



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΠΑΣΣΑΣ

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΙΧΝΙΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2017

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΙΧΝΙΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΠΑΣΣΑΣ

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΙΧΝΙΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2017

|

Συμβουλευτική Επιτροπή

1. ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ, ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ, ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ (ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ).
2. ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΣΟΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ, ΕΠΙΚΟΥΡΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ, ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ (ΜΕΛΟΣ).
3. ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ, ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ (ΜΕΛΟΣ).

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν

τῶν γνώμων τοῦ συγγραφέως.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	13
ΜΕΡΟΣ Α: Η οντολογία του παιχνιδιού στον Ηράκλειτο	
Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Διαλεκτική: Το παιχνίδι των αντιθέτων	27
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Πυρ: Το κυρίαρχο κοσμικό στοιχείο	37
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Το παιχνίδι του χρόνου	44
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Άνθρωπος και κόσμος	48
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Ο άνθρωπος ως απόσπασμα του κοσμικού παιχνιδιού	54
ΜΕΡΟΣ Β: Η οντολογία του παιχνιδιού στον πρώιμο Νίτσε	
Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	58
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Το παιχνίδι στη Γέννηση της τραγωδίας	
6.1: Παιχνίδι και τραγωδία.....	65
6.2: Το απολλώνειο και το διονυσιακό ένστικτο στην τραγωδία.....	67
6.3: Μουσική και μύθος.....	70
6.4: Σωκράτης και Ευριπίδης: Ο «θάνατος» της τραγωδίας.....	74
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Ηράκλειτος και Νίτσε: Το παιχνίδι στη Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων	
Εισαγωγικές παρατηρήσεις	77
7.1 Παρμενίδης: Ο πρώτος μεταφυσικός.....	80
7.2: Αναξίμανδρος: Η ανάδυση της μοραλιστικής κοσμοθεωρίας	82
7.3: Ηράκλειτος: Το γίγνεσθαι ως δικαιοσύνη και αθωότητα.....	83
7.4: «Αγών» και δικαιοσύνη στον Ηράκλειτο	85
ΜΕΡΟΣ Γ: Το παιχνίδι στην ύστερη νιτσεική φιλοσοφία	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Προοπτικισμός και το παιχνίδι των ερμηνειών ως αξιοθεσία.....	
8.1: Προοπτικισμός- Η γνωσιοθεωρία εντός του κόσμου και του παιχνιδιού του	88
8.2 Η οδύνη ως φιλοσοφικό πρόβλημα : Η κριτική του Νίτσε στον ορθολογισμό και τη θρησκεία	90

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: Η τέχνη, ο καλλιτέχνης και η οντολογία του παιχνιδιού στην ύστερη νιτσεϊκή σκέψη	
9.1 Φιλόσοφος-καλλιτέχνης: Σώμα και παιχνίδι.....	99
9.2 Η «αιώνια επιστροφή»: Ο χρόνος στη σκέψη του Νίτσε	104
9.3 Η ανάδυση του Υπερανθρώπου	105
Συμπεράσματα- Η ανάδυση της μεταφιλοσοφίας	107
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	111

«Τι χαρά για το παιδί να σπάει τα παιχνίδια του. Κατόπιν ο άνθρωπος θα πρέπει να μάθει ότι είναι ο ίδιος ένα παιχνίδι προορισμένο να σπάσει».

Κ. Αξελός, «Αυτοβιογραφικές» σημειώσεις, Νεφέλη, Αθήνα, 1988.

Αφιερωμένη στην ανηψούλα μου Ολίβια, που είδε πρόσφατα για πρώτη φορά το φως του Κόσμου, με την ευχή να παραμείνει πηγή έμπνευσης καθ' όλη τη διάρκεια του βίου της.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι απαρχές της έννοιας του παιχνιδιού ως αντικείμενου της φιλοσοφικής σκέψης, με αναφορά τόσο στον άνθρωπο όσο και στον κόσμο αλλά και ως μεταφοράς και συμβόλου για τη διαρκή ροή των πάντων, ανιχνεύονται στην εποχή όπου αρχίζει να αναδύεται στην φιλοσοφία η προβληματική της σχέσης μεταξύ του ενός και των πολλών. Ο πρώιμος ελληνικός στοχασμός παρείχε δύο απαντήσεις στο ερώτημα για την αρχή του κόσμου. Η πρώτη απάντηση, η οποία είναι γνωστή ως ενισμός, πρεσβεύει ότι η πραγματικότητα ως ενότητα παράγεται γενετικά από μια και μοναδική αρχή. Η δεύτερη, η οποία είναι γνωστή ως πλουραλισμός ή πολυαρχία, θεωρεί ότι η αρχή της πραγματικότητας δεν ανάγεται στο εν. Οι πρώτοι στοχαστές που σπάνε τα δεσμά του μύθου και των κοσμογονιών που μέχρι τότε έδιναν τις απαντήσεις στο πρόβλημα της προέλευσης και της πολυμορφίας των φαινομένων του κόσμου, είναι οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, οι οποίοι προσεγγίζουν το εν λόγω ζήτημα με έναν τρόπο που θα μπορούσε να θεωρηθεί επιστημονικός, αφού θέτουν ένα στοιχείο της φύσεως, ως το εν από το οποίο πηγάζουν τα πολλά. Ο Ηράκλειτος όμως είναι ο πρώτος που συλλαμβάνει την ουσιώδη σύμπτωση μεταξύ του ενός και του πολλαπλού, του είναι και του γίνεσθαι και φτάνει στο σημείο να ταυτίσει τα πολλά με το ένα λέγοντας ότι «ἐν πάντα εἶναι»¹. Αυτή η σχέση ενότητας προκύπτει από τη θεμελιώδη κοσμολογική θεώρηση του Ηρακλείτου, ο οποίος εκλαμβάνει το είναι ως χρόνο, τον οποίο στο εξαιρετικά σκοτεινό και δυσερμήνευτο απόσπασμα 52², παρουσιάζει ως ένα παιδί που παίζει ζάρια. Μέσα από το παιχνίδι του κόσμου το ένα μεταμορφώνεται στα πολλά και αντίστροφα. Αυτή η σύλληψη του παιχνιδιού ως χρόνου είναι παρούσα σε όλη τη φιλοσοφία του Ηρακλείτου, η οποία βλέπει τον κόσμο ως ένα συνεχές γίνεσθαι εντός του οποίου όλα τα αντίθετα ενώνονται, ακολουθώντας την κυκλική και όχι γραμμική, πορεία του χρόνου.

Ο δεύτερος στοχαστής που αντιμετωπίζει το παιχνίδι ως θεμελιώδες φιλοσόφημα είναι ο Φρειδερίκος Νίτσε, ο οποίος βαδίζοντας στ' αχνάρια του Ηρακλείτου, συνδέει το *παιχνίδι του κόσμου* με την αισθητική και στρέφεται τόσο εναντίον της *μεταφυσικής* όσο και της *μοραλιστικής* κοσμοθεώρησης. Ο Νίτσε δίνει κάθε φορά διαφορετικό περιεχόμενο στην έννοια του παιχνιδιού, με την αλλαγή αυτή να συντελείται σε άμεση συνάρτηση με την εξέλιξη της σκέψης του. Ο πρώιμος Νίτσε, επηρεασμένος από τη σκέψη του Αρθούρου Σοπενχάουερ, θα αντιμετωπίσει το παιχνίδι ως μια μεταφυσική, αισθητικού τύπου πρόταση και θα το συνδέσει με την τραγωδία. Αυτή γεννιέται από την σύγκρουση των δύο κυρίαρχων καλλιτεχνικών ενστίκτων, του απολλώνειου και του διονυσιακού. Είναι το παιχνίδι ανάμεσα στο πρωταρχικό διονυσιακό χάος και στην απολλώνεια περιοχή της φαινομενικότητας αυτό που γεννά την πραγματικότητα. Στην συνέχεια ωστόσο, ο Νίτσε θα μεταβάλλει

¹ DK 22 B 50.

² DK 22 B 52.

ριζικά την σκέψη του και θα αντιμετωπίσει το *παιχνίδι του κόσμου* ως την κατεξοχήν αντί-μεταφυσική πρόταση, η οποία δίνει έμφαση στο εδώ και το τώρα του κόσμου, ενώ απορρίπτει την ύπαρξη ενός άλλου κόσμου όπως αυτός που πρότεινε για παράδειγμα ο Πλάτωνας και ο χριστιανισμός. Είναι η αισθητική πρόταση για τον κόσμο που έρχεται ως απάντηση στη μεταφυσική και την ηθική που συνοδεύει τις μετακοσμικές και θρησκευτικές κοσμοθεωρίες. Η αθωότητα του γίνεσθαι, μια ιδέα που ο Νίτσε δανείζεται από τον Ηράκλειτο, συνιστά την απάντηση του Γερμανού φιλοσόφου στην ενοχή που πηγάζει από την θρησκεία. Στην τελευταία φάση του έργου του ο Νίτσε θα συνδέσει το παιχνίδι με την θεώρηση της τέχνης ως αντίδοτο στο μηδενισμό, καθώς και με τη δημιουργία της τάξης μέσα σε ένα χαοτικό σύμπαν, το οποίο δεν γνωρίζει εξωτερικούς νόμους και στερείται κάποιου εξωκοσμικά καθορισμένου σκοπού. Ο κόσμος φέρει εντός του το τέλος του και ανθίσταται σε οποιοδήποτε είδος ετεροκαθορισμού. Το παιχνίδι ταυτίζεται με την καλλιτεχνική δημιουργία κάθε πτυχής της φαινομενικότητας, μέσω της φαντασίας και επιπλέον συλλαμβάνεται ως ανεξάρτητο από οποιαδήποτε εξωτερική αρχή και αδιάφορο σε κάθε ηθικό καταλογισμό.

Στην παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, επιχειρούμε να εξετάσουμε την οντολογία του *παιχνιδιού* στο στοχασμό δύο μεγάλων φιλοσόφων, του Ηρακλείτου και του Νίτσε. Προκειμένου να καταδειχθεί η σημασία της έννοιας του παιχνιδιού στη σκέψη των φιλοσόφων αυτών, θα πραγματευτούμε την συσχέτιση του παιχνιδιού με τις κεντρικές έννοιες της φιλοσοφίας τους, όπως αφ' ενός είναι ο Λόγος, το πυρ, η διαλεκτική και ο θεός στον Ηράκλειτο, και αφ' ετέρου η τέχνη, το γίνεσθαι, ο προοπτικισμός και η τραγωδία στον Νίτσε.

Κλείνοντας τον πρόλογο, θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα την επιβλέπουσα, καθηγήτρια κ. Γκόλφω Μαγγίνη για την καθοδήγηση που μου προσέφερε. Οφείλω επίσης να εκφράσω ειλικρινείς ευχαριστίες και προς τα άλλα δύο μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, την επίκουρη καθηγήτρια κ. Βασιλική Σολωμού-Παπανικολάου για τις σημαντικές και καίριες επισημάνσεις και υποδείξεις της, καθώς και τον καθηγητή κ. Ιωάννη Πρελορέντζο για τις εποικοδομητικές του παρατηρήσεις.

Τέλος, ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στη μητέρα μου για την υποστήριξη της καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της εργασίας.

Εισαγωγή

Η έννοια του παιχνιδιού, αν και υποτιμημένη στον χώρο της φιλοσοφικής σκέψης, είναι συνδεδεμένη στον κοινό νου με μια δραστηριότητα που αφορά μόνο την παιδική ηλικία, ενώ πολλές φορές προβάλλεται ως το αντίθετο της εργασίας³. Το παιχνίδι αντιμετωπίστηκε γενικότερα ως περιφερειακό φαινόμενο του ανθρωπίνου βίου, ωστόσο ο E. Fink υποστηρίζει ότι «οι κατεστημένες νοηματοδοτήσεις του παιχνιδιού δεν επιτρέπουν την ανάδειξη της οντολογικής του διάστασης και σημασίας»⁴ και επιχειρεί να αποκαταστήσει το κύρος του παιχνιδιού στον χώρο του φιλοσοφικού στοχασμού. Εκτός από αυτόν, ο J. Huizinga στο βιβλίο του με τίτλο *Homo Ludens: A Study of Play Element in Culture*⁵ επιχειρεί μια καθαρά πολιτισμική προσέγγιση στο φαινόμενο του παιχνιδιού, το οποίο βλέπει ως μια θεμελιώδη ανθρώπινη λειτουργία που είναι πάντοτε επενδεδυμένη με νόημα και προσφέρει χαρά και ικανοποίηση στον παίκτη, ενώ παράλληλα τονίζει το γεγονός ότι το παιχνίδι είναι πάντα μια ηθελημένη δραστηριότητα, άρα τονώνει το αίσθημα της ελευθερίας. Ο Huizinga επιχειρεί επίσης να αναβαθμίσει τη σημασία του

³ Ο D. Krell γράφει: «Στους Έλληνες το «παίζω» είναι αυτό που κάνει ένα παιδί» («παίζω»), ενώ στην συνέχεια αναφέρει ότι στον Πλάτωνα «τα παιδιά υποτάσσονται στην παιδεία, στην παιδαγωγική» ('Towards an Ontology of Play', *Research in Phenomenology* (2), 1972, σ. 63-93). Ο J. Huizinga πιστεύει ότι η φιλοσοφία τόσο του Πλάτωνα όσο και του Αριστοτέλη «δεν είναι ελεύθερες από την αρχαϊκή σφαίρα του παιχνιδιού» (*Homo Ludens: A Study of Play Element in Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1949, σ. 145). Ο Πλάτων θεωρούσε ότι το παιχνίδι έχει παιδευτική αξία και ότι τα μαθήματα θα έπρεπε σε μια ιδανική κοινωνία να έχουν την μορφή παιχνιδιού. Το παιχνίδι συντελεί στη διαπαιδαγώγηση σωστών πολιτών με σεβασμό στους νόμους της πόλεως. Ο Σωκράτης φέρεται να ορίζει τον διάλογο ως «παιδιά», δηλαδή ως παιχνίδι. Ακόμα, κατά τον Fink, ο Πλάτων εξέτασε το παιχνίδι «με τέτοιο τρόπο ώστε αυτή η σκέψη να γίνει ένα αναβαθμισμένο παιχνίδι του πνεύματος» ('Oasis of Happiness: Thoughts Toward an Ontology of Play', *Yale French Studies* (41), 1968, σ. 23). Πέρα όμως από την εκπαιδευτική αξία του παιχνιδιού, ο Πλάτων φαίνεται να είδε το παιχνίδι ως συνδετικό κρίκο μεταξύ του ανθρώπου και του θεϊκού στοιχείου. Ο Y. Durcup αναφέρει ότι ο Πλάτων ορίσε το παιχνίδι ως έναν τύπο «καλής μίμησης» με τον άνθρωπο να αποτελεί ένα «θαύμα», δηλαδή άθυρμα, παιχνίδι στα χέρια του θεού δημιουργού του. Ο Durcup συνεχίζει, «αυτή η «καλή μίμηση» είναι η ικανότητα του ανθρώπου να θεμελιώσει την σύνδεση του με το θείο μέσα από την αναπαράσταση του θείου παιχνιδιού» ('The Onto-Theological Origin of Play: Heraclitus and Plato', *Lingua ac Communitas* (17), 2007, σ. 74).

⁴ E. Fink, 'The Ontology of Play', *Philosophy Today* (4), 1960, σ. 97. Σε αυτό το σημείο, ο Fink βρίσκει σύμφωνη την S. Livescu, η οποία, επισημαίνει ότι το παιχνίδι ως έννοια «είναι τόσο καίριας σημασίας όσο και οι παραδοσιακές φιλοσοφικές έννοιες όπως αυτές της αλήθειας, της γνώσης, του νοήματος και της αξίας» ('From Plato to Derrida and Theories of Play', *Comparative Literature and Culture* (5), 2003, σ. 1).

⁵ Στην ανάλυσή του για τη σχέση του παιχνιδιού με τον πολιτισμό, ο Huizinga επιχειρεί μια γενεαλογική προσέγγιση του φαινομένου ξεκινώντας από την αρχαία Ελλάδα, στην οποία εντοπίζει τους Σοφιστές ως τους πρώτους φιλοσόφους που χρησιμοποίησαν το παιχνίδι, ώστε να αποκτήσουν την απαιτούμενη πειθώ. Κατά τον Huizinga: «Ήταν καθαρό παιχνίδι να πιάνεις τον αντίπαλο σε ένα δίχτυ επιχειρημάτων ή δίνοντάς του το χαριστικό χτύπημα.» (*Homo Ludens*, σ. 147). Ακόμα, συνδέει την σοφιστική ρητορική με τα δύο κεντρικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού παιχνιδιού στην αρχαιότητα, την «επίδειξη» και τον «αγώνα». Οι σοφιστές επεδείκνυαν τις γνώσεις τους και σκοπός τους ήταν να «κερδίσουν» τον αντίπαλο στο πλαίσιο ενός αγώνα με την χρήση των κατάλληλων επιχειρημάτων.

παιχνιδιού, συνδέοντάς το ευθέως με την πολιτισμική διαδικασία. Σχετικά με αυτό αναφέρει: «Ο πολιτισμός ξετυλίγεται ως παιχνίδι»⁶, καθώς και ότι «το παιχνίδι δεν είναι αποτέλεσμα της πολιτισμικής εξέλιξης αλλά βρίσκεται εξ αρχής στο κέντρο της κουλτούρας»⁷. Στην πορεία του βιβλίου, ο Huizinga μελετά το παιχνίδι σε συνάρτηση με μια σειρά κοινωνικών θεσμών, όπως είναι η επιστήμη και η νομοθεσία, αλλά και τεχνών, όπως η ποίηση και συμπεραίνει ότι δίπλα στον *homo sapiens* και στον *homo faber*, ο *Homo Ludens* (Άνθρωπος-Παίκτης) «αξίζει μια θέση στην νομενκλατούρα μας»⁸.

Στον χώρο του αμιγούς φιλοσοφικού στοχασμού⁹, ένας από τους κύριους εκπροσώπους της φαινομενολογικής σκέψης, ο Eugen Fink, συνδυάζει τη φαινομενολογία με την ερμηνευτική και βλέπει το παιχνίδι ως *σύμβολο*¹⁰ του κόσμου, όπως αυτό καθίσταται σαφές στο έργο του *Spiel als Weltsymbol*¹¹. Εκεί ο Fink αποδομεί την αντίθεση μεταξύ παιχνιδιού και σοβαρότητας¹², και υπογραμμίζει ότι «το παιχνίδι δεν είναι μια περιθωριακή εκδήλωση στο τοπίο της ανθρώπινης ζωής, ούτε ένα απρόβλεπτο φαινόμενο, το οποίο έρχεται στην επιφάνεια κατά καιρούς. Το παιχνίδι ανήκει ουσιαστικά στην οντολογική δομή της ανθρώπινης ύπαρξης. Είναι ένα υπαρξιακό, θεμελιώδες φαινόμενο»¹³. Επιπλέον,

⁶ *Homo Ludens*, σ. 1.

⁷ Ο. π. , σ. 2.

⁸ *Ibid.*

¹⁰ Ο Αξελός αναφέρει τα εξής για την έννοια του συμβόλου: «Τό σύμβολο απέχοντας από μία άπλη «μυθολογική» οντότητα, ή «αίσθητική» πραγματικότητα, προβάλλει τήν αληθινή φύση του φαινομένου του οποίου είναι ή έκφραση.» (*Προς τήν πλανητική σκέψη*, μτφ. Φ. Αμπατζοπούλου, Π. Παπαδόπουλος, Λ. Σκάμη, Βιβλιοπωλείον τής «Εστίας», Αθήνα, 2002). Ο Fink από την μεριά του υποστηρίζει ότι: « το ανθρώπινο παιχνίδι (...) είναι η συμβολική δραστηριότητα του να φέρνεις στο παρόν το νόημα του κόσμου και της ζωής» (*Oasis of Happiness: Thoughts Toward an Ontology of Play* , σ. 27).

¹¹ Verlag Karl Alber, Munchen, 2010.

¹² Η αντίθεση μεταξύ παιχνιδιού και σοβαρότητας εντοπίζεται στην έλλειψη στόχου/σκοπού που χαρακτηρίζει το παιχνίδι. Η πλειονότητα των στοχαστών υποτιμά το παιχνίδι ως μια δραστηριότητα μη τελολογική, κατάλληλη μόνο για τα ανήλικα παιδιά και όχι για τους ενήλικους, οι οποίοι είναι επιφορτισμένοι με την εκπλήρωση μονάχα «σοβαρών» στόχων και σκοπών. Ωστόσο ο Fink διατείνεται, ότι το παιχνίδι δεν είναι μόνο παιδική δραστηριότητα και γράφει ότι «στην πραγματικότητα το πεδίο του παιχνιδιού εκτείνεται από το παιχνίδι ενός μικρού κοριτσιού με μια κούκλα μέχρι την τραγωδία» (*The Ontology of Play* , *Philosophy Today*, 1960, σ. 99). Ο J. Huizinga πάνω στο ίδιο θέμα σημειώνει ότι « το παιχνίδι γίνεται σοβαρότητα και η σοβαρότητα, παιχνίδι», (*Homo Ludens*, σ. 5), καταδεικνύοντας την δυσκολία να τεθούν σαφή όρια ανάμεσα στα δύο. Ο L. R Goldman, αναφέρει ότι: «Το παιχνίδι δεν είναι επιφανόμενο» (*Child's Play- Myth Mimesis and Make-Believe*, Berg publishers, New York, 2008, σ. 20), ενώ ο D. Cohen δηλώνει αντίθετος στον βικτωριανό διαχωρισμό μεταξύ εργασίας και παιχνιδιού (*The Development of Play*, Routledge London & New York, 2006). Ακόμα, ο H. -G. Gadamer υποστηρίζει ότι « το παιχνίδι έχει μια ιδιαίτερη σχέση με αυτό που είναι σοβαρό» και διαπιστώνει ότι αυτό « εμπριέχει μια δική του, σχεδόν ιερή σοβαρότητα» (*Truth and Method*, Bloomsbury Academic, New York, 2013, σ. 108).

¹³ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, σ. 78.

στο άρθρο του με τίτλο ‘‘The Ontology of Play’’¹⁴, στρέφει το ενδιαφέρον του στη σχέση μεταξύ παιχνιδιού και είναι: «Στην ιστορία της σκέψης έχουν υπάρξει αυτοί που όχι μόνο προσπάθησαν να συλλάβουν το είναι του παιχνιδιού αλλά τόλμησαν μια ανήκουστη αντιστροφή της διαδικασίας, συμπεραίνοντας ότι το νόημα του είναι, πηγάζει από το παιχνίδι»¹⁵. Για να κατανοήσουμε το παιχνίδι πρέπει να κατανοήσουμε τον κόσμο και όχι το αντίστροφο. Ο Κώστας Αξελός στο άρθρο του με τίτλο ‘‘Play as the System of Systems’’¹⁶ γράφει: «Από τη στιγμή την οποία το είναι του Κόσμου και το είναι του ανθρώπου αλληλοδιαπλέκονται, τότε μπορεί το νόημα του είναι να βρίσκεται στο παιχνίδι»¹⁷. Ο Jacques Derrida από την άλλη μεριά, στην διάλεξή του με τίτλο ‘‘Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Sciences’’¹⁸ αντιστοιχεί την έννοια του παιχνιδιού με έναν κόσμο, ο οποίος στερείται οποιουδήποτε εξωτερικού ή μεταφυσικού στηρίγματος και για τον οποίο το μοναδικό θεμέλιο είναι ο ίδιος του ο εαυτός. Λείπει η αναφορά σε οποιοδήποτε αμετακίνητο ή αμετάβλητο «κέντρο» που να λειτουργεί ως ένα σταθερό σημείο αναφοράς, ως μια οργανωτική αρχή της δομής του κόσμου. Ο Derrida αντιμετωπίζει την ιδέα του κέντρου ή θεμελίου για τον κόσμο ως καθαρά μεταφυσική και μέσα απο την θεωρία του για το *ελεύθερο παιχνίδι* προτείνει μια νέα αντίληψη για τον κόσμο. Όπως γράφει: «Στην πραγματικότητα η έννοια του παιχνιδιού, η οποία στηρίζεται σε ένα θεμελιώδες έδαφος, μια έννοια που δομείται πάνω στη βάση μιας θεμελιώδους ακινησίας ή καθησυχαστικής βεβαιότητας, βρίσκεται πέρα από τις δυνατότητες του παιχνιδιού»¹⁹. Συνεπώς το παιχνίδι αρνείται κάθε εξωτερικό καταναγκασμό, ενώ παράλληλα σηματοδοτεί το τέλος της εποχής κατά την οποία ο άνθρωπος είχε αναγορεύσει τον εαυτό του σε κέντρο του κόσμου, εφόσον τώρα συλλαμβάνεται ως ένα κομμάτι του κόσμου, ένα απόσπασμά του.

Ο Hans Georg Gadamer διακρίνει την συνάφεια μεταξύ παιχνιδιού και τέχνης και ειδικότερα του έργου τέχνης. Στο έργο του *Truth and Method*²⁰, δηλώνει ρητά την προσδοκία του να απελευθερώσει την έννοια του παιχνιδιού από τον υποκειμενισμό που είχαν υιοθετήσει τόσο ο Kant όσο και ο Schiller. Ο Gadamer ταυτίζει τον τρόπο του είναι του παιχνιδιού με αυτόν του έργου τέχνης. Τόσο το ένα όσο και το άλλο έχουν την δική τους σημασία που είναι ανεξάρτητη από τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο βιώνει το παιχνίδι και την τέχνη. Καταλήγοντας, επισημαίνει: «Το παιχνίδι έχει την δική του ουσία, ανεξάρτητα από την συνείδηση αυτών που παίζουν»²¹.

¹⁴ E. Fink, ‘‘The Ontology of Play’’, *Philosophy Today* (4), 1960, σ. 95-109.

¹⁵ *Philosophy Today* (4), σ. 108.

¹⁶ *SubStance* (8), 1979, σ. 20-24.

¹⁷ Όπ. π., σ. 20.

¹⁸ J. Derrida, *Writing and Difference*, Routledge, London, 2005, σ. 351-370.

¹⁹ Όπ. π., σ. 352.

²⁰ H. -G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, Bloomsbury Academic, New York, 2013 (Α΄ έκδοση-1960).

²¹ Όπ. π., σ. 109.

Ο Gadamer ορίζει το παιχνίδι ως μια παλινδρομική κίνηση που κατευθύνεται μπροστά και πίσω, ενώ στερείται τέλους ή σκοπού. Αυτή η κίνηση «ανανεώνει τονεαυτό της μέσω της ακατάπαυστης επανάληψης»²² και μοιάζει με τον χορό. Ο Gadamer υπενθυμίζει ότι ο γερμανικός όρος για το παιχνίδι (*Spiel*) σημαίνει τον χορό.

Αυτό που παράγει η κίνηση του παιχνιδιού είναι μια ψευδαίσθηση τάξης και σταθερότητας όσον αφορά τον κόσμο. Σχετικά με αυτό, ο Gadamer σημειώνει: «Το είναι του παιχνιδιού είναι πάντοτε πραγμάτωση, εκπλήρωση, *ενέργεια* που φέρει το τέλος της, εντός της»²³. Το παιχνίδι της τέχνης μπορεί να μεταμορφώσει σε δομή ακόμα και το πλήρως χασοκό. Με τον όρο μεταμόρφωση, ο Gadamer εννοεί την ολοκληρωτική μετατροπή ενός όντος σε κάτι εντελώς διαφορετικό, το οποίο δεν είναι τίποτα άλλο παρά η άρνηση του πρώτου. Άρα «η μεταμόρφωση σε δομή σημαίνει ότι αυτό που υπήρχε δεν υπάρχει πλέον»²⁴.

Ο πρώτος στοχαστής στην ιστορία της δυτικής σκέψης, ο οποίος τολμά να χρησιμοποιήσει το παιχνίδι ως κοσμική μεταφορά και σύμβολο είναι ο Ηράκλειτος από την Έφεσο. Στο απόσπασμα 52²⁵ του έργου του *Περί φύσεως*, παραθέτει τα εξής:

«Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη».

(ὁ χρόνος εἶναι ἓνα παιδί που παίζει με τούς πεσσούς· στο παιδί ἀνήκει ἡ πρωτοκαθεδρία).

Ο Ηράκλειτος είναι επίσης ο πρώτος στοχαστής που συλλαμβάνει το είναι ως χρόνο ή αλλιώς το είναι ως παιχνίδι. Ο χρόνος είναι ο απόλυτος ορίζοντας του κόσμου και ο Ν. Δενδρινός σημειώνει εύστοχα ότι «τίποτα δεν υπάρχει έξω από τον χρόνο, πρὶν από τον χρόνο, μετά τον χρόνο»²⁶. Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, τόσο ο χρόνος όσο και το ίδιο το είναι δεν έχουν ούτε αρχή, ούτε τέλος. Ο Αξελός επισημαίνει τη σύνδεση κόσμου και χρόνου γράφοντας: «Ὁ κόσμος, τὸ εἶναι ἐν τῷ γίνεσθαι τῆς ὀλότητος, ξετυλίγεται σάν τὸ παιχνίδι τοῦ χρόνου»²⁷. Το είναι του κόσμου δεν γνωρίζει την ανάπαυση αλλά βρίσκεται σε συνεχή κίνηση, δεν είναι στατικό και ακίνητο, όπως πίστευε ο Παρμενίδης που τοποθετούσε το είναι εκτός της κίνησης και του χρόνου, αλλά βρίσκεται το ίδιο εντός του γίνεσθαι με αποτέλεσμα να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στο ηρακλείτειο σύμπαν, το είναι γίνεται και το γίνεσθαι είναι. Η έννοια του παιχνιδιού, όπως εμφανίζεται στον Ηράκλειτο, είναι ενάντια σε κάθε μορφή ντετερμινισμού, αφού ο χρόνος και το γίνεσθαι δεν έχουν

²² *Truth and Method*, σ. 109.

²³ Όπ. π., σ. 117.

²⁴ Όπ. π., σ. 115.

²⁵ DK 22 A 52.

²⁶ Ν. Δενδρινός, *Ηράκλειτος- Κήρυγμα για μια στάση ζωής*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1996, σ. 170.

²⁷ Κ. Αξελός, *Πρός τὴν πλανητική σκέψη*, σ. 38.

προκαθορισμένο σκοπό και το παιχνίδι παίζει και παίζεται χωρίς γιατί²⁸. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται και την ολοκληρωτική απουσία κανόνα ή νόμου, καθώς ο χρονικός κόσμος φέρει τον κανόνα εντός του, χωρίς αυτός να του επιβάλλεται από κάποια έξωθεν αρχή. Το κοσμικό παιχνίδι παίζεται με ορίζοντα το άπειρο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο ίδιος ο χρόνος είναι η νομοτέλεια, η *ειμαρμένη* του κόσμου. Ο Fink γράφει: «Η δραστηριότητα του παιχνιδιού έχει μόνο εσωτερικούς σκοπούς και όχι τέτοιους που να το υπερβαίνουν»²⁹. Αυτό γίνεται καλύτερα κατανοητό εάν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο μεταβάλλεται το κορυφαίο και κοινό κοσμικό στοιχείο που μοιράζονται όλα τα πράγματα, δηλαδή το *πυρ*. Το πυρ μεταβάλλεται σύμφωνα με ορισμένα μέτρα, τα οποία βρίσκονται μέσα του. Η διαδικασία της μεταβολής, που δεν είναι τίποτα άλλο παρά η μεταμόρφωση του πυρός στα υπόλοιπα κοσμικά στοιχεία, είναι άπειρη. Ο Legrand αναφέρει σχετικά ότι η μεταστοιχείωση του πυρός δεν είναι τίποτα άλλο από ένα «παιχνίδι με κότσια, που μπορεί να ξαναρχίζει και να ξαναρχίζει επ' άπειρο»³⁰. Το παιχνίδι του κόσμου είναι αντίθετο σε κάθε είδους διαχωρισμό, όπως είναι αυτός ανάμεσα σε δύο κόσμους, όπως επίσης και στον δυισμό ύλης και ιδέας, σώματος και ψυχής, υποκειμένου και αντικειμένου. Το παιχνίδι είναι αυτό που συνέχει τα πάντα σε μια ενότητα και τίποτα δεν ξεφεύγει απ' αυτό. Τα πάντα βρίσκονται στο εσωτερικό του κόσμου και του παιχνιδιού του. Ακόμα και ο ίδιος ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα άλλο από ένα απόσπασμα του παιχνιδιού του κόσμου. Η κριτική που άσκησε ο Αριστοτέλης στον Ηράκλειτο, ότι δηλαδή ο τελευταίος με την σκέψη του παραβιάζει τις αρχές της λογικής, είναι εσφαλμένη καθώς ο Ηράκλειτος στοχάζεται με βάση την διαίσθηση και όχι με τον ορθό λόγο. Είναι μέσα από τη διαίσθηση που συλλαμβάνουμε το ενοποιητικό παιχνίδι του κόσμου, στο οποίο οφείλουμε την κοσμική ισορροπία και τάξη.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας που είναι αφιερωμένο στον Ηράκλειτο θα εξετάσουμε τη σχέση του παιχνιδιού με τις θεμελιακές του ιδέες, όπως είναι η ενότητα των αντιθέτων, το πυρ, η θεότητα και ο λόγος. Τέλος, θα εξετάσουμε τον ρόλο του χρόνου και θα ασχοληθούμε με την θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, ο οποίος κυβερνάται από το παιχνίδι του χρόνου.

²⁸ Πάνω σε αυτό το ζήτημα ο J. Carce σημειώνει: «Ένα πεπερασμένο παιχνίδι παίζεται με σκοπό τη νίκη, ένα άπειρο παιχνίδι παίζεται με σκοπό τη συνέχιση του» (*Finite and Infinite games: A Vision of Life as Play and Possibility*, Ballantine Books, 1986, σ. 12). Το παιχνίδι του κόσμου δεν έχει κανέναν σκοπό που να του επιβάλλεται και μόνος του «στόχος» είναι η ίδια του η συνέχεια, είναι ένα παιχνίδι για χάρη του παιχνιδιού και μόνο. Ο Gadamer από τη μεριά του υποστηρίζει ότι η παλινδρομική κίνηση του παιχνιδιού «δεν έχει κάποιον στόχο, ο οποίος να του δίνει ένα τέλος» και ορίζει το παιχνίδι ως εξής: «Το παιχνίδι είναι το συμβάν της κίνησης ως τέτοιας» (*Truth and Method*, σ. 109).

²⁹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, trans. G. Richter, Continuum, New York, 2003, σ. 32.

³⁰ C. Legrand, *Συλλογή για να γνωρίσετε την σκέψη των Προσωκρατικών*, μτφ. Α. Βέλιος, Άπειρον, Αθήνα, 1976, σ. 43.

Χρειάστηκε να περάσουν είκοσι πέντε αιώνες για να θεματοποιηθεί εκ νέου από τη φιλοσοφία η έννοια του παιχνιδιού και αυτή την φορά ήταν ο Γερμανός Φρειδερίκος Νίτσε αυτός, ο οποίος είδε στο παιχνίδι του Κόσμου την φόρμουλα για έναν άλλο τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας, πιο συγκεκριμένα μια «αισθητική» θέαση της πραγματικότητας.

Ο Νίτσε στο πρώτο βιβλίο του με τίτλο *Η γέννηση της τραγωδίας*³¹, είναι επηρεασμένος από τον Αρθούρο Σοπενχάουερ και δεν μπορεί να ξεφύγει από μια μεταφυσική ανάγνωση του παιχνιδιού και της τραγωδίας. Η ερμηνεία αυτή, παρ' όλα αυτά, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, καθώς βλέπει στις δύο θεότητες, τον Διόνυσο και τον Απόλλωνα, δύο σύμβολα του κόσμου με τον Απόλλωνα να συμβολίζει τον κόσμο της όμορφης *φαινομενικότητας* και παρομοιάζεται από τον Νίτσε με τον κόσμο των ονείρων και της εξατομίκευσης, εκεί που όλα τα πράγματα είναι διακριτά το ένα από το άλλο χάρη στα σαφώς καθορισμένα όριά τους. Ο Διόνυσος, από την άλλη, είναι ο θεός της μέθης και της έκστασης και συμβολίζει το *πρωταρχικό χάος*, το οποίο δίνει ζωή στον κόσμο της φαινομενικότητας και εντός του σπαράσσεται από συγκρούσεις και αντιφάσεις. Το παιχνίδι μεταξύ του Διονύσου και του Απόλλωνα, μεταξύ χάους και μορφής, απειρότητας και περατότητας, είναι αυτό που δημιουργεί αλλά και ταυτόχρονα καταστρέφει τον κόσμο των φαινομένων. Η μεταφυσική επιρροή από τον Σοπενχάουερ γίνεται φανερή στον χαρακτηρισμό του διονυσιακού χάους ως του μοναδικού αληθινού όντος, με τον κόσμο της φαινομενικότητας να μην είναι τίποτα άλλο από μια απαραίτητη ψευδαίσθηση, μια αναγκαιότητα, απαραίτητη ώστε να αντέξει ο άνθρωπος το χάος και την άρνηση που είναι οι πραγματικοί κυρίαρχοι, ενώ παράλληλα να αποτραπεί η οριστική επικράτηση της οδύνης και η παρεπόμενη καταδίκη της ίδιας της ζωής. Κατά την εξέλιξη της φιλοσοφικής του σκέψης ωστόσο, ο Νίτσε επιστρέφει στον Ηράκλειτο, στον οποίο βλέπει τον πρόδρομο της δικής του φιλοσοφίας, αφού είναι ο πρώτος που αρνείται την μεταφυσική διάκριση μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου, ενώ παράλληλα συλλαμβάνει την αδιάρρηκτη ενότητα μεταξύ του ενός και του πολλαπλού, του είναι και του γίνεσθαι. Αυτές οι δύο ηρακλείτειες ιδέες συναρπάζουν τον Νίτσε και σε αυτή τη φάση εκφράζει ανοιχτά τον θαυμασμό του προς τον Ηράκλειτο που συνέλαβε τον κόσμο ως «το παιχνίδι που παίζει η φωτιά με τον εαυτό της»³². Η δικαίωση του γίνεσθαι είναι η απάντηση στη θεωρία του Αναξίμανδρου, σύμφωνα με τον οποίο το γίνεσθαι αποτελεί *ύβριν* πρὸς το ένα και την οποία πληρώνει με τον θάνατο, με τον συνεχή αφανισμό του. Ο Αναξίμανδρος είναι ο θεμελιωτής της ηθικής κοσμοθεώρησης ή αλλιώς *μοραλισμού*, τον οποίο ο Νίτσε προσπάθησε με κάθε τρόπο να πολεμήσει, αντιπαραθέτοντας το παιχνίδι του κόσμου στο *πνεύμα της βαρύτητας* που εισήγαγε η μοραλιστική κοσμοθεώρηση και έμελλε να βρεί

³¹ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφ. Κ. Λ., Μερναίος, Εκδ. Μαρή, Αθήνα.

³² Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2010, σ. 158.

πάμπολλους συνεχιστές στη διάρκεια της εξέλιξης της δυτικής φιλοσοφίας. Ο G. Deleuze σημειώνει σχετικά με αυτό: «Πρέπει νά κατανοήσουμε τὸ μυστικό τῆς ἔρμηνείας τοῦ Ἡρακλείτου: Στην ὕβριν αντιπαραθέτει τὸ ἔνστικτο τοῦ παιχνιδιοῦ (...) ὄχι ἢ ὕβρις ἀλλὰ τὸ παιχνίδι, ἢ ἀθωότητα».³³ Η αισθητική ωραιότητα ενός κόσμου που παίζει τόσο αθῶα όσο ένα παιδί, ανθίσταται της μοραλιστικής ενοχής και της υποβάθμισης της ενδοκοσμικής ζωής.

Στην ὕστερη φάση του ἔργου του, ο Νίτσε εντάσσει την ἔννοια του παιχνιδιοῦ στη θεωρία του περί της καλλιτεχνικής δημιουργίας της πραγματικότητας και του ίδιου του εἶναι, μέσω της δύναμης της φαντασίας. Η λειτουργία της φαντασίας, πιο συγκεκριμένα η δημιουργική της δράση συνιστά το *καλλιτεχνικό παιχνίδι* που δίνει μορφή στον χασοτικό κόσμο. Ο φιλόσοφος ἀπὸ επιστήμονας γίνεται *καλλιτέχνης*, δηλαδή δημιουργός και απορρίπτει τις ἀξίες του θετικισμοῦ και της θρησκείας. Με αυτόν τον τρόπο ο Νίτσε επιχειρεῖ να ἀναχαιτίσει τον ἀνερχόμενο μηδενισμό, τον οποίο ἐβλεπε να ἀπειλεί τη νεότερη Ευρώπη ως ἀποτέλεσμα της ἀποδυνάμωσης του θετικιστικοῦ και του μοραλιστικοῦ μοντέλου για τον κόσμο. Το παιχνίδι εἶναι η νέα *οντολογική προοπτική* για τὸ εἶναι, η οποία ἐρχεται να ἀναπληρώσει το κενὸ που ἀφήνει ο θρυμματισμὸς της μεταφυσικῆς και του ορθοῦ λόγου. Ο ἄνθρωπος δύναται να συμμετάσχει στο κοσμικὸ παιχνίδι μέσα ἀπὸ την *επαναξιολόγηση* των παλαιῶν ἀξιών και την δημιουργία νέων. Για να τὸ επιτύχει αυτό θα χρειαστεῖ να ἀπωλέσει την υποκειμενικότητά του μέσα στο κοσμικὸ γίνεσθαι και να ἐνωθεῖ με τον κόσμο. Σχετικὰ με αυτό ο Schiller γράφει, ὅτι «ο ἄνθρωπος εἶναι ολοκληρωμένος μόνο ὅταν παίζει»³⁴, ἐνῶ ο Gadamer πιστεύει ὅτι «τὸ παιχνίδι ἐκπληρώνει τον στόχο του μόνο ἐάν ο παίκτης χάσει τον εαυτό του στο παιχνίδι του»³⁵. Μόνο ὅταν παίζει κανεῖς, μπορεῖ να ξεφύγει ἀπὸ τους περιορισμοὺς που του ἐπιβάλλει η ἀποσπασματική του ὕπαρξη. Μέσω του παιχνιδιοῦ μεταξύ του ἀνθρώπου και του κόσμου, ο πρώτος ἔχει τη δυνατότητα να συμμετέχει σε κάτι που τον υπερβαίνει, δηλαδή στην ἴδια την κοσμικὴ ροή και κίνηση.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας θα παρακολουθήσουμε τὸ διαφορετικὸ περιεχόμενο που παίρνει η ἔννοια του παιχνιδιοῦ στην σκέψη του Φρ. Νίτσε, ξεκινώντας ἀπο την σύνδεση του με την ἀρχαία τραγωδία, συνεχίζοντας με την *Φιλοσοφία στην τραγική ἐποχὴ των Ἑλλήνων* και τη σύγκλιση του με την σκέψη του Ἡρακλείτου, ἐνῶ στην κατακλείδα της εργασίας μας θα ἐξετάσουμε τις ὀψιμες θέσεις του Νίτσε πάνω στην τέχνη, τὸ παιχνίδι, τὸ σῶμα και την φαντασία κατὰ την ὕστερη περίοδο της φιλοσοφικῆς του δραστηριότητας.

Λέξεις-Κλειδιά: Παιχνίδι, Ἡράκλειτος, Νίτσε, Ὀντολογία, Χρόνος, Τραγωδία, Τέχνη, Μεταστοιχείωση, Ἐν, Πολλαπλό.

³³ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφ. Γ. Σπανός, Πλέθρον 2002, σ. 43.

³⁴ F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Dover Publications, New York, 2004, σ. 74.

³⁵ H.- G. Gadamer, *Truth and Method*, σ. 108.

ΜΕΡΟΣ Α΄

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΙΧΝΙΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο Ηράκλειτος έφτασε πιο μακριά απο τους υπόλοιπους Μιλήσιους υλοζωιστές (Θαλή, Αναξίμανδρο και Αναξίμενη), αφού δεν είδε στη σχέση ενός και πολλαπλού, είναι και γίνεσθαι, ένα άλυτο πρόβλημα ή έναν αξεπέραστο ανταγωνισμό, αλλά αντιμετώπισε τον κόσμο ως την ολότητα που περιέχει τόσο το εν όσο και το πολλαπλό. Όπως σχολιάζει ο Κ. Αξελός, στον Ηράκλειτο «το ένα και το όλο είναι αλληλένδετα και η ενότητα και η πολλαπλότητα έχουν μια σχέση διαλογική»³⁶. Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο ο κόσμος είναι ένας και πολλαπλός ταυτόχρονα, χωρίς το ένα να αναιρεί ή να εκμηδενίζει το άλλο. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο κόσμος είναι η ενότητα της ενότητας και της μη-ενότητας, δηλαδή της πολλαπλότητας, και το είναι με το γίνεσθαι συνυπάρχουν αρμονικά στους κόλπους της μοναδικής ολότητας του κόσμου. Στο βιβλίο του με τίτλο *Πρός τήν Πλανητική σκέψη*, ο Αξελός αναφέρει: «Τό εἶναι, εἶναι καί γίνεται στό γίνεσθαι του καί εἶναι αἰώνια (μέσα στον αείχρονον χρόνο) καί ἀληθινά»³⁷.

Αυτή η ενωτική πολλαπλότητα που είναι ο κόσμος δεν έχει κάποια χρονική αρχή και αιτία³⁸, μια στιγμή γένεσης, αλλά είναι αείχρονη και στην ουσία της ταυτίζεται με το πυρ. Στο απόσπασμα 30³⁹ ο Ηράκλειτος αναφέρει:

³⁶ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, μτφ. Δ. Δημητριάδης, Εξάντας, Αθήνα, 1974, σ. 64.

³⁷ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 107.

³⁸ Ο Θ. Βέικος υπογραμμίζει ότι η έννοια της «αρχής», «δεν σημαίνει μόνο έναρξη (της φιλοσοφίας) αλλά και πηγή από την οποία αντλεί στοιχεία η μεταγενέστερη φιλοσοφική σκέψη» (*Οι Προσωκρατικοί*, Εκδ. Ζαχαρόπουλου, Αθήνα, 1988, σ. 27). Η Κική Αλατζόγλου-Θέμελη, από την άλλη μεριά υποστηρίζει, ότι στους Προσωκρατικούς η «αρχή» «νοείται και χρονικά και αιτιοκρατικά, δηλαδή και ως πρώτο ξεκίνημα και ως πρώτη αιτία, αλλά κυρίως ως πρώτη ύλη από την οποία όλα προέρχονται» («Προσωκρατικοί, οι μακρινοί πρόγονοι της διαλεκτικής», *Ουτοπία* (66), 2005, σ. 29).

«Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

(Αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμον { τῶν αἰσθητῶν } ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος γιὰ ὅλα τὰ ὄντα , δὲν τὸν ἔπλασε κανεὶς ἀπὸ τοὺς θεοὺς, οὔτε κάποιος ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ ὑπῆρχε πάντοτε καὶ ὑπάρχει καὶ θὰ ὑπάρχει σὰν ἓνα αἰώνιο πῦρ, ποὺ ἀνάβει καὶ σβήνει σύμφωνα μὲ ὀρισμένους νόμους).

Με αὐτὸν τὸν τρόπο διαφοροποιεῖται οὐσιαστικά ἀπὸ τοὺς προγενέστερους Μιλήσιους φιλοσόφους, οἱ οποίοι ἔθεταν ἓνα υλικό στοιχεῖο ως χρονική αφετηρία τοῦ κόσμου. Ἡ δυαδικότητα τῶν κόσμων ἀπορρίπτεται κατηγορηματικά, κάνοντας οποιαδήποτε μεταφυσική ἀνάγνωση τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἡρακλείτου ἀδύνατη. Ὁ Βεΐκος τονίζει ὅτι στὸν Ἡράκλειτο ἡ θεολογία, ἡ κοσμολογία καὶ ἡ ἀνθρωπολογία συνιστοῦν μιὰ «αξεδιάλυτη ἐνότητα»⁴⁰, ἐνῶ ἡ Α. Κελεσίδου⁴¹ υποστηρίζει ὅτι τὸ κοσμολογικὸ πρόβλημα στὴν Ἡρακλείτεια σκέψη εἶναι στενά δεμένο με τὸ ἠθικό. Ὁ κόσμος καὶ ὁ ἀνθρώπος δὲν μποροῦν νὰ νοοῦνται ως δύο ξεχωριστές καὶ ἀυτόνομες οντότητες. Στὴν σκέψη τοῦ Ἡρακλείτου, ὁ κόσμος διαπλέκεται με τὸν ἀνθρώπο καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν κοσμολογία καὶ τὴν ἀνθρωπολογία.

Λέγοντας ὅτι ὁ κόσμος, «ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται», ὁ Ἡράκλειτος περνᾷ ἀπὸ τὴν κοσμογονία στὴν κοσμολογία, δηλαδή «ἀπὸ τὴν περιγραφικὴ ἐξήγηση τῆς καταγωγῆς τοῦ κόσμου στὴ λογικὴ θεώρηση τῆς δομῆς τοῦ καθεαυτῆν»⁴². Ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ πῦρ καὶ μόνον. Ὅπως διατείνεται ὁ Ε. Ρούσσο, ὁ ἴδιος ὁ κόσμος «μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς πῦρ»⁴³, ἀφοῦ καὶ τὰ δύο δὲν ἔχουν κατασκευαστεῖ ἢ δημιουργηθεῖ ἀπὸ μιὰ ἀνώτερης τάξης αἰτία, ἀλλὰ υπῆρχαν καὶ θὰ ὑπάρχουν πάντα. Ἡ ἐπιλογή τοῦ πυρός ως πρωταρχικοῦ στοιχείου τοῦ κόσμου δὲν εἶναι τυχαία, ἀφοῦ ὁ Ἡράκλειτος ἐπέλεξε νὰ συμβολίσῃ τὸν κόσμον με ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο ποὺ συνάδει με τὴν ἀντίληψη τοῦ γιὰ τὴν φύση τοῦ, δηλαδή ὅτι ὁ κόσμος βρίσκεται σὲ μιὰ ἀκατάπαυστη διαδικασία κίνησης, μεταμόρφωσης καὶ ἀλλαγῆς, με ἄλλα λόγια σὲ κατάσταση γίνεσθαι. Ὁ Βεΐκος υπογραμμίζει τὴν «ευκίνητη φύση»⁴⁴ τοῦ πυρός, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζει ως «κινητικὴ δύναμη, σταθερά τοῦ κόσμου, κοσμολογικὸ παράγοντα ποὺ παριστάνει τὴν μεταβλητότητα, τὴν πολλαπλότητα, τὴν αἰώνια ζωντάνια τοῦ κόσμου»⁴⁵, ἐνῶ ὁ Ρούσσο ἀναφέρει ὅτι ἡ φωτιά εἶναι «τὸ περισσότερο ζωντανὸ καὶ τὸ λιγότερο σωματικὸ ἀπὸ τὰ ἄλλα στοιχεῖα»⁴⁶. Ὁ Αξελός ἀπὸ τὴ μεριά τοῦ τονίζει τὸ ἀμφιλεγόμενον νόημα τοῦ πυρός στὸν Ἡράκλειτο, γράφοντας: «Υπόστρωμα, στοιχεῖο καὶ ἀνώτατη ἀρχή, πανίσχυση μεταφορά, ἡ

³⁹ DK 22 B 30.

