. Άλλωστε, κάθε πολιτισμός προβληματίζεται όσον αφορά τη δημιουργία του κόσμου και την ύπαρξη. Το ενδιαφέρον εδώ είναι το στοιχείο των προτεραιότητων κάθε πολιτισμού, που αναδεικνύεται μέσω των μύθων αυτών, και το γεγονός ότι οι δύο συγκρινόμενες σχολές μοιράζονται πολλά κοινά. Το δίπτυχο «ύπαρξη – μη ύπαρξη», το οποίο μοιράζονται τόσο ο ύμνος της ινδικής κοσμογονίας<sup>24</sup> όσο η Θεογονία του Ησιόδου,<sup>25</sup> καθώς και το ποίημα του Παρμενίδη,<sup>26</sup> είναι κομβικό για την επεξήγηση της πρότερης «μορφής» του κόσμου. Σε όλες τις περιπτώσεις απορρίπτεται η άποψη ότι υπήρχε είτε ύπαρξη είτε μη ύπαρξη πριν από τη δημιουργία. Από το χάος, λοιπόν, προκύπτει η πρώτη ουσία, το πρώτο ον, που δεν είναι άλλο από τον Έρωτα, είτε νοούμενο ως θεό είτε νοούμενο ως διαδικασία αναπαραγωγής. Στην ινδική κοσμογονία, σε αντίθεση με τα αρχαία ελληνικά κείμενα, ο έρωτας νοείται ως πρωταρχικός σπόρος που δημιουργήθηκε από μία διάνοια και είχε άυλη μορφή, ο οποίος μετουσιώθηκε σε δυνατότητα γονιμότητας. Περιγράφεται με λίγα λόγια ως διαδικασία και όχι ως θεότητα, παραμένοντας πιο στενά πιστή, θα έλεγε κανείς, στη φυσική διαδικασία της αναπαραγωγής. Στη συνέχεια, σε κάθε περίπτωση, από τη γονιμότητα προκύπτουν οι θεότητες, οι οποίες δημιουργούν την υπόλοιπη πλάση. Με λίγα λόγια, υπάρχει μία συγκεκριμένη πορεία και στις δύο παραδόσεις από την οποία προκύπτει η ύπαρξη γραμμικά ως εξής: Χάος – Έρωτας – Θεότητες.

Ένα ακόμα ενδιαφέρον στοιχείο είναι η σύνδεση μεταξύ ινδικής φιλοσοφίας και πλατωνισμού —με βασικότερο συνδυαστικό κρίκο τα

μέρη της ψυχής, αλλά και το έργο του Παρμενίδη, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως. Ο φιλόσοφος αυτός προκρίνεται ως συνδυετικός κρίκος μεταξύ της ινδικής φιλοσοφίας και του πλατωνισμού, καθώς το γνωστό του ποίημα ξεκινά με την εικόνα του άρματος και του ηνίοχου και τη διαδικασία με την οποία κάποιος μεταφέρεται από τη λήθη στη *γνώση*, αναδεικνύοντας την ως τον μεγαλύτερο στόχο του ανθρώπου.<sup>27</sup> Την ίδια απόλυτη γνώση φαίνεται να επιζητά και ο άτμαν, ο οποίος στις ουπανισάδες<sup>28</sup> περιγράφεται και πάλι ως ηνίοχος, φυσικά με έναν πολύ πιο πνευματικό θρησκευτικό τρόπο, προχωρώντας όμως σε κάποιες ιδιαίτερες διακρίσεις που ξεφεύγουν από τον Παρμενίδη και βρίσκουν συνάφειες μόνο σε σύγκριση με τον πλατωνισμό, ο οποίος, άλλωστε, έχει επηρεαστεί από το έργο του πρώτου με συχνές αναφορές στο όνομά του και της σημασίας του ως φιλοσόφου. Ο άτμαν είναι ο αναβάτης, το σώμα είναι το άρμα, η διάνοια είναι ο ηνίοχος και η σκέψη το χαλινάρι, κατά την ινδική παράδοση. Η συγκεκριμένη διάκριση παραπέμπει στην πλατωνική διάκριση της ψυχής. Στον *Φαίδρο*,<sup>29</sup> εξάλλου, υπάρχει κατά λέξη η ίδια ακριβώς παρομοίωση της ψυχής με τον ηνίοχο και τα άλογα. Ένα ιδιαίτερο σημείο στο ινδικό κείμενο, που ενδυναμώνει το επιχείρημα περί μη τυχαιότητας αυτής της συσχέτισης, είναι η λέξη «άλογο» που χρησιμοποιείται για να περιγράψει στη συνέχεια τις αισθήσεις, καθώς και μία περιγραφή του λεγόμενου «απολαυστικού» μέρους του μυαλού. Αυτά τα δύο στοιχεία παραπέμπουν με περιφραστικό τρόπο στο θυμοειδές και το επιθυμητικό αντίστοιχα.<sup>30</sup> Αυτό που παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον είναι το γεγονός πως στην ινδική γλώσσα το ζώο άλογο δεν έχει καμία νοηματική συσχέτιση με το «μη έχον λόγο», όπως στα ελληνικά, παρά μόνο χρησιμοποιείται η συσχέτιση με παράδειγμα το ζώο, αναδεικνύοντας πως η λέξη χρησιμοποιήθηκε στη βεδική παράδοση είτε από κάποιον γνώστη της ελληνικής είτε —κατά τη μεταφορά της από τη μία παράδοση στην άλλη— παρέμεινε η ίδια και ξεχάστηκε η αρχική της σημασία.

