

ΕΝΣΩΜΑΤΟΣ ΝΟΥΣ,
ΠΛΑΙΣΙΟΘΕΤΗΜΕΝΗ ΓΝΩΣΗ
ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ:

ΠΡΟΣΕΓΓΙΖΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΟΙΗΤΙΚΗ
ΚΑΙ ΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ
ΤΟΥ ΣΚΕΠΤΟΜΕΝΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

ΜΑΡΙΟΣ Α. ΠΟΥΡΚΟΣ
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΣΕΙΡΑ: ΟΙΚΟ-ΣΩΜΑΤΙΚΟ-ΒΙΩΜΑΤΙΚΕΣ
Π Ρ Ο Σ Ε Γ Γ Ι Σ Ε Ι Σ ♦ 7
GUTENBERG • ΑΘΗΝΑ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ: ΑΠΟ ΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ «ΚΙΝΗΜΑ ΤΗΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ» ΣΤΗΝ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΡΗΓΑ*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να ορίσει την έννοια του ανθρώπινου σώματος μέσα από την ανάλυση και σύνθεση σχετικών φιλοσοφικών θεωριών. Απώτερος στόχος είναι να κατανοήσουμε και να εξηγήσουμε το «κίνημα της σωματικότητας», που επικρατεί τα τελευταία χρόνια στην Ευρώπη, επηρεάζοντας πολλές επιστήμες μαζί και την εκπαίδευση. Νέες εκπαιδευτικές τεχνικές προσπαθούν να εισχωρήσουν στον παραδοσιακό χώρο της εκπαίδευσης, προσπαθώντας να ενισχύσουν τη μάθηση από μία άλλη οπτική γωνία, λαμβάνοντας υπόψη και την «άλλη» πλευρά της ανθρώπινης υπόστασης, το σώμα. Γίνεται προσπάθεια στην εκπαίδευση για μία ολιστική αντιμετώπιση του μαθητή και ενεργοποίηση όλων των δυνατοτήτων του, δίνοντας σημασία και ρόλο στα βιώματά του, στις προσωπικές του εμπειρίες και σχέσεις, στην ελεύθερη έκφρασή του. Παρόλα αυτά, τέτοιες προσπάθειες αποτελούν δύσκολο εγχείρημα στην καθημερινή εκπαιδευτική πράξη, μια και ο εκπαιδευτικός χώρος και χρόνος, το αναλυτικό πρόγραμμα και το περιεχόμενό του, ο τρόπος διδασκαλίας κ.ά. συνηγορούν σε μία κατάσταση που θα ονομάζαμε «διάσπαση» του μαθητή και, τελικά, δεν επιτυγχάνεται η υπέρβαση του δυϊσμού ανάμεσα στον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο του ατόμου.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ Δυϊσμός, Νέες Εκπαιδευτικές Τεχνικές, Ολιστική Προσέγγιση, Προσχολική Αγωγή και Εκπαίδευση, Σώμα, Σωματικές Μέθοδοι, Σωματικότητα.

1: Εισαγωγή

Το «κίνημα της σωματικότητας» (Maisonpneuve, 1976), που τα τελευταία χρόνια επικρατεί στην Ευρώπη, έχει επηρεάσει και την εκπαίδευση. Σημαντικό μέρος των νέων θεωρητικών προσεγγίσεων του σχολείου και της τάξης (De Landsheere,

* Διεύθυνση: Βασιλική Ρήγα, Δρ. Επιστημών Αγωγής, Α.Τ.Ε.Ι. Αθήνας, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Μαράσλειο Διδασκαλείο Νηπιαγωγών Αθήνας, Φορμίωνος 29, 16121 Αθήνα. Τηλ./Φαξ: 210-7220180/6932689303, E-mail: vassir@hotmail.com

1974· Dupont, 1982· Meirieu, 1987· Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, 2002· Πουρκός, 1997α, 1997β· Vayer & Roncin, 1987· Χρυσάφιδης, 2000) επικεντρώνονται πλέον στη σχέση που αναπτύσσεται, εντός του εκπαιδευτικού πλαισίου, μεταξύ αφενός της ομάδας και αφετέρου του προσωπικού κόσμου του κάθε μέλους αυτής της ομάδας. Ήδη χρησιμοποιούνται καινούργιες εκπαιδευτικές πρακτικές, οι οποίες αναδεικνύουν την εμπειρία και τη δράση του κάθε υποκειμένου και επιμένουν στις σχέσεις ανάμεσα στη ζωή της ομάδας και την προσωπική ιστορία του καθενός. Συχνά, όμως, οι καινούργιες εκπαιδευτικές πρακτικές συγχέουν ή μειώνουν την ολότητα του μαθητή στην απλή έκφραση συναισθημάτων και στη βίωση συγκινησιακών καταστάσεων, χωρίς τελικά να επιτυγχάνεται η υπέρβαση του δυϊσμού ανάμεσα στον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο του ατόμου.

Ποιος είναι, όμως, ο λόγος που, παρόλες τις προσπάθειες που γίνονται στην εκπαίδευση, δεν επιτυγχάνουμε να υιοθετήσουμε μία ολιστική αντίληψη του μαθητή και, κατά συνέπεια, κάθε ενέργειά μας καταλήγει στην αντιμετώπισή του, άλλοτε ως πνεύμα και άλλοτε ως σώμα;

Στην εργασία αυτή, επιχειρούμε να δώσουμε απάντηση σε αυτό το ερώτημα μέσα από μία συνοπτική ιστορική αναδρομή στη φιλοσοφική ανάλυση του ανθρώπινου σώματος. Αυτή η ανάλυση αποτελεί το θεωρητικό θεμέλιο της μελέτης μας, επειδή υπό το πρίσμα της μπορούμε να παρακολουθήσουμε με ποιο τρόπο η δυϊστική αντίληψη του ανθρώπινου «είναι» υπήρξε η κατάληξη ενός, πολύ πλούσιου σε συνδυασμούς και διαφωνίες, διαλόγου των φιλοσόφων διαμέσου των αιώνων όσον αφορά όχι μόνο στο σώμα, αλλά ταυτοχρόνως και στην καταγωγή, στη μοίρα και στην ύπαρξη των ανθρώπων.

Αν, όμως, η δυϊστική αντίληψη υπήρξε η κατάληξη μιας μακράς παράδοσης φιλοσοφικής ανάλυσης, γιατί η ίδια η φιλοσοφική ανάλυση να μη μπορεί να τεθεί στην αφετηρία προς την αποκατάσταση αυτού του «είναι» και την ολιστική θεώρηση του κόσμου, εφόσον είναι αυτή που διδάσκει την προσωρινότητα και την επαναπροσδιορισιμότητα των βέβαιων γνώσεων και των τεχνικών μας;

Η κατανόηση της έννοιας του σώματος δεν αποτελεί αντικείμενο μόνο φιλοσοφικής αναζήτησης. Υπάρχουν πλήθος επιστημονικών και μη προσεγγίσεων, όπως, για παράδειγμα, ανθρωπολογικές, κοινωνικές, ιατρικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές, οι οποίες επίσης οδηγούν σε πολλές ερμηνείες και σε αντιφατικά μοντέλα του σώματος. Αυτό σημαίνει ότι καταρχήν δεν υπάρχει το σώμα, αλλά σώματα που είναι άπυρρα, πολυδιάστατα, πολύμορφα ή ξένα, οικεία ή απρόσιτα.

Στην παρούσα μελέτη επιχειρούμε να ορίσουμε την έννοια του σώματος μέσα από την ανάλυση και σύνθεση των σχετικών φιλοσοφικών θεωριών. Οι πηγές των δεδομένων που χρησιμοποιούμε χωρίζονται σε πρωτογενείς πηγές, τις οποίες αποτελούν οι γραπτές μαρτυρίες των φιλοσόφων, και σε δευτερογενείς, τις οποίες αποτελούν οι κριτικές και οι αναλύσεις μεταγενέστερων μελετητών των φιλοσοφικών έργων (Cohen & Manion, 2000). Οι δευτερογενείς πηγές χρησιμοποιούνται ως συμπλήρωμα στα πρωτογενή δεδομένα, έστω και αν έχουν περιορισμένη αξία (Best, 1970).

Ο λόγος που περιοριζόμαστε στη φιλοσοφική μελέτη του σώματος είναι ότι

είναι ισχυρή και αποδεδειγμένη η όσμωση φιλοσοφικών ρευμάτων και παιδαγωγικών θεωρητικών προσεγγίσεων· τουλάχιστον όσον αφορά στη διαμόρφωση ή/και την αναδιαμόρφωση του πλαισίου των θεμελιωδών αξιών –και παραδοχών περί– της αγωγής και της εκπαίδευσης, ίσως επειδή η φιλοσοφία αρχίζει εκεί όπου τα πράγματα δεν μπορούν να συνεχίσουν από μόνα τους και εκεί όπου ό,τι είναι προφανές για τον κόσμο, παύει να είναι (Reboul, 1990).

Για λόγους συντομίας, επιλέχτηκαν εκείνοι οι φιλόσοφοι, οι απόψεις των οποίων δίνουν τον σκελετό για την κατανόηση της πορείας της φιλοσοφικής εννοιολόγησης του σώματος.

2. Ερμηνευτική και Ετυμολογική Ανάλυση της Έννοιας του Σώματος

Είναι σαφές ότι το σώμα είναι ως έννοια σύνθετη και δύσκολα καθορίσιμη. Ως ερώτημα, απασχολεί τον άνθρωπο ήδη από τότε που υπάρχουν ενδείξεις ότι άρχισε να συνειδητοποιεί την ύπαρξή του και, καθώς οι εποχές διαδέχονταν η μία την άλλη, έθεταν μαζί και τους δικούς τους όρους με τους οποίους το επαναλάμβαναν. Ωστόσο, οι απαντήσεις που έχουν διατυπωθεί, ρητώς ή υπορητώς υποδεικνύουν ότι δεν πρέπει να θεωρείται ως «αντικείμενο», ως δεδομένο, αλλά ως πολιτισμική κατασκευή των διαφόρων κοινωνικών συστημάτων της κάθε εποχής, δηλαδή ως ένα πολυσήμαντο σύμβολο: το σώμα κρίνεται, μελετάται και παρουσιάζεται ανάλογα με τον τρόπο που κάθε κοινωνία και κάθε εποχή θέτει τα δικά της ερωτήματα σχετικά με τον άνθρωπο και τον προσορισμό του, τη ζωή και το θάνατο, την ευχαρίστηση και τον πόνο.

Πιο κάτω ως εισαγωγή κάνουμε μια σύντομη ερμηνευτική και ετυμολογική ανάλυση της έννοιας του σώματος, όπως αυτή παρουσιάζεται σε λεξικά και σε διάφορες γλώσσες.

Τα ελληνικά λεξικά ερμηνεύουν τη λέξη «σώμα» ως εξής:

«Πάσα ύλη υπάρχουσα εν τω χώρω και έχουσα όγκον, μάζαν και βάρος. Αι κύριαι των σωμάτων ιδιότητες είναι: το αδιαχώρητον, το διαιρετόν, το συμπιεστόν, το πορώδες, η ελαστικότητα και η αδράνεια» (Πρωίας, 1932).

- 1) *Το σύνολον οργάνων, απαρτιζόντων ζώντα οργανισμόν, κορμί.*
- 2) *Πτώμα, κουφάρι.*
- 3) *Συνεκδ., άτομον, άνθρωπος.*
- 4) *Υλική ύπαρξις.*
- 5) *Παν υλικόν αντικείμενον (Δημητράκου, 1969).*

- 1) *Η φυσική κατασκευή ενός ζωντανού οργανισμού, το σύνολο των μελών και των οργάνων που απαρτίζουν έναν άνθρωπο ή ένα ζώο.*
- 2) *Ο κορμός του ανθρώπου, κατ' αντιδιαστολή προς τα άκρα, τον λαιμό και το κεφάλι.*
- 3) *Το εξωτερικό στρώμα τού δέρματος, η επιδερμίδα.*
- 4) *Η υλική υπόσταση τού ανθρώπου, το σύνολο των βιολογικών του λειτουργιών και αναγκών, κατ' αντιδιαστολή προς το πνεύμα και την ψυχή του.*
- 5) *Το πτώμα, (συνώνυμο) σορός, λείψανο (Μπαμπινιώτης, 2003).*

Στα παραπάνω λεξικά, το σώμα εμφανίζεται συνωνυμικά: (α) ως πράγμα, αντικείμενο, ύλη, ουσία, μάζα, όγκος και (β) ως κορμί, κορμός, στέλεχος, σκαρί, μπούστος, φυσική διάπλαση, κορμαριά, σιλουέτα, κουφάρι, λείψανο, σορός. Τα αντίθετα της λέξης «σώμα» είναι: (α) αϋλία, άυλη υπόσταση, ασωματότητα, υπερούσιότητα, (β) πνεύμα, ψυχή, φάντασμα, φάσμα, σκιά, αιθέρια ύπαρξη και (γ) τμήμα, μέλος, άκρα, απόσπασμα.

Η ερμηνεία της λέξης «σώμα» στις ευρωπαϊκές γλώσσες είναι σχεδόν η ίδια με αυτήν στην ελληνική γλώσσα. Στα γαλλικά το *corps* προέρχεται από το λατινικό *corpus, corporis*, το οποίο σήμαινε αρχικά το νεκρό σώμα, το πτώμα, ενώ τα παράγωγα *corpusculum, corpulentia, corporeus, corporalis*, διευκρινίζουν την υλική πλευρά του σώματος. Στο γαλλικό λεξικό (Robert, 1987) συναντούμε την εξής ερμηνεία: (α) *La partie matérielle des êtres animés*, (β) *L'organisme humain, opposé à l'esprit, à l'âme*, (γ) *Chair (l'âme est la substance, le corps l'apparence)* και (δ) *Cadavre*.

Καμία διαφοροποίηση με τα παραπάνω λεξικά δεν συναντάμε και στην ερμηνεία της αγγλικής λέξης *body*: (α) *the whole physical structure that forms a person or animal*, (β) *the main part of a person's or animal's body, without the head, or without the head, arms and legs*, (γ) *the flesh, as opposed to the spirit* και (δ) *a dead person* (Cambridge International Dictionary of English, 2001).

Από τα ερμηνευτικά λεξικά αντιλαμβανόμαστε ότι το ανθρώπινο σώμα είναι η υλική υπόσταση του ανθρώπου. Υπονοείται, άρα, ότι υπάρχει και άλλη πλευρά της ανθρώπινης υπόστασης. Βρίσκεται σε αντιδιαστολή με την ψυχή, το πνεύμα και το νου, ενώ ταυτίζεται με το πτώμα, το λείψανο και το κουφάρι. Το τελευταίο χαρακτηριστικό προέρχεται από την ερμηνεία που απέδιδε ο Όμηρος στη λέξη «σώμα» στα έπη του, ενώ τα δύο προηγούμενα αποτελούν το αιώνιο φιλοσοφικό ερώτημα για τη σχέση του σώματος με την ψυχή και τη συνεχή προσπάθεια του ανθρώπου να κατανοήσει την ανθρώπινη υπόστασή του.

Από την ετυμολογική ανάλυση (Boisacq, 1950) ανακαλύπτουμε ότι η λέξη «σώμα», όπως αναφέρεται στον Όμηρο, είτε πρόκειται για ανθρώπινο, είτε για ζωικό, αφορά πάντα σε ένα σώμα πεθαμένο. Ο Όμηρος, όταν μιλούσε για το σώμα ενός ζωντανού, χρησιμοποιούσε τη λέξη «δέμας»³³ που σημαίνει κατασκευή, σώμα, ανάστημα, μπόι. Το «δέμας»³⁴ χρησιμοποιούταν, κυρίως, στην αιτιατική για να υποδείξει τη σωματική φόρμα, το ανάστημα ενός ζωντανού ανθρώπου, το οποίο είναι φτιαγμένο από συνάθροιση μελών.

33. «*Τυδεύς τοι μικρός μὲν ἔην δέμας, ἀλλὰ μαχητής*» (Μιστριώτου, 1895, Ομήρου *Ιλιάδα*, V, 801).

34. Η λέξη «δέμας» προέρχεται από το ρήμα *δέμω*, το οποίο σημαίνει χτίζω, οικοδομώ, κατασκευάζω, διαμορφώνω, διαπλάσσω, δίνω σχήμα, άρα το *δέμας* του ανθρώπου υποδηλώνει την κατασκευή του σώματος, την κορμοστασιά. Από την ίδια ρίζα προέρχονται και οι λέξεις «δόμος», που σημαίνει το οικοδόμημα, τη διαμονή και την κατασκευή. Είναι η οροφή που έχει ημισφαιρικό σχήμα (θόλος, τρούλος, ψαλίδωμα), το οριζόντιο στρώμα λίθων ή πλίνθων. Η αρχική σημασία είναι «οίκος» - *domo-*, *demâ-* «χτίζω, κατοικία». Συγγενείς λέξεις είναι γοτθ. *timrjan* «κατασκευάζω (συνήθως ξύλο)», αρχ. γερμ. *zimbar* «ξυλοκατασκευή», αγγλ. *timber* «ξύλεια», γερμ. *Zimmer* «δωμάτιο», λατ. *domus* «οίκος». Ομόρριζα δέμας, δέμω, νεόδητος, δάμα κ.ά. (www.dimitriboscainos.com).

Στις διηγήσεις του Ομήρου συναντάμε, επίσης, τρεις άλλες λέξεις που σχετίζονται με το δέμας: το «είδος»³⁵ (η εξωτερική χάρη του κορμιού, το παρουσιαστικό), τη «φυή»³⁶ (το σκαρί, η ορατή όψη, η εξωτερική όψη, το ανάστημα, το παρουσιαστικό κάποιου που μεγάλωσε) και τη λέξη «χρώς-ωτός»³⁷ (το εξωτερικό περιτύλιγμα, την επιδερμίδα, το δέρμα, το χρώμα της σάρκας).