⁴⁰ Θ. Βεΐκος, *Οἱ Προσωκρατικοί*, σ. 125.

⁴¹ Α. Κελεσίδου, *Μελετήματα προσωκρατικῆς ἠθικῆς*, Εκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 2008.

⁴² Ε. Ρούσσο, *Προσωκρατικοί- Τόμος Β΄: Ἡράκλειτος*, Στιγμή, Ἀθήνα, 2011, σ. 24.

⁴³ Ὁπ. π., σ. 170.

⁴⁴ *Οἱ Προσωκρατικοί*, σ. 106.

⁴⁵ Ὁπ. π., σ. 106.

⁴⁶ Ε. Ρούσσο, *Προσωκρατικοί- Τόμος Β΄: Ἡράκλειτος*, σ. 172.

φωτιά είναι όλα αυτά και δεν είναι. Όλοι αυτοί οι χαρακτηρισμοί, ακόμα και όταν ανήκουν στην αρχαιότητα προσπαθούν να συλλάβουν την φωτιά με μια γλώσσα που δεν της ταιριάζει»⁴⁷. Ο όρος «αρχή» δεν θα πρέπει να συγχέεται με το νόημα που του είχαν δώσει οι Μιλήσιοι υλοζωιστές, ως του στοιχείου δηλαδή εκείνου που μένει αναλλοίωτο ανεξάρτητα από τις επιμέρους μεταβολές του κόσμου. Η συγκεκριμένη έννοια της «αρχής» δήλωνε αυτό που παραμένει σταθερό και αμετακίνητο μέσα στην πολυμορφία του κόσμου. Η φωτιά αντίθετα, μεταβάλλεται συνεχώς και μεταστοιχειώνεται στα υπόλοιπα φυσικά στοιχεία (νερό, γη και πρηστήρα), ενώ οι αλλαγές της γίνονται σύμφωνα με όρισμένο μέτρο, ώστε να διατηρείται η κοσμική ισορροπία. Το πυρ είναι το κυρίαρχο στοιχείο του κόσμου και σύμφωνα με τον Δένδρινό είναι «ταυτόσημο του χρόνου»⁴⁸. Η κυριαρχία του πυρός, διατυπώνεται ξεκάθαρα στο απόσπασμα 64⁴⁹:

«τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός».

(Όλα ὁ κεραυνός τὰ κυβερνάει, δηλ. τὰ ὀδηγεῖ).

Ο κεραυνός είναι η φωτιά στην θεϊκή μορφή της, το όπλο του πρώτου μεταξύ των θεών Δία και η σύνδεση μεταξύ πυρός και θεότητας στον Ηράκλειτο είναι χαρακτηριστική της σημασίας που της δίνει. Πρέπει να σημειωθεί πως ο Ηράκλειτος με τον όρο «κυριαρχία» δεν εννοούσε κάτι που επιβάλλεται στον κόσμο από κάποια εξωτερική σε αυτόν αρχή. Ο M. Heidegger αναφέρει σχετικά: «Όταν ο Ηράκλειτος κάνει λόγο για το πυρ, έχει στο νού του κυρίως την κυριαρχία του κεραυνού, την κατευθυντήρια δύναμη που παρέχει και αφαιρεί τα μέτρα»⁵⁰. Η κυριαρχία του πυρός, του χρόνου και της θεότητας είναι ενδοκοσμική και δηλωτική της δύναμης τους ως σύμβολα, ως συμπύκνωση νοήματος της κοσμικής κίνησης και μεταβολής.

Το δεύτερο κοσμικό σύμβολο του Ηρακλείτου είναι ο ποταμός. Στο απόσπασμα 91⁵¹ αναφέρεται:

«Ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ».

(Στὸ ἴδιο ποτάμι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ μπεῖ δύο φορές, κατὰ τὸν Ἡράκλειτο).

Αυτό συμβαίνει επειδή τα ρέοντα νερά είναι συνεχώς καινούργια. Ο ποταμός είναι η διαισθητική εικόνα της ροής του κοσμικού γίνεσθαι. Είναι η εικόνα της αρμονίας που προκύπτει από την αντίθεση. Κατά τους Kirk, Raven και Schofield ο ποταμός

⁴⁷ Κ. Αξελός, *Ηράκλειτος και φιλοσοφία*, σ. 118.

⁴⁸ *Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής*, σ. 172.

⁴⁹ DK 22 B 64.

⁵⁰ *Early Greek Thinking*, trans. D. F. Krell and F. A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, San Francisco, 1984, σ. 117.

⁵¹ DK 22 B 91.

«αισθητοποιεί το είδος εκείνης της ενότητας που εξαρτάται από τη διατήρηση του μέτρου και της ισορροπίας στην αλλαγή»,⁵² όπως ακριβώς συμβαίνει με τις αλλαγές του πυρός. Όπως η φωτιά, έτσι και το ποτάμι δεν είναι ποτέ το ίδιο σε δύο διαδοχικές χρονικές στιγμές και το ίδιο ισχύει για όλα ανεξαιρέτως τα φυσικά στοιχεία. Τίποτα στον κόσμο δεν είναι για δυο στιγμές το ίδιο και αυτή είναι η πραγματικότητα για όλα τα όντα και τα πράγματα, ανεξάρτητα από το αν οι αλλαγές μπορούν ή όχι να γίνουν αντιληπτές μέσω των ανθρώπινων αισθήσεων. Ακόμα και ένας βράχος που φαίνεται ακλόνητος και αναλλοίωτος στα ανθρώπινα μάτια, υπόκειται σε διαρκείς μεταβολές που δεν είναι δυνατόν να γίνουν αντιληπτές μέσω των αισθήσεων, αλλά μόνο διαισθητικά. Έτσι, μέσω της μεταφοράς του ποταμού «ο Ηράκλειτος επιδιώκει να εκφράσει το γενικό και μερικό στην αδιάρρηκτη ενότητά τους»⁵³. Ο ποταμός δεν είναι έννοια με τον αυστηρό ορισμό της λέξης, είναι περισσότερο μια *εικόνα* που αποδίδει με τη μέγιστη ακρίβεια την κρυμμένη και αντιφατική ουσία του είναι. Ο Θ. Κεσσίδης υποστηρίζει ότι στον Ηράκλειτο «το γενικό και το ενικό, το αφηρημένο και το συγκεκριμένο, η αισθητή εικόνα και η αφηρημένη έννοια συνδέονται άρρηκτα και αποτελούν μια ακέραια εικόνα-έννοια»⁵⁴. Το γεγονός αυτό προσδίδει μια καλλιτεχνική διάσταση στον λόγο του Ηρακλείτου, χαρακτηριστικά του οποίου είναι η πολυσημία, η πολυσημαντικότητα, καθώς και η δυναμικότητα.

Το γίνεσθαι, η ακατάπαυστη ροή του κόσμου, προκαλείται από την ένταση, την αντίθεση και τη σύγκρουση μεταξύ των αντιθέτων που λαμβάνει χώρα εντός του κοσμικού χωροχρόνου. Αυτή την σύγκρουση ο Ηράκλειτος την ονομάζει πόλεμο και της αποδίδει βασιλικά και θεϊκά χαρακτηριστικά όπως φαίνεται στο απόσπασμα 53⁵⁵:

«Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους».

(Ὁ Πόλεμος εἶναι πατέρας ὄλων τῶν πραγμάτων καὶ ὅλα τὰ πράγματα ἐξουσιάζει· ἄλλους τοὺς ἀνέδειξε σὲ θεοὺς, σὲ ἄλλους ἔδειξε τὰ ἀνθρώπινα μέτρα τοὺς, ἄλλους τοὺς κάνει δούλους καὶ ἄλλους ἐλεύθερους).

Είναι η ίδια η σύγκρουση των αντιθέτων που συνιστά και την αρμογή τους σε μια αρμονική ενότητα: «Αρμονία και έρις αντιτίθενται και συντίθενται όπως και τα αντίθετα εναρμονίζονται»⁵⁶. Ολόκληρος ο κόσμος είναι ένα σύστημα ισορροπίας αντιρρόπων παραγόντων και η αρμονική ισορροπία του διασφαλίζεται μέσα από την αλληλεπίδραση μεταξύ των ταυτόχρονα αντιτιθέμενων τάσεων. Μια

⁵² G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, *Οἱ Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, Μορφωτικό Ίδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, Αθήνα, 2011, σ. 202.

⁵³ Θ. Κεσσίδης, *Από τον μύθο στον λόγο: Η διαμόρφωση της ελληνικής φιλοσοφίας*, Γόρδιος, Αθήνα, 2004, σ. 257.

⁵⁴ Οπ. π., σ. 262.

⁵⁵ DK 22 B 53.

⁵⁶ *Ὁ Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 55.

ενδεχόμενη παύση αυτής της σύγκρουσης σημαίνει και την καταστροφή του κόσμου, την διάλυση της ενότητας μέσα σε μια χαοτική πολλαπλότητα. Ο Ηράκλειτος χρησιμοποιεί το παράδειγμα του κυκεώνα για να απεικονίσει την συνέπεια της διακοπής του πολέμου. Στο απόσπασμα 125⁵⁷ διαβάζουμε:

«Καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται <μῆ> κινούμενος».

(Καὶ ὁ κυκεώνας διαλύεται, ἂν δὲν τὸν ἀνακατεύει κανένας).

Η έριδα, ο πόλεμος, η διαρκής πάλη μεταξύ των αντιθέτων αποτελούν μια φυσική αναγκαιότητα, η οποία επιβάλλει την διαρκή κίνηση και ταυτόχρονα αποκλείει τη στασιμότητα. Η αληθινή ανάπαυση είναι η κίνηση. Αυτό δηλώνεται και στο απόσπασμα 84⁵⁸ :

«μεταβάλλον ἀναπαύεται».

(Μεταλασσόμενο (τὸ πῦρ) ἡρεμεῖ).

Τι είναι αυτό που κρατά ενωμένα τα αντίθετα, τα ενώνει και τα αντιθέτει ταυτόχρονα, μέσα σε αυτό το αέναο ρέον, βαθύτατα τραγικό σύμπαν; Είναι ο χρόνος, για τον οποίο στο απόσπασμα 52⁵⁹ αναφέρονται τα εξής:

«Αἰῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδός ἢ βασιληίῃ».

(Ὁ χρόνος εἶναι ἓνα παιδί που παίζει, μὲ τούς πεσσούς. Στὸ παιδί ἀνήκει ἢ πρωτοκαθεδρία).

Ο χρόνος παρομοιάζεται με ένα παιδί, το οποίο παίζει, χτίζει και γκρεμίζει δίχως αιτία ή σκοπό πέρα από την ευχαρίστησή του. Το γεγονός ότι η δύναμη του παιδιού, είναι και η δύναμη ενός βασιλιά καταδεικνύει τον εξέχοντα ρόλο του χρόνου στην σκέψη του Ηρακλείτου. Ο χρόνος είναι ο ρυθμός, ο δεσμός που κρατά ενωμένα τα αντίθετα και παράλληλα συνέχει σε μια ολότητα τα πολλαπλά φαινόμενα του κόσμου. Ο Αξελός ορίζει τον χρόνο ως εξής: «Ο ρυθμός της συμπαντικής κίνησης που ενώνει και αντιθέτει τα αντίθετα, μέσα στην αρμονία του γίνεσθαι»⁶⁰ και ρογ αποτελεί την κινητήρια δύναμη του γίνεσθαι. Ο χρόνος ως ρυθμός, ενώνει και χωρίζει, δημιουργεί και καταστρέφει, *ταυτόχρονα*. Είναι το παιχνίδι του αυτό που εγγυάται την αιώνια συνέχεια του κοσμικού γίνεσθαι και μας απαγορεύει να «παγώσουμε» τη ροή του, να το υποστασιοποιήσουμε και να το θέσουμε ως ένα στέρεο είναι. Το παιχνίδι παίζει συνέχεια, χωρίς καμιά διακοπή ή σκοπό και ενώνει ακατάπαυστα το είναι με το μη είναι, το ένα με το πολλαπλό.

Το παιχνίδι του κόσμου είναι το παιχνίδι που παίζει ο χρόνος: «Το είναι του σύμπαντος βρίσκεται σε γίνεσθαι (μέσα στον χρόνο). Ο Κόσμος ξεδιπλώνεται μέσα

⁵⁷ DK 22 B 125.

⁵⁸ DK 22 B 84a.

⁵⁹ DK 22 B 52.

⁶⁰ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 62.

στον χρόνο»⁶¹. Το παιχνίδι είναι το χωροχρονικό ξεδίπλωμα του κόσμου, οι εν τω γίνεσθαι μεταμορφώσεις του χρόνου που πραγματοποιούνται εξαιτίας της έντασης μεταξύ των αντιθέτων. Ο J. Brun σημειώνει ότι «είναι μέσα στο γίνεσθαι που ο αγώνας και η συμφιλίωση κάνουν το σύμπαν να πάλλεται, που ξετυλίγεται η τραγωδία του κόσμου»⁶². Το παιχνίδι ρυθμίζει, δηλαδή εγχρονίζει τις μεταβολές του πυρός, με τις οποίες δημιουργούνται τα πάντα και συνδέεται άμεσα με την ηρακλείτεια θεότητα. Η τελευταία είναι ενωμένη με το πυρ, τον Λόγο και τον πόλεμο και συνιστά μαζί με αυτά την ενοποιητική αρχή του κόσμου. Σύμφωνα με τον Αξελό: «Ο Θεός είναι πόλεμος και αρμονία. Είναι το ενωτικό παιχνίδι»⁶³, ενώ στο έργο του με τίτλο *Πρός τήν Πλανητική Σκέψη* διαβάζουμε: «Ο Ήρακλειτος τόλμησε ακόμα και να συλλάβει τό είναι εν τῷ γίνεσθαι τῆς όλότητος τοῦ κόσμου ὡς ὕψιστο παιχνίδι»⁶⁴.

Ποιά είναι η θέση του ανθρώπου έναντι του κόσμου και του παιχνιδιού του; Ο άνθρωπος είναι ένα απόσπασμα του κόσμου και γι' αυτό μετέχει του Λόγου, του ενοποιητικού κέντρου του. Ο Κ. Μιχαηλίδης διακρίνει το παιχνίδι που παίζεται μεταξύ χρόνου και Λόγου και αναφέρει χαρακτηριστικά: «Όλη η κίνηση του χρόνου μοιάζει να είναι χωρίς λόγο, ένα παιδιάστικο παιχνίδι, δηλαδή ένα παιχνίδι που παίζεται με την τάξη του Λόγου»⁶⁵. Ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα να προσεγγίσει τον Λόγο, δηλαδή την ενότητα του κόσμου, τόσο μέσω της φρόνησης, όσο και μέσω των αισθήσεων. Η κατανόηση του Λόγου, της ενότητας που κρύβεται πίσω από όλα τα πράγματα στη φύση, οδηγεί τον άνθρωπο στην σοφία. Μέσα από αυτήν την κατανόηση ο άνθρωπος δύναται να διαρρήξει τα όρια της αποσπασματικής του ύπαρξης και να έρθει σε επαφή με το συμπαντικό όλον, δηλαδή τον κόσμο και το παιχνίδι του. Στον Ήρακλειτο, άνθρωπος και κόσμος είναι ενωμένα και ο σύνδεσμος μεταξύ τους είναι το παιχνίδι του χρόνου. Ο άνθρωπος και το σύμπαν αλληλεξαρτώνται και ο μικρόκοσμος με τον μακρόκοσμο είναι οι δύο όψεις του ίδιου, μοναδικού κόσμου. Η ανθρώπινη ψυχή μετέχει του κοινού κοσμικού στοιχείου, της φωτιάς, που είναι η υλική πλευρά του Λόγου και ο Μακρόβιος μας πληροφορεί ότι ο Ήρακλειτος την χαρακτηρίζει ως «σπινθήρα αστρικής ουσίας»⁶⁶. Η ταυτότητα της δομής του κόσμου με αυτήν του ανθρώπου φανερώνεται και στην αναλογία που διαπιστώνεται μεταξύ των κοσμικών και των βιολογικών διεργασιών, με το πυρ και την ψυχή να ακολουθούν τον ίδιο, κυκλικό δρόμο μεταβολών. Ο Α. Καρπούζος αναφέρει ότι «η κυκλική αντίληψη του χρόνου, η νομοτέλεια και η ειμαρμένη αποτελούν δομικές προϋποθέσεις της ηρακλείτειας κοσμολογικής σκέψης»⁶⁷.

⁶¹ Κ. Αξελός, *Ο Ήρακλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 66.

⁶² J. Brun, *Ήρακλειτος*, μτφ. Σ. Διαμαντή, Πλέθρον, Αθήνα, 1987, σ. 26.

⁶³ *Ο Ήρακλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 163.

⁶⁴ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 100.

⁶⁵ Κ. Μιχαηλίδης, *Οι Προσωκρατικοί*, Εκδ. Χριστάκη, Αθήνα, σ. 274.

⁶⁶ DK 22 A 15.

⁶⁷ *Μεταμορφώσεις της σκέψης-Οι Προσωκρατικοί*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα, 2014, σ. 15.

Στα τρία πρώτα κεφάλαια του πρώτου Μέρους της εργασίας μας θα εξετάσουμε το παιχνίδι του κόσμου σε συνάρτηση με τις κεντρικές εκφάνσεις της φυσικής κοσμολογίας του Ηρακλείτου, δηλαδή 1) Διαλεκτική και το παιχνίδι των αντιθέτων (Κεφ. 1), 2) Το Πυρ και το παιχνίδι μεταμόρφωσης του (Κεφ. 2), ενώ στο τρίτο μέρος θα αναφερθούμε αποκλειστικά στον χρόνο και το παιχνίδι του (Κεφ.3). Τα δύο τελευταία κεφάλαια (4 και 5) θα έχουν ως θεματική την επικοινωνία μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου στη σκέψη του Ηρακλείτου και θα επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε την σημασία του *Λόγου* στο ηρακλείτειο σύμπαν, καθώς και τις αναλογίες που παρουσιάζει η ανθρώπινη ψυχή με την κοσμική διαδικασία.

Για τα αρίθμηση και τη μετάφραση των αποσπασμάτων του έργου του Ηρακλείτου χρησιμοποίησα το βιβλίο *Οί Προσωκρατικοί: Οί μαρτυρίες και τὰ άποσπάσματα*, τόμος Α΄, των Diels και Kranz, Εκδ. Δ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα, 2007. Η απόδοση των αποσπασμάτων στα νέα ελληνικά είναι του Β. Α. Κύρκου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ-Το παιχνίδι των αντιθέτων

Αναφέραμε ήδη, στην εισαγωγή, το απόσπασμα 53⁶⁸ όπου ο Ηράκλειτος κάνει λόγο για τον πόλεμο, τον οποίο χαρακτηρίζει βασιλιά και πατέρα των πάντων. Αυτό σημαίνει ότι όλα τα πράγματα και όλα τα όντα οφείλουν τη συνεχή τους κίνηση σε αυτόν, αλλά και ότι η ίδια τους η δομή είναι βασισμένη στην σύγκρουση και την έριδα, είναι δηλαδή μια *πολεμική αρμονία*. Η ρευστότητα και η αέναη μεταβλητότητα του κόσμου, η ασταμάτητη κινητικότητά του που συνεπάγεται τη διαρκή μετάπτωση όλων των πραγμάτων από τη μια κατάσταση στην άλλη, αυτό που ονομάζουμε ως κοσμικό γίνεσθαι, προκαλείται από την *έριδα*, την σύγκρουση, τον πόλεμο μεταξύ των αντιθέτων. Αποτέλεσμα αυτού του πολέμου είναι η κίνηση, δηλαδή η μετάβαση από μια κατάσταση σε μια άλλη, μια κίνηση που αφορά το σύνολο του κόσμου και αποτελεί την ουσία του. Ο πόλεμος είναι η «παγκόσμια νομοτέλεια»⁶⁹, μια συμπαντική αναγκαιότητα, αφού τα πάντα γίνονται «κατ' έριν καὶ χρεών», όπως μας πληροφορεί το απόσπασμα 80⁷⁰. Η αρμονική ισορροπία του κόσμου, με άλλα λόγια η τάξη του: «είναι μια συνοχή που γεννιέται μέσα από την αναμέτρηση»⁷¹ των αντιθέτων. Η κατάφαση στην σύγκρουση και την έριδα, καθώς και η ανάδειξη της σε πρωταίτιο της κοσμικής αρμονίας και ισορροπίας αποτυπώνεται στο απόσπασμα 8⁷², όπου διαβάζουμε:

«Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι]».

(Ὁ Ἡράκλειτος (ἔλεγε ὅτι): τὰ ἀντίθετα ἐνώνονται καὶ ἀπὸ τὰ διαφορετικὰ προκύπτει ἡ ὠραιότερη ἀρμονία [καὶ ὅτι] ὅλα προκύπτουν ἀπὸ συγκρούσεις).

Αυτό το απόσπασμα διακηρύσσει την βασική ηρακλείτεια θέση για την φύση τόσο του κόσμου ως συνόλου, όσο και των επιμέρους πραγμάτων που βρίσκονται εντός του. Ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς μας πληροφορεί ότι σύμφωνα με τον Ηράκλειτο « Ὅλα ὅσα υπάρχουν στὸν κόσμο εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους σχεδόν ἀντίθετα μεταξύ τους»⁷³, ενώ ο Αξελός τονίζει την κεφαλαιώδη σημασία των αντιθέτων στην σκέψη του Εφέσιου φιλοσόφου επισημαίνοντας: «Τα ευρισκόμενα εντός του γίνεσθαι αντίθετα «είναι» σε κατάσταση σύγκρουσης. Τα αντίθετα είναι αποτέλεσμα μιας σύγκρουσης, αυτά προκαλούν την σύγκρουση»⁷⁴. Τέλος, ο Δενδρινός σημειώνει ότι

⁶⁸ DK 22 B 53.

⁶⁹ Ν. Δενδρινός, *Ἡράκλειτος-Κήρυγμα για μια στάση ζωής*, σ. 207.

⁷⁰ DK 22 B 80.

⁷¹ Κ. Μιχαηλίδης, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 67.

⁷² DK 22 B 8.

⁷³ DK 22 A 9a (τομ. Ι, σ. 326 της ελληνικής έκδοσης).

⁷⁴ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 60.

και ο ίδιος ο χρόνος, το παιδί που παίζει, «κυριαρχείται από αντιθέσεις»⁷⁵. Η σημασία των αντιθέτων στις κοσμικές διεργασίες δεν είναι ηρακλείτεια πρωτοτυπία, καθώς πρίν απο αυτόν ο Αναξίμανδρος υποστήριζε ότι τα βασικότερα συστατικά της δημιουργίας του κόσμου είναι αντίθετα, πιο συγκεκριμένα το θερμό και το ψυχρό. Ωστόσο, ο Ηράκλειτος προχώρησε ένα βήμα παραπέρα αναγνωρίζοντας την αρμονική ενότητα των αντιθέτων, η οποία προκαλείται από την ένταση που υφίσταται μεταξύ τους. Πρόκειται για μια σκέψη που αναδεικνύει «την καθολική θέση του ρόλου των αντιφάσεων στην ίδια την πραγματικότητα, στον φυσικό και κοινωνικό κόσμο»⁷⁶. Αυτή η σκέψη ονομάζεται *διαλεκτική* και διαχωρίζει τον Ηράκλειτο από τους άλλους τρεις Μιλησίους στοχαστές. Ενώ και αυτοί συμφωνούσαν όσον αφορά την ύπαρξη των αντιθέτων στη φύση, κανένας, ούτε ο Πυθαγόρας, δεν φαντάστηκε την αρμονία των αντιθέτων. Η ηρακλείτεια αρμονία είναι το διαμετρικά *αντίθετο* της πυθαγόρειας αρμονίας. Ο Πυθαγόρας, σύμφωνα με τον Ρούσσο, έβλεπε την αρμονία να προκύπτει με χρονολογική διαδοχή από την δυσαρμονία, δηλαδή τη μια να προηγείται χρονικά από την άλλη που έπεται, ενώ ο Ηράκλειτος θεωρούσε ότι η αρμονία και η δυσαρμονία συνυπάρχουν *ταυτόχρονα* στον κόσμο χωρίς η μια να εξουδετερώνει ή να εκμηδενίζει την άλλη. Το στοιχείο που τις κρατάει ενωμένες μεταξύ τους είναι ο πόλεμος, η *έρις*. Γι' αυτό τον λόγο, ο Αξελός υποστηρίζει ότι ο κόσμος μπορεί να ιδωθεί ως η «πολεμική άρμονία τῆς ὀλότητος ὄλων ὄσων εἶναι»⁷⁷.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η συνεχής κίνηση των αντιθέτων συνεπάγεται την διαρκή μετάπτωση από τη μια κατάσταση σε μια άλλη, πλήρως διαφορετική. Αυτή η διαδοχή έχει ως ορίζοντα το άπειρο. Ο C. Legrand υποστηρίζει ότι «ο πόλεμος των αντιθέτων, τα περιορίζει αμοιβαία και εξασφαλίζει ένα παιχνίδι ανταλλαγών μεταξύ τους»⁷⁸, ενώ αλλού γράφει για την «άπειρη εναλλαγή»⁷⁹ των αντιθέσεων, η οποία συνιστά το παιχνίδι που παίζεται μεταξύ τους. Όλα τα πράγματα εντός του κόσμου μεταμορφώνονται, δηλαδή αλλάζουν μορφή, μέσα από αυτή την ανταλλαγή και εναλλαγή που είναι *ά-πειρη*, δηλαδή στερείται πέρατος, τέλους. Ακόμα, μέσα από αυτό το παιχνίδι επιτυγχάνεται η αρμογή των αποσπασμάτων του κόσμου σε ένα οργανικό, ενιαίο σύνολο. Η *αέναη* εναλλαγή των αντιθέσεων, το παιχνίδι τους, συνιστά και την ενότητά τους.

Για να γίνει ευκολότερα κατανοητή η ιδέα της αρμονικής συνύπαρξης μέσα από την σύγκρουση, ο Ηράκλειτος αντλεί απο την εμπειρική πραγματικότητα δύο

⁷⁵ Ηράκλειτος- *Κήρυγμα για στάση ζωής*, σ. 173.

⁷⁶ Δ. Πατέλης, « Περὶ τῆς επικαιρότητας τῆς ηρακλείτειας διαλεκτικῆς » (*Η Ελληνική Φιλοσοφία και η σχέση της με τα προβλήματα τῆς εποχῆς μας*, Δ. Εταιρεία Ελληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἰωνία, Αθήνα, 2009, σ. 198).

⁷⁷ Κ. Αξελός, *Πρὸς τὴν πλανητικὴ σκέψη*, σ. 108

⁷⁸ *Συλλογὴ για να γνωρίσετε τὴν σκέψη των Προσωκρατικῶν*, σ. 101.

⁷⁹ Ὁπ. π., σ. 105.

παραδείγματα που μας βοηθούν να την κατανοήσουμε καλύτερα. Στο απόσπασμα 51⁸⁰ αναφέρεται:

«οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρας».

(Δὲν καταλαβαίνουν πῶς κάτι πού ἔχει μέσα του ἀντίρροπες δυνάμεις συμφωνεῖ μὲ τὸν ἑαυτό του· ἄρμονία ἀμφίδρομη ὅπως ἀκριβῶς τοῦ τόξου καὶ τῆς λύρας).

Το τόξο και η λύρα είναι οι δυο μεταφορές που χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος για να καταδείξει τη δυναμική κοσμική αρμονία και ισορροπία. Όπως είδαμε, τόσο η δομή των πραγμάτων, όσο και η δομή του κόσμου είναι βασισμένη στην αντίθεση, στην αντίφαση και την σύγκρουση. Τόσο το τόξο όσο και η λύρα αποτελούνται από δύο αντίρροπες δυνάμεις, εκ των οποίων η μια τείνει να σπάσει το όργανο προς τα έξω, ενώ η άλλη προς τα μέσα. Αυτές οι ταυτόχρονα και αδιάκοπα δρώσες, συγκλίνουσες και αποκλίνουσες τάσεις εξασφαλίζουν και διατηρούν την ισορροπία της χορδής της λύρας και του σκοινιού του τόξου, τα οποία ανυψώνονται από τον Ηράκλειτο σε κοσμικά σύμβολα. Η δομή του κάθε όντος είναι μια αντίφαση. Ο Αξελός αναφέρει σχετικά «Κάθε ον είναι η ενότητα του εαυτού του και του αντιθέτου του»⁸¹, ενώ αλλού προσθέτει ότι ο Hegel, ο «πατέρας» της διαλεκτικής, λέει τα εξής για την αντίφαση: «Η αντίφαση εἶναι ἡ ρίζα κάθε κίνησης καὶ κάθε ζωῆς. Μόνο στό μέτρο πού κάτι ἔχει μέσα του μιά αντίφαση κινεῖται, κατέχει δύναμη καὶ δραστηριότητα»⁸². Αυτή η πραγματικότητα δεν είναι άμεσα ορατή στα ανθρώπινα μάτια, κάτι που ο Ηράκλειτος επισημαίνει στο απόσπασμα 123⁸³:

«φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ».

(Ὁ Ἡράκλειτος ἔλεγε ὅτι ἡ φύση ἀρέσκεται νὰ κρύβεται).

Ενώ στο απόσπασμα 54⁸⁴ διαβάζουμε:

«ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων».

(Ἡ κρυμμένη ἄρμονία εἶναι καλύτερη ἀπὸ τὴ φανερή).

Πρέπει να τονίσουμε ότι στον Ηράκλειτο η λέξη «φύσις» και η λέξη «κόσμος», ουσιαστικά ταυτίζονται, καθώς αμφότερες αναφέρονται στην αέναα εν γίγνεσθαι, πολεμική αρμονία της ολότητας του κόσμου.

Πάνω σε αυτό το ζήτημα, δηλαδή στην ανάδειξη της ύπαρξης της αντίφασης και της άρνησης στην καρδια του κοσμικού γίγνεσθαι, ο Ηράκλειτος δέχτηκε τη σφοδρή κριτική του Αριστοτέλη, καθώς ο τελευταίος θεώρησε ότι ο Εφέσιος στοχαστής

⁸⁰ DK 22 B 51.

⁸¹ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 310.

⁸² Κ. Αξελός, *Πρός τὴν πλανητικὴ σκέψη*, σ. 41.

⁸³ DK 22 B 123.

⁸⁴ DK 22 B 54.

παραβίασε μια απο τις αρχές της τυπικής λογικής και συγκεκριμένα αυτή της μη αντίφασης (το α δεν είναι μη-α). Στο έργο του *Μετά τα Φυσικά*, αναφέρει: «Είναι αδύνατο να πιστεύει κάποιος ότι το ίδιο πράγμα υπάρχει και δεν υπάρχει όπως μερικοί νόμιζαν πως λέει ο Ηράκλειτος» (1005, b 23-25). Ο Αριστοτέλης όμως, φαίνεται να μην μπορεί να συλλάβει την θεμελιακή σκέψη του Ηρακλείτου που είναι η ενότητα των αντιθέτων και η οποία προσεγγίζεται όχι μέσω των αρχών της τυπικής λογικής και των λογικών αξιωμάτων, αλλά μέσω της διαίσθησης και της φαντασίας⁸⁵. Το γεγονός ότι το κάθετι σε οποιαδήποτε στιγμή είναι ο εαυτός του και το αντίθετο του εξηγεί την κίνηση και την αλλαγή. Εάν το α είχε μια αποκλειστική σχέση ταυτότητας με τον εαυτό του, τότε δεν θα υπήρχε κανενός είδους μεταβολή. Η ταυτόχρονη ύπαρξη της αντίφασης ωστόσο, αποκλείει την ακινησία. Στο απόσπασμα 49^{α86}, ο Ηράκλειτος προχωρά σε μια διαπίστωση που θα φαινόταν αδιανόητη στον Αριστοτέλη:

«Ποταμοῖς τοῖς αυτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν».

(Στὰ ἴδια ποτάμια μπαίνουμε καὶ δὲν μπαίνουμε, εἴμαστε καὶ δὲν εἴμαστε).

Στην περίπτωση του ποταμού που συμβολίζει την ακατάπαυστη κίνηση του γίνεσθαι, έχουμε την ταυτότητα (ο ίδιος ποταμός) και τη διαφορά (συστατικά στοιχεία που αλλάζουν διαρκώς) να συνυπάρχουν ταυτόχρονα στο ίδιο πράγμα. Το ίδιο ισχύει και για τον ίδιο μας τον εαυτό. Ενώ φαινομενικά παραμένουμε το ίδιο πρόσωπο, ο οργανισμός μας ανανεώνεται συνεχώς με αποτέλεσμα να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι σε κάθε χρονική στιγμή «είμαστε και δεν είμαστε» οι ίδιοι. Ο Σρί Ωρομοπίντο συνοψίζει αυτή τη θέση με τον εξής τρόπο: «Είμαστε μια σταθερή μορφολογική αλλαγή αλλά και μια σταθερή ταυτόσημη ύπαρξη»⁸⁷. Αυτό πράγματι έρχεται σε σύγκρουση με την τυπική λογική, ωστόσο, όπως γράφει και ο Αξελός: «Στην θεωρία της αρμονικής ενότητας των αντιθέτων δεν πρέπει να υπεισέρχονται έννοιες της τυπικής λογικής»⁸⁸, καθώς είναι ξένες στο γενικότερο πλαίσιο της ηρακλείτειας σκέψης. Εξ' άλλου, τον Ηράκλειτο απασχολεί η αρμονική ενότητα των αντιθέτων και όχι η ταυτότητα των αντιφατικών⁸⁹.

⁸⁵ Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, ο Πλάτων φαίνεται να κατανοεί καλύτερα την ουσία της ηρακλείτειας σκέψης. Γράφει σχετικά: «Κάποτε οι ιωνικές και σικελικές μούσες [ο Ηράκλειτος και ο Εμπεδοκλής] σκέφθηκαν ότι (...) το πιο ασφαλές είναι (...) να λένε ότι το ον είναι και πολλά και ένα και ότι η συνοχή του οφείλεται στην έχθρα και την φιλία» (*Σοφιστής*, 242 d-e).

⁸⁶ DK 22 B 49a.

⁸⁷ Σρί Ωρομοπίντο, *Ηράκλειτος*, μτφ. Μ. Παπαδιαμαντοπούλου, Πύρινος κόσμος, Αθήνα, 2003, σ. 37.

⁸⁸ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 56.

⁸⁹ Οι ερμηνευτές του Ηρακλείτου είναι χωρισμένοι σε δύο κατηγορίες, όσον αφορά το ζήτημα της ταύτισης ή της ενότητας των αντιθέτων στην σκέψη του Ηρακλείτου. Ο W.K.C. Guthrie, υποστηρίζει ότι στον Ηράκλειτο τα αντίθετα ταυτίζονται και είναι «αμοιβαία καταστροφικά» (*Ηράκλειτος: Άπαντα*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2010, σ. 88). Στην ίδια γραμμή και ο R. Geldard: «Τα εναντιόδρομα βρίσκονται σε ένταση μόνο στιγμιαία. Αμέως μετά γίνονται πανομοιότυπα» (*Ηράκλειτος: Ο «σκοτεινός» φιλόσοφος*, μτφ. Σ. Λειβαδοπούλου, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 68). Στους υποστηρικτές της ενότητας των αντιθέτων, ο Ε. Ρούσσος κάνει λόγο απλώς για ενότητα «τῶν ἀντίθετων ἢ ἀνόμοιων πραγμάτων» (*Προσωκρατικοί- Τόμος Β': Ηράκλειτος*, σ. 136), ενώ ο

Είδαμε ότι ο πόλεμος και η έρις συνέχουν σε μια ενότητα τα αντίθετα, μια ενότητα που ισχύει ακόμα για τα πιο αντίθετα φαινόμενα της πραγματικότητας. Στο απόσπασμα 57⁹⁰ ο Ηράκλειτος επικρίνει τον Ησίοδο επειδή δεν καταλαβαίνει ότι η μέρα και η νύχτα είναι άρρηκτα ενωμένες. Συγκεκριμένα αναφέρει τα εξής:

«Διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἶδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν».

([Ο Ηράκλειτος λέει ότι] ὁ Ἡσίοδος γιὰ πάρα πολλοὺς ἀνθρώπους ὑπῆρξε δάσκαλος· εἶναι βέβαιο ὅτι γνώριζε πάρα πολλὰ πράγματα, αὐτὸς ποὺ δὲν ἤξερε τί εἶναι ἡμέρα καὶ τί νύχτα· γιατί βέβαια, εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτό).

Επίσης στο απόσπασμα 106⁹¹ τον κατηγορεί επειδή αγνοεί ότι το καλό και το κακό είναι ένα πράγμα.

«Περὶ δ' ἡμερῶν ἀποφράδων εἴτε χρῆ τίθεσθαι τινὰς εἴτε ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένων, τὰς δὲ φαύλας ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν, ἐτέρωθι διηπόρηται».

(Σχετικὰ μὲ τὶς ἀποφράδες ἡμέρες, ἂν δηλαδὴ πρέπει νὰ τὶς δέχεται κανεὶς ἢ ἂν ὀρθῶς ὁ Ἡράκλειτος ἐπέκρινε τὸν Ἡσίοδο, ποὺ ἄλλες μέρες τὶς θεωροῦσε καλὲς καὶ ἄλλες κακὲς... καὶ ἀλλοῦ εἶχε ἐκφράσει τὴν ἴδια ἀπορία, γιατί δὲν ἤξερε ὅτι ἡ φύση κάθε ἡμέρας εἶναι μία).

Ο Ηράκλειτος όμως θα δικαιώσει και ηθικά τον πόλεμο, συνδέοντας τον άμεσα με την δικαιοσύνη και την αναγκαιότητα. Στο απόσπασμα 80⁹² αναφέρονται τα εξής:

«Εἶδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν».

(Πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι ὁ πόλεμος εἶναι φαινόμενο καθολικό καὶ ὅτι ἡ δικαιοσύνη προκύπτει ἀπὸ ἀντιπαλότητα, καὶ ὅτι ὅλα εἶναι ἀποτέλεσμα διαμάχης καὶ ἀνάγκης).

Έτσι προβάλλει ένα σχήμα κοσμοδικίας⁹³, το οποίο έρχεται ως απάντηση στη θέση του Αναξίμανδρου αναφορικά με την ὕβριν των όντων προς το άπειρο-απροσδιόριστο, την μεταφυσική ενότητα απο την οποία προέρχονται και

Αξελός μιλά ξεκάθαρα για την ενότητα των αντιθέτων στον Ηράκλειτο ως αρμονία και αποκλείει την ταύτιση, την οποία άλλωστε θεωρεί ξένη ως σκέψη στην εποχή του Ηρακλείτου.

⁹⁰ DK 22 B 57.

⁹¹ DK 22 B 106.

⁹² DK 22 B 80.

⁹³ Σχετικὰ με την σημασία που απέδιδαν οι προσωκρατικοί στοχαστές στην δικαιοσύνη και τον ρόλο της στην διατήρηση της κοσμικής ισορροπίας, ο Αξελός σημειώνει: «Καὶ βέβαια, οἱ πρῶτοι αὐτοὶ μεταφυσικοί, ἀπασχολημένοι μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ Κόσμου (τοῦ οἰκουμενικοῦ περιέχοντος), ποὺ περιέχει ἄλλους κόσμους, ἔβλεπαν τὴν ὕβρη νὰ ἐκδηλώνεται μέσα σ' αὐτόν τόν κόσμο καὶ νὰ τὸν ἀπειλεῖ, ἀλλὰ ὁ κόσμος ἔμενε κόσμος, χάρις στὴν παντοδυναμία τῆς δίκης, ποὺ μὲ τὴ βοήθεια τῶν Ἐρινύων σταματοῦσε καὶ τιμωροῦσε τὴν ὕβρη» (Πρὸς τὴν πλανητικὴ σκέψη, σ. 91).

καταλήγουν τα πάντα και την οποία πληρώνουν με τον αφανισμό και την καταστροφή τους. Ο Αξελός αναφέρει ότι «η διχόνοια κάνει αντίθετα τα αντίθετα και είναι δίκαιη. Αυτή η αναγκαιότητα δεν είναι εκείνη της ακινησίας αλλά του γίνεσθαι»⁹⁴. Είναι ακριβώς αυτή η αναγκαιότητα που αποκλείει κάθε ενδεχόμενο ολοκληρωτικής νίκης και κυριαρχίας, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε το τέλος του ανταγωνισμού, γεγονός το οποίο με τη σειρά του θα είχε καταστροφικές συνέπειες για την ισορροπία του κόσμου, αφού η αρμονική ενότητα θα διαλυόταν σε μια χαοτική πολλαπλότητα. Ο Δ. Ν. Λαμπρέλλης ανακεφαλαιώνει την ηρακλείτεια κοσμοδικία ως εξής: «Ο κόσμος είναι γίνεσθαι, το γίνεσθαι είναι πόλεμος, ο πόλεμος είναι συνώνυμος της έριδος, και η έρις είναι δίκη»⁹⁵. Στην εισαγωγή παραθέσαμε το απόσπασμα 125⁹⁶, όπου ο *κυκεών* απεικονίζει τον κόσμο, ο οποίος εάν δεν ανακατευτεί, δηλαδή κινηθεί μέσα απο την σύγκρουση και την έριδα, τότε θα καταστραφεί.

Τον δίκαιο χαρακτήρα του πολέμου και την κοσμοδικία, ο Ηράκλειτος θα τη θεμελιώσει πάνω στην θεότητα, η οποία δεν έχει καμία σχέση με την παραδοσιακή θρησκεία, αλλά εκφράζει την πρωταρχική ενότητα του κόσμου, στους κόλπους της οποίας τα αντίθετα ενώνονται διαλεκτικά. Στο απόσπασμα 67⁹⁷ διαβάζουμε:

«Ο θεός ήμέρη εύφρόνη, χειμών θέρος, πόλεμος ειρήνη, κόρος λιμός (τ'άναντία ἅπαντα· οὔτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου».

(Ὁ Θεός εἶναι ἡμέρα νύχτα, χειμώνας καλοκαίρι, πόλεμος ειρήνη, κορεσμός και πείνα (δηλ. ὅλες οἱ ἀντιθέσεις· αὐτό εἶναι τὸ νόημα) και παραλλάζει ὅπως ἀκριβῶς τὸ πῦρ, πού, ἂν ανακατωθεῖ μὲ ἀρώματα, παίρνει τὸ ὄνομα ἀνάλογα μὲ τὴν εὐχαρίστηση πού προκαλεῖ τὸ κάθε ἄρωμα).

Ο θεός είναι ο εκφραστής της ενότητας μιας σειράς από ζεύγη αντιθέτων, τα οποία «δηλώνουν χαρακτηριστικά φυσικά, βιολογικά καὶ κοινωνικά φαινόμενα»⁹⁸. Η θεότητα του Ηράκλειτου είναι το νόημα του κόσμου και συνδέεται με τον πόλεμο και το πυρ. Η ίδια δεν βρίσκεται εξωτερικά του κόσμου, αλλά εντός του και υπακούει στο ρυθμό της διαλεκτικής του γίνεσθαι. Το παιχνίδι των αντιθέτων, το ενωτικό, πολεμικό και αρμονικό παιχνίδι που δημιουργεί την κοσμική ισορροπία είναι ένα παιχνίδι θεϊκό. Ο Δενδρινός συνδέει τον Θεό του Ηράκλειτου με τον χρόνο και θεωρεί ότι ο τελευταίος είναι μια «ειδική διάσταση του ηρακλείτειου θεού»⁹⁹. Ο Αξελός επίσης παρατηρεί: «Το παιχνίδι που παίζει (η θεότητα) με τις πιο αντιτιθέμενες δυνάμεις έχει ως πεδίο τον κόσμο και περιλαμβάνεται και αυτή στο

⁹⁴ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 61.

⁹⁵ *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μή-μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1990, σ. 40.

⁹⁶ DK 22 B 125.

⁹⁷ DK 22 B 67.

⁹⁸ Ε. Ροῦσσοσ, *Προσωκρατικοί-Τόμος Β΄: Ηράκλειτος*, σ. 191.

⁹⁹ Ν.Δενδρινός, *Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής*, σ. 170.

παιχνίδι αυτό»¹⁰⁰, ενώ αλλού δηλώνει ότι «η θεότητα είναι πόλεμος και αρμονία. Είναι το ενωτικό παιχνίδι»¹⁰¹.

Αυτή η αποδοχή της αναγκαιότητας του πολέμου, της σύγκρουσης και της αντίφασης ως κορυφαίας κοσμικής διαδικασίας, που είναι ταυτόχρονα και έκφραση της υπέρτατης συμπαντικής δικαιοσύνης, καθιστά την σκέψη του Ηράκλειτου *τραγική*¹⁰². Η πηγή της κοσμικής κίνησης είναι η άρνηση. Ο ίδιος ο κόσμος δεν είναι τίποτα άλλο από «ένα καταπληκτικό παιχνίδι μαχόμενων δυνάμεων»¹⁰³. Σχετικά με την τραγική διάσταση της σκέψης του Ηράκλειτου ο Αξελός αναφέρει: «Ο Ηράκλειτος εισάγει τη ρωγμή και την αρνητικότητα μέσα σ' όλα όσα είναι στέρα και θετικά(...) όντας τραγικός (...) προφήτης της θεωρησιακής ειρωνείας»¹⁰⁴. Όμως, παρά τις συγκρούσεις που σπαράσσουν τον κόσμο, αυτός παραμένει αρμονικός και ισορροπημένος, αφού είναι η ίδια η σύγκρουση και η άρνηση αυτή που του χαρίζει τάξη και ισορροπία. Χάρη στον πόλεμο ο κόσμος μένει κόσμος, δηλαδή το τακτοποιημένο σύνολο όλων όσων είναι. Η αλληλεπίδραση μεταξύ των αντιθέτων, η ένταση μεταξύ τους, δεν είναι τίποτε άλλο από ένα παιχνίδι που μοιάζει με το παιχνίδι με τα ζάρια που παίζει ο *Αίών*, δηλαδή ο χρόνος, και είναι μια κοσμική διαδικασία ανεπηρέαστη από κάθε ανθρώπινη παρέμβαση, αφού ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε παραπάνω από ένα απόσπασμα του χρόνου, μια στιγμή του διαλεκτικού γίνεσθαι. Έτσι, ο Αξελός οδηγείται στο συμπέρασμα: «Ο Ηράκλειτος είναι ένα παιδί του κόσμου που δέχεται με αληθινή, τραγική χαρά το παιχνίδι της συμφωνίας και της ασυμφωνίας σε όλα τα πράγματα»¹⁰⁵. Ακόμα, σύμφωνα με τον Θ. Κεσσίδη, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την ηρακλείτεια σκέψη ως *ποιητική*, εφόσον «το καθήκον του ποιητή συνίσταται στην απεικόνιση της ζωής στην κίνηση και στην πάλη και όχι σε νεκρική ακαμψία και ηρεμία»¹⁰⁶. Πάνω στο ίδιο θέμα, ο Αξελός επιχειρεί να συνδέσει την τραγικότητα με την ποιητικότητα και γράφει ότι τόσο ο Ηράκλειτος όσο και γενικότερα η προσωκρατική σκέψη είχε μια «ποιητική» θεώρηση του κόσμου, την οποία ορίζει ως το «ξεπέραςμα τοῦ κακοῦ τοῦ κόσμου μέσα ἀπό τήν πλήρη ἔνταξή του μέσα σ' ἕνα βαθύτατα τραγικό σύμπαν (...) κοίταγμα τῶν σχισμῶν καί τῶν ραγισμάτων τοῦ κόσμου καί βλέμμα πού κατευθύνεται πρὸς τήν ἀνώτερη ἄρμονία»¹⁰⁷.

Η απόδοση του χαρακτηρισμού *τραγικός* στον Ηράκλειτο, μας βοηθά στο να τον ξεχωρίσουμε από τους ύστερους θιασώτες της διαλεκτικής, η οποία προσέλκυσε, ως σκέψη, το ενδιαφέρον τόσο των ιδεαλιστών όσο και των υλιστών. Ο Hegel

¹⁰⁰ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 163.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰³ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 34.

¹⁰⁴ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 103.

¹⁰⁵ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 303.

¹⁰⁶ *Από τον μύθο στον λόγο: Η διαμόρφωση της ελληνικής φιλοσοφίας*, σ. 251.

¹⁰⁷ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 92.

