

ΝΔ: 15611.

ΚΕ: 15480 -

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΖΗΤΗΜΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Υπό
Αργυρώς Κασωτάκη-Γατοπούλου
Φιλολόγου

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

Χρήστος Γιανναράς

ΑΘΗΝΑ
2003

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα. (Νόμος 5343, άρθρο 202, παράγραφος 2).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

§§		Σελίδα
	ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	3
	ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7
	ΜΕΡΟΣ Α'	15
1	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	17
1.1	ΟΡΙΣΜΟΣ – ΑΝΑΛΥΣΗ ΟΡΟΥ	17
1.2	ΘΕΜΑΤΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΙ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ	18
1.3	ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΟΡΙΩΝ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ	21
1.3.1	ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	21
1.3.2	ΠΟΛΙΤΕΣΜΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	22
1.3.3	ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	24
1.3.4	ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ	25
1.3.5	ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	27
1.3.6	ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	28
1.4	ΕΙΔΙΚΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ	30
1.4.1	ΦΥΣΗ – ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ	30
1.4.2	ΨΥΧΗ – ΣΩΜΑ	31
1.4.3	ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΥΛΟ	32
2	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο: Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΩΣ ΓΕΓΟΝΟΣ ΣΧΕΣΗΣ	35
2.1	ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ	35
2.1.1	ΟΙ ΓΝΩΣΤΙΚΟΙ ΔΥΣΜΟΙ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΟΙ ΥΠΕΡΒΑΣΕΙΣ ΤΟΥΣ.	35
2.1.2	Η ΑΝΑΓΚΗ ΜΙΑΣ «ΑΝΟΙΚΤΗΣ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗΣ» ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ	39
2.1.3	Η ΚΛΕΙΣΤΗ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΠΕΡΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ.	40
2.2	Η «ΑΝΟΙΚΤΗ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ» ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΣΗΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ	44
2.2.1	Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΚ – ΣΤΑΤΙΚΟΥ ΦΥΛΟΥ	44
2.2.2	Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ Α – ΣΥΝΕΧΟΥΣ ΦΥΛΟΥ	45
2.3	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	46
	ΜΕΡΟΣ Β'	49
3	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: Η ΦΥΣΙΟΚΡΑΤΙΚΗ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ	51
3.1	ΕΙΣΑΓΩΓΗ (ΘΕΜΑΤΙΚΗ – ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ – ΑΡΧΕΣ)	51
3.2	ΤΟ ΜΥΘΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ	56
3.2.1	ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	56
3.2.2	ΣΞΕΟΥΑΛΙΚΕΣ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ	60
3.2.3	ΠΕΡΙ ΜΥΘΟΥ ΚΑΙ ΦΥΛΟΥ	66
3.2.4	ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ	69
3.2.5	ΟΙ ΟΡΦΙΚΕΣ ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΕΣ	73
3.2.6	ΑΝΘΡΩΠΟΓΟΝΙΕΣ	76
3.3	ΤΟ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ	80
3.3.1	ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	80
3.3.2	Η ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΕΙΑ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΠΕΠΕΡΑΣΜΕΝΟΥ	84
3.3.3	ΟΙ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ	87

3.3.4	Η ΑΡΜΟΝΙΑ ΤΩΝ ΑΡΙΘΜΩΝ ΣΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΩΝ	96
3.3.5	Η ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ	103
3.3.6	ΟΙ ΕΝΑΛΛΑΣΣΟΜΕΝΟΙ ΚΟΣΜΟΙ ΤΟΥ ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΙΟΥ ΚΥΚΛΟΥ	114
3.3.7	ΜΕΙΓΜΑΤΑ, ΟΜΟΙΟΜΕΡΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΘΕΤΑ ΣΤΟΝ ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ	122
3.3.8	Η ΔΙΑΙΡΕΤΟΤΗΤΑ, ΤΟ ΚΕΝΟ ΚΑΙ ΤΑ ΣΥΜΠΑΓΗ ΑΤΟΜΑ ΤΩΝ ΑΤΟΜΙΚΩΝ	127
3.4	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	130
4	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο: ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΗΣ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ	133
4.1	ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΧΡΟΝΩΝ.	133
4.2	ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: «ΟΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΟΙ ΜΕ ΤΟΝ ΑΝΔΡΑ ΠΟΛΙΤΕΣ ΣΤΟ 5 ^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ».	142
4.3	ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗΝ ΤΡΑΓΩΔΙΑ: «Η ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΚΑΙ Ο ΚΡΕΟΝΤΑΣ ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΕΠΙΛΕΚΤΙΚΗΣ ΕΤΕΡΟΦΥΛΙΑΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ».	163
4.4	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.	175
5	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5^ο: ΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ	177
5.1	Η ΕΙΚΟΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ	177
5.2	ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ	180
5.3	Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΤΟΥ	185
5.4	Η ΠΤΩΣΗ ΚΑΙ Η ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΦΥΛΑ	192
5.5	ΟΙ ΗΘΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΠΤΩΣΗΣ ΓΙΑ ΤΑ ΔΥΟ ΦΥΛΑ	194
5.6	Η ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΩΝ ΔΕΡΜΑΤΙΝΩΝ ΧΙΤΩΝΩΝ	199
5.7	Η ΣΑΡΚΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ Η ΣΥΝΤΡΙΒΗ ΤΩΝ ΑΝΤΙΘΕΤΩΝ	201
5.8	ΤΑ ΦΥΛΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΑΝΥΠΟΣΤΑΤΑ, ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΙΣΑΕΙΑ	203
5.9	Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΙΑΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΥΣΙΑΣ	206
5.10	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ (ΜΙΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ)	210
	ΜΕΡΟΣ Γ'	213
6	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6^ο: Η ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ	215
6.1	Η ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ ΤΗΣ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ	215
6.1.1	ΕΝΟΠΙΟΗΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΥΜΟΡΦΙΑ ΣΤΗ «ΜΟΝΑΔΟΛΟΓΙΑ»	219
6.1.2	ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΑ ΣΤΗ «ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ» ΚΑΙ ΣΤΗ «ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ»	222
6.1.3	ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΙΣ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΚΡΑΤΙΑΣ	228
6.1.4	Η ΕΝΟΠΙΟΗΣΗ ΤΗΣ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ	230
6.2	ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΦΥΣΙΚΗ	232
6.2.1	Η ΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΑ	239
6.2.1.1	Η απροσδιοριστία διάκρισης Υποκειμένου – Αντικειμένου	241
6.2.1.2	Η απροσδιοριστία της ταυτότητας του σωματιδίου	242
6.2.1.3	Η απροσδιοριστία του χώρου	243
6.2.1.4	Η απροσδιοριστία ενέργειας – χρόνου	245
6.2.2	Η ΣΧΕΤΙΚΟΤΗΤΑ	247
6.2.3	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΦΥΣΙΚΗ	250

6.2.4	ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ	252
6.3	Η ΕΝΟΠΙΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΔΥΪΣΜΟΥ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΟΝΤΙΚΗΣ ΔΙΑΣΤΑΣΗΣ	255
6.4	Η ΕΝΟΠΙΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΔΥΪΣΜΟΥ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΩΝ	256
7	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7^ο: ΤΟ ΒΙΟΛΟΓΙΚΟ ΕΝΟΠΙΟΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ	259
7.1	ΕΙΣΑΓΩΓΗ	259
7.2	Η ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΑΡΧΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ	263
7.2.1	ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΒΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΝΑΚΑΛΥΨΕΙΣ	263
7.2.2	Η ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΑΡΧΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΩΣ ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΑΝΤΙΘΕΣΗ ΣΤΗΝ ΦΥΣΙΚΗ ΤΑΣΗ ΑΥΞΗΣΗΣ ΤΗΣ ΕΝΤΡΟΠΙΑΣ	264
7.2.3	ΟΜΟΙΟΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΥΠΛΟΚΟΤΗΤΑ	267
7.2.4	Η ΖΩΗ ΩΣ ΜΕΤΑΒΟΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΓΡΑΦΗ	271
7.2.5	ΑΝΘΡΩΠΟΓΕΝΕΣΗ ΚΑΙ ΦΥΛΟΓΕΝΕΣΗ ΩΣ ΑΤΟΜΙΚΕΣ ΕΝΤΡΟΠΙΕΣ	275
7.3	Η ΦΥΣΙΚΗ ΕΠΙΛΟΓΗ ΚΑΙ Η ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ	282
7.3.1	ΤΟ ΑΡΧΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ ΚΑΙ Η ΕΜΦΥΛΗ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ	282
7.3.2	Η ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ	283
7.3.3	Ο ΓΟΝΟΧΩΡΙΣΤΙΚΟΣ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΚΑΙ Η ΕΞΕΛΙΚΤΙΚΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΦΥΛΕΤΙΚΗΣ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗΣ	284
7.4	ΟΙ ΒΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ	288
7.4.1	Η ΦΥΛΟΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΕΓΚΕΦΑΛΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΟΡΜΟΝΕΣ	289
7.4.2	ΟΙ ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΜΕ ΤΟ ΦΥΛΟ ΕΓΚΕΦΑΛΙΚΕΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΕΣ	297
7.5	ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ	301
7.5.1	ΤΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ	301
7.5.2	Η ΕΞΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΔΕΣΜΟΥ ΜΗΤΕΡΑΣ – ΠΑΙΔΙΟΥ ΣΤΗ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ	305
7.5.3	ΠΟΛΥΓΑΜΙΑ - ΜΟΝΟΓΑΜΙΑ - ΕΛΕΥΘΕΡΟΓΑΜΙΑ	307
8	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8^ο: ΤΕΚΝΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗ ΚΛΩΝΟΠΟΙΗΣΗ	315
8.1	Η ΤΕΚΝΟΠΟΙΗΣΗ	315
8.2	Η «ΜΗ ΤΕΚΝΟΠΟΙΗΣΗ»	321
8.3	Η ΤΕΧΝΗΤΗ ΤΕΚΝΟΠΟΙΗΣΗ	325
8.4	Η ΑΝΑΤΡΕΠΤΙΚΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΚΛΩΝΟΠΟΙΗΣΗΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΑ ΔΕΔΟΜΕΝΑ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ	328
8.5	ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΛΩΝΟΠΟΙΗΣΗΣ	333
8.6	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΗΘΙΚΕΣ ΑΠΟΤΙΜΗΣΕΙΣ	342
	ΜΕΡΟΣ Δ΄	345
9	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9^ο: ΤΟ ΕΝΟΠΙΟΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΟΥ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ	347
9.1	ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ	347
9.2	Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ	352
9.2.1	Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ	352
9.2.2	Η ΦΡΟΫΔΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ (Η ΔΙΑΣΤΡΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΤΡΑΥΜΑΤΙΚΗ ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΤΗΣ)	356
9.2.2.1	Η έρεση	361
9.2.2.2	Ο αυτοερωτισμός	361
9.2.2.3	Η ερωτογενής ζώνη	363
9.3	ΑΥΤΟ - ΑΝΑΦΟΡΙΚΗ Ή ΕΝ ΣΧΕΣΕΙ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ;	368
9.3.1	Η ΑΥΤΟ - ΑΝΑΦΟΡΙΚΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ	368
9.3.2	Η ΕΝ ΣΧΕΣΕΙ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ	374
9.3.2.1	Η σεξουαλικότητα ως τρόπος του σώματος	374

9.3.2.2	Η σεξουαλικότητα ως τρόπος των ψυχικών περιεχομένων	376
9.3.2.3	Η σεξουαλικότητα ως τρόπος της κοινωνικότητας	378
9.4	Η ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΣ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ	382
9.5	ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΚΑΙ ΦΑΝΤΑΣΙΑ	385
9.6	ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ	389
9.7	ΤΑ ΦΡΟΥΔΙΚΑ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ ΚΑΙ Η ΕΓΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΔΙΦΥΛΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ	397
9.8	Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΙΦΥΛΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΩΝ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ (ΑΡΡΕΝΩΠΟΤΗΤΑ – ΘΗΛΥΚΟΤΗΤΑ / ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΟΤΗΤΑ – ΠΑΘΗΤΙΚΟΤΗΤΑ)	403
9.8.1	ΝΑΡΚΙΣΣΙΣΤΙΚΗ ΕΠΙΒΕΒΑΙΩΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΩΣ ΠΡΟΣ ΑΥΤΗΝ	405
9.8.2	Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΑ ΔΥΟ ΦΥΛΑ	409
9.8.3	Η ΔΙΦΑΣΙΚΗ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΚΑΙ Η ΤΡΙΠΛΗ ΑΛΛΑΓΗ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ	415
9.8.4	Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ	417
9.8.5	ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	424
10	ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10^ο: ΤΟ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ	427
10.1	Η ΦΥΣΗ ΚΑΙ Η ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ	427
10.2	ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ, ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΦΥΛΟ	431
10.3	ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΣΤΟΧΟΙ ΤΟΥ	449
10.4	ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΟΥ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟΥ	454
10.5	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΙΣ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ	461
	ΕΠΙΜΕΤΡΟ	467
Α)	ΤΟ ΦΥΛΟ ΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΟ ΔΕΔΟΜΕΝΟ	467
Β)	ΤΟ ΦΥΛΟ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ	468
Γ)	Η ΕΚ-ΣΤΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ	468
Δ)	Η ΠΡΟΣ-ΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ: ΤΟ ΦΥΛΟ ΩΣ «ΠΡΟΣΩΠΕΙΟ»	469
Ε)	ΤΟ ΦΥΛΟ-ΣΥΜΒΟΛΟ ΚΑΙ ΟΙ ΘΑΝΑΤΟΙ	471
ΣΤ)	ΤΟ ΦΥΛΟ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ	472
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	475
Α.	ΠΗΓΕΣ	475
Α.1	ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ	475
Α.2	ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ	476
Α.3	ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ	476
Α.4	ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ	476
Β.	ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	477
Γ.	ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΕΣ ΔΙΕΥΘΥΝΣΕΙΣ	491

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το λεγόμενο «γυναικείο ζήτημα» ή ο «πολιτικός φεμινισμός» αποτελεί στις μέρες μας θέμα κεντρικού ενδιαφέροντος της Πολιτικής Επιστήμης, με συνέπειες εμφανείς στα προγράμματα πανεπιστημιακής διδασκαλίας / έρευνας. Το ενδιαφέρον εξειδικεύεται στο χώρο των Διεθνών Σπουδών, όπου το «γυναικείο ζήτημα» συνιστά ουσιώδη πτυχή των προαπαιτούμένων θεσμοποίησης της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η πλήθουσα βιβλιογραφία αναφέρεται κατά συντριπτική πλειονότητα στα δεδομένα της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Σπανίζουν οι μελέτες θεωρητικής φιλοσοφικής θεμελίωσης της ανθρωπολογίας των φύλων. Στην κάλυψη αυτού του κενού έρχεται να συμβάλλει η παρούσα διατριβή.

Η διατριβή πραγματεύεται την προβληματική της ανθρώπινης φυλετικής διαφοράς, δηλαδή του διττού τρόπου της σωματικής ύπαρξης του ανθρώπου. Η προβληματική αυτή χαρακτηρίζεται και ως *γυναικείο ζήτημα*, καθώς η κοινωνική θεσμοποίηση της διαφοράς αυτής παρατηρείται να λειτουργεί ως αίτιο συγκρότησης της κοινωνικής ανισότητας ανάμεσα στα δύο φύλα, να παγκοσμιοποιεί την ισχύ της ανδροκρατίας και τη γυναικεία υποτέλεια και να υπονομεύει τα ανθρώπινα δικαιώματα των γυναικών.

Η προβληματική της διατριβής αυτής προκύπτει καταρχήν εγγενώς ασύμμετρα προς τη σαφή γλωσσική διατύπωση μιας «οντολογίας» για τη

φύση του ανθρώπινου φύλου, καθώς προέρχεται μέσω ενός διαφοροποιημένου φορέα της γνωστικής ενέργειας: είναι η μερική ερμηνεία ενός έμφυλου ανθρώπου που στοχάζεται γύρω από τα οντολογικά προβλήματα τα οποία προκύπτουν μελετώντας το φύλο, αλλά δε μπορούν να απαντηθούν εμπειρικά. Η ασυμμετρία αυτή προκύπτει κατά την αντιπαράθεση της διαφορετικής και ασυνεχούς βιωματικής εμπειρίας του άνδρα και της γυναίκας με την ομοιογενή ιστορική και κοινωνικοπολιτική εξιστόρηση της ιεράρχησης της διαφοράς τους, εξιστόρηση που τείνει να καταστήσει τα έμφυλα υποκείμενα «επιφαινόμενα» επαναλαμβανόμενων λογικών κανόνων.

Η δυσκολία να αμφισβητηθεί η ιεραρχική δυναμική της διαφοράς αυτής συνεξετάζεται σε σχέση με τον εγκλωβισμό της ανθρώπινης διττότητας στο εκβιαστικό για την ανθρώπινη κατάσταση δίλημμα του αυστηρού καθορισμού των κοινωνικών ορίων της φυλετικής ταυτότητας και της φυλετικής ετερότητας. Το νόημα της ανθρώπινης φυλετικής ταυτότητας ερευνάται στην παρούσα διατριβή σε σχέση με την ανθρώπινη ελευθερία ως το «κυρίως ανθρώπινο», και παραπέμπει σε ένα *ενοποιητικό πρότυπο* ερμηνείας του ανθρώπινου τρόπου ύπαρξης με «εκστατικό» / «υπερβατικό» χαρακτήρα, προκειμένου ο άνθρωπος να συμμετέχει στη «δυναμική των σχέσεων», που συνιστούν τον ανοικτό και απροσδιόριστο τρόπο μετοχής των όντων στο καθολικό και ενοποιημένο «είναι» της κοσμικής πραγματικότητας.

Η παρούσα προβληματική επιδιώκει να κατατάξει υπό γυναικεία οπτική τις διαφορές των δύο φύλων στο πλαίσιο μιας Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, δηλαδή σε μια συστηματική σύλληψη της *ανθρώπινης ενότητας στην πολλαπλότητα της*, επιστρατεύοντας τη διάκριση και τη σύγκριση στη γνώση του έμφυλου ανθρώπου για τον εαυτό του και το

σώμα του, για τη σχέση του με τους συνανθρώπους του και τα σώματά τους, για τη σχέση του με τη γέννηση και το θάνατο, για τη σχέση του με τη φαντασία και τη δημιουργικότητά του, το συνειδητό και το ασυνείδητο, για την ιδιαίτερη θέση του μέσα στον κόσμο, για τη σχέση του με τον κόσμο των υπόλοιπων όντων.

Η προβληματική αυτή διαφοροποιείται από τα πλαίσια μιας Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, καθώς τότε θα περιοριζόταν σε ερμηνείες της διαπραγμάτευσης του συσχετισμού της δυναμικής των δύο φύλων στα πλαίσια μιας συμβατικής πολιτικής των σχέσεων τους.

Η παρούσα διατριβή φιλοδοξεί να προαγάγει την έως τώρα προβληματική στα εξής σημεία:

- 1) Ερευνά την υπόθεση της μη ταυτοποιητικής, αλλά λειτουργικής σημασίας του φύλου στην οντολογία του ανθρώπου. Το φύλο δηλαδή, ορίζει τον τρόπο της μερικής μετοχής του κάθε ανθρώπου στο «γίγνεσθαι» της ανάπτυξης της ζωής ως κοσμικού- κοινωνικού γεγονότος, αλλά δεν ορίζει την καθαυτό ανθρώπινη κατάσταση. Η διαπίστωση αυτή προάγει τη φιλοσοφική αξιολόγηση της σημασίας της κατηγορίας του φύλου και όχι την κοινωνική «κατασκευαστική» μέθοδο δόμησής του.
- 2) Διερευνά το κατά πόσον το έμφυλο ανθρώπινο σώμα δεν αποτελεί «βιολογική φυλακή», ούτε συνθήκη «υπαρκτικής αγκύλωσης» για την εξελισσόμενη ανθρώπινη κατάσταση. Εκτιμά δηλαδή το κατά πόσον το έμφυλο σώμα πιστοποιεί μια μορφή έκφρασης της ανθρώπινης ελευθερίας, μέσω των πολλαπλών και εναλλακτικών (υλικών και νοητικών) δεδομένων που προσφέρει σε πεδίο

δημιουργικών επιλογών, εφόσον «πιεσθεί» (ιδιαίτερα μέσω των μεθόδων της επιστημονικής τεχνολογίας) να αποκαλύψει τον εσωτερικό λόγο των δυνητικών τρόπων υπέρβασης της φυσικής περατότητάς του.

- 3) Ερευνά το κατά πόσον οι εμφανώς διαφοροποιημένες κατά φύλα σωματικές μορφοποιήσεις και λειτουργίες που αφορούν στη σεξουαλικότητα αποτελούν ενδείξεις μιας «στατιστικής» σημασιοδότησης του ανθρώπινου σώματος: ο άνδρας ή η γυναίκα προσωποποιούν την πιθανή δυνατότητα ενός παρατηρητή να παρατηρεί εμπειρικά δύο διαφορετικά ανθρώπινα σώματα (ένα ανδρικό, ένα γυναικείο) να τρέφονται, να αναπτύσσονται, να διεγείρονται, να αναπαράγονται, να φθείρονται και πεθαίνουν, να υπόκεινται δηλαδή σε μετρήσιμες πραγματικές διαδικασίες αλλαγής (σε τρίτο πρόσωπο), ενώ παράλληλα η ανθρώπινη συνείδηση του φορέα του κάθε έμφυλου σώματος να επιλέγει να νοσηματοδοτήσει διαφορετικά και ελεύθερα (σε πρώτο πρόσωπο) τη λογικότητα ή / και την ηθικότητα της εκάστοτε δεδομένης έκφασής του. Η δυναμική της στατιστικότητας της ερμηνευτικής αυτής δομής πιστοποιείται ενοποιημένη κυρίως στις «μικροκαταστάσεις» των στοιχειωδών σωματιδίων της ύλης, όπου η απροσδιοριστία, η ασυνέχεια, η σχετικότητα και οι πιθανότητες συνιστούν τις μη προσδιορίσιμες, σύμφωνα με την ορθολογιστική κριτική, συνθήκες του τρόπου ύπαρξης των όντων.

- 4) Εκτιμά ότι κάθε μορφή ηθικής αποτίμησης της «συμπληρωματικότητας» ή της «ανισότητας» (δηλαδή της συμβατικής ιεράρχησης της θέσης του άνδρα ή της γυναίκας) στη σχέση των δύο φύλων καθίσταται αυθαίρετη εφόσον το πεδίο

δόμησης της σημασίας της διαφοράς τους (η ανθρώπινη ύπαρξη) είναι ενιαίο και οι θέσεις των δύο φύλων σε αυτό δυνητικά εναλλασσόμενες.

Η μέθοδος της παρούσας διατριβής δεν είναι ιστορική (παρά την κάποια χρονική συνέχεια που διαπιστώνεται κατά την ανάλυση των φιλοσοφικών και επιστημονικών παραθεμάτων). Αντιθέτως είναι αφαιρετική – συνθετική, δηλαδή οι αναφορές στις φιλοσοφικές και επιστημονικές διαπιστώσεις είναι τέτοιες και τόσες, όσες επαρκούν να συνθέσουν σε ένα ελάχιστο σώμα παρατηρητικών δεδομένων το σχέδιο ενός ενοποιητικού προτύπου, που διέπει και συναρθρώνει σε μακροκλίμακα και μικροκλίμακα τα υλικά και νοητικά στοιχεία μιας Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας της ανθρώπινης διττότητας.

Η δομή της διατριβής έχει ως ακολούθως:

Τα 2 πρώτα κεφάλαια (1, 2) αναφέρονται στον ορισμό, τη μέθοδο και τα θέματα που απασχολούν τη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία και τους επιμέρους κλάδους της, καθώς και στο συστηματικό τρόπο με τον οποίο προσεγγίζεται από τη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία η ταυτότητα του φύλου και η ενοποιητική δυναμική του.

Στα 3 επόμενα κεφάλαια (3, 4, 5) παρουσιάζονται στοιχεία της Φυσιοκρατικής προβληματικής της αρχαιοελληνικής Μυθολογίας και της Κοσμολογίας των Προσωκρατικών φιλοσόφων, τα οποία καταδεικνύουν ως «φαινομενική» την αντιθετικότητα των όντων στα πλαίσια της ενιαίας και αρμονικής τάξης του κόσμου, στοιχεία της Πλατωνικής φιλοσοφίας και της Σοφόκλειας δραματοουργίας της κλασσικής εποχής, που επικροτούν τη δυνατότητα της κοινωνικής αντιστροφής και εναλλαγής των φυλετικών

ρόλων σε περιβάλλον πολιτικής και ηθικής ελευθερίας, καθώς και στοιχεία της χριστιανικής ανθρωπολογίας των πατέρων της πρωτοχριστιανικής περιόδου, που προβάλλουν το ασύμπτωτο της χριστιανικής αγάπης με την ανισότητα μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας

Στα 3 επόμενα κεφάλαια (6, 7, 8) αναλύονται στοιχεία της κλασσικής και της σύγχρονης Φυσικής, της Βιολογίας και των τελευταίων μεθόδων της Γενετικής, τα οποία ερμηνεύουν τη διαφορά ως δυναμική έκφανση της φυσικής εξέλιξης του είδους και αποτελούν αφετηρίες φιλοσοφικών αποριών σχετικά με την αναπαραγωγική διαδικασία.

Στα 2 τελευταία κεφάλαια (9, 10) αναφέρονται αφενός σε στοιχεία των ψυχαναλυτικών θεωριών, τα οποία παραπέμπουν τις διαφορές των δύο φύλων στην ιδιαίτερη λειτουργία στον άνθρωπο της ενστικτικής παρόρμησης, του λόγου και της δημιουργικότητας, αφετέρου σε στοιχεία των θεωριών του οικοφεμινισμού και στον τρόπο ερμηνείας της διαφοράς των φύλων σε σχέση με το μη ανθρώπινο περιβάλλον (Φύση- μη ανθρώπινα όντα).

Τέλος στο Επίμετρο συνοψίζονται με τη μορφή στοχαστικού δοκιμίου γενικές αποτιμήσεις και συμπεράσματα.

Η εκπόνηση της παρούσας διατριβής δε θα είχε ολοκληρωθεί χωρίς την πολύτιμη και ουσιαστική καθοδήγηση του επιβλέποντος καθηγητή κ. Χρήστου Γιανναρά, την ενθάρρυνση και τη φιλική υποστήριξη της επίκουρης καθηγήτριας κ. Αγγελικής Μαζαράκη - Χριστοδουλίδη και των αναπληρωτριών καθηγητριών κ. Ειρήνης Σταυρίδη – Πατρικίου και κ. Μιράντας Σταυρινού – Παξιμαδοπούλου καθώς και την ατέλειωτη υπομονή και συμπαράσταση του συζύγου μου Μιχάλη και των παιδιών



μου Νάνσιας και Νικόλα. Σε αυτούς, αλλά και όλους τους αγαπημένους φίλους, συγγενείς και συναδέλφους που μοιράστηκαν μαζί μου στιγμές από την επίμοχθη αλλά και δημιουργική αυτή προσπάθεια, εκφράζω εγκάρδιες ευχαριστίες.

Αθήνα, Απρίλιος 2003

A.K.

ΜΕΡΟΣ Α΄

2021

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

1.1 ΟΡΙΣΜΟΣ – ΑΝΑΛΥΣΗ ΟΡΟΥ

Φιλοσοφική Ανθρωπολογία είναι η σπουδή και έρευνα του ανθρώπινου φαινομένου, πριν από τους όρους που επιβάλλει και τις επιπτώσεις που έχει η κοινωνική συνύπαρξη των ανθρώπων, πάντοτε με τη χρήση των δεδομένων της Βιολογίας και Ψυχολογίας, αλλά πέραν του διαπιστωτικού φαινομενισμού της βιολογικής και ψυχολογικής προσέγγισης. Φιλοσοφική Ανθρωπολογία είναι η συνεχής διερώτηση για το κυρίως ανθρώπινο.

Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία ή Νέα Φιλοσοφία του Ανθρώπου¹, ως ειδικός κλάδος της Φιλοσοφίας ανταποκρίνεται στο αίτημα να καταδειχτεί το «είναι» τού ανθρώπου στη ζωντανή ενότητα και καθολικότητά του, να φανεί η πραγματική του θέση στον κόσμο καθώς και το νόημα της ύπαρξής του.

Στόχος της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας είναι η εξακρίβωση των θεμελιακών δομών του ανθρώπινου «είναι» στη συγκεκριμένη ολότητά του, όπως το συλλαμβάνουμε κάθε στιγμή με αυθόρμητο ή και με ενσυνείδητο τρόπο και όπως δίνεται στις μεθοδολογικές αφαιρέσεις των επιμέρους επιστημών. Ένας ακόμη μεγάλος νέος στόχος είναι η συνολική θεώρηση – με αφετηρία τη ζωντανή προσωπική εμπειρία – των κάθε λογής όψεων της έρευνας (Βιολογίας, Φυσιολογίας, Ιατρικής, Ψυχολογίας,

¹ Ο όρος Φιλοσοφική Ανθρωπολογία θεμελιώνεται τον 19^ο αι. στο έργο του T.F. Fries (1733 – 1843) *Νέα κριτική του λόγου* (τομ. 3, Heidelberg 1807). Ο T. F. Fries με τον όρο αυτό υποδηλώνει τη θεωρία περί της εσωτερικής ζωής του ανθρώπου ή, όπως αλλιώς λέει, της αυτογνωσίας (βλ. Ι. Θεοδωρακοπούλου: *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, τομ. Β', Αθήνα 1974).

Εθνολογίας, Κοινωνιολογίας, Ιστορίας και ανθρωπιστικών επιστημών) και των πλούσιων πορισμάτων που συσσωρεύτηκαν τα τελευταία χρόνια.

Εκτός από τη Φιλοσοφική υπάρχει και μια Προ-φιλοσοφική Ανθρωπολογία. Προφιλοσοφική γνώση για τον άνθρωπο είχε ήδη διαμορφωθεί στην πρωτόγονη θρησκεία, στην τέχνη και στις μυθολογικές δοξασίες. Ουσιαστικά πρώτοι ανθρωπολόγοι ως προς τα θέματα και τη μεθοδολογία ήταν οι Σοφιστές και ο Σωκράτης, γιατί πρώτοι αυτοί έθεσαν το πρόβλημα τι είναι ο άνθρωπος.

Ποτέ όμως άλλοτε, όσο στην εποχή μας, ο άνθρωπος ως καθολικό, ψυχοσωματικό και συναισθηματικό ον δεν απασχόλησε βαθύτερα τη Φιλοσοφία. Κι αυτό διότι ό,τι ονομάζεται επιστήμη του ανθρώπου στοχεύει αφενός στη φιλοσοφική έρευνα και κατάδειξη εχέγγυων εγκυρότητας των αξιολογήσεών της για τη φύση και τη θέση του ανθρώπου, δηλ. κριτηρίων αντικειμενικότητας και συστηματικότητας που επιτρέπουν να την ονομάζουμε επιστήμη και αφετέρου στον καθορισμό ενός γνωσιακού αντικειμένου της επιστήμης του ανθρώπου, το οποίο να υπερβαίνει την αμφιταλάντευση των εμπειρικών, υπερβατών, πραγματολογικών και θεωρησιαρχικών ερμηνειών στην αυτο – αναφορική πρόταση ταυτοποίησης του ανθρώπου: «ο άνθρωπος υπάρχει».

1.2 ΘΕΜΑΤΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΙ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία μελετά την ύπαρξη του ανθρώπου, τις εμπειρίες και τα βιώματά του, τις ανησυχίες και την αγωνία του συνδυάζοντας τον υποκειμενισμό των υπαρξιστικών φιλοσοφιών καθώς και της φαινομενολογίας με τον πολιτισμικό αντικειμενισμό της Lebens philosophie².

² The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, Mcmillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 159-160.

Αναζητά να ερμηνεύσει φιλοσοφικώς τα δεδομένα που οι επιστήμες έχουν ανακαλύψει σε ό,τι αφορά τη φύση του ανθρώπου και την ανθρώπινη κατάσταση. Προϋποθέτει έναν αναπτυγμένο χώρο επιστημονικής σκέψης και ανάλογα με αυτόν εκτείνεται στα όρια μιας νέας επιστημονικά θεμελιωμένης «μετα-φυσικής». Αναζητά να διασαφηνίσει τις βασικές ποιότητες που κάνουν τον άνθρωπο αυτό που είναι και τον διαφοροποιούν από τα άλλα έμβια όντα. Λειτουργεί συνδυαστικά και διαμεσολαβεί ανάμεσα σε αυτό που ο Ι. Kant υπέδειξε ως ανθρωπογνωσία και ο πραγματισμός ως ανθρωπολογία. Ενώ η φυσιο-ανθρωπολογία μελετά τα φυσικά όρια του ανθρώπου, η πραγματιστική ανθρωπολογία έχει να κάνει με τη δυναμική του ανθρώπου, με το ότι δηλ. αυτός ως ελεύθερος παράγοντας πράττει είτε είναι ικανός, ή οφείλει να πράξει. Έτσι η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία μελετά παράλληλα τον άνθρωπο ως δημιουργήμα και ως δημιουργό πολιτισμικών αξιών – τον άνθρωπο ερμηνευόμενο από τον ίδιο τον εαυτό του.

Η θεματική της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας οριοθετείται ως προς τις επιμέρους ανθρωπολογίες, καθώς το αιτούμενο, η κατάδειξη του ανθρώπου ως ολότητας, δεν εξαντλείται στην παρατήρηση και έρευνα ενός ανθρώπου ως τυχαίου μέρους της φύσης και της κοινωνίας, αλλά επεκτείνεται και στην κατανόηση επιμέρους στάσεων, πράξεων και ενεργημάτων του μέσα σε έτερα περιβάλλοντα. Ο άνθρωπος στοχάζεται για τον άνθρωπο, στοχαζόμενος κατά ένα μοναδικό τρόπο όντας ο ίδιος ο εαυτός του³. Η αρχή αυτή της εξατομίκευσης, η αποδοχή της ατέλειωτης ποικιλίας των ανθρώπινων προσώπων και της ανθρώπινης ετερότητας οικοδομεί την ανθρωπολογική σκέψη⁴.

Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία αναζητά να συσχετίσει τις διάφορες ανθρωπολογίες που έχουν αναπτυχθεί με την εξειδίκευση των

³ Γεωργίου Μποζώνη, *Ανθρωπολογική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1983, σελ. 11-15.

⁴ Martin Buber, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987, σελ. 21.

ανθρωπιστικών επιστημών, ενσωματώνοντας τα αποστάγματα όλης της έρευνας των προηγούμενων φιλοσοφιών για τη θέση του ανθρώπινου όντος μέσα στον κόσμο και συντονίζοντας τους διαφορετικούς προσανατολισμούς τους. Δεν θέτει ως έργο της τη δημιουργία ενός νέου θεμελίου για τη Μεταφυσική, την Κοσμολογία, την Κοινωνιολογία, τη Βιολογία, τη Θρησκεία ή για άλλους επιμέρους φιλοσοφικούς γνωστικούς κλάδους⁵. «Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία δεν αποσκοπεί να αναγάγει τα φιλοσοφικά προβλήματα στην ανθρώπινη ύπαρξη θεμελιώνοντας τους φιλοσοφικούς γνωστικούς κλάδους εκ των κάτω αντί εκ των άνω. Αποβλέπει απλώς στη γνώση του ανθρώπου αυτού καθεαυτού»⁶.

Η συνολική θεώρηση της πολλαπλότητας, η συστηματική σύλληψη όλων των διαφορών (φύλου, έθνους, φυλής κ.α.) καθώς και η γνώση της δυναμικής που επικρατεί μέσα στο οντικό και κοινωνικό γίγνεσθαι κάνει εφικτή την αποκάλυψη διακρίσεων και συγκρίσεων, της διττής, δηλαδή, μεθόδου για την προσέγγιση της γνώσης του συνολικού πραγματικού ανθρώπου.

Το έργο που έχει να δημιουργήσει η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία διατύπωσε πιο ξεκάθαρα από κάθε άλλον ο Kant στα τέσσερα ερωτήματά του, – τα βασικότερα παγκόσμια ερωτήματα του ανθρώπινου φιλοσοφικού στοχασμού:

- «1. Τι μπορώ να γνωρίζω;
2. Τι οφείλω να πράττω;
3. Τι μου επιτρέπεται να ελπίζω;
4. Τι είναι ο άνθρωπος;»⁷,

⁵ M. Buber, ο. π. σελ. 19.

⁶ Ο. π., σελ. 21.

⁷ «Τα Καντιανά αυτά ερωτήματα (Im. Kant, *The Critique of Pure Reason*, Martin' Smith, N.Y. 1965 και Im. Kant, *Logique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970) έχουν ως αποτέλεσμα η Ανθρωπολογία να λειτουργεί ως άξονας γύρω από τον οποίο στρέφονται οι προβληματισμοί της μεταφυσικής, της ηθικής και της θρησκείας», σημειώνει η Αλεξάνδρα Δελγιώρη στο βιβλίο της *Ο Μοντερνισμός στη Σύγχρονη Φιλοσοφία – Η αναζήτηση της χαμένης ενότητας*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996, σελ. 90.

τα οποία αποτελούν αφετηρία προβληματισμού και ανάλυσης της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας.

1.3 ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΟΡΙΩΝ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

1.3.1 ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Η αντίδραση στον ντετερμινισμό των φυσικών επιστημών έδωσε ώθηση στην ανάπτυξη της βιολογικής Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, της βιοανθρωπολογίας. Αυτή διερευνά βιολογικές θεωρίες με φιλοσοφικό τρόπο. Εξετάζει τα δημιουργικά επιτεύγματα του ανθρώπου καθώς και τις δημιουργικές του ικανότητες που πηγάζουν από την οργάνωση της φυσιολογίας του. Ο κοινωνικός ρόλος του ανθρώπου, ο χαρακτήρας του ως όντος ικανού στην αφαίρεση και συμβολοποίηση, η δημιουργία γλώσσας και τρόπων δι-υποκειμενικής επικοινωνίας, απεικονίζονται ως μη αναγώγιμη λειτουργία του συστήματος της φυσιολογικής του οργάνωσης⁸.

Η προσωπικότητα του ανθρώπου, η οποία συνεχίζει να αναπτύσσεται ακόμα και όταν το σώμα αρχίζει να παρακμάζει, καθώς και η κοινωνικότητα του ανθρώπου, η οποία τον εμβάλλει σε συνεχείς επινοήσεις επι-κοινωνιακών τρόπων «ανοικτής» μορφής, μη προκαθορισμένων, σε αντίθεση με τον προκαθορισμένο χαρακτήρα της ζωής των ζώων, αποτελεί την σημαντικότερη φιλοσοφική υπόθεση που προέβαλε ο Α. Portman στην βιοανθρωπολογία, υπόθεση που είχε

⁸ Σημαντικοί βιοανθρωπολόγοι υπήρξαν οι F. J. J. Buytendijk και Adolf Portman καθώς και οι φιλόσοφοι Arnold Gehlen. Κατά τον Gehlen ο άνθρωπος είναι εντελώς «ιδιότυπο σχέδιασμα της φύσης», είναι το όν που πράττει και η πράξη του είναι εντελώς διαφοροποιημένη από τα ζωικά ενεργήματα ή τις ορμέφυτες λειτουργίες του ζωικού κόσμου. Η άποψη αυτή συμπληρώνεται με την «εσωτερική θεωρία» του Litt και τις απόψεις της πολιτισμικής λειτουργίας του Rothacker. Ο Α. Portman συνδυάζει απόψεις βιολογικές, ψυχολογικές, κοινωνιολογικές και φιλοσοφικές καθώς αντιπροσωπεύει την κορύφωση του βιοανθρωπολογικού στοχασμού. Σύμφωνα με την άποψη του, η ανθρώπινη βιολογία στρέφεται σε ανθρωπολογία, επειδή η ζωή του ανθρώπου, παρόλες τις ομοιότητες της με την ζωή των ζώων παραμένει κάτι *sui generis*. Βλ. και The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 162-163.

απασχολήσει, βέβαια, τη φιλοσοφία του Merder και του Kant⁹. Η Βιολογική Ανθρωπολογία δε δίνει απαντήσεις σε ερωτήματα για το ποιες ιδέες θα υιοθετήσει η ίδια στα πλαίσια των φυσικών προδιαγραφών του ανθρώπου, οδηγεί όμως μέσα από τη μελέτη του πολυμορφικού του δυναμικού στην πολιτισμική φιλοσοφική ανθρωπολογική έρευνα¹⁰.

1.3.2 ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Η εγκατάλειψη του μεθοδολογικού και οντολογικού νατουραλισμού του 19^{ου} αιώνα συμβαδίζει με την απομάκρυνση από το νατουραλιστικό περιεχόμενο της έννοιας «κοινωνία», η οποία ήδη είχε ερευνηθεί στην πολιτική φιλοσοφία του G.Hegel και επαναπροσδιορίζεται, υπό οικονομικό πρίσμα στις θεωρίες των K. Marx και F. Engels¹¹.

Η συγκέντρωση σημαντικών κοινωνιολογικών γνώσεων φέρνει πάλι στο προσκήνιο τα φιλοσοφικά προβλήματα που συνδέονται με τον κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης και με το νόημα της σχέσης του ατόμου με την κοινωνία. Ο F. Dielthey λέει ότι «ο τύπος του ανθρώπου λιώνει μέσα στη διαδικασία της ιστορίας. Τι είναι ο άνθρωπος, τούτο δεν το μαθαίνει ο ίδιος με βαθιά σκέψη για τον εαυτό του, αλλά μόνο με την ιστορία». Η παραπάνω ρήση του Dielthey για την αδυναμία σύλληψης της ανθρώπινης φύσης μέσα από την ενδοσκόπηση, αλλά μόνο μέσα από την ιστορική διδαχή, υποδηλώνει ότι η φιλοσοφία του ανθρώπου ενσωματώνει στις αναλύσεις της για την ύπαρξη την ιστορική διάσταση. Η ιστορικότητα ανάγεται σε θεμελιακό, οντολογικό τρόπο της ανθρώπινης ουσίας (F. Dielthey, F. York, P. Wattenburg, έως και M. Heidegger και H. James). Παράλληλα, η κοινωνική διάρθρωση και το πνεύμα του

⁹ Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (Τόμος Β'), Αθήνα 1974, σελ. 236-237.

¹⁰ The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 162.

¹¹ Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο. π., σελ. 257-261.

πολιτισμού αποτιμώνται φιλοσοφικά ως στοιχείο που αποκαλύπτει την ιστορικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Μετά το διαχωρισμό της Φυσικής Ανθρωπολογίας από τη μια, (η οποία περιλαμβάνει κυρίως την μελέτη των ανθρώπινων φυλών) και της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας από την άλλη, (οι οποίες ασχολούνται με τα ήθη, τα έθιμα και τους τρόπους ζωής των διάφορων ανθρώπινων ομάδων)¹², η Κοινωνική Ανθρωπολογία παρουσιάζεται πρόσφατα σαν μια διευρυμένη Εθνολογία (ιδιαίτερα στην Αμερική), που αρχίζοντας από τη μελέτη του πολιτισμού, ειδικά των πρωτόγονων λαών, τείνει να ανακαλύψει τη βάση της ανθρώπινης ζωής μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας¹³.

Η Πολιτισμική Ανθρωπολογία αναφέρεται στον άνθρωπο και το έργο του, στην Ιστορία του Πολιτισμού, την Πολιτιστική Κοινωνιολογία, στην Ιστορική Μορφολογία και τη Φιλοσοφία της Ιστορίας. Δίνεται έμφαση στην πολυμορφία περισσότερο παρά στη γενικότητα της ανθρώπινης φύσης και στην ιστορία περισσότερο παρά στη θεωρία περί πολιτισμού¹⁴. Συνδυάζει την ιστορικότητα του Dilthey με τη φαινομενολογική μέθοδο. Ο άνθρωπος έρχεται να γνωρίσει και να απελευθερώσει τον εαυτό του μέσω της ιστορίας.

Εκπρόσωποι της Πολιτισμικής Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας είναι ο A. Gelhen και ο E. Rothaker¹⁵. Ιδιαίτερα ο Ernest Cassirer ερευνά τη λειτουργικότητα των ανθρώπινων πολιτισμικών επιτευγμάτων (γλώσσα, μυθολογία, θρησκεία, τέχνη, επιστήμη, ιστορία), και πέρα από τις αμέτρητες σχηματοποιήσεις της προσπαθεί να τα εντάξει στη

¹² Ευθύμιος Παπαταξιάρχης – Θεόδωρος Παραδέλης, *Ταυτότητα και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Εκδ Καστανιώτη – Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα 1992, σελ. 30-44.

¹³ Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, *Ανθρωπολογία – Γυναίκες και Φύλο*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1994, σελ. 13-14.

¹⁴ The Fontana Dictionary of Modern Thought, Fontana / Collins, London 1977, 26.

¹⁵ The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 164.

συμβολιστική δυναμική του ανθρώπου για το κτίσιμο ενός ιδανικού κόσμου.

Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία, που ερευνά παράλληλα με την ατομικότητα και την κοινωνικότητα ως αδιαμφισβήτητα ανθρώπινα δεδομένα, αναγνωρίζει, όπως ειπώθηκε, ένα μέγιστο ελεύθερης εκλογής και ένα ελάχιστο καταπάτησης της ατομικής ελευθερίας που στο συνδυασμό τους συμβιβάζονται για μια βιώσιμη κοινωνική συνύπαρξη.

Το ηθικό αιτούμενο, η σωτηρία του ανθρώπου από την αλλοτρίωση μέσα στη σύγχρονη κοινωνία, δεν εκτιμάται σαν αποτέλεσμα ενός συνεχούς μηχανιστικού σχεδίου κοινωνιολογικής υφής, αλλά σαν μία ριζική ανθρώπινη πρόκληση, που λιγότερο έχει να κάνει με πρακτικές μεταρρυθμίσεις και περισσότερο με μία ουτοπική αντίδραση μέσα στο σύγχρονο κόσμο.

1.3.3 ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Η Βιοανθρωπολογία και η Πολιτισμική Ανθρωπολογία είναι οι περισσότερο σημαντικοί κλάδοι ως προς τη διαμόρφωση της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας.

Η Ψυχολογική Ανθρωπολογία αποτελεί την πιο επιτυχή μεταφροϋδική πρόοδο στις πρακτικές της Δύσης και συνδυασμένη με την υπαρξιακή ψυχανάλυση έχει αποκτήσει τη μεγαλύτερη επιρροή στο δυτικό κόσμο¹⁶. Κοινή πίστη αποτελεί η διαπίστωση ότι χρειάζεται τη βοήθεια της φιλοσοφικής σκέψης, για να φτάσει σε ικανοποιητικά αποτελέσματα. Οι περισσότεροι εκπρόσωποι της Ψυχολογικής Ανθρωπολογίας συνδυάζουν πειραματικές μεθόδους με μια ειδικευμένη φαινομενολογική προσέγγιση (Sprangler, Klages, Dewey, Jaspers). Χαρακτηριστικά της νέας ψυχολογίας είναι η περιγραφική και αναλυτική «κατανόηση» των ψυχοπνευματικών

¹⁶ The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 164.

τάσεων και επιτευγμάτων του ανθρώπου χωρίς να αποκοπεί από τη φυσική επιστήμη¹⁷. Η μετάβαση από την παλαιότερη αισθητηριακή διανοητική θεματική της Ψυχολογίας στην εξέταση των βασικών διεργασιών που συνδέονται με τα ορμέφυτα και τα πάθη, καθώς και η συνεξέταση των μη συνειδητών λειτουργιών, επαναφέρουν στο επίκεντρο του ερευνητικού ενδιαφέροντος τη συνάφεια του ψυχικού με το οργανικό.

Η νέα αντίληψη για την ψυχική πραγματικότητα, εκτός από το ότι καταπιάνεται με τις έννοιες του νοήματος, της αξία και της σημασίας που θεωρούνται πάλι θεμελιακές οντολογικές κατηγορίες της ψυχικής ζωής, δίνει έμφαση στη διαπίστωση ότι όλες οι ψυχικές καταστάσεις έχουν χαρακτήρα ολότητας. Φιλοσοφική σημασία έχει η μετάβαση από την έρευνα ψυχικών περιεχομένων και καταστάσεων (λ.χ. των «εντυπώσεων») στην αναζήτηση του καθαντό ψυχικού, το οποίο εντοπίζεται στις λειτουργίες και στα ενεργήματα που φέρνουν το χαρακτήρα του «εγώ». Το συνειδητό και το ασυνείδητο με τις συνεχείς μεταβάσεις από το ένα στο άλλο και με τη συνεχή τους αλληλεπίδραση συγκροτούν ένα αδιάσπαστο πλαίσιο ψυχικού βίου.

Από εκεί και πέρα, ανοιχτή παραμένει στη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία η έρευνα της συνύπαρξης μέσα σε μία δυσδιάκριτη ενότητα των εννοιών του διαφορετικού και ετερογενούς του φυσικού «γίγνεσθαι» της ζωής και των εννοιών του ψυχοπνευματικού βιώματος.

1.3.4 ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ

Οι πρώτες τάσεις για τη δημιουργία μιας νέας μεταφυσικής στα πλαίσια της εμπειρικής πραγματικότητας παρουσιάζονται ήδη από το 19^ο αιώνα στη στροφή που συντελείται από τη φιλοσοφία του απόλυτου λόγου – η οποία μέχρι τον Hegel επηρέαζε τη μεταφυσική σκέψη – στην

¹⁷ Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο.π., σελ. 222-230.

πεπερασμένη και «αισθητή» πραγματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, όπως διαπιστώνεται στον «ανθρωπολογισμό»¹⁸ του L. Feuerbach. Επικράτησε τότε η άποψη ότι με την αναγωγή της ανθρώπινης ελευθερίας σε ένα ευρύτερο μηχανιστικό σύστημα, το οποίο ελέγχει η επιστήμη, εξασφαλιζόταν η ανθρώπινη ύπαρξη και θεμελιωνόταν η κοινωνική τάξη και η ανθρώπινη πρόοδος.

Ο άνθρωπος όμως του 20ου αιώνα, μέσα από την αμφισβήτηση θρησκευτικών και μεταφυσικών απόψεων αλλά και την απαλλαγή του από παλαιά σχήματα της «επιστημονικής» κοσμοθεωρίας, θέτει το αίτημα μιας νέας Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, που θα δηλώσει την πραγματική του θέση στον κόσμο και το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα στην καθολικότητά του. Έτσι αφετηρία και επίκεντρο της νέας μεταφυσικής δεν είναι ο λόγος, το αιώνιο, οι ιδέες, αλλά η εμπειρία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, πέραν της υπερβατολογικής σκοπιάς της ουσίας της ψυχής. Η νέα φιλοσοφική προβληματική ξεκινά από τα θεμελιακά δεδομένα της ζωής, από τα οποία ξεπηδούν η αγωνία, η ενοχή, ο εγκλωβισμός καθώς και η τάση του ανθρώπου να αποδράσει από όλα αυτά.

Το μεταφυσικό πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης γίνεται προσπάθεια να επιλυθεί μέσα στα πλαίσια των εξαρτήσεων του ανθρώπου και μέσα στο πλαίσιο των αναγκαιοτήτων της φυσικής και ιστορικής του ύπαρξης, ώστε η ελευθερία αυτή να καταδειχτεί ότι λειτουργεί ως θετικός παράγοντας που διαμορφώνει τη ζωή του.

Ιδιαίτερη έμφαση στη νέα ανθρωπολογική προβληματική δίνουν οι φιλοσοφίες της Ύπαρξης. Η φιλοσοφία για το ανθρώπινο «είναι» του Μ. Heidegger και του Κ. Jaspers μέσα από το βάθος του βιωματικού πλαισίου της ανθρώπινης ύπαρξης, η διάσταση της αγωνίας του S. Kierkegaard, η μοναχικότητα του «δι – εαυτόν είναι» του J. P. Sartre, θέτουν το ερώτημα για τη μοναδικότητα και την ευθύνη του ατόμου στα πεπερασμένα

¹⁸ Μ. Buber, *Το πρόβλημα του Ανθρώπου*, ο.π., σελ.51-54.

ανθρώπινα πλαίσια. «Ο υπαρξισμός εκφράζει ως φιλοσοφική κίνηση τη μέριμνα, την έγνοια και ανησυχία του ανθρώπου για το Είναι του»¹⁹.

Στη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία, σε αντίθεση με τις φιλοσοφίες της Ύπαρξης, ο άνθρωπος ομιλεί για τον εαυτό του στο τρίτο πρόσωπο και ερευνά την ανθρώπινη θέση στον κόσμο ως αντικείμενο. Το ένα και ατομικό Εγώ μέσα στο συγκεκριμένο και περιορισμένο χρόνο της ανθρώπινης ζωής ενός συγκεκριμένου ανθρώπου απασχολεί τις φιλοσοφίες της Ύπαρξης ως οντολογικό υποκείμενο.

1.3.5 ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται η Ανθρωπολογία στη Θρησκεία, οι θεολογικές ακολουθίες της Ανθρωπολογίας, η πίστη στο Θεό στα πλαίσια της αυτοσυνείδησης και της δημιουργικότητας του ανθρώπου, μετά «το θάνατο του Θεού» του F. Nietzsche αντιμετωπίζονται από τη σκοπιά της «ανοικτής» κατάστασης του ανθρώπου. Στην κατάσταση αυτή ο πιστός άνθρωπος δεν υποχρεούται να εμπιστευθεί, αλλά δικαιούται να «εξετάσει» την πιστότητα του Θεού, την ιστορικότητα της θείας ύπαρξης καθώς και τη εντιμότητα των εσχατολογικών του υποσχέσεων. Η πίστη του ανθρώπου, όχι ως ανάγκη αλλά ως δυνατότητα και επιλογή, διασφαλίζει την ελευθερία και την ανοικτή σχέση Θεού και ανθρώπου²⁰. Ο πολλαπλών δυνατοτήτων «ανοικτός» διάλογος μεταξύ Θεού και ανθρώπου²¹ διεκπεραιώνεται ως μια καθολική στάση της ανθρώπινης ύπαρξης «εν σχέσει», μια σχέση δυναμικής εμπιστοσύνης δεκτική ιστορικών διαψεύσεων ή βιωμάτων «εν επαληθεύσει».

Η οντολογική αναγωγή του Θεού στην έννοια της αγάπης προσδίδει ένα νέο ανθρωπολογικό χαρακτήρα τρόπου μεταλλαγής του ανθρώπου. Η

¹⁹ Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Τα Σύγχρονα Φιλοσοφικά Ρεύματα*, Αθήνα 1980, σελ. 41.

²⁰ Μ. Μπέζιος, *Φιλοσοφική ανθρωπολογία της θρησκείας*, Ελληνικά Γράμματα Αθήνα 1994, σελ. 154.

²¹ The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 165.

αγάπη ως σκοπός ζωής και σχέσης του ανθρώπου με το Θεό, τους συνανθρώπους και τον περιβάλλοντα κόσμο οδηγεί τον άνθρωπο, υπερβαίνοντας τη γνώση και το ένστικτό του, σε μια νέα μορφή νοηματοδότησης του Εαυτού και του Άλλου: «Η αγάπη μετατρέπει τη διάσπαση σε ενότητα, τη μη σχέση σε σχέση»²² και μετουσιώνει την α-νοησία της ύπαρξης σε λόγο ζωής.

1.3.6 ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Το πρόβλημα της συνύφανσης φιλοσοφίας και πολιτικής εμφανίζεται σε όλη τη σφαίρα του πολιτικού φαινομένου. Στο σύγχρονο φιλοσοφικό ανθρωπολογικό στοχασμό το ερώτημα ανάγεται στη μελέτη του νοήματος και της σημασίας της ολότητας ατόμου - πολιτείας. Ο άνθρωπος εκφράζει τον εαυτό του, την παρουσία του, τις ελπίδες και τις προσδοκίες του τόσο στο χώρο της φιλοσοφίας όσο και της πολιτικής. Το ερώτημα εντοπίζεται στο νόημα, το σκοπό και τον ρόλο του ανθρώπου μέσα στην πολιτεία ως κέντρου ενός συνόλου, «κόσμου» με θεωρητικό και πρακτικό δυναμικό.

Η αρχαία φιλοσοφία πρώτη ανάπτυξε την πολιτική φιλοσοφία του ανθρώπου *«άνθρωπος ζών πολιτικόν λόγον έχον»* ερμηνεύοντας την πολιτική του ύπαρξη. Στην προσπάθεια σύλληψης και ερμηνείας της ουσίας και του νοήματος του πολιτικού φαινομένου από μεγάλους φιλοσόφους (Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Kant, Heidegger) φωτίζεται η συνάφειά του με το νόημα του ανθρώπου, την ελευθερία, την αξιοπρέπεια και το μεγαλείο του.

Η ελευθερία του ανθρώπου ως κύρια δημιουργική δύναμη είναι και θεμέλιο του πολιτικού στοχασμού του: *«ζών πολιτικόν λόγον έχον»*: αυτό δε σημαίνει απλώς ύπαρξη του ανθρώπου μέσα στην πραγματικότητα

²² Μ. Μπέζγος, ο. π. σελ. 158.

καθώς και γνώση και επιλογή των νόμων, αλλά σημαίνει «ζήν» και «ευ ζήν» αλλά και «συζήν» με τον άλλο άνθρωπο. Ο άνθρωπος αποτελεί κατά τη Hannah Arendt, εξαρτώμενη ύπαρξη με όρους της την ίδια τη ζωή του, τη γέννηση, το θάνατο, την εγκοσμιότητα, την πληθυντικότητα και τη γή²³. Οι όροι αυτοί ποτέ δεν καθορίζουν πλήρως τον άνθρωπο. Ο μόχθος και η εργασία του ανθρώπου δεν είναι ελεύθερες διαδικασίες, δηλ. ανεξάρτητες από ανάγκες, ο πολιτικός βίος όμως είναι χώρος ελευθερίας²⁴, στον οποίο γεννάται το αίτημα της ισότητας²⁵. Ο άνθρωπος σαν αρχιτέκτονας της ελευθερίας του, εκπορευόμενης από τη σφαίρα του ήθους, θέτει μια νέα αναγκαιότητα πέραν της φυσικής, που είναι το ήθος του «φιλοσοφείν» και του «πολιτεύεσθαι».

Η σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, αντίθετα με το αρχαίο πρότυπό της, τονίζει ιδιαίτερα το χάσμα μεταξύ θεωρητικού φιλοσοφικού συστήματος και πολιτικής πράξης²⁶.

Η ιδιωτική και η δημόσια σφαίρα που αναλογούσαν στην οικογένεια και τον πολιτικό βίο αντίστοιχα, αντικαθίστανται από την κοινωνική σφαίρα, το «συλλογικό υποκείμενο» της διαδικασίας της ζωής που αναλογεί στην επικράτηση του εθνικού κράτους.

Η ηθική και η πρακτική φιλοσοφία που καθοδηγούσαν την πολιτική (ακόμα και στον Marx) σκορπίζονται μέσα στις σύγχρονες επιστήμες του ανθρώπου. Ψυχανάλυση, Κοινωνιολογία και Κυβερνητική αποσυνθέτουν τον πρακτικό λόγο και τον αντικαθιστούν με το ασύνειδο ή το κοινωνικό περιβάλλον. Η πολιτική στηρίζεται πια σε επιστημονικά πορίσματα και όχι μόνο στο διάλογο της πολιτικής με την κοινή γνώμη²⁷. Η πολιτική τέχνη

²³ Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, Εκδ. Γνώση, Αθήνα 1986, σελ.138.

²⁴ H. Arendt, ο.π., σελ.59.

²⁵ Ο. π., σελ. 50-52.

²⁶ Θεόφιλος Βεΐκος, «Μεταφιλοσοφία και Πολιτική», στον τόμο *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, σελ. 334.

²⁷ Δημήτρης Μακρής, «Το τέλος της Φιλοσοφίας και η επιστημονικοποίηση της Πολιτικής», στον τόμο *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, ο.π., σελ. 59-60.

μιμείται πλέον πολλές μορφές τεχνοκρατικών προτύπων και διδάσκει τον άνθρωπο να ζει με τεχνικά υποκατάστατα της φύσης.

Η αλληλοκάλυψη γνώσης και τεχνολογίας ως αυτοτελών παραγωγικών δυνάμεων καθορίζει την οικονομική και τεχνολογική περίοδο και ορίζει το κοινωνικό σύστημα.

Η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία, πέραν της τεχνοκρατικής ή επιστημολογικής θεώρησης της πολιτικής καλείται να οριοθετήσει την ευθύνη του ανθρώπου απέναντι στους συνανθρώπους του και τα πράγματα, απέναντι στην εξουσία και το κράτος, όπου ο άνθρωπος δεν είναι μόνο υποκείμενο ηθικών κανόνων αλλά και πρόσωπο ενεργό μέσα στην ανθρώπινη κοινότητα²⁸.

1.4 ΕΙΔΙΚΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

1.4.1 ΦΥΣΗ – ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ

Η πρώτη απειλή του ανθρώπου δεν προερχόταν από τον άνθρωπο αλλά από τη φύση. Εφόσον μέσω της επιστήμης όλα τα φυσικά φαινόμενα μπορούν να ενταχθούν στον ανθρώπινο έλεγχο, ο άνθρωπος δεν απειλείται πια από τη φύση ούτε από το Θεό που τον δημιούργησε, αλλά από τη δική του χρήση της φύσης. Στην προσπάθειά του να γνωρίσει τη φύση συναντά τον εαυτό του μάλλον παρά τη φύση. Καθώς αναζητά φυσικές διεξόδους για εφαρμογές εξειδικευμένων επιστημονικών σκοπών μέσα σε κώδικες και αξιωματικά πλαίσια που ο ίδιος έχει καθορίσει, ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με τον άνθρωπο. Η υποκειμενική του θέαση καθορίζει την πράξη του και μορφοποιεί την προσωπικότητά του ως προς τι μπορεί να κάνει. Ο άνθρωπος δηλ. «γίνεται», σε αντίθεση προς το ζώο, το οποίο

«είναι» όπως η φύση το έχει δημιουργήσει. Το ανθρώπινο πλάσμα και η πρόοδος του είναι δυνατό να ερμηνευθούν μέσα από τις αρχέγονες ορμές της ανθρωπίνης φύσης – την επιθυμία για απογόνους, για τροφή, για ιδιοκτησία και πλούτο. «Ο άνθρωπος ως βιολογικό ον αποτελεί ένα αδιέξοδο της φύσης, ενώ ως “δυνάμει πνευματικό ον” συνιστά τη φωτεινή και λαμπρή διέξοδο από αυτό το αδιέξοδο», γράφει ο M. Scheler στις ανθρωπολογικές πραγματείες του. Και συμπληρώνει: «Ο άνθρωπος δεν είναι ούτε ένα ον σε ημερία, ούτε ένα γεγονός τετελεσμένο, αλλά μόνο μια δυνατή κατεύθυνση μιας εξελικτικής διαδικασίας»²⁹.

1.4.2 ΨΥΧΗ – ΣΩΜΑ

Σημαντικό γνώρισμα της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας είναι η εξέταση του ανθρώπου ως ψυχοσωματικής ενότητας, παρόλο που το ανθρώπινο «είναι» παρουσιάζει μεγάλη διάσπαση στη σύγχρονη εποχή. Ο παλαιός δυϊσμός σώματος – ψυχής, οι παραδοσιακές θεωρίες για ψυχοφυσική αλληλεπίδραση και οι νατουραλιστικές αντιλήψεις για τη μονόπλευρη επίδραση του φυσικού επί του ψυχικού – πνευματικού υποχωρούν. Γενική τάση της σύγχρονης ανθρωπολογικής αντίληψης είναι να συλλαμβάνεται ο άνθρωπος σε όλες τις λειτουργίες και διαφοροποιήσεις του, ακόμα και μέσα στη διάσπαση και αντιφατικότητα

²⁸ Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, «Φιλοσοφία και Ανθρώπινα Δικαιώματα: Η Ανάγκη μιας Νέας Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας», στον τόμο *Η Φιλοσοφία σήμερα* (Πρακτικά Β' Πανελλήνιου Συνεδρίου Φιλοσοφίας 1983), Αθήνα 1985, σελ. 213.

²⁹ Ο M. Scheler διακρίνει τρεις αυτοεικόνες του ανθρώπου ως προς τρεις κύκλους ιδεών που δηλώνουν τη διανοητική επανάστασή του προς υψηλότερες μορφές οργάνωσης: α) Ιουδαϊκός – Χριστιανικός, αναφερόμενος στη δημιουργία και στη πτώση του, β) αρχαίος ελληνικός, αναφερόμενος και χρήση της λογικής τους, στην οργάνωση της αντίληψής του για τον εαυτό του και τα πράγματα καθώς και τον πανανθρώπινο Νού στον οποίο ο άνθρωπος συμμετέχει μόνος από όλα τα όντα και γ) φυσικός – επιστημονικός, αναφερόμενος στη καταγωγή του ανθρώπου σαν τελικού αποτελέσματος της εξέλιξης στο πλανήτη. Για τη διδασκαλία του M. Scheler βλ. και στο *Πρόβλημα του Ανθρώπου* του M. Buber, ο.π., σελ. 124.

του, πρωταρχικά ως ψυχοφυσική ολότητα ζωής που μορφοποιεί το πεπρωμένο του και διασφαλίζει τη δημιουργική του ελευθερία³⁰.

Με τα πορίσματα των ιατρικών ερευνών περί ψυχοφυσικής προσωπικότητας, τη νέα χαρακτηρισολογία, τις βιολογικές έρευνες και τις διαπιστώσεις περί παθολογίας της προσωπικότητας γίνεται φανερό η σπουδαιότητα του σωματικού παράγοντα και της ζωικότητας για τη συνολική δομή της ανθρώπινης προσωπικότητας. Νέο ενδιαφέρον για το σώμα γεννιέται, κυρίως από τις φιλοσοφικές επιδράσεις των θεωριών των Nietzsche και Schopenhauer. Τονίζεται η συγκρουσιακή σχέση οντότητας / βιολογικής ζωής καθώς και η «σύσταση πειθήνιου σώματος» στα πλαίσια και της Βιοεξουσίας και Βιοπολιτικής, όπως ορίζονται στο έργο του M. Foucault³¹. Ιδιαίτερα η φαινομενολογία κάνει την διάκριση μεταξύ σώματος (σωματικής παρουσίας, σωματικού εγώ) και εμπειρίας του υλικού σώματος³². Διαφωτίζεται έτσι ένα οντολογικό στρώμα του ανθρώπου, καθώς σωματικό και ψυχικό παρουσιάζονται ως αδιάσπαστη ενότητα.

1.4.3 ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΥΛΟ

Ο φυλετικός διμορφισμός βρίσκεται στην καρδιά ενός αυτοαναφορικού λόγου της ανθρωπολογικής φιλοσοφίας ως ένας οικουμενικός φυσικός εξαναγκασμός συνειδητοποίησης της ετερότητας, της ποικιλίας, της δράσης και των εναλλαγών από την ενότητα στη δυαδικότητα.

³⁰ The Encyclopedia Of Philosophy, 6, MacMillan and Free Press, USA, 1967, σελ. 161.

³¹ «Στην εμπειρία του Nietzsche», γράφει ο M. Foucault, «θα έπρεπε ίσως να δούμε την πρώτη προσπάθεια ξεριζώματος της Ανθρωπολογίας, στην οποία αναμφίβολα είναι ταγμένη η σύγχρονη σκέψη: μέσα από μια φιλολογική κριτική, μέσα από μιαν ορισμένη μορφή βιολογισμού, ο Nietzsche ξαναβρήκε το σημείο όπου ο άνθρωπος και ο Θεός συνανήκουν, όπου ο θάνατος του Θεού είναι συνώνυμος με την εξαφάνιση του ανθρώπου και όπου η υπόσχεση του υπεράνθρωπου σημαίνει αρχικά και πριν απ' όλα το επικείμενο του θανάτου του ανθρώπου». Βλ. και Michel Foucault, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, Εκδ. Γνώση, Αθήνα 1986, σελ. 469.

³² «Ο τρόπος ύπαρξης της ζωής, αυτό που κάνει τη ζωή να μην υπάρχει χωρίς να μου επιτάσσει τις μορφές της, μου δίνεται θεμελιωδώς μέσω του σώματός μου». Michel Foucault, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ο.π., σελ. 432.

Στην προ – ανθρωπολογική εξελικτική θεωρία του 19^{ου} αιώνα οι κατά φύλα ανθρώπινες σχέσεις θεωρήθηκαν ως βασικοί παράγοντες κατανόησης του εκπολιτισμού των κοινωνιών. Στον 20^ο αι. η κλασσική Ανθρωπολογία, αντιτίθεται στον εξελικτισμό και με τη συνδρομή συγκριτικών μελετών της Εθνογραφίας καταγράφει τις συγγενειακές και αγχιστειακές σχέσεις, στις οποίες εξ ορισμού εμπλέκονται και τα δύο φύλα³³. Η κοινωνική διάσταση των συγγενειακών σχέσεων δεν αμφισβητεί το φυσικό χαρακτήρα των διαφορών των φύλων, της σεξουαλικότητας και των σχέσεων εξουσίας που απορρέει μέσα από τα συστήματα αυτά. Επιπλέον καθορίζονται οι στόχοι μιας Ανθρωπολογίας των Γυναικών, όπου οι ίδιες οι γυναίκες ενεργοποιούνται από εθνογραφικά αντικείμενα σε υποκείμενα της ανθρωπολογικής έρευνας³⁴ και τηρούν κριτική στάση απέναντι στη λογική των δυαδικών αντιτιθέσεων με βάση την οποία προσλαμβάνονταν η πραγματικότητα³⁵. Στην Ανθρωπολογία των Γυναικών, όπου κύριος ερευνητικός άξονας παραμένει η θέση της γυναίκας και η οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας στον άνδρα, ως γενικό συμπέρασμα, - δύο προσεγγίσεις με διαφορετική σκοπιά παρουσιάζονται:

- α) η πρώτη αναφέρεται στις συμβολικές σημασίες και αξίες που αποδίδονται στις γυναίκες ως μητέρες μέσα σε μία κοινή αντίληψη περί οικουμενικής γυναικείας υποτέλειας και η οποία μεθοδολογικά εκφράζεται μέσα από τις απόψεις των Freud, Levi-Strauss και Simone de Beauvoir,
- β) η δεύτερη επικαλείται το έργο του Engels και της εξελικτικής αμερικανικής Ανθρωπολογίας, όπου η θέση της γυναίκας καθορίζεται από τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις της στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων στη σφαίρα της παραγωγής³⁶.

³³ Α. Μπακαλάκη, *Ανθρωπολογία – Γυναίκες και φύλο*, ο.π., σελ. 13.

³⁴ Νόρα Σκουτέρη – Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το Γυναικείο Ζήτημα*, Εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα 1991, σελ. 16-23.

³⁵ Α. Μπακαλάκη, ο.π., σελ. 41.

³⁶ Α. Μπακαλάκη, *Γυναίκες και Φύλο*, ο.π. σελ. 17.

