

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 16-17 (2023)



Η σκιά του Κώστα Παπαϊωάννου στο τοπίο του σύγχρονου πολιτισμού

Άννα Λάζου

doi: [10.12681/ethiki.33674](https://doi.org/10.12681/ethiki.33674)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Λάζου Ά. (2023). Η σκιά του Κώστα Παπαϊωάννου στο τοπίο του σύγχρονου πολιτισμού. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (16-17), 26–38. <https://doi.org/10.12681/ethiki.33674>

I. Αρχαία Ελλάδα και Ανθρωπισμός

Η σκιά του Κώστα Παπαϊωάννου στο τοπίο του σύγχρονου πολιτισμού

ANNA LAZOY

Περίληψη: Το, ακόμη άγνωστο πλατύτερα, έργο του Κώστα Παπαϊωάννου συνιστά ένα από τα αντιπροσωπευτικότερα παραδείγματα εφαρμογής του ανθρωπολογικού στοχασμού (που φέρει επιρροές της μαρξιστικής κριτικής του πολιτισμού, αλλά και του στοχασμού του 19ου αιώνα), σε μια εκ νέου θεώρηση κι εκ βάθρων αναδόμηση της σχέσης του ανθρώπου με τον πολιτισμό και την κοινωνία, δείχνοντας προς αξίες ηθικές, πολιτικές και αισθητικές που επιρρωνύουν την υπεύθυνη και δραστική θέση της φιλοσοφίας στην εποχή μας. Στο βιβλίο του *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, αξιοποιώντας φιλοσοφικές επιρροές των Hegel, Marx, Nietzsche και Kirkegaard, ο συγγραφέας ασκεί κριτική στον σύγχρονο πολιτισμό, αλλά και στον ίδιο τον Marx και στον ιστορικό υλισμό, κάνοντας μια ενδιαφέρουσα σύνδεση με την τέχνη της εποχής του. Ο Παπαϊωάννου αναγνωρίζεται ως σημαντικός αναλυτής του ελληνο-δυτικού πολιτισμού, διατηρώντας, παράλληλα, μέχρι τον πρώιμο θάνατό του τα φιλοσοφικά και πολιτικά του ενδιαφέροντα κι εμβαθύνοντας σε αυτά. Τα ιστορικοαισθητικά του πονήματα για την ελληνική και τη βυζαντινή τέχνη, μαζί με την κριτική της νεωτερικής διανόησης, παραμένουν ενεργά σημεία αφετηρίας της διαδρομής και συγκροτούν το περίγραμμα της κληρονομιάς και της σκιάς του.

Λέξεις-κλειδιά: Άνθρωπος; Κριτικοϊστορική οντολογία; Απανθρωποποίηση; Τέχνη; Δυτικός πολιτισμός

Η πρώτη επαφή μου με το έργο του Κώστα Παπαϊωάννου είναι η κριτική της πρώιμης σκέψης του Karl Marx στο *De la Critique du ciel a la critique de la terre*¹, καθώς το κείμενο αυτό αποτελούσε στη διατριβή μου μία από τις βασικές ερμηνευτικές πηγές στην εξέταση της σχέσης του νεαρού Marx με τον Hegel και τους νεοεγελιανούς². Τα σπέρματα της επαναστατικής κριτικής του Marx, διαπιστώνει ο Παπαϊωάννου, εντοπίζονται στην κριτική του νεαρού Hegel προς τον υπερβατικό κόσμο της θρησκείας, καθώς και στην παρόμοια στάση των Feuerbach και Bauer. Ανάγονται δε στην κληρονομιά του διαφωτισμού προς την κριτική της θρησκείας από την πλευρά του ορθού λόγου,³ όπως αναφέρει ο Παπαϊωάννου, λέγοντας ότι «στην πραγματικότητα οι Νέοι εγελιανοί δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά να οδηγήσουν στα άκρα το πρόγραμμα της Wiederaeignung (ανάκτησης/επανοικειοποίησης) του Hegel στα έργα της νεότητάς του μεταξύ 1790 και 1800»⁴. Κατά την περίοδο 1837-1841 έχουμε έντονη την επιρροή του Bruno Bauer στο Βερολίνο, ο οποίος σε επιστολή του στον Marx⁵(1841) τονίζει ότι κριτική σημαίνει ολική ρήξη με την πνευματική εμπειρία του παρελθόντος.⁶ Ο νεαρός Marx, ενώ συνδεόταν φιλικά με τον Bauer κατά την παραμονή του στο Βερολίνο (1837-1841), τελώντας υπό την επιρροή του φαίνεται μάλιστα να συμμετείχε ανώνυμα στη σύνταξη φυλλαδίου από κοινού με τον Bauer, με τίτλο Η Σάλπιγγα της κρίσεως για τον Hegel, τον άθεο και αντίχριστο (*Die Posaune des jüngsten Gericht süber Hegel den Atheisten und Antichristen*), κάτι που αμφισβητήθηκε,⁷ επιχειρώντας έτσι να δειχθεί η αθεϊστική διάσταση της σκέψης του Hegel.⁸