Ένα ακόμα σημαντικό στοιχείο στην πορεία σύγκρισης μεταξύ πολιτισμών είναι η συνάφεια στις πρακτικές μεταξύ φιλοσοφικών σχολών. Στην προκειμένη περίπτωση μπορούν να διαφανούν δύο

τέτοιες συνάψεις μεταξύ της σχολής των κυνικών στην αρχαία Ελλάδα και των λεγόμενων *gishis*<sup>31</sup> στην Ινδία, καθώς και μεταξύ της σχολής του πυρρωνισμού και του βουδισμού αντίστοιχα. Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ απαρχών, καθώς και των βασικών τους αρχών. Όσον αφορά τη συσχέτιση μεταξύ κυνικών και *gishis*, μπορεί να μιλήσει κανείς, και στις δύο περιπτώσεις, για φιλοσόφους-δασκάλους με έντονο το στοιχείο του σκεπτικισμού. Οι μεν κυνικοί είναι φιλόσοφοι μεθοδολογικά απόγονοι του Σωκράτη, με στοιχεία και από τους σοφιστές, οι οποίοι διαθέτουν σχολή και μαθητές.<sup>32</sup> Οι δε *gishis* είναι και πάλι φιλόσοφοι, ολοκληρωμένοι δάσκαλοι, οι οποίοι έχουν πάντα δίπλα τους μαθητές. Οι έννοιες του *λόγον* και της *αλήθειας* είναι βασικές και για τις δύο σχολές, με τους *gishis* να δημιουργούν τις βέδες και τους κυνικούς να συσχετίζουν την αυτάρκεια του πνεύματος με τον λόγο ως μέσο. Ταυτόχρονα, και στις δύο περιπτώσεις, ομιλούν πάντοτε ειλικρινώς και είναι μεσάζοντες μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Ως προς τη συσχέτιση μεταξύ της σχολής του Πύρρου του Ηλείου και του πρώιμου βουδισμού, είναι τόσο σαφής η συνάφεια που ο Πύρρος έχει χαρακτηριστεί από τους μελετητές ως ο Έλληνας Βούδας.<sup>33</sup> Η *αδιαφορία* ως έλλειψη υποκειμενικής ταυτότητας, η *αστάθεια* ως έλλειψη ισορροπίας και η *ανεπικρισία* ως αοριστία και έλλειψη επίκρισης είναι κομβικά στοιχεία για τον πυρρωνισμό, τα οποία ευρίσκονται και στον πρώιμο βουδισμό ως ανάτμαν,<sup>34</sup> ντούκσα<sup>35</sup> και ανίτγια<sup>36</sup> αντίστοιχα, με τις ίδιες ακριβώς σημασίες. Ο τρόπος σκέψης και των δύο σχολών εκκινείται στην *ύπαρξη παθών* και βασάνων με στόχο να βρεθούν τα αίτια τους, μεταβαίνει σταδιακά στην προσπάθεια να ζει κανείς χωρίς βάσανα, δηλαδή την *απάθεια*, για να καταλήξει στον απόλυτο στόχο, την *αταραξία*, δηλαδή την απόλυτη ηρεμία. Κανείς δεν έχει μπορέσει να συνδέσει τη σχολή του Πύρρου με καμία άλλη ευρωπαϊκή παράδοση, ενώ, στη συσχέτιση του με τον Βούδα, η συνάφεια είναι εκπληκτική.<sup>37</sup>