Η ασυμμετρία στην προβληματική του φεμινισμού και της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας³⁷ δεν έγκειται στο γεγονός ότι η φεμινιστική συνείδηση συγκροτείται ανταγωνιστικά και συγκρουσιακά σε σχέση με τον Άλλο / Άνδρα, οπότε η διαφυλική επίτευξη επικοινωνίας εξαντλείται σε μεθοδεύσεις πρακτικής εξόντωσης του άνδρα. Κυρίως προβάλλει όταν φαντασιακά και αφανιστικά η γυναίκα αδιαφορεί για τον Άλλο / Άνδρα, γεγονός που απομονώνει το γυναικείο φύλο από την παραδοχή της ετερότητας και περατότητας, καθηλώνοντάς το σε χώρους ναρκισσιστικής παθητικότητας και παντοδυναμικής εξουσιαστικότητας³⁸.

Η μετάβαση από την Ανθρωπολογία των Γυναικών στην ανθρωπολογία των Φύλων αντιπροσωπεύει μια σύγχρονη αναθεωρητική οπτική, μέσα από την οποία μελετώνται οι τρόποι που πολιτισμικά και κοινωνικά συγκροτείται το φύλο, δηλ. πώς άνδρες και γυναίκες ως δρώντα υποκείμενα αλλά και συμβολικές κατηγορίες και πολιτισμικές κατασκευές υπάρχουν, συνομιλούν, δημιουργούν και εξελίσσονται στα πλαίσια μιας κριτικής στάσης απέναντι και στην παράδοση και στην επιστήμη³⁹.

Παράλληλα όμως διερευνάται η μετα-κοινωνική και μετα-πολιτισμική λειτουργία των φύλων, όπου αφού συστηματοποιηθεί η σχέση φύλου και κοινωνίας και αφαιρεθούν οι λειτουργικές συντεταγμένες (όσες υποστηρίζονται στη βιολογία και αυτές της οικουμενικής συναίνεσης πάνω στην γυναικεία καταπίεση και της πολιτισμικής ανάδειξης της σημασίας της ετερότητας), το φύλο κρίνεται ως ικανό ή όχι να εκπληρώνει προϋποθέσεις ανάδειξης σε οντολογικό κριτήριο για το «ζήν», το «εν ζήν» αλλά και για την όποια μεταφυσική υπέρβαση τους από τον άνθρωπο ως ενιαίου υποκειμένου της Ανθρωπολογίας.

³⁷ Ε. Παπαταξιάρχης-Θ. Παραδέλης, *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, ο.π., σελ. 25.

³⁸ Α. Μπακαλάκη, ο.π. σελ. 38 – 39.

³⁹ Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλης, *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, ο.π., σελ. 36-39.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο

Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΩΣ ΓΕΓΟΝΟΣ ΣΧΕΣΗΣ

2.1 ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ

2.1.1 ΟΙ ΓΝΩΣΤΙΚΟΙ ΔΥΪΣΜΟΙ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΟΙ ΥΠΕΡΒΑΣΕΙΣ ΤΟΥΣ.

Η εισβολή της έννοιας του φύλου ως ενός νέου υπό ερμηνεία πυρήνα των ανθρωπολογικών ερευνών δημιούργησε μια νέα θέση αμφισβήτησης για την ίδια τη δομή της Ανθρωπολογίας. Η ανάγκη για έρευνα του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου ως άνδρα ή ως γυναίκας διαγνώσθηκε πρωτογενώς ως πρόβλημα ή εμπόδιο στο συνεχές μιας κοινής γνωστικής μεθόδου, καθώς η μορφολογία του φύλου, ως φαινομενικότητα και ζωντανές εμπειρίες των έμφυλων ανθρώπων, η σωματική τους συναίσθηση/ αντίληψη και ο τρόπος τους να υπάρχουν / είναι ως άνθρωποι δεν οριοθετούσαν συμπτωτά και καθολικά αναγνωρίσιμα γεγονότα και για τα δύο φύλα.

Ο λόγος για το φύλο είναι πρωταρχικά λόγος για τη φύση, καθώς η αντίληψη για το φύλο ως δεδομένο της φύσης αποτελεί την πρώτη αναφορά στο «φαίνεσθαι» του ανθρώπινου όντος, με βάση την οποία είναι, γίνεται ή γνωρίζεται κάτι σχετικά με έναν άνθρωπο. Εάν όμως η φύση με την έννοια της ουσίας που της προσδίδει ο Αριστοτέλης «λέγεται φύσις ή των φύσει όντων ουσία»¹ δίνει λόγο στην ύπαρξη των όντων – πραγμάτων ή γεγονότων – η πραγματική φύση συνεχίζει, ολοκληρώνεται και δηλώνεται με το φθάσιμο των όντων στη «μορφή», στο «είδος» και

¹ Αριστοτέλη, *Μεταφυσικά* 1014b40.

βεβαίως στην εντελέχειά τους, που υπάρχει μέσα σ' αυτά «η άρα μορφή φύσις»²

Κατά τον Αριστοτέλη, παρατηρεί ο W. D. Ross³, ένα ον είναι αυτό που είναι, έχει τη φύση του με πληρέστερο τρόπο, όταν υπάρχει ενέργεια, όταν φτάσει στη μορφή του, απ' ό,τι όταν υπάρχει δυνάμει, δηλ. όταν υπάρχει γι' αυτό η απλή ύλη. Άλλωστε το όλο αυτό της «πρώτης ύλης», ουσίας και «είδους» συνιστά και το «τέλος», το σκοπό της γέννησης.⁴ Για τον Αριστοτέλη, συνεχίζει ο Ross, η φύση ως μορφή ενός πράγματος είναι ο σκοπός προς τον οποίο τείνει η ανάπτυξη αυτού του πράγματος, ενώ η φύση ως ύλη είναι το μέσο προς αυτό το σκοπό.⁵

Εφόσον λοιπόν ο άνθρωπος εμφανίζεται μορφολογικά ως άνδρας και ως γυναίκα, ο λόγος για την ανθρώπινη φύση ξεκινά από το διστακτικό του «φαίνεσθαι», το διαχωρισμένο / σεξουαλικό διμορφισμό του, που αποτελεί ως σωματική πρώτη ύλη και φυσικό δεδομένο αφετηρία / αρχή γι' αυτό που μέλλει να γίνει, τον τελικό σκοπό της ολοκληρωμένης του ύπαρξης. Ωστόσο ο δυισμός της μορφής αποτελεί παράλληλα μια πρώτη εισαγωγή στην έννοια της διαφοράς, η οποία με εγγενή τρόπο εμφανίζεται ριζωμένη στην ανθρώπινη φύση, γεγονός που αποτρέπει τον ορισμό της ουσίας του ανθρώπινου όντος ως στατικά παγιωμένου όλου, καθώς μόνο εν κινήσει προς το έτερο, το διάφορο, παρουσιάζεται δυνατή η ολοκλήρωση και το «τέλος» της. Έτσι το φύλο αποτελεί μέτρο του «είναι», δια του οποίου καθίσταται λόγος εγγενούς κίνησης προς το έτερο, δηλ. καθίσταται αρχή και αιτία της κατ' ανάγκη «εν σχέσει» ολοκλήρωσης του ανθρώπινου όντος.

Επιπλέον ο λόγος για το φύλο μπορεί να αμφισβητηθεί ως λόγος για το «πράγμα καθ' εαυτό», με την αριστοτελική σημασία της ουσίας του

² Αριστοτέλη, *Φυσικά* 193b, 21.

³ W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991, σελ. 103.

⁴ Αριστοτέλη, Μ.τ.φ. 1015α, 8.1.3.

⁵ W. D. Ross, ο.π., 48 – 49.

υπάρχοντος μέσα στη φύση του όντος, αν δεχτούμε ότι η γνώση μας για το «φαίνεσθαι» είναι πάντοτε σχετική, καθώς το «φαίνεσθαι» προϋποθέτει κάποιον στον οποίο θα φανερωθεί.

Με βάση τη φαινομενολογική άποψη για τον κόσμο, εάν η ίδια η ταυτότητα μιας οντότητας τίθεται μόνο όταν διαφοροποιηθεί από τον ίδιο τον εαυτό της και αναγκαστικά εκτείνεται στο χώρο έξω από τον εαυτό της, η έλλειψη αυτή γεννά την επιθυμία υπέρβασης της φαινομενικότητας της, δηλαδή το φαινόμενο του «είναι» απαιτεί μια περαιτέρω οντολογική διερεύνηση, απαιτεί δηλαδή μια γνωστική επαλήθευση της ουσίας του όντος πέραν του ίδιου του φαινομένου. Αναγκαία και επαρκής όμως προϋπόθεση της υπόστασης της γνωρίζουσας συνείδησης αποτελεί το να μπορεί η ίδια να υπάρξει ως συνείδηση του εαυτού της, σαν να είναι η ίδια η γνώση του αντικειμένου⁶. Η αναγωγή της συνείδησης σε γνώση υποδηλώνει την εισαγωγή στη συνείδηση του δυϊσμού Υποκείμενο – Αντικείμενο, ο οποίος είναι τυπικός στη γνώση.

Και οι δυο παραπάνω δυϊσμοί (μορφολογικός, γνωστικός) αποτελούν από το ένα άκρο της εμπειρίας μέχρι το άλλο την αναφορά του Ίδιου στον εαυτό του, μέσα στην ταυτότητα του οποίου ενυπάρχει η διαφορά του Άλλου. Η ετερότητα και η ταυτότητα επομένως αποτελούν θέσεις και δυνατότητες της συνείδησης του ανθρώπινου όντος, το οποίο μόνο όταν υπερβαίνει τον εαυτό του μπορεί να τον γνωρίσει⁷, δηλ. γνωρίζει αυτό που είναι στον τόπο του Άλλου.

Διαγράφεται έτσι μια θετική σχέση ανάμεσα στη φύση (μορφολογικός / σεξουαλικός διμορφισμός) και στην ανθρώπινη φύση (γνωστικός δυϊσμός), μια σχέση που ο Michel Foucault ορίζει ως «παιχνίδι με ταυτόσημα στοιχεία»⁸ (ίδιο, συνεχές, ανεπαίσθητη διαφορά, αδιάλειπτη

⁶ Σύμφωνα με τη σημασία που ο Heidegger αποδίδει στην ουσία της συνείδησης ως ένα «είναι» μέσα στο οποίο μπαίνει το πρόβλημα του ίδιου του είναι του.

⁷ Με την έννοια της χαϊντεγκεριανής και σαρτρικής σημασίας που αποδίδεται στην ανθρώπινη συνείδηση.

⁸ M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, ο.π., σελ. 425.

διαδοχή), όπου δεν επιτυγχάνεται η θέση της μιας χωρίς την άλλη, αφού μόνο έτσι επικοινωνούν.

Σύμφωνα με τα παραπάνω θα εξετάσουμε πώς διαγράφεται μια οντολογική προβληματική για διερεύνηση του νοήματος της έννοιας του ανδρισμού και της θηλυκότητας, ως απόδοση:

- α) εγγενών / ουσιαστικών ανθρώπων χαρακτηριστικών ή
- β) ως λειτουργικών / χρηστικών μορφοποιήσεων, που με την υπέρβαση τους οδηγούν τη δυνατότητα του ανθρώπου στα έσχατα της ουσίας του.

Ο άνθρωπος μέσω του σώματος ασκεί παθητικά μια σειρά φυσικών δραστηριοτήτων σεξουαλικά διμορφικών. Αυτή η διαδικασία απαιτεί, κατά κανόνα, μια αναγκαστική υπακοή στην αυστηρή φυσική νομοτέλεια της επιβίωσης του είδους, μέσω των αναπαραγωγικών λειτουργιών και των παραβλεπομένων εξαιρέσεων ή εμποδίων τους, που οφείλονται σε συντελεστικές δυσλειτουργίες ή εξωτερικά εμπόδια. Η πορεία αυτή δεν επιδέχεται αμφισβητήσεις, είναι εντατική και συνεχής, αποτελεί δηλαδή μια ένδειξη της «κλειστής» συστηματικής⁹ της φυσικής περατότητας. Παράλληλα όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, ο ίδιος ο άνθρωπος υπερβαίνει το φύλο του, δηλ. αυτό που φαίνεται να είναι, ενεργητικά αναφερόμενος στη συνείδηση και στο σώμα του άλλου φύλου, για να ορίσει τη δική του συνείδηση και το δικό του φύλο.

Θα μπορούσαμε να ορίζαμε δηλαδή αυτή τη φυσική ανθρώπινη κατάσταση του σεξουαλικού διμορφισμού ως το υπερβατικό εφελτήριο που παρέχει η ίδια φύση στον άνθρωπο, με σκοπό να αποκωδικοποιήσει

⁹ Ο όρος «συστηματική» αναφέρεται σε βιολογικό κλάδο, που έχει ως αντικείμενο την ταξινόμηση των οργανισμών σε ιεραρχία και τη διερεύνηση των μεταξύ τους σχέσεων συγγένειας. Στη Φιλοσοφία η λέξη «σύστημα» σηματοδοτεί, σύμφωνα με την απόδοση που κάνει η Βάσω Κιντή στο *Kuhn και Wittgenstein* «ένα πλαίσιο εντός του οποίου μια λέξη, ή μια πρόταση έχει νόημα. Το πλαίσιο αυτό μπορεί να είναι απλώς ένα σύνολο σημείων, ένας λογισμός, όπως στην περίπτωση του συστήματος των αριθμών (L. Wittgenstein – Zettel, 357), ή της νευτώνειας μηχανικής (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.342). Μπορεί όμως να έχει και τη σημασία της κοσμοθεωρίας, του κοσμοειδώλου (L. Wittgenstein *Tractatus Logico - Philosophicus*, 6.372 πρβλ. *Φιλοσοφικές Έρευνες*, σ.

αυτός και να «ανοίξει» το κλειστό σύστημα της και να αποκαλύψει αυτό που πραγματικά αποτελεί η μία και ενοποιημένη ουσία του ανθρώπου στην ολότητά της.

2.1.2 Η ΑΝΑΓΚΗ ΜΙΑΣ «ΑΝΟΙΚΤΗΣ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗΣ» ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ

Οι γλώσσες των διαφόρων επιστημών της Βιολογίας της Ψυχολογίας, της Φυσικής, της Κοινωνιολογίας της Ιστορίας, της Οικονομίας, και της Φιλολογίας, μπορούν να μιλήσουν για το πρόβλημα του φύλου με ένα δεύτερο σχολιαστικό λόγο¹⁰. Μπορούν δηλαδή να προσφέρουν ερμηνείες στο φιλοσοφικό ανθρωπολογικό λόγο γι' αυτό που σημαίνει ο σεξουαλικός διμορφισμός του ανθρώπου και ειδικότερα για:

- α) την καταγωγή και συγκρότηση της διαφοράς, πώς δηλ. αυτή οριοθετείται στις θεμελιώδεις διαστάσεις της φυσικής πραγματικότητας (η περατότητα του φύλου ως προς το χώρο και η α–συνέχεια του φύλου ως προς το χρόνο) και
- β) τον τρόπο κατάλυσης της περατότητας και α – συνέχειας των φύλων.

Στην παρούσα εργασία η «πολυγλωσσική» αυτή μέθοδος προσέγγισης θα προσπαθήσει να καταδείξει διαφορετικές γνωστικές προσεγγίσεις, (που διάφορα γνωσιοθεωρητικά μοντέλα χρησιμοποιούν μιλώντας για τη καταγωγή της διαφοράς, τον τρόπο της ύπαρξής της και τη δυναμική της στα δύο φύλα,) αναλύοντας το πώς η *a priori* διαφορικότητα των φυσικών μορφών, που αποδίδει ένα δυϊστικό πρότυπο ερμηνείας, μπορεί μέσω του ανθρώπου να υπερβαθεί, να καταλυθεί δηλ. ως εγγενής ουσιακός προσδιορισμός και να αναλυθεί σε μια υπερβατική ενοποίηση της ανθρώπινης παρουσίας.

283/228), αφού περιλαμβάνει, πλην των σημείων, και ένα σύνολο πεποιθήσεων, ρητών ή αρρήτων». Βλ., Β. Κιντή, *Kuhn και Wittgenstein*, Εκδ. Σμίλη, Αθήνα 1995, σελ. 211.

2.1.3 Η ΚΛΕΙΣΤΗ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΠΕΡΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ.

Θα ξεκινήσουμε με την ανάλυση της δυσ – λειτουργικής για τον άνθρωπο κλειστής συστηματικής της φυσικής του περατότητας.

Ιστορικά η θετικότητα της γνώσης για τον άνθρωπο αποτελεί μεθοδική συνέχιση της γνώσης για τα πράγματα και τη Φύση, στα πλαίσια μιας λογικής προφάνειας, όπου το cogito, ο εμπειρικός λόγος του Δυτικού Πολιτισμού, άρθρωνε ένα συνεχές λογικών αναπαραστάσεων. Το «είναι» των όντων εξαντλούσε το σύνολο του νοήματός του σε μια φαινομενική εξωτερικότητα. Ο λόγος για το «είναι» του ανθρώπου ήταν λόγος της θετικότητας της γνώσης για την περατότητά του, ο ίδιος δηλ. λόγος που αναγγέλλει τον άνθρωπο ως φύση, σώμα, λειτουργίες και θάνατο.

Κατ' αναλογία, η περατότητα του φύλου του ανθρώπου περιορίστηκε στην οπτική μιας σωματικοποιημένης εμπειρίας, η οποία αποδιδόταν πολυδιάστατα σε όλες τις μορφές της ανθρώπινης ζωής¹¹:

- α) ως ταυτότητα: αίσθηση του εαυτού ως άνδρα ή γυναίκας, που μπορεί να διαφοροποιείται σεξουαλικά
- β) ως σεξουαλικότητα: διαπλοκή επιθυμιών και πραγματικών σωματικών έλξεων, συναισθημάτων και φαντασιώσεων
- γ) ως σεξουαλική ταυτότητα: διαπλοκή της σωματικής αυτοταυτοποίησης με υιοθέτηση τρόπων συμπεριφοράς και μορφής ζωής ανάλογων προς τα κοινωνικά και πολιτισμικά αναγνωρισμένα πρότυπα και
- δ) ως status της σεξουαλικής ταυτότητας: η κοινωνική εξουσία και η δύναμη σε σχέση με τους άλλους που πηγάζει από την αποδοχή του ατόμου ως άντρα και ως γυναίκας.

Η ανάλυση της σωματικοποιημένης εμπειρίας του ανδρικού ή γυναικείου βιώματος δείχνει ότι ο τρόπος ζωής δίνεται θεμελιωδώς μέσω

¹⁰ M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, ο. π., σελ. 76.

του σώματος και η αντικειμενικότητα της γνώσης αφορά μόνο στο κλειστό σύστημα της διαφοράς στη μορφή. Είναι όμως το ίδιο το ανθρώπινο σώμα ένα «κλειστό σύστημα»; υπόκειται δηλ. τυφλά και παθητικά στις επιταγές της φυσικής νομοτέλειας και μόνο; Πώς μπορούμε να «διαβάσουμε» μια αμφισβήτηση στο φυσικό χαρακτήρα του σώματος, στην αντικειμενικότητα της γνώσης για το φύλο;

Η περατότητα των έμφυλων σωμάτων, η δυναμική της σεξουαλικότητας τους και η α-συνέχεια του έμφυλου ανθρώπινου όντος αποτελούν αντικείμενο έρευνας των φυσικών επιστημών, καθώς η μορφολογική ετερότητα του σώματος μπορεί να μελετηθεί ξεχωριστά για το ανδρικό και για το γυναικείο σώμα χωρίς επιπλέον συμβολικές νοηματοδοτήσεις και ερμηνείες.

Το σώμα βρίσκεται στη θέση του, παρόν στο χώρο και στο χρόνο του, τελώντας τις φυσικές του λειτουργίες υπάκουα στον φυσικό προγραμματισμό. Η φύση προσδιορίζει το τι μπορεί και τι πρέπει να κάνει, η εξέλιξη το βελτιώνει και η φθορά δε φαίνεται να προκαλεί καμιά αγωνία για την αποτελεσματικότητα της αποδοτικότητάς του, εφόσον είναι πλήρως αναλώσιμο και μπορεί να αντικατασταθεί, μέσω της αναπαραγωγικής σκοπιμότητας και αποδοτικότητας, από ένα άλλο.

Η ζωή του σώματος του άνδρα ή της γυναίκας ενώ φαίνεται να προχωρεί, να έχει πολυπλοκότητα, να εμπλουτίζεται από διαφορετικές εμπειρίες και συσχετισμούς, τελικά δεν έχει «πρόσωπο» για τη Φύση. Η Φύση «συνθλίβει» ανελέητα τα σώματα σε προκαθορισμένους προορισμούς, προκειμένου τίποτε να μην εμποδίσει τη συνεχή ροή εξέλιξης των συστημάτων της.

Άρα τα σώματα καθεαυτά καμιά αξία δε φαίνεται να έχουν για τη Φύση πέραν της απόλυτα «υπάκουης» στασιμότητάς τους μέσα στα προ –

¹¹ Judith Lorber, "Embattled Terrain – Gender and Sexuality", στο *Revisioning Gender*, Sage Publications, 1999, σελ. 417.

επιλεγμένα διαστήματα που η εκτατή στο χώρο και μετρήσιμη στο χρόνο ζωή τους, τους επιτρέπει να επιτελέσουν το έργο που τους έχει ανατεθεί: αυτό της συνεχούς ανανέωσης μέσω της αναπαραγωγής.

Η Φύση, ως υποκείμενο ζωής, φαίνεται να λειτουργεί και να ορίζει την ταυτότητά της στα πλαίσια μιας απόλυτα αυστηρής «κλειστής συστηματικής» τόσο πολύτιμης και μοναδικής, ώστε κάθε λεπτομέρεια των πιο μικρών συστατικών του υλικού της να παρουσιάζει εξαιρετική ευελιξία και αξιοσημείωτη λειτουργική επιλεκτικότητα, με αποτέλεσμα να καταφέρνει να υπερβαίνει κάθε εμπόδιο στην εξελικτική της πορεία. Αποτελεί όμως αυτό αιτία αναφοράς σε μια «ανοικτή» ιδιότητα; Πώς μπορεί να θεωρηθεί η εξελικτική ιδιότητα ως ένδειξη στοιχείων «ανοικτής συστηματικής» μέσα στην ίδια τη σύσταση του «κλειστού» φυσικού μηχανισμού του φύλου;

Καθώς το φύλο είναι της φύσης, θα προσπαθήσουμε να ελέγξουμε πώς αυτό ως, ένα φυσικό σύστημα έχει και «ανοικτό» - εκτός από «κλειστό» - χαρακτήρα και επίσης να ελέγξουμε ποιες οι συνέπειές της λειτουργίας του για τον άνθρωπο και την προσπάθεια αυτοκαθορισμού του.

Με αφετηρία την κλειστή συστηματική της σωματικής περατότητας, ο λόγος για τον άνθρωπο στη δυτική σκέψη είναι λόγος για τον άνδρα και λόγος για τη γυναίκα χωριστά. Ο λόγος όμως απαιτεί το υποκείμενό του να είναι άνθρωπος, το ανθρώπινο *cogito*, και όχι η Φύση. Άρα το *cogito* ενός άνδρα νοηματοδοτεί την ανθρώπινη ύπαρξη για τον ίδιο διαφορετικά απ' ό,τι τη νοηματοδοτεί το *cogito* μιας γυναίκας. Θα διαπιστώναμε τότε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο μέσα στην αναλυτική του στοχασμού φαίνεται η διαφορά (στο *cogito* των έμφυλων ανθρώπων) να είναι το ίδιο πράγμα με την ταυτότητα (στο *sum* των έμφυλων ανθρώπων). Θεμελιώνεται έτσι μια οντολογική σκέψη που προσκρούει στην ίδια της τη μέθοδο: το όριο του ανθρώπου να αποτελεί και το όριο της γνώσης του. Ο άνθρωπος όμως, όχι

μόνο ως εμπειρικό όν σεξουαλικά διαχωρισμένο αλλά και ως Υποκείμενο της εμπειρικής του γνώσης, δηλαδή ως υπερ-βατικό ως προς τον εαυτό του ον (όπως αναλύσαμε προηγουμένως), καταστρέφει τα όρια της περατότητάς του και ζητά να υπερ-βεί τη φυσική γνώση στο χώρο μιας μετα – φυσικής σκέψης.

Η μεταφυσική σκέψη οφείλει να αρνηθεί την «κλειστή» περατότητά της, δηλ. οφείλει να αρνηθεί την ασυμμετρία της με το άπειρο, εφόσον σωματοποιείται βέβαια αλλά και συνειδητοποιείται από τη θέση του Υποκειμένου. Έξω από το εμπειρικό βίωμα της έμφυλης ή άλλης μορφικής ταυτότητας, η αναγκαιότητα της μεταφυσικής σκέψης καταδεικνύει τον άνθρωπο όχι ως δημιουργήμα της φύσης ή του πολιτισμού, αλλά ως υπερ-βατικό και ενοποιητικό ως προς τη φύση και τον πολιτισμό έμβιο τρόπο ύπαρξης, δια του οποίου θεμελιώνεται η «ανοικτή διάσταση» στον κόσμο.

Επομένως ο λόγος για τον άνθρωπο σε μια ανθρωπολογία του φύλου αφορά μια «ανοικτή συστηματική», εφόσον αναφέρεται στη σχέση του ανθρώπου με ένα απάτητο γνωστικό χώρο μεταξύ Φύσης που «ελκύει» και Μετα-φυσικής που «ελκύεται» από τον άνθρωπο, ακριβώς επειδή απορρέει από τη σταθερή εξωτερικότητα της μορφής / φύλου, που τον διχάζει ως προς τον ορισμό και την κατάδειξη του τι πραγματικά είναι.

Με άλλα λόγια η πρόταση «ο Χ είναι άνδρας» δεν μπορεί να εννοηθεί από μια γυναίκα παρά πρωταρχικά ως «ο Χ είναι Άνθρωπος διαφορετικός από εμένα». Το αντίστροφο ισχύει για έναν άνδρα. Το «εγώ» επομένως ενός άνδρα ή μιας γυναίκας αντιλαμβάνεται το «είναι» του ως ανθρώπου ελλειπτικό ως προς τον εαυτό του, δηλ. ως ενέχον εγγενώς την ετερότητα. Η διαπίστωση αυτή έχει ως οντολογική συνέπεια την αναγκαιότητα μιας υπέρβασης του φύλου μέσω μιας «ανοιχτής συστηματικής», η οποία ξεκινώντας από το δυϊσμό δύο έμφυλων γνωστικών υποκειμένων καταλήγει σε ένα γνωστικό ενοποιητικό ά-φυλο αντικείμενο, το οποίο ενέχει τη μόνη «ανοικτή» ταυτότητα, στην οποία και

οι δύο – άνδρας και γυναίκα – μπορούν να αναγνωριστούν: αυτή του Ανθρώπου.

2.2 Η «ΑΝΟΙΚΤΗ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ» ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΣΗΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ

Ο λόγος για τον άνδρα και για τη γυναίκα μπορεί να παρουσιάζεται ως δισυγής στις επιστήμες που μιλούν για τον άνθρωπο, ανάλογα με το πόσο επιτρέπουν να φανεί το τι θεμελιώνει την περατότητα του φυλετικού του «φαίνεσθαι», και ως ενοποιητικός σε όσες αποκαλύπτουν το τι την καταλύει και την οδηγεί στην υπέρβαση των φύλων και την ενοποίησή τους μέσα στην ολότητα του ανθρώπινου «είναι».

2.2.1 Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΚ – ΣΤΑΤΙΚΟΥ ΦΥΛΟΥ

Στη δεύτερη οριοθέτηση καθορίζεται ένας τρόπος κατάλυσης της α – συνέχειας του έμφυλου όντος, δηλ. ένας τρόπος άρνησης της στασιμότητας του ανθρώπινου «είναι» στο χώρο και στο χρόνο, που το ίδιο εντοπίζει μέσα στην ιστορία της ζωής του σώματός του αναλαμβάνοντας την οπτική γωνία του γνωστικού Υποκειμένου.

Ως γνωστικό Υποκείμενο ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη φυλετική ετερότητα ως «δυνάμει» ή «δι' εαυτόν» διαδικασία ολοκλήρωσης, που μορφοποιείται στην επιθυμία καθορισμού μιας «καθ' εαυτόν» ταυτότητας μέσω της προσέγγισης του Άλλου. Εδώ εντοπίζεται ο πυρήνας μιας «ανοικτής συστηματικής», καθώς ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι ο ίδιος υπάρχει:

- α) ως εγγενώς ατελής,
- β) ως λειτουργικά διαφοροποιημένος,
- γ) ως σκοπιμότητα προς ολοκλήρωση και
- δ) ως πορεία προς τον Άλλο.

Οι τέσσερις αυτές διαπιστώσεις προσομοιάζουν με αυτό που ο J. P. Sartre ορίζει ως «μη θετική σύλληψη του δι – εαυτόν από τον ίδιο τον εαυτό του ως μη εκτατό»¹², καθώς ο μη – εκτατός χαρακτήρας του «δι’ εαυτόν» δηλώνει εκ-στασιακή σχέση. Η έκταση¹³ είναι ένας υπερβατικός προσδιορισμός σε αναλογία με το χώρο. Το φύλο ως εκ-στασιακή σχέση, δηλαδή ως αναγκαιότητα εξόδου από ένα χώρο, πραγματοποιεί την κατάσταση ενός ανθρώπου ως «εν σχέσει πραγματοποιούσα άρνηση του εαυτού». Στη σχέση των δύο φύλων μόνη οδός αποδοτικής ταυτοποίησης του ανθρώπου αποτελεί η σαρτρική «αρνημένη ταυτότητα»¹⁴, δηλ. μια υπερβατικά αρνημένη ταυτότητα μέσω της συνειδητοποιούμενης Διαφοράς (διαφοράς του ανθρώπου πρωταρχικά από τη μητέρα του, από το άλλο φύλο και τελικά από το Θάνατο). Ο εκ – στασιακός χαρακτήρας του φύλου¹⁵ και η καθαρή εξωτερικότητά του φαίνεται σαν μια πρώτη ένδειξη δυνατότητας «ανοιχτής συστηματικής» στον ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης.

2.2.2 Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ Α – ΣΥΝΕΧΟΥΣ ΦΥΛΟΥ

Η «εν σχέσει» πραγμάτωση της εξωτερικότητας του φύλου θα μπορούσε να ελεγχθεί και μέσα στον οντολογικό τρόπο της χρονικότητας. Εάν το συνεχές, σαν τυπική ποιότητα βάθους, αφήνει να φαίνεται το

¹² J. P. Sartre, *Το είναι και το Μηδέν*, τόμ. Α, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977, σελ. 267

¹³ Η έκταση με την έννοια της εξωτερικότητας, σύμφωνα με τον Sartre δηλώνεται με ό,τι καθορίζεται παράλληλα και ως μια «κινούμενη σχέση ανάμεσα σε άσχετα όντα», ως «ανεξαρτησία των μεν απέναντι στα δε, ως ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο τα όντα μπορούν να αποκαλυφθούν σαν άσχετα προς το όν (τον άνθρωπο) μέσω του οποίου η σχέση εισάγεται στον κόσμο, δηλ. η καθαρή εξωτερικότητα». Βλ., J. P. Sartre, ο.π., σελ. 272.

¹⁴ Ο. π., σελ. 271.

¹⁵ Η έννοια του «εκστασιασμού» (στη σεξουαλική δραστηριότητα των δύο φύλων λειτουργεί ως η μόνη επικοινωνιακή διέξοδος (πλην της απόσυρσης) του σύγχρονου ανθρώπου από την «ερημώδη μορφή του κοινωνικού» που έχουν οι σύγχρονες σχέσεις, όπως έχουν διαμορφωθεί από την έκρηξη της επικοινωνίας και της πληροφωρίας, επισημαίνει ο Jean Baudrillard. Κι αυτό γιατί, εφόσον «όλοι οι ορίζοντες μας έχουν διασχισθεί» και έχουμε εκ των προτέρων έρθει αντιμέτωποι με όλα τα «αλλού», αυτό που πραγματικά επιθυμούμε είναι «ο ίλιγγος της επιφανειακότητας, η επιπόνηση της λεπτομέρειας, η οικειότητα της τεχνικής, δηλ η τεχνική τους προσποίηση και πλαστότητα, και τίποτε περισσότερο», και το ίδιο ισχύει και για το σεξ. «Το σώμα, έτσι όπως το άλλαξε η σεξουαλική απελευθέρωση, έχει υποβιβαστεί σε μια κατανομή επιφανειών, σ’ ένα πολλαπλασιασμό πολλαπλών αντικειμένων, ένα σώμα

ασυνεχές σαν τύπος της εξωτερικής σχέσης ανάμεσα στο «τόδε τι» (άνδρας – γυναίκα) και την ολότητα (άνθρωπος), τότε ο άνθρωπος, ως ολότητα, διαμέσου του φύλου του μεταλλάσσει το συνεχές σε α – συνεχές. Και κατ' αναλογία μέσα στο α – συνεχές του φύλου, η φυσική πραγματικότητα ενός εμπειρικού βιώματος φαίνεται ως μια στατική εξωτερικότητα ενός παρόντος, μιας περατότητας της οποίας κάθε στιγμή σημαίνει άρνηση μιας διάρκειας.

Η χρονικότητα, η καταγωγική ερμηνεία του ανθρώπου και παράγοντας της ιστορικότητάς του, τεμαχίζει το παρόν του σε προσδιοριζόμενα και μετρήσιμα «τώρα»: το «τώρα» της Φύσης (η ερωτική παραγωγική σχέση των σωμάτων), το «τώρα» του Πολιτισμού (η πνευματική παραγωγική σχέση των ψυχών). Οι τρεις τρόποι ύπαρξης του χρόνου (παρελθόν - παρόν - μέλλον) φυλακίζουν τον άνθρωπο στα πλαίσια μιας εξωτερικής ταυτότητας, που αντιστοιχεί:

- α) στην αναπόφευκτη φθορά της σωματικότητας,
- β) στην πραγματικότητα του φυλετικού εντοπισμού και
- γ) στη δυνατότητα πρόσβασης στον τόπο της ετερότητας.

Στους δύο πρώτους τρόπους η γνωστική πρόσβαση φαίνεται εφικτή, εφόσον αποτελούν φυσικούς προσδιορισμούς με «κλειστά» χρονικά περιθώρια. Αντίθετα, στον τρίτο τρόπο, το μέλλον, η γνωστική πρόσβαση του ανθρώπου από τη θέση του υποκειμένου ανατρέπει τα δεδομένα, γίνεται χρονικά απροσδιόριστη και, όπως και παραπάνω αναπτύξαμε, «ανοικτή». Στη δυναμική της υπέρβασης των ορίων της εξωτερικότητας του φύλου μέσω του «εν σχέσει» τρόπου ύπαρξης, τοπικότητα και χρονικότητα της ταυτότητας αναγνωρίζονται ως «ανοικτές» σε νέες νοηματοδοτήσεις και προοπτικές.

μεταστατικό, ένα κομματιαστό σώμα που δεν μπορεί να ελπίζει πια σε καμιά ανάσταση». Βλ., Jean Baudrillard, *Η Έκσταση της Επικοινωνίας*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991, σελ. 59-61.

2.3 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τα θεμελιώδη ερωτήματα για την αιτία, το σκοπό και το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσω του σεξουαλικού διμορφισμού αποτέλεσαν αντικείμενα πολλών ερμηνευτικών προσπαθειών. Τα κριτήρια για την προσέγγιση του προβλήματος θα μπορούσαν να καθοριστούν σε δύο διαμετρικώς αντίθετους αφετηριακούς τρόπους: τον ενοποιητικό και το δυιστικό.

Το ενοποιητικό ερμηνευτικό πρότυπο της προβληματικής για τα φύλα προτάσσει την ενοποίηση των πολύπλοκων και πολωμένων αντιθετικών ζευγών (τον ανταγωνισμό των οποίων αναλύει και ερμηνεύει το δυιστικό πρότυπο, που δεν αποτελεί παρά «παράπλευρο» αντικείμενο της παρούσας έρευνας) σε ένα αρμονικό και ισορροπημένο ενοποιητικό σύστημα.

Το σύστημα αυτό διέπουν κανόνες τάξης και πειθαρχίας ως προς το όλον του, το οποίο αποτελεί έκφραση και λόγο της πληρότητάς του, καθώς προτάσσει μια ολοποιητική μεταποίηση της ετερότητας στο επίπεδο του προσώπου και όχι του φύλου. Διέπεται από ανθρωπολογικά ερμηνευμένες οπτικές εφαρμοσμένες σε νέες πολιτισμικές κατασκευές και τεχνολογίες, οι οποίες προβάλλουν νέες μεταφυσικές ισορροπίες απέναντι στις αδυναμίες και ατέλειες της ανθρώπινης εξωτερικότητας και όλων των συνεπειών της (βιολογικές διαφορές, φθορά, ασθένεια, γήρας, θάνατος).

Μια νέα προβληματική για το φύλο ανατέλλει μέσα από το νέο συμβολικό σύστημα των βιολογικών και πολιτισμικών αλλαγών: η δυναμική ενός νέου ανθρώπινου σώματος με εμφανή ανδρόγυνα χαρακτηριστικά, η διαφορετική αντιμετώπιση της ετεροσεξουαλικότητας και της ομοφυλοφιλίας, η άμβλυνση της γενετήσιας επιθετικότητας, οι γενετικές επεμβάσεις, οι νέες αναπαραγωγικές τεχνικές, ο περιορισμός της

σεξουαλικής βίας, η χειραφέτηση από πολιτικές και πολιτισμικές ιεραρχήσεις των σεξουαλικών διαφορών των ανθρώπων.

Οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις του ενοποιητικού μοντέλου, το οποίο συμμερίζεται των εξάλειψη της αναγκαιότητας της πόλωσης των δύο φύλων σε μια «εν σχέσει» ολοκλήρωση της ανθρώπινης προοπτικής, έχουν και στο παρελθόν παρουσιασθεί με διορατικό τρόπο αλλά και απaráμιλλη λογικότητα στις ελληνικές μυθολογικές κοσμολογίες και στη φυσιοκρατική αντίληψη των Προσωκρατικών φιλοσόφων, στην «Πολιτεία» του Πλάτωνα και στην Σοφόκλεια «Αντιγόνη», στην Πρωτοχριστιανική εκδοχή για τα δύο φύλα, και συνεχώς εμπλουτίζονται με νέες πληροφορίες στις επιστημονικές εκδοχές της σύγχρονης Κβαντικής Φυσικής, της Μοριακής Βιολογίας και της Γενετικής, καθώς και της Ψυχανάλυσης και της Οικολογίας.

Το περιεχόμενο των ερμηνευτικών αυτών προσπαθειών θα αναλυθεί και θα σχολιασθεί στη συνέχεια, μέσα από αφαιρετικά επιλεγμένες διατυπώσεις των κύριων οντολογικών τους προτάσεων.

ΜΕΡΟΣ Β΄

B-0116

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο

Η ΦΥΣΙΟΚΡΑΤΙΚΗ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

3.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ (ΘΕΜΑΤΙΚΗ – ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ – ΑΡΧΕΣ)

Στον πρώιμο φιλοσοφικό στοχασμό της Αρχαίας Ελλάδας η έννοια του φύλου θεμελιώνεται αρχικά στη δυϊστική λογική της οργάνωσης της Φύσης σε αντιθετικά ζεύγη, η οποία αποδίδει τον τρόπο φυσικής λειτουργίας των όντων ως λειτουργικών συνόλων μέσα στον κόσμο. Η αντιθετική διάταξη των πρωταρχικών στοιχείων που δομούν το Σύμπαν της κοσμολογικής ερμηνείας των μυθικών δοξασιών και του προσωκρατικού στοχασμού έχει τις απαρχές της στην παρατήρηση του αρχέγονου γενεσιουργού τρόπου στη Φύση, αυτόν του ζευγαρώματος του αρσενικού με το θηλυκό.

Η αντίληψη της οικονομίας της βιολογικής παραγωγής¹ αλλά και της υλικής παραγωγής θεμελίωσε γνωστικές οπτικές για τα ίδια τα υποκείμενα (τον άνδρα και τη γυναίκα), οι οποίες συμβολικά αποδόθηκαν και σε περαιτέρω ταξινομήσεις μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Τα αντιθετικά δηλ. ζεύγη ως φυσικά λειτουργικά σύνολα αποτέλεσαν πρότυπα για την ερμηνεία των κοινωνικών λειτουργιών των υποκειμένων «σαν μια τεράστια προβολή και μεταφορά του κοινωνικού σχεδίου σε συμπαντική κλίμακα»².

Η ευρύτερη ερμηνευτική προσέγγιση των θεωριών των προσωκρατικών φιλοσόφων, οι οποίες είναι βαθύτατα επηρεασμένες και

¹ Θεόφιλος Βεΐκος, *Η Προσωκρατική Φιλοσοφία*, Εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1980, σελ. 27.

² Κώστας Αζελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, Εκδ. Εστία, Αθήνα 1970, σελ. 91.

ωστόσο απομακρυσμένες από την ιεραρχική δομή της μυθολογίας, έγινε μέσα από πολλαπλές οπτικές γωνίες. Μια νέα θεώρηση του κόσμου, της ουσίας των όντων, της ταυτότητας και της ετερότητας, της αλήθειας και του ψεύδους, του χώρου και του χρόνου, ολιστικά και συσχετιστικά γεννά νέους προβληματισμούς και νέες σχηματοποιήσεις, από τις οποίες προτείνεται έναν νέο ερμηνευτικό περιεχόμενο για τον ανθρωπολογικό στοχασμό.

Οι νεότερες φιλοσοφικές τεχνικές, σύμφωνα με τον Κώστα Αξελό, προσέγγισαν την προσωκρατική φιλοσοφία είτε α) ιστορικά (ως στάδιο οικουμενικών αναζητήσεων, παράλληλο με εκείνο των Ουπανισάντ στις Ινδίες, του Ζωροαστρισμού στο Ιράν, του Κομφουκιανισμού στην Κίνα και του Ιουδαϊσμού στην Παλαιστίνη), είτε β) συστηματικά, σύμφωνα με τους θεματικούς πυρήνες της δυτικής φιλοσοφίας³.

Ειδικότερα, διαμορφώνονται οι ακόλουθοι προσεγγιστικοί πυρήνες με κέντρο τους οποίους συστηματοποιείται η ανάγνωση των προσωκρατικών αντιλήψεων και οι οποίοι, κατά τον Κ. Αξελό, συστοιχούν την ακόλουθη διάταξη:

- 1) Με κέντρο το Λόγο: η συστηματοποιημένη διάσταση της δυτικής σκέψης, η οποία εξελίσσεται σε Λογική.
- 2) Με κέντρο τα Αστρονομικά – Κοσμολογικά προβλήματα: η επιστημονική φυσική έρευνα.
- 3) Με κέντρο τη Δίκη: η ιστορική, κοινωνική και πολιτική θεώρηση του κόσμου.
- 4) Με κέντρο την Αισθητική: η κοσμική τραγικότητα των Προσωκρατικών, όπου η ποιητική αρμονία της θεώρησης του κόσμου οδηγεί σε μια διαισθητική εξισορρόπηση μεταφυσικής και λογικής.

³ Κ. Αξελός, ο.π., σελ. 88-92.

- 5) Με κέντρο τα αντιθετικά ζεύγη: η σύγχρονη επιστημονική Φυσική, η οποία ζευγαρώνει τις δίσημες και στιγμιαίες αποκαλύψεις του «είναι» στο μικρόκοσμο και στο μακρόκοσμο, όπου κάθε μορφή ζωής κατά την παρουσία της στο χώρο και στο χρόνο προ – φάσκει ένα άρρητο και σκοτεινό οργανωτικό πλαίσιο.
- 6) Με κέντρο τον άνθρωπο: η ανθρωπολογική επεξεργασία των προσωκρατικών διαισθήσεων για τον τρόπο της ύπαρξης του ανθρώπινου όντος, για το σώμα και την ψυχή, τη ζωή και το θάνατο, το ήθος και το πεπρωμένο του.

Στα πλαίσια της τελευταίας ανθρωπολογικής φιλοσοφικής τεχνικής, η ανθρώπινη παρουσία στην προσωκρατική διάνοηση φαίνεται να αντανακλά το κοσμικό οργανωτικό πλαίσιο. Οι βασικές αρχές, (και έσχατες γενετικές συνιστώσες) που διέπουν το λόγο του οργανωτικού αυτού σχεδίου κατανεμημένες αντιθετικά σε ζεύγη ορίζουν:

- α) μια Αρχή (Θεός – Φύση),
- β) δύο Γενήτορες (αρσενικό – θηλυκό) και
- γ) μια Νέα Αρχή (ανθρώπινο σώμα – Φύση, Ανθρώπινη ψυχή – Θεός) με συνεκτικό ιστό οργάνωσης τη συνεχή ροή και κίνηση (ενέργεια).

Η σύλληψη αυτή συντελείται στη συνείδηση των ανθρώπων, οι οποίοι δρουν μέσα σε ένα οργανωμένο φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον και αναγνωρίζουν την αξία και την αποτελεσματικότητα της αντίληψης, αλλά και της βούλησής τους. Όπως δηλ. αντιλαμβάνονται τη θεϊκή βούληση και δράση μέσα στη φύση και τις δυναμικές της, με αποτέλεσμα τη γένεση και οργάνωση του συμπαντικού περιβάλλοντος, της Φύσης, έτσι αντιλαμβάνονται ότι η γνωστική λειτουργία και η βούληση των ανθρώπων με τη συστηματοποίηση των επιστημονικών γνώσεων και τεχνικών οργανώνει την ανθρώπινη σκέψη, ορθολογικοποιεί το μύθο, απομυθοποιεί το «ιερόν δέος» και δίνει αξία στο ανθρώπινο ον.

Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι μορφοποιούν τη φιλοσοφία ως κάτι πρωταρχικά ανθρώπινο δίνοντας κεντρική θέση στην ανθρώπινη ζωή⁴. Η παρουσία του ανθρώπου ως έμβιου όντος αλλά και ως ιστορικού υποκειμένου, το οποίο δημιουργεί κοινωνικά μοντέλα ζωής με κανόνες ανάλογους των κοσμικών μοντέλων του Σύμπαντος, ανοίγει πεδίο ανθρωπολογικής ερμηνείας για την έμφυλη ανθρώπινη παρουσία.

Βασικές αρχές της δομής της κοσμικής οργάνωσης αποτελούν:

- α) η αντιθετικότητα, εμφανής στα μετεωρολογικά και φυσικά φαινόμενα, στη φυλογενετική αναπαραγωγή των όντων, στο βιολογικό κύκλο της ζωής και στη διαρκή κινητικότητα και μεταβλητότητα,
- β) η ισότητα, ο τρόπος απόδοσης των ίσων ποσών ενέργειας όπου διαταράσσεται η ισορροπία για χάρη οποιασδήποτε δημιουργικής αλλαγής ή νέας μορφής ζωής και
- γ) η ενότητα, η σκόπιμη συναινετική δυναμική, που επαναφέρει σε αρμονία τις διαταραγμένες κατά τη μορφοποίηση ή μετάλλαξη οντότητες αποδίδοντάς τους την πληρότητα της θεϊκής ποιότητας, η οποία χαρακτηρίζει κάθε μορφή υλικής ζωής.

Αυτό που γεννιέται σύμφωνα με τον ορθολογιστικό καθορισμό της βιολογικής παραγωγής από το κυρίαρχο αντιθετικό ζεύγος «αρσενικό – θηλυκό», αποτελεί αφενός τη δυναμική μιας κοινής ουσίας, ενός «όλου», το οποίο σημασιοδοτεί στην κίνηση και στη ροή των λειτουργικών δομικών υλικών του, τη δημιουργία κατά την τάξη της πρώτης γενετικής αρχής ενός νέου ενοποιητικού παράγωγου, του ανθρώπου, ως νέας (και συνεχούς) γενετικής αρχής. Το νέο ενοποιητικό παράγωγο αφετέρου, ο άνθρωπος, μορφοποιείται και λειτουργεί μόνο μέσα σε διαχωριστικά πλαίσια, εντός του κοσμολογικού πλαισίου στο οποίο ανήκει:

⁴ Mihailo Djuric, «Ο Nietzsche και οι Προσωκρατικοί», στο *Ο Νίτσε και οι Έλληνες*, Εποπτεία Τερέζα Πεντζοπούλου - Βαλαλά, Εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 1997, σελ. 16.

- α) ως σώμα και ψυχή,
- β) ως άνδρας και γυναίκα και
- γ) ως φυσικές και πολιτισμικές λειτουργίες⁵.

Φαίνεται ότι ένα ενοποιητικό πρότυπο καθορίζει την ουσία του φυσικού σχεδιασμού λειτουργίας των όντων, ενώ ένα διαφοροποιητικό πρότυπο καθορίζει τον τρόπο της φυσικής παρουσίας τους. Ακόμη ότι ο άνθρωπος, διαχωρισμένος σε δύο φύλα, λειτουργεί φυσικά ως γενεσιουργός αρχή και αιτία για τη διαιώνιση του είδους του, αλλά και «μεταφυσικά» ως πιστός εντολοδόχος των ιερών / φυσικών κανόνων, που διέπουν τον κοσμικό σχεδιασμό, και ως θεσπιστής στην κοινωνική οργάνωση της ζωής του. Ποια είναι λοιπόν τελικά η βαθύτερη αυτονόμηση του ανθρώπινου όντος, αν υπάρχει, μέσα σε ένα τόσο ερμητικά «κλειστό» σύστημα αναπαραγωγής των ειδών, όπως αυτό της Φύσης;

Η απάντηση της φυσιοκρατικής προβληματικής για τον άνθρωπο, (προβληματικής που ξεκινώντας από τη ρωμαλεότητα του Αναξιμάνδρειου Απείρου συνεχίζεται στην Ηρακλείτεια συνεχή ροή μέσα στην ενότητα των αντιθέτων και στην ερμητική συμπίκνωση όλου του «είναι» των Ελεατών κι ακόμη στη συνδυαστική συμπίκνωση των αντιθετικών οξύμορων στην Εμπεδόκλεια και Ατομική θεωρία) οδηγεί τη σκέψη σε μια προ – διατυπωμένη στο κοσμικό σχέδιο αλήθεια για τα φύλα, την οποία αναπόδραστα εκδηλώνει ως τρόπο ζωής και κάθε άλλο αντιθετικό φανέρωμα του φυσικού κόσμου: Η αλήθεια ότι μέσα στη Φύση κάθε φυσική κατασκευή και λειτουργικότητα, και ανάμεσά τους και ο φυλετικός διαχωρισμός του ανθρώπου, δεν τελειώνει σε αυτό που είναι καθορισμένο από τη φύση να «είναι», (κυρίαρχο αρσενικό σώμα / οργανισμός / σκέψη / πράξη –κυρίαρχο θηλυκό σώμα / οργανισμός / σκέψη / πράξη), αλλά καθορίζεται επίσης μέσω μιας φυσικής του εν – διάθεσης και ενός φυσικού

⁵ «Η φιλοσοφία είναι ένα αποφασιστικό μέσο ή εργαλείο του πολιτισμού, μια που στρέφεται στον άνθρωπο ως άνθρωπο, μεριμνά για την ανθρωπιά του ανθρώπου και εξασφαλίζει, μόνο γι' αυτόν, μια ζωή αντάξια του». Βλ. Μ. Djuric, ο.π., σελ. 17.

σκοπού να αναιρεθεί ως «μη – είναι», μέσα στη Σχέση με το αντίθετο Άλλο (υποχώρηση κυριαρχίας, επίτευξη συλλειτουργίας των αντιθέτων), θέτοντας την άρνηση ως εσωτερικό κίνητρο κάθε διαλεκτικής κίνησης, μιαν άρνηση «καταφατική», όχι στερητική, αλλά γονιμοποιητική αιτία ζωής.

Ας παρακολουθήσουμε ωστόσο επιλεκτικά κάποια από τα πρώτα βήματα του προσωκρατικού αρχαιοελληνικού στοχασμού, τα οποία μιλούν για τα αντίθετα, ξεκινώντας από μια ερμηνευτική προσέγγιση ενοποιητικών προτύπων του μυθικού λόγου.

3.2 ΤΟ ΜΥΘΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ

3.2.1 ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Η προσπάθεια ανίχνευσης και εντοπισμού της «αρχής» του ανθρώπου, η αναδρομή στις απαρχές της καταγωγής του, επισημαίνει την πρώτη διαφοροποιητική του ανάγκη. Αυτή η διανοητική προσπάθεια που καταβάλλει για να εντοπίσει το χρονικό σημείο έναρξης και τον τόπο αναφοράς, την πηγή, χαρακτηρίζεται αφενός από ένα συγκεκριμένο τρόπο λειτουργίας της σκέψης του, με αυθαίρετη παλινδρόμηση στο χώρο και στο χρόνο⁶, ο οποίος τον οδηγεί σε οριοθετήσεις / μορφοποιήσεις, δηλαδή σε αρνήσεις μιας συνέχειάς του αναφορικά με άλλα όντα κατά τη συμπαντική γενετική διαδικασία, καθώς και σε ψυχικά και βιολογικά κατεστημένα των οποίων τείνει να αποκρυπτογραφήσει τα μυστικά, δηλ. τα ερήμην του αίτια και τις σκοπιμότητες που του επιβάλλουν δυνάμεις μη κυριαρχούμενες από αυτόν. Ουσιαστικά, η όλη προσπάθεια εκπηγάξει από την πρωταρχική άγνοια, το κενό γνώσης, την εκτός εαυτού δύναμη, η οποία προκαλεί φόβο, «ιερό δέος», και τον δεσμεύει σε μια διαδικασία με κάθε τρόπο ερμηνευτική, ταυτοποιητική.

Αυτό που πρωταρχικά θα ερευνηθεί είναι η σύνδεση της έναρξης του όντος με τη σεξουαλικότητα. Ο J. Libis περιγράφει την πρωτόγονη αντίληψη (που εντοπίζεται μέσα από τεράστιο αρχαιολογικό και μυθολογικό υλικό που εξερευνά η Ανθρωπολογία) ότι ο αρχικός δημιουργός, ό,τι συνιστά τη χρονική και οντική έναρξη, δεν είναι υλικό το ίδιο, τουλάχιστον δεν αναγνωρίζεται ως υλικό με τη σύγχρονη υλιστική φιλοσοφική σημασία, παρότι, σύμφωνα άποψη Α. Μ. Krappe, η βούληση και η πράξη του ακολουθούν βιολογικούς μηχανισμούς⁷. Στο πλαίσιο αυτής της πρωτογενούς αντίληψης για τις Αρχές, ο ίδιος ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη δημιουργία και την εξαρχής ύπαρξή του ως «ιερό αίνιγμα», «ως συνέπεια όχι μιας γένεσης φυσικής και απαλλαγμένης από σκοπιμότητες, αλλά μιας «ασυνήθιστης πράξης» κατασκευής ή δημιουργίας, που την εμπνέει μια πρόσθετη συνειδητή και κατευθυνόμενη από δυνάμεις ποσοτικά και προπαντός ποιοτικά διαφορετικές από τις ορατές δυνάμεις και ανώτερες αυτές»⁸. Ο πρωτόγονος άνθρωπος κυριαρχείται από την ύπαρξη και παρουσία ανώτερων, πρωταρχικών δυνάμεων ενός πεδίου που ο Levy-Bruhl ονόμασε πεδίο «μυστικών και αόρατων»⁹. Βρίσκεται επομένως εξαρχής σε σχέση / κοινωνία με το Θείο και το Ιερό, γεγονός που ταυτίζει το οντολογικό υπόβαθρο της δημιουργίας με το θρησκευτικό.

Αυτό που στη συνέχεια θα ερευνηθεί είναι το κατά πόσο η ψυχική άμυνα που προκαλείται απέναντι στο φόβο του ετεροκαθορισμού από το Θείο, η διαταραχή δηλαδή μιας προ-υπάρχουσας ψυχικής ισορροπίας / ενότητας με το Όλο / Θείο, απεικονίζεται σε μορφές σκέψης, οι οποίες δομούνται μέσα από την κυριαρχία της σεξουαλικότητας και κατά

⁶ C. Jung, C. Kerenyi, *Η Επιστήμη της Μυθολογίας*, Εκδ. Ιάμβλιχος, Αθήνα 1989, σελ. 15.

⁷ Η αναφορά από το βιβλίο του Α. Η. Krappe, *La genèse des mythes*, σελ. 254, γίνεται από τον J. Libis, στο *Ο Μύθος του Ανδρόγυνου*, Εκδ. Ολκός, Αθήνα 1989, σελ. 35.

⁸ J. Libis, ο.π., σελ. 31.

⁹ Ο.π. σελ. 31.

παράλληλο τρόπο καθορίζουν, σύμφωνα με τον R. Gaillois¹⁰ τη στενή σύνδεση Θρησκευτικότητας και σεξουαλικότητας.

Τα αίτια της πρωταρχικής αυτή διαταραχής επικεντρώνονται σε ένα κυρίαρχο και κομβικό σημείο διάσπασης: τον αρχέγονο φόβο του θανάτου.

Ο θάνατος είναι η απειλή εξαφανισμού και εκμηδένισης, δεν ελέγχεται και δεν κυριαρχείται. Έχει επομένως εξω – ανθρώπινη δυναμική, η οποία εισάγει τη διάσπαση στη βιολογική και ψυχική αίσθηση σύστασης του εαυτού. Μια αντίστοιχη δυναμική εσω – ανθρώπινη, ελεγχόμενη και κυριαρχούμενη από τον άνθρωπο, η οποία αντιμάχεται το θάνατο με όλο το διαφοροποιητικό / ενοποιητικό περιεχόμενο μιας αντίθετης και ερωτικο-πολεμικής¹¹ προς το θάνατο πράξης, αποτελεί η γέννηση ζωής, δηλαδή η λειτουργική αποτελεσματικότητα της σεξουαλικότητας: το πρώτο επομένως όριο που γίνεται αντιληπτό στον άνθρωπο, το οποίο προκαλεί βαθύτατα αρνητικά συναισθήματα, διεγείρει εγγενείς ακυρωτικές δυναμικές, τις πρακτικές γέννησης ζωής, ώστε να επανέλθει η εξισορρόπηση και η επαναφορά στην ηρεμία ενός ενοποιητικού όλου.

Ο θάνατος μπορεί να χαρακτηριστεί ως το πρώτο όριο εμφάνισης της ετερότητας, όπου τη θέση του διαφορετικού, του Άλλου, καταλαμβάνει η αθάνατη δύναμη, ο Θεός. Θεός και άνθρωπος αποτελούν την ψυχική δυαδικότητα, η οποία γεννάται μέσα από την εμπειρία της βιολογικής δυαδικότητας Ζωή – Θάνατος.

Η μόνη δυναμική που εξισορροπεί το δεύτερο μέρος του ζεύγους, τον άνθρωπο, έναντι του Θεού, σε αυτοτελές ενοποιητικό όλον είναι το ότι και ο άνθρωπος μπορεί να ακυρώσει το θάνατο, να δημιουργήσει αθανασία, με το προϊόν της σεξουαλικότητάς του.

Το σεξουαλικό πρότυπο της δυαδικότητας, όπως αποτυπώνεται στη σεξουαλική πράξη, έχει βιολογική πρωταρχική καταγωγή και δομή, αλλά

¹⁰ J. Libis, *Ο Μύθος του Ανδρόγυνου*, ο.π., σελ.30.

¹¹ Γιάννης Τζαβάρας, *Ερωτας – Πόλεμος*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα 1993, σελ.9-22.

το αποτέλεσμα του φαίνεται να επεκτείνεται πέραν του βιολογικού: τείνει να καλύψει το αναπόφευκτο κενό, την ασυνέχεια του ορίου / θανάτου. Γίνεται δηλαδή τρόπος υπέρβασης της θνητότητας και της αγωνίας που αυτή συνεπάγεται. Η σύσταση της σεξουαλικότητας όμως είναι και πάλη οριακή: η γέννηση ζωής απαιτεί σχέση με Άλλον, τον σεξουαλικά έτερο, απαιτεί δηλ. δυαδική παρουσία.

Η αναγκαιότητα του φύλου αποτελεί το δεύτερο αντιληπτό όριο του ανθρώπου. Το φύλο εμπλέκεται αφενός στη διαδικασία κατάργησης της μεταφυσικής αγωνίας, αλλά και στη συνειδητοποίηση ότι η βιολογική δυαδικότητα δεν έχει μόνο φυσικές προδιαγραφές στον άνθρωπο. Το φύλο αποτελεί επιπλέον τη σχεσιακή / κοινωνική προϋπόθεση της δυνατότητας του να νοηματοδοτήσει την ανυπαρξία, το κενό, με νέες μορφές ζωής. Επομένως επαναδιαπραγματεύεται τη σχέση του ανθρώπου με το εξω – κοσμικό Άλλο (Θεός), δια του εσω – κοσμικού Άλλου (άλλο φύλο) σε μια μονόδρομη πορεία ταυτοποίησης, η οποία τροποποιεί τα αρνητικά συναισθήματα του πρωταρχικού φόβου σε θετικά συναισθήματα επαναδιοργάνωσης της ενοποιητικής, άρα ασφαλούς και εξισορροπημένης, ψυχικής και σωματικής κατάστασης.

Η πρωτογενής δυαδικότητα, η σχέση ανθρώπινου – Θείου εμπλέκει τη θρησκευτικότητα με τη σεξουαλικότητα, καθώς η φυσική / σεξουαλική διάσταση του ανθρώπου γεφυρώνει την «αμήχανη» σχέση του με την αφθαρσία του Θείου όντος, ενοποιώντας τες στην πράξη και ερμηνεία της δημιουργίας.

Η δευτερογενής δυαδικότητα, η σχέση της δυαδικότητας φύλου / σεξουαλικότητας, αποτελεί το πρότυπο για κάθε οντολογική δυαδικότητα, είτε αυτή αποτελεί το οντολογικό υπόβαθρο του σύμπαντος είτε αυτό του ανθρώπου.

Η ερμηνεία της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας συσχετίζει την «έναρξη του Όντος» με την ύπαρξη του θείου και την απαρχή της σεξουαλικότητας, την ύπαρξη δηλαδή των δύο φύλων.

Η ευρύτερη Ανθρωπολογία προσφέρει το ερευνητικό υλικό:

- α) στις απεικονίσεις της πρώιμης θρησκευτικότητας και
- β) στα περιεχόμενα της μυθολογίας.

Για μια περαιτέρω έρευνα στις σχέσεις δυαδικότητας / ενοποίησης διακρίνουμε τρεις ανθρωπομορφικές ερμηνευτικές διαστάσεις της Αρχής:

- α) την υπερφυσική / ομογενοποιητική διάσταση της Αρχής,
- β) το γενετικό / σεξουαλικό χαρακτήρα της δημιουργίας και
- γ) τον υπερβατικό / συνδυαστικό χαρακτήρα του ανθρώπου, ο οποίος ως ερμηνευτής αλλά και ως δημιουργήμα αποτελεί το Υποκείμενο αλλά και το Αντικείμενο του γενετικού – φθαρτικού κύκλου της καθολικότητας του φυσικού και υπερφυσικού κόσμου.

Αυτός και αποδίδει στην Πρωταρχική αρχή, το θείο, και σεξουαλική δυναμική ως πρότυπο και αρχή κάθε μεταγενέστερης σεξουαλικότητας.

3.2.2 ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΕΣ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η αρχαία ελληνική θρησκεία έχει πρωταρχικά χθόνιο περιεχόμενο¹² και αναδύεται με έναν αυτοδύναμο μαγικό χαρακτήρα χωρίς θεό¹³. Η J. Harisson έδειξε πως τους θεούς της θρησκείας της πιο πρώιμης αρχαιότητας μπορούσε να τους γνωρίσει κανείς μόνο διαμέσου του λατρευτικού τελετουργικού, ουράνιου και χθόνιου, και όχι δια μέσου των μύθων¹⁴.

Οι «ατελείς άνθρωποι» της παλαιολιθικής εποχής (200.000 π.Χ.) δημιουργούν μια προ – θειστικού τύπου θρησκεία, της οποίας η δομή είναι

¹² Ν. Παπαχατζή, *Η Θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1996,σελ. 7.

¹³ Ο.π., σελ. 20.

μαγική, καθώς οι ανάγκες δημιουργίας της είναι η συναισθηματική διαταραχή και το άγχος που γεννά στον άνθρωπο η συμβίωση και η επιβίωση μέσα στη Φύση. Η αδυναμία τους, την οποία συνειδητοποιούν ασχολούμενοι για λόγους επιβίωσης με το κυνήγι και τη συνεχή τους έκθεση έναντι φυσικών κινδύνων (τραυματισμών, αναπηρίας, θανάτου), τους στρέφει στην αναζήτηση (για την αναπλήρωση της φυσικής τους δύναμης και ενέργειας) δυνάμεων που προέρχονται από υπεραισθητές θεϊκές υπάρξεις¹⁵, τις οποίες επικαλούνται μέσα σε ιερά σπήλαια με την απόδοση μυστηριώδους δύναμης, αρχικά σε φυσικά «αισθητά» αντικείμενα, πέτρες, ξύλα και αργότερα σε κατασκευασμένα γι' αυτό το σκοπό ειδώλια και ανάγλυφα. Κεντρική θέση στην προ – θεϊστική αυτή θρησκεία έχει η γυναικεία γονιμότητα, οι μυστηριώδεις δυνάμεις της οποίας γίνονται προστάτιδες της ανθρώπινης ορμής για επιβίωση¹⁶.

Ο Jean Przyluski αναφέρει πως η λατρεία της Μεγάλης Θεάς ήταν κοινή στους ελληνικούς, ιρανικούς και σημιτικούς πληθυσμούς και πως η Γυναίκα, το θηλυκό στοιχείο, περιβλήθηκε με καθοριστικό κύρος στις αρχαϊκές θρησκείες ως Μήτηρ γεννήτωρ, Γη τροφός και κυρίαρχος του Θανάτου¹⁷. Η αμφισημία αυτή της δύναμης του γυναικείου θεϊκού προτύπου, η οποία είναι ταυτόχρονα δύναμη ζωής και θανάτου, επισημαίνει τη δυνατότητά του γυναικείου στοιχείου να προστατεύει, όταν χρειαστεί, την ικανότητα της «αρχέγονης ύλης» να προσλαμβάνει και να γεννά οποιαδήποτε μορφή «δίχως να εξαντλείται ή να κατέχεται στην απώτατη ρίζα της»¹⁸. Η ψυχρή ιδιότητα, η οποία χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τον J. Evola, τη θηλυκή θεά «αμαζονικού τύπου» ως θεά των πολέμων

¹⁴ Ο.π., σελ. 9.

¹⁵ Ν. Παπαχατζής, ο.π., σελ. 20.

¹⁶ Τα μαρμάρινα ειδώλια της κυκλαδικής και μινωικής περιόδου, τα οποία έμπαιναν κατά τα ταφικά έθιμα κοντά στο νεκρό, στην αρχή δεν έχουν εμφανές φύλο. Αργότερα όμως απεικονίζουν μια γυνή γυναικεία μορφή με σχηματοποιημένο γεννητικά όργανα και μαστούς, ως προστάτιδα Θεά της γονιμότητας αλλά και του Θανάτου. Επίσης η Εύλειθυϊα – υπήρξε η μεγάλη κρητική θεότητα του τοκετού αλλά και του θανάτου / χθόνια. Βλ. και Ν. Παπαχατζή, ο.π., σελ. 33 - 43.

¹⁷ J. Libis, ο.π., σελ. 46-47.

¹⁸ Julius Evola, *Η Μεταφυσική του Φύλου*, Εκδ. Οξύ, Αθήνα 1998, σελ. 167.

και της νίκης, προβάλλει τη σκληρότητα της γυναικείας αγνότητας και της παρθενίας ως το κυρίως χαρακτηριστικό του θεϊκού θηλυκού, το οποίο ακόμη και μετά τη σεξουαλική συνένωση και τον τοκετό παραμένει αλώβητο και ελεύθερο από την ανδρική κυριαρχία¹⁹.

Η απεικόνιση των αμφίσημων χαρακτηριστικών του γυναικείου στοιχείου ακολουθεί, σύμφωνα με τις δημοσιεύσεις της Margaret Murray, μια ορισμένη τυπολογία προβολής της γονιμότητας και του τρόμου σε απεχθείς αναπαραστάσεις γυναικών στα γυναικεία ειδώλια²⁰. Η Μ. Murray διακρίνει τρεις τύπους γυναικείων ειδωλίων γονιμότητας:

- 1) τον τύπο της «παγκόσμιας μητέρας» (Γαία, Ισις) που αναπαρίσταται με τρεις τρόπους:
 - α) με πλούσιο στήθος ή πολλαπλούς μαστούς (πολυμαστία),
 - β) κρατώντας αγκαλιά ένα παιδί (κουροφόρος) και
 - γ) σε κατάσταση εμφανούς εγκυμοσύνης,
- 2) τον τύπο της «ωραίας θείας γυναίκας», που αναπαριστά το κάλλος μιας γυμνής ή ελαφρά ντυμένης νέας γυναίκας με υπογραμμισμένη τη σεξουαλική έλξη, και
- 3) τον τύπο του «προσωποποιημένου αιδοίου» (Βαυβά)²¹ που αναπαριστά αποκλειστικά και υπερτονισμένα το γυναικείο αιδοίο χαίνον σε μετωπική ηβική προβολή είτε σε σχήμα τεράστιων ισοσκελών τριγώνων.

Κατά τη Νεολιθική περίοδο, η θεά της γονιμότητας λατρεύεται σε εστίες δύναμης μέσα στα σπίτια και διευρύνει τις προστατευτικές της δυνάμεις από τη φυσική διαδικασία του τοκετού και της φυσικής αναπαραγωγής στην προστασία της κοινότητας, δηλ. στην προστασία της διαδικασίας σχηματισμού κοινωνικών σχηματισμών. Την ίδια περίοδο,

¹⁹ J. Evola, ο.π., σελ. 166.

²⁰ Georges Devereux, *Βαυβά, Το μυθικό αιδοίο*, Εκδ. Ολκός, Αθήνα 1991, σελ. 180-181.

²¹ Σχετικά με την ετυμολογία του ονόματος «Βαυβά» και τη σύνδεση του με τα ανδρικά και γυναικεία γεννητικά όργανα, βλ. ο.π., σελ. 64-65.

αρχαιολογικά ευρήματα ολόγλυφων λίθινων και πήλινων φαλλών σηματοδοτούν πέραν του κυρίαρχου ιερού θηλυκού χαρακτήρα την πρώτη εξευμενιστική προσπάθεια της αρσενικής πλευράς του θείου.

