

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Άλλη μια καινούργια σχολική χρονιά άρχισε πάλι. Και, όπως συμβαίνει σχεδόν πάντοτε, έσπευσαν οι αρμόδιοι φορείς να γνωστοποιήσουν τα καινούργια σχέδιά τους για την αναβάθμιση και την αναδιοργάνωση της Ελληνικής Παιδείας, ενώ ταυτόχρονα με κάποια υπερβάλλουσα ευφορία δεν ξέχασαν να υπογραμμίσουν την μέχρι σήμερα επιτευχθείσα ανέλιξή της. Οπωσδήποτε στην υλικοτεχνική υποδομή έγιναν πολλά και αξιόλογα βήματα. Γιατί και νεόδομητα σχολικά κτίρια παρεδόθησαν στην εκπαιδευτική λειτουργία και με σύγχρονα εξοπλιστικά μέσα εφοδιάστηκαν πολλές σχολικές μονάδες.

Αλλά το ζητούμενο δεν είναι μόνο αυτό. Γιατί, η ανύψωση της παιδείας ενός λαού και ενός έθνους δεν εξαντλείται μόνο στον εφοδιασμό των απαραίτητων λειτουργικών μέσων. Στόχος της εκπαιδευτικής πολιτικής πρέπει να είναι ασφαλώς η προσφορά γνώσεων πάνω στους διαφόρους τομείς των συγχρόνων επιστημονικών εξελίξεων και επιτευγμάτων. Στον αιώνα της τεχνολογικής ανάπτυξης είναι αδιανόητο οι εκπαιδευόμενοι να είναι αμέτοχοι των νέων επιστημονικών κατακτήσεων. Και, ως προς το σημείο αυτό, η παρεχόμενη παιδεία σήμερα στους μαθητές της χώρας μας βρίσκεται πραγματικά σε πολύ ικανοποιητικό επίπεδο.

* * *

Αυτό όμως που «μετράει» και έχει αναμφισβήτητα ιδιαίτερη σημασία είναι το αν, ταυτόχρονα με την γενική επιστημονική γνώση, παρέχονται και τα στοιχεία εκείνα που οριοθετούν την **ιδιαιτερότητα** ενός λαού και ενός έθνους, εάν, με άλλα λόγια, μέσω της εκπαιδευτικής λειτουργίας, διασώζεται η ιστορική συνέχεια. Διαφορετικά μια παιδεία που στηρίζεται αποκλειστικά στην καλλιέργεια του γνωστικού επιπέδου των μαθητών μέσα σ' ένα κλίμα άχρωμης και άγευστης γενικής πληροφόρησης, είναι βέβαιο πως οδηγεί σε μια εξισωτική κατάσταση και καταργεί κάθε ιδιαίτερη έκφραση του χαρακτήρα της χώρας που προσφέρεται. Χωρίς υπερβολή τα σημερινά δεδομένα, ιδιαίτερα στο χώρο της Β/θμιας Εκπαίδευσης έχω την αίσθηση πως εκφράζουν αυτό το νέο «άχρωμο» ιδανικό.

Άχρωμη Παιδεία;

Γιατί τι άλλο μπορεί να σημαίνει η «μετά υπερβάλλοντος ζήλου» α) **υποβάθμιση της ανθρωπιστικής παιδείας** στον τόπο μας, με ό,τι αυτό συνεπάγεται, β) η **σύνθλιψη, η απαξίωση και η απάλειψη** πολλών στοιχείων απ' εκείνα που απαρτίζουν την ιστορική μας παράδοση και κατ' επέκταση την ιστορική μας συνέχεια, και τέλος, η **συρρίκνωση του μαθήματος της Φιλοσοφίας;**

Όπως πολλές φορές έχουμε τονίσει απ' αυτήν τη θέση, το μάθημα της Φιλοσοφίας μαζί με τα άλλα ανθρωπιστικά μαθήματα, αποτελεί ουσιαστικό και απαραίτητο στοιχείο για την ανάπτυξη υγιούς και υπεύθυνου φρονήματος. Γιατί το μάθημα αυτό, που στοχεύει στην καλλιέργεια του κριτικού στοχασμού και στην υπεύθυνη αντιμετώπιση των προβλημάτων της ζωής, είναι όπλο ισχυρό στο νέο άνθρωπο που δέχεται καθημερινά πολλές και πονηρές προκλήσεις, που οδηγούν σ' ένα δρόμο χωρίς επιστροφή.

Δυστυχώς, τους καρπούς αυτής της υποβάθμισης ήδη τους γεύομαστε. Οι νέοι μας σήμερα, σ' ένα σημαντικό ποσοστό, δεν μπορούν να αρθρώσουν ορθό εννοιακό λόγο, διαθέτουν ένα πολύ φτωχό λεξιλόγιο ανακατεμένο με μια συνθηματική νεόκοπη «αργκό» ή αρέσκονται στη χρησιμοποίηση κυρίως αγγλικής προέλευσης λέξεων, μια και το γενικότερο «κλίμα» ευνοεί αυτήν τη γλωσσική ισοπέδωση, αγνοούν σημαντικές περιόδους της Ιστορίας μας, αφού δεν την διδάσκονται πλέον συστηματικά.

Εκείνο όμως που καταπλήσσει είναι ότι, παρά τις διαπιστώσεις αυτές και τις διαμαρτυρίες, συνεχίζεται αυτή η τακτική της υποβάθμισης των ανθρωπιστικών αξιών στα προγράμματα διδασκαλίας.

Τελικά, το ερώτημα που τίθεται, και ανάγκη επιτακτική επιβάλλει να απαντηθεί, είναι το **εάν μας ενδιαφέρει το ιδανικό μιας όντως Εθνικής Παιδείας, όπως ακριβώς είναι και η επωνυμία του αρμόδιου Υπουργείου μας, ή πρέπει πλέον η εκάστοτε εκπαιδευτική πολιτική να συμμορφώνεται προς τα κελεύσματα της «νέας εποχής»;**

Τελικά, το ερώτημα που τίθεται, και ανάγκη επιτακτική επιβάλλει να απαντηθεί, είναι το **εάν μας ενδιαφέρει το ιδανικό μιας όντως Εθνικής Παιδείας, όπως ακριβώς είναι και η επωνυμία του αρμόδιου Υπουργείου μας, ή πρέπει πλέον η εκάστοτε εκπαιδευτική πολιτική να συμμορφώνεται προς τα κελεύσματα της «νέας εποχής»;**

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

Η επανέκδοση των «Απάντων του Πλάτωνος» του Μάρκου Μουσούρου

(Παρουσίαση του βιβλίου από το βήμα της Ακαδημίας Αθηνών
κατά τη Συνεδρία της Ολομέλειας στις 12 Ιουνίου 2003)

Του Ακαδημαϊκού ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ

Ο Σωκράτης διακόνησε τη φιλοσοφία, πιστός σ' αυτήν άχρι θανάτου, χωρίς οίκημα προς στέγασή της και δίχως γραφίδα προς έκφρασή της. Ο Πλάτων, παρά την έξαρση της αξίας του προφορικού λόγου εμπιστεύθηκε τον γραπτό λόγο προς έκφραση του φιλοσοφικού στοχασμού, έστω και ως οιονεί μνημόνιο του προφορικού λόγου, του συστατικού του φιλοσοφικού διαλόγου· εξ άλλου, και δεν αφήκε άστεγη τη φιλοσοφία, όπως ήταν επί Σωκράτους, αλλά της έδωσε στέγη έμπεδη, με την ίδρυση της Ακαδημίας το 387 π.Χ. Και συνέβαλε πολύ στην περίσωση των συγγραφών του Πλάτωνος, το υπέροχο αυτό Ίδρυμα δημοκρατικής υπηρεσίας του πνεύματος και της πολιτικής. Ο Αθηναίος ευπατριδής και από τη μητέρα του γόνος του γένους του Σόλωνος, υπήρξε ως προς τη διάσωση των έργων του ευτυχέστερος από άλλους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, κάτι όχι άσχετο προς την επί εννέα αιώνες αδιάπτωτη λειτουργία της Ακαδημίας, έως το 529 μ.Χ.

Στον Μεσαίωνα, τα χειρόγραφα των έργων του Πλάτωνος γαλούχησαν και ανέθρεψαν πνευματικά πολλούς διάσημους φιλοσόφους. Και ιδού, το 1513 μ.Χ., εξήντα χρόνια ύστερα από την Άλωση, ένας Έλληνας λόγιος, ο **Μάρκος Μουσούρος**, γεννημένος το 1470 στο Ηράκλειο της Κρήτης και σπουδασμένος στη Φλωρεντία με δάσκαλο τον Έλληνα επίσης λόγιο Ιανό Λάσκαρι, επιτελεί στη Βενετία, ως συνεργάτης φιλολογικός του ιταλικού Εκδοτικού Οίκου Aldus Manutius, τον πνευματικό άθλο να εκδώσει «**Άπαντα του Πλάτωνος**», με λατινικό υπότιτλο «**Omnia Platonis Opera**», σε τόμο επιβλητικό 438 σελίδων μεγάλου σχήματος.

Ο μνημειακός αυτός τόμος, με προμετωπίδα «*Aldi Pii Manutii ad Leonem X. Pontificem Max. Pro Rep. Christiana pro que re litteraria Supplicatio*», εκτός από το σύνολο των έργων του Πλάτωνος, περιέχει πρόσθετα και το 18 μεγάλων σελίδων κεφάλαιο «*Πλάτωνος βίος κατά Λαέρτιον Διογένη*», αλλά επίσης περιέχει Πρόλογο του Aldus Manutius, γραμμένο στη λατινική γλώσσα, και, ως δεύτερο Πρόλογο κάπως, *Ωδή προς τον Πλάτωνα*, γραμμένη από τον Μάρκο Μουσούρο σε

γλώσσα ομηρική με λόγο έμμετρο, και με στίχο εναρκτηριο «Θείε Πλάτων, ... θεοῖς και δαίμοσιν ἤρωσ». Συγκινητικό είναι το ύφος και το πνεύμα της ευλαβικής αυτής Ωδής, εκτεινόμενης σε 4 μεγάλες σελίδες. Με αυτήν ο ξενιτεμένος Έλληνας λόγιος απευθύνεται ουσιαστικά προς τον Πάπα Λέοντα δέκατο, με βαθύβλυστη έκκληση να συναγείρει γενναίους χριστιανούς Ευρωπαίους, Κέλτες, Ισπανούς, Γερμανούς και άλλους, για εκστρατεία εναντίον του άνομου και βάρβαρου έθνους των Τούρκων, προς απελευθέρωση του υπόδουλου γένους των Ελλήνων, αλλά και προς αποτροπή κατακτητικής εισβολής των Τούρκων στην ίδια την Ιταλία προς υποδούλωση και του χριστιανικού λαού της : «έπιπροΐαφον άπαντας

*τουρκογενών άνόμοις έθνεσιν αίνολύκων,
οἱ χθόνα δουλώσαντες άχαΐδα... μεμέασι
ναυσί διεκπεράαν γῆν ές ίηπτυγίην
Ζεύγλαν άπειλοιώτες δουλειον έπ' αἰχένα θήσειν
Άμμιν, αἰώσσειν δ' οὔνομα θειοτόκον».*

Ο τόμος αυτός, φιλολογικό τρόποιο του Μάρκου Μουσούρου, και ορόσημο στην εκπαιδευτική ακτινοβολία του έργου του Πλάτωνος, αποτελεί κειμήλιο του πνεύματος, ευλαβητέο από τους πλατωνιστές όλης της Ευρώπης, και ιδιαίτερα τους Έλληνες φιλολόγους και ιστορικούς.

Και ιδού το θρυλικό αυτό κειμήλιο του πνεύματος επανεκδόθηκε στη γενέτειρα του Πλάτωνος πρόσφατα, πανομοιότυπο, σε καλαισθητη έκδοση, αλλά και με υποδειγματική σεμνότητα. Μόλις υπάρχει στο εξώφυλλο η λέξη «*Μίλητος*», ενδεικτική του Εκδοτικού Οίκου των Αθηνών, του επιφορισμένου με την επανέκδοση.

Ενόμισα χρέος μου να πράξω το κατ' εμέ, ώστε η Ακαδημία Αθηνών, κληρονόμος ηθικά της ιδρυμένης από τον Πλάτωνα τρισένδοξης Ακαδημίας, διαφυλάκτριας επί αιώνες των συγγραφών του, να μη αγνοήσει, αλλά να τιμήσει το εκδοτικό αυτό γεγονός, με την από το βήμα της παρουσίαση, του μεγαλόπρεπα επανεκδομένου μνημειακού τόμου των *απάντων έργων του Πλάτωνος*.

Προβληματισμοί περί του καλού και του κακού

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας

Εχει πράγματι επικρατήσει, στους κόλπους του φιλοσοφικού στοχασμού, οι διάφορες κατευθύνσεις ή νοηματικές μεταμορφώσεις του φιλοσοφικού γίγνεσθαι να ονομάζονται **κλάδοι της φιλοσοφίας** και να απολαμβάνουν μια σχετική αυτονομία. Εν τούτοις, η προβληματική της κατανοητικής φιλοσοφίας αναπτύσσεται συνθετικά και συνολικά. Γι' αυτήν κάθε φιλοσοφικός κλάδος μεταφράζει την επίπονη προσπάθεια της ίδιας της σκέψης να υπερασπίζεται τον φιλοσοφικό της εαυτό και να ασχολείται με εξειδικευμένες έννοιες, προκειμένου να μεθερμηνεύει θεμελιακές αξίες της διαστοχαστικής ανέλιξης του ανθρώπου. Κάθε ενασχόληση συνεπώς με τις έννοιες του καλού και του κακού δεν αφορά αποκλειστικά την ηθική φιλοσοφία αλλά κυρίως την κατανοητική πράξη της φιλοσοφίας ως τέτοιας και την ανάληψη των διανοηματικών της αναζητήσεων.

Τα βαθύτερα νοήματα που εκφράζουν οι έννοιες του καλού και του κακού αλλά και η στενή τους σύνδεση με αιτήματα πολιτισμικών και κοινωνικών μετασχηματισμών, μας λένε αυτό που περικλείει η σκέψη του κόσμου και αποκαλύπτει η γλώσσα του ανθρώπου: η πραγματοποίηση των δυνατοτήτων της σκεπτόμενης γνώσης δεν νοείται έξω από τη διαλογική σχέση σημασιακών συνόλων και από ένα γίγνεσθαι αλληλονοηματοδότησης. Δεν δικαιολογούν, επομένως, μονοσήμαντες ή περιοριστικές θεωρήσεις που θα συρρίκνωναν την ερμηνευτική ικανότητα του λόγου¹. Τα θεμελιώδη εξάλλου ερωτήματα γύρω από τη συμπεριφορά, τις ηθικές επιλογές, τη

σύγκρουση καθηκόντων, την ύπαρξη του καλού και του κακού κλπ. αποτελούν πεδίο πολλαπλών αντιθέσεων ανάμεσα στους φιλοσόφους. Αυτό δείχνει ότι «η ανοικτότητα της σκέψης παραμένει ένα μυστικό»², στο μέτρο που δεν εννοεί να αναλώνεται σε μια «φιλοσοφία της κουζίνας»³ και να υπηρετεί εφήμερους ιδεολογισμούς. Ενόσω λοιπόν ανοιγόμαστε στην κατανόηση των ηθικών ερωτημάτων ή διλημμάτων, τόσο αυτή η κατανόηση εξελίσσεται σε ένα μυστικό. Γιατί; Επειδή τέτοια ερωτήματα αφορούν το μυστήριο της ύπαρξης, το οποίο δεν είναι δεδομένο ούτε γνωρίζεται άμεσα.

Η ύπαρξη ξετυλίγεται μέσα στο χρόνο και προσλαμβάνει ρυθμό μέσα στον κόσμο. Η φανέρωση όμως αυτού του ρυθμού ανήκει στο μυστικό της ύπαρξης και δεν είναι υπόθεση ούτε της ανεπιστημονικής εμπειρίας ούτε της θεολογικής μεταφυσικής. Η συλλογιστική συνείδηση, όσο μένει σε αυτούς τους τρόπους σκέψης, τόσο πέφτει σε αξεδιάλυτες αντιφάσεις και περιπλέκει τα ηθικά της αινίγματα. Η γλώσσα που ερμηνεύει το αίνιγμα είναι η ίδια η γλώσσα του αινίγματος. Και ποια είναι αυτή; Είναι ο κατανοητός λόγος που διερευνά «το ανέλπιστο»⁴ και μας κατευθύνει στην οδό της απόφασης: η απόφαση στα αρχαιοελληνικά είναι η πράξη του υποκειμένου που αρνείται τον ιδιωτικό λόγο της κοινότητας σκέψης, για να υψώνεται προς τον κοινό [=καθολικό] λόγο και να προσανατολίζεται στην αληθινή διάσταση της πραγματικότητας⁵. Ο κατανοητικός λόγος έτσι στοχάζεται πάνω σε αυτό που συμβαίνει και αποστασιοποιείται από μια «φουτου-

ριστική θεμελίωση της ηθικής [η οποία] δεν είναι μόνο θεωρητικά αβάσιμη, αλλά και πρακτικά έχει επικίνδυνες συνέπειες»⁶.

Πράγματι μια μελλοντολογική ηθική θεμελιώνει κυρίως τις αρχές της στην επαγγελματική γνώση και πρακτικά εξελίσσεται σε τεχνική ιδεολογοποίηση των πάντων και απολυτοποίησης του καλού και του κακού⁷. Απεναντίας, ο κατανοητικός λόγος εστιάζει το ενδιαφέρον του στη λογική έρευνα των ηθικών προβλημάτων και φροντίζει να διακρίνει την επιστημολογική του τροπή από οποιαδήποτε έξωθεν ηθικολογική επιβολή, την οποία συνήθως γνωρίζουμε με τη μορφή του «πρέπει». Κάθε λοιπόν αντίληψη περί του καλού και του κακού δεν είναι στατική και τελεσίδικη. Διαμορφώνεται ή διαφοροποιείται ανάλογα με τις κοινωνίες, τους τόπους, τις εποχές, αλλά και στη βάση μιας ηθικής, η οποία στέκεται κριτικά στη μεταφυσική αντίληψη περί μιας ανεξάρτητης από την ελεύθερη βούληση ιδέας του καλού. Σύμφωνα με τον Schelling καθετί που υπάρχει μπορούμε να το σκεφτούμε στο θεμέλιο του Είναι του μόνο ως προϊόν της βούλησής μας, εφόσον αυτή η βούληση είναι στην ποιοτική της έκφραση η ελευθερία ως η δυνατότητα του καλού και του κακού⁸. Συνεπώς, εάν οι φιλόσοφοι συζητούν πολλές φορές θεωρητικά και απρόσωπα περί καλού και κακού, αυτό δεν αναιρεί την ικανότητα του κατανοητικού λόγου της φιλοσοφίας να παρουσιάζει ολοκληρωμένες, κατά το δυνατόν, συλλήψεις γύρω από τέτοιες έννοιες και να συμβάλλει στη χάραξη συγκεκριμένων πεποιθήσεων που να μπορούν να επαληθεύονται από την πρακτική τους υλοποίηση.

Τι είναι λοιπόν αυτό που χαρακτηρίζει μια πράξη καλή ή κακή; Τι πρέπει να αποφεύγουμε και τι να επιζητούμε; Ποια επιλογή πρέπει να ακολουθούμε τώρα και ποια αργότερα; Αυτά και άλλα παρόμοια ερωτήματα διατρέχουν τις συμπεριφορές των ανθρώπων. Γενικώς το τι πρέπει να κάνει κανείς και τι πρέπει να αποφεύγει είναι ένα ζήτημα που οδηγεί σε σύγκρουση καθηκόντων και συνήθως εξετάζεται στο πλαίσιο της ηθικής διερεύνησης της αλήθειας. Αλλά τι καταλαβαίνουμε υπό την έννοια της ηθικής διερεύνησης; Καταλαβαίνουμε εκείνη τη διαδικασία αναγνώρισης της αλήθειας του ίδιου και του άλλου. Κατ' αυτή τη διαδικασία το καλό και το κακό δεν είναι γραμμικά αλλά διαλεκτικά αντίθετα: αμφότερα είναι συγχρόνως το ίδιο και το άλλο, με την έννοια ότι το καθένα φέρνει μέσα του την ικανότητα να διεκδικεί για τον εαυτό του την αλήθεια και να αυτοπροσδιορίζεται ως το ίδιο απέναντι στο άλλο· έτσι όμως το ένα νοηματοδοτείται και επαληθεύεται ή διαψεύδεται από την αλήθεια του άλλου. Στη βάση αυτής της αμοιβαιότητας δομείται και η έννοια του συμφέροντος ή ακόμα και οι λεγόμενες ηθικές συγκρούσεις. Δεν είναι εύκολο να αντιμετωπίσει κανείς τέτοιες συγκρούσεις, γιατί δεν πρόκειται για μια απλή μη υπακοή σε ηθικούς κανόνες, αλλά για ηθικές απαιτήσεις της ίδιας της λογικής ύπαρξης, έτσι όπως ετούτη γνωρίζεται με τις εσωτερικές της αντιφάσεις και τους εξωτερικούς της ετεροκαθορισμούς.

Πρόκειται στ' αλήθεια για οντολογικές απαιτήσεις που προσδιορίζουν το υποκείμενο στην αναφορά του προς το αντικείμενο: το υποκείμενο είναι υποκείμενο, επειδή πάντοτε αισθάνεται, ως εκ της κοινωνικής του φύσης, την ανάγκη να πραγματοποιεί τη μετάβαση από μια αφηρημένη κατάσταση του Εγώ σε μια άλλη συγκεκριμένη του Εμείς⁹. Πρακτικά αυτό σημαίνει ότι στρέφεται προς μια καταστασιακή σχέση

που εκείνη τη στιγμή του ανήκει και του επιτρέπει να διασυνδέεται με αυτό που γνωρίζει μέσω αυτού για το οποίο δεν έχει καμιά επίγνωση. Ο ασθενής π. χ. βρίσκεται σε μια καταστασιακή σχέση με τον θεράποντα ιατρό και διασυνδέεται νοηματικά με την επισφαλή του υγεία [= με αυτό που γνωρίζει] μέσω του γεγονότος ότι δεν έχει επίγνωση του μεγέθους της κλονισμένης υγείας του. Όσο δεν έχει επίγνωση, τόσο αδημονεί να συνδεθεί με εκείνο που γνωρίζει. Ο ασθενής έχει μεταβεί στην κατάσταση του Εμείς: είναι αυτός και ο ιατρός, ήτοι η αγωνία του πρώτου και ο σκεπτικισμός του δεύτερου για την κατάσταση της υγείας, υπό την ενοποιητική μορφή του κοινοποιήσιμου: πρέπει να ανακοινωθεί στον ασθενή ολόκληρη η αλήθεια ή ένα αισιόδοξο ψέμα;

Οι ηθικές συγκρούσεις είναι μια πραγματικότητα ιδιαίτερα συγκλονιστική και ανησυχητική για τον άνθρωπο, γιατί φέρνει την ύπαρξή του μπροστά σε διλήμματα. Όσο περισσότερο προσπαθεί να ακολουθήσει το τι πρέπει να κάνει, τόσο περισσότερο δυσκολεύεται να πράξει. Αυτές οι συγκρούσεις συνδέονται με την ίδια την ανθρώπινη παρουσία στον κόσμο και έχουν νόημα, γιατί απαιτούν από τον άνθρωπο να εντάσσεται σε μια ηθική τάξη και να αναλαμβάνει την ευθύνη της απόφασής¹⁰. Αυτή η ευθύνη ορίζει και τη σημασία του πρέπει: η σημασία του έγκειται στο να αναπραγματώνει τη διαλεκτική αυτού που θέλει και μπορεί κανείς να πράξει με αυτό που υποχρεούται. Η αλήθεια έτσι της ευθύνης δεν εκπολιίζεται έξω απ' την αναστοχαστική εμπειρία του δρώντος υποκειμένου αλλά ξετυλίγεται ως η ικανότητα που θέλει και προσκαλεί το καλό ή το κακό. Σύμφωνα με τον Kierkegaard αυτό που επιλέγουμε δεν είναι το βούλεσθαι του καλού και του κακού παρά το βούλεσθαι¹¹ ως τέτοιο, δυνάμει του οποίου το καλό και το κακό αναγνωρίζονται ως θεμε-

λιακές κατηγορίες του ηθικώς πράττειν. Γενικώς ειπείν, η καινοτομία ενός τέτοιου βούλεσθαι έγκειται στο να προάγει αλήθειες που αποσαρθρώνουν την ψευδή συνείδηση και συνάμα αποδομούν την αναγκαιότητα μιας εξωτερικά επιβεβλημένης ηθικής. Η αποδόμηση αυτή έχει να κάνει, μεταξύ άλλων, με προκαταλήψεις ή με σωρευτικές και απρόσωπες αναλύσεις που προωθούν ορισμένοι ηθικοί διανοητές και οι οποίες τελικά δικαιολογούν τη δεσποζουσα ιδεολογία ή πρακτική.

Ορισμένοι διανοητές, προκειμένου να εξηγήσουν απρόβλεπτες ηθικές συγκρούσεις, εξετάζουν την έννοια του καθήκοντος στο πλαίσιο της ηθικής πράξης και επιχειρούν να διακρίνουν τα τέλεια και τα ατελή καθήκοντα, ώστε με βάση την προτεραιότητα του μείζονος καθήκοντος να επιλύονται οι συγκρούσεις. Ως προς αυτή την επιλογή, συμβαίνει τα τέλεια καθήκοντα να συλλαμβάνονται ως τόσο πολύ συγκεκριμένα, ώστε να αποδίδουν στο άτομο καθορισμένα δικαιώματα, στα όρια των οποίων αυτό μπορεί να κινείται ελεύθερα. Αλλά και το τέλει καθήκον, εν τέλει, δεν οδηγεί με βεβαιότητα στην επίλυση των συγκρούσεων. Ο Kant μίλησε για την αίσθηση του καθήκοντος, που χαρακτηρίζει την ηθική πράξη και η οποία τη διαχωρίζει από την προδιάρθρωση ή από το κίνητρο του κέρδους. Γι' αυτό και σημασία δεν έχει τόσο η ίδια η πράξη, όσο το κίνητρο αυτής. Επομένως για να κρίνει κανείς την ηθικότητα της πράξης πρέπει να γνωρίζει την πρόθεση του πράττοντος. Αυτή η θέση του φιλοσόφου στηριζόταν στην πεποίθησή του πως όλοι οι άνθρωποι είναι ηθικοί και ξεκινούν από την αίσθηση του καθήκοντος. Αυτό σημαίνει περαιτέρω ότι κάθε ατομική πράξη για να είναι ηθική πρέπει να μπορεί να έχει μια καθολική ισχύ. Έλεγε συγκεκριμένα: «**Να πράττεις σύμφωνα με αξιώματα που ταυτόχρονα θα ήθελες να ισχύουν ως οικουμενικοί νόμοι**». Δηλαδή οι πράξεις σου να ακολουθούν εκείνα

τα αξιώματα που θα ήθελες να έχουν γενική ισχύ και να καθοδηγούν τις πράξεις όλων.

Η σύγχρονη ηθική συνδέεται, εν πολλοίς, με την αντικειμενοποίηση του ίδιου, ήτοι με την κατάληψη του εαυτού από την ετερότητα στο όνομα της υπέρβασης της περατής του συνθήκης. Έτσι διακινεί ένα χρηστομαθή λόγο με απώτερο στόχο να χειραγωγήσει τον άνθρωπο μέσα σε ένα κύκλο συναισθηματικής συναίνεσης και απουσίας ριζοσπαστικής σκέψης. Το αποτέλεσμα είναι να επιτείνεται η βεβαιότητα της αβεβαιότητας και το υποκείμενο να κυριεύεται από φόβο ή από θέληση ανυπαρξίας. Ο Νίτσε θέλοντας να υπερβεί τη χρηστομαθία της δικής του ιδεολογικής εποχής δοκίμασε να τοποθετηθεί πέρα από το καλό και το κακό. Διακήρυττε πως δεν υπάρχει απόλυτη αλήθεια ούτε απόλυτη αξία. Η απώλεια κάθε τέτοιας αλήθειας και αξίας είναι βασική προϋπόθεση για τη διάσωση της ύπαρξης. Εάν ο άνθρωπος αναζητεί στην ηθική τη μη εξαπάτηση είναι σαν να πιστεύει ότι η ζωή δημιουργήθηκε από «φαινομενικότητες, πλάνες; απατηλά φαινόμενα και από την κοροϊδία τους». Οι ηθικές εντολές δεν είναι άσχετες από τις κοινωνικές τάξεις, στις θεωρήσεις των οποίων αντιστοιχούν. Ότι θεωρείται καλό, είναι καλό για τις κυρίαρχες τάξεις, για αυτούς που απολαμβάνουν την ελευθερία και όχι για τους καταπιεσμένους. Οι παράμετροι που ορίζουν την έννοια του καλού και του κακού είναι δύο, κατά τον Νίτσε: οι εξουσιαστές και οι καταπιεσμένοι. Οι δεύτεροι, μέσω θεολογικών ιερών, πέτυχαν να επιβάλουν την ηθική της μνησικακίας τόσο στον εαυτό τους όσο και στους εξουσιαστές. Ο μνησικακος διακρίνεται για την υποψία του, τις υπεκφυγές, τις ψεύτικες δικαιολογίες. Ξέρει να σιωπά, να σμικρύνεται, να ταπεινώνεται. Η μνησικακία σπρώχνει τους εξουσιαστές -αυτούς τους «βάρβαρους»,

«τα άγρια θηρία»- να κρύβονται από τους ίδιους τους εαυτούς τους. Η αντίθεση τελικά, καλό και κακό, εκφράζει τις αξιολογικές κρίσεις κυρίων και σκλάβων: για τους σκλάβους είναι η έννοια κακός που εμπνέει φόβο, ενώ για τους κυρίους είναι η έννοια καλός' αυτή εμπνέει και οφείλει να εμπνέει φόβο, η δε έννοια κακός ταυτίζεται με το καταφρονητό.

Συμπερασματικά: Η πολλαπλότητα του Είναι δεν μπορεί να αποβάλλει το κακό για χάρη του καλού ή και αντίστροφα να καταφάσκει το καλό ερήμην του κακού. Για τον άνθρωπο που δεν γνωρίζει άλλο από το συμφέρον η ηθική του εμπειρία διαμορφώνεται με βάση τις εναλλασσόμενες απόψεις και συμβουλές, πάνω στις οποίες εδράζεται το κοινωνικό του Είναι. Πώς μπορούμε λοιπόν να σκεφτούμε το καλό; Μέσα από την αναγνώριση της αντικειμενικής αλήθειας ότι υπάρχει το κακό και πως αμφοτέρω μας καλούν κάθε φορά να ερμηνεύουμε ή να βιώνουμε αυτό που συμβαίνει υπό τη λογική διαδικασία της φιλοσοφικής κατανόησης. Αυτή είναι η διαδικασία που αποστασιοποιείται πλήρως από τη σκοπιμότητα ή τη συμβατικότητα των ηθικών συμβόλων και δείχνει την ανεκτίμητη αξία των λόγων του Νίτσε: «η ηθική των σκλάβων είναι η διάνοιξη προς όλες τις πανουργίες και τίθεται υπό την κυριαρχία των ισχυρών για να γίνει η κυρίαρχη ηθική».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. V. Hosle: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, C.H.Beck 1990, σ. 242.
2. M. Heidegger: zur Sache des Denkens, Niemeyer 1969, σ.90.
3. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp 1986, σ.446.
4. Το ανέλιστο, κατά τον Ηράκλειτο (απ. 18), είναι το προσδόκητο που περικλείει μέσα του ο λόγος, και το οποίο, άμα το κατανοήσουμε, μας ετοιμάζει μεθοδικά για να μνηθούμε στη γλώσσα του ηθικού νοήματος.
5. Σύμφωνα με τον Heidegger

(Beitrage zur Philosophie GA Bd. 65, σ.87) η απόφαση [Entscheidung] επιτρέπει να συλλαμβάνουμε, στην υπαρκτική του έννοια, το ηθικά-ανθρωπολογικό με νέο τρόπο.

6. V. Hosle ό.π. σ.68.

7. ό.π.

8. F.W.J. Schelling Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit..., sämtliche Werke Bd. I,7, Stuttgart -Augsburg 1860, σ.352.