Στην πορεία των χρόνων από την αρχαιότητα μέχρι τον σύγχρονο κόσμο, έχουν μεσολαβήσει κάποια ιστορικά γεγονότα που καθορίζουν την ιστορία της περιοχής της νότιας Ασίας σε σχέση με την Ευρώπη. Οι λαοί της περιοχής φαίνεται να δέχονται σε μεγάλο



βαθμό τις φιλοσοφικές απόψεις που πηγάζουν από το εξωτερικό, ενώ, αντίθετα, δεν μπορεί να πει κανείς το ίδιο για την Ευρώπη και ιδιαίτερα την Αγγλία ως «κατακτητή», η οποία μαζί με τον πολιτισμό της φέρει την έννοια του «έθνους», μία έννοια μάλλον ξένη για τους αθώους ανθρώπους του πνεύματος της περιοχής. Με τις ζυμώσεις που πραγματοποιούνται, οι Ινδοί θα παραμείνουν τελικά πιστοί στις θρησκευτικές και όχι μόνο αρχές τους, ενώ οι Ευρωπαίοι θα προσπαθήσουν να κατανοήσουν αυτόν τον «ξένο» που δεν καταλαβαίνει τόσο καλά από έννοιες όπως *έθνος*, *ιμπεριαλισμός*, *ξένος*, *άλλος*, παρά δέχεται ακόμα και αυτούς ως κατακτητές με μεγάλη συμπάθεια. Η Ινδία στα μάτια των κατακτητών είναι μία αθώα χώρα και αυτό το στοιχείο φέρνει πολλές διαφορετικές αντιδράσεις κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Sir Charles Wilkings μεταφράζει τα ινδικά ιερά κείμενα, την *Bhagavad Gita*, και είναι από τα ιδρυτικά μέλη της *Asiatic Society*. Παράλληλα, ο H. T. Colebrook παραδίδει πανεπιστημιακές διαλέξεις ινδικής φιλοσοφίας για πρώτη φορά στην Ευρώπη. Οι πρωτοβουλίες αυτών των δύο είναι η απαρχή αυτού που αργότερα θα ονομαστεί *Οριενταλισμός* ή *Ανατολισμός*,<sup>38</sup> όρος που συχνά αναφέρεται στις αναπαραστάσεις της Ανατολής από άτομα της Δύσης. Ο όρος, ωστόσο, χρησιμοποιείται για να αναδείξει το σύνδρομο ανωτερότητας που διέπει τη Δύση σε σχέση με τη Μέση Ανατολή, τη Βόρεια Αφρική και την Ασία. Από πολλούς αναλυτές υποστηρίζεται ότι η Δύση διέδωσε συστηματικά την ιδέα περί ανωτερότητας της Δύσης —όσον αφορά την ανάπτυξή της, τον ορθολογισμό και την ευελιξία της σε σχέση με άλλες κοινωνίες.<sup>39</sup> Προβλήθηκε μια φανταστική εικόνα για την Ανατολή, νομιμοποιήθηκε η αποικιακή και πολιτική καταπίεση, καθώς και η πνευματική ανωτερότητα της Δύσης. Στο άλλο άκρο βρέθηκε ο ρομαντισμός που στράφηκε στην «αθωότητα» της Ινδίας, σε μία εποχή ταχύτατης τεχνολογικής εξέλιξης και βιομηχανοποίησης, για να εξασφαλίσει διαχρονικότητα και αντίθεση σε αυτές τις ραγδαίες αλλαγές. Πολλοί μάλιστα είναι αυτοί που χαρακτήρισαν τους ρομαντικούς ως πάσχοντες από «ινδομανία».<sup>40</sup> Στην ουσία της πάντως, ιστορικά και πολιτικά, η συνάντηση μεταξύ πολιτισμών ήταν, τόσο κατά την αρχαιότητα όσο και κατά την νεώ-

τερη εποχή, αποικιοκρατική. Με βάση τη νεώτερη μελέτη των δύο φιλοσοφικών ρευμάτων, υπάρχουν στοιχεία που αναδεικνύουν την άρρηκτα συνδεδεμένη πορεία ινδικής και ευρωπαϊκής φιλοσοφίας μετά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Τόσο οι ευρωπαίοι ακαδημαϊκοί και φιλόσοφοι σχολίαζαν τις ουπανισάδες, όσο οι Ινδοί ομόλογοι τους εκπαιδευόταν εκτός από την ινδική και στην ευρωπαϊκή σχολή σκέψης, ώστε να μπορούν να συνδιαλέγονται με φιλοσόφους όπως ο Χέγκελ και ο Καντ.

