



Πανεπιστήμιο Κρήτης

Φιλοσοφική Σχολή

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών:

«Φιλοσοφία: Γνώση, Αξίες και Κοινωνία»

«Το ζήτημα των Αξιών στον Ζαρατούστρα και στη Θέ-
ληση για Δύναμη του F. Nietzsche»

Διπλωματική εργασία του

Σαββουλίδη Αντωνίου

A.M.: 204

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Θεοδώρου Παναγιώτης: Επίκουρος Καθηγητής Τμήματος Φιλοσοφικών
και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης (Επιβλέπων)

Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος: Καθηγητής Τμήματος Φιλοσοφικών και
Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης

Καβουλάκος Κωνσταντίνος: Αναπληρωτής Καθηγητής Τμήματος Φιλο-
σοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης

Ρέθυμνο, 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	1
ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ.....	3
ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	4
1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	6
2. ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΖΩΗ	12
2.1. ΙΣΤΟΡΙΑ Ή ΖΩΗ: Η ΖΩΤΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΨΕΜΑΤΟΣ.....	14
3. ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ: ΑΠΟ ΤΟ ΖΩΤΙΚΟ ΨΕΥΔΟΣ ΣΤΟ ΑΓΙΟ ΨΕΥΔΟΣ: Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ.....	22
3.1. Η ΑΡΧΗ ΤΟΥ "ΚΑΛΟΥ": ΠΛΑΤΩΝΑΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ.....	23
3.2. ΝΕΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ.....	26
3.3. ΤΟ ΣΧΕΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΝΤ: Η "ΚΑΛΗ" ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΒΟΥΛΗΣΗ ΚΑΙ Η ΑΠΟΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΩΣ ΑΠΟΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΙΣΧΥΟΣ ΤΟΥ ΚΑΘΗΚΟΝΤΟΣ.....	28
4. Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΩΣ ΤΟ "ΘΕΜΕΛΙΩΔΕΣ ΕΓΚΛΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ".....	33
4.1. Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΟ ΝΕΟ ΠΡΟΤΥΠΟ.....	34
4.2. Ο ΕΥΒΟΥΛΟΣ, Ο ΕΠΙΒΟΥΛΟΣ ΚΑΙ Ο ΑΒΟΥΛΟΣ: ΜΙΑ ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΑΠΟΣΑΦΗΝΙΣΗΣ ΤΩΝ ΟΡΩΝ «ΚΑΛΟ», «ΚΑΚΟ» ΚΑΙ «ΑΣΧΗΜΟ».....	37
4.3. ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ Ή «ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ».....	41
5. ΑΠΟ ΤΟΝ ΜΗΔΕΝΙΣΜΟ ΣΤΗΝ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΟΛΩΝ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ: ΠΕΡΑ ΑΠΟ «ΣΚΟΠΟ, ΕΝΟΤΗΤΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ».....	45
5.1. ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ.....	45
5.2. ΣΤΟ ΔΡΟΜΟ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ.....	48
6. ΠΕΡΙ ΟΝΤΩΝ ΚΑΙ ΡΕΟΝΤΩΝ: ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΟΜΟΙΟΥ.....	52
6.1. Η ΑΙΩΝΙΑ ΠΑΡΩΔΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ.....	52
6.1.1. Είναι και λογική.....	52
6.1.2. Είναι και γίνεσθαι.....	54
6.1.3. Είναι και ερμηνεία.....	55
6.2. Η ΙΔΙΟΥΤΥΠΗ ΓΝΩΣΙΟΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ NIETZSCHE.....	58
7. ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ: Ο ΙΔΑΛΓΟΣ ΤΟΥ ΠΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΕΛΙΟΥ.....	63
7.1. Η ΚΑΘΟΛΟΣ ΤΟΥ ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ: Η ΑΝΑΛΗΨΗ ΤΟΥ ΣΚΟΠΟΥ.....	66
7.2. Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ: ΙΔΙΟΥΤΥΠΙΑ Ή ΙΔΙΟΤΡΟΠΙΑ;.....	71

7.3. ΕΝΔΙΑΜΕΣΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	80
8. Η ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΟΛΩΝ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ.....	84
8.1. Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ HEIDEGGER.....	85
8.2. Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ.....	88
8.3. ΤΙ ΚΑΝΟΥΜΕ ΜΕ ΜΙΑ ΑΞΙΑ;.....	97
8.4. ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΜΙΑ ΑΞΙΑ;.....	99
9. ΑΝΤΙ ΑΝΑΘΕΜΑΤΟΣ: Η ΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΥΠΕΡΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΝΟΙΓΟΜΕΝΟΣ ΔΡΟΜΟΣ ΤΗΣ <i>KULTUR</i>	101
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	108

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- ΘτΣ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. [χ.χ.]. *Η Θεωρία του Σκοπού της Ζωής*. Μτφ. Χ. Αντωνίου. Αθήνα: Δαμιανός.
- Α* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2007. *Αντίχριστος*. Μτφ. Σ. Λουκά. Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- ΓΤ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2008. *Η Γέννηση της Τραγωδίας*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- ΕΗ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Ecce Homo*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- ΓτΗ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Γενεαλογία της Ηθικής*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Ζ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- ΧΕ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Η Χαρούμενη Επιστήμη*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- ΙκΖ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Ιστορία και Ζωή*. Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- ΠΚΚ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Πέρα από το Καλό και το Κακό*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας Ζήσης. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- ΑπΑ* Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2011. *Ανθρώπινο, πάρα πολύ Ανθρώπινο: ένα βιβλίο για ελεύθερα πνεύματα*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.

ΘΓΔ

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2015. *Η Θέληση για Δύναμη*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Με την παρούσα εργασία ολοκληρώνεται ο κύκλος σπουδών του Μεταπτυχιακού προγράμματος «Φιλοσοφία: Γνώση, Αξίες και Κοινωνία», του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Θα ήθελα αρχικά να ευχαριστήσω τον καθηγητή και επόπτη μου, κ. Θεοδώρου Παναγιώτη, για τον οποίο θα μπορούσα να πω πολλά, όμως δεν θέλω να κουράσω με πομπώδεις κολακειές και φλύαρες ευγνωμοσύνες. Του χρωστάω όμως ένα ειλικρινές ευχαριστώ, για τις πολύτιμες παρατηρήσεις του, την αδιάλειπτη βοήθειά του, αλλά και για τα πολλά και ωραία πράγματα που με δίδαξε όλα αυτά τα χρόνια. Μαζί, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τους συνεπιβλέποντες καθηγητές, κ. Ανδρουλιδάκη Κωνσταντίνο και κ. Καβουλάκο Κωνσταντίνο, για την τιμή που μου έκαναν να συμμετέχουν στην τριμελή επιτροπή εξέτασης της διπλωματικής μου.

Γυρνώντας λίγο πίσω, στο πρώτο εξάμηνο, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον συμφοιτητή και φίλο Νικολόπουλο Χρήστο, που με "προσκάλεσε" και "μπήκα" στο πρόγραμμα –(άξιζε τον κόπο τελικά)–, τους Καλησπεράτη Μαρία και Κυνηγάκη Μανώλη που με "προκάλεσαν" και έμεινα στο πρόγραμμα –(παρομοίως), όπως επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα την κα. Μπαντινάκη Κατερίνα, που με βοήθησε και έβγαλα άκρη με το χάος που με διείπε στην αρχή.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω την οικογένειά μου που ενώ δεν έπιασαν το νόημα, "το έζησαν και αυτό", και με στήριξαν όπως και όποτε χρειάστηκε.

Τέλος, και κλείνω, θα ήθελα να αφιερώσω την εργασία στη σύντροφό μου Παμψαρά Βασιλική, η οποία στάθηκε δίπλα μου ανελλιπώς, σε όλη αυτή τη διαδικασία, δίνοντάς μου διαρκώς κίνητρα για να τη φέρω εις πέρας.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Όπως προδίδει ο τίτλος, η παρούσα εργασία έχει σκοπό να μελετήσει και να παρουσιάσει το ζήτημα των αξιών, όπως αυτό εμφανίζεται στο έργο του (πολωνικής καταγωγής) Γερμανού φιλοσόφου F. Nietzsche. Η εργασία επικεντρώνεται στο να αναδείξει βασικές θέσεις και ιδέες του φιλοσόφου, και όχι να ασκήσει κριτική σε αυτές. Ιδιαίτερη έμφαση θα δοθεί, όπως δηλώνει και ο τίτλος, σε δύο σημαίνοντα έργα του: στο *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα (1883-1885)* και στην *Θέληση για Δύναμη (1901)*. Τα εν λόγω έργα κατέχουν διακεκριμένη θέση μέσα στο συνολικό όγκο της εργογραφίας του Nietzsche, όχι μόνο λόγω του περιεχομένου τους, αλλά και εξαιτίας της τεράστιας επιρροής που άσκησαν στη διάνοηση του 20^{ου} αιώνα, φέρνοντας τη σκέψη (ξανά) γύρω από τον άνθρωπο και τη ζωή.

Κοιτάζοντας στον περασμένο αιώνα, μπορούμε να δούμε επιρροές του Nietzsche πίσω από κάθε ολοκληρωτισμό, ενώ παραδόξως, πολλές φορές οι ίδιες ιδέες, "ετύχχανε" να εφαρμόζουν και σε πιο φιλελεύθερους ιδεολογισμούς. Το όνομα του Nietzsche έχει συνδεθεί με το ψυχαναλυτικό κίνημα, τον υπαρξισμό, τον λετρισμό, τον ντανταϊσμό, ακούγεται ακόμη σε "open-minding" σεμινάρια αυτογνωσίας, ενώ συχνά αποφθέγματά του, έχουν κάνει απρόοπτα δημόσιες εμφανίσεις σε γειτονιές και πλατείες. Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Nietzsche είχε δίκιο όταν έγραφε πως είναι «ένας συγγραφέας για όλους»: τη δήλωσή του όμως αυτή, συμπλήρωνε η διαβεβαίωση πως δεν είναι «για κανέναν». Ίσως επειδή γνώριζε πως η συνειδητά μυστηριακή ατμόσφαιρα του *Ζαρατούστρα*, ο αφορισματικός λόγος της *Θέλησης για Δύναμη* (που παρεμπιπτόντως δεν ολοκληρώθηκε ποτέ ως βιβλίο από τον ίδιο τον συγγραφέα της), και γενικά το επιτηδευμένα αφοριστικό και αφαιρετικό ύφος της αφήγησής του, τον έκαναν να μοιάζει, όπως και ήθελε, –μάλλον– κάπως απρόσιτος.

Για να μπορέσουμε να ακολουθήσουμε τη σκέψη του, και να αποφύγουμε αυθόρμητες ερμηνείες και αθέμιτα συμπεράσματα, λόγω όσων προανέφερα, θα πρέπει να προσέξουμε ώστε η μελέτη μας να μην περιοριστεί στα παραπάνω έργα, αλλά να διατηρήσουμε μια αδιάλειπτη συνοχή με το σύνολο του έργου του.

Ο Nietzsche, παρότι γαλουχημένος στην καρδιά της δυτικής σκέψης, προσπαθεί να μεταβεί, όχι στην αρχή της, αλλά πέρα από αυτήν. Αν το big bang της Ηθικής έγινε με τον Σωκράτη, ο Nietzsche θέλει να αγγίξει εκείνη την προ-big-bang, προσωκρατική, προηθική κατάσταση της ανθρωπότητας, που βασίλευε μία αμοραλιστική "αθωότητα" — και όχι η άγνοια. Και ενώ βάλλει τα πυρά του εναντίων όλων, βασικός του στόχος παραμένει η πραγματικότητα.

Η αντίληψη της πραγματικότητας μέχρι τον Nietzsche μοιάζει με «κλειστό χώρο», στο εσωτερικό του οποίου τα πάντα βρίσκονται σε παγιωμένες θέσεις, και μπορούν να γίνουν αντιληπτά μόνο προσεγγιστικά. Ο Nietzsche αντίθετα, φαντάζεται ένα κόσμο συγκροτημένο ερμηνευτικά, που του επιτρέπεται να παράξει νέες "πραγματικότητες". Γι' αυτό και όπως θα δούμε, ο Nietzsche αντιδρά κυρίως απέναντι στην επιστήμη και τη θρησκεία, καθώς καθετί που παράγεται από αυτές προσφέρεται ως «αχειροποίητο»¹ ως καθαρή αλήθεια. Για τον Nietzsche, όμως, δεν υπάρχουν και δεν υπήρξαν καθαρές αλήθειες. Αναζητά τη θέσπιση των αξιών σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, πάντοτε μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, αλλά ποτέ σε καθολικό. Γι' αυτό και, όπως θα δούμε, στον μεν *Zarathoustra* κηρύσσεται ο θάνατος του θεού και η κατάρρευση της Αλήθειας, ενώ στη *Θέληση για Δύναμη* γίνεται μια προσπάθεια ανασυγκρότησης του αξιακού κόσμου από το χάος που ενδεχομένως να δημιουργήθηκε, αλλά και ιεράρχησης των αξιών με κριτήριο τη ζωτικότητα τους.

Τέλος, θα δούμε το ενδιαφέρον του Nietzsche για εκείνο το ιδιαίτερο χάρισμα κάποιων ανθρώπων που τους φέρνει σε επαφή με όλες εκείνες τις απωθημένες, απραγματοποίητες, (δυνάμει πραγματοποιήσιμες) καταστάσεις μέσα στον "ανίερο" δημιουργικό τόπο του πνεύματος, εκεί όπου όλα επιτρέπονται. Ο κόσμος για τον Nietzsche γεννιέται και πεθαίνει μέσα στις ερμηνείες των δημιουργών.

Πίσω από αυτή την ιδέα, του δημιουργού και της ερμηνείας, υποφύσκει το χρέος μιας κληρονομιάς: της ελευθερίας, της αυτονομίας, της ολοκλήρωσης. Θα συνειδητοποιήσουμε πως ίσως αυτό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα όντα, είναι πως τα δεύτερα αδυνατούν να κάνουν μια συνειδητή υπέρβαση αυτού που είναι. Ο άνθρωπος αντίθετα, είναι όχι απλά ικανός αλλά προορισμένος για αυτόν το σκοπό. Καλούμαστε, λοιπόν, όλοι να αναγνωρίσουμε και να επιλέξουμε τον τρόπο με τον οποίο θα γίνουμε αυτό που είμαστε. Το ζητούμενο γίνεται, πώς από τη γνώση του εαυτού του ο άνθρωπος να πάει *πέρα* από τον εαυτό του, *προς* τον εαυτό του. Με ποιον τρόπο θα βρει ο άνθρωπος την ισορροπία ανάμεσα στην τιθάσευση και υπέρβαση της μοίρας και την παράδοση σε αυτήν. Κάτι τέτοιο σκεφτόταν ίσως και ο Δάντης όταν έγραφε: «Μη φοβείσθε· τη μοίρα μας δεν μπορούν να τη σταματήσουν· είναι δεδομένη».²

¹ Βλ. Latour 2002, 18.

² Η μετάφραση δική μου: «Non temer; ché 'l nostro passo ci può tòrre alcun: da tal n'è dato» (Inferno VIII, 104-105).

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

*Ξεριζώστε τα αστέρια από τους ουρανόυς
Τα αστέρια σημαδεύουν το πεπρωμένο μας*

Fenton Johnson - Κουράστηκα

Διαλέξτε κάποια από τα παιδιά σας και βάλτε τα να μορφωθούν μόνο με τις γραφές. Και αν, όταν γίνουν άνδρες, δείξουν ότι μπορούν να κάνουν σπουδαιότερα πράγματα από τους δούλους, τότε πιστέψτε ότι εγώ λέω μπουρδες, και ότι πάσχω από μελαγχολία. Έπειτα, τόσο είσαστε δυστυχείς και ανόητοι, που θεωρείτε θεόπνευστα τα κείμενα εκείνα με τα οποία δε θα μπορούσε κανένας να γίνει ούτε πιο ανδρείος ούτε πιο σοφός ούτε καλύτερος από πριν· ενώ εκείνα που βοηθούν να γίνει κανείς πιο ανδρείος, δίκαιος και σοφός, τα αποδίδετε στο σατανά και σε αυτούς που λατρεύουν το σατανά...³

Τα παραπάνω ανήκουν στον αποχαιρετιστήριο λόγο του Ιουλιανού προς τους Αντιοχείς ύστερα από την απροσδόκητα αφιλόξενη υποδοχή που του επιφύλαξαν. Θα δούμε πως, οι λόγοι αποστροφής του Ιουλιανού προς τη χριστιανική κοσμοθεώρηση δεν διαφέρουν κατά πολύ από αυτούς του Nietzsche. Όπως υποπεύτηκαν, τόσο ο ένας όσο και ο άλλος, αυτή η ανατρεπτική για τα δεδομένα της εποχής θεώρηση, έθρεφε μέσα της εκφυλιστικές δυνάμεις κατά της ζωής. Αυτή η αρνητική παραδοχή για τον χριστιανισμό, σε μια γενικευμένη μορφή υποστήριξε πως ό,τι υπήρξε προσανατολισμένο και συντονισμένο με το επέκεινα, μόνο δεινά θα μπορούσε να επιφυλάσσει για το μέλλον. Βλέπουμε όμως τελικώς πως η άποψη αυτή, μέσα στην υπερβολή της δεν κατάφερε να έχει την απήχηση που θα επιθυμούσαν οι πολέμιοι του χριστιανισμού, καθώς αναχαιτίστηκε χάριν των γενικότερων ανθρωπιστικών στόχων που είχαν ήδη τεθεί.

Είναι γεγονός πως εξαιτίας του χριστιανισμού η κατανόηση της δημόσιας πολιτικής άλλαξε (μάλιστα μεταμορφώθηκε ριζικά), προς όφελος αυτού που σήμερα αυτονόητα ονομάζουμε «ανθρωπιστικά ιδεώδη».⁴ Η ακόλουθη περιγραφή ανήκει στον Sabine:

³ Ιουλιανός 2013, 213.

⁴ Όπως έχει διαπιστωθεί, από τη μεγάλη επιρροή που άσκησε ο χριστιανισμός στην πολιτική σκέψη και ζωή, συνέβαλλε σε μεγάλο βαθμό στη θετική ανακατεύθυνση και εξέλιξη του μετέπειτα κοινωνικού μορφώματος. Ο χριστιανισμός άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Sabine, είναι ο πρώτος που συμβάλλει στη «δημιουργία εγγυήσεων για την περιουσία, για τις γυναίκες και τα παιδιά, [...] προστασία των δούλων, [...] ανθρωπιστικότερη μεταχείριση των εγκληματιών και [...] κοινή πολιτική προστασίας των αναπήρων» (Sab-

Ήδη η πατρότητα του Θεού και η αδελφότητα του ανθρώπου άρχισαν να παίρνουν το χρίσμα της αγάπης και της καλής θέλησης προς όλη την ανθρωπότητα [...] ενώ οι κοινωνικές και πολιτικές αρετές έμπαιναν σε δεύτερη μοίρα, οι αρετές της συγγνώμης, της καλοσύνης, της ευεργεσίας, της ανοχής και της αγάπης μαζί με την ηθική καταδίκη της σκληρότητας, του μίσους, της οργής και της άξεστης συμπεριφοράς προς τους εξαρτώμενους και τους κατώτερους έπαιρναν μια απείρως καλύτερη θέση απ' ό,τι είχαν ως τότε.⁵

Ποια είναι όμως η καταγωγή αυτών των νέων ονομάτων –*συγγνώμη, καλοσύνη, ευεργεσία, ανοχή* και κυρίως η *αγάπη*– που προτάσσονται ως ύψιστες αξίες, και πώς κατάφεραν να επιβάλλουν στον άνθρωπο να αυτοδιατεθεί ως σκοπός του εαυτού του; Μπορεί ως έννοιες να συνδέθηκαν με αισθήματα γαλήνης, εφησυχασμού, και να διατέθηκαν υποστηρικτικά προς την ύψιστη αξία του Αγαθού, όμως για τον Nietzsche, δεν υπήρξε τίποτα πιο ένοχο από αυτόν τον συγκαλυμμένο νομιναλισμό ενός ιδιαίτερου είδους ανθρώπων. Αναρωτιέται λοιπόν, από πού ανακύπτει η απαίτηση να «αποκόψει ο άνθρωπος εκείνα τα ένστικτα με τα οποία μπορεί να είναι εχθρός, μπορεί να βλάπτει, μπορεί να οργίζεται, μπορεί να ζητά εκδίκηση...» (ΘΓΔ, §351); Η απάντηση δίνεται εξετάζοντας τον νέο προσανατολισμό των αξιών, μέσα από το πρίσμα της αντιμετάθεσης των εννοιών *καλό* και *κακό*, και το πέρασμά τους από τη σφαίρα της απλής ωφέλειας στη σφαίρα της "καθαρής" Ηθικής.

Ο Nietzsche θα εντοπίσει εκτός από το φαινόμενο αντιμετάθεσης, την τάση για μονόπλευρη επικράτηση του καλού έναντι του κακού. Δημιουργείται η ψευδής εντύπωση μεταξύ των δύο αυτών αντίρροπων αλλά και ομοούσιων δυνάμεων, πως μπορούν να υπάρχουν ως ξεχωριστές η μια από την άλλη, αλλά και ως απροϋπόθετες ως προς τη δικαιολόγηση των αξιολογήσεών τους. Πώς μπορούν οι άνθρωποι, αναρωτιέται ο Nietzsche, «να περισταλούν σε αυτή τη μονόπλευρη αποδοτικότητα, στο καλό;» (ΘΓΔ, §351).

Ο «καλός άνθρωπος», έχοντας αρχικά δαιμονοποιήσει το κακό, «βλέπει τον εαυτό του σαν να περιβάλλεται από [αυτό] [...], και κάτω από τη συνεχή εφόρμηση του κακού το μάτι του εκλεπτύνεται, ανακαλύπτει το κακό σε όλα τα όνειρα και τις επιθυμίες του· και έτσι καταλήγει, όπως είναι επόμενο, στο να θεωρεί τη φύση κακό, την ανθρωπότητα

ine 1980, 199). Με τον χριστιανισμό, για πρώτη φορά μπορείς να εισέλθεις σε μια σφαίρα ασφάλειας, με μοναδική προϋπόθεση να κατέχεις την ανθρώπινη ιδιότητα.

⁵ Sabine 1980, 199.

διαφθαρμένη, την καλοσύνη σαν μια κατάσταση χάριτος» (ΘΓΔ, §351). Φυσικά όλο αυτό δεν συμβαίνει χωρίς συνέπειες. Λέει αμέσως μετά: «Με μια κουβέντα: [ο καλός άνθρωπος] αρνείται τη ζωή· αντιλαμβάνεται πως όταν το καλό είναι η ανώτατη αξία, καταδικάζει τη ζωή [...] έτσι όμως θα έπρεπε να θεωρήσει αναιρεμένη την ιδεολογία του για το καλό και το κακό. Αλλά μια αρρώστια δεν αναιρείται. Και έτσι συλλαμβάνει αυτός μian άλλη ζωή [στο επέκεινα]» (ΘΓΔ, §351).

Η εννόηση του καλού και του κακού ως αντιφάσκουσων εννοιών, υπήρξε, σύμφωνα με τον Nietzsche, το πρώτο βήμα για την αποκήρυξη της ζωής. Βλέπουμε λοιπόν, πως πέρα από τα όποια οφέλη μπορεί να έχει αποκομίσει ο άνθρωπος από αυτή την κατεύθυνση, αναπόφευκτα αποδέχτηκε και την προαγωγή ενός (ανωφελούς) τρόπου ζωής, ο οποίος, εκ των πραγμάτων, αντιτασσόταν στις αρχές της Ζωτικότητας. Κατά τον ίδιο, αυτό είχε ως επακόλουθο τις γνωστές μηδενιστικές συνέπειες. Το πνεύμα του μηδενισμού που για τόσους αιώνες συγκέντρωνε τα σύννεφά του επάνω από τον ουρανό της Ευρώπης, έπειτα από την ανύψωση του «καλού ανθρώπου», έγινε η φυσική του ατμόσφαιρα, προκαλώντας τον οριστικό αποπροσανατολισμό του και την εντεινόμενη απώλεια νοήματος.

Με δορυφόρους τη νοσταλγία και την ενοχή, αυτός ο καινούργιος, απόλυτα καλός άνθρωπος, έθεσε τον εαυτό του σε τροχιά γύρω από την έκλαμπρη ιδέα μιας αγαθής πρώιμης φύσης, μιας παραδείσιας κατάστασης, στην οποία ως ετεροφωτιζόμενος θα προσπαθούσε να ομοιάσει.⁶ Τα δυο αυτά αισθήματα, ως βάση της *ressentiment*⁷ –του νιτσεικά

⁶ Τα παραδείγματα μιας τέτοιας πρότυπης «φύσης» δεν είναι λίγα: η "χρυσή εποχή" του Σενέκα, η "φυσική κατάσταση" του Ρουσσώ, οι αναμνήσεις από την παραμονή στον κήπο της Εδέμ ή ακόμη και τα ουτοπιστικά οράματα των ολοκληρωτικών καθεστώτων.

⁷ Αρχικά απέδωσα τον όρο ως μνησικακία. Μετά από υπόδειξη του κ. Θεοδώρου, ο όρος *πικρία* φάνηκε πιο δόκιμος. Τελικά, έχοντας ανατρέξει στο άρθρο του Δεμερτζή (Δεμερτζής 2004), αποφάσισα να υιοθετήσω τη στάση του συγγραφέα, και να αφήσω τη *ressentiment* αμετάφραστη, με το σκεπτικό πως έτσι η λέξη θα κρατήσει το σημειολογικό της βάρος. Για να μην αφήσω όμως τον αναγνώστη μετέωρο, η *ressentiment* στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιείται με τη σημασία ενός παθητικού, καταπιεσμένου «παροργισμού» [άλλος όρος για τη *ressentiment*, που χρησιμοποιείται από τον Δρόσο στη μετάφραση της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, (Adam Smith 2012)], ή όπως το εκλαμβάνει ο Δεμερτζής ως «ένα δυσάρεστο δευτερογενές ηθικό συναίσθημα χωρίς συγκεκριμένους αποδέκτες, το οποίο λειτουργεί ως χρόνια επαναβίωση καταπιεσμένης και αδιέξοδης φιλεκδικίας, εχθρότητας, ζήλιας και αγανάκτησης, εξαιτίας της αδυναμίας που νοιώθει το υποκείμενο να τις εκφράσει έτσι, ώστε στο επίπεδο των αξιών να απαρνείται ό,τι ασυνειδήτητα επιθυμεί» (Δεμερτζής 2004, 86). Ωστόσο πιστεύω πως υπάρχει και ένα άλλο κριτήριο για να καταλάβουμε τη *ressentiment* το οποίο αφορά την αποτίμησή της. Με την αποτίμηση εννοώ, την κριτική δικαιολόγηση του συναισθήματος, δηλαδή το αν ο «χόλος» [(βλ. Καραποστόλης 1987, 90) όπως παρατίθεται στο

θεμελιωδέστερου συναισθήματος που οδήγησε τον άνθρωπο στην παρακμή του– αποδείχτηκαν καταπληκτικά στο να ανακατευθύνουν και να μεταθέτουν την ανθρώπινη δραστηριότητα, προς μια μεταφυσική υπερκόσμια διάσταση.

Ο Άνθρωπος, θεωρώντας δεδομένη πλέον την πτώση του, και αναγνωρίζοντας στο πρόσωπό του ένα ον αποπροσανατολισμένο από τις "αληθινές" αξίες, κατακυριευμένο από πάθη και βυθιζόμενο στην *αμαρτία*, θα θέσει ως ύψιστο στόχο του, την ανάκαμψή του. Ευτυχώς για αυτόν, δίπλα του υπήρχε πάντοτε ένας από μηχανής θεός, που με την αγαθή του θέληση αλλά και με εργαλεία, όπως η ενοχή, ο φόβος της περιθωριοποίησης, και φυσικά, η απειλή της αιώνιας τιμωρίας (ανάλογης των κριμάτων του καθενός), κατάφερε να τον επαναφέρει στο δρόμο μιας ηθικά τελειωμένης κοινωνίας, όπου το καλό θα βασιλεύει.

Όμως, για τον Nietzsche δεν υπήρξε, όπως θα πει και ο ίδιος, μεγαλύτερη «ανοησία στα ψυχολογικά ζητήματα» από αυτόν τον μονόπλευρα καλό άνθρωπο και «από αυτή τη θέληση για καλό» (ΘΓΔ, §351). Όπως ισχυρίζεται, ήταν αυτή η ανόητη θέληση που στην πραγματικότητα προκάλεσε τον υποβιβασμό του ανθρώπου.⁸

Στο Α' μέρος της παρούσας εργασίας, θα επικεντρωθούμε σε πρόσωπα και γεγονότα που πλαισίωσαν και ενέπνευσαν τη σκέψη του Nietzsche για μια επαναξιολόγηση όλων των αξιών. Θα μελετήσουμε τόσο το ιστορικό πλαίσιο όσο και το ποιόν των αξιών κατά των οποίων βάλθηκε ο Nietzsche, αναδεικνύοντας παράλληλα τα επιχειρήματά του. Σκοπός είναι να εντοπίσουμε και να αναδείξουμε τις γενεαλογικές πηγές του μηδενισμού,

Δεμερτζής 2004, 80], είναι δικαιολογημένος σε κάποιον. Αν δηλαδή αισθάνεται "δικαίως" αδικημένος ή όχι. Για τον Nietzsche, η περίπτωση των δούλων αφορά ένα αίσθημα πικρίας που πηγάζει από μια αδικαιολόγητη (ανύπαρκτη) αδικία. Και αυτό γιατί για τον Nietzsche η ευταξία που καθορίζει ο παράγοντας δύναμη είναι αλάνθαστη και ισοδυναμεί με το απόλυτο δίκαιο. Συνεπώς η διάκριση δεν γίνεται μόνο στο αν η *ressentiment* είναι ένα απωθημένο ή εκδηλωμένο συναίσθημα, αλλά και με το αν είναι δικαιολογημένη ή αδικαιολόγητη. (Το αίσθημα μνησικακίας που ίσως να εντοπίζεται στους κύκλους των ευγενών, είναι δικαιολογημένο και θεωρείται μέρος της δίκαιης τακτοποίησης του κόσμου). Βλ. επίσης, υψ. 17.

⁸ Στην «κριτική του καλού ανθρώπου» (ΘΓΔ, §353) ο Nietzsche εξετάζει το ενδεχόμενο μιας «οπτικής» που δίνει αξία στα πράγματα (ΘΓΔ, §353) έναντι της αντίληψης που θέλει τα πράγματα να έχουν «αξία καθαυτά». Εύλογα, λοιπόν, προκύπτει το ερώτημα: μας χρειάζονται τέτοιοι άνθρωποι; Ή μήπως «θα ήταν επιθυμητό να δημιουργηθούν καταστάσεις στις οποίες όλα τα πλεονεκτήματα θα ήταν με τους δίκαιους ανθρώπους, έτσι ώστε να αποθαρρυνθούν και σιγά σιγά να χαθούν οι αντίθετες φύσεις και ένστικτα;» (ΘΓΔ, §353). Επιβάλλεται στον δίκαιο άνθρωπο να «περισταλεί στη μέτρια θέση ενός "ωφέλιμου εργαλείου"» και όχι να βρίσκεται «στο ανώτερο σκαλί της ιεραρχίας», όπου απαιτούνται άλλες ιδιότητες (βλ. ΘΓΔ, §353). Όπως βλέπουμε για τον Nietzsche, ο καλός άνθρωπος δεν πρέπει να γίνεται το κριτήριο της ζωής. Το μέτρο πρέπει να εντοπίζεται «στην ύψιστη ενίσχυση της ίδιας της ζωής» (ΘΓΔ, §354).

προετοιμάζοντας έτσι το έδαφος για το Β' μέρος, όπου εξετάζεται η προσπάθεια εξόδου από αυτόν, μέσα από μια βαθύτερη κατανόηση της φύσης των αξιών.

2. ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΖΩΗ

*They must find it difficult...
Those who have taken authority as the truth
rather than truth as authority.*

Gerald Massey

Ο Nietzsche κατάλαβε από νωρίς, πως οι αξίες δεν δύναται να μελετηθούν ανεξάρτητα από το χωροχρονικό πλαίσιο στο οποίο ανήκουν. Έχοντας κατανοήσει τις αξίες ως παράγοντες (αλλά και ως παράγωγα) συγκεκριμένων χωροχρονικών συγκυριών, θα εξετάσει το ενδεχόμενο χειραγώγησης του ρου της ιστορίας: αρχικά παίρνοντας την ιστορία ως επιταγμένη γεγονοτικότητα, κάτω από την κανονιστική δύναμη των αξιών και έπειτα τις αξίες ως εάν να αξιώνονται μέσα από τις σημαίνουσες δυνάμεις της ιστορίας. Θα δούμε, λοιπόν, τις αξίες τόσο ως δυνάμεις που προκαλούν και αναπτύσσουν τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του εκάστοτε ιστορικού γεγονότος, αλλά και ως αποτελέσματα περασμένων γεγονότων. Αυτό το ακατάπαυστο σχετίζεσθαι μεταξύ ιστορίας και αξιών, και ειδικότερα με τη μορφή της πρώτης περίπτωσης, φαίνεται πως προβληματίσε ιδιαίτερα τον Nietzsche πολύ πριν θέσει το εγχείρημα της επαναξιολόγησης των «μέχρι τούδε αξιών». Θα δούμε αμέσως παρακάτω υπό τη δικαιοδοσία τίνος συνεχίζουν οι παρελθούσες λαθερμηνεύσεις των αξιών να διαμορφώνουν τον ρου του γίνεσθαι, αλλά και το πότε έχουμε εκείνη τη μεγάλη στιγμή, όπου η δύναμη (είναι σε θέση να) επιβάλλει τις αξίες της αλλάζοντας την ιστορία.

Το ενδιαφέρον μας για τον Nietzsche θα επικεντρωθεί λοιπόν, στην περιγραφή των λεπτών δυνάμεων των αξιών που ασκούνται κατά το ιστορικό γίνεσθαι, αλλά και στην ανάγκη συνειδητοποίησης πως δεν υπάρχει χώρος για παρερμηνεύσεις και αστόχαστες αξιολογήσεις –όχι πλέον τουλάχιστον– ειδικότερα ύστερα από τη συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας για άμεση αναδιαρρύθμιση του αξιακού μας συστήματος. Μέσα σε αυτόν τον συλλογισμό, ο Nietzsche θα προσπαθήσει από τη μία να θέσει υπό αμφισβήτηση την αυθεντία των αξιών, ενώ από την άλλη να αναδείξει σε αυτές την εργαλειακή διάσταση που δύναται να έχουν.

Ο Nietzsche παρατηρεί πως η δεδομένη τάξη αξιών αντιτίθεται στη φυσική ροή του γίνεσθαι. Την παρατήρηση αυτή θα ακολουθήσει η διόραση πως δεν υπάρχει μια φυσική

(ή a priori) τάξη αξιών, παρά μόνο μια φυσική ιεραρχία δυνάμεων που επιβάλλουν τις αξίες, στις οποίες όμως ασκείται μια μεγαλύτερη δύναμη, η *ιστορική αίσθηση*.⁹

Συμπαρασυρόμενοι από τον συλλογισμό του Nietzsche, θα εστιάσουμε κυρίως στο φαινόμενο παγίωσης των (εξ' ανάγκης πεπερασμένων αλλά μόνο εξ' όψεως περασμένων) αξιολογήσεων, και των συνεπειών τους επάνω σε τρίτους. Σε δεύτερη φάση θα εξετάσουμε τα κριτήρια που θέτουν σε ιεραρχία τις αξίες επί των αξιολογικών πινάκων. Στην παρούσα φάση όμως προέχει να εξετάσουμε (αν είναι εφικτό), τις συνέπειες που έχει η αδικαιολόγητα μακροπερίοδη παραμονή τους επάνω στις δεδομένες τάξεις. Σε τελευταία ανάλυση, αυτό που σήμερα κρίθηκε, ωφέλιμο ή μη, ευγενές ή αισχρό, ίσως να κρίθηκε κάποτε ως τέτοιο για την ικανοποίηση κάποιας ανάγκης. Αυτό όμως και πάλι δεν δικαιολογεί για τον Nietzsche την ύπαρξη μιας κρίσης στοιχειωμένης από παλαιές αξιολογήσεις.

Συνοψίζω. Μια αξία είναι αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας και μάλιστα έχοντας τη δυνατότητα να κινητοποιεί και να κατευθύνει τον ρου του γίνεσθαι, λειτουργεί (μέσα στ' άλλα) ως ομώνυμο σημείο ανάμεσα σε παρελθόν, παρόν και ταυτόχρονα προετοιμάζει το μέλλον, γεγονός που καθιστά την αξιοθεσία ένα από τα θεμελιωδέστερα γεγονότα εντός της Ιστορίας.

Ο Nietzsche, μεταθέτει το ενδιαφέρον στις αξίες βασιζόμενος στην εξής παρατήρηση: Η ιστορία που μέχρι τώρα ήθελε από την αξία να συνιστά τον θεϊκό αλγόριθμο της δικαιοσύνης,¹⁰ και που ως τέτοια είχε προδιαγεγραμμένο ορισμό, υποβάθμιζε την φύση και τον ρόλο των αξιολογούντων. Αυτό φυσικά αφορά τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τις αξίες ο Nietzsche, δηλαδή, ως εξαρτώμενες από τις αισθητηριακές μας κρίσεις (θα μιλήσουμε παρακάτω γι' αυτό), το οποίο δεν μπορεί να υποστηριχτεί από την προηγούμενη αντίληψη. Αυτό θα καθιστούσε τις αισθητηριακές μας κρίσεις –και εμάς τους ίδιους– κατά τρόπο, παντελώς εξαρτημένους, αν όχι εξαρτήματα, μιας ανώτερης, εξώκοσμης απόφασης. Η ιστορία όπως και οι αξίες μέσα σε αυτήν, είναι ανθρώπινη υπόθεση. Από την άλλη, όμως, αν δεχτούμε πως οι αξίες αντλούν την καταγωγή τους από την ενθάδε ύπαρξη, και δη και από τον ασύνειδο εσωτερικό (χαώδη) κόσμο των παθών και των συναισθημάτων, όπως θέλει ο Nietzsche, η ιστορία θα έμοιαζε με μια ακατανόη-

⁹ Σε αδρές γραμμές θα λέγαμε πως ιστορική αίσθηση, είναι η δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος να μετατίθεται νοερά μέσα στο χρόνο, έχοντας αντίληψη του τι είναι παρελθόν, παρόν, ή μελλούμενο.

¹⁰ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Η αξία ως αλγόριθμος της δίκαιης διευθέτησης των όντων (αγαθόν, δικαιοσύνη)».

τη (μη-ντετερμινιστική) πορεία, και ως τέτοια, πλήρως παραδομένη σε "νόμους" τυχαιότητας. Θα ήταν μια αστοχία.

Αυτό που θα πρέπει επίσης να ικανοποιηθεί, ώστε να προετοιμαστεί ο δρόμος για την επιχείρηση της επαναξιολόγησης των αξιών, είναι η χρησιμοθηρική αξιοποίηση της ιστορικής αίσθησης, αυτό που ο Nietzsche ονόμασε στο *Ανθρώπινο πολύ Ανθρώπινο "ιστορικό φιλοσοφείν"*, το οποίο δεν είναι άλλο από το να μην «ενδίδει [κανείς] στις αβάσιμες αξιολογήσεις των ανθρώπων, αλλά [να] αφήνεται να υπάρξει μέσα στον απλώς φυσικό κόσμο, χωρίς να μπαίνει στον πειρασμό των αξιολογήσεων (βασικά των ηθικών)».¹¹ Καθώς λέει, ο άνθρωπος δεν είναι κάτι που παραμένει σταθερό στο κέντρο της ροής ως μέτρο των πραγμάτων.¹² Υπό την προοπτική, λοιπόν, μιας ωμής γεγονοτικότητας, απελευθερωμένης από την αυθεντία κάποιας αφηρημένης βούλησης, και σε συνδυασμό με μια ισχυρά υποβασταζόμενη από την ατομική βούληση ερμηνεία του παρελθόντος, πρέπει η ιστορία να τεθεί υπό τον έλεγχο του ανθρώπου, με μοναδικό σκοπό και κριτήριο τον βαθμό ωφέλειας που αυτός μπορεί να αποκομίσει. Αφού γίνει πραγματικότητα η απελευθέρωση του ανθρώπου από παρένθετους σκοπούς, ώστε, απελευθερωμένος από το βάρος της ευθύνης ενός δεδομένου σκοπού και έχοντας πάντοτε ως κριτήριο την εξαρτησιακότητα της ιστορίας από τις αξίες, να επιτρέψει μια ελευθερία των αξιών (ένα αξιολογικό *laissez faire*), και με ανάλογη χρήση αυτών να επιδιώξει την επίτευξη ενός προσωπικού σκοπού.

Μέσα από τις σελίδες της *Ιστορίας* (1874), ο Nietzsche θα εξετάσει τη δράση της ιστορικής γνώσης επάνω στον άνθρωπο στοχεύοντας στο να αποδείξει πως το παρελθόν οφείλει να μας κατευθύνει μονάχα ενδεικτικά και μόνο υπό προϋποθέσεις, και όχι όπως είθισται, καθοριστικά και αμετάκλητα. Αυτό που θέλει να πετύχει τελικά, είναι να αποδείξει πως είναι λάθος (για την ακρίβεια *καταστροφικό*) για τη ζωή, να παρουσιάζονται οι αξίες ως απροϋπόθετες ή αιώνιες αρχές, (λες και υπήρχαν τέτοιες).

2.1. ΙΣΤΟΡΙΑ Ή ΖΩΗ: Η ΖΩΤΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΨΕΜΑΤΟΣ

Λίγο προτού ο Nietzsche δοθεί ολοκληρωτικά στην ανατομή των αξιακών συστημάτων, θα επιχειρήσει μέσα στο δεύτερο δοκίμιο των *Ανεπίκαιρων Στοχασμών* (1873-1876) να εξετάσει την αξία και την απαξία της Ιστορίας. Σε αυτό το σχετικά πρώιμο για την εξετα-

¹¹ Βλέπε και Clark and Dudrick 2009, 198κ.ε., όπως παρατίθεται από Θεοδώρου 2015, «Η δεύτερη περίοδος της σκέψης του Nietzsche: νατουραλισμός και επιστημονισμός».

¹² Βλ. *ΑπΑ*, I: §2.

ζόμενη περίοδο¹³ δοκίμιο, θα βρούμε ακατέργαστες μερικές από τις βασικές ιδέες που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στο πλάνο της επαναξιολόγησης όλων των αξιών.

Στο δοκίμιο αυτό η ιστορική γνώση και η ζωτικότητα παρουσιάζονται ως δύο αλληλοαποκλειόμενες καταστάσεις.¹⁴ Ο Nietzsche τασσόμενος (φυσικά) υπέρ της ζωής θα ασκήσει την κριτική του στην ιστορική αίσθηση, που όπως είδαμε χαρακτηρίζει τον σύγχρονο άνθρωπο. Η αρνητική του στάση προς αυτό το χαρακτηριστικό του ανθρώπου βρίσκει τους λόγους της στο γεγονός ότι ο ίδιος ο άνθρωπος επιλέγει συνειδητά να μην αξιοποιήσει τις πλαστικές δυνατότητες των γεγονότων προς όφελός του.

Αναγνωρίζοντας όμως και κάποια αξία στην ιστορία, αναζητά τους όρους συνύπαρξης μεταξύ ιστορικής γνώσης και ζωής: άλλοτε προσεγγίζοντας την ιστορία εκ των ένδον, και αφημένος παθητικά στην επιρροή της, άλλοτε διατηρώντας αποστάσεις [ασφαλείας] επιτρέποντας στον εαυτό του μόνο μια εκ των άνωθεν απαξιωτική ματιά, ή και ακόμη τολμώντας να σταθεί κριτικά απέναντι σε αυτήν.¹⁵

Πιο συγκεκριμένα, ως αντίδοτο στην επιβλαβή ιστοριολαγνεία που χαρακτηρίζει την εποχή του θα προτείνει ένα βαθμό "ανιστορικότητας".¹⁶ Υπάρχει, λέει ο Nietzsche,

¹³ Γενικά, διακρίνονται τρεις περίοδοι στη ζωή και το έργο του Nietzsche. Α) Η πρώτη περίοδος της σκέψης του Νίτσε: προετοιμασία και έναρξη της πορείας, από τα μαθητικά χρόνια του Νίτσε, μέχρι την εποχή έκδοσης των *Ανεπίκαιρων Στοχασμών*, Β) Η δεύτερη περίοδος της σκέψης του Νίτσε: νατουραλισμός και επιστημονισμός, με την παραίτηση του από τη θέση του καθηγητή, έως και τη *Χαρούμενη Επιστήμη*, και τέλος Γ) η τρίτη περίοδος, που ξεκινά με το *Ζαρατούστρα*, και φτάνει μέχρι τις σημειώσεις την *Θέλησης για δύναμη*, η οποία ουσιαστικά δεν ολοκληρώνεται ποτέ. Βλ. σχετικά Θεοδώρου 2015, «Εισαγωγή: Περιοδολόγηση και Γενική Επισκόπηση».

¹⁴ Το ζήτημα αυτό παρουσιάζει τη γενικότερη αντίληψη του Nietzsche για τη σχέση συνείδησης-ένστικτου. Σε επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πιο αναλυτικά την σημασία που δίνει στα ένστικτα.

¹⁵ Βλ. *IkZ*, 35-40.

¹⁶ «[Μ]ε τη λέξη "ανιστορικό" [λέει ο Nietzsche] χαρακτηρίζω την τέχνη και την ικανότητα να μπορεί κανείς να ξεχνά και να κλείνεται σ' έναν περιορισμένο ορίζοντα: [από την άλλη, ονομάζει] υπεριστορικές [...] τις δυνάμεις [εκείνες] που αλλάζουν τη διεύθυνση του βλέμματος αποσπώντας το από το γίνεσθαι και κατευθύνοντας το προς ό,τι δίνει στην ύπαρξη τον χαρακτήρα του αιώνιου και του ταυτώσημου: [...] την τέχνη και τη θρησκεία. [Τέλος η] επιστήμη [...] ως αληθινή και σωστή θεώρηση των πραγμάτων, [...] λογαριάζει μόνον [...] κάτι που έχει ήδη συντελεστεί, κάτι ιστορικό, και πουθενά κάτι με πάγια οντότητα, κάτι αιώνιο· ζει σε μια εσωτερική αντίφαση προς τις δυνάμεις που διαιωνίζουν την τέχνη και τη θρησκεία, καθώς μισεί τη λήθη, τον θάνατο της γνώσης, καθώς προσπαθεί να παραμερίσει οτιδήποτε κλείνει τον ορίζοντα, και ρίχνει τον άνθρωπο σε μian ατελείωτη κι απέραντη θάλασσα φωτεινών κυμάτων, τη θάλασσα του γνωστικά κατακτημένου γίνεσθαι» (*IkZ*, 106-107). Ο Pearson παρατηρεί πως ο Nietzsche υιοθετεί την ιδέα της ανιστορικότητας, τόσο για να υποστηρίξει την ιδέα της αιώνιας επιστροφής όσο και αυτής του υπερανθρώπου (βλ. Pearson 1991, 12). Πιστεύω όμως πως ο Nietzsche δεν "επινόησε" την ανιστορική μα-

τιά με μοναδικό σκοπό να τη χρησιμοποιήσει ως "αναλγητικό" για να ανακουφίσει τον άνθρωπο από τον πόνο που του προκαλούσε η αιώνια επιστροφή, αλλά επειδή με το να ξεχνάς δημιουργούνται οι απαραίτητες προϋποθέσεις ώστε να δοθεί η αίσθηση πως όλα επιστρέφουν. Ωστόσο, θα πει παρακάτω ο Pearson, «για να καταφάσκεις την ολότητα της ζωής, [...] δεν χρειάζεται μόνο μια νέα συνειδητή μορφή αθωότητας, αλλά επίσης μια υψηλότερη μορφή γνώσης που είναι ικανή να ξεπεράσει το αρνητικό αίσθημα μνησικακίας και εκδικητικότητας με το να αναγνωρίζει πως η σχέση μεταξύ καλού και κακού είναι μια δημιουργική σύμπλεξη» (Pearson 1991, 10). Το να γίνεσαι ο εαυτός σου μέσα στην αθωότητα του γίνεσθαι περιλαμβάνει τόσο το να ξέρεις πότε να ξεχνάς, όσο και να θυμάσαι (βλ. Pearson 1991, 10). Αυτό είναι εφικτό μόνο υπό την προϋπόθεση πως έχουμε κάνει τη διάκριση δύο ειδών *ressentiment*, βασισμένων στο αν μια εκδίκηση (δικαίωση) είναι (ή όχι) πραγματοποιήσιμη ή/και αν η αδικία προς το υποκείμενο είναι μόνιμη (ή προσωρινή) (βλ. υπσ. 6). Έτσι, καθώς εδώ μιλάμε για τη σχέση του ανθρώπου με τον χρόνο, αντιλαμβανόμαστε πως κάποια εκδίκηση προς τον χρόνο είναι αδύνατη, συνεπώς και η αδικία προς τον άνθρωπο είναι μόνιμη. Από την άλλη, αναγνωρίζουμε πως αφού ο Nietzsche βλέπει τη δύναμη σε ρόλο δικαστή, και η δήθεν αδικία προς τους αδύναμους δεν είναι πραγματική αδικία αλλά απλώς μια [διαφορετική] τάξη πραγμάτων [που αυτοί (οι αδύναμοι) δεν μπορούν να δεχτούν και να υποστηρίξουν], θα μπορούσε λοιπόν να υποστηρίξει κανείς πως και ο (κάθε) άνθρωπος βρίσκεται σε παρόμοια θέση, κάτω από την αδυσώπητη δύναμη του χρόνου. Ο Nietzsche αναγνωρίζοντας αυτή την ειρωνεία, προσπαθεί να την υπερβεί επινοώντας την ευγενή φύση που με την υπερήφανη στάση της μένει άτρομη μπροστά στο γεγονός πως είναι πεπερασμένη, αλλά και στην τραγική πρόκληση πως θα μπορούσε να είναι αιώνιος. Πάραυτα, το επιχείρημα βασίζεται στο γεγονός πως τόσο για τον κοινό άνθρωπο, όσο και για τους ανώτερους, υπάρχει ο κίνδυνος να γεννηθεί ένα αφηρημένο αίσθημα μνησικακίας και εκδικητικότητας. Το θέμα της επαναενοιολόγησης του χρόνου, και του αντίκτυπου που έχει στον ψυχικό κόσμο του ανθρώπου, παραμένει εξίσου δυνατή πρόκληση με την επαναξιολόγηση των αξιών για κάθε φιλόδοξο ανώτερο πνεύμα. Η αιώνια επιστροφή (βασικά η αποδοχή της) είναι μια πρόκληση για να αναμετρηθεί κανείς με τα νιτσεικά ύψη. Τόσο το γεγονός πως δεν μπορείς να είσαι αιώνιος, όσο και η συνείδηση πως ενδεχομένως είμαστε αιωνίως ριγμένοι μέσα σε μια λούπα, γεννά αισθήματα αδυναμίας και μίσους. Και έχει ενδιαφέρον να αναρωτηθούμε εδώ για το πώς αντιμετωπίζει ο Υπεράνθρωπος το θέμα του χρόνου. Φθονεί ή αδιαφορεί; Δικαιολογεί το αίσθημα του ή όχι;

Γράφει αλλού ο Pearson για τη σχέση του ανθρώπου με τον χρόνο: «[Ο] χρόνος, του οποίου η αίσθηση βρίσκεται στην στιγμή, είναι αδιάλλακτος. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να σπάσει την αδιάλλακτη κίνηση –το γίνεσθαι– του χρόνου, αλλά απλώς κοιτάζει σαν ουδέτερος παρατηρητής και βλέπει τον εαυτό του να γίνεται θύμα του παιχνιδιού του χρόνου. Αυτό οδηγεί την ανθρώπινη θέληση να αναζητήσει εκδίκηση μέσα από μια άκαρπη προσπάθεια να σπάσει τη ροή και τη λογική του χρόνου. Δεν μπορούμε να θέλουμε προς τα πίσω και έτσι τιμωρούμε τη ζωή, εμάς και τους άλλους απλώς επειδή δεν μπορούμε να ξε-κάνουμε ότι έγινε. Το πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε ως μοντέρνα ανθρώπινα όντα απαρτιζόμενα από μια ιστορική συνείδηση είναι αυτό του πώς να επιτύχουμε μια γνήσια σχέση με το παρελθόν με το να γίνουμε αυθεντικά ιστορικοί (ακόμη και αν αυτό σημαίνει, παραδόξως, το να μάθεις πώς να γίνεις ανιστορικός). Για τον Nietzsche το ανθρώπινο ον μπορεί μόνο να υπερβεί το πνεύμα της [*ressentiment*] το οποίο ρυθμίζει τη στάση του προς τη ζωή μαθαίνοντας πώς να επιβεβαιώσει την καταλληλότητα της χρονικής στιγμής. Το να καταφάσκεις τη στιγμή είναι το να καταφάσκεις την αθωότητα του γίνεσθαι» (Pearson 1991, 3-4). Η μνησικα-

ένας *ορισμένος* βαθμός ανοχής, ένας *ορισμένος* βαθμός «αφύπνισης» που μπορεί να αντέξει το ανθρώπινο πνεύμα, προτού η ιστορική γνώση τον καταστρέψει.¹⁷ Όπως επισημαίνει παρακάτω, «το ανιστορικό και το ιστορικό είναι εξίσου αναγκαία για την υγεία ενός ατόμου, ενός λαού και ενός πολιτισμού» (*IkZ*, 20). Είναι «αδύνατο» λέει «να ζει χωρίς λήθη» κάποιος (*IkZ*, 19)· «ένα ζωντανό ον μόνο μέσα σε έναν ορίζοντα μπορεί να είναι υγιές, δυνατό, καρπερό» (*IkZ*, 20). Η επιλεκτική γνώση είναι σημαντικός παράγοντας της υγείας του πνεύματος· πρέπει «να ξέρεις τόσο καλά να ξεχνάς όσο και να θυμάσαι» (*IkZ*, 20).