αναγνώρισε τον Ηράκλειτο ως πρόδρομο της δικής του διαλεκτικής μεθόδου, ενώ υιοθέτησε αρκετές από τις κεντρικές ιδέες του Εφέσιου φιλοσόφου. Πιο συγκεκριμένα είδε, όπως και ο Ηράκλειτος, στις αντιθέσεις και τις αντινομίες τον απαραίτητο μοχλό ανάπτυξης και εξέλιξης της Λογικής του, άρα συμφωνεί με την θέση που πρεσβεύει ότι οι εσωτερικές αντιθέσεις ενυπάρχουν σε κάθε πράγμα και αποτελούν την ουσία του, ενώ ταυτόχρονα επιβεβαιώνει την δυναμική φύση του όντος. Παράλληλα, οι προαναφερθείσες αντιθέσεις οδηγούν στη κίνηση και την ανάπτυξη του εγγελιανού πνεύματος προς την τελείωση και την ολοκλήρωση. Κατά τον Hegel, αυτό που είναι λογικό είναι και πραγματικό, ενώ οτιδήποτε πραγματικό δεν είναι τίποτε άλλο από ιδέα. Ο Κ. Popper στο βιβλίο του *The Open Society and Its Enemies*, (Volume two): *Hegel and Marx*¹⁰⁸, διατείνεται ότι: «Αυτό που ονομάζουμε Λόγο (Reason) είναι το προϊόν της κοινωνικής κληρονομιάς, της ιστορικής εξέλιξης της κοινωνικής ομάδας που ζούμε (...) αυτή η εξέλιξη αναπτύσσεται διαλεκτικά»¹⁰⁹. Ωστόσο, ο Hegel, ερμήνευσε τον Ηράκλειτο υπό το πρίσμα της οντολογικής και αφηρημένης σκέψης, χάνοντας έτσι την ουσία της προσωκρατικής σκέψης. Είδε επίσης την ενότητα να προκύπτει από την τριαδικότητα, καθώς και την σύνθεση να εκμηδενίζει και να εξολοθρεύει τα αντίθετα, σε αντίθεση με την διαλεκτική του Ηράκλειτου που είναι δυαδική και όχι τριαδική, βασίζεται δηλαδή στις διπολικές αντιθέσεις που παραμένουν ως τέτοιες εντός της ενότητας και δεν ξεπερνιούνται¹¹⁰. Στο βιβλίο του *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, ο Αξελός σημειώνει ότι στον Hegel «διαλεκτικός λόγος και όλική πραγματικότητα, σκέψη και όλότητα, είναι και γίνεσθαι, πραγματικό και ιδεώδες, εμφάνιση και ουσία, ένοποιοούνται στά μύχια τής αδιάσπαστα μεταφυσικής κι οντολογικής Λογικής του»¹¹¹. Θα μπορούσαμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι κατά κάποιον τρόπο ο Hegel επιχείρησε να «καταργήσει» την αντίφαση. Η ηρακλείτεια διαλεκτική όμως, δεν ασχολείται με την εννοιολόγηση της τυπικής λογικής και είναι περισσότερο αρχαϊκή, ενώ συλλαμβάνεται περισσότερο διορατικά, παρά με τις μεθόδους της λογικής. Οι αντιθέσεις δεν γίνονται αντιληπτές μέσω της λογικής αλλά μέσω της διαίσθησης. Ακόμα, πρέπει να τονιστεί, ότι η εγγελιανή διαλεκτική συνιστά έναν τρόπο ερμηνείας του όλου, είναι ένας διάλογος, ένας τρόπος ύπαρξης και ερμηνείας του γύρω κόσμου, ώστε να καταφέρει τελικά ο άνθρωπος να βρει την θέση του μέσα σ' αυτόν. Ο Hegel φιλοδοξούσε να θεμελιώσει μέσα από τον διαλεκτικό τρόπο του υπάρξειν ένα θεολογικό σύστημα, το οποίο θα διεκδικούσε την απόλυτη αλήθεια. Αυτή η ιδέα είναι ξένη προς την ηρακλείτεια κοσμολογία. Ο J. Brun συνοψίζει τις διαφορές Ηράκλειτου και Hegel ως εξής: «Το ηρακλείτειο γίνεσθαι περικλείεται

¹⁰⁸ Κ. Popper, *The Open Society and its Enemies (Volume 2): Hegel and Marx*, Routledge, New York, 2003 (Α' έκδοση- 1945).

¹⁰⁹ Ο. π. , σ. 43.

¹¹⁰ Σχετικά με το ίδιο ζήτημα, ο J. Brun ισχυρίζεται ότι ο Hegel «θέλησε να ιδιοποιηθεί τον Ηράκλειτο με έναν τρόπο εντελώς αυθαίρετο», (*Ηράκλειτος*, σ. 35).

¹¹¹ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 101.

στα δεσμά ενός κύκλου, είναι κυκλικό και διόλου ιστορικό (...) δεν υπάρχει στον Ηράκλειτο ένα γίνεσθαι του είναι αλλά ένα γίνεσθαι μέσα στο είναι»¹¹².

Από την άλλη μεριά, οι υποστηρικτές του διαλεκτικού υλισμού βλέπουν την ύλη ως το μοναδικό θεμέλιο του κόσμου και θεωρούν την εξέλιξη ως αποτέλεσμα των εσωτερικών αντιθέσεων, ενώ διακηρύσσουν ότι η ενότητα του κόσμου συνίσταται στην υλικότητά του. Η νόηση, την οποία ο Hegel είχε αποθεώσει, δεν είναι τίποτε άλλο από ένα προϊόν του υλικού, ανθρωπίνου εγκεφάλου. Δεν υπάρχει τίποτε «θεϊκό» ή μεταφυσικό σε αυτήν, είναι απλά, όπως είναι τα πάντα, ένα προϊόν της εξέλιξης της ύλης. Η διαλεκτική είναι η μέθοδος εκείνη που απορρέει από τα ίδια τα πράγματα. Η εξέλιξη της δεν αφορά μόνο την σκέψη, όπως πίστευαν οι ιδεαλιστές, αλλά κυρίως την κίνηση της κοινωνίας όπου δεσπάζουν οι οικονομικές αντιθέσεις. Οι βασικότεροι εκπρόσωποι του ρεύματος του διαλεκτικού υλισμού, ο Μαρξ και ο Ένγκελς, συγκράτησαν από την εγελιανή διαλεκτική την σημασία των αντιθέτων αλλά από εκεί και πέρα παύει κάθε ομοιότητα με τον Ηράκλειτο. Ο ίδιος ο Μάρξ στο *Κεφάλαιο*, ένα από τα σημαντικότερα έργα του, υποστήριξε ότι ο διαλεκτικός υλισμός είναι το ακριβές αντίθετο της εγελιανής διαλεκτικής. Η «Ιδέα» του Hegel, σύμφωνα με τον Μάρξ, δεν είναι τίποτε άλλο από την αντανάκλαση του υλικού κόσμου στον ανθρώπινο νού.

Είδαμε ως τώρα την διαλεκτική ως την κινητήρια δύναμη του γίνεσθαι. Τι είδους κίνηση όμως είναι η διαλεκτική; Τα αποσπάσματα 60¹¹³ και 103¹¹⁴ δηλώνουν με σαφήνεια τον κυκλικό χαρακτήρα της διαλεκτικής κίνησης. Πιο συγκεκριμένα στο απόσπασμα 60 διαβάζουμε:

«Ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή».

(Ὁ ἀνήφορος καὶ ὁ κατήφορος εἶναι ἕνας καὶ ὁ ἴδιος δρόμος).

Ενώ στο απόσπασμα 103, ο Ηράκλειτος δηλώνει:

«Ἐνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περφερείας».

(Στὸν κύκλο ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς περιφέρειας εἶναι κοινά).

Αρχή και τέλος, άνοδος και κάθοδος, ενώνονται, υπακούοντας στον διαλεκτικό ρυθμό του κόσμου. Η κοσμική κίνηση μπορεί να παραλληλιστεί με τη στροβιλώδη ροή του ποταμού, την οποία μπορούμε να περιγράψουμε ως ένα ποτάμι που κυλάει κυκλικά προς τα πάνω και προς τα κάτω. Ο Αξελός σχολιάζοντας τα παραπάνω αποσπάσματα, σημειώνει: «Η διαλεκτική σκέψη που είναι απο την ουσία της κυκλική συλλαμβάνει τον κύκλο διαλεκτικά»¹¹⁵. Κυκλικές επίσης είναι οι μεταβολές του πυρός που δημιουργούν τα πάντα, κυκλική είναι η κίνηση και του χρόνου, του

¹¹² J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 36.

¹¹³ DK 22 B 60.

¹¹⁴ DK 22 B 103.

¹¹⁵ Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία, σ. 57.

παιδιού που παίζει με τα ζάρια. Η κοσμική κίνηση είναι η κυκλική, διαλεκτική κίνηση του γίνεσθαι. Ο Αξελός συνδέει θεότητα, πόλεμο, αρμονία, χρόνο και γίνεσθαι, γράφοντας: «Το γίνεσθαι είναι το γίνεσθαι του αιώνιου χρόνου που συνεπάγεται τον πόλεμο και την αρμονία. Το γίνεσθαι είναι ένα τεράστιο παιχνίδι»¹¹⁶. Τα πάντα αποκαλύπτονται «μέσα από τον πόλεμο και με τον πόλεμο και συμβαίνουν μέσα στον χρόνο που είναι παίχτης, βασιλιάς και παιδί»¹¹⁷.

¹¹⁶ Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία, σ. 152.

¹¹⁷ Όπ. π. , σ. 310.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Πυρ-Το κυρίαρχο κοσμικό στοιχείο

Στην εισαγωγή αναφέραμε, ότι το πυρ είναι το στοιχείο εκείνο που ο Ηράκλειτος επέλεξε για να συμβολίσει τον κόσμο. Η φωτιά είναι αυτή που μέσα απο τις μεταβολές της, με τις οποίες θα ασχοληθούμε σε αυτό το κεφάλαιο, δημιουργεί τα πολλαπλά φαινόμενα του κόσμου. Σύμφωνα με τον Αξελό: «Η φωτιά καθορίζει όλες τις κοσμικές αλλαγές μέσα από το παιχνίδι των αντιθέτων δυνάμεων»¹¹⁸. Ο Ρούσσο, αναφέρει τέσσερις πιθανούς λόγους για την επιλογή του πυρός ως του βασικού και κοινού κοσμικού συστατικού. Ο πρώτος, είναι η σύνδεση της φωτιάς με τον αιθέρα, την φωτεινή ύλη που παραπέμπει στον ηγέτη του Δωδεκάθεου, Δία, ο δεύτερος είναι ότι ήδη πριν από τον Ηράκλειτο, ο Εμπεδοκλής είχε δει στο πυρ το ένα απο τα τέσσερα «ριζώματα», ο τρίτος είναι η συγγένεια που έχει ο αέρας του Αναξιμένη με τον αιθέρα και τέλος, ο τέταρτος είναι η ζωντάνια και η συνεχής αλλαγή που χαρακτηρίζει την ίδια τη φωτιά. Στο ερώτημα εάν το ηρακλείτειο πυρ είναι καθαρή ύλη και ο Ηράκλειτος ένας ακραίος υλιστής που ταυτίζει το πυρ με τον κόσμο, η απάντηση είναι ότι στην εποχή του Ηράκλειτου ο διαχωρισμός μεταξύ ύλης και πνεύματος, ρεαλισμού και ιδεαλισμού, δεν είχε αναδυθεί ακόμα ως σκέψη. Για παράδειγμα, όπως παρατηρεί ο Αξελός, το νερό του Θαλή είναι μια «θεμελιακή μονιμότητα, ούτε υλική, ούτε ιδεατή»¹¹⁹. Ο Heidegger, όπως σημειώνει ο Αξελός, θεωρεί ότι η φωτιά, ως αρχή, πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως «αυτό που δεν παύει να κυριαρχεί»¹²⁰ και όχι ως ύλη με τη σημερινή σημασία του όρου, ενώ στο *Heraclitus Seminar* διαβάζουμε ότι «ο κόσμος γίνεται κατανοητός μέσω της φωτιάς και όχι η φωτιά μέσα από τον κόσμο»¹²¹. Πυρ και κόσμος δεν είναι ούτε αντίθετα, αλλά ούτε και ταυτίζονται. Βρίσκονται ενωμένα στον πυρήνα του αιχρονου κόσμου.

Οι Kirk, Raven και Schofield, αναφέρουν ότι το πυρ είναι «τὸ κατεξοχὴν συστατικὸ στοιχείο πάντων τῶν πραγμάτων, αὐτὸ ποὺ καθορίζει ἐνεργὰ τὴ δομὴ τους καὶ τὴν συμπεριφορὰ τους – αὐτὸ ποὺ ἐξασφαλίζει ὄχι μόνο τὴν ἀντίθεση τῶν ἀντιθέτων ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνότητα τους μέσω τοῦ ἀνταγωνισμοῦ»¹²². Το πυρ είναι το κοινό στοιχείο όλων των πραγμάτων και το ίδιο, όπως είδαμε στο απόσπασμα 30, είναι «ἀείζων», δηλαδή υπήρχε, υπάρχει και θα υπάρχει παντοτινά, χαρακτηριστικό που ο Ηράκλειτος αποδίδει επίσης τόσο στον θεό όσο και στον χρόνο. Όπως διαπιστώσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ο νόμος της αλλαγής που επιβάλλει την κίνηση και την μεταβολή, ενώ ταυτόχρονα αποκλείει την ακινησία. Το

¹¹⁸ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 143.

¹¹⁹ Όπ. π. , σ. 115.

¹²⁰ Όπ. π. , σ. 116.

¹²¹ M. Heidegger, E. Fink, *Heraclitus Seminar*, trans. C. Seibert, Northwestern University Press, Illinois, 1993, σ. 63.

¹²² *Οί Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, σ. 206.

πυρ είναι ιδανικό για να ενσαρκώσει αυτόν τον νόμο. Όπως παρατηρεί ο Ghutrie: «Μια φλόγα μπορεί να φαίνεται σταθερή και αμετάλλακτη, όπως στο κερί, αλλά συνεχώς ανανεώνεται με την καταστροφή του καυσίμου εκπέμποντας θερμότητα και καπνό»¹²³. Η φωτιά είναι ταυτόχρονα η ίδια και η άλλη, μία και πολλαπλή και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο συνιστά το κυρίαρχο κοσμικό σύμβολο ή αλλιώς το «αρχικό στοιχείο και την αρχή όλων των άλλων ουσιών»¹²⁴.

Το απόσπασμα 64¹²⁵ αναφέρει:

«τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός».

(Όλα ὁ κεραυνός τὰ κυβερνάει).

Ο κεραυνός είναι η φωτιά στην θεϊκή και πολεμική μορφή της, το όπλο του πρώτου μεταξύ των θεών Δία. Κατά τον J. Brun: «Ο πύρινος κεραυνός κατευθύνει το σύμπαν και πυρπολεί συγχρόνως ὅτι αγγίζει»¹²⁶. Τι κατευθύνει το πυρ; Όλες τις κοσμικές μεταβολές, τις οποίες μπορούμε να κατανοήσουμε ως μεταστοιχειώσεις του κυρίαρχου πυρός στα υπόλοιπα φυσικά στοιχεία. Τον τρόπο με τον οποίο μεταβάλλεται το πυρ και μαζί του ο κόσμος τον πληροφορούμαστε από το απόσπασμα 31¹²⁷. Σε αυτό, ο Ηράκλειτος αναφέρει:

«Πυρός τροπαί πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι'ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὔθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανός καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. Ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ».

(Οἱ μετατροπές τοῦ πυρός: πρῶτα ἡ θάλασσα καὶ τῆς θαλάσσης τὸ μισὸ εἶναι στεριά καὶ τὸ ἄλλο μισὸ σφοδρὸς ἄνεμος. Λέει δηλαδή ὅτι δυνάμει ὁ λόγος καὶ ὁ θεὸς ποὺ διοικεῖ τὰ πάντα μετατρέπει τὸ πῦρ διαμέσου τοῦ ἀέρα σὲ ὑγρὸ, αὐτὸ τὸ ἐκλαμβάνει ὡς τὸ στοιχεῖο τῆς κοσμικῆς τάξης. Αὐτὸ τὸ ὑγρὸ στοιχεῖο τὸ ὀνομάζει θάλασσα. Ἀπὸ αὐτὸ πάλι προέρχεται ἡ γῆ, ὁ οὐρανὸς καὶ ὅσα ἐμπεριέχονται σ'αὐτά. Πῶς πάλι ὁ κόσμος ἐπανέρχεται στὴν ἀρχικὴ του κατάσταση καὶ ξαναπαίρνει τὴ μορφή τοῦ πυρός (ἐκ-πυρώνεται) αὐτὸ τὸ ἐκφράζει σαφῶς μὲ τὰ ἀκόλουθα: ἡ στεριά διαλύεται στὴ θάλασσα καὶ αὐτὴ διατηρεῖ τὶς ἴδιες ἀναλογίες ποὺ εἶχε πρὶν γίνεῖ στεριά).

Το απόσπασμα 31 ἔρχεται ως συνέχεια του αποσπάσματος 30 και εξηγεί το «ἀπτόμενον καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα». Όλες οι κοσμικές διεργασίες και μεταβολές γίνονται σύμφωνα με συγκεκριμένο μέτρο, δηλαδή με συγκεκριμένη

¹²³ Ηράκλειτος: *Ἀπαντα*, σ. 95.

¹²⁴ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 40.

¹²⁵ DK 22 B 64.

¹²⁶ Ηράκλειτος, σ. 40.

¹²⁷ DK 22 B 31.

αναλογία, έτσι ώστε το ποσό της ύλης να παραμένει σταθερό ανεξάρτητα από τις επιμέρους αλλαγές. Ο κόσμος διατηρεί την ταυτότητά του μέσα από τα μέτρα και τις αναλογίες των αλλαγών του. Ο όρος «λόγος» στο απόσπασμα 31 σημαίνει αυτήν ακριβώς την αναλογία, η οποία λαμβάνει κατά κάποιον τρόπο μία μαθηματική έννοια. Στους Kirk, Raven και Schofield διαβάζουμε τα εξής: «Οι μεταβολές ανάμεσα στις τρεις παγκόσμιες μάζες γίνονται ταυτόχρονα, έτσι ώστε η συνολική ποσότητα καθεμιᾶς παραμένει ἡ ἴδια»¹²⁸. Ὅπως παρατηρεῖ ο Αξελός, ο λόγος του Ηρακλείτου «παίρνει τώρα τη σημασία του μέτρου, της σχέσης ανάμεσα στις διαστάσεις του γίνεσθαι»¹²⁹. Ἐχοντας αυτά υπ' ὄψιν παρατηρούμε ὅτι η κοσμική διαδικασία συνοψίζεται ως εξής:

ΦΩΤΙΑ-ΑΕΡΑΣ-ΓΗ-ΝΕΡΟ.

Και ακολουθεῖ η αντίστροφη πορεία:

ΝΕΡΟ-ΓΗ-ΑΕΡΑΣ-ΦΩΤΙΑ.

Κάθε στοιχείο αυτής της αλυσίδας μπορεί να θεωρηθεῖ, εξίσου ορθά, τόσο ως αρχή ὅσο και ως τέλος. Σύμφωνα με τον Αξελό: «ο δρόμος που ανεβαίνει (από το βαρύτερο στο ανώτατο) οδηγεί από τη γῆ στο νερό, κι ἀπο τον ἀέρα στη γῆ. Η γῆ βρίσκεται στην αρχή και στο τέλος, και ξέρουμε ὅτι αρχή και τέλος συμπίπτουν»¹³⁰. Η φωτιά, ωστόσο, είναι το προνομιούχο στοιχείο, καθώς είναι αυτή που κάνει τον κύκλο του γίνεσθαι να γυρίζει ἀέναα και αποτελεί τον ἐμψυχωτή του κοσμικού γίνεσθαι. Είναι το ἓνα που γίνεται ἀιωνίως τα πολλά και τα πολλά που γίνονται ἀιωνίως το ἓνα. Ο Δ. Ν. Λαμπρέλλης προτείνει μια διαφορετική διατύπωση: «Το γίνεσθαι είναι η μεταμόρφωση του πυρός-ενός μέσα στην πολλαπλότητα»¹³¹. Αυτή η μεταμόρφωση είναι το *παιχνίδι του πυρός*, ἢ ἀλλιώς το παιχνίδι του κόσμου. Χάρη σε αυτό το παιχνίδι το πυρ εἰσέρχεται στον κόσμο και παίρνει διάφορες μορφές, οι οποίες συναποτελοῦν τον κόσμο της φαινομενικότητας. Κατά τον Δ. Πατέλη: «Τα ἴδια τα πράγματα είναι καταστάσεις του πυρός»¹³², δηλαδή μορφές του. Από τη στιγμή την οποία το παιχνίδι του κόσμου ἐπιβάλλει την διαρκή κίνηση του πυρός, κανένα πράγμα δεν μπορεί να θεωρεῖται ὅτι «είναι». Ὅλα τα πράγματα ἐντός του κόσμου είναι και δεν είναι την ἴδια στιγμή, ὅπως ἀκριβώς και το πυρ.

Η ἀμφίδρομη κίνηση του πυρός-όντος ἀπό το ἓνα στα πολλά και τανάπαλιν είναι μία ἀιώνια διαδικασία, ὅπως ἀιώνιος είναι και ο κόσμος. Αυτή η πραγματικότητα συνοψίζεται ἀπό τον Ηράκλειτο στο ἀπόσπασμα 10¹³³:

«συνάψεις ὄλα καὶ οὔχ ὄλα , συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα».

¹²⁸ *Οἱ Προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, σ. 206.

¹²⁹ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 115.

¹³⁰ *Οπ. π.*, σ. 119.

¹³¹ *Το παίγνιο του κόσμου ως μία μη μεταφυσική κατεύθυνση του στοχασμού*, σ. 34.

¹³² «Περὶ της επικαιρότητας της ηρακλείτειας διαλεκτικής», σ. 198.

¹³³ DK 22 B 10.

(Συναρμογές: εἶναι ἓνα σύνολο καὶ δὲν εἶναι ἓνα σύνολο· τὰ πράγματα συγκλίνουν καὶ ἀποκλίνουν, συμφωνοῦν καὶ διαφωνοῦν καὶ ἀπὸ τὰ πάντα γίνεται ἓνα καὶ ἀπὸ τὸ ἓνα τὰ πάντα).

Αυτή η ταύτιση του ενός με τα πάντα δηλώνεται ξεκάθαρα και στο απόσπασμα 50¹³⁴, το οποίο αναφέρεται στον λόγο, την «πνευματική», ή αλλιώς τη μη υλική πλευρά της φωτιάς.

«Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· ὄυκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι· ὁ Ἡράκλειτος φησι».

(Ὁ Ἡράκλειτος λοιπόν, ὑποστηρίζει ὅτι τὸ πᾶν εἶναι διαιρετὸ καὶ συνάμα ἀδιαίρετο, γενητὸ καὶ μαζί ἀγένητο, θνητὸ καὶ ταυτόχρονα ἀθάνατο, λόγος καὶ χρόνος, πατέρας καὶ γιός, θεὸς καὶ δίκαιος ἄνθρωπος· ὅτι ἂν ἀκούσετε τὸν λόγο καὶ ὄχι ἐμένα θὰ συμφωνήσετε ὅτι εἶναι σοφία [νὰ δεχθεῖτε ὅτι] τὰ πάντα εἶναι ἓνα· λέει ὁ Ἡράκλειτος).

Ὁ Ε. Ρούσσοσ παρατηρεῖ ὅτι ἡ ταυτότητα του ενός με τα πάντα¹³⁵ δὲν πρέπει να νοεῖται « μὲ τὸ κριτήριον τῶν συμβατικῶν ἀριθμῶν, ὅπου βέβαια τὸ ἓνα δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ πολλά, ἀλλὰ σὲ καθαρὰ ὄντολογικὸ πεδίο, ὅπου μὲ τὸ ἓν νοεῖται τὸ γενικὸ καὶ μὲ τὸ πάντα νοοῦνται τὰ ἐπιμέρους (εἰδικά)»¹³⁶. Ἡ ταυτότητα μεταξύ ενός και πολλαπλῶν δὲν συναντάται για πρώτη φορά στον Ἡράκλειτο, ωστόσο μέχρι αὐτὸν συλλαμβανόταν κοσμογονικά, δηλαδή χρονικά. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τα πολλαπλά φαινόμενα του κόσμου ἔχουν κοινὴ καταγωγή σε ἓνα υλικὸ και φυσικὸ στοιχείο που εἶναι τὸ ἓν και αὐτὸ τὸ στοιχείο συνιστᾶ και τὴν χρονικὴ τους αφετηρία. Μία ἄλλη ερμηνεία αὐτῆς τῆς ταυτότητας ἦταν ἡ κοσμολογική, ὅπου τα πολλά ἀθροιζόμενα συντίθενται σε ἓνα οργανικὸ σύνολο, μία ἐνότητα, τὸν κόσμον.

Στον Ἡράκλειτο ὅμως, οἱ μεταβολές του πυρός συντελοῦνται ταυτόχρονα και τὸ ἓνα με τὸ πολλαπλὸ ἔχουν μία σχέση διαλεκτική, δηλαδή ἀρμονικῆς ἐνότητας με τὸ ἓνα να κατευθύνεται ἀδιάκοπα πρὸς τὸ ἄλλο, καθὼς «ἀπ' ὅλα γεννιέται τὸ ἓνα και ἀπὸ τὸ ἓνα ὅλα ἀφοῦ τὸ ἓνα εἶναι πολλαπλὸ και τὸ πολλαπλὸ ἓνα»¹³⁷. Ὁ Αἰελός ἀναφέρει ὅτι «ἡ δική του πορεία (του Ἡρακλείτου) κατευθύνεται ἀκατάπαυστα ἀπὸ τα συγκεκριμένα φαινόμενα που συλλαμβάνει ἡ σκέψη πρὸς τὴν ἀφαιρετικὴ σκέψη που φανερῶνεται με καθετὴ που ὑπάρχει και ἀντίστροφα»¹³⁸.

Στο βιβλίο τους με τίτλο *Heraclitus Seminar*, οἱ Heidegger και Fink μεταξύ ἄλλων ἀναφέρουν ὅτι ἡ σχέση του «κεραυνοῦ» του ἀποσπάσματος 64, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι

¹³⁴ DK 22 B 50.

¹³⁵ Οἱ Fink και Heidegger ὑποστηρίζουν, ὅτι στον Ἡράκλειτο, τὸ ἓνα εἶναι κάτι ἐντελῶς ξεχωριστὸ ἀπὸ τα πάντα, τα ὁποῖα δὲν εἶναι τὸ σύνολο των μεμονωμένων πραγμάτων και τα ὀρίζουν ως «τὴν ὁλότητα ἐκείνης τῆς περιοχῆς στην ὁποία τίποτα δὲν λείπει» (*Heraclitus Seminar*, σ. 28).

¹³⁶ Ε. Ρούσσοσ, *Προσωκρατικοί- Τόμος Β': Ἡράκλειτος*, σ. 140.

¹³⁷ Κ. Αἰελός, *Ὁ Ἡράκλειτος και ἡ φιλοσοφία*, σ. 211.

¹³⁸ Ὁπ. π., σ. 56.

τίποτα άλλο από μια διαφορετική μορφή του πυρός με τα πάντα, είναι η σχέση του ενός με τα πολλά. Ακόμη θεωρούν ότι το πυρ-εν, είναι κάτι εντελώς ξεχωριστό από τα πάντα (πολλά) και δεν είναι απλά το άθροισμα τους ή κάποια σύνθεση τους σε ένα οργανικό όλο. Το ένα δεν έχει σχέση με τον αριθμό ένα (1), αλλά είναι αυτό που ενοποιεί. Γι'αυτό ο Fink κάνει λόγο για την «ενοποιητική ενότητα»¹³⁹ του ενός. Ο κόσμος («πάντα») μετατρέπεται σε φαινόμενα, μορφοποιείται και εξατομικεύεται υπό το φως του πυρός. Το φως της φωτιάς είναι αυτό που έχει την δύναμη να παρουσιάζει τα πολλά, εξατομικευμένα, δηλαδή σαφώς διαχωρισμένα το ένα από το άλλο. Η σχέση μεταξύ πυρός και κόσμου, ενός και πολλών δεν είναι σχέση γέννησης αλλά ανταλλαγής, όπως φαίνεται στο απόσπασμα 90¹⁴⁰:

«Πυρός τε ανταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός».

(Τὰ πάντα εἶναι ανταπόδοση τοῦ πυρός καὶ τὸ πῦρ ἀντισταθμίζεται μὲ τὰ πάντα, ὅπως ἀκριβῶς τὰ ἐμπορεύματα μὲ τὸ χρυσὸ καὶ τὸ χρυσὸ μὲ τὰ ἐμπορεύματα).

Μέσα από τις αλλαγές της φωτιάς δημιουργούνται και καταστρέφονται τα επιμέρους φαινόμενα και όντα, ενώ το έμμετρο στοιχείο αυτών των αλλαγών διατηρεί την ισορροπία και αποτρέπει την ολοκληρωτική καταστροφή του κόσμου. Το συγκεκριμένο ζήτημα έχει προκαλέσει μια μεγάλη διαμάχη ανάμεσα στους μελετητές του Ηρακλείτου για το εάν αυτός εννοούσε ότι κάποια στιγμή η φωτιά θα κυριαρχήσει πλήρως και ο κόσμος θα γίνει παρανάλωμα για να ξεκινήσει ένας νέος κύκλος κοσμικής παλιγγενεσίας, ή για το εάν οι μεταβολές του αποσπάσματος 31 συμβαίνουν εντός του ενός και μοναδικού κόσμου, που είναι αιώνιος, αγέννητος και δεν γίνεται να καταστραφεί. Η πρώτη άποψη παραπέμπει στην *εκπύρωση*¹⁴¹, η οποία είναι μια ιδέα την οποία απέδωσαν στον Ηράκλειτο κυρίως οι Στωικοί, αλλά και οι Αριστοτέλης και Αέτιος. Ο τελευταίος αναφέρει ότι «Τὸ πῦρ εἶναι ἡ ἀρχὴ ὅλων γενικά τῶν ὄντων. Γιατὶ λένε ὅτι ὅλα γίνονται ἀπὸ τὸ πῦρ καὶ στὸ πῦρ ὅλα καταλήγουν. Καὶ ὅταν αὐτὸ σβήνει, δημιουργεῖται ὁ κόσμος (...) Ἐκ νέου ὁμως ὁ κόσμος καὶ ὅλα τὰ σώματα ἀναλώνονται ἀπὸ τὸ πῦρ κατὰ τὴν εκπύρωση»¹⁴². Αλλά και ο Σιμπλίκιος φαίνεται να συμμερίζεται την ιδέα της εκπύρωσης και αναφέρει: «Καὶ ὁ Ἡράκλειτος λέει ὅτι ὁ κόσμος ἄλλοτε μεταβάλλεται σὲ πῦρ, ἄλλοτε πάλι ἀπὸ τὸ πῦρ δημιουργεῖται ὁ ἴδιος αὐτὸς ὁ κόσμος, σὲ κάποιες χρονικὲς περιόδους, ὅπου λέει ὅτι σύμφωνα μὲ καθορισμένους νόμους ἀνάβει καὶ μὲ καθορισμένους ἐπίσης

¹³⁹ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 22.

¹⁴⁰ DK 22 B 90.

¹⁴¹ Ο Kahn τάσσεται υπέρ της ιδέας της εκπύρωσης και υποστηρίζει τη θέση του αναφέροντας ότι στο πλαίσιο της προσωκρατικής σκέψης είναι αδιανόητη η άρνηση της κοσμογένεσης. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει: «Εάν διαβάσουμε τα λόγια του Ηρακλείτου δίνοντας προσοχή στην πλούσια υπαινικτικότητά τους, θα βρούμε ότι δεν περιέχουν μια δογματική άρνηση κοσμογονίας, περισσότερο από το ότι περιέχουν μια πλήρη διατύπωση αυτής της διαδικασίας» (*Ηράκλειτος: Άπαντα*, σ. 364).

¹⁴² DK 22 A 5.

νόμους σβήνει. Αύτη τήν ἄποψη μάλιστα υιοθέτησαν ἀργότερα καὶ οἱ Στωϊκοί»¹⁴³. Η ἰδέα μιάς τεράστιας πυρκαγιάς, ἡ οποία θα καταβροχθίσει τον κόσμον φαίνεται ὅμως να εἶναι ἀσύμβατη με τὴ γενικότερη διδασκαλία του Ηρακλείτου, ἀπὸ τὴ στιγμή που ἐρχεται σε σύγκρουση με τὴ θεωρία περὶ τῆς ἀέναυς κίνησης του κοσμικοῦ γίννεσθαι. Μια ἐνδεχόμενη καταστροφή του κόσμου προϋποθέτει τὴν ολοκληρωτικὴ επικράτηση του πυρός, που θα ἐξοντώσει ολοκληρωτικὰ ὅλα τα ὑπόλοιπα στοιχεῖα. Προϋποθέτει δηλαδή, ἔστω μια στιγμή ἀπόλυτης ἀκινήσιας του κόσμου. Κάτι τέτοιο ὅμως θα σήμαινε τὴν λήξη του πολέμου και του ἀνταγωνισμοῦ με τα ἀποτελέσματα που περιγράψαμε στο προηγούμενο μέρος και τα οποία οπτικοποιούνται στο ἀπόσπασμα για τον «κυκεώνα». Η παύση του πολέμου σημαίνει τὴν ταυτόχρονη παύση τῆς κίνησης, κάτι που δεν εἶναι δυνατόν να συμβεῖ στο ηρακλείτειο σύμπαν. Τα δύο ἀποσπάσματα που επικαλούνται οἱ υποστηρικτὲς τῆς ἐκπύρωσης εἶναι το 65¹⁴⁴ και το 66¹⁴⁵. Το πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ ἀναφέρει τα ἐξῆς:

«καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησιμοσύνην καὶ κόρον· χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ’ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος».

(Ὀνομάζει αὐτὸ τὸ πῦρ χρεία και κορεσμό. Σύμφωνα μ’ αὐτόν ἡ χρεία ἀναφέρεται στὴν κοσμικὴ τάξη ἐνῶ ἡ ἐκπύρωση στὸν κορεσμό).

«Χρησιμοσύνη» και «κόρος» εἶναι οἱ δύο κοσμολογικὲς φάσεις του πυρός. Κατὰ τὴ φάση τῆς ἐνδειαυς τὸ πυρ ἐξαπλώνεται και ὑπερτερεῖ ἐναντι των ὑπολοίπων στοιχείων, ἐνῶ κατὰ τὴν φάση του κόρου, ὑποχωρεῖ και μεταστοιχειώνεται σε νερό, γη και πρηστήρα¹⁴⁶.

Στο ἀπόσπασμα 66 διαβάζουμε:

«Πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ και καταλήψεται».

(Γιατὶ ὅλα, λέει, θ’ ἄρθει τὸ πῦρ νὰ τὰ κρινει και νὰ τὰ δαμάσει).

Ὡστόσο, τὸ «καταλήψεται» δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση τὴν ολοκληρωτικὴ ἐπιβολὴ του πυρός, ἀλλὰ ἀναφέρεται περισσότερο στὴν κορυφαία ιδιότητα του πυρός να ἐμφανίζει τα πράγματα ἐντὸς του κόσμου ως ἐξατομικευμένα και διακριτὰ μεταξύ τους. Το πυρ μπορεῖ να ἀναδεικνύει τὴν ἀυτονομία του ὄντος ἡ του πράγματος στον ἀδιάκοπα ἐν γίννεσθαι κόσμον.

¹⁴³ DK 22 A 10.

¹⁴⁴ DK 22 B 65.

¹⁴⁵ DK 22 B 66.

¹⁴⁶ Ο ἀέρας ἀπουσιάζει ἀπὸ τα φυσικὰ στοιχεῖα του Ηρακλείτου και ἀντὶ αὐτοῦ ἀναφέρεται ο πρηστήρας, ο οποίος εἶναι ἕνα εἶδος θερμοῦ ἀέρα. Κατὰ τον Kahn: «Ὁ Ηράκλειτος ἐπέλεξε τον πρηστήρα ως ἕνα φαίνόμενο που ἐκρήγνυται ἐκτὸς ἐποχῆς και ὄχι ως μια προβλέψιμη «τροπή», ἀλλὰ ως μια ἐκφραση τῆς δύναμης τῆς ἀντίθεσης, ἡ οποία ἐκδηλώνεται ως αείζων πυρ» (Ηράκλειτος: Ἄπαντα, σ. 376). Ο Αξελὸς σημειώνει σχετικὰ με τον πρηστήρα: «Ὁ πρηστήρ δεν εἶναι ο ἀέρας. Ο ἀέρας εἶναι ἕνα διαφορετικὸ στοιχεῖο. Ο πρηστήρ εἶναι μια εικόνα που παριστάνει τὴν ἀντιθετικὴ ἐνότητα που συνδέει τὴ θάλασσα και τὴ φωτιά, τὴ γη και τον ἀέρα.» (Ὁ Ηράκλειτος και ἡ φιλοσοφία, σ. 121).

Ο Αξελός από τη μεριά του, αρνείται την ιδέα της εκπύρωσης και διατείνεται ότι «το στάδιο φωτιά δεν είναι παρά μια στιγμή του διαλεκτικού γίνεσθαι»¹⁴⁷, ενώ αλλού υπογραμμίζει: «Το Σύμπαν δεν γίνεται ποτέ μια γιγαντιαία πυρά»¹⁴⁸. Στην ίδια γραμμή κινείται και ο Fink, ο οποίος τονίζει ότι «δεν είμαστε μάρτυρες μιας κοσμογονικής διαδικασίας»¹⁴⁹. Η φωτιά, αν και προνομιούχα, δεσμεύεται από τα ίδια της τα μέτρα, τα οποία δεν της επιβάλλονται έξωθεν, αλλά τα φέρει η ίδια εντός της. Είναι αυτορρυθμιζόμενη, όπως αυτορρυθμιζόμενος είναι και ο κόσμος. Στο απόσπασμα 94¹⁵⁰, ο Ηράκλειτος μας πληροφορεί για τις συνέπειες που θα υπήρχαν για το πυρ, εάν η κίνηση του ξέφευγε από τα καθορισμένα μέτρα:

«Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν».

(Ὁ ἥλιος δὲν θὰ υπερβεῖ τὰ καθορισμένα μέτρα τοῦ ἄλλιῶς οἱ Ἐρινύες, οἱ βοηθοὶ τῆς Δίκης, θὰ τὸν ἀνακαλύψουν (καὶ θὰ τὸν ἐπαναφέρουν στὴν τάξη).

Το πυρ στη σκέψη του Ηρακλείτου είναι ενωμένο τόσο με την θεότητα όσο και με τον χρόνο. Ο ήλιος είναι, όπως και ο κεραυνός, μια από τις μορφές του πυρός. Ο ήλιος είναι αυτός που κατευθύνει την εναλλαγή των ετών και γ'αυτό ο E. Fink του αποδίδει τον χαρακτηρισμό «κοσμικό ρολόι». Ο Hegel επίσης, πιστεύει ότι για τον Ηράκλειτο, η φωτιά είναι ο φυσικός χρόνος¹⁵¹. Το παιχνίδι της φωτιάς είναι το παιχνίδι του χρόνου και είναι παιχνίδι μεταστοιχείωσης και μεταμόρφωσης του πυρός στα υπόλοιπα κοσμικά στοιχεία και φαινόμενα του σύμπαντος. Ο Fink γράφει ότι «το παιχνίδι μεταστοιχειώνει ακόμα και την μάσκα της γοργόνας»¹⁵², ενώ ο R. Geldard μας πληροφορεί πως «η μεταστοιχείωση ήταν η βασική αρχή του γίνεσθαι και της πολυμορφίας της φύσης»¹⁵³. Η φωτιά είναι το στοιχείο αυτό που μεταμορφώνει και μεταμορφώνεται και εισερχόμενο στον κόσμο παίρνει διάφορα σχήματα ανάλογα με τις μορφές του κόσμου. Αυτή η μεταμόρφωση συντελείται μέσα απο το διαλεκτικό παιχνίδι μεταξύ των αντιθέτων, τη δημιουργική και συνάμα φθοροποιό δύναμη του κόσμου.

¹⁴⁷ Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία, σ. 129.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ M. Heidegger, E. Fink, *Heraclitus Seminar*, σ. 69.

¹⁵⁰ DK 22 B 94.

¹⁵¹ Ο Fink υπογραμμίζει την ταύτιση του αείζωου πυρός με τον χρόνο στο ηρακλείτειο σύμπαν, αλλά θεωρεί ότι τόσο ο «Κεραυνός» του αποσπάσματος 64 όσο και ο «Ἥλιος» του αποσπάσματος 94, που είναι δύο διαφορετικές μορφές του πυρός, είναι κάτι εντελώς ξεχωριστό απο το αείζωο πυρ, το οποίο ο Fink θεωρεί ότι δεν βρίσκεται εντός του χρόνου, αλλά είναι αυτό το οποίο επιτρέπει («Time allowing») στις τρεις διαστάσεις του χρόνου να υπάρχουν. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Το αεί του πυρός και οι τρεις χρονικές διαστάσεις δεν μου φαίνεται να πηγαίνουν μαζί τόσο εύκολα» και προσθέτει ότι το αείζωο πυρ είναι αυτό που «ανοίγει τον δρόμο στο να υπάρξουν οι τρεις χρονικές εκστάσεις, του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος» (*Heraclitus Seminar*, σ. 59). Αυτό έρχεται σε σύγκρουση με την άποψη του Αξελού, για τον οποίον ο χρόνος, όπως και υπόλοιπες διαστάσεις του κοσμικού γίνεσθαι, είναι διακοσμικός και διαχρονικός, δηλαδή είναι ο ίδιος «χρονικός και αιώνιος» (*Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 69).

¹⁵² "The Ontology of Play", σ. 101.

¹⁵³ Ηράκλειτος: Ο «σκοτεινός» φιλόσοφος, σ. 80.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Το παιχνίδι του χρόνου

Ο χρόνος κατέχει κεντρικό ρόλο στο ηρακλείτειο σύμπαν. Ο Δενδρινός υπογραμμίζει ότι «η έννοια του χρόνου διέπει όλο το ηρακλείτειο έργο»¹⁵⁴ και τον ορίζει ως τη «διάσταση εντός της οποίας το γίνεσθαι ξετυλίγεται»¹⁵⁵. Στον Ηράκλειτο το νόημα του είναι διαπλέκεται με το νόημα της χρονικότητας.

Στον κόσμο του Ηρακλείτου, ο χρόνος φαίνεται να έχει την προτεραιότητα έναντι του χώρου¹⁵⁶ και ο Αξελός αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «ο χώρος μας περιέχει μα δεν μπορούμε να τον περιέχουμε γιατί μας απορροφάει. Τότε συλλαμβάνει η σκέψη τον χρόνο και τον προωθεί στη σειρά του πρωταιτίου του γίνεσθαι του Κόσμου»¹⁵⁷. Στο έργο του *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, ορίζει το παιχνίδι ως «τό χωρο-χρονικό ξεδίπλωμα τοῦ Κόσμου»¹⁵⁸. Αλλά και ο Μ. Heidegger αναφέρει ότι «ο χρόνος προηγείται του χώρου»¹⁵⁹. Ο χρόνος είναι ο κυρίαρχος του κοσμικού παιχνιδιού και επιβάλλει τους κανόνες και τα μέτρα στα πράγματα που βρίσκονται στο εσωτερικό του. Ο Δενδρινός επίσης επισημαίνει, ότι «όλα τα εν χώρω κινούνται αλλάζουν μορφές μέσα σε μια τέταρτη διάσταση, τον χρόνο»¹⁶⁰.

Όπως είδαμε, ο Ηράκλειτος απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε μορφή θεογονίας ή κοσμογονίας και υποστηρίζει ότι ο κόσμος είναι αιώνιος και χρονικός, βρίσκεται δηλαδή εντός του χρόνου. Ο χρόνος είναι άπειρος, δηλαδή απεριόριστος, και δεν υπάρχει τίποτα πέρα από αυτόν παρά μόνο η ανυπαρξία. Ο Αέτιος μπορεί να σημειώνει ότι «Ο Ηράκλειτος νομίζει ότι ο κόσμος δεν είναι δυνατόν να έγινε σύμφωνα με τον χρόνο αλλά σύμφωνα με τη σκέψη»¹⁶¹, ωστόσο ο Εφέσιος στο απόσπασμα 52¹⁶² αποδίδει σαφή προτεραιότητα και βασιλικά χαρακτηριστικά στον χρόνο, γράφοντας:

«Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ».

(Ο χρόνος είναι ένα παιδί που παίζει με τους πεσσούς· στο παιδί ανήκει ή πρωτοκαθεδρία).

Ο χρόνος είναι παιδί, αλλά ταυτόχρονα και βασιλιάς, ένα προσωνόμιο που ο Ηράκλειτος αποδίδει, όπως είδαμε παραπάνω, στον πόλεμο. Ο χρόνος είναι η ίδια η κίνηση του κόσμου, είναι ο ρυθμός του, που συνέχει τα διάφορα φαινόμενα μεταξύ

¹⁵⁴ Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής, σ. 163.

¹⁵⁵ Όπ. π. , σ. 170.

¹⁵⁶ Στη συνέντευξή του στον Γ. Δουατζή, ο Αξελός επισημαίνει ότι «ο κόσμος δεν είναι μέσα στον χώρο, ο χώρος είναι μέσα στον κόσμο» (Γ. Δουατζής, *Το Σπασμένο Παιχνίδι*, Καπον, Αθήνα, 2011).

¹⁵⁷ *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 113.

¹⁵⁸ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 43.

¹⁵⁹ Μ. Heidegger, E. Fink, *Heraclitus Seminar*, σ. 62.

¹⁶⁰ Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής, σ. 163.

¹⁶¹ DK 22 A 10.

¹⁶² DK 22 B 52.

τους μέσα στον ένα και μοναδικό κόσμο. Κατά τον Αξελό: «Ο χρόνος αποτελεί το γίνεσθαι της ολότητας και όταν η σκέψη τον συλλαμβάνει μοιάζει με το παιχνίδι που παίζει ένα παιδί»¹⁶³. Η διαλεκτική σκέψη είναι αυτή που μπορεί να συλλάβει το παιχνίδι του χρόνου. Αυτό συμβαίνει επειδή, η από την ίδια της τη φύση, κυκλική, διαλεκτική σκέψη, συμβάλλει στη σαφέστερη κατανόηση της δυναμικής φύσης του όντος, άρα είναι η καταλληλότερη για να συλλάβει το κυκλικό παιχνίδι του χρόνου, το οποίο συνέχει τον κόσμο ως ενότητα. Ο χρόνος λειτουργεί επαναληπτικά, δηλαδή «επαναλαμβάνει τα ίδια σχήματα, κάτω από τα οποία εναλλάσσονται ολοένα νέες ατομικές υπάρξεις»¹⁶⁴. Είναι οι επαναλήψεις του χρόνου, οι οποίες «χαράζουν την νομοτέλεια του σύμπαντος»¹⁶⁵. Η βαθια σύνδεση μεταξύ κοσμικού και χρονικού διατρέχει όλο το ηρακλείτιο έργο με συνέπεια να αποτελέσει το εφελτήριο για μεταγενέστερους στοχαστές, που ασχολήθηκαν με το παιχνίδι ως μια νέα οντολογική πρόταση ή προοπτική.

Αυτό που κάνει ο χρόνος, μέσα από το παιχνίδι του, είναι να ενώνει και να αντιθέτει τα αντίθετα δηλαδή να ενώνει και να χωρίζει την ίδια στιγμή. Γι' αυτό τον λόγο είναι πάνω απ' όλα ρυθμός. Ο C. Legrand υποστηρίζει ότι «τό αιώνιο (...) εκδηλώνεται με μια σειρά επαναλήψεων (έπανεναρξων θα έπρεπε να πούμε) που χωρίζονται με παύσεις είτε υπακούουν σε μια ρυθμική»¹⁶⁶. Στην ερώτηση «τι είναι ρυθμός;», ο Αξελός απαντά: «Είναι ένας δεσμός, ένα δέσιμο που κρατά ενωμένα τα αντίθετα πράγματα»¹⁶⁷, δηλαδή το είναι με το μη-είναι (γίνεσθαι), το ένα με το πολλαπλό, το όλο με το τίποτα, αλλά επίσης είναι και αυτός που συνδέει τον άνθρωπο με τον κόσμο, την ομιλία με τα φαινόμενα, την σκέψη με τα πράγματα. Στο βιβλίο του Κ. Αξελού *Πρός την πλανητική σκέψη*, διαβάζουμε ότι «τό παιχνίδι του χρόνου είναι - ταυτόχρονα- κίνηση και στάση, συγκέντρωση και διάσπαση, περισυλλογή και έκρηξη»¹⁶⁸. Τα πάντα συμβαίνουν εντός του χρόνου, δεν υπάρχει κάτι που να βρίσκεται στο εξωτερικό του, είναι, όπως και ο κόσμος, ο απόλυτος ορίζοντας. Στο ίδιο βιβλίο, ο χρόνος ορίζεται ως εξής: «Τι είναι ο Χρόνος; : «Ο περιπλανώμενος ρυθμός που σύρει και παρασύρει όλα όσα είναι. Περισσότερο από μέσα στο χρόνο, ο χρόνος «είναι» τό Είναι και τό Εΐναι, είναι ο χρόνος (...) Η αρχικότητά του είναι ασύλληπτη και τό τέλος της απρόβλεπτο. »¹⁶⁹. Τα πάντα συμβαίνουν μέσα στον χρόνο και γίνονται με τον χρόνο. Αυτό άλλωστε που ξεχωρίζει τον Ηράκλειτο από τους υπόλοιπους αρχαίους Έλληνες στοχαστές είναι η τραγική αποδοχή και παραδοχή της ύπαρξης της αρνητικότητας, δηλαδή του μηδενός, το οποίο δεν είναι το τίποτα, αλλά συνιστά την συμπληρωματική όψη του κόσμου. Μεγάλος αντίπαλος του Ηρακλείτου πάνω στο ζήτημα της ύπαρξης ή μη της αρνητικότητας και του μηδενός, δεν είναι άλλος από τον Παρμενίδη τον Ελεάτη, ο οποίος διατύπωσε μια

¹⁶³ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 62.

¹⁶⁴ Ν. Δενδρινός, *Ηράκλειτος -Κήρυγμα για στάση ζωής*, σ. 171.

¹⁶⁵ Όπ. π. , σ. 160.

¹⁶⁶ *Συλλογή για να γνωρίσετε τη σκέψη των προσωκρατικών*, σ. 101.

¹⁶⁷ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 57.

¹⁶⁸ Κ. Αξελός, *Πρός την πλανητική σκέψη*, σ. 63.

¹⁶⁹ Όπ. π. , σ. 44.

θεωρία του είναι, το οποίο βρίσκεται εκτός κίνησης, είναι άφθαρτο και συνιστά τη μόνη πραγματικότητα, αφού το μηδέν και το μη είναι είναι απλά φαντάσματα που δημιουργεί η ανθρώπινη σκέψη χωρίς να έχουν οποιαδήποτε «αντικειμενική» υπόσταση. Αντίθετα, για τον Ηράκλειτο, «η ολότητα περιέχει την αρνητικότητα η οποία μέσα στο παιχνίδι του χρόνου δείχνει ότι βρίσκεται σε λειτουργία»¹⁷⁰.

Ο χρόνος ακόμα, είναι το «μέτρο» του πυρός, είναι το παιχνίδι του αυτό που εγχρονίζει τις μεταβολές του και τις μεταμορφώσεις του στα υπόλοιπα στοιχεία που συνθέτουν τον κόσμο. Η κυκλική, πύρινη κίνηση είναι η κυκλική κίνηση του χρόνου η οποία ενοποιεί όλα τα όντα. Εντός του χρόνου αντιτίθενται και ενώνονται τα δύο μεγάλα διαλεκτικά αντίθετα, η αιωνιότητα και η περατότητα (χρονικότητα).

Ο χρόνος δεν λειτουργεί τελολογικά και το γίνεσθαι δεν έχει κάποιον συγκεκριμένο ή προκαθορισμένο στόχο ή σκοπό. Σύμφωνα με τον Th. Gomperz, πρέπει να φανταστούμε τον χρόνο ως «ένα παιδί που παίζει και διασκεδάζει με τους αντιπάλους, χτίζει πύργους στην αμμουδιά με σκοπό να τους γκρεμίσει και πάλι: Κατασκευή και αφανισμός, αφανισμός και κατασκευή, αυτή είναι η αρχή που ρυθμίζει όλους τους κύκλους της φυσικής ζωής από τους μικρότερους ως τους μεγαλύτερους»¹⁷¹. Μια παρόμοια παρατήρηση κάνει και ο Αξελός, ο οποίος αναφέρει ότι «ο χρόνος είναι το παιχνίδι ενός παιδιού που συνεχώς χτίζει και ξεχτίζει»¹⁷².

