

Η αμφισημία της ηθικής της *ἀρετῆς* στην *Ίλιάδα* (Ω 468 - 677) και η διερεύνηση της κλασικής της αξίας

ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΑΣ μελέτης³² είναι να εξετάσει την έννοια της ηθικής της ομηρικής *ἀρετῆς*, τα όρια και τις προεκτάσεις της, αξιοποιώντας ως μελέτη περίπτωσης τη συνάντηση του Πριάμου και του Αχιλλέα (Ω 468 - 677)³³. Σε ένα δεύτερο επίπεδο η ανάλυσή μου θα προβεί σε μία διερεύνηση της κλασικής αξίας αυτής της εμβληματικής σκηνής, στο αν, δηλαδή, ανάγεται στη σύγχρονη εποχή ως έννοια αμετάβλητα διαχρονική ή ως έννοια αμφίσημη που επιτρέπει ποικίλες αναγνώσεις. Πιο συγκεκριμένα, επιχειρείται ένας συγκερασμός της συζήτησης σχετικά με την έννοια της *ἀρετῆς*, ως απόρροιας εκτέλεσης της κοινωνικής λειτουργίας του ατόμου με την ηθική του συναισθήματος. Με την ποικιλία, δηλαδή, εκείνη των κοινωνικών συναισθημάτων που εμπλέκονται στη διαμόρφωση ηθικών κρίσεων και αποφάσεων και στην παρακίνηση συμπεριφορικών αντιδράσεων στην ηθική συμπεριφορά του ατόμου και των άλλων.

Υπό αυτό το πρίσμα, επιδιώκεται η ανάδειξη μίας νέας οπτικής θέασης της *ἀρετῆς*, όχι ως άκαμπτης αξίας, αλλά ως έννοιας στον πυρήνα της οποίας συντελείται μία διάχυση ανταγωνιστικών και συνεργατικών χαρακτηριστικών, που προϋποθέτουν βέβαια την παρουσία του συναισθήματος. Στη συνέχεια και με άξονα αυτή τη θέση ακολουθεί μία προβολή της παραδοχής αυτής στο παρόν, σε ένα πλαίσιο

³² Ευχαριστώ από καρδιάς την καθηγήτριά μου, Α. Λιανέρη, για τις εύστοχες επισημάνσεις και την καθοδήγησή της κατά τη διάρκεια συγγραφής της παρούσας μελέτης.

³³ Η συγκεκριμένη ανακοίνωση βασίζεται σε έρευνα που έγινε στο πλαίσιο εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας με θέμα: «Εννοιολογικές και ιστορικές διαδρομές της ιλιαδικής ηθικής της *ἀρετῆς*: η συνάντηση Πριάμου - Αχιλλέα (Ω 468 - 677) και η σύγχρονη πρόσληψή της».

προβληματισμού και κριτικής, με απώτερο στόχο να αποκωδικοποιηθεί η έννοια της *ἀρετῆς* ως προς το ηθικό της πρόσημο στη σύγχρονη εποχή και να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο δεν συνιστά μία παγιωμένα κλασική, άφθαρτη, έννοια, αλλά μία έννοια σύνθετη και αμφίσημη.

Η ηθική της ἀρετῆς και η ηθική του συναισθήματος: μία σχέση αλληλοπεριχώρησης στη συνάντηση του Πριάμου και του Αχιλλέα (Ω 468 - 677)

Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εκπόνησης σημείο εκκίνησης της σκέψης και του προβληματισμού μου σχετικά με τον προσδιορισμό της ηθικής και την αναζήτηση μίας άλλης οπτικής θέασης της συνάντησης του Πριάμου και του Αχιλλέα, αποτέλεσε η φιλοσοφική διάκριση δύο ηθικών πλαισίων: του ομηρικού, το οποίο προσεγγίζει, κωδικοποιεί και εξελίσσει ο Αριστοτέλης³⁴ και του αξιακού πλαισίου της νεωτερικότητας (Καβουλάκος, 2006), όπως αυτό εκφράζεται από τον Καντ.

Σύμφωνα με τον τελευταίο, μία ηθικά σωστή ενέργεια υπαγορεύεται αποκλειστικά και μόνο από το κίνητρο του σεβασμού στον ηθικό νόμο, τονίζοντας τη σημασία του ορθολογισμού στην ηθική, στο να ακολουθεί κάποιος ένα λογικό, *a priori* ηθικό νόμο που δεσμεύει όλα τα λογικά όντα³⁵ (Yan, 2003: 15). Παράλληλα για τον Αριστοτέλη η ηθική αρετή συγκροτείται τόσο από τη σωστή πράξη όσο και από το σωστό συναίσθημα³⁶ (Stark, 2004: 32), τις εσωτερικές κλίσεις και κίνητρα του ανθρώπου. Με βάση, λοιπόν, αυτή τη φιλοσοφική διάσταση απόψεων και μετατοπίζοντάς τη στο πλαίσιο της ομηρικής εποχής θα γίνει μια προσπάθεια

³⁴ Για μία πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη σχετικά με τη γενικότερη στάση του Αριστοτέλη προς τον Όμηρο, βλ. McGuire (1977), ενώ για μία πιο συγκεκριμένη ανάγνωση της Ω ραψωδίας της *Ίλιάδας* που αποδεικνύει την αποκωδικοποίηση της ομηρικής ηθικής από τον Αριστοτέλη, βλ. Oele (2010).

³⁵ Για μια πιο αναλυτική θεώρηση της καντιανής ηθικής βλ. Johnson, Cureton (2022).

³⁶ Για μια ενδελεχή και λεπτομερή πραγμάτευση της αριστοτελικής ηθικής βλ. Kraut (2018).

προσέγγισης της ηθικής της ομηρικής *ἀρετῆς*, μία απόπειρα προσδιορισμού δηλαδή των ορίων και των συνδηλώσεών της, ώστε να αποδειχθεί τελικά ότι αυτή καθορίζεται και διατυπώνεται με όρους που ανταποκρίνονται στην εκπλήρωση των επιταγών της κοινωνίας, οι οποίες προϋποθέτουν, όμως, τη συγχρονική παρουσία του συναισθήματος. Άλλωστε, αυτό συνιστά την κοινωνικοπολιτισμική άρθρωση της ηθικής της *ἀρετῆς*.

Το αξιακό σύστημα της ομηρικής κοινωνίας διακρίνεται σε δύο ομάδες αξιών, στις ανταγωνιστικές, που αξιολογούν την επιτυχία ή την αποτυχία των δραστηριοτήτων, δίνοντας έμφαση στο αποτέλεσμα της πράξης παρά στην πρόθεση και στις συνεργατικές που προϋποθέτουν τη συνεργασία των πολιτών με βάση τη δικαιοσύνη (Adkins, 1960: 6 - 7). Ωστόσο, σύμφωνα με τον Adkins (1960: 36), η διμερής αυτή διάκριση συνεπάγεται την πρόταξη των ανταγωνιστικών έναντι των συνεργατικών αξιών. Και αυτό γιατί η υπεροχή στον πόλεμο και την ειρήνη αποτελεί το θεμέλιο των ανταγωνιστικών αξιών και η ομηρική κοινωνία επιτάσσει ακριβώς αυτή την επιτυχία εστιάζοντας στη σπουδαιότητα του αποτελέσματος. Έτσι, ο Adkins διατείνεται την αναπόσπαστη σύνδεση των όρων *ἀγαθός* και *ἀρετή* με το κοινωνικό *status*³⁷ και την ανταγωνιστική αρετή. Πρόκειται βέβαια για μία θέση που ασφαλώς αντικατοπτρίζει το χαρακτήρα της ομηρικής εποχής, αλλά την οποία θα ήθελα να εξετάσω σε μεγαλύτερο βάθος, δίνοντας έμφαση όχι τόσο στην ποσοτική αυτή υπεροχή των ανταγωνιστικών αξιών όσο στην ανίχνευση των συνεργατικών στοιχείων στον πυρήνα τους, ώστε να αποδειχθεί τελικά η συνθετότητα της *ἀρετῆς*. Στην ομηρική γλώσσα οι όροι που χρησιμοποιούνται για να επαινέσουν ένα άτομο,

³⁷ Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και ο MacIntyre, ο οποίος προσφέρει μια ιστορική εξήγηση του κοινωνικού πλαισίου στο οποίο χρησιμοποιούνται οι όροι *ἀγαθός* και *ἀρετή* στον Όμηρο. Ο ίδιος βλέπει την ομηρική κοινωνία ως ένα ενοποιημένο σύνολο στο οποίο η αξιολόγηση εξαρτάται από καθιερωμένα κριτήρια. Δεν πραγματεύεται όμως τη σταδιακή εξαγωγή και βελτίωση της εσωτερικής αρμονίας και αριστείας στα ομηρικά άτομα. Ένα στοιχείο στο οποίο θα επικεντρωθώ εξετάζοντας τη συνάντηση του Πριάμου και του Αχιλλέα στην ραψωδία Ω της *Ίλιάδας*. Για περισσότερα σχετικά με τη θέση του MacIntyre, βλ. MacIntyre (1998: 5 - 7).

