

Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 1 (1998)

Ελευθερία και Δικαιώματα



Πρόσληψη και οικειοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τη νεορθόδοξη θεολογία

Στέλιος Βιρβιδάκης

doi: [10.12681/sas.685](https://doi.org/10.12681/sas.685)

Copyright © 2015, Στέλιος Βιρβιδάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Βιρβιδάκης Σ. (2015). Πρόσληψη και οικειοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τη νεορθόδοξη θεολογία. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 1, 84–95. <https://doi.org/10.12681/sas.685>

Πρόσληψη και οικειοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τη νεορθόδοξη θεολογία¹

Στέλιος Βιρβιδάκης*

Στην εργασία αυτή εξετάζονται συνοπτικά τα κοινά χαρακτηριστικά των ερμηνειών βασικών κειμένων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους 'νεορθόδοξους' θεολόγους. Με αναφορά σε έργα κυρίως των Χρήστου Γιανναρά και Στέλιου Ράμφου παρουσιάζονται οι κυριότερες θέσεις που μπορούν να συναχθούν από την προσέγγισή τους διαφόρων φιλοσόφων, από τους Προσωκρατικούς μέχρι τον Πλωτίνιο. Οι θέσεις αυτές, οι οποίες αφορούν την ιδιαιτερότητα της αρχαιοελληνικής γνωσιολογίας, την μη αναπαραστατική αντίληψη της όρασης και την οργανική λειτουργία του φωτός, την κοινωνική διάσταση του λόγου και της αλήθειας, αλλά και την συνέχεια της πνευματοκρατικής ελληνικής σύλληψης του κόσμου και του ανθρώπου μέσα στην ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, γίνονται αντικείμενο κριτικής, ως βασιζόμενες σε επιλεκτικές και αποσπασματικές αναγνώσεις και εμπνεόμενες από συγκεκριμένες μεταφυσικές προκαταλήψεις. Φαίνεται να συνδυάζουν κατά παράδοξο τρόπο υπαρξιστικές θεωρήσεις με μια κοινοτιστική αντιμετώπιση των ανθρώπινων σχέσεων και με μιαν ιστορικιστική, ουσιοκρατική έννοια ελληνικότητας.

Υπάρχουν πολλές δυνατές εξηγήσεις του γεγονότος ότι η τέχνη του κινηματογράφου δεν έχει αναπτυχθεί με ιδιαίτερη επιτυχία στον τόπο μας. Σύμφωνα με μια πρωτότυπη μεταφυσική αντιμετώπιση του θέματος, ο λόγος μπορεί να αναζητηθεί στην 'αδυναμία του Ρωμηού να εκφραστή στην βιομηχανική κινηματογραφική τέχνη με την ίδια αρτιότητα που το κατορθώνει

* Επίκουρος Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

στην μουσική, στην ποίηση, στο δράμα ή και σ' αυτό το θέατρο σκιών με το εσωτερικό φως και τον ανεξέλικτο χρόνο. Το αρπακτικό μάτι της κάμερας καταγράφει αλλά δεν επιγράφει, κατά το πρότυπο της μηχανικής θέας του Ευρωπαίου και αντιθέτως προς τον άνθρωπο της Ανατολής, που βλέπει με τα μάτια και με την ψυχή του, ή και αυτόν τον ψυχρό απωανατολίτη, που ζητά πάντα δια των μεσολαβητικών κανονικών συστημάτων του.... Ο Ρωμικός δε λειτουργεί κινηματογραφικά. Οι ενδεχόμενες εξαιρέσεις επιβεβαιώνουν τον κανόνα. Φέρει μέχρι μυελού οστέων την πολλές φορές χιλιόχρονη, δική του ανώτερη καλλιτεχνική παράδοση, η οποία από τ' αρχαϊκά αγάλματα μέχρι την εκκλησιαστική εικονογραφία, βασίζεται και με τη σειρά της στηρίζεται, ως εικαστική παιδεία, τον αποκαλυπτικό-αναγωγικό χαρακτήρα της οράσεως.¹ Πρόκειται για την καταπληκτική διάγνωση του Στέλιου Ράμφου που τεκμηριώνεται με αναφορά στις 'ευρύτερες προεκτάσεις της διαφοράς της νεώτερης από την αρχαία οπτική' και ακριβέστερα, στη διαφορά μεταξύ νεώτερης δυτικοευρωπαϊκής αναπαραστατικής και μάλιστα διοπτρικής οπτικής και της ελληνικής μεταφυσικής αντίληψης της οράσεως ως 'ταυτόχρονης εκπομπής φωτός από τους οφθαλμούς και από τα υλικά αντικείμενα'.²

Η γενικότερη θεώρηση της ιστορίας του πολιτισμού και της ιστορίας της φιλοσοφίας που υπόκειται σ' αυτήν την τοποθέτηση αποτελεί σταθερά της σκέψης των συγχρόνων *νεορθόδοξων* θεολόγων και στοχαστών. Ο όρος 'νεορθόδοξοι' είναι ίσως ανεπαρκής και ανεπιτυχής, εφόσον μπορεί να δημιουργηθούν παρεξηγήσεις ως προς το νοηματικό του περιεχόμενο.³ Ωστόσο, παρά τις επιφυλάξεις μου, θα τον χρησιμοποιώ στη συνέχεια, και μάλιστα σε συνδυασμό με τον επίσης συζητήσιμο χαρακτηρισμό *ελληνοκεντρικοί*, για να αναφερθώ σε όσους προτείνουν μιά νέα προσέγγιση στην ζωντανή κληρονομιά της ορθοδοξίας, στη βάση της υποτιθέμενης μοναδικής και γόνιμης σχέσης της με την ελληνική παράδοση από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Η εργασία που ακολουθεί συνοψίζει τα πορίσματα της πρόσφατης έρευνάς μου σχετικά με την κατανόηση και την οικειοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους κυριότερους εκπροσώπους του νεορθόδοξου ρεύματος. Θα επισημάνω ορισμένα μόνο από τα κοινά στοιχεία της συγκεκριμένης πρόσληψης των κλασικών φιλοσόφων, προτού επιχειρήσω μια πρώτη κριτική αποτίμηση της εγκυρότητας και της σημασίας της. Οι παρατηρήσεις μου βασίζονται σε μια ποικιλία κειμένων διαφόρων συγγραφέων, αλλά θα περιοριστώ στους κατά τη γνώμη μου σπουδαιότερους και περισσότερο πρωτότυπους,⁴ Χρήστο Γιανναρά και Στέλιο Ράμφο, και θα παραπέμψω σε εκείνα