Πίσω από αυτή την ιδιόμορφη προσέγγιση, διαφαίνεται ο χρησιμοθηρικός χαρακτήρας των προθέσεών του. Το ζητούμενο είναι να επιτραπεί ξανά η παρεμβολή της θελήσεως του ανθρώπου, ώστε να αποκατασταθεί το «συνειδητό πλάσιμο της ιστορίας»¹⁸ (*IkZ*, 92). «[Ο] άνθρωπος [θα πει], γίνεται άνθρωπος μόνο όταν περιορίσει το ανιστορικό στοιχείο με τη σκέψη, με την επανεξέταση, με τη σύγκριση, τη διάκριση, τη σύνδεση· [...] μόνο με τη δύναμη του να χρησιμοποιεί τα περασμένα προς εξυπηρέτηση της ζωής και από τα συμβάντα του παρελθόντος να συγκροτεί πάλι ιστορία» (*IkZ*, 21). Διότι, όπως γράφει παρακάτω: «η ιστορική αίσθηση, όταν κυριαρχεί ατιθάσευτη και ξεδιπλώνει όλα τα επακόλουθά της, κόβει τις ρίζες του μέλλοντος γιατί διαλύει τις ψευδαισθήσεις και αφαιρεί από τα πράγματα την ατμόσφαιρά τους, στην οποία και μόνον μπορούν να ζήσουν» (*IkZ*, 69).

Έτσι λίγο προτού κλείσει με αυτή την υπόθεση, ο φιλόσοφος της ζωής εισάγει μια νέα προοπτική. Έχουμε ανάγκη γράφει, από τη «ζωοδόχο ψευδαίσθηση, [...] διότι μόνο μέσα σε αυτήν μπορεί ο άνθρωπος να δημιουργήσει» (*IkZ*, 69)· «[κ]άθε ζωντανό πράγμα χρειάζεται γύρω του μια ατμόσφαιρα...» (*IkZ*, 71).

Η εργαλειακή προσέγγιση της αλήθειας δεν είναι κάτι καινούργιο, και αντλεί την καταγωγή της από τον Πλάτωνα.¹⁹ Στην περίπτωση όμως του Nietzsche, το ψέμα δεν εί-

κία και το αίσθημα αδικίας λοιπόν, δεν πηγάζουν μόνο μέσα από τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων. Γεννιέται από το πώς αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος τη θέση του μέσα στον κόσμο γενικότερα, τόσο ως άτομο, όσο και ως είδος.

¹⁷ Βλ. *IkZ*, 19. Η έμφαση δική μου.

¹⁸ Το πλάσιμο της ιστορίας εδώ αφορά τόσο ό,τι πέρασε, όσο και ό,τι έπεται. Το να «πλάθεις» [προς] το παρελθόν σημαίνει να χρησιμοποιείς το παρελθόν· το να «πλάθεις» [προς] το μέλλον σημαίνει να δημιουργείς το μέλλον. Βλέπε την επόμενη πρόταση.

¹⁹ Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσηκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἔνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως. (*Πολιτεία*, 389b). Δηλαδή «αν είναι [...] να ειπωθεί ένα ψέμα, θα ειπωθεί από τους

ναι ένα απλό εργαλείο πολιτικής χειραγώγησης, αλλά μια στρατηγική επιβίωσης από την αλήθεια (αν μπορούμε φυσικά να διαχωρίσουμε αυτά τα δύο...). Στα μάτια του η ωφελιμότητα κάνει το ζωτικό ψεύδος,²⁰ κατά πάντα τρόπον να μοιάζει αδιάκριτα εντιμότερο από μια θανατική αλήθεια.²¹ Πρέπει να μάθουμε τη λήθη για να αγαπήσουμε τη μοίρα μας· πρέπει να γίνουμε δεξιοτέχνες του ψέματος για να υπηρετήσουμε σωστά τη ζωή.

Οι αυταπάτες και η ανιστορικότητα είναι για τον Nietzsche σημάδι της θέλησης για ζωή και ουσιώδες συστατικό κάθε μεγάλου ιστορικού γεγονότος. Όπως εξηγεί ο ίδιος, «κάθε μεγάλο ιστορικό γεγονός έχει γεννηθεί από ανιστορική ατμόσφαιρα» (*IkZ*, 22). Τη στιγμή της πράξης αναπόφευκτα (πρέπει να) δρούμε ανιστορικά. Ωστόσο για να κατανοήσουμε το μέγεθος μιας πράξης δεν μπορούμε να περιοριζόμαστε σε μια απλή ζωώδη ανιστορικότητα. Μέσα από αναφορές στον Niebuhr, εξηγεί πως κάθε γεγονός θα πρέπει να εξετάζεται και από υπερϊστορική σκοπιά, γιατί μόνο έτσι μπορεί να διαφανεί και σε εμάς το τυχαίο του χαρακτήρα της διαμόρφωσής του. Απορρίπτοντας αυτή τη σκοπιά, υπάρχει κίνδυνος να υποβληθείς στο «φαινόμενο ενός ισχυρού πνεύματος, το οποίο δίνει ορισμένη μορφή στο ύψιστο πάθος» (*IkZ*, 23). Η υπερϊστορική σκοπιά, μας δίνει τη δυνατότητα να επανέλθουμε στον "πραγματικό" κόσμο των γεγονότων.

Από την άλλη όμως, η υπερϊστορική ματιά μπορεί να είναι υπεύθυνη για τις πεσιμιστικές δηλώσεις τύπου: «τι θα μπορούσαν να διδάξουν δέκα καινούργια χρόνια, το οποίο δεν μπόρεσαν να το διδάξουν τα περασμένα δέκα!» (*IkZ*, 24-25). Έτσι λοιπόν για να αποφευχθεί η σκεπτικιστική αδράνεια, το εναργές πνεύμα, πηγαίνει προς την έτοιμη γνώση μόνο καθόσον κρίνεται πως αυτό είναι απαραίτητο. Φαίνεται αναγκαίο λοιπόν πως πρέπει να αντιταχθούμε στο πρόσταγμα «ας φανεί η αλήθεια κι ας χαθεί η ζωή» (*IkZ*, 41-42), ώστε να μην καταλήξουμε όπως λέει, και «εμείς, τα ανώτερα πνεύματα [...] κινούμενες εγκυκλοπαίδειες» (*IkZ*, 44).

Αν λάβουμε ως δεδομένη την άποψη του Nietzsche πως «η ζωή είναι η ανώτερη, η κυρίαρχη εξουσία», θα πρέπει να έχουμε κατά νου πως «μια γνώση που θα εξολόθρευε τη ζωή, θα εξολόθρευε συνάμα και τον εαυτό της» (*IkZ*, 107). Ο Nietzsche απαιτεί να κατα-

φύλακες της πόλης και μόνον από αυτούς, για να ξεγελάσουν είτε κάποιους εχθρούς είτε κάποιους πολίτες για το καλό της πόλης» (μετάφραση, Σκουτερόπουλος 2002, 183).

²⁰ Η σημαντικότητα της εθελούσιας λήθης και της τέχνης του να αυταπατάσαι, αναδεικνύεται επίσης μέσα από το έργο του Ibsen.

²¹ Πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ άγνοιας και λήθης. Η δεύτερη μπορεί να είναι και συνειδητή πράξη και δείχνει το βάθος της παιδείας ενός ανθρώπου.

λάβουμε πως αν θέλουμε να θέσουμε την ιστορία στην υπηρεσία της ζωής²² θα πρέπει να μπορούμε να της συστηθούμε μέσα από τον συνδυασμό των παραπάνω στάσεων. Η σωστή αναλογία των τριών προοπτικών (ιστορική, υπεριστορική, και ανιστορική), θα λυτρώσει το "πάσχον πνεύμα" από τις συνέπειες του ιστορικιστικού ρεύματος της εποχής του. Η αναλογία που θα μπορούσε να ικανοποιεί κατά περίπτωση τόσο τη θέληση για γνώση όσο και τη θέληση για ζωή, μπορεί να γνωσθεί μέσω μιας νέας επιστήμης, που την ονομάζει «υγιεινή της ζωής»²³ (*IkZ*, 107), η οποία βοηθά να βλέπουμε «κάτι που έχει συντελεστεί» και «πουθενά μια πάγια οντότητα» (*IkZ*, 107).

Μέσα από τις σελίδες του *IkZ*, βλέπουμε στα σκαριά την ανέγερση μιας θεωρίας-οχυρό απέναντι στους κινδύνους μιας αντικειμενικής θέασης του κόσμου –της ματιάς δίχως πάθος. Ο άνθρωπος που αγαπάει την αλήθεια λέει ο Nietzsche πρέπει να (μπορεί να) βρίσκεται σε ρόλο δικαστή και όχι ενός απλού «υπηρέτη της αλήθειας» που του «αρκεί μόνο η ίδια η ιστορία να διατηρείται όμορφη και αντικειμενική...» (*IkZ*, 54). Η ιστορία είναι δουλειά που αφορά μόνο τις ισχυρές προσωπικότητες: «τις αδύναμες τις διαλύει» (*IkZ*, 53). Δεν πρέπει λοιπόν κάποιος να γίνει ένας από αυτούς που «ούτε τη βούληση ούτε τη δύναμη έχουν να δικάσουν και θέτουν στον εαυτό τους ως καθήκον την αναζήτηση της "καθαρής δίχως επακόλουθα" γνώσης, ή πιο ξεκάθαρα, της αλήθειας από την οποία δεν απορρέει τίποτα» (*IkZ*, 59).²⁴

²² Όπως θα πει: «[M]ονάχα στο βαθμό που η ιστορία υπηρετεί τη ζωή προτιθέμεθα και εμείς να υπηρετήσουμε την ιστορία» (*IkZ*, 13). Μια τέτοια δήλωση αφήνει να εννοηθεί, πως ίσως τελικά, δεν είμαστε (ακόμη και αν κάποτε υπήρξαμε) έρμια του ιστορικού γίγνεσθαι, (και σίγουρα όχι απλά σημεία μιας προδιαγεγραμμένης τροχιάς): εφόσον αρνηθούμε να συγχρονίσουμε την ζωή (ή έστω την ανθρώπινη πράξη), με έναν αιτιακά προκαθορισμένο αλγόριθμο, (όπως είδαμε στην απόλυτη έκφρασή του σε αυτό που ονομάστηκε φορμαλισμός), θα βρεθούμε αναπόφευκτα αντιμέτωποι, με την πρόκληση να κατανοήσουμε τους εαυτούς μας μέσα από ένα χαώδες, (μη-ντετερμινιστικό) πρίσμα.

²³ Γράφει ο Nietzsche: «η ιστορική γνώση, εφόσον διατελεί στην υπηρεσία της ζωής, διατελεί στην υπηρεσία μιας ανιστορικής δύναμης, και για τούτο, όντας έτσι υποταγμένη, δεν θα μπορέσει, αλλά ούτε και θα πρέπει να αποβεί ποτέ καθαρή επιστήμη, όπως είναι λ.χ. τα μαθηματικά. Αλλά το ερώτημα ως ποιον βαθμό η ιστορική γνώση είναι εν γένει απαραίτητη στη ζωή αποτελεί ένα από τα πιο πρωταρχικά ερωτήματα και τις πιο πρωταρχικές φροντίδες για την υγεία ενός ανθρώπου, ενός λαού, ενός πολιτισμού. Γιατί όταν η γνώση αυτή υπερβεί κάποιο ανώτατο όριο, τότε θρυμματίζεται και εκφυλίζεται η ζωή και τελικά, εξ αιτίας αυτού του εκφυλισμού, και η ίδια η ιστορική γνώση» (*IkZ*, 26). Ίσως αυτό είναι μια πρόωπη μορφή αυτού που θα ονομάσει "ιστορικό φιλοσοφείν", ή γιατί όχι και της μετέπειτα "αιώνιας επιστροφής".

²⁴ Τίθεται για πρώτη φορά η πρόκληση που θα αναδείξει το ποιος είναι ικανός να υποτάξει την ιστορία στη θέλησή του. Αργότερα θα ξαναέρθουμε αντιμέτωποι με την ίδια πρόκληση υπό τη μορφή της αιώνιας επιστροφής. Δύσκολα μπορούμε να διαχωρίσουμε αυτόν που θέτει αξίες –τον δημιουργό– από εκείνον που

Αναρωτιέται λοιπόν αν οι "ιστοριόφιλοι", και όλοι εκείνοι που προωθούν την ιστορική παιδεία «ξέρουν τι μπορεί να καταφέρει [αυτή] [...] μόλις αποκτήσει κάποια υπερροχή» πως «ξεριζώνει τα πιο δυνατά ένστικτα της νιότης, φλόγα, πείσμα, αυταπάρνηση και αγάπη, μετριάζει τη θέρμη του αισθήματός της για το δίκιο, καταπιέζει ή απωθεί την επιθυμία για βραδεία ωρίμανση, διαμέσου της αντίθετης επιθυμίας, της επιθυμίας δηλαδή να γίνει γρήγορα ώριμη, γρήγορα χρήσιμη, γρήγορα αποδοτική», και «αποδυναμώνει την ακεραιότητα και την τολμηρότητα του αισθήματος, μπολιάζοντάς το με την αμφιβολία» και πως τότε, καθώς ο άνθρωπος «αποτραβιέται [...] από την απεραντοσύνη του ορίζοντα και μαζεύεται στον εαυτό του, ξαναγυρίζει στη μικρούτσικη περιοχή του εγωισμού του και εκεί αναγκαστικά στεγνώνει και ξεραίνεται· ενδεχομένως να γίνει το πολύ πολύ φρόνιμος, ποτέ όμως σοφός» (*IkZ*, 98-99).

Η ιστορία έχει πει ο Nietzsche, μαραΐνει. Όπως είπαμε, πρόθεσή του είναι να ανοίξει το δρόμο μέσα από τον οποίο θα κατακτηθεί το «συνειδητό πλάσιμο της ιστορίας» (*IkZ*, 92). Είναι όμως εφικτό ένα τέτοιο ψευδαισθησιακό περίβλημα, αλλά και η απόσταση από το τώρα, όπως προτείνει ο Nietzsche; Αν ναι, με ποιο τρόπο; Ίσως η απάντηση βρίσκεται στη σημασία που δίνει ο Nietzsche στην Τέχνη. «[H] τέχνη ζωογονεί» (*IkZ*, 69).

Το τελικό συμπέρασμα που θα λειτουργήσει και ως βάση για την υπόλοιπη εργασία είναι πως η ιστορία είναι κάτι που ανακαλύπτεται, δεν επιβάλλεται.²⁵ Για να μην καταλή-

πλάθει συνειδητά την ιστορία. Βλέπουμε λοιπόν πως ο Δημιουργός μπορεί και «μεταγράφει με εμπνευσμένο τρόπο ένα γνωστό ίσως κοινότοπο θέμα και τ[ο] αναγάγει σε περιεκτικό σύμβολο. [...] [T]ούτο όμως απαιτεί προπάντων μεγάλη καλλιτεχνική ικανότητα, δημιουργικό μετεωρισμό πάνω από τα πράγματα, ερωτικό βύθισμα στα εμπειρικά δεδομένα, ποιητική ανάπτυξη δοσμένων τύπων» (*IkZ*, 64). Εκείνος που μπορεί να θέτει αξίες είναι ο κύριος της Ιστορίας. Και αντίστροφα: εκείνος που θα μπορέσει να επιβληθεί στην ιστορία, θα είναι σε θέση να εφαρμόζει τις δικές του αξίες. Αποδοκιμάζεται εκείνος που «είναι κιόλας έμπρακτα υπηρέτης της αλήθειας και κυριαρχεί μέσα στον ιστορικό κόσμο» (*IkZ*, 73). Πρέπει κανείς «να εργάζεται ως καλλιτέχνης και όχι στην υπηρεσία της "φάμπρικας" της γνώσης» (*IkZ*, 74). «[M]όνο όταν η ιστορία αντέχει να μεταπλαστεί σε καλλιτέχνημα, άρα να γίνει καθαρό καλλιτεχνικό μόρφωμα, μπορεί ίσως να συντηρεί ή ακόμη και να αφυπνίσει ένστικτα» (*IkZ*, 69-70).

²⁵ Ο ιστορικός ή καλύτερα ιστοριογράφος του μέλλοντος, δεν καταγράφει απλώς τα γεγονότα, αλλά τα συντάσσει με τέτοιο τρόπο ώστε να δημιουργήσει Ιστορία. «[I]στορία γράφει ο έμπειρος και ο υπέρτερος [ενώ] το παρελθόν μιλάει πάντα όπως ένα μαντείο: μόνο ως αρχιτέκτονες του μέλλοντος ως γνώστες του παρόντος θα κατανοήσετε τον χρησμό του, [...] μόνο όποιος χτίζει το μέλλον έχει δικαίωμα να δικάζει το παρελθόν» (*IkZ*, 66). «[M]όνο αντλώντας από την ύψιστη δύναμη του παρόντος σας επιτρέπεται να ερμηνεύσετε το παρελθόν» «[O] γνήσιος ιστορικός πρέπει να έχει τη δύναμη να αναπλάθει το πασίγνωστο σε πρωτάκουστο» (*IkZ*, 65).

ξει όμως να γίνει η εργασία μια απλή περιγραφή σκιαμαχίας, το επόμενο κεφάλαιο αφιερώνεται στην κατάδειξη της πλευράς την οποία αντιμάχεται ο Nietzsche. Θα εξετάσουμε λοιπόν συγκεκριμένα πρόσωπα, τα οποία, θεωρεί ο Nietzsche πως, παρακωλύουν το έργο της ζωής, αλλά και πώς οδηγήθηκε ο πολιτισμός σε αυτό που ονόμασε *μηδενισμό*. Θα επανέλθουμε ωστόσο στο ζήτημα της ιστορίας και του χρόνου μέσα από μια πιο όψιμη ιδέα του Nietzsche που φιλοδοξεί να ξαναμάθει στον άνθρωπο «πώς να χρησιμοποιεί το παρελθόν σαν τονωτική τροφή» (*IkZ*, 106).

3. ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ: ΑΠΟ ΤΟ ΖΩΤΙΚΟ ΨΕΥΔΟΣ ΣΤΟ ΑΓΙΟ ΨΕΥΔΟΣ: Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

*Αν δεν υπήρχε ψέμα και απάτη στον κόσμο,
δεν θα υπήρχε αμφιβολία
αν δεν υπήρχε αμφιβολία,
δεν θα υπήρχε έρευνα
αν δεν υπήρχε έρευνα,
δεν θα υπήρχε γνώση, σοφία, ιδιοφυΐα.
Και η ίδια η φαντασία
θα 'μενε κουκουλωμένη στο μανδύα της,
άπραγη, ωχρή και κορδωμένη.*

Walter Savage Landor

Μέχρι στιγμής μιλήσαμε μονάχα για τα ζωτικά οφέλη που μπορεί να αποσπάσει κανείς από το ψεύδος. Στη *Θέληση για Δύναμη* (1901), όμως ο Nietzsche καταγγέλλει μια συγκεκριμένη μερίδα ανθρώπων πως, «άρχισαν να αντιστρέφουν τις αξίες κατά τα γούστα τους, σαν να ήταν αυτοί το νόημα, το αλάτι, το μέτρο και το κριτήριο όλων των υπολοίπων» (ΘΓΔ, §202). Μετά από αυτή την αντιστροφή, προκειμένου ο χριστιανός να περιορίσει (στο βαθμό που είναι εφικτό) το να τεθεί υπό αμφισβήτηση τόσο ο ίδιος όσο και ο κόσμος, όπως αυτός τον έχει συλλάβει, καθαγιάζει το *ψέμα* του (χωρίς όμως να κάνει το ίδιο για το *ψεύδεσθαι* γενικότερα), δίνοντας στο ψέμα μια αρνητική διάσταση.²⁶ Το καθαγιασμένο ψεύδος, όπως θα δούμε, είναι αυτό που έθεσε σε κίνηση τα γρανάζια του μηδενισμού. Το *άγιο* αυτό ψέμα, παρουσιάζει την ηθική ερμηνευση του κόσμου ως τη μόνη δυνατή ερμηνεία και συγκαλύπτει ουσιαστικά το γεγονός πως η αξίωση του επέκεινα λειτουργεί εις βάρος της ενθάδε ύπαρξης.

Η πραγματικότητα, (όποια και αν είναι αυτή) διαστρεβλώνεται πάντοτε προς όφελος μιας επίβουλης θέλησης, που στην προκειμένη περίπτωση εκπροσωπείται από το ιερατείο. Το "ιερατικό ψεύδος", όπως αλλιώς λέγεται, συνταυτίστηκε με τον όρο "Αλήθεια" υποκαθιστώντας την ωφέλεια των φυσικών αξιών από την αληθινότητα. Έτσι μετά τη

²⁶ Για τον Nietzsche ο χριστιανός ψεύδεται για να συγκαλύψει την προσποίηση, τη μη φυσικότητά του, ενώ το ψέμα, όπως το αντιλαμβάνεται ο Nietzsche, παίρνει θετική διάσταση από τις θετικές συνέπειες που έχει για το γίγνεσθαι. Το σφάλμα των χριστιανών ήταν πως πήρανε την ερμηνεία τους, για απόλυτη αλήθεια, ενώ το ψέμα του Nietzsche σέβεται τους κανόνες της παραλλάσσουσας φαινομενικότητας που ονομάζουμε κόσμο.

νέα αξιολόγηση των αξιών από τους ιερείς, υποκαθίσταται ο ρόλος των (φυσικών) αξιών από την αλήθεια.²⁷ Παράλληλα έχουμε σύμφωνα με τη διάραση του Nietzsche, την αυτοδιάθεση του ιερέα στο ρόλο του μόνου ικανού να φτάσει στην αλήθεια, υποχρεώνοντας τον άνθρωπο στον υποβιβασμό και την υποταγή του σε αυτόν, προκειμένου να κατακτήσει την Αρετή.²⁸ Η επιβολή της ισχύος της αλήθειας, είναι το βασικό μέσο που χρησιμοποίησε ο ιερέας-φιλόσοφος για να θέσει εαυτόν στην ύψιστη βαθμίδα.

Το ψεύδος αυτό συνίσταται, σύμφωνα με τον Nietzsche: α) στην επινόηση ενός θεού τιμωρού, β) στην επινόηση του επέκεινα και την αθανασία της ψυχής, γ) στη δημιουργία ηθικής συνείδησης, δηλαδή μόνιμες κρίσεις περί καλού και κακού, δ) στην ηθική ως άρνηση των φυσικών διαδικασιών και τέλος ε) στην αλήθεια ως δεδομένη.²⁹

Η παρουσία του Θεού σε συνδυασμό με την επιβολή της ηθικής συνειδήσεως στον άνθρωπο (καλής ή κακής) συν το γεγονός πως το καλό και το κακό δεν ερμηνεύονται πλέον σε σχέση με το τι συνεπάγονται αλλά με το τι προθέσεις κρύβουν, προμηνύει τη συμμόρφωση του ανθρώπου σε νόμους που διατάζουν στο όνομα της Αλήθειας, αλλά απέχουν πολύ από το να είναι αληθινοί. Μέσα σε αυτό το αφαιρετικό πλαίσιο οι έννοιες καλό και κακό ειδώθηκαν για πρώτη φορά όχι με όρους ωφέλειας αλλά κρινόμενες αφηρημένα ως ορθά (ή μη) ιστάμενες έννοιες.³⁰

3.1. Η ΑΡΧΗ ΤΟΥ "ΚΑΛΟΥ": ΠΛΑΤΩΝΑΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ

Σύμφωνα με τον Nietzsche, η αποτυχία της νέας (αντεστραμμένης) κοσμοθεώρησης οφείλεται τόσο στην κατάχρηση της έννοιας της αλήθειας όσο και στην απομάκρυνσή της από αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως πραγματικότητα. Ο κύριος ένοχος για αυτή την αντιστροφή, ο οποίος χρησιμοποίησε «την ιστορική παιδεία ως όπλο θανατώνοντας κάθε

²⁷ Ενώ δηλαδή οι φυσικές αξίες έχουν ως κριτήριο το ποσοστό κέρδους ή ωφέλειας που αποφέρουν, η αλήθεια προσδίδει μια αλυσιτελή (μη κερδοσκοπική) διάσταση στις αξίες.

²⁸ Βλ. *ΘΓΔ*, §139.

²⁹ Βλ. *ΘΓΔ*, §141.

³⁰ Το άγιο ψεύδος, είναι ένα τέλεια συνειλημμένο σύστημα από τους προικισμένους και χρησιμοποιήθηκε ως σκοπός που θα άγιαζε κάθε μέσο προς όφελός τους (βλ. *ΘΓΔ*, §141). «[Ο]ι ηθικές και οι θρησκευτικές [λέει] είναι τα κυριότερα μέσα με τα οποία μπορεί κανείς να διαμορφώσει τον άνθρωπο όπως θέλει με τον όρο ότι διαθέτει μια υπεραφθονία δημιουργικών δυνάμεων και μπορεί να επιβάλλει με τη θέλησή του για μικρά χρονικά διαστήματα με τη μορφή της νομοθεσίας, των θρησκευτικών και των εθίμων» (*ΘΓΔ*, §144). Ενώ ο Νίτσε προσεγγίζει το ψέμα εργαλειακά και ενδιαφέρεται για τα αποτελέσματα που παράγει, το ιερατείο από την άλλη δημιουργεί προ(υπο)θέσεις προκειμένου να θέσει το ψέμα του ως σκοπό, ενώ λίγες παραγράφους πριν ισχυρίζεται πως «πρέπει να θέλει κανείς τα μέσα όταν θέλει το σκοπό» (*ΘΓΔ*, §142).

τι ζωτικό» (*IkZ*, 78-79), ήταν ο Σωκράτης. Οι φιλόσοφοι θα πει ο Nietzsche, «δεν ελευθερώθηκαν ποτέ ξανά από [...] τη γοητεία [που τους άσκησε]» (*ΘΓΔ*, §432).

Αυτό που θα πρέπει να θυμόμαστε για τον Σωκράτη είναι πως: α) θέτει την «εξυπνάδα» ως «αρετή», β) προβαίνει σε μάχες «με λόγους και όχι αισθήματα» (καθώς τα αισθήματα πλανάνε), και γ) εξισώνει το «λογικό» με την «αρετή» και την «ευτυχία». Τόσο για τον Σωκράτη, όσο και για τον γητευμένο από τη διδασκαλία αυτού Πλάτωνα, ο πραγματικός κόσμος, ο κόσμος της Αλήθειας, είναι ο κόσμος των Ιδεών, και μπορεί να γνωσθεί από τον φιλόσοφο μονάχα μέσω της διαλεκτικής μεθόδου.³¹ Θα δούμε πως εκείνο που χαρακτηρίζει την Πλατωνική Αλήθεια, είναι η κανονιστική ισχύς της επί των μετεχόντων της.³² Η Αλήθεια, όντας συγγενής με την *έμμετρία*, δίνει τη δυνατότητα σε ένα νου προικισμένο «με μέτρο και με χάρη [...] [όπως είναι αναμενόμενο, τη] [...] φυσική προδιάθεση [...] [να τον] [...] οδηγήσει εύκολα στην ιδέα του πραγματικού όντος».³³ Πρέπει να ζούμε αναζητώντας «τη γνώση εκείνου το οποίο έχει παντοτινή υπόσταση κι όχι εκείνου που κάποια στιγμή αποτελεί μια επιμέρους περίπτωση γένεσης και φθοράς».³⁴ Όμως το να γνωρίσεις την Αλήθεια δεν αρκεί· ο άνθρωπος πρέπει να θέλει και να ομοιάσει σε Ιδέες σαν αυτήν.³⁵ Για να το επιτύχει αυτό, ο φιλόσοφος «πρέπει να στραφεί με ολόκληρη την ψυχή από την περιοχή του γίνεσθαι προς την άλλη πλευρά, ώσπου να γίνει ικανή η ψυχή να αντέχει να αντικρίζει το ον και το πιο φωτεινό από το ον» που ό-πως μας διαβεβαιώνει «αυτό είναι το Αγαθό».³⁶

³¹ Βλ. *Πολιτεία*, 533 b-d.

³² Ο Πλάτωνας δίνει τόση έμφαση στην αναγκαιότητα για τάξη, σχολιάζει ο Sabine, όπου «αν τα γεγονότα δεν ευθυγραμμίζονται με την ιδανική αλήθεια, θα μπορούσε να πει ο Πλάτων σαν μαθηματικός ή μύστης, τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα» (Sabine 1961, 115).

³³ Βλ. *Πολιτεία*, 486 d9-d11, «'Εμμετρον ἄρα και εὐχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ιδέαν ἐκάστου τὸ αὐτοφυεὲς εὐάγωγον παρέξει».

³⁴ Βλ. *Πολιτεία*, 527 b5-b6.

³⁵ Βλ. *Πολιτεία*, 500 c2-c5, «...ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα και κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὄρῶντας και θεωμένους οὗτ' ἀδικοῦντα οὗτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα και κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμῆσθαι τε και ὄτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.»...«έχοντας το βλέμμα του στραμμένο σε οντότητες μιας αιώνιας και αναλλοίωτης τάξης, οι οποίες ούτε αδικούν ούτε αδικούνται η μια από την άλλη, οντότητες τακτοποιημένες, όλες, σύμφωνα με το λόγο, τις μιμείται και προσπαθεί όσο το δυνατό περισσότερο να εξομοιώνεται με αυτές» (μετάφραση Σκουτερόπουλος 2002, 469).

³⁶ Βλ. *Πολιτεία* 518 c8-d.

Η παιδεία³⁷ παίζει κύριο ρόλο στον προσανατολισμό του ανθρώπου καθώς από απλή εμφύτευση κάποιας γνώσης, γίνεται η «τέχνη [για] τη μεταστροφή της ψυχής»· μεριμνά (και ενίοτε πετυχαίνει) «με ποιον τρόπο [...] η μεταστροφή θα συντελεστεί όσο το δυνατό ευκολότερα και αποτελεσματικότερα».³⁸ Τελικά, όπως ήτανε αναμενόμενο, αυτό που δύναται να στρέψει την ψυχή από τη σφαίρα του γίγνεσθαι προς τη σφαίρα του Είμαι δεν είναι άλλο από το λόγο (λογισμό).³⁹ Μόνο ο λόγος μπορεί να ερευνήσει την αλήθεια των όντων.

Οι ιδέες ως ανεξάρτητες οντότητες από τον άνθρωπο, είναι αυτές που «χαρακτηρίζουν» τα αισθητά πράγματα. Το γνωστό, είναι ήδη γνωστό για τον άνθρωπο. Καθώς όμως η γνώση συνδέεται με τη μνήμη, η επανανακάλυψη της διατηρημένης γνώσης του απολύτου που διατηρείται από πριν τη γέννησή του,⁴⁰ υπαινίσσεται την αθανασία της ψυχής.⁴¹

Η θεωρία των Ιδεών άπτεται του θέματός μας στο βαθμό που προκάλεσε την αβεβαιότητα και την καχυποψία προς την ενδεχομενική έγχρονη ύπαρξη, οδηγώντας τον άνθρωπο στην ασφάλεια διαχρονικών ιδεών. Δημιουργείται όμως έτσι ένα ζήτημα διάκρισης (και εξάρτησης) ανάμεσα στο αισθητό και στο πραγματικό, παρουσιάζοντας τον άνθρωπο ως ελεγχόμενο τέκνο μιας υπεραισθητής πραγματικότητας. Πρέπει λοιπόν να ελέγξουμε, εάν από την άλλη, η καχυποψία του Nietzsche απέναντι στο άεργο παγιωμένο Είμαι των ιδεών είχε βάση.

Καθώς το κείμενο δεν στοχεύει στο να εγκρίνει ή να επικρίνει τις ιδέες του Πλάτωνα, συμφωνώ και παραθέτω κλείνοντας τη θέση του Veggetti, στην οποία ισχυρίζεται πως οι διάλογοι του Πλάτωνα θα πρέπει, «...να θεωρηθούν ως ένα από τα πολλά πνευματικά (νοητικά) πειράματα που έκανε ο Πλάτωνας, για να βρει ικανοποιητικές λύσεις [...] για τα θεμελιώδη προβλήματα της φιλοσοφίας του: τη σχέση μεταξύ αγαθού, ιδεών και εμπειρικών πραγμάτων, τη γένεση και τη δομή του κόσμου, τη διαλεκτική ως καθολική

³⁷ Ο διάλογος για την παιδεία θα συνεχιστεί για αρκετές σελίδες, όμως είναι κάτι που δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα μελέτη. Ο λόγος που παραθέτω τα ανωτέρω είναι για να παρακινηθεί ο αναγνώστης σε μια έρευνα και σύγκριση των παιδαγωγικών θεωριών του Nietzsche και του Πλάτωνα.

³⁸ Βλ. Πολιτεία 518 d3-d7. «[M]ε ποιον τρόπο[...] η μεταστροφή θα συντελεστεί όσο το δυνατό ευκολότερα και αποτελεσματικότερα, όχι πως θα εμφυτευθεί στο όργανο αυτό η δύναμη της όρασης, αλλά θεωρώντας δεδομένο ότι το όργανο διαθέτει αυτή τη δύναμη κι ότι απλώς δεν είναι στραμμένο στη σωστή κατεύθυνση και δεν κοιτάζει προς τα εκεί που θα έπρεπε».

³⁹ Για τη σχετική ανάπτυξη του θέματος, βλ. Πολιτεία 521c5-532b4.

⁴⁰ Βλ. Φαίδων 73a-74a.

⁴¹ Βλ. Φαίδων 76b-76c.

επιστήμη ικανή να δεχθεί στους κόλπους της τα στοιχεία που προσέδιδαν τάξη και σταθερότητα στον κόσμο της πολλαπλότητας και του γίνεσθαι». ⁴² Η πλατωνική ιδέα όμως των *Ιδεών*, παραλήφθηκε κατόπιν, κατά ένα μεγάλο μέρος σχεδόν αυτούσια, από το ιουδαιοχριστιανικό δόγμα, το οποίο συνέβαλε καθοριστικά στο άνοιγμα της ψαλίδας μεταξύ της ενθαδικότητας και του επέκεινα.

3.2. ΝΕΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ

Όπως μας πληροφορεί ο Sabine, στους αιώνες που ακολούθησαν «η βασικά εγκόσμια ενότητα της ζωής της κλασσικής περιόδου άρχισε να εκλείπει και η θρησκεία πορευόταν ανεξάρτητα, δίπλα ή και κάτω από τη ζωή του κράτους. Δεν ήταν παρά ένα φυσικό επακόλουθο αυτής της αυξανόμενης ανεξαρτησίας, όταν τα συμφέροντα της θρησκείας μπορούσαν να περιληφθούν σε έναν αποκλειστικά δικό τους θεσμό, που αντιπροσώπευε στη Γη τα δικαιώματα και τα καθήκοντα που μοιράζονταν οι άνθρωποι ως μέλη μιας επουράνιας πόλης». ⁴³ Παράλληλα η θεωρητικοποίηση του γνωρίζειν θα αλλάξει ριζικά τον προσανατολισμό προς έναν υπεραισθητό κόσμο. Είναι αυτό που εύστοχα παρατήρησε ο Heidegger, πως (εξαιτίας του πλατωνισμού) πλέον το νοείν είναι εξομοίωση με το ον. ⁴⁴

Διαβάζουμε επίσης πως, «ο χριστιανισμός έπρεπε να κάνει καίριες, ουσιώδεις επιλογές: αν θα διατηρήσει το χαρακτήρα μιας ριζικά εναλλακτικής αντί-κουλτούρας ή θα αυτοπροταθεί ως νέο φιλοσοφικό-θεολογικό οικοδόμημα εις αντικατάστασιν του υπάρχοντος: αν, επιπλέον, θα δει την ισότητα της χριστιανικής κλήσης ως μόνιμη πρόκληση για τις υφιστάμενες κοινωνικές δομές ή θα συνυπάρξει με το αυτοκρατορικό κράτος για να αντιπροσωπεύσει, ενδεχομένως, τη θρησκευτική του συνείδηση σε ατομικό επίπεδο». ⁴⁵

Από τον Φίλωνα μέχρι και τον Ωριγένη, γίνονται ακούραστες προσπάθειες συμφιλίωσης μεταξύ Πλάτωνα και Χριστού, με την πίστη να φανερώνεται ως το ενωτικό στοιχείο του θείου Λόγου με τον ορθό λόγο του ανθρώπου. Μάλιστα στον Ωριγένη, «η "χριστιανική φιλοσοφία" αρχίζει [...] να γίνεται, απλά, φιλοσοφία». ⁴⁶ Σταδιακά όμως αυτή η

⁴² Vegetti, 2000, 192.

⁴³ Sabine 1980, 198.

⁴⁴ Βλ. Heidegger 2010, 246 Παρακάτω συμπληρώνει: «[T]ο γνωρίζειν είναι παριστάνουσα προσαρμογή στο υπεραισθητό. Το καθαρό, μη αισθητό παριστάνειν, το οποίο εκπύσσεται σε μια διαμεσολαβητική σχέση του παριστώμενου (δια-λεκτική), ονομάζεται θεωρία. Το γνωρίζειν είναι κατ' ουσίαν θεωρητικό» (Heidegger 2010, 247).

⁴⁵ Vegetti 2000, 368.

⁴⁶ Οπ.π., 376.

φιλοσοφία κόβει τους δεσμούς της με την πολιτική, την επιστήμη, και τον ανθρωπισμό και απομονώνεται στα θεολογικά και μεταφυσικά της ζητήματα.

Έτσι στον απόηχο της πλατωνικής φιλοσοφίας, ο Φίλων θα σχηματίσει την αντίληψη πως «η φιλοσοφική προετοιμασία, μολονότι αναγκαία, δεν είναι αρκετή· απαιτείται η ασκητική πρακτική, που απελευθερώνει το πνεύμα από τα δεσμά της ύλης, την ψυχή από τη φυλακή του σώματος, το καλό που βρίσκεται μέσα μας από το κακό του κόσμου που το πνίγει».⁴⁷ Παράλληλα μέσα στη "καθαρότητα" του πνεύματος της νέας πίστης δημιουργήθηκε το πρόβλημα πως οι υποσχέσεις για ουτοπίες που συνόδευαν αυτή τη νέα διδασκαλία, έγιναν τόποι απόσυρσης για την εκάστοτε ελίτ.⁴⁸ Παύει η φιλοσοφία και η διδακτική να είναι εργαλεία πρόσβασης στο «θεϊκό» και για να είμαστε πιο ακριβείς, η "καθαρότητα" καθιστά αυτόν τον κόσμο απροσπέλαστο.

Στις προσπάθειες μεθόδευσης της νέας θρησκείας, προστίθεται η συμβολή των νεοπλατωνιστών, που το δόγμα τους χαρακτηρίστηκε περισσότερο ως «θεολογία, οντολογία και [...] ψυχολογία» κάνοντας αδύνατη κάθε «εμπειρική προσέγγιση»⁴⁹ των προβλημάτων της.

Ο νεοπλατωνισμός ήτανε ουσιαστικά η προσπάθεια αναβίωσης του πλατωνισμού με έμφαση σε συγκεκριμένες θέσεις του, όπως αυτή «του αγαθού ως υπερβατική αρχή» ή «τη θεωρία των ιδεών και τη θεώρηση της ψυχής ως αντίθετης και ξένης προς το σώμα».⁵⁰ Ως μια φιλοσοφία για φιλοσόφους, αναγκάζεται να δημιουργήσει μια δική της «τεχνική γλώσσα»⁵¹ γεγονός που κάνει πρόδηλο το ενδιαφέρον της να απομονωθεί.

Οι διαφορές ωστόσο ανάμεσα στον νεοπλατωνισμό και τον χριστιανισμό είναι αρκετές. Παρά την αρχική κριτική που ασκήθηκε από τους νεοπλατωνιστές στις θέσεις του χριστιανισμού καθώς, όπως είδαν, "γείωνε" το απροσπέλαστον του θείου, κάνοντάς τον να μοιάζει ανορθολογικός, βρίσκουμε τελικά τον χριστιανισμό στον μεσαίωνα να έχει αφομοιώσει τις ιδέες των πρώτων.⁵² Μέσα από την επιρροή των πλατωνιστών και νεοπλατωνιστών, οι χριστιανοί θα υιοθετήσουν την έποψη πως ο πραγματικός κόσμος είναι ο επουράνιος. Η μεγάλη "συμβολή" όμως του νεοπλατωνισμού, η οποία καταλογίζεται

⁴⁷ Vegetti 2000, 366.

⁴⁸ Βλ. «Πλατωνόπολη», όπ.π., 381.

⁴⁹ Όπ.π., 384.

⁵⁰ Όπ.π., 385.

⁵¹ Όπ.π., 385.

⁵² Όπ.π., 398.

συνήθως στον χριστιανισμό, είναι η οριστική «αναστροφή της πραγματικότητας», όπου τελικά «ο κόσμος της κοινής εμπειρίας στερείται κάθε πραγματικής αξίας».⁵³

Σχηματίσαμε μια γενική εικόνα του πώς επηρέασε ο ιδεαλισμός του Πλάτωνα τη δυτική σκέψη. Το διαρκώς μεταβαλλόμενο σύμπαν, καθώς βρέθηκε αδύνατο να κατανοηθεί και να συλληφθεί μέσω παρατήρησης, ανάγκασε τον φιλόσοφο σε στροφή εντός του· έτσι ο άνθρωπος απευθύνεται πλέον στις ιδέες μέσω του λόγου. Τελικώς, αυτό που πετυχαίνεται είναι μια «προσαρμογή της αντίληψής μας για την πραγματικότητα στις νοητικές προϋποθέσεις για την αλήθεια».⁵⁴

Όπως παρατηρεί ο Veggetti, η πλατωνική σκέψη, όπως όλη η αρχαία στο σύνολό της, είναι μια κληρονομιά· «εμφανίζεται περισσότερο σαν ένα τεράστιο και περίπλοκο κληροδότημα, από το οποίο οι μεταγενέστεροι θα συνεχίσουν να επιλέγουν στοιχεία, ανατρέχοντας στις λύσεις και τις θεωρητικές προτάσεις που εκτιμούσαν πως εναρμονίζονται καλύτερα με τους δικούς τους προσανατολισμούς».⁵⁵ Ένας από αυτούς τους κληρονόμους είναι ο Kant, ο οποίος, όπως θα δούμε στη συνέχεια, λογαριάζεται από το Nietzsche ως ένας από αυτούς που «μπορούν τελικά να χρησιμοποιήσουν τη λογική των μεγαλύτερων άπιστων για να δημιουργήσουν για τον εαυτό τους το δικαίωμα να επιβεβαιώνουν ορισμένα πράγματα ως αδιάσειστα» (ΘΓΔ, §251).

3.3. ΤΟ ΣΧΕΔΙΟ ΤΟΥ KANT: Η "ΚΑΛΗ" ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΒΟΥΛΗΣΗ ΚΑΙ Η ΑΠΟΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΩΣ ΑΠΟΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΙΣΧΥΟΣ ΤΟΥ ΚΑΘΗΚΟΝΤΟΣ

Το να κατανοήσουμε την έννοια της αλήθειας, όπως κατανοήθηκε από τον χριστιανισμό, θα μας βοηθήσει να δούμε τον κατ-αναγκαστικό χαρακτήρα της ελεύθερης δράσης του ανθρώπου. Ο χριστιανισμός από την γένεσή του μέχρι σήμερα, διατήρησε αδιάσειστη την εξής αρχή: πως η αλήθεια (ως ύψιστη αξία) είναι αδύνατο να συλληφθεί ως πολλαπλότητα, αλλά μόνο ως ένας ομοιογενής εννοιολογικός φορέας που απαγορεύει στα υποκείμενα να εκδηλώνονται ως πολύτροπες ατομικότητες καθώς τα εξαναγκάζει να συμμορφώνονται σε μια καθολική αρχή.

Βασιζόμενος σε αυτό το επιχείρημα ο Kant, θα προσπαθήσει να μιλήσει για τον «ευγενέστερο σκοπό της ύπαρξης», για τον οποίο προορίζεται ο άνθρωπος ως *porte-parole* του Λόγου. Αυτός ο σκοπός που είναι ο «ανώτατος νόμος της ύπαρξης που πρέπει

⁵³ Οπ.π., 386.

⁵⁴ Οπ.π., 408.

⁵⁵ Οπ.π., 404.

να κυριαρχεί πάνω από κάθε ιδιοτελή σκοπό του ανθρώπου»,⁵⁶ δεν είναι άλλος από τον ίδιο τον άνθρωπο του καθήκοντος.

Στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του καθήκοντος υπάρχει έντονο «ενδιαφέρον [για τους] νόμους όσων πρέπει να συμβαίνουν».⁵⁷ Εδώ οι ηθικές αξίες δεν στηρίζονται σε «ορατές πράξεις, αλλά [σε] εκείνα τα αόρατα, ενδόμυχα αξιώματά τους».⁵⁸ «[Μ]πορούν και πρέπει να παρθούν σοβαρά μόνο αν είναι μέρη της τυπικής φορμαλιστικής μορφής και όχι των αισθήσεων».⁵⁹

Είναι προφανές λέει ο Spader, ότι ο Kant «θεωρεί, πως ο λόγος και μόνο, και όχι το αίσθημα, μπορεί να μας κατευθύνει ηθικά».⁶⁰ Η ηθική τελειότητα κατανοείται ως δυνατότητα μόνο στο «λογικό *a priori* [και τη] συνδέει αδιαχώριστα με την έννοια της ελεύθερης βούλησης».⁶¹

Μπορεί η θέληση να παρουσιάζεται από τον Kant ως «μια ικανότητα που παρακινεί τον άνθρωπο να πράξει σύμφωνα με την παράσταση κάποιων νόμων»,⁶² ταυτόχρονα όμως διατηρεί το ρόλο του νομοθέτη.⁶³ Η θέληση δεν είναι κάτι περισσότερο από έναν νομοθέτη που υποτάσσεται στο νόμο του καθώς θεωρεί τον νόμο δημιουργημά του. Μάλιστα ο Kant επισημαίνει την αναγκαιότητα να είναι όχι ένας απλός, αλλά ένας "καθολικός νομοθέτης". Αυτό εξηγεί και η πρώτη από τις τρεις διατυπώσεις της κατηγορικής προσταγής.

Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος.⁶⁴

⁵⁶ Βλ. Kant 1984, 37.

⁵⁷ Οπ.π., 58.

⁵⁸ Οπ.π., 52.

⁵⁹ Spader 2002, 26.

⁶⁰ Οπ.π., 24.

⁶¹ Οπ.π., 54. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Spader, το πρόβλημα με αυτή τη θεώρηση είναι πως η προάσπιση των αξιών ως μέρος μιας τυπικής μορφής, έχει ως συνέπεια «το ηθικό άτομο (να) μπορεί να είναι μόνο καθαρός λόγος» (Spader 2002, 26).

⁶² Βλ. Kant 1984, 79.

⁶³ Για τον Kant θέληση είναι «η ικανότητα των ελλόγων όντων να αυτοκαθορίζουν τις ενέργειές τους σύμφωνα με κάποια αξιώματα» (βλ. Spader 2002, 59, υπσ. 72). Είναι μια πρακτική λογική και πρέπει να κατευθύνεται από τον καθολικό ηθικό νόμο «ανεξάρτητα από το προσδοκώμενο αποτέλεσμα, για να μπορεί αυτή η θέληση να ονομάζεται καλή και απόλυτη χωρίς περιορισμό» (Kant 1984, 45).

⁶⁴ Οπ.π., 71.

