

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Συμπληρώνονται αυτόν τον χρόνο είκοσι χρόνια από την ίδρυση της Ε.Κ.Δ.Ε.Φ. Την αρχική ιδέα για την σύμπτυξη της Ένωσης είχε ο τότε Διευθυντής του Λυκείου της Γερμανικής Σχολής Αθηνών, αείμνηστος δρ. Γεώργιος Δημητράκος, που γρήγορα όμως αρκετοί εγκολλώθηκαμε. Έτσι, ένα κρύο βράδυ του Μαρτίου του 1982, μια μικρή ομάδα καθηγητών που προερχόμαστε από τη Βαρβάκειο Πρότυπο τότε Σχολή και το Πειραματικό Σχολείο του Πανεπιστημίου Αθηνών, συγκεντρωθήκαμε στο κτίριο της Βαρβακείου και ύστερα από ώριμη σκέψη αποφασίσαμε την ίδρυση μιας Επιστημονικής Ένωσης, που κύριο μέλημά της θα ήταν η καλλιέργεια του φιλοσοφικού λόγου στα σχολεία της Β/μιας ειδικά, αλλά και της όλης Εκπαίδευσης γενικότερα.

Από καιρό είχε διαπιστωθεί κάποια τάση υποβάθμισης των ανθρωπιστικών σπουδών και του μαθήματος της Φιλοσοφίας στα προγράμματα διδασκαλίας των Γυμνασίων και Λυκείων της Χώρας, ενώ ταυτόχρονα υπερτονίζονταν η αναγκαιότητα μιας πληθωρικής τεχνολογικής παρουσίας σ' αυτά. Χωρίς να υποτιμηθεί η αναγκαιότητα αυτή, που σήμερα ύστερα από μια εικοσαετία έχει υπεισέλθει πλήρως στα προγράμματα διδασκαλίας των Σχολείων και καλώς βέβαια, είχε συνειδητοποιηθεί πλέον ότι παράλληλα ήταν εξίσου απαραίτητη η καλλιέργεια του φιλοσοφικού λόγου, αναγκαία προϋπόθεση για την ανάδειξη ολοκληρωμένων προσωπικοτήτων.

Έτσι οδηγηθήκαμε στην ίδρυση της Ε.Κ.Δ.Ε.Φ., της Ένωσης δηλ. Καθηγητών για την Προαγωγή της Φιλοσοφίας στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση, που τελικά το Καταστατικό της εγκρίθηκε από το Πρωτοδικείο Αθηνών με την υπ' αριθμ. 2547/82 Απόφασή του.

Η εικοσαετία της Ε.Κ.Δ.Ε.Φ.

* * *

Από τότε πέρασαν είκοσι χρόνια. Στο διάστημα αυτό η Ένωσή μας δειλά στην αρχή, πιο έντονα αργότερα, έδωσε πολλά δείγματα της θετικής παρουσίας της στα Εκπαιδευτικά δεδομένα της πατρίδας μας. Το κύριο μέλημά της αρχικά ήταν η ενίσχυση με κάθε τρόπο του φιλοσοφικού μαθήματος που διδά-

σκεται στα Σχολεία μας και η στενή συνεργασία της με όλους τους αρμόδιους εκπαιδευτικούς φορείς. Για το σκοπό αυτό διοργάνωσε Σεμινάρια για τους διδάσκοντες το μάθημα της Φιλοσοφίας Συναδέλφους, Ειδικές Επιστημονικές Εκδηλώσεις σε τακτά χρονικά διαστήματα, Διεπιστημονικά Συμπόσια για τη σχέση της Φιλοσοφίας με τους άλλους διδασκόμενους κλάδους των επιστημών (Ιστορία, Θεολογία, Μαθηματικά, Φυσική, Βιολογία, Λογοτεχνία, Ποίηση κ.ά.), Διεθνή Συνέδρια Φιλοσοφικού λόγου με κορυφή το πρόσφατο Διεθνές 4ήμερο Συνέδριο στην Αθήνα (Παλαιά Βουλή) - Γραμματικό Μαραθώνα (Συνεδριακό Κέντρο «Αθητάκη») και στους Δελφούς (Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο) από 28 Σεπτεμβρίου έως 1 Οκτωβρίου 2001 με θέμα «Ο Σωκράτης σήμερα» για την επέτειο των 2.400 χρόνων από τον θάνατο του Αθηναίου Φιλοσόφου.

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΣΤΗ ΜΟΥΣΙΚΗ

Του ΑΝΤΩΝΗ Ε. ΚΑΛΑΜΠΑΚΑ

δρος Θεωρητικής Μηχανολογίας - τ. Επιμελητή Ε.Μ.Π.

Στο βιβλίο του διάσημου βιολονίστα και καθηγητού της μουσικής Herbert Whone «Το κρυφό πρόσωπο της μουσικής» διαβάζουμε σε προμετωπίδα «Οι νόμοι που κυβερνούν τη σύνθεση και την ερμηνεία της μουσικής είναι οι ίδιοι νόμοι που κυβερνούν τη σύνθεση και τη λειτουργία του Ανθρώπου, της Φύσης και του Σύμπαντος»

Στο βιβλίο του P. D. Uspensky «Αναζητώντας τον κόσμο του θαυμαστού», στο οποίο εκθέτει τη διδασκαλία του δασκάλου του George Gurdjieff (1877 - 1949), περιγράφεται η δομή και η λειτουργία του Σύμπαντος με τον γενικό νόμο του 7, ή «νόμο των οκταβών», τον οποίο συνδέουν με την επτάφθογγη μουσική κλίμακα και τον αναπτύσσουν με πρότυπο αυτήν. Κατά τον Gurdjieff, ο μουσικός νόμος των οκταβών είναι γενικός νόμος του Σύμπαντος.

Και οι δύο ισχυρισμοί συνδέουν τη μουσική με το Σύμπαν. Ο πρώτος, του Whone, προϋποθέτει επιστημονική έρευνα. Ο δεύτερος, του Gurdjieff, είναι μια φιλοσοφική άποψη.

Επιστήμη, λοιπόν, και φιλοσοφία έχουν σημαντική θέση σε μια έρευνα για τη μουσική. Σήμερα θα αναφερθούμε στο δίπτυχο «Επιστήμη - -μουσική» και στο σπουδαίο συμπέρασμα που θα προκύψει..

Ας ξεκινήσουμε πρώτα με το ερώτημα τι εννοούμε όταν λέμε «μουσική».

Η λέξη, όπως ξέρουμε, είχε στην αρχαία Ελλάδα μια διαφορετική

ήχων». Τι είναι ήχος θα το πούμε αμέσως μετά.

Δύο είναι τα βασικά δομικά στοιχεία της μουσικής. Ο ρυθμός και η μελωδία που είναι διαδοχή ήχων. Από τα δύο αυτά κύρια δομικά στοιχεία, είναι εύκολο, και σχεδόν αυταπόδεικτο, να ισχυριστούμε πως ο ρυθμός είναι και βασικό στοιχείο της λειτουργίας του Σύμπαντος. Όπου κι αν στρέψουμε την προσοχή μας στο Σύμπαν, θα εντυπωσιαστούμε από τον ρυθμό που υπάρχει εκεί. Τον συναντούμε παντού, μέσα μας (αναπνοή, σφυγμός, βάδιση, χορός), και γύρω μας (περιοδικές περιστροφές των ουρανίων σωμάτων, φάσεις σεληνης,

κυματική μορφή μέσα από ένα υλικό μέσον, συνήθως τον αέρα. Η κύμανση αυτή προσβάλλει το τύμπανο του αυτιού μας και έτσι προκαλείται το ακουστικό αίσθημα. Όταν η κύμανση είναι περιοδική πρόκειται για «ήχο», ενώ αν είναι μη περιοδική, δηλ. ακανόνιστη, προκειται για «κρότο». Στη μουσική έχουμε να κάνουμε μόνο με ήχους.

Ας θυμηθούμε τώρα ότι ένας ήχος χαρακτηρίζεται στη Φυσική, από διάφορα μεγέθη, το σπουδαιότερο από τα οποία είναι η «συχνότητά» του. Όσο πιο μεγάλη συχνότητα έχει ένας ήχος τόσο πιο οξύς είναι, και αντίθετα, όσο πιο μικρή συχνότητα έχει τόσο πιο βαρύς είναι.

της μουσικής ο λόγος 523/440, δηλ. ο λόγος των συχνοτήτων του δεύτερου φθόγγου προς τον πρώτο. Το μουσικό διάστημα μεταξύ των ακραίων φθόγγων μιάς οκτάβας π.χ. του Ντο και του Ντο 1, εκφράζεται με τον αριθμό 2, και επομένως, για να μεταφέρουμε έναν φθόγγο σε άλλη οκτάβα αρκεί να πολλαπλασιάσουμε, ή να διαιρέσουμε τη συχνότητά του με το 2.

Υπάρχουν μουσικά διαστήματα σύμφωνα, όταν ακούγονται ευχάριστα και διάφωνα, όταν ακούγονται δυσάρεστα.

Αυτά τα λίγα είναι απαραίτητα να τα φέρουμε στη μνήμη μας για να κατανοήσουμε τα όσα ακολουθούν.

Ας πούμε τώρα λίγα για τις κλίμακες στη μουσική. Την έννοια της μουσικής κλίμακας λίγο - πολύ την έχουμε όλοι μας. Υπάρχουν ως γνωστόν πολλές μουσικές κλίμακες, διαμορφωμένες από τους ανθρώπους, ανάλογα με την εξέλιξη των πολιτισμών τους, στις διάφορες χώρες και εποχές. Οι κλίμακες αυτές είναι ο καμβάς πάνω στον οποίο οι συνθέτες δημιουργούν τις μουσικές τους συνθέσεις.

Ωστόσο υπάρχει μία και μόνη μουσική κλίμακα που μπορεί να χαρακτηριστεί πρότυπη και ανυπέροβλητη, όπως θα δούμε. Είναι η Πυθαγόρεια μουσική κλίμακα που διαμορφώθηκε από τον Πυθαγόρα στον 6ο π.Χ. αιώνα. Είναι κι αυτή άλλη μια προσφορά του αρχαίου Ελληνικού πνεύματος στον παγκό-

3/2 και μεταφορά των φθόγγων που επιτύγχανε στην πρώτη οκτάβα, κατέληξε στη διαμόρφωση της Πυθαγόρειας κλίμακας που είναι η

Ντο Ρε Μι Φα Σολ Λα
Σι Ντο 1

1 9/8 81/64 4/3 3/2 27/16
243/128 2

(Οι αριθμοί κάτω από τους φθόγγους εκφράζουν το πόσες φορές η συχνότητα του κάθε φθόγγου είναι μεγαλύτερη από τη συχνότητα του αρχικού Ντο)

Τα διαστήματα Ντο-Ρε, Ρε-Μι, Φα-Σολ, Σολ-Λα και Λα-Σι είναι όλα ίσα με 9/8 και λέγονται «τόνοι». Τα διαστήματα Μι-Φα και Σι-Ντο 1 είναι επίσης ίσα και κατά τι μικρότερα του μισού τόνου και λέγονται «ημιτόνια».

Η Πυθαγόρεια κλίμακα είναι επτάφθογγη, γιατί περιλαμβάνει επτά φθόγγους, Ντο έως Σι. Ο αριθμός 7 ανέκαθεν συγκινούσε τους ανθρώπους που τον έβλεπαν σε πολλά φυσικά φαινόμενα, π.χ. 7 χρώματα του ηλιακού φάσματος του φωτός, 4 X 7 ημέρες η περιφορά της σελήνης γύρω από τη γη κ.λπ.

Αναφέραμε ότι ο αριθμός 7 κατά τον Gurdjieff διέπει την λειτουργία του Σύμπαντος.

Υπάρχει, όμως, και μια πιο απτή και εντυπωσιακή παρουσία του αριθμού 7 στο Σύμπαν. Το 1866 μ.Χ. ο Άγγλος χημικός Newland διατύπωνε την άποψη ότι οι χημικές ιδιότητες των στοιχείων της ύλης, όταν αυτά καταταχθούν κατά σειράν αύ-

τι και τα υπόλοιπα, ανακαλυφθέντα μετά, χημικά στοιχεία, συμφωνούν μ' αυτό το σύστημα, πολλά μάλιστα απ' αυτά ανακαλύφθηκαν με βάση τις χημικές ιδιότητες που έπρεπε να έχουν για να συμπληρώσουν τα κενά του σχετικού πίνακα που είχε εν τω μεταξύ διαμορφωθεί.

Η σύμπτωση των απόψεων του Newland και του Gurdjieff στη διατύπωση του «νόμου των οκταβών», μας εντυπωσιάζει, φυσικά.

Η Πυθαγόρεια μουσική κλίμακα είναι ακόμα

- Διατονική, γιατί αποτελείται μόνο από τόνους και ημιτόνια, και
- Μειζών, ονομασία που οφείλεται στη διαδοχή τόνων και ημιτόνιων.

Κάθε άλλη μουσική κλίμακα με την ίδια διαδοχή είναι μειζών.

Η κλίμακα τώρα αυτή, επειδή προέκυψε από την διαδοχική εφαρμογή του συμφωνότερου μουσικού διαστήματος 3/2, και ακόμα επειδή περιέχει και τα υπόλοιπα δύο, απολύτως σύμφωνα διαστήματα, που κατά τον Πυθαγόρα και τους μουσικούς κύκλους είναι τα 1 (ταυτοφωνία) και 4/3 (καθαρή Τετάρτη), θεωρήθηκε από τους Πυθαγορείους ότι είναι έκφραση της παγκόσμιας αρμονίας, με την έννοια που οι αρχαίοι Έλληνες έδιναν στη λέξη.

Υπενθυμίζουμε πως στην αρχαιότητα η λέξη «αρμονία», από το «αρμός», «αρμόζω» κ.λπ., γενικά χαρακτηριζε τον «σοφό συνδυασμό διαφορετικών και αντίθετων στοιχείων», και στη μουσική, σήμαινε μια συμφωνία πολλών ήχων σε ένα

χους, η συχνότητα των οποίων αυξάνεται από ήχο σε ήχο, όπως η σειρά των αριθμών 1, 2, 3, 4, 5 ... κ.λπ. μέχρι το άπειρο.

Οι απλοί αυτοί ήχοι λέγονται «αρμονικοί» και η σειρά των άπειρων αυτών απλών ήχων λέγεται «Αρμονική σειρά».

Ο πρώτος ήχος μιας αρμονικής σειράς έχει και το όνομα «θεμελιώδης», επειδή έχει την μεγαλύτερη ένταση και, σαν ισχυρότερος, ονοματίζει όλη τη σειρά.

Αν π.χ. κτυπήσουμε το πλήκτρο του Ντο σ' ένα πιάνο, τότε θα παραχθούν αυτόματα κατά σειρά οι φθόγγοι της αρμονικής σειράς Ντο, Ντο1, Σολ1, Ντο2, Μι, Σολ2 ... κ.λπ.

Αυτό εξακριβώνεται εύκολα αν βάλουμε χαρτάκια στις χορδές ενός πιάνου και κτυπήσουμε το Ντο, οπότε θα δούμε να κινούνται, λόγω συντονισμού, τα χαρτάκια που αντιστοιχούν στους φθόγγους της παραπάνω αρμονικής σειράς. Ένα ευαίσθητο ανθρώπινο αντί μπορεί να ακούσει μέχρι και τους 16 πρώτους αρμονικούς ενός ήχου.

Όπως είπαμε, η αρμονική σειρά συνοδεύει κάθε ήχο και παράγεται αυτόματα, είναι δηλ. φυσικό φαινόμενο.

Υποθέτουμε μια αρμονική σειρά με θεμελιώδη φθόγγο το Ντο.

Αν πάρουμε απ' αυτή τη σειρά τους φθόγγους ντο, ρε, μι, φα, σολ ... κ.λπ. και τους μεταφέρουμε στην περιοχή της πρώτης οκτάβας, θα καταλήξουμε στην παρακάτω μουσική κλίμακα:

Ντο Ρε Μι Φα Σολ Λα

νικά, θα διαπιστώσουμε τα εξής αξιοθαύμαστα:

1. Η Πυθαγόρεια κλίμακα που διαμορφώθηκε πειραματικά και στη συνέχεια με μαθηματική επεξεργασία, είναι με πολύ μεγάλη προσέγγιση ίδια με τη Φυσική κλίμακα που τις συχνότητες των φθόγγων της δίνει η ίδια η φύση.

Οι διαφορές είναι στο φθόγγο Μι που στην μια κλίμακα έχει συχνότητα 81/64 και στην άλλη 5/4 (=80/64), στον Λα που στη μια κλίμακα έχει συχνότητα 27/16 και στην άλλη 26/16 και στον Σι που στη μια κλίμακα έχει συχνότητα 243/128 και στην άλλη 15/8 (=240/128). Οι διαφορές αυτές είναι μηδαμινές και ανίκανες να χαρακτηρίσουν διαφορετικές τις δύο κλίμακες.

Το αξιοθαύμαστο είναι ότι ο Πυθαγόρας, προσπαθώντας να διαμορφώσει την τέλεια μουσική κλίμακα, αποκάλυψε φθόγγους που η συχνότητά τους είναι κατά πολύ μεγάλη προσέγγιση ίδια με αυτές των φθόγγων που η ίδια η Φύση δίνει. Επιβεβαιώνεται, έτσι, απ' ενός μεν η τελειότητα και το ανυπέρβλητο της Πυθαγόρειας κλίμακας και απ' ετέρου η δύναμη της διορατικότητας και της φαντασίας που μπορεί να ωθήσει τους επιστήμονες σε σοβαρές ανακαλύψεις.

2. Η φυσική κλίμακα είναι κι αυτή μειζων. Από την αρμονική σειρά δεν μπορεί να προκύψει άλλη κλίμακα που να μην είναι μειζων. Είναι γνωστό πως το χαρακτηριστικό των μειζόνων κλιμάκων είναι το ότι ο άνθρωπος ακούγοντάς τες αισθά-

νων και των χρωμάτων του ηλιακού φάσματος του φωτός. Κατά τη φυσική επιστήμη, το ηλιακό φάσμα του φωτός αποτελείται από τα λεγόμενα επτά χρώματα της ίριδος, που καλύπτουν φωτεινή περιοχή από το ιώδες χρώμα μέχρι το ερυθρό. Τα ακραία αυτά χρώματα, θεωρούμενα ως κυμάνσεις, έχουν συχνότητες 750×10^{12} περ/δλ το ιώδες και 400×10^{12} περ/δλ το ερυθρό.

Ο λόγος των συχνοτήτων του ιώδους χρώματος προς το ερυθρό είναι $750/400 = 1,875$.

Οι φθόγγοι τώρα της φυσικής μουσικής κλίμακας είναι πάλι επτά με ακραίους τους φθόγγους Σι και Ντο που έχουν αντίστοιχες συχνότητες, όπως ξέρουμε 15/8 και 1.

Ο λόγος των συχνοτήτων του φθόγγου Σι προς την του Ντο είναι πάλι $15/8 : 1 = 1,875$.

Δεν υπάρχει σαφής διαχωρισμός των περιοχών των χρωμάτων στο ηλιακό φάσμα. Υπάρχει όμως μια σαφής αντιστοιχία μεταξύ των χρωματικών περιοχών του, με τους φθόγγους της φυσικής μουσικής κλίμακας, που πρώτος την διέκρινε ο Νεύτων (1642-1727), που είναι και ο πρώτος που ανέλυσε το λευκό φως στα συνθετικά του χρώματα.

Η αντιστοιχία αυτή μας εντυπωσιάζει, γιατί είναι ένας κρίκος που συνδέει τη φυσική μουσική κλίμακα με το φυσικό φαινόμενο του ηλιακού φάσματος. Οι άνθρωποι διαμόρφωσαν τη φυσική κλίμακα από το φυσικό φαινόμενο της αρμονικής σειράς. Η φυσική κλίμακα, που είναι βασικό στοιχείο της μου-

Βρισκόμαστε μπροστά σε μια ένδειξη, που προκύπτει από επιστημονική έρευνα, ότι οι δύο αρμονικότερες μουσικές κλίμακες είναι στοιχείο του Σύμπαντος, όπως το ίδιο είναι και το ηλιακό φάσμα.

Προχωρούμε πιο κάτω.

4. Η αρμονική σειρά είναι μια ατέλειωτη σειρά των φυσικών αριθμών, είναι δηλ. μια **αριθμητική πρόοδος** με λόγο τον αριθμό 1.

Είναι όμως μαζί και μια **γεωμετρική πρόοδος** αναφορικά με τον κάθε φθόγγο της π.χ. όλοι οι φθόγγοι Ντο ανήκουν στους αρμονικούς 1, 2, 4, 8, 16 κ.λπ. δηλ. ανήκουν σε μια γεωμετρική πρόοδο με λόγο το 2. Όλοι οι φθόγγοι Σολ ανήκουν στους αρμονικούς 3, 6, 12, 24 ... κ.λπ. κ.ο.κ.

Η αρμονική σειρά λοιπόν είναι ένας συνδυασμός προόδων αριθμητικής και γεωμετρικής. Αλλά υπάρχουν και πολλοί άλλοι φυσικοί νόμοι που είναι συνδυασμοί των δύο αυτών προόδων.

4α. Στα μέσα του 10ου αι. ο Γερμανός φυσικός και ψυχολόγος Gustav Fechner και ο επίσης Γερμανός φυσικός Wilhelm Weber διατύπωσαν τον περίφημο νόμο Fechner-Weber που ισχύει γενικά για όλα τα φυσικά φαινόμενα. Αυτός ο νόμος λέει:

«Όταν οι εντάσεις των ερεθισμάτων μεταβάλλονται κατά Γεωμετρική πρόοδο, οι εντάσεις των προκαλουμένων αισθημάτων μεταβάλλονται κατά αριθμητική πρόοδο.

Η φυσική μουσική κλίμακα και,

λόγο τον 9/8.

Άλλα γνωστά φυσικά φαινόμενα που υπακούουν στον παραπάνω νόμο είναι:

4β. Οι αποστάσεις των πλανητών του ηλιακού μας συστήματος από τον ήλιο. μετρημένες με την απόσταση ήλιου - γης σαν μονάδα μέτρησης.

Οι αποστάσεις αυτές υπακούουν στον λεγόμενο «νόμο του J. Bode», Γερμανού αστρονόμου του 18ου αι., η οποία στηρίζεται στη γεωμετρική πρόοδο

0, 3, 6, 12, 24, 48, 96, 192, 384, 768

με λόγο τον 2.

Όταν, όμως, αναφερόμαστε στο ηλιακό σύστημα Ερμής, Αφροδίτη, Γη, Άρης, κ.λπ. η εντύπωση που μας δημιουργείται είναι ότι οι αποστάσεις των πλανητών ανεβαίνουν κατά αριθμητική πρόοδο, ακριβώς όπως συμβαίνει με τις μουσικές κλίμακες Ντο, Ρε, Μι, Φα κ.λπ.

4γ. Η λαμπρότητα των άστρων του γαλαξία μας

Είναι γνωστό ότι τα άστρα, όπως φαίνονται στα μάτια μας, κατατάσσονται κατά σειράν ελαττωμένης λαμπρότητας σύμφωνα με την αριθμητική πρόοδο

-2, -1, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6 κ.λπ.

σειρά που πρώτος χρησιμοποίησε ο Ίππαρχος τον 2ο αι. π.Χ.

Είναι όμως επίσης γνωστό πως οι λεγόμενες απόλυτες λαμπρότητες των άστρων φθίνουν κατά γεωμετρική πρόοδο με λόγο τον

$100^{1/5} = 2,511844... =$ περίπου 2,512.

Στη μουσική ανιόν και κατιόν στοιχεία συνυπάρχουν στις χορδές των εγχόρδων οργάνων ή στους αυλούς των πνευστών. Ανιόν στοιχείο είναι η συχνότητα των παραγομένων φθόγγων και κατιόν το μήκος της χορδής ή του αυλού. Αλλά συνδυασμός ανιόντων και κατιόντων στοιχείων υπάρχει και σε άλλους φυσικούς νόμους στο Σύμπαν, όπως π.χ. ο νόμος της παγκόσμιας έλξης και ο νόμος του Coulomb για τα ηλεκτρικά και μαγνητικά φορτία. Ανιόν στοιχείο σ' αυτούς τους νόμους είναι η απόσταση μεταξύ των φορτίων και κατιόν η ελκτική ή απωστική δύναμη μεταξύ τους, ή αντίθετα.

Από τα παραπάνω, που είναι μια επιστημονική κατά ένα τρόπο έρευνα, προκύπτει, νομίζω καθαρά, πως η μουσική, που αποτελείται από ρυθμό και από φθόγγους που η συχνότητά τους είναι παραπλήσια με αυτήν που δίνει η Φύση μέσω της αρμονικής σειράς, είναι ενταγμένη σε ένα Συμπαντικό πλέγμα φυσικών νόμων, είναι ένα στοιχείο του Σύμπαντος, που οι άνθρωποι δεν το εφεύραν αλλά το ανακάλυψαν, ένα στοιχείο που, όπως όλα, είναι πάντα το ίδιο, σε όλα τα μέρη και σε όλες τις χρονικές περιόδους.

