

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Από τη σύσταση σχεδόν του νεοελληνικού κράτους ο φιλοσοφικός λόγος –είτε ως θεωρητική ανάλυση, είτε ως παράθεση σχετικών φιλοσοφικών κειμένων– κατείχε δεσποζούσα θέση στα αναλυτικά προγράμματα διδασκαλίας της Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης. Ιδιαίτερα, για πάρα πολλά χρόνια, οι μαθητές των τριών τελευταίων τάξεων του ενιαίου τότε Γυμνασίου είχαν την ευκαιρία να έρχονται σε άμεση επαφή με σπουδαία πλατωνικά κυρίως κείμενα αλλά και κείμενα του Αριστοτέλη από το πρωτότυπο. Συγκεκριμένα στα αναλυτικά προγράμματα προβλεπόταν διδακτική προσέγγιση στα πλατωνικά κείμενα: «Απολογία», «Κρίτων», «Φαίδων», «Πρωταγόρας». Στις Εμπορικές Σχολές, με βάση το αναλυτικό πρόγραμμα του 1932, διδασκόταν από το πρωτότυπο στην Γ' τάξη η «Αθηναίων Πολιτεία» του Αριστοτέλη και στη Δ' τάξη το φιλοσοφικό έργο του Ξενοφώντα «Απομνημονεύματα». Κατά καιρούς, βέβαια, υπήρχε σχετική διαφοροποίηση ως προς την επιλογή κατά τάξεις των σχετικών κειμένων.

Με την μεταρρύθμιση του 1976 και τον διαχωρισμό της Β/θμιας Εκπαίδευσης σε 2 κύκλους σπουδών (Γυμνάσιο - Λύκειο) ο φιλοσοφικός λόγος κρίθηκε σκόπιμο να ενταχθεί ως διδακτικό αγαθό και στο πρόγραμμα διδασκαλίας της Γ' Γυμνασίου. Για μια εικοσαετία και πλέον οι μαθητές της τάξης αυτής είχαν τη δυνατότητα να γευτούν από μετάφραση τον φιλοσοφικό λόγο μέσα από τα κείμενα: «Απολογία», «Κρίτων», «Φαίδων» του Πλάτωνα και τα περί «Φιλίας» και «Αρετής» κεφάλαια των «Ηθικών Νικομαχείων» του Αριστοτέλη.

Παράλληλα, στο Λύκειο προβλεπόταν ολοκληρωμένη σχεδόν, η διδασκαλία του πλατωνικού «Πρωταγόρα» από το πρωτότυπο κείμενο. Στην Γ' τάξη τέλος, κατά την ίδια περίοδο, το αναλυτικό πρόγραμμα προέβλεπε δίωρο μάθημα φιλοσοφίας **για όλους τους μαθητές** της τάξης αυτής, **ως μάθημα κορμού**, όπως το χαρακτηριζόταν.

Στα 1998 με την επιχειρηθείσα τότε «διορθωτική» μεταρρύθμιση τα πράγματα για τον φιλοσοφικό λόγο άλλαξαν ουσιαστικά αλλά «επί τα χείρω». Και τούτο γιατί έγιναν οι εξής «βελτιώσεις»: 1) Το μάθημα της Φιλοσοφίας περιορίστηκε μόνο στη θεωρητική κατεύθυνση κατ' αρχήν και για μόνο ένα χρόνο στους μαθητές της Γ' τάξης και από το επόμενο έτος υποβιβάστηκε στη Β' τάξη και μόνο βέβαια για τη θεωρητική κατεύθυνση. 2) Στο Γυμνάσιο εξοβελίστηκε η διδασκαλία –έστω και από μετάφραση– των φιλοσοφικών κειμένων, με αποτέλεσμα οι μαθητές που δεν συνεχίζουν σπουδές στο

Λύκειο να είναι άμοιροι φιλοσοφικής γνώσης και παιδείας. 3) Στο Λύκειο η διδασκαλία φιλοσοφικών κειμένων από το πρωτότυπο περιορίστηκε μόνο στους μαθητές της θεωρητικής κατεύθυνσης της Γ' τάξης σε «ελαχιστότατο» αποσπασματικό λόγο. Το σχετικό εγχειρίδιο περιλαμβάνει αποσπασματικά 15 ενότητες από πλατωνικά κείμενα (7 από τον «Πρωταγόρα», 8 από την «Πολιτεία») και 20 από τον Αριστοτέλη (10 από τα «Ηθικά Νικομάχεια» και 10 από τα «Πολιτικά»).

Έτσι οι Έλληνες μαθητές στην ουσία έχουν σχεδόν εξ ολοκλήρου αποκοπεί από τον μεστό προβληματιστικό στοχασμό των προγόνων τους, αυτόν τον στοχασμό που αποτέλεσε τη γεννήτρα και τη φύτρα όλης της νεώτερης ευρωπαϊκής σκέψης και διάνοησης. Και ενώ οι συμμαθητές τους των άλλων «εταίρων» κρατών της Ενωμένης Ευρώπης εμβαθύνουν στον αρχαίο ελληνικό φιλοσοφικό λόγο διερευνώντας τον επί 8 ώρες την εβδομάδα, οι Έλληνες ομολογοί τους τον αγνοούν επειδή «**ούτως έδοξεν τη Βουλή**» και όχι βέβαια «**τω δήμω**».

Εύλογα λοιπόν γεννιέται το ερώτημα: Γιατί αυτός ο ευτελισμός της παρεχόμενης φιλοσοφικής παιδείας στους Έλληνες μαθητές; Γιατί αυτή η αποσπασματική προσφορά του φιλοσοφικού λόγου που ασφαλώς δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να κατανοηθεί από τους μαθητές και κατάλληλα να τους επηρεάσει;

Είναι μήπως κι αυτό ένα σύμπτωμα από τα πολλά που παρατηρούνται τελευταία σε μια προσπάθεια άμβλυνσης της ιδιαιτερότητας της παραδοσιακής μας συγκρότησης;

Ποιοί, τέλος πάντων, και γιατί φοβούνται τη φιλοσοφία; Γιατί βέβαια, ο φιλοσοφικός λόγος αντηχεί μόνον ως έκφραση ελεύθερου προσωπικού στοχασμού. Ας μας απαντήσουν επιτέλους οι αρμόδιοι.

Εμείς, ως Ένωση Καθηγητών για την Προαγωγή της Φιλοσοφίας στην Εκπαίδευση, επισημαίνουμε αυτόν τον ευτελισμό της Φιλοσοφίας στα εκπαιδευτικά δεδομένα της πατρίδας μας. Επισημαίνουμε αυτό το απαράδεκτο γεγονός, το γνωστοποιούμε «urbi et orbi» και επιζητούμε την αποκατάσταση της Φιλοσοφίας στο βάθος που της ανήκει στο χώρο της Παιδείας.

Και αυτό δεν μπορεί να είναι το χαμηλότερο!

Σπαράγματα φιλοσοφικού λόγου στο Λύκειο

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς
Επίτ. Λυκειάρχης
τ. Καθηγητής Φιλοσοφίας
Γυμναστικής Ακαδημίας

Ο Σωκράτης, ο Kant και η λογοκρισία

Του ΓΙΩΡΓΟΥ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ
δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Βερολίνου

Ο δυτικός πολιτισμός, ο οποίος περιλαμβάνει οπωσδήποτε τον αρχαίο ελληνικό ως συστατικό του μέρους, δε μας έχει πείσει απόλυτα πως πρέπει να μας συναριθμεί στους φορείς του, όσον αφορά τουλάχιστον τη σύγχρονη πλανητικά κυρίαρχουσα μορφή του. Πέρα όμως από γενικές και θεωρητικά νόμιμες επιφυλάξεις για το κατά πόσον «ανήκομεν εις την Δύσιν» και πέρα από συζητήσεις που καταλήγουν σε υποδαύλιση ευκαιριακά καθορισμένων συναισθηματισμών και εξάρσεων πρέπει να τονιστεί πως ναι, υπάρχει το λιγότερο ένας βάσιμος λόγος για να μας φαίνεται όχι μόνο ελκυστικός, αλλά συνάμα και οικείος ο δυτικός πολιτισμός: πρόκειται για τον επικρατούντα στη Δύση και δημόσια διακηρυσσόμενο τρόπο αντίληψης των δικαιωμάτων και των ελευθεριών, συστατικό στοιχείο κι αυτό του πολιτισμού. Αρκεί να παρακολουθήσουμε μια μέρα τη διεθνή επικαιρότητα για να πεισθούμε πως η ανθρώπινη ζωή αποτελεί για την αστική - δημοκρατική Δύση μια από τις θεμελιώδεις αξίες. Πρόκειται για μια πραγματικότητα που κάθε άλλο παρά εξαντλείται σε κάποιες αγαθές προθέσεις των ηγεσιών. Ας μη βιαστούμε να παραμερίσουμε μια τέτοια διαπίστωση ως αυτονόητη και ας μη φτάσουμε στο σημείο να την αναιρέσουμε εξαιτίας των πελώριων λαθών, αλλά και των πολλών ανομολόγητων εγκλημάτων που διαπράττονται στο όνομα ακριβώς των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Είναι γεγονός πως πέρα από τις όποιες επιμέρους διαφορές μεταξύ των διαφόρων «δυτικών» χωρών και πέρα από την απόσταση μεταξύ λόγων και έργων που πολύ συχνά έρχεται στο προσκήνιο, ο δυτικός πολιτισμός έχει φτάσει πρώτος από όλους στο σημείο να εγγράψει στον πυρήνα της ύπαρξής του ένα σύστημα αρχών και αξιών που κατοχυρώνει την ανθρώπινη ζωή στην πληρότητά της. Πρόκειται για στοιχείο υπεροχής του δυτικού πολιτισμού και αυτό πρέπει να λέγεται απερίφραστα. Πρέπει από την άλλη να έχουμε επίγνωση δύο κινδύνων, ή έστω δύο ενδεχομένων συνεπειών προς αποφυγή. Η ηθική, πολιτική και νομική υπεροχή του δυτικού πολιτισμού σ' αυτό το δίχως άλλο θεμελιώδες ζήτημα δεν μπορεί να δικαιολογήσει ενέργειες και πρακτικές του τιμητή, του τιμωρού και του χωροφύλακα απέναντι σε όσους δεν έχουν προσαρμόσει (ακόμη) το σύστημα των αξιών τους στο δικό μας. Ένας άλλος κίνδυνος όμως, ο οποίος μάλλον δεν μπορεί να παραμεριστεί με πολιτικές ενέργειες, αφορά στην ιστορική αποτίμηση της σημερινής κατάστασης πραγμάτων. Ιδίως όσοι είναι επιφορτισμένοι με τη διδασκαλία σε όλες τις μορφές της έχουν το προνόμιο και τη δυνατότητα να καθιστούν σαφές ότι ο σημερινός κόσμος της ελευθερίας, τον οποίο οφείλουμε να εκτιμούμε ως τέτοιο, ούτε προέκυψε αυτομάτως ούτε χαρίστηκε από μεγαλόψυχες ηγεσίες. Χρειάστηκε αντίθετα να περάσουμε από πολλές φάσεις προσπαθειών και αγώνων, οι οποίοι μάλιστα κάθε άλλο παρά υπήρξαν

άμοιροι οπισθοχωρήσεων και ποικιλόμορφων διακυμάνσεων.

Αυτή η διαπίστωση δεν είναι ασφαλώς καινούργια, είναι όμως τόσο σημαντική για την κάθε είδους αυτογνωσία μας, ώστε δεν πρέπει να την αφήσουμε να πέσει θύμα της ρουτίνας των εθνικών εορτών και άλλων τελετών. Ειδικά ο ρόλος όσον πολέμησαν (κυρίως) με το λόγο τους για την επικράτηση της ελευθερίας του λόγου, δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ούτε σε σχέση με τους πολεμιστές του ξίφους, ούτε σε σχέση με τις πολυάριθμες σημαντικές ιδέες που μας κληροδότησαν σε πολλά άλλα πεδία οι ίδιοι αυτοί μεγάλοι στοχαστές. Η προσφορά του στοχαστή πάντως, όπως και του κάθε ανθρώπου, σε θέματα θεμελιωδώς πρακτικά δεν μπορεί να κριθεί με βάση και μόνο τις διατυπωμένες φράσεις του, αλλά πρωτίστως σύμφωνα με το παράδειγμα και την εν γένει στάση του.

Τη χρονιά που μας πέρασε, μια μεγάλη μερίδα συμπατριωτών μας γνώρισαν ή απλώς θυμήθηκαν και σε κάθε περίπτωση εκτίμησαν το παράδειγμα του Σωκράτη ως παράδειγμα αταλάντευτης συνέπειας και αλύγιστου πνευματικού σθένους. Αγωνιζόμενος για τη δική του ελευθερία να αφυπνίζει τους συμπολίτες του βασανίζοντάς τους με τα ερωτήματα που βασάνιζαν τον ίδιο, ο Σωκράτης έθεσε ταυτόχρονα μια διαχρονική υποθήκη για την κατοχύρωση της ελευθερίας του φιλοσοφικού λόγου εν γένει. Αν όμως η περίπτωση του Σωκράτη ανήκει στις πρώτες και οπωσδήποτε εντυπωσιακές ενός μακροαίωνων αγώνα ανθρώπινης χειραφέτησης, δε θα πρέπει να λησμονήσουμε επίσης και όσους συνεισέφεραν με διαφορετικό τρόπο, έστω και λιγότερο αποφασιστικό ή θαρραλέο.

Δύο είναι οι λόγοι για τους οποίους αναφερόμαστε στον Immanuel Kant:

α. η εποχή στην οποία αντιμετώπισε προβλήματα λογοκρισίας ο κορυφαίος κριτικός φιλόσοφος της νεότερης εποχής,

β. η ιδιόμορφη αποτελεσματικότητα της εκ πρώτης όψεως δειλής στάσης του.

Το 1793 ο φιλόσοφος του Königsberg (σημ. Καλίνγκραντ) δημοσίευσε το έργο *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Η θρησκεία εντός των ορίων της κοινής λογικής). Την επόμενη χρονιά έγινε αποδέκτης κυβερνητικής απόφασης, η οποία του απαγόρευε να χρησιμοποιεί τη φιλοσοφία του «για να παραμορφώνει και να απαξιώνει ορισμένες βασικές και θεμελιώδεις διδασκαλίες της Αγίας Γραφής και του χριστιανισμού» (Manfred Buhr, *Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk*, Λειψία, 1794, σ. 43). Είχε λοιπόν να αντιμετωπίσει την απροκάλυπτη λογοκριτική παρέμβαση ενός κράτους, του πρωσοϊκού, το οποίο δύο αιώνες πρωτύτερα είχε διακριθεί ως εκφραστής θρησκευτικής ελευθερίας, προσφέροντας καταφύγιο και πατρίδα στους υπό άγριο διωγμό ευρισκομένους Γάλλους Ουγενότους την επαύριο της νύχτας του Αγίου Βαρθολομαίου. Βρέθηκε ε-

πίσης αντιμετώπιος με μια κυβερνητική απόφαση που αντιτάχθηκε στο φιλελεύθερο κλίμα που εκπήγασε από τη Γαλλική Επανάσταση και η οποία ούτε το κύρος του φιλοσόφου λογάριασε (το 1781 είχε δημοσιευθεί η *Κριτική του καθαρού λόγου*) ούτε βασιζόταν σε ουσιαστική μελέτη του κρινόμενου έργου, αφού ο Kant, *expressis verbis*, θεμελιώνει το θείο ως πηγή καθορισμού της ηθικής ανθρώπινης πράξης (πρβλ την Εισαγωγή του Ε. Παπανούτσου στη μετάφραση των *Δοκιμίων* του Kant, Αθήνα, 1971, σσ. 21-23). Αντί όμως ο φιλόσοφος, όπως ίσως θα περίμενε κανείς από ένα κορυφαίο πνευματικό ανάστημα, να υπερασπιστεί θαρραλέα τις απόψεις του και να ξεσκεπάσει με κάθε επισιμότητα πως στο εξής θα απείχε από κάθε δημόσια διδασκαλία και κάθε συγγραφή που θα αφορούσε τη θρησκεία, είτε τη φυσική είτε την εξ αποκαλύψεως (M. Buhr, *ό.π.*, σσ. 43-44).

Κατά μια ενδιαφέρουσα σύμπτωση το έτος 1794 ο Kant είχε ακριβώς την ηλικία του Σωκράτη. Ο συντηρητισμός και η φοβία της γεροντικής ηλικίας δε θα αποτελούσε δικαιολογία για έναν φιλόσοφο του διαμετρήματός του, ούτε βεβαίως η συμμόρφωσή του θα μπορούσε να εκληφθεί ως παραδοχή της υπεροχής της κυβερνητικής επιχειρηματολογίας. Η αντίδραση του Kant αντίθετα έχει τα χαρακτηριστικά μιας συνέπειας διαφορετικής από τη σωκρατική.

Πρώτα από όλα ο Kant σε σχέση με το Σωκράτη τηρούσε μια διαφορετική στάση απέναντι στην πολιτεία στην οποία ανήκε. Ξέρουμε πως ο Σωκράτης υπήρξε νομιμόφρων απέναντι στην αθηναϊκή πολιτεία, όμως ξέρουμε επίσης πολύ καλά ότι η νομιμοφροσύνη του προσέκρουε στα όρια της λογικής του συνέπειας και της αντίληψής του περί δικαίου. Για τον Kant η πολιτική υπακοή ήταν καθήκον με γενική ισχύ στις δεδομένες γι' αυτόν συνθήκες. Εξηγώντας τη στάση του σε ένα σημείωμα που βρέθηκε μετά το θάνατό του έγραψε: «Η ανασκευή και η άρνηση της προσωπικής πεποίθησης είναι σημάδι μηδαμινότητας, όμως η σιωπή σε μια περίπτωση, όπως η παρούσα είναι καθήκον του υπηκόου. Κι αν ακόμη όλα όσα λέει κανείς πρέπει να είναι αληθή, αυτό δε σημαίνει πως αποτελεί επίσης καθήκον να λέει κανείς όλη την αλήθεια δημόσια» (*ό.π.*, σ. 43). Την ίδια ουσιαστικά άποψη διαβάζουμε και σε ένα γράμμα του Kant που απευθυνόταν στον Moses Mendelssohn, κορυφαίο εκπρόσωπο του λεγόμενου «βερολινέζικου Διαφωτισμού», το έτος 1766: «Από τη μια πιστεύω πολλά με την πιο ακλόνητη βεβαιότητα και μεγάλη προσωπική ικανοποίηση, τα οποία ποτέ δε θα βρω το θάρρος να τα πω, ποτέ όμως από την άλλη δε θα πω κάτι που δεν πιστεύω» (*ό.π.*, σ. 44).

Σε συνθήκες καταπίεσης στα τέλη του 18ου αιώνα ο Kant ακολούθησε τη δύσκολη οδό της σιωπηλής και παθητικής διαφοροποίησης. Για αντίσταση δεν μπορεί μάλλον να μιλήσει ο ερμηνευτής, αφού ακόμη και η παθητική αντίσταση, ας πούμε σύμφωνα με το παράδειγμα του Gandhi, προϋποθέτει την ευρύτερη γνωστοποίηση της εσωτερικής ανυπακοής και τη διάδοση του συμβολικού της χαρακτήρα με απώτερο στόχο βεβαίως τη γενίκευσή της. Ο φιλόσοφος του Königsberg ανέπτυξε μια στάση σύμφωνη τόσο με τη γενικότερη εκτίμηση του συσχετισμού δυνάμεων (μας είναι γνωστά πολλά πράγματα για την πρωσοική ανελευθερία και από τη βιογραφία του Hegel) όσο και με την εκτίμηση των προσωπικών του τάσεων

και δυνατοτήτων. Βεβαίως, θα μπορούσε να κατηγορηθεί για ατολμία και δειλία, κάτι τέτοιο όμως θα αποτελούσε εύκολη κρίση εκ του ασφαλούς. Κρίνοντας όσο γίνεται συγκεκριμένα, πρέπει να ειπωθεί ότι με τη στάση του ο Kant εξασφάλισε από τη μια τη συνέχιση της φιλοσοφικής του δημιουργίας, για την οποία βέβαια, σε αντίθεση με το Σωκράτη, τον κύριο λόγο έπαιξε η συγγραφή, και από την άλλη προφύλαξε την ανθρωπότητα από μερικά ευτελή αναγνώσματα ως προϊόντα συμμόρφωσης, απαλλάσσοντας επίσης τους ερευνητές από το άχαρο έργο του εντοπισμού και παραμερισμού των στοιχείων που θα ήσαν ανάξια για μια φιλοσοφία, που σέβεται τον εαυτό της. Δεν ήταν πολύ διαφορετική η στάση του ώριμου Denis Diderot: αφού πάλεψε επί δεκαετίες με τη βασιλική λογοκρισία, προβαίνοντας σε αναπόφευκτους συμβιβασμούς προκειμένου να εκδώσει την περίφημη *Εγκυκλοπαίδεια*, προτίμησε στα τελευταία του χρόνια να καταγράψει τις απόψεις του χωρίς εκπνώσεις αλλά και χωρίς αξιώσεις δημοσίευσης. Στα έργα που όσο ζούσε έμειναν στο συρτάρι ανήκει και ο *Αντιφίος του Ραμό*.

Το εάν μια στάση ανυπακοής με προσωπική διακινδύνευση στην περίπτωση του Kant θα έπεφτε σε γόνιμο έδαφος σε ένα καταπιεστικό και ημιφουδραρχικό κράτος είναι ένα από τα ερωτήματα που δεν επιδέχονται απάντηση, καθώς θα έπρεπε να γυρίσουμε δύο αιώνες προς τα πίσω τον τροχό του χρόνου. Η ίδια προϋπόθεση ισχύει και για την αυθόρμητη σκέψη πολλών από μας, πως δηλαδή με βάση το διαφορετικό χαρακτήρα μας θα αντιδρούσαμε διαφορετικά. Αφήνοντας κατά μέρος όμως τα υποθετικά ερωτήματα μπορούμε να κρίνουμε τη στάση του φιλοσόφου με βάση το ίδιο του το φιλοσοφείν, όπως κάναμε άλλωστε και για το Σωκράτη. Η καντιανή θεμελίωση της ηθικότητας του ανθρώπινου πράττειν στα πλαίσια της καθολικής λογικής υποκειμενικότητας είναι, τουλάχιστον σε ένα πρώτο επίπεδο, ανεξάρτητη από τα κοινωνικά και πολιτικά της συμπραζόμενα, δεν είναι απαραίτητο επομένως να οδηγήσει από μόνη της σε ρήξη με τις ισχύουσες δομές. Το φιλοσοφικό καθήκον της δημόσιας εκφοράς της αλήθειας από την άλλη συνδέεται με το ευρύτερο διαφωτιστικό πρόγραμμα της «εξόδου της ανθρωπότητας από την ανωριμότητά της, για την οποία είναι η ίδια υπεύθυνη», όπως το όρισε ο Kant το 1784 στο δοκίμιο *Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός*. Η συγκεκριμένη διατύπωση υποβάλλει την ιδέα πως η γενικευμένη αφύπνιση της ανθρωπότητας δεν είναι αποκλειστικό προϊόν της δράσης των κορυφαίων του πνεύματος, οι οποίοι πάντως οφείλουν να συνεισφέρουν σ' αυτήν στο μέτρο των δυνάμεών τους. Η αποτελεσματικότητα της δράσης τους πρέπει πλέον στη νεότερη εποχή, σύμφωνα με αυτόν τον τρόπο σκέψης, να εξετάζεται σε όσο γίνεται ευρύτερα πλαίσια, με πλήρη συνυπολογισμό πολλαπλών εξαρτήσεων και παραγόντων. Η αίσθηση πως το προσωπικό παράδειγμα μπορεί να αλλάξει ριζικά τα πράγματα αποτελεί τελικά μάλλον μια υπέρβαση των ανθρώπινων μέτρων. Ίσως μια απαραίτητη συμπλήρωση της λογικής του Kant μάς προσφέρει ο Bertolt Brecht, ο οποίος στον *Βίο του Γαλιλαίου* αποφαινεται πως αξιολύπητη δεν είναι μια χώρα που δεν έχει ήρωες, αλλά μια χώρα που έχει ανάγκη από ήρωες.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΖΩΗΣ

Με αφορμή το βιβλίου του Pierre Hadot: *Τι είναι η αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*
 μτφρ: Άντα Κλαμπατσέα, εκδόσεις «Ίνδικτος», Αθήνα 2002.

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας

Στη μακρά ιστορία της σκέψης υπάρχουν πάντοτε ποικίλες ερμηνείες γύρω από τη φύση και τη χρησιμότητα της φιλοσοφίας. Καμιά ερμηνεία ωστόσο, ακόμα και η πιο αντικειμενική, δεν μπορεί να οριοθετήσει τελειωτικά τη φιλοσοφία, γιατί κάθε ερμηνεία είναι ήδη φιλοσοφία και εγκλείει ένα δικό της εσωτερικό ενδιαφέρον. Εάν συγκρίνει λοιπόν κανείς αρχαίες απόψεις για τη φύση και τη χρησιμότητα της φιλοσοφίας με νεότερες, θα διαπιστώσει πληθώρα διαφοροποιήσεων ως προς τον τρόπο που ασκήθηκε η φιλοσοφία στην αρχαία Ελλάδα και τον τρόπο που μελετάται σήμερα.

Ας πάρουμε για παράδειγμα την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μια φιλοσοφία που αποβλέπει σε πιο πρακτικούς σκοπούς και τείνει να αναπροσδιορίσει πλήρως την όλη βιοπορία του ανθρώπου, ενώ στη δεύτερη περίπτωση η φιλοσοφία περιορίζεται σε ένα ορισμένο πεδίο μελέτης με ένα ορισμένο κύκλο μαθητών, οι οποίοι προσπαθούν ως εργαζόμενοι κυρίως σε διάφορα μορφωτικά ιδρύματα να αυξήσουν την επιρροή τους και να παρουσιάσουν το φιλόσοφό τους ως τον σημαντικότερο όλων.

Πώς αποτιμούν, ας πούμε, ο Σωκράτης και ο Βιτγκενστάιν (Wittgenstein) τη συμβολή της φιλοσοφίας στην ηθικότητα της καθημερινής ζωής; Ο πρώτος αναζητούσε σ' αυτή τον τρόπο, με τον οποίο οφείλει κανείς να ζει, ο δεύτερος διακήρυχνε την ανάγκη να μένουμε μακριά από τη φιλοσοφία, εάν δεν αισθανόμαστε την ανάγκη της: ο σκοπός της φιλοσοφίας είναι «να δείξει στη μύγα την έξοδο από το μπουκάλι»¹. Σε τούτη τη συνάφεια αποτιμούσε και το αυτονόητο του φιλοσοφικού επιχειρήματος: «εάν ή-

θελε κανείς στη φιλοσοφία να διατυπώσει θέσεις, ποτέ δεν θα ήταν δυνατόν να συζητηθούν, γιατί όλοι θα ήταν σύμφωνοι με αυτές»². Κι όμως! Ο ορίζοντας του Σωκράτη δεν εξαντλείται στα όρια της εποχής του. Οι απόψεις του κυκλοφορούν ανάμεσα μας και επιδρούν καταλυτικά στη διεκδίκηση ενός ανθρωπινότερου τρόπου ζωής.

Εν τούτοις, παρά τις πολλές και σημαντικές διαφορές ανάμεσα στην αρχαία και τη σύγχρονη φιλοσοφία, η φύση των φιλοσοφικών ερωτημάτων δεν έχει αλλάξει τόσο, όσο ίσως φαίνεται. Από την αρχαιότητα έως και σήμερα η φιλοσοφική αναζήτηση στρέφεται γύρω από τη γνώση και την κατανόηση της πραγματικότητας, της θέσης μας στον κόσμο και του δρόμου που πρέπει να ακολουθούμε. Βέβαια, ένα από τα γνωρίσματα που χαρακτηρίζει εν πολλοίς τη σύγχρονη φιλοσοφία είναι ο επαγγελματικός ακαδημαϊσμός, του οποίου η τεχνική απαίτηση εξαντλείται πολλές φορές είτε στο να σχετικοποιεί απόλυτα τη συζήτηση φιλοσοφικών θεμάτων είτε να την απολυτοποιεί δογματικά και να την περιπλέκει αδικαιολόγητα. Εγείρονται τότε αδιέξοδα και οι απαντήσεις που δίνονται συνήθως αδυνατούν να εντάξουν τα ερωτήματα μέσα στον προβληματισμό του φιλοσοφικού σκεπτικισμού και να τα ανανοηματοδοτούν στην ενδοσυνάφειά τους.

Ο συγγραφέας του βιβλίου που συζητάμε εδώ, ξεκινώντας από παρόμοιες εκτιμήσεις, προσεγγίζει τους αρχαίους φιλοσόφους με μια διεισδυτική ματιά και αναζητεί το διαχρονικό χαρακτηριστικό του τρόπου ζωής που σημάδεψε την καθημερινότητά τους και αποτυπώνεται στα κείμενά τους. Αυτή η ερμηνευτική του προσπάθεια αναγνωρίζει, μεταξύ άλλων, ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι ισχυρή υπόθεση για να σκεφτούμε το νόημα

της ζωής ή κάποια νοήματα στη ζωή, αλλά και την λεπτή σχέση σκέψης και γλώσσας. Καθώς προχωρεί η ανασκόπηση στην αρχαία φιλοσοφία, γίνεται φανερό ότι η φιλοσοφική ερμηνεία του κόσμου καλύπτει ένα ευρύ πεδίο δράσης και παραμένει πάντοτε μια καλή δοκιμή για να αποκρυπτογραφούμε πιθανές κάθε φορά εξελίξεις που δεν μας τις γνωρίζουν ούτε η θεολογία ούτε η οικονομία ούτε η φρενίτιδα της πληροφορίας.

Ο συγγραφέας πιστεύει –και εδώ έγκαιρα η μεγάλη αξία αυτού του έργου– πως, για να εισδύσουμε στην ουσία των πραγμάτων, «πρέπει να τα πάρουμε από την αρχή» (σ. 14), γιατί μέσα στην ιστορία η φιλοσοφία βρισκείται σε διαρκή εξέλιξη και μόνο ως τέτοια μπορεί να αντιμετωπίζεται (ό.π.). Απ' αυτή την άποψη, η σύλληψη της φιλοσοφίας είναι πάντοτε το αίτημα της κάθε εποχής, γιατί οι διάφορες επιστημονικές θεωρίες από μόνες τους προκαλούν μάλλον τα προβλήματα του κόσμου αντί να τα λύνουν.

Εάν κανείς σκεφτεί ότι η φιλοσοφική έρευνα στην εποχή μας απομακρύνεται όλο και πιο πολύ από την καθημερινή ζωή –με τρόπο που ήταν αδιανόητος στην αρχαιότητα– τότε κατανοείται καλύτερα η απόπειρα του συγγραφέα να σκεφτεί την ενότητα της φιλοσοφίας, μέσα από μια άλλη απόπειρα του συγγραφέα να σκεφτεί την ενότητα της φιλοσοφίας, μέσα από μια άλλη ανάγνωση της αρχαίας φιλοσοφίας, και να δείξει ότι ο φιλοσοφικός σκεπτικισμός δεν αφορά μόνο τα «δυσνόητα προβλήματα της θεωρίας της γνώσης, της λογικής ή της φυσικής» (σ. 5), αλλά και τους προβληματισμούς της άμεσης ύπαρξής μας. Εδώ αποκτά ιδιαίτερη αξία η άποψη του Μπερνίτ³ (Burnyeat), σύμφωνα με την οποία η σκεπτική αμφιβολία του Ντεκάρτ καθώς και τα αντίστοιχα επιχει-

ρήματά του δεν έχουν τόσο μεγάλη σημασία, στο μέτρο που απομονώνουν το φιλοσοφικό σκεπτικισμό από την καθημερινή ζωή των ανθρώπων και από τα πιστεύω τους.