τα έργα τους που αφορούν λιγότερο ή περισσότερο άμεσα την ελληνική φιλοσοφία.⁵

Στη σύντομη ανάλυσή μου θα προσπαθήσω να δείξω κατά ποιόν τρόπο και σε ποιό βαθμό οι αφηγηριακές τοποθετήσεις των νεορθόδοξων καθορίζουν τις ερμηνευτικές τους προσεγγίσεις με συνέπεια τη μονομερή και προβληματική κατανόηση της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Παρά το συστηματικό χαρακτήρα και το ενδιαφέρον κάποιων αναγνώσεων, κυρίως του Ράμφου, οι ιδεολογικές προκαταλήψεις που τις εμπνέουν καθιστούν αναξιόπιστη την παρεχόμενη συνολική εικόνα της προσλαμβανόμενης παράδοσης. Και το χειρότερο, οι κλασικοί συγγραφείς χρησιμοποιούνται για να υποστηριχθούν απλουστευτικά σχήματα αντιπαράθεσης της ‘καλής’, ή ουσιαστικά ‘άνωτερης’ (καθ’ ημάς) Ανατολής και της ‘κακής’ ή ‘κατώτερης’ Δύσης. Εδώ φυσικά δεν είναι δυνατό να αναληφθεί μια διεξοδική εξέταση και αποτίμηση όλων των ισχυρισμών που συνδέονται με αυτές τις αντιλήψεις. Θα μας απασχολήσουν σχεδόν αποκλειστικά οι ισχυρισμοί που αφορούν άμεσα την προβαλλόμενη σύνθεση ελληνισμού και ορθόδοξου χριστιανισμού, χωρίς όμως να γίνει λόγος για τις προτεινόμενες ερμηνείες χριστιανών συγγραφέων.⁶

Πράγματι, η προσεπτική μελέτη των βασικών κειμένων του Γιανναρά και του Ράμφου επιτρέπει την απομόνωση ορισμένων χαρακτηριστικών θέσεων:⁷

1) Η αρχαία ελληνική γνωσιολογία διακρίνεται από την ορθή αντίληψη των δυναμικών σχέσεων του ανθρώπου με τον κόσμο που τον περιβάλλει και με την κοινωνία στην οποία εντάσσεται. Πιο συγκεκριμένα: Η γνώση δε στηρίζεται σε μια αντικειμενοποιητική και μάλιστα αναπαραστατική σύλληψη των όντων – όπως αυτή της δυτικής φιλοσοφίας των Νεότερων Χρόνων που διαμορφώνεται από τα χρόνια του Μεσαίωνα και κυριαρχεί στη σκέψη του Ντεκάρτ και των επιγόνων του. Και αυτό γίνεται σαφέστερο από τα παρακάτω:

- α) Η κατανόηση της λειτουργίας της όρασης και του ρόλου του φωτός (που στον Πλάτωνα εκπέμπεται και από τους οφθαλμούς και από τα αντικείμενα και στον Πλωτίνο αποτελεί συστατικό της υπόστασης των όντων) προϋποθέτουν μια οργανική συνάφεια αντιληπτικού υποκειμένου και αντικειμένων. Δεν αφήνουν περιθώρια για την αυστηρή διχοτομία εσωτερικού (πνεύματος) και εξωτερικού (υλικού) κόσμου την οποία θεμελιώνει το μοντέλο της ‘ψυχής’, μηχανικής διοπτρικής του Ντεκάρτ.⁸
- β) Υπάρχει συνέχεια – και όχι αντίθεση – αίσθησης (με πρότυπο την όραση) και νόησης η οποία αποκλείει τη νοσηριαρχική αυτονόμηση της υποκειμενικότητας και τον ‘κατακερματισμό της ύπαρξης’. Σύμφωνα με

την ελληνική 'οπτική' γνωσιολογία 'η γνώση είναι εποπτεία – θεωρία και μονάδα της η εικόνα'.⁹

- γ) Η αλήθεια δεν κατανοείται ως απλή σημασιολογική αντιστοιχία (adequatio) νου και πραγμάτων, αλλά μεταφυσικά ως φανέρωση, 'ανάμνηση' του Είναι των όντων, και ως δυναμική μετοχή στο κοινωνικό γεγονός του Λόγου.¹⁰
- δ) Τονίζεται η τελεολογική προοπτική και η αξιολογική διάσταση των όντων και έτσι αναγνωρίζεται το 'πνευματικό τους βάθος' και η 'υπεροχή του ψυχικού στοιχείου'.¹¹

2) Οι πατέρες της Ανατολικής Εκκλησίας απορρίπτουν την αρχαιοελληνική ουσιοκρατική οντολογία, αλλά αφομοιώνουν δημιουργικά και προσαρμόζουν την αρχαιοελληνική γνωσιολογία, πράγμα που επιτρέπει την ανάπτυξη της αποφατικής θεολογίας, και πιο συγκεκριμένα τη διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού, και την επεξεργασία μιάς υπαρξιακής, προσωποκεντρικής θεώρησης των σχέσεων Θεού και ανθρώπων. Αντίθετα, ο δυτικός σχολαστικισμός υιοθετεί την αρχαιοελληνική οντολογία και απομακρύνεται από την αρχαιοελληνική γνωσιολογία.¹²

