

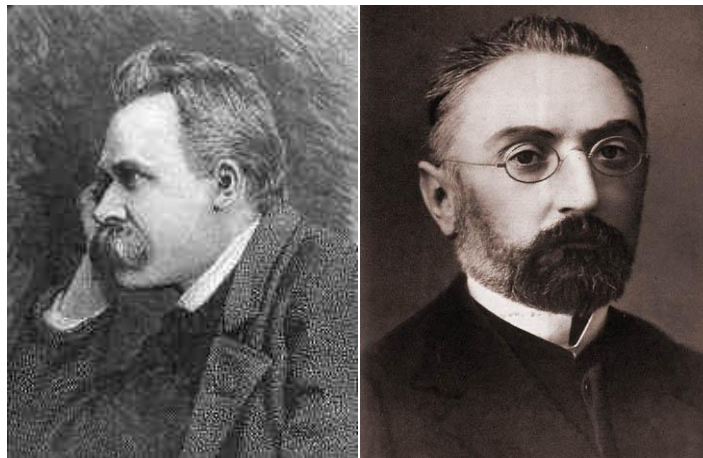


ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΗΘΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»



Nietzsche και Upanishad: Οι έννοιες της ζωής και της ύπαρξης εντός του έργου τους.

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

Βομβορή Αλεξάνδρας-Αρετής

Διπλωματούχου Τμήματος Ηθικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου 2012-06-6

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Ξηρογιάννη Παναγιώτα

Βαθμίδα Καθηγητή

Καλαμάτα, Ιούνιος 2012-06-6.

Περιεχόμενα

Πρόλογος..... σελ.3.

Κεφάλαιο Α

1. Η Αρχαία ελληνική φιλοσοφία.....σελ.10.

2. Ο Υπαρξισμός.....σελ.15.

3. Η Φιλοσοφία της ζωής.....σελ.20.

4. Ο Μηδενισμός.....σελ.22.

Κεφάλαιο Β

1. Το ιστορικό πλαίσιο της Γερμανίας και της Ισπανίας.....σελ.24.

2. Φιλοσοφία και Επιστήμη-Φιλοσοφία και Θρησκεία και η αντίληψη των δύο φιλοσόφων.....σελ.29.

3. Η φιλοσοφία των δύο φιλοσόφων και το πρόβλημα της ένταξής τους.....σελ.40.

4. Η έννοια της ζωής και του θανάτου.....σελ.57.

5. Η έννοια της υπάρξεως και της μάζας.....σελ.70.

6. Ο Υπεράνθρωπος και ο Ιπότης της πίστεως-ζωής.....σελ.81.

7. Η θέληση για δύναμη – οι αξίες – η ενεργητικότητα- οι δύο κόσμοι.....σελ.87.

Κεφάλαιο Γ

Οι έννοιες της υπάρξεως και της ζωής στα έργα:

1. *Η Αγωνία του Χριστιανισμού* του Ουναμούνο.....σελ.96.

2. *Η Γενεαλογία της Ηθικής* του Νίτσε.....σελ.122.

Συμπεράσματα-Σύγκριση των δύο φιλοσόφων.....σελ.150.

Βιβλιογραφία.....σελ.169.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα εργασία γίνεται μια προσπάθεια διερεύνησης των θέσεων των δύο σημαντικών στοχαστών, του Γερμανού Νίτσε και του Ισπανού Ουναμούνο στις θεμελιώδεις έννοιες της ζωής και της ύπαρξης, οι οποίες ενδιέφεραν τον άνθρωπο ανά τους αιώνες και θα τον απασχολούν στην πορεία του βίου του.

Όσον αφορά στη θέση του Ισπανού φιλοσόφου Μιγκέλ ντε Ουναμούνο έναντι του κόσμου και του ανθρώπου, γίνεται αντιληπτή η συμβολή του στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία κατά την κρίσιμη περίοδο της χώρας του λόγω των προβλημάτων, που η ίδια αντιμετώπιζε, μέσω της συνολικής θεώρησης του έργου του και συγκεκριμένα, μέσω της ανάλυσης της *Αγωνίας του χριστιανισμού*.

Όσον αφορά στον Νίτσε, καθίσταται αντιληπτή η φιλοσοφική πορεία της σκέψης του μέσω του φιλοσοφικού ρεύματος του υπαρξισμού, της φιλοσοφίας της ζωής και της έννοιας του μηδενισμού. Επιπλέον, η φιλοσοφική σκέψη του Νίτσε γίνεται φανερή, μέσω της διερεύνησης των ερωτημάτων, που προκύπτουν από το φιλοσοφικό του έργο περί ηθικής, *«τη Γενεαλογία της ηθικής»*, μιας πολεμικής, που αντιμάχεται την υπάρχουσα ηθική της εποχής του, επανεξετάζοντας τις ηθικές ανθρώπινες αξίες.

Σκοπός αυτής της εργασίας, όσον αφορά στον Ουναμούνο είναι να γίνει κατανοητή η φιλοσοφική σκέψη του μέσω των αντιφάσεων του έργου του, όσο και μέσω των αντιφάσεων της ζωής του καθώς επίσης και να γίνει αντιληπτός ο αγώνας και η αγωνία του ιδίου για την αιωνιότητα της ζωής.

Όσον αφορά στον Νίτσε, ο σκοπός έγκειται στο να διασαφηνιστεί η ιδιαίτερη και αντιφατική προσωπικότητα και φιλοσοφική σκέψη ενός σπουδαίου πνευματικού ανθρώπου, ο οποίος είχε έναν διαφορετικό, ξεχωριστό τρόπο στοχασμού περί του κόσμου και της ύπαρξεως. Παρόλο που κατατάσσεται στον άθεο υπαρξισμό, ο Νίτσε κάθε άλλο παρά άθεος και μηδενιστής μπορεί να θεωρηθεί. Αν και ο ίδιος χαρακτηρίζει τον εαυτό του, ως Αντίχριστο και εναντιώνεται στον χριστιανισμό, σκοτώνοντας τον ίδιο τον Θεό με τη φιλοσοφία του, ωστόσο ο Γερμανός φιλόσοφος προχωρεί πέραν του Θεού και του χρόνου, επηρεάζοντας ολόκληρη την ανθρωπότητα, δίδοντας νόημα στη ζωή και ηθική αξία στην ύπαρξη του ανθρώπου με τη θέληση για δύναμη, θεωρώντας ότι μέσα σε αυτόν τον κόσμο, τον γεμάτο υποκρισία, οι άνθρωποι δεν πρέπει να χάσουν την πίστη τους στην ίδια τη Ζωή.

Θα επιχειρηθεί, λοιπόν, να γίνει φανερή μια συνολική θεώρηση της νιτσεικής ηθικής και της συγγραφικής-ηθικής φιλοσοφικής σκέψης του Ουναμούνο, στο πώς οι δύο πνευματικοί άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον κόσμο και τον άνθρωπο και αν μέσω του φιλοσοφικού στοχασμού τους δίδουν απαντήσεις στη σύγχρονη εποχή, διερευνώντας τις απόψεις τους έναντι των ερωτημάτων αυτών. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, αναδεικνύονται οι ομοιότητες και οι διαφορές των δύο αυτών στοχαστών μέσω της συγγραφικής τους δράσης και της φιλοσοφικής τους θεώρησης για τον κόσμο και τον άνθρωπο, καθιστώντας εμφανή τη σχέση τους τόσο την πνευματική τους συγγένεια, αφού έχουν πολλά κοινά στοιχεία μεταξύ τους, καθώς έχουν τους ίδιους προβληματισμούς όσον αφορά στον κόσμο και στον άνθρωπο, όσο και τη διαφορά τους ως προς τον τρόπο αντίληψης τους, αποτελώντας δύο ξεχωριστά ελεύθερα πνεύματα.

Επιπλέον, η επίδραση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας υπήρξε σημαντική, καθώς το πεδίο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας καλύπτει ένα τεράστιο φάσμα εντός του χρόνου. Γι' αυτόν τον λόγο και οι δύο στοχαστές δέχθηκαν επιρροές από αυτήν και διαμόρφωσαν τις φιλοσοφικές, θεολογικές και πολιτικές τους αντιλήψεις σε αγωνιώδη υπαρξιακά προβλήματα της εποχής τους περί της ζωής, του θανάτου, της ύπαρξης, του Είναι, του φαινομενικού και του αληθινού κόσμου, της αλήθειας, της γνώσης, των ηθικών αξιών, περί υπάρξεως ή μη του Θεού, αναπτύσσοντας ένα ιδεώδες βίου.

Ακόμα, η διερεύνηση των φιλοσοφικών εννοιών, της ζωής, του θανάτου και της επιθυμίας να συλληφθεί από τον άνθρωπο η έννοια του κόσμου από τους δύο φιλοσόφους, οδήγησαν στη διαπίστωση ότι οι δύο φαινομενικά αντίθετοι στοχαστές αποτελούν συγγενή πνεύματα.

Έτσι, λοιπόν, η επιρροή και των δύο φιλοσόφων ήταν σημαντική, καθώς η μεγάλη απήχησή τους δεν έγκειται μόνο στο παρελθόν, στη δική τους εποχή με τα θέματα, που διερεύνησαν, επιδρώντας σημαντικά πάνω στον τρόπο σκέψης των λαών, αλλά οι διαχρονικές σκέψεις τους απηχούν και στη σημερινή κοινωνία, δίδοντας απαντήσεις στα υπαρξιακά ερωτήματα του ανθρώπου. Ο Νίτσε μέσω των ιδεών του δίδει μια νέα ερμηνεία στις παραδεδομένες αντιλήψεις, στρέφοντας τον άνθρωπο σε μια νέα σύλληψη του κόσμου και του ανθρώπου και ο Ουναμούνο με τη φιλοσοφική του σκέψη και δράση καθίσταται πρωτοπόρος της εποχής του, επηρεάζοντας τους μετέπειτα φιλοσόφους, καθώς τα θέματα, τα οποία διερεύνησε, προβληματίζουν ακόμη τον

σύγχρονο άνθρωπο. Γι' αυτόν τον λόγο είναι σημαντικοί φιλόσοφοι και πρέπει να εξετάζονται, επειδή η θεώρησή τους έναντι των φιλοσοφικών θεμάτων δεν αποτελεί μια θεωρητική και διανοητική ενασχόληση, αλλά μια πρακτική ενάσκηση, έναν τρόπο ζωής. Αν και τα προβλήματα της σημερινής κοινωνίας είναι μεγάλα και η ανθρώπινη ύπαρξη ευμετάβλητη, ωστόσο πρέπει πρώτα να αλλάξει ο άνθρωπος. Ο φόβος του γεγονότος του θανάτου είτε ότι ο άνθρωπος φοβάται ότι θα πεθάνει, είτε ότι φοβάται πεθαίνοντας, είτε ότι φοβάται για μετά τον θάνατο, αυτός ο φόβος για το άγνωστο, για το ξένο, το διαφορετικό από αυτόν, κάνει τον άνθρωπο να κλείνεται στον μικρόκοσμό του και να θεωρεί οτιδήποτε διαφορετικό και έξω από αυτόν τον μικρόκοσμό του ως αλλότριο.

Η διάρθρωση της εργασίας συνίσταται στο εξής: Στο πρώτο κεφάλαιο ενός γενικότερου πλαισίου διαμορφώνεται μια καθολική άποψη όσον αφορά στην επίδραση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στον φιλοσοφικό στοχασμό του Νίτσε και συγκεκριμένα την επιρροή πολλών από τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, κυρίως, όμως, του Πλάτωνα και του Σωκράτη.

Στη συνέχεια, προβάλλονται τα δύο μεγάλα ρεύματα του 20^{ου} αιώνα, ο υπαρξισμός και η φιλοσοφία της ζωής, καθώς επίσης παρουσιάζεται και το φιλοσοφικό ρεύμα του μηδενισμού. Όσον αφορά στο φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού παρουσιάζονται οι θεμελιώδεις θέσεις του και οι προβληματισμοί, τους οποίους έθεσε, έχοντας οι εκπρόσωποί του μια θεϊστική, μια αθεϊστική, ή μια θετικιστική θεώρηση. Εν κατακλείδι, καταδεικνύεται η μεγάλη επίδραση του κινήματος αυτού στην ανθρώπινη διάνοηση με τη διάκριση των εννοιών της ουσίας, της ύπαρξης και του Είναι, για τις οποίες οι εκπρόσωποί του υπαρξισμού ενδιαφέρθηκαν περισσότερο καθώς και με την παρουσίαση των άλλων βασικών εννοιών, τις οποίες πραγματεύτηκαν στο έργο τους.

Όσον αφορά στο άλλο φιλοσοφικό ρεύμα του 20^{ου} αιώνα, τη φιλοσοφία της ζωής, αναλύεται η επίδρασή της σε άλλα φιλοσοφικά ρεύματα, δεικνύοντας σε ένα πολύ γενικό πλαίσιο τι είναι η ζωή και ποια αποτελούν τα χαρακτηριστικά του ρεύματος αυτού. Έπειτα, παρουσιάζεται η θεώρηση της φιλοσοφίας της ζωής έναντι των εννοιών του πόνου, του θανάτου, της ασθένειας, της υγείας και του ονείρου, που απασχολούν τον άνθρωπο δια βίου.

Στη συνέχεια, παρουσιάζεται το φιλοσοφικό ρεύμα του μηδενισμού, στο οποίο τονίζεται και αναλύεται η αμφίσημη έννοιά του, προβάλλεται η σημασία και ο ρόλος του

και δηλώνεται τόσο η αντίθεσή του, όσο και η συσχέτισή του με τον υπαρξισμό και με τον χριστιανισμό.

Συνεπώς, από τις γενικές κατευθυντήριες γραμμές των φιλοσοφικών ρευμάτων του υπαρξισμού, της φιλοσοφίας της ζωής και του μηδενισμού δεικνύεται είτε η επιρροή, που είχαν ορισμένες από τις θέσεις αυτών των κινημάτων στη φιλοσοφική σκέψη και των δύο διανοητών, είτε ότι αυτά τα φιλοσοφικά ρεύματα ενστερνίστηκαν και έκαναν δικές τους τις αντιλήψεις των δύο φιλοσόφων περί της ζωής. Στη συνέχεια, καθίσταται φανερή η συσχέτιση των φιλοσοφικών ρευμάτων με τις αντιλήψεις των δύο προοδευτικών διανοητών και το πόσο προοδευτικές και διαχρονικές υπήρξαν οι σκέψεις τους για τα ερωτήματα, που απασχόλησαν στο παρελθόν και θα συνεχίζουν να απασχολούν τον άνθρωπο ακόμα και στο μέλλον.

Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται γνωστό το ιστορικό πλαίσιο των χωρών μέσα στο οποίο έλαβε δράση το έργο των δύο σημαντικών προσωπικοτήτων, που εξετάζονται. Στον Νίτσε προβάλλεται μια αυταρχική Γερμανία, έχοντας ως αφετηρία την κλασική γερμανική φιλοσοφία και τον γερμανικό υλισμό, καθιστώντας φανερή την αντιτιθέμενη θέση του Νίτσε τόσο εναντίον της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, όσο και εναντίον του γερμανικού υλισμού, γνωστοποιώντας την άποψή του για την έννοια του κράτους. Όσον αφορά στην Ισπανία του Ουναμούνο εξετάζονται τα χαρακτηριστικά της ισπανικής φιλοσοφίας και τα προβλήματα, που ενυπάρχουν, δεικνύοντας τη σημασία της. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των Ισπανών καθώς και η οδυνηρή πολιτική, κοινωνική, πνευματική και οικονομική κατάσταση της χώρας εντός της οποίας έζησε ο Ουναμούνο, με αποτέλεσμα να δημιουργηθούν δύο τάσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, αναλύοντας και τις θέσεις αυτών των δύο τάσεων, τοποθετώντας τον Ισπανό διανοητή στη γενιά του 1898, μια γενιά πνευματικών ανθρώπων, που στράφηκαν προς νέους ορίζοντες.

Έπειτα, παρουσιάζεται μια γενική θεώρηση των όρων επιστήμης και φιλοσοφίας, καθιστώντας φανερή την αντιτιθέμενη αντίληψη των δύο φιλοσόφων για την επιστήμη σε σχέση με τη φιλοσοφία και αναλύοντας τις θέσεις τους για αυτές, αναδεικνύεται η υπεροχή και η σημασία της φιλοσοφίας έναντι της επιστήμης. Κατόπιν, τίθενται αναλυτικά οι διαφορές της φιλοσοφίας με τη θρησκεία, οι οποίες παρόλο που έχουν τον ίδιο σκοπό, ωστόσο έχουν διαφορετικούς τρόπους θεώρησης, αφού η φιλοσοφία

στηρίζεται στον λόγο και στη γνώση, ενώ η θρησκεία βασίζεται στην αποκάλυψη και στην πίστη. Έπειτα, παρουσιάζεται και αναλύεται η αντίληψη των δύο διανοητών για τη θρησκεία σε σχέση με τη φιλοσοφία. Στον Νίτσε καθίσταται εμφανής η αντίληψή του έναντι μιας κριτικής της θρησκείας με τον θάνατο του Θεού και στον Ουναμούνο γίνεται εμφανής η αντίληψή του για τη θρησκεία και ο ρόλος, που έχει η φαντασία σε αυτήν.

Στη συνέχεια, παρατίθεται μια γενική αντίληψη της φιλοσοφίας και των έργων των δύο προσωπικοτήτων, η σκέψη τους και η αντίθεσή τους ενώπιον οποιουδήποτε φιλοσοφικού συστήματος, το οποίο έχει ως συνέπεια το πρόβλημα της ένταξης τόσο της φιλοσοφικής τους σκέψης, όσο και του έργου τους σε κάποιο από τα προαναφερθέντα φιλοσοφικά ρεύματα. Επιπλέον, δεικνύεται η επίδρασή τους σε άλλους διανοητές, παρουσιάζοντας τον βασικό άξονα της φιλοσοφικής και της συγγραφικής τους σκέψης και των θεμελιωδών εννοιών για τις οποίες ενδιαφέρθηκαν. Στον Νίτσε κατατίθεται ο προβληματισμός της σκέψης του, η φιλοσοφική σημασία του στοχασμού του και η συμβολή του έργου του, η προσφορά και η επίδρασή του στους άλλους διανοητές και το πρόβλημα της ένταξης του φιλοσοφικού του έργου. Στον Ουναμούνο καταδεικνύεται αναλυτικά η σημαντική προσφορά του διανοητή λόγω της αντιφατικότητας της ζωής του και της πληθωρικότητας του έργου του, καθώς καθίσταται αντιληπτή η σημασία του φιλοσοφικού του στοχασμού και τίθεται το πρόβλημα της ένταξής του, προβάλλοντας τα κοινά σημεία του τόσο με τον υπαρξισμό, όσο και με τον περσοναλισμό.

Στο κύριο μέρος του κεφαλαίου αυτού εξετάζεται και συγχρόνως πραγματοποιείται η σύγκριση των θεωριών των φιλοσόφων για τις έννοιες της ζωής και του θανάτου. Όσον αφορά στην έννοια της ζωής, αυτή εκλαμβάνεται ως κίνηση στον Ουναμούνο και ως θέληση για δύναμη και κατάφαση στον Νίτσε. Όσον αφορά στην έννοια του θανάτου, αυτό είναι το τέλος της συνείδησης στον Ουναμούνο και στον Νίτσε λαμβάνει τη μορφή του μηδενός. Στη συνέχεια παρουσιάζεται το πόσο σημαντική είναι η οδύνη και στους δύο εντός του πλαισίου της ζωής, αφού γίνεται φανερή και η αντίληψή τους περί Θεού, προβάλλοντας τα χαρακτηριστικά του Θεού στον Ουναμούνο και εξετάζοντας τον θάνατο του Θεού υπό τη μορφή της μηδενιστικής θεώρησης του Νίτσε.

Στη συνέχεια του κεφαλαίου αναλύονται οι έννοιες της ύπαρξης και της μάζας. Στην αρχή παρουσιάζεται μια γενική αντίληψη του όρου ύπαρξη, έχοντας ως αφετηρία τις αντιλήψεις περί του θέματος στην ελληνική αρχαιότητα, καθιστώντας φανερή τη

σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο. Στον Ουναμούνο η ύπαρξη νοείται ως ενότητα χώρου και ως αρχή συνέχειας εντός του χρόνου, καθώς η ίδια βρίσκεται εν τω γίνεσθαι και έπειτα διακρίνονται οι έννοιες του σώματος και της ψυχής. Κατά τον Νίτσε η ύπαρξη είναι εγωιστική και οι άνθρωποι διαχωρίζονται στην μάζα, αγέλη και στην ελίτ, προκρίνοντας μια νέα σύλληψη του Είναι και όχι την αρνητική σημασία, που μπορεί να φαίνεται ότι λαμβάνει σε αυτόν.

Κατόπιν, προβάλλονται οι έννοιες του υπερανθρώπου του Νίτσε και του ιππότη της πίστεως-ζωής του Ουναμούνο. Εδώ, διαφαίνεται ο συμβολισμός του δον Κιχώτη με τα χαρακτηριστικά του, καθώς στη συνέχεια αναφέρονται τα χαρακτηριστικά του ανώτερου ανθρώπου του Νίτσε και πραγματοποιείται η σύγκρισή του με τον υπεράνθρωπο του Γερμανού φιλοσόφου.

Στη συνέχεια, παρουσιάζεται η έννοια της θέλησης για δύναμη, η θεωρία της οποίας αναλύεται και γίνεται αντιληπτή η γνώση ως εργαλείο της δύναμης αυτής και της ζωής καθώς προβάλλονται και οι αξίες, που εντοπίζονται στη φιλοσοφία του Γερμανού ηθικιστή. Αυτές τις αξίες ο Νίτσε υποβάλλει σε κριτική λόγω της σχετικότητάς τους, δίδοντας μία νέα ερμηνεία για αυτές, επανεξετάζοντας και μεταστοιχειώνοντας τις αξίες αυτές και συγκεκριμένα εξετάζει την αξία της αλήθειας, η οποία αποκτάται μέσω της κατανόησης του εαυτού. Στη συνέχεια, προβάλλεται η αντίρρηση του Ουναμούνο για τις νιτσεϊκές αξίες, αναπτύσσοντας αυτή τη νιτσεϊκή σκέψη με την ενεργητικότητα και τον ρόλο της ενώπιον της απειλής του θανάτου και της θέλησης για ζωή. Στο τέλος, γίνεται αναφορά στην ύπαρξη των δύο κόσμων, αναλύοντας την αντίληψή τους για τη διάκριση του κόσμου του φαίνεσθαι και του κόσμου του Είναι. Τίθενται ερωτήματα δηλαδή, που απασχόλησαν τους δύο διανοητές, καθιστώντας φανερά διακριτή τόσο τη μεταξύ τους φιλοσοφική σχέση, όσο και τη διαφορά τους για τα θέματα αυτά, που πραγματεύονταν, ως προς τον τρόπο σκέψης τους και ως προς το περιεχόμενο, που απέδιδαν σε αυτές τις έννοιες.

Στο τρίτο κεφάλαιο πραγματοποιείται η ερμηνεία δύο εκ των έργων τους, της *Αγωνίας του χριστιανισμού*, το οποίο ανήκει στον Ουναμούνο και της *Γενεαλογίας της ηθικής*, που συγκαταλέγεται στα έργα του Νίτσε. Από αυτά τα κείμενα καθίστανται φανεροί οι στόχοι των έργων τους, καθώς ο Ουναμούνο επιδιώκει να δείξει την αγωνία ενάντια στην απειλή του θανάτου, καταδεικνύοντας τον πόθο για αθανασία και ο Νίτσε

μέσω της κριτικής της αξίας της υφιστάμενης ηθικής εναντίον των συστημάτων προβάλλει μια νέα ηθική. Στη συνέχεια, τίθεται το πρόβλημα των δοκιμίων, παρουσιάζοντας τον στόχο καθενός από τα δοκίμια αυτά αναφορικά με τη μνησικακία, την άσχημη συνείδηση και το ασκητικό ιδεώδες, που εντοπίζονται σε αυτά τα τρία δοκίμια. Εν κατακλείδι, λοιπόν, καταδεικνύεται η σημασία και το πώς νοηματοδοτούνται οι έννοιες της ζωής και της ύπαρξης του ανθρώπου καθώς και της σημαντικής θέσης, που κατείχαν οι έννοιες αυτές στον φιλοσοφικό τους στοχασμό.

Στο τέλος της εργασίας αυτής καθίσταται εμφανής η σχέση μεταξύ των δύο αυτών διανοητών με τη σύγκρισή τους, παραθέτοντας τόσο τις ομοιότητες, όσο και τις διαφορές, που έχουν μεταξύ τους. Ο εντοπισμός των ομοιοτήτων και των διαφορών τους προκύπτει από τη βιογραφία τους, από το περιβάλλον στο οποίο μεγάλωσαν και το οποίο επέδρασε στη διαμόρφωση του χαρακτήρα τους και της προσωπικότητάς τους και τέλος διαμέσου της φιλοσοφικής τους θεώρησης για τον κόσμο και τον άνθρωπο. Εν κατακλείδι, διαγράφοντας μια πορεία από το παρελθόν, στο παρόν και προς το μέλλον αναδεικνύεται η διαχρονικότητα του στοχασμού τους και η πολύ σημαντική προσφορά τους σε όλη την πνευματική διάνοηση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α

1. Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία εστίαζε αρκετά το ενδιαφέρον του ο Νίτσε, όχι μόνο στην αρχή της φιλοσοφικής του αναζήτησης, αλλά σε όλη τη διάρκεια του βίου του μέχρι την τελευταία του πνοή¹. Ο ίδιος έδιδε σε αυτήν μεγάλη παιδευτική αξία, διότι από αυτήν μπορεί να γίνει γνωστό το τι είναι η φιλοσοφία και τι οφείλει να είναι². Έτσι, μόνο η φιλοσοφία ικανοποιεί το πραγματικό νόημα της ύπαρξης του ανθρώπου, καθώς είναι το μέσο ή το εργαλείο του πολιτισμού από τη στιγμή που στρέφεται στον άνθρωπο ως άνθρωπο, εξασφαλίζοντας μια ζωή αντάξια μόνο σε εκείνον, που αφιερώνεται ολοκληρωτικά σε αυτήν³.

Η αξία του αρχαίου κόσμου για τον Νίτσε ήταν αιώνια⁴ και ως εκ τούτου ο πνευματικός άνθρωπος πρέπει να μπορέσει να ενώσει το παρόν με το παρελθόν⁵. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ο Νίτσε αναζητούσε τη φιλοσοφική προπαιδεία ως απαραίτητη προϋπόθεση για την κλασική φιλολογία⁶, έχοντας ως σκοπό του την ανάδειξη του χάσματος, που υπάρχει ανάμεσα στην εποχή του και στην αρχαιότητα, δημιουργώντας, όπως ο ίδιος ανέφερε, μια έχθρα μεταξύ του παρόντος πολιτισμού και της αρχαιότητας⁷. Ωστόσο, ο ίδιος ήταν ένας από τους μεγαλύτερους ελληνοφίλους⁸, έχοντας ως σταθερό κέντρο του πνεύματος του, τους Έλληνες, αφού καθόλη τη διάρκεια της ζωής του δεν άλλαξε ποτέ τη γνώμη του για αυτούς, θεωρώντας τους ως τον μοναδικό μεγαλοφυή λαό της παγκόσμιας ιστορίας⁹.

Κατά τον Νίτσε τόσο ο ελληνισμός, ο οποίος αποτελεί έκφραση μεγάλου πολιτισμού¹⁰, εφόσον υπηρετεί τη ζωή, όσο και οι αρχαίοι Έλληνες, αποτελούν το κατεξοχήν πολιτισμικό πρότυπο αναφοράς, καθώς η αναφορά στον ελληνισμό

¹ Djuric, (1997), σ. 13.

² Djuric, (1997), σ. 14.

³ Djuric, (1997), σσ146-7.

⁴ Θροδωρακόπουλος, (1967), σ. 478.

⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 478.

⁶ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 473.

⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 479.

⁸ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 481.

⁹ Για την ελληνική επιρροή στον Νίτσε βλ. Hollingdale, (1996), σ. 84.

¹⁰ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 483.

¹⁰ Ο ελληνισμός αποτελεί όρο, που παραπέμπει στην ύπαρξη μεγάλων πολιτισμών, πολιτισμών πνευματικής, οικονομικής και στρατιωτικής δύναμης. Λαμπρέλλης, (1997), σσ. 140-1.

συμβολοποιεί τη συνειδητή κατάφαση στη ζωή, ούτως ώστε ο Νίτσε να συγκροτήσει τη φιλοσοφία του, η οποία αναφέρεται στη ζωή και τα ένστικτά της, απορρίπτοντας οτιδήποτε την εκφυλίζει¹¹. Εντούτοις, για τον Γερμανό διανοητή το πρόβλημα της κλασικής φιλολογίας ήταν ότι δεν ανύψωσε την εποχή της, καθώς το θεμελιώδες πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός πως οι Έλληνες δεν γνωρίζουν τι είναι ελληνισμός, με αποτέλεσμα να βιώνουν την παρακμή του¹² και τον εκφυλισμό του¹³.

Ωστόσο, το ενδιαφέρον του Νίτσε για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ήταν επιλεκτικό, καθώς γοητεύτηκε περισσότερο από τους Θαλή¹⁴, Ηράκλειτο¹⁵, Θουκυδίδη¹⁶, Δημόκριτο, σοφιστές¹⁷ και ήταν πιο κριτικός απέναντι στον Παρμενίδη και στην ελεατική σχολή. Ακόμα, δεν λείπει η αναφορά του στους Σωκράτη, Πλάτωνα και σε κάποια σημεία στον Αριστοτέλη¹⁸.

Αναλυτικότερα, κατά τον Νίτσε οι προσωκρατικοί προσέφεραν στους ανθρώπους τα αρχέτυπα του φιλοσοφικού στοχασμού και γι' αυτόν τον λόγο, όλες οι μεταγενέστερες εποχές δεν έχουν έκτοτε επινοήσει τίποτα ουσιώδες¹⁹. Επιπλέον, ο Νίτσε ήταν ένας άνθρωπος, ο οποίος σκεπτόταν τα βαθυστόχαστα ρητά των προσωκρατικών²⁰ και ο οποίος προσπάθησε κατά βάθος να ορίσει τι είναι η φιλοσοφία, ποια μορφή της είχαν δώσει οι Έλληνες και ποιο ρόλο μπορούσε να διαδραματίσει στη μελλοντική πολιτιστική

¹¹ Λαμπρέλλης, (1997), σσ. 139-140.

¹² Ο Νίτσε είναι ο λαμπρότερος εκφραστής της παρακμής του ελληνισμού. Γι' αυτό είναι και τόσο επίκαιρος, καθώς η Ελλάδα βρίσκεται και αυτή σε μια παρακμή. Τα στοιχεία της παρακμής για τον Νίτσε ήταν οι δημοκρατικές αρχές του ελληνικού συντάγματος και η ελευθερία των πολιτών, που το σύνταγμα εγγυάται, οι νόμοι και η δικαιοσύνη, η ισότητα, η ισότητα των δύο φύλων και η δωρεάν δημόσια εκπαίδευση. Λαμπρέλλης. (1997), σ. 137.

¹³ Λαμπρέλλης, (1997), σ. 138.

¹⁴ Περισσότερα για τον Θαλή βλ. Leiter, (2009), σσ. 66-7.

¹⁵ Ο Νίτσε ήταν επηρεασμένος από τον Ηράκλειτο στο ότι ο άνθρωπος αποτελεί εξ ολοκλήρου οντότητα, που δεν μπορεί να αλλάξει την ουσία του. Leiter, (2009), σ. 77.

¹⁶ Αναλυτικά για τον Θουκυδίδη βλ. Leiter, (2009), σσ. 73-6.

¹⁷ Επίσης για την επιρροή των σοφιστών, του Πρωταγόρα και τη σχετικότητα στον Νίτσε βλ. Leiter, (2009), σσ. 70-2. Ο Νίτσε θεωρούσε ότι συγκεκριμένες ηθικές μπορεί να είναι καλές για κάποιους ανθρώπους, αλλά κακές για κάποιους άλλους.

¹⁸ Leiter, (2009), σ. 64.

¹⁹ *Η Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*:1 στο Leiter, (2009), σ. 65.

²⁰ Στην πραγματικότητα ο Νίτσε έκανε λόγο για προπλατωνικούς και όχι προσωκρατικούς, επειδή είχε καταλήξει στο ότι με τον Πλάτωνα είχε αρχίσει κάτι εντελώς καινούργιο. (PHG 2, σ. 303). Για πρώτη φορά το καλοκαίρι του 1875 ο Νίτσε μίλησε για προσωκρατικούς, γιατί τότε εξακρίβωσε οριστικά ότι ο Σωκράτης σήμαινε το τέλος της ανάπτυξης αυτού του πολιτισμού και όχι το υψηλότερο σημείο του. Djuric, (1997), σημ. 8, σ. 15.

συνοχή της Ευρώπης²¹, η ηθική της οποίας σύμφωνα με τον ίδιο είχε μετατραπεί σε αγελαία ηθική²².

Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Νίτσε άφησε να εννοηθεί ότι θεωρούσε τους αρχαίους Έλληνες ως τους μοναδικούς θεμελιωτές της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης, γιατί πρώτον στάθηκαν άξιοι, συνδέοντας τη φιλοσοφία με τον άνθρωπο, δεύτερον, διότι μορφοποίησαν τη φιλοσοφία ως κάτι το πρωταρχικά ανθρώπινο και τρίτον, επειδή έδωσαν στη φιλοσοφία τους την κεντρική θέση στην ανθρώπινη ζωή²³.

Παρόλο που ο Νίτσε θαύμαζε ειλικρινά τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, λόγω του ότι ανακάλυψαν τις όμορφες δυνατότητες της ζωής, εντούτοις ο ίδιος υποστήριζε ότι μια τυφλή μίμηση της ελληνικής καλλιέργειας δεν οδηγεί πουθενά²⁴, από τη στιγμή που οι προσωκρατικοί δεν μπορούσαν να συνεισφέρουν σε μια αυτοθεμελιωνόμενη και αυτοπεριοριζόμενη δραστηριότητα της σκέψης και αυτό, γιατί οι ίδιοι δεν έφτασαν σε μια τέτοιου είδους γνώση, αφού μια τέτοια αντίληψη της ύπαρξης ήταν ξένη για αυτούς²⁵.

Έπειτα, υπάρχει μια σημείωση του πρώιμου²⁶ Νίτσε για τον Σωκράτη, στην οποία ο ίδιος ανέφερε πως: *«ο Σωκράτης για να το ομολογήσω βρίσκεται τόσο κοντά μου που αδιάλειπτα διεξάγεται μια μάχη μεταξύ μας»*. Ο ίδιος επιτίθεται συχνά στον αρχαίο Έλληνα φιλόσοφο, επειδή τον καθιστούσε υπεύθυνο για τον λόγο ότι έφερε τη δυτική σκέψη σε μια κατεύθυνση, που κατά την άποψη του Νίτσε ήταν ολέθρια. Εντούτοις, ο ίδιος θεωρούσε τον Σωκράτη ως αληθινό στοχαστή, παρακολουθώντας την περίφημη ειρωνεία του²⁷.

Επιπλέον, ο Νίτσε είχε επηρεαστεί από το γεγονός ότι ο Σωκράτης επιθυμούσε να κάνει τους άλλους να σκέφτονται πρώτα οι ίδιοι, πράγμα το οποίο επεδίωκε σίγουρα και ο ίδιος ο Νίτσε²⁸. Ωστόσο, η αντίρρηση του στο πρόσωπο του Σωκράτη βρισκόταν πρώτον στο ότι η επιδίωξη της αλήθειας είναι απλά μια αξία, που μπορεί να μην είναι

²¹ Djuric, (1997), σ. 15.

²² «Σήμερα η ηθική στην Ευρώπη είναι αγελαία ηθική» στο Leiter, (2009), σ. 129.

²³ Djuric, (1997), σ. 16.

²⁴ Djuric, (1997), σ. 27.

²⁵ Djuric, (1997), σ. 24.

²⁶ Για τον χαρακτηρισμό πρώιμος Νίτσε βλ. Χαιρόπουλο, (1995), σημ. 279, σσ. 188-9.

²⁷ Stegmaier, (1997), σ. 95.

²⁸ Simon, (1997), σ. 35.

συμβατή με άλλες²⁹ και δεύτερον τον κατηγορούσε, όχι επειδή έθετε τη ζωή στην υπηρεσία της γνώσης, αλλά τον κατηγορούσε για το αντίθετο, επειδή έθετε τη σκέψη στην υπηρεσία της ζωής. Εν προκειμένω, στον Σωκράτη η σκέψη υπηρετούσε τη ζωή, ενώ σε προηγούμενους φιλοσόφους η ζωή υπηρετούσε τη σκέψη³⁰.

Όσον αφορά στην περίπτωση του Πλάτωνα, ο Νίτσε τον θεωρούσε ως έναν άνθρωπο με πολλές κρυφές σπηλιές και προσόψεις³¹. Ο ίδιος παρέβαλλε τη δική του στάση απέναντι στον Wagner με αυτή του Πλάτωνα απέναντι στον Σωκράτη³². Στο έργο *Ιδε ο άνθρωπος*, ο Γερμανός διανοητής έγραφε ότι ο Πλάτων είδε τον Σωκράτη ως μια σημειωτική³³, με αποτέλεσμα να κάνει και ο ίδιος χρήση της μορφής του Ζαρατούστρα ως σημειωτικής του εαυτού του³⁴. Αν και η αντιπάθειά του προς τον Πλάτωνα είναι φανερή και διάχυτη σε όλο το έργο του Νίτσε, ωστόσο ο ίδιος επαναλάμβανε την άποψη του για τον αριστοκράτη τύραννο, με τη μόνη διαφορά ότι ο υπεράνθρωπος, ο ηγεμών του Νίτσε δεν ήταν ο φιλόσοφος τύραννος του Πλάτωνα, αλλά ο καλλιτέχνης-τύραννος³⁵. Επιπλέον, ο Νίτσε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ο βαθύτερος μεταφυσικός σε ό,τι αφορά στη θεώρηση του χρόνου, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο οποίος θεωρούσε μόνο τις άχρονες ιδέες ως το ταυτόσημο, στο οποίο αναφέρεται εκτός χρόνου όλο το σκέπτεσθαι. Στον Νίτσε, όμως, ο ίδιος ο χρόνος αίρεται στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής των πάντων³⁶.

Όσον αφορά στην περίπτωση του Αριστοτέλη, οι αναφορές είναι ελάχιστες, καθώς στη *Γέννηση της τραγωδίας*³⁷ ο Νίτσε αναφέρεται ελάχιστα στον Σταγειρίτη φιλόσοφο. Ωστόσο, η ερμηνεία του τραγικού ως αισθητικού φαινομένου ήταν ένας συνεχής σιωπηλός διάλογος του Νίτσε με τον Αριστοτέλη³⁸. Ο ίδιος ο Νίτσε ανέφερε τον εαυτό του ως «τον πρώτο τραγικό φιλόσοφο»³⁹, αφού ήταν ο πρώτος φιλόσοφος, που

²⁹ Leiter, (2009), σ. 68.

³⁰ Deleuze, (2002), σ. 145.

³¹ Stegmaier, (1997), σημ. 46, σ. 96.

³² Simon, (1997), σ. 33.

³³ Stegmaier, (1997), σ. 88.

³⁴ Stegmaier, (1997), σ. 89.

³⁵ Για όλους αυτούς αναλυτικά βλ. Νιάνια, (1972), σσ. 509-510.

³⁶ Simon, (1997), σ. 37.

³⁷ Για τη γέννηση της τραγωδίας στον Νίτσε βλ. Νικολαΐδου-Αραμπατζή, (1996), σσ. 21-32.

³⁸ Βαλαλά, (1997), σχ. 10, σ. 105.

³⁹ Βαλαλά, (1997), σ. 99.

συνέλαβε το τραγικό στην αυθεντική του βαθιά διάσταση⁴⁰. Από φιλοσοφική σκοπιά, το τραγικό στον Αριστοτέλη δεν αποκαλύπτεται τόσο στον ορισμό της τραγωδίας⁴¹, όσο στην ανάλυση των στοιχείων της⁴². Συγκεκριμένα, στο έργο του Νίτσε *Βούληση για δύναμη* αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι αν ο Αριστοτέλης είχε δίκιο για τα δύο μεγάλα τραγικά πάθη, τον έλεο και τον φόβο, τότε η τέχνη, που είναι η μέθη της ζωής, η ίδια η θέληση για ζωή, θα αποτελούσε κίνδυνο για τους ανθρώπους⁴³. Επομένως, η αναγωγή του αισθητικού στο ηθικό, που κάνει ο Σταγειρίτης φιλόσοφος, έβρισκε αντίθετο τον Νίτσε, διότι για τον Γερμανό φιλόσοφο το αισθητικό είναι μη αναγώγιμο, όπως μη αναγώγιμη είναι η ζωή⁴⁴.

Με αυτά, ο Νίτσε θέλησε να μελετήσει το απαισιόδοξο στοιχείο και τον ελληνισμό. Κατά τον ίδιο, η δύναμη της τραγωδίας είναι δύναμη ζωής και ως εκ τούτου το τραγικό φωτίζεται ως κατάφαση στη ζωή και μετατρέπεται έτσι σε δύναμη ζωής⁴⁵, από τη στιγμή που ακόμη και ο τραγικός ήρωας και ο θεατής έχουν ήδη πει ναι στη ζωή⁴⁶.

Επομένως, καθίσταται φανερή η ριζική διαφορά και η μεγάλη απόσταση, που υπάρχει ανάμεσα στην αρχαιότητα και στη χριστιανική δύση. Έτσι, λοιπόν, κατά την αρχαία αντίληψη ο άνθρωπος έπρεπε να είναι αγαθός και ενάρετος, όχι γιατί μέσω αυτού θα αποκτούσε την αιώνια σωτηρία του, αλλά επειδή η αθωότητα και η αρετή του εξασφάλιζαν την ευδαιμονία σε αυτόν τον κόσμο⁴⁷. Εν αντιθέσει με αυτό, ο Νίτσε περιέγραφε τη γερμανική φιλοσοφία ως μια επανάκτηση του αρχαίου εδάφους, εκφράζοντας την ελπίδα ότι οι Γερμανοί θα ιδιοποιούνταν με το σώμα τους εκείνες τις βασικές μορφές της ερμηνείας του κόσμου, που επινόησε το ελληνικό πνεύμα⁴⁸.

⁴⁰ Βαλαλά, (1997), σ. 100.

⁴¹ *Περί ποιητικής 1449b24-28*.

⁴² Βαλαλά, (1997), σ. 130.

⁴³ Βαλαλά, (1997), σ. 103.

⁴⁴ Βαλαλά, (1997), σ. 119.

⁴⁵ Βαλαλά, (1997), σσ. 133-4.

⁴⁶ Βαλαλά, (1997), σ. 132.

⁴⁷ Vegetti, (2000), σ. 409.

⁴⁸ Djuric, (1997), σ. 28.

2.Ο ΥΠΑΡΞΙΣΜΟΣ

Ο υπαρξισμός⁴⁹ είναι ένα σύγχρονο⁵⁰ αστικό φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο θέτει ως βασική αρχή του την ανθρώπινη ύπαρξη, από την οποία πήρε και το όνομά του. Το φιλοσοφικό αυτό κίνημα δέχθηκε κατά το σχηματισμό του επιδράσεις και από άλλα σύγχρονα φιλοσοφικά κινήματα, όπως τη φαινομενολογία του Χούσερλ, τη φιλοσοφία της ζωής, η οποία επέδρασε σε όλους τους εκπροσώπους του υπαρξισμού και τη σύγχρονη μεταφυσική, γεγονός, που δείχνει ότι δεν μπορεί να νοηθεί υπαρξισμός χωρίς τα αναφερθέντα φιλοσοφικά κινήματα⁵¹. Το κίνημα αυτό κυριάρχησε κυρίως στη Γερμανία και στη Γαλλία, χώρες οι οποίες απετέλεσαν το πιο ευνοϊκό κλίμα για την ανάπτυξη του, σε αντίθεση με την Αγγλία και την Αμερική, που δεν επηρεάστηκαν καθόλου από αυτό⁵².

Ο υπαρξισμός είναι μια φιλοσοφία της ζωής, χωρίς όμως να αναπτύσσεται μέσα στο πεδίο του αφηρημένου και χωρίς να αποβλέπει στη συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας της ζωής⁵³. Διακρίνεται σε δύο όψεις⁵⁴: στην εκλαϊκευμένη, λαϊκή και στην αυστηρώς φιλοσοφική. Επίσης, είναι δυνατόν να χωριστεί στον θειστικό⁵⁵ και στον αθειστικό⁵⁶ υπαρξισμό. Βέβαια, η διάκριση άθεου και χριστιανικού υπαρξισμού ενδέχεται να μην είναι ουσιαστική και να μην υπάρχει διαφορά ως προς τον τρόπο του φιλοσοφείν⁵⁷. Ωστόσο, υπήρξε και ο θετικιστικός⁵⁸ υπαρξισμός, που ήταν μια αισιόδοξη θεώρηση του ρεύματος αυτού, χωρίς όμως επιτυχία⁵⁹.

⁴⁹ Η Existentialismus από το λατινικό existential, που σημαίνει ύπαρξη. Ξυδιά (1995), σ. 160. Επίσης γενικά για το κίνημα του υπαρξισμού βλ. Κουτάλο, (1962), σσ. 7-11, 30, 59-62 και Schacht, (2006), σσ. 130-1, που αναφέρονται πολύ λίγο για τον υπαρξισμό.

⁵⁰ Ένα από τα δύο μεγάλα ρεύματα, που κυριάρχησε κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα. Βλ. Σχ. Βιβλ., (2000), σ. 107. Επίσης ο υπαρξισμός γεννήθηκε μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και εξαπλώθηκε μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 36.

⁵¹ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σσ. 36-7.

⁵² Ματσούκας, (1984), σ. 373.

⁵³ Κουτάλος, (1962), σ. 10.

⁵⁴ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 37.

⁵⁵ Κύριος εισηγητής και πατέρας του υπαρξισμού θεωρείται ο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ. Άλλοι εκπρόσωποι του είναι οι Γιάσπερς, Μαρσέλ, Μπερντιάγεφ κ.ά. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

⁵⁶ Κύριος εκπρόσωπος του αθειστικού υπαρξισμού θεωρείται ο Νίτσε. Άλλοι εκπρόσωποι του είναι οι Σαρτρ, Καμύ, Χάντεγκερ κ.ά. Παρόλο που ο όρος αθειστικός είναι συχνά συμβατικός, αφού η διακήρυξη, ότι ο Θεός πέθανε συνοδεύεται από τον ισχυρισμό, ότι η ζωή χωρίς Θεό είναι παράλογη και αδύνατη. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

⁵⁷ Ματσούκας, (1971), σ. 72.

⁵⁸ Εκπρόσωποι του θετικιστικού υπαρξισμού είναι οι Φ. Μπολντόφ και Αμπανιάνο. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

⁵⁹ Ξυδιά, (1995), σ. 161.

Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, οι βασικές κατευθύνσεις του κινήματος αυτού ήταν η ανοιχτή αντίθεση προς την ιδέα κάθε συστήματος και η προσπάθεια θεμελίωσης μιας φιλοσοφίας του Είναι⁶⁰. Τα υπαρξιακά προβλήματα, που απασχολούν τους φιλοσόφους αυτού του κινήματος, έγκειτο στο ποιο νόημα έχει η ζωή και πως είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί το νόημα της, από τη στιγμή που η ζωή του ανθρώπου είναι ανασφαλής και απειλείται. Κατά συνέπεια, ο υπαρξισμός τονίζει τη μηδαμινότητα και την αδυναμία του ανθρώπου μέσα στον χρόνο και στην ιστορία. Ακόμα, το ρεύμα αυτό επισημαίνει ότι ο άνθρωπος θα πεθάνει και ότι βρίσκεται συνέχεια ενώπιον του μηδενός και θέτει το πρόβλημα της ελευθερίας του ατόμου, το πρόβλημα της αλήθειας και το πρόβλημα της ύπαρξης του Θεού. Όλα αυτά όμως, συγκεντρώνονται σε ένα βασικό ερώτημα: για το αν η ζωή του ανθρώπου έχει ή όχι υπερβατικό χαρακτήρα. Αν δηλαδή, αυτό, που χαρακτηρίζει την ουσία του ανθρώπου είναι εγκοσμιότητα ή υπερβατικότητα, αν η ζωή είναι υπερβατική και ποια είναι τα όρια της. Συνεπώς, ο υπαρξισμός κινείται μεταξύ της εγκοσμιότητας και της υπερβατικότητας. Τέλος, ο υπαρξισμός χαρακτηρίζεται από την πίστη στον Θεό και από την αθεΐα, από την κατάφαση της ζωής και από τον μηδενισμό⁶¹.

Ακόμα, οι εκπρόσωποι του κινήματος αυτού υπερασπίζονται την άποψη ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, καθώς σε κάθε ανθρώπινο ον πρέπει να διακρίνεται η ουσία του από την ύπαρξή του. Πρώτα δηλαδή, ο άνθρωπος απαντάται στον κόσμο⁶², χωρίς να αποτελεί μέρος ενός προκαθορισμένου μεταφυσικού σχεδίου και έπειτα προσδιορίζεται ως άτομο, ανακαλύπτοντας την ύπαρξή του ανάλογα με το περιβάλλον του και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ζει, βασιζόμενος στις επιλογές και στις αποφάσεις του.

Η έννοια της ουσίας προσδιορίζεται από την έννοια του ανθρώπου, από τον ορισμό του ανθρώπου, όπου καταγράφονται εκείνα τα χαρακτηριστικά, που απαντώνται σε όλα τα ανθρώπινα πλάσματα ανεξαιρέτως κλίματος, χρώματος δέρματος κλπ. Επί

⁶⁰ Κουτάλος, (1962), σ. 30.

⁶¹ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σσ. 38-9.

⁶² «έν τῷ κόσμῳ ὑπάρχειν». Ο υπαρξισμός τείνει να θεωρεί τα ανθρώπινα όντα, ως υποκείμενα σε ένα ουδέτερο, αντικειμενικό, συχνά διφορούμενο και «άτοπο» σύμπαν, όπου το νόημα δεν παρέχεται από τη φυσιοκρατία, αλλά μάλλον μπορεί να δημιουργηθεί οπωσδήποτε προσωρινά και με αστάθεια, μέσω των εξατομικευμένων δράσεων και ερμηνειών. Ο κόσμος, όπως και για όλη την υπαρξιστική φιλοσοφία, είναι σκοτεινός, θλιμμένος και χωρίς νόημα. Σχ. βιβλ. (2008). Συγκεκριμένα, με την απώλεια του Θεού ο άνθρωπος φαίνεται πραγματικά έρημος. Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 40.

παραδείγματι, ο άνθρωπος είναι ον θηλαστικό, δίποδο, λογικό, αφού αυτά είναι κάποια από τα χαρακτηριστικά, τα οποία δεν υφίστανται καμία αλλαγή⁶³.

Αντίθετα προς την ουσία, ο όρος ύπαρξη, δηλώνει τον ιδιαίτερο και προσωπικό τύπο του κάθε ανθρώπου. Παρόλο που όλοι έχουν τα χαρακτηριστικά της ουσίας του ανθρώπου, εντούτοις ο κάθε ένας έχει κάποιες ιδιαιτερότητες, που τον κάνουν να διαφοροποιείται από όλους τους άλλους ανθρώπους. Διότι η ύπαρξη του καθενός δεν συμπίπτει με την ύπαρξη κανενός άλλου ανθρώπου. Συνεπώς, πραγματική ύπαρξη έχει μόνο ο άνθρωπος⁶⁴, γιατί μόνο αυτός πραγματοποιεί το Είναι του⁶⁵.

Αναλυτικότερα, η έννοια της ύπαρξης δηλώνει το εξωτερικό Είναι των πραγμάτων, που γίνεται αντιληπτό με την εμπειρία και το οποίο αντιτίθεται πλήρως προς την ουσία των πραγμάτων, η οποία συλλαμβάνεται με τη νόηση⁶⁶. Ο όρος ύπαρξη δηλαδή, τονίζει την αυτοσυνειδησία του ανθρώπου, καθώς επίσης και τη στροφή της φιλοσοφικής σκέψεως από έξω προς τα μέσα. Με βάση αυτή την έννοια, εκπρόσωπος της στροφής αυτής από την αντικειμενική, επιστημονική γνώση στη βίωση της ζωής θεωρείται ο Νίτσε κ.ά⁶⁷. Επομένως, η στροφή αυτή από την αντικειμενικότητα στην υποκειμενικότητα, από το αντικείμενο στο υποκείμενο, που πάσχει και αγωνιά, αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα του υπαρξισμού⁶⁸. Παρόλο που ο υπαρξισμός γενικά ζητούσε να αντικαταστήσει ό,τι ονομάζεται αντικειμενική φιλοσοφική και γενικώς θεωρητική πάλη του πνεύματος με τη βιωματική αυτοκατανόηση, εντούτοις η στροφή της αντικειμενικότητας στο υποκειμενικό είχε ολέθρια αποτελέσματα, διότι οδήγησε στην απόσπαση της προσωπικότητας από την πραγματικότητα και τελικά στη διάλυση των αντικειμενικών αξιών της ζωής⁶⁹.

Για τους φιλοσόφους του παρελθόντος⁷⁰, η ουσία του ανθρώπου εντοπίζεται σε όλη την ανθρωπότητα, ούτως ώστε αν ο καθένας την κατέλυε, θα έβρισκε μέσα της και

⁶³ Σχ. Βιβλ. (2000), σ. 108.

⁶⁴ Ο άνθρωπος είναι ύπαρξη (existence=υπάρχω, ίσταμαι έξω από τον εαυτό μου), δηλαδή αυθύπαρξη. Ξυδιά, (1995), σ. 160.

⁶⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 41.

⁶⁶ Ξυδιά, (1995), σ. 160.

⁶⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 42.

⁶⁸ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 36.

⁶⁹ Θεοδωρακόπουλος, (1972), σσ. 12-3.

⁷⁰ Οι φιλόσοφοι του παρελθόντος προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν ένα πράγμα, βρίσκοντας την ουσία του και ουσία ονόμαζαν τα βασικά γνωρίσματα του εν λόγω πράγματος. Σύμφωνα με την παραδοσιακή φιλοσοφία, η κάθε ανθρώπινη ύπαρξη είναι δεδομένη και αποτυπωμένη οριστικά και αμετάκλητα εντός

τον δικό του εαυτό. Κατά την παραδοσιακή φιλοσοφία, με τη γνώση της ουσίας του ανθρώπου ο άνθρωπος μπορούσε να προσδιορίσει την ύπαρξή του, εφόσον⁷¹ μεταξύ της ουσίας και της ύπαρξης δεν υπάρχει διάκριση και δεν απορρίπτεται ο παράγοντας της ελευθερίας και της ευθύνης. Σε αυτή τη φιλοσοφία, η ύπαρξη έχει προκαθοριστική βεβαιότητα, ενώ στον υπαρξισμό ο άνθρωπος χάνει τη βεβαιότητα, την ασφάλεια και τον αντικειμενικό καθορισμό των ορίων, αφού η ύπαρξη αμφισβητεί και προχωρά σε μια αβέβαιη και ανοιχτή διάσταση. Τότε, παράλληλα προς τη δημιουργική αφύπνιση, είναι πολύ εύκολο να οδηγηθεί κάποιος στον μηδενισμό και στην αυτοκαταστροφή.

Γι' αυτόν τον λόγο, οι υπαρξιακοί φιλόσοφοι αμφισβητούσαν την εγκυρότητα όλων των θεωριών και των συστημάτων, που είχαν διαμορφωθεί στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας⁷², έχοντας οι ίδιοι ως αρχή το γεγονός ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας. Έτσι, λοιπόν, για τους υπαρξιστές, η ύπαρξη του καθενός δεν είναι δεδομένη, ούτως ώστε να ορίζεται και να εξομοιώνεται σύμφωνα με όλες τις άλλες υπάρξεις, από τη στιγμή που γίνεται το ακριβώς αντίθετο, ότι η ύπαρξη δηλαδή, διαμορφώνεται συνεχώς. Οι εμπειρίες του καθενός, τα προσωπικά του βιώματα τον διαφοροποιούν, όχι μόνο από τους άλλους, αλλά και από τον ίδιο του τον εαυτό. Η ύπαρξη του σήμερα με αυτή του αύριο δεν είναι η ίδια. Η ουσία του κάθε ανθρώπου έχει μια στατικότητα, η οποία δε συμβιβάζεται με τη συνεχώς μεταβαλλόμενη ύπαρξή του. Κατά συνέπεια, για τους εκπροσώπους του κινήματος αυτού θα πρέπει να παρατηρηθούν οι διακυμάνσεις της ύπαρξης του ανθρώπου, προσπαθώντας με αυτόν τον τρόπο να γίνει αντιληπτή η ύπαρξη, αντί να προσπαθεί ο άνθρωπος να τη συλλάβει μέσω της ουσίας του⁷³.

Επομένως, η ανθρώπινη ύπαρξη⁷⁴ είναι αυθυπέμβαση, είναι ένα σχέδιο, που προβάλλεται στο μέλλον και που βιώνεται υποκειμενικά, έχοντας πάντοτε συνείδηση

του ορισμού της έννοιας του ανθρώπου. Αυτό το σημείο αμφισβήτησαν οι υπαρξιακοί φιλόσοφοι, υποστηρίζοντας ότι η ύπαρξη του κάθε ανθρώπου δεν μπορεί να είναι καταχωρημένη σε έναν παγιωμένο ορισμό, αφού είναι κάτι, που διαμορφώνεται συνεχώς. Πελεgrίνης, (1998), σ. 369.

⁷¹ Ματσούκας, (1984), σ. 373.

⁷² Στην οποία αντιτίθετο ο Ουναμούνο. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 32.

⁷³ Σχ. βιβλ. (2000), σ. 108.

⁷⁴ Ο άνθρωπος κατανοώντας τον εαυτό του σαν ύπαρξη, αποκτά την ελευθερία του, που είναι η ίδια η ύπαρξή του. Εδώ εισάγεται η έννοια της υπέρβασης, δηλαδή, η ύπαρξη σημαίνει την έξοδο από τα όριά της, που στον θεϊκό υπαρξισμό αυτό το υπερβατικό είναι ο Θεός, ενώ στον αθεϊστικό το υπερβατικό είναι το Μηδέν. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

αυτού, που είναι και της παρουσίας του στον κόσμο. Για κάποιους⁷⁵, η ύπαρξη είναι το «Είναι»⁷⁶, που συνειδητοποιεί το πεπερασμένο⁷⁷ της ύπαρξής του, δηλαδή τον θάνατο και γι' αυτόν τον λόγο, βασικές έννοιες, όπως είναι ο φόβος, η αγωνία, η συνείδηση, η αποφασιστικότητα, το μηδέν, η έγνοια, η ελευθερία⁷⁸, ο χρόνος⁷⁹, ο πεσιμισμός (ή η απαισιοδοξία), ο ηρωικός νιχιλισμός (ή ο μηδενισμός), αποκτούν ιδιαίτερη σπουδαιότητα στον υπαρξισμό. Άλλα γνωρίσματα του κινήματος αυτού είναι η υποκειμενικότητα⁸⁰, η αναζήτηση, το αίσθημα του ανικανοποίητου, η άρνηση της ορθολογικής γνώσης και η αντίφαση.

Γενικά, οι υποστηρικτές του υπαρξισμού ζητούσαν την αποκατάσταση και τη δικαίωση της ζωής, επιζητούσαν την αλήθεια όχι στα πράγματα, αλλά στη ζωή, καταλήγοντας, όμως, σε μια αόριστη συναισθηματολογία⁸¹. Ωστόσο, η κρίση της σύγχρονης αστικής κοινωνίας, καθώς οι πόλεμοι, το άγχος, οι ακραίες μορφές αλλοτρίωσης, η έκλυση των αξιών και των ηθών, οι αντιφάσεις και τα αδιέξοδα, ενίσχυσαν την απαισιόδοξη χροιά του υπαρξισμού.

Παρόλα αυτά, ο υπαρξισμός κηρύσσει την υποχρέωση της ένταξης και της συμμετοχής στην κοινωνική δράση, καταδικάζοντας την αδράνεια και την αποχή. Γενικά πάντως, το φιλοσοφικό αυτό κίνημα αποτέλεσε μια επανάσταση του πνεύματος⁸², ασκώντας μεγάλη επίδραση στη λογοτεχνία και στην τέχνη της Δύσης, επηρεάζοντας σημαντικά την παγκόσμια διανόηση.

⁷⁵ Οι Σαρτρ και Χάιντεγκερ.

⁷⁶ Όλοι οι υπαρξιστές καταπιάνονται με το πρόβλημα του Είναι. Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 37.

⁷⁷ Οι άνθρωποι είναι όντα πεπερασμένα χρονικώς, μέσα σε έναν χρόνο άπειρο. Είναι όντα πεπερασμένα σε έκταση μέσα σε μια έκταση ατελεύτητη. Χρήστος Μαλεβίτσης, (1971), σ. 80.

⁷⁸ Ο υπαρξισμός προβάλλει το αίτημα για μια ανθρωπινότερη ζωή και μια δημιουργική ελευθερία. Ματσούκας, (1984), σ. 400.

⁷⁹ Άλλη μία βασική υπαρξιακή έννοια είναι και ο χρόνος, ο οποίος αντιπαρατίθεται προς τον φυσικό χρόνο, που είναι καθαρή ποσότητα, εν αντιθέσει με τον υπαρξιακό χρόνο, που είναι ποιοτικός, πεπερασμένος και ανεπανάληπτος, καθώς είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ουσία της ύπαρξης, δηλαδή τη γέννηση, τον θάνατο, την αγάπη, την απόγνωση κλπ. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

⁸⁰ Ο υπαρξισμός αποδίδει μεγαλύτερη αξία στην εξατομικευμένη υποκειμενικότητα από την αντικειμενικότητα, με την έννοια της ατομικότητας και της μοναδικότητας.

⁸¹ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 43.

⁸² Ματσούκας, (1984), σ. 400.

3.Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

Η φιλοσοφία της ζωής⁸³ αποτελεί το παλαιότερο⁸⁴ φιλοσοφικό κίνημα από αυτό του υπαρξισμού και το ισχυρότερο φιλοσοφικό ρεύμα της σύγχρονης εποχής. Το σύστημα αυτό άσκησε μεγάλη επίδραση σε πολλά φιλοσοφικά κινήματα, όπως αυτά του υπαρξισμού, του περσοναλισμού κ.ά.⁸⁵, καθώς η επιρροή του επεκτάθηκε σε όλη την Ευρώπη και την Αμερική⁸⁶. Το φιλοσοφικό αυτό κίνημα θέτει ως βασική αρχή του τη ζωή, την οποία ορίζει ως την ακέραιη πραγματικότητα, που γίνεται αντιληπτή με τη διαίσθηση, χωρίς όμως να ταυτίζεται με το πνεύμα και την ύλη. Η φιλοσοφία της ζωής έχει τις ρίζες της στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και συγκεκριμένα στους στωικούς και στους πυθαγόρειους. Οι κύριοι εκπρόσωποί της είναι οι Nietzsche, Bergson και Dilthey. Κεντρική έννοια σε αυτήν κατέχει φυσικά η ζωή, η οποία εκφράζεται είτε ως οργανικό φυσικό φαινόμενο, είτε ως κοσμική δύναμη με κοινωνικό χαρακτήρα ή υποκειμενικό βίωμα⁸⁷. Κατά συνέπεια, αυτό που είναι θεμελιώδες για τη φιλοσοφία της ζωής είναι να διεισδύσει με προσωπικά βιώματα μέσα στη ζωή, όμως, εάν η ζωή είχε μόνο βιώματα, τότε δεν θα είχε νόημα⁸⁸. Γι' αυτόν τον λόγο, η ζωή είναι το όντος ον, που συνεχώς μεταβάλλεται⁸⁹.

Επιπλέον, η φιλοσοφία της ζωής στηρίζεται στα εξωλογικά στοιχεία της ζωής και εξυμνεί την άλογη πλευρά της και τον διονυσιακό άνθρωπο, όπως θα έλεγε και ο Νίτσε. Ως φιλοσοφικό κίνημα στρέφεται εναντίον της εννοιοκρατίας και της νοησιαρχίας, της απολυταρχίας, δηλαδή των εννοιών⁹⁰, οι οποίες έννοιες υποβάλλονται σε μια επανεξέταση της εσωτερικής και εξωτερικής εμπειρίας, καθώς αποκλίνουν από τις προγενέστερες αντιλήψεις. Επομένως, η φύση χάνει τη θετική σημασία, που είχε την εποχή του ρομαντισμού και του διαφωτισμού, ενώ η ζωή αναδεικνύεται σε βασική κατηγορία της φιλοσοφίας και εν συνεχεία αντιδιαστέλλεται με την επιστήμη⁹¹. Γι' αυτόν τον λόγο, όλοι οι φιλόσοφοι της ζωής είναι εναντίον της συστηματικής σκέψης και

⁸³ Γενικά για τη φιλοσοφία της ζωής βλ. Χαιρόπουλο, (2005), σσ. 77-85. Schacht, (2006), σσ.130-1, που αναφέρονται πολύ λίγο σε αυτήν και Behler, (1996), σ. 307.

⁸⁴ Τέλος του 19^{ου} αι. και αρχές του 20^{ου} αι. Ξυδιά, (1995), σσ. 204-6.

⁸⁵ Ξυδιά, (1995), σσ. 204-6.

⁸⁶ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 112.

⁸⁷ Ξυδιά, (1995), σ. 204-6.

⁸⁸ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 117.

⁸⁹ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 116.

⁹⁰ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 112.

⁹¹ Χαιρόπουλος, (2005), σ. 81.

οποιοδήποτε συστήματος. Όμως, η παραίτηση από τη λογική καταλήγει στον μύθο⁹², στη φαντασία και στο συναίσθημα⁹³. Επιπλέον, ένα άλλο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας της ζωής είναι η αναγνώριση της τέχνης σε ζητήματα ηθικής πάντα σε συνάρτηση με τη ζωή. Αυτό, όμως, που την χαρακτηρίζει ακόμη περισσότερο είναι η μεθοδολογία και η θεματολογία με τις οποίες ασχολούνται οι φιλόσοφοι της. Αυτοί δίδουν έμφαση στο σώμα, στην ασθένεια, στην υγεία, στον πόνο, στην ηδονή, στον θάνατο, στα όνειρα, έννοιες, οι οποίες προβάλλονται στον Ισπανό φιλόσοφο Ουναμούνο, καθώς επίσης υπάρχει η έμφαση στη στροφή προς τη σύγχρονη βιολογία και φυσιολογία⁹⁴ και προς τη νατουραλιστική βιολογική ερμηνεία⁹⁵, όπως παρουσιάζεται στον Γερμανό φιλόσοφο Νίτσε.

Ως πρόδρομος ή θεμελιωτής του κινήματος αυτού θεωρείται ο Γερμανός φιλόσοφος Νίτσε, λόγω της κεντρικής θέσης, που κατέχουν στο έργο του η φύση, η ζωή, η επιστήμη, αφού ειδικά σε αυτόν οι έννοιες υποβάλλονται σε μια επανεξέταση της εσωτερικής και εξωτερικής εμπειρίας, καθώς αποκλίνουν από τις προγενέστερες αντιλήψεις⁹⁶. Όμως, το τραγικό σημείο στον Νίτσε, τον κατεξοχήν υμνητή της ζωής, ήταν η διανοητική του δύναμη, που τον έκανε να λαχταρά τόσο πολύ τη ζωή, αφού όπως και ο ίδιος ανέφερε πως αγαπούσε μονάχα τη ζωή, και όμως, στο τέλος την έχασε⁹⁷.

⁹² Για τον φιλοσοφικό και τον θρησκευτικό μύθο βλ. Θεοδωρακόπουλο, (1973), σσ. 314-5.

⁹³ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σ. 118.

⁹⁴ Χαϊρόπουλος, (2005), σσ. 81-2.

⁹⁵ Ξυδιά, (1995), σσ. 204-6.

⁹⁶ Χαϊρόπουλος, (2005), σ. 81.

⁹⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1980), σσ. 113 και 118.

4. ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ

Ο μηδενισμός⁹⁸ ή αλλιώς νιχιλισμός (nihilism) συνιστά ένα φιλοσοφικό ρεύμα, το οποίο δηλώνει σύγχρονη κατάσταση πραγμάτων⁹⁹ και που μπορεί να νοηθεί ως σύμπτωμα αποστροφής προς την ύπαρξη, αλλά και σύμπτωμα ενδυνάμωσης της θέλησης για δύναμη και ζωή. Είναι δυνατόν, λοιπόν, ο μηδενισμός να αποτελεί τόσο ένα σύμπτωμα της οριστικής παρακμής και της αποστροφής προς την ύπαρξη, όσο και ένα σύμπτωμα της ενδυνάμωσης και μιας νέας βούλησης για την ύπαρξη, ένας μηδενισμός της αδυναμίας ή της δύναμης. Αυτή ακριβώς η αμφισημία του μηδενισμού ως πρωταρχής της μοντέρνας εποχής είναι ιδιομορφία και του ίδιου του Νίτσε¹⁰⁰.

Επιπλέον, για τον μηδενισμό τίποτα δεν έχει αξία, τα πάντα ισοδυναμούν μεταξύ τους, τα πάντα εξισώνονται, τα πάντα είναι ισοδύναμα, το αληθινό, το ψευδές, το καλό και το κακό. Όλα είναι ξεπερασμένα, φθαρμένα, γερασμένα, θαμπωμένα και ετοιμοθάνατα. Πρόκειται δηλαδή, για μια ακαθόριστη αγωνία του νοήματος, όχι μια καθορισμένη εκμηδένιση των σημασιών, αλλά το ακαθόριστο ναυάγιό τους¹⁰¹.

Από τη λέξη «*nihilism*», που σημαίνει μηδενισμός, το «*nihil*» ερμηνεύεται με δύο έννοιες. Από τη μια πλευρά, δε σημαίνει το μη ον, αλλά μια αξία μηδενός, με αποτέλεσμα το τίποτα να παίρνει τη θέση της αξίας¹⁰². Κατά συνέπεια, η ζωή παίρνει μια αξία μηδενός, όσο την αρνούνται και την υποτιμούν. Δεν αρνείται η βούληση τον εαυτό της στις ανώτερες αξίες, αλλά οι ανώτερες αξίες είναι αυτές, που ανάγονται σε μια βούληση του αρνείσθαι, του εκμηδενίζεин τη ζωή¹⁰³. Επιπλέον, το «*nihil*» στον μηδενισμό σημαίνει την άρνηση ως ποιότητα της βούλησης για δύναμη. Επομένως, ο μηδενισμός σημαίνει αξία μηδενός, που λαμβάνει η ζωή, βούληση μηδενός, που εκφράζεται στις ανώτερες αξίες¹⁰⁴.

Επιπλέον, το δεύτερο νόημα, που αποκτά η έννοια «*nihil*», είναι ότι δε σημαίνει βούληση, αλλά αντίδραση εναντίον του υπεραισθητού κόσμου, άρνηση της ύπαρξης των

⁹⁸ Γενικά για τον μηδενισμό βλ. Πάκο, (1995), σσ. 275-6.

⁹⁹ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 98.

¹⁰⁰ Λεβίτ, (1987), σ. 311.

¹⁰¹ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 100.

¹⁰² Pippin, (1996), σ. 259.

¹⁰³ Deleuze, (2002), σ. 213.

¹⁰⁴ Deleuze, (2002), σ. 214.

αξιών. Συνεπώς, η ζωή δεν υποτιμάται πλέον εν ονόματι των ανώτερων αξιών, αλλά οι ίδιες οι αξίες είναι αυτές, που υποτιμούνται¹⁰⁵.

Συνοπτικά, λοιπόν, οι εκπρόσωποι του μηδενισμού στην αρχή μετέτρεπαν τη ζωή σε φαινομενικότητα, έπειτα, όμως, αρνούνται την ουσία, κρατώντας αυτήν την φαινομενικότητα. Το πρώτο νόημα του μηδενισμού, που έχει πάρει το όνομα «*αρνητικός μηδενισμός*» είχε την αρχή του στη βούληση του αρνείσθαι ως βούληση για δύναμη, ενώ το δεύτερο νόημά του, που ονομάζεται «*αντενεργός μηδενισμός*» και ο οποίος κατέληγε στον παθητικό μηδενισμό, είχε την αρχή του στην αντενεργό ζωή, η οποία βρισκόταν ολομόναχη με τις αντενεργές δυνάμεις¹⁰⁶.