Αυτό είναι το σπουδαίο συμπέρασμα που τελικά προκύπτει από τα όσα αναφέρθηκαν.

Το άγμου σίγμα

Της ANNAΣ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Επ. Διευθύντριας Κέντρου Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών

«ἀκολασίας δέ και νόσων πληθουσῶν ἐν πόλει
ἄρ οὐ δικαστήρια τε και ἰατρεία πολλά ἀνοίγεται...
τῆς δέ κακῆς τε και αἰσχυρᾶς παιδείας ἐν πόλει...
μείζον... τεκμήριον... τό δεῖσθαι ἰατρῶν και δικαστῶν».
(Πλάτων, Πολιτεία, 405a.)

«**Δ**εν υπάρχει τίποτε θειότερο, το οποίο να μπορούσε να σκεφθεί ο άνθρωπος, από την παιδεία αυτού του ίδιου και των οικειών του». Δεν βρίσκω προσφορότερη φιλοσοφική εισαγωγή στην παιδεία από αυτή του Πλάτωνος στον διάλογο Θεάγης 122b, κι αυτό για δύο λόγους. Πρώτον, γιατί ανταποκρίνεται στο πιστεύω μου ότι η γνήσια φιλοσοφία είναι αναζήτηση του θειότερου, δηλαδή, προσπάθεια υπέρβασης από το απλώς υπάρχειν, ολόπλευρης ψυχοπνευματικής ανάπτυξης του ανθρώπου, και δεύτερον γιατί κατηγορηματικά εκφράζεται εδώ η άρνηση της δυνατότητας σύγκρισης της παιδείας με άλλες αξίες, εφόσον το θειότερον, που της ανήκει ουσιαστικά, λειτουργεί ως κατηγορήμα της αξιακής υπεροχής της. Μόρφωση του ανθρώπου, σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας της παιδείας, σημαίνει κυρίως δύο επιτεύξεις: **α) ακοιβή γνώ-**

μα και στην ανθρώπινη ψυχή, στην κοινωνία - πολιτεία.

Οι προηγούμενες, γνωστές, φιλοσοφικές θέσεις, είναι προϋποθέσεις μιας τρίτης βασικής αρχής, που η φιλοσοφία ονομάζει *εγκράτεια* κι εγώ συνηθίζω ν' αποκαλώ αρχοντιά, με την αρχαία σημασία του όρου, τη δηλωτική ότι είναι κάποιος άρχοντας του εαυτού του, ελεύθερος από τα πάθη του, γνώστης των τρόπων που εναρμονίζουν κατά το δυνατόν τη σχέση του σώματος και της ψυχής του. Οι έννοιες αρχοντιά και αρμονία δεν παραπέμπον τόσο σε μέρη που αξιολογικά διαφέρουν, αλλά σε μέρη που συν-ταιριάζονται και, υπακούοντας στην αρχή του καλύτερου, λειτουργούν ως όλο. Αυτή την ιδέα θα επιχειρήσω να δείξω μέσα από το θέμα μου για το άγιον, στη φιλοσοφική του σύλληψη, σώμα και με εμπνευστική πηγή τον Πλάτωνα.

Είναι γνωστό ότι ήδη στην ιπποκρατική ιατρική –τουλάχιστον στα

με τη γυμναστική και της ψυχής με τη φιλοσοφία, ενώ στον διάλογο *Τίμαιος* προσθέτει στη φροντίδα της ψυχής και τη μουσική –όλα αυτά αν θέλει κάποιος να αποκαλείται δίκαια καλός - ωραίος - και αγαθός (88c), και τόσο στον Φαίδρο όσο και στην Πολιτεία με το ερωτικό του λεξιλόγιο της σχέσης της ψυχής με τις ιδέες, ο Πλάτων καθαγιάζει την κατ'εξοχήν σωματική αίσθηση, την αφή.

Η αξία του σώματος δηλώνεται ήδη στον Φαίδρο με τη θεώρησή του ως όλου. Ο Πλάτων, μολονότι μόνο δύο φορές σ' όλο του το έργο κάνει μνεία του Ιπποκράτη, στον Φαίδρο επιλέγει να αναφερθεί στον μεγάλο Κώο γιατρό μέσα από την κατανόηση του σώματος ως όλου: «*Εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδέ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης*» (Φαίδρος 270c). Αυτό δεν είναι απλή υιοθέτηση της βασικής αρχής της ιπποκρατικής μεθόδου. Όταν στην ανα-

λογία ιατρικής και ρητορικής στη διάκριση ανάμεσα στο σώμα, αντικείμενο της πρώτης και στη ψυχή, αντικείμενο της δεύτερης. Και συζητείται (Δ. Λυπουρλής, *Ιπποκρατική ιατρική, Θεσσαλονίκη, Περιγηγής, 1983, σ. 59*) το αν το χωρίο αποτελεί υπαινιγμό στην αληθινή μέθοδο του Ιπποκράτη, «*αν με το όλον εννοεί ο Πλάτων το παν, τότε... ο Ιπποκράτης βάσιζε την ιατρική του σε μια γενικότερη γνώση της φύσης*».

Επειδή έμαθα να σκέπτομαι εφαρμόζοντας την πλατωνική αρχή ότι συχνά η αλήθεια είναι πολυδιάστατη, ότι, όταν σου προτείνουν δύο, είναι ορθότερο να κάνεις όπως τα παιδιά, να πάρεις και τα δύο, θα υποστηρίξω ότι με το όλον, όπως στον Ιπποκράτη, έτσι και στον Πλάτωνα νοούνται και η συζυγία σώματος και ψυχής και η συζυγία με την όλη φύση.

Στον διάλογο Τίμαιος ο Πλάτων δεν αποκαθιστά μόνο, ως προς την ίδια την προηγούμενη φιλοσοφία του, τη φύση, τον αισθητό κόσμο στο σύνολό του, προβάλλοντάς τον, παρά τη θεώρησή του ως αντιγράφου του νοητού κόσμου, ως πρότυπο διάρκειας και αρμονίας που πρέπει να μιμηθούν ο άνθρωπος και η πολιτεία, αλλά διατυπώνει και ορισμένες απόψεις για τη σχέση σώματος - φύσης, σώματος - ψυχής ιδιαίτερα επικαιρες ή και προφητικές για τη ζωή μας σήμερα. Θα τις παραθέσω με μια σειρά που στοιχειοθετεί την απόδειξη της προηγούμενης θέσης μου.

Οι αρωστίες είναι συνέπεια της

χειακών συστατικών (Τίμ. 82). Γιατί μια είναι η αρχή της υγείας του σώματος, η ίδια που ισχύει και για την ψυχή: να είναι καλόν, δηλαδή να είναι ωραίο, και το ωραίο δεν είναι ποτέ άμετρο· το ζωντανό ον για να είναι καλόν και αγαθόν πρέπει να είναι σύμμετρο. Σε ό,τι αφορά την υγεία και την αρρώστια, την αρετή και την κακία καμμία συμμετρία και αμετρία δεν είναι σημαντικότερη από εκείνη της ίδιας της ψυχής προς το ίδιο σώμα (87c). Όταν μια πολύ ισχυρή ή πολύ μεγάλη ψυχή συσταθεί σ' ένα πολύ αδύναμο ή πολύ μικρό σώμα ή αντίστροφα, τότε, καθώς αποουσιάζει η συμμετρία, χάνεται η ωραιότητα, αλλά και βρίσκει πρόσφορο έδαφος η νόσος.

Ό,τι στη φιλοσοφία ισχύει, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, η αρχή της ένωσης της αφετηρίας με το τέλος –με την έννοια ότι κάθε διερεύνηση μπορεί να έχει μια προεξάρχουσα ιδέα στην οποία και καταλήγει– επαληθεύεται ακόμη μια φορά: μετά τον πρώτο εκφραστή της, τον γιατρό και φιλόσοφο από τον Κρότωνα της Κάτω Ιταλίας, πρώτο επίσης διδάξαντα την ιδέα της ισονομίας των στοιχείων του σώματος, Αλκμαίωνα. Η ιδέα επανέρχεται με τον Αθηναίο Πλάτωνα. Εδώ ο λόγος για την αρρώστια της ψυχής επαναφέρει στο προσκήνιο της προβληματικής της υγείας την αξία της γνώσης. Υπάρχουν αρρώστιες της ψυχής «διά σώματος ξίν», η άνοια, η μανία, οι ηδονές, οι λύπες, η αμάθεια –η μέγιστη νόσος (88b). Κατηγορική προσαγή –θεραπεία η φροντίδα και της ψυχής και του σώματος: «Μία

του βίου. Για τούτο και, εκτός από τα νοσήματα που έχουν μεγάλους κινδύνους, δεν συνιστούσε τα φάρμακα. Ό,τι έχει μέγιστη σημασία είναι η ισορροπία της σχέσης σώματος και ψυχής, η ευεξία του πρώτου –που επιτυγχάνεται με την κίνηση και την άσκηση, όπως υποστηρίζει ο φιλόσοφος και στους Νόμους (789b), με τη μεσότητα των ηδονών (Νόμοι 792d) –και η καλή κατάσταση της ψυχής που επιτυγχάνεται με τη διαρκή παιδείσή της.

Η τελευταία πλατωνική αλήθεια που θέλω να αναφέρω εδώ, παρμένη από το τελευταίο έργο του μεγάλου φιλοσόφου, τους Νόμους, αφορά την άσκηση της παιδείας και την υγεία, το έργο του παιδαγωγού και του γιατρού, και συνάμα τη σχέση των δύο αυτών με τον άνθρωπο ως παιδαγωγούμενο ή έχοντα ανάγκη ιατρικής βοήθειας. *Μη δίνεις, υποστηρίζει ο Πλάτων, συμβουλή, παιδευτική ή ιατρική, αν δεν στη ζητήσουν.* Παραλλάσσοντας μια αρχή ενός σύγχρονου ξένου παιδαγωγού και φιλοσόφου –που λέει ότι: *πρέπει να θέλεις να είσαι εντυχισμένος και να βάλεις γι' αυτό το δικό σου μερίδιο προσπάθειας –θα έλεγα πως η ελευθερία της προσωπικότητας εκφράζεται μέσα από την ίδια τη συνεργία του ανθρώπου στο ορθό, το υγιές, την αυτοσυνειδητή προσφυγή του στον ειδήμονα. Και αυτό είναι ήδη παιδευτική πράξη.*

Τι σημαίνει «Φιλοσοφία της Ιστορίας» (πώς ο καθένας, φιλοσοφώντας, την ερμηνεύει;)

του ΒΑΣΙΛΗ ΑΣΗΜΟΜΥΤΗ

Φιλολόγου, Θεολόγου, Ιστορικού, Δρ. Βυζαντινής Ιστορίας και Τέχνης

Πρόσφατα παρακολούθησα μια διάλεξη με βασικό θέμα: «η Φιλοσοφία της Ιστορίας με αναφορά στον Ελληνικό στοχασμό». Οι ακροατές, βέβαια, παρακολούθησαν με προσοχή τα όσα σοφά και μελετημένα λέχθηκαν· όταν όμως ο Εισηγητής* χρειάστηκε να κάνει εφαρμογή της θεωρίας, φέρνοντας ιστορικά παραδείγματα, οι ακροατές, μερικοί τουλάχιστον, είχαν πολλές αντιρρήσεις.

Ο λίγοι χρόνος μιας παρουσίασης ενός τόσο δύσκολου θέματος ήταν εις βάρος της διαλέξεως και οι ακροατές ίσως έφυγαν με απορίες, χωρίς σ' αυτό να φταίει ο καθόλα καταρτισμένος ομιλητής, του οποίου οι σπουδές είναι τόσο φιλοσοφικές όσο και ιστορικές. Θεώρησα, λοιπόν, χρήσιμο να παρουσιάσω με όση δυνατή απλότητα, έννοιες, που συναρτώνται με την πρόταση: Φιλοσοφία της Ιστορίας. Εξάλλου, «αρχή σοφίας η ονομάτων επίσκεψις».

Έχουμε συνηθίσει να προσπαθούμε να κατανοούμε πρώτα το νόημα κάθε λέξης. Τι σημαίνει, λοιπόν, η έννοια: Φιλοσοφία; Βασικά ορίζεται ως η λογική έρευνα και αναζήτηση της φύσης των πραγμάτων και της αλήθειας των όντων και των φαινομένων, της γνώσης, των αξιών κ.λπ., δηλαδή τη συστηματική εξέταση του κόσμου και του επιστημονικού κλάδου, που διαμορφώνεται από αυτή την προσπάθεια. Η λέξη προέρχεται από το ρήμα «φιλοσοφώ»

χρόνου. Με στενότερη έννοια, η Ιστορία νοείται μόνο σε σχέση με τον άνθρωπο και ιδιαίτερα όχι τόσο με μεμονωμένα άτομα, όσο με ανθρώπινα σύνολα. Με ακόμη πιο συγκεκριμένη σημασία, Ιστορία είναι η επιστήμη, που επισκοπεί την κατά χρονολογική σειρά πορεία των γεγονότων, τα οποία αναφέρονται σ' ένα ανθρώπινο σύνολο, βασισμένη στην κριτική εξέταση του υλικού, που προσφέρουν οι πηγές, και προχωρώντας στην ανάλυση και ερμηνεία τους με στόχο την κατανόηση της αιτιώδους συνάφειάς τους.

Αλλά ας επανέλθουμε στην έννοια Φιλοσοφία: η ευρύτητα των χρήσεων της λέξης αυτής δύσκολα μπορεί να εξηγηθεί, αν δεν γίνει κάποια αναφορά στην ιστορία της. Από την ανάλυση των συνθετικών της, είναι φανερόν ότι σημαίνει την επιδίωξη της σοφίας· φιλοσοφώ, ρήμα ενεργητικό, που σημαίνει σκέπτομαι και ερευνώ τα πράγματα με τρόπο και σύστημα, και είναι ακόμη φανερό ότι σημαίνει την επιδίωξη της σοφίας.

Η λέξη σοφία, όμως, δε σημαίνει μόνο τη γνώση, με την ευρεία έννοιά της, αλλά και την ορθή κρίση, ως προς τις αξίες διαφόρων πραγμάτων στη ζωή ή ακόμη, ορισμένες φορές, τη διορατική ευφυΐα στη λήψη πρακτικών αποφάσεων. Έτσι η λέξη Φιλοσοφία, είχε, στην αρχή, το γενικό νόημα της επιδίωξης της πνευματικής τελειότητας

νει το υποκείμενον εκείνο, που εκφράζει φιλοσοφήματα, δηλαδή σκέπτεται, διερευνά φαινόμενα μέσα στα όρια της φιλοσοφίας και τα οποία εκφράζει προφορικά ή γραπτά.

Όταν, όμως, λέμε: Φιλοσοφία της Ιστορίας σημαίνει πως η Ιστορία είναι αντικείμενο της έρευνας, όπως ακριβώς έχουμε φιλοσοφία της Επιστήμης, της Γλώσσας, της Τέχνης και πάει λέγοντας, δηλαδή με την έννοια της προοδευτικής κατανόησης της φύσης από τον άνθρωπο, το διανοητικό εγχείρημα της επιστήμης, αποτέλεσε αρχικά μέρος της φιλοσοφίας, και, τελικά, ανάμεσα στις δύο αυτές περιοχές αναζήτησης, δεν υπήρξε ποτέ διαχωρισμός. Έτσι, μέχρι και τον περασμένο αιώνα ακόμη, η Θεωρητική Φυσική, που ασχολείτο με τη θεμελιώδη έρευνα του Φυσικού κόσμου, χαρακτηριζόταν ως «Φυσική Φιλοσοφία» και διακρινόταν από την Ηθική, καθώς και από τη Μεταφυσική Φιλοσοφία ή Οντολογία, που μελετά την βαθύτερη φύση του όντος.

Ας επανέλθουμε, όμως στο θέμα μας, τη Φιλοσοφία της Ιστορίας. Όλοι γνωρίζουμε, χωρίς αμφιβολία, ότι η επιστήμη υπολογίζει ότι ο άνθρωπος υπάρχει πάνω στον πλανήτη μας από πάρα πολύ παλιά, πάνω από διακόσιες χιλιάδες χρόνια. Αλλά κι αν δεν λάβουμε υπ' όψη μας αυτούς τους μάλλον υποθετικούς υπολογισμούς και λογαριάσουμε ότι ο άνθρωπος εμφανίστηκε πο-

του ή την ύπαρξη των δικών του μέσα στο χρόνο. Έτσι δημιουργήθηκε μια κίνηση συνόλου, δημιουργήθηκε αυτό που ονομάζουμε Ιστορία του ανθρώπινου γένους. Αν ανακαλέσουμε στη μνήμη μας πώς ζούσαν εκείνοι οι αρχαίοι πρόγονοί μας και συγκρίνουμε με τη ζωή των σύγχρονων συνανθρώπων μας, θα δούμε μια πελώρια διαφορά ανάμεσά τους. Η διαφορά βασίζεται στο γεγονός ότι η εξουσία του ανθρώπου πάνω στη φύση δυνάμωσε. Είναι λοιπόν φυσικό ν' αναρωτηθούμε: Ποιά ήταν τα αίτια αυτής της κίνησης και αυτής της προόδου;

Αυτό το ζήτημα, το μεγάλο ζήτημα **Α**των αιτίων της ιστορικής κίνησης και της προόδου του ανθρώπινου γένους, αποτελεί αντικείμενο αυτού που ονομάζεται Φιλοσοφία της Ιστορίας. Μερικοί φιλόσοφοι θεωρούν ότι θα ήταν καλύτερα αντί Φιλοσοφία της Ιστορίας, να την ονομάζουν «αντίληψη της Ιστορίας», δηλαδή να θεωρήσουμε την Ιστορία σαν επιστήμη, που δεν ικανοποιείται μαθαίνοντας απλά το πώς συνέβησαν τα γεγονότα, αλλά που θέλει να ξέρει και γιατί συνέβησαν έτσι κι όχι αλλιώς.

Η Φιλοσοφία της Ιστορίας, όπως και κάθε άλλο πράγμα, έχει κι αυτή την ιστορία της. Ο όρος φιλοσοφία της Ιστορίας ανεφάνη κατά τη νεότερη εποχή. Πρώτος χρησιμοποίησε αυτόν τον όρο ο γνωστός φιλόσοφος του γαλλικού Διαφωτισμού Βολταίρος (1694-1778). Κατά το έτος 1756, σ' έναν από τους τόμους του έργου του «Δοκίμιον περί των Ηθών και του Πνεύματος των Εθνών», χρησιμοποίησε τον όρο Φιλοσοφία της Ιστορίας. Με τον όρον αυτό ο Βολταίρος είχε την πρόθεση να δηλώσει την κριτική θεώρηση των ιστορικών δεδομένων από την εποχή του Καρλομάγνου μέχρι των ημερών του. Χρησιμοποιήθηκε κατόπιν και διασα-

Παγκόσμιας Ιστορίας» και εξήταζε την ιστορική ανάπτυξη της ανθρωπότητας. Κατά τον 19ον αιώνα σημειώθηκε στην Ευρώπη μεγάλη ανάπτυξη των ιστορικών επιστημών, πράγμα το οποίο συντέλεσε να καλλιεργηθεί και ν' αναπτυχθεί σε αυτοτελή φιλοσοφική μάθηση η Φιλοσοφία της Ιστορίας.

Η Φιλοσοφία της Ιστορίας δεν ασχολείται με τη συλλογή και με την κατάταξη πληροφοριών, που αναφέρονται στα πραγματικά δεδομένα του ιστορικού βίου, αυτό είναι έργο της Ιστοριογραφίας. Το πραγματικόν έργο της είναι η θεώρηση της Ιστορίας υπο φιλοσοφικήν προοπτική.

Γεννάται, λοιπόν, το ερώτημα: σε ποιον ανήκει η τιμή του γεγονότος ότι εγκαινίασε τη Φιλοσοφία της Ιστορίας; Αυτό είναι ένα από τα διαφιλονικούμενα. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτή η τιμή ανήκει στον Ιταλό φιλόσοφο Τζιοβάνι Μπατίστα Βίκο (1668-1744), μολοντί το έργο του: «Scienza nuova» (Η καινούργια επιστήμη για την κοινή φύση των λαών), πρωτοδημοσιεύθηκε στα 1725 και πέρασε σχεδόν απαρατήρητο στην εποχή του.

Άλλη άποψη ανάγει αυτήν την τιμή για τη γένεση της Φιλοσοφίας της Ιστορίας πολύ πιο μακριά στο παρελθόν, στον Ιερό Αυγουστίνου, ή ακόμη παλαιότερα, στην Παλαιά Διαθήκη.

Κάθε εποχή έχει και τη δική της Φιλοσοφία της Ιστορίας. Θα παρατηρήσετε, όμως, πως συχνά, κατά την ίδια ιστορική εποχή, δεν υπήρχε μόνο μια, αλλά πολλές σχολές φιλοσοφίας της Ιστορίας. Με τα δεδομένα αυτά φαίνεται πως οι απαρχές της Φιλοσοφίας της Ιστορίας πρέπει ν' αναζητηθούν στη Χριστιανική σκέψη. Γιατί η πρώτη ολοκληρωμένη πρόταση για την κατανόηση της Ιστορίας αποτέλεσε έργο του Επισκόπου Ιππώνος Βορείου Αφρικής Αυγουστίνου με τον τίτλο: «Περί της

φωτισμό. Τότε πια η Ιστορία θεωρήθηκε ως έκφραση της αδιάκοπης προόδου του ανθρώπου: συγκεκριμένα η αρχαία Ανατολή ως παιδική ηλικία ή το λυκαυγές του πολιτισμού, το ελληνορωμαϊκό παρελθόν ως η νιότη ή το πρωινό του, ο χριστιανικός μεσαίωνας ως το ωρίμασμα ή το μεσημέρι του. Στον Χέγκελ, κορύφωση του γερμανικού ιδεαλισμού, η ανθρώπινη Ιστορία κατανοείται ως πρόοδος του πνεύματος μέσω της συνειδητοποίησης της ελευθερίας.

Με τον Μαξ έχουμε μια νέα σημαντική στροφή στη θεώρηση του ιστορικού γίγνεσθαι: η εξέλιξη της Ιστορίας κατανοείται, με τους όρους ματεριαλιστικής (υλιστικής) διαλεκτικής, στην οποία θεμελιώδη ρόλο παίζουν οι κοινωνικοί αγώνες για την κατοχή των μέσων παραγωγής. Στα τέλη του 19ου και στις αρχές του εικοστού αιώνα παρουσιάστηκαν πολλές άλλες θεωρήσεις για το ιστορικό Είναι και το ιστορικό Γίγνεσθαι, όπως του Όσβαλντ Σπένγκλερ «Η Παρακμή της Δύσης» και του Άρνολντ Τόυμπι «Η Σπουδή της Ιστορίας», οι οποίες αναφέρονται στις συνθήκες γέννησης, ακμής και θανάτου των πολιτισμών.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΗ: Ελπίζουμε στο προσεχές μέλλον να μας δοθεί η ευκαιρία να μελετήσουμε διάφορες αντιλήψεις ερμηνείας της Ιστορίας

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΒΕΪΚΟΣ, Θεοφ. Ιστορία και Φιλοσοφία, Εκδόσεις ΘΕΜΕΛΙΟ, 1984.
2. ΒΩΡΟΣ, Κ Φαν. Τρόποι Σπουδής και Διδασκαλίας της Ιστορίας, Εκδόσεις Δ. Μ. ΠΑΠΑΔΗΜΑ, 1989.
3. HORKHEIMER, Max. Απαρχές της Αστικής Φιλοσοφίας της Ιστορίας, Εκδόσεις ΚΑΛΒΟΣ, Μεταφρ. Τάκη Κονδύλη, Αθήνα, 1971.

4 ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ Λ Φιλοσοφία της

Το Ηρακλείτειο σκάνδαλο

Το είναι και το γίνεσθαι τα γνωρίζουμε ως εννοιολογικό ζεύγος χαρακτηριστιζόμενο κατά κύριο λόγο από αντιθετικότητα. Η σύλληψη αυτής της αντιθετικότητας συμπυκνώνει τον αγώνα της φιλοσοφίας να κατακτήσει γνωστικά τον κόσμο, να περικλείσει μέσα στα όρια των εννοιών μια πραγματικότητα η οποία από καιρού εις καιρόν δεν παύει να μας δείχνει εύγλωττα σημεία της απειρότητάς της.