Δεν υπάρχει λέξη ομηρική που να καλύπτει με σαφήνεια αυτό που εμείς σήμερα ονομάζουμε σώμα. Όλες οι σχετικές ομηρικές λέξεις αναφέρονται σε γνωρίσματα του σώματος, αλλά ποτέ στο σώμα ως ολότητα. Οι Έλληνες γνώριζαν το «άθροισμα μελών». Η λέξη «σώμα» είναι μεταγενέστερη ερμηνεία αυτού που αρχικά κάλυπταν οι λέξεις «μέλη» ή «γυία».

Η ετυμολογία της λέξης «σώμα» παραμένει διαφορούμενη. Θεωρείται ότι προέρχεται από το *tuomni*, το οποίο σημαίνει φούσκωμα, πρήξιμο και αντιστοιχεί στο λατινικό *touementum*, που σημαίνει παραγέμισμα και προέρχεται από το *touementom*. Έχει, όμως, διατυπωθεί από τον Solmsen το 1894 (όπ. αναφ. στο Boisacq, 1950, σ. 935), η υπόθεση ότι το σώμα προέρχεται από το σώς, σώος, σάος³⁸, ταύς³⁹ και τη λέξη σωρός.

Αν ψάξουμε μία άλλη ρίζα της λέξης «σώμα» (διότι η κατάληξή του «-μα» πρέπει να είναι πιο παλιά), πέρα από τον Δυτικό πολιτισμό, στις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, θα βρούμε το σανσκριτικό «Kṛ», το οποίο σημαίνει φόρμα, ομορφιά, και το αβεστικό Karafš, το οποίο σημαίνει φόρμα, σώμα.

Η ετυμολογική ανάλυση της λέξης «σώμα» μέχρι αυτό το σημείο αναδεικνύει αφενός την υλική όψη του και αφετέρου την αντίληψή του ως πτώμα. Ποια είναι, όμως, η προέλευση της ανθρώπινης φύσης; Τι στοιχεία μας δίνει η ιστορία για τη γνωριμία του ανθρώπινου σώματος και τι είναι το σώμα;

3. Φιλοσοφικές Προσεγγίσεις του Σώματος

3.1. Η Έννοια του Σώματος στην Ομηρική Εποχή

Η μελέτη της έννοιας που είχε το σώμα κατά την ομηρική εποχή, μας προσφέρει πολλά και λεπτομερή στοιχεία για τη στάση που κρατούσε ο άνθρωπος απέναντι στην υπόστασή του και, κυρίως, απέναντι στο σώμα του, το οποίο αποτελούσε «ζωτική πραγματικότητα και βασική αρχή εξήγησης των ανθρώπινων προβλημάτων» (Rauch, 1967, σ. LIII).

35. Στη νεοελληνική γλώσσα (Μπαμπινιώτης, 2003), η λέξη «είδος» σημαίνει το ποιόν, η ιδιαιτερότητα (προσώπου ή πράγματος), η ξεχωριστή ποιότητα (κάποιου). Χρησιμοποιείται σε φράσεις, όπως: «τι είδους άνθρωπος είναι αυτός».

36. Η λέξη φυή προέρχεται από το ρήμα φύω, το οποίο σημαίνει βλασταίνω, ξεφυτρώνω, αναπτύσσομαι. Ομόρριζα είναι η φύση, το φυτό, ο φυσικός κ.λπ.

37. Ομόρριζα του χρώς είναι η χροιά, το χρώμα.

38. Οι λέξεις σπας (σπος, νεότερο) και σάος (λέξη που χρησιμοποιεί ο Όμηρος) σημαίνουν ακέριος, άρτιος και υγιής, λείε σωστά πράγματα και μερικές φορές σίγουρος και βέβαιος. Ομόρριζα είναι οι λέξεις σώζω, σωστό, Σωκράτης.

39. Η λέξη ταύς σημαίνει μέγας, πολύ δυνατός, ισχυρός και ενεργητικός (ίσως ο Ταύγετος προέρχεται από αυτήν τη λέξη, Μπαμπινιώτης, 2003).

Στο ελληνικό λεξιλόγιο δεν υπήρχε μία μόνο λέξη για να οριστεί η σωματική ολότητα, αλλά χρησιμοποιούνταν πάμπολλες προκειμένου να αναδειχθούν όλες οι όψεις και οι διαστάσεις της σωματικής φύσης: *καρδιά*, *σθένος* (στήθος), *μένος* (αντίσταση), *φρήν* (διάφραγμα ή περικάρδιο, καρδιά, πνεύμα, θέληση, μέρος όπου βρίσκεται η εξυπνάδα), *θυμός* (η ψυχή, η καρδιά, το κουράγιο, τόπος των συναισθημάτων), *νόος* (νους), *πραπίς* (διάφραγμα), *μέλος* (για τα μέλη ενός ζωντανού ανθρώπου) ή τη λέξη *γυία* (όταν ήθελαν να τονίσουν την ευκινησία και την ευλυγισία). Το πιο σημαντικό, όμως, μέρος του σώματος ήταν το/η *κάρα* (κεφάλι) με το *πρόσωπον*: Είναι η ταυτότητα του κάθε ατόμου και γι' αυτό οι νεκροί είχαν τα πρόσωπά τους τυλιγμένα με σεντόνια.

Ο Όμηρος αντιλαμβάνεται το σώμα ως το ανάστημα ή ως ένα σύνολο οργάνων, το οποίο αποτελεί το μέσον για να εκφράσει η ψυχή τα διάφορα συναισθήματά της, το χαρακτήρα και τις αξίες ενός ανθρώπου. Γι' αυτόν το λόγο μπορούμε να καταλάβουμε και τη μανία του Αχιλλέα να εξευτελίσει το πτώμα του Έκτορα και να προσβάλλει, μέσα από αυτήν την ενέργειά του, την προσωπικότητα του αντιπάλου του (*Ιλιάδα*, XXIII).

Στην αρχαϊκή εποχή δε γνώριζαν το πρόβλημα της ένωσης του σώματος με την ψυχή (όπως αργότερα ο Πλάτωνας, ο Καρτέσιος, ο Μαλεμπράνς και ο Λάιμπνιτς). Στον ομηρικό κόσμο, η ψυχή και το σώμα δεν αντιτίθενται. Η ψυχή εγκαταλείπει τα μέλη της και πετάει προς τον Άδη (*Ιλιάδα*, XVI, 856). Η λέξη «εγκαταλείπω» για τον Όμηρο σημαίνει την απομάκρυνση της ψυχής από το σώμα και όχι απαραίτητα το τέλος της ζωής. Αυτή η πίστη στην αθανασία της ψυχής, η οποία υπήρχε και πριν την εμφάνιση του Χριστού, θα τη βρούμε και στον Πλάτωνα, μόνο που για τον Πλάτωνα η ζωή ξεκινάει μετά το θάνατο, μια και «η επίγεια ζωή είναι μια δοκιμασία, εφόσον θα πρέπει να απελευθερωθεί από την ύλη, για να ελευθερώσει την ψυχή από τη φυλακή του σώματος» (Buffière, 1956, σ. 400).

Ο νεκρός, στον Όμηρο, κρατάει την εξωτερική του όψη αλλά χάνει την ενέργειά του και ζει ως ένα φάντασμα, μίζερο, χωρίς καμία δύναμη. Γιατί το σώμα αποτελούσε πηγή χαράς, καλής ζωής, απόλαυσης σ' αυτόν τον κόσμο. Το κρασί, ο έρωτας, τα παιχνίδια ήταν οι απολαύσεις της ζωής που ένας νεκρός δεν μπορούσε να γευτεί. Η καλή φυσική κατάσταση του σώματος ήταν απαραίτητη για την ευτυχία, ενώ το γήρας ήταν σαν το θάνατο, σαν μία ανιάτη αρρώστια, γιατί ο άνθρωπος δεν ζει παρά μία φορά. Πρόκειται για το εφήμερο της ανθρώπινης φύσης το οποίο παρομοιάζεται με τις εποχές του έτους (βλ. Μιστριώτου, Ομήρου *Ιλιάδα*, VI, 146-149).

Το σώμα μέσα από την αδυναμία του και την εξάρτησή του από τροφή και ύπνο, μαρτυρά το εφήμερο της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ενέργειά του μόλις αρχίζει να χρησιμοποιείται, εξαντλείται. Για ποιο λόγο, λοιπόν, να γίνουμε αθάνατοι, εφόσον δεν μπορούμε να προστατεύσουμε το σώμα από το γήρας; Ακολουθούμε το ρυθμό της φύσης: μόλις γεννιόμαστε, μεγαλώνουμε και πεθαίνουμε⁴⁰.

40. Αυτή η εξασθένηση που περιγράφει ο Όμηρος προέρχεται από τη ρίζα «φίν - ω», που σημαίνει καταναλώνομαι, ελαττώνομαι, εξαντλούμαι, φθορά, μαρασμός, φυματίωση.

Από τη μία μεριά το σώμα είναι πηγή ζωής και από την άλλη, πηγή δυστυχίας. Για τους ομηρικούς ήρωες, τους άριστους, το σώμα το οποίο πεθαίνει μέσα στη μάχη, εγγυάται την αιωνιότητα του ονόματός του (Vernant, 1989). Έτσι, ο θάνατος δεν είναι απλά η έλλειψη ζωής αλλά μία μεταμόρφωση του υποκειμένου, η οποία επιτυγχάνεται χάρη στο σώμα του. Διότι, η ταυτότητα του ανθρώπου εκείνης της εποχής περιείκλειε δύο προϋποθέσεις: το όνομα, το οποίο χαρακτηρίζει και την κοινωνική θέση, και το σώμα, το οποίο χαρακτηρίζεται από την εξωτερική του όψη. Γι' αυτόν το λόγο η γυμναστική των αρχαίων ελλήνων, που είχε ως στόχο να τελειοποιήσουν το σώμα τους για να διεκδικήσουν ένα όνομα, αντιτίθεται στη λογική της ασκητικής, η οποία επιδρά ενάντια στο σώμα για να εξαγνίσει την ψυχή. Μέσα από τη μορφολογία του κρίνονταν και οι αξίες της ζωής, η ομορφιά, η (πολιτική) δύναμη, η τιμή. Το αρχαίο «καλός καγαθός» περικλείει την ανωτερότητα της ηθικής και τη φυσική ομορφιά⁴¹.

Τελικά, το μεγάλο πρόβλημα των αρχαϊκών αντιλήψεων δεν ήταν η φυλάκιση της ψυχής σε ένα εφήμερο σώμα, αλλά το σώμα το οποίο δεν ήταν «ένα». Μόνο με το θάνατο, το σώμα αποκτά μία ενότητα. Γι' αυτό και ο Όμηρος αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει για το ζωντανό σώμα τη λέξη *δέμας* και για το νεκρό τη λέξη *σώμα*, εφόσον, όταν η ψυχή φεύγει από το σώμα, αυτό παραμένει ένα *σήμα*, μία επιτύμβια πέτρα (Vernant, 1986, σσ. 34-35). Το *σήμα*, που είναι ίδιο με το μνήμα, αποτελεί την ανάμνηση του ατόμου που έφυγε.

Όλες οι παραπάνω λέξεις εκφράζουν την ανικανότητα του ανθρώπου να αναφέρει με μία λέξη όλες τις ιδιότητες και δυνατότητες του σώματος. Σύμφωνα με τον Παπαγιώργη «η λεκτική πολυωνυμία του έπους υποδηλώνει όχι ασαφή αίσθηση των πραγμάτων, αλλά λειτουργιστική αντιμετώπιση. Το κάθε πράγμα ονοματίζεται μέσα από τις καταστάσεις που το ζούμε και όχι αφηρημένα» (1993, σ. 130). Και τελικά, ίσως, αυτή η πολυωνυμία του έπους να έχει καταφέρει να αποδώσει στο ζωντανό σώμα έναν ολοκληρωμένο ορισμό, που δύσκολα θα συναντήσουμε στις επόμενες θεωρίες.

3.2. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Πλάτωνα

Σε μία αντίθετη λογική με αυτήν του Ομήρου κινείται ο Πλάτωνας (427-348 π.Χ.) (Croiset, 1970· Diès, 1966· Robin, 1933, 1970). Είναι ενάντιος στις απολαύσεις της ζωής, επειδή, για να γίνουμε σοφοί, πρέπει να ελέγχουμε το σώμα μας και τις επιθυμίες μας, προκειμένου η ψυχή να ξεφύγει από το σώμα και να ενσαρκωθεί για άλλη μία φορά. Επειδή, λοιπόν, δεν μπορεί να αρνηθεί την αν-

41. Όπως αναφέρει και ο Παπαγιώργης, όσο πιο όμορφο είναι ένα πρόσωπο, τόσο περισσότερο αποκλείει την περιγραφή του ο Όμηρος, μια και βαρύνει η ονομασία του και ό,τι το μυθικό συνεπάγεται. Στην πραγματικότητα, όλοι οι ήρωες του Ομήρου είναι ωραίοι, άλλος λιγότερο άλλος περισσότερο, όπως και όλες οι ηρωίδες του. Η ομορφιά αντιμετωπίζεται με δέος από τους πάντες και ονομάζεται χωρίς να περιγράφεται. Η ασχημία, όμως, αν και εμφανίζεται σπάνια, περιγράφεται λεπτομερώς (Παπαγιώργη, 1993, σ. 111). Αυτή η εξιδανίκευση είναι ένας από τους νόμους του έπους, όπως και η μεγαλοποίηση των πολεμικών πράξεων των ηρώων σε υπεράνθρωπα κατορθώματα.

θρώπινη πραγματικότητα και το σώμα, διδάσκει την εγκράτεια και την αποχή από κάθε πάθος και εξωτερική ομορφιά, από κάθε σωματική ευχαρίστηση (τροφή και ποτό). Για τα πάθη ευθύνονται οι αισθήσεις μας, διότι αυτές αναζητούν την ευχαρίστηση προκειμένου να σταματήσουν τον πόνο που προέρχεται από μία έλλειψη ή μία ανάγκη. Οι αισθήσεις είναι για το πνεύμα μας πηγή λαθών (Πολιτεία, Θ, VII-IX, 581-584).

Ο τρόπος λειτουργίας των απολαύσεων στη φιλοσοφία του Πλάτωνα παρέμεινε σε μια δυϊστική αντίληψη (Joubaud, 1991). Αν υπάρχουν οι απολαύσεις του σώματος, υπάρχουν και οι απολαύσεις της ψυχής, οι οποίες προέρχονται από τις αναμνήσεις της (Φίληβος, 33c). Αυτές οι δύο πλευρές του ανθρώπου συνθέτουν την ανθρώπινη ύπαρξη, στην οποία υπάρχει και μία τρίτη κατάσταση, αυτή της «απάθειας» (Πολιτεία, Θ, IX, 584a), δηλαδή, της απώλειας οποιασδήποτε επιθυμίας και ανάμνησης.

Για τον Πλάτωνα, το σώμα δουλεύεται. Η «τέχνη του βίου» δεν ήταν τίποτα άλλο παρά η δίαιτα για να καθαριστεί το σώμα (Πολιτεία, Β, XIII, 372a-d). Αντίθετα, ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε τη δίαιτα ως βασική αρχή για τη σωματική ισορροπία και ομορφιά, για την αρμονία του σώματος (Πολιτεία, Θ, XIII, 591c-d). Και οι δύο, όμως, είναι σύγυροι για την ύπαρξη του σώματος, το οποίο επιβεβαιώνεται συνεχώς από τις αισθήσεις μας και πρόκειται για κάτι συγκεκριμένο. Η ύπαρξή του δικαιολογείται χάρη στη σχέση του με την ψυχή. Όμως, είναι πολύ δύσκολο να καταλάβουμε την ψυχή, εφόσον δεν έχουμε αναπαραστάσεις της και εφόσον είναι αόρατη από τις αισθήσεις μας. Επειδή ήταν δύσκολο να εξηγήσει ο Πλάτωνας «από τι αποτελείται» η ψυχή, περιορίστηκε στο «με τι μοιάζει».

Η ψυχή, για τον Πλάτωνα, είναι «ένα φτερωτό ζεύγος με τον αμαξηλάτη» (Buffière, 1956). Είναι συγκροτημένη με λογική και αποτελείται από το Θύμος και την Επιθυμία (Πολιτεία, Δ). Συμβολίζει μια κοινωνία σε μινιατούρα (αντίληψη περί τριμερισμού της ψυχής). Οι δύο κατώτερες τάξεις (η λαϊκή τάξη και οι τεχνίτες) είναι στραμμένες προς την ευχαρίστηση των σωματικών αναγκών. Είναι το μέρος της ψυχής που ονομάζεται «επιθυμητικόν» (Τίμαιος, 70d) και οι θεοί το τοποθέτησαν ανάμεσα στο διάφραγμα και τον ομφαλό (Τίμαιος, 70d-e). Από αυτό το μέρος έρχονται όλες οι επιθυμίες (φαΐ, ποτό, έρωτας). Η τάξη των πολεμιστών τοποθετείται στη μέση της ψυχής, στην καρδιά, και αντιπροσωπεύει το πιο παράξενο σημείο, το θυμό (το θυμοειδές), που ταλαντεύεται ανάμεσα στη λογική και στα πάθη. Ο θυμός έχει ως λειτουργία να μας προστατεύσει ενάντια στις επιθυμίες (Joubaud, 1991, σ. 136).