Αρκετά χρόνια μετά την περίοδο της διδακτορικής μου μελέτης, είχα την ευκαιρία να μελετήσω το έργο του Παπαϊωάννου *Μαρξ και Μαρξισμός*, Τ. Ι: *Οντολογία και Αλλοτρίωση*⁹ και να ακολουθήσω σε αρκετά σημεία την ανάλυση της μαρξικής ανθρωπολογίας, που επιχειρεί στο έργο αυτό, με βάση κυρίως τα κριτικά σχόλιά του στη *Γερμανική ιδεολογία*. Από τις μελέτες αυτές κατέταξα τον Παπαϊωάννου στην ομάδα των στοχαστών που άσκησαν κριτική στην μαρξική κριτική, αξιοποιώντας όμως τα δικά της εννοιολογικά εργαλεία. Ακολουθώντας τον θεώρησα αποκαλυπτική για την εποχή της την

κριτική που οδηγεί στο ότι ο «κοινωνικός μονιστικός ντετερμινισμός του Marx διατηρεί την ίδια «αφηρημένη λατρεία» που είχε η κλασική μεταφυσική, αλλά αυτήν τη φορά με πρόδωση στην έννοια των «παραγωγικών δυνάμεων», στη θέση της ανθρώπινης ουσίας.¹⁰

Η κριτική αυτή που ασκήθηκε από τον Κώστα Παπαϊωάννου, μαζί με τους Κορνήλιο Καστοριάδη, νέους μαρξιστές της κριτικής σχολής, Παναγιώτη Κονδύλη κ.ά., τόσο στους φιλοσόφους του 19^{ου} αιώνα, όσο και στον ίδιο το Marx, στηρίχθηκε σε μια ιστορικοκριτική μέθοδο, με παράθεση και αντιπαραβολή κειμένων διαφορετικών θεωριών και το συγκριτικό συσχετισμό τους με την ιστορική πραγματικότητα.¹¹ Στα μέσα του 20^{ου} αιώνα οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις κι εφαρμογές της ιστορικοφιλοσοφικής γνώσης, που εκκινούν από θεωρίες και συζητήσεις του προηγούμενου αιώνα, συνεχίζονται και στον χώρο των διανοητών που έχουν ως βάση τους την μαρξιστική κοσμοθεωρία, στην οποία κατ' εξοχήν νομιμοποιείται η πατρότητα του προτύπου του ανθρώπου-δημιουργού τέχνης και ιστορίας.

Σε ένα άλλο πλαίσιο, προετοιμάζοντας την συγγραφή του δοκιμίου *Άνθρωπος, ο δημιουργός*, μελέτησα δύο σημαντικά ακόμη έργα του για τον άνθρωπο και την αρχαία ελληνική τέχνη, και με εντυπωσίασε ιδιαίτερα το νεανικό του σύγγραμμα *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, όταν ήταν 26 ετών, το 1951, και ζούσε μόνιμα στο Παρίσι. Σε αυτό αναφέρεται στην σχέση ανθρωπολογίας και ιστορικής συνείδησης στον 20^ο αιώνα, προσπαθώντας να εμπλουτίσει την ήδη εγκαθιδρυμένη στην εποχή του μαρξιστική θεωρία εξήγησης της ιστορίας με έναν περισσότερο εξειδικευμένο προβληματισμό γύρω από το ζήτημα της αξίας και του νοήματος της ζωής.¹² Κύριο έργο πηγής για τη μελέτη του συγγραφέα είναι το βιβλίο της Παναγιώτας Βάσση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου*¹³.

Στο βιβλίο του *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, ο Παπαϊωάννου, μεταξυ άλλων, θέτει κύρια ερωτήματα που αποτελούν και το σημείο εκκίνησης της μελέτης μου *Άνθρωπος ο δημιουργός*. Αξιοποιώντας φιλοσοφικές επιρροές των Hegel, Marx, Nietzsche και Kirkegaard, ο συγγραφέας ασκεί κριτική στον σύγχρονο πολιτισμό, αλλά και στον ίδιο τον Marx και στον ιστορικό υλισμό, κάνοντας μια ενδιαφέρουσα

σύνδεση με την τέχνη της εποχής του.

Η μεταφορά του ίσκιου μπορεί να ερμηνευθεί είτε με αναφορά στις πρώιμες μετρητικές μεθόδους που χρησιμοποίησαν οι αρχαίοι πολιτισμοί για τον προσανατολισμό τους στο χώρο είτε με αρνητική αναφορά στην περιοριστική ιδεολογική προκατάληψη θεωριών, που εμποδίζουν τον άνθρωπο να συλλάβει τη αλήθεια στην ολότητά της. Αναφέρεται συγκεκριμένα στην ανθρωπολογία της εποχής του, στην ίδια την έννοια και τη σημασία του ανθρώπου και στη μορφή που παίρνει η μοντέρνα τέχνη στον σύγχρονο πολιτισμό, στον λειτουργικό ενδογενή ρόλο των εμπειριών του φόβου, της γνώσης, της αγωνίας και της «βιομηχανικής οικονομίας» για τον σύγχρονο άνθρωπο, στην ανάγκη του να ενταχθεί σε μια κοινωνία μαζί με άλλους και, τέλος, στη σχέση του με τον μύθο. Ακόμη, τον απασχολεί η σχέση του ανθρώπου με τον θεό —συγκεκριμένα ο θάνατος του θεού, αλλά και ο σκοπός του ανθρώπου, η αναπόφευκτη κατάληξή του στο μηδέν, η αναδυόμενη σωτηρία του, αλλά και η ανάγκη ανάπτυξης της ιστορικής συνείδησης.