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζουν, λοιπόν, οι αντιλήψεις γνωστών ευρωπαίων φιλοσόφων επί του συγκεκριμένου ζητήματος. Για παράδειγμα, είναι γνωστή η φιλοσοφική αντιπαράθεση μεταξύ Χέγκελ και Σέλλινγκ εκείνη την εποχή, οι οποίοι είχαν διαφορετική άποψη και σε αυτό το θέμα. Ο μεν Χέγκελ θεωρούσε ανούσιο να αναφέρεται κανείς σε ινδική φιλοσοφία, καθώς έκρινε πως όλες αυτές οι διδασκαλίες που έρχονταν από την Ανατολή δεν ήταν κάτι άλλο από ένα δόγμα, από θρησκευτικές δηλαδή πεποιθήσεις και πρακτικές πιστών. Ο ίδιος άσκησε μεγάλη κριτική στους οριενταλιστές της εποχής, θεωρώντας πως η Ανατολή δεν πίστευε, ούτε προωθούσε την ελευθερία του πνεύματος. Για τον Χέγκελ, μόνο οι αρχαίοι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και οι Γερμανοί Χριστιανοί είχαν καταφέρει να κατανοήσουν το γεγονός πως το πνεύμα είναι ελεύθερο εντός του ανθρώπου.<sup>41</sup> Ο Σέλλινγκ, από την άλλη, διαφωνεί κάθετα με αυτήν την αντίληψη, υποστηρίζοντας πως οι θρησκείες του αρχαίου ελληνικού και του ινδικού πολιτισμού έχουν πολλά κοινά και δίνουν απαντήσεις στα οντολογικά ζητήματα, όπως αυτό της «ψυχής» και της «ατομικότητας».<sup>42</sup> Θεωρεί πως το αναπόφευκτο της σωματικής φθοράς και του θανάτου είναι η κινητήριος δύναμη για να προσπαθήσει κανείς να δώσει απαντήσεις.<sup>43</sup> Ο μεγαλύτερος, όμως, θαυμαστής της Ινδίας είναι ο Σοπενχάουερ, ο οποίος αναφέρει πως η ανάγνωση των ουπανισάδων είναι *το πιο ικανοποιητικό ανάγνωσμα αυτού του κόσμου, παρηγοριά για τη ζωή και για τον θάνατο*.<sup>44</sup>

Τελικά, μπορεί να μιλήσει κανείς για τρία στάδια συνάντησης πολιτισμών: *ενθουσιασμός, σωβινισμός, υπομονή*. Δυστυχώς, το τελευταίο στάδιο αφορά την αναγνώριση ότι δεν μπορεί ο «ξένος» να

«εξημερωθεί», να αλλάξει δηλαδή, και να υιοθετήσει τον πολιτισμό του φερόμενου ως «άνωτερου», πράγμα που μπορεί να καταλήξει σε μία διαδικασία βλαπτική για τον ίδιο τον πολιτισμό που την ακολουθεί. Οι θεωρητικές προσεγγίσεις, κατά τις οποίες έχει έρθει σε επαφή ο ευρωπαϊκός με τον ινδικό πολιτισμό, είναι η προσέγγιση κοινής προέλευσης, με σεβασμό και ίση αντιμετώπιση μεταξύ των δύο παραδόσεων, αλλά και η προσέγγιση που ρίχνει το κέντρο βάρους στη Δύση. Αυτή η τελευταία προσέγγιση ονομάζεται «ευρωκεντρική ματιά», η οποία φυσικά διακατέχεται από κάποια προβλήματα. Η πνευματική ελίτ παρουσιάζει εσφαλμένα την ινδική φιλοσοφία ως θρησκευτικό μονισμό. Δε διδάσκονται όλες οι φιλοσοφικές σχολές, καθώς ξεχνιέται βολικά ότι η ινδική φιλοσοφία διαθέτει και σχολές λογικής (nyaya),<sup>45</sup> ρεαλισμό (vaisheshika)<sup>46</sup> και υλισμό (carvaka).<sup>47</sup> Στο τέλος επικρατεί η αντίληψη πως με έναν τρόπο το ευρωπαϊκό «μυαλό» διαφέρει από το ινδικό, καλλιεργώντας συχνά ακόμα και αισθήματα ρατσισμού μεταξύ των λαών.