Σαφή αναφορά στην εμπλοκή του αρσενικού φύλου στις εξευμενιστικές θρησκευτικές απεικονίσεις αποτελεί το φίδι, του οποίου το σεξουαλικό συμβολισμό παρατηρεί ο Evans,²² καθώς παρουσιάζει το φίδι να προβάλλει μέσα από τις σχισμές της γης, για να σχετισθεί με την υποχθόνια θεά και αργότερα να γίνει το έμβλημά της. Αν δεχθούμε ότι «δεν υπάρχει κατηγορία φιδιών , που από τη φύση τους να εννοούνται «καλόβουλα», γιατί αλλιώς δε θα ενέπνεαν φόβο ούτε θα λατρεύονταν»²³ η αρσενική φαλλικότητα του φιδιού φαίνεται επικίνδυνη και θανατηφόρα, αντίστοιχη με τη σκοτεινή δύναμη του κάτω κόσμου. Η μορφή όμως της θηλυκής μινωικής θεάς στεφανωμένης με φίδια σχηματοποιεί την εξισορρόπηση της σεξουαλικής δυαδικότητας με τη μετατροπή του φιδιού σε «οικουρόν όφι»²⁴, ενσωματώνοντας δηλ. στο ήρεμο θηλυκό την αρσενική δύναμη του φιδιού, ημερεύοντας το και μεταστοιχειώνοντάς το σε θρησκευτικό στοιχείο προστασίας της γονιμότητας σε εξευμενισμό του θανάτου και σε σύμβολο προστασίας του σπιτιού, σ' ένα ενοποιημένο ως προς το φύλο ιερό συμβολισμό.²⁵

Η εισαγωγή του αρσενικού στοιχείου κάνει αναγνωρίσιμο πλέον το ζωτικό ρόλο της συνεργατικής και συλλειτουργικής δύναμης του αρσενικού και του θηλυκού, ως μιας και μοναδικής ενοποιητικής γεννήτριας δύναμης. Το μυστήριο της δυαδικότητας των φύλων εκδιπλώνεται σε όλο το φάσμα της αναπαραγωγής της ζωής, έστω και αν

²² Ν. Παπαχατζή, ο.π., σελ.47-50.

²³ Ο.π. σελ. 46.

²⁴ Για τη συμβολικά διπλή ιδιότητα του φιδιού, ως επικίνδυνου για τους ξένους και ως ακίνδυνου για τους ανθρώπους του σπιτιού που προστάτευε , βλ. και την άποψη του Μ. Ρ. Nilson, ο.π. 46

²⁵ Ένα άλλο ενδιαφέρον αρχαιολογικό εύρημα το οποίο συνδυάζει θρησκευτικούς και σεξουαλικούς συσχετισμούς αποτελούν τα ειδώλια τύπου Ψ και Φ, τα οποία βρέθηκαν κρυμμένα στη μυκηναϊκή ακρόπολη μαζί με φίδια. Τα ειδώλια τύπου Φ και Ψ αποτελούν εικαστική απόδοση θεοτήτων: Ο τύπος Φ ανθρωπομορφική , Θεότητα με χέρια που αγκαλιάζουν κάποιο βρέφος μια «κουροτρόφος» μητρική

στην αρχαϊκή αυτή φάση δεσπόζει η μορφή της μητέρας, ενώ η αρσενική φαλλικότητα ενσωματώνεται ή συγκαλύπτεται στις κοινωνικές εκδηλώσεις της θεϊκής της δύναμης. Η θρησκεία έχει εδώ κοσμικό χαρακτήρα και η ιερότητα των ανωτέρω θεϊκών δυνάμεων εξαντλείται στην προστασία της κοσμικής καθημερινότητας της ζωής, η οποία αντιμάχεται το συνεχή κίνδυνο του θανάτου με την ιερή προστασία της γονιμότητας.

Το ζεύγος των αντιθέτων δυνάμεων της ζωής και του θανάτου δομεί ιδιαίτερα κατά την κυκλαδική και μινωϊκή εποχή, μια θρησκεία στην οποία κυριαρχούν «νέρτεροι», υποχθόνιοι θεοί, αλλά και μεταγενέστεροι ηπιότεροι θεοί²⁶, οι οποίοι εξευμενίζονται με λατρευτικά τελετουργικά. Πρωταρχικός στόχος των ιεροτελεστικών πράξεων είναι να συμφιλιώσουν τον άνθρωπο με το θάνατο²⁷ ελευθερώνοντας τον δια μέσου μιας συγκεχυμένης φαντασίωσης, από τη συναισθηματική φόρτιση που είναι συνδεδεμένη με την ασυνείδητη κατάσταση αυτού του ενδόμυχου τρόμου²⁸.

Η άμβλυνση του άγχους του θανάτου επιτυγχάνεται με διάφορες μνητικές πρακτικές, άλλες εξαγνιστικές με τη μορφή θρησκευτικών καθαρμών που προσιδιάζουν περισσότερο στη φωτεινότητα της λατρείας του θεού Απόλλωνα, και άλλες με τη μορφή οργιαστικών και εκστατικών ορχήσεων, που εκφράζουν την εξύψωση της ζωής σε Βακχεία, που συνόδευε τη λατρεία του θεού Διόνυσου.

Ο συνδυασμός των δύο αντίθετων λατρευτικών τρόπων αποτελεί προάγγελο του συνθετικού θρησκευτικού πνεύματος στην αρχαία Ελλάδα, εξυψωτικού σε ηθική καθαρότητα αφενός, αλλά και γειωμένου στο φυσικό

μορφή θηλυκής Θεότητας και ο τύπος Ψ μια μορφή με ανυψωμένα χέρια σε στάση προσευχής. Βλ. και Ν. Παπαχατζή, ο.π., σελ. 59-60.

²⁶ Ν. Παπαχατζής, ο.π., σελ. 10-11.

²⁷ Ο.π. σελ. 99.

²⁸ Αθανάσιος Αλεξανδρίδης, «Μυθολογικά ανάλογα της συμβιωτικής σχέσης», στο *Ο Πέτρος είναι ο λύκος- Μελέτη της έννοιας της συμβιωτικής παιδικής ψύχωσης*, Εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 1987, σελ. 122.

γενετήσιο αυθορμητισμό προς αποφυγή του στεγνού ηθικισμού, που απομακρύνει τη θρησκεία από τις φυσικές αρχές αφετέρου²⁹.

Ιδιαίτερα η Βακχεία των διονυσιακών συγκεντρώσεων προβάλλει αξιοσημείωτες υποδηλώσεις σεξουαλικού περιεχομένου: ο μαιναδισμός, το «θυρσοφορέιν» και «συνενθουσιάζειν», η θεοληψία και η ιερή μανία, που απελευθέρωναν τη δύναμη του ενστίκτου και της ζωικής δύναμης στη γυναικεία συμπεριφορά³⁰, αλλά και η θρησκευτική υστερία των οπαδών του Διόνυσου, το κράτημα των φιδιών, ακόμα και οι ακρότητες στη συμπεριφορά σπαραγμού ή ωμοφαγίας (όπως ιδιαιτέρως γλαφυρά παρουσιάζονται στις «Βάκχες» του Ευριπίδη), αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα υπομνηματισμού της θεϊκότητας της πρωταρχικής σεξουαλικότητας. Τέλος, η μύηση των Ορφικών και Ελευσίνιων μυστηριακών πρακτικών, εντελώς διαφορετική από τη Βακχική στην εξευγενιστική και εξευμενιστική της ασκητική (απαγόρευε ωμοφαγίες, άκουσμα μουσικής), οριοθετεί ένα ελπιδοφόρο μυστήριο με εκφρασμένη τη λαχτάρα για μια πέραν της ηθικής και της δικαιοσύνης ενοποίηση με το Θεό σε μια υπεργίγνη έξαρση, που πρωτογεννά μεταθανάτιες ελπίδες³¹.

Η εποχή του Χαλκού και η Γεωμετρική εποχή παγώνουν στα μυκηναϊκά χρόνια την ελληνική θρησκεία με την εμφάνιση του ολυμπιακού Πάνθεου και την επικράτηση του Διός ως πατέρα θεών και ανθρώπων. Ο Ζεύς, με ουσιαστικό στοιχείο της αρσενικής φύσης του την κυριαρχία, συνενώνει ως θρησκευτικό σύμβολο το «πρίν» της θρησκευτικής σεξουαλικότητας των θεών με το ιστορικό «γίγνεσθαι» του κόσμου των ανθρώπων. Η δύναμή του είναι το έμβλημα που αποτελεί το συνδετικό κρίκο των δύο αρχών, της απόλυτης θεϊκής αρχής και της σχετικής ανθρώπινης αρχής, των οποίων η σεξουαλικότητα συνθέτει τη βάση του θεογονικού, κοσμογονικού και ανθρωπογονικού συστήματος.

²⁹ Ν. Παπαχατζής, ο.π., σελ. 12.

³⁰ E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978, σελ. 223 – 227.

³¹ Ν. Παπαχατζής, ο.π., σελ. 99.

3.2.3 ΠΕΡΙ ΜΥΘΟΥ ΚΑΙ ΦΥΛΟΥ

Ο μύθος κατά την αρχαιοελληνική σημασία του είναι ο προφορικός λόγος, η ομιλία, η διήγηση, της οποίας χαρακτηριστικό αποτελεί η μη διάκριση αλήθειας και ψεύδους, συνίσταται δηλ. σε μια προ-κριτική, ποιητική μορφή έκφρασης, αφού απουσιάζει η ορθολογική ικανότητα απόρριψης του ψεύδους. Ως μορφή λόγου (όπως απαντάται στον Όμηρο και τον Ησίοδο), η οποία εκφράζει την προσπάθεια του νου να «συμβολοποιήσει» τις υπαρκτές αλλά ασαφείς διακρίσεις μεταξύ του φαινομενικού κόσμου και του πραγματικού κόσμου που αποκαλύπτεται πίσω από τα φαινόμενα, απαιτεί διανοητική επεξεργασία, όμως ενδιαθέτει ανεμπόδιστα και βουλητικό χαρακτήρα, δηλ. έκφραση επιθυμίας, φαντασίας και συναισθημάτων κατά την απόδοση νοήματος³². Ο μύθος ταυτίζεται με την πράξη όταν αποτελεί «αρχιτεκτονικό μέλος μιας τελετουργίας»³³, όταν δηλ. αποτελεί «συνέχεια των πρωτόγονων ιεροτελεστικών πράξεων (rites), που συνδέονται με ασυνήθεις φαντασιώσεις»,³⁴ και επομένως χρησιμεύει ως όργανο σκέψης, που βοηθά στην κατανόηση του κόσμου και του εαυτού σε αναφορά προς μια θρησκευτική αίσθηση πραγμάτων³⁵.

Στα λατρευτικά κέντρα της ελληνικής αρχαιότητας εξάλλου διαμορφώθηκαν οι «ιεροί λόγοι», που βασίζονται σε θρησκευτικές εμπειρίες και κυρίως στην πίστη για επιφάνεια των θεών (θεολογικοί

³² Kurt von Fritz, «Νους, Νοεῖν και τα παράγωγά τους στην Προσωκρατική Φιλοσοφία (εκτός του Αναξαγόρα)», *Οι Προσωκρατικοί* (Συλλογή κριτικών δοκιμίων), Τόμ. Α', Εποπτεία Έκδοσης Δημήτρη Λαμπρέλλη, Επιμέλεια Αλέξανδρου-Φοίβου Μουρελάτου, Εκδ. Εκπαιδευτηρίων Κωστήα – Γεΐτονα, Ευρωσπουδής, 1998, σελ. 52.

³³ Ευάγγελος Ρούσσος, «Παγκόσμια Μυθολογία», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Εκδ. Εκδοτικής Αθηνών, Αθήνα 1989, σελ. 309.

³⁴ Άποψη του D. Anzieu, βλ. και Αθανάσιος Αλεξανδρίδης, ο.π., σελ. 122.

³⁵ Jean Rudhardt, *Ερως και Αφροδίτη – Στα κοσμογονικά Συστήματα των Αρχαίων Ελλήνων*, Ινστιτούτο του βιβλίου, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996, σελ. 18.

μύθοι)³⁶. Ο μύθος έχει ένα μεγάλο διηγηματικό πλάτος, το οποίο συμπεριλαμβάνει ψευδαισθήσεις, υπερβολές και αλληγορίες, δηλ. φαντασιακά και συναισθηματικά περιεχόμενα της σκέψης, καθώς (κατά την άποψη του R. Gaillois) αποτελεί υποκατάστατο ορμέμφυτης συμπεριφοράς, που τίθεται ολοκληρωτικά κάτω από την κυριαρχία του ανθρώπινου ψυχισμού³⁷. Ο μύθος μιλάει με σύμβολα, με σχεσιακούς δηλαδή συσχετισμούς μεταξύ παγκόσμιου και συλλογικού υλικού «γίγνεσθαι» και αρχαϊκών / φυσικών εικόνων. Κατά την άποψη του C. Jung³⁸, ο μύθος δε δηλώνει αιτίες, αλλά πρωταρχικά συστατικά, καταστάσεις χωρίς ηλικία που δεν μπορούν να ξεπεραστούν, αλλά αιώνια παράγουν τα πάντα. Ο μύθος αποτελεί «τη βάση, το θεμέλιο του κόσμου, οι αρχές απ' όπου πηγάζει κάθε τι ατομικό και ξεχωριστό και εκεί επιστρέφει, ενώ αυτές παραμένουν αιώνια νέα σε άχρονη πρωταρχικότητα, σ' ένα παρελθόν άφθαρτο εξαιτίας του επαναλαμβανόμενου συνεχούς του³⁹.

Θα μπορούσαμε επομένως να εμπιστευθούμε το μύθο για μιαν εναρκτήρια έρευνα των απαρχών και των χαρακτηριστικών τους με δεδομένο το χαοτικό περιεχόμενο και τον αξεδιάλυτο λογικό και μη λογικό εκφραστικό του πλούτο;

Η συχνή αντιπαράθεση μύθου και λόγου μοιάζει να σημασιοδοτεί δύο διαφορετικές επιλογές εκφραστικών οριοθετήσεων. Δεν είναι όμως ακριβώς έτσι. Μύθος και λόγος συνυφαίνονται σε μια κοινή ιστορικότητα⁴⁰, ο λόγος διαφωτίζει το μύθο, δηλαδή ορθολογικοποιεί το παρελθόν του.

Ο μύθος ως προγενέστερος δεν έχει την αυστηρή νοηματική ακριβολογία του λόγου, έχει λιγότερα ορθολογικά όρια και επομένως έχει

³⁶ Ε. Ρούσσο, ο.π., σελ. 309.

³⁷ J. Libis, ο.π., σελ. 126.

³⁸ C. Jung, ο.π., σελ. 13 – 14.

³⁹ Ο.π., σελ. 13 – 14.

⁴⁰ Θ. Βέικος, Προσωκρατική Φιλοσοφία, ο.π., σελ. 26.

ένα σαφώς περισσότερο «ανοικτό» και ελεύθερο χαρακτήρα περιεχομένων, προσανατολισμένο στο καινούργιο και το αλλότριο⁴¹. Η μεγαλύτερη αυτή ελευθερία στην εκφραστική (αμετροέπεια, υπερβολή)⁴² δίνει ακριβώς και τον προοδευτικό χαρακτήρα του μύθου, ο οποίος με λιγότερα εμπόδια (λόγω της ελεύθερης φαντασιακής δραστηριότητάς του) «μιλά για όλα» αποενοχοποιώντας τα από την αυστηρή κρίση του δυϊστικού ελέγχου τού τύπου «αλήθεια – ψεύδος».

Ο μύθος φαίνεται να μπορεί να είναι το κατάλληλο όργανο στην έκφραση της ανθρώπινης σκέψης για ομιχλώδεις χρονικά περιοχές της έρευνας, όπως αυτή των ανθρώπινων απαρχών, και έτσι να γίνεται ο ίδιος με τη σειρά του «διαφωτιστικός» για το λόγο, καθώς λειτουργεί «πρωτότυπα με πολλούς κώδικες, από τους οποίους ο καθένας ερμηνεύεται μέσα στο χώρο του άλλου»⁴³.

Ο Marcel Dètiene μας υπενθυμίζει το λυσσαλέο πόλεμο που υπέστησαν από την εποχή της Ελληνικής αρχαιότητας οι ενσωματωμένοι στην παράδοση μύθοι από τους φιλοσόφους, οι οποίοι προσπαθώντας να προσδιορίσουν το λόγο που χρησιμοποιείται στους μύθους τον χαρακτηρίζουν «αναιδή, αγενή, βλάσφημο, αφόρητο, αφηρημένο· λεξιλόγιο σκανδάλου»⁴⁴.

Στο σχολιασμό τού παραπάνω χαρακτηρισμού του μύθου από το M. Lobrot, με τον υπομνηματισμό ότι αυτός οφείλεται στην εσκεμμένη μέσω του μύθου προβολή της ανηθικότητας, φανερώνεται και η περιορισμένη και επιδερμική πολλές φορές προσέγγιση αυτού που μας βασανίζει περισσότερο: ο μύθος είναι τόσο βέβηλος και σκανδαλώδης, όσο σκανδαλώδης και βέβηλη είναι και η σεξουαλικότητά μας, όσο αφόρητη

⁴¹ Γ. Τζαβάρας, ο.π., σελ. 55.

⁴² Γ. Τζαβάρας, ο.π., σελ. 54.

⁴³ Α. Αλεξανδρίδης, ο.π., σελ. 127.

⁴⁴ Η αναφορά στο βιβλίο του Marcel Dètiene, *L' invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, γίνεται και σχολιάζεται από τον Michel Lobrot στο βιβλίο του *Αντι – Φρόντ*, Εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα 1999, σελ. 187.

είναι η φυσική μας ανάγκη εξάρτησης από το σώμα, η οποία μας θυμίζει τόσο «ταπεινωτικά» πόσο στενά δεμένος με τη φύση είναι ο άνθρωπος, πόση η απόστασή του από την υπεροχή της θεϊκής δύναμης και πόσο μονοδιάστατα καταδικασμένος είναι να παρατηρεί, να ερμηνεύει και να νοηματοδοτεί αυτή την πελώρια διαφορά, που τον καθορίζει.

Θρησκευτικότητα, σεξουαλικότητα και πρωταρχικό θα ερμηνευθούν παρακάτω ως έννοιες «εν σχέσει», μέσα από την οπτική αυτής της πολυπρισμικότητας της μυθολογικής έκφρασης.

3.2.4 ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ

Οι μορφές με τις οποίες επινοήθηκε η εκδίπλωση της πρωταρχικής σεξουαλικότητας, της πρότυπης δηλ. σεξουαλικότητας που αποδόθηκε στα υπερφυσικά όντα (τα οποία συνδέονται με την οντική δημιουργία στις μυθολογικές κοσμολογικές / θεολογικές παραδόσεις) ακολουθούν μια αινιγματική και αμφίβολη πορεία προς τη διαμόρφωση των δύο φύλων σε εμπειρικό πεδίο: ισορροπούν ανάμεσα σε μια αρχική σεξουαλική αμφισημία και μια σαφή σεξουαλική διαφοροποίηση.

Τα κοσμογονικά και θεολογικά σχήματα που προκύπτουν από τις αναπαραστάσεις της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας κατατάσσονται, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές, σε τρεις τύπους μυθικών παραδόσεων:

- α) του Ησιόδειου,
- β) του Ορφικού και
- γ) του Ομηρικού⁴⁵.

Σύμφωνα με τον πρώτο τύπο, τον Ησιόδειο, αρχικά υπήρχε το Χάος (ουδέτερο), η Γαία (θηλυκό) και ο Έρως (πρωταρχική δύναμη

⁴⁵ J. Rudhardt, *Έρως και Αφροδίτη*, ο.π., σελ. 45.

ενεργοποιητική)⁴⁶. Η Γαία παρουσιάζεται ως μια αναποφάσιστα⁴⁷ θηλυκή, αδιαμόρφωτη υλική οντότητα η οποία φέρει μέσα της όλα όσα πρόκειται να γεννηθούν. Το Χάος προϋπάρχει ως πρώτητιση αρχή, ως μια άμορφη μάζα κενή ποιοτήτων και αχανής αλλά και ως μια αδιαμόρφωτη ενότητα – φορέας μιας δυναμικής ενέργειας⁴⁸. Υπό την επίδραση του Έρωτα επιτυγχάνονται δύο «εξαγωγές»: από το Χάος εξέρχονται το Έρεβος και η Νυξ και από τη Νύκτα γεννιούνται ο Αιθήρ και η Ημέρα⁴⁹. Τα πρώτα ζεύγη αντιθέτων κάνουν την εμφάνισή τους οριοθετώντας το Χώρο (περιοχή σκότους, φωτός, το Έρεβος και ο Αιθήρ) και το Χρόνο (χρονική διάσταση Νύκτας – Ημέρας).

Αλλά και η Γαία εξάγει από μέσα της δύο αρσενικές φύσεις χωρίς ερωτικό πόθο τον Ουρανό και τον Πόντο⁵⁰: η θηλυκή και η αρσενική φύση διαχωρίζονται και οριστικοποιούνται, καθώς μπαίνουν όρια στην απεραντοσύνη της Γης. Η διαφοροποίηση των φύλων είναι μια πραγματικότητα, καθώς από το σμίξιμό τους, τη σεξουαλική τους δηλ. δραστηριότητα, γίνεται εφικτή η προέλευση όλων των πλασμάτων.

Στη δεύτερη φάση της Ησιόδειας Θεογονίας η σεξουαλικότητα των δύο φύλων αρχίζει να μορφοποιείται και να εξελίσσεται μέσα από εξαιρετικά ενδιαφέρουσες ενώσεις: Η Γαία σμίγει με τα πρώτα αρσενικά παιδιά της, τον Ουρανό και τον Πόντο, υποτάσσει δηλ. την ανδρική φύση σε πρώτο στάδιο κάνοντας τα αρσενικά γιους της, μειώνει δηλ. την εξουσία τους αντίθετα από την παγκόσμια μυθική αντίληψη που θέλει τον Ουρανό και τη Γή να αποτελούν το αρχαιότερο ανδρόγυνο (το πρώτο παράδειγμα Ιερού Γάμου).

⁴⁶ Ησιόδου, *Θεογονία*, στιχ. 116 –122.

⁴⁷ J. Libis, ο.π., σελ. 33.

⁴⁸ Βασίλης Γκέκας, *Κοσμική Τάξη και Χάος*, Εκδ. Στάχυ, Αθήνα, 1995, σελ. 79.

⁴⁹ Ησιόδου, *Θεογονία*, στιχ. 123 –124

⁵⁰ «Γαία δε τοι πρότον μεν εγένετο ίσον εαυτή Ουρανόν ασπερόενθ',Η δε και ατρήγετον πέλαγος τέκεν, οιδματι Θυιον, Πόντον, άτερ φύλότηας εφμέρου», Ησιόδου, *Θεογονία* στιχ. 132

Στη συνέχεια ενώνεται και με τους δύο γιους της και κυοφορεί με το σπέρμα του γιου – συζύγου Ουρανού. Η σεξουαλική δραστηριότητα φαίνεται επιτυχής, όχι όμως και αποτελεσματική. Η συνεχής ένωση του αρσενικού με το θηλυκό εμποδίζει τη γέννηση των κυοφορούμενων παιδιών, με αποτέλεσμα η Γαία να υποφέρει⁵¹.

Με συμβουλή της το τελευταίο από τα αγέννητα παιδιά της, ο Κρόνος με το δόλιο νου, μέσα από την κοιλιά της ευνουχίζει τον Πατέρα Ουρανό, γεγονός που επιτρέπει επιτέλους τη γέννηση των παιδιών, των Τιτάνων, οι οποίοι θα πληρώσουν για τη βιαιότητα της πράξης του ευνουχισμού, πράξης όμως που δε σταματά τη γονιμοποιό δύναμη του Πατέρα: από μέν το αίμα της πληγής του που θα στάξει πάνω στη γή θα γεννηθούν οι Ερινύες, οι Γίγαντες και οι Μελίες Νύμφες, από δε το θεϊκό σπέρμα των κομμένων οργάνων, που ο Κρόνος πέταξε στη θάλασσα, θα γεννηθεί η Αφροδίτη. Οι σεξουαλικές ενώσεις του πρωταρχικού ζεύγους θα συνεχιστούν, οριοθετημένες πλέον και κατόπιν του ενιαίου ερωτικού πόθου που προηγείται αυτών. Η «αμήτωρ» Αφροδίτη, η θεά της Ερωτικής έλξης, των θελγήτρων και της ομορφιάς, είναι εκείνη που θα διεγείρει τον πόθο και θα γίνει η αιτία να τείνουν προς την ένωσή τους τα δύο φύλα.

Με τη μεταβίβαση της εξουσίας στον Κρόνο, το δεύτερο αρσενικό, η Γαία δεν παραιτείται από τις εξουσίες της, καθώς συνεχίζει αδιάκοπα να γεννά παιδιά ως «παμμήτειρα» και παράλληλα να τα προστατεύει ως «κουροτρόφος», περιορίζοντας την έπαρση και τον πόθο για κυριαρχία των αρσενικών: με συμβουλή της παραμερίζεται με τη σειρά του και ο κυρίαρχος Κρόνος, ο οποίος καταβροχθίζει τα παιδιά του όταν μαθαίνει ότι από κάποιο από αυτά θα εκθρονισθεί: το παιδί που σώζεται με τις συμβουλές της μητέρας και της γιαγιάς του, ο Δίας, καταφέρνει να αναγνωριστεί ως βασιλιάς των Θεών και των ανθρώπων, αφού νικήσει τους Τιτάνες και τους γκρεμίσει στα Τάρταρα.

⁵¹ «Η δ' εντός στοναχίζετο Γαία πελώρη στινομένη» Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 159 –160.

Στη μυθική κοσμογονία του Ησιόδου η αναποφασιστικότητα του φύλου αποτελεί το αρχέγονο χαρακτηριστικό του χώρου υποδοχής της γένεσης: το πρωτόγονο αμφίφυλο Χάος δέχεται την ερωτική πίεση για να εκπορευθούν από μέσα του τα φύλα. Αλλά και η απροσδιόριστη θηλυκότητα της Γαίας ενεργοποιείται σεξουαλικά με το διαχωρισμό, μέσα από τη συμπαγή της ολότητα, της αρσενικής φύσης του Ουρανού και του Πόντου. Η Γαία επιθυμεί τη συμβιωτική σχέση, τη ζωή των ατομικών υπάρξεων, την κατάλυση της απροσδιόριστης αμφιφυλίας του άμορφου, ακόμα και όταν αυτό είναι το ίδιο το σώμα της. Η αγωνία και ο φόβος της θηλυκής φύσης είναι η αποτροπή της συνεχούς ένωσης του γεννήματος με τη μητέρα και η συγχώνευση και επαναφορά στο άμορφο Χάος.

Η Γη γεννά τον Ουρανό, σε μια πρώτιστη μητρογραφμική μορφή δημιουργίας σε ισοδύναμη σχέση (ίσον προς τον εαυτό της για να την καλύπτει), ισόρροπο προς τη μάζα της. Μια ισόρροπη συμβιωτική σχέση, που τονίζει την ισοκατανομή δύναμης μεταξύ των φύλων καθώς και τη συνεκτική και αρμονική λειτουργία τους ως ζεύγους. Ο Ουρανός όμως, η αρσενική φύση, επιθυμεί να σμίγει ακατάπαυστα μαζί της, με αποτέλεσμα η κυρίρχη σεξουαλικότητά του να μην επιτρέπει στη θηλυκή φύση καμιά άλλη δραστηριότητα που να έχει ως στόχο τη συνέχεια της ζωής, εκτός από την αφοσίωσή της σε αυτόν. Ο ευνουχισμός του, κατ' εντολή της θηλυκής συντρόφου του από το γιο του, βάζει όριο στη συνεχή ένωση, περιορίζει τη δύναμή του, μέρους της οποίας καταφέρνει δια του βίαιου αυτού ακρωτηριασμού να κληρονομηθεί στο μεταγενέστερο αρσενικό, το οποίο επιτέλους καταφέρνει να υπάρξει. Παράλληλα εμφανίζεται και η επιθυμία του, ο Πόθος του. Με αυτόν τον τρόπο η σεξουαλικότητα γίνεται παραγωγική (τεκνοποιητική) αλλά και ποιοτική (ερωτική), μετά την απομάκρυνση των φύλων και την εμφάνιση της επιθυμίας του ενός φύλου για το άλλο ως αποτέλεσμα του ανικανοποίητου και του προσωρινού συναισθήματος που τη συνοδεύει. Ο Κρόνος / Χρόνος καταβροχθίζει τη

ζωή και ο γιος του ο Δίας βάζει τέλος στον ακράτητο εξαφανισμό των Πάντων· αυτός ζει, αγωνιζόμενος σκληρά και νικώντας τους εχθρούς του. Η αρσενική φύση οριοθετείται και αυτή μέσα στο συνεχή αγώνα για τη διαδοχή και τη διατήρηση της εξουσίας υπερασπιζόμενη ηρωικά την εξέλιξη και τη συνειδητή ζωή.

3.2.5 ΟΙ ΟΡΦΙΚΕΣ ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΕΣ

Ο δεύτερος τύπος της Θεογονίας συνίσταται από τρεις διαφορετικές διατυπώσεις της Ορφικής κοσμογονίας⁵²: η αρχαιότερη μορφή αναφέρεται σε μια πρώτη κοσμογονική αρχή, πάλι απροσδιόριστα Θηλυκή, τη Νύκτα. Αυτή γεννά από μόνη της ένα Αβγό (ωόν) μέσα στο Έρεβος, από το οποίο αργότερα γεννιέται ο Έρως. Το Αβγό χωρίζεται στα δύο και από τα δύο μισά γεννιούνται ο Ουρανός και η Γη⁵³. Η δεύτερη παραλλαγή του μύθου, η «κατά τον Ιερώνυμον και Ελληνικόν φερομένη»⁵⁴ θεωρεί ως προϋπάρχοντα στοιχεία το Νερό και μια Λάσπη (ύλς, ύλη), η οποία πήζει και σχηματίζεται η Γη. Από τα δύο στοιχεία γεννιέται ο Χρόνος και η Ανάγκη ή Αδράστεια, πλάσμα αμφίφυλο, «αρρενόθηλυ πλάσμα». Από την ένωση αυτών γεννιέται ο Αιθέρας, το Χάος και το Έρεβος. Κατόπιν ο Χρόνος γεννά ένα Αβγό, που από τα δύο μισά του γεννιέται ο Ουρανός και η Γη αλλά και ένας δισώματος Θεός, ο Πρωτόγονος (Δίας ή Πάνας).

Η τρίτη παραλλαγή, χαρακτηρισμένη και ως «Ραψωδική Θεογονία»⁵⁵ (προερχόμενη από μαρτυρίες Νεοπλατωνικών και Χριστιανών) παρουσιάζει ως πρώτη αρχή το Χρόνο, ο οποίος γεννά τον Αιθέρα, το Χάος και το Αβγό (ωόν), από το οποίο διαχωρίζεται και εξέρχεται ο Φάνης, ή Μήτις, ή Ηρικεπαίος, πρόσωπο «δισώματο και

⁵² Π. Λεκατσά, *Έρως, Ερμηνεία μιας Μορφής της Προϊστορικής και Ορφικοδιονυσιακής Θρησκείας*, Εκδ. Δίφρος, Αθήνα 1993, σελ. 12 κ.εξ.

⁵³ Αριστοφάνους, *Ορνίθες*, 693 κ.ε. και *O(rphicorum) F(ragmenta)* Kern, 1

⁵⁴ Δαμάσκιου, π. αρχών 123 bis: OF54 και Αθηναγόρα, πρεσβ. π. Χριστιανών 18: OF57

⁵⁵ OF. 60 – 235

ερμαφρόδιτο»⁵⁶, δηλ. γεννιέται μια ενοποιημένη Ανδρόγυνη οντότητα, από την οποία γεννιέται η Νύκτα και από αυτή όλη η σειρά των θεών.

Και στις τρεις παραλλαγές της Ορφικής Θεογονίας τα πρωταρχικά όντα παρουσιάζουν χαοτική και λανθάνουσα φυλετικότητα, η οποία περιέχει και στη συνέχεια γεννά την αμφιφυλία σε μορφές που εναλλάσσονται, μέχρι να δημιουργηθεί το ωόν, ένα «ασημόλαμπο αβγό»⁵⁷, το οποίο θα διασχισθεί για να εξέλθει από αυτό η ενοποιημένη δυαδικότητα με ουδετεροποιημένη την αντιθετικότητά της του στη μορφή ενός ερμαφρόδιτου.

Ο Ορφικός Έρως είναι ανδρόγυνος και ως Φάνης ονομάζεται διφυής και Πρωτόγονος, Θεός δισώματος, αρρενόθηλυ πλάσμα, Θήλυς και γενέτωρ σαν Ηρικεπαίος⁵⁸. Η ανδρογυνία των αβγογέννητων πλασμάτων κατέρχεται από τη Σελήνη, που με τη θηλυκή λατρεία της και την αμφίφυλη φύση της⁵⁹ βεβαιώνει το σύνδεσμο του Ανδρόγυνου Έρωτα με το Φεγγάρι, συμβολισμό στον οποίο θα αναφερθούμε και στις Ανθρωπογονίες. Από το σχίσμο του Ανδρόγυνου θα γεννηθεί το κυρίαρχο αντιθετικό ζεύγος των φύλων, του οποίου ο προορισμός είναι και πάλι η ανασύσταση της πρωταρχικής συγχώνευσης στη γέννηση ενός παιδιού.

Ο Μ. Eliade βεβαιώνει πως η σεξουαλική αμφισημία των θεών είναι ένα φαινόμενο που απαντάται καθολικά, καθώς και το ότι η ανδρογυνία είναι «ένα αρχέτυπο παγκόσμιο δεδομένο»⁶⁰.

Κατά τον Julius Evola, η ενοποιημένη σεξουαλικότητα που διέπει το Σύμπαν και αποτελεί το οντολογικό της υπόβαθρο στην παράδοση της Απω Ανατολής εκφράζεται ως ενοποιημένη σεξουαλικότητα με το θεμελιώδες σύμπλεγμα του Τάο, δηλαδή με το Γιν (Yin) και το Γιαγκ (Yang) = Θηλυκό / Αρσενικό, όπου το Γιν έχει τη φύση της Γης, και

⁵⁶ Οφ. 69 – 109

⁵⁷ Π. Λεκατσάς, ο.π., σελ. 17.

⁵⁸ Ο.π., σελ. 39.

⁵⁹ Ο.π., σελ. 39.

⁶⁰ J. Libis, *Ο Μύθος του Ανδρόγυνου*, ο.π., σελ. 33.

καθετί που είναι παθητικό, αρνητικό και θηλυκό είναι Γιν, ενώ το Γιάγκ έχει τη φύση του Ουρανού και κάθε τι που είναι ενεργητικό, θετικό και αρσενικό είναι το Γιαγκ⁶¹.

Ξαναβρίσκουμε εδώ τη θεμελιώδη αμφισημία που προέχει στις διαδικασίες θεϊκών και ανθρώπινων διχοτομήσεων. Η μονάδα / ενότητα διατυπώνεται μέσα στη δυαδικότητα και το αντίστροφο. Αυτά τα φαινόμενα επαμφοτεरिकού υπερβατισμού συνοδεύονται από δύναμη και ολοκληρωτική αντάρκεια, αλλά και από αδυναμία σύναψης σχέσεων με σαφή σεξουαλικό χαρακτήρα, και αντιστοιχούν στα υπερφυσικά όντα που πρωταγωνιστούν στις τιτάνιες διεργασίες μορφοποιήσεων στο συμπαντικό Χάος.

Καθώς όμως η θρησκεία προοδευτικά «εκλογικεύεται», φαίνονται να υποχωρούν οι ασάφειες ως προς το φύλο και οι θεότητες αποκτούν σαφή και ισχυρά στοιχεία σεξουαλικότητας, τα οποία υπακούουν σε νέες τάξεις και πειθαρχίες καθηκόντων. Η αποδυνάμωση του ανδρόγυνου αρχέτυπου της θεϊκής σεξουαλικότητας παγιώνεται και συμβολοποιείται. Το ενοποιητικό μυθολογικό πρότυπο για τα δύο φύλα τείνει να υποταχθεί σε ένα εξαιρετικά δραστήριο σεξουαλικά πάνθεον με θεότητες έντονα ανδροπρεπείς αλλά και θηλυπρεπείς, ενταγμένες ενεργά στον Ομηρικό μυθολογικό τύπο, οι οποίες πλέον ισορροπούν νέα φυσικά και κοινωνικοπολιτικά αντιθετικά αδιέξοδα. Προσανατολισμένες οι νέες θεότητες συναισθηματικά προς μια στάση οικειότητας μεταξύ Θεών και ηρώων συμβάλλουν και στην εξύψωση των ηρώων-ανθρώπων της αρχαϊκής ελληνικής περιόδου σε προβολικές παρουσίες των προβληματισμών του εξατομικευμένου και υπεύθυνου ανθρώπου, δημιουργού της αξίας της εν – σχέσει ζωής στην Ελληνική Πόλη – Κράτος.

⁶¹ J. Erola, *Η Μεταφυσική του Φύλου*, Εκδ. Οξύ, Αθήνα 1998, σελ. 36 και 44-46. Βλ. και J. Libis, (σημ. 130), ο.π., σελ. 92.

Με κυρίαρχο το Δία, πατέρα Θεών και ανθρώπων, εξισορροπιστή του εννοιολογικού ζεύγους ισχύς – δίκαιο, τον Απόλλωνα να εξισορροπεί μεταξύ φωτεινής διαύγειας και σκότους του θανάτου, την Άρτεμη μεταξύ μητρότητας (ωδίνες τοκετού) και παρθενίας (χαρά ελεύθερης ζωής), τη Δήμητρα μεταξύ καρποφορίας (ευτυχία μητρικής ενότητας με την κόρη) και απονέκρωσης της γής (δυστυχία μητρικού αποχωρισμού από κόρη), οι άνθρωποι δημιουργούν θεούς που η σεξουαλικότητά τους είναι το ίδιο επώδυνη και ακαταμάχητη αλλά και το ίδιο αμφίπλευρα επικοινωνιακή, ώστε να αγωνιούν πλέον υποφερτά.

3.2.6 ΑΝΘΡΩΠΟΓΟΝΙΕΣ

Με το τέλος της Θεογονίας και παρόλο που όλα τα είδη των όντων, αν και έχουν μορφοποιηθεί, δεν έχουν ολοκληρωθεί ως προς τις τελικές χαρακτηριστικές τους ιδιότητες, μορφή της ιδέας του αμφίφυλου αρχέγονου όντος, από το οποίο προέρχεται η δημιουργική ενότητα των αντιθέτων αλλά και η διαφοροποίηση των φύλων, φαίνεται να μην είναι κυρίαρχη στο σύστημα που ισχύει για τη δημιουργία του ανθρώπου.

Από το μυθολογικό υλικό της αρχαιότητας αντλούμε διάφορα παραδείγματα ανθρωπογονιών. Άλλα από αυτά ακολουθώντας τα πρότυπα γένεσης των θεϊκών οντοτήτων βασίζονται στην πρωταρχική μητριαρχική διαπίστωση της γεννητικής δύναμης της Γης⁶² και αναφέρονται σε όντα γεννημένα από τη γη (αυτόχθονες)⁶³, από χώμα, από πηλό (όπως ο αρχαιότερος ανθρωπογονικός μύθος της Πανδώρας στον Ησίοδο), από πέτρες ή από μέταλλα (ένωση Δευκαλίωνα και Πύρρας), από σπόρους (από σπαρμένα δόντια του Δράκου που σκότωσε στη Θήβα ο Βασιλιάς Κάδμος), από αβγό με κέλυφος. Άλλα, τέλος, τοποθετούν την τερατογονία

⁶² Ε. Ρούσσος, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α΄-Ιστορική Εισαγωγή, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1999, σελ. 83.

⁶³ J. Rudhardt, *Ερως και Αφροδίτη*, ο.π., σελ. 91.

σαν εξελικτική φάση προς την ανθρωπογονία με προέλευση του ανθρώπου από τη στάχτη των Γιγάντων ή από τερατογονικές μορφές όπως ο Εριχθόνιος (άνθρωπος – φίδι), ο Κένταυρος (άνθρωπος – άλογο), ο Μινώταυρος (άνθρωπος – ταύρος)⁶⁴.

Μια μακρόχρονη πορεία γενεαλογικών διαφοροποιήσεων καταλήγει στη δημιουργία ανθρώπων με άρτια καθορισμένη και εξατομικευμένη ύπαρξη, ως μύθος όμως με φιλοσοφικό περιεχόμενο για τη δημιουργία του ανθρώπου από την αδάμαστη ερωτική έλξη των δύο αντιθέτων φύλων προσφέρεται ο μύθος του Αριστοφάνη, όπως τον αναφέρει ο Πλάτων στο Συμπόσιο⁶⁵. Σύμφωνα με αυτόν, οι μυθικοί μας πρόγονοι εμφανίζονται με σφαιρική μορφή και διπλά κολλημένα σώματα, με οκτώ επομένως άκρα, πρόσωπα αντιστρόφως στραμμένα και διπλά γεννητικά όργανα στο πίσω μέρος του σώματος τους, στη θέση της ουράς των ζώων. Η κίνησή τους ήταν αργή κατά την όρθια βάδιση, όταν όμως χρειαζόταν να τρέξουν, κυλούσαν ακτινωτά πάνω στα άκρα τους. Σύμφωνα με το μύθο τα φύλα ήταν τρία στους διπλούς πρωτανθρώπους: το αρσενικό, το θηλυκό και το ανδρόγυνο. Η σφαιρική μορφή τους, που σχηματοποιεί την ενοποιημένη μορφή μιας τέλει και αυτάρκους δύναμης χωρίς αρχές και τέλος, η τεράστια αλαζονεία και η ακράτεια στις ηδονές που τη συνόδευαν, τρομάζουν τους θεούς, οι οποίοι αποφασίζουν να τους χωρίσουν στα δύο, γυρίζοντας συγχρόνως τα πρόσωπα και τα γεννητικά τους όργανα μπροστά. Τα δύο μισά ανθρώπινα όντα, χωρισμένα πλέον, αναζητούν πάντα την ένωσή τους: τα αρσενικά τη χαμένη διπλάσια τους αρσενική δύναμη (πιθανώς εκφρασμένη στην ομοφυλοφιλική παιδεραστία), τα θηλυκά τη χαμένη διπλάσια θηλυκή τους δύναμη (επίσης πιθανώς εκφρασμένη στον ομοφυλοφιλικό εταιρισμό) και τα ανδρόγυνα μισά, με

⁶⁴ Ε. Ρούσσος, ο.π., σελ. 91.

⁶⁵ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 189d – 191d.

αναπτυγμένη την ελλειπτική και επιθυμητική τους ατομικότητα, στην ετερόφυλη ένωση.

Ο πόθος της συνένωσης στην πρωταρχική παντοδυναμία της ενότητας είναι ό,τι ονομάζεται Έρως και είναι το τίμημα και η τιμωρία της πρωταρχικής θεϊκής καταγωγής του ανδρόγυνου προγόνου από την «τιτανική φύση»⁶⁶. Ο τιτανικός χαρακτήρας εκτός από το χαρακτηριστικό της δύναμης ενέχει και αυτό της αλαζονείας, της αποχαλίνωσης των πρωτόγονων δυνάμεων και των πονηρών επιδιώξεων της διάνοιας⁶⁷. Η τιτανική φύση παρέμεινε και στους «Νόμους» του Πλάτωνα με κακή σημασία⁶⁸, καθώς αυτή στοιχειοθετεί την τάση για ανταρσία απέναντι στους νόμους, τους άρχοντες, τους πρεσβύτερους, τους γονείς και την τάση για άρνηση: «*όρκων και πίστεων και το παράπαν των θεών μη φροντίζειν*» (Πλάτ. Νόμοι 701). Μια τέτοια φύση περιφρονεί τη γνώμη του «βελτίονος», είναι αντικοινωνική και οδηγεί στην αχαλίνωτη συμπεριφορά. Επόμενο είναι μια τέτοια φύση να είναι επικίνδυνη για την εξουσία θεών και ανθρώπων, γιατί ποθεί την ελευθερία.

Αυτή ήταν λοιπόν η φύση του σεξουαλικά ενοποιημένου αρχάνθρωπου: υβριστική⁶⁹ και απειλητική ακόμα και για τη θέση των θεών· η «τίσις» (τιμωρία) της τιτανικής φύσης είναι αναπόφευκτη· μια διαίρεση, δηλ. μια πτώση από το μεγαλείο του ενοποιημένου όλου, θα καθιστούσε τους πρωτανθρώπους ακίνδυνους και θα περιόριζε την ακολασία τους. Η τιτανική σεξουαλικότητα του ανθρώπου ταπεινώνεται με τον περιορισμό της δύναμης στο μισό, με το τραύμα της σχάσης και την

⁶⁶ Η αληθινή ανδρογονία είναι ο κλήρος των θεών και όχι των ανθρώπων. Μόνο στις ιερουργίες και τις τελετουργικές μεταρρυθμίσεις θα έχει το δικαίωμα ο άνθρωπος, και πάλι μόνο μιμικά, να εκφράσει τον εσχατολογικό πόθο: τελειοποίηση / θεοποίηση, ερμαφρόδιτοι ή ευνούχοι ιερείς, θεοποιημένα ή απαξιωμένα σεξουαλικά όργανα ανθρώπων, μάντιες με αμφίφυλα χαρακτηριστικά, τελετές παρενδυσίας, εορτές μεταμφιεσμένων μπορούν να αποτελέσουν δείγματα της συμβολικής φάσης της αντισταθμιστικής ανδρογονίας. Βλ. και τις απόψεις των Marie Delcourt, M. Jeanpmain, M. Eliade και J. Rzymski στον «μύθο του Ανδρόγυνου», J. Libis, ο.π., σελ. 158 –162.

⁶⁷ Paul Diel, *Ο Συμβολισμός στην Ελληνική Μυθολογία*, 3^η έκδοση, Εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 1996, σελ. 149.

⁶⁸ Ν. Παπαχατζής, *Η Θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*, ο.π., σελ. 90.

⁶⁹ J. Libis, ο.π., σελ. 159.

τιμωρία της συνεχούς έλλειψης και της επιθυμίας, με τον έρωτα και το διακαή πόθο να ενωθεί ξανά με το Άλλο, το χαμένο μισό του.

Η σφαιρικότητα των διπλών πρωτανθρώπων σήμαινε κυρίως την αυτάρκεια της φυσικής τους δύναμης. Αναπαράγονταν, αναφέρει ο μύθος, χωρίς επαφή, στο χώμα, σαν τα τζιτζίκια. Οι θεοί τους φοβούνται και σαν να μην επιθυμούν να έχουν σχέση μαζί τους τους τιμωρούν την αυτάρκεια και όχι την πληρότητα, που όταν υπάρχει δεν σηματοδοτεί καμιά επιθυμία δύναμης και εξουσίας. Η δύναμή τους αυτή είναι φαινομενική, δηλαδή ψευδής, εφόσον οι άνθρωποι αγνοούσαν την αλήθεια της πληρότητας. Τιμωρούνται λοιπόν με τη γνώση της αδυναμίας τους.

Τα αποτελέσματα της διαχωριστικής / φυλογενετικής ποινής είναι διάφορα για τα τρία φύλα.

Οι διπλοί άνδρες και οι διπλές γυναίκες επιθυμούν να επανασυνδεθούν με το όμοιό τους ήμισυ προσανξάνοντας έτσι τη δύναμη της ομοιότητάς τους. Σκοπός της επανασύνδεσης αυτού του τύπου είναι η ατομική απόλαυση, όχι όμως η γνώση της αλήθειας και της πληρότητας. Γιατί αγνοούν στην ένωσή τους την ετερότητα του άλλου φύλου, η γνώση τους είναι λειψή και το κενό της αλήθειας καλύπτει μόνο η στείρα επανάληψη της αυτοάμυνας, της παθητικής εμμονής στα κεκτημένα όρια του ίδιου.

Η ομοφυλοφιλία, όπως προοικονομείται στους δύο τύπους των μυθικών πρωτανθρώπων, φέρνει εγγενώς τη διάσταση της τραυματικής διάσπασης, που επουλώνεται με την ηδονή των ναρκισσιστικών προσμείξεων χωρίς άνοιγμα στο γνωστικό ορίζοντα του διαφορετικού. Παθητική και ανήλικη αίσθηση παντοδυναμίας χορταίνει κατά τη σχέση, σιωπά και πάλι πεινά τον εαυτό της. Η ομοφυλοφιλία είναι η ανα – κύκλωση της δύναμης. Δε γεννά γιατί δεν έχει δημιουργική ανάγκη, η οποία προϋποθέτει το ταρακούνημα της συνειδητοποίησης της αδυναμίας και της έλλειψης.

Η ετερόφυλη ένωση σημασιοδοτεί έναν τρόπο πλήρωσης της ύπαρξης του ανθρώπου εν σχέσει, εφόσον αφορά στην αποκατάσταση του χαμένου αρχέγονου ενοποιητικού προτύπου με τη γέννηση ενός νέου ανθρώπου. Είναι μια σχέση παραγωγική και αποτελεσματική, αλλά και τραγική ως προς τον τρόπο υπέρβασης του πένθους για τη χαμένη τελειότητα· μια νέα δημιουργία είναι ξανά μια περιπέτεια ετερότητας, ένα όριο, όμως διατηρεί πάντα τα σημάδια της θεϊκότητας και βρίσκει τρόπο να ακυρώνει τον αρχέγονο τρόπο του ορίου / τέλους, το θάνατο.

Η έλλειψη θα κυνηγάει τον άνθρωπο όσο είναι ζωντανός σε μια ακατάληκτη σκόπιμη δραστηριότητα απελευθέρωσης από το φάντασμα της αρχικής σχέσης· το φύλο είναι ο ανδρόγυνος που χάθηκε, η μεταφυσική πρόκληση του σώματος και της ψυχής ενός άνδρα και μιας γυναίκας· η ανθρώπινη ενέργειά τους θα ξοδεύεται πλέον, κατά τους θεϊκούς νόμους, σε αύξηση / εξέλιξη ποικιλόμορφη του ανθρώπινου πληθυσμού και σε πολιτισμικές ποικιλόμορφες μορφοποιήσεις, μιμητικές της θεϊκής δημιουργικότητας με όραμα τη χαμένη πληρότητα της θεϊκής φύσης.

3.3 ΤΟ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

3.3.1 ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Το ενδιαφέρον των φυσικών φιλοσόφων του 6^{ου} και 5^{ου} αιώνα π.Χ. στρέφεται στο πρόβλημα της φυσικής πορείας των πραγμάτων, καθώς οι αινιγματικές μορφές της παλαιάς θρησκείας αντικαθίστανται από επακριβώς ορισμένες και πραγματικές δυνάμεις. Η προβληματική περί της αρχής, καθώς η φύση αρχίζει να γίνεται βατή στην ανθρώπινη νόηση, προβάλλει τη γένεση μέσα σε ένα «χωρικό πλαίσιο»⁷⁰, το οποίο

⁷⁰ Ο Ε. Schrödinger τονίζει ότι η «πνευματική επανάσταση» των Μίλησίων φιλοσόφων επιτυγχάνεται με την προβολή σε «χωρικό πλαίσιο» μιας γένεσης που είχε εκτυλιχθεί προηγουμένως στο χώρο του

αντικαθιστά το χρονικό πλαίσιο του μύθου μέσα στο οποίο είχε εκτυλιχθεί στο παρελθόν. Η μυθική εικόνα της «κυοφορίας» αντικαθίσταται από την έννοια της «παραγωγής», καθώς σημείο εκκίνησης του προσωκρατικού στοχασμού αποτελεί η «αλήθεια που παρέχεται από την ανθρώπινη εμπειρία, τα «όντα», τα πράγματα που υπάρχουν»⁷¹.

Μια τέτοια προβολή που ξεκινά από μια μετατόπιση, μια απλή ταλάντευση στο πλαίσιο των σημασιολογικών πεδίων από το ρήμα «φύειν» στο παράγωγο «φύσις», όπως επισημαίνει ο E. Schrödinger, προϋποθέτει ένα φιλοσοφικό στοχασμό πρωταρχικά ανθρώπινο, ο οποίος στηρίζεται στα δεδομένα της ανθρώπινης ζωής και εμπιστεύεται την ανθρώπινη κριτική διερεύνηση.

Η θεώρηση της φύσης, της ουσίας, του «είναι», της αλήθειας, αναφέρει ο K. Αξελός στην πρωταρχικότητα της θέας τους οδηγεί τους αρχαίους Έλληνες στοχαστές στο να ταυτίζουν την ποίηση με τη σκέψη⁷². Αυτό υπονοεί ότι η λογική δεν έχει ακόμα αυτονομηθεί από τη μεταφυσική και «το είναι των όντων συλλαμβάνεται σαν ένωση του λόγου και του είναι – γιατί το οντολογικό υπερισχύει απέναντι στο οντικό»⁷³. Η μεταβολή αυτή, σύμφωνα με την άποψη του Charles Kahn,⁷⁴ γίνεται εμφανής σταδιακά και κυρίως στη γλώσσα, καθώς τη θέση των έμψυχων αρσενικών και θηλυκών θεοτήτων, που αποτελούν την ουσία του μύθου αντικαθιστούν λέξεις ουδετέρου γένους, όπως το «άπειρον», το «χρεών», τα «ενάντια».

Την ουσία της μεταβολής ο G. Vlastos αποδίδει στην αναδυόμενη έννοια της ισότητας, «τη βαθμιαία δηλ. κατάργηση των διαφορών την

μύθου. Βλ. και E. Schrödinger, *Η Φύση και οι Έλληνες – Ο Κόσμος και η Φυσική*, Εκδ. Π. Τραυλός – Ε. Κωσταράκη, Αθήνα 1995, σελ. 156.

⁷¹ Άποψη του W. Jaeger που παρατίθεται από τον Schrödinger, ο.π., σελ. 156.

⁷² Κώστας Αξελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, Εκδ. Βιβλιοπωλείου της Εστίας, β' έκδοση, Αθήνα 1970, σελ. 93.

⁷³ K. Αξελός ο.π., σελ. 93-94.

⁷⁴ Charles Kahn, «Το απόσπασμα του Αναξίμανδρου: Το σύμφωνα με το Νόμο Κυβερνώμενο Σύμπαν», στη Συλλογή Κριτικών Δοκιμίων, *Οι Προσωκρατικοί*, Εποπτεία Εκδ. Δ. Λαμπρέλλη, Επιμελ. Α. – Φ.

οποία επιφέρει η φυσική παρατήρηση ανάμεσα σε βαθμίδες του «είναι» – θεϊκή / θνητή, κυρίαρχη / υποτελής, ευγενής / ταπεινή, υψηλότερης / κατώτερης αξίας· το τέλος των διαφορών, συμπληρώνει, κάνει τη φύση αυτόνομη και κατά συνέπεια απόλυτα και χωρίς εξαιρέσεις «δίκαιη»⁷⁵.

Η εξάλειψη των δυϊσμών δεν αναιρεί το φαινόμενο της πολλαπλότητας, αντιθέτως το διαφωτίζει. Κι αυτό, διότι ο περιορισμός του πολλαπλού σε ένα στοιχείο, σε μια φύση, σε μια αρχή, όπως τονίζει ο Ε. Schrödinger⁷⁶, αποτελεί τρόπο υλοποίησης της ιδέας ότι το σύμπαν μπορεί να είναι κατανοητό, καθιστώντας την ενότητα αυθεντικό και ύστατο κίνητρο της επιστήμης και το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του αντικειμένου του επιστημονικού σκοπού.

Το συμπαντικό Όλο ως «φυσική ενότητα», το οποίο αντικαθιστά τη μυθική διάσταση μεταξύ υπερφυσικού και φυσικού κόσμου, μπορεί να αποδοθεί ως ένα ενιαίο σύνολο με ισοζυγία των πολλαπλών και αντιθετικών δυνάμεων, οι οποίες το συνθέτουν και το οποίο τελικά ισορροπεί και ηρεμεί σε μια κατάσταση απόλυτης αρμονίας, συνοχής, τάξης και «κοινωνίας» μεταξύ των πραγμάτων, κατάσταση η οποία το οποίο στο φιλοσοφικό στοχασμό των φυσικών φιλοσόφων δηλώνεται με το όνομα «κόσμος». Ο όρος αυτός, παρατηρεί ο Kahn⁷⁷ χρησιμοποιήθηκε για να δηλωθεί η θεώρηση του κόσμου ως οργανικού όλου καθώς και η συμπαντική τάξη και αρμονία που συνέχει όλη την πραγματικότητα⁷⁸.

Μέσα στην ενιαία πραγματικότητα τοποθετείται και ο ίδιος ο άνθρωπος ως αναπόσπαστο μέρος της φύσης. Η αδιάσπαστη ενότητα

Μουρελάτου, τομ. Α', Εκδ. Εκπαιδευτηρίων Κωστήα- Γείτονα – Ευρωσπουδή, Αθήνα 1998, ο.π., σελ. 174

⁷⁵ Gregory Vlastos, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, 42, 1947, σελ. 175 και Ελένη Τάτλα, «Αρχιτεκτονική δημιουργία και Φύση κατά την Κλασική Περίοδο», *Άνθρωπος και φύση*, Ανακοινώσεις Διεπιστημονικής Εκδήλωσης του Διεθνούς Κέντρου φιλοσοφίας (Ζαχάρω-Αρχαία Ολυμπία, 28-30 Σεπτ. 1989), Εκδ. υπό τη διεύθ.Α. Κ. Μπαρτζελιώτη, Αθήνα 1992, σελ. 126.

⁷⁶ Ε. Schrödinger, *Η Φύση και οι Έλληνες*, ο.π., σελ.162.

⁷⁷ Ch. Kahn, *Ο Αναξίμανδρος και οι απαρχές της Ελληνικής Κοσμογονίας*, Μετ. Ν. Γιαννακάκη, Εκδ. Πολύτυπο Αθήνα 1982, σελ. 295.

⁷⁸ Ch. Kahn, ο. π., σελ. 296.

ανθρώπου και κόσμου θέτει ουσιαστικά το ανθρωπολογικό αιτούμενο περί ταυτότητας του ανθρώπου σε συνάρτηση με όλες τις μορφές κοσμικής και ανθρώπινης διαφορετικότητας – ο άνθρωπος διάφορος προς το Θεό, η ψυχή διάφορη προς το σώμα, ο άνδρας διάφορος προς τη γυναίκα, ο ζωντανός διάφορος προς τον νεκρό.

Εάν ο άνθρωπος στην προσωκρατική διανόηση θεωρεί τον εαυτό του ως παρατηρητή της φύσης και υποκείμενο ενός συνειδησιακού περιεχομένου αυτογνωσίας, είναι διφορούμενο· η αναφορά του πνεύματος στα υλικά πράγματα χαρακτηρίζεται από έντονη αμεσότητα⁷⁹, πολλές φορές όμως, ιδιαίτερα στη γνωσιοθεωρία του Ηρακλείτου και τον Παρμενίδη, ο άνθρωπος εμφανίζει υψηλή αυτοσυνειδησία ως γνωσιακό υποκείμενο απέναντι στη φύση, τους όρους της γνώσης καθώς και τη διαφορά επιστημονικής και εμπειρικής γνώσης⁸⁰.

Η ανθρωπολογική διερεύνηση των εννοιών της ταυτότητας και της ετερότητας μέσα από τη συνεχή σύγκρουση των αντιθετικών δυνάμεων, που εντυπωσιάζουν ως προς τη λειτουργικότητά τους τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, μπορεί να φωτίσει τη βαθύτερη σύσταση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, η οποία ως φυσική «συγκρουσιακή» δυναμική φαίνεται να υπόκειται στους νόμους που εξισορροπούν τις αντιδικίες κάθε φυσικού στοιχείου.

Η αρσενικότητα και η θηλυκότητα θα ερμηνευθούν παρακάτω ως κυρίαρχες αντιθετικές ιδιότητες του έμφυλου ανθρώπου, υπό το πρίσμα του ενοποιητικού κοσμικού προτύπου του προσωκρατικού στοχασμού.

⁷⁹ Οι Προσωκρατικοί, υποστηρίζει η Μυρτώ Δραγώνα –Μονάχου, χρησιμοποιούν μια ορολογία με έννοιες φορτισμένες από «σωματικότητα», παρά το γεγονός ότι η ενέργεια των εννοιών αυτών δε προδίδει αυστηρά αισθητηριακή προέλευση, αλλά είναι «πνευματοκρατικότερη» και «ορθολογικότερη». Από την άλλη όμως μεριά δεν εξηγούν την νοητική διαδικασία ανεξάρτητα από τα σωματικά και τα φυσικά στοιχεία, γιατί η έννοια του ασώματου όσο και του «νοητού» (στη δυϊστική άποψη) τους ήταν ξένη. Βλ. και Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, «Αφετηρία για τη χαρτογράφηση μιας Αρχαϊκής Γνωσιολογίας», *Δευκαλίον*, Χρόνος 3^{ος}, τευχ. 11, Σεπτέμβριος 1974, σελ. 365-385.

3.3.2 Η ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΕΙΑ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΠΕΠΕΡΑΣΜΕΝΟΥ

Ο Αναξίμανδρος διατύπωσε τη σκέψη ότι όλα πηγάζουν από το Άπειρον *«αρχήν τε και στοιχείον εἶρηκε των ὄντων το ἄπειρον, ἐξ' ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τους ουρανοὺς και τους εν αυτοῖς κόσμους· ἐξ' ὧν δε η γενεσις ἐστι τοις ουσι, και την φθοράν εις ταυτα γίνεσθαι κατά το χρεών»*⁸¹. Η έννοια του Αναξίμανδρου απείρου σήμαινε το μη – έχον όρια, το απεριόριστο, το ποιοτικά άόριστο, το απροσδιόριστο, αυτό που δεν μπορεί να διαπεραστεί από άκρο σε άκρο, μια χαώδης κατάσταση, το χωρικά και χρονικά άπέραντο⁸². Το Άπειρον, γενετική βάση της καταγωγής όλων των πραγμάτων, μήτρα των όντων και τις διαφορετικότητας, προσδιορίζεται ως αρχή των όντων. Μέσα στο Άπειρον, που είναι ενιαίο, βρίσκονται τα αντίθετα με τη μορφή ζευγών, τα οποία βγαίνουν από αυτό με μια βιολογική διαδικασία αποχωρισμού, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: *«οι σ' εκ του ενός ενούσας τας εναντιότητας εκκρίνεσθαι, ὡςπερ Αναξίμανδρός φήσι... »*⁸³.

Τα πράγματα γεννώνται μέσα από μια έκκριση αντιθετικών ζευγών, τα οποία θέτουν όρια στο Άπειρο μορφοποιώντας τα περιεχόμενά τους με πολεμικές διαδικασίες: Τα αντίθετα συγκρούονται μαχόμενα να υπάρξουν. Η επαναστατικότητα της εξέγερσης τους απέναντι στο Άπειρο συνοδεύεται αναπόφευκτα από διατάραξη της ισορροπίας και ανταποδίδεται με αποζημίωση που πληρώνεται δίκαια και ελεγχόμενα με βάση τους νομούς ενός πειθαρχημένα κυβερνώμενου Σύμπαντος: *«δίδωσι γαρ αυτά δικην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν»*⁸⁴.

Οι κόσμοι γεννιούνται αλλά και πεθαίνουν επιστρέφοντας στην πρωταρχική σπερματική κατάσταση απ' όπου ξεκίνησαν. Η γέννηση του

⁸⁰ Δ. Παπαδής, *Η Ανθρωπολογία των Προσωκρατικών*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996, σελ. 13.

⁸¹ Αναξίμανδρου, *Φυσικών Δόξαι*, απ. 2, (Dox. 476).

⁸² Η απόδοση του Θ. Βέικου, *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ. 46.

⁸³ Αριστοτέλους, *Φυσικά* (187 α 20)

⁸⁴ Αναξίμανδρου, απ. 3.

ατομικού, ερμηνευόμενη ως αδικία και προδοσία εξαγοράζεται με τον Θάνατο, καθώς ο Αναξίμανδρος αλλά και ο Ηράκλειτος και ο Εμπεδοκλής θεωρούν τον θάνατο προϋπόθεση νέας ζωής και όχι εκμηδένιση⁸⁵. Μια συνεχής διαμάχη και σύγκρουση μεταξύ των αντιθετικών ζευγών περιγράφει το διάστημα μεταξύ γέννησης και Θανάτου, το διάστημα δηλ. που τα όντα διαχωριζόμενα αποκτούν ατομική ταυτότητα. Όμως, υπό την αυστηρή εξουσία που ασκεί ο Χρόνος, στο τέλος επιτυγχάνεται η απορρόφησή τους πάλι στο χώρο της ενότητας, διαδικασία που εξασφαλίζει την ανανέωση της δημιουργικής δύναμης κατά το βιολογικό πρότυπο ζωής.

Η κοσμοθεωρία του Αναξίμανδρου επιμένει στη δυναμικότητα των σπερμάτων, τα οποία απορροφημένα από το Άπειρο, διατηρούνται γόνιμα και ικανά να γεννήσουν νέα γένη αντιθετικών κοσμικών μαζών, γεγονός που κατά τον H. S. Baldry⁸⁶ απηχεί ένα βιολογικό και ειδικότερα ένα έμβρυο – λογικό πρότυπο σκέψης πάνω στη σχέση του σπέρματος και της ανάπτυξης του εμβρύου.

Η σεξουαλικότητα ως αναπαραγωγική διαδικασία δεν είναι παύση ή υποταγή αλλά οντική πραγματικότητα παραγωγής. Το σπέρμα φέρει ολοφάνερα τη βιολογική ταυτότητα της αρσενικότητας, αλλά και το άπειρο λειτουργεί ως θηλυκή κοσμογονική μήτρα η οποία διεγείρεται εσωτερικά και γεννά, μέσα όμως από την ίδια τη ζωή κυοφορείται ο Θάνατος. Η ιδέα της εναλλασσόμενης γένεσης και φθοράς γίνεται «κατά το χρέων», αποτελεί δηλ. αναπόφευκτη αναγκαιότητα.

Η δυναμική ισορροπία στην αμοιβαία ύπαρξη και σύγκρουση των αντιθέτων χαρακτηρίζεται από τον Αναξίμανδρο ως Θεία Δίκη, η οποία πληρώνει με δικαιοσύνη, «κατά την του χρόνου τάξιν», τη διασάλευση της

⁸⁵ Πιθανή αναφορά του αποσπάσματος σε ορφικό – πυθαγόρειες θεωρίες, σύμφωνα με τις οποίες η ζωή του κάθε ανθρώπου αποτελεί ποινή για σφάλματα που διαπράχθηκαν σε προηγούμενη ζωή. Βλ. και Θ. Βέικος, ο.π., σελ. 58 –59.

⁸⁶ H. S. Baldry, «Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony», *Classical Quarterly*, 26, (1932), σελ. 27-34.

ισορροπίας όταν το ένα αντίθετο αυξάνεται σε δύναμη εις βάρος του άλλου (π.χ. η εναλλαγή ημέρας – νύκτας). Ο όρος «τάξις» σύμφωνα με ορισμένους αναλυτές⁸⁷ χρησιμοποιείται συχνά στον Αριστοτέλη για να εκφράσει χρονική διαδοχή. Με το χρόνο ρυθμίζεται ο περιοδικός θρίαμβος του κάθε αντίθετου ως εκδίκτηση ή επανόρθωση· όταν το ένα μέρος κερδίζει δύναμη το άλλο χάνει, και χάνει τόσο όσο το άλλο κερδίζει. Με το χρόνο όμως αναπτύσσεται πάλι και εξαναγκάζει τον αντίπαλό του να πληρώσει με τη σειρά του την προσβολή που του έκανε (εναλλασσόμενη υπεροχή).

Έχει σημασία να σταθούμε σε αυτόν το δίκαιο κύκλο ανταπόδοσης, που η ελληνική σκέψης θεωρεί ταιριαστό ανάμεσα σε ισότιμους «ετέρους εταίρους», οι οποίοι δεν εξαναγκάζονται από μια υπέρτατη δύναμη ή Θεό, αλλά συλλειτουργούν αυτοδίκαια μέσα σ' ένα αυτοδύναμο και αυτόνομο σύνολο το οποίο υπακούει στο Νόμο.

Συνειρμικά συνδεόμενες, πολλές μορφές κυριαρχικής ανθρώπινης συμπεριφοράς μπορούν να προσαρμοστούν σε αυτό το πειθαρχημένο και αρμονικό πλαίσιο κοσμικής τάξης και να ερμηνεύσουν αντίστοιχα με αυτό την τιμωρία της παντοδυναμίας και της αλαζονείας όσων προσπαθούν να υπερβούν το διάστημα άσκησης κυριαρχίας που τους επιτρέπει ο Χρόνος.

Κυρίως όμως μας ενδιαφέρει ο βάσει αυτού του νόμου καθορισμένος λόγος και ο τρόπος ύπαρξης των αντιθετικών ζευγών: τα αντίθετα είναι, κατά τον Αναξίμανδρο, το αναγκαστικό γενετικό πρότυπο εναλλασσόμενης ισομερούς κυριαρχίας, δηλ. κάθε νέα μορφή δημιουργίας προϋποθέτει την ελεύθερη διαδοχή διαφορετικών δυνάμεων που ανεξαρτοποιούνται από τον Εν, το Όλον, καθώς και την υποταγή αυτής της ελευθερίας στην ανάγκη φανέρωσης της ετερότητας. Η ύπαρξη και η εγγενής πολεμική των αντιθέτων είναι αναγκαστικές προϋποθέσεις για τη

⁸⁷ «Πάντων γὰρ ἐστὶ τάξις καὶ πας χρόνος καὶ βίος μετρεῖται περιόδῳ» Αριστοτέλους, *Περὶ γεν. καὶ φθ.* 336 b 12. Αναφέρεται από τον Ch. Kahn, ο.π., σελ. 146.

γένεση των όντων χωρίς να διαταράσσεται η κοσμική τάξη· μάλλον αυτά τα ίδια αποτελούν τη κοσμική τάξη. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι κάθε εμμένεια στη διατήρηση μιας μορφής ενέργειας (ας της δίνουμε και σεξουαλικό χαρακτήρα) επιφέρει την αρνητική αντίδραση άμεσα και αναπόφευκτα, η οποία εν τέλει δρα εξισορροπιστικά προς την κατεύθυνση της τάξης.

3.3.3 ΟΙ ΑΝΤΙΘΕΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ.

Η πρώτη οντολογική διάσταση των αντιθέτων στο Ολιστικό κοσμολογικό σύστημα των φυσιοκρατών, διατυπώνεται από τον Ηράκλειτο. Ο «σκοτεινός» Εφέσιος φιλόσοφος κάνει βαθιά τομή στο περιεχόμενο και τη δομική σύσταση του κόσμου ξεκινώντας από τέσσερις θεμελιακές αφετηρίες:

- α) το μόνο σταθερό χαρακτηριστικό του κόσμου είναι η καθολική ροή, η συνεχής κίνηση,
- β) κανονικές αναλογίες και μέτρο καθορίζουν τη μεταβλητότητα,
- γ) ο πόλεμος (η σύγκρουση) είναι πατέρας όλων των πραγμάτων,
- δ) όλα τα αντίθετα καταλήγουν σε αρμονία, κατά το μέτρο του λόγου.

Στην προϋπάρχουσα αντίληψη για την ύπαρξη των αντιθέτων ως θεμελιωδών δημιουργικών δυνάμεων του κόσμου νοηματοδοτείται μια νέα μορφή προβληματισμού. Τα αποσπάσματα B12 *«ποταμοίοσιν τοίσιν αυτοίοσιν εμβαίνουσιν έτερα και έτερα ύδατα επιρρεί»* και B91 *«ποταμό γαρ ουκ έστιν εμβηναι δις τω αυτώ»* θέτουν ευθέως το ερώτημα περί ταυτότητας και ετερότητας: αυτό που είναι δεν παραμένει το ίδιο ποτέ, αλλά συνεχώς κινείται και γίνεται, άρα ο κόσμος είναι σύνολο γεγονότων και όχι πραγμάτων.