Οι περισσότεροι Έλληνες φιλόσοφοι πήραν θέση για προβλήματα της πολιτικής και κοινωνικής ζωής και ανέδειξαν την ανάγκη νέων τρόπων ζωής, καλλιεργώντας την άμεση επικοινωνία, αλλά και το φιλοσοφικό λόγο. Φιλοσοφικός λόγος και επιλογή τρόπου ζωής αποτελούν μεγέθη που δεν ουδετεροποιούνται μεταξύ τους, αλλά αλληλοπροσδιορίζονται, σε βαθμό μάλιστα που η παραγωγή θεωρητικού λόγου να προϋποθέτει «μια απόφαση ζωής και μια υπαρξιακή επιλογή» (σ. 15). Έτσι ο φιλοσοφικός λόγος ταυτίζεται με τη δυναμική του στοχασμού που εκπέμπει η ολόκληρη ύπαρξη του ανθρώπου και δεν παύει να μορφοποιείται σε πνευματική άσκηση που προορίζεται να μεταμορφώνει συθέμελα την ανθρώπινη συνείδηση.

Στον φιλοσοφικό λόγο του Σωκράτη, έτσι όπως τον γνωρίζουμε από τα Πλατωνικά κείμενα, αποτυπώνεται η υπαρκτική αγωνία του ανθρώπου να ανακαλύψει την αυθεντική γνώση που εγκατοικεί μέσα του. Αυτή η γνώση εκδιπλώνεται, κατά την πραγμάτωση της φιλοσοφίας, ως αρνητικότητα της επίπλαστης σοφίας, που είναι απτό δείγμα ημιμάθειας και βάνανσης επιπολαιότητας. Κατ' επέκταση δύναται, ως θετική γνώση πλέον, να επαναθέτει το πρόβλημα την υπαρξιακή πέρα από τη νεκρή έρμη της παντογνωσίας⁴. Αυτό που μας συμβαίνει τότε είναι «μια αμφισβήτηση του εαυτού μας και των αξιών που διέπουν τη ζωή μας» (σ. 49).

Πρόκειται σπ' αλήθεια για μια εκβάθρων ανατροπή, η οποία ευαγγελίζεται ένα διαχρονικό τρόπο ανθρώπινης υπαρξιακής. Το διαχρονικό στοιχείο αυτού του τρόπου υπαρξιακής έγκειται στο ότι διασώζει την ατομική δημιουργία «ως συνεχή επανάκτηση του εαυτού» (σ. 59), την ίδια στιγμή που το τοπίο του κόσμου κατασπαράσσεται από τις απρόβλεπτες μεταδοθήσεις της πολιτικής, της κοινωνίας, της τεχνολογίας. Ο ρυθμός της φιλοσοφίας, στο πρόσωπο του Σωκράτη, μεταφράζεται α) σε αποπία του στοχαστικού προσώπου: η σκεπτόμενη παρουσία του να μη βρίσκεται ούτε μέσα ούτε έξω από τον κόσμο (σ. 60)· β) σε μια ορμητική,

όχι παθητική επιθυμία, του καλού και του κάλλους (σ. 73). Ο φιλόσοφος βρίσκεται πάντοτε καθοδόν και δεν ταυτίζεται ποτέ με μια τελειωμένη γνώση, μια σοφία ή οριστική απάντηση. Η φιλοσοφία, επομένως, είναι ένας «τρόπος ζωής και ένας θεωρητικός λόγος» (σ. 75).

Η συνολική φιλοσοφική σκέψη της αρχαιότητας από τον Πλάτωνα και ύστερα ακολουθεί αυτή ακριβώς τη γραμμή: συνδυάζει «τον φιλοσοφικό λόγο με τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής» (σ. 83) και επιζητεί να εμβαθύνει στην περαιτέρω ανθρωποποίηση του ανθρώπου. Γι' αυτό δεν περιορίζει τη δραστηριότητά της στην αναζήτηση μιας εξωκοσμικής αρμονίας που δεν την εξαφανίζει ο χρόνος, αλλά τείνει να πραγματώνεται στην «κοινή ζωή και τον διάλογο ανάμεσα σε δασκάλους και μαθητές» (σ. 85). Στο πλαίσιο αυτό αναγνωρίζεται ο παιδευτικός ρόλος της φιλοσοφίας για τη διαμόρφωση του αδιάφθορου ανθρώπου και για την ποιοτική αναβάθμιση της πολιτικής ζωής.

Ο διάλογος φιλοσοφίας και πολιτικής αποτελεί μια αναγκαία συνθήκη για να παιδαγωγεί η πόλη σκεπτόμενους ανθρώπους και για να προάγεται ο πολιτισμός της κοινότητας. Αυτό ισχύει κατ' εξοχήν στον Πλάτωνα, για τον οποίο «δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα σε μια ζωή ενατένισης και μια ζωή της δράσης» (σ. 101). Αν στην καθημερινή πραγματικότητα ο φιλόσοφος δεν μπορεί να εναρμονίζεται με φτηνές δοξασίες του πλήθους και δεν θέλει να ξέρει «από δικαστικούς αγώνες, πολιτικές διαμάχες και φαγοπότια με τις αυλήτριες» (σ. 101) είναι γιατί αίρεται πάνω από «την πονηρία, την επιδεξιότητα και τη βανασότητα» (ό.π.) που χαρακτηρίζει τη ζωή της πόλης και τους επαγγελματίες της πολιτικής.

Γενικώς η φιλοσοφική δραστηριότητα περιλαμβάνει αφενός το φιλοσοφικό λόγο και αφετέρου τους ανάλογους τρόπους ζωής που προτείνουν οι διάφορες φιλοσοφικές σχολές. Ανεξάρτητα από τις καθορισμένες διαφορές των επί μέρους τρόπων ζωής –και εδώ ο συγγράφας φροντίζει επιμελώς να τους αποσαφηνίζει με βάση το πνεύμα της εποχής που τους υπαγορεύει– υπάρχει ένα κοινό στοιχείο που προσδιορίζει την εννοιακή τους ε-

νότητα: η διαπίστωση «ότι, στην Αρχαιότητα, η επιλογή του τρόπου ζωής του φιλοσόφου είναι αυτό που οριοθετεί και καθορίζει τις βασικές τάσεις του φιλοσοφικού του λόγου» (σ. 368-9).

Αυτό σημαίνει ότι η πράξη του φιλοσόφου δεν ήταν αποξενωμένη από τα θεωρητικά της θεμέλια ούτε μπορούσε να ευδοκιμήσει ως υπηρετική της εκάστοτε πολιτικής σκοπιμότητας. Αντίθετα ομιλούσε τη γλώσσα της ελεύθερης βούλησης, η οποία συνυφάνεται με την καλλιέργεια της σκέψης και υψώνεται ως «απόφαση αλλαγής του τρόπου ζωής» (σ. 378). Αλλά, για να μπορεί κανείς να αλλάξει τη ζωή του προς το καλύτερο, χρειάζεται τη διανοηματική επάρκεια του φιλοσόφου, διότι αυτό μας προσανατολίζει σωστά «μέσα σε ένα κόσμο που διασπαράσσεται ανάμεσα σε δύο μορφές ασυνειδησίας: αυτήν που προκαλεί η ειδωλολατρία του χρήματος και αυτήν που προκύπτει από τη δυστυχία και την οδύνη εκατομμυρίων ανθρώπινων υπάρξεων» (σ. 380).

Η αποδεικτική λογική του βιβλίου επιτρέπει, η πραγμάτευση του περιεχομένου να γίνεται με πληρότητα και να φωτίζει την πρακτική τάση των φιλοσοφικών θεωριών της ελληνικής αρχαιότητας. Οδηγεί έτσι τον πρακτικό βίο σε συνένωση με το επιχείρημα του στοχασμού και μέσα σε τούτη τη συνένωση τον κάνει να βρίσκει τη γαλήνη και την ηρεμία του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp 1971, σ. 162, §309

2. Ό.π. σ. 84, § 128.

3. Burnyeat, M.F., *The Sceptic in his Time and Place*, in R. Roty et al. (eds), *Philosophy in History*, Cambridge 1984, σσ. 225.254.

4. Είναι γνωστή εξάλλου η ριζική αντίθεση του Ηράκλειτου προς τη δοκησίσοφη πολυγνωσία: «πολυμαθής νόον έχει, ου διδάσκει = Η πολυμάθεια δεν διδάσκει τη βαθύτερη κατανόηση των πραγμάτων» Απ. 40. Ηράκλειτος άπαντα, εκδόσεις Ζήτρος, σσ. 92-3. Η ελληνική εκπαίδευση, σε όλες σχεδόν τις βαθμίδες, βρίθει από πολύτομα και πολυσέλιδα εγχειρίδια, τα οποία αναμασούν συνήθως γνώμες ξένων εγχειριδίων, χωρίς λογικό ειρμό και στοιχειώδη επιστημονική εγκυρότητα. Είναι όμως «κατάλληλα» για ακαδημαϊκή καριέρα!

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΜΟΥΣΙΚΗ

Του ΑΝΤΩΝΗ Ε. ΚΑΛΑΜΠΑΚΑ

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

Σε σχετικό άρθρο του προηγούμενου τεύχους του περιοδικού “ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ” (τεύχος 24), είχε αναφερθεί ότι “.....επιστήμη και φιλοσοφία έχουν σημαντική θέση σε μια έρευνα για τη μουσική”. Το άρθρο είχε αναφερθεί στο δίπτυχο “Επιστήμη-Μουσική” Σήμερα θα αναφερθούμε στο άλλο δίπτυχο “Φιλοσοφία-Μουσική”

Οι άνθρωποι από πάντα υπάρχουν μέσα στη μουσική, όπως υπάρχουν μέσα στο Σύμπαν, ήχοι από παντού μας έρχονται από ρυάκια που σχηματίζουν μικρούς καταρράκτες, ανέμους ανάμεσα στα δέντρα, κύματα τής θάλασσας, κεληδήματα και τόσα άλλα. Ήταν, λοιπόν, φυσικό να περιληφθεί και η μουσική στους στοχασμούς των φιλοσόφων.

Τα παρακάτω είναι σκέψεις και απόψεις για τη μουσική, που κατά καιρούς οι άνθρωποι διατύπωσαν, θέλοντας να ερευνήσουν τα αίτια της μαγικής, θα λέγαμε, επίδρασής της επάνω τους.

1. Στους φιλοσοφικούς κύκλους είναι γνωστή η περιγραφή που κάνει ο Πλάτων, στον “Τίμαιο”, για τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός δημιούργησε την ψυχή του κόσμου. Στους μουσικούς κύκλους, αφ’ ετέρου, είναι γνωστό ότι με μαθηματική επεξεργασία προκύπτει ότι ο ίδιος ακριβώς τρόπος οδηγεί και στη διαμόρφωση της Πυθαγόρειας μουσικής κλίμακας. Η σύνδεση, εδώ, φιλοσοφίας και μουσικής είναι ιδιαίτερα εμφανής.

2. Οι συχνότητες των φθόγγων όλων των επτάφθογγων μουσικών κλιμάκων, που σχεδόν αποκλειστικά χρησιμοποιούνται, μέχρι στιγμής, στη μουσική, προκύπτουν και σαν δυνάμεις των αριθμών 1, 2 και 3. Στην Πυθαγόρεια κλίμακα ακριβώς, και στις άλλες κατά μεγάλη προσέγγιση. Αν αναλογιστούμε πως κατά τους Πυθαγορείους ο αριθμός 1 συμβόλιζε τον Θεό, ο 2 την κατά αντίθετα ζεύγη σύσταση του Σύμπαντος και ο 3, που είναι άθροισμα των 1 και 2, την ένωση του Θεού με το Σύμπαν, βλέπουμε πως και από αυτή τη φιλοσοφική θεώρηση προκύπτει ότι η μουσική είναι στοιχείο του Σύμπαντος..

3. Οι αρμονικοί φθόγγοι 2, 3, 4, 5,κλπ. στην αρμονική σειρά, παράγονται αυτόματα από τον θεμελιώδη φθόγγο 1, κατά ένα φυσικό νόμο. Μπορούμε να σκεφτούμε πως ο νόμος αυτός ισχύει γενικά στη Φύση και είναι ο μηχανισμός με τον οποίο πολλαπλασιάζονται και επεκτείνονται όλα τα έμψυχα και άψυχα όντα στο Σύμπαν. Αν το συνδυάσουμε αυτό με τον παραπάνω συμβολισμό του αριθμού 1, παίρνουμε μια μεταφυσική, προς το παρόν, εξήγηση της δημιουργίας του Σύμπαντος από τον Θεό. Επίσης η άποψη πως όλα τα όντα στο Σύμπαν είναι αριθμοί, δηλ. ομοειδή με τον 1, υποβάλλει την διατύπωση πως όλα τα όντα του Σύμπαντος έχουν μέσα τους τον Θεό.

4. Η αρμονική σειρά εκτείνεται μέχρι το άπειρο. Τα διαστήματα μεταξύ των διαδοχικών φθόγγων της μικραίνουν διαρκώς και στο άπειρο, φυσικά, μηδενίζονται. Ακόμα, όπως ήδη είπαμε, η αρμονική σειρά περιέχει ένα ανιόν και ένα κατιόν στοιχεία. Μπορούμε κι εδώ να φανταστούμε ότι η αρμονική σειρά

υποδηλώνει την αέναη κίνηση των στοιχείων του Σύμπαντος, αλλά και των ανθρώπινων κοινωνιών, με διαρκή ανεβοκατεβάσματα που ολοένα θα φθίνουν μέχρις ότου, στο άπειρο, θα σβήσουν εντελώς και θα καταλήξουν σε ένα ομογενές Σύμπαν. Ισχυρίζονται μερικοί πως το Σύμπαν θα πάψει να υπάρχει έπειτα από 40 δισεκατομμύρια χρόνια. Τί εμποδίζει να σκεφτούμε πως η αιτία του θανάτου του θα είναι ακριβώς αυτή η ομογενοποίηση, αφού είναι γνωστό πως καμμία ενεργειακή δραστηριότητα δεν μπορεί να συμβεί αν δεν υπάρχει διαφορά στάθμης; Η αύξηση της εντροπίας σε κάθε πραγματική ενεργειακή μεταβολή, κατά τους φυσικούς, προοιωνίζεται, και επιστημονικά, αυτή την ομογενοποίηση. Στο σημείο αυτό μπορούμε να αναγνωρίσουμε στη μουσική τα σπέρματα μιας προφητικής ιδιότητας.

5. Τα στοιχεία ανιόν και κατιόν της αρμονικής σειράς έχουν επεκταθεί και στις μουσικές κλίμακες. Είναι γνωστό πως στην αρχαιότητα, οι μουσικές κλίμακες διαβάζονταν και εφαρμόζονταν με την κατιούσα σειρά ντό1, σί, λά, σόλ, φά, μί, ρέ, ντό. Στην αρχαία λύρα πλησιέστερα στον εκτελεστή ήταν τοποθετημένη η χορδή του υψηλότερου φθόγγου και στο πιο μακρινό η του χαμηλότερου. Το ίδιο συμβαίνει και στη σημερινή άρπα. Σήμερα οι μουσικές κλίμακες διαβάζονται και εφαρμόζονται αντίθετα, κατά την ανιούσα σειρά, όπως ξέρουμε.

Η έννοια της κατιούσας μουσικής κλίμακας, στους μυστικιστές φιλοσόφους, συνδέθηκε με την έννοια ενός καθοδικού ρεύματος ενέργειας από τη δημιουργική αρχή, δηλ. τον Θεό, προς τον άνθρωπο, ενώ η έννοια της ανιούσας κλίμακας συνδέθηκε με μια ενδόμυχη τάση των ανθρώπων για μια πνευματική ή ψυχική ανοδική πορεία προς την δημιουργική αρχή, τον Θεό.

Οι μυστικιστές προχωρούν ακόμα πιο πέρα. Τα ημιτόνια και στις δύο πορείες συμβολίζουν μια ιδιαίτερα εντατική προσπάθεια διόδου, όπως όταν ένα ρεύμα υγρού υποχρεώνεται να περάσει μέσα από ένα στενό λαμύ. Ειδικότερα το ημιτόνιο Ντό1-Σί, της κατιούσας πορείας, συμβολίζει την προσπάθεια που απαιτείται για το ξεκίνημα της ροής της ενέργειας από τον Θεό προς τον άνθρωπο, όπως π.χ.η ιδιαίτερα εντατική προσπάθεια που απαιτείται να καταβάλει στο ξεκίνημα ένας δρομέας για να νικήσει την αδράνειά του, ενώ το ημιτόνιο Σί-Ντό1, στην ανιούσα πορεία, συμβολίζει την υπερένταση που απαιτείται από τον άνθρωπο για το τελικό άλμα του προς τον Θεό.

Αυτή είναι η μυστική σημασία της επτάφθογγης μουσικής κλίμακας που, στην αρχαιότητα, φυλάχτηκε ζηλότυπα από τους φιλόσοφους και το ιερατείο. Στον αμήντο λαό αντί της επτάφθογγης, δόθηκε η πεντάφθογγη κλίμακα

Ντό, Ρέ, Φά, Σόλ, Λά, Ντό1

που προκύπτει από την επτάφθογγη με αφαίρεση των ημιτόνιων.

Η πεντάφθογγη αυτή κλίμακα χρησιμοποιήθηκε αποκλειστικά, για 1.000 και πλέον χρόνια στην αρχαιότητα, από όλους σχεδόν τους λαούς, για την κοσμική λεγόμενη μουσική.

6. Μια μουσική κλίμακα μπορεί να αρχίζει από οποιοδήποτε φθόγγο της, και όχι αποκλειστικά από το Ντό, όπως για καλύτερη κατανόηση έχουμε κάνει ως τώρα. Ο αρχικός φθόγ-

γος της κλίμακας που πάνω της βασίζει ο συνθέτης τη σύνθεσή του λέγεται “τονική”, και συμβολίζεται όπως πάντα με το 1. Είναι ο φθόγγος που προαναγγέλλεται συνήθως της εκτέλεσης ενός μουσικού κομματιού, λέμε π.χ. Σύνθεση σετάδε.

Ένας κανόνας στη μουσική είναι ότι για να προσφέρει μια σύνθεση ένα αίσθημα πληρότητας και να μην αφήνει μετέωρους τον ακροατή, ερμηνευτή και τους άλλους σχετικούς παράγοντες, πρέπει να τελειώνει [με τη διπλή έννοια του τέλους και του τέλειου] με επιστροφή στην τονική της κλίμακας με την οποία άρχισε το κομμάτι.

Εδώ αυθόρμητα έρχεται ο παράλληλισμός. Αν δεχθούμε πως όλα τα όντα του Σύμπαντος έχουν παραχθεί από την αρχική μονάδα, το 1, και ακόμα ότι η μουσική είναι στοιχείο του Σύμπαντος, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε πως το Σύμπαν, μέσω της μουσικής, διακηρύσσει ότι η $\tau \epsilon \lambda \epsilon \iota \omega \sigma \eta$ θα έλθει με επιστροφή στο 1, δηλ. στον Θεό κατά τους μυστικιστές. Το ίδιο διακηρύσσουν ως τελικό σκοπό, όλες οι θρησκείες του κόσμου.

Ας αναφερθούμε τώρα στο φιλοσοφικό και κοινωνικό περιεχόμενο μερικών γνωστών μουσικών συνθέσεων.

1. Από μια εισήγηση της φίλης Κας Χαράς Τόμπρα σταχολογούμε το εξής.

“Η αρμονία ανταποκρίνεται σε ένα προηγμένο κοινωνικό στάδιο κατά το οποίο προβάλλεται η μονάδα, εναρμονισμένη εν τούτοις με την κοινότητα.”

Μιά χορωδία είναι η εικόνα μιας συγκροτημένης κοινωνίας. Όλα τα μέλη της δρουν συντονισμένα γιατί αλλιώς γίνεται χασμωδία. Το ίδιο συμβαίνει, ή πρέπει να συμβαίνει, και στις κάθε μορφής κοινωνίες. Όταν συμβαίνει, όταν δηλ. κάθε μέλος μιας κοινωνίας θεωρεί τον εαυτό του όχι σαν ανεξάρτητη μονάδα, αλλά συνδεδεμένο οργανικά με τα υπόλοιπα μέλη της, όπως συμβαίνει στα χορωδιακά συγκροτήματα, τότε και μόνο οι κοινωνίες προοδεύουν.

Προχωρούμε λίγο ακόμα με απλές περιγραφές.

2. Το “ρόντο”, είναι μια μουσική σύνθεση στην οποία μια μουσική φράση επαναλαμβάνεται πολλές φορές με ενδιάμεσα διαλείμματα άλλων διαφορετικών φράσεων

Στο ρόντο μπορούμε να διακρίνουμε την Συμπαντική αρχή της κυκλικής λειτουργίας που τόσοι φιλόσοφοι, από την αρχαιότητα κιόλας, διακήρυξαν [Ηράκλειτος, Πυθαγόρας Λάο-Τσέ κ.ά.], και η οποία κορυφώνεται στην εναλλαγή ζωή-θάνατος. Εδώ είναι χρήσιμο και πολύ εντυπωσιακό να αναφερθεί ότι η φιλοσοφική αρχή της κυκλικής λειτουργίας εκφράστηκε κατά καιρούς, και με παράδοξο τρόπο, στο λόγο, στη μουσική, στη χαρακτηριστική και στα μαθηματικά.

Ας θυμηθούμε εδώ τη ρήση του αρχαίου σοφού Επιμενίδη ο οποίος, Κρής ών, είτε το γνωστό “Πάς Κρής ψεύτης” ρήση που συνδέει τον λόγο με την κυκλική λειτουργία του Σύμπαντος.

Το 1747 ο Μπάχ πρόσφερε στον τότε βασιλιά της Πρωσίας Φρειδερίκο τον Μέγα μια μουσική σύνθεση πάνω σε θέμα που ο Φρειδερίκος του είχε δώσει. Στη σύνθεση αυτή, το μουσικό θέμα επαναλαμβανόταν διαδοχικά τρεις φορές και κάθε φορά σε υψηλότερη τονικότητα. Στο τέλος και εντελώς παράδοξα, η σύνθεση βρισκόταν στο σημείο απ’ όπου είχε ξεκινήσει. Αυτό το επίτευγμα της διαδοχικής παρουσίας ενός θέματος, όχι κατ’ ανάγκη μουσικού, με συνεχή ανιούσα ή κατιούσα πορεία, και επιστροφή στο αρχικό σημείο, ονομάστηκε “Παράδοξος βρόχος” [Strange loop], και φυσικά στη μουσική, δείχνει την επιδεξιότητα στη σύνθεση του μεγάλου Μπάχ.

Το ζήτημα, όμως, δεν σταματάει εδώ.

Έπειτα από πολλά χρόνια, ο Γερμανός χαρακτήρας Maurits

Escher [1898 - 1972], εμπνεόμενος από την παλιά σύνθεση του Μπάχ, και από το φαινόμενο του παράδοξου βρόχου, δημιούργησε χαρακτηριστικές, τώρα, συνθέσεις που προβάλλουν αυτό το φαινόμενο.

Και, τέλος, ο Αυστριακός καταγωγής Αμερικανός μαθηματικός Kurt Godel [1906-1978], μετέφρασε τη ρήση του Επιμενίδη στα μαθηματικά, διατυπώνοντας το λεγόμενο “θεώρημα της μη πληρότητας”, κατά το οποίο “Κάθε αξίωμα της θεωρίας των αριθμών περιέχει προτάσεις που το κάνουν αόριστο”. Δεδομένου ότι κάθε αξίωμα στην επιστήμη θεωρείται αυταπόδεικτο και πλήρες, το θεώρημα του Gödel προκαλεί λογικές αντιπροφές ίδιες μ’ αυτές της ρήσης του Επιμενίδη, εκφράζει δηλ. κ’ αυτό, την κυκλική λειτουργία με μαθηματική διατύπωση.

Η τεχνική του παράδοξου βρόχου, συνδέει τη μουσική με τον λόγο, τις εικαστικές τέχνες και την επιστημονική σκέψη, και όλ’ αυτά με το Σύμπαν.

Προχωρούμε λίγο ακόμα.

3. Η “Φόρμα Σονάτα” είναι μια τριμερής σύνθεση με δύο μουσικά θέματα, συνήθως ένα ορμητικό καλούμενο “αρσενικό”, και ένα ήπιο καλούμενο “θηλυκό”. Στο πρώτο μέρος [έκθεση] τα δύο θέματα παρουσιάζονται διαδοχικά. Στο δεύτερο μέρος [επεξεργασία], τα ίδια θέματα διασταυρώνονται, συγκρούονται, αλλάζουν τονικότητα, μπλέκονται κλπ. Στο τρίτο μέρος [επανεκθεση], τα δύο ίδια αυτά θέματα παρουσιάζονται πάλι διαδοχικά, αλλά τώρα αλλοιωμένα, και κατά έναν τρόπο κατασταλαγμένα, σύμφωνα με την εμπειρία που αποκτήθηκε κατά την επεξεργασία.

Στη σύνθεση αυτή, διακρίνουμε το φυσικό φαινόμενο της ένωσης του αρσενικού και θηλυκού στοιχείου. Τα δύο αυτά στοιχεία, αφού έλθουν πρώτα σε πρώτη επαφή, συνήθως αναγνωριστική, σε δεύτερο στάδιο συγκρούονται, μπερδεύονται, αναμειγνύονται και τελικά στο τρίτο στάδιο καταλήγουν σε μια αρμονική ένωση, προικισμένα με τη σοφία που εν τω μεταξύ απόκτησαν.

Αυτά συμβαίνουν είτε θεωρήσουμε τα στοιχεία, αρσενικό και θηλυκό, ξέχωρα σε δύο χωριστά άτομα, [γάμος, συμβίωση κλπ.], είτε τα θεωρήσουμε σαν στοιχεία συνυπάρχοντα στο ίδιο άτομο, όπως οι ψυχολόγοι λένε ότι συμβαίνει πάντα. Στην τελευταία περίπτωση μπορούμε να αντιποισιούμε τα παραπάνω με την εσωτερική πάλη, που παρωθείται ιδίως κατά την εφηβική ηλικία, και που καταλήγει αργότερα σε μια κατασταλαγμένη ισορροπία των δύο στοιχείων, ορμητικότητας και ευαισθησίας

Ανάλογες σκέψεις μπορούμε να κάνουμε για μερικά μουσικά όργανα.

Στη λειτουργία των κρουστών διακρίνουμε το παθητικό στοιχείο [σώμα] και το ενεργητικό [ρόμπρο], τη σεξουαλική πράξη στη βιαιότητά της, αλλά και στο σπουδαίο, ηχηρό, αποτέλεσμά της, τον ερχομό μιας νέας ζωής.

Στη λειτουργία των οργάνων της οικογένειας του βιολιού, διακρίνουμε πάλι τα ίδια στοιχεία παθητικό [σώμα] και ενεργητικό [δοξάρι], πάλι τη σεξουαλική πράξη, αλλά εδώ πιά εξευγενισμένη, με ήδη ήχο. Αυτό οφείλεται στη μεσολάβηση μεταξύ χορδών και δοξαριού, μεταξύ θηλυκού και αρσενικού, ενός τρίτου στοιχείου, του κολοφώνιου, μιας ρητινοειδούς ουσίας, που συμβολίζει τό πνεύμα, που παρεμβάλλεται ανάμεσα στα δύο στοιχεία, και πνευματοποιεί την ένωση αρσενικού και θηλυκού. Χωρίς το πνεύμα στη ζωή ενός ζευγαριού, είναι αδύνατη η επιτυχημένη, αρμονική σχέση ανάμεσά τους.

Τέλος θα ήταν παράλειψη αν δεν αναφερθούμε και σ’ ένα

άλλο είδος μουσικής που δεν ακούγεται, που όμως υπάρχει σε μια υψηλότερη στάθμη μέσα στο Σύμπαν, μια σιωπηλή μουσική που μπορεί ένας να πλησιάσει με έντονη εσωτερική διεργασία. Με ένα είδος διαλογισμού.

Η πίστη στην ύπαρξη μιας τέτοιας μουσικής έχει εδραιωθεί στους ανθρώπους από τα πανάρχαια χρόνια. Ας θυμηθούμε τη μουσική των σφαιρών του Πυθαγόρα, ή, όπως την έλεγαν οι Πυθαγόρειοι, την “αρμονία τών σφαιρών”.

Κατά το Ινδικό ιερατείο, ο θεός Σίβα εκπροσωπεί το κέντρο του Σύμπαντος και συγχρόνως αυτή την μη ακουστή μουσική. Στη χριστιανική θρησκεία ο πρωταρχικός ήχος είναι ο “Λόγος” του Θεού, ο Υιός της Αγίας Τριάδος. Ο H. Whone, στο βιβλίο του “Τό κρυφό πρόσωπο τής μουσικής “ αναφέρει πως “ο πρωταρχικός αυτός ήχος, ξεκινώντας από την υψηλότερη στάθμη, περνάει από ενδιάμεσες στάθμες λειτουργικών τροποποιήσεων και τελικά ενσωματώνεται στις μορφές του φυσικού κόσμου” Βέβαια, αυτό είναι μυστικισμός, δηλ. μια μορφή φιλοσοφίας, που όποιος θέλει το πιστεύει.

Ωστόσο, στις μέρες μας, ο καθηγητής D.H. Andrews στο βιβλίο του “Η συμφωνία της ζωής” γράφει ότι “μέσα στο άτομο της ύλης υπάρχουν στριγγοί ήχοι δωδεκάδες οκτάβες υψηλότερα από τούς οξύτερους ήχους του βιολιού.” ήχοι που, φυσικά, είναι έξω από την περιοχή των ακουστών ήχων.

Πολλοί φυσικοί ερευνητές και φιλόσοφοι υιοθετούν την άποψη της ύπαρξης μυστικής μουσικής στο Σύμπαν που αντανάκλασή της είναι η μουσική που ακούμε.

Εμείς δεν κάνουμε σχόλια πάνω σ’ αυτό, επισημαίνουμε όμως αυτό που όλοι οι μουσικοί δέχονται, ότι σε ένα μουσικό κομμάτι και οι παύσεις του είναι μουσική. Εδώ μπορούμε να κάνουμε την αφαίρεση. Μπορούμε να φανταστούμε ένα μουσικό κομμάτι που ν’ αποτελείται μόνο από παύσεις. Είναι τότε η υπέρτατη μουσική που δεν την ακούμε, αλλά την αισθανόμαστε. Είναι η έκσταση

Τελειώνοντας, πρέπει ακόμα να πούμε και κάτι άλλο. Από τις αρχές του περασμένου αιώνα άρχισε μια αναθεώρηση των μέχρι τότε παραδεδωμένων κανόνων της μουσικής σύνθεσης, με πρωτότυπες επινοήσεις, σταδιακή συρρίκνωση του τονικού συστήματος, μέχρι και την κατάργησή του, ακόμα και αλλαγή του τρόπου της σημειογραφίας. Είναι μια επανάσταση γενικά στις καλές τέχνες, με τον σουρεαλισμό στη λογοτεχνία και στη ζωγραφική, την λεγόμενη αφρημένη τέχνη κλπ, μια επανάσταση που, στη μουσική τουλάχιστον, εξακολούθει μέχρι τις μέρες μας.

Είναι πολλοί οι θιασώτες αυτών των νέων ρευμάτων, που τα θεωρούν σαν μια αποτίναξη ζυγών, μια αποδέσμευση από φόρμες, μια πορεία προς αυτό που ονομάζουν “πλήρη ελευθερία”.

Στο βιβλίο “ Η κοινωνιολογία της μουσικής” τού Th. Adorno, διαβάζουμε ότι η λεγόμενη νέα μουσική “.....ανταποκρίνεται στην ιδέα μιας γλώσσας αποκαθαρμένης από τονικά υπολείμματα, μιας γλώσσας με τη δική της εσωτερική οργάνωση, χωρίς καμιά μέριμνα απέναντι στη φόρμα” και παρακάτω “.....γι’ αυτήν τη μουσική, κανένα στοιχείο του παρελθόντος δεν αποβαίνει χρήσιμο παρά μόνο μέσα από την καταστροφή του”.

Φυσικά, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει τις γνώμες μουσικολόγων του κύρους του Adorno, ή άλλων ομοίων του.