9. Κατά τον Hegel, η ανθρώπινη ατομικότητα ως υποκείμενο κινείται πάντοτε με βάση τα δικά της συμφέροντα και ενδιαφέροντα. Εν τούτοις γίνεται αυτοσυνείδηση μόνο στο βαθμό που βρίσκει τον εαυτό της μέσα στον άλλο. Βλ σχετικά Δημ. Τζωρτζόπουλος: Ο Hegel και η καταννητική σκέψη, «Δωδώνη» 2000, σσ. 114 κ.εξ. Επίσης βλ J. Rohls: Geschichte der Ethik Tübingen 1991, σ. 332.

10. Για μια τέτοια ευθύνη της απόφασης κάνει λόγο ο Hegel στη Φαινομενολογία του πνεύματος 11, «Δωδώνη» 1995, σσ. 266 κ.εξ. Εδώ παρουσιάζει μια ηθική θεωρία της απόφασης, κατά την οποία ηθική τάξη και ατομική ηθικότητα συνάπτονται σε μια σχέση άμεσης και διαμεσολαβημένης ή σκεπτόμενης δράσης. Η άμεση δράση και κατ' επέκταση η αμεσότητα της απόφασης προσήκει στην ηθική τάξη, ενώ η σκεπτόμενη ή διαμεσολαβημένη δράση, η στάση ζωής ανήκει στην ατομικότητα. Η άμεση απόφαση κινείται στα όρια του «πρέπει» ως υποχρέωση, ενώ η σκεπτόμενη δράση κινείται ταυτόχρονα εντός και εκτός αυτού του «πρέπει»: εντός, με το να ακολουθεί την πεπερασμένη εμπειρία της ηθικής τάξης, και εκτός, με το να επιφανερώνεται ως η δυνατότητα υπέρβασης του πεπερασμένου. Με αυτή την έννοια πραγματεύεται ο Hegel τη στάση της Αντιγόνης και τη συμπεριφορά του Κρέοντα.

11. S. Kierkegaard: Entweder-Oder, Düsseldorf 1957, σ. 180.

12. Fr. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse-zur Genealogie der Moral, KSA 5, de Gruyter, Berlin 1988, σσ. 274 κ.εξ.



ΣΥΜΠΑΝ: ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΚΑΙ ΜΕΛΛΟΝ

Του ΑΝΤΩΝΗ Ε. ΚΑΛΑΜΠΑΚΑ
 δρ. Θεωρητικής Μηχανολογίας του Ε.Μ.Π.

Νομίζω πως όλοι οι άνθρωποι, έχουμε την αίσθηση πως βρισκόμαστε σε μιά πορεία, μια πορεία που δεν ξέρουμε πώς άρχισε και δεν ξέρουμε πώς θα τελειώσει.

Φυσικά δεν εννοώ την πορεία του φυσικού μας σώματος που αρχίζει με την γέννηση και τελειώνει με τον θάνατο. Εννοώ την αίσθηση μιας γενικότερης πορείας που κάνουμε μαζί με όλα τα στοιχεία της Φύσης, μαζί με το Σύμπαν που κι εμείς οι άνθρωποι είμαστε μέλη του. Και, βέβαια, σ' αυτή την πορεία δεν ξέρουμε ούτε την αρχή ούτε το τέλος της. Και το σπουδαιότερο, δεν ξέρουμε τον προορισμό της. Αλήθεια, **αυτό το Σύμπαν που νοιώθουμε γύρω μας πώς προέκυψε, από πού ήλθε και προς τα πού πορεύεται;; Ποιά είναι η αρχή του και ποιά το τέλος του;; Και θα υπάρξει τέλος;;**

Σκέφτηκα πως μπορούμε να αναφέρουμε, εν ολίγοις εδώ, ό,τι η ανθρωπότητα έχει σκεφτεί πάνω σ' αυτό το ζήτημα. Αυτό θα βοηθήσει στον προσανατολισμό μας, στο να τοποθετηθεί δηλ. ο καθένας μας, κριτικά, πάνω στις αντιλήψεις της εποχής μας και, σχετικά ενημερωμένος, να αποφασίσει για τη θέση του και την πορεία του.

Από τα βάθη της ιστορίας προκύπτει πως στο ερώτημα "από πού προήλθε το Σύμπαν" η ανθρωπότητα πίστευε σε δύο αντίθετες θεωρίες. Σύμφωνα με την πρώτη, που στηριζόταν σε θρησκευτικές δοξασίες όλων σχεδόν των δογμάτων, το Σύμπαν δημιουργήθηκε κάποια στιγμή. Μάλιστα, ο Αγγλο-Ιρλανδός επίσκοπος James Ussher, τον 17ο αι. υπέλογισε ότι το Σύμπαν δημιουργήθηκε το 4004 π.Χ. αθροίζοντας τις ηλικίες των όσων περιλαμβάνονται στη "Γένεση" της Παλαιάς Διαθήκης. Σύμφωνα με τη δεύτερη, στην οποία πίστευε και ο Αριστοτέλης, το Σύμπαν είναι αιώνιο, δεν δημιουργήθηκε ποτέ, δεν έχει συνελπώς ούτε αρχή ούτε τέλος. Μόνο από τον 19ο αι. κι έπειτα άρχισε η επιστημονική διερεύνηση του Σύμπαντος. Αρχισαν τότε, να συσσωρεύονται αποδείξεις ότι το Σύμπαν, στην πραγματικότητα, αλλάζει με τον χρόνο. Είναι εκπληκτικό ότι, ίσως από διαίσθηση ίσως από παρατηρήσεις, ο Ηράκλειτος διατύπωσε την άποψη ότι "Τα πάντα ρεί", είκοσι πέντε αιώνες πριν (!!!) Σοφή διαπίστωση, αφού μέχρι τώρα δεν έχει διαψευσθεί. Πάνω σ' αυτό στηρίχτηκε ο Einstein και δημιούργησε τη θεωρία του της Σχετικότητας.

Ήδη από τον 6ο αι. π.Χ. το Ελληνικό πνεύμα προσπάθησε να συλλάβει την καρδιά της λειτουργίας του Σύμπαντος. Είναι γνωστές οι θεωρίες των Ελλήνων φιλοσόφων φυσικών εκείνης της εποχής Θαλή, Αναξίμανδρου, Αναξίμενη, Πυθαγόρα κλπ. Αυτές οι θεωρίες είναι δοξασίες, φυσικά, που όμως δείχνουν τις προσπάθειες των Ελλήνων για ανίχνευση του γύρω χώρου τους, με επιστημονικό τρόπο. Όλα κινούνται λοιπόν, και, μάλιστα, όχι με απλές αλλά με σύνθετες κινήσεις, όπως η γη μας π.χ. που δεν κάνει μόνο τις γνωστές

δύο κινήσεις γύρω από τον εαυτό της και τον ήλιο, αλλά κινείται μαζί με τον ήλιο, μαζί με τον Γαλαξία μας και μαζί με όλο το Σύμπαν. Όλα κινούνται, και το ερώτημα είναι" κινούνται συντονισμένα ή ασυντόνιστα", και ακόμα" Από πού πήραν την κίνησή τους", "πώς έγινε και έφτασαν στη σημερινή τους κατάσταση";

Μέχρι τις αρχές του 20ου αι., επικρατούσε, στους επιστημονικούς κύκλους, η αντίληψη ότι το Σύμπαν παρέμενε ουσιαστικά σταθερό στον χρόνο, ότι δηλ. δεν δημιουργήθηκε κάποια στιγμή αλλά υπήρχε από πάντα έτσι όπως είναι και σήμερα.

Στον 20ό αι., το ενδιαφέρον των επιστημόνων για την προέλευση του Σύμπαντος αναθερμάνθηκε και περιόρισε στα μέσα αυτού του αιώνα, εμφανίστηκαν δύο αντιτιθέμενες, σχετικές με το ζήτημα, θεωρίες. Η μία είναι η λεγόμενη "Σταθερή κατάσταση του Σύμπαντος" που προτάθηκε αρχικά από τους Hermann Bondi αγγλοαυστριακό μαθηματικό και κοσμολόγο (1919 - --), και Thomas Gold Αυστριακοαμερικανό αστρονόμο (1920 - --), αλλά τελειοποιήθηκε και δημοσιεύτηκε το 1948, από τον Άγγλο αστρονόμο Sir Fred Hoyle (1915 - --). Την εποχή εκείνη υπήρχε μια επιστημονική ανακολουθία μεταξύ των κοσμολόγων και των γεωλόγων. Οι πρώτοι υπελόγιζαν την ηλικία του Σύμπαντος πιά μικρή απ' ό,τι υπελόγιζαν οι δεύτεροι για την ηλικία της γής. Ο Hoyle ερεθίστηκε απ' αυτή την ανακολουθία, και σκέφτηκε πως μπορεί κάλλιστα το Σύμπαν να είναι αμετάβλητο και συγχρόνως να συμπεριφέρεται δυναμικά, π.χ. να φουσκώνει όπως είχε διαπιστώσει ο Hubble από το 1929. Αυτό μπορεί να γίνει αν δημιουργείται ύλη συνεχώς μέσα στο Σύμπαν, με ρυθμό που να καλύπτει τον κενό όγκο που δημιουργεί η συνεχής εκτόνωσή του.

Η θεωρία της "Σταθερής κατάστασης του Σύμπαντος" λέει:

1. Το Σύμπαν είναι αιώνιο. Δεν έχει αρχή και τέλος.

2. Αν και οι γαλαξίες που το αποτελούν απομακρύνονται αλλήλων δημιουργώντας πίσω τους κενό όγκο, ο όγκος αυτός γεμίζει με ύλη που δημιουργείται συνεχώς από το μηδέν, με ρυθμό ενός ατόμου ανά κυβικό χιλιόμετρο, κάθε χρόνο, που καλύπτει όγκο ίσο προς ένα μεγάλο κτίριο.

3. Η μέση πυκνότητα της ύλης του Σύμπαντος είναι σταθερή. Κατά τον Hoyle είναι αυτή η δημιουργία ύλης που αναγκάζει το Σύμπαν να διαστέλλεται. Η ύλη που δημιουργείται κατανέμεται ομοιόμορφα στον χώρο και έτσι δημιουργούνται νέα νεφελώματα και νέοι γαλαξίες. Η θεωρία της "Σταθερής κατάστασης του Σύμπαντος", παρ' όλο που εντυπωσίασε τους φυσικούς, αναγκάστηκε στο τέλος να εγκαταλειφθεί, λόγω νέων ανακαλύψεων που εδραίωσαν νεώτερες αντιλήψεις.

Πρώτ' απ' όλα η εξακριβωμένη ακτινωτή απομάκρυνση

των γαλαξιών δεν συνηγορεί υπέρ της θεωρίας του σταθερού Σύμπαντος. Κάθε γαλαξιάς είναι πηγή φωτός επειδή τα δισεκατομμύρια άστρα που τον αποτελούν είναι φωτεινά. Αν το Σύμπαν ήταν αιώνιο, χωρίς αρχή και τέλος, και η πυκνότητα της ύλης του σταθερή, τότε λόγω του απείρου χρόνου της ύπαρξής του, θα ήταν γεμάτο από γαλαξίες δηλ. θα ήταν παντοεινά ο λ ο φ ώ τ ε ι ν ο προς κάθε κατεύθυνση. Δεν θα υπήρχε πουθενά σκοτάδι και οι νύχτες μας θα ήταν κι' αυτές φωτεινές. Επειδή οι γαλαξίες του Σύμπαντος απομακρύνονται αλλήλων, και φυσικά και από τη γή, με πολύ μεγάλη ταχύτητα, το φως τους δεν μπορεί να φανεί από τη γή, και γι' αυτό οι νύχτες μας είναι σκοτεινές. Θα ήταν σκοτεινές το ίδιο και οι μέρες μας αν δεν υπήρχε ο ήλιος να μας τις φωτίζει. Οι φυσικοί το εξηγούν με το ότι λόγω της υπερβολικής ταχύτητας με την οποία απομακρύνονται οι γαλαξίες, οι φασματικές γραμμές του φωτός που εκπέμπουν μετατίθενται προς την πλευρά του ερυθρού φωτός, βγαίνουν έξω από την περιοχή του οπτικού φάσματος που μπορούν να δούν οι άνθρωποι, και συνεπώς, ενώ το φως των γαλαξιών υπάρχει, οι άνθρωποι δεν μπορούν να το δούν. Έτσι, από το ότι οι νύχτες μας είναι σκοτεινές συμπεραίνουμε πως το Σύμπαν δεν μπορεί να είναι αιώνιο και σταθερό, αλλά ότι δημιουργήθηκε κάποια στιγμή, ότι έχει αρχή και συνεπώς θα έχει και τέλος, δεν είναι άπειρο, δηλ. έχει διαστάσεις, και η πυκνότητα της ύλης του δεν είναι σταθερή.

Πρέπει να πούμε εδώ ότι η σύνδεση του σκότους της νύχτας με την δομή του Σύμπαντος ήταν μια υποψία που διατυπώθηκε ήδη από το 1826, από τον Γερμανό αστρονόμο Heinrich Olbers (1758 - 1840), γνωστή σαν "Παράδοξο του Olbers", και ενωρίτερα ακόμα, το 1744 από τον Γάλλο αστρονόμο Chesaux. Ένα άλλο σκεπτικό που οδηγεί στην απόρριψη της θεωρίας του σταθερού Σύμπαντος στηρίζεται στην, από το 1854 διατυπωθείσα από τον Γερμανό φυσικό Clausius, και υιοθετημένη σήμερα ευρέως, άποψη ότι κάθε ενεργειακή μεταβολή στο Σύμπαν ενισχύει την αταξία του σε βάρος της τάξης. Αν, λοιπόν, το Σύμπαν ήταν αιώνιο, χωρίς αρχή, τότε στην άπειρης διάρκειας προηγούμενη από σήμερα ζωή του, θα είχε εξαφανιστεί η κάθε μορφής τάξη, που υπάρχει γύρω μας, και θα υπήρχε σήμερα, και για πάντα, μόνο αταξία, πράγμα που φυσικά δεν συμβαίνει. Κι' απ' αυτό το σκεπτικό βγαίνει το συμπέρασμα ότι το Σύμπαν δημιουργήθηκε κάποια στιγμή.

Ακόμα, η ανακάλυψη της διαστολής του Σύμπαντος, μιά από τις μεγαλύτερες επιστημονικές επαναστάσεις του 20ού αι., προκάλεσε τεράστια έκπληξη και άλλαξε εντελώς τις ως τότε θεωρίες για την απαρχή του Σύμπαντος. Αφού διαπιστώθηκε πως οι γαλαξίες απομακρύνονται μεταξύ τους θα πρέπει στο παρελθόν να ήταν κοντύτερα ο ένας προς τον άλλον. Με βάση τον τωρινό ρυθμό διαστολής μπορούμε να εκτιμήσουμε πως όλοι οι γαλαξίες του Σύμπαντος θα ήσαν, στον μέγιστο βαθμό, κοντά μεταξύ τους πριν από 10 έως 15 δισεκατομμύρια χρόνια. Οι σύγχρονοί μας σπουδαίοι φυσικοί S. Hawking και R. Penrose πέτυχαν να δείξουν ότι η Γενική Θεωρία της Σχετικότητας του Einstein καταδεικνύει ότι το Σύμπαν, και ο ίδιος ο χρόνος, θα πρέπει να είχαν μια αρχή, η οποία συνέβη με μια τρομερή έκρηξη.

Το τελικό πλήγμα κατά της θεωρίας του σταθερού Σύμπαντος, ήταν η ανακάλυψη το 1964 από τους Arno Penzias (1933 - --), και Robert Wilson (1936 - --), Αμερικανούς α-

στροφυσικούς, της, λεγόμενης, "Κοσμικής Ακτινοβολίας", μιας ακτινοβολίας μικροκυμάτων προερχόμενης από το διάστημα, πολύ ψυχρής με θερμοκρασία 270 βαθμών κάτω του μηδενός της κλίμακας Κελσίου. Αυτή η ακτινοβολία φανερώνει έναν μεσοαστρικό χώρο κρύο και σκοτεινό που δεν συμβιβάζεται με ένα Σύμπαν σταθερό και αναδημιουργούμενο. Αυτές, είναι οι κύριες αιτίες για την εγκατάλειψη της θεωρίας του σταθερού Σύμπαντος και την υιοθέτηση της δεύτερης θεωρίας, της θεωρίας της "Μεγάλης Έκρηξης" ή της θεωρίας "Big - Bang" όπως λέγεται.

Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία:

1. Το Σύμπαν δημιουργήθηκε από μία μοναδική κατάσταση κατά την οποία η απόσταση μεταξύ των αστρικών σωματων, άστρων, γαλαξιών, νεφελωμάτων κλπ. ήταν σχεδόν μηδενική, που σημαίνει ότι το Σύμπαν ήταν ένα σημείο με διαστάσεις όσο ένα πρωτόνιο δηλ. μιά σφαίρα με ακτίνα περίπου 3 τρισεκατομμυριοστά του χιλιοστού του μέτρου, με συγκεντρωμένη μάζα περίπου 1 δις τόνων και θερμοκρασία πάνω από 5κις εκατ. βαθμών Κελσίου. Στη θερμοκρασία αυτή η μάζα ήταν μετουσιωμένη σε ενέργεια με τη μορφή ακτινοβολίας.

2. Κάποια στιγμή, και από άγνωστη αιτία, σημειώθηκε μια τεράστια έκρηξη και η συγκεντρωμένη ενέργεια εκτοξεύτηκε ακτινωτά. Τη στιγμή αυτή δημιουργήθηκε το Σύμπαν. Καθώς συνεχιζόταν η εκτόνωση, η θερμοκρασία έπεφτε ραγδαία στην αρχή και ηπιότερα αργότερα. Μετά από ένα λεπτό η θερμοκρασία είχε ήδη πέσει στο ένα δις Κελσίου κάνοντας δυνατό το σχηματισμό πυρήνων ύλης με τη μορφή αερίων, ηλίου και δευτερίου. Η δυνατότητα δημιουργίας ύλης από συμπύκνωση ενέργειας αποδείχτηκε μαθηματικά το 1930 από τον Άγγλο Paul Dirac και αποδείχτηκε μετά εργαστηριακά. Στη συνέχεια τα αέρια ψύχθηκαν, συμπυκνώθηκαν, στερεοποιήθηκαν, δημιουργήθηκαν οι γαλαξίες, πριν από μερικά εκατομμύρια χρόνια, και φτάσαμε προοδευτικά στη σημερινή κατάσταση.

3. Αυτά έγιναν πριν από περίπου 15 δις χρόνια.

4. Μαζί με το Σύμπαν δημιουργήθηκε και ο χρόνος. Έτσι δεν έχει νόημα το ερώτημα "τί υπήρχε πριν από τη δημιουργία του Σύμπαντος."

Η θεωρία της Μεγάλης Έκρηξης, επεκράτησε της θεωρίας του σταθερού Σύμπαντος, γιατί υποστηρίχτηκε, εκτός από τα ήδη αναφερθέντα, σκοτεινή νύχτα, υπόλοιπα τάξης, απομάκρυνση γαλαξιών, κοσμική ακτινοβολία, και από το εξής πρόσθετο στοιχείο: Παρατηρείται στο Σύμπαν πληθώρα από τα αέρια δευτέριο και ήλιο τόσο μεγάλη, που μια φυσιολογική αστρική πυρηνοσύνθεση είναι αδύνατο να την δημιουργήσει. Η παρουσία της τόσο μεγάλης ποσότητας δευτερίου και ηλίου καθώς και η παρουσία της κοσμικής ακτινοβολίας σε τόσο μικρή θερμοκρασία, δικαιολογούνται απόλυτα με τη θεωρία της Μεγάλης Έκρηξης. Εδώ εγείρεται ένα καιρίο ερώτημα: Ποιά ήταν η αιτία ώστε να προκληθεί η Μεγάλη Έκρηξη; ή, αλλιώς, ποιά ήταν η αιτία ώστε να γεννηθεί το Σύμπαν;; Τι συνέβη και έγινε ό,τι θεωρούμε ότι έγινε;;

Ας σκεφτούμε λίγο έξω από τον συνηθισμένο τρόπο σκέψης που ξέρουμε. Έχουμε συνηθίσει σε έναν αυτοκρατικό τρόπο σκέψης, σύμφωνα με τον οποίο κάθε γεγονός πρέπει να έχει μια αιτία που το δημιούργησε, και, αντίθετα, κάθε αιτία έχει ένα και μόνο ορισμένο αποτέλεσμα. Μέχρι το 1900 όλοι οι φυσικοί νόμοι, και αυτή ακόμα η πολύκροτη θε-

ωρία της Σχετικότητας, ήταν αιτιοκρατικοί. Η κβαντική όμως θεωρία, που εμφανίστηκε τότε, ισχυρίζεται ότι όταν γνωρίζουμε μια αιτία δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το αντίστοιχο αποτέλεσμα. Μπορούμε να ξέρουμε μόνο την πιθανότητα να συμβεί αυτό το αποτέλεσμα, το οποίο μπορεί και να μη συμβεί, και να συμβεί ένα άλλο απρόβλεπτο. Το σημειακό Σύμπαν απ' όπου ξεκίνησε η μεγάλη έκρηξη, είναι μια εντελώς ειδική ξεχωριστή κατάσταση, έξω από κάθε γνωστό φυσικό νόμο. Η Γενική θεωρία της Σχετικότητας, που είναι αιτιοκρατική όπως είπαμε, και η οποία ερμηνεύει με μαθηματικό τρόπο τη λειτουργία του Σύμπαντος, δεν ισχύει γι' αυτή τη ειδική σημειακή κατάστασή του και, συνεπώς, δεν ισχύει εκεί η συνηθισμένη μας αιτιοκρατική αντίληψη. Μπορεί η μεγάλη έκρηξη να συνέβη τυχαία, ή από κάτι ασύλληπτο από τον ανθρώπινο νου. Δεν μπορούμε τίποτα να αποκλείσουμε, ούτε φυσικά και την άποψη της Θεϊκής επέμβασης, στην οποία πιστεύει η συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων.

Η περίπτωση να γίνει η μεγάλη έκρηξη, δηλ. η γέννηση του Σύμπαντος, με επέμβαση του Θεού, συνδέεται με το ερώτημα τί εννοούμε με τη λέξη "Θεός" και, φυσικά με το αν υπάρχει Θεός ή όχι. Το ζήτημα είναι θεολογικό και, βέβαια, είναι άλλοι, αρμοδιότεροι εμού, που μπορούν να το επεξεργαστούν. Μπορούμε όμως να αναφέρουμε τη σημερινή θέση της επιστήμης επ' αυτού. Χρειάζεται μόνο να εντείνουμε λίγο περισσότερο την προσοχή μας. Σήμερα οι ασχολούμενοι με τις φυσικές επιστήμες βρίσκονται συχνά στην ανάγκη να δεχθούν την ύπαρξη χώρων με πολλές διαστάσεις για να μπορέσουν να εξηγήσουν φαινόμενα ή να μελετήσουν νέες θεωρίες όπως π.χ. τα χαοτικά συστήματα, την κβαντική θεωρία, τα μικροσωματίδια του ατόμου, τη νέα θεωρία των υπερκορδών κλπ. Τι σημαίνει ένας χώρος πολλών διαστάσεων; Ας αφήσουμε ελεύθερη τη φαντασία μας, για να μπορούμε να απλοποιήσουμε και να καταλάβουμε αυτή τη δύσκολη έννοια. Για να παρακολουθήσουμε την πορεία ενός αντικειμένου που κινείται στον χώρο μας, χρειάζεται να γνωρίζουμε, σε κάθε θέση του, τέσσερις παραμέτρους δηλ. μήκος, πλάτος, ύψος και χρονική στιγμή. Αυτό το εκφράζουμε με το ότι η πορεία που παρακολουθούμε συμβαίνει σε χώρο τεσσάρων διαστάσεων. Για να παρακολουθήσουμε όμως την πορεία μιας κατάστασης ενός φαινομένου, π.χ. την πορεία της μεταβολής του καιρού ή κάποιου άλλου φαινομένου, χρειάζεται να γνωρίζουμε, σε κάθε του κατάσταση, πιά πολλές παραμέτρους από τις τέσσερις του χώρου μας, ας πούμε 10 ή 11, όπως συμβαίνει με μια, τελευταία, αναπτυσσόμενη θεωρία για τη μελέτη της συμπεριφοράς των υποσωματιδίων του ατομικού πυρήνα, τη λεγόμενη "θεωρία Μ". Αυτό το εκφράζουμε με το ότι αυτή η πορεία συμβαίνει σε χώρο 10 ή 11 διαστάσεων. Φυσικά, αυτοί οι χώροι πολλών διαστάσεων είναι επινόηση των επιστημόνων, για να μπορούν να μελετούν τα φαινόμενα, μερικά από τα οποία αναφέραμε. Αλλά αναρωτιόμαστε, μήπως αυτοί οι χώροι δεν είναι απλά φανταστικοί αλλά έχουν υπόσταση; Μήπως είναι πραγματικοί;

Ο σπουδαίος μελετητής του Σύμπαντος St. Hawking γράφει: "Θα πρέπει να πω ότι προσωπικά υπήρξα απρόθυμος να δεχτώ την ύπαρξη επί πλέον διαστάσεων. Προς το παρόν δεν διαθέτουμε σχετικά παρατηρησιακά δεδομένα. Αυτό όμως που έπεισε πολλούς, μεταξύ των οποίων και εμένα, ότι θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν αυτούς τους χώρους,

είναι η ύπαρξη ενός πλέγματος από απροσδόκητες σχέσεις μεταξύ τους".

Η επιστήμη σήμερα βαδίζει με πιθανότητες. Υπάρχει, λοιπόν, μια αρκετά μεγάλη πιθανότητα να υπάρχουν πραγματικά αυτοί οι χώροι, που εμείς δεν τους βλέπουμε, αλλά που η επιστήμη τους εννοεί και τους λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν. Ας αναφέρουμε τώρα ένα σκεπτικό σχετικά με τους χώρους αυτούς, που το έχουμε αναφέρει και άλλοτε, χρησιμο για τη διαμόρφωση γνώμης στο υπ' όψιν ζήτημα. Το σκεπτικό αυτό το αναφέρει ο καθηγητής της Φυσικής Φιλοσοφίας Paul Davis στο βιβλίο του "Θεός και Μοντέρνα Φυσική". Θεωρούμε έναν πολυβολητή που ρίχνει μιά ριπή από σφαίρες σε ένα πέτασμα κάθετο ως προς την αντιληφθείσα της ριπής. Φυσικά, οι σφαίρες θα ανοίξουν διαδοχικά μιά σειρά από τρύπες στο πέτασμα. Το πέτασμα αυτό είναι βέβαια, δισδιάστατο. Αν υπήρχαν δισδιάστατα σκεπτόμενα άτομα που να ζούν και να κινούνται πάνω στο πέτασμα, αυτά θα έβλεπαν μόνο αυτές τις τρύπες και όχι τον πολυβολητή, γιατί ο τελευταίος αυτός είναι τρισδιάστατος. Θέλοντας να εξηγήσουν το φαινόμενο, τα δισδιάστατα άτομα, θα διατύπωναν νόμους σύμφωνους με τη δισδιάστατη φυσική τους, που, κατά την αντίληψή τους, θα το εξηγούσαν. Η αλήθεια όμως είναι ότι τις τρύπες τις προκαλεί ένα άλλο όν έξω από τον χώρο τους, ένα όν που δεν μπορούν να το αντιληφθούν και να το κατανοήσουν. Κατ' αναλογία, τίποτα δεν μας εμποδίζει κι' εμάς να σκεφτούμε πως ό,τι αντιλαμβανόμαστε εδώ στον τρισδιάστατο, ή έστω στον τετραδιάστατο, χώρο μας, προκαλείται από ένα άλλο όν, μια συμπτυκνωμένη ενέργεια ή κάτι άλλο, που υπάρχει σ' έναν άλλο χώρο, περισσότερων ή και απείρων διαστάσεων, έτσι που εμείς δεν μπορούμε να το συνειδητοποιήσουμε. Τουλάχιστον, δεν μπορούμε να αρνηθούμε κατηγορηματικά την ύπαρξη ενός τέτοιου όντος, μιάς οντότητας που δεν μπορούμε να την προσδιορίσουμε, και που την ονομάζουμε "Θεό" και άλλοι λαοί αλλιώς.

Οι χώροι πολλών διαστάσεων ενισχύουν την άποψη ότι το Σύμπαν μπορεί να μην είναι δομημένο ακριβώς όπως το αντιλαμβανόμαστε εμείς, με την αντιληπτική ικανότητα που διαθέτουμε. Μπορεί πραγματικά να υπάρχουν πολλοί χώροι, με διαφορετικές διαστάσεις ο καθένας, και μέσα σ' αυτούς να υπάρχουν όντα που εμείς δεν μπορούμε να τα συνειδητοποιήσουμε επειδή ζούμε στον δικό μας χώρο. Ο Ρώσος αστρονόμος ζ Friedmann, μάλιστα, στηριζόμενος στην καμπυλότητα του χωρόχρονου, που είναι ένα από τα χαρακτηριστικά της θεωρίας της σχετικότητας του Einstein, εισηγήθηκε την άποψη ότι υπάρχουν πολλά Σύμπαντα με καμπυλότητα θετική, αρνητική ή μηδενική το καθένα.

Ίσως, αν ξεφύγουμε από την αιτιοκρατική αντίληψή μας, αν πάψουμε να θεωρούμε πως δεν υπάρχει ό,τι δεν μπορούμε να αντιληφθούμε, ίσως τότε καταλάβουμε πως η επιστήμη δεν ανταγωνίζεται τη θρησκεία και πως η φαντασία έχει κι' αυτή λόγο ύπαρξης στη ζωή μας. Κανένας λόγος δεν υπάρχει για να στεγνώνουμε τη ζωή μας φυλακίζοντάς την στα στενά όρια της ανθρώπινης λογικής και μόνο. Αναφέραμε ήδη για την αρχή της αβεβαιότητας που είναι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της μοντέρνας κβαντικής θεωρίας. Σήμερα η επιστήμη αναβαθμίζει τη θέση του ανθρώπου στο Σύμπαν, αναγνωρίζοντας τον πρωταγωνιστικό ρόλο που

παίζει η ψυχή του στις επιστημονικές του ανιχνεύσεις. Αντιγράφουμε από το βιβλίο "Κβαντομηχανική, πλάνη ή πραγματικότητα;" του Alastair Rae, καθηγητού της θεωρητικής φυσικής στο Πανεπιστήμιο του Birmingham.

"Μια κβαντική θεωρία βασισμένη στην ύπαρξη της συνείδησης, προχωρεί ακόμα περισσότερο. Η πραγματική ύπαρξη του εξωτερικού Σύμπαντος, ή τουλάχιστον μια ορισμένη κατάσταση του, προσδιορίζεται αυστηρά από το γεγονός ότι κάποιος νους με συνείδηση είναι σε θέση να το παρατηρεί. Εδώ και τετρακόσια ή πεντακόσια χρόνια, και μέχρι πριν από λίγο, η επιστημονική σκέψη φαινόταν να εκτοπίζει τον άνθρωπο από το κέντρο των πραγμάτων. Ολοένα και μεγαλύτερο μέρος του Σύμπαντος εξηγούνταν με μηχανικούς, αντικειμενικούς όρους, και τα ίδια τα ανθρώπινα όντα κατανούνταν επιστημονικά από βιολόγους, ψυχολόγους και κοινωνιολόγους.

Τώρα, εντελώς ξαφνικά, διαπιστώνουμε ότι η φυσική, που ως πριν εθεωρείτο η πιό αντικειμενική επιστήμη, ανακαλύπτει εκ νέου την ανάγκη για την ύπαρξη ψυχής, την οποία, μάλιστα, τοποθετεί στο κέντρο της προσπάθειας για την κατανόηση του Σύμπαντος."

Την ανθρώπινη ψυχή και την ιδιαιτερότητά της τονίζουν και ο σύγχρονος Άγγλος φιλόσοφος Karl Popper και ο Αυστραλός νευροφυσιολόγος John Eccles, στο βιβλίο τους "Το Εγώ και ο Εγκέφαλός του" (The self and its brain).