Η φύση του είναι βρίσκεται αέναα σε ροή – «εν γίνεσθαι» και αέναα παραμένει η ίδια – «εν ταυτότητι». Με την Ηρακλείτεια φράση «είναι το ίδιο» ο G. Vlastos τονίζει ότι πρέπει να νοείται όχι ταυτότητα αλλά ισοδυναμία, ισοτιμία (equivalence) και ο Kirk σημειώνει ότι η ιδέα της ταυτότητας είναι πολύ χαλαρή στον Ηράκλειτο⁸⁸. Έτσι κι αλλιώς η γλώσσα του Ηρακλείτου τείνει προς τη παραμόρφωση, το αίνιγμα και το παράδοξο, καθώς ο χαρακτήρας της Ηρακλείτειας αλήθειας είναι αποκαλυπτικός,⁸⁹ τα φαινόμενα λειτουργούν στη φύση ως σημαίνοντα που έχουν νόημα το οποίο υπαινίσσονται, γιατί και η ίδια η φύση αποκαλύπτεται μέσα σε σήματα. Η έννοια της αυτό – απόκρυψης της φύσης «η φύσις κρύπτεσθαι φιλεί» (αποσπ. B123) φανερώνει τη διττή θεώρηση του όντος· τη μεταβλητότητα και τη δυνητικότητά του, την Ενότητα μέσα στην αντίφαση.

Η ενότητα του όντος δομείται ως σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ του πρωταρχικού υλικού, του Πυρός, με τον Λόγο που είναι το υπέρτατο σχέδιο, ο λογισμός που συστήνει την ενότητα οντολογικά.

Ο λόγος στον Ηράκλειτο είναι ο υπέρτατος νόμος της φύσης, ο ρυθμιστής της αρμονίας, αυτός που διέπει τα πάντα, κοινός (ζυνός) σε όλα και αρμοστής πάντων. Ο θεϊκός αυτός παράγοντας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «σοφόν» και «θεός».

Η άποψη του Ηρακλείτου πως τα αντίθετα αποτελούν ενότητα, στηρίζεται ακριβώς στον Λόγο που τα διαπερνά και τα συντάσσει. Έτσι οι αμοιβαίοι σχηματισμοί τους είναι καθορισμένοι από εσωτερική νομοτέλεια, δεν είναι άτακτοι (disordered) και αυτοκαταστροφικοί.

⁸⁸ Βλ. G. Vlastos, «Equality and Justice in in the early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, 42, (1947), σελ.156-178, και G. S. Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1962. Σχετικά με τις απόψεις των δύο σχολιαστών βλ. και Ν. Δενδρινός, *Ηράκλειτος*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1996, σελ. 127.

⁸⁹ Uno Hölscher, «Παράδοξο, Παρομοίωση και Γνωμικό στον Ηράκλειτο», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ. 321.

Δεν υπάρχει εξουδετέρωση των αντιθέτων στη φύση, αλλά διαρκής πάλη. Αυτή η πάλη δεσπόζει στο σύμπαν, διότι αποτελεί το αίτιο της συνεχούς μεταβολής και των αλληλεπιδράσεων.⁹⁰

Ο «πόλεμος» και η «έρις», με την ένταση και τη δυναμικότητα που τους χαρακτηρίζουν κινούν σε συνεχή διαμάχη και αλληλεπίδραση τα πάντα, σύμφωνα με το νόμο της ανάγκης. *«Ειδέναι χρη τον πόλεμον εόντα ζυνόν, και δίκην έριν, και γινόμενα πάντα κατ' έριν και χρεών»* (αποσπ. Β 80). Η κίνηση αυτή οδηγεί φαινομενικά στην αταξία, εφόσον το ον βγαίνει από την κατάσταση ισορροπίας του και υφίσταται τη φθορά του χρόνου, την εντροπία, η οποία αυξάνεται⁹¹.

Η συνεχής ροή επιφέρει μη αντιστρεπτή μεταβολή, εφόσον σχετίζεται με το χρόνο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από συνεχή ροή σταθερής κατεύθυνσης⁹². Άρα η πορεία της εξέλιξης των φυσικών διαδικασιών είναι μη αντιστρεπτή αλλά και μη προβλέψιμη και εγγυημένη, καθώς όλα επιδρούν σε όλα. Επίσης χαρακτηρίζεται από διαλείμματα ανάπαυσης καθώς το *«μεταβάλλον αναπαύεται»* (αποσπ. Β84^α) διότι *«κάματος εστί τοις αυτοίς μοχθείν και άρχεσθαι»* (αποσπ. Β84β) και ετοιμάζεται για τη νέα φάση μεταβολής, τη διάλυση δηλ. της σταθερής παγιωμένης μορφής και τη δημιουργία νέων σταθερών μορφών. Σε ποιο σημείο λοιπόν του χρόνου είναι δυνατή η παγίωση αυτού που ονομάζουμε ταυτότητα, καθώς η συνεχής κίνηση και μεταβολή του όντος το επενδύει αδιάλειπτα με μορφές ετερότητας; Ο Ηράκλειτος διατυπώνει τη μορφή της ταυτότητας *«εν – πάντα»* σύμφωνα με το γενικό νόμο της ενότητας των αντιθέτων:

⁹⁰ *«Πόλεμος πάντων μεν πατήρ εστι, πάντων δε και βασιλεύς, και τους μεν θεούς έδειξε τους δε ανθρώπους, τους μεν δούλους έποίησε τους δε ελευθέρους»* (αποσπ Β 53)

⁹¹ «Όσο υπάρχει κίνηση, αυτή οδηγεί στην αταξία, που αυτή με τη σειρά της οδηγεί στη φθορά», σημειώνει ο Θ. Χρηστίδης σχολιάζοντας τη μη αντιστρεψιμότητα στην εξέλιξη των φυσικών διαδικασιών, όπως αυτή παρουσιάζεται στα παραδείγματα του Ηρακλείτου. Και συνεχίζει: «έχουμε να κάνουμε με μια αλλαγή, μια εξέλιξη, που χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένη φορά, όσο το σύστημα αφήνεται στον εαυτό του.» Βλ. και Θ. Χρηστίδης, «Ο Ηράκλειτος και η πολυπλοκότητα: Μια ριζική αντίθεση προς το ιδανικό ενός κόσμου σταθερού και αρμονικού», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τομ. 14, τευχ. 41, Μάιος 1997, σελ. 139-161.

«συλλάψεις όλα και ουχ όλα, ζυμφερόμενον διαφερόμενον, ζυνάδον διάδον' εκ πάντων εν και εξ ενός πάντα» (αποσπ. B10).

Φαινομενική είναι η διττή παρουσία εφόσον ενιαία είναι όλων η φύση, όλα είναι συνάψεις των αντιθέτων ή διαφορετικών πραγμάτων, η αντιθετικότητα αποτελεί δομικό και λειτουργικό γνώρισμα των πάντων⁹³.

Η ετερότητα δομεί την ταυτότητα εφόσον «ου ζυνιάσιν όκως διαφερόμενον εωυτό ζυμφέρεται παλίντονος αρμονία ...» (αποσπ. B51) το «ίδιο» και το «άλλο» δε θεωρούνται δύο πράγματα που απλώς συνδέονται αμοιβαία και στηρίζεται το ένα την ύπαρξη του άλλου, αλλά ένα πράγμα, το οποίο «διαφερόμενον εωυτό ζυμφέρεται» σε κατάσταση πλήρους αρμονίας, δηλαδή συνάφειας και συναρμογής που χαρακτηρίζει τις «συλλάψεις» των αντιθέτων και νοείται εσωτερικά ως «αρμονία αφανής φανερός κρείσσων»(αποσπ.B54). Επομένως η ταυτότητα «εν – πάντα» νοείται όχι απλά ως κοσμολογική ερμηνεία, αλλά ως οντολογική πρόταση⁹⁴. Αυτό που «είναι» ενέχει το έτερο και μόνο με φαινομενική ρήξη και πολεμική το αφήνει να μορφοποιηθεί σε χωριστή ατομικότητα· μα και αυτή η συμφωνία με τον εαυτό δεν είναι παρά διαφωνία, και όλα μαζί ρέουν και προχωρούν, δημιουργούνται και δημιουργούν αρμοσμένα στην αναγκαιότητα και την ελευθερία που συνυπάρχουν στο Είναί, χωρίς να αντιτίθεται η μια στην άλλη αλλά ενώνονται χάρι στην αρμονία των αντιθέτων.⁹⁵ Αυτή βέβαια είναι και η αποκαλυπτόμενη «τραγικότητα» της

⁹² Ο Χρόνος στο Ηράκλειτο έχει κατεύθυνση διαφορετικής υφής σε σχέση με την άποψη των αρχαίων Ελλήνων για κυκλικότητα του χρόνου. Βλ. και W. C. Guthrie, «Ροή και λόγος στον Ηράκλειτο», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ.283.

⁹³ Μια αβίαστη συνέχεια του ηρακλείτειου λόγου στους προβληματισμούς της σύγχρονης Φυσικής, τις αλληλομετατροπές των σωματιδίων, την αρχή της συμπληρωματικότητας του Bohr, την ενότητα στη βάση της διαφοράς και της αντίθεσης, οδηγεί τον Ι. Μαρκόπουλο να φανταστεί μια σύγχρονη απόδοση των αποσπασμάτων 10 και 50 ως εξής: «Συνάψεις σωματίδιο κύμα, ηλεκτρόνιο ποζιτρόνιο, ύλη αντιύλη, ντετερμινισμό ιντετερμινισμό, ομολογείν σοφόν εστιν εν πάντα είναι, ότι εκ πάντων έν και εξ ενός τα πάντα». Βλ. και Ιωάννης Ν. Μαρκόπουλος, «Η Ενότητα των Αντιθέτων στην Ηρακλείτεια Διανόηση και στη Σύγχρονη Φυσική», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμ. 19, τευχ.57, Σεπτέμβριος 2002, σελ. 325-342.

⁹⁴ Ε. Ρούσσος, *Ηράκλειτος – (Περί Φύσεως)* Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1992, σελ. 27.

⁹⁵ Ν. Δενδρινός, ο.π., σελ. 212.

αρμονίας του Ηρακλείτειου σύμπαντος:⁹⁶ «η ολότητα μας κατατρύχει, αλλά ποτέ δεν την κατέχουμε, αντίθετα αυτή μας κατέχει. Όλα είναι αποσπασματικά».⁹⁷

Χαρακτηριστικό φυσικό ζεύγος αντιθέτων το αρσενικό και το θηλυκό (που κάποιος συσχετισμός τους δεν έχει διασωθεί στα αποσπάσματα του Ηρακλείτου⁹⁸) επαληθεύουν μέσα στη σφοδρή αντίθεση και έλξη τους την αδιάπτωτη «εν – πάντα» ταυτότητα του φύλου. Ορμούν αέναα και συγκρούονται μεταξύ τους τα δύο αντίθετα, καταδικασμένα να κουβαλούν τη διαφορετικότητά τους στα σώματα και στις ζωές τους, αλλά δε σταματούν, δεν παγώνονται, ρέουν και μεταβάλλονται, ενώνονται και αναπαράγονται σε δυνητικά άπειρους συνδυασμούς που τους διασφαλίζουν η ελευθερία και η τυχαιότητα των νόμων της φυσικής εξέλιξης. Το ένα φύλο είναι και το άλλο· η νέα ζωή που δημιουργεί η ένωση των αντιθέτων είναι η κατάλυση της ένωσης στο διάφορο. Η γοητεία αυτής της συνεχούς πολεμικής υποδηλώνεται σε μια βαθύτατη «καλλίστη» αρμονία εσωτερική, ανώτερη από οποιαδήποτε φαινομενική ή συμβατική ειρήνευση⁹⁹. Αυτή η αρμονία, που συνοδεύει και την πάλη των δύο φύλων είναι, κατά τον Ηράκλειτο, ο συμβολισμός του Θεού μέσα στα αντίθετα¹⁰⁰.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Ηράκλειτος οδηγεί τον άνθρωπο, (άνδρα και γυναίκα), σε μια μυστική αποκάλυψη του μυστικού οργανωτικού σχεδίου της ζωής καταλύοντας και συνθέτοντας το «είναι» της ταυτότητας των όντων, των φύλων, του κόσμου «εν τω γίγνεσθαι» του,

⁹⁶ Ο.π., σελ. 160.

⁹⁷ Κ. Αξελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, ο.π., σελ. 113.

⁹⁸ Σχετικά με την απουσία μαρτυρίας της σχέσης του αρσενικού με το θηλυκό στα σωζόμενα αποσπάσματα του Ηρακλείτου, ο Θ. Βέικος επισημαίνει ότι θα ήταν παράξενο αν δεν το είχε σκεφτεί ο φιλόσοφος και αναφέρει ότι το απόσπασμα 10, που αποτελεί την πιο επιγραμματική διατύπωση της ενότητας των αντιθέτων εισάγεται σε ένα ψευδοαριστοτελικό κείμενο «*Περί Κόσμου*» με με αναφορά στο αντιθετικό ζεύγος «*άρρεν-θήλυ*». Βλ. και Θ. Βέικος, *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ. 109.

⁹⁹ «Η κυρίαρχη ιδέα στον Ηράκλειτο», επισημαίνει ο Θ. Χρηστίδης, «είναι η ηρεμία – ισορροπία μέσα στην αλλαγή, όχι η αλλαγή μέσα σε μια φαινομενική σταθερότητα». Βλ. και Θ. Χρηστίδης, ο.π., σελ. 145. Η παρατήρηση αυτή είναι πολύτιμη για τον τρόπο τη σχέσης των δύο φύλων, καθώς η πολεμική μεταξύ τους μπορεί να ερμηνευθεί ως ο επώδυνος μονόδρομος της εξέλιξης της «ανθρωποσύνης» ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα.

¹⁰⁰ «*Ο άναξ, ου μαντείων εστι το εν Δελφοίς, ούτε λέγει, ούτε κρύπτει, αλλά σημαίνει*» (αποσπ. Β 93).

όχι σε μια άσκοπη πορεία κτισίματος μιας ασφαλούς θέσης (ταυτότητας – ετερότητας), αλλά σε μια αρμονική και λειτουργική ενότητα που τα προϋποθέτει όλα. Η πολεμική που τα γεννά, κοινός παρανομαστής όλων των αντιμαχόμενων δυνάμεων του κόσμου, θέτει η ίδια τη βάση της δικαιοσύνης, μιας έννοιας που ως αξία δεν θα είχε λόγο ύπαρξης σε ένα κόσμο ειρήνης, και η οποία αποδίδει τη σοφία του λόγου. Ο λόγος διασφαλίζει το κριτήριο της γνώσης του οντολογικού «είναι» στον άνθρωπο: *«Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι»* (αποσπ. B50).

Η απρόσμενη κατάληξη του Ηρακλείτειου στοχασμού, διαχρονική και μοντέρνα, ανθρωπολογική και μεταφυσική, παρουσιάζεται στο απόσπασμα B119 ως το εσχατολογικό πρόβλημα της σχέσης Θεού και ανθρώπου: *«ἥθος ἀνθρώπων δαίμων»*: ο τρόπος για τον άνθρωπο είναι ο Θεός. Από το άνισο αυτό ζεύγος, στην αντιθετικότητα του οποίου αποκαλύπτεται όλη η δυσλειτουργική μικρόνοια της ανθρώπινης ηθικής καθώς και η μικρονοητικότητα της περιχαράκωσης του ανθρώπου στις συμβατικές οριοθετήσεις, όταν *«τῷ μὲν Θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια»* (αποσπ. B102), γεννιέται η ελπίδα θεοποίησης για τον άνθρωπο, εφόσον και αυτό το ζεύγος λειτουργεί ως ένα Όλον, μια ενότητα απόλυτα αρμονική του ανθρώπινου με το Θείο. Κι αυτό διότι το ανθρώπινο φέρει μέσα του τον κοινό Λόγο, το Θείο νόμο, δεν αντιτίθεται στο Θείο ως φύση, καθώς *«ἥθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει»* (αποσπ. B78), αλλά συνυπάρχει με αυτό ως συμφωνία ή και διαφωνία με το Θεϊκό λόγο¹⁰¹.

Η ανθρώπινη φύση δεν έχει γνώση. Από μόνη της φαντάζει νηπιακή μπροστά στο Θείο. Γιατί *«ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονας ὁκῶσπερ παῖς ἀνδρός»* (αποσπ. B79). Δεν αποτελεί γνώση του όντος η γνώση του ανθρώπου ως ονόματος, φύλου, θνητότητας, κοινωνικής θέσης ή πολιτικής

¹⁰¹ *«Ὡς μάλιστα διηγετικῶς ὁμιλοῦσι, τούτω διαφέρονται»* (αποσπ. B72)

εξουσίας. Ένας άνθρωπος ως ενήλικος, τέλειος σύμφωνα με τις συμβατικές εκτιμήσεις είναι, κατά τον Ηράκλειτο, άκρως ελαττωματικός από φιλοσοφική άποψη. Ο Herman Fränkel σχολιάζει το απόσπασμα αυτό χαρακτηρίζοντας την ανθρωπότητα ως γελοιογραφία του Θείου, όχι από αισθητηριακή ή επιφανειακή αντίληψη ή αφομοίωση γνώσεων αλλά σε σχέση με τη βαθύτερη συνειδητοποίηση και οξυδερκή ερμηνεία της πραγματικότητας¹⁰². Η γνώση του όντος είναι εφικτή και έχει κύρος, όταν το Θείο, ο κοινός λόγος των πάντων, γίνεται γνώμωνας και κριτήριο αντίληψης και κατανόησης ως «κοινή συνείδηση» και «κοινή λογική» μέσα στον κάθε άνθρωπο: *«Ἐν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρη τῷ ξυνῷ πάντων, ὁκῶσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ενός τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσούτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πάσι καὶ περιγίγνεται»* (αποσπ. 114) και *«διό δει ἐπεσθαι τῷ ξυνῷ τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοί ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν»* (αποσπ. B2)¹⁰³.

Η γνώση του παγκόσμιου κανόνα της συμπαντικής τάξης και αρμονίας αποτελεί την απόλυτη επίτευξη της ανθρώπινης σοφίας, καθώς συναρμώνει θεωρίας και συμπεριφορά, σύμφωνα με το νόμο που διέπει τη λειτουργία του κόσμου: *«ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁκῇ κυβερνάται πάντα δια πάντων»* (αποσπ. B41).

Διαφορετικά όμως απ' ότι πρέπει, αντιλαμβάνονται, κατά τον Ηράκλειτο, οι άνθρωποι τη σχέση τους με το θείο.

Ο Ε. Ρούσσος σχολιάζει χαρακτηριστικά, το πώς στο απόσπασμα 15 γίνεται εμφανής ο τρόπος, που η ενότητα των αντιθέτων επιτρέπει να ερμηνευτεί «αμφίσημα» (αντιθετική νοηματοδότηση) μέσα σε μια λατρευτική τελετουργία της γονιμότητας, η πρωταρχική σχέση θρησκευτικότητας – σεξουαλικότητας, ως σχέση Ζωής – Θανάτου, η οποία

¹⁰² H. Fränkel, «Ένα σχήμα Ηρακλείτειου Στοχασμού», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ. 298.

¹⁰³ Απ. 114 + 2

και στη μυθολογική της συμβολιστική δεν θα αποτελούσε σκανδαλώδη αντίθεση εννοιών ηθικής τάξης. *«Ει μη Διονύσω πομπήν εποιούντο και ύμνεον άσμα αιδίοισιν, αναιδέστατα είργασται αν – ωντός δε Αδης και Διόνυσος, ότεω μαίνονται και ληναΐζουσιν»*(αποσπ. Β15). Οι πιστοί του Θεού Διονύσου κάνουν πομπή «φαλλοφορίας», δηλαδή περιφέρουν ομοιώματα του ανδρικού γεννητικού οργάνου («αιδοία») και άδουν «φαλλικά άσματα» χωρίς η πράξη αυτή να θεωρείται αναίσχυντη (ενώ υπό καθημερινές συνθήκες είναι), αλλά ιερή (που υπό καθημερινές συνθήκες πάλι, δεν είναι).

Η έντονη αντίθεση στη ηθική αποτίμηση της σεξουαλικότητας (ιερή – αναίσχυντη) δίνει το μέτρο της θρησκευτικής αντίθεσης στη ταύτιση του Διονύσου με τον Άδη, του Θεού της Ζωής με τον Θεό του θανάτου, αποδίδοντας την ταυτότητα του Θείου και της Σεξουαλικότητας ως υποκείμενη στη συμβατική αντίληψη των ανθρώπων, καθώς αποκαλύπτουν και αποκαλύπτουν την Θεϊκή ενότητα στην ουσία των πραγμάτων αλλά και στις λέξεις. Ο Ε. Ρούσσοσ σχολιάζει το ετυμολογικό παιχνίδι στο συνδυασμό των λέξεων του αποσπάσματος (αιδ – «άσμα – αιδίοισιν – αναιδέστατα – Άιδης») το οποίο ολοφάνερα παραπέμπει στην ενότητα των αντιθέτων όπως δηλώνεται μέσα στη γλώσσα¹⁰⁴. Θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε, πως οι ίδιες οι έννοιες «Θείο – Σεξουαλικότητα» λειτουργούν στο απόσπασμα ως αντιθετικό ζεύγος, καθώς ενισχύεται με αυτές η υπεροχή του Θείου Λόγου έναντι της έμφυλης Σωματικότητας.

Η Ηρακλείτεια σκέψη αποδίδει την τελική δικαιοσύνη στη σύγκρουση μεταξύ των δύο θεμελιακά αντίθετων εννοιών στη παγκόσμια ανθρώπινη Ηθική: *«εκ των διαφερόντων καλλίστην αρμονίαν»*, η αλήθεια αποκαλύπτεται σε όσους μέσα από αυτά ατενίζουν το Εν.

¹⁰⁴ Ε. Ρούσσοσ, *Ηράκλειτος – (Περί φύσεως)*, σπ., σελ. 101 –102.

Η φυσιοκρατική αντίληψη του Ηράκλειτου για τα αντίθετα οδηγεί εν τέλει σε ένα συμπέρασμα, που ο νεώτερος ορθολογισμός δεν μπόρεσε με επώδυνες συνέπειες για τον άνθρωπο να καταλήξει: ότι δεν είναι η φύση του ανθρώπου υπαίτια για την ατέλειά του, την αδυναμία Θεοποίησης του, δεν είναι ειδικότερα η έμφυλη κατάσταση του ανθρώπου θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, εμπόδιο στην ένωση με το Λόγο, το Εν, το Σοφόν. Τουναντίον «*ζυνόν εστι τοις πάσι το φρονέειν*» (αποσπ. 113), η φρόνηση είναι προσόν που διαθέτουν από φυσικής καταβολής όλοι.

Η ανθρώπινη ψυχή, ως μέρος του ενιαίου σύμπαντος, έχει δυνάμει την ικανότητα της κατανόησης του λόγου, αρκεί ο άνθρωπος να καλλιεργηθεί νοητικά, να μοχθήσει με τη σκέψη του, πράγμα που ελάχιστοι επιλέγουν.

Η γνωστή μισανθρωπία του Ηρακλείτου δεν είναι παρά η έκφραση ενός αφόρητου θυμού για την εγκατάλειψη από την πλειοψηφία των ανθρώπων της ύψιστης αυτής επιλογής και ευθύνης, στο όνομα ενός κόσμου εμπάθειας και ηδονών που οι ίδιοι λατρεύουν ως το αριστούργημά τους: «*ὥσπερ σάρμα εικὴ κεχυμένων ο κάλλιστος κόσμος*»! (αποσπ.124) Ένας σωρός από χυμένα σκουπίδια χαρακτηρίζεται ο θαυμαστός, νέος κόσμος αυτών των ανθρώπων! Είναι η λογική κατήλωση, η ψυχική τεμπελιά, η πνευματική αδράνεια και ο παλιμπαιδισμός που αρνούνται στον άνθρωπο μια σπουδαία εξέλιξη. Κι αυτό ο Ηράκλειτος το αποδίδει στην ασυμφωνία με το Θεϊκό λόγο, στην κατάλυση της επικοινωνίας και της συγγένειας με αυτόν. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, η φύση του ανθρώπου (και σίγουρα και το φύλο), κατά τον Ηράκλειτο δεν αντιτίθεται στο Θεό, γιατί στο Θεό αντιτίθεται μόνον η ανθρώπινη βλακεία¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Η διαφορά «κοινού – ιδίου» αποδίδει στον άνθρωπο της αρχαίας Ελλάδας τη δυνατότητα ή όχι συμμετοχής με επάρκεια στα κοινά. Η ιδιαιτεία αποτελεί μορφή ανεπάρκειας και χαρακτηρίζει του ηλίθιους. (Θουκυδίδης, *Περικλέους Επιτάφιος*, κεφ.40, 2) Βλ. και Schrödinger, ο.π., σελ. 181.

3.3.4 Η ΑΡΜΟΝΙΑ ΤΩΝ ΑΡΙΘΜΩΝ ΣΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΩΝ

Το ολιστικό μοντέλο της Ελληνικής Σκέψης εμπλουτίζεται κατά τη μεταφορά των νέων κοσμολογικών διατυπώσεων στα δυτικά όρια του Ελληνισμού, στην Κάτω Ιταλία. Εκεί ιδρύθηκε από τον Πυθαγόρα ένα είδος μυστικής Θρησκευτικής αδελφότητας, η οποία ασκούσε τεράστια επιρροή στους διανοητές της εποχής, άλλους ένθερμους υποστηρικτές¹⁰⁶ και άλλους οργισμένους αντιπάλους¹⁰⁷.

Η κοινότητα των Πυθαγορείων ερευνά σε κλίμα συλλογικής συνεργασίας συσχετισμούς θρησκευτικών, πολιτικών, επιστημονικών και ηθικών προβλημάτων.

Ανωνυμία, μυστικισμός, πειθαρχία, σεβασμός προς τον δάσκαλο (*αυτός έφα*) είναι οι αυστηρά τηρούμενες εσωτερικές αρχές που τη διέπουν. Το θεματικό τρίπτυχο του φιλοσοφικού στοχασμού εστιάζεται στο πρόβλημα της ψυχής, την αξία της μαθηματικής επιστήμης και της μουσικής, καθώς και την ουσία και αρμονία των αριθμών.

Η ψυχή, το κέντρο της ανθρωπολογίας του Πυθαγορισμού, ορίζεται ως φορέας της καθεαυτού ζωής αντιτιθέμενη στο σώμα. Η άρνηση του σώματος λειτουργεί ως αφορμή εμφάνισης ενός δυϊσμού στην ανθρωπολογία των Πυθαγορείων, ο οποίος όμως δυϊσμός δε διαχωρίζει οντολογικά την απόσταση μεταξύ Θείου και ανθρώπινου, κόσμου και Θείου. Αντιθέτως λειτουργεί ως δίαυλος προς την ενοποίηση των όντων με το Θείο, καθώς σκοπός της ψυχής είναι η απαλλαγή της από τη συνεχή μεταβλητότητα, για την οποία υπαίτια είναι η σωματοποίηση του όντος.

¹⁰⁶ Ο Εμπεδοκλής θεωρείται από τους πιο ένθερμους θαυμαστές του ίδιου Πυθαγόρα, για τον οποίο γράφει: «*ην δε τις εν κείνοισιν ανήρ περιώσια ειδώς, ος δη μήκιστον πραπίδων εκτήσατο πλουτον, παντοίων τε μάλιστα σοφών*» (Απ. Β129)

¹⁰⁷ Ο Ηράκλειτος καταγγέλλει τον Πυθαγόρα ως αρχηγό απατεώνων «*κοπίδων αρχηγός*» (Απ. Β81) και ως πολυμαθή αγύρτη «*πολυμαθίη νόον έχειν ου διδάσκει· Ησίοδον γαρ αν εδίδαξε και Πυθαγόρην*» (Απ. Β40), καθώς και «*Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορην ησκησεν ανθρώπων μάλιστα πάντων και εκλεξάμενος ταύτας τας συγγραφάς εποίησατο εαυτον σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνήν*» (Απ. Β129).

Το δόγμα της μετενσάρκωσης υποδηλώνει βαθύτερα την ανάγκη μιας καθαρτήριας πορείας της ψυχής προς την τελειοποίηση και τη θέωση, μέσω των συνεχών αντιθετικών συγκρούσεων της με τα πάθη στο επίπεδο της σωματικότητας. Και η πολεμική αυτή δε διακρίνει τους ανθρώπους ως προς το φύλο· είναι κοινή για άνδρες και γυναίκες, εφόσον η ψυχή θεωρείται άφυλη σε αντίθεση με το σώμα¹⁰⁸. Στη διαπίστωση αυτή όμως πιθανόν υποβόσκει η τρέχουσα κοινωνική αντίληψη ανισότητας, η οποία στηρίζεται στη διαχωρισμένη σωματικότητα, καθώς η ηθική παρακαταθήκη του Πυθαγόρα προς τις γυναίκες εμπεριέχει ένα υψηλότερο τόνο αυστηρότητας γι' αυτές, πιθανόν για να τις προστατέψει¹⁰⁹ από εγγενείς αυξημένες αδυναμίες σωματικής φύσης: Η «εχεμυθία» ή «εχερημοσύνη» για παράδειγμα αποτελεί αρετή της σιωπής για τους Πυθαγόρειους επιβεβλημένη σε άνδρες και γυναίκες κοινά.

Γνωρίζουμε όμως ότι η σιωπή επιβλήθηκε στις γυναίκες της αρχαιότητας όχι λόγω εγγενούς τάσης τους προς την πολυλογία και το κουτσομπολιό, αλλά λόγω χρηστικού περιορισμού τους στον ιδιωτικό χώρο του «οίκου», σε αντίθεση με τον αποκλεισμένο σε αυτές δημόσιο χώρο, το χώρο του Λόγου, τον οποίο διαχειρίζονται οι άνδρες¹¹⁰. Η σιωπή των Πυθαγορείων αποκτά έτσι πέραν της ηθικής της λειτουργικότητας μια διαφυλική αξία ενοποιητικού χαρακτήρα. Ο δυϊσμός «ιδιωτικό – δημόσιο»

¹⁰⁸ Η Πυθαγορική κοινότητα συμπεριλάμβανε άνδρες και γυναίκες με όρους απόλυτης ισότητας. Οι πυθαγόρειες «διατάξεις» απευθύνονταν από κοινού σε άνδρες και γυναίκες: σεβασμός στους θεούς και τους γονείς, πίστη στους φίλους, δικαιοσύνη και μακροθυμία προς όλους, καλοσύνη, σεμνότητα, μετριοφροσύνη, αυτό-καλλιέργεια σοφία, αυτοέλεγχος, αποφυγή ακραίων επιθυμιών, εχεμυθία, συμμετοχή στις ιερές τελετές, πρόσβαση στους ναούς με καθαρό σώμα και νου και σεβασμός στους ηθικούς κανόνες της οικογένειας, της πόλης και του δημοσίου βίου. Οι ηθικές υποδείξεις, οι οποίες εκπαίδευαν του μνημόνους στην απόλυτη εγκράτεια και στον ασκητισμό, στην υποταγή των σωματικών παθών με στόχο την απελευθέρωση και κάθαρση της ψυχής, θεωρούνταν απαραίτητες προϋποθέσεις και πνευματικές ασκήσεις για μια ψυχή έτοιμη να κατανοήσει τα ύψιστα νοήματα της μουσικής και μαθηματικής έρευνας. Βλ. Voula Lambropoulou, «Some Pythagorean Female virtues» στο *Women in Antiquity*, Routledge, London 1995, σελ. 122 – 133.

¹⁰⁹ Βλέπε σχόλιο Β. Λαμπροπούλου

¹¹⁰ Χαρακτηριστικό ακραίο παράδειγμα εχεμυθίας αποτελεί η πράξη της Τιμήσας, η οποία έκοψε τη γλώσσα της για να μην αποκαλύψει τα μυστικά των Πυθαγορείων. Βλ. Β. Λαμπροπούλου, ο.π., σελ. 131.

αποκτά δευτερογενή σημασία¹¹¹ σε σχέση με τον πρωτογενή ενοποιητικό χώρο του θεϊκού – κοσμικού περιβάλλοντος μέσα στον οποίο συμμετέχει αρμονικά ο έμφυλος άνθρωπος δια της καθαρμένης από τα σωματικά πάθη της ψυχής του.

Το Πυθαγόρειο αξίωμα του ενοποιητικού προτύπου του κόσμου, σύμφωνα με το οποίο η ζωή είναι ενιαία και αλληλέγγυα ανάμεσα σε όλα τα έμβια όντα κατά το πρότυπο της Ενότητας και Ολότητας του Θεού,¹¹² επιφέρει αλλαγή στη ψυχολογία του ατόμου, αφενός διότι το πέρασμα από τη συγγενική ομάδα στη θρησκευτική ομάδα το οδηγεί από τη συλλογική ευθύνη στην ατομική υπευθυνότητα, αφετέρου διότι ο κύκλος της δικαιοσύνης για την ατομική ψυχή, τον οποίο συμπληρώνει το δόγμα της μετενσάρκωσης, το οδηγεί στη θεώρηση της ύψιστης αξίας, της ιδέας της ενότητας και ηρεμίας, δηλαδή του Καλού, όπως αποκαλύπτεται στην Ενιαία Πραγματικότητα¹¹³. Το Ένα ή Όλον, υποστηρίζει ο F.M. Conford¹¹⁴, παρουσιάζεται στον πυθαγόρειο στοχασμό ως τέλειο αλλά πεπερασμένο, σε πλήρη αντίθεση δηλαδή με το μη πεπερασμένο Άπειρο του Αναξιμάνδρου, εφόσον η αναπαραγωγή του μέσα σ' όλα τα έμβια όντα για να επιτευχθεί σε σμίκρυνση απαιτεί οριοθέτηση μιας ταυτόσημης και επαναλαμβανόμενης δομής του σύμπαντος μέσα στα ομόλογα μέρη του.

Η βαθύτερη επομένως ουσία της πραγματικής ύπαρξης του όντος βρίσκεται στην αναλογία και το μέτρο, η οποία διέπει σε κοσμολογικό επίπεδο το σύμπλεγμα αντιθετικών ποιοτήτων, οι οποίες όταν αναμιχθούν με την ιδανική αναλογία αποδίδουν την κυκλική επανέναρξη στο χώρο της θεϊκής αρμονίας και στατικότητας¹¹⁵.

¹¹¹ Β. Λαμπροπούλου, *οπ.*, σελ. 125.

¹¹² F.M. Cornford, « Μυστικισμός και Επιστήμη στην Πυθαγορική Παράδοση », στο *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', εποπτεία, έκδοση Δ. Λαμπέλλης, επιμέλεια Αλέξανδρος – Φοίβος Μουρελάτος, Εκδ. Ευρωσπουδή – Εκπαιδευτήρια «Κωστήα – Γείτονα», σελ. 199.

¹¹³ *Οπ.*, σελ. 201.

¹¹⁴ *Οπ.*, σελ. 204.

¹¹⁵ Αποψη απόλυτα λανθασμένη κατά τον Ηράκλειτο, ο οποίος διαφωνούσε εντελώς με την ακινησία του κόσμου.

Η μελέτη όμως αυτή των πρωταρχικών διαδικασιών στην κοσμολογία των Πυθαγορείων ερμηνεύονται μέσω της μαθηματικής επιστήμης και των μαθηματικών συμβόλων. Όλα τα πράγματα τελικά εξισώνονται με τους αριθμούς.

Ο Αριστοτέλης¹¹⁶ μεταφέρει τη θεωρία του αριθμού και τη συστοιχία των αντιθέτων μέσα σ' αυτά: «ο αριθμός είναι η αρχή ενώ τα στοιχεία του αριθμού είναι το άρτιο και το περιττό, και από αυτά το ένα είναι πεπερασμένο και το άλλο άπειρο, το ένα αποτελείται και από τα δύο αυτά και ο αριθμός βγαίνει από το ένα και οι αριθμοί είναι ολόκληρος ο κόσμος. Εξάλλου απ' αυτούς τους ίδιους θεωρούν δέκα τις αρχές, αυτές που λέγονται κατά συστοιχία: πέρας – άπειρο, περιττό – άρτιο, ένα – πολλά, δεξιό – αριστερό, αρσενικό – θηλυκό, ήρεμο – κινητό, ήρεμο – κινητό, ευθύ – καμπύλο, φως – σκοτάδι, καλό – κακό, τετράγωνο – ετερόμηκες»¹¹⁷.

Οι δέκα αντίθετες αρχές του πυθαγορείου πίνακα φανερώνουν την έσχατη ανάπτυξη της φύσης του δυϊσμού των Πυθαγορείων μέσα σε αντιθετικά ζεύγη. Η αναφορά στην αντιθετικότητα των δύο φύλων είναι θεμελιώδης στη βάση της θεωρίας των αριθμών, καθώς το φύλο παριστάνεται με την αρσενική και θηλυκή αρχή εντός της ενοποιημένης πρωταρχικής μονάδας ως συνδυασμός του αρσενικού πέρατος και του θηλυκού απείρου.

Για να λειτουργήσει ως κοσμογονική αρχή στην αριθμητική συλλογιστική της Πυθαγόρειας κοσμολογίας η πρωταρχική μονάδα πρέπει να σχετισθεί με το άπειρο που την περιβάλλει. Η αρχική μονάδα αρχικώς συνυπάρχει με το απεριόριστο, από το οποίο στην αρχική φάση της γένεσης του κόσμου «εισπνέει» κενό και σταδιακά αναπτύσσεται σα

¹¹⁶ Ο Αριστοτέλης επιχείρησε μια σύντομη περιγραφή της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, αναφερόμενος στις αρχές των μαθηματικών και στην αντιθετική κατάσταση της φύσης όμοια με τους αριθμούς. Δε θεωρείται η πιο αξιόπιστη μαρτυρία. Βλ. και Θ. Βέϊκος, ο.π., σελ. 123.

¹¹⁷ Αριστοτέλους, *Μτφ.* Α5, 986^a 15.

ζωντανό έμβρυο. Το πρώτο στάδιο μεταβολής είναι η διάσπαση της μονάδας σε δύο μέρη, διαχωρισμένα με τη βοήθεια του ενδιάμεσου κενού, και η εμφάνιση της δυαδικότητας.

Μπορούμε να διαπιστώσουμε στο πρωταρχικό αυτό στάδιο την αμφίσημη λειτουργία του φύλου στις αρχικές οντότητες: μία ερμηνεία θα μπορούσε να αποδώσει θηλυκό χαρακτήρα στο άπειρο, αντίστοιχο με την μυθολογική απεικόνιση μιας αχανούς μήτρας, με την παρείσδυση της «πνοής» της οποίας, το Ένα, το «πέρας» ως αρσενική αρχή, ενεργοποιείται γενεσιουργά και διαχωρίζει, μορφοποιεί τα πράγματα δίνοντας έτσι αφορμή να δημιουργηθούν οι αριθμοί¹¹⁸.

Όμως αυτή ακριβώς η ικανότητα της μονάδος να περιέχει μέσα στην ενότητα της τα πάντα με τη μορφή αντιθετικών ζευγών (πεπερασμένο – μη πεπερασμένο, άρρεν – θήλυ), μπορεί επίσης να ερμηνευθεί ως απόδοση σε αυτήν ερμαφρόδιτου (αρρενόθηλυ) χαρακτήρα, καθώς λειτουργεί ως αρχική αδιαφοροποίητη ενότητα από την οποία αναδύονται οι δύο αντιτιθέμενες αρχές του ορίου και του μη περασμένου, που συνιστούν τα στοιχεία όλων των αριθμών και όλων των πραγμάτων.

Η μονάδα συνδυάζει ως πρωταρχή των αριθμών το διπλασιασμό τους, τη δημιουργία των πρώτων άρτιων αριθμών και τη πρόσθεσή τους, η οποία με πρόσθεσή της από άρτιους τους μετατρέπει σε περιττούς. Η ίδια επομένως είναι και περιττή και άρτια, και αρσενική ως όριο «ορθούμενο» εν μέσω του απείρου, και θηλυκή ως πεδίο, «κόλπος» υποδοχής του ορίου¹¹⁹. Στη μονάδα αναγνωρίζεται εν δυνάμει η αρχή της αντιθετικότητας εντός του θείου, καθώς απ' αυτήν εξέρχεται η διπολική δυαδικότητα, η αρτιότητα που συμβολίζει την άπειρη διαιρετότητα,¹²⁰ αλλά και με τη διάλυση και διαίρεσή της στα δύο επιτρέπεται η δια του

¹¹⁸ E. Schrödinger, ο.π. σελ. 224

¹¹⁹ H. Czogalla – Γερ. Στουραϊτή, *Η τετρακτὺς των Πυθαγορείων*, Εκδ. Βιβλιοθήκη του Ρόδου, Αθήνα 1996, σελ. 19.

¹²⁰ E. Schrödinger, οπ., σελ. 43.

κενού κοσμική διέλευση, το τέλος της οποία παραμένει η μονάδα ως ενότητα στο ανώτερο επίπεδο¹²¹.

Το σύνολο των αριθμών και η σχεσιακή τους φύση περιγράφει την ενοποιητική πορεία των φύλων και ως προς την ίδια τη φύση όλων των αριθμών, αλλά και ως προς τη γεωμετρική τους απεικόνιση στο χώρο. Έτσι ο αριθμός δύο, ως πρώτο άρτιος εκπροσωπεί το θηλυκό στοιχείο, τη «κενή μήτρα» του χαώδους χώρου, η οποία απετόλμησε τον επαναστατικό της διαχωρισμό από τη μονάδα¹²² και η οποία διαιρούμενη σε δύο ίσα μέρη επαναδημιουργεί το κενό, το χώρο υποδοχής της δημιουργίας. Επίσης τα δύο σημεία του αριθμού δύο γεννούν γεωμετρικά τη γραμμή και κατ' αυτόν τον τρόπο η επ' άπειρον διάσπαση γεννά το Σύμπαν.

Ο αριθμός τρία, ο πρώτος περιττός αριθμός, εκπροσωπεί το αρσενικό στοιχείο, το οποίο όταν έρχεται σε επαφή με το κενό (άπειρο) δημιουργεί ένα νέο όριο, το πεπερασμένο, και όταν διαιρείται χωρίζεται σε άνισα μέρη, έχει δηλ. αρχή μέση και τέλος αφήνει δηλ. υπόλοιπο, ένα μέσο αριθμό. Ο αριθμός τρία παριστάνεται με το τρίγωνο, το απλούστερο επίπεδο σχήμα, στο οποίο αποκαλύπτεται η μονάδα μέσα από την τριαδικότητα των αρχών του (η υποτείνουσα τους ως δεξιά και αριστερή κάθετος των πλευρών του). Από τα δύο ήμισυ του τριγώνου γίνεται πάλι αντιληπτή η αντιθετική μορφή της πραγματικότητας.

Το άθροισμα του πρώτου άρτιου με την πρώτο περιττό αριθμό (2+3) δίνει το αριθμό πέντε (5), τον αριθμό του γάμου, ο οποίος ως περιττός και αρσενικός όταν χωριστεί σε δύο μέρη αφήνει ένα μέσο μέρος το οποίο έχει γενεσιουργές ιδιότητες (γόνιμο). Αντιθέτως, ο αριθμός 4 (καθώς και ο αριθμός 9) προκύπτει από τον πολλαπλασιασμό του πρώτου άρτιου (2×2) και αντιστοίχως του πρώτου¹²³ περιττού (3×3) με τον εαυτό του, και ισούται με το πρώτο και απλούστερο ευθύγραμμο γεωμετρικό σχήμα, το

¹²¹ F. M. Cornford, *οπ.* σελ. 213

¹²² F. M. Cornford, *οπ.* σελ. 219

¹²³ F. M. Cornford, *οπ.*, σελ. 213 και Θ. Βέϊκος, *ο.π.*, σελ. 141.

τετράεδρο. Οι αριθμοί αυτοί είναι «ισάκις ίσοι» και η φύση τους είναι θηλυκή¹²⁴.

Ο τελειότερος των αριθμών είναι ο αριθμός 10, ο οποίος παριστάνεται με ένα ισοσκελές τρίγωνο και προέρχεται από τις διαδοχικές προσθέσεις της μονάδας ως το 4 (1+2+3+4), ονομάζεται «τετρακτύς της δεκάδος», είναι ιερός, και θεωρείται η πηγή της αιώνιας φύσης.

Τα σημεία, οι γραμμές, τα επίπεδα που ορίζουν οι αριθμοί αποτελούν φυσικές οντότητες. Η χωρητικότητα των Πυθαγόρειων οντοτήτων χαρακτηρίζει εκτός από τον έμφυτο και βιολογικό χαρακτήρα της κοσμογονίας, την κατάσταση ειρήνης (ισορροπίας) που επικρατεί εν τέλει ανάμεσα στα στοιχεία, τα οποία βρίσκονται σε αντιθετική μορφή και σε πολεμική διάθεση.

Ο πυθαγόρειος κόσμος είναι ο κόσμος της αρμονίας και της στατικότητας, όπου τα φαινόμενα ακολουθούν μία οδό στην κατάσταση της τελικής ηρεμίας¹²⁵. Ο Guthrie αναφερόμενος σε αυτή τη κατάσταση τη θωρεί «άριστη»¹²⁶, εφόσον οι αντίθετες ποιότητες αναμειγμένες σύμφωνα με το νόμο των μαθηματικών αναλογιών, εξουδετερώνουν την αντίθεση για να παράγουν μορφές αρμονίας, όπως π.χ. η ευφωνία της μουσικής, η υγεία του σώματος, ο ίδιος ο κόσμος ως τάξη και ομορφιά.

Ολόκληρο το φυσικό σύμπαν των Πυθαγορείων είναι η μαθηματική και μουσική αρμονία, όπως αυτή περιγράφεται στην ταιριαστή συνήχηση των τόνων, τη γεωμετρική κανονικότητα και την «τεκτονική άρθρωση του κόσμου»¹²⁷. Και η αρμονία αυτή κατά το γνωστό σχήμα της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, δεν μπορεί παρά να είναι και εύρυθμη συλλειτουργία των έμφυλα απεικονισμένων αντιθετικών αρχών με σκοπό τη δημιουργική ενοποίηση του φυσικού κόσμου.

¹²⁴ Θ. Βέϊκος, *Οι Προσωκρατικοί*, σπ., σελ. 141.

¹²⁵ Θ. Χρηστίδης, *Ο Ηράκλειτος και η Πολυπλοκότητα*, ο.π., σελ. 153.

¹²⁶ W. K. Guthrie, "The earlier Presocratics and the Pythagorians" στο *A History of Greek Philosophy*, vol.1, σελ. 413-419.

¹²⁷ Σχόλιο του Jaeger, αναφέρεται από το Θ. Βέϊκο, ο.π., σελ. 135.

3.3.5 Η ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

Τη μυστική και αζεδιάλυτη συνάφεια Θεολογίας, Ανθρωπολογίας και Κοσμολογίας που αναδεικνύει ο Ηρακλείτειος στοχασμός, διαφωτιστικός ωστόσο για μια πρώιμη ερμηνεία μέσω της θεωρίας των αντιθετικών ζευγών της σημασίας της έμφυλης παρουσίας του ανθρώπου στον κόσμο, ολοκληρώνει η κοσμοθεωρία του Ελεάτη Παρμενίδη για το Ον, μια ακραιφνής οντολογία διάσπαρτη στους στίχους ενός ποιήματος. Μιλώντας για δύο δρόμους της ανθρώπινης γνώσης, έναν της Αλήθειας και έναν άλλον της Δόξας, υποψιάζει την ανθρωπότητα για ένα επικίνδυνο γνωστικό ξεκαθάρισμα λογαριασμών που πρέπει να γίνει καθ' οδόν προς την Αλήθεια: το ξεκαθάρισμα της λογικής δυνατότητας του ανθρώπου από τις μη λογικές πλάνες προκειμένου να διακρίνει την αλήθεια του «είναι» του όντος ως πλήρη και μοναδική, και προκειμένου να απορρίψει την ύπαρξη του ψεύδους του μη – είναι, το οποίο γίνεται αισθητό ως «είναι» στη φαινομενική πραγματικότητα. Η οντολογία του Παρμενίδη εμπλέκει τη νόηση και την αλήθεια της φύσης του όντος καθώς η αισθητηριακή αντίληψη αντιδιαστέλλεται προς τη γνώση¹²⁸:

«*ει δ' αγ' εγών ερέω, κόμισαι δε συ μύθον ακούσας,
αίπερ οδοί μούναι διζήσιός εισί νοήσαι·
η μεν όπως έστιν τε και ως ουκ έστι μη είναι,
Πειθούς εστι κέλευθος (Αληθείη γαρ οπηδεί),
η δ' ως ουκ έστιν τε και ως χρεών εστι μη είναι,
την δη τοι φράζω παναπευθέα έμμεν αταρπόν·
ούτε γαρ αν γνοίης το γε μη εόν (ου γαρ ανυστόν)
ούτε φράσαις. Το γαρ αυτό νοείν εστίν τε και είναι.*»¹²⁹

¹²⁸ M. Furth, «Στοιχεία Ελεατικής Οντολογίας», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', ο.π., σελ. 339.
¹²⁹ Απ. Β2 και Β3

Η ειδική οντολογική χρήση του «είναι» στον Παρμενίδη, ο λόγος για την απόλυτη νοητική διαφάνεια της φύσης του πραγματικού όντος, θα έρθει σε αντίθεση με τη μυστικότητα που περιβάλλει τη φύση του Ηρακλείτειου κόσμου. Ο κόσμος των αισθητών πραγμάτων δεν ταυτίζεται με το «πράγμα καθ' εαυτόν», το οποίο βρίσκεται αλλού¹³⁰. Και το «αλλού» αυτό βρίσκεται μέσα στο ίδιο το υποκείμενο που νοεί το ον, είναι αφομοιωμένο μέσα σε αυτό και ριζικά διαχωρισμένο από την αισθητή πραγματικότητα. Τότε το Υποκείμενο που νοεί ταυτίζεται με το Όλον λόγω των νοητικών ενεργειών του, με τη διαφορά ότι κανείς διαχωρισμός, τυπικός σε κάθε γνωστική διαδικασία τύπου Υποκείμενο – Αντικείμενο δεν ισχύει, καθώς το «νοεῖν» το Ον και το Ον είναι το ίδιο πράγμα.

Αυτό που θέλει να βεβαιώσει ο Παρμενίδης είναι ότι το «νοεῖν» είναι το υποκείμενο του Όντος «εκφρασμένου»¹³¹, ότι η νοηματικότητα, όπως θα έλεγε ο M. Furth ταυτίζεται με τη δηλωτικότητα¹³²: «ταυτον δ' εστιν νοεῖν τε και ούνεκεν ἐστι νόημα· Ου γαρ άνευ του εόντος, εν ω πεφατισμένον εστιν ευρήσεις το νοεῖν»¹³³, ότι η σκέψη είναι «οντική και πραγματική»¹³⁴.

Ο κόσμος της «Δόξας», της φαινομενικής πραγματικότητας, εμφανίζεται ζευγαρωμένος κατά αντιθετική διάταξη και συνεχώς συγκρουόμενος και μεταλλασσόμενος· έτσι τουλάχιστον τον αντιλαμβάνονται οι θνητοί. Ο κόσμος της «Αλήθειας» όμως, δηλώνει αυτό που όντως είναι, και είναι Εν και Όλον, το Ον ως αγέννητο, ανώλεθρο, ομοιογενές και συνεχές, ακίνητο και αμετάβλητο, μοναδικό και τέλει¹³⁵. Το να αρνηθούμε κάποιο από αυτό τα γνωρίσματά του όντος, σύμφωνα με

¹³⁰ «Η μεταστροφή που επιχειρεί ο Παρμενίδης», σημειώνει ο E. Schrödinger, «ισοδυναμεί με άρνηση ταύτισης του κόσμου των αισθητών πραγμάτων με το “πράγμα αυτό καθ'εαυτό”. Βλ. και E. Schrödinger, *Η Φύση και οι Έλληνες*, ο.π. σελ. 181.

¹³¹ Κατά το σχόλιο του Taran, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays* Princeton, 1965, σελ. 33-40, το δόγμα του Παρμενίδη ήταν ότι να νοεῖς είναι να νοεῖς το Ον, ότι το αντικείμενο της νόησης «υπάρχει».

¹³² Montgomery Furth, «Στοιχεία Ελεατικής Οντολογίας», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, ο.π., σελ. 352.

¹³³ Αποσπ. B 8, 34-36.

¹³⁴ Θ. Βέικος, ο.π. σελ. 162

τον Παρμενίδη, σημαίνει να παραδεχθούμε την ύπαρξη της διαφορικότητας, δηλ. ότι το ον είναι και κάτι επιπλέον του εαυτού του, πράγμα που θα σήμαινε ότι υπάρχει κάτι διαφορετικό του όντος, δηλ. το μη – ον, γεγονός που είναι αδύνατον, εφόσον δεν είναι καν διανοητό καθώς το «*οὐκ ἐστίν*» κείται πέρα από τη περιοχή της νόησης, είναι αδιανόητο και ανείπωτο¹³⁶.

Στο ερώτημα που παραμένει, εαν στη τόσο ανεξάρτητη και αυτόνομη έννοια του όντος που τίποτα δε μπορεί να διαφορισθεί ακόμη και ως κατηγορούμενο, το ον του Παρμενίδη έχει «*σήματα*» (γνωρίσματα), η απάντηση από την ίδια τη μορφή των «*σημάτων*» είναι φανερή. Τα σήματα του όντος είναι «αρνητικά κατηγορούμενα», δηλ. αρνούνται τη διαφορικότητα και αποτελούν μια δήλωση της αυτοταύτισης του όντος. Για παράδειγμα, το αρνητικό χαρακτηριστικό «*α – πειρον*» που αποδίδεται στο τέλειον ον του Παρμενίδη διαφοροποιείται εντελώς από το αντίστοιχο Άπειρο του Αναξίμανδρου. Το Παρμενίδειο άπειρο καταλύει τα πέρατα, τα όρια, το χρόνο και το χώρο και ευσταθεί διότι «*παν δ' ἐμπλεόν ἐστίν ἐόντος*»¹³⁷ χωρίς ανάγκη αλλαγής, όπως μια «ολοστρογγύλη σφαίρα». Έτσι το ον μένει ακίνητο εφόσον δεν έχει λόγο να «γεννηθεί», να πραγματοποιηθεί εγκαταλείποντας την αρχική του Φύση, όπως νόμισε ο Αναξίμανδρος.

Αναπόφευκτα η βιολογική αποτύπωση στην κοσμολογία του Παρμενίδη είναι προβληματική ως προς χρήση της «γενετικής αρχής» ή της «εκτέλεσης ενός έργου», που συνειρμικά απηχούν σεξουαλικές συνδηλώσεις. Αν το ον ήταν απλά μια Αρχή ενός μη – εκτελεσμένου, μη – ολοκληρωμένου έργου, ένα «θηλυκό κάτι» που περίμενε ένα αρσενικό ανάλογό του για να γίνει μια νέα δοσμένη μορφή (εμβρυακού τύπου κάτι),

¹³⁵ B8, 22κ.ε. 42 κ.ε.

¹³⁶ Βλ. και Θ. Βέικος, ο.π., σελ. 157, με αναφορά στη ρήση του L. Wittgenstein πως «τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου (*Tractatus*, 5.6).

¹³⁷ Αποσπ. B 8, 24

θα «εν – είχε» χρεία τελειοποίησης, θα ήταν δηλαδή ατελές. Εδώ εντοπίζεται μια πρώτη απαξίωση των έμφυλων λειτουργιών που θα χαρακτηρίζουν το ον, ενός γνήσιου φυσιοκρατικού στοχασμού που στηρίζεται στη σημαντικότητα της έννοιας της γενετικής αρχής.

Το ον του Παρμενίδη είναι σε «εν – τέλεια» και Όλο και προς κάθε κατεύθυνση είναι ένα ον «μη – σεξουαλικό», μη διαχωρισμένο. Πολύ περισσότερο είναι ένα ον που θα αδυνατούσε να έχει φύλο: Το ον δεν είναι αρσενικό και δεν είναι θηλυκό, δηλ. δεν έχει φυλετικό χαρακτήρα, εφόσον κανείς χαρακτήρας δε μπορεί να αποδοθεί ως αρνητικό γνώρισμα και να μην αυτοκαταργηθεί ο ίδιος πάραυτα. Όμως ο κόσμος της πραγματικότητας είναι σίγουρα αλλιώς.

Στον Παρμενίδη υπάρχει αυτή η ιδιάζουσα αμοιβαία σχέση μεταξύ του κόσμου και του όντος. Το ον, όπως είδαμε, αποτελεί το μόνο αντικείμενο του «νοείν» και κατά συνέπεια το νοείν μπορεί να σταθεί μόνο γι' αυτή τη γνώση, η οποία αντιλαμβάνεται τον κόσμο όπως αληθινά είναι. Η γνώση του όντος μπορεί να βρεθεί μόνο μέσα στην αλήθεια της έννοιας του ονόματος «ον», στη τήρηση του ονόματος αυτού. Όμως η γλώσσα των θνητών πολλές φορές ονοματίζει και το μη – ον και αυτό συμβαίνει όταν αναφέρεται στις αντίθετες μορφές.

Στο δεύτερο μέρος του ποιήματος, στη «Δόξα», η κοσμογονία και ο δυϊσμός της πραγματικότητας παρουσιάζονται μέσα από τις απόψεις των θνητών, οι οποίοι δεν γνωρίζουν την αλήθεια και αποδέχονται την αντιθετικότητα, το είναι και το μη – είναι λόγω «νοητικής» ανεπάρκειας και συνακόλουθης ένταξης των πάντων στην αμφίδρομη πορεία των αντιθετικών ζευγών:

*«πρώτης γαρ σ' αφ' οδού ταύτης διζήσιος <είργω>,
αυτάρ έπειτ' από της, ην δη βροτοί ειδότες ουδέν
πλάττονται, δίκρανοι· αμηχανή γαρ εν αυτών
στήθεσιν ιθύνει πλακτόν νόον· οι δε φορούνται*

κωφοί ομῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα
οἷς το πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμισται
κού ταυτὸν, πάντων δε παλίντροπός ἐστι κέλευθος»¹³⁸

Σε ένα ακροατήριο που «δεν καταλαβαίνει», η ἔλλειψη κρίσης, (ἄκριτα φύλα) οι διπλές γνώμες (δίκρανοι) και η αντιθετική διάταξη (παλίντροπος κέλευθος) φαίνεται να αποτελούν μια ἄμυνα ἀπέναντι στην ἀμηχανία για το γνήσιο θεμέλιο της γνώσης. Το μόνο «γνήσιο» για το γένος των θνητῶν εἶναι το σῶμα τους. Καὶ ἡ σωματοποίηση των πάντων, ἡ βιολογικοποίηση, ἡ γενετική καὶ σεξουαλική μορφοποίηση που προηγείται ὡς φυσική γνώση, ἦταν το μόνο σταθερό ἐδαφος νοηματοδότησης πάνω στο οποίο οι δυστυχεῖς θνητοὶ μπορούσαν να συννενοηθοῦν καὶ να πατήσουν για να γεφυρώσουν το χάσμα με τὴ γνώση τῆς θεϊκῆς ἀλήθειας, χωρὶς να αυτοαναιρεθοῦν:

«μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ονομάζειν,
των μίαν οὐ χρεῶν ἐστι (ἐν ὧ πεπλανημένοι εἰσιν)
τ' ἀντία ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πυρ,
ἥπιον οὐ, μέγ' [αἰαίον] ελαφρόν, ἐωυτῶ πάντοτε τωυτόν,
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κακείνῳ κατ' αὐτό
ταντία, νυκτ' ἀδαή, πυκινόν δέμας ἐμβριθές τε»¹³⁹

Οἱ θνητοὶ ἐπειδὴ κατορθώνουν να γνωρίζουν ἀμφιταλαντευόμενοι ἀνάμεσα σε δύο γνώμες, ἀποφάσισαν να ονομάζουν δύο μορφές. Ο Α. Μουρελάτος, τονίζει τὴ σημασία τῆς συντακτικῆς ἀμφισημίας αὐτῆς τῆς ἀπόφασης, ἡ ὁποία εἶναι ἐπίσης διάχυτη στὴν ἀμήχανη πολεμική ὅλων των ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν: «τα ἀντία» (B8 55, 59) καὶ «τα ἐνάντια» (B12.5) «Καὶ οἱ δύο λέξεις, ἀντίος καὶ ἐναντίος, εἶναι γνήσιες Ομηρικὲς κυρίως ἐκφράσεις που δηλώνουν τοὺς ἀντιπάλους στὴ μάχη. Ἀκόμα καὶ ὅταν δεν

¹³⁸ Απ. Β6

¹³⁹ Απ. Β8 53 – 59

πρόκειται για περιγραφές πολέμου, οι δύο αυτοί όροι διατηρούν μια έννοια «εχθρότητας», αναφέρονται στη σύγκρουση, στην ανάσχεση, στη συνάντηση αντιπάλων και αντιφρονούντων μερών»¹⁴⁰.

Η πολεμική αυτή γίνεται βιωματικά εμφανής στο πιο αυθεντικά ανθρώπινο ζεύγος αντιθέτων: «άνδρας – γυναίκα». Η πολεμική και η αντιπαλότητα στην αμήχανη γνώση για την ουσία της ανθρώπινης δίμορφης παρουσίας είναι το αποτέλεσμα δύο διαφορετικών οπτικών, όπου ο άνθρωπος συντίθεται ως δυϊσμός. Όλα ξεκινούν από το σώμα και είναι αντιθετικά και εχθρικά μεταξύ τους καθώς μορφοποιούνται και περιχαρακώνονται χωριστά, έτοιμα για την επικείμενη μάχη. Η αρσενικότητα και η θηλυκότητα ανάγονται σε παραστάσεις νοούμενες «δι εαυτόν», μόνες τους, για να κατορθώσουν να αποτελέσουν ταυτότητα «ταυτόν».

Καμιά από τις δυο έμφυλες υποστάσεις δε βρίσκεται να είναι εγγύτερα στην ουσία του «είναι», καθώς όταν η κάθε μια μορφοποιείται ήδη έχει αποσπασθεί από την ενότητα και ολότητα του αληθινού «είναι» συμπαρασύροντας μαζί και το αντίθετο της. Οι δύο μορφές του φύλου δεν είναι παρά ονόματα: «*τω πάντ' όνομα έσται, όσσα βροτοί κατέθεντο πεποιθότες είναι αληθή*»¹⁴¹ είναι ακραία διαφοροποιημένες και δε μπορούν ποτέ να συγχωνευθούν· μπορούν όμως να περιέχονται και οι δύο σε ένα πράγμα ως μείγμα. Ολόκληρη η πολλαπλότητα του αντιληπτού κόσμου εξαρτάται αποκλειστικά από αμέτρητες ποικιλίες αυτού του μείγματος. Πίσω από αυτή την εξέλιξη μπορεί κανείς να μαντέψει το οικείο τριμερές σχήμα που βρίσκεται παντού ως υποστήριγμα της νοητικής κατασκευής: δύο αντίθετα και, ως τρίτο, το μείγμα τους: «*έστιν*»· «*ουκ έστιν*»· «*έστιν τε και ουκ έστιν*»¹⁴².

¹⁴⁰ Α. Μουρελάτος, «Απατηλές λέξεις στη «Δοξασία» του Παρμενίδη». Στο *Οι Προσωκρατικοί* τόμ. Α', ο.π., σελ. 433

¹⁴¹ Απ. Β8.38

¹⁴² Κ. Reinhardt, «Η σχέση ανάμεσα στα δύο μέρη του ποιήματος του Παρμενίδη». Στο *Οι Προσωκρατικοί* τομ. Α', ο.π. σελ. 414.

Οι αντιθετικές μορφές δημιουργούν την εντύπωση ότι και οι δύο είναι «ίσες», ότι καμιά δεν κυοφορεί το μηδέν, καμιά δεν είναι ελλιπής σε σχέση με το *ον* και άρα κατώτερη. Στην πραγματικότητα όμως δε λειτουργούν παρά ως αντιφάσεις, που αποκρύπτουν την αληθινή φύση του όντος εισάγοντας σε αυτό την κενότητα και την αοριστία. Εάν για παράδειγμα, αναφέρουμε το βασικό αντιθετικό ζεύγος *φάος* – *νύξ*, κοινό στη φυσιοκρατική θεμελιακή απόδοση της αντίθεσης, και υποθέσουμε ότι το *φώς* και η *νύκτα* μπορούν να υφίστανται ως αποκλειστικά αυθύπαρκτα όντα αντί ως συνδυασμός δύο αντιθέτων, τότε, εάν το *X* είναι φωτεινό και το *Ψ* σκοτεινό, αναγνωρίζοντάς τα οι άνθρωποι ως «αυθύπαρκτα» αντίθετα αγνοούν φανερά ότι το σκοτάδι είναι μη – φωτεινό. Όμοια εάν το *X* είναι αρσενικό και το *Ψ* θηλυκό, οι άνθρωποι αγνοούν ότι το *X* είναι μη θηλυκό και το *Ψ* μη αρσενικό και ότι τότε το αρσενικό ή το θηλυκό εξορίζονται από τη γλώσσα και ορίζονται μόνο μέσα στην κενότητα του αντιθέτου τους: τίποτα εκτός από αρσενικό, ή τίποτα εκτός από θηλυκό.

Όταν λοιπόν αναφέρονται σε αυτά *σα* να είναι *ίσα*, δηλαδή το καθένα ότι είναι πράγμα «καθεαυτό», το φωτεινό και το σκοτεινό, το αρσενικό και το θηλυκό ως πραγματικά συστατικά του κόσμου, οντότητες που απαντούν στην οντολογική ερώτηση: «Τι είναι πραγματικά;» (αποδίδοντας υπαρκτική σημασία στο «είναι» και όχι κατηγορηματική) τότε αυτά δεν μπορούν να είναι αντίθετα. Αν ήταν αντίθετα μόνο το ένα από αυτά θα μέτραγε σαν *όν* και το άλλο δεν θα ήταν τίποτα περισσότερο από την αοριστία του κενού, το μη – είναι, δηλ. τίποτα.

Η αντίθεση μεταξύ «Αλήθειας» και «Δόξας» θα πρέπει να διαβαστεί και ως μια προσπάθεια απόδειξης της ενότητας των αντιθέτων ενάντια στην αυθαίρετη εγκαθίδρυση της μορφικής δυαδικότητας. Η «Δόξα» του Παρμενίδα είναι πολεμική και συμβαίνει να είναι και δυαδική. Η θεά δεν είπε για τους θνητούς παρά «το λιγότερο» δύο μορφές. Η δυαδικότητα αποτελεί το μεγαλύτερο βάθος μεταξύ του Ενός και του αριθμητικού

πλουραλισμού (εν – πολλά), γιατί προσπαθεί να αναγάγει κάθε σχέση αντίθεσης ή εναντίωσης μεταξύ ζευγών σε πραγματικά στοιχεία. Τα γνωρίσματα όμως των αντιθέτων ως μείγματα και κράσεις, είναι και δεν είναι «ταυτά»· είναι αμφίσημα.

Στην ενοποιητική και ολοποιητική οντολογία του Παρμενίδη οι αντιθέσεις δεν είναι αποδεκτές ως αλήθεια, αλλά ως τρόπος αντίληψης της λανθασμένης όψης της Αλήθειας, όπως είναι εκτεθειμένη στους θνητούς μέσα στον κόσμο των φαινομένων. Ο γνωσιοθεωρητικός νόμος, παρατηρεί ο Reinhard¹⁴³, ήταν αυτός που έδωσε στον πολιτικό νόμο τη διαφωτιστική του δομή εμβολίζοντάς τον με την έννοια της σύμβασης και του συμβολαίου. Και το συμβόλαιο των ανθρώπων σχετικά με τη λειτουργικότητα των φύλων, την αξιακή και ηθική υπεροχή του ανδρικού φύλου και την κατωτερότητα, την «ουτιδανή»¹⁴⁴ θέση της γυναίκας στις πατριαρχικές αρχαιοελληνικές κοινωνίες θεμελιώθηκε, αν βασιστούμε στην Παρμενίδεια ερμηνεία, στην αβουλία και την αμηχανία των ανθρώπων να διαπραγματευθούν τη διαφορετικότητα του σώματος σε σχέση με τη κοινή κληρονομιά της νόησής τους, δηλαδή στη δίσημη σεξουαλικότητα του ανθρώπινου όντος:

*«εν δε μέσω τούτων δαίμων η πάντα κυβερνά
πάντα γάρ <η> στυγεροίο τόκου και μίξιος άρχει
πέμπουσ' άρσενι θήλυ μιγνύ το τ' εναντίον αύτις
άρσεν θηλυτέρω»¹⁴⁵.*

Η αναζήτηση της αλήθειας της πραγματικότητας και της αλήθειας του νου παρουσιάζεται στη δίσημη αρχή της σεξουαλικής αντίθεσης συνυφασμένη με τη θρησκευτικότητα. Υπάρχει μια θεά η οποία κυβερνά τα πάντα και τα εξουσιάζει με τη σεξουαλική έλξη για σμίξιμο: Η έννοια

¹⁴³ K.Reinhard, ο.π., σελ. 421.

¹⁴⁴ Η αντίληψη της κατώτερης θέσης έχει εκφραστεί στον Όμηρο με το επίθετο «ουτιδανός» ως ο άνθρωπος του μηδενός.

¹⁴⁵ Απ. Β12

αυτή, όπως θα αναλυθεί αργότερα στη φιλοσοφία του Εμπεδοκλή προϋποθέτει «φιλότητα», επισημαίνει ο Α. Μουρελάτος¹⁴⁶ και τάση για ενοποίηση των αντιθέτων, η οποία όμως προσκρούει στη φράση «*στυγεροίο τόκο*». Το αρσενικό και το θηλυκό εμφανίζονται να επιθυμούν υπό τη προσταγή της Θεάς την ένωσή τους, όμως είναι διστακτικά εξαιτίας της ανίερης (μιαρής) και επώδυνης τεκνοποίησης, γεγονός που επαναφέρει μέσα στη σχέση το μοτίβο του μίσους μεταξύ των γενεών, όπως αυτό είναι γνωστό από τη Θεογονία του Ησιόδου. Η διστακτική προσέγγιση αρσενικού θηλυκού λόγω της συνειδητοποίησης του πόνου που συνεπάγεται η προσπάθεια ενοποίησης, αποτελεί προ – άγγελο της ερωτικής τραγικότητας και της συναισθηματικής αμφιθυμίας μεταξύ των δύο φύλων.

