

ΕΝΩΣΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΥΣΙΚΩΝ

Επιστήμη και Φιλοσοφία
Συνύπαρξη μέσα από τον πολιτισμό
Εργασίες του Συμποσίου

ΔΗΜΟΣ ΕΠΙΔΑΥΡΟΥ



Μια έκτακτη έκδοση του περιοδικού
PHYSICS NEWS
Σεπτέμβριος 2018

ISSN: 2241-1127

Η Θεωρία περί Επιστήμης του Μιχαήλ Ψελλού

Γεώργιος Αραμπατζής

Αναπληρωτής Καθηγητής Βυζαντινής Φιλοσοφίας

Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

garabatz@ppp.uoa.gr

1. Η εμβληματική σταδιοδρομία του Μιχαήλ Ψελλού

Ο Μιχαήλ Ψελλός (γενν. 1018) είναι ένας εμβληματικός λόγιος του κλασικού βυζαντινού πνεύματος, πιθανότατα ο πλέον σημαντικός φιλόσοφος και λόγιος της περιόδου, αυτός ο οποίος σημάδεψε τη βυζαντινή διανόηση που, στη συνέχεια της δραστηριότητάς του εμπνεύσθηκε από το έργο και το παράδειγμά του¹. Πέρα από άνθρωπος της διανόησης, υπήρξε και πολιτικός άνδρας, αν και η οικογένειά του δεν μετείχε καθεαυτή στη βυζαντινή ελίτ, όμως η συνεισφορά του στα κοινά δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως επιτυχής, μιας και ο αιώνας του ολισθαίνει προς μια παρακμή που θα κορυφωθεί με τη λατινική κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης το 1204. Ο Ψελλός ήταν και ιστορικός και έχει αφήσει μια μαρτυρία, το έργο του *Χρονογραφία*, το οποίο ρίχνει φως στις ίντριγκες της κωνσταντινουπολίτινης αυλής και τους πολιτικούς, πολεμικούς και ιδεολογικούς αγώνες των Βυζαντινών. Σε κάθε περίπτωση, όπως με πολλούς άλλους Βυζαντινούς διανοητές, η αποτίμηση του έργου του πολύ απέχει από το να θεωρείται έστω και σχετικά ολοκληρωμένη, ενώ παλαιότερες θεωρήσεις που τον ήθελαν έναν νεοπλατωνικό του 11ου αιώνας² ελέγχονται πλέον ως εσφαλμένες.

Ο ιστορικός του Βυζαντίου Ι. Ν. Καραγιαννόπουλος μας παραδίδει ένα πολύ σκοτεινό πορτραίτο του Ψελλού ως ένα άτομο εγωιστικό, χωρίς αυθεντικά αισθήματα φιλίας ή αλληλεγγύης, έτοιμο πάντοτε να προδώσει κατά το συμφέρον του, εναλλάσσοντας απόψεις και ελισσόμενος κατά το πνεύμα των καιρών και τη βούληση των ισχυρών, θέτοντας τη γραφίδα του στην υπηρεσία των συμφερόντων της εξουσίας και εκδηλώνοντας μια αβυσσαλέα

¹ Βλ., σχετικά με τον Ψελλό, Ε. ΚΡΙΑΡΑΣ, Ο Μιχαήλ Ψελλός, *Βυζαντινά*, 4, 1972, σσ. 55-12· J. LJUBARSKIJ, *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού. Συνεισφορά στην ιστορία του βυζαντινού ουμανισμού*, μτφρ. Αργ. Τζελέση, Αθήνα, Κανάκη, 2004. F. LAURITZEN, *The Depiction of Character in the "Chronographia" of Michael Psellos*, Turnhout, Brepols, 2013· S. PAPAIOANNOU, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

² Chr. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos. Sa vie. Son œuvre. Ses luttes philosophiques. Son Influence*, Paris, Ernest Leroux, 1919.

μνησικακία προς τους παλαιούς προστάτες του μόλις του δίνεται η δυνατότητα και δεν έχει πλέον σε τίποτε να τους φοβηθεί³. Ο Καραγιαννόπουλος, μάλιστα, δεν διστάζει να τον χαρακτηρίσει με τα λόγια που επιφυλάσσει ο απόστολος Παύλος για την κούφια γνώση⁴ στην οποία υπολείπεται το πιο καίριο στοιχείο ώστε να αποβεί αληθής: το στοιχείο, δηλαδή, της χριστιανικής αγάπης. Η αλληλογραφία του Ψελλού με τον ισχυρό πολιτικό άνδρα Λέοντα Παρασπόνδυλο που ο τόνος της, από την νολακεία και την έκκληση για βοήθεια προς κοινωνική ανάδειξή του, μεταβάλλεται προς το καταδικαστικό πορτραίτο του Λέοντος που φιλοτεχνεί ο Ψελλός στη *Χορογραφία* του, απογοητευμένος οριστικά από την αδιαφορία του πολιτικού απέναντί του⁵, είναι απολύτως ενδεικτική της κατάστασης των ανθρώπινων σχέσεων στο τοξικό περιβάλλον της αυτοκρατορικής αυλής της Κωνσταντινούπολης.

Άλλοι μελετητές δίνουν μια πιο μετριασμένη, ως προς τους ψόγους, εικόνα του Ψελλού. Υπογραμμίζουν ότι αυτός υπέστη πολλές ταπεινωτικές συμπεριφορές, βρέθηκε σε δυσμένεια, εξορίστηκε, και ότι, παρά την προσωπική του, συχνά καταδικαστέα, στάση, συνέβαλλε εντούτοις στην ανάπτυξη μιας κουλτούρας της φιλίας και της ανοχής⁶, η οποία, ούτως ή άλλως, διαφοροποιούταν από την χριστιανική ευσέβεια που χρωμάτιζε καθοριστικά τη Βυζαντινή κοινωνική δόμηση. Αυτά δεν αναπληρώνουν τις έκδηλα κατακριτέες πλευρές του χαρακτήρα του, όμως διευρύνουν τον τρόπο και τα κριτήρια που επικαλούμαστε για να κρίνουμε έναν άνθρωπο που έζησε σε μια εποχή που ούτε κατ'ελάχιστον δεν μπορούμε να συγκρίνουμε με κάποια γνωστή εμπειρία μας. Η καταδίκη του Ψελλού συμπίπτει με την καταδίκη του βυζαντινισμού, δηλαδή της πολιτικής εκείνης έκφρασης που χαρακτηρίζεται από παλατιανές ίντριγκες και αδυναμία εφαρμογής κάποιας, έστω και ελάχιστης, πολιτικής ηθικής. Η θεώρηση αυτή χαρακτηρίζεται από εντονότατο ευρωκεντρισμό που αποδίδει στο Βυζάντιο όλα τα χαρακτηριστικά ενός πολιτικού εξωτισμού επιφυλλάσσοντας ταυτόχρονα σε αυτή την ίδια, την Δυτική δηλαδή, μια απόλυτη σχεδόν κανονιστική αξία περί του πολιτικώς υγιούς. Είναι αμφίβολο, όμως, κατά πόσο η κριτική αυτή του βυζαντινισμού υπακούει στα κριτήρια ενός αληθούς επιστημονικού πνεύματος κατά την ορθολογική παράδοση και σε ποιο βαθμό αποδίδει μια πιστή περιγραφή της Βυζαντινής πραγματικότητας. Πιθανότατα, ο ψόγος του βυζαντινισμού αποτυγχάνει τόσο κατά τον ορθολογισμό όσο και κατά την περιγραφική δύναμη⁷.

Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι ο Ψελλός εμφανίζει όλες τις ιδιότητες μιας παραδειγματικής α-ηθικότητας. Ως τέτοια χαρακτηρίζεται, όχι η ανηθικότητα, δηλαδή η αδιαφορία και η παραβίαση κάθε ηθικότητας ή μεγάλου μέρους της ή, τουλάχιστον, κάποιου καιρικού και σημαντικού όρου της αλλά η αποφυγή εμπλοκής με την ηθικότητα. Οι περιγραφές

³ I. N. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, Β' τόμος, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1992, 511.

⁴ Προς Κορινθ. Α', 13.

⁵ E. de VRIES-VAN DER VELDEN, *Les amitiés dangereuses: Psellos et Léon Paraspondylos*, *Byzantinoslavica*, 60, 1999, σσ. 315–350.

⁶ Βλ. A. I. KAZHDAN, A. EPSTEIN WHARTON, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985, σσ. 132, 218.

⁷ G. ARABATZIS, *Byzantinism and Action*, *Thinking in Action*, G. Arabatzis, E. D. Protopapadakis eds., Athens, University of Athens, Hellenic-Serbian Philosophical Dialogue Series I, 2018, σσ. 13-40.

που δίνει ο Ψελλός των αρετών, τις οποίες αντιμετωπίζει ως ένα ανοιχτό σύστημα μηδέποτε ολοκληρούμενο αλλά συνεχώς εξειδικευόμενο⁸, κάνουν έτσι ώστε να μην μπορεί ποτέ κανείς να καταλήξει σε ένα ευάριθμο αριθμό αρετών προς παραδειγματισμό και μίμηση. Υπό αυτή την προοπτική, η συμμόρφωση προς την Αρχή της α-ηθικότητας καθίσταται ευκολότερη ενώ η σύλληψη ενός απόλυτου προτύπου ηθικού βίου αποβαίνει λιγότερο ή περισσότερο ανέφικτη. Με αυτό δεν θέλουμε να πούμε ότι ο Ψελλός αναζητούσε μια δογματική υπεράσπιση της α-ηθικότητάς του αλλά ότι είχε, τουλάχιστον, συνείδηση τόσο των παραδοσιακών δυσκολιών εγκαθίδρυσης μιας καταληκτικής ηθικής θεωρίας όσο και της ηθικής ελάττωσης του αιώνα του. Η χριστιανική ηθική της ευσέβειας ήταν, οπωσδήποτε, τότε και έως το τέλος του Βυζαντίου, απολύτως έγκυρη και εμπνευστική για το σύνολο του πληθυσμού. Ωστόσο, η κατάσταση των πραγμάτων κατά τον 11^ο βυζαντινό αιώνα δεν έπαυε να ενέχει ιστορικές προκλήσεις που απαιτούσαν ρηξικέλευθες επιλογές και κρίσιμες αποφάσεις. Αυτό αντέβαινε, ωστόσο, στο παραδοσιακό πνεύμα του Βυζαντίου που απωθούσε τις καινοτόμες πρωτοτυπίες, τουλάχιστον κατά το γράμμα, αν και όχι πλήρως κατά το πνεύμα, και δεν έπαυε να αποζητεί την καταφυγή στην πνευματική αυθεντία της πατερικής και αρχαιοελληνικής παράδοσης.

Πρωτοτυπία, όμως, ενείχε το Βυζάντιο και θα μπορούσε, μάλιστα, κανείς να προσθέσει ότι η σύνολη πνευματική παρουσία και το ύφος του χαρακτηρίζονται από οξύτατη πρωτοτυπία στο εσωτερικό της ιστορίας των διαδοχικών πολιτισμών της ανθρωπότητας⁹. Εμπνεόμενο από τα υψηλά χριστιανικά ιδανικά, υιοθετώντας την πρακτική οικονομία της ευσέβειας, η βυζαντινή πνευματικότητα, παρά τις περί βυζαντινισμού κατηγορίες, εκδήλωσε, ανά τους πολλούς αιώνες της διάρκειάς της, έναν θα λέγαμε πολιτισμό της αντίστασης απέναντι σε ένα ιδιαίτερα απειλητικό περιβάλλον. Εδώ, οφείλεται, κατά ένα μέρος, και η όποια μονοτονία και επανάληψη του βυζαντινού ύφους: στο γεγονός, δηλαδή, της αντιστασιακής δομής του βυζαντινού πνεύματος. Φυσικά, η εκτίμηση αυτή δεν αναιρεί τη διαπίστωση των δραματικών συνθηκών της χιλιόχρονης πορείας του βυζαντινού κράτους ούτε τις διαγκωνίσεις των διάφορων φατριών περί την εξουσία, καθώς και τις υπόλοιπες κακές παρασυνέπειες της βυζαντινής κυβερνητικότητας.