Το ίδιο, όμως, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε και γνώμες διαπρεπών πνευματικών ανθρώπων όπως του ακαδημαϊκού Κων. Τσάτσου του οποίου, όπως διαβάζουμε στο βιβλίο του Σώτου Βασιλειάδη “Διακόσια χρόνια μουσικής δημιουργίας”, η σχετική άποψη είναι “Η διαπιστωμένη κρίση άρχισε με μια α-

πότομη κι’ απόλυτη άρνηση των καθιερωμένων μορφών. Στην τέχνη φυσάει ένας αέρας αμφίβολης ελευθερίας. Γιατί, ως γνωστόν, η ελευθερία είναι εποικοδομητική μόνο όταν υποταχθεί στον ηθικό νόμο. Διαφορετικά προκύπτει η αναρχία, η περιπλάνηση από μια σε άλλη αναζήτηση, χωρίς αισθητική απόδοση. Για να είναι το καλλιτέχνημα έκφραση του καλού, πρέπει να έχει μια κάποια *ε λ λ ο γ η α λ λ η λ ο υ χ ι α* “.

Δεν θέλω, προσωπικά, να μπω στους χώρους της κριτικής των μουσικών ρευμάτων και τάσεων, ωστόσο σκέπτομαι πως ίσως δεν είναι τυχαίο ότι αυτά τα νέα κινήματα στη μουσική, και γενικότερα στην τέχνη, ακολούθησαν την λεγόμενη βιομηχανική επανάσταση που είχε αρχίσει λίγο πριν, και έφερε αναστάτωση στις μέχρι τότε συνθήκες διαβίωσης όλων των λαών.

Ο χρόνος θα δείξει την κατάληξη όλων αυτών των κινήματων στη μουσική.

Αναπτύξαμε όσο καλά μπορούσαμε, στον περιορισμένο χώρο δύο άρθρων, τα χαρακτηριστικά εκείνα που κατά τη γνώμη πολλών, πιστοποιούν ότι η μουσική είναι Συμπαντικό στοιχείο που υπακούει σε νόμους ίδιους με άλλα στοιχεία του Σύμπαντος. Κάναμε μια πρώτη γνωριμία με τη βαθύτερη ουσία της μουσικής που κατακλύζει όλο το Σύμπαν και, φυσικά, κι’ εμάς.

Νομίζω προσωπικά πως η μουσική είναι το θείο δώρο που έχει κάνει η Φύση στα όντα της και ειδικότερα στους ανθρώπους, που μας εκστασιάζει μεν, αλλά και που μας κάνει να σκεπτόμαστε, να σκύβουμε μέσα μας και έξω μας. Είναι το μέσον που ενώνει και ομογενοποιεί τους λαούς, Ο φίλος κ. Σπ. Τόμπρας, στο βιβλίο του “Μουσική και Σημειολογία” γράφει πως “ δίκαια η μουσική θα μπορούσε να ονομαστεί ως η κοινωνικότερη από όλες τις τέχνες” και πως “η μουσική είναι κοντά σε όλες τις στιγμές της ζωής του ανθρώπου, από τη γέννηση ως τον θάνατό του” Θα προσθέταμε “σ’ όλες τις στιγμές των κάθε είδους όντων, από καταβολής κόσμου”. Ας είμαστε ευγνώμονες και γι’ αυτό το δώρο που μας έχουν κάνει.

Είναι βέβαιο πως όλα τα όντα της Φύσης εκπέμπουν και δέχονται μουσική, ακουστή ή σιωπηλή, και απ’ αυτή την άποψη αισθανόμαστε κι’ εμείς ενωμένοι με όλα αυτά τα όντα, μέλη μιας τεράστιας ορχήστρας, που παίζει τη “Συμφωνία του Σύμπαντος”, μια συμφωνία που θα τελειώσει, όπως ξέρουμε ήδη, με επιστροφή στην τονική, στο 1, με επιστροφή στον Θεό,

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Α. Καλαμπάκα “Σκέψεις για τη μουσική”
2. H. Whone “Το κρυφό πρόσωπο της μουσικής”
3. Σ. Μιχαηλίδη “ Εγκυκλοπαίδεια της αρχαίας Ελληνικής μουσικής”.
4. “ Αρμονία της σύγχρονης μουσικής”
5. P. Ouspensky “ Αναζητώντας τον κόσμο του θαυμαστού”
6. P. Tompkins - C. Bird “Η μουσική ζωή των φυτών”
7. Inayat Khan “Ο μυστικισμός του ήχου”.
8. “ Το μυστήριο του ήχου και η αρμονία της ζωής”.
9. “The Book of Popular Science” 10 Vol. Ed. Grolier N.Y.
10. Th. Adorno “Η κοινωνιολογία της μουσικής”
11. Dr. R. Haase “Η Πυθαγόρειος αρμονική συμβολική”, 1979.
12. Σώτου Γ. Βασιλειάδη “ Διακόσια χρόνια μουσικής δημιουργίας” 1978
13. Σπ. Τόμπρας “ Μουσική και Σημειολογία” 1998.

ΜΙΑ ΑΡΑΒΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΙΒΝ ΚΗΑΛΔΟΥΝ (ΙΜΠΝ ΧΑΛΝΤΟΥΝ)

Του ΒΑΣΙΛΗ ΑΣΗΜΟΜΥΤΗ

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

«Ο Ιμπν Χαλντούν συνέλαβε και διατύπωσε στα «Προλεγόμενα» του έργου του μια φιλοσοφία της Ιστορίας, που αναμφίβολα αποτελεί το μεγαλύτερο στο είδος του έργου που δημιουργήθηκε ποτέ απ' οποιαδήποτε διάνοια, σ' οποιαδήποτε εποχή και σ' οποιοδήποτε τόπο».

(Arnold Toynbee, A Study of History, τομ. III, σελ. 322.)

Πριν από αρκετά χρόνια, ασχολήθηκα με τη συγγραφή μιας «Εισαγωγής στην Ιστορία της Επιστήμης της Ιστορίας». Φαίνεται πως η μοίρα του βιβλίου ήταν να μην εκδοθεί τότε, τίποτε δεν το εμποδίζει να τυπωθεί τώρα.

Το πρώτο κεφάλαιο είχε ως αντικείμενο την έρευνα της Ιστορίας της Ιστοριογραφίας. Μία εκτενής παράγραφος ήταν αφιερωμένη στην Αραβική Ιστοριογραφία, που αρχίζει με τη «ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΦΗΤΗ ΜΩΧΑΜΕΤ» γραμμένη από τον Ιμπν Ισχακ (Ibn Ishaq), η οποία, ως βασική πηγή, καθόρισε τον σκοπόν όλων των ιστορικών συγγραμμάτων του Ισλάμ. Οι άραβες ιστορικοί επηρεάστηκαν ιδιαίτερα από τους Χριστιανούς χρονογράφους και γι' αυτό έγραψαν «Παγκόσμια Ιστορία», αρχίζοντας από κτίσεως κόσμου ή από το έτος της «Εγίρας». Ως μορφή και περιεχόμενο δεν ξεπέρασαν το επίπεδο της Χρονογραφίας.

Από τον Μεσαίωνα και μετά, παρουσιάζονται σπουδαίοι μουσουλμάνοι στοχαστές, όπως ο Αβικένας (Ιμπν Σίνα) και ο Αβερόης (Ιμπν Ρουσσντ), που άσκησαν τεράστια επίδραση στην ευρωπαϊκή σκέψη. Ανάμεσα σ' αυτούς βρίσκεται ο Ιμπν Χαλντούν, μεγάλος φιλόσοφος και ιστορικός του αραβικού κόσμου¹.

Είναι μεγάλη έκπληξη ο Ιμπν Χαλντούν (Αμπού Ζάιντ Αμπντέλ Ραχμάν Ιμπν Χαλντούν) (1332 - 1406 μ.Χ.), καθώς η Ευρώπη, μόλις πριν από εκατό χρόνια τον ανακάλυψε. «Δεν πρέπει να θεωρηθεί υπερβολή, αν πούμε ότι αποτελεί τη μεγαλύτερη φυσιογνωμία, που εμφανίστηκε στο χώρο των ιστορικών σπουδών και των κοινωνικών επιστημών ύστερα από τον Αριστοτέλη και πριν από το Μακιαβέλλι», θα γράψει ο Σαρλ Ίσσαβι (Charles Issawi), ο οποίος έκανε τη μετάφραση και τη διασκευή στην αγγλική έκδοση του 1955 των «Προλεγόμενων» του Ιμπν Χαλντούν στο έργο του «Παγκόσμια Ιστορία»².

Πραγματικά, τα τελευταία χρόνια του Μεσαίωνα στον αραβικό χώρο σημειώνεται αφύπνιση του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος για τα δεδομένα του ιστορικού βίου. Στην Τύνιδα γεννιέται από σπουδαία αραβική οικογένεια ο Ιμπν Χαλντούν. Η περιπετειώδης ζωή του, ασφαλώς επιδρά στη

σκέψη του.

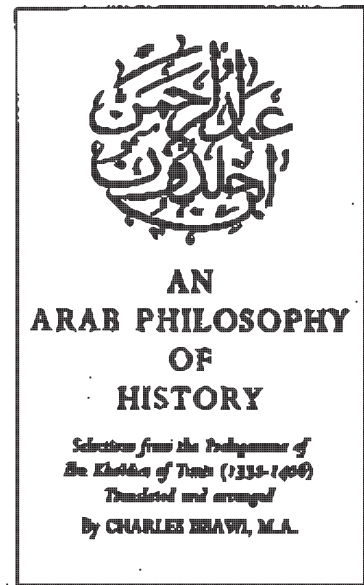
Σημαντική στιγμή της ζωής του είναι το έτος 1375, όταν αποσύρεται σ' έναν πύργο, κοντά στο Οράν, όπου για πέντε ολόκληρα χρόνια θα αφιερωθεί δουλεύοντας το έργο του «Παγκόσμια Ιστορία», όπου αφηγείται την ιστορία των Αράβων, Βερβέρων και άλλων λαών της Βόρειας Αφρικής από αρχαιότατων χρόνων μέχρι των ημερών του³.

Η φήμη του, όμως, δεν οφείλεται

στο αφηγηματικό μέρος του έργου, έστω κι αν αποτελεί την κυριότερη πηγή πληροφοριών για τους λαούς αυτούς, εξάλλου δεν ξεπερνάει το επίπεδο μιας καλής μουσουλμανικής ή Χριστιανικής χρονογραφίας, αλλά οφείλεται στο «Προλεγόμενα» (Muqaddimat = Μουκαντίμα), που προτάσσονται σ' αυτή την «Ιστορία» του.

Στα «Προλεγόμενα», λοιπόν, αναπτύσσει με μεγάλη οξύδερξεια προβλήματα σχετικά με την ανάπτυξη του κοινωνικού βίου σε συσχετισμό με τα οικονομικά φαινόμενα. Σ' αυτά εξετάζει τη φύση και την εξέλιξη της κοινωνίας, με την πρόθεση να εφοδιάσει τον ιστορικό μ' ένα κριτήριο για να κρίνει σωστά τα τεκμηριωμένα γεγονότα και τις αλλαγές. Πιστεύει ακράδαντα ότι η Κοινωνιολογία, την οποία ορίζει ως την μελέτη των διαφόρων μορφών ανθρώπινης κοινωνίας, της φύσης και των χαρακτηριστικών καθεμιάς απ' αυτές τις μορφές και των νόμων, που διέπουν την εξέλιξή της. Για πρώτη φορά στην ισλαμική σκέψη η ιστορική αιτιοκρατία γίνεται αντιληπτή ως ένα δόγμα, που απορρέει αποκλειστικά από την αντικειμενική ανάλυση των γεγονότων και του περιβάλλοντος⁴.

Αξιοπρόσεκτες είναι οι παρατηρήσεις του Ιμπν Χαλντούν σχετικά με την οικονομική θεωρία. Δέχεται ότι η οικονομολογία είναι ανεξάρτητη από την ηθική, γιατί ασχολείται με τη θετική περιγραφή των φαινομένων και την κατανόηση των νόμων, που την διέπουν, κι όχι με την αποτίμηση της ηθικής τους αξίας. Κατανοεί την επίδραση της προ-



Το κείμενο της εικόνας είναι: *Το κείμενο της εικόνας είναι: 0007*

σφοδρά και της ζήτησης στις τιμές, συμπεριλαμβανομένης και της αμοιβής της εργασίας. Κατάλαβε, τετρακόσια χρόνια πριν από το Μαρξ, την τεράστια επίδραση που ασκούν οι οικονομικοί παράγοντες στην πολιτική και κοινωνική ζωή. Ο Χαλντούν, μάλιστα, έφτασε στο σημείο να πει, όπως ο Καρλ Μαρξ, ύστερα από πολλά χρόνια, ότι η διαφορά που υπάρχει ανάμεσα σε διαφορετικούς λαούς προέρχεται από τις διαφορές στις ασχολίες τους⁵.

Έτσι ο Ιμπν Χαλντούν για πρώτη φορά ξεκίνησε από ένα έως τότε άγνωστο μέγεθος: την ανθρώπινη κοινωνία. Το πρόβλημά του ήταν: πώς η κοινωνία ως άθροισμα ατόμων συγκροτήθηκε σε πολιτική οργάνωση και πώς εξελίχθηκε. Διαπίστωσε ότι: «η διαφορά των ηθών και των θεσμών εξαρτάται από τον τρόπο που οι άνθρωποι προμηθεύονται τα μέσα της ύπαρξής τους». Μόλον τούτο αποκρούει τον υλισμό, διότι αναγνωρίζει την πνευματική φύση της ανθρώπινης ψυχής⁶.

Ο Χαλντούν είναι όχι μόνο ένας ιστορικός, ικανός να ορίζει τις μεθόδους της επιστήμης του, αλλά επίσης ένας πρόδρομος της Κοινωνιολογίας και Φιλόσοφος της Ιστορίας. «Ακολουθήσα», γράφει, «πρωτότυπο σχέδιο, καθώς φαντάστηκα νέα μέθοδο συγγραφής Ιστορίας, και διάλεξα δρόμο, που θα εκπλήξει τον αναγνώστη, πορεία και σύστημα εξ ολοκλήρου δικά μου». Αυτά τα λόγια, οδήγησαν πολλούς από τους μελετητές του να πουν ότι ο Χαλντούν συνέλαβε και διατύπωσε στα «Προλεγόμενά» του μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, δηλαδή μια ερμηνεία της⁷.

Ο Χαλντούν αντιμετωπίζει την έννοια της Οικονομίας. «Ο Θεός έπλασε για τον άνθρωπο ό,τι υπάρχει στον κόσμο. Και οι άνθρωποι κατέχουν συνεταιρικά όλα όσα υπάρχουν στον κόσμο. Όμως από τη στιγμή που ένα άτομο κατέχει ένα οποιοδήποτε πράγμα, κανένας άλλος δεν μπορεί να το ιδιοποιηθεί, εκτός αν δώσει μια ίση αξία για ανταλλαγή. Έτσι, μόλις ένας άνθρωπος αποκτήσει αρκετή δύναμη, προσπαθεί να κερδίσει ένα εισόδημα για να το ανταλλάξει με τα αναγκαία προς το ζείν. Το κέρδος, λοιπόν, μπορεί να έλθει μόνο με την προσπάθεια και την εργασία. Αυτό φαίνεται καθαρά στις βιομηχανικές τέχνες, όπου η εργασία είναι έκδηλη⁸.

Το εισόδημα, λοιπόν, που αντλεί ένας άνθρωπος από τις τέχνες είναι η αξία της εργασίας του. Το μέτρο και απόθεμα αξίας είναι βασικά τα χρήμα... Κι ο Θεός έπλασε δύο πολύτιμα μέταλλα, το χρυσάφι και το ασήμι, για να χρησιμεύουν ως μέτρο της αξίας όλων των εμπορευμάτων. Επίσης, οι άνθρωποι τα χρησιμοποιούν γενικά ως απόθεμα ή θησαυρό, με σκοπό ν' αποκτήσουν χρυσάφι ή ασήμι. Γιατί τα άλλα αγαθά υπόκεινται στις διακυμάνσεις της αγοράς, από τις οποίες αυτά, το χρυσάφι και το ασήμι, μένουν άθικτα... Να ξέρετε, λοιπόν, ότι τέτοιες μορφές πλούτου, όπως το χρυσάφι, το ασήμι, οι πολύτιμες πέτρες κ.λπ. δεν είναι παρά ορυκτά και προϊόντα που έχουν ανταλλακτική αξία. Η κοινωνία, δρώντας μέσω της ανθρώπινης εργασίας, είναι αυτή που τα φέρνει στο φως και αυξάνει ή ελαττώνει την ποσότητά τους. Γιατί αυτό, που προκαλεί την αύξηση ή τη μείωση της ποσότητας των πολύτιμων μετάλλων που κυκλοφορούν είναι ο κοινωνικός μόχθος, η επιδίωξη κέρδους και η χρήση εργαλείων... Να ξέρετε, λοιπόν, ότι η αυθαίρετη οικειοποίηση της ιδιοκτησίας των ανθρώπων από την κυβέρνηση, κα-

ταλίζει στην απώλεια όλων των κινήτρων για κέρδος, δηλαδή η καταπίεση καταστρέφει την κοινωνία, ενώ η καταστροφή της κοινωνίας οδηγεί στην εξασθένηση και την καταστροφή του κράτους⁹.

Ο Ιμπν Χαλντούν πίστευε πως όλες οι ιστορικές μαρτυρίες, από την ίδια τους τη φύση, ρέπουν προς την πλάνη, και μάλιστα περιέχουν παράγοντες που προκαλούν την πλάνη. Ο πρώτος απ' αυτούς είναι η μεροληπτική εύνοια προς ένα πιστεύω ή μια γνώμη. Γιατί όταν ο νους δέχεται μια πληροφορία σε κατάσταση ουδετερότητας και αμεροληψίας, αντιμετωπίζει ερευνητικά και κριτικά αυτή τη γνώμη, όπως και πρέπει, για να αποσυμπλέξει την αλήθεια, που περιέχει, από τις πλάνες. Ο δεύτερος παράγοντας που οδηγεί στην πλάνη είναι η υπέρμετρη εμπιστοσύνη κάποιου στις πηγές των πληροφοριών του¹⁰.

Για πέντε αιώνες ο Ιμπν Χαλντούν παρέμεινε ένας προφήτης, που ούτε στη χώρα του αναγνωριζόταν, ούτε στο εξωτερικό. Αλλά εδώ κι εκατό χρόνια προκαλεί το όλο και ζωηρότερο ενδιαφέρον, τόσο των Αράβων, όσο και των μελετητών της Δύσεως. Όταν τον ανακάλυψε η Ευρώπη κι ο Δυτικός Κόσμος, ήταν πια πολύ αργά για να επηρεαστεί από τη σκέψη του· αλλά κι εκεί, ίσως ακόμη περισσότερα απ' όσο στην Ανατολή, η μεγαλυφύα του εκτιμήθηκε όπως της άξιζε. Ο φόρος τιμής, που του αποτίει ο Robert Flint, προσφέρεται για κατακλείδα αυτής της σύντομης παρουσίασης:

«Το αν γι' αυτόν τον λόγο μπορεί ή όχι να θεωρηθεί ως ιδρυτής της επιστήμης της Φιλοσοφίας της Ιστορίας, είναι ένα ζήτημα στο οποίο μπορεί να υπάρξουν διχογνωμίες· αλλά ο αμερόληπτος αναγνώστης των «Προλεγόμενων» του δε μπορεί παρά να παραδεχτεί ότι ο Ιμπν Χαλντούν αξίζει περισσότερη εκτίμηση από κάθε άλλο συγγραφέα πριν από τον Gianbattista Vico. Γιατί η μεγαλυφύα αυτή διατύπωσε τους νόμους της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών και της συγκρότησης των κυβερνήσεων, χωρίς να παραβλέψει το ρόλο των ιδεών, των κοινωνικών ομάδων και, ειδικότερα, των επαγγελματικών σωμάτων¹¹.

Το έργο του είναι αληθινό μνημείο με οικουμενική αξία, που το χρωστάμε στην πένα του Ιμπν Χαλντούν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. Ibn Khaldun Προλεγόμενα. Μετάφραση από την Αγγλική έκδοση: Δημοσθ. Κούτροβιχ. Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1980, σελ. 17.
2. Issawi, Charles, An Arab Philosophy of History, London 1955.
3. Ibn Khaldun, όπου παραπάνω, σελ. 20
4. Σατι Μπεν ελ Χουσου (Husry, Sati) Προλεγόμενα, βιβλ. Α' σελ. 23.
5. Ibn Khaldun, όπου παραπάνω, σελ. 32-34
6. Rosenthal, Erwin: Ibn Khaldun, a north African Muslim thinker of the fourteenth century» στο John Rylands Library, Manchester, Bulletin, 1940, τομ. 24. σελ. 12-24. Βλέπε και Προλεγόμενα, όπου παραπάνω, σελ. 28-29.
7. Arnold Toynbee, A study of History, τομ. III, σελ. 322.
8. Ibn Khaldun, Προλεγόμενα, ό. π., σελ. 93-95
9. ό.π., σ. 99-100
10. ό.π., σλ. 46-48
11. Robert Flint History of Philosophy of History, 1944, σελ. 203

Η έννοια της επικοινωνίας στη φιλοσοφία του Habermas

Του ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ

Συγγραφέα, δρ. Φιλοσοφίας

I. Η ιδέα του επικοινωνιακού Λόγου ή της επικοινωνιακής ορθολογικότητας

Στον Γερμανό φιλόσοφο Jürgen Habermas (γεννήθηκε το 1929) οφείλουμε τον ριζικό αναπροσανατολισμό της κοινωνικής σκέψης και των κοινωνικών επιστημών γενικότερα μετά τη δημοσίευση του δίτομου έργου του με τον τίτλο: «Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν» (1981). Μολονότι ο Habermas θεωρείται ότι ανήκει στη δεύτερη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης (κυριότεροι εκπρόσωποί της είναι οι Max Horkheimer και Theodor W. Adorno) ουσιαστικά ανοίγει νέους δρόμους στη φιλοσοφία και την σκέψη. Ενώ για τους Horkheimer και Adorno το έργο της φιλοσοφίας συνίσταται στην ριζική κριτική του υποκειμενικού ή του εργαλειακού Λόγου (Vernunft), κατά τον Habermas το πρωτεύον στη φιλοσοφία είναι η κριτική άρθρωση του επικοινωνιακού Λόγου. Πράγματι, για να καταλάβει κανείς τι σημαίνει επικοινωνιακός Λόγος ή επικοινωνιακή ορθολογικότητα θα πρέπει προηγουμένως να ανασυγκροτήσει τους τρεις τύπους του Λόγου, δηλ. τον αντικειμενικό, τον υποκειμενικό και τον επικοινωνιακό.

Ως αντικειμενικός Λόγος ορίζεται εκείνη η κατάσταση των πραγμάτων, κατά την οποία άνθρωπος, φύση και κοινωνία συγκροτούν μια οντολογική ενιαία πραγματικότητα χωρίς ιεραρχήσεις και βίαιες συγκρούσεις. Ο αντικειμενικός Λόγος είναι ο Λόγος της αρχαιότητας. Μετά τον 17ο αιώνα αναπτύσσεται η ι-

δέα του υποκειμενικού Λόγου, στον οποίο την πρώτη θέση κατέχει το Εγώ, το υπερβατικό υποκείμενο (Kant). Στην περίπτωση αυτή η φύση και τα κοινωνικά συμβάντα θεωρούνται ως εξωτερικός κόσμος, στον οποίο μπορεί ο άνθρωπος ως υποκείμενο να επεμβαίνει και να διαρθρώνει τις κοινωνικές καταστάσεις κατά το πρότυπο των δυνάμεων και των δυνατοτήτων του. Κατά κάποιο τρόπο στον υποκειμενικό Λόγο υπεισέρχονται στοιχεία βίας και εξουσίας και αυτά είναι τα οποία μετατρέπουν πολλές από τις θετικές πλευρές του σε αρνητικές εκδοχές του. Πρόκειται για την περίφημη «διαλεκτική του διαφωτισμού» ή «διαλεκτική του Λόγου».

Ο Habermas εγκαταλείπει το παλιό θεωρητικό πρόγραμμα της κριτικής θεμελίωσης του υποκειμενικού Λόγου και κάνει ένα βήμα παραπέρα: στο επιστημολογικό επίπεδο συγκροτεί μια κοινωνική θεωρία, η οποία θέτει η ίδια τα κριτήρια του ελέγχου της θεωρητικής ορθότητας και στο καθαρά φιλοσοφικό επίπεδο διατυπώνει τη θεωρία του «επικοινωνιακώς πράττειν». Εφευρίσκει με άλλα λόγια έναν άλλο τύπο Λόγου, ο οποίος δεν έχει να κάνει με τις ατομικές ικανότητες του ομιλητή, αλλά με τις πραγματολογικές συνθήκες αρθρώσεως ενός ανεμπόδιστου και ανεξουσιαστού διαλόγου ανάμεσα στους δρώντες.

II. Η πραγματολογική συγκρότηση του επικοινωνιακού Λόγου:

Κατά τον Habermas ο Λόγος (Vernunft) έχει δύο όψεις: μια

κανονιστική και μια εμπειρική και συνδέεται άρρηκτα με την γλώσσα και την επικοινωνία. Ως Λόγος νοείται εκείνη η ικανότητα ή το δυναμικό εν γένει, βάσει του οποίου εξασφαλίζεται η επιβίωση και η αναπαραγωγή μιας υποκειμενικής οντότητας (του ατόμου ή της κοινωνίας) χωρίς την άσκηση βίας. Λόγος και βία φαίνεται εκ πρώτης όψεως ότι είναι δύο διαφορετικά μεγέθη. Η έκπτωση του Λόγου σε κυριαρχία και εξουσία είναι θεωρητικά και πρακτικά αδικαιολόγητη.

Ο Habermas αναλαμβάνει να διεκπεραιώνει το δύσκολο επιστημολογικό έργο της θεμελίωσης της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί με ιδιαίτερη έμφαση ότι η επικοινωνιακή ορθολογικότητα καθίσταται το μέτρο της κοινωνικής ορθολογικότητας εν γένει. Αυτό σημαίνει ότι η μοντέρνα κοινωνία όσον αφορά την ορθολογικότητά της δεν κρίνεται με βάση την περισσότερη ή λιγότερη δίκαιη κατανομή του κοινωνικού πλούτου, αλλά με βάση την διατύπωση περισσότερου ή λιγότερου ορθολογικών επιχειρημάτων, απόψεων και ιδεών. Η κοινωνία συγκροτείται ως επικοινωνία. Ο εμπειρικός χαρακτήρας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας είναι δεδομένος στο βαθμό που όλοι οι ομιλητές – δρώντες δέχονται ότι ζουν σε κοινωνία, δηλ. μαζί με άλλους ομιλητές – δρώντες, οι οποίοι επικοινωνούν και επιχειρηματολογούν. Ο πραγματολογικός όμως χαρακτήρας της επικοινωνίας συνίσταται σ' αυτό που ο Habermas ονομάζει «ιδιωτική

επικοινωνιακή κατάσταση» και η οποία περιλαμβάνει τέσσερα στοιχεία: την αλήθεια, την ορθότητα, την ειλικρίνεια και τέταρτον την ισότιμη ανεμπόδιση και ανεξουσίαση συμμετοχή κάθε δρώντος στον διάλογο.

Κατά τον Habermas ο Λόγος και η ορθολογικότητα είναι πράγματα συμφυή με την κοινωνική συγκρότηση και την αναπαραγωγή. Η κανονιστική εκδοχή του θεμελιώνεται στην «ιδεώδη επικοινωνιακή κατάσταση» και ταυτόχρονα προσδιορίζει τις εμπειρικές όψεις του. Κάθε ομιλητής χωρίς εξουσιαστικές παρεμβάσεις και εμπόδια συμμετέχει στον κοινωνικό διάλογο και διατυπώνει τις ιδέες του εάν και εφόσον λέει **πρώτο** (1) την αλήθεια σε σχέση προς τον εξωτερικό κόσμο, **δεύτερον** (2) οργανώνει τις πράξεις του με βάση την αρχή της ορθότητας και **τρίτον** (3) είναι ειλικρινής προς τον εαυτό του. Η «ιδεώδης επικοινωνιακή κατάσταση» επιχειρεί να συντονίσει τρία διαφορετικά επίπεδα: της αλήθειας, της ορθότητας και της ειλικρίνειας, δηλαδή επιχειρεί να συντονίσει τρεις διάσπαρους κόσμους: την φύση, την κοινωνική πραγματικότητα και τον εσωτερικό κόσμο. Η «ιδεώδης επικοινωνιακή κατάσταση» αποτελεί το υπερβατικό κριτήριο ορθότητας της εμπειρικής επικοινωνίας.

III. Εκδοχές της επικοινωνιακής θεωρίας στην κοινωνική πραγματικότητα:

Μετά το 1981 (έτος δημοσίευσης του *magnus opus* του), ο Habermas επιχειρεί να εφαρμόσει τη θεωρία του «επικοινωνιακώς πράττειν» στην πολιτική, το δίκαιο, την ηθική κ.ά. Έχει ιδιαίτερη σημασία να εξετάσει κανείς την «διαλογική ηθική» ως επιστημολογική εφαρμογή της επικοινωνιακής θεωρίας. Το πρόβλημα της γενίκευσης των ηθικών κανόνων αποτελεί το κεντρι-

κό θέμα των καντιανών ερευνών. Ο Habermas μέσω του διαλόγου τελικά καταλήγει στην πιο αξιόπιστη λύση για το γενικό κριτήριο και την καθολική δέσμευση. Η αρχή της γενίκευσης των ηθικών κανόνων δεν αποτελεί υπόθεση «εσωτερικού μονολόγου» για το υπερβατικό υποκείμενο, αλλά είναι εργασία, η οποία λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της πραγματολογικής συγκροτήσεως της επικοινωνιακής καταστάσεως. Εάν οι δρώντες συμφωνήσουν σ' ένα σημείο σχετικά με την ορθότητα των πράξεων τους, τότε αυτό το σημείο είναι και το ορθό ως προς την πρακτική αλήθεια. Ίσως, περισσότερο από κάθε άλλη κοινωνική εφαρμογή, η περίπτωση της «διαλογικής ηθικής» αποδεικνύει τον «διαδικαστικό» χαρακτήρα της επικοινωνιακής θεωρίας. Οι δρώντες ονομάζονται ηθικοί δρώντες όχι επειδή ακολουθούν γενικά και αφηρημένα ένα γενικό δεσμευτικό ηθικό κανόνα, αλλά επειδή οι ίδιοι ως άτομα επεξεργάζονται στον πνευματικό τους κόσμο και αναστοχάζονται σχετικά με τα ηθικώς ισχύοντα.

Κατά τον Habermas οι ηθικές κρίσεις διακρίνονται από το στοιχείο της καθολίκευσης. Οποιαδήποτε ηθική αρχή χωρίς καθολική αναφορά αυτοκαταργείται. Πώς όμως είναι δυνατόν οι ηθικές κρίσεις να αποκτήσουν καθολική και γενική ισχύ; Κατά την επικοινωνιακή θεωρία του Habermas αυτό είναι δυνατόν μέσω των συναλλακτικών επαφών των δρώντων και όχι μέσω της αναγωγής της ηθικής κρίσεως σε τυπική (φορμαλιστική) αρχή. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται και η διαφορά ανάμεσα στον Kant και τον Habermas.

Μπορεί κανείς να εξετάσει και την κοινωνική εφαρμογή της επικοινωνιακής θεωρίας στη σφαίρα του δικαίου ή της πολιτικής. Στην περίπτωση του δικαίου θα μιλήσουμε για

το «διαδικαστικό» δίκαιο και στην περίπτωση της πολιτικής, για την «διαβουλευτική πολιτική». Και στις δύο περιπτώσεις υπερισχύει το διαλογικό στοιχείο έναντι του φορμαλιστικού. Όλες οι απόψεις που υποστηρίζουν ότι Kant και Habermas βρίσκονται κοντά ο ένας στον άλλο είναι λανθασμένες. Ο Habermas υπερασπίζεται μέχρι τέλους το στοιχείο του δημιουργικού και διαμορφωτικού διαλόγου σε αντίθεση προς τον φορμαλιστή Kant.