Γι' αυτόν τον λόγο, οι εκπρόσωποι του μηδενισμού αντιλαμβάνονται την ανταρσία και την καταστροφή του ανθρώπου σε μια τραγική διάσταση μη νοήματος, σε αντίθεση με τους θεϊστές υπαρξιστές, οι οποίοι αφήνουν τη λυτρωτική αφύπνιση ανοιχτή σε μια αυτοδημιουργία, που σπάει το φράγμα του μη νοήματος¹⁰⁷. Πάντως, και στις δύο περιπτώσεις υφίσταται η τραγική ερμηνεία της ζωής, την οποία ανακάλυψε και προέβαλλε ο υπαρξισμός¹⁰⁸. Κατά τον ίδιο τρόπο, την τραγική ερμηνεία της ζωής προβάλλει και ο χριστιανισμός, δίχως τον οποίο ο λεγόμενος μηδενιστικός υπαρξισμός δεν μπορεί να νοηθεί. Χωρίς τον χριστιανισμό δηλαδή, ο υπαρξισμός είναι αδιανόητος τόσο στον χώρο του χριστιανικού, όπως συμβαίνει στη Δύση και συγκεκριμένα με τους Πασκάλ, Κίρκεγκωρ και Ντοστογιέφσκι, όσο και στην περιοχή του λεγόμενου μηδενιστικού υπαρξισμού¹⁰⁹ καθώς και στην Ελλάδα, όπως συμβαίνει με τον Καζαντζάκη¹¹⁰ κ.ά.

¹⁰⁵ Deleuze, (2002), σ. 214.

¹⁰⁶ Deleuze, (2002), σσ. 214-5.

¹⁰⁷ Ματσούκας, (1984), σ. 373.

¹⁰⁸ Ματσούκας, (1984), σ. 400.

¹⁰⁹ Ματσούκας, (1984), σ. 400.

¹¹⁰ Ο Νίτσε έπεισε τον Καζαντζάκη πως ο μηδενισμός μπορούσε να είναι ομοιοπαθητικό όπλο για τη θεραπεία της παρακμής της εποχής και όχι απλώς ένα σύμπτωμα αυτής της παρακμής. Ο ίδιος ενθάρρυνε τον Καζαντζάκη να πολεμήσει τη δημοκρατία, την ειρηνοφιλία και τη γυναικεία χειραφέτηση, τον άνθρωπο ως «*αγαπημένο του Θεού*», την ελεύθερη βούληση, την αθανασία, τη χριστιανική πραότητα και ευσπλαχνία. Bien, (2001), σ. 45.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

1.ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΓΕΡΜΑΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΠΑΝΙΑΣ

Η ΓΕΡΜΑΝΙΑ ΠΡΙΝ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

Ο περιγραφικός όρος «κλασική γερμανική φιλοσοφία»¹¹¹ ορίζει την περίοδο της εξέλιξης της γερμανικής φιλοσοφίας από τον Kant μέχρι και τον Hegel ή ακόμα καλύτερα από τον Feuerbach και τους νεοεγελιανούς και είναι ευρύτερος και περιεκτικότερος από τον όρο γερμανικός ιδεαλισμός, καθώς περιέχει και υλιστικές τάσεις. Η καθοριστική στιγμή για τον σχηματισμό της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας είναι με τον Kant. Επίσης, άλλες σημαντικές προσωπικότητες είναι οι Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel, Strauss, Feuerbach, Bauer, Kierkegaard, Schopenhauer, Marx και Engels.

Βέβαια, ιστορικά ο υλισμός προέρχεται από την αρχαιότητα με τους Λεύκιππο, Δημόκριτο, Επίκουρο και Λουκρήτιο, έπειτα εντοπίζεται στον 18^ο αι. με τους La Mettrie και d' Holbach ως τους Γερμανούς υλιστές των μέσων του 19^{ου} αι. και ως τους Smart, Quine και Churchlands στον 20^ο αι. και χωρίζεται σε υποστασιακούς φυσιοκράτες, οι οποίοι πίστευαν πως κάθε τι είναι υλικό και σε μη υποστασιακούς. Σε ένα γενικό ιστορικό πλαίσιο ο γερμανικός υλισμός επικράτησε στον γερμανικό πνευματικό κόσμο τη δεκαετία του 1850¹¹².

Επιπλέον, η γερμανική φιλοσοφία επηρεασμένη από τον γερμανικό ιδεαλισμό, όταν βρισκόταν στο αποκορύφωμά της, προχώρησε πέρα από όλες τις προηγούμενες δυνατότητες και ανέπτυξε μια αντίληψη περί του λόγου, η οποία ανεξάρτητη ιστορικά δημιούργησε μια νέα αφετηρία στον χώρο της φιλοσοφίας¹¹³.

Ωστόσο, ο τότε νεαρός Νίτσε ζούσε σε μια συντηρητική Γερμανία¹¹⁴, είχε διαβάσει Feuerbach και πολλά άρθρα για τον υλισμό, τα οποία είχαν δημοσιευτεί στις αρχές της δεκαετίας του 1860¹¹⁵. Ο ίδιος κατήγγελλε τον θεολογικό και χριστιανικό

¹¹¹ Κράλλης, (1995), σ. 64.

¹¹² Leiter, (2009), σσ. 88-90.

¹¹³ Jaspers, (1971), σ. 12.

¹¹⁴ Την περίοδο, που έζησε ο Νίτσε, η Γερμανία της εποχής του ήταν συντηρητική. Hollingdale, (1996), σ.83 Η εκβιομηχάνιση της Γερμανίας εντάθηκε μετά το 1850, δημιουργώντας από το 1873 και μετά το πρώτο εργατικό κίνημα στη Γερμανία. Μέχρι τη δεκαετία του 1880 η βιομηχανία ενδιέφερε περισσότερο, από ότι η γεωργία. Ο πρωθυπουργός της Πρωσίας το 1861 ήταν ο Ότο φον Μπίτσμαρκ και η Γερμανία αποτελούσε ένα αυταρχικό κράτος μέχρι τις αρχές του 1871. Leiter, (2009), σ. 59.

¹¹⁵ Leiter, (2009), σ. 90.

χαρακτήρα της γερμανικής φιλοσοφίας, την αδυναμία της να εξέλθει από τη μηδενιστική προοπτική, με τον αρνητικό μηδενισμό του Hegel, τον αντενεργό μηδενισμό του Feuerbach και τον έσχατο μηδενισμό του Stirner καθώς και την ανικανότητά της γερμανικής φιλοσοφίας να καταλήξει σε κάτι άλλο εκτός από το εγώ, τον άνθρωπο ή τις φαντασιώσεις του ανθρώπινου¹¹⁶.

Για τον Νίτσε κράτος ονομαζόταν: «*το ψυχρότατον πάντων των ψυχρών τεράτων*»¹¹⁷ και το ίδιο το κράτος χρησιμοποιούσε ως μέσο ή όργανο τη θρησκεία¹¹⁸. Το κράτος για τον Νίτσε ήταν το αντίθετο της ισότητας και της συμπόνιας, στην πραγματικότητα το αντίθετο κάθε ηθικής. Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Νίτσε έπρεπε να καταργηθεί, γιατί το ίδιο το κράτος εκφυλιζόταν με την επιδίωξη της ευημερίας των πολλών, ευτελίζοντας ακόμη και τους ίδιους τους πολίτες αντί να τους προάγει¹¹⁹.

Ωστόσο, η φιλοσοφία παρέχει στο κράτος απόλυτη υπηρετική χρησιμότητα, αλλιώς πρέπει να καταδικάζεται. Αν και το κράτος απέναντι στη φιλοσοφία έπρεπε να είναι αδιάφορο, ωστόσο, αν το ίδιο το κράτος θεωρήσει τη φιλοσοφία επικίνδυνη και την καταδιώξει, τόσο καλύτερα για αυτήν, επειδή με αυτόν τον τρόπο το κράτος της δίνει αξία¹²⁰. Επομένως, κατά τον Νίτσε, ούτε ζωή, ούτε λαός, ούτε πολιτισμός, ούτε άνθρωπος και υπεράνθρωπος μπορούσαν να ανασάνουν στο κορμί και στους κόλπους ενός τέτοιου κράτους¹²¹.

Πάντως, η επιρροή του Νίτσε στη Γερμανία δεν έχει επιτευχθεί από κανέναν άλλον φιλόσοφο μέχρι τώρα, καθώς φαίνεται πως κάθε κοσμοαντίληψη, κάθε πεποίθηση, τον διεκδικεί ως εγγυητή της¹²².

¹¹⁶ Deleuze, (2002), σ. 234.

¹¹⁷ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 121.

¹¹⁸ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 113.

¹¹⁹ Για την έννοια του κράτους στον Νίτσε σύμφωνα με τον Καζαντζάκη βλ. Bien, (2001), σσ. 38-39.

¹²⁰ Δημητρακόπουλος, (1994), σσ. 100-1.

¹²¹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 126.

¹²² Jaspers, (1971), σ. 32.

Η ΙΣΠΑΝΙΑ ΤΟΥ ΟΥΝΑΜΟΥΝΟ

Η ισπανική φιλοσοφία παρουσιάζει δύο χαρακτηριστικά: πρώτον συνδέεται άμεσα ή έμμεσα με τη θεολογική σκέψη και δεύτερον συγκρινόμενη με τη φιλοσοφία των άλλων χωρών της δυτικής Ευρώπης είναι ποσοτικά φτωχή¹²³. Βέβαια, η σπουδαιότερη φιλοσοφία κάθε έθνους είναι η δική του, ακόμη κι αν είναι κατώτερη από τις ξένες απομιμήσεις των άλλων φιλοσοφιών. Από αυτή την οπτική, λοιπόν, η σύγχρονη ισπανική σκέψη είναι σημαντικότερη, διότι είναι αυθεντική¹²⁴.

Γενικά, οι Ισπανοί χαρακτηρίζονται από έναν ατομικισμό ή από μια έννοια ανεξαρτησίας, που τους οδηγεί να θέσουν ως αξίες την ατομική ελευθερία, την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την ελευθερία της συνείδησης και της σκέψης. Ακόμα, ο ισπανικός λαός είναι αρκετά δημοκρατικός εκ φύσεως και είναι εχθρός του απολυταρχισμού κάθε είδους, δείχνοντας σεβασμό στη δικαιοσύνη¹²⁵.

Στην Ισπανία του εικοστού αιώνα, την περίοδο, που έζησε ο Ουναμούνο, επικρατούσε μια περίοδος συνεχόμενων αναταραχών και πολιτικής¹²⁶, κοινωνικής και πνευματικής κρίσης. Γενικότερα, από το 1914-1939¹²⁷ υπήρχε μια οδυνηρή κατάσταση, καθώς η χώρα ζούσε στη σύγχυση, με εναλλασσόμενες κυβερνήσεις από τα δύο μεγάλα πολιτικά ρεύματα των προοδευτικών και των συντηρητικών. Ωστόσο, υπήρχαν και πιο ριζοσπαστικές ομάδες, οι αναρχικοί και οι σοσιαλιστές.

Ακόμα, η οδυνηρότητα της κατάστασης στη χώρα οφειλόταν και στα κοινωνικά προβλήματα, που είχε να αντιμετωπίσει η ίδια η κοινωνία. Τα κοινωνικά προβλήματα

¹²³ Για το πρόβλημα της Ισπανίας αν είναι Ευρώπη κ.ά βλ. Mermall, (1999), σ. 165.

¹²⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 7.

¹²⁵ Fox, (1999), σ. 33.

¹²⁶ Για τους πολιτικούς και την πολιτική στη σκέψη του Ουναμούνο, βλ. Unamuno, (1973), σσ. 375-377. Επίσης για τα βιογραφικά, για την πολιτική κατάσταση και τα πολιτικά γεγονότα της εποχής του βλ. Fox, (1999), σ. 32, και Jungo, (1999), σσ. 71-2. Οι Καταλανοί εθνικιστές που τον υπερασπίστηκαν στην αρχή, τώρα δυσαρεστημένοι από τα μέτρα, που πήρε με την απαγόρευση της χρήσης της καταλανής γλώσσας. Οι γνωστότεροι της χώρας, όπως ο Ουναμούνο, ορκίστηκαν εχθροί του δικτάτορα και έβαλαν στο πανεπιστήμιο φοιτητές γλενιάζοντας τον δικτάτορα. Η τελευταία απεργία σήμανε το τέλος της οικονομικής ευημερίας της δεκαετίας του 1920, που οδήγησε την Ισπανία σε βαρύ χρέος από τις σπατάλες του δικτάτορα. Αρρωστος και απομονωμένος από όλους ο δικτάτορας Primo de Rivera δέχθηκε την πρόταση του Alfonso XIII να εγκαταλείψει την εξουσία τον Ιανουάριο του 1930 και έφυγε από τη χώρα για το Παρίσι, όπου πέθανε τρεις μήνες μετά.

¹²⁷ Πραγματοποιήθηκε γενική απεργία το 1917, έγινε το πραξικόπημα του Primo de Rivera το 1923 και αποκορύφωμα ήταν η πτώση της μοναρχίας και η ανακήρυξη της δημοκρατίας το 1931. Ακολούθησε ο εμφύλιος της περιόδου 1936-1939 και η δικτατορία του Franco. Unamuno, (1993), σ. 398. Γενικά στην Ισπανία υπήρξαν εμφύλιοι πόλεμοι και το Μπιλμπάο ήταν πολιορκημένο από τους Καρλιστές. Ιατρίδη, (1958), σ. 1264.

ήταν αυτά του αναλφαβητισμού και της φτώχειας¹²⁸, εξαιτίας των συνεχόμενων πολέμων, καθώς η κοινωνική βάση αποτελούταν από υποτελείς, που ζούσαν κάτω από σκληρές συνθήκες, τους μεγαλοτσιφληκάδες και από ένα βιομηχανικό προλεταριάτο.

Τέλος, όσον αφορά στην πνευματική ζωή της χώρας οι εικονοκλαστικές απόψεις του Νίτσε για την κοινωνία και ο χριστιανισμός είχαν επηρεάσει την Ισπανία μέχρι τη δεκαετία του 1890¹²⁹, η οποία και σε αυτόν τον τομέα δεν ήταν αναπτυγμένη, αφού περιστρεφόταν γύρω από ξένα προβλήματα προς την πολιτική, πολιτιστική, κοινωνική και οικονομική τραγωδία, που ζούσε η Ισπανία¹³⁰.

Εντός, λοιπόν, αυτής της χαώδους κατάστασης, λόγω της υλικής εξάντλησης και λόγω της πνευματικής απογοήτευσης, που επικρατούσε στη χώρα, ορισμένοι συγγραφείς αντέδρασαν δυναμικά, έχοντας κοινά χαρακτηριστικά τη διαμαρτυρία και την αναζήτηση νέων δρόμων. Όλοι τους επηρεάστηκαν από αυτή την κατάσταση, ανησυχούσαν για το μέλλον της χώρας και γενικότερα για τον άνθρωπο, καθώς διέπονταν από σκεπτικισμό και κρατούσαν μια παθητική στάση προς την πολιτική¹³¹.

Τα ρεύματα, που κυριάρχησαν, ήταν δύο, οι μοντερνιστές και η λεγόμενη «γενιά του '98»¹³², ή αλλιώς η ευρωπαϊζούσα και η ισπανίζουσα τάση¹³³. Οι μεν πρώτοι, προσπάθησαν να βγουν από αυτόν τον υλικό κόσμο, αφηφώντας αυτήν την πραγματικότητα, η οποία δεν τους ικανοποιούσε, αναζητώντας την ομορφιά, το εξωτικό και κάτι το παράδοξο¹³⁴. Οι δε άλλοι, λόγω της εθνικής δυσαρέσκειας, προσπάθησαν να αντιμετωπίσουν την πραγματικότητα, αναλύοντας τις αιτίες της παρακμής της χώρας. Οι ίδιοι επεχείρησαν να βρουν μια λύση σε αυτά τα προβλήματα και στην παρακμή της

¹²⁸ Η φτώχεια ήταν ένα κοινωνικό θέμα. Κατά τον Ουναμούνο, η οικονομική ανακούφιση ήταν μια ευλογία και ευμένια του Θεού, γιατί γλιτώνει τον άνθρωπο από την αγωνία και την ανησυχία και του επιτρέπει να στραφεί στον εαυτό του, να στοχαστεί την αιώνια σωτηρία του και τη σωτηρία των άλλων. Επομένως, εκείνος, που έχει εξασφαλισμένη την υλική επιβίωση της σωματικής του ζωής, μεριμνά με περισσότερη ελευθερία για την πνευματική του ζωή. Τσιρόπουλος, (1989).

¹²⁹ Johnson, (1999), σσ. 127-8.

¹³⁰ Unamuno, (1993), σ. 398.

¹³¹ Unamuno, (1993), σ. 400.

¹³² Χρονολογία σταθμός στην ιστορία της Ισπανίας, που έχασε την αποικία της Κούβας. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σημ. 9, σ. 10. Για τον όρο γενιά βλ. Unamuno, (1993), σσ. 399-400. Και επίσης για τη γενιά του 1898 βλ. Schacht, (2006), σσ. 127-8. Η γενιά του 1898 μπορεί να θεωρηθεί η πρώτη ολοκληρωμένη εθνικιστική προσπάθεια με πολιτική και πολιτιστική έννοια. Mermall, (1999), σ. 167.

¹³³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 11.

¹³⁴ Unamuno, (1993), σ. 399.

Ισπανίας μέσω της κριτικής καθώς και της γλωσσικής και θεματικής ανανέωσης, χαρίζοντας στη λογοτεχνία της χώρας έναν νέο «*χρυσό αιώνα*»¹³⁵.

Εν προκειμένω, οι πνευματικοί αυτοί άνθρωποι αναζήτησαν το «*τι είναι η Ισπανία*» μέσα από την παράδοσή της, τη γλώσσα της, τα λαϊκά της στοιχεία, τη λογοτεχνία της, τις παλιές της πόλεις και τα τοπία της¹³⁶, με σκοπό να διευρύνουν τους πνευματικούς ορίζοντες της Ισπανίας τόσο προς την κατεύθυνση της ντόπιας παράδοσης, όσο και προς την κατεύθυνση αλλοδαπών ρευμάτων γραφής και σκέψης¹³⁷.

Για τη γενιά αυτή συγκεκριμένα, ο Λουί Εμιέ έγραφε, ότι γενικά για να καταλάβει κανείς την ισπανική σκέψη πρέπει να γνωρίσει τους διανοούμενους της γενιάς του '98, οι οποίοι προσπάθησαν να αποκαταστήσουν την πνευματική ζωή της Ισπανίας, να αντιδράσουν στις ξένες επιρροές και οι οποίοι φιλοδοξούσαν να μεταφέρουν την ισπανική σκέψη στην Ευρώπη¹³⁸.

Σε αυτή λοιπόν τη γενιά¹³⁹ των συγγραφέων ανήκε και ο Ουναμούνο, τη «*γενιά του '98*», όπως χαρακτηρίστηκε, έχοντας τον ρόλο του «*οδηγού*» της γενιάς αυτής, του οργανωτή, του συμβούλου, του ήρωα.

¹³⁵ Unamuno, (1993), σ. 401.

¹³⁶ Unamuno, (1993), σ. 401.

¹³⁷ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70 και Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 10.

¹³⁸ Νάκου, (1964), σ. 468.

¹³⁹ Στη «*γενιά του '98*» επίσης ήταν οι Αθορίν, Βάλλιε, Ινκλάν, Μπαρόχα, Ματσάδο. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

2.Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ Η ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΠΟΨΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Οι όροι «Φιλοσοφία» και «Επιστήμη»¹⁴⁰ αποτελούν δύο έννοιες, οι οποίες δεν αλληλοαναιρούνται, ούτε αποξενώνονται η μία από την άλλη, απλά βρίσκονται σε μια αδιάλειπτη και αμφίδρομη επίδραση και συνεργασία μεταξύ τους. Η επιστήμη τροφοδοτεί τη φιλοσοφική σκέψη με νέες γνώσεις, διευρύνει διαρκώς το πεδίο των επιστημονικών κατακτήσεων και προσθέτει νέες γνωστικές περιοχές στον ανθρώπινο γνωστικό ορίζοντα, με αποτέλεσμα ο φιλόσοφος να στηρίζεται χωρίς αμφιβολία στα επιστημονικά επιτεύγματα, αναπτύσσοντας τη σκέψη του. Ωστόσο, η επιστημονική γνώση περιμένει την εγκυρότητά της από τη φιλοσοφία, αφού η φιλοσοφία αξιολογεί και αναλύει την κατακτηθείσα γνώση, την εντάσσει στο σύστημα των γνωστικών προσλήψεων του ανθρώπου και την αποτιμά φιλοσοφικά ως μέρος της αλήθειας των όντων και του κόσμου.

Επιπλέον, η επιστήμη με την έρευνα αποκαλύπτει τον κόσμο και η φιλοσοφία με την επέμβασή της «παιδεύει» τον άνθρωπο, ώστε ο άνθρωπος να επιλέγει τη σωστή χρήση των επιστημονικών κατακτήσεων. Αυτή η αλληλένδετη σχέση μεταξύ της επιστήμης, που αποκαλύπτει και της φιλοσοφίας, που ερμηνεύει και διαφωτίζει, είναι αποτέλεσμα της επιστημονικής προόδου και της φιλοσοφικής ωριμότητας του ανθρώπου. Η σχέση δηλαδή, αυτών των δύο είναι αποτέλεσμα της ηθικής και της πνευματικής ωριμότητας του ανθρώπου, αποτελώντας δύο νοητικές καταστάσεις του με τις οποίες ο άνθρωπος προσπαθεί να κατανοήσει, να ερμηνεύσει και να αλλάξει τον κόσμο.

Αν και οι δυο επιστήμες χρησιμοποιούν την εννοιολογική γλώσσα, παρόλα αυτά δημιουργείται ένα αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ τους, αφού ανήκουν σε διαφορετικούς κόσμους και ο αντιδογματισμός είναι αυτός, που χωρίζει τη φιλοσοφία από την επιστήμη και τη μεταφυσική¹⁴¹.

Στον χώρο της φιλοσοφίας και συγκεκριμένα της ηθικής¹⁴², αυτή αναφέρεται στην ανθρώπινη πράξη, δηλαδή στη σχέση του ανθρώπου με τον συνάνθρωπο του,

¹⁴⁰ Κύρκος, (1995), σ. 201.

¹⁴¹ Djuric, (1997), σ. 19.

¹⁴² Βώρος, (1995), σ. 237.

αναζητεί τα κίνητρα¹⁴³ της πράξης, διερευνώντας με ποια κριτήρια ονομάζεται κάτι καλό ή κακό και από πού πηγάζουν αυτά τα κριτήρια, τα οποία διαμορφώνουν μια πράξη. Επιπλέον, η ηθική εξετάζει, αν υπάρχει ελευθερία βούλησης στις πράξεις ή είναι πράξεις υπακοής καθώς επίσης και αν οι θρησκείες και οι νομοκρατούμενες κοινωνίες διατυπώνουν εντολές ή κανόνες, επιχειρώντας να καθορίσουν εξωτερικά την ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων. Τέλος, η ηθική εστιάζει την προσοχή της στο αν μια ηθική πράξη είναι αυτόνομη ή ετερόνομη και συνεπώς σε τέτοιες περιπτώσεις δεν υφίσταται η έννοια της ευθύνης.

Ωστόσο, στον χώρο της επιστήμης, υπάρχει το δέος και ο θαυμασμός μπροστά στις νέες προοπτικές, που σχετίζονται με τη δημιουργία ή τη θεραπεία της ζωής, ενώ υπάρχει η απορία ως προς τις δυνατότητες των ατόμων και των κοινωνιών να επεξεργαστούν, να εκμεταλλευτούν καθώς και να διαχειριστούν τις νέες γνώσεις και δυνατότητες, συμβιβάζοντας αυτές με ηθικές και κοινωνικές αντιλήψεις.

Πάντως, κάθε κοινωνία, σε κάθε εποχή, προσδιορίζει με δικά της κριτήρια τι είναι σωστό, δεδομένου ότι οι αξίες μεταβάλλονται. Το αν υπάρχουν διαχρονικές αξίες είναι ένα θεμελιώδες ερώτημα για την ηθική, γιατί βάσει και αυτής της απάντησης θα δωθούν λύσεις στα ηθικά ερωτήματα, που βασανίζουν τον άνθρωπο.

Συνοπτικά, στην αρχαία Ελλάδα η φιλοσοφία συγκροτούταν ως η κατεξοχήν θεωρητική επιστήμη σε αντιδιαστολή προς την πρακτική γνώση και την απλή δόξα¹⁴⁴. Όμως, κατά τον Νίτσε η επιστήμη ήταν κάτι απόλυτο και ο ίδιος περίμενε από αυτήν ένα μεταφυσικό σύστημα, καθώς θεωρούσε ότι η επιστήμη περιγράφει και δεν ερμηνεύει¹⁴⁵. Γι' αυτόν τον λόγο, εκείνο, που ενδιέφερε τον Γερμανό φιλόσοφο ήταν να ξεκαθαρίσει την ανεξαρτησία της φιλοσοφίας από την επιστήμη και την τέχνη¹⁴⁶, θέτοντας ένα μικρό όριο ανάμεσα στην πρώτη και τη μεταφυσική¹⁴⁷. Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία για αυτόν

¹⁴³ Συγκεκριμένα, ο Νίτσε θεωρούσε ότι οι ηθικές πράξεις αποκρύπτουν ιδιοτελή κίνητρα. Leiter, (2009), σ. 204.

¹⁴⁴ Αυγελής, (2001), σ. 75.

¹⁴⁵ Mann, (α.χ), σ. 26.

¹⁴⁶ Για τη φιλοσοφία και την τέχνη βλ. Djuric, (1997), σσ. 19-20.

¹⁴⁷ Djuric, (1997), σ. 18. Οι τέσσερις βασικοί τύποι κριτικής στη μεταφυσική είναι ο γνωσιοθεωρητικός, ο γλωσσικός, ο ιστορικο-κοινωνιολογικός και ο ανθρωπολογικός. Αυτοί οι τύποι γνωρίζουν διάφορες παραλλαγές στον 19^ο και στον 20^ο αιώνα. Το πρόβλημα δεν είναι τόσο στην κατανόηση των τρόπων εμφάνισης αυτών των τύπων κριτικής στη μεταφυσική, όσο στην εξήγηση του γιατί η αντιμεταφυσική πάλι έλαβε μια τέτοια έκταση σε μια εποχή, που η μεταφυσική δεν ήταν στην ακμή της. Κονδύλης, (1983), σ. 22. Επίσης, ο Νίτσε επηρεάστηκε από τον Καντ, διατυπώνοντας εντυπωσιακότερα από κάθε άλλον τη

ήταν απαραίτητη στη μόρφωση, επειδή ενέπλεκε τη γνώση σε μια καλλιτεχνική σύλληψη του κόσμου, εξευγενίζοντάς την με αυτόν τον τρόπο¹⁴⁸.

Σε αντίθεση με την επιστήμη, που παραδίδεται τυφλά στην ορμή για γνώση, διότι δε διαθέτει κανένα αξιόπιστο κριτήριο, με βάση το οποίο να μπορεί να κριθεί τι είναι άξιο γνώσης και τι όχι, η φιλοσοφία προειδοποιεί έντονα την ανθρωπότητα για τον τρομερό κίνδυνο, που την απειλεί, επειδή η επιστήμη ξεχνά εύκολα ότι η όλο περιέργεια παντογνωσία δεν έχει σχέση με την αυθεντική γνώση. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Νίτσε τόνιζε προνοητικά ότι η φιλοσοφία δεν επιδίωκε την εκμηδένιση, αλλά την κυριαρχία και τον έλεγχο της επιστήμης¹⁴⁹.

Αν και ο ίδιος ο Νίτσε είχε λίγες γνώσεις και ελάχιστη κλίση προς την επιστήμη, εντούτοις εκείνο, που χώριζε τον Γερμανό φιλόσοφο από αυτήν ήταν μια τάση, ένας τρόπος του σκέπτεσθαι. Δικαίως ή αδικώς, ο ίδιος πίστευε ότι η επιστήμη στον χειρισμό της ως προς την ποσότητα, έτεινε πάντα στην εξίσωση των ποσοτήτων στον συμψηφισμό των ανισοτήτων, καθώς ως επικριτής της επιστήμης δεν επικαλούταν ποτέ τα δικαιώματα της ποιότητας απέναντι στην ποσότητα¹⁵⁰.

Επιπλέον, ο Νίτσε ισχυριζόταν ότι η επιστήμη ήταν αντίθετη με την τέχνη και τη θρησκεία, γιατί αυτές έτειναν προς την αιωνιότητα, ενώ η επιστήμη έτεινε προς κάτι τετελεσμένο, ιστορικό και όχι συνεχές και αιώνιο¹⁵¹.

Πάντως, αυτό που λείπει σήμερα από τη φιλοσοφία είναι ένα συγκροτημένο σύστημα καθαρών αξιών και μόνο όταν το αποκτήσει ο άνθρωπος, θα μπορέσει η φιλοσοφία να ξαναγίνει πραγματική δύναμη ζωής, όπως υπήρξαν για πολλούς αιώνες οι φυσικές επιστήμες¹⁵².

Κατά παρόμοιο τρόπο κινείται και η σκέψη του Ουναμούνο, ο οποίος υπογράμμιζε την αδυναμία της νόησης και κατ'επέκταση και της επιστήμης να συλλάβουν τη ζωή καθεαυτήν και υπαινίσσονταν τους κινδύνους, που ελλοχεύουν σε μια νοησιαρχική αντίληψη του ανθρώπου, καθώς δεν υποτιμούν τον ρόλο της διανοητικής πράξης, ούτε θεωρούν το λογικό ως εχθρό της ενόρασης στη διαδικασία της συντήρησης

θεωρία για τη μεταφυσική ως ανθρωπολογικά ριζωμένη και ηθικοκοινωνικά λειτουργική ψευδαίσθηση. Κονδύλης, (1983), σ. 414.

¹⁴⁸ Djuric, (1997), σ. 20.

¹⁴⁹ Djuric, (1997), σ. 22.

¹⁵⁰ Deleuze, (2002), σ. 71.

¹⁵¹ Mann, (α.χ.), σ. 73.

¹⁵² Παπανούτσος, (1995), σ. 460.

της ζωής στο σύνολό της¹⁵³. Επιπλέον, ο Ουναμούνο θεωρούσε ότι η φιλοσοφία ήταν πιο κοντά στη ζωή και την ποίηση από ότι βρισκόταν η επιστήμη, υποστηρίζοντας χαρακτηριστικά πως: «*ποιητής και φιλόσοφος είναι δίδυμα αδέρφια, αν όχι το ίδιο πράγμα*»¹⁵⁴. Γι' αυτόν τον λόγο, κατά τον Ουναμούνο η φιλοσοφία βρισκόταν πολύ πιο κοντά στη ζωή, από ότι η επιστήμη, γιατί ενώ αυτή εκπληρώνει αντικειμενικούς σκοπούς ανεξάρτητους από το ανθρώπινο Είναι, η φιλοσοφία εκφράζει τους μύχιους πνευματικούς πόθους του ίδιου του φιλοσοφούντος υποκειμένου¹⁵⁵.

Σε γενικές γραμμές, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί πως η ηθική αντικατέστησε τη θρησκεία ως δόγμα και η επιστήμη τείνει διαρκώς να αντικαταστήσει την ηθική¹⁵⁶.

¹⁵³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σσ. 9-10.

¹⁵⁴ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 113 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 32.

¹⁵⁵ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

¹⁵⁶ Deleuze, (2002), σ. 142.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Το τι είναι κατά βάθος η φιλοσοφία¹⁵⁷, το τι σημαίνει άνθρωπος, μόνο εφόσον όποιος ασχολείται με αυτήν μπορεί να καταλάβει, ενώ αν βρίσκεται έξω από αυτήν δεν μπορεί να συλλάβει το απόλυτο Είναι του ανθρώπου. Γι' αυτόν τον λόγο, κάθε ορισμός της φιλοσοφίας συμπίπτει με την υποκειμενική της πραγμάτωση. Επιπλέον, η φιλοσοφία διατηρεί πάντοτε τη νεότητά της μέσα στη ζωή, όταν φιλοσοφεί με ανεξάρτητο τρόπο. Επομένως, η φιλοσοφία δε μαθαίνεται ως ένα έτοιμο σύστημα γνώσεων, αλλά η ίδια προσπαθεί να αφυπνίσει το πνεύμα, με αποτέλεσμα να ελευθερωθεί το πνεύμα του νέου ανθρώπου, ώστε να μπορέσει μόνος του ο άνθρωπος να φέρει στο φως αυτά, που κρύβονται μέσα του. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία είναι αυτενέργεια του πνεύματος και δεν μπορεί ούτε να την παραλάβει κάποιος, αλλά ούτε και να την μεταδώσει. Συνεπώς, σε κάθε σύστημα φιλοσοφίας το θετικό είναι ότι ερμηνεύει μια μόνο διάσταση του πνεύματος, ενώ το αρνητικό είναι ότι κάθε σύστημα απολυτοποιεί τη διάσταση αυτή, με αποτέλεσμα να γίνεται δογματικό.

Επιπλέον, η φιλοσοφία είναι παρούσα σε κάθε εποχή και έχει μεγάλη ελκυστική δύναμη για τους ανθρώπους. Το αιώνιο αντικείμενο, με το οποίο καταγίνεται πάντα είναι η ολότητα του Είναι, δηλαδή η φιλοσοφία έχει να κάνει με τον άνθρωπο ως πνεύμα-ψυχή και ως ελευθερία, ή ως ύπαρξη με τον κόσμο ως όλον και με το επέκεινα ως το απόλυτο προς το οποίο ο άνθρωπος ως μεταφυσικό ον πάντοτε καταφεύγει. Όσον αφορά στην άποψη του Νίτσε για τη φιλοσοφία, αυτή έπρεπε να αφήσει μέσα της την αρμονία του κόσμου, να ακουσθεί πάλι και εκείνη από μέσα της και να την εκφράσει με έννοιες. Το γεγονός, όμως, της ενασχόλησης της φιλοσοφίας με τις έννοιες έρχεται σε αντίθεση με την ίδια τη ζωή¹⁵⁸. Όμως, δίχως έννοιες δεν υπάρχει φιλοσοφία, δηλαδή το Είναι, που είναι το αντικείμενο της φιλοσοφίας, είναι προσιτό μόνο στο νου. Επομένως, διάνοηση και φιλοσοφείν¹⁵⁹ δίχως έννοιες είναι κάτι το ακατανόητο¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Για τη φιλοσοφία βλ. αναλυτικά Θεοδωρακόπουλο, (1967), σσ. 305-9.

¹⁵⁸ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σσ. 303-4.

¹⁵⁹ Το φιλοσοφείν κατά τον Πλάτωνα ήταν η τάση της ψυχής να θέσει τον εαυτό της ως ύπαρξη, δηλαδή να πάψει να είναι διχασμένη και να γίνει ενιαία, να επιστρέψει από την περιφέρεια στο κέντρο της. Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 311. Επιπλέον, το φιλοσοφείν γενικά είναι ένα ενέργημα, που επηρεάζει την εσωτερικότητα του ανθρώπου, αλλά που δεν μπορεί να γνωρίσει το τελικό του νόημα. Jaspers, (1971), σ. 34.

¹⁶⁰ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 310.

Ωστόσο, η φιλοσοφία είναι σε θέση να ερμηνεύσει το πρόβλημα της θρησκείας, όπου ο άνθρωπος αισθάνεται τον εαυτό του όχι ως πλάστη, αλλά ως πλάσμα, που λαχταρά να επιστρέψει στον δημιουργό του¹⁶¹, αφού ο άνθρωπος πιστεύει στην αιωνιότητα, επειδή έχει τη συνείδηση και την αυτοβεβαίωση ότι υπάρχει μέσα του ένα αιώνιο σημείο¹⁶². Αυτή, λοιπόν, η ανθρώπινη ορμή προς την απόλυτη αρχή του Είναι σημαίνει¹⁶³ τη θρησκεία, της οποίας οι έννοιες της ζωής και του κόσμου αποτελούν την ουσία της¹⁶⁴.

Ο άνθρωπος είναι ένας και αδιαίρετος, όσο πολυδιάστατος και αν είναι. Και όπως έχει την ικανότητα της λογικής, έτσι έχει και την ικανότητα να συμπεριφέρεται θρησκευτικώς¹⁶⁵. Συνεπώς, η θρησκεία¹⁶⁶ είναι ένα ιδιαίτερο είδος συνειδένας του ανθρώπου, καθώς το θρησκευτικό συνειδένας αντιλαμβάνεται τον Θεό ως άρρητο και άγιο¹⁶⁷. Η θρησκεία δηλαδή, είναι η υπαρξιακή σχέση του ανθρώπου με τον έσχατο λόγο του Είναι¹⁶⁸ (Θεός, απόλυτο), και αυτή η σχέση εκλαμβάνεται επίσης και ως σχέση μεταξύ γνώσης και πίστης¹⁶⁹.

Εντούτοις, αυτές οι δύο έννοιες¹⁷⁰, της θρησκείας και της φιλοσοφίας, αποτελούν δύο διαφορετικούς δρόμους, που τείνουν προς τον ίδιο σκοπό. Η πρώτη έννοια τείνει στη βίωση του απολύτου και η δεύτερη έννοια τείνει στη γνώση του απολύτου. Από τη στιγμή, όμως, που ο άνθρωπος έχει την ικανότητα και να σκέπτεται και να συγκινείται, με τη βίωση του απολύτου ζητεί τη λύτρωσή του, επιδιώκει να συμπέσει με το απόλυτο, με συνέπεια να χάσει τη σχετικότητα του, να καταργήσει τη χρονικότητά του, ή όπως λέει η θρησκεία να αναπαυθεί. Αντίθετα, η φιλοσοφία αναζητεί την κατανόηση του απολύτου και επιδιώκει με τη γνώση να συλλάβει το απόλυτο. Όμως, απόλυτη φιλοσοφία δεν υπάρχει, γιατί αλλιώς θα ήταν δόγμα. Ωστόσο, ό,τι είναι διαφορετικό από τη λογική δε σημαίνει ότι είναι και παράλογο, αφού μέχρι και ο κόσμος είναι διαφορετικός από τη

¹⁶¹ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 310.

¹⁶² Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 371.

¹⁶³ Ο ορισμός του Schleiermacher για τη θρησκεία, ήταν πως η θρησκεία είναι συναίσθημα εξαρτήσεως, είναι ατελής. Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 310

¹⁶⁴ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 319.

¹⁶⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 205.

¹⁶⁶ Επίσης, γενικά για τη θρησκεία βλ. Lampert, (2006), σσ. 140-3.

¹⁶⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 207.

¹⁶⁸ Κατά τον Καντ το Είναι του Θεού υπάρχει πέρα από το Είναι των πραγμάτων. Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 207.

¹⁶⁹ Αυγελής, (2001), σ. 88.

¹⁷⁰ Θεοδωρακόπουλος, (1973), σσ. 201-2.

λογική. Κατά συνέπεια, η διαφορά της θρησκείας και της φιλοσοφίας έγκειται στο ότι η πρώτη στηρίζεται περισσότερο στο συναίσθημα, ενώ η δεύτερη στη λογική. Παρόλα αυτά όμως, ούτε η θρησκεία παραγνωρίζει εξ ολοκλήρου τη λογική, αλλά ούτε και η φιλοσοφία παραγκωνίζει το συναίσθημα. Αν και οι δύο κινούνται σε διαφορετικά επίπεδα, εντούτοις έχουν κάποια σχέση μεταξύ τους. Η φιλοσοφία ασχολείται με τις κατά λόγον αλήθειες, ενώ η θεολογία με τις κατ' αποκάλυψη αλήθειες, με αποτέλεσμα η πρώτη να έχει ως πηγή της τον λόγο, ενώ η δεύτερη την αποκάλυψη. Επομένως, άλλη μια διαφορά τους έγκειται στο ότι η φιλοσοφία με τον λόγο ανέρχεται από τα δημιουργήματα στον Θεό, ενώ η θεολογία με την αποκάλυψη κατέρχεται από τον Θεό στα δημιουργήματα¹⁷¹.

Παρόλα αυτά, η σχέση του ανθρώπου με το Είναι εκλαμβάνεται και ως σχέση μεταξύ γνώσης και πίστης. Όμως, η θρησκεία απορρίπτει τη φιλοσοφία στο όνομα της πίστης¹⁷², τονίζοντας την αντίθεση ανάμεσα στην αποκάλυψη και στην έλλογη γνώση, στην πίστη και στον λόγο¹⁷³. Η μεν πίστη είναι απόλυτη ως προς την ουσία της, δηλαδή είναι πέρα από κάθε λογική. Αντίθετα, η φιλοσοφία έχει ως έργο να κατανοήσει τις διάφορες διαστάσεις της συνειδήσεως του ανθρώπου ως προς την ουσία τους και τη διαλεκτική σχέση μεταξύ τους¹⁷⁴, αφού δίχως παράδοξο δεν υπάρχει πίστη. Όμως, η πίστη δεν έρχεται να καταργήσει τη λογική¹⁷⁵, τον λόγο, δηλαδή την εκ φύσεως γνωστική ικανότητα του ανθρώπου¹⁷⁶. Επομένως, ο δε λόγος δεν αποκλείει την πίστη, αλλά ούτε και η πίστη καταργεί τη λογική¹⁷⁷, αλλά αντιθέτως, η πίστη καθιστά δυνατή την αληθινή φιλοσοφία. Αυτό συμβαίνει, διότι η πίστη είναι η αρχή της γνώσης και το κριτήριο της αλήθειας, λόγω του ότι ο πιστός διδάσκεται από τον Θεό, με αποτέλεσμα ο χριστιανισμός να αποτελεί την αληθινή φιλοσοφία¹⁷⁸.

Εν προκειμένω, κατά τον Ουναμόνο¹⁷⁹ «πιστεύω, σημαίνει εμπιστεύομαι κάποιον, έχω εμπιστοσύνη σε ένα πρόσωπο». Όπως υπάρχει η πίστη σε έναν Θεό, κατά

¹⁷¹ Αυγελής, (2001), σ. 101.

¹⁷² Για την πίστη γενικά βλ. Ρούσσο, (1995), σ. 177.

¹⁷³ Αυγελής, (2001), σ. 89.

¹⁷⁴ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 321.

¹⁷⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 373.

¹⁷⁶ Αυγελής, (2001), σ. 90.

¹⁷⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 377.

¹⁷⁸ Αυγελής, (2001), σ. 96.

¹⁷⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 33-4.

τον ίδιο τρόπο υπάρχει και η επιστημονική πίστη¹⁸⁰, καθώς όταν αυτή αναφέρεται στο μέλλον αποτελεί έκφραση εμπιστοσύνης στους επιστήμονες. Επομένως, η πίστη για τον Ισπανό στοχαστή ήταν ζήτημα θέλησης χωρίς να είναι θέμα λογικό και νοητικό, αλλά αποτελούσε ένα θέμα συναισθηματικό και αυστηρά προσωπικό.

Επιπλέον, η πίστη δεν είναι αποδοχή μιας αφηρημένης αρχής¹⁸¹, «είναι κίνηση της ψυχής προς μια αλήθεια, ένα πρόσωπο, προς κάτι που μας κάνει να ζούμε, και όχι μόνο να κατανοούμε τη ζωή». Η ζωτική σημασία της πίστης έγκειται στο ότι η ζωή, παρόλο που εξαρτάται από το λογικό, έχει τη ρίζα της σε κάτι υπερφυσικό¹⁸² και ανεξήγητο λογικά. Ωστόσο, η πίστη συνδέεται τόσο με τη βούληση, όσο και με τη φαντασία. Η βούληση κατευθύνεται προς το γίνεσθαι, προς το μέλλον, όπως χαρακτηριστικά ο ίδιος τόνιζε πως: «η πίστη έχει ανάγκη από ένα αντικείμενο για να εφαρμόζεται»¹⁸³. Συνεπώς, αυτός που πιστεύει, ελπίζει σε κάτι που πρόκειται να έρθει¹⁸⁴. Άρα, κατά τον Ουναμόνο ο άνθρωπος δεν ελπίζει, επειδή πιστεύει, αλλά πιστεύει, επειδή ελπίζει.

Συνοπτικά, η πίστη στον Ουναμόνο παρουσιάζει τα παρακάτω χαρακτηριστικά: πρώτον είναι κάτι σύνθετο. Είναι κάτι γνωσιακό, αλλά επίσης είναι κάτι συγκινησιακό, ζωτικό και εξώλογο. Ακόμη, η πίστη είναι κάτι, που αναφέρεται σε ένα πρόσωπο και πηγάζει από την επιθυμία του ανθρώπου να δημιουργήσει το πρόσωπο, στο οποίο να αφορά η πίστη του. Έπειτα, η πίστη σημαίνει αποδοχή, αβεβαιότητα, ελπίδα¹⁸⁵ και αμφιβολία. Τέλος, η πίστη είναι κατάφαση, όπως και στον Νίτσε, και συγχρόνως υπακοή, επιλογή και παράδοση, με αποτέλεσμα όχι μόνο ο άνθρωπος δεν πιστεύει με το λογικό του, αλλά πιστεύει ενάντια στο λογικό¹⁸⁶.

Επομένως, η πίστη συνιστά τον αυθεντικό τρόπο του υπάρχειν. Το αληθινό Είναι σημαίνει ενεργείν, δημιουργείν και πιστεύειν. Ο Ουναμόνο αντιλαμβανόταν την πίστη

¹⁸⁰ Όπως έγραφε ο ίδιος ο Ουναμόνο: «ακόμα και η επιστημονική πίστη είναι μια πράξη εμπιστοσύνης. Ο επιστήμονας πιστεύει σε μια έκλειψη ηλίου σε ορισμένη χρονική στιγμή». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 236.

¹⁸¹ Έγραφε: «όχι να πιστεύουμε αυτό που δεν έχουμε δει, αλλά να πιστεύουμε αυτό που δεν βλέπουμε και το να πιστεύουμε στον Θεό είναι το να θέλουμε να υπάρχει». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 231.

¹⁸² «Η πίστη μας κάνει να ζούμε, όταν μας δείχνει ότι η ζωή πηγάζει από κάτι υπερφυσικό». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 237.

¹⁸³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 232.

¹⁸⁴ Υποστήριζε πως: «πιστεύουμε σε αυτό που ελπίζουμε». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 247.

¹⁸⁵ Επίσης για την πίστη και την ελπίδα στον Ουναμόνο βλ. Baumiller, (2008), σ. 3.

¹⁸⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 35.

ως παλίνδρομη κίνηση μεταξύ πίστης και απιστίας, βεβαιότητα, η οποία εναλλάσσεται με την αβεβαιότητα και που δοκιμάζεται στα όρια της ύπαρξης¹⁸⁷.

Ωστόσο, η φιλοσοφία καταγίνεται εναντίον της θρησκείας, γιατί άλλοτε έχει ως αρχή της τον φόβο¹⁸⁸, και άλλοτε αποτελεί όργανο για την πολιτική επινόηση, στοχεύοντας στην εξασφάλιση ενός απόλυτου και γενικού κανόνα συμπεριφοράς¹⁸⁹. Ακόμα, μια μορφή κριτικής της θρησκείας απαντάται και στον Νίτσε¹⁹⁰. Ο Γερμανός φιλόσοφος προέβη στην ανθρωπολογική κριτική της θρησκείας¹⁹¹, καθιστώντας περιττή την ύπαρξη του Θεού, ανατρέχοντας στις ψυχολογικές καταβολές της ιδέας του Θεού. Η πηγή της ιδέας του Θεού είναι το συναίσθημα της δύναμης στον άνθρωπο, που έχει την τάση να θεωρεί ότι προέρχεται από κάτι ανώτερο. Η πηγή δηλαδή, της θρησκείας βρίσκεται στα ακραία συναισθήματα της δύναμης, τα οποία εκπλήσσουν τον άνθρωπο. Επιπλέον, υπάρχει και η ιστορικο-φιλοσοφική πλευρά. Ο Θεός έχει πεθάνει εδώ και πολύ καιρό, αποτελώντας τη μεγάλη αντίφαση της ζωής. Ο Νίτσε βίωνε τον θάνατο του Θεού ως τρόπο μπροστά στην κατάρρευση του ευρωπαϊκού χριστιανικού κοσμοειδώλου. Ο θάνατος του Θεού συνδέεται με την άνοδο του ευρωπαϊκού μηδενισμού, για τον οποίο τίποτα δεν έχει νόημα στον κόσμο. Ο άνθρωπος ζει σε μια εποχή πτώσης των αξιών, σε μια εποχή αβεβαιότητας, που δεν υπάρχει καμία σταθερή βάση και καμία στέρεη πίστη. Η πηγή του μηδενισμού κατά τον Νίτσε ήταν ο χριστιανισμός, ο οποίος υμνεί το μηδέν ως Θεό. Ο Θεός της χριστιανικής πλάνης έχει πεθάνει, για να ζήσει ο υπεράνθρωπος¹⁹², ο άνθρωπος του μέλλοντος¹⁹³.

Ο ίδιος ο Νίτσε είχε δύο τύπους θρησκευτικής πίστης: ο ένας ήταν ο πρακτικός, αυτός της μητέρας του, και ο άλλος ήταν ο πιο ορθολογικός, αυτός της θείας του Rosalie, η οποία αποτελούσε την πιο κύρια θεολογική φιγούρα στην οικογένεια μετά τον θάνατο

¹⁸⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 58.

¹⁸⁸ Δημόκριτος.

¹⁸⁹ Σοφιστής Κριτίας.

¹⁹⁰ Αυγελής, (2001), σ. 90.

¹⁹¹ Η θρησκεία κατά τον Νίτσε δεν έχει καταγωγή, αλλά έχει επινοηθεί. Faucault, (2011), σ. 101.

¹⁹² Σύμφωνα με τον Καζαντζάκη ο υπεράνθρωπος του Νίτσε ήταν απλά δημιούργημα της δειλίας του: «η ύλη είναι περιορισμένη, ο χρόνος είναι απεριόριστος» Καζαντζάκης, (1964), σ. 390, τονίζοντας χαρακτηριστικά πως ακόμα και ο Νίτσε «τρόμαξε με τον αιώνιο γυρισμό και έπλασε μια μεγάλη ελπίδα τον υπεράνθρωπο» Καζαντζάκης, (1964), σ. 406. Ο ίδιος ο Καζαντζάκης επέμενε πως η κορύφωση της ζωής κατορθώνεται όχι στον υπεράνθρωπο, αλλά παραδόξως στην εκμηδένιση της ύλης. Bien, (2001), σ. 44.

¹⁹³ Αυγελής, (2001), σ. 94.

του πατέρα του¹⁹⁴. Κατά τον φιλόσοφο, ο άθεος μπορούσε να φαίνεται ως πιστός και ο πιστός μπορούσε να φαίνεται και ως άθεος, με αποτέλεσμα και οι δύο να βρίσκονται στην ίδια διαλεκτική¹⁹⁵.

Εντούτοις, η θρησκεία, όπως και η τέχνη και ο πολιτισμός έχουν ιστορικό χαρακτήρα¹⁹⁶. Κατά τον Feuerbach¹⁹⁷ το βασικό όργανο της θρησκείας ήταν η φαντασία, καθώς η δύναμη της φαντασίας συμβάλλει για να κερδηθεί η φιλοσοφική αλήθεια, η οποία περιέχει το νόημα όλης της ζωής¹⁹⁸.

Ωστόσο, κατά τον Ουναμούνο συνοπτικά η φαντασία¹⁹⁹ ήταν η ικανότητα να δημιουργεί κανείς εικόνες, να τις πλάθει και όχι να τις μιμείται ή να τις επαναλαμβάνει. Επίσης, η φαντασία ήταν η ικανότητα να έχει κάποιος ζωηρές παραστάσεις σαν να ήταν πραγματικό αυτό που δεν είναι²⁰⁰. Τα χαρακτηριστικά της φαντασίας είναι²⁰¹: η ξηρότητα και η θερμότητα, η λιτότητα, η συνοχή και η ακρίβεια, η ανεκτικότητα, η σοβαρότητα, η ικανότητα ονειροπόλησης, αφού η αληθινή φαντασία φαντάζεται, ονειρεύεται: *«για τον άνθρωπο με φαντασία, η ζωή είναι όνειρο, γιατί το όνειρο είναι ζωή και γιατί τα όνειρά του διαθέτουν πραγματικότητα ζωντανών πραγμάτων»*²⁰² και ένα τελευταίο χαρακτηριστικό της είναι η ικανότητα χρήσης μεταφορών, που σημαίνει γόνιμη φαντασία.

Επιπλέον, για τον Ισπανό στοχαστή η φαντασιακή λειτουργία, που είναι το κοινωνικό αίσθημα, συνδεόταν με μια ανθρωπομορφική διάθεση του ατόμου έναντι του σύμπαντος και του θείου, το οποίο κατέληγε στην ηθική της αγάπης προς το όμοιο με τον άνθρωπο-ον²⁰³.

Επομένως, η φαντασία έχει εξαιρετική σημασία σε ότι αφορά στην ανθρώπινη ύπαρξη, καθώς ο Ουναμούνο αντιλαμβανόταν αυτή τη λειτουργία, όχι μόνο ως πηγή

¹⁹⁴ Salaquarda, (1996), σ. 92.

¹⁹⁵ Jaspers, (1971), σ. 25.

¹⁹⁶ Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 213.

¹⁹⁷ Αυγελής, (2001), σ. 93.

¹⁹⁸ Θεοδωρακόπουλος, (1967), σ. 312.

¹⁹⁹ Για τη φαντασία βλ. Μανουρά, (1995), σ. 186. Επίσης, για τη φαντασία αναλυτικά βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 91-5.

²⁰⁰ Ο Ουναμούνο υποστήριζε πως ο ρόλος της φαντασίας στο λογοτεχνικό έργο είναι το να φανταστεί ο άνθρωπος αυτό, που πραγματικά συνέβη και απαιτεί μεγαλύτερη πνευματική συγκέντρωση από το να επινοήσει φανταστικά γεγονότα. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 115.

²⁰¹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 93.

²⁰² *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 527 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 95.

²⁰³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 75.

δημιουργίας εικόνων, αλλά και ως πηγή πραγματικοτήτων: «και εκείνο το κοινωνικό αίσθημα, παιδί της αγάπης, πατέρας της γλώσσας και του λογικού και του ιδεατού κόσμου....,δεν είναι άλλο από αυτό που ονομάζουμε φαντασία ή φαντασιακή λειτουργία»²⁰⁴.

Ωστόσο, όσον αφορά στη θέση του για τη θρησκεία, ο Ουναμούνο ισχυριζόταν πως: «η θρησκεία δεν είναι πόθος αυτοεκμηδενίσεως, αλλά επιθυμία ζωής και όχι θανάτου»²⁰⁵. Επίσης και σε ένα άλλο του χωρίο ανέφερε πως: «ο άνθρωπος αναζητά στη θρησκεία να σώσει την ίδια του την ατομικότητα να την διαιωνίσει, το οποίο δε γίνεται ούτε με την επιστήμη, ούτε με την τέχνη, ούτε με την ηθική. Η θρησκεία και καμία άλλη δεν προϋποθέτει το Θεό. Είναι υπερφυσική»²⁰⁶.

Επομένως, για τον Ισπανό καθολικό η θρησκεία δεν ήταν γνώση, ούτε δόγμα, αλλά ενέργεια καθώς και ότι η φαντασία ήταν εκείνο, που γεννούσε επίσης το θείο. Η ουσία της θρησκείας του, του ισπανικού καθολικισμού είναι ότι δεν ήταν επιστήμη, ούτε τέχνη, ούτε ηθική, παρά μια οικονομία του θείου, του αιωνίου²⁰⁷. Ο Ουναμούνο έγραφε χαρακτηριστικά: «τρέμω στην ιδέα ότι πρέπει να απαγκιστρωθώ από τη σάρκα μου. Τρέμω ακόμη περισσότερο στην ιδέα ότι θα απαγκιστρωθώ από οτιδήποτε αισθητό και υλικό, από οποιαδήποτε υπόσταση. Ναι, ίσως αυτό αξίζει να ονομαστεί υλισμός. Και αν κρεμιέμαι από το Θεό με όλες μου τις δυνάμεις και τις αισθήσεις μου, είναι για να με μεταφέρει στα μπράτσα του Εκείνος πέρα από το θάνατο, κοιτάζοντας με με τον ουρανό στα μάτια, όταν αυτά τα μάτια θα μου σβηστούν για πάντα. Ζω μια αυταπάτη; Μη μου μιλάτε για αυταπάτη και αφήστε με να ζήσω!»²⁰⁸.

²⁰⁴ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 46 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 12.

²⁰⁵ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 269.

²⁰⁶ Unamuno, (1993), σ. 381.

²⁰⁷ Unamuno, (1966), σ. 123.

²⁰⁸ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 62 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 12.

3.Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥΣ ΓΕΝΙΚΑ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΝΤΑΞΗΣ ΤΟΥΣ.

Ο ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ

Ο Φρειδερίκος Γουλιέλμος Νίτσε²⁰⁹ υπήρξε μια κορυφαία, δεσπόζουσα, συγγραφική, πνευματική και φιλοσοφική φυσιογνωμία της Δύσης του δεκάτου ενάτου αιώνα, καθώς θεωρείται ο δριμύτερος και πιο επινοητικός επικριτής των ηθικών παραδοχών του νεότερου κόσμου. Καθίσταται ως ένας από τους σημαντικότερους και ίσως ο πιο αμφιλεγόμενος²¹⁰ και παρεξηγημένος²¹¹ από κάθε άλλον στοχαστή στην ιστορία της φιλοσοφίας, καθώς είναι γνωστός, ως ένας μηδενιστής²¹², με την έννοια του ανθρώπου, που δεν πιστεύει στην αξία της ηθικής ζωής²¹³.

Κατά τον Νίτσε ο μηδενισμός²¹⁴ ήταν μια ψυχολογική κατάσταση, λόγω τριών γεγονότων: λόγω της απογοήτευσης του ανθρώπου, που δεν βρίσκει τον σκοπό της ύπαρξής του, λόγω του γεγονότος ότι ο άνθρωπος δεν βρίσκει μια οργάνωση σε αυτά, που συμβαίνουν γύρω του και λόγω του γεγονότος ότι δεν υπάρχει πραγματικός κόσμος. Επομένως, για τον Γερμανό φιλόσοφο, ο μηδενισμός ήταν ένα μοντέρνο φαινόμενο με μακρά ιστορία, στον οποίο ενέτασσε και τον εαυτό του, αλλά αντιτιθόταν κιόλας με τη φιλοσοφία του. Για τον Νίτσε, ο μηδενισμός ήταν ένα φαινόμενο «*decadence*», που

²⁰⁹ Ο Friedrich Nietzsche γεννήθηκε στο Ruckten της Πρωσίας, τον Οκτώβριο του 1844, όπως και ο βασιλιάς της Πρωσίας, εξού και το ίδιο όνομα. Το 1890 ο Νίτσε ήρεμος και νηφάλιος δε θα ξαναμιλήσει για φιλοσοφία και στις 25 Αυγούστου του 1900 πεθαίνει στη Βαϊμάρη. Πάκος, (1995), σ. 57. Για τα βιογραφικά στοιχεία του Νίτσε βλ. Θεοδωρακόπουλο, (1967), σσ. 469-483 μαζί με τη φιλολογία του. Επίσης, για τα βιογραφικά στοιχεία βλ. Blackwell companion, (2006), στο χρονολόγιο, σσ. xx-xxii. Ακόμη, για τον λόγο, που εκφωνήθηκε, όταν πέθανε ο Νίτσε βλ. Behler, (1996), σ. 289. Επίσης, για τη νεκρολογία, όπου περιγράφονται πολλά ψέματα, όπως ότι είχε σλαβική καταγωγή και πως έχασε τους γονείς του σε μικρή ηλικία βλ. Leiter, (2009), σημ. 1, σ. 307.

²¹⁰ Μισούσε τον καπιταλισμό, τον εθνικισμό και τους Γερμανούς, όπως και τη δημοκρατία, την ισότητα και την ηθική, την οποία συσχέτιζε τόσο με τον ιουδαϊσμό, όσο και με τον χριστιανισμό, γιατί τα θεωρούσε προσκόμματα στην ανάπτυξη της ανθρώπινης αριστείας, την οποία παρουσίαζαν ιδιοφυίες, όπως ο Γκαίτε. Ήταν αντιφιλελεύθερος και απέρριπτε τη θέση στην ίση αξία όλων των ανθρώπων. Leiter, (2009), σσ. 14-15.

²¹¹ Αναγνωρίζεται ως ο εμπνευστής και ο απολογητής της ναζιστικής ιδεολογίας.

²¹² Εκείνοι, που τον επηρέασαν στον μηδενισμό ήταν οι Fyodor Dostoyevsky, Arthur Schopenhauer κ.ά. και μετά ο ίδιος αναφέρει την επιρροή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στο ρεύμα του μηδενισμού και συγκεκριμένα των ελεατών, που λέγεται ότι ήταν οι καλύτεροι μηδενιστές μεταξύ των φιλοσόφων, έχοντας αναγνωρίσει τα όντα με το τίποτα (KSA 11, 34[204]). Η ελληνική φιλοσοφία από τον Σωκράτη θεωρείται ως *decadence* (KSA 13, 11[375]). Ο Νίτσε αναφέρει πως ο Χριστός πολύ πιθανόν θα ζούσε, θα δίδασκε και θα μιλούσε σαν μηδενιστής στη σημερινή Ευρώπη. (KSA 13, 11[280]). Sommer, (2006), σ. 252.

²¹³ Σχ. Βιβλ., (2000).

²¹⁴ Για την προέλευση και την ανάπτυξη του μηδενισμού βλ. Sommer, (2006), σ. 255.

σήμαινε μια παθολογική απώλεια της εμπιστοσύνης στον κόσμο²¹⁵. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Γερμανός στοχαστής απέρριπτε εκείνη την παρακαμάζουσα εποχή. Ο ίδιος προέβλεπε το τέλος της, κοιτώντας αναδρομικά τις χιλιετίες ως την έναρξη της ελληνικής αρχαιότητας²¹⁶ και εξέφραζε την ιστορική κατάσταση της εποχής, προβάλλοντας τον θάνατο του Θεού από τους ίδιους τους ανθρώπους. Με αυτόν τον τρόπο εντόπιζε στον αθεϊσμό τη μεγάλη ευκαιρία, που ήταν η θέληση για την ουσία του όντος, για την αξιοπρέπεια και την αξία του ανθρώπου²¹⁷.

Αν για τον Νίτσε τίποτα δεν ήταν αληθινό, τότε επιτρεπόταν το κάθε τι²¹⁸. Και αν επιτρεπόταν το κάθε τι, τότε μπορούσαν να αναζητηθούν νέα ιδανικά της ζωής. Ο ίδιος, όμως, δεν ήθελε σε καμία περίπτωση να γκρεμιστεί ο υφιστάμενος κόσμος και να αρνηθεί ο άνθρωπος κάθε κανόνα ηθικής συμπεριφοράς, καθώς βαθιά πεποίθησή του ήταν ότι: *«η συμμόρφωση προς τον κανόνα είναι η αρχή του πολιτισμού και εκείνο που κάνει τη ζωή να έχει νόημα και αξίζει να τη ζει κανείς»*²¹⁹.

Επιπλέον, ο Νίτσε υπήρξε ένας ριζοσπαστικός μεταρρυθμιστής και ένας επαναστάτης, η πιο μαχητική και πιο απελπισμένη φωνή διαμαρτυρίας για την *«απαξίωση»* όλων των ανθρωπίνων ιδανικών και αξιών, που επεδίωξε να αναμορφώσει ριζικά την ηθική μορφή ζωής και όχι να την καταργήσει²²⁰. Καινοτόμος και ανατρεπτικός στοχαστής, καθώς ήταν, άσκησε καταλυτική κριτική σε όλη την παράδοση της μεταφυσικής και ηθικής φιλοσοφίας, τονίζοντας τον προοπτικό χαρακτήρα της γνώσης και προτείνοντας ένα νέο αισθητικό ιδεώδες²²¹.

Γι' αυτόν τον λόγο, ο μηδενιστικός πεσιμισμός²²² του Σοπενχάουερ²²³, συναντά το αντίβαρό του στον αξιολογικό μηδενισμό του Νίτσε²²⁴. Έναν μηδενισμό της δύναμης-

²¹⁵ Sommer, (2006), σ. 250.

²¹⁶ Jaspers, (1971), σ. 18.

²¹⁷ Jaspers, (1971), σ. 19.

²¹⁸ Ο μηδενισμός βρίσκεται στο τέλος του έργου του, σε αντίθεση με τον σκεπτικισμό, ο οποίος υπάρχει σε όλο του το έργο. Ενώ ο μηδενισμός ασχολείται με τις αξίες, ωστόσο ο σκεπτικισμός αμφιβάλει για το ότι η πραγματικότητα μπορεί να γνωρισθεί. Ο ακραίος μηδενισμός φαίνεται ως ηθικός σκεπτικισμός και το σχετικό ρητό, που υπάρχει για αυτό είναι ότι: *«τίποτα δεν είναι αληθινό πραγματικό, όλα είναι επιτρεπτά»* στο *Zaratusτρα*, *The Shadow* και στο *Γενεαλογία ηθικής III: 24*. Sommer, (2006), σ. 258. Ο ακραίος μηδενισμός και ο εμπειρικός σκεπτικισμός είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Sommer, (2006), σ. 266.

²¹⁹ Πελεγρίνης, (1998), σ. 364.

²²⁰ Σχ. Βιβλ., (2000).

²²¹ Σχ. Βιβλ., (2008).

²²² Έννοιες, όπως το ένστικτο του οίκτου, της αυταπάρησης, της αυτοθυσίας απετέλεσαν για τον Σοπενχάουερ *«αξίες καθεαυτές»*, θεμελιώνοντας πάνω σε αυτές την άρνησή του για τη ζωή και για τον ίδιο του τον εαυτό. Ωστόσο, παρά τον διάσημο πεσιμισμό του ο Σοπενχάουερ απολάμβανε το ποτό, τις

ένανυσμα για μια νέα πορεία για τον άνθρωπο, ο οποίος πλέον οφείλει να ξεπεράσει τον εαυτό του, αφού το νιτσεικό μηδέν είναι τόσο τέλος, όσο και αρχή, καθώς είναι ο κρίκος, που διασφαλίζει την ενότητα και τη συνέχεια της κοσμικής «αιώνιας επιστροφής»²²⁵.

Συγκεκριμένα, ο Νίτσε στο έργο του *Γενεαλογία της ηθικής* ανέφερε ότι η επιθυμία της ύπαρξης του μηδενός συνιστούσε εκδήλωση μιας σαφούς θέσης, ενώ η μηδένιση της επιθυμίας ήταν ακραιφνής άρνηση, ένα απόλυτο κενό. Αυτό το τελευταίο είναι, που τρομάζει τον άνθρωπο, ο οποίος «προτιμά να επιθυμεί το Τίποτε, από το να μην επιθυμεί τίποτε»²²⁶. Επομένως, το μηδέν προϋπάρχει της δημιουργίας, είναι αυθύπαρκτο και το μόνο, που μπορεί να εγγυηθεί κανείς τόσο γνωσιολογικά, όσο και βιωματικά, είναι «προς τον θάνατον»²²⁷.

Σε ένα άλλο έργο του, στον *Αντίχριστο*, ο Νίτσε αναμένει με το κείμενο αυτό να εξολοθρεύσει τη χριστιανοσύνη²²⁸ και μαζί με αυτήν τον μηδενισμό²²⁹. Στόχος του στο συγκεκριμένο έργο, όπως έγραφε και ο ίδιος ήταν: «να φανεί εντονότερα η αντιπαράθεση με τον χριστιανισμό, να προκαλέσει τον αναγνώστη...»²³⁰. Επιπλέον, στον *Αντίχριστο*, όταν ο Νίτσε ρωτούσε²³¹: «που πήγε το τελευταίο αίσθημα εντιμότητας και αυτοσεβασμού όταν ακόμα οι ηγέτες μας, δεν επιδεικνύει καμία αιδώ, ενώ είναι εντελώς αντιχριστιανικοί στα έργα τους και αυτοαποκαλούνται ακόμα χριστιανοί πηγαίνοντας για μετάληψη;»²³², θυμίζει αρκετά τη σημερινή κρίσιμη εποχή.

γυναίκες και τη νυχτερινή ζωή, βιώνοντας ξεκάθαρα την έλξη των σαρκικών επιθυμιών. Leiter, (2009), σημ. 6, σ. 268.

²²³ Ο Νίτσε, γνωρίζοντας το έργο του Σοπενχάουερ, επηρεάστηκε βαθιά, με αποτέλεσμα το ενδιαφέρον του να μετατοπιστεί από την κλασική φιλολογία στα προβλήματα της φιλοσοφίας. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 246. Γενικά για τον Σοπενχάουερ βλ. Hollingdale, (1996), 74-79.

²²⁴ Ο οποίος προσπαθεί να αντιμετωπίσει αυτή την πρόκληση και να δώσει μια βιώσιμη εναλλακτική ετυμολογία. Schacht, (1983), σ. 478 στο Leiter, (2009), σ. 82.

²²⁵ Η αιώνια ανακύκλωση θεωρείται από τους επιστήμονες ως ψυχολογικό τεστ και όχι ως μια μεταφυσική θέση του Νίτσε. Συνεπώς, με αυτή την έννοια δεν θεωρείται ανθρωπιστής, αλλά ένας άνθρωπος, που προσπαθεί να καταλάβει και να γράψει για τους ανθρώπους. Solomon, (1996), σ. 181.

²²⁶ Πάκος, (1995), σ. 276.

²²⁷ Εφόσον ο Νίτσε εννόησε το «μέγα συμβάν», ότι ο Θεός είναι νεκρός στην πλήρη σημασία του για την ανθρωπιά του ανθρώπου, αναγνώρισε συγχρόνως, ότι ο θάνατος του Θεού είναι για τον άνθρωπο, που θέλει τον ίδιο τον εαυτό του η «ελευθερία προς θάνατον». Λεβίτ, (1987), σ. 308.

²²⁸ Η κριτική του Νίτσε στη χριστιανική ηθική βρίσκεται επίσης και στο έργο του *Χαραυγή*. Αναλυτικά για αυτό βλ. Magnus and Higgins, (1996), σσ. 33-35.

²²⁹ Sommer, (2006), σ. 254.

²³⁰ Leiter, (2009), σ. 312.

²³¹ Leiter, (2009), σ. 316.

²³² *Αντίχριστος*: 38.

Ωστόσο, ένα από τα πιο γνωστά έργα του, το *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*²³³ περιέχει τις πιο διάσημες θεωρίες του, τη θεωρία του υπερανθρώπου, της βούλησης για δύναμη²³⁴ και της αιώνιας επιστροφής του ομοίου, θεωρία η οποία βρίσκεται και στα *Κατάλοιπα*²³⁵, αλλά δεν εμφανίζεται στα δημοσιευμένα έργα, εκτός από το *Ίδε ο άνθρωπος*²³⁶.

Το έργο²³⁷ του Γερμανού φιλοσόφου, όμως, δεν κατατάσσεται εύκολα σε κάποια σχολή σκέψης και έχει υποστεί πολλές παραναγνώσεις και εσφαλμένες ερμηνείες, έχει μελετηθεί ευρέως από φιλοσόφους και μη και πολλές από τις ιδέες του είναι τόσο εντυπωσιακές, όσο και προκλητικές, έχοντας αποτελέσει έναυσμα σημαντικών διαφωνιών και επηρεάζοντας καθοριστικά πολυάριθμα πνευματικά κινήματα. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Γερμανός φιλόσοφος τόνιζε την πρωτοτυπία των ιδεών του, που σήμαινε το προσεκτικό διάβασμα των κειμένων του²³⁸, ακριβώς επειδή, όπως υποστήριζε και ο ίδιος, τα σύμβολα της γραφής δεν χάνονται, αλλά διατηρούνται, διαβάζονται με διαφορετικό τρόπο και έχουν διαφορετικό νόημα για τον καθέναν²³⁹. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ο σκοπός του Νίτσε ήταν να κάνει τους ανθρώπους μέσα από τα έργα του να σκεφτούν πιο κριτικά²⁴⁰.

