

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Έχουμε επανειλημμένως επισημάνει την υποβάθμιση που έχει υποστεί τα τελευταία χρόνια το μάθημα της Φιλοσοφίας στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Οι αρμόδιοι για τη σύνταξη των αναλυτικών προγραμμάτων που αφορούν τα διδασκόμενα μαθήματα στο Γυμνάσιο και το Λύκειο, έκριναν ότι δεν είναι και τόσο σκόπιμη η διδασκαλία της Φιλοσοφίας και για τούτο την περιόρισαν σε δύο ώρες την εβδομάδα, στους ολιγάριθμους μαθητές μόνον της Θεωρητικής Κατεύθυνσης της Β' τάξης του Λυκείου. Μ' άλλα λόγια **ελαχιστοποίησαν και περιθωριοποίησαν** ως μη αναγκαίο διδακτικό αγαθό το μάθημα της Φιλοσοφίας.

Και όμως. Πριν έξι ακριβώς χρόνια το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, ως κατά νόμον αρμόδιο για τη σύνταξη των αναλυτικών προγραμμάτων, συγκρότησε επιτροπή από **γνώστες** του αντικειμένου, και της ανέθεσε το έργο της σύνταξης νέου αναλυτικού προγράμματος για το μάθημα της Φιλοσοφίας στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Η επιτροπή αυτή με τον πολυχρόνια διδακτική πείρα που διέθετε και την εγνωσμένη επιστημονική της κατάρτιση, ύστερα από εργώδη προσπάθεια, που κράτησε ένα σχεδόν χρόνο, υπέβαλε πληρέστατο αναλυτικό πρόγραμμα. Και βεβαίως το πρόγραμμα αυτό ήταν δομημένο με άρτια μεθοδολογική πρόσβαση, ώστε οι μαθητές της Γ' τάξης του Λυκείου, τόσο της Θεωρητικής όσο και της Θετικής Κατεύθυνσης, στους οποίους απευθύνετο, να κατανοούν τα μεγάλα θέματα του Φιλοσοφικού Λόγου, θέματα και προβλήματα **διαχρονικής αξίας**.

Συγκεκριμένα στο πρόγραμμα αυτό περιλαμβάνοντο τα εξής:

- α. Έννοια και περιεχόμενο της Φιλοσοφίας.
- β. Ο άνθρωπος ως ον λογικό.
- γ. Βασικά γνωρίσματα γνωσιολογίας.
- δ. Στοιχεία φιλοσοφικής ανθρωπολογίας.
- ε. Ο άνθρωπος ως ον που πράττει.
- στ. Ο άνθρωπος απέναντι στο Ωραίο και την Τέχνη.
- ζ. Μεταφυσική: Αναζητώντας το αιώνιο και το σταθερό πίσω από τα εφήμερα και τα ρευστά.

Λάμψη ελπίδας;

Δυστυχώς το πρόγραμμα αυτό ουδέποτε εφαρμόστηκε και ίσως, στην καλύτερη περίπτωση, να βρίσκεται παραπεταμένο σε κάποια συρτάρια κλειστά!! Αντ' αυτού ανατέθηκε η συγγραφή βιβλίου με πολλές επιφυλάξεις για τη μεθοδολογική του ακρίβεια, που επί πέντε συνεχή χρόνια, ελάχιστα ανταποκρίνεται στις απαιτούμενες προδιαγραφές. Οι διαμαρτυρίες των διδασκόντων το μάθημα και κυρίως της Ένωσής μας, της ΕΚΔΕΦ, ως επιστημονικής Ένωσης που εκφράζει ένα μεγάλο αριθμό Συναδέλφων που συμμερίζονται τις απόψεις της, έχουν πέσει μέχρι σήμερα στο κενό. Και το μάθημα της Φιλοσοφίας κατάντησε κατά την αδιάφραστη μαρτυρία διδασκόντων και μαθητών, μάθημα **υποτονικό!**

Ποιές είναι, αλήθεια, αυτές οι δυνάμεις που επικρατούν τα τελευταία χρόνια στα εκπαιδευτικά θέματα αυτής της χώρας και επιβάλλουν την υποβάθμιση και την υποτονικότητα της Φιλοσοφίας και γενικότερα της ανθρωπιστικής σπουδής; Ποιός είναι ο «τύπος» του νέου ανθρώπου που επιδιώκουν να αναδειχθεί μέσα από την προσφερόμενη παιδεία σήμερα;

Επιτέλους δεν κατανοείται το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί σύνολον «ομογενοποιημένων», άβουλων όντων, αλλ' ότι «επ' ελευθερία εκλήθη» να υπάοξει και να βιώσει; Και

«Τέλεα και Εποπτικά»

(Ο Άνθρωπος Δημιουργός του Φιλοσοφικού Λόγου - Φιλοσοφία και Φιλοσοφική Γλώσσα στο Λόγο του Σωκράτη)

Του ΓΕΩΡΓΙΟΥ Ι. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ
Ομότιμου Καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

Η Ίερεία Διοτίμα προσφέρεται να διδάξει τον Σωκράτη, να του αποκαλύψει την έσχατη μύηση, τα «*Τέλεα και Εποπτικά*».

Η πορεία προς κατάκτηση της εσχάτης θεάς περιλαμβάνει 3 ορισμένους αναβαθμούς, τους οποίους πρέπει να ακολουθήσει ο επιθυμών να κατακτήσει την προβαλλόμενη εσχάτην θεάν, πορευόμενος, ανερχόμενος, καθοδηγούμενος ή και μόνος του.

Πρώτον: Πρέπει να προσεγγίσει τους νέους εις τα γυμναστήρια, θαυμάζοντας το κάλλος των σωμάτων και με κατάλληλους λόγους να τους προσφέρει παιδαγωγικήν βοήθειαν.

Δεύτερον: Να κατανοήσει ότι το κάλλος των ψυχών είναι ανώτερον του κάλλους των σωμάτων.

Τι είπε η Διοτίμα; Σε τι τον έπεισε; Η Διοτίμα τον έπεισε προ 2500 ετών και εμείς διαβάζουμε ύστερα από 2500 χρόνια το 2003 (τέτοια μικρή σημασία έχουν οι χρονολογίες).

Στη συνέχεια πρέπει να στραφεί προς το κάλλος των νόμων, των έργων των επιτηδευμάτων[Η υπόδειξις αυτή μας θυμίζει την προτροπήν του Περικλέους προς τους νέους της Αθήνας (Βλ. *Επιτάφιο*)].

Ακολουθεί εις το σημείον τούτο –μετά– η στροφή προς το κάλλος των επιστημών (210d). Εδώ ο ερμηνευτής του Πλάτωνος πρέπει να προετοιμασθεί για εμφανιζόμενες ειδικές περιγραφές: «*Μετά δέ τά επιτηδεύματα επί τας επιστήμας άγαγειν, ίνα ιδη επιστημών κάλλος...*». Και ακολουθεί η όλως ειδικής σημασίας διατύπωσις: «*άλλ' επί τό πολύ πέλαγος τετραμμένος του καλου και θεωρων, πολλούς και καλούς λόγους και μεγαλοπρεπείς τίχει και διανοήματα εν φιλοσοφία άσθονα...*».

σεις και με νέα ρήματα οράσεως: «*ος γάρ αν μέχρι ενταυθα προς τά ερωτικά παιδαγωγηθη θεώμενος έφεξης και ορθως τά καλά προς τό τέλος ήδη ίων των ερωτικων «έξαιφνης» κατόπεται τι θαυμαστόν τήν φύσιν καλόν*».

Βλ. και «*Ρωσθείς και αύξηθείς κατίδη τινά επιστήμην μίαν...*».

Εξαιρεί ιδιαίτερα το βίωμα αυτής της σκοπιάς, του κατακτηθέντος νέου ύψους με την έκφραση «*ένταυθα του βίου...*» (που δεν σημαίνει παρά έναν ύμνο προς την θεωρίαν). Αλλά τι σημαίνει πραγματικά: «*...άλλ' αυτό τό θεϊον καλόν δύναιτο μονοειδές κατιδειν... τίκειν ούκ είδωλα άρετης... του άληθοϋς εφραπτομένω...*».

Τι προκύπτει σε μια πρώτη θεώρηση:

1. (**Θεωρών**) Η εμφάνιση και προβολή του ρόλου της **θεωρίας**.

2. Η δημιουργία του φιλοσοφικού Λόγου και η ιδιαίτερη φύση και σύσταση αυτού (Βλ. και **Κρατύλος**).

3. Η δημιουργική παρουσία νέων ρημάτων αποφασιστικής σημασίας, οράσεως: καθοράν, με συνθετική δύναμη (συνοράν), με εποπτικήν δύναμη (συνοπτικός).

4. Ο καθορισμός του ανθρώπου ως φιλοσόφου και ως πνευματικού δημιουργού με ιδιαίτερη έμφαση στο μοναδικό **μεγαλείον αυτού**.

5. Η δυναμική του **Λόγου** και η δυναμική του **Θεωρείν**. Η ερμηνευτική θεώρηση επιβάλλει ήδη μια νέα μεθοδική προσέγγιση ως είναι αυτονόητο.

(α) Στρέφουμε την προσοχή μας κατ' αρχήν προς συγγενή θέματα αποφασιστικής σημασίας, θεμελιακής σπουδαιότητας, τα οποία συνδέουν τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, από τον Θαλή έως τον Πλωτίνο. Δια-

σοιμε αλλά θα πρέπει ιδιαίτερα να προβάσουμε ότι:

1. Η Ελληνική Γλώσσα έχει μια συνέχεια 3.000 ή 4.000 ετών μέχρι σήμερα.

2. Η Ελληνική Φιλοσοφία από τον Θαλή μέχρι σήμερα, μια πορεία συνεχή 2.500 ετών.

3. Ο Ελληνικός Φιλοσοφικός Λόγος, η Ελληνική Φιλοσοφική Γλώσσα, καταλήγει σε μια συνέχεια, με την ίδια δυναμική ζωηρότητα στον 20ό αιώνα και μάλιστα στην αρχή της Γ' Χιλιετίας.

4. Η δομή και η ολότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής γλώσσας, με δομές αποφασιστικής σημασίας: Θεωρία, θεωρείν, οράν, είναι ο λόγος της ελληνικής ερμηνευτικής φιλοσοφίας (Βλ. Συμπόσιο, Βλ. Πλωτίνος).

5. Η νοηματική **συμπλοκή** του φιλοσοφικού στοχασμού και της φιλοσοφικής γλώσσας **Θεωρείν - Νοείν - Σημαίνειν - Λέγειν - Ερμηνεύειν - Διδάσκειν**. Τη σημασία την οποίαν υπογραμμίζει η «κατάληψις» του όλου φιλοσοφήματος από τα ρήματα οράσεως, στις δομές του αρχιτεκτονήματος του λόγου και η παρουσία του προσφύματος ΣΥΝ δηλωτικού του συνθετικού και **εποπτικού**, με την σωκρατική έννοια, λειτουργήματος (**Τέλεα και Εποπτικά**).

Τι μας διδάσκει και το προσπαθεί να μας πείσει ο Σωκράτης;

1. Από τον Θαλή μέχρι τον Πλωτίνιο –για να ξεχωρίσουμε μόνο αυτό το διάστημα, υπάρχει θαυμαστή ενότητα.

2. Η ενότητα που προσδίδουν στην Φιλοσοφική Ελληνική Γλώσσα, αλλά και στην Ελληνική Γλώσσα, οι βασικές έννοιες, οι βασικές φιλοσοφικές δυνάμεις της **Θεωρίας** και του **Λόγου**, του **Οράν** και του **Λέγειν** –η ενότητα και η συνέχεια– η δυναμική του ενωμένου με τη Γλώσσα φιλοσοφικού στοχασμού καθορίζουν αποφασιστικά την ενεργό παρουσία, την δημιουργική κίνηση, τη δημιουργική

και αναγεννητική κίνηση προς το μέλλον από το εκάστοτε παρόν εδώ και 2.500 χρόνια προς την προοπτική του μέλλοντος χρόνου: **Η ασίγαστη δυναμική του όλου Ελληνικού Λόγου**.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

«**Δαίμων μέγας**, ὃ Σώκρατες· καί γάρ πάν τὸ δαιμόνιον μεταξέστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. –Τίνα ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; –**Ερμηνεῦον** καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρά θεῶν.. καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ» (Συμπ. 202 ε).

«ἄ ψυχῇ προσήκει καὶ **κυῆσαι** καὶ **τεκεῖν**· τί οὖν προσήκει; φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. Ἔσθ' ἂν εἰσὶν καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες, καὶ τῶν δημιουργῶν... ἧ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη» (Συμπ. 209).

«Θεωμένω αὐτό τὸ καλόν... τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς... ἀλλὰ ἀληθῆ ἅτε τοῦ **ἀληθοῦς ἐφαπτομένου: τεκόντι** δέ ἀρετὴν» (Συμπ. 212).

«ὅς δὴ τῶν **δημιουργῶν** σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται» (Κρατύλος 389α).

«Τὸ μὲν γάρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ **προορᾶν** ἄρχον φύσει καὶ δεσπόμενον φύσει... **λόγον** δέ μόνον ἀνθρώπος ἔχει τῶν ζῶων... ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ **δηλοῦν** ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γάρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα **τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον**, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχει» (Αριστοτέλους Πολιτικά 1252α35 - 1235α10-15).



ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΥΠΟΔΟΥΛΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Ο ΑΓΙΟΣ ΚΟΣΜΑΣ Ο ΑΙΤΩΛΟΣ

Του ΧΡ. Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ
δρ. Φιλοσοφίας

Ο 11ος αιώνας απετέλεσε την έμπρακτη αρχή της κατάρρευσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τόσο στον πολιτικό όσο και τον οικονομικό τομέα, προς όφελος των εθνικών μειονοτήτων που συζούσαν αναγκαστικά στο κρατικό αυτό μόρφωμα. Όπως είναι γνωστό, το οσμανικό σύστημα που ήταν ταυτοχρόνως πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό, στηριζόταν από τη μια μεριά στα μορφώματα των κλειστών «εθνικών κοινοτήτων» (MILLET) και από την άλλη στον τιμαριωτισμό και την οικονομία της λαφυραγωγίας και της δήμευσης. Έτσι, ήταν επόμενο ότι με την κατάρρευση του τιμαριωτικού συστήματος και της ληστερικής οικονομίας, η οποία βασιζόταν στη φορολογική αρπαγή των ραγιαδών, θα συγκλονιζόταν ολόκληρο το οθωμανικό σύστημα.

Σ' αυτή την προκεφαλαιοκρατική κοινωνία, όπως ήταν η οσμανική, οικονομικές προβάσεις όπως είναι η παραγωγή, η κατανάλωση, η ανταλλαγή, η κατανομή και η συσσώρευση αγαθών, αναφέρονταν στην ίδια την κοινωνία. Το κράτος αδυνατούσε να ελέγξει πάντοτε τις δραστηριότητες των εμπόρων, όπως θα επιθυμούσε,

ριοχή, όπως συνέβαινε λόγω χάρι στα νησιωτικά εδάφη όπου δεν ήταν εύκολο να ελεγχθούν¹. Αν εξαιρέσει κανείς τις αστικές δυνάμεις του Νέου Ελληνισμού οι οποίες προσπαθούσαν να επιβληθούν, προσβλέποντας σ' ένα διαφορετικό κοινωνικό μόρφωμα εμπνευσμένο από τα δυτικά πρότυπα, τα οποία είχαν γνωρίσει μέσω του εμπορίου και των ιδεών του ευρωπαϊκού διαφωτισμού και προς τα οποία στρέφονταν οι προσδοκίες και ο φιλοσοφικός τους στοχασμός, η πλειοψηφία των υποδούλων Ελλήνων βρισκόταν πλησιέστερα προς τη διδασκαλία της Εκκλησίας, επειδή αυτή αντιστοιχούσε σε στερεότυπες και παραδοσιακές αξίες της αγροτογεωργοκτηνοτροφικής κοινωνίας, οι οποίες συμβάδιζαν, σε γενικές γραμμές, με το τιμαριωτικό σύστημα του κατακτητή. Τούτο συνέβαινε, διότι οι κοινότητες των υποδούλων είχαν συνδυασθεί, κατά την οθωμανική περίοδο, αναγκαστικά με τον διοικητικό αποκεντρωτικό μηχανισμό, ο οποίος είχε κυρίως δημοσιονομική αποστολή. Για λόγους επιβίωσης λοιπόν, οι ίδιες οι κοινότητες των Ελλήνων οργάνωναν και συντηρούσαν

αυτό ο Πορθητής στα 1454, με τα οποία προστάτευε το υπόδουλο ποίμνιό του. Επομένως, δεν είναι παράξενο πώς συνέπεσε στους αιώνες της οσμανοκρατίας η θρησκευτική με την εθνική ταυτότητα στη συνείδηση των Ελλήνων, με αποτέλεσμα να χάνει την επαφή του με τον υπόλοιπο ελληνικό πληθυσμό όποιος εγκατέλειπε το ορθόδοξο δόγμα, για να προσχωρήσει σε κάποιο άλλο χριστιανικό.

Κατά συνέπεια, και η πολιτική και κοινωνική Φιλοσοφία των Ελλήνων που επικρατούσε στα χρόνια της οσμανοκρατίας, είχε επηρεασθεί βαθιά από τη χριστιανική διδασκαλία, συμφώνως προς την οποία ο ανθρώπινος βίος θεωρείται προσωρινός και μηδαμινός μπροστά στην αληθινή και αιώνια ζωή που αρχίζει μετά τον αποχωρισμό της ψυχής από το θνητό σώμα. Σ' αυτή την πραγματική ζωή είναι βέβαιος ο θρίαμβος του δικαίου και η τιμωρία του αδίκου, στο μέτρο που δίκαιοι θεωρούνται όλοι εκείνοι οι οποίοι αδικήθηκαν και υπέφεραν στη φθαρτή και απατηλή τούτη ζωή. Εξάλλου, τα εδώ κακοπαθήματα

στιν την αγίαν»³. Κατά την εκκλησιαστική άποψη, η υποδούλωση των Ελλήνων στους Οθωμανούς οφείλετο στις πολλές αμαρτίες των προγόνων, η οποία επεβλήθη όχι ως τιμωρία, αλλά ως πειρασμός που απέβλεπε στον εξαγνισμό των υποδούλων και τη σωτηρία της ψυχής τους. Η αντίληψη αυτή ήταν διαδεδομένη στους μοναχικούς κύκλους, οι οποίοι με τη σειρά τους την αναπαρήγαγαν στον αγροτικό κόσμο της υπαίθρου, προς τον οποίον βρισκόνταν σε άμεση συνάφεια και απολάμβαναν αναλόγου εκτιμήσεως και σεβασμού.⁴

Τρανταχτό παράδειγμα αποτελεί ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός από το Μέγα Δένδρο της Αιτωλίας, που ο λαός αποκαλούσε Πατροκοσμά (1714-1779). Αυτός ως γνήσιος εκπρόσωπος της πολιτικής της Εκκλησίας για τη διαφύλαξη της πίστης και της γλώσσας των υποδούλων Ελλήνων, θεωρήθηκε διδάσκαλος του Γένους με διπλή έννοια: σωτηριολογική που απέβλεπε στη σωτηρία της ψυχής τους και κοινωνική, επειδή ίδρυε, όπου πήγαινε, σχολεία, για την εκμάθηση και καλλιέργεια της ελληνικής λαλιάς, προκειμένου να ενισχυθεί η εθνική συνείδηση των υποδούλων και παραλλήλως να είναι σε θέση να κατανοούν τα εκκλησιαστικά κείμενα.

Η διδαχή του αγίου Κοσμά του Αιτωλού, ως βασική εκδήλωση κοινωνικής και πολιτικής σκέψης του δευτέρου μισού του 18ου αιώνα, αποτελεί παραλλαγή της πατερικής διδασκαλίας και προέκταση

σιάζοντας το ατομικό «εγώ» στο συνολικό «εμείς»⁵. Ο ίδιος επανέλαμβανε συχνά τα εξής: «Μηδείς τό έαυτοῦ ζητείτω, αλλά τό τοῦ έτέρου έκαστος». Δίδασκε ότι η αγάπη, όταν είναι πλαισιωμένη από την αλληλεγγύη, την ταπείνωση και την ελεημοσύνη προς τους ομοδόξους, αποτελεί το απαραίτητο στοιχείο για τη σωτηρία της ψυχής, το αντίδοτο δηλαδή στη ματαιότητα του κόσμου.⁶

Η ανωτέρω τοποθέτηση ανάγεται στην κεντρική θέση της φιλοσοφικής σχολής της Φαινομενολογίας, συμφώνως προς την οποία αποδίδεται στον «άλλο» η ιδιότητα της αφύπνισης του εαυτού μας και εμφανίζεται η αναγκαιότητα του διαλόγου ως μέσου αλληλοπροσέγγισης στις πάσης φύσεως ανταλλαγές. Μέσα από τον διάλογο, έγραφε ο Merleau-Ponty, προσεγγίζω το σύμπαν του άλλου, ενός σύμπαντος με διαφορετική έννοια από το δικό μου, που, παρά ταύτα, μπορώ να καταλάβω. Κατά τον Πατροκοσμά, ο ραγιάς υποτάσσεται ακουσίως στον κατακτητή,⁷ επειδή η πορεία του αναφέρεται προς την αιωνία πατρίδα του, τη μόνη αληθινή, κατά το λόγιο του Αποστόλου Παύλου⁸. Επομένως, αυτή η φιλοσοφική θεώρηση της ζωής συντελεί ώστε ο Χριστιανός να αισθάνεται ξένος και πάροικος στην επίγεια πατρίδα του, χωρίς τούτο να μειώνει στο ελάχιστο την αγάπη του γι' αυτή, επειδή η επίγεια ζωή αποτελεί τον χώρο της πραγμάτωσής του ως «τέκνου του Θεού» και της τελικής σωτηρίας του.⁹ Θυμίζουν πλατωνική φιλοσοφία τα λόγια του αγίου:

στη διάσωση της πίστης των Ελλήνων μετά την αποτυχία της ορλωφικής εξέγερσης και τον διωγμό των Χριστιανών από τις τουρκικές αρχές στα 1770. Η ερήμωση του Μοριά μεταξύ των ετών 1770 και 1819 από τις ανοργάνωτες τουρκαλβανικές ορδές, που εστάλησαν εκεί, υπήρξε ολοκληρωτική. Μόλις και μετά βίας η Υψηλή Πύλη κατόρθωσε στα 1779 να ελέγξει την κατάσταση και να απομακρύνει τη μάζιγα των Τουρκαλβανών¹⁰ με τη βοήθεια και των Ελλήνων κλεφτών. Κατά τη δύσκολη αυτή εποχή που είχαν συστηματοποιηθεί οι εξισλαμισμοί των υποδούλων από τους Οθωμανούς, η κοινωνική προσφορά της διδασκαλίας του αγίου Κοσμά αποβλέπει όχι στην ατομική σωτηρία, κατά το ηουχαστικό πρότυπο, αλλά στην κοινωνική συνοχή των ομοδόξων με απορρόφηση του «εγώ» από το «εμείς».