Το πιο σημαντικό μέρος της ψυχής είναι το κεφάλι, το οποίο είναι χωρισμένο από το υπόλοιπο σώμα με τον «ισθμό» του λαϊμού για να αποφεύγονται οι επαφές με την κατώτερη ψυχή (Τίμαιος, 69d-e, 90a). Το κεφάλι, με τη σφαιρική του φόρμα αντιπροσωπεύει τον κόσμο (Τίμαιος, 44d) και τη γνώση. Ονομάζεται το ηγεμονικό, (το λογιστικόν) (Πολιτεία, Δ, XIV, 439d) και διατάζει όλο το υπόλοιπο σώμα. Εκεί τοποθέτησαν την κοινωνική τάξη των φιλοσόφων και των διαλογιστών.

Ο Πλάτωνας επιμένει στην κυριαρχία που επιβάλλει η ψυχή στο σώμα. Το

σώμα είναι απλώς ένα εργαλείο της ψυχής (*Φαίδων*, 79c-80a και *Αλκιβιάδης* I, 129e-130a), το οποίο χρησιμοποιεί η ψυχή για να μπορέσει να ενσαρκωθεί. Η ένωση του σώματος με την ψυχή παρουσιάζεται σαν ένα «πλοίο» ή «άρμα» (*Φαίδρος*, 246), όπου απάνω του βρίσκεται η ψυχή, ή μοιάζει και σαν φυλακή, όταν η ψυχή αμαρτάνει (*Φαίδων*, 82e-83).

Η απάντηση στο ερώτημα για την καταγωγή του ανθρώπινου σώματος βρίσκεται στο έργο του Πλάτωνα *Τίμαιος*, στο οποίο παρουσιάζεται όλη η κοσμογονία με μαθηματική διαδικασία. Το ανθρώπινο σώμα προέρχεται από ένα βασικό υλικό, τη χώρα, η οποία αποτελείται από 4 στοιχεία: τη φωτιά, το νερό, τον αέρα και τη γη (*Τίμαιος*, 82a). Τα τέσσερα αυτά στοιχεία προϋπήρχαν της επέμβασης του Δημιουργού προκειμένου να βάλει τάξη μέσα στο σύμπαν. Αυτός θα δημιουργήσει την ψυχή και θα τη βάλει μέσα στο σώμα.

Η ύπαρξη και η λειτουργία του σώματος δικαιολογείται για άλλη μία φορά χάρη στην ύπαρξη της ψυχής. Ο σκοπός του σώματος είναι να αναδειξει την παρουσία της και το σχήμα που παίρνει εξαρτάται από την ψυχή. Όλα τα ζωτικά του όργανα βρίσκονται σε περιοχές που έρχονται σε επαφή με αντίστοιχες περιοχές της ψυχής. Αυτή η κατασκευή έχει ένα στόχο, να βοηθήσει την ψυχή, κατά τη διάρκεια της θνητής ύπαρξής της, να κατακτήσει την αρετή.

Μήπως, τελικά, αυτή η αντίληψη του Πλάτωνα αρνείται τη σωματική πραγματικότητα; Μήπως το σώμα μειώνεται σε ένα απλό εργαλείο της ψυχής; Αντίθετα από τις αρνητικές ερμηνείες που απέδωσαν οι νεοπλατωνικοί στο σώμα, η Joubaud επιμένει ότι στο διάλογο *Τίμαιος*, ο Πλάτωνας παρουσιάζει μία αντίληψη του σώματος εντελώς καινούργια. Το σώμα είναι ουδέτερο από μόνο του. Διαμορφώνεται από την ψυχή, όταν ενσαρκωθεί, έστω και αν παρουσιάζει αντίσταση λόγω της υλικής του δομής, έστω και αν είναι φθαρτό. Το σώμα δεν πρέπει να θεωρηθεί απλά ως σωματική ύλη, αλλά ως μία γεωμετρική δομή, όμορφη και εντελής (Joubaud, 1991, σσ. 285-286).

3.3. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Αριστοτέλη

Λαμβάνοντας υπόψη ότι η ανθρώπινη υπόσταση είναι μία δομή (σχήμα, φόρμα, μορφή) που αποτελείται από ύλη, η οποία μάλιστα διαμορφώνεται, τότε τι είναι αυτό που διακρίνει το ένα άτομο από το άλλο; Είναι η ύλη. Την απάντηση αυτή θα δώσει ο *Αριστοτέλης* (384-322 π.Χ.) με τη μεταφυσική θεωρία του υλομορφισμού, σύμφωνα με την οποία κάθε φυσικό σώμα διέπεται από δύο αρχές, την ύλη και τη μορφή. Η μορφή ευθύνεται για τις μορφολογικές αλλοιώσεις που σημειώνονται στην ύλη. Κάθε σώμα, και κυρίως το ανθρώπινο σώμα, είναι ένα σχήμα σε εξέλιξη, το οποίο έγινε σώμα μεταβαίνοντας από μία άμορφη ύλη σε ένα υλικό σχήμα (Loayza, 1992, σ. 70). Δηλαδή, το σώμα είναι πρώτα από όλα ένα σχήμα και κατά συνέπεια δεν υπάρχουν σώματα από τη στιγμή που δεν είναι οριοθετημένα από μία μορφή (Hamelin, 1920, σ. 282). Την ίδια σκέψη θα μοιραστεί αργότερα και ο Σπινόζα. Η δυνατότητα του να έχεις μία προσδιορισμένη μορφή είναι για τον Αριστοτέλη η ύπαρξη και άτομο μη προσδιορισμένο δεν υπάρχει.

Τι είναι, όμως, το ανθρώπινο σώμα; Το σώμα δεν μπορεί να είναι ψυχή γιατί δεν είναι ζωή, αλλά αυτό το οποίο έχει τη ζωή, δηλαδή την ψυχή. Είναι ένα οργανικό σώμα, ή αλλιώς είναι η ύλη της ψυχής, μέσα στο οποίο η ψυχή έχει όλα τα αναγκαία εργαλεία για να εξασκήσει τις λειτουργίες της (*Περί ψυχής*, Β, 412). Όλες οι δυνατότητες της ψυχής είναι στενά συνδεδεμένες με το σώμα, εκτός από αυτήν του νου, ο οποίος προϋπήρχε από το σώμα και είναι αθάνατος (*Περί Γενέσεως και Φθοράς*, Α).

Στο βιβλίο του *Μικρά Φυσικά* (*Parva naturalia*), το σώμα των ανθρώπων και των ζώων χωρίζεται σε δύο μέρη: στο πάνω και το κάτω μέρος. Το πάνω μέρος μας δίνει τη δυνατότητα της τροφής και οτιδήποτε περιττό κενώνεται από το κάτω μέρος. Συνεπώς, μέσα στο σώμα βρίσκεται η ζωή (δηλαδή, το να τρέφεται, να μεγαλώνει και να πεθαίνει), η οποία είναι η διατήρηση της ζέστης μέσα στην καρδιά (που είναι έδρα της ψυχής) και ο θάνατος η ψύξη. Οτιδήποτε είναι ζωντανό έχει μία ψυχή που δίνει την κίνηση στο σώμα, και κατά συνέπεια η ζωή δεν είναι δυνατή χωρίς την ψυχή.

Με αυτό το σκεπτικό και με τη βοήθεια της παρομοίωσης της εικόνας του πλοίου που δεν μπορεί να οδηγηθεί χωρίς τον κυβερνήτη του, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει μία πιο στενή σχέση του σώματος και της ψυχής, και αρνείται την πλατωνική υπόθεση της μη ενσαρκωμένης ψυχής. Δεν μπορεί να φανταστεί πώς είναι δυνατόν μία οποιαδήποτε ψυχή να μπορεί να κατοικήσει σε ένα οποιοδήποτε σώμα. Η ψυχή είναι «η αιτία και η πηγή του ζωντανού σώματος», ενώ και οι δύο αποτελούν μία ουσία. Η ψυχή είναι συνδεδεμένη με το σώμα, όπως η όραση με το μάτι (*Περί Ψυχής*, Β, 412) και κάθε σώμα έχει μία φόρμα και ένα χαρακτήρα ξεχωριστό (*Περί Ψυχής*, Β, 414). Και οι δύο γεννιούνται και εξαφανίζονται μαζί. Έτσι, στην ψυχολογική θεωρία του Αριστοτέλη δεν συναντάμε κανένα ίχνος υλισμού ή τις διαφορετικές ψυχές για τις οποίες μιλάνε ο Πλάτωνας και ο Καρτέσιος.

3.4. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Καρτέσιου

Ο Καρτέσιος (1596-1650) τον 17ο αιώνα, θεμελιώνοντας τις βασικές αρχές της μοντέρνας πλέον φιλοσοφίας, ξεχώρισε αμέσως το σώμα, ουσία⁴² διαιρετή, από την ψυχή, ουσία αδιαίρετη και νοητική (Marcel, 1932, σ. 5). Η καθαρά ορθολογιστική θεωρία του είναι βασισμένη στη σκέψη και ο άνθρωπος μπορεί να αναζητήσει την προέλευσή του μόνο χάρη σε αυτήν: σκέφτομαι, άρα είμαι. *Τι είμαι λοιπόν; Ένα πράγμα που σκέφτεται. Τι είναι ένα πράγμα που σκέφτεται; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, που ακούει, που αντιλαμβάνεται, που ββαιώνει, που αρνείται, που θέλει, που δεν θέλει, που φαντάζεται και που αισθάνεται* (*Seconde Méditation*, 24, σ. 22). Δηλαδή, όλη η ουσία του ανθρώπου είναι η σκέψη και δεν εξαρτάται από κανένα υλικό πράγμα (*Principes*, Première Partie, 51 και 53, σσ. 46-48).

42. Ο ορισμός που δίνει ο Καρτέσιος στη λέξη «ουσία» βρίσκεται στο βιβλίο του: *Principes*, Première Partie, 51, σσ. 46-47».

Στον άνθρωπο, όμως, συνυπάρχουν οι δύο φύσεις, και αυτό δημιουργεί ένα πρόβλημα στον Καρτέσιο, λόγω του ότι συμμετέχουν στην ίδια ουσία δύο ετερογενείς ουσίες: η νοητική φύση και η σωματική φύση. Οποιαδήποτε σύνθεση των δύο αυτών στοιχείων μαρτυρά εξάρτηση και η εξάρτηση είναι μειονέκτημα. Γι' αυτό και ο Θεός που είναι η τελειότητα, δεν συντίθεται από δύο φύσεις (Adam & Tannery, 1904).

Στο βιβλίο του *L'Homme* (tome XI) (βλ. Adam & Tannery, 1909), εξηγεί πώς οι δύο αυτές φύσεις μπορούν να είναι μαζί. Ο Θεός δημιούργησε μια γήινη μηχανή, το σώμα, και του έδωσε το χρώμα και το σχήμα των μελών μας για να μπορεί να περπατάει, να τρώει, να αναπνέει. Μόλις ετοιμάστηκε αυτή η μηχανή, η λογική ψυχή τοποθετήθηκε στον εγκέφαλο για να ελέγχει όλη τη συσκευή.

Παρόλο που από τη μία μεριά αρνείται το ότι έχει ένα σώμα για να σκεφτεί και να το γνωρίσει καλύτερα, από την άλλη, σε καμία περίπτωση δεν αρνείται την ύπαρξη των σωμάτων, όπως αργότερα ο Μαλεμπράνς. Πριν εξετάσει τον τρόπο ένωσής του με την ψυχή, πρέπει πρώτα να το ορίσει: «*με τη λέξη σώμα ορίζω αυτό που έχει σχήμα και καταλαμβάνει ένα χώρο κατά τέτοιο τρόπο ώστε κανένα άλλο σώμα δεν μπορεί να καταλάβει τον ίδιο χώρο. Μπορεί να γίνει αισθητό, είτε με το άγγιγμα είτε με την όραση ή την ακοή, με τη γεύση ή την όσφρηση. Μπορεί να μετακινηθεί με πολλούς τρόπους, είτε μόνο του είτε από ένα πράγμα ξένο, το οποίο μόλις το αγγίξει μεταδίδει την πίεσή του. Διότι δεν είναι δυνατόν η σωματική φύση να έχει αυτά τα πλεονεκτήματα*» (*Seconde Méditation*, 21, σ. 20).

Η παραπάνω ανάλυση του σώματος με όλα τα χαρακτηριστικά που αναφέρει μάς δίνει την εικόνα ενός πεθαμένου σώματος. Τελικά, όμως, στο βιβλίο *Seconde Méditation* καταλαβαίνουμε ότι ο Καρτέσιος βλέπει και αναλύει το σώμα απλά ως ένα αντικείμενο γνώσης. Αρνείται το γεγονός ότι έχει ένα σώμα για να μπορέσει να φτάσει στην αντίληψη του εαυτού του μόνο ως σκεπτόμενη (νοητική) ουσία (Beysade, όπ. αναφ. στο Chatelet, 1972, σ. 103).

Η αντίληψη αυτή του Καρτέσιου σχετικά με το σώμα συμφωνεί με οτιδήποτε αποτελείται από ύλη και έχει μία συγκεκριμένη και ορισμένη δομή. Αυτό που διαφοροποιεί ένα σώμα από ένα άλλο είναι το σχήμα του και η κίνησή του, η οποία ακολουθεί τους νόμους της μηχανικής. Το παράδειγμα του κεριού που τροποποιείται ανάλογα με τη θερμοκρασία και αλλάζει φόρμα, όγκο, βάρος, χρώμα για να γίνει στο τέλος υγρό, μας δίνει σημαντικές πληροφορίες για τη σωματική ουσία (*Seconde Méditation*, 26, σ. 23). Πώς μπορούμε να πούμε ότι αυτό ήταν το ίδιο το κερί, εφόσον όλες οι πληροφορίες που μας έδωσαν οι αισθήσεις μας άλλαξαν; Και όμως βλέπουμε, παρατηρούμε ότι το κερί υπάρχει. Ο Καρτέσιος αρνείται να χρησιμοποιήσει αυτές τις λέξεις και λέει ότι κρίνουμε πως είναι το ίδιο το κερί, με το ίδιο σχήμα και χρώμα. Πρέπει να αναγνωρίσουμε το κερί χάρη στο μυαλό μας και όχι χάρη στην όρασή μας (*Seconde Méditation*, 29, σ. 25). Μέσα λοιπόν από αυτές τις αλλαγές, αντιλαμβανόμαστε ότι καμία από αυτές τις ιδιότητές του δεν ανήκει στην ουσία του κεριού αλλά στη «διάστασή» του.

Ο Καρτέσιος τον 17ο αιώνα έφαξε πραγματικά να γνωρίσει το ανθρώπινο σώμα. Τα παραδείγματα που αναφέρει στα έργα του είναι αξιοσημείωτα και μας

βοηθάνε να κατανοήσουμε τη βαθιά του σκέψη. Στο τέλος του βιβλίου (*Seconde Méditation*, 29, σ. 25), ο Καρτέσιος σκυμμένος από ένα παράθυρο παρατηρεί ότι δεν βλέπει ανθρώπους, αλλά κρίνει ότι αυτά που βλέπει είναι άνθρωποι. Γιατί βλέπει μόνο καπέλα και παλτό, που μπορεί να σκεπάζουν φαντάσματα που κουνιούνται με ελατήρια. Κρίνει όμως ότι είναι άνθρωποι, γι' αυτό και καταλαβαίνουμε μόνο με την κρίση του μυαλού μας και όχι με την όραση.

Πώς, λοιπόν, να μπορέσει κάποιος να κατανοήσει το σώμα όταν η ίδια η ύλη του αλλάζει και η ποσότητά της αυξάνεται ή μειώνεται; Πώς μπορούμε να πούμε ότι είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, όταν είναι ακρωτηριασμένος στο χέρι ή το πόδι; Πώς μπορούμε να πούμε ότι τα φαντάσματα που περπατάνε στο δρόμο, ντυμένα με παλτό και καπέλα, είναι άνθρωποι και όχι ελατήρια;

Ο Καρτέσιος παραδέχεται ότι το σώμα είναι ένα και αδιαίρετο (Monoyer, 1988, σ. 173) χάρη στη διάταξη των οργάνων του που αρθρώνονται μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο, που όταν βγει ένα, τότε όλο το σώμα γίνεται ελαττωματικό. Δεν είναι απλά μία υλική μάζα, αλλά μία ολότητα.

Αφού επιβεβαίωσε πρώτα την ύπαρξη των σωμάτων, το 1649 έγραψε το βιβλίο του *Τα Πάθη της Ψυχής*, για να μπορέσει να εμβαθύνει και στην ένωση της ψυχής με το σώμα. Το μέρος, όπου πραγματοποιείται η ένωση του σώματος με την ψυχή, είναι το κονάριουμ (κωνοειδής αδένας, παρεγκεφαλίδα), λόγω της θέσης του στο κέντρο του κεφαλιού και της κινητικότητάς του. Ο αδένας αυτός αποτελεί τη βασική έδρα της ψυχής, διότι τα άλλα μέρη του εγκεφάλου μας είναι διπλά (μάτια, αυτιά κ.λπ.) και έπρεπε να βρεθεί ένα μέρος στο σώμα όπου οι δύο εικόνες που προέρχονται από τα μάτια να μπορέσουν να γίνουν μία πριν πάνε στην ψυχή.

Είναι ξεκάθαρο ότι το σώμα για τον Καρτέσιο λειτουργεί σαν μηχανή. Από τη μία μεριά η μηχανική αυτή αντίληψη μας δίνει την ελπίδα της αθανασίας του σώματος (μια και ως μηχανή μπορούμε να την επισκευάσουμε). Από την άλλη όμως, το να έχεις ένα σώμα ως μηχανή ή μία μηχανή ως σώμα δημιουργεί πολλά προβλήματα ταυτότητας στους ανθρώπους. Διότι, αν τα μέλη του σώματός μας έτσι τοποθετημένα χαρακτηρίζουν το συγκεκριμένο άτομο και αν είναι διαφορετικά τοποθετημένα χαρακτηρίζουν ένα άλλο, τότε ποια είναι η ταυτότητά μας; Από τι παραμένουμε ίδιοι εφόσον αλλάζει το σώμα; Η μηχανή χωρίς ζωή δεν έχει ταυτότητα και έρχεται η ψυχή να της τη δώσει, σύμφωνα με τον Καρτέσιο. Η ψυχή συντελεί στην ένωση και μπορεί να δώσει την ατομικότητα στο σώμα και τη ζωή.