Όσον αφορά στη φιλοσοφία του, ο Γερμανός στοχαστής ήταν ριζικός αντίπαλος οποιουδήποτε συστήματος, δηλαδή της μορφής, που είχε η φιλοσοφία για αιώνες και που έφτασε στη δόξα του με τον γερμανικό ιδεαλισμό. Για τον Νίτσε το σύστημα ήταν μια απόκλιση από την πραγματικότητα και συνεπώς συνιστούσε ψέμα και απάτη καθώς και η βούληση για σύστημα θεωρούταν ως έλλειψη εντιμότητας²⁴¹, όπως ο ίδιος ισχυριζόταν χαρακτηριστικά: «η τάση προς το σύστημα είναι έλλειψη ειλικρίνειας της σκέψεως».

²³³ Για το έργο *Τάδε έφη Ζαρατούστρα* βλ. Πάκο, (1995), σ. 97.

²³⁴ Στο *Πέραν του καλού και του κακού* και στη *Γενεαλογία της ηθικής*.

²³⁵ Ο Νίτσε εύχεται στους ανθρώπους στα *Κατάλοιπα* το 1887: «οδύνη, εγκατάλειψη, αρρώστια, κακομεταχείριση, προσβολές-εύχομαι να μην χάσουν την επαφή τους με τη βαθιά αυτοπεριφρόνηση, το βάσανο της δυσπιστίας προς τον εαυτό τους, την αθλιότητα του νικημένου» στο ΘΔ 910. Leiter, (2009), σ. 319.

²³⁶ Stegmaier, (1997), σ. 90.

²³⁷ Για τα έργα του Νίτσε βλ. Schacht, (1996), σ. 155. Παρόλο που ο Νίτσε ήταν διάσημος ως συγγραφέας, εντούτοις τα βιβλία του δεν έβρισκαν αγοραστές, πουλούσαν ελάχιστα και πλήρωνε ο ίδιος, με αποτέλεσμα να τα τυπώνει με δικά του έξοδα. Jaspers, (1971), σ. 26. Για την ιστορία των δημοσιεύσεων βλ. Schaberg, (1995), στο Leiter, (2009), σημ. 3, σ. 59. Το τελευταίο του έργο ήταν το 1888 με τίτλο *Νίτσε εναντίον Βάγκνερ*. Οι σημειώσεις του δεν είχαν δημοσιευτεί, παρά μόνο μετά θάνατον από την αδερφή του. Magnus and Higgins, (1996), σ. 57. Επίσης, για το στυλ γραφής του Νίτσε βλ. Solomon, (1996), σσ. 184-8.

²³⁸ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 247.

²³⁹ Stegmaier, (1997), σ. 75.

²⁴⁰ Schacht, (1996).

²⁴¹ Jaspers, (1971), σ. 16.

Ωστόσο, όμως, ο Νίτσε ήταν δυστυχημένος μέσα στην αντίφασή του, γιατί ενώ στρεφόταν εναντίον του φιλοσοφικού στοχασμού ως μεθοδολογία, εντούτοις ο ίδιος ζητούσε να θανατώσει τον Θεό και να απαντήσει στο ερώτημα: «*πως μπορώ να ζήσω ως άθεος*», συμπεραίνοντας κανείς τη μεγάλη του ανάγκη για την αναζήτηση του Θεού²⁴². Πράγμα το οποίο, μπορεί να διακρίνει κανείς και από τα λόγια του Ουναμούνο, με τα οποία κάνει έμμεση αναφορά στον Νίτσε: «*αν και στην πραγματικότητα αυτοί που αρνούνται τον Θεό το κάνουν από απελπισία που δεν τον βρίσκουν*»²⁴³.

Σύμφωνα με τον Γερμανό στοχαστή, η φιλοσοφία είχε μεγάλη πολεμική σημασία, αποτελούσε μια αντιδιαλεκτική, στόχευε και ονειρευόταν να στήσει μια νέα εικόνα της σκέψης και να απελευθερώσει τη σκέψη από τα βάρη, που την συνέθλιβαν²⁴⁴. Επομένως, για τον Νίτσε ακριβώς επειδή η φιλοσοφία είναι κυριαρχική, πρέπει να ορίσει την αξία²⁴⁵, υποστηρίζοντας ακόμα πως η γνήσια φιλοσοφία είναι αυτή, που ασχολείται με τη δημιουργία αξιών.

Επιπλέον, τρία είναι τα βασικά σημεία στη φιλοσοφία του Γερμανού φιλοσόφου²⁴⁶: όχι το αληθινό, ούτε το πραγματικό, αλλά η αξιολόγηση. Όχι η κατάφαση ως μετάσταση, αλλά ως δημιουργία και όχι ο άνθρωπος, αλλά ο υπεράνθρωπος ως νέα μορφή ζωής. Επομένως, αυτό, που μπορεί να πραγματοποιήσει όλο αυτό, δηλαδή την πιο υψηλή δύναμη του ψεύτικου, το πνεύμα του υπερανθρώπου²⁴⁷ είναι η τέχνη.

Επομένως, συνοπτικά ο Νίτσε επεδίωκε τρία πράγματα²⁴⁸: ότι το Είναι, το αληθινό, το πραγματικό είναι μεταμορφώσεις του μηδενισμού, είναι τρόποι, ώστε η ζωή να γίνει αντικείμενο άρνησης και αντενεργός. Ότι η κατάφαση νοούμενη ως μετάσταση είναι ψεύτικη κατάφαση και ότι ο κόσμος δεν είναι ούτε αληθινός, ούτε πραγματικός, αλλά ζωντανός. Κατά συνέπεια, ο ζωντανός είναι η βούληση για δύναμη.

²⁴² Νιάνιας, (1972), σ. 511. Επιπλέον, η ανάγκη του αυτή να βρει τον Θεό φαίνεται από τα πρώτα χρόνια της ζωής του, αφού στα είκοσι του δημιούργησε το πρώτο του ποίημα αφιερωμένο στον άγνωστο Θεό: «*Θέλω να σε γνωρίσω, Άγνωστε. Εσένα που ριζώνεις βαθειά στην ψυχή μου, που πλανάσαι στη ζωή μου ωσάν καταιγίδα. Ασύλληπτε, συγγενή μου! Θέλω να σε γνωρίσω, ακόμη και να σε υπηρετήσω*». Jaspers, (1971), σσ. 23-4.

²⁴³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 229.

²⁴⁴ Deleuze, (2002), σ. 277.

²⁴⁵ Simon, (1997), σ. 69.

²⁴⁶ Deleuze, (2002), σσ. 264-5.

²⁴⁷ *Η Βούληση για δύναμη IV*: 8.

²⁴⁸ Deleuze, (2002), σ. 262.

Επιπλέον, με τη φιλοσοφία του ο Νίτσε διείσδυσε στην ψυχολογία των ανθρώπων και στις αξίες, που καθορίζουν τη ζωή τους²⁴⁹ και προσπάθησε να ισορροπήσει και να διορθώσει με βίαιη αντιλογία, μια ακατανίκητη τάση προς την ηπιότητα, την καλοσύνη και την ειρήνη. Κατά τον Νίτσε η ηθική, όπως και η θεολογία²⁵⁰, έπρεπε να συγκροτηθεί με βάση τη θεωρία της εξελίξεως και η αποστολή της ζωής ήταν να επιφέρει: «όχι την καλύτερευση των πολλών, που αν τους πάρουμε ως άτομα, είναι κατά το πλείστον τύποι χωρίς αξία, αλλά τη δημιουργία μεγαλοφυΐας, την ανάπτυξη και την ανύψωση ανωτέρων προσωπικοτήτων»²⁵¹.

Ακόμη, ο ίδιος τόνιζε πως δεν υπάρχει μια αντικειμενικά έγκυρη ηθική τάξη πραγμάτων. Η ηθική διαφέρει από εποχή σε εποχή και από πολιτισμό σε πολιτισμό, ισχυριζόμενος ο ίδιος ότι η ελληνική σκέψη ήταν κατά πολύ ανώτερη²⁵². Επιπλέον, η ηθική ήταν ένας καταναγκαστικός μηχανισμός, που στήριζε τις κυρίαρχες κοσμοθεωρίες και διέκρινε δύο τύπους ηθικής, αυτής των ισχυρών, των κυρίων και αυτής των ασθενών, των δούλων²⁵³. Ο Γερμανός φιλόσοφος υποστήριζε πως τα ηθικά συστήματα πλάθονται από ανθρώπους ιστορικά και οι ηθικές αντιλήψεις των λαών ήταν το αποτέλεσμα του φόβου των αδυνάτων για τους δυνατούς και το μίσος τους για αυτούς²⁵⁴.

Ο Νίτσε, λοιπόν, έγραψε τον κώδικα μιας καθαρά αριστοκρατικής ηθικής, μιας βιοθεωρίας δηλαδή, που επιβάλλει τα μέτρα σε όλες τις τάξεις των ηθικών αγαθών. Το ισχυρό και προνομιούχο άτομο έχει το δικαίωμα να προστάζει και με τη βούλησή του αυθαίρετα να καθορίζει το καλό και το κακό, εντός αυτών των τάσεων και των παρορμήσεων διαμορφώθηκε ο ηθικός του κόσμος²⁵⁵.

Πολλοί ήταν αυτοί, που θέλησαν να ενστερνιστούν τον φιλοσοφικό του στοχασμό, όπως ψυχολόγοι, θρησκευολόγοι, φιλόσοφοι, πολιτικοί, οι οποίοι κατέφυγαν σε αυτόν για να θεμελιώσουν τα συστήματά τους. Οι θέσεις του, που συνδυάζουν τον κόσμο, την ύπαρξη και τον ήρωα (τύραννο, καλλιτέχνη), ήταν οι εξής²⁵⁶: η βασική του

²⁴⁹ Leiter, (2009), σσ. 14-15.

²⁵⁰ Η σπουδή της θεολογίας του γέννησε έντονες αμφιβολίες για την αλήθεια του χριστιανισμού. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 246.

²⁵¹ Durant, (1971), σ. 392.

²⁵² Magnus and Higgins, (1996), σ. 32.

²⁵³ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 247.

²⁵⁴ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248.

²⁵⁵ Παπανούτσος, (1995), σ. 655.

²⁵⁶ Νιάνιας, (1972), σ. 507.

θέση ήταν ότι: «το ισχυρόν εκλεκτόν άτομο τυραννείται από την ηθική και τις επιβουλές της αγέλης». Το ιδεώδες του ήταν ο ευγενής²⁵⁷, ο αριστοκράτης της δυνάμεως, ο οποίος είναι σε θέση να προωθήσει τη ζωή κατά τη δική του θέληση. Ακόμα, η θέση του για τη γυναίκα ήταν ότι καθίσταται παραγωγικό ον²⁵⁸ και ότι αυτή είναι η κατίσχυση του ασθενούς, δηλαδή του δούλου επί της δυνάμεως²⁵⁹.

Επιπλέον, το νόημα της φιλοσοφίας του Νίτσε ήταν ότι το πολλαπλό, το γίνεσθαι, το τυχαίο, αποτελούσαν αντικείμενο καθαρής κατάφασης²⁶⁰. Η κατάφαση παραμένει ως μόνη ποιότητα της βούλησης για δύναμη, η δράση ως μόνη ποιότητα της δύναμης, το γίνεσθαι-ενεργό ως δημιουργική ταυτότητα της δύναμης και του βούλεσθαι²⁶¹.

Τέλος, συνοπτικά ο Νίτσε ταλαντευόταν ανάμεσα στην επιστήμη και στον χριστιανισμό, στον σκεπτικισμό, στην πίστη και στη δεισιδαιμονία, στην άρνηση και στην κατάφαση. Μα πάνω από όλα, αυτό, που τον βασάνιζε ήταν η αγωνιώδης γοητεία της αιωνιότητας, θεωρώντας ότι η φήμη ήταν επίγεια αθανασία²⁶².

Ο Γερμανός στοχαστής επηρέασε όχι μόνο τη γερμανική, αλλά και γενικότερα την ευρωπαϊκή σκέψη του 20^{ου} αιώνα²⁶³. Η διάνοηση του χαρακτηρίστηκε ως νεοανθρωπισμός, ανατολίζων κλασικισμός, πραγματιστικός σκεπτικισμός²⁶⁴, ασκώντας μεγάλη επίδραση στην υπαρξιακή φιλοσοφία (Heidegger, Jaspers κ.ά.), στη φιλοσοφία της ζωής (Bergson κ.ά.), στη λογοτεχνία (Tomas Mann) και στην ψυχολογία (Freud)²⁶⁵.

Πάντως, ιδιαίτερη καθίσταται η συμβολή²⁶⁶ του νιτσεϊκού έργου στην αυτοκατανόηση του σημερινού ανθρώπου, αφού ο Νίτσε εισέδυσσε στο βάθος της ταραγμένης συνείδησης του ανθρώπου, καθώς φαίνεται το πάθος και η ευθύνη, που έχει

²⁵⁷ Για τον Νίτσε μόνο το ευγενές άτομο «αναπτύσσεται αυθόρμητα» στο *Γενεαλογία Ηθικής I:10* και είναι ικανό να σέβεται με αυθεντικό τρόπο τον εαυτό του. Leiter, (2009), σ. 232.

²⁵⁸ Magnus and Higgins, (1996), σ. 43.

²⁵⁹ Νιάνιας, (1972), σ. 508.

²⁶⁰ Deleuze, (2002), σ. 279.

²⁶¹ Deleuze, (2002), σ. 281.

²⁶² Mann, (α.χ.), σ. 37.

²⁶³ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 246.

²⁶⁴ Για τις πηγές από τις οποίες επηρεάστηκε για τον σκεπτικισμό ήταν οι Montaigne, Pascal κ.ά. ακόμη, αναφέρεται στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Sommer, (2006), σ. 259. Για τον Νίτσε ο σκεπτικισμός παραμένει ζωτικός και απαραίτητος. Sommer, (2006), σ. 261.

²⁶⁵ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248.

²⁶⁶ Μπούγας, (1983-4), σ. 403.

ο άνθρωπος για την προσωπική του μοίρα. Εδώ υπάρχει ένα ψήγμα υπαρξισμού²⁶⁷ και ο Νίτσε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ο προάγγελος του κινήματος του υπαρξισμού.

Εν συνεχεία, το γεγονός ότι ο Νίτσε απετέλεσε αντικείμενο θαυμασμού²⁶⁸ ή πολεμικής έγκειται στους παρακάτω λόγους: η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία έθεσε ως αντικείμενο πολεμικής της τον Νίτσε, διακηρύσσοντας ότι η σκέψη του είναι συνώνυμη της διαστροφής, της τρέλας και είναι προϊόν μίσους, που οφείλεται σε σωματική αναπηρία. Ο Νίτσε θεωρείται από αυτήν μηδενιστής, θεμελιωτής του εκφυλισμού της κοινωνίας, εχθρός των παραδόσεων, των ηθών, του ελληνισμού, του ελληνοχριστιανισμού και για αυτόν τον λόγο, η ίδια υπεστήριζε ότι τα βιβλία του δεν θα έπρεπε να αγοράζονται²⁶⁹.

Αυτή η σύνδεσή του Νίτσε με τον μηδενισμό, επειδή θεωρούσε ότι η σύγχρονη εποχή είχε μεγάλη εσωτερική πτώση και διάλυση είναι εντελώς παρερμηνευμένη. Στην πραγματικότητα αυτό, που ο Νίτσε απλά προσπαθούσε να κάνει, ήταν να καταστήσει φανερά τα σημάδια του μηδενισμού, πιστεύοντας ότι χρέος κάθε ελεύθερου πνεύματος είναι να ανατρέψει τις παγιωμένες προκαταλήψεις²⁷⁰.

Επιπλέον, ο ίδιος ο Νίτσε αποκαλούσε τον εαυτό του ως τον τελευταίο αντιπολιτικό²⁷¹ Γερμανό, καθώς ποτέ δεν ενδιαφέρθηκε για ζητήματα πολιτικής φιλοσοφίας²⁷², με αποτέλεσμα να μην υπάρχει πολιτική φιλοσοφία στον Νίτσε με τη συμβατική έννοια μιας θεωρίας του κράτους, αλλά ο ίδιος εξέφραζε περιστασιακά τις απόψεις του για τα διάφορα πολιτικά ζητήματα²⁷³.

Όσον αφορά στο έργο του, δεν υπάρχει μια γενικά παραδεκτή ερμηνεία για αυτό και η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι ο στοχασμός του Νίτσε έχει κριτικό, αποικοδομητικό, αρνητικό χαρακτήρα. Αυτή η ασάφεια οδήγησε στην κακή χρήση της

²⁶⁷ Νιάνιας, (1972), σ. 511.

²⁶⁸ Για την προσφορά των δύο γυναικών στη συνέχιση του έργου του βλ. Behler, (1996), σ. 283-289. Επίσης, για τον ρόλο της αδερφής του και το κακό, που προκάλεσε στη φιλοσοφία του Νίτσε βλ. Hollingdale, (1996), σσ. 86-8.

²⁶⁹ Λαμπρέλλης, (1997), σ. 146.

²⁷⁰ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248.

²⁷¹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 23.

²⁷² Leiter, (2009), σημ. 7, σ. 310.

²⁷³ Leiter, (2009), σ. 314.

σκέψης και των ιδεών του και συγκεκριμένα στον ναζισμό²⁷⁴, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι αδυνατούσαν, αυτό, που ο ίδιος τόνιζε από όσους προσέγγιζαν το έργο του και τη σκέψη του, να τηρούν δηλαδή, κάποιες πνευματικές προδιαγραφές. Παρόλα αυτά, ο Νίτσε εξακολουθεί να αποσπά την προσοχή των μυθιστοριογράφων, των ποιητών, των φιλοσόφων και των ψυχολόγων γενικά²⁷⁵ και συγκεκριμένα στην Ελλάδα η επίδραση του εστιάζεται περισσότερο στη λογοτεχνία, παρά στη φιλοσοφία²⁷⁶.

²⁷⁴ Κάθε φασιστική μέχρι και η αναρχική πολιτική ιδεολογία προσπάθησαν να διεκδικήσουν την αυθεντία του για να ενισχύσουν τη νομιμοποίησή τους. Οι ναζιστικές παραναγνώσεις είχαν πλεονέκτημα, λόγω της επιτυχίας του πολιτικού τους ρεύματος. Leiter, (2009), σ. 308.

²⁷⁵ Leiter, (2009), σ. 320.

²⁷⁶ Οι Έλληνες, που επηρεάστηκαν από τον Νίτσε ήταν οι: Δραγούμης, Θεοτόκης, Μελάς και Καζαντζάκης. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248. Συγκεκριμένα, όσον αφορά στον Καζαντζάκη, αυτός βρήκε ένα πλήρες ανθρώπινο πρότυπο στον Νίτσε και η κύρια συμβολή του Νίτσε στη θρησκευτική και πολιτική σκέψη του ήταν αυτή της καταστροφής του παλιού. Το παλιό σύστημα έπρεπε να επανεκτιμηθεί, να προκληθεί και να ανατραπεί στο όνομα της ανάπτυξης ενός πιο βιώσιμου πολιτισμού. Bien, (2001), σ. 33. Αναλυτικότερα για την επίδραση του Νίτσε στον Καζαντζάκη βλ. Bien, (2001), σσ. 31-46 και επίσης υπάρχει και ένα ποίημα του Καζαντζάκη αφιερωμένο στον Νίτσε, για το οποίο βλ. Καζαντζάκη, (1938), σσ. 1009-1013.

Ο ΟΥΝΑΜΟΥΝΟ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ

Ο Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936)²⁷⁷, ο πολύγλωσσος, Ισπανός φιλόσοφος, δοκιμιογράφος και λογοτέχνης, πεζογράφος, ποιητής²⁷⁸ και θεατρικός συγγραφέας²⁷⁹, του οποίου το έργο²⁸⁰ εντάσσεται στον χώρο του χριστιανικού υπαρξισμού²⁸¹, απετέλεσε έναν από τους κυριότερους και χαρακτηριστικότερους εκπροσώπους της γενιάς του 1898, συμβάλλοντας σημαντικά στην πνευματική αναγέννηση της χώρας του, στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα²⁸².

Ο Ισπανός φιλόσοφος, πνεύμα αντιλογίας και πάθους, υπήρξε μια από τις πιο αντιπροσωπευτικές μορφές της Ισπανίας του XX αιώνα, μιας Ισπανίας αναστατωμένης από τις εξεγέρσεις και τον δίχως τέλος πόλεμο με τους Καρλιστές²⁸³. Ακόμα, ο ίδιος ήταν

²⁷⁷ Νάκου, (1964), σ. 466: Ισπανός ελληνιστής φιλόσοφος, που αγαπούσε τόσο πολύ την Ελλάδα, όσο και την Ισπανία. Unamuno, (1993), σσ. 406-9. Γεννήθηκε στις εικοσιεννέα Σεπτεμβρίου 1864 στο Bilbao, στη χώρα των Βάσκων. Ήταν γιος εμπόρου, ο οποίος είχε μεταναστεύσει στο Μεξικό και μιας πολύ θρήσκας μητέρας, αλλά όχι ιδιαίτερα αυστηρών αρχών. Μετά τον πρόωρο θάνατο του πατέρα του, έζησε τα παιδικά του χρόνια μεγαλώνοντας μέσα στη φιλελεύθερη, μετριοπαθή, αλλά και συντηρητική ατμόσφαιρα, κοινωνία του Bilbao, όπου σπούδασε. Η αγάπη του για τη φύση απετέλεσε σημαντικό στοιχείο στην εξέλιξη της σκέψης και του έργου του. Πέθανε απομονωμένος, όπου βρισκόταν σε κατ' οίκον περιορισμό στη Σαλαμάνκα στις τριανταμία Δεκεμβρίου του 1936 από καρδιακή προσβολή, αφού προηγουμένως επιτέθηκε στην κυβέρνηση της Μαδρίτης, παίρνοντας το μέρος των στρατιωτικών, με αποτέλεσμα η κυβέρνηση της δημοκρατίας να τον απολύσει. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70. Στις αρχές του εμφυλίου πολέμου της χώρας του πίστευε, ότι μόνο ο στρατός ήταν σε θέση να εξασφαλίσει τη σταθερότητα στη χώρα του. Όμως, πριν από τον θάνατό του αναίρεσε δημόσια με προκλητικό και επικίνδυνο τρόπο τη στάση του υπέρ των εθνικιστών, καθώς ήταν απογοητευμένος και από τις δύο πλευρές και στην εθνική τους επέτειο (δώδεκα Οκτωβρίου) προκάλεσε επεισόδιο, προσβάλλοντας τον εκπρόσωπο του Φράνκο και εξευτελίζοντας τα συνθήματα του φρανκισμού. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσημ. 5, σ. 8. Μίλησε στο πανεπιστήμιο της Σαλαμάνκας για τον «απολίτιστο πόλεμο» μπροστά στους στρατιωτικούς, αναφέροντας ότι «*το να νικήσεις δεν είναι το να πείθεις*». Ένας από αυτούς απάντησε: «*να πεθάνει η εξυπνάδα. Ζήτω ο θάνατος*». Τότε, ο Ουναμούνο έφυγε με αποδοκιμασίες και προσβολές. Δέκα μέρες μετά το συμβάν, ο Φράνκο υπέγραψε την αποπομπή του από τη θέση του πρύτανη και έπειτα από συνεχή παρακολούθηση της αστυνομίας με πολλές απειλές και προσβολές ο Ουναμούνο αποφάσισε εθελοντικά να κλειστεί στο σπίτι του, όπου πεθαίνει ξαφνικά στις τριανταμία Δεκεμβρίου. Unamuno, (1993), σ. 431. Επίσης, για τα βιογραφικά του στοιχεία βλ. Macha, (2003), σ. 6.

²⁷⁸ Ένας από τους πιο μεγάλους ποιητές της σύγχρονης Ισπανίας, με ακρίβεια στη γλώσσα, μια γλώσσα σκληρή, γνήσια και διαφορετική από την μέχρι τότε ποίηση. Ιατρίδη, (1958), σ. 1264.

²⁷⁹ Η συγγραφική του δραστηριότητα αρχίζει από το 1894 με ποίηση, δοκίμια, μυθιστόρημα και θέατρο. Ουναμούνο, (1970), σ. 8. Ο τρόπος γραφής του Βάσκου είναι λιγότερο μαθηματικός και πολύ παράφορος μέσα στο πάθος του για ζωή και αλήθεια. Ο Μαξ Σέλλερ τον χαρακτήρισε ως ένα από τα ευγενέστερα πνεύματα της εποχής, πράγμα που σημαίνει ότι η ειλικρίνεια δεν είναι πάντοτε άκομψη. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 13. Επίσης, για το σχόλιο του Σέλλερ βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 12.

²⁸⁰ Τα έργα του ήταν εξαιρετικής πυκνότητας και προσωπικής τεχνικής, που δύσκολα κατατάσσονται στα είδη της σύγχρονης αφήγησης. Unamuno, (1993), σ. 420.

²⁸¹ Ο θρησκευτικός υπαρξιστής και παραδοσιακός Ουναμούνο υπερασπίζεται τη θέση για τη γνώση και τις ικανότητες διαφωνίας του για έναν τέλειο ευρωπαϊκό ορθολογισμό Mermall, (1999), σ. 166.

²⁸² Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

²⁸³ Ουναμούνο, (1970), σ. 7. Επίσης, Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 8.

ένας βαθιά πολιτικός διανοούμενος και ανθρωπιστής, που πλήρωσε ακριβά την ανάμειξή του με την πολιτική ζωή της χώρας του, με πολλά χρόνια εξορίας, καθώς έπαιρνε πάντοτε θέση έναντι των πολιτικών προβλημάτων της εποχής του, χωρίς όμως ποτέ να είναι δογματικός²⁸⁴. Αν και ο Ισπανός διανοητής ήταν βαθιά δημοκρατικός και οπαδός της κοινωνικής δικαιοσύνης, εντούτοις ο ίδιος δεν φαίνεται να καταγγέλλει πουθενά την κοινωνική καταπίεση των κατώτερων στρωμάτων και τις αδικίες της άρχουσας τάξης²⁸⁵.

Επιπλέον, ο Ουναμούνο ήταν γλωσσομαθής και γνώστης της ελληνικής και της γαλλικής φιλοσοφίας²⁸⁶ και οι έννοιες της ενόρασης της κίνησης και η προβληματική στη σχέση σώματος και πνεύματος και μεταξύ φαντασίας²⁸⁷ και πραγματικότητας είχαν ιδιαίτερη σημασία στη σκέψη του²⁸⁸. Αυτό, όμως, που τον απασχόλησε κυρίως ήταν η επιβίωση μετά τον θάνατο, αναζητώντας με πάθος την αιώνια ζωή, ως τη μόνη επιθυμία των ανθρώπων²⁸⁹, σε αντίθεση με την εποχή του, την οποία κριτίκαρε λόγω του γεγονότος ότι είχε μεσαιωνική ψυχή και ότι όλες οι αλλαγές, που επήλθαν στην Ισπανία δεν επηρέασαν καθόλου τον λαό. Ο ίδιος, έχοντας προηγηθεί κατά τριάντα χρόνια στην ευρωπαϊκή σκέψη, καθώς ήταν από τους πρώτους, που αποπειράθηκαν και τόλμησαν να κατανοήσουν τη χριστιανική πίστη σε αυτόν τον κόσμο της σύγχρονης εποχής²⁹⁰, ο Ουναμούνο αποτελεί έναν πραγματικό πρόδρομο της εποχής του, έχοντας ως αποστολή του την ανάδειξη της πίστης ως άρνηση, ως αποχή, να πολεμήσει δηλαδή, όλους όσους συνθηκολογούσαν με τον καθολικισμό, τον ορθολογισμό και τον αγνωστικισμό²⁹¹.

Ακόμη, ο Ισπανός στοχαστής καθίσταται ως μία από τις πιο ελκυστικές προσωπικότητες²⁹² της Ισπανίας όλων των εποχών, επειδή άσκησε μεγάλη επιρροή σε όλους τους πνευματικούς τομείς, όπως ήταν οι φιλόσοφοι, οι θεολόγοι, οι ποιητές, οι

²⁸⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 9.

²⁸⁵ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 115.

²⁸⁶ Θαύμαζε τον Bergson, ο οποίος υποστήριζε πως πνεύμα και συνείδηση συνδέονται και τον οποίο ο Ουναμούνο θεωρούσε συγγενικό του πνεύμα. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 7.

²⁸⁷ Ο ίδιος ισχυριζόταν πως: «η λογική εκμηδενίζει, ενώ η φαντασία συγκροτεί, ολοκληρώνει, η λογική από μόνη της φονεύει, η φαντασία δίνει ζωή». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 222.

²⁸⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 7.

²⁸⁹ Ουναμούνο, (1970), σ. 8.

²⁹⁰ Macha, (2003), σ. 4.

²⁹¹ Unamuno, (1966), σ. 124.

²⁹² Κοντός, γεμάτος, με χοντρά φρύδια, με άσπρο σουβλερό υπογένειο, έχοντας ρυτίδες, φλογερό βλέμμα και διαπεραστικό σαν ξίφος, ο Ουναμούνο μετέτρεπε τη συζήτηση σε μονόλογο, με σύντομες και περιεκτικές απαντήσεις, γεμάτες οξύτητα, ειρωνεία, πρωτοτυπία και πάθος. Ήταν ένα πνεύμα, που βρισκόταν σε διαρκή επανάσταση. Ουράνης, (1937), σσ. 114-5.

μυθιστοριογράφοι, οι γιατροί, οι ψυχολόγοι και οι ιστορικοί. Αιτία της έλξης όλων αυτών των επιστημόνων προς αυτόν, ήταν πρώτον η μοναδική, πρωτότυπη και γεμάτη αντιφάσεις²⁹³ προσωπικότητά του και δεύτερον η ποικιλία²⁹⁴ και το ενδιαφέρον των θεμάτων του έργου του²⁹⁵.

Ο Ουναμούνο ως ποιητής²⁹⁶, δονκιχωτικός, στοχαστής της αγωνίας και αφυπνιστής της συνειδήσεως του λαού του²⁹⁷, σχολιαστής της επικαιρότητας και συγγραφέας με αποκαλυπτική φωνή, όπως ο Νίτσε, έχει εναποθέσει ένα βαρύ έργο, το οποίο αποτελεί το πιο αντιπροσωπευτικό της ισπανικής σκέψης²⁹⁸. Στα έργα του είχε ως σκοπό να σοκάρει τον αναγνώστη του με εξωφρενικές και παράδοξες απόψεις²⁹⁹, όπως και ο Νίτσε. Επικαλείται πολλές φορές στο έργο του, το παράλογο, το εξώλογο, το αντιλογικό, και το υπέρλογο³⁰⁰ αναφέροντας χαρακτηριστικά πως: *«άλλο το να ζεις και άλλο το να γνωρίζεις και... ίσως να υπάρχει μεταξύ τους τέτοια αντίθεση ώστε να μπορούμε να πούμε ότι οτιδήποτε ζωτικό είναι αντιλογικό, και όχι απλώς εξώλογο, και οτιδήποτε λογικό αντιζωτικό. Και αυτή είναι η βάση του τραγικού αισθήματος της ζωής»*³⁰¹.

Όσον αφορά σε ένα από τα έργα του Ουναμούνο *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, αυτό αποτελεί ένα από τα πρώτα έργα της υπαρξιακής χριστιανοαιρετικής σύγχρονης σκέψης³⁰². Σε αυτό το έργο διαφαίνεται όλη η φιλοσοφική σκέψη του στοχαστή, για τα ζητήματα περί της αθανασίας της ψυχής, για τον έρωτα, τον πόνο και την προσωπικότητα, για τον Θεό, για την πίστη, την αλήθεια, τη θρησκεία και για τον δον Κιχώτη του.

²⁹³ Η αντίφαση είναι αυτή, που ενοποιεί τη ζωή του και αιτιολογεί τον λόγο ύπαρξής του. Είναι η ίδια η σύγκρουση και η αβεβαιότητα, που ενοποιεί τις πράξεις του και τον κάνει να ζει και να ενεργεί. Unamuno, (1993), σ. 7.

²⁹⁴ Το έργο του ήταν πληθωρικό σε ένταση και έκταση. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 9. Επίσης, για τα λογοτεχνικά του έργα βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 9-10. Και για τα κυριότερα έργα του συνοπτικά επίσης βλ. Unamuno, (1970), σ. 9.

²⁹⁵ Unamuno, (1993), σ. 7.

²⁹⁶ Ήταν πολιτικοποιημένος ποιητής της πολιτικής πάλης, έχοντας άλλοτε ως σκοπό να ανακουφίσει και άλλοτε να τιμωρήσει τους υπεύθυνους για τα πολιτικά ζητήματα. Unamuno, (1993), σ. 422.

²⁹⁷ Αντιπροσωπεύει την ανήσυχη συνείδηση του λαού του.

²⁹⁸ Unamuno, (1993), σ. 424.

²⁹⁹ Mermall, (1999), σ. 163.

³⁰⁰ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 105 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 9.

³⁰¹ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 51 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 9.

³⁰² Unamuno, (1993), σ. 414.

Ο ίδιος, λοιπόν, αν και χρησιμοποιώντας τη λογοτεχνία³⁰³, ως ζωντανή έκφραση της φιλοσοφικής του σκέψης, καθίσταται ο πιο χαρισματικός σύγχρονος συγγραφέας της Ισπανίας, εντούτοις δεν είναι εύκολο να βρεθεί το κεντρικό σημείο των αντιφάσεων, των αυθαιρεσιών και των παραδόξων, που υπάρχουν στο έργο του. Ακριβώς λόγω αυτής της αντιφατικότητας της προσωπικότητας του έργου και της ζωής του, δεν μπορεί να ενταχθεί κάπου. Παρόλο τις αντιθέσεις του και τις θέσεις του εναντίον της λογικής, της επιστήμης και του υλισμού, ωστόσο ο Ουναμούνο παραμένει ένας ισπανικός περσοναλιστής, ιδεαλιστής και πνευματικός άνθρωπος³⁰⁴.

Παρόλα τα προβλήματα και τις αντιθέσεις, που ενέχει η ένταξή του σε κάποιο φιλοσοφικό ρεύμα, εντούτοις ο Ισπανός φιλόσοφος μπορεί να χαρακτηριστεί, ως ο εκφραστής³⁰⁵ του καθολικού υπαρξισμού³⁰⁶ και τα κείμενά του διαπνέονται από έντονο ισπανικό μυστικισμό³⁰⁷. Σε όλα του τα έργα³⁰⁸ ο Ουναμούνο διαπραγματεύεται προσωπικές του ανησυχίες και οι ιδέες με τις οποίες ασχολείται ήταν συγκινησιακά φορτισμένες, λόγω της πατριωτικής, πνευματικής και θρησκευτικής του αγωνίας³⁰⁹.

Έτσι, ο Ουναμούνο ως συγγραφέας της ανησυχίας και του αγώνα, ως μια μοναχική φωνή μέσα στην αγωνία του, κυριαρχείται από τα θέματα³¹⁰ της θρησκευτικής³¹¹ και της φιλοσοφικής αγωνίας, άλλοτε φορτισμένα με το ανθρώπινο πάθος, ως αποτέλεσμα ενός προσωπικού και δραματικού μονολόγου και άλλοτε υπερτονισμένα με τέτοιο τρόπο, ώστε να διαχωρίζεται η θρησκευτικότητά του από τις προσωπικές προσηλώσεις³¹².

Ακόμη, στα δοκίμιά του ήταν πολύ συχνά εναντίον, παρά υπέρ ενός θέματος ή κάποιου άλλου και αντιτίθετο σε όλα τα συστήματα και τις προκαταλήψεις, επιτιθέμενος

³⁰³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 11.

³⁰⁴ Mermall, (1999), σσ. 167-8.

³⁰⁵ Ντόλκα, (1995), σ. 127.

³⁰⁶ Για τον υπαρξισμό βλ. Ξυδιά, (1995), σ. 161.

³⁰⁷ Για τον μυστικισμό βλ. Σκιαδοπούλου, (1995), σ. 31.

³⁰⁸ Για τα υπόλοιπα έργα του βλ. Ουναμούνο, (1970), σσ. 7-8. Για τα δυο του έργα *Νιέμπλα* και *Αγάπη και παιδαγωγοί* βλ. Johnson, (1999), σσ. 128-9.

³⁰⁹ Unamuno, (1993), σ. 412.

³¹⁰ Γενικά, τα θέματα του ήταν φιλοσοφικά, θρησκευτικά, λογοτεχνικά, κοινωνικά, εκπαιδευτικά και γλωσσολογικά. Συγκεκριμένα όμως, ήταν παντού ίδια: ήταν ο πόνος, που προκαλείται από τη σιωπή του Θεού, του χρόνου και του θανάτου. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 10. Ωστόσο, τα θέματά του για τη δίψα για αθανασία και τα ερωτήματά του για την πίστη καθιστούν ελλιπή τον ισπανικό συμβολισμό. Cardwell, (1999), σ. 182.

³¹¹ Το 1905 αισθανόταν πιο ήρεμος και με λιγότερες εμμονές πάνω στα θρησκευτικά θέματα. Unamuno, (1993), στο χρονολόγιο, σσ. 425-429.

³¹² Unamuno, (1993), σ. 422.

στον δυτικό πολιτισμό³¹³. Λόγω αυτού λοιπόν, η ουσία του ήταν ο απόλυτος αντικομορμισμός³¹⁴, ακόμη και στον ίδιο του τον εαυτό. Ο ίδιος χρησιμοποιούσε τη μαιευτική του Σωκράτη, όσο κανένας άλλος, αλλά σε αντίθεση με τον Σωκράτη δεν ήθελε να οικοδομήσει αργά και σταθερά ένα σύστημα αρχών και αξιών, αλλά να καταρρίψει αυτά, που τον στενοχωρούσαν και εμποδίζαν την ανάπτυξη του στοχασμού του.

Επιπλέον, ο αντικομορμισμός του δεν ήταν ενός άρρωστου και παραδοξολόγου ανθρώπου, καθώς στο έργο του δεν υπάρχει παραλυτικός σκεπτικισμός, αλλά ο αντικομορμισμός του ήταν ένθερμος και προωθητικός. Από τα δοκίμιά του Ισπανού συγγραφέα ο άνθρωπος βγαίνει αποκαθαρμένος από την πίστη του στην επιστήμη, στη γνώση, στη «*γραμμαμική*» πρόοδο της ανθρωπότητας και είναι πιο γεμάτος σε ό,τι ονόμαζε «*sabiduria*», που είναι η «*sagesse*» των γάλλων, το «*wisdom*» των άγγλων και το «*weisheit*» των Γερμανών.

Ωστόσο, για να γίνει κατανοητός ο αντικομορμισμός του Ουναμούνο, πρέπει να νοηθεί η φύση του πνεύματος του φιλοσόφου και ποιητή της Σαλαμάνκας, που ήταν στη βάση του ένα «*πνεύμα ζωής*». Όπως η ζωή δεν μπορεί να σταματήσει στις φόρμες, που δημιουργεί η ίδια, γιατί αλλιώς δεν θα υπήρχε ζωή, αλλά πρέπει να τις καταστρέφει για να δημιουργεί άλλες, έτσι και το πνεύμα του Ουναμούνο γκρέμιζε³¹⁵ για να ανοίγει νέους ορίζοντες και να θέτει νέα ερωτήματα. Γι' αυτόν τον λόγο, ο ίδιος ήταν αντιφατικός και αυθαίρετος, όπως είναι άλλωστε και η ίδια η ζωή.

Επίσης, μια ακόμα πιο σημαντική αντίφαση ήταν ο θάνατος του, καθώς ήρθε πολύ ήσυχα, απλά ως συνέχεια του ύπνου του, συνέχεια του ονείρου, που όπως ο ίδιος ισχυριζόταν πως ο νους αρχίζει να αμφιβάλλει για την πραγματική απουσία ονείρων³¹⁶ στον ύπνο του θανάτου³¹⁷. Συγκεκριμένα, πάνω στον τάφο του είναι γραμμένο το εξής: «*πάρε με αιώνιε πατέρα, στην αγκαλιά σου εκεί στη μυστηριακή κατοικία, να κοιμηθώ εκεί, γιατί έρχομαι αποκαμωμένος από τον σκληρό αγώνα...*»³¹⁸.

³¹³ Νάκου, (1964), σ. 468.

³¹⁴ Ουράνης, (1937), σσ. 114-5.

³¹⁵ Πρέπει να πεθάνουν οι πολιτισμοί για να καρποφορήσει η πνευματική καλλιέργεια, που συμπύκνωσαν, όπως πρέπει να πεθάνουν οι άνθρωποι για να καρποφορήσουν τα έργα των συγγραφέων. Ένας καινούργιος κόσμος πάνω στα ερείπια του παλιού. Unamuno, (1975), σ. 240.

³¹⁶ Για το όνειρο στον Νίτσε βλ. Χαιρόπουλο, (2005), σ. 190.

³¹⁷ Galogero, (2002), σ. 67.

³¹⁸ Ιατρίδη, (1958), σ. 1266.

Όσον αφορά στη φιλοσοφία του Ουναμούνο, αυτή δεν ήταν συστηματική, καθώς ήταν ένας φιλόσοφος χωρίς σύστημα. Κατά τον Ουναμούνο³¹⁹, η φιλοσοφία, όπως και η ποίηση, ήταν εγχείρημα ολοκλήρωσης του ανθρώπου, ο οποίος στοχεύει³²⁰ σε αυτή την ολοκλήρωση ακόμη και μέσα στη δυστυχία, μέσα στον πόνο και μέσα από τον δυστυχισμένο έρωτα. Διαφορετικά, αν δεν βιωθεί η φιλοσοφία, τότε γίνεται ψευδοφιλοσοφική ενασχόληση³²¹.

Συγκεκριμένα, ο Ουναμούνο για τη φιλοσοφία υποστήριζε πως: «η φιλοσοφία είναι επιστήμη της τραγωδίας της ζωής, μελέτη του τραγικού αισθήματος της ζωής»³²². Η φιλοσοφία δηλαδή, για τον Ουναμούνο είναι μια ζωτική ασχολία, καθώς ο άνθρωπος νιώθει την ανάγκη να αιτιολογήσει την παρουσία του στον κόσμο, να παρηγορηθεί ή να απελπιστεί για το γεγονός ότι γεννήθηκε. Αυτό το πάθος λανθάνει τόσο μέσα σε μια θεωρία περί απόλυτης ιδέας ή αιώνιου λόγου, όσο και σε μια θεωρία περί αιώνιας επιστροφής³²³.

Επομένως, δεν υπάρχει γνήσια φιλοσοφία, η οποία να συλλαμβάνεται ανεξάρτητα από την ανθρώπινη ζωή³²⁴, γράφοντας ο ίδιος ακόμη πως: «η φιλοσοφία έχει στην πραγματικότητα ατομική καταγωγή, η θεολογία είναι υποχρεωτικά συλλογική»³²⁵. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία συνδέεται με την προσωπική ζωή και ανταποκρίνεται στην ανάγκη του ατόμου, να σχηματίσει μια πλήρη και ενιαία άποψη για τον κόσμο του και τη ζωή του και ως συνέπεια αυτής της αντίληψης, να αποκτήσει ένα αίσθημα, που να γεννά μια εσωτερική στάση και μια πράξη³²⁶.

Όμως, αυτό το αίσθημα δεν είναι η συνέπεια, αλλά η αιτία της αντίληψης αυτής. Σύμφωνα με τον Ουναμούνο, η φιλοσοφία ανταποκρινόταν στην ανάγκη να σχηματιστεί μια ενιαία και ολική αντίληψη του κόσμου και της ζωής. Η φιλοσοφία δηλαδή, ήταν ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος θα κατανοούσε ή όχι τον κόσμο και τη ζωή, και θα εκπηγάζει από το αίσθημα του για την ίδια τη ζωή³²⁷. Δεν είναι, λοιπόν, οι ιδέες του

³¹⁹ Ντόλκα, (1995), σ. 127.

³²⁰ Νάκου, (1964), σ. 470.

³²¹ Filosoferia. *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 118 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 32.

³²² Unamuno, (1993), σ. 383.

³²³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 33.

³²⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 13.

³²⁵ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 198.

³²⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 417.

³²⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 31.

ανθρώπου, που τον κάνουν αισιόδοξο ή απαισιόδοξο, αλλά η αισιοδοξία του ή η απαισιοδοξία του είναι αυτή, που διαμορφώνει τις ιδέες του για τον κόσμο και τη ζωή.

Επιπλέον, κατά τον Ισπανό στοχαστή η συμπεριφορά ήταν το κριτήριο για την ηθική, αναφέροντας ότι όσα είδη συμπεριφοράς υπάρχουν, τόσες θα είναι και οι ηθικές των ανθρώπων. Ο σκοπός της ηθικής είναι να αποδίδεται ανθρώπινη τελικότητα στο σύμπαν. Η ηθική δεν διαρθρώνεται λογικά, επειδή πηγάζει από την αντιλογική αλήθεια του ανθρώπου, που συνίσταται στον πόθο για αθανασία³²⁸. Αντιθέτως, η ηθική του Ουναμούνο προβάλλεται σε ένα σταθερό μέρος μιας ασταθούς βεβαιότητας, γιατί ο πόθος για αθανασία δεν καταλήγει ποτέ σε σαφή βεβαιότητα, με αποτέλεσμα η αβεβαιότητα να γίνεται η βάση της ηθικής³²⁹. Επομένως, οι έννοιες της αμφιβολίας, της αβεβαιότητας, της συνεχούς πάλης με τη μοίρα, της πνευματικής απογοήτευσης και η έλλειψη σταθερής δογματικής βάσης αποτελούν τη βάση της ηθικής. Για τον Ισπανό φιλόσοφο, πρώτα από όλα ήταν η πράξη και ύστερα η εξακρίβωση της πραγματικότητας της πράξης αυτής καθεαυτής³³⁰.

Γι' αυτόν τον λόγο, ο Ουναμούνο θεωρούσε, ότι τα κακά της χώρας του οφείλονταν στον παροξυσμό ενός εγγενούς ατομικισμού μέσα στην παρακμή και στην απομόνωση και ο ίδιος αναζητούσε το αιώνιο στοιχείο, που βρισκόταν στο ισπανικό πνεύμα³³¹.

Παρόλο που υπάρχει το πρόβλημα της ένταξης του Ισπανού στοχαστή σε κάποιο από τα φιλοσοφικά ρεύματα, εντούτοις ο Ουναμούνο έχει χαρακτηριστεί ποικιλοτρόπως³³², ως φιλόσοφος της αγάπης³³³, βιταλιστής, πνευματοκράτης, περσοναλιστής, πιστός χριστιανός, βουλευσιοκράτης, αισιόδοξος ονειροπόλος και υπαρξιστής.

Όσον αφορά στον τελευταίο χαρακτηρισμό, ο Ουναμούνο έχει συνδεθεί με τον υπαρξισμό μέσω του Κίρκεγκωρ, τον οποίο μελέτησε από το πρωτότυπο, μαθαίνοντας δανέζικα. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι ο Ισπανός φιλόσοφος είναι ο προπομπός των υπαρξιστικών κινημάτων του εικοστού αιώνα, ένας παραγνωρισμένος

³²⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 49.

³²⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 53.

³³⁰ Unamuno, (1993), σ. 10.

³³¹ Unamuno, (1993), σ. 413.

³³² Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 54.

³³³ Αφού υποστήριζε πως: «μέσω της αγάπης δαιωνίζεται ο ένας μέσα από τον άλλον». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 60.

πρωτοπόρος του υπαρξισμού. Παρόλα αυτά, αρκετοί από τους υπαρξιστές αγνοούν τη σκέψη του. Ωστόσο, πολλοί από αυτούς, όπως ο Jaspers, με την αβεβαιότητα της πίστης, την εαυτότητα ως προϋπόθεση της σύλληψης του θείου, την ιστορικότητα ως τάσης προς το αιώνιο, ο Heidegger, με τον λόγο της λογικής και του συναισθήματος, τη συνάφεια ποιητή-φιλοσόφου, ο Marcel, με τη στροφή προς το εγώ και ο Sartre, με την ύπαρξη ως υπέρβαση και αγώνα, έχουν στις θεωρίες τους πολλά ζητήματα, τα οποία προέρχονται από τη σκέψη του Ουναμούνο³³⁴.

Επιπλέον, συνοπτικά, τα σημεία, που συμπίπτουν με την υπαρξιστική φιλοσοφία και τον Ουναμούνο είναι τα εξής³³⁵: α) Η αξία της ελεύθερης επιλογής, της αυθεντικής ύπαρξης και το αίσθημα της προσωπικής ευθύνης του καθενός. β) Είναι η τελικότητα του ανθρώπου μέσα στον κόσμο έναντι της δημιουργίας του κόσμου. γ) Ο θάνατος νοείται ως ένα αγκάθι στην ανθρώπινη μοίρα, που βρίσκεται στη ρίζα του αισθήματος του άγχους της ύπαρξης. δ) Οι αντιφατικές έννοιες του νοήματος-συναισθήματος πνεύματος και ζωής, που υπάρχουν και στον Ουναμούνο και στον υπαρξισμό. ε) υφίσταται η ετυμολογική ανάλυση του όρου ύπαρξη ως «*υπάρχειν*», που σημαίνει ότι ο άνθρωπος βρίσκεται έξω από τον εαυτό του, έξω από τη νόηση του, «*ex-istere*». Το «*υπάρχειν*» δηλαδή, προηγείται της αντίληψης του ανθρώπου και διατηρείται, όταν εξαλειφθεί ο άνθρωπος.

Όσον αφορά στον Ουναμούνο σε σχέση με τον περσοναλισμό, ο πρώτος προβάλλει την ενότητα του προσώπου ως ιδιότυπη έκφραση της ατομικότητας. Όμως και εδώ οι εκπρόσωποι του περσοναλισμού δεν τον γνωρίζουν. Παρόλο που τόσο τα λογοτεχνικά, όσο και τα δοκιμιογραφικά έργα του μαρτυρούν ατράνταχτα την ενότητα της προσωπικής συνείδησης, ωστόσο η βασική διαφορά τους έγκειται στο ότι, ενώ ο περσοναλισμός εξαίρει τη σημασία της ένταξης του προσώπου στο κοινωνικό γίνεσθαι έναντι των μεταφυσικών ερωτημάτων, εντούτοις ο Ουναμούνο υποβάλλει την ιδέα ενός περσοναλιστικού δόγματος, που δεν ξεχωρίζει με κανέναν τρόπο την κοινωνική δράση από το μεταφυσικό βίωμα³³⁶.

³³⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 66-81.

³³⁵ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 81-2.

³³⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 84.

4.Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΓΕΝΙΚΑ ΣΤΟΝ ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΟΥΝΑΜΟΥΝΟ.

Το εννοιακό δίπολο της ζωής και του θανάτου καθίσταται πολύ σημαντικό στη φιλοσοφική σκέψη τόσο του Γερμανού φιλοσόφου Νίτσε, όσο και του Ισπανού στοχαστή Ουναμούνο.

Κατά τον Ουναμούνο, η ζωή δεν είναι ούτε μόνο πνεύμα, ούτε μόνο ύλη, αλλά η ζωή είναι και τα δυο αυτά μαζί. Η φιλοσοφία για τον Ισπανό στοχαστή καταλήγει να συμπίπτει με τη ζωή³³⁷, θεωρώντας τη ζωή ως ένα φιλοσοφικό σύστημα μιας ανθρώπινης πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, ο ίδιος ανέφερε: *«η ζωή του ανθρώπου είναι κάτι που το ονειρεύεται κανένας, που το διηγείται, που το περιγράφει»*. Για τον Ουναμούνο αποτελούσε πλάνη η φράση: *«όταν κάποιος έχει γερή πίστη και απόλυτη δε θα πεθάνει»*. Επιπλέον, ο ίδιος διερωτάται για το αν η ζωή ήταν ένα όνειρο, που θα έσβηνε, καθώς για αυτόν όλες οι θρησκείες ήταν ένα είδος νανουρίσματος του Θεού, καθώς ο άνθρωπος ονειρεύεται πως ζει³³⁸. Ο ίδιος αποτεινόταν για το αν: *«η ζωή μας θα ήταν ένας ύπνος και ο θάνατος ένα ζύπνημα; Από τι θα μας ζυπνούσε; Και ο Θεός αν κοιμάται και ζυπνήσει άραγε θα θυμάται το όνειρό του;»*³³⁹.

Συνεπώς, η αναζήτηση³⁴⁰ της αλήθειας στη ζωή και της ζωής στην αλήθεια, αποτελούσε τη θρησκεία του, που ήταν ένας συνεχής αγώνας με τον Θεό, έστω και αν γνωρίζει ότι δε θα μάθει τίποτα, όσο ζει³⁴¹. Επιπλέον, ο ίδιος αναφέρεται στην αλήθεια³⁴² και για το τι είναι αυτή, υποστηρίζοντας πως: *«η επιθυμία μας να ζήσουμε, η ανάγκη μας για ζωή θα ήθελε να είναι αληθινό αυτό, που εξασφαλίζει τη συντήρησή μας και τη διαιώνισή μας, αυτό που φυλάττει τον άνθρωπο από την κοινωνία»*³⁴³.

Η ζωή, λοιπόν, είναι και ύλη και πνεύμα. Έτσι, η ζωή ως τάση να επενεργεί πάνω στην ακατέργαστη ύλη είναι κίνηση, ενώ η νόηση από τη φύση της συνδέεται με το

³³⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 60.

³³⁸ Ιατρίδη, (1958), σσ. 1264 και 1266.

³³⁹ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 283.

³⁴⁰ Unamuno, (1993), σσ. 405-6.

³⁴¹ Miguel de Unamuno, *Mi religión*, (1907). <http://www.ensayistas.org/antologia/XXE/unamuno/>

³⁴² *«Αλήθεια λογική ή αντικειμενική...»* Unamuno, (1993), Πίστη, ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 243. Και στη συνέχεια αναφέρει τις διάφορες αλήθειες, που διακρίνει, όπως είναι: *«η ηθική αλήθεια, η λογική, η αισθητική, η θρησκευτική και η αλήθεια της ελπίδας»*. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη, ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 244.

³⁴³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Έρωτας, πόνος, έλεος και προσωπικότητα, σ. 192.

σταθερό και το ακίνητο. Εν προκειμένω, ο Ουναμούνο για να καταδείξει την αδυναμία της νόησης μπροστά σε ό,τι ζωντανό, ανέφερε ότι: «η νόησή μας δεν μπορεί να φανταστεί καθαρά, παρά μόνο την ακινησία» και επίσης: «είναι τρομερό πράγμα η νόηση. Τείνει προς τον θάνατο, όπως και η μνήμη, που είναι η βάση της ατομικής προσωπικότητας³⁴⁴ προς τη σταθερότητα. Το ζωντανό είναι ακατανόητο για τη λογική, η οποία στοχεύει στο να ανάγει τα πάντα σε ομάδες, ώστε κάθε παράσταση να έχει το ίδιο περιεχόμενο σε οποιονδήποτε χρόνο, τόπο και σχέση. Μα τίποτα δεν υπάρχει που να είναι το ίδιο στις διαδοχικές στιγμές του Είναι του..... η ταυτότητα, που είναι ο θάνατος, συνιστά το στόχο του νου. Η νόηση αναζητά το νεκρό, αφού το ζωντανό της ξεφεύγει. Επιθυμεί να μετατρέψει σε κομμάτια πάγου το φευγαλέο ρεύμα, θέλοντας να το ακινητοποιήσει. Για να αναλύσεις ένα σώμα, χρειάζεται να το αποδυναμώσεις ή να το καταστρέψεις. Για να κατανοήσεις κάτι πρέπει να το σκοτώσεις, να το καταστήσεις άκαμπτο μέσα στο νου». Γι' αυτόν τον λόγο, για τον Ουναμούνο: «η επιστήμη είναι ένα νεκροταφείο νεκρών ιδεών, ακόμη κι αν από αυτές βγαίνει ζωή»³⁴⁵.

Επίσης, ο Ουναμούνο ενδιαφερόταν για την αιώνια διατήρηση της συνείδησης του εαυτού του και ο θάνατος³⁴⁶ του προκαλούσε πανικό, θεωρώντας ότι είναι το τέλος της συνείδησης. Γι' αυτόν τον λόγο, κεντρικός άξονας της φιλοσοφίας του Ισπανού στοχαστή είναι ο θάνατος, η διαμαρτυρία του θνητού για το αναπόφευκτο, εκφράζοντας ο ίδιος με γνησιότητα και ιδιοτυπία το πάθος του στην ποίηση, στο θέατρο και στις νουβέλες του³⁴⁷, καθώς όπως ισχυριζόταν και ο ίδιος: «ο θάνατος είναι πικρός, η δόξα αιώνια!»³⁴⁸.

Εν προκειμένω, σύμφωνα με τον Ουναμούνο κάθε άνθρωπος θέλει να γνωρίζει, αν πεθαίνοντας χάνεται ολοκληρωτικά, οριστικά ή όχι. Για τον Ισπανό στοχαστή, λοιπόν, υπάρχουν τρεις στάσεις για τον θάνατο: ο άνθρωπος είναι βέβαιος ότι θα πεθάνει οριστικά, οπότε υιοθετεί μια στάση απελπισίας. Ο άνθρωπος είναι πεπεισμένος ότι δεν θα πεθάνει εντελώς, οπότε υπομένει καρτερικά τη ζωή και τέλος, ο άνθρωπος αγνοεί το τι τον περιμένει μετά τον θάνατο, οπότε ακολουθεί την απελπισμένη αποδοχή της αβεβαιότητας και του συνεχούς αγώνα. Αυτή η τρίτη στάση είναι η μόνη δυνατή για τον

³⁴⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 23.

³⁴⁵ *Del sentimiento tragico de la vida*, σσ. 94-5 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 8.

³⁴⁶ Τον ενοχλούσε η θέση των Γάλλων απέναντι στον θάνατο. Νάκου, (1964), σ. 468.

³⁴⁷ Ιατρίδη, (1958), σ. 1264.

³⁴⁸ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 79.

συνειδητοποιημένο άνθρωπο. Επομένως, ο μόνος τρόπος για να σωθεί ο άνθρωπος από την προοπτική του μηδενός είναι να μην παραδεχτεί τη μελλοντική πιθανότητα εκμηδένισής του³⁴⁹.

Επιπλέον, για τον Ουναμούνο³⁵⁰ το πρόβλημα της αθανασίας³⁵¹, της διαίωσης όχι του ανθρώπινου είδους γενικά, αλλά του εκάστοτε συγκεκριμένου ανθρώπου, αποτελούσε το μοναδικό πρόβλημα του ανθρώπου. Ο ίδιος αναγνώριζε ότι το πρόβλημα της αθανασίας παρέμενε μετέωρο μεταξύ μεταφυσικής και καθαρού λογισμού, μεταξύ φαντασίας και εμπειρίας, το οποίο ελέγχεται από τη νόηση³⁵².

Ωστόσο, τα επιχειρήματα του για τη θέληση για αθανασία ήταν τα εξής³⁵³: πρώτον, είναι η φύλαξη των νεκρών, που δείχνει την έμφυτη τάση για αποφυγή της εκμηδένισης. Δεύτερον, είναι η φήμη, που θέλει να αποκτήσει ο άνθρωπος, για να επιζήσει πέραν της λήθης³⁵⁴, αν είναι εφικτό. Τρίτον, είναι η συνείδηση της ύπαρξης. Ο άνθρωπος πρώτα νιώθει, υποφέρει και μετά σκέφτεται. Από το τελευταίο συνάγεται η άμεση σύλληψη του εαυτού ως ζώντος και η αγάπη για το εγώ, από την οποία πηγάζει η αγάπη προς τους άλλους και ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος γίνεται αθάνατος είναι η τεκνοποιία³⁵⁵.

Επομένως, το κύριο μέλημα του ανθρώπου, που απασχολούσε τον Ουναμούνο, ήταν η ανάγκη να ανακαλύψει ο άνθρωπος την καταγωγή του, το οποίο θυμίζει αρκετά τον Νίτσε, καθώς ο ίδιος ο Νίτσε υποστήριζε πως η αναζήτηση της καταγωγής συνίσταται προκειμένου να αποκαλυφθεί μια πρωταρχική ταυτότητα³⁵⁶. Ο Ουναμούνο, λοιπόν, έγραφε πως: *«αγωνιούμε με την αγωνία των άλλων ανθρώπων και αισθανόμαστε την κοινή μας καταγωγή»*³⁵⁷.

Αυτό δηλαδή, που ο Ισπανός στοχαστής θεωρούσε σημαντικό ήταν να γνωρίσει ο άνθρωπος την αρχή και το τέλος του, δηλαδή το *«προς τι»*, ή αλλιώς το *«para que»*. Το

³⁴⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 17.

³⁵⁰ Ντέλκου, (1995), σ. 127.

³⁵¹ Το οποίο παραπέμπει στη θεωρία της αθανασίας της ψυχής του Πλάτωνα. *Φαίδ.* 70c.

³⁵² Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 12.

³⁵³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 18-21.

³⁵⁴ Και ο Νίτσε θεωρούσε τη σημασία της λήθης σημαντική, δίνοντάς της θετική σημασία, καθώς η ικανότητα της συμβάλλει στην ενίσχυση της ζωής. Νίτσε, (2008), σημ. 117, σ. 241.

³⁵⁵ Καθαρά πλατωνική θεωρία, η οποία παραπέμπει στο γεγονός πως μέσω της τεκνοποιίας ο άνθρωπος κερδίζει την αθανασία του. *Συμπ.* 207a-208b.

³⁵⁶ Foucault, (2011), σ. 42.

³⁵⁷ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 259.

γεγονός δηλαδή, ότι ο άνθρωπος επιθυμεί να γνωρίσει ένα σταθερό σημείο προέλευσης, την καταγωγή του, να στηριχτεί πάνω σε αυτό, ούτως ώστε να μπορέσει να κατανοήσει την πορεία του βίου του και να προχωρήσει μπροστά, προς το μέλλον. Όμως, επειδή ο άνθρωπος δεν μπορεί να απαντήσει με βεβαιότητα σε αυτά τα ερωτήματα, που τον απασχολούν, ακολουθεί τον δρόμο της απελπισμένης αποδοχής της αβεβαιότητας και του συνεχούς αγώνα.

Έτσι, το θεμελιώδες πρόβλημα της ανθρώπινης ύπαρξης και το κύριο πρόβλημα της φιλοσοφίας είναι να μπορέσει ο άνθρωπος μέσα σε αυτή την αγωνία, να αναζητήσει ένα σημείο στήριξης για το Είναι του και για το νόημα της ζωής του, ώστε να πεισθεί, ότι η ατομική του συνείδηση θα σωθεί από την εκμηδένιση³⁵⁸.

Ως αποτέλεσμα αυτού, ο αέναος αγώνας και η οδύνη του ανθρώπου συνιστούν την τραγικότητά του, καθώς ο άνθρωπος αρνούμενος τη μελλοντική του εκμηδένιση, αγωνίζεται να διαγωνιστεί, πράγμα το οποίο δείχνει φανερά την επιρροή του Σπινόζα πάνω στον Ουναμούνο από το ότι: *«το κάθε τι όταν είναι (υπάρχει) πρέπει και να επιμένει στην ύπαρξή του»*³⁵⁹, η οποία είναι αγώνας εναντίον όλων, της κοινωνίας, της λογικής και της πίστης³⁶⁰. Επομένως, η ουσία της ζωής στον Ουναμούνο ήταν ο πόνος³⁶¹, η οδύνη³⁶², που διαμορφώνει το ανθρώπινο πρόσωπο και αποτελεί προϋπόθεση για την αυτοσυνειδησία, αφού μόνο αυτή κάνει τον άλλον να είναι αυτό, που είναι και μόνο υποφέροντας ο άνθρωπος γίνεται πρόσωπο, με αποτέλεσμα η οδύνη να είναι κίνηση και ζωή³⁶³, βεβαιώνοντας με αυτόν τον τρόπο στον άνθρωπο ότι υπάρχει. Συγκεκριμένα, ο Ουναμούνο ανέφερε ότι: *«ο πόνος είναι ο δρόμος της συνείδησης και μέσω αυτού τα έμψυχα όντα καταφέρνουν να έχουν συνείδηση του εαυτού τους»*³⁶⁴, σε αντίθεση με τον Νίτσε, στον οποίο παρανοείται η ουσία της ζωής, η θέληση της για δύναμη³⁶⁵.

³⁵⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 478.

³⁵⁹ Ιατρίδη, (1964), σ. 1749.

³⁶⁰ Zavala, (1964), σ. 1740.

³⁶¹ *«Ο πόνος έχει διαβαθμίσεις ανάλογα με το πόσο εσωτερικός είναι»*. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη, ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 252.

³⁶² Αναλυτικά για την οδύνη βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 42-3.

³⁶³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 40-1.

³⁶⁴ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Έρωτας, πόνος, έλεος και προσωπικότητα, σ. 178.

³⁶⁵ *Γενεαλογία ηθικής II:12* στο Leiter, (2009), σ. 163.

Ωστόσο, κατά τον Ουναμούνο η ιδέα του θανάτου δημιουργεί την πίστη στον Θεό³⁶⁶, που είναι αναγκαία για την αθανασία. Ο Θεός για αυτόν είναι κάτι ακαθόριστο με διαφορετικές διαστάσεις κάθε φορά, που γίνεται συλληπτό³⁶⁷. Τα χαρακτηριστικά του Θεού είναι³⁶⁸: πάσχων, προσωπικός, ομοούσιος με τον άνθρωπο και εξαρτάται από τον άνθρωπο. Γι' αυτόν τον λόγο, η σχέση Θεού και ανθρώπου είναι αλληλένδετη και προσωπική, αφού ο άνθρωπος αγαπά το Ον, που τον κάνει να ζει και ο ίδιος ο άνθρωπος κάνει με τη σειρά του τον Θεό να ζει³⁶⁹. Ο ίδιος ισχυριζόταν χαρακτηριστικά πως: «ο Θεός βρίσκεται μέσα στον καθένα, ανάλογα με το πόσο τον αγαπά και τον αισθάνεται»³⁷⁰.

Επιπλέον, η θεολογία³⁷¹ του Ισπανού στοχαστή επικεντρώνεται στο μυστηριακό και συνάμα αναγκαίο³⁷² χαρακτήρα του θείου. Ο ίδιος θεωρούσε αδύνατη τη γνώση των ιδιοτήτων του Θεού, με αποτέλεσμα να μην πειστεί ποτέ για την ύπαρξη του³⁷³, λόγω του ότι η λογική δεν μπορεί να απαντήσει στα ερωτήματα του ανθρώπου, αφού όπως ο ίδιος τόνιζε: «Στον Θεό φτάνουμε από το δρόμο της αγάπης και του πόνου και όχι της λογικής, που μας απομακρύνει από αυτόν»³⁷⁴. Και έτσι, μόνο η πίστη, η οποία απαιτεί την αποδοχή της ύπαρξής του, μπορεί να οδηγήσει στον Θεό, γιατί αυτή δημιουργεί και κτίζει και αυτή αποτελεί το στήριγμα της σκέψης³⁷⁵.

Για τον Ουναμούνο, λοιπόν, ο Θεός της πίστης και όχι της λογικής είναι ένα πρόσωπο αέναο, δημιουργημένο από τα ίδια του τα δημιουργήματα. Ο ίδιος δεν αναζητούσε³⁷⁶ τον Θεό, επειδή ήταν η αρχή και το τέλος κάθε δημιουργίας, αλλά γιατί ο Θεός θα ήταν ο εγγυητής για την προσωπική του αιωνιότητα, καθώς θα ήταν αυτός, που θα εκπλήρωνε την ανάγκη του εγώ του στην αιωνιότητα. Για τον Θεό ο ίδιος υποστήριζε χαρακτηριστικά: «ο Θεός που θα σώσει την ψυχή μας από το μηδέν πρέπει να είναι ένας

³⁶⁶ Τον οποίο όριζε ως πόθο. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 224. Και σε ένα άλλο σημείο έγραφε ότι: «ο Θεός είναι αγάπη, δηλαδή θέληση». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 208.

³⁶⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 30.

³⁶⁸ Αναλυτικά και για τα άλλα χαρακτηριστικά του Θεού βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 48.

³⁶⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 47.

³⁷⁰ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 221.

³⁷¹ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

³⁷² Η ανάγκη για τον Θεό. Zavala, (1964), σ. 1738.

³⁷³ Unamuno, (1993), σ. 12.

³⁷⁴ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 209.

³⁷⁵ Zavala, (1964), σ. 1741.

³⁷⁶ Unamuno, (1993), σσ. 405-6.

αυτεξούσιος Θεός. Δεν είναι Θεός επειδή σκέφτεται, αλλά επειδή πράττει, δημιουργεί. Δεν είναι θεωρητικός, αλλά πρακτικός Θεός»³⁷⁷.

Επιπλέον, ο Ισπανός στοχαστής θεωρούσε πως: «ο Θεός δίνει ένα υπερβατικό νόημα και υπερβατική σκοπιμότητα στη ζωή»³⁷⁸. Επειδή, όμως, ο Θεός βρίσκεται στη σφαίρα του απείρου και ο άνθρωπος στη σφαίρα του πεπερασμένου, ο Ουναμούνο κατέληξε στο συμπέρασμα, ότι ο Θεός είναι προϊόν του ανθρώπου, υποστηρίζοντας χαρακτηριστικά ότι: «δημιουργήσαμε τον Θεό για να σώσουμε το σύμπαν»³⁷⁹ από το μηδέν...διότι πραγματικό είναι μόνο ότι αισθάνεται, υποφέρει, συμπονεί, αγαπά, επιθυμεί, δηλαδή μόνο η συνείδηση. Δεν υπάρχει τίποτε άλλο έξω από τη συνείδηση. Έχουμε ανάγκη τον Θεό για να σώσουμε τη συνείδηση όχι για να μάθουμε γιατί υπάρχει και πως είναι, αλλά για ποιον υπάρχει. Η αγάπη είναι παραλογισμός αν δεν υπάρχει Θεός»³⁸⁰. Επομένως, ο Θεός για τον ίδιο είναι η προβολή στο άπειρο της συνείδησης του ανθρώπου, για να τη σώσει από τον αφανισμό της.

Έτσι, για τον Ουναμούνο «πιστεύω» σημαίνει «δημιουργώ»³⁸¹. Γι' αυτόν τον λόγο, η πραγματική πίστη είναι η πίστη στην ίδια την πίστη, καθώς η πίστη για τον Ισπανό στοχαστή είναι ένα βίωμα αγωνίας και αγώνα μαζί. Ακόμη, ο ίδιος θεωρούσε ότι το λογικό είναι το μόνο, που μπορεί να πείσει τον άνθρωπο για κάτι και συνεπώς ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος σε αμφιβολία³⁸². Όμως, αυτή η αβεβαιότητα αποτελεί τη βάση της ζωής του³⁸³.

Επομένως, στον Ουναμούνο δεν υπάρχει θεολογία ρασιοναλιστική επιστημονική, ούτε και μίσος για τη θεολογία. Γι' αυτόν, η αντίφαση ήταν η πραγματική ύπαρξη, το αίσθημα και η σκέψη του ανθρώπου³⁸⁴.

Στη συνέχεια, όσον αφορά στη φιλοσοφική σκέψη του Νίτσε, αυτή ήταν φανερά επηρεασμένη από τον Ηράκλειτο, κατά τον οποίο η έννοια της ζωής είναι ριζικά αθώα

³⁷⁷ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 206.

³⁷⁸ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 267.

³⁷⁹ Το Σύμπαν θέλει να είναι ολότητα. Θεωρούσε ότι το Σύμπαν έχει πρόσωπο και συνείδηση, που είναι ο Θεός. Zavala, (1964), σ. 1738. Χαρακτηριστικό χωρίο αυτής της θέσης: «με την άρνηση φτάνουμε στο μηδέν, διότι το καθαρό Είναι και το καθαρό μηδέν ταυτίζονται, ο αισθητός Θεός είναι η συνείδηση του σύμπαντος». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 213.

³⁸⁰ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Έρωτας, πόνος, έλεος και προσωπικότητα, σ. 196.

³⁸¹ Unamuno, (1975), σ. 242.

³⁸² Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 479.

³⁸³ Zavala, (1964), σ. 1737.

³⁸⁴ Unamuno, (1993).

και δίκαιη, καθώς την αντιλαμβανόταν ως πηγάζουσα από ένα ένστικτο παιχνιδιού και καθιστά την ύπαρξη ένα αισθητικό φαινόμενο και όχι ηθικό ή θρησκευτικό³⁸⁵. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Heidegger³⁸⁶, ο Νίτσε δεν ξεκινάει από τον θάνατο για να σκεφτεί τη ζωή, αλλά ξεκινάει από την ίδια τη ρέουσα ζωή³⁸⁷. Ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρούσε πως η ζωή ακολουθεί μια συγκεκριμένη τροχιά, μια αναγκαία πορεία. Όμως, ο ίδιος δεν ήταν μοιροκράτης, αλλά απλώς πρέσβευε ότι υπάρχουν φυσικά γεγονότα, που περιορίζουν όλα τα όντα³⁸⁸.