Αυτά για το παρελθόν του Σύμπαντος. Ας ασχοληθούμε τώρα για λίγο και με το μέλλον του. Προς τα πού προχωρεί το Σύμπαν, κι' εμείς μαζί του;;; Το μέλλον του Σύμπαντος είναι, φυσικά, καθαρά υποθετικό. Γνωρίζουμε μόνο ότι στο Σύμπαν νέα αστρικά σώματα γεννιούνται και παλαιά εξαφανίζονται. Η μέση πυκνότητα του Σύμπαντος μεταβάλλεται. Κατά μία θεωρία η συμπεριφορά του Σύμπαντος εξαρτάται από την τιμή της μέσης πυκνότητάς του. Αν η πυκνότητα αυτή παραμεινεί μικρότερη από μία ορισμένη κρίσιμη τιμή, όπως συμβαίνει σήμερα, η έλξη της βαρύτητας δεν θα μπορεί να σταματήσει τη διόγκωσή του, δηλ. την απομάκρυνση των γαλαξιών. Αν όμως κάποτε η τιμή της βρεθεί πάνω από την κρίσιμη, τότε θα συμβεί το αντίθετο, η βαρυτική έλξη θα υπερτερήσει, οι γαλαξίες θα πλησιάζουν ο ένας τον άλλον και μια αντίθετη πορεία θα αρχίσει προς την κατάσταση του αρχικού σημειακού Σύμπαντος. Πιθανόν τότε να συμβεί μία νέα έκρηξη με απομάκρυνση των γαλαξιών που θα σχηματιστούν, και ο κύκλος μπορεί να συνεχιστεί αιώνια. Ένα επιχείρημα υπέρ της δόμησης του Σύμπαντος με νοήμονα τρόπο είναι η, ανεξήγητη αλλιώς, ομοιομορφία που παρουσιάζει αυτό από τη γή προς οποιαδήποτε κατεύθυνση. Επίσης, προσεκτικές μετρήσεις της κοσμικής ακτινοβολίας που αναφέραμε, δείχνουν ότι αυτή προέρχεται ίδια απ' όλες τις διευθύνσεις, με ακρίβεια 1/1000. Αν η Μεγάλη Έκρηξη ήταν ένα τυχαίο συμβάν, αυτή η εξαιρετική ομοιομορφία θα ήταν σχεδόν αδύνατη. Κάποιος νους, με αίσθηση της συμμετρίας θα επέδρασε, ώστε όπου και να κοιτάξουμε θα δούμε το Σύμπαν ομοιόμορφο παντού. Μια άλλη πρόβλεψη για το μέλλον του Σύμπαντος είναι ο λεγόμενος θερμοκός του θάνατος. Το 1854 διατυπώθηκε, όπως είπαμε και προηγουμένως, από τον Γερμανό φυσικό Clausius (1822 - 1888) το λεγόμενο δεύτερο θερμοδυναμικό αξίωμα κατά το οποίο κάθε δραστηριότητα του Σύμπαντος συντελεί:

1) στην εξίσωση των θερμοκρασιακών διαφορών μεταξύ

των στοιχείων του, και 2) στην αύξηση της ακαταστασίας των στοιχείων του, σε βάρος της αρχικής του τάξης. Επειδή, τώρα, για να γίνει οποιοδήποτε έργο στο Σύμπαν πρέπει να υπάρχει ροή θερμότητας από ένα στοιχείο με υψηλή θερμοκρασία προς ένα άλλο με χαμηλότερη, όταν οι υπάρχουσες σήμερα θερμοκρασιακές διαφορές των στοιχείων κάποτε, έπειτα από δισεκατομμύρια ίσως χρόνια, μηδενιστούν, τότε κανένα έργο δεν θα μπορεί να συντελεστεί, και όλα στο Σύμπαν θα νεκρωθούν. Αυτός είναι ο θερμοκός θάνατος που λένε οι επιστήμονες.

Η δεύτερη συνέπεια, δηλ. η αύξηση της αταξίας, αν θυμόμαστε, είναι ένα ισχυρό επιχείρημα για το ότι το Σύμπαν δημιουργήθηκε κάποια στιγμή και δεν υπήρχε από πάντα. Πάντως νεότερες απόψεις, που διατυπώθηκαν από τον σύγχρονο Βέλγο χημικό και Νομπελίστα Prigogine (1917 - --) το 1955, λένε ότι συμβαίνουν στο Σύμπαν δραστηριότητες που αυξάνουν και την θερμοκρασιακή διαφορά μεταξύ των στοιχείων του και την τάξη και όχι την αταξία, Συνεπώς ο θερμοκός θάνατος επιβραδύνεται και ίσως δεν θα συμβεί ποτέ.

Τελειώνουμε με μερικές φιλοσοφικές σκέψεις. Αναπτύξαμε, όσο σύντομα μπορούσε να γίνει, τις σημερινές θεωρίες για το παρελθόν και το μέλλον του Σύμπαντος. Αλλά για ποιό Σύμπαν μιλάμε; Προφανώς μιλάμε για το Σύμπαν που εμείς οι άνθρωποι αντιλαμβανόμαστε. Δεν μπορούμε, όμως, να είμαστε βέβαιοι, αν μέσα στο 1 τρισεκατομμύριο γαλαξίες του ορατού Σύμπαντος, και τα εκατό δισεκατομμύρια άστρα του κάθε γαλαξία, δεν υπάρχουν και άλλα νοήμονα όντα, με διαφορετικές ιδιότητες από τις δικές μας, που να έχουν διαμορφώσει μια εντελώς άλλη εικόνα για το Σύμπαν. Μια τελευταία θεωρία, η λεγόμενη "θεωρία της Ανθρωπικής Αρχής", λέει ότι " Το Σύμπαν είναι αυτό που είναι, επειδή εμείς οι άνθρωποι είμαστε αυτό που είμαστε". Κάθε λοιπόν νοήμον όν αντιλαμβάνεται το Σύμπαν σύμφωνα με τις δυνατότητες αντίληψης που διαθέτει. Δεν μπορούμε, εμείς οι άνθρωποι να είμαστε βέβαιοι ότι το πραγματικό Σύμπαν είναι αυτό που εμείς αντιλαμβανόμαστε. Συνεπώς, οι επιστήμονές μας ερευνούν το δικό μας ανθρώπινο Σύμπαν, μια και δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς, χωρίς να ξέρουμε αν το πραγματικό είναι αυτό που ξέρουμε. Οι χώροι πολλών διαστάσεων που αναγκαστήκαμε να υιοθετήσουμε στις μελέτες μας, είναι μια επιχειρούμενη υπέρβαση των νοητικών μας δυνατοτήτων, και μια σπουδαία κατάκτηση της ανθρωπικής σκέψης. Δικαιούμαστε κι' εμείς να κάνουμε τη σκέψη ότι στα εκατομμύρια ζωής που έχει η ανθρωπότητα μπροστά της, θα προχωρήσει στην έρευνα αυτών των χώρων, και, ποιός ξέρει, ίσως ερευνώντας τους να υπερβεί τόσο τις σημερινές αντιληπτικές της δυνατότητες ώστε να πλησιάσει τον Θεό, και ο ανθρώπινος νους να ταυτισθεί με τον Θεϊκό νου. Τότε, όπως λέει ο Hawking, θα έχει συντελεσθεί ο τελικός θρίαμβος της επιστημονικής σκέψης. Κι' εμείς λέμε ότι τότε θα έχει συντελεσθεί και ο τελικός θρίαμβος της Θρησκείας, αφού θα έχει δικαιωθεί και αυτή στην, από τώρα, ακλόνητη πίστη της για την ύπαρξη του Θεού. Επιστήμη και Θρησκεία θα συναντηθούν τότε, επί τέλους, στο κοινό τους τέρμα.



ΤΟ 21ο ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Γράφει η ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΟΝΑΧΟΥ
Ομότ. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

Τον περασμένο Αύγουστο (10 -17) πραγματοποιήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 21ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας που διοργάνωσε η Διεθνής Ομοσπονδία Φιλοσοφικών Εταιριών (FISP) σε συνεργασία με την Τουρκική Φιλοσοφική Εταιρία και με τη στήριξη του υπουργείου των Εξωτερικών της Τουρκίας. Το συνέδριο αυτό επικεντρώθηκε στο θέμα «**Η φιλοσοφία στην αντιμετώπιση παγκόσμιων προβλημάτων**» (Philosophy Facing World Problems) με επιμέρους θέματα την παγκοσμιοποίηση, τη βιοτεχνολογία, τη φτώχεια, τη βία, τον πόλεμο και την ειρήνη, τη δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η επισήμανση της ανάγκης αντιμετώπισης των κυριότερων παγκόσμιων προβλημάτων με φιλοσοφική γνώση και ηθική ευαισθησία συζητήθηκε κυρίως στις ολομέλειες και τα Συμπόσια, ενώ όλη σχεδόν η γενική και ειδική φιλοσοφική προβληματική καλύφθηκε από τους επιμέρους τομείς και τα στρογγυλά τραπέζια.

Στο συνέδριο αυτό εκπροσωπήθηκαν 83 χώρες απ' όλα σχεδόν τα μέρη του κόσμου, έγιναν πάνω από χίλιες ανακοινώσεις και συνολικά συμμετείχαν περισσότερα από δύο χιλιάδες άτομα. Οι περισσότεροι συνέδριοι προέρχονταν από τις Ηνωμένες Πολιτείες (περίπου διακόσιοι πενήντα) και τη Ρωσία (περίπου διακόσιοι, με το ειδικά ναυλωμένο «καράβι της φιλοσοφίας»). Αρκετοί ήλθαν από τον Καναδά, την Ινδία, το Μεξικό, τη Γερμανία, τη Γαλλία, τη Μεγάλη Βρετανία, την Ισπανία, την Κίνα και την Ιαπωνία και λιγότεροι από άλλες γωνιές του πλανήτη. Όπως ήταν αναμενόμενο, λόγω του τόπου διεξαγωγής του συνεδρίου αλλά και του αυξημένου πρόσφατα ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία στη γειτονική χώρα, συμμετείχαν περίπου εβδομήντα πέντε Τούρκοι, ενώ η Ελλάδα εκπροσωπήθηκε συνολικά με πέντε-έξι ανακοινώσεις και τη συμμετοχή δέκα πέντε περίπου μελών της ελληνικής φιλοσοφικής κοινότητας και πανεπιστημίων του εξωτερικού!..

Το συνέδριο στεγάστηκε στο Διεθνές Συνεδριακό και Εκθεσιακό Κέντρο της Κωνσταντινούπολης που διαθέτει μεγάλο αμφιθέατρο και πολλές άλλες μεγάλες και μικρότερες αίθουσες και επικουρικά στο απέναντι από το Κέντρο Πολεμικό Μουσείο. Στις ολομέλειες υπήρχε αυτόματη μετάφραση σε έξι γλώσσες και στα λοιπά τμήματα οι ανακοινώσεις γίνονταν σε μια από τις πέντε επίσημες γλώσσες του συνεδρίου. Ψυχή του συνεδρίου ήταν η πρόεδρος της Τουρκικής Φιλοσοφικής Εταιρίας και πρώτη γυναίκα πρόεδρος της Διεθνούς Ομοσπονδίας Φιλοσοφικών Εταιριών, καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Hacettepe της Άγκυρας **Ιωάννα Κουτσουράδη**, ελληνικής καταγωγής, απόφοιτη του Ζαπλείου Παρθεναγωγείου της Κωνσταντι-

νούπολης και επίτιμη διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Κρήτης, που έχει συντελέσει σημαντικά στην καλλιέργεια της φιλοσοφίας στην Τουρκία και είναι γνωστή για τη δραστηριότητά της σχετικά με τη φιλοσοφική διδασκαλία των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε όλες τις βαθμίδες της Εκπαίδευσης.

Όπως είναι γνωστό, τα Παγκόσμια Συνέδρια Φιλοσοφίας διεξάγονται κάθε πέντε χρόνια (αρχικά κάθε τέσσερα) από το 1900 και εξής, με διακοπή μόνο στα χρόνια των δύο παγκόσμιων πολέμων. Η διαδικασία της διοργάνωσής τους είναι περίπου ανάλογη με αυτή των Ολυμπιακών Αγώνων. Ένα χρόνο πριν από κάθε παγκόσμιο συνέδριο υποβάλλεται επίσημη πρόταση από φιλοσοφικές κυρίως Εταιρίες των εκατόν είκοσι περίπου εταιριών-μελών της Ομοσπονδίας για τη φιλοξενία του Συνεδρίου της επόμενης πενταετίας και η πρόταση ψηφίζεται από τους επίσημους εκπροσώπους των φιλοσοφικών εταιριών που συμμετέχουν στο εκάστοτε Παγκόσμιο Συνέδριο. Κάποτε ο ανταγωνισμός για τη φιλοξενία του παγκόσμιου συνεδρίου είναι μεγάλος. Ως τώρα τα περισσότερα Παγκόσμια Συνέδρια Φιλοσοφίας έχουν πραγματοποιηθεί σε πόλεις της Ευρώπης εκτός από δύο που έγιναν στη Βοστώνη και από ένα στο Μεξικό και στο Μοντρεάλ, ενώ το επόμενο συνέδριο αποφασίστηκε φέτος να γίνει το 2008 στη Σεούλ. **Η Ελλάδα επέτυχε το 1978 να της ανατεθεί η διοργάνωση του συνεδρίου του 1983, αλλά τελικά η διεξαγωγή του εδώ ματαιώθηκε και το συνέδριο εκείνο πραγματοποιήθηκε στον Καναδά!..** Έγινε και εφέτος μια προσπάθεια διεκδίκησης του συνεδρίου του 2008 από τη Διοίκηση της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρίας αλλά δυστυχώς για λόγους κυρίως οικονομικούς και γεωγραφικούς τελικά υπερψηφίστηκε η Σεούλ. Άνοιξε ωστόσο και πάλι ο δρόμος για την Ελλάδα και επιτεύχθηκε μια κάποια «συμφωνία κυρίων» ώστε να επιτρέπονται αυτή τη φορά βάσιμες ελπίδες, ότι με ισχυρές και έγκυρες οικονομικές εγγυήσεις, μπορεί επιτέλους να φιλοξενηθεί το συνέδριο του 2013 στην Αθήνα.

Το γενικό θέμα του συνεδρίου «*Η φιλοσοφία αντιμετώπιση με τα παγκόσμια προβλήματα*» είχε επιλεγεί, λόγω της κρισιμότητας και της πολυπλοκότητας των παγκόσμιων προβλημάτων στις απαρχές του νέου αιώνα με το σκεπτικό ότι η φιλοσοφία και μπορεί να πρέπει να χρησιμοποιήσει τα εργαλεία της, αν όχι για την επίλυση, τουλάχιστον για την αποσαφήνιση και την ορθολογική ανάλυση αυτών των προβλημάτων. Παράλληλα με άλλες στρατηγικές, όχι πάντα ηθικά θεμιτές, αντιμετώπισης της βίας, της τρομοκρατίας και της συστηματικής παραβίασης των ανθρώπινων δικαιωμάτων, η φιλοσοφία ένιωσε την

ανάγκη αλλά και την ευθύνη να σταθεί κριτικά απέναντί τους, να τα φωτίσει και να τα συζητήσει με πνεύμα οικουμενικής δικαιοσύνης και με κριτήριο τον άνθρωπο, την αξιοπρέπεια και την ελευθερία του. Είναι χαρακτηριστική η θεματική των Ολομελειών, των Συμποσίων, των τιμητικών διαλέξεων και των συνεδριών με προσκεκλημένους ομιλητές στις οποίες γνωστά ονόματα της ηθικής και πολιτικής κυρίως φιλοσοφίας και της βιοηθικής, έδωσαν το παρών. Αξίζει να σημειωθεί ότι και οι ελεύθερες συμβολές στην πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία (περίπου 120), στα ανθρώπινα δικαιώματα (36), στη θεωρητική και την εφαρμοσμένη ηθική (60) και στη βιοηθική (30) ήταν οι πολυπληθέστερες.

Τα θέματα των ολομελειών ήταν: 1) «Ο ρόλος της φιλοσοφίας: Διαφωτισμός, μετα-νεωτερική σκέψη και άλλες προοπτικές», 2) «Παγκοσμιοποίηση και πολιτισμική ταυτότητα», 3) «Ανθρώπινα δικαιώματα, το κράτος και η διεθνής τάξη» και 4) «Νέες εξελίξεις στην επιστήμη και την τεχνολογία». Ανάλογη ήταν και η θεματική των Συμποσίων 1) «Φτώχεια και ανάπτυξη», 2) «Βία, πόλεμος και ειρήνη», 3) «Η φιλοσοφία στην Τουρκία», 4) «Η δημοκρατία και το μέλλον της: Ο πολίτης και η κοινωνία πολιτών», και 5) «Ανθρώπινα δικαιώματα: Έννοιες, προβλήματα και προοπτικές». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκάλεσε η προσέγγιση ηθικής και πολιτικής που επιχειρήθηκε τόσο κατά την εναρκτήρια ομιλία του προέδρου της Τουρκικής Δημοκρατίας κ. Σεζάρ όσο και κατά τις μεστές φιλοσοφικά και πολιτικά εισηγήσεις του πρώην προέδρου της Τουρκίας κ. Ντεμιρέλ, του πρώην προέδρου της Βουλγαρίας κ. Ζέλεφ και του Ινδού φιλοσόφου και πολιτικού κ. Σίνγκ και τη συζήτηση που ακολούθησε υπό την προεδρία της κ. Κουτσουράδη. Η καταληκτήρια συνεδρία σε συνεργασία

με την UNESCO, που κοινοποίησε μια ενδιαφέρουσα στρατηγική για τη φιλοσοφία και τη διάδοσή της, είχε ως θέμα «Η φιλοσοφία απέναντι στην κοινωνική και την οικουμενική αδικία». Ενδιαφέρουσα ήταν τέλος η συζήτηση ανάμεσα σε φιλοσόφους από το Ισραήλ και την Παλαιστίνη με θέμα «Η ηθική σε καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης».

Ανάμεσα στους προσκεκλημένους ομιλητές ήταν και οι γενικότερα γνωστοί ηθικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι: Jurgen Habermas, Gianni Vattimo, Adamantia Pollis, Iris Young, Jelyu Zhelev, Anne Fagot-Largeaut, Agnes Heller, Edgar Morin, Seyla Benhabib, Alan Gewirth, Francesco D' Agostino, Otfried Hoffe, Evandro Agazzi, Peter Singer, Pierre Aubenque, James Sterba, Thomas Pogge, Robert Atfield και άλλοι λιγότερο γνωστοί στην Ευρώπη αλλά καταξιωμένοι φιλόσοφοι στην Ασία και την Αφρική. Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι από τις Ολομέλειες και τα Συμπόσια έλειψαν ενδιαφέρουσες αυστηρά φιλοσοφικές συζητήσεις ακόμη και κάποιες φιλοσοφικές διαμάχες που χρωμάτιζαν μερικά παλαιότερα συνέδρια. Εδώ όλοι συμφωνούσαν για το ρόλο και την ευθύνη της φιλοσοφίας στην παγκόσμια κοινωνία και τα προβλήματά της. Στις μικρότερες αίθουσες ωστόσο, στο πλαίσιο ειδικών θεωρητικών και συστηματικών φιλοσοφικών θεμάτων εμφανίστηκαν και μερικοί πολλά υποσχόμενοι νέοι φιλόσοφοι και έγιναν εκτενείς επικοινωνιακές και κριτικές συζητήσεις. Δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στα ανθρώπινα δικαιώματα (Gewirth, Hoffe) και την προστασία τους και επισημάνθηκε η ανάγκη για περισσότερη φιλοσοφική παιδεία για την κατοχύρωση του σεβασμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

Το όλο πνεύμα του συνεδρίου της Τουρκίας αντικατοπτρίζει τα ενδιαφέροντα και δικαιώνει την πίστη και την αφοσίωση στη φιλοσοφία καθώς και τον αγώνα μιας ζωής για τη θεμελίωση και τη φιλοσοφική διδασκαλία των ανθρώπινων δικαιωμάτων της άξιας Προέδρου της Οργανωτικής Επιτροπής του Παγκόσμιου Συνεδρίου της Τουρκίας **Ιωάννας Κουτσουράδη**. Οι πολιτικές αρχές της Τουρκίας και οι δημοτικές της Πόλης αναγνώρισαν την ανεκτίμητη συμβολή της «να φέρει το Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας στην Τουρκία» και τόνισαν ιδιαίτερα τη μεγάλη και πολλαπλή σημασία που είχε για τη χώρα το σπουδαίο πράγματι αυτό γεγονός. Ας ελπίσουμε ότι την επόμενη δεκαετία θα βρεθεί και η Ελλάδα στην ευχάριστη θέση να συνάξει κάτω από την Ακρόπολη φιλοσόφους απ' όλον τον κόσμο.



Στη φωτογραφία εικονίζεται (αριστερά) ο ενενηκοντούτης Alan Gewirth, κορυφαίος ηθικός φιλόσοφος, ειδικός στην οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, διακεκριμένος καθηγητής της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου.

Η κοσμική και πνευματική γνώση κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης

Του ΣΤΑΜΑΤΗ ΠΟΡΤΕΛΑΝΟΥ

δρ. Θεολογίας - Επιστημονικού Συνεργάτη Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Ο φιλόσοφος είναι ελεύθερος στην επιλογή και στον τρόπο ανάπτυξης των ζητημάτων, απαλλαγμένος από πρακτικές σκοπιμότητες και περιορισμούς που θέτει η καθημερινότητα και η ενδοκοσμότητα. Είναι πνεύμα καθολικό, ξένος προς το εφήμερο και ασήμαντο. Ένδημος της οικουμένης και άρρωτος από τις προσκλήσεις της εγκοσμιότητας. Ο Σωκράτης τονίζει ότι για όποιον επιθυμεί την αληθινή ευδαιμονία η απάντηση βρίσκεται στη φυγή από το εφήμερο και το φθαρτό: «φυγή δε ομοίωσις θεώ κατά το δυνατόν. Ομοίωσις δε δίκαιον και όσον μετά φρονήσεως γενέσθαι»¹.

Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης τονίζει την ανεπάρκεια της θύραθεν παιδείας εφόσον δεν μπορεί αυτόνομα και αυτοδύναμα να οδηγήσει τον άνθρωπο στη σωτηρία, στην ένωση του ανθρώπου με το Θεό. Γι' αυτό επισημαίνει ότι η θύραθεν παιδεία είναι «αεί ωδίνουσα και μηδέποτε ζωογονούσα».² Δηλαδή η ανθρώπινη παιδεία είναι άτεκνη, αφού, κατά τον άγιο Γρηγόριο ενώ πονά κατά τον τοκετό ποτέ δεν ζωογονεί με τη γέννα. Η φιλοσοφία μπορεί να βοηθά τον άνθρωπο στην αναζήτηση της αλήθειας αλλά όχι στην αποκάλυψή της για το σκοπό της ζωής και το νόμά της. Οι μακροχρόνιες κυοφορίες της ανθρώπινης φιλοσοφίας καταστρέφονται ως έμβρυα όταν είναι έγκλειστες στους κόλπους της άγονης σοφίας χωρίς την τροφή της μητέρας Εκκλησίας.³ Ωστόσο η θύραθεν παιδεία δεν «είναι απόβλητη στην τεκνογονία της αρετής». Ο άγιος Γρηγόριος παρομοιάζει τη θύραθεν παιδεία ως κιβωτό που συγκρατεί τον άνθρωπο από «τα κύματα του βίου».⁴

Κατά τον άγιο Γρηγόριο οι ανθρώπινες εκτιμήσεις για θέματα υπαρξιακά χωρίς την ενέργεια της πίστης συνιστά «παράτροπη της αλήθειας». Τα ουσιαστά και μεγάλα θέματα της ζωής, όπως ο άνθρωπος, ο σκοπός της ζωής, η αξία της ψυχής, το παρόν και το μέλλον δεν λύνονται με την πίστη στη φύση αλλά στην πίστη στο Θεό.⁵ Αλλά και από μόνη της η ανθρώπινη σοφία δεν οδηγεί στην πίστη και στην κατανόηση του θείου. Η γνώση του Θεού είναι εμπειρία προσωπική της θείας χάριτος. Είναι μυστική εμπειρία που οδηγεί στο μυστήριο του Θεού. Ο τρόπος αυτός, η πορεία γι' αυτή τη μυστική ένωση με το Θεό, καθώς και η σταδιακή είσοδος στο θείο γνόφο, όπως τη βίωσε ο Μωϋσής, περιέχονται στον όρο *θεογνωσία* που χρησιμοποιεί ο Γρηγόριος.⁶

Η διανοητική γνώση είναι μια λειτουργία που δεν δίνει το όλον της ζωής. Η πνευματική γνώση είναι διαφορετική από εκείνη την οποία αποκτά ο στοχαστής και φιλόσοφος με τις λογικές του δυνάμεις. Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης η θεία γνώση είναι δώρο του Θεού, αποκτάται όμως με την ανθρώπινη θέληση, δηλαδή με το συνδυασμό θείας και ανθρώπινης ενέργειας. Οποιοσδήποτε επιμερισμός της γνώσης εμποδίζει τον άνθρωπο στην ολοκλήρωσή του, στην πνευματική του τελείωση. Η θεολογία δεν κάνει διάκριση μεταξύ λόγου και ήθους, θεωρίας και πράξης. Η γενεαλογία της γνώσης ή της άγνοιας δεν σχετίζεται μόνο με ένα μέρος της λειτουργίας του

ανθρώπου που είναι ο νους, αλλά συνδέεται με το γενεαλογικό δένδρο του ήθους και του τρόπου ζωής. Η γνώση και η άγνοια για το Θεό εκφράζουν μια κατάσταση της ψυχής και σχετίζονται με τη ζωή που είναι ο ίδιος ο Θεός. Η γνώση του Θεού είναι μέθεξη είναι κοινωνία της θείας ζωής. Έχει διαφορά η γνώση των αντι-κειμένων από την ουσία. Κανένα από όσα νοούνται και λέγονται ως προς κάτι δεν εκφράζει την ουσία του. Άλλος είναι ο λόγος ως προς κάτι και άλλος ο λόγος της ουσίας.⁷

Η γνώση δεν είναι ουσία, αλλά μια επί πλέον λειτουργία της διάνοιας, γι' αυτό δεν μπορεί να αποτελεί τεκμήριο αποδεικτικό της θείας υπάρξεως και του μυστηριακού τρόπου προσέγγισής της. Η γνώση του Θεού είναι να ζήσει ο άνθρωπος τον ίδιο τρόπο και ήθος ζωής του Θεού. Ο Ιγνάτιος ο Θεοφόρος, ομιλώντας περί «ομοθητίας Θεού», εννοεί την κατάσταση κατά την οποία ο πιστός κατέχει συγχρόνως και το ήθος του Θεού και τη χάρη του, την αρετή και το φως, που στο Θεό δεν μπορούν να ξεχωρισθούν.⁸ Ο άνθρωπος με τη συνεργία της θείας χάριτος γίνεται ομότροπος και ομόηθος της θείας ζωής.

Η χειραγωγή στη θεολογία του Αγίου Γρηγορίου πραγματοποιείται με δύο τρόπους: με το συμβολικό και με τον εννοιολογικό ή νοηματοδοτικό. Συγκεκριμένα: α) με τα φαινόμενα. Η κατανόηση των μυστηρίων αρχίζει από τα φαινόμενα, τα οποία χειραγωγούν την ψυχή «προς την άδρατον φύσιν», οπότε όλα τα ορατά επισκιάζονται σαν από κάποια άλλη νεφέλη, η οποία όμως χειραγωγεί και εξοικειώνει «την ψυχήν βλέπειν προς το κρύφιον» και β) με τις έννοιες ή το νόημα. Δηλαδή, οι άνθρωποι που προχωρούν προς την τελειότητα, «όταν τινός αγαθού νοήματος δράξωνται, χειραγωγούνται δι' εκείνου προς υψηλότερον νόημα».⁹

1. Η «τελειότης ατέλειος»

Η πορεία προς την τελείωση του ανθρώπου προϋποθέτει την αρχή της τρεπτότητας. Όπως η φυσική ζωή αρχίζει με τη σύλληψη και τη γέννηση, έτσι και η πορεία προς την τελειότητα έχει την αφετηρία της, τα ενδιάμεσα στάδιά της και το τέλος της. Η ζωή του Μωϋσή περιλαμβάνει όλα τα στοιχεία που συνθέτουν την πορεία της ψυχής προς την αρετή της τελειότητας.

Η απεριόριστη τελειότητα, κατά τον άγιο Γρηγόριο, συνδέεται με την κτιστότητα και την τρεπτότητα του ανθρώπου και αποτελεί τη θετική πλευρά της. Επομένως η τρεπτότητα αυτή δεν είναι μειονέκτημα ή ελάττωμα της ανθρώπινης φύσης, όπως δίδασκε ο Πλάτωνας, ο οποίος θεωρούσε τον νοητό κόσμο των ιδεών ως ανώτερο από τον αισθητό. Ακόμη και για τον Ωριγένη που δεχόταν την προϋπαρξη των ψυχών, η τρεπτότητα δεν είναι κάτι καλό, εφόσον η αλλαγή είναι γι' αυτόν ένας υποβιβασμός της ψυχής από την αρχική τελειότητα.

Για τον άγιο Γρηγόριο η τρεπτότητα είναι οντολογικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης και είναι αυτή που διακρίνει τον άνθρωπο από το Θεό. Διότι ο Θεός είναι "η άκτιστος (φύσις), ποιητική των όντων, αεί ούσα όπερ εστί και πάντοτε ωσαύτως έχουσα", που δεν επιδέχεται αύξηση ή μείωση.¹⁰ Η διδασκαλία του Γρηγορίου ακολουθεί την Αλεξανδρινή σχολή στην οποία επικρατούσε η πλατωνίζουσα θεολογική σκέψη. Την αριστοτελική σκέψη χαρακτηρίζει η τάση προς το απτό και συγκεκριμένο και η έλλειψη μυστικής διάθεσης, σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα, ο οποίος αφήνει πολύ περισσότερο χώρο για το υπερφυσικό, το ακατάληπτο, το θείο.

Η κλήση του ανθρώπου από το Θεό είναι, παρόλη την τρεπτότητα της φύσης του, να πετύχει, «το άτρεπτο του Δεσπότη και αμετάθετο»¹¹. Η τελειότητα στη θεολογία είναι "ατέλεστος". Η τελειότητα, κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, είναι το να μη σταματά ο άνθρωπος ποτέ την προσπάθεια για περισσότερη προκοπή και βελτίωση, ούτε να περιορίζει την τελειότητα σε κάποιο όριο.¹² Το θαύμα της δημιουργίας κατά τον Γρηγόριο είναι μάθημα εισαγωγικό στη θεογνωσία, επειδή χειραγωγεί "δια των φαινομένων προς τα υπερκείμενα της αισθητικής καταλήψεως".¹³ Η εμμονή του ανθρώπου στα αισθητά και τον εξωραϊσμό τους μετατοπίζει το υπαρξιακό πρόβλημα από τον εσωτερικό χώρο στον εξωτερικό. Ο ρεαλισμός της ματαιότητας επικρατεί στον ανθρώπινο βίο όταν ο άνθρωπος, δημιουργώντας υποκατάστατα του αληθινού Θεού, ξεπερνά τα όρια της ανάγκης και απλώνεται στα περιττά και στα μάταια.

Η εμμονή σ' ένα πνευματικό στάδιο, με τις ίδιες επιθυμίες και πόθους, με την ίδια νοοτροπία και συμπεριφορά και χωρίς αλλαγή αυτών αποκόπτει τον άνθρωπο από τον τελικό του σκοπό. Ο Απόστολος Παύλος θεωρείται ο ψυχαναλυτής και ψυχοθεραπευτής της νάρκωσης και της ύπωσης του ανθρώπου, ψυχοστασία που τον καθλώνει στην ίδια στάση ζωής. Η φράση του "τοίς δε έμπροσθεν επεκτεινόμενος" (Φιλιπ. 3, 14) δηλώνει τη συνεχή άνοδο της κλίμακας που φθάνει στην τελείωση. Ενώ ο Μωυσής αποκτούσε μεγαλύτερη πίστη και η σχέση του με το Θεό γινόταν εντονότερη, δεν διέκοπτε καθόλου την ανάβαση, ούτε έθετε όρια στην κίνηση προς τα "άνω".¹⁴

Ο άγιος Γρηγόριος διαστέλλει τη θεία γνώση από την κοσμική. Χωρίς την πρώτη η φιλοσοφία είναι "άγονος και στείρα".¹⁵ Η πνευματική γνώση είναι η θέα του Θεού, ωστόσο επιτυγχάνεται με το νου που είναι φορέας της γνώσεως. Οι έννοιες του αγαθού, της αρετής και της γνώσης του Θεού αναλύονται μέσα από τα έργα του αγίου Γρηγορίου με τη μυστικιστική οδό. Όπως για την απόκτηση της θύραθεν γνώσεως απαιτείται επίπονη μελέτη και προσπάθεια, έτσι και για την απόκτηση της πνευματικής γνώσης, που είναι ταυτόσημη με την εσωτερική κάθαρση και την αποκάλυψη του Θεού, απαιτείται αγώνας εναντίον των παθών και εκδίωξή τους. Όπως για την απόκτηση της επιστημονικής γνώσης απαιτείται σταδιακή άνοδος και διαρκής έρευνα έτσι και για τη θεία γνώση χρειάζεται ο άνθρωπος να ανέλθει, με την άσκηση, πνευματικές βαθμίδες.