Όπως είδαμε, για να θεωρηθεί μια πράξη ηθική θα πρέπει να είναι αποτέλεσμα της θέλησης του ανθρώπου. Η θέληση μπορεί να είναι είτε αυτόνομη, δηλαδή ελεύθερη και να πηγάζει από το λόγο, είτε ετερόνομη που πηγάζει από την εμπειρία, θυμικό κλπ, που θεωρείται ανελεύθερη.⁶⁵ Η ηθικότητα «είναι ο συντονισμός των πράξεων προς την αυτονομία της θέλησης».⁶⁶ Έτσι προκύπτει η παρακάτω θέση:

Πράττε σαν να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός νόμος της φύσης.⁶⁷

Και παρακάτω:

Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο.⁶⁸

Το καθήκον γράφει ο Kant «είναι η αναγκαιότητα της ηθικής πράξης: πρέπει λοιπόν να ισχύει για όλα τα έλλογα όντα, [...] και μόνο εξαιτίας τούτου να είναι νόμος για κάθε ανθρώπινη θέληση. Αντίθετα ό,τι πηγάζει από την ιδιαίτερη σύσταση της ανθρώπινης φύσης, από ορισμένα αισθήματα και ορμές [...] μπορεί βέβαια να είναι για εμάς ένας γνώμονας αλλά όχι νόμος»· εάν πράξουμε διαφορετικά υπάρχει κίνδυνος να υποπέσουμε

⁶⁵ Γράφει ο Berlin (2000), «[Τ]ο να άγεται και να φέρεται κανείς από διάφορους εξωγενείς παράγοντες, είτε υλικούς είτε συναισθηματικούς, αυτό, ο Kant το ονομάζει "ετερονομία" — τουτέστιν, το σύνολο των νόμων, οι πηγές των οποίων βρίσκονται έξω από τον άνθρωπο» (Berlin 2000, 129). Θα συμπληρώσει πως ο Kant «πίστευε πως οι αξίες είναι οντότητες τις οποίες δημιουργούν οι ίδιοι οι άνθρωποι. Πιο συγκεκριμένα: αν οι άνθρωποι, όσον αφορά τις πράξεις τους, εξαρτώνται από κάτι που βρίσκεται εκτός αυτών και είναι ανεξάρτητο από τη βούλησή τους· αν, με άλλα λόγια, η πηγή της συμπεριφοράς τους δεν βρίσκεται εντός τους αλλά κάπου αλλού, τότε δεν μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνοι. Κι αν δεν είναι υπεύθυνοι, τότε δεν είναι και όντα πλήρως ηθικά. Αν όμως δεν είμαστε ηθικά όντα, τούτο σημαίνει ότι η διάκριση που θεμελιώνουμε ανάμεσα στο σωστό και στο λάθος, στο ελεύθερο και στο ανελεύθερο, στο καθήκον και στην απόλαυση, δεν είναι στην πραγματικότητα παρά μια ψευδαίσθηση, κι αυτό είναι κάτι που ο Kant αρνιόταν να δεχτεί, και το απέρριπτε» (Berlin 2000, 124). Συνεπώς οι «άνθρωποι» για τους οποίους μιλάει ο Kant είναι «ελεύθεροι» που η θέλησή τους υπακούει (μόνο) στον λόγο.

⁶⁶ Kant 1984, 96.

⁶⁷ Οπ.π., 71.

⁶⁸ Οπ.π., 81.

στην υποκειμενικότητα των φυσικών τάσεων και ροπών, και να ξεφύγουμε από την «υποχρέωση» ενός αντικειμενικού αξιώματος, ενάντια σε όλες τις ροπές και προδιαθέσεις.⁶⁹ Βλέπουμε λοιπόν την ανάγκη θεμελίωσης του καθήκοντος σε μια *apriori* αρχή που θα μπορεί όπως διέγινε ο Kant, να αποκλείσει την ύπαρξη κάθε «ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης φύσης».⁷⁰ Δεν πρέπει να ενδιαφερόμαστε για «τις αιτίες όσων συμβαίνουν, αλλά για τους νόμους όσων πρέπει να συμβαίνουν». Πρέπει δηλαδή να ψάξουμε τη «σχέση της θέλησης προς τον εαυτό της, κατά το μέτρο που η θέληση καθορίζεται μόνο από λογική».⁷¹

Μέχρι τώρα είδαμε το καθήκον ως «συμφωνία των πράξεων [των έλλογων όντων] με τον καθολικό νόμο»⁷² και το αποτέλεσμα μιας αυτόνομης θέλησης που αναγνωρίζει στο πρόσωπό της ένα σκοπό.⁷³ Αν όμως θέλουμε να γίνουμε πιο "τυπικοί", και να μιλήσουμε για μια «απόλυτα καλή θέληση», τότε θα πρέπει οι πράξεις να βρίσκονται σε συμφωνία «με γνώμονες, οι οποίοι μπορούν ταυτόχρονα να αποσκοπούν στον εαυτό τους ως καθολικό φυσικό νόμο».⁷⁴ Το καθήκον φαίνεται πως δεν είναι άλλο από το πάντρεμα του ατομικώς υποκειμενικώς ισχύοντος με το καθολικώς ισχύον.⁷⁵ είναι η «αναγκαιότητα του να πράττουμε σύμφωνα με εκείνο το αξίωμα της [θέλησης] ανεξάρτητα από το αν οι υποκειμενικοί γνώμονες συμφωνούν με το αντικειμενικό αξίωμα».⁷⁶ Όπως παρατηρεί ο Σούρλας:

Η παραδοχή καθολικών ηθικών αξιών βασίζεται πριν από όλα σε μian ηθικά όχι κατακριτέα αλλά, ακριβώς αντίθετα, επιβεβλημένη γενίκευση: την ηθική αντίθεση στον εγωισμό. Καθολικές είναι όλες εκείνες οι ηθικές αξίες, τις οποίες μπορούμε να παραδεχθούμε αν καταφέρουμε να ξεπεράσουμε την περιορισμένη οπτική γωνία του εαυτού μας και μπο-

⁶⁹ Οπ.π., 76-77. Αναλυτικότερα για την έννοια του καθήκοντος βλ. Kant 1984, 38, 42 και 43.

⁷⁰ Οπ.π., 76.

⁷¹ Για όλα τα παραπάνω βλ. Kant 1984, 79.

⁷² Οπ.π., 84.

⁷³ Γράφει ο Berlin: «Μια αξία γίνεται αξία, γίνεται καθήκον, γίνεται στόχος που υπερβαίνει την επιθυμία και την κλίση, χάρη στην ανθρώπινη επιλογή και όχι χάρη σε κάποια εγγενή ιδιότητά της. Οι αξίες δεν είναι άστρα που λάμπουν στο ηθικό στερέωμα. Είναι στοιχεία εσωτερικά, είναι τα πράγματα για τα οποία οι άνθρωποι επιλέγουν —και επιλέγουν ελεύθερα— να ζήσουν, να πολεμήσουν ή να πεθάνουν» (Berlin 2000, 126).

⁷⁴ Kant 1984, 93.

⁷⁵ Βλ. Παπαπέτρου 1973α, 96-97.

⁷⁶ Kant 1984, 88.

ρέσουμε να περιλάβουμε στις ηθικές εκτιμήσεις μας και τους άλλους· και μάλιστα τους άλλους έτσι γενικά και αόριστα, χωρίς περιορισμούς και ιδίως ανεξάρτητα από το τι σημαίνουν αυτοί ειδικά για εμάς τους ίδιους. Η εξατομίκευση δεν προσφέρεται ως θεμέλιο της ηθικής, γιατί δεν παρέχει καμία εγγύηση εναντίον της χρήσης της ως ηθικού επιχρίσματος του εγωισμού. [...] Άλλο είναι το επίπεδο της αξιολόγησης των θεσμών και των κανόνων συμπεριφοράς και άλλο το επίπεδο της απόδοσης ευθυνών σε συγκεκριμένα πρόσωπα για ορισμένες πεποιθήσεις ή συμπεριφορές τους.⁷⁷

Στο επόμενο κεφάλαιο θα συνεχίσουμε εξετάζοντας σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή η Ηθική, και γιατί έφτασε να θεωρηθεί από τον Nietzsche, «θεμελιώδες έγκλημα κατά της ζωής» (*ΘΓΔ*, §251).

⁷⁷ Βλ. <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=90567>

4. Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΩΣ ΤΟ "ΘΕΜΕΛΙΩΔΕΣ ΕΓΚΛΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ"

*Όταν ζεις μονίμως ήρεμα
ζεις μονίμως το θάνατο.*

Henry Charles Bukowski

Με τον χριστιανισμό, οι θεμελιωμένες στο θείο αξίες υπόσχονται κάτι που ήταν αδιανόητο μέχρι τότε για την προ-Πλάτωνος αρχαιότητα: την αιώνια σωτηρία της ψυχής.⁷⁸ Η στροφή από την κοινωνική ζωή στην σωτηρία της ψυχής, δείχνει πως αν και η ψυχή διατηρούσε ακόμη ένα ρόλο μέσα στην κοινωνία, τελικά αφιερώθηκε στη μια και αδιάλλακτη αρχή: τον Θεό. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Vegetti:

Το να είσαι αγαθός σημαίνει, τώρα, να επιδίδεται σε μίαν αδιάλειπτη άσκηση κάθαρσης της ψυχής από τα πάθη και από τους πειρασμούς του σώματος, να διάγεις τον επίγειο βίο σου έχοντας το νου σου όχι στους κοινωνικούς ή φυσικούς κανόνες αλλά στις θεϊκής προέλευσης επιταγές, από τις οποίες εξαρτάται τελικά η σωτηρία της ψυχής σου κατά την αιώνια ύπαρξη στον άλλο κόσμο. Η ευδαιμονία την οποία υπόσχεται ένας αγαθός βίος, δηλαδή ένας βίος αφιερωμένος, όπως έλεγε ο Σωκράτης, στη "φροντίδα της ψυχής", είναι πολύ ανώτερη από την επίγεια, κοσμική ευδαιμονία, την οποία συνέλαβε ο Αριστοτέλης ή ο Επίκουρος. Είναι μια ευδαιμονία πνευματική, αιώνια, στην οποία η ψυχή απολαμβάνει τη μακαριότητα που χαρακτηρίζει τη θεότητα, και στην οποία επιστρέφει μετά το θάνατο του σώματος, εάν η κάθαρση υπήρξε επαρκής.⁷⁹

Μετά από 2000 και πλέον χρόνια από την εδραίωση του χριστιανισμού ως μοναδική αληθινή πίστη, το ερώτημα για την προσφορά του παραμένει ανοιχτό. Ανάμεσα σε άλλους, ο Nietzsche θα δώσει τη δική του ερμηνεία, αναγνωρίζοντας την αρνητική επίδραση του "πειράματος" «χριστιανισμός» επάνω στην ζωή. Παρόλο που είδε πίσω από αυτόν μια μορφή της θέλησης για δύναμη, θεώρησε πως είναι μια θεωρία που πρέπει να απορρίπτεται για κάθε λόγο καθώς είναι πλούσια σε αισθήματα εκδικητικότητας. Μέσα από επιχειρήματα θα προσπαθήσει να αποδείξει πως υπάρχουν τρεις αρνητικές δυνάμεις πίσω από αυτόν: «1) το ένστικτο της αγέλης εναντίων των δυνατών και ανεξάρτητων· 2) το

⁷⁸ Το ζήτημα ωστόσο της αιωνιότητας και της σωτηρίας της ψυχής έχει τεθεί ήδη, και πριν από τον Πλάτωνα, από τον Πυθαγόρα και τον Ορφέα. Ευχαριστώ για το σχόλιο τον κ Θεοδώρου.

⁷⁹ Vegetti 2000, 411.

ένστικτο των υποφερόντων και μη προνομιούχων εναντίον των τυχερών· 3) το ένστικτο των μέτριων εναντίον των εξαιρέσεων» (ΘΓΔ, §274).

Στο παρόν κεφάλαιο, θα εξετάσουμε πως το ευγενές είδος υποτάχθηκε στο χριστιανικό ιδεώδες ενώ στη συνέχεια θα αναζητήσουμε τις συνέπειες που είχε αυτή η αναστροφή της ιεραρχίας για τον άνθρωπο.⁸⁰

4.1. Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΟ ΝΕΟ ΠΡΟΤΥΠΟ

Σχεδόν σε ολόκληρη την εργογραφία του, ο Nietzsche δηλώνει ασυγκράτητα τον θαυμασμό του για την αρχαία ελληνική Φιλοσοφία και τα επιτεύγματα του πολιτισμού της. Κάποια στιγμή όμως, όχι από σύμπτωση, ξεκίνησε η απομάγευση αυτού του λαμπρού κόσμου. Συμπίπτει μάλιστα, (κατά τα λεγόμενα του Nietzsche), με τη στιγμή που ο Σωκράτης μόλυνε τα ανώτερα ευγενή πνεύματα με ηθική συνείδηση.

Ο Nietzsche πίστευε πως η έξοδος από την αρχαία "φυσική" κατάσταση συντελέστηκε όχι εξαιτίας της «ηθικής διαφθοράς της», αλλά αντίθετα, λόγω της εξασθένησης και της ηθικοποίησης της κοινωνίας, και την ερμηνεύση των ενορμήσεων ως ελλειψμάτων.⁸¹ Τα «ένστικτα της παρακμής» μετατράπηκαν σε «φόρμουλες ηθικής» (ΘΓΔ, §423). Η συνείδηση επέβαλε στην ηθική την αποδειξιμότητα και απέκλεισε την "απλή" ασυνείδητη δράση· αυτοματοποίησε και καθολίκευσε την συνειδητή πράξη ως άλλο ένστικτο και έκανε την ηθική να παράγει πλέον αιτίες και όχι αποτελέσματα.

Η παραπάνω πορεία παρακμής των ηθικών ενστίκτων του ανθρώπου ξεκίνησε σύμφωνα με τον Nietzsche όταν, όπως λέει, «[ο]ι ηθικές κρίσεις [ξεριζώθηκαν] από την εξαρτησιακότητά τους, από την οποία μεγάλωσαν και μόνο μέσα στην οποία [είχαν] νόημα, από το ελληνικό και ελληνικό-πολιτικό τους χώμα και έδαφος, για να αποφυσικοποιηθούν κάτω από το πρόσχημα της μετουσίωσης» (ΘΓΔ, §430)· έγιναν ελεύθερες ιδέες. Αυτό οφείλεται στην επινόηση ενός «αφηρημένα τέλειου ανθρώπου, [...] μία[ς] ανθρωπινή[ς] φύση[ς] χωρίς ιδιαίτερα ρυθμιστικά ένστικτα [που ενδιαφέρεται για] μια αρετή που αποδεικνύεται με λόγους. Το τέλεια παράλογο άτομο καθαυτό»⁸² (ΘΓΔ, §430).

⁸⁰ Αν και γενικά ο Nietzsche βάλλει αρνητικά προς τον χριστιανισμό, αναγνωρίζει σε αυτόν πως «στο έδαφος αυτής της ουσιαστικά επικίνδυνης μορφής ύπαρξης του ανθρώπου [...] έγινε ο άνθρωπος εν γένει ενδιαφέρον ζώο· [...] πρώτα εδώ απέκτησε η ανθρώπινη ψυχή βάθος [...]» (ΓτΗ, I: §6).

⁸¹ Βλ. ΘΓΔ, §438.

⁸² Ο άνθρωπος, καθώς λέγεται, μπορεί να ζήσει μόνο σε έναν ορισμένο (καθορισμένο-περιορισμένο-εντός ορίων) ορίζοντα· «ένα ζωντανό ον μόνο μέσα σε έναν ορίζοντα μπορεί να είναι υγιές, δυνατό, καρπερό» (IkZ, 20). Έτσι οι φιλόσοφοι για να μπορέσουν να διαχειριστούν την απειλή του σχετικισμού, κατασκευά-

Για τον Nietzsche, η πράξη που προέρχεται από την ηθική συνείδηση δεν πρέπει να θεωρηθεί τέλεια καθώς δεν είναι άλλο από μια απλή υποκριτική, μια ηθοποιία.⁸³ Εξαιτίας της καλλιεργημένης πίστης στο επέκεινα και στην ύπαρξη είτε μη αποδείξιμων είτε αποδεδειγμένων από εμάς δεδομένων ιδεωδών, ο άνθρωπος έχασε τον προσανατολισμό του. Απέναντι σε αυτήν την "καθαρή" –Πλατωνικού τύπου– παράλογη υποκριτική, ο Nietzsche εγείρει έναν "καθαρό" πρακτικό καιροσκοπισμό (οπορτουνισμό) όμοιο με αυτόν του Περικλή, του Θουκυδίδη και των σοφιστών, ενώ από τους τελευταίους υιοθετεί ως αρχή του την διόραση πως δεν υπάρχει καμία «ηθική» ή «καλό» καθ' εαυτό.⁸⁴ Διαπιστώνει μάλιστα (με νοσταλγία και κυνισμό), πως «οι σοφιστές δεν είναι τίποτα άλλο από ρεαλιστές: διατυπώνουν τις αξίες και πρακτικές που είναι κοινές σε όλους στο επίπεδο των αξιών – έχουν το θάρρος όλων των δυνατών πνευμάτων να γνωρίζουν την ανηθικότητά τους» και την εντιμότητα «να μην κάνουν απάτες με τα μεγάλα λόγια και τις αρετές» (ΘΓΔ, §429). Διακρίνει έτσι δύο σαφώς αλληλοαποκλειόμενα ρεύματα που γεννήθηκαν αμφότερα, στον αρχαίο κόσμο. Η υπερβατική οπτική του Πλάτωνα από τη μια, που έθεσε τη συνείδηση ως την ύψιστη κατάσταση, και τη φυσική-προσωκρατική θέαση του κόσμου από την άλλη (στο οποίο παρεμπιπτόντως θα βασιστεί το μοντέλο του φιλοσόφου του μέλλοντος), που συμφιλιώνεται με τη μερική άγνοιά της για τα γεγονότα, εξυμνώντας την πράξη καθ' αυτή.

Φαίνεται πως όλη η κριτική του Nietzsche, στηρίχθηκε στο γεγονός ότι ανακάλυψε ένα κρυμμένο ρίσκο –ένα τίμημα– στο να είναι κανείς η «αυτοσυνειδησία της ιστορίας»: το να μπορείς να γνωρίσεις τα πάντα, και να συγκρίνεις τα πάντα μεταξύ τους ίσως γίνει εμπόδιο στην απόρριψη κάποιων πραγμάτων.⁸⁵ κάνει τα πάντα καλά.

Αισθήματα όπως η αγάπη και η καλοσύνη, ο οίκτος και η δικαιοσύνη, η μεγαλοψυχία και ο ηρωισμός είναι καταρχήν παρανοημένα αισθήματα από την ασκητική ηθική, καθώς αξιολογήθηκαν μέσα από μια θέληση αποποίησης του εαυτού. Κάθε ον ως θέληση για δύναμη επιδιώκει να επιστρατεύσει και να τεκμηριώσει «εκείνες τις αξιολογικές κρίσεις που είναι ευνοϊκές για [εκείνον]» (ΘΓΔ, §400). Αν και τα παραπάνω χαρακτηριστικά

σαν μια υπερβατική απολυτότητα: την *ιδεώδη πόλιν* (βλ. ΘΓΔ, §427). Αυτή η ιδανική πολιτεία προβλεπόταν να εποικιστεί από έναν υπερβατικά τέλει άνθρωπο.

⁸³ Βλ. ΘΓΔ, §434.

⁸⁴ Βλ. ΘΓΔ, §428.

⁸⁵ Βλ. ΘΓΔ, §218.

δεν θεωρούνται καλά έξω από προϋποθέσεις,⁸⁶ θα δούμε πως ο τυραννικά –"καλός"– άνθρωπος «χειρίζεται τις συνθήκες της ύπαρξης του σαν συνθήκες που πρέπει να επιβληθούν σαν νόμος, σαν αλήθεια, σαν καλό, τελειότητα» (ΘΓΔ, §354).

Όπως μας δίνεται να καταλάβουμε, η ηθική διέτεινε την παντοδυναμία της τελώντας και αυτή όπως καθετί στη ζωή υπό την προσταγή της "αυτοδιατήρησης".⁸⁷ Όμως το γεγονός ότι κάποιος μπορεί «[...] να διαμορφώνει ανάλογα με το δικό του ασήμαντο κανόνα για το τι φαίνεται καλό, σοφό, δυνατό πολύτιμο, ένα ον που είναι απαρχή και "καθ'εαυτό" – και έτσι το να εξαλείφει από το μυαλό του όλη την αιτιότητα μέσω της οποίας κάθε είδος καλοσύνης, κάθε είδος σοφίας, κάθε είδος δύναμης υπάρχει και έχει αξία», είναι θα πει ο Nietzsche, το «αποκορύφωμα της ψυχολογικής ψευδολογίας» (ΘΓΔ, §244): μπορούμε λέει να εντοπίσουμε μόνο την αξία που προσδίδουν στα πράγματα αυτοί που αντλούν συμφέροντα από την εκάστοτε αξιολόγηση. Όπως ισχυρίζεται ο Nietzsche, δεν υπάρχουν αξίες καθαυτές: μόνο ερμηνείες.

Η Ηθική περιγράφηκε από τον Nietzsche ως ένα «αντικίνημα εναντίον των κόπων της φύσης να επιτύχει έναν ανώτερο τύπο» (ΘΓΔ, §400). Γίνεται το πρότυπο μιας άλλης ζωής με αποστολή την καταστροφή των ανώτερων φύσεων, εξαναγκάζοντάς τες στην αυτοκαταστροφή τους μέσω των συγκρούσεων που δημιουργούσε εντός τους. Παίρνοντας ως κριτήριο το είδος του καλού ανθρώπου «η φύση έχει κριθεί άσχημα (αρνητικά) στον βαθμό στον οποίο έχουν απονείμει τιμές στην αντιφατικότητα ενός θεού» (ΘΓΔ, §245). Το γκρέμισμα αυτού του ανθρώπου από «το ανώτερο σκαλί της ιεραρχίας» και ο περιορισμός του «στη μετρία θέση "ενός ωφέλιμου εργαλείου"», είναι το καλύτερο που θα μπορούσαμε να επιθυμούμε (βλ. ΘΓΔ, §353). Η αντιστροφή αυτής της ηθικής θα έρθει μέσα από την απόδειξη πως η (ίδια) ηθική ως ένστικτο πλέον, (όπως δηλαδή θα έπρεπε να την επιθυμούμε), ανθίζει στην απουσία έκθεσης λόγων και αποδείξεων ως αποτέλε-

⁸⁶ Παρατηρεί ο Nietzsche πως ακόμη και καταγόμενη η αγάπη ως συναίσθημα από ένα συγκεκριμένο είδος ανθρώπου (στην προκειμένη το κατώτερο), προσέφερε τέτοια θέρμη ακόμη και σε «εκείνες τις πιο ψυχρές και ευγενείς φυλές που βρίσκονταν στην κορυφή». Τώρα λέει, «η πιο ελεεινή ζωή μπορεί να γίνει πλούσια και ανεκτίμητη μέσω μιας ανόδου της θερμοκρασίας» (ΘΓΔ, §175). Για τον Nietzsche όμως, μόνο η πληρότητα και η αφθονία μπορούν να δικαιολογήσουν αυτά τα αισθήματα ως αξίες (βλ. ΘΓΔ, §388). Χρειάζεται λοιπόν περίσσεια και όχι αποποίηση του εαυτού. Διαφορετικά έχουμε να κάνουμε με τα πιο ύπουλα διαβρωτικά μέσα των κατώτερων ανθρώπων.

⁸⁷ Βλ. ΘΓΔ, §253. Για τον Nietzsche τίποτα δεν πρέπει να αναζητάται έξω από κριτήρια (ζωτικής) ωφέλειας-κέρδους. Ακόμη και για αυτούς που αναζητούν την καθαρή γνώση μπορούμε να ανάγουμε αυτή τους την ενόρμηση, σε μια ενόρμηση για κατάκτηση. Η ηθική είναι παιδί της πράξης και η πράξη δεν μπορεί να είναι αμερόληπτη (βλ. ΘΓΔ, §423).

σμα μιας αυτοδίκαιης αυθεντίας.⁸⁸ Για τον Nietzsche άλλωστε, «αυτό που μπορεί να αποδειχτεί λίγο αξίζει»⁸⁹ (ΘΓΔ, §431).

4.2. Ο ΕΥΒΟΥΛΟΣ, Ο ΕΠΙΒΟΥΛΟΣ ΚΑΙ Ο ΑΒΟΥΛΟΣ: ΜΙΑ ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΑΠΟΣΑΦΗΝΙΣΗΣ ΤΩΝ ΟΡΩΝ «ΚΑΛΟ», «ΚΑΚΟ» ΚΑΙ «ΑΣΧΗΜΟ»

Γενικά, θα πει ο Nietzsche, «ένα ιδεώδες που θέλει να επιβληθεί ή να επιβεβαιωθεί επιδιώκει να στηρίξει τον εαυτό του α) μέσω μιας υποβολιμαίας καταγωγής, β) μέσω μιας δήθεν σχέσης με ήδη υπάρχοντα ισχυρά ιδεώδη, γ) μέσω της ανατριχίλας του μυστηρίου, σαν να μιλούσε μέσα απ' αυτό μια δύναμη αναμφισβήτητη, δ) μέσω συκοφαντίας των αντίπαλων του ιδεωδών, ε) μέσω μιας ψευδολόγου διδασκαλίας των πλεονεκτημάτων που συνεπιφέρει, δηλαδή, ευτυχίας, γαλήνης της ψυχής, ειρήνης ή επίσης της αρωγής ενός ισχυρού Θεού κ.ο.κ.» (ΘΓΔ, §343). Βάσει λοιπόν των ανωτέρω, υποδεικνύονται τα έξι στάδια που ακολούθησε το χριστιανικό ιδεώδες για την αξίωσή του:

Πρώτον: «[Α]ξιώνει κανείς την αρετή γενικά για το ιδεώδες του· αρνείται το παλιότερο ιδεώδες φτάνοντας στο σημείο να το παρουσιάσει σαν αντίθεση κάθε ιδεώδους. Γι' αυτό χρησιμοποιεί ένα είδος δυσφήμισης».⁹⁰

Δεύτερον: «[Θ]έτει κανείς τον ίδιο του τον τύπο σαν μέτρο της αξίας γενικά· τον προβάλλει στα πράγματα, πίσω από τα πράγματα, πίσω από τη μοίρα των πραγμάτων – σαν Θεό».

Τρίτον: «[Θ]έτει κανείς τον αντίπαλο του ιδεώδους του σαν αντίπαλο του Θεού·

⁸⁸ Βλ. ΘΓΔ, §431.

⁸⁹ Όπως θα πει σε κάποιο άλλο σημείο της ΘΓΔ: «Οι δυνατές εποχές και λαοί δεν στοχάζονται τα δικαιώματά τους, τις αρχές σύμφωνα με τις οποίες δρουν, τα ένστικτα και το λογικό τους» (ΘΓΔ §423). Γι' αυτούς «η γνώση και η σοφία καθ' εαυτές δεν έχουν [καμία] αξία· [...] πρέπει πάντα να έχει κανείς πρώτα τον σκοπό από τον οποίο οι ιδιότητες [τους] αντλούν την αξία ή την απαξία τους» «κάθε περίπτωση όπου ένας άνθρωπος ανέβασε τον εαυτό του σημαντικά πάνω από το μέσο όρο της ανθρωπότητας», βλέπουμε ότι δρούσε σε «ελευθερία από το καλό και το κακό, όπως και από το αληθές και το ψευδές» (ΘΓΔ, §244). Το να ζεις πέρα από το καλό και το κακό, δεν είναι να ζεις χωρίς ηθική. Είναι να ζεις μέσα στο μεγαλείο της ηθικής πληρότητας.

⁹⁰ Αυτό συνέβη και με την περίπτωση των παθών, όπου στη νέα ιεράρχηση αντιμετωπίστηκαν «λες και το δίκαιο και φυσιολογικό ήταν το να καθοδηγείται κανείς από το λογικό, ενώ τα πάθη να ήταν το μη φυσιολογικό, το επικίνδυνο, το μισοζωώδες και επιπλέον, όσον αφορά στο σκοπό τους, τίποτε άλλο από επιθυμίες για ηδονή» (ΘΓΔ, §387).

επινοεί για τον εαυτό του το δικαίωμα για μεγάλο πάθος, για δύναμη, για να καταριέται και για να ευλογεί».

Τέταρτον: «[Σ]υναγάγει κάθε πόνο, καθετί άβολο, επίφοβο και μοιραίο που υπάρχει στην ενθάδε ύπαρξη από την αντίθεση προς το δικό του ιδεώδες: - κάθε πόνος είναι τιμωρία, ακόμη και στην περίπτωση των οπαδών κάποιου (- εκτός κι αν συνοδεύει μια δοκιμή κ.ο.κ.)».

Πέμπτον: «[Φ]τάνει κανείς στο σημείο να συλλάβει τη φύση σαν αντίθεση προς το δικό του ιδεώδες: τη βλέπει σαν μεγάλη δοκιμή υπομονής, σαν ένα είδος μαρτυρίου, ώστε να αντέξει τις φυσικές συνθήκες για μεγάλο χρονικό διάστημα: ασκεί περιφρόνηση ύφους και τρόπων απέναντι σε όλα τα "φυσικά πράγματα"».

Έκτον: «[Η] νίκη της αντιφυσικότητας, του ιδεώδους του ευνουχισμού, η νίκη του κόσμου του αγνού, του αναμάρτητου, του μακάριου προβάλλεται στο μέλλον σαν τέλος, φινάλε, μεγάλη προσδοκία, σαν "έλευση της βασιλείας του Θεού"» (ΘΓΔ, §204).

Ο τρόπος με τον οποίο επιβάλλεται το Ηθικό ιδεώδες, φαίνεται να αντιφάσκει με τα πραγματικά αξιώματα που διδάσκει: υποψιαζόμαστε τον υπόγειο μη ηθικό χαρακτήρα των μέσων που χρησιμοποιεί, ως «μέσα χάρη στα οποία ζουν και αναπτύσσονται όλα τα ζωντανά πράγματα» (ΘΓΔ, §343).

Πίσω από αυτή την επίβουλη πρακτική, ο Nietzsche θα δει ένα συγκεκριμένο είδος ανθρώπου στο οποίο αναφερθήκαμε στο κεφάλαιο 3: τον ιερέα. Οι ιερείς λέει, είναι αυτοί που «δεν δίστασαν ποτέ να επιβεβαιώσουν έναν κόσμο με την προϋπόθεση ότι αντέβαινε σ' αυτό τον κόσμο και τους παρείχε μια λαβή για να μιλούν άσχημα γι' αυτό τον κόσμο» (ΘΓΔ, §461). Χρησιμοποίησαν κάθε μέσο προκειμένου να καθυποτάξουν τον άνθρωπο στο «καλό», του οποίου οι αρχές είναι «εναντίον των προϋποθέσεων της ζωής» (ΘΓΔ, §461). Σε αυτό το σημείο όμως, εύλογα θα αναρωτηθούμε, με ποιο τρόπο γίνεται «καλός» ο άνθρωπος, τι σηματοδοτεί η έννοια του «καλού», και έναντι τίνος αντίκειται; Ας δούμε τα πράγματα από την αρχή.

Η Ηθική στην οποία ασκεί την κριτική του ο Nietzsche, έχει να καταθέσει ως «δημιουργική της πράξη» ένα Όχι «σε καθετί που είναι "έξω" από αυτήν». Όπως θα πει ο

Nietzsche, «η δράση της είναι κατά βάση αντίδραση».⁹¹ Η έποψη δείχνει μια αρνητική προσέγγιση του κόσμου, καθώς αξιολογεί καθετί έξω από αυτήν έχοντας ως μοναδικό κριτήριο την συνταύτιση μαζί της. Αυτή η κάθε άλλο παρά "ευγενής" συμπεριφορά, είχε ως συνέπεια να ερμηνευτεί κάθε αντίθετη από τη χαρακτηρισμένη καλή φύση (όπως και ήταν αναμενόμενο) ως «κακό», το οποίο και γίνεται άλλοθι για την ύπαρξη αυτής της Ηθικής.⁹²

Από την άλλη μεριά, η προ-χριστιανισμού τάξη των ευγενών, εκκινώντας πάντοτε από τον εαυτό της, έπαιρνε τον ορισμό καθετί αντιθέτου της ως σημείο ανάδειξης του «Ναι στον εαυτό της» (*ΓτΗ*, I: §10). Αμφότεροι, με άλλα λόγια χρησιμοποίησαν ό,τι διάφορο από τους ίδιους για να προσδιορίσουν αναλογικά την ταυτότητά τους. Οι μεν χριστιανοί με στυλ καχεκτικό, απαντώντας «όχι» σε καθετί εκτός ομοίων, ενώ οι δε της αριστοκρατίας, βλέποντας τις διαφορές ως ορισμούς επιβεβαίωσης του εαυτού τους. Στην πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος λειτουργεί βάσει του «Όχι», ενώ στη δεύτερη, έχουμε την προοπτική του «Ναι».

Ο όρος που θα χρησιμοποιήσει ο ευγενής για να περιγράψει το αντίθετό του, είναι το «άσχημο». Οι έννοιες «κακό» (*böse*) και «άσχημο» (*schlecht*) αντίκεινται αμφότερες αλλά με διαφορετικό τρόπο στον όρο «καλός» (αγαθός ή εσθλός). Ο κακός για τον άνθρωπο του ιερατείου είναι ο «"καλός" της άλλης ηθικής [...] ερμηνευμένος με άλλο τρόπο, ιδωμένος διαφορετικά από το φαρμακερό μάτι της *ressentiment*» (*ΓτΗ*, I: §11). Ο άσχημος από την άλλη χαρακτηρίζει για τον ευγενή εκείνον που δεν μπορεί να δώσει μορφή στο εαυτό του και στον κόσμο του.

Αν λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, υποτεθεί ότι «το νόημα κάθε κουλτούρας είναι να εξημερώσει το αρπακτικό ζώο "άνθρωπος" και να το κάνει δια της εκτροφής, ήμερο και πολιτισμένο ζώο [με άλλα λόγια καλό], τότε θα έπρεπε αναμφίβολα να θεωρήσουμε αληθινά όργανα της κουλτούρας όλα εκείνα τα ένστικτα της αντίδρασης και της μνησικακίας» (*ΓτΗ*, I: §11). Ζητούμενο όμως, όπως λέει ο Nietzsche, δεν είναι η εξημέρωση αλλά η «εκτροφή ενός ιδιαίτερου είδους» (*ΘΓΔ*, §397) που σκοπός του είναι η ι-

⁹¹ Η δράση της ηθικής «είναι κατά βάση αντίδραση» (*ΓτΗ*, I: §10). «[Ε]νώ κάθε ευγενής ηθική αναπτύσσεται από μια θριαμβευτική κατάφαση στον ίδιο της τον εαυτό, η ηθική των δούλων λέει από την αρχή Όχι σε καθετί που είναι "έξω" από αυτήν, σε καθετί που είναι "διαφορετικό" απ' αυτήν, σε καθετί που "δεν είναι ο εαυτός της": και αυτό το Όχι είναι η δημιουργική της πράξη» (*ΓτΗ*, I: §10).

⁹² «[Η] ηθική των δούλων χρειάζεται, για να γεννηθεί, πάντα και πριν απ' όλα ένα κόσμο εχθρικό και εξωτερικό» (βλ. *ΓτΗ*, I: §10).

σχός: κάθε ένας εκ του είδους μάχεται «να είναι [...] ο ισχυρότερος άνθρωπος»: λειτουργεί ως «ένα μέσο αποθήκευσης των τρομερών δυνάμεων της ανθρωπότητας, έτσι ώστε οι γενιές να μπορούν να χτίσουν πάνω στη δουλειά των προγόνων τους» (ΘΓΔ, §398). Εξαιτίας αυτής της διάκρισης, ο Nietzsche θα αποπειραθεί να κάνει μια «κριτική των ίδιων των ηθικών αξιολογήσεων» (ΘΓΔ, §399).

Το ιερατείο, με την απόρριψη της ενθάδε ζωής απορρίπτει παράλληλα και την επιθυμητότητα ως κάτι μιαιρό. Η λογική των ιερέων σύμφωνα με τον Nietzsche ήταν: «οι επιθυμίες προκαλούν συχνά μεγάλη συμφορά, κατά συνέπεια είναι κακές, αξιόμεμπτες. Ο άνθρωπος πρέπει να απαλλαχτεί από αυτές: αλλιώς δεν μπορεί να είναι καλός άνθρωπος [...]. Απαιτεί, αντί για το δάμασμα των παθών, την εξάλειψή τους. Το συμπέρασμα είναι πάντα: μόνον ο ευνουχισμένος άνθρωπος είναι καλός άνθρωπος» (ΘΓΔ, §383). Η αδυναμία λοιπόν του ηθικού ανθρώπου να δαμάσει τα πάθη του, τον οδηγεί στο να τα εξαλείψει, θέτοντας ως ύψιστη αξία μια επιθυμητότητα χωρίς επιθυμία. Εκείνο που τελικά επιτεύχθηκε, είναι να γίνει απλά η «δυσαρέσκεια» «ενοχή», η «ευχαρίστηση» «αμαρτία», η «αδυναμία» να καθαγιαστεί, η «αποποίηση του εαυτού» να χαρακτηριστεί «μεγαλειώδης», η «αγάπη» να γίνει «παράδοση» άνευ όρων σε κάποιον ή κάτι (αντί για κάποιον ή κάτι), κάνοντας τέλος τη «ζωή» να φανεί ως «τιμωρία».⁹³

Η ηθική αυτή έχει ως αποτέλεσμα την αλλοίωση της ψυχολογίας του απλού ανθρώπου (ενίοτε και απρόσεκτων ευγενών), κάνοντάς τον να περιοριστεί στις προφανείς υφές του θυμικού του κόσμου απορροφημένος από μια ανύπαρκτη πραγματικότητα.⁹⁴

Για να επιστρέψουμε όμως στο αρχικό ερώτημα: Τι είναι αυτό που πετυχαίνει τελικά η Ηθική; Πετυχαίνει να χωρίσει αυτόν τον κόσμο σε καλό και κακό, και να εξαναγκάσει τους ανθρώπους σε μια πορεία μονομερούς πρακτικής, έχοντας πάντοτε ως άλλοθι το βαθμό συνάφειας των αξιολογούμενων με την Ιδέα, και όχι (όπως θα ήθελε ο Nietzsche) κριτήριο την ωφέλεια προς τη ζωή εν γένει. Από την άλλη, όμως, το θετικό είναι πως συνέβαλε στο να καταδειχτούν και να ξεχωρίσουν οι απαξιωτές και οι επιβουλευόμενοι τη ζωή από αυτούς που γεννήθηκαν απλώς για να υπακούν και από εκείνους που δρουν σε

⁹³ Βλ. ΘΓΔ, §296.

⁹⁴ Οι συνέπειες αυτής της ηθικής στην ψυχολογία του απλού ανθρώπου, είναι από μια άποψη ωφέλιμες για τον ευγενή. Όπως γράφει και ο ίδιος: «η συνέχιση του χριστιανικού ιδεώδους ανήκει στα πιο επιθυμητά πράγματα: ακόμη και για χάρη των ιδεωδών που θέλουν να σταθούν δίπλα του και ίσως πάνω του —πρέπει να έχουν αντιπάλους, ισχυρούς αντιπάλους, για να γίνουν ισχυρά [...] η ενόρμηση μας για αυτοδιατήρηση θέλει να διατηρούν τη ρώμη τους οι αντίπαλοι μας— το μόνο που θέλει είναι να γίνει κύριος πάνω τους» (ΘΓΔ, §361).

συμφωνία με τις αρχές της ζωής (ουσιαστικά της θέλησης για δύναμη). Με άλλα λόγια, το ψυχογράφημα του Nietzsche αναδεικνύει και διακρίνει αντίστοιχα τους ιερείς από την πλέμπα και τους ανώτερους ανθρώπους. Έτσι, η πάλαι ποτέ ωφέλιμη Ηθική, ως αποτέλεσμα επιβουλής, θα απορριφθεί για χάρη της απελευθέρωσης της ζωής.⁹⁵

Τι μπορούμε να συναγάγουμε τελικά από και για την Ηθική; Η ηθική είναι σαφές πως είναι ένα ιδεώδες. Τι είναι όμως ένα ιδεώδες; Το αίσθημα δημιουργίας των συνθηκών που θα προάγουν και θα εξασφαλίσουν το ότι θα γίνουμε και θα παραμείνουμε αυτό που είμαστε. Αυτές οι συνθήκες είναι οι αξίες. Τι σημαίνει αυτό όμως; Η αξία είναι ένα νοητικό κατευθύνεσθαι προς και από έναν σκοπό· προωθεί προς και απωθεί από έναν σκοπό. Όμως, κάθε αξία πρέπει να εκτιμάται για το κατά πόσο ο σκοπός που υποστηρίζει αξίζει να υποστηρίζεται ή αν, για να μιλήσουμε "νιτσεϊκά", αυτός ο σκοπός έχει μέσα του ζωή.

4.3. ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ Ή «ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΟ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΚΟ»

«[Ο]ι άνθρωποι είχαν ομόφωνα την πίστη ότι η αξία μιας πράξης βρισκόταν στην αξία της πρόθεσής της» (ΠΚΚ, §32). Εξαιτίας όμως αυτής της ηθικής εκτίμησης, υποτιμήθηκαν «[η] περηφάνια, [το] πάθος της απόστασης, [η] μεγάλη υπευθυνότητα, [το] σφρίγος, [η] λαμπρή ζωτικότητα, τα ένστικτα που χαίρονται με τον πόλεμο και την κατάκτηση, [η] θεοποίηση του πάθους, της εκδίκησης, της πανουργίας, της οργής, της ηδυπάθειας, της περιπέτειας, της γνώσης» (ΘΓΔ, §221). Η απαξίωση όλων αυτών των κάποτε ευγενών αρετών, ήταν αποτέλεσμα της παρερμηνεύσης των εννοιών "καλό" και "κακό" ως καθολικών αλλά και αλληλοαποκλειόμενων όρων.

Ο Nietzsche θα προσπαθήσει να εγκυλίσει τις όποιες ηθικές εκτιμήσεις που προέρχονται από τη διάκριση μεταξύ του καλού και του κακού. Δεν δέχεται πως υπάρχει καλό (ή κακό) καθ' αυτό, αλλά μόνο καλό/κακό υπό όρους.⁹⁶ Θα συνεχίσει λέγοντας πως δεν θα πρέπει ό,τι χαρακτηρίζεται ως κακό να ταυτίζεται με το απαγορευμένο και να αποκλείεται χωρίς προϋποθέσεις, αλλά να λαμβάνεται, παρ' όλα αυτά, πάντοτε υπόψιν ο

⁹⁵ Βλ. ΘΓΔ, §343. Στην παράγραφο §361 της ΘΓΔ ο Nietzsche γράφει: «έχω κηρύξει πόλεμο στο αναιμικό χριστιανικό ιδεώδες, [...] όχι με πρόθεση να το καταστρέψω, αλλά μόνο να δώσω ένα τέλος στην τυραννία του και να αφήσω ελεύθερο χώρο για καινούργια ιδεώδη, για πιο ρωμαλέα ιδεώδη».

⁹⁶ Ο άνθρωπος της συνείδησης, όμως, από την άλλη, σκέφτεται πως εφόσον κάτι είναι καλό για εμένα, (πρέπει να) είναι καλό για όλους, και μάλιστα εσαεί, επειδή έτσι έχουν τα πράγματα, και όχι επειδή έτσι το θέλησε ο ίδιος.

βαθμός ωφέλειάς του. Αυτή η υπέρβαση όμως δεν είναι εύκολη υπόθεση. Για παράδειγμα, «[εάν] υποτεθεί [...] ότι κάποιος εκλαμβάνει τα αισθήματα του μίσους, του φθόνου, της πλεονεξίας και της λαχτάρας για κυριαρχία σαν αισθήματα που ρυθμίζουν τη ζωή, σαν κάτι που πρέπει θεμελιωδώς και ουσιωδώς να είναι παρόν στη συνολική οικονομία της ζωής, και που κατά συνέπεια πρέπει να ανυψωθεί αν είναι να ανυψωθεί η ζωή – υποφέρει από μια τέτοια κρίση όπως από ναυτία» (ΠΚΚ, §23). Το γεγονός αυτό όμως, δεν πρέπει να μας επηρεάζει και να μας κάνει να αποδίδουμε τελειότητα στις επισφαλείς "ελεύθερες" ηθικές πράξεις. Κατά τον Nietzsche, τέλειες μπορούν να θεωρηθούν μόνο οι ασύνειδες πράξεις⁹⁷ είτε αυτές τυγχάνουν ηθικής ορθότητας είτε όχι.

Ο λόγος που ο Nietzsche κάνει τη δική του στροφή προς την απομακρυσμένη από τον λόγο περιοχή του ασυνειδήτου, είναι γιατί πιστεύει πως μόνο εκεί μπορεί να βρεθεί εκείνη η πρωταρχική ζωώδης αθωότητα που χαρακτήριζε εκείνη την κατάσταση που ο ίδιος ονόμασε «προηθική περίοδο της ανθρωπότητας» (ΠΚΚ, §32). Σε αυτού του είδους την κατάσταση, προτού δηλαδή ο άνθρωπος καταληφθεί από ηθικές κρίσεις, είναι που θα αναζητήσει να θεμελιώσει τη δική του, νέου τύπου ηθική: την ηθική του «ίσως»⁹⁸ (ΠΚΚ, §2).

Αντίθετα με την παλιά ηθική που δείχνει ενδιαφέρον μόνο για τις προθέσεις πίσω από κάθε πράξη, η νέα ηθική επιθυμεί να προβλέπει και να εξετάζει τους στόχους και τα αποτελέσματά της. Όμως, θα πει από την άλλη, «[εάν] δεν ξέρουμε την καταγωγή, δεν [μπορούμε να] ξέρουμε τις συνέπειες» (ΘΓΔ, §291). Ακόμη και η πρόταση να αποτιμηθεί

⁹⁷ Όπως θα πει ο Nietzsche προς το τέλος του δευτέρου μέρους της ΘΓΔ: «δρα κανείς τέλεια μόνο όταν δρα ενστικτωδώς. Ακόμη και από την οπτική γωνία της ηθικής, κάθε σκέπτεσθαι που γίνεται συνειδητά είναι μια απλή προσπάθεια, συνήθως το αντίθετο της ηθικής» (ΘΓΔ, §440). Θα πρέπει λοιπόν να στραφούμε προς την «αμεσότητα με την οποία κάτι συλλαμβάνεται, το οποίο προηγείται κάθε ερμηνείας, επεξεργασίας και επικοινωνίας» (βλ. Gadamer 1975, 61). Το ενδιαφέρον του Nietzsche για το ασυνειδήτο φαίνεται ήδη από το *IkZ* όπου μάλιστα παραδέχεται αυτό ως τη μόνη αξιολογητέα ιδέα του Hartmann.

⁹⁸ Το κύριο ερώτημα που απασχόλησε τον Nietzsche είναι, με ποιόν τρόπο, ξεπερνώντας την ηθική προκατάληψη πως «η αλήθεια αξίζει περισσότερο από τη φαινομενικότητα» (ΠΚΚ, §34), θα αναβιώσουμε μια «αθώα» ηθική κατάσταση όμοια της κλασσικής εποχής χωρίς το βάρος της φιλαλήθειας που χαρακτήριζε τον μέχρι τώρα δυτικό πολιτισμό. Πώς με άλλα λόγια θα δημιουργήσουμε μια «πειραματική ηθική» (ΘΓΔ, §260) και θα μεταρσιωθεί ένα μετα-πολιτισμικό φιλέρευνο πνεύμα, απαλλαγμένο από την ενοχή του ψεύδεσθαι. Άλλωστε, όπως θα πει στο ΠΚΚ, «η ψευδότητα μιας κρίσης δεν είναι για μας ένσταση προς μια κρίση [...] το ερώτημα είναι κατά πόσο προωθεί τη ζωή, διατηρεί τη ζωή, διατηρεί το είδος, ίσως ακόμη και εκτρέφει το είδος [...]. [Η] παραίτηση από τις ψευδείς κρίσεις θα ήταν μια παραίτηση από τη ζωή, μια άρνηση της ζωής» (ΠΚΚ, §4).

η αξία κάθε πράξης στα "υποκειμενικά συμπτώματα"⁹⁹ μπορεί να μας προσφέρει το πολύ τη βιολογική αξία της. Πρέπει λοιπόν να δεχτούμε πως η αξία κάθε πράξης παραμένει άγνωστη.¹⁰⁰

Η περίπτωση της Ηθικής, ως δημιουργημένης με σκοπό να βοηθήσει τον άνθρωπο να επιβληθεί τόσο επάνω στον εαυτό του όσο και στη φύση ή όπως λέει ως «τυποποίηση ορισμένων συνθηκών για την αυτοδιατήρηση μιας κοινωνίας» (ΘΓΔ, §204), απέτυχε, καθώς πλέον ασκεί μονάχα αρνητική επίδραση στον άνθρωπο δρώντας με το βάρος της αξιολογίας της απαξιωτικά προς μερικές από τις ωφέλιμες πτυχές της ζωής. Η νέα ηθική, από την άλλη, είναι θεμιτή στο βαθμό που αναδεικνύει αυτές τις πτυχές, ενώ μπορεί να καθορίζει τον βαθμό πλαστικότητας των αξιολογήσεων. Με αυτό τον τρόπο προάγεται μια πειραματική ηθική, στην οποία η θέληση για δύναμη λειτουργεί «ως αυτοανύψωση και ενίσχυση» (ΘΓΔ, §403) προάγοντας την ελεύθερη διαμόρφωση του *εαυτού*. Για να ξεφύγουμε λοιπόν από την Ηθική, που ξέρει να προστάζει μόνο ένα "πώς", χωρίς να ξέρει να εγείρει το "γιατί", πρέπει να προχωρήσουμε σε μια κριτική των ίδιων των ηθικών αξιολογήσεων.¹⁰¹ Η κριτική της Ηθικής πρέπει να γίνει η νέα ηθική. Αυτό, όμως, προϋποθέτει μια ηθική πληρότητα από τους κριτές της.

Τα παραπάνω μαρτυρούν την ανάγκη για μετάβαση από μία ηθική που προϋποθέτει την υπακοή σε απροϋπόθετους κανόνες, σε μία ηθική ως επιστήμη των ηθών, που μελετάει τις αποδόσεις των συστημάτων αξιολόγησης ως απλά «[συμπτώματα] ορισμένων φυσιολογικών συνθηκών» (ΘΓΔ, §254). Προϋπόθεση της δεύτερης είναι να αναγνωρίσουμε την αναλήθεια και το κακό εξίσου ως όρους της ζωής· «αυτό σημαίνει βέβαια πως αντιστεκόμαστε με επικίνδυνο τρόπο στα συνηθισμένα αισθήματα για τις αξίες· και μια φιλοσοφία που τολμά να το κάνει αυτό, βάζει τον εαυτό της ήδη, μ' αυτή την ενέργεια μόνο, πέρα από το καλό και το κακό» (ΠΚΚ, §4). «[Η] δύναμη [όμως] των ηθικών προκαταλήψεων έχει εισχωρήσει βαθιά στον πιο πνευματικό κόσμο [...] και, όπως είναι αυτονόητο, έχει δράσει εκεί με επιζήμιο [...] τρόπο» (ΠΚΚ, §23).

Για να εξασφαλιστεί, λοιπόν, αυτή η μετάβαση στο "πέρα από...", όπως ήδη είπαμε, «το μεγαλύτερο μέρος της συνειδητής σκέψης πρέπει να καταταχτεί στις ενστικτικές δραστηριότητες»· θα δούμε να εκπληρώνεται μόνο εάν «[...]το μεγαλύτερο μέρος της

⁹⁹ Βλ. ΘΓΔ, §291.

¹⁰⁰ Όπ.π., §291.

¹⁰¹ Βλ. ΘΓΔ, §399.

συνειδητής σκέψης ενός φιλοσόφου καθοδηγείται μυστικά και οδηγείται σε καθορισμένα κανάλια από τα ένστικτά του» (ΠΚΚ, §3).

Ως απώτερος στόχος, λοιπόν, τίθεται η «αποκατάσταση της φύσης [...] απαλλαγμένη από μοραλίνη» (ΘΓΔ, §401). Η νέα αυτή προοπτική πρέπει να αναζητηθεί, «εκεί όπου ένας [...] "μη ηθικός", [...] παράτολμος, [...] ευγενής τρόπος σκέψης είναι κυρίαρχος, [...] ο οποίος θέλει να εκθρέψει τόσο τις καλές όσο και τις κακές ιδιότητες στον άνθρωπο στην πληρέστερη έκτασή τους, επειδή αισθάνεται πως έχει τη δύναμη να τις βάλει στη σωστή τους θέση – στη θέση, όπου η καθεμία χρειάζεται την άλλη» (ΘΓΔ, §464). Θα πρέπει κανείς να πετάξει από πάνω του την Ηθική· «να είναι κανείς πολύ αμοραλιστής για να κάνει ηθική με πράξεις» (ΘΓΔ, §397).