που βιώνει και πράττει σύμφωνα με τις επιταγές της ομηρικής κοινωνικής ηθικής, είναι οι λέξεις *ἀρετή* και *ἀγαθός*. Ως *ἀγαθός* προσδιορίζεται ο γενναίος με εξαιρετες στρατιωτικές ικανότητες, ο επιδέξιος νικητής στον πόλεμο και την ειρήνη, ο κάτοχος πλούτου, ο ευγενής ως προς την καταγωγή που έχει υψηλή κοινωνική και πολιτική θέση (Στέφου, 2013: 9). Είναι αυτός που διακρίνεται για την *ἀρετή* του, για την εκπλήρωση δηλαδή των κοινωνικών και επαγγελματικών του ρόλων. Επομένως, ένας άνθρωπος έχει *ἀρετή* αν έχει την αρετή της συγκεκριμένης κοινωνικής λειτουργίας που εκπληρώνει (MacIntyre, 1998: 5 - 7).

Ο άνθρωπος της *ἀρετής*, ωστόσο, κατέχει συγχρόνως αξίες όπως η *τιμή*, η *φιλότις* και η *αἰδώς*. Στο πρόσωπό του, δηλαδή, είναι συγκεντρωμένα όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που απαιτούν οι γενικές ανάγκες της κοινωνίας, που συμπορεύονται με την *ἀρετή* καταδεικνύοντας, όμως, μία διάχυση, εν μέρει συνεργατικών στοιχείων, στον πυρήνα της. Και αυτό γιατί η προσδοκία απόκτησης *τιμῆς*, που δηλώνει και επαινεί τη θέση του ανθρώπου στη ζωή και συνοδεύεται από γενναιότητα και επιτυχία στον πόλεμο, αλλά και από τον κίνδυνο απώλειας της ζωής στο πεδίο της μάχης, περιλαμβάνει επίσης τη βοήθεια και την προστασία εκείνων με τους οποίους το άτομο συνδέθηκε συνεργατικά με τις αμοιβαίες σχέσεις της στρατιωτικής συμμαχίας ή της φιλοξενίας. Οι συνεργατικές, δηλαδή, αξίες συμπληρώνουν την αξία της *τιμῆς* (Finkelberg, 1998: 19).

Την ίδια στιγμή, η έννοια της *φιλότιτος* στον Όμηρο εκφράζει τόσο μια βαθιά, ἀρρηκτη σχέση στήριξης που παρέχει ο *οἶκος* στον *ικέτην*, στον *ξεῖνον*, που βρίσκεται υπό την προστασία του Ξένιου - Δία και στον οποίο σύμφωνα με τον ομηρικό ηθικό κώδικα οφείλει ο ήρωας σεβασμό, παροχή τροφής, στέγασης και προστασίας όσο και για τη δήλωση εκχειρίας και αναστολής των ενεργών εχθροπραξιών στον πόλεμο. Το γεγονός, λοιπόν, ότι η ίδια λέξη μπορεί να χρησιμοποιηθεί για αυτή την ουδέτερη απουσία ενεργητικής πολεμικής δράσης μεταξύ των εχθρών και μιας θετικής σχέσης

φιλίας αποκαλύπτει για άλλη μια φορά την οξύτητα του διχασμού, στα μάτια ενός άγαθοῦ, μεταξύ του ανταγωνιστικού και συνεργατικού μέρους του κόσμου που τον περιβάλλει (Scott, 1982: 15 - 16). Αλλά συγχρόνως καταδεικνύεται και αυτή η πολλαπλότητα των αξιών, που δεν χαρακτηρίζονται από αμιγώς ανταγωνιστικές συνδηλώσεις, αλλά συγχρόνως και από συνεργατικές.

Πράγματι, η φιλότις είναι η συνεργατική σχέση, η οποία περιλαμβάνει ένα σημαντικό υπόβαθρο συναισθηματικής και συγκινησιακής φύσεως (Στέφου, 2013: 15), για να αντεπεξέλθει κάποιος στις σκληρές απαιτήσεις της ανταγωνιστικής ομηρικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας οι άνθρωποι δεν έχουν δικαιώματα ως ανθρώπινα όντα παρά μόνο αν είναι άγαθοί: ως τέτοιοι αξιώνουν όσα μπορούν να διεκδικήσουν για τον εαυτό τους. Άλλωστε, σύμφωνα με τον MacIntyre η ομηρική ηθική ταυτίζεται με την ηρωική κοινωνική δομή. Μάλλον, η σκέψη του είναι ότι οι ομηρικοί χαρακτήρες, όταν σκέφτονται τι να πράξουν, θα ρωτούν πάντα τι θα ήταν καλύτερο, πιο κατάλληλο, με βάση την κοινωνική τους θέση, να κάνουν.

Προς την ίδια κατεύθυνση της αμοιβαίας διάχυσης συνεργατικών και ανταγωνιστικών στοιχείων στον πυρήνα μίας αξίας κινείται η έννοια της *αἰδοῦς*. Πρόκειται για μία λέξη που χρησιμοποιείται τόσο σε ανταγωνιστικές όσο και σε συνεργατικές καταστάσεις (Adkins, 1960: 45). Από τη μία η έννοια αυτή εκφράζει την απέχθεια που νιώθει κανείς να ενεργήσει με τρόπο που η κοινωνία αποδοκιμάζει ή την αποτυχία να κάνει κάτι που η κοινωνία εγκρίνει. Από την άλλη όμως η έννοια αυτή δηλώνει μία εσωτερική αίσθηση καθήκοντος που μπορεί να συγκρατήσει τον άγαθό από κάποια διεκδίκηση (Στέφου, 2013: 16). Έτσι, το αίσθημα της *αἰδοῦς* προϋποθέτει την ύπαρξη μίας συνεργατικής σχέσης, ακριβώς γιατί περιλαμβάνει την εξέταση των απόψεων των άλλων και μια ευαισθησία στην κριτική που αυτοί ασκούν (Scott, 1980: 31).

Διαφαίνεται, λοιπόν, πως δεν μπορεί να γίνει μία απόλυτη διάκριση ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών στο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο, παρά μία παραδοχή ότι η ύπαρξη των πρώτων προϋποθέτει την παρουσία των δεύτερων³⁸. Εξάλλου, η κρίση μίας ενέργειας ως επιτυχούς ή μη, την οποία προκρίνουν οι ανταγωνιστικές αξίες, αφορά στην πραγματικότητα διαπροσωπικές ή συνεργατικές δραστηριότητες (Long, 1970: 126). Επομένως, η έννοια της ομηρικής *ἀρετῆς* που σε μια πρώτη ανάγνωση φαίνεται να υπάγεται στις ανταγωνιστικές αξίες, στην πραγματικότητα όμως εμπεριέχει και συνεπάγεται την πραγμάτωση ενός συνόλου αξιών που μετέχουν και των δύο ομάδων του αξιακού συστήματος. Ως άμεσο επακόλουθο ένας πολιτισμός ντροπής που προκρίνει την ανταγωνιστική αριστεία, δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την ύπαρξη ενός πολιτισμού ενοχής³⁹. Ουσιαστικά, οι πολιτισμοί αυτοί δεν αλληλοαποκλείονται, δεν παρατηρείται μια άκαμπτη διχοτόμηση (Bryant, 1996: 31 - 32), αλλά μια αμοιβαία συνύπαρξή τους. Επομένως, η εστίαση στη σπουδαιότητα των αποτελεσμάτων στον ομηρικό κόσμο που συμβάλλει στη διαμόρφωση εκείνου του αξιακού συστήματος που αποτελεί τον πολιτισμό ντροπής ή πολιτισμό του αποτελέσματος δεν πρέπει να αποκλείει την παρουσία αισθημάτων ενοχής. Και με άξονα αυτά τα στοιχεία θα γίνει μία προσπάθεια ανίχνευσής τους στη συνάντηση του Πριάμου και του Αχιλλέα (Ω 468 - 677), με απώτερο στόχο να διαφανεί ότι τελικά η ηθική της *ἀρετῆς* διαπνέεται και από μία ηθική του συναισθήματος, από μία δηλαδή ποικιλία κοινωνικών συναισθημάτων που εμπλέκονται στη διαμόρφωση ηθικών κρίσεων και αποφάσεων και στην παρακίνηση συμπεριφορικών αντιδράσεων στην ηθική συμπεριφορά του ατόμου και των άλλων⁴⁰.