Ο Παπαϊωάννου θεωρεί ότι αυτό που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη εποχή είναι μια «ανθρωπολογία χωρίς άνθρωπο», όπως ο 19^{ος} αιώνας είδε τη γέννηση μιας «ψυχολογίας χωρίς ψυχή». Διατρέχοντας τις περισσότερες από τις κυρίαρχες θεωρίες του 20ού αιώνα, παρατηρεί ότι οδήγησαν στη διαπίστωση ότι ο άνθρωπος βρίσκεται απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό, έξω και πέρα από προηγούμενες μεταφυσικές προσδέσεις σε υπερβατικές οντότητες ή για να επαναπροσδιορίσει τη σχέση του με τον θεό και τον κόσμο. Στις προγενέστερες «θεολογικές» και «μεταφυσικές» εποχές, ο τρόπος που ο άνθρωπος αντιμετώπιζε τα προβλήματα και διαμόρφωνε τις αξίες εξουσιαζόταν από την πίστη στην ύπαρξη ενός υπεραίσθητου κόσμου με κέντρο τον θεό. Σε πλήρη αντίθεση βρίσκεται το πρόγραμμα του 19^{ου} αιώνα, που θέλει τον άνθρωπο να είναι για τον εαυτό του ο μόνος θεός και ο μόνος κόσμος. Όπως υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, η ανθρωπολογία θεμελιώνει μια εποχή που φιλοσοφικά αποκρίνεται στο πρόβλημα «τί το όν», δηλαδή τί αναγνωρίζεται ως άνθρωπος-ον που υπάρχει πραγματικά μέσα στον κόσμο. Τοποθετώντας έτσι τον

άνθρωπο στο κέντρο της πραγματικότητας, ως υποκείμενο εμπειρίας, γνώσης και αλήθειας και πραγματική ουσία.¹⁴

Η κριτική σκέψη του Παπαϊωάννου, σε αυτό το νεανικό έργο, εξετάζει παραπέρα και τη σημασία του πολιτισμού και της ιστορίας, εντάσσοντας σ' ένα μεγάλο μέρος αυτής της κριτικής την τέχνη και τη θέση της στην αποτίμηση της σχέσης ανθρώπου – ιστορίας – πολιτισμού και υποστηρίζοντας ότι «ο άνθρωπος δημιουργώντας ιστορία πραγματοποιεί την ελευθερία του». Ως προς αυτό συνοψίζει αρχές και αξίες του 19ου αιώνα και ιδιαίτερα της εγελιανής σκέψης, μιλώντας για τη θεμελίωση κάθε αποσπασματικής ανθρώπινης ελευθερίας πάνω στην ιδέα της ιστορίας και για την «ανάγκη να συλληφθεί το απόλυτο σαν υποκείμενο παρά σαν ανθρωποφάνεια, σαν ουσία του ανθρώπου, σαν όντως όν». Έτσι, κατοχυρώνει την ανθρώπινη αυτονομία με την ικανότητα του ανθρώπου όχι μόνο να μετατρέπει τον κόσμο σε αντικείμενο, αλλά και να έχει ιστορία, συγκεκριμένα «να οικειοποιείται τον χρόνο, να ζει μες στον δικό του χρόνο». Ο μόνος οντολογικός ορισμός του ανθρώπου, καταλήγει ο Παπαϊωάννου, είναι η ίδια η ιστορία του.¹⁵

Βλέποντας τον πολιτισμό και την ιστορία του κριτικά, διαπιστώνει ότι η σύγχρονη εποχή δεν είναι παρά μια «εποχή της εικόνας του κόσμου», καθώς στη δυτική σκέψη επικρατεί από την εποχή του Descartes η μεταφυσική της γνώσης, όπου ο άνθρωπος προσδιορίζεται σαν αυθυπόστατο ον μέσω της συνειδητής του νόησης. Κατά τη φιλοσοφία που καθορίζεται από τη νοητική αυτοσυνειδησία του cogito, η φύση απογυμνώνεται από τη θεϊκή παρουσία και η τέχνη και η αισθητική από το ιερό, το μαγικό και το τραγικό στοιχείο πρότερων πολιτισμών. Τόσο η νεότερη αισθητική ως «καθαρή ομορφιά», όσο και η ιστορία ως αναγκαίος καθορισμός της ανθρωπολογίας, συμβαδίζουν με την απομάκρυνση ή και διχοτόμηση ακόμα φύσης και ιστορίας, όπου ο κόσμος καθίσταται το αντικείμενο και ο άνθρωπος το υποκείμενο μιας σχέσης γνώσης και πρακτικού καθορισμού. Αλλά η συνειδητοποίηση της αντίθεσης φύσης και ιστορίας, όσο και φύσης και πνεύματος, συνιστά μια τραγική εμπειρία ισοδυναμώντας με τη συνειδητοποίηση της ανθρώπινης μοίρας και με την ίδρυση