Η μέχρι τώρα Ηθική ενώ ξεκίνησε ως συνθήκη διατήρησης μιας ορισμένης ομάδας, μετά τη συνειδητοποίηση ύπαρξης των διαφορετικών «αξιολογικών κρίσεων», έχασε τη δημιουργική της δύναμη. Η φθίνουσα ισχύς αυτής της ηθικής οφείλεται στο ότι μεταχειρίστηκε λανθασμένα το δέον, και στην προσπάθειά της να στηρίξει την πράξη με λόγους, προκάλεσε τελικά την ηθική ένδεια¹⁰² του ανθρώπου. Ενώ [το δέον] το επικαλέστηκε ο ενδεής προκειμένου να αποδώσει νόημα στον κόσμο του, εκείνο, απλώς προσαύξησε την ένδειά του. Αυτή η αυξανόμενη ένδεια έγινε, λίγο πολύ, γνωστή ως *μηδενισμός*.

¹⁰² Πρέπει να σημειωθεί, πως ένας βαθμός "ηθικής ένδειας" ήταν από πάντα υπαρκτός. Η ηθική ένδεια δεν σχετίζεται με την κοινωνική ένδεια που αναφέρει ο Nietzsche στον πρώτο αφορισμό της ΘΓΔ (βλ. ΘΓΔ, §1). Η ηθική ένδεια αναφέρεται στην κατάσταση που το κριτικό πνεύμα της Ηθικής έχει επιβάλλει στον εαυτό του μία περιορισμένη γκάμα ηθικών αξιολογήσεων και ως εκ τούτου τον αποκλεισμό μίας ή περισσότερων δυνατών πράξεων. Όπως συνέβη για παράδειγμα με τον αυτοπεριορισμό της Ηθικής στη διπολική αντίληψη καλού/κακού, αποκλείοντας επιπλέον ενδεχόμενες ποιοτικές κρίσεις.

5. ΑΠΟ ΤΟΝ ΜΗΔΕΝΙΣΜΟ ΣΤΗΝ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΟΛΩΝ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ: ΠΕΡΑ ΑΠΟ «ΣΚΟΠΟ, ΕΝΟΤΗΤΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ»

*μαζί με τον φόβο για τον άνθρωπο,
χάσαμε και την αγάπη για αυτόν...*

ΓτΗ, I: §12

5.1. ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ

Η φιλαλήθεια του χριστιανισμού έγινε εφιαλτήριο για αυτό που έλειπε μέχρι τότε: μια κριτική του εαυτού του. Η κριτική όμως της Ηθικής κατέληξε, όπως ήταν αναμενόμενο, να θέσει υπό αμφισβήτηση και να απαξιώσει τον ίδιο της τον εαυτό. Λόγω αυτού, δημιουργήθηκε ένα αίσθημα πεσιμισμού που άρχισε να καταβάλλει σταθερά τον σύγχρονο άνθρωπο.¹⁰³

Υπό κανονικές συνθήκες, το αίσθημα αυτό, ως σημάδι παρακμής, θα προκαλούσε ανησυχία. Ο Nietzsche, όμως, φαίνεται να είναι καθησυχαστικός. Αντιμετωπίζει την παρακμή όχι μόνο ως φυσιολογικό γεγονός αλλά και ως κάτι το καλοδεχούμενο. Είναι λέει «τόσο αναγκαία όσο οποιαδήποτε άνοδος και προχώρημα της ζωής» (ΘΓΔ, §40). Προλαβαίνει μάλιστα να ανακοινώσει πως «ο πεσιμισμός δεν είναι πρόβλημα αλλά σύμπτωμα» (ΘΓΔ, §38).

Ο πεσιμισμός εντάσσεται στο γενικότερο φαινόμενο που ονομάστηκε μηδενισμός, ο οποίος είναι ουσιαστικά η «αποκήρυξη της αξίας, του νοήματος και της επιθυμητότη-

¹⁰³ Η συνείδηση πως ο άνθρωπος έφτασε να υπηρετεί κάποιες αξίες —no matter what—, οι οποίες θα έπρεπε να υπηρετούν αυτές τον άνθρωπο, οδήγησαν στην απαξίωση όλου του κόσμου (βλ. ΘΓΔ, §7). Αξιόνοπτος κάτι ως ανώτερο από τον εαυτό του, έχοντας φανταστεί «ένα όλον για να πιστέψει στη δική του αξία» (ΘΓΔ, §12), και όντας ανέτοιμος για την απόδειξη του αντιθέτου, ο άνθρωπος θα απαξιώσει μαζί με αυτό και τον εαυτό του. Η απαξίωση αυτή είναι ουσιαστικά το αποτέλεσμα της αναζήτησης ενός νοήματος που δεν βρέθηκε. Είναι όταν «έχουμε αναζητήσει ένα "νόημα" σε όλα τα συμβάντα, το οποίο δεν βρίσκεται εκεί [...]. [Ε]ίναι η συνειδητοποίηση της μακρόχρονης σπατάλης δύναμης [...] η ντροπή απέναντι στον ίδιο τον εαυτό μας, σαν να τον εξαπατήσαμε για πάρα πολύ καιρό [...] καταλαβαίνουμε ότι το γίνεσθαι δεν επιδιώκει τίποτε, δεν πραγματοποιεί τίποτε [...] άρα, η απογοήτευση σε σχέση με έναν υποτιθέμενο σκοπό του γίνεσθαι ως αιτία του μηδενισμού [...] η επίγνωση ότι όλες οι μέχρι τούδε υποθέσεις σχετικά με σκοπούς, που αφορούν ολόκληρη την εξέλιξη, είναι ανεπαρκείς (ο άνθρωπος δεν είναι πια ο συνεργάτης, και ακόμα λιγότερο το κέντρο του γίνεσθαι)» (ΘΓΔ, §12): το γίνεσθαι έχει χάσει τον σκοπό του και αυτό μας προκαλεί ένα αίσθημα ματαιώσης.

τας»¹⁰⁴ (ΘΓΔ, §1). Είναι συνώνυμος του ερωτήματος, «αν το μη Είναι είναι καλύτερο από το Είναι» (ΘΓΔ, §38). Παρατηρούμε ακόμη πως ο μηδενισμός αποτυπώνει την αδυναμία του ανθρώπου να φτιάξει (όχι απαραίτητα κάτι μεγαλειώδες, αλλά) έστω κάτι αρκετά μεγάλο, ώστε να χωρέσει την αξία του ονόματός του. Ο "αληθινός" κόσμος που κάποτε είχε επινοήσει για να κάνει υποφερτό το βάρος του ότι «το γίνεσθαι δεν έχει σκοπό και ότι κάτω από κάθε γίνεσθαι δεν υπάρχει καμία μεγάλη ενότητα» (ΘΓΔ, §12) έχει γκρεμιστεί.

Ο μηδενισμός ερμηνεύεται ως μια «βίαιη δύναμη καταστροφής». Με όρους φυσιολογίας, διακρίνεται σε ενεργητικό, δηλαδή ως ένα σημάδι ρώμης αρκετά δυνατό, ώστε να δει την ασυμμετρία μεταξύ των μέχρι τούδε σκοπών σε σχέση με τις νέες προοπτικές [αλλά όχι αρκετά δυνατό για να θέσει για τον εαυτό του, «παραγωγικά, ένα σκοπό, ένα γιατί, μια πίστη» (ΘΓΔ, §23)], και σε παθητικό. Στην παθητική του μορφή αφορά μια εξασθενημένη δύναμη, σε βαθμό που «οι μέχρι τούδε σκοποί και αξίες να έχουν γίνει ασύμμετρες και να μην είναι πια πιστευτές» (ΘΓΔ, §23). Το γεγονός αυτό δηλώνει έναν άνθρωπο που έχει παραιτηθεί από τη σύνθεση αξιών και την ανάληψη ευθυνών. Τόσο στη μια όσο και στην άλλη του μορφή, ο μηδενισμός είναι μια δύναμη ρέπουσα προς την καταστροφή.

Μια ακραία (όσο και θεϊκή) μορφή μηδενισμού, είναι η απόλυτη πίστη πως «δεν υπάρχει αληθινός κόσμος». Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται πως «μέτρο της ισχύος» και απόδειξη δύναμης γίνεται «το πόσο πολύ μπορούμε να παραδεχτούμε, δίχως να αφανιστούμε, τη φαινομενικότητα [και] την αναγκαιότητα των ψεμάτων» (ΘΓΔ, §15). Με την παραδοχή πως δεν υπάρχει αλήθεια, «ο μηδενισμός» ως, «παθολογική μεταβατική κατάσταση», εντοπίζει την «αξία των πραγμάτων» εκεί όπου οι αξίες είναι «μόνο ένα σύμπτωμα της ισχύος εκείνων που θέτουν τις αξίες» (ΘΓΔ, §13). Χρειάζεται, θα πει ο Nietzsche, να παραδεχτούμε και να καλλιεργήσουμε μια «προοπτικιστική φαινομενικότητα»¹⁰⁵ που απλοποιεί τον κόσμο φέρνοντάς τον στα μέτρα μας.¹⁰⁶ Ο μηδενισμός γίνεται το «ιδεώδες της ύψιστης δυναμικότητας του πνεύματος, της ζάμπλουτης ζωής, εν μέρει καταστροφικό εν μέρει ειρωνικό» (ΘΓΔ, §14).

¹⁰⁴ «[Ο]ι ανώτατες αξίες χάνουν την αξία τους. Λείπει ο σκοπός: λείπει η απάντηση στο "γιατί;"» (ΘΓΔ, §2).

¹⁰⁵ Από μια άποψη, ίσως μας παραπέμπει στο να μάθουμε να βλέπουμε. Στο *sapere aude*, θα αντιτάξει το *Sapere vedere!*

¹⁰⁶ Βλ. ΘΓΔ, §15.

Ποια είναι, όμως, τα αίτια του μηδενισμού; Ο Nietzsche εντοπίζει δύο βασικούς λόγους: α) το ότι «λείπει το ανώτερο είδος, δηλαδή εκείνοι των οποίων η ανεξάντλητη γονιμότητα και δύναμη διατηρεί την πίστη στον άνθρωπο», και β) πως «το κατώτερο είδος [...] ασκεί τυραννία στις εξαιρέσεις, κι έτσι αυτές χάνουν την πίστη στον εαυτό τους» (ΘΓΔ, §27). Λείπει εν πάση περιπτώσει εξ αυτών η απάντηση στο ερώτημα «προς τι;» για το κάθε τι της ανθρώπινης ύπαρξης και πράξης.

Το ερώτημα «προς τι» είχε τεθεί αρχικά από μια «υπερανθρώπινη αυθεντία». Στη συνέχεια, όμως, πέρασε στα χέρια της «αυθεντίας της συνείδησης». Ο Nietzsche, θέλοντας να απορρίψει κάθε είδους αυθεντία,¹⁰⁷ επισημαίνει πως ο σκοπός είναι προσωπική υπόθεση του καθενός και πρέπει να τίθεται από τον καθένα πρώτα για τον εαυτό του και έπειτα (εφόσον φυσικά γεννήθηκε για να διατάζει· να 'ναι δημιουργός) για τους άλλους. Το μοναδικό αντίδοτο στον πεσιμισμό που ακολουθεί το ερώτημα «προς τι;» είναι το μεγάλο πάθος των δημιουργών¹⁰⁸ το οποίο μεταφράζεται σε ελεύθερες πράξεις – πράξεις ευθύνης.¹⁰⁹

Όπως είπαμε, μηδενισμός είναι η συνειδητοποίηση της αποτυχίας να φτιαχτεί κάτι αρκετά μεγάλο, αντάξιο της εικόνας που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του. Βλέποντάς το όμως από αυτή την άποψη, έχουμε μία απτή απόδειξη πως οι αξιολογικές μας κρίσεις είναι ακόμη ενεργές. Φυσικά, όμως, ο μηδενισμός δεν είναι το μοναδικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος και η υπέρβασή του δεν είναι πανάκεια. Όμως αξίζει να σταθούμε σε αυτόν, καθώς, σηματοδοτώντας την παρακμή, ανοίγει τον δρόμο στην επικείμε-

¹⁰⁷ «[Υ]περανθρώπινη αυθεντία», «αυθεντία της συνείδησης», «αυθεντία του λογικού», «κοινωνικό ένστικτο», «εμμενές πνεύμα» της ιστορίας (ΘΓΔ, §29): απορρίπτονται όλα χάριν της προσωπικής αυθεντικότητας. Σύμφωνα με τον Παπαπέτρου, όσον αφορά το ζήτημα της ηθικής που μας απασχολεί εδώ, το μεγάλο πρόβλημα προκύπτει όταν κάτι θεωρηθεί «ισχύον απολύτως». Συμβαίνει το εξής: ο «συγκεκριμένος ηθικός κώδικας, ο οποίος είναι προφανώς ιστορικό δημιούργημα, να υψούται, [...] σε έναν υπερϊστορικό χώρο, εκ του οποίου και προσλαμβάνει μια οιονεί υπερϊστορική αυθεντία δια την ιστορία» (Παπαπέτρου 1973β, 5). Αυτό υπάρχει κίνδυνος να παράξει το εξής σφάλμα: «Το σχετικό θεωρείται ως το απόλυτο, [και] το μέρος σφετερίζεται το κύρος του όλου» (όπ.π., 5). Αυτή η «απολυτοποίηση του σχετικού είναι [...] το αντίβαρο στη συγκλονιστική βίωση του μηδενός» (όπ.π., 6). Είναι αυτό που προσονομάσαμε "ζωτικό ψεύδος" (βλ. όπ.π., 8) χωρίς ωστόσο να περιμένουμε από αυτό να έχει διάρκεια.

¹⁰⁸ Βλ. ΘΓΔ, §26.

¹⁰⁹ Όπ.π., §20.

νη πρόοδο.¹¹⁰ Ως «η έκφραση μιας φυσιολογικής παρακμής» (ΘΓΔ, §38) το μόνο που χρειάζεται είναι μια ισχυρή θέληση¹¹¹ για τη θέσπιση ενός (νέου) σκοπού.

Η απαξίωση των εννοιών «σκοπός, ενότητα, Είναι» και «η απόδειξη ότι δεν μπορούν να εφαρμοστούν στο όλον δεν είναι πια λόγος για να απαξιώνουμε το όλον» (ΘΓΔ, §12). Μπορούμε –εφόσον έχουμε δεχτεί πως δεν υπάρχει (εξωτερικός) σκοπός, πως δεν υπάρχει ενότητα και κυρίως πως δεν υπάρχει αλήθεια– να αρχίσουμε να εξετάζουμε την περίπτωση μιας νέας ηθικής. Να το δούμε ως αφορμή μιας περαιτέρω, εις βάθος εξέτασης (ή επανεξέτασης) της ανθρώπινης φύσης και της δυνατότητας θέσης νέων, υψηλότερων στόχων. Ο μηδενισμός έγινε αφορμή για να τεθούν νέα οράματα, να ανακαλυφθούν νέοι ψυχολογικοί τόποι, να χάσει ο άνθρωπος και να ξανααναζητήσει τον εαυτό του· το μηδενιστικό "τίποτα δεν είναι αληθινό", γίνεται η γέφυρα για την ηθική του μέλλοντος· μια ηθική όπου "τα πάντα επιτρέπονται"· πλέον παίρνουμε ως αληθινό μόνον αυτό «που ανυψώνει τον τύπο "άνθρωπος"» (ΘΓΔ, §51).

5.2. ΣΤΟ ΔΡΟΜΟ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ

Η κριτική που άσκησε ο Nietzsche στο σύνολο των αξιών, πρέπει να ιδωθεί ως ένα πείραμα που έχει ως μοναδικό σκοπό να εξοικειώσει τον άνθρωπο με τους κατάλληλους όρους που θα έθεταν σε εφαρμογή το πρόγραμμα αυθυπέμβασης (ή καλύτερα αυτοεκπλήρωσης) του ανθρώπου. Ο άνθρωπος ως η ύψιστη έκφραση της θέλησης για δύναμη θα πρέπει να παλέψει πρώτα απ' όλα με τον εαυτό του, ώστε να καταφέρει να απεμπλακεί από τη δίνη του νεωτερικού πολιτισμού και να εκπληρώσει το όραμα του *Υπερανθρώπου*.¹¹² Αυτή η μάχη με τον "εαυτό", δεν είναι άλλη από την επαναξιολόγηση όλων των αξιών.

Θα πρέπει να γίνει σαφές πως, όταν μιλάμε για «επαναξιολόγηση», δεν αναφερόμαστε σε μια απλή αντικατάσταση των παλαιών αξιών από νέες, αλλά για ένα κατ' ουσί-

¹¹⁰ Βλ. ΘΓΔ, §112.

¹¹¹ Στο ΠΚΚ προτείνει να δούμε τη θέληση (έστω και με τη μορφή πειράματος) ως τη μοναδική αιτιότητα (βλ. ΠΚΚ, §36). Όπως εξηγεί, «σε κάθε θέλαιν υπάρχει, πριν απ' όλα, μια πολλαπλότητα αισθήσεων». Αισθήσεις κίνησης από και προς μια κατάσταση· αισθήσεις μεταβατικότητας. «[Σ]ε κάθε πράξη θέλησης υπάρχει μια διοικούσα σκέψη» αδιαχώριστη από το θέλαιν. Αλλά είναι και ένα αίσθημα· ένα «αίσθημα διοίκησης». Η υπακοή σε μια «ελεύθερη θέληση». «έναν άνθρωπο που θέλει· διατάζει κάτι μέσα του το οποίο υπακούει ή για το οποίο πιστεύει αυτός ότι τον υπακούει». Αυτό είναι που ονομάζει «Ελευθερία της θέλησης» (βλ. ΠΚΚ, §19).

¹¹² Διότι είναι η «ανωφέλεια του νεωτερικού κόσμου — όχι του κόσμου της ενθάδε ύπαρξης» που ευθύνεται για τον «νεωτερικό πεσιμισμό» (ΘΓΔ, §34).

αν νέο αξιολογείν.¹¹³ Το γεγονός αυτό άλλωστε μαρτυρείται και από την προσπάθεια του Nietzsche να αντικαταστήσει τα κύρια ονόματα που πλαισιώναν τον πυρήνα του μέχρι τότε Ηθικού αξιολογικού πίνακα με νέες αρχές. Αποδομώντας λοιπόν το δεδομένο τρίπτυχο: «σκοπός, ενότητα, Είναι», θα το αντικαταστήσει με το πιο τολμηρό: «σύμπτωση, πολλαπλότητα, γίγνεσθαι» ή και πιο απλά: «νόημα, αγώνας, δημιουργία».

Η ισχύς και η λειτουργία του νέου αυτού τριγώνου, αποκτά νόημα μόνο στο πρόσωπο εκείνων των ανώτερων ανθρώπων που τολμούν και αναλαμβάνουν το βάρος αυτού που προστάζει ως ύψιστο καθήκον. Μονάχα κάποιος αρκετά δυνατός, κάποιος προικισμένος από τη φύση του θα μπορούσε να καλοδεχτεί με αυτόν τον τρόπο το «ανορθολογικό», το «αυθαίρετο», το «τυχαίο» και τις συνέπειές τους ως ενδείξεις υπέρμετρης αξίας. Στο βαθμό που οι όροι αυτοί τείνουν να γίνουν δεύτερη φύση, είναι σημάδι πως πλησιάζεται το ιδεώδες του υπερανθρώπου.

Αναγνωρίζοντας το «τίποτα δεν είναι αληθινό, τα πάντα επιτρέπονται»¹¹⁴ ως τον βασικό άξονα πόλωσης της νιτσεικής σκέψης (κάτι που κάνουμε προκειμένου να κρατήσουμε μία συνοχή στον ειρμό του), θα δούμε μέσα σε αυτήν τον ύψιστο βαθμό κατάφασης προς το εγχείρημα της επαναξιολόγησης όλων των αξιών αλλά και της ζωής εν γένει. Από τούτη τη φράση που υπογράμμισε ο Nietzsche προκειμένου να αποκαταστήσει τη στάση μας απέναντι στην αλήθεια, ξεκινά η ιδιότυπη γνωσιοθεωρία του¹¹⁵, που θα συ-

¹¹³ Η επαναξιολόγηση όλων των αξιών είναι όπως θα έλεγε και ο Nietzsche μέρος του πολέμου, «εναντίον όλων των προϋποθέσεων με βάση τις οποίες επινοήθηκε ένας αληθινός κόσμος» (ΘΓΔ, §583).

¹¹⁴ Βλ. ΓτΗ, III: §24. Η φράση κανονικά αποδίδεται στον Hassan I Sabbah (1050-1124) ιδρυτή και ηγέτη του τάγματος των Ασασίνων. Λέγεται πως αυτά ήταν τα τελευταία του λόγια πριν πεθάνει. Στον Nietzsche μπορεί να ιδωθεί ως ο κύριος κορμός της φιλοσοφίας του. Το να ανάγουμε την κοσμοθεωρία του Nietzsche σε αυτήν τη φράση, προϋποτίθεται αρχικά να έχει συμβεί μια επαναπραγμάτευση της «μέχρι τούδε» γνωσιολογίας, (τι σημαίνει «τίποτα δεν είναι αληθινό»), με προϋπόθεση την αναγνώριση μιας βαθύτερης και εντονότερης (από τη συνείδηση) γνωσιοθεωρίας, ως προς την αντίληψη και την κατανόηση του κόσμου. «Εμείς που "αναζητούμε τη γνώση", εμείς δυσπιστούμε ακριβώς απέναντι σε κάθε είδος πιστών» (ΓτΗ, III: §24). Ταυτόχρονα θα πρέπει να δούμε το «τα πάντα επιτρέπονται», ως μια προσπάθεια διερεύνησης και διεύρυνσης της έννοιας του καθήκοντος, και ως προσπάθεια διάσωσης των ρηξικέλευθων πολιτικών του θέσεων. Σε αυτή τη φράση παντρεύει θεωρία και πράξη. Θεωρώ σημαντικό, λοιπόν, να αποκτήσουμε γνώση των προϋποθέσεων που επέτρεψαν αυτή την νέα κατεύθυνση.

¹¹⁵ Για μια πρώτη ιδέα στο τι αφορά η ιδιότυπη γνωσιοθεωρία του Nietzsche, παραθέτω τα κάτωθι: «ο τρόπος του γινώσκειν και του ειδέναι είναι ο ίδιος ήδη μέρος των συνθηκών της ύπαρξης: έτσι ώστε το συμπέρασμα ότι δεν μπορεί να υπάρχει άλλο είδος νου (για μας) από αυτό το οποίο μας διατηρεί είναι βεβαιωμένο: αυτή η γεγονοτική συνθήκη ύπαρξης ίσως είναι μόνο τυχαία και κατά κανένα τρόπο αναγκαία» (ΘΓΔ, §496).

μπληρωθεί από τη σύλληψη της *αιώνιας επιστροφής* ως εναλλακτικής θέασης και βίωσης του «Είναι».

Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε αρχικά τις «γνωσιοθεωρητικές θέσεις» του Nietzsche ως «συνέπειες αξιολογήσεων». Σε αυτές εξετάζονται: α) «η πηγή των ανώτατων αισθημάτων ηδονής ("αισθήματα αξίας") ως καίρια και για το πρόβλημα της πραγματικότητας»,¹¹⁶ και β) «[πώς] σε έναν κόσμο γίνεσθαι, η «πραγματικότητα» είναι πάντα μόνο μια απλούστευση για πρακτικούς σκοπούς ή μια απάτη μέσω του χονδροειδούς χαρακτήρα των οργάνων ή μια παραλλαγή στο τέμπο του γίνεσθαι»¹¹⁷ (*ΘΓΔ*, §580). Στη συνέχεια θα δούμε μερικά από τα βασικά σημεία του *Ζαρατούστρα*, τα οποία θα μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε την ιδέα της αιώνιας επιστροφής.

¹¹⁶ Βλ. 6.1.3. *Είναι και Ερμηνεία*.

¹¹⁷ Βλ. 6.1.1. *Είναι και Λογική*.

6. ΠΕΡΙ ΟΝΤΩΝ ΚΑΙ ΡΕΟΝΤΩΝ: ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΟΜΟΙΟΥ

*πρέπει να ξέρει κανείς τι είναι το Είναι,
προκειμένου να αποφασίσει
αν αυτό ή εκείνο είναι πραγματικό...*

ΘΓΔ, §486

6.1. Η ΑΙΩΝΙΑ ΠΑΡΩΔΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

Το Είναι, ισχυρίζεται ο Nietzsche, κρύβει πίσω του τον φόβο για το αβέβαιο και τον πόνο. Η σύλληψή του δε, οφείλεται στην «τυφλή εμπιστοσύνη» του ανθρώπου στο λογικό· είναι ένας κόσμος δίχως δράση και αντίδραση.¹¹⁸ Το Είναι ως απολυτοποίηση του σχετικού είναι αναπόφευκτη υπόθεση καθώς αφορά την επιβίωσή μας, όμως θα πρέπει να μην κατανοείται πια υπό το κράτος του μύθου αλλά να περάσει στην κρίση του λόγου.¹¹⁹ Πρέπει να πάψει να παίρνει μεταφυσικές ή ακόμη και μυθολογικές διαστάσεις, και να μετατραπεί σε ένα λογικά ερμηνεύσιμο κατασκεύασμα.

6.1.1. Είναι και λογική

Όπως λέει ο Nietzsche, από ένστικτο διατήρησης και αυτοσυντήρησης, δηλαδή απλά και μόνο ως αντίθεση στο γίνεσθαι, προβάλλαμε το λογικό ως κατηγορημα του Είναι.¹²⁰ Η χρήση της Λογικής γίνεται αποδεκτή από τον Nietzsche ως βοήθημα μιας αφαιρετικής προσομοίωσης της πραγματικότητας. Όπως ισχυρίζεται, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε το Είναι, και η λογική παραμένει απλά το «μέσο και [το] μέτρο [...] για να δημιουργήσουμε την πραγματικότητα, την έννοια "πραγματικότητα", για μας» (ΘΓΔ, §516). «[Η] λογική είναι η προσπάθεια να καταλάβουμε τον πραγματικό κόσμο μέσω ενός σχήματος του Είναι που έχουμε θέσει οι ίδιοι· ακριβέστερα, να τον κάνουμε διατυπώσιμο και υπολογίσιμο από μας» (ΘΓΔ, §516). Αυτό που καταλαβαίνουμε ως πραγματικό κόσμο, είναι απλώς μια ανακατασκευή του "πραγματικά" πραγματικού στα μέτρα μας· «[η] λογικοποίηση, ο εξορθολογισμός, η συστηματοποίηση [είναι] βοηθητικά μέσα της ζωής»¹²¹ (ΘΓΔ, §552).

¹¹⁸ Βλ. ΘΓΔ, §567.

¹¹⁹ Βλ. σχετικά, Παπαπέτρου 1973β, 9.

¹²⁰ Βλ. ΘΓΔ, §507.

¹²¹ «[Τ]ο παραστράτημα της φιλοσοφίας [γράφει], είναι ότι, αντί να δει τη λογική και τις κατηγορίες του λογικού ως μέσα προς τη διευθέτηση του κόσμου για ωφελιμιστικούς σκοπούς, πίστεψε ότι μ' αυτές διέθετε

Γράφει παρακάτω: «[η] ζωή θεμελιώνεται πάνω στην προϋπόθεση μιας πίστης σε διαρκή και επανερχόμενα με κανονικότητα πράγματα: όσο πιο ισχυρή είναι η ζωή τόσο ευρύτερος πρέπει να είναι ο δυνάμενος να γίνει γνωστός κόσμος στον οποίο εμείς, ούτως ειπείν, αποδίδουμε Είναι» (ΘΓΔ, §552). Η επιστροφή του ομοίου συνέβαλε στο να λογι-κοποιήσουμε τον κόσμο,¹²² και η ισχύς του εξαρτάται ακριβώς από αυτή την τάση των πραγμάτων να επανέρχονται.¹²³

Το λογικό, προκειμένου να εξυπηρετήσει κάποιες ανάγκες επιβίωσης, τέθηκε ως (*apriori*) αρχή από τους δυνατούς:¹²⁴ παρανοήθηκε όμως και από μέσο έγινε μέτρο αξίας, με συνέπεια να εκτιμηθεί ο φαινομενικός κόσμος ως ψευδής:¹²⁵ η λογική από εργαλείο ωφελμιστικών σκοπών έγινε αγιοποιημένο κριτήριο της αλήθειας.¹²⁶ Παρακολουθούμε, λοιπόν, τον υποβιβασμό της λογικής από εργαλείο της επιστήμης σε απλό επαληθευτή της ορθότητας των πραγμάτων,¹²⁷ αλλά και τον περιορισμό του Είναι σε προσβάσιμη αρχή μόνο από τον λόγο. Είναι εδώ όπου «ο ευκολότερος τρόπος σκέψης κατακτά τον δυ-

το κριτήριο της αλήθειας και της πραγματικότητας» (ΘΓΔ, §584). Έκανε απόλυτο αυτό που ήταν καθαρά εξαρτώμενο από όρους.

¹²² «[H] αρχή της ταυτότητας έχει πίσω της το "εμφανές γεγονός" ότι υπάρχουν όμοια πράγματα [...] Αυτόν τον καταναγκασμό να κατασκευάζουμε [...] "έναν κόσμο ταυτόσημων περιπτώσεων" [θα πρέπει να τον κατανοήσουμε] σαν να μας επέτρεπαν αυτές να εδραιώσουμε τον αληθινό κόσμο [...]. Ο ίδιος καταναγκασμός υπάρχει στις αισθητηριακές δραστηριότητες που υποβασάζουν το λογικό — με το να απλοποιείς, να κάνεις κάτι χονδροειδές, να δίνεις έμφαση, και να επεξεργάζεσαι, πάνω στα οποία στηρίζεται κάθε "αναγνώριση". [...] Ο υποκειμενικός καταναγκασμός μας να πιστεύουμε στη λογική απλώς αποκαλύπτει ότι [...] δεν κάναμε τίποτε άλλο από το να εισάγουμε τα αιτήματά της στα συμβάντα. [Όμως] [ε]μείς έχουμε δημιουργήσει το "πράγμα", το "ταυτοτικό πράγμα"[...]. Ο κόσμος μοιάζει λογικός σε μας επειδή τον κάναμε λογικό» (βλ. ΘΓΔ, §520-521).

¹²³ Βλ. ΘΓΔ, §521.

¹²⁴ Όπ.π., §514.

¹²⁵ Όπ.π., §583.

¹²⁶ «[M]ια ηθική, ένας τρόπος ζωής δοκιμασμένος και αποδεδειγμένος μέσω μακράς εμπειρίας και δοκιμής, εισέρχεται τελικά στη συνείδηση ως νόμος, ως κυρίαρχος [...] και τότε εισέρχεται σε αυτήν όλη η ομάδα των συναφών αξιών και καταστάσεων: γίνεται αξιολογία. Απρόσβλητη, αγία, αληθινή· είναι μέρος της ανάπτυξης της το ότι η καταγωγή της πρέπει να λησμονηθεί [...]. Αυτό είναι σημάδι πως έχει γίνει κύριος» (ΘΓΔ, §514).

¹²⁷ Γράφει στη ΘΓΔ: «ο δρόμος για την επιστήμη παρεμποδίστηκε κατ' αυτό τον τρόπο διπλά: από τη μια μεριά από την πίστη στον "αληθινό" κόσμο, και από την άλλη από τους αντιπάλους της πίστης αυτής. [...] [H] συνολική κατεύθυνση των αξιών ήταν προς την καταστροφάντηση της ζωής: δημιούργησαν μια σύγχυση ιδεαλιστικού δογματισμού και γνώσης γενικά: έτσι που και το αντίθετο κόμμα επιτίθετο πάντα στην επιστήμη» (ΘΓΔ, §584).

σκολότερο» (ΘΓΔ, §538). Διαμέσου της λογικής, η επαναφορά όμοιων καταστάσεων δικαιολογεί το Είναι,¹²⁸ ενώ παράλληλα η αλήθεια επιβάλλεται στην ακατανόητη ροή του γίνεσθαι.

Βλέπουμε λοιπόν πως με την λογιμοποίηση των εμπειρικών εντυπώσεων για χάρη της επικοινωνίας, η πραγματικότητα μοιάζει με συνεχή επιστροφή ταυτόσημων πραγμάτων τα οποία μπορούμε να τα μετρήσουμε και να τα υπολογίσουμε. Ο κόσμος «είναι μια προσαρμογή και υπερδύναμη των δράσεών τους· ένα είδος αμυντικού μέτρου»· η αντίθεση αυτού του (φαινομενικού) κόσμου είναι ο «άμορφος μη διατυπώσιμος κόσμος του χάους των αισθήσεων» (ΘΓΔ, §569) – το γίνεσθαι.

6.1.2. Είναι και γίνεσθαι

Το «Είναι», όπως είδαμε, είναι το εκλογικευμένο ισοδύναμο των αντιλήψιμων δυνάμεων του γίνεσθαι· όχι η αντίθεσή του. Όπως λέει ο Nietzsche, το γεγονός ότι «τα πάντα επιστρέφουν είναι η πλησιέστερη προσέγγιση ενός κόσμου του γίνεσθαι σε ένα κόσμο του Είναι» (ΘΓΔ, §617). Αντιλαμβάνεται, λοιπόν, όπως λέει, το Είναι «ως καθολικοποίηση της έννοιας ζωής» (ΘΓΔ, §581).

«[Σ]ε ένα κόσμο γίνεσθαι», λέει «η πραγματικότητα είναι πάντα μόνο μια απλούστευση για πρακτικούς σκοπούς ή μια απάτη μέσω του χονδροειδούς χαρακτήρα των οργάνων ή μια παραλλαγή στο τέμπο του γίνεσθαι». Το γίνεσθαι με «πίστη στην αλήθεια των κρίσεων των αισθήσεων [...] [μετατρέπεται σε Είναι]» (ΘΓΔ, §580). Υποστηρίζει μάλιστα πως «[τ]ο να επιβάλλουμε στο γίνεσθαι τον χαρακτήρα του Είναι [...], μόνο με τη μορφή πως τα πάντα επιστρέφουν, είναι η υπέρτατη θέληση για δύναμη», αλλιώς μιλάμε για «παραποίηση από την μεριά των αισθήσεων για να διατηρήσουμε ένα κόσμο αυτού το οποίο είναι»¹²⁹ (ΘΓΔ, §617). Ποια είναι όμως εκείνα τα ειδικά χαρακτηριστικά του γίνεσθαι που το διακρίνουν από το Είναι;

¹²⁸ «[Η] αρχή της ταυτότητας έχει πίσω της το "εμφανές γεγονός" ότι υπάρχουν όμοια πράγματα. Ένας κόσμος σε κατάσταση γίνεσθαι δεν θα μπορούσε υπό μια αυστηρή έννοια, να "κατανοηθεί" ή να "γίνει γνωστός"· μόνο στον βαθμό που ο "κατανοών", "γιγνώσκων" νους συναντά έναν χονδροειδή, ήδη δημιουργημένο κόσμο, ο οποίος έχει κατασκευαστεί από απλές φαινομενικότητες, αλλά έχει γίνει στέρεος στον βαθμό που αυτό το είδος φαινομενικότητας έχει διατηρήσει τη ζωή· μόνο σ' αυτό τον βαθμό υπάρχει κάτι σαν την "γνώση"· δηλαδή, ένα μέτρημα των παλιότερων και των πιο πρόσφατων πλανών μεταξύ τους» (ΘΓΔ, §520). Βλ. επίσης υποσημείωση 3.

¹²⁹ Παρόλο που αναγνωρίζει μια αξία σε αυτήν την πράξη των δυνατών, ισχυρίζεται πως δεν είναι υγιές (όπως και με πολλά άλλα) να επαναπαυόμαστε σε αυτό το αποτέλεσμα. Η υπερϊστορική ματιά των δημι-

Ο Nietzsche αναφέρει: «[Καταρχήν] [τ]ο γίνεσθαι δεν αποβλέπει σε μια τελική κατάσταση, δεν χύνεται σε κανένα "Είναι". [...] Το γίνεσθαι δεν είναι μια απλώς φαινομενική κατάσταση· [...] [Ε]χει ισοδύναμη αξία κάθε στιγμή, [συνεπώς], δεν έχει καθόλου αξία, διότι λείπει οτιδήποτε έναντι του οποίου θα μπορούσε να μετρηθεί και σε σχέση με το οποίο θα είχε νόημα η λέξη *αξία*. [...] Το γίνεσθαι πρέπει να εξηγηθεί δίχως προσφυγή σε τελικές προθέσεις· [...] πρέπει να φαίνεται δικαιολογημένο [...] (ή μη αξιολογήσιμο [...]) κάθε στιγμή [...]. Η συνολική αξία του κόσμου δεν μπορεί να εκτιμηθεί»¹³⁰ (ΘΓΔ, §708).

Ο Nietzsche προειδοποιεί πως «στον πραγματικό κόσμο, [...], το να καταδικάζεις και να αποστρέφεις τη σκέψη σου από οτιδήποτε σημαίνει πως καταδικάζεις και αποστρέφεις τη σκέψη σου από τα πάντα» (ΘΓΔ, §584). Σε ένα κόσμο γίνεσθαι, τίποτα δεν μπορεί να εξαιρεθεί· τα πάντα επιτρέπονται.

6.1.3. Είναι και ερμηνεία

Όπως είπαμε, το «Είναι» είναι το εκλογικευμένο συμπέρασμα των αντιλήψιμων δυνάμεων του γίνεσθαι,¹³¹ το οποίο μας βοηθάει «προκειμένου να μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε ό,τι χρειάζεται για να [...] αντέχουμε [τον κόσμο στον οποίο ζούμε]»¹³² (ΘΓΔ, §598). Ποιος, όμως, αποφασίζει για τον «χαρακτήρα [αυτής] της *φαινομενικότητας*»; «[Η] προοπτική αποφασίζει [...]· ο φαινομενικός κόσμος [είναι] ένας κόσμος ιδωμένος σύμφωνα με αξίες» (ΘΓΔ, §567). Τι θα πει, όμως, να είναι ένας κόσμος ιδωμένος σύμ-

ουργών, απαιτεί μια μη αποτιμήσιμη (ή καλύτερα μη αποτιμημένη) κατάσταση, όπως του γίνεσθαι (βλ. ΘΓΔ, § 708). Δεν έχει λόγο ύπαρξης σε ένα παγιωμένο Είναι. Έτσι ο Nietzsche επινοεί το επιστρέφον Είναι. Και γι' αυτόν το λόγο θεωρείται υπέρτατη αυτή τη θέληση. Όχι μόνο γιατί μπορεί και ερμηνεύει, αλλά γιατί ενώ η θέληση που δημιούργησε το Είναι, ουσιαστικά διαστρέβλωσε την πραγματικότητα, η ίδια θέληση που δημιούργησε το επιστρέφον Είναι, κατάφερε και συντονίστηκε με την αβάσταχτη πραγματικότητα του γίνεσθαι.

¹³⁰ Αυτό είναι και το βασικό επιχείρημα που θα χρησιμοποιήσει ενάντια σε αυτό που θα δούμε αργότερα ως "κοσμική διαδικασία".

¹³¹ Βλ. ΘΓΔ, §520.

¹³² «[Ε]χουμε αισθήσεις μόνο για μια επιλογή αντιλήψεων-για εκείνες με τις οποίες πρέπει να ασχοληθούμε προκειμένου να διατηρηθούμε. Η συνείδηση είναι παρούσα μόνο στον βαθμό που η συνείδηση είναι χρήσιμη. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι όλες οι αισθητηριακές αντιλήψεις είναι διαποτισμένες με αξιολογικές κρίσεις (χρήσιμες και επιβλαβείς-κατά συνέπεια ευχάριστες ή δυσάρεστες)» (ΘΓΔ, §505).

φωνα με αξίες; Θα πει πως η εικόνα του κόσμου εξαρτάται από τα υποκειμενικά αισθήματα¹³³ του κάθε ανθρώπου· από τα αποθέματα θέλησης για δύναμη που έχει.

Ο κόσμος λέει, «υπό ορισμένες περιστάσεις έχει διαφορετική όψη από κάθε σημείο· το Είναι του είναι ουσιωδώς διαφορετικό από κάθε σημείο· πιέζει σε κάθε σημείο, κάθε σημείο αντιστέκεται σε αυτόν – και το άθροισμα [όλων] αυτών είναι εντελώς ασυνάρτητο»¹³⁴ (ΘΓΔ, §568). Το Είναι τοποθετείται στη σκέψη του Nietzsche ως «θεωρείται»· «η ερμηνεία [είναι γι' αυτόν] μια μορφή της θέλησης για δύναμη (όχι [...] ως "ον", αλλά ως διαδικασία, ως γίνεσθαι)» (ΘΓΔ, §556). Η ερμηνεία, όπως βλέπουμε, γίνεται η ουσιώδης πρακτική της ύπαρξης του ανθρώπου· είναι εκείνο που δίνει μορφή στο Είναι. «[Τ]ο ότι τα πράγματα έχουν μια σύσταση από μόνα τους, τελείως ξέχωρα από την ερμηνεία και την υποκειμενικότητα, είναι μια εντελώς τεμπέλικη υπόθεση: προϋποθέτει ότι η ερμηνεία και η υποκειμενικότητα δεν είναι ουσιώδεις, ότι ένα πράγμα απαλλαγμένο από όλες τις σχέσεις θα είναι ακόμη πράγμα» (ΘΓΔ, §560).

Το ερμηνεύειν, είναι συγγενές της νοηματοδότησης και όχι της εξήγησης.¹³⁵ Είναι κάτι, το οποίο «δεν έχει γίνει ακόμη, αν υποτεθεί ότι εδώ δεν υπάρχει ακόμη κανένα νόημα» (ΘΓΔ, § 605). «[Η] ερμηνεία είναι μέσο του να γίνεις κύριος πάνω σε κάτι», ενώ αυτή που ερμηνεύει είναι η θέληση για δύναμη (ΘΓΔ, §643)· είναι αυτή που καθορίζει τις ποιότητες του κόσμου.¹³⁶

¹³³ «[Τ]ο πλάσμα της φαντασίας ενός κόσμου που αντιστοιχεί στις επιθυμίες μας: ψυχολογικό κόλπο και ερμηνεία που αποβλέπει στο να συνδέσει καθετί που τιμάμε και βρίσκουμε ευχάριστο μ' αυτό τον αληθινό κόσμο. Η "θέληση για αλήθεια" σ' αυτό το στάδιο είναι στην ουσία μια τέχνη ερμηνείας: πράγμα που τουλάχιστον απαιτεί την ικανότητα να ερμηνεύεις» (ΘΓΔ, §585).

¹³⁴ «Κάθε ενόρμηση [θα πει ο Nietzsche], έχει την προοπτική της, που θέλει να την επιβάλλει σαν νόμα σε όλες τις υπόλοιπες ενορμήσεις» (βλ. ΘΓΔ, §481).

¹³⁵ Βλ. ΘΓΔ, §604.

¹³⁶ «[Η] ποιότητα είναι μια προοπτική αλήθεια [...], όχι ένα καθ' εαυτό» (ΘΓΔ, §563)· «[...] είναι μια ιδιοσυγκρασία προσιδιάζουσα στον άνθρωπο· το να απαιτούμε να είναι καθολικές και ίσως συστατικές αξίες οι ανθρώπινες ερμηνείες και αξίες μας είναι μια από τις κληρονομικές τρέλες της ανθρώπινης έπαρσης» (ΘΓΔ, §565). Χαρακτηριστικό αυτών, είναι πως «[μ]ια μεγαλύτερη δύναμη συνεπάγεται μια διαφορετική συνείδηση, αίσθημα, επιθυμία, μια άλλη προοπτική ματιά· η ίδια η ανάπτυξη είναι μια επιθυμία να είσαι κάτι περισσότερο· η επιθυμία για μια αύξηση στην ποσότητα αναπτύσσεται από ένα *quale* [ποιόν]» (ΘΓΔ, §565). «[Ο] προοπτικισμός είναι μόνο μια πολύπλοκη μορφή ειδικότητας. [...] [Κ]άθε ειδικό σώμα πασχίζει να γίνει κύριος σε όλο τον χώρο και να σπρώξει πίσω καθετί που αντιστέκεται στην επέκτασή του· [...] όμως συναντά παρόμοιες προσπάθειες εκ μέρους άλλων σωμάτων και καταλήγει να έρθει σε διακανονισμό [...] μ' εκείνα απ' αυτά που είναι επαρκώς συγγενή μαζί του, [...] για να πάρουν [μαζί] τη δύναμη» (ΘΓΔ, §636).

Ο Nietzsche προσπαθεί να μας πείσει με κάθε τρόπο, πως ό,τι ξέρουμε για τον κόσμο δεν είναι άλλο παρά ερμηνείες, και οι ερμηνείες είναι κατευθυνόμενες από τις ανάγκες, από τις ενορμήσεις μας: «[ό]χι να «γνωρίζουμε», [λέει] αλλά να σχηματοποιούμε: να επιβάλλουμε στο χάος όση κανονικότητα και μορφή απαιτούν οι πρακτικές ανάγκες μας» (ΘΓΔ, §515). Ο κόσμος, θα πει, χρειάζεται νόημα, όχι εξηγήσεις.¹³⁷ Μάλιστα, όπως συνεχίζει, «[ε]ίναι μέτρο του βαθμού του σθένους της θέλησης το σε ποιο βαθμό μπορεί κανείς να κάνει δίχως νόημα στα πράγματα, το σε ποιο βαθμό μπορεί να αντέχει να ζει σε έναν άνευ νοήματος κόσμο, επειδή οργανώνει ένα μικρό κομμάτι του κόσμου αυτού ο ίδιος» (ΘΓΔ, §585). Γι' αυτό το λόγο και «η τέχνη¹³⁸ [γίνεται] το πραγματικό καθήκον της ζωής [...]. [Ω]ς μεταφυσική δραστηριότητα της ζωής [...] [καθιστά] δυνατή τη ζωή, είναι η μεγάλη εκμαυλίστρια για ζωή, το μεγάλο ερέθισμα της ζωής. [Γι' αυτό και η τέχνη], αξίζει περισσότερο από την αλήθεια» (ΘΓΔ, §853). Η «τέχνη [είναι] η λύτρωση του ανθρώπου της γνώσης, [...] η λύτρωση του ανθρώπου της δράσης, [...] [η τέχνη υπέρ] των ανθρώπων της τραγικής γνώσης, [...] των τραγικών φιλοπόλεμων ανθρώπων» (ΘΓΔ, §853). Η τραγική-διονυσιακή κατάσταση είναι για τον Nietzsche η ύψιστη κατάσταση κατάφρασης προς την ενθάδε ύπαρξη¹³⁹ το μέσο προς το *τίποτα δεν είναι αληθινό· τα πάντα επιτρέπονται*.

¹³⁷ Πιο ειδικά θα πει: «η διαπίστωση της "αλήθειας" και της "αναλήθειας", η διαπίστωση των γεγονότων εν γένει, είναι θεμελιακά διαφορετική από το να θέτεις δημιουργικά, από το να διαμορφώνεις, να σχηματίζεις, να ξεπερνάς, να θέλεις, όπως αρμόζει στην ουσία της φιλοσοφίας. Το να εισάγεις ένα νόημα – αυτό το καθήκον δεν έχει γίνει [πραγματικότητα] ακόμη, αν υποθεθεί ότι εδώ δεν υπάρχει ακόμη κανένα νόημα. Έτσι γίνεται και με τους ήχους, καθώς και με τη μοίρα των λαών: είναι ικανοί για τις πιο διαφορετικές ερμηνείες και διεύθυνση προς διαφορετικούς στόχους. Σε ένα υψηλότερο επίπεδο πρέπει να τεθεί ένας στόχος και να διαμορφωθούν τα γεγονότα σύμφωνα με αυτόν: δηλαδή, ερμηνεία στην πράξη και όχι απλώς εννοιακή μετάφραση» (ΘΓΔ, § 605).

¹³⁸ «[Ο]ι ερμηνείες του κόσμου ως συμπτώματα μιας κυρίαρχης ενόρμησης» (ΘΓΔ, §677). Αναγνωρίζεται η καλλιτεχνική, επιστημονική, θρησκευτική και ηθική θέαση του κόσμου. Αντίστοιχα διέπονται από θέληση για παιχνίδι, θέληση για κατανόηση, θέληση για υποταγή, και θέληση για τάξη. Αναγνωρίζοντας την θρησκεία, την ηθική και τη φιλοσοφία ως «μορφές παρακμής» (ΘΓΔ, §794), θέτει κατ' ανάγκη ως υψηλότερο σε αξία την τέχνη και την επιστήμη. Η τέχνη όπως είπαμε εισάγει, η επιστήμη εξηγεί. Η φιλοσοφία - θρησκεία- ηθική, που έγιναν ένα, είναι το αντίθετο της καλλιτεχνικής προσφοράς -του αρσενικού στοιχείου- προς το θηλυκό· τον ειδήμονα που απλώς λαμβάνει παθητικά (βλ. ΘΓΔ, §811). Η θέληση για τέχνη, είναι γεννήτορας των άλλων προοπτικών: μεταφυσική, θρησκεία, ηθική. Η φυσική του ικανότητα να ψεύδεται, είναι για να κάνει υποφερτή σε αυτόν την πραγματικότητα (βλ. ΘΓΔ, §853).

¹³⁹ Βλ. ΘΓΔ, §853.

6.2. Η ΙΔΙΟΤΥΠΗ ΓΝΩΣΙΟΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ NIETZSCHE

Ως κύρια αξία που έχρηζε επαναξιολόγησης ο Nietzsche βλέπει την Αλήθεια. Η γνώση που οδηγεί σε αυτήν – δηλαδή η γνώση για τη γνώση – είναι λέει, ο τελευταίος βρόχος της ηθικής.¹⁴⁰ Όπως θα δούμε ο Nietzsche αντιλαμβάνεται και *μεταχειρίζεται* την αλήθεια και τη γνώση ως μεταφυσικό-πραγματιστικό παράγωγο της θέλησης. Είναι απορίας άξιον, τι γνωσιοθεωρία ή τέλος πάντων, για τι είδους γνώση θα μπορούσαμε να μιλάμε, όταν η απάντησή του στο ερώτημα «τι είναι αλήθεια;» εξηγεί το τι μπορούμε να *κάνουμε* με αυτήν. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν εδώ να ανασυγκροτήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Nietzsche προσέγγισε το ζήτημα της γνώσης σε αποσπάσματα της *ΘΓΔ*, ώστε να μπορέσουμε στη συνέχεια να δούμε με ποιον τρόπο η γνώση σχετίζεται με το ζήτημα των αξιών.¹⁴¹

Για τον Nietzsche, η αλήθεια είναι «ένα είδος πίστης που έχει γίνει συνθήκη της ζωής» (*ΘΓΔ*, §532): είναι «το είδος της πλάνης δίχως το οποίο ένα ορισμένο είδος ζωής δεν θα μπορούσε να ζήσει» (*ΘΓΔ*, §493): είναι «η θέληση να γίνουμε κύριοι πάνω στην ποικιλότητα των αισθήσεων» (*ΘΓΔ*, §517). Ταυτόχρονα, όμως, ερμηνεύεται ως η «ανημποριά της θέλησης για δημιουργία» (*ΘΓΔ*, §585): είναι λέει «inertia [αδράνεια]: η υπόθεση με την οποία γεννιέται ικανοποίηση: η ελάχιστη δαπάνη πνευματικής δύναμης» (*ΘΓΔ*, §537). Συνεχίζει, λέγοντας πως αφού «υπάρχουν πολλών ειδών *αλήθειες*, [...] δεν [μπορούμε να θεωρήσουμε πως] υπάρχει αλήθεια» (*ΘΓΔ*, §540). Συμπεραίνει, λοιπόν, πως «η *αλήθεια* δεν είναι [...] κάτι που υπάρχει εκεί και που πρέπει να βρεθεί ή να ανακαλυφθεί, αλλά κάτι που πρέπει να *δημιουργηθεί*»¹⁴² έτσι δίνει ένα όνομα σε μια διαδικασία –ή μάλλον σε μια θέληση– να ξεπεραστεί αυτό που από μόνο του δεν είχε τέλος/σκοπό. [Η αλήθεια δημιουργείται] εισάγοντάς την [...], ως *processus in infinitum* [ατέρμονη διαδικασία], ενεργό καθορίζουν, όχι ως συνειδητοποίηση κάποιου πράγματος

¹⁴⁰ Βλ. *ΠΚΚ*, §64.