³⁸ Άλλωστε, μία κοινωνία χωρίς συνεργατικές αξίες θα κατέρρευε, βλ. Adkins (1960: 46).

³⁹ Ο Dodds κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε κοινωνία ντροπής και κοινωνία ενοχής επισημαίνοντας ότι η ομηρική ανήκει στην πρώτη κατηγορία. Για περισσότερα σχετικά με αυτή τη θέση, βλ. Dodds (1951: 28-64), καθώς και Hooker (1987:121 - 125).

⁴⁰ Για μία ενδελεχή προσέγγιση της φιλοσοφικής έρευνας με άξονα την παρουσία και την ηθική του συναισθήματος, βλ. Goldie (2010).

Θα αναδειχθεί έτσι η θέση ότι η ομηρική αριστεία, η *ἀρετή*, δεν ταυτίζεται μόνο με την κοινωνιολογική εκπλήρωση των υποχρεώσεων του ήρωα στο πλαίσιο μίας ορθολογικής ηθικής συλλογιστικής, αλλά και με την παρουσία συναισθηματικών εκδηλώσεων, με μία αλλαγή στην καρδιά του ήρωα (Stark, 2004: 31).

Ακριβώς στον πυρήνα της τελευταίας ραψωδίας της *Ίλιάδας* (Ω 468 - 677⁴¹) τοποθετείται η συνάντηση του Αχιλλέα και του Πριάμου με σκοπό τη λύτρωση του Έκτορα, η οποία προσφέρει μια διεισδυτική ματιά στη βαθύτερη ηθική του Ομήρου. Μία συνάντηση, η οποία εκκινεί από τον παρακλητικό λόγο του Πριάμου προς τον Αχιλλέα, με σκοπό αυτός να δείξει έλεον, να λυπηθεί τον Τρώα βασιλιά, σεβόμενος τόσο τους αθάνατους θεούς, όσο και την πατρική του ταυτότητα, η οποία εμφανίζει σημεία σύγκλισης με την αντίστοιχη του Πηλέα (στ. 503 - 504: *ἀλλ' αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἔλέησον μνησάμενος σοῦ πατρός*). Ο Αχιλλέας, λοιπόν, καλείται άμεσα να αποδείξει την *ἀρετή* του, την ηθική του αριστεία, δείχνοντας έλεον στον εχθρό και σεβασμό (*αἰδώς*) στους θεούς. Να μετέχει δηλαδή δύο, όχι αμιγώς, ανταγωνιστικών αξιών που προϋποθέτουν την παρουσία μίας ηθικής συναισθήματος. Άλλωστε, αφενός η ντροπή μπορεί να θεωρηθεί ένα ηθικό συναίσθημα, ακριβώς γιατί συνδέει τη δική μας αίσθηση της αξίας με τις πράξεις και τις ευθύνες μας απέναντι στους άλλους (Rawls, 1999: 389 - 390) και αφετέρου και η έννοια του οίκτου, του *ἔλεου*, έχει ηθικό πρόσημο, γιατί βασίζεται στην αίσθηση της εκτίμησης κάποιου ως συνδεδεμένου με τους άλλους. Ο οίκτος απαιτεί μια αίσθηση ευαλωτότητας στην οποία η σύνδεση μεταξύ των προσώπων κάνει τις πράξεις τους απρόβλεπτες και καθοδηγείται από μια αίσθηση φροντίδας για τους άλλους που προκύπτει από αυτή την ευπάθεια (Hammer, 2002: 224). Ωστόσο, υπάρχουν ελάχιστα στοιχεία στην *Ίλιάδα* που μαρτυρούν ότι αυτή η αίσθηση οίκτου μπορεί να επεκταθεί και στους εχθρούς,

⁴¹ Οι κειμενικές αναφορές που παρατίθενται από τη συγκεκριμένη ραψωδία ακολουθούν την έκδοση της Οξφόρδης των Monro, Allen (1920).

ταυτιζόμενη συνήθως με τη βοήθεια προς το φίλο και την εχθρότητα προς τον αντίπαλο⁴² (Yamagata, 1994: 183). Ο ρόλος του πολεμιστή γεννά την ηθική του πολεμιστή. Οι ομηρικοί ήρωες, καλούνται να νικήσουν τον έλεον, να θέτουν την τιμή τους πάνω από τη ζωή τους ή των άλλων. Από αυτή την άποψη, η ηρωική ηθική, εξ ανάγκης, αποκλείει τον οίκτο (Kim, 2000: 16). Γι' αυτό και η αρχική απάντηση του Αχιλλέα στην ικεσία⁴³ του Πριάμου δεν είναι οίκτος αλλά πένθος (στ. 507: *ἕμερον ὄρσε γόοιο*, στ. 511: *Ἀχιλλεὺς κλαῖεν ἔον πατέρ*). Απαιτείται δηλαδή, μία εσωτερική ζύμωση στην ψυχή του, ώστε ο θυμός να μεταστραφεί σε οίκτο, ώστε η ανταγωνιστική φύση της ἀρετῆς να λειανθεί από την ηθική του συναισθήματος. Μόνο αφού ο Αχιλλέας ικανοποίησε πλήρως τη λύπη του (στ. 513: *γόοιο τετάρπετο*) και το πάθος (στ. 514: *ἕμερος*) γι' αυτήν είχε φύγει από το μυαλό και το σώμα του αντικρίζει τον Πρίαμο με οίκτο (στ. 516: *οἰκτίρων*). Αυτό συμβαίνει γιατί, συντελούνται συναισθηματικές αλλαγές που καθιστούν δυνατή την επίτευξη οποιασδήποτε κατανόησης.

Στην πραγματικότητα, η αμφιθυμία του Αχιλλέα δεν αφορά το αν θα συμφωνήσει διανοητικά σε μια πρόταση. Μάλλον, ο ίδιος διχάζεται εσωτερικά ανάμεσα στον υπολειπόμενο θυμό και τη συμπάθεια που ένιωσε πρόσφατα. Μία συμπάθεια που αναπτύχθηκε προοδευτικά τόσο μέσω της αμφίδρομης ανάπτυξης του συναισθήματος της συγγένειας (H. - G.Gadamer: *Zugehörigkeit*), όσο και της ανάπτυξης της αίσθησης εκτίμησης του εαυτού και του άλλου. Στην ουσία, δεν είναι μόνο ο Πρίαμος που ζητά συγγένεια και έλεον από τον Αχιλλέα αλλά, σε βαθύτερο επίπεδο, ο Αχιλλέας επίσης, ζητά συγγένεια και έλεον από τον Πρίαμο επειδή σκότωσε το γιο του (Smith, 2002: 391 - 392). Μέχρι τη ραψωδία Ψ, ο Αχιλλέας εμφανίζεται ως ο ομηρικός άνθρωπος (Fränkel, 1973: 77 - 83), ο οποίος, επειδή του λείπει η εσωτερικότητα, μπορεί

⁴² Βέβαια, η υποχρέωση να δείξεις οίκτο για το στρατό στο σύνολό του είναι και αυτή απόδειξη μιας πιο διευρυμένης συνεργατικής έννοιας. Για αυτή τη θέση, βλ. Gagarin (1987: 301).

⁴³ Για μία ανάγνωση της συνάντησης των δύο ηρώων σύμφωνα με το τυπικό της ικεσίας βλ. Crotty (1994: 70 - 104).