Ως προς τη θέση του Μιχαήλ Ψελλού στο συνοπτικότατο πορτραίτο της βυζαντινής ζωής που δόθηκε ανωτέρω, μια σχετικά πρόσφατη μελέτη περί αυτού¹⁰ συγκρίνει τη γενική, πνευματική και πολιτική παρουσία του με εκείνες του Μακιαβέλλι (Machiavelli) και του Φράνσις Μπαίηκον (Francis Bacon). Ο πρώτος, φλωρεντινός ανώτερος υπάλληλος, ιδίως στο έργο του *Ο ηγεμόνας*, αλλά και σε άλλα της συγγραφικής παραγωγής του, υπήρξε ο θεμελιωτής, εν πολλοίς, του σύγχρονου πολιτικού ρεαλισμού, αυτός ο οποίος, περισσότερο από κάθε άλλον, κατέδειξε ότι η πολιτική δράση προσμετράται αξιολογικώς, κυρίως από τα αποτελέσματά της. Ο Μπαίηκον, από την άλλη, ο οποίος ενεπλάκη σε οικονομικό σκάνδαλο και οδηγήθηκε στη

⁸ Aris PAPAMANOLAKIS, *L'échelle néoplatonicienne des vertus chez Psellus et chez Eustrate De Nicée*, *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Christina D'Ancona, Leiden, Brill, 2007, 231-242.

⁹ Για το θέμα της πρωτοτυπίας στο Βυζάντιο βλ., ενδεικτικά, P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1958, σ. 51· André GUILLOU, *La civilisation byzantine*, Paris, Arthaud, 1990, το κεφάλαιο "Originalités", σσ. 220-224.

¹⁰ Anthony KALDELLIS, *The Argument of Psellos' "Chronographia"*, Leiden, Brill, 1999.

φυλακή, δεχόμενος εξ αυτού ύψιστη ηθική μείωση, υπήρξε ο μέγας απόστολος του νέου επιστημονικού πνεύματος, προσεγγίζοντας σε μεγάλο βαθμό το ύψος του θετικισμού, την απόλυτη, δηλαδή, σχεδόν εμπιστοσύνη στην επιστημονική εκτίμηση των γεγονότων. Τόσο ο Μακιαβέλλι όσο και ο Μπαίηκον χαρακτηρίζονται από το στοιχείο της ρήξης προς την παράδοση. Ο πρώτος ουσιαστικά εισάγει την νέα πολιτική επιστήμη ενώ ο δεύτερος χρωματίζει το ευρωπαϊκό πνεύμα με την ιδέα της υπεροχής της επιστήμης.

Κατά ποιά έννοια ο Ψελλός συγκρίνεται με τους ανωτέρω; Σύμφωνα με την προαναφερθείσα μελέτη, ο Ψελλός συγγενεύει προς τους Μακιαβέλλι και Μπαίηκον, ως προς την α-ηθικότητα της στάσης του. Η εν λόγω επιλογή του βυζαντινού στοχαστή, αν είναι τέτοια και δεν είναι απλώς η εκδήλωση μιας ελλειμματικής προσωπικότητας, δείχνει προς την κατεύθυνση της ουσιαστικής αποδοχής του καταληκτικού χαρακτήρα των αποτελεσμάτων και των γεγονότων, τουλάχιστον στο επίπεδο της πολιτικής δράσης. Η σύγκριση αυτή ως υπόθεση μοιάζει αρκετά πιθανή, ίσως λόγω της απομάγευσης των ψυχών από την ζοφερότητα της πολιτικής ατμόσφαιρας της κωνσταντινουπολίτικης αυτοκρατορικής αυλής και το συναίσθημα της ματαιότητας των ανθρωπίνων και της ευτέλειας των φιλοδοξιών που τη συνοδεύουν. Κάποιες αναλύσεις στη *Χρονογραφία*¹¹ θέτουν, πιθανώς, μια γενικότερη θεωρητική επεξεργασία σχετικά με το φαινόμενο των δύσκολων σχέσεων πολιτικής, ηθικής και οργανωμένης γνώσης ή επιστήμης. Από την άποψη αυτή, η υποτιμητική κρίση του Καραγιαννόπουλου για τον Ψελλό αποδεικνύεται ως η κατάδειξη των χαρακτηριστικών ενός ιστορικού προσώπου τα οποία συνιστούν την έκφραση μιας γενικότερης ιστορικής κρίσης. Είναι σημαντικό, πάντως, να προστεθεί εδώ, ότι ο συγγραφέας της ανωτέρω υπόθεσης σε μεταγενέστερο γραπτό του ανείρεσε εν μέρει την αρχική εκτίμηση που ενέτασσε τον Ψελλό σε αυτό το κλίμα της ρήξης με το παρελθόν και την παράδοση¹².

2. Α-ηθικότητα και αξιολογική ουδετερότητα της επιστήμης

Ο Ψελλός δεν μας παρέδωσε ειδικό έργο για τη θεωρία του περί επιστήμης αν και σε πολλά κείμενά του παρουσίασε τις απόψεις του για την παιδεία, τη διδασκαλία και τις επιστημονικές ενασχολήσεις του. Το έργο του, οπωσδήποτε, είναι πλουσιότατο και η σχετική βιβλιογραφία καλύπτεται από τον ογκωδέστατο τόμο του *Iter Psellianum*¹³. Χαρακτηριστικό δείγμα της ψελλιανής επιστήμης είναι το έργο του *Διδασκαλία Παντοδαπή*¹⁴, το οποίο είναι σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένο από τον Πρόκλο και ανήκει στο είδος των μεσαιωνικών συνόψεων όπως αυτές του Συμεών Σηθ και του Θεόδωρου Σμύρνης, που αναφέρονται, συνοπτικά, στο σύνολο της τότε επιστημονικής γνώσης. Ο Ψελλός συνέγραψε επίσης μεγάλο αριθμό μικρότερων

¹¹ Michael Psellos, *Chronographie*, Tome II, ed. E. Renaud, Paris, les Belles Lettres, 1967, σ. 77 κ.επ. (6^Α, 1 κ.επ.).

¹² Βλ. Α. KALDELLIS, *The Date of Psellos' Theological lectures and Education in Constantinople*, *Byzantinoslavica* 63, 2005, σσ. 143–151.

¹³ P. MOORE, *Iter Psellianum. a Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, *Subsidia mediaevalia*, 26, 2005.

¹⁴ Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, Critical Text and introduction by L. G. Westerink, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1948.