Μία χαρακτηριστική γένυση του προβλήματος παίρνουμε ανατρέχοντας στην κλασική αντίθεση ανάμεσα στον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο, μια αντίθεση που μπορούμε να την ανασυνθέσουμε ως σύγκρουση δύο προτάσεων κατάκτησης μιας περιπόθητης διάρκειας μέσα στο λόγο, εννοημένο σε όλη την αρχαία πολυσημία του. Ο Παρμενίδης οδηγήθηκε από τη θεά του ποιήματός του στην οδό της αλήθειας που τον έφερε μακριά από τον κόσμο της απατηλής και σφαλερής υποκειμενικότητας των κοινών θνητών και αντιπαρέθεσε στην πλάνη των πολλών όντων το ένα αγέννητο και άφθαρτο ον του στοχασμού του. Αλλά και ο ευρισκόμενος σε ανταγωνισμό μαζί του Ηράκλειτος δεν διέφερε και πολύ σ' αυτό το σημείο σε τελευταία ανάλυση. Σύμφωνα με τον Εφέσιο οι κοινοί θνητοί σφάλουν προς την αντίθετη κατεύθυνση, νομίζοντας πως υπάρχει σταθερότητα εκεί που υπάρχει αδιάκοπη μεταβολή. Κι εκείνος όμως βρήθηκε αναγκαστικά στη θέση να περικλείσει τη μεταβλητότητα του κόσμου μέσα σε μορφώματα του λόγου, δηλαδή έννοιες. Τούτες οι έννοιες, π.χ. «παλίντροπος αρμονία», εκφράζοντας την κινητικότητα του κόσμου, στέκονται ταυτόχρονα και επιβιώνουν πέρα και πάνω από αυτήν, διεκδικούν τη θέση τους μέσα στη διάρκεια του αν-

φώνια με τον Παρμενίδη ως γνώση του αναλλοίωτου όντος και απέκλεισε ρητά από αυτήν την εμπειρικά προφανή διάσταση της μεταβολής, δεν μπορούσε σε καμία περίπτωση να αποκλείσει τη μεταβολή από το εσωτερικό της γένεσης και της εκδίπλωσης της φιλοσοφικής σκέψης, κάνοντας λόγο πολύ πιο πριν από τον Χέγκελ για «κίνηση της έννοιας» (Πολιτεία VII 7, 524e). Η αριστοτελική θεωρία της κίνησης των όντων επιχείρησε από την άλλη να καταδείξει τα συγκεκριμένα όρια τόσο της κίνησης όσο και

του ΓΙΩΡΓΟΥ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ
Φιλολόγου, Υποψ. δρ. Φιλοσοφίας
Freie Universität Βερολίνου

της ακινησίας, επηρεάζοντας εις βάθος για πολλούς αιώνες την αντίληψη της φύσης.

Μια σημαντική παρατήρηση του Αριστοτέλη, η οποία πλαισιώνει την κριτική του στον Πλάτωνα και στους άλλους παλιότερους φιλοσόφους, επιχειρεί να δώσει μια εξήγηση της εμφάνισης της θεωρίας των ιδεών: «*συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν ιδεῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἶπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρά τας αἰσθητάς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην*» (Μετά τα Φυσικά, Μ 4, 1078b12-17). Αυτή η παρατήρηση πρέπει πρωτίτως να εκτιμηθεί στη συγκεκριμένη διάσταση της ιστορίας της φιλοσοφίας. Οι πλατωνικές ιδέες αξιολογούνται από τον επικριτή τους ως εγχείρημα κατασκευής μιας αξιόπιστης γνωσιολογικής βάσης με δεδομένη την

φικό τους προσανατολισμό παρωθημένοι από την ηρακλείτεια πρόκληση της έμφασης στο γίνεσθαι στα όρια της απολυτοποίησης. Σε τελευταία ανάλυση όλοι οι παραπάνω φιλόσοφοι, με το δικό του τρόπο ο καθένας, επιχείρησαν να ορίσουν μια διάσταση της σταθερότητας του όντος, χωρίς από την άλλη, με την εξαίρεση του Παρμενίδη βέβαια και της σχολής του, να ολισθήσουν στην αδιέξοδη και μονομερή άρνηση κάθε κίνησης. Η μη αμφισβητηθείσα μαρτυρία ότι στα χρόνια του Σωκράτη και του Πλάτωνα ξεχώριζε μια σχολή ηρακλείτειας φυσικής φιλοσοφίας (με εκφραστή τον Κρατύλο, πρβλ. Μετά τα Φυσικά, Γ 5, 1010a10-15), η οποία είχε τραβήξει στα όρια του κωμικού τις ηρακλείτειες θέσεις, δεν μπορεί να σκιαάσει τη μεγάλη σημασία που είχε στην ιστορία της σκέψης η γενναία αναμέτρηση του Εφεσίου με το γίνεσθαι στην πληρότητά του. Θα μπορούσαμε εξάλλου να απαριθμήσουμε ουκ ολίγα άλλα ονόματα φιλοσόφων που δε δημιούργησαν σχολή με την έννοια της συνεπούς υπεράσπισης της αυθεντικής διδασκαλίας του. Ούτε από την άλλη η υστερότερη βέβαιη επίδραση της ηρακλείτειας φυσικής στους στοικούς, έχει αναδρομικά κρινόμενη ιδιαίτερη σημασία μπροστά στην εν πολλοίς έμμεση και ουσιαστικά ανεκτίμητη συνεισφορά του «σκοτεινού» Ηράκλειτου, η οποία στο βάθος συνίσταται στο σκάνδαλο που προκάλεσε. Επειδή τούτο τοποθετεί ριζοσπαστικά το πρόβλημα της σχέσης της σκέψης με τον κόσμο, έμελλε να είναι σκάνδαλο διαρκές. Στη νεότερη εποχή η φιλοσοφία του Χέγκελ μάς προσφέρει μια μεγαλοπρεπή σύνθεση της πλατωνικής κίνησης της έννοιας με την ηρακλείτεια αντιθετική κινητικότητα του όντος ή, σύμφωνα με επικρατήσασα ορο-

Η αξία της φιλοσοφίας στην παιδεία του ανθρώπου

Τι περιμένει κανείς από τη φιλοσοφία; Πιστεύει ότι σ' αυτήν μπορεί να αναζητήσει νοήματα της ζωής που δεν τα βρίσκει στην καθημερινότητα; Ή μήπως κάθε ενασχόληση μαζί της είναι μάταιος κόπος; Έχει κάποια νομιμότητα το έργο της ή όχι; Συμβάλλει στην καλύτερη κατανόηση των πραγμάτων και του κόσμου ή αποτελεί μια άσκοπη και περιθωριακή πράξη αργόσχολων ανθρώπων; Ο Πλάτων περιέμενε από τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους να αλλάξουν την ουσία της πολιτικής με βάση τη φιλοσοφική παιδεία των ανθρώπων· ο Μαρξ ζητούσε να πραγματοποιήσει τη φιλοσοφία ξεπερνώντας την εν ονόματι του πρακτικού μετασχηματισμού της κοινωνίας. Αντιθετικές εκτιμήσεις ως προς το ρόλο και το έργο της φιλοσοφίας δεν επιτρέπουν μια ενιαία αντιμετώπισή της. Αντίθετα θέτουν με επιτακτικότητα τα ερωτήματα: τι είναι φιλοσοφία¹; Το ερώτημα είναι παλαιό και συνάμα συγχρονικό. Η παλαιότητα του χρονολογείται από τότε που οι άνθρωποι άρχισαν να προβληματίζονται με λογισμό για τον γύρω τους κόσμο και για τη θέση τους μέσα σ' αυτόν. Η συγχρονικότητά του εξαρτάται από τον προσανατολισμό και τη λειτουργία που επιφυλάσσει κανείς στη φιλοσοφία. Άλλη σημασία π.χ. περιλαμβάνει το ερώτημα για την πλατωνική φιλοσοφία και άλλη για τη μαρξιστική ή την υπαρξιστική. Η συγχρονικότητα ωστόσο δεν πρέπει να συγχέεται με την προχωρητι-

πολλές φορές τίθενται ως ερωτήματα απλών προβληματισμών, δεν παύουν να εκφράζουν ένα είδος πηγαίου φιλοσοφείν. Εκπληκτικό παράδειγμα προς τούτο είναι τα ερωτήματα των παιδιών. Ο προβληματισμός τους δεν διακρίνεται για την αυστηρότητα των εννοιών, αλλά διασώζει τη δημιουργικότητα του ανθρώπινου νου, ο οποίος στη δυνητική του εξέλιξη μπορεί να προσφέρει βαθύτερους διαλο-

του ΔΗΜ. ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ
Δρ. Φιλοσοφίας

γισμούς και να διαμορφώσει πεπειδευμένες συνειδήσεις. Η φιλοσοφία, υπ' αυτό το πνεύμα, δεν αποβλέπει σε κάποια επιστημονική βεβαιότητα με τη στενή έννοια του όρου ούτε αναφέρεται αποκλειστικά σε ορισμένα αντικείμενα του χώρου και του χρόνου. Απεναντίας σχετίζεται με την ολότητα του Είναι, με τη συνολική ερμηνεία αυτού που υπάρχει· αλλά η ερμηνεία τούτη δεν είναι μια αφηρημένη ονομασία ή μια λέξη χωρίς συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνικό περιεχόμενο. Αποτελεί μια πραγματικότητα, στη βάση της οποίας επιδιώκεται η επί-γνωση ανθρώπινων καταστάσεων και μια πιο αληθινή γνώση του εαυτού².

Άρα το να θέτουμε το ερώτημα τι είναι φιλοσοφία, μαζί και κάθε επί μέρους φιλοσοφικό ερώτημα, προϋποθέτουμε μια συνείδηση και μια

χειν· ανάλογα δε, με τη σκεπτική ικανότητα και βαθύτερη αυτογνωσία δεχόμαστε ή δεν δεχόμαστε αυτό το υπάρχειν. Η προϋπόθεση λοιπόν μιας ορισμένης γνώσης και συνείδησης σημαίνει, κατ' αρχάς, ότι η αξία της φιλοσοφίας ταυτίζεται με τον συγκεκριμένο επαναπροσδιορισμό της παιδείας σύμφωνα με το οντογνωσιολογικό ερώτημα του ανθρώπου και σε ενδοσυνάφεια με την ιστορικοκοινωνική του παρουσία. Κατά δεύτερον δείχνει ότι η φιλοσοφία, ως διεργασία σκέψης, δεν συνδέεται με ορισμένες μόνο ανάγκες του ούτε περιορίζεται σε επί μέρους επιδόσεις ειδικών, αλλά απλώνεται στην ολότητα της φυσικής και πνευματικής ιστορίας του ανθρώπου και δραστηριοποιείται, με βάση τα ερωτήματα που τίθενται, για να επαληθεύει ή να διαψεύδει τις προϋποθέσεις της. Τρίτον τοποθετεί τη φιλοσοφία πέρα από κάθε δογματισμό και «σχολαστική σκέψη»³ και την καθιστά αξιόπιστη –ίσως την πιο αξιόπιστη– πηγή αντικειμενικής έρευνας και καθολικής κατανόησης. Υπ' αυτή την έννοια, τέταρτον, αναδεικνύει την αξία της ως μια απορητική διαπόρευση, της οποίας το τέλος αποτελεί ένα νέο ξεκίνημα για την εκάστοτε ατομική και συλλογική παιδαγωγία της ανθρώπινης ύπαρξης.

Κριτική στάση, προβληματισμός και απορία διασφαλίζουν την αξιοπιστία του φιλοσοφείν· την αναδεικνύουν σε «αυτοδιαφοροποιούμενη και αυτοπροσδιοριζόμενη κίνηση»⁴,

των, με τα οποία αυτή νομιμοποιεί τη θέσμισή της ή επιβάλλει την ετερονομία της, ακρωτηριάζουν τη φύση του ανθρώπου· την συμπιέζουν προς μια άκαρδη εργαλειοποίηση, προς τη γενικευμένη μεταποίησή της σε χρηστικό εργαλείο ή πράγμα. Η αυθεντική παιδεία δεν χάνεται μέσα στη φαυλότητα του μέτρου. Αυτό το νόημα εξάλλου αναδίδει και η ετυμολογική ερμηνεία της λέξης φιλοσοφία. Είναι η αγάπη της σοφίας, της γνώσης, και όχι η κατοχή της. Η αγάπη δε, οφείλει να κατανοείται ως μια έλξη –που υπάρχει μέσα μας⁶– προς το λόγο, προς την κατάκτηση της αρμονίας.

Η αξία της φιλοσοφίας λοιπόν δεν εξαρτάται από κάτι ή από κάποιον άλλο έξω απ' αυτήν. Δεν ορίζεται εκ των προτέρων ούτε από εκείνα τα ιδεολογικά πεπρωμένα που μας επιφυλάσσουν υποταγή και εκδούλευση. Μπορεί μόνο να προσδιορίζεται από αυτό που πραγματοποιεί η ίδια και το οποίο ο άνθρωπος αποπειράται να γνωρίσει με την αυτοσυγκέντρωση, την αυτοκριτική, την αυτογνωσία, την αυτονομία σκέψης, προκειμένου στην κοινωνία της εικόνας, της πληροφορίας και της τεχνικής να παραμένει εντός της ανθρωπίνης προοπτικής. Ίδωμένη απ' αυτή την σκοπιά, η φιλοσοφία επιτελεί ένα καθολικό έργο και έχει νόημα ως καθολική επιστήμη⁷. Η καθολικότητα του έργου της είναι καθοριστική όχι μόνο για την ύπαρξη της ίδιας της φιλοσοφίας, αλλά και αυτών των ειδικών επιστημών. Ήδη από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη η φιλοσοφική σκέψη ασχολούνταν με το καθόλου. Το καθολικό απασχολεί

γλώσσα και η σκέψη γενικά της φιλοσοφίας φαντάζει γι' αυτόν ακατάληπτη ή αρκετά αφηρημένη, εν τούτοις δεν παύει, στον ένα ή στον άλλο βαθμό, να αφορά «πράξεις της συνείδησης που συνδέονται με τα ζωντανά σώματα των ανθρώπων, αλλά και πράξεις της συνείδησης που εκτελούνται από τα πνεύματα εκατομμυρίων ανθρώπων, των οποίων τα σώματα έχουν πεθάνει»⁸.

Στην πραγματικότητα δεν ισχύει κάποια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στους ανθρώπους της καθημερινής ζωής και στη φιλοσοφία, διότι το ανθρώπινο ον ως τέτοιο βρίσκεται ήδη εντός του πεδίου της δια-μορφωτικής ακτινοβολίας, ακόμη και όταν δεν έχει συνείδηση αυτής της κατάστασής του. Ο κάθε άνθρωπος, φιλόσοφος ή μη, έχει τη δική του αίσθηση της καθημερινότητας, τη δική του αντίληψη, λιγότερο ή περισσότερο επαληθεύσιμη, αλλά και τις δικές του προϋποθέσεις εμβάθυνσης στην πραγματικότητα. Το ζητούμενο είναι πώς μπορούμε να αναπτύξουμε αυτό που έχουμε μέσα μας, πώς μπορούμε δηλαδή να προχωρούμε πέρα από τον περιορισμένο ορίζοντα του κοινού και να ιδιοποιούμαστε, να επιδοκιμάζουμε ή να επαληθεύουμε τις αληθινές ιδέες⁹. Σε αυτό το «πώς» έγκειται ο παιδευτικός ρόλος της φιλοσοφίας. Αναδείχνει τη δυναμική όψη της αλήθειας και συνάμα διαμεσολαβεί όλες τις πτυχές της καθημερινής ζωής. Προς τούτο χρησιμοποιείται ως τρόπος σκέψης: π.χ. κάνουμε λόγο για τη φιλοσοφία του τάδε νομοσχεδίου, για τη φιλοσοφία της μιας ή της άλλης πολιτικής κ.λπ. Σε μια πιο συστηματική μορφή ερμηνείας

συμφωνούν μεταξύ τους σε ένα ενιαίο ορισμό. Αυτή η πολλαπλότητα ή διαφορετικότητα των ορισμών ανήκει στη φύση της και συνιστά εγγήγορη των πνευματικών δυνάμεων ή τάσεων του ανθρώπου για να εμπλέκεται ο ίδιος σε φιλοσοφική συζήτηση και να πορεύεται προς τα θεμέλια της γνώσης που σπερματικά υπάρχουν μέσα του, αλλά του διαφεύγουν ακόμα στην ιστορική και επιστημονική τους αξίωση. Κατ' αυτό τον τρόπο θα μπορούσαμε τώρα να κατανοήσουμε καλύτερα τον Αριστοτέλη: «Είτε πρέπει κανείς να φιλοσοφήσει είτε δεν πρέπει. Για να αποδείξει ότι δεν πρέπει να φιλοσοφήσει, πρέπει ήδη να φιλοσοφήσει. Άρα πρέπει σε κάθε περίπτωση να φιλοσοφήσει»¹⁰.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ως συγκεκριμένο ερώτημα δεν απαιτεί ένα τελειωτικό ορισμό της φιλοσοφίας, αλλά προσβλέπει κυρίως στον αδιάκοπο αναπροσδιορισμό της. Βλ. Joerg Aufenanger, *Philosophie: Eine Einfuehrung*, München 1990, σ. 9 κ. εξ.

2. Η αυτογνωσία, άμεσα ή έμμεσα, είναι κύριο μέλημα της κάθε φιλοσοφικής κατεύθυνσης. Για το φιλόσοφο αυτό σημαίνει ότι δεν θεωρεί τίποτα αυτονόητο ούτε ακόμη και τη δική του αυθεντία. Βλ. Ernst R. Sandvoss, *Philosophie: Selbstverständnis Selbsterkenntnis, Selbstkritik*. Darmstadt 1991, σ. 1 κ. εξ.

3. Γκ. Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής* - Η διδασκαλία περί της ουσίας, εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Δημ. Τζωρτζόπουλου, «Δωδώνη» Αθήνα - Γιάννινα 1998, σ. 203.

4. Ό.π., σ. 338

5. Πλάτωνος Πολιτεία 521c.

6. Ό.π. - Φυσική 279-

Ο «μεταφιλοσοφικός πολιτισμός» του Rotry

Richard Rotry, Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979) μετάφραση: Πάρις Μπουρλάκης και Γιώργος Φουρτούνης, επιμέλεια: Φιλήμων Παιονίδης, εκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ, Αθήνα 2001.

του ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ
Συγγραφέα

Όταν ο Rotry ρωτήθηκε σε μια συνέντευξη «τι σημαίνει γι' αυτόν ο Λόγος» απάντησε ότι «πρόκειται για ένα μηχανισμό μέσω του οποίου εξασφαλίζεται η κοινωνική συμφιλίωση, παρέχεται η δυνατότητα της συννπαρξέως μεταξύ των δρώντων και αποφεύγεται η χρήση της βίας». Δεν είναι υπερβολή, να υποστηρίξει κανείς ότι οι φιλοσοφικές έρευνες του Rotry αποσκοπούν στον ορισμό του Λόγου ως πρακτικής αρχής ρυθμίσεως της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων. Η φιλοσοφία του έχει ονομασθεί **νεο-πραγματισμός**, στο βαθμό που επαναδιατυπώνει τις βασικές αρχές του κλασικού πραγματισμού του 19ου αιώνα (κύριοι εκπρόσωποι του είναι οι: John Dewey, William James, George Herbert Mead και Charles Sanders Peirce) στο πλαίσιο της σύγχρονης φιλοσοφικής προβληματικής. Εξ άλλου ο ίδιος δηλώνει ότι ο πραγματισμός «αποτελεί το υπόβαθρο της σκέψης του». Πέρα από τους χαρακτηρισμούς της φιλοσοφίας του Rotry εκείνο που έχει σημασία είναι να εξοικειωθεί κανείς με τη σκέψη του Αμερικανού φιλοσόφου.

Το βιβλίο του Rotry με τον τίτλο: Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης (1979), το οποίο κυκλοφόρησε προσφάτως στην ελληνική γλώσσα (σε μια έξοχη μετάφραση των Πάρι Μπουρλάκη και Γιώργου Φουρτούνη) αποτελεί την καλύτερη εισαγωγή στη σκέψη του φιλοσόφου. Και αυτό όχι μόνον επειδή σ' αυτό διατυπώνεται η ιδέα του για την διαπλαστική ή την μορφωτική φιλοσοφία, αλλά προ πάντων επειδή σ' αυτό συναντάμε την

κειμενική γνώση, η οποία είναι δεσμευτική για κάθε κοινωνικό γλωσσικό παιχνίδι. Ο κατ' εξοχήν γνωσιοθεωρητικός όμως χαρακτήρας της φιλοσοφίας αποτελεί αυταπάτη. Η ιδέα της φιλοσοφίας ως γνωσιοθεωρίας ή ως επιστημολογίας ανάγεται στην μεταφορά του καθρέφτη, στην οποία θεμελιώνεται ο νους ή η συνείδηση γενικότερα. Η νεωτερική φιλοσοφία από τον Descartes μέχρι τον Husserl κατανοείται ως φιλοσοφία της συνειδήσεως και

φιλοσοφίας της συνειδήσεως –τέτοιες προσπάθειες είναι η αναλυτική φιλοσοφία και η φαινομενολογία– αναποτελεσματικές. Μπορεί να βοηθήσαν στη βελτίωση της εικόνας που έχει η φιλοσοφία για τον εαυτό της, αλλά δεν διαμόρφωσαν τις πραγματολογικές συνθήκες για μια «επαναστατική φιλοσοφία» (με την έννοια της επαναστατικής επιστήμης του Kuhn). Η καντιανή νοητική αναπαράσταση αντικαταστάθηκε από την αναλυτική γλωσσική αναπαράσταση και η καθαρότητα της μεθόδου από την φαινομενολογία.

Ο Rotry μολονότι αναγνωρίζει ότι δουλεύει πάνω στις ιδέες αυτού του βιβλίου υπό τις προϋποθέσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας, κάνει ένα βήμα μπροστά. Εγκαταλείπει και την «μεταθετιστική» εκδοχή της αναλυτικής φιλοσοφίας και στηριζόμενος στους Wittgenstein (ύστερο), Heidegger και Dewey (τους οποίους χαρακτηρίζει ως «τους σημαντικότερους φιλοσόφους του 20ού αιώνα» - σελ. 18) διατυπώνει τις ρηξικέλευθες ιδέες του σε δύο ενότητες: στην ενότητα της ριζικής κριτικής της φιλοσοφίας της συνειδήσεως και στην ενότητα της προτάσεώς του για μια μορφωτική ή διαπλαστική φιλοσοφία.

Rotry δεν συμμερίζεται τις αποδομητικές προσπάθειες των συναδέλφων του της αναλυτικής φιλοσοφίας. Και κάνει το μεγάλο και αποφασιστικό βήμα: μετά από μια δεκαετία σκληρής δουλειάς δημοσιεύει το 1979 το βιβλίο του «*Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*» προκαλώντας επιστημονικό σκάνδαλο στο πανεπιστήμιο του Princeton, το προπύργιο της αναλυτικής φιλοσοφίας. Χαρακτηρίζει την αναλυτική φιλοσοφία ως «μια ακόμη παραλλαγή της καντιανής φιλοσοφίας» (σελ. 21) και αποχαιρετά για πάντα την συνείδηση ως «τον καθρέφτη της φύσης». Από το 1979 μέχρι σήμερα εργάζεται για μια «φιλοσοφία χωρίς καθρέφτες», εργάζεται για μια φιλοσοφία της οποίας η πρώτη αρχή δεν είναι ο νους ως καθρέφτης, αλλά ο πρακτικός Λόγος ως αρχή κοινωνικής συμφιλίωσης και αλληλεγγύης. Η ιδέα της μορφωτικής φιλοσοφίας, την οποία διατύπωσε για πρώτη φορά στο υπό κρίση βιβλίο του (βλ. κεφάλαιο VIII, σελ. 485 επ.), επανέρχεται και στα επόμενα βιβλία του που είναι: «*Ενδεχομενικότητα, ειρωνεία και αλληλεγγύη*», 1989, (Contingency, Irony and Solidarity), «*Αντικειμενικότητα, σχετικισμός και αλήθεια: φιλοσοφικά κείμενα I*» 1991, (Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I), «*Δοκίμια για τον Heidegger και για άλλους. Φιλοσοφικά κείμενα II*», 1991, (Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers II).

Θα πρέπει να τονισθεί ότι ο Rotry ο συνεπής πραγματιστής αναζητά τρόπους σύνδεσης της φιλοσοφίας με τη ζωή. Γι' αυτόν η φιλοσοφία δεν είναι αυτοσκοπός. Είναι η ανθρώπινη εκείνη δραστηριότητα, στο κέντρο της οποίας βρίσκεται η μόρφωση, η καλ-

γνώσης, αλλά την διεύρυνση της αλληλεγγύης ονομάζεται «**διαπλαστική φιλοσοφία**» σε αντιπαράθεση προς την «**συστηματική**». Γράφει ο Rotry: «*Οι μεγάλοι συστηματικοί φιλόσοφοι είναι εποικοδομητικοί και παρέχουν επιχειρήματα. Οι μεγάλοι διαπλαστικοί φιλόσοφοι είναι εγγενώς ανταγωνιστικοί και τα όπλα τους είναι η σάτιρα, η παρωδία και ο αφορισμός. Γνωρίζουν ότι το έργο τους θα χάσει το νόημά του όταν παρέλθει η περίοδος απέναντι στην οποία αντιδρούν. Είναι εκ πεποιθήσεως περιφερειακοί*» (σελ. 502). Στους διαπλαστικούς φιλοσόφους ανήκουν ο ύστερος Wittgenstein, ο Heidegger, ο Nietzsche κ.ά. Η διαπλαστική φιλοσοφία καταγράφεται κυρίως στο δοκίμιο και δεν έχει καμία σχέση με την μεταφυσική, η οποία αναζητά την γενίκευση και την καθολικότητα ως εκθεσιακές αρχές ανάπτυξης των ιδεών της.