2. Η οντολογική βάση της «επέκτασης»

Η πρόοδος και η επέκταση της ψυχής στο αγαθό, κατά τον άγιο Γρηγόριο, μπορεί να είναι συνεχής, αδιάκοπη και "απεράττως". Γιατί το κατ' εικόνα υποδηλώνει την έμφυτη οντολογική οικειότητα και συγγένεια του ανθρώπου με το Θεό. Ο όρος "επέκταση" είναι ο πιο κατάλληλος για να εκφράσει τη

διπλή έννοια της προόδου της ψυχής. Από το ένα μέρος δηλώνει την προσέγγιση του Θεού και από το άλλο παρουσιάζει το Θεό να παραμένει απρόσιτος στο διηνεκές. Αυτό δίνει στην ψυχή τη δυναμική και τη δυνατότητα να εξέρχεται συνεχώς από τον εαυτό της και να προχωρεί πέρα από το σημείο, όπου έχει φθάσει. Ο άγιος φέρνει ως αρχέτυπο μιας τέτοιας ενέργειας της ψυχής τον Αβραάμ, ο οποίος αφού εγκατέλειψε τη χαλδαϊκή φιλοσοφία, η οποία περιοριζόταν στα ορατά, και αφού με το νου υπερέβη τα αισθητά, επεθύμησε να ιδεί "το πρωτόκτιστο κάλλος".¹⁶

Η πρόοδος σε σχέση με το Θεό είναι ακατανόητη από τη λογική σκέψη αφού είναι απρόσιτη στη γνώση η ζωοποιός φύση, ο Θεός. Συγκεκριμένα ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης γράφει: «Το όντως ον η αληθής ζωή. Αυτό δε εις επίγνωσιν ανέφικτον. Ει ονν υπερβαίνει την γνώσιν η ζωοποιός φύσις, το καταλαμβάνόμενον πάντως ζωή ονκ έστιν. Ο δε μη εστί ζωή παρεκτικόν γενέσθαι ζωής φύσιν ονκ έχει. Ούτως ονν πληρούται τω Μωυσει το ποθούμενον, δι' ον απλήρωτος η επιθυμία μένει».¹⁷

Η επέκταση, κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, σημαίνει το διακαή και ακόρεστο πόθο για να μετάσχει ο άνθρωπος στη θέα του Θεού «καθώς εστί», δηλ. όπως είναι. Ο Μωυσής προσωποποιεί τον φλογερό εραστή του κάλλους που επιθυμεί έντονα να χορτάσει από τον ίδιο το χαρακτήρα του αρχέτυπου. Το τολμηρό αίτημα της επιθυμίας, που υπερβαίνει κάθε γνωστικό όριο, αφορά περισσότερο το μυστικό, αφού η σχέση με το Θεό αποκαλύπτει ανυπολόγιστο βάθος νοημάτων. Ο Μωυσής δεν απολαμβάνει το κάλλος του Θεού μέσα από «κάποια κάτοπτρα και ανταύγειες, αλλά κατά πρόσωπο» (Α' Κορ. 13,12). Ο Ωριγένης πάνω σ' αυτό το χωρίο του Αποστόλου Παύλου βάσιζε το τελευταίο στάδιο του ανθρώπου, ως τελική θέα του Θεού, και με αυτό την απεδείκνυε. (Περί αρχών 1, 4 και 2, 11)¹⁸

Ο άγιος Γρηγόριος στο Άσμα των Ασμάτων σημειώνει την κλίμακα της ανόδου του Μωϋσή. Συγκεκριμένα γράφει ότι ο Μωυσής την πρώτη θεοφάνεια την έζησε με την παράδοξη φλόγα της βάτου. Έπειτα ο Θεός του ομίλησε μέσα από τη νεφέλη και στο τέλος ο Μωϋσής όταν έγινε "υψηλότερος και τελειότερος βλέπει το Θεό "εν γνώφω". Με αυτό το οδοιπορικό μέσα από αυτή την κλίμακα της προόδου και ανόδου συμπεραίνονται τρία στάδια. Το πρώτο είναι η απόρριψη των λανθασμένων αντιλήψεων περί Θεού και η μετάβαση από το σκότος στο φως. Το δεύτερο είναι η κατανόηση των κρυπτών, που γίνεται με τη βοήθεια των φαινομένων, τα οποία οδηγούν την ψυχή "προς την άορατη φύση".¹⁹ Το τρίτο είναι το κατόρθωμα του ενάρετου βίου και το να θεάται η εικόνα του Θεού στους ανθρώπους.²⁰

Η θύραθεν παιδεία και η πορεία προς τη βέβαιη γνώση και την ανεύρεση της αλήθειας περιείχε και τις δύο διαστάσεις της γνώσης, τη λογική και την υπέρλογη, που εκφράζονταν μέσα από τους εκπροσώπους τους. Ακόμη και η υπόθεση ή η υποψία για το αιώσιο αγαθό και την αλήθεια είναι μια προβληματική για ένα «καθαρό» ορθολογισμό. Η διαλεκτική και διαθεματική των επιστημών στο νέο αιώνα μπορεί να αποδώσει μια γόνιμη κριτική του ορθολογισμού και εντοπισμό των θετικών και αρνητικών στοιχείων στην αγωγή και στην εκπαίδευση. Ο χρηστικός ορθολογισμός με μονόπλευρη την ωφελμιστικότητα και αποτελεσματικότητα του επιστητού, γνώρισμα της νεωτερικής εποχής, θα μπορούσε στη μετανεωτερική εποχή να συνδυασθεί με τον μεταφυσικά έγκυρο ορ-

θολογισμό.²¹ Η διαθεματικότητα, ως διαλεκτική του φυσικού με το μεταφυσικό μπορεί να είναι μια πρόταση αντιμετώπισης των ατομικών και κοινωνικών προβλημάτων στη μετανεωτερική εποχή.

Οι αλλαγές προοπτικής στο παγκόσμιο περιβάλλον προσδιορίζουν και τις αλλαγές στην κλίμακα των αξιών που δεν είναι ανεξάρτητες από τις καινοτομίες στον γνωσιακό και εκπαιδευτικό προσανατολισμό. Εάν η νέα γνώση στηριζόταν σε νοηματοδοτική και κριτική υπερβατολογική βάση αξιών, αυτή η παθογενής, κοινωνικά, κατάσταση δεν θα ίσχυε. Η εισροή και παραγωγή γνώσης σε αυστηρά φυσικά επίπεδα διαβίωσης και επικοινωνίας έχει παλινδρομική σχέση με μεταβολές και αξιακούς προσανατολισμούς.²²

Ο Καντ χρησιμοποιεί το «λόγο» με την ευρύτερη και τη στενή σημασία του όρου. Με την πρώτη σημασία δηλώνεται, γενικά, η *a priori* γνωστική δύναμη του ανθρώπου, στην οποία υπάγεται και η αίσθηση και η νόηση, ενώ με τη δεύτερη η πηγή των μεταφυσικών «γνώσεων». Όταν ο ανθρώπινος λόγος ενοχλείται από φορτικά ερωτήματα που δεν μπορεί να τα αποφύγει, επειδή υπαγορεύονται από την ίδια την ανθρώπινη φύση που δεν μπορεί να τα απαντήσει και υπερβαίνουν κάθε δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου, τότε ανακαλύπτεται η μεταφυσική.²³ Δεν είναι σχήμα λόγου, αλλά έχει βάση, αυτό που έχει υποστηριχθεί, από θεατρικό συγγραφέα ότι «η λογική κατατροπώνει την τέχνη».

Στην εκπαιδευτική διαδικασία και πράξη που πραγματοποιείται σ' ένα κόσμο βαθιά εκκοσμηκεμένο και ορθολογικά προσανατολισμένο, οι ατέρμονες διαμάχες γύρω από τα όρια της γνώσης, σύμφωνα με την καντιανή θεωρία ονομάζονται «μεταφυσική». Η καντιανή φιλοσοφία διαθέτει μια διαλεκτική του ορθού λόγου και του υπέρλογου. Δηλαδή αναγνωρίζει την εγκυρότητα της επιστημονικής σκέψης στο επίπεδο των φαινομένων, αλλά ταυτόχρονα τοποθετεί το πράγμα καθεαυτό εκτός της ανθρώπινης κατανόησης.²⁴ Επομένως η θεογνωσία και η εμπειρία της δεν είναι ευδιάκριτη ούτε γνωρίζουμε πότε και υπό ποιες προϋποθέσεις αρχίζει να εξελίσσεται από ασυνείδητη σε συνειδητή διαδικασία στον ανθρώπινο «λόγο».

Ο Χριστός σημαίνεται σ' όλη τη δισπύστατη φύση του ανθρώπου και ο λόγος του ενσημαίνεται σ' όλο το βίο του χριστιανού. Οποιαδήποτε διχοστασία του δισπύστατου και του θεωρητικού από τον πρακτικό βίο ανακαλεί «μυθικές τερατίες», κενταύρους, ιπποκένταυρους και δημιουργεί θηριώδες πρόσωπο στον άνθρωπο.²⁵

Η σημασία του ονόματος Χριστού θεωρείται το κέντρο βάρους στην παιδαγωγική διαδικασία και στοχοθεσία του μαθήματος της Ορθόδοξης Χριστιανικής Αγωγής ή των Θρησκευτικών, κατά τη σύγχρονη διαπολιτισμική αγωγή. Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, η γνώση του σημειομένου του ονόματος του Χριστού επιτυγχάνεται με τρεις τρόπους: α) την κατανόηση ή την επίγνωση του μεγέθους της δωρεάς και του ονόματος του Χριστού, β) την επίκληση του ονόματός του και γ) τη γνώση του περιεχομένου της πίστεως, όταν το ερμηνεύουμε ορθά και το κατανοούμε.²⁶

Ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, για τη σκοποθεσία της παιδαγωγικής, χρησιμοποιεί τις δύο έννοιες «πρόδος» και «επέκταση» και τις συνδέει με την ενανθρώπιση του Χριστού. Πρόδος προς το Θεό είναι η επανεύρεση της αληθινής αξίας του ανθρώπου και επάνοδος του στο αληθώς υπάρχον. Η πρόδος έχει άμεση σχέση και παράλληλη σημασία με τον όρο «επαναγωγή», που αποτελεί προσδιοριστικό στοιχείο και

μεθοδικό εργαλείο της παιδαγωγικής θεολογίας και της Διδακτικής της.

Η «επέκταση» έχει σχέση με τον τελικό σκοπό της ζωής του ανθρώπου που άπτεται του μεταφυσικού και ασυνείδητου στοιχείου της ύπαρξής του. Επομένως, η επέκταση της ψυχής, προκειμένου να βρεθεί στην «πηγή των αγαθών», δεν μπορεί να έχει ποτέ τέλος. Αυτό το τέλος θα σήμαινε πλήρη εξομοίωση της ψυχής με το Θεό, κατάργηση δηλαδή της διάκρισης κτιστού και ακτίστου, φυσικού και μεταφυσικού, «κατά φύσιν» και «παρά φύσιν». Μία τέτοια αδιακρισία και ανομοιογένεια κτιστού και ακτίστου επεκτείνεται και στα στοιχεία που συνθέτουν την πνευματική ζωή. Δεν πρέπει να αναμηνύει κανείς τα από τη φύση τους ετερογενή και άμικτα, δηλαδή την αρετή με την κακία, την αλήθεια με το ψεύδος. Η εσχατολογική προοπτική μηδενίζει τον ρεαλισμό της ματαιότητας και κάνει «αρχηγικότερο» το παρόν με την οικείωση της χάριτος.*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτων, Θεαίτητος, 176b.
2. PG 44, Εις τον βίον του Μουσέως, 329B.
3. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, Θεωρία, 11, 12, Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1990, σ. 98.
4. Ό.π. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, Θεωρία, 7, σ. 96.
5. P.G. 44, 1249.
6. Ό.π. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, Θεωρία, 11, σ. 98 και σχετικό σχόλιο του Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη σ. 311.
7. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Περί των νηπίων, Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη, Αθήνα 1984, σ. 63.
8. Παναγιώτη Χρήστου, Το μυστήριο του ανθρώπου, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 73.
9. ΒΕΠΕΣ τ. 66, σ. 103 και 152.
10. ΒΕΠΕΣ τ. 66, 188.
11. P.G. 46, 269A.
12. ΒΕΠΕΣ τ. 69, σ. 94, 95-97.
13. P.G. 44, 69.
14. Ό.π. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, Θεωρία, 227, σ. 216.
15. PG 44, Εις τον βίον του Μουσέως, 329B.
16. ΒΕΠΕΣ, τ. 67, 161-162.
17. Ό.π. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη, σ. 20-21.
18. Ό.π. Άγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις τον βίον του Μουσέως, σ. 219.
19. ΒΕΠΕΣ, τ. 66, σ. 257.
20. P.G. 44, 193D.
21. Χρήστος Γιανναρά, Μετα-νεωτερική μετα-φυσική, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1993, σ. 22-23.
22. Anthony Giddens, Οι συνέπειες της Νεωτερικότητας, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001, σ. 63.
23. Αναστασίου Γιανναρά, Κριτική του καθαρού λόγου, εκδ. Παπαζήση, σ. 25-26.
24. Ουτοπία, Αφιέρωμα στον Gyorgy Lucacs, Paul Browne, «Η ύστερη οντολογία του Λούκατς», τ. 52/2002, σ. 43
25. ΒΕΠΕΣ, τ. 69, σ. 78.
26. ΒΕΠΕΣ, τ. 69, σ. 75.

* Για τη ζωή και το συγγραφικό έργο του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης, με πλήρη ανάλυση των θεολογικών και φιλοσοφικών του ιδεών, τελευταία (1997) εκδόθηκε το επιστημονικό σύγγραμμα του Ομήτρου ήδη Καθηγητή της Πατρολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και μέλους της Ένωσης μας κ. Ηλία Μουτσούλα. Το έργο βραβεύτηκε ως πλήρες και μοναδικόν εις το είδος του από την Ακαδημία Αθηνών το έτος 2001.

ΤΡΕΙΣ ΠΡΟΤΕΙΝΟΜΕΝΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ

Του ΚΟΣΜΑ ΣΚΑΒΑΝΤΖΟΥ

Καθηγητή Φυσικής Αγωγής, μεταπτυχιακού σπουδαστή
Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών

Για τον Αθλητισμό ίσως έχουν γραφεί πολλά, αλλά έχουμε σκεφθεί ελάχιστα. Γιατί; Διότι το τι είναι αυτός θεωρείται δεδομένο. Στην απουσία μίας καλής Επιστημολογικής θεμελιώσεως και Στοιχειώσεως, η δοξασία, η αβασάνιστη πεποιθήση και η ιδεολογία έρχονται να μας καλύψουν γνωστικώς! Διεθνώς η έννοια τείνει να εγκαταλειφθεί. Ο επιστημονικός - θεωρητικός διάλογος σήμερα στον αγγλόφωνο κόσμο ασχολείται με τα Sports και τα Games. Κατά την άποψή μας αυτό γίνεται διότι ποτέ δεν κατενόησε ουσιαστικά τον Αθλητισμό ο κόσμος αυτός. Μήπως όμως τον έχουμε κατανοήσει εμείς εδώ; Το ζήτημα που θα αναπτύξω στο παρόν άρθρο είναι μεταφυσικό - λογικό και αφορά στην λογική της έννοιας **ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΣ**. Το ερώτημα τίθεται εδώ ως ακολούθως:

Μπορεί να οριστεί ή έννοια του Αθλητισμού;

Η ερώτηση αυτή αφορά κατ' ουσίαν την Λογική Μεθοδολογία. Δίνουμε την απάντηση: είναι αναγκαίο να οριστεί, εάν βεβαίως θέλουμε να έχουμε επιστήμη και θεωρητική - φιλοσοφική θεμελίωση του Αθλητισμού¹. Νομίζουμε λοιπόν, ότι και μπορεί να οριστεί ή έννοια και πρέπει ... Γιατί δηλαδή πρέπει; Για λόγους που μας φαίνονται αδιάσειστοι: Πρώτον, διότι εάν δεν αποδοθεί η ταυτότης ενός πράγματος, τότε είναι ενδεχόμενον αυτό να ετεροκαθοριστεί με εσφαλμένους ή αμφίβολους τρόπους και από τον οιονδήποτε. Παράδειγμα, εάν βγει κάποιος και πει: «ο Αθλητισμός είναι προπαγάνδα - δηλαδή εφαρμοσμένη πολιτική!» Θα πούμε εμείς τότε, « αυτό που λες είναι αυθαίρετο, να μας το απο-

δείξεις». Αυτός όμως, εάν είναι έμπειρος στην διαλεκτική, θα μας πετάξει το μπαλάκι πίσω και θα πει το ίδιο που έλεγαν ορισμένοι στους πλατωνικούς διαλόγους: «εγώ ό,τι είχα να πω, το είπα, εάν όμως δεν ομίλησα σωστά, εσείς οφείτε να με αντικρούσετε!» Το πρόβλημα τώρα είναι δικό μας. Ας δούμε τι ακριβώς είπε ο φανταστικός συνομιλητής μας. Είπε λοιπόν ότι «ο Αθλητισμός είναι προπαγάνδα». Δηλαδή στον προτασιακό λογισμό εξέφρασε την δηλωτική πρόταση ότι:

«το Α είναι ταυτόν με το Β», ή αλλιώς, $A = B$. Ή με άλλο τρόπο είπε:

$A \dots B$. Περιφραστικώς είπε ότι: παν το ανήκον στα Α ανήκει επίσης και στα Β. Η πρότασή του - όπως φαίνεται - είναι μία πρόταση ταυτότητος, όχι όμως αριθμητικής (numerical identity), αλλά ποιοτικής (qualitative identity)². Πως θα αποδείξουμε εμείς ότι η πρόταση αυτή σφάλει; Θα πρέπει να δείξουμε ότι το Α και το Β δεν είναι ταυτόν, αλλά έτερον. Αυτό θα το κατορθώσουμε αποδεικνύοντας, πρώτον ότι Α και Β ανήκουν σε έτερα γένη, και δεύτερον ότι το Α έχει βασική ή βασικές ειδοποιούς διαφορές, ή άλλες ποιοτικές ιδιότητες και εννοιολογικές παραμέτρους από το Β. Άρα το Α και το Β δεν ταυτίζονται. Μόνον οι ορισμοί μπορούν ίσως να κάνουν την επεξεργασία αυτή. Διότι στους ουσιολογικούς ειδικά ορισμούς το αντικείμενο ορίζεται κατά το γένος και την ειδοποιό του διαφορά (per genus et differentiam). Εξ αιτίας όμως της απουσίας τέτοιου είδους ορισμών ειδικώς σήμερα ο Αθλητισμός και το Άθλημα συγγέεται με πράγματα, που είναι ξένα (έτερα) της ουσίας και της ταυτότητός του. Το Άθλημα ειδικότερα συγγέεται τότε με το παίγνιον

(Άθλημα = Παίγνιον), τότε με τον πόλεμο, τότε με την μονομαχία, τότε με το σπόρ, (Άθλημα = Σπορ), τότε με την κινητική αναφυχή (όπως τα κυνήγια ή ο περίπατος) και τότε εν γένει με τους αγώνες, άθλημα = αγώνες. Όμως, παρά τους υποτιθέμενους κοινούς τόπους με αυτά, το Άθλημα δεν ταυτίζεται με τίποτε από αυτά. Για να μιλήσουμε ταυτολογικά: το Άθλημα = με το Άθλημα. Με έναν αυστηρότερο φορμαλισμό και αποφεύγοντας την ταυτολογία: $A = (α + β + γ \dots + ν)$. Όπου Α το Άθλημα, όπου α,β,γ ...ν, οι ουσιώδεις ιδιότητες του που το κάνουν να **ΕΙΝΑΙ** Άθλημα. Εάν η λέξη ουσιώδεις δεν μας αρέσει, μπορούμε να πούμε, ότι με τα α, β, γ...ν ζητάμε τις αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες τις συστατικές της έννοιας εξ' επόψεως της Οριστικής θεωρίας της έννοιας. Εδώ θα χρειαστεί να εξεύρουμε τις συντεταγμένες του πλάτους και του βάθους της έννοιας. Με τον ορισμό h-ορισμό - καθορισμό (διότι η λέξη « ορισμός» δασύνεται) η έννοια θα αποκαθαρθεί των ξένων στοιχείων, τα οποία μας την κάνουν αγνώριστη και αδιάγνωστη, ούτως ώστε να την συγγέουμε κατά το περιεχόμενο με άλλες ως λ.χ. η μονομαχία.

Δεν υπάρχουν βεβαίως τέλει - ή καλλίτερα οριστικοί - ορισμοί σε όλα τα πράγματα ή τα γνωστικά αντικείμενα.. Ναι μεν, στα μαθηματικά ο κύκλος έχει οριστεί άπαξ και διά παντός, (αυτό λέγεται αποτετελεσμένος ορισμός στην Λογική) και ουδείς ετόλμησε να αμφισβητήσει τον απ' αιώνων παραδεδεγμένο ορισμό, αλλά σε μερικά άλλα πράγματα ή έννοιες, δεν είναι δυνατό να υπάρξει τελικός ορισμός³. Παράδειγμα η έννοια του Δικαίου,

της Ελευθερίας, του Πολιτισμού, ή του Ανθρώπου. Γιατί συμβαίνει αυτό; Ίσως, διότι η μη μαθηματική έννοια ως νοητική αναπαράσταση κατασκευάζεται από έναν ατέρμονα δυνητικώς αριθμό κρίσεων⁴. Σήμερα κάνοντας *n* κρίσεις (statements) για το *a* αντικείμενο, καταλήγουμε σε ένα *χ* ορισμόν. Αύριο κάνουμε *n* + 10 κρίσεις, οι οποίες μπορούν να αλλάξουν τα 'τοπικά' της εννοίας. Δηλαδή να προσαυξήσουν το πλάτος και, κυρίως, το βάθος της. Νομίζουμε ότι αυτό ισχύει για πολλές αφηρημένες έννοιες ως το δίκαιον, ή επιστήμη, α-κόμη και η φιλοσοφία, ο άνθρωπος. Η νέα γνωστική κατάσταση αυτή απαιτεί έναν *x1* ορισμόν, που θα συμπληρώνει τον αρχικό *x*, και πιθανόν να τον τροποποιήσει ριζικά. Έτσι η θεωρητική έννοια κτίζεται εκ των υστέρων (a posteriori), και έπειτα από περισσότερες όλο και λεπτότερες επιπροστιθέμενες κρίσεις. Στο άρθρο αυτό επιθυμώ να θέσω υπό την κρίση σας τρεις νέους ορισμούς του Αθλητισμού προς εξεργασία, συζήτηση και διάψευση ίσως. Η σύνθεση των ορισμών δεν ήταν εύκολη, και η τελική αυτή μορφή σε τρία μέρη προήλθε ύστερα από αρκετή αυτοκριτική, ελέγχους και αναθεωρήσεις. Τα στοιχεία εξ'ών συνετέθησαν οι ορισμοί, πιστεύουμε πως ανταποκρίνονται σε ουσιώδη γνωρίσματα του οριστέου (Definientum).

A. Αθλητισμός είναι ένα σύστημα Ιδεών και Αξιών, που μορφούται εντός τον πολιτισμού, και σχετίζεται με το σωματικό και αγωνιστικό ατομικό - προσωπικό κατόρθωμα (άθλος) και το ιερό νόημά του.

B. Ο Αθλητισμός τελετοποιεί, οσιοποιεί και θεσμοθετεί την εναγώνια προσπάθεια, η οποία εκδιπλώνεται αυτοπροαίρετα προς την υπερνίκηση μίας ύλης αντιστατικής, και την προβάλλει μαζί με την Άσκηση, ως ατομικό και κοινωνικό αγαθόν.

Γ. Διά του Αθλητισμού ο άνθρωπος μαθαίνει τα φυσικά και ψυχικά του όρια, άρα καλλίτερα τον εαυτό του,

κάνοντας συγχρόνως τέχνη με το σώμα του.

(Οι με υπογράμμιση λέξεις θεωρούνται από τον γράφοντα ως λέξεις - κλειδιά, και παίζουν συγκεκριμένου λογικούς ρόλους μέσα στο σύνολο).

Ο ορισμός Α συνετέθη με ονοματικά στοιχεία - είναι αυτό που λέγει ο Αριστοτέλης 'λόγος ονοματώδης' και η σύγχρονη Λογική αποκαλεί ονοματικόν ορισμόν⁵. Σε αυτόν στηρίχθηκα στο σύνθετο της λέξεως αθλητισμός. Το πρώτο μέρος είναι ένας νομιναλιστικός ορισμός. Βλέπει τον Αθλητισμό σαν ένα σύνθετο εξ'ιδεών και αξιών και κανόνων μόρφωμα της πορείας του πνεύματος. Ο Αθλητισμός - κατά την άποψή μας - αντανάκλα στο βάθος του μιά μυστηριακή - μυθολογική θεωρία για τον άνθρωπο. Επειδή είναι μυθολογία, είναι και μεταφυσική. Στο μέτρον που είναι μυθολογία - αλληγορία και μεταφυσική, είναι μη επιστημονικός, ή καλλίτερα προ-επιστημονικός και μετα-λογικός. Ο Αθλητισμός έχει ρίζες - επιμένουμε πάνω σε αυτό - όχι φυσικές, αλλά περισσότερο μεταφυσικές. Μόνη θέση μας σχετικώς είναι η κάτωθι:

Τα αθλητικά δρώμενα αποτελούν **αλληγορία** και **καθρέπτη** για το αγωνιστικό δράμα του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και για το νόημα του δράματος αυτού, διά μέσου μίας άνωθεν τελικότητας - τελεολογίας, που μέρος της βλέπουμε στην κατάκτηση του ιερού βραβείου (**Το άθλον**)!

Εάν ο ορισμός αυτός ανταποκρίνεται κάπως προς το πράγμα, τότε φαίνεται καθαρά το εξής: Ότι δηλαδή, ο Αθλητισμός είναι μιά πολύπλοκη έννοια και δεν είναι καθόλου εύκολο να βρούμε το **είναι** της, διότι εδώ έχουμε σύμπλεγμα και μάλιστα ιδεών και αξιών, των οποίων η ουσία θα μπορούσε να αμφισβητηθεί σοβαρά από κάποιον που δεν είναι ιδεαλιστής. Μας συμβέχει να κάνουμε οπότε στροφή τακτικής, και να πάμε στην απλή (έτσι φαίνεται) έννοια άθλος, η οποία υπάρχει μέσα στον ορισμό Α. Ο ορισμός Α μας εμπλέκει

πάρα πολύ από την στιγμή που κάποιος ρωτήσει, «ποιό είναι αυτό το σύστημα των ιδεών και αξιών»; 'Η, «πού διαφέρει αυτό το ιδεολογικό μόρφωμα από μιά ιδεολογία»; Ισχυρό στοιχείο του ορισμού, η σύναψη της θεωρίας περί του Αθλητισμού με μία θεωρία για τον Πολιτισμό και εντεύθεν με την φιλοσοφική ανθρωπολογία.

Ο ορισμός Β είναι οιοεινός ένας γενετικός ορισμός, ο οποίος στηρίζεται στην περιγραφή των όρων γενέσεως του υπό εξέταση φαινομένου, και έχει περισσότερο ενδιαφέρον, από επιστημονική έποψη. Συνεχίζει το μεταφυσικό κλίμα του πρώτου, αλλά και διαφοροποιείται από αυτόν. Βεβαίως, **ύλη** του Αθλητισμού είναι ο άνθρωπος ο ίδιος (**ον**), και η εναγώνια προσπάθειά του και άσκηση (**διδασκασία**), ξεχωρα από διαρκικές αντιμετωπίσεις του τύπου **σώμα - ψυχή**. Το ανθρώπινο σώμα είναι στον Αθλητισμό κάτι το βασικό (αριστοτελικά: το **υλικόν αίτιον** του Αθλητισμού. Τούτο είναι κάτι το πολύ σημαντικό. Και ξεχωρίζει πάραυτα το αθλητικό κατόρθωμα παντός άλλου κατορθώματος, που γίνεται με το σώμα, ως λ.χ. η γλυπτική ή η αγροτική εργασία. Διότι κατορθώματα επιτελεί και ο μαρμαρογλύπτης, εργαζόμενος επίσης με το σώμα του. Όμως το υλικό αίτιον του γλυπτού είναι το μάρμαρον ή ο μπρούτζος, και όχι το σώμα του γλύπτη! Στην κοινή γλώσσα μπορούμε να πούμε ίσως: "Ο Μιχαήλ Άγγελος έκανε στην Capella Sixtina έναν άθλο", όμως είναι βέβαιον, ότι εδώ μιλάμε μεταφορικά. Ο Μιχαήλ Άγγελος υπήρξε καλλιτέχνης δηλαδή ζωγράφος και γλύπτης, και όχι αθλητής! Το Άθλημα έχει μίαν σαφεστάτη ειδοποιό διαφορά από άλλα μορφώματα του Πολιτισμού όπως λ.χ. η Γλυπτική. Η διαφορά έγκειται στο παραγόμενο αποτέλεσμα των δύο ενεργειών, αλλά και στο υλικό αίτιον (causa materialis) και στο τελικό αίτιον των αντιστοιχών πράξεων. Νομίζουμε ότι αυτά τα πολύ σημαντικά πράγματα δεν φαίνονται σαφώς στον Β ορισμό, που πρέπει διά ταύτα να θεωρηθεί, ως προς την διατύπωση, α-

τελής! Ισχυρό στοιχείο του ορισμού είναι τα ρήματα *οσιοποιεί - τελετοποιεί - θεσμοθετεί* κλπ. Διότι η εναγώνια προσπάθεια μπορεί (ενδέχεται) να εμφανιστεί τυχαία (κατά συμβεβηκόσ) παντού στην ζωή. Αυτό όμως δεν κάνει την οιαδήποτε 'εναγώνια προσπάθεια Αθλητισμό, ούτε μας κάνει να είμαστε αθλητές. Περπατώντας βράδυ λ.χ. κάποιος ισχυρότερος από εμένα άνθρωπος προσπαθεί να με κλέψει. Συμπλέκομαι μαζί του με γροθιές. Η πράξη μου έχει το κινητικό στοιχείο, όπως και τα Αθλήματα. Λογίζεται μάλιστα, αν τον νικήσω, αγωνιστικό κατόρθωμα. Όμως κανείς δεν θα πει πως είμαι αθλητής πυγμάχος, και ότι η διαδικασία αυτή εντάσσεται στον Αθλητισμό. Διότι η πράξη που περιέγραψα δεν έχει θεσμοθετηθεί ως τελετή, την οποίαν παρακολουθούν χιλιάδες άλλοι. Η πράξη αυτή δεν έχει τελετουργικό νόημα, είναι απλώς ενστικτώδης και βιοσυντηρητική. Αν αυτές οι πράξεις συνιστούσαν Αθλήματα, τότε Αθλητές θα ήταν όλα τα συμπαθή τετράποδα, τα οποία ομοίως αγωνίζονται προς επικράτηση και επιβίωση. Το ζώο δεν έχει τελετή και αλληγορία. Γεγονός είναι πάντως, ότι σε ελάχιστα, αν όχι σε κανένα από τα μορφώματα του πολιτισμού, δεν μεταμορφώνεται τόσο άμεσα και ριζικά ο ίδιος (στο σύνολό του) ο άνθρωπος, όσο στον Αθλητισμό. Αυτή είναι και η κύρια διαφορά του Αθλήματος από το Σπορ. Ο Αθλητισμός μπορεί να κατανοηθεί μόνο σε μία μεταφυσική και αλληγορική θεωρία για τον Άνθρωπο. Ίσως λοιπόν δικαίως οι αρχαίοι τον θεωρούσαν Μυστήριο⁶. Το Άθλημα αντανάκλα τις θέσεις του αρχαίου ελληνικού ανθρωπισμού.