Η ελληνική φιλοσοφική κοινότητα μπορεί να συνομιλήσει και να αναπτύξει τις θέσεις της απέναντι στον Habermas, αφού πολλά κείμενά του κυκλοφορούν στα ελληνικά. Και εάν υποθέσουμε ότι η μετάφραση δεν είναι το κριτήριο της «υποδοχής», τότε δεν θα πρέπει να ανατρέξουμε στις θεωρητικές μελέτες που μέχρι τώρα έχουν γραφτεί. Είκοσι χρόνια μετά τη δημοσίευση του έργου του Habermas «Θεωρία του επικοινωνιακώς πράττειν» βρισκόμαστε ως θεωρητική κοινότητα ακόμη στην αρχή. Μόλις κάνουμε τα πρώτα βήματα. Αλλά ας αναφέρουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: το 1996 κυκλοφόρησε στα ελληνικά το βιβλίο του Habermas «Το πραγματικό και το ισχύον. Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου», ενώ τον Οκτώβριο του 1993 ο Jürgen Habermas αναγορεύθηκε σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου Αθηνών. Όλα αυτά τα επιστημολογικά συμβάντα δεν αφορούν την ελληνική φιλοσοφική κοινότητα, η οποία φαίνεται να κωφεύει στις φωνές του «πνεύματος της εποχής μας».



Η ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΥΠΟ ΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ*

Αφορμή για το άρθρο αυτό στάθηκε ο νέος νόμος για τα τεχνολογικά ιδρύματα και για τούτο επιθυμία μου είναι να προσφέρω στον γενικό προβληματισμό μια προϋπόθεση η οποία καθιστά κάθε διάλογο γόνιμο.

Στο χώρο της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης επικρατεί σύγχυση. Με ποια κριτήρια γίνεται η διάκριση των ιδρυμάτων; Επιστημολογικά, με βάση δηλαδή τη διάκριση επιστήμης και τεχνολογίας; Όχι, αφού οι πολυτεχνικές σχολές, υπάγονται στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Μήπως με βάση το γνωστικό αντικείμενο; Επίσης όχι, αφού ίδια γνωστικά αντικείμενα διδάσκονται εξίσου σε ΑΕΙ και ΤΕΙ.

Χωρίς την πολυτέλεια των κριτηρίων, συχνά τοποθετήθηκαν στα ΤΕΙ σχολές μόνο κατ' ανάγκη. Από έγγραφο του Υπουργείου Πολιτισμού προς το Υπουργείο Παιδείας το 1984 σας μεταφέρω τον προβληματισμό σχετικά με την βαθμίδα εκπαίδευσης στην οποία θα έπρεπε να τοποθετηθεί το υπό σύσταση τότε τμήμα συντήρησης έργων τέχνης και αρχαιοτήτων. «Η ιδανική λύση θα ήταν να υπάρξουν δύο βαθμίδες: Επιστήμονας - ερευνητής προερχόμενος από τα ΑΕΙ και τεχνολόγος - συντηρητής από τα ΤΕΙ». Προτείνεται παρά ταύτα τότε, το 1984, η τοποθέτηση της σχολής στα ΤΕΙ ελλείψει ειδικευμένου διδακτικού προσωπικού, λόγω της ανυπαρξίας έρευνας στον τόπο μας, και του τεράστιου βιβλιογραφικού κενού στην ελληνική γλώσσα.

Τα δεδομένα αυτά έχουν ευτυχώς ριζικά μεταβληθεί. Από το πιο πάνω έγγραφο όμως προκύπτει ότι η τοποθέτηση μιας σχολής στην μια ή την άλλη βαθμίδα ενίοτε καθορίστηκε όχι από σταθερά κριτήρια, αλλά από τις μεταβλητές ανάγκες κάθε εποχής.

Ασφαλέστερο κριτήριο φαίνεται ότι είναι η αποστολή των ιδρυμάτων.

Την γνώση με την εφαρμογή συνέδεαν παλαιότερα απόφοιτοι κατώτερων επαγγελματικών σχολών. Η πρόοδος της τεχνολογίας δημιούργησε την ανάγκη για καλύτερα εκπαιδευμένο τεχνολογικό δυναμικό. Έτσι προέκυψε τα ΤΕΙ στην ανώτερη βαθμίδα της εκπαίδευσης. Σήμερα ούτε αυτό είναι αρκετό. Η χώρα υστερεί αισθητά στο χώρο της τεχνολογίας εξίσου από έλλειψη πόρων και επιστημονικού δυναμικού. Η αγορά εργασίας ζητά 50.000 επιστήμονες πληροφορικής και, ενώ οι νέοι τείνουν προς την κατεύθυνση αυτή, οι υπάρχουσες σχολές δεν επαρκούν. Ανθεί έτσι η ιδιωτική εκπαίδευση και η εκπαιδευτική μετανάστευση. Οι ρόλοι των ιδρυμάτων είναι διακριτοί, αλλά η τεχνολογική υποδομή της χώρας δεν μπορεί πλέον να εξυπηρετηθεί από τεχνολόγους ανώτερης εκπαίδευσης. Οι ρόλοι πρέπει να είναι κριτήριο διάκρισης, αλλά μεθοδολογικής, όχι αξιολογικής. **Κατά μια έννοια λοιπόν το κράτος εκλήθη να επιλέξει μεταξύ της δημιουργίας νέων σχολών και της αναβάθμισης ήδη υπαρχουσών δομών, των ΤΕΙ.**

Αυτή είναι μια πλευρά της πραγματικότητας.

Κατά την κρίση μου, ο νέος νόμος δεν εισάγει τίποτε νέο πέρα από τις ρυθμίσεις που αφορούν στο διδακτικό προσωπικό και τον κενό περιεχομένου όρο «ανώτατα».

Ποιες είναι οι θέσεις και αντιθέσεις που συνθέτουν την εκπαιδευτική επικαιρότητα σε σχέση με τον νέο νόμο, κρύβοντας αλήθεια και συμφέροντα σε διάφορες αναλογίες;

Η θέση του Υπουργείου Παιδείας. Προσπάθεια να δοθεί λύση σε ένα πραγματικό πρόβλημα; Μια κίνηση επιβεβλημένη από την ανάγκη εναρμόνισης προς τα δεδομένα της Ευρωπαϊκής Ένωσης; Μια ανέξοδη κίνηση φιλοφρόνησης προς τους 140.000 σπουδαστές και τους εκατοντάδες χιλιάδες απόφοιτους και ψηφοφόρους των ΤΕΙ.

Η θέση της πανεπιστημιακής κοινότητας. Περιέχει εξίσου στοιχεία ειλικρινούς μερίμνας για την διαφύλαξη του κύρους της πανεπιστημιακής εκπαίδευσης, αλλά και φόβο για την απώλεια κεκτημένων, μονοπωλίων, εξουσιών και κωνδυλίων. Να προσθέσω ότι εκτός από την απολύτως δικαιολογημένη έμφαση στο θέμα της αξιολόγησης, υπάρχει και μια μη διατυπωμένη, ενστικτώδης, σχεδόν θρησκευτικής φύσης αντίδραση του καθαρού απέναντι στο μίσμα.

Του ΑΡΓ. Β. ΚΟΝΙΔΙΤΣΙΩΤΗ

*Θεολόγου - Συντηρητή αρχαιοτήτων
και έργων τέχνης*

Η θέση της κοινότητας των ΤΕΙ. Περιέχει τόσο ειλικρινή ανησυχία για το μέλλον της τεχνολογικής εκπαίδευσης όσο και μερίμνα του εκπαιδευτικού προσωπικού για το κύρος και τις αποδοχές που προσφέρει η θέση σε ένα ανώτατο ίδρυμα. Ας προστεθεί και η ψυχική ανάγκη για απαλλαγή από το δυσβάστακτο φορτίο του «ανώτερου» εν αντιθέσει προς το ανώτατο.

Η νομοθετική / συνταγματική διάσταση. Το σύνταγμα ορίζει ότι η τεχνολογική εκπαίδευση είναι ανώτερης βαθμίδας και διάρκειας έως τριών ετών. Κατά το νέο νόμο όμως, τα ΤΕΙ ανήκουν στην ανώτατη εκπαίδευση, ενώ η διάρκεια σπουδών ορίζεται σε οκτώ κατά κανόνα εξάμηνα. Ποια τύχη να επιφυλάσσεται σε ένα νόμο που τόσο εμφανώς αντιτίθεται στις συνταγματικές επιταγές;

Μεταπτυχιακές σπουδές. Πώς τα ΤΕΙ ως ανώτατα ιδρύματα δεν δικαιούνται να προσφέρουν ανεξάρτητα μεταπτυχιακά προγράμματα; Αντίστροφα, στο κλίμα της σημερινής έντασης, ποιο πανεπιστημιακό τμήμα θα συμπράξει με τμήμα των ΤΕΙ για τη δημιουργία μεταπτυχιακού προγράμματος; Είχα γράψει τις παραπάνω σκέψεις όταν διάβασα στο χθεσινό Βήμα (08.06.2001) ότι σε συζήτηση υπουργού - πρυτάνεων αποφασίστηκε το πάγωμα κάθε συνεργασίας ΑΕΙ-ΤΕΙ σε μεταπτυχιακά προγράμματα για την επόμενη τριετία.

Ακόμη ποιος και με ποιο δικαίωμα θα στεργήσει από οποιονδήποτε το αξίζει τη δυνατότητα να συνεχίσει τις σπουδές του σε υψηλότερο επίπεδο; Τέλος, δεν είναι καιμικρό τα ελληνικά πανεπιστήμια στην πράξη να μην δέχονται αποφοίτους των ΤΕΙ σε μεταπτυχιακά προγράμματα τη στιγμή που το ΙΚΥ τους χορηγεί υποτροφίες για μεταπτυχιακές σπουδές στο εξωτερικό;

Ασφαλώς το θέμα έχει και πολλές άλλες παραμέτρους, θέσεις και αντιθέσεις.

Πώς μπορεί η διαλεκτική τέχνη να οδηγήσει σε σύνθεση των ανωτέρω θέσεων και αντιθέσεων;

Στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, ο όρος **διαλεκτική** παίρνει τον **υπέροχο χαρακτήρα της τέχνης του διαλόγου που αποσκοπεί στην εύρεση της αλήθειας.**

Στην νεώτερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία (Hegel), γίνεται σαφής λόγος για την τριάδα **θέση - αντίθεση - σύνθεση.**

Ο όρος αργότερα βρiscει θέση και χρήση στον διαλεκτικό και ιστορικό υλισμό των Ένγκελς και Μαρξ. Αυτοί περιγράφοντας την πραγματικότητα διαπιστώνουν ότι ανάλογα με την οικονομική και παραγωγική βάση κάθε κοινωνίας διαμορφώνεται το ιδεολογικό ε-ποικοδόμημα. Σε επίπεδο ομάδων ή προσώπων, θα καταλήξουμε παραφράζοντας τη μεγαγχολική διαπίστωση ότι **η θέση του καθενός καθορίζει τη στάση του, στο ότι το συμφέρον καθενός καθορίζει τη συνείδησή του.**

Επιτρέψατέ μου να κλείσω με ένα άλμα προς τα πίσω, από τον διαλεκτικό υλισμό που περιγράφει **το on**, όπου το συμφέρον καθορίζει τη στάση, προς την σωκρατική και πλατωνική διάσταση που υπενθυμίζει **το δεόν**, δηλαδή τη διαλεκτική ως την τέχνη της αναζήτησης της αλήθειας μέσω του διαλόγου **και κυρίως την αναγκαία συνθήκη της, την αγαθή προαίρεση των διαλεγόμενων.**

Κάθε ρύθμιση που αφορά στην Παιδεία καθορίζει δραματικά το μέλλον ενός τόπου. Όσοι επομένως εμπλέκονται σ' αυτόν τον διάλογο έχουν όχι υποχρέωση, αλλά ουσιαστικό συμφέρον να προσφέρουν μαζί με τις θέσεις τους και την προαίρεσή τους αγαθή.

* Περίληψη διαλέξεως στη 2η Διαπανεπιστημιακή Σύνοδο της 9.6.2001, υπό την αιγίδα του Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

«Η επανάσταση του καθενός»

Γράφει: η ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ, Φιλολόγος

Αποδέκτης καθημερινώς ποικίλων ερεθισμάτων ο Σπύρος Γ. Μοσχονάς, δρομολογεί τρόπους για μια προσωπική επανάσταση, την «επανάσταση του καθενός», όπως με ευστοχία τη χαρακτηρίζει ο ίδιος στην εισαγωγή του βιβλίου του «Αιχμές και στιγμές», που μόλις κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις «Ηλιοτρόπιο».

Αξίζει να διαβάσουμε τα μικρά συνοπτικά κείμενα δοκιμιακού χαρακτήρα, που απαρτίζουν τη συλλογή, αποστάγματα κριτικού στοχασμού και ρέμβης. Ίσως, έτσι, καταφέρουμε να γίνουμε πιο «δραστικοί» άνθρωποι και πολίτες.

Τα δείγματα που ακολουθούν προσφέρουν μια μικρή γεύση από το ύφος και το ήθος της αξιόλογης αυτής κατάθεσης.

Οι Επώνυμοι

Μάθαμε πολλά τις τελευταίες τούτες μέρες της έντονης εκλογολογίας. Ανάμεσα στ' άλλα ανακαλύψαμε –κάπως αργά είναι αλήθεια– ότι οι περισσότεροι δεν έχουμε επώνυμο. Ανήκουμε στο πλήθος των ανωνύμων πολιτών, εν αντιθέσει με τους λιγοστούς, τους εκλεκτούς, που είναι οι επώνυμοι (με το Ε κεφαλαίο). Αυτόν τον τίτλο συνεχώς επανελάμβαναν οι διάφοροι τηλεπαρουσιαστές σ' όποιον επέλεγαν προσκεκλημένο τους, τονίζοντάς μας την παρουσία του. «Είστε Επώνυμος». Δηλαδή διαφορετικός και προπαντός υπεράνω των άλλων, των λοιπών. Και ας έχουμε όλοι –τυπικά τουλάχιστον– τα ίδια δικαιώματα που κατοχυρώνονται από διεθνείς συμβάσεις και διακηρύξεις και ας ζούμε σε εποχή που έχουν πέσει προ πολλού τα τείχη των κοινωνικών ή των όποιων άλλων διακρίσεων. Υπάρχουν οι «Επώνυμοι».

Αλλά πώς γίνεται κανείς «επώνυμος» και ξεχωρίζει τελικά από το «ανταριασμένο» πλήθος; Δεν έχει καμιά σημασία τις περισσότερες φορές το πνευματικό επίπεδο, η καταξιωμένη επιστημονική έρευνα, η κοι-



νωνική προσφορά, η ανάλωση ζωής ολόκληρης στις επάλξεις του καθηκοντος, όποιο και αν είναι.

Άλλα παίζουν εδώ τον πρωταρχικό ρόλο. Γίνετε είδωλο! Η συνταγή είναι απλή, απλούστατη. Φτιάξτε το «ίματζ» σας (Τι φορική λέξη και τούτη). Δικτυωθείτε, γνωριστείτε μ' εκπροσώπους των Μ.Μ.Ε., προβάλλετε όσο μπορείτε πιο πειστικά τα υποτιθέμενα προσόντα σας και κυρίως

αυτά που «περνούν» στην αγορά. Τις σωματικές σας αναλογίες π.χ., τις καλλιτεχνικές ή αθλητικές σας επιδόσεις, γράψετε σε ταμπέλες τ' όνομά σας μ' όσο πιο μεγάλα και φωτεινά γράμματα, διαφημιστείτε με μια λέξη, ανεβήτε στο στερέωμα της προβολής, επαναλαμβάνετε όσο μπορείτε κι όπου μπορείτε το όνομά σας. Άλλωστε «*Repetitio est mater studiorum*» (Η επανάληψη είναι μητέρα της μάθησης).

Κι όταν πια ξεχωρίσετε, όσο νωρίτερα βέβαια τόσο το καλύτερο, από τον «χύδην όχλο», τότε θα έχετε γνώμη και λόγον επί παντός του επιστητού. Και κυρίως για το «πολιτικό γίνεσθαι» αυτού του τόπου. Θα είστε αυθεντία. Ποιός θα τολμήσει να αμφισβητήσει τις απόψεις σας, τα θέσφατα του α θεατρικού πρωταγωνιστή, της β καλλιτέχνης του άσματος, του γ πρωταθλητή, του... ω τέλος γυρολόγου των τηλεοπτικών και ραδιοφωνικών σταθμών;

Μα, ας σοβαρευτούμε επιτέλους. Σε ποιούς απευθύνονται όλοι αυτοί μ' αυτά τα καμώματα; Ας το καταλάβουμε πλέον. Δεν υπάρχουν ειδικοί «Επώνυμοι» και ανώνυμοι σήμερα. Είμαστε όλοι επώνυμοι με το έψιλον μικρό αυτή τη φορά.

Το κάστρο Χλεμούτσι

Το τελευταίο δεκαήμερο του Ιουλίου πραγματοποιώντας το γύρο της Πελοποννήσου, ανάμεσα στ' άλλα, προγραμματίσαμε και την επίσκεψη στα Μεσαιωνικά της Κάστρα.

Δέκα περίπου χιλιόμετρα από την Κυλλίνη προς τα νότια υψώνεται στην κορυφή του λόφου στο ομώνυμο χωριό, το Κάστρο Χλεμούτσι. Το φρούριο αυτό εντυπωσιάζει με τον όγκο του, την εξαιρετική τοιχοδομία του και την άρτια αρχιτεκτονική του κατασκευή. Οριοθετημένο σε δύο επίπεδα, όπως όλα σχεδόν τα σύγχρονά του, το κυρίως φρούριο περιβάλλεται από ένα μεγάλο εσωτερικό αυλόγυρο.

Το όλο οικοδόμημα προβάλλει επιβλητικό δεσπόζοντας σ' όλο τον ηλειακό κάμπο που απλώνεται γύρω του. Μα πιο πολύ ο επισκέπτης συγκινείται όταν αναλογίζεται το πέρασμα της Ιστορίας απ' εδώ. Κτίσμα του Γοδεφρίδου Β' Βιλλεαρδουίνου (1219-1222), σημαδεύει με την παρουσία του την κυριότητα των πρώτων κατόχων του στα χρόνια εκείνα της Φραγκοκρατίας στην Ελλάδα. Προς τη δυτική πλευρά όμως, μια εντοιχισμένη πλάκα πρόσφατα, μαρτυ-

ρεί το πέρασμα απ' εδώ, ύστερα από διακόσια περίπου χρόνια, του Κωνσταντίνου Δραγάση Παλαιολόγου, του τελευταίου Αυτοκράτορα των Ρωμαίων, όταν ως δεσπότης τότε του Μυστρά, κατέλαβε το φρούριο και τον τόπο.

Όσοι εραστές της Ιστορίας φθάνουν στο Κάστρο, αισθάνονται ν' αντηχούν εδώ ακόμα τα βήματα του παρελθόντος. Εδώ μέσα σαν να χάνει ο χρόνος τις διαστάσεις του και να γίνεται ένα το παρελθόν με το παρόν. *Είναι πραγματικά τούτα τα κάστρα ακοίμητοι φρουροί της Ιστορίας.* Φαίνεται όμως πως κάποιοι, που δεν διακρίνονται και τόσο για τις πολλές ευαισθησίες τους, σκέφθηκαν ν' αξιοποιήσουν τα Κάστρα «τουριστικά» δηλ. εμπορικά, με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Έτσι και το Χλεμούτσι παραδόθηκε χωρίς πολιορκία στο αδηφάγο τέρας του τουρισμού. Η μηχανή στήθηκε άμεσα και πρόχειρα. Η επίσκεψή μας συνέπεσε την επομένη μιας τέτοιας «τουριστικής απραξιών». Στο «φεστιβάλ» (αλήθεια, τι ελληνικότατος όρος!) της αρχαίας Ήλιδας, έπρεπε και το Χλεμούτσι να παίξει

τον ρόλο του.

Δόθηκε λοιπόν εκεί στις 27 Ιουλίου (Σάββατο) μουσική συναυλία απ' αυτές που πολύ «φοριούνται» τελευταία. Την επομένη «χάρμα οφθαλμών» ο τόπος. Καρέκλες των καφενείων της περιοχής πεταμένες εδώ κι εκεί σαραβαλιασμένες, κάποιες μισοσπασμένες σανίδες που χρησιμοποιούνται για «σκηνή» κι ο αυλόγυρος, ο εσωτερικός του φρουρίου πνιγμένος κυριολεκτικά στη χαρτούρα και στα κουτιά των αναψυκτικών και τα πλαστικά μπουκάλια νερού. Πιο πέρα παρατημένα βαρέλια και μπιντόνια με ασβέστες και λάσπη. Μόνη παρηγοριά το κυρίως φρούριο που δεν το πλησίασαν, βέβαια, οι «φεστιβαλιστές».

Κυριακή μεσημέρι στο Χλεμούτσι κι αρκετοί επισκέπτες, πιο πολύ ξένοι. Τι εικόνα άραγε έμεινε στο μυαλό τους; Αλλά και στ' άλλα Κάστρα, πλην εκείνου της Πύλου, που πραγματικά αποτελεί υπόδειγμα προβολής και συντήρησης, η ίδια περίπου εικόνα. Μια λέξη έρχεται στα χείλη: Γιατί; Θα την ακούσει άραγε κάποιος αρμόδιος επιτέλους;



Σχολιάζοντας φιλοσοφικά την

✓ 3ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής και Κινεζικής Φιλοσοφίας στους Δελφούς

Είναι παρήγορο το γεγονός ότι στις μέρες μας, και μάλιστα στην τεχνοκρατούμενη εποχή μας που το ενδιαφέρον των ανθρώπων απορροφάται κυρίως από τις υλικές μέριμνες, και που κάπου το πνεύμα απελευθερώνεται από την πρόσκαιρη ύλη, κατά την πλατωνική θεωρία, και αφήνεται να προβληματισθεί στη σύγχρονη πραγματικότητα, φιλοδοξώντας όχι μόνο να δώσει κάποιες λύσεις, αλλά και να καλλιεργήσει τις διακρατικές σχέσεις των λαών. Τούτο το τελευταίο είναι πολύ σημαντικό, επειδή σήμερα ο κόσμος μας είναι «μικρός», αφού μπορούμε κάθε στιγμή να δούμε και να παρακολουθήσουμε τι γίνεται στην άλλη πλευρά του πλανήτη μας και να αφογκρασθούμε μηνύματα έξω από τα στενά εθνικά μας πλαίσια.

Απόδειξη των ανωτέρω σκέψεων αποτελεί το 3ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής και Κινεζικής Φιλοσοφίας, που διοργανώθηκε και πραγματοποιήθηκε από τις 7 μέχρι τις 8 Ιουνίου 2002, με τη συμμετοχή Ελλήνων και Κινέζων καθηγητών, στο Πολιτιστικό Κέντρο των Δελφών με θέμα: «Σοφία και Φιλοσοφία στην Αρχαία Ελλάδα και την Κίνα». Δεν είναι τυχαίο ότι οι ξένοι σύνεδροι προήλθαν από τα αρχαιότερα κινεζικά πανεπιστήμια της Τσιάν Χουά και του Πεκίνου, τα οποία συντηρούν μέχρι σήμερα την πανάρχαιη σκέψη της σινικής Φιλοσοφίας. Το συνέδριο άνοιξαν οι εκπρόσωποι των διοργανωτών φορέων, οι κ.κ. Σταύρος Νικολακόπουλος, πρόεδρος του Ινστιτούτου Ανάπτυξης των Ευρωπαϊκών Σχέσεων, Τσεν Χαοσού, πρόεδρος του Συνδέσμου Φιλίας

Χρ. Ν. Πολάτωφ

✓ Ημερίδα Φιλοσοφίας στην Ελληνογαλλική Σχολή «Jeanne d'Arc» στον Πειραιά

Μια ακόμα αξιόλογη πρωτοβουλία της Ελληνογαλλικής Σχολής «Jeanne d'Arc» έρχεται να προστεθεί στην πολυποίκιλη δραστηριότητα του 150χρονου γνωστού Εκπαιδευτηρίου του Πειραιά. Πρόκειται για την Φιλοσοφική Ημερίδα με θέμα: «Σωκράτης: Πρόσωπο και Προσωπείο» (όψεις της Σωκρατικής Φιλοσοφίας), που πραγματοποιήθηκε τη Δευτέρα 1 Απριλίου 2002 στη Μεγάλη Αίθουσα των θεατρικών εκδηλώσεων της Σχολής. Η Ημερίδα απευθυνόταν στους συναδέλφους καθηγητές των σχολείων του Πειραιά και σε άλλους προσκεκλημένους από την Διεύθυνση της Σχολής και σύμφω-

να με το θέμα της ήταν αφιερωμένη στην προσωπικότητα του Σωκράτη και εναρμονισμένη, ως προέκταση στο «Έτος Σωκράτη»

Οι εισηγήσεις απέβλεπαν στο να δώσουν μια κατά το δυνατό ουσιαστική διάσταση της προσωπικότητας του Σωκράτη και να διαφωτίσουν κάποια από τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά στοιχεία της φιλοσοφικής του σκέψης.

Το πρώτο θέμα με τίτλο «*Το αλλοίον ήθος του Σωκράτη*» εισηγήθηκε η κα **Άννα Κελεσίδου**, δρ. Φιλοσοφίας και Επίτιμος Διευθύντρια του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Ακολούθησε η εισήγηση με θέμα: «*Η σωκρατική αντίληψη της ζωής και του θανάτου υπό το πρίσμα της σύγχρονης θεώρησης*», από τον ομότιμο καθηγητή της Πολιτικής Διονομίας της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. **Κώστα Ε. Μπέη**. Η τρίτη κατά σειράν εισήγηση με θέμα «*Η προσωπικότητα του Σωκράτη κατά τον Ξενοφώντα*» είχε εισηγητή τον κ. **Σπύρο Γ. Μοσχονά**, Επίτιμο Λυκειάρχη - τ. καθηγητή Φιλοσοφίας Γυμναστικής Ακαδημίας και Πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ. Τέλος, η ημερίδα ολοκληρώθηκε με την εισήγηση της κας **Μαρίας Αδάμ**, δρ. Φιλοσοφίας, υποδιευθύντριας του Λυκείου της Σχολής Jeanne d'Arc με θέμα: «*Σωκράτης: homo ludens*».

Τις εισηγήσεις ακολούθησε γόνιμος και εποικοδομητικός διάλογος στον οποίο έλαβαν μέρος πολλοί από τους παρενθεθέντες προσκεκλημένους.

Μετά το πέρας της Ημερίδας, η Θεατρική Ομάδα «*Φιλοσοφικό Προσκήνιο*» παρουσίασε με εξαιρετική επιτυχία την Φιλοσοφική Τραγωδία «*Ωρα απιέναι*», που αναφέρεται στη δίκη και καταδίκη του Σωκράτη, γνωστή πλέον σύνθεση του καθηγητή κ. Κώστα Ε. Μπέη.

Κλείνοντας το σημείωμα αυτό, λόγοι δικαιοσύνης επιβάλλουν να επισημανθεί το σπουδαίο εκπαιδευτικό έργο που επιτελεί αθόρυβα μεν, ουσιαστικά δε η Ελληνογαλλική Σχολή Jeanne d'Arc στον Πειραιά εδώ και 150 χρόνια και ιδιαίτερα το ενδιαφέρον που επιδεικνύει για την καλλιέργεια των ανθρωπιστικών ιδεών και σπουδών που δυστυχώς στις μέρες μας κατάντησαν είδος «εν ανεπαρκεία».

Αυτό ακριβώς το ενδιαφέρον κατά τρόπον εύγλωπτο καταδείχθηκε και με την Ημερίδα αυτή που διοργάνωσε η Σχολή με την εμπνευσμένη καθοδήγηση τόσο της Διευθύντριας της, Σεβαστής Soeur Alberta, όσο και της ακαταπόνητης και εμπνευσμένης Υποδιευθύντριας κας Μαρίας Αδάμ.

Σπ. Γ. Μοσχονάς



Επικαιρότητα και όχι μόνο...

✓ Συνέδριο στην Κεφαλονιά για τον Βικέντιο Δαμοδό

Η Εταιρεία Μελέτης των Έργων του Βικεντίου Δαμοδού, που συνεστήθη πρόσφατα με σκοπό την επιστημονική έκδοση του Έργου του Φιλοσόφου, πραγματοποίησε στο Ληξούρι της Κεφαλονιάς, στο Δημαρχείο Παλικής, στις 17 και 18 Μαΐου του 2002, Συνέδριο για την αξιολόγηση σε πρώτη φάση της θέσης του φιλοσοφού, στην Ιστορία του Νεοελληνικού Στοχασμού.

Ο Κεφαλονίτης Βικέντιος Δαμοδός από τα Χαβριάτα του Δήμου Παλικής, Φιλόσοφος του 18ου αιώνα, άφησε λαμπρό φιλοσοφικό έργο, που κατά το μεγαλύτερο μέρος, δυστυχώς, παραμένει ακόμη ανέκδοτο.

Στο Συνέδριο που οργάνωσε το Διοικητικό Συμβούλιο της Επιστημονικής Εταιρείας υπό την προεδρία της Έλλης Βιτωράτου - Κακαγιά, με τη συμπαράσταση πολλών τοπικών παραγόντων, ανέλυσαν το Έργο του τιμώμενου, οι διακεκριμένοι επιστήμονες:

- Κος *Ενάγγελος Μουτσόπουλος*, Ομότ. Καθηγ. Φιλοσοφίας - Ακαδημαϊκός
- π. *Γεώργιος Μεταλληνός*, Καθηγ. Πανεπιστημίου Αθηνών
- Κα *Βασιλική Μπόμπου* - Σταμάτη, δρ. φιλοσοφίας, Ιστορικός - Ερευνήτρια
- Κος *Γεράσιμος Γ. Λεγάτος*, Ομοτ. Καθηγ. Πανεπιστημίου Αθηνών
- Κος *Γεώργιος Α. Λέκκας*, δρ. φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Σορβόννης
- Κος *Φανούριος Κ. Βώρος*, δρ. φιλοσοφίας, Επίτ. Σύμβουλος Παιδαγωγικού Ινστιτούτου
- Κα *Ελένη Ι. Παναγοπούλου*, Καθηγήτρια Τ.Ε.Ι. Αθηνών
- Κος *Γεράσιμος Ν. Φαρακλός*, Φιλολόγος - Ερευνητής

Τη στιγμή αυτή, προχωρούν οι εργασίες για την επιστημονική σχολιασμένη έκδοση τριών μεγάλων βιβλίων του Δαμοδού, που θα εκδοθούν στη σειρά «**Κόρυψους των Νεοελλήνων Φιλοσόφων**», που εκδίδει το Ίδρυμα Ερεΐνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας.

Έλλη Βιτωράτου - Κακαγιά

✓ Ελληνολατρεία στη Βραζιλία

Αυτή είναι η καταλληλότερη λέξη για να αποδώσω την πρόσφατη εμπειρία μου με πνευματικούς ανθρώπους στις πόλεις Campinas, Sao Paulo, Rio de Janeiro της Βραζιλίας. Προσκεκλημένη να δώσω διαλέξεις σε φοιτητές και μεταπτυχιακούς σπουδαστές της Νομικής και Φιλοσοφικής Σχολής του Pontifica Universidade Catolica της πόλης Campinas, είχα καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής μου στη Βραζιλία την ευκαιρία μιας διπλής διαπίστωσης: Όσοι κατά καιρούς έκαναν λόγο για το τέλος της φιλοσοφίας -παροικούντες την Ιερουσαλήμ και μη-, δεν έχουν παρά να επισκεφθούν τα Πανεπιστήμια των πόλεων που ανέφερα, για να δουν πόσο απλουστεντικά και απερίσπαστα σκέπτονται. Η δεύτερη διαπίστωση αφορά στην βαθιά και με «βαθύν λόγον» αγάπη των πνευματικών ανθρώπων για την Ελλάδα, το ελληνικό «ήθος», θα έλεγα, που είναι η ουσία της ελληνικότητας, την ελληνική φιλοσοφία, τον ελληνικό πολιτισμό, τα ελληνικά ήθη και έθιμα -διάρκεια της ελληνικότητας.

Σε μια συνέντευξη, την οποία μου ζήτησαν για την τηλεόραση τα ερωτήματα αφορούσαν ενιαία την αρχαία και σύγχρονη Ελλάδα. Οι Βραζιλιάνοι ελληνοίτες που γνώρισα μιλούν ελληνικά σαν να προσεύχονται. Ένας νεότατος, ποιητής διδάσκων αρχαία ελληνικά στο Πανεπιστήμιο του Sao Paulo, δήλωσε πως το όνειρό του είναι να έλθει στην Ελλάδα και να πεθάνει στην Ελλάδα.