Καθίσταται λοιπόν σαφές ότι ο Rotry απορρίπτει ως χρεοκοπημένο το πρόγραμμα της νεωτερικής φιλοσοφίας και αναζητά διεξόδους στο αδιέξοδο που δημιουργήθηκε. Το πρόβλημα, κατά τον Rotry, δεν είναι να εφευρεθεί μια νέα αρχή του θεμελιωτισμού και κατά συνέπεια μια νέα παραλλαγή της επιστημολογικής προβληματικής της νεωτερικής φιλοσοφίας. Η λύση βρίσκεται στη ριζική ρήξη με την κλασική ιδέα της φιλοσοφίας και την προώθηση της ιδέας του «**μεταφιλοσοφικού πολιτισμού**», δηλαδή ενός πολιτισμού στον οποίο η φιλοσοφία δεν είναι μια δραστηριότητα «**θεμελιώσης**» της ασφαλούς και της αντικειμενικής γνώσης, αλλά μια δραστηριότητα αλληλεγγύης και συμφιλίωσης στο πλαίσιο της συ-

ο αμερικανικός πραγματισμός, αποτελούν συγκροτησιακά πολιτισμικά στοιχεία της μορφωτικής φιλοσοφίας, η οποία τελικά είναι το επιστέγασμα της ριζικής κριτικής της νεωτερικής φιλοσοφίας που συγκροτήθηκε ως φιλοσοφία της συνειδήσεως (*πρόβλημα του νου*) και ως γνωσιοθεωρία (*πρόβλημα της γνώσης*). Ο ελεύθερος, ανεξουσίαστος και δημιουργικός διάλογος αντικαθιστά την αυστηρή μεθοδολογία της γνώσης. Τα πράγματα του κόσμου τα μεταχειριζόμαστε ή συμβιβάζουμε μαζί τους, δεν τα γνωρίζουμε όπως υποστηρίζει η νεωτερική φιλοσοφία. Το γλωσσικό παιχνίδι της γνώσης είναι ένα από τα πολλά που υπάρχουν σε κάθε ιστορική μορφή ζωής.

Ο Rotry άνοιξε τον δρόμο για μια ριζικώς διαφορετική φιλοσοφία. Δεν ενδιαφέρεται για μια φιλοσοφική παραλλαγή της κλασικής επιστημολογίας. Δεν ενδιαφέρεται για ένα άλλο είδος φιλοσοφίας, το οποίο θα διαφέρει από την φιλοσοφία της συνειδήσεως στο επίπεδο του ύφους ή του λεξιλογίου. Η ριζική ρήξη προς την νεωτερική γνωσιοθεωρία άνοιξε τον δρόμο για την επικράτηση των πρακτικών αρχών του δημιουργικού διαλόγου και της συμφιλιοτικής μόρφωσης και διάπλασης των ανθρώπων. Τελειώνουμε τη σύντομη αυτή παρουσίαση του βιβλίου του Rotry με τα επαινετικά λόγια του Jürgen Habermas, ο οποίος γράφει: «**Ο Richard Rotry δεν είναι μόνον ένας φημισμένος φιλόσοφος, αλλά και ένας συγγραφέας φιλοσοφικών κειμένων με λογοτεχνικές αξιώσεις. Ξέρει να χειρίζεται πολλά είδη γραφής: εκτός από την ακαδημαϊκή πραγματεία και την εξειδικευμένη ερμηνεία, ελέγχει επίσης το δοκίμιο, τη**

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Πλάτων: Αλκιβιάδης και Αλκιβιάδης δεύτερος

– Ποιος ο καλός πολιτικός;

(Αλκιβιάδης)

– Ποια η σχέση του ανθρώπου με το θείον;

(Αλκιβιάδης δεύτερος)

Γράφει: η ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ, Φιλολόγος

Ημελιώδη ερωτήματα που τίθενται στους παραπάνω πλατωνικούς διαλόγους και συνεξετάζονται με δεκάδες άλλα, το ίδιο σημαντικά και επίκαιρα. Ο Σωκράτης είναι κι εδώ καταλυτικός: Θέλεις, Αλκιβιάδη, να γίνεις πολιτικός; Δεν ακούν τα προσόντα σου: η ομορφιά, η ευγενική καταγωγή, ο πλούτος, η ευφύια, η συγγένειά σου με τον Περικλή. Άλλο είναι το μυστικό: Πρέπει να 'χεις να μεταδώσεις στους πολίτες αρετή **«Αρετής σοι μεταδοτέον τοῖς πολίταις»**. Φρόντισε λοιπόν να γίνεσαι όλο και καλύτερος. **«Προμηθεὺ τοίνυν ὄ,τι κάλλιστος εἶναι»**.

Πώς όμως κατακτάται η αρετή; Η απάντηση βρίσκεται στη σχέση δασκάλου - μαθητή, διαδικασία που ανάγεται σε αξία επίσηλη και διαχρονική. Ο άξιος μαθητής απαιτεί άξιο δάσκαλο, και αντίστροφα. Παράλληλη εξέλιξη βάνει και η σχέση πολίτη - πολιτικού, όμως: **«δοκοῦσιν μοι οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττοντες, ἐκτός ὀλίγων, ἀπαίδευτοι εἶναι»**.

Στον **Αλκιβιάδη δεύτερο** η εξέταση του προβλήματος «ποια η σχέση του ανθρώπου με το θείον» οδηγεί σε μια ευφρόσυνη ανατροπή:

- Πού πηγαίνεις βιαστικός, Αλκιβιάδη;
- Να προσφέρω στεφάνι και θυσίες στους θεούς.
- Αλίμονο, αν οι θεοί απέβλεπαν στα δώρα και τις θυσίες

μας και όχι στην ψυχή μας, αν είμαστε δηλαδή καθαροί και δίκαιοι.

Δεν δωροδοκούνται οι θεοί, γι' αυτό κι όλα τούτα τα περιφρονούν. **«Δεινόν εἶη εἰ πρὸς τὰ δῶρα καὶ τὰς θυσίας ἀποβλέπουσιν ἡμῶν οἱ θεοὶ ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ψυχὴν, ἐάν τις ὅσιος καὶ δίκαιος ὢν τυγχάνῃ»**. **«Οἱ δέ, ἅτε οὐ δωροδόκοι ὄντες, καταφρονοῦσιν ἀπάντων τούτων»**.

Ο Αλκιβιάδης, ως καλός μαθητής, κατανοεί, και καταλήγει: **«ὦ, Σώκρατες τουτονὶ τὸν στέφανον, ἐπειδὴ μοι δοκεῖς καλῶς συμβεβουλευκέναι, σοι περιθήσω»**.

Τους δύο έξοχους πλατωνικούς Αλκιβιάδηδες προσφέρουν οι εκδόσεις «Πόλις» σε εισαγωγή και μετάφραση **Λουκά Κούσουλα**. Ο γνωστός συνάδελφος, εκλεκτός ποιητής και συγγραφέας, με τη χάρη που διακρίνει τον γραπτό αλλά και προφορικό του λόγο (για όσους τον ξέρουν), καταθέτει στη σύντομη εισαγωγή του, στην οποία συμπυκνώνει την ουσία των διαλόγων, τη προσωπική του ματιά. Η μετάφρασή του ρέει φυσική και αβίαστη, καθώς η επιλογή της κάθε λέξης αποτελεί διαδικασία γνωστή στον μεταφραστή από την ποίηση, τέχνη που επάξια ασκεί.

ΑΑ. Ναι

ΣΩ. Κι αν με ρωτούσες πάλι, «Παρόντος τίνος έχουν καλώς τα μάτια;» θ' απαντούσα, όταν έχουν την όρασή τους και δεν έχουν τυφλότητα· και τ' αυτιά, όταν δεν είναι κουφά κι έχουν την ακοή τους· είναι καλύτερα και λειτουργούν πιο καλά

ΣΩ. Ὡστε συμβαίνει μου φαίνεται κι εδώ το γνωστό του ποιητή, που λέει για να ψέξει κάποιον ότι τάχα «πολλές μεν γνώριζε τέχνες, κακώς όμως, λέει, τις γνώριζε όλες».

ΑΑ. Μα ως προς τι σχετίζεται αυτό του ποιητή μ' εμένα, Σωκράτη;

Σχολιάζοντας φιλοσοφικά την

✓ «Την γλώσσα μού έδωσαν Ελληνική»

Μ' αυτόν τον στίχο του Ελύτη ήταν φυσικό ν' απαιτήσει σύσσωμη σχεδόν η ελληνική διανόηση στη γνωστή πρόταση να καθοριστεί η αγγλική ως δεύτερη επίσημη γλώσσα του Ελληνικού Κράτους.

Δεν γνωρίζουμε ασφαλώς τα βαθύτερα αίτια ή και τα κίνητρα ακόμα που υπαγόρευσαν μια τέτοια πρόταση. Πιθανώς η καθιέρωση της αγγλικής στα επίσημα *forum* των πολιτικο-οικονομικών συσκέψεων και η επιβολή της ως μέσου διεθνούς συνεννοήσεως οδήγησαν στην παραπάνω πρόταση. Το ότι η αγγλική λόγω της απλούστευσης των γραμματικών της κανόνων έχει ήδη καταστεί εύχρηστο μέσο γλωσσικής επικοινωνίας μεταξύ αλλογλώσσων λαών και εθνών, αυτό είναι γνωστό και εν πολλοίς κατανοητό. Το να αναζητηθούν τα βαθύτερα αίτια όμως της επικράτησής της, αυτό προϋποθέτει ενδελεχή ιστορικο-κοινωνιολογική έρευνα, που δεν είναι του παρόντος. Ένα μόνο θα μπορούσαμε να επισημάνουμε. Το γεγονός ότι η επικράτησή της δεν οφείλεται σε διαχρονικές συγκυρίες, αλλά σε ειδικές περιστάσεις συγκεκριμένου ιστορικού χρόνου. Αυτό διαπιστώνεται και από το ότι κατά το παρελθόν και σε συγκεκριμένες εποχές και άλλες γλώσσες έπαιξαν το ρόλο που παίζει σήμερα η αγγλική. Υπενθυμίζουμε το ρόλο της ελληνικής κοινής κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, της λατινικής κατά τους μεσαιωνικούς στη Δυτική Ευρώπη, της γαλλικής κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα.

Παρά ταύτα δεν υπάρχει κανένα προηγούμενο που λόγω της επικράτησης κάποιας «ισχυρής» για την εποχή της γλώσσας, αυτή ταυτόχρονα να καθιερώθηκε ως επίσημη γλώσσα, έστω και σε δεύτερη θέση, πλάι στην επικρατούσα εθνική. Τα παραδείγματα πιθανώς των

κλους, χρόνια τώρα, τα πυρά με τα γνωστά επακόλουθα της αγνοσίας της, που έκθαμβοι «απολαμβάνουμε» σε πολλές τηλεοπτικές και όχι μόνο εκπομπές η και σε άλλες προφορικές ή και γραπτές ακόμα εκφράσεις. Και εν πάση περιπτώσει, η πρόταση αυτή αποτελεί «περίεργη» πρωτοτυπία μέσα στο πλαίσιο της Ενωμένης Ευρώπης. Γιατί καμιά άλλη χώρα της Ε.Ε. δεν προέβη σε τέτοιο διάβημα. Ούτε η Γαλλία, ούτε η Γερμανία ούτε κάποια άλλη θα προέβαινε σε τέτοιο διάβημα. Και το ερώτημα προκύπτει εύλογα. Γιατί η Ελλάδα;

Η γλώσσα μας, η επίσημη γλώσσα μας, είναι η ελληνική. Αυτήν έχει υποχρέωση η Ελληνική Πολιτεία να διαφυλάξει, να διατηρήσει και να καλλιεργήσει. Το ότι μια άλλη ξένη γλώσσα, εν προκειμένω η αγγλική, έχει τη δυνατότητα να γίνεται μέσον ευρύτερης γλωσσικής επικοινωνίας, δεν σημαίνει ότι πρέπει και να γίνει ισότιμη με την εθνική ή σιγά - σιγά και να την εκτοπίσει. Αρκεί το γεγονός ότι, ήδη κατανοώντας την αναγκαιότητα της σήμερα, η γλώσσα αυτή διδάσκεται υποχρεωτικά στα Σχολεία της Β/θμιας αλλά και της Α/θμιας Εκπαίδευσης. Και αυτό είναι αρκετό.

Εκτός κι αν στις προθέσεις της παγκοσμιοποίησης είναι και αυτό: Μια αρχή, μια γλώσσα, μια θρησκεία. Αλλά ας σοβαρευτούμε. Μην παίζουμε «έν ού παικτοίς».

✓ Άλσος Φιλοσόφων

Η Αθήνα είναι ίσως η μοναδική ευρωπαϊκή πρωτεύουσα που δεν προβάλλει κατά πώς θα έπρεπε τις μεγάλες προσωπικότητες του αρχαίου της κλέους. Αρκεί μια απλή περιήγηση στους κεντρικούς δρόμους και τις πλατείες της Ελληνικής Πρωτεύουσας για να διαπιστωθεί αυτή η παράλειψη. Αναφέρομαι στην απουσία των ανδριάντων των Μεγάλων Προσωπικοτήτων της κλασικής και όχι μόνον παράδοσης και ιδιαίτερα των Μεγάλων

Επικαιρότητα και όχι μόνο...

ισχυρών φιλοσοφικών Σχολών, όπως του Ζήνωνα, του ιδρυτή της Στοάς ή του Επίκουρου και προπαντός του μεγάλου Αριστοτέλη, πουθενά δεν εμφανίζονται στον ορίζοντα του κλεινού άστεως!

Αντ' αυτών υπάρχουν βέβαια δρόμοι με σχετική ονοματοδοσία αλλά κι αυτοί δεν είναι οι καλύτεροι για την οφειλόμενη στους μεγάλους φιλοσόφους τιμή. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της οδού που φέρει το όνομα του «ανδρών απάντων σοφωτάτου» Σωκράτη, που κάθε άλλο παρά περιποιεί τιμή στον μεγάλο δασκαλο και πρόγονό μας, με τις οσμές των πάσης φύσεως φαγώσιμων εμπορευμάτων και τους σωρούς των απορριμμάτων της υπερκείμενης αθηναϊκής αγοράς!

Αλλά και για τους άλλους φιλοσόφους οι αναφερόμενοι σ' αυτούς δρόμοι, είτε είναι μικροί πάροδοι της περιοχής Κολωνακίου, είτε ασημαντοι δρόμοι σε υποβαθμισμένες περιοχές, όπως π.χ. έχει επιφυλαχθεί για τον Επίκουρο, κάπου εκεί μεταξύ Ψυρή και Πλατείας Κουμουνδούρου.

Η σύγχρονη βέβαια Αθήνα για όλες σχεδόν τις φυσιολογικές της νεότερης και νεώτατης ακόμα ιστορικής μας παράδοσης έχει στήσει περιλάμπρους ανδριάντες σε κεντρικότερα σημεία της και καλώς βέβαια, αν και για ορισμένες με έκδηλη την υπερβολή.

Δεν θα έπρεπε όμως να βρεθεί ένα κεντρικό σημείο αυτής της πόλης για να δημιουργηθεί εκεί ένα **Άλσος Φιλοσόφων**, παρόμοιο με το Άλσος των Ηρώων που υπάρχει στο Πεδίον του Άρεως; Εκεί συγκεντρωμένες τιμητικά οι μορφές τους θα προβάλλουν «ες τον άπαντα χρόνον». Να υπάρχουν εκεί για να υπενθυμίζουν στους σύγχρονους Αθηναίους αλλά και σ' όλους τους Έλληνες και τους αλλοδαπούς, ότι σ' αυτόν εδώ τον τόπο γεννήθηκε και καλλιεργήθηκε ο φιλοσοφικός στοχασμός, που άνοιξε διάπλατα τους ορίζοντες του κόσμου.

Κι αυτή η διαπίστωση δεν είναι βέβαια δική μας. Την διασαλπίζει με απόλυτη σαφήνεια και ειλικρίνεια

✓ Φιλοσοφικά Σεμινάρια του Κέντρου Δικανικών Μελετών

Για ένατη χρονιά συνεχίζουν τις εργασίες τους τα Φιλοσοφικά Σεμινάρια - Συμπόσια που πραγματοποιούνται στο Κέντρο Δικανικών Μελετών (*Σαρανταπήχου 17 - Λυκαβηττός*), με την ευθύνη και την καθοδήγηση του Καθηγητή της Πολιτικής Δικονομίας του Πανεπιστημίου Αθηνών Κώστα Ε. Μπέη. Τα Σεμινάρια λειτουργούν σε δύο κύκλους ανά δεύτερη Τετάρτη το καθένα, ένα με θέματα γενικού Φιλοσοφικού ενδιαφέροντος και ένα με ειδικά θέματα Γνωσιολογίας.

Στο πρώτο εξετάζεται καθ' όλη τη διάρκεια του έτους συγκεκριμένο φιλοσοφικό θέμα, πάντοτε σε συνδυασμό με τη σύγχρονη ηθικοκοινωνική του διάσταση. Η θεματική αυτή γίνεται αντικείμενο συζήτησης ύστερα από ειδική εισαγωγή που κατά περίπτωση παρουσιάζει κάθε φορά συγκεκριμένους εισηγητές.

Κατά την εφετινή περίοδο εξετάζεται η *Φιλοσοφία των προσωκρατικών Φιλοσόφων* με κύρια αναφορά στους Αναξίμανδρο και Ηράκλειτο.

Στο δεύτερο Σεμινάριο παρουσιάζονται ειδικά θέματα Γνωσιολογίας (π.χ. *Νόηση και Πλάνη, Τάξη και Χάος, Επιστήμη και Μουσική, Χώρος και Χρόνος κ.ά.*).

Και στα δύο σεμινάρια συμμετέχει κάθε φορά συγκεκριμένος αριθμός μελών (λόγω του περιορισμένου χώρου), αλλά ταυτόχρονα και με επιθυμητή την παρουσία κάθε άλλου ενδιαφερομένου για την φιλοσοφική διερεύνηση θεμάτων που αφορούν τον σύγχρονο άνθρωπο.



Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

του ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗ

Ομ. Καθηγητή Πανεπιστημίου Αθηνών

Δημήτριος Μαρκής, Το Τέλος της Σοφίας. Από τη μεταφυσική στην κοινωνική θεωρία, Αθήνα 1999: Εκδόσεις Στάχυ, σελίδες 444.

Με το γκώδες και καλαίσθητο βιβλίο «Το Τέλος της Σοφίας» ο φιλόσοφος Δημήτριος Μαρκής απευθύνεται σε ένα ευρύτατο μορφωμένο κοινό, το οποίο θα ήθελε να εμβαθύνει στο επίμαχο θέμα της κριτικής θεωρίας της γλώσσας, να ενδιατρέψει σε θέματα ορθολογικότητας στην παλαιοευρωπαϊκή και νεοτερική τους εκδοχή, να ανακαλύψει τα μικρά και μεγάλα μυστικά της ρητορικής και πολιτικής επικοινωνίας, να δει από μια ευρύτερη οπτική γωνία το θέμα της σχέσης γλώσσας και πολιτικής και να κατανοήσει τον τρόπο μετάβασης από την κριτική στη συστημική θεωρία, μέσα από τις αντιφάσεις της επικοινωνιακής «ορθολογικότητας». Πρόκειται για ένα φιλοσοφικό μανιφέστο ενός βαθιά καλλιεργημένου πνευματικού ανθρώπου, ο οποίος κινείται με εντυπωσιακή άνεση στο φιλοσοφικό Σύμπαν του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, του Καντ, του Χέγκελ και του Χάιντεγκερ. Αντιπαράκειται με όλους τους μεγάλους φιλοσόφους που ασχολήθηκαν με την κοινωνική και πολιτική θεωρία, δείχνοντας τις αντιφάσεις και τα αδιέξοδα του φιλοσοφικού στοχασμού του Χάμπερμας σε θέματα κριτικής θεωρίας, σε αντιπαράθεση με τη συστημική θεωρία του Λούμαν. Στο βιβλίο αυτό παρελαύνουν όλοι οι μεγάλοι φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν με την κριτική θεωρία της

Ο συγγραφέας θέτει μια σειρά από αμείλικτα ερωτήματα, στα οποία πρέπει να δώσει απάντηση η σημερινή κριτική θεωρία και ιδιαίτερα η αριστερή Πολιτική θεωρία. Χρησιμοποιώ τα ίδια του τα λόγια (σ. 366): «Τι θα βάλουμε στο κέντρο της αριστερής Πολιτικής Θεωρίας σήμερα; Την Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας στη σημερινή διεθνοποίησή της; Την “κριτική των δυνάμεων της συνεννόησης” (Χάμπερμας) στον αιώνα της τεχνικής επικοινωνίας και της κοινωνικής “βουβαμάρας”; Την κριτική της «πολιτιστικής βιομηχανίας» στον ηλεκτρονικό κόσμο του Fantasy; Την κριτική του Κράτους και της Πολιτικής στον αιώνα της έκλειψης του Κράτους και της Πολιτικής;». Η κριτική της Πολιτικής μέσα σ’ αυτή τη νέα τάξη πραγμάτων μπορεί να γίνει κατά τον Μαρκή «είτε με τη σκληρή μορφή του παριζιάνου είτε με την ήπια μορφή της “στωικής” ή μάλλον ναρκισσιιστικής Ακηδεΐας» (σ. 367). Αξιωματημένο είναι το τελικό συμπέρασμα (σ. 368): «Δύσκολοι καιροί για Πολιτική, αλλά κυρίως αριστερή Πολιτική, που πρέπει να βρει νέες ιδέες και νέες ανάγκες, το υλικό από το οποίο αντλούνται πολιτικές αγωνίες, ελπίδες και πολιτικές ουτοπίες, υπαρξιακοί και πολιτικοί Μύθοι».

Ας επιστρέψω όμως στην Κριτική Θεωρία της Γλώσσας, η οποία ανήκει στο χώρο των ερευνητικών μου ενδιαφερόντων. Η προσφορά του καθηγητή Δημήτρη Μαρκή στον τομέα αυτόν είναι διεθνώς γνωστή. Στο βιβλίο που παρουσιάζουμε εδώ, αναλαμβάνει το δύσκολο

γοτεχνικό Ρομαντισμό και την εμπλουτίζει με μυστικιστικά στοιχεία της Ιουδαϊκής Καβάλα, τονίζοντας όχι τη “ρητορική” όσο την “αισθητική” εκφραστική πλευρά της Γλώσσας. Ο Αντόρνο ακολουθεί το “εκφραστικό” μοντέλο της Γλώσσας, το οποίο αξιοποιεί μέσα στην “αισθητική του Θεωρία”, συνδυάζοντάς το με μια κριτική του “επικοινωνιακού” μοντέλου της Γλώσσας, ενώ ο Χάμπερμας παρακάμπτοντας την “αισθητική” διάσταση της γλώσσας των Μπένγιαμιν και Αντόρνο, επανέρχεται στο ρητορικό - πολιτικό μοντέλο του Χόρκχαϊμερ· αντί όμως για την “εξουσιαστική” πολιτική φιλοσοφία του Χομπς (και Μακιαβέλι), προσπαθεί να αναλύσει την “επικοινωνιακή” διάσταση της Γλώσσας στα πλαίσια μιας “συναινετικής”, “διαλογικής” Πολιτικής Φιλοσοφίας».

Ο Μαρκής αποδεικνύει με το διεισδυτικό πνεύμα που τον διακρίνει ότι η Λογική της Μεταφοράς αποτελεί δημιουργικό «τόπο» ανάλυσης της Γλώσσας. Με βάση τη μεταφορά που χρησιμοποιήσε στη «Μεγάλη Λογική» ο Χέγκελ: ότι είναι στο βασίλειο της Φύσης το «Νερό» (Wasse), είναι στο βασίλειο του Πνεύματος η «Γλώσσα» (Sprache), ο Μαρκής τον κατατάσσει, δικαίως, στους προδρόμους της κριτικής θεωρίας της Γλώσσας. Η γλώσσα ως στοιχείο όλων των εκφάνσεων του πνεύματος, συλλαμβάνεται εντελώς διαφορετικά από την «ψυχολογίζουσα» Γλωσσολογία, η οποία επιχειρεί κατά τον Μαρκή τη «χημική ανάλυση του γλωσσικού στοιχείου», της ανθρώπινης εμπειρίας εν γένει. Αυτές όμως τις

και της «ανθρώπινης» «γένεσης» και «λειτουργίας» της Γλώσσας σε μια διαλεκτική μεταξύ «προδομένης» γλώσσας και ελεύθερης επιλογής του ομιλητή.