3) Το ήθος της ορθόδοξης ελληνοχριστιανικής σύνθεσης διασώζεται όχι μόνο στη θεολογική σκέψη, αλλά και στον λαϊκό πολιτισμό, την κοινωνική ζωή, την ίδια τη συνέχεια της ελληνικής γλώσσας και της πνευματικότητας που υποδηλώνει. Συνιστά πρότυπο αρμονικών σχέσεων ανθρώπου και κόσμου και πρέπει να αποτελέσει τη βάση για τη διαμόρφωση ενός νέου οικουμενικού ιδεώδους. (Φυσικά απειλείται από την επιβολή του δυτικού πολιτισμού και την ιστορική μας λήθη). Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία φωτίζεται αναδρομικά από την μεταγενέστερη σύνθεση της ορθοδοξίας και μπορεί να θεωρηθεί ότι την προετοιμάζει.¹³

Σύμφωνα με την (2), για την ανατολική ελληνοχριστιανική αντίληψη προτεραιότητα έχουν τα πρόσωπα και οι ενέργειές τους, η ενότητα της αγαπητικής κοινωνίας. Η γνώση νοείται ως γεγονός ελευθερίας, ανάδειξη της 'μέθεξης στο Είναι' ως αναγνώριση της προσωπικής ετερότητας, 'ερωτικό κατόρθωμα, κατόρθωμα ασκητικής αυθυπέμβασης και όχι καθυπόταξης του άλλου (προσώπου ή αντικειμένου) στην ισχύ της ατομικής διάνοιας ή της χρησιμοθηρικής απαίτησης'.¹⁴ Οι επιπτώσεις της εναλλακτικής επιλογής είναι ολέθριες όχι μόνο για τη δυτική φιλοσοφία, που οδηγείται σε αδιέξοδα, αλλά και γενικότερα για τον δυτικό πολιτισμό, ο οποίος κυριαρχείται από τεχνοκρατική, ατομικιστική και χρησιμοθηρική ιδεολογία ικανή να κατα-

στρέψει την ίδια τη ζωή πάνω στον πλανήτη και να επιφέρει την πλήρη αλλοτρίωση των ανθρώπινων σχέσεων.

Στις μέρες μας, το ελληνικό έθνος φαίνεται να βρίσκεται σε κατάσταση πολιτιστικής αφασίας και να κινδυνεύει να χάσει τη συνείδηση της πνευματικής του ιδιαιτερότητας που θα μπορούσε να υποδείξει τον ορθό τρόπο αντιμετώπισης της μεταφυσικής χρεωκοπίας της Δύσης, δηλαδή την αναγωγή στην υπαρξιακή αρχή των όντων και την αποκατάσταση της πνευματικής σχέσης για την οποία μαρτυρεί η παράδοσή μας.¹⁵ Όμως αυτή η έσχατη παρακμή μπορεί και να κρύβει ετοιμότητα νέας γονιμοποιήσεως. Πρέπει να επέλθει ο θάνατος ως πληρότητα ζωής για να προχωρήσουμε στην ανάσταση, μέσα από μια νέα σύλληψη του άφθαρτου ιδανικού της ύπαρξης.¹⁶ Όπως και κατά την μετάβαση από την αρχαιοελληνική στη βυζαντινή περίοδο, μέσα από μια φάση ολοκλήρωσης και θανάτου του παλαιού κόσμου, 'ο ελληνισμός ζεί ενεργητικά και δυναμικά και μεταμορφώνει την ιστορία, όταν αρνείται τη φυλετική-εθνική του αυτάρκεια, όταν πεθαίνει ως ιστορικό σχήμα, για να ζήσει στις διαστάσεις της οικουμενικής του καθολικότητας... οι Έλληνες θεολόγοι του Βυζαντίου κατόρθωσαν την οργανική συνέχιση και δημιουργική ανακαίνιση του ελληνικού φιλοσοφικού λόγου, αρνούμενοι τον τίτλο του Έλληνα και συχνά καταδικάζοντας την ελληνική φιλοσοφία...'... 'Η πνευματική ενότης του ελληνισμού βασίζεται κατ' ουσίαν εις την γλώσσα, σε μια ψυχή δηλαδή που από αιώνα σε αιώνα και από εποχή σε εποχή έρχεται σε αυτογνωσία για να ανοίξει περισσότερο.'¹⁷

Αρχίζοντας την κριτική μας από τη σκοπιά της ιστορίας της φιλοσοφίας, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι οι παραπάνω γενικές θέσεις (1) και (2) είναι τουλάχιστον ανεπαρκώς τεκμηριωμένες. Υπάρχουν πολλά σημεία στην θετική παρουσίαση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας αλλά και στον αρνητικό έλεγχο της μεσαιωνικής πρόσληψης και υποτιθέμενης παρερμηνείας της που δεν πείθουν τον καλοπροαίρετο μελετητή. Ο Γιανναράς έτσι κι αλλιώς δεν υπεισέρχεται σε λεπτομέρειες της ανάγνωσης κλασικών φιλοσόφων και στηρίζεται στην επιλεκτική χρησιμοποίηση κάποιων αποσπασμάτων των προσωπικών, καθώς και έργων του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Τα επιχειρήματά του βασίζονται περισσότερο στην υπαρξιατική, ή καλύτερα χαιντεγκεριανή θεώρηση κειμένων μυστικών της βυζαντινής περιόδου. Αρκετές φορές, όπως σε ό,τι αφορά την υποτίμηση ή και την αποσιώπηση δυτικών μυστικών, ή την προσέγγιση της διάκρισης του Καντ μεταξύ φαινομένων - πραγμάτων καθ' εαυτά¹⁸, φοβούμαι ότι μπορούμε να μιλήσουμε για σοβαρές παραλείψεις ή και σφάλματα. Βέβαια, ο Ράμφος επιχειρεί τη διεξοδική ανάλυση