Η αγάπη προς τον Θεό συμβαδίζει, κατά τον Πατροκοσμά, με την αγάπη προς τον πλησίον, που δεν είναι άλλος από τον ομοδόξο Έλληνα, ο οποίος κινδυνεύει όχι μόνο από τους ετεροδόξους και τους αλλοθρήσκους, αλλά και από τους Αλβανούς και τους Βλάχους εμπόρους, οι οποίοι έχουν διεισδύσει και απειλούν να απομακρύνουν από τις αγορές τούς ελληνικούς πληθυσμούς της Δ. Μακεδονίας. Συνιστά λοιπόν αγάπη προς τους ομοδόξους, αλλά και δικαιοσύνη στις καθημερινές συναλλαγές προς τους ετεροδόξους και τους αλλοθρήσκους. Η διάκριση αυτή ανταποκρίνεται προς το κοινωνικό

Γι' αυτό τον λόγο, οι Έλληνες δεν πρέπει να μισούν τους Εβραίους εμπόρους, αλλά να επιδιώκουν μόνο ανταγωνιστική υπεροχή στις παραγωγικές σχέσεις, αφού τούτο δεν είναι κατορθωτό προς το κυρίαρχο μουσουλμανικό στοιχείο.¹¹ Ο Πατροκοσμάς διαβλέποντας την ταχεία παρακμή του Οσμανικού Κράτους, επιδιώκει τη σταδιακή μετάθεση του κέντρου βάρους του εμπορίου και της οικονομίας στους Έλληνες, οι οποίοι αναμένεται να επικρατήσουν οικονομικώς. Εξαγγέλλει λοιπόν οικονομικό αποκλεισμό στους επικίνδυνους. Εβραίους ανταγωνιστές, ώστε να προετοιμασθεί η οργάνωση του νέου κοινωνικού μορφώματος, που θα διευθύνεται από τους Ορθοδόξους Χριστιανούς μετά τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Στο σημείο αυτό συμπύπτει η πολιτική Φιλοσοφία του Πατροκοσμά με εκείνη των Φαναριωτών, που απέβλεπαν στη διάδοχο κατάσταση των

Ρωμιών ή, στη χειρότερη περίπτωση, σ' ένα ελληνοτουρκικό κράτος. Ο άγιος πασχίζει να μεταθέσει το καθιερωμένο παζάρι των κοινοτήτων από την Κυριακή στο Σάββατο, αποκλείοντας έτσι τη σύμπραξη του επικίνδυνου εβραϊκού εμπορικού στοιχείου. Τούτο όμως απετέλεσε την αιτία για τον θάνατό του. Τα θιγμένα οικονομικά συμφέροντα δωροδότησαν τοπικό Τούρκο αξιωματούχο, ο οποίος συνέλαβε και εξετέλεσε στο Κολικόντασι της Αλβανίας (26 Αυγούστου 1779) τον Πατροκοσμά, όπως είχε ο ίδιος προβλέψει¹² στις ομιλίες του.

Σημαντική υπήρξε επίσης η συμβολή του στην ανάπτυξη της Παιδείας, και μάλιστα της δωρεάν εκπαίδευσης των νέων, οι οποίοι επρόκειτο αργότερα να οργανώσουν τη διάδοχη κατάσταση, όχι μόνο οικονομικώς αλλά κοινωνικώς και πολιτιστικώς. Έτσι ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός γίνεται προάγγελος της επικράτησης των Ελλήνων έναντι των

υπολοίπων εθνικών κοινοτήτων και, μακροπρόθεσμα, της πνευματικής και οικονομικής ανάστασης του Γένους.¹³

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Ν. Σαρρή, *Οσμανική πραγματικότητα*, Β', Αθήνα, 278, 281.
2. Πρβλ. το θρυλούμενο: «Σφάξε με αγά μου, ν' αγιάσω».
3. Πρβλ. Π. Μ. Σωτήρχου, *Παιδομάτωρες*, Αθήνα 1987.
4. Σαρρή, Β, ό.π., 540-541.
- 5 Π. Β. Πάσχου, *Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1997, 17, 142, 145.
6. Πάσχου, ό.π. 177.
7. Πάσχου, ό.π. 151.
8. «Οὐ γάρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν» (Εβρ. ιγ 14).
9. Πρβλ. Πράξ. Ιζ', 26.
10. Κ. Σαρδελή, *Ο Προφήτης του Γένους Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδ. Αστήρ, Αθήνα 1992, 125.
11. Σαρδελή, ό.π. 29.
12. Πάσχου, ό.π. 181.
13. Σ. Σαρδελή, ό.π. 86.

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΙΣ «ΔΙΔΑΧΕΣ» ΤΟΥ ΚΟΣΜΑ ΤΟΥ ΑΙΤΩΛΟΥ

«Πρέπει να αγαπάμεν τους αδελφούς μας χριστιανούς, διατί είμαστε μιάς φύσεως και μιάς πίστεως, έχομεν ένα βάπτισμα, ένα ευαγγέλιον, μαζί τα άχραντα μυστήρια μεταλαμβάνομεν, ένα σταυρόν προσκυνούμεν, ένα παράδεισον ελπίζομεν να απολαύσωμεν κοινώς».

«Η αγάπη του διπλανού έχει δύο ιδιώματα, δύο χαρίσματα: το ένα δυναμώνει τον άνθρωπον εις τα

δελφοί μου, τι χαρίσματα έχει η αγάπη;»

«Ευρίσκονται πολλές γυναίκες, όπου είναι καλύτερες και από τους άνδρες. Ανίσως και θέλετε οι άνδρες να είστε καλύτεροι από τις γυναίκες, πρέπει να κάμνετε και έργα καλύτερα από εκείνες, ει δε και αι γυναίκες κάμνουσι καλύτερα έργα και πηγαίνουν εις τον παράδεισον και ημείς οι άνδρες κάμνομεν κακά έργα και πηγαίνομεν εις την κόλασιν.

«Ο ΑΙΩΝΑΣ» ΤΟΥ SARTRE

Του ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ

Δρ. Φιλοσοφίας - Συγγραφέα

Προσφάτως κυκλοφορησε στη Γαλλία το βιβλίο του Henri-Bernard Lévy με τίτλο: «**Ο αιώνας του Sartre**» (Le siècle de Sartre) και προξένησε ποικίλες αντιδράσεις στους ακαδημαϊκούς και τους ευρύτερους πνευματικούς κύκλους. Το βιβλίο του Lévy αποτελεί ένα εγκώμιο για τον Γάλλο φιλόσοφο Jean-Paul Sartre (1905 - 1980). Συμπληρώθηκαν 20 χρόνια από τον θάνατο του Sartre και η πνευματική Γαλλία βρίσκεται επί ποδός. Διοργανώνονται συνέδρια, κυκλοφορούν βιβλία, δημοσιεύονται άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά. Ολόκληρη η Γαλλία φιλοδοξεί να τιμήσει τον πνευματικό της de Gaulle, τον άνθρωπο, ο οποίος σε πνευματικό και πολιτικό επίπεδο επεδίωξε να εκφράσει το «πνεύμα της εποχής» του.

Γιατί άραγε ο 20ός αιώνας χαρακτηρίζεται από τον Lévy ως ο «αιώνας του Sartre;» Μήπως ο Lévy αγνοεί την ριζική «γλωσσική στροφή» η οποία έλαβε χώρα στο πεδίο του φιλοσοφικώς σκέπτεσθαι κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα; Μήπως ο Lévy απορρίπτει τον «μετασχηματισμό της φιλοσοφίας» από υποκειμενοκεντρική υπόθεση σε επικοινωνιακή κατάσταση και παραμένει προσκολλημένος στην υπαρξιακή μεταμόρφωση της φιλοσοφικής παραδόσεως; Ούτε το ένα συμβαίνει ούτε το άλλο. Ο Lévy ισχυρίζεται ότι το βιβλίο του Sartre: «*Το Είναι και το Μηδέν*» (L' être et le néant) επαναπροσδιορίζει την χαϊντεγκεριανή υπαρκτική αναλυτική με πραγματολογικούς όρους. Το χαϊντεγκεριανό Dasein «μεταφράζεται» στην πραγματολογική κατάσταση, στην οποία η «ύπαρξη προηγείται της ουσίας». Η ανθρώπινη ιστορία είναι μια συνεχής διαδικασία αυτοπροσδιορισμού του ανθρώπου (ως ατόμου και ως είδους) στις εκάστοτε υπαρκτικές και πραγματολογικές συνθήκες. Το 1943 είναι το έτος κατά το οποίο δημοσιεύεται το magnum opus του Sartre. Η χρονολογία όμως αυτή αποτελεί ταυτόχρονα

Ο πνευματικός αστέρας των πρώτων μεταπολεμικών δεκαετιών στη Γαλλία φωτίζει το στερέωμα της διεθνούς κοινότητας στην έναρξη του 21ου αιώνα. Εάν ο Lévy υποστηρίζει ότι ο Sartre με την φιλοσοφική σκέψη του και την πολιτική του πράξη σφράγισε τον 20ό αιώνα, αυτό δεν σημαίνει ότι άλλοι δημιουργοί όπως π.χ. οι Wittgenstein, Heidegger, Adorno κ.ά. δεν δημιούργησαν τις πραγματολογικές συνθήκες για τον «μετασχηματισμό της φιλοσοφίας». Ο Sartre το 1947 δημοσιεύει το βιβλίο του: «*Τι είναι λογοτεχνία;*» (Qu' est - ce que la littérature?), στο οποίο καταγράφονται οι θέσεις του για τις σχέσεις ανάμεσα στη λογοτεχνία και την φιλοσοφία. Στην πραγματικότητα όμως αποσαφηνίζονται τα όρια ανάμεσα στα ιμπρεσιονιστικά βιώματα του ατόμου και τις θεωρητικές γενικεύσεις. Όλοι θέλουμε να διαβάσουμε αυτό που δεν έχει γραφεί, όλοι θέλουμε να ακούσουμε αυτό που δεν έχει λεχθεί. Τα ερείπια της ανθρώπινης εμπειρίας αποτελούν την πρώτη ύλη της λογοτεχνικής φιλοσοφίας.

Ο Sartre γεννήθηκε στον αστερισμό της δημοσιότητας. Η λαϊκή απήχηση της σκέψης του δεν είναι ανεξήγητη. Πρόκειται για μια σκέψη η οποία γεννιέται σε συνθήκες διαπλοκής και διαμεσολάβησης της επιστήμης και της φιλοσοφίας με τις γνώσεις και τα συμπερόντα του κοινού νου. Στη σκέψη του Sartre δεν υφίσταται διαχωρισμός ανάμεσα στη φιλοσοφία και την πολιτική δημοσιότητα. Ενδεχομένως ο Sartre να μην έφθασε μέχρι του σημείου να προσδιορίσει τις πραγματολογικές συνθήκες του αυτοπροσδιορισμού του ανθρώπου σε συνθήκες απροσδιοριστίας του νοήματος. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινισθεί ότι ο Sartre έχει να επιλέξει ανάμεσα σε δύο στάσεις (Verhalten) φιλοσοφίας και πολιτικής πράξης: ή να κάνει «μετασχηματικό» πράγμα που

να είναι ένας φιλόσοφος του 20ού αιώνα, μπορεί να είναι ο «Κάστορας» της Σιμόν ντε Μπωβουάρ, αλλά είναι τελικά ο στοχαστής, ο οποίος άνοιξε νέους δρόμους για να προωθηθεί η ιδέα του «εντελώς διαφορετικά σκέπτεσθαι» (Anderns Denken). Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι εκείνος ο οποίος θέλει να οργανώσει «σχέσεις με τον εαυτό» του δεν μπορεί να συνδέσει τις κοσμοθεωρητικές επιδιώξεις του με πολιτικές στάσεις. Ο Jean Daniel στον «Nouvel Observateur» δήλωσε ότι «όλα στο βιβλίο είναι επηρεασμένα από τις ιδέες του Sartre». Δεν έχει κανείς αντιρρήσεις να «κατασκευασθεί» ένα όργανο, με το οποίο θα μπορούσαμε όλοι να βρούμε τα πράγματα που ψάχναμε στην παιδική μας ηλικία.

Ο Sartre, κατά τον Lévy, υπήρξε ο «λαμπρός αστέρας» του 20ού αιώνα. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ότι ο αιώνας αυτός του ανήκει. Γεννήθηκε στο μηδέν και η ιστορία ως υπαρκτική αυτοσυνείδηση δεν αποτελεί παρά τις όψεις μιας απροσδιόριστης πραγματολογικής καταστάσεως. Το ερώτημα ωστόσο παραμένει πώς και γιατί ο 20ός αιώνας, κατά τον Lévy, χαρακτηρίζεται ως ο «αιώνας του Sartre»; Η απάντηση σε όσα μέχρι τώρα αναφέρθηκαν είναι η εξής: Ο γαλλικός εθνικισμός του Lévy αναγορεύει τον Sartre φιλόσοφο του αιώνα μας, αλ-

λά αυτό δεν σημαίνει με τίποτε ότι στη σκέψη του αποτυπώνονται οι ιδέες του σκέπτεσθαι με εντελώς διαφορετικές πραγματολογικές συνθήκες. Οι ρίζες του ανθρωπισμού είναι υπαρκτικές. Μπορούμε άραγε να εγκαταλείψουμε τις υπαρκτικές και τις πραγματολογικές συνθήκες του αυτοπροσδιορισμού μας; Μπορούμε να δούμε τα πράγματα σ' έναν ανεστραμμένο καθρέπτη;

Ο Sartre έγραψε βιβλία για τον Baudelaire, τον Genet και τον Flaubert. Πρόκειται για βιβλία, τα οποία αποτελούν τις λογοτεχνικές εμπειρίες του 20ού αιώνα. Εάν υποθέσουμε τι θα προσφέρουμε εμείς στον διεθνή πολιτικό και φιλοσοφικό πολιτισμό είναι βέβαιο, ότι τα βιβλία του Sartre θα κατέχουν πρωτεύουσα θέση. Μ' αυτή την έννοια ο Sartre είναι η παγκόσμια μορφή στον διεθνή πολιτικό και φιλοσοφικό πολιτισμό. Ο Sartre, κατά τον Lévy, βρίσκεται ανάμεσά μας. Όλοι είμαστε όψεις και πλευρές μιας πραγματολογικής καταστάσεως, η οποία αγγίζει τα όρια του υπαρκτικού μηδέν και του Είναι που δεν μπορεί να εκφραστεί σε έναν δεδομένο εκφραστικό τύπο εκθέσεως. Μετά τον Baudelaire, τον Flaubert, τον Genet, τον Sartre, τον Lévy η σκυτάλη βρίσκεται στα χέρια μας. Μετά από εμάς, μετά από τις δικές μας προσωπικές και ιστορικές εμπειρίες, αρχίζει μια νέα εποχή.

Ο Jean - Paul Sartre έδωσε την 29η Οκτωβρίου του 1945 ενώπιον ενός πολυπληθούς κοινού μια διάλεξη, στην οποία συνόψισε τις βασικές ιδέες της φιλοσοφίας του. Η διάλεξη αυτή κυκλοφόρησε σε βιβλίο το 1946 με τον τίτλο: (Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός) (L' existencialisme est un humanisme). Εδώ παρουσιάζουμε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από την ελληνική έκδοση του βιβλίου σε μετάφραση: Κώστα Σταματίου στις εκδόσεις Ι. Δ. Αρσενίδη (χωρίς χρονολογία έκδοσης).

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΦΤΙΑΧΝΕΤΑΙ

Αυτό ακριβώς είναι και η λεγόμενη «υποκειμενικότητα», που με το ίδιο αυτό όνομα μας προσάπτουν. Αλλά τι άλλο θέλουμε

τα δεν υπάρχει προγενέστερα απ' αυτό το σχέδιο· τίποτα το νοητό διαγνώσιμο δεν είναι χαραγμένο στον ουρανό κι ο άνθρωπος θα γίνει πάνω απ' όλα αυτό που θα έχει σχεδιάσει να γίνει. Όχι αυτό που θα θελήσει να γίνει. Γιατί αυτό που συνήθως εννοούμε με τη λέξη «θέληση» είναι μια συνειδητή απόφαση, πράγμα που για τους περισσότερους από μας έρχεται μεταγενέστερα απ' ό,τι γίνεται από μόνο του. Μπορώ να θέλω να προσχωρήσω σ' ένα κόμμα, να γράψω ένα βιβλίο, να παντρευτώ, αλ' αυτά δεν είναι παρά η εκδήλωση μιας εκλογής πιο πρωταρχικής, πιο αυθόρμητης απ' αυτό που λέμε «θέληση».

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΝΑΙ ΑΠΟΛΥΤΑ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ

Αν, όμως, πραγματικά η ύπαρξη προη-

τις δύο αυτές έννοιες. Υποκειμενισμός πάει να πει απ' τη μια μεριά εκλογή του ατομικού υποκειμένου απ' τον εαυτό του, και απ' την άλλη μεριά, αδυναμία για τον άνθρωπο να ξεπεράσει την ανθρώπινη υποκειμενικότητα.

Η ΕΚΛΟΓΗ

Όταν λέμε ότι ο άνθρωπος εκλέγει τον εαυτό του, εννοούμε ότι καθένas από μας διαλέγεται αυτό που είναι, αλλά επίσης ότι εκλέγοντας τον εαυτό του, εκλέγει ταυτόχρονα και όλους τους ανθρώπους. Πραγματικά δεν υπάρχει έστω και μια απ' τις πράξεις μας που δημιουργώντας τον άνθρωπο που θέλουμε να είμαστε, δεν δημιουργεί ταυτόχρονα μια εικόνα του ανθρώπου γενικά, όπως θεωρούμε ότι πρέπει να είναι. Εκλέγοντας να είμαστε τούτο ή το άλλο, επι-

Πόσο και υπό ποιές προϋποθέσεις είναι δυνατή η καθολικότητα και η αναγκαστικότητα των αισθητικών και τελεολογικών κρίσεων. (Σκέψεις με βάση την «Κριτική της Κριτικής δυνάμεως» του Im. Kant)

Του ΓΕΩΡΓ. ΣΤΕΦ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ

δ.φ., τ. Διευθυντή της ΣΕΛΜΕ Λάρισας
τ. Επίκουρου Καθηγητή Πανεπιστημίου

Η «Κριτική της κριτικής δυνάμεως» (1769) ολοκληρώνει και επιστεγάζει το οικοδόμημα υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Im. Kant. Με τις περιφνημες τρεις μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας κριτικές του α) Κριτική του καθαρού λόγου (1781), β) Κριτική του Πρακτικού Λόγου (1788) και γ) Κριτική της Κριτικής δυνάμεως (1790), ο μέγας φιλόσοφος της Καινιξβέργης υψώνει ένα μεγαλοπρεπές πνευματικό οικοδόμημα.

Και ενώ με την «Κριτική του καθαρού λόγου» θεμελιώνει την καθολικότητα και αναγκαστικότητα των λογικών κρίσεων, των καθαρών και εμπειρικών σκέψεων, με την «Κριτική του πρακτικού λόγου» θεμελιώνει τη λογική βάση των ηθικών κρίσεων και πράξεων. Με την «Κριτική της κριτικής δυνάμεως» προσπαθεί να θεμελιώσει την αναγκαστικότητα και καθολικότητα των αισθητικών και τελεολογικών κρίσεων, πάντοτε όμως από την άποψη της μορφής και όχι του περιεχομένου.

Η δύναμη του κρίνει γενικώς βασίζεται στην αναγκαστικότητα και την αυστηρή καθολικότητα, γνωρίσματα τα οποία είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους, χαρακτηριστικά της κάθε αριστη γνώσεως. Ο Kant κατορθώνει να εύρη καθολικού και αναγκαστικού κύρους προτάσεις και κρίσεις για τις καθαρές λογικές κρίσεις και τις κρίσεις του πρακτικού λόγου. Στην «Κριτική της κριτικής δυνάμεως» κάνει ουσιαστικά μια εναγώνια προσπάθεια να θεμελιώσει λογικώς την καθολικότητα των αισθητικών και τελεολογικών κρίσεων. Θεμελιώνεται άραγε η αναγκαστικότητα και η καθολικότητα των κρίσεων αυτών, των αισθητικών και τελεολογικών;

να αμφότερες κρίσεις σκοπιμότητας με τη διαφορά ότι οι αισθητικές δεν έχουν συγκεκριμένο τελεολογικό περιεχόμενο, ενώ οι καθ' αυτό τελεολογικές κρίσεις έχουν κυρίως ηθικό περιεχόμενο. Υπό την έννοια αυτή ανάγονται, κατά βασικό στοιχείο, στην κατηγορική προσταγή του πρακτικού λόγου και στις καθαρές καθολικές κρίσεις του ηθικού πρακτικού λόγου, οι οποίες όμως και αυτές είναι γενικές μόνον από την άποψη της μορφής και όχι του περιεχομένου.

Οι αισθητικές κρίσεις είναι και αυτές καθολικού και αναγκαστικού κύρους, αλλά το ακριβές περιεχόμενό των δεν είναι προσδιορισμο ευκόλως. Αυτό το τελευταίο ζήτημα, ότι το περιεχόμενο των κρίσεων αυτών δηλ. δεν είναι ποτέ καθολικό και αναγκαστικού κύρους, θέτει σε κατάσταση αιωρήσεως την όλη προσπάθεια του Kant. Υπό το πρίσμα αυτό, η μη καθολικότητα του περιεχομένου και όχι της μορφής των αισθητικών κρίσεων αφαιρεί την όποια καθολικότητα της εννοίας του ωραίου και καθιστά την έννοιά του και πάλιν θύμα της υποκειμενικότητας των ανθρωπών. Αυτή δε η υποκειμενικότητα ναρκοθετεί τουλάχιστο, αν δεν ανατινάσσει κυριολεκτικώς, την προσπάθεια του φιλοσοφικού πνεύματος να θεμελιώσει την καθολικότητα και αναγκαστικότητα των αισθητικών και τελεολογικών κρίσεων.