Παιχνίδι και χρόνος δεν σημαίνουν μονάχα δημιουργία αλλά και καταστροφή. Με την ίδια ευκολία που το παιδί χτίζει και γκρεμίζει δίχως ηθικές αναστολές, έτσι και ο πανίσχυρος χρόνος ρυθμίζει τους κύκλους των φυσικών διεργασιών, τους κύκλους της φωτιάς, δημιουργώντας αλλά και συντρίβοντας. Το παιχνίδι ανυψώνεται σε οντολογικό σύμβολο του κόσμου και ο Αξελός φτάνει στο σημείο να ταυτίσει τον κόσμο με αυτό. Στις τελευταίες σελίδες της διατριβής του πάνω στον Ηράκλειτο, διαβάζουμε: «Ο κόσμος είναι ένας (...) και με την υψηλότερη έννοια του όρου, Παιχνίδι»¹⁷³.

Εντός του τρισδιάστατου χρόνου με τις διαστάσεις να μην είναι τίποτε άλλο παρά οι τρόποι του είναι του, «κομματιάζονται οι αλήθειες και οι έπαληθεύσεις»¹⁷⁴ και οποιοδήποτε ανθρώπινο δημιούργημα είναι καταδικασμένο να αφανιστεί μέσα στην δίνη της απειρότητας του χρόνου. Άλλωστε και «εμείς οι ίδιοι είμαστε χρονικοί και βρισκόμαστε διαρκώς μέσα στα νερά του ποταμού που μας

¹⁷⁰ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 312.

¹⁷¹ *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy* (vol. 1), Forgotten Books, 2012, σ. 645.

¹⁷² *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 62.

¹⁷³ *Όπ. π.*, σ. 319.

¹⁷⁴ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 41.

συμπαρασύρουν»¹⁷⁵. Ο άνθρωπος δεν έχει καμία δύναμη πάνω στον χρόνο, είμαστε *αθύρματα*, δηλαδή παιχνίδια, στα χέρια του παιδιού-βασιλιά.

Ο πόλεμος, η αρμονία, ο θεός, το πυρ και ο χρόνος είναι σημαντικές διαστάσεις της ηρακλείτειας σκέψης και είναι αλληλένδετες η μία με την άλλη χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κάποια εγκολπώνει τις υπόλοιπες ή τις υποσκελίζει. Πρόκειται για μια σχέση αλληλεξάρτησης. Όλες είναι αποσπάσματα της ολότητας του κόσμου, ο οποίος είναι συνεχής κίνηση, γίνεσθαι, χρόνος, παιχνίδι. Εάν θέλαμε να παραστήσουμε σχηματικά την σκέψη του Ηράκλειτου θα ζωγραφίζαμε έναν κύκλο, του οποίου η περιφέρεια αποτελείται από άλλους κύκλους, με τον πρώτο να είναι ο κόσμος ως σύνολο και οι υπόλοιποι να παριστανουν τις διάφορες διαστάσεις του γίνεσθαι. Το ενωτικό παιχνίδι του χρόνου είναι αυτό που συνδέει αυτούς τους κύκλους μεταξύ τους.

¹⁷⁵ Θ. Βέϊκος, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 103.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Άνθρωπος και Κόσμος

Ο Ηράκλειτος πιστεύει, ότι άνθρωπος και κόσμος, ή αλλιώς το είναι του ανθρώπου και το είναι του κόσμου, βρίσκονται σε συνεχή διάλογο με το παιχνίδι του χρόνου να τους κρατά ενωμένους. Ο Δενδρινός γράφει για την «εμπλοκή των ατομικών υπάρξεων στην κίνηση του χρόνου και τις διαδικασίες του κόσμου»¹⁷⁶. Ο μικρόκοσμος και ο μακρόκοσμος στο ηρακλείτειο σύμπαν παρουσιάζουν αναλογική σχέση και «η δομή λειτουργίας του κόσμου ταυτίζεται με αυτή του ανθρώπου»¹⁷⁷. Ο Αξελός κάνει λόγο για το παιχνίδι που κρατά δεμένους άνθρωπο και κόσμο με αμφοτέρους να αποτελούν τους δύο πόλους του παιχνιδιού του κόσμου. Από την μία πλευρά, το είναι του ανθρώπου και από την άλλη το είναι ως χρόνος ή αλλιώς το παιχνίδι του κόσμου. Χωρίς σε καμία περίπτωση να γίνεται η σκέψη του ανθρωποκεντρική, ο Ηράκλειτος θεωρεί ότι δεν υπάρχει κόσμος χωρίς άνθρωπο και αντίστροφα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος έχει δικαίωμα να φιλοδοξεί κάτι περισσότερο από το να είναι ένα μέρος, ένα απόσπασμα του κόσμου. Η αιτία που δεν θα υπήρχε κόσμος χωρίς άνθρωπο, είναι επειδή δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος για τον κόσμο: «τό παιχνίδι τοῦ Κόσμου λέγεται καί πράττεται μέσω τοῦ ἀνθρώπου»¹⁷⁸, ήτοι η γλώσσα είναι αυτή που δρα μεσολαβητικά και εκφράζει τον κόσμο δια του ανθρώπου. Είναι τα παιχνίδια της γλώσσας αυτά που ονομάζουν και χαρακτηρίζουν τα πράγματα ως τέτοια. Αυτός είναι και ο λόγος που η γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος είναι αινιγματική, ελλειπτική και βρίσκεται πιο κοντά στους χρησμούς του μαντείου των Δελφών και της Σίβυλλας παρά σε φιλοσοφικό κείμενο. Αυτό συμβαίνει επειδή η συνεχής ροή του κόσμου καθιστά αδύνατη κάθε σταθερότητα, πράγμα που ισχύει και για την γλώσσα. Ο Αξελός αναφέρει σχετικά: «Στό μή έννοιοποιημένο λόγο ἀναγκαστικά «ἀντιστοιχεῖ» μία πολυσήμαντη γλώσσα»¹⁷⁹. Για το ίδιο θέμα, ο Β. Snell υποστηρίζει ότι «τα λογοπαίγνια του Ηρακλείτου είναι μια απόπειρα του φιλοσόφου να άρει το μονοσήμαντο του λόγου»¹⁸⁰. Ένα παράδειγμα τέτοιων παιχνιδιών της γλώσσας δίνεται από τον Ηρακλειτο στο απόσπασμα 48¹⁸¹:

«Τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δέ θάνατος».

(Τὸ ὄνομα τοῦ τόξου (βίος εἶναι ζωή, προκαλεῖ ὅμως τὸν θάνατο).

Σχολιάζοντας το παραπάνω απόσπασμα, ο Αξελός παρατηρεί ότι «η ηρακλειτική γλώσσα συνδέει το νόημα της κάθε λέξης με την παρανόηση της, αντιπαραβάλλει σε κάθε κατάφαση την αντίφασή της και αναδειχνει το αμφίρροπο κάθε

¹⁷⁶ Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής, σ. 179.

¹⁷⁷ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιάς μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 66.

¹⁷⁸ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 24.

¹⁷⁹ Όπ. π. , σ. 102.

¹⁸⁰ Για την θέση αυτή του Snell, βλ. Κ. Μιχαηλίδης, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 50.

¹⁸¹ DK 22 B 48.

έκφρασης»¹⁸², ενώ κλονίζει την όποια ιδέα σταθερότητας για τις λέξεις, τα πράγματα και τον ίδιο τον κόσμο. Η σταθερότητα που μας παρέχει η γλώσσα, αντικατοπτρίζει την επιθυμία του ανθρώπου για έναν σταθερό κόσμο, στον οποίο η άρνηση και η αντίφαση δεν έχουν καμία θέση. Αυτή η ψευδαίσθηση σταθερότητας καθησυχάζει τον άνθρωπο, που πιστεύει ότι «έξουδετερώνει ότι κατονομάζει»¹⁸³, αλλά ξεχνά πως «όλα όσα είναι, υπάρχουν ως τέτοια χάρη στ' όνομά τους καί άπό τ' όνομά τους»¹⁸⁴. Στην προσπάθεια του ανθρώπου να ακινητοποιήσει και να υποστασιοποιήσει τον κόσμο, η γλώσσα φαίνεται να είναι το σημαντικότερο εργαλείο.

Σύμφωνα με τον Kahn, η όλη θεωρία του Ηρακλείτου δεν έχει άλλο στόχο από την «ταυτόχρονη κατανόηση ανθρώπου και κόσμου»¹⁸⁵, γι' αυτό δεν μπορούμε να πούμε ότι στον Ηράκλειτο η κοσμολογία και η ανθρωπολογία αποτελούν δύο εντελώς διακριτούς χώρους, αλλά μάλλον αποτελούν δύο κύκλους στο εσωτερικό του μεγάλου κύκλου της ολότητας του κόσμου. Η διάσταση, η οποία συνδέει άνθρωπο και κόσμο στον Ηράκλειτο είναι ο Λόγος, ο οποίος συνιστά την ενοποιητική αρχή του κόσμου, δηλαδή εκείνη την αρχή, η οποία «καθιστά δυνατή, όχι μόνο την αρμογή της ζωής του ανθρώπου ως ατόμου αλλά πάνω απ' όλα την αρμογή των όντων, τον «ξυνόν κόσμον»¹⁸⁶. Ο Λόγος, δεν μπορεί να νοηθεί ως κάτι το αυτόνομο ή απόλυτο, αλλά μόνο ως σχέση και κυρίως ως σχέση μεταξύ ανθρώπου και κόσμου. Ο Λόγος είναι ο θεϊκός λογισμός και ο Χαλκίδιος γράφει: «Ο Ηράκλειτος πράγματι – καί σέ αυτό συμφωνούν οί Στωικοί – συνδέει τόν δικό μάρ λογισμό μέ τόν θεϊκό λόγο, ό όποιος κυβερνά καί ρυθμίζει τά τοῦ κόσμου»¹⁸⁷.

Στο πρώτο απόσπασμα του έργου του *Περί φύσεως*, ο Ηράκλειτος αναφέρεται στην σχέση μεταξύ του ανθρώπου και της ενότητας του κόσμου, έκφραση της οποίας είναι ο Λόγος¹⁸⁸. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει:

«Τοῦ δέ λόγου τοῦδ' έόντος άεί άξύνετοί γίνονται άνθρωποι καί πρόσθεν ή άκούσαι καί άκούσαντες τὸ πρῶτον' γινομένων γάρ πάντων κατά τὸν λόγον τόνδε άπέροισιν έοίκασι, πειρώμενοι καί έπέων καί έργων τοιούτων, όκοίων έγώ διηγεῦμαι κατά φύσιν διαιρέων έκαστον καί φράζων όκως έχει. Τους δέ άλλους άνθρώπους λανθάνει όκόσα έγερθέντες ποιοῦσιν, όκωσπερ όκόσα εὔδοντες έπιλανθάνονται.»

¹⁸² Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 83.

¹⁸³ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ.103.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1981, σ.21.

¹⁸⁶ Κ.Μιχαηλίδης, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 60.

¹⁸⁷ DK 22 A 20.

¹⁸⁸ Η λέξη «Λόγος», είναι ίσως η λέξη, η οποία έχει δεχτεί τα περισσότερα και πλέον διαφορετικά νοήματα στην πορεία της εξέλιξης της ελληνικής γλώσσας. Ο Αξελός εντοπίζει κάποιες από τις σημασίες της λέξης «λόγος» που χρησιμοποιούνται στις μέρες μας, όπως για παράδειγμα «πνεῦμα», «σκέψη», «λογισμός», «ρῆμα», «γλώσσα», «όμιλία», «λέξη», «νόημα», «νόμος». Αναφέρει ακόμα, τον Λόγο του κατά Ιωάννη Ευαγγελίου και του Hegel, με σκοπό να αναδείξει την πολυσημία της συγκεκριμένης λέξης (*Πρός τήν πλανητική Σκέψη*, σ. 98-99).

(Αὐτὸν τὸν λόγον ποὺ εἶναι αἰώνιος οἱ ἄνθρωποι δὲν μποροῦν νὰ τὸν κατανοήσουν οὔτε πρὶν τὸν ἀκούσουν οὔτε ἀφοῦ τὸν ἀκούσουν γιὰ πρώτη φορά· γιατί μολονότι ὅλα γίνονται σύμφωνα μ'αὐτὸν τὸν λόγο, αὐτοὶ φαίνονται ἄνθρωμοι, ἂν καὶ γνωρίζουν ἐκ πείρας λόγια καὶ πράξεις παρόμοιες μ'αὐτὲς ποὺ ἐγὼ λέω, ἀναλύοντας κάθε μιὰ σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία της καὶ ἐξηγώντας πῶς εἶναι. Ὅσο γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, τοὺς διαφεύγουν ὅσα κάνουν ὅσο εἶναι ξυπνητοί, ὅπως ἀκριβῶς ξεχνοῦν καὶ ὅσα κάνουν στὸν ὕπνο τους).

Ο Λόγος ἔχει τὸ νόημα τοῦ «νόμου» ἢ τῆς «αρχῆς» (ὄχι εννοουμένης χρονικά) τοῦ γίνεσθαι, με τὸ πυρ νὰ ἀποτελεῖ τὴν υλική του πλευρά. Διὰ τοῦ Λόγου, ὁ κόσμος εἶναι μιὰ ἀρμονική ἐνότητα καὶ ὄχι ἕνας τυχαῖα πεταμένος σωρός. Επιπλέον εἶναι αὐτός που συνδέει ἄνθρωπο καὶ κόσμο, καθὼς συνιστᾶ τὸ πεδίο ὅπου λαμβάνει χώρα ὁ διάλογος μεταξύ τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ εἶναι τοῦ κόσμου. Ο Λόγος εἶναι δεμένος με τὴν σκέψη καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἐνωτικὸ θεμέλιο τῶν πάντων ἢ ἀλλιῶς τὴ «δομὴ τοῦ κάθετί που εἶναι»¹⁸⁹. Οἱ Kirk, Raven καὶ Schofield, χαρακτηρίζουν τὸν ἠρακλείτειο Λόγον ὡς τὴν «ἐνοποιητικὴ ἀρχὴ ἢ συμμετρικὴ διάταξη τῶν πραγμάτων»¹⁹⁰, ἐνῶ ὁ Guthrie τὸν χαρακτηρίζει ὡς τὴν «οὐσιαστικὴ ἐνότητα πίσω ἀπὸ τὴν φαινομενικὴ πολλαπλότητα»¹⁹¹. Ὁ Α. Καρπούζος προτείνει τὸν ἐξῆς ὀρισμὸν γιὰ τὸν Λόγον: «Εἶναι ἡ κινούμενη ἐνότητα τοῦ πολλαπλοῦ καὶ ἡ μεταβαλλόμενη πολλαπλότητα τοῦ ἐνός»¹⁹². Ὁ Ε. Ρούσσοσ τὸν συνδέει με «τὸ νόημα τῶν πραγμάτων»¹⁹³ καὶ υπογραμμίζει τὴ σύνδεσή του με τὴν θεότητα. Ὁ Αξελός τέλος, θεωρεῖ ὅτι «ὁ λόγος εἶναι τὸ ἕνα Λογικὸ, τὸ συμπαντικὸ καὶ ἐνοποιητικὸ (...) συλλαμβάνει τὴν ἀληθινὴ δρώσα πραγματικότητα»¹⁹⁴ καὶ παράλληλα αὐτὸ που «συνδέει τὴν ομιλία με τὰ φαινόμενα»¹⁹⁵.

Παρότι ὅμως ὁ Λόγος εἶναι ὁ συμπαντικὸς νόμος, στὸ πρῶτο ἀπόσπασμα ὁ Ἡράκλειτος παρατηρεῖ ὅτι οἱ περισσότεροὶ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ικανοὶ νὰ τὸν ἀναγνωρίσουν ἀκόμα καὶ ὅταν ἐρθοῦν σε ἀμεση ἐπαφὴ μαζί του, μέσω τῶν αἰσθήσεων («ἀκούσαντες»). Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Λόγος δύναται νὰ προσεγγιστεῖ μέσω τῶν αἰσθήσεων γίνεται σαφές καὶ στὸ ἀπόσπασμα 50, τὸ ὁποῖο ἤδη παραθέσαμε στὴν προηγούμενη ἐνότητα καὶ ἀναφέρει ὅτι ὁ Λόγος εἶναι κάτι που μποροῦμε νὰ ἀκούσουμε. Επιπλέον, στὸ ἀπόσπασμα 55¹⁹⁶, ὁ Ἡράκλειτος ἀναφέρει:

«Ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω».

(Ὅσα μπορεῖ νὰ μάθει κανεὶς μὲ τὰ μάτια καὶ τ' αὐτιά, αὐτὰ ἐγὼ θεωρῶ σημαντικότερα).

¹⁸⁹ Κ. Αξελός, *Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ φιλοσοφία*, σ. 89.

¹⁹⁰ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, σ. 196.

¹⁹¹ *Ἡράκλειτος: Ἀπαντα*, σ. 44.

¹⁹² *Μεταμορφώσεις τῆς σκέψης- Οἱ Προσωκρατικοί*, σ. 17.

¹⁹³ *Προσωκρατικοί- Τόμος Β': Ἡράκλειτος*, σ. 197.

¹⁹⁴ Κ. Αξελός, *Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ φιλοσοφία*, σ. 68-9.

¹⁹⁵ Ὅπ. π., σ. 66.

¹⁹⁶ DK 22 B 55.

Ύστερα απο αυτό, προκαλεί εντύπωση η θέση του Σέξτου Εμπειρικού, ο οποίος γράφει ότι, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, ο άνθρωπος είναι οπλισμένος για την γνωσιακή κατάκτηση της αλήθειας με τις αισθήσεις και τον λόγο. Οι αισθήσεις είναι αναξιόπιστες και το κριτήριο είναι ο λόγος. Ο Αξελός απορρίπτει αυτή την ερμηνεία και υποστηρίζει ότι στον Ηράκλειτο «αισθήσεις και λογικό είναι εξ' αρχής ενωμένα»¹⁹⁷, καθώς και ότι «ο διχασμός του σώματος και της ψυχής είναι έξω απο την σκέψη του Ηρακλείτου»¹⁹⁸. Ο Ηράκλειτος, ενώ πράγματι δεν απορρίπτει τις μαρτυρίες των αισθήσεων, τηρεί μια αμφίθυμη στάση έναντι του ρόλου τους και φαίνεται επιφυλακτικός ή και καχύποπτος απέναντι σε κάποιες από αυτές. Στο απόσπασμα 101α¹⁹⁹ αναφέρει ότι προτιμά τις μαρτυρίες της οπτικής εμπειρίας από αυτές των αυτιών, ίσως επειδή τα τελευταία μαρτυρούν την διδασκαλία της προφορικής παράδοσης που βρίθει από ανακριβείς δοξασίες:

«ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὥτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες».

(Τὰ μάτια εἶναι ἀκριβέστεροι μάρτυρες ἀπὸ τὰ αὐτιά).

Ο Ε. Ρούσσος γράφει: «Η «προτίμηση» τοῦ Ἡρακλείτου στὴν αἰσθητικὴ ἐμπειρία ερμηνεύεται στὸ πλαίσιο τῆς ἰωνικῆς ἱστορίας, πού βασιζέται στὴν αὐτοψία»²⁰⁰ και είναι σύμφωνα με την πυροκρατική και φωτοκρατική διδασκαλία του Εφέσιου.

Αυτό που είναι σημαντικό είναι ότι οι αισθήσεις απο μόνες τους δεν είναι αρκετές για να κατακτήσουν την σοφία, την κατανόηση του Λόγου. Στο απόσπασμα 107²⁰¹ διαβάζουμε:

«κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὄφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων».

(Τὰ μάτια καὶ τὰ αὐτιά δὲν δίνουν σωστὲς πληροφορίες στοὺς ἀνθρώπους πού ἔχουν ἀκατάστατα αἰσθήματα).

Ο Ρούσσος σχολιάζει, γράφοντας: «Τὰ αἰσθητήρια ὄργανα, χωρὶς τὴν ἀναφορὰ τους στὸ νοητικὸ κέντρο, δὲν λειτουργοῦν ὡς δέκτες τῆς πραγματικότητας»²⁰². Φαίνεται λοιπόν, ότι ο Ηράκλειτος πίστευε στην ύπαρξη ενός νου, ενός είδους φρόνησης, που είναι κοινός σε όλους τους ανθρώπους και μέσω του οποίου ο άνθρωπος μπορεί να κρίνει και να αξιολογήσει τις αισθητηριακές εμπειρίες. Ο Κ. Μιχαηλίδης, σημειώνει τα εξής σχετικά με το πρόβλημα της εμπειρίας στον Ηράκλειτο: «Οι αισθήσεις μαρτυροῦν τα ὄντα κατὰ τον Ηράκλειτο, ὁμως η αλήθεια τῆς μαρτυρίας τους κρίνεται ἀπὸ τὴν ψυχὴ και τον ενυπάρχοντα μέσα τῆς Λόγου»²⁰³.

¹⁹⁷ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 74.

¹⁹⁸ Ὅπ. π. , σ. 75.

¹⁹⁹ DK 22 B 101a.

²⁰⁰ Ε. Ρούσσος, *Προσωκρατικοί-Τόμος Β΄: Ἡράκλειτος*, σ. 109.

²⁰¹ DK 22 B 107.

²⁰² Ὅπ. π. , σ. 105.

²⁰³ *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 275.

Στο απόσπασμα 2²⁰⁴ ο Ηράκλειτος προχωρεί στον διαχωρισμό μεταξύ κοινού (καθολικού) και ιδιωτικού Λόγου, που κατέχει κεντρική σημασία για την ανθρωπολογία του.

«Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. του λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν».

(Γι' αυτό πρέπει νὰ ἀκολουθοῦμε τὸν καθολικό, δηλαδή τὸν κοινὸ λόγο· γιατί ὁ καθολικός λόγος εἶναι κοινός. Ἀλλὰ μολονότι ὁ λόγος εἶναι κοινός γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἐντούτοις οἱ περισσότεροὶ ἀνθρώποι ζοῦν σὰν νὰ ὑπάρχει γι' αὐτούς μία (ἀποκλειστικά) δική τους λογική).

Σε αυτό το απόσπασμα, ο Ηράκλειτος εξηγεί την αιτία που οι άνθρωποι δεν καταλαβαίνουν τον Λόγο, παρότι έρχονται σε επαφή με αυτόν καθημερινά. Αυτή είναι, ότι οι περισσότεροι βρίσκονται εγκλωβισμένοι στις προσωπικές του απόψεις και γνώμες που τους απομακρύνουν από τον κόσμο, αφού είναι πάντα μερικές και αποσπασματικές, άρα αδυνατούν να συλλάβουν την συμπαντική καθολικότητα της αλήθειας του Λόγου. Τις προσωπικές και ιδιωτικές γνώμες, ο Ηράκλειτος τις χαρακτηρίζει στο απόσπασμα 70²⁰⁵, παιδικά παιχνίδια.

«Πόσω δὴ οὖν βέλτιον Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα».

(Πολύ πιὸ ἐπιτυχημένα, λοιπόν, ὁ Ἡράκλειτος ὀνόμασε τὶς ὑποκειμενικὲς γνώμες τῶν ἀνθρώπων "παιδικὰ παιχνίδια").

Αυτά τα παιχνίδια όμως, όχι απλώς δεν έχουν σχέση με το ένα και ενοποιητικό παιχνίδι του κόσμου αλλά εμποδίζουν τον άνθρωπο από το να συμμετέχει σε αυτό, τον αποτρέπουν από το άνοιγμα πρὸς τον κόσμο. Αυτό συμβαίνει επειδή πολύ απλά η θεότητα είναι μια, ενώ η ανθρωπότητα είναι πολλαπλή. Υπάρχουν τα πεπερασμένα παιχνίδια και το αιώνιο παιχνίδι του κόσμου: «Υπάρχει το θείο παιχνίδι και τα ανθρώπινα παιχνίδια. Τα ανθρώπινα παιχνίδια διαχωρίζουν. Το θείο ενώνει»²⁰⁶. Ο Ηράκλειτος, δείχνει μια βαθιά περιφρόνηση πρὸς την πλειονότητα των ανθρώπων που προτιμούν να απομονώνονται στον δικό τους κόσμο και δεν ανταποκρίνονται στο κάλεσμα του Λόγου. Αυτούς, τους οποίους στο απόσπασμα 1 ονομαζει «ἀξύνετους», τους παρομοιάζει με τους κοιμισμένους στο απόσπασμα 89²⁰⁷ γράφοντας:

«Ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγρηγόρσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμημένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι».

²⁰⁴ DK 22 B 2.

²⁰⁵ DK 22 B 70.

²⁰⁶ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 169.

²⁰⁷ DK 22 B 89.

(*Ο Ηράκλειτος λέει ότι για τους ξυπνητούς ο κόσμος είναι ένας και κοινός, ενώ γι' αυτούς που κοιμούνται ο καθένας συγκεντρώνεται στον δικό του κόσμο*).

Ενώ στο απόσπασμα 73²⁰⁸ προειδοποιεί:

«Ού δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν».

(Δὲν πρέπει νὰ ἐνεργοῦμε καὶ νὰ μιλάμε σὰν κοιμισμένοι· γιατί καὶ τότε φαινόμαστε ὅτι ἐνεργοῦμε καὶ μιλάμε).

Αυτή η κατάσταση της ύπνωσης που χαρακτηρίζει την πλειονότητα των ανθρώπων, βρίσκει το αντίθετό της στην κατάσταση της εγρήγορσης, η οποία είναι αυτή που φέρνει κοντά άνθρωπο και κόσμο. Η εγρήγορση, αν και απαραίτητη, δεν είναι αρκετή εφόσον δεν συνοδεύεται από την δύναμη της φρόνησης και το φως του λόγου, το οποίο «κάνει τον άνθρωπο νηφάλιο, τον κάνει να ριζώσει στο ορατό και στο αόρατο και τον κατευθύνει προς τους ορίζοντες της γνώσης»²⁰⁹. Παρόλα αυτά, ο άνθρωπος ακόμα και όταν κοιμάται, συνεχίζει να συμμετέχει, έστω και παθητικά, στην κοσμική κίνηση μέσω της αναπνοής του. Το ίδιο μας το σώμα είναι δεμένο με τον κόσμο, συμμετέχει και αυτο στην διαλεκτική κίνηση του γίνεσθαι του κόσμου, στο παιχνίδι του χρόνου. Ο άνθρωπος δεν παύει ποτέ να είναι ένα απόσπασμα του κόσμου το οποίο αν και καταδικασμένο να μην μπορεί να είναι κάτι παραπάνω από «φωτισμένο φερέφωνο του λόγου»²¹⁰, παρόλα αυτά μένει αναπόσπαστα δεμένος με την κοσμική ενότητα ακόμα και μετά τον θάνατό του, ο οποίος είναι, όπως άλλωστε τα πάντα στον κόσμο του Ηρακλείτου, ενωμένος με το αντίθετό του, τη ζωή. Η ζωή και ο θάνατος «εναλλάσσονται αμοιβαία και ενώνονται στη διάρκεια της ακατάπαυστης ροής»²¹¹.

²⁰⁸ DK 22 B 73.

²⁰⁹ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 78.

²¹⁰ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 73.

²¹¹ Όπ. π., σ. 253.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Ο άνθρωπος ως απόσπασμα του κόσμου και του παιχνιδιού του

Για να πετύχει ο άνθρωπος την γνώση του θεϊκού συμπαντικού νόμου του ενός, θα πρέπει να αποφεύγει με κάθε τρόπο την έπαρση, η οποία φαίνεται να είναι για τον Ηράκλειτο, το μεγαλύτερο ελάττωμα για τον άνθρωπο. Στο απόσπασμα 46²¹² χαρακτηρίζει την οίηση «ιερὰν νῶσον», καθώς πολλές φορές οδηγεί τον άνθρωπο στο να μειώνει αυτό που τον ξεπερνά και να χάνει με αυτόν τον τρόπο το νόημα της φύσης, δηλαδή το νόημα του κόσμου. Στο απόσπασμα 43²¹³ φαίνεται η βαρύτητα που δίνει ο Ηράκλειτος απέναντι στην διάθεση της ύβρεως έναντι του συμπαντικού:

«Ἵθριν χρή σθεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν».

(Πρῶτα πρέπει νὰ σβήνει κανεὶς τὴν ὕβρη παρά τὴν πυρκαϊά).

Ο Αξελός παρατηρεί ότι «οι άνθρωποι δεν πρέπει να ξεχνούν τους νόμους του αθάνατου παιχνιδιού (...) Ο Θεός είναι το όλο ενώ ο άνθρωπος χωρίς να είναι το τίποτα είναι ένα μέρος»²¹⁴. Ο άνθρωπος μπορεί να προσπαθήσει να ενωθεί με τον κόσμο σε μια διαρκή προσπάθεια που απαιτεί εγρήγορη και επαγρύπνηση. Η αφοσίωση στο ένα και η προσπάθεια του ανθρώπου να μην χαθεί μέσα στην χαοτική πολλαπλότητα του κόσμου, η προσπάθεια του να ξεπερνάει συνεχώς το ιδιαίτερο και το μοναδικό και να ανοίγεται στο συμπαντικό, συνιστούν την σοφία, η οποία ως έν είναι κάτι εντελώς ξεχωριστό από τα καθέκαστα (πολλά). Ο Αξελός σημειώνει: «Η σοφία ενυπάρχει στον κόσμο και εξασφαλίζει την ενότητα της ολότητας, συντονίζοντας τις πολλαπλές της εκδηλώσεις»²¹⁵. Στο απόσπασμα 108²¹⁶, ο Ηράκλειτος αναφέρει:

«Ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον».

(Ἀπὸ ἐκείνους ποὺ ἄκουσα τὴ διδασκαλία τους, κανεὶς δὲν κατέληξε σ' αὐτὴ τὴ διαπίστωση, δηλ. νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι ἡ σοφία ξεχωρίζει ἀπὸ ὅλα).

Ενώ στο απόσπασμα 112²¹⁷ διαβάζουμε:

«Σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας».

²¹² DK 22 B 46.

²¹³ DK 22 B 43.

²¹⁴ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 170.

²¹⁵ Ὅπ. π. , σ. 211.

²¹⁶ DK 22 B 108.

²¹⁷ DK 22 B 112.

(Η σωφροσύνη είναι ή μεγαλύτερη άρετή και σοφία είναι να λέει κανείς την αλήθεια και να ενεργεί σύμφωνα με τη φύση, εφόσον τη γνωρίσει).

Η αλήθεια έχει το νόημα της σκέψης που συνδέει άμεσα άνθρωπο και κόσμο και η ύψιστη ηθική εντολή είναι να δρα κανείς σύμφωνα με αυτήν. Σε αυτό το σημείο, εγείρεται το ερώτημα για το εάν το να πράττει κανείς σύμφωνα με την αλήθεια και να ζεί σε αρμονία με την φύση είναι αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής ή συνιστά μια αναγκαιότητα από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξεφύγει. Ο Αξελός απορρίπτει τον συγκεκριμένο δυϊσμό και ισχυρίζεται ότι απουσιάζει από την ανθρωπολογία του Ηρακλείτου: «Η ελεύθερη εκλογή (...) συνδέει τον άνθρωπο με το συμπαντικό και γίνεται με αυτόν τον τρόπο αναγκαία επιλογή»²¹⁸. Άλλωστε ο διαχωρισμός αυτός δεν είναι ο μόνος που λείπει από την ηρακλείτεια σκέψη, η οποία είναι γενικότερα εχθρική προς τα δίπολα. Άλλη μια διάκριση που απορρίπτει ο Εφέσιος, είναι αυτή μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να θέσει τον κόσμο απέναντι του ως να είναι ένα αντικείμενο και αυτός ένα αυτόνομο υποκείμενο, αφού ο ό ίδιος περιέχεται εντός της κοσμικής διαδικασίας. Μόνο εάν ο άνθρωπος δει τον εαυτό του ενταγμένο στο κοσμικό γινεσθαι θα μπορέσει να ανακαλύψει τον κόσμο. Δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένα κομμάτι της ολότητας του κόσμου, ένα απόσπασμά του. Το απόσπασμα 101²¹⁹ προτρέπει:

«Έδιζησάμην έμεωυτόν»²²⁰.

(Εξερεύνησα τόν έαυτό μου).

Το παραπάνω σημαίνει ότι ναί μεν η αναζήτηση του κόσμου πρέπει να ξεκινά με την αναζήτηση του εαυτού, άλλωστε αναφέραμε πιο πάνω την αναλογία κοσμικού και ανθρώπινου στοιχείου, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να βλέπουμε τον εαυτό μας ως αποκομμένο από την ροή του κόσμου και προς την αναζήτηση ενός πλήρως ατομικού ψυχισμού, αλλά να ψάχνουμε αυτό που μας ξεπερνά, να στραφούμε στην σοφία του ενός, του Λόγου και του κόσμου, με άλλα λόγια να επιχειρήσουμε να ανοιχτούμε προς τον κόσμο και το παιχνίδι του.

Η σχέση κόσμου και ανθρώπου, φωτίζεται περισσότερο, εάν εξετάσουμε τις απόψεις του Ηρακλείτου για την ανθρώπινη ψυχή και την φύση της. Καταρχήν, η ψυχή δεν νοείται ως κάτι ακίνητο και στατικό, το οποίο είναι εντοπισμένο σε κάποιο συγκεκριμένο μέρος του σώματος του ανθρώπου, αλλά όπως και ο κόσμος, βρίσκεται σε συνεχή κίνηση και «φανερώνεται εκεί που θίγεται η σωματική

²¹⁸ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 210.

²¹⁹ DK 22 B 101.

²²⁰ Ο Ρούσσο, αναφέρει ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα «μπορεί να αποτελεί απόκριση του Ηρακλείτου στη δελφική προτροπή του *Γνώθι σαυτόν*» (*Προσωκρατικοί- Τόμος Β: Ηράκλειτος*, σ. 118).

ευαισθησία»²²¹. Ακόμα, σώμα και ψυχή είναι άρρηκτα δεμένα, καθώς το σώμα, η ψυχή και η σκέψη αποτελούν μια αρμονική ενότητα.

Η σχέση ψυχής και πυρός, είναι δηλωτική της στενής συνάφειας της ουσίας του κόσμου με αυτή του ανθρώπου. Η ανθρώπινη ψυχή μετέχει του κοινού κοσμικού στοιχείου, του πυρός και ο Μακρόβιος την θεωρεί «σπινθήρα αστρικής ουσίας»²²². Ο Αξελός σημειώνει ότι η ψυχή «μοιάζει με τα άστρα που περιπλανιούνται και τα ονομάζουμε πλανήτες»²²³, τονίζοντας την περιστροφική κίνηση της που μοιάζει με την κίνηση των πλανητών και την κίνηση του χρόνου. Στο απόσπασμα 12²²⁴ μαθαίνουμε για την προέλευση και τη σύσταση της ψυχής:

«Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται».

(Ο Ζήνων λέει ὅτι ἡ ψυχή εἶναι αἰσθητὴ ἀναθυμίαση ὅπως ἀκριβῶς λέει καὶ ὁ Ἡράκλειτος θέλοντας δηλ. νὰ δείξει ὅτι οἱ ψυχές γίνονται πάντα αἰσθητές καθὼς ἀνέρχονται ὡς ἀναθυμιάσεις, τὶς παρομοίωσε μὲ ποτάμια λέγοντας τὰ ἑξῆς: Ἔτσι καὶ οἱ ψυχές ἀναζωογονοῦνται ἀπὸ τὶς συνεχεῖς ἀναθυμιάσεις τῶν υγρῶν).

Η ψυχή είναι στεγνή αναθυμίαση και αποτελείται απο φωτιά, αλλά τόσο η καταγωγή της όσο και ο θάνατος της είναι το νερό, όπως δηλώνεται στο απόσπασμα 36²²⁵:

«Ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι. ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται. ἐξ' ὕδατος δὲ ψυχή».

(Γιὰ τὶς ψυχές εἶναι θάνατος τὸ νὰ γίνουν νερό, γιὰ τὸ νερό ὅμως θάνατος εἶναι τὸ νὰ γίνει χῶμα, ἀπὸ τὸ χῶμα πάλι γίνεται τὸ νερό καὶ ἀπὸ τὸ νερό ψυχή).

Παρατηρούμε ότι η ψυχή ακολουθεῖ μια διαλεκτική, κυκλική πορεία, όπως ακριβώς και το κοσμικό πυρ. Ο Ρούσσοσ γράφει για την αναλογία βιολογικών και κοσμολογικών διεργασιών στον Ηράκλειτο ότι «μποροῦμε νὰ τὶς παραστήσουμε μὲ δυὸ ὁμόκεντρους κύκλους, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ εὐρύτερος σχηματίζεται ἀπὸ τὶς τροπές τοῦ κοσμικοῦ πυρός καὶ ὁ στενότερος ἀπὸ τὸν κύκλο τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου»²²⁶. Ὅτι εἶναι τὸ πυρ γιὰ τὸν κόσμον, εἶναι ἡ ψυχή γιὰ τὸν ἄνθρωπον. Ο Αξελός επισημαίνει ότι «η ψυχή ὅταν ἀκολουθεῖ τὸν δρόμον που ἀνεβαίνει γίνεται φωτιά, ὅταν κατηφορίζει γίνεται νερό. Ο ἄνθρωπος ὡς κοσμικὸν ἀκολουθεῖ καὶ

²²¹ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 228.

²²² DK 22 15a.

²²³ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 231.

²²⁴ DK 22 B 12.

²²⁵ DK 22 B 36.

²²⁶ *Προσωκρατικοί- Τόμος Β΄: Ἡράκλειτος*, σ. 183.

τους δυο δρόμους»²²⁷. Τόσο η ανθρώπινη ψυχή όσο και το πυρ, ακολουθούν τον κυκλικό ρυθμό του γίνεσθαι, δηλαδή του χρόνου.

Η μοίρα του ανθρώπου είναι να μην αποτελεί παρά μόνο ένα απόσπασμα, ένα μέρος του χρόνου και του κόσμου και η ζωή του μπορεί να λάβει νόημα μέσα από την αναζήτηση της αλήθειας του κόσμου, η οποία στις περισσότερες περιπτώσεις, είναι ολότελα διαφορετική από τις αλήθειες των ανθρώπων: «Αν η βασιλική δύναμη του χρόνου είναι η δύναμη ενός παιδιού, τότε η δύναμη που εμείς έχουμε πάνω στον χρόνο είναι επίσης δύναμη ενός παιδιού»²²⁸. Ο χρόνος ξεπερνά τον άνθρωπο και αυτό είναι ένα γεγονός που θα πρέπει αυτός να αποδεχτεί, ώστε να κατορθώσει να βρεί την θέση του μέσα στον κόσμο. Στο βιβλίο του *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, ο Αξελός κάνει λόγο την «περιπλάνηση»²²⁹ του είναι του ανθρώπου στο εσωτερικό των αποσπασμάτων του παιχνιδιού του χρόνου, και σε αυτή την περιπλάνηση συντρίβονται όλες οι ανθρώπινες «αλήθειες». Αυτό συμβαίνει, επειδή «δέν υπάρχει πιά αναφορά σέ ένα απόλυτο αλλά τό παιχνίδι τοῦ «Αὐτοῦ»»²³⁰, με αποτέλεσμα, τίποτα να μην μπορεί να θεωρηθεί βέβαιο, αφού αυτές οι δύο έννοιες ήταν βασισμένες στην θεώρηση του όντος ως ακίνητου και αντικειμενικού, ως πράγματος με αυτόνομη υπόσταση. Το παιχνίδι του κόσμου όμως, συνεπαίρνει όλες τις μέχρι τώρα έννοιες του είναι στην συνεχή, πλανητική, κίνηση και τροχιά του. Αλλά και ο ίδιος ο άνθρωπος, αναζητά μια καινούργια ερμηνεία του εαυτού του μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ζητάει στην ουσία να ξεπεραστεί «ἀρχίζοντας νά τίθεται καί νά κατανοεῖται διαφορετικά, νά συλλαμβάνεται σάν παίκτης καί παιχνίδι σέ αντίθεση μέ τόν κόσμο, τό χρόνο, δηλαδή τό παιχνίδι»²³¹. Φιλοδοξία του ανθρώπου οφείλει να είναι η συνειδητή συμμετοχή του στο παιχνίδι του κόσμου και όχι η παθητική επιβολή του παιχνιδιού πάνω του. Για να συμβεί αυτό, θα πρέπει να είναι έτοιμος να προχωρήσει στο άνοιγμα πρὸς τόν κόσμο, το οποίο θα τον φέρει κοντύτερα στην ουσία του είναι που «είναι» το παιχνίδι. Ο Λαμπρέλλης υποστηρίζει ότι «αναγκαία προϋπόθεση για τον καθορισμό του παιγνίου ως ουσίας του ανθρώπου είναι η σύλληψη του τελευταίου ως εκστατικά ανοικτού στο παίγνιο του κόσμου»²³². Ο όρος «εκστατικά ανοιχτός», τονίζει ότι η προσέγγιση του κόσμου από τον άνθρωπο προϋποθέτει το ξεπέραςμα του εαυτού του και των περιορισμών του, την φυγή από τα όρια της μερικής, ατομικής του ύπαρξης που τον απομακρύνει απο το συμπαντικό και την αλήθεια του. Εάν αυτό δεν συμβεί, τότε ο άνθρωπος θα υφίσταται απλά το παιχνίδι, δίχως να μπορεί να συμμετέχει σε αυτό. Η συμμετοχή του βασίζεται στην συνειδητοποίηση της ενότητας πίσω από την πολυμορφία και την πολλαπλότητα

²²⁷ Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία, σ. 230.

²²⁸ Κ. Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, σ. 63.

²²⁹ Ο Αξελός, συνδέει τις έννοιες «πλανητικό» και «περιπλανώμενο» και τις ορίζει ως «αυτό που συμπληρώνει μία κίνηση περιστροφική στό χωρο-χρόνο» (σ. 59).

²³⁰ Κ. Αξελός, *Πρός τήν πλανητική σκέψη*, σ. 61.

²³¹ Όπ. π., σ. 54.

²³² Δ. Ν., Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 102.

του κόσμου, της πραγματικότητας ως ένα παιχνίδι της φωτιάς, η οποία παίρνει διάφορες μορφές και σχήματα εισερχόμενη στο κοσμικό γίνεσθαι και στην ανάληψη της ευθύνης μιας τραγικής ανάγνωσης του κόσμου, εντός του οποίου αναγκαιότητα και ελευθερία αποτελούν δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας, εξίσου απαραίτητες για τον άνθρωπο που συμμετέχει ενεργά ως παίχτης και «παραμένει εκστατικά εκτεθειμένος στον άμορφο και μορφοποιό θεό Διόνυσο και δεν ζεί στην πληρότητα της απόλυτης ελευθερίας.»²³³.

²³³ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, Continuum, 2003, σ. 172.

ΜΕΡΟΣ Β: Η οντολογία του παιχνιδιού στον πρώιμο Νίτσε

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η έννοια του παιχνιδιού στη νιτσεική φιλοσοφία, αφορά τη σχέση είναι και γίνεσθαι, ενότητας και πολλαπλότητας, μια σχέση που απασχόλησε την δυτική φιλοσοφία από τις απαρχές της. Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, το είναι και το γίνεσθαι δεν έχουν σχέση αιτίου/αιτιατού, με το πρώτο να προηγείται χρονικά (και οντολογικά) και το δεύτερο να ακολουθεί. Ο κόσμος του γίνεσθαι, των φαινομένων και της πολλαπλότητας είναι αποτέλεσμα της διάδρασης μεταξύ είναι και γίνεσθαι, η οποία συντελείται εντός του ενός και μοναδικού κόσμου, μια διάδραση που έχει τον χαρακτήρα του αθώου παιδικού παιχνιδιού και βρίσκεται πέρα από κάθε ηθικό καταλογισμό. Η βασική επιρροή που δέχεται ο Νίτσε είναι αυτή του Ηρακλείτου και πιο συγκεκριμένα από το απόσπασμα 52: «Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη»²³⁴. Το νοήμα που δίνεται στο παιχνίδι από τον Νίτσε, μεταλλάσσεται κατά τη διάρκεια της φιλοσοφικής του πορείας. Ξεκινά από την μεταφυσική αντίληψη της τραγωδίας ως παιχνιδιού μεταξύ διονυσιακού και απολλώνειου στοιχείου, συνεχίζει με την αντίμεταφυσική διάσταση του παιγνίου στον κόσμο του γίνεσθαι με το είναι να απουσιάζει ολοκληρωτικά και τέλος, συνδέεται με την τέχνη ως δημιουργό της πραγματικότητας μέσα από το παιχνίδι της φαντασίας. Αυτή η πρωταρχική σύλληψη του παιχνιδιού, μεταξύ διονυσιακού και απολλώνειου στοιχείου, που φανερώνεται μέσω της τέχνης, διαφοροποιείται με ουσιαστικό τρόπο από την σύλληψη του παιχνιδιού από τους ρομαντικούς και πιο συγκεκριμένα τον F. Schiller.

Ο ρομαντισμός, ως σκέψη, δεν συμερίζεται την νιτσεική θέση ότι η τέχνη αποτελεί ένα διεγερτικό της ζωής και της βούλησης, αλλά αντίθετα, όπως τονίζει ο γερμανός φιλόσοφος «εξυψώνει την αδυναμία»²³⁵. Η βασική διαφορά ανάμεσα στις δύο αυτές θεωρήσεις της τέχνης εντοπίζεται στην αιτία που ωθεί τον καλλιτέχνη στη δημιουργία του έργου τέχνης. Ο Νίτσε το θέτει ως εξής: « Η αιτία της δημιουργίας ήταν η επιθυμία για ακαμψία, για αιωνιότητα, για «Είναι» ή η επιθυμία για καταστροφή, για αλλαγή, για γίνεσθαι;»²³⁶. Οι καλλιτέχνες της πρώτης κατηγορίας είναι οι ρομαντικοί καλλιτέχνες, τους οποίους χαρακτηρίζει μια δυσφορία προς την πραγματικότητα της κίνησης και της αλλαγής, ενώ επιθυμούν ένα σταθερό κέντρο αναφοράς, ένα *Είναι* που θα λειτουργεί ως μια ουτοπική πραγματικότητα, είτε παρελθοντική, είτε μελλοντική και θα εκπληρώνει τους πόθους τους για ένα μετακοσμικό επέκεινα. Σε αυτή την περίπτωση, η τέχνη γίνεται ένα μέσο άρνησης

²³⁴ DK 22 B 52.

²³⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2014, σ. 492.

²³⁶ Όπ. π., σ. 502.

της ζωής: «Το ένστικτο της ζωής καταστρέφει τον εαυτό του μέσω του ενστίκτου για τέχνη»²³⁷. Είναι μία έτσι κι αλλιώς πεσιμιστική θεωρία. Ο M. Spariosu αναφέρει, ότι ο F. Schiller, έχοντας «πλατωνική πρόθεση»²³⁸ και χρησιμοποιώντας « καντιανή μέθοδο»²³⁹, ως ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του ρομαντισμού, επαναφέρει το παιχνίδι στο προσκήνιο της φιλοσοφίας και αναβαθμίζει τη σημασία του, αίροντας την διάκριση μεταξύ σοβαρότητας και παιχνιδιού. Στο έργο του *On the Aesthetic Education of Man*²⁴⁰, ο Schiller δηλώνει ότι «ο άνθρωπος παίζει μόνο όταν είναι άνθρωπος με την πλήρη έννοια της λέξης και είναι ολοκληρωμένος ως άνθρωπος μόνο όταν παίζει»²⁴¹. Στο ίδιο βιβλίο κάνει λόγο για την παρόρμηση για παιχνίδι («*Spieltrieb*»), η οποία είναι η μία από τις τρεις αισθητικές παρορμήσεις του ανθρώπου. Οι άλλες δύο είναι η παρόρμηση για δημιουργία μορφής («*Formtrieb*») και η παρόρμηση της εμπειρίας και των αισθήσεων («*Stofftrieb*»). Αυτές οι δύο παρορμήσεις είναι αντιθετικές και συμπυλώνονται, μετατρέπονται σε ενότητα μέσω του *Spieltrieb*, της παρόρμησης για παιχνίδι ή τέχνη. Ο Schiller, ορίζει ως παιχνίδι εκείνο «που χαρακτηρίζει όλες τις αισθητικές ποιότητες και αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν, με την ευρύτερη έννοια, ως όμορφο»²⁴².

Ο άνθρωπος μέσω της παρόρμησης για παιχνίδι επιδιώκει συνεχώς να ενώνει τη συνεχή ροή ή αλλαγή με τη μορφή και την τάξη, δηλαδή συμπυλώνει την χασοπή εμπειρία με την αυστηρά οριοθετημένη τάξη. Η μορφοποιητική και η αισθητική παρόρμηση έχουν μια διαλεκτική σχέση μεταξύ τους στην οποία τους ωθεί η τρίτη παρόρμηση, αυτή του παιχνιδιού. Αυτό συνιστά τον ενωτικό παράγοντα, το στοιχείο που συνέχει το χάος και τη μορφή σε ένα ενιαίο σύνολο. Με αυτόν τον τρόπο παράγεται η απαραίτητη σταθερότητα για τον άνθρωπο, ώστε να καταφέρει να ζήσει, καθώς η επιβίωση του στο καθαρό χάος είναι αδύνατη. Ο Schiller συνοψίζει τη σχέση των τριών ενστίκτων ως εξής: «Πρέπει να υπάρχει μια επικοινωνία ανάμεσα στην μορφική και την υλική παρόρμηση-δηλαδή θα πρέπει να υπάρχει το ένστικτο του παιχνιδιού επειδή μόνο μέσα από την ενότητα της πραγματικότητας και της μορφής, του τυχαίου και του αναγκαίου, της παθητικότητας και της ελευθερίας, ολοκληρώνεται η έννοια της ανθρωπότητας»²⁴³.

Η επιρροή της θεωρίας του Schiller για το παιχνίδι είναι εμφανής στον πρώιμο Νίτσε και στη *Γέννηση της τραγωδίας*. Η σχέση μεταξύ μορφής και χάους παρουσιάζει σαφείς αναλογίες με τη σχέση μεταξύ απολλώνειου και διονυσιακού καλλιτεχνικού ενστίκτου, ωστόσο θα πρέπει να σημειωθεί μια λεπτή αλλά καθοριστική διαφορά. Η σχέση μεταξύ απολλώνειου και διονυσιακού στοιχείου στον Νίτσε, δεν είναι σε

²³⁷ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 506.

²³⁸ M. Spariosu, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical Discourse*, Cornell University Press, 1989, σ. 53.

²³⁹ Όπ. π., σ. 53.

²⁴⁰ F. Schiller, *On the Aesthetic Education of man*, Dover Publications, New York, 2004.