εκτενών χωρίων ή και ολόκληρων αρχαίων έργων (Ηράκλειτος, *Συμπόσιο, Πολιτεία, Περί Ψυχής, Ποιητική, Εννεάδες*) τα οποία σε αρκετές περιπτώσεις μπορούν πράγματι να διαβαστούν μέσα από το ερμηνευτικό πρίσμα το οποίο προτείνει.¹⁹ Όμως κατά τη γνώμη μου αυτό δεν αρκεί για να υιοθετήσουμε αυτό το πρίσμα. Γιατί πέρα από τη συνεκτικότητα και ενδεχομένως και την ευλογοφάνεια των συγκεκριμένων αναγνώσεων, πρέπει να ληφθούν υπόψη εξίσου πιθανές και ίσως πειστικότερες εναλλακτικές δυνατότητες. Και το κυριότερο, αυτό που πρέπει να εξεταστεί προσεκτικά είναι η ισχύς των λόγων για τους οποίους προσάγονται οι ερμηνευτικές υποθέσεις και αποδίδονται ορισμένες απόψεις στους αναλυόμενους συγγραφείς.

Ετσι, μπορεί κανείς να συμφωνεί ότι η αρχαιοελληνική αντίληψη της όρασης και της συμβολής της στην γνώση διαφέρει ριζικά από τη δική μας, αλλά να περιορίζεται στις προϋποθέσεις της αισθητικής οπτικής, όπως ο Χρήστος Καρούζος, ή ο Ζαν Πιέρ Βερνάν, και να μη συνάγει τα ίδια με τον Ράμφο συμπεράσματα για την ακριβή μεταφυσική σημασία και το 'πνευματικό βάθος' της.²⁰ Μπορεί να δέχεται σε μεγάλο βαθμό τη νεοπλατωνική - πλωτινική κατανόηση του Πλάτωνα, αλλά να μη συμφωνεί για την οικειοποίηση του αριστοτελικού *Περί Ψυχής*. Οσο και αν δεν πρέπει να παραβλέψουμε το ενδιαφέρον της θεολογίας και της πνευματοκρατικής συνιστώσας της σκέψης του Αριστοτέλη, μπορεί να θεωρούμε ουσιώδη την υλιστική παράμετρο της προσέγγισής του στην αντίληψη και γενικότερα στις λειτουργίες της ψυχής.²¹ Και όσο και αν ο δυϊσμός ψυχής και σώματος ξεπερνιέται στον Αριστοτέλη, είναι δύσκολο να υποτιμηθεί ο ρόλος του στην πλατωνική μεταφυσική, η οποία βέβαια διαφέρει από την πολύ μεταγενέστερη καρτεσιανή. Παρ' όλες πάλι τις οπτικές μεταφορές και την έμφαση στο φως και τη θέαση, παρά την όποια συνάφεια νου και αισθήσεων, ο Πλάτων διαμορφώνει μια ορθολογιστική γνωσιολογία και ελέγχει τις συνέπειες του ακραίου εμπειρισμού στον *Θεαίτητο*.²² Αλλά και η άμεση γνωστική πρόσβαση σε όσα συλλαμβάνουν οι αισθήσεις δεν αποκλείει μια (ανα)παραστατική και απεικονιστική ερμηνεία της αλήθειας, χωρίς βέβαια τις νεότερες συγκεκριμένες συμπαραδηλώσεις της *αντιστοιχίας* των νοητικών εικόνων - μέσα στο κλειστό εσωτερικό της αποκομμένης από τα αντικείμενα υποκειμενικότητας - προς μίαν οντολογικά ανεξάρτητη πραγματικότητα. Δεν είναι ακόμη διόλου αναγκαίο να υιοθετήσει κανείς την χαιντεγγεριανή μεταφυσική έννοια της αλήθειας, προεκτείνοντας μάλιστα την απόδοσή της από τους προσωκρατικούς στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ούτε βέβαια την μπερξονική θέση για την

προτεραιότητα της διάρκειας απέναντι στον αντικειμενικό χρόνο που ο Ράμφος παραλληλίζει με τις απόψεις του Αριστοτέλη.²³

Η έννοια πάλι του 'κοινωνείν' και της μέθεξης στον 'ξυνό' Λόγο στον Ηράκλειτο έχει ευρύτερη μεταφυσική σημασία, εφόσον αναφέρεται στην οντολογική τάξη του κόσμου και δεν είναι προφανές ότι παραπέμπει κυρίως 'στην μετοχή στο κοινωνικό γεγονός που αποκαλύπτει και αναδειχνει την ετερότητα κάθε ατομικής υπάρξεως', σύμφωνα με την διατύπωση του Γιανναρά.²⁴ Αλλωστε, η έννοια της κοινωνίας δεν έχει την κεντρική θέση που επιχειρείται να της αποδοθεί στην λογική και την επιστημολογική προβληματική του Σταγειρίτη.²⁵ Και τι να πει κανείς για την πνευματοκρατική αντιμετώπιση των ατομικών, ή την αρνητική προσέγγιση, – ή μάλλον απουσία προσέγγισης – των Σοφιστών, του Επικούρου, των Σκεπτικών, από τους οποίους ο Ράμφος φαίνεται να απομονώνει αυτό που περιγράφει ως υγιή συντηρητισμό²⁶, ή ακόμη και των Στωικών;