πραγματειών φιλοσοφικού και θεολογικού περιεχομένου που ειδόθηκαν αυτοτελώς. Όπως αναφέρθηκε, το ψελλιανό έργο είναι τόσο πλούσιο και πολυεπίπεδο, ώστε θα δίνει τροφή στις ερμηνευτικές προσπάθειες των ειδικών για πολλές δεκαετίες ακόμη και θα αποτελεί πρόσφορο έδαφος αναλύσεων για όσο καιρό θα υπάρχει ο ειδικός, επιστημονικός κλάδος της βυζαντινής φιλοσοφίας. Ο Ψελλός εμφανίζεται ως πανεπιστήμονας και, όπως φαίνεται, η πολυμαθεία ήταν και το ιδανικό του όσον αφορά στην επιστημονική δραστηριότητά του. Η πνευματική φυσιογνωμία του, ωστόσο, υπερβαίνει κατά πολύ αυτή ενός ανθολόγου ή ενός συμπλημματία όπως θέλει η στερεότυπη εικόνα που έχουν σχηματίσει οι νεότεροι για τους βυζαντινούς λογίους και στοχαστές. Το ζήτημα της α-ηθικότητας που αναφέρθηκε πιο πάνω, είναι δηλωτικό των νέων προσεγγίσεων που επιχειρούνται πλέον στο έργο του Ψελλού.

Σημαντικό υλικό για μια ενδιαφέρουσα συζήτηση προσέφερε η πρόσφατη σχετικά έκδοση των σχολίων του Μιχαήλ Ψελλού στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη¹⁵. Η έκδοση αυτή, μεταξύ άλλων, ωθεί τον Ψελλό εκτός της πεπαλαιωμένης εικόνας του ως νεοπλατωνικού του 11^{ου} αιώνας. Υποστηρίχθηκε, ωστόσο, στη βάση των χειρογράφων του έργου, ότι τα σχόλια ανήκουν στην πραγματικότητα σε ένα μεταγενέστερο βυζαντινό λόγιο ο οποίος δραστηριοποιήθηκε δύομισυ αιώνες αργότερα από τον Ψελλό, δηλαδή τον Γεώργιο Παχυμέρη (γενν. 1242)¹⁶. Οπωσδήποτε, το ζήτημα της πατρότητας του έργου δεν έχει ξεκαθαριστεί αλλά ο διάλογος που ξεκίνησε καταδεικνύει το ενδιαφέρον που υπάρχει για τις ψελλιανές σπουδές και τις έντονες αντιπαραθέσεις που αναπτύσσονται σχετικά.

Στο πλαίσιο της παρούσης εργασίας, θα αναληφθεί, στη συνέχεια, μια προσπάθεια συσχετισμού του προαναφερθέντος χαρακτηριστικού της α-ηθικότητας του Μιχαήλ Ψελλού με την ιδέα της αξιολογικής ουδετερότητας που χαρακτηρίζει το έργο ειδικώς του επιστήμονα. Η έννοια της αξιολογικής ουδετερότητας ως γνώρισμα του επιστήμονα είναι θέμα που αναπτύχθηκε στην επιστημολογία του γερμανού κοινωνιολόγου και κοινωνικού φιλόσοφου Μαξ Βέμπερ (Max Weber, γενν. 1862). Ο Βέμπερ αποσυνέδεσε το ειδικώς επιστημονικό έργο από κάθε αξιολογία της παράδοσης και, ιδιαίτερα, από τη λειτουργία του πολιτικού. Κατά την άποψή του, ο αξιολογικά ουδετέρως ενεργών επιστήμονας δεν έχει ούτε το δικαίωμα ούτε τη δυνατότητα να αναμιχθεί στα πολιτικά. Ακόμη περισσότερο, δεν έχει το δικαίωμα και τη δυνατότητα να συνδυάσει το έργο του με οιαδήποτε ηθική θεωρία. Το κλασσικό ιδεώδες του συνδυασμού αρετής και επιστήμης που παρατηρούμε, φερ' ειπείν, στον Πλάτωνα, δεν είναι πλέον ιστορικά πρόσφορο και οφείλουν οι νέοι επιστήμονες, κατά τον Βέμπερ, να το εγκαταλείψουν. Το περισσότερο που μπορεί να επιθυμήσει ο επιστήμονας είναι να προσφέρει την αξιολογικά ουδέτερη δραστηριότητά του ως παράδειγμα στο κοινό που σπαράσσεται από πολιτικά πάθη και από αντικρουόμενες ηθικές πεποιθήσεις¹⁷. Το παράδειγμα της άρνησης πολιτικής εμπλοκής το έδωσε πρώτος ο ίδιος ο Βέμπερ ο οποίος,

¹⁵ Linos G. BENAKIS, *Michael Psellos: Kommentar zur Physik des Aristoteles. Editio princeps. Einleitung, Text, Indices. Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina* 5, Athens, Academy of Athens, 2008

¹⁶ Pantelis GOLITSIS, Un commentaire perpetuel de Georges Pachymère à la *Physique* d'Aristote faussement attribué à Michael Psellos, *Byzantinische Zeitschrift*, 100, 2007, σσ. 637-676.

¹⁷ Max WEBER, *Η Επιστήμη ως Επάγγελμα*, μτφρ. Μ. Κυπράιος, Αθήνα, Παπαζήσης, 2005.

ενώ του προσφέρθηκε το αξίωμα του Προέδρου της δημοκρατίας της Βαϊμάρης, αν και δίστασε, στο τέλος δεν το αποδέχθηκε.

Βεβαίως, οι κατηγοριοποιήσεις δεν μπορούν να είναι ποτέ απολύτως και αυστηρώς διακριτές. Πραγματευόμενος, ειδικώς, το ζήτημα του πολιτικού, ο Βέμπερ προχώρησε σε μια ακόμη διευκρίνιση. Διαφοροποίησε τους πολιτικούς που ενεργούν στη βάση σχηματισμένων και ακλόνητων πεποιθήσεων και που, κατ'αυτό τον τρόπο, εύκολα παρασύρονται από δεσμεύσεις ιδεολογικού θα λέγαμε χαρακτήρα, από άλλους πολιτικούς που ενεργούν με αποκλειστικό κριτήριο την υπευθυνότητα απέναντι στις συνέπειες της δράσης τους και που αποφεύγουν, έτσι, την ιδεολογική τύφλωση. Τελικώς, μόνη προϋπόθεση της πολιτικής δράσης είναι ο υπεύθυνος λογισμός περί των συνεπειών των επιλογών και των πράξεων των πολιτικώς κυβερνώντων. Στο επίπεδο, λοιπόν, της πολιτικής, ο πολιτικός της υπευθυνότητας είναι κάπως ανάλογος του αξιολογικά ουδέτερου επιστήμονος στο μέτρο που κατορθώνει να απαγκιστρώνεται από μια ηθική των στενών πεποιθήσεων¹⁸.