Είναι γνωστόν δε ότι οι όροι αναγκαστικότητας και καθολικότητας είναι προϋποθέσεις και όροι και έννοιες της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους, και μαζί με τους όρους υλικότητας και σκοπιμότητας συναποτελούν οι τέσσερις αυτοί όροι την διαφορετική διατύπωση των τεσσάρων αιτιών, α) δημιουργός αιτία, β) υλική αιτία, γ) μορφολογική αιτία, δ) τελική αιτία.

Η δημιουργός αιτία περιέχει την αναγκαστικότητα, η μορφολογική αιτία περιέχει την καθολικότητα, η υλική αιτία περιέχει την υλικότητα, και η τελική αιτία περιέχει την σκοπιμότητα. Όμως από τις τέσσερις αυτές αιτίες (κατ' Αριστοτέλη) η δημιουργός αιτία και η μορφολογική αιτία διαθέτουν καθολικότητα εξ αρχής ήδη και η σκοπιμότητα διαθέτει κα-

ναγκαστικότητα από τις αισθητικές κρίσεις.

Ο Kant, για να υπερβεί το πρόβλημα, χωρίζει τις αισθητικές κρίσεις σε εμπειρικές και καθαρές. Οι πρώτες εκφράζουν τι είναι ευχάριστο και τι δυσάρεστο, οι δεύτερες, οι καθαρές, εκφράζουν τι είναι το ωραίο εν προκειμένω. Ναι, αλλά τι είναι ωραίο από γενική άποψη; Αυτό είναι το ζήτημα διότι τι είναι ευχάριστο και τι δυσάρεστο διαπιστώνεται βεβαίως εμπειρικά, αλλά τι είναι ωραίο, παραμένει άγνωστο εμπειρικά και λογικά.

Οσον αφορά δε στις τελεολογικές κρίσεις, ο Kant τις χωρίζει επίσης σε δύο κατηγορίες, τελεολογικές υλικές (δηλ. περιεχομένου) κρίσεις και τελεολογικές τυπικές κρίσεις, δηλ. κρίσεις μορφολογικές, οι τελεολογικές είναι και αυτές εκ φύσεως αναγκαστικές και καθολικές κρίσεις, οι τυπικές λογικές τελεολογικές είναι εξ αρχής υποκειμενικές παρά την οποιαδήποτε τυπικότητά τους, διότι και πάλιν το περιεχόμενό τους παραμένει ποικίλο, απροσδιόριστο και μεταβλητό, η δε τυπικότητά τους είναι επίσης επισφαλής: οι αισθητικές τελικά κρίσεις και οι τελεολογικές από την άποψη του περιεχομένου δεν μπορούν και να ορισθούν ως κρίσεις αναγκαστικές και καθολικές και αναγκαστικές εκ των προτέρων, παρά μόνον εκ των υστέρων (a posteriori) και σε συμφωνία πάντα με ένα πίνακα αιωνίων καθολικού κύρους, αξιών ηθικών, όσον αφορά στις τελεολογικές, και αισθητικών αξιών, όσον αφορά στις αισθητικές κρίσεις: επαναλαμβάνομεν όσον αφορά στο περιεχόμενο αυτών των κρίσεων. Υπάρχει λοιπόν πάντοτε πρόβλημα, και η μεγαλοφυΐα του Kant ενσυνειδήτως αφήνει στην ουσία ανοιχτό το πρόβλημα, διότι σ' αυτήν την αιώρηση τελικά του πνεύματος καταλήγει η ρωμαλέα πνευματική του προσπάθεια μέσα στην «Κριτική της κριτικής δυνάμεως».

Τούτο δε καταφαίνεται και στο πρόβλημα της αποδεικτικότητας του τελεολογικού και ηθικού επιχειρήματος σχετικά με την ύπαρξη του Θεού. Δεν αποδέχεται ουσιαστικά αποδεικτική δύναμη σχετικά με το Θεό σε κανένα λογικό επιχειρήμα, κάτι που βεβαίως κάνει με πολύ περισσότερη προσπάθεια στην «Κριτική του καθαρού λόγου», όπου απορρίπτει όλη την σειρά των επιχειρημάτων που επινόησε η βουλησιαρχική και λογοκρατική συνείδηση των παλαιότερων Ευρωπαίων διανοητών, στο πλαίσιο της σκέψεως των οποίων μια «αναιδής» λογοκρατία προσπαθεί να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού, και τούτο διότι αυτή η «αναιδής» λογοκρατία είναι ουσιαστικά δούλη ενός χωρίς όρια βουλησιαρχικού ψυχισμού, ο οποίος διαβλέπει ότι τα βουλητικά αιτήματα πραγματώνο-

Και αν τούτο είναι το τελικό πόρισμα το οποίο συνάγεται από την μελέτη της «Κριτικής της κριτικής δυνάμεως» του Kant, και είναι πρωτίστως αυτό, τότε κατ' έμμεσον τρόπον ο Kant οδηγεί την σκέψη των διανοητών, που τον μελετούν ορθώς (!) στον πλατωνικό κόσμο των αιωνίων ιδεών, όπου εκεί μέσα υπάρχουν όχι μόνον τα νοητά πρότυπα του φυσικού κόσμου, αλλά και τα πλήρη μορφής και περιεχομένου εν ταυτώ πρότυπα των ηθικών αξιών και αρετών: ένας «λανθάνων» ή και φανερός θα ελέγαμε, πλατωνισμός, και σωκρατική αρετολογία υπάρχει στην «Κριτική της κριτικής δυνάμεως», μαζί με έναν εμφανή Αριστοτελισμό σε όλο του το έργο, όπου θεωρίες περί του εμφύτου των πρώτων αρχών της σκέψεως, με το όνομα «κατηγορία» παραπέμπουν ευθέως στον Αριστοτέλη. Στην «Κριτική του πρακτικού λόγου» η περίφημη «κατηγορική προσαγωγή» παραπέμπει στον σωκρατικό ορισμό της αρετής, κατά μεγάλο μέρος αυτής, δηλ. στον ορισμό ότι αρετή είναι να προτιμάς να αδικείσαι παρά να αδικείς.

Βέβαια ο Kant με το μεγάλο του πνεύμα εμβαθύνει κατ' εξαιρετικό τρόπο σ' όλα αυτά τα προβλήματα, μ' ένα τρόπο που δεν είχε προηγουμένως υπάρξει μέσα στην Ιστορία της φιλοσοφίας. Στηριζόμενος στους ώμους γιγάντων, όπως είχε ειπεί ο Νεύτων για τους μεγάλους επιστημονικούς του προγόνους της ευρωπαϊκής επιστήμης, παρομοίως και ο Kant βυθίζεται στους ωκεανούς και ανυψώνεται στα νέφη των προβληματισμών και αποκαθαίρει το τοπίο, παρά την αυστηρότητα και την πυκνότητα των στοχασμών του, στηριζόμενος στους ώμους των γιγάντων της αρχαίας σκέψεως (παρ' ότι δεν τους αναφέρει συχνά).

Ιδιαίτερος καθαίρει το τοπίο του πνεύματος η θεωρία του περί των άβυσσων του πνεύματος: η πρώτη αντικειμενική πραγματικότητα, η ανόργανη φύση, μ' ένα άλμα σε μια άβυσσο οδηγεί στην οργανική φύση, στον ζώντα οργανισμό, από εκεί μεταβαίνει στην ατομικότητα και από την ατομικότητα στην προσωπικότητα. Μία άβυσσος χωρίζει την μία οντότητα από την άλλη: τέσσερις άβυσσοι του πνεύματος χωρίζουν, αλλά και «ενώνουν» τέσσερες μεγάλες μεταφυσικές οντολογικές περιοχές μεταξύ τους: λογικές δηλ. καθολικού και αναγκαστικού κύρους, έννοιες και κρίσεις που να ενώνουν τις διάφορες περιοχές μεταξύ τους, δεν είναι δυνατές κατά βάση, είναι όμως δυνατές οι κρίσεις αυτές σε ορισμένα πεδία της όλης πραγματικότητας. Ο Kant με την ρωμαλέα διάνοια του απεκάθαρε το τοπίο της δυνατότητας ή της μη δυνατότητας των καθολικών και αναγκαίων κρίσεων, αναλυτικών και συνθετικών a priori, a posteriori κ.λπ., και απεσα-

ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ, ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΚΑΙ Η ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ

Του ΒΑΣΙΛΗ ΑΣΗΜΟΜΥΤΗ

Φιλολόγου - Ιστορικού - Δρ. Βυζαντινής Ιστορίας και Τέχνης

Ολοι έχουμε υπόψη μας ότι το Σεπτέμβριο του 2002 έγιναν τα εγκαίνια της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας. Οι πύλες της άνοιξαν στο κοινό. Χιλιάδες κόσμος συρρέει εκεί. Είναι εντυπωσιακή η κατασκευή της, η οποία έγινε στον ίδιο χώρο, όπου στην αρχαιότητα βρισκόταν το Μουσείο και η παλαιά Βιβλιοθήκη της πόλεως.

Οι Αιγύπτιοι πνευματικοί ηγέτες ονόμασαν τη Νέα Βιβλιοθήκη τους «Ο Ανατέλλων Ήλιος». Ο λογότυπος γι' αυτήν είναι: «Ο Δίσκος του Ήλιου, το θαλασσινό νερό και το φωτεινό καθίδρυμα της Αλεξάνδρειας». Ο Ήλιος, ένα διαχρονικό ενδιαφέρον σύμβολο σε ποικίλες φάσεις του αιγυπτιακού πολιτισμού, ο οποίος ανατέλλει από τη θάλασσα, δίδοντας φως και ζωή στην Αίγυπτο¹. Πραγματικά αυτή την εντύπωση δίνει, αν την παρατηρήσεις από τη νησίδα «Φάρος», όπου υπάρχει το κάστρο «Ελ-Καϊτ», στη θέση του αρχαίου Φάρου, και δεις την σημερινή Βιβλιοθήκη, η οποία είναι στραμμένη βορειο-ανατολικά, να τη χτυπάει ο ήλιος.

Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο έκ-

ξάνδρειας.

Σε μια στιγμή βρίσκεσαι μπροστά στην προτομή και σ' ένα πορτρέτο του Αριστοτέλη, μάλλον μεσαιωνικής προέλευσης. Επάνω και ψηλότερα υπάρχει η επιγραφή: Aristotle, The Godfather³, δηλαδή ο ανάδοχος (ο Νονός), με την καλή έννοια, της Βιβλιοθήκης. Πώς εξηγείται αυτό;

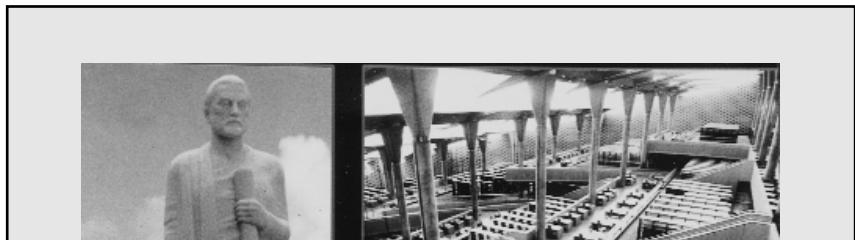
Σύμφωνα με τον Στράβωνα⁴, η πρώτη μεγάλη βιβλιοθήκη της αρχαιότητας ήταν του Αριστοτέλη, η οποία περιήλθε κατά το μεγαλύτερο τμήμα της στους διαδόχους του στην διεύθυνση του «Περιπάτου», με σκοπό να συνεχίσει να υποστηρίζει το διδακτικό πρόγραμμα της σχολής.

Ο Αριστοτέλης, όμως, όπως γνωρίζουμε, πήγε να ζήσει στο σπίτι της μητέρας του στη Χαλκίδα της Ευβοίας. Εκεί πέθανε σε ηλικία 63 ετών, τον Οκτώβριο του 322 π.Χ. Με τη

διαθήκη του εξασφάλισε κυρίως την οικονομία του, την Ερπυλλίδα, και δεν τον απασχόλησε καθόλου η τύχη της βιβλιοθήκης του⁵.

Με βάση τη διαθήκη του Αριστοτέλη, που μας παραδόθηκε σε δύο μορφές: η μία έγινε από τον Διογένη Λαέρτιον, και η άλλη σε αραβική μετάφραση. Η ελληνική έκδοση βασίζεται στον Έρμιππο, ο οποίος χρησιμοποίησε το αρχείο του «Περιπάτου», ενώ η αραβική έκδοση ανάγεται στον Ανδρόνικο τον Ρόδιο, με ενδιαμέσο τον Πτολεμαίον - El Carib⁶.

Σύμφωνα με τα παραπάνω κείμενα, η έννοια «Βιβλιοθήκη» ακολουθεί το πνεύμα του Αριστοτέλη και πρέπει να εκλαμβάνεται με την καθαρή έννοια της λέξης, δηλαδή θήκη (αποθήκη) βιβλίων. Κι αυτό είναι ένας άλλος λόγος που δόθηκε το όνομα «Ανάδοχος» ή Νονός στον Αρι-



στοτέλη. Ο Λατίνος ποιητής S. P. Festus, επίσης, γράφει πως: «Και από τους Έλληνες φιλοσόφους κι από μας, Βιβλιοθήκες ονομάζονται τόσο ένας μεγάλος αριθμός βιβλίων, όσο και ο χώρος, μέσα στον οποίον είναι τοποθετημένα αυτά τα βιβλία»⁷.

Η συμβολή των προσωκρατικών φιλοσόφων στην εδραίωση και διάδοση του βιβλίου στον ελληνόφωνο κόσμο και, κυρίως, στην Αθήνα, δεν έχει προβληθεί ικανοποιητικά. Αν είχαν διασωθεί τα έργα τους, δεν αποκλείεται να γνωρίζαμε και τη μορφή «βιβλίου» στην οποία παραδόθηκαν τα παλαιότερα έργα της ελληνικής γραμματείας, όπως η Θεογονία του Ησίοδου και οι Ορφικοί ύμνοι.

Υπήρχαν, φαίνεται, γραπτά κείμενα, υπό μορφήν βιβλίου που αποδίδονταν στον Ορφέα ήδη από τον 6ο αιώνα π.Χ. τα έργα των φιλοσόφων της Ελεατικής Σχολής, που γράφτηκαν σε παπύρινους κυλίνδρους, δεν αποκλείεται να ενέπνευσαν τον Πολυκράτη, τύραννο της Σάμου, να ι-

δρύσει δημόσια βιβλιοθήκη στην γενέτειρά του, όπως αναφέρει ο Αθήναιος στους «Δειπνοσοφιστές» του. Από τον ίδιο συγγραφέα αντλούμε την πληροφορία ότι την ίδια εκείνη εποχή ο Πεισίστρατος, που κατέλαβε για πρώτη φορά την εξουσία το 560 π.Χ., ίδρυσε την πρώτη αθηναϊκή Βιβλιοθήκη.

Στην Αθήνα το ενδιαφέρον για τον κόσμο του βιβλίου και η συγκρότηση των πρώτων ιδιωτικών βιβλιοθηκών είναι προϊόν της επίδρασης των φιλοσοφικών σχολών της Ιωνίας και της Κάτω Ιταλίας και πρέπει να τοποθετηθεί στις πρώτες δεκαετίες του 5ου αιώνα π.Χ., δηλαδή στα χρόνια της γέννησης του Σωκράτη (γύρω στα 470 π.Χ.).

Ο Σωκράτης, όμως, όχι μόνο δεν συνέγραψε τίποτε, αλλ' αντιθέτως αποστρεφόταν τον γραπτό λόγο και περιφρονούσε το βιβλίο, γιατί το θεωρούσε υποκατάστατο του ζωντανού παραγωγικού διαλόγου, αν και αναγνώριζε τον ευεργετικό ρόλο του στη διαπαιδαγώγηση της νεολαίας και στη διάδοση της γνώσης γενικότερα.

Η επιφυλακτική στάση του Σωκράτη απέναντι στην αλόγιστη διάδοση του βιβλίου, πιθανόν ν' αφορά στην πραγματική αδυναμία του βιβλίου να παράγει δημιουργικό διάλογο, όπως την εκφράζει ο Πλάτων στο Σοφιστή. Σε καμιά, όμως, περίπτωση, ο Σωκράτης δεν παραγνώρισε τον ωφέλιμο χαρακτήρα του, ενώ στον «Φαίδρο» φαίνεται να υποτιμά την εξάρτηση από αυτό: «οὔκουν μνήμης, ἀλλὰ ὑπομνήσεως ὡς φάρμακον ἡὔρες»⁸. Από την άλλη πλευρά, ο Ευκλείδης από τα Μέγαρα μαρτυρεί ότι ο Σωκράτης προέτρεπε ένα δούλο να διαβάξει δυνατά στον σύντροφό του, υποδηλώνοντας έτσι τη μεγαλύτερη αξία της ανάγνωσης, όταν λειτουργεί και η ακοή⁹.

Η θέση του Πλάτωνα, όσον αφορά στο βιβλίο και γενικά στην εκπαίδευση των νέων είναι ξεκάθαρη στους «Νόμους» του, όπου γράφει ότι: «Το παιδί στη Νέα Πολιτεία πρέπει να διδάσκεται γράμματα πρώτα και έπειτα μουσική. Πρέπει να αρχίσει να γράφει και να διαβάξει σε ηλικία δέκα ετών και τρία χρόνια σκληρής μελέτης θα είναι αρκετά»¹⁰. Η μέθοδος αυτή περιγράφεται με μεγαλύτερη σαφήνεια στον «Πρωταγόρα»¹¹: «Το παιδί μετά τον προφορικό λόγο ασκείται στο “γραπτό κείμενο” και επί των βάθρων του δίνουν τα διαβάξει ποιήματα μεγάλων ποιητών».

Ωστόσο, ο ίδιος ο Πλάτωνας, ακολουθώντας το παράδειγμα του Πυθαγόρα και του Σωκράτη, δεν παρέδιδε από γραπτό κείμενο τους διαλόγους



ποχή εκείνη τα βιβλιοπωλεία της Αθήνας στην Αγορά αποτελούσαν φιλολογικά στέκια. Στους «Όρνιθες» του Αριστοφάνη (414 π.Χ.) οι Αθηναίοι εμφανίζονται σαν διψασμένοι αναγνώστες, οι οποίοι αμέσως μετά το πρόγευμα σπεύδουν στα βιβλιοπωλεία για να «ξεφυλλίσουν» βιβλία, να ενημερωθούν και να συζητήσουν για τις αρετές, αλλά και τις φιλολογικές ατέλειες και τα μειονεκτήματα των έργων. Οι βιβλιοπώλες, λοιπόν, είχαν τα μαγαζιά τους στην Αγορά, τουλάχιστον από το 425 π.Χ.¹³

Από τα μέσα του 4ου αιώνα π.Χ. η τύχη του βιβλίου θα περιέλθει στα χέρια του Αριστοτέλη. Δεν υπάρχει αμφιβολία, το αντίθετο μάλλον θα ακουγόταν παράδοξο, ότι το Λύκειο και η διδακτική μέθοδος του «Περιπάτου» την οποία εμπνεύστηκε ο Αριστοτέλης, όπως και ο εγκυκλοπαιδισμός που επέβαλε στους μαθητές του, δεν θα μπορούσε να πραγματοποιήσει τέτοιο ευρύ γνωσιολογικό και επιστημονικό έργο, χωρίς τη βοήθεια του βιβλίου. Έτσι, κατά ειρωνικό τρόπο, το βιβλίο, που αμφισβήτησε ως ένα σημείο ο Πλάτων, είναι αυτό που διαιώνισε το δικό του έργο.

Με το θάνατο του Αριστοτέλη το 322 π.Χ. και την ταξινόμηση και οργάνωση κατά επιστήμη ενός απέραντου υλικού της ανθρώπινης γνώσης από έναν και μόνον άνθρωπο, σε συνδυασμό με το ότι εξέλιπε πλέον η δυσπιστία που προκάλεσε η θέση του Σωκράτη και του Πλάτωνα έναντι της σοφιστικής

αρχαιότητας ήταν του Αριστοτέλη, η οποία περιήλθε κατά το μεγαλύτερο τμήμα της στους διαδόχους του στην διεύθυνση του «Περιπάτου», με σκοπό να συνεχίσει να υποστηρίζει το διδακτικό πρόγραμμα της σχολής. Ο Αριστοτέλης, όμως, όπως γνωρίζουμε, πήγε να ζήσει στο σπίτι της μητέρας του στην Χαλκίδα της Ευβοίας. Εκεί πέθανε σε ηλικία 63 ετών, τον Οκτώβριο του 322 π.Χ. Με την διαθήκη του εξασφάλισε κυρίως την οικονομία του, την Ερπυλλίδα, και δεν τον απασχόλησε καθόλου η τύχη της βιβλιοθήκης του¹⁴.

Με βάση τη διαθήκη του Αριστοτέλη, που μας παραδόθηκε σε δύο μορφές: η μια από τον Διογένη Λαέρτιο και η άλλη σε αραβική μετάφραση. Η ελληνική έκδοση βασίζεται στον Έρμυμπο, που χρησιμοποιήσε το αρχείο του «Περιπάτου», ενώ η αραβική έκδοση ανάγεται στον Ανδρόνικο τον Ρόδιο, με ενδιαμέσο τον Πτολεμαίον (El Carib)¹⁵.

Ο Θεόφραστος από την Ερεσό της Λέσβου (γέννηση 370 π.Χ.), ο πιο προικισμένος μαθητής του Αριστοτέλη και επιστήθιος φίλος του, παρέλαβε τη βιβλιοθήκη, που του κληροδότησε ο Δάσκαλός του. Με τη σειρά του ο Θεόφραστος εμπιστεύθηκε τη Βιβλιοθήκη του Αριστοτέλη στον Νηλέα, που ήταν συμμαθητής του Αριστοτέλη στην Ακαδημία του Πλάτωνα. Σ' αυτό συνέβαλε και η υποστήριξη, που είχε από τον άρχοντα της Αθήνας Δημήτριο Φαληρέα¹⁶.