²⁴¹ Όπ. π., σ. 30.

²⁴² Όπ. π., σ. 28.

²⁴³ Όπ. π., σ. 28-29.

καμία περίπτωση διαλεκτική από τη στιγμή που το διονυσιακό χάος της θέλησης κατέχει σαφή οντολογική προτεραιότητα, καθώς είναι που «γεννά» τον κόσμο των φαινομένων.

Στη *Γέννηση της τραγωδίας*, όπου αφιερώνουμε το δεύτερο μέρος της εργασίας μας και αφορά τον πρώιμο Νίτσε, ο Γερμανός φιλόσοφος επηρεασμένος από τον μεταφυσικό διαχωρισμό μεταξύ βούλησης και αναπαράστασης στον Α. Σοπενχάουερ, οδηγείται σε μια συγκεκριμένη σύλληψη του *τραγικού*, το οποίο ως η ύψιστη μορφή τέχνης αποτυπώνει τη διαδικασία με την οποία γεννιέται ο κόσμος της φαινομενικότητας, ο κόσμος του γίνεσθαι. Το τραγικό παιχνίδι είναι αντανάκλαση του κοσμικού παιχνιδιού και η καλλιτεχνική δημιουργία ανάλογη με την κοσμική δημιουργία. Στο πρώτο μέρος του κεφαλαίου θα εξετάσουμε τις θέσεις του Νίτσε για την τραγωδία, το διαχωρισμό μεταξύ διονυσιακού και απολλώνειου στοιχείου, καθώς και τον οντολογικό συμβολισμό τους. Ακόμα, στο ίδιο βιβλίο αναδύεται η θεματική του παιχνιδιού, η οποία ως διονυσιακό φαινόμενο καταφάσκει ακόμα και στο «φοβερό και το τερατώδες»²⁴⁴ αφού αυτά δεν είναι τίποτα άλλο από ένα «αισθητικό παιχνίδι»²⁴⁵. Το παιχνίδι στη *Γέννηση της τραγωδίας*, συνίσταται στη μεταμόρφωση της οδύνης σε όμορφη φαινομενικότητα και έχει ως στόχο την δικαίωση του κόσμου, κάτι απαραίτητο για τον άνθρωπο ώστε να μπορεί να επιβιώσει. Η μεταμόρφωση του ενός, το οποίο εδώ είναι το διονυσιακό χάος σε πολλαπλό, δηλαδή στα φαινόμενα αυτά που δεν είναι παρά αυταπάτη, είναι «ενα παιχνίδι που παίζει η βούληση με τον εαυτό της»²⁴⁶. Τέλος, θα εξετάσουμε με ποιόν τρόπο «πεθαίνει» η τραγωδία στον Ευριπίδη, ο οποίος ως εκφραστής της «σωκρατικής αισθητικής», εισάγει το ορθολογικό στοιχείο στην τραγωδία, με αποτέλεσμα να αφαιρεί από αυτήν τον χαρακτήρα του κοσμικού συμβόλου και να την υποτάσσει στα αξιώματα του ρασιοναλισμού.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα πραγματευτούμε το νιτσεϊκό παιχνίδι, όπως αυτό παρουσιάζεται στη *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*. Σε αυτό το έργο, ο Νίτσε αντιμετωπίζει τον Ηράκλειτο ως τον κατεξοχήν αντιμεταφυσικό φιλόσοφο που αρνείται τον διαχωρισμό μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου, μεταξύ του είναι και του γίνεσθαι, αλλά κυρίως «αρνείται το ίδιο το είναι»²⁴⁷. Με αυτόν τον τρόπο προβληματοποιεί τη σχέση του ενός με τα πολλά. Για τον νιτσεϊκό Ηράκλειτο δεν υπάρχει είναι, αλλά μόνο γίνεσθαι, αδιάκοπη ροή που δεν γνωρίζει κανέναν φραγμό. Με άλλα λόγια ο κόσμος δεν «είναι», αλλά γίνεται. Αυτή η έμφαση που δίνεται για πρώτη φορά στον κόσμο της πολλαπλότητας κλονίζει την παραδοσιακή μεταφυσική αντίληψη για την σχέση μεταξύ είναι και γίνεσθαι, την οποία εισάγει ο Παρμενίδης και καταδικάζει το γίνεσθαι και την πολλαπλότητα ως αυταπάτες των αισθήσεων. Ο Νίτσε γράφει χαρακτηριστικά ότι, για τον Ηράκλειτο,

²⁴⁴ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 171.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Όπ. π., σ. 172.

²⁴⁷ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2010, σ. 150.

«το ένα είναι το πολύ». Αυτό σημαίνει ότι «ο κόσμος είναι το παιχνίδι του Δία ή με όρους φυσικής το παιχνίδι που παίζει η φωτιά με τον εαυτό της. Μόνο υπ'αυτή την έννοια το το ένα είναι και το πολύ»²⁴⁸. Ο κόσμος είναι το παιχνίδι που παίζει το γίνεσθαι, ως η ενότητα μεταξύ ενός και πολλαπλού, με τον εαυτό του και η ουσία αυτού του παιχνιδιού είναι η ταυτόχρονη δημιουργία και η καταστροφή, το «χτίσιμο και το γκρέμισμα»²⁴⁹ των μορφών του κόσμου της φαινομενικότητας. Ο Νίτσε βλέπει στο παιχνίδι την έννοια εκείνη η οποία έρχεται σε ρήξη με την ηθική κοσμοθεωρία, που εγκαινιάζει ο Αναξίμανδρος και λυτρώνει την ενδοκοσμική ύπαρξη από την μεταφυσική *ύβριν*: «Πρέπει να κατανοήσουμε τό μυστικό τῆς ερμηνείας τοῦ Ἡράκλειτου: Στὴν ὕβριν ἀντιπαραθέτει τό ἔνστικτο τοῦ παιχνιδιοῦ»²⁵⁰. Το γίνεσθαι, ως παιχνίδι, είναι *αθώο* αλλά και *δίκαιο*, καθώς φέρει εσωτερικά του τον νόμο και δεν του επιβάλλεται από κάποια εξωτερική αρχή, είναι πλήρως αυτορρυθμιζόμενο. Ο πόλεμος των αντιθέτων που το γεννά παρομοιάζεται απο τον Νίτσε με τον «αγώνα», όπως ήταν γνωστός στην αρχαία Ελλάδα, δηλαδή ως «διηλεκτική κυριαρχία μιας μοναδικής συνδεδεμένης με αιώνιους νόμους δικαιοσύνης»²⁵¹. Έτσι, ο Ηράκλειτος έρχεται σε ρήξη με τον Αναξίμανδρο, σύμφωνα με τον οποίο το γίνεσθαι συνιστά μια αδικία προς το ένα, την οποία ξεπληρώνει με τον αφανισμό και την καταστροφή του. Συμπερασματικά, στη *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*, ο Νίτσε βλέπει το παιχνίδι ως μια εξωηθική, μη μεταφυσική κατεύθυνση της σκέψης, που δίνει έμφαση στον κόσμο του γίνεσθαι, ως ενότητας μεταξύ ενός και πολλαπλού.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε τις επιστημολογικές συνέπειες που έχει η θεώρηση του κόσμου, ως παιχνιδιού του γίνεσθαι, για μια σειρά εννοιών της παραδοσιακής φιλοσοφίας και επιστήμης, όπως αυτές της γνώσης και της αλήθειας. Ο Νίτσε στο έργο του *Η θέληση για δύναμη*, πραγματεύεται τη φύση της γνώσης σε έναν κόσμο ρευστό και μεταβαλλόμενο ο οποίος στερείται οποιασδήποτε σταθερότητας. Σύμφωνα με τον Νίτσε, σε έναν τέτοιο κόσμο «δεν υπάρχουν γεγονότα αλλά μόνο ερμηνείες»²⁵². Ο Κ. Μιχαηλίδης γράφει: «Κάθε αίσθηση επικοινωνεί με τον κόσμο μέσα από μια προοπτική (...) Αυτή η προοπτική χαρακτηρίζει και την ανθρώπινη γνώση»²⁵³. Έτσι ο κόσμος δεν έχει ένα νόημα αλλά άπειρα. Εάν όμως είναι έτσι τότε τι μπορεί να σημαίνει γνώση; Ο Νίτσε γράφει πως «ολόκληρος ο μηχανισμός της γνώσης είναι ένας μηχανισμός αφαίρεσης και απλοποίησης που δεν στρέφεται προς την γνώση αλλά προς την απόκτηση κυριότητας των πραγμάτων»²⁵⁴. Ο άνθρωπος ερμηνεύει και αξιολογεί βάσει των ενορμήσεων και των αναγκών του. Κάθε ενόρμηση είναι μια «λαχτάρα για

²⁴⁸ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 158.

²⁴⁹ Όπ. π., σ. 161.

²⁵⁰ G. Deleuze *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 43.

²⁵¹ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 154.

²⁵² Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 304.

²⁵³ Κ. Μιχαηλίδης, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 275.

²⁵⁴ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 312.

κυριαρχία»²⁵⁵. Διαθέτουμε μια πολλότητα ενορμήσεων που ανταγωνίζονται μεταξύ τους για να επιβάλλει η καθεμιά την δική της ερμηνεία. Έτσι, το υποκείμενο δεν είναι για τον Νίτσε ενότητα αλλά πολλαπλότητα, ένα *παιχνίδι ενορμήσεων*. Η έννοια του «εγώ», καθώς και η έννοια της ουσίας που προκύπτει από την έννοια του εγώ, είναι πλάσματα της φαντασίας, προϊόντα της θέλησης για δύναμη, η οποία ως θέληση για αλήθεια παράγει την ψευδαίσθηση του είναι, μέσα από την μορφοποιητική της δράση. Αυτή η άρνηση, από τη μεριά του Νίτσε, κάθε έννοιας αντικειμενικής πραγματικότητας, φέρνει αντιμέτωπο τον άνθρωπο με τον μηδενισμό, ο οποίος θα βρεθεί στο στόχαστρο του Γερμανού φιλοσόφου. Μπορεί ο άνθρωπος να χάνει την πίστη του στις μεταφυσικές θεωρίες για την φύση του «αληθινού», ωστόσο ο Νίτσε προτείνει την υπέρβαση του αναδυόμενου μηδενισμού στη Δύση, μέσα από την θεώρηση της τέχνης, η οποία δημιουργεί και καθορίζει όλες τις μορφές του είναι. Ο Διόνυσος, το κορυφαίο νιτσεικό σύμβολο, είναι ο μόνος που μπορεί να απελευθερώσει τον κόσμο από τον μηδενισμό και τις συνέπειες του.

Η δημιουργία του είναι, σύμφωνα με τον Νίτσε, είναι καλλιτεχνική δημιουργία, με την τέχνη να αντιπαρατίθεται στη γνώση και να υπερτερεί αυτής ως δημιουργός της πραγματικότητας, με όπλο της την δύναμη της φαντασίας. Είναι η *θέληση για δύναμη ως τέχνη* αυτή που δημιουργεί τις μορφές του κόσμου. Στη *θέληση για δύναμη* διαβάζουμε: «Ο κόσμος ως αυτογεννώμενο έργο τέχνης»²⁵⁶. Η δημιουργία αυτή παίρνει τον χαρακτήρα του καλλιτεχνικού παιχνιδιού, με το παιχνίδι πλέον να δηλώνει πλέον τη δημιουργική λειτουργία του φαντασιακού. Σε αυτή τη φάση του έργου του, ο Νίτσε απομακρύνεται από τους ρομαντικούς προκατόχους του και τον Schiller, καθώς ο τελευταίος φαίνεται να μην μπορεί να ξεπεράσει την καντιανή αντίληψη περί της υποταγής της τέχνης στον λόγο. Σύμφωνα με την τελευταία, το παιχνίδι είναι μια δραστηριότητα στην υπηρεσία του λόγου, ενώ στον Νίτσε συμβαίνει το ακριβώς αντίστροφο. Επιπλέον, ο Schiller δεν αντιμετωπίζει την τέχνη ως δημιουργο, αλλά ως μίμηση του κόσμου, επιστρέφοντας στη θεωρία του Πλάτωνα που υποβίβαζε την τέχνη σε μια απλή απομίμηση των υπερβατικών ιδεών, η οποία φυσικά παραμένει οντολογικά υποδεέστερη αυτών. Το παιχνίδι συνδέεται με την ανθρώπινη δημιουργικότητα και συγκεκριμένα με την δημιουργία αξιών, την επαναξιολόγηση των παλιών και την δημιουργία νέων. Η τέχνη ως παιχνίδι είναι η απάντηση στον μηδενισμό και ανυψώνεται ως η δημιουργός δύναμη του κόσμου. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται ένας νέος τύπος ανθρώπου, ο *φιλόσοφος-καλλιτέχνης*, ο οποίος είναι «η ανώτερη έννοια της τέχνης»²⁵⁷ και δίπλα σε αυτόν ο Νίτσε εγκαινιάζει τις έννοιες της *περιπλάνησης* και της *μάσκας*, ώστε να γίνει ευκολότερα κατανοητός ο ρόλος και η λειτουργία του.

²⁵⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 303.

²⁵⁶ Όπ. π., σ. 472.

²⁵⁷ Ibid.

Στο τρίτο μέρος του κεφαλαίου θα μας απασχολήσουν, εν είδει κατακλείδας, οι αλλαγές που υφίστανται οι έννοιες του είναι στον κόσμο του γίνεσθαι, καθώς και ο αναβαθμισμένος ρόλος της τέχνης έναντι της ηθικής και του ορθού λόγου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Το παιχνίδι στη Γέννηση της τραγωδίας

6.1: Παιχνίδι και τραγωδία

Η πρώτη φορά που συναντάμε την θεματική του παιχνιδιού στην νιτσεική σκέψη βρίσκεται στο πρώτο του βιβλίο, τη *Γέννηση της τραγωδίας*, όπου ο Γερμανός φιλόσοφος εκθέτει τις σκέψεις του για το φαινόμενο της τραγωδίας, η οποία κατέχει κεντρικό ρόλο στην όλη φιλοσοφική του θεώρηση για τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Νίτσε: «Μονάχα ως αισθητικό φαινόμενο μπορούν να δικαιωθούν αιώνια ή ύπαρξη και ο κόσμος»²⁵⁸. Η πρόταση αυτή καταδεικνύει τον καίριο ρόλο της τραγωδίας ως του κατεξοχήν αισθητικού φαινομένου²⁵⁹, που αποκτά διαστάσεις οντολογικού συμβόλου και θεμελιώνει την μεταφυσική της τέχνης στον πρώιμο Νίτσε. Αυτό σημαίνει ότι «η τέχνη και η τραγική ποίηση γίνονται τα κλειδιά που ξεκλειδώνουν την ουσία του κόσμου»²⁶⁰. Με άλλα λόγια, η καλλιτεχνική δημιουργία είναι αντανάκλαση της κοσμικής δημιουργίας και το τραγικό παιχνίδι είναι αποτύπωση του κοσμικού παιχνιδιού²⁶¹.

Στην αρχαία τραγωδία, η οποία κατά τον Νίτσε είναι η ύψιστη μορφή τέχνης, μπορούμε να εντοπίσουμε τη λειτουργία των δύο καλλιτεχνικών ενστίκτων, μέσω των οποίων μπορούμε να κατανοήσουμε την συνολική κοσμική διαδικασία που παράγει τον κόσμο της πραγματικότητας, δηλαδή τον κόσμο της φαινομενικότητας. Αυτά είναι το *απολλώνειο* και το *διονυσιακό*. Ο Απόλλωνας ως θεός του φωτός και του μέτρου είναι αυτός που έχει την ικανότητα να μορφοποιεί το κοσμο των φαινομένων, παρέχοντας το αισθητικό αποτέλεσμα του *όμορφου*. Ο Διόνυσος, θεός του κρασιού και της φρενήρους αποχαλίνωσης, εκφράζει το υπέρμετρο στοιχείο της φύσης και ο Νίτσε τον ταυτίζει με αυτό που ονομάζει πρωταρχικό όν ή πρωταρχική μονάδα. Αυτή βρίσκεται πίσω από τον κόσμο των φαινομένων και είναι η ουσία, η βούληση του κόσμου η οποία σπαρασσεται εσωτερικά από τις αρχέγονες αντιθέσεις και την οδύνη. Σκοπός του Απόλλωνα είναι να μεταμορφώσει την πρωταρχική οδύνη σε όμορφη φαινομενικότητα, σε μια κατάσταση δηλαδή στην οποία ο άνθρωπος δύναται να ζήσει. Πρέπει να σημειωθεί, ότι κατά την περίοδο

²⁵⁸ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 48.

²⁵⁹ Η σύνδεση μεταξύ παιχνιδιού και αισθητικής δημιουργίας έχει διαπιστωθεί από αρκετούς στοχαστές. Ο Huizinga, κάνει λόγο για την «αισθητική ποιότητα του παιχνιδιού» (*Homo Ludens*, σ. 2), ενώ συνδέει αυτή την ποιότητα με την τάση για δημιουργία «τακτο-ποιημένης μορφή» (orderly form), η οποία «εμψυχώνει το παιχνίδι σε όλες του τις διαστάσεις» (σ. 10).

²⁶⁰ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 13.

που ο Νίτσε έγραφε την *Γέννηση της τραγωδίας* ήταν επηρεασμένος από τη σκέψη του Σοπενχάουερ και ιδιαιτέρως από τη διάκριση μεταξύ βούλησης και αναπαράστασης, άρα η διάκριση μεταξύ πρωταρχικού όντος και φαινομενικότητας είναι μεταφυσική όπως και συνολικά η αντίληψη του Νίτσε περί τέχνης, όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο βιβλίο. Η επιρροή του Σοπενχάουερ, όσον αφορά τη σύλληψη της βούλησης είναι εμφανής, αφού και αυτός πιστεύει στη μεταφυσική διάσταση της βούλησης, η οποία είναι απολύτως ελεύθερη από καθετί φαινομενικό. Η διάκριση μεταξύ βούλησης και παράστασης στην οποία προχωρά ο Σοπενχάουερ, είναι το ακριβές ανάλογο της καντιανής διάκρισης μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθεαυτού. Η κοσμική βούληση αντιδιαστέλλεται με την ατομική βούληση με την πρώτη να αγνοεί κάθε έννοια σκοπού. Ο Σοπενχάουερ την αντιλαμβάνεται ως μια τυφλή ορμή, η οποία συνιστά την ουσία όλων των όντων. Η βούληση του κόσμου ίσταται αυτόνομη και δεν υπάρχει κάτι έξω ή πέρα απο αυτήν για να την θεμελιώνει και να την νομιμοποιεί. Αλλά και τα φαινόμενα, οι «παραστάσεις» με την εμπειρική γνώση που προσφέρουν στον άνθρωπο δεν μπορούν να αποκαλύψουν τις εσωτερικές δυνάμεις που διέπουν τα πράγματα. Ο πρώτος Νίτσε, συμμεριζόμενος τη μεταφυσική θεώρηση του Σοπενχάουερ, γράφει «ή τέχνη δέν εἶναι μόνο μίμηση τῆς φυσικῆς πραγματικότητος ἀλλὰ μάλλον ἕνα μεταφυσικὸ συμπλήρωμα τῆς φυσικῆς πραγματικότητος»²⁶². Το ίδιο ισχύει και για το παιχνίδι που εντοπίζεται στην σχέση μεταξύ Απόλλωνα και Διονύσου, με τον πρώτο να συμβολίζει τον κόσμο των φαινομένων και της πολλαπλότητας και τον δεύτερο το μεταφυσικό «επέκεινα», τον κόσμο του είναι, τον «πραγματικό» κόσμο. Η ενότητα μεταξύ Απόλλωνα και Διονύσου, φέρνει στον νου την θεωρία της ενότητας μέσα από την σύγκρουση του Ηρακλείτου και τον δίκαιο χαρακτήρα του πολέμου. Έτσι, ο Νίτσε γράφει: «Αυτά τα δύο καλλιτεχνικά ένστικτα είναι υποχρεωμένα να αναπτύξουν όλες τις δυνάμεις τους, με μια αυστηρή αμοιβαία αναλογία, σύμφωνα με τον νόμο μιας αιώνιας δικαιοσύνης»²⁶³. Η επιρροή αναγνωρίζεται απο τον ίδιο τον Νίτσε, ο οποίος στο έργο του με τίτλο *Ecce Homo*, γράφει: «Πρὶν ἀπο ἐμένα δὲν υπήρχε αὐτὴ ἡ μετάθεσις τοῦ διονυσιακοῦ σὲ φιλοσοφικὸ πάθος. Ἐλεῖτε ἡ τραγικὴ σοφία. Μάταια ἐψάξα νὰ βρῶ σημάδια ἀκόμα καὶ στοὺς μεγάλους Ἕλληνας τῆς φιλοσοφίας, ἐκείνους ποὺ ἐζήσαν δύο αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Διατηροῦσα κάποια ἀμφιβολία γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ποὺ κοντὰ τοῦ αἰσθάνομαι πιο ζεστὰ καὶ πιο καλὰ ἀπ’ οἴπουδῆποτε ἀλλοῦ»²⁶⁴. Η λειτουργία της τραγωδίας δεν είναι άλλη από το να καταφάσκει ακόμα και στο πιο φρικτό μεταμορφώνοντας το σε όραμα, σε όμορφη φαινομενικότητα. Ακόμα και η εκμηδένιση -ο θάνατος και η καταστροφή- μπορεί να γίνει αντικείμενο χαράς με την χρήση των διονυσιακών και των απολλώνειων καλλιτεχνικών μέσων, τα οποία μας υπενθυμίζουν ότι ακόμα και ότι φαίνεται στον άνθρωπο ως φαινομενικά φρικτό

²⁶² Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 170.

²⁶³ Όπ. π., σ. 175.

²⁶⁴ Φ. Νίτσε, *Ecce Homo*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2010, σ. 86.

είναι απλώς ένα «αισθητικό παιχνίδι»²⁶⁵. Σχετικά με αυτό, ο Heidegger γράφει: «Το αισθητικό έχει δύο όψεις. Είναι όμορφο και τρομακτικό. Η γνώση αυτών των δύο είναι τραγική γνώση. Η γνώση είναι ότι το τρομακτικό, η οδύνη, η καταστροφή ανήκουν στο *ον*, στην ολότητά του»²⁶⁶. Η οδύνη, η οποία θεωρείται συστατικό στοιχείο τόσο της ατομικής όσο και της κοσμικής ζωής, μέσω της τέχνης μεταμορφώνεται και αυτή η μεταμόρφωση είναι η ουσία του τραγικού παιχνιδιού. Ο Νίτσε παρακολουθεί το φαινόμενο τραγωδία από την πρωταρχική μορφή του μέχρι και τον «θάνατό» του μέσα από τα έργα του Ευριπίδη, ο οποίος είναι ο ποιητής της σωκρατικής αισθητικής, επειδή εισάγει την συνείδηση και τον ορθό λόγο εκεί που κυριαρχούσε έως τότε το ένστικτο. Ο Νίτσε θεωρεί τον Σωκράτη ως το πρότυπο του «θεωρητικού ανθρώπου» που αντιτίθεται στον καλλιτέχνη, αφού η φιλοσοφία που εγκαινιάζει ο Σωκράτης και εδραιώνει ο Πλάτωνας, ευθύνεται για το φαινόμενο της άρνησης της ζωής και την ερμηνεία της οδύνης ως τιμωρίας του ανθρώπου για την ίδια του την ύπαρξη. Με αυτόν τον τρόπο και μέσα από αυτές τις παραδοχές, θεμελιώνεται ο μηδενισμός στη Δύση. Ο άνθρωπος απομακρύνεται από το μυστήριο του σύμπαντος, την δημιουργία και την καταστροφή του ατομικού και φαινομενικού κόσμου, απομακρύνεται με άλλα λόγια από το ίδιο το παιχνίδι του κόσμου.

6.2: Το απολλώνειο και το διονυσιακό ένστικτο στην τραγωδία

Ήδη στις πρώτες σελίδες της *Γέννησης της τραγωδίας*, ο Νίτσε θέτει ως γεννήτορες της ελληνικής τέχνης το απολλώνειο και το διονυσιακό ένστικτο: «Η προοδευτική εξέλιξη τῆς τέχνης εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ διπλοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀπολλώνειου καὶ τοῦ διονυσιακοῦ πνεύματος, ἀκριβῶς ὅπως γεννιέται καὶ ἡ ζωὴ ἀπ’ τῆς δυαδικότητος τῶν φύλων, ἀνάμεσα σὲ ἀέναη πάλη καὶ μὲ περιοδικὰ μονάχα προσεγγίσεις»²⁶⁷. Έτσι, η διαδικασία γέννησης της τραγωδίας, κατά τον Νίτσε, παρουσιάζει αναλογία με την γέννηση της ανθρώπινης ζωής. Παράλληλα, ο Νίτσε κάνει την πρώτη νύξη για την φύση της σχέσης των δυο καλλιτεχνικών πνευμάτων, η οποία είναι παρόμοια με την σχέση μεταξύ των δυο φύλων, μια σχέση δηλαδή που ενέχει την σύγκρουση, πάντα όμως μέσα στους κόλπους της ενότητας.

Ο Νίτσε επιλέγει τις θεότητες της αρχαίας ελληνικής θρησκείας για να καταδείξει τα «δυὸ παρορμητικὰ ἔνστικτα»²⁶⁸ που γεννούν το φαινόμενο της τέχνης, την οποία απολαμβάνουμε στην ανώτερη μορφή της ως τραγωδία. Στο αρχαίο ελληνικό δωδεκάθεο, ο Απόλλωνας ήταν ο θεός του μέτρου, του φωτός και της ομορφιάς και εκφράζει αυτό που ο Νίτσε αποκαλεί «*αρχή της εξατομίκευσης*». Η συγκεκριμένη έννοια συναντάται για πρώτη φορά στον Σοπενχάουερ και αναφέρεται στην αιτία

²⁶⁵ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 171.

²⁶⁶ M. Heidegger, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, Δωδώνη, Αθήνα, 1973, σ. 91.

²⁶⁷ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας* σ. 21.

²⁶⁸ Ibid.

βάσει της οποίας ένα έμψυχο ή άψυχο ον διακρίνεται από τα υπόλοιπα όντα της αυτής κατηγορίας.

Χάρη σε αυτήν την αρχή, τα όντα ξεχωρίζουν το ένα από το άλλο, καθώς το κάθε ένα από αυτά βρίσκεται μέσα σε σαφώς καθορισμένα όρια. Ο Eugen Fink γράφει σχετικά: « Τα πράγματα βρίσκονται μέσα στον χώρο και τον χρόνο, βρίσκονται όλα μαζί συγκεντρωμένα στον χώρο και τον χρόνο ακριβώς επειδή είναι διαχωρισμένα το ένα από το άλλο. Εκεί που τελειώνει το ένα, αρχίζει το άλλο. Ο χώρος και ο χρόνος ενώνουν και χωρίζουν την ίδια στιγμή»²⁶⁹. Ο Απόλλωνας, μέσω της αρχής της εξατομίκευσης, κατέχει την δύναμη να θέτει τα όρια που ξεχωρίζουν τα όντα το ένα από το άλλο, με άλλα λόγια δύναται να τους παρέχει μορφή. Έτσι, ο Απόλλωνας είναι ο δημιουργός των εικόνων του κόσμου της φαινομενικότητας, μορφοποιώντας και μεταμορφώνοντας το χάος που βρίσκεται πίσω από τον κόσμο των φαινομένων και εκφραστής του είναι ο Διόνυσος. Ο Φώτης Τερζάκης γράφει: «Οι μορφές, τα εμβλήματα του Απόλλωνα είναι αυτό στο οποίο η φύση φανερώνεται και ταυτόχρονα κρύβεται. Η μάσκα είναι αυτό που δηλώνει το πρόσωπο και ταυτόχρονα αυτό που συγκαλύπτει το πρόσωπο»²⁷⁰. Σύμφωνα με αυτά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η απολλώνεια φαινομενικότητα είναι η «μάσκα» του κόσμου, ενώ η τραγωδία αποκαλύπτει τον χαοτικό χαρακτήρα του κόσμου και την ίδια στιγμή τον αποκρύπτει, μεταμορφώνοντας τον σε φαινομενικότητα.

Ο Διόνυσος είναι ο θεός του κρασιού και της έκστασης, ενώ εκφράζει το υπέρμετρο και αχαλίνωτο στοιχείο της φύσης. Στην πρώιμη, μεταφυσική, θεώρηση της τέχνης ο Διόνυσος ταυτίζεται με το πρωταρχικό όν, το οποίο είναι η πηγή όλων των φαινομένων, η «πρώτη ύλη» της ζωής που βρίσκεται σε συνεχή ροή, την οποία επιβάλλουν οι αντιθέσεις που βρίσκονται στον πυρήνα του. Το πρωταρχικό όν είναι η ίδια η ζωή στην πρωταρχική, χαοτική κατάστασή της. Ο Νίτσε αποπειράται να ορίσει το πρωταρχικό όν ως εξής: «Ανάμεσα στην ατέρμονη μεταμόρφωση των φαινομενικότητων, ο πρωταρχικός πρόγονος, ο αιώνιος δημιουργός, η ζωϊκή παρόρμηση, η αιώνια καταναγκάζουσα, η παρόρμηση που αιώνια ικανοποιείται από την αστάθεια και τη μεταλλαγή της φαινομενικότητας»²⁷¹. Ο Νίτσε, επηρεασμένος όπως είδαμε σε αυτό το στάδιο της σκέψης του από τον Σοπενχάουερ, ονομάζει έναλλακτικά το πρωταρχικό όν και «χάος της θέλησης», παραπέμποντας στη «βούληση» του Σοπενχάουερ, η οποία είναι η μόνη πραγματικότητα. Στην συνέχεια, θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε σε ποιά σημεία ο Νίτσε διαφοροποιείται από τις θέσεις του Σοπενχάουερ.

Ο Νίτσε, καθώς σκοπεύει να κάνει περισσότερο κατανοητή την λειτουργία των δυο καλλιτεχνικών ενστίκτων, προχωρεί σε μια αναλογία των δύο θεϊκών, αντιθετικών κόσμων με δύο ανθρώπινες φυσιολογικές καταστάσεις. Αυτές είναι το *όνειρο* και η *μέθη*. Η πρώτη κατάσταση παρουσιάζει αναλογίες με την απολλώνεια δύναμη της

²⁶⁹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 16.

²⁷⁰ Φ. Τερζάκης, *Νιτσεικές μεταμορφώσεις*, Futura, Αθήνα, 2004, σ. 13.

²⁷¹ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 119.

δημιουργίας μορφών και εικόνων, ενώ η δεύτερη με την διονυσιακή έκσταση. Στο όνειρο, ο κάθε άνθρωπος γίνεται ο ίδιος καλλιτέχνης, αφού δημιουργεί τις εικόνες που ο ίδιος απολαμβάνει, «δοκιμάζουμε απόλαυση στην άμεση κατανόηση της μορφής, όλες οι μορφές μας μιλούν, καμιά δεν μας είναι αδιάφορη, καμιά δεν είναι ανώφελη»²⁷². Με αυτόν τον τρόπο γινόμαστε μέτοχοι της απολλώνειας δύναμης, η οποία δημιουργεί εικόνες κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος πράττει όταν ονειρεύεται. Ο Νίτσε καταλήγει: «Το όνειρο είναι το παιχνίδι του ανθρώπου με το πραγματικό»²⁷³. Με τον ίδιο τρόπο γεννιούνται και συγκεκριμένες μορφές τέχνης, πιο συγκεκριμένα αυτές που σχετίζονται με την πλαστική, εικονοποιητική δημιουργία: «Η πανέμορφη όψη του κόσμου των ονείρων που κάθε άνθρωπος μπορεί να δημιουργήσει είναι ο προκαταρκτικός όρος κάθε πλαστικής τέχνης και ασφαλώς επίσης (...) ενός σημαντικού τμήματος της ποίησης»²⁷⁴. Ο Νίτσε αναφέρει το έπος ως την κατεξοχήν απολλώνεια, πλαστική καλλιτεχνική δημιουργία. Τρανό παράδειγμα οι μορφές των θεών του Ολύμπου, απολλώνειες δημιουργίες, λαμπρές εικόνες δημιουργημένες από τον επικό ποιητή Όμηρο. Τα πρόσωπα των θεών δεν είναι τίποτε άλλο από μορφές ονείρου του καλλιτέχνη, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο, *παίζει* με την πραγματικότητα.

Η μέθη, από την άλλη πλευρά, μας βοηθά να προσεγγίσουμε τη διονυσιακή κατάσταση. Ο Νίτσε επισημαίνει πως «υπάρχουν δύο δυνάμεις που ανεβάζουν τον απλό άνθρωπο της φύσης στη λήθη του εαυτού του και τη μέθη. Η ενόρμηση της άνοιξης και το ναρκωτικό πιετό. Οι επενέργειες τους συμβολίζονται με την μορφή του Διονύσου»²⁷⁵. Στην κατάσταση της μέθης θραύεται η αρχή της εξατομίκευσης και ο άνθρωπος χάνει τα όρια που τον ξεχωρίζουν από τα υπόλοιπα πράγματα και όντα. Ο Heidegger τη χαρακτηρίζει ως την «κατεξοχήν θεμελιώδη αισθητική πρόταση»²⁷⁶ και τη συνδέει με τα συναισθήματα της πληρότητας και της «αύξησης της δύναμης»²⁷⁷. Με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος φτάνει στη λήθη, στην υπέρβαση του εαυτού του και καταλήγει στην συνταύτισή του με το πρωταρχικό όν, την ίδια την ουσία του κόσμου. Στην κατάσταση της μέθης, το υποκείμενο εκμηδενίζεται και απορροφάται από την απόλαυση που του προσφέρει αυτή η συνταύτιση, ή όπως το θέτει ο Νίτσε: «τραγουδώντας και χορεύοντας, ο άνθρωπος φανερώνεται «ώσάν μέλος μιᾶς ανώτερης κοινότητας: ξέμαθε να περπατάει και να μιλάει και είναι έτοιμος να πετάξει ανάμεσα στους αϊθέρες, χορεύοντας (...) Ο άνθρωπος δεν είναι πια καλλιτέχνης, έγινε καλλιτέχνημα»²⁷⁸. Στη μέθη, το εγώ του ανθρώπου διαλύεται μέσα στο διονυσιακό, κοσμικό γίγνεσθαι. Στην κατάσταση αυτή, αυτό που πραγματικά αποκαλύπτεται στον άνθρωπο δεν είναι η καλλιτεχνική δύναμη ενός

²⁷² Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 55.

²⁷³ Όπ. π., σ. 56.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Όπ. π., σ. 57.

²⁷⁶ Μ. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, μτφ. Γ. Ηλιόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα, 2011, σ. 173.

²⁷⁷ Όπ. π., σ. 176.

²⁷⁸ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 26-7.

άλλου ανθρώπου, αλλά η ίδια η δημιουργική δύναμη της φύσης. Ο Νίτσε καταλήγει: «Η μέθη είναι το παιχνίδι της φύσης με τον άνθρωπο²⁷⁹».

6.3: Μουσική και μύθος

Είδαμε μέχρι τώρα τα χαρακτηριστικά των δύο κύριων νιτσεικών οντολογικών συμβόλων, του Απόλλωνα και του Διονύσου. Ο πρώτος δημιουργεί τον κόσμο της φαινομενικότητας ο δεύτερος εξουσιάζει το αρχέγονο χάος που δίνει ζωή σε όλα τα φαινόμενα. Οι αναλογίες του ονείρου και της μεθης μας βοήθησαν να καταλάβουμε τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν σε ανθρώπινο επίπεδο. Η τραγωδία γεννιέται όταν αυτές οι δυο καλλιτεχνικές παρορμήσεις δρουν απο κοινού και παράγουν το αισθητικό αποτέλεσμα, δηλαδή την τραγωδία. Τα δύο συστατικά στοιχεία της τραγωδίας είναι η *μουσική* και ο *μύθος*. Η πρώτη είναι συνδεδεμένη με τον Διόνυσο, ενώ η δεύτερη με τον Απόλλωνα.

Η μουσική, το κατεξοχήν διονυσιακό στοιχείο της τραγωδίας, είναι ικανή να εκφράσει την αλήθεια του πρωταρχικού όντος με άμεσο τρόπο²⁸⁰. Ο Νίτσε γράφει για την μουσική, ότι «δέν είναι όπως οι άλλες (τέχνες), μιὰ αναπαραγωγή τῆς φαινομενικότητας, ἀλλὰ μᾶλλον μιὰ ἄμεση εἰκόνα τῆς ἴδιας τῆς Βούλησης, κί ἔτσι παριστάνει, ἀπέναντι στοῦ φυσικό στοιχείο, τὸ μεταφυσικό στοιχείο τοῦ κόσμου, δίπλα σὲ κάθε φαινομενικότητα, τὸ πρᾶγμα καθ' ἑαυτὸ»²⁸¹. Είναι ένα ακόμα στοιχείο που έχει τις ρίζες του στην σκέψη του Σοπενχάουερ, ο οποίος είχε ξεχωρίσει τη μουσική από τις υπόλοιπες καλές τέχνες, καθώς πίστευε ότι η επίδραση που αυτή ασκεί «στην πιο εσωτερική και βαθιά φύση του ανθρώπου συλλαμβάνεται με τόσο ολοκληρωτικό τρόπο από αυτόν ως μια παγκόσμια γλώσσα»²⁸², ενώ στο ίδιο βιβλίο υποστηρίζει ότι «πρέπει να αποδώσουμε στην μουσική μια πολύ πιο σοβαρή και βαθιά σημασία η οποία θα αναφέρεται στο ίδιο το Είναι του κόσμου και του ίδιου μας του εαυτού»²⁸³. Η εν λόγω -μεταφυσική- διάσταση της μουσικής δεν μπορεί να κρίνεται με τις παραδοσιακές αισθητικές κατηγορίες του όμορφου και του άσχημου, όπως οι πλαστικές τέχνες. Βρίσκεται πέρα από αυτές και σκοπός της δεν είναι η παραγωγή του ωραίου αλλά η μεταφορά της ουσίας του κόσμου στον ακροατή.

Από την άλλη πλευρά, ο τραγικός μύθος είναι μια απολλώνεια τέχνη, δηλαδή μια τέχνη που έχει να κάνει με τη δημιουργία μορφών και χρησιμοποιεί τη δύναμη της

²⁷⁹ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 58.

²⁸⁰ Ο Δημήτρης Λαμπρέλλης γράφει για τη σχέση μεταξύ διονυσιακού και μουσικής: « η περιγραφή της διονυσιακής κατάστασης (...) και το περιεχόμενο του όρου μουσική (...) ταυτίζονται», *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Δωδώνη, Ιωάννινα, 1988, σ. 156

²⁸¹ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 113.

²⁸² A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (vol.1), Dover Publications, 1966, σ. 256.

²⁸³ Ibid.

εικόνας και του λόγου. Ο μύθος, ως φαινομενικότητα, είναι η μορφοποίηση του πνεύματος της μουσικής που όμως ποτέ δεν καταφέρνει να αποδώσει πλήρως το νόημα της τελευταίας. Ο μύθος υπολείπεται πάντα της μουσικής. Αυτό που μπορεί να κάνει ο μύθος είναι να εκφράσει με μεταφορές τη διονυσιακή γνώση. 'Άλλωστε, ο Νίτσε πιστεύει ότι η μουσική είναι αυτή που γεννά τον μύθο, όπως άλλωστε και την τραγωδία γενικότερα. Ο M. Beardsley κάνει λόγο για την μουσική ως «πάντρεμα της απολλώνειας με την διονυσιακή παρόρμηση»²⁸⁴, και συνεχίζει: «Στην μουσική οι παροξυσμοί της διονυσιακής έκστασης, υποτάσσονται στην απολλώνεια τάξη και μέτρο, μορφοποιούνται σε τέχνη και γίνονται ο σατυρικός χορός του διθυράμβου»²⁸⁵.

Τόσο η μουσική, όσο και ο μύθος μοιράζονται έναν κοινό στόχο, πάντα στο πλαίσιο της τραγωδίας και αυτός είναι η λύτρωση του ανθρώπου από την οδύνη, η οποία είναι αναπόσπαστο κομμάτι τόσο του χαστικού, διονυσιακού κόσμου, όσο και του μεταβαλλόμενου κόσμου της εξατομίκευσης. Ωστόσο, το κατορθώνουν αυτό με διαφορετικούς τρόπους ο κάθε ένας. Ο Απόλλωνας είναι αυτός που μεταμορφώνει το οδυνηρό και το φρικτό σε εικόνα και έτσι, μέσω της ομορφιάς, κυριαρχεί πάνω στον πόνο. Όπως σημειώνει ο Νίτσε: «έδῶ ἡ ομορφιά κυριαρχεῖ στὸ συμφυῆς μὲ τὴ ζωὴ κακὸ, ἡ οδύνη, ὑπὸ μιὰν ὠρισμένη σημασία ἐξοβελίζεται ἀπατηλὰ ἀπ' τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς φύσης»²⁸⁶. Ο Απόλλωνας, ως μύθος, μας σώζει από μια άμεση συνταύτιση με τη μουσική και την οδύνη που αυτή μεταφέρει, μας αποτρέπει από το να περιπέσουμε στην διονυσιακή έκσταση και την «όργιαστική αυτόεκμηδένιση»²⁸⁷ κάθετι ατομικού. Είναι «η συμβολική εικόνα τοῦ μύθου (που) μᾶς σώζει ἀπ' τὴν ἄμεση ἀντίληψη τῆς ὑπέρτατης ἰδέας τοῦ κόσμου»²⁸⁸. Συστατικό στοιχείο του μύθου είναι ο *τραγικός ἥρωας*, που φτάνει στην απώλεια της υποκειμενικότητάς του και κουβαλάει στους ώμους του το βάρος της επαφής του με το πρωταρχικό χάος. Ο Fink γράφει: «Το παιχνίδι μπορεί να περιέχει εντός του την φωτεινή, απολλώνεια διάσταση του ελεύθερου εαυτού και την σκοτεινή, διονυσιακή διάσταση της πανικόβλητης αυτοεγκατάλειψης»²⁸⁹. Ο μύθος λοιπόν είναι το στοιχείο που παρεμβάλλει η τραγωδία μεταξύ μουσικής και θεατή, ώστε να τον προστατέψει από την πρώτη. Ο Νίτσε αποφαινεται: «Ἡ τραγωδία ἀπορροφᾷ ἐντὸς τῆς τὸ ὀργιαστικὸ παραλήρημα τῆς μουσικῆς, φέρνοντας ἔτσι μὲ μᾶς τὴ μουσικὴ στὴν τελειότητά τῆς, στοὺς Ἕλληνες ὅπως καὶ σὲ μᾶς, τῆς προσθέτει ὁμως ἀμέσως τὸν τραγικὸ μῦθο καὶ τὸν τραγικὸ ἥρωα ποὺ παρόμοιος μὲ φοβερὸ Τιτάνα ἀνασηκώνει στοὺς ὤμους του ὅλο τὸ βάρος τοῦ διονυσιακοῦ κόσμου καὶ μᾶς λυτρώνει»²⁹⁰.

²⁸⁴ M. Beardsley, *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, Νεφέλη, Αθήνα, 1989, σ. 267.

²⁸⁵ Όπ. π. , σ. 264.

²⁸⁶ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 119.

²⁸⁷ Όπ. π. , σ. 153.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ E. Fink, "Oasis of Happiness: Thoughts Toward an Ontology of Play", σ. 8.

²⁹⁰ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 149-150.

Η μουσική λυτρώνει και αυτή από την οδύνη, δρώντας ως «μεταφυσική παρηγοριά»²⁹¹. Η οδύνη από την οποία μας σώζει η μουσική, είναι αυτή της εξατομίκευσης και αφορά την βεβαιότητα του θανάτου κάθετι ζωντανού, την καταδίκη κάθετι φαινομενικού στη μερικότητα και την αποσπασματικότητα. Ο Διόνυσος, ο οποίος εκφράζει το μουσικό στοιχείο της τραγωδίας, είναι αυτός που μας υπενθυμίζει ότι μπορεί να υπάρχει χαρά ακόμα και στο θάνατο, την καταστροφή και την εκμηδένιση, μια ιδιαίτερη αισθητική χαρά που προκύπτει από τη φανέρωση της αιωνιότητας και της απειρότητας της βούλησης, που παραμένει αναλλοίωτη ανεξάρτητα από τον χαμό των επιμέρους φαινομενικότητων. Η μουσική είναι αυτή που μας υπενθυμίζει ότι υπάρχει σταθερότητα πίσω από την αλλαγή, ότι υπάρχει είναι πίσω από το γίνεσθαι, ενότητα πίσω από την πολλαπλότητα. Ο θάνατος δεν είναι τίποτα άλλο από την επιστροφή στο αρχέγονο-πρωταρχικό είναι. Ο Fink αναφέρει σχετικά: «Η τραγική κατάφαση (που περιλαμβάνει την κατάφαση στην καταστροφή του εαυτού) βασίζεται στην συνειδητοποίηση ότι όλες οι πεπερασμένες εκδηλώσεις του όντος, είναι μόνο προσωρινά κύματα στην μεγάλη ροή της ζωής, ότι η καταστροφή του πεπερασμένου όντος δεν είναι μια ολοκληρωτική εξόντωση αλλά μια επιστροφή στο έδαφος της ζωής από όπου όλα τα μεμονωμένα όντα αναδύονται»²⁹². Ο Διόνυσος είναι ο θεός της μουσικής που καταφάσκει ακόμα και στην πιο φρικτή οδύνη, υπενθυμίζοντας μας ότι στην πραγματικότητα «όλα είναι Ένα», η πολλαπλότητα που περιλαμβάνει τον θάνατο και την καταστροφή υπάγεται στην κοσμική ενότητα.

Στα όσα πραγματευτήκαμε μέχρι τώρα, είδαμε τον Απόλλωνα να δημιουργεί την όμορφη αυταπάτη που κρύβει σαν πέπλο την κοσμική οδύνη και τον Διόνυσο ως μουσική να καταφάσκει σε κάθε οδύνη, έχοντας συνείδηση της ενότητας της βούλησης του κόσμου. Η τραγωδία, ως έργο τέχνης, είναι αυτή που αντικειμενοποιεί το διονυσιακό χάος της μουσικής με την χρήση της εικόνας και του μύθου, χρησιμοποιώντας δηλαδή τα απολλώνεια καλλιτεχνικά μέσα. Ο Απόλλωνας παράγει την ψευδαίσθηση του κόσμου της εξατομίκευσης, γεγονός που είναι απαραίτητο ώστε να μπορεί ο άνθρωπος να επιβιώσει, αφού η συνείδηση ότι ζούμε σε έναν κόσμο χωρίς καμία σταθερότητα είναι μια σκέψη που δημιουργεί στον άνθρωπο τρόμο και πανικό: «Είναι αιώνιο φαινόμενο : Παντοτεινά ή άκόρεστη Βούληση βρίσκει κάποιο μέσο για να προσκολλᾷ τὰ πλάσματά της στην ὕπαρξη καὶ νὰ τὰ αναγκάζει νὰ ἐξακολουθούν τὴ ζωὴ μὲ μιὰν αὐταπάτη σκορπισμένην πάνω σ' ὅλα τὰ πράγματα»²⁹³. Η μουσική ταυτίζεται με τη βούληση, το είναι του κόσμου και είναι αυτή που γεννά τον μύθο, τον κόσμο των εικόνων στην τραγωδία. Ο κόσμος των εικόνων και των φαινομένων, που είναι αυτός της πολλαπλότητας και της μεταβολής, χαρακτηρίζεται από τον Νίτσε ως απολλώνεια αυταπάτη και με αυτό τον τρόπο εντάσσεται στην μεγάλη μεταφυσική παραδοχή του διαχωρισμού μεταξύ δύο κόσμων, ενός αληθινού και ενός επινοημένου κόσμου. Η μεταφυσική στάση

²⁹¹ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 126.

²⁹² E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 10.

²⁹³ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 127.

του Νίτσε γίνεται ξεκάθαρη όταν γράφει «η μουσική είναι ή αληθινή «ΐδέα» τοῦ κόσμου, τὸ δρᾶμα εἶναι (...) ἡ σκιά αὐτῆς τῆς ΐδέας»²⁹⁴.

Η μουσική, η βούληση του κόσμου είναι αυτή που έχει την οντολογική προτεραιότητα στη σκέψη του Νίτσε. Αυτό γίνεται εμφανές στο τέλος του βιβλίου, όταν ο τραγικός μύθος χαρακτηρίζεται και αυτός ως διονυσιακό και όχι ως απολλώνειο φαινόμενο, ενώ ο Νίτσε του αποδίδει ένα χαρακτηριστικό το οποίο ξεπερνά την απολλώνεια σφαίρα της τέχνης. Ο Νίτσε παρατηρεί ότι στον μύθο, όπως και στην μουσική, ο άνθρωπος βλέπει και ταυτόχρονα ποθεί κάτι πιο πέρα από αυτό που βλέπει. Αυτό το φαινόμενο είναι καθαρά διονυσιακό καθώς η τάση υπέρβασης προς το άπειρο, η ανύψωση της επιθυμίας προς το ανέφικτο την ίδια στιγμή που απολαμβάνουμε με αγαλλίαση την όμορφη φαινομενικότητα «μᾶς ἀποκαλύπτει τὴν ἱκανοποίηση μᾶς πρωταρχικῆς χαρᾶς μὲ τὸ παιχνίδι τῆς δημιουργίας και τοῦ εξολόθρεμοῦ τοῦ ατομικοῦ κόσμου, σχεδὸν ὅπως ὁ Ἡράκλειτος ὁ Σκοτεινὸς παρομοίαζε τὴ δημιουργικὴ δύναμη μὲ τὸ παιχνίδι ἐνὸς παιδιοῦ, ποὺ διασκεδάζει, μαζεύοντας σωρούς ἄμμου καὶ λιθαρῶν κί ὕστερα γκρεμίζοντάς τους.»²⁹⁵. Ο κόσμος της φαινομενικότητας, των ατομικών πραγμάτων με την ομορφιά αλλά και την φρίκη που τα διακρίνει, συλλαμβάνεται, όπως γράφει ο Fink, ως «ένα όμορφο πέπλο δημιουργημένο από την τραγική ενόραση»²⁹⁶ ή όπως το θέτει ο Νίτσε ως «ένα παιχνίδι αίσθητικό που παίζει με τὸν ἑαυτό της ἢ Βούληση μέσα στὴν αἰώνια πληρότητα τῆς ἀγαλλίασης της.»²⁹⁷. Το παιχνίδι του κόσμου που είναι το διονυσιακό παιχνίδι της τραγωδίας, είναι αυτό που παρέχει τη μορφή και δημιουργεί τη φαινομενικότητα, αλλά και αυτό που την καταστρέφει, απορροφώντας όλα τα όντα στο πρωταρχικό είναι απ' όπου προήλθαν, σε μια ατέρμονη διαδικασία. Ο Διόνυσος είναι ο παίκτης ο οποίος «δημιουργώντας (και καταστρέφοντας) κόσμους γλυτώνει ἀπὸ τὸ βάσανο τῆς πληρότητας καὶ τῆς πληθώρας του»²⁹⁸. Το παιχνίδι δεν μπορεί να έχει κανέναν ηθικό καταλογισμό αφού τόσο η δημιουργία όσο και η καταστροφή συντελούνται με πλήρη *αθωότητα* ακριβώς όπως στο παιχνίδι ενός μικρού παιδιού. Ο Fink γράφει ότι στη *Γέννηση της τραγωδίας*, η έννοια του παιχνιδιού «δεν είναι σαφώς καθορισμένη σε οντολογικό επίπεδο» και περισσότερο αποτελεί μια «μεγάλη προαισθηση/διαίσθηση»²⁹⁹. Σύμφωνα με τον Fink, το παιχνίδι «γεφυρώνει την αντίθεση Διονύσου και Απόλλωνα και συνιστά την σύνθεση αυτών των δυο θεμελιωδών δυνάμεων»³⁰⁰. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί το σημείο στο οποίο ο Νίτσε διαφοροποιείται ουσιαστικά από τον Σοπενχάουερ και αφορά τη σχέση μεταξύ Απόλλωνα και Διονύσου, μουσικής και εικόνας, χάους και μορφής, η οποία δεν νοείται ως ένας απόλυτος διαχωρισμός δυο κόσμων από τους οποίους ο ένας είναι ο αληθινός και ο

²⁹⁴ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 155.