Χρησιμοποιώντας τις απόψεις του Μαξ Βέμπερ ως ερμηνευτικό μοντέλο, θα μπορούσαμε τώρα να επιχειρήσουμε μια ερμηνεία της, έστω και αριτικά υποτιθέμενης, α-ηθικότητας του Ψελλού σε συνδυασμό με την πρωτεύεική θέση που αυτός καταλαμβάνει στην ανέλιξη της βυζαντινής επιστήμης. Η υπόθεση που θα προτάξουμε εδώ, ως συνέχεια της προηγούμενης και ως λογική διεύρυνσή της, είναι η ακόλουθη: είναι πιθανόν ο ίδιος ο Μιχαήλ Ψελλός να συνεδύασε την α-ηθικότητα με τις δεσμεύσεις της νέας επιστήμης και να την ενσωμάτωσε, μάλιστα, στο ίδιο το έργο του. Φυσικά, είναι αδύνατον να είναι κανείς καταληκτικός για τέτοια ζητήματα που όταν διαφεύγουν του ψυχολογικού επιπέδου, δεν μπορούν παρά να κινούνται προς το επίπεδο των βαρυσήμαντων και ενσυνείδητων ιστορικών επιλογών. Οπωσδήποτε, η υπόθεση περί του Μιχαήλ Ψελλού ως ιστορικά αναστοχαστικού συγγραφέα έχει τεθεί σε εκτενέστερες εργασίες που προηγούνται του παρόντος άρθρου. Εδώ, δεν επιθυμούμε παρά να εξειδικεύσουμε.

Ο συσχετισμός τον οποίο υποθέτουμε, μπορεί να τεθεί εύλογα στο επίπεδο των γνωρισμάτων του ψελλιανού έργου. Υπάρχουν, επομένως, χαρακτηριστικά τα οποία επικυρώνουν τον ειδικότερο χρωματισμό της α-ηθικότητας ως αξιολογικής ουδετερότητας. Ως τέτοια, μπορούμε να προσδιορίσουμε τα ακόλουθα δυο:

Ο αντι-μεταφυσικισμός του Μιχαήλ Ψελλού. Παρόλο που οι συνάψεις του ψελλιανού στοχασμού με τον νεοπλατωνισμό είναι μεγάλες – όπως ειπώθηκε η *Παντοδαπή Διδασκαλία* εμπνέεται σε μέγιστο βαθμό από τον Πρόκλο – ωστόσο, ο βυζαντινός φιλόσοφος δεν διστάζει να πάρει αποστάσεις από την πλατωνική μεταφυσική και τις νεοπλατωνικές μεταφυσικές ελλειψύνσεις στις οποίες δεν διστάζει να αποδώσει το όνομα των «τερατολογιών» και των «παραλογισμών»¹⁹. Η προέλευση αυτής της αντι-μεταφυσικιστικής, θα λέγαμε, διάθεσης είναι διπλή – ο χριστιανικός ευσεβισμός και το αίσθημα ανάγκης μιας νέας φιλοσοφικής επιστήμης. Στο σημείο αυτό, όμως, θα επανέλθουμε.

¹⁸ Max WEBER, *Η Πολιτική ως Επάγγελμα*, μτφρ. Μ. Κυπράιος, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990.

¹⁹ Βλ., σχετικά, G. ARABATZIS, *Le "montage par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le Phèdre de Platon, Peitho*, 1 (1), 2010, σσ. 111-119.

Οι ρίζες της ψελλιανής επιστήμης. Στις πολλές επικρίσεις που δέχθηκε ο Ψελλός για το έντονο ενδιαφέρον του για την Αρχαία Σοφία και τις απόκρυφες και ερμητικές επιστήμες – χαρακτηριστικά, συνέγραψε σχόλια επάνω στους Χαλδαϊκούς χρησμούς – ο Ψελλός απαντούσε με σταθερό τρόπο ότι, ακριβώς επειδή οι επιστήμες αυτές δεν έλκυαν διόλου την πεποίθησή του, γ'αυτό ένωθε την ανάγκη να τις μελετήσει ακόμη περισσότερο, ακόμη βαθύτερα, θεωρώντας ότι είναι ανάγκη ως Χριστιανός να τις γνωρίζει κανείς καλά προκειμένου να είναι σε θέση να τις αρνείται και να τις απωθεί²⁰. Είναι βέβαιο ότι το επιχείρημα αυτό δεν αντιμετώπισε την γενική αποδοχή εκ μέρους των εκκλησιαστικών κύκλων και ουδείς μπορεί να αρνηθεί ότι, πιθανώς, ενέχει μεγάλο μέρος κακοπιστίας εκ μέρους του Ψελλού. Αυτό που είναι ενδιαφέρον, εδώ, είναι ότι η απάντηση του Ψελλού πλησιάζει πολύ σε ό,τι ονομάσαμε προηγουμένως «αξιολογική ουδετερότητα της επιστήμης». Φυσικά, στην περίπτωση που πρόκειται για μια κακόπιστη απάντηση, η εν λόγω υπόθεση διαψεύδεται πλήρως. Αν, ωστόσο, ο Ψελλός αισθανόταν την ανάγκη να διακρίνει το καθεαυτό επιστημονικό έργο από τον κόσμο των πεποιθήσεων, τότε νέοι δρόμοι ανοίγονται στη σχετική έρευνα.

Οι περιπτώσεις που μόλις εξετάστηκαν, στόχο έχουν να διευκρινίσουν ακόμη περισσότερο την επιστημονική φυσιογνωμία του φιλοσοφικού και λόγιου έργου του Ψελλού σε σχέση με την ιδιαιτερότητα της συμπεριφοράς του η οποία, θυμίζουμε, χαρακτηρίστηκε ως α-ηθική.

3. Ευσέβεια και επιστήμη

Η ευσέβεια αποτέλεσε ιδιαίτερη θεματολογία της βυζαντινής οργάνωσης της κοινωνίας και, ακόμη περισσότερο, της ίδιας της βυζαντινής ανθρωπολογίας²¹. Με το τελευταίο εννοούμε ότι οι Βυζαντινοί έθεταν πολύ σαφείς διακρίσεις μεταξύ του Χριστιανού ορθοδόξου ανθρώπου, υπήκοου ενός αυτοκράτορα που αντλούσε την εξουσία του από τον ίδιο τον Θεό και των μελών των άλλων «εθνών» που χαρακτηριζόνταν έως και βαρβαρικά. Η οικουμενικότητα του βυζαντινού πολιτισμού είχε βέβαια υποστεί μια προφανή μείωση στη σύγκρουση με τους Άραβες αλλά την εποχή του Μιχαήλ Ψελλού δεν είχε γνωρίσει ακόμη την καταπιεστική άνοδο τόσο των Δυτικών όσο και των Οθωμανών Τούρκων. Το μόνο που θα μπορούσε να πει κανείς είναι ότι η ιδέα μιας παγκόσμιας χριστιανωσύνης υπό ένα επειτατικό κράτος όπως το φανταζόταν ο Ιουστινιανός είχε παρέλθει. Αυτό βέβαια οδήγησε στο πέρασμα από ένα οικουμενικό χριστιανικό υποκειμενισμό σε μια ειδική ανθρωπολογική κοσμοθεώρηση, όπως υπονοήθηκε και ανωτέρω. Η ειδική αυτή ανθρωπολογική θεώρηση είναι, πιστεύουμε, αιτία για τις ειδικές επιστημονικές απόψεις του Ψελλού και για την όποια σύγκρουσή του με το βυζαντινό ευσεβικό πρότυπο κοινωνικότητας και υπηκοότητας.