Οι έμφυλοι θνητοί κρίνουν σύμφωνα με το σώμα τους και η φυσική κρίση παρέχει τη περιορισμένη γνώση μιας μη πλήρους και εξαρτημένης οντότητας ως ταυτότητα του εαυτού τους. Αυτή η διαπίστωση για τη φυσική λειτουργικότητα του φύλου και για την ανεπαρκή οντική του πληρότητα επιφέρει μια δεύτερη νοητική κρίση, σύμφωνα με το νου των θνητών αυτή τη φορά, συνδέοντας τη σεξουαλικότητα με τη θρησκευτικότητα, καθώς αποδίδουν σε κάποια Θεά την αναγκαστική κοσμολογική εντολή της συνεύρεσης. Η κρίση, «ο διαχωρισμός» των θνητών, επισημαίνει ο Α. Μουρελάτος¹⁴⁷, εκφρασμένη σε λογική ορολογία, δεν είναι «πλήρης κρίση μεταξύ αντιφατικών στοιχείων (αρσενικό, όχι αρσενικό, θηλυκό, όχι θηλυκό, θα προσθέταμε) αλλά μερική κρίση μεταξύ εναντίων (αρσενικό – θηλυκό, θεός – άνθρωπος) και ανήκει στην παράδοση του Ηρακλείτου». Και σε αυτή τη δεύτερη διαπίστωση το φύλο συμπυκνώνει τη δυναμική μιας άρνησης της ολοκληρωμένης και

¹⁴⁶ Α. Μουρελάτος, *οπ. σελ.* 457

¹⁴⁷ Α. Μουρελάτος, *οπ. σελ.* 457

πλήρους ταυτότητας και ως προς την ανθρώπινη κατάσταση, αλλά κυρίως ως προς τη ταύτιση του ανθρώπου με το Οντως Ον, το Εν.

Το φύλο επομένως συνιστά μια ακόμα ένδειξη φυσικής ανεπάρκειας της φαινομενικής πραγματικότητας του ίδιου του ανθρώπου, καθώς εμποδίζει το νου να απελευθερωθεί από τη σωματική φυλακή της λανθασμένης οπτικής (της τυφλότητας) και να γνωρίσει το «είναι» της πραγματικότητας.

Επομένως, η ανθρώπινη νόηση των έμφυλα διαχωρισμένων θνητών είναι καταδικασμένη να νοεί τη διαφορά του κάθε ανθρώπου από τον άλλο (το άλλο φύλο) και από τον Θεό (το πλήρες, τέλειο και Αθάνατο Ον). Κάθε σεξουαλική προσπάθεια για συνένωση και ενοποίηση αποτελεί και ενεργοποίηση της συναίσθησης της κατωτερότητας και της ελλειπτικότητας της ανθρώπινης φύσης, και οπωσδήποτε αυτός είναι ένας τρομαχτικά επώδυνος και «στυγερός» νοητικός «τόκος».

Αλλά και το ίδιο το «γνωρίζειν», παρατηρεί ο K.Reinhardt, δεν είναι παρά μια σχέση ανάμεσα σε μείξεις αντιθέτων¹⁴⁸. Η ίδια η σκέψη σμίγει με το γνωστό οξύ τρόπο της σεξουαλικότητας τη φύση του σώματος και τη φύση του νοείν, για να μπορέσουν οι άνθρωποι να νοήσουν το όντως «Ον»:

*«το γαρ αυτό/εστιν όπερ φρονέειν μελέων φύσις ανθρώποισιν
και πάσιν και παντί· το γαρ πλέον έστι νόημα»¹⁴⁹*

Αυτό που αντιλαμβάνεται η φύση του κορμιού είναι το ίδιο για όλους (ανεξαρτήτως φύλου) τους ανθρώπους και για καθένα (άνδρα η γυναίκα), αλλά αυτό δεν είναι πλήρες. Γιατί η σκέψη είναι το πλήρες, όχι απλά το περισσότερο όπως προτείνει ο Taran¹⁵⁰, αλλά το ένα, το όλον, το

¹⁴⁸ «Συνεπώς», γράφει ο K. Reinhardt, «εδώ αναδείχεται ξανά ο λαμπρός ριζοσπαστισμός που χαρακτηρίζει αυτή τη φιλοσοφία.. Το «γνωρίζειν» δεν είναι κατά κανένα τρόπο ένα προτέρημα, κάτι που καθιστά τα ζώα και τους ανθρώπους ανώτερους από τα άλλα πράγματα: οπουδήποτε μέσα στον κόσμο συγκροούνται δύο ομοειδή μείγματα, εκεί υπάρχει και γνώση» Βλ. και K. Reinhardt, ο.π., σελ.417.

¹⁴⁹ Απ. Β16 2 – 4

¹⁵⁰ Η άποψη του Taran, αναφέρεται στον Α. Μουρελάτο, οπ., σελ. 464

συνενωτικό, αυτό που αποφθεγματικά προτείνει ο Μουρελάτος: η σκέψη είναι «(εκ) πλήρωση», ό,τι δηλ. γεμίζει τον άνθρωπο σε αναφορά με την επιθυμία του πνεύματός του να ενωθεί με το είναι της πραγματικής φύσης του όντος¹⁵¹.

Η πρόθεση του Παρμενίδη ήταν να βεβαιώσει ότι το ον είναι και νοείται και το μη – ον δεν είναι και δε μπορεί να νοηθεί, ότι δηλαδή δεν υπάρχουν χάσματα στη δομή του παντός και το γίνεσθαι είναι φαινομενική αντίληψη των θνητών.

Παρόλο που η θεωρία του Παρμενίδη μπορεί να θεωρηθεί ως άμεση επίθεση στο κινητικό σύστημα του Ηρακλείτου, στην πραγματικότητα οι δύο στοχαστές συναντώνται ξεκινώντας από διαφορετικούς δρόμους, στο χώρο της ενοποιημένης ολότητας. Η φυσική πραγματικότητα των αντιθέτων ζευγών του Ηρακλείτου και η νοητική πραγματικότητα του όντος του Παρμενίδη υπερασπίζονται από κοινού μια συνεκτική μορφή του κόσμου: την τέλεια αρμονία. Έτσι αν όλος ο φυσικός κόσμος και μέσα σε αυτόν και ο άνθρωπος αποτελούν πραγματικότητα, αυτή αφενός λόγω των περιορισμένων δυνατοτήτων της γλώσσας και αφετέρου λόγω των νοητικών ανεπαρειών της «σωματικής οπτικής» της ανθρώπινης σκέψης¹⁵², θα όφειλε να απεκδυθεί τη σωματικότητα, τη σεξουαλικότητα, το θάνατο και κάθε ετερότητα για να συνέλθει στο «Εόν», γεγονός το οποίο θα διέλυε κάθε όνομα μέσα στην ουσία του όντος και κάθε ετερότητα μέσα στο χάος της σιωπής.

¹⁵¹ οπ. σελ. 464

¹⁵² «Ποιο είναι το νόημα της εξίσωσης του σώματος με την έννοια; Τι κρύβεται πίσω από ότι ο Παρμενίδης βλέπει τον σωματικό κόσμο σαν να ήταν το προϊόν ενός μοναδικού κι επιπλέον πλανερού αφηρημένου τύπου, σαν να μπορούσε αυτός ο τύπος να παραγάγει τον κόσμο από το μηδέν και αν τον τοποθετήσει μέσα σε χώρο, σε χρόνο και σε υλικότητα; Και τι κρύβεται πίσω από το ότι τα σώματα κατέχουν αυτή τη θαυμάσια ικανότητα να εξατμίζονται, να γίνονται πνεύμα, έννοια, και να μεταποιούνται σε ένα τύπο; Τι κρύβεται πίσω από το ότι ο τύπος «ταυτόν» και «ου ταυτόν», «είναι τε και ουχ είναι» μπορεί ξαφνικά να πάρει τη μορφή της νύχτας και του φωτός, και πίσω από το ότι όλα τα πράγματα αυτού του κόσμου, όπως κι εκείνα τα δύο αρχέγονα υλικά στοιχεία, μπορούν να διαλυθούν σε σκέτα ονόματα, σε απέραντα πολλά ονόματα για το ένα έσχατο «ταυτόν» και «ου ταυτόν», «είναι τε και ουχί», που κείται κάτω από κάθε πράγμα;» Κ. Reinhardt, ο.π., σελ. 418.

3.3.6 ΟΙ ΕΝΑΛΛΑΣΣΟΜΕΝΟΙ ΚΟΣΜΟΙ ΤΟΥ ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΙΟΥ ΚΥΚΛΟΥ

Τα τελευταία συστήματα της προσωκρατικής φιλοσοφίας παρουσιάζουν τάσεις συγκερασμού του Ηρακλείτειου και Παρμενίδειου συστήματος και συνιστούν οριακές τομές στον Ελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό. Στο κοσμικό σύστημα του Εμπεδοκλή τα κοσμικά στοιχεία επενδύονται με θρησκευτικό νόημα προκειμένου να συνδυάσουν και ανθρωπολογικές αντιτιθέσεις με την ανάγκη συγκερασμού των βασικών κοσμολογικών ερμηνειών. Η σκέψη του συνδυαστικού αυτού φιλοσόφου κινείται ανάμεσα στην ενότητα και τη πολλαπλότητα συνδυάζοντας τέσσερις στοιχειακές οντότητες του κόσμου και δύο ρυθμιστικές δυνάμεις του. Κάθε τι που υπάρχει είναι οι «έξι οντότητες», εκ των οποίων τα μεν «τέσσερα ριζώματα» έχουν συλληφθεί κατά το πρότυπο του Παρμενίδη ως αμετάβλητα, ισοδύναμα, προαιώνια χωρίς αρχή και τέλος, αποτελούν δε μια συμπαγή μάζα όταν διαπερνώνται από τις δυνάμεις της Φιλότητας και διαχωρίζονται όταν διαπερασθούν εξ ολοκλήρου από το Νείκος. Η κανονικότητα τους ορίζεται χρονικά και εναλλάξ καθώς τα ριζώματα κυριαρχούν μέσα στο χρόνο. Όταν τα πάντα χαίρονται την ένωσή τους υπό την κυριαρχία της φιλότητας μια θεϊκή νέα οντότητα γεννιέται, ο Σφαίρος, μια συμπαγής σφαιρική μάζα μέσα στην οποία τα πάντα είναι αναμειγμένα τέλεια και δεν ξεχωρίζουν.

B28 «ἀλλ' ὁ γε πάντοθεν ἴσος <εοί> καὶ πάμπαν ἀπείρων

οὕτως Ἀρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται

Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονή περιηγεί γαίων»

Ο Σφαῖρος αποκτά θεϊκό χαρακτήρα, έξω από τα ανθρωπομορφικά δεδομένα, ασώματο και άφυλο¹⁵³ και εκφράζει την πρωταρχική ενότητα ως μια μάζα ομογενή και συμπαγή, όπου τα πάντα χαίρονται την ένωσή τους

¹⁵³ Αποσπ. B20 «ὅν γὰρ ἀπὸ νότιοιο δύο κλάδοι αἰσονται, οὐ πόδες, οὐ θοά γούν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα, ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ <πάντοθεν> ἴσος εαυτῶν».

μέσα σ' ένα προσδιοριστικό πλαίσιο μιας «ευτυχισμένης», κατά τον Αριστοτέλη¹⁵⁴, έσχατης πραγματικότητας, μιας «ενιαίας συμπαντικής διάταξης»¹⁵⁵. Η ενέργεια των δύο ρυθμιστικών δυνάμεων, της Φιλότητας και του Νείκου, αποτελεί το κινούν αίτιο μιας ατέρμονης διαδικασίας εναλλαγής μεταξύ ενός και πολλών¹⁵⁶

«διπλ' ἐρέω· τοτέ μὲν γὰρ ἐν ηυζήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτέ δ' αὖ διέφω πλέον ἐξ' ἐνός εἶναι.
δοιή δὲ θνητῶν γένεσις, δοιή δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ
καὶ ταυτ' ἀλλάσσοντα διαμπερές σὺδαμά λήγει.
Ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα,
Ἄλλοτε δ' αὖ διχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
<οὕτως ἡ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>
ἡδὲ πάλιν διαφύντος ἐνός πλέον ἐκτελέθουσι,
τὴ μὲν γιγνONTαί τε καὶ οὐ σφίσιν ἔμπεδος αἰών·
ἡ δὲ διαλάσσοντα διαμπερές σὺδαμά λήγει,
ταύτη δ' αἰέν' ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον»¹⁵⁷

Ο διπλός λόγος των τεσσάρων σταδίων του κοσμολογικού κύκλου συνίσταται στην θεώρηση μιας διττής γένεσης και μιας διττής φθοράς: την περίοδο κυριαρχίας της Φιλότητας το αποτέλεσμα ήταν ο σχηματισμός του Σφαίρου, η επικράτηση της απόλυτης ενοποίησης και εξισορρόπησης, ενώ η σταδιακή επέμβαση του Νείκου επέφερε την αποσύνθεση της ενότητας. Την περίοδο ανάπτυξης της κυριαρχίας του Νείκου η ενέργεια του γεννούσε τη Δίνη, μια κίνηση στροβιλική η οποία συνεχώς αυξανόμενη διαχώριζε τα στοιχεία. Την περίοδο αυτή η Φιλότητα, που σταδιακά χάνε

¹⁵⁴ Αριστοτέλους, *ΜτΦ*. B4, 1000 b 3.

¹⁵⁵ Α. Α. Long, «Ο Κοσμολογικός κύκλος του Εμπεδοκλή», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', σελ. 538.

¹⁵⁶ Άποψη του D.O. Brien στον Α. Long, ο.π., σελ. 531.

¹⁵⁷ Απ. B17

τη δύναμη της, σχημάτισε στη φύση αρμονικές υπάρξεις, ολοκληρωμένα πλάσματα που είχαν ίση μερίδα φωτιάς και νερού, αρσενικά και θηλυκά στοιχεία. Στην τελική φάση επικράτησης του Νείκου τα ολοκληρωμένα πλάσματα διαχωρίζονται σε άνδρες και γυναίκες. Ο διαχωρισμός των φύλων και η διάκριση αρσενικού – θηλυκού φαίνεται να οφείλεται στην κυριαρχία του Νείκου, ενώ η ένωση των δύο φύλων και η δημιουργία παιδιών φαίνεται να οφείλεται στην υπεροχή της Φιλότητας.

Η ερμηνεία του Solmsen η οποία ακολουθεί ενιαία γραμμική διαδικασία αποδίδει στη μεν Φιλότητα τη δημιουργία των ζώντων οργανισμών, στο δε Νείκος την ικανότητα να κατασκευάζει το κοσμολογικό πλαίσιο της συμπαντικής διάταξης¹⁵⁸.

Η άποψη του Hölscher¹⁵⁹ είναι ότι η συνάθροιση και ο διαχωρισμός των πραγμάτων εκπροσωπούν, δύο τρόπους ή διαδικασίες του «γίγνεσθαι» στα οποία εμπλέκονται οι δυο βασικές βιολογικές οριοθετήσεις της ζωής, η Γένεση και ο Θάνατος, με «διπλή όψη»:

- α) κάθε ζωή θρέφεται από το διαχωρισμό
- β) κάθε θάνατος δημιουργεί νέο σχηματισμό
- γ) το «Ένα» συνιστά τη τελική συνέπεια της συνάθροισης των πραγμάτων
- δ) τα «πολλά» αποτελούν την άμεση συνέπεια του αποχωρισμού.

Ο κόσμος της πραγματικότητας, της κίνησης και της πολλαπλότητας φαίνεται να δημιουργείται κατά τη φάση ανάπτυξης του Νείκου, το οποίο είναι αρμόδιο για τον κατακερματισμό όχι όμως με διαλυτικές αλλά με μορφοποιητικές και διαχωριστικές συνέπειες: ένας κόσμος «μίσους και πολεμικής», ένας κόσμος εμ-φυλος και σεξουαλικός. Η δημιουργία ζωντανών όντων κατέχει ξεχωριστή θέση στην κοσμογονία του Εμπεδοκλή.

¹⁵⁸ A. Long, οπ. σελ. 547

¹⁵⁹ Uvo Holscher, "Weltzeiten und Lebenszyklus, eine Nachprüfung der Empedocles – Doxographie", στο *Hermes*, 93 (1965), σελ. 7-33. Αναφέρεται από τον A. Long, ο.π., σελ. 548.

Ο διαχωρισμός των φύλων προέρχεται από μια συγκεκριμένη πορεία μορφοποίησης. Υπό την αυξανόμενη επιρροή της Φιλότητας διάσπαρτα, μεμονωμένα μέλη συνενώνονται τυχαία και συμπτωματικά σε τερατόμορφες και παραμορφωμένες υπάρξεις¹⁶⁰ με ανακατεμένα τα ζωϊκά και ανθρώπινα χαρακτηριστικά καθώς και τα φυλετικά χαρακτηριστικά τους. Όσα μέλη συνταιριάζτηκαν σε σύνθετα οργανικά όντα επέζησαν, τα μη συμβατά εξαφανίστηκαν¹⁶¹. Οι μορφές αυτές ξεπήδησαν από τη γή, χωρίς αρθρωτό σώμα, χωρίς φωνή, χωρίς διακριτικά φύλου και εξελίχθηκαν σε ζωντανούς οργανισμούς και γένη¹⁶². Με την αυξανόμενη επιρροή του Νείκους, τα πλάσματα αυτά διαχωρίζονται σε αρσενικά και θηλυκά. Με το διαχωρισμό των φύλων φθάνουμε σε μια κλιμάκωση της καταστροφικότητας στον κόσμο. Οι άνδρες και οι γυναίκες ως προϊόντα δράσης του Νείκους, αποτελούν την μετεξέλιξη πλήρως ανεπτυγμένων μορφωμάτων,¹⁶³ μια εκφυλισμένη μορφή ενός ολοκληρωμένου τύπου ανθρώπου, ο οποίος δεν υπάρχει πια. Ο σεξουαλικός άνθρωπος σε αυτή τη φάση της αυξανόμενης αταξίας (εντροπίας) και δυσαρμονίας παρουσιάζει παρακμιακά φαινόμενα συμπεριφοράς, δηλαδή εκτός από φυσικό και ηθικό εκφυλισμό¹⁶⁴.

Ο Εμπεδοκλής, επηρεασμένος από τις ανατολικές δοξασίες οι οποίες μιλούν για έκπτωση του ανθρώπου από ένα ευτυχισμένο παρελθόν αθωότητας και αρμονίας, καθώς και από Πυθαγορικά δόγματα για κάθαρση της ψυχής μέσω της μετενσάρκωσης, μελετά στο έργο «Καθαρμοί» τις δυνατότητες επαναφοράς του ανθρώπου στην αρχική

¹⁶⁰ Απ. Β 57

¹⁶¹ Ο Θ. Βέικος υποστηρίζει μια αμυδρή αναλογία με τη θεωρία της Φυσικής επιλογής του Darwin. Βλ. και Θ. Βέικος, *Προσωκρατική Φιλοσοφία*, ο.π., σελ. 217 – 218.

¹⁶² Ο γνωστός μύθος του Αριστοφάνη στο Συμπόσιο του Πλάτωνα (189e κ.ε.) για το ανδρόγυνο είδος, επισημαίνει ο Θ Βέικος, ίσως έχει προέλθει από αυτή Εμπεδοκλεία σύλληψη. Βλ. και Θ. Βέικος, ο.π., σελ.218.

¹⁶³ Άποψη του Ο' Brien στον A. Long, ο.π., σελ. 555.

¹⁶⁴ Θ. Βέικος, ο.π., σελ.219.

ενοποίηση και αρμονία μέσω μιας περιπλάνησης που θα τον οδηγήσει στη θεοποίησή του¹⁶⁵.

Το θέμα της «ανθρώπινης πτώσης» από μια αρχική κατάσταση αθωότητας και ενοποίησης ακολουθεί ένα μοτίβο μιας κυκλικής μετάβασης της ψυχής προς την τελειοποίησή της.

Τα στάδια του κύκλου της ψυχής είναι τα ακόλουθα:

- α) Το στάδιο της αρχικής ευδαιμονίας (Βασιλεία της Κύπριδος)
- β) Το στάδιο της πτώσης: μία κοσμική αρχή όμοια με το Νείκος οδηγεί σε βίαιο αλληλοφάγωμα μεταξύ δαιμόνων – ανθρώπων (Αιματοχυσία – κρεοφαγία)
- γ) Το στάδιο της περιπλάνησης: η περίοδος τιμωρίας της ψυχής – δαίμονος με ενσωματώσεις της στον κόσμο των φυτών και των ζώων.
- δ) Φυγή από τον τροχό της ανάγκης: φυγή από τη φυσική διαδικασία γένεσης – φθοράς και τέλος της διαδικασίας της ενσωμάτωσης και του θανάτου.

Η σχέση σώματος – ψυχής διατηρείται συμπαγής και αλώβητη σε όλα τα στάδια των «Καθαρμών» και εκφράζει ακριβώς το συνδυαστικό πνεύμα του Εμπεδοκλή, καθώς διατηρεί της φυσιοκρατική αντίληψη των Ιώνων Φιλοσόφων για τη συστηματική και συνεχή αντιστοιχία ανάμεσα στα υλικά πράγματα της φύσης και στα αντικείμενα της νόησης, την ομοιογένεια δηλαδή σώματος και νου. Κι αυτό αποκαλύπτεται ολοφάνερα στη διαδικασία της γνώσης και της προσέγγισης της Αλήθειας: «η νόηση των ανθρώπων διευρύνεται ανάλογα με όσα τους προσεγγίζουν, με όσα είναι «παρόντα» (στο σώμα) «προς παρεόν γαρ μήτις αέξετο ανθρώποισιν»¹⁶⁶. όταν η κατάσταση του σώματος αλλάζει, και ο

¹⁶⁵ Ο Εμπεδοκλής, σύμφωνα με τον E. R. Dodds, αντιπροσωπεύει ένα πολύ παλιό τύπο προσωπικότητας, το σαμάν, που συνδυάζει τις αδιαφοροποιημένες ακόμη λειτουργίες του μάγου και του φυσιοκράτη, ποιητή και φιλόσοφου, ιεροκήρυκα, θεραπευτή και δημόσιου συμβούλου. Βλ. και E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Εκδ. Καρδμίτσα, Αθήνα 1978, σελ. 130-131.

¹⁶⁶ Απ. Β 106 και Β 108

χαρακτήρας της νόησής μας μεταβάλλεται. Κατά συνέπεια, επισημαίνει ο Kahn, η φυσική μας σύνθεση εξηγεί – όταν δεν ταυτίζεται – μαζί με το ψυχικό χαρακτήρα (ήθος) και τη νόησή μας (νόημα)¹⁶⁷.

Η φύση του ανθρώπου είναι ένα σύμπλεγμα ψυχικού και σωματικού, του οποίου η συνοχή καταλύεται όταν ο οργανισμός πεθαίνει, χωρίς τίποτε να εξαφανίζεται:

«όσοις μεν ουν ίσα και παραπλήσια μέμικται (...) τούτους φρονιμοτάτους είναι και κατά τας αισθήσεις ακριβεστάτους, κατά λόγων δε και τους εγγυτάτω τούτων, όσοις δ' εναντίως, αφρονεστάτους (.....) οἱς δε καθ' ἐν τι μόνιον ἡ μέση κράσις, ταύτη σοφούς ἐκάστους εἶναι»¹⁶⁸.

Αυτή η θεωρία μιας «εμπειρικής» ψυχής, το σωματικό τμήμα της οποίας αποτελεί σύμπλεγμα από στοιχεία και από τα μείγματά τους μέσα στα διάφορα μέρη της, είναι θεμελιώδης για να κατανοήσουμε την πορεία της ψυχής προς τη θεοποίηση και την αθανασία, καθώς εξηγεί αφενός τη γένεση και τη διάλυσή του μείγματος ψυχής – σώματος όταν ο οργανισμός πεθαίνει, αλλά πιστοποιεί και την αδυναμία αφανισμού ή καταστροφής της ψυχικής και σωματικής υπόστασης, καθώς τα μέρη της «φύσης» είναι αθάνατα και με τον θάνατο απλώς απελευθερώνονται από το συγκεκριμένο μείγμα «το οποίο οι άνθρωποι αποκαλούν ζωή»¹⁶⁹. Κατά συνέπεια η έκπτωση του δαίμονος στο στάδιο της σωματοποίησης και των συνεχών μετασχηματισμών, συνδέεται με τον αποχωρισμό του από τα τέσσερα Θεϊκά στοιχεία, τα οποία ενείχε ως σώμα όχι αποτελούμενο από τα στοιχεία καθαντά, αλλά από τη μεταξύ τους ενοποιημένη διαφορετικότητα και αντίθεση. Υπό την επίδραση του Νείκου το σώμα διαφοροποιείται και

¹⁶⁷ C. Kahn, «Η Εμπεδόκλεια Θεωρία για την Ψυχή», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', ο.π., σελ. 582.

¹⁶⁸ Μαρτυρία του Θεόφραστου στο *Περί αισθήσεως*, 10 – 11, Εμπεδοκλής A86 10 – 11.

¹⁶⁹ C.Kahn, ο.π., σελ. 585.

μετασχηματίζεται· «ήδη γαρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε ἔξαλος ἔμπορος ἰχθύς»¹⁷⁰.

Ἡ ἐμφάνιση τοῦ διαχωρισμένου φύλου, ἡ σεξουαλοποίηση τοῦ σώματος δὲν ἀποτελεῖ ἀπλᾶ μια ἀντιθετική μορφοποίηση, ὅπως συμβαίνει σὲ ὅλα τὰ σύνθετα ὄντα στὴ φύση· ἀποτελεῖ μια ἀλλοτρίωση, μια ἀποξένωση ἀπὸ τὴ Θεϊκὴ ἐναρμόνιση, καθὼς τὸ σῶμα περιγράφεται ὡς «*αλλόγνωτος χιτῶν σαρκῶν*»¹⁷¹, ἓνα ξένο ρούχο τὸ ὁποῖο ἐνδύεται ἡ ψυχὴ καὶ περιπλανιέται σα χαμένη. Κανεῖς δὲ δέχεται τὸ κηλιδωμένο ἀπὸ τὸ Νεῖκος πρῶν θεικὸ σῶμα· «*στυγέουσι δε πάντες*»¹⁷² (το μισοῦν ὅλοι).

Ἡ ἐπιθυμία τοῦ δαίμονος μὲ τὸ μισητὸ σῶμα εἶναι νὰ ἐπανέλθει στὴ χαμένη μακαριότητα τοῦ καὶ νὰ ἀνακτήσῃ τὶς σχέσεις ἀρμονίας καὶ συναδέλφωσης ποὺ θὰ τοῦ ἐπιτρέψουν νὰ γίνῃ πάλι «*ομέστιος*» καὶ «*αυτοτράπεζος*» μὲ τοὺς ἄλλους θεοὺς¹⁷³. Καὶ ὁ ἐξαγνισμὸς θὰ ἐπέλθῃ ἀφοῦ ἀποτιθεῖ ὁ φόρος τῆς φιλότητας καὶ τῆς συγγένειας μὲ ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς ἐμψυχῆς φύσης μὲ συνεχεῖς μετεμψυχώσεις¹⁷⁴ σὲ αὐτὰ καὶ ἔτσι ἀποφευχθεῖ ὁποιαδήποτε μορφὴ βίας καὶ αἱματοχυσίας ἐναντίον ὁποιουδήποτε ζωντανοῦ ὄντος.

Ἀν θεωρηθεῖ ἐπομένως τὸ ἀνδρικό ἢ τὸ γυναικεῖο σῶμα ὡς ἓνας «*αλλόγνωτος χιτῶν σαρκῶν*», τὰ συμπεράσματα τὰ ὁποῖα θὰ μπορούσαν νὰ ἐξαχθοῦν ἐρμηνεύοντας τὸ Ἐμπεδόκλειο «*σωτήριον λογικὸ δόγμα*» γιὰ τὴν πορεία τῆς ψυχῆς πρὸς τὴ λύτρωση¹⁷⁵ θὰ κατέληγαν:

- α) τὸ φύλο ἀποτελεῖ «ἐκπτώση» μίας ἐξεγερμένης πρὸς τὴν ἐνοποίηση τῆς μὲ τὸ Σύμπαν ψυχῆς,

¹⁷⁰ Ἀπ. Β 117

¹⁷¹ Ἀπ. Β 126

¹⁷² Ἀπ. Β 115.12

¹⁷³ Ἀπ. Β 147

¹⁷⁴ Βλ. καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς Πυθαγόρειας συγγένειας ὅπως διατυπώνεται στὸν Πένονα 81d 1 «*τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὐσης*» Βλ. καὶ Ε. R. Dodds, ο.π., σελ. 137-139

¹⁷⁵ Ο C. Kahn ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ ἀνταγωνισμὸς ἀνάμεσα στὴ Φιλότητα καὶ τὸ Νεῖκος κυριαρχεῖ στὸ σωτηριολογικὸ δόγμα τοῦ Ἐμπεδοκλή μὲ τὸν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο ποὺ κυριαρχεῖ καὶ στὸ κοσμολογικὸ σύστημά του. Βλ. καὶ C. Kahn, ο.π., σελ. 589.

- β) το φύλο δε διαφέρει από κανένα άλλο φυσικό μετασχηματισμό, επομένως είναι λειτουργικό μόνο στο μορφοποιητικό σχέδιο της φύσης,
- γ) η αρσενικότητα ή η θηλυκότητα ως τρόποι μορφοποιητικοί δε διαφέρουν από τη «θαμνοποίηση» ή την «ιχθυοποίηση», και ως εκ τούτου συνδέονται εγγενώς με κάθε φυσικά εξελιγμένη μορφή και
- δ) η από – ποίηση του φύλου, η κατάλυση της θνητής σεξουαλικοποιημένης ενσάρκωσης με την κατάργηση της φυσικής γένεσης και του φυσικού θανάτου συνιστούν τη μόνη οδό προς θεοποίηση και εξισορρόπηση της ψυχής μέσα στην τελειότητα του Σύμπαντος.

Η απαλλαγή από το μίσος και η επίτευξη της ελευθερίας της ψυχής από την πολλαπλότητα και την αντιπαλότητα των στοιχείων θα επιτευχθεί με την κυριαρχία της Φιλότητας, ως αρχή της ενότητας, της ομοιογένειας και της αμοιβαίας εναρμόνισης κάθε αντιθέτου. Το νέο σώμα που θα εναρμονιστεί με τη ψυχή θα περιέχει αρσενικότητα και θηλυκότητα εναρμονισμένες μέσα του, θα είναι ένα σώμα από – σεξουαλοποιημένο με αποδυναμωμένη την ανδρική ή γυναικεία δυναμικότητά του¹⁷⁶, οπωσδήποτε όμως ένα σώμα χωρίς ατομικότητα, ένα σώμα χωρίς «πρόσωπο».

Το έμφυλο σώμα είναι ένα συγκεκριμένο σώμα που «ενδύει» μια εξατομικευμένη ανθρώπινη προσωπικότητα.

Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του C. Kahn, ότι κάτι τέτοιο δεν είναι το αιτούμενο μιας εξαγνισμένης ψυχής ούτε στην Εμπεδόκλεια θεώρηση ούτε σε οποιαδήποτε αρχαιοελληνική άποψη σχετικά με την ουσία της αφθαρσίας της, καθώς οποιαδήποτε ξεχωριστή

¹⁷⁶ Ο E. R. Dodds τοποθετείται σε αυτό το θέμα υποστηρίζοντας ότι «Νομίζω πως δεν υπάρχει κανένας λόγος να αμφισβητήσουμε την άποψη πως κατέκρινε το γάμο και όλες τις σεξουαλικές σχέσεις». E. R. Dodds, ο.π., σελ.137.

ατομικότητα δεν είναι δυνατόν να χαρακτηρίζει ως κάτι μόνιμο ή αξιόλογο την ανθρώπινη φύση¹⁷⁷.

Η οποιαδήποτε επανένωση ψυχής με ένα ανδρικό ή γυναικείο σώμα κατορθώνει απλώς και μόνο την υποβάθμιση και την κηλίδωσή της, καθώς η ουσία του καθαρού δε βρίσκεται στη διαιώνιση της ανθρώπινης φύσης, αλλά στην ανάδειξη του θείου στοιχείου που είχε «προσομοιωθεί» μέσα της.

Η απαξίωση του σεξουαλικού διαχωρισμού μέσα στο ενοποιητικό θρησκευτικό ποίημα του Εμπεδοκλή μοιάζει αναντίρρητη, καθώς η στιγμή της μέγιστης ενότητας είναι η καταστροφή της γένεσης και της αντίθετης στιγμή του χωρισμού. Τελικά ο Εμπεδοκλής, σύμφωνα με την άποψη του Hölschner¹⁷⁸, αποδέχεται την άποψη του Παρμενίδη ότι «αυτό που είναι» ή το «Όλον» δεν υπόκειται σε βιολογικές / σεξουαλικές διαδικασίες, σε γένεση ή κατάλυση, αλλά συνδυάζει και την Ηρακλείτεια αντίληψη των αντιθετικών ζευγών, καθώς γι' αυτόν «αυτό που είναι» περικλείει και το Ένα και τα Πολλά, που ως ζεύγος συνιστούν την αιτία της προσωρινότητας των συστατικών της Πραγματικότητας αλλά και την επιβεβαίωση της συνέχειάς του.

3.3.7 ΜΕΙΓΜΑΤΑ, ΟΜΟΙΟΜΕΡΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΘΕΤΑ ΣΤΟΝ ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ

Το πρόβλημα της υποδομής του ορατού κόσμου και της βιολογικής ανάπτυξής του σε συνδυασμό με την αντιθετική διάταξη των όντων και τη διατήρηση της συνέχειάς τους γίνεται απόλυτα συγκεκριμένο στο ερώτημα του Αναξαγόρα: *«πως γαρ αν εκ μη τριχός γένοιτο θριξ και σαρξ εκ μη σαρκός;»*¹⁷⁹

¹⁷⁷ C. Kahn, οπ. σελ. 579

¹⁷⁸ A. A. Long, οπ. σελ. 556

¹⁷⁹ Απ. Β10

Το πρόβλημα προέκυψε από την απλή παρατήρηση της θρέψης του οργανισμού, κατά την οποία προσελκύονται υλικά συστατικά από το περιβάλλον, αναμειγνύονται μεταξύ τους και δομούν μια νέα υλική ουσία, δεδομένη στην ύλη από την οποία προέκυψε:

«το δε γίνεσθαι και απόλλυσθαι ουκ ορθώς νομίζουσι οι Έλληνες· ουδέν γαρ χρήμα γίνεται ουδέ απόλλυται, αλλ' από εόντων χρημάτων συμμίσγεται τε και διακρίνεται και ούτως αν ορθώς καλοίεν το τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι και το απόλλυσθαι διακρίνεσθαι»¹⁸⁰.

Δύο βασικοί νόμοι καθορίζουν τη λειτουργία της υποδομής του ορατού κόσμου:

- α) η αρχή της μη Γένεσης, το γεγονός ότι τίποτε δε δημιουργείται από τίποτε, ανάλογο της Παρμενίδειας αγέννητης αυθυπαρξίας του όντος,
- β) η αρχή του συμπαντικού Μείγματος, η θεωρία δηλ. μιας ολικής συνύπαρξης των πάντων σε κατάσταση μείγματος.

Η απόλυτη συνοχή που δομεί τον κόσμο ενοποιητικά συνδυάζεται με την πολλαπλότητα των στοιχείων που υπάρχουν στη φυσική πραγματικότητα:

«ομού πάντα χρήματα ην, άπειρα και πλήθος και σμικρότητα και γαρ το σμικρόν άπειρον ην»¹⁸¹ «τούτων δε ούτως εχόντων χρη δοκείν ενείνει πολλά τε και παντοία εν πάσι τοις συγκρινομένοις και σπέρματα πάντων χρημάτων και ιδέας παντοίας έχοντα και χροιάς και ηδονάς»¹⁸².

Τα έσχατα δομικά υλικά είναι μεταξύ άλλων τα σπέρματα, τα οποία μαζί με κάθε είδους αντίθετα και διάφορα καθώς και πυρήνες πραγμάτων που πρόκειται να γεννηθούν ενυπάρχουν μέσα σε κάθε πράγμα ως μερίδιο

¹⁸⁰ Απ. Β17

¹⁸¹ Απ. Β1

¹⁸² Απ. Β4

κάθε πράγματος. Το «είναι» επομένως των πραγμάτων δεν αποτελεί πλέον αποκλειστικό προνόμιο τεσσάρων θεϊκών στοιχείων, όπως στη θεωρία του Εμπεδοκλή, αλλά αποτελεί κοινό κτήμα όλων των πραγμάτων μέσα στο σπέρμα.

Η μεταφορική χρήση μιας βιολογικής έννοιας στο φυσικό σύστημα του Αναξαγόρα θέτει εξ αρχής τη δόμηση και ανάπτυξη του κόσμου σε αναλογία με τη γενετική λειτουργία των φύλων: το σπέρμα ενέχει όλους του θεμελιώδεις ιστούς του γονεϊκού σώματος με τη μορφή συμπλέγματος (τρίχες, νύχια, φλέβες, αρτηρίες νεύρα, κόκαλα τα οποία δεν είναι ορατά εξαιτίας του ότι τα μέρη τους είναι μικροσκοπικά και γίνονται φανερά σταδιακά καθώς αναπτύσσονται) και αντιστοιχεί στο αρσενικό φύλο.

Η ανάπτυξη του σπέρματος¹⁸³ απαιτεί ένα περιβάλλον γόνιμο, ένα ωάριο, μια μήτρα ή το έδαφος, που αντιστοιχεί στο θηλυκό φύλο. Μέσα σε αυτό το σύμπλεγμα αναπτύσσεται με βάση των αρχή της «έλης των όμοιων από τα όμοια» καθώς «κάθε συστατικό του σπέρματος τρέφεται με κομματάκια του ίδιου υλικού, που το παρέχει το περιβάλλον του»¹⁸⁴. Ο νέος οργανισμός που προκύπτει θα μοιάζει στον γονέα από τον οποίο προέρχονται περισσότερα από τα ποικίλα συστατικά.

Είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Γρ. Βλαστού για το ρόλο των δύο φύλων σχετικά με τη γενετική κληρονομιά του απογόνου: «Η άποψη ότι το σπέρμα προέρχεται συγχρόνως και από το αρσενικό και από το θηλυκό ανήκει στη θεωρία του Εμπεδοκλή και του Δημοκρίτου, στην οποία η παρούσα θεωρία αποτελεί αντίλογο. Το μόνο που μπορεί να σημαίνει η φράση «*αφ' ου... πλείστον εγγένηται*» είναι «από τον οποίο προέρχεται η μεγαλύτερη ποσότητα από κάθε συστατικό του εμβρύου» δηλαδή, η θρέψη που προσφέρει το θηλυκό μέσα στη μήτρα και καθορίζεται από κοινού και εξίσου τόσο από τη σύσταση του ίδιου του

¹⁸³ Γ. Βλαστός, «Η Φυσική του Αναξαγόρα», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', ο.π., σελ. 613.

¹⁸⁴ Γ. Βλαστός, ο.π. σελ. 613

εμβρύου όσο και από το είδος του σπέρματος που παρείχε το αρσενικό. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος να εξηγήσει ο Αναξαγόρας – ο οποίος πίστευε ότι το σπέρμα προέρχεται μόνο από το αρσενικό – τις περιπτώσεις εκείνες, στις οποίες ο νέος οργανισμός που προκύπτει «μοιάζει» με τη μητέρα και όχι με τον πατέρα»¹⁸⁵.

Η σχέση αρσενικού – θηλυκού διαμορφώνεται σε διαφορετικά επίπεδα καθώς το είναι και η ανάμειξη δεν είναι ασύμβατα μεταξύ τους, αλλά συμπληρωματικά *«όπωςπερ αρχήν είναι, και νυν και πάντα ομού»*¹⁸⁶. Ο Γρ. Βλαστός παρατηρεί ότι η αγαπημένη φράση του Αναξαγόρα *«πάντα ομού»* επαναλαμβάνεται τρεις φορές μέσα στα σωζόμενα αποσπάσματα για να δηλώσει την ταυτότητα του αρχικού μείγματος¹⁸⁷.

Η ανάμειξη των αντιθέτων (υγρού – ξηρού, θερμού – ψυχρού) και η συγκέντρωση όλων των σπερμάτων καθώς και της ίδιας της γής μέσα στην αρχέγονη μήτρα αποδεικνύουν στη φυσική θεωρία του Αναξαγόρα πως όλα τα πράγματα αυτού του δημιουργημένου κόσμου είναι γεμάτα από *«σπέρματα όλων των πραγμάτων»* και πλούσια σε δημιουργική ικανότητα όπως και το αρχέγονο άπειρο, η αρχέγονη μήτρα. Η απόλυτη ενότητα που διέπει τη σύσταση των πραγμάτων και τη δομή του κόσμου είναι αυτή που συνδέει και συμβιβάζει το θηλυκό στοιχείο, την αρχέγονη μήτρα με το αρσενικό, το αρχικό μείγμα, το σπέρμα, σε μια κοινή κοσμογονική αλυσίδα, καθώς η άπειρη ποικιλία του είναι αυτή που εμπεριέχεται μέσα στο θηλυκό (από την οποία προέκυψε ο κόσμος), και η οποία ενυπάρχει επίσης μέσα σε κάθε τμήμα αυτού του κόσμου, και αυτό *«επ' άπειρον καθώς ούτε γαρ του σμικρού εστι το γε ελάχιστον, αλλ' έλασσον αεί»*¹⁸⁸.

Η ιδέα της αδιάσπαστης ενότητας συνεπάγεται και την ιδέα της συνέχειας των πραγμάτων καθώς και τον απειροστισμό τους, καθώς

¹⁸⁵ Ο.π., σελ. 614

¹⁸⁶ Απ. Β6

¹⁸⁷ Γ. Βλαστός, ο.π., σελ. 620.

¹⁸⁸ Απ. Β3

οποιοδήποτε μέρος του «είναι» οσοδήποτε μικρό κι αν είναι, είναι δυνατό να συμπεριλαμβάνει την άπειρη ποικιλία του «είναι» σε αναλόγως μικρά μέρη.

Το γεγονός ότι σύμφωνα με την Αναξαγόρεια θεωρία δηλώνεται ξεκάθαρα ότι οποιοδήποτε πλάσμα που εμπλέκεται στη διαδικασία της δημιουργίας πρέπει να εμπεριέχει «σπέρματα όλων των πραγμάτων»¹⁸⁹, οδηγεί σε συνδυασμό με την αρχή ότι «δεν υπάρχει ελάχιστο», στη μορφή της σύνθεσης των πραγμάτων ως εξισώσεων διαφορετικών συνθέσεων, οι οποίες αντιστοιχούν σε διαφορετικές εμφανείς ιδιότητες. Οι εμφανείς ιδιότητες επιτρέπουν στα πράγματα να είναι αυτό που φαίνονται ότι είναι, παρά το γεγονός ότι εμπεριέχουν μερίδιο από όλα τα άλλα πράγματα, επειδή κατά μια έννοια μέσα τους κυριαρχεί αυτό που φαίνονται ότι είναι. Ο G.B. Kerferd ονομάζει αυτή την αρχή «αρχή της κυριαρχίας» και με βάση αυτή επεξηγεί την πολλαπλότητα του «φαίνεσθαι» των πραγμάτων, που παρόλα αυτά έχουν όμοια και κοινή σύσταση¹⁹⁰. Σύμφωνα με το απ. B12 «έτερον δε ουδέν εστι όμοιον ουδενί» αποδίδεται στα πράγματα η γενική αρχή ότι ποτέ οποιαδήποτε δύο πράγματα δεν είναι απολύτως όμοια και η οποία εξισορροπεί τη προηγούμενη αρχή του B8 ότι ποτέ δύο οποιαδήποτε πράγματα δεν είναι απολύτως ανόμοια. Αυτό που τελικά ισχύει είναι η απόλυτη ομοιογένεια ενός συγκεκριμένου πράγματος με οποιοδήποτε από τα μέρη που το αποτελούν, όσο μικρό κι αν είναι.

Η αρχή της «ομοιομέρειας» (όρος που αποδίδεται από τον Αριστοτέλη¹⁹¹ και το Σιμπλίκιο¹⁹²) όταν αναφέρεται σε διάφορες ουσίες, οι οποίες συγκρίνονται ως προς το ίδιο σύνολο μερών που εμπεριέχει η κάθε μία, παραπέμπει στην αρχή της «ισότητας», καθώς κάθε μεγάλο πράγμα «είναι ως προς το πλήθος ίσο με το μικρό» (εννοείται ως προς το πλήθος

¹⁸⁹ Γρ. Βλαστός, ο. π., σελ. 635.

¹⁹⁰ C. B. Kerferd, «Ο Αναξαγόρας και η Προ-Αριστοτελική Έννοια της Ύλης», στον τόμο *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', ο. π., σελ. 648.

¹⁹¹ Αριστοτέλη, *Φυσικά* 187a 36 κ.ε, και D K Σιμπλίκιος, *Εις Αριστοτέλους Φυσικά*, 157. 4

¹⁹² C. B. Kerferd, ο. π., σελ. 648.

των μερών που εμπεριέχεται στο καθένα¹⁹³). Επομένως η ετερότητα κατά την Αναξαγόρεια θεωρία, αποτελεί επίφαση διαφορετικών εμφανών ιδιοτήτων, όπως π.χ. θα μπορούσαμε να υποθέσουμε επίφαση φύλου, καθώς το αρσενικό και το θηλυκό αποτελούν ούτε εντελώς όμοια, ούτε εντελώς ανόμοια ανθρώπινα χαρακτηριστικά· ως φυσικές ποιότητες οπωσδήποτε χαρακτηρίζονται από απόλυτη ισότητα ως προς την αξία τους, αλλά και ως φυσικές ουσίες ενέχουν «εν σπέρματι» η μία την άλλη επ' άπειρον και αποτελούν και οι δύο μέρη του απόλυτα ενοποιημένου και συνταιριασμένου αρχικού υλικού από το οποίο δημιουργήθηκε και συνεχίζει να δημιουργείται η ζωή.

3.3.8 Η ΔΙΑΙΡΕΤΟΤΗΤΑ, ΤΟ ΚΕΝΟ ΚΑΙ ΤΑ ΣΥΜΠΑΓΗ ΑΤΟΜΑ ΤΩΝ ΑΤΟΜΙΚΩΝ

Η κορύφωση και ολοκλήρωση του αναγωγισμού της προσωκρατικής φιλοσοφίας, η οποία εκλαμβάνει τη Φύση ως αρχή, δάσκαλο και τροφό του ανθρώπου, σχηματοποιούνται στη θεωρία των Ατομικών Φιλοσόφων.

Ο W. K. Guthrie¹⁹⁴ θεωρεί το Δημόκριτο ως τον πρώτο Έλληνα φιλόσοφο που χρησιμοποίησε για τον άνθρωπο το χαρακτηρισμό «μικρός κόσμος», με την έννοια της απόδοσης σε αυτόν «της μικρής τάξης» του μακρόκοσμου, καθώς ο άνθρωπος υπόκειται στον ίδιο νόμο, όπως και ο κόσμος¹⁹⁵.

Ο Συμπλίκιος στο απόσπασμα B168 διαπιστώνει, ότι ο Δημόκριτος εξισώνει τη θεμελιώδη οντολογική αρχή, τα μη περαιτέρω διαρετά σωματίδια της ύλης, τα «άτομα» ως φύση, αλλά και το «κενό», το οποίο δεν υπάρχει ως άπειρος χώρος αλλά μόνο για να σχηματίζει τα κενά

¹⁹³ Γρ. Βλαστός, ο.π., σελ. 628.

¹⁹⁴ W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, ο.π., σελ. 471.

¹⁹⁵ Ο «Μέγας Διάκοσμος» (μεγάλο σύστημα του κόσμου) αποδόθηκε στο Δημόκριτο, ωστόσο η σύνθεση αυτή του έργου ήταν πρωταρχικά δουλειά του Λεύκιππου, επισημαίνει ο Θ. Βέικος. Ο «Μικρός Διάκοσμος» είναι αναμφίβολα έργο του Δημοκρίτου. Βλ. και Θ. Βέικος, *Προσωκρατική Φιλοσοφία*, ο.π., σελ. 260.

ανάμεσα στα άτομα, επίσης ως φύση: « νόμω γλυκό, νόμω πικρόν, νόμω θερμόν, νόμω ψυχρόν, νόμω χροϊή, ετεή δε άτομα και κενόν»¹⁹⁶. Το κενό λειτουργεί αποκλειστικά ως η απαραίτητη προϋπόθεση για την κίνηση των ατόμων.

Πέρα από τα άτομα και το κενό δεν υπάρχει ουσιαστικά τίποτε¹⁹⁷.

Η φανερή ποικιλία των άπειρων ατόμων, η οποία οφείλεται στο διαφορετικό σχήμα, μέγεθος, διάταξη και κίνησή τους δε γίνεται αντιληπτή ως μια πραγματικότητα «εν – ον», αλλά ως «άπειρα – όντα» τα οποία συνθέτουν ως έσχατα δομικά υλικά τα αντικείμενα. Ιδιαίτερα όμως, λόγω της κίνησης των ατόμων σύμφυτης με τη φύση των ατόμων, η οποία είναι συγκρουσιακή, παλμική και άναρχη από το διαφορετικό βάρος των ατόμων, δημιουργείται μια στροβιλική, μηχανική κίνηση των ατόμων, η δίνη, εξαιτίας της οποίας τα άτομα ωθούνται να συγκροτήσουν συγκεντρώσεις ομοίων ατόμων, που μόλις ομογενοποιηθούν και σχηματίσουν μεγάλες στοιχειακές μάζες, ισορροπούν.

Ο ρυθμός ή «*ρυσμός*» της κίνησης των ατόμων συνδυάζει την ύλη με την κίνηση, τη συλλειτουργία ατόμων – κενού και λειτουργεί μηχανιστικά και αιτιοκρατικά, δηλώνοντας το άτομο ως αρμονική, υλομορφική μονάδα¹⁹⁸.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Δημοκρίτου τα αντίθετα είναι συμβατικά· πραγματικά είναι μόνο τα άτομα και το κενό¹⁹⁹. Επομένως ό,τι συλλαμβάνει εμπειρικά η ανθρώπινη αίσθηση δεν είναι παρά η «σκοτή»

¹⁹⁶ Αποσπ. Β 9, (Σέξτ. Προς μαθημ. VII 135). Επειδή ο Δημόκριτος δεν τόλμησε να χαρακτηρίσει το κενό ως «ουσία» ή ως «ον», αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο «είναι» ως «συστεγαστικό» κενού και ατόμων, και τον αντικαθιστά με τον όρο «ετεή», ώστε να χαρακτηρίσει την ύπαρξη του κενού ως ιδιόρρυθμη νοητής πραγματικότητας σε συσχετισμό με τα άτομα. Βλ. και Βλ. και Ιωάννης Πανέρης, «Η Ατομική θεωρία του Δημοκρίτου», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τομ. 1, τευχ. 3, Σεπτέμβριος 1984, σελ. 291-304.

¹⁹⁷ Θ. Βέικος, ο.π., σελ. 264.

¹⁹⁸ Ο ρυθμός συνιστά έναν εξαιρετικά δυναμικό όρο, όπως τον χρησιμοποιεί ο Δημόκριτος και αποδίδεται ως ύλη + κίνηση προγραμματισμένη μηχανιστικά και αιτιοκρατικά, ως δομή της ύλης που «πάει να γίνει ουσία». Βλ. και Ι. Πανέρης, ο.π., σελ. 292.

¹⁹⁹ Β9 (Σέξτ. προς μαθημ. VII 135)

γνώση²⁰⁰ των αισθήσεων. Η πραγματική γνώση, η «γνησίη»²⁰¹ γίνεται αντιληπτή μόνο μέσω της ψυχής, της οποίας τα άτομα είναι «αυτοκίνητα», πράγμα που επεξηγεί τη δυνατή αυτοτέλεια και αυτοδυναμία των ψυχικών λειτουργιών²⁰².

Η ατομική θεωρία διακρίνεται από εντυπωσιακές διαχωριστικές μορφοποιήσεις αντιθετικών ζευγών και ως προς το ίδιο το κοσμολογικό υλικό (άτομα – κενό), και ως προς την υλική του κατάσταση (υλικά – «άτμητο» – μαθηματικά «άπειρο») και ως προς τη γνώση του (σκοτίη – γνησίη). Πώς θα μπορούσε επομένως να γίνει διακριτή η ενοποιητική αρχή της Ιωνικής φιλοσοφίας, καθώς πλέον η φυσική πραγματικότητα γίνεται απόλυτα και αντικειμενικά καθορισμένη; Η απάντηση μπορεί να προέλθει από τη διαμόρφωση των ανθρωπολογικών απόψεων του Δημοκρίτου, καθώς η βασική ιδέα της Ηθικής του φαίνεται να σχετίζεται άμεσα με τα βασικά δόγματα της ατομικής θεωρίας.²⁰³

Κατά τον Δημόκριτο υπάρχει «ευδαιμονία ψυχής και κακοδαιμονία»²⁰⁴. Η ανθρώπινη ευτυχία ή δυστυχία δεν έγκειται στο σώμα ή στο πλούτη, αλλά στη ψυχή. «Ανθρώποισι γαρ ευθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος και βίου συμμετρίη»²⁰⁵. Το ηθικό ιδεώδες του Δημοκρίτου βρίσκεται άσχετα από τη σωματική κατάσταση, στη συμμετρία της ανθρώπινης διαγωγής, που δε διαταράσσεται από υπερβολή ούτε έλλειψη «καλόν εν παντί το ίσον· υπερβολή δε και έλλειψις ου μοι δοκεί»²⁰⁶.

Η αρμονική διαβίωση του ανθρώπου μέσα σε ένα αρμονικό αλλά διαφοροποιημένο Σύμπαν είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης φρόνησης και οξυδέρκειας: «τα δε πλείστα εν βίω ευζύνετος οξυδερκείη κατιθύνει»²⁰⁷. Η ηθική των Ατομικών Φιλοσόφων εκφράζει ήδη τις νέες εποχές που έχουν

²⁰⁰ Αποσπ. Β 11

²⁰¹ Αποσπ. Β 11

²⁰² Αριστοτέλη, *Περί ψυχής*, Α2 403Β 31 κ.ε.

²⁰³ C. Vlastos, «Ethics and Physis in Democritus», *Philosophical Review*, 54, (1945), σελ. 578 κ.ε.

²⁰⁴ Αποσπ. Β 170

²⁰⁵ Αποσπ. Β 191

²⁰⁶ Αποσπ. Β 102

ανατείλει στον Ελληνικό φιλοσοφικό χώρο, όπου ένας κόσμος με όρια, ένας κόσμος ετερότητας, είναι ένας κόσμος απόλυτα κατανοητός από τον ανθρώπινο νου και αποκαλυπτόμενος στη λογική του ανθρώπου μέσα στη φυσική του αναγκαιότητα: «ουδέν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλ' ἀπάντα ἐκ λόγον τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης»²⁰⁸.

3.4 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ολιστική αντίληψη για τον κόσμο και τον άνθρωπο της Ελληνικής Προσωκρατικής διανόησης δομεί μια ανθρωπολογική θεώρηση ουσιαστικά συνυφασμένη με την κοσμολογική θεώρηση. Γίνεται σαφές και αυστηρά ξεκάθαρο ότι η διαδικασία της γένεσης και της φθοράς στο Σύμπαν δε διαφοροποιεί τα κοσμολογικά στοιχεία (ουράνια σώματα, ζωντανούς οργανισμούς, θεϊκές δυνάμεις) στην ουσία τους· η Δίκη και ο Νόμος οριοθετούν τα πλαίσια ακολουθιών και διαδικασιών ομοιότροπων γι' αυτά που προέρχονται όλα από αμφίσημες δυναμικές έλξης και απώθησης, χαρακτηριστικό ενός μέτρου ελευθερίας που προσιδιάζει σε κινητικές πρακτικές, χωρίς όμως άσκοπη και ανώφελη τροchioδότηση. Ενώ το μέτρο και η ποιότητα της κίνησης μπορεί να διαφοροποιηθεί ανάλογα με τις καταμερισμένες λειτουργίες που αντιστοιχούν σε κάθε στοιχείο, το οποίο έτσι αποκτά σημαντικότητα και μοναδικότητα, η κατεύθυνση της κίνησης ενέχει τη σκοπιμότητα μιας τελικής ταύτισης με το αρχετυπικό πρότυπο Δημιουργίας. Αυτό συντηρεί την ενότητα και ισορροπία του Όλου, περιορίζει την τυχαιότητα των συμπεριφορών στα πλαίσια των πεπερασμένων δικαιοδοσιών, που ποτέ δεν υπερβαίνουν το διάστημα του μέγιστου μέτρου διαφοροποίησης και διαχωρισμού, κάτι που θα σήμαινε

²⁰⁷ Αποσπ. Β 119

²⁰⁸ Αποσπ. 67 Β 2

αταξία, χάος και αποδιοργάνωση, και οικονομεί μια δομή αρμονική και λειτουργική, σε ένα κόσμο εκ προοιμίου ωραίο.

Έτσι λοιπόν, και αυτό που αποκαλούμε έμφυλη παρουσία στους ζωντανούς οργανισμούς, στη φυσιοκρατική αυτή θεωρία αντιμετωπίζεται ενταγμένο στη φάση του διαχωρισμού, άρα της κινητικότητας και εξελικτικότητας των πραγμάτων, ενώ εξαφανίζεται κατά την φάση της πληρότητας, της ενοποίησης και Ολοκλήρωσης.

Οι αναξιμάνδρες ιερογαμίες προέρχονται από μια διαδικασία έκκρισης, ροής του όντος από την αρχική Οντότητα, η οποία αυτο - πληρούται και αυτο - διαχωρίζεται, ενέχοντας τον σκοπό της, και οι ηρακλείτειες αντιμαχόμενες δυνάμεις του ζεύγους αρσενικό – θηλυκό κρύβονται και εμφανίζονται στην ποταμίσια κοίτη του Σύμπαντος. Κατά τον ίδιο λόγο, κάθε έμφυλο ζεύγος αντιθέτων της Ελεατικής και Πυθαγόρειας φιλοσοφίας συνενούνται και συγχωνεύεται μετά την εκπλήρωση του γενετικού του καθήκοντος. Στον Παρμενίδη ιδιαίτερα, και μόνο η αναφορά και ο λόγος για τη δυαδική κατάσταση του όντος το καταδικάζει υπαρκτικά στο χώρο των ανθρώπινων ψευδαισθήσεων. Ακόμα και στην έντονα λειτουργιστική κινητικότητα του Εμπεδοκλή, το αρσενικό και το θηλυκό ορίζουν τρόπους θεϊκών δυναμικών έλξης και άπωσης χρονικά καθορισμένους, όπου οι φάσεις του κοσμικού «γίγνεσθαι» μέσω της αρνητικής ανάδρασης αιτιολογούνται, η ταντάλεια επανάληψη αυτής της κινητικότητας νοηματοδοτείται στην επίτευξη μιας ενοποιημένης και ολοκληρωμένης Οντότητας, τον Σφαίρο.

Θα λέγαμε γενικευτικά ότι ο δυϊσμός αρσενικού – θηλυκού δε θεωρείται σημαντικός για κανένα άλλο λόγο, παρά για την εξυπηρέτηση της διαδικασίας του «γίγνεσθαι», τη διαλεκτική των μεταπλάσεων και μεταμορφώσεων και ο ρόλος του αντιθετικού φύλου παραμένει χρηστικός και λειτουργικός, δεμένος αποκλειστικά με τα μορφοπλαστικά πεπρωμένα.

Η κατάσταση αυτή της «χρηστικής λειτουργικότητας» αυτοσυρρικνούται και αυτοκαταλύεται όταν αναφερόμαστε σε ολιστικές οντικές αρχές.

Ίσως δεν θα ήταν αυθαίρετο να ορίζαμε ως απόλυτη αξία του φύλου μορφοποιημένες λειτουργικές δυναμικές της φύσης, που εξυπηρετούν αιτιοκρατικά την εξύφανση και εξέλιξη του οργανωτικού σχεδίου της ζωής των όντων, σύμφωνα με τον τύπο «εν – πάντα» της φυσιοκρατικής ερμηνείας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο

ΤΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΗΣ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ

4.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΧΡΟΝΩΝ.

Η διεκδίκηση της ιδιότητας του πολίτη αποτελεί θεμελιώδες αίτημα του ανθρώπου της Ελληνικής Κλασσικής αρχαιότητας καθώς η ένταξη ή ο αποκλεισμός του στο λειτουργικό σύστημα της πόλης οριοθετεί την αναγνώριση της αξίας και δύναμης του εν σχέσει με τους άλλους, με άλλα λόγια προσδιορίζει τον τρόπο της διαμόρφωσης της κοινωνικής του ταυτότητας ως προς τον τρόπο χρήσης της εξουσίας και της ελευθερίας του.

Η μελέτη και ανάλυση των σεξουαλικών ανθρώπινων δραστηριοτήτων στην Ελληνική Αρχαιότητα αναφέρεται σε ένα σύνολο συμπεριφορών και εμπειριών οι οποίες, κατά την άποψη του Michel Foucault, υφίστανται μια τυποποίηση (stylization)¹, που αναφέρεται στην «πρακτική των απολαύσεων». Η τυποποίηση αυτή περιλαμβάνει μια πολιτική στην ουσία της θεωρία, η οποία προβάλλει τρόπους διαπραγμάτευσης των σχέσεων με το σώμα και την αναπαραγωγή και για τα δύο φύλα με ολοφάνερη ασυμμετρία στην οντολογική και ηθική αντιμετώπιση της βιολογικής ετερότητας του άνδρα και της γυναίκας.

Το πλέγμα των ηθικών σχέσεων και συμπεριφορών που αναφέρεται στη σεξουαλικότητα στην πραγματικότητα συστήνει ένα ηθικό υποκείμενο, το οποίο συνειδητά ενεργεί σύμφωνα με τις εντολές που του

¹ Michel Foucault, «Η χρήση των απολαύσεων», στο *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τομ. 2, Εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1989, σελ. 31.

ορίζει ο αξιακός κώδικας της πόλης προκειμένου να διαμορφώσει τον εαυτό του όσο γίνεται καταλληλότερο για τη βελτίωση της πολιτικής της ομοιογένειας. Εάν, δηλαδή, η πόλη τελειοποιείται ως ζωντανός οργανισμός με τη διάθεση για τελειοποίηση των υποκειμένων που τη συγκροτούν, και με τη σειρά της δίνει τη δυνατότητα στο άτομο να τελειοποιήσει τον εαυτό του στο δικό της πολιτικό πεδίο, τότε το σύνολο της διαγωγής των υποκειμένων οφείλει να «θυσιάζει» τις προσωπικές επιθυμίες του και τα προσωπικά του πάθη, που πηγάζουν από τις σωματικές λειτουργίες, στο βωμό της κοινής και εν σχέσει τελειοποίησης που εγγυάται αποκλειστικά η πόλη.

Τι είναι, επομένως, η πόλη για τον άνδρα και τη γυναίκα της εποχής; Η απάντηση που δίνει ο Θουκυδίδης δια στόματος του Περικλή διευκρινίζει ότι πόλη είναι οι άνδρες που θυσίασαν τον εαυτό τους για τους άλλους, για τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, δηλαδή πόλη είναι σχέσεις και τρόποι ζωής ανθρώπων, και όχι ένας γεωγραφικός προσδιορισμός, μια εδαφική αντίληψη, όπως επισημαίνει ο Κορνήλιος Καστοριάδης², οι άνδρες είναι αυτοί που διαχειρίζονται αυτό τον τρόπο των σχέσεων, που «πολιτεύουσιν ελευθέρως»³ και στη δημόσια και στην ιδιωτική ζωή και αυτοί που προβληματίζονται για τη διακυβέρνηση των άλλων, η οποία προαπαιτεί τη διακυβέρνηση του εαυτού, την αυτοκυριαρχία⁴.

Η πόλη είναι επίσης η σιωπή και η εν κρυπτώ άσκηση σωφροσύνης των γυναικών της. Για τις γυναίκες της κλασσικής Αρχαίας Ελλάδας τα πράγματα είναι πιο σύνθετα από ότι για τους άνδρες: οι φυλετικές τους ταυτότητες προσδιορισμένες από τη φύση τους και από την κοινωνική τους θέση και τα πολιτιστικά συμφραζόμενα της φαίνονται να απαιτούν

² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Εκδ. Ψυλόν / Βιβλία, Αθήνα, 1986, σελ. 37-38.

³ Θουκυδίδης, *Βιβλίο II, Περικλέους Επιτάφιος*, 37.2.

⁴ Πλάτωνος, *Γοργίας*, 491d.

από αυτές υιοθέτηση δύο δυϊστάμενων ως προς την ανάληψη εξουσίας ρόλων. Δυο λειτουργικά κοινωνικά πλαίσια, αυτό της «πόλης» – του δημόσιου χώρου από το οποίο οι γυναίκες απέχουν, και αυτό του «οίκου» – του ιδιωτικού χώρου στο οποίο αυτές κυριαρχούν, φαίνεται να αξιολογούν και να ιεραρχούν ασύμμετρα τη βιολογική δραστηριότητα της γυναίκας (σεξουαλική και αναπαραγωγική) και την πνευματική της ικανότητα: η γυναίκα προσδιορίζεται ως παθητικός και εξαρτημένος σύντροφος του άνδρα εξαιτίας της πλησιέστερης προς τη φύση (λόγω εγκυμοσύνης, γέννας, γαλουχίας, ανατροφής παιδιών) λειτουργία της, σε αντίθεση με τον άνδρα, ο οποίος θεωρείται ενεργητικός σύντροφος της γυναίκας και εξουσιαστής της, ως ο κάτοχος του κατεξοχήν θεμελίου του ανθρώπινου πολιτισμού, του λόγου. Είναι ενδιαφέρον το σχόλιο του Michel Foucault για τη σημασία αυτής της «μεταβλητής του ρόλου ή της πολικότητας των αφροδισίων»⁵, δηλαδή τον τρόπο που εμπλέκεται η ανθρώπινη σεξουαλικότητα ως παράγοντας διαφοροποίησης και ηθικής αξιολόγησης με τον τρόπο άσκησης της εξουσίας και με την πολιτική.

Ξεκινώντας με πρότυπο τη γενετική λειτουργία ο Αριστοτέλης λέγει ότι «το θηλυκό ως θηλυκό είναι σίγουρα παθητικό στοιχείο, ενώ το αρσενικό ως αρσενικό είναι στοιχείο ενεργητικό»⁶, «πολώνοντας» τη σωματική εμπειρία ως δραστηριότητα που αποδίδει διαφορετικό ρόλο και ιδιότητες στα δύο πρόσωπα που εμπλέκονται σε αυτή.

Η σωματική εμπειρία της εισχώρησης του άντρα εκλαμβάνεται ως «ενεργητική ιδιότητα του Υποκειμένου» και ο ρόλος του επεκτείνεται στο να μπορεί να επιβληθεί με τη βία σε κάποιον άλλο, ενώ η σωματική εμπειρία της εγκόλπωσης της γυναίκας εκλαμβάνεται ως «παθητική ιδιότητα του Αντικειμένου» που εξαναγκάζεται να γίνει το αντικείμενο της απόλαυσης και της επιβολής του άλλου.

⁵ M. Foucault, ο. π., σελ. 58-59.

⁶ Αριστοτέλους, *Περί ζώων γενέσεως*, I, 21, 729b.

Η παθητικότητα και στον άνδρα ομοφυλόφιλο αποτελεί ένδειξη κατωτερότητας και αδυναμίας, για αυτό ο Πλάτωνας τη χαρακτηρίζει ως «παρά φύσιν» σχέση⁷ και χλευάζεται ως προσβλητική στην ποίηση, ιδιαίτερα στην κωμωδία και απεικονιστικά στην αγγειογραφία.

Οι σεξουαλικές πρακτικές που αναφέρονται στην παιδερασία συνδέονται με τη συνειδητοποίηση της ανωριμότητας του παθητικά χρησιμοποιούμενου σεξουαλικού αντικειμένου της ηδονής και οργιαστικοί και έκλυτοι τρόποι σεξουαλικής επικοινωνίας⁸, που υποδηλώνουν έλλειψη αναστολών αποδίδονται στην καλλιτεχνική απεικόνιση τους στους ζωόμορφους Σάτυρους, αποτελούσαν δηλαδή εκφράσεις ζωδών ορμών⁹.

Η φύση, επομένως, δείχνει τον τρόπο της ηδονής και της αναπαραγωγής, τον τρόπο, δηλαδή, που το ανθρώπινο είδος αποφεύγει το θάνατο¹⁰, παράλληλα όμως, επειδή ο άνθρωπος διαφέρει από τα ζώα στον τρόπο άσκησης αυτών των τρόπων, οφείλει να βάλει σε ιεραρχική κλίμακα τις γενετήσιες αξίες και τους τρόπους σεξουαλικής επικοινωνίας που τις εκφράζουν και να κάνει με μέτρο «ανθρώπινη» χρήση της σεξουαλικότητας του, της απόλαυσης, της ηδονής και του πόθου του, ώστε να μη γίνεται κατάχρηση της.

Καμμία σεξουαλική συνήθεια ή τεχνική δεν καταδικάζεται από τους έλληνες φιλοσόφους εφόσον η γενετήσια ορμή και ηδονή των ανθρώπων σχετιζόμενες με την αναπαραγωγή της ζωής θεωρούνταν φυσιολογικές και θετικές, εκτός εάν οι πράξεις αυτές εξασκούνται υπερβολικά είτε σε ποσότητα, χαρακτηριστικό των εξαρτημένων ανθρώπων είτε / και σε

⁷ Πλάτωνος, *Νόμοι*, I, 636c.

⁸ Η δια του στόματος γενετήσια επικοινωνία και στα δύο φύλα θεωρείτο, σύμφωνα με την Carola Reinsberg, ότι καθιστά τον άνδρα παθητικό σεξουαλικό σύντροφο, είτε γιατί ο ίδιος απολαμβάνει την ηδονή, είτε γιατί την προξενεί στη γυναίκα, χωρίς να έχει ο ίδιος τον έλεγχο των χειρισμών. Για αυτό, συνεχίζει, σπάνια πριν την υστερο-αρχαϊκή περίοδο απεικονίζεται στις αγγειογραφίες η σεξουαλική αυτή τεχνική, ενώ αργότερα εντάσσεται στις μη παθητικές εκκεντρικές μορφές του σεξ που δεν απειλούν την κυριαρχία του, αλλά πολλές φορές αντικειμενοποιούν τη γυναίκα. Βλ. και Carola Reinsberg, *Γάμος, Εταίρες και Παιδερασία στην Αρχαία Ελλάδα*, Μετάφραση Δ. Γ. Γεωργοβασίλης και Μ. Pfeimter, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 1993, σελ. 157-165 και σελ. 186-187.

⁹ C. Reinsberg, ο. π., σελ. 187.

¹⁰ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής*, II, 4, 415ab.

δημοσιότητα¹¹, χαρακτηριστικό των ζώων.¹² Μια δυναμική ηθική για τις εμπειρίες των σαρκικών απολαύσεων εδραιωμένη στη λογική γίνεται απαραίτητη στην ανθρώπινη κοινωνία, ώστε να αποφευχθούν οι ολέθριες συνέπειες της κατάχρησης τους, όπως η αταξία, η αποκτήνωση και η φαυλότητα στις ανθρώπινες σχέσεις και στους τρόπους άσκησης της εξουσίας και της πολιτικής.

Ο Πλάτωνας ισχυρίζεται ότι ο αισθησιασμός της ερωτικότητας πρέπει να χαλιναγωγείται με το φόβο, το νόμο και τον αληθινό λόγο¹³, όχι γιατί η ίδιος οι πράξεις και οι πρακτικές της είναι επιλήψιμες, αλλά έτσι ώστε να χαλιναγωγηθεί η «υπερβολική της δραστηριότητα». Εάν, όμως δαμασθεί με τη ανθρώπινη σωφροσύνη και εγκράτεια είναι δυνατό να επιτραπεί στο άτομο η αναγνώριση του εαυτού του, η σωκρατική αυτογνωσία και η σχέση του ελεύθερου ανθρώπινου όντος με το Ωραίο και το Αληθινό¹⁴.