Η καρτεσιανή αυτή αντίληψη έχει ένα κάθετο ρυθμό: αρχικά επιβεβαιωνόμαστε (επειδή έχουμε ένα σώμα), έπειτα αρνιούμαστε (διότι πρόκειται για μία μηχανή), ενώ μπορούμε να υποθέσουμε ότι και τα ρολόγια θα ήταν δυνατό να έχουν ζωή, εφόσον είναι μηχανές και τους φτάνει απλά μία ψυχή.

Το φιλοσοφικό πρόβλημα των σχέσεων νου-σώματος εξηγείται τον 17ο αιώνα αναπόφευκτα μέσα από τη συνείδηση του δυϊσμού⁴³ δεν αναφέ-

43. Η λέξη «δυϊσμός» (ο οποίος αποδόθηκε στον Καρτέσιο, στον Πλάτωνα και ακόμα πριν στους μανιχαϊκούς) επινοήθηκε από τον Thomas Hyde το 1700 για να χαρακτηρίσει στην περσική θρησκεία την αντίθεση των δύο πνευμάτων.

ρεται, όμως, μόνο στην αντίθεση αλλά και στη συνύπαρξη των δύο αρχών. Η αντίθεση περιλαμβάνει τον ανταγωνισμό, ενώ η αρχή σημαίνει την αρχική αιτία, την καταγωγή, την πηγή, την προέλευση ενός πράγματος. Οι δύο αρχές είναι στοιχεία απαραίτητα για να δημιουργήσουν κάτι, αλλά ο ανταγωνισμός τους υπονοεί (στον ηθικό τομέα) ότι η μία είναι υπεύθυνη για την καλή δημιουργία και η άλλη για την κακή. Υπάρχουν, λοιπόν, μέσα μας δύο αρχές, οι οποίες δεν είναι απαραίτητο να τις χωρίσουμε, εφόσον μπορούν να συνυπάρξουν, απλώς πρέπει να τις κατευθύνουμε. Ίσως άδικα αποδόθηκε στον Καρτέσιο η διυϊστική αντίληψη του ανθρώπου, μια και ο διαχωρισμός που έκανε είχε μόνο ως στόχο την κατανόηση των δύο αυτών αρχών (Culianu, 1986, σ. 7). Εξάλλου για πολλούς φιλοσόφους ο διυϊσμός κρίνεται ως δόγμα, το οποίο δεν μπορεί να σταθεί από μόνο του και δημιουργήθηκε για να ξεπεραστεί από άλλες πιο ολοκληρωμένες θεωρίες (Fadévilhe, 1987, σ. 333).

3.5. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Σπινόζα

Η συνύπαρξη των δύο ουσιών είναι ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα της φιλοσοφίας. Ωστόσο ο Σπινόζα (1632-1677) στην πραγματεία *Ηθική* (1954/1677) προσπάθησε να λύσει το πρόβλημα των δύο ουσιών με μία, τον Θεό. Οι δύο ουσίες του Καρτέσιου είναι ίδιες, όπως όλα στη φύση είναι ίδια. Δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, γιατί στον Θεό και τα δύο στοιχεία (διάσταση και σκέψη) έχουν την ίδια αξία (*Ηθική, Περί Θεού*). Δεν πρόκειται για δύο αυτόνομες ουσίες αλλά για δύο διαφορετικές απόψεις πάνω στο ίδιο είναι. Άρα ο άνθρωπος δεν παρουσιάζεται ως «δύο σε ένα», αλλά ως δύο ιδέες. Η ψυχή και το σώμα είναι ένα πράγμα, το οποίο άλλες φορές εκφράζεται με την ιδιότητα της «διάστασης» και άλλες της «σκέψης». Άρα, κάθε πράξη που γίνεται στο σώμα επηρεάζει και την ψυχή και κάθε πάθος της ψυχής επηρεάζει το σώμα (*Ηθική, Περί Ψυχής*, θεώρημα 14). Είναι πολύ δύσκολο, όμως, για τον άνθρωπο να καταλάβει την πραγματική αιτία μιας πράξης γιατί όλα τα έργα του ανθρώπου είναι φτιαγμένα από το σώμα, το οποίο είναι καθοδηγούμενο από την ψυχή. Αυτή η αναλογία (συμμετρική σχέση) του ό,τι συμβαίνει στο σώμα να συμβαίνει την ίδια στιγμή και στην ψυχή εκφράζεται πολύ καλά με το παράδειγμα των παραλλήλων του Σπινόζα.

Ο Σπινόζα ήταν ο πρώτος που μίλησε στο έργο του *Ηθική* για το «τι μπορεί το σώμα,» και απέδειξε την πολυπλοκότητα και την ιδιαιτερότητά του. Αναφέρει ότι κανένας μέχρι τώρα δεν έχει καθορίσει το τι μπορεί ή δεν μπορεί το σώμα να κάνει βασιζόμενος μόνο στους νόμους της φύσης και όχι στο πνεύμα. Γιατί κανένας μέχρι τώρα δεν έχει καταλάβει όλη την κατασκευή του σώματος για να εξηγήσει τις λειτουργίες του (όπως οι ενέργειες ενός υπνοβάτη). Μέχρι και το πνεύμα μένει άναυδο μπροστά στις ικανότητες του σώματος, γιατί αγνοεί την πολυπλοκότητά του και την κατασκευή του (*Ηθική, Περί Παθών*, θεώρημα 2, σχόλιο).

Η προσωπικότητα ενός ατόμου είναι συνδεδεμένη με ένα δίκτυο εναλλαγών και εξαρτάται από την ένωση της ψυχής και του σώματος. Είναι αδύνατον να

καταλάβουμε αυτήν την ένωση, αν δεν γνωρίζουμε το σώμα. Μερικά από τα χαρακτηριστικά του σώματος είναι (*Ηθική, Περί Ψυχής*, θεώρημα 13):

(α) Η ύπαρξή του εξαρτάται από την ύπαρξη άλλων σωμάτων.

(β) Βρίσκεται σε κίνηση ή σε στάση.

(γ) Κάθε αλλαγή της φόρμας του, κάθε πέρασμα από μία κατάσταση σε μία άλλη (από υπνοβάτη σε ξύπνιο, από άρρωστο σε υγιή, από παιδί σε ενήλικα) οδηγεί στην έλλειψη κάθε ενέργειας και πάθους, δηλαδή στο θάνατο.

(δ) Ούτε το σώμα μπορεί να καθορίσει το πνεύμα να σκέφτεται, ούτε το πνεύμα το σώμα να κινείται ή όχι (*Ηθική, Περί Παθών*, θεώρημα 2).

Με αυτήν του τη δήλωση, ο Σπινόζα, αντιτίθεται σε αυτούς που πιστεύουν ότι ορισμένες ενέργειες του σώματος δείχνουν υποταγή στην ψυχή. Ενώ ο Καρτέσιος υπερεκτίμησε τη λειτουργία της ψυχής, ο Σπινόζα απέδειξε την πολυπλοκότητα του ανθρώπινου σώματος με τις διαφορετικές ικανότητες που διαθέτει, οι οποίες επηρεάζουν όχι μόνο το ίδιο αλλά και την ψυχή, εφόσον και τα δύο αναπτύσσονται παράλληλα.

3.6. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Μαλεμπράνς

Ανάμεσα στον Καρτέσιο, που υποστηρίζει ότι το κέντρο της ανθρωπότητας είναι ο άνθρωπος και στον Σπινόζα, που θέτει ως κέντρο του κόσμου τον Θεό, τοποθετείται η θεωρία του Μαλεμπράνς (1638-1715). Επηρεασμένος από το έργο του Καρτέσιου *L'Homme*, έγραψε το 1674 τη μελέτη *Προς την Αναζήτηση της Αλήθειας* (βλ. Rodis-Lewis, 1962, 1964). Ξεκινώντας με μία έντονη κριτική πάνω στις ανθρώπινες ικανότητες (η βούληση, οι αισθήσεις, η επιθυμία, η φαντασία), καταλήγει να αμφιβάλει για την ύπαρξη των σωμάτων, διότι είναι αντιληπτά μόνο από τις αισθήσεις μας, οι οποίες είναι ευαίσθητες, αδύναμες και αμφίβολες.

Ο άνθρωπος κάνει συχνά λάθος πάνω στο μέγεθος των πραγμάτων. Για παράδειγμα, το τηλεσκόπιο μας δίνει μια διάσταση των άστρων που είναι πολύ διαφορετική από αυτήν που βλέπουμε. Μπερδεύει τις διαστάσεις ενός τετραγώνου και παραλληλογράμμου, όπως και τον όγκο επιφανειών πάνω σε πίνακες. Κάνει λάθος, όταν βρίσκεται σε διάφορες καταστάσεις, όπως ύπνος, πάθος και τρέλα. Η μόνη απόδειξη για την ύπαρξη των σωμάτων είναι ο πόνος. Υπάρχουν άνθρωποι που έχουν χάσει ένα χέρι και συνεχίζουν να αισθάνονται τον πόνο για μεγάλο διάστημα (Rodis-Lewis, 1964, Chap. XV, σ. 227). Έστω και αν το μυαλό τους βεβαιώνει ότι δεν έχουν πλέον χέρι, το αίσθημα του πόνου τους μπερδεύει. Αυτός ο πόνος, όμως, δεν βρίσκεται μέσα στο σώμα, γιατί το σώμα είναι μόνο διάσταση σε πλάτος, βάθος και μήκος. Όταν ένα αγκάθι μας τσιμπάει, ο πόνος βρίσκεται στην ψυχή, γιατί η τρύπα που βλέπουμε μπορεί να είναι μέσα στο δάχτυλο, αλλά δεν είναι πόνος (Rodis-Lewis, 1962, liv. 1, Chap. X, σ. 123).

Συνεπώς, δεν είναι το σώμα που διαμορφώνει τη λογική, ούτε είναι ξεκάθαρο στο μυαλό μας, και ο αδένας (του Καρτέσιου), όπου γίνεται η ένωση της ψυχής και του σώματος, δεν είναι ούτε ορατός, ούτε καταληπτός. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη των σωμάτων πιστοποιείται από τον Θεό. Αν και δεν μπορούμε να καταλάβουμε την απόφασή του να δημιουργήσει υλικό και νοητικό κόσμο,

τουλάχιστον είναι σίγουρο ότι δεν μας εξαπατά. Η μόνη αρχή των γνώσεών μας είναι ο Θεός⁴⁴, ο οποίος μας παρουσιάζει την αλήθεια και τη γνώση και εγγυάται τη σχέση και την αλληλεπίδραση μεταξύ ψυχής και σώματος. Κατά συνέπεια, η ψυχή πρέπει να αναζητήσει την ύπαρξή της στον Θεό και όχι μέσα στο σώμα.

Αναζητώντας την αντίληψη του σώματος, αναρωτήθηκε και αυτός για τη σωματική ταυτότητα. Το σώμα μας υπόκειται σε μεταβολές, αλλάζει φόρμα, χάνει ένα μέρος και όμως αισθανόμαστε το ίδιο σώμα. Ο Καρτέσιος το αποδίδει στο ότι παραμένει ίδια η ψυχή, η οποία το μορφοποίησε, ενώ ο Μαλεμπράνς το αποδίδει στο ότι η ιδέα που έχουμε για το σώμα μας παραμένει η ίδια. Στηρίζεται, δηλαδή, στη λογική ότι το ακρωτηριασμένο σώμα δεν είναι ένα υλικό σώμα από το οποίο λείπει ένα μέρος, αλλά ένα νοητό σώμα (Rodis-Lewis, 1964, Chap. VI, σ. 61) που μόνο η φιλοσοφία μπορεί να μας αποκαλύψει, ενώ ο Καρτέσιος στηρίζεται στην εμπειρία.

Η φιλοσοφία του Μαλεμπράνς για την υποκειμενική ύπαρξη των σωμάτων θα επηρεάσει τους φιλοσόφους του 19ου αιώνα, όπως τον Μαιν ντε Μπιράν και του 20ού αιώνα, όπως τον Μερλώ-Ποντύ.

3.7. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Λάμπνιτς

Τον καρτεσιανό δυϊσμό των δύο ουσιών προσπάθησε, αντίθετα από τον Σπινόζα, να διατηρήσει ο Λάμπνιτς (Λεϊβνίτιος, 1646-1716). Ίδρυσε το φιλοσοφικό μοναδολογικό σύστημα το 1714 και επιχείρησε να λύσει το πρόβλημα της φύσης, της ζωής και κυρίως του ανθρώπου (Boutroux, 1880). Η πρόοδος που είχε γίνει μέχρι εκείνη την εποχή, χάρη στην εμφάνιση του μικροσκοπίου, έγκειται στο ότι τα όργανα του ανθρώπινου σώματος δεν είναι πλέον σχηματισμένα από ιστό (σύμφωνα με τον Αριστοτέλη), αλλά από άλλα μέρη που επίσης είναι σχηματισμένα από άλλα.

Μέσα από τις ανακαλύψεις του, ο Λάμπνιτς δήλωσε ότι όλα τα στοιχεία του σώματος έχουν ζωή. Όταν κοιτάμε μέσα από το φακό ένα μικρό στοιχείο του σώματος, ανακαλύπτουμε άλλα μικρότερα και έτσι καταλαβαίνουμε ότι η ουσία του σώματος, δηλαδή αυτή η μηχανή, είναι έτσι οργανωμένη μέχρι το άπειρο. Δεν μπορούμε να πούμε ότι ένα ζώο γεννιέται και πεθαίνει, αλλά ότι γίνεται όλο και πιο ορατό και μετά όλο και πιο αναίσθητο.

Ο Λάμπνιτς διαφοροποιείται από τον Καρτέσιο, γιατί πίστευε ότι το σώμα δεν είναι μόνο έκταση και ύλη, η οποία χαρακτηρίζεται από την ακινησία και την παθητικότητα (Lewis, 1952, σ. 83). Χαρακτηρίζεται και από μία εσωτερική δύναμη. Υπάρχει μία ιδιότητα χάρη, στην οποία οι άνθρωποι ξεχωρίζουν ένα σώμα από ένα μη σώμα: το «αδιαπέραστο» μαζί με την «έκταση» (Leibnitz, 1880, σ. 54). Η έκταση είναι η ύπαρξη μέσα στο χώρο και το αδιαπέραστο είναι η μη δυνατότητά του να καταλαμβάνει τον ίδιο χώρο με ένα άλλο σώμα.

44. Αν και ο Καρτέσιος είχε χρησιμοποιήσει τη θείκη αιτία, τον Θεό, ο οποίος δεν κάνει ποτέ λάθη και επιβεβαιώνει την ύπαρξη των σωμάτων, όμως δεν απέδειξε ότι ο Θεός δημιούργησε τα σώματα.

Όσον αφορά στη συνύπαρξη της ψυχής και του σώματος, ο Λάμπνιτς πιστεύει ότι είναι δύο ουσίες ξεχωριστές. Το σώμα είναι το βιβλίο και η ψυχή το υλικό, η σελίδα, οι ιδέες που αναπτύσσονται. Μεταξύ τους υπάρχει μία αλληλεγγύη, γιατί έχουμε ανάγκη από το βιβλίο, όπως και από τις ιδέες. Το σώμα είναι μία μηχανή και τα μέρη του είναι επίσης μηχανές που έχουν τη δική τους κίνηση και τη δική τους ψυχή, που τους ελέγχει. Η ψυχή του σώματος περνάει από το ένα όργανο στο άλλο, όταν το σώμα μεταμορφώνεται (για παράδειγμα, οι κάμπιες που γίνονται πεταλούδες) και έτσι δεν υπάρχει τέλειος θάνατος, ούτε τέλεια γέννηση. Η γέννηση δεν είναι παρά η ανάπτυξη ενός οργανισμού που προϋπήρχε (Leibnitz, 1880, σ. 61). Η ψυχή έχει ένα σώμα, το οποίο έχει πολλά μέρη με διάφορες ψυχές, το σύνολο των οποίων όμως, δεν κάνει την ψυχή. Γι' αυτό, όταν κόβουμε το πόδι από ένα έντομο, η ψυχή μένει στο ζωντανό ακόμα μέρος.

Η θεωρία του Λάμπνιτς, αν και δημιουργεί πολλά ερωτηματικά πάνω στην ένωση και στο πλήθος των μερών του σώματος, επηρέασε ψυχολόγους, όπως τον Μαιν ντε Μπιράν, όσον αφορά στη διαφοροποίηση ορισμένων μερών από το όλο.

3.8. Η Στροφή στον Εμπειρισμό και η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Ρουσσώ

Σε όσες ερωτήσεις δεν μπορούσαν να απαντήσουν οι φιλόσοφοι μέχρι τον 18ο αιώνα, τις απέδιδαν στην ύπαρξη του Θεού. Έστω κι αν ο Θεός είναι μία άυλη υπόσταση, δημιούργησε την ύλη και την έθεσε σε κίνηση. Κανένας από τους παραπάνω φιλοσόφους δεν μπόρεσε να εξηγήσει αυτήν την παράξενη ένωση. Ενώ χώρισαν τον άνθρωπο σε μία ψυχή και ένα σώμα, δεν μπόρεσαν να τον ανασυνθέσουν. Ο Καρτέσιος αποδέχεται την ένωση ως ένα γεγονός, ο Σπινόζα εισάγει στη φιλοσοφία του τον όρο του «παραλληλισμού» και ο Λάμπνιτς προτείνει μία εικόνα.