²⁰ *Chronographie*, ό.π., (6^A, 12), σσ. 77-78.

²¹ Βλ. André GUILLOU, *La vie quotidienne à la haute époque byzantine, Eusébeia : piété. Une réflexion lexicographique, The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, New Rochelle-New York: Ar. D. Karatzas Publishers, 1986, σσ. 189-209· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, “Piété filiale, piété impériale”, *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Mélanges P. Lévêque, I. Religion*, 367, 1988, σσ. 143-153.

Η βυζαντινή ανθρωπολογία θεωρείται ότι δεν διαφέρει από εκείνη που χαρακτηρίζει την επιλεγόμενη μεσαιωνική περίοδο, δηλαδή αφορά σε μια περιορισμένη θεώρηση βασικά εκκλησιαστικού χαρακτήρα²². Ωστόσο, δεν μπορεί να αμφισβητήσει κανείς ότι στο ύστερο μεσαίωνα, ιδίως, άρχισε να αναδύεται η έννοια της αντίληψης του Δυτικού ανθρώπου ως παραδειγματικού υποκειμένου της ιστορίας και της γνώσης. Η άποψη αυτή τείνει να αγνοεί με μεγάλη ευκολία το περίπλοκο σύστημα της βυζαντινής θεώρησης του κόσμου, προτάσσοντας την αναγεννησιακή ανακάλυψη του ελληνο-ρωμαϊκού πολιτισμού, δηλαδή ένα είδος «πολιτισμικής ασυνέχειας». (Θα πρέπει να ειπωθεί, εδώ, ότι σύγχρονες θεωρητικές απόψεις περί «κοσμο-συστημάτων» διευκρινίζουν τις εξελίξεις και διαδικασίες ανάδυσης των μονοκρατορικών πεποιθήσεων). Η πολιτισμική εν λόγω ασυνέχεια ευνόησε, χωρίς άλλο, την κυριαρχία της Δυτικής θέσμησης της ανθρωπολογίας. Σε αντίθεση, στο Βυζάντιο θεωρείται ότι το ανθρωπολογικό στοιχείο είχε απορροφηθεί από την ισχυρή κοινωνική αποδοχή του υπερφυσιοκρατικού στοιχείου (supernaturalism)²³. Στην ειδική περίπτωση κάποιων ανθρωπολογικών ανησυχιών σε Βυζαντινούς λογίους, πιστεύεται ότι αυτές ανήκουν και ανάγονται αποκλειστικά σε αρχαιομαλατρικές εμμονές. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην Αναγεννησιακή αναβίωση του ελληνικού πνεύματος, ο ρόλος των βυζαντινών λογίων, τη φυσιογνωμία των οποίων σημάδεψε με εντονώτατο τρόπο η δραστηριότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού, λησμονείται ή υποβαθμίζεται. Η χιλιόχρονη διάρκεια του Βυζαντίου αγνοείται ως «παρακμή» - αν και πολλά κρατικά μορφώματα που ήλθαν και παρήλθαν έκτοτε θα εξήλευαν αυτή τη διάρκεια – και εντός αυτής της ιδέας περί παρακμής, για την οποία ο άγγλος ιστορικός Edward Gibbon είναι ο πρώτος υπεύθυνος, αγνοείται το ίδιο έντονα ο οργανικός ρόλος των Βυζαντινών λογίων. Όπως είπαμε, όμως, οι ίδιοι οι Βυζαντινοί είχαν άλλη κοινή αντίληψη περί της καταγωγής και της ιστορικής αποστολής τους. Η ρωμαϊκή κυβερνητική σοβαρότητα, η ελληνιστική κουλτούρα, η χριστιανική πίστη συνιστούσαν ένα σύνολο πεποιθήσεων και πρακτικών που δεν είναι διόλου ευκαταφρόνητο και που δεν περιορίζεται αποκλειστικώς στην εκκλησιαστική ιδέα. Εδώ, αντί για την χριστιανική αδελφότητα, η σύγκρουση με τους λεγόμενους βαρβαρικούς πληθυσμούς καθίσταται ιδιαίτερο θέμα. Έτσι, παρά την αρχαιολατρεία, στο Βυζάντιο προωθείται και το ενδιαφέρον για το χαρακτήρα και τους τύπους δράσης των βαρβαρικών αυτών εθνών. Ως μη χριστιανικά, τα έθνη αυτά ανάγονται στη γενική κατηγορία του παγανισμού – εξ ου και το όνομα που τους αποδίδεται, «έθνη» – όμως, αυτό δεν πρέπει να μας κάνει να αγνοούμε τον πραγματιστικό χαρακτήρα του σχετικού ενδιαφέροντος των Βυζαντινών. Οι εθνογραφικές λοιπόν λογικές πληροφορίες δεν περιφρονούνται στο Βυζάντιο αν και εντάσσονται στη γενική περί παγανιστικής βαρβαρότητας ιδέα. Εδώ, οφείλεται να γίνει μια σημαντική διάκριση μεταξύ πολιτικής ιστορίας και ανθρωπολογικής ιστορίας την οποία οι Βυζαντινοί είχαν εννοήσει σε τέτοιο βαθμό ώστε και να τίθεται το ζήτημα μιας αυτονόμησης της γνώσης – όπως συνέβη δηλαδή με τον Ψελλό – και, επομένως, μιας μετατόπισης του παρελθόντος θέματος της διαμάχης μεταξύ Χριστιανισμού και παγανιστικού πνεύματος. Υπό αυτή την άποψη, η επιστήμη του Κοσμά Ινδικοπλεύστη περί μιας αποκλειστικά βιβλικής αντίληψης για τον κόσμο έπρεπε ή να εγκαταλειφθεί ή να μεταβληθεί. Από την άλλη, το παράδειγμα του

²² Michael A. HOFFMAN, The History of Anthropology Revisited – A Byzantine Viewpoint, *American Anthropologist*, 75/5, 1973, σσ. 1347-1357

²³ G. ARABATZIS, La noblesse des astres dans la philosophie byzantine, *Studies on Supernaturalism*, εκδ. G. Arabatzis, Berlin, Logos Verlag, 2009, σσ. 137-156.