Το Σπόρ πάλι μπορεί να κατανοηθεί καλλίτερα μέσω της λειτουργιοκρατικής θεωρίας για τον ελεύθερο χρόνο στον μέσο και μετά καπιταλισμό. Το Σπόρ αντανάκλα τις θέσεις του σύγχρονου δυτικο-ευρωπαϊκού περσοναλισμού, που απαιτεί από τον άνθρωπο εκτός του κατηγορήματος "εργαζόμενο ον" και το κατηγορημα του homo ludens.

Στο τρίτο μέρος, δηλαδή το Γ, έχουμε έναν τυπικό ορισμό 'εξ υποκειμένου και τέλους' όπως τον ονομάζει ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός⁷. Διότι όταν λέμε εδώ υποκείμενον (sub – stantum), εννοούμε τον άνθρωπο καθόλου. Και όταν λέμε 'τέλος' εννοούμε ένα από τα **τελικά αίτια** (ου ένεκα) του φαινομένου που μελετάμε. Το τέλος είναι το τελικό όριον της πράξεως, αυτό που γίνεται για αυτό το ίδιο, και όχι ένεκα άλλου. Ο Γ ορισμός είναι ο συνοπτικώτερος και βαθύτερος όλων. Το να γνωρίζεις τον εαυτό σου είναι μεγάλη υπόθεση! Ο Γ ορισμός επανασυνδέει το φαινόμενο με την μυστηριακή - αλληγορική πρωταρχή του. Διά του Αθλητισμού ο άνθρωπος προχωρεί υπερβατικώς - ήτοι από την παρουσία στην ουσία - και ως ένα όν τολμηρό και «δεινότερο» κατά την σοφόκλεια έκφραση από το νυν εφικτό στο μέλλον άκρο **δυνατό**. Και τούτο όχι μόνο σε φυσικό, αλλά και σε ψυχικό επίπεδο. Εδώ, εξ επόψεως συστηματικής τα πράγματα είναι σοβαρότερα, απ'όσο φαίνονται. Το Άθλημα διορίζεται ως μεσολάβηση μεταξύ του νυν υπάρχοντος και του μέλλοντος άκρου εφικτού. Αλλιώς ειπωμένο μεταξύ της Actus και της Potentia. Διά ταύτα στην δοκιμασία του Αθήματος ερευνώνται ουσιαστικά οι ανθρωπίνες δυνατότητες, οι οποίες έχουν όπως πιστεύουμε καθορισθεί ήδη από την φύση του ανθρώπου, ενώ ταυτόχρονα είναι άγνωστες και ζητούμενες και προσωπικές. Ποτέ ένας άνθρωπος δεν θα ξεπεράσει σε ταχύτητα έναν κυναίλουρο (100 μ. σε 6 δευτερόλεπτα), διότι αυτή η ανατομική κατασκευή του ανθρώπου απαγορεύει κάτι τέτοιο. Εκ του τρίτου ορισμού μας μπορούμε ακινδύνως να συμπεράνουμε, ότι ο Αθλητής είναι ένας **οριακός - ηρωικός άνθρωπος**.

Υπήρχε ομολογουμένως ο πειρασμός να συνοψίσουμε τους τρεις ορισμούς σε έναν μόνο. Στάθηκε αδύνατον λόγω της διαφορετικής μεθοδικής υψής τους, έτσι αφήνουμε την ακροβασία αυτή σε άλλον τολμητία, που αρέσκειται στα δαίδαλα και τα χαλε-

πά ...

Οι συνιστώσες αυτές που προσδιορίζουν το Αθλητικό φαινόμενο είναι:

* Η *φυσική* (υπερνίκηση ύλης αντιστατικής).

* Η *παιδαγωγική* - Παιδευτική (ο άνθρωπος μαθαίνει τον εαυτό του).

* Η *ηθική* (η εναγώνια προσπάθεια προβάλλεται ως ατομικό και κοινωνικό αγαθόν).

* Η *αισθητική* (κάνοντας τέχνη με το σώμα του).

* Η *τελετική* - θρησκευτική (οσιοποιεί).

Οι βασικές συνιστώσες είναι λοιπόν, πέραν της φυσικής - φυσιολογικής, ή ηθικής, ή παιδαγωγικής, η αισθητική και η μεταφυσική, όσο και αν αυτό ακούγεται περίεργο. Έτσι ο Αθλητισμός ως έννοια, στο ουσιώδες και καθαρό μέρος του (αυτό το λέω για να τονίσω την διάκριση από τον ψευδο-αθλητισμό, οποίος στερείται του μεταφυσικού, ανθρωπολογικού νοήματος και βάθους) καθίσταται ένα εργαλείο με εξαιρετική ανθρωπολογική και ανθρωπιστική σημασία για τις κοινωνίες και τα πρόσωπα. Μία επιστημονική θεωρία περί τον Αθλητισμό δεν θα έπρεπε να παραβλέψει καμία από τις συνιστώσες αυτές. Ο ψευδο-αθλητισμός στερούμενος αρκετών από τα στοιχεία αυτά, χάνει το ανθρωπολογικό του αντίκρουσμα και χρησιμοποιείται ως «υπνωτικό» ή ως εργαλείο πλουτισμού και χειραγωγίσεως των μαζών, από διάφορα κέντρα εξουσιών, όπως έχουν ήδη δείξει αρκετές μελέτες κοινωνιολογίας⁸.

Βάσει των τριών ορισμών μας έχουμε ένα εξηγητικό υπόδειγμα, μέσω του οποίου συγκρίνουμε και κατανοούμε γιατί οι μονομαχίες δεν είναι αθλήματα⁹.

Δεν είναι διότι οι δύστυχοι μονομάχοι της Αρένας δεν έβγαιναν αυτοπροαίρετα να σφαγούν. Στο Β μέρος του ορισμού μας υπάρχει η λέξη 'αυτοπροαιρέτως' Στον αληθινό αθλητισμό το όφελος βαρύνει υπέρ του ανθρωπίνου προσώπου, στην μονομαχία βαρύνει κατά. Άρα η μονομαχία δεν είναι άθλημα.. Βάσει των ορι-

σμών καταλαβαίνουμε επίσης γιατί τα κυνήγια της αλώπεκος των άγγλων αριστοκρατών, ή μία πεζοπορία στο βουνό δεν είναι αθλήματα. Δεν είναι διότι το δεύτερο δεν αποτελεί αγωνιστικό ατομικό κατόρθωμα με χροιά μάλιστα ιερού. Ο άνθρωπος δεν εξερευνά τα όρια και τις δυνατότητές του με μία άνετη πεζοπορία στο βουνό, ούτε με το να κυνηγά με 100 σκυλιά αλεπούδες! Γιατί τέλος το ζατρίκιον (σκάκι), ή το πιλιάρδο, ή οι αγώνες με βενζινοκίνητα πλοίαρτα ή αυτοκίνητα δεν είναι αθλήματα. Δεν είναι διότι στο ζατρίκιον το σώμα δεν είναι υλικό αίτιο του παραγομένου αποτελέσματος. Είπαμε πριν ότι ιδίον του αθλήματος είναι : το να χρησιμοποιεί το σώμα ως υλικό αίτιο του αποτελέσματος.

Αυτό το ιδίον (η ουσιώδης στο γένος ιδιότητα) ανήκει σε όλα τα αθλήματα ή σε όλα τα μέλη χ - μίας τάξεως α α είναι η τάξη των αθλημάτων). Λογικότερα διατυπωμένο: Δεν υπάρχει κανένα χ που να μην έχει την ιδιότητα p . Χρησιμοποιώντας την λογική αρχή της αντιφάσεως, η οποία είναι στο βάθος της και οντολογική αρχή λέμε :

$(\chi) \sim (p \chi \ \& \ \sim p \chi)$, δηλαδή :

Για όλα τα ατομικά όντα χ δεν ισχύει το χ να έχει και συγχρόνως να μην έχει την ιδιότητα p . Εάν μιν έχει την ιδιότητα p ανήκει στα χ , εάν όχι δεν ανήκει. Το σκάκι δεν έχει την ιδιότητα αυτή.

Στους αγώνες πάλι με πλοίαρτα ή αυτοκίνητα μέρος της επιτεύξεως ανήκει και οφείλεται περισσότερο στην μηχανή του βενζινοκίνητου πλοιαρίου ή του αυτοκινήτου και όχι στο βιολογικό δυναμικό του ανθρώπου. Υλικό αίτιο της ταχύτητας του πλοιαρίου είναι η ιπποδύναμη του κινητήρα.

Έκαστον εκ των μερών του ορισμού μας είναι ένα μεγάλο συμπύκνωμα, που προ- τίθεται εδώ για μεγαλύτερη εξεργασία, βελτίωση, έλεγχο ή και διάψευση. Η χρησιμότης του αφορά – πέραν του να προβληματίσει δημιουργικά - στην παραγωγή πορισμάτων συναφών προς μία Αθλητική Θεωρία και «Στοιχείωσιν».

Σκαβάντζος Κοσμάς
Καθηγητής Φ.Α. - Μεταπτυχιακός
σπουδαστής Φιλοσοφικής Αθηνών
στην Συστηματική Φιλοσοφία

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Β. Τατάκης στην **Λογική** του (Θεσσαλονίκη 1966, σελ. 78) σημειώνει, ότι η έννοια δεν είναι τόσο αφηρητά, αλλά τέρμα της νοητικής μας πορείας σε κάθε θέμα. Κάθε Επιστήμη με το έργο της προσπαθεί ακριβώς τούτο, να ξεκαθαρίσει, να συγκροτήσει και να οικοδομήσει ορισμένες έννοιες.

2. Για τους όρους numerical identity & qualitative identity βλ. Sybil Wolfram, **Philosophical Logic**, Routledge 1989, p. 209. Κατά την αριθμητική ταυτότητα, το $A = B$ σημαίνει, ότι το A και το B είναι ταυτόν και αριθμητικώς. Ο όρος όμως «ποιοτική ταυτότητα» σημαίνει ότι το B είναι αριθμητικώς άλλο, αλλά ποιοτικώς όμοιο με το A , δηλαδή ανήκουν στο αυτό γένος.

3. Ο Imm. Kant στην **Κριτική του Καθαρού Λόγου** και ειδικότερα στην Υπερβατική Μεθοδολογία του εξετάζει το πρόβλημα, και τονίζει σε ειδική υποσημείωση ότι " Ο ορισμός ανήκει ad esse στα Μαθηματικά, στην Φιλοσοφία όμως ανήκει ad melius esse... " ; Ίσως θέλει να πει ότι το μαθηματικό αντικείμενο η συνείδηση το εποπτεύει σε όλο του το είναι, αλλά στην φιλοσοφία αδυνατεί να πράξει το αυτό. Οι νομικοί αναζητούν ακόμη έναν ορισμό για την περί Δικαιού έννοιά τους (A , 731, σελ. 376, μετφρ. Μ. Δημητρακόπουλος). *Μία εμπειρική, λέγει ο Κάντ, έννοια δεν δύναται να ορισθεί διόλου, μόνο να εξηγηθή* (αυτόθι σελ. 371).

4. Βλ. Β. Τατάκη, **Λογική**, Θεσσαλ. 1966, σελ. 87,88.

5. Βλ. Θεοφ. Βορέα **Λογική**, σελ. 169 και 170. Ο ονοματικός ορισμός είναι ατελής τις ορισμός, όπως και ο δεικτικός, μόνον ο πραγματικός ορισμός διασαφεί επακριβώς των πραγμάτων τας αιτίας. Πρβλ. Αριστοτέλους, **Αναλυτικά Ύστερα** 93 Β, 29 – 30.

6. Βλ. Κλήμης ο Αλεξανδρείας, **Προτρεπτικός προς Έλληνας**, Β 34, εκδ. το Βυζάντιον Θεσσαλ. 1992.

7. Βλ. Ιωάννου του Δαμασκηνού **Διαλεκτικά**, κεφ. Η "περί ορισμού", σελ. 65 – 69, εκδ. Παπαζήση με σχόλια του Ι. Σάκαλη και εισαγωγή του Χ. Γιανναρά. Ο Δαμασκηνός φέρνει ως παράδειγμα ορισμού εξ υποκειμένου και τέλους αυτόν της Ια-

τρικής : *Ιατρική εστι τέχνη περί τα ανθρώπινα σώματα καταγνομένη, υγείας περιποιητική*. Υποκείμενον εδώ τα ανθρώπινα σώματα, τέλος η υγεία.

8. Βλ. ενδεικτικώς Κρίστοφερ Λάς, **Η κουλτούρα του ναρκισσισμού**, εκδ. για την ελληνική γλώσσα **Νησίδες**, σελ. 104 - 124. Πρβλ. Φαράντου Γ. **Προλεγόμενα θεωρίας και φιλοσοφίας του αθλητισμού**, εκδ. Τελέθριον, σελ. 59 – 61.

9. Στην Αμερική εδώ και δύο τουλάχιστον δεκαετίες έχει ξεκινήσει μία μεγάλη θεωρητική συζήτηση σχετικώς με την οριοθέτηση των εννοιών των Sport, Game και Play. Η έννοια του Αθλητισμού είναι εκτός συζητήσεως, και τούτο κατά την γνώμη μας καθιστά τις αναλύσεις τους σημαντικές μεν, αλλ' ατελείς. Το ζήτημα είναι σημαντικότερο για την επιστημολογική θεμελίωση της Φυσικής Αγωγής, διότι καθορίζει την ορολογία της. Σχετικώς με το ζήτημα αυτό βλ. Suits B. (1998) "Tricky triad : games, play and sport", *Journal of Philosophy of Sport*, XV : 1-9.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

* **Aristotle, Categories, Posterior Analytics, Metaphysics**, Loeb, Classical Library, Harvard 2001

* Βορέα Θεοφ. **Λογική, Ακαδημεια** τόμ. 1, εκδ. Ο.Ε.Δ.Β. εν Αθήνας 1972.

* **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, edit. By A. Audi Cambridge 1999

* Copi Irving, **Introduction to Logic** (third edition), the Macmillan comp. N.Y.

* Δρίβα Αχχιλέα, **ΑΓΩΝΙΣΤΙΚΗ – Θεωρία και Πράξη του σύγχρονου Αθλητισμού**, Αθήνα 1964.

* Ιωάννη Δαμασκηνού, **Διαλεκτικά**, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1987.

* Lasch Christofer, **The culture of Narcissism**, N.Y. Varner 1979.

* **Philosophic inquiry in sport**, edited by W. Morgan & Klaus V. Meier, Human Kinetics, U.S.A. 1988.

* Preyer & Peter (editors), **Logical form and language**, Oxford 2001

* Σκαβάντζου Κοσμά, **Citius, Altius, Fortius** (μία κριτική και αξιολογική προσέγγιση), στον τόμο των Πρακτικών της Εταιρείας Ιστορίας και Φιλοσοφίας του Αθλητισμού, Τρίκαλα 2001.

* Τατάκη Βασιλείου, **Λογική**. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 1966

* Φαράντου Γεωργίου, **Προλεγόμενα Φιλοσοφίας θεωρίας του αθλητισμού**, εκδ. Τελέθριον, Αθήνα 1998.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΔΡΩΜΕΝΑ

Πανελλήνιο Εκπαιδευτικό Συνέδριο στη Λευκωσία

Γράφει η ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΓΑΡΜΠΗ - ΧΑΤΖΗΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ

Φιλόλογος - τ. Σχολικός Σύμβουλος

Τον περασμένο Απρίλη πραγματοποιήθηκε Πανελλήνιο Εκπαιδευτικό Συνέδριο στην Κύπρο με θέμα «Το σχολείο του σήμερα και του αύριο». Το Συνέδριο αυτό ήταν το δεύτερο που οργάνωσε η ΟΛΜΕ μαζί με την ΟΕΛΜΕΚ με την πρωτοβουλία και ευθύνη του ΚΕΜΕΤΕ (Κέντρο Μελετών και Τεκμηρίωσης) και με μεγάλη συμμετοχή εκπαιδευτικών από όλη την Ελλάδα (το πρώτο είχε γίνει στην Αθήνα το 2000). Οι εργασίες διεξήχθησαν από 18 έως 19 Απριλίου 2003 στο ξενοδοχείο Hilton της Λευκωσίας.

Αξιόλογοι επιστήμονες από την Κύπρο και την κυρίως Ελλάδα παρουσίασαν ενδιαφέρουσες εισηγήσεις. Προβλήθηκαν θέσεις ειδικών σχετικά με φλέγοντα θέματα της ελληνικής εκπαίδευσης, που προκάλεσαν έντονο προβληματισμό, όπως φάνηκε από τη γόνιμη συζήτηση που ακολούθησε τις ανακοινώσεις. Τα τελικά πορίσματα αναμένεται να δημοσιευθούν στα Πρακτικά του Συνεδρίου και θα δώσουν μια εικόνα του περιεχομένου και του πνεύματος της συνάντησης αυτής.

Διάχυτη σ' όλη τη διάρκεια του Συνεδρίου ήταν η ευαισθησία, η έντονη ανησυχία και η αγωνία των εκπαιδευτικών για την ποιότητα της εκπαίδευσης των μαθητών μας, για την παιδεία που παρέχουμε στους νέους και αυτή που ετοιμάζουμε για τις μέλλουσες γενιές.

Υπογραμμίστηκε η ανασφάλεια και ο φόβος της απόρριψης που παρατηρείται σε μεγάλο αριθμό μαθητών μαζί με την έλλειψη αυτοπεποίθησης. Συνέπεια αυτών είναι συνήθως η αποτυχία, η οποία καθιστά το νέο ευάλωτο σε αρνητικές επιρροές και τον οδηγεί συχνά σε αντικοινωνική συμπεριφορά. Επισημάνθηκαν τα προβλήματα σ' όλα τα επίπεδα της εκπαιδευτικής διαδικασίας και αναζητήθηκαν τρόποι αντιμετώπισής τους. Η διαφορετικότητα των απόψεων ήταν μια πρόκληση για ζωντανό διάλογο και περισσότερη εμβάθυνση.

Από τις βασικότερες απόψεις που αναπτύχθηκαν ήταν η ανάγκη να αντιμετωπισθεί πιο κριτικά η υποτίμηση των ανθρωπιστικών σπουδών και η υπερεκτίμηση της τεχνολογικής εξέλιξης· να προσεχθούν εξίσου και οι δύο άξονες της εκπαίδευσης, η επαρκής κατάρτιση στη σύγχρονη τεχνολογία και η καλλιέργεια αξιών και τρόπων συμπεριφοράς απέναντι στα προβλήματα της ζωής.

Τονίστηκε ότι απαραίτητη είναι η ενίσχυση της αυτοεκτίμησης των μαθητών, η ανάπτυξη της υπευθυνότητας, της ικανότητας να σταθμίζουν τις δυνάμεις τους, να υπο-

λογίζουν τις συνέπειες των πράξεών τους. Η συνεχής προσπάθεια να ασκηθούν οι νέοι στη διάκριση του σωστού και μη σωστού και να οδηγηθούν σε επιτυχή επιλογή, *επιτυγχάνεται με τη διαμόρφωση κριτικής σκέψης, με την ανάπτυξη ελεύθερου πνεύματος, που παρέχουν κυρίως τα ανθρωπιστικά μαθήματα. Αυτό ήταν ένα βασικό μήνυμα του Συνεδρίου προς τους αρμόδιους για την εκπαιδευτική πολιτική της χώρας μας.*

Με την ευκαιρία του Συνεδρίου οι μετέχοντες από την κυρίως Ελλάδα ξεναγήθηκαν στα αξιοθέατα της Λευκωσίας. Επισκέφθηκαν τα μνημεία ηρωισμού και αντίστασης εναντίον της βίας κατά τη διάρκεια του κυπριακού αγώνα για την ανεξαρτησία. Έζησαν την καταναγκαστική ατμόσφαιρα της ολοκληρωτικής προσοφράς, της θυσίας στο βωμό των ιδεών, που εξυψώνουν τον άνθρωπο ως ξεχωριστό ελεύθερο ον.

Και μια εκδρομή ως την Πάφο πρόσφερε μια ιδιαίτερη γεύση από τη σπάνια ομορφιά της μεγαλονήσου και μια γνωριμία με τις αξιολογες αρχαιότητες της μαγευτικής αυτής περιοχής. Θαυμασμός γεννιέται για τις βαθιές ρίζες στο ελληνικό παρελθόν και αυτόματα ξεπηδάει η απάντηση για το πώς άντεξε η μαρτυρική νήσος σε τόσες και τόσες επίβουλες αμφισβητήσεις και επιθέσεις στη μακραίωνη ιστορία της.

Η όλη συνεργασία και επαφή με τους Κύπριους εκπαιδευτικούς έγινε σε ένα κλίμα θερμής φιλοξενίας και πνευματικής επικοινωνίας, το οποίο αγκάλιασε και όλες τις άλλες εκδηλώσεις που πλαισίωναν τις κύριες εργασίες του Συνεδρίου. Συναντήσεις αυτού του είδους αφήνουν κέρδος τεράστιο. Είναι μια ευκαιρία να αφουγκραστεί κανείς μηνύματα, να πλουτίσει την εμπειρία του, να εκτιμήσει πόσο δημιουργικός μπορεί να αποβεί ο διάλογος σε θέματα κοινού ενδιαφέροντος.

Είναι ενθαρρυντική η διαπίστωση ότι στην τεχνοκρατούμενη εποχή μας υπάρχει τόσο έντονη αναζήτηση της καλλιέργειας αξιών και της διαμόρφωσης σωστής στάσης ζωής· ότι υπάρχει τόση δίψα για το ανθρωπιστικό ιδεώδες. Πρόκειται για ένα αίτημα του εκπαιδευτικού κόσμου και της κοινωνίας ολόκληρης τόσο δυνατό, που δεν μπορεί να μην ξυπνήσει συνειδήσεις και να μην αποτελέσει κέντρισμα για ένα σωστότερο προσανατολισμό της εκπαιδευτικής πολιτικής. Η διαπίστωση αυτή είναι ένα μήνυμα ελπιδοφόρο για το μέλλον των ανθρωπιστικών σπουδών και τη θέση της Φιλοσοφίας στην ελληνική εκπαίδευση.

Παρουσιάζοντας

ΠΟΛΥΤΙΜΗ ΠΕΡΙΔΙΑΒΑΣΗ

Στις μέρες μας, είναι κοινή διαπίστωση ότι, η γλώσσα, η παράδοση και ό,τι γενικότερα συντελεί στην φυσιολογία του λαού μας, διέρχονται σοβαρή κρίση. Οι ξενόφερτες εξάλλου επιδράσεις επιβάλλουν τη δική τους «πολυπολιτισμική» άποψη. Για τούτο, περιδιαβάσεις όπως αυτή που ακολουθεί, κρίνονται ιδιαίτερα πολύτιμες και ελπιδοφόρες.

Σ.Γ.Μ.

«Οδοιπορικό» στη Μαύρη θάλασσα

Αρχές Οκτωβρίου πραγματοποιήσα ένα επταήμερο τουριστικό ταξίδι στη Μαύρη θάλασσα (Εύξεινος Πόντος). Η αναχώρηση του πλοίου θα γινόταν από τον Πειραιά και θα κατέληγε στη Γιάλτα της Κριμαίας με ενδιάμεσους σταθμούς τη Μυτιλήνη, την Κωνσταντινούπολη, το Νέσσεμπαρ (Βουλγαρία) και την Οδησό (Ουκρανία). Η απόσταση από τον Πειραιά μέχρι τη Γιάλτα είναι 1.700 ναυτικά μίλια περίπου, διαπλέοντας το Αιγαίο, τον Ελλησποντο (Δαρδανέλια), την Προποντίδα (θάλασσα του Μαρμαρά), το Βόσπορο και τη Μαύρη θάλασσα.

Προσωπικά το ταξίδι μου αυτό ήταν ένα όνειρο ζωής. Ίσως οι παλιές μυθικές διηγήσεις (Αργοναυτική εκστρατεία), τα πάσης φύσεως αναγνώσματα, τα σχολικά βιβλία, ιδιαίτερα τα βιβλία της ιστορίας, μου είχαν σχηματίσει κάποιες απόμακρες εικόνες, οι οποίες μου είχαν εξάψει τη φαντασία των νεανικών μου χρόνων.

Πρώτος σταθμός του ταξιδιού μας ήταν η **Μυτιλήνη**. Η θέα των γραφικών της ακρογιαλιών, των χωριών και των ιερών μονών (Αγιάσος, Αγ. Ραφαήλ, Μονή Λειμώνος) ξεκουράζει το μυαλό και προκαλεί ευχάριστα συναισθήματα. Το τοπίο συνδυάζει την ελληνική τέχνη με την παράδοση, μέσα σ'ένα πανέμορφο φυσικό περιβάλλον.

Επόμενος σταθμός η **Κωνσταντινούπολη**, η πολυάνθρωπη (12 εκατ. κάτοικοι) η πολύβουη και η πολυσυζητημένη πόλη. Την είχα επισκεφθεί άλλοτε αλλά οδικώς. Τώρα θέλησα να την δω πανοραμικά, κάνοντας ένα θαλάσσιο περίπατο με πλοiάριο στον Κεράτιο κόλπο και το Βόσπορο.

Στον ωραίο αυτό περίπατο είδαμε τα *Θεοδοσιανά τείχη, τα άλλοτε παλάτια των Βυζαντινών αυτοκρατόρων, το Φρούριο των Επτα Πύργων, τα υδραγωγεία, το*

χώρο του Ιπποδρόμου, την Αγία Σοφία και αμέσως πιο κοντά προς την ακτή, τα Ανάκτορα των Σουλτάνων, τα μουσουλμανικά τεμένη, με τους πανύψηλους μιναρέδες, τα κοσμικά κέντρα και τις πολυτελείς επαύλεις μέσα σε ολάνθιστους κήπους.

Με τον ερχομό του δειλινού ο θαλάσσιος αυτός περίπατος έφτασε στο τέλος του. Την ώρα εκείνη, που οι τελευταίες ανατύγιες του απογευματινού ήλιου χάνονταν στον ορίζοντα, πίσω από τους κατάφυτους λόφους της πόλης, έριξα μια τελευταία ματιά στο ναό της Αγίας Σοφίας. Ήταν η στιγμή που τα τζαμιά και οι μιναρέδες άρχισαν να φωταγωγούνται διαδοχικά και να κάνουν πιο αισθητή την παρουσία τους. Στο βάθος, διέκρινα αχνά, την Αγία Σοφία να στεκεται, απομονωμένη, σιωπηλή, βυθισμένη στο αιώνιο σκοτάδι της...

Μετά την Κωνσταντινούπολη αναχωρήσαμε για τη **Μαύρη θάλασσα**. Το **Νέσσεμπαρ**, που ήταν ο επόμενος σταθμός μας, είναι χτισμένο πάνω σε μια πολύ μικρή χερσόνησο μήκους 1.000 μέτρων περίπου και πλάτους 340 μ. Θεωρείται μια από τις παλαιότερες και ωραιότερες πόλεις της Βουλγαρίας. Η τοποθεσία αυτή ήταν γνωστή στους αρχαίους Έλληνες. Οι Μεγαρείς έχτισαν (6ο αιώνα π.Χ.) την αποικία τους με το όνομα **Μεσημβρία**. Οι αρχαιότερες που φυλάσσονται στο αρχαιολογικό Μουσείο αποτελούν αψευδείς μάρτυρες της ελληνικής καταγωγής της. Σήμερα η μικρή «πόλη» του Νέσσεμπαρ έχει τη δική της ομορφιά, το δικό της τοπικό χρώμα. Τα χαμηλά σπίτια με τους ξύλινους εξώστες, τα γραφικά δρομάκια με τα καταστήματα τουριστικών ειδών, οι πλατείες με το άφθονο πράσινο εντυπωσιάζουν από την πρώτη στιγμή τον επισκέπτη. Ανάμεσα στα διάφορα οικήματα υπάρ-

χουν και μικρές βυζαντινές εκκλησίες, αληθινά αρχιτεκτονικά κομψοτεχνήματα. Οι περίτεχνες αυτές εκκλησίες έχουν γίνει σήμερα μουσεία τέχνης (Γκαλερί). Δεν αποκλείεται όμως λόγω του αυξημένου τουριστικού ενδιαφέροντος να λειτουργήσουν κάποτε και ως ορθόδοξοι χριστιανικοί ναοί.

Μετά το Νέσσεμπαρ αποβιβαστήκαμε στο λιμάνι της **Οδησσού**. Η Οδησσός είναι μια ιστορική και μεγάλη πόλη της Ουκρανίας (700.000 κάτοικοι). Ονομάστηκε έτσι από την αρχαία ελληνική αποικία της Οδησσού, η οποία ιδρύθηκε στην εδαφική περιοχή της σημερινής Βάρνα (Βουλγαρία). Αργότερα το 1794, η Αικατερίνη Β', η αυτοκράτειρα της τσαρικής Ρωσίας, επέλεξε την τελική τοποθεσία της Οδησσού, λίγο βορειότερα, στο μύχο του κόλπου της Οδησσού. Υποσχέθηκε τότε χρυσές ευκαιρίες στους πρώτους μετανάστες ανάμεσα στους οποίους ήταν και Έλληνες έμποροι. Μαζί με αυτούς εγκαταστάθηκαν και πολλοί άλλοι Έλληνες, οι οποίοι ήθελαν να ξεφύγουν από τον τουρκικό ζυγό. Απο τότε η Ελληνική κοινότητα της Οδησσού άρχισε να αυξάνεται και να δραστηριοποιείται οικονομικά και πολιτικά. Σήμερα είναι δεύτερη η κοινότητα της Οδησσού, ανάμεσα στις λοιπές κοινότητες Κατά τον 19ο αιώνα πλούσιοι Έλληνες της Οδησσού, κυρίως έμποροι, έγιναν μεγάλοι ευεργέτες της πόλης. Ένας απ' αυτούς ήταν και ο Γρηγόριος Μαρασλής ο οποίος με τις πολλές δωρεές του έχτισε τη Δημοτική Βιβλιοθήκη, το Θέατρο, το Μουσείο Καλών Τεχνών, και άλλα κοινωνικά ιδρύματα.

Η σημερινή Οδησσός αποτελεί καύχημα της αρχιτεκτονικής και της τέχνης στην ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Ευρώπης. Εντυπωσιάζουν τον επισκέπτη τα κομψά νεοκλασικά κτίρια, η

και Σχολιάζοντας

Όπερα, τα Παλάτια, τα Μουσεία, ακόμα και η ρυμοτομία της πόλης, τα καταπράσινα πάρκα και οι μεγάλες μαρμαρίνες σκάλες. Ιδιαίτερη σημασία για τους Έλληνες έχουν οι δρόμοι που διατηρούν μέχρι και σήμερα τα ελληνικά ονόματα. Αρκετοί απ' αυτούς ανήκαν άλλοτε σε ελληνικές οικογένειες. Δείγματα τέτοια είναι: ο «Ελληνικός δρόμος», η «Ελληνική πλατεία»; ο δρόμος Μαραζλιέβσκα, το οίκημα των Παπούδοβ στο δρόμο Преобрázhenski, το αρχοντικό Ασκενάζι στη γαλλική λεωφόρο, κ.α.

Τρία ελληνικά οικοδομήματα παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον. Το πρώτο οικοδόμημα είναι το *Αρχαιολογικό Μουσείο*, το οποίο στεγάζεται σε ένα κομψό νεοκλασικό κτίριο του Γρηγ. Μαρασλή. Περιέχει εκθέματα αρχαίας ελληνικής τέχνης (ανάγλυφα, κεραμικά, γλυπτά, αντικείμενα μεταλλοτεχνίας) σε μεγάλο αριθμό και ποικιλία. Όλα αυτά τα εκθέματα αποτελούν μαρτυρίες της έκτασης του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού.

Το δεύτερο οικοδόμημα είναι η *ιστορική κατοικία της Φιλικής Εταιρείας (1814)*. Στο ισόγειο βρίσκονται τα κέρνια ομοιώματα των τριών ιδρυτών της, του Αθανάσιου Τσακάλωφ, του Εμμανουήλ Ξάνθου και του Νικόλαου Σκουφά. Παραπλεύρως είναι το γραφείο της Φιλικής Εταιρείας, πάνω στο οποίο βρίσκεται ανοικτός κατάλογος υποψηφίων Φιλικών και το κείμενο του όρκου. Ο όρκος αυτός είναι μαγνητοφωνημένος, το άκουσμα του οποίου προκαλεί ρίγη εθνικής συγκίνησης και ανάτασης.

