

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας
για το Δίκαιο

Τρόπος παραπομπής:

Ρεκούνα, Γεωργία, «Η λειτουργία του Μύθου στον αρχαίο ελληνικό κόσμο», *Ετερολογίες. Περιοδική έκδοση κοινωνικής θεωρίας και έρευνας για το δίκαιο*, τεύχος 1, Ιούνιος 2019, σελ. 44-52. Προσβάσιμο σε: <https://eterologies.com/2019/05/31/ancientmyth/>

ΑΦΙΕΡΩΜΑ: Ο Ernst Cassirer και «Ο μύθος του κράτους» *

Η λειτουργία του Μύθου στον αρχαίο ελληνικό κόσμο

Γεωργία Ρεκούνα*

Ο Μύθος και το εύπλαστο του υλικού του διαχρονικά εγείρει έντονες έριδες μεταξύ των αναλυτών και ειδικών για τη σημασία του, τη χρησιμότητα του και για την απειλή που εγκολπώνεται στη μαγεία της αφήγησης του. Ο «πρωτεϊκός» χαρακτήρας του έχει αξιοποιηθεί ανά τους αιώνες από κοινωνίες, ηγέτες, δολερές προσωπικότητες προκειμένου να καλλιεργήσουν μια αίσθηση ταυτότητας στους λαούς, να ενισχύσουν τη θέση τους και να επιβληθούν. Η σχέση του με την πολιτική φιλοσοφία έχει γίνει αντικείμενο ποικίλων αναγνώσεων και η αφθονία του εμπειρικού υλικού που προκύπτει από τις μελέτες επιτρέπει να αναδειχθεί η προκλητικότητα του ζητήματος.

Το έργο του Γερμανού φιλοσόφου Έρνστ Κασσίρερ¹, που θα αποτελέσει τον κύριο οδηγικό μίτο της ανάλυσης μας, «Μύθος του Κράτους», εκδόθηκε το 1946, ένα χρόνο μετά το θάνατό του. Ο Κασσίρερ παρατηρεί ότι ο άνθρωπος δείχνει να ακολουθεί τελείως διαφορετικούς κανόνες σκέψης στο πεδίο της καθαρά θεωρητικής και επιστημονικής δραστηριότητας σε σύγκριση με αυτούς που

*Θεματική που παρουσιάστηκε στο μεταπτυχιακό μάθημα «ερευνητική μεθοδολογία της κοινωνιολογίας του δικαίου», Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

*ΜΔΕ Φιλοσοφία Δικαίου. Νομική Αθηνών. ΕΚΠΑ.

ακολουθεί στο πεδίο του πολιτικού στοχασμού. Αυτή η υπεροχή της μυθικής σκέψης έναντι των αρχών του ορθολογισμού, στο πεδίο της πολιτικής, συνιστά γεγονός προκλητικό για τη διάνοια μας, σύμφωνα με τον φιλόσοφο.

Στο πρώτο μέρος του βιβλίου του, όντας αντιμέτωπος με το ερώτημα του τί είναι μύθος, προβαίνει στην παράθεση πολυάριθμων ανθρωπολογικών, κοινωνιολογικών, γλωσσολογικών ευρημάτων και ψυχολογικών δεδομένων, επιχειρώντας μια ενδελεχή προσέγγιση του μυθικού φαινομένου. Είναι περισσότερο από εμφανής η σύλληψη του μύθου, εκ μέρους του, όχι απλώς ως μια μορφή παρατήρησης ή πηγής γνώσης, αλλά ως τρόπου ζωής. Ο ίδιος εκλαμβάνει το μύθο ως ανορθολογική και προλογική μορφή σκέψης, ιδανικό πεδίο για την άσκηση της εκμαυλιστικής λειτουργίας της προπαγάνδας και της πολιτικής χειραγώγησης. Απολήξεις των σύγχρονων πολιτικών μύθων ο συγγραφέας θεωρεί το φασιστικό και ναζιστικό καθεστώς, όπως σταδιακά γιγαντώθηκε στη δημοκρατία της Βαϊμάρης και αυτή του η πεποίθηση διατρέχει το σύνολο της επιχειρηματολογίας του. Νεοκαντιανός φιλόσοφος, κλασικός υπέρμαχος των αρχών του Διαφωτισμού και της πρωτοκαθεδρίας του Ορθού Λόγου, απορρίπτει τη μυθική σκέψη ως τοξική, άμετρη και πλήρως ανορθολογική.

Αντιθέτως, άλλοι στοχαστές, όπως ο Έρνστ Καντόροβιτς², προσεγγίζουν με περισσότερο θετική διάθεση το μύθο, επισημαίνοντας τη διαλεκτική του λειτουργία στα πλαίσια της

¹ Κασσίρερ, Έρνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2008.

² Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

ανθρώπινης ιστορίας. Ο Νίτσε και ο Γκαίτε δίνουν έμφαση στη διαφωτιστική λειτουργία του μύθου και στην συνεισφορά του στην περιστολή της απολυτοκρατίας, προκειμένου να συλλάβουμε την πραγματικότητα με ανθρώπινους όρους.