¹⁴¹ Όπως λέει προς το τέλος της *ΘΓΔ*: «ας υποθεθεί ότι η συνήθης σύλληψη μας του κόσμου ήταν παρανόηση: θα μπορούσε να συλληφθεί μια μορφή τελειότητας εντός της οποίας ακόμη και τέτοιες παρανοήσεις θα επικυρώνονταν; Σύλληψη μιας καινούργιας τελειότητας» (*ΘΓΔ*, §1010). Το ίδιο ισχύει και για τη γνωσιοθεωρία: αναζητά να θέσει μια γνωσιοθεωρία, όπου εντός της θα επικυρωνόταν και η παλιά λανθασμένη θεωρία για τη γνώση.

¹⁴² Η έμφαση δική μου. Είναι αδύνατη, όπως λέει σχηματικά, η περίπτωση «να μπορείς να διαβάσεις ένα κείμενο ως κείμενο δίχως να βάζεις μια ερμηνεία ανάμεσα: [είναι] η πιο πρόσφατα αναπτυγμένη μορφή της "εσωτερικής εμπειρίας" - ίσως μια που μόλις και μετά βίας είναι δυνατή» (*ΘΓΔ*, §479).

που είναι από μόνο του στερεό και καθορισμένο. Είναι μια λέξη για τη *θέληση για δύναμη*» (ΘΓΔ, §552).

«[H] γνώση και το γίνεσθαι [λέει] αποκλείουν το ένα το άλλο. Συνεπώς, η γνώση πρέπει να είναι κάτι άλλο: πρέπει πριν απ' όλα να υπάρχει μια θέληση να κάνουμε τα πράγματα γνωρίσιμα, ένα είδος γίνεσθαι πρέπει να δημιουργήσει το ίδιο την απάτη των όντων» (ΘΓΔ, §517). Η γνώση σε ένα κόσμο του γίνεσθαι μπορεί να ιδωθεί μόνο «[ω]ς πλάνη σχετικά με τον εαυτό της, ως θέληση για δύναμη, ως θέληση για απάτη»¹⁴³ (ΘΓΔ, §617). «[T]ο "γνωρίζειν" [των πραγματικών φιλοσόφων] είναι δημιουργείν, το δημιουργείν τους είναι νομοθετείν, η θέλησή τους για αλήθεια είναι θέληση για δύναμη» (ΠΚΚ, §211).

Η γνωσιοθεωρία του Nietzsche μεθοδολογικά ομοιάζει της «χαρούμενης επιστήμης» του.¹⁴⁴ Εξηγεί πως η γνώση δεν είναι συνέπεια της συνείδησης,¹⁴⁵ και η πιθανότητα απόλυτης γνώσης έχει απορριφθεί.¹⁴⁶ Θα πρέπει, λοιπόν, να υπάρχει κάποια διαδικασία που τοποθετεί τον άνθρωπο σε αλληλεπίδραση με τον εξωτερικό κόσμο. Ίσως το ασυνείδητο, λέει, να είναι το «σαφές καθ' εαυτό»¹⁴⁷ (ΘΓΔ, §528). Οι αισθήσεις έχουν όχι απλά

¹⁴³ Η σκέψη για τον Nietzsche είναι πάντα το αποτέλεσμα και όχι η αιτία. Ισχυρίζεται πως μέχρι πριν από αυτόν, υπήρχε λάθος στην κατανόηση της σχέσης μεταξύ σκέψης-σκεπτόμενου και του αντικειμένου της σκέψης (στην οποία και βασιζόταν ο μέχρι τούδε τρόπος αξιοθεσίας, συνταυτίζοντας το *γνωρίζειν* με το *αξιοθετείν*), όπως επίσης και ότι υπήρξε παρανόηση του σκεπτόμενου όντος ως πνεύματος, και των εκάστοτε ψυχικών ενεργημάτων του ως καθορίζουσα αιτιότητα του κόσμου (βλ. ΘΓΔ, §477). Προσθέτει μάλιστα, πως ακόμη και αυτό που εκλαμβάνουμε ως εμπειρία, δεν είναι παρά ένα φαινόμενο αυτού που ("πραγματικά") επισυμβαίνει. Όπως θα πει, «δεν έχουμε ποτέ συνείδηση της πραγματικής δραστηριότητας του εξωτερικού κόσμου» (ΘΓΔ, §479). Με άλλα λόγια, θέλει να εξηγήσει πως τα συμβάντα, ο κόσμος στο σύνολο του, προηγείται της συνειδήσεως αυτού. Η συνείδηση, αλλά και η γνώση που παράγει, φαίνεται να είναι κάτι σημαντικό, αλλά δεν είναι το παν. Της αναγνωρίζεται μια συμβολή στη διαδικασία αντίληψης και κατανόησης του κόσμου, αλλά δεν μπορεί να τη θεωρήσει ως έσχατο βοήθημα.

¹⁴⁴ Η επιστήμη λέει, «προετοιμάζει μια υπέρτατη άγνοια, ένα αίσθημα ότι δεν υπάρχει *γιγνώσκειν*, ότι ήταν ένα είδος αλαζονείας να το ονειρευόμαστε, ακόμη περισσότερο, ότι δεν έχουμε πια την παραμικρή ιδέα που να εγγυάται το να θεωρούμε την *γνώση* έστω δυνατότητα- ότι το ίδιο το *γιγνώσκειν* είναι αντιφατική ιδέα [μάλιστα θα δει τη] [...] σοφία ως απόπειρα να πάμε πέρα από προοπτικές αξιολογήσεις (δηλαδή, πέρα από τη *θέληση για δύναμη*): μια αρχή εχθρική προς τη ζωή» (ΘΓΔ, §608).

¹⁴⁵ Βλ. ΘΓΔ, §529.

¹⁴⁶ «[T]ο να γνωρίζεις σημαίνει να τοποθετείς τον εαυτό σου σε μια εξαρτώμενη από όρους σχέση με κάτι» (ΘΓΔ, §555).

¹⁴⁷ Πρόκειται γι' αυτό που οι Clark και Dudrick 2007 μεταφράζουν ως "λόγους" προκειμένου να στηρίξουν αυτό που θέλουν να αποδείξουν ως «αντικειμενικό νορματιβισμό» (βλ. Θεοδώρου 2015, υπσ. 406). Όμως όπως σχολιάζει ο Θεοδώρου, «οι εν λόγω συγγραφείς δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τους το γεγονός ότι τέτοιοι

τον πρώτο, αλλά και τον τελευταίο λόγο στη συνείδηση. Δημιουργεί, λοιπόν, ένα είδος αισθησιοκεντρικής γνωσιοθεωρίας.¹⁴⁸

Με το ασυνείδητο στο επίκεντρο, τίθεται ως μοναδική αρχή της γνώσης το πάθος για το «αινιγματικό». Αλλά πόσο μακριά μπορεί να οδηγήσει αυτό;¹⁴⁹ Η απάντηση δεν είναι σαφής. Απαντάει όμως με σαφήνεια από τι μπορεί να μας προστατεύσει αυτή η στάση. Μας προστατεύει από την πλάνη, τη στασιμότητα, το μηδενισμό. Υπόσχεται λοιπόν, πως «σε ένα ανώτερο είδος όντων η γνώση θα αποκτήσει επίσης νέες μορφές, που δεν είναι αναγκαίες σήμερα»¹⁵⁰ (ΘΓΔ, §615). Όπως λέει, «[δ]εν υπάρχει ούτε "πνεύμα" ούτε λογικό ούτε σκέπτεσθαι ούτε συνείδηση ούτε ψυχή ούτε θέληση ούτε αλήθεια». Έτσι μένει (ίσως) ένα «[ιδιαιτέρο] είδος ζώου που μπορεί να ευημερήσει μόνο κάτω από μια ορισμένη σχετική ορθότητα, προπαντός κανονικότητα των αντιλήψεών του [...], [τότε η] χρησιμότητα της διατήρησης –όχι κάποια αφηρημένη-θεωρητική ανάγκη να μην ξεγελαστεί– στέκεται ως κίνητρο πίσω από την ανάπτυξη των οργάνων της γνώσης [...], [έτσι που η γνώση] παίρνεται με αυστηρά ανθρωποκεντρική και βιολογική έννοια» (ΘΓΔ, §480).

μη γνωσιοκρατικοί "λόγοι" δεν είναι παρά επαγωγικές κανονικότητες φυσιοκρατικών *αιτιακών* συσχετίσεων που, ως απλές κανονικότητες (όπως στην ανάλυση του Hume), [και] δεν μπορούν να στηρίξουν καμία *κανονιστικότητα* με την πλήρη σημασία του όρου. Το ότι κάποια φυσικά (ψυχο-φυσιολογικά) φαινόμενα έχει παρατηρηθεί να εκδηλώνονται σε αυτές ή τις άλλες «σταθερές συζεύξεις» δεν αρκεί για να δικαιολογηθεί η πλήρως, δηλαδή ουσιοκρατικά εννοημένη (με όρους «μεταφυσικής σύνδεσης»), κανονιστική κρίση ότι έτσι *οφείλουν* να εκδηλώνονται» (βλ., όπ.π.).

¹⁴⁸ Συμπληρώνει αλλού: «Κάθε σκέπτεσθαι που γίνεται συνείδηση εκπροσωπεί έναν πολύ χαμηλότερο βαθμό ηθικότητας από το σκέπτεσθαι του ίδιου ανθρώπου όταν αυτό καθοδηγείται από τα ένστικτά του [...]. Η μεγαλοφυΐα βρίσκεται στο ένστικτο» (ΘΓΔ, §440). Η αρετή δεν είναι αποδείξιμη και δεν απαιτεί λόγους. Η διαλεκτική ως μορφή της βούλησης για δύναμη εκφράζει απλά την «προσωπική ικανότητα» κάποιων σαν «ανώτατη ιδιότητα» (βλ. ΘΓΔ, §441).

¹⁴⁹ Στην πραγματικότητα λέει «το *γινώσκειν* είναι μια αναφορά προς τα πίσω: στην ουσία του είναι μια *regressus ad infinitum* [επ άπειρον οπισθοχώρηση]. Αυτό που σταματά (σε μια υποτιθέμενη *causa prima*, σε κάτι μη εξαρτώμενο από όρους κτλ.) είναι τεμπελιά, κόπωση» (ΘΓΔ, §575).

¹⁵⁰ Θα πει σε κάποιο άλλο σημείο: «ο εμπειρικός κόσμος μας θα καθοριζόταν από τα ένστικτα της αυτοδιατήρησης ακόμη και όσον αφορά στα όρια της γνώσης: θα θεωρούσαμε καλό, μεστό αξίας εκείνο που υπηρέτει τη διατήρηση του είδους» (ΘΓΔ, §583). Η αξία λοιπόν πρέπει να σχετίζεται με την πραγματικότητα μόνο στο βαθμό που το αξιολογείν, θα συνέβαλλε στη διεύρυνση του πραγματικού έτσι ώστε να μην υπήρχε τίποτα το αποκλειόμενο. Αυτό θα συμβεί με τη στροφή στις αισθητικές κρίσεις ως πηγή γνώσης. Όπως λέει μπορεί η διάνοια να είναι πιο δυνατή από τις αισθητικές κρίσεις, όμως οι δεύτερες είναι πειστικότερες, πιο άμεσες· είναι ταυτόσημες με το ένστικτο (βλ. ΘΓΔ, §804).

Η απόρριψη της «καθουαυτότητας» της αλήθειας είχε ως επακόλουθο την υιοθέτηση μιας προοπτικιστικής σκόπευσης των πραγμάτων, απαλλαγμένης από την αιτιοκρατική αναγκαιότητα του υποκειμενισμού.¹⁵¹ Για τον Nietzsche, η εκτίμηση της καθουατής «αληθινότητας» των πραγμάτων έπαιξε τον καθαρά πρακτικό ρόλο του βοηθήματος της επιβίωσης και της ανάπτυξης του είδους. Αυτό που θέλει να κάνει σαφές ο Nietzsche είναι πως «ένα είδος συλλαμβάνει μια ποσότητα πραγματικότητας προκειμένου να γίνει κύριός της, προκειμένου να τη βάλει στην υπηρεσία του [...] το μέτρο της θέλησης για γνώση εξαρτάται από το μέτρο στο οποίο αυξάνεται σε ένα είδος η θέληση για δύναμη» (ΘΓΔ, §480). Εν προκειμένω, λοιπόν, παρομοιάζει τη θέληση με ένα μηχανισμό αφαίρεσης και απλοποίησης «που δεν στρέφεται προς [την ίδια] τη γνώση αλλά προς την απόκτηση κυριότητας των πραγμάτων» (ΘΓΔ, §503), και που δεν μπορεί να «εκτείνεται [...] πέρα από το σημείο που είναι αυστηρά απαραίτητο για τη διατήρηση της ζωής» (ΘΓΔ, §494). Η γνώση δεν βρίσκει άλλο λόγο από το να ικανοποιεί τη δύναμη που την άρχει.

Απώτερος στόχος του Nietzsche είναι να αποκλείσει το ενδεχόμενο πως οι ηθικές αξίες θα κατευθύνουν την θεωρία της γνώσης.¹⁵² Είναι γεγονός πως, όπως λέει και ο ίδιος, «οι ανώτερες αξίες [...] κατέχουν και την ανώτερη πραγματικότητα» μόνο που αυτό προϋποθέτει «ότι γνωρίζουμε τη διαβάθμιση των αξιών» (ΘΓΔ, §583). Τα παραπάνω μάλιστα ενισχύουν την άποψη πως ο Nietzsche «παραμένει αντιρρεαλιστής».¹⁵³ Όπως όμως θα πει, «[τ]ο ζήτημα των αξιών είναι πιο θεμελιώδες από το ζήτημα της βεβαιότητας: το δεύτερο γίνεται σοβαρό μόνον αν προϋποτεθεί ότι το ζήτημα της αξίας έχει ήδη απαντηθεί» (ΘΓΔ, §588).

Φαίνεται πως η γνωσιοθεωρία του κατευθύνεται από την ιδέα πως «μπορεί να μην υπάρχουν αξιακά γεγονότα ή αξίες ως πραγματικότητες, έναντι των οποίων οι αξιακές κρίσεις μας να μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς, αλλά, ωστόσο, εκφράζουν κάτι. Αυτό που εκφράζουν είναι οι δικές μας υποκειμενικές θυμικές καταστάσεις και αντιδράσεις έναντι των αντικειμένων και των γεγονότων της φυσικής πραγματικότητας. Δεν είναι γνωσιακές (cognitive) κρίσεις για την πραγματικότητα, αλλά συνιστούν έκφραση των μη

¹⁵¹ Η «ψυχολογική παραγωγή της πίστης στα πράγματα [λέει] μας απαγορεύει να μιλούμε για "πράγματα καθ' εαυτά"» (ΘΓΔ, §473).

¹⁵² ΘΓΔ, §578.

¹⁵³ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Η δεύτερη περίοδος της σκέψης του Nietzsche: νατουραλισμός και επιστημονισμός».

γνωσιακών (non-cognitive) θυμικών βιωμάτων μας». ¹⁵⁴ Αυτό που θα πρέπει να κρατήσουμε από εδώ είναι:

το ότι η αξία του κόσμου έγκειται στην ερμηνεία μας, [...] το ότι οι μέχρι τούδε ερμηνείες ήταν προοπτικές αξιολογήσεις δυνάμει των οποίων μπορούμε να επιβιώσουμε στη ζωή, [...] το ότι κάθε ανύψωση του ανθρώπου φέρει μαζί της το ξεπέραςμα στενότερων ερμηνειών [...] κάθε ενίσχυση και αύξηση της δύναμης ανοίγει νέες προοπτικές και σημαίνει πως πιστεύουμε σε νέους ορίζοντες [...]. Ο κόσμος με τον οποίο ασχολούμαστε είναι ψευδής, δηλαδή δεν είναι γεγονός, αλλά ένας μύθος και προσέγγιση πάνω στη βάση ενός πενιχρού αθροίσματος παρατηρήσεων· είναι *ρευστός*, ως κάτι σε μια κατάσταση γίνεσθαι, ως ψεύδος που συνεχώς αλλάζει αλλά ποτέ δεν φτάνει κοντά στην αλήθεια: γιατί δεν υπάρχει αλήθεια (ΘΓΔ, §616).

Με επιφύλαξη (την οποία δεν κράτησε ο Nietzsche) θα λέγαμε πως ο κόσμος που «μπορούμε να συλλάβουμε [δεν είναι παρά ένας κόσμος] που έχουμε φτιάξει εμείς οι ίδιοι» (ΘΓΔ, §495). Γινόμαστε έτσι μάρτυρες της μετάβασης από το «"αυτό είναι έτσι και έτσι" στη θέληση "αυτό πρέπει να γίνει έτσι και έτσι"» (ΘΓΔ, §593). Καθώς η γνώση για τον Nietzsche άπτεται του μη αντικειμενικού και σχετίζεται με τα υποκειμενικά πάθη και αισθήματα, ως προσωπική υπόθεση της θέλησης του καθενός, έρχεται στο προσκήνιο ως απόλυτη γνώση, η γνώση «ως θέληση για δύναμη, ως θέληση για απάτη» ¹⁵⁵ (ΘΓΔ, §617). Ως πρότυπο παράδειγμα έρχεται ο καλλιτέχνης· ο δημιουργός. Όπως θα πει, «έχουμε την τέχνη για να μην χαθούμε από την αλήθεια» (ΘΓΔ, §822). Αυτός που πρώτος δίδαξε την αξία μιας τέτοιας καλλιτεχνικής ματιάς δεν είναι άλλος από τον Ζαρατούστρα.

¹⁵⁴ Βλ. Όπ.π.

¹⁵⁵ «[H] γνώση καθ' εαυτήν σε έναν κόσμο του γίνεσθαι είναι αδύνατη· άρα, πως είναι δυνατή η γνώση; Ως πλάνη σχετικά με τον εαυτό της, ως θέληση για δύναμη, ως θέληση για απάτη. Το γίνεσθαι [...] δημιουργικό». Η τέχνη φέρνει το γίνεσθαι κοντά στο είναι καθώς είναι πιο κοντά στην προοπτικιστική ματιά. Το διαωνίζει· «μικρογραφία» του κόσμου (ΘΓΔ, §617).

7. ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ: Ο ΙΔΑΛΓΟΣ ΤΟΥ ΠΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΕΛΙΟΥ

*Το να δημιουργείς –
αυτή είναι η μεγάλη λύτρωση από τον πόνο
και το αλάφρωμα της ζωής.
Για να υπάρξει όμως ο δημιουργός,
χρειάζεται πόνος και πολύ μεταμόρφωση.*

Z: Τα νησιά των μακάρων

*Δε σκοτώνει κανείς με την οργή,
αλλά με το γέλιο.*

Z: Για την ανάγνωση και τη γραφή

Στον Πρόλογο του *Ecce Homo* ο Nietzsche γράφει: «Ανάμεσα στα βιβλία μου κατέχει μια ξέχωρη θέση ο Ζαρατούστρα. Με αυτό έχω κάνει στην ανθρωπότητα το μεγαλύτερο δώρο, που της έχει γίνει έως τώρα. Αυτό το βιβλίο, με μια φωνή που διέρχεται μέσα από χιλιετίες, δεν είναι μόνο το ύψιστο βιβλίο που υπάρχει, το κατεξοχήν βιβλίο βουνίσιου αέρα –ολόκληρο το συμβάν *άνθρωπος* κείται σε τεράστια απόσταση κάτω από αυτό–, αλλά είναι και το *πιο βαθύ*, αυτό που γεννήθηκε από τον πιο ενδόμυχο πλούτο της αλήθειας, ένα ανεξάντλητο πηγάδι, στο οποίο δεν κατεβαίνει κανένας κουβάς, χωρίς να ξαναβεί γεμάτος με χρυσάφι και αγαθά» (*EH*, πρόλογος, §4).

Η αφήγηση της διαδρομής του Ζαρατούστρα, εκείνου που δίδαξε τον υπεράνθρωπο, μπορεί να ιδωθεί ως η δραματοποιημένη εκδοχή του προσωπικού πνευματικού ταξιδιού του Nietzsche. Χρησιμοποιώντας τον Ζαρατούστρα ως alter ego, αφηγείται τη δική του διαδρομή μέσα από την αποκάλυψη της "κοσμογονικής" σημαντικότητας των αξιών, και την αφύπνιση σχετικά με τη μη αντικειμενική φύση τους, αλλά και τη σύλληψη του κόσμου ως αιώνιας επιστρέφουσας θέλησης για δύναμη και καθορίζουσας συνθήκης για την υπέρβαση του ανθρώπου. Το βάθος, η πολυσημία των μεταφορών που χρησιμοποιεί αλλά και η ανοιχτά εκφρασμένη επιθυμία του να μιλήσει σε λίγους και εξαιρετους, προκάλεσε μέσα σε μόλις λίγο παραπάνω από έναν αιώνα από τη γέννησή του πλήθος μελετητών (αλλά και απλών αναγνωστών), στο να καταλάβουν μια θέση στο βάθρο της ελίτ των αποκρυπτογράφων του.

Η μελέτη του έργου απαιτεί, ωστόσο, ιδιαίτερη προσοχή. Ο ίδιος ο Ζαρατούστρα προειδοποιεί πως είναι πιθανό, να εξαπατά τους μαθητές του· επί τούτου τους παροτρύνει να απομακρυνθούν και να ακολουθήσουν τον δικό τους δρόμο, καθώς όπως λέει, δεν υπάρχει ένας κοινός δρόμος για όλους παρά μόνο «ο δρόμος μου» και «ο δρόμος σας». Αρχή του Nietzsche είναι πως το να θεωρηθεί κάτι καλό για όλους, το να μιλάς απευθυνόμενος σε όλους, κάνει τα λεγόμενά σου κατανοητά από κανέναν.¹⁵⁶ Όπως λέει, δεν υπάρχει μόνο ένα μονοπάτι προς το μέλλον.¹⁵⁷

Η βασικότερη παρερμηνεία που έλαβε, ήταν να εκθλιφθεί η διδασκαλία του ως μια ακόμη κανονιστικού τύπου θεωρία¹⁵⁸ ή μια ακόμη «οφειλή», γεγονός που πιθανό να οφείλεται στο μυστηριακό ύφος και στα έντονα μυστικιστικά αισθήματα αποκάλυψης που δημιουργεί στους αναγνώστες του. Γράφοντας, όπως λέει ο Τζαβάρας, «κατ' απομίμηση [...] κάποιων θρησκευτικών κειμένων και κυρίως της Καινής Διαθήκης»,¹⁵⁹ έκανε κάποιους να δουν το *Ζαρατούστρα* ως θρησκευτικό μανιφέστο, χωρίς ωστόσο κάτι τέτοιο να αντιστοιχεί στις προθέσεις του συγγραφέα. Η πιθανότητα να συμβαίνει αυτό, απορρίπτεται εξ αρχής καθώς λέει, «δεν πρόκειται για "κήρυγμα"· δεν απαιτείται πίστη εδώ πέρα»· θέλει τον Ζαρατούστρα να μιλά διαφορετικά από «κάποιους "σοφούς", "αγίους", "λυτρωτές του κόσμου"» ή άλλους παρακμιακούς.

Ο Ζαρατούστρα δεν ενδιαφέρεται να διδάξει νέους κανόνες και θεούς. Ο άνθρωπος μπορεί και οφείλει, από δω και στο εξής να πορεύεται (και) χωρίς θεό,¹⁶⁰ με το "και" να επιβεβαιώνει πως η διδασκαλία του Ζαρατούστρα δεν είναι «τροφή» για όλους, παρά μόνο για το είδος εκείνο των ευγενών που θα είναι ικανοί να διοικούν και να διατάσσουν.

Επενδύοντας σε όρους μιας αριστοκρατικής ηθικής, αντίθετης του δημοκρατικού εξισωτισμού που διέπνεε τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, ο Ζαρατούστρα, προσπαθούσε να

¹⁵⁶ Βλ. Ζ: Το πνεύμα του βάρους.

¹⁵⁷ Βλ. Ζ: Για τους ιερείς.

¹⁵⁸ Βλ. υψ. 146.

¹⁵⁹ Βλ. Τζαβάρας 2011, 4.

¹⁶⁰ Αυτή είναι η μεγάλη αξία του Ζαρατούστρα: το ότι μπορεί να βλέπει πολλούς θεούς, και να μην επιλέγει κανέναν, γιατί κανένας δεν είναι αρκετά "ευκίνητος". Όπως θα πει «θα πίστευα μόνο σε ένα Θεό που μπορεί να χορεύει» (ΘΓΔ, §1037). Ο θεός του Ζαρατούστρα φλερτάρει περισσότερο με το χάος παρά με την εξιδανίκευση· «συλλαμβάνεται ως απελευθέρωση από την ηθική, να παίρνει πάνω του όλη την πληρότητα των αντιθέσεων της ζωής και με ένα θεϊκό βάσανο, να τις λυτρώνει, να τις δικαιολογεί» (ΘΓΔ, §1035). Ο Ζαρατούστρα σκότωσε το Θεό με τη διαπίστωση πως υπάρχουν κι άλλοι Θεοί.

εφαρμόσει εκείνο που έλεγε ο Πίνδαρος, «Γένοι' οἶος ἐσσί μαθών».¹⁶¹ Ο Ζαρατούστρα του Nietzsche είναι ένας καθρέφτης στον οποίο θα μπορέσει να αποτυπωθεί ό,τι πιο καλό, ό,τι πιο υγιές έχει να επιδείξει μέσα από τα "κομμάτια" της η ανθρωπότητα, συγκροτημένα σε μια μορφή: τον υπεράνθρωπο.¹⁶²

Ο Ζαρατούστρα αναζητά τον τρόπο, όχι να βγάλει τον άνθρωπο από την σκληρή πραγματικότητα (όπως επιχείρησαν να κάνουν όλες οι μεγάλες θρησκείες), αλλά να λυτρώσει την ίδια την πραγματικότητα από τη μη δημιουργική σκέψη του ανθρώπου.¹⁶³ Η άποψη, λοιπόν, πως ο Ζαρατούστρα κατεβαίνει στα εγκόσμια ως λυτρωτής των ανθρώπων είναι εσφαλμένη. Θα ήταν μάλλον ορθότερο να πούμε ότι ήρθε ως λυτρωτής του Υπεράνθρωπου, από τη στασιμότητα του ανθρώπου.

[Ο] άνθρωπος μέχρι τώρα – ούτως ειπείν, ένα έμβρυο του ανθρώπου του μέλλοντος.¹⁶⁴ Όλες οι παρέχουσες μορφή δυνάμεις που αποβλέπουν στον δεύτερο είναι παρούσες στον πρώτο· και επειδή είναι τρομερές, όσο περισσότερο ένα σημερινό άτομο καθορίζει το μέλλον τόσο περισσότερο θα υποφέρει» (ΘΓΔ, §686). [Η εξέλιξη μπορεί μόνο να καθυστερήσει για χάρη της ευτυχίας του ανθρώπου. Όμως ας μην γελιόμαστε]· «είμαστε [...] όλη η αλυσίδα, με τα καθήκοντα κάθε μέλλοντος της αλυσίδας αυτής (ΘΓΔ, §687).

Ο Pearson βλέπει στη διδασκαλία της λύτρωσης, τη διδασκαλία «για τη φύση του χρόνου και της ιστορίας σχεδιασμένη να δείξει πως μπορεί να υπερβληθεί ο μηδενισμός και να επιτευχθεί μια διονυσιακή επιβεβαίωση και εορτασμός της ζωής».¹⁶⁵ Αυτή η διδασκαλία είναι η προπαρασκευαστική διαδικασία της υπέρβασης του ανθρώπου.

¹⁶¹ Βλ. Babich 2003, 31.

¹⁶² Όπως έχει πει, ένας θεός μπορεί μόνο να εικάζεται, όμως σίγουρα μπορεί να δημιουργηθεί ο υπεράνθρωπος (βλ. Ζ: Τα νησιά των μακάρων). Ο υπεράνθρωπος, είναι απλά ένα όραμα, μια πολύ αφηρημένη εικόνα, όπως θα ήταν η ιδέα του ανθρώπου για τους πιθήκους, ως υπερπίθηκος. Προτού εκπληρωθεί, δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε πώς μοιάζει ένα πλάσμα που άνω θρώσκει, ή κατέχει λόγο ή οτιδήποτε άλλο ορίσουμε ως βασικό ειδητικό χαρακτηριστικό του. Ο Ζαρατούστρα βλέπει τους ανθρώπους «ως κομμάτια του μέλλοντος». Ο αγώνας του είναι η συγκέντρωση και ένωση των κομματιών σε ένα σύνολο (Ζ: Για τη λύτρωση).

¹⁶³ Βλ. ΓτΗ, II: §24.

¹⁶⁴ Όπως επίσης και ο άνθρωπος, «σε σύγκριση με έναν προ- άνθρωπο, αντιπροσωπεύει μια τεράστια ποσότητα δύναμης – όχι μια αύξηση ευτυχίας» (ΘΓΔ, §704).

¹⁶⁵ Pearson 1991, 152.

Σε αυτό το σημείο, πρέπει να κάνουμε σαφές πως η υπέρβαση του ανθρώπου δεν σημαίνει απαραίτητα την εγκατάλειψή του, αλλά μάλλον τη (βαθύτερη) κατανόηση αυτού.¹⁶⁶ Ο Ζαρατούστρα δεν λυτρώνει "απαλλάσσοντας", αλλά "αναθέτοντας".¹⁶⁷ λυτρώνει τον άνθρωπο επανορίζοντάς τον μέσα από τον υπεράνθρωπο. Είναι ένας πειραματιστής που ψάχνει να ανακαλύψει (αν και κάποιες φορές μοιάζει πως θέλει να δημιουργήσει) τα πραγματικά και όχι τα δεδομένα όρια του ανθρώπου· [ας μην ξεχνάμε πως «ο άνθρωπος είναι το ζώο που η φύση του δεν έχει καθοριστεί ακόμη» (ΠΚΚ, §62)].

7.1. Η ΚΑΘΟΔΟΣ ΤΟΥ ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ: Η ΑΝΑΛΗΨΗ ΤΟΥ ΣΚΟΠΟΥ

Η κάθοδος του Ζαρατούστρα, υπέρ της ανόδου του υπεράνθρωπου, ξεκινά με την παραβολή των τριών μεταμορφώσεων. Αρχικά το πνεύμα μεταμορφώνεται σε καμήλα ζητώντας να του ανατεθεί ένα όλο και μεγαλύτερο βάρος. Δείγμα δύναμης και αντοχής, υποδεικνύει στα αγωνιστικά πνεύματα πως πρέπει να αποζητούν τον μέγιστο βαθμό δυσκολίας στον αγώνα που θα επιλέξουν. Όταν τελικά το πνεύμα βρει την έρημό του και τον αγώνα του μέσα σε αυτήν, ακολουθεί η δεύτερη μεταμόρφωση· το πνεύμα γίνεται ένα περήφανο λιοντάρι, που θέλει να διαφεντεύει μονάχο στη δική του έρημο. Το πνεύμα κηρύσσει πόλεμο ενάντια στο "οφείλεις" που μέχρι τώρα κατηύθυνε τις πράξεις του αντιτάσσοντας σε αυτό το δικό του "θέλω". Ενώ όμως το λιοντάρι μπορεί να εξασφαλίσει την ελευθερία και την ανεξαρτησία του από το "οφείλεις" που προστάσουν οι παλιές αξίες, είναι ανίκανο να παράγει νέες, δικές του. Για να δημιουργήσει κανείς κάτι νέο λέει ο Nietzsche, χρειάζεται «αθωότητα και λησμονιά, [...] παιχνίδι, [...] ένα άγιο ναι». Έτσι το πνεύμα πρέπει τώρα να μεταμορφωθεί σε παιδί, ώστε να μπορέσει να δημιουργήσει ένα δικό του κόσμο.¹⁶⁸

Οι μεταμορφώσεις μαρτυρούν τις προθέσεις για τη διαμόρφωση ενός τύπου ανθρώπου όμοιο του είδους του καλλιτέχνη φιλοσόφου, ο οποίος είναι ικανός να νομοθετεί (καινούργιες) αξιολογήσεις. Χρειαζόμαστε λέει «ένα γήινο κεφάλι, που δημιουργεί το νόημα της Γης!» (Ζ: Για τους κήρυκες του άλλου κόσμου). Αυτός ο τύπος ανθρώπου διακρινόμενος από τους επιστήμονες φιλοσόφους των οποίων η δουλειά είναι να «εξακρι-

¹⁶⁶ Βλ. όπ.π., 159.

¹⁶⁷ Εγωισμός που δίνει να υποτάσεις τα πράγματα για να τα ξαναμοιράσεις ως δώρα (βλ. Ζ: Για τη δωρήτρια αγάπη).

¹⁶⁸ Βλ. Ζ: Για τις τρεις μεταμορφώσεις. Τα παραπάνω είναι οι μεταμορφώσεις της θέλησης για δύναμη, ως θέληση για βάρος, για αγώνα, έπειτα ως θέληση για ελευθερία και τέλος ως θέληση για δημιουργία (θέληση για θέληση).

βώνουν ένα πολύπλοκο γεγονός αξιολογήσεων» (ΘΓΔ, §972), είναι σε θέση να διαμορφώσει τον κόσμο, ώστε να μην έχει τίποτα ξένο σχετικά με αυτόν, που είναι εντελώς διαφορετικό από το να διαμορφώνεις απλά τον εαυτό σου, σύμφωνα με τα δεδομένα πρότυπα.¹⁶⁹

Η έννοια "εαυτός" παίζει κεντρικό ρόλο στην κατανόηση του προφίλ των δημιουργών. Ως κυρίαρχος του "εγώ", ο εαυτός –ο δημιουργικός εαυτός– είναι εκείνος που δημιουργεί πέρα από το εγώ, δηλαδή πέρα από όποιο συνειδητό αίσθημα.¹⁷⁰ Μόνον ο εαυτός μπορεί και δίνει «το μέτρο και [την] αξία των πραγμάτων».

Να γίνεσαι ο εαυτός σου, να αγαπάς τον εαυτό σου και ο εαυτός σου να επικρατεί του εγώ σου. Αυτή είναι η συμβουλή και η διόραση του Nietzsche. Στο πρόσωπο του "ωχρού εγκληματία", θα αναγνωρίσει το είδος εκείνο του ανθρώπου που έφτασε στο ύψιστο σημείο της κρίσης του εαυτού του, που σκέφτηκε πως «το εγώ μου είναι κάτι που πρέπει να υπερνικηθεί: το εγώ μου είναι για μένα η μεγαλύτερη περιφρόνηση του ανθρώπου». Αυτός ο άνθρωπος θα πει, είναι «ένα κουβάρι από άγρια φίδια που σπάνια έχουν ειρήνη μεταξύ τους». Το έγκλημά του ήταν πως υπάκουσε στα βαθύτερα ένστικτά του, τη χαρά της καταστροφής, για χάρη του υπερανθρώπου.¹⁷¹ Χαρακτηριστικά αυτού του είδους ανθρώπου είναι η «ανδρεία, υπομονή, όχι "πισωγύρισμα", όχι βιασύνη να πάμε μπροστά» (ΘΓΔ, §617). Όμως για τον δημιουργό που βαδίζει στον μοναχικό του δρόμο, έρχεται η στιγμή που θέλει να «δημιουργήσει πάνω από τον ίδιο του τον εαυτό» (Z: Για τον δρόμο του δημιουργού): να δημιουργήσει ένα δημιουργό.¹⁷² Η ανάγκη για αυθυπέμβαση είναι το κλειδί για την κατανόηση του υπερανθρώπου.

Αυτή η ανάγκη, σε συνδυασμό με την αγάπη του ανθρώπου για τον υπεράνθρωπο, προϋποθέτει και δημιουργεί ανισότητες, και συγκρούσεις: «θεϊκά [θα πει] θέλουμε να αγωνιζόμαστε ο ένας εναντίον του άλλου!» (Z: Για τις ταραντούλες). Μέσα από τις συγκρούσεις θα αναφανούν οι ανώτεροι άνθρωποι. Οι πράξεις τους είναι αυτές που θα διακρίνουν τον "καλό" από τον "ευγενή". Καλός είναι εκείνος που θέλει να διατηρεί: ευγενής είναι εκείνος που θέλει να δημιουργεί – συνεπώς να καταστρέφει.¹⁷³ Ευλογία λοιπόν

¹⁶⁹ Βλ. ΘΓΔ, §941.

¹⁷⁰ Z: Για τους περιφρονητές του σώματος.

¹⁷¹ Βλ. Z: Για τον ωχρο εγκληματία.

¹⁷² Βλ. Z: Για το παιδί και το γάμο.

¹⁷³ Z: Για το δέντρο πάνω στο βουνό.

είναι ο πόλεμος, και η διάθεση για καταστροφή, ενώ ό,τι θεωρούνταν μέχρι τώρα καλό, ο οίκτος, η συμπόνια και η αγάπη προς τον πλησίον¹⁷⁴ γίνεται κακό και βλαβερό.

Προκρίνεται λοιπόν, το είδος εκείνο του φιλοσόφου-καλλιτέχνη,¹⁷⁵ όπου σαν το τραγωδό, δεν φοβάται να δει ρεαλιστικά τη ζωή. Βλέπει στον πόνο ένα «τονωτικό», γι' αυτό και μπορεί και θέτει μη ρεαλιστικούς στόχους υπερβαίνοντας και καλοδέχοντας τους φόβους του.¹⁷⁶ «[Το] "πόση πολύ αλήθεια μπορεί να αντέξει ένα πνεύμα, πόσο πολύ αλήθεια μπορεί να τολμήσει ένα πνεύμα;" – αυτό έγινε για μένα το πραγματικό κριτήριο αξίας» (ΘΓΔ, §1041).

[Τ]έτοιοι φιλόσοφοι είναι ευδιάθετοι και τους αρέσει να κάθονται στην άβυσσο κάτω από έναν τέλεια διαυγή ουρανό: χρειάζονται διαφορετικά μέσα από τους άλλους ανθρώπους για να αντέχουν τη ζωή: γιατί υποφέρουν διαφορετικά (συγκεκριμένα, τόσο από τη βαθύτητα της περιφρόνησής τους για τον άνθρωπο όσο και από την αγάπη τους για τον άνθρωπο)¹⁷⁷ – το ον που υποφέρει περισσότερο πάνω στη Γη επινόησε για τον εαυτό του το γέλιο (ΘΓΔ, §990).

¹⁷⁴ Ζ: Για τον πόλεμο και τους πολεμιστές.

¹⁷⁵ Η καλλιτεχνική πράξη διέπεται από δυο δυνάμεις: το απολλώνιο και το διονυσιακό. Σε αδρές γραμμές θα λέγαμε πως η μια αντιπροσωπεύει το όνειρο- το όραμα, ενώ η άλλη τη μέθη- το πάθος. Αμφότερα είναι αισθήματα δύναμης, και στις περιπτώσεις εμφάνισης του μεγάλου στυλ, τις βλέπουμε να συνυπάρχουν εναρμονισμένες. Η μέθη όμως, το διονυσιακό, συνδέεται με την αύξηση της δύναμης. Η μέθη επηρεάζει με τέτοιο τρόπο την αντίληψη που την κάνει προϋπόθεση της υγιούς μορφής της υπεριστορικής ματιάς (βλ. ΘΓΔ, §798-800). Είναι το αίσθημα πληρότητας που απελευθερώνει τα καταστροφικά ένστικτα της αλλαγής που κυοφορούν το μέλλον (βλ. ΘΓΔ, §846). Η τέχνη εκτός από το να ψεύδεται, είναι ικανή να μεταθέτει τις αξίες. Η τέχνη ως αποτέλεσμα μέθης και απόλυτη έκφραση της αγάπης είναι το «μέγιστο διεγερτικό της ζωής» (ΘΓΔ, §808). Είναι γεννήτρια κάθε τι νέου. Ο καλλιτέχνης-φιλόσοφος, ο αδιάφορος προς την αλήθεια, γεμάτος νιότη, παιδικότητα, άγνοια για τον εαυτό του ανορθολογικός, είναι το προοίμιο του υπεράνθρωπου (βλ. ΘΓΔ, §816). Ο Nietzsche αγαπά τον καλλιτέχνη γιατί είναι αυτός που μπορεί να δει κάθε τι που ονομάζεται μορφή ως περιεχόμενο. Βρίσκει ουσία στο γίγνεσθαι· είναι αυτός που αγαπά τις αισθήσεις του (βλ. ΘΓΔ, §818-819).

¹⁷⁶ ΘΓΔ, §852. Είναι αλήθεια πως ο ρεαλισμός περιέχει μια δόση αποστροφής προς τις καταστάσεις φόβου. Ως περιφρονητής του πόνου, ή μάλλον αποδεχόμενος τον πόνο ως μέρος του γίγνεσθαι, βλέπει την αντίθετη άποψη ως αδυναμία κάποιου «να δημιουργήσει πέρα από τον εαυτό του»· και καθώς ο άνθρωπος συνειδητοποιεί αυτή του την αδυναμία, περιφρονεί το σώμα του· τον ίδιο του τον εαυτό (Ζ: Για τους περιφρονητές του σώματος). Ο πόνος θα πει απαλύνεται με τη δημιουργία, αλλά «για να υπάρξει ο δημιουργός, χρειάζεται πόνος και πολύ μεταμόρφωση» (βλ. Ζ: Στα νησιά των μακάρων).

¹⁷⁷ Ίσως εδώ μιλάει αφενός για τον άνθρωπό μεμονωμένα ως άξιο περιφρόνησης, και για την ανθρωπότητα ως φορέα ελπίδας.

Η ευδιαθεσία λοιπόν είναι το κύριο χαρακτηριστικό τους: το γέλιο και η χαρά τούς λυτρώνει από την απελπισία.¹⁷⁸ Όπως λέει ο Bakhtin, «η βαθύτερη λυτρωτική αξία ενός τέτοιου γέλιου βρίσκεται [...] στο ότι αποτελεί όχι τόσο "μια μορφή εξωτερικής άμυνας" όσο "μια μορφή εσωτερική", που "χειραφετεί όχι μόνο από την εξωτερική λογοκρισία, αλλά προπάντων από τον μεγάλο εσωτερικό λογοκριτή, από τον φόβο του ιερού, της αυταρχικής απαγόρευσης [...]"»¹⁷⁹. Η ευδιαθεσία είναι μια «προσωρινή λύτρωση από μια παρατεταμένη ένταση» (ΘΓΔ, §991): τη μόνιμη ένταση που βιώνει ο παρατηρητής της αβύσσου.

Ο καλλιτέχνης φιλόσοφος¹⁸⁰ πρέπει να παίρνει την απαραίτητη απόσταση, ώστε να μπορεί να διαμορφώνει τους άλλους: να εκπληρώσει τις «προκαταρκτικές ασκήσεις» της αυτοδιαμόρφωσης και της πραγματοποίησης της τελειότητας [πρώτα] σε μικρή κλίμακα.¹⁸¹ Η ηδυπάθεια, η κυριαρχομανία, και η φιλαυτία, όλα αυτά που μέχρι τώρα θεωρούνταν καταραμένα πλέον θεωρούνται αρετές της νεότητας, βασικά χαρακτηριστικά των δημιουργών, με τα οποία υποστηρίζουν τον αγώνα τους.¹⁸² Μέσα από αυτές, ο καθένας μπορεί να ανακαλύψει τον εαυτό του: να βρει το δικό του καλό και κακό.¹⁸³ Ποιο είναι όμως το πιο αβάσταχτο πράγμα ακόμη και για τους "χαρούμενους" δημιουργούς;

«[Τ]ο τώρα και το άλλοτε πάνω στη Γη [...] αυτό είναι το πιο ανυπόφορο πράγμα [...]» Είναι η σκέψη του "ήταν" που απελπίζει τη θέληση του δημιουργού. «[Η] θέληση δεν μπορεί να θέλει το πισωγύρισμα: το ότι δεν μπορεί να σπάσει τον χρόνο και την επιθυμία του χρόνου – αυτό είναι η πιο μοναχική θλίψη της θέλησης».¹⁸⁴ Όμως η θέληση

¹⁷⁸ Βλ. Ζ: Ο μάντης.

¹⁷⁹ Όπως παρατίθεται στο Κιουρτσάκης 1985, 46.

¹⁸⁰ «[Ο] φιλόσοφος, όπως τον εννοούμε εμείς, εμείς τα ελευθέρα πνεύματα- ως τον άνθρωπο με την πιο εκτενή ευθύνη, που έχει τη συνείδηση για τη συλλογική εξέλιξη του ανθρώπου: ο φιλόσοφος αυτός θα χρησιμοποιήσει τις θρησκείες για το έργο του της εκπαίδευσης και της εκγύμνασης, όπως ακριβώς θα χρησιμοποιήσει και τις υπάρχουσες πολιτικές και οικονομικές συνθήκες. Η επιρροή στην επιλογή και στην εκγύμναση [...] [εξαρτάται από το] είδος των ανθρώπων που βρίσκονται κάτω από τη μαγεία και την προσαπείθεια της» (ΠΚΚ, §61).

¹⁸¹ Βλ. ΘΓΔ, §795.

¹⁸² Βλ. Ζ: Για τα τρία κακά.

¹⁸³ Βλ. Ζ: Για το πνεύμα του βάρους.

¹⁸⁴ Η αδυναμία χειρισμού και υπέρβασης του παρελθόντος προκαλεί το άσχημο συναίσθημα της μνησικακίας. Η εκδικητικότητα και η μνησικακία είναι προσκολλημένα επάνω στην ιστορική αίσθηση (βλ. Pearson

όπως λέει ο Nietzsche είναι δημιουργός, και μόνο οι δημιουργοί γνωρίζουν το καλό και το κακό.¹⁸⁵

[K]άθε «ήταν» είναι ένα κομμάτι, ένα αίνιγμα, ένα φρικτό τυχαίο- ώσπου να πει επ' αυτού η δημιουργική θέληση: «εγώ όμως το ήθελα έτσι αυτό!» [...] «εγώ όμως το θέλω έτσι [...] έτσι θα το θέλω!» [...] [K]αι δεν θα μπορούσα πλέον να ζω αν δεν ήμουν κάποιος που βλέπει αυτό που πρέπει να έρθει. [...] [T]ο να λυτρώνεις εκείνους που πέρασαν και να αναδημιουργείς κάθε «ήταν» σε «έτσι το ήθελα!» – ιδού τι θα μπορούσε να ονομάζεται για μένα λύτρωση! (Z: Για τη λύτρωση)

Πίσω από τη θέληση του δημιουργού θεματοποιείται και αναπτύσσεται πιο ολοκληρωμένα από οπουδήποτε αλλού το ζήτημα της «ιστορικής αίσθησης». Η ιστορική αίσθηση του ανθρώπου, όπως παρατηρεί ο Pearson,¹⁸⁶ είναι το σημείο κλειδί για την κατανόηση της αυθυπέμβασης.

Η "υπεριστορική ματιά" καταγράφεται για πρώτη φορά στο *Ιστορία και Ζωή*. Η σημαντικότητα όμως αυτής της ιδέας αρχίζει και φαίνεται μόνο μέσα από τις σελίδες του *Ζαρατούστρα*. Όπως λέει ο Ζαρατούστρα, «όποιος θέλει να μάθει κάποτε να πετά, πρέπει πρώτα να μάθει να στέκεται, και να βαδίζει και να τρέχει και να σκαρφαλώνει και να χορεύει» (Z: Για το πνεύμα του βάρους).

Ενώ η ιστορική αίσθηση στο *IkZ*, όπως είδαμε και στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, αναγνωρίζεται από τον Nietzsche ως αρρώστια, αργότερα στην *XE* αλλάζει την προσέγγισή του και βλέπει σε αυτήν τον χαρακτήρα της αρετής. Πίστευε πως όταν η ιστορική αίσθηση τιθασευόταν και ετίθετο υπό τον έλεγχο των "μεγάλων", θα τιθασεύονταν τα πεσιμιστικά αισθήματα που μπορεί να προκαλούσε, και θα δημιουργούσαν τις συνθήκες για τη στιγμή της μεγάλης πολιτικής και την έξοδο από τον μηδενισμό. Αυτή [η αίσθηση] θα γινόταν το βασικό γνώρισμα της ανθρωπότητας –η ουσία της ανθρωπότητας– και το θεμέλιο για την περαιτέρω εξέλιξη του ανθρώπου.¹⁸⁷

Οι παρατηρήσεις αυτές μπορούν να γίνουν μονάχα από κάποιον ανυψωμένο· κάποιον που δεν κοιτάζει προς τον ουρανό αλλά από τον ουρανό και όποτε χρειαστεί, μεγα-

1991, 156). Ο υπεράνθρωπος θα έλθει μέσα από τις μάχες που γεννά η ανισότητα, απαλλαγμένες από το δηλητήριο της εκδίκησης που ζητά η ισότητα (βλ. Z: Για τις ταραντούλες).

¹⁸⁵ Βλ. Z: Για τις παλιές και τις καινούργιες πλάκες.

¹⁸⁶ Βλ. Pearson 1991, 152.

¹⁸⁷ Βλ. *XE*, §337.

λώνει την απόστασή του από το γήινο. Το να μπορεί να παίρνει κανείς απόσταση από το εδώ και τώρα, να μπορεί να σκέφτεται υπερϊστορικά, είναι η προϋπόθεση για την "αγάπη προς τον μακρινότερο". Αυτή η αγάπη, η ευγενέστερη από την "αγάπη προς τον πλησίον", είναι η αγάπη του φίλου, «μέσα στον οποίο ο κόσμος στέκεται ήδη έτοιμος [...] ως το γίνεσθαι των σκοπών διαμέσου του τυχαίου» (Z: Για την αγάπη προς τον πλησίον). Η υπερϊστορική ματιά είναι αυτή που ανοίγει τον δρόμο προς τον υπεράνθρωπο και βρίσκει την πλήρη εφαρμογή της στο φαινόμενο της αιώνιας επιστροφής. Για να κατανοήσουμε λοιπόν τη σημασία της υπερϊστορικής ματιάς, πρέπει πρώτα να καταλάβουμε πως αυτή σχετίζεται με την αιώνια επιστροφή όπως τη δίδαξε αυτός που ξέρει πώς να χορεύει.