Το τρίτο οικοδόμημα είναι η καλοδιατηρημένη *Ορθόδοξη Εκκλησία της Αγ. Τριάδος*. Βρίσκεται στην οδό Κατερινίν-

σκα και έχει όλα τα γνωρίσματα της βυζαντινής λαϊκής αρχιτεκτονικής. Παρά τις δύσκολες πολιτικές περιστάσεις δεν έπαψε να λειτουργεί αδιάκοπα μέχρι σήμερα και ν' αποτελεί στήριγμα ελπίδας και πίστεως των απόδημων Ελλήνων. Στην εκκλησία αυτή ενταφιάστηκε ο μεγάλος ευεργέτης της Οδησσού Γρηγόρης Μαρασλής.

Η επίσκεψη στην Οδησσό τελείωνε με ένα κονσέρτο, που δόθηκε σε μια μεγάλη αίθουσα συναυλιών προς τιμή των Ελλήνων τουριστών. Στο κονσέρτο αυτό έπαιξαν ουκρανική και ελληνική μουσική κορυφαίοι σολίστ και καλλιτέχνες οι οποίοι κατόρθωσαν με τα ελληνικά τραγούδια τους να συγκινήσουν το ακροατήριο και να τους χειροκροτήσουν θερμά για την ωραία καλλιτεχνική τους παρουσία.

Τελευταίος σταθμός ήταν η **Κριμαία**, η γνωστή στους αρχαίους Έλληνες «**Ταυρική χερσόνησος**». Από το λιμάνι της Γιάλτας (παράγωγο της ελλ. λέξης: «αιγιαλίτις» > «γιαλός») επισκεφθήκαμε τα αξιοθέατα της πόλεως. Ιδιαίτερη εντύπωση έκανε το αρχιτεκτονικό σχέδιο του *Παλατιού Βοροντσόφ*, το οποίο από τη μια πλευρά του αποκαλύπτει την αγγλική αρχιτεκτονική (ρυθμός Τυδώρ), ενώ από την άλλη τη βυζαντινή αρχιτεκτονική και διακοσμητική. Το παλάτι αυτό δυναμικότητας 150 δωματίων είναι γνωστό ως το παλάτι «*Αλοούπκα*», που οικοδομήθηκε μεταξύ του 1828 και 1846.

Εξάλλου, τουριστικό ενδιαφέρον είχαν: το παλάτι της *Μασσάνδρας*, γνωστό ως η «*Επαυλή του Στάλιν*», ο *βοτανικός κήπος Νικίτσκι* (Ο ροδόνας του

περιέχει περισσότερα από 1.600 είδη ρόδων) και το ιστορικό κτίριο στο οποίο, μετά τη λήξη του Β' παγκοσμίου πολέμου συναντήθηκαν οι τρεις μεγάλοι ηγέτες Ρουσβελτ, Τσώρτσιλ και Στάλιν προκειμένου να διαμοιράσουν τα κατακτηθέντα εδάφη σε ζώνες κατοχής.

Η ξεναγωγή, που ήταν Ουκρανή, γνώριζε άριστα τα ελληνικά. Εντυπωσιάστηκε από το γεγονός αυτό και πληροφορήθηκε ότι, παρόλο που οι γονείς της ήταν αλλοδαποί, *εκείνη έμαθε τα Ελληνικά σε Πανεπιστήμιο της Κριμαίας, σε τμήμα ελληνικής φιλολογίας.*

Επίσης σημαντικό είναι ότι η ελληνική γλώσσα σήμερα διδάσκεται σε 13 σχολεία της Κριμαίας και καλό θα ήταν αν Έλληνες φιλόλογοι αποφάσιζαν να επισκεφθούν το Πανεπιστήμιό τους (Σεβαστούπολη) για να συζητήσουν με καθηγητές και σπουδαστές θέματα ελληνικής παιδείας.

Το γεγονός αυτό, ότι δηλαδή η ελληνική γλώσσα διδάσκεται σήμερα σε Πανεπιστήμια και Σχολεία της Ουκρανίας με ενθουσίαση, αλλά και με έβαλε σε πολλές σκέψεις. Τα συναισθήματα ήταν ανάμικτα. Από τη μια πλευρά, ως Έλληνας, ένιωσα υπερηφάνεια για την πνευματική και πολιτιστική προσφορά της πατρίδας μου στους λαούς της Ανατολικής Ευρώπης, ενώ από την άλλη, ως φιλόλογος, τη μεγάλη ηθική ευθύνη έναντι όλων εκείνων των ανθρώπων, ιδιαίτερα των νέων, που θέλουν να σπουδάσουν την ελληνική φιλολογία και να μιλήσουν την ελληνική γλώσσα.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ

Διεθνής διάκριση σε μέλος της Ένωσής μας

Κατά το 21ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας που έγινε στην Κωνσταντινούπολη στις 10-17 Αυγούστου 2003 η κ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, ομότιμη καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Τμήματος Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών, μέλος της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής και μέλος της Ένωσής μας, εξελέγη αντιπρόεδρος της Διεθνούς Ομοσπονδίας Φιλοσοφικών Εταιριών (FISP). Πρόκειται για μια διάκριση που είχε επίσης αξιωθεί πριν από λίγα χρόνια ο αείμνηστος καθηγητής της φιλοσοφίας Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος. Η κ. Δραγώνα-Μονάχου είχε εκλεγεί μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου της Διεθνούς Ομοσπονδίας Φιλοσοφικών Εταιριών πριν δέκα χρόνια στη Μόσχα. Τώρα επανεξελέγη στο ίδιο Συμβούλιο στην Τουρκία με μεγάλη πλειοψηφία για άλλα πέντε χρόνια από τους εκπροσώπους των Φιλοσοφικών Εταιριών απ' όλο τον κόσμο που παρευρίσκονταν στο Συνέδριο. Στη συνέχεια εξελέγη παμψηφεί από το νέο Διοικητικό Συμβούλιο αντιπρόεδρος για την τρέχουσα πενταετία μαζί με δύο άλλους φιλοσόφους από την Ινδία και την Ιταλία. Η κ. Δραγώνα-Μονάχου ελπίζει και από τη νέα της θέση να εργασθεί για την πραγμάτωση επί τέλους του μεταπροσεχούς (2013) Παγκόσμιου Φιλοσοφικού Συνεδρίου και στην Ελλάδα.

Σ. Γ. Μ.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Ρηξικέλευθος στοχαστής

Τον είπαν συντηρητικό, ωστόσο, η σύγχρονη ιδίως εμπειρία τον αναδεικνύει στοχαστή ρηξικέλευθο, αφόρητα επίκαιρο και, γι' αυτό, τα μάλιστα αινιγματικό. Ο λόγος για τον Αριστοφάνη, το δαιμόνιο εκείνο πνεύμα που πλανάται, κάθε φορά, πάνω από την ανθρώπινη περίσταση, διακρίνει «τον πάτο της εικόνας» και καγχάζει για την –αλίμονο– σισύφεια αυτοκαταδίκη μας.

Στο κείμενο που ακολουθεί, ο διακεκριμένος φιλόλογος και συγγραφέας κ. Παναγιώτης Καραμπέλας, με το δικό του νυστέρι, τέμνει ένα από τα κορυφαία έργα του Αριστοφάνη «Εκκλησιάζουσαι»

M. Μακρυντωνάτου

Τα μεγάλα κοινωνικά προβλήματα από την εύθυμη πλευρά (με αφορμή τις «Εκκλησιάζουσες» του Αριστοφάνη)

Τα κυριότερα προβλήματα που θίγει η κωμωδία «Εκκλησιάζουσες» είναι το κοινωνικό πρόβλημα και τα δικαιώματα του λαού, τα δικαιώματα και η χειραφέτηση της γυναίκας, ο πόλεμος και η πολυπόθητη ειρήνη, η κοινοκτημοσύνη, που θα έλυne και όλα τα άλλα προβλήματα της κοινωνίας.

Όλα αυτά τα αιώνια και άλυτα προβλήματα των ανθρώπων όλων των τόπων και όλων των εποχών τα βλέπει ο Αριστοφάνης από την εύθυμη πλευρά τους και υιοθετεί προς το παρόν τις αλλαγές που προτείνουν οι πολιτικοί άνδρες, οι φιλόσοφοι, οι κοινωνιολόγοι και οι ιστορικοί. Στη συνέχεια όμως παρουσιάζει ζωντανά τα αποτελέσματα των αλλαγών και οι θεατές με έκπληξη διαπιστώνουν ότι οι ποθούμενες αλλαγές όχι μόνο δεν έφεραν καμιά βελτίωση στην κοινωνία μας, αλλά αντίθετα οδήγησαν σε αποτυχία, απογοήτευση και γελοιοποίηση. Ιδιαίτερα γελοιοποιεί την χειραφέτηση των γυναικών και την κοινοκτημοσύνη, που έχει «μέσες-άκρες» αρκετή σχέση με τα σημερινά οράματα του κομμουνισμού και του σοσιαλισμού.

Ας μη σπεύσει όμως ο αναγνώστης να βγάλει συμπεράσματα ή να πάρει αρνητική στάση απέναντι στον Αριστοφάνη και το έργο του από αυτές τις διαπιστώσεις, που βγαίνουν μέσα από την πραγματικότητα. Τον ίδιο προβληματισμό, που έχουμε όλοι μας για τα παραπάνω θέματα της κοινωνίας μας και της ζωής μας, είχε και ο Αριστοφάνης.

Γι' αυτό φροντίζει στις κωμωδίες του να παρουσιάζει γυμνή την αλήθεια από όλες τις πλευρές έτσι, ώστε να αφοπλίζει τον θεατή και να τον βάζει σε σκέψη και συλλογισμό. Τι φταίει άραγε που υποφέρουν οι λαοί και μάλιστα τα κατώτερα λαϊκά στρώματα; Γιατί να έχουμε συνε-

χώς πολέμους και η πολυπόθητη ειρήνη να μένει άπιαστο όνειρο; «Γιατί η φτώχεια να κυνηγάει και να βασανίζει τα λαϊκά στρώματα, την ώρα που οι «ολίγοι» σωριάζουν πλούτη αμύθητα; Γιατί η Δημοκρατία να εκφυλίζεται σε ελεεινή δημαγωγία, που διαφθείρει το λαό και τον καθιστά ευάλωτο από τους εχθρούς του;»

Γιατί οι γυναίκες να είναι δούλες και «κτήμα» των ανδρών, την ώρα που αυτές σηκώνουν τα βάρη της οικογένειας και ανασταίνουν παιδιά και ομορφαινουν τη ζωή και δίνουν στο έθνος ψυχή από την ψυχή τους; Αυτά και άλλα πολλά προβληματίζουν τον Αριστοφάνη και σχεδόν όλα μάλιστα τα παρουσιάζει στις «Εκκλησιάζουσες» βγαλμένα μέσα από τη ζωή.

Η υπόθεση στις «Εκκλησιάζουσες» με δύο λόγια έχει ως εξής: Η κωμωδία παρουσιάστηκε για πρώτη φορά το 392 π.Χ., την εποχή δηλαδή που βρισκόταν σε έξαρση ο νέος εμφύλιος πόλεμος μεταξύ των Ελλήνων, ο λεγόμενος Κορινθιακός ή Βοιωτικός πόλεμος 395-387 π.Χ.

Οι συνεχείς εμφύλιοι πόλεμοι επί 40 χρόνια (431-392) έχυσαν ποταμούς αδελφικού αίματος και συγχρόνως έφεραν υλικά και ηθικά ερείπια σε όλη την Ελλάδα. Συγκεκριμένα κατέστρεψαν την βιομηχανία, την βιοτεχνία, την εμπορική ναυτιλία και το διεθνές εμπόριο των Ελλήνων σε όλη την Μεσόγειο και τον Εύξεινο Πόντο, με αποτέλεσμα την ανεργία και τη φτώχεια στις λαϊκές τάξεις. Ενώ συνεχίζονται οι εμφύλιες συγκρούσεις μεταξύ των Ελληνικών πόλεων, μέσα σε όλες τις πόλεις η φτώχεια και η ανεργία οξύνει την κοινωνική ανισότητα και αντιδικία και ξεσπούν νέες συγκρούσεις. Αυτές οι καταστάσεις σε συνδυασμό με την ηθική διαφθορά της κοινωνίας, αποτέλεσμα των πολέμων, δημιουργούν έντονο προβληματισμό στους Έλληνες, γενικά σε άνδρες και γυναίκες.

Για πρώτη φορά η γυναίκα στην Ελλάδα κάνει αισθητή την παρουσία της. Γιατί αυτοί οι αδελφοκτόνοι πόλεμοι; Γιατί σκοτώνονται άδικα τα παιδιά μας; Γιατί τόσο φτώχεια και δυστυχία; Γιατί μας έφυγε μακριά η ΕΙΡΗΝΗ; Ποιος φταίει για όλα αυτά; Προφανώς οι άνδρες, που συνέχισαν να πολεμάνε με πάθος και μίσος άσβηστο. Έλληνες με Έλληνες. Και ποιος «πληρώνει τα σπασμένα» μέσα σ' αυτή την εξέταση των παθών; Προφανώς οι γυναίκες και τα αθώα παιδιά. Κλάματα, θρήνοι, παράπονα, κατάρτες, οργή για τους φιλοπόλεμους. Αυτά όμως δεν φέρουν αποτέλεσμα.

Ύστερα από τα δάκρυα, από διαμαρτυρίες, συζητήσεις, ιδέες και διαβουλεύσεις, κάποτε οι γυναίκες αποφάσισαν στην Αθήνα να προχωρήσουν σε δράση, αφού τα λόγια είναι φτώχεια. Η Πραξαγόρα ανέλαβε να τις συγκεντρώσει και να συντονίσει τον αγώνα. Όλες οι γυναίκες της Αθήνας σε μια νυχτερινή σύναξη στην Εκκλησία του Δήμου αποφασίζουν να πάρουν την εξουσία της πόλεως στα χέρια τους και να παραμερίσουν τους ανάξιους άνδρες. Η κυρίως κωμωδία και η απαράμιλλη τέχνη του Αριστοφάνη αρχίζει από εδώ και πέρα.

Οι άνδρες μετά το πρώτο ξάφνημα συνεννοήθηκαν κουτοπόνηρα μεταξύ τους και δεν αντέδρασαν καθόλου. Σε κάποιους θερμοαίμους απάντησε ο άνδρας της Πραξαγόρας και οι φίλοι του πολιτικοί: «Βρε ανόητοι γιατί φωνάζετε; Αφήστε τις γυναίκες να πάνε επάνω τους όλες τις ευθύνες, να λύσουν όλα τα προβλήματα της χώρας και «πίσω έχει η αγλάδα την ουρά». Εν τω μεταξύ εμείς θα ξεκουραζόμαστε, αφού θα δουλεύουν για όλα οι γυναίκες και θα περνάμε τον καιρό μας με το «ζατρίκιον» (σκάκι), τα ζάρια και τα συμπόσια. Αφού ξεσπάθωσαν οι γυναίκες μας, αφήστε τις να «βγάλουν το φίδι από την τρύπα». Όσο για εμάς τους άνδρες, θα περνάμε «ζωή και κότα». Θα καθόμαστε!

Πράγματι έτσι έγινε και άρχισε η γυναικοκρατία στην Αθήνα, υποθετικά βέβαια μέσα στην κωμωδία. Το πρώτο πρόβλημα, που έπρεπε να λύσει η κυβέρνηση των γυναικών, ήταν η ανεργία και η φτώχεια των λαϊκών τάξεων. Είναι αδιανόητο οι γαιοκτήμονες, οι μεγαλέμποροι και οι μαυραγορίτες να σωριάζουν πλούτη και οι λαϊκές τάξεις και τα παιδάκια να πεθαίνουν από την πείνα. Πώς θα λυθεί αυτό το πρόβλημα; Αρχίζουν οι ομιλίες των γυναικών στην Πνύκα. Σε ρητορεία ξεπέρασαν τους άνδρες. Από τα πολλά την βρήκαν την λύση τη σωτηρία, που είναι μία και μοναδική, η κοινοκτημοσύνη.

Νέο κεφάλαιο λοιπόν στην Ιστορία της Αθήνας, της Ελλάδος και του κόσμου ολόκληρου, η κοινοκτημοσύνη. Κοινά τα πάντα! Θα δουλεύουμε όλοι μαζί και θα μοιράζουμε τα αγαθά όλοι μαζί με δικαιοσύνη. Ίσα καθήκοντα, ίσα δικαιώματα, ίσα τα κέρδη και οι απολαύσεις. Μη μου πείτε ότι δεν αντέγραψε από εδώ ο Μαρξ και ο Έγκελς και όλοι οι μετέπειτα γνωστοί «πατερούληδες» της νεότερης ιδανικής κοινοκτημοσύνης;

Και ενώ άρχισαν να συγκεντρώνουν άνδρες και γυναίκες τα κοινά αγαθά, όπως επέβαλε ο νόμος και όλα έδει-

χναν ότι η αλλαγή επέτυχε, νά σου η βάσκανη μοίρα ξεπετάγεται στη μέση και μας τα χάλασε όλα και τα έκαμε ρημάδι! Τι ακριβώς έγινε;

Κάποια στιγμή οι γυναίκες που κυβερνούσαν, και όλες οι άλλες φυσικά, ανακάλυψαν ότι ένα από τα κτήματα που έπρεπε να διατεθεί προς διανομή ήταν και οι άνδρες! Πραγματικά με το νέο καθεστώς της γυναικοκρατίας οι όροι αντεστράφησαν. Οι γυναίκες από «κτήμα» των ανδρών, που ήταν πρώτα, τώρα απέκτησαν τη χειραφέτησή τους και μάλιστα προχώρησαν ένα βήμα ακόμη και έγιναν άρχοντες στη χώρα τους..οι άνδρες τέθηκαν στο περιθώριο και πήραν τη θέση που τους άξιζε σαν αποτυχημένοι σε όλους τους τομείς. Έγιναν «κτήμα» των γυναικών! Αμ τι νομίστα, κύριοι; Έχει ο καιρός γυρίσματα! Από εδώ και πέρα ό,τι ειπούν οι γυναίκες και ό,τι αποφασίσουν για σας. Λόγος δε σας πέφτει. Καρτερείτε και σωπαί νετε.

Άστραψαν . και βρόντησαν οι ομιλήτριες αρχόντισσες από το βήμα της Βουλής των Αθηναίων, γυναικών φυσικά. Και οι άνδρες «κτήμα» των γυναικών είναι και έπρεπε να τεθούν στα κοινά προς διανομή. Έτσι και έγινε!

Και τώρα έρχονται τα πράγματα ανάποδα να ανατρέψουν όλο το όμορφο έργο της γυναικοκρατίας. Τι είχε γίνει; Η φύση δεν πειθαρχεί στους ανθρώπους, ούτε στις γυναίκες εν προκειμένω, αλλά έχει τους δικούς της νόμους. Οι όμορφες και νέες, κρυφά και φανερά, έπαιρναν «πολύ κτήμα», από εκείνο που λέγεται άνδρες. Ενώ οι άσχημες και οι μεγαλωμένες, οι κάπως μαγατιάτικες, έμεναν στο ράφι αδικημένες και παραπονεμένες. Πού να προλάβει η αρχόντισσα Πραξαγόρα να βάλει δικαιοσύνη και ισότητα;

Και το άκρον-άωτον της διακωμώδησης της γυναικοκρατίας ήταν τούτο. Στον αγώνα της διεκδίκησης μέρους του κτήματος που λέγεται «άνδρες» εμπήκαν τώρα και οι γριές. «Τζάμπα πράμα» ήταν. Γιατί και αυτές να μείνουν άπραγες; Και τότε ξεσπάει ένας άγριος και εξοντωτικός πόλεμος μεταξύ των γυναικών για τους άνδρες, το πολυτιμότερο «κτήμα» τους. Με μιας όλα έγιναν συντρίμια!

Χάθηκε η ειρήνη που ποθούσαν οι γυναίκες. Αντίθετα τώρα πολεμούσαν με πάθος μεταξύ τους και ανέλαβαν οι άνδρες το δύσκολο έργο να τις συμφιλιώσουν. Καινούρια αντιστροφή ρόλων! Πάει και η κοινοκτημοσύνη, πάει και η ισότητα, πάει και η κοινωνική δικαιοσύνη. Άπιαστα όνειρα ήταν και πέταξαν με το πρώτο φύσημα της φιλαυτίας και της ανθρωπίνης αδυναμίας, που στην προκειμένη περίπτωση ήταν η αδυναμία των γυναικών στον έρωτα. Όλα τα ρύθμισαν όμορφα οι χειραφετημένες γυναίκες της Αθήνας. Μόλις όμως έφθασαν στο δικό τους «κτήμα», τους άνδρες, τότε «γαία πυρί μειχθήτω». Γιτί τα παρουσίασε όλα αυτά ο Αριστοφάνης; Μήπως για να γελοιοποιήσει τις γυναίκες; ΟΧΙ! Την απάντηση τη δίνει ο Θουκυδίδης. Τα πάθη και τα συμφέροντα κυβερνούν τα ανθρώπινα και γι' αυτό ποτέ δε θα παύσουν οι συγκρούσεις και οι πόλεμοι.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΡΑΜΠΕΛΑΣ
Φιλολόγος - Συγγραφέας

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΘΡΑΞ (περ. 170 - 90 π.Χ.)

Ο Έλληνας Γραμματικός Φιλολόγος από την Αλεξάνδρεια

Του ΒΑΣΙΛΗ ΑΣΗΜΟΜΥΤΗ

Φιλολόγου Ιστορικού, δρ. Βυζαντινής Ιστορίας της Τέχνης

Η επίσκεψή μας στη Νέα Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας, λίγο ύστερα από τα εγκαίνιά της, μας έδωσε την ευκαιρία να διερευνήσουμε κάποια φιλολογικά προβλήματα, που αφορούν την ανάπτυξη της επιστήμης της Φιλολογίας, όπως είχε διαμορφωθεί στην Αλεξάνδρεια.

Από την εποχή των φιλολογικών σπουδών μου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, μου είχε καρφωθεί στον νου μου ότι ο πιο σπουδαίος, ο «τέλειος» φιλόλογος ήταν ο Αριστοφάνης ο Βυζάντιος (περ. 257 - 180 π.Χ.)¹, ο κατεξοχήν «γραμματικός» και αρχηγέτης της φιλολογικής επιστήμης, όπως τον αντιλαμβανόμαστε σήμερα. Υπήρξε μαθητής του Καλλίμαχου και του Ζηνόδοτου· διετέλεσε Διευθυντής της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας. Η φιλολογική του δραστηριότητα ήταν ποικίλη και εξαιρετική με πολλές διαστάσεις, φιλολογικο-ιστορική δράση, λεξικογραφία και γραμματική.

Ο πιο σημαντικός από τους μαθητές του Αριστοφάνη και πέμπτος, κατά σειρά, βιβλιοθηκάριος της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας, υπήρξε ο Αρίσταρχος ο Σαμόθραξ (περ. 216 - 145 π.Χ.)², που θεωρείται πρότυπο κριτικού φιλόλογου. Ο Παναίτιος ο Ρόδιος τον χαρακτήριζε ως τον μεγαλύτερον φιλόλογον της αρχαιότητας: «μάντιν... δια το ραδίως καταμαντεύεσθαι της των ποιημάτων διανοίας...». Δηλαδή ο Αρίσταρχος με τη φιλολογική του γνώση και την ερμηνευτική του διαίσθηση μάντευε την «διάνοιαν», δηλαδή το νόημα των ποιημάτων, και μπορούσε να διεισδύει σωστά μέσα στην ποίηση και να κατανοεί τη σκέψη και το μήνυμα των ποιητών.

Από τους γραμματικούς φιλόλογους, μαθητές του Αριστάρχου, ο ο πιο γνωστός και αξιόλογος υπήρ-

ξεν ο **Διονύσιος ο Θραξ** (περ. 170 - 90 π.Χ.)³. Είναι ο μόνος λόγιος των Ελληνιστικών χρόνων, του οποίου σώζεται ολόκληρο σύγγραμμα, η «Τέχνη Γραμματική». Ήταν Αλεξανδρινός, γεννημένος από οικογένεια Θρακών κληρούχων. Το όνομα του πατέρα του ήταν «Τήρης», δηλαδή όνομα γνήσια θρακικό. Ως μαθητής του Αριστάρχου, αναγκάστηκε να μεταναστεύσει στη Ρόδο, καθώς ο Πτολεμαίος Η' έδωσε όλους τους λογίους της εποχής εκείνης, που βρίσκονταν στην Αλεξάνδρεια. Εγκαταστάθηκε στη Ρόδο, σύμφωνα με τις μαρτυρίες του Στράβωνος⁴ και του Αθηναίου⁵, όπου εκεί εντάχθηκε στην τοπική Σχολή και την ενίσχυσε διδάσκοντας Γραμματική και Λογοτεχνία.

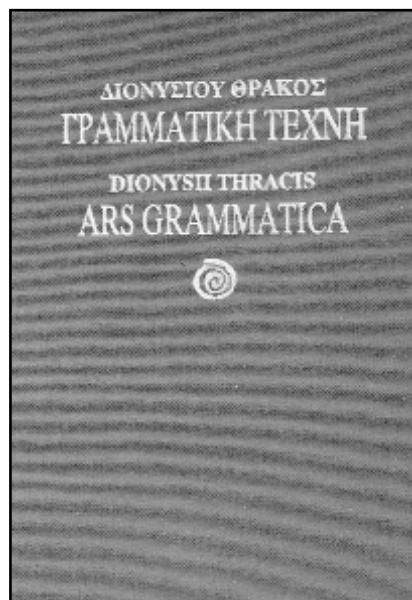
Ήδη από το τέλος του 2ου αι. π.Χ. η Ρόδος, εκτός από την Αθήνα, είναι το κυριώτερο εκπαιδευτικό κέντρο σ' ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο. Περίφημες είναι οι Γραμματικές της σχολές, με κύριον εκπρόσωπο τον Διονύσιο τον Θράκα, και η Φιλοσοφική σχολή, την οποίαν,

πιθανότατα, ίδρυσε ο στωϊκός Παναίτιος ο Ρόδιος, και της οποίας αργότερα διευθυντής ήταν ο μαθητής του Ποσειδώνιος. Σπουδαίες υπήρξαν και οι Ρητορικές της σχολές, οι οποίες προσείλκυαν επιφανείς Ρωμαίους, όπως τον Κικέρωνα και τον Αυτοκράτορα Τιβέριο.⁶

Την εποχή αυτή, λοιπόν, που βρισκόταν στη Ρόδο, ο Διονύσιος ο Θράκας διδάσκοντας, έγινε μαθητής του ο γραμματικός Τυραννίων από την Αμισό του Πόντου (γέν. 1ος αι. π.Χ., θάνατος στη Ρώμη, 25 π.Χ.), από τον οποίον παρακολούθησε μαθήματα Αριστοτελικής Φιλοσοφίας, αλλά και στοιχεία αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας: Όμηρον, Αισχύλο, Σοφοκλή, Ευριπίδη κ.ά. Έτσι ο Διονύσιος ο Θράκας, δια του Τυραννίωνος, συνέβαλε στο να εισαχθεί η Αρχαία Ελληνική Λογοτεχνία στη Ρώμη.⁷

Ο Διονύσιος οφείλει τη θέση του στην Ιστορία της Ελληνικής Φιλολογίας κυρίως σε δύο έργα του: α) στην Ερμηνεία του Ομήρου, όπου συνέχισε την παράδοση του Αριστάρχου. Οι εργασίες του αυτές, εξάλλου, αποτέλεσαν για τους μεταγενέστερους τη γνησιότερη πηγή για τη γνώση της αριστάρχειας κριτικής του Ομηρικού κειμένου, αλλά και για τα ερμηνευτικά σχόλια στον Όμηρο. Άσκησεν επίσης, πολεμική κριτική εναντίον των θέσεων αρχηγών αντιπάλων σχολών, όπως π.χ. της Σχολής της Περγάμου. Ενδιαφέρουσα υπήρξε η επιχειρηματολογία του Διονυσίου του Θρακός για την καταγωγή του Ομήρου από την Αθήνα. Ο ίδιος συνέταξε (ίσως) ερμηνευτικό λεξικό για τα «Έργα και Ημέραι» του Ησιόδου. Συνέβαλε ουσιαστικά, επίσης, στην εισαγωγή της αρχαίας ελληνικής Λογοτεχνίας στη Ρώμη.⁸

Με το όνομά του σώθηκε ένα σημαντικό έργο: «Τέχνη Γραμματική»,



δηλαδή διδακτικό βιβλίο γραμματικής (ο Σέξτος ο Εμπειρικός στο έργο του Προς μαθηματικούς [1.57] την ονομάζει: «Παραγγέλματα»), η πιο παλιά απ' όσες ξέρουμε, «ένας σκελετός από υποδιαίρεσεις, ορισμούς και απαριθμήσεις» σύμφωνα με τον Fuhrmann⁹.

Η είναι το μόνο γνωστό έργο της Ελληνιστικής εποχής, που μας σώθηκε ολόκληρο. Το έργο αυτό αποτελεί τη σύνοψη μιας μακράς σειράς γλωσσικών μελετών, που άρχισαν από παλαιότερους χρόνους. Το βιβλίο αυτό αρχίζει με έναν ορισμό, που εκφράζει άριστα την αλεξανδρινή παράδοση: «Γραμματική εστιν εμπειρία των παρά ποιηταίς τε και συγγραφεύσιν ως επί το πολύ λεγομένων» (= γραμματική είναι η εμπειρική γνώση εκείνων τα οποία κυρίως λέγονται από τους ποιητές και τους πεζογράφους)¹⁰. Αμέσως μετά ο Διονύσιος ορίζει 6 μέρη της «γραμματικής»: 1. η «ανάγνωσις», που πρέπει να γίνεται μεγαλόφωνα με προσοχή στον τόνο της φωνής – πράγμα που θέτει το πρόβλημα της σχέσεως μεταξύ γραπτού και προφορικού λόγου, 2. η «εξηγήσις», δηλαδή η ανάλυση των ποιητικών τρόπων, 3. «γλώσσαί», δηλαδή η ανάπτυξη και διασάφηση των παλαιών λέξεων, 4. «ιστορίαί», δηλ. η ανάπτυξη του θέματος, 5. ο «αναλογίας εκλογισμός», δηλ. η ανεύρεση των ετυμολογικών και η κατάταξη αναλόγων φαινομένων, και 6. η «κρίσις ποιημάτων», δηλ. η λογοτεχνική κριτική.

Το έργο αυτό, που γράφτηκε για σχολικούς σκοπούς και συμπληρώθηκε με υπομνήματα, επέδρασε και διατηρήθηκε πολλούς αιώνες, ως τη βυζαντινή εποχή.

Το περίφημο αυτό σύγγραμμα – μοναδικό στο είδος του – μεταφράστηκε κατά τον 5ο μ.Χ. αιώνα στη Συριακή και την Αρμενική, αργότερα και στην Λατινική γλώσσα.

Στον Διονύσιο αποδίδονται και άλλα έργα, όπως «Υπομνήματα» στον Όμηρο και στον Ησίοδο. Από τη Σούδα πληροφορομαστέ ότι εκτός από τα «γραμματικά» υπήρχαν στα έργα του και «συνεχή υπομνήματα και συνταγματικά» (=πραγματείες). Ένα βιβλίο πολεμικής κατά των ομηρικών ερμηνειών του Κρά-

τητος με τον τίτλο «Προς Κράτητα» (Σχόλιο στην Ιλιάδα, I, 464) και ένα άλλο «Περί Ποσοτήτων» (σχόλιο στην Ιλιάδα, Β 111) ανήκουν σ' αυτή την ομάδα των έργων του Διονυσίου.

Στις θετικές πλευρές του έργου πρέπει να αναφερθεί η συντομία στην παρουσίαση και η σαφήνεια των ορισμών. Χαρακτηριστική είναι η απουσία παρατηρήσεων αναφερόμενων στη σύνταξη και στην υφολογία. Ως κατάληξη, μπορούμε να πούμε ότι: το σύντομο, αλλά πολύ συστηματικό έργο του Διονυσίου του Θρακός «Τέχνη Γραμματική», το μοναδικό έργο μεγάλου γραμματικού της αρχαιότητας, που σώζεται ολόκληρο. Πρόκειται για μια σύνοψη των αποτελεσμάτων της έρευνας γύρω από τη γλώσσα που είχαν δημιουργήσει οι Αλεξανδρινοί γραμματικοί: χρησιμοποιήθηκε ως σχολικό εγχειρίδιο και έγινε αντικείμενο πλουσιότατου σχολιασμού από τους μεταγενέστερους. Αποτελεί την απόληξη της μακραιώνης ενασχόλησης του ελληνικού πνεύματος με τη γλώσσα, που άρχισε με τους σοφιστές και συνεχίστηκε με τους φιλοσόφους (προ πάντων με τους στωϊκούς) και τους φιλόλογους. Πρόκειται για την πρώτη γραμματική του δυτικού κόσμου, που χρησιμοποιήθηκε ως σχολικό βοήθημα και άσκησε βαθιά επίδραση, όχι μόνο στη μεταγενέστερη ελληνική, λατινική, ευρωπαϊκή και βυζαντινή Φιλολογία ως την Αναγέννηση, αλλά και στην ανατολική (των Αρμενίων και των Σύρων)¹¹.