Σε αντιδιαστολή με αυτές τις οπτικές, ο Κασσίρερ, υφαίνει την επιχειρηματολογία του προς απόδειξη της φαύλης λειτουργίας του μύθου, σαφώς επηρεασμένος από την ταύτιση της μυθοποιητικής λειτουργίας με το ναζιστικό ιδεολόγημα και λόγω των προσωπικών του βιωμάτων. Ο ίδιος, λόγω της εβραϊκής του καταγωγής, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη Γερμανία μετά την άνοδο των ναζί το 1933.

Αφού προβούμε σε μια σύντομη ανασκόπηση της μυθικής λειτουργίας και της ερμηνείας της, με την πρωτόλεια εμφάνιση της στις πρωτόγονες κοινωνίες, θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην πραγματική τομή που εισέρχεται με τη μυθική αφήγηση στην Αρχαία Ελλάδα . Σύμφωνα με την πρώτη ανθρωπολογική παρατήρηση, ο μύθος δεν είναι παρά η ίδια η απλότητα του ανθρώπινου γένους, η ανθρώπινη «αρχέγονη μωρία»³ και σε καμία περίπτωση δε θεωρείται προϊόν σκέψης, ούτε καν φαντασίας. Αν ισχύει όμως κάτι τέτοιο σε απόλυτο βαθμό, πώς μπορεί να εξηγηθεί η ύπαρξη του μυθολογικού στοιχείου σε όλους τους επιφανείς και λαμπρούς πολιτισμούς της

³ Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 13.

⁴ Για την καντιανή Κριτική του Καθαρού λόγου, βλ. Ibid. σελ. 16-17.

⁵ Βλ. την ανάλυση του Κασσίρερ που εστιάζεται στο πρώτο μέρος του έργου του Fraser «The Golden Bough: A study in magic and religion» το οποίο έχει τον τίτλο «Η μαγική τέχνη και η εξέλιξη των βασιλέων» : Ibid σελ. 17-19.

αρχαιότητας ;

Προσεγγίζοντας το ζήτημα με εμπειρικό τρόπο βρισκόμαστε ενώπιον δύο αρχών, όπως αυτές παρουσιάζονται και αναλύονται στην Κριτική του Καθαρού Λόγου⁴ του Καντ. Η μια εξ αυτών είναι η αρχή της ομοιογένειας, η οποία επιδιώκει να αναγάγει τα πιο διαφορετικά φαινόμενα σε έναν κοινό παρανομαστή. Αυτή είναι η αρχή που ακολουθεί ο Frazer στο έργο του Χρυσός Κλώνος⁵. Σύμφωνα με την προσέγγιση του η ανθρώπινη φύση δεν επιδέχεται απόλυτη ετερογένεια. Ο εξορκιστής ή ο μάγος των πρωτόγονων φυλών και ο σύγχρονος επιστήμονας ακολουθούν τους ίδιους κανόνες σκέψης. Αυτή την άποψη ασπάζεται και ο Tylor⁶, ο οποίος πρεσβεύει ότι δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στο πνεύμα του αγρίου και του πολιτισμένου ανθρώπου, ωθώντας στα άκρα την αρχή της ομοιογένειας.

Στον αντίποδα, η αρχή της εξειδίκευσης αναζητά διαρκώς τις επιμέρους διαφορές των πραγμάτων και των φαινομένων. Αυτήν ακολουθεί ο Lévy-Bruhl⁷, ο οποίος υποστηρίζει πως «είναι μάταιο να αναζητάμε οποιοδήποτε κοινό μέτρο ανάμεσα στη πρωτόγονη και στην σύγχρονη νοοτροπία». Σύμφωνα με την οπτική του ο νους του πρωτόγονου μένει στεγανός απέναντι σε κάθε λογική αρχή. Φαίνεται αδύνατο να αντιληφθούμε το νόημα και τον χαρακτήρα της μυθικής σκέψης, χωρίς να προβούμε σε μια συγκριτική ανασκόπηση των δύο

⁶ Για τον Tylor βλ. Ibid σελ. 19-21, με σημείο αναφοράς το ανθρωπολογικό έργο «Primitive Culture» που εκδόθηκε στο Λονδίνο στα 1871.

⁷ Για τον Lucien Lévy-Bruhl με επίκεντρο το « Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures » βλ. Ibid. σελ. 21-27.

αυτών τάσεων ανάλυσης. Όπως είναι φυσικό, ο πρωτόγονος νους δε μπορεί να θεωρηθεί λογικά συνεκτικός, όμως επίσης δε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η πρωτόγονη μορφή σκέψης στερείται ορισμένης λογικής δομής. Ο πρωτόγονος άνθρωπος καταβάλει διαρκή προσπάθεια προκειμένου να κατανοήσει τον κόσμο, σε αυτόν συναντάμε, ανεξέλικτη ακόμα και σε λανθάνουσα μορφή την ικανότητα ανάλυσης, διάκρισης και σύνθεσης των εννοιών.