Το Ωραίο ως ψυχική και νοητική αρετή, σύμφωνα με τον Σωκράτη, καθρεφτίζεται στην ομορφιά του σώματος¹⁵ και προκαλεί την αγάπη και την φιλία, όχι απαλλαγμένες από τη σεξουαλική επιθυμία, η οποία φυσιολογικά υφίσταται, αλλά με κυρίαρχο προσανατολισμό την απόκτηση της αρετής.

Έτσι, η ομορφιά ως γυναικείο θέλγητρο προκαλούσε πρωταρχικά το σεξουαλικό έρωτα, αλλά την πνευματική ανύψωση και την αποκάλυψη του θείου, που ταυτίζεται με την ομορφιά, σύμφωνα με τον Πλάτωνα¹⁶ την προκαλούσε η ομορφιά ολόκληρου του ανθρώπινου σώματος, το οποίο ήταν υγιές, γυμνασμένο και δυνατό, το σώμα ενός σκεπτόμενου και

¹¹ Η Carola Reinsberg σημειώνει την διαφάνια των Κυνικών φιλοσόφων με την ενοχοποίηση της δημοσιοποίησης των ερωτικών, εφόσον ο ίδιος ο Διογένης αντανιζόταν δημόσια, συμπεριφορά που επέσυρε την αγανάκτηση των συμπολιτών του, βλ. ο.π., σελ. 154

¹² Πλάτωνος, *Φύληβος*, 67d και *Πολιτεία*, 8, 586c.

¹³ Πλάτωνος, *Νόμοι*, IV, 783a.

¹⁴ Πλάτωνος, *Γοργίας*, 506d - 507d.

¹⁵ Πλάτωνος, *Χαρμίδης*, 154d

¹⁶ Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 246d-249b.

πειθαρχημένου ανθρώπου, που προσιδίαζε στο ανδρικό πρότυπο και όχι στο γυναικείο.

Ο μέσος τύπος της Ελληνίδας της εποχής, χωρίς μόρφωση, χωρίς κίνητρο για γοητευτική δημόσια εμφάνιση, χωρίς επιδεξιότητα και χάρη στο διάλογο και στις κοινωνικές σχέσεις δύσκολα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο ερωτικής φιλίας ή ερωτικής τέχνης που μπορεί να δεσμεύει εκτός από το σώμα και την ψυχή του άνδρα, και με εξαίρεση τις πολυπράγμονες και γοητευτικές εταίρες, οι υπόλοιπες γυναίκες εύκολα μπορούσαν να αντικατασταθούν χωρίς ενοχές στις σεξουαλικές προτιμήσεις των ανδρών. Επομένως η γυναικεία ομορφιά εξεγείροντας τον σαρκικό πόθο χωρίς τη δυνατότητα να τον «εκπνευματώσει»¹⁷ θεωρήθηκε ως δυνάμει υπαίτια του διασурμού της ανδρικής αξιοπρέπειας και της ανάδειξης της ανδρικής αδυναμίας, ενώ ο έρως των εφήβων ανδρών ως έρως ψυχής και οδηγός προς την αρετή. Το γεγονός ότι τα πράγματα δεν εξελίσσονταν ακριβώς έτσι, αλλά παρεκτρέπονταν σε αισθησιακές συναναστροφές μεταξύ ανδρών είναι προφανές από μαρτυρίες του ίδιου του Πλάτωνα¹⁸, και άλλων συγγραφέων, που στηλιτεύουν τις ομοφυλοφιλικές καταχρήσεις αλλά κυρίως την απερισκεψία και την απώλεια της κυριαρχίας του εαυτού που απορρέουν από αυτές.

Η πραγματικότητα στην οποία ανάγεται η δυναμική της σεξουαλικής εμπειρίας απηχεί διαφορετικές πρακτικές ηθικής άσκησης για τον άνδρα και τη γυναίκα εφόσον η γυναίκα θεωρείται από τη φύση της παθητικό ον και επομένως ρέπει περισσότερο προς την «ακρασία», τη μαλθακότητα, τη νωχέλεια,¹⁹ είναι δηλαδή δυσκολότερα αυτοκυριαρχούμενη.

Η ηθική της ελληνικής αρχαιότητας αποτελεί μια ηθική των ανδρών για την αυτοβελτίωσή τους και για τη δυνατότητα τους να «κυριαρχούν την

¹⁷ Για την εκπνευμάτωση του ερωτικού δεσμού βλ. και Α. Χριστοδουλίδη – Μαζαράκη, *Το ερωτικό στοιχείο στην Πλατωνική φιλοσοφία-Πλάτων και Freud*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα 1983, σελ. 112-116.

¹⁸ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 182β, και *Νόμοι* Α, 636β και Ι, 841α

¹⁹ M. Foucault, ο. π., σελ. 99-100.

ανδρική δραστηριότητα που ασκούν πάνω στους άλλους, οι οποίοι στερούνται τις αρχές της λογικής, στη σεξουαλική πρακτική τους».²⁰ Επομένως, είναι μια ηθική των ανδρών και για τις γυναίκες που σηματοδοτεί μια διαφορετική πολιτική στάση της αρχαιότητας απέναντι στις ηδονές των δύο φύλων.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι ανδρικές αρετές της εγκράτειας και της ανδρείας αποτελούν, για τον άνδρα αρετές διακυβέρνησης, ενώ για τη γυναίκα η σωφροσύνη αποτελεί αρετή υποταγής στο ανδρικό πρότυπο²¹.

Σχέσεις ιεραρχίας και εξουσίας που απορρέουν από τη διχοτομία αυτή είναι εμφανέστατες κυρίως στην ανδροκρατική Αρχαία Αθήνα του 4^{ου} και 5^{ου} π.Χ. αιώνα, όπου το κριτήριο του φύλου παραμένει σε όλες τις φάσεις των πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών αναλλοίωτο· οι γυναίκες προσδεμένες στις υποχρεώσεις του οίκου, της οικογένειας και του αναπαραγωγικού τους κύκλου και ανεπαρκώς εφοδιασμένες από τη φύση τους για την άσκηση της αυτοκυριαρχίας και της εξουσίας σε άλλους, παραμένουν πάντα αυστηρά υποτελείς και υποταγμένες στους άντρες²², που καθορίζουν τα ευρύτερα όρια των γυναικείων πρακτικών συμπεριφοράς μέσα στην αθηναϊκή κοινωνία.

Κύριο χαρακτηριστικό των εμπειριών της κοινωνικής ζωής των γυναικών παραμένει ο εγκλεισμός τους στο εσωτερικό του οίκου και η διευθέτηση της οικιακής οικονομίας, η ενασχόληση με τη φροντίδα και ανατροφή των παιδιών, η συμμετοχή τους στις θρησκευτικές εκδηλώσεις και τελετές²³, δημόσιες και ιδιωτικές, αλλά και ο απόλυτος αποκλεισμός τους από την πολιτική, το αποκλειστικό προνόμιο των ανδρών.

²⁰ M. Foucault, ο. π., σελ. 97.

²¹ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, I, 13, 1260a.

²² Είναι χαρακτηριστική η δήλωση της Ισμήνης προς την αδελφή της Αντιγόνη, όταν προσπαθεί να την αποτρέψει από την παράβαση του νόμου του Κρέοντα να αφήσει άταφο το πτώμα του αδελφού τους Πολυνείκη «*Ἄλλ' ἐννοεῖν χρή τοῦτο μὲν γυναῖχ' ὅτι ἐφύμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχομένα.*» Σοφοκλέους *Αντιγόνη*, 61-62.

²³ Πολλές γιορτές των Αθηναίων, όπως τα Παναθήναια, τα Ανθεστήρια και τα Θεσμοφόρια απαιτούσαν τη συμμετοχή των γυναικών και την άσκηση πρωτοβουλιών από μέρους τους. Το ίδιο αναγκαία ήταν και η συμμετοχή των γυναικών στις τελετουργίες του ενταφιασμού. Βλ. και M.P.Nilson, *Ελληνική*

Ενώ η ιδιότητα του πολίτη σταδιακά διευρυνόταν σε ευρύτερο σώμα πολιτών σύμφωνα με τη λογική που επικρατούσε για την οργάνωση του κράτους (μεταρρυθμίσεις Σόλωνα, Κλεισθένη κλπ.), κι έτσι όλο και περισσότερες κατηγορίες ανδρών με ή χωρίς έγγεια ιδιοκτησία, με ή χωρίς ευγενή καταγωγή συμμετείχαν στις διαδικασίες άσκησης εξουσίας και αναγνωρισμένων δικαιωμάτων, οι ελεύθερες, αστές γυναίκες παραμένουν ασφυκτικά περιορισμένες σ' ένα αδιέξοδο πολιτικής υπόστασης.

Υπάρχουν προσδιορισμένες από τους κυρίους τους, άνδρες, πατέρες, συζύγους, αδελφούς και γιούς, βρίσκονται δηλαδή σχεδόν πάντα σε καθεστώς «κυριείας»²⁴. Υποχρεωμένες να μένουν ανώνυμες²⁵ οι ίδιες και σιωπηλές καθώς, ούτε το όνομά τους επιτρεπόταν να συζητιέται από τους άνδρες είτε επρόκειτο για έπαινο, είτε για ψόγο, όπως τονίζει ο Θουκυδίδης στον Επιτάφιο του Περικλή, ούτε οι ίδιες έπρεπε να εμφανίζονται δημοσίως και να προκαλούν σχόλια, ώστε «να μη φανούν κατώτερες από τη φύση τους»²⁶.

Αποκλεισμένες, εκτός ειδικών περιπτώσεων²⁷, από πλούτο, ιδιοκτησία, δικαιώματα και θέση στις δημόσιες τελετές και τα θεάματα ή τα δημόσια αξιώματα, υπάρχουν για να γεννούν και να ανατρέφουν με σύνεση τους διαδόχους των ανδρικών πολιτικών θέσεων και προνομίων που ποτέ οι ίδιες δεν θα μοιράζονταν ισότιμα με τους άνδρες συνανθρώπους τους.

Λαϊκή Θρησκεία, Αθήνα, 1979, σελ. 31, R. Garland, *The Greek Way of Death*, London, 1985, σελ. 29. Lin Foxhall, «Women's ritual and men's work in ancient Athens», στο *Women in Antiquity*, Edited by Richard Hawley and Barbara Levick, London, Routledge, 1995, p. 97-110.

²⁴ A. R. Harrison, *The Law of Athens, The Family and property*, Oxford 1968, p. 7. P. Cartledge, *The Greeks*, Oxford-New York 1993, p. 73.

²⁵ Έρευνες στους δικανικούς λόγους που διασώθηκαν αποδεικνύουν ότι με το όνομα τους αναφέρονταν μόνο σκλάβες και πόρνες, βλ. και J. Gould, «Law, Custom and Myth: Aspects of the social Position of Women in Classical Athens», *JHS* 100, 1980, P. 45. κ.ε.

²⁶ Θουκυδίδης, ο. π., 45.

²⁷ Εξαίρεσεις στο χώρο του οικογενειακού δικαίου αποτελούσαν τα δικαιώματα της «επικλήρου», όταν η γυναίκα είχε το δικαίωμα να κληρονομήσει όλη την περιουσία του πατέρα της αν εκείνος πέθαινε χωρίς να αποκτήσει γιο, της «απόλειψης» όταν η γυναίκα μπορούσε να διαλύσει το γάμο της αν είχε αποδεκτούς λόγους να μην το διατηρήσει και της «αφαίρεσης», όταν ο πατέρας μιας έγγαμης γυναίκας διέλυε το γάμο της κόρης του με σκοπό να την προστατεύσει. βλ. και Φωτεινή Δεκάζου-

Υπάρχουν επίσης άλλες γυναίκες με μοναδικό λόγο ύπαρξης να διασκεδάζουν τους άνδρες στα συμπόσια, στο σπίτι τους και στους οίκους ανοχής με διάφορους ξεχωριστούς ερωτικούς ρόλους²⁸: Οι όμορφες, μορφωμένες, ανεξάρτητες και πλούσιες γυναίκες των ελεύθερων ερωτικών συναναστροφών ως εταίρες, οπότε αποκτούν όνομα²⁹, φήμη, χρήμα αλλά πολλές φορές και σεβασμό και πολιτική δύναμη, όπως η Φρύνη από τη Κόρινθο, η μικρή Λαΐς από τη Σικελία, μοντέλα και οι δύο του γλύπτη Πραξιτέλη και του ζωγράφου Απελλή³⁰, αλλά κυρίως η Ασπασία από τη Μίλητο, σύντροφος του Περικλή και επάξια συνομιλήτρια των φιλοσόφων, όπως του Σωκράτη για γυναικεία και ευρύτερα κοινωνικά θέματα³¹.

Επίσης υπάρχουν οι φτωχές και στερημένες ξένες γυναίκες, που σε περιόδους ανάγκης έλυναν πρακτικά το δημογραφικό πρόβλημα των Αθηναίων κάνοντας τους παιδιά ως παράλληλες και “βοηθητικές” σύζυγοι ή παλλακίδες³². Κι ακόμη υπάρχουν οι περιθωριακές και φτωχές γυναίκες των πορνείων, που ζητώντας την προστασία των πορνοβοσκών δούλευαν στον Κεραμεικό και το λιμάνι του Πειραιά για λίγους «δικαιολογημένους» οβολούς, επί των οποίων μάλιστα φορολογούνταν³³, ως πόρνες.

Αυστηροί νόμοι οι οποίοι ελέγχουν την συμπεριφορά των γυναικών, τον περιορισμό τους στα πλαίσια της πυρηνικής οικογένειας, τα καθήκοντά

Στεφανοπούλου, «Η φύση και τα όρια αποκλεισμού των γυναικών στην Αρχαία Αθήνα», *Τετράδια Εργασίας*, Τμήμα Δημόσιας Διοίκησης, Πάντειο Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1998, σελ. 12-13.

²⁸ Αναλυτική μελέτη για τη γυναικεία διαφοροποίηση στο S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in classical Antiquity*, New York and London, 1975.

²⁹ Ψευδο - Δημοσθένους «Κατά Νεαίρας», 122

³⁰ Catherine Sales, *Η άλλη όψη της Αρχαιότητας - Ο Υπόκοσμος*, Μετάφραση Κώστας Τσιταράκης, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 1998, σελ. 141-155.

³¹ Για την εκτίμηση που έτρεφε ο Σωκράτης για την Ασπασία και τις ιδέες της για τα γυναικεία θέματα, στα οποία αναφέρεται και ο Ξενοφώντας στον *Οικονομικό*, III, 14-15, βλ. και Eva Cantarella, *Οι γυναίκες στην Αρχαία Ελλάδα*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1998, σελ. 104-107.

³² Η Claude Mossé παρατηρεί, ότι παρόλο που η μονογαμία υπήρξε ο κανόνας στην Αθήνα της κλασικής περιόδου, η παρουσία της «παλλακής» ακόμα και μέσα στο ίδιο σπίτι ήταν αποδεκτή, και ως τέτοια δεν θεωρείτο μοιχεία. Αλλά και η καθαυτό ανδρική μοιχεία αποτελούσε κυρίως πράξη αδικίας απέναντι σε κάποιον άλλο πολίτη και για αυτό το λόγο επέσυρε ελαφρύτερες κυρώσεις από τη γυναικεία μοιχεία. Βλ. και Claude Mossé, *Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1993, σελ. 62-63.

³³ Αριστοτέλη, *Αθηναίων Πολιτεία*, 52, 2 και Αισχίνη, *Κατά Τιμάρχου*, 119 κ.ε.

τους εντός και εκτός του γάμου τους και τα όρια της ελευθερίας των κινήσεών τους, αποδεικνύουν ότι η ανθρώπινη σεξουαλικότητα αποτελεί πρόβλημα για την ισορροπία και ευρυθμία του αθηναϊκού ανδροκεντρικού συστήματος, του βασιλείου του Φαλλού, όπως το χαρακτηρίζει η Ενα Keuls³⁴, και η γυναικεία ερωτική συμπεριφορά θεωρείται ως η κυρίως επικίνδυνη και υπαίτια για πιθανό αποσυντονισμό και αποδιοργάνωσή του³⁵.

4.2 ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: **«ΟΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΟΙ ΜΕ ΤΟΝ ΑΝΔΡΑ ΠΟΛΙΤΕΣ ΣΤΟ 5^Ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ».**

Μέσα σε αυτές τις συνθήκες αποτίμησης της αξίας της διαφοροποιημένης σωματικά ανθρωπίνης φύσης, το έργο του Πλάτωνα για την ιδανική Πολιτεία προτάσσει ένα ιδεατό πολιτικό τοπίο μέσα στο οποίο, για πρώτη φορά στην αρχαιοελληνική ανδροκεντρική σκέψη οι σωματικές και νοητικές δραστηριότητες ενός έμφυλου ατόμου εναρμονίζονται σε ένα κοινό στόχο: την απελευθέρωση από το προσανατολισμένο στην αναπαραγωγή πλαίσιο της σωματοποιημένης / έμφυλης φυσικής αναγκαιότητας και της ολοκλήρωσής του σε ένα πέραν του αποκλείοντος παράγοντος του φύλου, κοινό για άνδρες και γυναίκες βασίλειο της Φιλοσοφικής Αλήθειας.

Οι διαφυλικές και οι ερωτικές σχέσεις των ανθρώπων στην πλατωνική σκέψη παρουσιάζουν μια επιφανειακά συγκρουσιακή, ουσιαστικά όμως ενοποιητική απεικόνιση στο *Συμπόσιο*, καθώς δύο

³⁴ Το πλήρες σχόλιο της στο Eva Keuls, *The Rhein of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Greece*, New York 1985:1 και εκ μεταφοράς στην εργασία της Marilyn Katz, «Ideology and the Status of Women in ancient Greece», στην έκδοση *Women in Antiquity-new assessments*, Edited by Richard Hawley and Barbara Levick, Routledge-London and New York, 1995, 31.

³⁵ Αιτία της καταστροφής της πόλης της Σπάρτης θεωρούσαν και ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης την ελευθερία των ηθών και το κύρος απέναντι στους άνδρες και τα παιδιά τους που είχαν οι γυναίκες της Σπάρτης. Βλ. και Πλάτωνος, *Νόμοι*, I. 637c και Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, II, 9, 1269 b.

αντίθετοι εκ πρώτης όψεως νοηματικά πυρήνες του ανθρώπινου ερωτικού γεγονότος, ένας αρχετυπικά ενοποιητικός, ο οποίος διατυπώνεται στον Αριστοφανικό μύθο, και ένας ερμηνευτικά διασπαστικός, ο οποίος εμφανίζεται στην εξιστόρηση από τον Σωκράτη των λόγων της Διοτίμας, εξηγούν την ερωτική έλξη των δύο φύλων, την προέλευση και τον σκοπό της.

Σύμφωνα με το μύθο του Αριστοφάνη, ο έρωτας φαίνεται να είναι η ενοποιητική τάση προς αποκατάσταση της διάσπασης της αρχέγονης ανθρώπινης φύσης³⁶. Η αναζήτηση του άλλου μισού κάθε ανθρώπου στην παρουσία του αντίθετου από το δικό του φύλο μέσω της σεξουαλικότητας κατοπτρίζει την ανθρώπινη επιθυμία για αδιάσπαστη ύπαρξη και για ολοκλήρωση της αρχέγονης ενότητας. Αν και ο μύθος απηχεί μια φανταστική ανθρωπολογία της απότμησης του ανθρώπου από τον ίδιο τον εαυτό του και αν αναζητά τα αίτια της ερωτικής ζωής μέσα από την απομυθοποίηση του έρωτα³⁷ είτε παρουσιάζοντας τους ερωτευμένους σαν ψυχολογικά διαταραγμένα άτομα³⁸, που αναζητούν έναν «άλλο σαν κι αυτούς», είτε και ανατέμνοντας τη ψευδαίσθηση των «κατατμημένων» ερωτευμένων, οι οποίοι επιθυμούν διακαώς την ενοποίηση τους με το αντικείμενο του πόθου τους (με την απελπισία και την εμπάθεια που στη παιδική ηλικία τα παιδιά αναζητούν τη μητέρα ή όπως στην ενήλικη ζωή ο ψυχωτικός προσβλέπει στην παντοδυναμία ενός ερμαφρόδιτου αδιαφοροποιήτου εαυτού), ο έρωτας δεν παύει να αποτελεί ακόμα κι έτσι ένα τρόπο σχέσης, δηλ. συνείδηση στέρησης άρα δυνητική πορεία προς υπέρβαση του εαυτού για την ολοκλήρωση του.

Σύμφωνα με τα λεγόμενα της Διοτίμας, ο έρωτας ως ένδεια και στέρηση του ποθητού αντικειμένου ξεκινά ως σαρκική επιθυμία ενός

³⁶ Κ. Γεωργούλη, Προλεγόμενα στο *Πλάτωνος Συμπόσιον*, Εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήναι 1959, σελ. 23 και Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 192ε.

³⁷ Α. Χριστοδουλίδη - Μαζαράκη, ο.π., σελ. 39.

³⁸ Ο.π., σελ. 38.

όμορφου σώματος και καταλήγει ως επιθυμία όλων των όμορφων σωμάτων³⁹ που αυτό εκπροσωπεί. Αλλά από τη σεξουαλική επιθυμία των επιμέρους όμορφων σωμάτων προέρχεται και η επιθυμία της ψυχής αυτού που το εμψυχώνει, και ο ψυχικός έρωτας οδηγεί στον ενοποιητικό έρωτα της όμορφης ενέργειας και των καλών επιτηδευμάτων του ανθρώπινου πολιτισμού. Έτσι ο έρωτας κατορθώνει, πετυχαίνοντας τον προσωρινό / βιολογικό σκοπό της αναπαραγωγής, να υπερβεί το σεξουαλικό / διαχωριστικό χαρακτήρα του σε μια ενοποιητική αναβαθμίδα εξιδανίκευσης προς την πνευματική ολοκλήρωση. Τότε ο έρωτας γίνεται γόνιμος και δημιουργικός ως «τόκος εν τω καλώ»⁴⁰ και αντικείμενο του η αιώνια κατοχή του αγαθού.⁴¹ Η φυσική διαιώνιση του ανθρώπου γίνεται εφελτήριο για την πνευματική του ανέλιξη, το σώμα δε μάχεται αλλά βοηθά ως απαραίτητη προϋπόθεση το πνεύμα, ο άνδρας και η γυναίκα συλλειτουργούν για την πνευματική εξέλιξη του ανθρώπινου χαρακτήρα αναφερόμενοι ο ένας στον άλλο. Οι Πλατωνικές ερωτικές σχέσεις δεν αξιολογούν σε ανθρωπολογικό περιβάλλον διαφορετικά το κάθε φύλο, αντιθέτως τα θεωρούν και τα δύο εξίσου απαραίτητα για την επίτευξη του τελικού σκοπού του έρωτα, την αποκατάσταση της διασπασμένης ενότητας του ανθρώπινου όντος και σε ανθρώπινο και σε υπερανθρώπινο / ιδεατό επίπεδο.

Έτσι, λοιπόν, είναι ο Πλάτωνας ένας «φεμινιστής»; Μήπως ο επηρεασμός του από τις ιδέες περί ιδιαίτερων αρετών και ικανοτήτων των γυναικών από τον Σωκράτη⁴² και τους Κυνικούς⁴³ και για την ικανότητα των γυναικών να πολιτεύονται και να κυβερνούν που υποστηρίχθηκε από τους Πυθαγόριους⁴⁴ δεν τον άφησαν αδιάφορο για τον προορισμό του

³⁹ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 211c

⁴⁰ ο.π. 206b

⁴¹ ο.π. 206a

⁴² Ξενοφώντα, *Συμπόσιον*, 2, 8-9.

⁴³ Διογένης Λαέρτιος, 6, 12.

⁴⁴ Στοβαίος, 85, 19.

μισού πληθυσμού της ιδανικής του πόλης; Στο ογκωδέστατο έργο του «Πολιτεία» αναλύονται φιλοσοφικές και πολιτικές αξίες, όπως η έννοια της δικαιοσύνης ως θεμέλιο της ιδεατής Πολιτείας, η θεμελιώδης σημασία της παιδείας μέσα στη πολιτεία, οι πολιτικές αρχές και οι ηθικές αξίες της πολιτείας, οι μεταφυσικές, και γνωστικές αντιλήψεις των αρχόντων της, ο τρόπος γένεσης και φθοράς των πολιτειών καθώς και πολιτικές αντιλήψεις για τη θρησκεία και την τέχνη.

Το πολιτικό μοντέλο που ουσιαστικά περιγράφει ο Σωκράτης, είναι αυτό μιας πρωτόγονης και αυτάρκους πολιτείας, όπου οι πολίτες ασχολούνται ανάλογα με τις πνευματικές και φυσικές ικανότητες τους σε ειδικευμένες εργασίες, δηλαδή, ως γιατροί, κομμωτές, έμποροι, καλλιτέχνες, ποιητές, και οργανωμένοι στρατιώτες, και όπου όσοι από αυτούς κριθούν κατάλληλοι για τη φύλαξή της και την προστασία της πρέπει να έχουν εκπαιδευθεί κατάλληλα με μουσική και γυμναστική παιδεία, ώστε οι φύσεις τους να αναπτύξουν στον ανώτατο δυνατό βαθμό πνευματικές και σωματικές ικανότητες ικανές να τους διαφοροποιήσουν από τους υπόλοιπους επαγγελματίες, δημιουργούς και γεωργούς⁴⁵.

Οι φύλακες της Πλατωνικής πολιτείας δεν πρέπει να έχουν περιουσία, ιδιοκτησία ούτε ιδιωτική οικογενειακή ζωή και τα παιδιά πρέπει να ανατρέφονται ομαδικά σε κρατικά ιδρύματα. Η κυρίαρχη ενασχόλησή τους, αφού διαιρεθούν σε άρχοντες και επίκουρους άρχοντες είναι η διαφύλαξη της ενότητας της πολιτείας ως ένα σώμα το οποίο θα προοδεύει αρμονικά και αποδοτικά καθώς θα επιτυγχάνεται μέσω της εκπαίδευσης και των νόμων η ανάταση και εξύψωση όλων των πολιτών, στο υψηλότερο

⁴⁵ Η ανισότητα των πολιτών, η αδυναμία αυτονομίησης των μη λογικών ανθρώπων, η ανυπαρξία δυνατότητας προσωπικής αλλαγής τρόπου ζωής και αποφάσεων καθώς και η ανισότητα της πολιτικής δύναμης, έστω και ως διαχωρισμένη από τον πλούτο μορφή ανάληψης της εξουσίας αποτελούν, σύμφωνα με την Julia Annas, τους περισσότερο ανορθόδοξους τρόπους εφαρμογής της πολιτικής ανισότητας. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, σελ. 173.

δυνατό επίπεδο της ηθικής αγαθότητας, που αποτελεί τον πυρήνα της Πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας⁴⁶.

Το μοντέλο της ιδανικής Πολιτείας προτάσσεται από τον Πλάτωνα ως αντιστάθμισμα στη μη – αποδεκτή από αυτόν πολιτική οργάνωση του σύγχρονου του ισχύοντος συστήματος της Αθηναϊκής δημοκρατίας⁴⁷, καθώς θεμελιώδες χαρακτηριστικό της πολιτικής ορθότητας αποτελεί για αυτόν η δόμηση μιας πολιτείας όχι σύμφωνα με ασταθή κοινωνικά κριτήρια, όπως ο πλούτος, η καταγωγή ή η δημοτικότητα, αλλά κατά το πρότυπο της τριμερούς δόμησης της ψυχής του ανθρώπινου όντος⁴⁸.

Τα μέρη αυτά υποδηλώνουν τρεις θεμελιώδεις ψυχικές ενέργειες, οι οποίες με τη σειρά τους αποτελούν το υποκειμενικό υπόβαθρο της δόμησης της πολιτείας:

- α) ο νους, κέντρο του λόγου,
- β) ο θυμός, κέντρο της βούλησης και
- γ) η επιθυμία, κέντρο των επιθυμιών και των παρορμήσεων.

Το σχήμα αυτό προσφέρεται περισσότερο για πολιτική και μεταφυσική μεθόδευση της ερμηνείας των ανθρώπινων σχέσεων παρά για μια απλή σχηματική ανάλυση των ατομικών ιδιοτεροτήτων του ανθρώπου. Αυτό γίνεται εμφανές στον τρόπο χρήσης της τριμερούς δόμησης της ψυχής στη σύνταξη μιας ηθικής θεμελιωμένης στον τρόπο επεξεργασίας της λογικότητας και της σεξουαλικότητας των πολιτών, η οποία προάγει μια «αντικειμενική» δυνατότητα κατάταξης τους στην πολιτική κατηγορία που τους αρμόζει χωρίς όμως να εμποδίζεται εξαιτίας της διαφορετικότητας του χαρακτήρα τους η αρμονία του συνόλου.

Η ενοποιητική πορεία προς την τελειοποίηση μοιάζει κοινή για όλους, αλλά η δυναμική της προσωπικής και συνειδητής αναζήτησης της ανθρώπινης προσπάθειας για πρόοδο και εξέλιξη είναι εμφανέστερη στη

⁴⁶ Κ. Βουδούρη, *Πλατωνική φιλοσοφία*, Αθήνα, 1976, σελ. 74.

⁴⁷ Πολιτεία 456 c

⁴⁸ Πολιτεία 435 a – e

μεσαία τάξη, εκείνη των φυλάκων όπου τίποτε δεν έχει προαποφασισθεί (ούτε η υποταγή των επαγγελματιών, ούτε η εξουσία των αρχόντων) και όλα είναι ανοιχτά ως ενδεχόμενο: Η κάθαρση από πάθη και ιδιοτέλειες, η απελευθέρωση από τον καταναγκασμό για απόκτηση υλικών αγαθών αποτελούν πρωταρχικό καθήκον της τάξης των φυλάκων, οι οποίοι, ως ενδιάμεσοι μεταξύ των δύο άλλων τάξεων καλλιεργούν τις ψυχικές αρετές και τον λόγο όχι για ατομική βελτίωση, αλλά με σκοπό να αποβεί η ύπαρξή τους ωφέλιμη για το κοινό καλό της πόλης εξασφαλίζοντας τη φύλαξη και την ασφάλεια του περάσματος από το παράλογο (απαίδευτοι επαγγελματίες) στο λογικό (φιλόσοφοι-άρχοντες)⁴⁹.

Εάν ο θυμός αποτελεί το στοιχείο της ψυχής το πιο κοντινό στον έρωτα⁵⁰, καθώς εισάγει την αβεβαιότητα της ανθρώπινης στάσης απέναντι και στις πειστικές κατώτερες δυνάμεις της αναπαραγωγής αλλά και στις απαθείς ανώτερες δυνάμεις του λόγου και της φιλοσοφίας, η τάξη των φυλάκων αντιπροσωπεύει την ανθρώπινη πολιτική μεσότητα απέναντι σε δύο ακραίες και αντίθετες πολιτικές συμπεριφορές που αλληλοεξαρτώνται από τη χρήση των σεξουαλικών ηδονών:

- α) στην ολική παραχώρηση του εαυτού στον άρχοντα, λόγω της ολοκληρωτικής υποδοούλωσης του εαυτού στα κατώτερα πάθη και
- β) στην απόλυτη αυτοκυριαρχία και δύναμη του παθούς άρχοντα που επιβάλλει αμείλικτα και απρόσωπα στους άλλους το δίκαιο των νόμων.

Η αγάπη για τον εαυτό, η προσωπική ανεξαρτοποίηση και ολοκλήρωση είναι αδιανόητη για τα μέλη της πολιτείας του Πλάτωνα.

Ο όρος «ανθρώπινα δικαιώματα» με τη σύγχρονη ατομικιστική σημασία δεν έχει καμία αξία στο έργο του⁵¹, είτε πρόκειται για φυσικά δικαιώματα, την απόλυτη ανθρώπινη αξία με την Καντιανή έννοια, είτε

⁴⁹ Α. Χριστοδουλίδη - Μαζαράκη, ο. π., σελ. 260.

⁵⁰ ο. π., σελ. 259-262.

⁵¹ Julia Annas, *Plato's State*, ο. π., σελ. 176 και 181.

κοινωνικά δικαιώματα που προέρχονται από νομικές ή κοινωνικές συμβάσεις, αυτά δεν απασχολούν καθόλου την οργάνωση της ιδανικής πόλης. Γιατί αυτή, κατά ένα ανατρεπτικά ως προς τη σύγχρονη ατομοκρατική αντίληψη τρόπο, θεμελιώνεται στη κοινωνία των πολιτών, δηλ. στην «εν σχέσει» και μόνο ολοκλήρωση του ανθρώπινου όντος, όπου η ισότητα, η ελευθερία και η ευτυχία σε προσωπικό επίπεδο είναι αδιάφορα έως ανύπαρκτα ως αξίες, όταν δεν αποσκοπούν στο κοινό καλό. Έτσι, φαίνεται στην τάξη των φυλάκων, η οποία χαρακτηρίζεται από την ψυχική ιδιότητα του θυμού, δηλαδή από την δύναμη της θέλησης, να διαλύεται αλλά και να συγκροτείται η υποκειμενική υπόσταση του ανθρώπινου «προσώπου»⁵², αλλά στην τάξη των φυλάκων επίσης εμφανίζεται το φαινόμενο να δομούνται αλλά και να αποδομούνται η διαφορά των φύλων και η ανθρώπινη σεξουαλικότητα ως ταυτοποιητικά ανθρωπολογικά δεδομένα μέσα σε μια ανθρώπινη κοινότητα, όπως θα αναλυθεί και παρακάτω.

Μήπως λοιπόν έτσι ανατρέπεται από τον Πλάτωνα και η φυλετική ανισότητα που μέχρι τότε επικρατούσε και υπάρχει φιλοσοφική και πολιτική μέριμνα και για τη γυναικεία ψυχή; Ποια είναι η θέση των γυναικών στην Πολιτεία του Πλάτωνα;

Στο 5^ο Βιβλίο της Πολιτείας Πλάτων μιλά για τη θέση της γυναίκας στη ιδεατή πόλη, καθώς δεν μένει αδιάφορος απέναντι στο μισό πληθυσμό μιας κοινωνίας που έτσι κι αλλιώς κατέχει ένα αριθμητικά ισχυρότατο ενεργειακό ποσοστό το οποίο πρέπει να εκμεταλλευτεί για το κοινό όφελος. Εξάλλου, σύμφωνα με σχόλιο του Allan Bloom, οι άνδρες «χρειάζονται» τις γυναίκες και στην Πλατωνική Πολιτεία, αν όμως αυτές δεν είναι κατάλληλα εκπαιδευμένες μπορούν να τους καταστρέψουν.⁵³

⁵² Paul Ricouer, *L'homme faible*, Aubier, Paris, 1960, 213.

⁵³ Arlene W. Saxonhouse, "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, vol.4 No2, May 1976, σελ. 201 και Alan Bloom, *The Republic of Plato*, 2nd ed., New York, 1991.

Έτσι, αναφέρει ότι οι γυναίκες, μετά από ειδική εκπαίδευση όμοια με εκείνη των ανδρών μπορούν να κατέχουν έως και το ανώτατο αξίωμα της φύλαξης της πόλης καθώς οι βιολογικές διαφορές τους από τους άνδρες αφορούν βέβαια τα σώματά τους αλλά όχι και την ποιότητα των ψυχών τους, στοιχείο που αποτελεί το κυρίαρχο κριτήριο για την άσκηση της δίκαιης εξουσίας από τους φιλοσόφους-μονάρχες⁵⁴. Μετά από ειδική αγωγή και αφού απαλλαχθούν από τις οικογενειακές και οικιακές μέριμνες κάνοντας μικρά μόνο διαλείμματα για να γεννήσουν, μπορούν να αναλάβουν τα ύψιστα πολιτικά καθήκοντα, ισότιμα με τους άνδρες, εφόσον κριθούν κατάλληλες⁵⁵.

Ο θαυμασμός που προκαλεί η φυσικότητα του επιχειρήματος του Πλάτωνα αντικαθίσταται από «κύματα» αποριών⁵⁶ τα οποία εγείρονται απέναντι σε αυτή την πρωτάκουστη ευκαιρία για τις γυναίκες. Δηλαδή, η βιολογική διαφορά ανδρών και γυναικών παύει να αποτελεί στεγανό ανισότητας; Και πως η ανδρική και η γυναικεία φύση μπορούν να επιτελέσουν ίδια επιτεύγματα παρά τους διαφορετικούς βιολογικούς προορισμούς;

Η επιχειρηματολογία του Πλάτωνα εκτείνεται σε δύο κατευθύνσεις: αφενός στην ανάλυση των δυνατοτήτων της ανθρώπινης φύσης, ανδρικής και γυναικείας και των ικανοτήτων που «κατά φύσιν» χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη ψυχή «επέκεινα του φύλου» και αφετέρου στις πρακτικές εφαρμογές που διασφαλίζουν και στα δύο φύλα μια τέτοια λειτουργία.

Αρχικά διασαφηνίζεται από τον Πλάτωνα ότι εφόσον η βιολογική διαφοροποίηση περιορίζεται στην αναπαραγωγή και την παιδοποιία και ειδικότερα στο γεγονός ότι ο άνδρας γεννά και η γυναίκα τίκτει⁵⁷ η διαφορά των φύλων περιορίζεται στους σωματικούς ρόλους και όχι στους

⁵⁴ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 540c

⁵⁵ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 457 c

⁵⁶ Η έννοια του «κύματος» ως βαθμού δυσκολίας χρησιμοποιείται εύστοχα από τον ίδιο τον Πλάτωνα με μεταφορική χρήση στο απόσπασμα 457c.

⁵⁷ Πλάτωνος *Πολιτεία* 454 e

κοινωνικούς και τους πολιτικούς, όταν αναφερόμαστε στην τάξη των φυλάκων, και επομένως δεν αφορά καθόλου στην ανάληψη ή όχι υψηλών πολιτικών αρμοδιοτήτων από τη γυναίκα⁵⁸. Κι αυτό διότι αν αυτή έχει τη φυσική προδιάθεση για κάτι τέτοιο και επιπλέον λάβει την ειδική εκπαίδευση, μουσική και γυμναστική και απελευθερώσει εντελώς το χρόνο της από τις οικιακές ενασχολήσεις, δεν υφίσταται πλέον «φυσική διαφορά» που να την εμποδίζει να ασχολείται με τη διακυβέρνηση της Πολιτείας όμοια με τον άνδρα.

Το γεγονός ότι η φυσική της ρώμη είναι μικρότερη σημαίνει ότι μπορούν να της ανατεθούν ελαφρύτερες εργασίες⁵⁹, αλλά το γεγονός ότι η γυναίκα είναι κατώτερη από τον άνδρα σε όλες τις ενασχολήσεις, γεγονός απολύτως αποδεκτό από τον Πλάτωνα⁶⁰, αντιμετωπίζεται με την ειδική εκπαίδευση και αγωγή που θα βελτιώσει την αδύνατη φυσική της προδιάθεση όταν αυτή είναι προικισμένη και ταλαντούχα.

Τα αρνητικά γνωρίσματα του γυναικείου χαρακτήρα όπως η δειλία, ο φόβος μπροστά στο κοινό, η αδυναμία του χαρακτήρα και η τάση για άβουλη και παθητική συμπεριφορά αποτελούν «παρά φύσιν» συμπεριφορά για τη γυναίκα εξαιτίας των συνηθειών, του «έθνους» της να ιδιωτεύει ή να συμμετέχει σε βοηθητικούς κοινωνικούς ρόλους⁶¹ – «κατά φύσιν τέχνες» – που τη κρατούν δέσμια με τα «φαινόμενα» των πραγμάτων με τα οποία ασχολείται και όχι τα «όντως όντα».

Σε σχέση με τον τριμερή διαχωρισμό της ψυχής ο Πλάτων επεξηγεί στο 4^ο βιβλίο της Πολιτείας ότι μόνο ένας τύπος σχέσης μεταξύ των

⁵⁸ Το περίφημο σχόλιο του Πλάτωνα ότι το σεξ σχετίζεται με τη ψυχή όσο και οι τρίχες στο απόσπασμα 454c αποτελεί μια πολιτική ερμηνεία και εφαρμογή της αποδεδειγμένης ψυχικής δυνατότητας του ανθρώπου να κυριαρχεί επί των σωματικών του λειτουργιών. Βλ. και Susan Moller Okin, "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, 1977, ο.π., σελ. 357.

⁵⁹ Εξάλλου και μερικοί άνδρες παρόλο που από τη φύση τους είναι εφοδιασμένοι νοητικά και σωματικά να πετυχαίνουν τους στόχους τους καλύτερα από τις γυναίκες δεν τα καταφέρνουν. Πλάτωνος *Πολιτεία* 455b και 456c.

⁶⁰ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 455 c - e

⁶¹ Αξιοσημείωτο το σχόλιο της A. Saxenhouse για την ελαχιστοποίηση του ρόλου της μητρότητας από τον Σωκράτη, ο.π., σελ. 199

στοιχείων της ψυχής – αυτός της κηδεμονίας του νου στη ψυχή (εφόσον ο λόγος ξεχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα και τους επιτρέπει την πρόσβαση στην πραγματικότητα) και της λήψης αποφάσεων με οπτική προς όφελος του ατόμου ως όλου είναι «κατά φύσιν». Όλοι οι άλλοι τύποι σχέσεων είναι «παρά φύσιν». Επομένως ο όρος «φύσις» αναφερόμενος στον άνθρωπο συνδέεται με τη λογικότητα και τη χρήση της και, σύμφωνα με σχόλιο της Susan B. Levin⁶², εισάγει το στοιχείο της ανθρώπινης εξειδίκευσης, σύμφωνα με το οποίο στους ανθρώπους από τη φύση ταιριάζουν διαφορετικά είδη εργασιών και τα άτομα πρέπει να ασχολούνται με αυτές τις εργασίες για τις οποίες είναι εφοδιασμένα από τη φύση τους⁶³.

Η διαφορά στις ανθρώπινες ικανότητες χαρακτηρίζεται από τον Davis Vaughan ως διαφορά βαθμού και όχι είδους⁶⁴, καθώς η χρήση της λογικότητας και η σχέση του ανθρώπου με την αρετή δεν αφορά το φύλο ως προς την ποιότητα της, αλλά περισσότερο από την ποσότητα των ευκαιριών που εκμεταλλεύεται κάποιος για να την τελειοποιήσει⁶⁵. Έτσι, το λογιστικό μέρος της γυναικείας ψυχής, παρουσιάζεται διαφορετικό από εκείνο του άνδρα καθώς υποσκελίζεται από χαμηλότερα στοιχεία των ενασχολήσεων με πράγματα της επιβίωσης ως «κατά φύσιν» και σαν επακόλουθο καταδικάζει τη γυναίκα να στρέφεται ψυχικά και νοητικά στα «παρά φύσιν». Φαίνεται όμως ότι ο Πλάτωνας δε δομεί την κριτική του με όρους τι είναι φυσικό και τι αφύσικο για μια γυναίκα σύμφωνα με την τρέχουσα κοινωνική αντίληψη της εποχής του καθώς θεωρεί εκ των προτέρων τη στοιχειοθέτηση της σύγχρονης του κοινωνίας «παρά φύσιν»⁶⁶. Δεν είναι η φύση, αλλά το «έθος», η κοινωνική συνήθεια των γυναικών να

⁶² Susan B. Levin, "Women's Nature and Role in the Ideal Polis: Republic V Revisited", *Feminism and Ancient Philosophy*, Edited by Julie K. Ward, 1996, Routledge, New York, 22-23.

⁶³ Πλάτωνος *Πολιτεία*, 2, 370a-c.

⁶⁴ Brian Calvert, "Plato and the Equality of Women", *Phoenix*, Vol.29, 1975, 3, p. 238

⁶⁵ Ο Brian Calvert επισημαίνει το σχόλιο του T. Gomberz (*Greek Thinkers*, 3, London 1905), ότι η διαφορά μεταξύ των δύο φύλων στην Πλατωνική Πολιτεία παρουσιάζεται ποσοτική και όχι ποιοτική, βλ. και Brian Calvert, ο.π., σελ. 238.

ασχολούνται με άλλα πράγματα από αυτά που θα τις προσανατόλιζαν στον κόσμο των ιδεών. Οι γυναίκες δεν κάνουν στην πραγματικότητα δουλειές που είναι «φυσικά» ικανές να κάνουν, αλλά αυτές που «αφύσικα» τους καταστρέφουν τη ζωή τους.

Φαίνεται, επομένως, ξεκάθαρα ότι τον Πλάτωνα αφορά το τι πραγματικά μπορεί να γίνει μια γυναίκα και όχι τι επιφανειακά είναι⁶⁷, δηλαδή η ουσιαστική δυνατότητα κάποιων γυναικών να κυριαρχήσουν στα μέρη της ψυχής τους και να ασχοληθούν με τη φιλοσοφία, καθώς το κριτήριο της φιλοσοφίας βρίσκεται στην ανθρώπινη νόηση και όχι στο σώμα.

Ο Πλατωνικός δυαλισμός στην διάκριση σώματος και ψυχής, που έγινε αντικείμενο της φεμινιστικής κριτικής, στο τομέα της φιλοσοφίας φαίνεται να υπερβαίνεται από τον ίδιο τον δημιουργό του: οι ψυχές των φιλοσόφων, αυτές που δίνουν και τον τίτλο στους ανθρώπους⁶⁸, δεν έχουν φύλο και ως ά-φυλες⁶⁹ έχουν ίσες ευκαιρίες πρόσβασης στον αγώνα της κατάκτησης των αρετών, της ελευθερίας και της τελειοποίησής τους, στην τέχνη της Αγαθότητας.

Η πρακτική εφαρμογή μιας τέτοιας πνευματικής και συνακόλουθα πολιτικής εξίσωσης επιτυγχάνεται στη Πλατωνική Πολιτεία με τρεις προϋποθέσεις για τα δύο φύλα:

- α) την όμοια εκπαίδευση του σώματος
- β) την όμοια εκπαίδευση της ψυχής
- γ) την κατάλυση της πυρηνικής οικογένειας και της ατομικής ιδιοκτησίας⁷⁰.

Αναλυτικότερα:

⁶⁶ Πλάτωνος *Πολιτεία*, 456c.

⁶⁷ S. Levin, ο.π., σελ. 26.

⁶⁸ Ο. π., σελ. 25-26.

⁶⁹ Η S. Levin, (ο.π., σελ.226) αναφέρει το χαρακτηρισμό των ψυχών ως άφυλων από τον Willamowitz (*Der griechische und der platonische*, 1919, 18, και *Platon*, Volume I: *Leben und Werke*, second edition, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920, 398). Επίσης η Susan Moller Okin χαρακτηρίζει ως «ανδρόγυνο» τον χαρακτήρα όλων των φυλάκων. Βλ. Susan Moller Okin, ο.π., σελ. 368.

- α) Η γυμναστική αγωγή μπορεί να δυναμώσει το γυναικείο σώμα, να περιορίσει τη φυσική του τάση για μαλθακότητα και ναρκισσιστικούς καλλωπισμούς και να το κάνει ικανό ακόμα και για τη μάχη. Οι γυναίκες μπορούν να γυμνάζονται και υπηρετούν στο στρατό με σκοπό να είναι σε θέση να πολεμήσουν προκειμένου να προστατεύσουν την πόλη και μάλιστα η αρμονία και η ενδυνάμωσή τους είναι πολύ πιο σημαντική ακόμα και από το θέαμα των εκτεθειμένων δημόσια γυμνών κορμιών τους στο γυμναστήριο, καθώς η γυμνότητα τους δε θα σοκάρει τους άνδρες εφόσον οι γυναίκες αλλά και οι άνδρες θα προστατεύονται από το ένδυμα της αρετής της ψυχής τους⁷¹ και θα απολαμβάνουν την ομορφιά άδολα και αγνά. Αυτή η Πλατωνική παρατήρηση, δημιουργεί σαφή υπαινιγμό για την απόλυτη εγκράτεια⁷² που οφείλει να χαρακτηρίζει τους φιλόσοφους, την απόλυτη χαλιναγωγήση των παθών τους καθώς και την απο – σεξουαλοποίηση του γυναικείου σώματος, ακόμα και γυμνού, χωρίς όμως παράλληλα να συρρικνώνεται η αισθητική κρίση και οξύνεται.
- β) Η μουσική αγωγή καθώς και η ενασχόληση με τη λογοτεχνία, τα μαθηματικά και τη διαλεκτική εκπαιδεύουν τη ψυχή των φυλάκων αδιακρίτως φύλου, έτσι ώστε η φιλομάθεια και η ροπή προς την επιστήμη και όχι τη «δόξα» των πραγμάτων να διευρύνει την ικανότητά τους να καλλιεργούν τις πνευματικές τους αρετές, την αυτογνωσία, τον απόλυτο έλεγχο των παθών, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη απαραίτητες ιδιότητες για τη διακυβέρνηση της πολιτείας. Η εξειδικευμένη εκπαίδευση των φυλάκων οπωσδήποτε συνεπάγεται και την ανοδική πορεία τους στην ιεραρχία και συνακόλουθα την εμφανή ανισότητα μεταξύ των πολιτών, με τη

⁷⁰ Πολιτεία 452 a, 456 d, 457 d – e

⁷¹ Πολιτεία 453 a – e, 457 b

⁷² Πολιτεία 389 d – e

διαφορά ότι το κριτήριο διαφοροποίησης μετατίθεται από την ιδιοκτησία των υλικών αγαθών, τίτλων ευγενείας, καταγωγής ή φύλου που ίσχυαν μέχρι τότε στην δυνατότητα κατοχής του Λόγου, ως υπέρτατης κοινής αρχής των φιλοσόφων και ύψιστο κανόνα για την διαχείριση του εαυτού και των άλλων.

- γ) Τη βασικότερη όμως προϋπόθεση για τη μετατόπιση των ανθρώπων από τη μια τάξη στην άλλη αποτελεί η κατάλυση της ατομικής ιδιοκτησίας και της πυρηνικής οικογένειας στην τάξη των Φυλάκων⁷³. Και η μεν κοινοκτημοσύνη των περιουσιών⁷⁴ φαίνεται ότι ατομικά ωφελεί τη κατώτερη τάξη των επαγγελματιών, γιατί αυτοί κατέχουν τα χρήματα και την κάθε είδους ιδιοκτησία, ενώ οι φύλακες απεμπολούν οποιαδήποτε μορφής υλική δύναμη θα μπορούσε να τους κάνει εχθρούς και τύραννους των συμπολιτών τους. Η ροπή προς την ιδιοκτησία θεωρείται από τις χειρότερες συμπεριφορές και αποτελεί ένδειξη χαμηλού πνευματικού επιπέδου από τον Πλάτωνα, ο οποίος επανέρχεται σε αυτό το θέμα και στους Νόμους αναφέροντας ότι μόνο οι άριστοι είναι πραγματικά σε θέση να κάνουν αποκήρυξη της ιδιοκτησίας και της ατομικής τους περιουσίας⁷⁵. Το ενδιαφέρον για την προάσπιση του ατομικού συμφέροντος μηδενίζεται, όλα ανήκουν σε όλους και το μόνο που

⁷³ Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον η Πλατωνική αυτή κοινωνική καινοτομία, η οποία περιγράφεται στο απόσπασμα 424a του 5^{ου} βιβλίου της Πολιτείας, καθώς παρουσιάζει στο βάθος της ουσιαστικές ομοιότητες με την ασκητική ζωή του μοναχισμού και τους όρκους για δια βίου διαφύλαξη της ακτημοσύνης και της παρθενίας και συνδέει και στις δύο στάσεις ζωής την ψυχική εξέλιξη του ανθρώπου με το θρησκευτικό τελετουργικό της θυσίας. Η αποκοπή του ατομικού θελήματος και των εξαρτήσεων του από τα υλικά και συναισθηματικά αγαθά της παρούσας ζωής επιτυγχάνεται και στις δύο περιπτώσεις με κόστος την αίσθηση της απόλυτης μοναξιάς, αίσθηση που αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση να δομήσει ο άνθρωπος ουσιαστικές και συνειδητές σχέσεις με το Θεό και τους Άλλους. Η επίτευξη του στόχου αυτού στην περίπτωση της πλατωνικής κοινοκτημοσύνης των γυναικών και των παιδιών φαίνεται εκ πρώτης όψεως διαμετρικά αντίθετη και εντελώς ασύμπτωτη με τη μοναχική παρθενία, εάν κάποιος σταθεί στην χρήση ή την απουσία χρήσης της σεξουαλικότητας. Στην πραγματικότητα, όμως και στις δύο περιπτώσεις ο άνθρωπος στερείται θυσιάζοντας την ευχαρίστηση, τη δύναμη και την ασφάλεια που του παρέχουν εξασφαλισμένα οι «ορατοί» φυσικοί δεσμοί αίματος για να υποστασιοποιήσει με τη θυσία του αυτή το νόημα της επιλογής της ευχαρίστησης και της ασφάλειας των «αόρατων» νοητικών και ψυχικών δεσμών με το Θεό και Αγαθό.

⁷⁴ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 462 c

⁷⁵ Πλάτωνος, *Νόμοι*, 739c-740a.

απασχολεί τους φύλακες είναι η ανιδιοτελής αγάπη και το ενδιαφέρον για την ευημερία της κοινότητας.

Η κοινοκτημοσύνη όμως των γυναικών και των παιδιών, πέραν των πρωτόγωνων ηθικών αρχών που εισηγείται καταλύοντας την αξία των συναισθηματικών δεσμών της οικογένειας, της συγγένειας, της μονογαμίας των γυναικών⁷⁶ και την αποενοχοποίηση της ελευθερίας της σεξουαλικότητας, φαίνεται να έχει τεράστια σημασία για την εξέλιξη των γυναικών, ως φυλακίδων⁷⁷.

Στο 5^ο βιβλίο της Πολιτείας του Πλάτωνα καθορίζονται συγκεκριμένες πρακτικές που αφορούν στην ερωτική ζωή των πολιτών και σχετίζονται με τη χρήση της σεξουαλικότητας εντός του γάμου και της οικογένειας, αλλά ιδιαίτερα στην περίπτωση της κατάλυσης των θεσμών αυτών.

Οι άρχοντες και οι επίκουροι άρχοντες οφείλουν να ελέγχουν και να καθοδηγούν διακριτικά την ποιότητα αλλά και την ποσότητα των σεξουαλικών δραστηριοτήτων της τάξης των φυλάκων, έτσι ώστε ούτε το σεξ να παρεκκλίνει της ιερότητας του γάμου και της απόκτησης παιδιών, αλλά να διασφαλίζεται παράλληλα και η βελτιστοποίηση της αναπαραγωγής με κατευθυνόμενες συναντήσεις των αρίστων ανδρών και γυναικών καθώς και με προεπιλεγμένες σεξουαλικές συναναστροφές των αρίστων νέων πολεμιστών με τη μορφή επάθλου⁷⁸.

Οι ηλικίες των ανδρών και των γυναικών που επιτρέπεται να αναπαραχθούν καθορίζονται επίσης επιμελώς από την πολιτεία και για μεν τον άνδρα η παιδοποιητική περίοδος ξεκινά από τα 25 και δεν πρέπει να

⁷⁶ Πολιτεία 461 c.

⁷⁷ Το θηλυκό γένος «φυλακίς» του όρου φύλαξ εντοπίζεται στον Πλάτωνα στο απόσπασμα 457c του 5^{ου} βιβλίου της Πολιτείας.

⁷⁸ Το περίφημο αυτό απόσπασμα 459^a-ε της Πολιτείας του Πλάτωνα έχει δημιουργήσει πολλές αντιδράσεις στους σχολιαστές, καθώς η μεταφορά που χρησιμοποιείται για την αναπαραγωγή σκυλιών ράτσας, αναφέρεται κυνικά και στην ανθρώπινη αναπαραγωγή. Οι απόψεις αυτές έχουν χαρακτηρισθεί ως πρότυπα της ρατσιστικής ευγονικής, τα οποία αργότερα υιοθετήθηκαν από τους Ναζί και ιδιαίτερα από τον Goebbels στην Χιτλερική Γερμανία. Βλ. και σχόλιο τη J. Annas στο «Plato's Republic and Feminism», *Philosophy*, 51, (1976) σελ. 320.

υπερβαίνει την τριακονταετία, δηλαδή το 55^ο έτος, για δε την γυναίκα περιορίζεται μεταξύ των 20 και 40 ετών⁷⁹. Πριν ή μετά τα ηλικιακά αυτά όρια η απόκτηση παιδιών θεωρείται ανίερη πράξη και ασυγχώρητη ακολασία, εφόσον δίνει λαθραίους και νόθους καρπούς σκοτεινών συναντήσεων⁸⁰. Μετά την ηλικία της νόμιμης τεκνογονίας άνδρες και γυναίκες είναι ελεύθεροι και ώριμοι να πλησιάζουν ερωτικά όποιον ή όποια επιθυμούν, εκτός των συγγενών τους, να απολαμβάνουν τις σχέσεις τους αρκεί να μην κάνουν παιδιά, γιατί σε περίπτωση λάθους θα είναι υποχρεωμένοι να χάσουν τα προνόμια της τάξης τους, να υποβιβαστούν ποιοτικά και να τα αναθρέψουν μόνοι τους⁸¹.

Οι παραδοσιακοί θεσμοί του γάμου και της οικογένειας, θεωρούνται ως υποχρεώσεις που σχετίζονται με την αναπαραγωγή και την απόκτηση πολλών και φυσικά ικανών παιδιών, αλλά παράλληλα παρακωλύουν τον άνθρωπο να λειτουργήσει ελεύθερα στο δημόσιο χώρο. Πρώτο, λοιπόν, μέλημα του Πλάτωνα αποτελεί η διευθέτηση των δυσκολιών που γεννά η αναπαραγωγική διαδικασία στους φύλακες γονείς και των δύο φύλων, καθώς το έργο αυτό παρήγαγε μεν στην κλασσική αρχαιότητα το απόλυτο πρότυπο πειθαρχημένης διαπαιδαγώγησης των νεαρών γόνων για τη μετέπειτα εξέλιξή τους σε πολίτες από την πλευρά των ενήλικων ανδρών, αλλά ουσιαστικά επιβάρυνε με την υλική καθημερινότητα και την ανιαρότητά του τις πλάτες των γυναικών.

Η ανατροφή και το μέγλωμα των παιδιών στην ιδανική πολιτεία ανατίθεται σε ορισμένες για το λόγο αυτό αρχές, οι οποίες θα μεταφέρουν τα καλύτερα από αυτά⁸² σε «σηκούς», δηλαδή στάνες μέσα στην πόλη δίπλα σε παραμάνες οι οποίες θα είναι υπεύθυνες για τη φροντίδα τους και τη διατροφή τους. Εάν οι μητέρες επιθυμούν να τα θηλάσουν ή να

⁷⁹ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 460e.

⁸⁰ Ο. π., 461b.

⁸¹ Ο. π., 461c.

⁸² Τα χειρότερα από αυτά τα παιδιά, τα άρρωστα και τα ανάπηρα πρέπει να κρυφθούν σε μυστικό και αφανέρωτο μέρος. Πλάτωνος *Πολιτεία*, 460e.

ασχοληθούν μαζί τους θα πηγαίνουν αυτές στις στάνες αγνοώντας όμως ποιο πραγματικά είναι το δικό τους παιδί. Οι φυλακίδες πρέπει να δαπανούν ελάχιστο χρόνο για τα παιδιά τους και πάντα πλήρως απαλλαγμένες από τα ξενύχτια και την πολύωρη φροντίδα που αυτά απαιτούν⁸³.

Με αυτές τις ρυθμίσεις καταλύεται ο οικιακός ρόλος των γυναικών και η μητρότητα δεν αποτελεί πλήρη απασχόληση για τις γυναίκες με αποτέλεσμα, τονίζει η S. Moller Okin, με αποτέλεσμα οι γυναίκες να μην καθορίζονται πλέον από τη σχέση τους με τους παραδοσιακούς ρόλους, αλλά από ως πρόσωπα από τις επιλογές τους⁸⁴.

Στον ανταγωνισμό μεταξύ οικογένειας και πολιτείας ο θεσμός που εξοβελίζεται είναι ο πρώτος. Η υποτίμηση της οικογένειας, του δεσμού των συζύγων και του δεσμού των γονέων με τα παιδιά τους ενδυναμώνει και την φιλοσοφική θέση του Συμποσίου, όπου η εστία των βαθύτερων συναισθημάτων και διανοημάτων του ανθρώπου δεν είναι η οικογένεια αλλά ο πνευματικός έρωτας και η αγάπη για τη φιλοσοφία. Έτσι ή αλλιώς, συνεχίζει η S. Moller Okin, καμία συναισθηματική ή πνευματική επένδυση Δε φαίνεται να κάνει ο Αθηναίος πολίτης στη σύζυγο του, πέραν του να την μάθει να υπακούει στους τρόπους διαχείρισης των υλικών αγαθών και της ανατροφής των νόμιμων διαδόχων της περιουσίας του⁸⁵. Και ίσως η κατάλυση αυτής της υλικής πλευράς της οικογένειας τον πονούσε πολύ λιγότερο από τον περιορισμό και τη απεμπόλιση της παιδευσιμότητας και του εταιρισμού που πραγματικά αποτελούσαν για αυτόν πηγές ικανοποίησής τους πνευματικών και ερωτικών αναγκών του εσωτερικού του κόσμου⁸⁶.

Πόσο μάλλον για τη γυναίκα, η ανέλπιστη και μοναδική αυτή ευκαιρία της κατάλυσης του «οικιακού ρόλου», της απελευθέρωσης από

⁸³ Πλάτωνος *Πολιτεία*, 461d.

⁸⁴ S. Moller Okin, ο. π., σελ. 352.

⁸⁵ Για τη σπανιότητα του συζυγικού έρωτα στην κλασσική αρχαιότητα βλ. και Τετράδια σελ. 19.

⁸⁶ Σχόλιο του G. Morrow στο Susan Moller Okin «Philosopher Queens and Private wives» *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6 (1977), σελ. 345 – 369.

τις οικιακές φροντίδες και τη πολύχρονη και επίπονη μητρική φροντίδα, φαίνεται να ανοίγει σε αυτήν ένα φάσμα δραστηριοτήτων όμοιο με εκείνου του άνδρα και τη δυνατότητα κατά δίκαιο τρόπο να αφιερώνει ίσο χρόνο με τους άνδρες στην ενασχόληση με τη πολιτική διοίκηση.

Είναι σημαντικό να αναφερθεί το σχόλιο της S. Moller Okin, ότι η κατάργηση της οικογένειας επέφερε τη «χειραφέτηση» της γυναίκας στην πλατωνική πολιτεία και όχι το αντίστροφο⁸⁷, γεγονός που υπογραμμίζει τη σημασία της επέμβασης της φιλοσοφίας στην ερμηνεία των κοινωνικών θεσπίσεων και συνακόλουθα στη διαμόρφωση του ήθους και του έθους των γυναικών. Εξάλλου ο Πλάτωνας ενδιαφέρεται και στους Νόμους⁸⁸ για τον κίνδυνο της απελευθέρωσης της γυναίκας από τα οικιακά καθήκοντα χωρίς την εναλλακτική ενασχόληση της με τη φιλοσοφία και τη ψυχική της καλλιέργεια, επισημαίνοντας τη ροπή της προς την πολυτέλεια, την οικονομική και ηθική ασυδοσία σε βαθμό χειρότερο από το ανδρικό φύλο. Στο ίδιο έργο επισημαίνεται ότι ο άνδρας και η γυναίκα συνεργαζόμενοι Σα δεξί και αριστερό χέρι μπορούν να γίνουν περισσότερο ίσοι στις ικανότητες εφόσον έχουν και ίση μεταχείριση.

Σε αυτό το σημείο πλήθος σχολιαστών, από τους σύγχρονους του Πλάτωνα έως και τις φεμινίστριες ερευνήτριες του καιρού μας μελετούν με ενδιαφέρον τις συνέπειες μιας τέτοιας δομικής κοινωνικής αλλαγής στη γυναικεία φύση και θέση⁸⁹.

Καθόσον σε όλο το Πλατωνικό έργο, πουθενά δεν παρατηρείται ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τη σημασία της ανδρικής καταπίεσης πάνω στον ψυχισμό της γυναίκας, ούτε για τη σημασία της προσωπικής επιθυμίας της γυναίκας για αυτο-προσδιορισμό των

⁸⁷ S. Moller Okin, ο. π., σελ. 359.

⁸⁸ Πλάτωνος, *Νόμοι*, 806a-c.

⁸⁹ Η J. Annas στο κεφάλαιο «Plato's State» τονίζει τον αντι - φεμινισμό της πλατωνικής επιχειρηματολογίας στο ότι οι γυναίκες ακόμα και σε ιδανικές συνθήκες δεν είναι τόσο καλές όσο οι άνδρες (παρόλο που μπορούν να γίνουν φύλακες, γιατροί, στρατιώτες) κι ακόμα στη μεταφορά που χρησιμοποιεί για αυτές ο Πλάτων αναφέροντας ομοιότητες με τα θηλυκά σκυλιά και στη γυναικεία εκγύμναση. Βλ. και Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, ο.π., σελ. 184

επιδιώξεων, της προσωπικής της ανέλιξης και της βελτίωσης της ποιότητας της ζωής της σε ατομικό επίπεδο⁹⁰, αλλά το ουσιαστικό ενδιαφέρον παραμένει η εξασφάλιση της ενότητας της πόλης μέσω της κοινοκτημοσύνης και της μεγαλύτερης δυνατής ποσοτικής και ποιοτικής συνεισφοράς των ανδρών και γυναικών προς όφελος της ευημερίας της πόλης.

Το κοινωνικό αυτό οικοδόμημα εδραιώνεται σε νέες αξιακές και ηθικές εστιάσεις:

Πρώτον η άσκηση της εξουσίας ενοποιεί στη πολιτική πρακτική της τα δύο φύλα, με την έννοια ότι οι επιθυμίες των περισσότερων (των χειρότερων ανδρών, των παιδιών και των γυναικών) υποτάσσονται στη φρόνηση των λιγότερων και χρηστότερων, που μπορούν όμως να εκπροσωπούνται μέσα και από τα δύο φύλα.

Δεύτερον, η εξουσία των φυλάκων, ανδρών και γυναικών, απαλλαγμένη από τον πλούτο και τις ιδιωτικές απολαύσεις «μεριμνά» για την τάξη των επαγγελματιών με αδελφική αγάπη, όχι σαν κι αυτή του «μεγάλου Αδελφού» του Όργουελ, όπως επισημαίνει η J. Annas⁹¹, εφόσον η ιδιωτική τους ζωή, οι σκέψεις και οι πράξεις δεν ενδιαφέρουν τη πολιτεία, αλλά αυτή που παρέχει την προστασία της ως «δώρο» και ως «προνόμιο» στους αδύναμους να αυτονομηθούν πολίτες⁹². Αυτή η αναγνώριση της ετερότητας και της πολλαπλότητας των υποκειμένων, δίνει μια αναδιατύπωση της ιδιότητας του πολίτη η οποία θεμελιώνεται στην ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων και συνακόλουθα των νοηματικών κατηγοριών που τις δομούσαν με κριτήριο την καταγωγή, τον πλούτο και το φύλο και αντικαθίστανται από το βαθμό θέασης του Ωραίου και την

⁹⁰ J. Annas, «Plato's Republic and Feminism», ο.π., σελ. 181.

⁹¹ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, ο.π., σελ. 173, και Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, σελ. 11.

⁹² J. Annas, ο.π., σελ. 174.

επακόλουθη βίωση του Αγαθού. Η ηθική αξία αυτού του τρόπου ζωής έγκειται στην απόλυτα ελεγχόμενη χρήση των ερωτικών απολαύσεων και από τα δύο φύλα, έτσι που ο Μ. Φουκώ πίστευε ότι συγκροτεί ένα εγκρατές υποκείμενο με πρόσβαση σε αυτό που χαρακτήρισε Αισθητική της Ύπαρξης⁹³.

Τρίτον, η απο-σεξουαλοποίηση των γυναικών, θεωρείται από πολλές φεμινίστριες ως θετική αναγνώριση της πολιτισμικής αξίας των θηλυκών αρχών της ψυχικής ευγένειας και της φροντίδας και μέριμνας για τον συνάνθρωπο, αλλά από άλλες και ως διαστροφή της γυναικείας φύσης καθώς όλα τα προσανατολισμένα προς τη ζωή εγγενή γυναικεία στοιχεία που συνδυάζονται με τη μητρότητα, τη φροντίδα και την τρυφερότητα αποδυναμώνονται ενώ αντίθετα ισχυροποιείται η εγκρατής και πνευματική δόμηση των σκέψεων και πράξεων μιας Ανδρόγυνης γυναίκας⁹⁴.

Με ένα εύστοχο σχόλιο της στη θέση αυτή η Α. Saxonhouse⁹⁵ απαντά, ότι σαφώς η γυναικεία φύση διαστρέφεται, αλλά αυτή η «αδικία» επιτελείται σε ατομικό επίπεδο και όχι σε πολιτικό κάνοντας σύγκριση μεταξύ των σχέσεων ανδρών και γυναικών και των σχέσεων των φιλοσόφων με τη πολιτική.

Και οι φιλόσοφοι και οι γυναίκες, κατά την Saxonhouse, από τη φύση τους ιδιωτεύουν, έχουν δηλαδή αρνητική σχέση με την πολιτική: η μεν γυναίκα με τον περιορισμό της εντός του οίκου και της οικογένειας επειδή θα πρέπει να περιφρονήσει την ενασχόληση με τη θηλυκότητα της, οι Δε φιλόσοφοι, ως σκεπτόμενοι ελεύθερα εκτός αγοράς, κοινής γνώμης, πολιτικών αναγκών και επιλογών επειδή θα πρέπει να περιφρονήσουν την

⁹³ Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, Τόμος 2, Εκ. Ράππας, 1989, σελ. 104.

⁹⁴ Η κυριαρχία του θυμοειδούς ψυχικού στοιχείου στη γυναίκα, στοιχείου ανδροπρεπούς συμπεριφοράς κατά τον Gosling («admiration for manliness») θεωρείται υπαίτιο για υιοθέτηση βίαιων και άγριων μορφών συμπεριφοράς από μερικές γυναίκες με αποτέλεσμα να «αποφυσιοποιεί» τη γυναίκα και να την εξομοιώνει με τον άνδρα. Βλ. και J. Annas «Plato's Republic and Feminism», ο. π., σελ. 314.

⁹⁵ Arlene W. Saxonhouse, «The philosopher and the female in the political thought of Plato» *Political Theory*, vol. 4 No 2, May 1976: 202 – 207.

ενασχόληση με τη ψυχή τους. Καθώς όμως, όσοι ιδιωτεύουν δεν έχουν θέση στην ενεργό πολιτική και μάλιστα θεωρούνται, κατά το χαρακτηρισμό του Θουκυδίδη, «άχρηστοι» για την πολιτική κοινότητα⁹⁶ η επιλογή της πολιτικοποίησής των φιλοσόφων και των γυναικών τους επιβάλλεται κατά αυταρχικό τρόπο ως ο μόνος τρόπος «κατα φύσιν» ύπαρξης στην Πλατωνική Πολιτεία, όπου η εξουσία ανήκει στους εραστές της φιλοσοφίας και της υπεράσπισης της πόλης.