Από τον 18ο αιώνα, όμως, και μετά όλες οι έννοιες, σχετικές με την ουσία και τη φύση των πραγμάτων, άλλαξαν τη σημασία που είχαν για τον Καρτέσιο και σταμάτησαν να αποδίδουν τα πάντα στον Θεό. Ο δρόμος προς το μονισμό έχει ανοίξει, έστω και αν το πρόβλημα της ένωσης των δύο αρχών: της σκέψης και της αίσθησης, συνεχίζεται και μέχρι τον 19ο αιώνα. Η ερώτηση όμως της ευαισθησίας είναι στο κέντρο του ψυχοφυσικού προβλήματος. Από τον 18ο αιώνα, οι φιλόσοφοι δεν έχουν ως πρόβλημα την ψυχή, αλλά το «εγώ» και το «προσωπικό μας σώμα». Θέλουν πλέον να μελετήσουν τον άνθρωπο ως ένα είδος της φύσης.

Ο αιώνας του διαφωτισμού με τον Ρουσσώ (1712-1778), τον Ντιντερό (1713-1784) και τον Κάντιο (1724-1804), χαρακτηρίζεται από τον εμπειρισμό (αντίθετα από τον ορθολογισμό του Καρτέσιου), σύμφωνα με τον οποίο όλες οι γνώσεις μας προέρχονται από τις εμπειρίες μας χάρη των αισθήσεών μας. Ο Ντιντερό μάλιστα πίστευε ότι σε κάθε ανθρώπινο όργανο υπάρχουν αισθήσεις, για παράδειγμα, το στομάχι θέλει τροφές που ο ουρανίσκος δεν θέλει (Diderot, 1987, σσ. 147 και 165).

Η καρτεσιανή «σκέφτομαι» αντικαθίσταται πλέον από τη φράση «αισθάνο-

μαι». Όπως υποστήριζε ο Λοκ (1632-1704), η ουσία της ψυχής, που είναι η σκέψη, και η ουσία του σώματος, που είναι η έκταση, δεν μπορούν να αποδοθούν στην ίδια υπόσταση, γιατί τότε θα ήταν άλλες από αυτές που είναι. Το σώμα είναι αδύνατον να παράγει σκέψη και να δράσει μαζί με μία ουσία άυλη. Το μόνο που μπορεί να παράγει είναι η κίνηση (*Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*, βιβλίο II, Κεφ. I, παράγρ. IV, σ. 46). Η κίνηση προκαλεί μόνο κίνηση, συνεπώς η σκέψη δεν είναι κίνηση. Η ύπαρξη της ύλης, της σκέψης και της κίνησης είναι δύσκολο να κατανοηθεί, γι' αυτό και ο Λοκ υιοθετεί την ιδέα της ύπαρξης του Θεού ως δημιουργού.

Ο Ρουσσώ ήθελε να γνωρίσει την ηθική αξία του σώματος και όχι ποια είναι η καταγωγή του σώματος (Rousseau, 1965). Ο άνθρωπος της φύσης, τον οποίο περιγράφει ο Ρουσσώ, δεν υπήρξε ποτέ ή δεν μπορεί να υπάρξει σε μία πολιτική κατάσταση. Ο άγριος άνθρωπος είχε απάνω του όλα του τα εργαλεία. Η φροντίδα του σώματός του γινόταν από την ίδια τη φύση. Τώρα ο άνθρωπος δεν μπορεί να κάνει ορισμένες δραστηριότητες λόγω έλλειψης της άσκησης. Δεν σκαρφαλώνει εφόσον έχει τη σκάλα, δεν τρέχει γρήγορα εφόσον έχει το άλογο. Έχοντας τη μανία να τελειοποιηθεί, ο άνθρωπος μάζεψε γύρω του όλες τις μηχανές, έχασε το ένστικτό του, σταμάτησε να υπακούει στη φύση λόγω της υπερβολικής ελευθερίας του, με αποτέλεσμα να φτάσει στην υπερβολή και το θάνατο.

Όλες οι σωματικές ικανότητες, όπως το βάδισμα, είναι έμφυτες και αυθόρμητες. Ο άνθρωπος ήταν προορισμένος να περπατήσει όπως η φύση τον δίδαξε, η οποία είναι η έκφραση της τελειότητας. Ο άνθρωπος είναι ένα δίποδο και ο τρόπος με τον οποίο το κεφάλι του είναι συνδεδεμένο με το σώμα κάνει δύσκολο το περπάτημα στα τέσσερα. Το ανθρώπινο σώμα για τον Ρουσσώ είναι η έκφραση μιας τελειότητας, την οποία δεν συναντάμε στα ζώα (Buvat, 1992, σ. 32).

Ο Ρουσσώ είναι ο πρώτος ο οποίος με το βιβλίο του *Αιμίλιος* ασχολείται με την ανάπτυξη, τις ασκήσεις και το σώμα του παιδιού. Ο Αιμίλιος περιορίζεται μόνο στη φύση και στην επαφή του σώματός του με τα σώματα των άλλων αντικειμένων. Έχει αξία μόνο για μια συγκεκριμένη εποχή, με συγκεκριμένους δασκάλους και γονείς, χωρίς βιβλία και κοινωνικό σύστημα (Rousseau, 1964).

Για τον Ρουσσώ η εκπαίδευση είναι μια τέχνη και το παιδί ένα ανθρώπινο μοντέλο, μια ύλη μαλακιά και παρθένα, την οποία πρέπει να διαπλάσουμε και να μεγαλώσουμε. Τα διάφορα έθιμα του δεσίματος του κεφαλιού, τα πολύ στενά ρούχα, οι κορσέδες, εμπόδιζαν το σώμα να μεγαλώσει μόνο του και καθόριζαν τις κινήσεις του και μάλιστα τη συμπεριφορά του παιδιού (βλέπε μέχρι πρόσφατα το παράδειγμα του φασκιάματος του βρέφους). Η ψυχή κατά την παιδική ηλικία είναι δεσμευμένη μέσα σε ατελή όργανα, μισο-διαμορφωμένα (Rousseau, 1964, βιβλίο I, σ. 40). Δεν έχει ούτε το αίσθημα της ύπαρξής της. Όλες οι κινήσεις και οι φωνές του παιδιού είναι μηχανικά αποτελέσματα και όχι συνειδητοποιημένα. Τα πρώτα όργανα της γνώσης του είναι οι αισθήσεις του. Για να καλλιεργήσουμε την εξυπνάδα ενός παιδιού, πρέπει να καλλιεργήσουμε το σώμα του και τις αισθήσεις του. Το παιδί πρέπει να τρέχει, να φωνάζει, να δουλεύει για να γίνει άνθρωπος και να αποκτήσει τη λογική (Rousseau, 1964, βιβλίο II, σ. 118).

Το παιδικό σώμα, λοιπόν, ήταν σαν ένας καθρέφτης μέσα από τον οποίο

αντικατοπτρίζονταν όλες οι ενέργειες της ανθρώπινης παρέμβασης, κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές. Ο έλεγχος της κοινωνίας γίνεται μέσα από τη «δουλειά» που γίνεται στο σώμα και το σύνολο των σωμάτων αποτελεί το κοινωνικό σώμα.

3.9. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Μαιν ντε Μπιράν

Μία μεγάλη στροφή στην αντίληψη του ανθρώπινου σώματος γίνεται με τους φιλοσόφους του 19ου αιώνα, οι οποίοι δεν ενδιαφέρονται πλέον για την αντίληψη του ανθρώπου ως ψυχή με σώμα ή ψυχή και σώμα, αλλά ως *συνάφεια ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, ως ένα ομογενή σύνολο, μία αρμονία*. Υπάρχουν καινούργιες απόψεις και αναλύσεις, όπως αυτήν του Μαιν ντε Μπιράν (1766-1824), ο οποίος ασχολείται με την ψυχολογική ανάλυση του υποκειμένου, χωρίς να έχει καμία σχέση με τη μεταφυσική του Καρτέσιου.

Το λάθος των προηγούμενων φιλοσόφων, για τον Μαιν ντε Μπιράν, ήταν η αδιαφορία τους για την εσωτερική εμπειρία του ανθρώπου και η υπερβολή τους για την εμπειρία που προέρχεται από τα εξωτερικά πράγματα. Αντικατέστησαν την προσωπική πράξη, η οποία εξάλλου επιβεβαιώνει την εξωτερική μας ύπαρξη, με την «ουσία που σκέφτεται». Ο Μαιν ντε Μπιράν για να μπορέσει να καταλάβει την ανθρώπινη ύπαρξη, άρχισε να ασχολείται με τη *συνείδηση και το είναι του ανθρώπου, με τα συναισθήματα, τις αναπαραστάσεις και τις κινήσεις του σώματος*, τα οποία αποτελούσαν αντικείμενο έρευνας των ψυχολόγων και των φυσιολόγων. Από αυτές τις δύο επιστήμες, ο Μαιν ντε Μπιράν στο έργο του *Dernière Philosophie Existence et Anthropologie* προσπάθησε να καταλάβει την ύπαρξή μας.

Ο άνθρωπος δεν είναι μόνο «διάσταση και ύλη», αλλά το κύριο χαρακτηριστικό του είναι «η διορατικότητα, η αντιληπτικότητα και η συναισθηματικότητα». Για να βεβαιώσει αν είναι σωστό αυτό που αντιλαμβάνεται, έχει την «πρωτόγονη συνείδηση», η οποία είναι η πηγή κάθε υποκειμενικής ή αντικειμενικής γνωριμίας: «Ενεργώ, θέλω ή σκέφτομαι την πράξη, άρα με ξέρω (αισθάνομαι) αιτία, άρα είμαι ή υπάρχω πραγματικά ως αιτία ή δύναμη» (De Biran, 1989, σ. 77). Το εγώ είναι η αιτία μέσα στην προσπάθεια και είναι αχώριστο με το αποτέλεσμα που προκαλεί.

Οτι ξέρουμε γύρω από την ένωση, το ξέρουμε χάρη στην εμπειρία μας. Η ένωση για τον Μαιν ντε Μπιράν είναι δύο διαφορετικές όψεις του ίδιου «είναι» (De Biran, 1990, σ. 101). Δεν είναι κάτι το αφηρημένο αλλά ένα «είναι» που συνυπάρχει με ένα σώμα που αισθάνεται και κινείται. Αυτό το «είναι» έχει απλά δύο στοιχεία: *το εγώ και το σώμα μου*. Το σύνολο των οργάνων αποτελούν το σώμα μου. Το παράδειγμα της παραλυσίας, που αναφέρει ο Μαιν ντε Μπιράν δείχνει αυτήν τη σχέση: κατά τη δράση του εγώ, η προσπάθεια δεν υπάρχει στους παράλυτους μύες και το άτομο δεν έχει πλέον το συναίσθημα της ύπαρξης αυτών των μυών του σώματός του. Έστω και αν θέλει να δράσει, δεν έχει τη δυνατότητα.

Το λάθος που κάνει ο Καρτέσιος είναι να αντικαθιστά τον άνθρωπο με την «ουσία που σκέφτεται». Ο άνθρωπος, για τον Μαιν ντε Μπιράν, είναι προϊόν

του σώματος και της ψυχής και όταν ενεργεί με την κίνηση του σώματός του δεν είναι πλέον κάτι το αφηρημένο, αλλά ένα άτομο που συνυπάρχει με ένα σώμα που σκέφτεται και κινείται. Με την κίνηση, ο άνθρωπος το αντιλαμβάνεται, το γνωρίζει ως άμεσο αντικείμενο, χωρίς αυτό να σημαίνει ένα διαχωρισμό δύο ουσιών. Αντίθετα το ζώο ζει μόνο, χωρίς να σκέφτεται και κατά συνέπεια, χωρίς να δρα, γιατί δεν έχει μέσα του αυτό που προκαλεί την κίνηση, δηλαδή τη θέληση του ανθρώπινου όντος. Συνεπώς, η ταυτότητα του ανθρώπου αποκτάται *ενεργώντας, γνωρίζοντας, αντιλαμβάνοντας το σώμα του.*

Η δύναμη της θέλησης, ταυτόσημη με τη σκέψη, δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις ενέργειες του σώματος. Όλοι οι φιλόσοφοι, όπως και ο Καρτέσιος, το δρόμο που ακολούθησαν για να καταλάβουν το ανθρώπινο «είναι», χωρίζοντας τα δύο στοιχεία (ψυχή και σώμα), είναι ουτοπία. Κατά τη διάρκεια της αντίληψης, της κατανόησης ενός γεγονότος, μπορεί το εγώ να διαφοροποιείται από το αντικείμενο, αλλά αυτό δεν σημαίνει ένα διαχωρισμό των δύο ουσιών. Ο ίδιος ο Μαιν ντε Μπιράν σχολιάζει ότι η λύση στην ερώτηση που αφορά στην αλληλεπίδραση μεταξύ ψυχής και σώματος αποτελεί «την αιώνια πέτρα του σκανδάλου όλων των φιλοσοφιών» (De Biran, 1984, σ. 54).

3.10. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Χέγκελ

Την ίδια περίοδο που ο Μαιν ντε Μπιράν ασχολείται με την ψυχολογική ανάλυση του υποκειμένου, ο Γερμανός φιλόσοφος Χέγκελ (1770-1831) επηρεασμένος από την κοινωνική και πνευματική πραγματικότητα της εποχής του, τοποθέτησε το σώμα μέσα στην κοινωνία. Δεν πρόκειται για ένα αντικείμενο αιώνιο, το οποίο προϋπήρχε στη φύση, αλλά για μια εικόνα η οποία διαπλάθεται από την ιστορία, τις κοινωνίες και τις ιδεολογίες. Στο σώμα αντανakλάται ο πολιτισμός. Σε κάθε εποχή υπάρχει ένα ιδανικό σώμα, το οποίο πρέπει να αγαπήσουμε, το οποίο δηλώνει τις ιδέες μας, αντιπροσωπεύει την εικόνα του Χριστού, προσφέρεται στο βλέμμα του άλλου, αλλά δεν είναι ποτέ το αληθινό σώμα. Είναι ένα κοινωνικό παιχνίδι, το οποίο χρησιμοποιείται μάλιστα στον πολιτικό και θρησκευτικό τομέα.

Ο Χέγκελ στο βιβλίο του *Αισθητική*, μιλάει για την αισθητική του ανθρώπινου σώματος (Hegel, 1964). Στο εγκώμιό του για την ελληνική γλυπτική, την αιώνια ομορφιά του ελληνικού σώματος, δεν παρουσιάζει το ελληνικό σώμα ως μοντέλο κάθε εποχής. Τα ελληνικά σώματα δεν αντιπροσωπεύουν την απόλυτη ομορφιά, αλλά την ιδανικότητα των έργων τέχνης *ως πρωτότυπες φόρμες*. Η ομορφιά δεν εξαρτάται από την ομοιομορφία (μη φυσική εξάλλου), από την τελειότητα που δίνει την αίσθηση του μη ζωντανού, του ανιαρού και του χωρίς πνεύμα. Η αρχαία ελληνική τέχνη αντιπροσώπευε το σχήμα του σώματος και το μεγαλείο του πνεύματος. Το ελληνικό σώμα, ως ιδιότητα του ανθρώπου και εμπνευσμένο από το πνεύμα, παρίσταται με όμορφες και ελεύθερες φόρμες, οι οποίες δείχνουν το αίσθημα της ατομικής προσωπικότητας και της αιδούς. Αυτή η αιδώς έδειχνε το ενδιαφέρον για την ομορφιά και την αδιαφορία για τις σωματικές επιθυμίες.

Στην εποχή μας η μοντέρνα ενδυμασία, η οποία αποτελεί κάλυμμα της προσωπικής μας φόρμας, μας κάνει να χάσουμε την έννοια της τέχνης. Δεν βλέπουμε πλέον το κυμάτισμα των οργάνων, τα μέλη του σώματος με τις διαστάσεις τους, αλλά μία εξωτερική ομοιομορφία, κομμάτια από ύφασμα ραμμένα σ' ένα σύνολο το οποίο δίνει ως αποτέλεσμα μια φόρμα, της οποίας της λείπει η ελευθερία. Η σημερινή ενδυμασία διαφοροποιεί τις φόρμες του σώματος και το σώμα εγκαταλείπεται στο ράφτη, ο οποίος θα του υποβάλλει έναν τύπο, σύμφωνα με τη μόδα. Αντίθετα, το αρχαίο ντύσιμο, το οποίο σεβόταν το σώμα και την κίνησή του, αφήνει μια τέτοια ελευθερία στο σώμα, ώστε η φόρμα του εξαρτάται από την πόζα που θα πάρει το άτομο. Κρεμιέται μόνο από τον ώμο για να μην πέσει. Οι πιέτες αλλάζουν σύμφωνα με την ελεύθερη κίνηση του σώματος και όλη αυτή η μόδα μαρτυρά την πρωτοβουλία και την ελευθερία του αρχαίου ελληνικού πνεύματος (Hegel, 1964, τ. II, σσ. 124-125).

Αμα κοιτάξουμε πίσω στην ιστορία των λαών, θα δούμε ότι με την αρχή της σκέψης άρχισε και το συναίσθημα της ντροπής και της ανάγκης της κάλυψης με ρούχα. Όλα τα μέρη του σώματος που θύμιζαν στον άνθρωπο τις ζωικές λειτουργίες (το κάτω της κοιλίας, το στήθος, τα πόδια, η πλάτη) και αντιτίθονταν στην ευγένεια της ψυχής, ήταν κρυμμένα με ρούχα. Αλλά στους Έλληνες, τα ρούχα δεν έκρυβαν το σώμα εξαιτίας της ντροπής ή της μετριοφροσύνης, εφόσον η αιδώς δεν προερχόταν από σωματικό συναίσθημα. Το ρούχα ήταν μέσον για να προστατευθούν από τις αλλαγές της θερμοκρασίας.