Σε μια διαφορετική ανασκόπηση του ζητήματος, ο Max Müller⁸ επιστρατεύει τη γλωσσολογική προσέγγιση, ως την ενδεδειγμένη επιστημονική μέθοδο μελέτης του. Γλώσσα και μύθος έχουν πράγματι κοινή ρίζα, δε μπορούν όμως σε καμία περίπτωση να ταυτιστούν ως προς τις δομές τους. Η γλώσσα διατηρεί πάντα τον αυστηρά λογικό της χαρακτήρα, ενώ ο μύθος φαίνεται να αψηφά κάθε λογικό κανόνα. Σε αυτή την αντίφαση ο Müller απαντά με το επιχείρημα ότι ο μύθος δεν αποτελεί παρά μια όψη της γλώσσας και μάλιστα πως πηγάζει ακριβώς από τις ατέλειες της γλώσσας, από το ευπαθές της σημείο. Ο πρωτόγονος νους, υγιής και φυσιολογικός αφενός, ανεξέλικτος και άπειρος αφετέρου, βρισκόταν διαρκώς εκτεθειμένος στην πλάνη και στην ασάφεια των λέξεων και των εννοιών. Βάσει των παραπάνω, ο μύθος προβάλλεται ως μια παθολογική κατάσταση, μα ασυνείδητη απάτη προερχόμενη από τη φύση της ανθρώπινης ομιλίας, χωρίς να χρειαστεί να καταφύγουμε έτσι σε υποθέσεις περί εγγενούς ατέλειας της ανθρώπινης διάνοιας.

Η πραγματικά σπουδαία τομή στο ζήτημα όμως έρχεται με την

⁸ Για τον Müller και την «Comperative Mythology» που δημοσίευσε στο Λονδίνο στα 1856 βλ. το κεφάλαιο «Μύθος και Γλώσσα» Ibid. σελ. 29-38.

ανάλυση του Freud⁹, όπου παρουσιάζεται μία εντελώς καινοτόμα σύλληψη. Ο μύθος δε μελετάται πλέον ως συνονθύλευμα αποσπασματικών πραγμάτων, αλλά εντάσσεται σε ένα γενικότερο πλαίσιο και εμφανίζεται πλέον ως σύστημα. Κατά αυτόν τον τρόπο ανασύρεται από το μυστήριο και τοποθετείται στο επίκεντρο της επιστημονικής έρευνας. Ο Freud εντοπίζει τον καθοδηγητικό μίτο της ανάλυσης εντός της συγκινησιακής ζωής του ατόμου, επισημαίνοντας ότι αυτή δεν πρέπει να ταυτίζεται πλήρως με την συνειδητή ζωή γιατί αυτή δεν είναι το παν. Κομβικής σημασίας είναι η επίκληση στο ασυνείδητο καθώς διαφαίνεται πως ο μύθος βρίσκεται βαθιά ριζωμένος σε ένα θεμελιώδες ένστικτο, που μένει να προσδιοριστεί.

Συνδέει τις απαγορεύσεις του τοτεμισμού με τις δυο πρωταρχικές παιδικές επιθυμίες, των οποίων η ατελής απώθηση συνιστά τον πυρήνα όλων των νευρώσεων. Η απαγόρευση θανάτωσης του τοτεμικού ζώου και η απαγόρευση της διάπραξης αιμομιξίας αντιστοιχούν στα εγκλήματα του Οιδίποδα, ο οποίος σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του. Παρότι ο Freud πραγματεύεται το ζήτημα ως εμπειρικός επιστήμονας, η θεωρία του έχει ως μεταφυσικό της υπόβαθρο την πεσιμιστική φιλοσοφία του Σοπενχάουερ. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση ο κόσμος είναι παράλογος στην ίδια του την ουσία και αποτελεί γέννημα τυφλής βούλησης. Έτσι, ο Freud μετατοπίζει την σκηνή των μυθικών αφηγήσεων από το δράμα της φύσης στο δράμα του γενετήσιου βίου του ανθρώπου.

⁹ Για τον Φρόυντ και το έργο του «Totem und Tabu» βλ. την ανάλυση με τον τίτλο «Μύθος και ψυχολογία των συγκινήσεων» Ibid. σελ. 39-56.

Συνοψίζοντας όλες αυτές τις προσπάθειες ερμηνείας της μυθικής σκέψης μπορούμε να ανιχνεύσουμε, ένα κοινό στοιχείο που τις συνδέει. Κοινός τόπος των θεωρήσεων είναι πως η σύλληψη του νοήματος του μύθου ώθησε όλους τους στοχαστές στην ταξινόμηση των θεμάτων του σε ένα συνεκτικό σύνολο. Το πραγματικό ζητούμενο του μύθου όμως, δεν έγκειται στην απλή συλλογή του υλικού του, αλλά στην αποκάλυψη του πραγματικού νοήματος του και της λειτουργίας του για την πολιτισμική και κοινωνική ζωή.