²⁹⁵ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 127.

²⁹⁶ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 22.

²⁹⁷ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 171.

²⁹⁸ Όπ. π. , σ. 12.

²⁹⁹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 23.

³⁰⁰ Όπ. π. , σ. 23.

άλλος «ψεύτικος». Υπενθυμίζουμε ότι, κατά τον Σόπενχαουερ, η βούληση είναι η μόνη πραγματικότητα, ενώ η αναπαράσταση υπάρχει μόνο στην ανθρώπινη διάνοια και δεν κατέχει καμία οντολογική υπόσταση. Για τον Νίτσε, η φαινομενικότητα, αν και απατηλή, δεν παύει να κατέχει αξία καθώς είναι κάτι απαραίτητο για να διαφυλάξει την αυτοσυνειδησία της βούλησης.

Το όντως ον, το είναι το κόσμου, το πρωταρχικό ή απόλυτο ον πρέπει να εκδηλωθεί σε φαινομενικότητα και γίνεσθαι για να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του, ακριβώς όπως στην τραγωδία η μουσική έχει ανάγκη τον μύθο και την εικόνα για να εκφραστεί. Η τραγωδία ενώνει μουσική και εικόνα, όνειρο και μέθη, χάος και μορφή, είναι «η αποκάλυψη της κοσμικής ουσίας»³⁰¹. Το κοσμικό παιχνίδι συλλαμβάνεται από τον άνθρωπο, μέσω του τραγικού παιχνιδιού. Το παιχνίδι μεταξύ Απόλλωνα και Διόνυσου, ως παιχνίδι μεταξύ μουσικής και μύθου, είναι μια δυναμική διαδικασία, που γεννά το έργο τέχνης που ονομάζεται τραγωδία. Στην τραγωδία: «Ο Διόνυσος μιλάει τή γλώσσα του Ἄπολλωνα, ἀλλὰ σὸ τέλος ὁ Ἄπολλωνας μιλάει τή γλώσσα τοῦ Διόνυσου κί ἔτσι πετυχαίνεται ὁ ὑπέρτατος σκοπὸς τῆς τραγωδίας καὶ τῆς τέχνης»³⁰². Η δημιουργία της τραγωδίας είναι αντανάκλαση της κοσμικής δημιουργίας της φαινομενικότητας. Το διονυσιακό παιχνίδι «δημιουργεί (και καταστρέφει) το ψηφιδωτό των μεμονωμένων πραγμάτων όπως ο καλλιτέχνης δημιουργεί το έργο τέχνης»³⁰³. Έτσι, η τραγωδία μας μυεί στο μυστικό του κόσμου, μας αποκαλύπτει το κέντρο του, στο οποίο βρίσκουμε τον Δίονυσο να παίζει το δημιουργικό και ταυτόχρονα καταστροφικό παιχνίδι του.

6.4: Σωκράτης και Ευριπίδης: Ο "θάνατος" της τραγωδίας

Ο Νίτσε στη *Γέννηση της τραγωδίας*, περιγράφει και το τέλος της αττικής τραγωδίας, η οποία πεθαίνει «αυτοκτονώντας», με πρωταγωνιστές τους Σωκράτη και Ευριπίδη. Ο Σωκράτης είναι, σύμφωνα με τον Νίτσε, ο πρόδρομος και το πρότυπο του «θεωρητικού ανθρώπου», ο οποίος κρίνει τα πάντα με όργανο τον ορθό λόγο και την διαλεκτική λογική. Ο θεωρητικός άνθρωπος, το πρότυπο το οποίο θα κυριαρχήσει για τους επόμενους αιώνες στην επιστήμη και τη φιλοσοφία, πιστεύει πως μέσα από τις κατηγορίες του λογικού, όπως είναι αυτή της αιτιότητας, μπορεί

³⁰¹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 19.

³⁰² Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 156-7.

³⁰³ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 23.

να γνωρίσει την αλήθεια, το όντως ον. Ο Νίτσε αντιπαραθέτει με σαφή τρόπο τον Σωκράτη με την αρχαϊκή τραγωδία. Γράφει: «Τέτοιος είναι ο καινούργιος ανταγωνισμός: Το διονυσιακό ένστικτο και το σωκρατικό πνεῦμα. Και μ' αυτόν χάθηκε το έργο τῆς τέχνης τῆς ἑλληνικῆς τραγωδίας»³⁰⁴.

Από την άλλη μεριά, ο Ευριπίδης παρουσιάζεται ως ο κατεξοχήν εκφραστής της σωκρατικής αισθητικής και τα έργα του χαρακτηρίζονται από την προσπάθεια να αποβληθεί κάθε διονυσιακό χαρακτηριστικό από την τραγωδία. Έτσι, ο χορός από πρώτη αιτία της τραγωδίας μετατρέπεται σε «κατι τυχαίο, μια ανώφελη ανάμνηση»³⁰⁵, ενώ η μουσική υποβαθμίζεται σε «μέσο διέγερσης ή πρόφαση για άναμνήσεις»³⁰⁶ και γίνεται υπηρέτρια του λόγου. Έτσι η τραγωδία χάνει τον αινιγματικό και μυστηριώδη χαρακτήρα της, ο οποίος ήταν και αυτός που την ανύψωνε σε καθολικό, κοσμικό σύμβολο που αποτύπωνε την κοσμική διαδικασία, το παιχνίδι του κόσμου. Αυτός ο εκφυλισμός της τραγωδίας είναι δείγμα της κυριαρχίας αυτού που ο Νίτσε ονομάζει «τάξη τῶν δούλων»³⁰⁷. Αυτό που δεσπόζει πια είναι η σύνδεση του ορθού λόγου με την τέχνη, η οποία συνοψίζεται στο αξίωμα, «Τὸ κάθε τι πρέπει ν᾿ἔναι σύμφωνο μὲ τὴ λογικὴ γιὰ ν᾿ἔναι ὠραῖο»³⁰⁸. Η συνείδηση αντικαθιστά την μέθη, η σκέψη αντικαθιστά το ένστικτο. Ο Νίτσε αποκαλεί την συγκεκριμένη θεώρηση περί τέχνης «ἀντι-καλλιτεχνικό νατουραλισμό» ή αλλιώς «αισθητικό σωκρατισμό»³⁰⁹. Η τραγωδία και εν γένει η τέχνη βρέθηκε στο στόχαστρο τόσο του Σωκράτη όσο και του Πλάτωνα, καθώς δεν ταίριαζε με τις θέσεις τους για το αληθινό και το ωφέλιμο, άρα θεωρήθηκε ως κατώτερη από τη διαλεκτική φιλοσοφία: «Η φιλοσοφική σκέψη σκεπάζει τὴν τέχνη μὲ τὴ βλάστησή της καὶ τὴν καταναγκάζει νὰ σφιχταγκαλιάσει τὸν κόσμο τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ ἀπολλώνεια τάση μεταποιεῖται σὲ λογικὴ σχηματοποίηση»³¹⁰. Η τραγωδία υποβαθμίζεται, επειδή δεν «λέει την αλήθεια», η οποία προσεγγίζεται μόνο μέσω της ἔλλογης δύναμης και είναι απλά μια μίμηση της απατηλής φαινομενικότητας που δεν έχει καμία αξία γι' αυτόν που επιζητά την αληθινή, σαφή και βέβαια γνώση. Ο τραγικός ήρωας θα πρέπει πλέον να δικαιολογεί τις πράξεις του με λογικά επιχειρήματα. Η «διονυσιακή συγκίνηση» εξαφανίζεται κάτω από το βάρος των τριών αρχών του διαλεκτικού «οπτιμισμού», οι οποίες είναι: «*Ἀρετὴ εἶναι ἡ σοφία - ἄμαρτάνομε γιὰτὶ ἀγνοοῦμε - ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος εἶναι ὁ εὐτυχὴς ἄνθρωπος*»³¹¹. Αυτή η εξίσωση μεταξύ λόγου, αρετῆς και ευτυχίας σηματοδοτούν τον θάνατο της τραγωδίας. Ο ορθολογισμός, η μέριμνα για βεβαιότητα και σαφήνεια, η φρόνηση γενικότερα έρχεται να ασκήσει τυραννική επίδραση στις

³⁰⁴ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 89.

³⁰⁵ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 103.

³⁰⁶ Όπ. π., σ. 125.

³⁰⁷ Όπ. π., σ. 83.

³⁰⁸ Όπ. π., σ. 91.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 102.

³¹¹ Όπ. π., σ. 103.

ενορμήσεις και τα ένστικτα που καθιστούν τον άνθρωπο αποδέκτη της διονυσιακής αλήθειας του παιχνιδιού του κόσμου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Ηράκλειτος και Νίτσε: Το παιχνίδι στην Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Στη Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων, ο Νίτσε επιχειρεί μια αναδρομή στην προσωκρατική φιλοσοφία με επίκεντρο τη στάση αυτών των πρώτων φιλοσόφων απέναντι στο θέμα της πολλαπλότητας και του γίνεσθαι. Ο Νίτσε κάνει ιδιαίτερη μνεία στον Ηράκλειτο, στον οποίο βλέπει τον πρόδρομο της δικής του φιλοσοφίας και αυτό συμβαίνει για δύο λόγους. Ο πρώτος είναι η άρνηση του μεταφυσικού χωρισμού των δύο κόσμων απο τον Εφέσιο σε πραγματικό και φαινομενικό, ενώ ο δεύτερος είναι η άρνηση κάθε σταθερότητας στον κόσμο σε συνδυασμό με μια κατάφαση στο γίνεσθαι, δηλαδή στην αδιάκοπη ροή του κόσμου. Ο Νίτσε γράφει για τον Ηράκλειτο: «Η κατάφαση στην καταστροφή που είναι βασικό γνώρισμα της διονυσιακής φιλοσοφίας, το να λες ναι στην αντίθεση και στον πόλεμο, το γίνεσθαι, μαζί με μια ριζική άρνηση του είναι, όλα αυτά είναι κοντύτερα σε εμένα απ' οποιαδήποτε άλλη σκέψη διατυπώθηκε ποτέ»³¹². Ο Γ. Ξηροπαίδης παραθέτει την άποψη του Heidegger για τη σχέση μεταξύ κόσμου και γίνεσθαι: «Ο κόσμος δεν είναι αλλά συμβαίνει»³¹³. Σε αυτό το σημείο εντοπίζεται η θεμελιώδης αλλαγή της σκέψης του Νίτσε σε σχέση με την *Γέννηση της Τραγωδίας*, όπου ο διαχωρισμός μεταξύ πρωταρχικής μονάδας και φαινομενικότητας βρισκόταν στον πυρήνα του βιβλίου. Τώρα, η σύλληψη του κόσμου ως γίνεσθαι φαίνεται να συναρπάζει τον Γερμανό φιλόσοφο, που αρνείται να αποδώσει σταθερότητα, διάρκεια και είναι σε οτιδήποτε κοσμικό. Ο Νίτσε συνδέει το γίνεσθαι με τον ηρακλείτειο πόλεμο, τον οποίον αντικαθιστά με την έννοια του αγώνα, και με την δικαιοσύνη. Το γίνεσθαι γεννιέται απο τον ανταγωνισμό, τη σύγκρουση των ιδιοτήτων σε μια διαδικασία που είναι αιώνια. Είναι αυτός ο αγώνας που φανερώνει την δικαιοσύνη, καθώς δεν στερείται νόμου αλλά τον φέρει εντός του. Ο Νίτσε συνοψίζει την προβληματική αυτή ως εξής: «Αυτό το οποίο γίνεται, είναι ένα (πράγμα/ον) σε αιώνια μεταμόρφωση και ο νόμος αυτής της αιώνιας μεταμόρφωσης, ο λόγος όλων των πραγμάτων, είναι ακριβώς αυτό το ένα»³¹⁴. Η κοσμοδικία θεμελιώνει την «αθωότητα του γίνεσθαι», δηλαδή την έλλειψη ηθικού καταλογισμού στην ακατάπαυστη γένεση και φθορά, η οποία

³¹² Φρ. Νίτσε, *Ecce Homo*, σ. 86-7.

³¹³ Γ. Ξηροπαίδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, σ. 164.

³¹⁴ Fr. Nietzsche, *The Pre-Platonic Philosophers*, σ. 104.

είναι προσιτή στον άνθρωπο μέσω της εποπτείας και όχι μέσω των διαδικασιών της λογικής, γεγονός που μας φέρνει και πάλι στην έννοια του παιχνιδιού: «Το γίνεσθαι και το παρέρχεσθαι, το χτίσιμο και το γκρέμισμα, δίχως κανέναν ηθικό καταλογισμό, τα έχει στον κόσμο αυτό, με αιωνίως άθικτη αθωότητα μόνο το παιχνίδι του καλλιτέχνη και του παιδιού. Όπως το παιδί και ο καλλιτέχνης, κατά τον ίδιο τρόπο παίζει και η αιωνίως ζωντανή φωτιά, κατά τον ίδιο τρόπο χτίζει και καταστρέφει με πλήρη αθωότητα- και αυτο το παιχνίδι το παίζει ο Αιών με τον εαυτό του»³¹⁵. Το παιχνίδι συλλαμβάνεται ως αγώνας και ο κόσμος παρομοιάζεται με έργο τέχνης, όπου συνυπάρχουν ταυτόχρονα τύχη και αναγκαιότητα, σύγκρουση και παιχνίδι.

Η ειδοποιός διαφορά του παιχνιδιού, όπως αυτό παρουσιάζεται στη *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων* συγκριτικά με αυτό της *Γέννησης της τραγωδίας*, είναι ότι τώρα ο Νίτσε φαίνεται να ασπάζεται με ενθουσιασμό την ηρακλείτεια θέση ότι «Το ένα είναι το πολύ» που συνεπάγεται ότι δεν υπάρχουν δυο διαφορετικοί, ξεχωριστοί κόσμοι, δηλαδή δεν έχουμε μια πολλαπλότητα η οποία πηγάζει από την πρωταρχική ενότητα. Αυτό που εννοούμε, υποστηρίζει ο Νίτσε, όταν λέμε ότι το ένα είναι το πολύ είναι ότι «ο κόσμος είναι είναι το παιχνίδι του Δια ή με όρους φυσικής το παιχνίδι που παίζει η φωτιά με τον εαυτό της. Μόνο υπ' αυτή την έννοια το ένα είναι και το πολύ»³¹⁶. Το γίνεσθαι είναι ακαταπαυστη *μεταμόρφωση*. Οι μεταμορφώσεις της φωτιάς στα υπόλοιπα στοιχεία είναι το παιχνίδι του κόσμου. Το ένα μεταμορφώνεται στα πολλά και τα πολλά σε ένα σε μια ατέρμονη διαδικασία που είναι αθώα, αλλά και δίκαιη.

Ο Νίτσε αντιπαραθέτει την «αισθητική αντίληψη του παιχνιδιού του κόσμου»³¹⁷ με δυο άλλες κοσμοθεωρίες, οι οποίες αναπτύσσονται στην προσωκρατική περίοδο και φιλοσοφία και διαμορφώνουν αυτό που ο Νίτσε θα ονομάσει στο όψιμο έργο του «*ασκητικό ιδεώδες*».

Η πρώτη είναι η ηθική κοσμοθεωρία, την οποία εγκαινιάζει ο Αναξίμανδρος, ο οποίος «άδραξε τολμηρά τον κόμπο του βαθύτερου σε νόημα ηθικού προβλήματος»³¹⁸ που δεν είναι άλλο από την προέλευση της ασταμάτητης γέννησης και φθοράς στον κόσμο. Για να την εξηγήσει ο Αναξίμανδρος κατέφυγε στην διάκριση μεταξύ δύο κόσμων, αφ' ενός του κόσμου των όντων που κατέχουν προσδιορισμένες ιδιότητες και είναι καταδικασμένα να αφανιστούν και αφ' ετέρου του μεταφυσικού «απροσδιόριστου», της πηγής του γίνεσθαι, η οποία στερείται ολοκληρωτικά ιδιοτήτων. Κάθε γίνεσθαι αποτελεί , μια *ύβρι* προς το αιώνιο απροσδιόριστο, την οποία ξεπληρώνει με την αφανισμό και την καταστροφή του. Είναι μια καθαρά *πεσιμιστική, μοραλιστική* θεωρία, η οποία συλλαμβάνει το

³¹⁵ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 161.

³¹⁶ Όπ. π. , σ. 158.

³¹⁷ Όπ. π. , σ. 165.

³¹⁸ Όπ. π. , σ. 145.

γίνεσθαι ως έκπτωση από το πρωταρχικό και αιώνιο είναι. Κατά τον Αναξιμανδρο, ο χρόνος «είναι αυτό κατά μήκος του οποίου ξετυλίγεται μια απόσπαση και μια απώλεια του είναι»³¹⁹.

Η δεύτερη κοσμοθεωρία με την οποία ο Νίτσε συγκρούεται, όσον αφορά το παιχνίδι του κόσμου είναι αυτή του Παρμενίδη, με τον Ελεάτη φιλόσοφο να χαρακτηρίζεται ως το «αντίθετο και αντίβαρο»³²⁰ του Ηράκλειτου. Ενώ ο Παρμενίδης συλλαμβάνει και αυτός όπως ο Ηράκλειτος το καθολικό γίνεσθαι, το αποδίδει ωστόσο στο μη όν και το χαρακτηρίζει ως αυταπάτη, ενώ παράλληλα καταδικάζει τις αισθήσεις που το μαρτυρούν. Σύμφωνα με τον Παρμενίδη, το μόνο που υπάρχει είναι το σταθερό και ακίνητο είναι, το οποίο δεν μπορεί να συγκροτείται μέσω του παιχνιδιού των αντινομιών του Ηράκλειτου. Συνεπώς «ονομάζει το εν-όλο ως είναι και το διακρίνει από το μη-είναι (μηδέν)»³²¹. Κάνοντας αυτό, ο Παρμενίδης «προανακρούει το θέμα της οντολογίας»³²² και τον διαχωρισμό μεταξύ σώματος και πνεύματος που κυριάρχησε στην φιλοσοφική σκέψη μέχρι και την εποχή του Καρτέσιου.

Ο Νίτσε αντιπαραθέτει στην αναξιμάνδρεια *ύβριν* και την παρεπόμενη ενοχή, την αθωότητα του γίνεσθαι και το ανάλαφρο και χαρούμενο παιχνίδι, με τον καλλιτέχνη και το παιδί να αποτελούν δυο σχεδόν ταυτόσημες έννοιες. Αυτός καταφάσκει και στις δύο πλευρές του γίνεσθαι, τόσο στη δημιουργία όσο και στην καταστροφή, κάτι που υπερβαίνει τόσο τη μοραλιστική όσο και τη μεταφυσική σκέψη.

³¹⁹ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 19.

³²⁰ Όπ. π. , σ. 169.

³²¹ Α. Καρπούζος, *Μεταμορφώσεις της σκέψης: Οι Προσωκρατικοί*, σ. 18.

³²² Όπ. π. , σ. 181.

7.1 Παρμενίδης: Ο πρώτος μεταφυσικός

Ο Παρμενίδης χρησιμοποίησε την λογική και αφηρημένη σκέψη που απορρίπτει την μαρτυρία των αισθήσεων και η οποία χαρακτηρίζεται από τον Νίτσε ως η «λιγότερη ελληνική»³²³ στιγμή στην προσωκρατική περίοδο. Αυτό που εννοεί, είναι ότι η θεωρία του Παρμενίδη για το *όν*, θα χρησιμεύσει ως στήριγμα για την μετέπειτα μεταφυσική σκέψη³²⁴, την οποία Νίτσε θα πολεμήσει μέχρι το τέλος της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Ο E. Gilson αναφέρει σχετικά: «Ήδη τὸν 5^ο αἰώνα π.Χ, ὁ Παρμενίδης, δίχως ὁ ἴδιος νὰ τὸ συνειδητοῖ, ἔθετε τὰ θεμέλια τῆς ὄντολογίας»³²⁵, την οποία ανέπτυξαν μετά από αυτόν ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης. Η μεταφυσική σκέψη επιχείρησε να καθυποτάξει τον χρόνο και τις μεταμορφώσεις του, με άλλα λόγια το παιχνίδι του, μέσα στο αιώνιο είναι.

Ο Παρμενίδης διέκρινε καταρχήν τις ιδιότητες που παρατηρούσε στη φύση σε δύο κατηγορίες: στις θετικές και τις αρνητικές. Εκκινώντας από την αντιθετική σχέση φωτός και σκοταδιού, χώρισε το κάθε ζεύγος αντιθέτων στην φύση αντιστοιχώντας στο φώς τις θετικές ιδιότητες και στο σκοτάδι τις αρνητικές. Υπό το πρίσμα αυτό, έφτασε στο συμπέρασμα ότι ο κόσμος περιέχει κάτι *όν* και κάτι *μη* *όν*. Το γίνεσθαι, η γέννηση και το παρέρχεσθαι αποδόθηκαν στο *μη* *όν*, αφού «η γέννηση δεν μπορεί να λάβει χώρα παρά με τη βοήθεια του *μη* *όντος*, γιατί το *όν* είναι πάντα εδώ και δεν θα μπορούσε ούτε να γεννηθεί από μόνο του, ούτε να εξηγήσει καμία άλλη γέννηση»³²⁶. Ομοίως το παρέρχεσθαι δεν μπορεί να προέρχεται από το *όν*. Ωστόσο, από την στιγμή που αυτό που γεννιέται έχει ένα περιεχόμενο και αυτό που παρέρχεται χάνει ένα περιεχόμενο, τότε αυτό σημαίνει ότι στην διαδικασία του γίνεσθαι θα πρέπει να εμπλέκεται και το *όν*. Έτσι, «το *όν* και το *μη* *όν* είναι εξίσου απαραίτητα στο γίνεσθαι: Όταν το *όν* και το *μη* *όν* δρουν μαζί τότε έχουμε ένα γίνεσθαι»³²⁷. Αυτά τα αντίθετα, το ενεργό και το αντενεργό, το *όν* και το *μη* *όν* έρχονται σε επαφή χάρη στη δύναμη που κάνει τα αντίθετα να έλκονται μεταξύ τους, η οποία συμβολίζεται με την Αφροδίτη, την θεά που ενώνει αρσενικό και θηλυκό.

³²³ Όπ. π. , σ. 169.

³²⁴ Ο E. Gilson χαρακτηρίζει την θεωρία του Παρμενίδη ως «ατόφια μεταφυσική» (*Το *όν* και η ουσία*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2009, σ. 119).

³²⁵ Όπ. π. , σ. 122.

³²⁶ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 173.

³²⁷ Ibid.

Στην εξέλιξη της σκέψης του, όμως, ο Παρμενίδης θεώρησε ότι η ύπαρξη του μη όντος είναι προβληματική, καθώς έρχεται σε σύγκρουση με τις τυπικές αρχές της λογικής και συγκεκριμένα με την αρχή της ταυτότητας ($\alpha=\alpha$). Εάν υπάρχει μη όν τότε είναι σαν να παραδεχόμαστε ότι $\alpha\neq\mu\eta\alpha$, κάτι απαράδεκτο για τη λογική, ένα « καθολικό έγκλημα σε βάρος της λογικής»³²⁸. Έτσι, ο Παρμενίδης απορρίπτει την ύπαρξη του μη όντος και συνεπώς την μαρτυρία των αισθήσεων οι οποίες προκαλούν την αυταπάτη « ότι και το μη όν είναι, ότι και το γίνεσθαι έχει ένα Είναι»³²⁹. Άρα, το όντως ον είναι το αιώνιο, αγέννητο, ακίνητο και αδιαίρετο είναι, ενώ το γίνεσθαι απορρίπτεται ολοκληρωτικά ως απατηλή φαινομενικότητα. Έτσι, ο Παρμενίδης δίνει απόλυτη προτεραιότητα στη διάνοια έναντι των αισθήσεων και ταυτίζει το είναι με τη σκέψη, καθώς «από την στιγμή που η σκέψη θεωρείται ως ον, όπως οποιοδήποτε άλλο είδος όντος, τότε η σκέψη είναι ταυτόσημη του είναι»³³⁰.

Αυτή η αντίληψη του Παρμενίδη για το είναι αποτελεί και την βάση για όλη την μετέπειτα μεταφυσική φιλοσοφική σκέψη με προεξάρχουσα τον πλατωνισμό και τον διαχωρισμό αφ' ενός του κόσμου του είναι (κόσμος των Ιδεών ως ο μοναδικός αληθινός) και αφ'ετέρου του κόσμου του γίνεσθαι (κόσμος των αισθήσεων ως αυταπάτη). Η μεταφυσική σκέψη δεν μπορεί παρά να στέκει εχθρική προς την σκέψη του κοσμικού γίνεσθαι ως παιχνιδιού. Ο Νίτσε γράφει για τον Παρμενίδη: «Αυτός για τον οποίον όλα εξαρτώνταν από την πιο αυστηρή διάκριση ανάμεσα στο είναι και το μη είναι όφειλε τώρα να μισεί βαθιά το παιχνίδι των αντινομιών του Ηράκλειτου»³³¹. Ο Παρμενίδης, θα αποτελέσει το θεμελιώδες σημείο αναφοράς για την μεταγενέστερη μεταφυσική σκέψη.

³²⁸ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 177.

³²⁹ Όπ. π., σ. 179.

³³⁰ M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, σ. 80.

³³¹ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 177.

7.2: Αναξίμανδρος: Η ανάδυση της μοραλιστικής κοσμοθεωρίας

Στον Αναξίμανδρο συναντάμε και πάλι την διάκριση μεταξύ είναι και γίνεσθαι, με το πρώτο και πάλι να κατέχει την οντολογική προτεραιότητα έναντι του δεύτερου, ωστόσο εδώ ο Μιλήσιος φιλοσοφός αποδίδει και μια ηθική χροιά στη κοσμοθεωρία του.

Ο Αναξίμανδρος παρατήρησε ότι παντού στη φύση, κάθε όν που κατέχει συγκεκριμένες και προσδιορισμένες ιδιότητες είναι καταδικασμένο να αφανιστεί. Έτσι, δεν είναι δυνατόν αυτός ο κόσμος των πραγμάτων με προσδιορισμένες ιδιότητες να προέρχεται από κάτι, από ένα όν, το οποίο με την σειρά του να κατέχει και αυτό προσδιορισμένες ιδιότητες. Γι' αυτό τον λόγο ο Αναξίμανδρος χαρακτήρισε το πρωταρχικό ον ως «απροσδιόριστο». Ο Νίτσε παραλληλίζει το απροσδιόριστο με το καντιανό πραγμα καθ' εαυτό, καθώς σε αυτό δεν μπορεί να αποδοθεί κανένα κατηγορήμα από τον κόσμο της πολλαπλότητας και του γίνεσθαι: «Προκειμένου να μην σταματήσει το γίνεσθαι, το πρωταρχικό ον οφείλει να είναι απροσδιόριστο»³³². Το απροσδιόριστο, λοιπόν, είναι ο εγγυητής της ακατάπαυστης ροής του γίνεσθαι ή όπως επισημαίνει ο Νίτσε: «Το αιώνιο γίνεσθαι μπορεί να έχει την καταγωγή του μόνο στο αιώνιο είναι»³³³. Τα πάντα προέρχονται από το «απροσδιόριστο» και εκεί καταλήγουν, δεν είναι απλώς «γενετική βάση καὶ ἀρχική κατάσταση αλλά και αυτό που περιέχει «ἅπαντα καὶ πάντα», κυβερνά»³³⁴. Παράλληλα όμως με την οντολογική θεώρηση του απροσδιορίστου, ο Αναξίμανδρος βλέπει το γίνεσθαι, την πολλαπλότητα των πραγμάτων, ως έκπτωση από το αιώνιο είναι, δηλαδή από το «απροσδιόριστο». Η ίδια η ύπαρξη της πολλαπλότητας μετατρέπεται σε ηθικό φαινόμενο, ανοίγοντας τον δρόμο στη χριστιανική κοσμοθεωρία, η οποία θεμελιώνεται πάνω στην ηθική. Ο C. Kahn αναφέρει σχετικά, ότι «τὸ ἔγκλημα ἐγκαθιδρύει ἕνα χρέος πὸ τὸ υπαίτιο μέρος πρέπει νὰ πληρώσει (...) οἱ ὄροι τῆς πληρωμῆς καθορίζονται ἀπὸ τὸν κριτὴ χρόνο πὸν νόμος του εἶναι μιὰ περιοδική, παλινδρομική κίνηση τοῦ δοῦναι καὶ λαβεῖν»³³⁵. Αυτό το χρέος συνεπάγεται μια οφειλή που το κάθε ον ξεπληρώνει με την επιστροφή του στις αντίθετες δυνάμεις από τις οποίες γεννήθηκε. Ο χρόνος αποκτά ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, παραλληλίζεται με κριτή-τιμωρό και εκφράζει «την απόσταση που χωρίζει τα όντα που πεθαίνουν από το είναι που παραμένει»³³⁶.

³³² Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 145.

³³³ Όπ. π., σ. 149.

³³⁴ Α. Κελεσίδου, *Μελετήματα προσωκρατικής ηθικής*, σ. 13.

³³⁵ C. Kahn, *Ο Αναξίμανδρος και οι άπαρχές της ελληνικής κοσμολογίας*, Πολύτυπο, Αθήνα, 1982, σ. 246.

³³⁶ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 19.

7.3: Ηράκλειτος: Το γίνεσθαι ως δικαιοσύνη και αθωότητα

Ο Νίτσε αφιερώνει το επόμενο κεφάλαιο στον Ηράκλειτο, που έρχεται να απαντήσει στην αναξιμάνδρεια θεώρηση του γίνεσθαι ως ανοσιουργήματος ή ύβρεως, καθώς για τον εφέσιο φιλόσοφο στο γίνεσθαι δεν μπορεί να αποδοθεί κανενός είδους ηθικό κατηγορημα ή χαρακτηρισμός. Ο Νίτσε γράφει για τον Ηράκλειτο: «'Ατενίζω το γίνεσθαι'» φωνάζει αυτός (...) Και τι είδα; Κανονικές διαδικασίες, αλάθητες βεβαιότητες, πάντα όμοιους δρόμους του Δικαίου, τις Ερινύες να δικάζουν όλες τις παραβιάσεις των νόμων (...) Δεν είδα την τιμωρία αυτού που έχει γίνει αλλά την δικαίωση του γίνεσθαι»³³⁷. Για τον Ηράκλειτο, ο κόσμος είναι δίκαιος και η συνεχής γέννηση και καταστροφή αθώα, όσο αθώο είναι το παιχνίδι ενός μικρού παιδιού. Προχωρά όμως και ένα βήμα παραπέρα, λέγοντας ότι το γίνεσθαι είναι το μόνο που υπάρχει ενώ αρνείται πλήρως την ύπαρξη του είναι. Έτσι προτείνει μια μη στατική οντολογία, η οποία δεν διαχωρίζει το είναι από το μη-είναι αλλά τα συλλαμβάνει στην αδιάρρηκτη και αρμονική ενότητά τους. Με αυτόν τον τρόπο φτάνει σε μια ακόμη άρνηση, αυτή του διαχωρισμού μεταξύ δύο κόσμων, του κόσμου του είναι και του κόσμου του γίνεσθαι. Αυτές οι δύο αρνήσεις έλκουν τον Νίτσε, ο οποίος βλέπει στον Ηράκλειτο τον πρόδρομο μιας γνήσιας αντι-μεταφυσικής φιλοσοφίας, όπως φιλοδοξούσε να είναι και η δική του. Αυτή η κατάφαση στο γίνεσθαι σημαίνει, σύμφωνα με τον G. Deleuze, ότι «έν πρώτοις: υπάρχει μόνο τό γίνεσθαι. Δίχως άλλο είναι σαν να έπιβεβαιώνει τό γίνεσθαι. Όμως έπιβεβαιώνεται επίσης τό είναι τοῦ γίνεσθαι, λέμε ότι τό γίνεσθαι έπιβεβαιώνει τό είναι ή ότι τό είναι έπιβεβαιώνεται έν τῷ γίνεσθαι»³³⁸. Ο Ηράκλειτος φτάνει στην άρνηση του είναι και τη δικαίωση του γίνεσθαι χρησιμοποιώντας την «ύψιστη δύναμη της εποπτικής παράστασης»³³⁹, αποκλείοντας τις μεθόδους της λογικής ως παραπλανητικές, αφού καμία έννοια δεν είναι ικανή να συλλάβει την ρευστή και μεταβαλλόμενη ουσία των πραγμάτων. Ο Ηράκλειτος φαίνεται να εμπιστεύεται περισσότερο στην διαίσθηση και να αναβαθμίζει τον ρόλο της εμπειρίας και των αισθήσεων, οι οποίες μένουν υποτιμημένες στο πλαίσιο κάθε μεταφυσικής θεωρίας. Σε αυτό συμβάλλει και η έννοια του χρόνου, την οποία ο Ηράκλειτος αντιλαμβάνεται ως ξεχωριστή από κάθε εμπειρία, ως καθαρή καθεαυτή: «όταν λοιπόν ο Ηράκλειτος βλέπει τον κόσμο με αυτόν τον τρόπο, αποχωρισμένο από όλες τις εμπειρίες, έχει στα χέρια του το πιο διδακτικό κλειδί για όλα όσα εμπíπτουν στο πεδίο της εποπτικής πράστασης»³⁴⁰. Σε

³³⁷ Όπ. π., σ. 149-150.

³³⁸ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 41.

³³⁹ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 151.

³⁴⁰ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα* σ. 153.

αντίθεση με τον Σοπενχάουερ, ο Νίτσε πιστεύει ότι ο χρόνος δεν είναι κάτι που υπάρχει μόνο στην ανθρώπινη διάνοια, αλλά αποτελεί «τον τρόπο ύπαρξης του κόσμου»³⁴¹. Το γίνεσθαι είναι ο χρόνος και ο χρόνος είναι το γίνεσθαι. Αυτό το χρονικό γίνεσθαι, το οποίο ο Νίτσε ονομάζει «ενεργό πραγματικότητα»³⁴², είναι κάτι που ο άνθρωπος δύσκολα αποδέχεται ως το μόνο πραγματικό και αληθινό, επειδή είναι «μια παράσταση που προκαλεί φόβο και σύγχυση»³⁴³, για τον άνθρωπο που τείνει να επιζητά την σταθερότητα και την βεβαιότητα. Για να επιτύχει την μετατροπή του γίνεσθαι σε μια «υψηλή και ευχτυχισμένη έκπληξη»³⁴⁴, ο Ηράκλειτος συνέλαβε ως πηγή του γίνεσθαι τον πόλεμο, την σύγκρουση που ενυπάρχει εντός της κάθε δύναμης, η οποία χωρίζεται σε δύο αντίθετα «τα οποία τείνουν αδιάκοπα να επανενωθούν»³⁴⁵ σε μια αιώνια πάλη. Αυτός ο πόλεμος είναι που γεννά το γίνεσθαι και «οι προσδιορισμένες ιδιότητες που μας φαίνονται διαρκείς εκφράζουν μόνο τη στιγμιαία επικράτηση του ενός από τους δύο αγωνιζόμενους»³⁴⁶. Ο Νίτσε αντικαθιστά τον ηρακλείτειο «πόλεμο», με τον «αγώνα», μια έννοια η οποία είναι αυθεντικά ελληνική και το περιεχόμενο της οποίας αναπτύσσει στο κείμενό του *Ο αγών στον Όμηρο*³⁴⁷. Εκεί ο Νίτσε αναφέρει ότι στο *Έργα και ημέρες*, ο Ησίοδος κάνει λόγο για δύο θές Έριδες εκ των οποίων η πρώτη προάγει την διχόνοια και τον φθόνο, ενώ η δεύτερη ωθεί ακόμα και τους πιο ανερμάτιστους ανθρώπους στην εργασία. Αυτή η δεύτερη έριδα είναι που παρακινεί τους ανθρώπους στον αγώνα που είναι αναγκαίος και απαραίτητος για την ομαλή λειτουργία της πόλης, εφόσον εάν εξαλειφθεί τότε «θα έμπαινε σε κίνδυνο το αιώνιο θεμέλιο ζωής του ελληνικού κράτους»³⁴⁸. Έτσι, το παιχνίδι των ανταγωνιστικών δυνάμεων μοιάζει να είναι απαραίτητο για τους Αρχαίους Έλληνες, αφού δίχως αυτό δεν θα υπήρχε κανενός είδους εξέλιξη τόσο σε κοινωνικοπολιτικό όσο και σε ατομικό επίπεδο. Ο J. Brun κάνει λόγο για την «καλλιτεχνική αισιοδοξία» του Νίτσε, ο οποίος «βλέπει μέσα στην άμιλλα και μέσα στο τραγικό ένα μεγαλειώδες παιχνίδι»³⁴⁹.

³⁴¹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 28.

³⁴² Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 153.

³⁴³ Όπ. π., σ. 153.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Όπ. π., σ. 154.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Όπ. π., σ. 107-121.

³⁴⁸ Όπ. π., σ. 114

³⁴⁹ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 33.

7.4: «Αγών» και δικαιοσύνη στον Ηράκλειτο

Η έννοια του αγώνα είναι αναπόσπαστη από μια άλλη έννοια, η οποία έχει θεμελιώδη ρόλο στη σκέψη τόσο του Ηράκλειτου όσο και του Νίτσε, αυτή της δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Νίτσε, ο αγώνας έχει εντός του τον νόμο και μπορεί να θεωρηθεί ως «διηλεκτής κυριαρχία μιας μοναδικής, αυστηρής, συνδεδεμένης με αιώνιους νόμους δικαιοσύνης»³⁵⁰. Τα παραδείγματα των αθλητικών αλλά και των καλλιτεχνικών αγώνων ανυψώνονται σε σύμβολα της κοσμικής διαδικασίας, η οποία διέπεται από δικαιοσύνη και φέρει μέσα της το δίκαιο χωρίς να χρειάζεται κάποια εξωτερική, μεταφυσική αρχή για να το επιβάλλει: «Το γίνεσθαι και το παρέρχεσθαι, το χτίσιμο και το γκρέμισμα δίχως κανέναν ηθικό καταλογισμό με αιωνίως άθικτη αθωότητα τα έχει στον κόσμο αυτό μόνο το παιχνίδι του καλλιτέχνη και του παιδιού»³⁵¹.

Ειδικότερα όσον αφορά τον καλλιτέχνη, ο Νίτσε υποστηρίζει ότι μέσα από την επαφή που αυτός έχει με το δημιουργημά του, το έργο τέχνης, γνωρίζει με ποιόν τρόπο μπορούν να συνυπάρχουν ο νόμος και το χάος, αφού το ίδιο το έργο τέχνης συνιστά την ενότητα μεταξύ νόμου και χάους, χωρίς το ένα να αίρει το άλλο. Έτσι λοιπόν, ο Νίτσε καταλήγει ότι «αναγκαιότητα και παιχνίδι, σύγκρουση και αρμονία οφείλουν να ζευγαρώσουν για να γεννήσουν το έργο τέχνης»³⁵². Άρα ο καλλιτέχνης από την φύση του βρίσκεται σε επαφή με το παιχνίδι του κόσμου και την ενότητα μεταξύ ενός και πολλαπλού. Το παιδί από την άλλη πλευρά, χτίζει παλάτια από σωρούς άμμου, μόνο και μόνο για να τα γκρεμίσει μετά από λίγο. Όσο όμως αθώο είναι στην καταστροφή, τόσο σοβαρό είναι και στην δημιουργία αφού «από την στιγμή που αυτό θα χτίσει, συγκεντρώνει, αρθρώνει και διαπλάθει σύμφωνα με κάποιο νόμο και με εσωτερική τάξη»³⁵³.

Ο καλλιτέχνης και το παιδί, οι δύο αιώνιοι παίκτες, ταυτίζονται από τον Νίτσε με την ηρακλείτεια φωτιά, την κορυφαία έννοια του εφέσιου, σύμβολο του κόσμου και του γίνεσθαι. Ο Νίτσε γράφει «Όπως το παιδί και ο καλλιτέχνης κατά τον ίδιο τρόπο παίζει και η αιωνίως ζωντανή φωτιά, κατά τον ίδιο τρόπο χτίζει και καταστρέφει με πλήρη αθωότητα», ενώ αλλού δηλώνει: «Ο κόσμος είναι το παιχνίδι του Δία ή με όρους φυσικής το παιχνίδι που παίζει η φωτιά με τον εαυτό της. Μόνο υπ' αυτή την έννοια το ένα είναι και το πολύ»³⁵⁴. Αυτή η ενότητα του ενός και του πολλαπλού, το γίνεσθαι του κόσμου, έχει ως σύμβολό του την φωτιά. Όπως ακριβώς στην ηρακλείτεια κοσμοθεωρία, το πυρ είναι αδιαχώριστο από τον Λόγο και την Δίκη, έτσι ακριβώς και το ένα ως είναι, είναι αδιαχώριστο από το πολλαπλό ως γίνεσθαι.

³⁵⁰ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 154.

³⁵¹ Οπ. π. , σ. 161.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Οπ. π. , σ. 162.

³⁵⁴ Οπ. π. , σ. 158.

Κατά τον Gilles Deleuze: «δέν υπάρχει «είναι» πέραν τοῦ γίνεσθαι, οὔτε «ἔν» πέραν τοῦ πολλαπλοῦ. Τό πολλαπλό, το γίνεσθαι δέν εἶναι φαινομενικότητες, ἢ αὐταπάτες. Ἄλλά ἐπίσης, δεν υπάρχουν (...) οὐσίες πέραν τῆς φαινομενικότητας. Το πολλαπλό εἶναι ἡ ἀχώριστη ἐκδήλωση, ἡ οὐσιώδης μεταμόρφωση, τό σταθερό σύμπτωμα τοῦ μοναδικοῦ»³⁵⁵. Αὐτή ἡ ἀρμονική ἐνότητα μεταξύ ενός και πολλαπλοῦ, στους κόλπους τῆς ὁποίας διεξάγεται ἕνας αἰώνιος πόλεμος και μια δίχως τέλος μεταμόρφωση, διαμορφώνει το παιχνίδι του κόσμου ἢ ἀλλιῶς το παιχνίδι τῆς φωτιάς ἡ ὁποία μεταμορφώνεται ἀσταμάτητα στα ὑπόλοιπα φυσικά στοιχεῖα (γῆ, ἀέρα, νερό): «Ἄν ὅμως ἤθελε να θέσει κανεῖς στον Ηράκλειτο το ἐξῆς ἐρώτημα: γιατί ἡ φωτιά δεν εἶναι πάντα φωτιά, γιατί ἄλλοτε εἶναι νερό, ἄλλοτε γῆ, ἐκεῖνος θα ἀπαντοῦσε ἀπλῶς: «Εἶναι ἕνα παιχνίδι μην το παίρνετε τραγικά και προπάντων ἠθικά»³⁵⁶.

Διατρέχοντας τῆ *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων* διαπιστώνουμε τῆ προσπάθεια του Νίτσε να θεμελιώσει το παιχνίδι του γίνεσθαι/κόσμου ὡς ἀπάντηση στην μοραλιστική θεωρία του Αναξίμανδρου. Για τον Νίτσε, ἡ διαίσθηση του παιχνιδιού του κόσμου καταδεικνύει τῆ «αθώτητα του γίνεσθαι» ἡ ὁποία ἐρχεται ὡς ἀπάντηση στη θεώρηση του γίνεσθαι ὡς τιμωρίας για τῆν ἐκπτώση ἀπό το ἕνα/ἀπροσδιόριστο. Ἀέναντι στη μεταφυσική ἐνοχή, ἡ *χαρούμενη κατάφαση*. Ἀέναντι στην ὕβριν, το παιχνίδι: «Πρέπει νά κατανοήσουμε τό μυστικό τῆς ἐρμηνείας τοῦ Ηράκλειτου: Στην ὕβριν ἀντιπαραθέτει τό ἔνστικτο τοῦ παιχνιδιού»³⁵⁷. Ἀπό τῆν ἄλλη, ο Νίτσε ἐπισημαίνει: «Ἡ ἐνόρμηση του παιχνιδιού, ἡ ὁποία συνεχῶς ξυπνάει, εἶναι ἐκεῖνη που καλεῖ στην ζωῆ καινούργιους κόσμους»³⁵⁸. Ἔτσι ο Ηράκλειτος προβάλλει τῆν *κοσμοδικία* ἐναντι τῆς θεοδικίας.

Συμπερασματικά θα παρατηρούσαμε ὅτι ο Νίτσε βλέπει τον Ηράκλειτο ὡς τον πρῶτο φιλόσοφο που συνέλαβε τῆν ἰδέα του παιχνιδιού του κόσμου, θεωρώντας το ὡς τῆν ἐνότητα του ενός και του πολλαπλοῦ, ὡς καθαρῶ γίνεσθαι που πηγάζει ἀπό τον ἀνταγωνισμό των ἀντιθέτων δυνάμεων που ἐνυπάρχουν σε κάθε ὄν. Ο Deleuze γράφει: «Ἡ συστοιχία τοῦ πολλαπλοῦ καί τοῦ ἑνός, τοῦ γίνεσθαι καί τοῦ εἶναι διαμορφώνει ἕνα παιχνίδι»³⁵⁹. Μέσα ἀπό αὐτό το παιχνίδι των ἀντιθέτων δημιουργοῦνται και καταστρέφονται ὅλες οἱ μορφές που παίρνει ο κόσμος, σε μια διαδικασία αἰώνια, ἀλλά και δίκαιη ἀφού δεν ὑπάρχει καμία ἐξωτερική, μεταφυσική ἀρχή που να βρίσκεται πέρα ἀπο τον ἕναν και μοναδικό κόσμο, για να τον κρίνει. Ο Δίας, ἡ φωτιά, το παιδί και ο καλλιτέχνης εἶναι οἱ μορφές του παίχτη και εἶναι αὐτοί που δημιουργοῦν και καταστρέφουν, πάντα μέσα στον αἰώνιο χρόνο, τον κόσμο στον ὁποῖον συνυπάρχει ο νόμος και το χάος, το παιχνίδι και ἡ ἀναγκαιότητα. Στην ἀνακεφαλαιωτική παράγραφο του κεφαλαίου τῆς *Φιλοσοφίας*

³⁵⁵ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και ἡ φιλοσοφία*, σ. 42.

³⁵⁶ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για τῆν Ελλάδα*, σ. 163.

³⁵⁷ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και ἡ φιλοσοφία*, σ. 43.

³⁵⁸ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για τῆν Ελλάδα*, σ. 162.

³⁵⁹ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και ἡ φιλοσοφία* σ. 43.

στη τραγική εποχή των Ελλήνων που αφιερώνει στον Ηράκλειτο, ο Νίτσε αποφαινεται: «Αυτό που είδε ο Ηράκλειτος, η θεωρία του νόμου μέσα στο γίνεσθαι και του παιχνιδιού μέσα στην αναγκαιότητα πρέπει να το βλέπουν τα ανθρώπινα μάτια απο τώρα ως την αιωνιότητα. Ο Ηράκλειτος ήταν εκείνος που σήκωσε την αυλαία αυτού του μεγαλειώδους θεάματος»³⁶⁰.

³⁶⁰ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 168.

ΜΕΡΟΣ Γ: Το παιχνίδι στην ύστερη νιτσεική φιλοσοφία

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Προοπτικισμός και το παιχνίδι των ερμηνειών ως αξιοθεσία

8.1: Προοπτικισμός- Η γνωσιοθεωρία εντός του κόσμου και του παιχνιδιού του

Όπως έχουμε δει μέχρι τώρα, ο Νίτσε βλέπει το παιχνίδι του κόσμου ως απάντηση τόσο στη μεταφυσική όσο και στην ηθική κοσμοθεώρηση, ως μια καινούργια αντίληψη για το σύμπαν, η οποία αποδεσμεύει τον κόσμο και τον άνθρωπο από την ενοχή και καταφάσκει στον κόσμο των φαινομένων, απορρίπτοντας κάθε σκέψη για την ύπαρξη ενός άλλου υπερβατικού, «αληθινού» κόσμου. Υπενθυμίζουμε ότι στην μεταφυσική παράδοση το όντως ον, το ον καθ' εαυτό, είναι το *υπεραισθητό*. Η σκέψη του Νίτσε είναι στραμμένη προς τον κόσμο της εμπειρίας και των πολλαπλών μορφών και μορφοποιήσεων της φαινομενικότητας. Σχετικά με αυτό, ο Νίτσε αναφέρει ότι «όλες οι κατηγορίες μας του λογικού είναι αισθητηριακής καταγωγής: αντλημένες από τον εμπειρικό κόσμο»³⁶¹. Οι έννοιες της αλήθειας, του πραγματικού, του εγώ, του αντικειμένου, δεν είναι τίποτα περισσότερο από ανθρώπινες επινοήσεις, τις οποίες ο άνθρωπος κατασκεύασε εξαιτίας της ανάγκης του για σταθερότητα και διάρκεια. Ο Fink υπογραμμίζει: «Δεν μπορούμε να ζήσουμε στην παγκόσμια θάλασσα του καθαρού γίνεσθαι. Πρέπει να παραποιήσουμε την πραγματικότητα. Το γίνεσθαι είναι ασύλληπτο για εμάς (...) Αυτή η παραποίηση είναι βιολογική αναγκαιότητα»³⁶². Η ανάγκη για σταθερότητα και διάρκεια ονομάζεται από τον Νίτσε ως «*θέληση για αλήθεια*»³⁶³. Αυτή μας ωθεί στο να κατασκευάζουμε έννοιες, οι οποίες παρέχουν την ποθούμενη σιγουριά και βεβαιότητα στον άνθρωπο. Στην πραγματικότητα, όπως είδαμε, δεν υπάρχει τίποτα το σταθερό στον κόσμο και αυτή την αλήθεια δεν μπορεί να την αποκρυσταλλώσει ούτε η γλώσσα με τις σταθερές και αμετάβλητες έννοιες της. Στο όψιμο έργο του *Θέληση για δύναμη*, ο Νίτσε αποφαινεται: «Ο κόσμος με τον οποίο ασχολούμαστε είναι ψευδής (...) είναι ρευστός ως κάτι σε μια κατάσταση γίνεσθαι, ως ψεύδος που συνεχώς αλλάζει»³⁶⁴. Δεν συναντάμε ποτέ τον κόσμο ως πράγμα καθ' εαυτό, αλλά όπως παρουσιάζεται υπό το φως μιας συγκεκριμένης ερμηνείας. Κάθε έννοια δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια ερμηνεία, ή στη νιτσεική ορολογία, μια «*προοπτική*» και ο κόσμος έχει τόσα νοήματα όσες και οι ερμηνείες του. Πάνω στη νιτσεική θεωρία του προοπτικισμού, σύμφωνα με τον Αλέξανδρο Νεχαμάς,

³⁶¹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 307.