Ο άνθρωπος συνειδητοποιώντας τον πνευματικό του προορισμό, έδειξε τη διαφορά του από τα ζώα, όχι μόνο με τα ρούχα αλλά και με την όρθια στάση του. Το γεγονός ότι σηκώθηκε από το έδαφος, το οποίο ήταν συνδεδεμένο με τη θέλησή του, εξαρτάται από το πνεύμα του και υποδεικνύει την ελευθερία του (Hegel, 1964, τ. VI, σ. 201). Αντιθέτως, το σώμα του ζώου βρίσκεται σε παράλληλη θέση με το έδαφος. Η ραχοκοκαλιά, η μουσούδα και το μάτι βρίσκονται στην ίδια κατεύθυνση, ενώ στον άνθρωπο, το μάτι, κοιτώντας ευθεία, κάνει ορθή γωνία με το βάρος του και το σώμα του. Ο άνθρωπος με τη θέληση του άλλαξε αυτήν του τη σχέση με το βάρος, αντίθετα από το ζώο. Συνεπώς, από τη στάση του σώματος μπορούμε να αντιληφθούμε την ψυχική κατάσταση ενός ατόμου και τα πάθη της ψυχής του.

Η στάση του σώματος, όταν δεν υπάρχει η ελευθερία της φόρμας, μπορεί να δώσει μια άσχημη έκφραση. Η όρθια στάση, με τα χέρια στο πλάι, τα πόδια κολλημένα το ένα δίπλα στο άλλο, το στήθος, την κοιλιά και όλα τα μέλη συμμετρικά τοποθετημένα, δίνουν την εντύπωση μιας ακαμψίας, μιας διάταξης πολύ αυστηρής, η οποία αφήνει ελάχιστα περιθώρια στην ελευθερία της κίνησης και της ερμηνείας. Η ελεύθερη στάση, η οποία δεν ακολουθεί τις γεωμετρικές γωνίες, είναι μια φυσική στάση του σώματος, σύμφωνα με τις προσωπικές του γραμμές.

Το πνεύμα εκφράζεται όχι μόνο από το σώμα, αλλά και από το πρόσωπο. Το μέτωπο είναι η έδρα της σκέψης του πνεύματος, εκεί όπου εκδηλώνεται το εσωτερικό μας, και μέσα στα μάτια αντικατοπτρίζεται η ψυχή. Σύμφωνα με τον Χέγκελ, ανάλογα με τη μορφολογία του μετώπου, παίρνουμε πληροφορίες για τον ανθρωπινό χαρακτήρα. Αν το μέτωπο προεξέχει και το στόμα με τις σιαγώ-

νες υποχωρεί, πρόκειται για έναν πνευματικό χαρακτήρα. Η ανώτερη περιοχή του προσώπου, το μέτωπο και η κατώτερη, το στόμα, είναι συνδεδεμένες με τη μύτη. Η ομαλή μεταφορά και μη διακεκομμένη γραμμή από το μέτωπο, έδρα της εξυπνάδας, στη μύτη δείχνει ένα χαρακτήρα και μια πνευματική έκφραση. Αυτή η γραμμή δείχνει, επίσης, τη διαφορά ανάμεσα στο ανθρώπινο και το ζωικό πρόσωπο. Η μούρη (ρύγχος) των ζώων είναι βγαλμένη προς τα εμπρός για να πλησιάζουν τα αντικείμενα, και τα αυτιά είναι τοποθετημένα πιο πάνω ή πιο κάτω σε σχέση με το κεφάλι. Έτσι, λοιπόν, η τοποθέτηση των οργάνων των ζώων, καθώς και οι γωνίες που σχηματίζουν είναι διαφορετικές από αυτές των ανθρώπων. Αυτή η διαφορά οφείλεται στις φυσικές ανάγκες και λειτουργίες του ζώου, το οποίο δεν έχει καμία πνευματικότητα (Hegel, 1964, τ. VI, σσ. 183-185).

3.11. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Νίτσε

Το σώμα σε όλες τις φιλοσοφικές θεωρίες παραμένει μία παραδοσιακή αντίληψη ανάμεσα σε άλλες. Τελικά, οι φιλόσοφοι έφτασαν στο σημείο να πιστεύουν ότι η αλήθεια βρίσκεται μέσα στις λέξεις, όπως υποκείμενο, σώμα, ψυχή, πνεύμα (Nietzsche, 1982, τ. XI, σ. 367). Μια καινούργια αντίληψη για το σώμα εμφανίζεται μέσα από τη νιτσεική φιλοσοφία, μέσα από την άρνηση της χριστιανικής θρησκείας, με την ανατροπή των αξιών και τη θεωρία του *Υπεράνθρωπου*. Ο Νίτσε (1844-1900) ανατρέπει ό,τι είχε ειπωθεί για την ένωση της ψυχής με το σώμα. Κάνει το σώμα τη «μεγάλη λογική» και κλείνει μέσα του όλο το σύμπαν.

Για πολύ καιρό θεωρούσαμε την ανθρώπινη συνείδηση ως τον μεγαλύτερο βαθμό της εξέλιξης του ανθρώπου. Και όμως, αυτό που είναι σημαντικό είναι το ανθρώπινο σώμα, το οποίο είναι το αποτέλεσμα ενός συνόλου ζωντανών οργανισμών και όμως μεγαλώνει και ξι ως ένα σύνολο. Οι ζωντανοί αυτοί οργανισμοί δουλεύουν για το φαινόμενο «σώμα», δεν είναι πνευματικά άτομα, μεγαλώνουν και φθίρονται, είναι ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο, όπως η ζωή είναι ένας συνεχής θάνατος. Η συνείδηση είναι το τελευταίο πράγμα που προστίθεται σ' αυτόν τον τέλειο οργανισμό. Η συνείδηση μπορεί να κάνει λάθη, ενώ η σωματική ενότητα είναι έμφυτη και τέλεια.

Ο Νίτσε δίνει τα πρωτεία στο σώμα, αντίθετα από τον Καρτέσιο που τα δίνει στην ψυχή. Η ψυχή είναι γεννημένη με μία αγωνία βασισμένη πάνω στο φόβο μην την εγκαταλείψει το σώμα. Είναι πιο εύκολο να την γνωρίσουμε από το σώμα, το οποίο είναι ένα φαινόμενο πιο πλούσιο. Γιατί η σκέψη βγαίνει από το σώμα και το σώμα είναι αυτό που γνωρίζει το βάθος των πραγμάτων, που ελέγχει τον άνθρωπο και που δίνει τη λογική. Όλα τα συναισθήματα, οι ευχαριστήσεις, η χαρά, περνάνε από το σώμα. Έτσι, το πνεύμα και οι αισθήσεις δεν είναι παρά απλά όργανα του σώματος.

Το 1884 ο Νίτσε γράφει στο έργο του: *Τάδε Έφη Ζαρατούστρα*: «Είμαι από σώμα ολόκληρος και τίποτα άλλο. Η ψυχή είναι μια λέξη που υποδεικνύει ένα μέρος του σώματος. Το σώμα είναι η μεγάλη λογική, είναι ένα ομόφωνο πλήθος, μια κατάσταση ειρήνης και πολέμου, ένα κοπάδι με το βοσκό του» (Nietzsche, 1969, σ. 99). Το σώμα είναι δημιουργός που δημιούργησε το πνεύμα ως χέρι της

θέλησής του. Γι' αυτούς που κατηγορούν το σώμα και λένε «εγώ» και είναι περήφανοι γι' αυτό το «εγώ», πρέπει να ξέρουν ότι το σώμα είναι πιο μεγάλο από το «εγώ», διότι πρόκειται για ένα «εγώ σε δράση».

Ο Ζαρατούστρα είναι ο μοναδικός ανάμεσα στους μεγάλους δασκάλους του κόσμου που δεν είναι εναντίον του σώματος. Οι άλλοι είναι εναντίον, γιατί πιστεύουν πως το σώμα είναι εμπόδιο ανάμεσα σε μένα και στο θεϊκό. Είναι ο πρώτος που διδάσκει το σώμα, που διδάσκει στην ανθρωπότητα ότι αν δεν αγαπήσεις το σώμα και αν δεν κατανοήσεις το σώμα, δεν μπορείς να αναπτυχθείς πνευματικά. Το σώμα είναι ο ναός της ψυχής σου. Είναι άσχημο να το καταδικάσεις, επειδή όλοι αυτοί που καταδικάζουν το σώμα γεννιούνται από το σώμα. Καταδικάζουν το σώμα μέσα από το σώμα, ενώ είναι οι ίδιοι που διδάσκουν πως ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο. Αν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, τότε ο κόσμος δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια προέκταση του Θεού, μια έκφραση της δημιουργικότητάς του και δεν μπορεί να είναι ο εχθρός του.

Όλες οι βασικές ανάγκες του σώματος δεν αφήνονται σε σένα, γιατί είσαι αναξιόπιστος. Η αναπνοή είναι εντελώς ανεξάρτητη από το νου, επειδή ο νους δεν είναι τόσο ξύπνιος, και μπορεί να την ξεχάσει και να πεθάνεις. Για παράδειγμα, όποτε πληγώνεσαι, ο νους δεν μπορεί να κάνει τίποτα, το σώμα σου όμως παίρνει αμέσως τα ηνία. Το ίδιο γίνεται και με τις βιταμίνες, τους κτύπους της καρδιάς, την πέψη κ.λπ. Το σώμα ούτε σε παρασύρει να γίνεις αμαρτωλός, ούτε σε ενθαρρύνει να γίνεις άγιος. Οτιδήποτε είσαι, αμαρτωλός ή άγιος, το σώμα συνεχίζει τη δική του δουλειά. Σε ό,τι αφορά το νου, είσαι πολλά εγώ και όχι ένα ενοποιημένο. Υπόσχεται κάτι και ποτέ δεν το κάνεις. Το σώμα είναι η εξωτερική πλευρά της ύπαρξής σου και η ύπαρξή σου είναι η εσωτερική πλευρά του σώματός σου.

Ο Νίτσε μιλάει, επίσης, για τη μεγάλη αντίφαση που ζει ο ασκητής, περισσότερο από φυσιολογική άποψη παρά από ψυχολογική. Ο ιδανικός ασκητής ζει μέσα σε μία μελαγχολία και μία φυσιολογική καταπόνηση. Πολεμάει ενάντια στα πιο βαθιά ένστικτα της ζωής, αδυνατίζει συνέχεια το σώμα του, το οποίο είναι ήδη ενοχοποιημένο. Το μόνο του αληθινό πάθος είναι η επιθυμία του να ζήσει διαφορετικά, να ζήσει αλλού. Η δύναμη αυτής της επιθυμίας τον οδηγεί πρώτα στην ενοχοποίηση του σώματος και έπειτα στην εντύπωση ότι αυτός είναι ο βοσκός και ο οδηγός του κοπαδιού του. Το ένστικτο του ιερέα ασκητή τον οδηγεί να παίζει το ρόλο του σωτήρα και του υπερασπιστή του άρρωστου κοπαδιού για να κυριαρχήσει αυτούς που υποφέρουν και έτσι να κατηγορήσει τον άνθρωπο μέχρι να αισθανθεί ένοχος για την αρρώστια του (Nietzsche, 1982, τ. VII, σσ. 309-317).

Από ποιο κακό υποφέρουν οι άνθρωποι και φτάνουν να κατηγορούνται οι ίδιοι για ένα λάθος που δεν γνωρίζουν καν; Μήπως η αρρώστια που θέλει να γιατρέψει ο ιερέας δεν προέρχεται από το σώμα, αλλά από την ίδια την ψυχή του ιερέα; Πρόκειται για μία αρρώστια εξαιτίας της οποίας τα υγιή άτομα φτάσανε στο σημείο να θεωρούνται άρρωστοι και να περιφρονούν αυτό που συντελεί στην υγεία τους. Πρόκειται τελικά για μία αρρώστια της ψυχής, η οποία ψάχνει την αιτία του πόνου της και ενοχοποιεί το σώμα. Η πιο μεγάλη δυστυχία και το

λάθος των ατόμων που θεωρούνται δυνατοί στην ψυχή είναι η αμφιβολία τους για το δικαίωμά τους στην ευτυχία.

Ο Νίτσε προτείνει στα άτομα που αρνούνται το Χριστιανισμό, να ακούσουν το σώμα τους και να αποβάλλουν τη δυϊστική αντίληψη του σώματος ως φυλακή. Ο άνθρωπος πρέπει να ξεπεράσει τον ίδιο του τον εαυτό και να φτάσει στον υπεράνθρωπο, ο οποίος έρχεται ως απάντηση στην απελπισία του ανθρώπου που αρνείται τον ίδιο του τον εαυτό (Lowith, 1969). Ο θάνατος δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να είναι όπως θέλει, να ελέγχει τον προορισμό του και να ξεπεράσει την παραδοσιακή αντίληψη που τον τοποθετεί ανάμεσα στη θεική και τη ζωική ύπαρξη. Μέσα από τον καινούργιο προορισμό του, τον υπεράνθρωπο, ο άνθρωπος θα ξεπεράσει την άψυχη ύλη. Πρέπει να αντιλαμβανόμαστε το σώμα στην πραγματική του διάσταση και γι' αυτό πρέπει να στηριχθούμε στη σκέψη μας και να αποφύγουμε οποιαδήποτε δυϊστική αντίληψη. Ο δυϊσμός μας έκανε κουφούς απέναντι στο σώμα μας που τόσα εκφράζει. Και τελικά δεν είναι ο άνθρωπος που «δικάζετα», αλλά αυτό που πρέπει να ξεπεράσει.

3.12. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Μπερξόν

Από τον 19ο αιώνα παρατηρούμε ότι τελικά οι παραδοσιακές μεταφυσικές θεωρίες πάνω στο δυϊσμό της ψυχής και του σώματος έχουν ξεπεραστεί. Ο Μπερξόν (1859-1941) δεν ασχολείται πλέον με τη διαφοροποίηση ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα, ούτε με τη συνάντηση των δύο φύσεων της ίδιας ουσίας. Αντιτίθεται στον υλισμό και το δυϊσμό και προσπαθεί να λύσει το πρόβλημα επανακαθορίζοντας το δυϊσμό ανάμεσα στο πνεύμα και στην ύλη και μιλώντας για μια καινούργια μεταφυσική. Το πρόβλημα βρίσκεται στη δυϊστική αντίληψη της ύλης ως διαιρετή και της ψυχής ως μη εκτεινόμενη. Άμα όμως, εμβαθύνουμε στο πρόβλημα θα ανακαλύψουμε ότι η ύλη είναι μια συγκεκριμένη διάσταση και αδιαίρετη μέσα σ' ένα χώρο διαιρετό και το πνεύμα μια ιδέα που δεν έχει βαθμούς (Bergson, 1896). Η διαφοροποίηση του σώματος με το πνεύμα δεν πρέπει να γίνεται σε σύγκριση με το χώρο, αλλά με το χρόνο. Πρέπει να θέτουμε ερωτήσεις σε σύγκριση με τη διάρκεια, γιατί οι μόνοι βαθμοί που μπορούν να συνυπάρχουν στη μνήμη είναι αυτοί της διάρκειας. Γιατί η μνήμη είναι η αυτοσυντήρηση του παρελθόντος, μέσα στο παρόν, με προορισμό το μέλλον, το οποίο δίνει την ενότητα της ζωής ενός ανθρώπου.

Η ένωση του σώματος και της ψυχής είναι δυνατή γιατί οι δύο όροι δεν είναι ετερογενείς. Το πνεύμα και το σώμα δεν είναι σαν δύο σιδηροδρομικές γραμμές που τέμνονται κάθετα, αλλά σαν δύο γραμμές που συναρμολογούνται σε κοίλη γραμμή και έτσι περνάμε εύκολα από τη μία στην άλλη γραμμή (Bergson, 1896, σσ. 248-249). Η ψυχή είναι αναρτημένη από τον εγκέφαλο, αλλά ο εγκέφαλος δεν είναι πλέον το ίδιο με την ψυχή, όπως το καρφί δεν είναι το ίδιο με το ρούχο.

Βέβαια, η παρομοίωση που μας δίνει ο Μπερξόν, μας αφήνει την εντύπωση μιας τυχαίας ένωσης μεταξύ της ψυχής και του σώματος. Γιατί το ρούχο που αντιπροσωπεύει την ψυχή δεν είναι πραγματικά συνδεδεμένο με το καρφί που

το κρατάει, αλλά βρίσκεται κατά λάθος. Επιπλέον, το καρφί και το ρούχο είναι δύο αντικείμενα υλικά και έτσι γίνεται πιο δύσκολη η σύγκριση.

3.13. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Μερλώ Ποντύ

Ο Μπερξόν έδωσε την εικόνα ενός ατελείωτου σώματος, τοποθετημένο μεταξύ του τίποτα και του όλα και παρόν σε όλον τον κόσμο. Είναι η θεωρία της συνέχειας του κόσμου μέσα από το σώμα μας, την οποία υιοθετεί και ο *Μωρίς Μερλώ-Ποντύ* (1908-1961). Ο Μερλώ Ποντύ, συνεχιστής του ρεύματος της φαινομενολογίας, επικεντρώνει τη σκέψη του σε μία καινούργια κατεύθυνση: στον άνθρωπο σε σχέση με τη φύση και τη συνείδηση. Αντιτίθεται στους φυσιολόγους, οι οποίοι εξηγούν τα ανθρώπινα φαινόμενα από την εξωτερική πλευρά, αλλά και σε αυτούς που εξηγούν το εσωτερικό του ανθρώπου μόνο με τη συνείδηση. Αποδεικνύει ότι υπάρχει μία τρίτη διάσταση που προβάλλει τη σχέση της φύσης με τη συνείδηση.