Σύμφωνα με τον μεταφραστή του σημαντικότερου αυτού έργου, φιλόλογου κ. Νικολάου Δημητριάδη: «Η θεωρία περί γλώσσας στο Δυτικό κόσμο ξεκίνησε τον 5ο αιώνα π.Χ. στην Ελλάδα, στα πλαίσια των φιλοσοφικών αναζητήσεων των Ελλήνων και της έρευνας που διεξήγαγαν για τη φύση της γλώσσας και για τη λειτουργία της. Ο Διονύσιος ο Θραξ (2ος αι. π.Χ.) μελέτησε, λοιπόν, όλες τις θεωρίες και τις απόψεις των προγενέστερων του και συνέγραψε την «Τέχνη Γραμματική». Αυτό είναι ένα πόνημα σημαντικό για την ιστορία των Γλωσσών, για την Ιστορία της Ελλάδος, για την συμβολή των Ελλήνων στη διαμόρφωση γλωσσικής και εθνικής

συνειδήσεως στους λαούς του Δυτικού κόσμου. Γιατί πάνω από χίλια χρόνια η Γραμματική αυτή ήταν το μόνο έργο στο οποίο στηρίχθηκαν οι λαοί της Δύσεως για να οργανώσουν συστηματικά τις γλώσσες τους. Δεν είναι τυχαίο ότι χάρις εις το έργο του Διονυσίου του Θρακός σχηματίστηκαν οι Γραμματικές των γλωσσών αυτών, που θεωρούνται σήμερα «παγκόσμιες» και κυριαρχούν στους λαούς του κόσμου¹².

Ο Έντουαρντ Βαϊτσέκερ, Γερμανός νομπελίστας, Φυσικός και Φιλόσοφος, ανακράζει: «Προς τα εμπρός με τους αρχαίους», και δεν είναι ο μόνος, όπως έδειξαν στο Διεθνές Συνέδριο «Η Ελληνική Γλώσσα και ο Ευρωπαϊκός Πολιτισμός» που έγινε στην Αθήνα και συγκεκριμένα στην Πνύκα στις 20 Ιουνίου 2003.

Στο Συνέδριο αυτό είχαμε μια έκπληξη και οφείλουμε εμείς οι φιλόλογοι ένα μεγάλο ευχαριστώ στη Φιλόλογο Καθηγήτρια κα Γεωργία Ξανθάκη - Καραμάνου, Πρόεδρο της Εταιρείας Ελλήνων Φιλολόγων, για την έκδοση της «Γραμματικής Τέχνης» του Διονυσίου του Θρακός με εισαγωγή και εποπτεία εκδόσεως δική της¹³ και ένα επίσης μεγάλο ευχαριστώ στον συνάδελφο Νικόλαο Δημητριάδη για την στρωτή μετάφραση και τις σημειώσεις.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. Αριστοφάνης ο Βυζάντιος, Παγκόσμιο Βιογραφικών Λεξικών, Εκδοτική Αθηνών, τομ. 2, σσ 20-21.
2. Ο Αρίσταρχος ο Σαμόθραξ, Παγκόσμιο Βιογρ. Λεξικό, ό.π., τομ. 2, σσ 390-91.
3. Διονύσιος ο Θραξ, Παγκ. Βιογρ. Λεξικό, τομ. 3 σ. 291 και Ιστορία του Ελλ. Έθνους, τομ. Ε, σελ. 314-315 και σελ. 274.
4. Στράβωνος, Ιστορικά Απομνημονεύματα, 14, 655.
5. Αθηναίοι, Δειπνοσοφιστές, II, 489a.
6. Robins, H.R., Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe. Λονδίνο 1951, σσ 36 κ.ε.
7. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, τομ. 9β, σελ. 238-39.
8. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, τομ. 3, σ. 291.
9. Fuhrmann, M. Das systematische Lehrbuch, Γκετίνγκεν 1960, 29 145.
10. Πάπυρος Λαρούς, Μπριτάνικα, «Διονύσιος ο Θραξ», σελ. 138.
11. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, τομ. 3, σελ. 291.
12. Διονυσίου Θρακός, Γραμματική Τέχνη, εκδ. Ελληνική Γλωσσική Κληρονομιά, Αθήνα 2003, σ. 27.
13. ό.π., Εισαγωγή σσ 11.15.

Γλώσσα και διαφορά στη φιλοσοφία του Derrida

Του ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας - Συγγραφέα

Η φιλοσοφία του Jacques Derrida συνήθως ανασυγκροτείται ως μετακριτική της κλασικής μεταφυσικής, ως ριζική κριτική της φιλοσοφικής παραδόσεως. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η κριτική της μεταφυσικής αποτελεί αυτοσκοπό της θεωρητικής έρευνας του Derrida. Αντιθέτως μπορεί να ανιχνεύσει κανείς στη σκέψη του όχι μόνον στοιχεία «αποδομήσεως» της φιλοσοφικής παραδόσεως, αλλά και κατεξοχήν θετικά στοιχεία προοπτικισμού κατά το πρότυπο της σκέψης του Nietzsche. Ως γνωστόν, ο Nietzsche άσκησε δριμύτατη κριτική στην πλατωνική και χριστιανική παράδοση με σκοπό όχι μόνον να την «καταστρέψει» αλλά κυρίως με στόχο να υπερασπισθεί έναν άλλο τύπο του σκέπτεσθαι, ο οποίος δεν θεμελιώνεται σε κάποιο αρχιμήδειο σημείο είτε αυτό είναι το Είναι (Sein) είτε το υπερβατικό υποκείμενο κατά τον Kant. Φαίνεται πώς ο Derrida στην θεωρητική του προσπάθεια να ανιχνεύσει νέους δρόμους στον θεωρητικό προσανατολισμό του ανθρώπου, στηρίζεται στο νιτσεϊκό πρόγραμμα και, επηρεαζόμενος από την χαιντεγκεριανή κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας, επιχειρεί να δει κάτω από εντελώς καινούργιες προοπτικές το πρόβλημα της γλώσσας και το ζήτημα της ταυτότητας ή της διαφοράς στην ομιλιακή κατάσταση.

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Heidegger είχε σχεδιάσει να αναπτύξει το θεωρητικό του πρόγραμμα για την «καταστροφή» (Destruktion) της κλασικής μεταφυσικής ως δεύτερο τμήμα στο μεγαλόπνοο έργο του: «*Είναι και Χρόνος*», 1927 (*Sein und Zeit*), αλλά τελικά αυτό που κατόρθωσε να παρουσιάσει ήταν μια κριτική ανασυγκρότηση της καντιανής σύλληψης περί υπερβατικής συνειδήσεως στα όρια του χρόνου. Κατά τον Kant οι κατηγορίες του νου είναι ιστορικά και χρονικά προσδιορισμένες, δεν αποτελούν αιώνιες υπεριοριστικές αρχές. Ο Heidegger θέτει το ζήτημα της ιστορικότητας της συνειδήσεως και ταυτόχρονα θέτει το ερώτημα για το νόημα του Είναι στις ιστορικές συνθήκες διαμορφώσεως και εξέλιξεως του όντος. Πρωτεύουσα διανοητική και ιστορική αρχή στη χαιντεγκεριανή κριτική της μεταφυσικής είναι η «οντολογική διαφορά» σύμφωνα με την οποία *Είναι και ον* αποτελούν δύο διαφορετικές υποστάσεις. Το ίδιο το Είναι εντοπίζεται ως ιστορική ιδιότητα του όντος, σε αντίθεση προς την κλασική μεταφυσική η οποία ενδιαφέρεται μονομερώς για το ον και έχει εντελώς ξεχάσει το Είναι.

Εάν ο Heidegger επιμένει να αντιμετωπίζει την «οντολογική διαφορά» ως τον προνομιακό τόπο κριτικής της μεταφυσικής, ο Derrida επιχειρεί να συνδέσει την «λησμονιά του Είναι» με μια δομική ή μεταδομική αντίληψη περί γλώσσας και να «κατασκευάσει» την έννοια της διαφοράς με τα υλικά μιας θεωρίας του νοήματος, η οποία υπερβαίνει τον καθιερωμένο καταμερισμό θεωρητικής

εργασίας ανάμεσα στη φιλοσοφία του υποκειμένου και την μετακριτική της. Με άλλα λόγια ο Derrida επιχειρεί κατ' άλλους ένα βήμα στο κενό και κατ' άλλους μια οριστική ρήξη με την φιλοσοφική παράδοση. Εάν ακολουθήσουμε το θεωρητικό πρόγραμμα του Derrida δεν πρόκειται να επιστρέψουμε στις καθιερωμένες αρχές του σκέπτεσθαι, είτε αυτές είναι οντολογικές (ον και Είναι) είτε είναι γνωσιοθεωρητικές (η υπερβατική συνείδηση). Το θεωρητικό τοπίο έχει ριζικά τροποποιηθεί. Στην πρώτη θέση δεν βρίσκεται η «φωνή» δηλ η πραγματολογική εκκίνη κατάσταση, σύμφωνα με την οποία ο ομιλητής και το νόημα των προτάσεων που διατυπώνει ορίζονται ως «παρουσία», αλλά η «γραφή» ως πλέγμα διαφοροποιημένων νοηματικών επιπέδων, ως συνθήκη της «απουσίας». Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι η περιώνυμη κριτική ιδέα της «απουσίας του νοήματος» στη σύγχρονη κοινωνία επαναδιατυπώνεται στη φιλοσοφία του Derrida ως συγκροτητικό στοιχείο της «γραφής». Πράγματι, εάν η ομιλιακή κατάσταση ορίζεται ως πραγματολογία της «γραφής», πράγμα που σημαίνει ότι οι ομιλητές, τόσο σε σχέση προς όσα οι ίδιοι λένε όσο και σε σχέση προς την διύποκειμενική συναλλαγή τους, προσκρούουν σε ανυπέβλητα νοηματικά εμπόδια, τότε χωρίς αμφιβολία το σημασιολογικό κεκτημένο δεν είναι η συνεννόηση (Verstandigung), αλλά αντιθέτως η διακύβευση του νοήματος. Κατά τον Derrida ο ομιλητής και ο κόσμος στον οποίο αναφέρεται είναι «κείμενο», του οποίου η ερμηνεία ποτέ δεν είναι τελεσίδικη. Το νόημα του κόσμου ως κειμένου βρίσκεται υπό συνεχή διαπραγμάτευση.

Αντιλαμβάνεται λοιπόν κανείς ότι, εάν η ομιλιακή κατάσταση διαμορφώνεται υπό νοηματικές συνθήκες στις οποίες ο ομιλητής δεν εμπιστεύεται τις ίδιες του τις προθέσεις και πάντοτε υπάρχει μια απόσταση ανάμεσα σ' αυτό που λέει και σ' αυτό που εννοεί, τότε η διύποκειμενική συναλλαγή δεν συγκροτείται υπό την προοπτική της συνεννόησης, αλλά οργανώνεται ως «κείμενο», στο οποίο τα διαφοροποιημένα νοηματικά επίπεδα συγχέονται και συγκρούονται. Η περιώνυμη ρήση του Derrida: «δεν υπάρχει τίποτε εκτός κειμένου» δεν είναι παρά η θεωρητική αποστροφή του για τις συνεχείς ερμηνευτικές εκδοχές αποκρυπτογράφησης της «φωνής». Ο Gadamer καταλογίζει στον Derrida μια αλλεργική στάση απέναντι στην ερμηνευτική προσπάθεια να συγκροτηθεί η ομιλιακή κατάσταση ως «διάλογος στον οποίο όλοι συμμετέχουμε». Και δεν είναι μόνον ο Gadamer που αντιδρά στην ιδέα της ομιλιακής καταστάσεως ως σύγκρουσης νοημάτων αλλά και ο Jurgen Habermas, ο οποίος στη «θεωρία του περί του επικοινωνιακού πράττειν» υπερασπίζεται την επίλυση των νοηματικών διαφορών υπό το φως της «ιδεώδους ομιλιακής καταστάσεως». Κατά τον Derrida ο «άλλος» παρα-

μένει εντελώς ξένος και είναι απόμακρος για τον ομιλητή. Τα νοήματα, οι προθέσεις, τα συναισθήματα, όλα αυτά κινούνται στον ιδιαίτερο και ατομικό νοητικό ορίζοντα του ομιλητή. Η «γραφή» ως η πραγματολογική κατάσταση της διαφοράς αποτελεί το μοναδικό συναλλακτικό κεντημένο της ομιλιακής καταστάσεως.

Τονίσθηκε προηγουμένως ότι το θεωρητικό πρόγραμμα του Derrida συνδέεται με την διατύπωση μιας «γραμματολογικής» ιδέας περί γλώσσας, νοήματος και διαφοράς. Πράγματι τα σαφή όρια της δεδομένης ομιλιακής καταστάσεως δεν υφίστανται. Όταν, κατά τον Derrida, μιλάμε για γλώσσα και ομιλία έχουμε να κάνουμε πάντοτε με ρωγμές, χάσματα, νοηματικές διαφορές που εκτείνονται σε όλο το εύρος της ομιλίας. Κατά την δομική αντίληψη περί γλώσσας δεν έχουμε να κάνουμε μ' έναν «καθρέφτη», στον οποίο απεικονίζεται η πραγματικότητα. Έχουμε να κάνουμε με μια διαμορφωτική και λειτουργική συνθήκη της ίδιας της πραγματικότητας. Ο Derrida επηρεασμένος από τον γλωσσικό δομοισμό υπερασπίζεται την «διαφορά» ως συνθήκη παραγωγής του νοήματος. Ανάμεσα στις νοηματικές υπαναχωρήσεις του ομιλητή και τις χασματικές εξελίξεις της ομιλιακής καταστάσεως, αρθρώνεται η «γραφή» ως συνθήκη «απουσίας του νοήματος». Η γλώσσα και η ομιλιακή κατάσταση αποτελούν ένα αδιάσπαστο ενιαίο και αδιαίρετο πραγματολογικό σύνολο, στο οποίο αναφέρεται η ίδια η υπαρκτική κατάσταση του ανθρώπου. Στη σκέψη του Derrida δεν πρυτανεύει η «οντολογική διαφορά» (Heidegger), αλλά η νοηματική ασυνέχεια και η σημασιολογική συναλλακτική δυστοκία της διυποκειμενικότητας. Η αδυναμία του ομιλητή να προσεγγίσει τον «άλλον» και οι πραγματολογικές δυσχέρειες στην επίτευξη ενός κοινού συνεννοητικού αποτελέσματος, συνιστούν τις κεντρικές όψεις μιας ανολοκλήρωτης και ημιτελούς ομιλιακής καταστάσεως.

Ο όρος: «διαφορά» κατέχει κεντρική θέση στο θεωρητικό πρόγραμμα του Derrida. Σημαίνει την απόσταση α-

νάμεσα σ' αυτό που λέει ο ομιλητής και σ' αυτό που εννοεί· σημαίνει ακόμη την ανολοκλήρωτη και ημιτελή συνεννοητική συναλλαγή μεταξύ των ομιλητών. Τέλος σημαίνει τον πολλαπλασιασμό των νοηματικών χασμάτων και των συνεννοητικών επαφών. Αποτελεί, με άλλα λόγια, το συγκροτητικό θεμέλιο της ομιλιακής καταστάσεως. «Διαφορά» και «γραφή» είναι οι κεντρικές όψεις της ομιλιακής καταστάσεως, δηλ εκείνης της πραγματολογικής συνθήκης στην οποία νόημα, επικοινωνιακός στόχος και επικοινωνιακή ισχύ κρίνονται από την διαπάλη ανάμεσα στα όσα συμβαίνουν και στην σημασιολογική ανασυγκρότησή τους. Η «διαφορά» κατά τον Derrida, διαχέεται σε όλη την πραγματολογική έκταση της ομιλιακής καταστάσεως. «Διαφορά» σημαίνει ότι η γλώσσα ομιλείται στα πλαίσια της ομιλιακής καταστάσεως και ότι ταυτοχρόνως χωρίς την γλώσσα δεν υφίσταται η ομιλιακή κατάσταση, η οποία δεν είναι παρά το δίχτυ της γλωσσικής αποπίας. Η έλλειψη κοινού συνεννοητικού τόπου μεταξύ των ομιλητών αποτελεί τον βασικό στόχο του θεωρητικού προγράμματος του Derrida. Στη σκέψη του αναγνωρίζει κανείς μια μείζονα φιλοσοφική προσπάθεια να ανατρέψει τις καθιερωμένες ιδέες της μεταφυσικής για την γλώσσα ως «καθρέπτη» της πραγματικότητας και για την ομιλία ως συνθήκη συνεννοητικής συναλλαγής. Μέχρι τέλους ο Derrida επιμένει στην διακύβευση του νοήματος στα όρια της «γραφής». Επιμένει στη συγκρότηση της ομιλιακής καταστάσεως ως συνθήκης «ασυνεννοησίας» και στην δομική γλωσσική ιδέα η οποία υπερασπίζεται τον διαμορφωτικό και τον αποκαλυπτικό ρόλο της γλώσσας στην πραγματικότητα. Οσοι επιμένουν να βλέπουν στο θεωρητικό πρόγραμμα του Derrida μια ριζική κριτική της κλασικής μεταφυσικής και να αγνοούν τη θετική συγκροτησιακή συμβολή της στο να βλέπουμε τον κόσμο διαφορετικά, εθελουφλούν. Το θεωρητικό πρόγραμμα του Derrida ως θεωρία της «γραφής» και ως θεωρία του νοήματος αποτελεί ριζική τομή στην προσπάθεια του ανθρώπου να συλλάβει τον ίδιο τον εαυτό του και την πραγματικότητα μέσα στην οποία ζει

Έργα του JACQUES DERRIDA στην ελληνική γλώσσα

1. Περί Γραμματολογίας (De la Grammatologie, 1967) μτφ. Κ. Παπαγιώργης, εκδόσεις ΓΝΩΣΗ, Αθήνα 1990.
2. Φαντάσματα του Μαρξ (Spectres de Marx, 1993) μτφ. Κ. Παπαγιώργης, εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Αθήνα 1993.
3. Η έννοια του αρχείου (Mal d' Archive, 1995) μτφ. Κ. Παπαγιώργης, εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Αθήνα 1996.
4. Μαρτυρία και μετάφραση (Témoignage et traduction) μτφ. Β. Μπιτσώρης, εκδόσεις ΓΑΛΛΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΑΘΗΝΩΝ, Αθήνα 1996.
5. Η φωνή και το φαινόμενο (La voix et le phénomène), μτφ. Κ. Παπαγιώργης, εκδόσεις ΟΛΚΟΣ, Αθήνα 1997.
6. Χώρα (Khora, 1993) μτφ. Κατ. Κορομπίλη, εκδόσεις Α. ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ, Αθήνα 2000.
7. Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης (Inconditionnalité ou souverainete. L' Université aux frontières de l' Europe) μτφ. Β. Μπιτσώρης, εκδόσεις ΠΑΤΑΚΗ, Αθήνα 2002.
8. Πέραν του κοσμοπολίτικου. Μτφ. Β. Μπιτσώρης, εκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ, Αθήνα 2003.

Θ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ

Η αξιοκρατία: ένα στοιχείο δημοκρατικότητας της πλατωνικής «Πολιτείας»

Του ΓΙΩΡΓΟΥ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας - Καθηγητή Βαρβακείου Λυκείου

Στοιχεία φιλοσοφικού στοχασμού χαρακτηρίζουν στον έναν ή τον άλλο βαθμό και με τον έναν ή τον άλλο τρόπο όλους τους ανθρώπους. Στη φιλοσοφική γραμματεία μάλλον υπερεπερνούν ποσοτικά οι περιπτώσεις κατά τις οποίες οι φιλοσοφούντες προβάλλουν την ιδιοτυπία και την υπεροχή του φιλοσοφικού στοχασμού έναντι της ημιμάθειας ή και της αμάθειας των πολλών. Ενώ όμως μια τέτοια στάση είναι σαφώς δικαιολογημένη με βάση τον επιστημονικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας, έχει επικριθεί επίσης δικαιολογημένα με το σκεπτικό ότι καθιστά τη φιλοσοφία μάλλον προνόμιο παρά αγαθό προσβάσιμο σε όσους θα το είχαν ανάγκη και θα το επιθυμούσαν. Είναι γεγονός πως η στάση του υπερτονισμού της υπεροχής της φιλοσοφίας έναντι της αφιλοσόφητης ζωής έχει συχνά οδηγήσει σε συνέπειες και παρανοήσεις που τελικά αδικούν το κύρος της φιλοσοφίας και των φορέων της. Η κατάδειξη της ποιότητας υπεροχής μιας συγκεκριμένης ψυχο-διανοητικής δραστηριότητας δεν σημαίνει κατ' ανάγκη πως κάποιοι *αλαζόνες ελιτιστές* περιχαράκωνουν προς ίδιον όφελος ένα περιορισμένο προνομιακό πεδίο. Και σαφώς δεν υπέπεσαν και δεν υποπίπτουν όλοι οι φιλοσοφούντες σε τέτοιου είδους ελιτιστικές παρεκτροπές. Η διάσταση εκείνη του φιλοσοφικού στοχασμού που δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ακριβώς επειδή μπορεί να καταπνίγει εν τη γενέσει του τις όποιες τάσεις ελιτισμού είναι η δημοκρατικότητα.

Η φιλοσοφία ανθεί ουσιαστικά σε περιβάλλον δημοκρατικά διεξαγόμενου διαλόγου, ακόμη κι αν οι εξωτερικές πολιτικές συνθήκες είναι αντιδημοκρατικές. Ακόμη και ο εξόριστος ή ο φυλακισμένος φιλόσοφος δεν μπορεί να δημιουργήσει πνευμα-

τικά αν δεν έχει αναπτυχθεί, ηθελήμενα ή αθέλητα, κάποια νησίδα δημοκρατικού διαλόγου με κάποιους ομοτέχνους του. Από την άλλη η φιλοσοφία ασκείται με δημοκρατικό τρόπο ακόμη και όταν οι φιλοσοφούντες καταφέρονται εμβριθώς εναντίον της δημοκρατίας. Κανένα νόημα δεν θα είχε η καταδίκη της θεσμικά κατοχυρωμένης πολυφωνίας, αν εκείνη δεν είχε ήδη γίνει γνωστή στην πράξη, ενώ επίσης κάθε αντιδημοκρατική άποψη ουσιαστικά αυτοαναιρείται από τη στιγμή που υποβάλλει εαυτήν σε δημοκρατικό διάλογο και κριτική.

Πρώτο στοιχείο δημοκρατικότητας είναι η παροχή της δυνατότητας συμμετοχής στον καθένα, μέσα σε έναν κύκλο ανθρώπων που πρέπει κάθε φορά κατά το δυνατόν να προσδιορίζεται με σαφήνεια εκ των προτέρων. Ένα **δεύτερο πεδίο** προσδιορισμού της δημοκρατικότητας διανοίγεται από τη στιγμή που τίθενται τα ερωτήματα σχετικά με τους όρους διεξαγωγής των διαδικασιών συμμετοχής, διαδικασιών που στην περίπτωση της φιλοσοφίας είναι αναπόφευκτα διαλογικές και, ενδεχομένως, συζητητικές.

Η πεποίθηση πως όλοι οι άνθρωποι είναι σε θέση να μετέχουν της φιλοσοφίας χωρίς εκ προοιμίου αποκλεισμούς και διακρίσεις, είναι παλαιότερη από όσο θα φανταζόταν κανείς, αφού ανιχνεύεται ακόμη και σε κάποια σημεία του πλατωνικού έργου: ακόμη και ο δούλος στον Μένωνα είναι σε θέση με συστηματική άσκηση και υπεύθυνη καθοδήγηση να εξέλθει από την άγνοια του και να μορφοποιήσει τα ψήγματα γνώσης που κρύβει στην ψυχή του. Σε άλλα σημεία ασφαλώς εντοπίζουμε απόψεις που φαίνονται να κινούνται προς την αντίθετη κατεύθυνση: η υγεία τόσο της φιλοσοφίας όσο και της

πολιτικής ζωής, μας λέει ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, προστατεύονται όταν στην άσκηση του φιλοσοφείν έχουν πρόσβαση μόνον οι εκ γενετής προορισμένοι για ετούτη τη σύνθετη και απαιτητική δραστηριότητα. Συναφώς προτείνεται μια παιδευτική διαδικασία επιλογής και ανάδειξης προσώπων, η οποία πρέπει διαρκώς να αυτορρυθμίζεται και να αυτοπροστατεύεται με τρόπο αξιόπιστο.

Ο φιλόσοφος εν προκειμένω επεξεργάζεται και προτείνει μια πολιτική και παιδευτική διεύθυνση, η οποία παραμένει στη σφαίρα του δέοντος και σε απόσταση από τη σφαίρα του Είναι. Μια κριτική αυτού του είδους στο πλατωνικό πρόγραμμα είναι πολύ παλαιά και μάλιστα ο ίδιος ο φιλόσοφος θέλησε να την προλάβει. Έργο δικό μας δεν είναι να την επαναλάβουμε. Αντιθέτως θα προσπαθήσουμε να υποδείξουμε ένα από τα επίκαιρα στοιχεία του πλατωνικού οράματος.

Ο Πλάτων έχει κατά νου μια κατάσταση, κατά την οποία στη φιλοσοφία αφενός δε θα έχει πρόσβαση ο καθένας, αφετέρου όμως ο οποιοσδήποτε, εφόσον αποδεδειγμένα διαθέτει τις κατάλληλες πνευματικές καταβολές, θα έχει το δικαίωμα να τύχει μιας συστηματικής εκπαίδευσης μέχρι να πετύχει την είσοδό του στην πολιτική και πνευματική ηγεσία της πολιτείας. Μάλλον θα συμφωνούσαν όλοι οι αναγνώστες της *Πολιτείας* πως, με βάση σημερινά κριτήρια περί δημοκρατικότητας, είναι εξαιρετικά προβληματικό να συγκεντρώνεται σε λίγα χέρια η πολιτική εξουσία μαζί με την πνευματική. Όμως από την άλλη πρέπει να ομολογήσουμε πως το πλατωνικό αίτημα της εξάλειψης της κυριαρχίας της οποιας εξ αίματος αριστοκρατίας στο χώρο των υπεύθυνων πολιτικών και πνευματικών δραστηριοτήτων, είναι ένα πέρα για πέρα

δημοκρατικό αίτημα και αποτελεί στοιχείο του σημερινού δημοκρατικού πολιτισμού που πρέπει να διαφυλαχθεί και να διευρυνθεί. Η όποια δυσαρέσκειά μας από τη σημερινή λειτουργία της δημοκρατίας δεν είναι υποχρεωτικό να μας οδηγεί στην υιοθέτηση του πλατωνικού ιδεώδους της πνευματικής αριστοκρατίας, όμως από την άλλη η τήρηση αποστάσεων από τον «αριστοκρατικό» ή και «ολοκληρωτικό» Πλάτωνα δεν είναι υποχρεωτικό να μας οδηγεί στην παραγνώριση της πολυτιμότητάς του για τον σημερινό πολιτικό-θεωρητικό μας προβληματισμό.

Διαβάζοντας την πλατωνική *Πολιτεία* μπορούμε να ενισχύσουμε εις βάθος τη δημοκρατικότητά μας, καθώς ανακαλύπτουμε (για μια φορά ακόμη) την ωφελιμότητα ενός αιτήματος που πολλές φορές το έχουμε παραγκωνήσει ως αυτονόητο σε μια εποχή όπου, σε αντίθεση με την πλατωνική, η δημοκρατία κυριαρχεί σε πολλά μήκη και πλάτη της οικουμένης. Και είναι ακριβώς το αυτονόητο εκείνο που απέχει πολύ από την εμπέδωσή του στην πράξη. Το ότι έχει σήμερα καταργηθεί η εξ αίματος αριστοκρατία και τα συναφή προνόμιά της δε σημαίνει ούτε, βεβαίως, πως έγινε πράξη η πλατωνική αριστοκρατία του πνεύματος, ούτε πως εμπεδώθηκε στον καθημερινό βίο μας η αξιοκρατία, αίτημα παρεμφερές προς την αριστοκρατία του πνεύματος αλλά και πλήρως συμβατό με τη δημοκρατία.

Μια γνωστή και πολλές φορές θεωρούμενη ως μοιραία «ασθένεια» της πνευματικής ζωής και, εν προκειμένω, της πρόσληψης σημαντικών φιλοσοφικών κειμένων, είναι η ευκολία με την οποία κρίνεται συνολικά ένα έργο ή μια πνευματική μορφή με βάση ένα επιμέρους στοιχείο. Δεν είναι λίγες οι φορές που καταδικάζεται συλλήβδην ένας φιλόσοφος ή ένα έργο επειδή με κάποιο σκεπτικό του «κολλήθηκε μια ετικέτα» που συναντά την απαρέσκειά μας. Θύμα μιας τέτοιας στάσης υπήρξε ασφαλώς και ο Πλάτων, στο έργο του οποίου ο δημοκρατικά ευαισθητοποιημένος πολίτης μάλλον δε θα σπεύσει να αναζητήσει επιχειρή-

ματα υπέρ δημοκρατικών θέσεων, έχοντας κάποτε ακούσει πως ο Αθηναίος φιλόσοφος υπήρξε στην εποχή του πολέμιος της αθηναϊκής δημοκρατίας καθώς και ότι με βάση το «ιδανικό» πολίτευμα που θεμελίωσε θεωρήθηκε ως ένας από τους πατέρες του ολοκληρωτισμού από τον ονομαστό σύγχρονο φιλόσοφο Sir Karl Raimund Popper (όπως αυτός αναπτύσσει εκτενώς την εν λόγω θέση στο βιβλίο *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*). Μια προσεκτική ανάγνωση της *Πολιτείας*, ενός έργου που είναι αριστοτεχνικά γραμμένο και σε κάθε περίπτωση είναι σε θέση να παρέχει υψηλά επίπεδα απόλαυσης, καταδεικνύει αντίθετα πως η δημοκρατία που στηλιτεύει ο Πλάτων είναι κατ' ουσίαν ένα ταξικό πολίτευμα, πολίτευμα των απόρων και των πενήτων, πολίτευμα όσων εκ παραδόσεως ήσαν αποκλεισμένοι από κοινωνικά και πολιτικά προνόμια και επιδίωκαν να αντικαταστήσουν την καταπίεση που κάποτε είχαν υποστεί, με μια καταπίεση εις βάρος των πρώην καταπιεστών τους. Η δημοκρατία του σήμερα, αντίθετα, βασίζεται σε αρχές λειτουργίας που επιτρέπουν τη συμμετοχή περισσότερων κοινωνικών κατηγοριών στην ενεργό πολιτική, υπό τη στενή αλλά και την ευρεία έννοια. Κι όταν ακόμη αυτό δε συμβαίνει έμπρακτα, πάλι είναι οι δημοκρατικές αρχές και οι αρχές του κράτους δικαίον εκείνες, που είναι σε θέση να κινητοποιήσουν μηχανισμούς αναίρεσης της αδικίας και αποκατάστασης της δικαιοσύνης. Η σημερινή δημοκρατία ενσωματώνει μεταξύ άλλων στοιχεία της ιστορικής εμπειρίας αλλά και της κριτικής που ασκήθηκε στην αρχαία δημοκρατία.