Όσοι παρέστησαν στις διαλέξεις μου παρακολούθησαν με πραγματική κατάνυξη το νόημα και τη γραφή των ελληνικών όρων, και πήραν μέρος στις συζητήσεις με τρόπο καθαρά φιλοσοφικό, με πειθαρχία, ευθύτητα και ενσύνοπη διατύπωση των ερωτημάτων, πάντα και με αναφορά στα σύγχρονα προβλήματα της Βραζιλίας, που αφορούν στην φτώχεια (45 εκατομμύρια Favelas ζουν και πεθαίνουν μέσα στην αθλιότητα, παρά τις γενναίες προσπάθειες κυρίως των εκκλησιών, όλων αδιάκριτα, του τόπου), την πολιτική, την διακυβέρνηση, τις έξωθεν επιρροές. Και ενώ σπάνια, αν όχι καθόλου, είδα ξενόγλωσσες επιγραφές, πολλές ελληνικές ονομασίες, κι ας μην τις γνωρίζουν πολλοί ντόπιοι, κοσμούν καταστήματα και κτίρια.

Έτσι θα τροποποιήσω τη φράση ενός Γάλλου φιλοσόφου που λέει ότι οι Ευρωπαίοι μιλούν ελληνικά, έστω κι αν δεν το γνωρίζουν. Πέρα από τον Ατλαντικό στη Βραζιλία, υπάρχει δίψα για ελληνικότητα, κι αυτή θα έπρεπε να μας γίνει νέο κάλεσμα, για να επαναξετάσουμε τα «οικεία». Όπως και ο σεβασμός της διαφορετικότητας σε επίπεδο πολιτισμών και προελεύσεων, η ευλαβική αγάπη για τον ελληνικό Λόγο, αρχαίο και νέο είναι η «φρόνησις» που ξανακερδίζει από το δένδρο της Βραζιλίας ο καλοπροαίρετος επισκέπτης της.

δρ. Άννα Κελεσίδου

Η αρχαία ελληνική σοφιστική ως «ανθρωπιστικό» κίνημα

Η «σοφιστική» ως φιλοσοφικό κίνημα και γενικότερα ως ένα πνευματικό φαινόμενο, με την ιδιόζουσα σ' αυτό μορφή, γεννήθηκε και αναπτύχθηκε στην αρχαία Ελλάδα, μόνον, παρά το γεγονός ότι δεν είναι εύκολο να συναντήσει κανείς στην Ιστορία της Φιλοσοφίας εντελώς άσχετες μεταξύ τους θεωρίες και δοξασίες και διδασκαλίες.

Συγγενικά στοιχεία σε επί μέρους περιοχές είναι δυνατόν να ευρεθούν, αλλά όχι σ' όλο το βάθος και το πλάτος των γνωρισμάτων αυτής.

Το βασικό στοιχείο της διδασκαλίας των αρχαίων Ελλήνων σοφιστών στο μεν χώρο της μεταφυσικής είναι η άποψη του Γοργία ότι δεν υπάρχει το «είναι» (το κατά Παρμενίδα αιώνιον, αγέννητον και ανώλεθρον «είναι», το πλήρες στατικότητα και ενότητας) αφενός και αφετέρου η άποψη του Πρωταγόρα ότι τα πάντα κρίνονται από τον άνθρωπο με βάση την υποκειμενική του αντίληψη, άποψη την οποία αποδίδει η γνωστή πρόταση: «Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος».

Η πρόταση του Πρωταγόρα είναι η αναγκαία συνέπεια της προηγούμενης εκείνης την οποία διετύπωσε ο Γοργίας, ότι δηλαδή δεν υπάρχει το «είναι», αλλά μόνον το «μη είναι», άλλως το «μηδέν», το «τίποτε».

Τι σημαίνει ότι δεν υπάρχει το «είναι» και υπάρχει το «μη είναι». Με τον όρο «είναι» (εόν, ον) αποδίδεται αυτό που συνήθως εννοούν οι φιλόσοφοι κατά το πλείστον, δηλαδή μία έναντι του ανθρώπου πραγματικότητα αντικειμενική, μια πραγματικότητα, φυσική και άλλη, η οποία υπάρχει αφ' εαυτής με σταθερά και αιώνια γνωρίσματα. Επίσης γνωρίσματα ρευστά και μεταβλητά που το όλον αυτών αποδίδεται με τον όρο «γίνεσθαι»¹.

Τα ρευστά και μεταβλητά γνωρίσματα είναι αντιληπτά πρωτίτως διά των αισθήσεων ή και διά των αισθήσεων, ενώ τα σταθερά και αιώνια γνωρίσματα κυρίως γίνονται αντιληπτά δια του νου, το νοεόν, του καθαρού λογικού υπό άλλη ονομασία, διότι κατά κανόνα τα σταθερά γνωρίσματα είναι κεκρυμμένα εντός των βαθύτερων μυχών της πραγματικότητας και ως τοιαύτα υπάρχουν επέκεινα του αισθητού κόσμου, «λανθάνουν» κατά το αρχαίο ελληνικό ρήμα, είναι επέκεινα και υπεράνω του αισθητού χώρου των πραγμάτων, είναι πέραν του πεδίου της εμπειρίας και ως εκ τούτου γίνονται αντιληπτά μόνον δια του νου. Επειδή δε ο νους συλλαμβάνει ακριβώς αυτόν τον κόσμο των υπεραισθητών, υπερεμπειρικών παραμέτρων, δια τούτο συμπίπτει με το «είναι». Τούτο εκφράζει κυρίως η περίφημη μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας πρόταση του Ελεάτη φιλοσόφου Παρμενίδα «το γαρ αυτό νοεόν εστί τε και είναι». Ακόμη, ο Παρμενίδης για να καταστήσει σαφέστερη τη σκέψη του και να αποτρέψει παρερμηνείες και παρεξηγήσεις προσθέτει και την πρόταση «ου γαρ άνευ του εόντος, εν ω πεφατισμένον εστί, ευρήσεις το νοεόν», δηλαδή δεν είναι δυνατόν να εύρεις τη νόηση, δηλαδή άλλως να υπάρξει νόηση χωρίς το εόν, δηλαδή το ον, δηλαδή χωρίς την αντικειμενική πραγματικότητα, αυτήν την πέρα από τις αισθήσεις, την υπερεμπειρική νοητή περιοχή, η οποία χαρακτηρίζεται από στατικότητα, ενότητα και αιωνιότητα².

Διότι εάν δεν διαθέτει αυτά τα σταθερά γνωρίσματα, τότε θα είναι κάτι ως νέφος παροδικόν, ρευστόν και διαμεταβαλλόμενον και συνεπώς υποκειμενικόν στον κίνδυνο του μηδενισμού και της εξαφανίσεως. Οπότε στην περίπτωση αυτή θα μείνει

Του ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΣΤΕΦ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ

τ. Διευθυντή ΣΕΑΜΕ Λάρισας,

τ. Πανεπιστημιακού

μόνο το «νοεόν», η νόηση, για να λειτουργεί μόνη και καθ' εαυτή εφ' όσον ουσιαστικώς δεν θα υπάρχει τίποτε έναντι του «νοείν», έναντι δηλαδή με άλλους λόγους του ανθρώπου που επιθυμεί να σκεφθεί και να εξετάσει την έναντι αυτού αισθητή πραγματικότητα.

Εάν λοιπόν καταργήσουμε αυτήν την πραγματικότητα (με τις οποιεσδήποτε θεωρήσεις), το απομένον «Νοεόν», δηλαδή το ανθρώπινο πνεύμα που νοεί, χωρίς το απέναντι «είναι», παύει να είναι ένα ουσιαστικό «Νοεόν». Διότι ο άνθρωπος που βλέπει τον κόσμο ο οποίος πλέον είναι ένα συνονθύλευμα ασταθών παραμέτρων εξωτερικών και εσωτερικών, έχει τη δυνατότητα να αποφαινεται περί αυτού του φαινομένου, που είναι ο «δήθεν» κόσμος απέναντί του, κατά το «δοκούν» κάθε φορά. Δηλαδή να λέγει περί αυτού αυτό που του αρέσει, είτε αυτό που επιθυμεί, είτε αυτό που ικανοποιεί τις τάσεις και τις επιθυμίες της ψυχής του, τα πάθη και τις κακίες, τα συμφέροντα κ.ο.κ. είτε ακόμη και τις τυχόν καλές προθέσεις του.

Υπ' αυτό το πρίσμα βλέπει την πραγματικότητα, φυσική, ιστορική, κοινωνική, η αρχαία ελληνική σοφιστική. Αυτό τονίζει η θέση του Γοργία, ο οποίος ουσιαστικά «βάλλει» κατά του Παρμενίωνα και των φιλοσοφικών του απόψεων.

Απορρίπτει το «είναι» (ον, εόν) ο Γοργίας και αποδέχεται το «μη είναι» (μη εόν, μηδέν) και βεβαίως δικαίως υπό την άποψη αυτή ο Πρωταγόρας διατυπώνει τη γνωστή πρόταση, ότι εφ' όσον όλη η απέναντί του πραγματικότητα είναι ένα «τίποτε», στο εσώτερο βάθος της και εξωτερικώς είναι μια κινούμενη επιφάνεια, τότε συνεπώς «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος».

Γιατί όχι; Αφού καμία παράμετρος του έναντι χώρου ως ρευστού, ασταθούς κ.λπ. που είναι, δεν δύναται να διαψεύσει την οποιαδήποτε απόφανση του ανθρώπου. Αυτή είναι η ουσία των απόψεων του Γοργία και του Πρωταγόρα, ο υποκειμενισμός και ο σχετικισμός των σκέψεων των σοφιστών. Και με βάση αυτή την «τελική» γνώμη οι σοφιστές προχωρούν στην καλλιέργεια του ρητορικού λόγου, ονομάζοντας αυτόν «μέγαν δυνάστην», υπό την έννοια ότι διαθέτει ο λόγος της σοφιστικής και της ρητορικής την μεγίστη δύναμη στην τοιαύτη υψής παιδεία του ανθρώπου η οποία θα τον καταστήσει ικανόν για την εκτός της ζωής ικανοποίηση και διάκρισή του.

Το σοφιστικό και ρητορικό προσόν επιλέγουν οι Έλληνες σοφιστές για την κυριάρχησή επί του πεδίου της αντικειμενικής ρευστότητας του φυσικού χώρου και επί του πεδίου των υποκειμενικών τάσεων και κλίσεων του ανθρώπου.

Γενικότερον επιθυμούν την παιδεία του ανθρώπου δια του Λόγου, υπό τη σημασία του ρητορικού Λόγου, ο οποίος βεβαίως είναι «μέγας δυνάστης» ως ονομάζει αυτόν ο Γοργίας, χρειάζεται να είναι επιβλητικός από κάθε άποψη. Δηλαδή να επιβάλλεται με το ισχυρό, όσον ένεστι, επιχείρημα αφ' ενός και αφ' ετέρου με την συμμετρία των προτάσεων, την συνεκτικότητα, κυρίως εξωτερική και εντυπωσιακή, των σκέψεων, την ωραιότητα των εκφραστικών σχημάτων και την δυναμικότητα των απαγγελιών.

Είναι και θα είναι κατά συνέπειαν απαραίτητον προκειμένου να κτισθεί ένα τοιαύτης φύσεως οικοδόμημα να «μελετηθούν» πάντοτε εντός των όρων ότι «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος», όλα τα θέματα που θα χρειασθεί να αντιμετωπισθούν σε κάθε περίπτωση.

Αυτό ανοίγει μια νέα προοπτική μελέτης των πραγμάτων, όχι βεβαίως επιστημονικής κατ' ουσίαν, αλλά εκμεταλλευτικής κατά περίπτωση.

Και τούτο βεβαίως είναι μια πρόκληση κι ένα αγώνισμα.

Και το αγώνισμα τελικά το οποίο επιλέγει ο σοφιστής είναι η μελέτη της ανθρώπινης υπάρξεως εντός του κοινωνικού και ιστορικού γίνεσθαι, η χρήση των πορισμάτων της έρευνας αυτής για την καλλιέργεια του Λόγου, κυρίως και προ πάντων του Λόγου ως καλλιεργημένης γλωσσικής εκφράσεως και τέλος η «εκφώνηση» του Λόγου και για τη λατρεία της ρητορικής ωραιότητας και βεβαίως για τα θετικά αποτελέσματα τα οποία δύναται αυτή να συνεισφέρει θετικά υπό πρίσμα ωφελμιστικό αλλά και αισθητικό βεβαίως.

Αυτή είναι η επιλογή την οποία κάμνει ο Έλλην σοφιστής από μια απειρία δυνατοτήτων την οποία διαθέτει η ψυχή του ανθρώπου που το ανθρώπινο εγώ, αφ' ενός από την πηγή της ίδιας της δικής του απειρότητας αλλά και από την απειρία δυνατοτήτων που παρέχει ελπίσις ο νεφελώδης και ασταθής χώρος, όπως αυτή τον θεωρεί, της «απέναντι» πραγματικότητας αφ' ετέρου.

Μέσα στην απειρία των δυνατοτήτων είτε της ψυχής του ανθρώπου, είτε του ασταθούς χώρου της πραγματικότητας, της φύσεως γενικώς, ασταθούς εννοείται υπό το πρίσμα το οποίον βλέπουν αυτό οι μεταφυσικοί μηδενιστές, ανήκουν η ωφελμιστική θεώρηση του κόσμου, η αδυσώπητη βουλευτικότητα η οποία δύναται να φθάσει στην πιο μεγάλη αγριότητα και απανθρωπία. Μια απανθρωπία η οποία γενικώς εχαρακτήριζε ή μάλλον υποτίθεται ότι εχαρακτήριζε την προϊστορική περίοδο της ανθρωπότητας πριν δημιουργηθούν οι πρώτοι μύθοι της ιστορίας και κυρίως πριν τοποθετηθεί στην υπέρτατη κορυφή των πνευματικών και ψυχικών δυνάμεων ο νους του ανθρώπου. Τον νουν, το νοεόν ετοποθέτησεν υπεράνω όλων η φιλοσοφική σκέψη των Ελλήνων αλλά με σαφή τρόπο πρώτος μεταξύ πρώτων ο μέγας φιλόσοφος Παρμενίδης ο Ελεάτης. Ακριβώς δε η τοποθέτηση του νου στην κορυφή όλων των δυνάμεων της ψυχής του ανθρώπου ήταν η έναρξη του πολιτισμού και μία ή μάλλον η πρώτη και μεγίστη αρχή της μεγάλης ημερώσεως του ανθρώπου. Ταυτόχρονα με την φιλοσοφική αυτή θέση του Παρμενίδη θεμελιώθηκε το επιστημονικό πνεύμα και συναφώς βέβαια η έρευνα της πραγματικότητας υπό κάθε έποψη*.

Στο ερώτημα πόσες άλλες ερμηνείες ομοιάζουν με τη σοφιστική ερμηνευτική εκδοχή από μεταφυσική άποψη κυρίως αλλά και από γνωσιολογική εντός της πολιτιστικής ιστορίας του ανθρώπου, ένα ερώτημα καίριας σημασίας, απαντούμε συντόμως: η μεταφυσική της Παλαιάς Διαθήκης και σχετικώς και της Καινής Διαθήκης. Ο Παντοδύναμος Θεός της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης έπλασε τον κόσμον εκ του μηδενός. Συνεπώς το μεταφυσικό «μηδέν» υπήρξε εκεί και εξακολουθεί να υπάρχει και ως πραγματικότητα κεκρυμμένη όπισθεν του κόσμου, ο οποίος εκάλυψε το «μηδέν» αφ' ότου εδημιουργήθη υπό του Θεού, αλλά υπάρχει και η δυνατότητα να επανεμφανισθεί αντικειμενικώς μετά το τέλος του κόσμου. Επίσης και ο κόσμος, το δημιουργήμα του Θεού, απαραίτητως δεν πρέπει να διαθέτει με κανένα τρόπο σταθερά και αιώνια γνωρίσματα, διότι αυτά και μόνον ως τοιαύτα ανααιρούν την βασικήν ιδιότητα του Θεού δημιουργού, την παντοδυναμία δηλ. του Θεού αυτού. Συνεπώς από μεταφυσική άποψη μόνον ο Θεός δημιουργός είναι η από-

λυτη πραγματικότητας, στα πλαίσια της Π. και Κ. Διαθήκης.

Οι Σοφιστές από την πλευρά τους κυρίως διακηρύσσουν την άγνοιά των έναντι του Θεού ή των Θεών. Σχετικώς όμως προς τη φύση και τον κόσμο ότι είναι ασταθείς, μεταβλητοί και εξαλείψιμοι υπό πάσα έποψη, διότι υπόκειται το «μηδέν» σε αμφοτέρως τις ερμηνείες, την σοφιστική αφ' ενός και την ιουδαιο-χριστιανική αφ' ετέρου. Ως προς την οντολογία του φυσικού χώρου σοφιστές και ιουδαίο-χριστιανοί συμπίπτουν, διαφέρουν μόνον ως προς την θεολογία των, οι μεν σοφιστές αγνοούν τι πρέπει να απαντήσουν περί Θεού η Θεών, οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί πιστεύουν κατά τρόπο απόλυτο σ' ένα Θεό, απόλυτο, προσωπικό και παντοδύναμο. Η χριστιανική μεταφυσική και ιδίως αυτή την οποία δέχονται και διδάσκουν οι ορθόδοξοι πατέρες της ανατολικής ορθοδόξου χριστιανικής Εκκλησίας, έναντι ενός Παντοδύναμου Θεού, δημιουργού του κόσμου εκ του μηδενός, δέχεται ένα κόσμον, ο οποίος δημιουργημένος υπό του Θεού είναι ένα ασταθές νέφος, πλήρες μεταβλητών παραμέτρους δύναται να προκύψει το θαύμα, και ιδίως το θαύμα της ψυχικής αναστάσεως εκ της αμαρτίας.

Παρόμοια αντίληψη περί του κόσμου συναντούμε στην μεταφυσική του Montaigne, των Γάλλων υλιστών φιλοσόφων του 18ου αι. (D'Alambert, Diderot), στην μεταφυσική του γερμανικού διαλεκτικού ιδεαλισμού, στην μεταφυσική του διαλεκτικού υλισμού, της φιλοσοφίας της ζωής, των Nietzsche, Bergson, στη μεταφυσική του υπαρξισμού κ.λπ. Όλες αυτές οι φιλοσοφικές θεωρίες δεν αποδέχονται σταθερές ουσίες και κάθε φιλοσοφική θεωρία από τις ανωτέρω αναμένει απ' αυτή την θεώρηση του κόσμου ορισμένα αποτελέσματα και κάποια οφέλη και «κέρδη» υπό ευρεία έννοια.

Από την αστάθεια του κόσμου έναντι ενός Παντοδύναμου Θεού ελπίδα και καρτερία υπό το πρίσμα του Χριστιανισμού, από τα ίδια δεδομένα στα πλαίσια της Ιουδαϊκής μεταφυσικής πλέον των ανωτέρω υπάρχουν και κέρδη υλικά. Δεν είναι τυχαίο ότι οι πιστοί της Παλαιάς Διαθήκης, οι Εβραίοι, είναι πρωταγωνιστές στους οικονομικούς στίβους: υπό το πρίσμα αυτό ο Θεός της Π. Διαθήκης είναι η υπέρτατη αρχή της ωφελιμότητας, διότι εξαιτίας αυτού δεν δύναται να θεμελιωθεί η επιστήμη και το θεωρητικό πνεύμα.

Επίσης το μη «είναι» (μη ον, μηδέν) ο Χριστιανισμός το εκάλυψε με τον Θεόν δημιουργόν και τη δύναμη και τα αυτά τα εξέφρασε με ένα αριθμό συμβόλων και θρησκευτικών μύθων και αυτά οδηγούν τον πιστό είτε στην κατά γράμμα αποδοχήν του είτε στην ερμηνείαν των ποικίλων συμβόλων.

Η κατά γράμμα αποδοχή αυτών των συμβόλων οδηγεί και οδήγησε συχνά παλαιότερα μέσα στην Ιστορία, στο φοβερό odium theologicum, θεολογικό μίσος, το οποίο εν γνώσει ο κόσμος κυρίως μέσα στην ευρωπαϊκή Ιστορία, όπως «Ιερά Εξέταση», θρησκευτικοί διωγμοί κ.λπ. Διότι, ως ετονίσθη ήδη, η κατάργηση του «είναι» έναντι της συνειδησεως του ανθρώπου ενισχύει το θυμικόν μέρος της ψυχής του ανθρώπου συναφώς δε και τον ανάλογο δυναμισμό, και ακόμη και την αγριότητα την οποία εκτρέφει ο φανατισμός. Ο φανατισμός είναι προϊόν της θέσεως ότι δεν υπάρχει το «είναι» και ότι υπάρχει μόνον το «μη είναι», και τούτο διότι το «μη είναι» δεν διαθέτει γνωρίσματα να τα αντιπαραθέσει στις υπερβολές του θυμικού και τούτο το γεγονός εξάπτει τον φανατισμό, και περαιτέρω και αγριότητα και σκληρότητα, και παραλλήλως αδυναμία προσπελάσεως προς την αλήθεια γενικώς την αγριότητα και την αδυσώπητη βουλευτικότητα, είχαν καθ' υπόθεση, ως στοιχείον της ζωής των όλες οι προϊστορικές κοινωνίες. Μετά ταύτα τον περιορισμό των απεριορίστων εγωιστικών τάσεων και την ημερώ-

ση του ανθρώπου έφερε η ανακάλυψη του «όντος», η άποψη δηλαδή ότι υπάρχει έναντι του εγώ μου μια σκληρή πραγματικότητα την οποία οφείλω να σέβομαι και έναντι της οποίας οφείλω να είμαι σεμνός.

Η σοφιστική βέβαια δεν ανήκει στην φιλοσοφία που αποδέχεται το «ον» έναντι του ανθρωπίνου εγώ, αλλά από το πλήθος των δυνατοτήτων που ανακαλύπτει μέσα του, στα ενδότερα του εγώ του· ο Έλλην σοφιστής δεν αντιμάχεται τον αντίπαλον ούτε με γρονθοκοπήματα ή μαχαίρια και άλλα όπλα, ούτε με βόμβες και οβίδες, όπως μπορεί να πράξει κάθε εγωιστικό κέντρο ψυχής, ούτε με την αληθή ωφελιμιστική δραστηριότητα, όπως πράττει ο Εβραϊός πιστός της Παλαιάς Διαθήκης, του Παντοδυνάμου Θεού και των ασταθών πάντοτε πραγμάτων, αλλά ο Έλλην σοφιστής κινούμενος επί του αυτού ασταθούς μεταφυσικού πεδίου, προτιμά να κερδίζει τη μάχη της ζωής και της εγωιστικής του φιλοδοξίας με την ικανότητα του ομιλείν, του συνθέτει λόγους, του ερμηνεύει υποκειμενικώς τα πράγματα, στα πλαίσια του κατά Πρωταγόρα «Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος». Ενώ λοιπόν ο άγριος προσδοκά την επικράτηση, ο Εβραϊός το κέρδος, ο Ευρωπαϊός φιλόσοφος της αστάθειας την επίταση του βουλητικού στοιχείου και τα συναφή προς κάθε κατεύθυνση, ο Έλλην άγιος της ορθόδοξης χριστιανικής θεολογίας την απελευθέρωση από δεινές ψυχικές καταστάσεις, αμαρτία, διαφθορά, διαστροφή κ.λπ. και αν εξαιρέσει κανείς τη χρήση της μεταφυσικής του ασταθούς κόσμου από την ελληνοχριστιανική ορθοδοξία, η οποία είναι η βαθύτερη και ανθρωπιστικότερη ερμηνεία του κόσμου, τότε η ελληνική σοφιστική είναι μια ερμηνεία ανθρωπιστική, διότι επιθυμεί την κυριαρχία δια του ρητορικού λόγου, μόνο μέσω των αισθητικών στοιχείων που περιέχει ο καλλιεργημένος λόγος, διότι τα επιχειρήματα της σοφιστικής λογικής ευκόλως θα έχαναν το κύρος τους με την εξουχιστική κριτική εναντίον των.

Αντίθετα όλες οι άλλες ερμηνείες επικρατούν πολύ μεγαλύτερα και εντυπωσιακότερα αποτελέσματα και προϊόντα, αλλά ταυτόχρονα και προϊόντα που περιέχουν πολύν ύβριν, αλαζονείαν, αυθαιρεσίαν και ταυτόχρονα τεράστιους κινδύνους. Επίσης αγριότητα, σκληρότητα κ.λπ. **Και τούτο διότι στο βάθος η ευρωπαϊκή φιλοσοφία που αναφέραμε προηγουμένως, συχνότατα δεν είναι παρά πεφουσιωμένη σοφιστική από μία πλευρά, από την άλλη πλευρά είναι εμβάθυνση στην ψυχή του ανθρώπου.**

Η ελληνική σοφιστική δεν ήταν κίνημα βεβαίως μεγάλου δυναμισμού όπως οι δυτικοευρωπαϊκές φιλοσοφίες, ούτε είχε την αγνότητα, την φιλαλήθεια, την εντιμότητα της άλλης αρχαιοελληνικής μεταφυσικής, ούτε το πνευματικό βάθος της ελληνορθόδοξης μεταφυσικής, αλλά ήταν κίνημα βουλησιαρχικό μεν αλλά μετριοπαθές, ωφελιμιστικό αλλά χωρίς άκρατη φιλαργυρία, εγωκεντρικό χωρίς αλαζονεία και φιλοπράγμον και ψευδολόγο, αλλά με αισθητική διάθεση και αξίαν ποιητική ενίοτε.

Αυτά τα στοιχεία είναι τα θετικά στοιχεία της σοφιστικής, δίπλα στα αρνητικά αυτής: **ο σοφιστής επιδιώκει επιβολήν και κυριαρχίαν αλλά δια του ωραίου λόγου, όχι δια του ξίφους, ή της βόμβας, ούτε δια της διώξεως των αντιπάλων, ούτε δια των πολέμων, όπως συνέβη συχνά εξ αιτίας της ομόρρυθμης, προς τη σοφιστική, χριστιανικής μεταφυσικής και της υλιστικής μεταφυσικής των αυτοαποκαλούμένων «διαλεκτικών» φιλοσόφων.**

Αντίθετα, η ωραιότης του λόγου, έστω και ασαφούς και αθεμελιώτου συχνά, «καταπολεμά» το φανατισμό και την αγριότητα ή τουλάχιστον τον καταστέλλει συχνά, αν όχι πάντοτε. Δεν θα ήτο δυνατόν να φαντασθεί ποτέ κανείς πολέμους στην αρχαία Ελλάδα μεταξύ των οπαδών των σοφιστών κ.λπ.

Αρνητικές επιδράσεις μέσα στην πολιτική ζωή των πόλεων υπήρχαν βεβαίως, αλλά ποτέ φαινόμενα αγριότητας, όπως οι θρησκευτικοί πόλεμοι στην Ευρώπη.

Όλα αυτά τα στοιχεία, όπως τα περιγράψαμε ανωτέρω, συνιστούν τον «ανθρωπιστικό» χαρακτήρα, σε όσο βαθμό υπάρχει, της αρχαιοελληνικής σοφιστικής⁶. Πλέον τούτων οι νέες θεωρίες των σοφιστών στο χώρο της πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας: (ομοίως πεφύκαμεν και βάρβαροι και Έλληνες - Αντιφών), (ευγένεια κενόν τι πάμπαν - Λυκόφρων), (Θεός πάντας ελευθέρους αφήκε, ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκεν - Αλκιδάμης), (λόγος μέγας δυνάστης εστίν - Γοργίας) δικαιολογούν από μια πλευρά την ονομασίαν της σοφιστικής ως διαφωτισμού⁷.

Όμως όλα αυτά τα διδάγματα καθίστανται επισφαλή και αβέβαια όταν λείπει η αρετή των προσώπων. Η σοφιστική δεν είναι κατά ταύτα το μέγα κίνημα ανθρωπισμού - ερεύνης της αλήθειας κ.λπ. που ανέπτυξαν οι μεγάλοι φιλόσοφοι της αρχαιότητας. **Η σοφιστική δεν είχε σκοπό την πραγμάτωση της μεγάλης αρετής, (αίρεῖσθαι μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν - Σωκράτης) ή την αναζήτηση της αλήθειας (ἔστι τις ἐπιστήμη ἢ ἐρευνᾶ τὸ ὄν εἴ ἢ ὄν - Αριστοτέλης), ο σοφιστής δεν είναι ως ο φιλόσοφος φιλοθεάμων της αληθείας - (Πλάτων), αλλά αντί της αρετής επιζητεί την επιδεξιότητα, αντί της αληθείας την ωραίαν εντύπωσιν, αντί της προσφορᾶς την κάρπωσιν και την ωφέλειαν. Είναι λοιπόν μεν η σοφιστική υπό την ανωτέρω έννοια, κίνημα με ανθρωπιστικό χαρακτήρα, διότι τα μεγάλα δεινά που προκαλεί η ακόρεστη υποκειμενικότης τα διοχέτευσε σε εντυπωσιακή ρητορική και τα συναφή, δεν την χαρακτηρίζει όμως με κανένα τρόπο ουδέν από τα στοιχεία του πνευματικού και ηθικού μεγαλείου τα οποία χαρακτηρίζουν τη μεγάλη φιλοσοφία και η οποία είναι αληθινά το μέγα κίνημα πνευματικού διαφωτισμού.**

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η αντίθεση φιλοσοφίας και σοφιστικής στο οντολογικό πρόβλημα είναι έντονη και λίαν χαρακτηριστική. βλ. Γ.Σ. Καραγιάννης: «Το γνωσιολογικό πρόβλημα εις την φιλοσοφίαν του Παρμενίδου», Αθήνα 1977, σελ. 58 κ.εξ., όπου τονίζεται η αξία της προτάσεως του Παρμενίδου «ουδέν γαρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ του εόντος...» κ.λπ.

2. Χωρίς το αιώνιο σταθερό και λανθάνον υπό την επιφάνειαν των αισθήσεων ον «δεν θα ήτο δυνατή η θεμελίωση του επιστημονικού πνεύματος. βλ. Γ.Σ. Καραγιάννης: Παρμενίδης, ο τελευταίος Ελεάτης και η θεμελίωση της Επιστήμης» τομ. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ Ακαδημίας Αθηνών, τεύχ. 17-18, 1987-88, σελ. 258-271.

3. βλ. επίσης: Γ.Σ. Καραγιάννης: «Περιπέτειες της Μεταφυσικής»: Λάρισα 1998 (κεφ. 3ον Η περιπέτεια του «είναι» και του «μη είναι», σελ. 68-90

4. Γ. Σ. Καραγιάννης: *Lecture de Parménide par le philosophes Grecs* διδ. διατρ. στο Πανεπιστήμιο Σορβόννης. Paris 1984-85, σελ. 112-122.

5. Γ. Σ. Καραγιάννης: «Οι απόψεις του S. Kierkegaard για την αρχαία σοφιστική» Ελλην. Φιλολ. Εταιρεία «Η αρχαία σοφιστική» Αθήνα 1984, σελ. 330-334.

6. Την ιδιαίτερη αξία και σημασία των θέσεων των σοφιστών στα κοινωνιολογικά θέματα. βλ. Βασίλειος Κύρκος: «Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική», Αθήνα 1986

7. Κων/νος Βουδούρης: «Η μάθησις, η διδασκαλία της Φιλοσοφίας και η Σοφιστική»: Ελλην. Φιλοσοφ. Εταιρεία «Η αρχαία Σοφιστική», Αθήνα 1984 σελ. 41-53. «Έχουμε μαρτυρίες όχι μόνον του Πλάτωνος αλλά και του Ισοκράτη που λένε πως οι σχέσεις του σοφιστή και του μαθητή δεν ήταν διόλου ρόδινης· απεναντίας βαρύ κλίμα δυσπιστίας και ανταγωνισμού διείπε αυτές. Ο σοφιστής και ο μαθητής είναι κατ' ουσίαν αντίπαλοι. Κατά τον Πλάτωνα οι Σοφιστές εκτός των άλλων δεν κατανούν τη δυναμική των ανθρώπινων σχέσεων που αναφαίνονται κατά το δυνατόν και το λανθάνειν...»