Ωστόσο, η χριστιανική μεταφυσική φράση: «*ἐγώ εἰμί ἢ ἀλήθεια καί ἡ ζωή*» υπήρξε κατά τον Νίτσε η μεγαλύτερη και πιο επικίνδυνη απόπειρα κατά της ζωής³⁸⁹. Πρωταρχικό του μέλημα ήταν να παραμείνει ο πολιτισμός της ζωής ένας πολιτισμός, που αναγνωρίζει την υπέρτερη κυριαρχική δύναμη, που είναι η ζωή, αφού οι άνθρωποι κατανοούν το παρελθόν μέσω της ζωντανής παρουσίας της ζωής³⁹⁰.

Έτσι, σύμφωνα με τον Νίτσε η ζωή είναι υποταγμένη στη γνώση, ακριβώς όπως και η σκέψη είναι υποταγμένη στη ζωή. Ακόμα, η ζωή υπερβαίνει τα όρια, που της θέτει η γνώση και η σκέψη υπερβαίνει τα όρια, που της θέτει η ζωή. Κατά συνέπεια, η ζωή μετατρέπει τη σκέψη σε κάτι ενεργό και η σκέψη μετατρέπει τη ζωή σε κάτι καταφατικό³⁹¹.

Συγκεκριμένα, ο Νίτσε έγραφε για τη ζωή ότι: «*η ζωή μου είναι απλώς υπέροχη*»³⁹². Ο Γερμανός φιλόσοφος αντιλαμβανόταν τη ζωή του σαν μια μηλιά, που αγνοεί την αληθινή της φύση και η συνειδητή ζωή είναι στην ουσία φαινομενική, καθώς εκείνο, που ανέρχεται στη συνείδηση είναι το αποτέλεσμα κάτι ασυνειδήτου ή και κάτι σωματικού³⁹³.

Ακόμη, ο Νίτσε υποστήριζε για τη ζωή πως: «*η ίδια η ζωή είναι για μένα το ένστικτο της ανάπτυξης, της διάρκειας, της συσσώρευσης δυνάμεων, της δύναμης: όπου*

³⁸⁵ Deleuze, (2002), σ. 41.

³⁸⁶ Simon, (1995), σ. 66. Επίσης για τον Χάιντεγκερ και τον Νίτσε βλ. Simon, (1995), σ. 34.

³⁸⁷ Για την αντίληψη της ζωής στον Νίτσε και στον Σοπενχάουερ βλ. Χαιρόπουλο, (2005), σσ. 85-103. Επίσης, για τη σημασία της μουσικής στη ζωή γενικά βλ. Χαιρόπουλο, (2005), σσ. 103-9. Και επίσης για τη μουσική και τη ζωή στη φιλοσοφία του Νίτσε βλ. Χαιρόπουλο, (2005), σσ. 181-204.

³⁸⁸ Leiter, (2009), σ. 108.

³⁸⁹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 148.

³⁹⁰ Δημητρακόπουλος, (1994), σσ. 216-7.

³⁹¹ Deleuze, (2002), σσ. 146-7.

³⁹² *Ιδε ο άνθρωπος II:9*.

³⁹³ Leiter, (2009), σσ. 111-3.

λείπει η θέληση για δύναμη υπάρχει παρακμή. Θεωρώ ότι όλες οι υπέρτατες αξίες της ανθρωπότητας στερούνται αυτή τη θέληση»³⁹⁴.

Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Νίτσε η ζωή³⁹⁵ είναι βούληση για δύναμη, καθώς στο *Πέραν του Καλού και του Κακού*, 13 φαίνεται το νόημα, το οποίο προσδίδει ο Νίτσε στον όρο ζωή. Επιπλέον, ο ίδιος περιέγραφε τη ζωή ως ενεργή, επιθετική και αποφασιστική και ανέφερε πως: «Η ζωή από μόνη της είναι πλάνη»³⁹⁶.

Ακόμη, ο Νίτσε ανέφερε ότι η φύση³⁹⁷ και η ζωή είναι θέληση για δύναμη με την έννοια ότι οργανικά και μη όντα αγωνίζονται να εξαπλώσουν τη δύναμή τους³⁹⁸. Ο ίδιος επικαλείτο ότι ήταν ο τελευταίος στωικός³⁹⁹, υποστηρίζοντας⁴⁰⁰ ότι η ζωή και η φύση είναι εκφράσεις της θέλησης για δύναμη, παίρνοντας από τους στωικούς φιλοσόφους, από τους οποίους έχει επηρεαστεί, την άποψη για ένα ον, όπως η φύση, χωρίς υποσχέσεις και συλλογισμούς, χωρίς έλεος και δικαιοσύνη, ένα ον παραγωγικό, απομονωμένο και αβέβαιο την ίδια στιγμή: «Η έννοια του να ζεις δεν είναι να υπολογίζεις, να προτιμάς, να είσαι άδικος, απομονωμένος και να θες να είσαι διαφορετικός;» ανέφερε χαρακτηριστικά ο Νίτσε⁴⁰¹.

Η ζωή, επομένως, δεν είναι ικανή και στην πραγματικότητα την παρομοίαζε με την ίδια τη φύση⁴⁰². Ωστόσο, αν η ζωή είναι θέληση για δύναμη, τότε ανήκει σε αυτούς, που βρίσκονται έξω από τον νόμο, σε κοπάδια, που χαρακτηρίζουν τον φυσικό κόσμο. Αν, όμως, η ζωή υπερβαίνει τον εαυτό της, τότε η μάζα, στην οποία ανήκει, είναι οργανωμένη να περιέχει την ανάπτυξη ακόμη μεγαλύτερων παραγωγικών δυνάμεων⁴⁰³.

³⁹⁴ Αντίχριστος 6 στο Leiter, (2009), σ. 164.

³⁹⁵ Συγκεκριμένα, ο Geuss διατεινόταν για τη ζωή πως φαίνεται να λειτουργεί ως κριτήριο αξιολόγησης κάθε ηθικής. Επιπλέον, ο Schacht εκλάμβανε τη ζωή σε αυτόν τον κόσμο ως τον μοναδικό αξιακό τόπο. Και επίσης, ο ίδιος ο Schacht υποστήριζε ότι η ζωή είναι θέληση για δύναμη, ακολουθώντας την άποψη του Νίτσε. Leiter, (2009), σ. 149.

³⁹⁶ *Πέραν του καλού και του κακού*, 259 στο Conway, (2006), σσ. 532-3.

³⁹⁷ Η φύση στρέφεται προς τον άνθρωπο, δείχνοντας ότι ο άνθρωπος είναι αναγκαίος για την ελευθέρωση της φύσης από τον ζωώδη βίο. Ακόμη, η φύση βρίσκει στον άνθρωπο έναν καθρέφτη στο βάθος του οποίου η ζωή δεν έχει νόημα, παρά μόνο με τη δική της μεταφυσική σημασία και σπουδαιότητα. Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 72.

³⁹⁸ Conway, (2006), σ. 533.

³⁹⁹ Στο *Πέραν του καλού και του κακού*, 227.

⁴⁰⁰ «όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν», να ζει δηλαδή ο άνθρωπος σύμφωνα με τη φύση. Αλλά, ενώ ο Νίτσε μοιραζόταν αυτή την ιδέα με τους στωικούς, παρόλα αυτά διαφωνούσε εις βάθος με τη θέση τους περί φύσεως. Για τον Νίτσε η φύση δεν ήταν τάξη και αρμονία, αλλά χάος και πάλη, διαμάχη. Tongeren, (2006), σ. 398.

⁴⁰¹ *Πέραν του καλού και του κακού*, 9 στο Conway, (2006), σ. 537.

⁴⁰² *Γενεαλογία ηθικής II*: 12.

⁴⁰³ Conway, (2006), σσ. 538-9.

Κατά συνέπεια, ο Νίτσε συνδέει τη ζωή με τη φύση, αλλά δηλώνει την εξάρτησή τους από τον νόμο⁴⁰⁴, στον οποίο υποτάσσονται.

Συνεπώς, το κλειδί στη νιτσεϊκή ηθική είναι το ιδανικό να ζει κάποιος σύμφωνα με τη φύση σαν θέληση για δύναμη, όπως χαρακτηριστικά ισχυριζόταν: «η άποψη του θανάτου και της καταστροφής, που είναι το σημαντικό χαρακτηριστικό της διονυσιακής φιλοσοφίας με το καταφατικό ναι στην αντίθεση και στον πόλεμο»⁴⁰⁵.

Αυτή η άποψη του Νίτσε για τη ζωή ως θέλησης για δύναμη, είναι συνταρακτική, ωστόσο, όμως, δεν είναι πειστική⁴⁰⁶, αφού, όπως αποδεικνύεται, ο ίδιος δεν μπόρεσε να προάγει τη ζωή σαν θέληση για δύναμη και αυτουπέμβαση⁴⁰⁷.

Όσον αφορά στην έννοια του θανάτου, ο Νίτσε στο έργο *Χαρούμενη επιστήμη*, διακήρυξε την πίστη και τη βεβαιότητα στον θάνατο του υπεραισθητού κόσμου της πλατωνικής και της πλατωνίζουσας μεταφυσικής, η οποία συνδέεται άμεσα με την εμφάνιση του ευρωπαϊκού μηδενισμού⁴⁰⁸.

Επιπλέον, στο έργο αυτό αναφέρεται δύο φορές στο γεγονός πως ο Θεός πέθανε⁴⁰⁹. Σε αυτό το κείμενο, ο Θεός για τον Νίτσε έχει μια ευρύτερη σημασία, γιατί σε αυτήν περιλαμβάνεται ο υπεραισθητός κόσμος με όλο το ηθικό, αισθητικό, γνωσιολογικό και οντολογικό περιεχόμενο, που έχει δοθεί από την πλατωνίζουσα μεταφυσική, δηλαδή τον κόσμο των ιδεών, των ιδεωδών και των αξιών⁴¹⁰.

Ακόμη, ο Νίτσε στη *Χαρούμενη Επιστήμη* για πρώτη φορά στην ιστορία του πνεύματος αποτολμά, όχι απλά να αμφισβητήσει την ύπαρξη του Θεού θεωρητικά ή να ασκήσει κριτική στις φιλοσοφικές αποδείξεις, αλλά να εκφράσει τη συνενοχή στον φόνο του Θεού: «εμείς τον σκοτώσαμε. Εσείς και εγώ. Εμείς όλοι είμαστε οι φονιάδες του»⁴¹¹.

Αν και ο Νίτσε διαπιστώνει το τρομερό γεγονός ότι ο Θεός πέθανε, εντούτοις το γεγονός αυτό δεν έφτασε ακόμη στα αυτιά των ανθρώπων κι ας είναι οι ίδιοι, που έχουν

⁴⁰⁴ *Γενεαλογία ηθικής III:27* στο Conway, (2006), σ. 540. Για την ανάλυση αυτού βλ. Conway, (2006), σ. 541.

⁴⁰⁵ Tongeren, (2006), σ. 398.

⁴⁰⁶ Conway, (2006), σ. 544.

⁴⁰⁷ Ο Νίτσε δεν περιέγραφε τι εννοούσε με τον όρο αυτουπέμβαση, καθώς αναφέρεται σε αυτό πολύ λίγο. Πρότεινε ότι η αυτουπέμβαση περιλαμβάνει, όχι βασικά την αναγνώριση της μοίρας ως αποφασισμένης από δυνάμεις, αλλά να παίζει έναν ενεργό ρόλο στη μοίρα του καθενός. Η μοίρα στον Νίτσε περιελάμβανε την προσφορά του στην καταστροφή της χριστιανικής ηθικής. Conway, (2006), σσ. 539-540.

⁴⁰⁸ Γιανναράς, (2002), σ. 217.

⁴⁰⁹ *Χαρούμενη επιστήμη*, 108 και 125 στο Magnus and Higgins, (1996), σ. 35.

⁴¹⁰ Γιανναράς, (2002), σ. 225.

⁴¹¹ Γιανναράς, (2002), σ. 223.

επιτελέσει την πράξη αυτή. Όμως, οι συνέπειες αυτού του γεγονότος, αντί να προκαλέσουν στον Νίτσε τρόπο, του δημιούργησαν ευφορία, με συνέπεια ο θάνατος να μεταφράζεται ως λυτρωμός για μια νέα εποχή για την Ευρώπη⁴¹², καθώς ο θάνατος του Θεού ελευθερώνει τον άνθρωπο από το παρελθόν⁴¹³.

Πάντως, είναι φανερό ότι ο Νίτσε με τον θάνατο του Θεού εννοούσε τον Θεό των χριστιανών και τον θάνατο της πίστης σε αυτόν⁴¹⁴, καθώς ο θάνατος του Θεού είναι η φθορά της χριστιανικής πίστης στη σύγχρονη συνείδηση και οι επιπτώσεις από αυτό είναι η κατάρρευση του δυτικού κοσμοειδώλου και η άνοδος του ευρωπαϊκού μηδενισμού⁴¹⁵. Γι' αυτόν τον λόγο, ο θάνατος του Θεού στον Νίτσε σηματοδοτούσε και το τέλος της πλατωνικής μελέτης θανάτου⁴¹⁶, γιατί αυτή η μελέτη ήταν ουσιαστικά η πηγή όλων των δυισμών, που κατέληξαν στον χωρισμό του κόσμου της φαινομενικότητας από τον αληθινό κόσμο⁴¹⁷.

Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, αν και ο θάνατος του Θεού έχει αρνητική σημασία, γιατί καταργεί τον υπερουράνιο τόπο⁴¹⁸ του Πλάτωνα και σημαίνει το τέλος της μελέτης θανάτου, που οδηγεί σε αυτόν, εντούτοις έχει θετική σημασία, διότι συνεπάγεται την αποκατάσταση της φυσικής εγκόσμιας ζωής και την κατάφαση του νοήματος της γης. Επιστροφή δηλαδή, στο νόημα της γης, που έχει χαθεί στον χώρο της θρησκείας και της μεταφυσικής⁴¹⁹.

Η σκέψη του Νίτσε, λοιπόν, χαρακτηρίζεται από τη μετακριτική στάση απέναντι στη δυτική φιλοσοφία. Η αρχή της μεταφυσικής ήταν για τον Νίτσε ο άνθρωπος, το έμβιο ον και από αυτή την άποψη η μεταφυσική αποτελούσε ένα φαινόμενο της ζωής. Το ον δεν είναι η πλατωνική ιδέα, αλλά το γίνεσθαι είναι το Είναι του όντος, η ζωή, που αδιάκοπα μεταβάλλεται. Το όντως ον αποτελεί μια προοπτική του ανθρώπου, που είναι αναγκαία για τη ζωή. Αν, όμως, το γίνεσθαι αποκαλύπτεται ως το όντως ον, τότε όσο πιο σταθερό είναι το ον, τόσο λιγότερο ον είναι. Άρα, ο Θεός είναι ένα μη ον και με αυτή τη σημασία: «ο Θεός είναι νεκρός». Ο θάνατος του Θεού μαρτυρεί την κατάρρευση του

⁴¹² Γιανναράς, (2002), σ. 225

⁴¹³ Μπούγας, (1983-4), σ. 396.

⁴¹⁴ Γιανναράς, (2002), σ. 225.

⁴¹⁵ Μπούγας, (1983-4), σ. 393.

⁴¹⁶ *Φαίδ.* 63b4-69e2.

⁴¹⁷ Γιανναράς, (2002), σ. 227.

⁴¹⁸ *Φαίδρ.* 247c.

⁴¹⁹ Γιανναράς, (2002), σσ. 227 και 229.

δυτικού κοσμοειδώλου και την άνοδο του ευρωπαϊκού μηδενισμού. Ο χριστιανισμός έδινε στον άνθρωπο μια απόλυτη αξία, καθώς αυτό για το οποίο ζει δεν είναι ο κόσμος του γίνεσθαι και γι' αυτόν τον λόγο, ο πιστός ελπίζει μόνο στη μετά θάνατον ζωή, έχοντας έναν αιώνιο προορισμό, που είναι η είσοδος του στο επέκεινα. Έτσι, η χριστιανική ηθική ήταν το αντίδοτο στον θεωρητικό και πρακτικό μηδενισμό: αν το ον είναι το αιώνιο γίνεσθαι, όπου τίποτα δεν είναι σταθερό, τότε η γνώση είναι μάταιη. Όμως, η ζωή έχει ένα μόνιμο σκοπό και ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει το έσχατο Είναι είτε με την πίστη, είτε με τον λόγο, που ανυψώνεται και ολοκληρώνεται με την πίστη, καθώς ο Θεός είναι αλήθεια. Για τον Νίτσε η πίστη του ανθρώπου στον αληθινό κόσμο πηγαζε από μια ανάγκη της ζωής, αφού ο αληθινός κόσμος θεωρήθηκε ως αληθινός από ένα εγωιστικό ενδιαφέρον της ζωής για τον εαυτό της. Αλλά, αυτό αποτελούσε μια πλάνη των ανθρώπων⁴²⁰.

Ο Θεός πέθανε. Όμως, από τι πέθανε; Ο Νίτσε διατεινόταν πως ο Θεός πέθανε από οίκτο, παρουσιάζοντας τον θάνατο ως τυχαίο και ως συνέπεια μιας εγκληματικής πράξης, καθώς ο οίκτος στον Νίτσε πάντα υποδηλώνει αυτό το σύμπλεγμα της βούλησης του μηδενός και των αντενεργών δυνάμεων⁴²¹. Έτσι και ο οίκτος⁴²² για τον ανώτερο άνθρωπο είναι ο πειρασμός του Ζαρατούστρα, που θα τον οδηγούσε και αυτόν στον θάνατο⁴²³. Επομένως, ο θάνατος του Θεού είναι μέγα γεγονός διαλεκτικό και θορυβώδες, όμως, γεγονός, που λαμβάνει χώρα μέσα στις αντενεργές δυνάμεις και μέσα στον μηδενισμό⁴²⁴.

Επιπλέον, υπάρχει μια διαφορά στις προτάσεις ότι ο Θεός πέθανε και στο ότι ο Θεός δεν υπάρχει ή υπάρχει στο μέτρο, που η ιδέα του συνεπάγεται ή όχι αντίφαση. Η φράση πως ο Θεός πέθανε είναι μιας άλλης φύσεως και δεν μπορεί να μετατραπεί ο Θεός σε αντικείμενο συνθετικής γνώσης, χωρίς να τοποθετηθεί εντός του ο θάνατος⁴²⁵.

⁴²⁰ Αυγελής, (2001), σσ. 344-5.

⁴²¹ Deleuze, (2002), σ. 216.

⁴²² Για την ανάλυσή του οίκτου βλ. Deleuze, (2002), σσ. 215-9.

⁴²³ Deleuze, (2002), σ. 244.

⁴²⁴ Deleuze, (2002), σ. 230.

⁴²⁵ Deleuze, (2002), σσ. 220-2.

Επομένως, εξετάζοντας τον θάνατο του Θεού από διάφορες οπτικές μπορεί να ειπωθεί το εξής: Από τη σκοπιά του αρνητικού μηδενισμού⁴²⁶: το πρώτο νόημα του θανάτου του Θεού⁴²⁷ είναι ο Ιουδαίος Θεός, που θανατώνει το γιο του, για να τον καταστήσει ανεξάρτητο από αυτόν και από τον ιουδαϊκό λαό. Επινοείται, λοιπόν, ένας Θεός αγάπης, ο οποίος θα υποφέρει από το μίσος. Το δεύτερο νόημα είναι ότι πεθαίνει ο πατέρας⁴²⁸ και ο γιος ζητεί να γίνουν οι άνθρωποι αντενεργοί, για να αποφύγουν το μίσος. Έτσι, στη θέση ενός πατέρα, που τρώμαζε τους ανθρώπους, τώρα τοποθετείται ο γιος, που ζητεί πίστη. Το τρίτο νόημα του θανάτου του Θεού είναι ότι ο απόστολος Παύλος ιδιοποιείται τον θάνατο, δίδοντας μια ερμηνεία, που συγκροτεί τον χριστιανισμό: α) ο Θεός σκοτώνει τον γιο του για τις αμαρτίες μας, β) ο Θεός τον σκοτώνει από την αγάπη του για μας. Κατά συνέπεια, όλη η ζωή γίνεται αντενεργός.

Από τη σκοπιά του αντενεργού μηδενισμού⁴²⁹: ο Θεός πνίγεται από αγάπη της αντενεργού ζωής, που τον πνίγει ο αχάριστος άνθρωπος, τον οποίο ο Θεός αγαπά υπερβολικά⁴³⁰.

Από τη σκοπιά του παθητικού μηδενισμού⁴³¹: σε αντίθεση με τον χριστιανισμό ο Νίτσε αναφέρεται στον βουδισμό, τον οποίο ο ίδιος θεωρούσε μια θρησκεία παθητικού μηδενισμού⁴³². Ο αληθινός Χριστός μοιάζει περισσότερο με τον βούδα, έναν Δαλάι Λάμα, αφού και οι δύο δίδασκαν την αντενεργό ζωή, παρά μοιάζει με τον Πάπα και την ιστορία, που δημιούργησε ο απόστολος Παύλος γύρω από τον Χριστό, η οποία ήταν διαστρεβλωμένη και μεταμορφωμένη, βασιζόμενη σε ένα πέπλο μυστηρίου⁴³³.

Από τα παραπάνω, το συμπέρασμα του Νίτσε ήταν ότι ο μηδενισμός δεν είναι ένα συμβάν στην ιστορία, αλλά ήταν η κινητήριος δύναμη της ιστορίας του ανθρώπου ως παγκόσμιας ιστορίας. Αρνητικός, αντενεργός, παθητικός μηδενισμός, για τον Νίτσε πρόκειται για την μία και μοναδική ανθρώπινη ιστορία⁴³⁴. Επιπλέον, για τον ίδιο όλες οι

⁴²⁶ Deleuze, (2002), σ. 218. Ο αρνητικός μηδενισμός αντικαθίσταται από τον αντενεργό μηδενισμό και ο αντενεργός μηδενισμός καταλήγει στον παθητικό μηδενισμό. Επίσης, για τον ενεργητικό και τον παθητικό μηδενισμό βλ. Sommer, (2006), *The nature of nihilism*, σ. 255.

⁴²⁷ *Γενεαλογία ηθικής I:8*.

⁴²⁸ Το θέμα του θανάτου του Θεού είναι προσφιλές στον ρομαντισμό. Deleuze, (2002), σημ. 20, σ. 222.

⁴²⁹ Ο αντενεργός μηδενισμός παρατείνει τον αρνητικό μηδενισμό. Deleuze, (2002), σ. 216.

⁴³⁰ Deleuze, (2002), σσ. 223-4.

⁴³¹ Πιο αναλυτικά βλ. Deleuze, (2002), σσ. 224-5.

⁴³² Deleuze, (2002), σημ. 15, σ. 219.

⁴³³ Deleuze, (2002), σ. 224.

⁴³⁴ Deleuze, (2002), σ. 219.

μορφές του μηδενισμού συνιστούσαν έναν μηδενισμό ημιτελή, ατελή και ο μηδενισμός ηττάται από τον ίδιο του τον εαυτό⁴³⁵.

Αρχικά, λοιπόν, αφού ο Θεός είναι νεκρός, τίποτα δεν έχει αξία και νόημα. Ωστόσο, όμως, ο μηδενισμός δεν είναι κάτι οριστικό, καθώς ο Νίτσε τον εκλάμβανε ως μετάβαση σε ένα νέο πολιτισμικό στάδιο της ανθρωπότητας, που θα χαρακτηρίζεται από την κατάφαση του ανθρώπου και της ζωής, το οποίο αποτελεί την πιο θεμελιική αξία⁴³⁶.

Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ο Νίτσε αντιπαρατίθεται σε κάθε μορφή σκέψης, που εμπιστεύεται τη δύναμη του αρνητικού, που χρησιμοποιεί την άρνηση⁴³⁷ ως κινητήρια δύναμη και ως ποιότητα. Και γι' αυτόν τον λόγο, έλεγε ναί σε όσα είναι όχι, επειδή ανεχόταν τον μηδενισμό, και αυτό το διονυσιακό ναί είναι καθαρή κατάφαση⁴³⁸, καθώς με αυτήν την κατάφαση νικάει τον μηδενισμό⁴³⁹, που σημαίνει παραίτηση από την αλήθεια⁴⁴⁰.

Έτσι, το καταφάσκειν δεν σημαίνει να αναλαμβάνει κανείς ευθύνες και να επωμίζεται αυτό, που είναι, αλλά να λυτρώνει τον άνθρωπο από τον μηδενισμό. Όχι, λοιπόν, να βαραίνει κανείς με το βάρος των ανώτερων αξιών, αλλά να δημιουργεί νέες αξίες ζωής, οι οποίες να κάνουν τη ζωή ενεργό⁴⁴¹.

Επομένως, για τον Γερμανό φιλόσοφο αυτό, που εκφράζει όλους τους συνδυασμούς των αντενεργών δυνάμεων και του μηδενισμού είναι η διαλεκτική, η οποία επίσης συνδέει την κατάφαση με την φιλαλήθεια του αληθινού ή τη θετικότητα του πραγματικού⁴⁴².

⁴³⁵ Deleuze, (2002), σ. 247.

⁴³⁶ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248.

⁴³⁷ Το κράτος και η θρησκεία γίνονται αντικείμενο άρνησης μέσα στο εγώ. Deleuze, (2002), σ. 232.

⁴³⁸ Για το νόημα της κατάφασης βλ. Deleuze, (2002), σσ. 258-265.

⁴³⁹ Deleuze, (2002), σ. 265.

⁴⁴⁰ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 248.

⁴⁴¹ Deleuze, (2002), σ. 264.

⁴⁴² Deleuze, (2002), σσ. 261 και 278.

5.Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΑΖΑΣ-ΑΓΕΛΗΣ.

Σε κάθε δοκιμασία της ζωής ο άνθρωπος αναζητεί τη σωστή βάση, για να οδηγηθεί στην αυτογνωσία του και να διασφαλίσει τον εαυτό του από τους διάφορους κινδύνους. Αυτό είναι και το επίκεντρο της υπαρξιακής φιλοσοφίας, η φροντίδα δηλαδή, του ανθρώπου για τον εαυτό του, για την προσωπική του ύπαρξη και τη διασφάλισή της από κάθε κίνδυνο, αλλά όμως, δυστυχώς ο σημερινός κίνδυνος προέρχεται από τον ίδιο του τον εαυτό⁴⁴³. Ο σημερινός άνθρωπος δοκιμάζεται, αλλά συγχρόνως όμως, αγωνίζεται να επιβιώσει μέσα σε έναν πολύπλοκο και ταραγμένο κόσμο με τις πολλές αντιξοότητες και τα τόσα δυσεπίλυτα προβλήματά του.

Παρόλα αυτά, στη ζωή του ανθρώπου συντελούνται πολλά αξιοσημείωτα γεγονότα, όπως είναι η διαιώνιση του είδους, ο ψυχικός δεσμός μεταξύ των ανθρώπων και η κατανόηση του κόσμου. Όμως, η αρνητική εικόνα, που έδωσαν οι απελπισμένοι της ζωής, δεν είναι αληθινή, αφού και οι τραγικές στιγμές είναι παροδικές και οι στιγμές ευτυχίας δεν λείπουν από τη ζωή του κάθε ανθρώπου. Επομένως, λοιπόν, το τέλος αποτελεί παράλογη άρνηση του ανεκτίμητου δώρου του υπάρχειν⁴⁴⁴.

Έτσι, η έννοια «*ύπαρξη*» δεν καλύπτει όλα τα προβλήματα της φιλοσοφίας, αποτελώντας ένα πρόβλημα, που μόνο ο νους μπορεί να πραγματευθεί⁴⁴⁵. Συνοπτικά, στην υπαρξιακή φιλοσοφία ο όρος «*ύπαρξη*» σημαίνει το υποκειμενικό ενέργημα, που την θέτει και την ολοκληρώνει⁴⁴⁶. Ακόμη, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, το βίωμα της ύπαρξης για τους Έλληνες ήταν απλώς η γέφυρα, για να προχωρήσουν «*πρός τό άεί όν, προς τό έτεή όν, προς τό όντως όν, προς τήν ούσία*»⁴⁴⁷. Κατά τους προσωκρατικούς και συγκεκριμένα κατά τον Αναξίμανδρο, αυτός έδωσε την τέλεια έκφραση στην αντίληψη της ύπαρξης, ότι τα όντα αποδίδουν αμοιβαία δικαιοσύνη και πληρώνουν αμοιβαία για την αδικία της ύπαρξης κατά την τάξη του χρόνου⁴⁴⁸. Αυτό σήμαινε ότι οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν την ύπαρξη ως κάτι εγκληματικό, ένοχο και υβριστικό, αλλά όχι κάτι αμαρτωλό και υπεύθυνο, θεωρώντας τους Θεούς υπεύθυνους για τη manía των ανθρώπων και ως εκ τούτου η ύπαρξη μπορεί να είναι ένοχη, αλλά οι Θεοί ήταν

⁴⁴³ Κουτάλος, (1962), σσ. 7 και 8.

⁴⁴⁴ Τσαφάρας, (1995), σ. 1223.

⁴⁴⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1972), σ. 6.

⁴⁴⁶ Κουτάλος, (1962), σ. 7.

⁴⁴⁷ Θεοδωρακόπουλος, (1972), σ. 7.

⁴⁴⁸ Deleuze, (2002), σ. 36.

εκείνοι, που ήταν υπεύθυνοι για την ενοχή των ανθρώπων⁴⁴⁹. Αυτό ισχύει και στην περίπτωση του Ηράκλειτου, όπου η ύπαρξη δεν έχει καμία ενοχή και υπευθυνότητα⁴⁵⁰.

Στη συνέχεια, σύμφωνα με τον Πλάτωνα η αιτία της ύπαρξης βρισκόταν στις ιδέες και στη μοναδική ιδέα του αγαθού⁴⁵¹ και κατά συνέπεια για τον ίδιο δεν υπάρχει υπαρξιακό δίλημμα, γιατί η επίγεια ζωή του ανθρώπου συνεπάγεται τη μετά θάνατον συνέχειά της και συνεπώς διακοπή αυτής της συνέχειας θεωρείται ανεπίτρεπτη⁴⁵². Ωστόσο, σύμφωνα με τη θέση του Ουναμούνο αγαθό ήταν ό,τι συντηρεί τον πόθο για αθανασία και διεύρυνε τη συνείδηση⁴⁵³.

Όμως, όσον αφορά στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη για το ζήτημα της ύπαρξης και συγκεκριμένα κατά την αντίληψη του Ισπανού φιλοσόφου μπορεί να ειπωθεί το εξής:

Καταρχάς, ο Ουναμούνο χρησιμοποίησε τα εννοιακά δίπολα ατομικότητα-προσωπικότητα⁴⁵⁴ και περιέχον –περιεχόμενο. Οι όροι καθαρό υποκείμενο, καθαρό πνεύμα δηλώνουν κάτι το ασύλληπτο, όπως και η διαίρεση του ανθρώπου σε σώμα και πνεύμα είναι ασύλληπτη. Συγκεκριμένα, ο ίδιος ανέφερε ότι: *«υπάρχουν πρόσωπα που φαίνονται να σκέπτονται μόνο με τον εγκέφαλο ή με οποιοδήποτε άλλο ειδικό όργανο για τους στοχασμούς. Άλλοι σκέπτονται με όλο το σώμα και όλη την ψυχή με το αίμα, το μεδούλι των οστών, με την καρδιά, τους πνεύμονες, την κοιλιά, τη ζωή»*⁴⁵⁵.

Επιπλέον, ο Ισπανός στοχαστής ισχυριζόταν, ότι το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι το ίδιο το υποκείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού, θεωρώντας την προσωπικότητα, όχι μόνο υποκείμενο της φιλοσοφίας, αλλά και αντικείμενό της. Γι' αυτόν τον λόγο, ο ίδιος ο άνθρωπος είναι η ουσία και το μέγιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας του και είναι αυτός, που γεννιέται και πεθαίνει, δηλαδή το εγώ, που είναι ο καθέννας⁴⁵⁶. Έτσι, ο ορισμός του ανθρώπου κατά τον Ουναμούνο έγκειτο στο εξής⁴⁵⁷: δε σημαίνει το ανθρώπινο γένος συλλήβδην, ούτε ένα σύνολο από γενικά χαρακτηριστικά, τα οποία προσδιορίζουν βιολογικά ένα είδος όντων. Αλλά, άνθρωπος για τον Ισπανό

⁴⁴⁹ Deleuze, (2002), σσ. 37 και 39.

⁴⁵⁰ Deleuze, (2002), σσ. 42-3.

⁴⁵¹ Simon, (1995), σ. 53.

⁴⁵² Φαίδρ. 70b στο Τσαφάρα, (1995), σ. 1222.

⁴⁵³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 53.

⁴⁵⁴ Ο άνθρωπος διαθέτει ατομικότητα, που είναι η υπαρκτική προϋπόθεση του ανθρώπου και προσωπικότητα, που είναι η υπαρξιακή του διάσταση. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 417.

⁴⁵⁵ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 36 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 11.

⁴⁵⁶ Unamuno, (1993), σ. 11.

⁴⁵⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 14.

στοχαστή είναι αυτό, που με σάρκα και οστά γεννιέται, σκέφτεται, αγαπά, υποφέρει και πεθαίνει. Επιπλέον, ο άνθρωπος για τον ίδιο είναι ζώο συγκινησιακό και συναισθηματικό⁴⁵⁸.

Συνοπτικά, λοιπόν, το να είναι κάποιος άνθρωπος σημαίνει ότι είναι ένα ον συγκεκριμένο και ενιαίο, προσδιορίζεται ουσιαστικά από το συναίσθημα και βιώνει τον πόθο για αιώνια ζωή, καθώς ο άνθρωπος πρέπει να μάθει από πού έρχεται για να διαπιστώσει καλύτερα προς τα που πηγαίνει⁴⁵⁹.

Για τον Ουναμούνο: «*το να υπάρχουν (existir), με την ετυμολογική δύναμη του νοήματός του, είναι να βρίσκεσαι έξω από τον εαυτό σου, έξω από τη νόσή σου*»⁴⁶⁰. Εκείνο, που καθιστά τον άνθρωπο μια και μοναδική κάθε φορά ύπαρξη είναι μια αρχή ενότητας και μια αρχή συνέχειας. Πρώτα δηλαδή, πρέπει να υπάρχει μια αρχή ενότητας μέσα στον χώρο, χάρη στο σώμα του και έπειτα μέσα στην πράξη και στην πρόθεση καθώς και μια αρχή συνέχειας μέσα στον χρόνο. Αυτό, που είναι σήμερα το άτομο, είναι μια αλληλουχία συνειδησιακών καταστάσεων από εκείνο το άτομο, που ήταν πριν από είκοσι χρόνια. Κατά συνέπεια, η μνήμη είναι η βάση της ατομικής προσωπικότητας, όπως είναι η παράδοση για τη συλλογική προσωπικότητα ενός λαού. Επομένως, ο άνθρωπος ζει μέσα στην ανάμνηση⁴⁶¹ και μέσω της ανάμνησης και η πνευματική ζωή του ανθρώπου είναι η προσπάθεια της μνήμης να διαρκέσει, να γίνει μέλλον⁴⁶², καθώς για τον Ουναμούνο, όπως έγραφε ο ίδιος: «*η αιωνιότητα χωρίς ανάμνηση και ελπίδα ισοδυναμεί με θάνατο*»⁴⁶³. Επιπλέον, τονίζει πως: «*μετά το θάνατό μου ο Θεός θα συνεχίζει να με θυμάται. Το να είμαι στη μνήμη του Θεού, το να διατηρήσω τη συνείδησή μου μέσα στην υπέρτατη συνείδηση δε θα σήμαινε ότι υπάρχω;*»⁴⁶⁴.

Επομένως, κατά τον Ουναμούνο αυτό που προσδιορίζει έναν άνθρωπο είναι μια αρχή ενότητας και συνέχειας, που αυτά τα δύο συνιστούν τον άνθρωπο και συλλαμβάνονται από τη συνείδησή του. Επιπλέον, η σωματικότητα προσδίδει μια

⁴⁵⁸ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 110 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 15.

⁴⁵⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 16.

⁴⁶⁰ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 164 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 10.

⁴⁶¹ Καθαρά πλατωνικό. *Φαίδ.* 72e, *Φαίδρ.* 249c, *Μένων.* 81c.

⁴⁶² *Del sentimiento tragico de la vida*, σσ. 31-2 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 10.

⁴⁶³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 310.

⁴⁶⁴ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Έρωτας, πόνος, έλεος και προσωπικότητα, σ. 189.

διάσταση οντολογική⁴⁶⁵: «είμαι το σώμα μου, αυτό που είμαι αυτή τη στιγμή η σημερινή μου ύπαρξη είναι απόρροια αυτού που ήμουν συμπεριλαμβανομένης της ατομικότητάς μου»⁴⁶⁶. Ακόμα, όλοι οι άνθρωποι αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο προσώπων και το κάθε εγώ είναι ένα για κάθε άνθρωπο και αξίζει όσο όλο το σύμπαν.

Συνεπώς, ο καθένας είναι μοναδικός και αναντικατάστατος και δεν μπορεί κανείς να καλύψει το κενό, που αφήνει ο άλλος πεθαίνοντας⁴⁶⁷. Ως αποτέλεσμα αυτών, ο Ουναμούνο εξαιρούσε το νόημα της υποκειμενικής ύπαρξης ως ενός εγώ, που δεν αναγόταν σε κάτι άλλο και η αλήθεια ήταν η πραγματικότητα του αυθεντικού υποκειμένου, καθώς αυτό, που προείχε, όπως ανέφερε, ήταν το να «είμαι εγώ αλήθεια και όχι να γνωρίζω την αλήθεια»⁴⁶⁸.

Έτσι, στη φιλοσοφική του σκέψη δίδεται προτεραιότητα στην ατομική ζωή του ανθρώπινου όντος σε σχέση με τη λογική, που αποδεικνύεται ανίκανη, να συλλάβει το σύνολο των ανθρώπινων εμπειριών και να ενοποιήσει την προσωπική ύπαρξη, κάνοντας τον ατομικό, συγκεκριμένο άνθρωπο, δηλαδή το ατομικό εγώ, που είναι μη αναγώγιμο και αναντικατάστατο, το κύριο αντικείμενο της φιλοσοφίας⁴⁶⁹.

Επομένως, το κλειδί για την κατανόηση της σκέψης του Ουναμούνο είναι ο όρος «*intrahistoria*», μια σημαντική έννοια στη φιλοσοφία του, η οποία αποτελεί ορισμό του ιδίου και μεταφράζεται σε «*Ενδοϊστορία*». Ο ίδιος διατεινόταν ότι η ιστορία μπορεί να νοηθεί καλύτερα μέσα από τις μικρές ιστορίες των ανώνυμων ανθρώπων, παρά εστιάζοντας στα μεγάλα συμβάντα, όπως ήταν οι πόλεμοι και τα πολιτικά γεγονότα. Αυτό δηλαδή, που ζει ο απλός λαός και που δεν ακούγεται ποτέ, παρά μόνο τις μεγάλες κρίσιμες στιγμές, βγαίνει στην επιφάνεια της ιστορίας. Επί παραδείγματι, ο λαός είναι το βάθος της θάλασσας και η επιφάνειά της είναι τα κύματα της ιστορίας⁴⁷⁰.

Έπειτα, η φιλοσοφία του Ουναμούνο για την ανθρώπινη συνείδηση⁴⁷¹ ήταν υλιστική⁴⁷², αλλάζοντας τη ρήση του Ντεκάρτ⁴⁷³ «*cogito, ergo sum*» σε «*υπάρχω, γι'*

⁴⁶⁵ Στο τραγικό αίσθημα της ύπαρξης των ανθρώπων και των λαών ο Ουναμούνο φανταζόταν μια βραδεία αποσύνθεση του σώματος. Γιανναράς, (2002), σ. 261. Σαφώς επηρεασμένο από την πλατωνική αντίληψη του σώματος ως τάφου της ψυχής. *Φαίδ.* 64c.

⁴⁶⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 22.

⁴⁶⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 50 και 51.

⁴⁶⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 59.

⁴⁶⁹ Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

⁴⁷⁰ Unamuno, (1993), σ. 411.

⁴⁷¹ Για τη συνείδηση βλ. Zavala, (1964), σ. 1738.

⁴⁷² Unamuno, (1993), σ. 8.

αυτό σκέφτομαι», θεωρώντας ότι η ανθρώπινη συνείδηση στο σύνολό της είναι η ζωντανή ευαισθησία του ζωντανού σώματος, δηλαδή η γνωσιακή του λειτουργία⁴⁷⁴.

Έτσι, κατά τον Ισπανό στοχαστή υπάρχουν δύο είδη γνώσης⁴⁷⁵: η διανοηματική «*conocimiento reflexive*», η γνώση για γνώση, που πηγάζει από την απλή επιθυμία να μάθει και η ασυνείδητη «*conocimiento inconsciente*», η γνώση για ζωή, που πηγάζει από την ανάγκη να ζήσει. Επιπλέον, ο επιστήμονας και ο φιλόσοφος στοχεύουν στην καλλιέργεια και στην ικανοποίηση μιας πνευματικής τους ανάγκης. Συνεπώς, πάλι ταυτίζεται η τελικότητα της γνώσης με την ατομική συνείδηση.

Ακόμη, ο Ουναμούνο αντιλαμβάνονταν τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο ως ένα φιλείν και για αυτόν βούληση σημαίνει αγάπη. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος αισθάνεται, σημαίνει ότι υπάρχει και ως εκ τούτου συνάγεται η ύπαρξη του από την ικανότητα του να αισθάνεται⁴⁷⁶.

Συμπερασματικά, λοιπόν, κατά τον Ουναμούνο, για να γνωρίσει κανείς κάτι, πρέπει πρώτα να το θελήσει, δηλαδή η βούληση του να τείνει προς αυτό. Και αφού το θελήσει, που σημαίνει ότι αγαπά εκείνο, που πράγματι μπορεί να γνωρίσει, είναι εκείνο, που αγαπά.

Επιπλέον, ο ίδιος υποστήριζε ότι ο άνθρωπος⁴⁷⁷ και η σκέψη, δηλαδή η συνείδησή του, που είναι η προβολή της σκέψης του ανθρώπου, αποτελούσαν δύο διαφορετικές οντότητες⁴⁷⁸, με αποτέλεσμα η συνείδηση να είναι διχασμένη μέσα του, καθώς η αντίφαση αποτελεί την ουσία της. Επομένως, η ύπαρξη, η συνείδηση του εαυτού δεν είναι κάτι τετελεσμένο, αλλά κάτι «*έν τῷ γίνεσθαι*», αφού, όπως ειπώθηκε, η ουσία της βρίσκεται στην αντίθεση. Συνεπώς, ο άνθρωπος θα σωθεί, όχι γι' αυτό, που είναι, αλλά για αυτό, που θα ήθελε να είναι⁴⁷⁹.

Η συνείδηση, λοιπόν, είναι το οντολογικό υπόβαθρο, που προϋποτίθεται για την οντική σύσταση των πάντων. Θεωρείται από τον φιλόσοφο ως ασθένεια, επειδή δείχνει

⁴⁷³ Το συγκεκριμένο για τον Ντεκάρτ βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σσ. 415-7.

⁴⁷⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 480.

⁴⁷⁵ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 26-7.

⁴⁷⁶ *Del sentimiento tragico de la vida*, σσ. 130-1 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 28.

⁴⁷⁷ Ο άνθρωπος στη φιλοσοφία του Ουναμούνο είναι ύπαρξη, είναι *existencia*, που σημαίνει εξ-ίσταμα βγαίνω έξω από το τυχαίο και πεπερασμένο Είναι μου, έξω από τη νόησή μου. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χαρά, (1989), σ. 480.

⁴⁷⁸ Zavala, (1964), σ. 1737.

⁴⁷⁹ Zavala, (1964), σ. 1789.

στον άνθρωπο τα όριά του, καθώς είναι το μέσο, με το οποίο ο άνθρωπος προσεγγίζει τον κόσμο και συλλαμβάνει την περατότητά του στον χώρο και στον χρόνο. Ο άνθρωπος είναι ένα ασθενές ζώο, λόγω της συνείδησής του και η ουσία του συνίσταται στη συνείδησή του⁴⁸⁰, δηλαδή στη συνείδηση οφείλεται η οντολογική διάσταση του ανθρώπου.

Ωστόσο, το πνεύμα κατά τον Ουναμούνο είναι η υπόσταση της συνείδησης, η δυνατότητα σύλληψης, αντίληψης και αίσθησης. Το πνεύμα είναι η ίδια η γνώση του γινώσκειν και επομένως πνεύμα και σώμα συνδέονται. Το να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος κάτι, σημαίνει να το εξαντικειμενίσει, όμως η συνείδηση ως πράξη δεν είναι. Οι άνθρωποι αναζητούν την αλήθεια για την αλήθεια, αλλά αναζητούν τη ζωή μέσα στην αλήθεια, αφού πνεύμα και συνείδηση συνδέονται⁴⁸¹.

Επιπλέον, ο Ισπανός στοχαστής προσπαθούσε να κάνει τον άνθρωπο να αμφιβάλει, για το αν η ψυχή είναι μια αφαίρεση, η οποία παραμένει μετά τον θάνατο, αφού ούτε ο ίδιος μπόρεσε να πει, αν ο άνθρωπος έχει ψυχή, αναφέροντας συγκεκριμένα ότι: *«αυτό που αποκαλούμε ψυχή δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας όρος με σκοπό να καθορίσει την ατομική συνείδηση στην ολότητά και συνέχειά της»*. Επομένως, κατά τον Ουναμούνο, η ψυχή δεν υπάρχει χωριστά από την ύπαρξη.

Έτσι λοιπόν, οι έννοιες σκοπιμότητα, θέληση και συνείδηση συγγέονται στη σκέψη του, επειδή ταύτιζε την ψυχή με τη συνείδηση, υποστηρίζοντας ότι η ψυχή δεν είναι παρά μια λειτουργία του οργανωμένου σώματος ή ότι το πνεύμα είναι ένα είδος ύλης ή δεν είναι τίποτα. Επομένως, υπάρχει μεγάλη σύγχυση στον Ουναμούνο, όταν αναφέρεται για ύλη, ουσία, συνείδηση και ψυχή⁴⁸². Ωστόσο, όμως, η σκέψη του είναι αυτή, που φέρνει αυτούς, που τον διαβάζουν σε σύγχυση, ακριβώς γιατί περιορίζει τη ζωή της γνώσης στην εμπειρία ή στον ρασιοναλισμό⁴⁸³.

Όσον αφορά στον Νίτσε για τις έννοιες της ύπαρξης, του ατόμου και της μάζας, συνοπτικά μπορεί να ειπωθεί το εξής: πως η ανθρώπινη ύπαρξη έχει έναν σκοπό, η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη και ο άνθρωπος διαθέτει ελεύθερη βούληση. Αν ο άνθρωπος για τον Νίτσε στηριχτεί σε αυτά τη συγκεκριμένη μεταβατική εποχή, τότε η

⁴⁸⁰ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 24-5.

⁴⁸¹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 26.

⁴⁸² Unamuno, (1993), σ. 9.

⁴⁸³ Zavala, (1964), σ. 1736.

συνέπεια θα είναι να παραδοθεί ο άνθρωπος στον πεσιμισμό⁴⁸⁴ και στον μηδενισμό. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, και οι τρεις αυτές έννοιες πρέπει να καταργηθούν. Ο σκοπός της ανθρώπινης ύπαρξης για ένα θεϊκό σχέδιο για την ανθρωπότητα δεν ισχύει για τον Νίτσε. Ο άνθρωπος είναι προϊόν της εξέλιξης και καθόλου διαφορετικός στην ουσία από τα κατώτερα ζώα. Ούτε υπάρχει σκοπός στην εξέλιξη, γιατί τα ανώτερα όντα, ακόμη και αυτά δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν τη ζωή, επειδή η μέθοδος της φύσης είναι να καταστρέφει τις εξαιρέσεις και να επικρατούν οι αδύναμοι. Η πίστη στην ύπαρξη ψυχής επίσης πρέπει να μην υπάρχει, γιατί η πίστη οδηγεί σε απαισιόδοξο μηδενισμό. Ο Νίτσε την αντιλαμβάνεται σαν απελευθέρωση από την αιώνια ευτυχία στον άλλον κόσμο. Όσον αφορά στην ελεύθερη βούληση, η αξία του ανθρώπου βρισκόταν όχι στον βαθμό της δύναμης, που διαθέτει, αλλά στην επιλογή, που κάνει για το πώς θα χρησιμοποιήσει τη δύναμή του. Η ελευθερία στην πραγματικότητα είναι ανάγκη. Οι άνθρωποι διαφέρουν ο ένας από τον άλλον όχι επειδή το επιλέγουν, αλλά επειδή η ανάγκη παίρνει διαφορετικές μορφές μέσα τους ανάλογα με τη φυσική τους ιδιοσυστασία⁴⁸⁵.

Γι' αυτόν τον λόγο, κατά τον Νίτσε η ανθρώπινη ύπαρξη επιδέχεται απεριόριστη ερμηνεία, όπως θεωρούσε ότι και η αυθεντική γνώση είναι μια ερμηνεία⁴⁸⁶. Συγκεκριμένα, το 1880 σε μια επιστολή του ανέφερε ότι: «η ύπαρξή μου είναι τρομερό βάρος.....ποτέ δεν αισθάνθηκα πιο ευτυχισμένος με τον εαυτό μου απ' ό,τι στις πιο άρρωστες και επώδυνες περιόδους της ζωής μου»⁴⁸⁷, καθώς επίσης για τον Γερμανό φιλόσοφο το ασκητικό ιδεώδες αποτελούσε προϋπόθεση της ύπαρξης⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Ο ίδιος ο Καζαντζάκης στη διδακτορική του διατριβή για τον Νίτσε αναφέρεται στον ηρωικό πεσιμισμό: η ικανότητα του δυνατού ατόμου να δέχεται έναν κόσμο χωρίς νόημα και να δίνει σε αυτόν τον κόσμο ένα νόημα βγαλμένο από τα δικά του σωθικά: [ο Νίτσε] με δίδαξε...πώς δεν πρέπει ποτέ να 'χεις μια αντίληψη για τη ζωή που να σου επιτρέπει ελπίδες κι ανταμοιβές. Είσαι ελεύθερος άνθρωπος, όχι μισθοφόρος...Να παλεύεις χωρίς να καταδέχεσαι να ζητάς ανταμοιβή, [αυτό] είναι η αληθινή ελευθερία... Και ποια 'ναι η πιο απίλη εντολή του; ν' αρνηθείς όλες τις παρηγοριές-θεούς, πατρίδες, ηθικές, αλήθειες-να απομείνεις μόνος και ν' αρχίσεις να πλάθεις εσύ, με μονάχα τη δύναμή σου, έναν κόσμο που να μην τροπιάζει την καρδιά σου...Ποια 'ναι η πιο αντρίκια χαρά; ν αναλαβαίνεις την πάσα ευθύνη... Μαζί του είχα αρχίσει κι εγώ να μάχουμαι να ταιριάσω τα αιτήριαστα, να φιλιώσω την ακρότατη ελπίδα με την ακρότατη απελπισία και ν' ανοίξω μιαν πόρτα πέρα από τη λογική και από τη βεβαιότητα. Καζαντζάκης, (1964), σ. 394 στο Bien, (2001), σ. 45.

⁴⁸⁵ Bien, (2001), σσ. 35-6.

⁴⁸⁶ Jaspers, (1971), σ. 16.

⁴⁸⁷ *Ιδε ο άνθρωπος III:ΑΥΑ,4* στο Leiter, (2009), σ. 155.

⁴⁸⁸ Leiter, (2009), σ. 269.

Επίσης, ο Νίτσε αναφέρεται στον Feuerbach, κατά τον οποίο⁴⁸⁹: «το σώμα είναι το εγώ μου η ίδια η ουσία μου». Φανερά επηρεασμένος από αυτό ο Νίτσε έγραφε στον Ζαρατούστρα: «σώμα είμαι και τίποτε άλλο και η ψυχή μονάχα μια λέξη, που αφορά το σώμα»⁴⁹⁰, κάτι το οποίο θυμίζει πολύ τα παραπάνω λόγια του Ουναμούνο για την ψυχή και το σώμα. Επιπλέον, για τον Γερμανό φιλόσοφο το σώμα φέρει το τίμημα κάθε αλήθειας και κάθε πλάνης, όπως συμβαίνει με την καταγωγή και την προέλευση του⁴⁹¹.

Ωστόσο, κατά τον Ζαρατούστρα⁴⁹²: «η ανθρώπινη ύπαρξη είναι αλλόκοτη και δεν έχει κανένα νόημα.....» τονίζοντας επίσης πως: «θέλω να διδάξω στους ανθρώπους το νόημα της ύπαρξής τους»⁴⁹³.

Έτσι, σύμφωνα με τον Νίτσε ο υπεράνθρωπος είναι αυτός, που μπορεί να καταφάσκει στη ζωή, αφού στο έργο αυτό ο υπεράνθρωπος είναι πρόθυμος να ρισκάρει για χάρη της ανθρωπότητας, σε αντίθεση με τον άνθρωπο, ο οποίος κοιτά μόνο το εγώ του⁴⁹⁴. Επιπλέον, στο συγκεκριμένο έργο, ο Ζαρατούστρα ανέφερε ότι: «πάει καιρός που ζέμαθα να έχω σε υπόληψη τα μακριά αυτιά»⁴⁹⁵. Κατά τον Νίτσε, το αυτί είναι ο λαβύρινθος του γίνεσθαι⁴⁹⁶. Αναφορά, επίσης, γίνεται και στο παρακάτω χωρίο, που ο ίδιος απευθύνεται σε όσους τον κατανοούν: «όσων τα αυτιά συγγενεύουν με τα δικά μας»⁴⁹⁷. Εδώ ο Νίτσε εννοεί φυσικά τον όχλο, τη μάζα, θέλοντας να δείξει ότι στόχος του είναι να απευθύνεται μόνο σε συγκεκριμένα άτομα, σε έναν τύπο ανθρώπου και όχι στους πολλούς⁴⁹⁸. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με την άποψη του Ουναμούνο, ο οποίος με το έργο του απευθυνόταν σε όλους τους αναγνώστες του κόσμου για να μπορέσει να επιτευχθεί αυτό, που εκείνος υποστήριζε και επεδίωκε, τη φήμη για αθανασία⁴⁹⁹,

⁴⁸⁹ Leiter, (2009), σ. 94.

⁴⁹⁰ Ζαρατούστρα I:4.

⁴⁹¹ Foucault, (2011), σ. 252.

⁴⁹² Leiter, (2009), σημ. 39, σ. 304.

⁴⁹³ Ζαρατούστρα πρόλ.: 7.

⁴⁹⁴ Magnus and Higgins, (1996), σσ. 39-40.

⁴⁹⁵ Ζαρατούστρα IV στο Deleuze, (2002), σ. 255.

⁴⁹⁶ Deleuze, (2002), σ. 268.

⁴⁹⁷ Χαρούμενη επιστήμη, 381 στο Leiter, (2009), σ. 173.

⁴⁹⁸ Σε αντίθεση με τον Νίτσε, υπέρ των πολλών ήταν οι Mill, Marx, Machiavelli, Sopenhaouer (η θέληση για δύναμη) και Darwin (η επιλογή του ισχυρού ως φυσικού κανόνος). Νιάνιας, (1972), σ. 509. Επίσης, για τον Νίτσε σε σχέση με τον δαρβινισμό βλ. Conway, (2006), σσ. 534-6. Και για τον μακιαβελισμό βλ. Δημητρακόπουλο, (1994), σ. 218.

⁴⁹⁹ Unamuno, (1993), σ. 13.

δίδοντας στους αναγνώστες του την παρακάτω ευχή: «είθε ο Θεός να μη σου δίνει ειρήνη και να σου δίνει δόξα!»⁵⁰⁰.

Ωστόσο, κατά τον Γερμανό φιλόσοφο ο άνθρωπος είναι το πλάσμα, το οποίο θέτει προβλήματα, που υπερβαίνουν τις δυνάμεις του⁵⁰¹. Συγκεκριμένα, το άτομο⁵⁰² διαθέτει μια συγκεκριμένη ψυχοσωματική συγκρότηση, είναι ένας τύπος ανθρώπου, που αφορά τη φυσιολογία του, είτε τις ασύνειδες ορμές και τα πάθη του⁵⁰³. Έτσι, κάθε άτομο διαθέτει αμετάβλητα γνωρίσματα στη φυσιολογία και στην ψυχή, τα οποία συγκροτούν τον «τύπο» ανθρώπου, που είναι είτε από τις περιστάσεις, είτε από το περιβάλλον⁵⁰⁴. Επομένως, σύμφωνα με τον Νίτσε το άτομο είναι κάτι εντελώς καινούργιο και νεότευκτο, είναι κάτι απόλυτο και όλες οι πράξεις του ανήκουν εντελώς⁵⁰⁵.

Κατά τον Νίτσε, όμως, η διάκριση σε δούλους και δυνατούς οδήγησε στο να υπάρχει το σύνολο των ατόμων, που συνιστούν τη μάζα ή όπως έλεγε την αγέλη, ένας όρος, που δεν ξέχασε ποτέ καθόλη τη διάρκεια του βίου του, για να χαρακτηρίσει με περιφρόνηση και με έντονο πάθος τη μάζα και την ηθική του δούλου, που ο ίδιος είχε κατασκευάσει⁵⁰⁶. Συγκεκριμένα, ο ίδιος ισχυριζόταν ότι οι ιδέες της αγέλης πρέπει να κυριαρχούν πάνω στην αγέλη, αλλά να μην επεκτείνονται πέρα από αυτήν, επειδή αυτό βλάπτει τους ανώτερους ανθρώπους⁵⁰⁷. Οι όποιες αντιλήψεις δηλαδή, θρησκευτικές, πολιτικές, κοινωνικές, θα πρέπει να μένουν μόνο εντός του συνόλου των ατόμων και να μην επηρεάζουν μια συγκεκριμένη ελίτ⁵⁰⁸, τους ανώτερους ανθρώπους κατά τον Νίτσε, γιατί η προσχώρηση αυτών των ιδεών στα ανώτερα άτομα θα είχε αρνητικές επιπτώσεις

⁵⁰⁰ Unamuno, (1993), σ. 394.

⁵⁰¹ Jaspers, (1971), σ. 36.

⁵⁰² Για το άτομο και την ατομικότητα βλ. Nabais, (2006), σσ. 76-94. Επίσης, η κριτική του Νίτσε για την άποψη των αρχαίων όσον αφορά στον ατομικισμό βρίσκεται στο *Γενεαλογία Ηθικής II:12* στο Porter, (2006), σσ. 548-9.

⁵⁰³ Ο ίδιος αρνούταν κατηγορηματικά την ελεύθερη επιλογή και υποστήριζε, ότι τα άτομα είναι προορισμένα να ζουν με τρόπους, που καθορίζονται από τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της φυσιολογίας και της ψυχολογίας τους, τα οποία τους καθιστούν αυτό, που είναι. Ο Νίτσε είναι συναρπαστικός και προκλητικός, λόγω της βαθιάς του φυσιοκρατικής αντίληψης για τα άτομα, απορρίπτοντας κάθε υπερφυσική ερμηνεία των ατόμων και των ηθικών τους πεποιθήσεων, αλλά στοχεύοντας στο να εξηγήσει αιτιακά την ανθρώπινη συμπεριφορά και την ηθική, με βάση τις εξελίξεις στη φυσιολογία του 19^{ου} αιώνα. Leiter, (2009), σ. 12. Τέλος, ο Νίτσε επιζητούσε να ανιχνεύσει τη λογική των παθών και των μη συνειδητών ορμών, πνίγοντας τα πάθη του και αναζητώντας τη λύτρωση για τον εαυτό του.

⁵⁰⁴ Leiter, (2009), σ. 116.

⁵⁰⁵ Simon. (1995), σ. 64.

⁵⁰⁶ Νιάνιας, (1972), σ. 507.

⁵⁰⁷ Leiter, (2009), σ. 147.

⁵⁰⁸ Η σκέψη του Νίτσε υπερβαίνει την εποχή του, διαχωρίζοντας τον ελιτισμό του από την εθνικότητα. Leiter, (2009), σ. 308.

για τα ίδια, στη ζωή τους και στη συμπεριφορά τους. Γι' αυτόν τον λόγο, για τον Γερμανό φιλόσοφο τα ανώτερα όντα θα έπρεπε να παραμένουν στις απόψεις τους και να μην επηρεάζονται από τη γνώμη της αγέλης.

Αυτός ο λόγος έκανε τον Νίτσε να ισχυριστεί πως ο μεγάλος άνθρωπος πρέπει να χαρακτηρίζεται από σκληρότητα και ψυχρότητα: «*γίνεσθε σκληροί*» ήταν το σύνθημα του Ζαρατούστρα, αφοβία και χωρίς δισταγμό απέναντι στη γνώμη των πολλών⁵⁰⁹. Επιπλέον, το καλό και το κακό δεν αφορά στην αγέλη. Έτσι, η ιστορία πάσχει, γιατί η αγέλη έχει την πονηριά να δημιουργεί και να στηρίζει μια ανήθικη ηθική, η οποία διαφθείρει και καταστρέφει τη ζωή. Ο μόνος, που κατά τον Νίτσε έχει τη θέληση προς δύναμη, με την οποία μπορεί να θραύσει την ηθική της αγέλης, είναι η διάπλαση του υπερανθρώπου⁵¹⁰, καθώς ο ανώτερος άνθρωπος είναι αυτός, που θα κατευθύνει το γίνεσθαι⁵¹¹.

Αν και διακρίνονται δύο νιτσεικοί τύποι ανθρώπου, ο άνθρωπος της μάζας και της αγέλης και ο μεγάλος και αληθινός άνθρωπος ως «*genius*» της τέχνης, της φιλοσοφίας και της αγιότητας, εντούτοις ο Νίτσε δεν πίστευε στην αξιολογική ανισότητα των ανθρώπων και στη διάκριση ανώτερων και κατώτερων⁵¹². Επιπλέον, για τον Νίτσε οι ασθενείς και οι άρρωστοι αποδεικνύονται πνευματοδέστεροι και ανθρωπινότεροι, πλουσιότεροι σε συναισθήματα συμπάθειας και πιο ενδιαφέροντες από τους ισχυρούς και τους υγιείς⁵¹³.

Έτσι, λοιπόν, τίθεται το ερώτημα, γιατί να είναι αναγκαίος ο αριστοκρατισμός του Νίτσε. Υπάρχουν οι δύο ηθικές, αυτή των ανώτερων και ισχυρών και αυτή των κατώτερων και ασθενών και αντίστοιχα υπάρχουν δύο τύποι ανθρώπων ή τελικά το πρόβλημα έγκειται στην εφαρμογή της ηθικής αυτής⁵¹⁴. Μήπως δηλαδή, το πρόβλημα βρίσκεται στην πραγματοποίηση ή μη της ηθικής αυτής, την οποία προέβαλλε ο Νίτσε, αν μπορεί να εφαρμοστεί ή αν πράγματι η διάκριση, που κάνει, αναφέρεται στη διαφορετικότητα των ανθρώπων και την υπεροχή του ενός, του ισχυρού και ανώτερου πάνω στον άλλον, τον ασθενή και δούλο.

⁵⁰⁹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 117.

⁵¹⁰ Νιάνιας, (1972), σ. 508.

⁵¹¹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 128.

⁵¹² Δημητρακόπουλος, (1994), σσ. 135-6.

⁵¹³ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 140.

⁵¹⁴ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 212.

Όσον αφορά στη συνείδηση, κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, αυτή δεν είναι αποτελεσματική⁵¹⁵ από μόνη της και όλη η συνείδηση περί του Είναι θεμελιώνεται εν τέλει στον λόγο ή στον Θεό⁵¹⁶. Το Είναι του εαυτού στον Νίτσε αποκτά μια καθαρά αρνητική έννοια⁵¹⁷, όμως ο Νίτσε δεν καταργεί την έννοια του Είναι, αλλά προτείνει για αυτό μια νέα σύλληψη⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Leiter, (2009), σ. 117.

⁵¹⁶ Jaspers, (1971), σ. 13.

⁵¹⁷ Simon, (1995), σ. 65.

⁵¹⁸ Deleuze, (2002), σ. 265.

6.Ο Υπεράνθρωπος και ο Ιππότης της πίστεως-ζωής

Κατά τη διάρκεια μιας πολύ κρίσιμης περιόδου για την Ισπανία, για να μπορέσει να βγει από τον μαρασμό της, χρειαζόταν μια αναζωογόνηση από τη σύγχρονη ευρωπαϊκή κουλτούρα⁵¹⁹. Αυτό επετεύχθη με ένα από τα έργα του Ουναμούνο και συγκεκριμένα με το έργο *Η ζωή του Δον Κιχώτη και του Σάντσο*, το οποίο έχει τη μορφή ενός πρωτότυπου φιλοσοφικού σχολίου με υψηλή λογοτεχνική ποιότητα⁵²⁰, επιδιώκοντας με το έργο αυτό ο Ισπανός συγγραφέας να καταστήσει φανερή τη μαρτυρική πορεία του θερβάντειου Κιχώτη ανά την Ισπανία⁵²¹.

Έτσι, ο Ουναμούνο με τη φιλοσοφική του γλώσσα πρότεινε τον donκιχωτισμό ως ένα είδος εθνικής θρησκείας για τον ισπανικό λαό, κάνοντας σύμβολο της αυθεντικής ύπαρξης τον don Κιχώτη⁵²² και βλέποντας σε αυτόν τον ισπανικό ιππότη της πίστεως⁵²³. Ο ήρωάς του, λοιπόν, αποτέλεσε το σύμβολο της επιθυμίας για αθανασία ενάντια στην ευρωπαϊκή εκλογίκευση⁵²⁴, ορίζοντας ο ίδιος ο don Κιχώτης την ισπανική φιλοσοφία ως: *«ανθρώπινη, λαϊκή, καθολική και επιδιώκοντας να δημιουργήσει ανθρώπινες ψυχές»*⁵²⁵.

Επιπλέον, ο Κιχώτης του Ουναμούνο εναντιώνεται σε ηθικές επιταγές και κοινωνικές πρακτικές, προκειμένου να υποταχτεί απόλυτα στο δικό του όραμα ζωής⁵²⁶, εκφράζοντας μια φιλοσοφία της ύπαρξης, στιβαρή και γνήσια, αν και ο εκφραστής της είναι πρόσωπο του λογοτεχνικού μύθου. Αλλά, όπως υποστήριζε ο ίδιος ο φιλόσοφος: *«η ισπανική φιλοσοφία⁵²⁷ είναι ρευστή και διάχυτη στη λογοτεχνία, στη ζωή μας, στην πράξη μας, στον μυστικισμό μας και όχι σε φιλοσοφικά συστήματα. Είναι συγκεκριμένη»*⁵²⁸.

Τα χαρακτηριστικά⁵²⁹, λοιπόν, του don Κιχώτη είναι τα εξής: α) οραματιστής και ονειροπόλος, αφού, όπως επαναλαμβάνει, η ζωή είναι όνειρο. Είναι πολύ σημαντικό να

⁵¹⁹ Unamuno, (1993), σ. 412.

⁵²⁰ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 10.

⁵²¹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 61.

⁵²² Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 129.

⁵²³ Mermall, (1999), σσ. 167-8.

⁵²⁴ Unamuno, (1993), σ. 413.

⁵²⁵ Unamuno, (1993), σ. 415.

⁵²⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 61.

⁵²⁷ Ο Ουναμούνο αναφέρεται στο πρόβλημα της Ισπανικής φιλοσοφίας στο Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο don Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 379.

⁵²⁸ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 290 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 129-130 και Unamuno, (1993), σ. 371.

⁵²⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 130.

ονειρεύεται⁵³⁰ ο άνθρωπος, χωρίς να υποκύπτει στον ύπνο, καταφεύγοντας στη φαντασία. β) υπέροχος τρελός, που πιστεύει στη δική του αλήθεια. Είναι αντίθετος στους δογματικούς κανόνες και στους συλλογισμούς. γ) αρνητής της παντοδυναμίας των φαινομένων, της επιστήμης, της ηθικής, της αισθητικής, που αντιμάχεται τη λογική με το πνεύμα του. δ) μοναχικός⁵³¹ ταξιδιώτης, ο ιππότης της ζωής, που τρέφεται με παράλογες ελπίδες. ε) ευγενής και διακριτικός εκ πεποιθήσεως. στ) μαχητής⁵³², που αντιμετωπίζει την αντίφαση και το πάθος, που τον προσδιορίζουν. ζ) επιθυμεί τη διεύρυνση της προσωπικότητας στον χώρο και την παράταση της προσωπικότητας αυτής μέσα στον χρόνο. η) μεγάλος παρεξηγημένος, όπως ο Χριστός⁵³³, αντιμετωπίζοντας τη γελοιοποίησή του με θάρρος, σιωπή και εγκαρτέρηση, κερδίζοντας την αθανασία από την απόσταση εκείνων, που δεν τον κατανοούν.

Αυτή η γελοιοποίηση είναι η μοίρα κάθε τραγικού προσώπου, που ελπίζει σε κάτι παράλογο. Για τον Ουναμούνο: «ο υψηλότερος ηρωισμός για ένα άτομο, όπως και για έναν λαό είναι να ξέρει να αντιμετωπίζει την γελοιοποίηση, να βιώνει τη γελοιότητα και να μην τρομάζει από αυτήν»⁵³⁴. Ως εκ τούτου, μέσα στη συνειδητοποίηση της

⁵³⁰ Όπως ανέφερε ο Ισπανός στοχαστής: «Κάθε φορά που συλλογιέμαι πως είναι γραφτό μου να πεθάνω, απλώνω την κάπα μου στο χώμα και δεν χορταίνω να κοιμάμαι... όχι για να κοιμηθώ, αλλά για να ονειρευτώ τη ζωή, γιατί η ζωή είναι ένα όνειρο». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 364.

⁵³¹ Όπως χαρακτηριστικά έγραφε, τονίζοντας τη μοναξιά.: «ο δον Κιχώτης έχοντας συνείδηση της κωμικότητάς του δεν πιστεύει ότι οι θεωρίες του θριαμβεύουν σε αυτόν τον κόσμο, διότι αυτές δεν είναι αυτού του κόσμου». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 393.

⁵³² Όπως δήλωνε μέσα στο κείμενο: «όσο για τη φιλοσοφία του δον Κιχώτη δε θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι ιδεαλισμός, γιατί δεν μαχόταν για τις ιδέες. αλλά ήταν πνευματοκράτης, διότι μαχόταν για το πνεύμα». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 376. Επίσης, σε άλλο σημείο έγραφε: «ο δον Κιχώτης μαχόταν για την Δουλιτσινέα, για τη δόξα του να ζει, να επιβιώσει. Όχι για την Ιζόλδη, που είναι η αιώνια σάρκα, όχι για την Βεατρίκη, που είναι η θεολογία, όχι για την Μαργαρίτα, που είναι ο λαός, όχι για την Ελένη που είναι ο πολιτισμός». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 388. Ακόμη, σε ένα άλλο χωρίο ο Ουναμούνο επισήμαινε για τον ήρωά του: «ο δον Κιχώτης δεν παραδίδεται, μάχεται, δεν είναι απαισιόδοξος, κενόδοξος, ούτε μοντέρνος. Απαισιόδοξος δεν είναι, γιατί δεν καταλαβαίνει τίποτα από τη χαρά του να ζει». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 389.

⁵³³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 128.

⁵³⁴ *Del sentimiento tragico de la vida*, σσ. 293-4 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 128.

κωμικότητας⁵³⁵ της καθημερινής ζωής βρίσκεται η σύλληψη της τραγικής μοίρας του ανθρώπου⁵³⁶.