ενός μοντέρνου ουμανισμού.¹⁶ Συζητεί περαιτέρω στο κείμενο αυτό και την αρνητικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του ανθρώπινου υποκειμένου της συνείδησης με τον εαυτό του, όπως προτάσσει η φιλοσοφία του Hegel: ο άνθρωπος, έχοντας βεβαιωθεί για τη μοναδικότητα και ταυτότητα του εαυτού του, μένει μόνος απέναντι στον θεό και δεν αναγνωρίζει πλέον στον εαυτό του τη δύναμη για αυθυπέμβαση.¹⁷ Είναι η στιγμή που βιώνει μια μορφή δυστυχίας της συνείδησης, καθώς συνειδητοποιεί την αποξένωσή του από το ίδιο το πνεύμα του. Στιγμή που ορίζεται από τον Hegel μεταξύ της εμφάνισης του χριστιανισμού και γαλλικής επανάστασης, ενώ από τη στιγμή της γαλλικής επανάστασης εγκαινιάζεται η νέα εποχή, όπου ο αίρεται ο διαχωρισμός πνεύματος και πραγματικότητας και της πραγματικότητας από την ουσία της, και ο άνθρωπος και τα έργα του, πραγματοποιημένος και ολοκληρωμένος στην ελευθερία του, αποτελεί το μοναδικό σύμπαν.¹⁸

Η ακμή των ανθρωπιστικών επιστημών, από τα μέσα του 19ου αιώνα και μετά, συνδυάστηκε πράγματι με την αισιόδοξη πίστη στην απεριόριστη ηθική βελτίωση και κοινωνική πρόοδο της ανθρωπότητας μέσα σ' έναν κόσμο που η βελτίωση των φυσικομαθηματικών επιστημών, η βιομηχανική επανάσταση, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η αύξουσα ευημερία αποδείκνυαν την απόλυτη κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στο σύμπαν.¹⁹ Παρ' όλ' αυτά, σε καμιά άλλη εποχή ο άνθρωπος δεν είδε τον εαυτό του σαν πρόβλημα τόσο, όσο η δική μας εποχή. Πολλές αντιφάσεις χαρακτηρίζουν τον σύγχρονο πολιτισμό, όπου ενώ επικρατεί ως κύριος προσδιορισμός του ανθρώπου ο υποκειμενισμός και ο ατομικισμός, το «εγώ» συνιστά αντικείμενο κριτικής και ριζικής αμφιβολίας, αλλά και τόση πολλή μέριμνα για αντικειμενική ακρίβεια της επιστημονικής γνώσης. Από την άλλη πλευρά, ενώ το μαζικό κοινωνικό στοιχείο αναγνωρίζεται όσο ποτέ ως αξία σήμερα, ο άνθρωπος προβληματίζεται κατ' εξοχή σήμερα για τη φύση, τη μεταφυσική και οντολογική του αβεβαιότητα, προσπαθώντας να διαφύγει τον εγκλωβισμό του σε μία και μοναδική καθολική αλήθεια.²⁰ Η υπερβολική εκλογίκευση στον τομέα των επιστημών επιφέρει την αναζήτηση της ιστορίας των θρησκειών, της

ψυχολογίας των μύθων, της φαινομενολογικής ερμηνείας της θρησκείας.²¹ Η ίδια η τέχνη, εκλογικευόμενη και αυτή, καθώς αδρανοποιείται ο ρόλος της να ελευθερώσει τον άνθρωπο από τους φόβους του, εγκαθίσταται στα μουσεία προσελκύοντας το ενδιαφέρον όσων αναζητούν το μυθικό νόημα της ζωής στην ιστορία της τέχνης.²²