Η συμμετοχή τους στην πολιτική σηματοδοτεί μια κατά αντιστροφή ψυχική και σωματική μετακίνησή τους από το φυσικό τους περιβάλλον, μια απώλεια της παθητικής ως προς τα κοινά ταυτότητάς τους, την οποία ξανακερδίζουν και επανοικοδομούν με τους όρους μιας πολιτικής ενεργητικότητας. Το τίμημα αυτής της αντιστροφής, ολοκληρώνει η Α. Saxonhouse, είναι:

- α) ο επαναπροσδιορισμός του προσανατολισμού της φύσης της γυναίκας και του φιλοσόφου από τη ζωή προς το θάνατο⁹⁷: ο μὲν φιλόσοφος από το χώρο της γνώσης και της αλήθειας θα πρέπει να επαναδιαπραγματευθεί με τον θάνατο, καθώς η πολιτική ως ανταγωνιστική κινείται κυρίως μέσα στα πλαίσια του θανάτου, η Δε γυναίκα από το χώρο της γέννησης και διατήρησης της ζωής θα πρέπει να ασκηθεί στα πεδία των μαχών (υλικών και πνευματικών), καθώς η συμμετοχή στον πόλεμο δεν γίνεται υπέρ των δικαιωμάτων της ζωής, του έρωτα και της απόλαυσης (όπως στις ηρωίδες του Αριστοφάνη), αλλά υπέρ του φοβερού αφανισμού των εχθρών της κοινότητας (όπως στην ηρωίδα του Σοφοκλή Αντιγόνη) και
- β) η κατά ερωτικό τρόπο επανεύρεση της χαμένης φύσης τους με τον τρόπο που η Διοτίμα του Συμποσίου εξισώνει τον έρωτα και τη φιλοσοφία στην κοινή στόχευση τους προς το Αγαθό: η μὲν γυναίκα

⁹⁶ Θουκυδίδη, *Ιστορία*, 2, 40, 2.

⁹⁷ Α. W. Saxonhouse, ο.π., σελ. 209.

ως μια «γεννώσα βιολογική επιδίωξη της σοφίας», κάνοντας γόνιμη γέννα σκέψης πολιτισμού, ο δε φιλόσοφος, άγονος εραστής των αγοριών και της γνώσης δημιουργώντας ως άνδρας με «κατά φύσιν» (ετερόφυλο) τρόπο γόνιμη γέννα πράξης πολιτισμού.

Ο Φαλλός, ως σύμβολο της δημιουργικότητας⁹⁸ και όχι του ανδρισμού φαίνεται να ανήκει και στα δύο φύλα και Βασίλειο του θα ταίριαζε να γίνει η πολιτεία του Πλάτωνα για την ουσιαστική ευκαιρία που δίνει στο φιλόσοφο άνδρα και στη φιλόσοφο γυναίκα αποδυναμώνοντας τη κατηγορία του φύλου ως αιτία αποκλεισμού τους από τη πολιτική διαδικασία. Η πολιτεία αυτή δίνει τη δυνατότητα κυρίως στη γυναίκα να ολοκληρώσει δίκαια την ταλαντούχα θηλυκή φύση της με δύο τρόπους:

- α) βελτιώνοντας αρχικά το ήθος της μέσω της αρσενικής λογικής κυριαρχίας της επί των αδυναμιών της συναισθηματικής φύσης της και
- β) συντελώντας δια της διαφοροποιημένης συλλειτουργίας της με το άλλο φύλο, κατά το σχόλιο του Allan Bloom⁹⁹, στον θηλυκό εξευγενισμό της ίδιας της φιλοσοφίας του κατεξοχήν γεννήματος της ανδροκρατούμενης πόλης.

Ο Πλάτωνας τελικά μοιάζει να είναι φεμινιστής¹⁰⁰ μόνο στη φαντασία μας. Είναι εξαιρετικά ουτοπικό ακόμα και να φανταστούμε ότι ως σύγχρονος διανοητής, θα πρωτοστατούσε σε οποιαδήποτε διεκδίκηση για βελτίωση των ατομικών συνθηκών της ζωής της γυναίκας. Αυτό όμως υποκρύπτει, κατά τη προσωπική μου άποψη, ένα προ πολλού ξεκαθαρισμένο λογαριασμό του για τη διαμάχη των δυο φύλων.

Η αποδόμηση της έννοιας του φύλου, όπως σκιαγραφείται στην πολιτεία όπου κυβερνούν και άνδρες και γυναίκες φιλόσοφοι, εκτός του ότι

⁹⁸ Με την έννοια που ο γυναικείος ψυχαναλυτικός λόγος αποδίδει στη δημιουργία Φαλλική σημασία.

⁹⁹ A. W. Saxonhouse, ο.π., σελ. 201.

¹⁰⁰ Κάποιοι μελετητές (A. E. Taylor, *The Man and his Work*, 7th ed., Menthuen, London, 1960, σελ. 278) θεωρούν ότι τα σχόλια του Πλάτωνα για τις γυναίκες δεν αντιπροσωπεύουν τον ίδιο, αλλά τον Σωκράτη. Βλ. και S. B. Levin, ο. π., σελ. 220.

αποδεικνύει την ανοιχτή δυνατότητα της δημιουργικής ενοποίησης και εναλλαγής των δύο φύλων, πέρα από τις αντιθέσεις και τις διαμάχες μεταξύ ανδρών και γυναικών στην άσκηση της εξουσίας αλλά και στην επιλογή τρόπου ζωής, θα μπορούσε να χαρακτηρίσει τον Πλάτωνα περισσότερο μετά – μοντέρνο παρά κλασσικό από όσο σταδιακά τον ανακαλύπτουμε.

4.3 ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗΝ ΤΡΑΓΩΔΙΑ: **«Η ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΚΑΙ Ο ΚΡΕΟΝΤΑΣ ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΑ ΔΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΕΠΙΛΕΚΤΙΚΗΣ ΕΤΕΡΟΦΥΛΙΑΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ».**

Ένας ερμηνευτικός τρόπος σύμφωνα με τον οποίο το φύλο, ως ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό, αξιολογείται ως λειτουργική και όχι εγγενής αξία καθώς και ως «επιλεγόμενος» για τον άνθρωπο τρόπος ανάδειξης της τραγικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης του, παρουσιάζεται κατά μοναδικό τρόπο στην τραγωδία του Σοφοκλή «Αντιγόνη».

Με την έννοια εγγενής αξία ενός ανθρωπολογικού χαρακτηριστικού εννοούμε κάτι που είναι καθαντό καλό για τον άνθρωπο, αποτελεί δηλ. αυτόνομο και μη αναγώγιμο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης του. Ο ίδιος ο άνθρωπος π.χ. έχει εγγενή αξία καθαντή για τον εαυτό του, ως αυτόνομη και διαφοροποιημένη οντότητα σε σχέση με άλλες εγγενείς αξίες, όπως η Φύση ως περιβάλλον ζωής, το Πλατωνικό Αγαθό, ο Θεός, η κατηγορική προσταγή του Kant, το Πράγμα (Das Ding) της Φροϋδικής ερμηνείας κλπ., αρχές που αποτελούν πρωταρχικά στοιχεία, πηγές ιστορικότητας (δηλαδή χρονικές οριοθετήσεις) και όντα που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε καλά καθαντά.

Η λειτουργική αξία χαρακτηρίζει πράγματα που χρησιμοποιούνται για να αποφέρουν κάποια άλλα καλά αποτελέσματα, δηλαδή για την κατάκτηση μέσω αυτών μιας άλλης εγγενούς αξίας¹⁰¹.

Η αξία του φύλου, επομένως, θα πρέπει να ελεγχθεί ως προς την τελειοποιητική αποτελεσματικότητα ενός εγγενούς ή ενός χρηστικού / λειτουργικού ανθρωπολογικού χαρακτηριστικού σε σχέση αφενός με την ενοποιημένη ανθρώπινη φύση, τον Όλο Άνθρωπο, αφετέρου με την περιβάλλουσα Φύση και την Λογική της οργανωμένης κοινωνίας.

Το ερώτημα που προκύπτει είναι, εάν έχει νόημα η αυτόνομη υπεροχή και κυριαρχία των χαρακτηριστικών της αρσενικότητας ή θηλυκότητας, ή εάν αυτές λειτουργούν ως μορφικές καταδείξεις της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, διχοτομικού φυσικού χαρακτηριστικού που είναι απαραίτητο πρωτίτως χρηστικά / λειτουργικά στη Φύση για τη διαίωνιση της Ζωής ως κυρίαρχης εγγενούς αξίας για κάθε έμβιο ον.

Επιλέγω την «Αντιγόνη» του Σοφοκλή ως πεδίο ελέγχου της αξίας του φύλου, διότι προβάλλει με καταπληκτική θεατρική αρτιότητα δύο προκλητικά πρότυπα συνειδητά «επιλεγμένης» ανθρώπινης έμφυλης ετερότητας για την εποχή της κλασσικής Αθήνας του 5^{ου} αιώνα π.Χ., τα οποία όμως μπορούν να λειτουργήσουν και διαχρονικά και για την εποχή μας.

Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον να καταδειχθεί ότι οι δύο πρωταγωνιστές της τραγωδίας, η Αντιγόνη και ο Κρέων ανατρέπουν τα δεδομένα αυτού που ορίζεται κοινωνικά ως ανδρικό και γυναικείο πρότυπο, δηλ. όχι απλά δεν περιστέλλονται μέσα στην αξιακή σκοπιμότητα των ορίων του «σκληροπυρηνικού» υλικού του βιολογικού τους πεπρωμένου, αλλά προχωρούν έως την πλήρη αποδόμηση της έννοιας του φύλου με συνεχείς ανταγωνισμούς, ακυρώσεις και υπερβάσεις, γεγονός

¹⁰¹ G.S. Bowe, «Φύση και αξία» στον τόμο *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Εκδ. Ιωνία (Κων. Βουδούρη), Αθήνα 1999, σελ. 77-90.

που φαίνεται να οδηγεί σε μια πέραν του φύλου ανάδειξη της ενοποιημένης τραγικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

Η ανάλυση των ανθρωπολογικών χαρακτηριστικών των πρωταγωνιστών του Σοφοκλή δε μπορεί να αποποιηθεί το κοσμολογικό και αισθητικό περιβάλλον του δημιουργού και της εποχής του, δεν μπορεί δηλ. να μην οριοθετείται από μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και μια καλλιτεχνική παρουσίαση που, σύμφωνα με τη Νιτσεϊκή γενεαλογία της τραγωδίας, αποτελούν τη βασική οντολογική αυτονομία της αρχαίας Ελληνικής κοσμολογικής σκέψης: το Απολλώνιο και το Διονυσιακό στοιχείο, την Τάξη και την Τρέλα, το Λόγο και το Πάθος.

Θεμελιακό χαρακτηριστικό της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας είναι η κατάδειξη της οντολογικής αντινομίας που διέπει την ανθρώπινη φύση, καθώς από τη μια ο άνθρωπος αναγορεύει τον ίδιο τον άνθρωπο σε ύψιστη αξία λόγω της συνειδητής του προσπάθειας να επικοινωνήσει με το Απόλυτο και από την άλλη ο ίδιος αισθάνεται ότι η ζωική φύση του, η κτηνώδης καταγωγή, τα ένστικτα και οι ορμές του τον μεταχειρίζονται με περιφρόνηση¹⁰². Όμως η αντινομία αυτή ως ρωγή σε μια ενοποιημένη ταυτότητα δεν περιγράφει μια ακυρωμένη διαλεκτική, κατά την φράση του Α. Camus, ένα παράλογο¹⁰³, αντίθετα αφήνει χώρο για την ανάδυση ενός νοήματος, ενός συστήματος λογικής επιχειρηματολογίας που εκπηγάει από την πρωταρχική σχέση του θνητού ανθρώπου με το Μεταφυσικό. Ο τραγικός ήρωας επεξεργάζεται τους μεταφυσικούς φόβους του κατονομάζοντας τους θεούς και έτσι, με εφалτήριο τη λογική υπερβαίνει τον εαυτό του λειτουργώντας ως υπόσταση και όχι ως ενεργούμενο, όπως οι ήρωες του θεάτρου του παραλόγου¹⁰⁴.

¹⁰² Άγγελος Τερζάκης, *Αφιέρωμα στην Τραγική Μούσα*, Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα 1989, σελ. 24.

¹⁰³ Χαρά Μπακονικόλα - Γεωργοπούλου, *Το Τραγικό, η Τραγωδία και ο Φιλόσοφος στον Εικοστό Αιώνα*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997, σελ. 180.

¹⁰⁴ Α. Τερζάκης, ο. π., σελ. 156-157.

Η λέξη «δεινόν», η οποία κατά τον Segal¹⁰⁵ αποτελεί λέξη κλειδί για τη κατανόηση του τραγικού πάθους ως καθολικού και αμερόληπτα¹⁰⁶ κατανεμημένου ανθρωπολογικού χαρακτηριστικού, υποδηλώνει το ρήγμα στην απόλυτη πίστη του ανθρώπου στη λογικότητα της κοσμικής τάξης και αρμονίας που επιφέρει η πρωτογενής συνειδητοποίηση της ετερότητάς του, η ύπαρξη του εαυτού και του Άλλου, (άλλο όν, άλλος άνθρωπος, άλλο φύλο, άλλο σώμα), η γνώση ότι ο άνθρωπος αποκλίνει από το Όλο, το Εν. Η ίδια του η γνώση της ελλειπτικότητας τον οδηγεί σε πράξεις ανάληψης προσωπικής υπευθυνότητας, προθέσεων, λόγου και έργων, προτύπων ζωής και θανάτου. Κάθε ανθρώπινη πρωτοβουλία όμως, διαρρηγνύει την ισορροπία της κοσμικής τάξης και της αρμονίας του Θεϊκού σχεδίου και αποτελεί την Ύβρη του ανθρώπου, είτε ως ελευθερία «εκείθεν του κοσμικού κύκλου», είτε ως πεπρωμένο «εκείθεν του Θεού»¹⁰⁷ και συνακόλουθα τη γνώση και συνείδηση της τραγικής του μοναξιάς. Τότε η ανάγκη του ανθρώπου γίνεται ανάγκη δικαίου, αυτό που ο Χέγκελ ονόμασε ένταξη του ανθρώπου σε μια εκδοχή του δικαίου¹⁰⁸, που για τους δύο πρωταγωνιστές του Σοφοκλή υπήρξε η αφορμή μιας σφοδρής σύγκρουσης ανάμεσα σε δύο διαφορετικής υιοθετήσεις εκδοχών ζωής.

Η Αντιγόνη, κόρη του παλαιού βασιλιά των Θηβών Οιδίποδα και της μητέρας και γυναίκας του Ιοκάστης αψηφά τη διαταγή του νέου βασιλιά Κρέοντα να αφήσει άταφο έξω από την πόλη το πτώμα του αδελφού της Πολυνείκη, που σκοτώθηκε σε μονομαχία με τον αδελφό του για την εξουσία της πόλης. Η Αντιγόνη μένει σταθερή στην απόφαση της να θάψει τον αδελφό της αψηφώντας την αυστηρή εντολή του Κρέοντα ότι ο παραβάτης θα θανατωθεί. Ο Κρέοντας μένει σταθερός στην απόφαση του

¹⁰⁵ Ch. P. Segal, «Sophocles' Praise of man and the conflicts of the Antigone», *Arion*, 3.2 (1964) p. 53

¹⁰⁶ Επισήμανση του Κ. Καστοριάδη: «Η Χάνα Άρρεντ επισημαίνει ότι η αμεροληψία έρχεται στον κόσμο μέσω των Ελλήνων», στο *Χώροι του Ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1986.

¹⁰⁷ Σχόλιο του Χρ. Μαλεβίτη στο *Τραγικό, η τραγωδία και ο Φιλόσοφος στον 20ο αιώνα της Χ. Μπακονικόλα – Γεωργοπούλου, ο.π., σελ. 293.*

¹⁰⁸ Sir Richard C. Jebb, *Sophocles' Antigone*, Cambridge University Press, σελ. 119.

να τη θανατώσει παρότι η Αντιγόνη είναι μνηστή του γιού του Αίμονα. Ο θάνατος της Αντιγόνης γίνεται αιτία να ξεκληριστούν τα μέλη της οικογένειας του Κρέοντα.

Η Αντιγόνη και ο Κρέων αποτελούν δυο συγκρουσιακά πρότυπα καθώς παρουσιάζονται ως ετερόφυλοι σωματικά(φυσική σύγκρουση) και πνευματικά(λογική σύγκρουση):

- α) Η γυναίκα Αντιγόνη αποτελεί τον ένα πόλο του δυϊστικού / έμφυλου ανθρώπινου προτύπου: ως γυναίκα βρίσκεται εγγύτερα στη φύση, εξαιτίας του αναπαραγωγικού της πεπρωμένου, εγγύτερα στην επιθυμία για τη διατήρηση των δεσμών αίματος, την προστασία της οικογένειας, την συναισθηματική έκφραση και την υπεράσπιση του αρχέγονου εθιμικού δικαίου: αυτού που δηλώνει την εγγενή αξία των δεσμών αίματος, την αρχαϊκή εμπιστοσύνη στους θεούς και στις θρησκευτικές υποχρεώσεις, στη συντήρηση των καθιερωμένων, στην «αριστοκρατική» τάξη πραγμάτων¹⁰⁹.
- β) ο άνδρας Κρέων βρίσκεται εγγύτερα στον πολιτισμό, στην λογική κατάκτηση της κοινωνικότητας, την ανθρώπινη ιεραρχία και εξουσία, και υπερασπίζεται τον Νόμο, την πόλη, το χρέος προς τους συμπολίτες: θέση που δηλώνει την πίστη του στην εγγενή αξία της ευδαιμονίας του ανθρώπου μέσω της προστασίας της ασφαλούς συνύπαρξης των συμπολιτών, του ξεπεράσματος του φόβου του μαγικού παρελθόντος, μέσα από την λογική διαμεσολάβηση με τους θεούς και τις θρησκευτικές υποχρεώσεις, δηλ. την εγκαθίδρυση της «προοδευτικής» τάξης πραγμάτων.

Από μια πρώτη άποψη το ετερόφυλο δίπολο των πρωταγωνιστών του Σοφοκλή φαίνεται να εκπροσωπεί αντιθετικά / συγκρουσιακά τις εκφράσεις του κοσμολογικού δυϊστικού προτύπου: Φύση / Λόγος, ιδιωτικό

¹⁰⁹ Κ. Ν. Παπανικολάου, «Απόψεις για το ιδεολογικό περιεχόμενο της Αντιγόνης του Σοφοκλή», *Φιλολογος*, τεύχος 10, 1978, σελ. 145.

/ δημόσιο, οικογένεια / πόλις, εθνικό δίκαιο / ανθρώπινος νόμος, συναίσθημα / λογική, εμπιστοσύνη στους θεούς / εμπιστοσύνη στον άνθρωπο.

Η Αντιγόνη αποφασίζει να τιμήσει τον άθαρτο νεκρό αδελφό της και τους θεούς του κάτω κόσμου, παραβαίνοντας τους νόμους του ανθρώπινου κράτους. Ο Κρέων αποφασίζει να τιμήσει τους ζωντανούς συμπολίτες του και τα κράτη των νόμων της Πόλης, οικειοποιούμενος κάθε εξουσία και συντρίβοντας όποιον (ακόμη και συγγενή του) απειλεί την θέση του και παραβαίνει τους νόμους του. Η οικογένεια ως φυσικός δεσμός δεν αποτελεί για αυτόν τίποτε παραπάνω από μια κοινωνική κατασκευή μέσα στην πόλη¹¹⁰.

Είναι και δύο δυνατοί στις επιθυμίες, τις προθέσεις, τις επιλογές και τις πράξεις τους, αν και οι φύσεις τους είναι διαφορετικά προσανατολισμένες. Η θηλυκή φύση της Αντιγόνης εμφορείται από αγάπη ενώ του Κρέοντα από το αίσθημα της τιμής¹¹¹. Επιμένουν στο διαφορετικό τρόπο του ανθρώπινου «φρονείν», σέβονται ο καθένας με το δικό του τρόπο τα θεία, τις δυνάμεις πέραν της ανθρώπινης υπόστασης, η μεν Αντιγόνη αναγνωρίζοντας την ανθρώπινη άγνοια για αυτά¹¹², ο δε Κρέων ταυτίζοντας τη γνώση του ιερού με τις ανθρώπινες λογικές δυνάμεις, υπερασπίζονται με δύναμη τα ιδανικά τους, δεν υποχωρούν απέναντι στις ιδέες τους, για την αξία της φύσης και των άγραφων νόμων η Αντιγόνη, για την αξία της λογικής και του πολιτισμού ο Κρέοντας, είναι σταθερά μονομερείς απέναντι στο δίκαιο και στο θάνατο, δηλ. αισθάνονται παντοδύναμοι. Άλλα η αίσθηση ακριβώς αυτής της παντοδυναμίας τους, ως αδυναμία συνειδητοποίησης της ελλειπτικότητάς τους, αποτελεί την Ύβρη τους, την άρνηση ύπαρξης της άλλης πλευράς, την απαξίωση του Άλλου, που τους απομονώνει σταδιακά από τους άλλους ανθρώπους, αλλά

¹¹⁰ Sir R. C. Jebb, ο.π., σελ. 127.

¹¹¹ C. P. Segal, «Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of Antigone», *Arion*, 3.2 (1964) σελ. 52.

¹¹² Σοφοκλέους, *Αντιγόνη*, 457.

και από τις δεσμευτικές αναπαραστάσεις του πολιτισμού, (την εφαρμογή του δικαίου, το σεβασμό του(θείου ή ανθρώπινου) Άλλου, την εμπιστοσύνη στη δημοκρατία και τους θεσμούς της), τους απο – πολιτίζει και τους εξαγριώνει. Η αποφασιστικότητα και η εφύια τους ακολουθούν ένα λανθασμένο δρόμο, ο οποίος τελικά μέσα από την απώλεια του ανθρώπινου ελέγχου¹¹³ τους φέρνει κοντά και σταδιακά αποδυναμώνει αποδομητικά τη ψυχική έμφυλη διπολικότητά τους: Ανισόρροπες ελκτικές δυνάμεις ενώνουν τον Κρέοντα και την Αντιγόνη ως ψυχικά «άφυλα» μοναχικά όντα, τα οποία αρνούνται τον Έρωτα και τη Ζωή, αρνούνται το μοίρασμα με τον Άλλο, έρημα, έως και μη-ζωντανά.

Η Αντιγόνη και ο Κρέων παράλληλα αποκαλύπτονται από το Σοφοκλή να λειτουργούν ως ανθρώπινα όντα μέσα σε ένα επίσης αφύσικο, ανώμαλο και άκοσμο περιβάλλον. Ζουν και οι δύο μέσα σε ένα διαταραγμένο πλέγμα ιδιωτικών και δημόσιων σχέσεων, σ' ένα χώρο φοβίας και ενοχών, απέναντι στην προγονική / συγγενική της ατέλεια η Αντιγόνη και απέναντι στον πολιτικό του μετεωρισμό ο Κρέοντας.

Η Αντιγόνη φοβάται τη κατάρα της οικογένειας των αιμομικτών γονιών της, ο Κρέων την κατάρα της δυσπιστίας και απειθαρχίας των πολιτών, εξαιτίας του τρόπου ανάληψης της Εξουσίας. Η Αντιγόνη καλύπτει το φόβο της με τη δύναμη της πίστης της στους θεούς και του άγραφους νόμους, ο Κρέων καλύπτει τους φόβους του με την ισχυρογνωμοσύνη, την αλαζονεία και την επιβολή του απολύτου καταναγκασμού.

Όσο πιο έντονη είναι η εσωτερική η δύναμη που τους προφυλάσσει από την υποχώρηση και διαπραγμάτευση των θέσεων τους, τόσο πιο μακριά από τον πολιτισμικό έλεγχο βρίσκονται. Έτσι σταδιακά απομονώνονται και οι δύο από την πόλη και από «*υψιπόλιδες*» γίνονται

¹¹³ H. D. F. Kitto, *Η Αρχαία ελληνική Τραγωδία*, Εκδόσεις Παπαδήμας, Αθήνα 1968, σελ. 242.

«απόλιδες¹¹⁴». Απολίτιστοι και μόνοι, με άθλιο παρελθόν και καταστροφικό μέλλον η Αντιγόνη και ο Κρέων φτάνουν στο σημείο να υπερβούν τα όρια τη βιολογικής φύσης τους και της κοινωνικής τους ταυτότητας, να καθορίζουν δηλ. πλέον μόνοι τους ποιοι είναι:

- α) Η Αντιγόνη απομονώνεται η ίδια από την θηλυκή φύση της ακυρώνοντας την δυναμική του φύλου της. Εγκαταλείπει την επιθυμία του Έρωτα, της οικογένειας, των παιδιών και των μόνων ζωντανών συγγενών της (του Κρέοντα και της Ισμήνης). Δεν έχει κανέναν και τίποτα. Κρατά μόνο την ιερή υπόσχεση και την πίστη της. «Ούτοι συνέχθην αλλά συμφιλεῖν ἐφυν»¹¹⁵. Η αγάπη της όμως προσανατολίζεται προς τους νεκρούς και τον κάτω κόσμο. Η επιθυμία της δεν είναι επιθυμία ζωής, είναι η απόλυτη επιθυμία του αφανισμού και του θανάτου¹¹⁶.
- β) Ο Κρέων απομονώνει την Αντιγόνη από τη φύση της, της στερεί τον Έρωτα, την μητρότητα και τέλος την ίδια τη ζωή θάβοντας τη στο σπήλαιο και έτσι απομονώνει και τον ίδιο τον εαυτό του από την επιθυμία του διαλόγου ακυρώνοντας την δυναμική του δικού του φύλου. Ο αρσενικός εκπρόσωπος του πολιτισμού απομονώνοντας τον πολιτισμό από την επικοινωνία «εν σχέσει» τον κάνει βίαιο, τον ακυρώνει και τελικά τον αφανίζει. Ο λόγος του είναι λόγος «άσχετος», δεν έχει αντικείμενο επικοινωνίας: απορρίπτει την Αντιγόνη, τους γέροντες του Χορού, το γιο του Αίμονα και τον εκπρόσωπο των θείων μάντη Τειρεσία. Δεν έχει κανέναν και τίποτα και ο Κρέων. Ακόμα και όταν επιτέλους «έχει» το γιο του, δεν κρατά στα χέρια του παρά ένα νεκρό απόγονο. Ο Λόγος του Κρέοντα

¹¹⁴ Για τη σημασία των όρων αυτών, αλλά και την ευρύτερη επιρροή της Αντιγόνης στη φιλοσοφία και στις τέχνες βλ. και George Steiner, «Λογοτεχνικές και φιλοσοφικές ερμηνείες της Αντιγόνης», «Δρώμενα», τεύχος 1, Μάρτης-Απρίλης 1984, σελ. 43-46. Επίσης βλ. και σχόλιο των G. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois στο "Tragic Ambiguity", *Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, E.S. Brill, 1987, σελ. 179.

¹¹⁵ Σοφοκλέους *Αντιγόνη*, 523

¹¹⁶ G. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois, ο.π., σελ. 180.

γίνεται μη – κοινωνικός – απολίτιστος, λόγος θανάτου (*μόνος φρονεῖν*)¹¹⁷.

Έτσι οι δύο πρωταγωνιστές συγκρούονται με ακατανίκητη δύναμη μέχρι να καταρρεύσουν και οι δυο. Η επιθυμία τους χαρακτηρίζεται από μια διάσταση «άνευ όρων», από μία «αμιγή» επιθυμία¹¹⁸, η οποία δηλώνει την άρνηση να αναγνωρίσουν άλλο νόμο από το δικό τους. Όμως ο νόμος τους σημαδεύεται από μια βαριά «έλλειψη» για τον καθένα το νόμο της Αντιγόνης βαραίνει η αιμομικτική κατάρα και το νόμο του Κρέοντα η εγωκεντρική φανλότητα.

Η αδιαπραγμάτευτη στάση τους αντανakλά μια παντοδυναμία από άγνοια της έλλειψης που αποτελεί τον πυρήνα της επιθυμίας τους. Έτσι οι ήρωες χάνουν το κέντρο τους και η έκκεντρη επιθυμία τους γεννά αυτό που ο Lacan ονομάζει «δύναμη της απόλυτης απώλειας»¹¹⁹, δηλαδή υπεροχή της ορμής του θανάτου και της αυτοκαταστροφής. Και οι δυο απο-φυλοποιούνται καθώς απο-ζωοποιούνται, η γυναίκα Αντιγόνη ως φορέας μιας αφύσικης και απολίτιστης επικοινωνίας με τους νεκρούς, με απόλυτη επιθυμία θανάτου του εαυτού, ο άνδρας Κρέων ως φορέας μιας παράλογης μη επικοινωνίας με τους ζωντανούς, με απόλυτη επιθυμία κακοποίησης και θανάτωσης των άλλων.

Η δύναμη της «απόλυτης απώλειας» των ηρώων στοχεύοντας να εξαλείψει την άγνωστη έλλειψη συγχέεται με την απόλαυση της τραγικότητας τους¹²⁰, που τους ωθεί σε βιωματική επανασηματοδότηση των σημαινομένων του φύλου τους και της ζωής τους: Το φύλο των πρωταγωνιστών έχει διασπαστεί έξω από τα όρια του φυσιολογικού προορισμού (ναρκισσιστικού ή φαλλικού) που το προσδιορίζει και επιλέγεται αυτόνομα / υποκειμενικά από τους ίδιους να παρασταθεί ως το

¹¹⁷ Σοφοκλέους *Αντιγόνη*, 707

¹¹⁸ Δ. Παπαευθυμίου, «Η επιθυμία του αναλυτή Αντιγόνη και Ψυχανάλυση», *Ψυχανalyτικό περιοδικό «Εκ των Υστέρων»*, Εξάντας, τεύχος 2, Νοέμβριος 1998, 58.

¹¹⁹ J. Lacan, *Ecrits*, Raris, 1966, Εκδ. Seuil, σελ. 691.

¹²⁰ P. Guyomard, *La jouissance du tragique*, Paris, 1992, Εκδ. Aubier, σελ. 93.

«άλλο» (αυτό που τους κάνει τραγικούς και τους καταστρέφει «απολαυστικά») της βιολογικής τους ταυτότητας:

- 1) Η ναρκισσιστική Αντιγόνη, ως γυναίκα χωρίς φύλο δεν ερωτεύεται, δε γεννά, δε γαλουχεί μένει αγέρωχα μόνη, δεν διαιώνίζει τη ζωή μόνο επιλέγει το Θάνατο, ο φαλλικός Κρέοντας αρνείται τη συγγένεια και τους Θεούς, περιφρονεί τις ιεροτελεστίες, τους δεσμούς αίματος και ότι γεφυρώνει φύση και πολιτισμό, δεν επικοινωνεί, δεν προωθεί τον κοινωνικό διάλογο, αρνείται τον πολιτισμό νεκρώνοντας τον λόγο των συμπολιτών του.
- 2) Η Φαλλική Αντιγόνη, γυναίκα με σκοπό ενός άνδρα, μπορεί να υποδυθεί το ανδρικό πρότυπο που αναιρεί ευθαρσώς μια πολιτική απόφαση, ο ναρκισσιστής Κρέοντας μπορεί να υποδυθεί πειστικά ένα γυναικείο πρότυπο, το οποίο υστερικά ιδιωτεύει με συναισθηματικές κραυγές απειλών.

Το φύλο των πρωταγωνιστών ακυρώνει κάθε εγγενή αξία της απόλυτης αρσενικότητας ή της απόλυτης θηλυκότητας, καθώς μπορεί να μεταλλαχτεί σε δύναμη απόλυτης απώλειας, σε δύναμη θανάτου, οι καταστροφικές και αφανιστικές συνέπειες της οποίας τους αποδεσμεύει σταδιακά από την κυριαρχία του Αγαθού και τους ωθεί στην κυριαρχία του Χάους.

Το κοσμολογικό χάος που απελευθερώνεται κατά τη συνειδητοποίηση της ετερότητας προκαλεί αφόρητο πόνο, αλλά ταυτόχρονα ανακαλεί της δυνάμεις της τάξης και της αρμονίας πάλι μέσω του ανθρώπου¹²¹.

¹²¹ Οι Εγελιανοί σχολιαστές της Αντιγόνης και ιδιαίτερα ο A. Rohdich, επισημαίνουν την επαναφορά της κοσμολογικής αρμονίας με τη μεταστροφή της Αντιγόνης μετά την παραδοχή ότι με την πράξη της και την απόρριψη των άλλων μπαίνει σε μη πολιτισμένη περιοχή (περιοχή του θείου αλλά και του κτηνώδους), καθώς εξισορροπεί πλέον τη θέση της μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού. Βλ. και σχόλιο των Oudemans και Lardinois, ο.π., σελ. 187-188.

Η γυναικεία φύση της Αντιγόνης, ευγενής και υψηλόφρονη, ένα βήμα πριν τον θάνατο θρηνεί την απώλεια της χαράς της ζωής και η επαναφορά της στον πολιτισμό γίνεται «μέσω της φύσης».

Η ανδρική φύση του Κρέοντα αναγνωρίζει το δίκαιο και το άδικο μόνο καθώς διαλέγεται με τους νεκρούς του συγγενείς, το γιο και την αυτόχειρα σύζυγο του, αναλαμβάνοντας την ολοκληρωτική ευθύνη των πράξεων του σαν πραγματικός ηγέτης. Η επαναφορά του στη φύση γίνεται «μέσω του πολιτισμού»¹²².

Επιθυμούν δηλ. πλέον και οι δυο την παραδοχή των κοσμολογικών και οντολογικών αντινομιών που τραντάζουν τον κόσμο και τον άνθρωπο. Η ηθική της αποδοχής του Άλλου γεννιέται ακριβώς την στιγμή του πένθους του εαυτού.

Η μεταστροφή της Αντιγόνης και του Κρέοντα, κομβικό σημείο μέσα στην τραγωδία, συμπίπτει με τη τελική αναγνώριση από μέρους τους της σημασίας της λειτουργικής αξίας του φύλου τους και με μια «εκ των υστέρων» ψυχική ταυτοποίηση, μη αναστρέψιμα θρηνώντας μπροστά στην συντριβή και στο θάνατο. Η συμμετρία στον ηθικό κανόνα επέρχεται με την αντιστροφή των ρόλων των δύο ηρώων, η οποία επιτελείται μέσω του πένθους και του θρήνου τους¹²³.

Ο θρήνος της Αντιγόνης για τη χαμένη ευδαιμονία της θηλυκής της φύσης δημοσιοποιεί την ύβρη που διέπραξε ως γυναίκα απέναντι στους φυσικούς νόμους, προσπαθώντας ως α-φυλος άνθρωπος να εξαλείψει την α-κοσμία του αλαζονικού Κρέοντα.

Αλλά και ο θρήνος του Κρέοντα για τη χαμένη του οικογένεια (τους νεκρούς Αίμονα και Ευρυδίκη) υποχρεώνει τον ηγέτη να συνειδητοποιήσει αφενός τη φυσική του ανεπάρκεια, καθώς ο πόνος του και το πένθος του ως γονιού υπερβαίνει την αξία της πόλης, και αφετέρου την ανδρική του

¹²² Oudemans και Lardinois, ο.π., σελ. 194.

¹²³ C. P. Segal, ο.π., σελ. 131.

ανεπάρκεια ως προστάτη της οικογένειας του και της πόλης του, δημοσιοποιώντας την ύβρη που διέπραξε ως άνδρας όταν, πεισματικά παραβλέποντας το θρησκευτικό τελετουργικό και τους συγγενικούς δεσμούς, προσπάθησε να εξαλείψει την α – κοσμία της Αντιγόνης. Ο θρήνος του Κρέοντα για το χαμένο του σπίτι συναντά το θρήνο της Αντιγόνης για το δικό της και έτσι αποκτά τη γυναικεία ευαισθησία την οποία απέκρουε όταν προέβαλε τη δύναμη του αρσενικού¹²⁴.

Η χαμένη και ξανακερδισμένη όμως, τιμή του φύλου τους δεν αντιστρέφει το πεπρωμένο. Ο Κρέων, ο οποίος πλειοδοτεί ποσοτικά, ίσως ως άνδρας, μέσα στο έργο του Σοφοκλή τελικά ζει, ενώ η Αντιγόνη πεθαίνει. Συνεχίζοντας όμως τη ζωή του σα ζωντανό πτώμα, όπως ο ίδιος θεωρεί¹²⁵, εξακολουθεί να μοιράζεται τη σχέση του με την Αντιγόνη, όχι ως σχέση του άνδρα με τη γυναίκα, αλλά ως σχέση του ανθρώπου με το θάνατο¹²⁶.

Μήπως τελικά η φαλλοκρατική Αθηναϊκή αντίληψη τιμώρησε την υπέρβαση μιας γυναίκας καταδικάζοντάς της σε θάνατο; Τότε γιατί ο Σοφοκλής διάλεξε μια γυναίκα ως ηρώίδα θριάμβου;

Ο θάνατος της ηρωϊκής γυναίκας που δεν συμβιβάστηκε καταδείχνει και την αλλαγή του πολιτικού υπόβαθρου των νέων ηθικών αξιών απηχώντας τη δύση των συντηρητικών αριστοκρατικών τάσεων και την ανατολή του νέου δημοκρατικού κόσμου¹²⁷. Παράλληλα υπερτονίζει την αξία μιας ηθικής και μιας αισθητικής πρότασης του Έλληνα ανθρώπου απέναντι στο Χάος του κόσμου: η φαλλική Αντιγόνη της λογικής και η ναρκισσιστική θηλυκή Αντιγόνη του πάθους σημασιοδοτούν την λειτουργική, δηλαδή τη σχετική αξία του φύλου: η ετεροφυλία του διχοτομημένου ανθρώπου, εντελώς ισότιμα, μπορεί ή όχι να λειτουργήσει,

¹²⁴ C. P. Segal, ο. π., σελ. 127-129.

¹²⁵ Σοφοκλέους *Αντιγόνη*, 1167.

¹²⁶ Oudemans και Lardinois, ο. π., σελ. 198.

¹²⁷ Κ. Ν. Παπανικολάου, ο. π., σελ. 140.

ανάλογα με την εναλλακτική χρήση της δυναμικής της ως εφαλτήριο σε ένα δημιουργικό και αρμονικό λόγο αποδοχής της σχέσης των αντιθέτων, ως σχέση, βέβαια, πόνου και πένθους, σε ένα πέραν του φύλου ανθρώπινο λόγο κοινωνίας και ενότητας του φυσικού και του πολιτισμικού κόσμου, εγγενούς πλέον αξίας, που αποτελεί το θεμέλιο της ατομικής και πολιτικής οντολογίας στην Αρχαία Ελληνική σκέψη.

4.4 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Συμπερασματικά, μελετώντας την Πολιτεία του Πλάτωνα και την Αντιγόνη του Σοφοκλή κατορθώνουμε να αρθρώσουμε μια ενδιαφέρουσα πρόταση της κλασσικής ελληνικής γραμματείας για την ενοποιημένη ανθρώπινη υπόσταση, για τον έρωτα και το θάνατο, την ετεροφυλία και την επώδυνη αντινομία της, αλλά και την ελεύθερα επιλεγόμενη εναλλακτικότητά της: το φύλο των ηρώων της τραγωδίας και των φιλοσόφων-αρχόντων της πολιτείας διαστέλλει τη δυναμική των ορίων τους και τους δοκιμάζει σε διαφορετικές λειτουργικές υπερβάσεις και αυτοπεριορισμούς των ανθρώπινων παθών κατά την επίτευξη της συνειδητοποίησης ότι, τελικά, σαν άνθρωποι μπορεί να είμαστε οι κοσμολογικά «γελασμένοι», κατά την άποψη του Άγγελου Τερζάκη¹²⁸, αλλά η συγκρότηση της υποκειμενικής μας υπόστασης, η αποδοχή του άλλου και η αγάπη, ως εγγενείς αξίες, μόνο με το πένθος της απώλειας της παιδικής μας αφέλειας για παντοδυναμία μπορούν να γίνουν κατακτήσεις ενός ενοποιημένου ενήλικου εαυτού.

¹²⁸ Άγγελος Τερζάκης, *Αφιέρωμα στην Τραγική Μούσα*, ο.π., σελ. 210.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5^ο

ΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ

Η έμφυλη παρουσία των ανθρώπινων όντων, ο τρόπος της σχέσης των δύο φύλων και η άμεση αναφορά του προς τη σχέση του ανθρώπου με το θεϊκό αρχέτυπο αποτελούν θεμελιακά στοιχεία σύνταξης των αρχών μιας χριστιανικής ανθρωπολογίας. Με γνώμονα τα κείμενα της Γένεσης στην Παλαιά Διαθήκη, τα κείμενα τα αναφερόμενα στην ανθρώπινη ζωή του Χριστού στην Καινή Διαθήκη, τις προτροπές για μία «εν Χριστώ ζωή» του άνδρα και της γυναίκας στις επιστολές του Απόστολου Παύλου και ανάλογες ενδεικτικές αναφορές σε κείμενα των Ορθόδοξων Ελλήνων Πατέρων της Ανατολικής Εκκλησίας θα γίνει προσπάθεια να συσταθεί μια ερμηνευτική της δίμορφης πραγματικότητας της έμφυλης παρουσίας του ανθρώπου, όχι ως μια δυσιστική και αντιθετική προοπτική πραγμάτωσης του αρχικού προορισμού του ανθρώπινου είδους, αλλά ως μια ενοποιητική πορεία, ανάλογη με την ενοποιητική πορεία του ανθρώπου προς το Θεό.

5.1 Η ΕΙΚΟΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε σύμφωνα με τη Γένεση «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» του Θεού¹. Η διαπίστωση αυτή, εκτός του ότι τοποθετεί τον άνθρωπο εξαρχής στα πλαίσια ενός «κτιστού» όντος με λογική κατ' αντιπαράθεση και διαφοροποίηση προς τον ά – κτιστο δημιουργό του, το Θεό, ορίζει και τις θεμελιώδεις αρχές της οντολογίας του:

¹ Γένεσις, 1, 26.

- α) ο άνθρωπος ως εικόνα, «εκφαίνει το Θεό»², δηλ. μιαν φύση υπερβαίνουσα τον ίδιο, αφού ο Θεός είναι ο Δημιουργός του, ο οποίος τον «εν-υποστατεί»³
- β) ο άνθρωπος έχει αυτή τη δυνατότητα, λόγω της ιδιότητας που δόθηκε στον ίδιο από το Θεό – Δημιουργό του να εξομοιωθεί προς Αυτόν με τη θεία Χάρη και
- γ) ο άνθρωπος μπορεί να φέρει την ομοίωση προς το Θεό στα έσχατα όριά της, στην ένωση δηλ. με το Θεό, «όταν ο θεωθείς άνθρωπος δεικνύει εν εαυτώ δια της Χάριτος εκείνο που είναι ο Θεός εκ της φύσεώς του»⁴.

Η έννοια επομένως της εικόνας αποτελεί τον κεντρικό άξονα της Ορθόδοξης Χριστιανικής ανθρωπολογίας καταδεικνύοντας, κατά τον Άγ. Γρηγόριο Νύσσης⁵, τη θεολογική δομή του ανθρώπου⁶ στη «φυσική» έλξη του για ένωση προς τον Αρχέτυπο⁷, δηλ. στην οργάνωση και δόμηση της υλικής κτίσης με θεολογικό τρόπο.

Το στοιχείο του «καθ' ομοίωσιν» αποτελεί την πραγματοποιούσα «εντελεχειακή», με τη σκόπιμη κινητική σημασία της αριστοτελικής έννοιας, προοπτική της τελείωσης και θέωσης του ανθρώπου, η οποία προβάλλει την ιστορική δυναμική προοπτική της «εικόνας», γεγονός που σημαίνει ότι ο άνθρωπος και η Δημιουργία / κτιστή φύση πρέπει να θεαθούν εσχατολογικά,⁸ μέσα στα πλαίσια της Χριστιανικής Θεολογίας.

Με αυτό τον τρόπο η «ουσία» του ανθρώπου, ως αλήθεια που μπορεί να λεχθεί για τον άνθρωπο, αφενός δε νοείται αυτονομημένη, αφετέρου εκτείνεται προοπτικά και πέραν των ορίων της ύλης, της

² Vladimir Lossky, *Κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού*, Εκδ. Ρηγόπουλου, 1974, σελ. 130

³ V. Lossky, ο.π., σελ. 130.

⁴ Ο V. Lossky αναφέρεται σε ερμηνεία του λόγου του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη εικόνα -αναπαλλοτριώτη- μπορεί να επιτύχει την ομοίωση ή την ανομοίωση με το Θεό μέχρι των τελευταίων ορίων της. Βλ. και V. Lossky, ο.π., σελ. 131.

⁵ Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ο Μέγας*, 5, PG 45, 21 CD

⁶ Παναγιώτης Νέλλας, *Ζών Θεούμενον*, Εκδ. Εποπτεία, Αθήνα 1979, σελ. 30.

⁷ Paul Evdokimov, *Η γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου*, Εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, χ.χ., σελ. 45.

⁸ Γεώργιος Π. Πατρώνος, *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, Εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994, σελ. 77.

βιολογικής κατασκευής, της ψυχής ή του νου, καθώς το «υλικό» στοιχείο που καθορίζει τον άνθρωπο ως εικόνα είναι διάφορο από τον Αρχέτυπό του, τον Άκτιστο Δημιουργό.

Ο άνθρωπος επομένως δεν εξαντλείται στη βιολογική του ύπαρξη και, παραφράζοντας τον J. P. Sartre, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο άνθρωπος δεν είναι αυτό που (φαίνεται να) είναι (δηλαδή κτιστή φύση), αλλά τείνει να είναι ό,τι δεν είναι (δηλ. Θεός). Με αυτή την προϋπόθεση ο άνθρωπος υπερβαίνει τη φύση του (ενώ την περιλαμβάνει), την κάνει να υπάρχει ως ανθρώπινη φύση μέσα σε αυτή την υπέρβαση, και εντούτοις δεν υπάρχει ο ίδιος καθ' εαυτόν εκτός αυτής, την οποία *«ενυποστατεί και υπερβαίνει ακατάπαυστα, την οποία κάνει να εξίσταται»*⁹. Η ιδιομορφία αυτή της ανθρώπινης φύσης φέρνει στο προσκήνιο τη χρήση νέων εκφράσεων για να ορισθεί ο τρόπος του «είναι» του ανθρώπινου όντος, όπως «ύπαρξη», «υπόσταση», «αυθυπέρβαση», «ετερότητα», γεγονός που καθιστά την έννοια της ουσίας ανεπαρκή για να οριοθετήσει την ανθρώπινη οντολογία. Το πρόβλημα του ανθρώπου φαίνεται να υπερβαίνει το επίπεδο της φαινομενολογικής οντολογίας:

- α) εφόσον καλείται ο άνθρωπος να πραγματοποιήσει την ενότητα της φύσης του ως ον «φυσικό» και παράλληλα τη δυναμική πορεία του προς τη θέωση ως ον «εκστατικό» (δηλαδή ελεύθερο από την κτιστότητά του), άρα ατομικά διαφοροποιημένο, που όμως με τη Θεία χάρη τείνει να υπερβεί τα ατομικά όρια (τα οποία διαιρούν τη φύση) σε ενότητα κοινής φύσης,
- β) διότι, εφόσον η υπέρβαση φυσικών και ατομικών ορίων οφείλεται και κατευθύνεται στην ομοίωση προς τον Θεό, ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπινου όντος γίνεται στη Θεολογική ανθρωπολογία από

⁹ V. Lossky, ο.π., σελ. 113.

ατομοκεντρικός (persona)¹⁰, τρόπος σχέσης (relatio)¹¹ του ανθρώπου με το Θεό.

Αφού λοιπόν το οντολογικό περιεχόμενο της «κατ' εικόνα» Θεού δημιουργίας του ανθρώπου είναι το άκτιστο, το Αρχέτυπο, του Δημιουργού, μιλώντας για τον άνθρωπο στα πλαίσια μιας ορθόδοξης ανθρωπολογίας, καθώς ο Π. Ευδοκίμωφ επισημαίνει¹², υποχρεωτικά εντάσσουμε την ανθρωπολογική ερμηνεία μέσα στη Θεολογία¹³, μέσα στην εμπειρική γνώση που προσφέρει η μαρτυρία των ασκητών της ερήμου καθώς και μέσα στα κείμενα των Μυστικών συγγραφέων (Άγιος Μάξιμος Ομολογητής, Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος), οι οποίοι ερμήνευσαν την κατασκευή και τον προορισμό του ανθρώπου διαμέσου του τριαδικού τρόπου ένωσης και κοινωνίας προσώπων στον ίδιο το Θεό¹⁴.

5.2 ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Οι Έλληνες Πατέρες των πρώτων μετά Χριστό αιώνων διατύπωσαν μια Χριστιανική ανθρωπολογία θεμελιωμένη στην αποκάλυψη ενός Ζώντος Θεού, ο οποίος δημιούργησε τον άνθρωπο «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν αυτού». Ο Θεός αυτός ως Ον πραγματικό φανερώνεται κατ' οικονομία στον άνθρωπο, όχι ως μια απρόσωπη μονάδα καθεαυτή αλλά ως τριαδικός Θεός (υπαρκτική αλληλοπεριχώρηση τριών προσωπικών υποστάσεων) στην Υπερβατικότητά του. Στο χριστιανικό δηλ. δόγμα ο Λόγος για το Θεό, λόγος που αναγκαστικά εκφέρεται με συμβατικές

¹⁰ «Η λατινική λέξη persona όπως και η ελληνική λέξη πρόσωπο, επισημαίνει ο Π. Ευδοκίμωφ, εσήμαιναν αρχικά μάσκα. Ο όρος αυτός καθεαυτόν περιέχει μια βαθειά φιλοσοφία του ανθρώπινου προσώπου. Μας διδάσκει την ανυπαρξία μιας αυτόνομης ανθρώπινης τάξεως, γιατί υπάρχει σημαίνει μετέχειν στο ον και το μηδέν.» Βλ. και Ρ. Evdokimov, *Η Γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου*, ο.π., σελ. 80.

¹¹ V. Lossky, ο.π., σελ. 108.

¹² Ρ. Evdokimov, ο.π., σελ. 43-55.

¹³ Γ. Πατρώνος, ο.π., σελ. 77.

¹⁴ Ρ. Evdokimov ο.π., σελ. 44.

έννοιες ενός μεταφυσικού λεξιλογίου, μαρτυρεί την απόλυτη Ταυτότητα και την απόλυτη Ετερότητα, ώστε να εκφρασθεί η ενότητα της ύπαρξης.

Ο Θεός, κατά τον Άγιο Γρηγόριο το Ναζιανζηνό, υπάρχει ως σχέση τριών Υποστάσεων, ως Πατήρ, Υιός και Άγιον Πνεύμα, όπου: «*Ούτε γαρ ο Υιός Πατήρ (εις γαρ Πατήρ), αλλ' όπερ ο Πατήρ. Ούτε το Πνεύμα Υιός, ότι εκ του Θεού (εις γαρ ο Μονογενής), αλλ' όπερ ο Υιός*»¹⁵. Οι τρεις Υποστάσεις δεν είναι τρία διαφορετικά πράγματα, αλλά Ένα, «Τριαδική – Μονάς»¹⁶. Ο αριθμός Τρία φανερώνει την υπέρβαση μιας δυαδικής αντιθετικότητας, στη συνθήκη μιας Τριαδικής υπαρκτικής διαφοράς μέσα στην απόλυτη ενιαία ταυτότητα του Θεού. Συνακόλουθα, ουσία και υπόσταση μπορεί να ταυτίζονται ως έννοιες και να διαφοροποιούνται ριζικά: «*Το της υποστάσεως όνομα δύο σημαίνει. Ποτέ μεν απλών ύπαρξιν. Καθό σημααινόμενον ταύτον έστιν ουσία και υπόστασις. Όθεν τίνες των αγίων Πατέρων είπον, τας φύσεις, ήγουν τας υποστάσεις. Ποτέ δε την καθ' αυτό και ιδιοσύστατον ύπαρξη, καθ' ο σημαινόμενον τα άτομον δηλοί, τω αριθμών διαφέρον, ήγον τον Πέτρον και Παύλον, τον τίνα ίππον*»¹⁷. Η υπόσταση δηλαδή διαφυλάσσει την έννοια της ουσίας ως «κοινού», αλλά δηλώνει την ύπαρξη ως «ίδιον» με αποτέλεσμα να ενοποιεί το σύνολο της κοινής φύσης αντί να το διαιρεί¹⁸.

Η μόνη διαφορά που δεν μπορεί να αρθεί έναντι των κοινών γνωρισμάτων είναι το πρόσωπο. Το πρόσωπο ως υπαρκτική ετερότητα είναι έννοια διάφορη της ουσίας στην Ορθόδοξη Θεολογία¹⁹, καθώς εκφράζει το ιδιάζον, τη μοναδικότητα και ανομοιότητα των ιδιωμάτων, ό,τι αποτελεί τον τρόπο της ύπαρξης²⁰. Το πρόσωπο συνιστά τη μόνη δυνατή

¹⁵ Γρηγ. Ναζιανζηνού, *Λόγος* 31, παρ. 9.

¹⁶ V. Lossky, ο.π., σελ. 105.

¹⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Διαλεκτική*, κεφ. 42 PG94, 61Z.

¹⁸ V. Lossky, ο.π., σελ. 106.

¹⁹ Χρήστος Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρω*, Εκδ.Δόμος, Αθήνα, 1987, σελ. 32-33.

²⁰ Ο V. Lossky εκφράζει την υπερβατολογική έννοια του προσώπου ως εξής: «το πρόσωπον σημαίνει το αμείωτον (irreductibilite) του ανθρώπου έναντι της φύσεως του. Το αμείωτον και όχι «κάποιο πράγμα» ή «κάποιο πράγμα που καθιστά τον άνθρωπον άτρεπτον έναντι της φύσεώς του», ακριβώς διότι δεν πρόκειται εδώ δια «κάποιο πράγμα» διακεκριμένον, δια μίαν «άλλη φύσιν», αλλά δια κάποιον ο οποίος

σχέση με τα όντα, καθώς αυτά υπάρχουν ως λόγος της σχέσης τους με το πρόσωπο. Επομένως τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας, ως υποστάσεις της θεότητας, είναι ο τρόπος Ύπαρξης του Θεού, και ο τρόπος αυτός δηλώνεται εν σχέσει με τον άνθρωπο²¹.

Η προσωπική «μετοχή» στην ουσία επιτρέπει να δηλωθεί η φύση, χωρίς ταύτιση του προσώπου με αυτή, και ο προσωπικός αυτός τρόπος δήλωσης της ουσίας είναι η ενέργεια. Οι ενέργειες του Θεού, οι οποίες κατά το δόγμα είναι άκτιστες και ομογενείς με αυτόν (π.χ. η Θεία Χάρη) αποτελούν δυνατότητα ολικής μέθεξης του ανθρώπου στη θεότητα. Ο Θεός παραμένει ο ίδιος ενοποιημένος, απλός και αμέριστος²², προσφέροντας στο μετέχοντα τα πάντα πλην της κατ' ουσίαν ταυτότητάς. Η δυναμική των ενεργειών του Θεού είναι μια δυναμική ερωτική, κατεξοχήν εκ-στατική και κοινωνούμενη εκ-φαίνουσα την καθολικότητα και τον ρεαλισμό της προσωπικής αμεσότητας της σχέσης ανθρώπου και Θεού²³.

Ο εικονισμός της Τριαδικής Θεολογίας στη Χριστιανική ανθρωπολογία είναι ουσιαστικά μια ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης συναρτώμενης υπαρκτικά με το Θείο. Η ανθρώπινη φύση είναι κτιστή και διττή· ο άνθρωπος είναι σωματική και πνευματική οντότητα, είναι θνητός και έμφυλος, είναι «προσωπικά» πολυμορφικός, καθώς υπάρχουν πολλά ανθρώπινα όντα αριθμητικά και ποιοτικά απολύτως διαφορετικά μεταξύ τους, αν και ανήκουν στο ίδιο είδος. Η κτιστότητα, ως απόσταση που χωρίζει τον άνθρωπο αλλά και όλη τη Δημιουργία – Φύση από τον Θεό, φαίνεται «αγεφύρωτη» μέσα από τη διαφορά «κτιστού – Ακτίστου»:

διακρίνεται της ιδίας αυτού φύσεως, δια κάποιον ο οποίος υπερβαίνει την φύσιν αυτού ενώ την περιλαμβάνει, ο οποίος την κάμνει να υπάρχει ως ανθρώπινη φύσις δι' αυτής της υπερβάσεως και ο οποίος, εν τούτοις, δεν υπάρχει κεθευατόν, εκτός της φύσεως την οποία «ενυποστατεί» και την οποία υπερβαίνει ακαταπαύστως.» Βλ. και V. Lossky, ο.π., σελ. 113.

²¹ Ο V. Lossky λέει για το «μυστήριο» του ανθρώπινου προσώπου: «Το μυστήριο του ανθρώπινου προσώπου, αυτό που το καθιστά απολύτως μοναδικόν, αναντικατάστατον, δεν δύνανται να συλληφθή διά λογικής εννοίας, οριζομένης δια λέξεων (...). Τα πρόσωπα, ως τοιαύτα, δεν είναι μέρη της φύσεως εν τη κτιστή πραγματικότητι, περιέχουν εν εαυτοίς δυνάμει, έκαστον κατά τον τρόπον αυτού, το όλον, το σύνολον της φύσεως». Βλ. και V. Lossky, ο.π., σελ. 100.

²² Χ. Γιανναράς, ο.π. σελ. 90.

²³ Χ. Γιανναράς, ο.π. σελ. 191.

«πάντα απέχει του Θεού ου τόπω αλλά φύσει» συνοψίζει την πατερική παράδοση ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός²⁴.

Η υπαρκτική δυνατότητα της ανθρώπινης φύσης, αυτονομημένης και ανεξάρτητης, εξαντλείται στα χωροχρονικά πλαίσια μιας βιολογικής παρουσίας ουδετεροποιημένης, «κάποιος, κάπου, κάποτε», απορριμμένης σε ένα α-νόητο περιβάλλον με προορισμό την αντικειμενική χρησιμοποίηση και τον αφανισμό του ανθρώπινου προσώπου μέσα σε μια συνεχή και ανελέητη προσπάθεια διαιώνισης της φυσικής παρουσίας του είδους. Η σεξουαλικότητα και ο Θάνατος είναι ό,τι μπορεί να είναι η ανθρώπινη φύση. Η δημιουργία όμως του ανθρώπου «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσι του Θεού» απαντά στο ανθρωπολογικό πρόβλημα της περιορισμένης ανθρώπινης δυνατότητας με την προσωπική ευθύνη που αναλαμβάνει ο ίδιος ο Δημιουργός για το δημιούργημά του, καθώς του δίνει τη δυνατότητα να ομοιωθεί και να ενωθεί μαζί του, δηλαδή να σωθεί από τη φθορά και το θάνατο.

Το ενοποιητικό πρότυπο Θεού - ανθρώπου της Χριστιανικής ανθρωπολογίας ερμηνεύεται από τους Πατέρες της Εκκλησίας, με βάση τη διδασκαλία του Απόστολου Παύλου στο πρώτο κεφάλαιό της προς Κολοσσαείς επιστολής, ότι «εικών του Θεού» είναι ο Χριστός²⁵, επομένως η πραγμάτωση και τελειοποίηση του ανθρώπου μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την ένωσή του με το Χριστό, το Σαρκωθέντα Λόγο: «Εικών μεν του Θεού ο πρωτότοκος πάσης κτίσεως ἐστίν.... κατ' εικόνα δε του Θεού ο άνθρωπος πεποιήται»²⁶ και «Κατ' εικόνα Χριστού· τούτο γαρ ἐστὶ κατ' εικόνα του κτίσαντος αὐτόν»²⁷.

Η Σάρκωση του Λόγου, δηλ. του Θεού, αποτελεί για τον Χριστιανικό κόσμο υπόσχεση σωτηρίας από τη φθαρτότητα, σύμφωνα με

²⁴ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδόσις ακριβής της Ὁρθοδόξου πίστεως*, 1, 13, PG 94, 853C.

²⁵ Παύλου, *Προς Κολοσσαείς*, Α', 15.

²⁶ Ὁριγένους, *Κατά Κέλσον*, 6, 63, PG 11, 1393.

²⁷ Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαείς*, σμ.8, 2, PG 62, 353.

το δόγμα της Χαλκηδόνας, το οποίο διευκρίνησε ότι ο Χριστός είναι «ομοούσιος τω Πατρί κατά τη Θεότητα, και ομοούσιον τον αυτόν ημιν κατά την ανθρωπότητα», δηλ. ο Χριστός δεν συγγέει στη φύση του το άκτιστο με το κτιστό ούτε τη Θεότητα με την ανθρωπότητα, αλλά συγκροτείται από δύο φύσεις, υπάρχει ως πρόσωπο (υπόσταση) του Υιού, «εν δύο φύσεσι».

Η ανθρωπίνη φύση του Χριστού, κατά την οποία είναι «ομούσιος ημίν» ποτέ δεν είχε άλλη υπόσταση από αυτή του Υιού του Θεού. Και, σύμφωνα πάντα με το δόγμα της Χαλκηδόνας²⁸, το «Εν Θείον Πρόσωπον» έγινε μια Υπόσταση της ανθρωπίνης φύσης, χωρίς να μετατρέπεται σε ανθρωπίνη υπόσταση ή πρόσωπο, παρόλο που ο Χριστός ως ανθρωπινό Υποκείμενο πήρε το χαρακτήρα της «ατομικής ουσίας» ως τέλειος άνθρωπος με λογική, ψυχή και σώμα φθαρτό και έμφυλο.

Επομένως ο Χριστός είναι Θείο Πρόσωπο και συγχρόνως τέλειος άνθρωπος και αυτός ως Θεάνθρωπος αποτελεί το Αρχέτυπο προς το οποίο γίνεται δυνατό να ομοιάσει το ανθρωπινό ον «Θεούμενον».

Η Θεία ενσάρκωση προβάλλεται από τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή ως «απροϋπόθετη»²⁹, δηλ. ως σχέδιο της Θείας οικονομίας για την επίτευξη της τελείωσης και Θέωσης του ανθρώπου εσχατολογικά και όχι επειδή προηγήθηκε η πτώση του ανθρώπου και το προπατορικό αμάρτημα³⁰. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή η πτώση δεν υπήρχε μέσα στο Θεϊκό σχέδιο και άρα καμιά αρνητική προϋπόθεση δεν επηρέασε την ένωση του Θεϊκού και του ανθρωπίνου στοιχείου στην ενανθρώπιση του Χριστού. Αυτό ουσιαστικά προβάλλει την απόλυτη θετικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση αυτή με αποκλειστικό κίνητρο την Αγάπη, καθώς ο Δημιουργός από αγάπη προς το κτιστό συνενώνεται με τη φθαρτή φύση

²⁸ V. Lossky, ο.π., σελ. 109.

²⁹ Γ. Πατρίωνος, ο.π., σελ. 77.

³⁰ Σε μια διαφορετική οπτική η πτώση καθίσταται δυνατή όταν ο άνθρωπος εκλάβει την υποστατική του ταυτότητα ως ουσιαστική ταυτότητα, όταν θεωρήσει τον εαυτό του αντί για κτίσμα ως Κτίστη. Βλ. και Α. Λ. Πιέρρης, «Ελληνισμός, Ορθοδοξία και Σύγχρονος Κόσμος» στον τόμο *Φιλοσοφία και Ορθοδοξία*, Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, σελ. 235.

του, την εξαγιάζει, την «καθαρίζει» και απελευθερώνει τον άνθρωπο από τα δεσμά της. Η «απροϋπόθετη» αυτή πλησμονή αγάπης αποτελεί και τον ουσιαστικό χαρακτηρισμό της μέριμνας από τη πλευρά του Θεού για την πτώση του κτιστού ανθρώπου, εφόσον κυρίως «ο Θεός Αγάπη έστιν» και η σχέση του με τον άνθρωπο είναι κυρίως αγαπητική.

Κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης η δημιουργία «κατ' εικόνα» του Θεού υψώνει τον άνθρωπο στην κορυφή της αξιοπρέπειάς του, στην κορυφή του να είναι «φίλος» του θεού, ο νους του, η σοφία του, ο λόγος του και κυρίως η αγάπη του να είναι «κατ' εικόνα» των ιδίων των δυνάμεων του Θεού³¹, στη μίμηση του άρρητου τριαδικού μυστηρίου, όπου ο ίδιος ο άνθρωπος φτάνει στο βάθος του άγνωστου και «κεκρυμμένου» του εαυτού του³² και ως «ανθρώπινος έρως που τείνει προς το Θείο Έρωτα», κατά τον Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, ανακαλύπτει την ταυτότητα και τη διαφορά του με το Θείο να ενοποιούνται στο όνομα της Αγάπης.

5.3 Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΤΟΥ

«Και είπεν ο Θεός· ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ημετέραν και καθ' ομοίωσιν· και αρχέτωσαν των ιχθύων της Θαλάσσης και των πετεινών του ουρανού και των κτηνών και πάσης της γής» (Γένεσις. 1,26).

«Και εποίησεν ο Θεός τον άνθρωπον, κατ' εικόνα Θεού εποίησεν αυτόν, άρσεν και θήλυ εποίησεν αυτούς. Και ευλόγησεν ο Θεός αυτούς λέγων: αυξάνεσθε και πληθύνεσθε και πληρώσατε την γην και κατακυριεύσατε αυτής» (Γένεσις. 1,27,28).

Οι πληθυντικές εκφράσεις «ποιήσωμεν» και «αρχέτωσαν» στο στάδιο αυτό της Δημιουργίας εκφαίνουν τις ενοποιημένες κατά την ουσία

³¹ P. Evdokimov, ο.π., σελ. 87

³² P. Evdokimov, ο.π., σελ. 88

υπάρξεις Δημιουργού και δημιουργήματος. Ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως «συλλογική έννοια», ως «συλλογική και όχι ατομική προσωπικότητα»³³, πλήρης εικόνα ενός ενικού Θείου Όλου (Τριάδος).

Πρωτολογικά επομένως μπορούμε να επισημάνουμε το ενοποιητικό στοιχείο ως θεμελιώδες συστατικό της ανθρώπινης δομής, όμως επίσης και ως ένδειξη της ανθρώπινης διαφοροποίησης μέσα στο Σύμπαν της Δημιουργίας: διότι, ενώ όλα όσα συνιστούν τη ζωή χαρακτηρίζονται στο πρώτο αυτό στάδιο παρά τη διαφορετικότητά τους από το ίδιο το γνώρισμα της ζωής, ότι δηλ. έχουν «εν εαυτοίς ψυχήν ζωής»³⁴, - ο άνθρωπος διακρίνεται από αυτά, καθώς ο Θεός «ενεφύσησεν εις το πρόσωπον αυτού πνοήν ζωής και εγένετο ο άνθρωπος εις ψυχήν ζώσαν».

Ο άνθρωπος είναι και πνεύμα, δηλαδή μέτοχος, κατά τον Άγ. Γρηγόριο το Θεολόγο, και των δύο κόσμων, του υλικού με το ανθρώπινο σώμα του αλλά και του πνευματικού με την ψυχή του, και εξαιτίας αυτού μπορεί να θεωρηθεί υπέρτερος και των αγγέλων, οι οποίοι μετέχουν μόνο στον πνευματικό κόσμο³⁵.

Η εικόνα αυτού του πρώτου ανθρώπου δεν αποδίδει καμία αξία στη διάκριση φύλου, στην αρσενικότητα δηλ. του Αδάμ (του ανθρώπου ως «συλλογική προσωπικότητα»³⁶) ή της Εύας (του ανθρώπου ως «ιστορική προσωπικότητα»³⁷), γι' αυτό και ο Άγ. Γρηγόριος ο Νύσσης τον θεωρεί «άφυλον», η εικόνα δηλ. αυτή του Θεού δεν ανάγεται στο φύλο και στο άτομο, αλλά καθολικά σε ό,τι ονομάζουμε «πρόσωπο» του ανθρώπου³⁸. Η μετάβαση όμως από την άφυλη στην έμφυλη κατάσταση του ανθρώπου γίνεται μέσα στην Εδέμ, «υπό την προοπτική της πτώσεως»³⁹. Αυτό το σχόλιο θα μπορούσε να συσχετισθεί με την έννοια της ανθρώπινης ως

³³ Γ. Πατρώνος, ο.π., σελ. 85.

³⁴ Γένεσις, 2,7

³⁵ Γ. Πατρώνος, ο.π., σελ. 79.

³⁶ Ο.π., σελ. 85.

³⁷ Ο.π., σελ. 86.

³⁸ Ο.π., σελ. 85-86.

³⁹ Ο.π., σελ. 86.

υπερβατικής, καθώς ο πρωτολογικός άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη διαφορά του ως προς το Θείο / Δημιουργό του και την υπόλοιπη Φύση / Δημιουργία, καθόσον υπερβαίνεται από τον Πρώτο και υπερβαίνει τη δεύτερη. Η εντολή του Θεού προς τον άνθρωπος είναι σαφής:

- α) να εργάζεται και να φυλάσσει τον Παράδεισο και να τρώγει κάθε καρπό των δέντρων εκτός αυτού της Γνώσης του καλού και του κακού, γιατί «*η δ' αν ημέρα φάγητε απ' αυτού, Θανάτου αποθανείσθαι*»⁴⁰. Μια απαγόρευση – όριο, που αποτελεί την έκφανση της ετερότητας Θείου / ανθρώπινου: αν θελήσει να γνωρίσει ο άνθρωπος τη διαφορά μεταξύ Καλού και Κακού, υπαρκτικής αυτοτέλειας και ύπαρξης ως αγαπητικής σχέσης με το Δημιουργό, διασπάται η Ενότητά του, δηλαδή ο ενοποιημένος Χρόνος και Χώρος της ζωής του και η παραδείσια ζωή του τερματίζεται, απειλείται δηλαδή ο αφανισμός του ανθρώπου με το Θάνατο. Έτσι ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται ότι οριοθετείται από μια Θεϊκή Άρνηση και υπερβαίνεται από μια Θεϊκή εντολή, η οποία αποτελεί «θέση και άρση» της ελλειπτικότητας και άρα της Επιθυμίας του: αν υποκύψει στην εγγενή δυνατότητα να επιθυμήσει να γεντεί τα όριά του, θα τα γεντεί θανατηφόρα.
- β) να άρχει όλων των θηρίων και των πετεινών και των ιχθύων και να τα ονοματοδοτήσει, δηλαδή να ορίσει αυτός την ατομική τους υπόσταση, επομένως να τα υπερβεί. Ο ίδιος όμως ο άνθρωπος δε μετέχει στην υπέρβαση κατ' αυτό τον τρόπο, αλλά τη διαχειρίζεται. Για να μετέχει στην υπέρβαση ο άνθρωπος πρέπει ο ίδιος να υπερβαστεί, να υπερβεί δηλαδή τον εαυτό του ως προς κάτι έτερο και ίδιο συνάμα. Και τέτοιο ον «*όμοιον αυτώ ουχ ευρέθη*»⁴¹.