Συνεπώς, η ιερή ιπποτική τρέλα του Κιχώτη αντιπροσωπεύει⁵³⁷ κατά τον Ουναμούνο την πιο απελπιστική στιγμή της μάχης, που έδωσε ο Μεσαίωνας ενάντια στην Αναγέννηση. Κατ' επέκταση, ο δον Κιχώτης αντιπροσωπεύει μια διάσταση του ανθρώπινου, που παραμελήθηκε λόγω της επικράτησης της επιστήμης και του ορθολογισμού⁵³⁸ και αυτή η διάσταση είναι η διάθεση του ανθρώπου να ονειρεύεται, να φαντάζεται και να αυταπατάται. Δεν έχει σημασία αν αυτό το κάνει μέσω της ποίησης, που προηγείται της λογικής, ή μέσω της θρησκείας, που έπεται ως προς τη λογική, αλλά, αυτό, που πρέπει να σημειωθεί είναι να πεισθεί ο σύγχρονος άνθρωπος ότι η λογική και η επιστήμη, τον απομακρύνουν από τις αυταπάτες του πνεύματος⁵³⁹. Ακόμη, τα οράματα του δον Κιχώτη συνιστούν την εσωτερική του πραγματικότητα και υπαγορεύουν τις πράξεις του και τη σχέση του με τον εξωτερικό κόσμο: «αν η ζωή είναι όνειρο, γιατί να επιμένουμε πεισματικά να αρνιόμαστε πως τα όνειρα είναι ζωή; και κάθε τι που είναι ζωή είναι αλήθεια». Αληθινό είναι αυτό, το οποίο ασκεί κάποια επίδραση πάνω στην ανθρώπινη ζωή και το αληθινό δεν έχει αντίθετο το φανταστικό, αλλά το αδρανές, το νεκρό, το ανειλικρινές⁵⁴⁰.

Στην περίπτωση της θεωρίας του Νίτσε περί του ανώτερου ανθρώπου⁵⁴¹, αυτή εντοπίζεται στο τέταρτο βιβλίο του *Ζαρατούστρα*, καθώς τα πρόσωπα, που συνθέτουν τον ανώτερο άνθρωπο είναι συνοπτικά τα εξής⁵⁴²: ο μάντης, που είναι ο εκπρόσωπος του παθητικού μηδενισμού, οι δυο βασιλείς, που είναι οι φύλακες της γενολογικής δραστηριότητας, ο άνθρωπος με τη βδέλλα, που είναι το προϊόν αυτής της

⁵³⁵ Όπως διετύπωνε στο κείμενό του: «ο εσωτερικός αυτός δον Κιχώτης έχοντας συνείδηση της κωμικής τραγικότητάς του δεν είναι άραγε ένας απελπισμένος; *Desperado*». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 387.

⁵³⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 128.

⁵³⁷ Όπως υποστήριζε ο ίδιος μέσα στο έργο: «ο δον Κιχώτης δεν υποτάσσεται ούτε στον κόσμο, ούτε στην αλήθεια του, ούτε στην επιστήμη ή στη λογική, ούτε στην τέχνη ή την αισθητική, ούτε στην ηθική ή στο ήθος». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 384.

⁵³⁸ Αφού, όπως ανέφερε στο κείμενο: «ο δον Κιχώτης θέλει να ορθολογικεύσει το ανορθολογικό και να ανορθολογικεύσει το ορθολογικό. Και πέφτει στη βαθιά απελπισία του κριτικού αγώνα του οποίου τα μεγαλύτερα θύματα ήταν ο Νίτσε και ο Τολστόϊ». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο δον Κιχώτης στη σύγχρονη ευρωπαϊκή κωμικοτραγωδία, σ. 392.

⁵³⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 131.

⁵⁴⁰ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 91.

⁵⁴¹ Deleuze, (2002), σ. 237.

⁵⁴² Βλ. αναλυτικά για τα πρόσωπα Deleuze, (2002), σσ. 237-9.

δραστηριότητας ως επιστήμης, ο σαγηνευτής, ο τελευταίος πάπας, που είναι το προϊόν αυτής της δραστηριότητας ως θρησκείας, ο ειδικότερος των ανθρώπων, ο οικειοθελής ζητιάνος και η σκιά, η οποία είναι η δραστηριότητα, που αναζητά την αρχή της.

Σύμφωνα με τον Νίτσε ο ανώτερος άνθρωπος είναι η εικόνα, στην οποία ο αντενεργός άνθρωπος αναπαριστά τον εαυτό του ως ανώτερο⁵⁴³ και αυτοθεοποιείται.

Ο Γερμανός φιλόσοφος αναφερόμενος στα ελεύθερα πνεύματα⁵⁴⁴ έδινε τη δική του θέση στην έννοια του ανώτερου ανθρώπου με τα εξής χαρακτηριστικά⁵⁴⁵:

Πρώτον, ο ανώτερος άνθρωπος είναι μοναχικός και ασχολείται με τους άλλους μόνο εργαλειακά, όχι μόνο λόγω της ροπής του στη μοναχικότητα, αλλά και λόγω ενός άλλου του χαρακτηριστικού, που είναι η ολοκληρωτική απορρόφηση του στο έργο του, στις ευθύνες του και στα σχέδιά του. Συγκεκριμένα, ο Νίτσε συνέκρινε τον εαυτό του με ένα έλατο ψηλά σε μια κορυφή, όπου κάτω της ανοίγει η άβυσσος: *«Μόνος! Ποιος θα τολμούσε να φιλοξενηθεί εδώ! Ίσως ένα αρπακτικό πτηνό...»*⁵⁴⁶. Έτσι, ο Νίτσε εκμηδενιζόμενος μέσα στη μοναξιά του, χωρίς τους ανθρώπους και τον αρχαίο Θεό⁵⁴⁷ ατενίζει τον Ζαρατούστρα⁵⁴⁸ και σκέφτεται την αιώνια επιστροφή⁵⁴⁹.

Στη συνέχεια, ένα άλλο χαρακτηριστικό του ανώτερου ανθρώπου είναι ότι αναζητεί εμπόδια και ευθύνες, καθώς ωθείται προς την ολοκλήρωση ενός ενιαίου σχεδίου.

Επίσης, ο ανώτερος άνθρωπος είναι ουσιαστικά υγιής και ανθεκτικός. Η υγεία⁵⁵⁰ διατεινόταν ο Νίτσε πως σήμαινε: *«απλώς να επιλέγεις ενστικτωδώς τα κατάλληλα μέσα*

⁵⁴³ Οι ανώτεροι άνθρωποι ονομάζονται γέφυρες, βαθμίδες, πρόδρομοι. Deleuze, (2002), σ. 240.

⁵⁴⁴ Γκαίτε, Μπετόβεν, Νίτσε, Ναπολέον, Καίσαρας είναι τα ελεύθερα πνεύματα. Leiter, (2009), σ. 139.

⁵⁴⁵ Leiter, (2009), σσ. 140-6.

⁵⁴⁶ Jaspers, (1971), σ. 29.

⁵⁴⁷ Ο «*ubermensch*» συνδέεται με τον Θεό. Αυτό δε σημαίνει ότι ο παλιός Θεός ζει ξανά στον «*ubermensch*», αλλά ότι ο «*ubermensch*» συλλαμβάνεται χωρίς αναγνώριση, ούτε σαν Θεός, αλλά ούτε και σαν άνθρωπος. Είναι μια πιθανότητα, που αφήνει την ανθρωπότητα πίσω. Tongeren, (2006), σ. 402.

⁵⁴⁸ Για τη μοναξιά του Ζαρατούστρα βλ. Παπανούτσο, σ. 698.

⁵⁴⁹ Jaspers, (1971), σ. 24.

⁵⁵⁰ Ο Νίτσε υπέφερε από πονοκέφαλους και ναυτίες, που διαρκούσαν μέρες καθηλώνοντας τον και απομονώνοντάς τον. Γι' αυτόν τον λόγο, η οδύνη του συνέβαλλε στο έργο του. Leiter, (2009), σ. 155. Επιπλέον, το 1879 αναγκάστηκε να παραιτηθεί από τη θέση του, λόγω της επιδείνωσης της κατάστασής της υγείας του: πιο έντονοι πονοκέφαλοι και στομαχικές διαταραχές σε συνδυασμό με πολύ κακή όραση, ματαίωνε όλο και πιο συχνά τις παραδόσεις του. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 246. Ακόμη, από τα παρακάτω: *«γιατί είμαι τόσο σοφός, τόσο έξυπνος, γιατί γράφω τόσο καλά βιβλία»* κλπ. κάποιιοι θεώρησαν ότι ήδη από τότε δεν ήταν καλά στην υγεία του. Magnus and Higgins, (1996), σ. 56. Το οποίο δεν ισχύει και ίσως είναι στα πλαίσια της ειρωνείας του Νίτσε και επειδή ήθελε να προσελκύσει τους αναγνώστες του. Σαν τον Σωκράτη, που ήταν σοφός, επειδή γνώριζε ότι δεν είναι. Επίσης, για το ιστορικό

ενάντια σε άθλιες καταστάσεις»⁵⁵¹, ένας παράδοξος ισχυρισμός για έναν φιλόσοφο με πλήθος ασθένειες. Η υγεία για τον Νίτσε ήταν τεχνικός όρος, που δε σήμαινε την απουσία ασθένειας, αλλά κάτι πλησιέστερο στην ανθεκτικότητα, στο πως αντιμετώπιζε τις κοινές ασθένειες και υποτροπές. Ο ίδιος ανέφερε ότι για ένα τυπικά υγιές άτομο, η αρρώστια μπορεί να γίνει και ένα ενεργητικό ερέθισμα για ζωή, για περισσότερη ζωή. Έτσι, το να είναι κανείς υγιής, συνεπάγεται μια μη πεσιμιστική στάση απέναντι στη ζωή. Συγκεκριμένα, ο Νίτσε συνέκρινε τον εαυτό του με τα γρατσουνίσματα, που μια άγνωστη δύναμη κάνει πάνω στο χαρτί, για να δοκιμάσει μια νέα πένα, δίδοντας με αυτόν τον τρόπο μια θετική αξία στην αρρώστια του⁵⁵² καθώς επίσης και ο ίδιος ο Ουναμούνο υποστήριζε πως η αρρώστια είναι: «πηγή κάθε δυνατής υγείας»⁵⁵³.

Το τέταρτο χαρακτηριστικό του ανώτερου ανθρώπου είναι ότι καταφάσκει στη ζωή, είναι δηλαδή, έτοιμος να επιθυμήσει την αιώνια επιστροφή της ζωής του. Ενστερνίζεται το δόγμα της αιώνιας επανάληψης⁵⁵⁴ και εκείνο, που ο Νίτσε ονόμαζε καταφατική στάση προς τη ζωή. Όμως, για τον Γερμανό φιλόσοφο πότε ένα άτομο καταφάσκει στη ζωή; όταν επιθυμεί την επιστροφή ξανά στη ζωή.

Το τελευταίο χαρακτηριστικό του ανώτερου ανθρώπου είναι πως ο ίδιος φέρεται με ιδιαίτερο τρόπο απέναντι στους άλλους και ιδιαίτερα απέναντι στον εαυτό του, με αυτοσεβασμό. Αυτό δε σημαίνει ούτε ότι είναι σκληρός, ούτε αυστηρός, λόγω αυτοπεριφρόνησης προς το άτομό του, αλλά λόγω σθένους ως προς τη βεβαιότητα του εαυτού του.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, η μοναχικότητα, η απόλυτη αφοσίωση στην αποστολή, η αδιαφορία για τη γνώμη των άλλων και η βεβαιότητα για τον εαυτό και τις αξίες αποτελούν τα βασικά χαρακτηριστικά του ανώτερου τύπου ανθρώπου, που κατά τον Νίτσε εντοπίζονται στην καλλιτεχνική ιδιοφυΐα.

Όσον αφορά στον υπεράνθρωπο⁵⁵⁵ του Γερμανού φιλοσόφου, αυτός διέφερε ως προς τη φύση από τον άνθρωπο, από το εγώ και οριζόταν από έναν νέο τρόπο του αισθάνεσθαι και είναι ένα άλλο υποκείμενο, αντί του ανθρώπου. Ο υπεράνθρωπος είναι

της ασθένειας του βλ. Hollingdale, (1996), σσ. 79-81. Και για τα συνεχή ταξίδια του λόγω της ασθένειας του και αναλυτικά για τα μέρη, στα οποία πήγε βλ. Hollingdale, (1996), σ. 85.

⁵⁵¹ *Ιδεο ο άνθρωπος I:2*.

⁵⁵² Jaspers, (1971), σ. 28.

⁵⁵³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 63.

⁵⁵⁴ Για την αιώνια επανακύκλωση βλ. Small, (2006), σσ. 195-8.

⁵⁵⁵ Deleuze, (2002), σ. 236.

ένα είδος ιδεώδους ανώτερου τύπου⁵⁵⁶, δεν είναι ένας άνθρωπος, που υπερβαίνει τον εαυτό του. Επομένως, μεταξύ ανώτερου ανθρώπου και υπερανθρώπου η διαφορά είναι διαφορά φύσεως ως προς την αρχή, που τους παράγει, καθώς και ως προς τον στόχο, τον οποίο αντίστοιχα επιτυγχάνουν⁵⁵⁷.

Κατά συνέπεια, ο ανώτερος άνθρωπος ισχυριζόταν ότι ανατρέπει τις αξίες, ότι μετατρέπει την αντίδραση σε δράση. Όμως, ο Ζαρατούστρα αναφέρεται σε ένα άλλο πράγμα, στη μεταστοιχείωση των αξιών, στη μετατροπή της άρνησης σε κατάφαση. Αντί δηλαδή, να ανατρέπει τις αξίες, όπως κάνει ο ανώτερος άνθρωπος, ο Ζαρατούστρα τις μεταλλάσσει, κρατώντας, όμως, τη μηδενιστική σκοπιά από την οποία αυτές οι αξίες απορρέουν⁵⁵⁸. Γι' αυτόν τον λόγο, ο νιτσειϊκός υπεράνθρωπος είναι ο ενσαρκωτής της αυθυπερβάσεως του μηδενισμού αλλά και ο αυθυπερβατικός μετατροπέας του ίδιου μηδενισμού σε διονυσιακή κατάφαση του κόσμου και της ζωής. Ο Ζαρατούστρα απλά, λοιπόν, είναι η ίδια η κατάφαση της ζωής⁵⁵⁹. Δεν βρίσκεται απομονωμένος από τους άλλους ανθρώπους, όπως ο ανώτερος άνθρωπος, που είναι απορροφημένος στα ιδανικά του και αποδίδοντας στους ανθρώπους εργαλειακή μόνο χρησιμότητα, αλλά επιπλέον, ενώ ο ανώτερος άνθρωπος καταφάσκει στη ζωή του, ο υπεράνθρωπος είναι η ίδια η κατάφαση της ζωής, είναι Θεός.

⁵⁵⁶ Leiter, (2009), σ. 139.

⁵⁵⁷ Deleuze, (2002), σ. 243.

⁵⁵⁸ Deleuze, (2002), σσ. 244-5.

⁵⁵⁹ Δημητρακόπουλος, (1994), σ. 125.

7.Η ΘΕΛΗΣΗ ΓΙΑ ΔΥΝΑΜΗ – ΟΙ ΑΞΙΕΣ – Η ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΟΤΗΤΑ- ΟΙ ΚΟΣΜΟΙ

Όσον αφορά στην έννοια της θέλησης για δύναμη⁵⁶⁰ στη φιλοσοφική σκέψη του Νίτσε υπάρχει ο προβληματισμός⁵⁶¹ των επιστημόνων, οι οποίοι διαφωνούν για την εν λόγω θεωρία και συγκεκριμένα για το αν ο Νίτσε αντιλαμβανόταν τη θέληση για δύναμη από την πλευρά της ψυχολογίας ή της μεταφυσικής⁵⁶².

Ωστόσο, η ιδέα της θέλησης για δύναμη παίζει σημαντικό ρόλο στη νιτσεική ηθική σκέψη. Αυτή η θέληση για δύναμη έχει δημιουργήσει πολλές μορφές της πραγματικότητας και τις έχει καταστρέψει και μία από αυτές τις μορφές είναι η ανθρωπότητα, η οποία, πιθανόν, αυτή η θέληση για δύναμη, να παράξει νέες μορφές ζωής. Και γιατί να μην είναι δυνατόν αυτές οι νέες μορφές να είναι ενός υπερανθρώπου; «*ubermensch*» δε σημαίνει «*superman*», αλλά «*overman*».⁵⁶³

Σύμφωνα με τον Νίτσε, η βασική του αρχή ήταν ότι: «*κάθε ζώο...αγωνίζεται ενστικτωδώς να βελτιστοποιήσει τις εννοϊκές συνθήκες, στις οποίες θα αποδεσμεύσει τη δύναμή του και θα πετύχει τη μέγιστη αίσθηση της δύναμής του*»⁵⁶⁴. Με βάση αυτό, η θέληση της δυνάμεως είναι ο κανόνας της ζωής, φυσικής και ιστορικής και η θέληση διαπερνά και τη φύση και τη ζωή⁵⁶⁵. Επομένως, το θέμα είναι μια δυνατή ή μια ασθενής θέληση και όχι μια θέληση ελεύθερη ή μη. Επιπλέον, η θέληση είναι η τάση για διαιώνιση με σκοπό τη διαιώνιση μιας δραστηριότητας. Η θέληση για δύναμη είναι η φυσική, πνευματική επέκταση και εναντιώνεται σε οποιαδήποτε μορφή διατήρησης μιας κατάστασης. Διαιώνιση δηλαδή, σημαίνει εξάπλωση, που όμως αποδυναμώνει. Έτσι, η θέληση για δύναμη είναι ο ιδεατός τρόπος ζωής και τα υποκείμενα είναι η εστία της θέλησης για δύναμη⁵⁶⁶.

⁵⁶⁰ Για τη θέληση για δύναμη βλ. Magnus and Higgins, (1996), σ. 47. Επίσης, βλ. Παπανούτσο, (1995), σσ. 629-633. Επίσης, βλ. Sommer, (2006), *Overcoming nihilism: eternal recurrence and will to power*, σ. 257. Και Small, (2006), σσ. 189-192.

⁵⁶¹ Για τα προβλήματα, που υπάρχουν στη θεωρία της θέλησης για δύναμη. Πχ. για το πότε εμφανίζεται και επίσης η θέληση για δύναμη είναι βαθιά ανθρωπομορφική και αντανάκλαση του υποκειμένου. βλ. Porter, (2006), σσ. 548-9.

⁵⁶² Magnus and Higgins, (1996), σ. 42.

⁵⁶³ Γι' αυτόν τον λόγο και ο Ζαρατούστρα υποστήριζε πως: «*ποτέ μέχρι τώρα δεν έχει υπάρξει ένας υπεράνθρωπος*» Ζαρατούστρα II, *Of the Priests* στο Tongeren, (2006), *Measure and radical transcendence*, σ. 402.

⁵⁶⁴ *Γενεαλογία ηθικής III:7*. Leiter, (2009), σ. 148.

⁵⁶⁵ Νιάνιας, (1972), σ. 508.

⁵⁶⁶ Μετάφας, (2010), σ. 305.

Εκείνο, όμως, που είναι το εμπόδιο και ανακόπτει την πορεία προς την κατάκτηση δύναμης είναι ο πόνος κατά τον Νίτσε, όπως είναι για τον Ουναμούνο η βούληση, που σημαίνει οδύνη, η οποία τείνει να υπερβεί τη στέρηση⁵⁶⁷. Για τον Νίτσε η οδύνη είναι αναγκαία για την καλλιέργεια της ανθρώπινης αριστείας, που αξίζει σεβασμό⁵⁶⁸ και όχι η ευτυχία, η οποία δεν αποτελεί εγγενώς πολύτιμο σκοπό. Ο Νίτσε δηλαδή, δεν ισχυριζόταν ότι η οδύνη είναι εγγενώς πολύτιμη, αλλά η αξία της οδύνης ήταν εξωγενής και αποτελούσε προϋπόθεση κάθε μεγάλου ανθρώπινου επιτεύγματος. Συγκεκριμένα, ο ίδιος υποστήριζε πως: «ο μεγάλος πόνος είναι ελευθερωτής του πνεύματος...αμφιβάλλω αν μας κάνει καλύτερους, μας βελτιώνει ξέρω ότι μας κάνει βαθύτερους»⁵⁶⁹. Η άποψη αυτή έρχεται σε αντίθεση με τη θέση του χριστιανού, που θεωρούσε ότι η οδύνη αντιτάσσεται στη ζωή και ο άνθρωπος θα ανταμειφθεί σε μια άλλη ζωή μετά θάνατον, αφού ο νιτσεϊκός άνθρωπος δεν θεωρεί ότι η οδύνη αντιτάσσεται στη ζωή και συνεπώς δεν απαιτεί την οποιαδήποτε μορφή αποζημίωσης⁵⁷⁰.

Γι' αυτόν τον λόγο, στον Νίτσε, ο άνθρωπος φτάνει στην ελευθερία μέσα από τη βούληση για δύναμη, αφού ο ίδιος έζησε τον πόνο σε όλη του τη ζωή, λόγω της ασθένειας του, που του στέρησε την ικανότητα να αγωνίζεται για δύναμη και μέσω αυτού του αγώνα καθίσταται δυνατό να φθάσει στην ευτυχία και γι' αυτόν τον λόγο, ευτυχία και δύναμη είναι έννοιες ταυτόσημες στη σκέψη του⁵⁷¹.

Ακόμη, στο *Nachlass* το 1888, ο Νίτσε σημείωνε ότι ο φιλόσοφος γίνεται σκεπτικός μέσω της εξέτασης της γνώσης⁵⁷², θέλοντας να δείξει ότι η γνώση δουλεύει ως εργαλείο δύναμης. Συνεπώς, είναι προφανές ότι «αναπτύσσεται κάθε αύξηση της δύναμης...»⁵⁷³. Η γνώση δίδει κανόνες συμπεριφοράς, που στα πλαίσια αυτών των κανόνων απαντάται το πραγματικό και η αλήθεια συνίσταται προς τη συμμόρφωση με τους κανόνες αυτούς. Γι' αυτόν τον λόγο, η γνώση αποτελεί σταθεροποίηση του γίνεσθαι με σκοπό να θέσει υπό τον έλεγχό του ανθρώπου μια περιοχή του πραγματικού. Επειδή, όμως, ο άνθρωπος σε αντίθεση με τον Θεό, δεν είναι αυτάρκης, αλλά εξαρτάται από την εξωτερική πραγματικότητα, στην ουσία του είναι βούληση για

⁵⁶⁷ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 41.

⁵⁶⁸ Στο *Πέραν του καλού και του κακού*, 225.

⁵⁶⁹ *Χαρούμενη επιστήμη*, πρόλογος:3 στο Leiter, (2009), σ. 154.

⁵⁷⁰ Leiter, (2009), σ. 157.

⁵⁷¹ Πελεγρίνης, (1998).

⁵⁷² Sommer, (2006), σ. 264.

⁵⁷³ *Η Βούληση για δύναμη*, 480.

δύναμη. Γιατί η πρόθεση του ανθρώπου, προκειμένου να διασφαλίσει την ύπαρξή του, είναι να θέσει υπό τον έλεγχό του αυτό από το οποίο ζει.

Επιπλέον, ο Νίτσε έδωσε έναν νέο ορισμό της γνώσης: η γνώση δεν είναι η σύλληψη της πραγματικότητας καθεαυτής, αφού η πραγματικότητα είναι γίνεσθαι και συνεπώς διαφορετική κάθε φορά από αυτό, που μας δίδεται μέσα από τη γνώση⁵⁷⁴. Το έμβιο ον άνθρωπος, για να μπορέσει να διατηρηθεί μέσα στο γίνεσθαι, έχει εκ των προτέρων αποφασίσει να πετύχει τη μονιμότητα και τη σταθερότητα του γίνεσθαι. Γι' αυτόν τον λόγο, το νιτσεϊκό εγχείρημα της καταστροφής της έννοιας του υποκειμένου⁵⁷⁵, έγκειται στο ότι: «το υποκείμενο δεν είναι δεδομένο, αλλά κάτι που επινοήθηκε, κρύβεται πίσω από αυτά». Κατά συνέπεια: «η έννοια της ουσίας είναι επακόλουθο της έννοιας του υποκειμένου»⁵⁷⁶. Επομένως, η γνώση για τον Νίτσε είναι αναγκαία για χάρη της αυτοσυντήρησης ενός έμβιου όντος και στοχεύει στο να κάνει το γίνεσθαι Είναι και αυτό γίνεται μέσω των κατηγοριών, από τις οποίες διασφαλίζεται η ύπαρξη του ανθρώπου. Γνώση και γίνεσθαι συνεπώς, αλληλοαποκλείονται και αυτό συνεπάγεται ότι οι αρχές της λογικής είναι ρυθμιστικά άρθρα πίστης⁵⁷⁷.

Συμπερασματικά, λοιπόν, ο σκεπτικισμός είναι αυτός, που αμφιβάλλει για την αλήθεια⁵⁷⁸, ωστόσο έχει θετική χροιά στον Νίτσε, γιατί μπορεί να σημαίνει μια εμπειρική αντιμετώπιση της πίστης στον κόσμο, χωρίς να οδηγεί σε ανήθικες συνέπειες. Βέβαια, αν και ο σκεπτικισμός και ο μηδενισμός τοποθετούνται σε διαφορετικά επίπεδα, παρόλα αυτά συνδέονται συνειδητά ή μη στο όνομα του τέλους της πίστης, που για τον μηδενισμό σημαίνει ακόμη το τέλος των αξιών⁵⁷⁹.

Στη συνέχεια, όσον αφορά στις αξίες, στις οποίες αναφέρεται ο Νίτσε, ο ίδιος θεωρούσε ότι έχουν αιτιακό ρόλο στη ζωή του ατόμου⁵⁸⁰. Η θέση του για αυτές ήταν ότι τελικά επικρατούν σε έναν πολιτισμό⁵⁸¹. Ακόμη, ο ίδιος ισχυριζόταν ότι οι αξίες δεν δημιουργούνται εκ νέου, αλλά μετατρέπονται σε νέες μέσω της ερμηνείας⁵⁸², αφού ο

⁵⁷⁴ Οι Έλληνες αναγνώριζαν ότι η αλήθεια και η γνώση δεν συνέβαλλαν πάντοτε στη ζωή. Leiter, (2009), σ. 49.

⁵⁷⁵ *Η Βούληση για δύναμη*, 481.

⁵⁷⁶ *Η Βούληση για δύναμη*, 485.

⁵⁷⁷ Αυγελής, (2001), σσ. 346-9.

⁵⁷⁸ Sommer, (2006), σ. 263.

⁵⁷⁹ Sommer, (2006), σσ. 250 και 251.

⁵⁸⁰ Leiter, (2009), σ. 123.

⁵⁸¹ Leiter, (2009), σ. 156.

⁵⁸² Για την ερμηνεία των λέξεων στον Νίτσε αναλυτικά βλ. Foucault, (2011), σσ. 31-2.

καθένας πρέπει να ερμηνεύσει εντελώς ατομικά ακόμα και τις παραδεδομένες λέξεις⁵⁸³. Επιπλέον, ο Γερμανός φιλόσοφος υποστήριζε πως οι αξίες είναι καλές και κακές ανάλογα με τη φύση τους, καθώς βλάπτουν τα εν δυνάμει σπουδαία ανθρώπινα όντα, ενώ οι ηθικές αξίες αρμόζουν στο αγελαίο ζώο και στον δούλο, με αποτέλεσμα ότι είναι ηθικά καλό να είναι σχετικό⁵⁸⁴. Επομένως, οι ηθικές αξίες συμφέρουν τους κατώτερους ανθρώπους⁵⁸⁵ και γι' αυτόν τον λόγο, κατά τον Νίτσε ήταν καλύτερα να μην υπάρχουν καθόλου αξίες, παρά ανώτερες αξίες και ήταν καλύτερα να μην υπάρχει καμία βούληση, καλύτερα να υπάρχει ένα μηδέν βούλησης, παρά μια βούληση του μηδενός. Ήταν καλύτερα, λοιπόν, ο άνθρωπος να χαθεί με παθητικό τρόπο⁵⁸⁶.

Συνεπώς, ο σκοπός του Νίτσε ήταν να αντικαταστήσει όλες τις ηθικές αξίες με μια πιο φιλοσοφική κυρίαρχη ηθική, μια ηθική της αυτοέκφρασης⁵⁸⁷. Έτσι, όλες οι αξίες τίθενται υπό κριτική και συγκεκριμένα η αξία της αλήθειας⁵⁸⁸, καθώς η επιστημονική επιδίωξη της αλήθειας με κάθε τίμημα αποτελούσε κανονιστικό ιδεώδες, το οποίο ο Νίτσε απέρριπτε⁵⁸⁹. Αν και οι φιλόσοφοι ισχυρίζονταν ότι η σκέψη ως σκέψη αναζητά το αληθινό, ωστόσο το ζήτημα για τον ίδιο τον Νίτσε δεν ήταν να θέσει σε αμφισβήτηση τη βούληση για αλήθεια, ούτε να υπενθυμίσει στους ανθρώπους ότι δεν αγαπούν την αλήθεια, αλλά το μόνο, που διερωτόταν ήταν το τι σημαίνει αλήθεια ως έννοια, ασκώντας της κριτική ως ιδεώδες⁵⁹⁰. Ο Νίτσε δηλαδή, εναντιωνόταν στην αξία της αλήθειας και όχι στην αντικειμενικότητα της ή στην ικανότητα του ανθρώπου να τη γνωρίσει⁵⁹¹: *«Η αλήθεια είναι ένας συμβιβασμός με τον καθημερινό αγώνα μας με την πραγματικότητα. Δεν αποκαλύπτεται, εφευρίσκει και δημιουργείται»*⁵⁹².

Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρούσε την αλήθεια στην απλή μορφή της επιστημονικής γνώσης. Ο ίδιος δεν αμφισβητούσε τη μεθοδική ορθότητα της επιστημονικής διείσδυσης, αλλά προέβη σε ανάλυση των σοφών, που δεν

⁵⁸³ Simon, (1995), σ. 64.

⁵⁸⁴ Leiter, (2009), σ. 130.

⁵⁸⁵ Leiter, (2009), σ. 147.

⁵⁸⁶ Deleuze, (2002), σ. 218.

⁵⁸⁷ Salaquarda, (1996), σ. 107.

⁵⁸⁸ Ο Νίτσε διέκρινε δυο είδη ιστορίας της αλήθειας. Foucault, (2011), 95.

⁵⁸⁹ Leiter, (2009), σ. 49.

⁵⁹⁰ Deleuze, (2002), σ. 138.

⁵⁹¹ Leiter, (2009), σ. 49.

⁵⁹² Καζαντζάκης, (1965), σ. 193 στο Bien, (2001), σ. 31.

έχουν αυθεντική επίγνωση αυτού, που κάνουν και με τη γνώση τους φιλοδοξούν να συλλάβουν το ίδιο το Είναι⁵⁹³.

Συγκεκριμένα, στο *Πέραν του Καλού και του Κακού* ο ίδιος ο Νίτσε εναντιώνεται στους φιλοσόφους, οι οποίοι έδιδαν αξία στην αλήθεια⁵⁹⁴, καθώς για τον Νίτσε η αλήθεια δεν μπορεί να συλληφθεί με τη γλώσσα⁵⁹⁵. Ο ίδιος διατεινόταν πως είναι αδύνατο να διδαχθεί η αλήθεια εκεί, που η σκέψη είναι χθαμαλή⁵⁹⁶, αναζητώντας με αυτό τον τρόπο τον αναγνώστη, που του ανήκε, όπως συμβαίνει και με τον Ουναμόουνο, υποστηρίζοντας ο Νίτσε πως ο δρόμος προς την αλήθεια περνά από την κατανόηση του εαυτού μας⁵⁹⁷.

Ωστόσο, με την επανεξέταση⁵⁹⁸ όλων των αξιών, που επεχείρησε ο Νίτσε, η αλήθεια αποκαλύπτεται ως ένα είδος πλάνης, απαραίτητης για τη ζωή και πως η γνώση είναι εργαλείο της ζωής. Ο άνθρωπος γυρεύει την αλήθεια: έναν κόσμο χωρίς αντιφάσεις, που δεν απατά, δεν μεταβάλλεται, έναν αληθινό κόσμο, στον οποίο δεν υποφέρει κανείς. Κατά συνέπεια, αντίφαση, πλάνη και αλλαγή συνιστούν τα αίτια του πόνου. Η βούληση για την αλήθεια είναι απλώς η επιθυμία για έναν σταθερό κόσμο. Αυτός ο κόσμος, στον οποίο ζουν οι άνθρωποι δεν θα έπρεπε να υπάρχει. Ο άνθρωπος έφτιαξε ένα σταθερό κόσμο του Είναι, γιατί υποφέρει από αυτόν εδώ, που ζει μέσα στην πλάνη. Καθώς ο άνθρωπος αυτός υποφέρει από την αλλαγή, αναζητά έναν δρόμο προς κάτι σταθερό και αυτό είναι η αλήθεια, που βρίσκεται στο Είναι, στον Θεό. Έτσι, η γνώση θεμελιώνεται στις ανάγκες της ζωής, αποτελώντας μια ερμηνεία του πραγματικού από μια προοπτική. Όμως, ο προοπτικισμός⁵⁹⁹ αυτός της ανθρώπινης νόησης παίρνει στον Νίτσε μια ακραία μορφή, η οποία οδηγεί στον σχετικισμό⁶⁰⁰.

Σύμφωνα με τον Νίτσε, λοιπόν, η έννοια της μεταστοιχείωσης⁶⁰¹ είναι ολοκληρωμένος μηδενισμός, διότι στη μεταστοιχείωση δεν πρόκειται για μια απλή υποκατάσταση, αλλά για μια μεταστροφή. Μεταστοιχείωση, μεταξίωση στον Νίτσε

⁵⁹³ Jaspers, (1971), σσ. 15-6.

⁵⁹⁴ Magnus and Higgins, (1996), σ. 45.

⁵⁹⁵ Magnus and Higgins, (1996), σ. 29.

⁵⁹⁶ Jaspers, (1971), σ. 18.

⁵⁹⁷ Jaspers, (1971), σ. 22.

⁵⁹⁸ Ο Νίτσε με τη μεταστοιχείωση, μεταξίωση εννοούσε όχι μια αλλαγή αξιών, αλλά μια αλλαγή στο στοιχείο εκείνο, από το οποίο απορρέει η αξία των αξιών. Deleuze, (2002), σ. 246. Η κίνηση είναι μεταξίωση και αλλαγή του προσανατολισμού της ανθρώπινης ζωής και όχι οι αξίες, αλλά η αξιολογική ματιά είναι μεταβλητή. Παπανούτσος, (1995), σ. 494.

⁵⁹⁹ Για τον προοπτικισμό βλ. Leiter, (2009), σ. 291 και Μετάφα, (2010), σσ. 303-305.

⁶⁰⁰ Αυγελής, (2001), σ. 350.

⁶⁰¹ Deleuze, (2002), σ. 251.

σημαίνουν⁶⁰²: πρώτον σημαίνει αλλαγή ποιότητας στη βούληση για δύναμη. Οι αξίες και η αξία τους δεν απορρέουν πλέον από το αρνητικό, αλλά από την κατάφαση ως κατάφαση, επιβεβαιώνοντας οι αξίες αυτές τη ζωή, αντί να την υποτιμούν. Ακόμη, η μεταξίωση είναι μεταστροφή του στοιχείου μέσα στη βούληση για δύναμη. Το αρνητικό δηλαδή, υποτάσσεται στην κατάφαση και τέλος, η μεταξίωση παίρνει τη σημασία μιας κριτικής των γνωστών αξιών, οι οποίες χάνουν όλη την μέχρι τότε αξία τους.

Για τις αξίες του Νίτσε αναφέρθηκε και ο Ουναμούνο για πρώτη φορά στο παρακάτω χωρίο: «ο Νίτσε με την επιθυμία του να διώξει το μηδενισμό με τον αγώνα για την ύπαρξη αναφέρει στους ανθρώπους τις αξίες», τονίζοντας συγκεκριμένα ότι: «η καρδιά του Νίτσε ζητούσε το αιώνιο παν, αλλά το κεφάλι του τού δίδασκε το μηδέν.....τρελός από το πολύ που αμυνόταν εναντίον του εαυτού του.....έγινε βλάσφημος του Χριστού.....και να φανταστείς ότι υπάρχουν άνθρωποι, που λένουν ότι η φιλοσοφία του είναι η φιλοσοφία των δυνατών ανθρώπων!»⁶⁰³. Ο ίδιος αρνείται κάτι τέτοιο, δείχνοντας την αντίρρηση του για τη φιλοσοφία του Νίτσε σε αυτό το ζήτημα.

Παρόλα αυτά, η έννοια της ενεργητικότητας στη σκέψη του Ουναμούνο αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία. Η μεγάλη και αέναη ανησυχία⁶⁰⁴ του, που ήταν γεμάτη ορμές και αφηνόταν, όχι στη λογική, αλλά στο πνευματικό του πάθος με το βλέμμα στραμμένο πάντα προς το μέλλον είναι ότι η δράση του ανθρώπου πρέπει να προσανατολίζεται στο μέλλον, ένα μέλλον μοναδικό βασιλείο του ιδανικού⁶⁰⁵. Έτσι, το να ενεργεί ο άνθρωπος για τον Ουναμούνο είτε χωρίς ελπίδα, είτε ελπίζοντας, συνιστά τη μοναδική στάση, που δίδει νόημα στην ανθρώπινη ζωή ενώπιον της απειλής του μηδενός⁶⁰⁶. Γι' αυτόν τον λόγο, η ατομική βούληση νιώθει τον εαυτό της ως βούληση του μη θανείν⁶⁰⁷, σε αντίθεση με τον Νίτσε, που αναφέρεται στη θέληση για θάνατο⁶⁰⁸.

⁶⁰² Για τη σημασία της μεταστοιχείωσης αναλυτικότερα βλ. Deleuze, (2002), σσ. 252-3.

⁶⁰³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σσ. 73-4.

⁶⁰⁴ Τον είχαν αποκαλέσει πρίγκιπα της Ανησυχίας. Ουράνης, (1937), σσ. 114-5.

⁶⁰⁵ Unamuno, (1975), σ. 242.

⁶⁰⁶ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 76.

⁶⁰⁷ Η θεωρία του Σοπενχάουερ για τη βούληση για ζωή ως εξώλογη αρχή του σύμπαντος βρίσκει τον Ουναμούνο γενικά σύμφωνο. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σημ. 62, σ. 30

⁶⁰⁸ Στο έργο *Χαρούμενη επιστήμη*, 344 στο Leiter, (2009), σημ. 2, σ. 242.

ΟΙ ΔΥΟ ΚΟΣΜΟΙ ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΥΝΑΜΟΥΝΟ

Τα μεγάλα θέματα της αιώνιας φιλοσοφίας, που διατυπώθηκαν με τα αντιθετικά ζεύγη Θεός-κόσμος, πνεύμα-ύλη, ψυχή-σώμα, καλό-κακό, ελευθερία-αναγκαιότητα, έχουν τις ρίζες τους στο μεταφυσικό δυισμό του πλατωνισμού⁶⁰⁹.

Σύμφωνα με τον Νίτσε, για τον *Αντίχριστο* το βασίλειο του Θεού είναι παντού και πουθενά⁶¹⁰. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο δεν υπάρχει αληθινός κόσμος⁶¹¹. Ο κόσμος είναι μια αιώνια δύναμη, στον οποίο όλα είναι κοσμική ουσία, τίποτα δεν είναι πάνω και έξω από αυτόν και ο κόσμος αυτός αποτελεί τη μοναδικότητα του Είναι⁶¹². Γι' αυτόν τον λόγο, ο Νίτσε εκκοσμικεύει τον Θεό, διότι ο Θεός δεν είναι πια υποκείμενο, αλλά κατηγορούμενο, είναι δηλαδή, ιδιότητα του κόσμου. Επιπλέον, η εκκοσμίκευση του Θεού είναι ταυτόχρονα και θεοποίηση του κόσμου, γιατί οι θείες ιδιότητες αποδίδονται στον κόσμο. Για τον Νίτσε αυτός ο κόσμος είναι η βούληση για δύναμη και τίποτε άλλο και με αυτό καταφέρνει την επανένωση των δύο μορφών ύπαρξης του πραγματικού, του Είναι και του γίνεσθαι⁶¹³.

Από αυτό, λοιπόν, ο άνθρωπος είχε τη δυνατότητα να φθάσει έμμεσα στον εαυτό του, δηλαδή να συλλάβει την υποκειμενικότητα του εντός της αντικειμενικότητας του κόσμου. Η ανθρώπινη ταυτότητα, λοιπόν, κατακτήθηκε από την κοσμική ετερότητα⁶¹⁴. Όμως, ο χριστιανισμός δεν έφερε πιο κοντά στον άνθρωπο τον υπέρκοσμο, αλλά μετατόπισε το βάρος της πραγματικότητας στο επέκεινα με την χριστιανική φράση: «*Η βασιλεία ή ἐμή οὐκ ἐστὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*»⁶¹⁵. Γι' αυτόν τον λόγο, κατά τον Νίτσε το ασκητικό ιδεώδες είναι περιφρόνηση του κόσμου και όχι ο ύψιστος χριστιανικός τρόπος ζωής⁶¹⁶.

Ωστόσο, η επίδραση της ηρακλείτειας κοσμολογίας⁶¹⁷ απαντάται στη νιτσεική φιλοσοφία, καθώς και στο *Λυκόφως των ειδώλων* ο Νίτσε έκανε λόγο για τους δύο

⁶⁰⁹ Μπούγας, (1983-4), σ. 387.

⁶¹⁰ Magnus and Higgins, (1996), σ. 55.

⁶¹¹ Sommer, (2006), σ. 254. Για τον αληθινό κόσμο βλ. Leiter, (2009), σ. 294. Και ότι ο δολοφόνος της ζωής είναι ο αληθινός κόσμος. Leiter, (2009), σ. 295.

⁶¹² Μπούγας, (1983-4), σ. 399.

⁶¹³ Μπούγας, (1983-4), σ. 400.

⁶¹⁴ Μπούγας, (1983-4), σ. 383.

⁶¹⁵ Μπούγας, (1983-4), σ. 387.

⁶¹⁶ Μπούγας, (1983-4), σ. 388.

⁶¹⁷ Μπούγας, (1983-4), σ. 384. Επίσης, για τη νιτσεική κοσμολογία βλ. Small, (2006), σσ. 189 -192. Και Porter, (2006), σσ. 556-9.

κόσμους αναλυτικά⁶¹⁸. Παρόλο που ο Πλάτων ήταν ο δημιουργός του αληθινού κόσμου⁶¹⁹, εντούτοις ο Νίτσε ήταν ο καταστροφέας του⁶²⁰, καθώς στο *Λυκόφως των ειδώλων* ο ίδιος ανέφερε για τον αληθινό κόσμο⁶²¹ και στη συνέχεια το κείμενο τελειώνει ως εξής: «ο αληθινός κόσμος είναι μια ιδέα χωρίς χρησιμότητα. Ας δώσουμε ένα τέλος σε αυτήν! [. . .] έχουμε δώσει τέλος στον αληθινό κόσμο οπότε τι κόσμος έχει απομείνει; Ο αισθητός μήπως; [. . .] όχι! Με τον αληθινό κόσμο έχουμε βάλει τέλος και στον αισθητό κόσμο!». Με αυτό το «τέλος» ο Νίτσε εννοούσε το γεγονός να μπορέσει να κάνει τους άλλους να αναγνωρίσουν αυτή την ιδέα ως ιδανική. Ο Γερμανός φιλόσοφος απέρριπτε όχι μόνο τον πλατωνικό χριστιανικό δυισμό για τον κόσμο, αλλά και τη μεταφυσική, χωρίς όμως να έχει αντιρρήσεις στη μεταφυσική, όπως οι λογικοί θετικιστές⁶²².

Παράλληλα, με αυτόν τον φιλοσοφικό στοχασμό, βρίσκεται και η σκέψη του Ουναμούνο, η οποία έχει ως αρχή της την αντίληψη του Σοπενχάουερ⁶²³ για τον κόσμο, για τον οποίο: «ο κόσμος είναι ο χειρότερος από όλους τους δυνατούς κόσμους, διότι συντείνει στην καταστροφή της θέλησης, διότι η νόηση ακυρώνει τη θέληση»⁶²⁴.

Επιπλέον, με το δυαδικό φιλοσοφικό σύστημα του⁶²⁵, ο Ισπανός στοχαστής παρατήρησε δύο κόσμους, που γι' αυτόν ήταν αντιφατικοί. Συγκεκριμένα αναφέρει: «υπάρχει ένα εξωτερικό περιβάλλον, ο κόσμος των αισθητών φαινομένων, που μας κυκλώνει και μας συντηρεί και ένα περιβάλλον εσωτερικό, η συνείδησή μας, ο κόσμος των ιδεών μας, της φαντασίας, των επιθυμιών και των αισθημάτων μας»⁶²⁶.

⁶¹⁸ Μπούγας, (1983-4), σ. 389.

⁶¹⁹ *Τίμαιος* 29b2, 29c6, 40a6, 92c6.

⁶²⁰ Μπούγας, (1983-4), σ. 390.

⁶²¹ Για το πώς ο αληθινός κόσμος (*die wahre Welt*) έγινε μύθος στο *Λυκόφως των ειδώλων* του Νίτσε, *TI*, «How the 'Real World' at Last Became a Myth» βλ. Poellner, (2006), σ. 303.

⁶²² Poellner, (2006), σσ. 304 και 307. Γενικά, είναι δυνατόν να ειπωθεί πως ο Ουναμούνο συγκρούεται με τον θετικισμό, με τον ιδεαλισμό, με τον σκεπτικισμό, με τη θρησκευτικότητα και με την απαισιοδοξία. Unamuno, (1993), σ. 420. Ωστόσο όμως, ο Ισπανός στοχαστής αναφέρεται στον θετικισμό, σσ. 60-1, όπως και ο Νίτσε, που τον πλησιάζει αρκετά με τη *Γενεαλογία της Ηθικής*. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 247.

⁶²³ Κατά τον Σοπενχάουερ ο κόσμος είναι ένα είδος άμορφης, αδιαφοροποίητης, τυφλής επιθυμητικής δύναμης, που υπόκειται στα πάντα. πρβλ. Janaway, (1994), σσ. 28-34 στο Leiter, (2009), σ. 81. Ένας κόσμος συνεχούς, παράλογης οδύνης, όπου ο άνθρωπος αγωνίζεται και επιθυμεί ατέρμονα, όπου ικανοποιείται μονάχα προσωρινά, χωρίς κανένα σκοπό πέρα από την εκ νέου εκκίνηση του επώδυνου κύκλου. Leiter, (2009), σ. 82. Επίσης, ο Σοπενχάουερ θεωρούσε ότι μέσω της μουσικής ο άνθρωπος συνδέεται με το νοούμενο κόσμο. Leiter, (2009), σημ. 31, σ. 288.

⁶²⁴ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 300.

⁶²⁵ Unamuno, (1993), σ. 9.

⁶²⁶ Unamuno, (1975), σ. 238. Αναφέρει τους δύο κόσμους και το «εγώ».

Αν και υπάρχει ο φαινομενικός κόσμος, που η λογική αντιλαμβάνεται και αναλύει, ωστόσο υπάρχει ο αθέατος και ουσιώδης κόσμος, που βρίσκεται πέρα από τα όρια της λογικής. Αυτός ο δεύτερος είναι διαπερατός μόνο από τη συνείδηση, από την οποία κρέμονταν οι ελπίδες του ίδιου του Ισπανού στοχαστή για μια πίστη, που θα του παρείχε εγγυήσεις για την αθανασία, αφού η πίστη για αθανασία είναι εξωλογική⁶²⁷.

Επομένως, σύμφωνα με τον Ισπανό στοχαστή υπάρχουν δύο αντιλήψεις περί κόσμου. Η μία είναι η αντίληψη των ορθολογιστών, που αναζητούν τον ορισμό και πιστεύουν στη νόηση και η άλλη αντίληψη είναι αυτή των βιταλιστών, οι οποίοι αναζητούν την έμπνευση και πιστεύουν στο πρόσωπο, πράγμα το οποίο δείχνει ότι η πίστη για τον βιταλιστή δεν είναι αντίθετη, αλλά ούτε και άσχετη προς τη γνώση⁶²⁸.

⁶²⁷ Η πίστη στην αθανασία είναι εξώλογη. Πίστη, ζωή και λογικό έχουν ανάγκη το ένα από το άλλο. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1989), σ. 479.

⁶²⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 35.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ

ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΣΤΑ ΕΡΓΑ:

1.Η ΑΓΩΝΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

Η αγωνία του χριστιανισμού αποτελεί ένα έργο με εξαιρετο λογοτεχνικό ύφος, με ωραιότητα του λόγου και με ποιητική έξαρση του πάθους, ώστε να εκφράσει ο Ουναμούνο τον αγώνα, την αγωνία του καθενός με τον εαυτό του για μια πίστη καθώς επίσης και τη δική του αγωνία, τον δικό του φοβερό αγώνα της δικής του αντιλογίας. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Ισπανός στοχαστής, αυτό το μεγάλο δημιουργικό πνεύμα, εκφράζει το ανίκητο πάθος της ζωής, ένα πάθος για επιβίωση και για αθανασία του πνεύματος και της ψυχής⁶²⁹.

Στην *Αγωνία του χριστιανισμού*⁶³⁰, που είναι το τελευταίο βιβλίο του Ουναμούνο, αν γίνει δεκτός, ως φιλοσοφία, ο συνεχής αγώνας επιβεβαίωσης της ανύπαρκτης πίστης του, ο ίδιος επέμενε πως: «να ζεις για τον αγώνα για την πίστη, σημαίνει να αμφιβάλλεις⁶³¹. Η πίστη που δεν αμφιβάλλει είναι νεκρή. Αγωνίζομαι, αγωνιό ως άνθρωπος κοιτώντας το απραγματοποίητο, την αιωνιότητα».

Οι όροι αγώνας, άρνηση και αμφιβολία προέρχονται από τους δασκάλους του⁶³², Pascal, Kierkegaard και Senancour, οι οποίοι κατά την άποψή του, ήταν άνδρες, που κατείχαν σοφία παρά γνώση⁶³³, αντλώντας από αυτούς τη μεταφυσική του, η οποία διακατέχεται στα δοκίμια του από μια συνεχή διαμάχη ανάμεσα στο ιδανικό και στην πραγματικότητα.

⁶²⁹ Unamuno, (1970), σσ. 8-9.

⁶³⁰ Η πρώτη έκδοση της αγωνίας του χριστιανισμού έγινε από τον Ζακ Κασσού το 1925 στο Παρίσι σε γαλλική μετάφραση, όταν το 1924 η κυβέρνηση του Primo de Rivera εκτόπισε τον Ουναμούνο στο νησί Φουερτεβεντούρα των Καναρίων νήσων, από όπου μετά από πέντε μήνες δραπέτευσε και κατέφυγε στο Παρίσι για έναν χρόνο. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70. Εκεί, ο Ουναμούνο αισθανόταν μόνος, θλιμμένος και άρρωστος. Όταν το έργο εκδόθηκε στη χώρα του το 1931 έδειξε τη μεταμέλεια του για την επίδραση του στον απλό λαό κατά τη διάρκεια της επανάστασης με τις επιθέσεις του ενάντια στην πληκτική και καθησυχαστική πίστη. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, στο χρονολόγιο, σσ. 425-429.

⁶³¹ Ο Ουναμούνο έφτασε στην κρίση με την αμφιβολία του για την αυθεντικότητα του εγώ του και του εγώ του Θεού, που το εγγυάται. Zavala, (1964), σ. 1742.

⁶³² Η σκέψη του φιλοσόφου ακολουθούσε το σχήμα θέση-αντίθεση του Χέγκελ. Όσον αφορά στον Κίρκεγκωρ έμαθε δανέζικα για να τον διαβάσει από το πρωτότυπο και η γλώσσα αυτή ήταν μια από τις 16, που ήξερε εκτός από τα αρχαία ελληνικά και τα λατινικά. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, (1991), σ. 70.

⁶³³ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Ο άνθρωπος με σάρκα και οστά.

Επιπλέον, στην *Αγωνία του χριστιανισμού* ο Ουναμούνο αναφέρεται στην ισπανική κουλτούρα, στα πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα και γενικά στα θέματα, που προσφέρει η ιστορία, η φιλοσοφία, η ζωή και η λογοτεχνία⁶³⁴. Τα βασικά του θέματα ήταν η εμμονή του στην ανακάλυψη του αυθεντικά ισπανικού, η δραματική-τραγική προσπάθεια για την εύρεση σκοπιμότητας στη ζωή, στην ιστορία και στον προορισμό του κάθε ανθρώπου και η αρρενωπότητα της πίστης του κάθε ανθρώπου και της αγάπης ως αγωνιώδους σύλληψης του βίου⁶³⁵. Εδώ, υπάρχουν οι όροι λογική και πίστη, λογική και ζωή, κεφάλι και καρδιά, θέληση και μη θέληση, Ισπανία και Ευρώπη, αιωνιότητα και χρόνος, παρελθόν και παρόν. Για τον Ισπανό φιλόσοφο, η τελείωση του Θεού είναι να δίνει σκοπό στην ύπαρξη και να εγγυάται την αθανασία και την αυθεντικότητα του εγώ⁶³⁶.

Έτσι λοιπόν, ο Ουναμούνο ξεκινά από την υπαρξιακή σύλληψη της ζωής ως αγώνα και ως αγωνίας, για να αποκαλύψει τον χριστιανισμό, την αληθινή ζωή ως την ουσία του αγώνα και την αγωνία της σάρκας, που ζητά να μεταμορφωθεί εν πνεύματι Αγίω. Μια αγωνία, που δεν αρκείται στον χώρο της λογικής, αλλά θέλει να εισχωρήσει στον χώρο του μυστηρίου. Αυτή την έννοια έχει το πάθος του Ουναμούνο, να βρει τη ρίζα του μυστηρίου στον λόγο και να αποκαλύψει τα αγωνιώδη για την ανθρώπινη ύπαρξη μυστικά του, αυτά, που βρίσκονται στην πίστη⁶³⁷.

Εν συνεχεία, ο ίδιος αρνείται τον κοινωνικό χαρακτήρα του χριστιανισμού, ο οποίος απειλεί την εκκλησία. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι στα 1924 η εκκλησία⁶³⁸ ήταν καθησυχαστικός θεσμός με βαθύτατες προεκτάσεις κοινωνικής ισορροπίας και ασφάλειας των κοινωνικών συστημάτων, τα οποία την φιλοξενούσαν στα σπλάχνα της. Επίσης, ο Ουναμούνο τόνιζε ότι: *«είμαστε μάρτυρες μιας όλο και ευρύτερης αμφισβήτησης στους κόλπους των εκκλησιών, αμφισβήτησης, που πηγάζει από τα ζωντανά και ανήσυχα πνεύματα, που ζουν για την αγάπη του Χριστού»*.

Επιπλέον, ο Ισπανός συγγραφέας αναφέρεται σε έναν κόσμο, που ζει, απειλεί και μάχεται με όργανο τον φόβο του θανάτου, με τη δύναμη της ανάστασης και της

⁶³⁴ Unamuno, (1993), σ. 415.

⁶³⁵ Unamuno, (1970), σ. 12.

⁶³⁶ Zavala, (1964), σ. 1741.

⁶³⁷ Unamuno, (1970), σ. 12.

⁶³⁸ Η άποψη του Νίτσε για τις εκκλησίες ήταν αρκετά εκκεντρική, καθώς υποστήριζε πως όλες οι εκκλησίες πρέπει να ισοπεδωθούν και να θεωρηθούν τα πιο αχρεία μέρη της γης. Leiter, (2009), σημ. 27, σ. 171.

αθανασίας του ανθρώπου, η οποία είναι η ουσία της ελευθερίας και της αγάπης αλλά συνιστά και την ουσία της αυθεντικής αγωνίας ως άρνησης της δουλείας του θανάτου⁶³⁹.

⁶³⁹ Unamuno, (1970), σσ. 11-13.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ (σσ. 14-17).

Στον πρόλογο του έργου ο Ουναμούνο αρχικά αναφέρει πως θεωρεί τον εαυτό του άνθρωπο αντιλογίας. Ο ίδιος γράφει ότι το έργο αυτό κατάφερε να αποκαταστήσει την πραγματική έννοια της λέξης «αγωνία», δηλαδή του αγώνα. Για τον Ουναμούνο ένας πραγματικός αγωνιών είναι αγωνιστής, πολλές φορές πρωταγωνιστής και άλλες φορές ανταγωνιστής. Έπειτα, δεν βάζει χώρια τον Θεό από την ανθρώπινη αγωνία, αλλά μαζί, αναφέροντας ότι και τα δύο αυτά συνυπάρχουν⁶⁴⁰.

⁶⁴⁰ Unamuno, (1970), σσ. 16-17.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ (σσ. 19-25).

Στην εισαγωγή του ο Ισπανός συγγραφέας ξεκινά, θέτοντας ως αξίωμα τη θέση των Ιησουιτών, ότι ο χριστιανισμός είναι μια αξία του παγκόσμιου πνεύματος, που έχει τις ρίζες της στο εσωτερικό της ανθρώπινης ατομικότητας. Συγκεκριμένα γράφει: «Ο χριστιανισμός είναι μια παγκόσμια πνευματική αξία, που έχει τις ρίζες της στη βαθύτερη ανθρώπινη ατομικότητα»⁶⁴¹. Στη συνέχεια, ο ίδιος αναφέρει το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο έγραψε το δοκίμιο αυτό και όσον αφορά στον τίτλο του, γράφει ότι τον επινόησε αμέσως, ενώ βρισκόταν ήδη μακριά από τα ευαγγέλια.

Έπειτα, ο Ισπανός συγγραφέας θεωρεί ότι όλα τα ζητήματα, πολιτικά ή μη, πρέπει να λύνονται με βάση το ατομικό συμφέρον της αιώνιας σωτηρίας και της αιωνιότητας. Ο ίδιος αναφέρει συγκεκριμένα πως η πατρίδα ενός χριστιανού δεν βρίσκεται σε αυτόν τον κόσμο, παραθέτοντας το σχετικό απόσπασμα από το ευαγγέλιο και ισχυριζόμενος πως ένας χριστιανός πρέπει να θυσιάζει την πατρίδα στην αλήθεια, αμφισβητώντας στη συνέχεια ο ίδιος το γεγονός για το αν μπορεί να υπάρξει πραγματικός χριστιανός στην πολιτική ζωή⁶⁴².

Στη συνέχεια, ασχολείται με τον όρο αλήθεια και τι είναι αυτή, τονίζοντας πως όταν πήγαινε στην εκκλησία, κάτι που συνέβαινε μέχρι το 1924 καθώς συλλογιζόταν το απόσπασμα: «*ἐγώ εἰμί ἢ ὁδός, ἢ ἀλήθεια καί ἡ ζωή*», ο ίδιος αναρωτιόταν μήπως ο δρόμος και η ζωή είναι το ίδιο πράγμα με την αλήθεια. Σύμφωνα με τον Ουναμούνο, υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην αλήθεια και στη ζωή, υποστηρίζοντας συγκεκριμένα ότι: «*ἡ ἀλήθεια μας σκοτώνει, ἐνῶ ἡ ζωὴ μας κρατᾶ στὴν πλάνη*»⁶⁴³.

Μετά από αυτό, ο Ουναμούνο υποστηρίζει ότι: «*ἡ ἀλήθεια εἶναι κάτι ομαδικό, κοινωνικό, ἀκόμη και πολιτικό, ἀληθινὸ εἶναι ἐκεῖνο, γιὰ τὸ ὁποῖο ὅλοι συμφωνοῦμε και με τὸ ὁποῖο συνεννοοῦμεθα, ἀλλὰ ἡ τραγικότητα βρῖσκεται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ὁ χριστιανισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ μεταδοθεῖ ἀπὸ τὸν ἕναν στὸν ἄλλον και γι' αὐτὸ ἀγωνία σημαίνει ἀγῶνας και ὅτι ἀγωνιά ἐκεῖνος, που ζεῖ ἀγωνιζόμενος ἐνάντια στὴν ἴδια τὴ ζωὴ και ἐνάντια στὸν θάνατο*»⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ Unamuno, (1970), σ. 19.

⁶⁴² Unamuno, (1970), σ. 21.

⁶⁴³ Unamuno, (1970), σ. 22.

⁶⁴⁴ Unamuno, (1970), σ. 22.

Ύστερα, εκθέτει τις δικές του εσωτερικές ιδέες της αγωνίας, του χριστιανικού του αγώνα, του θανάτου και της ανάστασης. Συγκεκριμένα, ο Ισπανός συγγραφέας αναφέρεται στο καθεστώς της χριστιανικής θρησκείας και στο γεγονός ότι δεν μπορεί κανείς να πραγματευθεί τα γενικά ενδιαφέροντα, το θρησκευτικό, το αιώνιο, το παγκόσμιο, χωρίς να έχουν οι άνθρωποι έναν προσωπικό και ατομικό χαρακτήρα. Από αυτό εδώ το σημείο συνάγεται ότι βρίσκεται η έννοια της ενδοϊστορίας και ο ίδιος συνεχίζει ισχυριζόμενος πως: *«ο σκοπός της ζωής είναι να κατορθώσουμε να αποκτήσουμε μια ψυχή αθάνατη»*⁶⁴⁵.

Επιπλέον, ο Ουναμούνο καταπιάνεται με το τι είναι η ζωή, το οποίο είναι ένα ζήτημα πιο τραγικό από την αλήθεια, αιτιολογώντας το, στο ότι *«η αλήθεια μας καθορίζει, ενώ η ζωή δεν καθορίζεται»*. Αναφέρει κάποιον, του οποίου το όνομα δε θυμάται και που ο οποίος με τον παρακάτω ορισμό για τη ζωή: *«η ζωή είναι το σύνολο των ενεργειών, που αντενεργούν-αντιστέκονται στον θάνατο»* έδωσε στη ζωή πολεμικό χαρακτήρα. Επομένως, η ζωή είναι ο αγώνας, η αγωνία ενάντια στον θάνατο και στην αλήθεια και ενάντια στην αλήθεια του θανάτου, παραθέτοντας το παράδειγμα από τη Γένεση⁶⁴⁶.

Σύμφωνα με τον Ουναμούνο: *«εκείνο που ενώνει τους ανθρώπους είναι οι ασυμφωνίες τους και εκείνο που ενώνει τον άνθρωπο με τον εαυτό του, είναι οι μύχιες ασυμφωνίες του, οι εσωτερικές του αντιθέσεις»*, καταλήγοντας ο ίδιος στο ότι: *«δε βρισκόμαστε σε ειρηνική κατάσταση με τον εαυτό μας, παρά μόνο τη στιγμή που πεθαίνουμε. Αυτό είναι η σωματική ζωή, αλλά και η ψυχική, η πνευματική ζωή είναι αγώνας ενάντια στην αιώνια λήθη»*⁶⁴⁷.

Στο τέλος της εισαγωγής του γίνεται η πρώτη αναφορά στον Νίτσε για την προσπάθεια του ανθρώπου να δώσει μια τελικότητα στην ιστορία, μια υπεράνθρωπη τελικότητα, φανερά επηρεασμένος από τον Γερμανό φιλόσοφο. Ο ίδιος γράφει χαρακτηριστικά για τον Νίτσε: *«η προσπάθεια του ανθρώπου να δώσει ανθρώπινο σκοπό στην ιστορία. Υπεράνθρωπο, όπως θα έλεγε και ο Νίτσε, ο μεγάλος ονειροπόλος του παραλόγου: τον κοινωνικό χριστιανισμό»*⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ Unamuno, (1970), σ. 23.

⁶⁴⁶ Unamuno, (1970), σ. 24.

⁶⁴⁷ Unamuno, (1970), σ. 25.

⁶⁴⁸ Unamuno, (1970), σ. 25.

Η ΑΓΩΝΙΑ (σσ. 26-31).

Στην αρχή του κεφαλαίου αυτού ο Ουναμούνο αναφέρεται στο απόσπασμα από το ευαγγέλιο του Ματθαίου⁶⁴⁹, στο οποίο ο Χριστός διαλαλεί, ότι δεν ήρθε στη γη, για να φέρει την ειρήνη, αλλά την αγωνία.

Έπειτα, ο Ισπανός συγγραφέας κάνει μια προσπάθεια για να εξηγήσει τι είναι η ειρήνη, παραλληλίζοντας την με τη ζωή και τον πόλεμο με τον θάνατο. Ακόμη, κάνει λόγο για το απόσπασμα από τον εσταυρωμένο Χριστό πάνω στο σταυρό, δείχνοντας με αυτό την αγωνία του Χριστού και το σεβασμό των ανθρώπων για αυτόν. Γράφει χαρακτηριστικά: *«Γιατί όταν δεν κοιμόμαστε, ονειρευόμαστε ζυπνητοί. Και όταν ονειρευόμαστε την αγωνία, αγωνιούμε»*⁶⁵⁰.

Επιπλέον, ο ίδιος αναφέρεται στην έννοια της πίστης, υποστηρίζοντας συγκεκριμένα ότι μια πίστη που δεν αμφιβάλλει, είναι νεκρή και αναρωτιέται για το τι είναι η αμφιβολία, κάνοντας αναφορά στην αγωνιώδη, πολεμική αμφιβολία του Πασκάλ και στη μεθοδική αμφιβολία του Ντεκάρτ⁶⁵¹.

Υστερα, ο ίδιος ορίζει τις έννοιες της πίστης και της λογικής, γράφοντας ότι: *«το να πιστεύουμε σε κάτι, που δεν είδαμε, αυτό είναι η πίστη. Το να πιστεύουμε σε κάτι, που είδαμε, είναι το λογικό, η επιστήμη. Αλλά, το να πιστεύουμε σε κάτι, που θα δούμε ή που δε θα δούμε, αυτό είναι η ελπίδα»*. Επίσης, σε άλλο χωρίο του αναφέρει ότι: *«διαβεβαιώνω, πιστεύω σαν ποιητής, σαν δημιουργός, κοιτάζοντας το παρελθόν, αρνιέμαι σαν αμφισβητητής, σαν πολίτης βλέποντας το παρόν και αμφιβάλλω, αγωνίζομαι σαν άνθρωπος, σαν χριστιανός βλέποντας προς το μέλλον, ατενίζοντας το απραγματοποίητο μέλλον προς την αιωνιότητα»*⁶⁵².

Στο τέλος, ο Ουναμούνο δίδει ένα παράδειγμα από ένα μοναστήρι, της Τράμπας, στο οποίο είχε πάει, επιδιώκοντας με αυτό να δείξει τη μορφή της αγωνίας, που υπάρχει με όλα τα αντίθετά της, καταλήγοντας στο ότι η ανθρώπινη ψυχή θέλει να δημιουργήσει τον δημιουργό της, εκείνον δηλαδή, που οφείλει να την διαιωνίσει⁶⁵³.

⁶⁴⁹ Κατά Ματθαίον X, 34-37.

⁶⁵⁰ Unamuno, (1970), σ. 27.

⁶⁵¹ Unamuno, (1970), σ. 28.

⁶⁵² Unamuno, (1970), σ. 28.

⁶⁵³ Unamuno, (1970), σσ. 29-31.

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (σσ. 32-41).

Σε αυτό το κεφάλαιο ο Ουναμούνο προσπαθεί να προσδιορίσει την έννοια του χριστιανισμού, εξηγώντας την κατάληξη –ισμός, που παραπέμπει στα συστήματα ιδεών, όπως είναι αυτά του πλατωνισμού, του αριστοτελισμού, του καντιανισμού, του εγελιανισμού, αντιπαραθέτοντας σε αυτά τη λέξη χριστιανικότητα, που είναι η ιδιότητα του να είναι κανείς χριστιανός. Ο ίδιος κάνει λόγο για τον Hegel και τον Απόστολο Παύλο, που κατά τον Ουναμούνο ο Απόστολος Παύλος ήταν ο πρώτος μεγάλος μυστικιστής, ο πρώτος πραγματικά χριστιανός, που άκουσε «*άρρητα ρήματα*», παραθέτοντας τα συγκεκριμένα αποσπάσματα από τις επιστολές του Αποστόλου προς τους Κορινθίους⁶⁵⁴.

Έπειτα, ο Ισπανός συγγραφέας παραθέτει τον προβληματισμό του για τον Σεστώφ, ο οποίος σύμφωνα με τον Ισπανό συγγραφέα δεν μπορούσε να καταλάβει τη διαφορά να είναι χεγκελιανός, από το να είναι ο ίδιος ο Χέγκελ, αναλύοντας ο Ουναμούνο ότι η συναίσθηση των άλλων στον εαυτό του είναι η υπέρτατη απόδειξη της αθανασίας της ψυχής⁶⁵⁵.

Ακόμη, ο Ουναμούνο εξηγεί τι είναι αυτό, που ζητάνε οι άνθρωποι και το οποίο είναι τα αντίθετα, από αυτά που έχουν, δηλαδή όταν οι άνθρωποι έχουν ειρήνη, θέλουν πόλεμο και όταν έχουν πόλεμο, θέλουν ειρήνη, όπως και όταν βρίσκονται κάτω από την τυραννία⁶⁵⁶, θέλουν να είναι ελεύθεροι και το αντίθετο⁶⁵⁷.

Ύστερα, ο ίδιος κάνει λόγο για την «*πνευματική αγάπη*» του Σπινόζα, χωρίς να δηλώνει περισσότερο για αυτό, αναφερόμενος για δεύτερη φορά στον Νίτσε και συγκεκριμένα στο έργο του *Πέραν του καλού και του κακού* και στη συνέχεια στον Λούθηρο, γράφοντας συγκεκριμένα ότι: «*η χριστιανικότητα ήταν λατρεία για έναν θεάνθρωπο, που γεννιέται, υποφέρει, αγωνιά, πεθαίνει, ανασταίνεται εκ νεκρών, για να μεταδώσει την αγωνία του στους πιστούς*»⁶⁵⁸.

Στη συνέχεια, διαχωρίζει το ευαγγέλιο από τον χριστιανισμό, τη χριστιανικότητα, ισχυριζόμενος πως το ευαγγέλιο είναι δόγμα, ένα σύστημα ιδεών, ενώ η χριστιανικότητα,

⁶⁵⁴ *B Κορ.*, Β' 5. Unamuno, (1970), σ. 33.

⁶⁵⁵ Unamuno, (1970), σ. 34.

⁶⁵⁶ Γενικότερα, η αντίληψη του Ουναμούνο για τη δικτατορία ήταν ότι αυτή δημιουργεί άβουλα πλάσματα. Unamuno, (1986), σσ. 396-397.

⁶⁵⁷ Unamuno, (1970), σ. 35.

⁶⁵⁸ Unamuno, (1970), σ. 36.

ο χριστιανισμός δεν είναι σύστημα, αν και γι' αυτόν, δηλαδή τον χριστιανισμό, εκφράστηκαν διαλεκτικά. Αντίθετα, όμως, ο χριστιανισμός ήταν μια προετοιμασία για τον θάνατο, την ανάσταση και την αιώνια ζωή⁶⁵⁹.

Κατόπιν, ο Ισπανός συγγραφέας διακρίνει τον χριστιανικό με τον πλατωνικό τρόπο αντίληψης της ανάστασης της σάρκας και της αθανασίας της ψυχής, παραθέτοντας τα λόγια του Χριστού για τους νεκρούς: *«ἄφετε τοὺς νεκρούς θάπτειν τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς»* και *«ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου»*⁶⁶⁰, καθώς ο Χριστός πίστευε στην ανάσταση της σάρκας με τον ιουδαϊκό τρόπο και όχι στην αθανασία της ψυχής με τον πλατωνικό τρόπο⁶⁶¹. Επίσης, ο Ουναμούνο αναφέρει το παράδειγμα από το ευαγγέλιο του Ματθαίου⁶⁶² για τους Φαρισαίους και αναφέρεται και στους Σαδδουκαίους για την ανάσταση της σάρκας, που δεν πίστευαν, όπως οι Φαρισαίοι.

Ύστερα, ο Ισπανός συγγραφέας αναλύει ότι η γέννηση της πίστης στην ανάσταση της σάρκας και της αθανασίας της ψυχής προήλθε από την αγωνία του Απόστολου Παύλου. Και αυτό έγινε, επειδή ο καθένας φέρνοντας το προμήνυμα του δικού του σαρκικού θανάτου, αναγκάστηκε να φτιάξει για τον εαυτό του μια ατομική θρησκεία, που δε λυτρώνει, δηλαδή μια παραδοξολογία, γιατί όπως ο ίδιος τονίζει: *«ενώ ζούμε όλοι μαζί, ο θάνατος είναι η μεγαλύτερη απομόνωση, η ανώτατη μοναξιά, γιατί ο καθένας πεθαίνει μόνος του»*⁶⁶³.

Έπειτα, ο ίδιος κάνει τη σύγκριση του προφήτου Ησαΐα και του προφήτου Ιερεμία με τον Θουκυδίδη⁶⁶⁴, αναφέροντας ότι οι προφύτες δεν είχαν το πνεύμα του Θουκυδίδη, όπως έχει αναφερθεί και ο ίδιος ο Νίτσε για τη σημαντικότητα του Έλληνα ιστορικού. Από αυτό, γίνεται φανερό στους αναγνώστες η αγάπη και η γνώση, που είχε ο Ουναμούνο για τον ελληνισμό.