Η σύγχρονη τέχνη, κατά τον Παπαϊωάννου, παρουσιάζει, από την άλλη πλευρά, τον άνθρωπο άθυρμα μιας τραγωδίας που τον υπερβαίνει και τον αποξενώνει από την ίδια του τη συνείδηση,²³ αρνείται να αναγνωρίσει πλέον ως αξία την ιδέα της ομορφιάς ως φυσικής αρμονίας που εξέφραζε η Αναγέννηση και η κλασική αρχαιότητα, επιδιώκοντας αισθητικές τάσεις δυσαρμονίας, αυτοσχεδιασμού, τραγικής ακρότητας.²⁴ Υποστηρίζει ότι η άρνηση της κλασικής ομορφιάς και η αναγέννηση των αντικλασικών τεχνών έγινε δυνατή, γιατί ο άνθρωπος ζει σε αντίθεση με την εποχή του, γιατί θέλει να αναγνωρίσει μες στον φόβο και τη θανάσιμη αγωνία τις δαιμονικές δυνάμεις που ο ιστορικός κόσμος φέρνει μέσα του.²⁵ Η σύγχρονη αντικλασική τέχνη, αναζητώντας κατά πόδας τους δαίμονες της ανθρώπινης μοίρας, μετατρέπει το άλλοτε συγκροτημένο υποκείμενο σε όργανο ενός απάνθρωπου και αδήριτου μηχανισμού. Ο 20^{ος} αιώνας ανέδειξε τον τρόπο του θανάτου σε κυρίαρχη παρουσία της καθημερινής ζωής εκατομμυρίων ανθρώπων στους παγκοσμίους πολέμους και, την ίδια στιγμή, την ωμότητα της ανθρώπινης φύσης που κυριαρχείται στις πράξεις της από τη θέληση για δύναμη.²⁶ Τις αρνητικές δυνάμεις του ανθρώπου τις έφερε στο προσκήνιο θεμελιώνοντας εκ νέου τον πολιτισμό στον κόσμο των ενστίκτων, τόσο με την ψυχανάλυση και την ψυχολογία του βάρους, όσο και στην τραγικότητα της μοντέρνας τέχνης.²⁷ Freud και Nietzsche κλόνισαν τα θεμέλια μιας ψεύτικης αντίληψης για την υγεία και την ισορροπία των νεότερων χρόνων, μεταφέροντας την αμφισβήτησή τους στα κύρια ρεύματα του 20ού αιώνα, στις μορφές της σύγχρονης τέχνης, όπου η αμφισβήτηση εκφράζεται με την επικράτηση μορφών χωρίς περιεχόμενο και με κατευθυντήρια γραμμή το νόημα των ανθρώπινων βιωμάτων. Η ίδια η κριτική του πολιτισμού παρουσιάζεται από τον Freud ως πρόβλημα που η λύση του εξαρτάται από την ουσία της ανθρώπινης υγείας.

Η σωματική υπόσταση του ανθρώπου γίνεται αντικείμενο εναγωγίας αναζήτησης στη σύγχρονη εποχή και αυτό ενισχύεται από την ψυχανάλυση, αλλά και από τις επιρροές της νιτσεϊκής σκέψης που κατέστησε τη νεύρωση και την ψυχοπαθολογία σε κυρίαρχο στοιχείο του πολιτισμού μιας ολόκληρης εποχής.²⁸

Οι νέες μορφές πολιτισμού που εμφανίζονται δανείζονται μόνο εξωτερικά σχήματα παλιότερων μορφών, χωρίς όμως και το περιεχόμενό τους. Αναδύονται και εναλλάσσονται διαρκώς, σαν να εντάσσουν όλη τη μέχρι τώρα ιστορία σε ένα απροσδιόριστο μωσαϊκό. Στο υπόβαθρο αυτής της νέας εποχής, ο σύγχρονος άνθρωπος συγκρούεται με τον τεχνικό πολιτισμό, ένα πρόβλημα που χαρακτήριζε την περίοδο του μεσοπολέμου κι εκφράστηκε όχι μόνο φιλοσοφικά αλλά και μέσα από την τέχνη του κινηματογράφου (*Μητρόπολις* του Lang, *Μοντέρνοι Καιροί* του Σαρλώ) και τη λογοτεχνία (Aldus Huxley), και προμηνύει, με την εκμηδένιση της ανθρωπότητας από την αδυσώπητη μηχανοποίηση του βίου, ακόμη και το τέλος του πολιτισμού συνολικά.

Για την απανθρωποποίηση του ανθρώπου στο βιομηχανικό πολιτισμό, καταγγέλλει ο Παπαϊωάννου και τα δύο κυρίαρχα ιδεολογικά μορφώματα της εποχής του, το φιλελευθερισμό και τον μαρξισμό. Και στις δύο περιπτώσεις, καταρρίπτεται η αξία της εργασίας ως προϋπόθεσης ψυχικής υγείας και ισορροπίας της ανθρώπινης προσωπικότητας, αμφισβητείται και κλονίζεται η αισιόδοξη πίστη στη δημοκρατία και την ελευθερία του ατόμου μέσα στην κοινωνία, καθώς προτάσσεται η οικονομική οργάνωση έναντι της χαράς και της δημιουργικότητας που μπορεί να ενυπάρχουν στην εργασία.²⁹ Κάνει εξειδικευμένες αναφορές στο σύγχρονό του, αλλά και σήμερα υπαρκτό βιομηχανικό πολιτισμό της καπιταλιστικής οικονομίας όπου κυριαρχούν οι διαχειριστές και μισθωτοί νεοκαπιταλιστές, με βάση την ηγετική τους θέση μέσα στην παραγωγή.³⁰ Η κριτική του Παπαϊωάννου θίγει τις σχέσεις ανάμεσα στο κράτος και την πολιτική κοινωνία του 19ου αιώνα, που αγρήστευσαν τους θεσμούς καταλήγοντας στη μαζοποίηση εκατοντάδων ανθρώπων κάτω από την παντοδύναμη εξουσία του κράτους και των κεντρικών τους γραφείων.³¹ Επικαλεί-

ται τον Nietzsche, υποστηρίζοντας ότι «η αδιαφορία για τον εργάτη σαν ολάκερο άνθρωπο, η εκμετάλλευση του εργάτη, είναι μια κλοπή εις βάρος του Μέλλοντος, ένας κίνδυνος για την κοινωνία»³².