Η αποστροφή του Σωκράτη για τους Θεσσαλούς

Του ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΔΑΜΑΣΚΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας

«ήξεις δε εις Θετταλίαν...
εκεί γαρ πλείστη αταξία
και ακολασία»
(Πλάτων «Κρίτων», 53d.)

Η διδασκαλία του Σωκράτη δεν ήταν κάτι το ξεχωριστό από την όλη προσωπικότητά του. Μπορεί ο καθένας να τον συμπαθεί, να τον αντιπαθεί ή ν' αδιαφορεί, όμως όταν διαβάξει τη θέση που ο ίδιος εκφράζει στην πλατωνική Απολογία, είναι απίθανο να μη συμφωνήσει: «Και έχω αυτό το όνομα είτε αληθινό είτε ψεύτικο, αλλά οπωσδήποτε η επικρατούσα γνώμη είναι ότι ο Σωκράτης υπερερεεί κατά τι από τους κοινούς ανθρώπους»¹.

Άραγε αυτή του η υπεροχή ήταν εκείνη που του υπαγόρευε να εκφραστεί περιφρονητικά για τους Θεσσαλούς της εποχής του²; Αυτή η αποστροφή δημιουργεί μια έκδηλη απορία. Τόσο τιποτένιος ήταν ο τρόπος ζωής των αρχαίων Θεσσαλών; Σαφώς και ο στοχαστής Σωκράτης δεν εξέθεσε μια δική του πρωτότυπη θέση για τους συγχρόνους του Θεσσαλούς. Ο Κρίτων τον αντελήφθη πλήρως και θα ήταν ανάρμοστο να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων διέστρεψε τον Σωκράτη, κατά την περιγραφή αυτών των στερνών στιγμών.

Για να τεκμηριωθεί η σωκρατική αποστροφή, αλλά και του αθηναϊκού πνευματικού κύκλου, δεν θα ήταν δόκιμο να προσαφθεί στο δάσκαλο, ένας αόριστος αντιθετταλισμός. Ο Σωκράτης δεν άντεχε τον τρόπο ζωής, ο οποίος είχε αναπτυχθεί στη Θεσσαλία και που ήταν αντίθετος, σ' όλα τα σημεία, με τις δικές του σταθερές. Αντίθετες, βεβαίως, ήταν και οι περί αποδράσεως προτάσεις του Κρίτωνος. Γι' αυτόν αντιδρά. Για τον ίδιο η μόνη ανεκτή μορφή διακυβερνήσεως ήταν η εξουσία του νόμου. Νόμος εθεωρείτο μία συμφωνία που είχαν συνάψει οικειοθελώς όλα τα μέλη της πόλεως, ανεξαρτήτως της κοινωνικής θέσεως, η οποία ήταν κατ' ανάγκη δεσμευτική³. Η επιλογή του Σωκράτη ήταν ή να υπακούσει στους νόμους ή να εκπατριστεί. Ζούσε σε μια κοινωνία δημοκρατική και οι αρχές του τον έκαναν να πειθαρχεί, παρ' όλες τις διαφωνίες του, ενώ η πατρίδα του είχε μπει τόσο πολύ στο αίμα του, που του ήταν αδύνατο «εις Θετταλίαν ιέναι». Πώς μπορούσε να εγκαταλείψει την πλέον ζωντανή πνευματικώς πόλη, η οποία ως μαγνήτης τράβηξε σοφιστές του μεγέθους του Προπαγόρα, του Γοργία, του Προδίκου, του Αναξαγόρα; Πώς μπορούσε να εγκαταλείψει τον τόπο που γέννησε τον Αντισθένη και τον Πλάτωνα; Να εκπατριστεί και να καταφύγει σ' έναν σφόδρα αντιπνευματικό τόπο, όπως η Θεσσαλία; Είναι γνωστό πως η φιλοσοφία του Σωκράτη έθετε στο υψηλότερο σημείο την υγεία της ψυχής. Ο πλούτος, η δύναμη, η φήμη, οι τιμές δεν ήταν τίποτε μπροστά στην ψυχική ωραιότητα. Δεν άξιζε τον κόπο να ζει

κανείς μια ζωή που δεν την είχε σκεφθεί⁴.

Για τον φιλόσοφο, η καλή ψυχική κατάσταση ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τη γνώση και κυρίως με την αυτογνωσία. Η αδικία έκανε κακό στην ψυχή, της αφαιρούσε την ωραιότητα και τη γέμιζε με ασχήμια. Γι' αυτόν ήταν προτιμότερη η αποδόμηση της αδικίας, ακόμη και της αδικίας του θανάτου, παρά η εκδήλωση, η έκφραση αδικίας⁵. Στη Θεσσαλία υπέθετε –δικαίως ή αδικώς, η ιστορική έρευνα καλείται να αποφασίσει, αν δεν το απεφάσιζε ήδη– δε θεραπευόταν η μετάρφραση αρετή, βασική προϋπόθεση του ευ ζην. Το μήνυμα του Σωκράτη ήταν πως η κατανόηση του τι σήμαινε το να είναι κανείς άνθρωπος και για ποιον σκοπό βρισκόταν στον κόσμο είναι μεγαλύτερης σημασίας από την έρευνα για την προέλευση και την κύρια ουσία του σύμπαντος⁶. Φαίνεται πως οι Θεσσαλοί δεν ενδιαφέρονταν για το πρώτο. Ίσως και να μην ενδιαφέρονταν και για το δεύτερο, η αδιαφορία για το πρώτο οπωσδήποτε οδήγησε το Σωκράτη στο να εκφραστεί περιφρονητικά γι' αυτούς. Το ζήτημά μας δεν είναι γιατί ο Σωκράτης δεν έφυγε από την Αθήνα, αλλά γιατί εκφράστηκε περιφρονητικά για τους Θεσσαλούς της εποχής του.

Ο Σωκράτης αποδοκιμάζει την *ακρασία*, την υποχώρηση δηλαδή, στους πειρασμούς της φιληδονίας, της γαστριμαργίας ή της φιλοδοξίας ως το μεγαλύτερο εμπόδιο που θέτει τους ανθρώπους εκτός της σοφίας, που εμποδίζει την μάθηση των καλών και ωφελίμων και που οδηγεί σε ηδονές εξευτελιστικές, συσκοτίζοντας την αντίληψη και ακριβώς αυτή δεν δύναται να επιλέξει το καλό. Ο άνθρωπος με τα *αχαλίνωτα* πάθη είναι το ίδιο αδαής και ανόητος, όπως ένα ζώο. Οι εγκρατείς είναι σε θέση να διερευνούν τα πλέον σπουδαία πράγματα και να επιλέγουν με λόγια και έργα το καλό. Στο Σωκράτη η έννοια της ηθικής εγκράτειας και η πρόσκτηση γνώσεως συνδέονται, χωρίς να δημιουργείται αντίφαση. Η ηθική πειθαρχία είναι αναγκαία προϋπόθεση, όταν επιδιώκεται η κατανόηση αξιών οι οποίες είναι μόνο σχετικές. Ένας νους άτονος και αμήχανος εξ αιτίας μιας αστόχαστης εντύφησης σε σαρκικές ηδονές θα είναι ιδιαίτερα πελαγωμένος. Η αρετή για το φιλόσοφο δεν είναι μια θεωρητική κατάκτηση, αλλά μια τέχνη η κατοχή της οποίας απαιτεί βεβαίως τη γνώση, αλλά και την άσκηση⁷.

Πόσο μακριά βρισκόταν ο τρόπος ζωής των αρχαίων Θεσσαλών απ' αυτές τις θέσεις;

Για τον Σωκράτη η απόσταση ήταν προφανώς στα όρια του χάσματος.

Ο Σωκράτης διακήρυττε πως η μοναδική ανάγκη της ψυχής ήταν ότι όφειλε να πασχίζει για γνώση και αρετή. Αξίζει να σημειωθεί πως για το Σωκράτη η ψυχή ήταν ο αληθινός εαυτός και το σώμα ήταν ένα σύνολο εργαλείων, ή οργάνων τα οποία χρησιμοποιεί για να ζήσει. Τότε μόνο ζει κανείς ωραία, όταν η ψυχή άρχει του σώματος⁸.

Ο νους εξουσιάζει πλήρως τα πάθη και τις αισθήσεις. Ο Σωκράτης εστιάζεται στη γνώση καθώς, καλλιεργώντας την επιδιώκει να προαγάγει την αρετή, στην απαραίτητη δεξιότητα για κάθε καλό δημιούργημα και στη βελτίωση της ψυχής, η οποία στηρίζεται στη φροντίδα για φρόνηση⁹. Η αρετή είναι η ανωτερότητα, που σήμαινε το να είναι κανείς καλός σε κάτι, έπρεπε να ζει ασκώντας τις ικανότητές του στον ύψιστο βαθμό. Ο Σωκράτης έβλεπε το ρόλο του στο να ξεδιαλύνει πρακτικά ζητήματα μαζί με τους δασκάλους της πολιτικής και ρητορικής της Αθήνας, καθώς και στο να μεταδίδει στους νεαρούς φίλους του, στο γυμναστήριο ή στην παλαιότερα, μια ορθή αντίληψη για τις αξίες. Ο ίδιος έκρινε ότι κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να διδάξει στη Θεσσαλία. Όχι πως η Αθήνα βίωνε όλες αυτές τις αρετές ή πως οι Αθηναίοι ήταν ενάρετοι και οι Θεσσαλοί δεν ήταν. Απλώς, ο Σωκράτης πίστευε –μα και με τη θέλησή του ουδέποτε βγήκε εκτός των Αθηναϊκών τειχών– πως μόνο στην Αθήνα έβρισκε ανθρώπους που ήταν πρόθυμοι να συζητήσουν και να διαπραγματευθούν τέτοια θέματα ηθικής υφής. Στη Θεσσαλία δε δοκίμασε. Αρνήθηκε να δοκιμάσει για τους δικούς του λόγους. Απλώς υπέθεσε, πως το έδαφος ήταν άγονο και εμείς σήμερα μπορούμε να εικάσουμε, χωρίς τον κίνδυνο να είμαστε εκτός πραγματικότητας, πως αν δοκίμαζε, όχι ως φυγός, όπως του πρότεινε ο Κρίτων, αλλά ως απλός επισκέπτης στην εποχή που δεν ήταν κατηγορούμενος, ίσως τότε να έβρισκε και στη Θεσσαλία αυτό που ζητούσε. Δεν το έκανε. Και εμείς σήμερα αναζητούμε τις αιτίες. Ας είναι. Άλλωστε μια αναζήτηση δεν είναι η ζωή;

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτωνος Απολογία 34E: «Και τούτο τούνομα έχοντα, ειτ' ουν αληθές είτε ουν ψεύδος· αλλ' ουν δεδομένον γέ εσσι το Σωκράτη διαφέρειν τίνι των πολλών ανθρώπων».
2. Πλάτωνος «Κρίτων», 45c Κρίτων: «εάν δε βούλη εις Θεσσαλίαν ιέναι, εισίν εμοί εκεί ξένοι οί σε περί πολλού ποιήσονται και ασφάλειάν σοι παρέξονται, ώστε σε μηδένα λυπείν των κατά Θετταλίαν»... 53d «ήξεις δε εις Θετταλίαν παρά τους ξένους του Κρίτωνος; εκεί γαρ δη πλείστη αταξία και ακολασία...» 53e «...υπερχόμενος δη βίωση πάντας ανθρώπους και δουλεύων τί ποιών ή ευωχούμενος εν Θετταλία, ώσπερ επί δείπνον αποδεδημηκώς εις Θετταλίαν;»
3. Διαφορετικά, έθιμον, θεσμός, συνήθεια. Περιγραφή και ανάλυση του όρου νόμος στην αρχαία σκέψη, βλ. W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, τόμ. 3, The Fifth Century Enlightenment, Cambridge 1969, σελ. 55--134. Ο Πλάτων χαρακτηρίζει τον νόμο «νου διανομήν», Νόμος 714a και ο Πίνδαρος «Νόμος ο πάντων βασιλεύς / θνητών τε και αθανάτων / άγει δικαίων το βιαιότατον / υπερτάτα χειρί», Fr 169s και Ηρόδοτος, 3,38.
4. Πλάτωνος Απολογία 29e «επιμελούμενος.. της ψυχής, όπως ως βελτίστη έσται» 30a «μήτε σωμάτων επιμελείσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδέ ούτω σφόδρα ως της ψυχής, όπως ως αρίστη έσται», βλ W.K.C. Guthrie, Σωκράτης, M.I.E.T. Αθήνα 1991, σελ. 203-224.
5. Ξεν. Απομν. 3, 9, 5. Αριστοτ. Ηθ. Ευδ. 1216b2 W.K.C. Guthrie, ό.π., σελ. 133.
6. Ξεν. Απομν., 1, 11 κ.ε., 4, 7, 1-5. Πλάτ. Φαίδων 96a κ.ε.,

Πλάτωνος Απολογία 18b, 23d.

7. Ξεν. Απομν. 4, 5, 6 και 4, 5, 11. Ίδια άποψη εκφράζει και ο Αριστοτέλης, Ηθ. Ευδ. 1246b 27.

8. Πλάτων. «Κρατύλος», 400b «Σήμα τινές φασιν αυτό [το σώμα] είναι της ψυχής», Ξεν. Απομν., 3, 11, 9, παρουσιάζεται το σώμα σαν δίχτυ εντός του οποίου συνελήφθη η ψυχή. Πρβλ., Πλάτ. Αλκιβιάδης Α 133c.

9. W.K.C. Guthrie, ό.π., σελ. 165.

ΕΠΙΛΕΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

GIGON, Olof, Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschicthe (ελλ. μτφρ.) Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και την ιστορία, Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 1995.

GUTHRIE, W.K.C., Socrates (ελλ. μτφρ.), Σωκράτης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης της Ελλάδος, Αθήνα, 1991.

GUTHRIE, W.K.C., The Sophists (ελλ. μτφρ.), Οι Σοφιστές, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης της Ελλάδος, Αθήνα, 1991².

HUMBERT (J.), Socrate et les petits socratiques, Paris, 1967.

HUMBERT (J.), Le pamphlet de Polycrates et le "Gorgias" de Platon, "Revue de Philologie", 1931.

ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ, Κ.Σ., Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη, «Επικαιρότητα», Αθήνα 1981.

ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ, Κυρ., Ανθρωπισμός, δημοκρατία και παιδεία στον πλατωνικό «Πρωταγόρα», in Αναλύσεις και τομές σε θέματα παιδείας, Επικαιρότητα, Αθήνα 1985, σσ. 40-60.

LUCCIONI, J, Xenophon et le socratisme, Paris, 1953.

MAGALHAES - VILHENA, V de, Le probleme de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon, Paris, 1952.

MAJER, H., Socrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Τυβίγγη, 1912.

ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε.Π., Σοφιστές και Σωκράτης, in Νέα Εστία, 33, 1943, σελ. 585-589,

ΠΛΑΤΗΣ, Ε.Ν., Οι κατήγοροι του Σωκράτη, Αθήνα 1980.

ROBIN, Leon, Sur une hypothèse relative a Socrate (J. Burnet - A.E. Taylor), in La pensée hellenique des origines a Epicure, Paris, 1967², σελ. 138-176.

ROBIN, Leon, Les "Memorables" de Xenophon et notre connaissance de Socrate, in La pensée hellenique des origines a Epicure, Paris, 1967², σελ. 81-137.

ROSS, W.D., "The problem of Socrates", in Classical Association Proceedings, 1933, 7-24.

STONE, I.F., The Trial of Socrates, (ελλ. μτφρ.), Η δίκη του Σωκράτη, «Νέα Σύνορα», Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα.

ΤΑΤΑΚΗΣ, Β.Ν., Ο Σωκράτης, Αθήνα 1970.

TAYLOR, A.E., Socrates, London 1947.

TOVAR, A., Socrate. Sa vie et son temps (γαλλ. μτφρ.), Paris, 1954.

VLASTOS, Gregory, Socrates: Ironic and Moral Philosopher (ελλ. μτφρ.), Σωκράτης, Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2000.



ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Ορθολογισμός

I. Φιλοσοφική θεωρία, σύμφωνα με την οποία πηγή της γνώσης είναι ο στοχασμός του καθαρού λόγου, η νόηση. Στην πρακτική ζωή, η σκέψη κατά τον ορθό λόγο, η πεποίθηση στις λογικές δυνατότητες του ανθρώπου.

Ο ορθολογισμός (rationalismus) αντιδιαστέλλεται από την εμπειρία, τον εμπειρισμό ή ανορθολογισμό (irrationalismus).

II. Κατά τον ορθολογισμό, μόνον η καθαρή νόηση μπορεί να δώσει μια λογική εικόνα για την πραγματικότητα, να κατακτήσει την ορθή γνώση. Αυτό το πετυχαίνει χάρη στις έμφυτες έννοιες, τις λογικές αρχές (της ταυτότητας, της αντιφάσεως κ.λπ.) και τις λογικές κατηγορίες (της ουσίας, της αιτιότητας κ.λπ.).

Με τον όρο καθαρή νόηση δε νοείται μια απλή πνευματική ενέργεια, που έχει τα γνωρίσματα μιας τυπικά ορθής λογικής σκέψης, αλλά ένα όργανο εξοπλισμένο –a priori– με έμφυτες ιδέες και έννοιες, ακόμη και με έμφυτες ηθικές αρχές (όπως το φυσικό δικαίο).

Στην πραγματικότητα, λογική και ορθός λόγος διαφοροποιούνται. Η τυπική λογική μπορεί να αποδείξει μια πραγματικότητα, αντίθετα, ο ορθός λόγος είναι ο λογικός τρόπος σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος προσηλώνεται στο ορθό και σέβεται τα μεγάλα ηθικά αξιώματα.

Για το λόγο αυτό οι ορθολογιστές υποστηρίζουν ότι, εξαιτίας της ορθολογικής δομής της πραγματικότητας, υπάρχουν αλήθειες –στη λογική, στα μαθηματικά, στην ηθική και στη μεταφυσική– τις οποίες ο ανθρώπινος νους μπορεί να τις συλλάβει άμεσα. Στην περίπτωση όμως αυτή οι αποκτώμενες γνώσεις με την καθαρή νόηση υπερέχουν, έναντι των αισθήσεων, ως προς την ακρίβεια και την βεβαιότητα.

III. Οι ορθολογιστές, εξάλλου, θέλουν να πιστεύουν στη δύναμη της φαντασίας. Πιστεύουν ότι μόνο με τη φαντασία θα μπορούσε ο ορθώς σκεπτόμενος άνθρωπος να φτάσει στην ιδέα ενός υπερβατικού κόσμου, που αποτελεί αντικείμενο των μεταφυσικών συστημάτων. Στη μεταφυσική καθετί που γίνεται στον κόσμο, γίνεται από κάποια αιτία, την οποία μπορεί να καταλάβει με το λόγο,

δηλαδή τη νόηση.

Κάθε ορθολογιστής φιλόσοφος, που είναι ταυτόχρονα και ένας μεταφυσικός, δίνει τη δική του εικόνα για τον κόσμο και την αληθινή ουσία. Το ότι αγωνίστηκαν οι ορθολογιστές να βρουν τι κρύβεται πίσω από τα αισθητά φαινόμενα δείχνει την ισχυρή μεταφυσική τους τάση. Ουσιαστικά δεν ερμηνεύουν την ορατή πραγματικότητα, αλλά πιστεύουν ότι συλλαμβάνουν έναν υπερβατικό κόσμο, που καθορίζεται από τους νόμους του.

Στη Θεολογία, επίσης, ο ορθολογικός απορρίπτει κάθε γνώση «εξ αποκαλύψεως», αντίθετα, δέχεται ότι όλες οι ιερές παραδόσεις δύνανται να ερμηνευθούν δια του ορθού λόγου.

Σε μια γενικότερη θεώρηση οι ορθολογιστές γοητεύθηκαν από τις ίδιες τις ιδέες και τις φανταστικές συλλήψεις τους και έκαναν τη φιλοσοφία του ορθολογισμού «Ποίηση ιδεών». Βασίστηκαν δηλαδή σε καθαρά νοητικά σχήματα και απαρήχθησαν την εμπειρία, που στηρίζεται μόνο στις αισθήσεις.

IV. Η εμπειρία, κατά τους ορθολογιστές, προσφέρει ένα διασπασμένο υλικό ή δείχνει πράγματα που υπόκεινται σε συνεχή αλλαγή. Οι αισθήσεις δίνουν φευγαλέες εντυπώσεις, χωρίς ν' αποκαλύπτουν την ουσία των πραγμάτων. Πεποίθησή τους είναι ότι οι γνώσεις, που στηρίζονται στο νου, είναι αταπώδεικτες, ενώ οι γνώσεις που προσφέρει η εμπειρία χρειάζεται επαλήθευση. Για όλους αυτούς του λόγους η νόηση υπερέχει της κατ' αίσθησιν» εμπειρίας.

V. Τα πρώτα σπέρματα του ορθολογισμού βρίσκονται στα θεωρητικά συστήματα των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, ιδιαίτερα στους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Ο Παρμενίδης στο «Περί φύσεως» φιλοσοφικό του ποίημα λέγει ότι δεν πρέπει να έχουμε εμπιστοσύνη στις αισθήσεις, αλλά να κρίνουμε τα προβλήματα δια του λόγου: «Κρίναι δέ λόγω πολύδην ἔλεγχον» (Πρέπει η κρίση των αμφισβητούμενων ζητημάτων να γίνεται δια του λόγου). Ομοίως και ο Ηράκλειτος εξαίρει την αξιοπιστία του λόγου και χαρακτηρίζει τις αισθήσεις ως αναξιόπιστες «ακακοί μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὄφθαλμοί και ὄτα». Οι Πυθαγόρειοι, επίσης, εξαίρουν την αξιοπιστία του λόγου και την αντίληψή τους

αυτή συμερίζονται ο Πλάτων (θεωρία των ιδεών), ο Αριστοτέλης (αναζήτηση της αιτίας) και οι Στωικοί.

Κατά τους νεότερους χρόνους αρχηγέτης του Ορθολογισμού αναδείχθηκε ο Descartes που δέχεται ότι στην ανθρώπινη ψυχή υπάρχουν έμφυτες έννοιες και ότι ο άνθρωπος έχει προικισθεί με «φυσικό φως» με το οποίο βλέπει τις αιώνιες αλήθειες. Την ύπαρξή του ως σκεπτομένου υποκειμένου (πρβλ. το cogito ergo sum) ο Καρτέσιος τη συλλαμβάνει ως άμεση βεβαιότητα.

Στους Ορθολογιστές κατατάσσονται ο Spinoza και ο Wolff. Ο Kant θέλησε να συνδυάσει τον ορθολογισμό με τον εμπειρισμό, μέσω της κριτικής φιλοσοφίας. Από τους μετακαντιανούς φιλοσόφους ο Hegel υπήρξε εκπρόσωπος του μεταφυσικού ορθολογισμού υποστηρίζοντας τη θέση ότι πραγματικό είναι εκείνο που είναι λογικό.

VI. Σήμερα, αποτελεί κοινή διαπίστωση ότι ο ορθολογισμός δεν πλησίασε την κριτική σκέψη, ήταν πάντα μια δογματική γνωσιολογική αντίληψη. Οι ορθολογιστές δεν υπέβαλαν σε κριτικό έλεγχο την γνωσιολογική τους άποψη και δεν έθεσαν ποτέ θέμα ορίων της ανθρώπινης γνώσης.

Στο δίλημμα ποιά είναι η πηγή γνώσης (οι αισθήσεις ή ο λόγος;) απέρριψαν τις αισθήσεις ή την εμπειρία και έδωσαν εμπιστοσύνη στη νόηση, χωρίς να σκεφθούν το συνδυασμό και των δύο παραγόντων, που είναι και η πλέον επιμεταυρούσα άποψη.

VII. Παρά τις αιτιάσεις και τις αντιρρήσεις, που διατυπώθηκαν, κατά καιρούς, εναντίον του ορθολογισμού, το κύρος της θεωρίας του παρέμεινε σχεδόν αλώβητο, γιατί στηρίχθηκε σε μια ισχυρή λογική βάση, στην ανθρώπινη νόηση.

Η συμβολή, εξάλλου, του ορθολογισμού δεν καλύπτει μόνο ένα μεγάλο τμήμα της συστηματικής φιλοσοφίας, αλλά και ως κίνημα πολιτικό και κοινωνικό, εκτείνεται και σε άλλους χώρους της πρακτικής ζωής. Για παράδειγμα, η συμβολή του, κατά την περίοδο του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, στη διάδοση των νέων φιλελεύθερων ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, είναι αναμφισβήτητη.

Τελικά ο ορθολογισμός, τηρουμένων των αναλογιών, δεν παύει να αποτελεί σήμερα την αντίληψη ότι η πρακτική ζωή, σε όλες τις εκδηλώσεις της, μπορεί να ρυθμιστεί με τη ορθή λογική σκέψη και να γίνει η ζωή για το σύγχρονο άνθρωπο ωφέλιμη και ποιοτική.

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΣΤΗ ΔΕΥΤΕΡΟΒΑΘΜΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Του ΣΠΥΡΟΥ Γ. ΜΟΣΧΟΝΑ

Φιλολόγου, Επίτ. Λυκείαρχου,

τ. καθηγητή Φιλοσοφίας Γυμναστικής Ακαδημίας

Η διδακτική προσέγγιση στα πλατωνικά κείμενα, και μάλιστα με αποδέκτες εκείνους που έργο τους έχουν να μεταδώσουν τις ιδέες του μεγάλου σοφού σε «αφιλοσόφητους» μαθητές, αποτελεί προσπάθεια δύσκολη και προϋποθέτει ιδιαίτερη διεισδυτική διερεύνηση. Και τούτο γιατί ο Πλάτων κατά την ώριμη κρίση παλαιότερων και νεώτερων σχολιαστών του έργου του, αποτελεί αδιαμφισβήτητη φιλοσοφική μεγαλοφυΐα, που σφράγισε με την παρουσία της την καθολική διάνοηση, και ιδιαίτερα την πορεία της ελληνικής και της ευρύτερης ευρωπαϊκής σκέψης μέχρι τις μέρες μας. Κατά τον Karl Jaspers, σύγχρονο Γερμανό υπαρκτιστή φιλόσοφο, ο Πλάτων είναι το πρώτο θεμελιώδες ορόσημο στην Ιστορία της παγκόσμιας Φιλοσοφίας. Μέσα στο πλατωνικό έργο, υπάρχουν εν ενεργεία και εν δυνάμει όλες οι προγενέστερες φιλοσοφικές απόπειρες και όσες άλλες προέκυψαν κατά την πορεία της διερευνητικής θεώρησης της ουσίας των όντων.

Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι ο πλατωνικός λόγος αποτελεί αποκλειστική φιλοσοφική αυθεντία. Τούτο άλλωστε θα ήταν αντίθετο προς τη γνήσια έκφραση της φιλοσοφικής διάθεσης. Γιατί φιλοσοφία είναι αυτό ακριβώς: η διερεύνηση της ύπαρξης και των αρχών που τη διέπουν με κριτικό στοχασμό. Και οπωσδήποτε σ' αυτό συμβάλλει ο πλατωνικός λόγος. Και απ' αυτήν την άποψη είχε, έχει και θε έχει πρωτεύουσα θέση στις διδακτικές μας αναζητήσεις.

Αλλά εδώ, κατά την άποψή μου, βρίσκεται η ουσία του θέματος.

Πώς προσεγγίζουμε σήμερα την πλατωνική σκέψη και ποιά θέση κατέχει αυτή η προσέγγιση στα διδακτικά δεδομένα της σύγχρονης ελληνικής εκπαιδευτικής πραγματικότητας; Δυστυχώς το πρόσωπο αυτής της προσέγγισης δεν είναι καθόλου ευχάριστο, ούτε βέβαια και αποδεκτό από «τοῖς νῦν ἔχουσι».

Όταν στους λεγόμενους Ευρωπαίους «εταίρους» μας, ο φιλοσοφικός λόγος στη Β/θμια Εκπαίδευση στηρίζεται στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη και στους άλλους μείζονες Έλληνες φιλοσόφους, εμείς αποκηρύξαμε το λόγο αυτό και τον εξοβελίσαμε σήμερα σχεδόν εντελώς από τα αναλυτικά μας προγράμματα. Στο Γυμνάσιο πλέον δεν ακούγεται, όταν επί σειρά ετών, έστω και από μετάφραση, ανελύονταν 3 τουλάχιστον πλατωνικά κείμενα (*Απολογία - Κριτών - Φαίδων*) και τμήματα από τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη.

Στο Λύκειο περιορίσαμε τη φιλοσοφική ενασχόλησή μας σε μερικά σπαράγματα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, κι αυτά προσφέροντάς τα μόνο στη θεωρητική κατεύθυνση

στη Β' Λυκείου. Όλοι οι άλλοι μαθητές μας παραδίδονται στην παγκοσμιοποιημένη καταναλωτική κοινωνία, αφιλοσόφητοι, άμοιροι ουσιαστικής παιδείας και γι' αυτό «αγεωμέτρητοι» ασφαλώς, παρά την περί του αντιθέτου επιβαλλόμενη άποψη.

Αποτέλεσμα: Ν' αντηχεί ο πλατωνικός λόγος και κατ' επέκταση όλος ο φιλοσοφικός στοχασμός, ως απηρχαιωμένο κατάλοιπο, ως φάντασμα ορισμένων ρομαντικών ή ως ξεπασμαμένο μοντέλο στις σύγχρονες κοινωνικές αντιλήψεις.

Αλλά αυτό ασφαλώς συνιστά και τη μεγαλύτερη πλάνη. Κι εδώ είναι το πρόβλημα: Πώς θα αλλάξουμε αυτή την αντίληψη;

Για τούτο ακριβώς χρειάζονται **κριτήρια** προσέγγισης από εκείνους που θα διδάξουν, έστω και με σπαράγματα, Πλάτωνα στους μαθητές.

I. Κύριο κριτήριο είναι η πλατεία και ουσιαστική γνώση της πλατωνικής θεώρησης του κόσμου των όντων και της ζωής. Είναι αναγκαία δηλαδή η συστηματική γνώση των πλατωνικών απόψεων, όπως προβάλλονται στα σωζόμενα έργα του Αθηναίου σοφού (26 Διάλογοι + Απολογία και 13 Επιστολές, με έμφαση στην 7η).

Η πλατωνική φιλοσοφία έχει ως γνώρισμά της, κυρίως, το γεγονός ότι, όπως προαναφέρθηκε, σ' αυτήν συναπαντώνται όλα σχεδόν τα φιλοσοφικά ρεύματα που ως τότε είχαν παρουσιαστεί στον ελληνικό χώρο. Είναι σαφής γι' αυτό η μαρτυρία ήδη του Διογένη του Λαέρτιου «*μίξιν τε εποίησατο των τε Ηρακλειτείων και Πυθαγορικών λόγων και Σωκρατικών· τα μεν αισθητά καθ' Ηράκλειτον, τα δε νοητά κατά Πυθαγοραν, τα δε πολιτικά κατά Σωκράτην εφιλοσόφει*»¹.

Αλλά και από τους *Ελεάτες* και ιδιαίτερα από τον *Παρμενίδη* επηρεάστηκε ο Πλάτων. Έτσι από τα 3 κύρια στοιχεία (*Ελεατικά, Πυθαγόρεια, Σωκρατικά*) κρυσταλλώθηκε το κεντρικό δόγμα της πλατωνικής φιλοσοφίας, η **ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ**, ενώ η Ηρακλείτεια αντίληψη, ως αρνητική όψη της θεωρίας των ιδεών, χρησίμευσε για την εξήγηση της ύλης, που κατά τον Πλάτωνα είναι το «μη ον».

Στη μέθοδο της πλατωνικής φιλοσοφίας το κυρίαρχο στοιχείο είναι η **τάση για τη γνώση μέσα από τον διαλεκτικό δρόμο**, όπως χαρακτηριστικά εκφράζεται στο VII βιβλίο της *Πολιτείας*². Η νόηση κατά τον Πλάτωνα έχει πάντα με το μέρος της το δίκαιο, αντίθετα απ' ό,τι συμβαίνει με την αντίληψη και τις αισθήσεις. Η νόηση οδηγεί στην πραγματική γνώση, γιατί η αντίληψη μένει καρφωμένη στα φαινόμενα. Ως ένα σημείο ο Πλάτων καταφέρνει να προχωρήσει στους

νόμους της νόησης και κατά κάποιον τρόπο να προετοιμάσει την αριστοτελική λογική. Παράπλευρα στον Πλάτωνα διακρίνουμε και ένα **ενορατικό** υπόστρωμα που τον οδηγεί στην αναγνώριση ενός **ανορθόλογου στοιχείου στην ουσία του νου**, που το ονομάζει «**θεία μοίρα**» στον «*Ιωνα*»³ και στον «*Μένωνα*»⁴.