Ωστόσο, ο ίδιος επανέρχεται στο θέμα του ευαγγελίου υποστηρίζοντας ότι: *«αυτό δεν είναι ιστορία, ένα χρονικό ή ένα αφήγημα ζωής»*, αλλά ο απόστολος Παύλος το αποκαλεί *«Μυστήριο»* στην επιστολή του προς τους Ρωμαίους⁶⁶⁵, καθώς είναι μια αποκάλυψη του Θεού. Για τον Ουναμούνο: *«Έτσι, η ιστορία είναι πρόοδος, αλλαγή, ενώ*

⁶⁵⁹ Unamuno, (1970), σ. 37.

⁶⁶⁰ Κατά Ιωάννην ΙΗ, 36.

⁶⁶¹ Unamuno, (1970), σ. 37.

⁶⁶² Κατά Ματθαίον ΚΒ, 15-22 και 23-33.

⁶⁶³ Unamuno, (1970), σ. 39.

⁶⁶⁴ Unamuno, (1970), σ. 39.

⁶⁶⁵ Ρωμ. Α, 15-16.

αντίθετα η αποκάλυψη δεν προοδεύει και επίσης ότι η αθανασία της ψυχής είναι κάτι πνευματικό κάτι κοινωνικό. Αυτός που δημιουργεί για τον εαυτό του μια ψυχή, αφήνει ένα έργο.....και σημαίνει πως ζει στην ιστορία»⁶⁶⁶.

Από τον παραπάνω ισχυρισμό, ο Ουναμούνο συνάγει ότι η αγωνία του χριστιανισμού είναι η σύγκρουση της ανάστασης της σάρκας με την αθανασία της ψυχής. Στη συνέχεια, ο ίδιος αναλύει τι είναι το ένα και τι είναι το άλλο, ότι δηλαδή, η ανάσταση της σάρκας είναι κάτι το φυσιολογικό και το ατομικό, ενώ η αθανασία της ψυχής είναι κάτι το πνευματικό και το κοινωνικό.

Στο τέλος, ο ίδιος γράφει ότι: *«οι επιστολές του αγίου Παύλου μας προσφέρουν το πιο υψηλό παράδειγμα αγωνικού ύφους. Όχι διαλεκτικού, αλλά αγωνικού, γιατί δε γίνεται διάλογος, αλλά αγώνας, αμφισβήτηση»⁶⁶⁷.* Και ο Ουναμούνο κλείνει αυτό το κεφάλαιο με το ότι η αμφιβολία, η πάλη και η αγωνία προέρχονται από τον απόστολο Παύλο, γιατί στις πράξεις του αποστόλου αυτός είναι ένας άνθρωπος, που αγωνίζεται και αμφισβητεί.

⁶⁶⁶ Unamuno, (1970), σ. 40.

⁶⁶⁷ Unamuno, (1970), σ. 41.

ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΑ (σσ. 42-51).

Ο Ουναμούνο σε αυτό το σημείο παραθέτει από το ευαγγέλιο του Ιωάννη⁶⁶⁸, τον λόγο, που έγινε σάρκα και πεθαίνοντας έγινε γράμμα. Η σάρκα δηλαδή, έγινε σκελετός και η λέξη δόγμα. Γι' αυτόν τον λόγο, ο ίδιος τονίζει, ότι η προφορική παράδοση είναι ζωντανή, σε αντίθεση με το γράμμα, που σκοτώνει, καθώς ισχυρίζεται πως: «η ψυχή ανασαίνει με τις λέξεις»⁶⁶⁹. Με αυτό ο Ισπανός διανοητής θέλησε να δείξει τη σημασία, που έχει η παράδοση στη ζωή του ανθρώπου, διότι το γράμμα είναι νεκρό και η ζωή δεν μπορεί να βρεθεί σε αυτό⁶⁷⁰.

Στη συνέχεια, ο Ισπανός στοχαστής κάνει μια αναφορά στον ιστορικό Σωκράτη⁶⁷¹, ο οποίος θεωρείται αθάνατος, όχι γιατί ήταν άνθρωπος με σάρκα και οστά ή επειδή έζησε την τάδε εποχή στην Αθήνα, αλλά γιατί είναι: «ο Σωκράτης, που έζησε σε καθέναν από αυτούς που τον άκουσαν...αυτός που άφησε την ψυχή του στην ανθρωπότητα». Από αυτό τονίζεται η άποψη του Ουναμούνο για τη φήμη και την αιωνιότητα στη δόξα, την οποία επιθυμεί ο ίδιος.

Έπειτα, ο Ουναμούνο διακρίνει τον ιστορικό από τον φυσιολογικό άνθρωπο, υποστηρίζοντας πως: «κι αυτό το σώμα του θανάτου είναι ο σαρκικός άνθρωπος, ο φυσιολογικός. Ο άλλος ζει μέσα στους άλλους, στην ιστορία και είναι ο ιστορικός άνθρωπος. Μόνο που αυτός, που ζει στην ιστορία, θέλει να ζήσει και στη σάρκα, θέλει να εξασφαλίσει την αθανασία της ψυχής με την ανάσταση της σάρκας»⁶⁷². Στη συνέχεια ο ίδιος αναφέρεται στον αγώνα ανάμεσα στην ανάσταση της σάρκας και στην αθανασία της ψυχής, ανάμεσα στον λόγο και στο γράμμα, ανάμεσα στο ευαγγέλιο και στη Βίβλο⁶⁷³. Και στο τέλος ο Ισπανός συγγραφέας ισχυρίζεται πως: «το δόγμα ζούσε από τις αιρέσεις, όπως και η πίστη ζει από τις αμφιβολίες»⁶⁷⁴.

⁶⁶⁸ Κατά Ιωάννην Α,14.

⁶⁶⁹ Unamuno, (1970), σ. 42.

⁶⁷⁰ Unamuno, (1970), σ. 47.

⁶⁷¹ Unamuno, (1970), σ. 44.

⁶⁷² Unamuno, (1970), σ. 44.

⁶⁷³ Unamuno, (1970), σ. 48.

⁶⁷⁴ Unamuno, (1970), σ. 49.

ΑΒΙΖΑΚ Η ΣΩΜΑΝΙΤΙΣ (σσ. 52-64).

Στη συνέχεια του επόμενου κεφαλαίου, αρχικά, ο Ουναμούνο διατυπώνει την ιστορία του Σολομώντα⁶⁷⁵ και της Αβισάκ, που αγαπούσε τον Δαβίδ, επιδιώκοντας να δείξει την τραγικότητα των προσώπων αυτών, εξαιτίας του έρωτα τους και τίθεται το ερώτημα για το ποιο είναι το πιο τρομερό για μια ψυχή, να μην μπορεί να αγαπηθεί ή να μην μπορεί να αγαπήσει. Επίσης, άλλου είδους ερώτημα, που θέτεται, είναι το αν η ψυχή μπορεί να δεχθεί τη ζωή ή αν μπορεί να τη δώσει, καταλήγοντας ο Ισπανός στοχαστής στο ότι οι πραγματικοί άθεοι είναι τρελά ερωτευμένοι με τον Θεό⁶⁷⁶, πράγμα το οποίο παραπέμπει στην ανάγκη του Νίτσε να αναζητήσει τον Θεό.

Ωστόσο, ο Ουναμούνο αναρωτιέται για το «*τι ήταν ο έρωτας για την Αβισάκ; Πίστη; ελπίδα;...η ελπίδα δεν είναι παρά η επιφύλαξη του όντος σχετικά με τις ακριβείς προβλέψεις του πνεύματός του*»⁶⁷⁷.

Προς το τέλος του κεφαλαίου αυτού ο Ισπανός στοχαστής γράφει: «*ο Θεός βρίσκεται πέρα από το καλό και το κακό, ότι η ελεύθερη βούλησή μας, η παραδοχή μας να υποκύψουμε, επαφίεται στους νόμους της ανώτατης κρίσης και ότι μπροστά στον Θεό ο άνθρωπος δε βρίσκει τελικά καμία υπεράσπιση, ούτε καν δικαιοσύνη*⁶⁷⁸», πράγμα το οποίο δεν μπορεί να γίνει πιστευτό από τους χριστιανούς, όπως ο ίδιος αναφέρει στο κείμενο.

Στο τέλος, υπάρχει μια τρίτη αναφορά στον Νίτσε, αποκαλώντας τον προοδευτικό και ισχυριζόμενος πως: «*ο Θεός βρίσκεται μέσα στο καλό και στο κακό και μας περιβάλλει σαν την αιωνιότητα, βρίσκεται μέσα στο παρελθόν και στο μέλλον και μας περιβάλλει πέρα από το χρόνο και τι είναι η δικαιοσύνη; Για την ηθική κάτι, αλλά για τη θρησκεία δεν είναι τίποτα*»⁶⁷⁹.

⁶⁷⁵ Unamuno, (1970), σσ. 52-7.

⁶⁷⁶ Unamuno, (1970), σ. 58.

⁶⁷⁷ Unamuno, (1970), σ. 62.

⁶⁷⁸ Unamuno, (1970), σ. 64.

⁶⁷⁹ Unamuno, (1970), σ. 64.

Η ΑΡΡΕΝΩΠΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ (σσ. 65-79).

Στη συνέχεια, ο Ουναμούνο αναφέρει πρώτα πως η πίστη κατά τον Άγιο Παύλο είναι η «*ἐλπίζομένων υπόστασις*»⁶⁸⁰ καθώς και ότι: «*η ανάμνηση είναι σκιά του μέλλοντος, τόσο και ίσως περισσότερο από ότι η ελπίδα είναι σκιά του παρελθόντος*»⁶⁸¹.

Ύστερα, ο ίδιος τονίζει την έννοια της κατάφασης ή της άρνησης και του δόγματος, υποστηρίζοντας πως αυτές οι έννοιες είναι παιδιά της αρρενωπότητας, δίδοντας την προέλευση της αρρενωπότητας, από το άρρεν, από το αρσενικό του ανθρώπινου είδους και μετά κάνοντας ο ίδιος μια αναφορά στον Σοπενχάουερ, υποστηρίζοντας πως η αρρενωπότητα γι' αυτόν είναι πηγή βούλησης⁶⁸².

Κατόπιν, ο Ουναμούνο δείχνει τη σημασία της ισπανικής λέξης «*voluntad*», η οποία στα νέα ελληνικά σημαίνει βούληση και είναι λέξη χωρίς ζωντανές ρίζες στην ομιλουμένη γλώσσα, με αποτέλεσμα ο Ισπανός συγγραφέας να γράφει στο κρυφό του ημερολόγιο: «*τίποτα! Εκεί καταλήγει η πίστη στην αρρενωπότητα και η αρρενωπότητα της πίστεως.....είναι σαν παράγωγο του ισπανικού νιχιλισμού, nadismo*»⁶⁸³.

Έπειτα, ο Ισπανός συγγραφέας ισχυρίζεται πως η όρεξη για πίστη είναι τόσο επιθυμία της σάρκας να αναζητεί ο άνθρωπος τον Θεό στον κόσμο, όσο και να τον αναζητεί για την ανάσταση της σάρκας του. Ο Ουναμούνο φέρνει το παράδειγμα της σταυροφορίας, η οποία κατά τον ίδιο ήταν μια από τις πιο αγωνικές πράξεις του χριστιανισμού. Κατά συνέπεια, ο κατακτητής γίνεται τότε νιχιλιστής, δηλαδή «*Nadista*», οπαδός του τίποτα⁶⁸⁴.

Στη συνέχεια, ο Ουναμούνο αναφέρεται στη στιγμή μετά την ανάσταση του Χριστού, για το πώς συμπεριφέρθηκαν αντίστοιχα η Μαρία η Μαγδαληνή, δείχνοντας τον ρόλο της γυναίκας και πως συμπεριφέρθηκε ο Θωμάς, ανάλογα με το είδος της πίστεως τους, συμπεραίνοντας ότι: «*η πίστη συνίσταται στο να πιστεύουμε αυτό που δεν είδαμε, αλλά αυτό που ακούσαμε*». Όμως, κατά τον Ουναμούνο «*το γράμμα το βλέπουμε, αλλά τη λέξη την ακούμε και η πίστη μπαίνει από την ακοή*»⁶⁸⁵.

⁶⁸⁰ *Εβρ. ΙΑ, 1.*

⁶⁸¹ Unamuno, (1970), σ. 66.

⁶⁸² Unamuno, (1970), σσ. 66-7.

⁶⁸³ Unamuno, (1970), σσ. 68-9.

⁶⁸⁴ Unamuno, (1970), σ. 72.

⁶⁸⁵ Unamuno, (1970), σσ. 74-6.

Στο τέλος, ο Ισπανός συγγραφέας μνημονεύει τα λόγια του αποστόλου Παύλου: «όποιος αγωνίζεται, κυριαρχεί: «πᾶς δε ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται»⁶⁸⁶, καταλήγοντας στο ότι ο θρίαμβος της αγωνίας βρίσκεται στον θάνατο και αυτός ο θάνατος ίσως είναι η αιώνια ζωή⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ *Α΄ Κορ. Θ, 25.*

⁶⁸⁷ Unamuno, (1970), σ. 79.

Ο ΥΠΟΤΙΘΕΜΕΝΟΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (σσ. 80-92).

Σε αυτό το κεφάλαιο, ο Ουναμούνο προσπαθεί να παρατηρήσει, αν υπάρχει συσχέτιση ανάμεσα στη χριστιανικότητα, για την οποία αναφέρθηκε προηγουμένως και στη γήινη κοινωνία, διακρίνοντας ο ίδιος δύο κόσμους, αυτόν εδώ, τον επίγειο και έναν άλλον, εμμένοντας στη ρήση του Χριστού: «*Ἡ βασιλεία ἢ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*»⁶⁸⁸.

Ἐπειτα, ο ίδιος παραθέτοντας το απόσπασμα από το εὐαγγέλιο του Λουκά⁶⁸⁹, καθιστά φανερή τη διάκριση, που έκανε και ο ίδιος ο Χριστός, όταν απάντησε στους γραμματεῖς και στους φαρισαίους. Ὅτι δηλαδή, στον Θεό οι άνθρωποι πρέπει να δώσουν την ψυχή τους και στον Καίσαρα τα χρήματα, δείχνοντας ο Χριστός με αυτό στους ανθρώπους ότι η διδασκαλία του δεν είχε σχέση με τα οικονομικοκοινωνικά ή εθνικά ζητήματα ή με τον εθνισμό. Ακριβώς επειδή το βασίλειο του δεν βρισκόταν σε αυτόν τον κόσμο, ο ίδιος δεν ασχολεῖτο με τα πολιτικά ζητήματα, με τη δημοκρατία, με τον πατριωτισμό, με αποτέλεσμα να κατηγορηθεί από αυτούς για αντιπατριωτισμό⁶⁹⁰ και έπειτα να χαρακτηριστεί ως εθνικιστής και ριζοσπάστης σοσιαλιστής. Ὑστερα, ο Ουναμούνο τονίζει ιστορικά την αντίθετη στάση των καισάρων προς τον Χριστό, με αποτέλεσμα να παγιωθεί η κοινωνική, κοσμική αντίληψη του χριστιανισμού, αναφέροντας ο ίδιος τον Άγιο Αυγουστίνo και τον απόστολο Παύλο⁶⁹¹.

Στη συνέχεια, ο Ισπανός συγγραφέας ασχολείται με το τι είναι και ποιος είναι ο χριστιανός και ο χριστιανισμός, που κατά τον ίδιο τον Ουναμούνο ήταν η απάρνηση της ίδιας της οικογένειας και αυτού του κόσμου, επειδή η χριστιανικότητα ζητεί μια τέλεια μοναξιά⁶⁹². Επομένως, το ιδανικό της χριστιανικότητας είναι ο μοναχός, που αφήνει πατέρα και μητέρα για τον Χριστό και αρνείται τον σχηματισμό οικογένειας, να γίνει σύζυγος και πατέρας. Γι' αυτόν τον λόγο: «*ο αγνός χριστιανισμός, ο ευαγγελικός, αναζητά την αιώνια ζωή έξω από την ιστορία και βρίσκεται μέσα στη σιωπή του σύμπαντος, που τρώμαξε τον Πασκάλ, του οποίου η ζωή ήταν χριστιανική αγωνία*»⁶⁹³, υποστηρίζοντας

⁶⁸⁸ Στο *Κατά Ιωάννην ΙΗ*, 36, Unamuno, (1970), σ. 80.

⁶⁸⁹ *Κατά Λουκάν Κ'*, 25.

⁶⁹⁰ *Κατά Ιωάννην ΙΑ*, 47-51.

⁶⁹¹ Unamuno, (1970), σσ. 81-2.

⁶⁹² Η μοναξιά στον Νίτσε βρίσκεται στον ανώτερο άνθρωπο, ενώ στον Ουναμούνο η μοναξιά βρίσκεται στον χριστιανό.

⁶⁹³ Unamuno, (1970), σ. 83.

δηλαδή, ο Ουναμούνο με αυτό ότι η φροντίδα για τα κοινωνικά προβλήματα πηγάζει από τον πόθο της αθανασίας στην ιστορία.

Έπειτα, ο ίδιος κάνει λόγο για τις κατηγορίες, που αποδόθηκαν στον Χριστό και ορίζει το πάθος ως εξής: *«πάθος είναι να πρέπει να υποφέρουμε αυτούς, που θέλουν να τον κάνουν σοσιαλριζοσπάστη και τους άλλους, που τον θέλουν απολυταρχικό εθνικιστή και αυτοί, που τον θέλουν μασόνο και οι άλλοι ιησουίτη»*⁶⁹⁴. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Ουναμούνο αναφέρεται στα πολιτεύματα, που δεν έχουν σχέση με τον χριστιανισμό, τα οποία είναι η δημοκρατία, η πολιτική ελευθερία, η δικτατορία, η τυραννία, κάνοντας λόγο για την επιστήμη, η οποία σύμφωνα με τον Ισπανό συγγραφέα δεν έχει κατά πολύ περισσότερο σχέση με τον χριστιανισμό⁶⁹⁵.

Επιπλέον, ο Ουναμούνο αναλύει ποια είναι η αποστολή του χριστιανισμού, η οποία δεν είναι να λύσει το οικονομικό-κοινωνικό πρόβλημα της φτώχειας και του καταμερισμού της γης. Αντιθέτως, ο ίδιος γράφει ότι ο Χριστός καλεί τους πάντες, φτωχούς και πλούσιους στη βασιλεία των ουρανών, παραθέτοντας τα λόγια του Χριστού: *«πάντοτε θα υπάρχουν φτωχοί μεταξύ σας»*. Ο ίδιος επεδίωκε να καταστήσει φανερό, όχι με τον τρόπο, που βλέπουν οι κοινωνικοί χριστιανοί τους φτωχούς, δηλαδή ως ελεημοσύνη προς τον πλησίον⁶⁹⁶, αλλά πως πάντα θα υπάρχει μια πολιτική κοινωνία από πατέρες και παιδιά, που θα ανέχεται τη φτώχεια⁶⁹⁷.

Δίδοντας παρακάτω ένα παράδειγμα, ο Ισπανός στοχαστής προσπαθεί να ερμηνεύσει την έλευση του χριστιανισμού στην κοινωνία, αφού πάντοτε τα ήθη των ανθρώπων ήταν διεφθαρμένα και δεν υπήρχε η αξιοπρέπεια στη ζωή. Σε αυτό ο ίδιος απαντά πως ο χριστιανισμός, όπως τον ορίζουν οι άνθρωποι: *«Δεν ήρθε να καταργήσει την αμάθεια, ούτε τη ρυπαρότητα, ούτε να φέρει στους χαρακτήρες και στη ζωή, αυτό που οι άνθρωποι αποκαλούν αξιοπρέπεια»*⁶⁹⁸.

Ωστόσο όμως, η χριστιανικότητα δεν έχει σχέση ούτε με την παιδεία, ούτε και με τον πολιτισμό. Αλλά ούτε και χωρίς αυτά μπορεί να ζήσει η χριστιανικότητα, με αποτέλεσμα ο χριστιανισμός να αγωνιά. Η αγωνία κατά τον Ουναμούνο είναι

⁶⁹⁴ Unamuno, (1970), σ. 84.

⁶⁹⁵ Unamuno, (1970), σ. 85.

⁶⁹⁶ Ο Ουναμούνο χαρακτηριστικά έγραφε ότι: *«στην Ισπανία ο ζητιάνος γυρεύει ελεημοσύνη για την αγάπη του Θεού και όταν δεν του δίνουμε να τον λέμε για το Θεό συμπάθαμε αδερφέ»*. Unamuno, (1970), σ. 86.

⁶⁹⁷ Unamuno, (1970), σ. 85.

⁶⁹⁸ Unamuno, (1970), σ. 87.

απαραίτητη, γιατί ο πολιτισμός και η χριστιανική πίστη είναι αλληλένδετα, αφού αν πεθάνει ο πολιτισμός, τότε θα πεθάνει και η χριστιανική πίστη, η απελπισμένη και αγωνική πίστη και το αντίθετο. Έτσι, οι άνθρωποι θα ζουν στην αγωνία, ακριβώς γιατί πίστη και πολιτισμός σχετίζονται μεταξύ τους. Ο ίδιος θεωρεί συγκεκριμένα ότι η αγωνία του χριστιανισμού μεγάλωσε, όταν ο χριστιανισμός έγινε πολιτικός και κρατική θρησκεία, όπως ήταν πριν οι ειδωλολατρικές θρησκείες⁶⁹⁹.

Όσον αφορά στον πόλεμο και στην ειρήνη, ο ίδιος αναφέρεται στην αντίδραση του Πέτρου τη στιγμή της σύλληψης του Χριστού, όταν έβγαλε το μαχαίρι για να σώσει τον Χριστό⁷⁰⁰. Όμως, σύμφωνα με τον Ουναμούνο, η αγωνιώδης ιστορία του χριστιανισμού φαίνεται στο πιο συμβολικό και στο πιο ζωντανό ευαγγέλιο, που είναι το τέταρτο, το οποίο αποδίδεται στον Ιωάννη, αν και θεωρείται το λιγότερο ιστορικό σε σχέση με τα άλλα με την έννοια της ιστορίας. Σε αυτό, λοιπόν, υπάρχει χαρακτηριστικά, ότι εκείνος, που τραβάει το μαχαίρι, θα πεθάνει από μαχαίρι, παραθέτοντας ο Ουναμούνο το ιστορικό παράδειγμα του Σεπτεμβρίου του 1870, όταν ο Βίκτωρας Εμμανουήλ της Σαβοΐας μπήκε με τα στρατεύματά του στην παπική Ρώμη με τη δύναμη του σπαθιού⁷⁰¹.

Έπειτα, ο Ισπανός συγγραφέας συγκρίνει τον πόλεμο με την ειρήνη⁷⁰², υποστηρίζοντας πως: *«ο πόλεμος θλίβει και σκοτεινιάζει την ψυχή και η ειρήνη το ίδιο»* και αναφέρει τις συνέπειες, που φέρνουν αυτές, συμπεραίνοντας ότι είναι έννοιες αυτού του κόσμου και όχι του βασιλείου του Χριστού. Έτσι, ο ίδιος καταλήγει στο ότι η πάλη του χριστιανισμού, η αγωνία του, δεν είναι ο πόλεμος και η ειρήνη με την κοσμική του σημασία, αφού όπως τονίζει: *«ο αγώνας του χριστιανού, η αγωνία του δεν είναι ούτε αγωνία ειρήνης, ούτε πολέμου κοσμικού»*⁷⁰³.

Ο Ισπανός φιλόσοφος τελειώνει το κεφάλαιο αυτό, κάνοντας την τέταρτη αναφορά του στον Νίτσε και συγκεκριμένα κάνοντας έναν παραλληλισμό: *«ο Νίτσε μιλούσε για αυτό που βρίσκεται πέραν του καλού και του κακού. Ο χριστιανισμός είναι πέρα από τον πόλεμο και την ειρήνη. Η καλύτερα πιο δω από την ειρήνη και τον πόλεμο»*. Κλείνοντας, ο ίδιος αναφέρεται στα λόγια του Σεστώφ από τη *Νύχτα της Γεθσημανής* και

⁶⁹⁹ Unamuno, (1970), σσ. 87-8.

⁷⁰⁰ Στα *Κατά Λουκάν* 50-52, *Κατά Ματθαίον* ΚΣΤ, 51-53 και *Κατά Ιωάννην* ΙΗ, 11. Unamuno, (1970), σ. 88.

⁷⁰¹ Unamuno, (1970), σ. 89.

⁷⁰² Όπως υποστηρίζει ο ίδιος: *«η ειρήνη είναι αυτή που πάνω από όλα κάνει τον πόλεμο στο Θεό»*. Unamuno, (1970), σ. 91.

⁷⁰³ Unamuno, (1970), σ. 91.

στο παράδειγμα του αποστόλου Πέτρου, όταν ξύπνησε από το λάλημα του πετεινού, αφού πρώτα είχε απαρνηθεί τον Χριστό, θέλοντας ο Ουναμούνο να δείξει ότι όλοι οι άνθρωποι ζουν μέσα σε ένα όνειρο μέχρι τη στιγμή εκείνη, που θα τους ξυπνήσει «ο πετεινός!»⁷⁰⁴. Ο πετεινός δηλαδή, αντιπροσωπεύει το σύμβολο, από το οποίο οι άνθρωποι κάποια στιγμή στη ζωή τους θα ξυπνήσουν από το όνειρο, τον λήθαργο και τον φόβο, στον οποίο βρίσκονται και θα αντιδράσουν σε όλα όσα συμβαίνουν γύρω τους.

⁷⁰⁴ Unamuno, (1970), σ. 92.

Ο ΑΠΟΛΥΤΟΣ ΑΤΟΜΙΚΙΣΜΟΣ (σσ. 93-101).

Στο κεφάλαιο του δοκιμίου αυτού, ο Ουναμούνο ξεκινά με το ότι ο χριστιανισμός είναι ο ριζοσπαστικός ατομικισμός, ο ορθολογιστικός ατομικισμός και δείχνει ότι η ατομικότητα, η οποία είναι το πιο καθολικό πράγμα, υπάρχει στα ρεύματα των κομμουνιστών, των σοσιαλιστών και των αναρχικών⁷⁰⁵. Κατά συνέπεια, ο ίδιος διακρίνει διάφορους τύπους ανθρώπων, όπως οι αναρχικοί, οι κομμουνιστές, οι ριζοσπαστικοί ατομικιστές και οι ερημίτες. Όμως, μόνο ο τελευταίος τύπος ανθρώπου πλησιάζει το ιδανικό της ατομικιστικής ζωής. Γι' αυτόν τον λόγο, όπως χαρακτηριστικά ισχυρίζεται ο ίδιος: *«το πιο ατομικιστικό μέσο συγκοινωνίας είναι να περπατάς μόνος, πεζός, ξυπόλυτος, και από εκεί που δεν έχει δρόμους, είναι να ζεις μόνος, γυμνός και στην έρημο»*⁷⁰⁶. Έτσι, ο Ουναμούνο υποστηρίζει πως ο ατομικός χριστιανισμός βρίσκεται στην αγαμία, καθώς ο καθαρός-αγνός χριστιανισμός δεν τοποθετείται εντός της οικογένειας, διότι αποτελεί έναν συμβιβασμό με τον αιώνα⁷⁰⁷.

Στη συνέχεια, ο ίδιος ξεχωρίζει δύο κατηγορίες χριστιανών⁷⁰⁸. Οι πρώτοι είναι οι χριστιανοί του κόσμου, του αιώνα, οι πολιτικοί χριστιανοί και οι άλλοι είναι οι καθολικοί χριστιανοί, οι μοναχοί. Οι πρώτοι διαιδώνουν τη σάρκα και μαζί με αυτήν το προπατορικό αμάρτημα και οι δεύτεροι διαιδούν το πνεύμα της μόνωσης.

Ωστόσο όμως, κατά τον Ισπανό φιλόσοφο και οι δύο κατηγορίες των χριστιανών ζουν με μια εσωτερική αντίφαση και σε μια αγωνία. Αυτό συμβαίνει, επειδή οι δεύτεροι πιστεύουν στην ανάσταση της σάρκας, ονειρεύονται την αθανασία της ψυχής και την επιβίωση στην ιστορία, δίδοντας το παράδειγμα του Αγίου Φραγκίσκου της Ασσιζής. Και οι πρώτοι, δηλαδή ο πολιτικός χριστιανός, ο πολίτης, ο πατέρας, αναρωτιούνται αν η σωτηρία τους δεν κινδυνεύει, συμπεραίνοντας ο ίδιος πως αν, λοιπόν, ο κοσμικός είναι μια φορά τραγικός, τότε ο μοναχός είναι ακόμα πιο πολύ τραγικός, αφού ο ερημίτης οφείλει να ζήσει στον αιώνα⁷⁰⁹.

Εν προκειμένω, ο Ισπανός στοχαστής κάνει λόγο για την κατάσταση της παρθενίας, η οποία είναι πιο τέλεια, από την κατάσταση του γάμου και αυτό συμβαίνει, γιατί ο γάμος είναι μια συνθηκολόγηση με τον κόσμο και την ιστορία, σε αντίθεση με

⁷⁰⁵ Unamuno, (1970), σ. 93.

⁷⁰⁶ Unamuno, (1970), σ. 94.

⁷⁰⁷ Unamuno, (1970), σ. 95.

⁷⁰⁸ Unamuno, (1970), σ. 95.

⁷⁰⁹ Unamuno, (1970), σσ. 95-6.

την κατάσταση της παρθενίας, στην οποία οι μοναχοί ζουν σε αγωνία εξαιτίας του ενστίκτου της πατρότητας και της μητρότητας. Γι' αυτόν τον λόγο, άλλωστε κατά τον Ουναμούνο ονομάζονται πατέρες και μητέρες.

Μετά, ο Ουναμούνο φέρνει το παράδειγμα με τα μελίτσια και τη μυρμηγκοφωλιά, ούτως ώστε να γίνει πιο κατανοητός, δείχνοντας με αυτό τον τρόπο την εσωτερική αντίφαση της μοναστικής διδασκαλίας. Ακόμη, ο ίδιος αναφέρει το παράδειγμα της διάκρισης των Δομινικανών⁷¹⁰ και των Βενεδικτίνων, το παράδειγμα του Ναπολέοντα, καθώς επίσης κάνει λόγο για τον κίτρινο και τον μαύρο κίνδυνο, ακριβώς για να δείξει την αγωνία του χριστιανισμού, κατά την οποία δεν θα έπρεπε να υπάρχει καμία φυλετική διάκριση⁷¹¹.

Τέλος, στο κείμενο τίθεται το εξής ερώτημα, για το αν η ιστορία είναι ανθρώπινη ή θεία τελικότητα. Κατά τον Ουναμούνο, άλλη μια αγωνία για τον χριστιανισμό ξεκινά όταν: *«ο χριστιανός δεν πιστεύει πως η πρόοδος βοηθάει στη σωτηρία της ψυχής. Η πολιτική, η ιστορική πρόοδος δεν είναι ο δρόμος για την ψυχή, που αφιερώνεται στον Θεό»*⁷¹². Η πρόοδος δηλαδή, δεν μπορεί να βοηθήσει τη σωτηρία της ψυχής για έναν χριστιανό, αφού, όπως αναφέρει, η πολιτική, η ιστορική πρόοδος δεν είναι άνοδος της ψυχής προς τον Θεό. Σε αυτό το σημείο γίνεται η πέμπτη αναφορά στον Νίτσε και συγκεκριμένα με το παρακάτω χωρίο: *«η θρησκεία της προόδου είναι η θρησκεία του υπερανθρώπου του Νίτσε. Όμως, ο χριστιανός πρέπει να πιστεύει ότι αυτό που πρέπει να γίνει δεν είναι υπεράνθρωπος, αλλά άνθρωπος αθάνατος, δηλαδή χριστιανός»*⁷¹³. Ο Ουναμούνο δηλαδή, τονίζει εδώ ότι το σύστημα της προόδου είναι το σύστημα των ιδεών του υπερανθρώπου του Νίτσε, αλλά ο χριστιανός πρέπει να τείνει στον αθάνατο άνθρωπο και όχι στον υπεράνθρωπο.

Τελειώνοντας, ο Ουναμούνο θέτει άλλο ένα ερώτημα, το αν υπάρχει πρόοδος μετά τον θάνατο, δίδοντας ως απάντηση πως οι άνθρωποι φαντάζονται την πρόοδο ως ηρεμία, ησυχία, ειρήνη, κλείνοντας ο ίδιος με μια ιστορία από ένα έργο του Δάντη.

⁷¹⁰ Το Μάρτη του 1897 πέρασε τη μεγαλύτερη θρησκευτική κρίση της ζωής του και κατέφυγε σε μοναστήρι δομινικανών. Όμως, ούτε και εκεί δεν μπόρεσε να κατακτήσει την πίστη, που αναζητούσε με αγωνία. Τότε, στα έργα του διακατέχεται από άγχος, ανάγκη για πίστη, αμφιβολίες και θρησκευτικούς προβληματισμούς. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, στο χρονολόγιο, σσ. 425-429.

⁷¹¹ Unamuno, (1970), σσ. 96-9.

⁷¹² Unamuno, (1970), σ. 99.

⁷¹³ Unamuno, (1970), σ. 100.

Η ΠΑΣΚΑΛΙΚΗ ΠΙΣΤΗ (σσ. 102-120).

Στην αρχή του κειμένου ο Ουναμούνο αναφέρεται στον Πασκάλ⁷¹⁴ και έπειτα κάνει λόγο για την ύπαρξη τριών βαθμών υπακοής⁷¹⁵: α) η εκτέλεση του διατασσόμενου, β) η θέληση του ανώτερου και γ) η όμοια αίσθηση με τον ανώτερο, υποτάσσοντας την κρίση του ανώτερου στη δική του, αφού όπως ο ίδιος γράφει: *«κάθε πραγματικός υπάκουος πρέπει να υποτάσσεται στο να αισθανθεί αυτό που ο ανώτερος αισθάνεται. Δηλαδή να πιστεύει για αληθινό αυτό που ο ανώτερος ανακοινώνει σαν αληθινό»*. Το χωρίο αυτό θυμίζει αρκετά την άποψη του Νίτσε για την κυριαρχία του ενός πάνω στον άλλον, και συγκεκριμένα την κυριαρχία του ανώτερου τύπου ανθρώπου, που υποτάσσει τον αδύναμο-ασθενή-δούλο: *«αρκεί οι άνθρωποι μονάχα να κυριαρχούν επί των άλλων ανθρώπων, για να γεννηθεί η διαφοροποίηση των αξιών»*⁷¹⁶. Όπως επίσης, από το απόσπασμα γίνεται διακριτή η συμφωνία των δύο φιλοσόφων στο ότι η γνώμη των λίγων πρέπει να ακολουθείται από τους πολλούς και όπως υποστήριζε και ο Νίτσε ότι η γνώμη των πολλών δεν πρέπει να επηρεάζεται σε καμία περίπτωση από τη γνώμη των λίγων.

Κατόπιν, ο Ισπανός συγγραφέας αναφέρεται στον σκεπτικιστή, ο οποίος μελετά για να δει ποια λύση θα μπορέσει να βρει, αλλά όμως υπάρχει και η περίπτωση να μην βρει καμία λύση, ενώ ο δογματικός δεν ερευνά, παρά μόνο για αποδείξεις, στις οποίες θα στηρίξει ένα δόγμα, το οποίο υποστηρίζει πριν ακόμα βρει αυτές τις αποδείξεις⁷¹⁷.

Στη συνέχεια, ο Ουναμούνο επανέρχεται στον Πασκάλ⁷¹⁸, ο οποίος θυμίζει τον Νίτσε, επειδή αναζητεί τον Θεό στην καρδιά. Αυτό, όμως, συνέβαινε και με τον Πασκάλ, ο οποίος επίσης χρειαζόταν τον Θεό, για να μην αισθανθεί εκμηδενισμένος.

Παρόλο που για τον Ουναμούνο διαχωρίζεται η ηθική από τη θρησκεία⁷¹⁹ και ο θάνατος για αυτόν είναι μια μετάνοια, μια άφεση αμαρτιών, γιατί ο θάνατος εξαγνίζει τον αμαρτωλό⁷²⁰, εντούτοις ο Πασκάλ εμβαθύνοντας στην ηθική έφτασε στη θρησκεία. Και αυτό, διότι ο χριστιανισμός υπάρχει στο βάθος του καθολικισμού και η θρησκεία στο βάθος της ηθικής⁷²¹.

⁷¹⁴ Unamuno, (1970), σσ. 102-3.

⁷¹⁵ Unamuno, (1970), σ. 104.

⁷¹⁶ *Γενεαλογία ηθικής II:12* στο Foucault, (2011), σ. 58.

⁷¹⁷ Unamuno, (1970), σ. 105.

⁷¹⁸ Unamuno, (1970), σσ. 108-9.

⁷¹⁹ Unamuno, (1970), σ. 113.

⁷²⁰ Unamuno, (1970), σ. 114.

⁷²¹ Unamuno, (1970), σ. 115.

Για να υποστηρίξει, λοιπόν, ο Ουναμούνο τη θέση του εναντίον της επιστήμης αναφέρει την εικόνα της επιστήμης, που είναι ο αρχάγγελος Μιχαήλ, ο οποίος στα πόδια του έχει τον Σατανά, που κρατά ένα μικροσκόπιο, το οποίο μικροσκόπιο είναι το σύμβολο της υπεραναλύσεως. Οι επιστήμονες δηλαδή, κατά τον Ουναμούνο προσπαθούν να αποφύγουν την αγωνία του χριστιανισμού, αλλά σκοτώνοντας τον, για να μην υποφέρει. Οι ίδιοι δίδουν το όπιο της διδασκαλίας τους και των πνευματικών τους ασκήσεων, καταλήγοντας να μετατρέψουν τη ρωμαϊκή καθολική εκκλησία σαν τον θιβετιανό βουδισμό⁷²².

⁷²² Unamuno, (1970), σσ. 119-120.

Ο ΠΑΤΗΡ ΥΑΚΙΝΘΟΣ (σσ. 121-138).

Αρχικά, σε αυτό το κεφάλαιο ο Ισπανός φιλόσοφος περιγράφει την ιστορία⁷²³ του πατρός Υακίνθου, ο οποίος ακολούθησε τον δρόμο του έγγαμου βίου, για να εξασφαλίσει την ανάσταση της σάρκας. Κατόπιν, ο ίδιος αναφέρεται πάλι στον Σοπενχάουερ, ο οποίος, όπως γράφει ο Ουναμούνο, γύρευε την πίστη στην ανάσταση της σάρκας⁷²⁴. Στη συνέχεια, ο Ισπανός συγγραφέας ισχυρίζεται ότι: *«το παν είναι να αγωνιζόμαστε εναντίον του θανάτου, δηλαδή να αγωνιούμε»*⁷²⁵. Έπειτα, ο ίδιος θυμίζει τη νιτσεική θεωρία της αιώνιας επαναληψιμότητας στο παρακάτω χωρίο: *«θέλω με τη χάρη του Θεού να ζήσω σαν να ήταν να πεθάνω την άλλη στιγμή...»*⁷²⁶.

Στο τέλος, ο Ουναμούνο αναφέρει το γεγονός ότι ο κοινωνικός άνθρωπος παλεύει με τον χριστιανό, τον μοναχό, τον καλόγερο, καθιστώντας φανερή τη σύγκρουση, που υπάρχει μεταξύ αυτών, πράγμα το οποίο δείχνει την ομοιότητά του με την άποψη του Νίτσε, ο οποίος μίλησε και αυτός για πάλη και ότι όλα μάχονται μεταξύ τους. Επιπλέον, ομοιότητα υπάρχει επίσης και στο ότι και οι δυο φιλόσοφοι αναφέρονται στον Χριστό και έχουν επηρεαστεί από τη διδασκαλία του, όμως από διαφορετική οπτική, αφού στον Ουναμούνο ο Χριστός αγωνίστηκε με συντηρητικούς και ρεαλιστές, αλλά πάνω από όλα αγωνίστηκε με τον εαυτό του⁷²⁷, ενώ στον Νίτσε ο Χριστός κατηγορείται από τον ίδιο τον Νίτσε, επειδή, ενώ τον αναζητεί, δεν μπορεί να τον βρει.

⁷²³ Unamuno, (1970), σσ. 122-4.

⁷²⁴ Unamuno, (1970), σ. 125.

⁷²⁵ Unamuno, (1970), σ. 127.

⁷²⁶ Unamuno, (1970), σ. 128.

⁷²⁷ Unamuno, (1970), σσ. 129-130.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ (σσ. 139-148).

Ο Ουναμούνο σε αυτό το σημείο αναφέρεται στην Ισπανία του, γράφοντας συγκεκριμένα ότι: «νιώθω μέσα μου όλη την κοινωνική και θρησκευτική πάλη. Η αγωνία της πατρίδας μου πεθαίνει, ανατάραξε στην ψυχή μου την αγωνία του χριστιανισμού» και στη συνέχεια ο ίδιος γράφει: «νιώθω την αγωνία της Ευρώπης του πολιτισμού, που ονομάζουμε χριστιανικού, του ελληνορωμαϊκού ή δυτικού πολιτισμού»⁷²⁸, ζητήματα, τα οποία θυμίζουν αρκετά τη σημερινή κατάσταση.

Έπειτα, ο ίδιος τονίζει τη στροφή στην παράδοση: «ας στρέψουμε και πάλι το βλέμμα σε αυτή τη ριζωμένη παράδοση»⁷²⁹. Μιλά για τον Ησίοδο⁷³⁰ και για έκτη φορά αναφέρεται στον Νίτσε, από το γεγονός ότι τον θυμήθηκε στην αγωνία του πολιτισμού και τέλος αναφέρεται στον Καντ⁷³¹, καταλήγοντας με τα παρακάτω λόγια: «με την αγωνία του χριστιανισμού νιώθω μέσα μου την αγωνία της Ισπανίας μου...και γι' αυτό στρέφεται κατά του χριστιανισμού, που κατά την άποψή του: «είναι σαν τη χολέρα, που περνάει πάνω από μια χώρα για να καταστρέψει και ύστερα χάνεται»⁷³².

Ο ίδιος τελειώνει το κείμενό του, τονίζοντας χαρακτηριστικά: «ο Χριστός αγωνιούσε και πέθανε στο σταυρό και έχυσε αίμα λυτρωτικό, και η Ισπανία μου αγωνιά και ίσως πεθάνει στο σταυρό του σπαθιού με αίμα...θα είναι κι αυτό λυτρωτικό; Για να δούμε, μήπως με το αίμα φύγει και το δηλητήριο». Λόγια αρκετά έντονα, που θυμίζουν το σήμερα και ο ίδιος κλείνει το έργο του με την πολύ αγωνιούσα φράση: «Χριστέ μας, Χριστέ μας, ίνα τί μᾶς ἐγκατέλιπες;»⁷³³.

⁷²⁸ Unamuno, (1970), σ. 139.

⁷²⁹ Unamuno, (1970), σ. 143.

⁷³⁰ Unamuno, (1970), σ. 144.

⁷³¹ Unamuno, (1970), σ. 145.

⁷³² Unamuno, (1970), σ. 146.

⁷³³ Unamuno, (1970), σ. 148.

ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ανακεφαλαιώνοντας, ο Ουναμούνο δεν ήταν ένας κοινός, συνηθισμένος άνθρωπος, υποταγμένος στους κανόνες και τους νόμους του κόσμου και της τρέχουσας ζωής. Αντίθετα, ο Ουναμούνο ήταν μια μεγαλοφυΐα ενεργητική, που ήξερε να υπαγορεύει και να επιβάλλει στον κόσμο τον δικό του νόμο, τον προσωπικό του κανόνα, που ήταν το πάθος ως βασικό στοιχείο της ύπαρξής του⁷³⁴, αποτελώντας το σύμβολο της δραματικής και αντιφατικής Ισπανίας⁷³⁵. Ο Ουναμούνο ήταν αυτός, ο οποίος, όπως υποστηρίζει ο Goethe, έκανε τους Ισπανούς πολιτισμένους ανθρώπους⁷³⁶.

Επιπλέον, ο Ισπανός στοχαστής υποτιμούσε τις ιδέες, υπερεκτιμώντας τη ζωή, αφού το νόημα της ζωής του ήταν ο αγώνας ανάμεσα στη λογική και στη ζωή. Ο ίδιος επεδίωκε τη βελτίωση της πολιτικής ζωής και πάλευε να εγκλωβίσει στις λέξεις ένα βαθύτερο νόημα της πραγματικότητας, που δεν μπορεί να αποδοθεί με τη μορφή⁷³⁷. Επιπλέον, για τον Ουναμούνο μπορεί να ειπωθεί, ότι είναι ένας απόγονος του Νίτσε, ο οποίος καταφεύγει συχνά σε μια τραγική ατομικότητα και για τον οποίο η ύπαρξη είναι άγχος και η σκέψη είναι μια συνεχής αγωνία⁷³⁸.

Σύμφωνα με τον Ουναμούνο, όπως ο Χριστιανός αγωνίζεται και αγωνιά, αλλά μένει αθάνατος, γιατί ο χριστιανισμός είναι αιώνιος, έτσι και ο Ισπανός αγωνιά, αλλά η αγωνία του έχει τη γεύση της αιωνιότητας.

Εκείνο, που προκαλούσε εν προκειμένω την αγωνία του Ουναμούνο ήταν ο φόβος να ανακαλύψει την πραγματικότητα, που ενυπάρχει πίσω από το φιλοσοφικό-θηρησκευτικό του σύστημα και ταυτόχρονα ο φόβος του, μήπως αποτύχει στον πόθο του για φήμη⁷³⁹.

Ακόμα, η ψυχή του Ισπανού στοχαστή αγωνιζόταν ανάμεσα στα δύο της εγώ, ζητώντας έλεος: *«το εγώ της ιστορίας μου, το εγώ του θρύλου μου, αυτό το εγώ που φτιάξαμε, το εγώ φίλος μου και το εγώ εχθρός μου...Αυτός, τέλος, ο Ουναμούνο μου δίνει ζωή και θάνατο, με δημιουργεί και με καταστρέφει, με στηρίζει και με πνίγει. Είναι η*

⁷³⁴ Τσιρόπουλος, (1964), σ. 1758.

⁷³⁵ Ιατρίδη, (1958), σ. 1264.

⁷³⁶ Macha, (2003), σ. 4.

⁷³⁷ Unamuno, (1993), σ. 11.

⁷³⁸ Unamuno, (1993), σ. 403.

⁷³⁹ Unamuno, (1993), σ. 12.

αγωνία μου». Μια απόδειξη αυτής της αγωνίας του ήταν το γεγονός ότι έπαιζε με την αγωνία του, φτιάχνοντας άσπρα πουλιά με μεγάλα τρίγωνα φτερά⁷⁴⁰.

Τέλος, οι έννοιες ατομικότητα, εγώ, αλήθεια, ζωή, πίστη, λογική, αμφιβολία, αγώνας, αγωνία, ζωή, θάνατος, Θεός, αιωνιότητα, πόλεμος, ειρήνη, αποκτούν μεγάλη σημασία στη φιλοσοφική του σκέψη και δράση, διότι είναι έννοιες, που απασχόλησαν, απασχολούν και θα απασχολούν πάντα τον άνθρωπο ανεξαρτήτως χρόνου, τόπου και εποχής, αγγίζοντας τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά, ειδικά στις μεγάλες κρίσιμες εποχές.

⁷⁴⁰ Ιατρίδη, (1958), σ. 1264.

2.Η ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

Η *Γενεαλογία της ηθικής*⁷⁴¹ αποτελεί την πιο συστηματική προσπάθεια του Νίτσε, να διατυπωθεί και να αναπτυχθεί μια φυσικοποιημένη θεώρηση του φαινομένου της ηθικής, προκειμένου να υπηρετήσει έναν συγκεκριμένο κανονιστικό στόχο, ο οποίος είναι να αναγκάσει τους ανθρώπους να αναλογιστούν και πάλι την αξία της ηθικής⁷⁴². Ακόμη, η *Γενεαλογία της ηθικής* αποτελεί ένα συγκροτημένο έργο, στο οποίο ο Νίτσε αναφέρεται στις ηθικές και φιλοσοφικές αξίες της Δύσης, βάση των οποίων η ζωή στερείται κάθε αξίας⁷⁴³, επειδή αυτές συνέβαλαν όχι μόνο στην εξασθένηση του ανθρώπου, αλλά και γιατί έφθειραν τα θεμέλια της γνώσης και των επιστημών⁷⁴⁴.

Αυτή η γενεαλογία, η κριτική μέθοδος⁷⁴⁵ δηλαδή, που ανακάλυψε ο Νίτσε, εμφανίζεται ως τέχνη αποκρυπτογράφησης των συμπτωμάτων στο άπειρο και δημιουργεί έναν τύπο δυσκολίας, που σχετίζεται με τον τρόπο έκθεσης της νιτσεικής σκέψης. Σε αντίθεση με την πλατωνική μέθοδο, που συνίσταται στην αναγωγή της ποικιλίας των αισθητών στην ενότητα της ουσίας, η μέθοδος αυτή ζητεί να αποκαλύψει και να αποκρυπτογραφήσει με αόριστο όμως τρόπο, οποιοδήποτε πρώτο θεμέλιο, δείχνοντας μια βαθιά αποστροφή για κάθε μορφή συστηματοποίησης. Επίσης, η μέθοδος αυτή είναι εχθρική προς την ιδέα μιας τελικής αποκάλυψης της αλήθειας⁷⁴⁶, απορρίπτοντας κάθε είδους μοναδική και προνομιακή ερμηνεία, καθώς αντιμάχεται κάθε μορφή κωδικοποίησης των ίδιων της των αποτελεσμάτων⁷⁴⁷.

Γενικά, η δομή του λόγου σε αυτό το έργο σε σχέση με τον παραδοσιακό φιλοσοφικό λόγο είναι αμφίσημη, διότι αναπτύσσει μια ιδιαίτερα ελκυστική, κρυφή και περίπλοκη μορφή ανατρεπτικότητας. Αυτή η αποσπασματική, αφοριστική, κομματιασμένη όψη του κειμένου ανταποκρίνεται στη νιτσεική αντίληψη του κόσμου. Ενός κόσμου δηλαδή, που διασκορπίζεται σε θραύσματα, διασχίζεται από εκρήξεις, είναι

⁷⁴¹ Για τη *Γενεαλογία της ηθικής* βλ. Magnus and Higgins, (1996), σσ. 48-52, Tongeren, (2006), σσ. 390-6, Ripplin, (2006), σσ. 371-387 και Guay, (2006), σσ. 353-371 καθώς επίσης και για τις πέντε ενστάσεις, που καθιστούν αδύνατη την κατανόηση της βλ. Leiter, (2009), σ.39.

⁷⁴² Leiter, (2009), σ. 30.

⁷⁴³ Leiter, (2009), σ. 82.

⁷⁴⁴ Νίτσε, (2008), σ. 9.

⁷⁴⁵ Σύμφωνα με τον Φουκώ (1971), η γενεαλογία αντιπροσωπεύει μια νέα ιστορικό-φιλοσοφική μέθοδο. Ο ίδιος ισχυριζόταν ότι η γενεαλογία διαφέρει από την παραδοσιακή ιστορία, γιατί απορρίπτει την αναζήτηση της καταγωγής. Leiter, (2009), σ. 188.

⁷⁴⁶ Ο Νίτσε εξέφραζε την υπαρξιακή αγωνία, καθώς ο Ρόρτι τον θεωρούσε έναν σκεπτικιστή ως προς την αντικειμενικότητα της αλήθειας και της γνώσης. Leiter, (2009), σσ. 11-12.

⁷⁴⁷ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σσ. 88-89.

λυτρωμένος από τα δεσμά της βαρύτητας και φτιαγμένος από κινούμενες και ανάλαφρες επιφάνειες, όπου η αδιάλειπτη αφαίρεση των προσωπείων ονομάζεται γέλιο, χορός και παιχνίδι⁷⁴⁸.

Αν και ο Νίτσε μεταχειρίζεται το σύστημα των συνηθισμένων μεταφυσικών αντιθέσεων, που γι' αυτόν ανάγονται στην πλατωνική αντίθεση ανάμεσα στον «αληθινό» και στον «φαινομενικό» κόσμο, για να καταλήξει στη συνέχεια στη ριζική εξάλειψη και στην κατάργησή τους. Γι' αυτόν τον λόγο, μια αμφιλογία βαραίνει τη χρήση των όρων, που μέσα στην παράδοση έχουν αποκτήσει συγκεκριμένο νόημα, όπως «αληθινός» και «ψευδής», «καλό» και «κακό».

Εντούτοις, οι λέξεις κλειδιά του νιτσεικού λεξιλογίου (Βούληση για Δύναμη, Μηδενισμός, Υπεράνθρωπος, Αιώνια Επιστροφή), ξεφεύγουν από τη λογική της έννοιας. Γενικά, η έννοια περιέχει με ταυτόσημο και απόλυτο τρόπο το περιεχόμενο, που υπάρχει σε αυτήν. Οι περισσότερες, όμως, από τις παραπάνω λέξεις αφήνουν να φανεί μια πολλαπλότητα εννοιών, που καταστρέφει κάθε λογική βασισμένη στην αρχή της ταυτότητας. Θα μπορούσαν κατά κάποιο τρόπο, να χαρακτηριστούν λέξεις «σε έκρηξη», εφόσον περικλείουν σημασίες ασυμβίβαστες μεταξύ τους. Μία λέξη, επί παραδείγματι, ο μηδενισμός δηλώνει ταυτόχρονα την πιο ευκαταφρόνητη και την πιο «θεική» μορφή σκέψης. Κυρίως όμως, οι έννοιες λειτουργούν ως λέξεις προορισμένες να «σπάσουν» μια παραδοσιακά αποδεκτή ταυτότητα, όπως λόγου χάρη, τη Βούληση, το Εγώ, τον Άνθρωπο.

Κατά συνέπεια, ο Νίτσε δεν κάνει κριτική μόνο σε ένα συγκεκριμένο είδος ηθικής, καθώς όλες οι ηθικές προσπαθούν να αναγνωρίσουν το καλό και το κακό σε ένα συγκεκριμένο οριζόμενο και αιώνιο πλαίσιο⁷⁴⁹, αλλά διαφωνεί με την προέλευση και τη λειτουργία των ηθικών κατηγοριών, κάνοντας μια κριτική σε αυτές τις κατηγορίες. Τα τρία στοιχεία της γενεαλογικής του μεθόδου είναι η ιστορική προέλευση, η ανάλυση της λειτουργίας και η αποτελεσματικότητα και ο κριτικός απολογισμός. Η γενεαλογία του Νίτσε δεν είναι η έρευνα για μια αληθινή προέλευση και ουσία, αλλά αντίθετα είναι η μεθοδολογία μιας φιλοσοφίας, που κατανοεί την πραγματικότητα μιας θέλησης για

⁷⁴⁸ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σσ. 86-9.

⁷⁴⁹ Tongeren, (2006), σ. 392.

δύναμη και οι γενεαλόγοι γνωρίζουν ότι η ζωή είναι θέληση για δύναμη⁷⁵⁰. Επομένως, για τον Νίτσε η γενεαλογία δεν είναι ούτε μια θεωρία, ούτε μια θεωρία της γνώσης⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ Tongeren, (2006), σ. 390.

⁷⁵¹ Sembou, (2011).

Ο ΣΤΟΧΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ

Η Γενεαλογία είναι μια πολεμική⁷⁵² και ο ίδιος ο Νίτσε ισχυρίζεται πως εναντιώνεται στην ηθική⁷⁵³ με έσχατο στόχο, να απαλλάξει τα εκκολαπτόμενα ανώτερα ανθρώπινα όντα από την ψευδή τους συνείδηση ως προς την ηθική. Την ψευδή συνείδησή τους, δηλαδή την ψευδή πίστη τους ότι η κυρίαρχη ηθική είναι καλή για αυτούς⁷⁵⁴. Το έργο δεν είναι μια ακαδημαϊκή πραγματεία με φιλοδοξία τη συστηματική μελέτη⁷⁵⁵, καθώς ο Νίτσε δεν ήταν ένας κοινωνικός επιστήμονας κατά το ακαδημαϊκό πρότυπο του 20^{ου} αιώνα⁷⁵⁶. Από τη στιγμή που ο έσχατος στόχος της γενεαλογίας είναι ο παραπάνω, τότε οι άνθρωποι δεν θα είχαν εξαρχής υιοθετήσει την ηθική, αν αυτή δεν είχε ως αποτέλεσμα να δημιουργεί *«ευνοϊκές συνθήκες υπό τις οποίες»* αυτοί μπορούν να *«αποδεσμεύσουν τη δύναμή τους»*⁷⁵⁷.

Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, το χρέος της γενεαλογίας είναι να αναγκάσει τους ανθρώπους, να σκεφτούν το αδιανόητο, να αμφισβητήσουν την αξία της ηθικής και να επαναξιολογηθεί η υπάρχουσα ηθική⁷⁵⁸, στην οποία ο Νίτσε αποδίδει ολέθρια αποτελέσματα, καθώς ισχυρίζεται πως οι αιτιακές δυνάμεις του αντικειμένου⁷⁵⁹ της είναι σταθερές στον χρόνο⁷⁶⁰. Η αξία του γενεαλογικού αντικειμένου της δηλαδή, είναι ασυνεχές στον χρόνο, παρουσιάζοντας ο ίδιος το αντικείμενο να έχει πολλαπλά σημεία προέλευσης, με πολλαπλές αξιολογήσεις⁷⁶¹.

Σύμφωνα με τον Νίτσε, η γενεαλογία ασχολείται με την *«πραγματική ιστορία της Ηθικής»*⁷⁶². Ο ίδιος ανησυχεί για το γεγονός, ότι οι ανώτεροι τύποι ανθρώπων, θα καταλήξουν να αξιολογούν τον εαυτό τους και να τον σκέφτονται με βάση τις έννοιες, που προσιδιάζουν στην υπάρχουσα ηθική. Κατά συνέπεια, για τον Νίτσε αυτοί οι

⁷⁵² Ο ίδιος ο τίτλος του έργου μιλά για πολεμική, σαφώς επηρεασμένος από τον Ηράκλειτο. Για τον Ηράκλειτο βλ. Tongeren, (2006), σ. 397.

⁷⁵³ Η κριτική του Νίτσε επιτίθεται σε κάθε ηθική, αλλά ειδικά σε αυτού του είδους την ηθική, που κυβερνά σαν να ήταν η μοναδική και αρνείται την ύπαρξη των άλλων τύπων ηθικής. Tongeren, (2006), σ. 296.

⁷⁵⁴ Leiter, (2009), σ. 55.

⁷⁵⁵ Leiter, (2009), σ. 239.

⁷⁵⁶ Leiter, (2009), σ. 319.

⁷⁵⁷ Leiter, (2009), σσ. 197-8.

⁷⁵⁸ Leiter, (2009), σ. 202.

⁷⁵⁹ Leiter, (2009), σ. 191. Η γενεαλογία προϋποθέτει ότι το αντικείμενό της έχει σταθερό ή ουσιώδη χαρακτήρα, που με τον καιρό επιτρέπει στους ανθρώπους να τον εξατομικεύουν με καταληπτό τρόπο. Γι' αυτόν τον λόγο, πρέπει να υπάρχει ένα σταθερό ή θεμελιώδες στοιχείο στην ηθική. Leiter, (2009), σ. 192.

⁷⁶⁰ Leiter, (2009), σ. 200.

⁷⁶¹ Leiter, (2009), σ. 189.

⁷⁶² Leiter, (2009), σ. 189.

ανώτεροι τύποι θα βρεθούν «φυλακισμένοι μέσα σε απολύτως τρομερές έννοιες», με αποτέλεσμα να περιπέσουν σε αυτοαμφισβήτηση και καταστρεπτική αυτοπεριφρόνηση και να μην αριστεύσουν ποτέ σε ό,τι είναι ικανοί⁷⁶³.

Λόγω αυτού, λοιπόν, ο Γερμανός φιλόσοφος επιδιώκει να εκθέσει την υποκρισία της ηθικής στάσης των ανθρώπων, στοχεύοντας να παρουσιάσει μια καινούργια κριτική της ηθικής⁷⁶⁴ και υποβάλλοντας σε επαναξιολόγηση αλτρουιστικές⁷⁶⁵ και εξισωτικές αξίες⁷⁶⁶, όπως είναι ο οίκτος, η αυτοθυσία και τα ίσα δικαιώματα⁷⁶⁷. Ο ίδιος αναφέρει φανερά τις προθέσεις του στο παρακάτω χωρίο: «Εκείνο που, κατά βάθος, είχα μες στην καρδιά μου ήταν κάτι πολύ σπουδαιότερο από μια σειρά δικές μου ή ξένες εικασίες σχετικές με την προέλευση της ηθικής... Το κυριότερο ζήτημα για μένα ήταν η αξία της ηθικής – και πάνω στο σημείο αυτό όφειλα εξηγήσεις αποκλειστικά και μόνο σχεδόν στον φημισμένο μου δάσκαλο, τον Σοπενχάουερ...»⁷⁶⁸.

Τέλος, ο σκοπός του Νίτσε είναι επικριτικός και όχι εποικοδομητικός, αφού δεν θέλει να εγκαταλείψει τη θέληση για αλήθεια, αλλά να τη βάλει σε νέα θεμέλια. Αυτά τα θεμέλια θα τη διαχωρίσουν από τις αξίες, που καθοδήγησαν το ασκητικό ιδεώδες στη δυσφήμιση της ζωής, στην οποία προέβη, αφού κατά τον ίδιο το ασκητικό ιδεώδες υποτιμά την ανθρώπινη ζωή, καθώς δυσφημεί το φυσικό, σωματικό και ζωικό εαυτό⁷⁶⁹.

⁷⁶³ Leiter, (2009), σ. 207.

⁷⁶⁴ Νίτσε, (2008), σ. 11.

⁷⁶⁵ Ο Νίτσε απορρίπτει την προέλευση της ηθικής του αλτρουισμού, επειδή είναι ιστορικά αστήρικτη. *Γενεαλογία ηθικής I:3* στο Leiter, (2009), σ. 218.

⁷⁶⁶ Για τον Νίτσε κάθε αξία εκφράζει την άποψη, που είναι απαραίτητη στη διατήρηση και στην αύξηση κάποιων όντων για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, εφόσον κάθε αξία λειτουργεί ως όρος ύπαρξης. Γι' αυτόν τον λόγο, η Ηθική, που είναι ένδειξη ασθένειας, αποτελεί ένα φάρμακο ή μια απόπειρα θεραπείας. Leiter, (2009), σ. 221.

⁷⁶⁷ Νίτσε, (2008), σ. 12.

⁷⁶⁸ Νίτσε, (1996), σ. 14.

⁷⁶⁹ Νίτσε, (2008), σ. 27.

ΓΕΝΙΚΑ ΓΙΑ ΤΑ ΤΡΙΑ ΔΟΚΙΜΙΑ

Στη *Γενεαλογία της ηθικής*, που είναι η πιο εμπεριστατωμένη και σημαντική συμβολή του Νίτσε στην ηθική φιλοσοφία, εμφανίζονται πολλές από τις έννοιες για τις οποίες ο Νίτσε είναι κατεξοχήν γνωστός, όπως είναι: «η μνησικακία, η εξέγερση των δούλων στην ηθική, η θέληση για δύναμη, η γενεαλογία, ο προοπτικισμός και το ασκητικό ιδεώδες». Αυτές οι έννοιες έχουν μεγάλη σημασία στη φιλοσοφική του σκέψη, αφού το μεγαλύτερο μέρος της επιχειρηματολογίας του εστιάζεται στο ψυχολογικό επίπεδο και συγκεκριμένα σε τρεις θεμελιώδεις ψυχολογικούς μηχανισμούς, οι οποίοι είναι⁷⁷⁰: η μνησικακία⁷⁷¹, η άσχημη συνείδηση⁷⁷² και η θέληση για δύναμη⁷⁷³.

Το έργο αποτελείται από τρία δοκίμια, τρεις πραγματείες, οι οποίες δεν συνιστούν μια σειρά σκέψεων σε ευθεία γραμμή⁷⁷⁴, καθώς σε κάθε ένα από αυτά τα δοκίμια αναφέρονται τρία μάλλον διαφορετικά είδη ιστοριών σχετικά με την προέλευση της ηθικής⁷⁷⁵, αν και τίθεται το ερώτημα, για το αν τα δοκίμια αυτά σχετίζονται καθόλου μεταξύ τους⁷⁷⁶.

Κάθε δοκίμιο εφαρμόζει μια φυσιοκρατική ιστορία, που αναγνωρίζει τους ψυχολογικούς μηχανισμούς, οι οποίοι υπάρχουν κατά φυσικό τρόπο και δεσπάζουν στην προέλευση της ηθικής. Επίσης, κάθε δοκίμιο συμβάλλει στην επίλυση του προβλήματος, του τρόπου με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα κατέληξαν να λαμβάνουν σοβαρά υπόψιν την υπάρχουσα ηθική⁷⁷⁷.

Συνοπτικά, ο Νίτσε στο πρώτο δοκίμιο εντοπίζει τη γέννηση του χριστιανισμού στο πνεύμα της μνησικακίας. Έπειτα, στο δεύτερο δοκίμιο ο ίδιος αναπτύσσει μια ψυχολογία της συνείδησης, όπου η συνείδηση δεν είναι η φωνή του Θεού μέσα στον άνθρωπο, αλλά το ένστικτο της σκληρότητας, που στρέφεται εναντίον του εαυτού του, όταν πια δεν μπορεί να εκφραστεί προς τα έξω. Τέλος, στο τρίτο δοκίμιο ο Γερμανός φιλόσοφος διερευνά το νόημα του ασκητικού ιδεώδους, εξετάζοντας το πρόβλημα του

⁷⁷⁰ Leiter, (2009), σ. 240.

⁷⁷¹ *Γενεαλογία ηθικής I*.

⁷⁷² *Γενεαλογία ηθικής II*.

⁷⁷³ *Γενεαλογία ηθικής III*.

⁷⁷⁴ Stegmaier, (1997), σημ. 41, σ. 93.

⁷⁷⁵ Leiter, (2009), σ. 187.

⁷⁷⁶ Leiter, (2009), σ. 201.

⁷⁷⁷ Leiter, (2009), σ. 209.

νοήματος του ανθρώπινου πόνου⁷⁷⁸, ο οποίος αποκτά εσωτερική σημασία, δηλαδή «*εγώ φταίω*» και η αυτοκατηγορία μεταβάλλεται σε αυτοκαταστροφή⁷⁷⁹.

Το κεντρικό ζήτημα της γενεαλογίας είναι πρώτον να εξηγήσει, πώς μια τέτοια κατάσταση πραγμάτων κατέληξε να «*εδραιωθεί*» και να επιδράσει στον ανθρώπινο νου και δεύτερον πώς το κατάφερε⁷⁸⁰. Επιπλέον, ο βασικός σκοπός της πρώτης και της δεύτερης πραγματείας είναι να δείξουν την έννοια του ανθρώπινου υποκειμένου, που είναι αποτέλεσμα μιας ιστορικής και ψυχολογικής εξέλιξης⁷⁸¹.

Όσον αφορά στο πρώτο δοκίμιο, γίνεται αναφορά σε ένα πραγματικό ιστορικό συμβάν, το οποίο είχε σχέση με τον θρίαμβο του χριστιανισμού και της χριστιανικής ηθικής στην ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Ο Νίτσε εστιάζει στην κεντρική αιτία, η οποία αφορά την ηθική ψυχολογία αυτού του συμβάντος, που ήταν ο ρόλος της ψυχολογικής κατάστασης, την οποία ονομάζει μνησικακία και η οποία δημιούργησε την «*ηθική του δούλου*». Το ερώτημα, που τίθεται εδώ, είναι γιατί θριάμβευσε αυτή η ηθική του δούλου! Σε αυτό το πρώτο δοκίμιο της γενεαλογίας γίνεται μια μεγάλη περιγραφή του αγώνα μεταξύ των δύο τύπων της ηθικής, του δούλου και του κυρίου και η αρχή της διαμάχης τους. Σύμφωνα με τον Νίτσε, οι δούλοι ισχυρίζονταν ότι βρίσκονται σε καλύτερη θέση από αυτή των κυρίων τους, στους οποίους είχαν υποδουλωθεί. Όμως, το περίεργο για τον Νίτσε είναι ότι οι δούλοι αντί να μάχονται, δηλώνουν ότι είναι νικητές στα μάτια του Θεού, καθώς στα μάτια του Θεού όλοι είναι ισότιμοι⁷⁸². Έτσι, η ηθική του δούλου σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο λαμβάνει ορισμένα χαρακτηριστικά της κατώτατης βαθμίδας⁷⁸³. Ωστόσο όμως, ο Νίτσε δεν επιδιώκει να αντικαταστήσει την ηθική των δούλων από την ηθική των κυρίων, αλλά στη θέση των πρώτων επιθυμεί να δει μια αναγέννηση του αγώνα μεταξύ αυτών των δύο τύπων, από τους οποίους ο ένας θα κυριαρχήσει⁷⁸⁴.

Όσον αφορά στο δεύτερο δοκίμιο, και αυτό αναφέρεται σε ένα δεύτερο συμβάν, που χρονολογικά προηγείται του πρώτου και είναι ένα προϊστορικό συμβάν, μια ψυχολογική προϋπόθεση για κάθε τύπο ανθρώπινης κοινωνίας. Συγκεκριμένα, ο ίδιος

⁷⁷⁸ Νίτσε, (2008), σσ. 14-5.

⁷⁷⁹ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 116.

⁷⁸⁰ Leiter, (2009), σ. 210.

⁷⁸¹ Νίτσε, (2008), σ. 15.

⁷⁸² Σαφώς και ο Νίτσε δεν αποκήρυξε την αρχή της ισότητας. Leiter, (2009), σ. 310.

⁷⁸³ *Γενεαλογία ηθικής I:13* στο Leiter, (2009), σ. 175.

⁷⁸⁴ Για τον τύπο του δούλου και του κυρίου αναλυτικά βλ. Tongeren, (2006), σ. 395.

αναφέρει ότι: *«πλάσματα σαν εμάς, σταμάτησαν να εξωτερικεύουν τα σκληρά ένστικτά τους και αυτό είχε ως αποτέλεσμα, να στρέφονται αυτά τα ένστικτα προς τα μέσα, βρίσκοντας έκφραση στην άσχημη συνείδηση, που είναι μια μορφή εσωτερικευμένης σκληρότητας προς τον εαυτό»*. Σε αυτό το σημείο, ο Νίτσε επιδιώκει την εξέταση του πώς αυτή η ικανότητα για άσχημη συνείδηση μετασχηματίστηκε σε μια ηθικοποιημένη μορφή εσωτερικής ρύθμισης, όπως είναι η αυτομαστίγωση, η αυτοπεριφρόνηση, η ενοχή και η αμαρτία, θεωρώντας ότι ο πολιτισμός ήταν αυτός, που οδήγησε στην άσχημη συνείδηση, χωρίς όμως να δώσει μια σαφή απάντηση.

Όσον αφορά στο τρίτο δοκίμιο, αυτό απαντά στα δύο προηγούμενα ερωτήματα, τα οποία εκφράζουν εκείνο που ο Νίτσε αποκαλεί *«ασκητικό ιδεώδες»*. Οι κύριοι αποδέχονται την *«ηθική των δούλων»*, επειδή κατά βάθος πέφτουν θύματα των θέλητρων του ασκητικού ιδεώδους και η *«άσχημη συνείδηση»* ηθικοποιείται, επειδή εξυπηρετεί το *«ασκητικό ιδεώδες»*.

Το κρίσιμο όμως ερώτημα έγκειται στο εξής: *«γιατί πλάσματα σαν εμάς απορροφήθηκαν τόσο πολύ από το ασκητικό ιδεώδες!»*. Η απάντηση του Νίτσε είναι ότι: *«κάθε ζώο... αγωνίζεται ενστικτωδώς να βελτιστοποιήσει τις ευνοϊκές συνθήκες στις οποίες θα αποδεσμεύσει πλήρως τη δύναμή του και θα επιτύχει τη μέγιστη αίσθηση της δύναμής του»*⁷⁸⁵. Καθώς επίσης ο ίδιος δίδει μια απάντηση στο *«πώς το ασκητικό ιδεώδες εκπληρώνει έναν ενστικτώδη αγώνα! Καθιστώντας τη ζωή υποφερτή»*⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ Γενεαλογία ηθικής III:7.

⁷⁸⁶ Leiter, (2009), σσ. 210-212.