Επιπλέον, παρατηρεί ότι ο μηδενισμός της νεότερης εποχής, που εκφράστηκε—ήδη από το 19^ο αιώνα— με την ανατροπή παραδεδομένων αξιών και την άμεση ή έμμεση χρησιμοποίηση στους πολιτικούς αγώνες ανθρωπολογικών θεωριών, κατέληξε στην άρνηση του πνεύματος.³³ Αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης είναι ο άνθρωπος να χάνει τη βεβαιότητα για την ουσία του πιστεύοντας ότι τη βρίσκει έξω από τον εαυτό του, στην «αντικειμενική πραγματικότητα». Σε αυτήν όμως παρουσιάζεται ως πράγμα, αντικείμενο, σαν βιολογικό ον θεμελιωμένο πάνω στα ένστικτα, εξηγούμενο από ψυχοφυσικούς μηχανισμούς. Έτσι, καταλήγει στη βεβαιότητα, χάνοντας την ουσιαστικότητά, του και μηδενίζεται.³⁴

Στις επόμενες δεκαετίες της συγγραφικής παραγωγής του, ο Παπαϊωάννου αναγνωρίζεται ως σημαντικός «αναλυτής του ελληνοδυτικού πολιτισμού»,³⁵ διατηρώντας παράλληλα, μέχρι τον πρόωμο θάνατό, του τα φιλοσοφικά και πολιτικά του ενδιαφέροντα κι εμβαθύνοντας σε αυτά. Η αρχαιοελληνική σκέψη, από τα νεανικά του άρθρα για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα στη Νέα Εστία μέχρι τα ιστορικοαισθητικά του πονήματα για την ελληνική και τη βυζαντινή τέχνη, μαζί με την κριτική της νεωτερικής διανόησης παραμένουν ενεργά σημεία αφετηρίας της διαδρομής και συγκροτούν το περίγραμμα της κληρονομιάς και της σκιάς του.

Στο πρόσφατα δημοσιευμένο άρθρο της με τίτλο «Συνέχεια ή σύγκρουση στη διαχρονικότητα του ελληνικού πολιτισμού;», η Παναγιώτα Βάσση συνοψίζει τον διάλογο του Παπαϊωάννου (συγκριτικά με τον Καστοριάδη) με την αρχαία Ελλάδα, με αναφορά στο βιβλίο της *Ο 'πολιτικός άνθρωπος' στο έργο του Κώστα Παπαϊωάννου*, με υπότιτλο *Η Ελλάδα του Καστοριάδη και τον Παπαϊωάννου*.³⁶

Συγκεκριμένα, υποστηρίζει η συγγραφέας, που αποτελεί μία βασική σύγχρονη μελετήτρια του έργου του Παπαϊωάννου, σε αντιδιαστολή με τον Καστοριάδη:

1. Η στροφή στην αρχαία Ελλάδα και των δύο συνιστά «επαναδι-

απραγμάτευση του πολιτικού στη σύγχρονη εποχή όχι μιμητικό πρότυπο», αλλά «στον Παπαϊωάννου εντάσσεται στη μόνιμη διερώτηση, ήδη από το 1942, για το περιεχόμενο του ‘πολιτικού ανθρώπου’, για την ίδια την πολιτική ως συστατικό της ουσίας του ανθρώπου, για την ανανομηματοδότηση του πολιτικού», χωρίς να παρουσιάζει —όπως ούτε και ο Καστοριάδης εξάλλου— τάσεις «προσκόλλησης στο παρελθόν ή αρχαιολατρείας».

2. Η ‘ελληνική παραδοξότητα’, κατά τον Παπαϊωάννου, αποτελεί «την απάντηση που έδωσαν οι Έλληνες απέναντι στην κίνηση και τη φθορά, στο ζήτημα του χάους, απάντηση ιστορικά ιδιαίτερη, πολύ διαφορετική από ό,τι προκρίθηκε σε άλλους πολιτισμούς», με συνέπεια την εκδήλωση της δημοκρατίας ως «παραγωγή νοήματος και σταθερότητας εντός της αστάθειας», ενώ η δημοκρατία αποτελεί το φιλοσοφικό και πολιτικό αντιστάθμισμα στο μη-Είναι.

3. Αναδεικνύεται θετική στον Παπαϊωάννου η σημασία της σχέσης Τραγωδίας-Δημοκρατίας εντός του κλασικού πολιτισμού, καθώς αναφέρεται με «θετικό πρόσημο» στον πλατωνικό όρο *Θεατροκρατία*, τον οποίο ‘αλιεύει’ από το πλατωνικό έργο, *Νόμοι* 701a, δίνοντάς του όμως διαφορετικό περιεχόμενο. Αν στον Πλάτωνα συνιστά μομφή, στον Παπαϊωάννου συνιστά ουσία της Δημοκρατίας³⁷.