να αντιδράσει μόνο σε εξωτερικά ερεθίσματα. Μόνο στο τελευταίο αυτό κεφάλαιο της *Ίλιάδας*, ο Αχαιός ήρωας εμφανίζεται ως ένας πιο πολύπλοκος εαυτός: είναι σε θέση να αναλογιστεί τις εμπειρίες των άλλων και να δημιουργήσει νέους δεσμούς έξω από τις συμβάσεις μιας κοινωνίας πολεμιστών (Hammer, 2002: 206). Μία στάση που εκπορεύεται από μία αλλαγή καρδιάς, στην οποία οι συναισθηματικές ορμές του οίκτου, του σεβασμού και της στοργής τονίζονται στις ενέργειες του Αχιλλέα προς τον Πρίαμο.

Αυτή η ηρωική μεγαλοψυχία, γίνεται δυνατή χάρη στη μοναδική εμπειρία και γνώση του θανάτου του Αχιλλέα. Μέσα από την αίσθηση της θνητότητας και την προσωπική του συνειδητοποίηση της πραγματικότητας του θανάτου, ο Αχιλλέας αποκτά μια ολόκληρη όραση που είναι μοναδική μεταξύ των θνητών και υπερτερεί ακόμη και αυτή των θεών (Zanker, 1996: 125). Έτσι, αυτή η ηθική βασίζεται στην αίσθηση της εκτίμησης για τον εαυτό του και για έναν άλλο που τώρα γενικεύεται από τον Αχιλλέα από την οικειότητα της φιλίας, της *φιλότητος*, στον οίκτο για έναν εχθρό (Hammer, 2002: 220). Και ο Αχιλλέας βιώνει για πρώτη φορά αυτή την ευαλωτότητα, τη συνειδητοποίηση ότι είναι ευάλωτος στην απώλεια του άλλου. Στην ουσία, η εμφάνιση του Πριάμου θυμίζει τώρα την ευπάθεια του Αχιλλέα στα μελλοντικά δεινά του Πηλέα (Hammer, 2002: 221). Ο Αχιλλέας, δηλαδή, εμφανίζεται στον Πρίαμο όπως και στον Πηλέα: ως αφορμή για τα βάσανά τους. Είναι σε θέση να αισθανθεί τη δική του ευθύνη για αυτά τα δεινά, καθώς αδυνατεί να φροντίσει τον πατέρα του και καθώς ο Πρίαμος παρακαλεί για την επιστροφή του σώματος του γιου του, ο Αχαιός ήρωας φαντάζεται τον εαυτό του μέσα από τα μάτια του πατέρα του, ο οποίος, αναλογικά προς τον Τρώα βασιλιά, επρόκειτο να χάσει το γιο του. Από αυτή την εμπειρία προκύπτει ένα όραμα μιας στοιχειώδους ανθρώπινης αλληλεγγύης στην οποία ο Πρίαμος και ο Αχιλλέας συνδέονται μεταξύ τους μέσω της κοινής τους εμπειρίας του πόνου. Η συνάντηση των δύο ηρώων επιτρέπει την απελευθέρωση από τα δεινά που

έχει φέρει ο καθένας. Έτσι, λέγοντας στον Πρίαμο ότι είναι δική του απόφαση να επιστρέψει το σώμα του Έκτορα (στ. 560 - 561: *νοέω δὲ καὶ αὐτὸς Ἴκτορά τοι λῦσαι*), ο Αχιλλέας βιώνει μια απελευθέρωση από τη θλίψη που είχε δέσει την καρδιά του σε αυτόν τον αντιδραστικό κύκλο εκδίκησης και θλίψης (Hammer, 2002: 226 - 227).

Ωστόσο, αυτή η εσωτερική μεταστροφή του Αχιλλέα και η ανάδειξη μίας ηθικής συναισθήματος που αποτελεί την πεμπτούσια των συνεργατικών αξιών της ενσυναίσθησης και της συμπόνιας προς τον εχθρό δεν συνεπάγεται την ολοκληρωτική ματαίωση της ανταγωνιστικής φύσης του ήρωα. Ο τελευταίος εμφανίζει εκδηλώσεις θυμού, την έκφραση, δηλαδή, εκείνη της επικύρωσης της τιμῆς του. Πιο συγκεκριμένα, στα χωρία: *τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν* (στ. 559) / *μηκέτι νῦν μ' ἐρέθιζε* (στ. 560) / *Πηλεΐδης δ' οἴκοιο λέων ὡς ἄλτο θύραζε* (στ. 572) / *Ἀχιλλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ* (στ. 585), φανερώνεται αυτή η εγγενής πολλαπλότητα της φύσης του Αχιλλέα, όπου ο θυμός δεν παραγκωνίζεται, απλώς αποσοβείται. Μάλιστα, η σύντομη παρομοίωση του Αχιλλέα που ὀρμησε σαν λιοντάρι, υπενθυμίζει με ἔμμεσο τρόπο, τη δύναμη και τον κίνδυνο που βρίσκονται βαθιά στη φύση του Αχιλλέα, ακόμη και σε μια στιγμή σεβασμού και συμφιλίωσης (Richardson, Kirk, 1993: 336). Ο θυμός αποτελεί τη βάση της ακρατικής δράσης («ἀκρασία») (Gaskin, 2001: 166), και ο Αχιλλέας ελέγχοντας αυξανόμενα τα αρνητικά του συναισθήματα (Xian, 2020: 193 - 194) κατακτά το αίσθημα εγκράτειας και ως άμεσο επακόλουθο η ανταγωνιστική του φύση αναδιαμορφώνεται με τη διάχυση συνεργατικών στοιχείων.

Διαφαίνεται, λοιπόν, πως στο συγκεκριμένο επεισόδιο παρατηρείται μία συγχρονική αποχώρηση και μια επιστροφή στο ιδεώδες του *καλοῦ καγαθοῦ* (Coad, 2006: 27). Μία αποχώρηση από την ανάγνωση της ἀρετῆς του Αχιλλέα ως αμιγῶς ανταγωνιστικής που τον καθιστά ἀγαθὸ λόγω της εκπλήρωσης της κοινωνικής του λειτουργίας και μία επιστροφή σε μία διευρυμένη έννοια του ἀγαθοῦ την οποία κατακτά ο Αχαιὸς ἥρωας εντοπίζοντας στην κοινή του ανθρωπιά με τον Πρίαμο

κάποιο στοιχείο των αξιών που αναγκάστηκε να εγκαταλείψει (Sale, 1963: 97 - 98). Ανιχνεύεται, δηλαδή, μία εξέλιξη των συναισθημάτων του, που σηματοδοτεί την παρουσία μιας ηθικής της *ἀρετῆς* πιο διευρυμένης, που δε βασίζεται στο θυμό και στις ανταγωνιστικές αξίες, χωρίς βέβαια, να τις αγνοεί εντελώς, αλλά στον οίκτο, στην ενσυναίσθηση, στη συμπόνια, στην εγκράτεια, σε συναισθήματα, δηλαδή, που αποτελούν τις προϋποθέσεις των συνεργατικών αξιών. Στην πραγματικότητα, τα όρια της ηθικής *ἀρετῆς* επεκτείνονται, αποδεικνύοντας ότι δεν συνιστά στη βάση της μία άκαμπτη αξία, αλλά ότι στον πυρήνα της συντελείται μία διάχυση ανταγωνιστικών και συνεργατικών χαρακτηριστικών. Χαρακτηριστικών που βρίσκονται σε μία ένταση⁴⁴ μεταξύ τους, όχι όμως με την έννοια της πόλωσης, αλλά της αλληλοπεριχώρησης, της αμοιβαίας, δηλαδή, συνύπαρξής τους που δεν συνεπάγεται την αλληλοαναίρεση αλλά τη συμπόρευση και τον αλληλοσεβασμό. Αναδεικνύεται επομένως η θέση, ότι ο Όμηρος προσέγγισε υποσυνείδητα μία ανεξερεύνητη διάσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς αναπτύσσοντας και τις συνεργατικές αξίες (Coad, 2006: 22), αποδεικνύοντας την πολλαπλότητα και τη συνθετότητα των αξιών.