Πόσα και ποιιά βιβλία πήρε ο Νηλέας μαζί του στην πατρίδα του Σκήψη (περιοχή της Τρωάδας) δεν ξέ-

τον Άρχοντα των Αθηνών να καταφύγει στην Αίγυπτο, αν ήθελε να αποφύγει τον θάνατο. Έτσι ο Φαληρέας βρήκε καταφύγιο στην Αλεξάνδρεια. Εκεί, χωρίς αμφιβολία, εισχώρησε στο άμεσο περιβάλλον του Πτολεμαίου· δεν αποκλείεται, μάλιστα, να υπήρξε μαζί με τον Στράβωνα ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στο Λύκειο της Αθήνας και το Μουσείο της Αλεξανδρείας. Έτσι, λοιπόν, το πνεύμα του Αριστοτέλη, όσον αφορά την έννοια του βιβλίου και της Βιβλιοθήκης, κυριάρχησε, και πολύ σωστά στην καινούργια Βιβλιοθήκη της Αλεξανδρείας ονομάζεται ως ο Ανάδοχός της.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. Akhbar El Yom: *The Legend of Alexandria. The story of the world's most famous Library*, σ.σ. 69-82.
2. Όπου παραπάνω: σ.σ. 29-33.
3. Όπου παραπάνω: Κεφ. ΙΙ, σσ. 17-20.
4. Στάικος, Σπ. Κωνστ.: *Βιβλιοθήκη, Από την Αρχαιότητα έως την Αναγέννηση* (3000 π.Χ. - 1600 μ.Χ.) σσ. 44.46.
5. Όπου παραπάνω: σ.σ. 45-47.
6. Düring, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Γκέτεμποργκ, 1957, τομ. 1, σ. 59.
7. Στάικος, Σπ. Κ. ό.π., σ. 53.
8. Πλάτων, *Φαίδρος*, στ. 275.
9. Πλάτων, *Θεαίητος*, στ. 113 και Ξενοφών, *Συμπόσιον*, 4, 27.
10. Πλάτων, *Νόμοι* στ. 810.
11. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, στ. 325 ε.
12. Στάικος, Σπ. Κ. ό.π., σ.σ. 39-40.
13. ό.π., σ. 35.

Κίνηση ιδεών - Παιδεία, και το φαινόμενο «Λασκαράτος»

Του ΦΑΝΟΥΡΗ Κ. ΒΩΡΟΥ

Ph.D. - Επίτιμος Συμβούλου Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Α. Τα Ιόνια νησιά – μαζί βέβαια και η Κεφαλονιά- αποτελέσαν, σε όλους τους αιώνες της γνωστής σε μας Ιστορίας τους, γέφυρα επικοινωνίας ανάμεσα στην ηπειρωτική Ελλάδα και τη Δυτική Ευρώπη, ιδιαίτερα κατά τους αιώνες της Ενετοκρατίας, για λόγους ευνόητους, ορατούς (γεωγραφικούς).

Μετά την κατάλυση του Βυζαντινού Κράτους (1453) τα Ιόνια Νησιά έζησαν έξω από τα όρια του Οθωμανικού Κράτους και αυτό έχει χαρακτηριστεί τύχη καλή. Αλλά οι Επτανήσιοι ένιωθαν πιο απειλητική την πολιτισμική αφομοίωση από τους Δυτικούς γείτονες / δυνάστες, γιατί από την εποχή της Αναγέννησης η Δυτική Ευρώπη κέρδιζε βαθμιαία ρόλο ηγεμονικό, κυρίαρχο στην οικονομική ζωή, στις γεωγραφικές εξερευνήσεις (αποικιοποιήσεις), στην επιστημονική πρόοδο, στην εκκλησιαστική πολιτική / προπαγάνδα, γενικά στην πολιτισμική ακτινοβολία και στη γλωσσική πολιτική (διαμόρφωση εθνικής γλώσσας σύγχρονης: ιταλικής, με παράλληλη εγκατάλειψη της λατινικής), που διευκόλυνε την παπική εκκλησία στην προπαγάνδα της σε πληθυσμούς που γνώριζαν την ιταλική γλώσσα, π.χ. στα ενετοκρατούμενα ελληνικά νησιά.

Β. Μέσα σε τέτοιο κλίμα πολιτισμικής απειλής οι Επτανήσιοι της Ενετο- Γαλλο- Αγγλοκρατίας – και μαζί βέβαια οι Κεφαλονίτες αναζητούσαν δρόμους παιδείας

μοιτικής.

Άλλοι αισθάνονταν, επιπλέον, την ανάγκη να ζητούν από την Εκκλησία πιο φωτεινή παρουσία και ακτινοβολία πνευματική και αποδοχή κοινωνική, με παιδεία των εκπροσώπων της υψηλή και ήθος υποδειγματικό, ώστε η Εκκλησία ως θεσμός να αποτελεί φάρο φωτεινό και ελκυστικό στους δύσκολους εκείνους καιρούς, φάρο πνευματικό – κοινωνικό – παιδευτικό. Έτσι, νομίζω, μπορεί να ερμηνευτούν φαινόμενα όπως ο Λασκαράτος και ο Άβλιχος (ή στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο ο Ανώνυμος της Ελληνικής Νομαρχίας).

Το ότι ο Λασκαράτος έφτασε στο επίπεδο προσωπικής αντιδικίας προς εκπροσώπους της Εκκλησίας μπορεί να οφειλόταν και στον ανυποχώρητο χαρακτήρα του, στην αίσθηση προσωπικής πνευματικής υπεροχής και ήθους, που τον έκανε να απαιτεί ήθος ανάλογο και πρότυπο από εκείνους οι οποίοι, ως εκφραστές θεσμών (της Εκκλησίας και της Πολιτικής), όφειλαν ως άτομα να αποτελούν υπόδειγμα ήθους στην κοινωνία για την προσασία της κοινωνίας...

Γ. Παράλληλα προς αυτά τα φαινόμενα και νομίζω απ' αυτά το κλίμα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού το ζούσαν, το μελετούσαν και το διοχέτευαν προς τον ελλαδικό Ελληνισμό άνδρες όπως ο Βικ. Δαμοδός, ο Νεόφυτος Βάμβας κ.ά. οι οποίοι όμως γνωρίζουν και δι-

ρας Πολιτείας των Ηνωμένων Επτά Νήσων (1800-1808) αποτέλεσαν συγκλονιστική εμπειρία και δοκιμασία και διάψευση του αθάνατου πάντοτε φρονήματος Ελευθερίας. Αποτέλεσαν ταυτόχρονα τα βιώματα εκείνα πηγή λαμπρών ελπίδων και τερματίστηκαν άδοξα με την αγγλική «Προστασία» / Αγγλοκρατία (1815-1864). Κατά τις τελευταίες δεκαετίες της αναπτύχθηκε έντονος και συνειδητός Ριζοσπαστισμός, του οποίου το πνεύμα διατύπωσε επιγραμματικά ένας από τους κορυφαίους εκφραστές του, ο Ηλίας Ζερβός, γράφοντας από το νησί της εξορίας του (Αντικύθηρα): «Όπου ο ξένος βασιλεύει (ή ο ντόπιος τυραννεί) είναι όλα ψεύδος και σκιά: η δικαιοσύνη εκεί είναι έγκλημα, η ελευθερία θεωρείται κακούργημα, η Πατρίς κενόν όνομα και αυτή η Οικογένεια ανεξάντλητος πηγή πικριών και οδύνης».

Ο Ριζοσπαστισμός ήταν και κοινωνικό κήρυγμα με αίτημα την κοινωνική δικαιοσύνη. Και με αυτό το νόημα μετέδωσαν το μήνυμα στον ηπειρωτικό ελλαδικό χώρο άνδρες όπως ο Παναγιώτης Πανάς, ο Ρόκκος Χοϊδάς, ο Μαρίνος Αντύπας.

Δ. Μία πτυχή του Ριζοσπαστισμού μένει ακόμη ανεξήγητη (γιατί, νομίζω, οι ενδιαφερόμενοι φρόντισαν να αποκρύψουν τις πηγές). Γιατί κάποιοι κορυφαίοι ριζοσπάστες, όπως ο Ηλίας Ζερβός και ο Ιωσήφ Μομφεράτος απουσίασαν από το προσκήνιο την ώρα της φαινομενικής δικαίωσης, την ώρα της Ένωσης (1863-64); Γιατί άραγε; αναρωτιούνται οι ερευνητές. Νομίζω ότι ίσως είχαν πληροφορηθεί (οι Ριζοσπάστες) από τους κύκλους του Υπουργείου των Εξωτερικών τότε, εμπιστευτικά, τούτα που γνωρίζουμε σήμερα από έναν τόμο εγγράφων σχετικών με την Ένωση (έκδοση του Υπουργείου Εξωτερικών, 1864)! Όταν η Βρετανική διπλωματία προσωθούσε για τον ελληνικό θρόνο το Γεώργιο Α΄, του εξασφάλισε φανερά μια επίσημη χορηγία από τον κρατικό προϋπολογισμό. Και διαμέσου της μυστικής διπλωματίας των εγγράφων δυο εξωθεσμικές χορηγίες από: ειδική φορο-

αναλάμβανε τη συνταξιοδότηση 26 υψηλών αξιωματούχων της τότε καταργούμενης Αρμοστείας και αναλάμβανε οικονομικές δεσμεύσεις που είχε υπογράψει ο τελευταίος Αρμοστής.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Απειλούνταν να αφομοιωθούν: γλωσσικά, εκκλησιαστικά, οικονομικά, εκπαιδευτικά.

2. Ο πρώτος μετέφρασε την Αγία Γραφή στη δημόδη ελληνική, ο δεύτερος έκανε κήρυγμα σε λόγο δημόδη, ο τρίτος σημείωνε στην προμετωπίδα έργων του ότι γράφει τη δημόδη διάλεκτο για να μορφώνεται ο λαός.

3. Και οι τρεις κρίνουν αυστηρά το ιερατείο για θέματα παιδείας και ήθους.

4. Βασιλικής Μπόμπου- Σταμάτη, *Ο Βικέντιος Δαμοδός* (εκδόσεις ΜΙΕΤ, 1998), Σπύρου Γ. Μοσχονά, *Δυο μορφές του Ελληνικού Διαφωτισμού στην Κεφαλονιά: Βικέντιος Δαμοδός, Νεόφυτος Βάμβας*, Αθήνα 1995.

5. Ελ. Κούκου, *Ιστορία των Επτανήσων από το 1797 ως την Αγγλοκρατία* (εκδ. «Δ. Ν. Παπαδήμας»

6. Νίκου Γ. Μοσχονά, «*Το Ιόνιον Κράτος και οι Αγώνες των Επτανήσιων 1815-1864*» στο Ι.Ε.Ε., τ. ΙΓα, 302-327.

7. Γ. Αλυσανδράτος, «*Ο Επτανησιακός Ριζοσπαστισμός, (1848-1864)*», Πρακτικά του Βα Συνεδρίου Επτανησιακού Πολιτισμού, Λευκάδα 1984, σελ. 337-373.

8. Σπύρου Λουκάτου, *Ρόκκος Χοϊδάς* (Έκδοση της Αδελφότητας Κεφαλλήνων – Ιθακησίων Πειραιά). Του ίδιου, *Μαρίνος Αντύπας*.

9. Σχετικά με όλα αυτά : Γεωργίου Φιλάρετου, *Ξενοκρατία και Βασιλεία εν Ελλάδι*, Υπουργείου Εξωτερικών, Έγγραφα σχετικά με την Ένωση (1863-64), έκδο-

Παρουσιάζοντας

Εμείς και οι Αρχαίοι

Δεν μας έχουν συνηθίσει τα Μ.Μ.Ε. και ιδιαίτερα η τηλεόραση σε υψηλού επιπέδου παρουσιάσεις. Για τούτο αισθανόμαστε ιδιαίτερη χαρά και ικανοποίηση, όταν μέσα στον καταγιστικό ορμηγδό μιας ανούσιας, τις περισσότερες φορές, «πληροφόρησης», ξεχωρίζουμε κάποιες τηλεοπτικές εκπομπές, οάσεις, μέσα στην πνευματική έρημο που μας κυκλώνει. Και επειδή, επιτέλους, είναι ανάγκη να προσδιορίζουμε τα πράγματα συγκεκριμένα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι αυτές οι «οάσεις» δεν βρίσκονται στα αυτοαποκαλούμενα «μεγάλα» κανάλια, αλλά κυρίως σε κάποια περισσότερο ταπεινά.

Ενδεικτικά αναφερόμαστε στην τηλεοπτική εκπομπή που προβάλλεται από τον τηλεοπτικό σταθμό «Heigt T.V.» κάθε Τετάρτη 8-9 μ.μ. και επαναλαμβάνεται κάθε Πέμπτη 11-12 π.μ. με τίτλο «**Εμείς και οι Αρχαίοι**».

Την εκπομπή επιμελείται και παρουσιάζει ο καθη-

γητής της Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Πατρών κ. Ανδρέας Παναγόπουλος, εξαιρετος ερμηνευτής του αρχαίου έλληνα λόγου, γνωστός από τις ειδικές έρευνες και μελέτες του στον τομέα της κλασικής φιλολογίας.

Ο λόγος του σαγηνευτικός πάντα και, το σπουδαιότερο, απλός αλλά όχι απλοϊκός και για τούτο απόλυτα καταληπτός, χωρίς «γλαυδοπληξία» και «χυδαιοζορματισμούς», ιδιότητες που τελευταία προβάλλονται πολύ, επιδιώκοντας έναν νεόκοπο εντυπωσιασμό και ανεδαφικά πισωγυρίσματα της Ιστορίας.

Το αρχαίο ελληνικό πνεύμα, ανόθευτο και πάντα ρηξικέλευθο, είναι από μόνο του ικανό να επηρεάζει διαχρονικά όχι μόνο τη σκέψη και το στοχασμό, αλλά και να γίνεται ουσιαστικός παράγων για έναν αντάξιο στην ανθρώπινη προσωπικότητα τρόπο ζωής. Και σ' αυτό το τελεταίο ο καθηγητής Ανδρέας Παναγόπουλος αποδεικνύεται ανυπέρβλητος.

Η ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΠΛΑΤΕΙΑ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

Σε προηγούμενο τεύχος της «Φιλοσοφίας και Παιδείας» είχαμε κάνει την πρόταση για την δημιουργία ενός **Άλσους Φιλοσόφων**, για ένα δηλαδή δημόσιο κήπο, στον οποίο θα ετοποθετούντο τα αγάλματα των Αρχαίων Ελλήνων Φιλοσόφων, ως ένδειξη τιμής και χρέους των Νεοελλήνων σ' αυτούς που, με τον πρω-

Μεγάρου της Αθήνας χώρου. Στην αναβαθμισμένη πλέον πλατεία με πρωτοβουλία της Δημοτικής Αρχής υψώνονται έξι (6) μαρμαρίνες προτομές, ανά τρεις σε κάθε μια από τη βόρεια και νότια πλευρά της. Τρεις για τους πιο ένδοξους Φιλοσόφους της Αρχαίας Αθήνας, τον **Σωκράτη**, τον **Πλάτωνα** και τον **Αριστοτέλη**

τους μεγάλους θεμελιωτές της παγκόσμιας σκέψης. Και, ναι μεν, αυτό το γεγονός καλύπτει μερικώς μόνον την οφειλόμενη προβολή, όμως ως αρχή που ασφαλώς θα έχει συνέχεια, πρέπει να επισημανθεί και να εκτιμηθεί. Στον ίδιο χώρο και με κατάλληλη αισθητική παρέμβαση θα ήταν επιβεβλημένο να στηθούν και οι

και Σχολιάζοντας

Η «ΠΡΟΚΛΗΣΗ» ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΠΕΤΡΟΥΠΟΛΗΣ

Το μάθημα αυτές τις μέρες το πήραμε από τη Ρωσία και συγκεκριμένα από την Αγία Πετρούπολη, το γνωστό στον περασμένο αιώνα και ως Λένινγκραντ, με την ιστορική πολιορκία του στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Η Αγία Πετρούπολη, λοιπόν, συμπλήρωσε αυτόν τον χρόνο τα 300 χρόνια από την ίδρυσή της και ο λαός και οι ηγέτες της σημερινής Ρωσικής Δημοκρατίας τίμησαν το γεγονός αυτό περιλάμπρα με εκδηλώσεις ανεπανάληπτης γοητείας, υπογραμμίζοντας και διασαλπίζοντας *urbi et orbi* την αγάπη και την οφειλόμενη τιμή σε ό,τι αποτελεί μνημείο και μνήμη της ιστορικής τους παράδοσης.

Και σ' αυτήν την εξέχουσα για το έθνος τους εκδήλωση κάλεσαν να συνορτάσουν και ηγέτες άλλων ευρωπαϊκών χωρών και όχι μόνο, επισημαίνοντας έτσι έντονα το στίγμα τους στο σύγχρονο ιστορικό γίγνεσθαι.

Μια ξεχωριστή όμως έκπληξη περιέμενε την Ελληνική Αντιπροσωπεία στις γιορταστικές εκδηλώσεις της Αγίας Πετρούπολης. Σε περίοπτη θέση, εκεί στην Πλατεία των Ελλήνων, όπως ονομάζουν κεντρική πλατεία της πόλης, ένας ανδριάντας περιέμενε τη στιγμή των αποκαλυπτηρίων του. Ο ανδριάντας ενός Έλληνα που ο ρόλος του, στα τέλη του ΙΗ' και στις αρχές του ΙΘ' αιώνα, υπήρξε καθοριστικός στην ιστορική πορεία της αυτοκρατορικής Ρωσίας. Ο **Ιωάννης Καποδίστριας**, ο Κερκυραίος ευπατριδής, ο διορατικός πολιτικός που του ανατέθηκε το αξίωμα της επίσημης εκπροσώπησης της ρωσικής διπλωματίας τότε ως υπονοός των Εξωτερικών, τιμήθη-

τή έδειξε πως δεν ξεχνά την ιστορική της μνήμη και όσους συνέβαλαν σ' αυτήν.

Στις ίδιες εκδηλώσεις τιμήθηκε και ο άλλος Επτανήσιος Έλληνας, που στον ίδιο περίπου εκείνο ιστορικό χρόνο, κατέστησε το όνομά του συνώνυμο μ' εκείνο του μυθικού Ηρακλή. Πρόκειται για τον Κεφαλλήνα μηχανικό **Μαρίνο Χαρβούρη**, που με μια πρωτόγνωρη μέθοδο μετέφερε από τα παράλια της Φινλανδίας ογκωδέστατο βράχο, βάρους πολλών τόνων με ειδική πλεύση μέσω του ποταμού Νέβα και τον έστησε στο κέντρο της Αγίας Πετρούπολης, ως βάθρο που πάνω του υψώθηκε το άγαλμα του ιδρυτού της πόλης, Μεγάλου Πέτρου.

Δύο Έλληνες, ο ένας πασίγνωστος κι ο άλλος σχεδόν λησμονημένος, προβλήθηκαν ιδιαίτερα στις γιορταστικές εκδηλώσεις της Ομόδοξης Ρωσίας.

* * *

Αναρωτιέμαι και ψάχνω να βρω σε ποια κεντρική πλατεία της ελληνικής μας πρωτεύουσας υψώνεται ο ανδριάντας του Πρώτου Κυβερνήτη της Ελλάδας. Μάταιη αναζήτηση. Εκτός από έναν μικρόν στον περίβολο του Πανεπιστημίου και από έναν δρομάκο στα υποβαθμισμένα Εξάρχεια, τίποτε άλλο δεν επισημαίνει τη μνήμη του μεγάλου άνδρα. Κι όσον αφορά τον δεύτερο, τον Μαρίνο Χαρβούρη, αυτός για τα ελληνικά δεδομένα παρομένει στα «αζήτητα» της Ελληνικής Ιστορίας.

Ωστόσο για πολλές άλλες προσωπικότητες υπάρχει μια πληθώρα από επισημάνσεις της παρουσίας τους στο νεώτερο ιστορικό γίγνεσθαι της Χώρας μας, που αγγίζει τα όρια της υπερβολής. Γιατί, αλήθεια, γίνεται σ' αυτόν

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Εγώ και ο άλλος

«Καί ψυχή, εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν,
εἰς ψυχὴν αὐτῆ βλεπτέον».

Πλάτ. Αλκιβιάδης 133 b

Κάποτε, ερχόμαστε κατά πρόσωπο με το δράμα του ανθρώπου και δεν το αντιλαμβανόμαστε. Ένα χτύπημα στην πόρτα, μια επίσκεψη, ένα μικρό δώρο μπορεί να είναι σήματα που ζητούν να προσελκύσουν την προσοχή μας, να ενεργοποιήσουν την αγάπη μας. Τις περισσότερες φορές δεν τα πιάνουμε, «είμαστε αλλού» κι όταν έρχεται η συνειδητοποίηση, είναι πια αργά. Τότε ψάχνουμε απεγνωσμένα τον άλλον, εκείνο δηλαδή το κομμάτι του εαυτού μας που προδώσαμε, πενθούμε για την απώλειά του. Ένα τέτοιο σήμα αποτελεί και το ευρηματικό διήγημα της Βίκης Γεωργοπούλου «Γούρι από φελλό» που ζητάει την προσοχή μας, για να μη «την ξαναπάθουμε».

Μαρία Μαρκαντωνάτου

ΓΟΥΡΙ ΑΠΟ ΦΕΛΛΟ

– Καλορίζικο, καλορίζικο φώναζε με την τσιριχτή φωνή της η Σάρα την ώρα που το δεξί της πόδι πάταγε το κατώφλι του καινούργιου μου σπιτιού. Είχα πρόσφατα μετακομίσει στη νέα γειτονιά, στο δεύτερο όροφο δίπατης κατοικίας, που αγόρασα μισοτιμής λόγω βιαστικής αναχώρησης των ιδιοκτητών του στο εξωτερικό. Πούλησαν άρον - άρον τον πάνω όροφο και κράτησαν το ισόγειο κλειστό για τον εαυτό τους, κάτι που ιδιαίτερα μ' εξυπηρετούσε. Είχα βαρεθεί τα κοινόβια, έτσι έλεγα τις πολυκατοικίες, κι ευτυχώς τα πράγματα μου 'ρθαν βολικά, γλιτώσα. Η Σάρα έμεινε στο διπλανό τριώροφο. Γνωριστήκαμε την ημέρα της μετακόμισης, όταν απ' τη χαρά της ανέβαινε και κατέβαινε προσπαθώντας να βοηθήσει την καινούργια γειτόνισσα. Πανικοβλήθηκα στη σκέψη ότι η γειτόνισσά μου θα μπορούσε να αντικαταστήσει τους ενοίκους μιας μεγάλης πολυκατοικίας. Έτσι, ενώ εκείνη πανηγύριζε που το διπλανό της σπίτι θα παρέμενε ανοιχτό, εγώ ετοιμαζόμουν να το βάλω στα πόδια, να γλιτώσω απ' το σπιτικό, τη Σάρα, όπως την είχα γρήγορα - γρήγορα βαφτίσει.