4. Όπως και στον Καστοριάδη, είναι επίμονη η αναζήτηση των αιτιών της παρακμής του κλασικού «στην κοινή εξαφάνιση τραγωδίας και δημοκρατίας», αλλά και στην έννοια της *ύβρεως*, που, κατά τον Παπαϊωάννου, παρουσιάζεται «ως απώλεια της ενότητας».³⁸

Αποπειρώμενοι μια ερμηνευτική προσέγγιση, μπορούμε να πούμε ότι η παρουσία του Παπαϊωάννου στα μέσα του προηγούμενου αιώνα, εκτός του συγκριτικού παραλληλισμού της με τις ανάλογες περιπτώσεις των Ελλήνων διανοητών του Μатарόα (Καστοριάδη, Αξελού) που έχει εντόνως εντοπισθεί σε μελέτες και αφιερώματα, η ανθρωπολογική του φιλοσοφία μπορεί να αναχθεί ως προς την κριτική της αιχμή προς τον δυτικό πολιτισμό με τα κείμενα των νιτσεϊκών Oswald Spengler (1880-1936) και Ortega y Gasset (1883-1955), φιλοσόφων που αντιστάθηκαν με τον δικό τους τρόπο στην κρίσιμη για την ανθρωπότητα εποχή του φαινομένου του φασισμού, ασκώντας

κριτική στις προϋποθέσεις του σύγχρονου πολιτισμού κι εντοπίζοντας το πρόβλημα είτε στον μηδενισμό, κατά Spengler, είτε στην ανορθολογικότητα, κατά τον Gasset, προτείνοντας ως λύση το μέτρο που θα έπρεπε η φιλοσοφία να ανακαλύψει εκ νέου. Προκειμένου να απαλυνθούν οι συνέπειες από τις καταστροφικές μισαλλόδοξες ιδεολογίες, διακηρύσσεται το πνεύμα του διαλόγου, μέσα από τον οποίο μαθαίνουμε πως κάθε άποψη έχει αξία και πώς να βλέπουμε τις διαφορετικές απόψεις ως διαφορετικές προοπτικές.

Ως προς την αιχμή της πολιτικής κριτικής ως απόρροια της σκέψης του διανοητή μας, σωστά επισημαίνει η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, που μελετά συγκριτικά τον Παπαϊωάννου με τους Agamben και Foucault, ότι ο Παπαϊωάννου δεν υποδεικνύει τη γυμνή από νόημα βιοπολιτική εξουσία ως διέξοδο, αλλά στερεώνει μια ιστορικοκριτική οντολογία ως πλήρη νοήματος λύση που συλλαμβάνει φιλοσοφικά στο σήμερα την αρχαία τραγικότητα, το αισχύλειο πάθος-μάθος ή την αντιγόνεια αυταπάρνηση για χάρη της φιλότητας. Ο Παπαϊωάννου, τέλος, επηρεάζει τόσο τον Foucault ως προς την ιστορικοκριτική μέθοδο γενεαλογικής διερεύνησης των κοινωνικών φαινομένων,³⁹ όσο και τον Καστοριάδη ως προς την ανάλυση της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας και τον «πολιτικό άνθρωπο», μετά τον θάνατό του.⁴⁰

Συνοψίζοντας, το ακόμη άγνωστο πλατύτερα έργο του Κώστα Παπαϊωάννου συνιστά ένα από τα αντιπροσωπευτικότερα παραδείγματα εφαρμογής του ανθρωπολογικού στοχασμού (που φέρει επιρροές της μαρξιστικής κριτικής του πολιτισμού, αλλά και του στοχασμού του 19^{ου} αιώνα), σε μια εκ νέου θεώρηση κι εκ βάθρων αναδόμηση της σχέσης του ανθρώπου με τον πολιτισμό και την κοινωνία, δείχνοντας προς αξίες ηθικές, πολιτικές και αισθητικές που επιρρωνύουν την υπεύθυνη και δραστική θέση της φιλοσοφίας στην εποχή μας.⁴¹

Δεν είναι χωρίς σημασία η υπόμνηση των σοφόκλειων στίχων ως αντιπροσωπευτικών της κληρονομιάς του στοχαστή μας. Το ενδημικό μίσος που χωρίζει τους ανθρώπους, ακόμα και τ' αδέρφια, εδώ τον Ετεοκλή και τον Πολυνείκη, το 1945, το ελληνικό γένος πριν