7.2. Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ: ΙΔΙΟΥΤΥΠΙΑ Ή ΙΔΙΟΤΡΟΠΙΑ;

Όπως έχουμε δει, ο κόσμος έχει συλληφθεί από τον Nietzsche ως ένας κόσμος του γίνεσθαι, ροής και εναλλαγών. Η διαπίστωση της ρέουσας πραγματικότητας έγινε για κάποιους αιτία απαξίωσης της ενθάδε ύπαρξης κάνοντάς τους να στραφούν προς το «Είναι». Για τον Nietzsche όμως, ο κόσμος δεν μπορεί (και δεν πρέπει) παρά να είναι ένας κόσμος του γίνεσθαι. Μάλιστα, σε αυτή τη διαπίστωση βρίσκει το έρεισμα για να αποδώσει αξία στα «πάντα».¹⁸⁸

Ο Nietzsche, απορρίπτει έμμεσα τις αρνητικές πτυχές του «Είναι» (χωρίς ωστόσο να αρνηθεί την ύπαρξή του), ως ατόπημα της θέλησης για αδράνεια και προχωρώντας σύμφωνα με τις προσταγές της θέλησης για δύναμη, θα επιβάλλει το χαρακτήρα του Είναι (ως εντύπωση Ενότητας) στο γίνεσθαι.¹⁸⁹ Έτσι αναδύεται ένα άλλο ποιόν του κόσμου (άλλο από αυτό της γνωστής ακολουθίας του γραμμικού γίνεσθαι και του στατικού Είναι), ως συμφιλίωση δυο αντιθετικών-αντίρροπων δυνάμεων, του γίνεσθαι με το Είναι,¹⁹⁰ με τη μορφή της αιώνιας επιστροφής.¹⁹¹

¹⁸⁸ Βλ. *ΘΓΔ*, §1065.

¹⁸⁹ Βλ. *ΘΓΔ*, §617.

¹⁹⁰ Όπως γράφει στη *ΘΓΔ*, εδώ συμφιλιώνονται «οι δυο πιο ακραίοι τρόποι σκέψης – ο μηχανιστικός και ο πλατωνικός» (*ΘΓΔ*, §1061): υποφώσκει ωστόσο η πρόθεση συμφιλίωσης περατού-απείρου, δυνατότητας-αναγκαιότητας, κ.λπ. Ο Kierkegaard είχε διαγνώσει επίσης στη διάσταση μεταξύ των παραπάνω αντιθέσεων τα αίτια που οδηγούν τον άνθρωπο στην απελπισία ή όπως λέει το Εγώ να μη γίνεται ο εαυτός του (βλ. Kierkegaard 1999, 51). Η διαλεκτική του Kierkegaard μπορεί να ιδωθεί ως μια άλλη εκδοχή της ένωσης Είναι-γίνεσθαι.

¹⁹¹ Η αιώνια επιστροφή έχει τύχει διαφόρων ερμηνειών όμως θα αναφερθώ σε αυτές μόνο επιγραμματικά, όπως τις παραθέτει ο Θεοδώρου: «Η αιώνια επιστροφή είναι η θεμελιωδέστερη ιδέα της νιτσεικής σκέψης, και από την οπτική της πρέπει να ερμηνεύσουμε οποιαδήποτε άλλη ιδέα της (Heidegger, Fink, Montinari).

Στόχος του στρατηγικού αυτού παντρέματος ήταν να ικανοποιήσει τον ιδιότροπο εξαναγκαστικό χαρακτήρα της θέλησης για δύναμη, ενισχύοντας την κατάφαση προς τον κόσμο.¹⁹² Το ναι σε όλα, όμως, όπως προκύπτει από την αιώνια επιστροφή, δεν σημαίνει πως τα πάντα είναι καλά και άγια, αλλά πως τα πάντα πρέπει να είναι επιτρεπτά και μάλιστα επιθυμητά: το Ναι, απελευθερώνει τις ανενεργές δυνατότητες του κόσμου.

Παρότι επικρατεί η (αληθής) άποψη πως η πρώτη (ρητή) αναφορά του Nietzsche σε αυτή την στωικίζουσα ιδέα της αιώνιας επιστροφής γίνεται στην *ΧΕ*, (που σημαίνει όχι πριν το 1882), μπορούμε να εντοπίσουμε ίχνη της πίσω στο 1874, στην εργασία του Nietzsche για το ζήτημα της Ιστορίας. Εκείνη την περίοδο όπως είδαμε, κύριο ζητούμενο για τον Nietzsche, είναι η ελάφρυνση του κόσμου από το ιστορικιστικό πνεύμα που τον βάραινε. Όπως διέγινωσε, το ιστορικοφιλέσ πνεύμα εγκλώβιζε τον άνθρωπο σε μια στείρα επί-γνωση της πραγματικότητας ανακόπτοντας την ελεύθερη αξιοθεσία. Οι ιδέες αυτές ανέκυψαν από τις παρατηρήσεις του Nietzsche επάνω στην κοσμική διαδικασία. Θα προσπαθήσω, λοιπόν, να δείξω, πως η αιώνια επιστροφή είναι πιθανό να συστάθηκε ως αντίπαλο δέος του ιστορικιστικού πνεύματος και ιδιαίτερα της ιδέας περί "κοσμικής διαδικασίας" του Hartmann, προκειμένου να στρωθεί το έδαφος για μια νέα αξιοθεσία.

Η πιθανότητα να ισχύει αυτό είναι αρκετά μεγάλη, καθώς, όπως θα δούμε, η αιώνια επιστροφή και οι μέχρι τότε απόψεις περί ιστορίας βρίσκονται σε αντιδιαμετρικές θέσεις μεταξύ τους. Αν λοιπόν η εικασία αυτή ευσταθεί, θα πρέπει στο τέλος να έχουμε δείξει τουλάχιστον πως η αιώνια επιστροφή αντιπροσωπεύει το ακριβώς αντίθετο της κοσμικής διαδικασίας – άλλωστε, «[τ]ις ακραίες τοποθετήσεις δεν τις διαδέχονται πιο μετριοπαθείς, αλλά ακραίες του αντιθέτου είδους» (*ΘΓΔ*, §55). Αφού αναζητάμε το αντίθε-

[...] Η αιώνια επιστροφή είναι μια ατελέσφορη δοκιμή του Nietzsche, μια υπερβολική συνθήκη για τη νέα πρακτική ζωή του ανθρώπου, την οποία ο Nietzsche εγκαταλείπει το 1887 στο γνωστό ως χειρόγραφο Lenzer Heide (Nabais). [...] Η αιώνια επιστροφή είναι η "μυστική" παιδαγωγική ιδέα του Nietzsche, την οποία διδάσκει στον *Zarathustra*, αλλά μόνο και μόνο για να οδηγήσει την ανθρωπότητα πέρα από αυτήν, δηλαδή πέρα από τον μηδενισμό που θα βιωθεί μέχρι εσχάτων μέσα στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής του (γνωστού) ιδίου μέσα στο οποίο πάντα ζήσαμε ήδη» (βλ. Θεοδώρου 2015, «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Συνδέεται τελικά η αιώνια επιστροφή με τις άλλες τέσσερις θεματικές;»).

¹⁹² Η ιδέα του κόσμου ως γίνεσθαι, συν την καταφατικότητα προς αυτόν, ανήκει κατά το ήμισυ στον Hartmann (βλ. *IkZ*, 91). Για τον Nietzsche, ο Hartmann κατάλαβε σωστά πως οι άνθρωποι είναι αυτοί που διαμορφώνουν την ιστορία (βλ. *IkZ*, 97). Όμως ο Nietzsche αντιτίθεται στον ισχυρισμό πως αυτό επιτυγχάνεται μόνο με έναν «φρόνιμο εγωισμό» και μέσω της ιστορικής παιδείας και προκρίνει την ανιστορική δράση του ανθρώπου (βλ. *IkZ*, 99).

το της κοσμικής διαδικασίας, θα πρέπει όταν μιλάμε για την αιώνια επιστροφή, να έχουμε να κάνουμε με ένα γίνεσθαι χωρίς αιτία και χωρίς σκοπό. Άρα μιλάμε για μια ζωή χωρίς ηθικές εντολές και υποχρεώσεις, πράγμα που όπως θα δούμε ισχύει σε μεγάλο βαθμό από τις περιγραφές του Nietzsche.¹⁹³

Όπως έχουμε ήδη πει, για τον Nietzsche ο κόσμος ως γίνεσθαι δεν μπορεί να αφορά ένα πλήθος αιτιατών τα οποία συνδεδεμένα μέσα σε μια αλληλουχία υποδιεργασιών δημιουργούν κάποια διαδικασία αποβλέπουσα προς ένα τελικό σκοπό. «[Τ]ο γίνεσθαι [έχει τεθεί πλέον], [...] όχι [ως] υποκείμενο, αλλά [ως] μια πράξη, ένα θέτειν, δημιουργικό [...]. Αντί για "αιτία και αποτέλεσμα" [δίνεται] ο αμοιβαίος αγώνας αυτών τα οποία γίνονται.» (ΘΓΔ, §617). Ο κόσμος παρομοιάζεται με μια σταθερά διατηρούμενη ενέργεια ως προς το μέγεθός της, δίχως απαρχή και τέλος, έχοντας τα υποσύνολα της δύναμης¹⁹⁴ του ελεύθερα διακινούμενα εντός του, αναδιαμορφώνοντάς τον ποιοτικά.¹⁹⁵ «[Κ]αθετί είναι αιώνιο» (ΘΓΔ, §1065), και «[η] "αλλαγή" ανήκει στην ουσία [του πράγματος]»

¹⁹³ Προτού περάσω σε αυτή την ανάλυση θέλω να κάνω σαφές πως η αναφορά μου στην αιώνια επιστροφή δεν έχει ως στόχο να δώσει μία (ακόμη) οριστική ερμηνεία, αλλά (απλώς) να αναδείξει τις (πιθανές) προθέσεις αυτής της διδασκαλίας. Επίσης πιστεύω πως μπορεί να βοηθήσει στο να αποσαφηνιστούν κάποια ερωτήματα που άφησε πίσω της η μυστηριακή αιώνια επιστροφή, όπως η εμμονή στην κυκλικότητα, η απουσία σκοπού, η σχέση της αιώνιας επιστροφής με το μηδενισμό, τις αξίες κ.λπ.

¹⁹⁴ Δηλαδή τα όντα ως θέληση για δύναμη.

¹⁹⁵ Όπως θα πει ο Nietzsche, «ο κόσμος υπάρχει· δεν είναι κάτι που γίνεται, δεν είναι κάτι που παρέρχεται· και αμέσως διορθώνεται: «ή μάλλον: γίνεται, παρέρχεται, αλλά δεν άρχισε ποτέ να γίνεται και δεν έπαψε ποτέ να παρέρχεται – [ο κόσμος] διατηρεί τον εαυτό του και στα δύο» (ΘΓΔ, §1066). Η θεώρηση αυτή στοχεύει στο να αναδείξει τη φαινομενική διαδοχικότητα του γίνεσθαι, όχι ως εξαρτημένης πραγματικά από την αρχή της αιτιότητας, αλλά από την «αρχή» της συνθετικότητας. Όπως εξηγεί και ο ίδιος, «[έ]να "πράγμα" είναι το άθροισμα των αποτελεσμάτων του που έχουν ενωθεί συνθετικά από μια έννοια, μια εικόνα [...] δεν υπάρχουν ούτε αιτίες ούτε αποτελέσματα» (ΘΓΔ, §551). «[Τ]ον κόσμο ως δύναμη δεν πρέπει να τον σκεφτόμαστε ως απεριόριστο» (ΘΓΔ, §1062). Το «μέτρο της δύναμης (ως μέγεθος) [...] [είναι] σταθερό, αλλά η ουσία της ρευστή» (ΘΓΔ, §1064)· το ατελείωτο είναι λέει, μια έννοια ασυμβίβαστη με την έννοια της δύναμης. Και συνεχίζει: «[Α]υτός εδώ ο κόσμος: ένα τέρας δύναμης, δίχως απαρχή, δίχως τέλος· [...] μια θάλασσα δυνάμεων που κυλούν και χιμούν μαζί, αλλάζοντας αιωνίως, γυρίζοντας πίσω αιωνίως, με τρομερά χρόνια επιστροφής, με μια άμπωτη και πλημμυρίδα των μορφών της: [...] αυτός, ο διονυσιακός μου κόσμος του αιωνίως αυτοδημιουργούμενου, του αιωνίως αυτοκαταστρεφόμενου, αυτός ο μυστηριώδης κόσμος της διπλής ηδυπάθειας, αυτό το "πέρα από το καλό και το κακό" μου, δίχως σκοπό, [...] δίχως θέληση [...] –ο κόσμος αυτός είναι η θέληση για δύναμη– και τίποτα άλλο! Κι εσείς οι ίδιοι είστε αυτή η θέληση για δύναμη- και τίποτα άλλο!» (ΘΓΔ, §1067) «[Ο] νόμος της διατήρησης της ενέργειας απαιτεί την αιώνια επιστροφή» (ΘΓΔ, §1063).

(ΘΓΔ, §1064).¹⁹⁶ Το γίγνεσθαι απελευθερωμένο από αιτιοκρατικές αναγκαιότητες, και τελεολογικές προσδοκίες¹⁹⁷ κλείνεται στον εαυτό του. Γίνεται (ξανά) ένα κλειστό σύστημα και λόγω αυτού, (ο κόσμος) είναι "ανίκανος" για το «αιώνια καινούργιο». Λέει στη ΘΓΔ:

[H] αντίληψη [...] ότι ο κόσμος εκ προθέσεως αποφεύγει έναν σκοπό, και ξέρει μάλιστα τεχνάσματα για να μην μπαίνει σε μια κυκλική πορεία, πρέπει να παρατηρείται σε όλους εκείνους που θα ήθελαν να επιβάλλουν με το ζόρι στον κόσμο την ικανότητα για αιώνια καινούργιο, δηλαδή να επιβάλλουν σε μια περατωμένη, καθορισμένη, αμετάβλητη δύναμη σταθερού μεγέθους, όπως είναι ο κόσμος, τη θαυμαστή ικανότητα για ατελείωτη εκ νέου διαμόρφωση των μορφών και καταστάσεών της. [...] [Όμως] [τ]ον κόσμο, ως δύναμη, δεν πρέπει να τον σκεφτόμαστε ως απεριοριστο, διότι δεν μπορούμε να τον σκεφτούμε έτσι: απαγορεύουμε στον εαυτό μας την έννοια μιας ατελείωτης δύναμης ως ασυμβίβαστη με την έννοια «δύναμη». Άρα, από τον κόσμο λείπει και η ικανότητα για αιώνια καινούργιο (ΘΓΔ, §1063).¹⁹⁸

¹⁹⁶ Με αυτή την εξήγηση ίσως δίνεται η εντύπωση πως υπονομεύεται η έννοια της «δημιουργίας» (που όπως ήδη αναφέραμε, παίρνει κεντρικό ρόλο στη νέα κοσμοθεώρηση του Nietzsche ως η άλλη όψη του αξιοθετείν) (βλ. ΘΓΔ, §1062, 1066). Πράγματι, το πρόβλημα της δημιουργίας του κόσμου, φαίνεται να απασχολεί τον Nietzsche στη ΘΓΔ, όταν στον αφορισμό §1066, γράφει: «η έννοια "δημιουργώ" είναι σήμερα εντελώς μη ορίσιμη, [...] απλώς μια λέξη [...] [καταγόμενη] από τις εποχές της δεισιδαιμονίας». Η έννοια της δημιουργίας, από συνώνυμο της γένεσης, κατανοείται ως αναδιαμόρφωση, ως παιχνίδι, και παίρνει θέση μέσα στο χρόνο. Έτσι θα πει: «Η τελευταία προσπάθεια να συλληφθεί ένας κόσμος που είχε μια απαρχή έγινε πρόσφατα πολλές φορές με τη βοήθεια λογικών μεθόδων [...]. Τελευταία προσπάθησαν [...] να βρουν μια αντίφαση στην έννοια "χρονική περατότητα του κόσμου στο παρελθόν" (regressus in infinitum): και μάλιστα τη βρήκαν [...]. Τίποτε δεν μπορεί να με εμποδίσει να υπολογίσω από την ίδια στιγμή προς τα εμπρός, στο άπειρο» (ΘΓΔ, §1066).

¹⁹⁷ Όπως λέει και ο ίδιος «ο καταναγκασμός στα πράγματα σίγουρα δεν μπορεί να αποδειχτεί: ο κανόνας αποδεικνύει μόνον ότι ένα και το αυτό συμβάν δεν είναι ένα άλλο συμβάν. Μόνο επειδή [...] πραγματοποιείται ένα αποτέλεσμα» (ΘΓΔ, §552).

¹⁹⁸ Αφού η αιώνια επιστροφή αφαιρεί από τον κόσμο την έννοια της απαρχής ή της δημιουργίας –το «αιώνια καινούργιο» (βλ. ΘΓΔ, §1062)– κάποιου πράγματος, πώς θα έπρεπε άραγε να ερμηνεύσουμε την εκτίμηση που δείχνει για τους δημιουργούς; Τι αντιπροσωπεύει ο δημιουργός για τον Nietzsche; Θα πρέπει ίσως να δούμε ως δημιουργία, τη διόλου τυχαία πράξη (των μεγάλων) που προκαλεί εσκεμμένα τη συγκέντρωση ορισμένης ποσότητας δύναμης, σε ορισμένα σημεία («κέντρα δύναμης») του κόσμου, δίνοντας μια ορισμένη μορφή, αλλάζοντας την ποιότητά του.

Αυτή η τελευταία εντύπωση κυκλικότητας του γίνεσθαι, κρύβοντας πίσω της τη μεταφορά της λέξης «δημιουργώ» από το γεννώ στο γίνομαι, εγκαταλείπει οριστικά την ιδέα «μιας» δημιουργίας *άπαξ*, και προσλαμβάνει το νόημα ενός αιώνιου *αναδιαμορφώνειν*.¹⁹⁹ Ο κόσμος δύναται να μεταμορφώνεται, αλλά όχι και να μετουσιώνεται. Η διαστροφή της έννοιας της δημιουργίας επιτρέπει στον άνθρωπο να ανοιχτεί στο «παιχνίδι της ζωής».²⁰⁰

Αυτή η σύλληψη του κόσμου είναι (όπως προβλέψαμε) διαμετρικά αντίθετη από εκείνη την παλαιότερη αντίληψη (της κοσμικής διαδικασίας) που ήθελε τον κόσμο να είναι αποτέλεσμα μιας πρώτης αιτίας, και να κατευθύνεται προς ένα τελικό σκοπό.²⁰¹ Ο Nietzsche διαβλέπει σε αυτήν μια προσβλέπουσα «σε μια συνετά προσανατολισμένη προς το μέλλον, πρακτική και βολική τακτοποίηση του [ανθρώπου], εδώ πάνω στη

¹⁹⁹ Όπως είπαμε η αιώνια επιστροφή αποκλείει το αιώνια καινούργιο άρα και την πρωτοτυπία, Έτσι κριτήριο της δημιουργικής ζωής γίνεται η *αυθεντικότητα* και όχι η πρωτοτυπία.

²⁰⁰ Βλ. Heidegger 2010, 333. Οντως θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως ο Nietzsche αναζήτησε καταφύγιο στο παιχνίδι, και μέσα εκεί προσπάθησε να λυτρώσει τη φιλοσοφία του από κάθε μεταφυσικό ίχνος (βλ. σχετικά Λαμπρέλλης 1990, 21-22). Όπως αναφέρει ο Χουϊτσίγκα (Huizinga), «[τ]ο παιχνίδι βρίσκεται έξω από την αντίθεση φρόνησης και μωρίας και εξίσου έξω από τις αντιθέσεις αλήθειας και ψεύδους, καλού και κακού. Μολονότι αποτελεί μια μη υλική δραστηριότητα, δεν έχει καμία ηθική λειτουργία. Οι αξιολογήσεις της κακίας και της αρετής δεν βρίσκουν εδώ εφαρμογή» (Huizinga 2010, 19). Η κοσμογονία του Nietzsche μέσα από το παιχνίδι, αξιώνεται μονάχα στο παρόν· το παρόν ως η ύψιστη κοσμογονική συνθήκη είναι η αιώνια επανερχόμενη στιγμή όπου ο κόσμος, πεπερασμένος ως ύλη και χρονικά άπειρος, μεταπλάθεται διαρκώς. Συνεπώς, η δυνατότητα ενός κόσμου ως παίγνιο είναι το αντίθετο της κοσμικής διαδικασίας.

²⁰¹ «[Ο]πως θα ήταν ασυμβίβαστο με την έννοια της εξέλιξης να αποδώσουμε στην κοσμική διαδικασία άπειρη διάρκεια κατά το παρελθόν, γιατί τότε η οποιαδήποτε δυνατή εξέλιξη θα είχε κατ' ανάγκη ήδη συντελεστεί, πράγμα, ωστόσο, που δεν έχει συμβεί [...] εξίσου αδύνατο είναι να δεχθούμε μια άπειρη διάρκεια της διαδικασίας στο μέλλον: και τα δυο θα αναιρούσαν την έννοια της εξέλιξης προς κάποιον σκοπό [...] και θα εξομοίωναν την κοσμική διαδικασία με τον πίθο των Δαναΐδων» (βλ. *IkZ*, 93). Ο Nietzsche, από το *IkZ* ακόμη, κρατάει κάθετη στάση σχετικά με το ότι ο κόσμος δεν μπορεί να διέπεται από ένα σκοπό. Λέει: «[Α]ν ο κόσμος είχε ένα σκοπό, θα έπρεπε να είχε επιτευχθεί. Αν υπήρχε γι' αυτόν μια απρομελήτη τελική κατάσταση, θα έπρεπε επίσης να είχε επιτευχθεί. Αν ήταν ικανός καθ' οιονδήποτε τρόπο για ένα σταμάτημα και ακινητοποίηση, για "Είναι", αν σε όλη την πορεία του γίνεσθαι του διέθετε έστω και για μια στιγμή αυτή την ικανότητα για "Είναι", τότε κάθε γίνεσθαι θα είχε πάρει προ καιρού τέλος, μαζί με κάθε σκέπτεσθαι, με κάθε "πνεύμα". Το γεγονός του "πνεύματος" ως μορφής του γίνεσθαι αποδεικνύει ότι ο κόσμος δεν έχει σκοπό, τελική κατάσταση, και είναι ανίκανος για Είναι» (*ΘΓΔ*, §1062).

Γη».²⁰² Αντίθετος λοιπόν με αυτή την «ολοκληρωτική αφοσίωση της προσωπικότητας στην κοσμική διαδικασία» (βλ. *IkZ*, 99), ο Nietzsche δηλώνει ότι:

[Ο] κόσμος πρέπει να πάει μπροστά, εκείνη η ιδανική κατάσταση δεν μπορεί να είναι ονειροπόλημα [...]. [Ε]ίναι η εποχή όπου θα αποφεύγονται συνετά οι κάθε λογής κατασκευές σχετικά με την κοσμική διαδικασία ή και την ιστορία της ανθρωπότητας, μια εποχή όπου το αντικείμενο της θεώρησης δεν θα είναι πια οι μάζες, αλλά, και πάλι τα άτομα, τα οποία σχηματίζουν ένα είδος γέφυρας πάνω από το ορμητικό ρεύμα του γίγνεσθαι. Τα άτομα αυτά δεν συνεχίζουν καμία διαδικασία, αλλά ζουν σε μια *άχρονη συγχρονικότητα*, χάρη στην Ιστορία, που επιτρέπει μια τέτοια σύμπραξη, ζουν σαν μια Πολιτεία των Μεγαλοφυών [...]. Έργο της Ιστορίας είναι να διαμεσολαβεί ανάμεσά τους και έτσι να τους δίνει ολοένα την ευκαιρία και να τους παρέχει τις δυνάμεις για τη δημιουργία του Μεγάλου. [...] [Ο] σκοπός της ανθρωπότητας δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται στο τέλος αλλά μόνον στα ανώτερα δείγματά της (*IkZ*, 92-93).

Την κριτική του Nietzsche επάνω στην ανούσια προσπάθεια να δίνεται «[ν]όημα και λύση παντός εν γένει αινίγματος του γίγνεσθαι αποτυπωμένα επάνω στον σύγχρονο άνθρωπο» (*IkZ*, 88), συμπληρώνει η οριστική παραίτηση από την προσπάθεια επίτευξης ενός σκοπού. Όπως λέει ο Nietzsche, στην πραγματικότητα δεν υπάρχει σκοπός καθαυτός. Πρέπει να συνειδητοποιήσουμε πως διαχειριζόμαστε μόνο μια φαινομενική σκοπιμότητα, η οποία είναι «μόνο μια έκφραση για μια τάξη σφαιρών δύναμης και του αμοιβαίου παιχνιδιού τους. [...] [Η] φαινομενική "σκοπιμότητα" ("αυτή η σκοπιμότητα που ατέρμονα ξεπερνάει κάθε ανθρώπινη τέχνη") είναι απλώς η συνέπεια της θέλησης για δύναμη που είναι έκδηλη σε όλα τα συμβάντα»²⁰³ (*ΘΓΔ*, §552).

Η αποτυχημένη θέση ή η μη-εκπλήρωση ενός σκοπού,²⁰⁴ οδηγεί στο μηδενισμό.²⁰⁵ Η συνειδητοποίηση όμως και η αποδοχή της μη ύπαρξης σκοπού, μπορεί να οδηγήσει σε

²⁰² Βλ. Hartmann 1869, 618 όπως παρατίθεται από τον Nietzsche στο *IkZ*, 97.

²⁰³ «[Τ]ο να γίνεσαι ισχυρότερος συνεπάγεται μια διαδικασία τακτοποίησης που μοιάζει με πρόχειρη σκοπιμότητα. [...] οι φαινομενικοί σκοποί δεν είναι προθεσματικοί αλλά, από τη στιγμή που η κυριαρχία επιβάλλεται σε μια μικρότερη δύναμη και η τελευταία λειτουργεί ως λειτουργία της μεγαλύτερης δύναμης, μια ιεραρχία βαθμού, οργάνωσης, προορίζεται να δώσει την εντύπωση μιας τάξης μέσω και σκοπών» (*ΘΓΔ*, §552).

²⁰⁴ Καθώς «η ζωή θεμελιώνεται πάνω στην προϋπόθεση μιας πίστης σε διαρκή και επανερχόμενα με κανονικότητα πράγματα, [...] ο άνθρωπος προβάλλει την ενόρμησή του για αλήθεια, τον "σκοπό" του υπό μια ορισμένη έννοια, έξω από τον εαυτό του σαν ένα κόσμο που έχει Είναι, σαν μεταφυσικό κόσμο, σαν "πράγμα καθεαυτό", σαν κόσμο που ήδη υπάρχει. Οι ανάγκες του ως δημιουργού επινοούν τον κόσμο πάνω

ένα βαθύτερο μηδενισμό, που είναι βιώσιμος μόνο από ένα ανώτερο είδος ανθρώπων. Οι «δυνατοί», επέλεξαν (ή καλύτερα ο Nietzsche επέλεξε για αυτούς) να ζήσουν σε εκείνη την «άχρονη συγχρονικότητα» (που κατά τη γνώμη μου είναι μια πρώιμη δοκιμή της αιώνιας επιστροφής), βρίσκοντας τον «σκοπό» τους στο μηδενισμό. Ο Nietzsche προσφέρει την αιώνια επιστροφή, τόσο ως ερμηνεία του κόσμου, όσο και ως δοκιμασία για να δοκιμαστούν και να αναδειχτούν εκείνοι που είναι αρκετά ισχυροί. Η αιώνια επιστροφή ως «η μεγάλη σκέψη εκτροπής» (ΘΓΔ, §1053) του υπεράνθρωπου, φέρνει τον άνθρωπο αντιμέτωπο με την «πιο ακραία μορφή μηδενισμού» (ΘΓΔ, §55).

Ο ανώτερος άνθρωπος, όπως προετοιμάζεται από τον Nietzsche, δεν θα μπορούσε να αναλωθεί σε άλλους σκοπούς πέραν αυτών που έχει θέσει ο ίδιος· το αντίθετο θα ήταν για αυτόν σαν να «[αποδέχεται] κάποιον που είναι υπεύθυνος για το ότι είμαστε έτσι και έτσι κτλ. (Θεός, φύση), και [να αποδίδει] σ' αυτόν την πρόθεση ότι πρέπει να υπάρχουμε και να είμαστε ευτυχισμένοι ή άθλιοι, [διαστρέφοντας] μέσα μας την αθωότητα του γίγνεσθαι»²⁰⁶ [σαν να] έχουμε κάποιον που θέλει να πετύχει κάτι μέσω ημών και μαζί με εμάς» (ΘΓΔ, §552). Η άρνηση κάποιου creator spiritus, η απώλεια σκοπού και νοήματος από τον κόσμο²⁰⁷ – όλα επιθυμούν να θέσουν ένα τέλος στην ιδέα της κοσμικής διαδικασίας.

Η κοσμική διαδικασία, αντικαθίσταται από το αιώνιο βίωμα του ομοίου. Η πρόκληση και μόνο της επαναβιωμένης στιγμής, ίσως προκαλέσει τον τρόπο· είναι, όμως, η δοκιμασία για το ποιος μπορεί να κατέχει την υπεριστορική ματιά· ποιος μπορεί να σταθεί στη «γέφυρα πάνω από το γίγνεσθαι».

στον οποίο δουλεύει, τον προεξοφλούν· αυτή η προεξόφληση (αυτή η "πίστη στην αλήθεια") είναι το στήριγμά του» (ΘΓΔ, §552).

²⁰⁵ Βλ. ΘΓΔ, §2.

²⁰⁶ Γράφει ο Pearson σχετικά: «[H] σημασία της ιδέας της αιώνιας επιστροφής για τον Nietzsche δεν είναι τόσο ότι διδάσκει πως όλα επιστρέφουν κυριολεκτικά, [...] αλλά περισσότερο πως μέσα από τη σκέψη της πιθανότητας της αιώνιας επιστροφής όλων των στιγμών της ζωής κάποιου, [...] οδηγείται κανείς στο να εκτιμήσει την φύση του χρόνου καθαυτού και την αθωότητα του γίγνεσθαι κάποιου» (Pearson 1991, 8). «[M]ονάχα η αθωότητα του γίγνεσθαι μας δίνει το μεγαλύτερο θάρρος και τη μεγαλύτερη ελευθερία» (ΘΓΔ, §787). «[H] αθωότητα του γίγνεσθαι, [...] σημαίνει πως η ανθρώπινη δημιουργικότητα είναι ειλικρινά πέρα από το καλό και το κακό» (Pearson 1991, 10).

²⁰⁷ Βλ. ΘΓΔ, §1066.

[A]ν κανείς ρωτήσει τους γνωστούς του κατά πόσο θα 'θελαν να ξαναζήσουν τα τελευταία δέκα ή είκοσι χρόνια, εύκολα θα αντιληφθεί ποιος από αυτούς είναι φτιαγμένος για εκείνη την υπερϊστορική σκοπιά (*IkZ*, 23).

Ο ανώτερος άνθρωπος είναι σε θέση, όπως δίδαξε ο Ζαρατούστρα, να αποδέχεται με χαρά την επιστροφή κάθε στιγμής, ακόμη και εκείνων του πόνου. Οι αδύναμοι όμως και οι μη προνομιούχοι, κατάφερναν μέχρι τώρα να προστατευτούν από το βάρος του μηδενιστικού πόνου, επανανοηματοδοτώντας τον κόσμο μέσα από την Ηθική τους· τι να περιμένουμε για αυτούς μετά τη διδασχία της αιώνιας επιστροφής;²⁰⁸

Ο χειρότερος εχθρός της ανέμελης χαράς του υπεράνθρωπου, «η τελευταία [τ]ου αμαρτία, που φυλάγεται [...] μέχρι σήμερα· [είναι η] συμπόνια!» (*Z*: Η κραυγή της απελπισίας). Ο οίκτος του για τους πάσχοντες είναι ο μεγαλύτερος κίνδυνος για τον ίδιο και το φωτεινό πεπρωμένο του. Ο οίκτος –ο οίκτος του για τους ανθρώπους– ήταν αυτός που σκότωσε τον θεό.²⁰⁹ και είναι αυτός που έκανε όχι μόνο τον νάνο,²¹⁰ αλλά και την πύλη, την αράχνη –ό,τι είχε δημιουργήσει ο Nietzsche– να εξαφανιστούν.²¹¹ Ποιος είναι όμως ο

²⁰⁸ Προς το τέλος του βιβλίου του Ζαρατούστρα, ακούγεται η απελπισμένη κραυγή του ανώτερου ανθρώπου. Στην αναζήτησή του για αυτόν συναντά όλους αυτούς που μεταμορφώθηκαν από τη διδασκαλία του Ζαρατούστρα. Ανυψώθηκαν αλλά αποδείχτηκαν ακόμη πολύ αδύναμοι για το βάρος της διδασκαλίας του. Οι βασιλιάδες έγιναν Ευγενείς, ο άνθρωπος με τις βδέλλες προσπάθησε να σταθεί ανιστορικά, ο μάγος παθιάστηκε με τον πόνο του πέρα από αυτό που μπορούσε να αντέξει, ο παπάς άφησε την πίστη του, ο ειδικότερος περιφρόνησε τον εαυτό του, αρνήθηκε τον οίκτο του θεού, σκότωσε τον θεό, ο ίσκιος του, ο πιο πιστός σε όλη τη διδασκαλία του, κουράστηκε τελικά να ψάχνει, να είναι το αιώνιο το σπίτι του κ.τ.λ. Παράδεχεται πως είναι ανώτεροι, αλλά δεν είναι αυτοί που περίμενε. Έχουν ακόμη πολλά μέσα τους από τον παλιό άνθρωπο. Ο Ζαρατούστρα αναζητά, τα «γελαστά λιοντάρια» τον ύψιστο, τον υπεράνθρωπο (βλ. *Z*: Ο χαιρετισμός).

²⁰⁹ «[A]χ, πού στον κόσμο έγιναν μεγαλύτερες τρέλες απ' ό,τι στους συμπονετικούς; Και τι στον κόσμο προκάλεσε περισσότερο πόνο από τις τρέλες των συμπονετικών; Αλίμονο σ' όσους αγαπούν και δεν έχουν ακόμη ένα ύψος, που να βρίσκεται πάνω από τη συμπόνια τους! [...] [A]κουσα να λένε τούτη την κουβέντα: "ο θεός είναι νεκρός· ο θεός πέθανε από τη συμπόνια του για τους ανθρώπους" [...]. [N]α φυλάγεστε από τη συμπόνια [...], κάθε μεγάλη αγάπη βρίσκεται πάνω απ' όλον τον οίκτο που μπορεί να έχει [...]. Όλοι οι δημιουργοί [...] είναι σκληροί» (*Z*: Για τους συμπονετικούς).

²¹⁰ Βλ. *Z*: Για το όραμα και το αίνιγμα, §2. Ο νάνος εδώ δεν είναι κάποιος τυχαίος. Είναι δασκαλεμένος, γνωρίζει την αιώνια επιστροφή.

²¹¹ Ο Heidegger πιστεύει ότι ο νάνος εξαφανίζεται επειδή αυτός «δεν ανήκει πλέον μέσα στην επικράτεια του ερωτήματος, αφού δεν μπορεί να αντέξει το άκουσμά του» (Heidegger 2010, 298) [παράθεση από Θεοδώρου, βλ. υπσ. 472]. Πιστεύω πως είναι ο οίκτος που τον εξαφανίζει, και μάλιστα όχι τον οποιοδήποτε νάνο, αλλά όπως είπαμε και στο προηγούμενο σχόλιο, τον νάνο που κατάφερε με την εκπαίδευσή του να

χειρότερος εχθρός του οίκτου; Είναι το θάρρος. Όταν βρήκε το θάρρος,²¹² όταν ο βοσκός βρήκε το θάρρος και δάγκωσε το φίδι που φώλιαζε στο λαιμό του, μεταμορφώθηκε και κέρδισε το ουράνιο γέλιο.²¹³

Υπάρχει, όμως, και ένας άλλος μεγάλος κίνδυνος: η αηδία για τον άνθρωπο, τον αιώνια επιστρέφοντα μικρό άνθρωπο,²¹⁴ που επιστρέφει κάθε τόσο, προσπαθώντας να κάνει τον άνθρωπο να απελπιστεί.²¹⁵ αυτός ο μικρός άνθρωπος ξεπερνιέται επίσης με το θάρρος και με το γέλιο. (Δεν αρκεί να μη δείχνεις. Πρέπει να αποβάλλεις από πάνω σου κάθε αίσθημα αηδίας: να αναλαμβάνεις με χαρά το καθήκον σου.²¹⁶) Η αιδώς για τον οίκο του άλλου, το θάρρος και το γέλιο είναι τα πιο ισχυρά όπλα του υπεράνθρωπου.²¹⁷

μάθει να υπομένει την αιώνια επιστροφή. Ο Ζαρατούστρα νιώθοντας οίκτο, θέτει σε κίνδυνο όλη την προηγούμενη δουλειά του. Ο Ζαρατούστρα ως ανώτερος άνθρωπος, έχει καθήκον να μη νιώσει οίκτο, για τίποτα και για κανέναν-ποτέ.

²¹² «[Τ]ο θάρρος είναι ο καλύτερος φονιάς: το θάρρος σκοτώνει ακόμη και τη συμπόνια. Η συμπόνια όμως είναι η πιο βαθιά άβυσσος: όσο πιο βαθιά βλέπει ο άνθρωπος μέσα στη ζωή τόσο πιο βαθιά βλέπει και μέσα στον πόνο. Το θάρρος όμως είναι ο καλύτερος φονιάς, το θάρρος που επιτίθεται: σκοτώνει ακόμη και το θάνατο, γιατί λέει: "αυτό ήταν η ζωή; Καλά! Άλλη μια φορά!" [...], το θάρρος είναι όντως ο καλύτερος φονιάς – το θάρρος που επιτίθεται: γιατί σε κάθε επίθεση υπάρχει ο ήχος του παιχνιδιού [...]. Σε τέτοιες αποφάνσεις όμως υπάρχει πολύς ήχος του παιχνιδιού. Ο έχων ώτα ακούειν, ακουέτω» (Z: Για το όραμα και το αίνιγμα, §1).

²¹³ Φαίνεται πως ο Nietzsche εγκαταλείπει σιγά σιγά μετά το όραμά του την ιδέα της αιώνιας επιστροφής, αλλά δεν κρίνει δόκιμο να το αποκαλύψει στους άλλους. «[Γ]ια να μη δει κανένας το βάθος μου και την έσχατη θέλησή μου – γι' αυτό επινόησα τη μακρά φωτεινή σιωπή μου» (Z: Στο όρος των ελαιών). Είναι και η αιώνια επιστροφή ένα κατασκεύασμα, μια ερμηνεία, όπως όλα τα άλλα. Ο Ζαρατούστρα ανήκει στους ύψιστους μακριά πλέον από τον «εξαναγκασμό, τον σκοπό και την ενοχή» (βλ. Z: Πριν από την ανατολή του ηλίου). [Παραδόξως, στην πραγματική ζωή, ο Nietzsche κατέρρευσε (πιθανόν) από τον οίκτο του, όταν βρέθηκε μπροστά σε μία σκηνή, όπου ένα άλογο χτυπήθηκε από τον ιδιοκτήτη του].

²¹⁴ «[Ο] μεγάλος κόρος με τον άνθρωπο [...] "αιώνια θα επιστρέφει ο άνθρωπος από τον οποίο κουράστηκες, ο μικρός άνθρωπος"». Όμως πρέπει ν' αντισταθεί. Όπως τον ενθαρρύνουν τα ζώα του «είσαι ο δάσκαλος της αιώνιας επιστροφής – αυτή είναι τώρα η μοίρα σου!» (Z: Ο αναρρωνύων).

²¹⁵ Απελπίζεται: «"αιώνια θα επιστρέφει ο άνθρωπος, από τον οποίο κουράστηκες, ο μικρός άνθρωπος"» (Z: Ο αναρρωνύων). Δεν είναι τυχαίο ότι μετά τον επισκέπτεται ο μάντης της μεγάλης κούρασης. Ο μάντης τον βάζει σε πειρασμό στην συμπόνια. Η απελπισία – ο μάντης –, θα περιμένει «υπομονετικός και βαρύς» (Z: Η κραυγή της απελπισίας).

²¹⁶ Βλ. Z: Ο οικειοθελής ζητιάνος.

²¹⁷ Η ντροπή είναι αντίθετη του οίκτου (βλ. Z: Ο ειδεχθέστερος των ανθρώπων)

Ο Nietzsche επιθυμεί όχι μια ζωή δίχως πόθο, όχι δίχως πόνο, αλλά δίχως οίκτο και αηδία με χαρά και αγάπη, την πληθωρική αγάπη της θέλησης του δημιουργού.²¹⁸ «[Μ]αντεύει [λοιπόν] κανείς: το πρόβλημα είναι εκείνο του νοήματος του πόνου: είτε ενός χριστιανικού νοήματος είτε ενός τραγικού νοήματος. Στην πρώτη περίπτωση, υποτίθεται πως είναι ο δρόμος για μια άγια ύπαρξη· στη δεύτερη, το Είναι λογίζεται ως επαρκώς άγιο, ώστε να δικαιολογεί ακόμη και μια τρομερή ποσότητα πόνου. Ο τραγικός άνθρωπος καταφάσκει ακόμη και προς τον σκληρότερο πόνο: είναι επαρκώς δυνατός, πλούσιος, και ικανός να θεοποιεί για να το κάνει αυτό» (ΘΓΔ, §1052).

Έτσι λοιπόν ο Nietzsche θα υποσχεθεί: «κάποτε [...], σε μια πιο ρωμαλέα εποχή απ' αυτή τη σαθρή και αμφιβάλλουσα για τον εαυτό της σημερινή εποχή, πρέπει να έρθει σε μας ο λυτρωτής άνθρωπος της μεγάλης αγάπης και περιφρόνησης [και όχι του οίκτου], το δημιουργικό πνεύμα, [...] που θα μας λυτρώσει όχι μόνο από το μέχρι τούδε ιδεώδες αλλά και από εκείνο που θα προκύψει αναγκαστικά απ' αυτό, από τη μεγάλη αηδία, από τη θέληση για μηδέν, από τον μηδενισμό, αυτή η κωδωνοκρουσία το μεσημεριού και της μεγάλης απόφασης, αυτός που θα ελευθερώσει ξανά τη θέληση και που θα δώσει ξανά στη Γη τον σκοπό της και στον άνθρωπο την ελπίδα του, αυτός ο αντίχριστος και ο αντιμηδενιστής, αυτός ο νικητής του Θεού και του μηδενός – πρέπει να 'ρθει μια μέρα»²¹⁹ (ΓτΗ, II: §24).

7.3. ΕΝΔΙΑΜΕΣΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τα παραπάνω μπορούμε να ερμηνεύσουμε την αιώνια επιστροφή, καταρχήν ως τη συνοχή της ανιστορικής με την υπεριστορική θέαση του κόσμου.²²⁰ Από την άλλη, ως το «Είναι» απαλλαγμένο από την επιρροή του ιστορικοιστικού πνεύματος, δίνει σε αυτόν που έχει επίγνωση της κυκλικότητας, και έχει συνολική θέαση –υπεριστορική– του

²¹⁸ «[Α]υτό που πρέπει να φοβάται κάνει, αυτό που λειτουργεί πιο μοιραία από οποιοδήποτε άλλο μοιραίο, δεν είναι ο μεγάλος φόβος, αλλά η μεγάλη αηδία απέναντι στον άνθρωπο· παρόμοια, ο μεγάλος οίκτος για τον άνθρωπο. Αν υποθεθεί ότι ενώνονταν αυτά τα δυο μια μέρα, τότε θα ερχόταν άφευκτα κάτι άκρως δυσόιωνα στον κόσμο: η "τελευταία θέληση" του ανθρώπου, η θέλησή του για μηδέν, ο μηδενισμός» (ΓτΗ, III: §14) και «[...] να φυλαχτούμε, [...], από τις δυο πιο φοβερές επιδημίες, [...], - από τη μεγάλη αηδία για τον άνθρωπο! Από το μεγάλο οίκτο για τον άνθρωπο! [...]» (ΓτΗ, III: §14). «[N]α ζεις [...] έχει τη σημασία του να ρίχνεις συνεχώς μακριά σου κάθε τι που θέλει να πεθάνει» (ΘτΣ: Τι είναι να ζεις). (Άλλωστε ένας κόσμος με σκοπό, είναι ένας κόσμος που θέλει να πεθάνει)- «να ζεις [...] σημαίνει να είσαι σκληρός και άσπλαχνος για κάθε τι που γεράζει και αδυνατίζει μέσα σου» (ΘτΣ: Τι είναι να ζεις).

²¹⁹ Βλ. υψ. 15.

²²⁰ Βλ. ΙκΖ, 106-107.

κόσμου, τη δυνατότητα να μπορεί να δημιουργεί το Είναι αντί να προσανατολίζεται σε αυτό που ήδη είναι.

Στην αιώνια επιστροφή επισυμβαίνει η συμφιλίωση του θεωρείν με το πράττειν. Είναι η θεώρηση από μια μη αντικειμενική σκοπιά (συνέπεια του να ζεις χωρίς θεό), και η αποδοχή του βάρους των πράξεων του καθενός, ως ιστορικών ορόσημων. Να ζεις χωρίς θεό πάει να πει, να θέτεις ο ίδιος τις αξίες σου.

Με όποιο τρόπο και αν ερμηνεύσουμε την αιώνια επιστροφή (από απλή εξήγηση για τις εντυπώσεις των επανερχόμενων φαινομένων – εντυπώσεις συνοχής και ενότητας των πραγμάτων,²²¹ μέχρι ουσία του Είναι), παραμένει ένα τυφλό παράθυρο που σχεδίασε ο Nietzsche στο κλειστό σύστημα της "ηθικής" του, θέλοντας να μας παρασύρει σε μια αισιόδοξη μεθερμηνεία του κόσμου. Από την άλλη, όσοι, παίρνοντας για αληθινή την εντύπωση του παραθύρου, και τολμήσουν να εικάσουν πως θεάται ο κόσμος έξω από αυτό, ίσως βρεθούν αντιμέτωποι με τη σκληρή αλήθεια πως οι εικασίες τους είναι μόνο εικασίες, και πως θα πρέπει να συνεχίσουν να παίζουν με απλές ερμηνείες για τον κόσμο.

Η αιώνια επιστροφή, είναι ένα σύστημα, «το οποίο μπορεί να αλλάζει ενδεχομένως ως προς αυτή ή εκείνη τη λεπτομέρεια, ποτέ όμως ως προς τα ουσιαστικά του στοιχεία».²²² Ποια είναι όμως τα πάγια ουσιαστικά στοιχεία της αιώνιας επιστροφής; Είναι οι αξίες της: η απελευθέρωση από το σκοπό, η αντοχή στον πόνο και στην απελπισία, αλλά και η δυνατότητα να γελάς με την τραγωδία του κόσμου (αν και το ζώο που επινόησε το γέλιο είναι εκείνο που πονάει πιο βαθιά). Κάθε σύστημα κατασκευάζεται για να υποστηρίξει ή να καταρρίψει ένα ιδεώδες: «αναρωτηθήκατε [...] ποτέ αρκετά», ρωτάει ο Nietzsche, «πόσο ακριβά πληρώνεται πάνω στη Γη η έγερση κάθε ιδεώδους; Πόση πραγματικότητα πρέπει να συκοφαντηθεί και να παρανοηθεί, πόσα ψέματα να καθαγιαστούν, πόσες συνειδήσεις να διαταραχθούν, πόσος "θεός" να θυσιάζεται κάθε φορά; Για να μπορέσει να εγερθεί ένα ιερό, πρέπει να γκρεμιστεί ένα ιερό» (ΓτΗ, II: §24).

²²¹ «[Τ]ο ότι τα πάντα επιστρέφουν [λέει,] είναι η πλησιέστερη προσέγγιση ενός κόσμου του γίνεσθαι σε έναν κόσμο του Είναι» (ΘΓΔ, §617) [«το είναι νοούμενο ως χρόνος» (βλ. σχετικά Heidegger 1961, 67)] [...]. «[Η] δυνατότητα υπολογισμού [αλλά και παρατήρησης], ενός συμβάντος, δεν έγκειται στο γεγονός ότι ένας κανόνας προσάπτεται σ' αυτό ή ότι υπάρχει υπακοή σε μια αναγκαιότητα ή ότι ένας νόμος της αιτιότητας έχει προβληθεί από μας σε κάθε συμβάν: έγκειται στην επιστροφή "ταυτόσημων περιπτώσεων"» (ΘΓΔ, §551). Είναι μια θεωρία που όπως θα δούμε επιχειρεί να απαλλάξει τον κόσμο από την αιτιότητα, αλλά και τη φαινομενική διάρκεια του είναι (γιατί ίσως έτσι θα έπρεπε να παραδεχτούμε μια αιτία και ένα σκοπό, ίσως ακόμη και ένα δημιουργό).

²²² Βλ. James 2002, 46.

Με την αιώνια επιστροφή προτάσσει μια αντιθεωρία για τον ιστορικισμό, και ως μορφή δοκιμασίας, εξετάζει όχι μόνο τα όρια του χώρου και του χρόνου, αλλά και τι δύναται να κάνει ο άνθρωπος με αυτά. Βγάζοντας τον πράττοντα από τον εξαναγκασμό της αιτιότητας, η αιώνια επιστροφή γίνεται η κύρια συνθήκη της επαναξιολόγησης. Όπως γράφει ο Θεοδώρου, «το βασικό είναι ότι η αιώνια επιστροφή φαίνεται να συνιστά το μορφικό πλαίσιο σύλληψης, αποκατάστασης, και ισχύος των αξιών μέσα στην πορεία της ανθρώπινης ιστορίας».²²³ «Με την αιώνια επιστροφή του ίδιου ο [Nietzsche] εννοεί ένα συμβάν στη σφαίρα των αξιών (στις μορφές που προβάλλει ιστορικά η θέληση για δύναμη), στα ιστορικά νοήματα πρακτικής πραγματικότητας που αυτή διαμορφώνει».²²⁴ «Το νέο σύστημα αξιών στηρίζεται στην πραγματική επίγνωση της θέλησης για δύναμη, ως ουσίας των πάντων, και της αιώνιας επιστροφής (της)».²²⁵

Εκείνος που θα καταφέρει να ζήσει χωρίς σκοπό (χωρίς οίκτο), όχι απλά από αγάπη στο παράλογο, αλλά συλλαμβάνοντας τον κόσμο ως αναγκαία τραγικό, είναι σε θέση να θέσει νέους σκοπούς, αναστρέφοντας έτσι την αξιακή εντροπία. Ως πρότυπο παρέχεται ο Διόνυσος, ο οποίος μπορεί να «ξαναγεννιέται αιωνίως και [...] [να] επιστρέφει από την καταστροφή» (ΘΓΔ, §1052). Η αιώνια επιστροφή, μπορεί έτσι να ιδωθεί ως ένας τρόπος ζωής, ως επιλογή, ως απόφαση: ο άνθρωπος που την υιοθετεί γίνεται κοινωνός της διονυσιακής διδασκαλίας: γίνεται ο ίδιος μιμητής του Διονύσου. Σε αυτή την κατάσταση ο πράττων, έχοντας αποδεσμεύσει την πράξη από το σκοπό, διατηρεί την ιδέα πως «[σ]ε κάθε στιγμή το πράττειν [acting] δεν συνιστά μια μετάβαση από το δυνάμει στην ίδια την πράξη, από την επιθυμία να κάνουμε κάτι στην πραγμάτωσή της, αλλά μάλλον πρόκειται για την *ίδια* την πράξη με οριστική σημασία: [...] κάθε στιγμή μια *άλλη* βούληση πράττει».²²⁶ Μοναδική αιτία και σκοπός γίνεται η στιγμιαία θέληση. «Ο χρόνος δεν κυλά μέσα από διακριτές στιγμές διαδοχικών σημειακών "τώρα" (τώρα θέλω... τώρα πράττω), αλλά είναι ένα συνεχές εν ροή, μέσα στο οποίο εκδηλώνονται διαδοχικές αλληλεπιδρώσεις θε-

²²³ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Σκιαγράφιση».