Παρότι ο μύθος εμφανίζεται ως κατεξοχήν αμετροεπής και ανακόλουθος, τα θέματα της μυθικής σκέψης παρουσιάζουν μια ενότητα μες στην πολλαπλότητα τους. Ο μύθος πηγάζει από τα βάθη της ανθρώπινης συγκίνησης, συνοδεύει με τις θεματικές του εκφάνσεις την αέναη ροή των εποχών, αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ζωή, η ανανέωση της οποίας εκφράζεται και με κοινωνικούς, πέραν των βιολογικών όρων. Ο μύθος εκδηλώνεται μέσω της συμβολικής έκφρασης, ως στοιχείο πολιτισμικής δημιουργίας και μέσω αυτού εξαντικειμενικεύονται τα αισθήματα. Πεδίο αυτής της εξαντικειμενίκευσης είναι η κοινωνική και όχι η ατομική εμπειρία του ανθρώπου του ανθρώπου. Κατά τον Αριστοτέλη, οι πρώτοι άνθρωποι που ένοιωσαν την απορία και την άγνοια τους κατέφυγαν στο μύθο και ως προς αυτή την παράμετρο προσομοιάζουν στους φιλοσόφους¹⁰.

Ας εστιάσουμε στο ζήτημα του μύθου όπως ξεδιπλώθηκε στον αρχαίο

¹⁰ Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ, *Η Απαρχή Της Φιλοσοφίας*, μτφ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Αθήνα: Πατάκης, 2004, σελ. 71.

¹¹ Βλ. την παραπομπή του Κασσίρερ στο βιβλίο I, κεφάλαιο XXII, των *Ιστοριών* του Θουκυδίδη όπου η περίφημη αναφορά «Έγραψα την ιστορία μου για να

ελληνικό κόσμο. Έχοντας κατά νου τις ιδιαίτερες συνιστώσες της αρχαίας ελληνικής σκέψης θα κατορθώσουμε να διαυγάσουμε την ξεχωριστή σημασία που προσέλαβε η μυθική αφήγηση εντός της κοινότητας. Αυτό που συμβαίνει στην Αρχαία Ελλάδα και δεν απαντάται στους υπόλοιπους ασιατικούς αρχαίους πολιτισμούς, είναι η ύπαρξη του δημόσιου χώρου, ως κύριου μέσου πολιτικής διαπαιδαγώγησης, με την ουσιαστική σημασία του όρου. Οι πολίτες επιδίδονται σε μια πραγματικά ελεύθερη διερώτηση για τις υποθέσεις της κοινότητας. Στην αρχαία Ελλάδα για πρώτη φορά κάνει την εμφάνιση της μια θεωρία περί κράτους, με αρχές που αντλούνται από το λόγο. Άλλωστε η αρχαία ελληνική σκέψη έχει συχνά θεωρηθεί ως η πρώτη αιφνίδια εισαγωγή του λόγου στην ανθρώπινη ιστορία. Πρώτος ο Θουκυδίδης¹¹ επιτέθηκε στη μυθική αντίληψη της ιστορίας, διατρανώνοντας την επιθυμία του να αφήσει ένα έργο κτήμα ες αεί. Είναι γνωστή άλλωστε η φράση από τον μύθο στο λόγο¹², που ιδίως από τον Αριστοτέλη και έπειτα, σηματοδοτεί την απέκδυση της φιλοσοφίας από το θρησκευτικό στοιχείο.

Η αμφισβήτηση της μυθικής σκέψης ξεκινά από το πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας για να επεκταθεί στον στίβο της πολιτικής. Η νέα αντίληψη για τη φύση δίνει το έναυσμα για μία διαφορετική πρόσληψη της ατομικής και κοινωνικής ζωής. Οι δυο αντίρροπες δυνάμεις της ελληνικής σκέψης, η φιλοσοφία του «Είναι» των Ελεατών και του «Γίνεσθαι» του Ηρακλείτου θα ενωθούν στην

είναι κτήμα ες αεί και όχι για να είναι αντικείμενο για εφήμερη επίδειξη» Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.77.

¹² Γκάνταμερ (2004) όπ.π. σελ. 71.

επίθεση κατά των ομηρικών θεών. Νέα τάση σκέψης που διαρκώς κέρδιζε έδαφος ήταν η έρευνα αποκάλυψης της πρώτης αρχής των πραγμάτων, την έννοια της αναζήτησης μιας ουσιώδους αιτίας, μιας αρχής περισσότερο λογικής παρά χρονικής. Ο Ξενοφάνης αποκαλείται από τον Αριστοτέλη ο πρώτος θιασώτης του Ενός. Στους ανθρωπόμορφους θεούς του Ομήρου και του Ησίοδου αντιτάσσει ένα νέο θρησκευτικό ιδεώδες, τη σύλληψη μιας θεότητας απαλλαγμένης από τα χαρακτηριστικά της μυθικής σκέψης και εικονοποιίας.