Η μεταφορική εικόνα της γλώσσας ως Πατρίδας απασχολεί τον Μαρκή σε διάφορα σημεία του έργου του (βλ. σσ. 39-40 και 408-411). Εδώ επιβάλλεται να προστεθούν οι σπουδαίες μαρτυρίες που έχει συγκεντρώσει ο Π. Πρεβελάκης, Δείχτες Πορείας, Αθήνα 1985, σσ. 169-171. Ο φιλόσοφος δεν ασχολείται με τις πρώτες καταγραφές αυτής της μεταφοράς (βρίσκεται ήδη στη Θεία Κωμωδία του Δάντη και στους νεότερους χρόνους στο βιβλίο του ποιητή Ζοακίμ Μπελαί (Joachim du Bellay, *Defense et illustration de la langue française* = Η άμυνα και η εύκλεια της γαλλικής γλώσσας, 1549), αλλά με τη σημασία που δίνουν στη μεταφορά αυτή οι ομότεχνοί του. Η σύλληψη της γλώσσας ως πατρίδας αναφέρεται και στον Χάιντεγκερ, ο οποίος απορρίπτει την παραδοσιακή αντίληψη της γλώσσας ως οργάνου και τη μοντέρνα ως Πληροφορίας. Οι παρατηρήσεις του Μαρκή είναι καιρίες (σ. 408): «Η σύλληψη αυτή της γλώσσας ως πατρίδας αντιστρατεύεται μια διάγνωση του ίδιου Γερμανού στοχαστή, ότι στις μέρες μας παντού κυριαρχεί η “ανεσιτιότητα” ως η νέα μυθολογική “Μοίρα” μας. Σύμφωνα με τη μυθολογική αυτή αντίληψη, το μόνο που μας απομένει είναι η Γλώσσα μας, ενώ όλα γύρω μας καθιστούν την κατοίκηση πάνω στη Γη αδύνατη. Αλλά η άποψη αυτή είναι απατηλή, αφού η Γλώσσα δεν είναι κάτι αποκομμένο από την κατάσταση της “ανεσιτιότητας”. Αντιθέτως, η ανεσιτιότητα έχει τις επιπτώσεις [της] πάνω στη Γλώσσα μας, που την κάνει κι αυτή με τη σειρά της ακατοίκητη». Η έννοια της γλώσσας ως πατρίδας μπορεί να οδηγήσει σε παράνοια, όταν οριοθετηθεί το «δικό» μας από το «ξένο», όταν υπερτονιστεί ο «πολιτισμός» της δικής μας πατρίδας, σε σχέση με τη «βαρβαρότητα» των άλλων. Ο

χει ο Αντόρνο όταν χαρακτηρίζει τις ξένες λέξεις της γερμανικής ως τους Εβραίους της, που οι “πουρίστες” αλλά Χάιντεγκερ κυνηγούν “γλωσσικά”, όπως κυνήγησαν και εξαφάνισαν τους Εβραίους πολιτικά». Ο Μαρκής πιστεύει (σ. 40) ότι ο Λόγος για τη Γλώσσα / Πατρίδα είναι ψεύτικος και αληθινός ταυτόχρονα. Πεύτικος, αν προϋποθέτει την πραγματοποίηση του γλωσσικού ονείρου της συμφιλίωσης και «αληθινός», αν εκληφθεί ως «κανονιστική αρχή» της διαλεκτικής ανάλυσης της Γλώσσας ως «στοιχείου» του βίκοσμου μας. Το τελικό συμπέρασμα πρέπει να προβληματίσει όλους μας (σ. 410-411). «Φαίνεται λοιπόν, ότι τόσο η Γλώσσα όσο και η πατρίδα είναι Επισημιακή Αγαθά. Απειλούνται καθημερινά μέσα σε μια διεθνή συγκυρία, η οποία θέλει να κρεμίσει τα γλωσσικά και πάτρια Σύνορα, να επιφέρει μια παγκόσμια Ομογενοποίηση - Εντροπία, που θα εκφραστεί και μέσα από την τελική Απομυθοποίηση της ίδιας της Γλώσσας και της πατρίδας. Όποιος εξορκίζει το όραμα της πατρίδας, αυτός διατρέχει τον κίνδυνο να χαρακτηριστεί αφελής, αν όχι αντιδραστικός, αναρχικός και μεταμοντέρνος. Αλίμονο, όμως, σ’ αυτούς που δεν έχουν καμιά πατρίδα». Οι συνέπειες της παγκοσμιοποίησης δεν φαίνεται ακόμα να έχουν γίνει αισθητές στον πολύ κόσμο.

Σε επιμέρους ενότητα εξετάζεται η σχέση γλώσσας και Έθνους (σσ. 49-51), την οποία χαρακτηρίζει «μιστικιστική», με καιρίες διαφοροποιήσεις της σχέσης γλώσσας και κοινωνίας, όπως επίσης γλώσσας και κράτους (βλ. και το αφιέρωμα: «Γλώσσα και Έθνος» του περιοδικού Ευθύνη, τεύχ. 112, 1981).

Κατά τον Μαρκή (σ. 104) «η γλώσσα είναι ένα απτό παράδειγμα για τη διαλεκτική μεταξύ “Φύσης” και «Πνεύματος», την οποία η Κριτική Θεωρία χρησιμοποιεί ως κλειδί της ερμηνευτικής μεθοδολογίας της». Στη φωνή της Γλώσσας «ενσωματώνεται», «ενσαρκώνεται»

χή της γλώσσας θεωρεί την Αρνητικότητα της: «Η γλώσσα δεν απεικονίζει μέσω των ονομάτων τα πράγματα του Κόσμου, αλλά καταγράφει τον Κόσμο εις διπλούν: μια θετική, καταφατική και μια αρνητική, απορριπτική εκδοχή». Ως δεύτερη βασική αρχή της γλώσσας αναφέρει την Εντασιακότητα: «Η γλώσσα δεν λειτουργεί ως απλό όργανο σημειωτικής καταγραφής των πραγμάτων, αλλά ως συγκροτησιακή αρχή της ίδιας της Κοινωνίας. Η γλώσσα δεν ονομάζει λοιπόν τα πράγματα, αλλά συντονίζει αμοιβαίες προσδοκίες του Εγώ και του Alter Ego». Η Τρίτη βασική αρχή είναι η Αυτοαναφορικότητα: Η γλώσσα έχει την αξιοθαύμαστη ιδιότητα να μπορεί να μιλήσει για τον εαυτό της. «Η γλώσσα δε δείχνει έξω, αλλά μέσα της», τόνιζε πάντοτε ο γλωσσικός δάσκαλος του Μαρκή, Μπρούνο Λίεμπρουκς. «Όχι η Δείξις, αλλά η Αναφορά είναι το στοιχείο της ανθρώπινης γλώσσας» (σ. 111).

Η σχέση γλώσσας και πολιτικής εξετάζεται στο παρόν βιβλίο από μια ενδιαφέρουσα οπτική γωνία. Οι ερμηνευτές της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη περιορίζονται κατά κανόνα στην ανάλυση των Πολιτικών του, ενώ ο Μαρκή συνεξετάζει τη Ρητορική, με αποτέλεσμα να καταλήγει σε πρωτότυπα συμπεράσματα, καθώς προχωρεί σε μια διαλεκτική διαμεσολάβηση αυτών των δύο επιπέδων. Με πειστικά επιχειρήματα μας δείχνει (βλ. σ. 292) πόσο επίκαιρος και «μεταμοντέρνος» είναι ο πολιτικός Αριστοτέλης.

Ιδιαίτερα σημαντικές είναι οι παρατηρήσεις του Μαρκή (σσ. 287-292) σχετικά με την αναγκαία εμπλοκή της Πολιτικής και της Γλώσσας στο αυτονομημένο «υποσύστημα» των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας. Τονίζει ότι ο πολιτικός όταν εμφανίζεται στην τηλεόραση γίνεται μοιραία ηθοποιός. Και συνεχίζει (σ. 289): «Ο Αριστοτέλης καταπολέμησε την “υποκρισία” δηλαδή το “ηθοποιήλι” των τότε ορθόων, και το αιτιολόγησε με

καθώς επισημαίνει την παράλυση της δύναμης του Λόγου, δηλαδή την κρίση της Πολιτικής Ρητορικής. Όπως τονίζει ο ίδιος χαρακτηριστικά (σ. 290), «η μετάθεση από την πειθώ στο διάλογο ανοίγει ένα απέραντο πεδίο πολιτικής απροσδιοριστίας, που καμιά πολιτική φρόνηση δεν μπορεί να γεφυρώσει». Η παθολογία της πολιτικής εξουσίας περιγράφεται με γνώση και σύνεση, ενώ είναι έκδηλη η πικρία του φιλοσόφου, καθώς διαπιστώνει (σ. 290) ότι «Οι πολιτικές αρετές της φρόνησης, της δικαιοσύνης, της ανδρείας και της σωφροσύνης καθίστανται “άτοκες”· ο πολίτης έχει μετατραπεί σε πελάτη που έχει μόνο δικαιώματα και καθόλου υποχρεώσεις». Η απογοήτευσή του αποκορυφώνεται σε μια διαπίστωση και ένα κείμενο ερώτημα (σ. 315): «Η δημοσιότητα κατασκευάζεται σήμερα από την “ύψιστη ματιά” της τηλεόρασης. Εάν θέλεις σήμερα να καταγγείλεις κάτι –να θεματοποιήσεις κάτι– πρέπει να βρεις πρόσβαση στην Τηλεόραση. Τι ωφελεί να γράφεις ένα βιβλίο, που θα το διαβάσουν λίγοι και εκλεκτοί παλαιοευρωπαίστες;».

Οι επιμέρους παρατηρήσεις που ακολουθούν δεν μειώνουν την αξία του έργου. Ξεφυλλίζοντας κανείς απλώς και μόνο το βιβλίο αυτό, διαπιστώνει ότι θραύει τους κανόνες του παραδοσιακού επιστημονικού βιβλίου με τις άφθονες υποσημειώσεις και παραπομπές και την εκτενή βιβλιογραφία. Ξαφνιάζει η απουσία παραπομπών, βιβλιογραφίας και πίνακα όρων. Ακόμα και ο επαρκής αναγνώστης νιώθει τα κενά αυτά. Σε ελάχιστες περιπτώσεις, υπάρχουν ενδοκειμενικές βιβλιογραφικές παραπομπές, αλλά και αυτές είναι ελλιπείς: Βλ. σ. 162: Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, p. 215, *Soziologische Aufklärung*, Bd 4, p. 114, και αλλού (σ. 163) ως SA. Σελ. 184-185: «Παράδειγμα ο Πολιτολόγος Φον Μπάιμε, στα βιβλία του για τη θεωρία της Πολιτικής στον 20ό αιώνα: από

ναγκαίος και για ένα πρόσθετο λόγο: Ο συγγραφέας επανέρχεται σε ορισμένα θέματα με συμπληρωματικά στοιχεία, στα οποία δεν είναι πάντα εύκολο να ανατρέξει ο αναγνώστης, προκειμένου να αποκτήσει ολοκληρωμένη εικόνα του σχετικού προβληματισμού. Βλ. για παράδειγμα τη σχέση γλώσσας - πατρίδας στις σελίδες 39-40 και 408-411, την εγγληνή σύγκριση της γλώσσας με το νερό (σ. 29 κ.ε., 90, 389) κ.ά. Και για την κριτική που ασκείται στις θέσεις διαφόρων φιλοσόφων θα μπορούσε ο αναγνώστης να αποκτήσει ολοκληρωμένη εικόνα με βάση τον αναλυτικό πίνακα συγγραφέων. Βλ. για παράδειγμα: Κουάιν (σ. 55, 112), Λίεμπρουκς (σ. 82, 111), Λούμαν (σ. 60, 105, 114, 139, 316), Μπίλερ (σ. 386, το επικοινωνιακό μοντέλο του οποίου αναφέρεται αρκετές φορές) κ.ά.

Το θέμα της ορολογίας πρέπει να επανεξεταστεί σε ορισμένες περιπτώσεις. Τα «ομιλιακά ευεργετήματα» (σ. 55, 74, 137) έχουν πια καθιερωθεί ως «γλωσσικές πράξεις» (speech acts), η καταλληλία ως γραμματικός όρος δεν ταυτίζεται με την congruentia (σ. 58). Ορισμένοι όροι δεν είναι δόκιμοι: κονβεντιοναλισμός (σ. 72: πρόκειται για τη θεωρία του συμβατικού χαρακτήρα της γλώσσας, Saussure), Το «σημαντικό» και «πραγματικό, υπο-στοιχείο της γλώσσας» (σ. 74) αντιστοιχούν στο σημασιολογικό και πραγματολογικό επίπεδο της σύγχρονης γλωσσολογίας. Διερωτάται κανείς αν η ιδεότητα (σ. 125) ταυτίζεται με την «ιδεατότητα». Η φιλοσοφική / ακαδημαϊκή Βαλχάλα (σ. 84, 356) χρειάζεται επεξήγηση. Οι γλωσσολόγοι είναι δύσκολο να συμφωνήσουν με την ερμηνεία των όρων «έργον» και «ενέργεια». του W. von Humboldt που δίνει ο φιλόσοφος Μαρκίς. Το «έργο» κατά τον Μαρκίς είναι «νεκρό», σε αντιπαράθεση με τη ζωντανή «ενέργεια». Ο όρος όμως έργον αντιστοιχεί με το γλωσσικό σύστημα ως αφηρημένη έννοια (langue,

Wertbeziehung ο συγγραφέας δείχνει προτίμηση στο νεολογισμό «αξιοσχέση» (σ. 332), ενώ είναι σημασιολογικά εμφανέστερη η απόδοση: «ποιοτική», «αξιολογική» σχέση Το Principle of efficacy δεν μεταφράζεται ως «αρχή της Εκφραστικότητας» (σ. 419), αλλά της «αποτελεσματικότητας». Δεν λείπουν και οι γερμανισμοί, όπως: του προδοσμένου υλικού (σ. 98) = des vorgegebenen Materials. Μερικοί όροι μένουν αμετάφραστοι: diskurs (σ. 114, 186), Esoterik (σ. 145), ένας Standpunkt (σ. 171). Η κατά λέξη μετάφραση «σημείο τοποθέτησης» δεν διαφωτίζει περισσότερο τα πράγματα από την καθιερωμένη μετάφραση «άποψη». Konfiguration (σ. 201) είναι η μορφολογία. Βλ. και: Evolution (σ. 218), Kursus, Kommunikative Kompetenz (σ. 315), Intimität (σ. 390), Konflikt (σ. 420).

Αρκετές είναι οι αδόκιμες εκφράσεις: Η γλώσσα δεν «καταχράται για εξουσιαστικούς σκοπούς» (σ. 133), αλλά «γίνεται κατάχρησή της». «Σύμφωνα με το χριστιανικό όραμα ενός Πέτρου / Παύλου» (σ. 142 / 392) = του Αποστόλου Πέτρου / Παύλου. «Πολλότητα ανθρώπων» (σ. 168) «Στο βυθό του χρόνου» (σ. 408) = στα βάθη του χρόνου;

Ορισμένα τυπογραφικά λάθη αποβαίνουν μοιραία, καθώς διαστρεβλώνουν την έννοια των λεγομένων. Έτσι για παράδειγμα, στη σ. 44 η σωστή διατύπωση είναι μεταπρατικό ενδιαφέρον και όχι μετακρατικό, αφού η έννοια της συναλλαγής στην κριτική θεωρία της γλώσσας και της κοινωνίας είναι καθοριστική (βλ. σ. 49). Στη σ. 255 γίνεται λόγος για «το τέλος του ελληνικού πολιτισμού», ενώ το σωστό είναι «στα τέλη περίπου της ελληνιστικής περιόδου». Σελ. 207: πάθει μάθος = μάθος. Σε μια επανέκδοση είναι απαραίτητο να διορθωθούν, ανάμεσα στα άλλα, και τα παραγράμματα γερμανικών όρων: Gedunken = Gedanken (σ. 76), Menschennarrstand =

Φιλοσοφία και Ψυχολογία

(Μεθοδολογικά προβλήματα οριοθέτησης του αντικειμένου
έρευνας στην ιστορική προσέγγιση της ψυχολογίας στην Ελλάδα¹)

της ΝΑΓΙΑΣ ΚΑΖΟΛΕΑ - ΤΑΒΟΥΛΑΡΗ

δρ. Φιλοσοφίας

Οι παλαιές αμοιβαίες σαμώσεις μεταξύ της Φιλοσοφίας και της Ψυχολογίας, η οποία προϋπήρξε κλάδος της, είναι γνωστές και έχουν διεθνώς μελετηθεί. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο θεμελιωτής της πειραματικής ψυχολογίας W. Wundt, ο ιδρυτής του ψυχολογικού εργαστηρίου της Λειψίας την δεκαετία του 1870 όπου μαθήτευσαν γενιές ψυχολόγων μεταξύ των οποίων και έλληνες, ονομάζει βασικότατο σύγγραμμά του "Σύστημα φιλοσοφίας"². Οι σχέσεις άλλωστε φιλοσοφίας και επιστήμης γενικότερα, αντικείμενο της ιστορίας της επιστήμης, εξακολουθούν να διερευνώνται.

Για την νεότερη Ελλάδα, από το 1830 και εντεύθεν, η διερεύνηση της συμβάλλουσας στην εθνική μας αυτογνωσία, Ιστορίας της νεοελληνικής επιστήμης αποτελεί την τελευταία εικοσιπενταετία περίπου, διακριτό στόχο επιστημονικών ερευνητικών κέντρων και πανεπιστημιακών τμημάτων³. Εάν η μελέτη όμως αυτή επικεντρώνεται κυρίως στην ιστορία των φυσικών επιστημών, η έρευνα των επιστημών του ανθρώπου, όπως αυτές σταδιακά αυτονομούνται και ειδικότερα η έρευνα της πορείας της ψυχολογίας στην Ελλάδα κατά τον 19ο αιώνα και τον 20ο διανύει ακόμα ένα εμβρυακό στάδιο ανάπτυξης, με περιορισμένο ποσοτικό αριθμό δημοσιευμάτων⁴. Η μακρά από αιώνων συμπερίληψη του λόγου περί ψυχής στην φιλοσοφική μεταφυσική και στην θεολογική παράδοση δυσχεραίνει μεθοδολογικά την ιστορική διερεύνηση της ψυχολογίας ως ανεξάρτητης πλέον επιστήμης με ίδιους στόχους, θεωρητικό πλαίσιο, μεθόδους και πρακτικές. Με τα δεδομένα αυτά τίθεται επί τάπητος το πρόβλημα του νέου ροιζισμού της ως νέου

ρευνας των φυσικών επιστημών όπως το πείραμα και να συγκροτήσει εν τέλει την επιστημονική του ταυτότητα. Ταυτόχρονα και εν όσω η ψυχολογία βρίσκεται σε στάδιο διαμόρφωσης, αξιοποιούσα ποικίλα στοιχεία όμορων επιστημονικών κλάδων, ο ερευνητής της ιστορικής της εξέλιξης εμπλέκεται κατ' ανάγκη στην αναγκαιότητα συνεξέτασης ενός πλέγματος παραπληρωματικών και εν εξελίξει επίσης γνωστικών πεδίων. Με κυρίαρχη την φιλοσοφία ως καθολική συνισταμένη αλλά και με την συμβολή της παιδαγωγικής επιστήμης, της ιστορίας της παιδείας, της ψυχιατρικής, της κοινωνιολογίας και άλλων κλάδων, ο ιστορικός της ψυχολογίας καλείται να διευρύνει την ερευνητική του οπτική και να προσεγγίσει διεπιστημονικά την συνεισφορά άλλων επιστημών στη διαμόρφωση της ψυχολογίας. Κατά την προβληματική αυτή το αντικείμενο έρευνας του ιστορικού της ψυχολογίας καθίσταται ιδιαίτερα πολυεπίπεδο και γ' αυτό δυσχερές. Έχοντας προοφθαλμών το κύριο μέλημά του, το να ανασώσει δηλαδή από την λήθη και να υποστηρίξει

χολογίας για την οποία γίνεται λόγος, είναι η επιδίωξη της ανεύρεσης όψεων της αλήθειας και της πλέον τεκμηριωμένης απάντησης στο πού, πώς, γιατί και πότε των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Με δεδομένη άλλωστε την ιστορικότητα του επιστημονικού φαινομένου και την συμπόρευσή του με τις εκάστοτε κοινωνικοοικονομικές συνθήκες και ανάγκες, ο παράγων του χρόνου ειδικότερα αναδύεται σημαντικότητα. Επειδή το πληροφοριακό υλικό κατατέμεται χρονολογικά βάσει κριτηρίων, μια ιστορία της ψυχολογίας αντιμετωπίζει την αναγκαιότητα διαμόρφωσης κριτηρίων περιοδολόγησης. Η απόφαση του ερευνητή για το τι είναι αξιομνημόνευτο κατ αρχήν και τι αποτελεί τομή, ρήξη και ασυνέχεια εν μέσω επιστημονικών αδρανειών, ισοδυναμεί με θέση ερευνητικών υποθέσεων που συνακόλουθα θα συμβάλουν στην διαμόρφωση διακριτών περιόδων στην ιστορία της επιστήμης. Εξυπακούεται ότι πλέον υπό το πρίσμα αυτό η απόπειρα καταγραφής ενός συνόλου πραγματολογικών δεδομένων εκφεύγει από την περιγραφική στοχοθεσία, εκτεινόμενη στην ερμηνεία και την κριτική αξιολόγηση του επιστημονικού γεγονότος. Η ευθύνη του ιστορικού απέναντι στις αξιώσεις επιστημονικής αντικειμενικότητας μεγεθύνεται όταν κατά μείζονα λόγο καλείται να διαπραγματευθεί την εθνική του επιστημονική ιστορία. Η προσωπική του στάση και φιλοσοφία απέναντι στην πολιτισμική παράδοση, που ορίζει πάντα μερικές και που

στήμη σε τοπικό επίπεδο ταυτίζεται κατ' αρχήν με την αντίστοιχη πανεπιστημιακή κοινότητα, ένα κατά το μάλλον ή ήττον ασφαλές κριτήριο περιοδολόγησης για μια ιστοριογραφία της ψυχολογίας, θα αποτελούσε η παρακολούθηση των εξελίξεων που αφορούν στην συγκεκριμένη επιστήμη μέσα από εκπαιδευτικούς θεσμούς αρχικά και ιδιαίτερα μέσα από τον πανεπιστημιακό θεσμό. Ο λόγος πλέον γίνεται για την ψυχολογία όπως τείνει να αναπτυχθεί από φιλοσοφικούς κλάδους σε πειραματική επιστήμη, διαθέτουμε ένα σώμα ειδικών, σύμφωνα με τα εισαγόμενα σε χώρα της περιφέρειας, όπως η Ελλάδα, επιστημολογικά πρότυπα. Έτσι τομές για μια συμβατική περιοδολόγηση της ιστορίας της ψυχολογίας θα αποτελούσαν η δημιουργία αυτόνομων εδρών ψυχολογίας σε ελληνικά ανώτατα ιδρύματα, εργαστηρίων πειραματικής ψυχολογίας και κυρίως ανεξάρτητων πανεπιστημιακών τμημάτων ή σχολών ψυχολογίας. Στο σημείο αυτό ακριβώς εντοπίζεται κατά κύριο λόγο η ιδιαιτερότητα της ελληνικής περίπτωσης. Καθυστερημένα η Ελλάδα αποκτά, σε σύγκριση με τα αλλού διαδραματιζόμενα, το πρώτο πανεπιστημιακό τμήμα ψυχολογίας, μόλις το 1987 στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Έως τότε οι επιστρέφοντες στην Ελλάδα μετά την αποπεράτωση των σπουδών τους ψυχολόγοι, κομίζουν εκτός των ξένων ακαδημαϊκών τους τίτλων και την πρόθεση να εισαγάγουν το νέο γνωστικό αντικείμενο. Το ελληνικό παράδοξο δεν έγκειται μόνο στην τόσο καθυστερημένη ακαδημαϊκή αυτονομία της ψυχολογίας και την συνακόλουθη καθυστερημένη επαγγελματισμοποίηση των ψυχολόγων που καταγγέλλεται από τον Σύλλογο Ελλήνων Ψυχολόγων ήδη από την δεκαετία του 1960, αλλά και σε ένα δεύτερο άκρως αντιφατικό σε σχέση με το πρώτο, δεδομένο. Η ψυχολογία πολύ πρώτα διδάσκεται από την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού (1750-1821) στα ακμάζοντα νεωτερικά σχολεία αλλά ως κλάδος της φιλοσοφίας, όπως η ηθική, η

Το στοιχείο αυτό βεβαίως παραπέμπει στον φόβο κάποιων συγγραφέων για αντιδράσεις εκ μέρους της επίσημης Εκκλησίας απέναντι σε έργα με ελευθεριάζον περιεχόμενο ενώ αντιδράσεις παρόμοιες είναι ήδη καταγεγραμμένες⁶. Γενικότερα το φαινόμενο αυτό βεβαίως συνδέεται στην Ελλάδα με τις ενυπάρχουσες ευρύτερα τάσεις συγκερασμού της ευρωπαϊκής παιδείας με την αρχαιοελληνική παράδοση και υποδηλώνει ένα εγγενές πρόβλημα ταυτότητας του νεότερου ελληνισμού που αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην αρχαιοελληνική του καταγωγή, τις βυζαντινές χριστιανικές ορθόδοξες παραδόσεις και την ανάγκη του να παρακολουθήσει τις ευρωπαϊκές επιστημονικές εξελίξεις και ιδιαίτερα το κίνημα του Διαφωτισμού και την ανθρωπολογική-ψυχολογική προβληματική που εκτός άλλων εγκαινίασε⁷. Τα πλέγματα των σχέσεων αυτών εξυπακούεται ότι ελάχιστα προωθούν την επιστημονική αυτονομία της ψυχολογίας η οποία και επί μακρόν παραμένει εκ του ασφαλούς αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού ή ταυτόχρονα ως λόγος περί ψυχής ανήκει εξ ορισμού στο θεολογικό πεδίο. Έτσι στη συνέχεια η ψυχολογία εξακολουθεί να διδάσκεται μέσω των πρώτων εκπαιδευτικών θεσμών του Νεοελληνικού Κράτους όπως το Κεντρικό σχολείο της Αίγινας, τα Γυμνάσια Ναυπλίου και Ερμούπολης, η Ιόνιος Ακαδημία της Κέρκυρας και το Οθώνιο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Η έρευνα της ελληνικής εργογραφίας αλλά και της μεταφραστικής εργασίας της περιόδου αυτής καταδεικνύουν αρκετά πρώιμη ενασχόληση των ελλήνων λογίων με το αντικείμενο. Απόπειρες εφαρμογής ψυχολογικών θεωριών σημειώνονται στην εκπαίδευση, όπου αναφαίνεται μια παιδαγωγική ψυχολογία με γαλλικές ή γερμανικές επιδράσεις, ενώ ψυχολογικές θεωρίες εμφανίζονται στην ιατρική κλινική πρακτική και από τα τέλη του 19ου αιώνα σε παραψυχολογικές έρευνες.⁸

Το δεολογικής και θρησκευτικής προελεύ-

μηνευτικές προσεγγίσεις σχετιζόμενες όχι μόνον με κυρίαρχες ακαδημαϊκές νοστροπείες στην Ελλάδα και την στροφή της νεοελληνικής εκπαίδευσης προς το συμβάλλον στην συγκρότηση εθνικής ταυτότητας κλέος της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Παρά ταύτα παραμένει γεγονός που έχει ευρέως σχολιαστεί από ιστορικούς και κοινωνιολόγους της εκπαίδευσης μας¹⁰ ότι η αρχαιοελληνική γραμματεία κυριαρχεί στα εκπαιδευτικά προγράμματα με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται για επί μέρους επιστημονικούς κλάδους. Κατά το στοιχείο αυτό άλλωστε η ιστορία της επιστήμης διαπλέκεται, εκτός άλλων, με την ιστορία των ιδεών, ενώ η ίδια η σχέση των δύο αυτών πεδίων εμφανίζεται προβληματική¹¹.