²²⁴ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Παράρτημα I: ο Heidegger για την Αιώνια Επιστροφή και τις Αξίες (η Στιγμή και η Απόφαση μέσα στην Ιστορία)».

²²⁵ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Σκιαγράφιση».

²²⁶ Βλ. Nabais 2006, 125-6, όπως παρατίθεται από Θεοδώρου 2015, «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Η "αιώνια επιστροφή" ως ατελέσφορη δοκιμή διαφυγής από τον μηδενισμό».

λήσεις (θέλω-πράττω, θέλω-πράττω)». ²²⁷ Όπως θα πει ο Nietzsche, «μπορεί το να θέτουμε σκοπούς, το να θέλουμε κ.τ.λ., να είναι ίσως μόνο μια γλώσσα σημείων για κάτι εντελώς διαφορετικό, δηλαδή για κάτι που δεν θέλει και δεν είναι συνειδητό; [...] [Ο]λη η εξέλιξη του πνεύματος ίσως να έχει να κάνει με το σώμα: η ιστορία της διαμόρφωσης ενός ανώτερου σώματος είναι αυτό που αισθανόμαστε. [...] [Ο]λα αυτά δεν έχουν να κάνουν με τον άνθρωπο: αυτός πρέπει να ξεπεραστεί» (ΘΓΔ, §676).

²²⁷ Βλ. Θεοδώρου 2015, «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Η «αιώνια επιστροφή» ως ατελέσφορη δοκιμή διαφυγής από τον μηδενισμό».

8. Η ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΟΛΩΝ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

νόμος και βουλή πείθεσθαι ενός

Ηράκλειτος: DK, 33

«Το νέο σύστημα αξιών», παρατηρεί ο Θεοδώρου, «στηρίζεται στην πραγματική επίγνωση της θέλησης για δύναμη, ως ουσίας των πάντων».²²⁸ Η ίδια η ζωή είναι θέληση για δύναμη· και λέγοντας «θέληση για δύναμη» εννοούμε την «ακόρεστη επιθυμία για εκδήλωση δύναμης» (ΘΓΔ, §619). Η ζωή και τα όντα μέσα σε αυτήν δεν καθορίζονται από νόμους,²²⁹ αλλά από σχέσεις δύναμης.²³⁰ Το ίδιο το ποιόν ενός όντος εκφράζει μια σχέση δυνάμεων που καθορίζει και ερμηνεύει τον κόσμο νομοτελειακά. Έτσι, θα πει ο Nietzsche, «κάθε άτομο [δύναται να] επηρεάζει το σύνολο του Είναι» (ΘΓΔ, §634). Από αυτή την οπτική, «η αξία [κάποιου προσώπου-πράγματος] είναι η ύψιστη ποσότητα δύναμης που είναι ικανός να ενσωματώσει [στον ίδιο ή στο πράγμα] ένας άνθρωπος» (ΘΓΔ, §713). Η αξία τοποθετείται ως παράγωγο της δύναμης, και μάλιστα εξυπηρετεί τη διατήρηση και την ανάπτυξη αυτής.²³¹

Η ιδέα της επαναξιολόγησης είναι ένα σχέδιο με παιδευτικό και αναμορφωτικό χαρακτήρα. Έχει νόημα σε σχέση με το πώς «ο άνθρωπος γίνεται ο μεταμορφωτής της ενθάδε ύπαρξης όταν μαθαίνει να μεταμορφώνει²³² τον εαυτό του» (ΘΓΔ, §820)· πώς δηλαδή, μέσα από την επαναξιολόγηση της θέσης του αλλά και των πραγμάτων που τον περιβάλλουν στον κόσμο, δύναται να αναδείξει νέες μορφές αυτού. Η φιλοσοφία των αξιών του Nietzsche είναι ουσιαστικά μια ερμηνεία του πώς η *θέληση για δύναμη* αναζητά οργανώνει και θέτει τους σκοπούς της (αν και όχι πάντοτε με επιτυχία), προς αυτή την κα-

²²⁸ Βλ. Θεοδώρου 2015: «Οι Θεμελιακές Θεματικές της Σκέψης του Nietzsche και το πρόβλημα της "Αιώνιας Επιστροφής": Η «αιώνια επιστροφή» ως ατελέσφορη δοκιμή διαφυγής από τον μηδενισμό».

²²⁹ «[Δ]εν υπάρχει νόμος: κάθε δύναμη αντλεί την έσχατη συνέπειά της σε κάθε στιγμή. Η δυνατότητα υπολογισμού υπάρχει επειδή ακριβώς τα πράγματα δεν μπορούν να είναι άλλα από ό,τι είναι» (ΘΓΔ, §634).

²³⁰ Βλ. ΘΓΔ, §630.

²³¹ Όπως θα πει ο Nietzsche: «η οπτική γωνία της "αξίας" είναι η οπτική γωνία των συνθηκών διατήρησης και ενίσχυσης για πολύπλοκες μορφές σχετικής διάρκειας ζωής μέσα στη ροή του γίνεσθαι. [...] "[Α]ξία" είναι ουσιαστικά η οπτική γωνία για την αύξηση ή μείωση αυτών των κυριαρχούντων κέντρων ("πολλοτήτων" σε κάθε περίπτωση· αλλά η "ενικότητα" δεν υπάρχει πουθενά στη φύση του γίνεσθαι)» (ΘΓΔ, §715).

²³² Η μεταμόρφωση εδώ έχει θετικό πρόσημο, και μας προϊδεάζει για τη σχέση με το Είναι. Η μεταμόρφωση εδώ είναι ουσιαστικά η θετική ανάπλαση της ουσίας του κόσμου, και προϋπόθεση για αυτή την ανάπλαση είναι η γνώση της ουσίας.

τεύθυνση. Στο παρόν κεφάλαιο λοιπόν, θα προσπαθήσω να δείξω: 1. πώς δημιουργείται μια αξία, 2. τι κάνουμε με μια αξία, 3. τι είναι μια αξία. Προτού όμως απαντήσουμε στα ανωτέρω, ας ρίξουμε μια ματιά στην προσέγγιση του θέματος από τον Heidegger.

8.1. Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ HEIDEGGER

Ο Heidegger ξεκινά την ενασχόλησή του με το ζήτημα των αξιών το 1925, η οποία και θα κρατήσει μέχρι το 1972.²³³ Μέσα σε αυτή την περίοδο δεν ήταν λίγες οι φορές που ήρθε αντιμέτωπος (αναπόφευκτα ίσως) με το έργο του Nietzsche (και ειδικά με την παράτολμη προσπάθεια αυτού να συνδέσει το Είναι με τις αξίες).

Ο Nietzsche συστήνεται με τη σιγουριά πως μέσα από τις αξίες θα επιτευχθεί η υπέρβαση της παλαιάς μεταφυσικής. Όπως εξηγεί ο Μαρκός, όντως «η εισβολή της αξίας σημαίνει μια αποδόμηση της παραδοσιακής μεταφυσικής, αφού ανοίγει διάπλατα στην υποκειμενικότητα την κυριαρχία της πάνω σε όλα: [ταυτόχρονα] εξορκίζει [...] τον κίνδυνο της σχετικοκρατίας,²³⁴ τον οποίο σημαίνει μια τέτοια κυριαρχία της υποκειμενικότητας στην ιστορικο-κοινωνική πολυδιάστασή της. Από την άλλη όμως μεριά η ίδια η αξία, που γίνεται έτσι φορέας της σχετικοκρατίας, χρησιμοποιείται από τους φιλοσόφους ως ένα στοιχείο εναντίωσης και αντιστάσεως σ' αυτόν τον σχετικισμό, γίνεται δηλαδή, όπως λέει ο Heidegger, η αξία ένα "θετικιστικό μεταφυσικό υποκατάστατο" (Ersatz)».²³⁵

Επ' αυτού ο Μαρκός θα κάνει τη γενική αλλά εύστοχη παρατήρηση πως «[ο]ι φιλοσοφίες της αξίας από τη μια μεριά προσπαθούν να εξορκίσουν τον ανερχόμενο αξιολογικό σχετικισμό· [ταυτόχρονα] από την άλλη επιχειρούν να θέσουν ως αντίβαρο στην άβυσσο του μια απόλυτη τάξη αξιών που τελικά θα μας "λυτρώσει" από τους ποικιλώνυμους κινδύνους αυτής της επικίνδυνης αξιοθεωρητικής σχετικοκρατίας».²³⁶

²³³ Βλ. Emad 1981, 49.

²³⁴ Το σημείο αυτό ενδεχομένως να μοιάζει κάπως παράδοξο. Αυτό που εννοεί ο Μαρκός είναι ότι, ο κίνδυνος της σχετικοκρατίας εξορκίζεται μόνο για το ίδιο το υποκείμενο. Ζει "αθώα" μέσα στην υποκειμενικότητά του. Ωστόσο, ένας σχετικισμός σε διυποκειμενικό επίπεδο παραμένει, αν και αδιάφορος για το ίδιο το υποκείμενο.

²³⁵ Μαρκός 1995, 18.

²³⁶ Όπ.π, 18. «[Η] αρχή της υποκειμενικής αποτίμησης των πάντων, [λέει ο Μαρκός] κι όχι μόνο των οικονομικών αγαθών, η διεύρυνση δηλαδή των ορίων της αξίας σ' όλα τα πεδία της φιλοσοφικής δραστηριότητας, όπως η ηθική, αισθητική, πολιτική, πολιτιστική ή ακόμα και θρησκευτική, απειλεί [...] την παραδοσιακή φιλοσοφία με την καταπόντισή της σε μια "άβυσσο" σχετικοκρατίας. [...] [Α]πό εδώ και στο εξής δεν μπορούμε πια να επικαλεσθούμε ένα απόλυτο μέτρο, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να διερευνούμε συγκυρικά το εκάστοτε ορθό για μας μέτρο» (Μαρκός 1995, 17). Βλ. επίσης υποσ. 232.

Ο Heidegger έχοντας ήδη εξετάσει σοβαρά την πρόταση του Nietzsche, πως οι αξίες κρύβουν την απάντηση στο ερώτημα για το Είναι των όντων, θα ισχυριστεί πως η αξία «δεν αφήνει το ον να είναι, [αλλά μόνο] να ισχύει». Μάλιστα γι' αυτόν τον λόγο, βάλλει ενάντια στο εγχείρημα του Nietzsche να συνδέσει το ον με τις αξίες καθώς, όπως λέει, με αυτό τον τρόπο το ον μπορεί να θεωρηθεί «μόνο ως αντικείμενο [...] δράσης της [αξίας]». ²³⁷

Στηριζόμενος στις παρατηρήσεις του Nietzsche, κυρίως στη ΘΓΔ, θα συνδέσει την έννοια της αξίας με την «οντολογία των παρευρισκόμενων όντων». ²³⁸ Όμως, ο Heidegger διαπιστώνει πως το γεγονός της υποκειμενικοποίησης είναι η αιτία ανάπτυξης του μηδενισμού. Με την υποκειμενικοποίηση του Είναι, και την απολυτοποίηση του (υποκειμενικού) αξιολογείν, καταλάβαμε πως «όταν χαρακτηρίζουμε κάτι ως αξία, το απογυμνώνουμε ταυτόχρονα από τη βαρύνουσα σημασία του». ²³⁹ Γι' αυτό και για τον Heidegger, η αξιολογική σκέψη «είναι η μεγαλύτερη βλασφημία έναντι του Είναι». ²⁴⁰ Το ότι ο κόσμος από απόλυτος, έγινε σχετικός, αποτιμήσιμος (ακόμη και ο Θεός απαξιώθηκε όταν ιδώθηκε ως ύψιστη αξία), αιτιολογεί τη γενικότερη απαξίωση του κόσμου. ²⁴¹

Μπορεί να μοιάζει κάπως άστοχο να μιλάμε για «απόλυτη τάξη αξιών» στον Nietzsche, ωστόσο ενώ επιτρέπεται μια ελεύθερη αξιοθεσία, αφήνει να εννοηθεί πως ένα είδος τάξης παράγεται από ένα ιδιαίτερο είδος ανθρώπων. Ένα είδος που επιβάλλει τη δική του θέληση στις αξίες και κατευθύνει τη θέληση των άλλων. Οι μεγάλοι άντρες της ιστορίας που θαύμασε ο Nietzsche, υπήρξαν μεγάλοι ακριβώς για αυτόν τον λόγο. Επιπλέον, το «απόλυτη» στην πρόταση του Μαρκί, το ερμηνεύω ως «αυστηρή» και όχι αιώνια, που σημαίνει πως μπορεί να είναι μια αυστηρά δομημένη τάξη, αλλά να έχει εφήμερο χαρακτήρα. Άλλωστε ο Nietzsche είναι γνωστός φίλο-καιροσκόπος. Παραμένει ωστόσο ανοιχτή η συζήτηση για το αν αυτή η απόλυτη τάξη μπορεί να λειτουργήσει λυτρωτικά.

²³⁷ Heidegger 2000, 135.

²³⁸ Βλ. Τσιαντής 2007, 252.

²³⁹ Όπ.π., 254.

²⁴⁰ Βλ. Heidegger 1990, 135. Όπως παρατηρεί ο Emad, ο Heidegger θεωρεί πως ο Nietzsche αντιλαμβάνεται το είναι των όντων με όρους αξίας. Ωστόσο λέει, «καθώς προσάπτει στην αξία τον καίριο ρόλο της χαλιναγώγησης και της ανανέωσης του γίνεσθαι, η αξία επισκιάζει το "ξέφωτο" στο οποίο τα όντα ίστανται», εννοώντας τις αξίες ως ενδείξεις για ένα μη χαώδες γίνεσθαι αλλά και ως υποδείξεις για το πώς πρέπει να κατανοηθούν τα όντα σε σχέση πάντα με το γίνεσθαι (Emad 1981, 96). Θα συνεχίσει, λέγοντας πως προϋποτίθεται (τόσο για τον Nietzsche και για μας) ότι γνωρίζουμε τη φύση του γίνεσθαι, των όντων και του Είναι γενικά. Αυτό είναι, λέει ο ίδιος, που κάνει τον Heidegger να απαρνηθεί τον Nietzsche. Ο λόγος αυτής της άρνησης, είναι ο παροδικός χαρακτήρας της αξίας (βλ. όπ.π., 97).

²⁴¹ Η δυνατότητα απαξίωσης των αξιών, γίνεται η απτή απόδειξη για τη "δεδομένη σταθερότητα αυτού που είναι μεταβλητό" στο γίνεσθαι. Το νέο δεδομένο είναι το γίνεσθαι μέσα σε ό,τι θεωρείται μεταβαλλόμενο (βλ. Emad 1981, 97). Το ζήτημα των αξιών γίνεται ζήτημα της μεταφυσικής καθώς οι αξίες είναι «η πιο

Αντίθετα, λοιπόν, από ό,τι θα περιμέναμε, η υποκειμενικοποίηση του κόσμου που παράγεται από τη σύνδεση της αξίας με το ον είχε αρνητική επίδραση στη σχέση μας με το Είναι του όντος. Ο Nietzsche δεν μπόρεσε να δει «ότι η σκέψη με όρους αξιών είναι ριζική θανάτωση, ότι κάνει το Είναι να ισχύει μόνο ως αξιολογούμενο, ότι θίγει τη ζωντάνια του, το κάνει να στερέψει, δεν το αφήνει να μας ανοιχθεί στην αλήθεια του, ότι η βούληση για δύναμη επαναλαμβάνει το έργο κάθε μεταφυσικής που συνίσταται στο να κρύψει και να ξεχάσει το είναι».²⁴² Η αξία δεν υποκαθιστά απλώς την αλήθεια: την αντικαθιστά και μάλιστα με όλα τα αρνητικά παράγωγά της. Αυτό που τελικά καταφέρνει να κάνει ο Nietzsche με αυτήν την προσέγγιση, είναι να βάλει τη βούληση «να καταστρέφει το πραγματικό και [να] το επαναξιώνει ως ενέργημα αυτής της [ίδιας]».²⁴³

Παρότι για τον Heidegger η υπόθεση πως ο Nietzsche είχε υπερβεί τη μεταφυσική ήταν ψευδαίσθηση, ισχυρίζεται πως υπήρξε αρκετά προσοδοφόρα για εμάς, καθώς, όπως λέει, έθεσε τα θεμέλια για την υπέρβαση αυτής. Γνωρίζουμε πλέον πως η ιδέα των αξιών στη σχέση της με το Είναι, όπως και κάθε μεταφυσική ιδέα, πρέπει να υπερβληθεί, για να καταφέρουμε να φτάσουμε την «αλήθεια του Είναι».

ακραία έκφραση της αμεταβλητότητας και της παρουσίας» (βλ. όπ.π., 98). Οι αξίες τίθενται προς αντικατάστασιν του Είναι. Ο λόγος ίσως που συνέβη αυτό, ήταν για να βρεθεί ασφαλής βάση για ένα νέο οφείλιν. Προσδόθηκε στις αξίες ισχύς προκειμένου να δημιουργηθεί ένα αντικειμενικό υπόβαθρο. Η αξία όμως ως ισχύς και ως υποκειμενικοποίηση του όντος (βλ. Τσιαντής 2007, 252) στην πραγματικότητα δηλώνει ανεπάρκεια στο οφείλιν. Αφού το οφείλιν δεν μπορεί πλέον να στηρίζεται στο είναι (ίσως επειδή δεν κατέχουμε το είναι) περνά στη δικαιοδοσία της ισχύος. «[Ε]να πράγμα σαν το οφείλιν», γράφει ο Heidegger, «δεν μπορεί να προκύψει παρά από κάτι που από μόνο του εγείρει μια τέτοια ηθική αξίωση, από κάτι που έχει εν εαυτώ μια αξία, από κάτι που το ίδιο είναι αξία» (Heidegger 1990, 231). Όπως παρατηρεί ο Τσιαντής., προκειμένου, «να υποστηριχτεί [...] το ανυψωμένο στο επίπεδο των αξιών [...] οφείλιν, αποδίδεται τώρα και στις αξίες ένα Είναι, το οποίο ταυτίζεται με την παρουσία του δεδομένου». Αυτό είναι και ο λόγος που ο Heidegger πίστευε πως ο Nietzsche δεν κατάφερε ποτέ να υπερβεί τη μεταφυσική. Η θέληση για δύναμη «θέτοντας τους "όρους δυνατότητάς" της» (βλ. Τσιαντής 2007, 253), διατηρεί, παρά την προοπτική του υποκειμενισμού, ένα χαρακτήρα σταθεράς, καθώς τίθεται ως ύψιστη αξία. Το Είναι όμως δεν παρίσταται. Με την αξία το Είναι σπρώχνεται βαθύτερα στη λήθη του. Πάραυτα, ο υποκειμενικός χαρακτήρας μιας αξίας ως υπόβαθρο του οφείλιν, ανοίγει τον δρόμο προς ένα αυτεξούσιο.

²⁴² Ψυχοπαίδης 2005, 288-289.

²⁴³ Όπ.π., 284-285. Η βούληση κατανοείται ως οργανωτική αρχή του κόσμου, δηλαδή υπό το πρίσμα της τέχνης (βλ. Ψυχοπαίδης 2005, 285). Ενώ η αλήθεια είναι απλώς μια «μέτρηση / αξιολόγηση των διαθέσιμων σε εμάς όρων», η τέχνη είναι μια «οργάνωσή τους» (όπ.π., 286). Αφού πάντα η θέληση για δύναμη κινείται προς όφελός της, της επιτρέπεται η ελεύθερη οργάνωση των όρων προς όφελος της.

Οι αξίες για τον Heidegger, παρατηρεί ο Τσιαντής, αφήνουν το οντολογικό νόημα του Είναι τους αδιευκρίνιστο.²⁴⁴ Το ον έχει "Είναι" είτε αξιολογηθεί είτε όχι. Η «εκ των υστέρων προίκιση της οντολογικής σύστασης των πραγμάτων με οντικά κατηγορήματα αξιών ουδόλως τροποποιεί το είναι του είδους των πραγμάτων που έχουν το χαρακτήρα της παρεύρεσης.²⁴⁵ Από την άλλη, όπως είδαμε πιο πριν, ο Nietzsche δεν αρκείται σε μια «αξιολογική σχετικοκρατία, [...] αλλά προσπαθεί να αντιπαραθέσει σ' αυτήν [...] τη δικιά του "μεταφυσική της απόλυτης αξίας" που καλείται να μας "λυτρώσει" από τα αδιέξοδα και τις απορίες του αξιολογικού σχετικισμού».²⁴⁶ Το βασικό ζητούμενο, λοιπόν, είναι πώς θα καταφέρουμε να παντρέψουμε στο έργο του Nietzsche την κανονιστικότητα που αυτός θέλει να προσδώσει στις αξίες με τη σχετικότητα που ισχυρίζεται πως τις χαρακτηρίζει, και ακόμη, να βρεθεί ένας τρόπος που θα εξηγείται ο φαινομενικά υποκειμενικός χαρακτήρας των αξιών από τη μια, με την αντικειμενική ισχύ που θέλει να τους προσδώσει από την άλλη.

8.2. Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

Ο Nietzsche θεωρείται ο προφήτης όχι μιας «ηθικής αλλά μιας μετα-ηθικής επανάστασης».²⁴⁷ Όπως θα δούμε, είναι εκείνος που πρώτος άσκησε κριτική στο ίδιο το φαινόμενο της "ηθικής", και όχι ένας ακόμη ηθικιστής που αποβλέπει στο να προβάλλει την πρωτοτυπία του. Μάλιστα μέσα από την κριτική του επιχειρεί να αναδείξει ως «πραγματικό ερώτημα», το ερώτημα για το νόημα της ίδιας της πράξης της επαναξιολόγησης (εξυπακούεται πως προϋποτίθεται η πράξη της αξιολόγησης γενικά).²⁴⁸ Αναγνωρίζοντας όχι μόνο τον "επίγειο" αλλά και τον σχετικό χαρακτήρα μιας αξίας, ο Nietzsche θα δηλώσει πως η ηθική αξιολόγηση «είναι μια εξήγηση, ένας τρόπος ερμηνείας». Όμως, η ίδια η εξήγηση, συνεχίζει, «είναι σύμπτωμα ορισμένων φυσιολογικών συνθηκών, όπως και ενός ορισμένου πνευματικού επιπέδου κυρίαρχων κρίσεων [που προέρχονται από τα αισθήματά μας]» (ΘΓΔ, §254). Από την άλλη τα αισθήματα, όπως αναγνωρίζει και ο Nietzsche, είναι ένα θολό πεδίο ακόμη και για τον ίδιο τον φορέα τους.²⁴⁹ Γιατί, λοιπόν, τότε να επιλέξει να αποδώσει σε αυτά τα αίτια παραγωγής αξιών;

²⁴⁴ Τσιαντής 2007, 252.

²⁴⁵ Όπ.π., 252.

²⁴⁶ Μαρκής 1995, 18.

²⁴⁷ Βλ. Olafson 1967, 51 (η παραπομπή κατά: Warren 1991, 168).

²⁴⁸ Βλ. ΘΓΔ, §254.

²⁴⁹ Βλ. ΠΚΚ, §19.

Η στροφή του Nietzsche προς τον υποκειμενικό κόσμο των αισθημάτων που παράγει τις αξίες, είναι αποτέλεσμα του γενικού φαινομένου μετάβασης της νεωτερικότητας «από την "οντολογική σκέψη" στη "λειτουργική σκέψη"». ²⁵⁰ Μάλιστα αυτός είναι και ο λόγος, όπως παρατηρεί ο Μαρκίς, που «η αξία δεν μπορεί να κατανοηθεί με όρους της αρχαίας οντολογίας». ²⁵¹ «[Η] εισβολή της αξίας» εξηγεί, «συνδέεται άμεσα μ' αυτή την πορεία υποκειμενικοποίησης του μοντέρνου φιλοσοφικού λόγου. Η αλήθεια του είναι των όντων διαμεσολαβείται τώρα από την οπτική γωνία ή την προοπτική της ίδιας της υποκειμενικότητας. Η αποτίμηση και αξιολόγηση των όντων μέσω της αξιοθετούσας προοπτικής του υποκειμένου γίνεται έτσι το στοιχείο της μοντέρνας φιλοσοφίας εν γένει» (Μαρκίς 1995, 16).

Πηγή των αξιών λοιπόν θεωρείται ο εσωτερικός κόσμος των αισθημάτων μας (ορμές, συγκινήσεις, κ.λπ.). ²⁵² Όπως γράφει όμως ο Nietzsche «μια ορμή δίχως ένα είδος γινώσκουσας εκτίμησης της αξίας του σκοπού, δεν υπάρχ[ει] στον άνθρωπο» (ΑΠΑ, I: §32). Ο Katsafanas συμπληρώνει πως οι ορμές, προκαλούν σε ένα πρόσωπο ένα συναισθηματικό προσανατολισμό, αλλά αυτό εκλαμβάνεται ως αξία μόνο εάν το πρόσωπο δεν αποδοκιμάσει αυτόν τον συναισθηματικό προσανατολισμό. ²⁵³ Πρέπει, διευκρινίζει, να θεωρήσει τον συναισθηματικό προσανατολισμό του δικαιολογημένο ή να νιώθει πως αυτός ο προσανατολισμός είναι σε συμφωνία με τη συνείδησή του. ²⁵⁴

Ο Katsafanas καταλήγει στη σύνδεση ορμών/συναισθημάτων, εκκινώντας από τη σκέψη πως «οι ορμές λειτουργούν [...] παράγοντας συναισθήματα που ωθούν [το άτομο] να ακολουθήσει τον στόχο της ορμής». ²⁵⁵ Τα συναισθήματα δε που παράγονται από μία ορμή είναι ορισμένου προσανατολισμού, ποτέ όμως πολύ συγκεκριμένα. ²⁵⁶ Η σύνδεση αυτή για τον Katsafanas είναι αναγκαία, καθώς όπως λέει, οι συναισθηματικοί προσανατολισμοί πρέπει να προέρχονται από τις ορμές, διαφορετικά δεν θα μπορούν να ταυτιστούν με τις αξίες του ατόμου. ²⁵⁷

²⁵⁰ Μαρκίς 1996, 163.

²⁵¹ Μαρκίς 2002, 75. Επίσης δεξ στο παρόν 8.4 *τι είναι μια αξία*.

²⁵² Βλ. ΠΚΚ, §187.

²⁵³ Βλ. Katsafanas, 164.

²⁵⁴ Όπ.π., 174.

²⁵⁵ Όπ.π., 172.

²⁵⁶ Όπ.π., 172.

²⁵⁷ Όπ.π., 175.

Όντως, ο ισχυρισμός του Katsafanas μοιάζει σωστός σε αυτό που λέει. Οι ορμές και οι συναισθηματικοί προσανατολισμοί είναι παρόντες· ναι μεν υπάρχουν, είτε τα προσέχουμε είτε όχι,²⁵⁸ όμως, πάντοτε ακολουθούνται από σκέψεις για αυτά, γεγονός που συνδέει την αξιολογία με τις γνωστικές μας κρίσεις.²⁵⁹ Η συνείδηση στη διάθεση ικανοποίησης των ορμών, είναι που παράγει αξίες.

Το γεγονός πως οι αξίες εκκινούν από τις ορμές είναι μια εξήγηση για τον τρόπο που γίνεται η αξιολόγηση γενικά. Όμως, όπως έχουμε δει, ο Nietzsche ξεχωρίζει μια ιδιαίτερη μερίδα ανθρώπων, οι οποίοι μπορούν και πρέπει να θέτουν αξίες κανονιστικά. Είναι εκείνοι οι άνθρωποι που στη φυσική αξιολογική πρόθεση των ορμών έχουν προσθέσει (ίσως όχι συνειδητά, αλλά χαρισματικά) την ικανότητα μιας αντικειμενικής θέασης, η οποία δεν είναι άλλη από το να είναι κανείς σε θέση να κοιτάζει τα πράγματα από απόσταση, να έχει δηλαδή το υπερϊστορικό βλέμμα. Αυτοί οι "χαρισματικοί" άνθρωποι "οφείλουν" να αναλάβουν το δύσκολο έργο της αποτίμησης του κόσμου. Είναι αυτοί που μπορούν να θέτουν κανονιστικές αξίες γνωρίζοντας πως δεν κατέχουν την απόλυτη αλήθεια, απλά και μόνο γιατί κατέχουν και μπορούν να διαχειριστούν με ψυχραιμία "λίγο" περισσότερο βάρος γνώσης από τους υπόλοιπους ανθρώπους.

Το αξιοθετείν λέει ο Nietzsche έχει την ύψιστη αξία. «[K]ανένας λαός δεν θα μπορούσε να ζήσει δίχως πρώτα να εκτιμά [...]. Ο άνθρωπος έδωσε αξία στα πράγματα για να διατηρήσει τον εαυτό του· αυτός έδωσε στα πράγματα νόημα, ένα ανθρώπινο νόημα! [...] [T]ο αποτιμάν είναι δημιουργείν» (βλ. Z: Για τους χίλιους σκοπούς και τον έναν σκοπό). «[O]ι καινούργιες αξίες [λοιπόν], πρέπει πρώτα να δημιουργηθούν» (ΘΓΔ, §979).

Η ανατροπή των ηθικών αξιών αποσκοπεί (τελικά) στην ανατροπή της μέχρι τότε ιεράρχησης.²⁶⁰ Πιο συγκεκριμένα, η επαναξιολόγηση που επιχειρεί ο Nietzsche στοχεύει στην αποδέσμευση από την ηθική των δούλων, η οποία υπακούει σε θεϊκές διαταγές, και την επιστροφή στις φυσικές προθέσεις και προδιαθέσεις των αρετών του ανθρώπου, όπως θα άρμοζε σε μια γενιά ευγενών.²⁶¹ Η επαναξιολόγηση, η «αλλαγή των αξιών», θα πει ο ίδιος, «είναι αλλαγή των δημιουργών».²⁶² Η νέα αξιολόγηση (θα) είναι η μετάβαση από

²⁵⁸ Οπ.π., 176.

²⁵⁹ Οπ.π., 177.

²⁶⁰ Βλ. ΘΓΔ, §1006.

²⁶¹ Βλ. ΘΓΔ, §203.

²⁶² Η επαναξιολόγηση είναι ουσιαστικά μια ιεράρχηση (βλ. ΘΓΔ, §287). Δεν καταργεί τίποτα, απλά διαιρεί την ηθική σε επιμέρους ηθικές ανάλογα με τις φυσιολογικές προδιαγραφές του κάθε ανθρώπου.

τον λαό δημιουργό στο άτομο. Είναι μια προτυποποίηση του «εγώ», της «ηδονής του εγώ»: είναι η καθυπόταξη των «χιλίων σκοπών» στον έναν· και όταν αυτός ο ένας σκοπός βρεθεί, μονάχα τότε θα μπορούμε να μιλάμε για ανθρωπότητα.²⁶³ Σε κάθε περίπτωση πάντως πίσω από κάθε αξία υπονοείται η παρουσία του δημιουργού.

Δημιουργοί για τον Nietzsche είναι αυτοί που είναι σε θέση να αξιολογούν και να επαναξιολογούν. Ο δημιουργός μιας αξίας/ενός αξιακού συστήματος θα πρέπει να βρίσκεται πρωτίστως στη διανοητική κατάσταση που θα λέει: *δημιουργώ* (έστω και αν αυτό είναι ασυνείδητο). Έχει σαφώς άλλο τρόπο σκέψης από τον υπήκοο μιας αξίας: δίνει προσοχή στη δομή έναντι της εμπειρίας. Εμπλέκεται, αλλά δεν δεσμεύεται. Αυτό που στον νιτσεϊκό δημιουργό ζυμώνεται ως υπόθεση στους κατώτερους ανθρώπους δίνεται ως προϋπόθεση.

Όπως και ο Δημιουργός του Πλάτωνα έτσι και ο δημιουργός του Nietzsche, παρά τη φαινομενική παντοδυναμία του, «είναι υποχρεωμένος να δουλέψει μέσα στα όρια του φαινομενικού σύμπαντος σεβόμενος τις φυσικές προδιαθέσεις του υλικού που χρησιμοποιεί – [στην προκειμένη περίπτωση των αξιών]. Πρέπει να συμβιβαστεί με την ιδέα ότι το αποτέλεσμα της δημιουργίας θα είναι πάντοτε κατώτερο από τις προσδοκίες του. Θα υστερεί ως προς το ιδεατό πρότυπο».²⁶⁴ Θα πρέπει όμως πάραυτα να πείσει για την ίση αξία του με το πρωτότυπο (ή να αποδεικνύει την ύπαρξη πρωτοτύπου), ώστε να ισχύσει κανονιστικά: επ' ουδενί όμως δεν πρέπει να συγχέουμε τον δημιουργό του Nietzsche με τον πλατωνικό Δημιουργό. Ο δημιουργός του Nietzsche έχει επίγνωση της περατότητας του εαυτού και των πράξεών του (αποστρέφεται το απόλυτο, καθώς γνωρίζει πως δεν είναι αμετάβλητος). Είναι δημιουργός μιας (σχετικής πάντα) συνθήκης και μιας κατάστασης που μπορεί να άρχεται και να λύεται ανά πάσα στιγμή.

Είναι αξιοσημείωτο πως στη μια περίπτωση (Πλάτωνα) οι αξιολογικές κρίσεις κατευθύνονται από την ιδέα ενός κόσμου δημιουργημένου άπαξ, ενώ στην άλλη (Nietzsche) ο κόσμος και οι αξίες μέσα σε αυτόν μοιάζουν δυναμικά αναδημιουργούμενες. Όπως έχει πει ο Nietzsche ο κόσμος υπάρχει: «δεν είναι κάτι που γίνεται, δεν είναι κάτι που παρέρχεται». Όμως, αμέσως διορθώνει: «ή μάλλον: γίνεται, παρέρχεται, αλλά δεν άρχισε ποτέ να γίνεται και δεν έπαψε ποτέ να παρέρχεται: διατηρεί τον εαυτό του και στα δυο» (ΘΓΔ, §1066): ομοίως και για τις αξίες.

²⁶³ Βλ. Ζ: Για τους χίλιους σκοπούς και τον έναν σκοπό.

²⁶⁴ Βλ. Κάλφας 2002, 76.

Από την άλλη ο Nietzsche θα δηλώσει στην *ΓτΗ* πως «ό,τι έχει αξία στον σημερινό κόσμο, δεν έχει αξία καθ' εαυτό, σύμφωνα με τη φύση του –η φύση δεν έχει ποτέ αξία: αντίθετα, της δίνεται αξία κάποια στιγμή, σαν δώρο– κι εμείς ακριβώς είμαστε αυτοί οι χορηγοί και δωρητές!» (*ΧΕ*, §301). Προκύπτει, λοιπόν, το εξής δίλημμα: είτε οι αξίες θα αναγνωριστούν ως όντα που προϋπάρχουν και απλώς προσφέρονται ή ανακαλύπτονται από τον άνθρωπο, είτε δεν είναι οντότητες αλλά γεγονότα ή καλύτερα ποιότητες "προκληθείσες" από τη θέληση για δύναμη.

Παρά την ασαφή προέλευση των αξιών, είναι ξεκάθαρο, όπως παρατηρεί και ο Reginster, πως η επαναξιολόγηση των αξιών χρειάζεται μία αρχή όσον αφορά το κατευθύνεσθαι της.²⁶⁵ Το ίδιο μάλλον σκέφτεται και ο Nietzsche όταν διερωτάται για την αξία των αξιολογήσεων. Η αξία των αξιολογήσεων, όπως θα πει, σχετίζεται με τη ζωή. Αλλά τι είναι η ζωή; Η ζωή είναι θέληση για δύναμη.²⁶⁶ Η ζωή, λοιπόν, και μάλιστα η δύναμη από την οποία διέπεται, είναι για τον Nietzsche ο όρος που κατευθύνει γενικά τις αξίες. Ο Reginster παρατηρεί εδώ μια αντίφαση, καθώς, όπως λέει, αυτή η αρχή «δεν μπορεί να είναι μια από τις (ήδη) υπάρχουσες αξίες που πρέπει να επαναξιολογηθούν».²⁶⁷ Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως η δύναμη, ως ύψιστη αξία, δεν επινοήθηκε από τον Nietzsche, αλλά αναδύθηκε, ως μια παλιά αποθιμμένη φυσική αξία που ξαναβρίσκει τη θέση της ανάμεσα σε άλλες.

Προκειμένου ο Reginster να εξετάσει το κατά πόσο οι αξίες δύνανται να υπακούουν σε μια τέτοια αρχή και να εξηγήσει την επιμονή του Nietzsche να ερμηνεύσει τον κόσμο από το πρίσμα της θέλησης για δύναμη και τη ζωή ως την ύψιστη αξία, εξετάζει το εγχείρημά του από τέσσερις προοπτικές. α) τον Nietzsche ως ηθικό βολονταριστή, β) τον Nietzsche ως ηθικό φιξιοναλιστή, γ) τον Nietzsche ως ηθικό νατουραλιστή, δ) τον Nietzsche ως παρακινούμενο από τα πάθη.

Πιο συγκεκριμένα: στην πρώτη περίπτωση οι αξίες είναι αυθαίρετες επιλογές (έτσι μπορεί, π.χ., να νοηματοδοτεί τη δύναμη ως ύψιστη αξία). Η απουσία ηθικών γεγονότων, εξηγεί ο Reginster, απομακρύνει όλους τους λογικούς φραγμούς σε αυτό που επιλέγουμε να έχουν ή όχι οι αξίες. Στο β), οι κύριες αξίες θα πρέπει να προσφέρονται ως υποκειμενικές και όχι αντικειμενικές. Στο γ) δε, το πώς πρέπει να ζει κανείς προκύπτει από το τι ή ποιος είναι (π.χ., η ερμηνεία του ανθρώπου ως θέληση για δύναμη). Και τέλος για το δ),

²⁶⁵ Βλ. Reginster 2006, 150.

²⁶⁶ Βλ. *ΘΓΔ*, §254.

²⁶⁷ Reginster 2006, 150.

ο λόγος αξιολόγησης ή και οποιασδήποτε πράξης είναι απλά μια επιθυμία που θα ικανοποιηθεί από αυτό.²⁶⁸

Όμως, όπως θα δούμε, και οι τέσσερις προσεγγίσεις παρουσιάζουν προβλήματα. Αν για παράδειγμα στηριχτούμε στην βολονταριστική ερμηνεία, θα δούμε πως αυτό προδιαθέτει τις αξίες ως ελεύθερες επινοήσεις που βασίζονται στην αυθαίρετη θέληση του υποκειμένου, πράγμα που αν ίσχυε θα έκανε και τις νέες, επαναξιολογημένες αξίες, εξίσου αυθαίρετες. Παρόμοιος κίνδυνος αυθαιρεσίας μπορεί να παρατηρηθεί και στη φιξιοναλιστική προσέγγιση.²⁶⁹ Έτσι αμφότερες κρίνονται ως ανεπαρκείς.

Η νατουραλιστική εξήγηση φαίνεται να ταιριάζει καλύτερα στο ζήτημα. Όπως υποστηρίζει και ο ίδιος ο Nietzsche, «[δ]εν υπάρχει τίποτε στη ζωή που να έχει αξία εκτός από το βαθμό της δύναμης – δεδομένου ότι η ίδια η ζωή είναι η θέληση για δύναμη» (ΘΓΔ, §55). Έτσι όλα έχουν κάποια αξία, και ο βαθμός της αξίας τους εξαρτάται από τον βαθμό της δύναμης που κατέχουν.²⁷⁰ Από την άλλη, το γεγονός αυτό μπορεί να στηριχτεί μόνο στην ορθότητα της διαπίστωσης του Nietzsche, πως, όπου βρήκε το ζων, βρήκε και τη θέληση για δύναμη, και πως η ίδια η ζωή τού εκμυστηρεύτηκε πως εκείνη είναι «αυτό το οποίο πρέπει πάντα να υπερνικά τον εαυτό του» (βλ. Ζ: Για την αυτοπερνίκηση). Όμως, αφού δεν έχουμε επαρκείς αποδείξεις για την ορθότητα αυτού, το πρόβλημα φαίνεται να παραμένει. Η προσέγγιση μπορεί να είναι σωστή, μόνο στο κλειστό σύστημα του Nietzsche.

Τέλος, η ιδέα μιας παρακίνησης εκ των έσω, δηλαδή από τις επιθυμίες και τα πάθη, θα πρέπει σύμφωνα με τον Reginster να αποδεικνύει ταυτόχρονα πως αυτό που επιθυμούν οι άνθρωποι είναι τελικά η δύναμη. Έτσι εδώ η δύναμη πρέπει να αποδειχτεί εν πρώτοις ως βασική επιθυμία των ανθρώπων και επί τούτοις ως αξία.²⁷¹

Μια κάπως πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση είναι αυτή του Silk, που ερμηνεύει τον Nietzsche ως μεταηθικό κονστρουκτιβιστή. Η προσέγγιση αυτή είναι παρόμοια, αλλά εξελιγμένη μορφή της νατουραλιστικής ερμηνείας, καθώς δέχεται πως «τα αξιολογικά γεγονότα θεμελιώνονται καθαρά σε γεγονότα σχετικά με τις αξιολογικές συμπεριφορές των όντων στα οποία εφαρμόζονται».²⁷² Η κονστρουκτιβιστική ερμηνεία, όπως πιστεύει ο Silk, «μπορεί να καταστήσει κατανοητές τις εξίσου ένθερμες δηλώσεις του [Nietzsche]

²⁶⁸ Όπ.π., 150-151.

²⁶⁹ Όπ.π., 152-153.

²⁷⁰ Όπ.π., 153.

²⁷¹ Όπ.π., 156.

²⁷² Silk 2015, 246.

πως τίποτα δεν έχει αξία καθ'εαυτό από τη μια και την προώθηση συγκεκριμένων αξιών από την άλλη».²⁷³ Με άλλα λόγια, ο Silk προσπαθεί να δικαιολογήσει τη συνύπαρξη των κανονιστικών και των μετακανονιστικών απόψεων του Nietzsche²⁷⁴ ή, όπως είπαμε πιο πάνω, την παράδοξη συνύπαρξη σχετικισμού και κανονιστικότητας.

Ο κονστρουκτιβισμός²⁷⁵ όπως ισχυρίζεται ο Silk είναι η μόνη ικανή προσέγγιση να εξηγήσει πώς τα μεγάλα πνεύματα δημιουργούν τις αξίες, αφού τις εξετάζει ως προκύπτουσες από τη συμπεριφορά τους.²⁷⁶ Εξετάζει με άλλα λόγια το πώς «οι φυσικές ιδιότητες [κάποιου] θεμελιώνουν τις νοητές».²⁷⁷ Οι κανονιστικές ιδιότητες των αξιών, λοιπόν, φαίνεται να είναι εξαρτημένες από τη συμπεριφορά του δημιουργού.²⁷⁸ Εξηγεί μάλιστα πως οι κανονιστικές κρίσεις είναι σωστές μόνο όταν συνενώνονται με τις σχετικές αξιολογικές συμπεριφορές του αξιολογητή. Έτσι οι αξίες ως «κατασκευασμένες» ή προκύπτουσες από τις αξιολογικές συμπεριφορές των εκπροσώπων τους αφήνουν, όπως λέει ο Silk, ελάχιστα περιθώρια σε αυτούς να σφάλουν ως προς αυτές. Αυτό στο οποίο δίνει αξία κάποιος, μπορεί να διαχωριστεί από αυτό που είναι πραγματικά με αξία για αυτόν,

²⁷³ Όπ.π., 246.

²⁷⁴ Βλ. όπ.π., 251.

²⁷⁵ Ο Silk εξηγεί μεταξύ άλλων: «ο κονστρουκτιβισμός, [...] είναι μια μεταθητική τοποθέτηση σχετικά με τη φύση των κανονιστικών ιδιοτήτων γενικά. Είναι μια μεταφυσική τοποθέτηση σχετικά με το "τι είναι για κάτι" να είναι καλό ή κακό, σωστό ή λάθος, ή ένας κανονιστικός λόγος να κάνεις κάτι. [...] [Ο] κονστρουκτιβισμός απαντά στα ακόλουθα ερωτήματα: τι [θα συνέβαινε] ουσιαστικά αν κάτι όριζε πως κάτι [δεν] είναι ουσιαστικά αξιόλογο; Ή πως κάτι είναι αιτία για κάποιον να κάνει κάτι; Ο κονστρουκτιβισμός προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα τι θεμελιώνει κανονιστικά γεγονότα, ή τι είναι αυτό που κάνει [αυτό το θεμέλιο] συνθήκη στην οποία κάτι έχει αξία κλπ. [...] [Ο κονστρουκτιβισμός] συνιστά μια τοποθέτηση [...] σχετικά με τη φύση των κανονιστικών ιδιοτήτων, τον περιορισμό τους σε φυσικές ιδιότητες και όλα τα σχετικά. [...] [Ε]ίναι ένα είδος μεταθητικού νατουραλισμού, η άποψη πως το να έχει κάτι αξία στηρίζεται στο να είναι Ν, για κάποια φυσική ιδιότητα Ν» (Silk, 252-253).

²⁷⁶ Η κονστρουκτιβιστική προσέγγιση, «μπορεί να δώσει μια ακριβή ερμηνεία των ισχυρισμών του Nietzsche πως οι νέοι φιλόσοφοι "δημιουργούν" τις αξίες [καθώς] οι αξίες [που] δημιουργούνται από τους νέους φιλοσόφους [...] θεμελιώνονται στην αξιολογική συμπεριφορά τους». «[Ο]ι αξίες [λέει] ασκούν γνήσια κανονιστική δύναμη: κυβερνάν τη θέληση» (βλ. Silk 2015, 254-255).

²⁷⁷ Silk 2015, 253.

²⁷⁸ Εξηγεί πως «[ο]ι κανονιστικές ιδιότητες είναι στην ουσία τους θεμελιωμένες στις ιδιότητες των αξιολογικών συμπεριφορών των εκπροσώπων τους (πιθανό σε συνδυασμό με τα μη κανονιστικά γεγονότα σχετικά με συναφείς περιπτώσεις)» (Silk 2015, 253).

«αλλά μόνο εάν σφάλει ως προς τις ιδιότητες των σχετικών αξιολογικών συμπεριφορών ή πιθανόν για τα μη-κανονιστικά γεγονότα».²⁷⁹

Μέσα από την κονστρουκτιβιστική προσέγγιση, η δήλωση πως τίποτα δεν έχει αξία καθεαυτό αποκτά νόημα, καθώς, όπως εξηγήσαμε, οι αξίες φαίνεται να εξαρτώνται από τις αξιολογικές συμπεριφορές των υποκειμένων. Φαίνεται επίσης πως η αποδοχή ύπαρξης των αξιολογικών συμπεριφορών δικαιολογεί την εμπλοκή του Nietzsche στον κανονιστικό διάλογο και τη γενική παραδοχή ύπαρξης κανονιστικών ιδιοτήτων. Όμως, λέει ο Silk, ακόμη, και αν δεν υπάρχουν λόγοι, ανεξάρτητα από τη συμπεριφορά, για την επιλογή της μιας ή της άλλης αξίας, μπορούν ωστόσο να υπάρχουν αυθεντικοί λόγοι: λόγοι "προσωπικοί".

Σχετικά τώρα με το πώς οι αξίες λαμβάνουν κανονιστική ισχύ, ο Silk θα διακρίνει τις αξίες σε περιγραφικές και κανονιστικές. Οι πρώτες αναφέρονται σε μια «συγκεκριμένη ψυχολογική κατάσταση ή συμπεριφορά που είναι ανοιχτή σε εμπειρική μελέτη, ή στο περιεχόμενο μιας τέτοιας κατάστασης συμπεριφοράς». Στη δεύτερη περίπτωση, όμως, αξίες είναι εκείνες με την περιγραφική έννοια *συν* ότι «έχουν νόμιμες απαιτήσεις από εμάς ή λόγο να τις έχουμε ή να τις προωθούμε».²⁸⁰ Καταλαβαίνουμε πως για να δημιουργηθούν αξίες με την κανονιστική έννοια, θα πρέπει οι νέοι φιλόσοφοι να έχουν πρώτα δώσει αξία σε νέα πράγματα με την περιγραφική έννοια.²⁸¹ Η δεύτερη αξιολόγηση προϋποθέτει την πρώτη.

Στις παραπάνω θέσεις είδαμε μόνο κάποιες από τις προσπάθειες που έχουν γίνει έως τώρα, για τη διασάφηση ενός κάθε άλλο παρά προσιτού ζητήματος, σχετικά με την καταγωγή των αξιών. Ο Nietzsche πίστευε πως, «[ό]λες οι αξιολογήσεις είναι μόνο συνέπειες και στενές προοπτικές στην υπηρεσία [...] μίας θέλησης» (βλ. *ΘΓΔ*, §675). Παράλληλα, είχε την πεποίθηση πως ο κόσμος είναι μια αμείωτη ποσότητα δύναμης, που η

²⁷⁹ Βλ. *όπ.π.*, 253-254.

²⁸⁰ *Όπ.π.*, 255. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως, οι αξίες που θέτουν οι ευγενείς, κατέχουν κανονιστική ισχύ καθώς είναι (σύμφωνα πάντα με τον Nietzsche) οι μοναδικές αξίες που κατέχουν αυτοδίκαια «νόμιμες απαιτήσεις» να τις έχουμε. Ο λόγος: είναι οι μόνες που είναι συντονισμένες με το "τέμπο" της ζωής. Υποτίθεται, σύμφωνα με τον Nietzsche, πως κάθε πράξη –κάθε αξιολόγηση– των ευγενών δημιουργείται *από*, αλλά και *για*, να επιστρέφει στη ζωή. Πώς γίνεται, όμως, τότε και έχουν επικρατήσει οι αξίες των ποταπών; Πώς θα μπορούσαν οι ευγενείς να απαλλαγούν από αυτές; Βλ. *υπσ.* 283.

²⁸¹ Βλ. *όπ.π.*, 255.

ποιότητά του καθορίζεται από τις αλλαγές/συγκεντρώσεις δύναμης σε επιμέρους πόλους.²⁸²

Ξέρουμε από τον Nietzsche πως αυτές «οι ποσότητες δύναμης [είναι] κάτι αποφασιστικής σημασίας (ως καθορίζουσες τον βαθμό στην ιεραρχία)» (ΘΓΔ, §1024). Οι αξίες προκύπτουν από τη σύγκρουση των ορμών που κατευθύνουν τη θέληση, και σε δεύτερη φάση από τη σύγκρουση δύο ή περισσότερων τέτοιων θελήσεων. Αυτό όμως δεν σημαίνει απαραίτητα πως τον τελευταίο λόγο στη δημιουργία μιας αξίας την έχει αποκλειστικά ο πιο ισχυρός. Μια αξία μπορεί να προκύψει από τη σύγκλιση δύο ή περισσότερων, εν τέλει άνισων θελήσεων, με τη μία να επιβάλλεται στην/στις άλλες θέληση/θέλησεις. Το δημιουργικό αυτό φαινόμενο είναι εντονότερο όταν δεν καθορίζεται από φορμαλιστικούς όρους και αφήνεται να δράσει μέσα στο τυχαίο.²⁸³ Έτσι, ενώ η συνολική δύναμη και αξία του κόσμου παραμένουν αμετάβλητες,²⁸⁴ οι επιμέρους αξίες, ως αποτέλεσμα συγκρούσεων των επιμέρους δυνάμεων, είναι διαρκώς μεταβλητές και εναλλασσόμενες.

Υπό αυτή την προοπτική, ότι "δημιουργώ μια αξία" (δηλαδή μια θέληση να έχει μια προοπτική στην υπηρεσία της),²⁸⁵ μπορεί να θεωρηθεί ισοδύναμο του να υποδεικνύεις (ως θέληση) μια *κατεύθυνση* στη δύναμη.