Ωστόσο ήδη από τα ομηρικά έπη, ιδίως μέσω της νέκυιας¹³ ραψωδίας της Οδύσσειας, καθώς και από την Θεογονία του Ησίοδου διαγράφεται ξεκάθαρα η ελληνική απάντηση για την προέλευση και αρχή του κόσμου, μέσα από τις υπόρρητες σημασίες των μύθων. Πηγή του κόσμου είναι το χάος της ανυπαρξίας και η εμφάνιση της δικαιοσύνης στην εύκατη κοινωνία ερμηνεύεται ως αντίρροπη δύναμη και απάντηση στο αρχέγονο κενό και χάος. Ο κόσμος, λοιπόν, έχει δευτερογενή χαρακτήρα έναντι του χάους και η απουσία κάποιας πρωταρχικής τάξης δίνει το έναυσμα για την απεριορίστη φιλοσοφική ενατένιση και διερώτηση που κατά συνέπεια, καλλιεργεί τη θεσμίζουσα ικανότητα στα ανθρώπινα όντα¹⁴. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ανθρωπότητα έχει στα χέρια της τη δύναμη της αυτοδημιουργίας, της αυτοπραγμάτωσης και της αυτοθέσμησης της και δεν υφίσταται καμία ιδέα εξωκοινωνικής και υπερβατικής προέλευσης των νόμων που διέπουν τη ζωή της κοινότητας, κάθε άλλη ανθρώπινη άποψη συνιστά απλώς «δόξαν», απλή γνώμη.

¹³ Οδύσεια, ραψωδία ΙΑ', στίχοι 465-540. Βλ. Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.73-74.

¹⁴ Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμος β', *Η Πόλις και οι νόμοι*, Αθήνα: Κριτική, 2008, σελ.329.

Η διαμάχη δόξης και αλήθειας, ή άλλως η διάσταση του είναι και του φαίνεσθαι αποκρυσταλλώνεται πλήρως στο κυριότερο πεδίο της ανθρώπινης μοίρας, αυτό της πολιτικής, με το μύθο να διατηρεί τα σκήπτρα του στο ισχυρότερο οχυρό του. Στην πορεία της ελληνικής σκέψης δεν συναντάμε ισχυρότερη σύγκρουση από αυτήν της σωματικής και της σοφιστικής σκέψης¹⁵. Κοινή αφετηρία στοχασμού των δυο αυτών ροπών η σύμπτωση ως προς ένα θεμελιώδες αξίωμα. Αυτή τη φορά, στο επίκεντρο της φιλοσοφικής αναζήτησης βρίσκεται ο άνθρωπος και το ζήτημα μια έλλογης θεώρησης για την ανθρώπινη φύση. Η ανθρωπολογία των δυο ρευμάτων όμως απέχει παρασάγγας. Για τους σοφιστές, άνθρωπος σημαίνει ατομικός άνθρωπος. Μια καθολική και γενικής φύσης ηθική για τους σοφιστές συνιστά ένα πλασματικό κατασκευάσμα των φιλοσόφων, άνευ σημασίας λόγω της πολυπλοκότητας και πολυμορφίας του ανθρώπινου βίου. Χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι μιας ευρείας και εκπληκτικής πολυμέρειας, απορρίπτουν κάθε μονιστική αντίληψη. Για αυτούς ο νόμος της πόλεως καθίσταται φύσις, με την έννοια ότι ο άνθρωπος μετατρέπεται σε αυτό που του εμφυσήθηκε και επιβλήθηκε από τη νομοθεσία της πόλεως στην όποια γεννήθηκε και ανατράφηκε¹⁶.

Στην αντίπερα όχθη, ο Σωκράτης στέκεται αμήχανος απέναντι στη σοφιστική θέση ότι υπάρχουν τόσες αρετές όσες και κατηγορίες

¹⁵ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 329 D, E όπως παραπέμπεται σε Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ.85 υποσ.12.

¹⁶ Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 328.

ανθρώπων¹⁷. Αυτό το αξίωμα απορρίπτεται με ευκολία από τον Σωκράτη, ο οποίος αναζητά όχι απλώς την συστηματική ενότητα της σκέψης, αλλά την ενότητα της βούλησης. Επιδιώκει να διεισδύσει στο κέντρο της ανθρώπινης φύσης και διαγωγής, με σκοπό τη διάπλαση της ψυχής όπως αυτή επιτυγχάνεται διαμέσου της αυτογνωσίας. Η θεμελιώδης διαφορά σκέψης μεταξύ των σοφιστών και του Σωκράτη αποτυπώνεται ευκρινώς στην στάση τους απέναντι στο μύθο. Κοινή αφετηρία και συνδετικός κρίκος της σκέψης τους ήταν να εκτοπίσουν τα στοιχεία της παραδοσιακής ελληνικής θρησκείας, οι δρόμοι που ακολουθούν όμως είναι πολύ διαφορετικοί. Οι σοφιστές ακολουθούν μια νέα μέθοδο που προσομοιάζει σε μια λογική εξήγηση των μύθων, αποδεικνύοντας την προσαρμοστικότητα και ευελιξία του πνεύματος τους.

Ο Σωκράτης περιφρονούσε αυτό το τέχνασμα, καθώς δεν πίστευε στη δυνατότητα εκλογίκευσης του μύθου. Η αίγλη της μυθικής σκέψης μπορούσε να υπερνικηθεί μόνο με έναν τρόπο, μέσω της αυτογνωσίας και της αυτοεξέτασης, καθώς και με την εισδοχή του ηθικού στοιχείου στη θεώρηση των πραγμάτων. Για τον φιλόσοφο της μαιευτικής μεθόδου, ο μύθος μένει αμήχανος απέναντι στο βαθύτερο πρόβλημα, αυτό του καλού και του κακού.