Η 'ιδιοπροσωπία' του ελληνισμού βρίσκεται τόσο αποκλειστικά στην πλωτινική - πλατωνική πνευματική τελεολογία, και τις υπαρξιστικές της αναγνώσεις, όσο και στην 'αληθινή' – καθαρά υλιστική 'όψη του αρχαίου κόσμου' που μας δίνουν οι προσωκρατικοί, ιδιαίτερα οι ατομικοί και οι σοφιστές και ο Επίκουρος, κατά τον Χαράλαμπο Θεοδωρίδη.²⁷ Αυτά όμως ισχύουν μόνο αν δεχτούμε το νεορθόδοξο χριστιανικό μοντέλο ή το μαρξιστικό καλούπι της υλιστικής διαλεκτικής. Με άλλα λόγια, δεν προκύπτουν από την κατά το δυνατόν αντικειμενική και απροκατάληπτη μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας. Το ερώτημα όμως που πρέπει να τεθεί εδώ προτού προχωρήσουμε σε κάποια συμπεράσματα, είναι καίριο για την κριτική μας θέωση: Είναι δυνατή μια τέτοια μελέτη της ιστορίας; Μπορεί να υιοθετήσει κανείς μια ουδέτερη αφηγηρική τοποθέτηση που να διασφαλίζει την εφαρμογή κριτικών αντικειμενικότητας;

Οπωσδήποτε, δε θέλω να υποστηρίξω τη δυνατότητα μίας απόλυτα αντικειμενικής ερμηνείας των κλασικών κειμένων. Είναι μάταιη η ανίχνευση κάποιου νοήματός τους απόλυτα καθορισμένου *sub specie aeternitatis*, και είναι μοιραίο να καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό η κατανόησή τους από ουσιώδεις πλευρές της σύγχρονης φιλοσοφικής μας ταυτότητας. Το γεγονός όμως ότι δεν μπορεί να κάνει κανείς 'καθαρή' ιστορία της φιλοσοφίας, χωρίς καθόλου φιλοσοφικές προκαταλήψεις δε σημαίνει ότι είναι άχρηστο το ρυθμιστικό ιδεώδες της επιδίωξης μίας διυποκειμενικά έγκυρης αντιμετώπισης. Αυτή θα θεμελιώνεται στη διαφάνεια των προϋποθέσεων και την ελαχιστοποίηση των ορθολογικά αμφισβητήσιμων στοιχείων, χάρη στην υιοθέτηση

μιάς κοινά αποδεκτής μεθόδου, προϊόντος διαλόγου φιλολόγων, ιστορικών και φιλοσόφων. Είναι αναγκαίο, και νομίζω δυνατό, να αποφύγουμε την Σκύλλα της αφελούς αναζήτησης του 'τι ακριβώς εννοούν' οι αρχαίοι φιλόσοφοι, ή τα κείμενά τους ενταγμένα στο πλαίσιο της εποχής τους, αλλά και την Χάρυβδη ενός μεταμοντέρνου σχετικισμού που επιτρέπει να δεχόμαστε κάθε ανάγνωση ως εξίσου έγκυρη από τη σκοπιά του εισηγητή της. Παράλληλα δεν πρέπει να διστάσουμε να αξιολογήσουμε συγχρονικά τη φιλοσοφική προοπτική μέσα από την οποία προτείνεται η ανασυγκρότηση του ιστορικού παρελθόντος. Σ' αυτές τις πεποιθήσεις βασίζονται οι αρχές και τα κριτήρια με τα οποία μπορούμε νομίζω να κρίνουμε συνολικά την προσπέλαση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας από τους νεορθόδοξους.²⁸

Στο μεθοδολογικό του 'Υστερόγραφο' στο *Φιλοσοφία Ποιητική*, ο Ράμφος τονίζει το ότι ακολουθεί τη σύγχρονη ερμηνευτική, σύμφωνα με την οποία δεν ενδιαφέρει η 'ιστορική συνθήκη του κειμένου αλλά η σημασία του'. Πρόκειται όμως για μια ιδιόζουσα 'ερμηνευτική του ελληνισμού', για την εγκυρότητα της οποίας μπορούμε εύλογα να εκφράσουμε πολλές αμφιβολίες.²⁹ Αρκεί να ελέγξουμε τον ορίζοντα πρόσληψης τον οποίο επικαλούνται οι νεορθόδοξοι. Ισχυριζομαι ότι το σοβαρότερο πρόβλημα της προσέγγισης τους έγκειται στο πλήθος των αυθαίρετων και δογματικών της προκαταλήψεων που επιβάλλονται ρητά κατά τη μελέτη των αρχαίων συγγραφέων. Συνοψίζω μερικές μόνο από αυτές που στηρίζουν, αλλά και προεκτείνουν και συμπληρώνουν τις θέσεις – (συχνά προβαλλόμενες ως *πορίσματα* της ερμηνείας) – που απομονώσαμε παραπάνω. Οι νεορθόδοξοι δέχονται αξιωματικά την γνωσιολογική προτεραιότητα του βιώματος και την αδυναμία του ορθού λόγου να διερευνήσει επαρκώς βασικά οντολογικά ερωτήματα. Προτείνουν την καταφυγή στην παράδοση, την οποία υποθέτουν συνεχή και αδιάσπαστη, ενσωματωμένη μέσα σε μιαν εθνική και γλωσσική μυστική οντότητα, η συνέχεια της οποίας μέσα από διαδοχικούς θανάτους και αναστάσεις παρουσιάζεται ως τελικά εξασφαλισμένη, φυσικά χάρη στην εγγήγορη των πνευματικών φορέων της. Έτσι είναι θεμιτή και εφικτή η αναγωγή σε μια κοινή αρχή - ρίζα της συγκεκριμένης παράδοσης, η οποία ντετερμινιστικά σχεδόν καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης των (ελευθέρων) εκφραστών της. Κάθε σημαντική εθνική ομάδα, ή μάλλον κάθε μεγάλος πολιτισμός που συνδέεται με κάποιο έθνος έχει τρόπο ύπαρξης με κοινά χαρακτηριστικά, αλλά κάποιοι λαοί, όπως οι Έλληνες και οι Εβραίοι, φαίνεται να διακρίνονται από μια υπερέχουσα ιστορικά πολιτιστική κληρονομιά. Φοβούμαι πως το ζητούμενο όλης της ενασχόλησης με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι σε

τελευταία ανάλυση η κατάδειξη της πνευματικής ανωτερότητας και όχι απλά της ιδιαιτερότητας μιάς φυλής, ενός Γένους, που κατέχει τα μυστικά για την αποφυγή όλων των δεινών τα οποία απειλούν τον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό, και ολοκληρώνει την ιστορική του μοίρα μέσα από την χριστιανική του πραγμάτωση κομίζοντας τη μοναδική του πρόταση ζωής οικουμενικής εμβέλειας.