Οι προαναφερθείσες επισημάνσεις για τις συνέπειες του εξουσιαστικού ρόλου της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας στις ακαδημαϊκές και επιστημονικές εξελίξεις και νοστροπείες φαίνεται ότι επιβιώνουν και στον 20ο αιώνα. Ο Καθηγητής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Θ. Βορέας, μαθητής του Wundt και θεμελιωτής την δεκαετία του 1920 του πρώτου ψυχολογικού εργαστηρίου, συγγραφέι και διδάσκει ψυχολογία στους μέλλοντες εκπαιδευτικούς αλλά πάντα στα πλαίσια της φιλοσοφίας, ουδέποτε εισηγούμενος την θέσιση έδρα ψυχολογίας. Ο Καθηγητής Ι. Θεοδωρακόπουλος, ενώ με το δημοσίευσμα του "Φιλοσοφία και ψυχολογία" στο "Αρχείο φιλοσοφίας και θεωρίας των επιστημών" τ. 1ος, 1929 σ. 311-354, επισημαίνει ότι η ψυχολογία είναι επιστήμη γεγονότων ενώ η φιλοσοφία είναι επιστήμη νοημάτων και εννοιών, διδάσκει επίσης και ψυχολογία, θεωρώντας όμως τον εαυτό του φιλόσοφο. Η πρώτη έδρα ψυχολογίας θεσπίζεται το 1926, όπως και ένα εργαστήριο ψυχολογίας αργότερα, από το προοδευτικό Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, για να καταργηθεί όμως στα μέσα της επόμενης δεκαετίας περίπου και να συγχωνευθεί με την έδρα φιλοσοφίας. Ο Καθηγητής Γ. Σακελλαρίου, πρώτος έλλη-

στόσο ένας αριθμός ελληνικών έργων ψυχολογίας κυκλοφορεί και από εξωπανεπιστημιακούς, στελέχη Παιδαγωγικών Ακαδημιών κ.ά., ενώ τα πρώτα μεμονωμένα δημοσιεύματα εισαγωγής της ψυχαναλυτικής θεωρίας εμφανίζονται από την δεκαετία του 1910, προσκρούοντας όμως στην αδιαφορία του, προς το οργανικό μοντέλο προσανατολισμένου κυρίως, ιατρικού κόσμου.

Ενδεικτική της παρατεταμένης κατάσχυσης της φιλοσοφίας επί της ψυχολογίας στον ελληνικό πανεπιστημιακό χώρο είναι η διαιώνιση της στάσης αυτής και μέσω ολιγάριθμων έργων με αντικείμενο την ιστορία της νεοελληνικής φιλοσοφίας¹². Συλλήβδην συγκαταλέγονται στο corpus της νεοελληνικής φιλοσοφικής παραγωγής και ελληνικά έργα φιλοσοφικής ψυχολογίας, τα οποία θα μπορούσαν να ομαδοποιηθούν και ως ψυχολογικά, όπως συμβαίνει σε ξενόγλωσσες ιστορίες ψυχολογίας. Η τάση αυτή εμφανίζεται και σε ξενόγλωσσα έργα ιστορίας της φιλοσοφίας¹³. Εξ άλλου, για έργα λογίων της νεοελληνικής φιλοσοφίας, κάνουν λόγο παλαιότερες εκδόσεις,¹⁴ καταδεικνύοντας, σύμφωνα με τα σημερινά εξειδικευμένα κριτηριά μας, την μη ακριβή οριοθέτηση εννοιών όπως φιλόσοφος, λόγιος, δάσκαλος κλπ., εννοιών που πολύ απέχουν από την σύγχρονη αντίληψη για τον ειδικό ή επαγγελματία.

Η συστηματική αυτή αποσιώπηση της συμβολής ελλήνων επιστημόνων στην Ελλάδα έχει και το αντίστοιχο της διεθνές ισοδύναμο. Σε γνωστές ιστορίες της ψυχολογίας διεθνώς και όταν γίνεται λόγος για την κατά τόπους εργογραφία της ψυχολογίας, σχετικά με την Ελλάδα, ο λόγος αυτός αφορά κατ' αποκλειστικότητα την αρχαιοελληνική φιλοσοφική ψυχολογία του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, των Στωικών κλπ., ενώ ιστορίες της ψυχιατρικής αναφέρονται κυρίως στον Ιπποκράτη και τον Γαληνό για την συμβολή τους στην ψυχοπαθολογία¹⁵.

Πλήθος θεωρητικών προσεγγίσεων, Σχολών, μεθόδων, κλάδων κ.ά. αλλά και στοιχεία επαγγελματικά, θεσμικά και νομοθετικό πλαίσιο, συνιστούν πολυπρισματικό ερευνητικό αντικείμενο. Ο τρόπος πρόσληψης και αφομοίωσης ψυχολογικών θεωριών, το επίπεδο πρωτοτυπίας των ελληνικών έργων ή η ένταξή τους σε μεγάλες ψυχολογικές σχολές, οι κοινωνικές ανάγκες, στις οποίες ανταποκρίνεται η ψυχολογία στη χώρα μας, η εμφάνιση επαγγελματιών ψυχολόγων, αποτελούν πρόσθετους ερευνητικούς πόλους που απαιτούν κατάλληλες μεθόδους. Εν μέσω των τοπικών ιδιαιτεροτήτων, η διερεύνηση της δράσης προσώπων, μέσω της λειτουργίας θεσμών, κρίνεται μεθοδολογικά προσφορότερη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Το κείμενο αυτό δημοσιεύεται με την ευκαιρία της ολοκλήρωσης της Διδακτορικής διατριβής της Π. Καζολέα-Ταβουλάρη με τίτλο "Η Ιστορία της ψυχολογίας στην Ελλάδα 1830-1987". Αθήνα 2001

2 W. Wundt Σύστημα Φιλοσοφίας. Εκ της τρίτης επιδιορθωμένης εκδόσεως του Γερμανικού πρωτοτύπου υπό Ανδρέου Γ. Δαλεζίου Δρ. Φιλοσοφίας. Εν Αθήναις 1915. Εκδ. Γεωργίου Δ. Φέξη

3 Μια σχετική ενδεικτική ελληνική βιβλιογραφία θα συμπεριελάμβανε εκδόσεις του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών- Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών και άλλων πανεπιστημιακών προγραμμάτων

4 Ν. Παπαδόπουλος Η ψυχολογία στη χώρα μας, Αθήνα 1977 (Ανάτυπο). Ψυχανάλυση και Ελλάδα, Αθήνα 1984 Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας. Θ. Καράβατος Τα πρώτα βήματα της ψυχολογίας στην Ελλάδα, η ψυχολογία του Γεωργίου Σερούσιου 1841, Αθήνα 1991 Οδυσσεύς/Τρίαιμα λόγος. Α. Χουσιάδας Η ψυχολογία στην Ελλάδα. Παρελθόν, παρόν και σκέψεις για το μέλλον. Ψυχολογία τ. 1, 1992 σ. 1-10. Δ. Γεώργιας Psychology in Greece. Psychology in Europe. A. Schorr, S. Saari. Göttingen. Hogrefe and Huber 1995. Άλλωστε σε Ιστορίες της ψυχολογίας όπως του Γ. Παναγιωτίδη (1927) και του Η. Ξηροτύρη (1967), ελάχιστα μνημονεύονται έλληνες.

5 Η αναγόμενη στον Διαφωτισμό πίστη στην ιδέα της προόδου και στο κύρος της γνώσης όσο και το κυρίαρχο δυτικοευρωπαϊκό ορθολογικό μοντέλο στην επιστήμη έχουν δεχθεί σοβαρά πλήγματα από διάφορες κριτικές φιλοσοφικές

κατευθύνσεις στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία, Αθήνα 1991 Γνώση.

6 Για καταδίδες λογίων με την κατηγορία του υλισμού ή αθεΐας βλ. Μανουήλ Γεδεών Η πνευματική κρίση του Γένους κατά τον ΙΗ και ΙΘ αιώνα. Εκδοτική φροντίδα Α. Αγγέλου-Φ. Ηλιού. Αθήνα 1976 Ερμής (Επανεκδόση). Κ. Θ. Δημαράς Νεοελληνικός Διαφωτισμός Αθήνα 1993, Ερμής (6η έκδ.)

7 Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός. Τόμος Β, Αθήνα 1993 Θεμέλιο (Β έκδοση)

8 Σχετικά με την διδασκαλία της ψυχολογίας και τα ελληνικά έργα με σχετική θεματική βλ. Π. Καζολέα-Ταβουλάρη Η ιστορία της ψυχολογίας στην Ελλάδα 1830-1987. Διδακτορική διατριβή 2001.

9 Βλ. Δαυίδ Αντωνίου, Τα προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης (1833-1929). Αθήνα 1987 Ιστορικό Αρχείο ελληνικής νεολαίας Γ.Γ.Ν.Γ. Χαράλαμπος Νούτσος, Προγράμματα Μέσης Εκπαίδευσης (1931-1973) και κοινωνικός έλεγχος Αθήνα 1979 Θεμέλιο

10 Βλ. Φραγκουδάκη Άννα Κοινωνιολογία της εκπαίδευσης Αθήνα 1985 Παπαζήσης. Αλέξης Δημαράς Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε, Αθήνα 1973 Ερμής.

11 Θεόδωρος Κρητικός Ιστορία της επιστήμης και ιστορία των ιδεών. Τα όρια μιας προβληματικής σχέσης (19ος-20ος αιώνας) Τα Ιστορικά τ. 11, τχ. 20 Ιούνιος 1994 σ. 103-114

12 Ενδεικτικά βλ. Νεοελληνική φιλοσοφία, Βασική Βιβλιοθήκη "Αετού". Τόμοι 1-48. Συντ. επιτροπή Δ. Ζακυνθινός, Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, Ε. Παπανούτσος. Αθήνα Εκδόσεις Αετός μέχρις Ιουνίου 1955. Από τον 31ου τόμου και εφεξής Εκδ. Ι. Ζαχαροπούλου. Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922. Ανθολογία κειμένων, εισαγωγή, σχόλια Ρ. Αργυροπούλου. Αθήνα 1995 Γνώση

13 Emile Bréhier Ιστορία της φιλοσοφίας. Μετάφρασις-επιμέλεια Π. Ιωαννίδη Αθήνα 1957 Αδελφοί Συρόπουλοι και Κ. Κομμουνδουρέας. Το σύγχρονο έργο The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press 1995, αφιερώνει σύντομο λήμμα στην νεοελληνική φιλοσοφία με τίτλο Modern greek philosophy, όπου εκτός άλλων ο Θ. Βορέας δεν μνημονεύεται ούτε για την προσφορά του στην ψυχολογία ούτε για τις έρευνές του στο ψυχολογικό του εργαστήριο, αλλά ως φιλόσοφος.

14 Βλ. Κωνσταντίνου Σάθα Νεοελληνική φιλοσοφία. Εν Αθήναις 1868, τίπ. Α. Κορομηλά. Γ. Ζαβίρα Νέα Ελλάς ή Ελληνικόν Θέατρον 1872. Ανατ. 1972, επ. Τ. Γριτσόπουλος. Εταιρεία Μακεδ. Σπουδών.

15 Βλ. The history of psychology, by W. B.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΕΥΡΩ

Ο Κάρολος Κοϊντο στα 1524 είχε την έμπνευση να ενοποιήσει, χωρίς όμως επιτυχία, τα τοπικά νομίσματα των γερμανικών κρατιδίων με βάση το μάρκο της Κολωνίας. Ένα αιώνα αργότερα αποτυγχάνει μια παρόμοια απόπειρα στην Ισπανία. Μόλις στις αρχές του 19ου αιώνα, ο Victor Hugo φαντάζεται ότι θα ήταν χρήσιμο ένα ενιαίο νόμισμα στην Ευρώπη, το οποίο θα στηρίζεται στα κεφάλαια των Ευρωπαίων και θα κινείται με τη δραστηριότητα διακοσίων εκατομμυρίων περίπου ανθρώπων. Την ίδια φιλοδοξία είχε και ο Ναπολέων ο Γ', ο οποίος προσπάθησε να θέσει σε εφαρμογή ένα ενιαίο ευρωπαϊκό νόμισμα μέσω του εμπορίου και της βιομηχανίας, αλλά προέβλεψε στην έλλειψη συνεργασίας μεταξύ των χωρών της γηραιάς ηπείρου.

Η σημερινή Οικονομική Νομισματική Ένωση των τριακοσίων εκατομμυρίων πολιτών της Ευρώπης αποτελεί τον τελευταίο σταθμό μιας μακρόχρονης πορείας από το 1951 μέχρι σήμερα με την κυκλοφορία του ΕΥΡΩ στις δώδεκα χώρες - μέλη της ΟΝΕ (της Αυστρίας, του Βελγίου, της Γαλλίας, της Γερμανίας, της Ελλάδας, της Ιρλανδίας, της Ισπανίας, της Ιταλίας, του Λουξεμβούργου, της Ολλανδίας, της Πορτογαλίας και της Φινλανδίας).

Το αίσθημα υπεροχής των Ευρωπαίων απέναντι στους κατοίκους των άλλων ηπείρων, καθώς και η εμφάνιση δικών τους πολιτισμών που επηρέασαν την τύχη του πλανήτη μας, τόσο με τις εφευρέσεις όσο και με τη δημιουργία ισχυρών αυτοκρατοριών, εξέθρεψαν θεωρίες περί υπεροχής, δήθεν, της λευκής φυλής και των Ευρωπαίων πολιτών απέναντι στους έγχρωμους λαούς των υπολοίπων ηπείρων με τη δικαιολογία της κατάκτησης και αποικιακής εκμετάλλευσης του εθνικού τους πλούτου. Έτσι εντέχνως καλλιεργήθηκε στους Ευρωπαίους η διάκριση ανάμεσα στο «εμείς» και οι «άλλοι», οι οποίοι είτε σαν «βάρβαροι» είτε σαν «απολίτιστοι» θα έπρεπε να «εκπολιτισθούν» από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις με το αζημίωτο, παρέχοντας στους αυτόκλητους προστάτες τους τον πλούτο, την εργασία και την ελευθερία τους. Με τον τρόπο αυτό, οι Ευρωπαίοι ένιωθαν ότι ευρισκόμενοι σε υψηλότερη στάθμη πολιτισμού και διαχειριζόμενοι την πολιτική τύχη των λαών, αποκτούν κοινά συμφέροντα με τις λοιπές ευρωπαϊκές δυνάμεις, που επιβάλλεται να διασφαλίσουν είτε με συμμαχίες είτε με συνενώσεις πολυαριθμών λαών, με σκοπό τη δημιουργία ισχυρών πολυεθνικών αυτοκρατοριών. Τούτο το αίσθημα της κοινής ασφαλείας απέναντι σε λαούς μη ευρωπαϊκού βήρηξε την έκφρασή του στα μεταπολεμικά κυρίως χρόνια, στην ιδέα της νομισματικής ένωσης των ευρωπαϊκών κρατών ως αντίβαρο στις δύο υπερδυνάμεις που προέκυψαν μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και τη διαίρεση της Ευρώπης σε σφαίρες επιρροής μεταξύ των ΗΠΑ και της ΕΣΣΔ.

Σήμερα το πολιτικό σύστημα των δώδεκα ευρωπαϊκών κρατών που συμμετέχουν στην ΟΝΕ, θεωρείται αναβαθμισμένο με την εισαγωγή του ΕΥΡΩ, στην προσπάθεια να αναζητήσει να υπερκεράσει η Ευρώπη το παλαιό αίσθημα της μοναξιάς που ένιωθε μέχρι το 1989, όταν συνωθεύτο μεταξύ των δύο υπερδυνάμεων, και να αντιπαραταχθεί στον υπερατλαντικό πλανητάρχη, διαιωνίζοντας τον ανταγωνισμό μεταξύ του παλαιού και του νέου κόσμου. Το ΕΥΡΩ λοιπόν σπλώνει το ανάστημά

μία σχέση με την ανάλογη ρωμαϊκή και βυζαντινή, η οποία μπροστά στον κίνδυνο της αφομοίωσης από την υπερατλαντική υπερδύναμη, προσχώρησε στην ευρωπαϊκή αστερόεσσα, υιοθετώντας το ΕΥΡΩ και γεφυρώνοντας τις γαλλογερμανικές αντιθέσεις του παρελθόντος στο όνομα του «αντιπάλου δέους», το οποίο αποτελεί ιστορικά αναγκαία προϋπόθεση στην αρμονική συνύπαρξη και ισορροπία των λαών. Το νέο νόμισμα, ενισχύοντας το κύρος και το κοινό συμφέρον, θα επιταχύνει την πολιτική ενοποίηση των κρατών της Ευρωπαϊκής Ένωσης μέσω της συνθήκης του SENKEN, με την ελπίδα να αντισταθεί στις πιέσεις του αμερικανικού δολαρίου και, ως ισχυρό πλέον παγκόσμιο νόμισμα, να κυριαρχήσει στις συναλλαγές που αφορούν το πετρέλαιο και τους εξοπλισμούς, αλλά και τις νέες τεχνολογίες. Ο σύγχρονος Ευρωπαίος με την αυτοπεποίθηση της ηπειρωτικής του πλέον ενοποίησης και ολοκλήρωσης από τον Ατλαντικό μέχρι τα Ουράλια, είναι σαν να εμψυχώνει τον εαυτό του μονολογώντας:

–Τα χέρια σου ζωσμένα γύρω σε μια καρδιά
της γίνονται σκουτάρια και θώρακες αυτά.
(Κ. Παλαμά, ό.π., Στερνός Λόγος).

Η έννοια της εθνικής κυριαρχίας σε τοπικιστικό επίπεδο, τείνει να εκφρασθεί πλέον ως δυναμική μορφή υπερκινητικών πολιτικών μηχανισμών, ενώ ο αναγκαστικός «εξευρωπαϊσμός» της πολιτικής έχει ιδιοποιηθεί τον δημοκρατικό έλεγχο. Οι νόμοι καθώς και ο τρόπος της κοινωνίας και πολιτικής συμπεριφοράς, ρυθμίζονται πλέον από το ευρωπαϊκό κεντρικό σύστημα των Βρυξελλών, ενώ οι πρωτεύουσες των κρατών - μελών περιέχονται στο επίπεδο της επαρχιώτικης νομαρχιακής περιφέρειας. Επομένως, στο γύρισμα της Ιστορίας της Ευρώπης καλλιεργείται και πάλι η συγκεντροτική διοίκηση, με στόχο την ενιαία οικονομία, την ομόφωνη εξωτερική πολιτική και, φυσικά, την κοινή άμυνα με σύνδρομο τις παρυφές των ακραίων γεωγραφικά χωρών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Εκφραστής αυτής της «ολότητας» θεωρείται το κοινό νόμισμα, που φέρει στη μνήμη μας το άλλοτε ισχυρό ρωμαϊκό δηνάριο, το οποίο με την ελληνική και λατινική ονομασία του συμπυκνώνει τα ιδεώδη του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού στη σύγχρονη εποχή και εξασφαλίζει τη σταθερότητα και την αυτοπεποίθηση των λαών της ΟΝΕ, όπως έγραφε σε ανύποπτο χρόνο ο Jean Stigell, φίλος του Λουθήρου κατά τον 16ο αιώνα: «Ένα βάρος, ένα μέτρο, ένα μόνο νόμισμα και ο κόσμος θα γίνει στέρεος».

Το ΕΥΡΩ εκφράζει την κοινή συνείδηση της ελληνορωμαϊκής παράδοσης τόσο στο πνεύμα όσο και την τέχνη. Συγκεκριμένα στα χαρτονομίσματα συμπλέει ο γνωστός ελληνορωμαϊκός αρχιτεκτονικός ρυθμός με τα σύγχρονα ευρωπαϊκά επιτεύγματα στα κτίρια και τις γέφυρες, που συμβολικά ενώνουν την Ευρώπη του χθες με την Ευρώπη του

Εκπτώσεις στις ανθρωπιστικές σπουδές

Συχνό είναι το φαινόμενο να κρίνουμε και να κατακρίνουμε τη νεολαία ότι έχει παρασυρθεί από ένα χρησιμοθηρικό πνεύμα, από έλλειψη σεβασμού των παραδόσεών μας και απουσία ηθικών αξιών. Και τίθεται το ερώτημα. Άραγε έχουν ξεστράτισει οι νέοι από το σωστό δρόμο που τους δείξαμε, ή ακολουθούν μια πορεία που εμείς οι μεγαλύτεροι τους χαράξαμε και για την οποία οργιζόμαστε εναντίον τους, παραβλέποντας τις ευθύνες μας; Ακολουθούν συναφή ερωτήματα. Πώς καθοδηγούνται οι νέοι μας; Ποια τα ερεθίσματα που παρέχει το σημερινό σχολείο στο νέο άνθρωπο, στην εύπλαστη μαθητική ηλικία, τότε που δομείται κοινωνικά, πνευματικά και ηθικά η προσωπικότητά του, τότε που διαμορφώνονται τα κριτήρια των επιλογών του;

Ως Έλληνες πιστεύουμε στην πνευματική κληρονομιά και στις παραδόσεις μας, θησαυρούς που έχουν γεννήσει το θαυμασμό πολλών ξένων και το φθόνο άλλων. Νιώθουμε περήφανοι και θεωρούμε ότι διαθέτουμε τον κατάλληλο οπλισμό ως αντίδοτο στον ηθικό ξεπεσμό, στη φθορά. Στον εκπαιδευτικό μας όμως χώρο κοινή είναι η διαπίστωση για μη αξιοποίηση του θησαυρού αυτού που μας κληροδοτήθηκε, για υποβάθμιση των ανθρωπιστικών σπουδών. Η υποβάθμιση αυτή κρίνεται ανησυχητική, γιατί χειραγωγεί αναγκαστικά τους νέους σε συγκεκριμένες επαγγελματικές κατευθύνσεις και τους στερεί σε μεγάλο βαθμό την ουσιαστική παιδεία.

Θα αναφερθούν ορισμένα μόνο παραδείγματα από τη σημερινή πραγματικότητα στα σχολεία μας.

Οι απόφοιτοι των Ενιαίων Λυκείων του 2001 δεν είχαν τη δυνατότητα να διδαχθούν Φιλοσοφία σε καμιά τάξη, αφού το μάθημα που διδασκόταν μόνο στη Γ' μεταφέρθηκε το ίδιο σχολικό έτος στη Β', χωρίς καμιά πρόβλεψη για τους μαθητές που δεν τους πρόλαβε η αλλαγή στην προηγούμενη τάξη. Το γεγονός αφορούσε σε όσους παρακολούθσαν τη Θεωρητική Κατεύθυνση και ήταν υποψήφιοι για εισαγωγή σε πανεπιστημιακές θεωρητικές σχολές, στις οποίες περιλαμβάνεται και η Φιλοσοφική Σχολή. Σπουδαστές δηλαδή που ίσως σκοπεύουν ειδίκευση στον τομέα της Φιλοσοφίας, δεν άκουσαν ποτέ ούτε ένα μάθημα σχετικό κατά τη διάρκεια της φοίτησής τους στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Και αυτά συμβαίνουν, ενώ σε ευρωπαϊκές χώρες γίνεται ειδική προετοιμασία σε ιδιαίτερα μαθήματα του Λυκείου για τους υποψηφίους ανάλογων πανεπιστημιακών σχολών.