Η συνθετότητα της έννοιας της *ἀρετῆς*: από την *Ίλιάδα* (Ω 468 - 677) στη σύγχρονη εποχή

Θέτοντας ως βάση τη δυνατότητα ανάγνωσης της *ἀρετῆς* ως έννοιας σύνθετης, όπως αυτή αποτυπώθηκε στη συνάντηση του Αχιλλέα και του Πριάμου, στο σημείο αυτό θα επιχειρήσω την αναγωγή των εννοιών αυτών στο παρόν με στόχο να ανιχνεύσω την πιθανή εφαρμογή τους και τις ηθικές τους προεκτάσεις και συνδηλώσεις που μπορούν να εμπλουτίσουν το δικό μας ηθικό κώδικα. Δε θα αξιοποιήσω όμως την ιδέα του κλασικού ιδεώδους ως έννοιας αμετακίνητης, που επιβάλλεται στο παρόν, αλλά θα

⁴⁴ Για την έννοια της έντασης αυτής των αξιών βλ. Zanker (1996: 47 - 72).

κινηθώ σε ένα πλαίσιο αμφισβήτησης και προβληματισμού. Προκειμένου, όμως, η μετάβαση αυτή να γίνει σταδιακά και να στηριχθεί σε μία αλληλουχία σκέψεων, νοημάτων και προβληματισμού, και όχι σε μία μονόπλευρη ανάγνωση του παρελθόντος που θεωρεί την αξία των αρχαίων κειμένων αυταπόδεικτα διαχρονική, αμετάβλητη και αναλλοίωτη, μία ιδιότητα που έχει αποδοθεί τόσο συχνά στην κλασική λογοτεχνία και τέχνη (The Postclassicisms Collective, 2019: 47), είναι ανάγκη να ακολουθήσουμε μία βαθμιαία συλλογιστική πορεία.

Μία πορεία που θα αφορμάται και θα ξεκινά από τη συγχρονική αποστασιοποίηση και επαναπροσέγγιση της έννοιας του κλασικού και της κλασικής αρχαιότητας, όπως αυτή αναδείχθηκε από τον W. Jaeger σε αποστασία από τον δάσκαλο και προκάτοχό του U.V Wilamowitz - Moellendorff, στο πλαίσιο ενός συνεδρίου που διεξήχθη το 1930 στο Naumburg της Γερμανίας. Σύμφωνα με τον J. Porter (2005: 27), ο Jaeger επαναφέρει στο προσκήνιο τα κλασικά γράμματα υπαγόμενα στην κλασική επιστήμη, καθιστώντας τις κλασικές και ανθρωπιστικές αξίες μια θεμελιωμένη σταθερά που ισχύει για όλους τους χρόνους⁴⁵, ενάντια σε μία ιστορικιστική ανάγνωση του παρελθόντος, σύμφωνα με την οποία το κλασικό κείμενο ερμηνεύεται με όρους της εποχής του και συνεπάγεται τη συλλογή στείρων ιστορικών δεδομένων. Στην πραγματικότητα, ακολουθώντας την παράδοση των J. J. Winckelmann, A. V. Humboldt και J. W. Goethe⁴⁶, ο Jaeger αποδίδει στα κλασικά κείμενα τη δυνατότητα να αποτελούν μαθήματα μίας ηθικής στάσης ζωής. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Humboldt, η πλήρης ανθρωπίνη αυτοπραγμάτωση εκπηγάζει από τη συνάντηση με τον πολιτισμό της κλασικής αρχαιότητας. Από αυτή, το άτομο θα μπορούσε να καταλήξει να εκδηλώσει με νέα μορφή και ολότητα το ελληνικό ιδεώδες της ανθρωπότητας. Η μελέτη της αρχαιότητας θα ήταν έτσι το μέσο για να επιτευχθεί

⁴⁵ Για μία αναλυτική προσέγγιση της ανάγνωσης της κλασικής αρχαιότητας ως πηγή διαχρονικών κλασικών και ανθρωπιστικών αξιών από τον Werner Jaeger, βλ. Jaeger (1946).

⁴⁶ Για μία συνολική θεώρηση της σχέσης του Goethe με το κλασικό ιδεώδες, βλ. Eakin (1973).

αυτή η ενότητα σώματος και ψυχής, κοινότητας και ατόμου, η αρμονία των ανθρώπινων ικανοτήτων που ενσαρκώνονταν από τους Έλληνες (Held, 2000: 4 - 5).

Προβαίνοντας, όμως, σε μία πρώτη απόπειρα εφαρμογής των θέσεων αυτών στο ευρύτερο πλαίσιο της ηθικής της *ἀρετῆς* βρισκόμαστε μπροστά σε ένα αδιέξοδο. Αν θεωρήσουμε σύμφωνα με τον Jaeger, ότι ως αξία η *ἀρετή* πράγματι είναι μία ηθική έννοια, με ξεκάθαρα όρια και προεκτάσεις που μεταλαμπαδεύεται αναλλοίωτη από το παρελθόν στη σύγχρονη εποχή, τότε αυτόματα ματαιώνουμε τον προηγούμενο συλλογισμό για τη συνθετότητα του πυρήνα της *ἀρετῆς*, ενώ συγχρόνως μία πορεία σύμφωνη με τα βήματα του Wilamowitz, συνεπάγεται μία διακοπή της σχέσης της *ἀρετῆς* με το παρόν. Έτσι, αυτό ακριβώς που επιδιώκεται στο συγκεκριμένο κεφάλαιο είναι η ανάγνωση της *ἀρετῆς* ως αξίας που φέρει ένα ηθικό πρόσημο, που μπορεί να μιλήσει στη σύγχρονη εποχή, όχι όμως σε ένα πλαίσιο παγιωμένο, αλλά σε ένα πλαίσιο με ανοιχτά όρια, ένα πλαίσιο αμφισβήτησης. Στην πραγματικότητα πρέπει να αξιοποιήσουμε την *ἀρετή* ως σημαντικό εργαλείο, χωρίς να καταστρέψουμε την αξία της μέσω της κριτικής της διαχρονικότητας του κλασικού παρελθόντος, που έχει γίνει επανειλημμένα ένα υπερβατικό, εξιδανικευμένο αντικείμενο μελέτης, ένα προνομιακό, συχνά θεσμοθετημένο, σε κάθε περίπτωση ιδανικό - ένας μοναδικός χώρος, μια μοναδική εποχή, ένα μνημείο για όλους τους χρόνους (The Postclassicisms Collective, 2019: 36).

Το κλασικό παρελθόν παίρνει την όψη μιας στατικής οντότητας, σαν να στέκεται ακίνητο ενώ προχωράμε και απομακρυνόμαστε από αυτό, αλλά αυτό είναι μια ψευδαίσθηση (The Postclassicisms Collective, 2019: 34). Υπάρχουν μόνο διαφορετικές μορφές αποτίμησης και αξιολόγησης του κλασικού παρελθόντος στο παρόν. Όπως, όμως, αναφέρουν και οι συγγραφείς του *Postclassicisms* (2019: 33): «η αποτίμηση έχει παρόν, αλλά και παρελθόν και μέλλον. Οι αξίες, θα μπορούσαμε να

πούμε, είναι προσωρινές, μη οριστικοποιημένες⁴⁷, όχι μόνο επειδή τα πράγματα αλλάζουν, αλλά και επειδή η πράξη της εκχώρησης ή αφαίρεσης αξίας είναι πάντα καίριας σημασίας σε σχέση με μια παρέμβαση στο παρόν». Έτσι, και η *ἀρετή* και ο χαρακτηρισμός μίας πράξης ως ενάρετης δεν έχει σταθερό χαρακτήρα, προσδιορίζεται από αυτή την προσωρινότητα, τη μεταβλητότητα, δε μεταφράζεται με τους ίδιους όρους για πάντα, και επομένως δεν είναι μία αξία «κλασική», αν με αυτό εννοούμε το διαχρονικό, το αμετάβλητο ή το αδιαμφισβήτητο. Άλλωστε, μια αξία που δεν αμφισβητείται δεν είναι καθόλου πολύτιμη (The Postclassicisms Collective, 2019: 34).