Παραμένει, εν τέλει, ένα ερώτημα που αφορά το σύνολο της φιλοσοφίας —όπως τη γνωρίζει κανείς ως επιστήμη πια. Πρέπει να αναλύεται παγκόσμια; Πρέπει να μπορεί να ασχολείται με συγκρίσεις, ακόμα και με σχολές που νοούνται ως ξεχασμένες ή θεωρούνται ως έχουσες μικρότερης φιλοσοφικής παράδοσης; Ο σύγχρονος κόσμος δίνει ολοένα και πιο σταθερά την απάντησή του σε αυτά τα ερωτήματα. Η φιλοσοφία νοείται πλέον παγκόσμια με ολοένα και περισσότερα τμήματα και εργασίες φιλοσοφίας να συμπεριλαμβάνουν μεγαλύτερο εύρος παραδόσεων στις θεματικές και στα μαθήματα που τα απασχολούν. Ο κόσμος διεκδικεί τη φιλοσοφία όχι μόνο τοπικά αλλά υπερτοπικά, με τον μέσο πολίτη να αναζητά τη γνώση παντού. Η σταδιακή απελευθέρωση από τις έννοιες του «άλλου», του «ξένου» έχει ανοίξει τον δρόμο στη διαπολιτισμικότητα, στη σύγκριση μεταξύ φιλοσοφικών σχολών, και —από εκεί που η οπτική ήταν εθνοκεντρική— τώρα η παράδοση έχει μετουσιωθεί σε παράδοση σοφίας ως ένα πολύτιμο εργαλείο για την προαγωγή της γνώσης. Η φιλοσοφία είναι παγκόσμια, ανήκει σε όλο τον κόσμο, είναι διαπολιτισμική, είναι συγκριτική και τελικά αφορά παραδόσεις σοφίας από όλους για όλους.

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ**

1. Thomas Mc Evilly, *The Shape of Ancient Thought* (New York: Allworth Press, 2002), 18.
2. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2000), 2.
3. Richard Foltz, *Religions of the Silk Road* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 43.
4. Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 219.
5. Beckwith, *Greek Buddha*, 225.
6. John A. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy* (New York: State University of New York Press, 1996), 281.
7. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 112.
8. Pierre H. L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia* (Leuven: Leuven University Press, 1975), 145.
9. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 109.
10. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 339.
11. Οι βέδες είναι οι βεϊσέσικ (vaisesika), μιμάμσα (mimamsa), βεδάντα (vedanta), νυάγια (nyaya), σανκνύ (sankhya) και γιόγκα (yoga).
12. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 329.
13. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 96.
14. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 68.
15. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 192.
16. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 275.
17. Ashok Aklujkar, *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 40.
18. Johannes Bronkhorst, *Karma and teleology* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2000), 7.
19. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 160 -161.
20. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 33-36.
21. Edward Said, *Οριενταλισμός*, μτφρ. Χάρης Βλαβιανός (Αθήνα: Νεφέλη, 1996), 92.
22. Evilly, *The Shape of Ancient Thought*, 295.
23. Αριστοτέλης, *Αναλυτικά πρότερα*, 24b 18-20.
24. Βλ. *Creation Hymn*, RG VEDA (10:129), trans. Basham, 1954.
25. Ησίοδος, *Θεογονία*, 116 – 153.
26. Βλ. *Το Ποίημα του Παρμενίδη*.
27. Andrew Domanski, “The Journey of the Soul in Parmenides and the Katha Upanisad,” *Phronimon* vol. 7, no. 2 (2006): 47 – 59.
28. Katha Upanisad, 1.3.3 - 1.3.4.
29. Πλάτων, *Φαίδρος*, 246α: (=Λέμε λοιπόν πως μιιάζει με τη σύδετη δύναμη που έχει ένα ζενγάρι φτερωτά άλογα μαζί με τον ηνίοχο).

30. K. Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Ι. Γ. Καλογεράκος (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2006), 187 – 188.
31. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 256.
32. Robert Dobbin, *The Cynic Philosophers* (London: Penguin Classics, 2013), 10-11.
33. Evlley, *The Shape of Ancient Thought*, 236.
34. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 33.
35. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 121.
36. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 36.
37. Beckwith, *Greek Buddha*, 17.
38. Said, *Οριενταλισμός*, 316.
39. David Kopf, “Hermeneutics versus Philosophy,” *Journal of Asian Studies* vol. 39, no. 3 (1980): 495-506.
40. Wilhelm Halbfass, *Indian and Europe: An essay in understanding* (New York: SUNY, 1988), 101.
41. Halbfass, *Indian and Europe: An essay in understanding*, 90-91.
42. Friedrich Schelling, *Φιλοσοφία και θρησκεία* (Αθήνα: Ηριδανός, 2017), 40-41.
43. Halbfass, *Indian and Europe: An essay in understanding*, 102-103.
44. Halbfass, *Indian and Europe: An essay in understanding*, 106.
45. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 215.
46. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 335.
47. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy*, 102.