Σ' αυτό το ενορατικό στοιχείο θα στηριχτεί αργότερα κατά κύριο λόγο το φιλοσοφικό σύστημα του Νεοπλατωνισμού με πρωτεργάτη και διαμορφωτή τον Πλωτίνο.

Στην πλατωνική θεώρηση, η διαλεκτική είναι η τέχνη (συνδιάλεξη με ερωτήσεις και απαντήσεις) που μ' αυτήν γίνεται κατανοητό το ον εννοιολογιά⁵. Γίνεται έτσι η θεωρία της επιστήμης στον Πλάτωνα μέσο για να αντιληφθούμε **την αληθινή ουσία των όντων**.

Ο Πλάτων, όπως ξέρουμε, καταπιάνεται πρώτα με τα ηθικά προβλήματα, αναζητάει την ουσία της κάθε αρετής, αλλά η έρευνα αυτή τον πείθει **ότι το αγαθό αποτελεί ενότητα**.

Έτσι λοιπόν το αγαθό, ως αντικείμενο γνώσης, πρέπει να είναι έξω από την υποκειμενική γνώμη, να είναι κάτι **ορισμένο, πραγματικό και ακίνητο**. Αλλ' αυτό κατά τον Πλάτωνα πρέπει να ισχύει και για κάθε τι που πρόκειται να γίνει αντικείμενο γνώσης, Έτσι οδηγείται στην άποψη ότι ο κόσμος της γένεσης και της φθοράς, με την αιώνια μεταβλητότητά του, όπως απέδειξε ο Ηράκλειτος, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης. Γι' αυτό πρέπει να υπάρχει ένας άλλος κόσμος που ν' ανταποκρίνεται στην απαίτηση της σταθερότητας, γιατί χωρίς αυτή, επιστήμη δεν υπάρχει υποστηρίζει ο Πλάτων στον «*Παρμενίδα*»⁶. Αυτός είναι ο κόσμος της νόησης, **ο νοητός και πραγματικός**, αντίθετα με τον κόσμο της αίσθησης, τον **υποκειμενικό (ορατό)**, άρα και **φαινομενικό**.

* * *

Η επίδραση αυτής της πλατωνικής άποψης υπήρξε μεγάλη στους κατοπινούς χρόνους. Είναι γνωστό ότι η ιδεαλιστική ερμηνεία του κόσμου επηρέασε τη δομή και την έκφραση της ανατολικής θεολογικής σκέψης, τόσο κατά την πρώιμη διατύπωσή της από την Αλεξανδρινή χριστιανική διάνοηση (*Κλήμης - Ωριγένης*), την *Αυγουστίνη Φιλοσοφία*, όσον και τη φιλοσοφία των Μεγάλων Πατέρων (*Βασίλειος, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Γρηγόριος Νύσσης* κυρίως –ο Β. Τατάκης τον θεωρεί ως την τελευταία μεγάλη φωνή του Νεοπλατωνισμού–) καθώς επίσης και από τις διατυπώσεις του ορθόδοξου δόγματος των Οικουμενικών Συνόδων.

Αλλά και στους νεότερους χρόνους, η πλατωνική επίδραση στην διαμόρφωση νέων φιλοσοφικών αντιλήψεων υπήρξε μεγίστη, με κύριο εκφραστή το τρίτο θεμελιακό ορόσημο στην ιστορία της παγκόσμιας Φιλοσοφίας, κατά την άποψη του Κ. Jaspers, τον *Imm. Kant* και τους επιγόνους του. Ο Kant με τη διατύπωση της Κριτικής Θεωρίας του (*βλ. Κριτική του Καθαρού Λόγου και Κριτική του Πρακτικού Λόγου στα 1781 και 1791 αντίστοιχα*), ορθώνει το οικοδόμημα της Φιλοσοφίας της *Φαινομενοκρατίας*, επαναλαμβάνοντας σχεδόν αυτούσιο τον πλατωνικό λόγο. Δεχόμενος εξάλλου τόσο την *a priori* (ενορατική γνώση) όσον και την *a posteriori* (αντιληπτική γνώση) προβαίνει στη σύλληψη μιας υψηλής ηθικής αντίληψης παρόμοιας μ' εκείνης του Πλάτωνα. Οι επίγονοι του Kant, *Φαινομενολόγοι* Φιλόσοφοι, με προεξάρχοντες

τον *Max Scheller* και *Ed. Husserl* διασώζουν τις πλατωνικές απόψεις στις σύγχρονες φιλοσοφικές θεωρήσεις τους

Αλλά και η νεο-καντιανή φιλοσοφία είναι άμεσα επηρεασμένη από τον πλατωνικό ιδεαλισμό. Οι εκπροσώποι της λεγόμενης *Σχολής της Φραγκφούρτης*⁷ που σηματοδοτεί έντονα τις φιλοσοφικές τάσεις και αναζητήσεις του 20ού αιώνα, ως προέκταση και απόηχος της καντιανής κριτικής, αναφέρονται με υπόληψη στα στοιχεία της πλατωνικής σκέψης. Τόσον ο *Th. Adorno* (πέθανε το καλοκαίρι του 1969) όσο και ο *Hockheimer* κάνουν συχνά λόγο για το **υπερβατικό στοιχείο** ως δυνατότητα επικοινωνίας, ο δε *Jürgen Habermas* δέχεται μια **ιδεώδη επικοινωνιακή κατάσταση** που τις ρίζες της ανάγει κι αυτός στον Πλάτωνα⁸.

Αλλά και ο υπαρξισμός του *Karl Jaspers* στον γερμανικό χώρο και του *Gabriel Marcel* αντίστοιχα στον γαλλικό, δεν παρασιωπούν, αλλά αντίθετα προβάλλουν με ενάργεια τις επιδράσεις που δέχτηκαν από τον πλατωνικό ιδεαλισμό.

Θα ήταν μακρύς ο κατάλογος των συγχρόνων φιλοσοφικών ρευμάτων που αξιοποιούν, το καθένα με το δικό του τρόπο, τις πλατωνικές θέσεις και απόψεις.

II. Ήταν, κατά τη γνώμη μου, αναγκαία αυτή η αναφορά γιατί κατά καιρούς ακούγονται ψιθυρίσματα περί δήθεν απολιθωμένων πλατωνικών αντιλήψεων, ενώ ταυτόχρονα επιχειρείται μια διαστρεβλωμένη προβολή του πλατωνικού λόγου, ότι τάχα αποτελεί απόρροια αριστοκρατικών αντιλήψεων του Αθηναίου σοφού. Για τούτο πιστεύω ακράδαντα, ότι ο καλόπιστος δάσκαλος που θα επιχειρήσει να διδάξει Πλάτωνα σήμερα στους μαθητές είναι ανάγκη να προβαίνει σε αντικειμενικές εκτιμήσεις και να κατέχει, ει δυνατόν, σφαιρική γνώση για το συγκεκριμένο αντικείμενο διδασκαλίας.

Μια επι παραδείγματι λεπτομερής γνώση του βίου του Πλάτωνα καθώς επίσης και του πνεύματος της εποχής του, θα προφύλασσε τον δάσκαλο από δογματικές εκτιμήσεις που στηρίζονται σε σύγχρονες κοινωνικο-πολιτικές απόψεις. Συγκεκριμένα, όπως προκύπτει από σχετικά έργα του Πλάτωνα, ο συγγραφέας στα νεανικά του χρόνια είναι απογοητευμένος τόσο από τα βαθιά ελαττώματα της αθηναϊκής δημοκρατίας που οδήγησε σε θανάτωση το δάσκαλό του, όσον και από την αντιλαϊκή στάση της δημικής κατάλυσής της από το τυραννικό καθεστώς των Τριάκοντα.

Ο ίδιος άλλωστε, νέος ακόμα, καλλιέργησε τη σκέψη μέσα του να γίνει ο ίδιος ο ηθικός και κοινωνικός μεταρρυθμιστής του λαού του, στο είδος ενός Σόλωνα ή ενός Λυκούργου, όπως παρατηρεί ο Ed. Zeller⁹, πράγμα όμως που σύντομα εγκατέλειψε περιοριζόμενος στο έργο του Φιλοσόφου - Διδασκάλου. Τις αντιλήψεις του για το κοινωνικό και πολιτικό γίνεσθαι τις ανιχνεύουμε στα κατοπινά του έργα και κυρίως στην «*Πολιτεία*» και στον «*Πολιτικό*», αλλά και στις προσπάθειές του να τις εφαρμόσει σ' έναν υπερόριο χώρο, στη Σικελία και στον Τάραντα, ανεπιτυχώς στην πρώτη και με σχετική επιτυχία στον δεύτερο, στο πρόσωπο του ηγεμόνα του Τάραντα, φίλου του Αρχύτα.

* * *

Έχοντας όλα αυτά ως προϋπόθεση, θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε τα πλατωνικά αυτά σπαράγματα με αρκετά θετικά αποτελέσματα, όπως παραδίδονται στο σχετικό σχολικό εγχειρίδιο «*Φιλοσοφικός λόγος*».

III. Δεν θα ήταν τέλος περιττό, να υπενθυμίσω μερικές απο τις βασικές αρχές της Γενικής Διδακτικής. Σε τούτο άλλωστε βοηθεί και το σχετικό διδακτικό εγχειρίδιο¹⁰.

Και πρώτα απ' όλα: Είναι απαραίτητη μια γενική τοποθέτηση του πλατωνικού έργου μέσα στο σύνολο της αρχαιοελληνικής σκέψης, ώστε ο μαθητής εύκολα να το αντιλαμβάνεται «εν χρόνω και χώρω».

Δεύτερον: Επειδή ακριβώς τα κείμενα, όπως παρουσιάζονται επιλεκτικά, στερούνται εσωτερικής συνοχής, επιβάλλεται μια ουσιαστική ανάλυση του γενικού περιεχομένου τους και η τοποθέτηση των μερικών στο σύνολο του πλατωνικού διαλόγου.

Ειδικά για τον «Πρωταγόρα»: Τα κεφάλαια που έχουν επιλεγεί είναι μεν από τα ουσιώδη, δεν αποδίδουν όμως σε βάθος όλη την προβληματική του Πλάτωνα. Συγκεκριμένα για το μεγάλο θέμα του «διδασκτού της αρετής» σ' ολόκληρο τον διάλογο τελικά δεν δίνεται απάντηση, παρά το γεγονός ότι οι απόψεις του Πρωταγόρα και του Σωκράτη ορισμένες στιγμές παρουσιάζονται παλινδρομικές. Είναι πολλοί πως είναι ένα παιχνίδι, όπως άλλωστε και όλοι οι διάλογοι του Πλάτωνα, που το βάρος τους κυρίως πέφτει στην διαλεκτική σχέση και όχι στα καταληκτικά συμπεράσματα. Παρά ταύτα, μερικές από τις 7 επιλεγείσες διδακτικές ενότητες, προσφέρουν κατάλληλο υλικό, ώστε να οικοδομηθεί αναλυτικός λόγος και να μετουσιωθεί σε γόνιμο διάλογο: (1η, το διδακτόν της αρετής, 4η πολιτική αρετή - ιδιοτητα συγκρότησης πολιτείας, 5η Η πολιτική αρετή κοινή και φυσική ιδιότητα όλων των ανθρώπων, 6η Η παιδευτική αξία της τιμωρίας ως απόδειξη του διδακτού της αρετής, 7η Η διδασκαλία της αρετής από την οικογένεια και την κοινωνία.

* * *

Από τις περικοπές που αναφέρονται στο πλατωνικό έργο

«Πολιτεία», 3 ενότητες αναφέρονται στο «δακτυλίδι του Γύγης», 3 στην Αλληγορία του σπηλαίου και 2 στο μύθο του Ηρόδου (Αρριδαίος ο τύραννος, Λαχέσεως λόγος).

Από τις παρατιθέμενες περικοπές αξιολογότερες θεωρώ τις 6 πρώτες ενότητες, αν και διαφωνώ με τον τρόπο που υποδεικνύει το σχολικό εγχειρίδιο για την επεξεργασία των κειμένων.

Θεωρώ ότι η εμφάνιση θα πρέπει να έχει καθαρά φιλοσοφικό χαρακτήρα και όχι μορφή λογοτεχνικής ανάλυσης ή ιστορικής αναγωγής ή να επιχειρείται στα κείμενα αυτά γραμματική και συντακτική δοκιμή, γιατί τότε ασφαλώς θα έχουμε χάσει και τον Πλάτωνα και το φιλοσοφικό του λόγο.

* * *

Ίσως λοιπόν, να μην είναι ακόμα αργά για να μην επαναληφθεί και εδώ το τραγικό ερώτημα: «Ποιός σκοτώνει τους ποιητές και τους φιλοσόφους?».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

1. Διογ. Λαέρτιου, Βίοι φιλοσόφων III, 8.
2. Πλατ. Πολιτεία VII, 533e.
3. Πλατ. Ιων 99e.
4. Πλατ. Μένων 100 β.
5. Πλατ. Φαίδρος 205d.
6. Πλατ. Παρμενίδης 135β
7. Περ. Πλανόδιον - τ. 23/ Ιούνιος 1996. Αφιερωματικό τεύχος στη «Σχολή της Φραγκφούρτης».
8. Βλ. Θεοδ. Γεωργίου: «Ο Jürgen Habermas και το πνεύμα της εποχής μας», Εκδ. «Εριφύλη», Αθήνα 2001.
9. Βλ. Ed. Zeller - Nestle: «Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας», σ. 147, μεφρ. Χ. Θεοδορίδη, Αθήνα 1942.
10. Σπ. Γ. Μοσχονά: «Τα φιλοσοφικά μαθήματα στο Γυμνάσιο και το Λύκειο» - Αθήνα, 1993.

Η παιδευτική σημασία της τιμωρίας ως απόδειξη του διδακτού της αρετής

Ἔνθα δὲ πᾶς παντὶ θυμῷται καὶ νοθεύεται, θῆλον ὅτι αἷς ἔξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως κτητῆς οὐσίας. Ἐξ γὰρ ἐθέλων ἰννοῦσιν τὸ καλᾶζειν, ὡς Σόκρατες, τοὺς ἀδικούντας τί πατε δύνανται, αὐτὰ σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγούντων παρρησιαστών εἶναι ἀρετήν. Οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικούντας πρὸς τούτῳ τὸν κῶν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἡδύοισεν, ὅστις μὴ ὡσπερ θηρίων ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τὸ γε πραχθέν ἀγένητον θεῖη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὐθις ἀθετήσῃ μήτε αὐτὸς οὐτως μήτε ἄλλος ὁ τούτων ἴδων κατασθέντα. Καὶ τῶν αὐτῶν διάνοιαν ἔχων θεωρεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν· ἀποτραπῆς γοῦν ἕνεκα καλᾶζει. Ταῦτην οὖν τὴν βόξαν πάντες ἔχουσι ὅσοι περ τιμωροῦνται καὶ ἴδωσιν καὶ θημοσίᾳ. Τιμωροῦνται δὲ καὶ κολάζονται οἱ τε ἄλλοι ἄνθρωποι οὐς ὅν οὐκ ἔστιν ἔδικαιον, καὶ οὐχ ἄριστοι Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται· ὥστε κατὰ τούτον τὸν λόγον καὶ Ἀθηναῖοι εἶπαι τῶν ἡγούμενων παρρησιαστών εἶναι καὶ διδακτόν ἀρετήν. Ὅτι μὲν οὖν ἐβόσταις ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλεπῶς καὶ σκευτοτόμου συμβουλεύοντος τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδακτόν καὶ παρρησιαστών ἡγούντων ἀρετήν, ἀποδέχεται σοί, ὡς Σόκρατες, ἰσχυρῶς, ὡς γέ μοι φαίνεται.

(Πλάτωνος: Πρωταγόρας 324A-C)

Αριστοτελικές επιρροές στη σκέψη του Γενναδίου Σχολαρίου

Ο πρώτος μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης οικουμενικός πατριάρχης Γεννάδιος Σχολάριος υπήρξε οπαδός της αριστοτελικής φιλοσοφικής σκέψης και διαπρεπής υπομνηματιστής του έργου του μεγάλου Σταγειρίτη.¹ Ωστόσο ούτε ποτέ αποστασιοποιήθηκε από τα δόγματα της Εκκλησίας, ούτε επηρεάστηκε από τη Φιλοσοφία, ώστε να θέσει στην πρώτη γραμμή το ατομικό ή πολιτικό συμφέρον και κατόπιν την αφοσίωση στην Ορθοδοξία, όπως είχε κάνει προηγουμένως ο Βησσαρίων,² αλλά οπλίστηκε με την αριστοτελική σκέψη, προκειμένου να συνθέσει φιλοσοφικώς τη σχολαστική αποδεικτική του μέθοδο της χριστιανικής διδασκαλίας.

Ο Γεννάδιος συμφωνούσε με τον Αριστοτέλη ότι η Φιλοσοφία είναι η προσπάθεια της γνώσης του Όντος, αλλά και των θείων και των ανθρωπίνων πραγμάτων. Η αγάπη του προς την αριστοτελική Φιλοσοφία έφθασε μέχρι του σημείου να θεωρεί ότι ακόμη και η κριτική των κειμένων του Σταγειρίτη από τους πλατωνιστές ισοδυναμεί με επίθεση εναντίον και αυτού του Χριστιανισμού! Έτσι δικαιολογείται η μονόπλευρη κατάφαση στο αριστοτελικό πνεύμα και η πολεμική που άσκησε κατά τον Πλήθωνα, με αποκορύφωση την πανηγυρική καύση του συγγράματός του «Νόμοι», επειδή θεωρούσε τούτο και ασεβέστατο και αντιχριστιανικό.³ Φρονούσε βεβαίως ότι είναι δυνατόν και οι δύο μεγάλοι φιλόσοφοι κάπου να σφάλλουν, ωστόσο θεωρούσε άδικη πράξη, και για τούτο κολάσιμη, εκείνων που φιλοσοφούσαν «γυμνασίου χάριν και λόγου ένεκα και κατά της αληθείας επιχειρείν».⁴

Ο αριστοτελισμός, όπως τουλάχιστον διαμορφώθηκε στο Βυζάντιο, εμπλουτισμένος στα χρόνια των Παλαιολόγων με το πνεύμα του σχολαστικισμού,⁵ οδηγεί τον Γεννάδιο στην παραδοχή ότι η ζωή βρίσκεται ολόκληρη στον Θεό, επειδή, παρόλο που αυτός δεν κινείται από κάποιο εξωτερικό αίτιο και ενώ κινεί τα πάντα, ο ίδιος μένει ακίνητος. Για τον λόγο αυτό, ζει αιωνίως και μέσα σ' αυτόν υπάρχουν τα πάντα, και η θεία ζωή δηλαδή στην οποία ταυτίζονται τόσο ο νους όσο και το νοούμενο, καθώς και η διαδικασία της νόησης «και το ζην, ή η ζωή αυτού».⁶ Γίνεται φανερό ότι στη σκέψη του Γενναδίου ασκεί μεγάλη επιρροή η αριστοτελική φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία ο Θεός ως πρώτη αιώνια φυσική ουσία είναι αιτία των πάντων.⁷ Γνωρίζουμε ότι και ο Θαλής ο Μιλήσιος δίδασκε «νονν του κόσμου τον θεόν», υπονοώντας όμως ότι συνυπάρχουν σ' αυτόν δύο ουσίες, το παν ως ύλη και το έμψυχο ως πνεύμα, τα οποία ως εκδηλώσεις μιας τρίτης υπερχεωμένης ουσίας, που ταυτίζεται με το θείον, έχει ως εκδηλώσεις τόσο την ύλη όσο και το πνεύμα, χωρίς να χάνει, όπως ολόκληρη η Φιλοσοφία των πρώτων Ιώνων Φιλοσόφων, τον ενιστικό της χαρακτήρα (monism), που σημαίνει ότι τα πάντα μέσα στον κόσμο προέρχονται από κάποια αρχική Ουσία, συγχρόνως πνευματική και υλική: «διήκειν δε και δια του στοιχειώδους υγρού δύναιμιν θείαν κινητικίην».⁸

Ο Γεννάδιος, ωστόσο, δεν απομακρύνεται από τη σαφή διάκριση ύλης και πνεύματος, διακρίνοντας έτσι το υλικό σώμα από τη λογική ψυχή, την οποία ονομάζει εντελέχεια: «ου γαρ εντελέχεια μόνον εστί η λογική ψυχή, αλλά και μεΐζους άλλας έχει τάξεις προς το σώμα τοιαύτη φύσει και ούτω γενομένη προεπουσας και ούτω διαμένειν μελλούση και ούτως ευδαιμονείν».⁹ Η διάκριση των αντιθέτων και η μεταβολή συμβαίνει πάντοτε ή «εν τοις εναντίοις» (μεταξύ των αντιθέτων) ή «εν τοις μεταξύ» (ενός αντιθέτου και ενός ενδιάμεσου, το οποίο στην περίπτωση αυτή αντιπροσωπεύει το άλλο αντίθετο) ή «εν αντιφάσει» (ανάμεσα σε αντιφατικά).

Παραλλήλως προς την αριστοτελική, κινείται και η σκέψη του Γενναδίου, ο οποίος ακόμη και στην ένωση των αντιθέτων φύλων διακρίνει την εξέλιξη του ανθρωπίνου όντος μέσα απο τη φιλία και «την ενέργειαν του σαρκικού δεσμού... προς συμπλήρωσιν της κατά τον οίκον διατριβής, ου χάριν και τον πατέρα και την μητέρα ο α-

Του ΧΡ. Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ

δρ. Φιλοσοφίας

νή δια την γυναίκα λέγεται καταλιμπάνειν».¹⁰

Ωστόσο, η αναζήτηση από τον Αριστοτέλη και η γνώση «των εξ αρχής αιτίων» του κόσμου, της ουσίας, της ύλης, καθώς και του υποκειμένου της αρχής της κίνησης και της αντικειμένης αιτίας «το ου ένεκα και ταγαθόν»¹¹, «το αεί κινούν ακίνητον»¹², αντιτίθεται σε οποιαδήποτε διαδικασία δημιουργίας του κόσμου, όπως δέχεται η χριστιανική συνείδηση του Γενναδίου, χωρίς όμως η κοσμική ενότητα να υπόκειται σε αντίρρηση¹³, αφού η τελευταία βρίσκεται σε συνεχή κυκλική κίνηση και μεταβολή¹⁴. Επομένως, η ομοιότητα στη σκέψη των δύο ανδρών ανιχνεύεται στην αιδιότητα της άλης ουσίας (του Θεού), επειδή, όπως λέει ο Αριστοτέλης, «ανάγκη είναι αίδιον τινά ουσία ακίνητον»¹⁵, καθώς και στην αδυναμία ταύτισης ψυχής και σώματος: «ουκ αν είη σώμα η ψυχή»¹⁶, αλλά ουσία φυσική κινητική: «διό η ψυχή εστιν εντελέχεια η πρώτη σώματος φυσικού δυνάμει ζώην έχοντος»¹⁷. Παρόλη την απόγνωση της σκέψης του Γενναδίου από εκείνη του Σταγειρίτη σ' αυτό το σημείο, ως προς την πνευματική ουσία της ψυχής η οποία διακοσμεί το σώμα, δεν υπάρχει αμφιβολία ως προς την επιρροή που άσκησε ο δεύτερος στη σκέψη του πρώτου, αφού, όπως παραδέχεται ο Γεννάδιος, «...την δε ψυχήν ούτ' εξ ύλης προϋποκειμένης, ούτε μεταβολής τινός προηγησαμένης, αλλ' αμέσως εκ του μη όντος δεδημιουργηκώς» (ο Θεός), ενέπνευσε τελείω και οργανωμένω τω σώματι, ώστε λόγω μεν είναι υστερόν, ως επί πάσης εντελεχείας εστί, έργω δε μετά του σώματος ήρχθαι, τούτο μόνον υστερούσαν αυτό, ότι εν αυτό γέγονεν (ου γαρ οίον τ' ήν άλλως γίνεσθαι), και τούτο πλέον έχειν των εντελεχειών, ας αχρόνως τη τελειώσει των υλών συνεπανθείν οι των σφών ορίζοντα λόγοι»¹⁸.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

1. Β. Τατάκη, Η βυζαντινή Φιλοσοφία, Αθήνα 1977, σ. 230.
2. Βλ. Ν. Β. Τομαδάκη, Γεώργιος ο Σχολάριος και αι πολιτικά του αντιλήψεις, Εκκλησία 31 (1954), σ. 260.
3. Τατάκη, σ. 266, Τομαδάκη, σ. 294.
4. Γενναδίου του Σχολαρίου άπαντα τα ευρισκόμενα, IV, Paris 1935, σ. 166, 11-25.
5. Πρβλ. Στ. Γ. Μοσχονά, Η αριστοτελική επίδραση στη Δυτικοευρωπαϊκή σκέψη (Θωμάς Ακινάτης - Νεοθωμισμός), Φιλοσοφία και Παιδεία 5 (1996) σ. 19-20.
6. Άπαντα, ό.π., 354, 3-4, 5-10.
7. Φυσικά, Γ 1.
8. Αέτ Ι. 7, 11 (H. Diels, Dox. Gr. 1977, 301).
9. Άπαντα Ι, Paris, 1925, 490, 34 ο491, 11.
10. Άπαντα V. Paris 1931, 205,6.
11. Μετά τα Φυσικά Α, 2, 982α-3, 983α.
12. Ό.π. Α. 7
13. Βλ. Ευ. Μουτσόπουλου, Ο κοσμικός χώρος κατά τον Αριστοτέλη, Πλάτων 52(2001-2), σ. 46.
14. Μετά τα Φυσικά Α, 6, 1071 β 3.
15. Ό.π.
16. Περί ψυχής Α, 2, 403 β 26 και εξής.
17. Ό.π.
18. Άπαντα Ι, 490, 34 κ.εξ.

Σωκράτης: *Homo ludens*

Της ΜΑΡΙΑΣ ΑΔΑΜ - ΜΟΣΧΙΔΗ

δρ. Φιλοσοφίας - Επισκ. Καθηγήτριας Πανεπ. Όσλο Νορβηγίας

Ηεικόνα του Σωκράτη που θα προσπαθήσω να παρουσιάσω είναι η αντίθετη απ' αυτήν του Ξενοφώντα. Έρχεται μέσα από τον Πλάτωνα, τη δεύτερη μεγάλη πηγή για τον φιλόσοφο.

Έτσι, έχουμε μπροστά μας δύο διαφορετικές εκδοχές για το ίδιο πρόσωπο.

Από τη μια την Ξενοφώντεια που είναι αυτή ενός καλού, τυπικού και λίγο πληκτικού δασκάλου που ξέρει να εξουδετερώνει τους αντιπάλους του με λαμπερή επιχειρηματολογία, πείθει χωρίς μεγάλη δυσκολία. Έχει την άνεση ν' αγγίζει κάθε θέμα, θεικό ή ανθρώπινο και να ηθικολογεί, πατώντας πάνω στις μεγάλες αξίες που μοιάζουν να έχουν τον οίκο τους στη συνείδηση και αναπαράγονται συχνά με μια ελαφριά κοινοτυπία.

Η πλατωνική εικόνα του Σωκράτη είναι διαφορετική. Ο δάσκαλος είναι απρόβλεπτος, έξω από τα καθιερωμένα, ειρωνικός και χυμώδης, περιορίζεται μόνο στ' ανθρώπινα και αφήνει έξω τα θεικά. Μοιάζει να μην είναι καθόλου πειστικός κάποιες φορές, να κερδίζει με κόπο τους αντιπάλους του και αρκετές φορές δεν διστάζει να παραδεχτεί ότι δεν ξέρει **τί είναι** τελικά το θέμα που συζητάει με τους φίλους και τους μαθητές του. Είναι σε αμηχανία να ορίσει την ανδρεία στον Λάχητα, δεν μπορεί να ορίσει «το όσιο» στον Ευθύφρονα, το «ωραίο» στον Ιππία, τον Μεγάλο, τη «δικαιοσύνη» στο Ι της Πολιτείας.

Είναι, με λίγα λόγια, ένας δάσκαλος που δεν φοβάται ν' αποτελεί ένα παράδοξο.

Δεν θα μπορούμε βέβαια στο άγονο δίλημμα τί ήταν ο αληθινός Σωκράτης. Μπορεί να ήταν αυτός του Ξενοφώντα, μπορεί αυτός του Πλάτωνα, ίσως κανένας από τους δύο.

Τελικά, δεν έχει και πολύ μεγάλη

σημασία ποιός ήταν ο αληθινός Σωκράτης.

Αυτό που έχει σημασία είναι ότι ο Σωκράτης, που κράτησε ο Ελληνικός και στη συνέχεια ο ευρύτερος κόσμος, είναι αυτός που διδάσκει μαθαίνοντας ή, αν θέλετε, μαθαίνει διδάσκοντας, κάνει σοβαρά ότι **δεν παίρνει** στα σοβαρά, εκθέτει τις ανθρώπινες αντινομίες σαν πολύτιμο υλικό δημιουργίας και καθώς ξέρει ότι η αφορισματική σοφία αποτελεί τον φθόνο των νέων και την μεταμέλεια των μεγαλύτερων, την αναιρεί και στηρίζεται σε ό,τι είναι ο κοινότερος και ο σταθερότερος παράγοντας της ανθρώπινης δημιουργίας: το παιχνίδι.

Στη μικρή λοιπόν αυτή εργασία θα προσπαθήσω να δείξω ότι ο Σωκράτης έγινε ο μεγάλος Δάσκαλος –τουλάχιστον για τον Δυτικό Κόσμο– γιατί ήξερε να παίζει καλά το ευγενές παιχνίδι της φιλοσοφίας.

Γιατί το παιχνίδι είναι στη βάση του πολιτισμού ως ένας από τους καθοριστικότερους παράγοντές του.

* * *

Εδώ βέβαια ανοίγει το ερώτημα: Τι εννοούμε πραγματικά όταν λέμε παιχνίδι;

Είναι το αντίθετο της σοβαρότητας με την οποία ενδύουμε κάθε πνευματική δραστηριότητα; Γιατί βέβαια αυτό βοηθάει να καταλάβουμε περισσότερο το θέμα που ερευνούμε.

Ας μείνουν κατά μέρος τα χαρακτηριστικά του παιχνιδιού που ενδιαφέρουν τις επιστήμες της φυσιολογίας. Κρατώ εδώ αυτά που είναι κοινά σ' όλους τους ανθρώπους, σ' οποιαδήποτε εποχή και πολιτισμική ομάδα κι αν ανήκουν:

– Παίζουμε γιατί το παιχνίδι είναι τόπος και χρόνος ελευθερίας, ελεύθερης προαίρεσης.

– Είναι, όπως λέει ο Johan Huizinga, «μια εισροή πνεύματος που διακόπτει τον απόλυτο ντετερμινισμό

του κόσμου».

– Μια πρόβα και μια αέναη προσδοκία.

– Ένα κοινωνικό μοντέλο, πρόπλασμα συμπεριφορών και αντιδράσεων. Παίζουμε όταν είμαστε παιδιά –και, ασ μην ξεχνάμε, δίπλα παίζουν και όλα τα ζώα– παίζουμε παιχνίδια σαν μεγάλοι. Παίζουμε στο θέατρο ή στον κινηματογράφο, όλο και κάτι κάνουμε «στα ψέμματα», μεταμφιεζόμαστε, υποκρινόμαστε, προσποιούμαστε, παίζουμε κοινωνικούς ρόλους.

Τα αινίγματα, τα λογοπαίγνια, οι γρίφοι είναι παιχνίδια. Οι γιορτές, οι παραστάσεις και οι αναπαραστάσεις, ο αθλητισμός, το ίδιο.

– Δεν ορίζεται, όπως όλες οι ενστικτικές δυνάμεις

– Είναι αναγκαίο γιατί έχει την πολυτέλεια του περιττού.