Εντός του πλαισίου της αθηναϊκής δημοκρατικής πόλης και της

¹⁷ Ωστόσο οι σοφιστές ήταν και οι μόνοι που με τον ριζοσπαστικό λόγο τους αμφισβήτησαν παραδεδομένα όρια της αθηναϊκής δημοκρατίας, όπως η δουλεία και η θέση της γυναίκας.

¹⁸ Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 331.

¹⁹ Στον πλατωνικό διάλογο «Τίμαιος», ο οποίος αποτελεί εξόχως διαφωτιστικό ανάγνωσμα για την ενσωμάτωση της ελληνικής φιλοσοφίας

ελεύθερης φιλοσοφικής διάνοησης, είναι γεγονός ότι ο μύθος ως προϋπάρχον υλικό γίνεται πηγή στοχασμού και ελευθεριακής αναδημιουργίας. Με αυτή την έννοια, ο μύθος και η παράδοση όπως αναπλάθεται εντός της πόλης συνιστά τον πρόδρομο της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας¹⁸, η εμφάνιση της οποίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη δημοκρατική κοινότητα. Πρόκειται για μια αδέσμευτη και ρητή αναδημιουργία και ανασύνθεση της μυθικής ιδέας, με έναν τρόπο που πραγματώνει την καθαρά διαλεκτική σχέση της παράδοσης και της δημοκρατικής κοινότητας, διαμέσου της ανανοηματοδότησης και της εκ νέου επεξεργασίας του εννοιολογικού νοήματος του μύθου.

Η ιδιαίτερη αναφορά και θέση του μύθου κορυφώνεται με την εντελώς πρωτότυπη και ρηξικέλευθη ένταξη του στην πλατωνική, επαναστατική ως προς το διανοητικό περιεχόμενο της, σκέψη. Στην πλατωνική θεώρηση για την ανθρώπινη φύση δεν υπάρχει χώρος για το τραγικό στοιχείο ως συνέπεια οντολογικής προοπτικής, καθώς απουσιάζει η ιδέα της σύγκρουσης μεταξύ έσχατων αρχών. Ολάκερο το πνεύμα της φιλοσοφίας του επιχειρεί να οικοδομήσει τον κόσμο σε ένα αρμονικό και ενοποιημένο όλο σύμφωνα με τις πρώτες αρχές¹⁹. Επανέρχεται εδώ το σωκρατικό αίτημα της αυτογνωσίας ως το κύριο μέλημα της φιλοσοφικής διεργασίας, όμως δε μπορεί να αναζητηθεί εντός των στενών ορίων του ατομικού βίου και το πεδίο της

στο χριστιανικό δόγμα, παραδίδεται η δημιουργία του κόσμου από έναν τεχνίτη, δημιουργό-θεό. Ο θεός δημιουργεί τον κόσμο ατενίζοντας τις ιδέες, το αιώνιο Ζων, ένα τέλειο εξωχρονικό παράδειγμα. Όσο απομακρυνόμαστε από το πρωτότυπο, παγιδευμένοι μέσα στη μέγγενη των μιμήσεων, απομακρυνόμαστε συνάμα και από την αλήθεια. Γκάνταμερ (2004) όπ.π. σελ.151.

φιλοσοφικής έρευνας πρέπει αναγκαστικά να διευρυνθεί.

Αυτή η σκέψη αποτελεί την αφετηρία για την Πολιτεία²⁰ του Πλάτωνα, που αποτέλεσε το πλέον αποφασιστικό βήμα για την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Τα όσα εξαγγέλλονται θέτουν τις βάσεις για την πρόοδο της πολιτικής φιλοσοφίας. Η ψυχή του ανθρώπου συνδέεται με την κοινωνική φύση, ιδιωτικός και δημόσιος βίος αλληλοδιαπλέκονται. Ο μόνος τρόπος μεταβολής του ηθικού βίου των ανθρώπων είναι η μεταρρύθμιση του κράτους και ο φιλόσοφος σε αυτά τα πλαίσια αναζητά το ορθό πολιτικό σύστημα. Όλο το έργο διατρέχει η σύγκρουση των δύο τάσεων σκέψης του Πλάτωνα, η υπέρβαση του εμπειρικού κόσμου και η επιστροφή σε αυτόν για να τον οργανώσει σε έλλογα πλαίσια, χωρίς να επέρχεται γεφύρωση του χάσματος. Ακόμα και ως μεταφυσικός στοχαστής, ο Πλάτωνας, δεν αισθάνεται ποτέ οικεία στην ανθρώπινη πολιτεία του. Δε δέχεται καμία μυθική έκσταση και αναγνωρίζει όλα τα εγγενή κακά και τις αδυναμίες του ανθρώπου, διατηρώντας τον πλήρη έλεγχο επί της πολιτικής και λογικής του σκέψης. Ακόμα και οι ποιητές εξορίζονται από την ιδεώδη πολιτεία του, καθώς τέχνη ως μίμηση της αληθινής ιδέας μόνο να διαφθείρει μπορεί, ματαιώνοντας τις φιλοσοφικές προσδοκίες.