Έτσι, η στροφή που επιχειρείται προς την αρχαιότητα βασίζεται σε μια κριτική στάση απέναντι στο παρόν, στην επιθυμία για αλλαγή. Δεν επιχειρείται η αποκατάσταση ή η μίμηση ενός χαμένου ιδανικού, αλλά η εξερεύνηση της συνεχούς κατασκευής του παρελθόντος και του παρόντος ως δυναμική και κριτική αλληλεπίδραση, μια αυτοσυνείδητη εξερεύνηση όπου η ιστορικότητα είναι το αντικείμενο και όχι το έδαφος της έρευνας (The Postclassicisms Collective, 2019: 48). Το να εγκαταλείψουμε το κλασικό ως προεπιλεγμένο δείκτη αξίας συμβαδίζει με την εγκατάλειψη της ιδέας του πεδίου των κλασικών ως ένα κλειστό σύνολο που μιμείται την οργανική ενότητα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Η αποσταθεροποίηση του κλασικού θέτει επίσης υπό αμφισβήτηση την αλήθεια που θα μπορούσε κανείς να ανιχνεύσει στα αρχαία κείμενα και επομένως η προσέγγιση της αξίας της *ἀρετῆς* σε ένα πλαίσιο αποσταθεροποιητικό, όπου δεν αναδύεται η μία και μοναδική ανάγνωση και αλήθεια του ομηρικού κειμένου, μπορεί και αυτή να προσεγγιστεί υπό το πρίσμα της αμφισβήτησης. Αυτό δηλαδή που επιχειρείται είναι η αναγωγή της *ἀρετῆς* σε έννοια η σωστή χρήση της οποίας, σύμφωνα με τον W. B. Gallie (1955 - 1956: 169), είναι αντικείμενο διαμάχης, συνεπάγεται, δηλαδή, αναπόφευκτα ατελείωτες

⁴⁷ Ως προσωρινές, μη οριστικοποιημένες αξίες μεταφράζω το "provisional values".

διαφωνίες και διαφορές ανάμεσα στους χρήστες⁴⁸, που δεν μπορούν να διευθετηθούν με την προσφυγή σε εμπειρικά στοιχεία, γλωσσική χρήση ή μόνο με τους κανόνες της λογικής. Αλλά και για να οριστεί η *ἀρετή* ως έννοια τέτοια, προϋποτίθεται η ενσυνείδητη αντιμετώπιση και ανάγνωση της *Ύλιάδας* στην προκειμένη περίπτωση, ως κειμένου ανοιχτού, που επιτρέπει δηλαδή στο πλαίσió του τις πολλαπλές αναγνώσεις και πυροδοτεί το ίδιο, τον προβληματισμό και την κριτική αντιμετώπιση. Τη συνειδητοποίηση ότι αποτελεί αμφίσημο και πολύσημο κείμενο και δεν ερμηνεύεται μονοδιάστατα.

Σαφώς μία τέτοια διατύπωση δεν ταυτίζεται με τη διάκριση στην οποία προέβη ο R. Barthes (1974: 3 - 5) ανάμεσα σε αναγνωστικά και συγγραφικά κείμενα και ο οποίος κατατάσσει τα κλασικά στην πρώτη κατηγορία, σε αυτή δηλαδή που συμπεριλαμβάνει κείμενα με νόημα σταθερό και προκαθορισμένο, που επιχειρούν, μέσω της χρήσης τυπικών αναπαραστάσεων και κυρίαρχων σημασιολογικών πρακτικών, να αποκρύψουν τυχόν στοιχεία που θα άνοιγαν το κείμενο σε πολλαπλό νόημα, σε αντίθεση με τα συγγραφικά κείμενα, όπου ο αναγνώστης αναλαμβάνει ενεργό ρόλο στην κατασκευή του νοήματος, όπου το σταθερό νόημα αντικαθίσταται από τον πολλαπλασιασμό των νοημάτων. Απαιτείται επομένως μία προσωπική προσπάθεια θέασης και αντιμετώπισης του ομηρικού κειμένου ως ανοιχτού⁴⁹, ιδωμένου υπό το πρίσμα της αμφισβήτησης, που επιδιώκει να μας προβληματίσει, που δεν ορίζει ξεκάθαρα τι είναι η *ἀρετή*, αλλά που επιτρέπει τις πολλαπλές αναγνώσεις.

Μία στάση που συνεπάγεται την αντιμετώπιση των αρχαίων κειμένων όχι ως νεκρών γραμμάτων⁵⁰, που μεταφέρουν ένα παγιωμένο μήνυμα με ηθικό πρόσημο, που

⁴⁸ Για μία αναλυτική προσέγγιση των *αμφισβητούμενων εννοιών* (*Essentially Contested Concepts*), καθώς και του συνόλου των επτά προϋποθέσεων για την ύπαρξη μιας ουσιαστικά αμφισβητούμενης έννοιας βλ. Gallie (1955 - 1956) και Collier, Hidalgo, Maciuceanu (2006).

⁴⁹ Για τις έννοιες του ανοιχτού (*open text*) και κλειστού κειμένου (*closed text*), βλ. Eco (1979: 3 - 12).

⁵⁰ Για την έννοια των «νεκρών γραμμάτων» και για μία ουσιαστική πραγμάτευση της πορείας των κλασικών σπουδών μέχρι τον 21ο αιώνα, βλ. Ρεγκάκος (2002).

απλώς αποτελούν μία θύμηση ενός εξιδανικευμένου παρελθόντος, αλλά ως ζωντανών πυρήνων, που ανατροφοδοτούνται και επαναπροσεγγίζονται, δίνοντας αμοιβαία έμφαση τόσο στον ηθικό απόηχό τους στη σύγχρονη εποχή όσο και στα ιδιαίτερα ιστορικά, κοινωνικά και θεσμικά συμφραζόμενα στο πλαίσιο των οποίων αυτά έχουν παραχθεί. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο S. Schein (2002: 219): «Ουσιαστικά κάθε βιβλίο ενός τυπικού μαθήματος ανθρωπιστικών σπουδών στην εποχή του αμφισβητούσε ριζικά τους θεσμούς και τις αξίες της δικής του κοινωνίας και του δικού του πολιτισμού, είτε για να τα υπονομεύσει και να τα αλλάξει είτε, τελικά, για να τα επιβεβαιώσει και να τα ενισχύσει εκ νέου. Όταν απορροφώνται ωστόσο μέσα σε μια παράδοση και καθιερώνονται ως μέρος ενός κανόνα, αυτά τα έργα χάνουν τις κριτικές αιχμές τους, επειδή η αξία τους θεωρείται πια αυταπόδεικτη». Απαιτείται, λοιπόν, ακριβώς αυτή η απομάκρυνση από την παραδοχή της αυταπόδεικτης αξίας των κειμένων, ώστε να μπορέσουμε να αποκωδικοποιήσουμε τις ποικίλες αναγνώσεις που αυτά επιδέχονται και τις εμμέσως ανιχνεύσιμες κριτικές αιχμές τους. Πρόκειται, βέβαια, για μία διαδικασία που μπορεί να συντελεστεί βαθμιαία, που απαιτεί εγρήγορση και προϋποθέτει μία συνειδητή μετατόπιση από τη στενά καθορισμένη έννοια της *ἀρετῆς*, στην περίπτωση μας, σε μία αναθεωρητική ηθική ανάγνωσή της, καθιστώντας τη μία διαφοροποιημένη έννοια με νέες, υπό προσέγγιση, πλευρές. Αυτή η μετατόπιση βέβαια δεν συνεπάγεται την πλήρη απόρριψη των έως τώρα αναγνώσεων της *ἀρετῆς*, αλλά περισσότερο την αξιοποίησή τους ως βάση για την εξέλιξη του κριτικού συλλογισμού.

Είναι αυτό ακριβώς που ορίζει ο Gadamer ως έννοια της *προκατάληψης*⁵¹. Οι έννοιες που έχουμε κατακτήσει για την ηθική στο έπος, για τον ομηρικό ήρωα και για τον ίδιο τον Όμηρο, οι *προκαταλήψεις*, δεν αποτελούν εμπόδιο για τη γνώση, αλλά προϋπόθεσή της. Απλώς αλλάζοντας τους όρους με τους οποίους προσεγγίζουμε την

⁵¹ Για την έννοια της *προκατάληψης* (*prejudice*), βλ. Gadamer (1989: 272 - 280).