Τις πρώτες μέρες ωστόσο δε μ' ενόχλησε καθόλου. Ένα καλημέρα ή ένα γειά απ' τις βεράντες. Τη δεύτερη βδομάδα με ρώτησε:

– Πώς πάνε οι δουλειές;

– Σιγά - σιγά, της απάντησα διπλωματικά με ύφος απόλυτα εξουθενωμένο. Καταλάβαινα πως με τη βία συγκρατιόταν να μην έρθει απρόσκλητη και μάλιστα πριν προλάβω να τακτοποιηθώ.

Την τέταρτη βδομάδα δεν κρατήθηκε, και χτύπησε το κουδούνι μου σούρουπο, θριαμβευτικά.

– Είμαι η Σάρα, απάντησε στο θυροτηλέφωνο, ελπίζω να έχει-

ποίθηται, να σκάσει. Εκεί τα σπόρια ήταν σκαλισμένα με ιδιαίτερη τέχνη πάνω στο φελλό και στολισμένα με μικρές σταγόνες ασημιού εδώ κι εκεί.

– Σ' ευχαριστώ, σ' ευχαριστώ, επιτέλους της απάντησα, θα το βάλω στο τραπέζι του σαλονιού.

Ευτυχώς, κατάφερα να κρύψω την ταραχή που μου προκάλεσε το δώρο της, καθώς μέσα μου είχα ήδη επαναστατήσει για το γούρι από φελλό που ασυλλόγιστα η Σάρα έφερε στο καινούργιο μου σπίτι. Άρχισε να μ' ενημερώνει για την περιοχή, τη γειτονιά, ποιά καταστήματα ήταν καλά, τι θα 'πρεπε να προσέχω. Τα σκυλιά του απέναντι σπιτιού δάγκωναν, λέει, και συνέχιζε έτσι σ' ένα κουραστικό ενημερωτικό μονόλογο που με δυσκολία παρακολουθούσα καθώς στο μυαλό μου στριφογύριζε «το γούρι από φελλό».

– Θα τα λέμε συχνά, είπε στο τέλος, αφήνοντάς μου ένα θαλασσί χαρτάκι με το τηλέφωνό της, απ' αυτά, τ' αυτοκόλλητα, στην πόρτα της κουζίνας.

– Ναι, βέβαια, της απάντησα με επιφανειακή ζεστασιά.

– Καληνύχτα Χαρά, είπε τονίζοντας με βαθιά φωνή τ' όνομά μου, που για λίγο μ' άφησε απορημένη.

Άφησα το ρόδι στο τραπέζι του σαλονιού, δεν τολμούσα άλλωστε να κάνω διαφορετικά για την περιπτώση που η Σάρα θα 'ρχόταν απρόσμενα και μπορούσε να δυσαρεστηθεί. Το κοίταξα πρώι, μεσημέρι, βράδυ, το διερευνούσα, με το ένα μάτι έβλεπα τηλεόραση και με το άλλο το ρόδι.

– Φελλός, έλεγα, και χαμογελούσα τώρα.

Η Σάρα φαινόταν τότε - τότε στην αυλή της, ανταλλάσσαμε

σε να το αποτρέψει. Κοίταξα το ρόδι περιμένοντας τη Σάρα, έτρεχαν τα σάλια μου απ' τη μυρωδιά του κέικ, ενώ ασυγκράτητη, ρούφαγα την πρώτη κούπα με το αγαπημένο μου βουνίσιο τσάι. Η Σάρα δεν εμφανίστηκε. Ούτε χάρηκα, μα ούτε και λυπήθηκα.

– Σημειώσατε «X», είπα στον εαυτό μου κι άφησα τα ερωτηματικά γι' αργότερα, καταβροχθίζοντας το ένα τρίτο περίπου του υπέροχου κέικ. Πέρασε σχεδόν ένας μήνας που το τριώροφο έμεινε ανησυχητικά κλειστό, ώσπου χτύπησε επίμονα το κουδούνι μου.

– Το τομπουόρι, είπα κι άνοιξα βιαστικά.

Δεν ρώτησα τίποτε για την απουσία της, ούτε εκείνη μου είπε, μόνο χαιρέτησε ευγενικά με βαθιά ζεστή φωνή.

– Κρίμα που δεν έχω κέικ, βρήκα μόνο να πω.

– Έφερα εγώ, ήταν κοφή η απάντησή της, το Ξερα.

Όση ώρα έφτιαχνα και σερβίριζα το τσάι, μιλούσε ασταμάτητα για τον καιρό που χάλασε απότομα και την ανάγκασε να φορέσει σκουφάκι –ένα όμορφο κίτρινο– την ακρίβεια, το χάλι των νοσοκομείων, την αγένεια των νέων. Άκουγα και δεν άκουγα. Επιτέλους σταμάτησε να μιλάει, όταν αρχίσαμε ταυτόχρονα να καταπίνουμε με βουλμιά το κέικ, ώσπου ένα κρατς απ' το ρόδι μας κράτησε τη μπουκιά στο λαϊμό. Το πήρε γρήγορα στα χέρια της η Σάρα.

– Μάλλον θα σκάει ο φελλός, μουρμούρισε. Ελπίζω να σταματήσει εδώ, να κρατηθεί ακέραιο το ρόδι. Ξέρεις, Χαρά, το γούρι μ' άρεσε τόσο, που δεν μπόρεσα ν' αντισταθώ στην αγορά του. Σκεφτόμουνα, βέβαια, πως ο φελλός θα σάπιζε, αν δεν ήταν τελείως στεγνός όταν τον τύλιγαν στο ασημί. Ρισκάρισα όμως. Μπορεί ν' αντέξει μια ζωή σκέφθηκα, μπορεί δύο, ή μισή και λιγότερη. Τι σημασία έχει, ίσως και να μην τελειώνουν όλα κάποτε, απλά ν' αρχίζουν άλλα, άγνωστα, καινούργια και να μην μπορούμε, να μη θέλουμε να τα δούμε.

Απορούσα με τη συγκίνηση που ένοιωθε πιάνοντας το ρόδι και ζήλευα πώς, εγώ, αρκετά μεγαλύτερή της, δεν κατάφερα να αισθανθώ κάτι τέτοιο.

– Θα 'ρχομαι να παρακολουθούμε το ρόδι, είπε συνομοτικά η Σάρα φεύγοντας.

Το πρωί κοίταξα πάλι το γούρι μου, η σχισμή ήταν ίδια, ολόδια με τη χθεσινή. Η γειτόνισσα μού τηλεφώνουσε καθημερινά για να μαθαίνει την πορεία «της υγείας» του ροδιού κ' η απάντηση που έπαιρνε ήταν στερεότυπη: «Τα ίδια». Σε μια βδομάδα εμφανίστηκε φορώντας καινούργιο σκουφάκι, ανήσυχη όπως πάντα με το ρόδι.

– Σου ταιριάζουν τα σκουφάκια, της είπα αντί για καλησπέρα, όταν την είδα με το καινούργιο το λευκό.

– Τι κάνει το ρόδι, Χαρά, ρώτησε προφέροντας πάλι τ' όνομά

ποδιά διαδεχόταν την άλλη, τόσο που στο τέλος έφθασα να πιστεύω ότι η επαφή μου με το φελλό τα 'φερε όλα.

– Αχ, Σάρα, Σάρα, φώναξα δυνατά κ' όλοι έπιασαν τα γέλια.

Τους ανταπόδωσα το γέλιο, χωρίς σχόλια, αφού όλοι μας προσπαθούσαμε να βελτιώσουμε τα στραβά, και περισσότερο εγώ, καθώς πίστευα στο αθέλητο φταιξιμό μου.

– Θα το πετάξω το γούρι, θα το πετάξω, επαναλάμβανα με μανία μέσα μου, μα το βράδυ μπαίνοντας στο σπίτι τα ξέχασα όλα κι απελπισμένη έψαχνα για το ρόδι, που παραδόξως είχε εξαφανιστεί. Παντού υπήρχαν κομματάκια φελλού και το γούρι κομμένο στα δύο κάτω απ' το τραπέζι.

– Είναι άραγε γρουσουζιά ή όχι, που διαλύθηκε ο φελλός; Μάλλον το δεύτερο μ' εξυπηρετούσε, κι άλλωστε αυτό πίστευα από την αρχή, δεν υπήρχε λόγος ν' αλλάξω τώρα, λόγω Σάρας. Το δύσκολο βέβαια ήταν πώς θα το μάθανε η γειτόνισσά μου. Τη φανταζόμουνα σχεδόν να λιποθυμά κ' έπρεπε να 'μαι προετοιμασμένη για πρώτες βοήθειες.

Ευτυχώς, οι μέρες περνούσαν, κ' η Σάρα δε φαινόταν. Το σπίτι της παρέμενε κλειστό, ένα μήνα, δύο μήνες, τόσο που άρχισα ν' ανησυχώ. Όσο για το γούρι, βαρέθηκα να το βλέπω έτσι σπαμμένο και το 'βαλα στην αποθήκη.

– Λες να κατάλαβε πως το ρόδι καταστράφηκε κι εξαφανίστηκε; έλεγα και ξανάλεγα. Τι περιεργη γυναίκα, Θεέ μου. Κάποια στιγμή θα εμφανιστεί και θα με ξετινάξει στην πολυλογία, έλεγα κλείνοντας τους συλλογισμούς μου, μια και τίποτε άλλο δεν μπορούσα να κάνω.

Στο τέλος του τρίτου μήνα εξαφάνισης της Σάρας, κατάλαβα πως μου 'λειπε τόσο, ώστε θα 'ψαχνα να τη βρω. Παρ' ό,τι δεν είχα ποτέ μιλήσει στους απέναντι γείτονες με τα επικίνδυνα σκυλιά, πλησίασα προσεκτικά περιμένοντας μήπως κι εμφανιστεί κάποιος στην είσοδο. Μόνο το βράδυ έφτασε επιτέλους ένα ζευγάρι που με πληροφόρησαν ότι η Σάρα είχε από καιρό πεθάνει και την έθαψαν στο χωριό της, έτσι, κανείς εδώ δεν το κατάλαβε.

– Κι εμείς πρόσφατα το μάθαμε, εντελώς τυχαία, από μια νοσοκόμα πελάτισσά μας.

– Είναι σίγουρο; κατάφερα να τους ρωτήσω.

– Βέβαια. Ταλαιπωρήθηκε μάλιστα πολύ τις τελευταίες μέρες, ακόμα και το άτριχο της κεφαλής της είχε πληγές, συνέχισαν.

Τους χαιρέτησα κ' έφυγα, μη έχοντας πιστέψει στα λόγια τους. Η Σάρα φαινόταν τόσο καλά, που αποκλείεται, δεν μπορούσε να 'χε πεθάνει. Θα 'ρχόταν πάλι, σίγουρα, να με ταράξει στην πολυλογία και το χρειαζόμουν, το λαχταρούσα πλέον. Ήταν Άνοιξη, δε θα φορούσε σκουφάκι, και θα φαινόταν τα πλούσια μαλλιά της.

Ο καιρός περνούσε και καμιά Σάρα δεν φαινόταν πουθενά.

Η παιδεία ως αντικείμενο φιλοσοφικού στοχασμού

Του ΠΕΡΙΚΛΗ ΠΑΥΛΙΔΗ

δρ. Φιλοσοφίας

Είναι ευρύτατα διαδεδομένες οι συζητήσεις για την κρίση της παιδείας και των εκπαιδευτικών θεσμών στο σημερινό κόσμο¹. Κρίση που αφορά όχι μόνο τις ανεπτυγμένες δυτικές αλλά και τις αναπτυσσόμενες χώρες. Τα προβλήματα της παιδείας, ως προβλήματα διαμόρφωσης της προσωπικότητας των ανθρώπων, αποτελούν μείζονα κοινωνικά ζητήματα, εμπλέκονται αποφασιστικά στο πλέγμα των κοινωνικών αντιθέσεων.

Οι αναρίθμητες έρευνες που καταπάνονται με τις επίμαχες πλευρές της παιδείας, αναλύοντας λεπτομερώς τα επί μέρους προβλήματα και προσφέροντας πληθώρα πληροφοριών, καθιστούν ίσως προβληματική τη σκοπιμότητα φιλοσοφικής θεώρησης των εν λόγω θεμάτων, όπως, άλλωστε, η ίδια η δυναμική ανάπτυξη των επιστημών στις μέρες μας, καθιστά προβληματική την αναγκαιότητα του φιλοσοφικού στοχασμού εν γένει.

Η απάντηση στο ερώτημα, αναφορικά με τη σκοπιμότητα φιλοσοφικής σπουδής της παιδείας, προϋποθέτει το σαφή προσδιορισμό της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης και την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του φιλοσοφείν.

Η επιστήμη συνιστά γνώση του κόσμου, τεκμηριωμένη και επαληθευμένη, όχι μόνον από την αναφορά σε εμπειρικά δεδομένα, αλλά πρωτίστως από την αναπαράσταση του αντικείμενου της διαμέσου ενός εσωτερικά συνυφασμένου συστήματος εννοιών. Η επιστήμη, όταν ανέρχεται στο επίπεδο της συγκεκριμένης διαμέσου συστήματος εννοιών αναπαράστασης του αντικείμενου της, συνιστά υπέρβαση της φαινομενικότητάς του, γνώση των εσωτερικών συναφειών-σχέσεων αλληλεπιδράσεων του αντικείμενου, συνιστά γνώση των δυνατοτήτων-προοπτικών, που το αντικείμενο εμπεριέχει.

Η επιστημονική γνώση είναι εννοιολογική και, ως τέτοια, είναι γνώση όλων των ανθρώπων και για όλους τους ανθρώπους. Η ανθρώπινη συνείδηση δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς είδηση-γνώση του κόσμου, της αντικειμενικής πραγματικότητας, καθώς και του εαυτού ως αντικειμενικής πραγματικότητας. Χωρίς τέτοια γνώση δεν μπορεί να υπάρξει ανθρώπινη δραστηριότητα και δημοσιονομικότητα εν γένει. Η σασής και α-

Η φιλοσοφία δεν αντανακλά απλά μια αντικειμενική σχέση υποκειμένου -αντικείμενου, συνείδησης Είμαι. Δεν αντανακλά δηλαδή την εν λόγω σχέση μόνο ως κάτι αντικειμενικό, ανεξάρτητο από τη συνείδηση και τη βούληση των ανθρώπων. Η φιλοσοφία αποτελεί συνειδητοποίηση αυτής της σχέσης, κατανόηση της ως ζητήματος που αφορά την ίδια τη συνείδηση και τη συνειδητή - σκόπιμη δραστηριότητα του ανθρώπου.

Από αυτή τη σκοπιά η φιλοσοφία συνιστά και εννοιολογική εξέταση του περιεχομένου της κοινωνικής συνείδησης, «συνειδητοποίηση της συνείδησης συνολικά, του ρόλου της στην ανάπτυξη της κοινωνίας.»³. Ως συνειδητοποίηση της συνείδησης η φιλοσοφία καθίσταται αυτοσυνείδηση των ανθρώπων, και μάλιστα ώριμη αυτοσυνείδηση, από τη στιγμή που το περιεχόμενο της συνείδησης, ο πνευματικός κόσμος του ανθρώπου στη σχέση του με τον υλικό, συνειδητοποιείται-κατανοείται σε καθολική εννοιολογική μορφή.

Γι αυτό το λόγο η φιλοσοφία αποτελεί το πεδίο εννοιολογικής νοηματοδότησης αυτής της σχέσης των ανθρώπων υποκειμένων προς αλλήλους και προς την αντικειμενική πραγματικότητα. Συγκροτώντας εννοιολογικά το νόημα της ανθρώπινης ζωής, ο φιλοσοφικός στοχασμός καταλήγει στο ιδεώδες, στην αντίληψη περί του ύψιστου σκοπού της ανθρώπινης ύπαρξης, περί του τέλειου τύπου προσωπικότητας, περί του τέλειου τρόπου οργάνωσης των σχέσεων μεταξύ των ατόμων ως σχέσεων μεταξύ υποκειμένων.

Εδώ θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο φιλοσοφικός στοχασμός αφορά στη νοηματοδότηση των θεμελιωδών πτυχών της ανθρώπινης ύπαρξης και γι αυτό το λόγο εξετάζει την ανθρώπινη ύπαρξη από τη σκοπιά των καθολικών και καθοριστικών σχέσεων που τη διέπουν. Ο κόσμος, στη φιλοσοφική θεώρησή του, προβάλλει ως το σύνολο των τμημάτων της αντικειμενικής πραγματικότητας, στα οποία αναπτύσσεται η ανθρώπινη δραστηριότητα.

Γι αυτό το λόγο η φιλοσοφία συνιστά κοσμοθεωρία, σφαιρική και συνθετική θεώρηση της αντικειμενικής πραγματικότητας φυσικής και κοινωνικής. Βέβαια, ως κοσμοθεωρία, η

που ασκεί, σ' ό,τι είναι κυρίαρχο»⁴.

Η φιλοσοφική κριτική αφορά στην ανακάλυψη και συνειδητοποίηση της αντιφατικότητας των πραγμάτων. Η αντιφατικότητα αυτή διαμορφώνει τη δυνατότητα καθώς και την τάση -κατεύθυνση εξέλιξής τους. «Τα πεπερασμένα πράγματα είναι αρνητικά –και αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό που τα προσδιορίζει– δεν είναι ποτέ αυτό που μπορούν και οφείλουν να είναι. Υπάρχουν σε μια κατάσταση που δεν εκφράζει τις δυνατότητές τους σαν πραγματώσεις.»⁵.

Βάσει της συνειδητοποίησης της αντιφατικότητας των πραγμάτων καθίσταται επιβλητική η τεκμηρίωση των ανθρώπινων στόχων και ιδανικών. Ας σημειώσουμε εδώ ότι αληθής στόχος είναι αυτός που συνάδει προς τις εγγενείς του κόσμου εναλλακτικές προοπτικές εξέλιξης.

Το έργο της φιλοσοφίας, η νοηματοδότηση της υποκειμενικής ύπαρξης του ατόμου διαμέσου της εννοιολογικής αντανάκλασης της σχέσης ανθρώπινης συνείδησης του κοινωνικού Είναι και διαμέσου της εννοιολογικής συγκρότησης ιδανικών ως ύψιστων στόχων της ανθρώπινης δραστηριότητας, έχει τεράστια παιδαγωγική σημασία, αγγίζει την πεμπουσία της παιδείας.

Η παιδεία, η πνευματική καλλιέργεια του ανθρώπου, συνιστά αφομοίωση του σημασιολογικού περιεχομένου όλων των μορφών ανθρωπίνων σχέσεων και δραστηριότητας, όπως, επίσης, και κατανόηση των νοημάτων που ενσαρκώνονται σε όλο τον κόσμο των πραγμάτων τα οποία διαμεσολαβούν στις ανθρώπινες σχέσεις. Παιδεία κατέχει ο άνθρωπος στο βαθμό που είναι σε θέση να αναγνωρίζει το νόημα, τη σημασία, που έχει για την ανθρωπότητα, και συνεπώς και για τον ίδιο, κάθε πλευρά της ζωής του.

Παιδεία είναι η διάπλαση της προσωπικότητας μέσα στον πολιτισμό, η δια-μόρφωση του ανθρώπου από τον πολιτισμό: «με τον όρο Παιδεία αναφερόμαστε στη γενική καλλιέργεια του ατόμου μέσα στην κοινωνία (βίωση του πολιτισμού)»⁶.

Δια-μόρφωση όμως του ανθρώπου σημαίνει επίσης, εκτός από την αφομοίωση των πολιτισμικών κεκτημένων, ως δεδομένων, καλλιέργεια της ικανότητας δημιουργίας πολιτισμού, καλλιέργεια της ικανότητας υπέρβασης της εκάστοτε ιστορικής βαθμίδας ανάπτυξης του ανθρώπινου πολιτισμού. Με άλλα λόγια σημαίνει ανέλιξη του ατόμου σε υποκειμένο, δηλαδή σε ον «που είναι κύριο της ανάπτυξής του και κατανοεί τις δυνατότητές του, καθώς και τις δυνατότητες των πραγμάτων που το περιβάλλουν.»⁷.

Η παιδεία ως δια-μόρφωση του ανθρώπου σε υποκειμένο θα πρέπει να τον καθιστά ικανό να συμμετέχει στη δημιουργία

σπουδαιότητα της ζωής, που αποσκοπεί στο ιδεώδες.

Για να συμβεί όμως αυτό πρέπει η ίδια η παιδεία, ο πνευματικός πολιτισμός, να εμπεριέχει και να προσφέρει ιδεώδη, ιδεατές μορφές υπέρβασης του παρόντος και των αντιθέσεων, που το διακρίνουν. «Ο πρώτος λοιπόν και γενικός κανόνας της παιδείας είναι να κορυφώνει και να υποτάσσει όλη της την ενέργεια σ' ένα καθολικό και περιεκτικό ιδανικό το πιο δυνατό, το πιο ζωντανό, το πιο ικανό να υψώσει την πραγματικότητα, βγαίνοντας μέσα απ' αυτήν σαν μια προέκτασή της προς το καλύτερο»⁸.

Εδώ η παιδεία προϋποθέτει τη φιλοσοφία, τη φιλοσοφική θεώρηση του κόσμου και νοηματοδότηση της ανθρώπινης ζωής. Εν προκειμένω, κομβικό σημείο στη σχέση παιδείας και φιλοσοφίας καθίσταται το ιδεώδες: η φιλοσοφία συγκροτεί το ιδεώδες - τους σκοπούς της παιδείας. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι η φιλοσοφία συγκροτεί ένα ιδεώδες αποκλειστικά για την παιδεία ή ότι ασχολείται με την παιδεία κατ' αποκλειστικό τρόπο.