Όλα αυτά ακούγονται πολύ ωραία, εφόσον δεν οδηγούν σε πολιτικά επικίνδυνες, μισαλλόδοξες απόψεις. Αναρωτιέται βέβαια κανείς αν η προβαλλόμενη ελληνοκεντρική αντίληψη είναι πράγματι συμβατή με το ιδεώδες της οικουμενικότητας της ορθοδοξίας.³⁰ Δεν ξέρω όμως πόσο μπορούν να πείσουν όσους από μας είμαστε αθεράπευτα μολυσμένοι από το νοσησαρχικό πνεύμα της Δύσης. Ετσι, η προσέγγισή μας του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Ηράκλειτου δεν έχει ως κύριο σκοπό την αναζήτηση του 'ιδίου της ελληνικής πνευματικότητας' (έννοια προβληματική κατά τη γνώμη μου) ούτε τη μυστική 'άνοιξη εαυτού', ή άνθηση κάποιας συλλογικής εθνικής ψυχής, αλλά απλά και μόνο μια κατά το δυνατό αντικειμενική ερμηνεία, με αναφορά σε έναν όσο γίνεται ευρύτερο ανθρώπινο ορίζοντα. Οι νεορθόδοξοι ματαιώς καταγγέλλουν την ουσιοκρατία της Δύσης, δέσμιοι οι ίδιοι μιάς υπερβατικής έννοιας ουσίας της ελληνικότητας που πηγαίνει πέρα από κάθε περιοριστική αρχαιοελληνική ή δυτικοχριστιανική οντολογική σύλληψη. Η οικειοποίηση τους της κλασικής φιλοσοφίας – ανεξάρτητα από τις όποιες εύστοχες επί μέρους αναγνώσεις τους – προδίδει την αυθαιρεσία και τον ανορθολογισμό των υπαρξιστικών τους αιτημάτων αλλά και τα αδιέξοδα των κοινοτιστικών και εθνοκεντρικών τους οραμάτων.³¹

Σημειώσεις

1. Μια πρώτη μορφή αυτού του κειμένου παρουσιάστηκε ως ανακοίνωση στο συνέδριο που οργανώθηκε από τη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης, τον Οκτώβριο 1996, με θέμα 'Τα όρια της ελληνικής κληρονομιάς'. Ευχαριστώ για τις ερωτήσεις και τα σχόλιά τους, τους καθηγητές Σάββα Αγουρίδη και Δ.Ν. Μαρωνίτη και τους Κατερίνα Ιεροδιακόνου και Βασίλη Μαρκιδη, αλλά και τους καθηγητές Μάριο Μπέγζο και Δημήτρη Δημητράκο για τα σχόλιά τους κατά τη μεταγενέστερη επεξεργασία του κειμένου.

2. Βλ. Ράμφος, 1990, 31, 33, 25-39.

3. Για την χρησιμοποίηση του όρου 'νεορθόδοξοι', πρβλ. Γιανναράς 1987b, 129-52.

4. Βέβαια και εδώ η πρωτοπυλία είναι μάλλον σχετική. Ο μελετητής που θα ανατρεξει στη διαμάχη ολαβοφίλων-ευρωπαϊστών στη Ρωσία του τέλους του περασμένου αιώνα και των αρχών του εικοστού θα εντοπίσει τα κυριότερα πρότυπα των νεορθόδοξων. Πρβλ. και Florovsky 1986. Ασφαλώς, παρά τις ομοιότητες και την αναλογία των επιχειρημάτων, το

ενδιαφέρον των έργων στα οποία αναφερόμαστε παρακάτω συνίσταται στην ελληνοκεντρική τους διάσταση.

5. Εκτός από τα κείμενα των Ράμφου και Γιανναρά, που ήδη αναφέρθηκαν (ό.π.) η ανάλυσή μου στηρίζεται κυρίως στα δοκίμια του Ράμφου, *Τόπος Υπερουράνιος* (1975), *Μελέτη Θανάτου* (1980), αναδημοσιευμένα στο Ράμφος 1995, τα κείμενα που περιλαμβάνονται στα Ράμφος 1991 και 1994 και στα Γιανναράς 1980, 1987a και 1988. Ασφαλώς, όπου κρίνεται αναγκαίο γίνονται αναφορές και σε άλλα έργα των Ράμφου και Γιανναρά και σε κείμενα άλλων συγγραφέων.

6. Για τον έλεγχο των θεολογικών απόψεων των Γιανναρά και Ράμφου, και γενικότερα της νεορθόδοξης-ελληνοκεντρικής τάσης, πρβλ, και Αγουρίδης 1992 και Γουνελάς 1997, 343-76, και Μπέζος 1993, 86-92, 106-7 και *passim*, και 1996.

7. Φυσικά δεν πρέπει να υποτιμηθούν οι διαφοροποιήσεις των δύο στοχαστών σε πολλά σημεία, η εξέταση των οποίων θα απαιτούσε εκτενέστερη μελέτη. Ενδεχομένως δε θα συμφωνούσαν σε πολλές λεπτομέρειες της παρουσίασης των θέσεων που πιστεύω ότι μπορούν να ανευρεθούν στα έργα και των δύο. Πρέπει να τονιστεί ότι η επιχειρούμενη ανίχνευση κοινών τοποθετήσεων απέναντι στην αρχαιοελληνική σκέψη θα έπρεπε να συμπληρωθεί από διεξοδική ανάλυση των γενικότερων φιλοσοφικών τους προσεγγίσεων.