ἀρετήν, αναγνωρίζοντας ότι δεν υπάρχει μία τελική ερμηνεία ουσιαστικά αναγνωρίζουμε την εσωτερική αντινομία της συγκεκριμένης έννοιας και ως άμεσο επακόλουθο αναζητούμε νέους τρόπους ανάγνωσής της. Άλλωστε, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Gadamer, ο ορίζοντας του κάθε ανθρώπου, η κοσμοθεωρία του δηλαδή, υπόκειται συνεχώς σε επεκτάσεις και αναθεωρήσεις καθώς έρχεται σε επαφή με άλλους ορίζοντες. Συντελείται, δηλαδή, μία διαδικασία συμφυρμού των οριζόντων⁵², μία συγχώνευση όπου η γνώση του ενός και η επιδίωξη ανακάλυψης της αλήθειας συνεπάγεται την επέκταση του άλλου. Έτσι μια ερμηνεία ενός κειμένου μπορεί να είναι καινοφανής, αλλά στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύει την εξήγηση ενός περιεχομένου που βρισκόταν σε αδράνεια για αρκετό καιρό και που ένας νέος ορίζοντας επέτρεψε να γίνει ορατό (Knotts, 2014: 246).

Αξιοποιώντας, λοιπόν, το σύνολο αυτό των προϋποθέσεων που απαιτεί η ανάγνωση της ἀρετῆς ως έννοιας ηθικής, μπορούμε τώρα να ανιχνεύσουμε και να προσεγγίσουμε την αξία αυτή προβαίνοντας σε μία αναγωγή των συνδηλώσεών της στη σύγχρονη εποχή. Μπορούμε πράγματι να αντιληφθούμε ότι η ἀρετή, ως αξία σύνθετη και πολυδιάστατη, όπως αυτή αναδεικνύεται από τη συνάντηση του Αχιλλέα και του Πριάμου, ιδωμένη υπό το πρίσμα της αμφισβήτησης και της κινητοποίησης της κριτικής μας ικανότητας, μας προβληματίζει έμμεσα για το δικό μας ηθικό κώδικα, αφού μας ωθεί στη βαθύτερη κατανόηση των ηθικών σχέσεών μας με τους άλλους, σχέσεων που δεν βασίζονται στον φιλοσοφικό κόσμο της αυτονομίας, της καθολικότητας, του άτρωτου και της υπερβατικότητας, αλλά στον ομηρικό κόσμο του ενδεχόμενου, της ιδιαιτερότητας, και της τρωτότητας. Καθώς παρασυρόμαστε σε αυτόν τον κόσμο, φτάνουμε να βλέπουμε τους εαυτούς μας ως άλλους, όχι όμως ακριβώς σε μια ενσυναίσθητη στιγμή στην οποία γινόμαστε ο άλλος, αλλά σε μια

⁵² Για την έννοια του συμφυρμού των οριζόντων (*fusion of horizons*), βλ. Gadamer (1989: 304, 336, 366, 389, 397, 577).

πράξη πρωτοβουλίας στην οποία, καθώς μοιραζόμαστε έναν κόσμο ανθρώπινης αναπαράστασης, βλέπουμε τους εαυτούς μας και ως δράστες και ως πάσχοντες (Arendt, 1958: 190).

Η ιστορία που μας παραδίδει ο Όμηρος σχετικά με την αναγνώριση της κοινής ανθρωπιάς όπως αυτή αναδύεται στη συνάντηση του Αχαιού ήρωα και του Τρώα βασιλιά, είναι στην πραγματικότητα μια ιστορία στην οποία κινούμαστε προς την αναγνώριση ενός κοινού κόσμου (Hammer, 2002: 232) που μας ενώνει με τους συνανθρώπους μας, σε έναν κοινό κόσμο όπου το κοινό καλό πρέπει να προκρίνεται και να πρυτανεύει ενάντια στον ατομικισμό και τον ωφελιμισμό, σε μία κατάσταση ενότητας ή ολοκλήρωσης με την ανθρωπιά (Zigler, 1994: 70), με μια ευρεία και συμπεριληπτική έννοια του όρου. Πράγματι, αποδεχόμενοι τη δυνατότητα του ομηρικού κειμένου να ξαναδιαβάζεται και να επιδέχεται πολλαπλές αναγνώσεις μπορούμε να αντιληφθούμε ότι το ίδιο το έπος μας εμπλέκει στη δραστηριότητα του ηθικού προβληματισμού, αναγνωρίζοντας ότι ο ηθικός ηρωικός κώδικας δεν είναι ξεκάθαρα και συγκεκριμένα προσδιορισμένος, ότι η ηθική και η κοινωνική δομή δεν είναι στην πραγματικότητα ένα και το αυτό, όπως υποστηρίζει ο A. MacIntyre (1984: 123). Αυτό όμως που στην πραγματικότητα συγκρατεί τον αναγνώστη από το να αποδώσει ηθικό πρόσημο στο ομηρικό έπος είναι η προσπάθεια να εξάγει αξία από κάτι που στερείται αξίας. Είναι δύσκολο να δώσει κανείς νόημα στον πόλεμο και στο θάνατο και ακόμη πιο δύσκολο να αποτελεί αυτό δείκτη παγκόσμιας ανθρώπινης σημασίας (Porter, 2021: 218).

Αν δεχτούμε ωστόσο συνειδητά τη θέση ότι ο Όμηρος ως ιδέα που γεννάται και αναγεννάται δεν έχει παρατηρήσιμο περιεχόμενο και ταυτότητα, ότι μεταπλάθεται⁵³ (Porter, 2021: 1 - 41) ανάλογα με την οπτική θέασης του αναγνώστη

⁵³ Άλλωστε όπως αναφέρει και η Barbara Smith: «Δεν είναι ποτέ ο ίδιος Όμηρος». Για αυτή τη θέση βλ. Smith (1988: 48).

και τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες στις οποίες αρθρώνεται, μπορούμε πράγματι να αντακαταστήσουμε την κριτική προς τον πόλεμο με μία επανορθωτική ανάγνωση. Εάν οι πολεμικές συγκρούσεις είναι ασυγχώρητες, μπορούν να δικαιολογηθούν από μια ευρύτερη ανθρωπιστική προοπτική που εξισορροπεί με σύνεση τη βαρβαρότητα του πολέμου με την ηθική σημασία που μπορεί να αποσπαστεί από αυτόν (Porter, 2021: 217). Και ως άμεσο επακόλουθο η ίδια η αξία της *ἀρετῆς* μπορεί να αποκτήσει ηθική υπόσταση, αρκεί ο αναγνώστης να έχει αντιληφθεί απόλυτα τη συνθετότητα του πυρήνα της, να έχει αναγνωρίσει τις πολλαπλές αναγνώσεις που του προσφέρει το ίδιο το κείμενο, να έχει μάτια για να δει και θάρρος για να σηκώσει αυτά που βλέπει. Και πάλι όμως δεν μπορεί να διατυπωθεί μία και μοναδική ηθική ανάγνωση της *ἀρετῆς*. Έγινε μία απόπειρα να τεθούν οι όροι με τους οποίους μπορούμε να προβληματιστούμε, να εμπλουτίσουμε τον ηθικό μας κώδικα και να συνειδητοποιήσουμε ότι η *ἀρετή* δεν μπορεί να είναι μία μονοδιάστατη αξία, αλλά η ίδια ανατρέπει και αμφισβητεί τον εαυτό της σε ένα πλαίσιο ενός ανοιχτού, πολλαπλών αναγνώσεων, κειμένου.

Επίλογος

Γίνεται, λοιπόν, κατανοητό ότι τα όρια της ηθικής της *ἀρετῆς*, δεν είναι απόλυτα καθορισμένα, παγιωμένα, αλλά έχουν τη δυνατότητα να επεκτείνονται, αποδεικνύοντας ότι η *ἀρετή* δεν συνιστά στη βάση της μία άκαμπτη αξία, αλλά ότι στον πυρήνα της συντελείται μία διάχυση ανταγωνιστικών και συνεργατικών χαρακτηριστικών. Και είναι η συνάντηση του Αχιλλέα και του Πριάμου, με σκοπό τη λύτρωση του σώματος του Έκτορα, στην τελευταία ραψωδία της *Ίλιάδας* (Ω 468 - 677) που επιτρέπει ακριβώς αυτή τη διαφορετική οπτική θέασης της *ἀρετῆς*.