³⁶² E. Fink, *Nietzsche's Philosophy* σ. 149.

³⁶³ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 339.

³⁶⁴ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 374.

θεμελιώνεται και η αισθητική του σκέψη. Ο κόσμος ερμηνεύεται ως *έργο τέχνης*, ως ένα κείμενο που επανερμηνεύεται συνεχώς, αποκτώντας νέα νοήματα. Η ερμηνεία είναι νοηματοδότηση και δημιουργία, γι' αυτό και εμπίπτει στον τομέα της τέχνης. Ο Νεχαμάς πιστεύει ότι η φιλοσοφία του Νίτσε μπορεί να διαφωτιστεί και να γίνει ευκολότερα κατανοητή, εάν την αντιμετωπίσουμε υπό το πρίσμα της λογοτεχνίας: «Στο θεμέλιο της σκέψης (του Νίτσε) εντοπίζουμε πάντα μια πολλαπλότητα και τη θεώρηση του κόσμου ως κείμενο»³⁶⁵. Ο κόσμος χαρακτηρίζεται από πολυσημία και είναι ανοιχτός σε πολλαπλές ερμηνείες και νοήματα. Απουσιάζει ένα κέντρο, μια αρχή, ένα θεμέλιο το οποίο θα λειτουργούσε ως σημείο αναφοράς και θα ξεχώριζε το αληθές από το ψευδές³⁶⁶. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια, ότι όλες οι ερμηνείες έχουν την ίδια βαρύτητα και αξία, με άλλα λόγια, δεν είμαστε θύματα ενός καθολικού σχετικισμού, αλλά «κάποιες ερμηνείες παρέχουν καλύτερες εξηγήσεις από τις άλλες»³⁶⁷.

Η γνώση είναι καρπός της ερμηνείας: «Στον βαθμό που η λέξη γνώση έχει κάποιο νόημα ο κόσμος είναι γνωρίσιμος. Αλλά είναι ερμηνεύσιμος αλλιώς δεν έχει κανένα νόημα πίσω του αλλά αναρίθμητα νόηματα- Προοπτικισμός.»³⁶⁸. Στον κόσμο του γίνεσθαι, η γνώση είναι αδύνατη και ο ορθός λόγος αποδεικνύεται άχρηστος. Ο τελευταίος έχει λόγο ύπαρξης μόνο στον κόσμο του είναι, όπως αυτός που επινοήθηκε από τους υποστηρικτές της μεταφυσικής θεώρησης. Η ίδια η «αλήθεια» των μεταφυσικών, δεν είναι τίποτα περισσότερο από ανθρώπινη επινοήση, το ίδιο το είναι, είναι επινόηση. Ο Νίτσε αναφέρει: «Η αλήθεια είναι το είδος πλάνης δίχως το οποίο ένα ανθρώπινο πλάσμα δεν θα μπορούσε να ζήσει»³⁶⁹. Την αλήθεια την διαμορφώνουμε καθώς την αναζητούμε. Πρόκειται για μια ακόμη ερμηνεία που λειτουργεί ως μέσο διατήρησης της ζωής. Το ίδιο σχετική είναι και η γλώσσα. Οι λέξεις δεν είναι παρά σύμβολα των σχέσεων των πραγμάτων με εμάς, είναι με άλλα λόγια πάντοτε σχετικές. Αδυνατούν να συλλάβουν την διαρκή ροή του κόσμου και «συσκοτίζουν, αποβλακώνουν. Οι λέξεις αποπροσωποποιούν. Οι λέξεις κάνουν το ασυνήθιστο συνηθισμένο»³⁷⁰. Αυτό που κάνει συνολικά η γλώσσα είναι να ακινητοποιεί, να «παγώνει» την ροή του γίνεσθαι και με αυτόν τον τρόπο αποκρύπτει τον ίδιο της τον χαρακτήρα. Όλες οι ερμηνείες και τα νοήματα του κόσμου είναι αλληλεξαρτώμενα. Ο Α. Νεχαμάς θεωρεί ότι σε αυτήν την παραδοχή «βασίζεται η βούληση για ισχύ του Νίτσε»³⁷¹. Από την άλλη, ο ίδιος ο Νίτσε τονίζει

³⁶⁵ Α. Νεχαμάς, *Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, μτφ. Α. Παπακωνσταντίνου, Α. Κόρκα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002, σ. 133.

³⁶⁶ Σχετικά με αυτό, ο Δημήτρης Λαμπρέλλης παρατηρεί: «Το πεπερασμένο αντικαθίσταται από την πολλαπλότητα που εκφράζει η απειρότητα των ερμηνειών», *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 350.

³⁶⁷ Όπ. π., σ. 21.

³⁶⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 304.

³⁶⁹ Όπ. π., σ. 309.

³⁷⁰ Όπ. π., σ. 482.

³⁷¹ Α. Νεχαμάς, *Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, σ. 129.

από την άλλη, ότι «η ίδια η ερμηνεία είναι μορφή της βούλησης για ισχύ»³⁷² και μοναδικό της στόχο έχει την άυξηση της δυναμής της. Κάθε φυσική οντότητα βρίσκεται μέσα σε ένα δίκτυο ανταγωνιζόμενων ερμηνειών οι οποίες αντιμάχονται για να κυριαρχήσουν πάνω της. Στη *θέληση για δύναμη*, ο Νίτσε περιγράφει την προοπτική ως έναν «τρόπο δράσης»³⁷³, μια μορφή αξιολόγησης και χαρακτηρίζει τον κόσμο ως «το συνολικό παιχνίδι των δράσεων αυτών»³⁷⁴. Η «αλήθεια» είναι λοιπόν η κατοχή κυριαρχίας της μιας ερμηνείας επί των άλλων μέσα στο ασταμάτητο παιχνίδι του ανταγωνισμού τους. Στην *θέληση για δύναμη* διαβάζουμε σχετικά: «Ολόκληρος ο μηχανισμός της γνώσης είναι ένας μηχανισμός αφαίρεσης και απλοποίησης- που δεν στρέφεται προς την γνώση αλλά προς την απόκτηση κυριότητας των πραγμάτων»³⁷⁵. Είναι η αξιολόγηση και οι αξιακές σχέσεις, οι οποίες καθορίζουν το τι θεωρείται αληθές και αποκτά το κύρος της γνώσης κάθε φορά³⁷⁶. Κάθε αξιολόγηση είναι και μια ερμηνεία, αφού «η αξία του κόσμου έγκειται στην ερμηνεία μας»³⁷⁷. Σύμφωνα με τον Νίτσε, είναι αυτές οι ερμηνείες και οι αξίες που καταδικάζουν το γίνεσθαι, υποβιβάζοντας τον ενθαδικό κόσμο των φαινομένων, ενώ ταυτόχρονα εξυψώνουν το μεταφυσικό επέκεινα: «Από τις αξίες που αποδόθηκαν στο Είναι, προέρχεται η καταδίκη του γίνεσθαι»³⁷⁸.

8.2 Η οδύνη ως φιλοσοφικό πρόβλημα : Η κριτική του Νίτσε σε ορθολογισμό και θρησκεία

Ο μεταφυσικός διαχωρισμός μεταξύ είναι και γίνεσθαι, καθώς και η « μνησικακία των μεταφυσικών απέναντι στην πραγματικότητα»³⁷⁹, η απέχθεια προς τον κόσμο της φαινομενικότητας, είναι άμεσα συνδεδεμένες με την ηθική θεώρηση του κόσμου³⁸⁰. Οι φιλοσοφικές θεωρήσεις του αληθούς έχουν τις ρίζες τους, σύμφωνα με τον Νίτσε, «σε έναν συγκεκριμένο τρόπο αξιολόγησης η οποία με τη σειρά της απορρέει από τις ηθικές προθέσεις κάθε φιλοσόφου»³⁸¹. Κάθε ηθική αρνείται την ζωή. Πάνω στη βάση της ηθικής πίστης ή προκατάληψης, η φιλοσοφική σκέψη θεμελιώσε τον δυϊσμό μεταξύ είναι και γίνεσθαι, με τον πρώτο να θεωρείται ως

³⁷² Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 343.

³⁷³ Όπ. π. , σ. 347.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Όπ. π. , σ. 312.

³⁷⁶ Ο Deleuze παρατηρεί σχετικά: «Το ζήν σημαίνει αξιολογεῖν (...) όλα εἶναι αξιολόγηση, ακόμη και, κυρίως, τό αισθητό και τό πραγματικό», (*Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 263).

³⁷⁷ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 374.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Όπ. π. , σ. 353.

³⁸⁰ Ο Π. Κονδύλης στο βιβλίο του, γράφει: «Οι βασικές εννοιολογικές δομές της μεταφυσικής (...) θα συνεχίσουν να υπάρχουν όσο οι άνθρωποι θα διατυπώνουν και θα πιστεύουν σε ηθικές-κανονιστικές αρχές» (*Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Τόμος Α', Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012, σ. 28).

³⁸¹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 490.

αληθής και ο δεύτερος να καταδικάζεται ως ψευδής. Η μοραλιστική κοσμοθεώρηση προτάσσει ότι η αλήθεια οφείλει να βρίσκεται στο άφθαρτο ον, στο πραγμα καθ' εαυτό. Όμως αυτή είναι ακριβώς η φιλοσοφία, η οποία αρνείται την ζωή, αφού όταν αποδίδουμε την ίδια μας την ύπαρξη σε κάποια εξωτερική, υπερβατική αρχή, τότε «διαστρέφουμε μέσα μας την αθωότητα του γίνεσθαι»³⁸². Θεμελιώνοντας την ασταμάτητη κοσμική ροή σε κάτι που υπάρχει εξωτερικά αυτής, μετατρέπουμε τον κόσμο της εμπειρίας, στην καλύτερη περίπτωση, σε ένα κακέκτυπο του «ιδανικού» υπεραισθητού κόσμου. Στο σημείο αυτό εισάγονται οι ηθικές κοσμοθεωρήσεις και κρίσεις, οι οποίες επιχειρούν να ερμηνεύσουν την «έκπτωση» του ανθρώπου από τον «αληθινό» κόσμο, στον κόσμο των φαινομένων.

Η τραγωδία, ως κατάφαση στον κόσμο των φαινομένων δεν αναγνωρίζει τους ηθικούς περιορισμούς της μοραλιστικής και μεταφυσικής σκέψης. Είδαμε στο έκτο κεφάλαιο της εργασίας μας τον τρόπο με τον οποίο ο Απόλλωνας και ο Διόνυσος λυτρώνουν τον άνθρωπο από την οδύνη, ο καθένας με τον δικό του τρόπο. Το ίδιο καθαρτήριο αποτέλεσμα επιτυγχάνεται και στην σύμπραξη τους, δηλαδή, στην τραγωδία. Το παιχνίδι μεταξύ Απόλλωνα και Διονύσου που γεννά την τραγωδία, καταφάσκει στην οδύνη, την καταστροφή και την εκμηδένιση. Στις τελευταίες σελίδες της *Γέννησης της τραγωδίας*, ο Νίτσε γράφει χαρακτηριστικά: «ή μουσική και ο τραγικός μύθος (...) παίζουν με τη βουκέντρα της άηδίας, έμπιστα παραδομένα στην άπεραντη δύναμη των γοητειών τους. Και τὰ δυὸ δικαιώνουν με αυτό το παιχνίδι την ύπαρξη αυτού τοῦ «χειρότερου» κόσμου»³⁸³. Η φύση του παιχνιδιού είναι η κατάφαση ακόμα και σε αυτά που φαινομενικά είναι φρικτά. Πάνω απ' όλα, η τραγωδία είναι κατάφαση στον πραγματικό κόσμο ο οποίος είναι «ψευδής, αντιφατικός, σαγηνευτικός, δίχως νόημα»^{384 385}. Ο Νίτσε σημειώνει: «Είναι τα ηρωϊκά πνεύματα που λένε Ναι στον εαυτό τους, στην τραγική σκληρότητα: Είναι αρκετά σκληρά για να αισθάνονται τον πόνο σαν ηδονή»³⁸⁶. Η οδύνη που συνεπάγεται η ενδοκοσμική παρουσία, δεν ερμηνεύεται πια ως τιμωρία αλλά ως αναπόσπαστο κομμάτι της ύπαρξης. Η οδύνη που γίνεται αντικείμενο χαράς είναι η ουσία του τραγικού και λυτρώνει εκείνους που «βλέπουν τον τρομακτικό και διφορούμενο χαρακτήρα της ενθαδικής ύπαρξης»³⁸⁷, δηλαδή τους ανθρώπους της τραγικής γνώσης. Σε αυτόν τον κόσμο όπου δεσπόζει η αν-αλήθεια, κάθε είδους διάκριση ανάμεσα σε καλό και κακό, όπως και κάθε είδους ηθικές αξιολογήσεις, είναι ξένες. Ο καταφατικός χαρακτήρας της τραγωδίας, ως διεγερτικού της ζωής και του αισθήματος δύναμης, έρχεται σε αντιπαράθεση με την αριστοτελική ερμηνεία της τραγωδίας, η οποία πρεσβεύει ότι η τραγωδία

³⁸² Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 340.

³⁸³ Φρ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, σ. 174.

³⁸⁴ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 509.

³⁸⁵ Ο P. Wheelwright βλέπει τον Νίτσε να ασπάζεται την άποψη του Ηράκλειτου για έναν κόσμο που διέπεται από «υπέρτατη αδιαφορία (...) για κάθε ανθρώπινη αξία» *The Presocratics*, The Odyssey Press, New York, 1966, σ. 69.

³⁸⁶ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 507.

³⁸⁷ Όπ. π., σ. 510.

επικαλείται τον φόβο και τον οίκτο του θεατή, με άλλα λόγια τα δύο «καταθλιπτικά αισθήματα»³⁸⁸. Ο Deleuze χαρακτηρίζει αυτήν την αντίληψη της τέχνης ως «αντενεργή»³⁸⁹ και την αντιδιαστέλλει με την ενεργή, νιτσεική, τραγική αντίληψη. Η τελευταία πρεσβεύει ότι « η τέχνη είναι το αντίθετο ενός «ανιδιοτελούς» εγχειρήματος: δεν θεραπεύει, δεν ηρεμεί, δεν μετουσιώνει, δεν καθιστά ανιδιοτελή, δεν «αναστέλλει» την επιθυμία, το ένστικτο, ούτε τη βούληση. Η τέχνη, αντίθετα, είναι το διεγερτικό της βούλησης για δύναμη. Κυρίως όμως έρχεται σε σύγκρουση με τη μελαγχολία και την ενοχή των μεταφυσικών και ηθικών κοσμοθεωρήσεων, τις οποίες ο Νίτσε αποκαλεί «πνεύμα της βαρύτητας»³⁹⁰, για να είναι πιο εύκολα κατανοητή η αντιπαράθεση τους με το παιδικό, ανάλαφρο και ανέμελο παιχνίδι. Η μοραλιστική και μεταφυσική παράδοση έχει τις ρίζες της, όπως είδαμε στο έβδομο κεφάλαιο, στην κοσμοθεωρία του Αναξίμανδρου, του φιλοσόφου από την Ιωνία, ο οποίος προηγήθηκε του Ηράκλειτου και ήταν ο πρώτος από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, ο οποίος αντιμετώπισε το πρόβλημα της πολλαπλότητας. Στην *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*, ο Νίτσε παραθέτει την σημαντικότερη, από τις ελάχιστες διασωθείσες, αναξιμάνδρεια πρόταση: «Από εκεί όπου γεννιούνται τα πράγματα, προς τα εκεί επίσης οφείλουν να βρουν το τέλος τους, σύμφωνα με την αναγκαιότητα, διότι οφείλουν να εξιλεωθούν και να κριθούν για τις αδικίες τους, σύμφωνα με τη τάξη του χρόνου»³⁹¹. Σε αυτή τη φράση, ο Νίτσε εντοπίζει τον λόγο ενός μοραλιστή και πεσιμιστή, καθώς εδώ φαίνεται ότι ο Αναξίμανδρος πιστεύει ότι, πρώτον υπάρχει μια πρωταρχική ενότητα από την οποία πηγάζει το κοσμικό γίνεσθαι και είναι αυτή η ίδια ενότητα που το καταστρέφει, απορροφώντας το εντός της. Δεύτερον, χρησιμοποιώντας τους όρους «κρίση», «εξιλέωση» και «αδικία», προβαίνει σε μια ηθική ερμηνεία του κόσμου σύμφωνα με την οποία κάθε ον, αποτελεί μια ύβριν προς την πρωταρχική ενότητα. Ο Νίτσε, συνοψίζει τη θεωρία του Αναξίμανδρου ως εξής: «Κάθε γίνεσθαι είναι μια αξιόποινη χειραφέτηση από το αιώνιο είναι, μια αδικία που πρέπει να εξιλεωθεί με τον θάνατο»³⁹². Ο Αναξίμανδρος, έτσι, γίνεται ο πρόδρομος της μεταφυσικής σκέψης και η ύβρις νοηματοδοτείται με τέτοιο τρόπο ώστε να αποτελέσει τον ακρογωνιαίο λίθο της ενοχής, η οποία θα επικρατήσει τόσο στην φιλοσοφική όσο και στην χριστιανική, θρησκευτική σκέψη.

Σε αυτή την αναξιμάνδρεια ερμηνεία της ύπαρξης ως *ύβρεως*, ο Νίτσε απαντά: «Όχι η ύβρις, αλλά το αέναο αυτότροφοδοτούμενο ένστικτο του παιχνιδιού καλεί νέους κόσμους στην ύπαρξη». Είναι η χαρά που έρχεται να αντικαταστήσει τη μελαγχολία, η αθωότητα να υποσκελίσει την ενοχή. Τι σημαίνει αθωότητα του κόσμου; Ότι αυτός είναι ελεύθερος από κάθε εξωτερική αρχή και καταναγκασμό, ότι φέρει τον

³⁸⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 505.

³⁸⁹ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 147.

³⁹⁰ O Gilles Deleuze ορίζει το «πνεύμα της βαρύτητας» ως «τό πνεύμα που συνδυάζει τόν μηδενισμό και τις άντενεργές δυνάμεις», (*Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 259).

³⁹¹ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 144.

³⁹² Όπ. π., σ. 145.

νόμο εντός του. Η «κρυφή αρμονία» του κόσμου, για την οποία μίλησε πρώτος ο Ηράκλειτος, σημαίνει ότι αυτός έχει ως μοναδικό θεμέλιο τον εαυτό του. Το παιχνίδι είναι κατάφαση στον κόσμο, ενώ η μοραλιστική και μεταφυσική σκέψη είναι η άρνησή του. Το παιχνίδι είναι η κατάφαση της ζωής ενάντια στην μεταφυσική ενοχή που συνιστά την άρνησή της. Ο Deleuze κάνει λόγο για την «τριάδα του χοροῦ, τοῦ παιχνιδιοῦ καὶ τοῦ γέλιου»³⁹³, η οποία σχηματίζει ταυτόχρονα «τη μετουσίωση τοῦ μηδενός, τη μεταστοιχείωση του αρνητικού, τη μεταξίωση τῆς ἄρνησης»³⁹⁴.

Πέραν αυτού, ο Νίτσε επιτίθεται σφοδρά στην μοραλιστική έννοια της «πίστεως», αφού αυτή εμποδίζει την έρευνα και την δημιουργικότητα, ενώ χαρακτηρίζει συνολικά την ηθική ως «παρακμή»: «Τι είναι πραγματικά η ηθική; – Το ένστικτό της παρακμής»³⁹⁵. Η ηθική είναι άρνηση πρὸς την ζωή και η φιλοσοφία, μέχρι την εποχή του Νίτσε, η φιλοσοφική σκέψη βρισκόταν υπό την επιρροή της, λειτουργώντας ως «λύσσα εναντίον των προϋποθέσεων της ζωής»³⁹⁶. Η *υβρις*, ο ακρογωνιαίος λίθος της μοραλιστικής φιλοσοφίας είναι μόνο μια ερμηνεία του κόσμου, ερμηνεία της αδικίας και του κακού που παρατηρούμε στον κόσμο. Με αυτόν τον τρόπο μας εμποδίζει να συλλάβουμε την ενότητα του κόσμου, μια ενότητα συνυφασμένη με την πολλαπλότητα, καθώς και την αδιαφορία του για τις ανθρωπομορφικές, ηθικές αξιολογήσεις. Μόνο εάν η σκέψη μας κινηθεί «πέρα από το επιμέρους δίκαιο και άδικο, πρὸς το συνολικό, ωραίο θέαμα του παιχνιδιού του κόσμου»³⁹⁷ αποτινάσσουμε το βάρος της ηθικής και αισθανόμαστε ανάλαφροι ὅπως οι χορευτές. Μόνο έτσι είναι δυνατόν ο άνθρωπος, να παρακάμψει το εμπόδιο του μηδενισμού, ο οποίος ορθώνεται μπροστά του ως άμεση συνέπεια της απαξίωσης των έννοιων του κόσμου του είναι. Ο Νίτσε επισημαίνει: «Ολόκληρος ο ιδεαλισμός της ανθρωπότητας μέχρι τούδε βρίσκεται στο σημείο να αλλάξει ξαφνικά σε μηδενισμό-στην πίστη στην απόλυτη έλλειψη αξίας, δηλαδή, νοήματος»³⁹⁸. Ο μηδενισμός δεν είναι τίποτε άλλο από τη βούληση του μηδενός, το «αληθινό» είναι απλώς μια «μεταμόρφωσή»³⁹⁹ του, μια από τις πολλές μορφές και ὄψεις που παίρνει, ὅπως ἄλλωστε είναι και ο «θεός», η «ιδέα» ή ο «σκοπός». Ο Νίτσε πιστεύει ότι η βασική αιτία ανάδυσης του μηδενισμού δεν είναι ἰάλλη από την απογοήτευση του ανθρώπου σχετικά με την μη εκπλήρωση ενός υποτιθέμενου τελικού στόχου της κοσμικής κίνησης. Ο Heidegger συνηγορεί στη σύνδεση μεταφυσικής και μηδενισμού και γράφει: « ο μηδενισμός θέτει το υπεραισθητό ως το αληθώς ον με αφετηρία το οποίο, όλα τα υπόλοιπα ὄντα, (...) υποβιβάζονται,

³⁹³ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 252.

³⁹⁴ Ὁπ. π. , σ. 253.

³⁹⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 291.

³⁹⁶ Ὁπ. π. , σ. 290.

³⁹⁷ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 104.

³⁹⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 375.

³⁹⁹ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 262.

συκοφαντούνται και ανακηρύσσονται μηδαμινά»⁴⁰⁰. Η αντίρροπη προς το μηδενισμό τάση δεν είναι άλλη από την τέχνη.

Η αδιάκοπη ροή του κοσμικού γίνεσθαι επιβάλλει διαρκείς ερμηνείες και επανερμηνείες, οι οποίες μέσα από το παιχνίδι του ανταγωνισμού τους έχουν την δύναμη να θέτουν και να διαμορφώνουν τις νέες αξίες, να δημιουργούν την πραγματικότητα όπως ένας καλλιτέχνης δημιουργεί ένα έργο τέχνης. Όπως αναφέραμε παραπάνω, η βαρύτητα που δίνει ο Νίτσε στο φαινόμενο της τέχνης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον προοπτικισμό: «Το γίνεσθαι ως επινόηση (...) όχι υποκείμενο αλλά μια πράξη, ένα θέτειν δημιουργικό»⁴⁰¹. Κάθε χαρακτηρισμός του χαστικού γίνεσθαι με τις γλωσσικές έννοιες που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα άλλο παρά *αισθητικός ανθρωπομορφισμός*. Η τέχνη, ως ποίηση (δηλ. δημιουργία) είναι «κάτι πιο δυνατό από τον πεσιμισμό, «πιο θεϊκό» από την αλήθεια»⁴⁰². Η τέχνη είναι η απάντηση του Νίτσε στην μεταφυσική, την ηθική και τον μηδενισμό. Η καλλιτεχνική δημιουργία είναι η αναμόρφωση του κόσμου από τον άνθρωπο μέσα από την εισαγωγή νοήματος, η οποία επιτυγχάνεται μέσω του ερμηνεύειν, του αξιολογείν. Ο P. Wheelwright γράφει για την «αριστοκρατική περηφάνεια του ηρακλείτειου και νιτσεικού τύπου ανθρώπου που γεννά μια ριζωμένη προοπτική, σύμφωνα με την οποία κανείς μπορεί κανείς να βλέπει και εν μέρει να κατανοεί τα στοιχεία της εμπειρίας, ακόμα και τα πιο εχθρικά, δίχως να δειλιάζει»⁴⁰³.

Η τέχνη στον Νίτσε λειτουργεί ως «αντίδοτο» στην ηθική. Ο ίδιος ο καλλιτέχνης γνωρίζει τον ψευδή χαρακτήρα του κόσμου και καταφάσκει σε αυτόν. Σκοπός του είναι «η μεταστροφή του αρνητικού σε κατάφαση»⁴⁰⁴, η καταστροφή των μέχρι τούδε αξιών και η αντικατάστασή τους με νέες. Στον αφορισμό 57 του βιβλίου του *Πέρα από το καλό και το κακό*, ο Νίτσε υποστηρίζει ότι πλησιάζει η στιγμή που θα αντιληφθούμε ότι «οι μεγαλύτερες διαμάχες και οδύνες, οι έννοιες «θεός» και «αμαρτία»⁴⁰⁵ μαζί με όλες τις έννοιες που στήριζαν το μεταφυσικό-μοραλιστικό κοσμοείδωλο δεν είναι τίποτα άλλο παρά «παιδικά παιχνίδια»⁴⁰⁶. Είναι αυτή τη στιγμή, σύμφωνα με τον Νίτσε, που ο άνθρωπος αποκτά συνείδηση του ψευδούς χαρακτήρα των πραγμάτων και διαπιστώνει ότι αυτό που χρειάζεται είναι «ένα άλλο παιχνίδι (...) αφού είναι ακόμη αρκετά παιδί, ένα αιώνιο παιδί»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁰ M. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 234.

⁴⁰¹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 375.

⁴⁰² Όπ. π., σ. 511.

⁴⁰³ P. Wheelwright, *The Presocratics*, σ. 68.

⁴⁰⁴ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 253.

⁴⁰⁵ Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, σ. 94-95.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Ibid.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: Η τέχνη, ο καλλιτέχνης και η οντολογία του παιχνιδιού στην ύστερη νιτσεϊκή σκέψη

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η νιτσεϊκή σύλληψη του κόσμου ως παιχνιδιού του γίνεσθαι, είναι μια αμιγώς αισθητική θεώρηση. Η τέχνη, σε αντίθεση με την επιστήμη, ερείδεται στο αισθητό, είναι η ίδια κατάφαση στο αισθητό και στον εμπειρικό κόσμο, γι' αυτό και συνιστά το «μεγάλο ερέθισμα της ζωής, μια μέθη με τη ζωή, μια θέληση για ζωή»⁴⁰⁸. Ο Νίτσε τη χαρακτηρίζει «κατάφαση, ευλογία, θεοποίηση της ενθάδε ύπαρξης»⁴⁰⁹. Η τέχνη καταφάσκει στο «ψεύδος», δηλαδή στον κόσμο των φαινομένων και του γίνεσθαι και γι' αυτό ο Νίτσε την χαρακτηρίζει ως «αντίθετη κίνηση»⁴¹⁰ στον μηδενισμό της μεταφυσικής και του μοραλιστικού της υποβάθρου.

Ο Heidegger, από την μεριά του, χαρακτηρίζει την τέχνη ως το «θεμελιώδες επισυμβαίνει όλων των όντων»⁴¹¹ και τη συσχετίζει άμεσα με τη βούληση για ισχύ: «Το θεμελιώδες συμβάν των όντων είναι «τέχνη», κάτι που δεν σημαίνει τίποτε άλλο πέρα από το ότι είναι βούληση για ισχύ»⁴¹². Ειδικότερα, η τέχνη ανάγεται στη «διαυγέστερη μορφή της βούληση για ισχύ»⁴¹³ που είναι ταυτόχρονα δημιουργική και καταστροφική. Η τέχνη και πιο συγκεκριμένα το έργο τέχνης έχει την δύναμη να φανερώνει την «αλήθεια», την «ουσία» του όντος. Σε αυτό βρίσκει σύμφωνο και τον Gadamer, ο οποίος στα πλαίσια της δικής του αισθητικής θεωρίας, υποστηρίζει ότι η τέχνη δεν είναι τίποτα άλλο από αναπαράσταση. Η έννοια της αναπαράστασης όμως, δεν είναι ταυτόσημη με εκείνη της μίμησης. Η μίμηση και η αναπαράσταση δεν είναι απλώς μια αντιγραφή, αλλά η αναγνώριση της ουσίας του κάθε όντος. Η μίμηση είναι το παιχνίδι της τέχνης και μέσω αυτής «η πραγματικότητα ανυψώνεται στην αλήθεια»⁴¹⁴. Ο Gadamer διαφοροποιείται από το περιεχόμενο που δίνει στη μίμηση ο Πλάτωνας, για τον οποίο αυτή δεν είναι τίποτα άλλο από αντίγραφο, μια απομίμηση της ιδέας, δηλαδή της μοναδικής αλήθειας του όντος. Υπό το πρίσμα αυτής της θεώρησης, η μίμηση, αλλά και η τέχνη γενικότερα, υποβιβάζεται σε μια μορφή εξαπάτησης, σε ένα κακέκτυπο της αλήθειας των ιδεών. Για τον Gadamer όμως, η μίμηση σημαίνει μεταμόρφωση, η οποία φέρνει μπροστά την αλήθεια για το είναι. Αλλά και η νιτσεϊκή θεωρία της τέχνης έρχεται σε σύγκρουση με τον

⁴⁰⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 472.

⁴⁰⁹ Όπ. π., σ. 490.

⁴¹⁰ Όπ. π., σ. 472.

⁴¹¹ M. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 138.

⁴¹² Όπ. π., σ. 139.

⁴¹³ M. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 75.

⁴¹⁴ H.- G. Gadamer, *Truth and Method*, σ. 118.

πλατωνικό διχασμό μεταξύ τέχνης και αλήθειας, ο οποίος ρίχνει την σκιά του σε όλη την διάρκεια της δυτικής φιλοσοφίας.

Η στάση ζωής που προκύπτει από την επίγνωση της πλάνης, της θεωρίας για τη μια και μοναδική αλήθεια και η αποδοχή από την πλευρά του ανθρώπου των συνεπειών της, συνιστά την αισθητική στάση ζωής. Ο Νίτσε κάνει λόγο για την απόλαυση από την πλευρά του ατόμου κάθε είδους αβεβαιότητας και πειραματισμού μια αναβάθμιση του εφήμερου, το οποίο ήταν καταδικασμένο από την μεταφυσική ως ένα παραπλανητικό φαινόμενο του ενθαδικού κόσμου. Πρόκειται για την αντίστροφη της αξιολόγησης για το «αληθές» και το «ψευδές», με το δεύτερο να καταλαμβάνει πλέον τη θέση του πρώτου. Στη μεταθανάτια *θέληση για δύναμη*, διαβάζουμε: «Όσο πιο λεπτό, αμβλυμένο, πρόσκαιρο είναι ένα πράγμα ή άνθρωπος τόσο πιο πολλή αξία έχει: όσο πιο λίγο πραγματικός είναι τόσο πιο πολλή αξία έχει»⁴¹⁵. Ο άνθρωπος παύει να επιζητεί αξίες, οι οποίες υπερβαίνουν το εδώ και το τώρα του κόσμου του γίνεσθαι και στρέφεται στον ίδιο τον εαυτό του για να προσδώσει αξία στην ζωή του, αδιάφορος προς οποιεσδήποτε μετακοσμικές αρχές. Σύμφωνα με τον Νίτσε, ο άνθρωπος πρέπει να επινοήσει εκ νέου τη ζωή του, όπως ακριβώς ένας καλλιτέχνης δημιουργεί το έργο τέχνης. Με αυτόν τον τρόπο, υπογραμμίζεται επίσης η στενή συνάφεια μεταξύ κόσμου και ανθρώπου. Τόσο ο κόσμος του γίνεσθαι όσο και ο ανθρώπινος βίος θα πρέπει να ερμηνευτούν ως έργα τέχνης.

Είδαμε σε όσα προηγήθηκαν ότι, για τον Νίτσε, η τέχνη αποτελεί τον αντίποδα τόσο της επιστήμης όσο και του μηδενισμού. Απέναντι στη σοβαρότητα και τον πεσιμισμό των μεταφυσικών και μοραλιστικών θεωριών αντιτάσσεται «η χαρά στη διαμόρφωση και την αναδιαμόρφωση- μια πρωτοταγής χαρά»⁴¹⁶. Ο ίδιος ο κόσμος παρομοιάζεται με το έργο τέχνης και ο άνθρωπος με τον καλλιτέχνη-δημιουργό του ή όπως γράφει ο ίδιος: «Ο κόσμος ως έργο τέχνης που γεννά τον εαυτό του»⁴¹⁷. Όπως ακριβώς στο έργο τέχνης το χάος συνυπάρχει με το νόμο, που του δίνει μορφή, έτσι και στον κόσμο το χάος και η αναγκαιότητα λειτουργούν απο κοινού στο δημιουργικό και καταστροφικό παιχνίδι που παίζει το γίνεσθαι με τον εαυτό του. Άλλωστε, ο Νίτσε ορίζει την καλλιτεχνική μεγαλοφυΐα ως «τη μέγιστη ελευθερία κάτω από τον νόμο»⁴¹⁸, υπενθυμίζοντας ότι χάος και αναγκαιότητα συγκροτούν από κοινού το παιχνίδι του κόσμου, ένα παιχνίδι, το οποίο παράγει την κοσμική αρμονία και ισορροπία. Η τέχνη είναι αυτή που μορφοποιεί τον χαστικό κόσμο του γίνεσθαι, μετατρέπει την αρχική πολλαπλότητα σε ενότητα και παράγει

⁴¹⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 350.

⁴¹⁶ Όπ. π. , σ. 310.

⁴¹⁸ Όπ. π. , σ. 495.

τη ψευδαίσθηση του, σταθερού και στέρεου, είναι. Εντός της τέχνης συνυπάρχουν ο νόμος και το χάος χωρίς το ένα να αίρει το άλλο⁴¹⁹. Η καλλιτεχνική δημιουργία είναι μορφοποίηση, σχηματοποίηση, δηλαδή «επιβάλλουμε στο χάος όση κανονικότητα και μορφή απαιτούν οι πρακτικές ανάγκες μας»⁴²⁰. Ο Heidegger χαρακτηρίζει την ενότητα χάους και νόμου στην αισθητική σκέψη του Νίτσε ως «μεγαλοπρεπές ύφος»⁴²¹: «Δεν είναι η απλή υπερνίκηση του χάους μέσα σε μια μορφή αλλά εκείνη η κυριαρχία, η οποία αφήνει να συνυπάρχουν κάτω από ένα ζυγό αντίρροπα μεταξύ τους αλλά και με την ίδια αναγκαιότητα, ο αρχέγονος χαρακτήρας του χάους και η πρωταρχικότητα του νόμου»⁴²². Η θεώρηση του κόσμου ως παιχνιδιού δεν απορρίπτει την ύπαρξη της δομής, αλλά την θεωρεί ως αμοιβαία εξαρτώμενη με το ίδιο το παιχνίδι. Το χάος δεν εκμηδενίζεται αλλά *απελευθερώνεται*, ενώ ο νόμος δεν έχει τον χαρακτήρα του απaráλλακτου κανόνα αλλά τροποποιείται και απελευθερώνεται εν τω γίνεσθαι. Το μέτρο και η αρμονική ισορροπία που χαρακτηρίζουν τα μεγάλα έργα τέχνης ναντανακλούν τη κοσμική αρμονία. Η λειτουργία της τέχνης είναι η μεταμόρφωση, η μεταμόρφωση του χάους σε μορφή, της αταξίας σε δομή, της ενέργειας σε έργο, του ενός σε πολλαπλό και τανάπαλιν. Όλο το γίνεσθαι είναι ασταμάτητη μεταμόρφωση: «Να επιβάλλουμε στο γίνεσθαι τον χαρακτήρα του είναι- αυτή είναι η υπέρτατη θέληση για δύναμη»⁴²³, δηλαδή να αποδώσουμε σταθερότητα, διάρκεια και αξία στο ασταθές, στο προσωρινό, στο φευγαλέο. Αυτή είναι η ποίηση, η δημιουργία του ανθρώπου ως καλλιτεχνικό υποκείμενο. Αυτός είναι που αξιολογεί και θέτει τις νέες αξίες, ώστε να αποκρύψει προσωρινά την άβυσσαλέα φύση του γίνεσθαι, παρέχοντας μια ψευδαίσθηση σταθερότητας και διάρκειας.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, όπου μας αποσχόλησε ο νιτσεικός προοπτικισμός, ο Νίτσε αρνείται την δυνατότητα γνώσης του κόσμου. Στη θέση της αληθούς γνώσης υπάρχει μόνο η ερμηνεία και οι μέχρι τώρα κατεστημένες «αλήθειες», αποκαλύπτονται ως ψευδείς. Η έννοια της *ύβρεως* είναι ψευδής, όπως και ο κόσμος του γίνεσθαι εν γένει, αφού καμία ερμηνεία δεν μπορεί να είναι σταθερή και απόλυτη. Τίποτα δεν εξαιρείται από αυτό, τίποτα δεν είναι αιώνιο, τα πάντα συμβαίνουν εντός του δημιουργικού και συνάμα καταστροφικού παιχνιδιού της κοσμικής βούλησης. Αλλά και πέρα από αυτό, ο διαχωρισμός μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου παύει να ισχύει. Σε αυτό το σημείο θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούν οι διαφορές της βούλησης, όπως την συλλαμβάνει ο ύστερος Νίτσε, από την αντιστοιχία του Σοπενχάουερ. Ο ύστερος Νίτσε, έχοντας απομακρυνθεί από την σοπενχουερική επιρροή που ήταν εμφανής στη *Γέννηση της τραγωδίας*, αρνείται τη μεταφυσική διάκριση δύο κόσμων που είχε υιοθετήσει

⁴¹⁹ Μ. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 210.

⁴²⁰ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 316.

⁴²¹ Μ. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 205.

⁴²² Όπ. π., σ. 217.

⁴²³ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 374.

στο πρώτο του βιβλίο και υποστηρίζει ότι η βούληση για ισχύ είναι η αλήθεια του ρευστού και μεταβαλλόμενου κόσμου των φαινομένων δίχως να αντιπαραθέτει σε αυτόν οποιαδήποτε υπερβατική αρχή. Η βούληση κατά τον Σοπενχάουερ έχει καθαρά μεταφυσική χροιά καθώς αντιδιαστέλλεται από την αναπαράσταση, η οποία αναφέρεται στον κόσμο αυτό που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται εμπειρικά, μέσω των αισθήσεων του. Όπως είδαμε προηγουμένως, στον Σοπενχάουερ, η διάκριση μεταξύ βούλησης και παράστασης είναι το ακριβές ανάλογο της καντιανής διάκρισης μεταξύ φαινομενικού και πράγματος καθεαυτού. Ο χώρος και ο χρόνος υφίστανται μονάχα στον κόσμο της εμπειρίας, ενώ απουσιάζουν πλήρως από τον κόσμο της βούλησης, η οποία δεν υπόκειται στους νόμους της φαινομενικότητας και είναι απόλυτα ελεύθερη και παντοδύναμη. Ο Νίτσε, αντίθετα, αναγνωρίζει την καίρια σημασία του χρόνου και τον συλλαμβάνει, όπως και ο Ηράκλειτος, κυκλικά ως *αιώνια επιστροφή του ομοίου*: «Το ότι τα πάντα επιστρέφουν είναι η πλησιέστερη προσέγγιση ενός κόσμου του γίνεσθαι σε έναν κόσμο του Είναι»⁴²⁴. Το παιχνίδι του χρόνου, δηλαδή το παιχνίδι του κόσμου, διαγράφει μια πορεία κυκλική, που είναι δημιουργική και συνάμα καταστροφική. Επιπλέον, ο Σοπενχάουερ υποστηρίζει ότι η βούληση είναι πηγή δεινών και πόνου για τον άνθρωπο. Στον Νίτσε, αντιθέτως, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το αίσθημα της δύναμης και της διέγερσης. Εξάλλου, οι διαφορές μεταξύ των δύο στοχαστών καθίστανται ακόμα πιο έκδηλες στις θεωρήσεις τους για την τέχνη. Ο Σοπενχάουερ αντιμετωπίζει την τέχνη ως κάτι που προσφέρει στον άνθρωπο προσωρινή ανακούφιση από τα βάσανα που προκαλεί η βούληση. Γι' αυτό σημειώνει ότι «η αισθητική απόλαυση που προκαλεί το όμορφο συνίσταται, σε μεγάλο βαθμό, στο γεγονός ότι όταν εισερχόμαστε στην κατάσταση της πλήρους ενατένισης, ανυψωνόμαστε για μια στιγμή, πάνω από κάθε βούληση, επιθυμία και έγνοια. Κατά μια έννοια ξεφορτωνόμαστε τον ίδιο μας τον εαυτό»⁴²⁵. Ο Νίτσε, από την άλλη μεριά, θεωρεί την τέχνη ως «διεγερτικό της ζωής»⁴²⁶ και σε αυτήν δεν υπάρχει τίποτα που να γνωρίζει σταθερότητα, αλλά αντίθετα τα πάντα βρίσκονται μέσα σε ένα συνεχές παιχνίδι μεταμόρφωσης και δημιουργίας. Επιπλέον, ενώ ο Σοπενχάουερ πιστεύει ότι η τέχνη λυτρώνει τον άνθρωπο από την σωματικότητά του, ο Νίτσε, αναβαθμίζει το ρόλο του σώματος και βλέπει στη σωματική δύναμη ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά του *φιλοσόφου-καλλιτέχνη*.

Έτσι αυτό που υπάρχει πλέον είναι ο κόσμος των φαινομένων και ο επινοημένος από ένα ψέμα κόσμος. Σ' αυτόν, η μόνη δυνατή γνώση είναι η γνώση ως πλάνη, ως εξαπάτηση. Στο έργο του *Πέρα από το καλό και το κακό*, ο Νίτσε γράφει «Η θέληση για γνώση στη βάση μιας ακόμα ισχυρότερης θέλησης, της θέλησης για μη γνώση, για αβεβαιότητα, για αμάθεια»⁴²⁷. Οι αξίες της αλήθειας και του είναι, οι οποίες

⁴²⁴ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 374.

⁴²⁵ A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, σ. 390.

⁴²⁶ Όπ. π., σ. 475.

⁴²⁷ Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2010, σ. 123.

βρίσκονταν σε απόλυτη προετεραιότητα από την εποχή του Παρμενίδη αμφισβητούνται και τη θέση τους καταλαμβάνουν το ψεύδος και το γίγνεσθαι. Στη *Θέληση για δύναμη* ο Νίτσε σημειώνει: «Η θέληση για φαινομενικότητα, για αυταπάτη, για εξαπάτηση, για γίγνεσθαι και μεταβάλλεσθαι (...) θεωρείται εδώ πιο βαθιά πιο πρωταρχική, πιο «μεταφυσική» από τη θέληση για αλήθεια, για πραγματικότητα, για φαινομενικότητα»⁴²⁸. Η καλλιτεχνική δημιουργία είναι θέληση για εξαπάτηση, αυτό που κατ' ουσίαν κάνει είναι να «παραβιάζει την πραγματικότητα μέσω των ψευμάτων»⁴²⁹. Μέσα από αυτήν δημιουργούνται οι νέες αξίες που είναι απαραίτητες για τον άνθρωπο, ώστε αυτός να μην έρθει αντιμέτωπος με την άβυσσο του μηδενισμού που προκύπτει ως αποτέλεσμα της αποκαθής της μεταφυσικής και μοραλιστικής κοσμοθεώρησης. .

Ο Διόνυσος συμβολίζει στην νιτσεϊκή σκέψη την καλλιτεχνική δημιουργία και την κατάφαση στον κόσμο των φαινομένων. Στο ύστερο έργο του Γερμανού φιλοσόφου, το διονυσιακό φαινόμενο επεκτείνεται και στην απολλώνεια περιοχή της φαινομενικότητας. Ο Fink επισημαίνει: «ο κόσμος παίζει (...) παίζει ενωτικά και διαχωριστικά πλέκοντας μαζί την ζωή και τον θάνατο σε ενότητα, πέρα από το καλό και το κακό και πάνω από κάθε αξία, αφού όλες οι αξίες εμφανίζονται μόνο μέσα στο παιχνίδι. Το όνομα για το απύθμενο, πανίσχυρο παιχνίδι είναι ο Διόνυσος»⁴³⁰. Ο Deleuze αφ' ετέρου, σημειώνει: «Η διονυσιακή κατάφαση δέν αμαυρώνεται από καμία ἄρνηση»⁴³¹ και ότι, ακόμα και οι αρνήσεις στον Νίτσε, τελικά λειτουργούν «ὡς δυνάμεις τοῦ καταφάσκουν»⁴³².

9.1 Φιλόσοφος-καλλιτέχνης: Σώμα και παιχνίδι

Είδαμε σε όσα προηγήθηκαν, ότι η αλήθεια, η έννοια που έχει απασχολήσει όλους τους φιλοσόφους είναι μόνο μια προοπτική, μια ανθρώπινη ερμηνεία. Είναι, όπως όλες οι υπόλοιπες έννοιες, «πλάσματα της φαντασίας και δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν»⁴³³. Η ανθρώπινη φαντασία αποτελεί την κορυφαία ιδιότητα, η οποία δρά κατεξοχήν στην καλλιτεχνική δημιουργία: «Η γένεση των πραγμάτων είναι αποκλειστικά έργο αυτού που φαντάζεται, θέλει, αισθάνεται»⁴³⁴. Το αρχέτυπο του καλλιτέχνη-δημιουργού αποτελεί κεντρικότερη σύλληψη της νιτσεϊκής αισθητικής φιλοσοφίας, αφού, όπως αναφέρει ο ίδιος, εξετάζει το φαινόμενο της τέχνης υπό την προοπτική του καλλιτέχνη και όχι από αυτήν του θεατή. Για το θέμα

⁴²⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 510.

⁴²⁹ Όπ. π. , σ. 509.

⁴³⁰ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 172.

⁴³¹ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 255.

⁴³² Όπ. π. , σ. 256.

⁴³³ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ.509.

⁴³⁴ Όπ. π. , σ. 343.

αυτό, ο Δ. Λαμπρέλλης σημειώνει ότι στον Νίτσε: «Ο λόγος για την τέχνη γίνεται λόγος για τον καλλιτέχνη»⁴³⁵, αφού αυτός θεωρείται ως η πηγή της ποιητικής δύναμης, η οποία δημιουργεί τα φαινόμενα. Η καλλιτεχνική δημιουργία είναι ουσιαστικά, ένας μετασχηματισμός, η μετατροπή κάποιου πράγματος σε κάτι ουσιαστικά διαφορετικό. Έτσι, κάτι πεθαίνει και κάτι άλλο γεννιέται σε μια ατέρμονη διαδικασία. Σε αυτήν όμως τη δημιουργία ενέχεται και η καταστροφή. Άλλωστε, είναι η αποδοχή της καταστροφής και η κατάφαση το νέο στοιχείο που κομίζει η θέαση του κόσμου ως παιχνίδι: «Η επιθυμία για καταστροφή, για αλλαγή, για γίνεσθαι μπορεί να είναι η έκφραση μιας υπερπλήρους δύναμης, κυοφορούσας το μέλλον»⁴³⁶. Ο Νίτσε, γράφει για τον *φιλόσοφο-καλλιτέχνη*, την « ανώτερη έννοια της τέχνης»⁴³⁷ και το νιτσεικό αντίβαρο στον επιστημονικό-ορθολογικό άνθρωπο. Ο Δ. Λαμπρέλλης σημειώνει σχετικά: «Και οι δύο έλειπαν: ο καλλιτέχνης από τη φιλοσοφία και ο φιλόσοφος ως καλλιτέχνης από την τέχνη»⁴³⁸. Ο Heidegger από τη μεριά του γράφει: «Φιλόσοφος-καλλιτέχνης. Τούτος ο φιλόσοφος είναι καλλιτέχνης καθώς μορφοποιεί τα όντα στην ολότητά τους, κάνοντας δηλαδή την αρχή από εκεί όπου φανερώνονται τα όντα στην ολότητά τους, δηλαδή από τον άνθρωπο»⁴³⁹. Στην αισθητική σκέψη του Νίτσε, η τέχνη γίνεται φιλοσοφία και η φιλοσοφία γίνεται τέχνη. Ο συνδυασμός τους κρίκος δεν είναι άλλος από την φαντασία, η οποία είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό τόσο της τέχνης όσο και της νιτσεικής θεώρησης της φιλοσοφίας: «ο φιλόσοφος και ο καλλιτέχνης έχουν ένα κοινό γνώρισμα: Το κείμενο και των δύο είναι το θέατρο της φαντασίας»⁴⁴⁰. Η κατεξοχήν καλλιτεχνική ικανότητα του ανθρώπου είναι να αναμορφώνει εκ νέου το πραγματικό μέσω του φαντασιακού. Κάθε προοπτική, κάθε αξιολόγηση, συνιστά και έναν νέο φιλοσοφικό τόπο, μια μάσκα του κόσμου της πολλαπλότητας και του γίνεσθαι και μέσα από αυτήν φανερώνεται και ταυτόχρονα αποκρύπτεται η αλήθεια της αιώνιας μεταβολής, η ταυτόχρονη παρουσία θεμελίου και αβύσσου στο κέντρο του κόσμου και του παιχνιδιού του. Στο *Πέρα από το καλό και το κακό*, ο Νίτσε σημειώνει χαρακτηριστικά: «Κάθετι που είναι βαθύ αγαπά την μάσκα»⁴⁴¹. Είναι η δύναμη του φαντασιακού που δημιουργεί τις μάσκες. Ο φιλόσοφος-καλλιτέχνης χαρακτηρίζεται από την « ικανότητα δημιουργίας και έκφρασης μέσα από μια πολλαπλότητα από φιλοσοφικούς τόπους που έχουν καταστεί προσωπεία»⁴⁴². Γι' αυτόν, η μάσκα είναι ταυτόχρονα και το πρόσωπο και γνωρίζει πως δεν μπορεί να υπάρξει διάκριση μεταξύ αυτών των δυο. Η μάσκα είναι η μόνη του αλήθεια. Συλλαμβάνει πλήρως τον μεταβατικό και προσωρινό χαρακτήρα της ανθρώπινης προοπτικής και τον

⁴³⁵ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1988, σ. 159.