8. Ράμφος 1990, 13-43 και *passim*, 1994, *passim*.

9. Γιανναράς 1980, 57-69, (με ιδιαίτερη αναφορά στον Δημόκριτο και στον Πλάτωνα), 1987b, 42-5, Ράμφος 1990, 24-5 κξ.

10. Γιανναράς 1980, 95-136. Ο Γιανναράς δίνει ιδιαίτερη έμφαση στα αποσπάσματα του Ηράκλειτου όπου τονίζεται η σημασία της συμμετοχής στο 'ξυνόν' του Λόγου και το 'κoinw-néin' παρουσιάζεται ως προϋπόθεση του 'αληθεύειν'. (*ibid.*, 76-7)

11. Ράμφος 1991, 133-66 και *passim*, 1995, 166-7, 1990, *passim*.

12. Γιανναράς, 1987b, 45-50.

13. Η αντίληψη αυτή προβάλλεται μέσα από τα περισσότερα έργα των Γιανναρά και Ράμφου και θα μπορούσε κανείς να την ανασυγκροτήσει από πολλά σημεία των αναλύσεών τους. Για μια εκτενή ανάπτυξη όλων των παραπάνω θέσεων, πρβλ. και Παύλος 1994.

14. Σ' αυτό το σημείο, αξίζει να προσεχθούν οι διαφορές στις διατυπώσεις Ράμφου και Γιανναρά. Ο τελευταίος δε διστάζει να χρησιμοποιήσει τον γενικό όρο 'σχέσεις' για τις ανθρώπινες σχέσεις με θετική σημασία, ενώ ο πρώτος επιμένει στη διάκριση κοινωνίας ενότητας (που επιτρέπει την 'αμοιβαία μέθεξη καθολικών ετεροτήτων, προσώπων ενεργειά') και απλών σχέσεων μιας κοινωνίας που συγκροτείται από άτομα. Πρβλ. Ράμφος 1990, 482-3, και Γιανναράς 1987b, 48. Για μια συνολική θεώρηση παραλλαγών νεορθόδοξων απόψεων, δεξ τη συλλογική έκδοση 1983.

15. Δες τις απαισιόδοξες διαπιστώσεις του Γιανναρά, ιδιαίτερα στη δημοσιογραφική αρθρογραφία του, όπως τα κείμενα που περιλαμβάνονται στη συλλογή δοκιμίων του 1987c.

16. Ράμφος 1990, 470-1.

17. Γιανναράς 1987b, 51, Ράμφος, 1995, 168-9, 1979, 261.

18. Πρβλ. Γιανναράς 1980, 104-5.

19. Πρβλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του για το *Περί ποιητικής* (Ράμφος 1992).

20. Πρβλ. Καρούζος 1972, 43-56, και J.P.Vernant 1996. Ο Βερνάν τονίζει κυρίως την οργανική ένταξη του έλληνα μέσα στην κοσμική τάξη του σύμπαντος.

21. Πρβλ. Modrak 1987 και τα άρθρα των Thomas J.Slakey (1993) και Terrell Ward Bynum (1993).

22. Πρβλ. σχετικά Michael Frede 1987b. Για μια πειστική κατά τη γνώμη μου αντιμετώπιση της αντίληψης του φωτός και της όρασης στον Πλάτωνα, που φαίνεται να κατάγεται από την εμπειρόλογια αντίληψη, πρβλ. τη συζήτηση της όρασης στον Τίμαιο – με αναφορά στις βασικές ερμηνείες της παράδοσης– από τον Βασίλη Κάλφα, Πλάτων 1994, 407-9.

23. Πρβλ. Ράμφος 1991, 247.

24. Γιανναράς 1980, 39.

25. Σε πρόσφατη ομιλία του με θέμα 'Ποιό κριτήριο καθιστά τον ορθολογισμό ορθό;' (22/1/1998) - στο πλαίσιο σειράς διαλέξεων με αντικείμενο την έννοια της ορθολογικότητας, που οργάνωσε το Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης,- ο Χρήστος Γιανναράς ανέπτυξε τις παραπάνω ερμηνείες κειμένων του Ηράκλειτου, του Δημόκριτου και του Αριστοτέλη. Πολλοί από τους παρευρισκόμενους ακροατές, μεταξύ των οποίων οι Τάσος Μπουγάς, Βασίλης Κύρκος και Διονύσης Αναπολιτάνος παρατήρησαν πως οι αναγνώσεις του στηρίζονται στην επιλογή ενός μικρού αριθμού χωρίων και παραβλέπουν την όλη εικόνα του corpus των εξεταζόμενων φιλοσόφων και του να ζητήσαν να προσδιορίσει ακριβέστερα την σημασία του όρου 'κοινωνία'. Ο ομιλών επέμεινε στην προσωπική του προσέγγιση των κειμένων και προσπάθησε να εξηγήσει την ιδιαιτερότητα της σχεσιοκρατικής του οντολογίας. Υπογράμμισε την βιωματική ποιότητα της εμπειρίας του κοινωνείν που δεν πρέπει να ταυτίζεται με κάποια αντίληψη απλής διυποκειμενικής επικοινωνίας ή συναίνεσης αλλά και δεν οδηγεί αναγκαστικά στον σχετικισμό. Παρέμεινε φοβούμαι αρκετά ασαφής η σύνδεση κριτηρίων ορθολογικότητας και εμπειρίας κοινωνίας με την προτεινόμενη έννοια κοινωνίας. Για την προβληματική της δυνατότητας αντικειμενικής ερμηνείας, δες και παρακάτω σημ. 28.