Προκρίνει το αίτημα για τάξη και μέτρο και τις αρχές του Νόμου, του Λόγου και της Τάξης, ως πρώτες αρχές του ηθικού κόσμου. Οι μυθικές θεότητες εξοβελίζονται και τη θέση τους καταλαμβάνει η Ιδέα του Αγαθού, η ύψιστη μορφή γνώσης. Ο Πλάτωνας ξεκινά τη μελέτη του

²⁰ Βλ. σχετικά το κεφάλαιο «Η πλατωνική Πολιτεία» Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 89-111.

πάνω στην κοινωνική τάξη με την ανάλυση της έννοιας της δικαιοσύνης, εισάγοντας έτσι το νέο αξίωμα που θα χαράξει το μέλλον της πολιτικής σκέψης. Η δικαιοσύνη είναι η ανώτερη όλων των αρετών και το κράτος δεν έχει σημαντικότερο σκοπό από την απονομή της δικαιοσύνης, η οποία συνιστά γενική αρχή ενότητας, πλήρως εναρμονισμένη με τις ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου. Η έννοια της ψυχής διακρίνεται για την πολυσημία της, καθώς εκλαμβάνεται τόσο ως έδρα της σκέψης, όσο και ως πηγή της ζωής.

Κατά τον τρόπο αυτό, ο Πλάτωνας γίνεται ο πρώτος θεμελιωτής του Κράτους δικαίου, προκρίνοντας τη φυγή στους λόγους και παρουσιάζοντας μια θεωρία με συνεκτικό σύστημα σκέψης προς αναζήτηση του ιδεώδους πολιτεύματος. Όπως αναφέρει στο Γοργία του, «η αυθεντική πολιτική διαφέρει από την τρέχουσα πολιτική και τη συνήθεια, όσο η μαγειρική από την ιατρική»²¹.

Βασική ιδέα που διαπνέει το σύνολο της σκέψης του είναι η ριζική διάκριση ανάμεσα στην εμπειρική και στην ιδεατή πραγματικότητα. Αναζητά επίμονα τις πρώτες αρχές και αιτίες των πραγμάτων, για να προσδώσει στη θεωρία του όμως αίγλη έλλογης αυθεντίας πρέπει να καθυποτάξει και να συντρίψει το μύθο. Παρότι ο ίδιος διαθέτει ισχυρότατη φαντασία και διανθίζει τη σκέψη τους με τους περίφημους πλατωνικούς μύθους, η εν λόγω χρήση του μυθικού στοιχείου είναι τελείως διαφορετική, εντός των πλαισίων της διαλεκτικής μεθόδου. Ο μύθος όπως και η δόξα, μόνο τον κόσμο των φαινομένων μπορούν να έχουν ως αντικείμενο. Εν προκειμένω, ο

²¹ Γοργίας 501 Α όπως παρατίθεται σε Ibid. σελ. 101.

μύθος δεν συνιστά ένα ατομικό ή προσωπικό αφήγημα, πλάθεται με δύναμη ελευθερίας. Ο φιλόσοφος ενεργοποιεί την διεισδυτικότητα των μύθων, ως προεκτάσεις της διαλεκτικής του μεθόδου, αντιμετωπίζοντας τους ως φορείς εννοιών και στοχασμών στα πλαίσια της δεσπόζουσας ελληνικής νοησιαρχίας.

Επιχειρηματολογώντας από μια ηθική σκοπιά αντίληψης του κράτους, καταπολεμά τις αυθαίρετες δυνάμεις της παράδοσης και της συμβατικής ηθικής, όπως και τις σοφιστικές επωδούς περί κράτους ισχύος. Οι δύο κοίτες σκέψης του φιλοσόφου συγκλίνουν προς ένα ισχυρό ρεύμα. Όντας μαθητής του Σωκράτη, υιοθετεί τη θέση του περί ευδαιμονίας, προσδίδοντας όμως σε αυτήν ένα καινοτόμο χαρακτηριστικό. Αυτό που τον απασχολεί είναι το πρόβλημα του Αγαθού και η συγκεκριμενοποίηση του στην ιδεώδη πολιτεία.

Στο τέλος της Πολιτείας, στην περίφημη περιγραφή όπου η ψυχή καλείται να επιλέξει τη μέλλουσα ζωή της, επέρχεται το καθοριστικό πλήγμα στην παραδοσιακά νοούμενη μοιρολατρική μυθική σκέψη²². Σύμφωνα με τη μυθική παράδοση, ο άνθρωπος κατέχεται από το δαίμονα του, τώρα όμως όπως πανηγυρικά προβάλλεται στην αλληγορία ο ίδιος ο άνθρωπος είναι αυτός που εκλέγει το δαίμονα του. Ευδαιμονία σημαίνει εσωτερική ελευθερία, που δεν εξαρτάται από εξωτερικές περιστάσεις και συγκυρίες παρά μόνο από την αρμονία της ύπαρξης.