Η φιλοσοφία ασχολείται με την ολότητα της σχέσης του ανθρώπου ως υποκειμένου προς τον αντικειμενικό κόσμο. Η φιλοσοφική θεώρηση της παιδείας, συνιστά κριτική εξέτασή της (εξέταση-ανακάλυψη των αντιθέσεων της παιδείας) μέσα στα πλαίσια της σφαιρικής- συνθετικής- κριτικής εξέτασης της κοινωνικής ολότητας. Οι αντιθέσεις της παιδείας αλλά και οι δυνατότητες προοδευτικής εξέλιξής της, αποκαλύπτονται μόνο μέσα από τη διερεύνηση των καθολικών συναφειών και αντιθέσεων που διέπουν την κοινωνική ολότητα.

Μια αυτόνομη φιλοσοφική εξέταση της παιδείας, έξω από την κλίμακα φιλοσοφικής θεώρησης της κοινωνικής ολότητας, θα συνιστούσε, στην καλύτερη περίπτωση, επιστημονική διερεύνηση μιας επί μέρους πτυχής της πραγματικότητας. Δε θα μπορούσε όμως να ανέλθει στο επίπεδο της εννοιολογικής νοηματοδότησης μιας ενδεχόμενης εμπλοκής των ανθρώπων σε σκόπιμη αλλαγή-προαγωγή της παιδείας, του πνευματικού πολιτισμού και της κοινωνίας εν γένει. Γι' αυτό το λόγο δε θα συνιστούσε αυθεντική φιλοσοφική θεώρηση της παιδείας.

Η φιλοσοφική ενασχόληση με τους σκοπούς της παιδείας αποτελεί θεώρηση των προοπτικών εξέλιξης-προόδου της παιδείας μέσα από το πρίσμα των προοπτικών και στόχων εξέλιξης της κοινωνίας συνολικά.

Επαναλαμβάνουμε ότι η φιλοσοφία νοηματοδοτεί την ανθρώπινη ύπαρξη στις θεμελιώδεις και καθολικές πτυχές της και γι' αυτό συλλαμβάνει σφαιρικά-συνθετικά τόσο τους κυρίαρχους όρους που οριζούνται το παρόν της όσο και τις τά-

βώς στη μετάβαση από τα ερωτήματα στις απαντήσεις της. Μόνο που η κλίμακα των απαντήσεων της φιλοσοφίας δεν είναι αυτή του εδώ και τώρα, της συγκυρίας, αλλά ολόκληρης της ιστορικής εποχής. «Η φιλοσοφία είναι ταυτόσημη με το πνεύμα της εποχής κατά την οποία εμφανίζεται, δεν είναι πάνω από την εποχή της, είναι μόνο η συνείδηση του ουσιαστικού της εποχής της ή η σκεπτόμενη γνώση αυτού που υπάρχει κατά την εποχή.»¹².

Κρίνοντας την εποχή η φιλοσοφία κρίνει και την παιδεία, τον πνευματικό πολιτισμό, και αναζητεί τις καθολικές αντιθέσεις που χαρακτηρίζουν την κοινωνική ολότητα.

Όταν σήμερα κάνουμε λόγο για την αντίθεση μεταξύ παιδείας και επαγγελματικής κατάρτισης, για τον κίνδυνο η δεύτερη να υποκαταστήσει πλήρως την πρώτη, για την εγκατάλειψη του μορφωτικού ιδεώδους που θεωρεί την ανάπτυξη «του νου, των ευαισθησιών, των ενδιαφερόντων και του χαρακτήρα των νέων αξιόλογη αυτή καθεαυτή» στο όνομα της παροχής βραχυπρόθεσμης επαγγελματικής εκπαίδευσης, προκειμένου να ενταχθούν οι νέοι σε παραγωγικούς μηχανισμούς¹³, αναφερόμαστε σε προβλήματα που η πραγματική τους διάσταση μπορεί να αποκαλυφθεί διαμέσου της θεώρησής τους στα πλαίσια της κοινωνικής ολότητας.

Αν αντί της παιδείας, οι εκπαιδευτικοί θεσμοί παρέχουν σήμερα κατάρτιση και ημιμόρφωση, αυτό συμβαίνει επειδή ή ίδια η κοινωνία είναι εγκλωβισμένη σε σχέσεις που ευνοούν την επιδίωξη της ημιμόρφωσης και όχι της παιδείας. «Ημιμόρφωση είναι το πνεύμα που έχει καταληφθεί από τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος.»¹⁴.

Πρόκειται για φαινόμενο σύμφυτο με την κυριαρχία των εμπορευματικών σχέσεων, με τη μετατροπή των πάντων σε ανταλλακτική αξία. Όπως εύστοχα αναφέρεται «Η ρητή ή όχι ερώτηση που τίθεται από τον επαγγελματικά προσανατολισμένο φοιτητή, από το κράτος ή από το ίδρυμα της ανώτατης εκπαίδευσης δεν είναι πια: *αληθεύει; αλλά σε τι χρησιμεύει;* Μέσα στο πλαίσιο εμπορευματοποίησης της γνώσης, αυτή η τελευταία ερώτηση τις περισσότερες φορές σημαίνει: *μπορεί να πουληθεί;*»¹⁵.

Αν στο σχολείο το φαινόμενο της μαζικής καταστροφής των βιβλίων από μαθητές αντικατοπτρίζει τη σχέση της συγκεκριμένης κοινωνίας με τη γνώση, που είναι σχέση αποκλειστικά καταναλωτή και όχι παραγωγού¹⁶, αυτό συμβαίνει γιατί σε ολόκληρη τη σύγχρονη κοινωνία ο πνευματικός πολιτισμός παράγεται και προσφέρεται ως καταναλωτικό αγαθό, γιατί οι άνθρωποι είναι εγκλωβισμένοι σε κοινωνικές σχέσεις που τους καθιστούν παθητικούς καταναλωτές και όχι

εποχών. Έγκειται, συνεπώς, στη συγκρότηση ενός ιδεώδους καθολικής αλλαγής της κοινωνικής ολότητας, καθολικής υπέρβασης των ειδολογικών στοιχείων της ιστορικής εποχής. Προκειμένου να καταστεί η παιδεία αυτοσκοπός της ανθρώπινης ζωής θα πρέπει να ρυθμιστεί κατά τέτοιο τρόπο το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, ώστε η ελεύθερη και δημιουργική ανάπτυξη του καθενός να θεωρείται προϋπόθεση της ελεύθερης ανάπτυξης όλων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. T. Husen, *Η αμφισβήτηση του σχολείου*, Προτάσεις, Αθήνα, 1992, σσ. 23-58

2. Το κοινωνικό συνειδέναι «είναι αφενός μεν συν-ειδέναι, δηλαδή γνωστική σχέση του υποκειμένου προς το αντικείμενο (επιστητό), αφετέρου δε συν-ειδέναι, δηλαδή συνειδητοποίηση και προτρέχουσα σύλληψη της αλληλεπίδρασης των ανθρώπων, των αμοιβαίων σχέσεων και της επικοινωνίας τους (των ανθρώπων ως υποκειμένων).» Δ. Πατέλης, «Για μια κοινωνικο-φιλοσοφική θεώρηση της παιδείας» (1ο μέρος), Σύγχρονη Εκπαίδευση, τεύχος, 113, Ιούλιος-Αύγουστος 2000, σελ. 52

3. Δ. Πατέλης, «Επιστήμες, πολιτική και επιστημονική φιλοσοφία: σχέσεις ανάπτυξης ή έκπτωσης;» *Φιλοσοφία, επιστήμες και πολιτική*, Αθήνα, 1998, Εκδόσεις Τυπωθήτω, σελ. 331

4. Μ. Χοργκάμπερ, «Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική», Υψίλον/βιβλία, Αθήνα, 1984, σελ.160

5. Χ. Μαρκούζε, *Λόγος και επανάσταση*, Υψίλον/βιβλία, Αθήνα, 1985, σελ.79

6. Φ. Βώρος, *Η φιλοσοφία της εκπαίδευσης*, Αθήνα, 1997, Έκδοση «Εκπαιδευτικού Συνδέσμου», σελ. 38

7. Χ. Μαρκούζε, *ό.π.*, σελ. 28

8. Ο. F. Bollnow, *Φιλοσοφική Παιδαγωγική*, εκδ.Γρηγόρη, Αθήνα, 1986, σελ.90

9. Δ. Γληνός, «Το βασικό πρόβλημα της παιδείας», στο: Δ. Γληνός, *Εκλεκτές σελίδες*, τόμος 1, Στοχαστής, σελ. 68

10. Γι αυτό το λόγο φρονούμε ότι η φιλοσοφική νοσηματοδότηση της ζωής δεν έχει τίποτε κοινό με την καλλιέργεια μιας ελπίδας απαλλαγμένης «από όλες τις συγκεκριμένες παραστάσεις αυτού που έρχεται», μιας ελπίδας «χωρίς εικόνες». Βλ. Ο. F. Bollnow, *ό.π.*, σελ. 93. Τουναντίον, η δύναμη της ελπίδας απορρέει, κατά τη γνώμη μας, από την ικανότητα των ανθρώπων να προβαίνουν σε προτρέχουσα, (αισθητική ή εννοιολογική) σύλληψη του μέλλοντος.

11. Κ. Γιάσπερς, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1983, σελ. 102

12. Γκ. Χένγκελ *Εισαγωγή στην ιστορία της φιλοσοφίας*, εκδ.

Η πολιτική λειτουργία της Παιδείας και η παιδευτική λειτουργία της Πολιτείας στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη

Της ΠΗΝΕΛΟΠΗΣ ΤΖΙΩΚΑ - ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ

Φιλολόγου - δρ. Φιλοσοφίας

«Τίς δ' ἔσται ἡ παιδεία καὶ πῶς χρῆ παιδεύεσθαι, δεῖ μὴ λανθάνειν»

(Αριστοτέλη, «Πολιτικά», VIII, 2, 1-4).

Παρά την απόσταση είκοσι πέντε περίπου αιώνων από τότε που πρωτοδιατυπώθηκαν τα ερωτήματα αυτά, παραμένουν επίκαιρα και ζητούμενα. Αν σκεφθούμε μάλιστα ότι η παιδεία συζητιέται από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ως κεντρικό θέμα σε πολιτικά κατά βάση κείμενα, στην «Πολιτεία» και στα «Πολιτικά» αντίστοιχα, μπορούμε να υποψιαστούμε την ηθική και πολιτική σημασία που αναγνωρίζουν στην παιδεία ως ζήτημα κομβικό ανάμεσα στον άνθρωπο και στο συλλογικό μόρφωμα όπου απαραίτητα εντάσσεται, προσδιορίζει και προσδιορίζεται.

Ειδικότερα η έννοια της παιδείας στον Πλάτωνα παίρνει το περιεχόμενο των επιδράσεων εκείνων που καθιστούν τον άνθρωπο «τέλειο πολίτη», δηλαδή ικανό να άρχει και να άρχεται σύμφωνα με τη δικαιοσύνη (Νόμοι, Α 643 Ε). Στην «Πολιτεία» η εξειδίκευση των στόχων και των μέσων της παιδείας και η συσχέτισή τους με το δίκαιο και την άσκηση της εξουσίας υπηρετούν την περιγραφή της ιδανικής πολιτείας. Στα όρια αυ-

θό, το βλαβερό, το ωραίο, το άσχημο κ.λπ., η θρησκεία και το λατρευτικό τυπικό, η κατανομή των αγαθών και οι οικονομικές σχέσεις. Σκοπός της παιδείας αυτής είναι η *πειθώ* του αρχόμενου. Ο Πλάτωνας προτιμά την πειθώ από την επιβολή του νόμου, την πρόληψη από τον καταναγκασμό. Δε θα υποστήριζε σοβαρά ότι η δίκαιη πολιτεία μπορεί να επιβληθεί με μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου, καταστολής, νόμους και δικαστήρια. Η δίκαιη πολιτεία προϋποθέτει για τον Πλάτωνα οικειώση του πολίτη με το δίκαιο, το οποίο δεν μπορεί να είναι «*ἐπακτόν παρ' ἄλλων*», να επιβάλλεται δηλαδή αυταρχικά. Η δίκαιη πολιτεία δεν απορρέει από μια αυστηρή επιβολή των νόμων, από τον εξαναγκασμό του πολίτη, αλλά από την ηθική αποδοχή του δικαίου. Αυτό σημαίνει ότι οι ρόλοι περιορίζονται σε γενικές αρχές, γενικές οδηγίες, ενώ ενισχύεται ο ρόλος της παιδείας ως τρόπου πειθούς, η οποία θεωρείται από τον Πλάτωνα η πιο ενδεδειγμένη μέθοδος άσκησης εξουσίας.

Εκτός όμως από την παιδεία - πειθώ που αναφέρεται περισσότερο στην κοινωνική κατηγορία των δημιουργών, των οποίων ο πολιτικός και κοινωνικός ρόλος δεν είναι πολύ σπουδαίος για τη δίκαιη πολιτεία, επιμένει ο Πλάτωνας στην «Πολιτεία» σε μια

καλή σωματική διάπλαση και την οξύνοια. Ο *πρώτος κύκλος* μαθημάτων περιλαμβάνει μουσική και γυμναστική, και διαρκεί από την παιδική ηλικία έως τα είκοσι χρόνια του νέου. Ο *δεύτερος κύκλος*, από τα είκοσι έως τα τριάντα χρόνια του νέου, περιλαμβάνει μαθηματικές επιστήμες, δηλαδή αριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία, αστρονομία και αρμονία. Έπεται πενταετής σπουδή στη Διαλεκτική για να ολοκληρωθεί η απαιτούμενη παιδεία του μελλοντικού άρχοντα (*Πολιτεία*, 376 e κ.ε., 521 d κ.ε.).

Το παιδευτικό πρόγραμμα της πλατωνικής πολιτείας είναι επηρεασμένο από το δυϊσμό σώματος - ψυχής. Ο Πλάτωνας θεωρεί την ψυχή σημαντικότερη για τις αποφάσεις και τις πράξεις του ανθρώπου από ό,τι το σώμα. Αυτό σημαίνει ότι η γυμναστική χρειάζεται μόνο για να βοηθήσει τους μελλοντικούς φύλακες να αντιμετωπίσουν τις σωματικές και βιολογικές ανάγκες έτσι ώστε να καταστεί το σώμα ικανός δέκτης της μουσικής: «*Ἐμοί μὲν γάρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν χρηστόν ἢ σώμα, τοῦτο τῇ αὐτοῦ ἄρετῃ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὐτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἶον τε βέλτιστον*» (Πολιτεία Γ, 403 d).

που καλλιεργεί η γυμναστική. Το επόμενο μορφωτικό αγαθό αγωγής των φυλάκων είναι τα μαθηματικά και ειδικότερα αριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία, αστρονομία και αρμονία. Με αυτά οι μέλλοντες φύλακες και άρχοντες παιδεύονται ώστε να αντιληφθούν ότι το νοητό είναι το πραγματικό.

Η πορεία από τη γυμναστική στην αστρονομία και την αρμονία δείχνει τη σταδιακή απαγκίστρωση του ανθρώπου από το αισθητό και την προσέγγιση του νοητού και επομένως τη βαθμιαία παραίτησή του από την αισθησιακή ζωή. Είναι προφανές ότι η παιδεία που περιγράφηκε αποτελεί το εισαγωγικό μέρος της πορείας της ψυχής προς τις ιδέες (Ζ, 531 d-e). Επιπλέον όλη αυτή η παιδευτική διαδικασία δεν αποτελεί μια παθητική απλώς παρακολούθηση διδασκαλίας ούτε μια μέθοδο μόνο άσκησης του νου και συγκρότησης του χαρακτήρα, αλλά και ηθική δοκιμασία και αξιολόγηση άμεσα συναρτημένη προς την πολιτική σκοπιμότητα.

Ο μελλοντικός άρχοντας είναι εκείνος που θα έχει αποδείξει ότι επιθυμεί τη δικαιοσύνη και γι' αυτό θα διδαχτεί εκείνους τους κλάδους της γνώσης που «ξυπνούν την ψυχή» και θα του επιτρέψουν να «ασκεύει πρακτικά», δηλαδή πολιτικά το νοητό. Ο τελευταίος κλάδος που θα διδαχτεί ο μελλοντικός άρχοντας είναι η διαλεκτική που αποτελεί την ύστατη επιστήμη, την ολοκλήρωση του κύκλου των μορφωτικών αγαθών και άσκηση για την κατάκτηση της γνώσης της Ουσίας. Ο μυσούμενος στη διαλεκτική φιλόσοφος γίνεται ειδικός, ειδικ-

Στην «*Πολιτεία*» η παιδεία έχει καθοριστικό ρόλο α) στην οργάνωση και τη λειτουργία της δίκαιης πολιτείας αλλά και β) στη μετά θάνατο τύχη της ψυχής του ανθρώπου, στη θέση της στη συμπαντική τάξη και αναγκαιότητα. Μπορούμε να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη πορεία σκέψης στην «*Πολιτεία*» σε σχέση με τα τρία μεγάλα ζητήματα, δικαιοσύνη, πολιτεία, παιδεία: Η δίκαιη πολιτεία προϋποθέτει το δίκαιο πολίτη. Ο δίκαιος πολίτης προϋποθέτει την κατάκτηση της ιδέας του δικαίου με τη νόηση. Η νοητή κατάκτηση του δικαίου προϋποθέτει την παιδεία. Εγγυητές της παιδείας που οδηγεί στη νοητή σύλληψη του δικαίου είναι οι άρχοντες και ο τρόπος άσκησης της εξουσίας. Η ορθή και δίκαιη άσκηση της εξουσίας προϋποθέτει άρχοντες που κατέκτησαν μέσω της νοήσεως την ιδέα της δικαιοσύνης, γιατί μόνοι αυτοί μπορεί να ασκούν εξουσία ανυστερόβουλα, από καθήκον και όχι από επιθυμία. Έτσι η συμπεριφορά των ανθρώπων προσδιορίζεται από το πολίτευμα και την παιδεία και η ποιότητα του πολίτευματος και της παιδείας από την ποιότητα της παιδείας του άρχοντα. Περαιτέρω το ζήτημα της δικαιοσύνης και το ζήτημα της παιδείας, αφού εγγράφονται ως ζητήματα της επίγειας πολιτείας, είναι καθοριστικά για τη μετά θάνατο ύπαρξη της ψυχής. Η δικαιοσύνη ως προσωπική κατάκτηση μέσω της παιδείας στην επίγεια ζωή ορίζει και τη μέλλουσα. Το αγαθό ταυτίζεται με την τάξη της φύσης και την κοινωνική και πολιτική τάξη. Αναφορικά με τον άνθρωπο το αγαθό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την παιδεία, που αποτελεί το κεντρικό θέ-

χικά αναφέρεται στην παιδεία ως θεσμός στα «*Πολιτικά*» ενώ τη σημασία της έχει ήδη επισημάνει στα «*Ηθικά*». Αυτή η παρατήρηση μάς επιτρέπει να σκεφτούμε ότι ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την παιδεία 1) ως αναγκαίο τυπικό θεσμό του Κράτους και γι' αυτό την παρουσιάζει έτσι στα «*Πολιτικά*», αφού συζήτησε προηγουμένως τη φύση του κράτους και της κοινωνίας, τις οικονομικές σχέσεις, τα είδη των πολιτευμάτων και παρόμοια θέματα και 2) ως μηχανισμό αγωγής που είναι απαραίτητος για την ηθική διαμόρφωση του ανθρώπου και του πολίτη. Αυτή η διάσταση της παιδείας παρουσιάζεται στα «*Ηθικά Νικομάχεια*», όπου η παιδεία συνδέεται με την ευδαιμονία, την αρετή, το έθος και το λόγο.

Η σχέση των δύο προαναφερθέντων επιπέδων σύλληψης της παιδείας είναι συμπληρωματική. Άλλωστε συμπληρωματική δέχεται τη σχέση «*Ηθικών Νικομαχειών*» και «*Πολιτικών*» ο Αριστοτέλης, καθώς επιλογίζει τα «*Ηθικά Νικομάχεια*» με τη φράση: «Τώρα που μιλήσαμε για όλα αυτά, μπορούμε να μιλήσουμε για νόμους και πολιτεύματα». Συμπληρωματική είναι η σχέση επίσης, γιατί στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» το πεδίο αναφοράς είναι ο άνθρωπος ενώ στα «*Πολιτικά*» το κράτος. Ακόμα, όπως ο Σταγειρίτης υποστηρίζει, το τέλος είναι η ευδαιμονία τόσο για τον άνθρωπο όσο και για το κράτος. Η κρατική ηθική διέπεται από τους ίδιους κανόνες που διέπουν την προσωπική ηθική.

Παρά τη σημασία που αποδίδει ο Αριστοτέλης στο κράτος δεν υποστη-

ηθική του κράτους που την διεκπεραιώνει μέσα από το θεσμό της παιδείας.

Έτσι τα ερωτήματα «*τίς ἔσται ἡ παιδεία καὶ πῶς χρὴ παιδεύεσθαι*» διατυπώνονται στα «*Πολιτικά*», για να φωτίσουν τη σχέση παιδείας - κράτους - πολίτη, ενώ ανάλογα ερωτήματα δεν διατυπώνονται ρητά στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» όπου περισσότερο βρισκουμε απαντήσεις ή απόπειρες ορισμού της παιδείας σε σχέση με την προσωπική κατάκτηση της αρετής και την ηθική στο ρόλο του νομοθέτη. Για παράδειγμα στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» (B 1, 5-7, B3, 1-2) ανακαλύπτουμε την αναγκαιότητα της διδασκαλίας ως τρόπου με τον οποίο επιτυγχάνεται το «βούλημα» του νομοθέτη, να εθιστούν δηλαδή οι πολίτες στην αρετή (B 1, 5-7) ενώ λίγο μετά ορίζει το περιεχόμενο της ορθής παιδείας ως άσκηση στο «*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ*».

Παρατηρούμε ότι η ηθική του συνόλου που επιδιώκει ο νομοθέτης ως αγαθό στηρίζεται στην αγωγή του ατομικού συναισθήματος «*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι*» με κριτήριο το «*δέον*». Το κριτήριο της ορθής αγωγής, το «*οἷς δεῖ*» παραπέμπει σ' εκείνες τις ατομικές, λόγος και προαίρεση, και συλλογικές, πολιτικές και πολιτισμικές, συνθήκες που καθορίζουν το αγαθό ως μεσότητα. Η συσχέτιση των δύο χωρῶν αποκαλύπτει ότι τόσο η προσωπική άσκηση ηθικής οδηγεί στην ευδαιμονία όσο και το έργο του νομοθέτη που οφείλει να διαμορφώσει στο πλαίσιο του συλλογικού μορφώματος, τις συνθήκες του ευ ζήν. Με άλλα λόγια, έργο του Νομοθέτη είναι να θεσπίσει αποτελεσματική για το πολίτευμα παιδεία.