Πατριάρχη Φωτίου και του έργου του *Βιβλιοθήκη* έστρεψε με ακριτικό τρόπο την προσοχή σε ζητήματα αρχαιομάθειας, ώστε το ζήτημα της ένωσης χριστιανισμού και ελληνισμού, τουλάχιστον σε επίπεδο λογιότητας, να τίθεται με κλασικό πλέον τρόπο. Το προσωπικό αυτό παράδειγμα προσέφερε σημαντικά στο ζήτημα των πολιτιστικών γνώσεων. Η πραγματεία του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου *De Administrando Imperio*²⁴, από την άλλη, στρέφει την προσοχή προς το ζήτημα της οικουμενικής γνώσης από ανθρωπολογική άποψη. Τα κείμενα αυτά, επομένως, συνιστούν δυο βασικά επιστημολογικά πρότυπα γνώσης και αντιπροσωπεύουν την ουσία της αντίθεσης μεταξύ «πολιτισμένου» και «βαρβαρικού» στοιχείου ως προς την κουλτούρα.

Στο σημείο αυτό, αναλαμβάνει ο Μιχαήλ Ψελλός την διευκρίνιση του σχετικού ζητήματος που, όπως κάθε διαφωτιστική προσπάθεια, ενέχει το ρίσκο της παρανόησης. Η μεγαλύτερη, ωστόσο, παρανόηση αφορά την ταύτιση του με το πνεύμα της Αναγέννησης ή την αντιμετώπισή του ως προδρόμου της. Δεν αμφισβητείται ότι ως προς την αντιμετώπιση της παγανιστικής πολιτιστικής κληρονομιάς και την υιοθέτηση μιας μεγαλύτερης ανοχής υπάρχει, σε κάθε περίπτωση, μια πιθανή «εκλεκτική συγγένεια» μεταξύ λογίων όπως ο Ψελλός και του γενικότερου πνεύματος της Αναγέννησης. Στο σημείο αυτό όμως ολοκληρώνεται η όποια συγγένεια, καθώς η κουλτούρα της Αναγέννησης έθετε προβλήματα τα οποία ο Ψελλός σαφέστατα δεν μπορούσε να θέσει. Ειδικότερα, το ζήτημα μιας ορθολογικο-μαθηματικής ή μαθηματικο-φυσικής εικόνας του κόσμου το οποίο και δεν μπορούμε, σε καμιά περίπτωση, να αναγνώσουμε στον Ψελλό. Τούτο, όμως, δεν μειώνει σε τίποτε τη σημασία της επιστημολογίας του και μόνο όσοι τείνουν να αντιμετωπίζουν την επιστήμη με στενά θετικιστικό τρόπο μπορούν να αγνοήσουν τη γενικότερη συνεισφορά και πρωτοτυπία του βυζαντινού λογίου.

Η σχέση του Ψελλού με τη βυζαντινή ευσέβεια είναι άκρως διαφωτιστική ως προς αυτή την πλευρά αυτή της έκθεσής μας. Προϋπόθεση είναι να αντιληφθεί κανείς τη βυζαντινή ευσέβεια πέρα από τα αυστηρώς θρησκευτικά συναισθήματα και την πίστη. Η βυζαντινή ευσέβεια ήταν πρωτίστως μια θεσμική δύναμη η οποία συνέδεε την θρησκευτική ταυτότητα του Βυζαντινού ως παιδί του Θεού, δια του παιδικού σεβασμού προς τους γονείς, με το αίσθημα νομιμοφροσύνης απέναντι στον αυτοκράτορα και το κράτος. Ο ιδιάζων αυτός συνδυασμός εξέφραζε περισσότερο από καθετί άλλο την ταυτότητα του Βυζαντινού και τον τοποθετούσε με αρμονικό τρόπο στο εσωτερικό του κοσμικού χώρου και εντός του κοινωνικού ιστού. Όφεις της ιδιοπροσωπίας αυτής των Βυζαντινών αναγνωρίζουμε και στον Ψελλό, παρόλες τις ιδιαιτερότητες και την α-ηθική στάση του για την οποία μιλήσαμε παραπάνω. Ο Ψελλός δεν φαίνεται να αμφισβητεί σε κανένα σημείο τη Βυζαντινή κεντρικότητα της γνώσης την αναμόρφωση της οποίας αποδίδει χωρίς μεγάλη αιδώς στο ίδιο τον εαυτό του, υιοθετώντας τον καθόλου μετριοπαθή τίτλο του «πάτου των φιλοσόφων». Η σχέση του ως Βυζαντινού με τις απόκρυφες επιστήμες δεν είναι παρά η σχέση ενός εκπροσώπου της μητρόπολης της γνώσης με τις περιφέρειές της. Τέλος, ο ίδιος επανειλημμένα κηρύσσει, και τον πιστεύει κανείς

²⁴ Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Greek text by G. Moravcsik, translated by R. J. H. Jenkins, Washington DC, Dumbarton Oaks, 1967.

κατά την επιθυμία και την ιδοσυγκρασία του, την αυστηρή προσήλωσή του στην αυθεντική Βυζαντινή πίστη.