– Και, μέσα από μυστικές, υπόγειες διαδρομές, το παιχνίδι μας οδηγεί άλλοτε μπροστά –όχι μόνο στο χρόνο της ιστορίας, αλλά και της συνείδησης– προκατασκευάζοντας μελλοντικές συνθήκες κι εξεικονίζοντας την ουσία των πραγμάτων, κι άλλοτε μας οδηγεί πίσω στη μεγάλη δεξαμενή του μύθου και της ιεροπραξίας.

Καθόλου περίεργο που κάθε πρωτόγονη λατρεία συνδέεται άμεσα με κάποιο παιχνίδι που παίζουν οι θεικές δυνάμεις για το καλό ή το κακό του ανθρώπου ή που παίζουν, από την άλλη πλευρά, οι άνθρωποι, τελετουργώντας για να επικαλεστούν τη θεία εύνοια.

Είναι μια κοινή παραδοχή ότι σ' αυτές τις νησίδες του παιχνιδιού, όπου πάμε για αναψυχή, καταργούνται οι καθιερωμένοι κοινωνικοί κανόνες. Η μαγεία καταργεί τις ανισότητες μέσα στην κοινή απορία και την κοινή επιθυμία να επιτευχθεί ο στόχος. Ο στόχος είναι το καλά φυλαγμένο μυστικό του παιχνιδιού που όλοι ξέρουν. Αυτός ο στόχος οδηγεί από την αταξία στην τάξη.

Όπως βλέπουμε αυτός ο χώρος (του

παιχνιδιού) είναι ο χώρος της φιλοσοφίας.

Κι είναι εντυπωσιακό ν' ανακαλύπτει κανείς ότι η «λιγότερο σοβαρή» και η «περισσότερο σοβαρή» σοδειά του ανθρώπου φυτρώνουν στο ίδιο χωράφι!

Ο Σωκράτης είναι ένας μεγάλος σταθμός σε μια μακριά πορεία διανοητών που είδαν τη φιλοσοφία όχι σαν σφαγίδα δωρεάς ολίγων εκλεκτών, αλλά σαν δυνατότητα συμμετοχής του μυστηριακού ατομικού μικρόκοσμου στο μαγευτικό παιχνίδι του συμπαντικού μακρόκοσμου.

Γιατί, όπως είναι γνωστό, το μέγα μυστήριο για τον άνθρωπο δεν είναι η ψυχή, ο Θεός, η ζωή ή ο θάνατος, τα επίγεια ή τα ουράνια, αλλά η γνώση αυτών των πραγμάτων.

Ο τρόπος για να να φτάσει κανείς σ' αυτή τη γνώση είναι η μεγάλη πρόκληση.

Για τους μεγάλους δασκάλους των πιο γνωστών πολιτισμών, τον Βούδδα, των Μωϋσή, τον Λάο Τσέ, τον Χριστό, τον Μωάμεθ, τον Κομφούκιο, η φιλοσοφία –με την αφορισματική της μορφή– κρύβεται, φωλιάζει και αποκαλύπτεται.

Για τους Έλληνες η γνώση προκύπτει.

Μέσα από πολλούς δρόμους και τρόπους που είναι απλοί και οικείοι στους ανθρώπους όλων των ηλικιών, όλων των τάξεων, –δηλ. μέσα από το παιχνίδι.

Ας θυμηθούμε ότι στα ελληνικά το παιχνίδι ήταν **παιδιά** (όπως η σφαιρίνδα, η βασιλίνδα, η ελκυστίνδα, η στρεπτίνδα). Ήταν επίσης **παίγνιον**. Ο Πλάτων λέει στους Νόμους 2.803 cd: «Ο Θεός μόνο αξίζει την άκρα σοβαρότητα, ο άνθρωπος όμως είναι το παιχνίδι (το παίγνιον) του Θεού».

Υπάρχει ακόμη η λέξη **«άθυρμα»** (και **«άθυρον»**) για το ασήμαντο παιχνίδι. Και ο **αγών** είναι παιχνίδι, που σηματοδοτεί τον ιδιωτικό ή τον δημόσιο ανταγωνισμό. Η **απορία** (δηλ. ερωτήσεις που δεν μπορούν να απαντηθούν) ήταν ένα ακόμη πολύ δημοφιλές παιχνίδι στην αρχαία κοινωνία. Όπως και το **αίνιγμα**, ο **μύθος**, ο **θρύλος**, το **παραμύθι**, η **παροιμία**. Όπως και το **πρό-βλημα** (ό,τι προβάλλει μπροστά

μας ή ό,τι ρίχνουμε μπροστά στους άλλους για να αρχίσει ένας γύρος δράσης ή έρευνας).

Όλα αυτά έρχονται και επανέρχονται μέσα στους πλατωνικούς διαλόγους. Είναι το έναυσμα, η πλοκή, το αλάφρωμα μέσα στο διάλογο. Κυρίως είναι το όχημα για να φτάσει κάποιος να συλλάβει το ασύλληπτο, να εξοικειωθεί με το ανοίκειο, να εκφράσει το άφατο.

– Ο Σωκράτης δεν ρωτάει βέβαια, όπως στην «απορία» των συναναστροφών: «Πόσες σταγόνες νερό έχει η θάλασσα» ή «τι έγινε πρώτο, η μέρα ή η νύχτα» (Ο Ευθύδημος κάνει μερικά τέτοια παιδικά τεχνάσματα, αλλά αυτά αποτελούν βάση για τη μετέπειτα παρέμβαση του Σωκράτη).

Δεν διακρίνουμε όμως βαθιά μέσα στον κάθε διάλογο τη βεβαιότητα ότι ο μαθητής θα βρεθεί τελικά σε αδιέξοδο; Κι όπως στο παραμύθι, όποιον δεν απαντάει τον περιμένει τιμωρία (αποκλεισμός, αποκεφαλισμός ή ό,τι άλλο) το ίδιο κι εδώ, όποιος δεν απαντά, ακολουθώντας την ίδια συνειδησιακή οδό, ντρέπεται για την άγνοιά του και ψυχαναγκάζεται να την ξεπεράσει.

Του Σωκράτη δεν του λείπει ποτέ η καλή προαίρεση, ο καλός λόγος. Όμως το ερευνητικό μυαλό του γυρίζει την κάθε **γνώμη σε ερώτημα**, τον **κάθε αίνο σε αίνιγμα**.

Κι όπως οι φίλοι του Σωκράτη κι ο ίδιος, στα παιδικά του χρόνια, σαν όλα τα παιδιά, έριχναν μπροστά –πρόβαλλαν τους πεσσούς ή τα βότσαλα, τώρα προ-βάλλον, στα τραπέζια των συμποσίων, ως θέματα για συζήτηση, τα μεγάλα μυστήρια της ανθρώπινης ζωής.

Γνωστοί τρόποι, βιωμένοι, οικείοι κι αναγνωρίσιμοι ακόμη και σήμερα.

Ας πάμε στους μεγαλύτερους σχηματισμούς. Τους διαλόγους σαν σύνολα και σαν ατμόσφαιρα. «Φιλοπαίγμονες», όλοι σχεδόν οι διάλογοι, άλλος περισσότερο κι άλλος λιγότερο. Γιατί όχι; Στον Κρατύλο λέει: «Φιλοπαίγμονες γαρ και οι θεοί».

Εδώ βέβαια, θα μπορούσε ν' ανοίξει μια μεγάλη κι ενδιαφέρουσα συζήτηση για το **αν οι θεοί παίξουν με τον ίδιο τρόπο όπως οι άνθρωποι και αν ονομάζουμε παιχνίδι των θεών τη συμπεριφορά που δεν μπορούμε να μετρή-**

σουμε με τ' ανθρώπινα μέτρα.

Τώρα, αν ακούσουμε τον Σωκράτη –στον Κρατύλο πάλι– να λέει: «Προσέξτε τώρα το εξαιρετικό τέχνασμα που χρησιμοποιώ για ό,τι δεν μπορώ να δώσω απάντηση» η φιλοπαίγμων αυτή διάθεση είναι μια παραδοχή της ανθρώπινης ανεπάρκειας, ένας αυτοσαρκασμός ή μπορεί κι ένας πλάγιος δρόμος προς την αλήθεια, όταν η λογική γίνεται δεσμοφύλακός της;

Είναι ενδιαφέρον λοιπόν να δούμε μερικούς απ' αυτούς τους τρόπους που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης όταν «παίζει»:

1. Η χαρούμενη ατμόσφαιρα των διαλόγων –το διάχυτο χιούμορ, τ' αστεία.

Ομάδες σταθερών και μη μαθητών φιλοσοφούν περιπατούντες, συμποσιαζόμενοι και συχνά εν ευθυμία τελούντες σε διάφορα μέρη της πόλης. Ούτε περικόλεις πανεπιστημιακές αίθουσες, ούτε πρόγραμμα, ούτε καθιερωμένη μέθοδος διδασκαλίας την οποία ο Σωκράτης μοιάζει να περιπαίζει.

2. Ο Σωκράτης είναι ο ίδιος ένα παράδοξο, ένα παιχνίδι αντιφάσεων και ανατροπών.

α. Διατείνεται –στην Απολογία– ότι η αρετή είναι γνώση που σημαίνει ότι πρέπει ν' αντέξει κανένας μ' επιτυχία τη Σωκρατική επιχειρηματολογία για να είναι ενάρετος άνθρωπος. Ο ίδιος όμως λέει –στον Κρατύλο πάλι: «Κατάπληξη που προκαλεί η σοφία μου και δεν την πιστεύω». Ή στον Χαρμίδη, 166 c: «Γιατί να κοροϊδεύω τον εαυτό μου ότι ξέρω κάτι ενώ δεν το ξέρω». Δεν είναι επομένως ενάρετος; Τότε γιατί λεί –στην Απολογία– ότι «κανένα κακό δεν μπορεί να συμβεί σ' έναν ενάρετο άνθρωπο» δηλ. τον εαυτό του.

Το παιχνίδι της προσποίησης είναι από τα συχνότερα.

β. Η συνήθης δομή των διαλόγων είναι: μέσα από μια εξαντλητική επιχειρηματολογία οι συνομιλητές να αποδεικνύονται ανείκοι, ανεπαρκείς, γεμάτοι προκαταλήψεις κι ο ίδιος να μπορεί να τους αντικρούει επιτυχημένα. Στον Πρωταγόρα όμως (348c) λέει: «Δεν έχω άλλο ενδιαφέρον να μιλάω μαζί σου παρά να ξεκαθαρίσω τα δικά μου ερωτηματικά» (ἄ αὐτός ἄπορῶ ἐκάστοτε).

γ. Στην Απολογία λέει ότι η ψυχή είναι το σημαντικότερο πράγμα στον κόσμο κι ότι η αποστολή του είναι να κάνει και τους άλλους να το δουν. Τι κάνει όμως μ' αυτούς που δεν μπορούν; Δεν έμαθαν ή δεν θέλουν ν' ακολουθήσουν τη μέθοδο του; Δεν έχει πολλή συμπάθεια γι' αυτούς. Ούτε καν ενδιαφέρον.

3. Ένα άλλο παιχνίδι: Ο έλεγχος.

Χρησιμοποιεί δεκάδες τρόπους γι' αυτόν. Επαγωγές, διλήμματα, σωρείες συλλογισμούς. Ο Πρωταγόρας, ο Μένων, ο Γοργίας, ο Λύσις, ο Ευθύδημος είναι γεμάτοι απ' αυτούς. Για τον έλεγχο θα 'λεγε κανείς ότι είναι η πιο άτεγκτη «ψυχαγωγία» Σαν το κεφάλι του Ιανού: Το ένα πρόσωπο: η ελεύθερη ανταλλαγή απόψεων γι' αθέματα, όχι απαραίτητα ζωής και θανάτου. Το άλλο: Η ανελέητη όψη τον λάθους, της άγνοιας και ο ηθικός αποκλεισμός.

4. Ο γνωστότερος, τέλος, τρόπος όπως όλοι ξέρουμε, να παίζει ο Σωκράτης είναι η ειρωνεία.

– Πότε προσποιείται ότι δεν ξέρει τίποτα και παρακαλεί τον συνομιλητή του (π.χ. τον Ευθύφωνα) να του μάθει κι αυτού κάτι.

– Πότε προσποιείται ότι διακρίνει έναν σοφό απέναντί του που αυτόρεσκα προβάλλεται και χρησιμοποιώντας μια καταγιστική επιχειρηματολογία τον κατατροπώνει.

Η ειρωνεία αυτή που απευθύνεται, όπως είναι γνωστό, πέρα από τα πρόσωπα στην κοινωνική υποκρισία, την δοκίμοσοφία και τον δογματισμό, άλλοτε σηματοδοτεί τον αγνωστικισμό του, άλλοτε την προσπάθειά του να εκμαιεύσει την ορθή γνώμη που ξέρει ότι κρύβεται στα βάθη της μνήμης του συνομιλητή, ακόμη κι αν αυτός αγανακτεί (όπως ο Θρασύμαχος στην Πολιτεία).

Είναι φανερό ότι μπορεί κανένας να διαφωνεί σε αρκετά σημεία με τον Σωκράτη. Μπορεί π.χ. να έχει επιλέξει να φτάσει στη σωτηρία της ψυχής του από άλλο δρόμο. Ή να οριοθετήσει τον άνθρωπο μέσα από τις ανεπάρκειές του πιο πολύ παρά μέσα από τις δυνατότητές του.

Μπορεί και να συμφωνεί με τον Καλλικλή του Γοργία που λέει ότι μεγαλώνοντας πρέπει κανείς να εγκαταλείπει τη φιλοσοφία και να κάνει «πιο

σοβαρά πράγματα».

Ποια είναι όμως τελικά η δύναμη που βάζει τον Δυτικό πολιτισμό *sub specie ludii*; Κι ο Σωκράτης Δάσκαλος πόση δύναμη φωνής έχει πια στους καιρούς μας;

Σ' αυτό το τελευταίο θέλω να μην κάνω το λάθος να δοκιμάσω απαντήσεις. Γιατί θα ήταν σαν να βάζω κάτι μικρά ξυλαράκια για να σταματήσω ένα χείμαρο. Ένα χείμαρο που μέσα του είμαστε κι εμείς κι οι πηγές του βρίσκονται πίσω στο αρχαϊκό ιερό παιχνίδι του αινίγματος. Το ρεύμα του, περνάει από τα πανάρχαια μονοπάτια ιεροποίησης του αγνώστου: την Πυθία, τη Σφίγγα. «Το δυσκολο παιχνίδι» (την πραγματειώδη παιδιάν) της ύπαρξης του Παρμενίδη, του γρίφου της Φύσης και της Ζωής του Ηράκλειτου, την αμφιλογία των νομάδων - σοφιστών που κάνουν το πρόβλημα της σοφιστικής αγγυρτείας και πρόβλημα σπουδαίου διαλογισμού πάνω στην εύτακτη πορεία των πραγμάτων.

Ο Σωκράτης και ο Πλάτων είναι μέσα σ' αυτό το ρεύμα που πότε υπέργεια, πότε υπόγεια κατεβαίνει ως εμάς.

Τι κάνει τη διαφορά του αρχαιοθετημένου και αποδελτιωμένου «σήμερα» της γνώσης της «σχολής» από το ελεύθερο «χθες» της σχολής; Το παιχνίδι.

Σήμερα ίσως δεν παίζουμε αρκετά.

Ο Σωκράτης έζησε σε μια εποχή

που η παιδεία δεν ήταν υπόδειξη της παραγωγής, δεν υπήρχε το σήμερα εννοούμενο σχολείο. Οι μαθητές μορφώνονταν για να γίνουν κάποιοι, όχι για να κάνουν κάτι σαν επάγγελμα. Ο χρόνος ήταν απεριόριστος κι ελεύθερες οι κατευθύνσεις της έρευνας.

Ο Σωκράτης παίζει με τους όρους του αρχαίου παιχνιδιού των σοφών, ιερών και μάντεων αλλά και με αυτούς της παγιδευτικής σοφιστικής.

Δεν διαμορφώνει πρότυπα που θα χρησιμοποιούσαν σε κάποιο συγκεκριμένο πολιτικο-κοινωνικό σχηματισμό. Παίζει με τ' ανθρώπινα υλικά – με τη μέγιστη πάντοτε σοβαρότητα. Φτιάχνει προπλάσματα ανθρώπων, προπλάσματα ιδεών, προπλάσματα ζωής και στο τέλος, ή τ' αφήνει να τ' αποτελειώσει κάποιος άλλος, ή τ' αποθέτει απαλά να υπάρχουν, ή τα χαλάει, μοιάζοντας να λέει: «Εγώ έπαιξα. Φτιάξτε εσείς τώρα τα δικά σας. Παίξτε».

Τελικά, ο αληθινός Σωκράτης είναι μέσα σ' αυτά που λέει ή μέσα σ' αυτά που οδηγεί τους άλλους να σκεφτούν;

Μήπως για μας, σήμερα, η δημιουργία περιοδικής σχολής κι η αποσυμπύκνωση από τους βάρβαρους ρυθμούς θα πρέπει να είναι ένας στόχος για να κρατιέται ποτισμένο πάντα το έδαφος της δημιουργίας;

Εμείς οι Έλληνες αεί παίδες εσμέν, και με την καταστροφική αλλά και με την ευεργετική έννοια.

Ίσως η μεγαλύτερη ευχή σήμερα εί-



Βιβλιοπαρουσίαση

• SUZANNE SAÏD, MONIQUE TRÉDÉ,
ALAIN BOULLUEC:

Η Ιστορία της Ελληνικής Λογοτεχνίας, Τόμος Ι
Επιστημονική επιμέλεια:
ΓΕΩΡΓΙΑ ΞΑΝΘΑΚΗ - ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ

Κυκλοφόρησε από τον εκδοτικό οίκο Παπαζήση και στα πλαίσια της σειράς «Αρχαία Ελληνική Γραμματεία - Μεταφράσεις Ξένων Έργων» ο πρώτος τόμος της «**ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ**» των παραπάνω γνωστών Γάλλων Πανεπιστημιακών Καθηγητών, σε ελληνική μετάφραση Γ. Ξανθάκη - Καραμάνου, Δ. Τσιλιβεργή, Β. Πόθου και με επιστημονική επιμέλεια της πρώτης. Με τρόπο σαφή και εύληπτο και σε αβίαστο νεοελληνικό λόγο εκτίθενται οι νεώτερες τάσεις στην προσέγγιση των μεγάλων λογοτεχνικών επιτευμάτων της ελληνικής αρχαιότητας από τον Όμηρο ως την ακμή της ρητορείας στον 4ο αιώνα π.Χ. Τα ερευνητικά πορίσματα των τελευταίων δεκαετιών για την εξέλιξη της ελληνικής λογοτεχνίας παραθέτονται τεκμηριωμένα και χωρίς δογματισμούς.

Όπως διαβάζουμε στα προλεγόμενα της Καθηγήτριας Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου, «Μέσα από την πολυμορφία των λογοτεχνικών ειδών και το πλήθος των ξεταζόμενων συγγραφέων και των κειμένων τους το πόνημα αυτό επιδιώκει και, πιστεύουμε, επιτυγχάνει να αναδείξει τη σταθερή διαχρονική διαδρομή της ελληνικής λογοτεχνίας με επίκεντρο την παράδοση των κλασικών χρόνων που τροφοδοτεί ενδιαφέροντες μεταγενέστερους νεωτερικούς. Οι κύριες τάσεις της φιλολογικής έρευνας για την προέλευση, ανάπτυξη και επίδραση των λογοτεχνικών ειδών της ελληνικής αρχαιότητας, αποτιμώνται με σαφήνεια, νοηματική περιεκτικότητα, γλαφυρότητα και πάνω από όλα, με τη σφραγίδα της προσωπικής άποψης των συγγραφέων. Για κάθε σημαντικό συγγραφέα αφιερώνεται ειδικό κεφάλαιο με μεστές επισημάνσεις για το ύφος και τη λογοτεχνική αξία των κειμένων του. Και το σπουδαιότερο: παρατίθενται αποσπάσματα από τα κυριότερα ποιητικά και πεζά κείμενα, συνδεδεμένα αριστοτεχνικά με τη γενικότερη αξιολόγηση του συγγραφέα και του έργου του. Η παράθεση επιλεγμένων κειμένων που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα την παρούσα Ιστορία της Ελληνικής Λογοτεχνίας συμβάλλει στην εκπλήρωση των στόχων των συγγραφέων: να ενισχύσουν την απ' ευθείας επαφή του σύγχρονου ανθρώπου με τα γραπτά μνημεία της ελληνικής αρχαιότητας». Συμπληρώνουμε ότι η νεοελληνική απόδοση των ποιητικών κειμένων ακολουθεί τις δόκιμες μεταφράσεις βάρδων της νεώτερης γραμματείας (Καζαντζάκη, Ελύτη, Γρυπάρη κ.ά.), ενώ τα πεζά κείμενα έχουν σε ρέοντα λόγο μεταφραστεί από την Γ. Ξανθάκη - Καραμάνου.

Πρόκειται για έργο αναφοράς που πλουτίζει την ελληνική βιβλιογραφία και ελπίζεται ότι θα βοηθήσει ιδιαίτερα τους νέους να γνωρίσουν, έστω και γενικευμένα, τις μεγάλες μορφές και τα κείμενα του ελληνικού ανθρωπισμού. Στους χαλεπούς καιρούς που διανύουμε των πλείστον όσων προκλήσεων και αβέβαιων προσανατολισμών, η μήση στον κόσμο της αρχαίας ελληνικής παρέχει σταθερά ερείσματα για την πνευματική ανάπτυξη και ολοκλήρωση των ατόμων και των κοινωνιών.

W.

• ΓΕΩΡΓ. Χ. ΚΟΥΜΑΚΗ:

Θεωρία και Φιλοσοφία της Παιδείας
Εκδ. «Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός», Αθήνα 2001.

Μια πολύ αξιόλογη εργασία, προϊόν μακροχρόνιας ακαδημαϊκής διδασκαλίας, έρευνας και σπουδής, μας παρουσιάζει ο Γιώργος Κουμάκης με τη μελέτη του αυτή. Το θέμα που επαγωγικά επεξεργάζεται αναφέρεται στο πάντα επίκαιρο πρόβλημα της Παιδείας και ιδιαίτερα στο θεωρητικό και φιλοσοφικό της υπόβαθρο.

Η όλη εργασία υποδιαιρείται σε 3 μέρη: (*Έννοια και χρησιμότητα της Παιδείας - Αρχές και προβλήματα της Αγωγής - Φιλοσοφικά ρεύματα της Παιδείας*). Τα επιμέρους θέματα επεξεργάζεται κυρίως με κριτική ικανότητα και αντικειμενική παρουσίαση.

Ιδιαίτερα κρίνεται ενδιαφέρον το 3ο μέρος του βιβλίου στο οποίο διαχρονικά παρουσιάζει ο συγγραφέας το πρόβλημα της Παιδείας και Αγωγής υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής θεώρησης. Στην εκτενέστατη αυτή μελέτη, εξάλλου, παρατίθενται και αναλύονται πολλά σχετικά με την Παιδεία θέματα. Από την άποψη αυτή το βιβλίο του Γεωργ. Κουμάκη αποτελεί και ένα κωδικοποιημένο βοήθημα όχι μόνο για τους σπουδάζοντες την Παιδαγωγική Επιστήμη, αλλά και για όσους ενδιαφέρονται γενικότερα για το μεγάλο πρόβλημα της Παιδείας που, ιδιαίτερα στις μέρες μας, έχει ανάγκη ουσιαστικής αντιμετώπισης.

.....

• ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ Κ. ΔΑΜΑΣΚΟΥ:

Έρωτος Παρουσίαση, Αθήνα 2002, σελ. 148

Το μεγάλο και πολυσήμαντο θέμα του Έρωτος παρουσιάζει ο συγγραφέας στη μελέτη του αυτή, το οποίο και αναλύει κυρίως με το πρίσμα φιλοσοφικής διάθεσης.

Μετά την κατατοπιστική εισαγωγή, στο α' μέρος της μελέτης αυτής αναλύεται ο όρος «Έρως» στην ελληνική γλώσσα και στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία. Ακολουθεί το β' μέρος, στο οποίο ο συγγραφέας παρουσιάζει την οντολογία του Έρωτος στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Τέλος, στο γ' μέρος παρουσιάζεται ο Έρως στους νεότερους χρόνους.

Στη σύντομη σχετικά αυτή μελέτη ο συγγραφέας με λόγο σαφή και τεκμηριωμένο, κατορθώνει να παρουσιάσει στον αναγνώστη βασικές οντολογικές, αλλά και διαχρονικές απόψεις για το σημαντικότερο αυτό θέμα που αφορά ουσιαστικά κάθε ανθρωπίνη ύπαρξη

.....

• ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ:

Επιστημονική Επετηρίδα Νο 13, Ιωάννινα 2000

Δέκα αξιόλογες μελέτες που προωθούν την έρευνα της Παιδαγωγικής Επιστήμης περιλαμβάνει η Επετηρίδα, λαμπρή έκδοση της πανεπιστημιακής κοινότητας.

Σ.Γ.Μ.

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση του μελών και των φίλων της Ένωσής μας παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το τρίμηνο Μάρτιος - Μάιος 2002.

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το χρονικό αυτό διάστημα το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ πραγματοποίησε δύο (2) Συνεδριάσεις: α) στις 21 Μαρτίου 2002 και β) στις 23 Απριλίου 2002.

Κατά την πρώτη συνεδρίαση εκτός των θεμάτων τρεχούσης φύσεως (έκδοση Περιοδικού, οικονομική ενημέρωση κ.ά), το κύριο θέμα που απασχόλησε το Δ.Σ. ήταν η Έκδοση των Πρακτικών του Διεθνούς Συνεδρίου που πραγματοποίησε η Ένωσή μας το περασμένο φθινόπωρο στο πλαίσιο του Έτους Σωκράτη. Ύστερα από συζήτηση και ανταλλαγές γνώμων, αποφασίστηκε αφενός μεν η ολοκλήρωση της συγκέντρωσης των γενομένων εισηγήσεων κατά τη διάρκεια του Συνεδρίου και αφετέρου η διερεύνηση τρόπων για την εξεύρεση της αναγκαίας οικονομικής δαπάνης.

Κατά τη δεύτερη συνεδρίαση έγινε κριτική για τις μέχρι τώρα εκδηλώσεις της Ένωσής μας και προγραμματισμός για την πραγματοποίηση της Ημερίδας για την 20ετία της ΕΚΔΕΦ.

2. Εκδήλωση για το φιλόσοφο Habermas.

Στις 25 Απριλίου και στην Αίθουσα του βιβλιοπωλείου «Πατάκη» (Ακαδημίας 65), πραγματοποιήθηκε επιστημονική εκδήλωση με θέμα: «*Η επικοινωνιακή σχέση κατά τη φιλοσοφία του Jürgen Habermas*».

Το θέμα εισηγήθηκαν ο κ. Θεόδωρος Γεωργίου, δρ. Φιλοσοφίας και γνωστός Συγγραφέας και ο κ. Βασίλης Νούλας, φιλόλογος - τ. καθηγητής της Βαρβακειού Σχολής. Οι εισηγητές επεσήμαναν την ουσιαστική συμβολή του Γερμανού φιλοσόφου και εξέχοντος εκπροσώπου της λεγομένης στους φιλοσοφικούς κύκλους «*Σχολής της Φραγκφούρτης*», για τη διερεύνηση του θέματος της επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων.

Οι εισηγήσεις προκάλεσαν εξαιρετικό ενδιαφέρον που πιστοποιήθηκε από τον σχετικό διάλογο και τις αξιόλογες παρεμβάσεις που έγιναν από τους παρευρεθέντες στην εκδήλωση.

3. «Ο Hegel και το πνεύμα της εποχής».

Μια δεύτερη επιστημονική εκδήλωση πραγματοποίησε η ΕΚΔΕΦ στις 23 Μαΐου 2002 στην Αίθουσα «*Αντώνης Τρόιτσης*» του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Αθηναίων. Ο δρ. φιλοσοφίας Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, από τα πλέον δραστήρια νέα μέλη της ΕΚΔΕΦ, καθηγητής της φιλοσοφίας στη ΣΕΛΕΤΕ, με λόγο μεστό εισηγήθηκε το θέμα «*Ο Hegel και το πνεύμα της εποχής*». Με σαφήνεια λόγου και λιτότητα ύφους παρουσίασε τα κύρια σημεία της φιλοσοφικής θέσης του γνωστού εκπροσώπου του γερμανικού ιδεαλισμού και κατέδειξε τη διαχρονικότητά της. Επακολούθησε πλούσια διαλογική συζήτηση που βοήθησε στην περαιτέρω ανάλυση του θέματος.

4. Ημερίδα για τα διδασκόμενα φιλοσοφικά κείμενα στο Λύκειο.

Η Ένωσή μας, ύστερα από σχετική πρόταση του παραρτήματος ΚΕ.ΜΕ.ΤΟ.Π.Ε. (Κέντρο Μελέτης Τοπικής Περιφερειακής Εκπ/σης) Άνω Λιοσίων - Ζεφυρίου και Φυλής, συνέβαλε στην πραγματοποίηση Ημερίδας στις 14 Μαΐου 2002 με θέμα: «*Η διδασκαλία των φιλοσοφικών κειμένων στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση*». Η Ημερίδα πραγματοποιήθηκε στην Αίθουσα του Πνευματικού Κέντρου Ζεφυρίου με πρωτοβουλία της Προέδρου του ΚΕΜΕΤΟΠΕ κας Αιμιλίας Αλεβίζου, Διευθύντριας του 1ου Λυκείου Άνω Λιοσίων, και την παρακολούθησαν οι φιλόλογοι καθηγητές που διδάσκουν το μάθημα της Φιλοσοφίας στην ως άνω περιφέρεια, αλλά και αρκετοί μαθητές.

Οι Εισηγήσεις έγιναν από τα μέλη της ΕΚΔΕΦ ως εξής:

α) Σπ. Γ. Μοσχονάς - Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ. Θέμα: «*Η διδακτική προσέγγιση των πλατωνικών κειμένων*».

β) Βασίλης Κ. Νούλας, φιλόλογος - τ. Καθηγητής Βαρβακειού. Θέμα: «*Η πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*».

γ) Νίκος Μακρής, δρ. φιλοσοφίας - Καθηγητής Ιωνιδείου Σχολής. Θέμα: «*Ιδεαλισμός - Εμπειρισμός - Σκεπτικισμός*».

δ) Παναγιώτης Δαμάσκος, δρ. Φιλοσοφίας - Τομέας Φιλοσοφίας Παν. Αθηνών. Θέμα: «*Ο Σωκράτης και η αντιπνευματικότητα των πολλών*».

Μετά το τέλος των εισηγήσεων επακολούθησε συζήτηση με ενδιαφέρουσες απόψεις και διατυπώθηκαν αξιόλογες προτάσεις.

Η ημερίδα αυτή ήταν πραγματικά μια όαση φιλοσοφικού προβληματισμού μέσα στην έρημο της φιλοσοφικής παιδείας που περιβάλλει τη σύγχρονη νεοελληνική εκπαίδευση.

5. Νέα Μέλη

Κατά το διάστημα: Ιανουάριος - Μάιος 2002, ύστερα από σχετική αίτησή τους ενεγράφησαν στην ΕΚΔΕΦ τα εξής νέα μέλη:

- 1) Ποταμίτη Αγγελική, Φιλόλογος, *Ν. Φιλαδέλφεια*.
- 2) Μαργαρίτη Ελένη, Φιλόλογος, *Παπάγου*.
- 3) Αδάμ Μαρία, Φιλόλογος, *Πειραιάς*.
- 4) Αντωνιάδου - Κοντού Αναστασία, *Αθήνα*.
- 5) Νικολάου Μαρία - Σουζάνα, δρ. Φιλοσοφίας, *Ζωγράφου*.
- 6) Βρεττός Λάμπρος, Εκπαιδευτικός, *Πάτρα*.
- 7) Πουρής Γεώργιος, *Περιστέρι*.
- 8) Τριάντη Δέσποινα, οικονομολόγος, *Αθήνα*.
- 9) Καπραβέλου Αλεξία, Φιλόλογος, *Βόλος*.
- 10) Καρατσόλια Σταυρούλα, *Νίκαια*.
- 11) Κρεκούκια Μαρία, Μαθηματικός, *Πεύκη*.