Όταν ο Αχαιός ήρωας αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στον υπολειπόμενο θυμό του προς τον αντίπαλο, στην ηθική του ομηρικού πολεμιστή που καλείται να νικήσει

τον Έλεον και στην πρόσφατη συμπάθεια που ένιωσε προς τον Τρώα βασιλιά, είναι οι εσωτερικές συναισθηματικές αλλαγές που καθιστούν τελικά δυνατή την επίτευξη οποιασδήποτε κατανόησης. Απαιτείται μία εσωτερική ζύμωση στην ψυχή του Αχιλλέα, ώστε ο θυμός να μεταστραφεί σε οίκτο, ώστε η ανταγωνιστική φύση της *ἀρετῆς* να λειανθεί από την ηθική του συναισθήματος. Και με άξονα αυτή τη θέση διαφαίνεται πράγματι ότι ο Όμηρος προσέγγισε υποσυνείδητα μία ανεξερεύνητη διάσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς αναπτύσσοντας και τις συνεργατικές αξίες, αποδεικνύοντας την πολλαπλότητα και τη συνθετότητα των αξιών.

Αυτή η συνθετότητα καθιστά την *ἀρετήν* μία αμφίσημη έννοια και η οποία στο πλαίσιο ενός ομηρικού κειμένου, ανοιχτού, που μπορεί να ξαναδιαβάζεται και να επιδέχεται πολλαπλές αναγνώσεις, μας εμπλέκει στη δραστηριότητα του ηθικού προβληματισμού. Εμπλουτίζει με αυτόν τον τρόπο το δικό μας ηθικό κώδικα και επαναφέρει στο προσκήνιο την ιδέα του κλασικού. Μια ιδέα όμως που αρθρώνεται ως ερώτημα, ως έννοια προς διερεύνηση και όχι ως μία παγιωμένη μεταφορά του παρελθόντος. Εφόσον η ίδια η *ἀρετή* ανατρέπει και αμφισβητεί τον εαυτό της σε ένα πλαίσιο ενός ανοιχτού, πολλαπλών αναγνώσεων, κειμένου, συγχρόνως ανατρέπει και την υπόθεση μίας άφθαρτης, κλασικά διαχρονικής αξίας, αφήνοντας ανοιχτά τα περιθώρια προσέγγισης και αποκωδικοποίησής της. Απλώς αλλάζοντας τους όρους με τους οποίους προσεγγίζουμε την *ἀρετήν* και αναγνωρίζοντας ότι δεν υπάρχει μία τελική ερμηνεία, ουσιαστικά αναγνωρίζουμε την εσωτερική αντινομία της συγκεκριμένης έννοιας και ως άμεσο επακόλουθο αναζητούμε νέους τρόπους ανάγνωσής της.



Βιβλιογραφία

- Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford University Press.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press.
- Barthes, R. (1974), *S/Z: An Essay* (R. Miller, Μτφρ.), Noonday Press, Farrar, Strauss and Giroux.
- Bryant, J. M. (1996), *Moral Codes and Social Structure In Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, State University of New York Press.
- Coad, G. (2006), *A philosophical inquiry into the development of the notion of kalos kagathos from Homer to Aristotle*, University of Notre Dame Australia (Μεταπτυχιακή εργασία).
- Collier, D., Hidalgo, F. D., Maciuceanu, A. O. (2006). 'Essentially contested concepts: Debates and applications', *Journal of Political Ideologies* 11(3), 211-246.
- Crotty, K. (1994), *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*, Cornell University Press.
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press.
- Eakin, C. (1973), *Goethe and the Classical Ideal*, Denton, Texas (Μεταπτυχιακή εργασία).
- Eco, U. (1979), *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Indiana University Press.
- Finkelberg, M. (1998), 'Timē and Aretē in Homer', *The Classical Quarterly* 48 (1), 14-28.
- Fränkel, H. (1973), *Early Greek Poetry and Philosophy* (M. Hadas, J. Willis, Μτφρ.), New York.
- Gadamer, H. G. (1989), *Truth and Method* (J. Weinsheimer, D.G. Marshall, Μτφρ.), London.
- Gagarin, M. (1987), 'Morality in Homer', *Classical Philology* 82 (4), 285-306.
- Gallie, W. B. (1955-1956), 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 167-198.

- Gaskin, R. (2001), 'Do Homeric Heroes Make Real Decisions?', στο: D. L. Cairns (επιμ.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford University Press, 147-169.
- Goldie, P. (επιμ.) (2010), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press.
- Hammer, D. (2002), 'The Iliad as Ethical Thinking: Politics, Pity, and the Operation of Esteem', *Arethusa* 35 (2), 203-235.
- Held, D. (2000), *Hellenism, Nationalism, and the Ideology of Research in Humboldt's University*, Connecticut College, New London.
- Hooker, J. T. (1987), 'Homeric Society: A Shame-Culture?', *Greece & Rome* 34 (2), 121-125.
- Jaeger, W. (1946), *Paideia, the Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens* (G. Highet, Μτφρ.), Oxford.
- Johnson, R., Cureton, A. (2022), 'Kant's Moral Philosophy', στο: N. Zalta (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu> (τελευταία πρόσβαση στις 05/04/22).
- Καβουλάκος, Κ. (επιμ.) (2006), *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα*, Αθήνα.
- Kim, J. (2000), *The Pity of Achilles: Oral Style and the Unity of the Iliad*, Lanham.
- Knotts, M. W. (2014), 'Readers, Texts, and the Fusion of Horizons: Theology and Gadamer's Hermeneutics', *Auc Theologica* 4 (2), 233-246.
- Kraut, R. (2018), 'Aristotle's Ethics', στο: N. Zalta (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu> (τελευταία πρόσβαση στις 03/04/22).
- Long, A. A. (1970), 'Morals and Values in Homer', *The Journal of Hellenic Studies* 90, 121-139.
- MacIntyre, A. (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press.

- MacIntyre, A. (1998), *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London.
- McGuire, D. J. (1977), *Aristotle's Attitude Towards Homer*, Loyola University of Chicago (Διδακτορική διατριβή).
- Monro, D. B., Allen, T. W. (1920), *Homeri Opera. Tomus II: Iliadis Libros XIII-XXIV continens*, Oxford Classical Texts.
- Oele, M. (2010), 'Suffering, Pity and Friendship: An Aristotelian Reading of Book 24 of Homer's Iliad', *Philosophy*, Paper 17.
- Porter, J. I. (2005), 'What Is "Classical" about Classical Antiquity? Eight Propositions', *Arion* 13 (1), 27-61.
- Porter, J. I. (2021), *Homer: The Very Idea*, The University of Chicago Press.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard University Press.
- Ρεγκάκος, Α. (επιμ.) (2002), *Νεκρά γράμματα; Οι κλασικές σπουδές στον 21ο αιώνα*, Αθήνα.
- Richardson, N. (1993), *The Iliad: A Commentary, Vol. VI: books 21-24* (G. S. Kirk, επιμ.), Cambridge University Press.
- Sale, W. (1963), 'Achilles and Heroic Values', *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 2 (3), 86-100.
- Schein, S. (2002), 'Κλασικά γράμματα και πολιτισμικές σπουδές', στο: Α. Ρεγκάκος (επιμ.), *Νεκρά γράμματα; Οι κλασικές σπουδές στον 21ο αιώνα*, Αθήνα, 213-224.
- Scott, M. (1980), 'Aidos and Nemesis: in the works of Homer, and their relevance to Social or Co-operative Values', *Acta Classica* 23, 13-35.
- Scott, M. (1982), 'Philos, Philotes and Xenia', *Acta Classica* 25, 1-19.
- Smith, B. H. (1988), *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press.
- Smith, C. (2002), 'Nietzsche and Gadamer: From strife to understanding, Achilles/Agamemnon to Achilles/Priam', *Continental Philosophy Review* 35, 379-396.

Stark, S. (2004), 'A Change of Heart: Moral Emotions, Transformation, and Moral Virtue', *JMP* 1 (1), 31-50.

Στέφου, Κ. (2013), *Αρχαϊκές Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στο έργο του Πλάτωνα*, Ιωάννινα (Διδακτορική διατριβή).

The Postclassicisms Collective (2019), *Postclassicisms*, The University of Chicago Press.

Xian, R. (2020), 'The Dramatization of Emotions in *Iliad* 24.552-658', *Philologus* 164 (2), 181-196.

Yamagata, N. (1994), *Homeric Morality*, Leiden.

Yan, H. K. T. (2003), 'Morality and Virtue In Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's *Iliad* XXIV', *Humanitas* 16 (1), 15-35.

Zanker, G. (1996), *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*, The University of Michigan Press.

Zigler, R. L. (1994), 'Reason and emotion revisited: Achilles, Arjuna, and moral conduct', *Educational Theory* 44 (1), 63-78.