Η συνείδηση είναι το «μπορώ» (Merleau-Ponty, 1945, σ. 160) και χρησιμοποιεί την κίνηση για να φτάσει στο σκοπό του. Δεν μπορεί να είναι σκέψη, γιατί δεν μπορούμε να αποσυνθέσουμε και να ανασυνθέσουμε το σώμα, για να κάνουμε μία σαφή ιδέα. Έστω και αν πρόκειται για το σώμα μας ή για το σώμα των άλλων, ο μόνος τρόπος για να το γνωρίσουμε είναι να το ζήσουμε. Γιατί η ένωσή του, παραμένει μπερδεμένη και αντιτίθεται στην αντίληψη του σώματος ως ιδέα και όχι ως πραγματικότητα. Το σώμα δεν μπορεί να μειωθεί σε μία ιδέα ή ένα αντικείμενο.

Ο Μερλώ-Ποντύ δουλεύει πάνω στην προσωπική σωματικότητα και τη σωματική εμπειρία. Αυτή η εμπειρία μας οδηγεί στον άνθρωπο που είναι και ζει το σώμα του. Είναι αυτός που θα ορίσει έννοιες που χρησιμοποιούμε σήμερα στην ψυχολογία και στην εκπαίδευση, όπως το «δικό μου σώμα» και το «σχήμα του σώματος», το οποίο είναι η αναπαράσταση που προέρχεται από τα βιώματα των διαφορετικών οργάνων μας. Ο άνθρωπος γνωρίζει τη θέση του κάθε μέλους του χάρη στο σχήμα του σώματος που τα περικλείει.

Το σώμα δεν είναι πλέον ένα κομμάτι με ένα συγκεκριμένο χώρο, ούτε ύλη, αλλά ένα σύμπλεγμα όρασης και κίνησης (Merleau-Ponty, 1964a, σ. 16). Η όραση εξαρτάται από την κίνηση και κάθε κίνηση δεν είναι μια ενέργεια του μυαλού μας, αλλά μια φυσική συνέχεια της όρασής μας. Υποστηρίζοντας ο Μερλώ-Ποντύ ότι η όραση είναι κίνηση, σημαίνει ότι ο κόσμος ανήκει στην όραση ή το αντίθετο. Διότι η όραση δεν είναι απλώς στον κόσμο, αλλά είναι του κόσμου. Μας δίνει τη σιγουριά ότι είμαστε στον κόσμο και μας παρουσιάζει τον κόσμο.

Η πιο απλή εμπειρία που μας επιβεβαιώνει ότι είμαστε εδώ σ' αυτόν τον κόσμο, είναι η απόδειξη των κινήσεών μας ή του οτιδήποτε κινείται. Το ανθρώπινο σώμα είναι από την μία πράγμα και από την άλλη είσοδος στα πράγματα. Το σώμα μου δεν είναι ένα αντικείμενο για μένα, αλλά το σώμα ενός άλλου ή το σώμα μου μπορεί να γίνει γι' αυτόν ένα αντικείμενο. Συνεπώς, η σχέση με το σώμα μας είναι διφορούμενη γιατί δεν είναι μόνο αυτή του «είμαι», ούτε μόνο αυτή του «έχω».

Το σώμα, αποτελώντας μέρος του ορατού κόσμου, παίζει έναν διπλό ρόλο: από τη μία είναι αυτό που βλέπει αλλά και που γίνεται ορατό, και από την άλλη δεν είναι αυτό, διότι δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε αυτό που επιτρέπει την ίδια την παρατήρηση. Αυτό που διαφέρει ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα αντικείμενα του κόσμου, είναι ότι ταυτόχρονα είναι το υποκείμενο που βλέπει και το αντικείμενο που βλέπεται, παρόντες και τα δύο στην ίδια σάρκα: «βλέπεται, βλέποντας, αγγίζεται, αγγίζοντας» (Merleau-Ponty, 1964a, σ. 18). Η κατεύθυνση της σχέσης είναι αμφίδρομη, γιατί το χέρι που αγγίζει, αγγίζεται. Έτσι, η αίσθηση του αγγίζω που συμμετέχει στη συνειδητοποίηση του ίδιου του σώματός μας, γίνεται αντικείμενο διπλής αντίληψης, σύμφωνα με την κατεύθυνση της προσοχής μας.

Βέβαια, το σώμα είναι προσιτό μόνο στον κάτοχό του, διότι περιέχει ένα μέρος απρόσβατο στους άλλους: είναι τυλιγμένο με μία σάρκα που του δίνει τη δυνατότητα της όρασης του αοράτου. Συγκροτεί, από τη μία, την ορατότητα του πράγματος και από την άλλη, τη σωματικότητά μας. Είναι παντού και πάντα και συμμετέχει σε κάθε εμπειρία, είναι το μέσο επικοινωνίας, είναι μία «αίσθηση διπλής κατεύθυνσης εκείνου που αισθάνεται και αυτό που αισθανόμαστε» λόγω της συνύπαρξης της αίσθησης της αφής και του χεριού (Merleau-Ponty, 1964b, σ. 313). Για αυτό δεν μπορούμε να αποχωρίσουμε τη γνώση του χεριού από τη γνώση του σώματος, αλλιώς μία τέτοια διαφοροποίηση θα δημιουργούσε το δυϊσμό στον άνθρωπο.

Το σώμα έχει βιωθεί από μένα και για μένα ως σύνολο ανάμεσα στο έσωθεν και το έξωθεν, ανάμεσα στο αισθητό και το παραστατικό. Διότι ό,τι είναι κάτω από την επιδερμίδα, είναι αισθητό (όπως οι αρρώστιες) και ό,τι είναι πάνω από την επιδερμίδα είναι παραστατικό (όπως ο κόσμος και τα πράγματα). Το σώμα είναι ένα από τα πράγματα του κόσμου και είναι φτιαγμένο από την ίδια ουσία με τον κόσμο. Γι' αυτό δεν μπορούμε να πούμε αν είμαστε εμείς που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο μέσω του σώματος ή είναι ο κόσμος που αντιλαμβάνεται μέσω του σώματός μας.

Ενώ στον καρτεσιανισμό το σώμα είχε οριστεί ως σύνολο μερών χωρίς εσωτερικό και η ψυχή ως ουσία χωρίς έκταση, στο έργο του Μερλώ-Ποντύ *Ορατό και Αόρατο* υπάρχει μία διπλή διασταύρωση μεταξύ του σώματος και της ψυχής, αυτή του «χιασμού» (Merleau-Ponty, 1964b, σ. 313) μία μεταβίβαση (αντιμετάθεση) εντελώς διαφορετική από την καρτεσιανή ένωση. Βέβαια, αυτός ο χιασμός μας οδηγεί να αναρωτηθούμε αν τελικά είναι και αυτός μία καινούργια μορφή δυϊσμού ή μία ρητορική εικόνα.

3.14. Η Έννοια του Σώματος στη Φιλοσοφία του Σαρτρ

Και ο Μερλώ-Ποντύ και ο Σαρτρ είναι επηρεασμένοι από τον υπαρξισμό, ο οποίος τοποθετεί την ύπαρξή μας στο κέντρο της σκέψης. Ο Σαρτρ (1905-1980) ήταν ο πρώτος που αντιπροσώπευσε αυτό το ρεύμα στη Γαλλία και πίστευε ότι ο άνθρωπος είναι το «είναι», από το οποίο το «μηδέν» φτάνει στον κόσμο και η ανθρώπινη ύπαρξη είναι αυτό που η ελευθερία την κάνει. Τα δύο ρεύματα, ο

υπαρξισμός και η ανθρωπολογία, σημειώνουν μία επιστροφή στην έννοια του σώματος. Ο υπαρξισμός τοποθετεί το σώμα στη φύση και το θεωρεί ως ορισμό της ελευθερίας.

Στο βιβλίο που έγραψε ο Σαρτρ, το 1943, *Το Είναι και το Μηδέν*, ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος και να αποφασίζει για τη ζωή του. Η θεωρία του υποστηρίζει ότι «η ύπαρξη προϋπάρχει της ουσίας», δηλαδή η προσωπικότητα ενός ατόμου που είναι η ουσία, δεν αποτελεί για τον άνθρωπο τη μοίρα του. Η ουσία του ανθρώπου είναι αυτό που είναι. Η διαφορά ανάμεσα στην ουσία και στην ύπαρξη είναι η ίδια που υπάρχει ανάμεσα στη δυνατότητα και στην πραγματικότητα. Η ύπαρξη δεν αποδεικνύεται, δοκιμάζεται.

Στο ίδιο βιβλίο αναλύει τις τρεις υπαρξιακές διαστάσεις του σώματος από τις οποίες ανακαλύπτουμε την ύπαρξή μας σ' αυτόν τον κόσμο. Το σώμα δεν μπορεί να υπάρξει παρά μέσα στον κόσμο και είναι η απαραίτητη συνθήκη της ύπαρξης αυτού του κόσμου. Αρχικά μελετάει τι είναι το σώμα «για μένα». Στη συνέχεια, διαπραγματεύεται το σώμα που ονομάζει «το σώμα-για-τον άλλον», το οποίο χρησιμοποιημένο και γνωστό πλέον από τον άλλον, δίνει την τρίτη οντολογική διάσταση του σώματος (Sartre, 1943, σσ. 418-419).

Το να έχεις ένα σώμα «είναι το θεμέλιο του ίδιου σου του μηδέν» και όχι του «είναι». Διότι, αρνούμενος τον ίδιο μου τον εαυτό, είμαι το «είναι» και κάνω τον κόσμο να έρθει στο «είναι» μου. Το σώμα δεν είναι απλά μια τυχαία προσθήκη στην ψυχή μας, αλλά η μόνιμη δομή του «είναι» μας. Κατά συνέπεια, έχω μία επιλογή, δηλαδή το ότι δεν είμαι όλα μαζί και ταυτόχρονα. Και αυτός ο προορισμός μας είναι η συνθήκη της ελευθερίας μας, διότι δεν υπάρχει ελευθερία χωρίς επιλογές (Sartre, 1943).

Όντας το σώμα μου «για μένα», στη συνάντησή μου με τον άλλον υπάρχει μια αποκάλυψη της ύπαρξης του σώματός μου. Με αυτό το σώμα επιδεικνύομαι και επιβεβαιώνομαι μπροστά στους άλλους και αυτή η εμπειρία είναι πολύ έντονη, σύμφωνα με τον Σαρτρ, γιατί δίνω στον άλλον να δει από μένα αυτό που εγώ δεν μπορώ να δω. Υπάρχει ένα «έξωθεν» του ενδόμυχου «έσωθεν» με το βλέμμα του άλλου, το οποίο, έστω και αν με ενοχλεί, είναι απαραίτητο για να συνθέσει την ιδέα για το σώμα μου.

Τελικά, αυτό που πίστευα ότι είμαι, αυτό που αναγνώριζα να είναι το σώμα μου, είναι μάλλον η εντύπωση του άλλου, παρά η δικιά μου. Το σώμα είναι αυτή η άποψη πάνω στην οποία δεν έχω άποψη. Και το πρόβλημα προέρχεται από τη συνειδητοποίηση του να είμαι, όπως ο άλλος με βλέπει, χωρίς να μπορώ να κρύψω το σώμα μου από τους άλλους και να το κρατήσω για μένα. Έστω και αν μας δημιουργεί προβλήματα το ίδιο μας το σώμα, ή μάλλον το σώμα το οποίο οι άλλοι βλέπουν ως σώμα μας, δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα γιατί πρόκειται για ένα πράγμα που δεν είναι συγκεκριμένο. Διότι αυτό που μας ενοχλεί, λείπει (απουσιάζει). Ωστόσο, το σώμα μας δεν είναι ένα εμπόδιο ανάμεσα σε μένα και στον άλλο, αλλά μπορεί να είναι ενοχλητικό γιατί παραμένει ασύλληπτο.

Αυτή η ιδιαιτερότητα βέβαια του σώματος δεν είναι απαραίτητα αρνητική, διότι φτάνουμε σε μία διάσταση του σώματός μας που δεν θα μπορούσαμε ποτέ να έχουμε, έστω και από έναν καθρέπτη. Μαθαίνουμε όχι μόνο το «είναι» μας

χάρη στην ομιλία του άλλου ή χάρη στο βλέμμα που λαμβάνουμε από τον άλλον, αλλά καταλαβαίνουμε και το σώμα του άλλου. Έτσι, υπάρχει ένα σύστημα προφορικής αλληλογραφίας από το οποίο ανακαλύπτω ότι το σώμα μου είναι για τον άλλο ό,τι το σώμα του άλλου είναι για μένα.

4. Το Σύγχρονο «Κίνημα της Σωματικότητας» στην Ψυχοθεραπεία και στην Εκπαίδευση

Στη σύγχρονη εποχή, η κληρονομιά της φιλοσοφικής ανάλυσης του σώματος οδήγησε σε άνθιση των ερευνών σε διάφορα επιστημονικά πεδία, οι οποίες μελετούν το σώμα υπό την προοπτική της απελευθέρωσής του, όπως και της απελευθέρωσης των ατομικών ή ομαδικών βιωμάτων, ανασύροντας στην επιφάνεια πλήθος μαρτυριών, οι οποίες μιλάνε για το σώμα, ή το κάνουν να μιλάει, και προσπαθούν να στηρίξουν επιστημονικά τη σωματική διάσταση της ίδιας της ουσίας της ανθρώπινης ιδιότητας.

Αυτή η προσπάθεια φαίνεται παράδοξη, αν σκεφτούμε ότι η δικτατορία του «φαίνεσθαι» του σώματός μας (της ομορφιάς, των σωματικών μεθόδων, του να αισθάνεσαι όμορφα) αποτελεί, από τη μία μεριά, έμμεση κληρονομιά της ιδεολογίας του σώματος του 18ου αιώνα, από τον Καντ μέχρι τον Μερλώ-Ποντύ και τον Μαιν ντε Μπιράν, σε συμφωνία με μία απελευθερωμένη αντίληψη του βιωμένου, της ταυτότητας και της ιδιαιτερότητας του εγώ. Δάνεισε, επίσης, στην ψυχολογία διάφορες έννοιες, όπως, για παράδειγμα, «συνείδηση του προσωπικού μας σώματος», «εμπειρία του σώματος», «εικόνα του σώματος».

Από την άλλη μεριά, υπάρχει η κληρονομιά του Μάη του '68, της επανάστασης της νεολαίας ενάντια στο «κατεστημένο σώμα». Έπρεπε πλέον να μάθουμε να γνωρίζουμε το σώμα μας για να το απελευθερώσουμε και έτσι να δημιουργήσουμε έναν καινούργιο κόσμο, σίγουρο γι' αυτόν, μη «κομπλεξικό». Είναι η εποχή της διάδοσης του νεο-ραϊχικού ζητήματος της σωματικής απελευθέρωσης μέσω της αυθόρμητης έκφρασης.

Οι λεγόμενες σωματικές μέθοδοι (οι πιο γνωστές μεταξύ τους είναι οι τεχνικές της ψυχανάλυσης, η ψυχοκινητική, οι τεχνικές της χαλάρωσης, η σωματική έκφραση κ.ά.) εμφανίστηκαν εκείνη την περίοδο, όλες προσδοκώντας να προτείνουν, αν όχι λύσεις, τουλάχιστον τα μέσα και το ατομικό ή ομαδικό μονοπάτι για να φτάσουν σ' αυτήν την απελευθέρωση του «βιωμένου». Αυτή είναι και η σημαντική καινοτομία των καινούργιων μεθόδων: η άνοδος (ανύψωση) του ενδόμυχου (έσωθεν).

Η προσοχή τους στρέφεται λιγότερο στην τεχνική και περισσότερο στις εσωτερικές και προσωπικές μεταμορφώσεις. Αρχικά αποσκοπούν σε μία επιστροφή στο «είναι» μας και επιμένουν πάνω στις σχέσεις ανάμεσα στη ζωή μιας ομάδας, στη δυναμική της ομάδας και στην προσωπική ιστορία του καθενός. Γι' αυτόν το λόγο τράβηξαν και την προσοχή της εκπαίδευσης. Η κάθε σχολική τάξη στηρίζεται στη σχέση των μελών μιας ομάδας και στον προσωπικό κόσμο του κάθε μέλους της ομάδας.

Οι καινούργιες σωματικές τεχνικές (έχοντας μία ψυχολογική απαίτηση και με

κεντρική ιδέα ότι κάθε άτομο προσδιορίζεται μέσα στο σώμα του και στο χρόνο) χαρακτηρίζονται από τρία σημεία: (1) τη σπουδαιότητα του σώματος και των όσων εκφράζονται έμμεσα από αυτό, (2) τη χρήση που κάνουμε της ενέργειάς του και (3) την αυθεντικότητα της παρούσας στιγμής, βιωμένης έντονα.

Το σώμα είναι το βασικό όργανο δράσης σ' αυτές τις σωματικές τεχνικές, ο τόπος συνάντησης δύο κόσμων: ο εσωτερικός μας κόσμος και ο εξωτερικός, ο σημαντικός παράγοντας της γνωριμίας του «είναι» και της αντίληψής μας (Ρήγα, 2001). Βρίσκουμε πάντα την ιδέα που έχει ήδη ειπωθεί από όλες τις φιλοσοφίες του υποκειμενισμού, δηλαδή της επιστροφής στο «είναι» και στο «ενδόμυχο» (Μαιν ντε Μπιράν, Μπερξόν κ.ά.). Το σώμα χωρίς καμία μεταμφίεση, είναι το «βιωμένο» μέσα στη συναίσθηση, η οποία είναι η μόνη πραγματική είσοδος για τη γνωριμία του σώματος και του κόσμου.