ΠΡΩΤΟ ΔΟΚΙΜΙΟ

(Η μνησικακία, το καλό-το κακό, η ηθική των δούλων και ο θρίαμβος τους)

Από γενεαλογική σκοπιά η Ηθική για τον Νίτσε μοιάζει να επιδέχεται μόνο ένα μονοσήμαντο καθαρά αρνητικό και μειωτικό ορισμό, ο οποίος είναι ότι η ηθική συνείδηση και το ιδεώδες αναλύονται και αποκαλύπτονται ως δημιουργήματα της «μνησικακίας».

Κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, η μνησικακία⁷⁸⁷ αποτελεί έναν τεχνικό όρο⁷⁸⁸ και είναι μια διακριτή ψυχολογική στάση, η οποία συνιστά τον πυρήνα της συμβολής του πρώτου δοκιμίου σε μια φυσιοκρατική εξήγηση της προέλευσης της ηθικής. Ο ρόλος της μνησικακίας δεν είναι αρνητικός, καθώς η μνησικακία αποδεικνύεται «*εργαλείο του πολιτισμού*»⁷⁸⁹, μολονότι οι μνησικάκοι άνθρωποι δεν αποτελούν προσωπικότητες πολιτισμικού μεγαλείου. Πάντως, για τον Νίτσε είναι σημαντικό ότι μέσω της μνησικακίας «*η ανθρώπινη ψυχή βάθυνε*»⁷⁹⁰.

Σύμφωνα, λοιπόν, με το πρώτο δοκίμιο⁷⁹¹, η ηθική δεν αποτελεί κάποιο άχρονο κληροδότημα του Θεού και μια περίπτωση θείας έμπνευσης. Η ηθική καθίσταται μια συνετή δημιουργία συγκεκριμένων ανθρώπων σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή για λόγους, που εξηγούνται με φυσιοκρατικούς και ψυχολογικούς όρους, καθώς τα κίνητρά τους ήταν αυτά, που οδήγησαν τους ανθρώπους να επαναξιολογήσουν ή να αντιστρέψουν άλλες ηθικές αξίες⁷⁹².

Συνεπώς, η ηθική του χριστιανισμού αποτελεί στην πραγματικότητα προϊόν της μνησικακίας, που ένιωθαν οι καταπιεσμένοι για τους καταπιεστές τους, καταλήγοντας στην πρώτη επαναξιολόγηση των αξιών. Οι κατώτεροι άνθρωποι, όντας ανίκανοι να ανατρέψουν τους καταπιεστές τους με τη σωματική δύναμη, δημιουργούν αξίες, οι οποίες απαξιώνουν τους καταπιεστές, κάτι που οδηγεί τελικά στον εκμηδενισμό τους⁷⁹³. Στην περίπτωση των δούλων δηλαδή, η μνησικακία εκφράζεται με ένα είδος

⁷⁸⁷ Leiter, (2009), σ. 221.

⁷⁸⁸ Leiter, (2009), σ. 223.

⁷⁸⁹ *Γενεαλογία ηθικής I:11*.

⁷⁹⁰ *Γενεαλογία ηθικής I:6*.

⁷⁹¹ Leiter, (2009), σ. 213.

⁷⁹² Leiter, (2009), σ. 215.

⁷⁹³ Leiter, (2009), σ. 214. Σύμφωνα με το απόσπασμα από το *Γενεαλογία ηθικής I:12* ο μηδενισμός εκφράζεται από το γεγονός ότι ο άνθρωπος κουράστηκε από την ανθρωπότητα. Sommer, (2006), σ. 254.

αξιολόγησης, παρά με οποιοδήποτε άλλο είδος δράσης⁷⁹⁴, καθώς η εξέγερση τους στην ηθική είναι η εξής: «οι δούλοι ανίκανοι να δράσουν σωματικά ενάντια σε ό,τι τους προκαλεί δυστυχία, οδηγούνται από το μίσος τους για τους κυρίους τους, που σιγοβράζει μέσα τους, να κάνουν το μόνο πράγμα που μπορούν, το οποίο είναι να δημιουργήσουν νέες αξίες, αξίες, οι οποίες απαξιώνουν τους κυρίους και αυτά τα δυσάρεστα ερεθίσματα». Ουσιαστικά, οι δούλοι υποφέρουν από τη μνησικακία και επινοούν νέες αξίες, καθώς η υποβόσκουσα μνησικακία είναι αυτή, που γεννά την εξέγερση των δούλων στην ηθική⁷⁹⁵.

Ωστόσο, σε αυτό το δοκίμιο τίθεται το ερώτημα για το τι διαχωρίζει ακριβώς την ηθική του «καλού και του κακού» από την ηθική του «καλού και του άσχημου!». Αφού, η γενεαλογία αποκαλύπτει ότι την ίδια στιγμή είναι δυνατόν να νοείται μια λέξη με διπλή σημασία. Επί παραδείγματι, ο καλός μέσα στον ίδιο πολιτισμό μπορεί να δηλώνει τον άκακο άνθρωπο, αλλά και εκείνον, που ποθεί τον αγώνα και τη νίκη⁷⁹⁶. Τότε, η γενεαλογική σκοπιά οδηγεί στη γένεση μιας αντιθετικής ηθικής τυπολογίας⁷⁹⁷.

Το ακριβές θέμα της ενότητας αυτής, είναι η εννοιολόγηση⁷⁹⁸ του «καλού» και του «κακού» από τον μνησικάκο άνθρωπο μέσω μιας παραβολής των προβάτων με τα αρπακτικά πουλιά, στην οποία θα διαπιστώσει κανείς τι είναι παράλογο στην ηθική του δούλου. Σύμφωνα με τον Νίτσε τα αρπακτικά πουλιά δεν μπορούν να κρατηθούν και να μην τρώνε τα αρνάκια, αφού αυτό ακριβώς είναι κατ' ουσίαν τα αρπακτικά πουλιά. Είναι

⁷⁹⁴ Γενεαλογία ηθικής I:10, όπου ο Νίτσε αναφέρεται στον μνησικάκο άνθρωπο.

⁷⁹⁵ Leiter, (2009), σσ. 222-3.

⁷⁹⁶ Κατά τον Νίτσε οι ευγενείς και οι δυνατοί κατονόμασαν τον εαυτό τους και τις πράξεις τους καλές, χωρίς καμία αλτρουιστική μέριμνα στο Γενεαλογία ηθικής I:4. Νίτσε, (2008), σ. 13.

⁷⁹⁷ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 113.

⁷⁹⁸ Με την ετυμολόγηση του ζεύγους των λέξεων/όρων «καλός» και «φαύλος/κακός»: η λέξη «καλός» συνδέεται με την τάξη των ευγενών, και η λέξη «φαύλος» με την κατώτερη τάξη. Η σύνδεση αυτή είναι ιστορικά ορθή, καθώς επιβεβαιώνεται από τη γλωσσολογία. Για παράδειγμα, η αρχαία ελληνική αριστοκρατία αυτοχαρακτηριζόταν με τη λέξη «έσθλος», που έχει σαφή ετυμολογική σχέση με τον «αληθινό». Νίτσε, (1996), σ. 27. Ενώ η λατινική λέξη για τον «καλό», «bonus», σχετίζεται με μία πρωιμότερη λέξη, που σήμαινε τον «πολεμιστή». Νίτσε, (1996), σ. 28. Η υπόθεση, που κάνει ο φιλόσοφος είναι ότι η άρχουσα τάξη θεωρείται ότι κατέχει ανώτερες πνευματικές ή θεϊκές ιδιότητες. Έννοιες, όπως η υγεία, η δύναμη, η ομορφιά, η αγάπη για τη ζωή και την περιπέτεια συνιστούν ένα γενικό πλαίσιο για το ιδιαίτερο σύστημα αξιών της πολεμικής αριστοκρατίας, που αντιτίθεται στην αδυναμία και την ταπεινότητα της κατώτερης τάξης. Η μεταστροφή γίνεται συνδέοντας τον αληθινά «καλό» άνθρωπο με τον αδύναμο και τον ταπεινό. Το «καλό» ορίζεται πλέον σαν το αντίθετο, όχι του «φαύλου», αλλά του «κακού».

δηλαδή, κυνηγοί μικρών ζώων, που δεν έχουν ελεύθερη βούληση, αφού κάθε πλάσμα κάνει αυτό, που πρέπει κατ' ουσίαν να κάνει και αυτό, που είναι μοιραίο⁷⁹⁹ να κάνει⁸⁰⁰.

Έτσι και εδώ, η «αδυναμία του αδύναμου» είναι «η ουσία του, το αποτέλεσμα του, η συνολική, μοναδική, αναπόφευκτη, ανεπανόρθωτη πραγματικότητα του». Οι λέξεις «κύριος» και «δούλος» στον Νίτσε δεν έχουν ταξική⁸⁰¹ σημασία, αλλά ψυχολογική. Ο ίδιος ισχυρίζεται δηλαδή, ότι: «τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των δουλοπρεπών ανθρώπων με την ψυχολογική έννοια, εμπεριέχονται πράγματι στην ουσία τους, στη συνολική, μοναδική, αναπόφευκτη, ανεπανόρθωτη πραγματικότητά τους».

Ο σκοπός του Νίτσε εισάγοντας τις διακρίσεις καλός/κακός⁸⁰² και καλός/άσχημος⁸⁰³ έγκειται στο να κάνει φανερά τα γενικά γνωρίσματα των ηθικών εννοιών σε σχέση με τις οποίες η ηθική των δούλων και η ηθική των κυρίων αποτελούν απλώς επιμέρους εκφάνσεις⁸⁰⁴.

⁷⁹⁹ Για την μοιροκρατική αντίληψη ότι τα όντα στερούνται ελεύθερης βούλησης και είναι καθορισμένα να κάνουν αυτό που κάνουν, λόγω φυσικών γεγονότων ως προς τη φυσιολογία τους και τις ψυχικές ορμές τους, ο Νίτσε είναι επηρεασμένος από τον Σοπενχάουερ και τους υλιστές. Leiter, (2009), σ. 96. Επίσης, για τον προκαθορισμό βλ. Κοκολόγο, (1995), σσ. 246-7. Όμως, η σκέψη του Ουναμούνο πάνω σε αυτό ήταν ότι: «η έννοια του τυχαίου δεν είναι παρά η έννοια του ανορθολογικού». Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Από τον Θεό στον Θεό, σ. 205.

⁸⁰⁰ Leiter, (2009), σ. 233.

⁸⁰¹ Αφού, ο ίδιος υποστήριζε πως οι πραγματικές ταξικές διαφορές ήταν κεντρικής σημασίας για την προέλευση των εν λόγω ηθικών εννοιών. Οι ηθικές έννοιες δηλαδή, προήλθαν από τις ταξικές διαφορές. Leiter, (2009), σ. 219-220.

⁸⁰² Το αντικείμενο εδώ είναι οι συγκεκριμένες πράξεις, δίδοντας αξία στις πράξεις, που ευνοούν εκείνους, που υποφέρουν. Leiter, (2009), σ. 230.

⁸⁰³ Το αντικείμενο εδώ είναι το ίδιο το άτομο, δίδοντας αξία στα γνωρίσματα του χαρακτήρα. Leiter, (2009), σ. 230.

⁸⁰⁴ Leiter, (2009), σ. 226.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΔΟΚΙΜΙΟ

(η άσχημη συνείδηση, το χρέος-η ενοχή, η εσωτερικευμένη σκληρότητα)

Προηγουμένως, έγινε φανερό ότι η μνησικακία αποτελεί τον θεμελιώδη ψυχολογικό μηχανισμό, που υποβαθμίζει την εξέγερση των δούλων στην ηθική. Όμως, αυτό ακριβώς πήρε μια άλλη μορφή στην ανθρώπινη ψυχή και αυτή ήταν η ανάπτυξη της άσχημης συνείδησης. Σύμφωνα με τον Νίτσε: *«πλάσματα σαν εμάς, μόλις κοινωνικοποιηθούν από τον πολιτισμό, αξιολογούν τον εαυτό τους με κανονιστικά κριτήρια και τον τιμωρούν, όταν αποτυγχάνει να ζει σύμφωνα με αυτά»*.

Εν συνεχεία, ο Γερμανός φιλόσοφος αναφέρει ότι τα ανθρώπινα όντα είναι εκ φύσεως σκληρά και επιθετικά και η κοινωνία επιβάλλει την απόθεση αυτών των σκληρών ενστίκτων. Όμως, αυτά τα ένστικτα δεν εξαλείφονται, αλλά εσωτερικεύονται και κατευθύνονται ενάντια στον ίδιο τον δρώντα, καθώς η ικανότητα για άσχημη συνείδηση⁸⁰⁵ εκφράζει τη σκληρότητα ενάντια στον εαυτό. Κατά συνέπεια, έννοιες, όπως η ηθική συνείδηση ή η ενοχή, πηγάζουν από την εσωτερίκευση των επιθετικών ή σκληρών ενστίκτων⁸⁰⁶.

Γι' αυτόν τον λόγο, ο κύριος δεν είναι κύριος του δούλου, αλλά του εαυτού του και συγκεκριμένα του εσωτερικού του χάους. Η ηθική αρχή του κυρίου είναι: *«ότι είναι καλό για μένα, είναι καλό καθεαυτό»*. Ο άνθρωπος της μνησικακίας υποφέρει συνεχώς και στρέφεται κατά του εαυτού του⁸⁰⁷. Για τον Νίτσε το πραγματικό πρόβλημα της ανθρωπότητας συνίσταται στο γεγονός ότι το ανθρώπινο είδος είναι ακαθόριστο⁸⁰⁸.

Το κεντρικό επιχείρημα του δευτέρου δοκιμίου χωρίζεται σε τρία μέρη:

1. Υπάρχει εξήγηση του τρόπου, με τον οποίο αποκτήσαμε ηθική συνείδηση;
2. Από πού προέρχεται η άσχημη συνείδηση; Και πώς ηθικοποιήθηκε;
3. Η άσχημη συνείδηση ως προϊόν της εσωτερίκευσης της σκληρότητας.

Η θεώρηση της ηθικής συνείδησης χωρίζεται και αυτή σε τρία στάδια:

1. Ως ικανότητας να θυμάται ο άνθρωπος τα «χρέη»,
2. Ως προϊόντος «εσωτερίκευσης της σκληρότητας» και
3. Πώς η εσωτερικευμένη σκληρότητα μετατράπηκε σε αισθήματα «ενοχής»;

⁸⁰⁵ Ο Νίτσε ενδιαφερόταν μόνο για το πώς αυτή η άσχημη συνείδηση «ηθικοποιήθηκε».

⁸⁰⁶ Leiter, (2009), σσ. 241-2.

⁸⁰⁷ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 115.

⁸⁰⁸ Γενεαλογία ηθικής II:1 στο Tongeren, (2006), σ. 394.

Ο Νίτσε αναγνωρίζει δύο προϋποθέσεις για τη δέσμευση, που αποκτούν οι άνθρωποι σε υποσχέσεις: πρώτον ότι οφείλεται στην κανονικότητα της συμπεριφοράς και δεύτερον ότι οφείλεται στην ικανότητα για μνήμη. Και οι δύο παράγοντες, βάση των οποίων αναπτύσσονται αυτά, είναι η εθιμική ηθική και ο ρόλος του πόνου στη μνημοτεχνική⁸⁰⁹. Ενώ, όμως, στην αρχή το πραγματικό ηθικό κίνητρο είναι η υπακοή στην παράδοση, στη συνέχεια ο Νίτσε ισχυρίζεται πως τα ήθη καθιστούν τους ανθρώπους προβλέψιμους⁸¹⁰.

⁸⁰⁹ Leiter, (2009), σ. 244.

⁸¹⁰ Leiter, (2009), σ. 245.

ΑΣΧΗΜΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ: ΧΡΕΟΣ ΚΑΙ ΕΝΟΧΗ (4-8)⁸¹¹.

Στην αρχή⁸¹², ο Νίτσε αναφέρει ότι αν η «ηθική συνείδηση» είναι η ικανότητα να θυμάται κάποιος τις υποσχέσεις του, αυτή πηγάζει από την εθιμική ηθική και τη μνημοτεχνική του πόνου. Ωστόσο, αυτό δεν εξηγεί τη «συνείδηση της ενοχής»⁸¹³. Ο Γερμανός φιλόσοφος διακρίνει το χρέος από την ενοχή, αναφέροντας ότι το να χρωστά κανείς με το να είναι ένοχος δεν ενέχει ηθική ευθύνη με την έννοια ενός δρώντος υποκειμένου, που θεωρείται πως είναι ικανό για ελεύθερη επιλογή. Κατά συνέπεια, το χρέος ηθικοποιείται, όταν ο χρεώστης θεωρείται ελεύθερο και ηθικά υπεύθυνο δρών υποκείμενο⁸¹⁴.

Ωστόσο, κατά τον ίδιο δεν υπάρχει ηδονή για τη ζωή χωρίς πόνο, με αποτέλεσμα η σκληρότητα να είναι απαραίτητη στη ζωή⁸¹⁵: «όταν η ανθρωπότητα δεν ντρέπεται για τη σκληρότητά της, η ζωή στη γη ήταν πιο χαρούμενη από ότι είναι σήμερα, τώρα που το ζώο άνθρωπος διδάχτηκε να ντρέπεται για όλα του τα ένστικτα»⁸¹⁶.

Επομένως, τίθεται το ερώτημα, γιατί είναι σημαντική η σκληρότητα!. Η σκληρότητα για τον Γερμανό φιλόσοφο είναι, λοιπόν, σημαντική, γιατί πρώτον αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την προέλευση της άσχημης συνείδησης, αφού η άσχημη συνείδηση πηγάζει από ένστικτα σκληρότητας, που έπρεπε να εσωτερικευθούν. Δεύτερον, γιατί οι κυρίαρχες ηθικές στάσεις του ανθρώπου είναι εχθρικές προς τα βασικά ανθρώπινα ένστικτα και τρίτον, γιατί θέτει το πρόβλημα της οδύνης, που είναι επακόλουθο της σκληρότητας, αφού οι άνθρωποι, επειδή είναι εκ φύσεως σκληροί, το αποτέλεσμα είναι ότι η σκληρότητα αυτή προκαλεί οδύνη⁸¹⁷.

⁸¹¹ Leiter, (2009), σ. 246.

⁸¹² Γενεαλογία ηθικής II:4.

⁸¹³ Ο Φρόνιτ θεωρούσε την ένταση ανάμεσα στο αυστηρό υπερεγώ και στο υποταγμένο σε αυτό εγώ, ένοχη συνείδηση, η οποία εκφράζεται ως ανάγκη για τιμωρία. Leiter, (2009), σημ. 13, σ. 250.

⁸¹⁴ Leiter, (2009), σ. 248.

⁸¹⁵ Leiter, (2009), σσ. 248-9.

⁸¹⁶ Γενεαλογία ηθικής II:7.

⁸¹⁷ Leiter, (2009), σ. 249.

ΑΣΧΗΜΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ: ΕΣΩΤΕΡΙΚΕΥΜΕΝΗ ΣΚΛΗΡΟΤΗΤΑ (16-18).

Ο Νίτσε στη συνέχεια κάνει λόγο για την προέλευση της άσχημης συνείδησης, η οποία εξελίσσεται μέσω μιας διαδικασίας την οποία ονομάζει «εσωτερίκευση του ανθρώπου». Συγκεκριμένα: «*όλα τα ένστικτα, που δεν εκτονώνονται εξωτερικά, στρέφονται προς τα μέσα-αυτό το ονομάζω εσωτερίκευση του ανθρώπου*»⁸¹⁸.

Όταν το ένστικτο δηλαδή, δεν εξωτερικευόταν, αλλά εσωτερικευόταν, η απόρροια ήταν να υποφέρουν οι άνθρωποι και να δημιουργηθεί η άσχημη συνείδηση. Επιπλέον, τα ένστικτα⁸¹⁹ αυτά είναι εκείνα του «*άγριου, ελεύθερου και πλάνητος ανθρώπου*», «*η εχθρότητα, η σκληρότητα, η χαρά της καταδίωξης*», αναφέροντας ο ίδιος ότι: «*ο άνθρωπος ανυπόμονα ξέσκιζε, καταδίωκε, κατέτρωγε, παρενοχλούσε, κακοποιούσε τον εαυτό του*»⁸²⁰.

Ακόμη, ο Νίτσε αναφέρει ότι η άσχημη συνείδηση είναι κακή και οδυνηρή, αλλά είναι επίσης: «*η αληθινή μήτρα ιδεατών και φαντασιακών συμβάντων*»⁸²¹. Στη συνέχεια, ο ίδιος εξηγεί πώς «*η ανιδιοτέλεια, η αυταπάρνηση, η αυτοθυσία, θα μπορούσαν να συγκροτήσουν ένα ιδεώδες, κάτι όμορφο*»⁸²². Κατά συνέπεια, η άσχημη συνείδηση αποτελεί την προϋπόθεση για το ασκητικό ιδεώδες.

⁸¹⁸ Γενεαλογία ηθικής II:16 στο Leiter, (2009), σ. 250.

⁸¹⁹ Ο Νίτσε δεν κατόρθωσε να αναγνωρίσει τη θέση και την αξία των κοινωνικών ενστίκτων και θεωρούσε ότι οι εγωιστικές και οι ατομιστικές παρορμήσεις χρειάζονται ενίσχυση από τη φιλοσοφία. Durant, (1971), σ. 421.

⁸²⁰ Γενεαλογία ηθικής II:16.

⁸²¹ Γενεαλογία ηθικής II:18. Νίτσε, (2008), σ. 22.

⁸²² Εδώ εννοεί όμορφη την ανθρώπινη κοινότητα, που δημιουργεί ιδεώδη με τα οποία οι άνθρωποι αξιολογούν τον εαυτό τους. Leiter, (2009), σ. 252.

Η ΗΘΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΜΕΣΩ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

(19-22).

Στη συνέχεια, ο Γερμανός φιλόσοφος εστιάζει την προσοχή του στους ψυχολογικούς παράγοντες, που υπάρχουν στον άνθρωπο και τον καθιστούν ικανό και υπεύθυνο για τις πράξεις του. Επιπλέον, στρέφει το ενδιαφέρον του στο πώς η χριστιανική ηθική κουλτούρα καλλιεργεί έναν τύπο άσχημης συνείδησης, ο οποίος είναι ανίκανος να την απαλλάξει από το συναίσθημα της ενοχής⁸²³.

Ο ίδιος εμπνεόμενος από την αρχαιοελληνική παράδοση, αναφέρει το παράδειγμα του Οιδίποδα, ο οποίος υποφέρει από το άλγος του εσωτερικού αυτοκαταλογισμού. Γι' αυτόν τον λόγο, ο ίδιος διατείνεται πως η ενοχή είναι ένα οδυνηρό συναίσθημα, που αντανακλά την επίγνωση μιας βαθιάς ανεπάρκειας και συνεπάγεται αυτοβασανισμό και αυτοπεριφρόνηση⁸²⁴. Έπειτα, ο Γερμανός φιλόσοφος τονίζει πως οι θρησκείες παίρνουν την έννοια ενός χρέους και τη μετασηματίζουν στην ιδέα ενός χρέους, που δεν γίνεται ποτέ να αποπληρωθεί, τουλάχιστον όχι σε αυτόν τον κόσμο⁸²⁵.

Επομένως, κατά τον Νίτσε ο αθεϊσμός⁸²⁶ είναι ικανός να εξαλείψει, μόνο το αίσθημα του «χρέους», όχι την ενοχή προς τους θεούς. Μόλις το χρέος ηθικοποιείται, η έλλειψη πίστης στον Θεό δεν αρκεί πλέον, για να σβήσει το ηθικοποιημένο αίσθημα χρέους. Σε αυτό το σημείο, ο Γερμανός φιλόσοφος απαντά στο ερώτημα, γιατί δεν αρκεί η πίστη⁸²⁷, επισημαίνοντας χαρακτηριστικά ότι: *«αυτός ο άνθρωπος με την άσχημη συνείδηση εκμεταλλεύεται το θρησκευτικό δόγμα, προκειμένου να προσφέρει στον αυτοβασανισμό του, την τρομακτικότερη σκληράδα και οζύτητα. Ενοχή απέναντι στον Θεό: αυτή η σκέψη γίνεται εργαλείο βασανισμού»*⁸²⁸. Καταλήγοντας, ότι η πίστη στον Θεό έχει γίνει ένα επιφαινόμενο της θέλησης για αυτοβασανισμό⁸²⁹.

⁸²³ Νίτσε, (2008), σ. 19-20.

⁸²⁴ Leiter, (2009), σ. 254.

⁸²⁵ *Γενεαλογία ηθικής II:21* στο Leiter, (2009), σ. 257.

⁸²⁶ Leiter, (2009), σ. 256.

⁸²⁷ Η ιδέα μιας θεότητας μάλλον προέρχεται, τουλάχιστον εν μέρει, από την επιθυμία να αποκτήσει ο γενικός πόνος νόημα και η «ενοχή» βαραινεί πλέον την ίδια τη φύση, ή τουλάχιστον την εσωτερική φύση του ανθρώπου, με αποτέλεσμα να φτάνει ο άνθρωπος στην εικόνα της θυσίας του ίδιου του Θεού ως οριστική εκπλήρωση αυτού του χρέους. Νίτσε, (1996), σ. 95.

⁸²⁸ *Γενεαλογία ηθικής II:22*.

⁸²⁹ Leiter, (2009), σ. 258.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Νίτσε αποδεικνύει ότι ο αθεϊσμός πηγάζει αρχικά από το ιδεώδες της υπερβολικής ειλικρίνειας και έπειτα από το ιδεώδες της αυστηρής διανοητικής εντιμότητας⁸³⁰.

⁸³⁰ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 116.

Η ΑΣΧΗΜΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΑΣΚΗΤΙΚΟ ΙΔΕΩΔΕΣ (23-25).

Όσον αφορά στο ασκητικό ιδεώδες, ο Νίτσε αναφέρει συγκεκριμένα πως: «*Το ασκητικό ιδεώδες είναι ένα ιδεώδες εχθρικό προς τη ζωή και προς τα ένστικτα και τη φύση*»⁸³¹. Οι Έλληνες, στους οποίους ο Νίτσε έχει αναφερθεί προηγουμένως, δεν υπερασπίζονταν το ασκητικό ιδεώδες και αυτός είναι ο λόγος, που δεν έχουν ενοχή, ενώ αντίθετα οι σύγχρονοι άνθρωποι έχουν.

Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, στο τρίτο δοκίμιο ο Νίτσε προσπαθεί να απαντήσει, στο πώς η άσχημη συνείδηση δημιούργησε την ενοχή στην εξελιγμένη της μορφή⁸³², καθώς η πραγματική ενοχή απαιτεί από την άσχημη συνείδηση να υπαχθεί στην υπηρεσία του ασκητικού ιδεώδους⁸³³.

⁸³¹ Γενεαλογία ηθικής II:24.

⁸³² Γενεαλογία ηθικής III:20.

⁸³³ Leiter, (2009), σσ. 260-261.

ΤΡΙΤΟ ΔΟΚΙΜΙΟ

(το ασκητικό ιδεώδες, τα τέσσερα είδη ανθρώπων, η οδύνη, η αλήθεια και η επιστήμη)

Μέχρι τώρα, στο πρώτο δοκίμιο έγινε γνωστό ότι η μνησικακία, η υποβόσκουσα εκδικητικότητα των ανίκανων, καθώς ανταποκρίνονται σε δυσάρεστα εξωτερικά ερεθίσματα, αποδιδόταν στους δούλους. Σε αυτό το τρίτο δοκίμιο, αυτή η ψυχολογική κατάσταση είναι ευρέως διαδεδομένη⁸³⁴.

Στο δεύτερο δοκίμιο κατέστη φανερό, πως ο εξαναγκασμός των ανθρώπων σε πολιτισμένη συναναστροφή με τους άλλους ανθρώπους είχε ως αποτέλεσμα να εσωτερικευθεί η ενστικτώδης σκληρότητά τους, αποκτώντας με αυτόν τον τρόπο άσχημη συνείδηση⁸³⁵. Ωστόσο, υπό την επίδραση των ασκητικών θρησκειών (χριστιανισμός, βουδισμός), αυτή η εσωτερικευμένη σκληρότητα μετατράπηκε σε μια διακαή αίσθηση ενοχής, σε ένα αίσθημα θεμελιώδους ανεπάρκειας και καταφρόνησης, σε μια κατάσταση απόγνωσης για την ανθρώπινη κατάσταση και σε μηδενισμό⁸³⁶.

Εδώ, όμως, τίθεται το ερώτημα για το «τι είναι τα ασκητικά ιδεώδη». Ο Νίτσε απαντά⁸³⁷ ότι είναι η φτώχεια, η ταπεινότητα και η αγνότητα, καθώς αυτά τα ασκητικά ιδεώδη είναι εκείνες οι κανονιστικές αρχές, που αποδίδουν αξία στη φτώχεια, στην ταπεινότητα και στην αγνότητα. Κατά συνέπεια, αποδίδοντας αξία σε όλες αυτές τις καταστάσεις αυταπάρνησης, οι άνθρωποι παραιτούνται από τις επιθυμίες για πλούτο, φήμη, κυριαρχία, σεξουαλική ευχαρίστηση κλπ⁸³⁸.

Επιπλέον, στο τρίτο δοκίμιο ο ίδιος ασχολείται κυρίως με τέσσερα είδη ανθρώπων, που είναι οι καλλιτέχνες⁸³⁹, οι φιλόσοφοι⁸⁴⁰, οι ιερείς⁸⁴¹, οι αποτυχημένοι και οι δυσανεστημένοι⁸⁴² και στο πως αυτά τα είδη ανθρώπων αντιλαμβάνονται το «*ασκητικό ιδεώδες*» από τη δική τους οπτική.

⁸³⁴ Leiter, (2009), σ. 275.

⁸³⁵ Σκληρότητα, που στρέφεται ενάντια στον εαυτό στο *Γενεαλογία ηθικής III:20*.

⁸³⁶ Leiter, (2009), σ. 263. Και ο μηδενισμός θα νικηθεί μόνο, όταν η σκέψη ελευθερωθεί από τη μνησικακία και την κακή συνείδηση, γιατί τότε θα σημαίνει την υπέρβαση του ανθρώπου και την καταστροφή του. Deleuze, (2009), σ. 240.

⁸³⁷ στο *Γενεαλογία ηθικής III:8*.

⁸³⁸ Leiter, (2009), σσ. 264-5.

⁸³⁹ *Γενεαλογία ηθικής III:2-5*.

⁸⁴⁰ *Γενεαλογία ηθικής III:5-10*.

⁸⁴¹ *Γενεαλογία ηθικής III:10-13,15*.

⁸⁴² *Γενεαλογία ηθικής III:13-22*.

Εν προκειμένω, οι καλλιτέχνες θεωρούν ότι τα ασκητικά ιδεώδη δεν «σημαίνουν τίποτε απολύτως»⁸⁴³, αφού οι ίδιοι «υπηρετούν»⁸⁴⁴ μια ηθική, μια φιλοσοφία ή μια θρησκεία»⁸⁴⁵. Ο Νίτσε ισχυρίζεται πως: «είναι καλύτερα να διαχωρίζουμε έναν καλλιτέχνη από το έργο του σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην λαμβάνουμε άμεσα τον άνθρωπο τόσο σοβαρά υπόψιν, όσο το έργο του»⁸⁴⁶, πράγμα το οποίο θυμίζει πολύ τη σκέψη του Ουναμούνο, πάνω σε αυτό το ζήτημα.

Έπειτα, όσον αφορά στους φιλοσόφους⁸⁴⁷, για τον Νίτσε: «ο ασκητισμός, μια σκληρή και φλογερή αποκήρυξη με καλή θέληση, είναι μία από τις ευνοϊκές συνθήκες για την ύψιστη πνευματικότητα»⁸⁴⁸. Επιπλέον, για τον ίδιο ο ασκητισμός συμβάλλει στις βέλτιστες συνθήκες για τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής κατά δύο απόψεις. Η μία είναι η πνευματική ή η διανοητική και η άλλη είναι η πρακτική, που αφορά την εξωτερική πρακτικότητα⁸⁴⁹. Ένας από τους φιλοσόφους, που αντιπροσωπεύει ένα παράδειγμα υιοθέτησης του ασκητικού ιδεώδους ως άμυνας απέναντι στις σαρκικές και άπληστες επιθυμίες ήταν ο Σοπενχάουερ, πράγμα το οποίο, όμως, δεν ίσχυε.

Στη νιτσεϊκή σκέψη το ασκητικό ιδεώδες είναι πολύ σημαντικό, γιατί όπως ο ίδιος ο Νίτσε αναφέρει: «Το ασκητικό ιδεώδες χρησίμευε στον φιλόσοφο για πολύ καιρό ως εξωτερική εμφάνιση, ως προϋπόθεση της ύπαρξης»⁸⁵⁰.

Συνεπώς, το ασκητικό ιδεώδες είναι αυτό, που αποτελεί την προϋπόθεση, για να επιτύχουν τη «μέγιστη αίσθηση της δύναμής τους τα δρώντα υποκείμενα»⁸⁵¹. Αυτό συμβαίνει, γιατί μόνο αυτό μπορεί να αποδίδει αξία στο είδος ζωής των ασκητικών ιερέων, μια ζωή με «φτώχεια, ταπεινότητα, αγνότητα»⁸⁵² και επειδή αυτό είναι το καλύτερο εργαλείο δύναμης⁸⁵³.

⁸⁴³ Γενεαλογία ηθικής III:5.

⁸⁴⁴ Ο καλλιτέχνης στηριζόταν σε αυτό το ασκητικό ιδεώδες.

⁸⁴⁵ Γενεαλογία ηθικής III:5.

⁸⁴⁶ Γενεαλογία ηθικής III:4 στο Leiter, (2009), σσ. 266-7.

⁸⁴⁷ Ο φιλόσοφος ήταν ανεξάρτητος από αυτό το ασκητικό ιδεώδες.

⁸⁴⁸ Γενεαλογία ηθικής III:9.

⁸⁴⁹ Leiter, (2009), σ. 267.

⁸⁵⁰ Γενεαλογία ηθικής II:10. Leiter, (2009), σ. 269.

⁸⁵¹ Γενεαλογία ηθικής III:7.

⁸⁵² Γενεαλογία ηθικής III:8.

⁸⁵³ Γενεαλογία ηθικής III:11 στο Leiter, (2009), σ. 272.

Ωστόσο, ο ιερέας⁸⁵⁴ για τον Γερμανό φιλόσοφο αποτελεί ένα είδος ζωής κατά της ζωής⁸⁵⁵, διότι αυτός χρησιμοποιεί την ίδια την ενοχή και συγκεκριμένα το ασκητικό ιδεώδες, για να νοηματοδοτήσει την οδύνη, η οποία κατά τον Νίτσε: «*ψυχική οδύνη δεν είναι γεγονός, αλλά απλά μια ερμηνεία*»⁸⁵⁶. Ο ιερέας διδάσκει, πως ο ίδιος ο άνθρωπος είναι η αιτία της οδύνης του και έτσι ο άνθρωπος κατηγορεί τον εαυτό του, έχοντας αισθήματα ενοχής. Σύμφωνα με τον ιερέα, όταν υποφέρει κανείς, αυτό είναι η τιμωρία λόγω της αποτυχίας του ανθρώπου να ανταποκριθεί στο ασκητικό ιδεώδες, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να κατευθύνουν τη μνησικακία προς τον εαυτό τους⁸⁵⁷. Επομένως, ο ιερέας δύναται να ερμηνεύσει εκ νέου το βασικό υπαρξιακό γεγονός της ανθρώπινης οδύνης στη βάση των «*αισθημάτων ενοχής, φόβου και τιμωρίας*», αναφέροντας επίσης ο Νίτσε: «*υποφέρεις γιατί είσαι ένοχος.....παραβιάζει τις παραδεδομένες αξίες*»⁸⁵⁸.

Επιπλέον, το ασκητικό ιδεώδες, όπως το διδάσκουν οι ιερείς, εκμεταλλεύεται ένα υπαρξιακό γεγονός της κατάστασης του ανθρώπου, ότι υποφέρει, νοηματοδοτώντας το και εμποδίζοντας τον αυτοκτονικό μηδενισμό⁸⁵⁹, που διαφορετικά θα προέκυπτε. Επίσης, το ασκητικό ιδεώδες επιτρέπει στην πλειονότητα των ανθρώπων να προσηλώνονται στη ζωή, ενώ παράλληλα προσφέρει στους ιερείς τη δύναμη να ηγούνται της ανθρωπότητας.

⁸⁵⁴ Ο ασκητικός ιερέας δεν θεραπεύει, απλά ανακουφίζει τον πόνο, και μάλιστα με αρκετούς τρόπους: (1) Δίνει στη μνησικακία και στον φθόνο μια διέξοδο, στρέφοντας και τις δύο προς ένα «*νέο στόχο*», στο ίδιο το υποκείμενο. Νίτσε, (1996), σσ. 135-136. (2) Δημιουργεί μια κατάσταση ύπνωσης με την οποία είναι ανεκτότερος ο υπαρξιακός πόνος. Νίτσε, (1996), σσ. 141-143. (3) Επιβάλλει μια μηχανική μονοτονία ζωής, που επιτρέπει στο υποκείμενο να ξεχάσει εν μέρει αυτόν τον πόνο. Νίτσε, (1996), σσ. 143-144. (4) Υπερτονίζει κάποιες απλές ηδονές, κυρίως αλτρουιστικού χαρακτήρα. Νίτσε, (1996), σ. 144. (5) Προάγει και προβάλλει την «*οργάνωση*» και τον αγελαίο χαρακτήρα του συνόλου. Νίτσε, (1996), σ. 145.

⁸⁵⁵ Leiter, (2009), σ. 273.

⁸⁵⁶ *Γενεαλογία ηθικής III:16* στο Leiter, (2009), σ. 51.

⁸⁵⁷ Leiter, (2009), σ. 278.

⁸⁵⁸ *Γενεαλογία ηθικής III:20* στο Leiter, (2009), σ. 279.

⁸⁵⁹ Συνοψίζοντας (Leiter, (2009), σ. 272.) από τα προηγούμενα δοκίμια έχουμε ότι το ανθρώπινο ένστικτο για σκληρότητα προκαλεί οδύνη (*Γενεαλογία ηθικής II*). Επίσης, η εσωτερικευμένη σκληρότητα μέσω της άσχημης συνείδησης προκαλεί οδύνη (*Γενεαλογία ηθικής II*). Έτσι και στο τέλος του τρίτου δοκιμίου ένα είδος υπαρξιακής αγωνίας θεωρείται πως αποτελεί πηγή της οδύνης, αφού «*ο άνθρωπος υπέφερε από το πρόβλημα του νοήματός του*», το πρόβλημα του «*να δικαιολογήσει, να εξηγήσει ή να καταφάσκει την ύπαρξή του*» *Γενεαλογία ηθικής III:28*, καταλήγοντας (Leiter, (2009), σ. 277.) στο ότι η έσχατη συνέπεια μιας τέτοιας ασταμάτητης οδύνης θα ήταν ο «*αυτοκτονικός μηδενισμός*» *Γενεαλογία ηθικής III:28*.

Το ιδεώδες λοιπόν: «εκφράζει μια θέληση»⁸⁶⁰, ασφαλώς μια «θέληση για μηδέν»⁸⁶¹, καθώς είναι ένα ιδεώδες αυταπάρνησης και αυτοπαραιτήσης⁸⁶².

Όμως, για τον Νίτσε το «ασκητικό ιδεώδες» δεν είναι η αιτία του μηδενισμού και μια ασκητική ζωή είναι αυτό-αντίφαση⁸⁶³, επειδή εκφράζει μια «θέληση για δύναμη». Αυτή η θέληση για δύναμη είναι ψυχολογικού χαρακτήρα⁸⁶⁴, η οποία δεν επιθυμεί να γίνει κύρια κάποιου επίγειου πράγματος, αλλά να αρνηθεί τις πιο ισχυρές και βασικές συνθήκες της ζωής και η οποία αναζητεί την ευχαρίστηση στον πόνο, στη φθορά, στην αυτομαστίγωση και στην αυτοθυσία⁸⁶⁵.

Ακόμη, ο Γερμανός φιλόσοφος ισχυρίζεται πως: «το ασκητικό ιδεώδες είναι ένα τέχνασμα⁸⁶⁶ για τη διατήρηση της ζωής»⁸⁶⁷. Και εφόσον «το ασκητικό ιδεώδες έδωσε ένα νόημα στον άνθρωπο, έκλεισε η πόρτα σε κάθε αυτοκτονικό⁸⁶⁸ μηδενισμό»⁸⁶⁹. Επίσης, ο ίδιος ο Νίτσε πιστεύει πως το ασκητικό ιδεώδες αποτελεί μέρος των «νευροϊκών συνθηκών...δύναμής της»⁸⁷⁰ και ότι «το ασκητικό ιδεώδες πηγάζει...χρησιμοποιεί κάθε μέσο για να διατηρηθεί στη ζωή και πασχίζει για την ύπαρξή της»⁸⁷¹. Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Νίτσε το μέγιστο αίσθημα δύναμης είναι να μην απελίζονται τόσο οι άνθρωποι, ώστε να εγκαταλείπουν παντελώς τη ζωή. Με τη διδασκαλία της «αιώνιας επανάληψης»⁸⁷², στην οποία αναφέρθηκε ο ίδιος, θέλησε να φανερώσει πιθανώς το

⁸⁶⁰ Γενεαλογία ηθικής III:23.

⁸⁶¹ Γενεαλογία ηθικής III:1.

⁸⁶² Leiter, (2009), σ. 281.

⁸⁶³ Νίτσε, (2008), σ. 25.

⁸⁶⁴ Leiter, (2009), σ. 165.

⁸⁶⁵ Γενεαλογία ηθικής III:11.

⁸⁶⁶ Το ασκητικό ιδεώδες του χριστιανισμού είναι ένα τέχνασμα στην υπηρεσία διατήρησης της ζωής στο Γενεαλογία Ηθικής III:13. Νίτσε, (2008), σσ. 25-6. Ο Χριστιανισμός μετέβαλε τον «άρρωστο» σε ένοχο-«αμαρτωλό». Η συνείδηση της αμαρτίας γίνεται γι' αυτόν το πιο μεγάλο συμβάν στην ιστορία της άρρωστης ψυχής και ολέθριο τέχνασμα της θρησκευτικής ερμηνείας. Λεβίτ, (1987).

⁸⁶⁷ Γενεαλογία ηθικής III:13.

⁸⁶⁸ Το να μπορεί κανείς να καταφάσκει την αιώνια επιστροφή της ζωής του, θα σήμαινε βέβαια πως δεν απειλείται πλέον από τον «αυτοκτονικό μηδενισμό»: ο αυτοκτονικός μηδενιστής επιθυμεί να δώσει τέλος στη ζωή του, όχι να την επαναλαμβάνει αιώνια. Leiter, (2009), σ. 304. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Νίτσε θεωρούσε πως η αυτοκτονία είναι η λογική κατάληξη μόνο για τους αδυνάτους του πεσιμιστικού μηδενισμού. Bien, (2001), σ. 35.

⁸⁶⁹ Γενεαλογία ηθικής III:28.

⁸⁷⁰ Γενεαλογία ηθικής III:7.

⁸⁷¹ Γενεαλογία ηθικής III:13. Leiter, (2009), σ. 280.

⁸⁷² Να θέλει κανείς δηλαδή, τα πάντα να επαναλαμβάνονται αιώνια.

εναλλακτικό ιδεώδες, που είχε στο νου του, αφού για τον Νίτσε μόνο τα ανώτερα όντα είναι σε θέση να υιοθετήσουν το δόγμα της αιώνιας επιστροφής⁸⁷³.

Στη συνέχεια του τρίτου δοκιμίου, ο Γερμανός φιλόσοφος κάνει λόγο για την «*πιο πρόσφατη και ευγενέστερη εκδήλωση του ασκητικού ιδεώδους, που είναι η επιστήμη*»⁸⁷⁴. Ο ίδιος δεν εναντιώνεται στην ύπαρξη ή στην αντικειμενικότητα της αλήθειας⁸⁷⁵, αλλά μόνο στην υπερβολική αξιολόγηση της αλήθειας, η οποία χαρακτηρίζει την επιστημονική θέαση, καθώς οι στόχοι του είναι ο ασκητισμός της επιστήμης και της θέλησης για αλήθεια⁸⁷⁶.

Εν προκειμένω, ο Γερμανός φιλόσοφος ισχυρίζεται πως οι επιστήμονες, οι αθεϊστές, ακόμα και οι αντίχριστοι και οι αμοραλιστές, επιδιώκουν όλοι τους «*την αλήθεια με κάθε τίμημα*»⁸⁷⁷. Αυτοί είναι ικανοί να κατεδαφίζουν τον Θεό, τις θρησκείες και την ηθική, επιδιώκοντας την επιστημονική γνώση⁸⁷⁸, αφού η αλήθεια για αυτούς είναι η ύψιστη αξία⁸⁷⁹. Πιο αναλυτικά, ο ίδιος διατυπώνει στο παρακάτω χωρίο: «*ο απρουπόθετος, έντιμος αθεϊσμός...δεν αντιτίθεται στο ασκητικό ιδεώδες, όπως αυτό μοιάζει να είναι. Απεναντίας αποτελεί μονάχα μία από τις τελευταίες φάσεις της εξέλιξής του... είναι η φοβερή καταστροφή μιας δισχισμένου πειθαρχίας στην αλήθεια, που εντέλει απαγορεύει στον εαυτό της το ψέμα, που συνεπάγεται η πίστη στον Θεό*»⁸⁸⁰. Γι' αυτόν τον λόγο, ο αθεϊσμός με τη γενεαλογική του σημασία είναι: «*η επιβλητική καταστροφή μιας πειθαρχίας δύο χιλιάδων χρόνων του ενστίκτου της αλήθειας, που απαγορεύει στον εαυτό του το ψέμα της πίστης στον Θεό*». Κατά συνέπεια, οι άθεοι είναι οι περισσότερο ευσεβείς άνθρωποι και η θρησκεία και η ηθική πεθαίνουν εξαιτίας του ίδιου του αιτήματός τους

⁸⁷³ Leiter, (2009), σ. 304.

⁸⁷⁴ Γενεαλογία ηθικής III:23.

⁸⁷⁵ Το απόσπασμα Γενεαλογία ηθικής III: 12 εστιάζει στη γνώση και όχι στην αλήθεια «*per se*», δηλαδή στο τι συμβαίνει πραγματικά. Αν δεν υπάρχει γνώση του νοούμενου κόσμου, τότε δεν υπάρχει τίποτα και πέρα από τον κόσμο, όπως τον γνωρίζει ο άνθρωπος (προοπτικιστικά). Ο προοπτικισμός συνεπάγεται σκεπτικισμό. Leiter, (2009), σ. 289. Ο Νίτσε θεωρεί «*a posteriori*» αλήθεια για τους ανθρώπους το γεγονός, ότι η επιδίωξη της γνώσης παρακινείται πάντα από κάποια «*θυμική κατάσταση*», κάποια «*ορμή*» ή κάποιο «*ενδιαφέρον*». Leiter, (2009), σ. 287. Επίσης, για τον προοπτικισμό βλ. Μετάφα, (2010), σσ. 303-5.

⁸⁷⁶ Leiter, (2009), σ. 282. Για τον Νίτσε όλα τα μεγάλα πράγματα προκαλούν τον θάνατό τους μέσω μιας διαδικασίας αυτοπέρβασης. Γενεαλογία ηθικής III:27. Leiter, (2009), σημ. 23, σ. 283. Η «*αυτοπέρβαση της ηθικής*» γίνεται μέσω της καλλιέργειας από τον χριστιανισμό μιας «*θέλησης για αλήθεια*». Νίτσε, (2008), σ. 26.

⁸⁷⁷ *Χαρούμενη επιστήμη*, πρόλογος: 4. Leiter, (2009), σ. 283.

⁸⁷⁸ Η νιτσεϊκή κριτική δεν στρέφεται ούτε ενάντια στο επιστημονικό κύρος της επιστήμης, ούτε ενάντια στη δυνατότητα της αλήθειας. Leiter, (2009), σ. 296.

⁸⁷⁹ Leiter, (2009), σ. 297.

⁸⁸⁰ Γενεαλογία ηθικής III:27.

και αυτοκτονούν: «Ο Θεός σκότωσε τον Θεό». Κατά συνέπεια, ο μηδενισμός⁸⁸¹ αποδεικνύει, ότι ο πόνος, η θυσία και η αυτοκαταστροφή έχουν δώσει κάποιο νόημα στη ζωή και ότι δεν υπήρξε ποτέ ιδεώδες⁸⁸².

Αυτή η παρερμηνευμένη σκέψη του Νίτσε είχε ως αποτέλεσμα, η φιλοσοφία να κόψει σχεδόν όλα τα δεσμά της με τη θεολογία είτε μέσα από αθεϊστικές κοινωνικές θεωρίες, που προσπάθησαν να εφαρμοστούν στην πράξη, είτε μέσα από σχεδόν γλωσσολογικές αναζητήσεις της αλήθειας του ίδιου του φιλοσοφικού λόγου⁸⁸³.

⁸⁸¹ Στο *Γενεαλογία ηθικής III:26* φαίνεται το δεύτερο νόημα του μηδενισμού, όπως έχει αναφερθεί. Deleuze, (2009), σ. 214. Σύμφωνα με τον Νίτσε, η χριστιανισμός είναι ήδη μηδενιστική, γιατί προσπαθεί να διαχωρίσει αυτόν τον κόσμο από τον άλλον κόσμο, αναπτύσσοντας μια θέληση για το τίποτα, μια μηδενιστική θέληση στο *Αντίχριστος:9*. Επιπλέον, ο χριστιανικός ασκητισμός προτιμά ένα μοναχικό μέρος, που υποψιάζει τον άνθρωπο για τον μηδενισμό στο *Γενεαλογία ηθικής III:26*. Sommer, (2006), σ. 256.

⁸⁸² Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σ. 117.

⁸⁸³ Λεβίτ, (1987), σσ. 215-216.

Η ΕΝΟΠΙΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΔΟΚΙΜΙΩΝ

Τα προβλήματα, που προκύπτουν για το ζήτημα της ενότητας ή μη των δοκιμίων, είναι εξίσου αντιφατικά, όσο και η σκέψη του Νίτσε.

Πρώτον, ο Γερμανός φιλόσοφος δεν κατατοπίζει τον αναγνώστη, για το πώς συνδέονται αυτά τα τρία δοκίμια μεταξύ τους. Στο δεύτερο δοκίμιο αναφέρει, πως ο συνδυασμός της άσχημης συνείδησης, *«της εσωτερικευμένης σκληρότητας»* με τις ασκητικές θρησκείες καταλήγει στην ενοχή, αλλά δεν εξηγείται, γιατί η άσχημη συνείδηση έπρεπε να τεθεί στην υπηρεσία του ασκητικού ιδεώδους και όχι σε κάποιο άλλο⁸⁸⁴.

Στο τρίτο δοκίμιο ο Νίτσε υποστηρίζει πως ο ασκητικός ιερέας είναι αυτός, που πήρε τη *«ζωώδη ψυχολογία»* της άσχημης συνείδησης και την *«επανερμήνευσε ιερατικά»*, μετατρέποντάς την σε ό,τι αναγνωρίζεται ως *«ενοχή και αμαρτία»*⁸⁸⁵. Στη συνέχεια του δοκιμίου ο Νίτσε αναφέρει πως ακόμα και οι Έλληνες παραδόθηκαν στην οδύνη και δεν κατάφεραν να απαντήσουν στο θεμελιώδες υπαρξιακό πρόβλημα *«οδύνη προς τι;»*⁸⁸⁶.

Όσον αφορά⁸⁸⁷ στο πρώτο δοκίμιο, δεν απαντάται μέσα στο κείμενο το γιατί θριάμβευσε η ηθική των δούλων και το γιατί οι κύριοι υιοθετούν μια τέτοια ηθική!

Εντούτοις, αν κάποιος σκεφτεί και προσπαθήσει να κατανοήσει τη νιτσεική σκέψη, θα μπορούσε να συνάγει το συμπέρασμα ότι η ηθική των δούλων έχει ασκητικό χαρακτήρα και ότι ο θρίαμβος της ηθικής των δούλων εξηγείται εντέλει με το ίδιο πράγμα, που εξηγεί τον θρίαμβο του ασκητικού ιδεώδους. Η ικανότητα της ηθικής αυτής δηλαδή, είναι να νοσηματοδοτεί την οδύνη, η οποία οδύνη είναι το βασικό υπαρξιακό πρόβλημα για τον άνθρωπο τόσο στον δούλο, όσο και στον κύριο. Γι' αυτόν τον λόγο, ακριβώς, η οδύνη αποκτά νόημα, επειδή το ασκητικό ιδεώδες ήταν μέχρι τότε το μόνο ιδεώδες, που μπορούσε να ικανοποιεί αυτήν την προσταγή, δηλαδή να δίνει νόημα στην οδύνη.

⁸⁸⁴ Leiter, (2009), σ. 300.

⁸⁸⁵ *Γενεαλογία ηθικής III:20*. Κατά τον Ουναμούνο, οι θρησκείες βοηθούν στο να ζήσει ο άνθρωπος μετά από την αληθινή ζωή, που θα έχει φύγει. Βοηθούν στο να ζήσει πνευματικά και όχι υλικά, βοηθούν στο να υποστηρίξουν τη σκλαβιά, τη δουλεία χωρίς επανάσταση. Με αυτήν τη χριστιανική έννοια, η ύπαρξη θεωρείται ως κακιά, σατανική. Μόνο αυτοί, που μισούν τη ζωή, μπορούν να πουν ότι η ύπαρξη είναι αμαρτία. Hernández, (2002). Εδώ οι απόψεις και των δυο στοχαστών ταιριάζουν.

⁸⁸⁶ Leiter, (2009), σσ. 301-2.

⁸⁸⁷ Leiter, (2009), σσ. 302-303.

Ωστόσο, η μνησικακία των δούλων και η εσωτερικευμένη σκληρότητα των πολιτισμένων ανθρώπων ενδεχομένως να έβαλε τα θεμέλια της ηθικής. Όμως, η επιτυχία της εξέγερσης των δούλων και η μεταμόρφωση της άσχημης συνείδησης σε ενοχή οφείλεται εντέλει στην ικανότητα του ασκητισμού να επιλύει το υπαρξιακό δίλημμα.

Εν κατακλείδι, ο Νίτσε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένας από τους πιο ενεργητικούς κριτές της ηθικής στην ιστορία της φιλοσοφίας. Το ηθικό πάθος, που υπάρχει στη φιλοσοφία του, ακόμη και στην κριτική, που κάνει στην ηθική, η οποία να μιν συσχετίζεται με το ατομικό, το κοινωνικό και την πολιτική δραστηριότητα, αλλά συσχετίζεται εξίσου στη σφαίρα της γνώσης και της πίστης. Οι έννοιες του καλού και του κακού στηρίζονται σε θρησκευτικές αρχές, μεταφυσικές κατηγορίες και αισθητικές εκτιμήσεις. Όμως, την ίδια στιγμή φαίνεται ότι ο χριστιανικός Θεός έχει υποτιμηθεί από την ανηθικότητα της εμπιστοσύνης-αλήθειας, που ξεσκέπασε την πίστη στον Θεό καθώς και ότι η ίδια η κριτική είναι σημαντική στην κριτική της επιστήμης, της φιλοσοφίας και της τέχνης. Ούτε ο ίδιος ο Νίτσε δεν μπορεί να ξεφύγει της κριτικής, από τη στιγμή που η δική του κριτική εμπνέεται από την κριτική, την οποία κάνει ο ίδιος. Συνεπώς, για να κατανοηθεί η σκέψη του πρέπει να επικεντρωθεί κανείς στο εσωτερικό πάθος και τις ηθικές προθέσεις αυτού του σημαντικού Γερμανού φιλοσόφου⁸⁸⁸.

⁸⁸⁸ Tongeren, (2006), σ. 389.

ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ανακεφαλαιώνοντας, ολόκληρη η ζωή του Νίτσε μέχρι την κατάρρευση της πνευματικής του διαύγειας, αφού πέρασε τα δέκα τελευταία χρόνια της ζωής του, έχοντας χάσει τα λογικά του, υπήρξε μια αγωνιώδης και μοναχική αναζήτηση της χαμένης ομορφιάς και απλότητας μέσα στην ανυπόφορη συμβατικότητα των ανθρωπίνων σχέσεων⁸⁸⁹.

Η αυθεντική σκέψη του Νίτσε είναι ένα σύστημα σκέψεων στην αρχή του οποίου βρίσκεται ο θάνατος του Θεού, στο μέσο του συστήματος τοποθετείται ο μηδενισμός, που προήλθε από αυτόν τον θάνατο και στο τέλος του συστήματος αυτού συνίσταται η αυθυπέμβαση⁸⁹⁰ του μηδενισμού με τη μεταβολή του σε αιώνια επάνοδο. Με βάση αυτό, ο Νίτσε επιθυμούσε να αποδώσει ξανά στην ύπαρξη την «αθωότητά»⁸⁹¹ της και να συνδέσει πέραν του καλού και του κακού την ύπαρξη, που έγινε εκκεντρική με τον φυσικό κόσμο της αιώνιας επανερχόμενης ζωής⁸⁹².

Εντούτοις, η γενεαλογική κριτική ερμηνεύει τις αξίες ως σήματα των υποχθόνιων παρορμήσεων, καθώς η γενεαλογία φανερώνει ταυτόχρονα μια γέννηση και μια συνέχεια, η οποία δείχνει με ποιον τρόπο διατηρείται η αρχική κατεύθυνση. Όπως όλες οι αξίες, το αληθινό και το καλό χρησιμεύουν ως όργανα, ως πιθανές προϋποθέσεις μιας βούλησης για δύναμη, που συντηρείται και αναπτύσσεται χάρη σε αυτές. Ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά: *«δεν θα έχετε ποτέ ηθική άλλη από εκείνη που ταιριάζει με τη δύναμή σας»* και προσπαθεί να αποδείξει με τη γενεαλογική μέθοδο, ότι η επιστήμη και η γνώση γενικότερα αντίθετα με τους ισχυρισμούς της δεν είναι ανιδιοτελής, αλλά ιδιαίτερα «*συμφεροντολογική*». Ακόμα, ο Νίτσε επιδιώκει να δείξει ότι η ηθική απορρέει από μια θέληση αναγωγής όλων των φαινομένων σε ταυτόσημες περιπτώσεις, επιδιώκοντας την καταστροφή της λογικής δια μέσου της γενεαλογίας⁸⁹³. Επειδή, όμως, η ύπαρξη είναι κάτι βαθύτερο από τη νόηση, γι' αυτόν τον λόγο και η λογική δεν μπορεί να «*νοήσει*» ολόκληρη την ύπαρξη μέσα στην πραγματικότητα του χωροχρόνου.

⁸⁸⁹ Πάκος, (1995), σ. 57.

⁸⁹⁰ Με τον όρο αυθυπέμβαση, ο Νίτσε εννοεί το να υπερβεί στον εαυτό του την εποχή του, να γίνει άχρονος. Λεβίτ, (1987), σ. 313.

⁸⁹¹ Να επιστρέψουμε σε μια νέα εποχή αθωότητας.

⁸⁹² Λεβίτ, (1987), σ. 317.

⁸⁹³ Encyclopedie De La Pleiade, (1982), σσ. 104-5.

Ωστόσο, θα πρέπει να διευκρινιστεί, ότι η φιλοσοφία, ακόμη και ο αθεϊσμός, δεν αποτελούν άρνηση του «ασκητικού ιδεώδους», αλλά βάση της ύπαρξής του. Για τον Νίτσε, ο αθεϊσμός και ο επιστημονικός σκεπτικισμός σχετίζονται απόλυτα ηθικά με την πρωταρχική αξία του χριστιανισμού, δηλαδή την αξία της αλήθειας. Κατά συνέπεια, αφού το «ασκητικό ιδεώδες» και η θέληση για αλήθεια συμβαδίζουν, ο αθεϊσμός και η επιστήμη στηρίζουν κατ' ουσίαν το «ασκητικό ιδεώδες»⁸⁹⁴.

Παρόλα αυτά, ο Νίτσε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ο φιλόσοφος όχι μόνο του πιο πρόσφατου χρόνου, αλλά και ενός παλαιωτάτου χρόνου και επομένως μιας ολόκληρης εποχής, που γερνά και γέρνει προς τη δύση⁸⁹⁵.

⁸⁹⁴ Νίτσε, (1996), σσ. 63-166.

⁸⁹⁵ Λεβίτ, (1987), σ. 312.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

Η εξέταση αυτών των δύο αξιόλογων φιλοσόφων στο πλαίσιο της φιλοσοφικής τους σκέψης και δράσης οδηγεί στη διατύπωση πολλών ομοιοτήτων αλλά και σημαντικών διαφορών μεταξύ τους. Ωστόσο, η χρονική διαφορά των εποχών, που έζησαν αυτές οι δύο προσωπικότητες δεν εμποδίζει τη συσχέτισή τους, αφού οι αναφορές στο πρόσωπο του Νίτσε από τον Ισπανό στοχαστή Ουναμούνο καθιστούν φανερή την επιρροή του μεγάλου Γερμανού φιλοσόφου στον φιλοσοφικό στοχασμό του Ισπανού διανοητή.

Αν η σχέση των δύο φιλοσόφων εξεταστεί από βιογραφικής απόψεως, υπάρχουν πολλές ομοιότητες αλλά και διαφορές μεταξύ τους. Η συμβολή τους στην εξέλιξη της χώρας τους ήταν αρκετά σημαντική, λόγω του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης και της ατομικής συγγραφικής δράσης ενάντια στην υφιστάμενη ηθική και τις υπάρχουσες αξίες στον Νίτσε και ενάντια στα πολιτικά γεγονότα και σύμφωνα με την πνευματική αναγέννηση της Ισπανίας στον Ουναμούνο.

Είναι γνωστό το περιβάλλον και των δύο φιλοσόφων, καθώς η πατρική απώλεια, που υφίστατο και οι δύο σε μικρή ηλικία⁸⁹⁶, δημιουργεί ίσως την εικασία για μια κοινή αφετηρία στη ζωή τους. Επίσης και οι δύο διανοητές είχαν γνώση της ελληνικής φιλολογίας, θαύμαζαν τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Οι αναφορές και των δύο φιλοσόφων στον Σωκράτη ως πρότυπό τους επιδεικνύουν μια κοινή πορεία, αλλά με τις διαφοροποιήσεις τους σε αυτά, που πρέσβευε ο Έλληνας σοφός, καθιστώντας φανερή την τεράστια επίδρασή του στη σκέψη τους. Εν προκειμένω, ο Ουναμούνο δίδει μεγάλη σημασία στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, τονίζοντας πως: *«η δυτική φιλοσοφία μας έφτασε σε ωριμότητα, απέκτησε συνείδηση του εαυτού της στην Αθήνα με τον Σωκράτη, δια μέσου του διαλόγου»*⁸⁹⁷. Επιπλέον, η σαφής του αναφορά στον Σωκράτη, πως ο αρχαίος Έλληνας σοφός έγινε αθάνατος, αφήνοντας την ψυχή του στην ανθρωπότητα και δημιουργώντας νέες ψυχές κάνει τον Ουναμούνο να θεωρεί εφικτή και δυνατή την αιώνια δόξα και φήμη, την οποία ποθούσε διακαώς και προσπαθούσε να την επιτύχει διαμέσου του έργου του για τη δημιουργία νέων ψυχών. Αν

⁸⁹⁶ Ο πατέρας του Ουναμούνο πέθανε το 1870, όταν ο Ουναμούνο βρισκόταν σε ηλικία έξι ετών. Macha, (2003), σ. 6 και Unamuno, (1993), σ. 406-7. Επίσης και ο Νίτσε έχασε τον πατέρα του σε μικρή ηλικία. Για τον θάνατο του πατέρα του Νίτσε βλ. Hollingdale, (1996), σ. 83.

⁸⁹⁷ Unamuno, (1993), σ. 373.

και υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις για την πλατωνική επιρροή στη σκέψη του Ουναμούνο, εντούτοις ο στοχασμός του είναι λιγότερο νεοπλατωνικός και περισσότερο αριστοτελικός⁸⁹⁸, σε αντίθεση με τον Νίτσε, που αντιτίθεται μερικώς στον στοχασμό του Σταγειρίτη φιλοσόφου. Επιπλέον, στην περίπτωση του Γερμανού φιλοσόφου, ο ίδιος έχει επηρεαστεί από τους προσωκρατικούς, έχοντάς τους ως θεμέλιο στη φιλοσοφική του σκέψη. Συγκεκριμένα, ο ίδιος έχει δεχθεί επιρροές περισσότερο από τον Ηράκλειτο, τον Πρωταγόρα, τους σχετικιστές κ.ά. Η μεγάλη επίδραση, όμως, στον νιτσεικό στοχασμό προέρχεται από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα. Αν και ο Νίτσε επηρεάζεται από τη σκέψη του Πλάτωνα, εντούτοις αποδίδει διαφορετικό νόημα στις πλατωνικές θέσεις. Οι πλατωνικές έννοιες δηλαδή, παίρνουν άλλη μορφή στη φιλοσοφική σκέψη του Νίτσε, καθώς παραλληλίζει τον εαυτό του με τον Πλάτωνα και τον Βάγκνερ με τον Σωκράτη, όπως και στην περίπτωση του βασιλιά-φιλοσόφου, που στον Πλάτωνα είναι ο φιλόσοφος-τύραννος, ενώ στον Νίτσε είναι ο καλλιτέχνης-τύραννος. Επίσης, η επιρροή των στωικών στη φιλοσοφική σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου είναι εμφανής, όσον αφορά στη θέση του για τη φύση, την οποία φαίνεται ότι αγαπούσε και ο Ουναμούνο. Ο Νίτσε ενστερνίζεται τη στωική θέση: *«όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν»*, αν και ο ίδιος κρατά μια διαφορετική στάση σε κάποια σημεία της στωικής φιλοσοφικής θεώρησης.

Επειδή οι απόψεις και των δύο φιλοσόφων ήταν επί παντός επιστητού, εντούτοις το γεγονός αυτό δυσχεραίνει την κατάταξη τους σε κάποιο σύστημα. Η μη ένταξή τους σε κάποιο φιλοσοφικό σύστημα καθιστά φανερή ακριβώς τη διαφορετικότητά τους και τη σημαντικότητά τους σε σχέση με άλλους στοχαστές, αφού οι ίδιοι επηρέασαν και άλλα επιστημονικά πεδία εκτός της φιλοσοφίας, αποδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο το εύρος της σκέψης τους. Αν και οι δυο τους υπήρξαν δυσεξήγητες προσωπικότητες, αφού το έργο του Νίτσε έχει παρερμηνευτεί και όσον αφορά στον Ουναμούνο, ο ίδιος υπήρξε αντιφατικός στη ζωή του αλλά και στον θάνατο του, εντούτοις μπορούν να χαρακτηριστούν και οι δύο αυτοί διανοητές ως πρόδρομοι της εποχής τους.

Επιπλέον, το θρησκευτικό περιβάλλον στο οποίο μεγάλωσαν οι δύο φιλόσοφοι, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς τους και της σκέψης τους καθώς και της αμφισβήτησης, που τους διέκρινε κατά καιρούς. Ο Ουναμούνο ήταν καθολικός και θρησκευόμενος Ισπανός, σε αντίθεση με τον λουθηρανό στο θρήσκευμα,

⁸⁹⁸ Macha, (2003), σ. 7.

αλλά άθεο Γερμανό Νίτσε⁸⁹⁹. Η έννοια της πίστewος καθίσταται διακριτή από τη στάση τους έναντι της θρησκείας, αφού η πίστη στον Ουναμούνο είναι κάτι προσωπικό, ενώ στον Νίτσε δίδεται μία νέα σύλληψη της έννοιας της πίστewος, που μπορεί να σημαίνει απιστία και το αντίθετο. Ο Νίτσε αντιλαμβάνεται τη θρησκεία κριτικά και πιστεύει πως είναι μια επινοημένη κατάσταση, ενώ ο Ουναμούνο τη διακρίνει ως επιθυμία ζωής και ενέργεια. Επιπλέον, και οι δυο εκλαμβάνουν την Εκκλησία ως έναν κοινωνικό θεσμό, αλλά εκφράζουν την άποψή τους με διαφορετικό τρόπο. Ο Ουναμούνο εκθέτει την άποψή του για την Εκκλησία περισσότερο με μια δόση πικρίας, ενώ ο Νίτσε εκδηλώνει την άποψή του πιο καυστικά, ισχυριζόμενος πως οι Εκκλησίες είναι τα πιο αχρεία μέρη της γης, που πρέπει να ισοπεδωθούν⁹⁰⁰. Έτσι, παρατηρείται πως ο Νίτσε δεν αντιτίθεται σε όλες τις θρησκείες ή στην καθεαυτήν θρησκεία, αλλά σέβεται τους θεούς, που γεννιούνται σε περιόδους δύναμης, ως προεκτάσεις της ανθρώπινης ανωτερότητας⁹⁰¹.

Ακόμη, και οι δυο διανοητές τάσσονταν εναντίον των φιλοσοφικών συστημάτων, της επιστήμης και της λογικής, όμως, με διαφορετικό τρόπο έκφρασης ο καθένας τους. Συγκεκριμένα, ο Νίτσε δεν κατάφερε εν τέλει να ξεφύγει από τη συγκρότηση ενός τέτοιου συστήματος, ενώ μέσω του συγγραφικού έργου του Ουναμούνο διαφαίνεται όλη του η φιλοσοφική σκέψη, η οποία όμως, είναι αντιφατική στη βιοθεωρία του.

Ωστόσο όμως, ο τρόπος του θανάτου τους ήταν εντελώς διαφορετικός. Στα 1900 ο Νίτσε πεθαίνει, έχοντας χάσει τα λογικά του, έγκλειστος στην Ιένα, μόνος⁹⁰² χωρίς οικογένεια, και φίλους, χωρίς κάποιες στιγμές διανοητικής διαύγειας, φεύγει προδομένος από όλους, αλλά κυρίως από το ίδιο του το πνεύμα. Στον Ουναμούνο, όμως, δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Ο δικός του θάνατος θα είναι αιφνίδιος και ενδεχομένως είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί και ύποπτος. Σε αντίθεση με τον Νίτσε, ο οποίος έφτασε στον θάνατο με μια αστάθεια καθόλη τη διάρκεια της ζωής του, ο Ουναμούνο με το σταθερό του βίωμα, που δεν ήταν, όμως, η εμπειρία του ιλίγγου, με τη σημασία, που είχε αποκτήσει στον Γερμανό φιλόσοφο, καθώς επίσης ο Ισπανός στοχαστής ως άνθρωπος

⁸⁹⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 62.

⁹⁰⁰ Leiter, (2009), σημ. 27, σ. 171.

⁹⁰¹ Για τη θρησκεία στον Νίτσε σύμφωνα με τον Καζαντζάκη βλ. Bien, (2001), σσ. 39-40.

⁹⁰² Ο Ουναμούνο έγραφε για αυτόν: «Φτωχή καρδιά βασανισμένη. Η μεγάλη απομόνωση (...) μόνος στην κορυφή χωρίς αναπνοή». Lavoie, (1976), σ. 117. Και στους δυο πάντως τονίζεται η μοναξιά του φιλοσόφου στον δρόμο προς το άγνωστο. Στο τέλος πάντως, όλοι οι άνθρωποι φεύγουν από αυτόν τον κόσμο μόνοι.

της δράσης και του αγώνα δοκίμαζε κατά περιόδους το τραγικό αίσθημα της ζωής⁹⁰³. Έτσι, όσον αφορά στην ύπαρξη του ανθρώπου η έννοια του ιλίγγου στον Ουναμούνο παίρνει τη σημασία του αγωνιώδους ιλίγγου στην προσπάθεια του ανθρώπου να συνειδητοποιήσει την ύπαρξή του, ενώ ο ιλίγγος στον Νίτσε παρομοιάζεται σαν τη ναυτία, που προκαλείται από τη θάλασσα⁹⁰⁴.