Οι τελευταίες αυτές επισημάνσεις δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι οδηγούν σε ένα είδος φαύλου κύκλου. Ξεκινήσαμε να καταδείξουμε, αν όχι την πρωτοτυπία, οπωσδήποτε την χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα της στάσης του Μιχαήλ Ψελλού απέναντι στη γνώση και την επιστήμη και καταλήξαμε να τον εντάσσουμε στο παραδοσιοκρατικό υπόδειγμα του βυζαντινού αισθήματος ευσέβειας. Ο φαύλος όμως αυτός κύκλος δεν είναι πραγματικά τέτοιος και δεν μπορεί να αποδοθεί, στο μέτρο που αναδεικνύεται, σε κάποιο εξ υπαρχής ψεγάδι των πεποιθήσεών του αλλά εντάσσεται στον τρόπο ανέλιξης αυτών των ίδιων των επιστημονικών πραγμάτων. Έχει από καιρό δειχθεί ότι η επιστημονική λεγόμενη εξέλιξη δεν είναι θετικιστικά αυξητική αλλά ανήκει σε μια σπειροειδή πορεία αυξήσεων και μειώσεων, αλμάτων προς τα εμπρός και υποχωρήσεων, κανονιστικοτήτων και τολμηρών καινοτομιών και ρήξεων. Η θεωρία περί επιστήμης, λοιπόν, του Μιχαήλ Ψελλού δεν μπορεί παρά να είναι απότοκος της συνολικής επιστημονικής παραγωγής του ως λόγιου και φιλοσόφου. Και η παραγωγή, αυτή, είναι από κάποιες απόψεις καινοτόμα και από κάποιες άλλες κανονιστική ή αποδεικνύεται στο πέρασμα του χρόνου ως τέτοια. Μόνο ένα ριζικά μεταφυσικό τέλος της επιστήμης θα αναδείκνυε αυτήν ως απολύτως προοδευτική, όμως αυτό είναι κάτι που η ίδια η επιστήμη δεν εύχεται κατά βάθος αλλά, αντιθέτως, εμμένει στον ολόψυχα αποδεχόμενο από αυτήν ιστορικό και κριτικό χαρακτήρα της, εκφράζοντας την ανάγκη για διαψευσιμότητα και πνευματική εγρήγορση.

Ωστόσο, το πρόβλημα δεν περιορίζεται ούτε εξαντλείται σε αυτή την προοπτική, την εκτίμηση δηλαδή της θεωρίας της επιστήμης του Ψελλού κατά την ιστορική της διάσταση. Η επιστήμη στη θετικιστική της προοπτική αντιπαρατίθεται στον πρωτογονισμό και τη βαρβαρότητα. Έτσι, ωστόσο, αναδεικνύεται ως στοιχείο του πολιτισμού εν γένει. Στο αντιφατικό αυτό δίπολο βαρβαρικής οπισθοχώρησης και πολιτισμικής προόδου παρεμβάλλονται οι διάφορες θεωρίες περί αλλοτρίωσης, κακοπιστίας, δυστυχισμένης συνείδησης ή, ακόμη, ψυχοπαθολογίας που διαταράσσουν την αντίληψη της γραμμικής προόδου. Το πορτραίτο, από την άλλη, ενός ανθρώπου που μένει κοντά στις φυσικές προδιαθέσεις του που, ως τέτοιες, χαρακτηρίζονται ευγενείς, αντιπαραβάλλεται στην εικόνα του διεφθαρμένου από τον πολιτισμό ανθρώπου (Ρουσσώ). Μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και, ακόμη περισσότερο, μια ριζοσπαστική οντολογία θα πρότασσε μια πλασιωμένη αντίληψη για τον άνθρωπο. Από τη μια, θα είχαμε την ιδέα της πλατωνικής εξορίας για μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων (στον Πλάτωνα, οι ποιητές) η οποία θα ταυτιζόταν με την κακοπιστία της πόλης και θα διακρίνονταν από τους υπόλοιπους πολίτες. Από την άλλη, είναι μια λογική ενσωμάτωσης η οποία, αν και λιγότερο δραματική, απαιτεί τακτικές εξισορρόπησης και αφομοίωσης των στοιχείων που κρίνονται αλλότρια. Για τον Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault), η ανθρωπολογία είναι μια δυνατότητα του δυτικού πολιτισμού²⁵ που φιλοδοξεί την καθολικότητα και, διακρίνοντας ανάμεσα σε «εμάς» (τους πολιτιστικά οικείους) και τους «άλλους» (τους πολιτιστικά αλλότριους), στην ουσία προτάσσει δύο θέματα, εμάς και τις σχέσεις μας με τους άλλους, απαλείφοντας το θέμα του Άλλου. Τελικώς, η ανθρωπότητα αξιολογείται κατά το πρότυπό μας (το πρότυπο του δυτικού υποκειμένου). Το δυτικό

²⁵ Michel FOUCAULT, Introduction, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, σσ. 9-28.

υποκείμενο αποβαίνει μονολογικό και στο μονόλογό του περί του μέλλοντος ενσωματώνει όλο το παρελθόν της ανθρώπινης εμπειρίας. Οι επιμέρους ιστορικές εμπειρίες αναγνωρίζονται στο μέτρο που διευκολύνουν την εκαθίδρωση, αν όχι τη θέσμιση, ασυμμετρικών σχέσεων του δυτικού υποκειμενισμού με τους άλλους παρόμοιους.

Κατ'αυτό τον τρόπο, όμως, η αρχικά φιλοδοξούμενη καθολικότητα διασπάται σε πλήθος τοπικών οντολογιών, ανάμεσα στις οποίες και η βυζαντινή εμπειρία η οποία παραδειγματίζεται στην α-ηθικότητα και λογιότητα του Μιχαήλ Ψελλού. Οι σχέσεις των τοπικών οντολογιών, βέβαια, δεν είναι ισοδύναμες αλλά είναι δικαίωμα και καθήκον να εγκαθίστανται διαλογικές δομές μεταξύ τους. Ο παλαιότερος ρεαλισμός της ουσιοκρατίας είτε ο εμπειρισμός οφείλουν πλέον να αντικατασταθούν από μια συστασιοκρατία που θα αναγνωρίζει τον υβριδισμό των εννοιών και θα ερμηνεύει τις κυριαρχικές τάσεις σε μια ανθρωπολογία του βλέμματος (βασικές για τη δημιουργία κάθε υποκειμενισμού, σύμφωνα, για παράδειγμα, με τον Ζαν-Πωλ Σαρτρ – Jean-Paul Sartre). Οι κατευθυντήριες αυτές γραμμές υποτίθεται ότι θα επιτρέψουν ή θα διευκολύνουν το συναισθάνεσθαι τον Άλλο, φροντίζοντας, ωστόσο, να μην αποκλεισθεί αυτός ο τελευταίος σε μια σιωπηλή μοναδικότητα. Το πόσο η περίπτωση του Μιχαήλ Ψελλού, ως παραδειγματική, όπως είπαμε, της βυζαντινής λογιόσυνης η οποία, οπωσδήποτε, εντάσσεται σε μια αυτοκρατορική λογική, μπορεί να ανταποκριθεί στις νέες αυτές ερμηνευτικές ή αποδομητικές τάσεις αποτελεί μια καθεαυτό ερευνητική πρόκληση.