Αυτό το «κίνημα της σωματικότητας» (Maisonneuve, 1976) προσπαθεί να τροποποιήσει τις προγενέστερες αναπαραστάσεις του σώματος και να ερμηνεύσει διαφορετικά τις σχέσεις ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα, στο άτομο και στην κοινωνία, στη φύση και στον πολιτισμό. Πρόκειται για ένα κοινωνιολογικό και ιδεολογικό κίνημα, το οποίο εκφράζεται μέσα από πολυάριθμες ψυχοθεραπευτικές τεχνικές (ψυχόδραμα, ρέικι, σωματική ψυχοθεραπεία, παιγνιοθεραπεία, συμβολική έκφραση, πρωτόγονη έκφραση, radix, φωνοθεραπεία, θεραπευτικός οραματισμός κ.ά.), οι οποίες δίνουν έμφαση στην εμπειρία και στη δράση. Πρόκειται για την ιδέα του να μπορείς να επικοινωνείς μέσω της ανταλλαγής των σωματικών συμβόλων και όχι απαραίτητα των λεκτικών.

Στη σημερινή εποχή φαίνεται ότι η επιστροφή στο σώμα δίνει μία εντελώς διαφορετική κατεύθυνση από τις προηγούμενες εποχές, οι οποίες αποσκοπούσαν στην εκπαίδευση και στον έλεγχο του σώματος. Η προσοχή επικεντρώνεται στην εμπειρία και την έκφραση παρά στον κανόνα και στην επίδοση που υπάρχει, για παράδειγμα, στα σπορ. Νέες τεχνικές εκπαίδευσης προσπαθούν να εισχωρήσουν στον παραδοσιακό χώρο της εκπαίδευσης, προσπαθώντας να ενισχύσουν τη μάθηση από μία άλλη οπτική γωνία, λαμβάνοντας υπόψη και την «άλλη» πλευρά της ανθρώπινης υπόστασης, το σώμα.

Συγκεκριμένα στην Ελλάδα, στο χώρο της προσχολικής αγωγής μπορούμε να εντοπίσουμε την αλλαγή στη φιλοσοφία της εκπαίδευσης μελετώντας, για παράδειγμα, τα νομοθετικά κείμενα από το πρώτο Προεδρικό Διάταγμα του 1980 (Π.Δ. 476/31-5-80-Φ.Ε.Κ. 132) μέχρι και το Διαθεματικό Ενιαίο Πλαίσιο Προγραμμάτων Σπουδών για το νηπιαγωγείο (Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, 2002).

Στο Προεδρικό Διάταγμα του 1980 χαρακτηριστικές είναι οι εκφράσεις που συναντάμε, όπως: «το νήπιο αντιμετωπίζεται στο σύνολό του ως ένα ον με αυτοτέλεια, ιδιαιτερότητα και δυναμισμό», «θα έχει το νήπιο τη δυνατότητα να εκφράσει τις χαρές και τις λύπες του, να ακούει τα άλλα παιδιά», «το σχήμα του σώματος», «εξωτερικεύει τον ψυχικό του κόσμο και λυτρώνεται», «να ξεπεράσει τον εαυτό του, να κυριαρχήσει στις φυσικές του τάσεις», «ο σεβασμός στην ατομικότητα του νηπίου».

Για πρώτη φορά στο Προεδρικό διάταγμα του 1989 υιοθετείται μία πιο ολιστική προσέγγιση του νηπίου και αναφέρεται ότι το πρόγραμμα του νηπιαγωγ-

γείου πρέπει να αποσκοπεί στην «υποβοήθηση της ολόπλευρης και ισόρροπης ανάπτυξης των νηπίων, ψυχοκινητικής, κοινωνικο-συναισθηματικής, ηθικής και θρησκευτικής, αισθητικής, νοητικής καθώς και της καλλιέργειας δεξιοτήτων (κινητικών και νοητικών), μέσα σε κλίμα ελευθερίας, ασφάλειας και προβληματισμού» (ΥΠ.Ε.Π.Θ., 1989). Συναντάμε έννοιες και εκφράσεις, όπως το «σχήμα του σώματος» που συνοδεύεται αυτήν τη φορά από τον επιθετικό προσδιορισμό «γνωστικό», «ψυχοκινητική έκφραση», «αμφίδρομη σχέση ατόμου και ομάδας», «συμβολική λειτουργία», «κύκλοι εμπειριών», «βίωση του σώματος», «προσωπική διερεύνηση», «αναπαραστάσεις βιωμένων καταστάσεων», «συνειδητοποίηση της ύπαρξης του σώματος», «το σώμα ως σημείο αναφοράς».

Το Δ.Ε.Π.Π.Σ. του 2001 (Υ.Α. Γ2/5051ε Φ.Ε.Κ. 1376 Β'/18-10-2001), ενώ δεν θίγει καθόλου την ολόπλευρη και ισόρροπη ανάπτυξη του παιδιού, εισάγει έννοιες, όπως: «ενεργητική και βιωματική μάθηση», «έμφαση στις σημαντικές μαθησιακές εμπειρίες, οι οποίες βιώνονται μέσα σε ένα αυθεντικό πλαίσιο», «αλληλεπίδραση των εμπλεκομένων», «συνεργατική μάθηση», «θετική αυτοαντίληψη», «αυθεντική αξιολόγηση», «σωματική έκφραση», «να εκφράζονται ατομικά ή ομαδικά», «ενεργητική ακρόαση».

Όλες οι παραπάνω εκφράσεις αποδεικνύουν ότι γίνεται προσπάθεια στην εκπαίδευση για μία ολιστική αντιμετώπιση του μαθητή και ενεργοποίηση όλων των δυνατοτήτων του, και ότι λαμβάνονται υπόψη ως σημαντικές παράμετροι της ανάπτυξής του τα βιώματά του, οι προσωπικές του εμπειρίες και σχέσεις, η ελεύθερη σωματική και προσωπική του έκφραση, η αυθεντικότητα της διδακτικής ώρας.

Παρόλα αυτά, στην καθημερινή εκπαιδευτική πράξη εξακολουθεί να αποτελεί δύσκολο εγχείρημα η αντιμετώπιση του μαθητή ως ολότητα μια και ο τρόπος διδασκαλίας, το περιεχόμενο, ο εκπαιδευτικός χώρος και χρόνος συνηγορούν σε μία κατάσταση που θα ονομάζαμε «διάσπαση» του μαθητή. Ακόμα μέχρι σήμερα, στο μάθημα της φυσικής αγωγής, ο μαθητής «ασκεί» (όπως και παλαιότερα) το σώμα του, το οποίο και αξιολογείται, ενώ στα υπόλοιπα γνωστικά αντικείμενα «ασκεί» το πνεύμα του. Είναι τόσο βαριά η κληρονομιά των φιλοσοφικών θεωριών πάνω στην ανθρώπινη υπόσταση και τόσο διαφορετικές οι αντιλήψεις, που θα χρειαστεί ακόμα πολύ καιρός να αναζητήσουμε την πραγματική (αληθινή) σχέση με τη σωματικότητά μας και να υιοθετήσουμε, και στην εκπαίδευση ή ξεκινώντας από την εκπαίδευση, το σώμα-υποκειμένο, εκείνο το σώμα που είναι στο κέντρο της ύπαρξής μας, που το ζούμε, που είναι δικό μας.

Βιβλιογραφία

- ADAM, C. & TANNERY, P. (1904). *Oeuvres de Descartes. Méditation et Principes*, tome IX. Paris: Léopold Cerf.
- ____ (1909). *Oeuvres de Descartes. L'Homme*, tome XI. Paris: Léopold Cerf.
- BERGSON, H.L. (1896). *Matière et Mémoire, Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit*. Paris: Félix Alcan.
- BEST, J.W. (1970). *Research in Education*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- BOISACQ, E. (1950). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Étudiée dans ses Rapports avec les Autres Langues Indo-européennes*. Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag.
- BOUTROUX, E. (1880). *Monadologie*. Paris: Delagrave.
- BUFFIÈRE, F. (1956). *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*. Paris: Les belles lettres.
- BUVAT, D. (1992). Le Corps, Objet du Droit et du Pouvoir. Στο Ouvrage Collectif, *Le Corps*. Rosnys/Bois: Bréal.
- CAMBRIDGE INTERNATIONAL DICTIONARY OF ENGLISH (2001). Cambridge University Press.
- CHATELET, FR. (dir.) (1972). *La Philosophie, de Galilée à J.-J. Rousseau*. Paris: Hachette.
- COHEN, L. & MANION, L. (2000). *Μεθοδολογία Εκπαιδευτικής Έρευνας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- CROISSET, M. (1970). *Platon Oeuvres Complètes, Alcibiade*, tome I. Paris: Les Belles Lettres.
- CULIANU, I. (1986). *Recherches sur les Dualismes d'Occident. Analyse de Leurs Principaux Mythes*. Doctorat d'Etat, Lille III.
- DE BIRAN, M. (1984). *Discours à la Société Médicale de Bergerac, Oeuvres*, tome V. Paris: Vrin.
- ____ (1989). *Dernière Philosophie Existence et Anthropologie, Nouveaux Essais d'Anthropologie*, Oeuvres tome X-2. Paris: Vrin.
- DE BIRAN, M. (1990). *Nouvelles Considérations sur les Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, tome IX. Paris: Vrin.
- DE LANDSHEERE, G. (1974). La Pratique des Groupes en Éducation. Στο *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 2.
- DIDEROT, D. (1987). «Le Rêve de d'Alembert», Idées IV, *Oeuvres Complètes*, tome XVII. M. Dieckmann-J. Varloot, Hermann.
- DIÈS, A. (1966). *Platon Oeuvres Complètes, Philèbe*, tome IX, 2ème partie. Paris: Les Belles Lettres.
- DUPONT, P. (1982). *La Dynamique de la Classe*. Paris: PUF.
- FADEVILHE, F. (1987). *Les Théories de l'Évidence et le Dualisme Philosophique*. Doctorat 3ème Cycle, Lille III.
- HAMELIN, O. (1920). *Le Système d'Aristote*. Paris: Félix Alcan.
- HEGEL, G.W.F. (1964). *Esthétique*. Paris: Aubier-Montaigne.
- JOUBAUD, C. (1991). *Le Corps Humain dans la Philosophie Platonicienne. Etude à Partir du Timée*. Paris: Vrin.
- LEIBNITZ, G.W. (1880). *La Monadologie*. Paris: Delagrave.
- LEWIS, G. (1952). *Lettres de Leibniz à Arnaud (le 9 octobre 1687)*. Paris: PUF.
- LOAYZA, D. (1992). Aristote: la Place du Corps. Στο GODDARD, J.Ch. & LABRUNE, M. (dir.), *Le Corps*. Paris: Vrin-Intégrale.
- LOCKE, J. (χ.χ.). *Essai Philosophique Concernant l'Entendement Humain*. Amsterdam: Compagnie.
- LOCKE, J. (χ.χ.). *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*. Αναγνωστίδης.

- LOWITH, K. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard.
- MAISONNEUVE, J. (1976). Le Corps et le Corporéisme Aujourd'hui. Στο *Revue Française de Sociologie*, vol. XVII, n 1, Janvier-Mars.
- MARCEL, V. (1932). *Etendue et Conscience, Essai de Réfutation du Dualisme Cartésien*. Thèse compl. pour le Doctorat. Nancy.
- MEIRIEU, P. (1987). *Apprendre en Groupe?*, t. 1 & 2. Lyon: Chronique Sociale.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- ____ (1964a). *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.
- ____ (1964b). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- MONNOYER, J.M. (1988). *Descartes, les Passions de l'âme Précédé de la Pathétique Cartésienne*. Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1969). *Ainsi Parlaît Zarathoustra. Des Contempteurs du Corps*. Paris: Aubier-Flammarion.
- ____ (1982). *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard.
- ΠΟΥΡΚΟΣ, Μ. (1997α). *Ο Ρόλος του Πλαίσιου στην Ανθρώπινη Επικοινωνία, την Εκπαίδευση και την Κοινωνικο-Ηθική Μάθηση. Η Οικο-Σωματική-Βιοματική Προσέγγιση ως Εναλλακτική Πρόταση στο Γνωστικισμό: Προς μια Βιοματική, Ευρητική και Επικοινωνιακή Ψυχολογική*. Αθήνα: Gutenberg.
- ____ (Επιμ.) (1997β). *Ατομικές Διαφορές Μαθητών και Εναλλακτικές Ψυχολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Gutenberg.
- RAUCH, A. (1967). *Aspect d'une Histoire du Corps: d'Homère à Socrate*. Thèse 3ème Cycle. Strasbourg: Université des Sciences Humaines.
- REBOUL, O. (1990). *La Philosophie de l'Éducation*. Paris: PUF.
- RIVAUD, A. (1970). *Platon Oeuvres Complètes, Timée*, tome X. Paris: Les Belles Lettres.
- ROBERT, P. (1987). *Petit Robert. Dictionnaire de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires LE ROBERT.
- ROBIN, L. (1933). *Platon Oeuvres Complètes, Phédon*, tome IV, 3ème partie. Paris: Les Belles Lettres.
- ____ (1970). *Platon Oeuvres Complètes, Phédon*, tome IV, 1ème partie. Paris: Les Belles Lettres.
- RODIS-LEWIS, G. (Ed.) (1962). *Malebranche. Recherche de la Vérité*, tome I. Paris: Vrin.
- ____ (Ed.) (1964). *Malebranche. Recherche de la Vérité*, tome III. Paris: Vrin.
- ROUSSEAU, J.J. (1964). *Emile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier Frères.
- ____ (1965). *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi les Hommes*, partie I. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SPINOZA, B. (1954). *L'Éthique*. Paris: Gallimard.
- VAYER, P. & RONCIN, C. (1987). *L'Enfant et le Groupe*. Paris: PUF.
- VERNANT, J.P. (1986). *Corps Obscur, Corps Éclatant*. Στο *Le Corps de la Réflexion, Corps des Dieux*. Paris: Gallimard.
- ____ (1989). *L'Individu, la Mort, l'Amour*. Paris: Gallimard.
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Β.Δ. (1969). *Νέον Λεξικόν. Ορθογραφικόν και Ερμηνευτικόν Όλης της Ελληνικής Γλώσσης*. Αθήνα: Χρ. Γιοβάνης.
- ΕΦΗΜΕΡΙΣ ΤΗΣ ΚΥΒΕΡΝΗΣΕΩΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ (18-10-2001). *Υπουργική Απόφαση Φ2/5051ε*. Τεύχος δεύτερο. Αρ. Φύλλου 1376. Αθήνα: Εθνικό Τυπογραφείο.
- ΕΦΗΜΕΡΙΣ ΤΗΣ ΚΥΒΕΡΝΗΣΕΩΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ (31-5-80). *Προεδρικό Διάταγμα 476*. Τεύχος πρώτο. Αρ. Φύλλου 132. Αθήνα: Εθνικό Τυπογραφείο.

- ΜΙΣΤΡΙΩΤΟΥ, Γ. (1895). *Ομήρου Ιλιάς*. Αθήνα: Π.Δ. Σακελλαρίου.
- ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ. (2003). *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ (2002). *Διαθεματικό Ενιαίο Πλαίσιο Προγραμμάτων Σπουδών για το Νηπιαγωγείο. Προγράμματα Σχεδιασμού και Ανάπτυξης Δραστηριοτήτων*. Αθήνα.
- ΠΑΠΑΓΩΡΓΗ, Κ. (1993). *Η Ομηρική Μάχη*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- ΠΡΩΙΑΣ (1932). *Σύγχρονος Παγκόσμιος Εγκυκλοπαίδεια, Επίτομον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν*. Αθήνα: Οίκος Π. Δημητράκου.
- ΡΗΓΑ, Β. (2001). *Η Σωματική Έκφραση στο Νηπιαγωγείο και το Δημοτικό Σχολείο*. Αθήνα: *Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός*.
- ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ (12-9-1989). *Αναλυτικό και Ημερήσιο Πρόγραμμα του Νηπιαγωγείου*. Προεδρικό Διάταγμα 476/1989 - Φ.Ε.Κ. 208. Τεύχος πρώτο. Αθήνα: Ο.Ε.Δ.Β.
- ΧΡΥΣΑΦΙΔΗΣ, Κ. (2000). *Βιομαθητική-Επικοινωνιακή Διδασκαλία*. Αθήνα: Gutenberg.

THE HISTORY OF THE BODY:
FROM THE PHILOSOPHICAL APPROACHES TO THE CONTEMPORARY
«MOVEMENT OF EMBODIMENT» IN EDUCATION

VASILIKI RIGA*

ABSTRACT The aim of this study is to define the notion of the human body through an analysis and synthesis of relevant philosophical theories. Our ultimate goal is to contribute to an understanding and explanation the “bodiness or embodiment movement” prevalent in Europe in recent years, which has influenced several disciplines, including education. Educationalists try to introduce new techniques into traditional education, in an attempt to promote learning through a different approach that also takes into account the “other” aspect of human beings, namely the body. These educationalists try to approach pupils holistically and to activate all their potentialities, by emphasizing the pupils’ role, personal experiences and relationships and by encouraging freedom of expression. However, these attempts are fraught with difficulties, since educational time and space, the structure and content of the curriculum, traditional educational methods, etc. all lead to what we could term a “fragmentation” of the pupil, thus preventing educationalists from transcending the dualism between the pupil’s inner and outer worlds.

KEY WORDS Bodiness (Embodiment), Body, Dualism, Holistic Approach, New Educational Techniques, Physical Methods, Preschool Education.