Επιπλέον, μέσω των έργων τους, οι δύο διανοητές επεδίωκαν να καταστήσουν φανερό στους ανθρώπους αυτό, που οι ίδιοι πρέσβευαν. Η προσπάθειά τους έγκειτο στο να αποσπάσουν την προσοχή των ανθρώπων με όσα έγραφαν. Συγκεκριμένα, ο Ουναμούνο επεδίωκε να κινητοποιήσει τους ανθρώπους, αφού αποσκοπούσε σε μια ενεργητική δράση, σε έναν διαρκή αγώνα βίου των ανθρώπων για αυτά, που δικαιούνται στη ζωή τους. Αντίθετα, ο Νίτσε προσπαθούσε να στρέψει τους ανθρώπους σε μια διαρκή εσωτερική αναζήτηση του Είναι τους και κατανόησης του εαυτού τους για τα ζητήματα, που τους απασχολούσαν ή που θα έπρεπε να τους απασχολούν, χωρίς να μένουν άπρακτα και άβουλα όντα, αλλά μετατρέποντας τους ανθρώπους σε ενεργητικά υποκείμενα. Εν προκειμένω, ο Νίτσε επιθυμούσε τα άτομα να έχουν την ικανότητα να κρίνουν την υφιστάμενη ηθική, τη θρησκεία τους και να υπερβούν τον εαυτό τους, αφού στραφούν στις νέες αξίες. Η επίθεσή του στη σύγχρονη ηθική, ζητώντας την καταστροφή της, βασίζεται στην ελεύθερη βούληση, επειδή μια τέτοια ηθική στηρίζεται σε ανύπαρκτες βάσεις. Στη νέα ηθική, όμως, του Νίτσε μια πράξη θα είναι καλή, αν απορρέει από το δυνατό ζωντανό, ζωικό ένστικτο και κακή, αν απορρέει από κούραση ή ήττα⁹⁰⁵. Όσον αφορά στην άποψη του Ουναμούνο, τα άτομα χρειάζεται να αντιδράσουν στην πολιτική κατάσταση του τόπου τους και να στραφούν στην παράδοσή τους από την οποία θα αντλήσουν δύναμη προς το μέλλον. Αν και ο Νίτσε στην αρχή του φιλοσοφικού του έργου υπεστήριζε τη στροφή στην παράδοση, ωστόσο στη συνέχεια ισχυριζόταν πως τα ήθη των πολιτισμών είναι αυτά, που καθιστούν τους ανθρώπους προβλέψιμους. Γι' αυτόν τον λόγο, τόνιζε τη στροφή από την αντικειμενικότητα στην υποκειμενικότητα. Όμως, από αυτό ο άνθρωπος αποσπάται από την πραγματικότητα, με συνέπεια να χάνονται οι αξίες της ζωής. Η στροφή προς το εσωτερικό του εαυτού του ανθρώπου, την οποία ο Νίτσε θεωρούσε πολύ σημαντική, θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι μια

⁹⁰³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 65.

⁹⁰⁴ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 60.

⁹⁰⁵ Bien, (2001), σ. 41.

αντικοινωνική θεώρηση της ζωής και ότι είναι μια ατομοκεντρική ηθική, αφού εκείνο που ενδιαφέρει τον άνθρωπο είναι μόνο ο εαυτός του, θεωρώντας ευτελές, οτιδήποτε συμβαίνει γύρω του, προκειμένου να φτάσει στον σκοπό του. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν ισχύει στον Νίτσε, αφού επεδίωκε την εσωτερικότητα για να κάνει τον άνθρωπο να αντιληφθεί την έννοια της ζωής με έναν διαφορετικό, θετικό τρόπο.

Έτσι, λοιπόν, ο άνθρωπος αναζητεί στην αγωνία του και στην απελπισία του να στραφεί είτε στον Θεό, είτε στις παραδόσεις, είτε στο μηδέν. Εκείνο, που πρέπει να κάνει ο σύγχρονος Ευρωπαίος, Άνθρωπος, Έλληνας, είναι να επιστρέψει, να στραφεί στον πολιτισμό του, που επέδρασε στον κόσμο και θα συνεχίζει να επηρεάζει μεγάλα πνεύματα, όπως αυτά του Νίτσε και του Ουναμούνο. Αυτό, που χρειάζεται ο άνθρωπος είναι μια γενική ανασυγκρότηση του Είναι του, μια εσωτερική αναζήτηση του εαυτού του, κοιτώντας το παρελθόν, βαδίζοντας το παρόν και ατενίζοντας το αβέβαιο μέλλον, ένα καλύτερο αύριο για τη ζωή του σήμερα και για την αθανασία της ψυχής.

Ωστόσο, με βάση τα παραπάνω και οι δυο φιλόσοφοι εννοούσαν το ίδιο, την ανάγκη δηλαδή, του κόσμου για μια ριζική αλλαγή. Η θέση αυτή καθίσταται πολύ επίκαιρη και διαχρονική, επειδή ακόμα και σήμερα οι άνθρωποι αναζητούν μία σταθερή αρχή, για να βασιστούν σε αυτήν και να ξεπεράσουν τις δύσκολες και αγωνιώδεις στιγμές, που διανύει η χώρα τους. Πράγμα το οποίο συνέβαινε και στην περίοδο του Ουναμούνο, λόγω της πολιτικής αστάθειας του τόπου και της χώρας ενώπιον ενός αβέβαιου μέλλοντος, και όπως και στον Νίτσε, που έχουν χαθεί όλες οι αξίες μπροστά σε ένα ακόμη μηδέν-τίποτα, ενώπιον της απειλής του θανάτου, που έρχεται και της αιώνιας ζωής, που αναμένουν οι άνθρωποι σε έναν άλλον κόσμο.

Έτσι, οι δύο αυτοί στοχαστές πρωτοπόρησαν, ο Νίτσε αντικρίζοντας το μηδέν⁹⁰⁶ και ο Ουναμούνο λόγω της πολιτικής κατάστασης⁹⁰⁷ και της αστάθειας, που επικρατούσε στη χώρα του. Εν προκειμένω, πάνω σε αυτό το ζήτημα ο Ουναμούνο διέτύπωσε για τον Νίτσε πως: *«Περιορίζεται στο να φτάνει στα άκρα μέχρι το σημείο που πληγώνονται τα πιο κοινότυπα συναισθήματα της λαϊκής τάξης»* και: *«Αποφασισμένος να πει πράγματα πιο*

⁹⁰⁶ Σε αντίθεση με τον Νίτσε, που έδωσε στο μηδέν μια άλλη σημασία και διάσταση, αφού είναι καλύτερα για τους ανθρώπους να θέλουν το μηδέν από το να μην θέλουν τίποτα, ο Ουναμούνο θεωρούσε: *«πάντοτε το μηδέν πολύ πιο τρομερό από την κόλαση»*. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 65.

⁹⁰⁷ Ο Νίτσε δεν ασχολείται με την πολιτική φιλοσοφία, μιλά για ένα κράτος με μια διαφορετική έννοια από ότι υπάρχει στον Ουναμούνο.

ριζοσπαστικά από όσα είχαν ειπωθεί μέχρι τότε. Ήταν η επιθυμία του να σοκάρει την αστική τάξη»⁹⁰⁸, αλλά ο στόχος και του ίδιου του Ουναμούνο ήταν, όπως έλεγε: «να κάνει τους πάντες να ζουν σε εγρήγορση και προσδοκία»⁹⁰⁹.

Ωστόσο, όμως, όσον αφορά στην επιδίωξή τους για ενεργοποίηση της δράσης των αναγνωστών τους υπάρχει και μία βασική διαφορά μεταξύ των δύο αυτών φιλοσόφων. Η διαφορά αυτή έγκειται στο ότι ο Νίτσε με τη φιλοσοφία του απευθυνόταν σε μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων, μια «ελίτ» ανθρώπων, αφού για τον ίδιο ο αριστοκρατισμός προωθεί τη ζωή. Όμως, ο Νίτσε δεν αναφερόταν σε μια κοινωνική τάξη, αλλά στα ελεύθερα πνεύματα, που αυτά έχουν τη δυνατότητα να ανατρέψουν τις παγιωμένες προκαταλήψεις. Τα ελεύθερα πνεύματα δηλαδή, θα κατανοούσαν απόλυτα τη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου, ειδάλλως η φιλοσοφική του σκέψη είχε την ικανότητα να διασπάσει την ανθρώπινη προσωπικότητα κυριολεκτικά, καθώς η νιτσεϊκή σκέψη έχει τη δύναμη να αποσυνθέσει ολόκληρες κοινωνίες, θρησκείες και χαρακτήρες. Όπως και έγινε μια παρεξηγημένη φιλοσοφία, την οποία καπηλεύτηκε ο ναζισμός, μια φιλοσοφία, που σε καμία περίπτωση δεν είχε τέτοια στοχοθεσία από τον Νίτσε. Ακόμα, οι ηθικές έννοιες νοηματοδοτούνται διαφορετικά στο έργο του Γερμανού φιλοσόφου, όπως τις γνωρίζουν οι άνθρωποι. Επί παραδείγματι, όταν ο ίδιος λέει: «γίνεσθε σκληροί», ή όταν αναφέρεται στη σκληρότητα, που για τον ίδιο είναι πολύ σημαντική, σαφώς και δεν εννοεί τα βασανιστήρια, που έγιναν ιστορικά, αλλά αυτό, που ο ίδιος επεδίωκε με αυτή τη φράση καθίστατο στο να παρακινήσει τον άνθρωπο, ούτως ώστε να γίνει ανθεκτικός στις καταστάσεις της εποχής του και να μην μπορεί τίποτα να τον βλάψει. Ακόμα, όταν ο Γερμανός φιλόσοφος κάνει λόγο για τους δούλους και τους δυνατούς, πάλι αναφέρεται με μια διαφορετική έννοια από την ήδη υπάρχουσα, που αντιλαμβάνεται ο απλός άνθρωπος. Ο Νίτσε επιθυμούσε δηλαδή, οι άνθρωποι να μην είναι έρμια της γνώμης των πολλών, αλλά να έχουν κριτικό πνεύμα.

Αντίθετα, ο Ουναμούνο απευθυνόταν σε όλους τους ανθρώπους και όχι σε μια «ελίτ» ανθρώπων, όπως ο Νίτσε, αλλά σαν μια ώθηση δηλαδή, για δράση, λόγω της κατάστασης της χώρας του. Ο Ισπανός στοχαστής επεδίωκε να παρακινήσει τον λαό για μια καλύτερη Ισπανία. Συνεπώς, και οι δυο τους νοηματοδοτούν με διαφορετικό τρόπο

⁹⁰⁸ Lavoie, (1976), σ. 107.

⁹⁰⁹ Unamuno, (1993), σ. 385.

τις έννοιες, ισχυριζόμενοι πως οι άνθρωποι πρέπει να ψάξουν πίσω από τις λέξεις, προκειμένου να βρουν το πραγματικό τους νόημα.

Έτσι λοιπόν, ο κάθε ένας δίνει μια ευχή στους αναγνώστες του από την οποία διαφαίνεται η σκέψη του. Ο Νίτσε εύχεται στους ανθρώπους στα *Κατάλοιπα* το 1887: «οδύνη, εγκατάλειψη, αρρώστια, κακομεταχείριση, προσβολές–εύχομαι να μην χάσουν την επαφή τους με τη βαθιά αυτοπεριφρόνηση, το βάσανο της δυσπιστίας προς τον εαυτό τους, την αθλιότητα του νικημένου»⁹¹⁰. Και ο Ουναμούνο με τη σειρά του εύχεται: «είθε ο Θεός να μη σου δίνει ειρήνη και να σου δίνει δόξα!»⁹¹¹.

Όσον αφορά στη φιλοσοφική τους σκέψη, μόνο λόγω χρονικής προτεραιότητας εικάζεται πως ο Ουναμούνο έχει επηρεαστεί από τον Νίτσε και ο οποίος σε όλο το έργο του αναφέρεται στον μεγάλο Γερμανό φιλόσοφο, κρίνοντάς τον, άλλοτε αρνητικά και άλλοτε θετικά.

Εν προκειμένω, η παρουσία του Νίτσε στον στοχασμό του Ουναμούνο βρίσκεται στο ορέγεσθαι του Είναι, σε ότι αφορά στην κατάφαση του εαυτού, την υπέρβαση του μηδενισμού, την κυριαρχία της προσωπικής ηθικότητας, τη στάση της πολιτικής κριτικής και το ζαρατούστρειο ύφος⁹¹². Επιπλέον, ο Ουναμούνο αναφέρεται συχνά στη σκέψη του Νίτσε και συγκεκριμένα στη θεωρία περί υπερανθρώπου. Η κριτική στάση του απέναντι στον Γερμανό φιλόσοφο έχει δύο στόχους⁹¹³: να καυτηριάσει τη θεωρία για τη βούληση για δύναμη, το όραμα του υπερανθρώπου και τον αντιχριστιανισμό του Νίτσε, γράφοντας χαρακτηριστικά για αυτόν ότι: «Αποκρύπτει/φυλάει/υποστηρίζει μια συνταγή με πολύ εύκολη εφαρμογή. Ο Νίτσε προσπαθεί να μεταβάλει το ευαγγέλιο και να πει μαύρο, όπου λέει άσπρο και αντίστροφα. Ο χριστιανισμός λέει «αγάπα τον πλησίον σου, όπως αγαπάς τον εαυτό σου (εσένα τον ίδιο)»; Τότε μπορείς να πεις: «Μίσησε τον εαυτό σου, όπως μισείς τον πλησίον σου». Το θέμα έκλεισε!»⁹¹⁴. Άλλοτε ο ίδιος αναφέρει πως: «Το χρόνο που θα είχα στη διάθεσή μου για να διαβάσω Νίτσε θα τον αξιοποιούσα για να διαβάσω κάποιον άλλον αντίχριστο, πιο λογικό»⁹¹⁵. Ακόμη, σε ένα άλλο χωρίο ο Ισπανός

⁹¹⁰ *Η Θέληση για δύναμη*, 910 στο Leiter, (2009), σ. 319.

⁹¹¹ Unamuno, (1993), σ. 394.

⁹¹² Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 64.

⁹¹³ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 62.

⁹¹⁴ Lavoie, (1976), σ. 107.

⁹¹⁵ Lavoie, (1976), σ. 108.

στοχαστής διατυπώνει: «Αφού πλέον δεν κατόρθωσε να γίνει χριστιανός»⁹¹⁶, ενώ σε κάποιο άλλο τον αποκαλεί: «άθεο»⁹¹⁷.

Ο επόμενος στόχος του Ουναμούνο ήταν να ερμηνεύσει με βάση τη δική του ανθρωπολογία, τη σκέψη του Νίτσε ως αποπροσανατολισμένη δίψα για αθανασία και ως απελπισμένο πάθος για Θεό.

Ο Θεός του Ουναμούνο δεν είχε πεθάνει, όπως είχε πεθάνει στον Νίτσε. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Ουναμούνο κατάφερε να πραΰνει το υπαρξιακό του άγχος, επειδή δεν κατόρθωσε ποτέ στην πραγματικότητα να ξεχωρίσει τα καθήκοντά του έναντι των συνανθρώπων του από το καθήκον του έναντι του Θεού⁹¹⁸. Ο ίδιος ισχυρίζεται χαρακτηριστικά: «Σε αυτόν χρωστάω τη γαλήνη μου, την ηρεμία μου· σε αυτόν χρωστάω τα πάντα»⁹¹⁹. Ο Ουναμούνο θέλει να πιστέψει, αλλά δυστυχώς δεν μπορεί και ο Νίτσε αντιστρέφει αυτή την άποψη, για να υποστηρίξει ότι αυτός, που ελέγχει την αμφιβολία του έναντι του θείου, είναι δυνατόν να βρει τη χαρά της ζωής: «*joie de vivre*»⁹²⁰. Κατά συνέπεια, ο Θεός του Νίτσε έχει πεθάνει, δίδοντας με αυτό αρνητική σημασία για τη ζωή. Ωστόσο, ο Θεός μπορεί να έχει πεθάνει, επειδή οι ίδιοι οι άνθρωποι τον σκότωσαν, αυτό, όμως, είναι η αφορμή, για να γίνουν οι άνθρωποι πιο δυνατοί και να πουν ναι στη ζωή, να βρουν τη θέληση για δύναμη, καταφάσκοντας στη ζωή. Εντούτοις, στον Ουναμούνο: «ο Θεός δεν πεθαίνει και όποιος ελπίζει σε αυτόν, θα ζήσει παντοτινά»⁹²¹, δίδοντας ο ίδιος μια αισιόδοξη σημασία στη ζωή μέσω της ελπίδας στην αιωνιότητα.

Η αναζήτηση, λοιπόν, και των δύο για τον Θεό συντελείται με διαφορετικό τρόπο, καθώς και οι δυο διανοητές τον αρνήθηκαν, για να μπορέσουν να τον βρουν και να πιστέψουν σε αυτόν. Επιπλέον, και οι δυο φιλόσοφοι υπεστήριζαν πως ο άνθρωπος αναζητεί μία σταθερή αρχή, για να πιστέψει, προκειμένου να μπορέσει να ζήσει, αλλιώς η ανθρώπινη ύπαρξη δεν έχει νόημα και στον Νίτσε καταντά ένα γελοίο παιχνίδι με ζάρια και στον Ουναμούνο φαντάζει σαν ένα κακό όνειρο, από το οποίο μπορεί να μην ξυπνήσει ποτέ. Η αναζήτηση της καταγωγής, λοιπόν, υπάρχει και στους δυο στοχαστές, για να κατορθώσει ο άνθρωπος να συνειδητοποιήσει την ύπαρξή του και να πορευθεί στη

⁹¹⁶ Lavoie, (1976), σ. 110.

⁹¹⁷ Lavoie, (1976), σ. 115.

⁹¹⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 66.

⁹¹⁹ Lavoie, (1976), σ. 118.

⁹²⁰ Hernández, (2002).

⁹²¹ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πίστη, ελπίδα και ελεημοσύνη, σ. 247.

ζωή του. Για να διασφαλίσει, λοιπόν, ο άνθρωπος την ύπαρξή του πρέπει για τον Γερμανό φιλόσοφο να θέσει υπό τον έλεγχό του αυτό από το οποίο ζει. Το ίδιο ισχυρίζεται και ο Ουναμούνο, ο οποίος όμως, δεν θέλει να το θέσει υπό τον έλεγχο του με την έννοια, που λαμβάνει στον Νίτσε, αλλά θέλει να βρει τη σταθερή αρχή, επειδή ποθεί την ασφάλεια της αιωνιότητας. Ο Νίτσε, επομένως, επιθυμεί να γνωρίσει το σταθερό σημείο, για να πιστέψει, ενώ ο Ουναμούνο δεν επιδιώκει να μάθει, αλλά ακριβώς επειδή πιστεύει, αναζητεί εντός της αγωνίας του, να γνωρίσει αυτή τη σταθερή αρχή, που διέπει το σύμπαν, προκειμένου να διασφαλίσει την αθανασία του.

Επιπλέον και οι δυο στοχαστές αναφέρονται στη διδασκαλία του Χριστού. Ο μεν Νίτσε κατηγορώντας τον, γιατί δεν μπορεί να τον βρει και ο δε Ουναμούνο αναζητώντας⁹²² τον με μεγάλη αγωνία, για να μπορέσει να ζήσει την αιώνια ζωή, που του υποσχέθηκε. Επίσης και οι δυο διανοητές, παίρνοντας σημεία από τη Βίβλο, προσπάθησαν να κατανοήσουν και να αναζητήσουν την αλήθεια σε αυτά, που διακήρυττε ο Χριστός εντός της Βίβλου, έχοντας τον ίδιο σκοπό. Η αναφορά και των δύο στοχαστών για τους δυο κόσμους, που ο ένας είναι ο αληθινός και ο άλλος είναι ο ψεύτικος και ο οποίος αποτελεί πλάνη, καθιστά φανερό εκτός από την πλατωνική επίδραση και την επιρροή από τα λόγια του Χριστού: *«ή ἐμή βασιλεία οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου»*.

Εντούτοις, οι δύο αυτοί φιλόσοφοι παρουσιάζουν και κάποια κοινά χαρακτηριστικά αν και έχουν διαφορετικούς πνευματικούς ορίζοντες. Αγωνίζονται για μια αυθεντική ζωή, καταγγέλλουν την ανεπάρκεια της λογικής και της επιστήμης στην κατανόηση του βάθους της ζωής και προβάλλουν την αξία του ανορθόλογου στοιχείου, που κυβερνά το σύμπαν και κινητοποιεί τον άνθρωπο. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο Νίτσε συνδέει την ανορθόλογη θέληση για επικράτηση με το διονυσιακό βίωμα, ενώ ο Ουναμούνο⁹²³ συνδέει την ανορθόλογη θέληση για αθανασία με το θρησκευτικό βίωμα του ενός Θεού⁹²⁴. Συγκεκριμένα, ο ίδιος διατυπώνει πως: *«Να αιτιολογείς/εκλογικεύεις τα παράλογα και να παραποιείς τα λογικά»*⁹²⁵.

⁹²² Υπάρχουν περίοδοι στη ζωή του Ουναμούνο, που χάνει την πίστη του και μετά την ξαναβρίσκει. Η πίστη του δηλαδή, δεν είναι σταθερή, αλλά υπάρχουν διακυμάνσεις.

⁹²³ Κατηγορούσε τον Νίτσε ως ορθολογιστή. Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η ορθολογική διάλυση, σ. 132.

⁹²⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 62.

⁹²⁵ Lavoie, (1976), σ. 114.

Ακόμη, ένα άλλο κοινό χαρακτηριστικό των δύο φιλοσόφων είναι η επιβολή του ανθρώπου στον χώρο και στον χρόνο, ως ελεύθερης και ξεχωριστής προσωπικότητας. Στον Νίτσε αυτό πραγματοποιείται μέσω της επιβολής του ισχυρού ζώου πάνω στο αδύναμο-ασθενές ζώο, επειδή η ίδια η φύση είναι αυτή, που κυριαρχεί πάνω του, επιδιώκοντας ο ίδιος να γίνει άχρονος, ενώ στον Ουναμούνο η επιβολή του ανθρώπου στον χρόνο γίνεται μέσω της συνειδητοποίησης της ενότητας της ύπαρξής του εντός αυτού του κόσμου και συνειδητοποιώντας την αρχή της συνέχειάς του και το μέγεθος της ύπαρξής του εντός του σύμπαντος καθώς επίσης ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ατομικότητά του ως ελεύθερου όντος εντός της αιωνιότητας του Είναι και μέσα στο άπειρο του χρόνου.

Το γεγονός της συνειδητοποίησης και της ένταξης του ανθρώπινου όντος-ύπαρξης στον χώρο και στον χρόνο έρχεται σε αντίθεση με την πεμπτουσία του χριστιανικού κηρύγματος και του απολυτρωτικού μυστηρίου, που αντικρούει όλες τις ηθικές φιλοσοφικές και μυστηριακές αντιλήψεις, κυρίως της ελληνοιστικής εποχής, που έβλεπαν την «πνευματική ουσία» του ανθρώπου έξω από τον φυσικό και τον ιστορικό χώρο⁹²⁶. Η διαφορά, ωστόσο, των δύο φιλοσόφων συνίσταται στο εξής: ο Νίτσε συνδέει αυτή την επιθυμία με την κυριαρχία πάνω στον κόσμο, εκμηδενίζοντας τους αδύναμους⁹²⁷, ενώ ο Ουναμούνο τη συνδέει με την ανθρωπότητα και με την αγάπη προς τον πλησίον, ο οποίος πλησίον είναι όμοιος, μοναδικός και αναντικατάστατος. Κατά συνέπεια, αυτή η αλτρουιστική επιθετικότητα του αγαπώντος προσώπου δεν μοιάζει με την αυτοκύρωση της μοναχικής και εκλεκτής ύπαρξης του Νίτσε. Για τον Ουναμούνο, ωστόσο, ο Νίτσε προβάλλει ως «σοφιστής της βίας και προφήτης του πολέμου»⁹²⁸, αφού ο

⁹²⁶ Ματσούκας, (1971), σ. 75.

⁹²⁷ «Ο Νίτσε ονόμαζε τη χριστιανική ηθική (...) ηθική των σκλάβων, θέλοντας να μιλήσει για την ηθική των δειλών, αλλά επειδή ο καημένος ο Νίτσε ήταν πάντα (...) ένας άνθρωπος ντροπαλός, πτοημένος που βλαστημούσε με δυνατές φωνές για να καλύψει και να μην ακούει τη φωνή της χριστιανικής συνείδησης (...). Ο φτωχός λέων έκανε πως γελάει για να κρύψει τα δάκρυά του». Lavoie, (1976), σ. 110. Ακόμη έγραφε για τον Νίτσε πως: «Για να υπερασπίσει τον εαυτό του και να εκδικηθεί για την αδυναμία του άρχισε να εξυψώνει / ενισχύει τη δύναμη και τη σκληρότητα εναντίον των αδύναμων». Lavoie, (1976), σ. 111. Επίσης: «Από την αδυναμία του έπαινε δύναμη – αυτό προσποιούταν». Lavoie, (1976), σ. 111. Τέλος: «(...) ο καημένος ο Αντίχριστος ο τρελός και ο εφευρέτης του Ζαρατούστρα, που δεν ήταν αυτός. Λοιπόν, ο Ζαρατούστρα είναι ο αντίθετος, ο αντίθετος εαυτός του δυστυχημένου Νίτσε, του αδύναμου ανθρώπου που δεν είχε καμία σχέση με αρπακτικό. Ο δυστυχής / άτυχος, ασθενής στο σώμα και στο πνεύμα καθ' όλη τη ζωή του, ονειρεύτηκε αυτό που δεν ήταν, αυτό που δεν μπορούσε να γίνει». Lavoie, (1976), σ. 111.

⁹²⁸ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 63.

πόλεμος στον Νίτσε αποτελεί το βασικό κίνητρο για την πρόοδο και την επιλογή και ο ίδιος κηρύττει τη σκληρότητα αντί της συμπόνιας⁹²⁹.

Ένα ακόμη κοινό σημείο του Νίτσε με τον Ουναμούνο είναι η φανερά θετική στάση, που κρατούν έναντι της αξίας της ζωής. Όμως, ο βιταλισμός του Ουναμούνο δεν μοιάζει με αυτόν του Νίτσε, αφού για τον Γερμανό φιλόσοφο το αυθεντικό είναι το ζωτικό και για τον Ουναμούνο το αυθεντικό είναι το ζωτικό-πνευματικό, τα οποία είναι αλληλένδετα μεταξύ τους⁹³⁰. Για τον Ουναμούνο: «η ζωή είναι χρήσιμη παρά μόνο όταν υπηρετεί τον εξουσιαστή και κύριό της, το πνεύμα»⁹³¹, ενώ για τον Νίτσε, όπως και για τον Bergson και τον Guyau, πνεύμα και ζωή δεν είναι σύμμαχοι ή εχθροί, αλλά δύο διαφορετικές διαστάσεις του Είναι⁹³². Επιπλέον, η ζωή στον Νίτσε αποκτά νόημα μέσω της αιώνιας επιστροφής και στον Ουναμούνο το νόημα της ζωής εντοπίζεται μέσω της αθανασίας.

Επιπλέον, από τα λόγια του Χριστού: «*ἐγώ εἰμί ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀλήθεια*» ολόκληρη η ύπαρξη και των δύο διανοητών συγκλονίστηκε με αυτά τα λόγια και γι' αυτόν τον λόγο και οι δύο προσπάθησαν να εξηγήσουν το νόημα αυτής της χριστιανικής φράσης.

Εν προκειμένω, η μεν αλήθεια στον Ουναμούνο «σκοτώνει»⁹³³ και η ζωή «κράτα τον άνθρωπο στην πλάνη». Το ζήτημα για τον Ισπανό στοχαστή δεν είναι η γνώση της αλήθειας, αλλά όπως επισημαίνει: «*να είμαι εγώ αλήθεια*». Το σημαντικό δηλαδή, κατά τον Ουναμούνο είναι η συνείδηση της ύπαρξης του ανθρώπου και το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν είναι όνειρο, αλλά πραγματικότητα εντός αυτού του κόσμου-γίγνεσθαι, το οποίο έρχεται σε αντίθεση με τον Νίτσε, ο οποίος προσπάθησε να κατανοήσει την αλήθεια με την ερμηνεία της ηθικής των εννοιών. Ο Νίτσε στηριζόταν περισσότερο στο μυαλό του, παρά στην πίστη, όπως ο Ουναμούνο, υποστηρίζοντας ο Γερμανός φιλόσοφος πως οι έννοιες δεν έχουν καμία απολύτως σημασία, από τη στιγμή που ο άνθρωπος τις εφευρίσκει και τις χρησιμοποιεί με έναν συγκεκριμένο και σχετικό τρόπο, ενώ εκείνο, που προέχει, είναι κάτι άλλο και εντοπίζεται κάπου αλλού. Επομένως, για τον Νίτσε η αλήθεια είναι πλάνη και το ζήτημα δεν έγκειται στο ότι δεν μπορεί να γίνει γνωστή, αλλά αμφισβητείται η αξία της, επειδή η αλήθεια δεν μπορεί να συλληφθεί με τη

⁹²⁹ Bien, (2001), σ. 43.

⁹³⁰ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σσ. 63-4.

⁹³¹ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Πρακτικό πρόβλημα, σ. 325.

⁹³² Παπανούτσος, (1995), σ. 444.

⁹³³ Unamuno, (1970), σ. 22.

γλώσσα, δηλαδή με τα νοήματα, που τις αποδίδονται. Γι' αυτόν τον λόγο, για τον Νίτσε ο άνθρωπος οδηγείται στην αλήθεια μέσω της κατανόησης του εαυτού του.

Επιπλέον, σύμφωνα με τον Νίτσε, η ζωή είναι κίνηση, η οποία δεν γίνεται τυχαία, αλλά κατευθύνεται προς το ξεπέραςμα του εαυτού του ανθρώπου⁹³⁴ και ότι η ζωή είναι θέληση για δύναμη⁹³⁵, η οποία πραγματοποιείται μέσω του πόνου και της κυριαρχίας και είναι σύμφωνη με τη φύση και η ζωή είναι κατάφαση. «*Ναι στη ζωή*» λοιπόν, διαλαλούσε ο Νίτσε. Με τον ίδιο τρόπο και ο Ισπανός στοχαστής ισχυριζόταν, πως η ζωή είναι πόνος, οδύνη, αγωνία για την αθανασία της ψυχής και γι' αυτόν τον λόγο, η ζωή είναι αγώνας ανάμεσα στα αντίθετα, όπως πίστευε και ο Νίτσε, ο οποίος αναφέρεται για την πάλη των αντιθέτων⁹³⁶. Εν προκειμένω, ο Ουναμούνο γράφει χαρακτηριστικά: «*Ναι, στη ζωή μου, του αγώνα και της πάλης (και της συμπλοκής / του καυγά), στη ζωή μου με το πνεύμα του Βεδουίνου, έχω στήσει στη μέση της ερήμου το αντίσκηνό μου. Και εκεί αποσύρομαι / αποτραβιέμαι και εκεί ριγώ / τρέμω σύγκορμος*»⁹³⁷.

Εντός, λοιπόν, αυτής της αναζήτησης της αλήθειας και της ζωής, οι δύο διανοητές έρχονται να διερευνήσουν το ανθρώπινο ον, μέσω ενός ακόμη ζεύγους αντιθέτων, που βρίσκονται υπό εξέταση, του σώματος και της ψυχής του ανθρώπου, ακριβώς για να μπορέσουν να αποδείξουν αυτό, που επεδίωκαν. Ο Ουναμούνο, θέλοντας να αποδείξει τη συνειδητότητα της ύπαρξης, μέσω της οδύνης του ανθρώπου και της αντιφατικότητας των πραγμάτων και κατά τον ίδιο τρόπο, αλλά με διαφορετικό περιεχόμενο ο Νίτσε, ο οποίος με τη φυσιολογία του και το πώς μπορεί να κατανοήσει ο άνθρωπος τον εαυτό του, επιδιώκει να φτάσει στην αλήθεια μέσω του πόνου και μέσω των αντιθέτων.

Όσον αφορά στο σώμα και στην ψυχή, λοιπόν, οι δυο φιλόσοφοι αναφέρονται κατά τον ίδιο τρόπο, μη μπορώντας να προσδιορίσουν τι είναι η ψυχή. Ο Νίτσε, θεωρώντας πως το σώμα φέρει το τίμημα κάθε αλήθειας και κάθε πλάνης, το οποίο θυμίζει την πλατωνική αντίληψη του σώματος ως τάφου⁹³⁸ της ψυχής, καθώς επίσης ο

⁹³⁴ Bien, (2001), σ. 42.

⁹³⁵ Αναφερόταν δηλαδή, σε μια δυνατή ή ασθενή θέληση και όχι σε μια ελεύθερη ή μη θέληση, αφού κατά τον Νίτσε οι άνθρωποι δεν είναι ελεύθεροι, γιατί όλα τα όντα με βάση τη φύση-φυσιολογία τους κάνουν αυτό, που τους έχει επιβάλλει η φύση, αυτό που είναι η ουσία τους. Επομένως, ο Νίτσε φτάνει στην ελευθερία μέσα από τη βούληση για δύναμη.

⁹³⁶ Άποψη καθαρά Ηρακλείτεια.

⁹³⁷ Lavoie, (1976), σ. 118.

⁹³⁸ Φαίδ. 64c.

ίδιος υποστηρίζοντας πως η ψυχή δεν είναι παρά μόνο μια λέξη, που αφορά στο σώμα. Όσον αφορά στο ίδιο ζήτημα και ο Ουναμούνο υπεστήριξε πως: «*Είμαι το σώμα μου*» και η ψυχή είναι απλά ένας όρος, με τον οποίο καθορίζεται η ατομική συνείδηση, αφού πνεύμα και σώμα συνδέονται και κατά συνέπεια η ψυχή αποτελεί μια λειτουργία του σώματος. Γι' αυτόν τον λόγο, για τον Ουναμούνο η ανάσταση της σάρκας είναι κάτι το φυσιολογικό και το ατομικό, ενώ η αθανασία της ψυχής είναι κάτι το πνευματικό και το κοινωνικό. Εν προκειμένω, στο έργο του Νίτσε *Τάδε έφη Ζαρατούστρα* και εκείνος γράφει για την αθανασία της ψυχής, όχι όμως ως τραγωδία της ζωής, όπως υποστηρίζει ο Ουναμούνο, αλλά ως αιώνιας επανακύκλωσης του ανθρώπου: «*eine ewige Wiederkehr*»⁹³⁹.

Επομένως, γι' αυτόν τον λόγο ο Ουναμούνο ισχυριζόταν: «*πρέπει να πιστεύουμε στην άλλη ζωή για να ζήσουμε αυτήν εδώ, να την υποφέρουμε και να της δώσουμε νόημα και σκοπό*»⁹⁴⁰. Ωστόσο, κατά τον Ουναμούνο ο Νίτσε: «*οραματίστηκε την αιώνια επιστροφή, φτωχό φάρμακο της αθανασίας*»⁹⁴¹. Επίσης, ο ίδιος ισχυριζόταν πως: «*Πάντα πίστευα ότι ο Νίτσε ήταν ένας άνθρωπος που κυριευόταν από το φόβο του θανάτου των πάντων, ένα φόβο που τον οδήγησε στην επινόηση της αιώνιας επιστροφής*»⁹⁴². Ακόμη, σε ένα άλλο χωρίο ο Ουναμούνο ανέφερε: «*Είναι μια φαντασία τόσο τραγική, όπως αυτή της αιώνιας επιστροφής του Νίτσε, που δεν είναι λιγότερο αξιέπαινη / παραδεκτή / ευλογοφανής, ούτε λιγότερο πιθανή*»⁹⁴³. Ακόμη, για αυτό το θέμα ο ίδιος τόνιζε πως: «*Ο φτωχός Νίτσε δεν παρηγορούταν / ανακουφιζόταν ποτέ από την ιδέα ότι θα έπρεπε να πεθάνουν όλα, ότι η νοσηρή συνείδησή του και η υπερτροφική του σκέψη θα έπρεπε να εξαφανιστούν μια μέρα· ο καημένος ο Νίτσε δεν μπορούσε να υποκύψει στο ότι θα έπρεπε να πεθάνει κάποια στιγμή*»⁹⁴⁴. Επιπλέον, κατά τον Ουναμούνο, ο Νίτσε: «*Έζησε απελπισμένος, επειδή δεν πίστευε στην προσωπική του αθανασία*»⁹⁴⁵ και ακόμη ο Ισπανός στοχαστής κάνει φανερή αναφορά στον Νίτσε παρακάτω: «*άμοιρος Νίτσε διγασμένος για*

⁹³⁹ Baumiller, (2008), σ. 6.

⁹⁴⁰ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 313.

⁹⁴¹ *Del sentimiento tragico de la vida*, σ. 139 στο Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 62.

⁹⁴² Lavoie, (1976), σ. 113.

⁹⁴³ Lavoie, (1976), σ. 113.

⁹⁴⁴ Lavoie, (1976), σ. 115.

⁹⁴⁵ Lavoie, (1976), σ. 115.

συγκεκριμένη χρονική αθανασία»⁹⁴⁶ καθώς επίσης και σε αυτό το σημείο υπεστήριζε πως είναι: «αδιανόητο ένα αιώνιο σύμπαν, όπως χρησιμεύει ως βάση στον Νίτσε για την αιώνια επιστροφή του»⁹⁴⁷.

Συνεπώς, όσον αφορά στην έννοια του αθεϊσμού και του θεϊσμού είτε ενστερνιστεί κάποιος τη ρεαλιστική-γήινη θέση του Ουναμούνο, είτε επιλέξει δηλαδή, να πιστεύει για τη σωτηρία της ψυχής μέσω του Θεού, είτε πιστεύει σε μια πιο θεωρητική απάντηση, όπως αυτή του Νίτσε: «*ewige Wiederkehr*», το ερώτημα εξακολουθεί να παραμένει: «*τι στην πραγματικότητα συμβαίνει μετά τον θάνατο;*»⁹⁴⁸.

Γι' αυτόν τον λόγο, και οι δυο στοχαστές υποστηρίζουν πως μέσω της οδύνης και του πόνου οι άνθρωποι οδηγούνται στη ζωή, γιατί διαφορετικά ο άνθρωπος δεν θα ήταν αυτό που είναι, δηλαδή μια ελεύθερη και ξεχωριστή ύπαρξη εντός του σύμπαντος, καθώς ο πόνος διαμορφώνει τον χαρακτήρα, την προσωπικότητα, το Είναι, ολόκληρη την ύπαρξη του ανθρώπου. Ο Νίτσε δίδει πολύ μεγάλη σημασία στον πόνο και στην οδύνη, θεωρώντας πως κάνει τους ανθρώπους ποιοτικά ηθικά καλύτερους στη ζωή τους, αναφέροντας συγκεκριμένα πως με τον πόνο: «*η ανθρώπινη ψυχή βάθυνε*»⁹⁴⁹. Στον Ουναμούνο η έννοια του πόνου και της οδύνης καθιστά τη συνείδηση της ανθρώπινης ύπαρξης, υποστηρίζοντας ότι: «*ο πόνος είναι ο δρόμος της συνείδησης και μέσω αυτού τα έμψυχα όντα καταφέρνουν να έχουν συνείδηση του εαυτού τους*»⁹⁵⁰. Επομένως, στον Ουναμούνο ο άνθρωπος πρέπει να υπερβεί τον εαυτό του και να πάει πέρα από την οδύνη⁹⁵¹, αφού μέσω της οδύνης στον Ουναμούνο ο άνθρωπος αποκτά συνείδηση του εαυτού του. Το ίδιο συμβαίνει και στον Νίτσε. Μέσω της οδύνης οι άνθρωποι γίνονται ποιοτικά ηθικότεροι και επομένως η αυθυπέμβαση είναι πιο εύκολη για αυτούς. Δυστυχώς, όμως, αυτή η αυθυπέμβαση στη σύγχρονη εποχή είναι δύσκολο να επιτευχθεί, καθώς λείπει ο υπεράνθρωπος του Νίτσε και ο ονειροπόλος της ζωής, ο κωμικοτραγικός δον Κιχώτης του Ουναμούνο και γι' αυτόν τον λόγο ο σύγχρονος άνθρωπος πρέπει να ανακαλύψει τον ήρωα, που βρίσκεται στον εσωτερικό του κόσμο, για να καταφέρει την

⁹⁴⁶ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σσ. 282-3.

⁹⁴⁷ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Θρησκεία, μυθολογία, πέραν του τάφου και αποκατάσταση, σ. 290.

⁹⁴⁸ Baumiller, (2008), σ. 11.

⁹⁴⁹ *Γενεαλογία ηθικής I:6*.

⁹⁵⁰ Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Έρωτας, πόνος, έλεος και προσωπικότητα, σ. 178.

⁹⁵¹ Macha, (2003), σ. 7.

αυθυπέμβαση του εαυτού του. Είναι βασικό, λοιπόν, να αναζητήσει ο άνθρωπος τον εαυτό του εντός του κόσμου και να ξαναγεννηθεί από τις στάχτες του, ατενίζοντας μια καλύτερη ζωή.

Επιπλέον, οι δύο αυτοί διανοητές, έδιδαν στην αρρώστια θετική σημασία, καθώς ο Ουναμούνο αναφέρεται σε αυτήν ως «πηγή κάθε δυνατής υγείας»⁹⁵² και ο Νίτσε κατά τον ίδιο τρόπο της προσέδιδε θετική αξία, υποστηρίζοντας πως η ασθένεια μπορεί να γίνει θέληση για περισσότερη ζωή, καθώς νοσηματοδοτούσε την υγεία ως δύναμη-θέληση για ζωή, με το να είναι δηλαδή, κάποιος άρρωστος δεν σημαίνει κατά τον Νίτσε πως δεν είναι υγιής, αφού η ασθένειά του τον οδηγεί σε μια μεγαλύτερη θέληση για δύναμη, θέληση για ζωή και ικανότητα για μεγαλύτερα επιτεύγματα. Κατά συνέπεια, δίδει στην υγεία μια άλλη έννοια και ένα διαφορετικό νόημα από το ήδη υπάρχον.

Ωστόσο, η έννοια του θανάτου καθίσταται σημαντική και στους δύο, λόγω της επίδρασης του χριστιανισμού στη σκέψη τους. Ο χριστιανισμός⁹⁵³ διατείνεται πως ο θάνατος είναι η πηγή των δυνάμεων της αυτοκαταστροφής. Ο θάνατος, λοιπόν, δεν είναι το βιολογικό τέρμα, αλλά η διαρκής απειλή, που φθείρει την οντολογική διάσταση της ζωής. Ωστόσο, και οι δύο διανοητές επεχείρησαν να προσεγγίσουν την έννοια του θανάτου, όμως, με διαφορετικό τρόπο ο κάθε ένας. Ο Ουναμούνο θεωρούσε ότι ο θάνατος είναι το τέλος της συνείδησης, όχι όμως μόνο του σωματικού θανάτου, αλλά και του πνευματικού θανάτου της συνείδησης, το οποίο προκύπτει μέσω της αγωνίας, που διακατέχει τον άνθρωπο και προκαλείται από τη θρησκεία. Αυτό το πρόβλημα έρχεται να λύσει η πίστη της θέλησης για αθανασία κατά τον Ουναμούνο. Το ίδιο ισχύει και στον Νίτσε, ο οποίος θανάτωσε ακόμη και τον ίδιο τον Θεό, για να μπορέσει να καταδείξει το τέλος της εποχής του και των αξιών μέσω της άσχημης συνείδησης και της ενοχής, που προκαλεί η εκκλησία στους ανθρώπους και επιθυμώντας να καταστήσει φανερό πως μέσω της επαναληψιμότητας ο θάνατος του ανθρώπου αποκτά νόημα. Αν και με τον θάνατο του Θεού φαίνεται πως ο Νίτσε αντιλαμβάνεται με υλιστικό τρόπο τη ζωή, εντούτοις κάτι τέτοιο δεν ισχύει, αφού ο ίδιος επιθυμούσε με τη θεωρία περί επαναληψιμότητας να δώσει μια θετική στάση απέναντι στη ζωή, αφού το τραγικότερο για τον άνθρωπο είναι ο πνευματικός θάνατος. Η ενοχή-αμαρτία, λοιπόν, που δημιουργεί

⁹⁵² Unamuno, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, Η δίψα για αθανασία, σ. 63.

⁹⁵³ Ματσούκας, (1971), σ. 76.

η εκκλησία είναι η συναίσθηση της αποτυχίας του ανθρώπου να ζήσει τη ζωή του, παίρνοντας τη μορφή άγχους στον Ουναμούνο, ή της φυσικής σκληρότητας και της κυριαρχίας του δυνατού ανθρώπου στον Νίτσε.

Γι' αυτόν τον λόγο, στον Νίτσε υπάρχει η ψευδής και άσχημη συνείδηση μέσω της θρησκείας και μέσω της άσχημης συνείδησης ο άνθρωπος οδηγείται στην αυτοκαταστροφή, λόγω της εσωτερικευσης της ενοχής του: «*εσωτερικευμένη σκληρότητα*» και η οποία αποτελεί την προϋπόθεση για το ασκητικό ιδεώδες του. Κατά συνέπεια, ο Νίτσε δίδει μια νέα σύλληψη για αυτήν, ενώ στον Ουναμούνο υπάρχει η αγωνιώδης υπαρξιακή συνειδητοποίηση της συνείδησης του ανθρώπου και η συνείδηση, που θα σωθεί από την εκμηδένιση με την πίστη για αθανασία.

Συνεπώς, και οι δύο στοχαστές υποστηρίζουν τη ζωή, ο Ουναμούνο μέσω της πίστης και της δράσης και ο Νίτσε μέσω της θέλησης για δύναμη, την κριτική της υπάρχουσας ηθικής και την επαναξιολόγηση των αξιών, αφού η λανθασμένη ερμηνεία των αξιών οδηγεί στην καταστροφή και γι' αυτόν τον λόγο η ηθική χρειάζεται επαναξιολόγηση.

Επιπλέον, και στους δύο στοχαστές επικρατεί η άποψη πως ο λόγος περί τέχνης μεταμορφώνεται σε λόγο περί του Είναι. Γι' αυτόν τον λόγο, ο καλλιτέχνης δεν είναι μια απλή μορφή, αλλά πλάστης της ζωής⁹⁵⁴. Ο Νίτσε υποστηρίζει ότι η τέχνη υπάρχει, για να μην εγκλωβίζεται ο άνθρωπος από την αλήθεια, δηλαδή από τη γνώση⁹⁵⁵. Ωστόσο, ο Ουναμούνο θεωρεί το γεγονός της γέννησης νέων ψυχών λόγω του έργου του ότι καθιστά δυνατή την αθανασία του. Έτσι, ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά για τον Νίτσε: «*Γι' αυτό πιστεύουμε ότι πριν απ' όλα, πάνω απ' όλα και ύστερα απ' όλα και για πάντα ήταν ένας ποιητής! Και ποιητής πραγματικός, όχι στιχουργός, όχι αγορητής / δημόσιος ομιλητής σε στίχο / έμμετρο λόγο*». Και στο παρακάτω χωρίο: «*Και αν περάσουμε στον Νίτσε – αυτόν τον μεγάλο ποιητή*». Επίσης έγραφε: «*Αυτοί που μας λείπουν είναι οι ποιητές, οι ποιητές και όχι οι στιχουργοί· λέγοντας ποιητές εννοώ τους δημιουργούς, τους ποιητές της τέχνης, της επιστήμης... Αχ, ποίηση, ποίηση, μητέρα της επιστήμης και παρηγορήτρα της ζωής· ποίηση, ανεξάντλητη και αγνή πηγή της καθημερινής*

⁹⁵⁴ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 85.

⁹⁵⁵ Θεοδωρακόπουλος, (1973), σ. 318.

πραγματικότητας...!»⁹⁵⁶. Επομένως, η καλλιτεχνική δημιουργία είναι αυτή, που θα οδηγήσει στη δημιουργία νέων ψυχών, στην αθανασία και στην παρηγοριά για αυτόν τον φαινομενικό κόσμο. Για να καταδειχθεί, λοιπόν, ο λόγος περί τέχνης, που μεταμορφώνεται σε λόγο περί του Είναι, δημιουργείται η ύπαρξη του δον Κιχώτη του Ουναμούνο στο έργο του, καθιστώντας το πρότυπο της Ισπανίας για την αθανασία της ζωής και επιπλέον επινοείται ο Ζαρατούστρα του Νίτσε, που αποτελεί την ίδια την κατάφαση της ζωής. Κατά συνέπεια, η τέχνη αναγνωρίζεται σε ζητήματα ηθικής σε συνάρτηση με τη ζωή.

Ωστόσο, η βαθιά τους συγγένεια δεν έγκειται τόσο στο περιεχόμενο της σκέψης τους, όσο στον έντεχνο τρόπο με τον οποίο την εκφράζουν. Και οι δύο στοχαστές εκθέτουν τη σκέψη τους χωρίς περιστροφές, με άμεσο λόγο, λιτά ποιητικό, με αυθεντικό πάθος, με οργή, με ειρωνεία και με προκλητικό τόνο. Το πιο σημαντικό, όμως, είναι ότι εμμένουν και οι δυο διανοητές σταθερά σε μια μοναδική προβληματική, που υπαγορεύει άμεσα ή έμμεσα όλα τους τα κείμενα, όχι ως ένα θεωρητικό ζητούμενο, αλλά ως ψυχοφυσική οδύνη. Γι' αυτόν τον λόγο, ίσως ο Ουναμούνο παρακολουθεί με συμπάθεια⁹⁵⁷ το διανοητικό δράμα του Νίτσε, το οποίο καταλήγει σε ψυχοσωματική ασθένεια. Ωστόσο, θα μπορούσε να εικάσει κάποιος, πως η εμπειρία⁹⁵⁸ στάση του Ουναμούνο έναντι του Νίτσε ίσως δείχνει έναν φόβο πνευματικής ομοιότητας, καθώς: «δεν συγχωρεί στον Νίτσε το ότι είναι ένα *alter ego*. Ο Ουναμούνο νικημένος από τον καθρέφτη»⁹⁵⁹.

Εν κατακλείδι, ειδικά αυτή η χρονική περίοδος για όλη την Ευρώπη είναι μια εποχή αγωνίας και κραυγής, όσο ποτέ άλλοτε. Γι' αυτόν τον λόγο, ο φιλοσοφικός στοχασμός του Νίτσε και του Ουναμούνο είναι επίκαιρος, διαχρονικός και εύστοχος. Διότι, αυτή τη στιγμή ο άνθρωπος χρειάζεται μια θέληση για δύναμη, μια θέληση για ζωή, έχοντας ως όπλα τη φαντασία, τον πόνο, την οδύνη, την πίστη, το ασκητικό ιδεώδες

⁹⁵⁶ Lavoie, (1976), σ. 116.

⁹⁵⁷ Ενώ στην αρχή τον κατηγορεί για πολλά, μετά όμως τον συμπονά για τη δυστυχία του, που δεν μπορεί να βρει τον Θεό.

⁹⁵⁸ Έγραφε χαρακτηριστικά: «Μου ήταν και μου είναι βαθύτατα αντιπαθής. Μου μοιάζει με τον αντιχριστιανισμό ενός ανθρώπου καλλιεργημένου και σύγχρονου, μια πραγματική υποκρισία». Lavoie, (1976), σ. 111. Τέλος ο Ουναμούνο ανέφερε πως: «Οι βλασφημίες του Νίτσε με εκνεύριζαν όχι τόσο επειδή ήταν βλασφημίες, αλλά επειδή βασίζονταν στο ψέμα. Επειδή τόσα λεγόμενα του Νίτσε που παραθέτονταν εναντίον του Χριστού και του Ευαγγελίου δεν ήταν τίποτα παραπάνω από ψέματα». Lavoie, (1976), σ. 112.

⁹⁵⁹ Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (1993), σ. 64.

καθώς μέσω της άσχημης συνείδησής του, όχι να καταστραφεί, όπως θεωρούσε ο Νίτσε, αλλά ο άνθρωπος να προχωρήσει μπροστά, όπως υπεστήριζε ο Ουναμούνο, σε έναν άλλον καλύτερο κόσμο. Να βρεθεί σε έναν αθάνατο, αιώνιο κόσμο και όχι να κείτεται σε αυτόν εδώ, στον οποίο έχουν χαθεί όλων των ειδών οι αξίες, καθώς επίσης τα στοιχεία της παρακμής⁹⁶⁰, τα οποία είχε διαπιστώσει ο ίδιος ο Νίτσε, που ήταν οι δημοκρατικές αρχές του ελληνικού συντάγματος και η ελευθερία των πολιτών, που το σύνταγμα εγγυάται, οι νόμοι και η δικαιοσύνη, η ισότητα, η ισότητα των δύο φίλων και η δωρεάν δημόσια εκπαίδευση, αποτρέπουν τον άνθρωπο από την αυθυπέμβαση, όπως συμβαίνει και στην εποχή του Γερμανού φιλοσόφου⁹⁶¹.

Επιπλέον, σε αυτόν τον κόσμο, χωρίς τον Θεό, έναν κόσμο πλημμυρισμένο με αγωνία και πόνο, σε μια κρίσιμη εποχή για τον άνθρωπο, παρατηρείται μια εποχή πνευματικής αδράνειας, καθώς οι σύγχρονοι πνευματικοί άνθρωποι δεν επεμβαίνουν σε αυτά, που απασχολούν την ανθρωπότητα, αδιαφορώντας ή μη μπορώντας να συμβάλλουν με το έργο τους στα κοινωνικά-οικονομικά-πολιτικά δρώμενα της εποχής. Επίσης, ενώπιον μιας εποχής με οικονομική και κοινωνική εξαθλίωση, με κοινωνικές αλλαγές, όπως το πρόβλημα της φτώχειας, με τις ηθικές αξίες να έχουν χαθεί από το κοινωνικό γίγνεσθαι, με την ύπαρξη μιας κοινωνικής και θρησκευτικής πάλης, στην οποία αναφέρεται και ο Ουναμούνο και λόγω της σημερινής οικονομικής κρίσης καθώς και του εμφυλίου πολέμου, που πραγματοποιήθηκε στην εποχή του Ισπανού στοχαστή, όπως και η πολιτική σύγχυση και η αστάθεια, που επικρατεί στη σύγχρονη εποχή, αυτή η χώρα, αυτός ο πολιτισμός, που γέννησε τη Δύση, γεννά και θα γεννά ανθρώπους του πνεύματος και θα επηρεάζει ες αεί τους λαούς όλων των εθνών, οφείλει να αναγεννηθεί

⁹⁶⁰ Ο Καζαντζάκης στο παρελθόν είχε θεωρήσει τον Νίτσε ένα παρακμιακό θύμα της *mal de sie'cle*. Καζαντζάκης, (1958), σ. 695. Η αποθέωση του εγώ από τον Νίτσε, η θεωρία για την παγκόσμια πάλη και ο λεγόμενος μηδενισμός του δεν ήταν τόσο συμπτώματα της αρρώστιας του αιώνα, όσο τρόποι ομοιοπαθητικής θεραπείας. Για να σωθεί ο κόσμος από τα στοιχεία παρακμής θα έπρεπε να ανατραπεί ολόκληρη η δομή της σύγχρονης ηθικής και του δικαίου. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ο Νίτσε παρουσιάζεται από τον Καζαντζάκη όχι σαν τον ιό, που μεταδίδει τον μηδενισμό, αλλά σαν τον γιατρό, που κάνει τη διάγνωσή του και επιχειρεί μια θεραπεία. Ο Νίτσε καταστρέφει εντελώς τις αξίες εκείνες, που ήταν τα αίτια της αρρώστιας, για να θεραπεύσει τον μηδενισμό, θέλοντας να χορηγήσει φάρμακα, που προκαλούν τα ίδια συμπτώματα με την αρρώστια. Bien, (2001), σσ. 32-34. Έτσι, ο Νίτσε υποστηρίζει πως αυτό, που παρακινεί κάθε οργανισμό να ξεπεράσει τους άλλους είναι ο φυσικός νόμος της ανισότητας. Η ισότητα είναι το άδικο δικαίωμα των μετριοτήτων να αφήνουν απ' έξω όλες τις ανώτερες εξαιρέσεις και όσον αφορά στην ισότητα των δύο φίλων από αυτήν εκφυλίζονται οι οικογενειακές σχέσεις, γιατί και τα δύο φίλα ως άτομα έχουν παραμορφώσει την αληθινή τους φύση, με αποτέλεσμα η μεταμόρφωση αυτή να μεταφράζεται σε κοινωνικό ξεπεσμό. Bien, (2001), σσ. 37-8. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Νίτσε υποστηρίζει πως η ισότητα είναι ξένη ως προς τη φύση του ανθρώπου. Bien, (2001), σ. 41.

⁹⁶¹ Λαμπρέλλης. (1997), σ. 137.

από τις στάχτες της, προσβλέποντας σε ένα καλύτερο μέλλον, αφήνοντας αυτήν την εποχή, που δύνει και ατενίζοντας μια νέα εποχή, που ανατέλλει στον ορίζοντα.

Για όλους αυτούς τους λόγους, αυτοί οι δύο σπουδαίοι διανοητές της εποχής τους, που τόσο πολύ θαύμαζαν και επηρεάστηκαν από τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό⁹⁶², με τη σειρά τους επηρέασαν και συνεχίζουν να επιδρούν στη σκέψη των ανθρώπων σε όλα τα επίπεδα με τη διαχρονικότητα του στοχασμού τους, προσφέροντας σε όλους αυτό, που επεδίωκαν και οι ίδιοι να δώσουν στους ανθρώπους: νόημα στη ζωή.

Επομένως, η φιλοσοφία είναι αυτή, ο φιλοσοφικός τρόπος ζωής, ένα σταθερό ιδεώδες βίου, που θα κατευθύνει, θα κινητοποιήσει και θα ενεργοποιήσει τη σκέψη και τη δράση του ανθρώπου σε μια νέα κατάσταση πραγμάτων, ούτως ώστε να δημιουργηθούν νέες αξίες, οι οποίες θα οδηγήσουν από αυτόν τον κόσμο σε έναν άλλον καλύτερο κόσμο. Να οδηγηθεί ο άνθρωπος από τον κόσμο του φαίνεσθαι στον κόσμο του Είναι, στο οποίο ο άνθρωπος δεν θα αγωνιά για το μέλλον και δεν θα υποφέρει από τα δεινά, έχοντας ως αποτέλεσμα έναν καλύτερο τρόπο αντίληψης της ζωής και ο φόβος του θανάτου δεν θα έχει καμία απολύτως σημασία πλέον, από τη στιγμή που θα υπάρχει μια αιώνια ζωή μέσα στο άπειρο του χρόνου και στην απερατότητα του Είναι.

⁹⁶² Για τον Ουναμούνο βλ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, (2008), σ. 7 και για τον Νίτσε βλ. Λαμπρέλλη, (1997), Θεοδωρακόπουλο, (1967) και Leiter, (2009).

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αυγελή, Ν., (2001), *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, εκδ. 3^η, Θεσσαλονίκη.
- Βιρβιδάκη Στ., Καρασμάνη Βασ., Τουρνά Χαρ., (2008), *Αρχές φιλοσοφίας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα.
- Γιανναρά, Αν. (2002), «Ο θάνατος του Θεού στη φιλοσοφική σκέψη», στο: *Μελέτη θανάτου Β' Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας*, έκδ. 2^η, εκδ. Εστία, Αθήνα, σσ. 215-261.
- Δημητρακόπουλου, Μιχ. Φ., (1994), *Nietzsche: «μια ματιά στην πολιτεία»-και στον πολιτισμό, ανεπίκαιρη κριτική εισαγωγή στην φιλοσοφική επικαιρότητα*, Αθήνα.
- Εκπαιδευτική ελληνική εγκυκλοπαίδεια, (1991), Ζ,Η, Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, εκδοτική Αθηνών.
- Θεοδωρακόπουλου, Ι., (1967), *Φιλοσοφία και ζωή. Μικρά φιλοσοφικά κείμενα*, Αθήνα.
- Θεοδωρακόπουλου, Ι., (1972), «Φιλοσοφία και υπαρξισμός», *Φιλοσοφία*, 2, Αθήνα, σ. 5-34.
- Θεοδωρακόπουλου, Ι., (1973), *Φιλοσοφικά και χριστιανικά μελετήματα*, εκδ. 2^η, Αθήνα.
- Θεοδωρακόπουλου, Ι., (1980), *Τα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα*, εκδ. 2^η, Αθήνα.
- Ιατρίδη, Ι., (1958), «Μιγκέλ ντέ Ουναμούνο», *Νέα Εστία*, 64, 748, Αθήνα, σσ. 1264-1268.
- Ιατρίδη, Ι., (1964), «Ο Ουναμούνο του πάθους και του πνεύματος», *Νέα Εστία*, 76, 898, Αθήνα, σσ. 1749-1751.
- Καζαντζάκης, Ν., (1938), «Νίτσε», *Νέα εστία*, 24, 279, Αθήνα, σσ. 1009-1013.
- Καββαθά, Δ., (1995), *Ο Νίτσε και η μεταφυσική*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα.
- Κονδύλη, Π., (1983), *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, εκδ. Γνώση, Αθήνα.
- Κουτάλου, Χ. Δ., (1962), «Ο υπαρξισμός», *Νέα φιλοσοφική εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα.
- Λεβίτ, Κ., (1987), *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, τεύχ. Α', μτφρ. Γ. Αποστολοπούλου, εκδ. Γνώση, Αθήνα.

- Μαλεβίτση, Χ., (1971), «Το θρησκευτικό δράμα και τα δρώμενα», *Λωτός*, 1, Αθήνα, σ. 80.
- Μαρκάκη, Μ., (1989), «Μια προσωπική οφειλή στο Νίτσε», *Ευθύνη*, 207, Αθήνα, σσ. 108-9.
- Ματσούκα, Ν., (1971), «Ο υπαρξισμός στη χριστιανική σκέψη», *Λωτός*, 1, Αθήνα, σσ. 72-80.
- Ματσούκα, Ν., (1984), *Ιστορία της φιλοσοφίας*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.
- Μετάφα, Π., (2010), *Η πολιτική του Μ. Foucault*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα.
- Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χ., (1989), «Η έννοια του ανθρώπου στη φιλοσοφία του Miguel de Unamuno», *Ευθύνη*, 213, Αθήνα, σσ. 415-417.
- Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χ., (1989), «Η έννοια του ανθρώπου στη φιλοσοφία του Miguel de Unamuno», *Ευθύνη*, 214, Αθήνα, σσ. 478-480.
- Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χ., (1993), *Miguel de Unamuno. Μια ιστορική κατάθεση του μύχου*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χ., (2008), «Henri Bergson και Unamuno y Jugo», *Ηθική*, 6, Αθήνα, σ. 7-15.
- Μπούγα, Γ., (1983-1984), «Ο Nietzsche και η εκκοσμίκευση του κόσμου», *Φιλοσοφία*, 13-14, Αθήνα, σσ. 382-403.
- Νάκου, Λ., (1964), «Μιγκουέλ ντέ Ουναμούνο», *Νέα Εστία*, 75, 882, Αθήνα, σσ. 465-470.
- Νιάνια, Γ. Δ., (1972), «Νίτσε και Υπαρξισμός», στο: Εις μνήμην Παναγιώτου Α. Μιχελή, Ελληνική Εταιρεία Αισθητικής, Αθήνα, σσ. 506-512.
- Νικολαΐδου-Αραμπατζή, Σμαρώ, (1996), *Η υποδοχή των «βάκχων» κατά τον 19^ο και 20^ο αιώνα: ένας μεταθεωρητικός κριτικός απολογισμός*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη.
- Νίτσε, Φ., (1941), «Η γέννηση της φιλοσοφίας στα χρόνια της ελληνικής τραγωδίας», μτφρ. Αιμ. Χουρμουζίου, *Νέα Εστία*, 29, Αθήνα, σσ. 445-451.
- Νίτσε, (1996), *Η Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ά. Δικταίου, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα.
- Νίτσε, (2008), *Η Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζ. Σαρίκα, εκδ. Βάνια, Αθήνα.

- Ουράνη, Κ., (1937), «Η ουσία του Ουναμούνο», *Νέα Εστία*, 21, 242, Αθήνα, σσ. 114-115.
- Ουναμούνο, Μιγέλ ντε, (1970), *Η αγωνία του χριστιανισμού*, μτφρ. Ι. Ιατρίδη, εισαγωγικό σχόλιο Κ. Ε. Τσιρόπουλου, εκδ. Φίλων, Αθήνα.
- Παπανούτσου, Ε. Π., (1995), «*Ηθική*», Β', έκδ. 5^η, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα.
- Πελεγρίνη Θ., (1998), *Οι 5 εποχές της φιλοσοφίας*, έκδ. 2^η, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Πελεγρίνη Θ., (2000), *Αρχές φιλοσοφίας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ., (1997), *Ο Νίτσε και οι Έλληνες*, μτφρ.-επιμ. Ι. Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη.
- Σφακιανάκη, Γιάν., (1964), «Αρχαίο και νέο τραγικό», *Νέα Εστία*, 76, 898, Αθήνα, σσ. 1753-1754.
- Τσαφάρα, Π. Κ., (1995), «Το υπαρξιακό δίλλημα», *Νέα Εστία*, 138, 1637, Αθήνα, σσ. 1221-1224.
- Τσιρόπουλου, Ε. Κ., (1964), «Ο κανόνας του πάθους. Ιχνογράφημα χαρακτήρα», *Νέα Εστία*, 76, 898, Αθήνα, σσ. 1758-1759.
- Φιλοσοφικό-Κοινωνιολογικό Λεξικό, (1995), Γ,Δ,Ε, εκδ. Κ. Καποπούλου, Αθήνα.
- Χαιρόπουλου, Π., (2005), *Μουσική και ζωή: έρευνα στη φιλοσοφία της μουσικής του Πλάτωνα, του Σοπενχάουερ και του Νίτσε*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Baumiller, R., (2008), «Del Sentimiento Trágico de la Vida and die Ewige Wiederkehr: An Essay Concerning the Immortality of the Soul», *Conference, Oneonta*, New York. Ανακτήθηκε στις 21 Φεβρουαρίου 2012 από <http://organizations.oneonta.edu/philosc/papers08/baumiller.pdf>
- Behler, E., (1996), «Nietzsche in the twentieth century», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 281-322.
- Bien, P., (2001), *Καζαντζάκης Η πολιτική του πνεύματος*, μτφρ. Δ., Ασ., Λαμπρινίδου, πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Calogero, G., (2002), «Υπνος με όνειρα ή χωρίς όνειρα», μτφρ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, στο: *Μελέτη θανάτου Β΄ διεθνές συμπόσιο φιλοσοφίας*, έκδ. 2^η, εκδ. Εστία, Αθήνα, σσ. 57-67.
- Cardwell, A. R., (1999), «Poetry and culture, 1868-1936», στο: Gies, T. D., (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 175- 186.
- Conway, W. D., (2006), «Life and Self-Overcoming», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 532-547.
- Deleuze, G., (2002), *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Σπανού, επιμ., Φ. Σιατίστα – Α. Στυλιανού, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Durant, W., (1971), *Ιστορία της φιλοσοφίας*, εκδ. Συρόπουλοι Ο.Ε, Αθήνα.
- Encyclopedie De La Pleiade, (1982), *Ιστορία της φιλοσοφίας 19ος -20ος αιώνας-η εξελικτική φιλοσοφία εθνικές φιλοσοφικές σχολές*, έκδ. 2^η, μτφρ. Μ. Μήτσου-Παππά, MIET, Αθήνα.
- Foucault, M., (2011), *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, μτφρ. Δ. Γκινοσάτη, επιμ. Τ. Μπέτζελου, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Fox, E. I., (1999), «Spain as Castile: Nationalism and national identity», στο: Gies, T. D., (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 21-36.
- Gies, T. D., (ed.), (1999), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Guay, R., (2006), «The Philosophical Function of Genealogy», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 353-371.
- Hernández, R. S., (2002), «Nietzsche and Unamuno on the meaning of the earth», *New Nietzsche Studies*, 5, τεύχ.1/2, New York, σσ. 42-56.
- Hollingdale, R.J., (1996), «The hero as outsider», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 71-89.
- Jaspers, K., (1971), «Η ιστορική σημασία του Κίρκεγκωρ και του Νίτσε. Η προέλευση της παρούσας φιλοσοφικής κατάστασης», *Λωτός*, 1, Αθήνα, σσ. 10-36.
- Johnson, R., (1999), «Narrative in culture, 1868-1936», στο: Gies, T. D., (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 123-133.
- Junco, J. A., (1999), «History, politics, and culture, 1875-1936» στο: Gies, T. D., (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 67-85.
- Lampert, L., (2006), «Nietzsche's Philosophy and True Religion», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 133-147.
- Lavoie, Ch. A., (1976), «Unamuno et Nietzsche», *Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno*, 24, Salamanca, σσ. 105-118.
- Leiter, B., (2009), *Νίτσε και ηθική*, μτφρ. Γ. Λαμπράκου, εκδ. Οκτώ, Αθήνα.
- Mácha, K., (2003), *Miguel de Unamuno or an agonizing path of spiritual Utopia*, μτφρ. W. Bellis, Herbert Utz Verlag, Wissenschaft, Munchen. Ανακτήθηκε στις 28 Φεβρουαρίου 2012 από <http://www.utzverlag.de/buecher/40277dbl.pdf>
- Magnus, B. and Higgins, M. C., (1996), «Nietzsche's works and their themes», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 21-69.
- Mann, H., (α.χ), *Ο Νίτσε*, μτφρ. Ε. Πανέτσου, εκδοτικός οίκος Γεωργίου Παπαδημητρίου, Αθήνα.
- Mermall, Th., (1999), «Culture and the essay in modern Spain», στο: Gies, T. D., (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 163-172.

- Nabais, N., (2006), «The Individual and Individuality in Nietzsche», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 76-94.
- Pearson, K. A., (ed.), (2006), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom.
- Pippin, B. R., (1996), «Nietzsche's alleged farewell: the premodern, modern and post modern Nietzsche», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 252-280.
- Pippin, B. R., (2006), «Agent and Deed in Nietzsche's Genealogy of Morals», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 371-387.
- Poellner, P., (2006), «Phenomenology and Science in Nietzsche», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 297-314.
- Porter, I. J., (2006), «Nietzsche's Theory of the Will to Power», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 548-565.
- Salaquarda, J., (1996), «Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 90-118.
- Schacht, R., (1996), «Nietzsche's kind of philosophy», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 151-179.
- Schacht, R., (2006), «Nietzsche and Philosophical Anthropology», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 115-132.
- Sembou, E., (2011), «Nietzsche's critique of the enlightenment: Nietzsche's genealogy of morals», στο: 18th International Conference of the Friedrich Nietzsche Society, London, (υπό δημοσίευση).
- Small, R., (2006), «Nietzsche and Cosmology», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 189-208.
- Solomon, C. R., (1996), «Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment revisited», στο: Magnus, B. and Higgins, M. C., (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 180-222.

- Sommer, A. U., (2006), «Nihilism and Skepticism in Nietzsche», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 250-269.
- Tongeren, P. J. M. V., (2006), «Nietzsche and Ethics», στο: Pearson, K. A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, United Kingdom, σσ. 389-403.
- Unamuno, Miguel de, (α.χ.), *Η αγωνία του Χριστιανισμού*, μτφρ. Αδ. Δ. Παπαδήμα, εκδ. Βιβλιακά Καταστήματα, Γ. Η. Καλέρη, Αθήνα.
- Unamuno, Miguel de, (1966), «Το Πρακτικό πρόβλημα», μτφρ. Δ. Ανδρονίκου, *Σύνορο*, 38, Αθήνα, σ. 121-127.
- Unamuno, Miguel de, (1972), «Ο συγγραφέας και ο άνθρωπος», μτφρ. Κ. Ε. Τσιρόπουλου, *Ευθύνη*, 12, Αθήνα, σσ. 531-533.
- Unamuno, Miguel de, (1973), «Οι αντιπολιτικοί», μτφρ. Κ. Ε. Τσιρόπουλου, *Ευθύνη*, 19, Αθήνα, σσ. 375-377.
- Unamuno, Miguel de, (1975), «Πολιτισμός και πνευματική καλλιέργεια», μτφρ. Ιουλίας Ιατρίδη, *Ευθύνη*, 41, Αθήνα, σσ. 238-242.
- Unamuno, Miguel de, (1986), «Δουλεία. Από το προσωπικό ημερολόγιο», *Ευθύνη*, 176, Αθήνα, σσ. 396-397.
- Unamuno, Miguel de, (1989), «Κοινωνικό θέμα», μτφρ. Τσιρόπουλου. Ε. Κώστα, *Ευθύνη*, 211, Αθήνα, σ. 306.
- Unamuno, Miguel de, (1993), *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, μτφρ. Η. Π. Νικολούδη, εκδ. Printa, Αθήνα.
- Vegetti, M., (2000), *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Α. Δημητρακόπουλου, εκδ. Π. Τραυλού, Αθήνα.
- Zavala, M. I., (1964), «Ο έσω-Ουναμούνο. Δράση και πάθος δραματικό», μτφρ. Ιουλίας Ιατρίδη, *Νέα Εστία*, 76, Αθήνα, σσ. 1736-1747.