Τα σωκρατικά αιτήματα μετατοπίζονται στον πολιτικό βίο μέσω

²² Βλ. Πολιτεία 617 όπως παραπέμπεται σε Ibid. σελ. 109 υποσ.36.

²³ Για την Hannah Arendt, μάλιστα, το μεγαλείο της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας έγκειται ακριβώς στον εξοβελισμό του οικονομικού και

αυτής της πραγματείας. Σύμφωνα με την αναλογία ψυχής και πόλης, είναι εμφανές πως το κράτος οφείλει να δημιουργήσει τη μοίρα του. Το θεμελιώδες σφάλμα των ιθυνόντων της αθηναϊκής δημοκρατίας, ακόμα και των επιφανέστερων ανδρών, όπως ο Περικλής και ο Μιλτιάδης είναι ότι ταύτισαν τη φυσική ευζωία με την κρατική ευμάρεια. Έτσι, απέτυχαν στην εκτέλεση του πιο ουσιώδους έργου τους, να βελτιώσουν δηλαδή τις ψυχές των πολιτών²³. Με την τέχνη της διαλεκτικής και την εφαρμογή της στην πολιτική, ο φιλόσοφος επιδιώκει την ενοποίηση του πολλαπλού, τη χαλιναγωγήση των παθών προς την κατάκτηση της ευταξίας και αυτή ακριβώς είναι η σημασία τους παραλληλισμού της ψυχής του ατόμου και της ψυχής της πόλης.

Εκείνο που αναδύεται ως το πλέον συγκλονιστικό στοιχείο όχι μόνο για την ελληνική, αλλά για την οικουμενική ιστορία δεν είναι τόσο η θεμελίωση της δημοκρατίας υπό την κυριαρχία του νόμου και της ισότητας, όσο η διηνεκής αμφισβήτηση και επαναπραγμάτευση του πατροπαράδοτου νόμου, υπό ένα πρίσμα ελευθερίας και αυτονομίας. Για αυτούς τους λόγους ο μύθος και η λειτουργία του στην αρχαία Ελλάδα προσλαμβάνει μια εντελώς ξεχωριστή ποιότητα, τιθέμενη στην ορθολογική ανάλυση και ανάπλαση κατά τρόπο που να τροφοδοτεί τη φιλοσοφία και την ποιητική της έκφανση, δηλαδή την τραγωδία.

Στα πλαίσια αυτής της προόδου, ένα άλλο μεγάλο ρεύμα

κοινωνικού στοιχείου από το πολιτικό, σφάλμα που προσάπτει στις σύγχρονες δημοκρατίες. Ο άνθρωπος ως animal laborans ανήκει στο πεδίο του οίκου και της οικονομίας. Καστοριάδης (2008) όπ.π. σελ. 123.

φιλοσοφικής σκέψης, αυτό των στωικών φιλοσόφων²⁴ θεμελιώνει σθεναρά τις επαναστατικές ιδέες που είχαν ήδη εν σπέρματι τεθεί, από κάποιους σοφιστές και από τους καυστικούς, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να πούμε ότι αντιπροσώπευσαν τότε την αθηναϊκή κοινότητα. Πρόκειται για τους πρώτους υπέρμαχους και σκαπανείς των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, που προλείαναν το έδαφος για την ιδέα του οικουμενισμού ήδη από την αρχαιότητα. Οι απολογητές της στωικής φιλοσοφίας θεωρούνται πρωτεργάτες των ιδεών της ισότητας των ανθρώπων και προάγγελoi των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εισηγούμενοι μια πανθεϊστική αντίληψη. Σύμφωνα με αυτήν ο θεϊκός λόγος διαπερνά ολόκληρη τη φύση προσδίδοντας της ενότητα κατά τη νομοτελειακή αρχή της Ειμαρμένης, δηλαδή της θείας πρόνοιας. Κήρυκες της εσωτερικής ελευθερίας, πρεσβεύουν ότι ο σεβασμός στα άλλα ανθρώπινα όντα δεν αποτελεί προϊόν σύμβασης, αλλά είναι στοιχείο ριζωμένο στη συνείδηση, στη φύση του ανθρώπου. Γδύνοντας τους θεούς από τους μύθους τους, διασπείρουν τις αρχές της ισότητας και του κοσμοπολιτισμού. Αυτές οι θέσεις θα λησμονηθούν κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα για να επανέλθουν θριαμβευτικά την περίοδο της Αναγέννησης, παρέχοντας το οπλοστάσιο των αξιών για τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας του Ανθρώπου το 1776 και για τους Χάρτες των Δικαιωμάτων του Ατόμου και του Πολίτη, με εμφανές φυσικοδικαϊκό υπόβαθρο.

²⁴ Κασσίρερ (2008) όπ.π. σελ. 236-237.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ, *Η Απαρχή Της Φιλοσοφίας*, μτφ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Αθήνα: Πατάκη, 2004.

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Κασσίρερ, Ερνστ, *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2008.

Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμος β', *Η Πόλις και οι νόμοι*, Αθήνα: Κριτική, 2008.