⁴³⁶ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 502.

⁴³⁷ Όπ. π., σ. 472.

⁴³⁸ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 150.

⁴³⁹ Μ. Heidegger, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, σ. 141.

⁴⁴⁰ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 172.

⁴⁴¹ Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, σ. 73.

⁴⁴² Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 181.

διακρίνει η διαίσθηση της κοσμικής ροής. Το ψέμα δεν του προκαλεί απόγνωση, αλλά αντίθετα του δίνει δύναμη. Άλλωστε, ολόκληρη «η δραστηριότητα της ζωής μοιάζει με μια δύναμη του ψεύτικου, εξαπατών, αποκρύπτει, θαμβώνει, σαγηνεύει»⁴⁴³. Ο φιλόσοφος-καλλιτέχνης καταφάσκει στον προσωρινό χαρακτήρα κάθε αλήθειας και γνωρίζει ότι «η μεταφυσική, η ηθική, η θρησκεία και η επιστήμη δεν είναι παρά «διαφορετικές μορφές ψευμάτων»⁴⁴⁴. Αυτός δεν αντιμετωπίζει την απουσία σταθερότητας, θεμελίου, κέντρου ως κατάρα, αλλά ως πραγματική ευλογία, αφού σε έναν τέτοιο κόσμο ανοίγονται διάπλατα όλες οι δυνατότητες για τον άνθρωπο να δημιουργήσει τη δική του πραγματικότητα, τις δικές του αλήθειες μακριά από μεταφυσικούς διαχωρισμούς και ηθικές αξιολογήσεις. Μέσα από την ερμηνεία, την αξιολόγηση και τη μεταξίωση των αξιών ο άνθρωπος γίνεται συνδημιουργός του κόσμου, καθώς μετέχει της ατέρμονης ροής του. Γι' αυτόν, δεν έχουν σημασία οι έννοιες αλλά οι μεταφορές. Οι μεταφορές είναι για τον καλλιτέχνη «μια εικόνα που αυτός βλέπει στην θέση μιας έννοιας»⁴⁴⁵. Απέναντι στις μεταφυσικές έννοιες, ο φιλόσοφος-καλλιτέχνης προτάσσει την εικόνα, το θέαμα του κόσμου ως παιχνιδιού που ομοιάζει με το παιχνίδι που παίζει ένα μικρό παιδί, φτιάχνοντας και γκρεμίζοντας παλάτια στην άμμο. Στο *Πέρα από το καλό και το κακό*, ο Νίτσε γράφει χαρακτηριστικά: «Ίσως οι πιο επίσημες έννοιες που προκάλεσαν τις μεγαλύτερες διαμάχες και οδύνες (...) να μας φανούν μια μέρα όχι περισσότερο σημαντικές απ' ό,τι φαίνονται σε έναν γέρο τα παιδικά παιχνίδια»⁴⁴⁶. Τόσο η δημιουργία όσο και η καταστροφή είναι το ίδιο αθώες στα μάτια του καλλιτέχνη. Αυτή είναι η κληρονομία του Ηράκλειτου που ενστερνίζεται ο Νίτσε. Η επιθυμία για καταστροφή, για αλλαγή, για γίνεσθαι είναι και αυτή μια όψη του παιχνιδιού του κόσμου. Αυτή η εικόνα μπορεί να απαλλάξει τον άνθρωπο από την μοραλιστική ενοχή και την τυραννία της λογικής. Η απενοχοποίηση της καταστροφής είναι το χρησιμότερο εργαλείο για τον άνθρωπο της τέχνης, καθώς για να χτιστούν οι νέες αξίες θα πρέπει να καταστραφούν οι προηγούμενες, για να καταστραφούν και αυτές με τη σειρά τους αργότερα, στην ασταμάτητη πορεία του παιχνιδιού του χρόνου. Ο καλλιτέχνης αρνείται τις επιστημονικού τύπου προσεγγίσεις του κόσμου και χρησιμοποιεί τη φαντασία και τη διαίσθηση του, εν' ψ προχωρά με βάση τις υποθέσεις δίχως να τον αναστέλλει η έλλειψη σιγουριάς και βεβαιότητας. Ο Νίτσε γράφει για τον καλλιτέχνη, αντιδιαστέλλοντάς τον με τον επιστημονικό άνθρωπο: «Σε ποιά βαθμό η κιβδηλεία, η αδιαφορία προς την αλήθεια και τη χρησιμότητα μπορούν να είναι σημάδια νιότης, «παιδικότητας», σε έναν καλλιτέχνη... Ο συνηθισμένος τρόπος τους, η ανορθολογικότητά τους (...) η σοβαρότητά τους στο παιχνίδι, η έλλειψη αξιοπρέπειας τους. Καραγκιόζης και άγιος πλάι πλάι»⁴⁴⁷. Το πορτραίτο του καλλιτέχνη που σκιαγραφεί ο Νίτσε έρχεται σε

⁴⁴³ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 149.

⁴⁴⁴ Όπ. π., σ. 509.

⁴⁴⁵ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 167.

⁴⁴⁶ Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, σ. 95.

⁴⁴⁷ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 487.

αντίθεση με το πνεύμα της σοβαρότητας της μεταφυσικής, της ηθικής και της θρησκείας και των εκπροσώπων της. Αυτό που υμνείται πλέον είναι η παιδικότητα και τα χαρακτηριστικά της, η «αποδοχή της αναγκαιότητας του παιδιού, της δημιουργικότητας»⁴⁴⁸.

Ο φιλόσοφος-καλλιτέχνης διακρίνεται για τη δύναμη που πηγάζει από τη σωματική του ευρωστία: «η ισχύς ως αίσθημα κυριαρχίας στους μυς, ως ευλυγισία και ευχαρίστηση στην κίνηση, ως χορός, ως ελαφρότητα και πρέστο»⁴⁴⁹. Οι καλλιτέχνες ξεχειλίζουν απο ζωτική ενέργεια και διαθέτουν την σωματική σφριγηλότητα που είναι απαραίτητη για την «αισθητική κατάσταση»⁴⁵⁰, εν αντιθέσει με τους «νηφάλιους», τους «κουρασμένους» και «εξαντλημένους»⁴⁵¹, οι οποίοι εκπροσωπούν τον επιστήμονα, τον λόγιο, δηλαδή το αντίθετο του καλλιτέχνη. Πρόκειται για αυτό που ο Νίτσε ονομάζει *ασκητικό ιδεώδες*, και έχει επικρατήσει στη Δύση εδώ και πολλούς αιώνες. Το ασκητικό ιδεώδες είναι η απάντηση στο ερώτημα του πώς η βούληση, μια δύναμη κατάφασης, μπορεί να στρέφεται ενάντια στον ίδιο της τον εαυτό και να επιζητεί την εξόντωσή της. Ο Deleuze εντοπίζει τη «βούληση τοῦ μηδενός»⁴⁵² και τις «άντενεργές δυνάμεις»⁴⁵³ ως τα συστατικά στοιχεία του ασκητικού ιδεώδους. Χάρη σε αυτά κατασκευάζεται ο υπερβατικός κόσμος του επέκεινα, ενώ υποβιβάζεται ο ενθαδικός κόσμος και η ζωή εντός αυτού. Η επικράτηση των αντενεργών δυνάμεων είναι το μέσο, με το οποίο «ή ζωή όφειλε να άντιφάσκει, να άρνείται, να έκμηδενίζει τόν έαυτό της»⁴⁵⁴. Σε αυτό το ιδεώδες, ο Νίτσε αντιπαραθέτει τη ζωογόνο δημιουργική δύναμη της τέχνης ως νέας αξιοθεσίας, η οποία έρχεται να αντικαταστήσει την *μνησικακία* και την *κακή συνείδηση* που βρίσκονται στις ρίζες της θρησκείας και του μηδενισμού εν γένει, καθώς και να αποτινάξει τα αισθήματα της ενοχής και της ευθύνης. Η ελαφρότητα αντιτίθεται στη βαρύτητα, το γέλιο στην οδύνη, το παιχνίδι στην ευθύνη.

Η έμφαση στη σωματικότητα του καλλιτέχνη αναδεικνύει με ξεκάθαρο τρόπο την αντίμεταφυσική διάσταση της οντολογίας του παιχνιδιού στον Νίτσε. Υπό το πρίσμα αυτής, η παραδοσιακή οντολογία και φιλοσοφία, αλλά και η θρησκεία, έχουν υποβαθμίσει την σημασία του σώματος αφού αυτό θεωρείται ως άμεσα συνδεδεμένο με τον κόσμο του γίνεσθαι και της αλλαγής ο οποίος καταδικάζεται τόσο από τον χριστιανισμό όσο και από τη μεταφυσική φιλοσοφία γενικότερα. Το σώμα δέχτηκε τις «ιερατικές και μεταφυσικές συκοφαντίες εναντίον των αισθήσεων»⁴⁵⁵. Ο Νίτσε αποκαθιστά το ρόλο των αισθήσεων και του σώματος

⁴⁴⁸ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 118.

⁴⁴⁹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 474.

⁴⁵⁰ Όπ. π. , σ. 475.

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 141.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 472.

υποστηρίζοντας ότι: «οι καλλιτέχνες αν αξίζουν κάτι, είναι (και σωματικά) δυνατοί, ξέχειλοι από ενέργεια»⁴⁵⁶.

Η δύναμη του καλλιτέχνη είναι αποτέλεσμα του αισθήματος της *μέθης*, δηλαδή της «εσωτερικής ανάγκης να κάνεις τα πράγματα αντανάκλαση της δικής σου τελειότητας»⁴⁵⁷. Ο καλλιτέχνης που μεταμορφώνει τον εαυτό του δύναται να μεταμορφώσει και τον κόσμο, ή όπως γράφει ο Νίτσε: «ο άνθρωπος γίνεται ο μεταμορφωτής της ενθαδικής ύπαρξης όταν μαθαίνει να μεταμορφώνει τον εαυτό του»⁴⁵⁸. Ο Λαμπρέλλης επισημαίνει: «Στη βάση του το αισθητικό φαινόμενο είναι απλό: ... αφήστε οποιονδήποτε να μετασχηματίσει τον εαυτό του και να μιλήσει μέσα από άλλα σώματα και ψυχές και θα είναι ένας δραματουργός»⁴⁵⁹. Ο καλλιτέχνης καλείται να υποτάξει το προσωπικό του χάος, να του δώσει μορφή, όχι μια αλλά όσες περισσότερες μπορεί κατ' αναλογία προς τη διαμόρφωση των μορφών του κόσμου μέσα από το παιχνίδι του.

Ετσι, ο καλλιτέχνης αμφισβητεί την έννοια του υποκειμένου ως μιας σταθερής και αυτόνομης οντότητας και υποστηρίζει ότι αυτή είναι ακόμα μια ανθρώπινη, φαντασιακή επινόηση. Το «εγώ» δεν υπάρχει, όπως δεν υπάρχει και το φαινομενικό. Ο Fink αναφέρει σχετικά: «το πράγμα είναι μια ανθρώπινη εφεύρεση της διάνοιας, τίποτα άλλο. Ο άνθρωπος προβάλλει τον εαυτό του στα πάντα (...) Η έννοια της ουσίας είναι αποτέλεσμα της έννοιας του εγώ»⁴⁶⁰.

Ο καλλιτέχνης μεταμορφώνεται, μέσω της μίμησης, σε πολλαπλά πρόσωπα πιστεύοντας πως: « η αξία ενός πράγματος έγκειται σε εκείνο τι σκιώδες υπόλειμμα που βγάζει κανείς από τα χρώματα, τη μορφή, τον ήχο, τις ιδέες»⁴⁶¹. Πάνω στο ίδιο θέμα, ο Λαμπρέλλης επισημαίνει: «για να δημιουργήσει ο δημιουργός τον εαυτό του, πρέπει να είναι μια σειρά από πρόσωπα»⁴⁶². Παίζοντας και διαμορφώνοντας την πραγματικότητα αλλά και τον ίδιο του τον εαυτό, ο καλλιτέχνης υπερβαίνει τα όρια της υποκειμενικότητάς του, παύει να είναι απλώς ένα απόσπασμα του κόσμου και ενώνεται με την ουσία και το παιχνίδι του που συνεπάγεται την αδιάκοπη μεταμόρφωση. Αυτή η «εμπειρία σύμπτωσης»⁴⁶³, την οποία θα εξετάσουμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, μεταξύ ανθρώπου και κόσμου φτάνει στο σημείο της οριστικής του απορρόφησης από το παιχνίδι. Σε αυτή την περίπτωση το υποκείμενο εκμηδενίζεται ολοκληρωτικά.

⁴⁵⁶ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 474.

⁴⁵⁷ Όπ. π., σ. 477.

⁴⁵⁸ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 489.

⁴⁵⁹ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 167.

⁴⁶⁰ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 149.

⁴⁶¹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 350.

⁴⁶² Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, σ. 177.

⁴⁶³ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 101.

9.2 Η αιώνια επιστροφή: Ο χρόνος στη σκέψη του Νίτσε

Όπως διαπιστώσαμε στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας, ο Νίτσε ακολουθεί πιστά τον Ηράκλειτο στη θεώρηση του κόσμου ως ενότητας μεταξύ ενός και πολλών, με άλλα λόγια του κόσμου ως γίνεσθαι. Ο Νίτσε απορρίπτει την ιδέα του άχρονου είναι και της αιωνιότητας, η οποία συναντάται στην φιλοσοφία των μεταφυσικών στοχαστών. Αυτοί θέτουν μια αρχή, ένα κέντρο, μια πηγή η οποία ζωογονεί τον υπαρκτό κόσμο, όντας η ίδια πλήρως ανεξάρτητη από αυτόν και είναι αυτή που «γεννά» και τον χρόνο, που υπάρχει μόνο στον κόσμο που βιώνουμε εμπειρικά και αισθητά. Η «πρώτη αρχή», όμως, του κόσμου, είναι άχρονη, σταθερή και απόλυτη, δεν έχει αρχή και τέλος και θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο χρόνος δεν την αφορά καν. Συνεπώς, η αλλαγή που μαρτυρούμε μέσω των αισθήσεων μέσα στον κόσμο είναι κάτι που αφορά το κόσμο των φαινομένων και όχι τον «αληθινό» κόσμο.

Ο Νίτσε αντιθέτως, πιστεύει, ότι «η αλλαγή ανήκει στην ουσία άρα και η χρονικότητα»⁴⁶⁴. Πώς όμως αντιλαμβάνεται την κίνηση του χρόνου; Η απάντηση είναι τη συλλαμβάνει ως *αιώνια επιστροφή του ομοίου*. Αυτή συνιστά την κορυφαία νιτσεϊκή διδασκαλία, καθώς είναι « η σκέψη που σκέπτεται το χάος»⁴⁶⁵, όπως και η σκέψη που τολμά να συλλάβει το μηδεν, την άβυσσο, την απουσία θεμελίου του κόσμου όσο και του ανθρώπου.

Η σκέψη της αιώνιας επιστροφής συνεπάγεται ότι το οτιδήποτε συνέβη άπαξ, θα επαναληφθεί ξανά άπειρες φορές , ίδιο και απαράλλακτο: «Το κάθετι γίνεται και επιστρέφει αιωνίως- είναι αδύνατη η διαφυγή»⁴⁶⁶. Σύμφωνα με αυτά, το παρελθόν και το μέλλον είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο που θυμίζει « φίδι που δαγκώνει την ουρά του»⁴⁶⁷. Κάθε στιγμή ακολουθείται από και ακολουθεί έναν άπειρο αριθμό στιγμών, οι οποίες κινούμενες κυκλικά ενώνουν το παρελθόν με το μέλλον: «Εφόσον κάθε στιγμή προηγείται από μια αιωνιότητα, τότε οτιδήποτε μπορεί να συμβεί, πρέπει να έχει ήδη συμβεί»⁴⁶⁸.

Σε αντίθεση με τη μεταφυσική, γραμμική αντίληψη του χρόνου, ο Νίτσε υιοθετεί, ακολουθώντας και σε αυτό το σημείο τον Ηράκλειτο, την *κυκλική* πορεία του: «ο κόσμος ως κυκλική κίνηση που έχει ήδη επαναλάβει τον εαυτό της απείρως συχνά

⁴⁶⁴ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 611.

⁴⁶⁵ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μή μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, σ. 109.

⁴⁶⁶ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 607.

⁴⁶⁷ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 74.

⁴⁶⁸ Όπ. π. , σ. 77.

και παίζει το παιχνίδι επ' άπειρον»⁴⁶⁹. Η κυκλική κίνηση του χρόνου συμβαίνει μέσα σε ένα χαοτικό σύμπαν, που στέκει αδιάφορο προς οποιαδήποτε τελολογία. Το δημιουργικό και συνάμα καταστροφικό παιχνίδι των μορφών της φαινομενικότητας, των προσώπων και προσωπειών του δεν έχει αρχή, ούτε τέλος. Η συνύπαρξη χάους και κύκλου, η οποία μπορεί σε πρώτη ματιά να φαίνεται ως αντιφατική και όπως γράφει ο G. Deleuze, είναι μια ιδέα «πού πρώτος ο 'Ηράκλειτος προαισθάνθηκε»⁴⁷⁰, δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση μια τελολογική αντίληψη της πορείας του κύκλου που του επιβάλλεται από κάποια εξωτερική αρχή. Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως είδαμε σε ότι προηγήθηκε, το γίνεσθαι «δέν «κρίνεται», δέν μπορεί νά κριθεῖ (...) εἶναι δίκαιο καί εχει ἐντός του τόν δικό του νόμο»⁴⁷¹. Έτσι, ο κύκλος δεν συνεπάγεται κανενός είδους τελικότητα και «ο κόσμος δεν έχει σκοπό, τελική κατάσταση και είναι ανίκανος για είναι»⁴⁷². Η ορθολογική αντιστοιχία μεταξύ αιτιότητας και τελικότητας, αντικαθίσταται από αυτήν μεταξύ τυχειότητας (χάους) και αναγκαιότητας (κύκλου), ή αλλιώς από «τό διονυσιακό ζεύγος τυχαῖο-μοίρα»⁴⁷³. Ο νόμος και το χάος συνυπάρχουν εντός του κόσμου, δίχως το ένα να αποκλείει το άλλο.

Η προσπάθεια του Νίτσε εστιάζει στην απενοχοποίηση του κόσμου και της ύπαρξης, μια ενοχή που επέβαλλε η ιδέα ενός δήθεν σκοπού για τον κόσμο και η οποία, τις περισσότερες φορές, καθοριζόταν από μια υπερβατική οντότητα, όπως είναι ο χριστιανικός θεός. Ο Νίτσε, μέσα από την θεώρηση του χρόνου ως αιώνιας επιστροφής του ομοίου στοχεύει στη διακήρυξη της *αθωότητας του γίνεσθαι*, σκέψη που αποδίδει στον Ηράκλειτο: «Ότι είδε αυτός (ο Ηράκλειτος), την παρουσία του νόμου στο γίνεσθαι και του παιχνιδιού στην αναγκαιότητα, πρέπει να είναι αντικείμενο θέασης σε όλη την αιωνιότητα. Σήκωσε την αυλαία στο πιο μεγαλειώδες απ' όλα τα θεάματα»⁴⁷⁴.

9.3 Η ανάδυση του Υπερανθρώπου

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναφέραμε σε γενικές γραμμές, την νιτσεική θεωρία της αιώνιας επιστροφής του ομοίου σε κοσμολογικό επίπεδο. Τι συνέπειες έχει όμως η συγκεκριμένη σκέψη για τον άνθρωπο, για το υποκείμενο εντός του κόσμου του γίνεσθαι; Σύμφωνα με τον Νίτσε η στάση του ανθρώπου απέναντ στην αιώνια επιστροφή, η κατάφαση ή η αρνηση σε αυτήν καθορίζει την συνολική του στάση απέναντι στην ζωή και τον κόσμο.

⁴⁶⁹ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 613.

⁴⁷⁰ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 49.

⁴⁷¹ Όπ. π., σ. 49.

⁴⁷² Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 609.

⁴⁷³ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σ. 47.

⁴⁷⁴ Φρ. Νίτσε, *Κείμενα για την Ελλάδα*, σ. 168.

Αυτο ισχύει επειδή εάν τα πάντα επιστρέφουν ίδια επ' άπειρον, τότε ο άνθρωπος θα ζει αιωνίως την ίδια και απaráλλαχτη ζωή, δίχως την παραμικρή αλλαγή. Θα βιώνει τις ίδιες στιγμές και θα ανακυκλώνεται η οδύνη και ο πόνος που χαρακτηρίζουν την ενδοκοσμική ύπαρξη. Γι' αυτό η κατάφαση στην αιώνια επιστροφή ισοδυναμεί με την υψιστη κατάφαση στον κόσμο των φαινομένων. Οποιαδήποτε ελπίδα προς ένα μετακοσμικό επέκεινα, όπως αυτό που ευαγγελίζονται οι υποστηρικτές της μεταφυσικής και της θρησκείας θα πρέπει να εγκαταλειφθεί, αφού δεν είναι τίποτα άλλο από άρνηση του κόσμου των φαινομένων. Ο άνθρωπος θα πρέπει να αποτινάξει τα βάρη που έχει φορτωθεί από την μετακοσμικότητα και την ηθική για να αντέξει την ιδέα της αιώνιας επιστροφής. Ο Νίτσε θέτει ως πρώτη προϋπόθεση την «επαναξιολόγηση όλων των αξιών»⁴⁷⁵, πράγμα που σημαίνει το γκρέμισμα των αρνητικών προς το φαινόμενο της ζωής, μεταφυσικών εννοιών και αξιολογήσεων. Θα πρέπει, δηλαδή να έχει πλήρως συνειδητοποιήσει τον *θάνατο του θεού*, το τέλος δηλαδή της ελπίδας και της αναζήτησης για κάθε είδους μετακοσμικότητα. Εάν αυτό δεν συμβεί, τότε η αιώνια επιστροφή θα φαντάζει για τον άνθρωπο ως η «σκληρότερη ιδέα»⁴⁷⁶. Η αντίληψη του προοπτικού χαρακτήρα της γνώσης, των πραγμάτων ως μορφοποιήσεων της *θέλησης για δύναμη*, καθώς και η «ελευθερία από την ηθική»⁴⁷⁷ είναι οι προϋποθέσεις που θα πρέπει να πληροί ο άνθρωπος για να ξεπεράσει τον ίδιο του τον εαυτό, να γίνει *υπεράνθρωπος*. Ο Fink γραφεί γι' αυτόν: «Ο υπεράνθρωπος είναι η ανθρωπότητα που έχει συνειδητοποιήσει τον θάνατο του θεού, την θέληση για δύναμη και την αιώνια επιστροφή»⁴⁷⁸.

Πέραν αυτού, ο υπεράνθρωπος του Νίτσε θα πρέπει να υπερβεί ακόμα ένα εμπόδιο για να ενωθεί με το κοσμικό γίνεσθαι που έχει τον χαρακτήρα του παιχνιδιού. Θα πρέπει να απωλέσει την ίδια του την υποκειμενικότητα, να διαγράψει τον εαυτό του. Αυτό είναι το τίμημα της κατάφασης στην αιώνια επιστροφή, η θυσία που πρέπει να επιτελέσει ο άνθρωπος για να μετάσχει στη διονυσιακή αλήθεια του κόσμου και να γίνει παίκτης στο παιχνίδι του. Η προσέγγιση ανθρώπου και κόσμου «γίνεται με έναν τρόπο τέτοιο, τόσο οριακό ώστε να εξασφαλίζει την άρση της διάκρισης μεταξύ υποκειμένου και κόσμου»⁴⁷⁹. Το υποκείμενο πρέπει λοιπόν να εκλείψει πλήρως. Όπως δεν υπάρχει σταθερό θεμέλιο για τον κόσμο, δεν υπάρχει και σταθερό θεμέλιο για τον εαυτό.

Με την επαφή ανθρώπου και κόσμου, ο πρώτος θα πάψει να διακρίνεται από τα υπόλοιπα όντα, η αρχή της εξατομίκευσης δεν θα ισχύει πλέον και ο άνθρωπος θα έχει ενωθεί με την κοσμική κίνηση, την κίνηση του χρόνου, η οποία παίζει το δημιουργικό και ταυτόχρονα καταστροφικό παιχνίδι, με την ίδια αθωότητα που ένα

⁴⁷⁵ Φρ. Νίτσε, *Η θέληση για δύναμη*, σ. 608.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Όπ. π., σ. 608-9.

⁴⁷⁸ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 169.

⁴⁷⁹ Δ.Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατευθυνσης του στοχασμού*, σ. 101.

παιδί παίζει με την άμμο στην θάλασσα. Ο Fink χρησιμοποιεί τον όρο « εκστατικό άνοιγμα» για να αποδώσει ερμηνευτικά την επαφή του ανθρώπου με τον κόσμο: «Η ανθρώπινη φύση μπορεί να συλληφθεί μονάχα μέσω του παιχνιδιού, εάν ο άνθρωπος νοηθεί μέσα στο εκστατικό του άνοιγμα προς τον υπάρχοντα κόσμο και όχι ως ένα πράγμα ανάμεσα σε άλλα πράγματα»⁴⁸⁰. Αυτή η εμπειρία της «εκστατικής» ταύτισης ανθρώπου-κόσμου, «για την οποία η “χαρούμενη κατάφαση” αποτελεί τη λεκτικά ήπια μορφή έκφρασή της»⁴⁸¹, είναι που μετατρέπει τον άνθρωπο σε υπεράνθρωπο, το υποκείμενο σε κοσμικό παίκτη. Αυτός αντιλαμβάνεται τις φαινομενικές μορφές των πραγμάτων ως ψευδαισθήσεις, γνωρίζει ότι στερούνται οποιασδήποτε εξωτερικής θεμελίωσης και αυτό όχι μόνο δεν τον τρομάζει ή τον καταποντίζει, αλλά τον ωθεί προς την κορυφαία ανθρώπινη δραστηριότητα, δηλαδή την καλλιτεχνική δημιουργία. Εφόσον η κάθε ερμηνεία είναι ανθρώπινο δημιούργημα και δεν υπάρχει τίποτα πέρα και πάνω από αυτό που να την περιορίζει, τότε μπορεί ο ίδιος ο άνθρωπος να δημιουργήσει τον κόσμο, να γίνει ο ίδιος καλλιτέχνης και ο κόσμος ένα έργο τέχνης. Τότε θα αντιληφθεί ότι « τα πάντα πάνω στα οποία άσκησε το μάτι του πνεύματος τη βαθύτητα και την οξύτητά του να μην ήταν μια ευκαιρία για την άσκησή του, ένα παιχνίδι κάτι για παιδιά και παιδαριώδες (...) και ίσως (...) να χρειάζεται τότε ένα άλλο παιχνίδι και άλλους μπελάδες, αφού είναι ακόμα αρκετά παιδί, ένα αιώνιο παιδί»⁴⁸².

⁴⁸⁰ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, σ. 171.

⁴⁸¹ Δ. Ν. Λαμπρέλλης, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατευθυνσης του στοχασμού*, σ. 111.

⁴⁸² Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, σ. 95.

Συμπεράσματα- Η ανάδυση της Μεταφιλοσοφίας

Εάν θελήσουμε να ανακεφαλαιώσουμε και να συνοψίσουμε τη σημασία που παίρνει το παιχνίδι στην φιλοσοφική σκέψη, τόσο του Ηράκλειτου όσο και του Νίτσε, θα πρέπει να το αντιπαραβάλλουμε με διαφορετικές από αυτό φιλοσοφικές θεωρήσεις, ώστε να καταστούν ευδιάκριτες οι πολλαπλές αποχρώσεις της συγκεκριμένης ιδέας. Μ' αυτό τον τρόπο θα καταφέρουμε να διακρίνουμε την ριζοσπαστικότητα της εν λόγω σκέψης, καθώς και την επίδραση που αυτή άσκησε στον φιλοσοφικό στοχασμό εν γένει.

Στρεφόμαστε αρχικά στον Ηράκλειτο, ο οποίος ήταν ο πρώτος από τους φιλοσόφους που απέδωσε εξέχουσα σημασία στο παιχνίδι και συμβόλισε με αυτό τον ένα και μοναδικό κόσμο, που είναι αναπόσπαστα δεμένος με την χρονικότητα. Ο κόσμος και ο χρόνος βρίσκονται σε άρρηκτη ενότητα στην σκέψη του Εφέσιου και δεν θα πρέπει να τα αντιλαμβανόμαστε ως δύο διακριτές και αυτόνομες οντότητες. Το ίδιο συμβαίνει με το είναι και το γίνεσθαι, τα οποία συνιστούν την ενότητα του, μοναδικού, κόσμου. Η φύση συλλαμβάνεται ως το εν- όλον, ή αλλιώς «ως η ενότητα-πολλαπλότητα όλων όσων είναι και αποκαλύπτονται και όλων όσων δεν είναι και αποκρύπτονται»⁴⁸³. Για τον Ηράκλειτο, ο κόσμος είναι ο χρόνος και ο χρόνος είναι το γίνεσθαι, δηλαδή η ασταμάτητη κοσμική ροή, η αέναη μεταβολή του συμπαντος και των όντων εντός του. Πηγή της κοσμικής κίνησης δεν είναι άλλη από τη σύγκρουση των αντιθέτων που ενυπάρχει σε κάθε πράγμα. Η σκέψη του Ηράκλειτου ξετυλίγεται πριν από την μετακοσμική επιβολή της αιωνιότητας και της ακίνησias του είναι που υποτάσσει την χρονικότητα και την αρνητικότητα. Η θεωρία του γίνεσθαι έρχεται σε σύγκρουση με την θεωρία του είναι, όπως την συνέλαβε ο Παρμενίδης. Σύμφωνα με τον τελευταίο, η κίνηση είναι μια ψευδαίσθηση αφού το μόνο υπαρκτό είναι το σταθερό και άχρονο είναι. Οι αισθήσεις στον βαθμό που μαρτυρούν την κίνηση και την αλλαγή, ψεύδονται. Ο Παρμενίδης, όπως και ο Αριστοτέλης, αρνείται κατηγορηματικά την ύπαρξη της αντίφασης και της αντίθεσης, της κινητήριας δύναμης του κόσμου. Ο κόσμος είναι και δεν μπορεί να μην είναι. Αντίθετα, ο Ηράκλειτος, αποδέχεται την ύπαρξη του μη-είναι, στο οποίο αποδίδει την ίδια σημασία με το είναι, αφού είναι η μεταξύ τους διάδραση, με άλλα λόγια το παιχνίδι τους, αυτό που συνιστά την ενότητα του αέναα εν γίνεσθαι κόσμου. Έτσι, για πρώτη φορά στην ιστορία του φιλοσοφικού στοχασμού αποδίδεται οντολογική σημασία και αξία στο αντίθετο του είναι, δηλαδή στο μη-είναι και στην άρνηση, καθώς είναι η ένταση μεταξύ του είναι και της άρνησής του που συνιστά την κινητήριο δύναμη του κοσμικού γίνεσθαι.

Όπως διαπιστώσαμε, η παρμενίδεια θεωρία αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο της παραδοσιακής φιλοσοφικής οντολογίας και μεταφυσικής, την οποία θα θεμελιώσει

⁴⁸³ Α. Καρπούζος, *Μεταμορφώσεις της σκέψης- Οι Προσωκρατικοί*, σ. 11.

αργότερα ο Πλάτωνας. Αυτή κυριάρχησε στη δυτική σκέψη για πάνω από 20 αιώνες, για να δεχτεί την σφοδρή κριτική του Φρειδερίκου Νίτσε στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Αυτό που χαρακτηρίζει την νιτσεική σκέψη, είναι η προσπάθεια να εγκαινιάσει μια νέα φιλοσοφία που δεν θα βασίζεται σε υπερφυσικά ή μετακοσμικά στηρίγματα, αλλά θα καταφάσκει στον κόσμο του εδώ και τώρα, στη Γη. Βασική επιδίωξη του Νίτσε είναι να δώσει μια καταφατική απάντηση στο ερώτημα: «Μπορούμε ξεφύγουμε από την παθολογία της αλήθειας και τη σκιά του θεού;».

Για να απαντήσει σε αυτό το κεφαλαιώδους σημασίας ερώτημα, ο Νίτσε θα εμβαθύνει καταρχάς στην αισθητική σκέψη και θα ερμηνεύσει τον ίδιο τον κόσμο ως το παιχνίδι που παίζει ο Διόνυσος με τον Απόλλωνα ή με άλλα λόγια το παιχνίδι μεταξύ χάους και μορφής, το οποίο και παράγει τον κόσμο της φαινομενικότητας, τον έναν και μοναδικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Νίτσε «τα πάντα είναι παιχνίδι και φαινομενικότητα»⁴⁸⁴ και τίποτα περισσότερο από αυτά. Σε αυτό το σημείο συμφωνεί απόλυτα με τον Ηράκλειτο, για τον οποίο ο κόσμος είναι ένας και μοναδικός, ενώ κάθε προσπάθεια διαχωρισμού του από έναν άλλο υπερφυσικό, καταδικάζεται ως *μεταφυσική άρνηση* του κόσμου των αισθήσεων. Ο Γερμανός στοχαστής αποδίδει κορυφαίο ρόλο στον αισθητικό παράγοντα, καθώς επιθυμεί να αναβαθμίσει τη σημασία του εμπειρικά αισθητού κόσμου που είχε συστηματικά υποβαθμιστεί κατά την εξέλιξη της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης. Το παιχνίδι που παίζει ο Διόνυσος με τον Απόλλωνα γεννά τις μορφές του κόσμου της φαινομενικότητας, αλλά και τις καταστρέφει, απορροφώντας κάθε μορφή στο αρχέγονο, πρωταρχικό χάος. Ο Νίτσε είδε το παιχνίδι ως απόλυτα *αθώο*, άρα ως το καταλληλότερο αντίδοτο στις μεταφυσικές και ηθικές κοσμοθεωρίες, οι οποίες αντιμετώπιζαν τον εμπειρικό κόσμο ως έκπτωση από τον αληθινό, ιδεατό κόσμο και την καταστροφή, όπως και την οδύνη του κόσμου ως τιμωρία για αυτήν την έκπτωση. Το παιχνίδι είναι η απάντηση στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, το αντίβαρο στην χριστιανική κοσμοθεώρηση, είναι η κατάφαση στον κόσμο απέναντι στην αρνήση της οντοθεολογίας. Το νιτσεικό παιχνίδι τολμά να πει *Ναι*, να καταφάσκει στην κατάσταση και σε αυτό που οι άνθρωποι βρίσκουν φρικτό, να αντικρύζει την άβυσσο ενός κόσμου δίχως εξωτερικό θεμέλιο, όχι με μοιρολατρεία και τρόμο αλλά με *χαρά*. Το συμπαντικό γίνεσθαι συνδέεται με την χαρά και την απαλλαγή από το βάρος της ενοχής που συνεπάγονταν οι πρότερες φιλοσοφικές θεωρίες. Ο Κ. Αξελός, υποστηρίζει ο Νίτσε επιχειρήσει να «ἀνατρέψει τήν φιλοσοφική κυριαρχία τοῦ Λόγου»⁴⁸⁵ και συνεχίζει, γράφοντας ότι ύστερα από αυτόν η φιλοσοφία αναζήτησε έναν νέο τρόπο επικοινωνίας με τον κόσμο, μια επικοινωνία που θα είναι μια «συμπεριφορά στοχαστική, ποιητική καί δημιουργική»⁴⁸⁶ και θα συλλαμβάνει τον κόσμο ως τον «ὀρίζοντα τοῦ χρόνου»⁴⁸⁷ που πέρα από αυτόν δεν

⁴⁸⁴ J. Brun, *Ηράκλειτος*, σ. 34.

⁴⁸⁵ Κ. Αξελός, *Άνοιχτή συστηματική*, μτφ. Ν. Φωκάς, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», Ἀθήνα, 2003, σ. 11.

⁴⁸⁶ Ὅπ. π. , σ. 13.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

βρίσκεται τίποτα. Η κατάφαση στον κόσμο σημαίνει ταυτόχρονα την κατάφαση στον χρόνο, ο οποίος δεν κινείται γραμμικά αλλά *κυκλικά*. Ο χρόνος, όπως και ο κόσμος, είναι άπειρος και αυτό συνεπάγεται ότι κάθετι το οποίο συμβαίνει πρόκειται να συμβεί ξανά και ξανά σε μια *αιώνια επανάληψη*. Η μεγάλη πρόκληση για τον άνθρωπο είναι να βρεί την δύναμη ώστε αυτή η επανάληψη να μην αποτελεί ένα δυσβάσταχτο άγχος, αλλά πηγή χαράς. Ο σκοπός του δεν πρέπει να είναι άλλος από το να φτάσει στο σημείο να επιθυμεί την επανάληψη της κάθε στιγμής που ζεί, αιώνιας. Μόνο τότε ο άνθρωπος θα έχει μεταμορφωθεί σε *υπεράνθρωπο*.

Ενάντια στην οντοθεολογική φιλοσοφία που θεμελιώνει ο Πλάτωνας και στην οποία δεσπόζει η υποτίμηση του φαινομενικού κόσμου, αλλά και στον ιδεαλισμό και τον υλισμό, το παιχνίδι αντιστοιχεί σε μια νέα σκέψη, την οποία ο Αξελός ονομάζει ως *μεταφιλοσοφία*. Η μεταφιλοσοφία, σε αντίθεση με τα μεταφυσικά και τα ιδεαλιστικά συστήματα σκέψης, δεν φιλοδοξεί να εξηγήσει το όλον του γίνεσθαι-κόσμου. Βρίσκεται πέρα από κάθε είδους διαχωρισμό και είναι μια σκέψη που ξεδιπλώνεται εντός του κόσμου και για τον κόσμο. Επίσης είναι μια σκέψη «άνοιχτή», δηλαδή «άνοιγει τον χώροχρόνο τών ερωτηματικών απαντήσεων καί προσανατολίζει τό παιχνίδι τους»⁴⁸⁸. Ο στόχος δεν είναι να διαφωτιστεί ο άνθρωπος με πάσης φύσεως απαντήσεις που θα του προσφέρουν στήριγμα και παρηγοριά στις αγωνίες της ύπαρξης. Στη μεταφιλοσοφία, η ερώτηση αποκτά μεγαλύτερη σημασία από την απάντηση. Ολόκληρος ο κόσμος «αποτελεί μια αινιγματική ερώτηση που διατηρείται δραματικά ανοιχτή»⁴⁸⁹. Πρέπει να δούμε την ιστορία της φιλοσοφίας υπό μία νέα προοπτική, η οποία θα μας προσφέρει τη δυνατότητα να ανοιχτούμε προς τα «θραύσματα και τις έκρήξεις τής ολότητας (τῆς οποίας το ἄλλο ὄνομα εἶναι μηδέν, τίποτα), στους ρυθμούς του χρόνου»⁴⁹⁰. Η μεταφιλοσοφική σκέψη είναι μια σκέψη αποσπασματική, όπως αποσπασματική είναι και η κάθε ύπαρξη, καθώς όλοι μας είμαστε μονάχα αποσπάσματα του μεγάλου κόσμου και του χρόνου, με άλλα λόγια είμαστε τα μέρη ενός συνόλου ή αλλιώς μή ολικές όψεις της ολότητας. Έτσι είναι αδύνατον για την σκέψη να προσφέρει *συνολικές* απαντήσεις. Θα είναι και αυτές κατακερματισμένες, αρνούμενες την μεταφυσική φιλοδοξία του απόλυτου και του υπερχρονικού. Δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να συλλάβουμε τον κόσμο και το χρόνο ως ολότητα, αλλά μονάχα τις όψεις που μας επιτρέπει να γνωρίσουμε το *ξετύλιγμα* του παιχνιδιού του. Συνεπώς, τα ανθρώπινα παιχνίδια είναι πάντοτε μερικά και πρέπει να διακρίνονται από το μεγάλο παιχνίδι της ολότητας του κόσμου. Η μεταφιλοσοφική σκέψη είναι προσαντολισμένη στην απάντηση του «ερωτήματος των ερωτημάτων», του αινίγματος του κόσμου, γνωρίζοντας όμως ότι δεν υπάρχει κάποια οριστική, τελική, απάντηση. Η ίδια η γλώσσα είναι και αυτή ανεπαρκής και αδυνατεί να συλλάβει στην ολότητά του το παιχνίδι αφού αυτό δεν εξαντλείται σε

⁴⁸⁸ Κ. Αξελός, *Άνοιχτή συστηματική*, σ. 147.

⁴⁸⁹ Α. Καρπούζος, *Μεταμορφώσεις της σκέψης- Οι Προσωκρατικοί*, σ. 13.

⁴⁹⁰ Όπ. π. , σ. 9.

καμία από τις ονομασίες και τις ερμηνείες του κόσμου. Όλες οι απαντήσεις είναι καταδικασμένες να παραμένουν πάντα ερωτηματικές, με άλλα λόγια ανοιχτές. Στις τελευταίες σελίδες του έργου του *Άνοιχτή συστηματική*, ο Αξελός καταλήγει: «Δέν υπάρχει κυρίαρχος τρόπος τοῦ χρόνου τοῦ Κόσμου, οὔτε ἰδανικό ἢ πραγματικό ἄθροισμα, στό ὁποῖο θά μπορούσαμε νά ἐργαστοῦμε με ἕναν τρόπο μονο-πολυπλευρικό. Ἡ συμπαντική συνδυαστική εἶναι κάτι πού πάντα θά αναμένεται»⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Κ. Αξελός, *Άνοιχτή συστηματική*, σ. 148.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1) Αλατζόγλου- Θέμελη, Κ., «Προσωκρατικοί: Οι μακρινοί πρόγονοι της διαλεκτικής», *Ουτοπία* (66), 2005, σ. 25-43.
- 2) Αξελός, Κ., *Άνοιχτή συστηματική*, μτφ. Ν. Φωκάς, Βιβλιοπωλείον τῆς «Ἑστίας», Αθήνα, 2003.
- 3) Αξελός, Κ., «*Αυτοβιογραφικές*» σημειώσεις, μτφ. Κ. Δασκαλάκη, Νεφέλη, Αθήνα, 1998.
- 4) Αξελός, Κ., *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία*, μτφ. Δ. Δημητριάδης, Εξάντας Αθήνα, 1974.
- 5) Αξελός, Κ., *Πρός τήν Πλανητική σκέψη*, μτφ. Φ. Αμπατζοπούλου, Π. Παπαδόπουλου, Λ. Σκάμη, Βιβλιοπωλείον τῆς «Ἑστίας», Αθήνα, 1985.
- 6) Axelos, K., "Play as the System of Systems", *SubStance* (8), 1979, σ. 20-24.
- 7) Auobindo, S., *Ηράκλειτος*, μτφ. Μ. Παπαδιαμαντοπούλου, Πύρινος κόσμος, Αθήνα, 2003.
- 8) Beardsley, C., *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Νεφέλη, Αθήνα, 1989.
- 9) Βεΐκος, Θ., *Οι Προσωκρατικοί*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1988.
- 10) Brun, J., *Ηράκλειτος*, μτφ. Σ. Διαμαντή και Π. Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα, 1987.
- 11) Cohen, D., *The Development of Play*, Routledge, London and New York, 2001.
- 12) Carce, J., *Finite and Infinite games: A Vision of Life as Play and Possibility*, Ballantine Books, 1986.
- 13) Deleuze, G., *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα, 2002.
- 14) Derrida, J., *Writing and Difference*, Routledge, London, 2005, σ. 351-370.
- 15) Δενδρινός, Ν., *Ηράκλειτος- Κήρυγμα για στάση ζωής*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1966.
- 16) Dursun, Y., "The Onto-Theological Origin of Play: Heraclitus and Plato", *Lingua ac communitas* (17), 2007, σ. 69-78.
- 17) Δουατζής, Γ., *Το σπασμένο παιχνίδι- Η τελευταία συνέντευξη του Κώστα Αξελού*, Καπον, Αθήνα, 2011.
- 18) Diels, H., -Kranz, W., *Οί Προσωκρατικοί: Οί μαρτυρίες και τὰ ἀποσπάσματα*, τόμος Α', Απόδοση στα νέα ελληνικά: Β. Α Κύρκος, Εκδ. Δ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα, 2007.
- 19) Eden, S., "Eugen Fink and the Question of the World", *Parhessia* (5), 2008, σ. 48-59.
- 20) Ζιλσόν, Ε., *Το ον και η ουσία*, μτφ. Θ. Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη, 2009.
- 21) *Ηράκλειτος: Άπαντα*, Πρόλογος- μτφ. αποσπασμάτων: Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, Εισαγωγή: W.K.C. Guthrie, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2010.

- 22) Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, trans. G. Weinsheimer, D. Marshall, Bloomsbury Academic, New York, 2013.
- 23) Geldard, R., *Ηράκλειτος: Ο «σκοτεινός» φιλόσοφος*, μτφ. Σ. Λειβαδοπούλου, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη, 2000.
- 24) Gomperz, T., *The Greek Thinkers (Vol. 1)*, Forgotten Books, London, 2012.
- 25) Fink, E., *Nietzsche's Philosophy*, trans. G. Richter, Continuum, New York, 2003.
- 26) Fink, E., "Oasis of Happiness: Thoughts Toward an Ontology of Play", *Yale French Studies* (41), 1968, σ. 19-30.
- 27) Fink, E., "The Ontology of Play", *Philosophy Today* (4), 1960, σ. 95-109.
- 28) Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Verlag Karl Alber, Munchen, 2010.
- 29) Hans, J. S., *The Play of the World*, University of Massachussets Press, Boston, 1981.
- 30) Heidegger, M., *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφ. Χ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα, 1973.
- 31) Heidegger, M., *Early Greek Thinking*, Harper and Row Publishers, San Francisco, 1984.
- 32) Heidegger, M., Fink, E., *Heraclitus Seminar*, trans. C.- H. Seibert, Northwestern University Press, Illinois, 1993.
- 33) Heidegger, M., *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, μτφ. Γ. Ηλιόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα, 2011.
- 34) Huizinga, J., *Homo Ludens: A Study of Play Element in Culture* Routledge and Kegan Paul, London, 1949.
- 35) Kahn, C., *Ο Αναξίμανδρος και οι άπαρχές τής ελληνικής κοσμολογίας*, μτφ. Ν. Γιανναδάκης, Πολύτυπο, Αθήνα, 1982.
- 36) Kahn, C., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1981.
- 37) Καρπούζος, Α., *Μεταμορφώσεις της σκέψης: 01- Οι Προσωκρατικοί*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα, 2014.
- 38) Kirk, G. S., Raven J. E., Schofield, M., *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής τραπέζης, Αθήνα, 1988.
- 39) Κελεσίδου, Α., *Μελετήματα Προσωκρατικής ηθικής*, Εκδ. Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα, 2008.
- 40) Κεσίδης, Θ.Χ., *Από τον μύθο στον λόγο: Η διαμόρφωση της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφ. από τα ρώσικα: Β. Ζούνης, Γόρδιος, Αθήνα, 2004.
- 41) Κονδύλης, Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2012.

- 42) Krell, D., "Towards an Ontology of Play: Eugen Fink's Notion of Spiel", *Research in Phenomenology* (2), 1972, σ. 63-93.
- 43) Legrand, C., *Συλλογή για να γνωρίσετε την σκέψη των Προσωκρατικών*, μτφ. Α. Βέλιος, Άπειρον, Αθήνα, 1976.
- 44) Livescu, S., "From Plato to Derrida and Theories of Play", *Comparative literature and culture* (5), 2003.
- 45) Λαμπρέλλης, Δ., *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1990.
- 46) Λαμπρέλλης, Δ., *Νίτσε: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1988.
- 47) Martin, N., *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford University Press, New York, 1996.
- 48) Miller, D., *Gods and Games: Toward a Theology of Play*, Stillpoint Digital Press, 2013.
- 49) Μιχαηλίδης, Κ., *Οι Προσωκρατικοί*, Εκδ. Χρηστάκη, 1990.
- 50) Νεχαμάς, Α., *Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, μτφ. Α. Παπακωνσταντίνου και Α. Κόρκα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002.
- 51) Νίτσε, Φ., *Ecce Homo*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2010.
- 52) Νίτσε, Φ., *Η θέληση για δύναμη*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2014.
- 53) Νίτσε, Φ., *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφ. Κ. Λ. Μερναίος, Εκδ. Μαρή, Αθήνα.
- 54) Νίτσε, Φ., *Κείμενα για την Ελλάδα*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2010.
- 55) Νίτσε, Φ., *Πέρα από το καλό και το κακό*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2010.
- 56) Nietzsche, F., *The Pre-Platonic Philosophers*, trans. G. Whitlock, University of Illinois Press, 2006.
- 57) Ξηροπαΐδης, Γ., *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα, 1995.
- 58) Πατέλης, Δ., «Περί της επικαιρότητας της Ηρακλείτειας διαλεκτικής», στον τόμο: *Η Ελληνική φιλοσοφία και η σχέση της με τα προβλήματα της εποχής μας*, Δ.εταρεία Ελληνικής φιλοσοφίας, Ιωνία, Αθήνα, 2009, σ. 192-209.
- 59) Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ., *Heidegger: Φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Βάνιας Θεσσαλονίκη, 1991.
- 60) Popper, K., *The open society and its enemies (Volume two): Hegel and Marx*, Routledge classics, New York, 2003.

-
- 61) Ρούσσο, Ε., *Προσωκρατικοί-Τόμος Β΄: Ἡράκλειτος*, Στιγμή, Αθήνα, 2011.
 - 62) Schiller, F., *On the Aesthetic Education of Man*, Dover Publications, New York, 2004.
 - 63) Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation (Volume 1)*, μτφ. Ε. F. J. Payne, Dover Publications, New York, 1966.
 - 64) Solomon, R., *What Nietzsche Really Said*, Schocken Books, New York, 2000.
 - 65) Spariosu, M., *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Cornell University Press, New York, 1989.
 - 66) Τερζάκης, Φ., *Νιτσεϊκές μεταμορφώσεις*, Futura, Αθήνα, 2004.
 - 67) Τζωρτζόπουλος, Δ., «Νίτσε και Χάιντεγγερ: Μια ερμηνεία του Ηράκλειτου με επίκαιρες σημάσεις», *Φιλοσοφείν*, 2014, σ. 251-265.
 - 68) Wheelwright, P., *The Presocratics*, The Odyssey Press, New York, 1966.