Εκδηλώθηκαν πολλές αντιδράσεις στον εκπαιδευτικό χώρο. Και η Ένωσή μας έδωσε το παρών στην εκστρατεία αυτή. Ακουστήκε η διαμαρτυρία της σε πολλούς τόνους από το βήμα του περιοδικού «Φιλοσοφία και Παιδεία». Επιπλέον διοργανώθηκε εκδήλωση με αξιόλογους εισηγητές και με θέμα «Μεταρρύθμιση χωρίς Φιλοσοφία:». Ένα ερώτημα καυτό που έκλεινε όλη την πίκρα και την αγωνία του εκπαιδευτικού κόσμου. Η απάντηση που δόθηκε ήταν ότι το πρόβλημα προέκυψε από τη μεταβατική φάση της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, και ότι θα έβρισκε τη λύση του.

Το τούγον σχολικό έτος διδάσκεται το μάθημα «Αογές Φιλοσο-

ολοκλήρωση της προσωπικότητάς τους.

Στη Γ' τάξη του Γυμνασίου η διδασκαλία φιλοσοφικών κειμένων από μετάφραση έχει καταργηθεί πρόσφατα. Οι απόφοιτοι του Ελληνικού Γυμνασίου, όσοι θα σταματήσουν το σχολείο μετά την εννιάχρονη υποχρεωτική εκπαίδευση, ούτε θα έχουν υποψιασθεί τη συγκλονιστική παρουσία στην Ιστορία των Γραμμάτων του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και άλλων μεγάλων στοχαστών' αυτών που με τη δύναμη του πνεύματός τους και το ηθικό τους ανάστημα έστησαν τον άνθρωπο ως αξία στο πιο ψηλό βάθρο και έδειξαν μια αλάθευτη πορεία ποιότητας επιβεβαιωμένη από τους αιώνες, προς το στόχο που θα μπορούσε να ονομασθεί ανθρώπινη ευτυχία.

Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός, πηγή ανθρωπιστικών ιδεών, δεν διδάσκεται, εκτός από τη Θεωρητική Κατεύθυνση, στην Γ' Λυκείου καθόλου, ούτε από μετάφραση, ενώ τα Μαθηματικά και η Φυσική διδάσκονται σ' όλους ανεξαιρέτως τους μαθητές της ίδιας τάξης υποχρεωτικά και ανεξάρτητα από την Κατεύθυνση την οποία παρακολουθούν.

Και σε όσες τάξεις εξακολουθούν να υπάρχουν μαθήματα σχετιζόμενα με τις ανθρωπιστικές σπουδές, οι ώρες διδασκαλίας τους έχουν μειωθεί αισθητά, με επακόλουθο να συνθλίβεται το «διδασκτικό αγαθό» στα ασφυκτικά χρονικά πλαίσια.

Η διαμαρτυρία των φιλολόγων είναι μόνη και αγωνιώδης, αφού διαπιστώνουν ότι και ο επαγγελματικός προσανατολισμός των νέων είναι κατεθυνόμενος και ο ηθικός εξοπλισμός τους περιορισμένος. Σε κάθε ευκαιρία οι καθηγητές ζητούν να τους δοθεί η δυνατότητα να διδάσκουν σ' όλους τους μαθητές τις ανθρωπιστικές αξίες, να μπορέσουν να εμψυχήσουν στα παιδιά μας την πεποίθηση ότι η αληθινή παιδεία βρίσκεται πάνω από την τεχνολογική γνώση, ότι ταυτίζεται με την ανθρωπιά και οδηγεί στην ουσιαστική ελευθερία.

Η τεχνολογική ανάπτυξη, που ανοίγει νέους ορίζοντες στη σκέψη και προσφέρει τόσες ανέσεις στην καθημερινή ζωή, είναι σίγουρα μια κατάκτηση. Δε φθάνει όμως για να κάνει τον άνθρωπο ολοκληρωμένη προσωπικότητα. Χρειάζεται προσοχή, ώστε αυτός να μην απορροφηθεί από τη δίνη της μαγείας της' να μη βυθιστεί στο πνεύμα του καταναλωτισμού, της κερδοσκοπίας, της ανταγωνιστικότητας, της καταπάτησης των δικαιωμάτων του συνανθρώπου του. Η τεχνολογική ανάπτυξη θα είναι επίτευγμα μεγάλο της σύγχρονης επιστήμης –και όχι κατάρα, όπως χαρακτηρίζεται απο μερικούς– αν απαραιτείται μέσο, εργαλείο για την πιο αποτελεσματική αντιμετώπιση των ποικίλων δυσκολιών και των πολλαπλών προβλημάτων που πο-
λοιορούν το σύγχρονο άνθρωπο.

Αν αυτό γίνει με συνειδηση, τότε η εκπαιδευτική πολιτική θα βρει

της ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ ΓΑΡΜΠΗ -
ΧΑΤΖΗΝΑΣΤΑΣΙΟΥ
Φιλόλογου - Σχ. Συμβούλου

Το μυστήριο του θανάτου, εμπειρία φιλοσοφική και θεολογική

Του ΣΤΑΜΑΤΗ ΠΟΡΤΕΛΛΑΝΟΥ

δρ. Θεολογίας - Συνεργάτη Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Φιλοσοφική προσέγγιση

Το μυστήριο της γέννησης της ζωής συνδέεται άρρηκτα με το μυστήριο του θανάτου. Στο ερώτημα αν γεννηθήκαμε, χωρίς δική μας επιλογή, για να πεθάνουμε, η απάντηση δεν μπορεί να δοθεί απλά και αβασάνιστα. Η αγάπη για τη ζωή και ο καρπός της, που είναι ο τοκετός μιας νέας ζωής, στο πρόσωπο ενός παιδιού, συνιστά την πρώτη επίθεση εναντίον του θανάτου. Η χαμένη αθωότητα του παιδιού, που γεννιέται χωρίς να συνειδητοποιεί το θάνατο, περικλείει και τη δυνατότητα αθανασίας που είχε ο άνθρωπος όταν δημιουργήθηκε ως εικόνα του Δημιουργού Του, γεγονός που περιγράφεται στο βιβλίο της Γένεσης στην Παλαιά Διαθήκη.

Η ανάλυση της φύσης και της ουσίας του ανθρώπινου «είναι» δεν εξαντλείται με μια ανατομία του σώματος ή μια επισκόπηση της λειτουργίας των αισθήσεων. Το μεταφυσικό και επιστημολογικό νόημα του τέλους του κόσμου και της ιστορίας σημαίνει το τέλος του αντικειμενικού όντος και την υπέρβαση της αντικειμενοποίησης.¹ Η επιστήμη των Κρουονικών (από την ελληνική λέξη κρύος) που εξετάζει την επαναφορά στη ζωή οργανισμών, αφού υποβληθούν σε χαμηλές θερμοκρασίες ορισμένων υγραερίων, όπως είναι το άζωτο, το υδρογόνο και το ήλιο,² προσφέρει αθανασία με προθεσμία ή άπνευστη μωμιοποίηση. Το βιολογικό ένστικτο είναι τόσο δυνατό, ώστε από τη φύση του ν' απωθεί τη θύμηση του θανάτου.³ Προοίμιο της ανάστασης των νεκρών από το Χριστό στην επίγεια ζωή

προσώπου του δείχνει την επιθυμία της αθανασίας που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους. Αρχίζει από το σεβασμό και την περιποίηση του νεκρού σώματος αυτού που αγαπά μέχρι την οδύνη για τα ανεκπλήρωτα καθήκοντα ή ενοχές που κληρονομήθηκαν από τον θανόντα.⁴ Τα αναθήματα από την αρχαιότητα στους τάφους των νεκρών, ο πλούσιος εξωραϊσμός τους, οι επιτάφιοι λόγοι, τα μοιρολόγια, τα μνημόσυνα, οι παρουσίες των προσώπων που έχουν φύγει από τον κόσμο αυτό στα όνειρα των αγαπημένων τους αποδεικνύει ότι ο θάνατος δεν αποτελεί ένα δευτερεύον γεγονός στη ζωή του ανθρώπου.

Ο Ηρόδοτος ιστορεί ότι μια Θρακική φυλή υποδεχόταν τα βρέφη με κλαυθμούς και οδυρμούς, ενώ συνόδευε τους νεκρούς στον τάφο με κραυγές και αλαλαγμούς χαράς, διότι λυτρώνονται από την παρούσα ζωή. Οι Ορφικοί έβαζαν στα χέρια των νεκρών μικρές χρυσές πλάκες, στις οποίες χάραζαν το σύνθημα της πίστης τους: «Αὐτάρ ἐμοί γένος οὐράνιον», εννοώντας την ανθρώπινη καταγωγή. Οι νεκροί θα έδειχναν τις πλάκες αυτές, σαν ένα είδος διαβατηρίου, μόλις θα έφθαναν στις πύλες του άλλου κόσμου.⁵ Η «Ολυμπιακή» Θρησκεία, αντίθετα με τον Ορφισμό, πίστευε ότι ο θάνατος είναι κάτι το αποκρουστικό, το φοβερό και φοικτό. Ο Όμηρος διδάσκει ότι το φυσικό θάνατο στέλνει η Μοίρα (μοίρος = μοίρα, θάνατος, όλεθρος), σύμφωνα με τους γενικούς νόμους της φύσης.⁶

Ο Σωκράτης θεωρούσε το θάνατο σαν ανάσωση και σωτηρία από την ασθέ-

ζωή και αμφιβάλλει αν πράγματι ο θάνατος είναι καλύτερο πράγμα. Συγκεκριμένα όταν επρόκειτο να οδηγηθεί στο δεσμωτήριο και πριν πει το κώνειο, είπε: «...Και τώρα είναι ώρα να πηγαίνουμε. Εγώ για να πεθάνω και εσείς για να ζήσετε. Ποιοι όμως από μας πηγαίνουν σε καλύτερο πράγμα, κανείς δεν το γνωρίζει. Αυτό είναι φανερό μόνο στο Θεό».⁹ Για τον Πλάτωνα ο θάνατος συνδέεται με τη νέκρωση των παθών, που συνιστά και προχριστιανική σκέψη για την τελείωση του ανθρώπου. Γι' αυτόν οι αληθινοί φιλόσοφοι επιθυμούν να σκέπτονται το θάνατο και τον φοβούνται λιγότερο από τους άλλους ανθρώπους. Όποιος διαθέτει ανδρεία και σωφροσύνη δεν θεωρεί το θάνατο από τα μεγαλύτερα κακά¹⁰.

Ο θάνατος κατά μια φιλοσοφική άποψη είναι μια αποδόμηση του ανθρώπινου προσώπου, ως απροσδόκητο, απρόβλεπτο συμβάν του εμείς, ως μυστικό. Κάποιοι προσπάθησαν να αποδεσμευτούν από την έγνοια του θανάτου είτε με τη χαρά της δημιουργίας είτε καλύπτοντας με δραστηριότητες κάθε ίχνος χρόνου, είτε παραδίδοντας τον εαυτό τους σε κάθε λογής σχόλη και πάθος. Η προβληματική του θανάτου έκανε κάποιους στη δύση του βίου τους να πιστέψουν ή να γίνουν περισσότερο θρησκόι.

Στον παραξισμό ο θάνατος συνδέεται με την αγωνία της ύπαρξης, ως εξής: α) Η αγωνία αναπηδά από το πάθος της ύπαρξης που συνειδητοποιεί την αδυναμία να αποφύγει την τελική δυνατότητα, δηλαδή το θάνατο. β) Η αγωνία του θανάτου δεν είναι αγωνία μηδενιστική αλλά έκφραση της φροντίδας για τον «εαυ-

Χριστιανική θεώρηση

Ο άνθρωπος κατά τον Άγιο Αναστάσιο το Σιναΐτη, ως διυπόστατος, είναι από την αρχή της δημιουργίας του το «μεθόριο φθοράς και αφθαρσίας», δηλαδή ούτε θνητός ούτε αθάνατος. Διότι εάν δημιουργούνταν από τον Θεό και από την αρχή θνητός τότε δεν θα καταδικαζόταν αφού θα ήταν αναμάρτητος. Θεωρείται «δυνάμει αθάνατος», διότι του παρασχέθηκε η δυνατότητα να γίνει προοδευτικά τέλειος και να αποκτήσει την αθανασία.

Ο θάνατος στην ορθόδοξη παράδοση προήλθε από την αμαρτία. Την αμαρτία, όχι ως μια παράβαση νομικού χαρακτήρα, αλλά ως διάρρηξη σχέσης Θεού και ανθρώπου με την επιλογή του ανθρώπου. Η ελεύθερη απόφαση για εγωϊστική και αυτόνομη πορεία του ανθρώπου με σκοπό την τελείωσή του ήταν μια θανατηφόρα εξορία. Ο άνθρωπος που απομακρύνεται από τη ζωή, το Θεό, προσβάλλεται καθολικά η υγεία του και μοιραία υποδέχεται την ασθένεια και το θάνατο στην προσωπική και κοινωνική του ζωή.

Ο άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος σημειώνει ότι δεν αποτέλεσαν την αιτία της αμαρτίας η ύπαρξη του άλλου φύλου ή οι τροφές. Χωρίς πνεύμα στο νεκρό σώμα η αμαρτία δεν θα έκανε την εμφάνισή της.¹³ Ο έρωτας και η αγάπη είναι αντίσταση στο εφήμερο της ηδονής που σκοπώνει την αιωνιότητα του πνευματικού αρραβώνα. Η ατομική κίνηση του πνεύματος για πορεία ζωής διαστρέφει την αλήθεια που βιώνεται ως καρπός κοινωνίας Θεού και ανθρώπου. Πρώτα συντελείται ο πνευματικός θάνατος στην ύπαρξη του ανθρώπου και μετά ο σωματικός που παρασύρει και την υπόλοιπη κτίση. Η κίνηση της ψυχής με όρια ατομικοκεντρικά και χρονικά, μπορεί να διαστρέψει την ανθρώπινη φύση και να αλλοτριώσει τη σχέση της με το Θεό, το συνάνθρωπο και τον κόσμο. Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς γράφει ότι «ο της ψυχής

μια δυναμική και μια κινητικότητα μυστική στην ψυχή που χρησιμοποιείται μόνο από τον ανθρώπινο λόγο. Συγκεκριμένα οδηγούμαστε σε τέσσερις σκέψεις για να φωτίσουμε τη λέξη μυστήριο, ως προς το θάνατο, σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία:

Α) Σύμφωνα με το Θεόφιλο Αντιοχείας, ο φυσικός θάνατος πρόσφερε στον άνθρωπο «μεγάλη ευεργεσία», διότι ναχαϊτίζει την παρανομή του ανθρώπου σε αμαρτωλή κατάσταση. Με το θάνατο εξασφαλίζεται το «μη διαμείναι (τον άνθρωπο) εις τον αιώνα εν αμαρτία όντα».¹⁵ Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης συγκεκριμένα λέγει ότι: για να μη διαιωρίζεται η κακία, που αναπτύχθηκε στην ψυχή του ανθρώπου, το «σκεύος», δηλ. το σώμα, διαλύεται προσωρινά με το θάνατο. Πρόκειται για τη σοφή, αγαθή και φιλόνηρωτη πρόνοια του Θεού¹⁶. Επομένως, ο σωματικός θάνατος δεν πρέπει να θεωρηθεί ως τιμωρία ή ως ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης, όπως υποστηρίχθηκε από το Δυτικό Χριστιανισμό, αλλά ως απόδειξη θείας αγάπης¹⁷.

Β) Η φανέρωση του Χριστού στον κόσμο, εκτός από ένα ρεαλισμό αισιοδοξίας που συνιστά η βιοηθική του παρουσία περιέχει και μια εσχατολογία για την ανθρώπινη ύπαρξη, ως εικόνα του. Στην εικόνα της Γέννησης, όπως εικονογραφείται στην Ορθόδοξη παράδοση, τα σπάργανα του Θείου Βρέφους έχουν τη μορφή των νεκρικών σαβάνων, τα οποία ο άγγελος θα δείξει στις έκπληκτες μυροφόρες το πρωί της Ανάστασης. Το νήπιο Ιησούς, με την πλήρη ακινησία του στη φάνη, υποδηλώνει και προτυπώνει τη σιγή του Μ. Σαββάτου και υπενθυμίζει το λόγο του ιερού υμνογράφου: «Υπνοί η ζωή και ο Άδης τρέμει».¹⁸

Η Ανάσταση και η δευτέρα παρουσία Του σημαίνει την αθανασία, ως πληρότητα της προσωπικής ύπαρξης, και την ολοκλήρωση του σκοπού της ενανθρώπισης Του. Ο θάνατος του Χριστού χωρίς την Ανάστασή Του είναι για τον άνθρωπο

σίας και αναζήτησης της ουσίας της ζωής και τον οδήγησε σε μια ζωή επιφανειακή χωρίς κανένα στοιχείο πνευματικότητας και οραματισμού.

Με την Πεντηκοστή και την «καινή κτίση», που το Άγιο Πνεύμα συνεργεί, ο θάνατος παίρνει άλλο νόημα και αποκαλύπτεται μια νέα οντολογία και ουσία ανθρώπινης ζωής. Σκανδαλίζεται το λογικό μας με την «άποψη» της αθανασίας, γιατί προηγήθηκε ο σκανδαλισμός με από τη σταύρωση και την άκρα ταπεινώση του Θεανθρώπου. Με την πίστη στο μυστήριο του θανάτου και της Ανάστασης του Χριστού η ανθρώπινη ύπαρξη συμμετέχει στα στάδια των πνευματικών μεθελικιώσεων με τα οποία ο Χριστός υπέδειξε το σκοπό και την έννοια της τελείωσης. Τελείωση και αθανασία επιτυγχάνονται με την ένωση του ανθρώπου με το Θεό μέσα στην ενέργεια κοινωνίας γάπης των τριών Τριαδικών προσώπων.

Γ) Ο Απόστολος Παύλος ερμηνεύοντας τον άνθρωπο ως εικόνα του Θεού, με αφορμή την ανάσταση του Χριστού, διακρίνει και το τέλος του (σκοπό) σε σχέση με τους άλλους οργανισμούς. Αναφέρει ότι όλα τα όντα που έχουν σάρκα δεν έχουν την ίδια μορφή: «άλλη η σάρκα του ανθρόπου, άλλη των κτηνών, άλλη των ιχθύων και άλλη των πετεινών. Υπάρχουν και σώματα επουράνια και σώματα επίγεια... άστρο από άστρο διαφέρει στη λάμψη» (Α' Κορ. 15, 39 εξ.). Αυτή η διάκριση οδηγεί και στη διαφορετικότητα του προορισμού του ανθρώπου από τα υπόλοιπα όντα στην κτίση.

Ο θάνατος για το χριστιανό δεν είναι ληξιαρχική πράξη του προσώπου του, αλλά «μετά-σταση», αλλαγή σταθμού στην πορεία της ολοκλήρωσής του. Ο Χριστιανισμός με την ερμηνεία που δίνει στο θάνατο δεν προσφέρει φυγή από τις πίκρες αυτού του κόσμου ή μια αποζημίωση γι' αυτές¹⁹, αφού η «βασιλεία του Θεού» δεν ετεροχρονίζεται, αλλά με τη συμμετοχή στα μυστήρια της χάριτος ο άνθρωπος ποσонуεται στο παρόν αυτό

ζωή, σπάει το φράγμα του θανάτου, που είναι η ματαίωση του πόθου να είναι αιώνιος.

Ε) Ο θάνατος και η ανάσταση του Χριστού δεν έχουν νόημα για το πρόσωπο του Λόγου του Θεού που είναι αιώνιο, αλλά για την ανθρώπινη φύση.²¹ Στο μυστικό θάνατο του Χριστού και στο πέρασμά Του στον Άδη ενεργείται ο σκοπός Του, η μυστική ένωση Του με τον άνθρωπο απ' αρχής της δημιουργίας του κόσμου μέχρι την ενανθρώπησή Του. Ένα μήνυμα που ρίχνει φως στο μυστήριο του θανάτου και αγκαλιάζει όλη την ανθρώπινη ιστορία δίνεται από τον Απόστολο Παύλο: «Εάν ο Χριστός δεν αναστήθηκε, είναι χωρίς νόημα το κήρυγμά μας και η πίστη μας... άρα και οι νεκροί δεν ανασταίνονται. Διότι εάν οι νεκροί δεν ανασταίνονται, ούτε ο Χριστός αναστήθηκε. Εάν όμως ο Χριστός δεν αναστήθηκε μάταιη η πίστη σας... και επομένως αυτοί που πίστεψαν στο Χριστό και θυσιάστηκαν γι' Αυτόν χάθηκαν... Εάν οι νεκροί δεν ανασταίνονται, τότε η ζωή είναι η εκπλήρωση ενός ενστίχτου, μιας ανάγκης, τότε μπορούμε να φάμε, να πιούμε γιατί αύριο θα πεθάνουμε...» (Α' Κορ. 15, 14 εξ.).

Το σώμα του ανθρώπου με την αθάνατη ψυχή μοιάζει σαν τον σπόρο που σπέρνεται στη γη για να αναστηθεί, να καρπίσει. Έτσι, κατά τον Απόστολο Παύλο, θα γίνει και με την ανάσταση των νεκρών. «Σπέρνεται το σώμα στον τάφο σε κατάσταση φθοράς, εγείρεται σε κατάσταση αφθαρσίας. Σπέρνεται και θάβεται σε κατάσταση ατιμίας και δυσωδίας, ανασταίνεται σε κατάσταση δόξας. Σπέρνεται σε αρωσπημένη κατάσταση, ανασταίνεται γεμάτο δύναμη» (Α' Κορ. 15, 42-43). Άρα ο θάνατος δεν αποτελεί για τον άνθρωπο την αμετακίνητη στασιμότητα όπως συμβαίνει με τα άλλα όντα, αλλά ένα σταθμό αλλαγής για την ατέλεστη τελειότητα. Ιδού, λέει ο Απόστολος Παύλος, το μυστήριο: «όλοι δεν θα πεθάνουμε, αλλά θα αλλάξουμε» (Α' Κορ. 15, 50-51).

και των παθών του. Μόνο ένας πνευματικός άνθρωπος με τη χάρη του Θεού μπορεί να σκεφτεί και να δει τη ζωή και το «τέλος» του πνευματικά. Ένας οργανισμός που δρα στη ζωή με σάρκα και αίμα και αγωνίζεται μόνο γι' αυτά, που στο τέλος είναι φθορά, είναι αδύνατο να δώσει στον εαυτό του την ευκαιρία για μια ανώτερη πίστη για την ύπαρξή του, είναι ακατανόητο γι' αυτόν να κληρονομήσει κάτι το πνευματικό και αθάνατο, που είναι η θεία ζωή.

Η ζωή και ο θάνατος για τον άνθρωπο είναι άλλα μεγέθη απ' ό,τι στα ζώα. Η μακροβιότητα του ανθρώπου, ως ζητούμενο της βιολογικής επιστήμης και αποκλειστική ανθρώπινη επιδίωξη, είναι η μια όψη της ζωής και μάλλον ελλιπής εφόσον υπάρχει η βεβαιότητα του φυσικού θανάτου. Η άλλη αφορά την πνευματική και ηθική τελείωση, που με την υγεία του σώματος συνιστούν την έννοια ενότητα του ανθρώπου. Αυτή την ενότητα προτείνει και ο χριστιανισμός με τη ζωή κοντά στο Θεό.

Ο άγιος Μάξιμος σημειώνει πως ο θάνατος, κυρίως, είναι ο χωρισμός από τον Θεό, και κέντρο του θανάτου είναι η αμαρτία μαζί με την οποία η ανθρώπινη ζωή γίνεται σκιά θανάτου. Εάν ο Θεός, που είναι ζωή, είναι μέσα στην ανθρώπινη ζωή, τότε και ο άνθρωπος, που συζεί με το Θεό, μπορεί να πει τον ψαλμικό στίχο: «εάν γαρ πορευθώ εν μέσω σκιάς θανάτου, ου φοβηθήσομαι κακά, ότι συ μετ'εμού ει».²³ Τόπος χλόης που κατασκηνώνει ο άνθρωπος είναι η πρακτική των αρετών και ύδωρ αναπαύσεως η γνώση των γεγονότων με Θεό ή χωρίς Θεό, με σκιά θανάτου ή αχτίδα αδύτου φωτός.