26. Ράμφος 1990, 481.

27. Πρβλ. Θεοδωρίδης 1955.

28. Φυσικά το πρόβλημα της αντικειμενικότητας και της ακρίβειας της ερμηνείας αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων παραμένει ανοικτό. Πρβλ. τις ενδιαφέρουσες μεθοδολογικές παρατηρήσεις στην εισαγωγή της συλλογής άρθρων του Frede, Frede 1987a. Το ιδεώδες της διυποκειμενικής εγκυρότητας στο οποίο αναφέρομαι -και που τελικά παραπέμπει σε κάποια μορφή υποθετικής 'επικοινωνίας' των ενδιαφερομένων για την κατανόηση ενός φιλοσοφικού έργου του παρελθόντος- προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, την ευρύτητα και την ανοικτότητα του υιοθετούμενου ερμηνευτικού ορίζοντα. Για τα όρια της υποκειμενικότητας ή σχετικότητας των έργων ερμηνείων οποιοδήποτε κειμένου, πρβλ. και Εκο 1992 και 1993.

29. Ράμφος 1991, 248.

30. Πρβλ. Γουνελάς 1997, και Μπέγζος 1993, 141-155 και ιδιαίτερα την ενότητα 15, 'Εκκλησιολογική πρόκληση: οικουμενισμός ή εθνοφυλετισμός;', 147-9. 31. Ο Μπέγζος τονίζει ίσως υπερβολικά την υπαρξιοτική διάσταση των νεορθόδοξων απόψεων και πιστεύει ότι οδηγεί σε ατομιστικές μάλλον, παρά κοινοτιστικές συλλήψεις. (Πρβλ. Μπέγζος 1996.)

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Αγουρίδης, Σάββας (1992). Βιβλιοκριτική του έργου του Χρήστου Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, Καθ' οδόν*, τεύχος 2.
- Bynum, Terell, Ward (1993). 'A New Look at Aristotle's Theory of Perception', in Michael Durrant (ed.) 1993, pp. 91-109.

- Γιανναράς, Χρήστος (1980). *Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Τεύχος Πρώτο. Αθήνα, Δόμος.
- (1987a). *Το πρόσωπο και ο έρωας*. 4η έκδοση, Αθήνα: Δόμος.
- (1987b). *Κριτικές παρεμβάσεις*. 2η έκδοση. Αθήνα: Δόμος.
- (1987c). *Finnis Graeciae: Θρηνητική εικασία*. Αθήνα: Δόμος
- (1988). *Χάϊντεγκερ και Αρεοπαγίτης*, 2η έκδοση. Αθήνα: Δόμος.
- Γουινελάς, Σωτήρης (1997). 'Επιστροφή στις ελληνικές ρίζες ή πορεία στα Εσχάτα; Κριτική θεώρηση σε ορισμένες θέσεις του Χρήστου Γιανναρά, τον ελληνοκεντρισμό και την ελληνορθοδοξία'. *Η κρίση του πολιτισμού*. Αθήνα. Αρμός, σσ. 343-76.
- Durrant, Michael (ed.) (1993). *Aristotle's De Anima*. London: Routledge.
- Εκο, Ουμπέρτο (1992). *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία* (κείμενα των Umberto Eco, Stefan Collini, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose) μτφρ. Αναστασίας Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- (1993). *Τα όρια της ερμηνείας*, μτφρ. Μαριάννας Κονδύλη. Αθήνα: Γνώση.
- Florovsky, G. (1986). *Σταθμοί της Ρωσικής θεολογίας*, Α'. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας.
- Frede, Michael (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1987a). 'Introduction: The Study of Ancient Philosophy', in Frede 1987, pp. ix-xxvii.
- (1987b). 'Observations on Perception in Plato's Later Dialogues', in Frede 1987, pp. 3-10.
- Θεοδωρίδης, Χαράλαμπος (1955). *Επίκουρος: Η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*. Αθήνα.
- Καρούζος, Χρήστος (1972). *Η αρχαία τέχνη*. Αθήνα: Ερμής.
- Modrak, Deborah (1987). *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Μπέγζος, Μάριος (1993). *Το μέλλον του παρελθόντος*. Αθήνα: Αρμός.
- (1996). *Ορθοδοξία και μισαλλοδοξία*. Αθήνα. Παρουσία.
- Παύλος, Γεώργιος (1994). *Νόστος ασύμμετρος προσώπου*, τόμοι 2, 2η έκδοση. Αθήνα: Δόμος.
- Πλάτων (1994). *Τίμαιος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Βασίλης Κάλφας. Αθήνα: Πόλις.
- Ράμφος, Στέλιος (1979). 'Η πρόκληση της μοίρας' *Εποπτεία*, τεύχος 34, ανα-

δημοσ. στο (Συλλογική έκδ.) *Η ιδιοπροσωπία του νεώτερου ελληνισμού*, 1983, τόμ. Α', σσ. 257-67.

----- (1990). *Ιλαρόν φως του κόσμου*. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν.

----- (1991). *Φιλοσοφία ποιητική*. Αθήνα: Αρμός.

----- (1992). *Μίμησις εναντίον μορφής*. Αθήνα: Αρμός.

----- (1994). *Η μυθολογία του βλέμματος*. Αθήνα: Αρμός.

----- (1995). *Τριώδιον*. Αθήνα: Αρμός.

Slakey, Thomas (1993). 'Aristotle on Sense-Perception', in Michael Durrant (ed.) 1993, pp. 75-89.

Συλλογική έκδοση (1983). *Η ιδιοπροσωπία του νεώτερου ελληνισμού*, τόμοι 2. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν.

Vernant, Jean-Pierre (1996). 'Εισαγωγή', στο P. Borgeaud, et.ali, *Ο έλληνας άνθρωπος*, μτφρ. Χάρη Τασάκου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 11-44.