νακλά μια ασυμφωνία σχετικά με την έννοια της αρετής. Η αρετή, όπως ορίστηκε από το Σταγειρίτη στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» (B6,1416) είναι «*ἐξίς προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν φρόνιμος ὀρίσειεν*».

Με δεδομένο το περιεχόμενο αυτό της αρετής, είναι εύκολο να διατυπώσει τα βασικά γνωρίσματα της παιδείας η οποία στοχεύει στην κατάκτηση της αρετής από τον άνθρωπο. Ο χαρακτήρας της παιδείας, κατά τον Αριστοτέλη για να υπηρετεί την αρετή πρέπει να υπακούει σε τρεις αρχές: α) στη **μεσότητα** β) στο **δυνατό που αφορά το ανθρωπίνως εφικτό** και γ) στο **πρέπον**.

Η τριπλή αυτή βάση της παιδείας σε συνδυασμό με το σκοπό της, να καλλιεργήσει δηλαδή στο άτομο την αρετή ώστε να κατακτήσει τον άριστο βίο, υπαγορεύουν ένα πρόγραμμα σπουδών που οδηγεί στην πολυμέρεια και αποκλείει τη μονομέρεια στη συγκρότηση της προσωπικότητας. Έτσι στο παιδευτικό πρόγραμμα του Αριστοτέλη έχει θέση και το χρήσιμο και η ελεύθερη απασχόληση, αποκλείεται όμως ό,τι θα έθιζε το νέο στην ευτέλεια και την ποταπότητα (βάνανυσον έργον). Γι' αυτό είναι απαραίτητα τα μαθήματα που κατευθύνουν το νέο με ασφάλεια στη μέση οδό ανάμεσα στο θεωρητικό βίο και στην καθημερινή πράξη. Τέτοια είναι η ανάγνωση, η γραφή, η αριθμητική, η γεωμετρία, το σχέδιο, η μουσική και η λογοτεχνία. Κατά τον Αριστοτέλη η εκπαίδευση πρέπει να αρχίζει από το σώμα, να συνεχίζει με τις ορξείες και τέλος να ασκεί το νου,

Το παιδευτικό πρόγραμμα του Αριστοτέλη προβλέπει προσχολική αγωγή που αναλαμβάνει η οικογένεια στο σπίτι έως τα επτά χρόνια. Πιστεύει ότι το μικρό παιδί μεγαλώνει αρμονικότερα στο οικείο και συναισθηματικά ασφαλές οικογενειακό περιβάλλον, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που υποστήριζε ότι και η προσχολική αγωγή για τα παιδιά τριών έως έξι ετών είναι ευθύνη του Κράτους και πρόκει να παρέχεται σε δημόσια σχολεία - ναούς (Νόμοι, 794 α). Ακολουθούν άλλα δύο στάδια διάρκειας επτά χρόνων το καθένα, ώστε στο εικοστό πρώτο έτος της ηλικίας του νέου να ολοκληρώνεται η παρεχόμενη από το κράτος αγωγή: «*Η ασφαλέστερη εγγύηση για τη σταθερότητα ενός κράτους, η οποία γενικώς παραμελείται, είναι η αγωγή των πολιτών σύμφωνα με το πνεύμα του πολιτεύματος. Γιατί ακόμη και οι χρησιμότεροι νόμοι οι οποίοι ίσως και να θεσπίστηκαν με συμφωνία όλων των πολιτών που έχουν δικαίωμα ψήφου, είναι εντελώς άχρηστοι, αν οι πολίτες δεν είναι εξοικειωμένοι με το πολίτευμα μέσα από τον εθισμό και την αγωγή*». (Πολιτικά V,9).

Ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται μια παιδεία των πολιτών και όχι των τάξεων, γι' αυτό και προέχει ο ηθικός χαρακτήρας της παιδείας έναντι του πρακτικού. Δέχεται την πνευματική αγωγή και των δούλων (Πολιτικά I,13) και μάλιστα την απαιτεί από τους δεσπότες τους. Η πνευματική δραστηριότητα ως αυτοσκοπός, «*η θεωρία*» δεν απορρίπτεται ως απραξία, όπως στον Πλάτωνα (Πολιτεία, 517-526) αλλά θεωρείται «*πράξη*» σε υψηλότερο βαθμό, που όμως δεν ταυτίζεται

γω της πολιτικής φύσης του ανθρώπου, συνδέεται στενά με την ικανοποιητική συμμετοχή του πλήθους στη διακυβέρνηση του κράτους. Για να λειτουργήσει η αθροιστική θεωρία (Πολιτικά, ΙΙΙ, 11), σύμφωνα με την οποία είναι προτιμότερο να νέμεται την εξουσία το πλήθος από τους λίγους άριστους, το πλήθος δεν πρέπει να έχει δουλικό φρόνημα (ἄν ἦ τό πλήθος μὴ λίαν ἀνδραποδῶδες). Ἐτσι αποκαλύπτεται ότι η ποιότητα της παιδείας καθορίζει την ποιότητα της συμμετοχής του πλήθους στην εξουσία, η οποία συμμετοχή καθορίζει την ποιότητα του πολιτεύματος. Επομένως η παιδεία ως βάση στην αθροιστικής θεωρίας φανερώνει τη «δημοκρατική» αντίληψη του Αριστοτέλη για την πολιτική, καθώς και η ποιότητα και η εξέλιξη των πολιτευμάτων εξαρτώνται από την μόρφωση του πλήθους.

Συμπερασματικά, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, οι δυο κορυφαίοι φιλόσοφοι της αρχαιότητας, δάσκαλοι και μαθητές, έθεσαν τα βασικά ερωτήματα για την παιδεία μέσα στο πραγματικό τους πλαίσιο, το πολιτικό. Οι απαντήσεις τους στα ερωτήματα που διατύπωσαν είναι για μας νέα ερωτήματα. Για να γίνει σήμερα ουσιαστικός διάλογος για την παιδεία χρειάζεται αναμφισβήτητα να ξεκινήσουμε από τις απόψεις τους: τόσο του Πλάτωνα που με την δική του παιδεία υπηρέτησε τη λογική της μίας και μοναδικής πολιτείας, αριστοκρατικής στο πνεύμα ως προς τον χαρακτήρα της, όσο και του Αριστοτέλη που με βάση τη δική του σύλληψη για την παιδεία εκφράζει μια «δημοκρατική» αντίληψη της πολιτικής με «αιστοκρατική» όμοια

τεία, εισαγωγή, ερμηνεία και σημειώσεις, εκδ. οίκος «Ι. Σιδέρης», Αθήνα 1963.

Fr. Châtelet, *Η Φιλοσοφία*, τόμος Α', Από τον Πλάτωνα ως και τον Θωμά Ακινάτη, επιμ. Fr.Châtelet, μετ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1984.

Κ.Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνα*, εκδ.Παπαζήση, Αθήνα 1980.

ΚΙ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα πολιτικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1983.

E.R Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο* μετ. Γ. Γιατρωμανωλάκη, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978.

Encyclopedia of philosophy, λήμμα Plato.

W.K.C Guthrie, *Οι σοφιστές*, μετ. Δαμ. Τσεκουράκης, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991.

W.K.C Guthrie, *Ο Σωκράτης*, μετ. Τ. Νικολαΐδης, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991.

W.K.C Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, New Jersey, 1997.

I.N. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα 1964, 4η έκδοση.

G.C Field, *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μετ. Α. Η. Σακελλαρίου, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1982.

Friedländer P., *Plato*, τομ. Ι, New York 1958.

Α. Κουγρε, *Φιλοσοφία και Πολιτεία*. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα, μετ. Λ. Κασίρη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990.

Βασ. Α. Κύρκος, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα 1992.

Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μετ. Α. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη 1972.

Π. Λορεντζάτου, *Ομηρικών Λεξικόν*,

λη, Κ. Χατζηδήμου, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1976.

Γ. Ξ. Σάντας, *Σωκράτης*, μετ. Δ. Βούβαλη, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.

T. A. Sinclair, *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, μετ. Γ. Κ. Βλάχου, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.

A. E. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μετ. Ιορδ. Αρζόγλου, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1990.

J.P. Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, τομ. Ι και ΙΙ, μετ. Σ. Γεωργουδάη, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989.

J.P. Vernant, *Οι απαρχές της ελληνικής Σκέψης*, μετ. Ε. Κακοσαίου Νικολούδη, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1992.

II. Αριστοτέλης

Adler Mortimer J., *Ο Αριστοτέλης για όλους*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1996.

Βουδούρης Κ. (επιμ.) *Αριστοτελική Πολιτική Φιλοσοφία* Αθήνα 1996.

Châtelet Fr. (επιμ.) *Η Φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, εκδ.Γνώση, Αθήνα 1984.

Γεωργούλης Κ.Δ., *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Θεσσαλονίκη 1962.

Δεσποτόπουλος Κ. ό.π.

During Ingemar, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του τ. Α+Β*, Αθήνα 1991, 1994, Μ.Ι.Ε.Τ.

Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Φιλοσοφία και Πολιτική*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982.

Joachim H.H. , *Aristotles, The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951.

Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996.

Μπαγιόνας Αυγ., ό.π.

Μπαγιόνας Αυγ., *«Πολιτική φιλοσοφία και θεωρία της δημοκρατίας*

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΟΙ

Συνεχίζοντας και στο τεύχος αυτό την παρουσίαση εργασιών νέων σπουδαστών της Φιλοσοφίας στις Πανεπιστημιακές μας Σχολές, δημοσιεύουμε την εργασία της φοιτήτριας της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών κας **Όλγας Ρωμανού**, που αναφέρεται στο «πρόβλημα της μεταφυσικής», όπως αυτό προβάλλεται στον αρχαίο ελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό.

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ολόκληρη η φιλοσοφία μοιάζει επομένως με δένδρο, του οποίου οι ρίζες είναι η μεταφυσική, ο κορμός η φυσική, και τα κλαδιά που βγαίνουν από αυτόν τον κορμό είναι όλες οι υπόλοιπες επιστήμες...]. Γράφει ο Descartes προς τον Picot που μετέφραζε τα Principia Philosophiae στη γαλλική. *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences....* (Opp. ed Ad. et Ta.IX,14)¹.

Ο όρος **μεταφυσική** από πλευράς περιεχομένου οφείλει την προέλευσή του στην αριστοτελική φιλοσοφία, όχι όμως ως τεχνικός όρος (terminus technicus).² Η σημασία της προέρχεται από τον τίτλο «*Τά μετά τά φυσικά*», ο οποίος είχε δοθεί από μεταγενέστερους εκδότες των αριστοτελικών έργων σε ένα από τα συγγράμματα του Αριστοτέλη.³ Ο Σταγίριτης φιλόσοφος συνέγραψε πέρα από το έργο «*Φυσική Ακρόασις*» ή «*τά Φυσικά*» που αναφέρεται στη φιλοσοφία της φύσεως, ένα άλλο έργο το οποίο έχει ως αντικείμενο την οντολογία, επιστήμη την οποία ονομάζει «*πρώτην φιλοσοφίαν*» ή «*θεολογικήν*».⁴ Στο έργο αυτό δίδεται για πρώτη φορά η ονομασία «*τά μετά τά φυσικά*» από τον Περιπατητικό Φιλόσοφο Νικόλαο Δαμασκηνό, ο οποίος έζησε την εποχή του Ρωμαίου αυτοκράτορα Αυγούστου⁵. Κατά την ταξινόμηση των έργων από τον Ανδρόνικο το Ρόδιο (70 π.Χ.), σχολάρχης του Περιπάτου, της σχολής του Σταγίριτου στην Αθήνα, που έγινε αρχηγός της περιπατητικής σχολής αμέσως μετά το 70 π.Χ.⁶, τέθηκε ο τίτλος «*μετά τά φυσικά*» υποδηλώνοντας τη θέση του έργου στη σειρά της έκδοσης. Ο μονολε-

ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Η μεταφυσική θεώρηση του κόσμου, με τη σημερινή έννοια του όρου, αναζητά τις ρίζες της στις ελληνικές πόλεις της Ιωνίας. Στο χώρο αυτό εμφανίστηκαν μεγάλοι διανοητές, οι οποίοι έθεσαν το ζήτημα της φύσης των όντων και ασχολήθηκαν με αυτό στην προσπάθειά τους να ερευνηθεί με το λόγο και όχι με (εντελώς) εμπειρικό τρόπο.

Σύμφωνα με μαρτυρία του Αριστοτέλη¹⁰, όταν ο **Θαλής ο Μιλήσιος** εξέφρασε την άποψη ότι ουσία των όντων είναι το νερό, έθετε ουσιαστικά κάτι όπως το νερό ως πρωταρχή των όντων. Μία τέτοια αντίληψη τον απομάκρυνε από τον κόσμο της κοινής εμπειρίας.

Αυτό συνέβαινε, διότι η κοινή αντίληψη δεν ήταν σε θέση να δικαιολογήσει την αναγωγή των πάντων στο ένα. Επιπλέον, οι μοναδικές μαρτυρίες που στήριζαν μία τέτοια άποψη ανήκαν στο χώρο της εμπειρίας και ήταν πενιχρές και αντιφατικές.

Ο **Αναξίμανδρος**¹¹ είναι ο πρώτος ευρωπαίος φιλόσοφος του οποίου σώζεται απόσπασμα από το έργο, αλλά κυρίως ο πρώτος ο οποίος έθεσε ως πρωταρχή κάτι το οποίο έπρεπε να είναι άπειρο και ακαθόριστο. Η πρώτη αρχή κατά τον Αναξίμανδρο είναι κάτι το αθάνατο, το θείο και το ανώλεθρο, διότι η γένεση θα εξέλιπε αν ήταν ένα από τα αισθητά στοιχεία (νερό, πυρ, γη κλπ.). Είναι αξιοσημείωτο ότι η θεμελίωση της αναξιμανδρείας αυτής μεταφυσικής πρότασης προκύπτει με λογικά επιχειρήματα και όχι μέσω της εμπειρίας. Και άλλοι προσωκρατικοί φιλόσοφοι χαρακτηρίζονται ως μεταφυσικοί. Ενδεικτικά αναφέρονται οι Ίωνες **Αναξίμενης** ο Μιλήσιος¹², **Ξενοφάνης** ο Κολοφώνιος¹³ και **Ηράκλειτος** ο Εφέσιος¹⁴. Και οι **Αναξαγόρας** ο Κλαζομένιος¹⁵, ο **Μέλισσος** ο Σάμιος, καθώς και οι ατομικοί **Λεύκιππος** ο Μιλήσιος και **Δημόκριτος** ο Αβδηρής¹⁶. Οι από-

η φαινομενική, ενώ η γνήσια πραγματικότητα τίθεται με το λόγο.

Ο φιλόσοφος αυτός πίστευε πως μόνο ο λόγος μπορεί να θέσει το *ον*. Οτιδήποτε είναι δυνατόν να νοηθεί και να λεχθεί υπάρχει (είναι). Αυτή αποτέλεσε τη βασική πρόταση από την οποία εξήγαγε παραγωγικά όλα τα κατηγορήματα (γνωρίσματα) του πραγματικού όντος (υπάρχει, είναι, εν, ακίνητο, ομοιογενές, αιώνιο κλπ.)¹⁹. Όλες τις αντιλήψεις που προκύπτουν από την κοινή εμπειρία ο Παρμενίδης τις απορρίπτει ως άκριτες και αντιφατικές. Το μη *ον* εξισώνεται με το μηδέν. Το δε μηδέν δεν υπάρχει. Αυτή η παρμενίδεια μεταφυσική θέση είναι ένας λογικός μονισμός. Ο κόσμος που μας περιβάλλει δεν είναι ο πραγματικός, διότι είναι μεταβαλλόμενος και ασαφής. Ο πραγματικός κόσμος είναι, όπως τον θέλει η λογική, είναι δηλαδή αμετάβλητος και αναλλοίωτος. Η παρμενίδεια αυτή τακτική στο φιλοσοφείν ακολουθήθηκε από πολλούς μεταγενέστερους²⁰.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Ο Πλάτων αποτελεί ίσως το σημαντικότερο μεταφυσικό φιλόσοφο της αρχαιότητας. Επιχείρησε να κατανοήσει τον κόσμο και τη ζωή του ανθρώπου και της κοινωνίας, μέσω των μεταξύ τους σχέσεων. Ασχολήθηκε συνειδητά με πολλά προβλήματα όπως ηθικά, πολιτικά, γνωσιολογικά και κοσμολογικά, των οποίων την αιτία αναζήτησε σε βάθος με την κατασκευή μίας μεταφυσικής θεωρίας, **της θεωρίας των ιδεών**.

Ηθικοί και πολιτικοί ήταν κυρίως οι πρώτοι προβληματισμοί του Πλάτωνα, οι οποίοι εκφράζονται στους πρώιμους διαλόγους του. Βάση των προβληματισμών του υπήρξε ο κλονισμός των ηθικών και πολιτικών θεμελίων της αρχαίας πόλης από την σοφιστική διδασχιά. Με σκοπό να προβάλλει πρότυπα (παραδείγματα) του πράττειν στους πολίτες, προσπαθεί στους πρώιμους διαλόγους του να ορίσει έννοιες όπως η ανδρεία, η δικαιοσύνη, η αρετή, η οσιότητα και η σωφροσύνη. Είναι ηθικές αξίες που πρέπει να αντλούν την ισχύ τους από ένα κοινό για όλες στοιχείο. Το στοιχείο αυτό είναι οι ιδέες οι οποίες καλούνται «*τό τοῖς πᾶσιν κοινόν*», «*τό ταυτὸν τοῖς πᾶσιν*», ενώ διατηρούν την ταυτότητά τους. Για το λόγο αυτό χαρακτηρίζονται «*καθ' ἑαυτὰς ὡσαύτως ἔχουσαι*» και μπορούν να αποτελέσουν παραδείγματα της ηθικής πράξης.

Η θεωρία των ιδεών εισάγεται στον πρώιμο πλατωνικό διάλογο «*Φαίδωνα*», στον οποίο βέβαια κορυφώνονται οι μεταφυσικοί προβληματισμοί του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή υπάρχουν όντα «*αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ὡσαύτως ἔχοντα ἀεί*» που διαφέρουν από τα όντα που αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων, *οι ιδέες*.

Τα αισθητά όντα μετέχουν στις ιδέες και αποτελούν ομοιώ-

Ο «*Θεαίτητος*» είναι αμιγώς γνωσιολογικός. Στον «*Παρμενίδη*» ο ομώνυμος φιλόσοφος επιχειρεί να διασαφήσει τη διαλεκτική του μέθοδο μέσω της κριτικής εξέτασης της δικής του υπόθεσης «*Το ἔν ὑπάρχει*». Είναι κατ' ἐξοχήν διάλογος εννοιολογικής αναλύσεως. Ο «*Σοφιστής*» λειτουργώντας κατά το πρότυπο του «*Παρμενίδη*», συνεχίζει τις εννοιολογικές αναλύσεις. Διακρίνονται ορισμένες θεμελιώδεις γενικές έννοιες (εἶδη: δηλαδή ιδέες ως *universalia*), όπως *το ον* και η *ταυτότητα*. Οι φιλόσοφοι διακρίνονται, με κριτήριο το πώς αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα, σε υλιστές και ιδεαλιστές.

Σε γενικές γραμμές η πλατωνική μεταφυσική εξελίσσεται και μπορεί να χαρακτηριστεί *κατασκευαστική*, αλλά ταυτόχρονα *κριτική* και *αναλυτική*²¹.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Αν ο Πλάτων υπήρξε ο ιδρυτής της μεταφυσικής, ο Αριστοτέλης ήταν αυτός ο οποίος την ανέπτυξε σε ξεχωριστό κλάδο της φιλοσοφίας και της έδωσε το πρώτο της όνομα²². Την ονόμασε «*Πρώτη Φιλοσοφία*», με σκοπό να δηλώσει ότι αυτή η επιστήμη ασχολείται με προβλήματα που αναφέρονται στην πρώτη θεμελίωση και την έσχατη συστηματοποίηση της φιλοσοφίας²³.

Τα δεκατέσσερα βιβλία των «*Μετά τὰ φυσικά*» του Αριστοτέλους πραγματεύονται τις έννοιες της μεταφυσικής. Αν και το έργο αυτό δεν χαρακτηρίζεται από εσωτερική ενότητα, εύκολα διαφαίνονται οι τρεις βασικοί στόχοι που έθεσε ο Αριστοτέλης. Ο πρώτος είναι η επιθυμία του Αριστοτέλη να δώσει μία γενική οντολογία, θεωρία περί του όντος ως όντος. Ο δεύτερος είναι να δώσει μία φυσική θεολογία, θεωρία δηλαδή περί του ύψιστου όντος και ο τρίτος να δώσει στο έργο αυτό μια γενική επιστήμη που ασχολείται με τις αρχές.

Η μεταφυσική σήμερα σημαίνει περισσότερο γενική οντολογία. Με αυτή την έννοια η μεταφυσική εκτίθεται στο τρίτο βιβλίο του Αριστοτέλη «*Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*». «*Τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον*» («*Μεταφ.*» Β 996 α 4 24) αναφέρει ο φιλόσοφος εκφράζοντας τη δυσκολία να δοθεί ο ορισμός του Είναι και της ενότητας. Η απάντηση όμως αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την απόκτηση περαιτέρω γνώσης (1001 α 4). Ο Αριστοτέλης, ως ο πρώτος αναλυτικός της γλώσσας, συνηθίζει να παραθέτει αρχικά ανάλυση των φιλοσοφικών όρων που προηγούνται. Το Είναι το οποίο αποτελεί αντικείμενο της έρευνάς του, έχει πολλές σημασίες. Ο διαχωρισμός των διαφόρων σημασιών είναι απαραίτητος για κάθε φιλοσοφική κατανόηση. Η πολυότητα της σημασίας του Είναι, αποτελεί κεφάλαιο μεγάλης σπουδαιότητας για το Σταγίριτη φιλόσοφο και αναλύεται στο έβδομο κεφάλαιο του πέμπτου βιβλίου. Συγκεκριμένα, διακρίνει τέσσερις βασικές σημασίες του Είναι 1) Το τελείως τυχαίο Είναι, 2) Το Είναι των κατηγοριών,

Στο όγδοο κεφάλαιο του τέταρτου βιβλίου τα «Μετά τά Φυσικά» αναλύει ο Αριστοτέλης τέσσερις σημασίες, τις οποίες συγχωνεύει σε δύο. Η πρώτη σημασία δηλώνει το υποκειμένο, το υπόβαθρο, το οποίο δεν αναφέρεται σε τίποτε άλλο, ενώ όλα τα άλλα αναφέρονται σ' αυτό. Ενώ, η δεύτερη σημασία, που περιλαμβάνει τις υπόλοιπες τρεις, δηλώνει εκείνο που δίνει το Είναι σε ό,τι είναι ουσία κατά την πρώτη σημασία.