Ο θάνατος, με ορθόδοξη ερμηνεία, βιώνεται απ' εκείνον που ασυνείδητα αναπαύθηκε στο βάπτισμα και αμέριμνα ακρωτηρίασε τις εντολές του Θεού. Το σκότος, που βασιλεύει στην ψυχή του ανθρώπου πριν το θάνατό του, το ίδιο τον ακολουθεί συνοδευτικά και μετά το θάνατο, όταν απογοιζείται τα αισθητά. Ο

εποχή της απομόνωσης, της ιδιοτέλειας, του μίσους και της εκμετάλλευσης της ανθρώπινης ζωής, για τον Απόστολο Παύλο, δείχνει και τον τρόπο ενώσεως των ανθρώπων και καθολικής αναστάσεως. Όπως πέθανε ο Χριστός για όλους μας έτσι αναστήθηκε, ώστε όλοι να είναι ένα. «Η αγάπη του Χριστού μάς ενώνει και μας δίνει να καταλάβουμε ότι εάν ένας Χριστός πέθανε για όλους, άρα και όλοι πέθαναν στο πρόσωπό Του. Και για όλους πέθανε ώστε όσοι ζουν να μη ζουν για τον εαυτό τους, αλλά γι' Αυτόν που πέθανε και αναστήθηκε για όλους» (Α' Κορ. 5, 14-15).

«Μια αιώνια κόλαση σημαίνει αποτυχία του Θεού» είναι η ήττα του Θεού από τις δυνάμεις του σκότους»²⁶. Αυτό υποστήριξαν οι Ν. Μπερντιάγεφ και ο Σ. Μπουλγάκωφ και στηριζόμενοι στο συμβιβασμό της θείας αγαθότητας και αγάπης με τη θεία δικαιοσύνη αρνούνται την αιωνιότητα της κόλασης που διδάσκει η Αγία Γραφή και δέχονται Πατέρες της Εκκλησίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Νικολαόν Μπερντιάγεφ, Δοκίμιο εσχολογικής μεταφυσικής, Imago, Αθήνα 1984, σ. 368.
2. John Bowker, Ο θάνατος και οι Θρησκείες, εκδ. Παπαδήμα, σ. 16.
3. Ανδρέου Θεοδώρου, «Αμμοί εν οδό αλληλούϊα», εκδ. Αποστολικής Διακονίας, σ. 15.
4. Ο.π., John Bowker, σ. 17.
5. W. Jaeger, Παιδεία, τ. Α, μτφρ. Γ. Βεργαίου, Αθήνα 1968, σ. 206
6. Ιλιάδα, Ε 231, Π 454-457, 672-675.
7. Πλάτων, Φαίδων 68c.
8. Πλάτων, Φαίδρος 245c.
9. Πλάτων, «Απολογία», 42.
10. Πλάτων, Φαίδων 68d.
11. Νικ. Νησιώτη, Υπαρξισμός και χριστιανική πίστη, Αθήνα 1969, σ. 231.
12. Αναστασίου Σιναΐτου, P.G. 89, 545BC.
13. Αγίου Συμεών, Κατηχητικός 25, Sources Chrétiennes 113, 94-108, ό. 56-58.
14. Αγίου Γρηγορίου Παλαμά, Περί θεοποιού μεθέξεως, 8, 13-14, Συγγράμματα, εκδ. Π. Χρήστου, τ. Β', Θεσσαλονίκη 1956, σ. 144.
15. Θεοφίλου Αντιοχείας, Προς Αυτόλκων, Β' 26, ΒΕΠΕΣ 5, 39.
16. Γρηγορίου Νύσσης, Εις Πουλχερίαν, P.G. 46, 877a.
17. Δημητρίου Τσάμη, Η πρωτολογία του Μ. Βασίλειου, σ. 136.

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Γράφει: ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ, Φιλολόγος - τ. Σχολικός Σύμβουλος

Παραγωγή

I. Η λογική πράξη κατά την οποία από μια γενική ή καθολική πρόταση εξάγεται, σύμφωνα με λογικούς κανόνες μια πρόταση μερική λέγεται παραγωγή.

Αναλυτικότερα, παραγωγή είναι η αποδεικτική - συλλογιστική μέθοδος, κατά την οποία από την αλήθεια του όλου εξάγεται μια κρίση για την αλήθεια του μέρους.

Με την έννοια αυτή οι όροι παραγωγή και παραγωγικός συλλογισμός, στα πλαίσια της Λογικής, ταυτίζονται.

II. Στην πραγματικότητα δύο είναι οι πορείες, που μπορεί να ακολουθήσει το ανθρώπινο πνεύμα στη συλλογιστική του ενέργεια, για να καταλήξει στο συμπέρασμα. Να ξεκινήσει από γενικές προτάσεις (αρχές, νόμους, κανόνες), «εκ των καθόλου», και να καταλήξει σε μερικές προτάσεις, τις οποίες θα υπαγάγει στο καθολικό. Η πορεία αυτή ονομάζεται **παραγωγική** (Deduction). Αντίθετα, η άλλη πορεία, που ξεκινά από μερικότερες κρίσεις και καταλήγει σε μια γενική κρίση ονομάζεται **επαγωγική** (Induction) (βλ. λ. Επαγωγή, περ. *Φιλοσοφία και Παιδεία*, τ. 23, σελ. 29).

III. Την παραγωγή ο Αριστοτέλης την ονομάζει «**απόδειξη**». Κατά τον αρχαίο φιλόσοφο «**Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγή ἢ ἀποδείξει ἢ μὲν ἀποδείξεις ἐκ τῶν καθόλου ἢ δ' ἐπαγωγή ἐκ τῶν κατὰ μέρος**» (Αναλυτικά πρότερα, I, 1, 24β18).

Στο σημείο αυτό νεότερος στοχαστής, ο Γάλλος φιλόσοφος L. Courtat, παρατηρεί πως η παραγωγή είναι πιο πλατιά από το συλλογισμό του Αριστοτέλη γιατί ο συλλογισμός έχει πάντοτε δύο προκειμένες -ούτε

λογισμός περιέχει λογικό σφάλμα, λόγω του ότι το συμπέρασμα περιέχεται ήδη στη μείζονα πρόταση, στην πρώτη και γενική κρίση. Επομένως, η αλήθεια του ατομικού ή μερικού περιέχεται στην αλήθεια του γενικού.

Έστω το παράδειγμα:

Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί.

Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος.

Άρα ο Σωκράτης είναι θνητός.

Αφού όμως όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί, τότε φυσικό είναι και ο Σωκράτης να είναι θνητός.

Σύμφωνα λοιπόν με την παραπάνω γνώμη, δημιουργείται ένας φαύλος κύκλος γιατί η αλήθεια της ατομικής κρίσεως εξαρτάται από την αλήθεια της γενικής και η αλήθεια της γενικής στηρίζεται στην αλήθεια της ατομικής.

Στην πραγματικότητα σ' ένα λογικό σύστημα η παραγωγή πρέπει ν' αρχίζει με κάποια πρόταση, η οποία με τη σειρά της δεν θα μπορεί να παραχθεί από μια άλλη, γιατί η γνωστική αυτή διαδικασία θα ήταν μια πορεία προς το άπειρο (regressus ad infinitum)

VI. Εξαιτίας των ιδιαιτεροτήτων και διαφορών, η παραγωγή προκάλεσε το ενδιαφέρον στοχαστών και φιλοσόφων, ιδιαίτερα εκείνων που ασχολήθηκαν με τη συλλογιστική και την ανθρώπινη λογική γενικότερα. Ανάμεσα σ' αυτούς ξεχωριστή θέση κατέχει ο Άγγλος φιλόσοφος John Mill (19ος αι.), ο οποίος θέλησε να επαναπροσδιορίσει το όνομα και το περιεχόμενο της παραγωγικής μεθόδου. Ειδικότερα, στο σύγγραμμά του Λογική (Logic, μέρος Θ') ανα-

αρκετοί είναι εκείνοι που πιστεύουν ότι με την παραγωγική απόδειξη ο λογικά σκεπτόμενος άνθρωπος δεν ταυτολογεί ούτε πέφτει σε φαύλο κύκλο, αλλά φτάνει σε νέες γνώσεις με τη βοήθεια μιας διάμεσης κρίσης.

Η αξία και σημασία του παραγωγικού συλλογισμού διαφάνηκε από την αρχαιότητα. Πρώτοι οι Έλληνες Σκεπτικοί αντιλήφθηκαν τα θετικά, αλλά και τα αρνητικά του σημεία. Για το λόγο αυτό δίδαξαν ότι στον παραγωγικό συλλογισμό ισχύει ο «**διάλληλος κύκλος**», σύμφωνα με τον οποίο το συμπέρασμα προϋποτίθεται στις προκειμένες προτάσεις, οι οποίες προκύπτουν επαγωγικά και στη συνέχεια συνάγεται το συμπέρασμα παραγωγικά για τις επιμέρους προτάσεις. Στην περίπτωση αυτή η αλήθεια των αποδεικτικών λόγων αποδεικνύεται από την αλήθεια των συμπερασμάτων.

VIII. Σήμερα ο παραγωγικός συλλογισμός έχει πολλές εφαρμογές στην επιστήμη. Στη Φυσική, για παράδειγμα, νέα φαινόμενα ερμηνεύονται από τους ήδη γνωστούς φυσικούς νόμους.

Εξάλλου στις μαθηματικές επιστήμες γίνεται ευρεία χρήση του παραγωγικού συλλογισμού. Στην προκειμένη περίπτωση από τις γενικές ιδιότητες του χώρου και του αριθμού είναι δυνατόν να εξαχθούν όλες οι ειδικές ιδιότητες των μεγεθών. Με σαφήνεια έχει επίσης χρησιμοποιηθεί η παραγωγή στη Γεωμετρία σε τρόπο ώστε το «more geometrico demonstrare» / «αποδεικνύειν κατά γεωμετρικό τρόπο» να είναι ταυτόσημο με την παραγωγή.

Στη Λογική, εξάλλου, οι παραγωγικοί συλλογισμοί κατέχουν σπουδαία θέση δεδομένου ότι είναι δυνατό να επιβεβαιώσουν ή να απορρίψουν μια κρίση. Παράλληλα διευρύνουν τον πνευματικό ορίζοντα του ανθρώπου και του προσφέρουν νέες ιδέες και

Βιβλιοπαρουσίαση

Κωνσταντίνου Δεσποτόπουλου:
«Φιλοσοφία και θεωρία του πολιτισμού»
 εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2002

Το νέο αυτό βιβλίο του πνευματικά ενεργότατου Ακαδημαϊκού, εφάμιλλο του προπερσινού «Περί προσώπων και θεσμών» του ίδιου συγγραφέα, αποτελείται από φωτερές πραγματείες για σπουδαία θέματα είτε φιλοσοφίας είτε θεωρίας του πολιτισμού.

Και μόνο το πρώτο κεφάλαιο, η έξοχη «θεωρία του λάθους», δικαιώνει την έκδοση του βιβλίου. Το ίδιο ισχύει όμως και για το κεφάλαιο «Σωκράτους Εγκώμιον», ερμηνεία της προσωπικότητας και ιστορική του βίου του Σωκράτους με πολυ ανθρωπινό τόνο, καθώς και για το κεφάλαιο «Κοσμολογίας Προλεγόμενα», διαυγέστατη ανάλυση θεμελιακών όρων του φιλοσοφικού διαλογισμού περί της ουσίας του κόσμου, ή και για το καταληκτικό του βιβλίου κεφάλαιο «Κριτική του πολιτισμού της εποχής μας».

Μεστά όμως διαπιστώσεων και αξιολογήσεων καιρίας σημασίας για το θέμα τους είναι και τα κεφάλαια «Μελέτη γήρατος», «Περί αισθητικής», «Επιστήμη και ηθική», «Ο άνθρωπος και η κοινωνία». Ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι το κεφάλαιο «Η κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη κοινωνική μοίρα των γυναικών», όπου αντιμετωπίζεται ριζικά το πρόβλημα του διαφορισμού ή της ομοιότητας ανδρών και γυναικών σε ιδιότητες και ικανότητες. Βαρουσήμαντο είναι και το κεφάλαιο για τη βαθιά επηρεαστική των ανθρώπων της εποχής μας μεγαλοδύναμη τεχνική αθρόας τηλεπικοινωνίας (απορρίπτει ο συγγραφέας την κακοζηλη έκφραση «μαζικής επικοινωνίας»). Ελκυστικά, με την πνευματική τους πυκνότητα και την ενόργανιά τους είναι τα κεφάλαια «Έθνος και

Κυριάκου Κατσιμάνη:
 Docteur en Lettres - Επίκ. Καθηγητή Φιλοσοφίας
 τ. Αντιπροέδρου Παιδ. Ινστιτούτου
«Πλάτων και Αριστοτέλης»
 (Φιλοσοφική Ερμηνεία Επιλεγμένου Κειμένου)
 εκδ. Guttenberg, Αθήνα 2001

Στο βιβλίο του αυτό ο συγγραφέας υποβάλλει σε συστηματική φιλοσοφική επεξεργασία επιλεγμένα κείμενα του πλατωνικού και αριστοτελικού φιλοσοφικού λόγου. Τα κείμενα αυτά τοποθετούνται βάσει του νοήματός τους στο μεταίχμιο της πολιτικής και της ηθικής. Σκοπός της επεξεργασίας αυτής είναι να δοθεί απάντηση στα ακόλουθα ερωτήματα που έχουν άμεση σχέση με τα κείμενα αυτά:

- Ποιο φιλοσοφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν;
- Με ποιο τρόπο θα μπορούσαν να κατανοηθούν πληρέστερα;
- Ποιες προεκτάσεις επιδέχονται;
- Πώς θα μπορούσαν να προβληθούν ως απόπειρες των δύο κορυφαίων Ελλήνων Φιλοσόφων να διαφωτίσουν ευρύτερα τα ηθικά και κοινωνικοπολιτικά προβλήματα διαχρονικά;

* * *

Το βιβλίο απευθύνεται ιδιαίτερα στους εκπαιδευτικούς για να τους βοηθήσει στη φιλοσοφική προσέγγιση και τη διδακτική αξιοποίηση των κειμένων αυτών. Ταυτόχρονα, όμως, απευθύνεται και στο ευρύτερο αναγνωστικό κοινό που επιθυμεί να μελετήσει σε βάθος ορισμένα από τα σημαντικότερα κείμενα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας.

Ο κ. Κυριάκος Κατσιμάνης με τη νέα του αυτή συγγραφή συμβάλλει ουσιαστικά στην προαγωγή του φιλοσοφικού στοχασμού και λόγου.

Σ.Γ.Μ.



συγγραφεύς είναι ο ίδιος ο Τρύφων Ολύμπιος.

Το βιβλίο, ως και ο τίτλος προμηνύει, προειδοποιεί ότι στο μέλλον η ανθρωπότης, στο σύνολό της, κινδυνεύει να καταστραφεί εκ των συνεπειών του δυτικού πολιτισμού, του οποίου κύριο χαρακτηριστικό είναι η αλαζονεία, η ύβρις και η θρασύτης, έναντι των συντεταγμένων του φυσικού κόσμου. Η μόνη σωτηρία εκ του επερχομένου ολέθρου είναι, κατά το συγγραφέα, η υιοθέτηση των θεμελιωδών αρχών της Ελληνικότητας και του Ελληνικού πνεύματος, του οποίου κύριο γνώρισμα είναι το μέτρον, η αρμονία και ο σεβασμός των ορίων της φυσικότητας. Το βιβλίο περιέχει τα εξής κεφάλαια:

Εισαγωγή: Βιβλίο 1ο: Η προηγούμενη πορεία. Το παρελθόν της ανθρωπότητας και το μεγάλο ερώτημα σήμερα.

Βιβλίο 2ο: Η μεγάλη καινοτομία. Γνωσογένεση. Εξειδωλισμός του ανθρώπου και της φύσεως. Ο κοινωνικός ερμαφροδιτισμός του 20ού αι.

Βιβλίο 3ο: Η γέννηση του υπερανθρώπου, ο υπερφυσικός άνθρωπος. Υποταγή της φύσεως και η επέκταση στο διάστημα.

Βιβλίο 4ο: Το πανέθνος της αφθονίας, ο υλικός παράδεισος· το πανέθνος.

Βιβλίο 5ο: Κοσμογονία και ηθική της νέας ανθρωπότητας. Θρησκεία θεμελιωμένη επί της γνώσεως. Η νέα ηθική και οι νέες αντιλήψεις. Η ευδαίμων νέα ανθρωπότητα. Η μεγάλη επανάσταση της Ιστορίας. Προς ένα παγκόσμιο πολίτευμα προς την νομοκρατική επανάσταση.

Η πορεία των σκέψεων του συγγραφέως είναι πολύ συνεκτική και μεθοδική, καταλήγει δε, όπως λέγει, σε μια νομοκρατική επανάσταση, γεγονός που σημαίνει ότι η κοινωνική δικαιοσύνη, η γνήσια ελευθερία του ανθρώπου και η αληθινή ανύψωση του ανθρωπίνου γένους θα συντελεσθούν όταν επικρατήσει μια νομοκρατική επανάσταση. Δηλ. όταν οι νόμοι, ηθικοί, κοινωνικοί, πολιτικοί καταστούν οπωσδήποτε σεβαστοί.

Αλλά προχωρεί περαιτέρω και υιοθετεί την έννοια της υπερβάσεως, την οποία συναρτά με την ειδωλογένησιν. Η υπέρβαση από γνωσιολογική, ηθική και ψυχική άποψη είναι, θα ελέγαμε, θεμελιώδης έννοια της

νων, των αξιών και των αρχών καθολικής ισχύος είναι οι θεοί του Ολύμπου, λαμβανόμενοι στην αληθινή θεία προσωπικότητά τους, όχι με τα ελαττώματα που περιγράφουν οι μύθοι της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας, αλλά στη θεία, ηθική και πνευματική ιδανικότητά τους.

Για τούτο ο στοχαστής - συγγραφεύς κηρύττει μια θρησκευτική στροφή προς την αρχαία ελληνική θρησκεία, διότι ούτω, κατά τον ίδιον, θα καταστεί δυνατή η επικράτηση της νομοκρατίας εν τέλει πάνω στη Γη.

Ο Ελληνισμός είναι το εθνικό λίκνο των θεών του Ολύμπου και συναφώς των νόμων, των αρχών, των αξιών, των κανόνων που πρέπει να γίνονται σεβαστοί, για να καταστεί επιτεύξιμος η υψίστη μορφή ευδαιμονίας του ανθρωπίνου γένους.

Το βιβλίο περιέχει πρωτότυπες σκέψεις, συλλήψεις και εικόνες. Π.χ. Η ευδαίμων νέα ανθρωπότητα: Ευδαίμων θα είναι ο άνθρωπος όταν αποκτήσει γνώση του κόσμου και γνώση του λόγου της ψυχής του. Από τη γνώση του κόσμου αποκτά σοφία και από την ψυχή αγαθότητα. Ο συγγραφεύς αναπτύσσει μια σειρά λίαν ενδιαφερουσών σκέψεων και στοχασμών.

Υπό το πρίσμα αυτό το βιβλίο αξίζει την βαθύτερη μελέτη και αξιολόγηση

Γεώργιος Στ. Καραγιάννης, δ.φ.



Ένα γενικό βοήθημα για την διδασκαλία της Φιλοσοφίας:

N. Retlich, *Literatur für das Philosophiestudium*, Stuttgart, Metzler-Verlag 1998, 180 σελ. Το βιβλίο περιέχει επισκόπηση των Εισαγωγών στην Φιλοσοφία, των Λεξικών Φιλοσοφίας και άλλων Βοηθημάτων (σε πολλές γλώσσες) με σύντομα κριτικά σχόλια. Περιέχει ακόμη βασική Βιβλιογραφία κατά κλάδους της φιλοσοφίας, θέματα και πρόσωπα. Επίσης πίνακα των Φιλοσοφικών Περιοδικών κατά γλώσσα και ειδικευση και τέλος καταγραφή των Φιλοσοφικών Βιβλιογραφιών και των «Τραπέζων Πληροφόρησης» για την αναζήτηση πληροφοριών μέσω Ιδρυμάτων. Βιβλιοθη-

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των μελών και των φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το πεντάμηνο: Οκτώβριος 2001 - Φεβρουάριος 2002.

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το διάστημα 1-10-2001 μέχρι και 19-12-2001 το Δ.Σ. πραγματοποίησε 3 συνεδριάσεις ως εξής: α) στις 2-10-2001, β) στις 4-12-2001 και γ) στις 13-12-2001. Κατά την πρώτη συνεδρία το Δ.Σ. προέβη σε εκτενή κριτική του Διεθνούς Συνεδρίου για τον Σωκράτη που πραγματοποίησε η Ένωσή μας κατά το παρελθόν Φθινόπωρο (28-9/1-10-2001). Στις δύο επόμενες συνεδριάσεις το Δ.Σ. συνεζήτησε το θέμα των αρχαιρεσιών για την ανάδειξη νέου Δ.Σ. κατά την διετία 2002 - 2003 και έλαβε αποφάσεις για την προετοιμασία τους καθορίζοντας ημερομηνία διεξαγωγής την Τετάρτη 19 Δεκεμβρίου 2001.

2. Οι αρχαιρεσίες της ΕΚΔΕΦ

Κατά την ως άνω ημερομηνία και στην Άνω Αίθουσα του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Αθηναίων πραγματοποιήθηκε Γενική Συνέλευση της ΕΚΔΕΦ με μεγάλη συμμετοχή των μελών της, για την διεξαγωγή αρχαιρεσιών και την ανάδειξη του νέου Δ.Σ. Μετά την καταμέτρηση των ψήφων από την Εφορευτική Επιτροπή και την ανάδειξη των 7 πρώτων σε σταυρούς προτίμησης τα νέα μέλη την επομένη, 20 Δεκεμβρίου, συνεδρίασαν υπό την προεδρία του πλειοψηφήσαντος Συμβούλου Σπ. Γ. Μοσχονά και συγκροτήθηκαν σε Σώμα ως εξής:

Σπ. Γ. Μοσχονάς: Πρόεδρος

Βασ. Ασημομύτης: Αντιπρόεδρος

Χρ. Ν. Πολάτωφ: Γεν. Γραμματέας

Δημ. Διαμαντόπουλος: Ταμίας

Μαρία Βαϊνά: Έφορος Διεπιστημονικών Επαφών

Αλεξάνδρα Γαρμπή: Έφορος Δημοσίων Σχέσεων

Σταμάτης Πορτελάκος: Έφορος Περιοδικού και Δημοσιευμάτων.

3. Συνεδριάσεις του νέου Δ.Σ.

Το νέο Δ.Σ. συνεδρίασε 2 φορές κατά τους μήνες Ιανουάριο και Φεβρουάριο 2002 (21-1-και 7-2). Κατά τις

Δήμου Αθηναίων και η πραγματοποίηση Σεμιναρίων για το μάθημα της Φιλοσοφίας στα σχολεία της Β/θμιας Εκπαίδευσης. γ) Ο καθορισμός της ύλης και ο επιμερισμός της εργασίας για την έκδοση του παρόντος (24ου) τεύχους της «Φιλοσοφίας και Παιδείας» (Ιανουαρίου - Απριλίου 2002).

4. Κοπή πίτας της ΕΚΔΕΦ

Στις 19-2-2002, στη φιλόξενη Αίθουσα του βιβλιοπωλείου των Εκδόσεων «Πατάκη» (Ακαδημίας 65), πραγματοποιήθηκε η καθιερωμένη συγκέντρωση της ΕΚΔΕΦ για το κόψιμο της πίτας, με αθρόα προσέλευση μελών και φίλων της Ένωσής μας. Κατά την συγκέντρωση αυτή έγινε σχετική εισήγηση από τον Πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ για τη συμπλήρωση εικοσαετίας από την ίδρυσή της. Ακολούθησε γόνιμη συζήτηση μεταξύ των παρευρεθέντων και διατυπώθηκαν ενδιαφέρουσες απόψεις, που το Δ.Σ. εδέχθη με πολλή ικανοποίηση.

5. Νέα Μέλη

Κατά το διάστημα: Μάιος - Δεκέμβριος 2001 ύστερα από σχετική αίτησή τους, έγιναν δεκτά στην ΕΚΔΕΦ τα κάτωθι είκοσι νέα μέλη:

1. Μαντζώρον Αναστασία, Φιλολόγος, *Ξυλόκαστρο*
2. Γεωργιάδου Αγάθη, Φιλολόγος, *Μεταμόρφωση Αττικής*
3. Πουλέας Παναγιώτης, Δικηγόρος παρ' Αρείω Πάγω, *Αθήνα*
4. Βαρδακώστα Μαρία, Φιλολόγος, *Αθήνα*
5. Αντύπα Μαρία, *Αθήνα*
6. Χατζηναστασία Αλεξάνδρα, Φιλολόγος, *Περιστέρι*
7. Καλλιγά-Σπαθάρη Μαίρη, Αρχαιολόγος, *Παπάγου*
8. Κανάρη Μαρία, *Αθήνα*
9. Κωστάκη-Πλακούτσου Φωτεινή, *Κηφισιά*
10. Σιστρόπου Γεωργία, Αγγλ. Φιλολογίας, *Βάρκιζα*
11. Συναϊνάκης Νικόλαος, Μηχανικός, *Γλυφάδα*
12. Σατραπολίτου Φωτεινή, Ζωγράφος, *Βάρκιζα*