Για να γίνει πιο σαφές αυτό που θέλω να πω, αντιπαραβάλλω το παρακάτω παράδειγμα. Το *δημιουργώ* έχει παρόμοια έννοια με το *αποδομώ*, όπως το χρησιμοποίησε η σχολή της αποδόμησης. Όταν π.χ., λέω ότι αποδομώ (ένα κείμενο μια έννοια κλπ), δεν

²⁸² Βλ. ΘΓΔ, §638.

²⁸³ Όπως θα πει ο Nietzsche: «η ίδια η τύχη είναι η σύγκρουση δημιουργικών ενορμήσεων» (ΘΓΔ, §673). Όμως η προσκόλληση της πλέμπας σε συγκεκριμένες αξίες, είναι κάθε άλλο παρά αποτέλεσμα τυχαιότητας. Μπορεί οι "ποταποί" να πήραν τα ηνία μέσα στο παιχνίδι του τυχαίου όμως φρόντισαν να καταστείλουν την παλιά αρχή πως «όλα επιτρέπονται», καθώς αυτή, άφηνε ανοιχτό το ενδεχόμενο ανατροπής των αξιών που έθεσαν οι ίδιοι. Επέβαλαν επάνω στις παλιές αξίες νέες, και κατάφεραν έτσι να αποδυναμώσουν την αρχή που ανανέωνε τη ζωή, οδηγώντας στην αποδυναμώσή της. Αυτό που είναι γνωστό είναι πως ο Nietzsche έχει αναλάβει ως αποστολή του να αφυπνίσει την ευγενή θέληση των δυνατών ώστε να καταφέρουν να "γίνουν ο εαυτός τους" αναλαμβάνοντας ξανά τα ηνία της αξιοθεσίας. Αυτό όμως που δεν γνωρίζουμε είναι με ποιον τρόπο, αφού υπάρχει πιθανότητα η ευγενής θέληση να έχει εκλείψει [άλλωστε αυτή είναι και η αιτία του μηδενισμού (βλ. ΘΓΔ, §27)], θα προκύψουν οι νέες αξίες που θα αναθρέψουν Δημιουργούς; Ο Nietzsche δεν φαίνεται να ανησυχεί γι' αυτό. Έχει ήδη δηλώσει πως είναι ο «πρώτος [αλλά και ο τελευταίος] μηδενιστής». Έχει «[...] ζήσει [...] [τον μηδενισμό] μέχρι το τέλος – αφήνοντάς τον πίσω του» (βλ. ΘΓΔ, Πρόλογος, §3). Που σημαίνει: έχοντας ήδη βγει από τη φάση του μηδενισμού, εμπιστεύεται τον εαυτό του καθώς γνωρίζει ήδη όλες τις νέες αξίες.

²⁸⁴ Βλ. Παπαπέτρου 1973α, 94.

²⁸⁵ Βλ. ΘΓΔ, §675.

εννοώ πως αποδομώ το ίδιο το πράγμα ως φυσικό υλικό, αλλά, όπως λέει ο Miller, κάνω μια υπόδειξη πως το ίδιο το κείμενο έχει αποσυναρμολογήσει τον εαυτό του.²⁸⁶ Κατ' αναλογία, όταν λέω πως δημιουργώ μια αξία, η δημιουργία είναι μια υπόδειξη της δύναμής μου προς το αντικείμενο για το πώς πρέπει να υπάρχει ως δύναμη, αλλά και μια υπόδειξη (αν όχι απόδειξη) πως το αντικείμενο έχει συγκροτήσει και υποστηρίξει το νόημα που φέρει.

Αφήνοντας το θέμα της προέλευσης, θα περάσουμε στο ζήτημα του προορισμού μιας αξίας, δηλαδή, τη λειτουργία για την οποία προορίζεται (ή επιλέγεται).

8.3. ΤΙ ΚΑΝΟΥΜΕ ΜΕ ΜΙΑ ΑΞΙΑ;

Σε συνέχεια των όρων καταγωγής μιας αξίας, θα δούμε το πώς μια αξία σχετίζεται με τα αποτελέσματα που παράγει. Είπαμε παραπάνω πως τίποτα στον κόσμο δεν έχει αξία καθαυτό. Ότι εμείς οι άνθρωποι είμαστε αυτοί που αξιολογούμε. Γιατί όμως αξιολογούμε; Και αφού αξιολογήσουμε, αφού δημιουργήσουμε μια αξία, τι κάνουμε με αυτό που δημιουργήσαμε;

Μια προφανής απάντηση θα ήταν πως με την αξιολόγηση δίνουμε νόημα στον κόσμο μας· πως οι ηθικές αξίες χρωματίζουν τις αισθητηριακές μας εντυπώσεις.²⁸⁷ πως οι αξίες είναι τα όργανα για την ερμηνεία και διαμόρφωση της πραγματικότητας.²⁸⁸ Ακόμη μπορούμε να πούμε, πως με τις αξίες θέτουμε τους όρους διατήρησης και αύξησης των εξουσιαστικών μορφωμάτων.²⁸⁹ πως μέσα σε μια αξία διακινδυνεύονται οι όροι επιβίωσης ενός όλου.²⁹⁰ Η αξία τοποθετείται ως παράγωγο της δύναμης, και μάλιστα εξυπηρετεί τη διατήρηση και την ανάπτυξη αυτής.²⁹¹

Γνωρίζουμε, επίσης, πως η συστηματοποίηση και ιεράρχηση ενός συνόλου αξιών είναι αυτό που ονομάζουμε «ηθική». Το να πάρεις, όμως, όλες τις παραπάνω χρήσεις της αξίας και να τις συνθέσεις σε ένα σύστημα στην πραγματικότητα δεν δημιουργεί απλώς μια ηθική, αλλά μια πραγματικότητα· έναν ολόκληρο κόσμο. Όπως θα πει και ο Gennaro,

²⁸⁶ Βλ. Miller 1976. Η έμφαση δική μου.

²⁸⁷ Βλ. ΘΓΔ, §260.

²⁸⁸ Βλ. Παπαπέτρου 1973β, 12.

²⁸⁹ Βλ. Ψυχοπαίδης 2005, 285.

²⁹⁰ Οπ.π., 281.

²⁹¹ Όπως θα πει ο Nietzsche: «η οπτική γωνία της "αξίας" είναι η οπτική γωνία των συνθηκών διατήρησης και ενίσχυσης για πολύπλοκες μορφές σχετικής διάρκειας ζωής μέσα στη ροή του γίνεσθαι. [...] "αξία" είναι ουσιαστικά η οπτική γωνία για την αύξηση ή μείωση αυτών των κυριαρχούντων κέντρων ("πολλοτήτων" σε κάθε περίπτωση· αλλά η "ενικότητα" δεν υπάρχει πουθενά στη φύση του γίνεσθαι)» (ΘΓΔ, §715).

η πραγματικότητα δεν περιλαμβάνει απλά αξίες· η πραγματικότητα συναπαρτίζεται από αξίες.²⁹² Κατ' αυτή την έννοια οι αξίες είναι ποιότητες που δίνουν συνοχή στον κόσμο.

Ότι εξετάσαμε μέχρι τώρα εξηγεί λίγο πολύ το τι κάνουμε ούτως ή άλλως με τις αξίες, με την έννοια πως υπάρχουν κάποια αποτελέσματα που προκύπτουν φυσικά. Όμως, υπάρχει και η περίπτωση όπου μπορούμε να χειριστούμε μια αξία κατά βούληση στοχεύοντας σε κάτι. Το τι κάνουμε, λοιπόν, με μια αξία σε αυτή την περίπτωση δεν είναι αυτονόητο, αλλά καθορίζεται από την ποιότητα της εκάστοτε θέλησης. Για να εξηγήσω το σχήμα, ας σκεφτούμε για παράδειγμα τη λειτουργία της αναπνοής και πιο συγκεκριμένα την εκπνοή. Η εκπνοή είναι μια φυσιολογική διαδικασία αποβολής διοξειδίου του άνθρακα, η οποία τελεί σε μια αμφίδρομη σχέση με την εισπνοή για την πρόσληψη οξυγόνου, και ούτω καθεξής. Τι κάνουμε με την εκπνοή; Αποβάλλουμε το διοξείδιο του άνθρακα θα απαντούσε κάποιος. Τα πράγματα, όμως, θα ήταν λίγο διαφορετικά αν ρωτούσαμε για την εκπνοή έναν βιρτουόζο της τρομπέτας. Θεωρώ πως το σχήμα είναι προφανές.

Πέρα λοιπόν από τις φυσικές, υπάρχουν και κάποιες επίκτητες, ή θετές ιδιότητες, οι οποίες καθορίζονται από τη θέλησή μας. Η αξία ανάλογα, δεν είναι μόνο για τη (ζωτικής σημασίας) νοηματοδότηση της ενθάδε ύπαρξης, αλλά μπορεί να χρησιμοποιηθεί (όταν βρεθεί στα κατάλληλα χέρια) και για τον εμπλουτισμό αυτής. Αλλά, το πώς γνωρίζουμε τι (πρέπει) να κάνουμε με μια αξία, και πώς να αποσπάσουμε από αυτήν (ή να της θέσουμε) τις κρυφές ιδιότητές της, είναι κάτι που το γνωρίζουν μονάχα οι ύψιστοι άνθρωποι· αυτοί που μπορούν και «καθορίζ[ουν] τις αξίες και κατευθύν[ουν] τη θέληση χιλιαίων δίνοντας κατεύθυνση στις ύψιστες φύσεις» (ΘΓΔ, §999)· αυτοί που έχουν, όπως έχουμε πει, απεμπλακεί από την καταδίκη του ιστορικισμού. Η δημιουργία κουλτούρας, η αυθυπέμβαση του εαυτού, και η ανακατεύθυνση του ρου της ιστορίας μέσα από την επανοηματοδότησή της είναι κάποια από τα επιτεύγματα των ανθρώπων αυτών.

Αν η αξιολόγηση αφορά το άτομο και μόνο, η χρήση μιας αξίας, το τι κάνουμε με μια αξία, είναι, ή θα έπρεπε να είναι τουλάχιστον συλλογική υπόθεση. Η κάθε θέληση επιδρά ελεύθερα σε αυτό που άλλες θελήσεις είχαν παράξει. «[Η] αξία [όπως λέει ο Μαρκίς] δεν σημαίνει ιδιότητες ουσιών, αλλά σχέσεις ανθρώπινων δημιουργημάτων».²⁹³

²⁹² Βλ. Gennaro 2012, 202.

²⁹³ Μαρκίς 1995, 8.

Πάντοτε μέχρι τώρα οι αξίες "αξιολογούνταν" με κριτήριο το «κατά πόσο συμβάλουν στην κατάφαση και υπέρβαση [...] της [θέλησης] για ζωή». ²⁹⁴ Η ηθική των υψίστων ανθρώπων, ωστόσο, δεν είναι απλώς ένα «σύστημα αξιολογήσεων που συμπίπτει εν μέρει με τις συνθήκες ζωής ενός πλάσματος» (*ΘΓΔ*, §256). Είναι επίσης και ένα σύστημα αξιολογήσεων που προάγει και τις συνθήκες ευ-ζωίας του. Αν υιοθετήσουμε την αντίληψη του Sennett πως «η υλική κουλτούρα παρέχει συνοπτικά μια εικόνα του τι είναι ικανοί να κάνουν οι άνθρωποι», ²⁹⁵ τότε η πνευματική και μάλιστα η ηθική κουλτούρα δίνει μια εικόνα του τι είναι ικανοί να ονειρεύονται, να σκέφτονται και να διεκδικούν οι άνθρωποι.

8.4. ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΜΙΑ ΑΞΙΑ;

Το τι είναι καλό και κακό λέει ο Nietzsche το γνωρίζει μόνο όποιος είναι δημιουργός. ²⁹⁶ Ποιος, όμως, μπορεί να γνωρίζει τι είναι μια αξία; Είναι αναγκαίο όπως λέει στη *ΓτΗ*, να θέσουμε υπό ερώτηση την ίδια την αξία των αξιών. ²⁹⁷ Έτσι ερχόμαστε αντιμέτωποι με το δυσκολότερο αλλά και πιο ουσιώδες από τα τρία ερωτήματα.

Όπως παρατηρεί ο Θεοδώρου, «πουθενά [στο έργο του Nietzsche] δεν θα βρει κανείς μια ειδικά ανεπτυγμένη θεωρία, ή έστω θεώρηση, για το τι είναι οι αξίες». ²⁹⁸ Παρ' όλ' αυτά, εντοπίζει «ορισμένες όψεις» των αξιών: ως απάντηση στο ερώτημα «προς τι;», ως «νόημα ή σκοπός», ως «τρόπος παράστασης ή οργάνωσης», ως «στυλ διαμόρφωσης της πραγματικότητας από τη θέληση για δύναμη», ως «αρχή δικαίου» και ως «"χρωματισμός" που προβάλλεται στα πράγματα από τη θυμικότητα και τις επιθυμίες μας». ²⁹⁹

Ο λόγος πιστεύω που ο Nietzsche δεν ασχολήθηκε με μια οντολογία των αξιών οφείλεται σε αυτό που ήδη αναφέραμε παραπάνω, ως μετάβαση από την οντολογική στην λειτουργική σκέψη. Πιστεύω πως η προσέγγιση του Nietzsche είναι περισσότερο λειτουργιστική ³⁰⁰ στη δημιουργία των αξιών καθώς, όπως είδαμε στην υποενότητα 8.3 του παρόντος, επιμένει να εξετάζει τα πράγματα σε σχέση με το τι παράγουν.

²⁹⁴ Όπ.π., 20.

²⁹⁵ Βλ. Sennett 2011, 24.

²⁹⁶ Βλ Ζ: Για τις παλιές και καινούργιες αξίες.

²⁹⁷ Βλ. *ΓτΗ*, πρόλογος §5.

²⁹⁸ Θεοδώρου 2015: «Ο γνωστότερος φιλόσοφος των αξιών δεν μας λέει τι είναι οι αξίες».

²⁹⁹ Βλ. όπ.π.

³⁰⁰ «Ο λειτουργισμός του Nietzsche είναι πιο προφανής στη σταθερή επιμονή του πως αξιολογούμε τις αξίες σε σχέση με το για τι πράγμα είναι, τι ρόλο παίζουν στην επιβίωση και τη ζωή των ανθρώπων» (Solomon 2004, 63-64).

Ως λειτουργιστής, κάποιου τύπου, δεν ενδιαφέρεται για την αξία καθεαυτή αλλά για τη σχέση της με τον κόσμο και κυρίως με τους αξιολογούντες. Αυτό που κάνει ο Nietzsche μοιάζει περισσότερο με μια ανάλυση της ψυχοφυσιολογίας των αξιολογούντων³⁰¹ παρά με οντολογία των αξιών. Ενδιαφέρεται περισσότερο για το πώς συμπεριφέρεται ένα υποκείμενο όταν αξιολογεί ή πώς μια αξία επηρεάζει κάποιον – ή, πολύ απλά, ενδιαφέρεται όχι για το τι είναι μία αξία, αλλά τι είναι μία αξία για κάποιον.

Μπορούμε λοιπόν να δούμε τις αξίες ως «όρο[υς] δοσμέν[ους] από τον "υπολογιστικό στόχο της θέλησης για δύναμη" για την διατήρηση και την αδιάκοπη ενίσχυσή της. [Όχι ως ανελεύθερες] και αδιάφορες δημιουργίες αλλά [ως] συνθήκες ύπαρξης, συνειδητά μετρημένες». ³⁰² Η ακόμη, μπορούμε να τις δούμε ως συναισθηματικούς προσανατολισμούς προκληθέντες από τις ορμές, ή και ως αναπαραστάσεις της ισχύος (δηλαδή της συμβολικής αυθεντίας νομιμοποίησης) του προσώπου, οι οποίες γίνονται αίτιο μιας τάξης πραγμάτων. ³⁰³ Σε κάθε περίπτωση, είναι σημαντικό να απαντήσουμε τι είναι να υπάρχει κάτι ως αξία, την ουσία της ύπαρξής του, καθώς αυτό είναι προϋπόθεση για να απαντήσουμε στο τι αξίζει κάτι ως ύπαρξη.

³⁰¹ Βλ. σχετικά, ΘΓΔ, §954-999.

³⁰² Haar, Michael. [χ.χ.]. *The Doubleness of the Unthought of the Overman: Ambiguities of Heideggerian Political Thought* / Lang Baker, trans. (unpublished). Όπως παρατίθεται στο Hough 1991, 120.

³⁰³ «Α) Ο σκοπός (Weber 1968, 183) είναι η αναπαράσταση της επιτυχούς πραγματοποίησης ενός στόχου, η οποία γίνεται αίτιον μιας πράξης/δραστηριότητας'. Β) Κατ' αναλογία, αλλά διαφορετικά, οι αξίες (Schluchter 1996, 232) είναι αναπαραστάσεις ισχύος (Geltung, όχι με την έννοια της 'φυσικής δύναμης', αλλά με την έννοια της συμβολικής αυθεντίας της νομιμοποίησης), οι οποίες γίνονται αίτιο μιας τάξης πραγμάτων» (Λίποβατς 2009, 12). Το ίδιο το πρόβλημα της αξίας είναι η «ιεραρχία των αξιών» (ΓτΗ, I: §17).

9. ΑΝΤΙ ΑΝΑΘΕΜΑΤΟΣ: Η ΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΥΠΕΡΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΝΟΙΓΟΜΕΝΟΣ ΔΡΟΜΟΣ ΤΗΣ *KULTUR*

*Δεν ξέρω κανέναν καλύτερο σκοπό στη ζωή
παρά να καταστρέφεται κανείς,
animae magnae prodigis,
για κάτι μεγάλο και αδύνατο*

IkZ, 94

Από τη *Γέννηση της Τραγωδίας* (1872) ακόμη, ο Nietzsche κάνει λόγο για την ανάγκη ύπαρξης μιας μυθολογίας.³⁰⁴ Έτσι καταπιάνεται με τη νεωτερική "μυθολογία των αξιών" (όπως θα την αποκαλούσε ο Marx), και την αναπτύσσει σύμφωνα με ένα και μοναδικό όρο: πως «τίποτα δεν είναι αληθινό, τα πάντα επιτρέπονται».

Αυτή η μυθολογία, αν και ο Nietzsche επιθυμούσε να παραμείνει αδογματίστη, διατηρούσε πάντοτε ζωντανή τη σχέση της με τη μεταφυσική. Η συστηματική ενασχόλησή του με τις αξίες, και πιο ειδικά το πρόγραμμα της επαναξιολόγησης, ήταν ουσιαστικά ένας αγώνας επικράτησης –σε μεταφυσικό πρώτα επίπεδο– της *Kultur* επί της *Zivilisation*,³⁰⁵ ο οποίος αγώνας πήρε δυστυχώς σάρκα και οστά με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η μάχη που δόθηκε ήταν ουσιαστικά αποτέλεσμα του διαρκώς αναπτυσσόμενου ανταγωνισμού ανάμεσα στο "ηρωικό" γερμανικό πνεύμα, και το "εμπορευματοοικουμενιστικό" που δέσποζε στην λοιπή Ευρώπη.³⁰⁶ Το εγχείρημα επικράτησης της *Kultur* είχε τεράστια απήχηση (γεγονός!) κυρίως σε άτομα μέσα από τον χώρο της διανοή-

³⁰⁴ Βλ. Besnier 2001, 450. Λέει ο Nietzsche στη *ΓΤ*: «Δίχως τον μύθο [...], κάθε κουλτούρα χάνει την υγιή φυσική δημιουργική δύναμή της: μόνο ένας ορίζοντας περιβεβλημένος από μύθους συμπληρώνει και ενοποιεί μια ολόκληρη πολιτισμική εποχή. Μόνον ο μύθος σώζει όλες τις δυνάμεις της φαντασίας και του απολλώνιου ονείρου από τις άσκοπες περιπλανήσεις τους. Οι εικόνες του μύθου πρέπει να είναι οι αόρατοι και πανταχού παρόντες δαιμονικοί φύλακες, κάτω από τη φροντίδα των οποίων βοηθούν τον άνθρωπο να ερμηνεύσει τη ζωή και τους αγώνες του. [...] [Ο] δίχως μύθο άνθρωπος, αιώνια πεινασμένος, βρίσκεται μέσα σε όλες τις παρελθούσες εποχές και σκάβει και ψάχνει για ρίζες, ακόμη κι αν πρέπει να τις ξεθάψει μέσα από τις πιο μακρινές αρχαιότητες» (*ΓΤ*, §23).

³⁰⁵ Με τον όρο *Kultur*, εννοείται η πνευματική εκείνη κατάσταση, που καλλιεργείται στο άτομο και που το διατηρεί σε ανοιχτό διάλογο με το παρελθόν. Η *Zivilisation* έχει υλική βάση (χωρίς να είναι κάτι χειροπιαστό) και έχει γραμμική εξέλιξη μέσα στο χρόνο. Διακρίνεται από τη λογική σκέψη, και το πέρασμα σε αυτήν σήμανε και το τέλος του μύθου.

³⁰⁶ Βλ. Traverso 2013, 175.

σης, που αποφάσισαν να εγκαταλείψουν «τον παθητικό ρεμβασμό περί παρακμής για να υιοθετήσουν μια ενεργητική στάση εξέγερσης εναντίον της *Zivilisation*».³⁰⁷

Η Γερμανία των τελών του 19^{ου} αιώνα, αλλά κυρίως του '30-'40, χρησιμοποίησε κατά κόρον το έργο του Nietzsche για να επικυρώσει τη φιλοπόλεμη τακτική της. Γοητευμένοι οι άνθρωποι από το όραμα του Υπερανθρώπου και γητευμένοι από το κάλεσμα της Ιστορίας θα οδηγηθούν σε ακρότητες που θα αφήσουν ένα βαθύ προβληματισμό μέχρι τις μέρες μας, για τη φύση και τα όρια του ανθρώπου. Όμως, οι πράξεις και οι τακτικές που χρησιμοποιήθηκαν ήταν μάλλον περισσότερο αποτέλεσμα όχι ερμηνείας αλλά "υπερερμηνείας" του νιτσεικού έργου.³⁰⁸

Η υπερερμηνεία του νιτσεικού έργου οδήγησε σε παρερμηνείες, όπως την "ανακάλυψη" του «εβραϊκού ιού»,³⁰⁹ και στις λίγο πολύ γνωστές σε όλους μας βαρβαρότητες που ακολούθησαν έπειτα από αυτή την ανακάλυψη.³¹⁰ Όντως, εκμεταλλευόμενος και υπερβαίνοντας τις δαρβινιστικές θεωρίες, ο Nietzsche είχε υποστηρίξει με σθένος τόσο την ανάγκη της δύναμης για ζωή όσο και την ανάγκη της ζωής για δύναμη! Και μπροστά σε αυτή την ανάγκη δεν μπορούσε να μπει τίποτα εμπόδιο· «[η ίδια] η ζωή [έλεγε], προβαίνει στην επιλογή των καλύτερων, οι οποίοι αναδεικνύονται επειδή γνωρίζουν να εκδιπλώνουν τις δυνάμεις τους ενάντια στο θάνατο».³¹¹

Στη *ΧΕ* ο Nietzsche μας δίνει ένα καλό λόγο ώστε να θεωρηθεί (δικαιολογημένα τελικά) από πολλούς ως ηθικός αυτουργός της μεγαλύτερης κτηνωδίας του 20^{ου} αιώνα: «[Τ]ι είναι η ζωή; Η ζωή σημαίνει: να πετάς διαρκώς μακριά σου καθετί που θέλει να πεθάνει. Ζωή σημαίνει: να είσαι σκληρός και ανελέητος απέναντι σε καθετί που γερνάει και αδυνατίζει μέσα μας – κι όχι μόνο μέσα μας. Ζωή σημαίνει, λοιπόν, επίσης: να μη λυπάσαι καθόλου τους ετοιμοθάνατους, τους εξαθλιωμένους και τους γέρους; Να είσαι συνεχώς δολοφόνος;» (*ΧΕ*, §26).

Από την άλλη, βέβαια, γράφει το ίδιο πρόσωπο πως μπορεί να έχει κηρύξει πόλεμο σε αυτό το ιδεώδες (και σε ότι σχετίζεται με αυτό), «όχι [όμως] με την πρόθεση να το κα-

³⁰⁷ Οπ.π., 175.

³⁰⁸ Σχετικά με την «υπερερμηνεία» βλ. Eco 1997.

³⁰⁹ Βλ. Hitler 1952 τομ. I, 321, όπως παρατίθεται από Traverso 2013, 184.

³¹⁰ Το σκεπτικό είναι το εξής: Η *Zivilisation*, είναι μεν μια δυνατότητα (ίσως ένα ακόμη πείραμα), κρίνεται όμως ως η παρακμάζουσα πτυχή της ανθρώπινης φύσης. Ως τέτοια λοιπόν πρέπει να αφανιστεί. Για να αφανιστεί όμως πρέπει να εξοντωθεί αυτός που την παράγει -το ιουδαιοχριστιανικό πνεύμα - ο Εβραίος. Ο Εβραίος λοιπόν που το εκπροσωπεί (και κυρίως το αναπαράγει) στοχοποιείται και διώκεται.

³¹¹ Besnier 2001, 457.

ταστρέψ[ει], αλλά μόνο να δώσ[ει] ένα τέλος στην τυραννία του και να αφήσ[ει] ελεύθερο χώρο για καινούργια ιδεώδη, για πιο ρωμαλέα ιδεώδη [...]. [H] συνέχισή του [...] ανήκει στα πιο επιθυμητά πράγματα: ακόμη και για χάρη των ιδεωδών που θέλουν να σταθούν δίπλα του και ίσως πάνω του – πρέπει να έχουν αντιπάλους, ισχυρούς αντιπάλους, για να γίνουν ισχυρά. [...] Έτσι χρειαζόμαστε εμείς οι αμοραλιστές τη δύναμη της ηθικής: η ενόρμησή μας για αυτοδιατήρηση θέλει να διατηρούν τη ρώμη τους οι αντίπαλοί μας – το μόνο που θέλει είναι να γίνει κύριος πάνω τους» (ΘΓΔ, §361). Ο "καλοπροαίρετος" λοιπόν Nietzsche,³¹² περιενδύεται τον αμοραλισμό του και αναλαμβάνει να "διορθώσει" αυτό που από χρόνια χώλαινε. Δεν αισθάνεται πως παραβιάζει κάποια τάξη (και ειλικρινά έτσι φαίνεται να αισθάνεται), αλλά πως αντίθετα επαναφέρει (ή αν θέλετε, δημιουργεί τις συνθήκες πολεμικής που θα επιφέρουν) τη *δίκη* και την *αρμονία* στο ανοιχτό –ακόμα και σήμερα– πρόβλημα «*Άνθρωπος*». Σε μια τέτοια κοσμοθεώρηση, όπως καταλαβαίνουμε, οι συγκρούσεις, τόσο σε μεταφυσικό όσο και σε ρεαλιστικό επίπεδο, δεν είναι απλά αναπόφευκτες αλλά και θεμιτές.

Η επιθυμία ανάδειξης της σύγκρουσης σε αναγκαίο συστατικό της δημιουργίας υποστηρίζεται από τον ισχυρισμό πως μια αξία δεν οφείλει την επικράτησή της αποκλειστικά στον δημιουργό της (άλλωστε δεν υπάρχει απόλυτος δημιουργός), ούτε σε μια εξω-ανθρώπινη αρχή (αφού δεν υπάρχει "κάτι σαν το *apriori*" ή και αν υπάρχει, δεν είναι προσβάσιμο), κάνοντάς μας να δούμε την αξιοθεσία ως μια συμμετοχική διαδικασία, όπου ο έκαστος αξιολογών είναι συμμετοχος στην ατέρμονη διαμόρφωση του κόσμου.³¹³ Ο Nietzsche θέλει δημιουργούς (και μη) σε μια διαρκή σύγκρουση υπεράσπισης των αξιών τους, κάνοντας έτσι τις αξίες (σε ένα άλλο επίπεδο που επικρατεί η δύναμη και όχι ο

³¹² Ο αμοραλιστής Nietzsche, θεωρεί εαυτόν ά-κακο (όσο και ά-καλο). Το κακό που του καταλογίζεται προκύπτει (απλά) από την προσβολή των συμφερόντων τρίτων. Πράττει το κακό κατά σύμπτωση. Ο πραγματικός κίνδυνος βρίσκεται όπως θα πει ο Μαρκίης στον μοραλισμό στην απόλυτη μορφή του, ο οποίος μοιάζει να μην μπορεί να διαχειριστεί ό,τι ξένο προς αυτόν (βλ. Μαρκίης 2002, 52-53).

³¹³ Η αξία μπορεί να παράγεται μεν από ένα αίσθημα, αλλά προτού τελειωθεί, περνά από τη συνείδηση, και έπειτα από μια ζύμωση με τα αισθήματα αξίας άλλων ανθρώπων. Η ιδέα μιας *apriori* τάξης αξιών θα ήταν αδύνατη στο Nietzsche (βλ. Μαρκίης 2002, 59-60). «[Ο]ι αξίες δεν είναι απλά και διακεκριμένα όντα-πράγματα, αλλά εμφανίζονται πάντοτε σε μια δομική σχέση ανάμεσά τους, και σε σχέση με το υποκείμενο ή την κοινωνία.[...]. [Ο]ι αξίες δεν απεικονίζονται ως απλά πράγματα (Dinge) αλλά ως σύνθετα σύνολα [...]» (Μαρκίης 2002, 12). Έχουμε να κάνουμε λοιπόν πάντοτε με ένα σύστημα αξιών. Συνεπώς οι αξίες δεν μπορούν να ερευνηθούν οντολογικά, αλλά μόνο λειτουργικά.

λόγος), «ζήτημα [μιας ιδιότυπης] [...] επικοινωνίας».³¹⁴ «[Ο]ι αξίες δεν είναι αιώνια αστέρια στο στερέωμα της ιστορίας μας, αλλά οι συνεχώς αναδυόμενες προοπτικές της κατασκευής και της ερμηνείας του κόσμου μας».³¹⁵

Για την επίτευξη μιας κουλτούρας (καλλιέργειας), ως σύστημα συγκεκριμένων αξιών, απαιτούνται τόσο η ύπαρξη αξιών που θα μας οδηγήσουν προς αυτή τη συνθήκη όσο και η ύπαρξη ισοδύναμων αξιών που θα είναι ικανές να τη διατηρούν σε μια κατάσταση άξια του ονόματός της. Χρειάζονται, πρώτον και κύριον, εκείνες οι «μορφές που [θα αναλάβουν] [...] τον καθοδηγητικό ρόλο [...], που προηγούνται πάσης αλλαγής και [θα] την κατευθύνουν».³¹⁶ Τον δρόμο προς αυτές τις αξίες, θεωρεί ο Nietzsche, θα τον δείξει η επιστήμη· αλλά η επιστήμη που βρίσκεται κάτω από «την οπτική του καλλιτέχνη, [της τέχνης που βρίσκεται] κάτω από την οπτική της ζωής» (*IT*: Απόπειρα αυτοκριτικής, §2).

Όπως καταλαβαίνουμε, ο Nietzsche προσπαθεί να απομακρυνθεί με κάθε τρόπο από τη *Zivilisation*, αλλά κυρίως από τον ιστορισμό με τον οποίο συνδέεται, ενώ προσπαθεί να κατευθυνθεί προς ένα ελεύθερο αξιολογείν. Η *Zivilisation* χρησιμοποιεί τις αξίες για να παγιώσει ιδεολογίες και να διατηρηθεί, αλλά, όπως λέει ο Nietzsche, «κανένας δεν θέλει πια να διατηρηθεί, δεν υπάρχει τίποτε για να διατηρηθεί». Αυτό που χρειαζόμαστε θα πει, είναι μια «πειραματική ηθική» (*ΘΓΔ*, §260).

Προϋπόθεση για αυτό τον πρακτικό πειραματισμό και το ελεύθερο αξιολογείν είναι ο έλεγχος της μνήμης.³¹⁷ Η μνήμη εξιδανικεύει και δημιουργεί ιδεολογίες. Η λύση βρίσκεται πέρα από την ιστορική συνείδηση, στη ζωώδη ανιστορικότητα, όπου ο κόσμος παρίσταται ως είναι. Σε αυτήν, η «διάκριση φαίνεσθαι/πραγματικότητα δεν υφίσταται πια».³¹⁸ Ωστόσο, εκείνο που πραγματικά ανησυχεί τον Nietzsche είναι πως η μνήμη είναι

³¹⁴ Η ιδέα είναι δανεισμένη από την θέση του Μαρκί πως οι αξίες είναι ζήτημα της επικοινωνίας. Οι αξίες, λέει, «δεν είναι πια οντολογικά *universalien*, αλλά επικοινωνιακά *universalien*. Αξίες είναι καθολικοί τόποι συζήτησης και επικοινωνίας» (Μαρκίς 2002, 28). Φυσικά εδώ, λαμβάνοντας υπόψιν τη φιλοσοφική καταγωγή του Μαρκί, (ευχαριστώ τον κ. Θεοδώρου για την επισήμανση), δεν μιλάμε για «τόπους συζήτησης», αλλά μόνο για «τόπους σύγκρουσης», καθώς ανακλύπει ένα διαφορετικό είδος επικοινωνίας μέσα από την αντίληψη των όντων ως θέληση για δύναμη. Είναι εφικτή μόνο μια ανταγωνιστική, και όχι μια συμφιλιοτική, επί ίσοις όροις επικοινωνία, καθώς ο ανταγωνισμός είναι προϋπόθεση ύπαρξης της ουσίας των υποκειμένων, δηλαδή της θέλησης για δύναμη.

³¹⁵ Μαρκίς 2002, 15.

³¹⁶ Μαρκίς 2002, 44.

³¹⁷ Βλ. σχετικά στην παρούσα εργασία, Κεφ. 2.

³¹⁸ Mitchell 2013, 398.

η βάση του έθους, το οποίο ως πρακτική σωματοποιημένη μνήμη, επιβάλλει στον πρακτικό μας πλούτο μια περιοριστική ελεγχόμενη επαναληπτικότητα. Κάποιες φορές αυτό μπορεί να είναι χρήσιμο, όπως για την καλλιέργεια των αρετών στον άνθρωπο,³¹⁹ υπάρχει όμως ο κίνδυνος μέσα στην επαναληψιμότητα των πράξεων να καταργηθεί το δημιουργικό στοιχείο.

Ο Nietzsche θα συμφωνούσε με τον Αριστοτέλη πως υπάρχουν (και πρέπει να υπάρχουν) εξαιρούμενες περιπτώσεις (για κάθε κανόνα)³²⁰ έτσι που η φράση "είθισται να", πρέπει να αντικατασταθεί από τους δημιουργούς με το "κρίνεται αναγκαίο να".

Όπως κάθε ηθική που βασίζεται στα αισθήματα, έτσι και αυτή του Nietzsche είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο της συνήθειας. Για να υπερβληθούν τα παραπάνω προβλήματα απαιτείται η κατάλληλη εκπαίδευση των αξιοθετών. Ο Nietzsche γνωρίζει πως η όποια στρατηγική ενάντια στις παλιές αξίες θα αποτύγχανε χωρίς τα κατάλληλα άτομα, γι' αυτό θα πρέπει να υπάρξει η εκτροφή³²¹ ενός νέου είδους ανθρώπων και μιας κουλτούρας μέσα στην οποία το άτομο θα είναι ικανό να σταθεί πάνω από τις αξίες και την ηθική της αγέλης. Ο Nietzsche γνωρίζει κατά κάποιο τρόπο πως η κουλτούρα «τρώει τη στρατηγική για πρωινό».³²²

Για αυτόν τον σκοπό θα χρειαζόταν μία ανώτερη εκπαίδευση: «[όμως] [μ]όνον όταν μια κουλτούρα έχει μια περίσσεια δυνάμεων στη διάθεσή της, μπορεί επίσης να αποτελέσει θερμοκήπιο για την πολυτελή καλλιέργεια της εξαίρεσης, του πειράματος, του κινδύνου, της απόχρωσης: αυτή είναι η τάση κάθε αριστοκρατικής κουλτούρας» (ΘΓΔ, §933). Ο Υπεράνθρωπος είναι το σύμβολο και η προσωποποίηση όλων των αρετών που

³¹⁹ «ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντας, ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος» (Πολιτικά, 1332a).

³²⁰ «πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθιστους καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον» (Πολιτικά, 1332b).

³²¹ Η εξημέρωση δεν συνεπάγεται και τη βελτίωση (βλ. ΘΓΔ, §397). «Η εκτροφή είναι [...] ένα μέσο αποθήκευσης των τρομερών δυνάμεων της ανθρωπότητας, έτσι ώστε οι γενιές να μπορούν να χτίσουν πάνω στη δουλειά των προγόνων τους», ενώ «είναι εξαιρετικά επικίνδυνο να πιστεύουμε ότι η ανθρωπότητα ως όλον θα αναπτυχθεί και θα γίνει πιο ισχυρή, αν γίνουν τα άτομα νοθρά, ίσα και όμοια, μέτρια» (ΘΓΔ, §398).

³²² Η φράση, δανεισμένη από τον Peter Drucker, θέλει να εξηγήσει το πώς η κουλτούρα, εκτός από σκοπός, είναι και το μέσο για να φτάσει κανείς στον υπεράνθρωπο. Η όποια στρατηγική θα εξασφάλιζε πιο δύσκολα αυτό το αποτέλεσμα καθώς είναι εκτεθειμένη σε εναλλακτικές προσεγγίσεις. Η κουλτούρα από την άλλη αφορά κάτι βαθύτερο. Είναι πιο στιβαρή από τη στρατηγική καθώς σχετίζεται με τις πεποιθήσεις των ανθρώπων.

συναντάμε στον *Zarathustra*. Αντισυστημικός και αμοραλιστής, αφήνεται άφοβα στο εσωτερικό του χάος, συμφιλιώνοντάς το με τη θέλησή του. Αυτός ο αγώνας συμφιλιώσης ούτε εύκολος είναι, ούτε απλός. Περιπλέκεται ανάλογα με το πλήθος προσωπικοτήτων που φέρει ο καθένας μέσα του.

Για την ύπαρξη του υπερανθρώπου και το όραμα μιας *Kultur*, ο Nietzsche μας είχε προειδοποιήσει ήδη από την αρχή της καριέρας του.

[Πίσω από κάθε συμβάν, λέει, βρίσκουμε ένα νόημα, όπως και ένα] «κρυφό νόημα» καλλιτέχνη –έναν «θεό»–, που θέλει να νιώθει, τόσο όταν χτίζει όσο και όταν κάνει το κακό, τη δική του ευχαρίστηση και παντοδυναμία: έναν θεό που, καθώς δημιουργεί κόσμους, απελευθερώνει τον εαυτό του από το βάσανο της πληρότητας και της υπερπληρότητας, από την οδύνη των αντιθέσεων που συνωθούνται μέσα του. Ο κόσμος, η επιτευγμένη κάθε στιγμή λύτρωση του θεού, ο κόσμος ως το αιωνίως μεταβαλλόμενο, αιωνίως καινούργιο όραμα του πιο υποφέροντος, διστάμενου και αντιφατικού όντος, το οποίο μπορεί να λυτρωθεί μόνο μέσα στη φαινομενικότητα: μπορείτε να αποκαλέσετε ολόκληρη αυτή τη μεταφυσική καλλιτεχνών αυθαίρετη, σκληρή ιδιόρρυθμη – το ουσιώδες είναι ότι προδίδει ευθύς αμέσως την ύπαρξη ενός πνεύματος, που μια μέρα θα αμυνθεί έναντι της ηθικής ερμηνείας και σπουδαιότητας της ενθάδε ύπαρξης (*GT*: Απόπειρα αυτοκριτικής, §5).

Όλα τα παραπάνω αφορούν τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην ιστορία και στο «κάλεσμα για την μεταμόρφωση του ανθρώπου». ³²³ Η *Kultur* υπήρξε ένα από τα παράγωγα αυτής της σχέσης. Απέκτησε την αρνητική φήμη της όχι τόσο λόγω των αξιών που προήγαγε, ³²⁴ αλλά κυρίως από το γεγονός πως οι φανατικοί πιστοί της επιχείρησαν να την επιβάλλουν με κάθε κόστος. Η *Kultur* δεν επιβάλλεται, ³²⁵ όπως δεν επιβάλλονται και οι αξίες μέσα σε αυτήν. Για τον Nietzsche, εντούτοις, επιβάλλεται μια καλλιέργεια των αξιών αυτών με σκοπό την κατάκτηση του μοναδικού –ίσως– για τον Nietzsche, αξιόλογου ιδεώδους.

³²³ Βλ. Mitchell 2013, 396.

³²⁴ Για την ύπαρξη κουλτούρας εννοείται η ύπαρξη ιεραρχίας (και όχι ισότητας), λαού (και όχι οικουμενικότητας), αυθεντίας του ατόμου (και όχι δημοκρατισμού), απόφασης (και όχι πλουραλισμού), βιώματος (και όχι αφαίρεσης) και τέλος πραγματισμού (και όχι δογματισμού) (βλ. σχετικά Traverso 2013, 182- 183).

³²⁵ Το γεγονός πως μια κουλτούρα επιβάλλεται, αντιφάσκει προς τον εαυτό του. Η κουλτούρα δεν είναι κάτι που επιβάλλεται αλλά καλλιεργείται. Δεν μπορεί εκ φύσεως να πάρει καθολική μορφή, καθώς θα αυτοαναιρούταν. Μπορούμε να μιλάμε για κουλτούρες, αλλά όχι για την Κουλτούρα.

Η πανάρχαια αναζήτηση του πώς *πρέπει* να ζήσουμε, η οποία υποδηλώνει έναν ασίγαστο πόθο για την εξασφάλιση σε ένα νόημα –για ένα δέον–, έγινε με τον Nietzsche επιθυμία για το πώς *θέλουμε* να ζήσουμε με πάθος για το άγνωστο.

Μπορούμε να κατηγορήσουμε τον Nietzsche για πολλά πράγματα, αλλά όχι πως δεν ήτανε συνεπής ως προς τον εαυτό του. Έπραττε και στοχάστηκε κατά τον δαίμονά του, και το ίδιο καλεί να κάνουμε και εμείς.

Μπορεί να μην καταφέρουμε να φτάσουμε τα ύψη των δημιουργών που οραματίστηκε, να μην γίνουμε οι δημιουργοί του μέλλοντος, αλλά μπορούμε να είμαστε δημιουργοί (ερμηνευτές) του παρελθόντος, να στοχαστούμε το παρόν, και αυτό που θα παράξουμε (που θα ανα-παραχθεί μέσα σε μας) θα δημιουργήσει ίσως, τις συνθήκες για ένα νέο μέλλον. Από αυτή την άποψη δεν είμαστε πατέρες των επόμενων γενεών, αλλά παιδιά αυτών, καθώς είμαστε αφημένοι στην ερμηνεία τους. Προς το παρόν, παραμένουμε μια αδιευκρίνιστη τυχαία συγκυρία. Θα πάρει χρόνια ίσως για να καταλάβουμε τι συμβαίνει *εδωνά*: τι είναι αυτό που παραμένει αναλλοίωτο στον κόσμο μέσα στο εναλλασσόμενο παιχνίδι των αξιών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ansell-Pearson, Keith. 1991. *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Αριστοτέλης. 1993. *Άπαντα 3: Πολιτικά 3*. Μτφ. Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος.
- Babich, Babette. (2003). Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics, and Blessing. *Nietzsche-Studien* 33, 29-58.
- Berlin, Isaiah. 2000. *Οι ρίζες του ρομαντισμού*. Μτφ. Γ. Παπαδημητρίου. Αθήνα: Scripta.
- Besnier, Jean-Michel. ²2001. *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας: φυσιογνωμίες και έργα*. Μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Clark, Maudemarie & Dudrick, David. 2007. Nietzsche and moral objectivity: the development of Nietzsche's metaethics. Στο: Leiter Brian & Sinhababu Neil, *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 192-226.
- Clark, Maudemarie & Dudrick, David. 2009. Nietzsche on the will: an analysis of BGE19. Στο: Gemes, Ken & May, Simon (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 247.
- De Gennaro, Ivo. 2012. Nietzsche: value and the economy of the will to power. Στο: De Gennaro, Ivo. *Value: Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*. Leiden/Boston: Brill, 201-233.
- Δεμερτζής, Νίκος. (2004). Λαϊκισμός και μνησικακία. Μια συμβολή της (πολιτικής) κοινωνιολογίας των συγκινήσεων. *Επιστήμη και κοινωνία: επιθεώρηση πολιτικής και ηθικής θεωρίας* 12, 75-114.
- Eco, Umberto & Collini, Stefan & Rorty, Richard κ.α. ²1997. *Ερμηνεία και υπερερμηνεία*. Μτφ. Α. Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Emad, Parvis. 1981. *Heidegger and the Phenomenology of Values: His Critique of Intentionality*. USA: Tory Press.
- Gadamer, Hans Georg. 1975. *Truth and method*. New York: Seabury Press.
- Haar, Michael. [χ.χ.]. *The Doubleness of the Unthought of the Overman: Ambiguities of Heideggerian Political Thought*. Lang Baker, trans. (unpublished).
- Hartmann, Eduard. 1869. *Philosophie des Unbewussten*, Berlin.
- Heidegger, Martin. ³1990. *Εισαγωγή στη μεταφυσική*. Μτφ. Χ. Μαλεβίτσης Χρήστος. Αθήνα: Δωδώνη.

- Heidegger, Martin. ²2000. *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*. Μτφ. Γ. Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Ροές.
- Heidegger, Martin. 2010. *Νίτσε: η βούληση για δύναμη ως τέχνη*. Μτφ. Γ. Ηλιοπούλος. Αθήνα: Πλέθρον.
- Heidegger, Martin. 2013. *Είναι και χρόνος*. Μτφ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, τ.1.
- Heidegger, Martin. 2013. *Είναι και χρόνος*. Μτφ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, τ.2.
- Hough, Sheridan L. (September 1991). Value and the will to power, *Journal of Social Philosophy*, 22 (2), 119-127.
- Huizinga, Johan. 2010. *Homo Ludens: ο άνθρωπος και το παιχνίδι*. Μτφ. Σ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- Θεοδώρου, Πάνος. 2015. *Εισαγωγή στην φιλοσοφία των αξιών*. Αθήνα: ΣΕΑΒ.
- Ιουλιανός ο Παραβάτης. ¹⁰2013. *Κατά χριστιανών. Για την απέχθεια προς τα γένια ή Μισοπάγων. Επιστολές / Ιουλιανός*. Μτφ. Γ. Αβραμίδης, Γ. Χριστοδούλου. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
- James, William. 2002. *Η βούληση πίστης*. Μτφ. Γ. Καρανικόλας. Αθήνα: Printa.
- Κάλφας, Βασίλης. 2002. Εισαγωγή. Στο Πλάτων, *Τίμαιος*. Αθήνα: Πόλις.
- Kant, Immanuel. 1984. *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*. Μτφ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη.
- Katsafanas, Paul. 2015. Value, Affect, Drive. Στο: Dries, Manuel and Kail, Peter. *Nietzsche on Mind and Nature*. New York: Oxford University Press, 163-188.
- Kierkegaard, Sören. 1999. *Ασθένεια προς Θάνατον: Η έννοια της Απελπισίας*. Μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Κιουρτσάκης, Γιάννης. 1985. *Καρναβάλι και Καραγκιόζης: Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*. Αθήνα: Κέδρος.
- Λαμπρέλλης, Δημήτρης Ν. 1990. *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Latour, Bruno & Weibel, Peter. 2002. *Iconoclasm, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*. ZKM and MIT Press.
- Λίποβατς, Θάνος. (2009). Ο πολυθεϊσμός των αξιών: Max Weber. *Επιστήμη και κοινωνία: επιθεώρηση πολιτικής και ηθικής θεωρίας* 21, 1-28.
- Μαρκής, Δημήτριος. (1995). Περί αξίας: Η μεγάλη καριέρα μιας μοντέρνας έννοιας. *Αξιολογικά* 8, 7-47.
- Μαρκής, Δημήτριος. 1996. *Υπό την σκιάν του Πλάτωνος: δοκίμια ευρωπαϊκής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Στάχυ.

- Μαρκής, Δημήτριος. 2002. *Η πάλη των αξιών στον αιώνα της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: Κριτική.
- Miller, J. Hillis. (1976). Stevens' rock and criticism as cure. *The Georgia review* 30-1, 5-31.
- Mitchell, Andrew J. (2013). The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present. *Continental Philosophy Review* 46 (3), 395-411.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. [χ.χ.]. *Η θεωρία του σκοπού της ζωής*. Μτφ. Χ. Αντωνίου. Αθήνα: Δαμινός.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2007. *Αντίχριστος*. Μτφ. Σ. Λουκά. Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2008. *Η γέννηση της τραγωδίας*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Ecce Homo*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Γενεαλογία της ηθικής*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Η χαρούμενη επιστήμη*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Ιστορία και ζωή*. Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα, Γνώση.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2010. *Πέρα από το καλό και το κακό*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2011. *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο: ένα βιβλίο για ελεύθερα πνεύματα*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2015. *Η θέληση για δύναμη*. Μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Olafson, Frederick A. 1967. *Principles and Persons: An Ethical Interpretation of Existentialism*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press.
- Παπαπέτρου, Κωνσταντίνος. 1973α. *Η ιδιοτροπία*. Αθήνα.
- Παπαπέτρου, Κωνσταντίνος. 1973β. *Ο μηδενισμός*. Αθήνα.
- Πλάτων. 2002. *Πολιτεία*. Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις.
- Πλάτων. 2007. *Φαίδων*. Μτφ. Θ. Μαυρόπουλος. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

- Πλάτων. 2013. *Τίμαιος*. Μτφ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Reginster, Bernard. 2006. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard University Press.
- Sabine, George H. 1980. *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*. Μτφ. Μ. Κρίσπης. Αθήνα: Ατλαντίς.
- Sennett, Richard. 2011. *Ο τεχνίτης*. Μτφ. Β. Τομάνας. Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Silk, Alex. (2015). Nietzschean Constructivism: Ethics and Metaethics for All and None. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 58: 3, 244-280.
- Solomon, Robert C. 2004. A More Severe Morality: Nietzsche's Affirmative Ethics. Στο: Guignon Charles, *The existentialists, critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Rowman & Littlefield INC., Oxford, 53-72.
- Σούρλας, Παύλος Κ. [24/08/1997]. *Η καθολικότητα των ηθικών αξιών*. Στο *Το Βήμα*, URL= <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=90567>.
- Spader, Peter H. 2002. *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*. Fordham University Press.
- Τζαβάρας, Γιάννης. 2011. *Οι σημειώσεις του Nietzsche για τον Ζαρατούστρα (Ιούλιος 1882- Φεβρουάριος 1883)*. Ελληνική Φιλοσοφική Βιβλιογραφία.
- Traverso, Enzo. 2013. *Οι ρίζες της ναζιστικής βίας: Μια ευρωπαϊκή γενεαλογία*. Μτφ. Ν. Κούρκουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Τσιαντής, Γιώργος. 2007. Είναι, ισχύειν και αξίζει: Το αίτημα της οντολογικής θεμελίωσης των αξιών στην εποχή της οικουμενικότητας. Στο: Βουδούρης, Κωνσταντίνος και Μαραγγιανού, Ευαγγελία. *Αξίες και δικαιοσύνη στην εποχή της οικουμενικότητας*. Αθήνα: Διεθνές Κέντρον Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού Ιωνία, 250-262.
- Vegetti, Mario. 2000. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*. Μτφ. Γ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Τραυλός.
- Warren, Mark. 1991. *Nietzsche and political thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. 2005. *Όροι, αξίες, πράξεις*. Αθήνα: Πόλις.