το Ματαρόα πάρει μακριά τον Παπαϊωάννου από τα πάτρια εδάφη, είναι κατάρα μεγαλύτερη κι απ' τη φτώχεια, και συνεχίζεται και μετά θάνατον, ακόμα και στο βασίλειο του Άδη. Τα λόγια του Σοφοκλή στο στόμα της διαχρονικής ηρωίδας του 'ξορκίζουν όχι μόνο το κακό από το μίσος που δίχασε και σκότωσε τ' αδέρφια της, αλλά και το κακό που υπάρχει στον κόσμο'. Είναι κραυγή βγαλμένη από τη θλίψη, την απελπισία και την οδύνη της ζοφερής πραγματικότητας, ενώ, ταυτόχρονα, αποτελεί απόφαση και κριτική που αντιστέκεται έμφρονα στο κρεόντειο θέσπισμα. Συμπυκνώνει πάθος, καρτερία, πίστη και αυταπάρηση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Kostas Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre* (Παρίσι: Allia, 1998).
2. Άννα Λάζου, "Άνθρωπος φύση & πράξη στα νεανικά έργα του Karl Marx," (Δι-ατριβή επί διδακτορία [ανέκδοτη], Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2006) https://www.academia.edu/27020331/ΑΝΘΡΩΠΟΣ_ΦΥΣΗ_ΚΑΙ_ΠΡΑΞΗ.pdf
3. Georg W. F. Hegel, *Hegel's Theologische Jugendschriften* (Tübingen: Nahl, 1907), 71. Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre*, 10. Λάζου, "Άνθρωπος φύση & πράξη στα νεανικά έργα του Karl Marx," 52, υποσημ. 93.
4. Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre*, 10.
5. *Die Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), τ. I, 247.
6. Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre*, 14.
7. *Die Hegelsche Linke* (Stuttgart – Bad Cannstadt: Lowith, 1962). Βλ. και Λάζου, "Άνθρωπος φύση & πράξη στα νεανικά έργα του Karl Marx," 54, υποσημ. 100.
8. Λάζου, "Άνθρωπος φύση & πράξη στα νεανικά έργα του Karl Marx," 52-58.
9. Κώστας Παπαϊωάννου, *Μαρξ και Μαρξισμός, Τόμος I: Οντολογία και Αλλοτριώση* (Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2009).
10. Παπαϊωάννου, *Μαρξ και Μαρξισμός, Τόμος I: Οντολογία και Αλλοτριώση*, 169-258. Πρβλ. Άννα Λάζου, *Άνθρωπος, ο δημιουργός* (Αθήνα: Αρναούτη, 2016), 37.
11. Λάζου, *Άνθρωπος, ο δημιουργός*, 37.
12. Κώστας Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του* (Αθήνα: Το ποντίκι, 2013 [1^η έκδοση στις Εναλλακτικές εκδόσεις, 1995]).
13. Παναγιώτα Βάση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου* (Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2015).
14. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 12-13.
15. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 16-18.
16. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 13-14.
17. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 24.

18. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 24-25.
19. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 28-29.
20. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 31-35.
21. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 37-38.
22. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 38-39.
23. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 40-41.
24. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 42.
25. Στο σημείο αυτό ο Παπαϊωάννου επικαλείται τον Karl Jaspers και όπως εκείνος ζητούσε να ξαναβρούμε ενεργητικά το νόημα του φόβου, γιατί ο φόβος ήταν η ένδειξη ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να εκμηδενιστεί, έτσι και ο Παπαϊωάννου αιτιολογεί τη θέληση του μοντέρνου ανθρώπου της εποχής που συγγράφει να «ξαναζήσει μέσα στο Παρόν το νόημα του Φόβου». Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 45-48.
26. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 54-55.
27. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 60-61.
28. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 62.
29. Ο Παπαϊωάννου αποτολμά μια κριτική της κριτικής, καθώς αναγνωρίζει ακόμη και στους επαναστατημένους εργάτες τον χαρακτήρα της καθοδηγημένης και ανελεύθερης υπακοής στον κομματικό μηχανισμό και στο Γραφείο Σχεδιασμού κάποιας «Κεντρικής Επιτροπής». Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 67-69, 70-71.
30. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 75-76.
31. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 80.
32. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 93.
33. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 121.
34. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, 116.
35. Λάκης Αποστολόπουλος, *Οι τέσσερις Έλληνες* (Αθήνα: Κάκτος, 2002), 263-36. Πρβλ. Pierre Vidal-Naquet, «Ο Καστοριάδης και η Αρχαία Ελλάδα», στο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα, τ. Α'* (Αθήνα: Κριτική, 2007), υποσημ. 41, 57. Παναγιώτα Βάσση, «Συνέχεια ή σύγκρουση στη διαχρονικότητα του ελληνικού πολιτισμού;», *Φιλοσοφία, τέχνη, θεραπεία* 1, (2019-2020): 284.
36. Βάσση, «Συνέχεια ή σύγκρουση στη διαχρονικότητα του ελληνικού πολιτισμού;», 283.
37. Βάσση, «Συνέχεια ή σύγκρουση στη διαχρονικότητα του ελληνικού πολιτισμού;», 284 και υποσημ. 217.
38. Βάσση, «Συνέχεια ή σύγκρουση στη διαχρονικότητα του ελληνικού πολιτισμού;», 284 και υποσημ. 217.
39. Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, «Ιστορική συνείδηση και Βιο-πολιτική: Κώστας Παπαϊωάννου vs Giorgio Agamben», στο *Αφιέρωμα στον φιλόσοφο Κώστα Παπαϊωάννου – Δεκατέσσερις εισηγήσεις*, επ. Δημήτρης Αρμάδος (Αθήνα: Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, 2008).
40. Βάσση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου*.
41. Λάζου, *Άνθρωπος, ο δημιουργός*, 212.