⁴⁰ Γένεσις, 2, 17.

⁴¹ Γένεσις, 2, 20.

Ο άνθρωπος βρισκόταν μόνος και ο Θεός, σύμφωνα με το κείμενο της Γένεσης, έκρινε ότι η μοναξιά δεν αποτελεί πληρότητα: «*ου καλόν είναι τον ανθρώπου μόνον*»⁴²: δεν είναι «καλό πράγμα» για το Θεό η μοναξιά, εφόσον αντίκειται στην πληρότητα της κοινωνίας – ενότητας του όντος και επομένως γεννά την ελλειπτικότητα και την επιθυμία, οι οποίες, όπως και στην απαγορευτική εντολή προηγουμένως, μπορούν να διαβάλλουν την ενότητα του ανθρώπινου «είναι».

Σύμφωνα πάντα με το κείμενο της Γένεσης, ο Θεός ύπνωσε τον Αδάμ⁴³, ο οποίος έτσι δε συμμετέχει στη νέα δημιουργία του (ένδειξη ότι η γυναίκα δεν εξαρτάται από τη θέληση του άνδρα, αλλά από τον ίδιο το Θεό)⁴⁴, όπως δε συμμετείχε και στη συνειδητοποίηση της θέλησης του Θεού για δημιουργία, και από την πλευρά του δημιουργεί ο Θεός τη γυναίκα.

Ο Αδάμ αναγνώρισε αυτή ως όμοια: «*τούτο νυν οστούν εκ των οστέων μου και σαρξ εκ της σαρκός μου*»⁴⁵.

Η γυναίκα, όμοιο και έτερο ανθρώπινο ον, φαίνεται να συμβάλλει με τη φυσική της ύπαρξη στην ενότητα της ανθρώπινης φύσης ως κοινωνίας ελεύθερων υποστάσεων. Συμπληρώνει ένα κενό της Αδαμικής κτιστής «κατ' εικόνα Θεού» ανθρώπινης φύσης: τρισυπόστατος ο Θεός, μυριυπόστατος ο άνθρωπος⁴⁶, υπάρχουν μόνο επειδή ελεύθερα πραγματοποιούν την ύπαρξή τους ως αγάπη – κοινωνία – σχέση που συγκροτεί την υποστασιακή ετερότητα.

Στο σημείο αυτό εμφανίζεται και πάλι μια διπλή και αντιφατική για την κοινή λογική «θέση και άρση» της ανθρώπινης υπόστασης, καθώς ο Αδάμ φαίνεται να αναγνωρίζει στην Εύα ομοιότητα με τον εαυτό του ως

⁴² Γένεσις 2, 18.

⁴³ Γένεσις, 2, 21.

⁴⁴ Σ. Φωτίου, ο.π., σελ. 23.

⁴⁵ Γένεσις 2, 23.

⁴⁶ Γ. Πατρώνος, ο.π., σελ. 87.

προς την υπόσταση και ετερότητα ως προς το φύλο: «αὕτη κληθήσεται γυνή» (Γεν. 2,23).

Τι συνιστά επομένως η γυναίκα για τον προ – πτωτικό Αδάμ; Ο Αδάμ δεν είναι πλέον μόνος, αλλά ζει εν σχέσει με τη γυναίκα, εφόσον αυτή δημιουργείται για να πληρώσει το κενό της μοναξιάς του, δηλ. την νεκροφόρο υπαρκτική αυτοτέλεια. Ολοκληρώνεται δι – αυτής μέσα στην υπαρκτική ελευθερία της σχέσης που υπερβαίνει τη φύση, αλλά χωρίς να αίρεται ως «πλήρης εαυτός»⁴⁷.

Οι συνθήκες αυτές καθιστούν τον ορισμό της ταυτότητας του ανθρώπου αδύνατο να κατανοηθεί, εάν δε γίνει κατανοητή η ταυτότητά του σε σχέση με την Αιωνιότητα (δηλαδή το θείο), επισημαίνει ο Π. Ευδοκίμωφ σχολιάζοντας το σχόλιο του Άγιο Μαξίμου του Ομολογητή ότι ο «άνθρωπος είναι ταυτότητα δια της χάριτος»⁴⁸.

Ο θάνατος και το φύλο φαίνεται να χαρακτηρίζουν τον προ – πτωτικό άνθρωπο ως συστατικές δυνατότητες της υπόστασής του μέσα σε μια μονόδρομα (μέσω της Θείας Χάρης) «ανοιχτή» (δια του αυτεξουσίου) πορεία υπέρβασης των δεδομένων του για την επίτευξη της ενοποίησής του με το Θείο.

Εάν επομένως το φύλο, όπως και ο θάνατος, λειτουργεί ως διάσταση διαίρεσης του ανθρώπινου γένους, η οποία έπρεπε μαζί με άλλες διαιρέσεις, να υπερβαθεί τελικά «εν Χριστώ», όπως υποστηρίζει ο Άγιος

⁴⁷ Σύμφωνα με την Τριαδολογική ερμηνεία του V. Lossky, η προσωπική διάκριση των τριών υποστάσεων του Θεού δεν αναίρει την ομοούσια φύση του, και με την έννοια αυτή οι σχέσεις χρησιμεύουν αποκλειστικά για να εκφράσουν την υποστατική διάκριση των Τριών (Πατήρ-Υιός-Άγιο Πνεύμα) και όχι για να τη θεμελιώσουν. Στην απεικόνιση της υποστατικής διάκρισης του ανθρώπου θα μπορούσαν να αντιστοιχίσουν οι δυο έμφυλες ανθρώπινες υποστάσεις (άνδρας-γυναίκα) και οι σχέσεις μεταξύ τους, οι οποίες δε μπορούν να υπάρξουν ως σχέσεις “αντίθεσης” αλλά ως σχέσεις “διάκρισης” του καθολικού ανθρώπου. Σχέσεις επομένως “μεταξύ” των δύο φύλων δεν υπάρχουν παρά μόνο ως σχέσεις του καθολικού και ενιαίου ανθρώπου “με το” φύλο, παρατήρηση που θα υιοθετήσει ξεκινώντας από διαφορετική οπτική και η Λακανική κριτική, η οποία θα αναλυθεί στο κεφάλαιο περί του ψυχαναλυτικού ενοποιητικού προτύπου.

⁴⁸ P. Evdokimov, ο.π., σελ. 325.

Μάξιμος ο Ομολογητής⁴⁹ (ώστε η ενοποίηση των αισθητών μέσα στον κατά φύση εαυτό του ανθρώπου να προσφερθεί στο Θεό και να επιφέρει και την ενοποίηση με το Θείο), - τότε το φύλο διαιρείται σε ανδρικό και γυναικείο, ώστε μέσω της σαρκικής ένωσης να δοθεί η δυνατότητα υπέρβασης της ατομοκεντρικής αυτονομίας της κτιστής φύσης του ανθρώπου⁵⁰. Αλλά τότε η διαίρεση σε φύλα συνδυάζεται με τη σεξουαλικότητα και την αναπαραγωγή και λειτουργεί ως δυνατότητα σχέσης (συνάντησης) του ανθρώπου με το φύλο.

Εάν δεχθούμε ότι η σεξουαλικότητα υπάρχει προ-πτωτικά, αλλά η «γνώση» της με τη σημασία της λειτουργίας της ως αντι-θετικότητας και αντιπαλότητας δύο ενεργών πόλων που πυροδοτούν την εμπάθεια, την ανισορροπία και τη διαίρεση μπορεί να αποφευχθεί ώστε να διασωθεί η άφυλη «απάθεια» του προ-πτωτικού, ενοποιημένου (χωρίς φύλο) ανθρώπου, τότε η σημασία της θεϊκής εντολής για ένωση «εις σάρκα μίαν» αποτελεί ανεπίλυτο πρόβλημα.

Εάν πάλι η φυσική σεξουαλικότητα εξυπηρετεί τους αναπαραγωγικούς νόμους της κτιστής Δημιουργίας και για τον άνθρωπο ομοίως με τα άλλα ζώα, τότε η εμφάνιση της Εύας – γυναίκας στη κτιστή φύση ως προ-πτωτική εντολή του Θεού για αύξηση και πληθυσμό του είδους φαίνεται να σημαίνει την έναρξη της βιολογικής και ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου είδους πριν την πτώση, η οποία γίνεται αναπόφευκτη και καθοριστική ως χωρο-χρονικό πλαίσιο στην πορεία του ανθρώπου προς τη Θέωση.

Όπως και να έχουν οι ποικίλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, είναι γεγονός ότι η πατερική διδασκαλία είναι ενίοτε και κατηγορηματική ως προς το ότι πριν από την πτώση δε χρειαζόταν η σεξουαλικότητα για τον

⁴⁹ «*Ἦνωσε γὰρ τὸν ἄνθρωπον (ὁ Χριστός), τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θήλυ διαφορὰν τῷ πνεύματι μυστικῶς ἀφελόμενος, καὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ιδιωμάτων καταστήσας ἐπ' αὐτοῖν ἐλεύθερον τὸν λόγον τῆς φύσεως*». Μαξίμου του Ομολογητοῦ, *Προς Θαλάσσιον*, ΜΚ', PG 90, 436 Α.

⁵⁰ Σ. Φωτίου, ο.π., σελ. 41.

πολλαπλασιασμό των ανθρώπων⁵¹, το σώμα υπήρχε, και ο άνδρας και η γυναίκα υπήρχαν χωριστά, με ιδιαίτερη ο καθένας ψυχοσωματική συγκρότηση, όμως η ποιότητα του προ-πτωτικού σώματος τους δεν είναι γνωστή.

Ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης⁵² προσδιορίζει ότι η μείξη, η σύλληψη, ο τόκος, οι ωδίνες και τα υπόλοιπα είδη της φθοράς προστέθηκαν στον άνθρωπο μετά την πτώση.

Ο Ιερός Χρυσόστομος⁵³ τονίζει ότι οι πρωτόπλαστοι «ουδέ ταις των σωμάτων ανάγκαις υπέκειντο», και ότι «προ γαρ της παρακοής αγγελικόν εμμούντο βίον, και ουδαμού συνουσίας λόγος»⁵⁴.

Ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής⁵⁵ μιλάει γενικά περί «πνευματικής εις πλήθος αυξήσεως» του ανθρώπινου γένους, και ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός⁵⁶ συνοψίζει την πατερική παράδοση λέγοντας: «το γαρ αυξάνεσθε και πληθύνεσθε ου πάντως τον δια γαμικής συναφείας πληθυσμόν δηλοί. *Ηδύνατο γαρ ο Θεός και ετέρω τρόπω το γένος πληθύνει ει την εντολήν μέχρι τέλους ετήρησαν απαραχάρακτον*».

Παραμένει εντέλει εξαιρετικά ερεθιστικό σχόλιο για έρευνα η παρατήρηση του Π. Νέλλα ότι όλες οι παραπάνω απόψεις των Πατέρων δε συνιστούν καταφατικές θέσεις αλλά νύξεις και σε τελευταία ανάλυση «αρνήσεις οποιασδήποτε σαφούς και τελικής θέσης», καθώς ο άνθρωπος ως από τη φύση του ον θεολογικό κατανοείται «εικονολογικά» και οι θέσεις αυτές οφείλουν να τοποθετηθούν στο πλαίσιο ενός «ανθρωπολογικού αποφαιτισμού»⁵⁷.

⁵¹ Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 79.

⁵² Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής του ανθρώπου*, 18, PG 44, 192, και *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 108 A.

⁵³ Ιωάννου. Χρυσόστομου, *Εις την Γένεσιν*, PG 18, 4, PG 53, 153.

⁵⁴ Ιωάννου Χρυσοστόμου, ο.π., PG 18, 4, PG 53.

⁵⁵ Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών των Αγίων Διονυσίου και Γρηγορίου*, PG 91, 1341 C.

⁵⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Εκδόσεις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως* 4, 24, PG 94, 1208B

⁵⁷ Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 81 και σελ. 285.

Ο λόγος για το «είναι» του φυσικού ανθρώπου γίνεται αντιθέτως εξαιρετικά σαφής κατά τους Πατέρες, όταν αναφέρεται στη συμπτωματολογία της φθοράς μετά το γεγονός της ανθρώπινης πτώσης.

5.4 Η ΠΤΩΣΗ ΚΑΙ Η ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΦΥΛΑ

Το πρόβλημα της πτώσης των πρωτοπλάστων φέρνει εμφανώς στο προσκήνιο το πρόβλημα της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, καθώς μέσα από αυτό ορίζονται οι διαφορετικές επιλογές και πράξεις των δύο φύλων απέναντι στην απαγορευτική εντολή του Θεού. Η γνώση του καλού και του κακού αποτελεί πειρασμό ελευθερίας, ο οποίος ενδυναμώνεται με τη διαβολή του κακού. Η Εύα παίρνει την πρωτοβουλία και συνδιαλέγεται με τον Όφιν. Τα φύλα διασπασμένα σε ατομικές φύσεις (η Εύα μόνη της) πράττουν αυτονομημένα επιδιώκοντας μια αυτό – θείωση: *«Και είπεν ο όφης τη γυναικί· ου θανάτω αποθανείσθαι ήδει γαρ ο Θεός, ότι η αν ημέρα φάγητε απ' αυτόν, διανοιχθήσονται υμών οι οφθαλμοί και έσεσθαι ως Θεοί, γινώσκοντες καλόν και πονηρόν»*⁵⁸.

Η πρωτοβουλία της Εύας να συγκατατεθεί φανερώνει την ελευθερία της ατομικής επιλογής του ανθρώπου για επίτευξη της αυτο-θέωσης, δείχνοντας ταυτόχρονα εμπιστοσύνη στο Διάβολο και απείθεια στην κλήση του Θεού ότι η θέωση θα δοθεί ως χάρη υπέρβασης των περιορισμών της κτιστότητας στην απεριόριστη υπαρκτικά σχέση. Εάν η Εύα εμπιστεύεται το κακό⁵⁹, συνθήκη ανυπόστατη μέσα στο χώρο της *«καλά λίαν»* προ – πτωτικής δημιουργίας, τότε αυτή η πράξη της αποτελεί την αρχή, δηλαδή

⁵⁸ Γένεσις 3, 5.

⁵⁹ Το πρόβλημα του «καλού και του κακού», κατά την Πατερική θεολογία αντιμετωπίζεται με σαφείς διακρίσεις: το Καλό υπάρχει «οντολογικά», αφού είναι «κατ' ουσίαν»⁵⁹. Το κακό υπάρχει «καθ' έξιν», δηλ. όταν πράττεται, -επομένως μέσα σε συνθήκες «γίνεσθαι», αναφέρεται δηλ. στην ιστορική πραγματικότητα του ανθρώπου. Βλ. Πατράνος, ο.π., σελ. 93

το χρονικό σημείο έναρξης ενός «αντιθετικού» κόσμου⁶⁰, του κόσμου της ανθρωπίνης πρωτοβουλίας στη πορεία της αυτο-Θέωσης.

Η συγκεκριμένη πράξη δεν έχει θηλυκό χαρακτήρα, εφόσον η Εύα λειτουργεί οριακά ως προ – πτωτικός «άφυλος» άνθρωπος, που δίνει ζωή στον έμφυλο άνθρωπο, και έτσι πραγματοποιεί την «εγκατεστημένη» από το Θεό εναλλακτική δυνατότητα της σεξουαλικής διαφοροποίησης και του έμφυλου «γίγνεσθαι» (φυσικής αναπαραγωγής), χωρίς να αποκλίνει ταυτόχρονα από την κυρίαρχη προ-πτωτική συνθήκη του δημιουργήματος, δηλαδή την επιθυμία του για Θέωση, την ενοποίηση με το Δημιουργό.

Η πράξη της Εύας χαρακτηρίζεται από τους σχολιαστές ως επιδίωξη αυτοθέωσης με αποσχιστικό χαρακτήρα, ίσως και δαιμονικό, καθώς η κίνησή της δεν κατευθύνθηκε προς το Θεό, το Αρχέτυπο της εικόνας, αλλά προς αντίθετη κατεύθυνση, το Διάβολο⁶¹. Ο άνθρωπος «*παραχρησάμενος τη δοθείση αὐτῷ φυσικὴ δυνάμει πρὸς ἑνώσιν τῶν διηρημένων, τὴν τῶν ἠνωμένων μάλλον διαίρεσιν ἐδημιούργησε*»⁶².

Με αυτή την κίνηση, οι Πατέρες σχολιάζουν ότι «η ψυχή έστρεψε όλη την ενεργητικότητά της, δηλαδή προς τα αισθητά πράγματα, και ανέτρεψε κάθε ισορροπία εφευρίσκοντας αντίθετα προς τη φύση, μνησικακίες, πόθους, ηδόνες, μορφές ζωής αλλοιωμένες και βίαιες»⁶³.

Σύμφωνα με τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, η στροφή προς την επιφάνεια των αισθητών αντί των φυσικών αγαθών μετατρέπει την αίσθηση σε ηδονή προσθέτοντάς της μορφή, «είδος» άλογο, με αποτέλεσμα τη δημιουργία των παθών, που οδηγεί τον άνθρωπο στην «αλογίαν»⁶⁴. Η νέα τάξη πραγμάτων μέσα στην αλογία αποτελεί μια έκπτωση από την ενοποιητική στη δυσιστική διάσταση της ζωής, καθώς

⁶⁰ Ο Διάβολος θεωρείται ως αρχή της Αντιθετικότητας, μέσα σ'ένα κόσμο ενότητας. «Σατάν δε ο αντικείμενος λέγεται», Ιω. Χρυσοστόμου, *Εγκώμιον εις τον εν αγίοις πατέρα ημών Ευστάθιον Αρχιεπίσκοπο Αντιόχειας της μεγάλης*, 3, PG 50, 603.

⁶¹ Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 61.

⁶² Μαξίμου Ομολογητού, PG 91, 1308 C.

⁶³ Σχόλιο του Δ. Στανιλόαε, όπως αναφέρεται από τον Π. Νέλλα, ο.π., σελ. 63.

⁶⁴ Μαξίμου Ομολογητού, PG. 90, 253 CD.

επιτρέπεται από τον άνθρωπο στο κακό να εμφιλοχωρήσει στη δημιουργία και να εκ-φανθεί δια του ανθρώπου όχι πλέον η θέα του Θεού αλλά η θέα του «κενού».

Η Εύα αποτελεί υπό αυτή την οπτική, την «εικόνα» του χάσματος ανάμεσα στο «Είναι» του Θεού και το «Γίγνεσθαι» της Ιστορίας και της Ζωής, χωρίς όμως να παύει να πραγματώνει τις Θεϊκές συνιστώσες του πρω-πρωτικού ανθρώπου ως «εικόνα» Θεού.

Η αλλαγή της κατεύθυνσης του ανθρώπου και η στροφή του στην αίσθηση, η διάσπαση της ενότητας της Δημιουργίας, ο διαχωρισμός καλού και κακού και η έναρξη της αντίθεσης συνιστούν την ανθρώπινη ευθύνη του αυτεξουσίου καθώς και τις συνέπειες της συνειδητοποίησης της Ετερότητας: η διαφορά ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες τίθεται πλέον μέσα από την αξιολογική μετρική της «αλογίας», αλλά πάντοτε υπό την προοπτική της κατάλυσης της, κατά το Αρχέτυπο, που εξακολουθεί να συνέχει την ανθρώπινη υπόσταση και άρα συνιστά παραλλήλως αίτημα «επανασύστασης» της διαιρεμένης (σεξουαλοποιημένης) ανθρώπινης φύσης.

5.5 ΟΙ ΗΘΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΠΤΩΣΗΣ ΓΙΑ ΤΑ ΔΥΟ ΦΥΛΑ

Οι συνέπειες της παρακοής των πρωτοπλάστων, σύμφωνα με τη Γένεση, οριοθέτησαν διαφορετικούς τρόπους ζωής για τον άνδρα και τη γυναίκα.

Ο Θεός απευθυνόμενος στην Εύα ως γυναίκα είπε: *«πληθύνων πληθυνώ τας λύπας σου και τον στεναγμόν σου· εν λύπαις τέξει τέκνα, και προς τον άνδρα σου η αποστροφή σου, και αυτός σου κυριεύσει»*.⁶⁵ Και προς τον Αδάμ, ως άνδρα είπε: *«εν ιδρώτι του προσώπου σου φαγή τον άρτον*

⁶⁵ Γένεσις, 3, 16.

σου, έως του αποστρέψαι σε εις την γην εξ ης ελήφθης, ότι γη ει και εις γην απελεύσει»⁶⁶.

Η κοινωνία αγάπης μεταξύ άνδρα και γυναίκας αντικαθίσταται από σχέσεις οδύνης, ανταγωνισμού για κυριαρχία. Η απουσία αγάπης δημιουργεί το αίσθημα της ντροπής⁶⁷ ανάμεσά τους και η σεξουαλικότητα εμφανίζεται με χρηστική σημασία και εγωκεντρική «βουλιμική» διάθεση ατομικής ικανοποίησης⁶⁸.

Κυριότερη ανθρωπολογική συνέπεια της πτώσης αποτελεί η έναρξη του «πρώτου πολέμου» μέσα στον κόσμο, αυτού των δύο φύλων.

Η αγάπη μεταλλάσσεται σε εξουσία, ο άνδρας θεωρείται «εξουσιαστής», η γυναίκα μισώντας τον υποτάσσεται.

Η σεξουαλικότητα τους χωρίζει και τους απομονώνει, τα σώματα γίνονται σκεύη ηδονής και πόνου, αλλά είναι και η αιτία που τα δύο φύλα εξακολουθούν να συναντώνται για να γεννήσουν ζωή.

Η Εύα, ως έμφυλος άνθρωπος, «φυσικοποιεί» το ανθρώπινο σώμα στην «δημιουργικά» έμφυλη διάστασή του, στη σχέση του με τη γέννηση, την αύξηση, ανατροφή απογόνων, το μεταλλάσσει δηλαδή από άχρονη πρωτολογική συνθήκη ζωής σε ιστορική.

Η άποψη του Π. Ευδοκίμωφ ότι στην πηγή του όντος και της ζωής βρίσκεται το γυναικείο στοιχείο, καθώς η πρωτοβουλία της «αποστασίας του» δείχνει τον ιδιαίτερο γυναικείο τρόπο να βρίσκεται σε άμεση σχέση έναντι των δυνάμεων και εξουσιών του καλού και του κακού⁶⁹, επισημαίνει ότι η «έ-μφυλη» πλέον Εύα που ξεκινά «εν-στατικά» (όντας δηλ. μέσα στο

⁶⁶ Γένεσις, 3, 19.

⁶⁷ Γένεσις, 2,25. «Της αμαρτίας αμήτοι ουκ ησχύνοντο δίχα περιβολαίων διάγοντες. Μετά δε την πείραν, ένια τον σώματος συνεκάλυσαν μόρια», Θεοδωρήτου του Κύρου, Εις την Γένεσιν, 28, PG 80, 125B. Βλ. και « Η αγάπη ου γινώσκει την αιδά(....) Η αγάπη φυσικώς έχει το μη αιδείσθαι και λαθείν το μέτρον αυτής» Ισαάκ του Σύρου, Τα ευρεθέντα ασκητικά, Λόγος Νη΄, Επιμ. Νικηφόρου Θεοτόκη, Εκδ. Β. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 236.

⁶⁸ Σταύρου Σ. Φωτίου, Ο Γάμος ως μυστήριο Αγάπης κατά την Καινή. Διαθήκη, Εκδ. Αρμός, Αθήνα 1994, σελ. 42.

⁶⁹ P. Evdokimov, ο.π., σελ. 367.

είναι της δημιουργίας⁷⁰), τη μετα-πτωτική ζωή, γίνεται η ίδια με την επιτρεπτική προς το κακό πρωτοβουλία της η αφετηρία φανέρωσης των αντίθετων δυνάμεων της ζωής, που με τη φύση της θα μάχεται δια Βίου: άνδρας – γυναίκα, θάνατος – γυναίκα, και κακό – γυναίκα (προεικάζοντας τη Γέννηση του Χριστού, του Σαρκωμένου Λόγου πάλι από μια γυναίκα, την Παναγία).

Η θλίψη και ο πόνος εμφανίζονται ως οι ιστορικές συναισθηματικές της εξαρτήσεις, ως το αντίβαρο στο βαρύ δημιουργικό φορτίο που αναλαμβάνει. Η Εύα με το κουράγιο να «αποστατήσει», γίνεται ο υπεύθυνος και υπομονετικός δημιουργός της ζωής μέσα στην πτωτική φύση και η αποστροφή που της προκαλεί ο απομονωμένος σύντροφός της θα την ταλαιπωρεί, αντί να την τέρπει, για την πρωταρχική σχέση της με τη Ζωή ως κόλπος δημιουργίας.

Ο Αδάμ, με την ανεύθυνη στάση του της επίρριψης του σφάλματός του στην Εύα δε φαίνεται «επαρκής» για σταθερές εσωτερικές δεσμεύσεις με τη Φύση: αυτός μάχεται να τιθασεύσει τη φύση, για να εποικοδομήσει μια βιώσιμη ανθρώπινη ζωή μέσα σε αυτή. Η σχέση του με τη Γη είναι εχθρική, γιατί σε αυτή κείται το πεπρωμένο του: ο θάνατός του. Ο τρόμος του άνδρα απέναντι στο θάνατο κινητοποιεί την ανταγωνιστικότητά του απέναντι στη Γη και στη Γυναίκα.

Ο άνδρας δρα στο επίπεδο μιας επίμοχθης δραστηριότητας «προς τα έξω»: είναι εκ - στατικός⁷¹ και η ευκαιρία της απολύτρωσης από τους τρόμους του βρίσκεται στον κοινωνικό και πολιτισμικό χώρο ως «λόγος» δημιουργικός και όχι ως «είναι» δημιουργικό, όπως συμβαίνει στη γυναίκα.

Η βιβλική φράση που αποδίδει την κυριότητα του άνδρα επί της γυναίκας συχνά υποκρύπτει το νόημά της ως ερμηνεία της προβολής της

⁷⁰ P. Evdokimov ο.π., σελ. 314.

⁷¹ P. Evdokimov, ο.π., σελ., 314.

ανδρικής ανωτερότητας. Η απελπισμένη προσπάθεια εξισορρόπησης από την πλευρά του αρσενικού, για να συμφιλιωθεί με τη ζωή και τη φύση παρά τις βιολογικές του ιδιαιτερότητες, στράφηκε στη χειρωνακτική και πνευματική δημιουργία, από την οποία σταδιακά απομόνωνσε της γυναίκα, και έτσι ξεκίνησε να οικοδομείται μια ιστορική πορεία υποτίμησης και υποταγής της «πολιτισμικά» υποδεέστερης γυναίκας σε αυτόν, κατά «Θεϊκή εντολή». Ο Αδάμ ονοματίζει την Εύα⁷², όπως ονομάτιζε πρωτόγονικά τα ζώα⁷³. Η ζωώδης αντιμετώπιση αντανακλάται και στην ενστικτώδη και βάρβαρη λειτουργία της «ανδροπρεπούς» (μονοδιάστατα αποδεκτής πολυγαμικής) σεξουαλικότητάς του.

Η προτεραιότητα της ανδρικής δημιουργίας, σύμφωνα με τη Γένεση, ο χαρακτηρισμός κατά την πλάση της γυναίκας ως «βοηθού», η προέλευσή της από την «πλευρά του Αδάμ» και κυρίως η ενεργητική της στάση απέναντι στο διαβολικό πειρασμό αποτελούν αφετηρίες ποικίλων εμπαθών και εξευτελιστικών θεολογικών σχολίων και ερμηνειών με στόχο τον υποβιβασμό της γυναικείας φύσης.

Όμως η άποψη των Πατέρων της Εκκλησίας, παραβλέποντας τη διαχρονική ανδροκρατική πάρωση και υστεροβουλία, είναι σαφής και ξεκάθαρη: «*Αρετής δεκτικόν το θήλυ, ομοτίμως τω άρρενι παρά του κτήσαντος γέγονε*».⁷⁴ Και «*εἰς ποιητής ανδρός και γυναικός, εἰς χους αμφοτέρων, εἰκὼν μία*»⁷⁵. Ακόμη «*και το άρρεν εν ανθρωποις και το θήλυ κατά τε το σώμα και την ψυχήν της αυτής εἴληχεν φύσεως*»⁷⁶. Τέλος «*ουκ ἔστι τάγμα ψυχῶν κατά φύσιν αμαρτανουσῶν και τάγμα ψυχῶν κατά φύσιν δικαιπραγουσῶν*»⁷⁷ καθώς «*γυνή γαρ και ανήρ εν μεν τοις σωματικοῖς εἰσι*

⁷² Γένεσις, 3, 20.

⁷³ Γένεσις, 2, 20.

⁷⁴ Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς την μάρτυραν Ιουλίττα*, 2 PG 31, 241.

⁷⁵ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 37*, 6, PG 36, 289 BC.

⁷⁶ Θεοδώρητου Κύρου, *Εἰς την Γένεσιν*, 20, PG 80, 108 C.

⁷⁷ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις φωτιζομένων, περί των δέκα δογμάτων*, 4,20, PG 33, 481 A.

διακεκριμένοι (...) επί δε των παλαισμάτων της ευσέβειας κοινόν το στάδιον, κοινά τα παλαίσματα»⁷⁸.

Η ερμηνευτική αποσιώπηση ή / και η παρανόηση των παραπάνω πατερικών χωρίων που αρνούνται τον υποβιβασμό της γυναίκας έχουν ως αποτέλεσμα την επικάλυψη της ουσίας της σχέσης των δύο φύλων από τις ερμηνευτικές σκοπιμότητες των ιστορικών και κοινωνικών αντεγκλίσεων μεταξύ τους. Το ανθρώπινο πλάσμα προσπαθεί επί αιώνες ανδρικής κυριαρχίας να επικαλύψει την ανδρική αγωνία απέναντι στη φυσική απόσταση του άνδρα από τη ζωική αρχή και να επικεντρώσει την ανδρική ανωτερότητα στις πολιτισμικές και τεχνολογικές επιτεύξεις, από τις οποίες αποκλείστηκε ιστορικά η γυναίκα, χωρίς να επισημαίνεται ως πρόβλημα η ελλειμματική ισορροπία της ανδρικής ψυχοσωματικής υπόστασης. Παράλληλα, η γυναικεία αυτό-επιβεβαίωση μέσα στους γυναικείους βιολογικούς καθορισμούς απομονώνει τη γυναίκα από τη δικιά της εξισορρόπηση διαμέσου της πνευματικής της ανέλιξης και τη βαλτώνει σε μια μοιραία υποτονική και ζώωδη παθητικότητα⁷⁹.

Η γυναίκα υποτιμήθηκε ανελέητα, όπως θα αναλύσουμε παρακάτω, στα πλαίσια των Χριστιανικών ερμηνευτικών που αναφέρονται στις ηθικές πρακτικές και τις νομοκανονιστικές διατάξεις της Χριστιανικής Θεολογίας ως υπαίτια της επιβολής του κακού. Οι σχέσεις των δυο φύλων με όλη τη συμμετοχική ισότητα που επιδεικνύουν στην αγριότητα, τη βία και την επιθετικότητα, οξυμένες μέχρι εσχάτων από την εξουσία του κακού, δε θα είχαν καμία ελπίδα ύπαρξης, κατά τους Πατέρες, αν ο Θεός της Αγάπης δεν προνοούσε για την παύση της αλληλοεξόντωσης των δημιουργημάτων του.

⁷⁸ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Ομιλία λεχθείσα εν τω Ναώ της Αγ. Ειρήνης*, 3, PG 63, 488.

⁷⁹ «Μη γαρ προφασιζέσθω το ασθενέστερον η γυνή· εν γαρ τη σαρκί τούτο· η μέντοι ψυχή επίσης την ανδρεία την οικείαν είληχεν δύναμιν», Μεγ. Βασιλείου, *Περί της ανθρώπου κατασκευής*, 1,22, PG 30, 33 Δ.

5.6 Η ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΩΝ ΔΕΡΜΑΤΙΝΩΝ ΧΙΤΩΝΩΝ

Οι ορθόδοξοι Πατέρες, για να γεφυρώσουν το χάσμα μεταξύ της προ- και μετά-πτωτικής κατάστασης του ανθρώπου, ανέπτυξαν τη διδασκαλία τους για τους «δερμάτινους χιτώνες»: *«και εποίησε κύριος ο Θεός των Αδάμ και τη γυναικί αυτού χιτώνας δερματίνους και ενέδυσε αυτούς»*⁸⁰. Αυτοί αποτελούν το δώρο της φιλευσπλαχνίας του Θεού στο μεταπτωτικό άνθρωπο, προκειμένου να επιζήσει.

Το «αισιόδοξο παράδοξο» (εφόσον «η φυσικότητα της αντίπαλης σεξουαλικότητας του ανθρώπου δεν αποτελεί φυσικότητα στην προ-πτωτική κατάσταση) οδηγεί προς μια ορθόδοξη εσχατολογία, καθώς η «α-φυσικότητα» (η σεξουαλικότητα του ανθρώπου) θα αρθεί στη μελλοντική Βασιλεία του Θεού και θα επιτευχθεί η ενοποίηση Θεού και ανθρώπου μέσω της υπέρβασης των διαφοροποιήσεων.

Ο Π. Νέλλας στο βιβλίο του «Ζών Θεούμενον», προσδιορίζοντας τη θέση των δερμάτινων χιτώνων⁸¹ διασαφηνίζει ότι, κατά την πατερική άποψη, δεν ορίζονται ούτε ως φυσικό στοιχείο του ανθρώπου (αφού προστέθηκαν σε αυτόν μετά την πτώση) ούτε ως σώμα (προκειμένου να αποφύγουν την υποτιμητική για το σώμα άποψη των Γνωστικών⁸²).

Οι δερμάτινοι χιτώνες εκφράζουν την έναρξη της βιολογικής ζωής, άρα τη θνητότητα⁸³, η οποία επιβάλλεται στον άνθρωπο καθώς με την έναρξη της ανταγωνιστικότητας της κοινωνικής ζωής ανατράπηκε η λειτουργικότητα των φυσικών ιδιοτήτων της σοφίας και κυριαρχικότητας που είχε ο άνθρωπος μέσα στον προ – πτωτικό κόσμο ως εικόνα του Θεού.

⁸⁰ Γένεσις, 3, 21.

⁸¹ Π. Νέλλας, Ζών Θεούμενον, ο.π., σελ. 47-57.

⁸² Οι Γνωστικοί πίστευαν ότι ο γάμος ήταν αμαρτία και εφεύρεση του διαβόλου, αφού με αυτόν έρχονταν νέες υπάρξεις στον κακό παρόντα κόσμο και η ύλη και το σώμα ήταν στοιχεία που πρέπει να πολεμηθούν και να εξαφανισθούν. Βλ. Στ. Φωτίου, ο.π., σελ. 75, και Π. Νέλλα, ο.π., σελ. 48.

⁸³ Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 50.

Η ύλη, της οποίας η κίνηση εκτροχιάζεται καθώς ανατρέπεται η δια του ανθρώπου σχέση της προς την ψυχή και το πνεύμα, μεταλλάσσεται σε αδιέξοδη και διαχωρισμένη.

Ο κόσμος, ως το ευρύτερο οντολογικό περιβάλλον του ανθρώπου, χάνει την αρμονία του, το «καλά λίκαν» και διασπάται. Οι διασπάσεις και οι συγκρούσεις στον αρμονικό πλέγμα σχέσης ανθρώπου – Σύμπαντος (μια από αυτές και η διαίρεση των φύλων)⁸⁴ απαιτούν νέους τρόπους αντιμετώπισης των νέων προβλημάτων που αναφύονται στην ανθρώπινη ιστορική ζωή. Γεννιέται η ανάγκη για πολιτική, κοινωνική και πολιτιστική δημιουργία, περιεχόμενο των δερμάτινων χιτώνων, που θα προστατεύσουν τον άνθρωπο στον «άλλο» τρόπος ζωής του ως αναζήτηση νέων ικανοποιήσεων⁸⁵.

Η κριτική στάση των πατέρων απέναντι στην αυτονομία των δερμάτινων χιτώνων στο σημείο αυτό είναι ξεκάθαρη.

Το υλικό των δερμάτινων χιτώνων, δηλαδή η ενοποιητική δυνατότητά τους που θα προστατεύσει τον άνθρωπο από την απελπισία και τον αφανισμό, μέσω της σεξουαλικότητας, της επιστήμης, της τέχνης, της πολιτικής δεν επιτρέπεται να θεοποιείται ως αυτονομούμενη ανθρώπινη επίτευξη, γιατί η ελπίδα απελευθέρωσης από τα δεσμά της φθαρτότητας, και του θανάτου μέσω της θεοποίησης ενός Θεϊκού δανείου παραπλανά τον άνθρωπο σε ένα λαθεμένο προσανατολισμό⁸⁶.

Η χρήση και μόνο των δερμάτινων χιτώνων, και μάλιστα με μέτρο, μπορεί να οδηγήσει στην επανασύνδεση με το Θεό και την πληρότητα⁸⁷. Η προσπάθεια αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου μέσα από το υλικό των δερμάτινων χιτώνων, ο εσχατολογικός δηλαδή προσανατολισμός του προς

⁸⁴ Ο.π., σελ. 78.

⁸⁵ Βλ. Ιω. Χρυσοστόμου, *Περί παρθενίας*, 15, PG 48, 545, και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 45, *Εις το Άγιον Πάσχα*, 8, PG 36, 632 C και Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών των Αγίων Διονυσίου και Γρηγορίου*, PG 91, 1352 B-1356 A.

⁸⁶ Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 103-104.

⁸⁷ Ο.π., σελ. 109-110.

τη θεοποίηση των δικών του επιτευγμάτων, οδηγεί τον άνθρωπο στον παραλογισμό και την αποσύνθεση μιας α-νόητης αυτο-θέωσης.

5.7 Η ΣΑΡΚΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ Η ΣΥΝΤΡΙΒΗ ΤΩΝ ΑΝΤΙΘΕΤΩΝ

Το ενοποιητικό πρότυπο του κόσμου, το οποίο αποτυπώνεται στην τριαδολογική διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας συμπεριλαμβάνει την προετοιμασία και επίτευξη της υποστατικής ένωσης, κατά το πρότυπο της ένωσης των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας, μεταξύ ανθρώπινης φύσης και «Θείου Λόγου εν τω Χριστώ».

Σε συμφωνία με τους Έλληνες Πατέρες διδάσκονται τρεις ενωτικοί τρόποι μέσα στο Θεϊκό πρότυπο⁸⁸:

- α) η «κατ' ουσία ένωση» των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας,
- β) η «κατ' ενέργεια ένωση», η οποία χαρίζεται στον άνθρωπο με την «κατ' εικόνα» δημιουργία του και
- γ) η «υποστατική ένωση», η οποία πραγματοποιείται μέσα από τη Σάρκωση του Λόγου, εφόσον η Θεία και η ανθρώπινη φύση έχουν στο Χριστό το ίδιο πρόσωπο, άρα η διάσταση μεταξύ ανθρώπινου και θείου γεφυρώνεται.

Η σημασία της Σάρκωσης του Λόγου για την άρση κάθε αντιθετικότητας μέσα στον υλικό και πνευματικό κόσμο είναι θεμελιώδης. Η Σάρκωση του Υιού του Θεού στη Χριστοκεντρική ανθρωπολογία δεν είναι απαραίτητη μονοδιάστατα ως καθαρτήριο «θυσία» για την «μετασκευή»⁸⁹ του πτωτικού ανθρώπου από «αμαρτωλό» σε «άγιο», δηλ. ως ηθικό εφελτήριο προς την πνευματική καθαρότητα.

⁸⁸ Ο.π., σελ. 32.

⁸⁹ Ο όρος «μετασκευή» χρησιμοποιείται από τον Ιερό Χρυσόστομο για να δηλώσει τη φροντίδα του Θεού για το ανθρώπινο σώμα μετά την Πτώση. Βλ. Ιω. Χρυσόστομο, *Εις τους Ανδριάντας*, ομ. 11, 4, PG 49, 12δ. Βλ. και Π. Νέλλας, ο.π., σελ. 284.

Στο βάθος της ανθρώπινης δομής, αλλά και της δομής του Σύμπαντος, κατά την Πατερική Θεολογία, η Σάρκωση του Λόγου αποτελεί την αποκάλυψη της Αλήθειας της Ενότητας, την αγαπητική προ-οικονομία της ενότητας του Θεϊκού Αρχέτυπου με τον άνθρωπο.

Η φύση, η σωματική σεξουαλικότητα και ο θάνατος, οι τρεις χαρακτηριστικές διαφορές που χωρίζουν τον άνθρωπο από το Θεό, στην ενσάρκωση του Θεού αίρονται: *«εφεξής ανείλεν ο Σωτήρ, τούτο μεν ανθρωπότητος μετασχών, εκείνο δε νεκρωθείς επί του Σταυρού, το δε τελευταίον τείχος, την του θανάτου τυραννίδα, παντάπασι της φύσεως εξέβαλεν ανάστας»*⁹⁰. Αυτό βεβαιώνουν:

- α) η γέννηση του Χριστού «άνευ σποράς» και «άνευ φθοράς», η οποία καταργεί τη διαφορά των φύσεων (Θεϊκής, ανθρώπινης) και την αναπαραγωγική αξία της σεξουαλικότητας,
- β) η ζωή του ως άνδρα και η σταύρωσή του, που καταργούν την επιθυμία για τα πάθη και κάθε εξουσία του κακού (ως αντιθετικότητα και διαβολή) νεκρώνοντας το σώμα και
- γ) η ανάσταση του Χριστού, η οποία ελευθερώνει την ανθρώπινη φύση από τη φθορά και το θάνατο.

Η διαφορά των φύλων στην ενσαρκωμένη θεϊκή φύση μετατρέπεται σε ακύρωση κάθε φυσικής οριοθέτησης, καθώς ο ίδιος ο Χριστός γεννιέται και ζει ανθρώπινα ως άνδρας καταργώντας το σεξουαλικό καταναγκασμό της φυσικής αναπαραγωγής, από μητέρα / γυναίκα με ανθρώπινη φύση αλλά χωρίς απώλεια της παρθενικότητάς της.

Η αγνότητα του ανδρικού σώματος του Χριστού έρχεται σε αντίθεση με τη συνηθισμένη βιολογική πρακτική κατασπατάλησης της ανδρικής γενετήσιας ορμής, δίνοντας αξία στην περιφρονημένη από τον άνδρα σωματική σάρκα.

⁹⁰ Ν. Καβάσλα, *Περί της εν Χριστώ Ζωής*, PG, 150, 572CD

Η αγνότητα του γυναικείου σώματος της Θεοτόκου (παρθενικός τόκος), ακυρώνει τη βιολογική δέσμευση του γυναικείου σώματος στη φυσική μητρότητα (τη γέννηση θνητών) και ελευθερώνει την πνευματική δημιουργικότητα, τη γέννηση του Λόγου.

Ο άνδρας – Χριστός υποφέρει σωματικά στο Σταυρό τις ωδίνες και τη θλίψη που αντιστοιχούν στην κατάρα της Εύας στο φυσικό τόκο της και στην κατάρα του Αδάμ στην επίμοχθη καλλιέργεια της φύσης.

Η γυναίκα – Θεοτόκος ακυρώνει τη συνομιλία της Εύας με το κακό και ευαγγελίζεται «σιωπηλά», διατηρώντας τα ρήματα της Ζωής στην καρδιά της, μέσα στο μυστήριο της άσπορης σύλληψης του Θεϊκού Λόγου.

Η ανδρική ενεργητικότητα του Χριστού υποτάσσεται στο μαρτύριο του Σταυρού, η γυναικεία υποταγή της Θεοτόκου ενεργοποιείται κατά τη γέννηση του Κυρίαρχου επί του θανάτου. Τα όρια των αυτονομημένων σεξουαλικών στοιχείων της αρσενικότητας και θηλυκότητας καταλύονται και η ελαττωματική αποσπασματικότητα των έμφυλων φύσεων υπερβαίνεται.

Με τη Σάρκωση του Λόγου ο Αδάμ και η Εύα αποκαθίστανται στην προοπτική της εσχατολογικής μορφής της Αρχετυπικής Ενότητας⁹¹. Η ανθρώπινη συνείδηση, γυμνή από τους συμπτωματικούς τρόπους της σεξουαλικότητας ανάγεται στο ενοποιητικό πρότυπο του Θείου: «*Εγώ το Α και το Ω, ο πρώτος και ο έσχατος*».⁹²

5.8 ΤΑ ΦΥΛΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΑΝΥΠΟΣΤΑΤΑ, ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΙΣΑΕΙΑ

Η ενσάρκωση του Θείου αποκατέστησε, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, την πτωτική φύση του ανθρώπου και, κατά την άποψη του

⁹¹ Εξαιρετικά σαφής έκφραση της σωτηρίας και των δύο φύλων, άρα και της σωματικής υπόστασης του ανθρώπου, αποτελεί η εικονογραφία της Ανάστασης: ο Χριστός κατεβαίνοντας στον Άδη ανασύρει από τα άδυστα του θανάτου με το ένα χέρι τον Αδάμ και με το άλλο την Εύα. Η ανάσταση δεν αγνοεί την έμφυλη ζωή του ανθρώπου στη γή.

⁹² Ιωάννου, *Αποκάλυψη*, 22,13.

Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, υπό τη χριστολογική και εσχατολογική προοπτική του ανθρώπου ο «σεσωσμένος» άνθρωπος υπερβαίνει και τον πρωτόπλαστο άνθρωπο, καθώς υπερέβη την πτωτική του εμπειρία, δηλαδή επιλέγει την ένωση με το Θείο έχοντας ήδη πλήρως, κατά την ανθρώπινη φύση του, αναλωθεί μέσα στην αίσθηση και την ύλη⁹³.

Ο εσχατολογικός προορισμός της Θέωσης θα πραγματωθεί όταν ο άνθρωπος αναστηθεί, κατά τους Πατέρες, στη Δεύτερη Παρουσία του Θεού, ως εικόνα Θεού, και αυτό «όταν τα δύο γίνουν ένα»⁹⁴ συνακόλουθα με την ενοποιημένη ά- φυλη μορφή και σχέση που είχαν πριν την πτώση.

Η γαμική (σεξουαλική) σχέση, ως σχέση αποκλειστικότητας μεταξύ ετερόφυλων ατόμων, θα καταργηθεί στη Βασιλεία του Θεού, σύμφωνα με το Ευαγγελικό κείμενο: «*Εν τη αναστάσει ουτε γαμούσιν ούτε εκγαμίζονται*».⁹⁵

Ο άνθρωπος αποκαταστημένος «στην προσωπική του αλήθεια»,⁹⁶ που δεν παύει να περιέχει και τη σωματική του αλήθεια, απελευθερώνεται από τη φυσική φθορά και το θάνατο, το χώρο και το χρόνο.

Η σεξουαλικότητα καταργείται, εφόσον καταργούνται οι οριοθετούσες συνθήκες που επιβάλλει η φύση στη νέα κοινωνία αγάπης. Η χρηστική λειτουργία των φύλων γίνεται ανενεργή, καθώς οι άνθρωποι θα είναι τέλειοι και ολόκληροι «*εν μηδενί λειπόμενοι*»⁹⁷.

Η διαφοροποίηση των φύλων αδυνατεί να αποτελέσει οντολογική διάκριση, εφόσον δεν υπάρχει στην «*κατ' εικόνα*» ενιαία φύση ούτε στην «*καθ' ομοίωσιν*» προσδοκία της, καθώς «*ουκέτι προς το Θείον αρχέτυπον βλέπει*»⁹⁸.

⁹³ Γ. Πατρώνος, ο.π., σελ. 79-80.

⁹⁴ Κλήμεντος Ρώμης, *Β' Επιστολή*, (Α' Κορινθίους 12, 2). Η αναφορά στον Π. Ευδοκίμωφ, ο.π., σελ. 216.

⁹⁵ Ματθ. 22, 30.

⁹⁶ Στ. Φωτίου, ο.π., σελ. 215.

⁹⁷ Ιακώβου 1, 4.

⁹⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής του ανθρώπου*, 16, PG44, 185A.

Το οντολογικό ανυπόστατο του φύλου εκφράζεται με απόλυτη σαφήνεια στον αποκαλυπτικό λόγο του Απόστολου Παύλου: «*ουκ ἐνι ἄρσεν και θήλν· πάντες γαρ υμεῖς εἰς ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*»⁹⁹.

Για την Ορθόδοξη Θεολογία, και κατ' επέκταση για τη Χριστιανική Ανθρωπολογία, οντολογικό χαρακτήρα αποκτά η εσχατολογική ισότητα άνδρα και γυναίκας, επειδή έτσι το φύλο φαίνεται να περιορίζεται αποκλειστικά ως λειτουργικό χαρακτηριστικό ανάδειξης της ετερότητας στα πλαίσια της ανθρώπινης φυσικής παρουσίας. Αλλά και η φυσική ιδιαιτερότητα κάθε φύλου ενοποιείται στην ανακαινισμένη φύση της Χριστολογικής προοπτικής: άνδρες και γυναίκες είναι «*σύμφυτοι Χριστῷ*»¹⁰⁰, τονίζει ο Απόστολος Παύλος.

Ενώ όμως η Ορθόδοξη Ελληνική Πατερική παράδοση δεν αντιλαμβάνεται την ισότητα ως ισοπέδωση και αποδίδει απόλυτο σεβασμό στην ιδιαιτερότητα¹⁰¹, καθώς αναγνωρίζει στο γυναικείο φύλο απόλυτη ισοτιμία με το ανδρικό, ως «πλήρη και τέλεια» εικόνα Θεού, γεγονός που επικυρώνεται γλαφυρά σε πολλούς πατέρες (όπως π.χ. στον Άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό καθώς «*ο άνθρωπος λογικός ων, ἀγει μᾶλλον την φύσιν, ἢ περ ἀγεται*»¹⁰², ή στο Μέγα Βασίλειο «*προς οὐδέν υμῖν τῶν ἀγαθῶν τὸ ἐλάττωμα τῆς φύσεως ἐμποδίζει*»¹⁰³), - η Ερμηνευτική της φυλετικής ισότητας φαίνεται να αποτελεί αμφιλεγόμενο ηθικό κανονιστικό πρόβλημα, ιδιαίτερα σε σχέση με τη διδασκαλία του Απόστολου Παύλου, ως μαρτυρία Χριστιανικού ήθους και νοοτροπίας.

⁹⁹ Παύλου, *Προς Γαλάτας* 3, 28.

¹⁰⁰ Προς Ρωμαίους, 6, 5.

¹⁰¹ Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, «Μαρτυρία και διακονία της Ορθόδοξης γυναίκας μέσα στην ενωμένη Ευρώπη (Προϋποθέσεις και Δυνατότητες)», *Τνδίκτος*, 8, Καλοκαίρι 1997, σελ.

¹⁰² Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκθεσις Ὁρθοδόξου Πίστεως*, 27, PG 94, 960 κ.εξ.

¹⁰³ Μέγας Βασίλειος, *Εκ της Μαρτ. Ιουλίττας*, I-Z εκδ. Απ. Διακονίας, τόμος 59, σελ. 48-49.

5.9 Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΙΑΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ¹⁰⁴ ΤΗΣ ΘΥΣΙΑΣ

Η Θεολογία του Αποστόλου Παύλου καθορίζει τη Χριστιανική Ανθρωπολογία με το διακριτικό χαρακτηριστικό ενός υποτιθέμενου «ανδροκεντρικού σωτηριολογισμού»¹⁰⁵. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο άνθρωπος εισερχόμενος στην Εκκλησία μεταμορφώνεται και ανακαινίζει τον εαυτό του στην πορεία του προς το Χριστό. Αποβάλλοντας την εξουσιαστικότητα και τις επιθυμίες, ως αρχές των παθών, ο άνθρωπος οφείλει να υποτάσσεται με ταπείνωση στο συνάνθρωπό του στο σχεσιακό πλαίσιο της αγαπητικής κοινωνίας, ως ένδειξη πίστης και χριστιανικού ήθους. Το πρωταρχικό δίπολο στενών (σαρκικών, σωματικών) σχέσεων, αυτό του άνδρα και της γυναίκας, θα έπρεπε ουσιαστικά να αποτελεί το ηθικό πρότυπο συμπεριφοράς και νοοτροπίας απέναντι σε οποιαδήποτε μορφή ποικιλόμορφης ετερότητας μέσα στο κοινωνικό δίκτυο της Εκκλησίας.

Σχολιάζοντας τη θεμελίωση της Παύλειας ηθικής στην περιστολή των εγκόσμιων και ειδικά των ερωτικών δραστηριοτήτων, δηλαδή στην εγκράτεια, η οποία αποτελεί την κατ' εξοχήν «θυσιαστική» αρετή των Χριστιανών προς πνευματικό όφελος, πολλοί μελετητές¹⁰⁶ συμπεραίνουν ότι ο Παύλος είναι αυτός ο οποίος εισάγει το γενετήσιο φόβο στο Χριστιανισμό. Η σεξουαλικότητα, περιορισμένη ακόμη και μέσα στα θεσμικά και μυστηριακά πλαίσια του γάμου, χαρακτηρίζεται ως αναγκαίο κακό. «*Καλόν ανθρώπω γυναικός μη άπτεσθαι*»¹⁰⁷ υπερτονίζει ο Παύλος. Η σεξουαλική πράξη είναι καλό να αποφεύγεται· εξάλλου το πρότυπο, ο ίδιος ο Χριστός, παρέμεινε άγαμος.

¹⁰⁴ Ο όρος αναφέρεται στη μεταφυσική παράδοση της Ορθοδοξίας η οποία δίνει οντολογική προτεραιότητα στη Σχέση. Βλ. Μ. Μπέζος, «Η φιλοσοφία της σχέσης στη Θεολογία της Ορθοδοξίας», στον τόμο *Φιλοσοφία και Ορθοδοξία*, Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, σελ.146.

¹⁰⁵ Σ. Φωτίου, ο.π., σελ. 86.

¹⁰⁶ Walter Schubart, *Θρησκεία και έρωας*, Εκδ. Ολκός, Αθήνα, 1993, σελ. 209.

¹⁰⁷ Προς Κορινθίους, Α', 7.

Αλλά όμως η αγαπητική και αμερόληπτη μεγαλοψυχία¹⁰⁸ του Χριστού απέναντι στα δύο φύλα και τις σχέσεις τους, όπως αυτή διαφαίνεται στη καταγραφή των στάσεων και των λόγων του στην καθημερινή ανθρώπινη ζωή του, περιορίζει την αποχή από τη σεξουαλική δραστηριότητα μάλλον ως δευτερεύουσας σημασίας ηθικό επίτευγμα για τη θέωση του ανθρώπου: ο ίδιος ο Ιησούς ευλογεί το γάμο στην Κανά, συγχωρεί τη μοιχαλίδα, συναναστρέφεται γυναίκες κάθε κοινωνικής τάξης, ηλικίας και ηθικής αρτιότητας, έχει ένθερμες μαθήτριες και αγαπημένες φίλες και διακριτικά προστατεύει με στοργή τη μητέρα του.

Η απενεργοποίηση του λειτουργικού σεξουαλικού χαρακτήρα της ανδρικής φύσης του στις καθημερινές επαφές του Χριστού με τις γυναίκες, και κατ' αναλογία με τους άνδρες, επιβεβαιώνει τον άφυλο τρόπο μιας τέλει αγαπητικής σχέσης, η οποία αφού γευθεί την πλήρη απόρριψη (συκοφαντίες) και αφού θυσιαστεί με το πιο ακραίο πάθος (Σταύρωση), εντέλει καθαίρει και ελευθερώνει με το υπαρκτό παράδειγμά της τις φυσικές ανθρώπινες σχέσεις από την αντιπαλότητα και τη βιαιότητα του πάθους. Ο Χριστός φαίνεται να δικαιώνει κάθε είδος υπερ-βαίνουσας αγάπης, και της σεξουαλικής συμπεριλαμβανομένης, ως υπέρτερο κάθε στενής ηθικής αποτίμησης λέγοντας για την πόρνη: *«αφένονται αι αμαρτίες αυτής αι πολλάί, ότι ηγάπησεν πολύ»* και *«ω δε ολίγον αφήται, ολίγον αγαπά»*¹⁰⁹

Αυτό, όμως, που ο Χριστός ξεπερνά με νηφάλια απλότητα και κατανόηση, στον Παύλο τυποποιείται λεπτομερώς σε οριοθετημένες περιοχές απαγορεύσεων: *«Ωστε και ο γαμίζων την εαυτού παρθένον καλώς ποιεί, δε μη γαμίζων κρείττον ποιήσει»*¹¹⁰. Η συμβουλευτική του Παύλου για τις σχέσεις των δύο φύλων μέσα στο γάμο, αλλά και ειδικότερα για τη θέση της γυναίκας μέσα σ' αυτόν, απηχεί τις πατριαρχικές ιουδαϊκές

¹⁰⁸ W. Schubart, ο.π., σελ. 209.

¹⁰⁹ Λουκάς 7, 47.

¹¹⁰ Προς Κορινθίους, Α',.

αντιλήψεις, τις οποίες ο ίδιος ο Χριστός με τη στάση του ανασκεύασε εκ θεμελίων.

Προτροπές ηθικού προσανατολισμού προς τις γυναίκες όπως: «Κεφαλή δε γυναικός ο ανήρ» (Α΄ προς Κορ. 11, 3), «Γυνή εν ησυχία μανθανέτω εν πάση υποταγή» (Α΄ προς Τιμ. 2, 11), «Αι γυναίκες τοις ιδίοις ανδράσιν υποτάσσεσθαι» (Προς Εφεσ. 5, 22) «Γυναικί διδάσκειν δε ουκ επιτρέπω, ουδέ αυθεντείν ανδρός» (Α΄ προς Τιμ. 2, 12) «η δε γυνή ίνα φοβήται τον άνδρα» (Προς Εφεσ. 5, 33) αποτέλεσαν πρόσφορο έδαφος σε επιφανειακές ή βαθύτερα συμπλεγματικές ερμηνείες για υποτιθέμενη ανυπαρξία της ισοτιμίας της γυναίκας απέναντι στον άνδρα. Χαρακτηριστικά ιστορικά παραδείγματα αποτελούν οι μισογυνικές ερμηνείες των Αυγουστίνου, Τερτυλιανού, Ιερώνυμου και Ωριγένη και άλλων Δυτικών Πατέρων με τις γνωστές επιπτώσεις για το κινήγι των γυναικών ως Μαγισσών από το τέλος του Μεσαίωνα έως τις αρχές του Διαφωτισμού¹¹¹.

Η σχεσιακή οντολογία της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας των Ελλήνων Πατέρων, έτσι όπως εκφράζεται στην τριαδολογική ερμηνεία του Θεού και στη συμβιωτική «εν Θεώ», «προσωποκρατία» των ανθρώπων, ως Ενότητα ουσίας μέσα στην πολλαπλότητα των προσώπων, αναδεικνύει την αμοιβαία συμπλήρωση των δύο φύλων με την ανύψωσή τους σε θεϊκό επίπεδο μέσα στο μυστήριο του γάμου: «Πλήν ούτε γυνή χωρίς ανδρός ούτε ανήρ χωρίς γυναικός εν Κυρίω» (Προς Κορινθίους Α΄, 11, 11), επιβεβαιώνει ως αρχή της σχεσιακής οντολογίας του ανθρώπου ο Απόστολος Παύλος. Και είναι αυτός που σηματοδοτεί βαθύτατα τον ασκητικό χαρακτήρα του μυστηρίου αυτού, το οποίο σφραγίζει κάθε σκέψη του ανθρώπου ή επιθυμία ή πράξη του ως «Θεούμενου ζώου», που οφείλει να αυτο-υπερβαθεί.

¹¹¹ Βλ., W. Schubart, ο.π., σελ. 212-230. Βλ. επίσης και Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννη, ο.π., σελ. 22 για τη διάσταση της θέσης μεταξύ Θωμά Ακινάτη και Μ. Βασιλείου.

Η χαρακτηριστική φράση, αντιθέτως, που επιδοκιμάζει την ετερότητα στα πλαίσια μιας ποθούμενης θέωσης: «*έκαστος ίδιον χάρισμα έχει εκ Θεού, ος μεν ούτως, ος δε ούτως*»¹¹² δε φαίνεται να απευθύνεται μόνο σε επιλογές γάμου η παρθενίας, αλλά ακόμη ευρύτερα σε επιλογές αυθυπέμβασης όλων των ανθρώπινων διαφορών με το Θείο στο όνομα της ένωσης με το Χριστό. Στις προτροπές του Παύλου προς τα δύο φύλα εμφανίζεται η βαθύτερη ασκητική προτροπή για συσχετισμό δύο ασύμπτωτων τρόπων ύπαρξης σε μια καινοφανή ενότητα: ο στίχος προς Εφεσίους, Ε', 21 αποτελεί τον περισσότερο παρερμηνευμένο, ως προς αυτή την ενοποιητική διάσταση, λόγο του Απόστολου Παύλου για τα δύο φύλα: «*οι καθ' ένα έκαστος την εαυτού γυναίκα ούτως αγαπάτω ως εαυτόν, η δε γυνή ίνα φοβήται τον άνδρα*»: Ο άνδρας καλείται να υπερβεί το σύνδρομο του ανεξάρτητου «σπορέα», το φόβο της προσέγγισης της γυναικείας φύσης, ως πηγής της ζωής που πάντα του υπενθυμίζει ότι ο ίδιος παραμένει φορέας θανάτου και τον εμποδίζει να αγαπά. Η γυναίκα καλείται να υπερβεί την αλαζονεία της ως φορέα της ζωής, που γνωρίζει βέβαια να αγαπά, εφόσον δημιουργεί (με το μητρικό τρόπο), αλλά δε φοβάται.

Ο άνδρας προσφέρει όλο τον εαυτό του θυσία αγάπης στη γυναίκα και αυτή τον αποδέχεται όλο με θυσία ταπείνωσης και τιμής στην αγάπη αυτή, που την περιέχει όλη. Η αυθυπέμβαση αυτών των ιδιαιτεροτήτων της έμφυλης ανθρώπινης φύσης μοιάζει να ανήκει στο χώρο της ουτοπίας, αν δε διευκρινισθεί ότι η μυστηριακή αυτή ένωση μαρτυρεί βαθιά διάθεση αυτοθυσίας και αλληλοπεριχώρησης σε μια σχέση που τελείται μέσα στην Αγάπη του Χριστού¹¹³, μέσα επομένως σ' έναν τρόπο «*του υπάρχειν δια τους άλλους εν ζωή και εν θανάτω*»¹¹⁴.

¹¹² *Προς Κορινθίους*, Α', 7, 7.

¹¹³ W. Schubart, ο.π., σελ. 105.

¹¹⁴ Γεώργιος Γαλίτης, «Ερμηνευτικά της Κ. Διαθήκης», Εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1981, σελ. 534, και στο βιβλίο του Στ. Φωτίου, *Ο Γάμος ως Μυστήριο αγάπης*, ο.π., σελ. 103.

Κύριος και τελικός σκοπός του γάμου στην Ορθόδοξη Θεολογία είναι η «θυσία» ως τρόπος σχέσης για πνευματική και ηθική τελείωση των συζύγων. Επομένως η μαρτυρία του ήθους και της νοοτροπίας της Εκκλησίας για τα δύο φύλα είναι πρώτα η δια μέσου της αγάπης «μαρτυρική» τελείωση και δευτερευόντως η τεκνογονία και η φυσική διαιώνιση του είδους. Το είδος αυτής της σχέσης, μέσω της οποίας ο άνδρας και η γυναίκα «μπορούν να κατακτήσουν την ακεραιότητα του ανθρώπινου πλάσματος με μια εσωτερική μετάλλαξη της θνητής και φθαρτής τους ύπαρξης»¹¹⁵ δεν μπορεί να περιορισθεί σε ένα βιολογικό σκοπό διαιώνισης της ανθρώπινης ζωής μέσα στα θνητά όρια που καθορίζονται από τον κόσμο της Πτώσης ούτε είναι νοητό ο Θεός να παρουσιάζεται ως «ο αφέντης ενός μεγάλου ανθρώπινου εκτροφείου, όπου τα παντρεμένα ζευγάρια έχουν διαταχθεί να γεννούν και να ανατρέφουν παιδιά διαιωνίζοντας την ιστορία της ντροπής τού ανθρώπου μέσα σ' ένα απροσδιόριστο και δίχως νόημα μέλλον»¹¹⁶. Τα λειτουργήματα των δύο φύλων που απορρέουν από τα ιδιάζοντα φυσικά χαρακτηριστικά τους δεν αποτελούν ευλόγως «δικαιώματα», δηλ. ατομικές διεκδικήσεις προς απολαβή εξουσίας, όπως στη Δύση¹¹⁷, αλλά αντιθετικές μαρτυρίες «θυσίας», που συνεπάγονται ακραιφνώς γνήσιες προσωπικές σχέσεις μέσα σε μια προσωποκεντρική κοινότητα Αγάπης.

5.10 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ (ΜΙΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ)

Η μεταφυσική παράδοση της Ορθοδοξίας αποδίδει οντολογική προτεραιότητα στο Θεό, ο οποίος δημιουργεί, αγάπησε και τίμησε τον άνθρωπο και προέταξε την αξία της σχέσης έναντι της ουσίας, γεγονός που

¹¹⁵ Phillipe Sherrard, «Η σεξουαλική σχέση», στο βιβλίο των F. Schuon, Ph. Sherrard, S. H. Nasr, *Άρρεν και θήλυ επιποίησεν αυτούς - Το Μυστήριο της σεξουαλικής σχέσης*, Εκδ. Πεμπτουσία, 1991, σελ. 69.

¹¹⁶ Ph. Sherrard, ο.π., σελ. 69.

¹¹⁷ Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, ο.π., σελ. 25.

οικοδομεί μια βαθιά θεολογική δομή στον πυρήνα της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας. Ο άνθρωπος, ως ον θεολογικό, αποτελεί μια ανοικτή οντολογική πρόταση κατά αποφαιτικό τρόπο, καθώς αποφαιτικός είναι και ο τρόπος προσέγγισης του Θεού Αρχέτυπου, το οποίο εκφαίνει. Η δημιουργία του ανθρώπου «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωσιν» του Θεού εκ – πληρώνει το σχεσιακό τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, που εντέλει χαρακτηρίζει και όλες τις δυνατές κατευθύνσεις της βιολογικής και πνευματικής ζωής του προς την ολοκλήρωση του «είναι» του.

Η δυναμική των ανθρώπινων σχέσεων, ένδειξη και του εσχατολογικού στοιχείου που χαρακτηρίζει τη σχέση Θεού – ανθρώπου, αποτυπώνεται και στη συνειδητοποίηση της ετερότητας ως θνητότητας σε σύγκριση με το πρόσωπο του Δημιουργού και της ετερότητας ως σεξουαλικότητας που αναφέρεται στο πρόσωπο του άλλου φύλου. Και οι δύο αυτές συνιστώσες της ετερότητας αφορούν τη φυσική παρουσία του ανθρώπου, αλλά αφήνουν αμέτοχη την υπόσταση του προσώπου του, η οποία συνιστά τη δυνατότητα της αθανασίας και της αφυλίας κατά την τριαδολογική ερμηνεία της Δημιουργίας, όπως τη συνιστούσε στον πρωτολογικό άνθρωπο που ενείχε το θεϊκό στοιχείο, - με αυτεξούσια όμως χρήση του.

Η γεφύρωση του χάσματος μεταξύ κτιστού και άκτιστου κόσμου, το οποίο ως μορφή ετερότητας μπορεί να απομονώσει τον άνθρωπο σε λογικές και πεπερασμένες οριοθετήσεις εγω-πάθειας και από-μόνωσης στη σχέση του με το Θεό και το συνάνθρωπο, οικονομείται με πλεόνασμα Αγάπης από το Θεό στη Σάρκωση του Λόγου, δηλ. στην ενανθρώπιση του Θεού «άνευ σποράς» και «άνευ φθοράς», ως υπαρκτή δυνατότητα σωτηρίας του ανθρώπου από τη φθορά και το θάνατο.

Γίνεται έτσι φανερό ότι το φύλο όπως και ο θάνατος, εφόσον εσχατολογικά αναιρούνται, αποτελούν λειτουργικά στοιχεία της «εκπληρούμενης» δομής του ανθρώπου και όχι οντολογικά

χαρακτηριστικά της υπόστασής του. Κάθε λοιπόν αξιολογικό κριτήριο, το οποίο νομιμοποιεί οποιασδήποτε μορφής ανισότητα ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα καταρρέει, ως ανυπόστατο και ασύμβατο με την κοινωνία Αγάπης την οποία θεμελιώνει η κατεξοχήν Θεϊκή Αγαπητική Σχέση.

Στις ανδροκρατικές κοινωνίες οι πολιτισμικές και κοινωνικές εκτιμήσεις, οι οποίες καταχράστηκαν την αρσενική Θεία ονοματολογία της Αγ. Τριάδας καθώς και τις αρσενικά σωματοποιημένες μορφές του θεολογικού δόγματος (Πατήρ, Υιός, Αδάμ, Χριστός),¹¹⁸ για να υπεξαιρέσουν τη γυναίκα ως κατώτερη από τη θεολογική θεωρία και πρακτική, αγνοούν ή αποσιωπούν την (επίσης κατά το δόγμα) εσχατολογική ανακαίνιση της ανθρώπινης φύσης μετά την Ανάσταση, σύμφωνα με την οποία στη Βασιλεία του Θεού κάθε διάκριση φύλου θα εξαλειφθεί και τα δύο φύλα θα ενοποιηθούν σε ένα. Ο Χριστός δεν ήρθε στη γη για να σώσει μόνο τους άνδρες, επισημαίνουν οργισμένες φωνές στο χώρο της Φεμινιστικής Θεολογίας. Επομένως, εφόσον η διαφορά περιορίζεται στον τρόπο που εκδηλώνεται η ανθρώπινη φύση, καμιά υποτίμηση της γυναίκας δεν μπορεί να είναι θεολογικά αποδεκτή.

Οι Ορθόδοξοι Πατέρες της Ανατολικής Εκκλησίας απορρίπτουν οποιοδήποτε εξωτερικό όργανο ή μεσολάβηση ή εξουσία που τοποθετείται ως κριτής πάνω από την Εκκλησία. Οι χριστιανοί καλούνται να εκφράσουν το πνεύμα της Εκκλησίας με πλήρη συνεργασία και συμπληρωματικότητα, όπου ο σκοπός τού ανθρώπου δεν είναι η «αυτο-πραγμάτωση» ή η «αυτο-εκτίμηση» στο σώμα μιας «πυραμίδας εξουσίας», αλλά η συμβιωτική πορεία ανδρών και γυναικών προς τη Θέωση με θυσιαστικό και αγαπητικό τρόπο «εν σχέσει» με το συνάνθρωπο και το Θεό.

¹¹⁸ Βλ. για σχετικές αποτιμήσεις, Κυριακή Φιτζέραλντ, «Ορθόδοξος αξιολόγησης της φεμινιστικής θεολογίας», στην έκδοση των *Πρακτικών* Διορθόδοξου Συνεδρίου με θέμα *Η θέση της γυναίκας εν τη Ορθόδοξω εκκλησία και τα περί χειροτονίας των γυναικών*, Οικουμενικόν Πατριαρχείον, Εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1994, σελ. 423 – 456.