«Ουσία», επομένως, κατά τον Αριστοτέλη είναι το συγκεκριμένο, το «τόδε τί» και το είδος. Ο Αριστοτέλης όμως θεωρεί το συγκεκριμένο, το ατομικό ως πρώτη ουσία; ενώ το είδος ως δεύτερη ουσία. Δηλαδή, η αριστοτελική ουσία αποτελεί το είδος, το συγκεκριμένο, το αισθητό, το ατομικό του Πλάτωνα (στην προεβυτική του ηλικία).⁷ Η διαφορά βρίσκεται στο ότι το όντως ον στον Πλάτωνα είναι το είδος, η ιδέα ενώ στον Αριστοτέλη το «τόδε τί».

Έχουμε δηλαδή διάκριση του Είναι σε δύο είδη: α) τις ιδέες, το «καθόλου», το γενικό και β) το αισθητό, το ειδικό, το «τόδε τι». Κατ' αυτόν: («πρώτη δέ ἐστίν ἡ κυριώτατά τε καί πρώτως καί μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένον τινός λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένω τινί ἐστίν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ο τίς ἵππος» («Κατηγορία» 2 α 11 επ.). Ενώ «δευτέρα οὖν αὐται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καί τό ζῶον», «Κατηγορία» 2 α 17).

Συμπερασματικά, η δεύτερη ουσία του Αριστοτέλη είναι η μετασχηματισμένη πλατωνική ιδέα. Ο Αριστοτέλης δηλώνει κατηγορηματικά ότι το «καθόλου», το γενικό δεν μπορεί ποτέ να είναι «ουσία» («Μεταφ.» Α, 1053 b 16 επ.)²⁷.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Heidegger Martin, Τι είναι μεταφυσική; , μετ. Π. Κ. Θανασάς, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2000, σελ 101.
2. Κούτρα Ν. Δημητρίου, Εισαγωγή στη Φιλοσοφία, Αθήνα 2002, σελ 13.
3. Νεώτερο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό Ήλιος, Αθήνα άνευ χρόνου, λ Μεταφυσική.
4. Κούτρα Ν. Δημητρίου, ό.π., σελ 13.
5. Νεώτερο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό Ήλιος, ό.π.
6. Κούτρα Ν. Δημητρίου, ό.π., σελ 13.
7. Νεώτερο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό Ήλιος, ό.π.
8. Θεοδωρακόπουλου Ν. Ιωάννου, Εισαγωγή στη Φιλοσοφία, Αθήνα 1975, τόμος Δ', σελ 157.
9. Κούτρα Ν. Δημητρίου, ό.π., σελ 13.
10. Α. Αριστοτέλης, Περί ουρανού Β 13,294 α 28.
Β. Αριστοτέλης, Μετ. Α3, 983 β. 6 (βλ G. S. Kirk - I.E. Raven - M. Schofield, Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, μετ. Δημοσθένης Κούτροβιτς, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988. σελ 101, § 84, 85).
11. Α. Σμπλίκιος, εις φυσ. 24. 13 DK 12 α 9

467).

16. Α. Αριστοτέλης, Περί γενέσεως και φθοράς Α 8, 325 α 2 (DK 67 α 7).
Β. Αριστοτέλης, Περί Δημοκρίτου σύμφωνα με τον Σμπλίκιο, Περί Ουρανού 295, 1 (DK 68 α 37).
Γ. Σμπλίκιος, Περί ουρανού 242, 18 (DK 67 α 14).
Δ. Αριστοτέλης, Μετ. Α 4,985 b 4 (DK 67 α 6), (βλ G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, μετ. ό.π., σελ. 414-415 §556-557).
17. Α Απόσπ. 8, 1-4, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 78,5145,1
Β. Αποσπ. 8, 5-21, Σμπλίκιος, εις φυσικά 78, 5 145,5
Γ. Αποσπ. 8,22-25, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 144, 29.
Δ. Απόσπ. 8, 26-31, Σμπλίκιος, εις φυσικά 145, 27.
Ε. Απόσπ. 8,32-49, Σμπλίκιος, εις φυσικά 146,5, (βλ G.S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, ό.π., σελ. 255 § 295, σελ. 256-257 § 296, σελ 257-258 §297, σελ 258-259 §298, σελ 259-260 § 299).
18. Α Αποσπ. 6, Αέτιος Ι, 3, 20.
Β. Αριστοτέλης, Μετ. Α 4, 985 α 31-33 (DK 31 α 37).
Γ. Αποσπ. 17, 1-13, Σμπλίκιος, εις φυσικά 158, 1, (βλ G.S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, ό.π., σελ 294 § 346, 347, σελ 294-295 § 348).
19 Α Αποσπ. 8,1-4, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 78, 5 145,1.
Β. Αποσπ. 8, 5-21, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 78, 5 145,5.
Γ. Αποσπ. 8, 22-25, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 144, 29 .
Δ. Αποσπ. 8, 26-31, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 145, 27.
Ε. Αποσπ. 8, 32-49, Σμπλίκιος, εις Φυσικά 146, 5, (βλ G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, σελ. 255 § 295, σελ 256-257 § 296, σελ 257-258 § σελ 297, σελ. 258-259 § 298, σελ 259-260 § 299).
20. Βουδούρη Ι. Κωνσταντίνου, Εισαγωγή στη Φιλοσοφία, Αθήνα 1984, σελ 39-41.
21. Βουδούρη Ι.Κωνσταντίνου, ό.π., σελ 40-44.
22. Ο Αριστοτέλης δε χρησιμοποίησε ποτέ τον όρο «μεταφυσική» ο ίδιος μιλούσε για «πρώτη φιλοσοφία» ή «Θεολογία, όροι που αποτέλεσαν τον τίτλο του έργου του (τον όρο αυτό επανέλαβε αργότερα ο Descartes στο έργο του Meditation Metaphysique, εκδ. P. Tannery - C. Andan, Paris 1897-1913, ανατ. 1950) ή «σοφία» (π.β. Ηθικών Νικομαχείων Y17 - 1141a - 1141b), (βλ Νιάρχου Γ. Κωνσταντίνου, Θεμελιώδεις έννοιες της Φιλοσοφίας, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1992, σελ. 151).
23. Νεώτερο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό Ήλιος, Αθήνα άνευ χρόνου, λ Μεταφυσική.
24. Ενδέκατη απορία: Αλλά ιδού το πρόβλημα, το πιο δύσκολο απ' όλα και αυτό για το οποίο έχω τη μεγαλύτερη απορία, (βλ. Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αριστοτέλους: Τά μετά τά φυσικά Α', μετ. ΝΙΚ., ΚΥΡΓΙΟΠΟΥ ΛΟΥ, Ελληνικός Εκδοτικός Οργανισμός, άνευ χρόνου και τόπου, σελ 80).
25. Είναι δε φανερόν ἐκ τῆς πραγματείας μας, τῆς ὁποίας ἀντικείμενον ἦτο ἡ πολλαπλότης τῶν σημασιῶν, ὅτι ἔχει πολλαπλὰς σημασίας τὸ "Ὄν., (βλ Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Αριστοτέλους: Τά μετά τά φυσικά 2" μετ. ΝΙΚ. ΚΥΡΓΙΟΠΟΥ ΛΟΥ, Εκδ. Γεωργιάδης, άνευ χρόνου και τόπου, σελ 17).
26 «Ἐστίν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καί τὰ τούτω ὑπάγογον

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Εμπειρισμός

I Εμπειρισμός ή εμπειριοκρατία (αγγλ. Empirism), φιλοσοφική θεωρία, σύμφωνα με την οποία πηγή των γνώσεων είναι η εμπειρία, η άμεση δηλαδή αντίληψη αντικειμένων και φαινομένων, μέσω των αισθήσεων.

Εμπειρία είναι η αντικειμενική πραγματικότητα με την οποία έρχεται σε επαφή η ανθρώπινη συνείδηση. Είναι η κατ' αίσθηση αντίληψη (αισθησιαρχία) η οποία αντιτίθεται στη νόηση (νοησιοκρατία, rationalismus). Ο εμπειρισμός, από φιλοσοφική άποψη, είναι αντιμεταφυσικός γιατί περιορίζει τα όρια της γνώσης στα όρια της εμπειρίας.

Θεωρητικά, ο χώρος έρευνας του εμπειρισμού είναι η γνωσιολογία, στην πραγματικότητα όμως στο χώρο αυτό υπεισέρχεται και η ψυχολογία. Στην περίπτωση αυτή αισθήματα, παραστάσεις και ερμηνεύα των περιεχομένων της συνειδήσεως, προερχόμενα από την εμπειρία, έχουν άμεση σχέση με την ψυχολογία, καθόσον συνδέονται στενά με τις έννοιες του χώρου και του χρόνου.

II Ειδικότερα, η γνωσιολογική εμπειριοκρατία διακρίνεται: α) στην *αισθησιαρχία*, σύμφωνα με την οποία κάθε γνώση παράγεται από την κατ' αίσθηση αντίληψη. Αρνείται δηλαδή την ύπαρξη "έμφυτων ιδεών" θεωρώντας ότι ο ανθρώπινος νους, από τη γέννησή

ρίας, χωρίς όμως και να αγνοεί τη συμβολή του ανθρώπινου πνεύματος.

III Οι πρώτοι εμπειριστές ήταν οι **Σοφιστές**, οι οποίοι αρνούσαν την Παρμενίδεια και Πυθαγόρεια (ορθολογιστική) θεώρηση του κόσμου. Ο Πλάτων βέβαια και σε μικρή έκταση ο Αριστοτέλης υπήρξαν ορθολογιστές, οι διάδοχοι όμως του Αριστοτέλη στις σχολές των Στωικών και των Επικουρείων προέβαλαν μια ρητά εμπειρική θεώρηση του σχηματισμού των εννοιών ή των ιδεών.

Συγκεκριμένα οι Στωικοί υποστήριζαν ότι ο ανθρώπινος νους, κατά την γέννησή του, είναι άγραφο χαρτί. Επίσης οι Στωικοί θεώρησαν ότι υπάρχουν κάποιες ιδέες ή δοξασίες, οι "**κοινές έννοιες**", που είναι προστιές στο νου όλων των ανθρώπων. Ο εμπειρισμός όμως των Επικουρείων ήταν πιο σαφής και πιο σταθερός. Κατ' αυτούς οι έννοιες είναι **εικόνες της μνήμης**, πνευματικά υπολείμματα προηγούμενης εμπειρίας και γενικότερα των αισθήσεων.

IV Κατά το Μεσαίωνα οι φιλόσοφοι, κυρίως μετά τον Άγιο Αυγουστίνου, υιοθέτησαν εμπειρικές θέσεις. Η στερεότυπη διατύπωση αυτής της εποχής ήταν: "**Οὐδέν ἐν τῇ νοήσει ὁ μὴ πρότερον ἐν τῇ αἰσθήσει**". Κατά τον Άγιο **Θωμά τον Ακινάτη** (1225-1274) όλες τις ιδέες του ανθρώπου τις αποσπά ο νους

Στη συνέχεια ο **Τόμας Χόμπς** (Hobbes, 1588-1679) συνδύασε έναν άκρο εμπειρισμό με έναν άκρο ορθολογισμό για τη γνώση. Η πιο σημαντική παρουσίαση του εμπειρισμού έγινε από τον **Τζων Λοκ** (Locke, 1632-1704) στα δύο πρώτα βιβλία της μελέτης του "Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση" (Essay concerning Human Understanding, 1690). Πρόσβευε ότι όλη η γνώση προέρχεται από τις αισθήσεις ή -από το στοχασμό.

Τα βήματά του ακολούθησαν ο Σκωτσέζος σκεπτικιστής **Δαβίδ Χιουμ** (Hume, 1711-1776) και ο βρετανός διανοητής, ο μεγαλύτερος εμπειριστής του 20ού αιώνα, **Μπέρτραντ Ράσελ** (Russel, 1872-1970), ο οποίος υποστήριζε ότι έργο της φιλοσοφίας είναι η ανάλυση των εννοιών με τη βοήθεια των αισθήσεων. Πίστευε, εξάλλου, ότι οι έννοιες της τυπικής λογικής είναι εμπειρικές. Από την εμπειριοκρατία προήλθε η θετική φιλοσοφία του **Κοντ** (Comte, 1798-1857) και ο εμπειριοκριτικισμός του Γερμανού φιλοσόφου **Avenarius** (1843-1896) και του Αυστριακού **Μαχ** (Mach, 1838-1916).

VI Σε μια συνολική θεώρηση, ο εμπειρισμός καταπολέμησε τις αυθαιρέσιες του ορθολογισμού, δεν μπόρεσε όμως να θωρακίσει λογικά τον εαυτό του. Για να δικαιώσει τις θέσεις του αναγκάστηκε συχνά να παίρνει επιχειρήματα από τη νόηση και όχι από την εμπειρία.

Στις εμπειρικές όμως επιστήμες το πιο βασικό δεν είναι η συλλογή γεγονό-

Βιβλιοπαρουσίαση

Σταμάτη Πορτελάνου, Δρ. Κοινωνικής Θεολογίας

ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Πρόταση διαθεματικής διδακτικής

ΣΕΙΡΑ: ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑ

Υπεύθυνος Σειράς: Καθηγητής Μάριος Μπέγζος

Εκδόσεις «Ελληνικά Γράμματα», Αθήνα 2002

Το βιβλίο «*Διαπολιτισμική Θεολογία*», του κ. Σ. Πορτελάνου, μέλους του Διοικητικού Συμβουλίου της Ένωσής μας, αποτελεί μια καινούργια οπτική σ' ένα διαμορφούμενο πολυπολιτισμικό περιβάλλον για τη σχέση του πολιτισμού με τη θεολογία. Διαθέτει επιχειρηματολογία για την επικαιρότητα της ουσίας και παρουσίας της φιλοκαλίας στο μετανεωτερικό κόσμο.

Το βιβλίο αυτό προβάλλει στον αναζητητή και απαιτητικό αναγνώστη, στο μάχιμο λειτουργό από την πρωτοβάθμια μέχρι την τριτοβάθμια εκπαίδευση και στο φοιτητή την καθολικότητα του ορθόδοξου νοήματος στην παιδαγωγική και διαπολιτισμική εκπαίδευση. Παραθέτει τη θεολογική εκδοχή για τα σύγχρονα προβλήματα, που εμφανίστηκαν με την κατευθυνόμενη υλοποίηση της νέας τάξης πραγμάτων, τα νέα δεδομένα που προκάλεσαν το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης και τα επιτεύγματα της βιοτεχνολογίας. Διακρίνει την παγκοσμιοποίηση από την καθολικότητα, που είναι αξίωμα της ορθόδοξης θεολογίας, με πολιτισμική βαρύτητα και διάσταση. Δίνει μαθήματα διαπολιτισμικής εκπαίδευσης για ένα μετανεωτερικό πολιτισμό, σ' ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον, μέσα από τη σύνθεση πολιτισμού και θεολογίας, χρησιμοποιώντας αληθινά στοιχεία προσωπικής και διαπροσωπικής εμπειρίας από τη θύρα-θεν παιδεία μέχρι την αποκάλυψη του Λόγου.

Η μέχρι τώρα απομόνωση των επιστημών και η αυτονόμησή τους στην εκπαιδευτική διαδικασία ήταν πρόβλημα για μια διαλεκτική προσέγγιση και ολοκληρωμένη παιδεία. Η θεολογία μέσα από το περιεχόμενο του βιβλίου αυτού προτείνεται ως αγώγιμο στοιχείο πολιτισμικής διάδρασης στις δημιουργούμενες πολυσύνθετες κοινωνίες. Το βιβλίο αυτό δίνει μια άποψη διαθεματικού περιεχομένου για το μάθημα των θρησκευτικών με φιλοσοφική και φιλο-

πρόταση στην κοινωνική ηθική.

- Στο **πρώτο μέρος** του βιβλίου –«*Πολιτισμός και Θεολογία*»– ερευνάται το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης μέσα από τη σύνθεση καταφατικής και αποφατικής θεολογίας. Η υπέρβαση των πολιτισμικών φραγμών, της πολιτισμικής και θρησκευτικής σύγκρουσης επιτυγχάνεται μέσα από την οντολογική πρόσβαση στην ανθρώπινη φύση και τη μεταφυσική του πολιτισμού. Τα καθολικά στοιχεία της ορθόδοξης άσκησης και νήψης (εγρήγορσης) μπορούν να αντιμετωπίσουν τις αρνητικές επιπτώσεις του παγκοσμιοποιημένου υποδείγματος ζωής.

- Στο **δεύτερο μέρος** του βιβλίου –«*Βιοηθική και Οικολογία*»– προσεγγίζονται τα μεγάλα θέματα και προβλήματα που απασχολούν το σύγχρονο άνθρωπο. Μια οντολογική θέαση του γονιδιακού «υλικού», με αρχετυπική και οντολογική αναφορά δημιουργεί προϋποθέσεις προστασίας του νέου γόνου από αυθαίρετες επεμβάσεις που κλονίζουν το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης και της ομαλής εξέλιξης της προσωπικότητας.

- Στο **τρίτο μέρος** του βιβλίου –«*Διαθεματική διδακτική*»– περιέχεται πρόταση για το διαθεματικό πλαίσιο σπουδών του μαθήματος των Θρησκευτικών στην Α/θμια και Β/θμια εκπαίδευση, που θεομοθετείται και πρόκειται σύντομα να υλοποιηθεί στον εκπαιδευτικό χώρο. Πρόκειται για μια πρόταση καθολικής προσέγγισης της γνώσης και της ζωής μέσα από τη σχεσιοδυναμική που αναπτύσσεται με τη διεπιστημονικότητα και διαθεματικότητα.

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των μελών και των φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το τρίμηνο: Μάρτιος - Ιούνιος 2003.

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το χρονικό διάστημα: Μάρτιος - Ιούνιος 2003, το Δ.Σ. της Ένωσής μας συνεδρίασε 4 φορές (30-3-03, 15-5-03, 3-6-03 και 17-06-03). Το Δ.Σ. στις συνεδριάσεις αυτές, εκτός από τα τρέχοντα θέματα (Έκδοση Περιοδικού - Έγκριση εγγραφής νέων μελών - Δυνατότητες επικοινωνίας μεταξύ των μελών της ΕΚΔΕΦ) κυρίως απασχολήθηκε με την προώθηση του θέματος της Έκδοσης των Πρακτικών του Συνεδρίου του 2001 και την πραγματοποίηση ειδικών ενημερωτικών συναντήσεων μεταξύ των ενδιαφερομένων φορέων για την ολοκλήρωση της έκδοσής τους. Ήδη έχει δοθεί ενδιαφέρουσα προσφορά που θα καλύψει την έκδοση 1.000 αντιτύπων εκτάσεως 500 σελίδων περίπου ανά τόμον. Για την ανεύρεση του απαιτούμενου ποσού έγιναν συγκεκριμένες προτάσεις τόσο από τον Πρόεδρο, όσο και από όλα τα μέλη του Δ.Σ. και αποφασίστηκε η άμεση δραστηριοποίηση για την πραγματοποίηση του σκοπού αυτού.

2. Επιστημονική Εκδήλωση

Στις 27-3-03 η Ένωσή μας πραγματοποίησε επιστημονική εκδήλωση αφιερωμένη στα 100 χρόνια από τη γέννηση του σύγχρονου σημαίνοντος φιλοσόφου **Karl Popper** με σχετική εμπειριστατωμένη εισήγηση του δρ. Φιλοσοφίας, συγγραφέα και μέλους της ΕΚΔΕΦ κ. Θεόδωρου Γεωργίου. Η σαφήνεια της έκθεσης της φιλοσοφικής σκέψης του Popper από τον εισηγητή, αλλά και η πληρότητα της παρουσίασης των φιλοσοφικών απόψεων του Αυστριακού φιλοσόφου, έδωσαν την αφορμή να γίνουν ενδιαφέρουσες

σής μας προς τον φίλο - εταίρο της ΕΚΔΕΦ κ. Στέφανο Πατάκη για την ευγενή παραχώρηση της Αίθουσας στις εκδηλώσεις της Ένωσής μας.

3. Επίτιμα Μέλη της ΕΚΔΕΦ

Το Δ.Σ. της Ένωσής μας, σύμφωνα με την απόφαση που έλαβε στην συνεδρία του της 3ης Ιουνίου 2003, προσέδωσε τον τίτλον του «**Επίτιμου Μέλους**» της ΕΚΔΕΦ στους κάτωθι αναφερομένους, τιμώντας με τον τρόπον αυτόν τις πολλαπλές υπηρεσίες τους προς την ΕΚΔΕΦ και την αμέριστη υποστήριξή τους στο έργο της.

1. **Φανούρη Κ. Βώρο**, δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Εδιμβούργου - Επίτιμο Σύμβουλο του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου.

2. **Βασίλειον Καρασμάνη**, Καθηγήτριά Φιλοσοφίας στο Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο και Διευθύντριά του Ευρωπαϊκού Πολιτιστικού Κέντρου Δελφών.

3. **Κυριάκον Κατσιμάνη**, Καθηγήτριά Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών - Επίτιμον Αντιπρόεδρον του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου.

4. **Θωμάν Καλογρίτσα**, Επιχειρηματίαν, για την αμέριστη οικονομική υποστήριξή του στην υλοποίηση των σκοπών της ΕΚΔΕΦ.

5. **Βασίλειον Κύρκο**, Καθηγήτριά Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών.

6. **Γεωργίαν Πακακωστούλα - Γιανναρά**, δρ. Φιλοσοφίας - Επίτιμο Διευθύντριά του Δ.Μ. Εκπ/σης και Σχολής Επιμόρφωσης Λειτουργών Μ. Εκπ/σης (ΣΕΛΜΕ Αθηνών).

7. **Ιδομενέα Παπαδάκη**, δρ. Φιλοσοφίας - τ. Διευθυντίν Λυκείου Γερμανικής Σχολής Αθηνών.

8. **Στέφανον Πατάκη**, Φιλολόγον - Εκδότην.