Η ιδέα πως στις πολιτικά και πνευματικά σημαντικές θέσεις πρέπει να αναδεικνύονται οι άνθρωποι με βάση την κοινωνική τους καταγωγή, ήταν αξιοποιήσιμη στην αρχαιότητα τόσο από την αριστοκρατική, όσο και από την ολιγαρχική αλλά και από τη δημοκρατική παράταξη. **Στις μέρες μας μια τέτοια σύμφωνα με τις δημοκρατικές αρχές, όπως αυτές διευρύνθηκαν και εμπλουτίστηκαν στη νεότερη εποχή, είναι αθεράπευτα ξεπερασμένη. Με βάση το σημερινό μας δημοκρατικό πολιτισμό**

δεν είναι επιτρεπτό να υφιστάμεθα την κυριαρχία των «τζακιών» (της αν-αξιοκρατίας), ούτε όμως και να ευαγγελιζόμαστε μια κυριαρχία των «μαζών», μια ισοπέδωση της ποιότητας υπό το πέλας της ποσότητας. Οι σημερινοί δημοκράτες αναγνωρίζουν τη φιλοσοφική συνεισφορά του Πλάτωνος, όπως και οποιουδήποτε άλλου επικριτή μιας ορισμένης εφαρμογής της δημοκρατίας, αφού τέτοιες κριτικές παρεμβάσεις συντελούν, άμεσα ή έμμεσα, στη βελτίωση των αρχών και των τρόπων λειτουργίας ενός πολιτεύματος, που από τη φύση του είναι ανοιχτό στις προκλήσεις των νέων ιδεών. Ειδικότερα αξίζει φόρος τιμής στον Πλάτωνα επειδή ορισμένα στοιχεία του ιδεώδους πολιτεύματος που είχε κατά νου μπορούν να εκληφθούν και ως καθαρές, εξιδανικευμένες συλλήψεις πολιτικών αρχών, τις οποίες σήμερα η δημοκρατία τις εγκολπώνεται περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο πολίτευμα. Με αυτήν την έννοια η πλατωνική πρόκληση για τη δημοκρατία είναι διαρκής. Μιλώντας για αξιοκρατία σήμερα θα μπορούσαμε να αντλήσουμε νέες ιδέες καθώς και νέα ορμή για την υλοποίηση του ιδεώδους από την πλατωνική *Πολιτεία*: *σε κάθε εποχή θα θέλαμε οι ηγέτες μας να είναι «γενναίοι»* (*Πολιτεία* 535b), όχι ασφαλώς με την έννοια της καταγωγής από εκλεκτό γένος, αλλά με την έννοια της κατοχής των ικανοτήτων που επιβεβαιώνονται μέσα από την παιδεία αλλά και τις σύνθετες απαιτήσεις που είναι συνυφασμένες με τον βίο της πράξης.

Η *Πολιτεία*, το μείζον αυτό έργο της πλατωνικής φιλοσοφίας, μας προειδοποιεί εν πολλοίς παρά τη θέληση του συγγραφέα του, για τις υπερβολές, τις περιπέτειες και τους κινδύνους που ελλοχεύουν όταν γινόμαστε ζηλωτές ενός ιδεώδους, όσο ευγενές κι ευπρόσδεκτο κι αν είναι αυτό. Έχοντας λοιπόν επίγνωση της ανάγκης για περίσκεψη κατά την υλοποίηση ενός καθολικού ή ενός ειδικότερου κοινωνικο-πολιτικού οράματος, καλό θα ήταν να στραφούμε στη μελέτη του πλατωνικού έργου στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει η ποιοτική ανανέωση του σημερινού κοινωνικο-πολιτικού status quo.

Ο Κερκυραίος φιλόσοφος Πέτρος Αρμένης- Βράϊλας

Του ΧΡΙΣΤΟΥ Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ
 δρ. Φιλοσοφίας - Καθηγητή Σχολής Αναβρύτων

Ο Πέτρος Αρμένης-Βράϊλας υπήρξε συγγραφέας φιλοσοφικών έργων, δημοσιογράφος και πολιτικός. Έζησε σε μια εποχή πολύ ενδιαφέρουσα και συναρπαστική τόσο για την ελληνική όσο και για τη λοιπή ευρωπαϊκή ιστορική πραγματικότητα. Γεννήθηκε στην Κέρκυρα στα 1812, αλλά καταγόταν από την Ήπειρο.¹ Σπούδασε στη Μπολώνια και τη Γενεύη, καθώς και στο Παρίσι Νομικά, όπου παρακολούθησε και τα φιλοσοφικά μαθήματα του διασήμου Cousin. Ήταν αντίθετος προς τους Ριζοσπάστες, που αξιούσαν την άμεση ένωση της Επτανήσου με την Ελλάδα, επειδή πίστευε, ως ιδρυτής των λεγομένων Συνταγματικών ή Μεταρρυθμιστών, ότι το πρώτο στάδιο έπρεπε να είναι η παροχή πολιτικών μόνο ελευθεριών από τους Άγγλους προς τον λαό και στη συνέχεια η άρση των εμποδίων για την ένωση, με ήπια όμως μέσα.² Εχρημάτισε πρόεδρος της Ιονίου Γερουσίας, καθώς και βουλευτής Κερκύρας. Το 1865 υπηρέτησε ως Σύμβουλος Επικρατείας του ελευθέρου Ελληνικού Κράτους και αργότερα ως Υπουργός των Εξωτερικών και πρεσβευτής στο Λονδίνο, την Πετρούπολη και το Παρίσι.³

Μετά την απελευθέρωση και τη σύσταση του μικρού Ελληνικού Κράτους, αλλά και σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, παρατηρείται ζωηρή επίδραση του ρομαντικού πνεύματος στους διανοούμενους τόσο του ελευθέρου όσο και του αλυτρώτου Ελληνισμού. Οι λόγιοι της εποχής ασχολούνται είτε με το γλωσσικό ζήτημα είτε με την αρχαία παράδοση, περισσότερο αισθητικώς και φιλολογικώς και λιγότερο φιλοσοφικώς. Ειδικότερα στα Επτάνησα ο τύπος του διανοούμενου αντιπροσωπεύεται από τον φιλόσοφο, που συνδυάζει το πνεύμα της ηθικής παράδοσης με τον ευρωπαϊκό στοχασμό.

Τέτοιος υπήρξε και ο Αρμένης - Βράϊλας (1812-1884), ο εκλεκτικισμός του οποίου καθίσταται σαφής από τα Προλεγόμενα στο «*Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκιμίο*» του, το οποίο εκδόθηκε στην Κέρκυρα το 1851.⁴ Συγκαταλέγεται στους σημαντικούς διανοητές, όπως είναι ο Θεόφιλος Καΐρης (1784-1853) και ο Απόστολος Μακράκης (1831-1905). Οι δύο τελευταίοι προέρχονται από θρησκευτικό περιβάλλον, ενώ ο πρώτος, πιστεύοντας στην ακατάλυτη πνευματική παράδοση του Ελληνισμού, προσπαθεί να συμβιβάσει τη μαθητεία του στα δημιουργικά πνεύματα των σοφών της αρχαιότητας με τις χριστιανικές παραδόσεις, με τις οποίες ζει το λαϊκό σύνολο, στα πλαίσια ενός κοσμοθεωρητισμού που στηρίζεται στις αντιλήψεις της ελληνοχριστιανικής φιλοσοφικής θεώρησης.⁵ Γράφει ο ίδιος: «Ο Θεός ηθέλησε πλησίον της θρησκείας να υπάρξει και η Φιλοσοφία, πλησίον της πίστεως και της παραδόσεως να υπάρξει και η αμφιβολία και η ανεξάρτητος έρευνα του ατομικού λόγου... Είναι δε εκ τούτου φανερόν ότι η αληθής θρησκεία πρέπει να συμφωνεί κατά πάντα με την αληθή Φιλοσοφίαν και ότι δεν δύναται να ησυχάσει η ανθρωπότης εμμή δια της πλήρους αρμονίας της πίστεως και του ορθού λόγου". Τούτο συμβαίνει, επειδή ο Βράϊλας αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφική αναγέννηση ως επιστροφή στις ρίζες του Ελ-

ληνισμού, περισυλλογή και συγχρόνως ανάμνηση. Όπως λέγει: «Η Ελλάς, το κατά τόσους λόγους προνομιούχον τούτο έθνος, αφ' ου κατά τους αρχαίους χρόνους υπήρξεν η μήτηρ της Φιλοσοφίας, έγινε κατά τους πρώτους αιώνας του Χριστιανισμού και έδρα της Ορθοδοξίας. Διατηρήσασα δια της πίστεως την εθνικήν της ατομικότητα άθικτον από την λύμην του καταπλημμυρίσαντος αυτήν βαρβαρισμού, και δια της πίστεως αναγεννηθείσα, δι' αυτής μόνης δύναται να προβή εις τον νέον πολιτισμόν της, και να καθέξη θέσιν αξίαν και της αρχαίας της δόξης και των χρηστών του μέλλοντος ελπίδων. Αλλά συνεργός εις την πραγματωποίησιν του λαμπρού τούτου προορισμού πρέπει εξ ανάγκης να είναι και η Φιλοσοφία».⁷

Ο Βράϊλας διετέλεσε καθηγητής Φιλοσοφίας της Ιονίου Ακαδημίας και φίλος του Διονυσίου Σολωμού, ο οποίος έμεινε τότε στην Κέρκυρα. Έγραψε δύο πραγματείες για τον μεσμερισμό⁸ και τα προσγραφόμενα σ' αυτόν παραφρηολογικά φαινόμενα.

Όταν εξελέγη Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, άσκησε μεγάλη επιρροή στη σκέψη του το έργο του Νεοφύτου Βάμβα, που υπήρξε και αυτός καθηγητής στο ίδιο Πανεπιστήμιο.⁹ Έτσι συμπλέει ο Βράϊλας ως προς το ότι η πραγματική ευδαιμονία ταυτίζεται με το ίδιο το «τέλος» μας, την μετά λόγου αρετή. Διδάσκει ότι «το κακόν είναι αχώριστον παντός πλάσματος έλλειμμα, είναι εκείνη η κατ' ανάγκην και άφενικτος ατέλεια η ενυπάρχουσα φύσει εις παν ό,τι επλάσθη, εις παν ό,τι δεν είναι Θεός».¹⁰

Ο Βράϊλας, όπως προαναφέρθηκε, ήταν οπαδός της λεγομένης Εκλεκτικής Σχολής, με σημαντική επίδραση της Φιλοσοφίας του Imm. Kant, αλλά και της χριστιανικής Μεταφυσικής. Πίστευε ότι η πίστη και ο λόγος δεν είναι δύο στοιχεία αντίθετα, καθώς και ότι ο ανώτατος βαθμός της λογικής πίστης αποτελεί τον πρώτο βαθμό της θρησκευτικής. Προσπαθούσε δηλαδή να συνδυάσει την πίστη με τη λογική στα πλαίσια της Φιλοσοφίας. «Τελευταίον και υψηλότερον μέρος και οίον κορωνίς της Φιλοσοφίας είναι η Θεοσοφία, διότι πάντα εκ Θεού έρχονται και πάντα άγουσιν ημάς προς Θεόν». Και συνεχίζει: «Αι διάφοροι του αληθούς, του αγαθού και του καλού διδασκαλίας είναι ως τρεις λεωφόροι άγουσαι ημάς προς την Θεοσοφίαν, την επιστήμην του Θεού, τον απείρου και ανωτάτου όντος, εν ω το αληθές, το αγαθόν και το καλόν απείρως πως συνεννοούνται. Μόνη δε η ύπαρξις τοιαύτης επιστήμης είναι η μεγαλητέρα(sic) δόξα του ανθρώπου, και όλον μάς αποκαλύπτει το μεγαλείον του. Δι' αυτής η Φιλοσοφία εκτείνεται όσον και η Θρησκεία, και η εκ της Θεοσοφίας φυσική λεγομένη Θρησκεία εξισούται ως προς την έκτασιν με την αποκαλυφθείσαν, καθότι πάσα Φιλοσοφία ως προς το αντικείμενον και την έκτασιν είναι παράλληλος προς την Θρησκείαν, και η αληθής Φιλοσοφία πρέπει να συνάδη προς την αληθή Θρησκείαν».

Ο Βράϊλας, επεκτείνοντας τη σκέψη του Γρηγορίου του Σιναΐτου, πιστεύει ότι «τέλειος δε έστι νους φιλόσοφος ο την ηθικήν και φυσικήν και θεολογικήν κατορθώσας

Φιλοσοφία, μάλλον δε φιλοθεϊαν»¹². Και συνεχίζει προκειμένου να καθορίσει τον αντικειμενικό σκοπό της Φιλοσοφίας του: «Της Θεοσοφίας καθήκον θέλει είναι να ζητήσει και να συλλέξει τας διαφόρους αποδείξεις της υπάρξεως του Θεού, ν' απαριθμήσει αυτάς εντελώς, να εξετάσει εάν άλλα δύναται να προστεθώσι, να τας αναλύσει ανάγυσα αυτάς εις τα απλούστερα στοιχεία των, να ιδη εάν ήναι(σίς) πρώται ή και αυταί εξαγόμεναι.... Πάσαι αι περί της υπάρξεως του Θεού αποδείξεις ανάγονται εις μίαν και μόνην, την λογικήν, κυρίαν και κατ' εξοχήν απόδειξιν, πολλών μορφών επιδεικτικήν...».

Αποφασιστική για τη διαμόρφωση της ηθικής θεωρίας του υπήρξε η νεανική παραμονή του για σπουδές στη Γαλλία από το 1831 μέχρι το 1835. Εκείνη την περίοδο το χαρακτηριστικό της πανεπιστημιακής διδασκαλίας στο Παρίσι ήταν η επικράτηση του πνευματοκρατικού εκλεκτικισμού, που υπεραμυνόταν την προτεραιότητα του πνεύματος πάνω στην ύλη. Πρωτοπόρος υπήρξε ο Victor Cousin, που μαζί με τους μαθητές του επιχειρούσε να συμβιβάζει τις αντιλήψεις του Descartes με τις απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.¹⁴ Με παρηγοσία λοιπόν διακηρύσσει ο Βράιλας: «... ει τι καλόν υπάρχει και νέον και ωφέλιμον, όχι εις ημάς αλλ' εις την μέθοδον οφείλεται,... την οποίαν μας παρέδωκαν οι φαινότεροι της ελληνικής Φιλοσοφίας φωστήρες, την οποίαν δεν εφεύρεν αλλ' εύρε και έφερε πάλιν εις φως ο Καρτέσιος, και μάλλον ή ήττον οι απ' αυτού μετεχειρίσθησαν, εξ ης απείρως ωφελήθησαν η τε Σκωτική και η Καντιανή Σχολή και εξ ης η σύγχρονος Γαλλική Φιλοσοφία ηρύσατο τα λαμπρότερα και πλέον αναμφισβήτητα αυτής πλεονεκτήματα. Ημείς ευγνωμονούντες δι' όσα οφείλομεν εις την μέθοδον και την σχολήν, της οποίας ομολογούμεν ότι είμεθα πιστοί οπαδοί και ελάχιστοι μαθηταί, ευχαριστούμεθα, εάν δια της ατελούς και ατέχνου ταύτης σκιαγραφίας της υψηλοτέρας και ευγενεστέρας των ανθρωπίνων μαθήσεων, ευτυχίσασμεν ν' αναπολήσωμεν εις την φιλάτην ημών πατρίδα οιοινεί μνήμων τινά της αρχαίας της δόξης και να αναρριπίσωμεν τον σπινθήρα του φιλοσοφικού εκείνου πνεύματος, το οποίον εν τω αρχαίω κόσμω και εν τω σκότει του μεσαιώνος ως λαμπάς ακτινοβόλος διέλαμψε, νυν δε υπό των απαντασμάτων του Ευαγγελικού λόγου αναζωπυρούμενον εν Ελλάδι μάλλον ή αλλαχού με νέον και ζωηρότατον φως θέλει εκλάμψει...».¹⁵

Η Φιλοσοφία, κατά τον Βράιλα, στην ουσία είναι μία, ανεξαρτήτως από το εάν κατά την πορεία διερεύνησης των τριών αντικειμένων της (άνθρωπος, κόσμος, Θεός) προσέλαβε ισάριθμες διαιρέσεις. Στο έργο του «Περί των σχέσεων του λόγου προς τας άλλας νοητικές δυνάμεις» αναφέρει: «Θεωρήσαντες απ' αρχής την Φιλοσοφίαν ως επιστήμην των αρχών και των νόμων της νοήσεως και της πράξεως, ενομίσαμεν ότι δια του ορισμού τούτου και η μέθοδος, δι' ης δυνάμεθα να την μελετήσωμεν, και τα διάφορα αυτής μέρη όσο το δυνατόν ακριβώς προσδιορίζονται, και αι προς τας άλλας μαθήσεις σχέσεις αυτής ανακαλύπτονται και δικαιολογούνται».¹⁶ Επομένως θεωρεί τη νόηση και την πράξη ως εσωτερικά γεγονότα του όντος «δι' εξωτερικών σημείων αγγελλόμενα»¹⁷, με σκοπό να ενισχύσει το κύρος της ψυχολογικής μεθόδου που πρόκειται να χρησιμοποιήσει¹⁸.

Ο Βράιλας απεβίωσε στο Παρίσι το 1884, αφήνοντας τα εξής φιλοσοφικά έργα: «Περί των πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιον» (Εν Κερκύρα 1851), «Θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας στοιχεία» (Κέρκυρα 1862), «Μελέται κατά Πανθεϊστών», «Περί της ενότητος των λογικών στοιχείων» (1875), «Η

φιλοσοφία του Πλάτωνος κατά τον Φουιγιέ» (1872), «Το εν και το ον ή η ενότης της επιστήμης», «Περί Θεού, ψυχής και ηθικού νόμου» (Εν Κωνσταντινουπόλει 1879), «Φιλοθέου και Ευγενίου επιστολαί, ήτοι σύντομος περί ψυχής και Θεού διδασκαλία» (Αθήναι 1884), καθώς και μεταφράσεις έργων, μεταξύ των οποίων τις «Θρησκευτικές μελέτες» του Αυγουστου Νικολάου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο πατέρας του, Ηπειρώτης Δημήτριος Βράιλας, είχε αγοράσει ένα μεγάλο μέρος του πατρογονικού κτήματος του Κερκυραίου κόντη και πολιτευτή Ζώρξη Βούλγαρη στην περιοχή Γαστουριού της Κερκύρας, τμήμα του οποίου, μετά από χρόνια, μεταπωλήθηκε από τη χήρα του Πέτρου Αρμένη-Βράιλα στην αυτοκράτειρα της Αυστροουγγρικής Αυτοκρατορίας Ελισάβετ (Σίσιου), για να κτίσει, το 1890, το γνωστό ανάκτορό της, το Αχίλλειο.

2. Πρβλ Βράιλα-Αρμένη, Έγγραφα αναφερόμενα εις τας εσχάτως προταθείσας εις την Ιόνιον Βουλήν συνταγματικές μεταρρυθμίσεις. Δ', Εν Κερκύρα 1853. Του ιδίου, Λόγος εν τη Βουλή εκφωνηθείς κατά την συνεδρίασιν της 30/ΙΦεβρουαρίου 1859, Κέρκυρα 1859.

3. Βλ. Βροκίνη Λαυρεντίου, Βιογραφικά σχέδια των εν τοις γραμμασιν, ωραιαίς τέχναις και άλλις κλάδοις του κοινωνικού βίου διαλαμφάντων Κερκυραίων..., τεύχ. Α', Κέρκυρα 1877, σσ. 332-334, 336-342, 346-352.

4. Βλ Φαραντάκη Π., Η Ηθική κατά τον Πέτρο Βράιλα-Αρμένη, Αθήναι 1996, σ.21.

5. Βλ. Bréhier, «Η εκλεκτική πνευματοκρατία εις την Γαλλίαν», Ιστορία της Φιλοσοφίας, Τ.2 (μτφρ. Κ. Τριανταφυλλίδη, Αθήνα 1970, σσ. 245-249.

6. Περί των πρώτων ιδεών, σ. ζ'.

7. ό.π., σ.σ. ι-ια.

8. Πρόκειται για σύστημα που διατυπώθηκε από τον Γάλλο Mesmer στις «Αναμνήσεις» του, κατά το οποίο όλα τα όντα υφίστανται εντόνως την επίδραση του «ζωϊκού μαγνητισμού».

9. Βλ. Μουτσοπούλου Ε., «Ο Νεόφυτος Βάμβας και η θέσις αυτού εν τη ελληνική διανοήσει του ΙΘ' αιώνος», Φιλοσοφικοί προβληματισμοί, τ. 2, Αθήνα 1978, σ. 382.

10. ό.π., σ. 200.

11. ό.π., σ. 196.

12. Γρηγορίου του Σιναΐτου, Κεφάλαια πάνυ ωφέλιμα, παρ. ρκζ

13. ό.π., σ. 197.

14. Πρβλ. Μουτσοπούλου Ε., Η Φιλοσοφία εις τα Επτάνησα. Μία προνομιά σιγής, σ.σ. 316-317.

15. ό.π., σ. 201.

16. Έργα, τ.3, σ. 176.

17. ό.π.,

18. Βλ. Φαραντάκη, σ.σ. 21-22.



Ηδονή και λύπη στον Αριστοτέλη

Της ΜΑΡΙΝΑΣ ΜΕΣΣΑΡΗ

Φιλολόγου - Master Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

Προκειμένου να ορίσει την αρετή ο Αριστοτέλης θεωρεί σκόπιμο να διακρίνει αυτά που συμβαίνουν στην ψυχή του ανθρώπου σε τρία είδη: **τα πάθη, τις δυνάμεις και τις εξεις**. Στα πάθη ανήκουν όλα τα συναισθήματα που συνοδεύονται από την ηδονή και τη λύπη, οι δυνάμεις είναι οι ψυχικές καταβολές και ικανότητες που διαθέτει ο άνθρωπος για να συμμετέχει στα συναισθήματα της ηδονής και λύπης και οι εξεις είναι οι μόνιμες διαθέσεις της ψυχής απέναντι στα πάθη της¹

Η ηδονή είναι έμφυτη στον άνθρωπο και όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης όπως όλα τα όντα έτσι και ο άνθρωπος επιδιώκει την ηδονή, «*μάλιστα γάρ η φύσις τὸ λυπηρὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος*»².

Ο Αριστοτέλης δεν παραδέχεται την βιολογική θεωρία εκείνων που εκτιμούν «*τὴν μὲν λύπην ὡς ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν*»³. Την παραπάνω άποψη αποδίδει ο φιλόσοφος στη λύπη που γεννά η ένδεια των τροφών που χρειάζονται, από τη φύση των οποίων η αναπλήρωση προκαλεί ηδονή. Αυτά όμως είναι σωματικής φύσης και δεν παρατηρούνται σε όλες τις ηδονές, όπως αυτές της μάθησης ή των αισθήσεων ή αυτές που προκαλούνται από θεάματα ή ακροάματα και στις οποίες δεν υπάρχει λύπη, αλλά δεν μπορούν να αποδοθούν και σε κάποια αιτία διότι δεν προηγήθηκε καμιά στέρηση την οποία θα έπρεπε να αναπληρώσουν.

Η ηδονή στις κατώτερες βαθμίδες είναι δεμένη με τη φυσική επιταγή κι αποτελεί το πιο άπτό στοιχείο της βιολογικής ζωής του ανθρώπου που συνδέθηκε συχνά με την ηθική συμπεριφορά του αποτελώντας κριτήριο της. Κι αυτό ήταν λογικό να συμβεί γιατί το φυσικό στάδιο προϋποθέτει το ηθικό.

Η ηδονή εκδηλώνεται στον χώρο της ψυχής στον οποίο στηρίζεται ο ρόλος της ηθικής. Οι αρετές αναφέρονται στα πάθη,⁴ τα οποία επιβάλλονται στον ψυχικό κόσμο και δημιουργούν αναταράξεις. Αυτά έρχεται ο άνθρωπος να δαμάσει με το λογικό, τις ηθικές εντολές και την προαίρεση ώστε να αποτραπούν οι ακραίες καταστάσεις.

Για τη διαμόρφωση του ήθους όλα τα πάθη αποτελούν το ακατέργαστο υλικό που πρέπει ο άνθρωπος να αναπλάσει. Η ηθική με την καθοδήγηση του νου και της φρόνησης έρχεται να φωτίσει με τη λογική τα πά-

θη και να περιαγάγει την ψυχή από τη φυσική κατάσταση σ' αυτήν της ηθικής.

Γι' αυτό και διευκρινίζει ο Αριστοτέλης ότι η πραγματική ηδονή βρίσκεται στην ψυχική ευφροσύνη που αισθάνεται κάποιος όταν καταφέρει να υπερνικήσει τις υποδείξεις του ενστίχτου. Οι ηθικές αρετές συσχετίζονται επομένως με την ηδονή και τη λύπη με την έννοια της διαρκούς αναμέτρησης μαζί τους, επειδή αυτές κατακυριεύουν τον άνθρωπο και τον αποπροσανατολίζουν ηθικά.⁵

Όπως είναι φυσικό πολλοί ταυτίζουν την ηδονή με την ευδαιμονία γιατί είναι συνασμένη με κάθε τέλεια ενέργεια και προκαλεί τόσο μεγάλη ευχαρίστηση ώστε να φαίνεται ως αγαθό σε κάθε περίπτωση.

Από τον φιλόσοφο εξετάζεται η πραγματικότητα της εκφραζόμενης αξίας των συναισθημάτων διότι σύμφωνα με τους πολλούς το ευάρεστο αντιστοιχεί με το ωφέλιμο και το δυσάρεστο με το βλαβερό. Αυτή η αντιστοιχία όμως δεν είναι πλήρης διότι υπάρχουν για παράδειγμα ασθένειες πολύ επικίνδυνες που είναι λιγότερο επίπονες από άλλες πιο ασήμαντες βλάβες.⁶ Γι' αυτό ο Αριστοτέλης δεν ταυτίζει την ηδονή με το αγαθό όπως πιστεύει ο Εύδοξος.⁷

Η συναίσθηση της ηδονής προκύπτει από την ανεμπόδιση λειτουργία μιας ενέργειας σύμφωνα με τη φυσική κατασκευή του όντος το οποίο την εκτελεί.⁸ Η συναίσθηση του εμποδισμού μιας τέτοιας ενέργειας συνιστά τη λύπη. Επομένως η ανεμπόδιση δράση οποιασδήποτε κατὰ φύσιν ενέργειας είναι πηγή ηδονής.

Αυτό πάμι σχετίζεται με την άποψη του φιλοσόφου ότι η φύση τίποτε δεν κάνει μάταια κι επομένως όλα έχουν κάποιο σκοπό, κι αυτό κι επιτελούν την κατάλληλη λειτουργία ώστε να τον πραγματοποιήσουν, δηλ. «*τὸ ἔργον αὐτοῦ*».⁹ Συγκεκριμένα για τον άνθρωπο τέλεια μορφή είναι να γίνει αγαθός για να επιτελέσει με τη μέγιστη αποτελεσματικότητα τον κοινωνικό του ρόλο: «*εὖ ἀποδίδωσιν*».¹⁰ Κοινό χαρακτηριστικό φύσης και τέχνης είναι η ηδονή που προκαλούν τα έργα τους. Κι αυτό, γιατί στη φύση υπάρχει «*το βέλτιστον*»¹¹ και το κατὰ φύσιν προκαλεί κι αυτό ηδονή κι αυτό «*τὸ οἰκεῖον ἐκάστω τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστι ἐκάστω*».¹² Αιτία της ηδονής είναι η συμμετοχή τόσο της φύσης όσο και της τέχνης στη δημιουργία του καλού και

του τέλειου: «*εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν ὡς οἶον τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κατὰ τέχνην καὶ πᾶσαν αἰτίαν, καὶ μάλιστα τὰ κατὰ τὴν ἀρίστην*»,¹³ όπως είναι η υγεία για την ιατρική τέχνη, της ομορφιάς δε από τη φύση «*ὕγειας μὲν γὰρ τέχνη αἰτία, κάλλους δὲ καὶ μεγέθους φύσις*».¹⁴

Η ζωή των ενάρετων είναι εκ φύσεως ηδονική διότι η ηδονή είναι ψυχική κατάσταση και στον καθένα παρέχει ηδονή εκείνο το οποίο αγαπά. Ο αγαθός άνθρωπος έχει έφεση προς κάθε ενάρτη πράξη και χαίρεται να πράττει αυτές. Αφού όμως ο άριστος βίος είναι ο σύμφωνος με την αρετή, άρα οι ηδονές για τους ενάρετους είναι φυσικές και πραγματικές: «*τοῖς δὲ φιλοκάλους ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα*».¹⁵

Ίδιον του ανθρώπου είναι ένα είδος ζωής σύμφωνα με το οποίο όλες οι ενέργειες της ψυχής διέπονται από λογική κι έχουν ως γνώμονα το ωραίο και το καλό, είναι δηλαδή πράξεις ενάρετες. Ο τέλειος αυτός βίος συνιστά το ανθρώπινο αγαθό.¹⁶ Η αρετή δεν είναι απλά έξη αλλά ενέργεια προς το αγαθό, κι αυτό τα αγαθά απολαμβάνουν όσοι ευδοκμοῦν στις πράξεις τους.¹⁷

Το συναίσθημα μπορεί να μην αποτελέσει το σκοπό της ανθρώπινης πράξης όμως σίγουρα την ενσχυεί: «*ἡ ἡδονὴ τελεοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὐ ὀρέγονται εὐλόγως οὐν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται... ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσαν τε ἐνεργείαν τελεοῖ ἡ ἡδονή*».¹⁸

Τα συναισθήματα αποτελούν τους «δείκτες κι όχι τους τροχούς και τα ελατήρια των ψυχικών ενεργειών» λέει ο Ribot.¹⁹ Το βαθύτερο κίνητρο της δράσης είναι η ορμή. Το συναίσθημα την ακολουθεί «ως η σκιά το στερεό σώμα» κατὰ τη χαρακτηριστική έκφραση του Ribot.²⁰

Η σκοπιμότητα των συναισθημάτων όμως προσδιορίζεται από τον Αριστοτέλη, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί μέσα από αυτά εκδηλώνεται η ποιότητα της ηθικής του ανθρώπου και το επίπεδο της παιδείας του. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζοντας τη μεγάλη επίδραση της ηδονής και της λύπης στην ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, δεν απορρίπτει εντελώς την ηδονή από την ηθική του, όπως έκαναν οι Κινικοί και Κυρηναϊκοί, αλλά θέτει σ' αυτές κάποια ποιοτικά και χρονικά πλαίσια.

Εάν η ηδονή δεν ταυτίζεται με το αγαθό παντού, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αποτελεί σημάδι του.

Στα «*Ηθικά Νικομάχεια*»²¹ ο Αριστοτέλης θεωρεί ως σημάδι των εξεων την ηδονή ή τη λύπη που ακολουθεί τις πράξεις.

«*Σημείον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινωσκόμενην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῶ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινά καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενος γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. Περί ἡδονῶν γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ. ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.»*

Ο Αριστοτέλης προβαίνει σε μια ψυχολογική τοποθέτηση των εξεων στο χαρακτήρα του ανθρώπου μέσω των συνασθημάτων της ηδονής και της λύπης, που αυτές προκαλούν υποδηλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την κατάκτηση ή μη της αρετής. Όταν προκαλείται ηδονή από την επιλογή μιας ηθικής πράξης, τότε η ηθική αρετή αποτελεί στοιχείο του χαρακτήρα, στην περίπτωση όμως που η ηθική πράξη αναγκάζει κάποιον να λυπάται για την ανάληψή της, τότε υπάρχει απόσταση από την κατάκτησή της. Η ηδονή επομένως έχει δύο διαφορετικές όψεις: ηδονή προκαλείται από μια πράξη που αρμόζει στην ηθική υπόσταση του κάθε ατόμου, προκύπτει όμως και από ανήθικες πράξεις.

Στον προσδιορισμό της ορθής παιδείας ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι συμφωνούν ότι είναι εκείνη που συνηθίζει τους νέους να χαίρονται και να λυπούνται κατά το «*πρέπον*» και το «*ορθό*» ώστε να γίνουν ενάρετοι, γιατί η αρετή είναι μεσότητα.

Σκοπός της ορθής παιδείας κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη είναι να διαμορφώσει στους νέους ένα τέτοιο επίπεδο ηθικής υπόστασης ώστε να χαίρονται και να λυπούνται με όσα πρέπει, όταν πρέπει και όσο πρέπει. Να χαίρονται δηλαδή με ό,τι προσφέρουν στο κοινωνικό σύνολο και να τους είναι αποκρουστικό αυτό που διαφθείρει ηθικά τους πολίτες. Από τη μικρή ηλικία πρέπει τα παιδιά να διακρίνουν τις ηδονές μέσω του επαίνου και της επίκρισης.

Η δυσκολία επομένως είναι να αισθάνεται και να επιδιώκει κανείς την ηδονή με μέτρο γιατί η αρετή είναι μεσότητα και μόνο αυτή μπορεί να εξασφαλίσει την αληθινή ευδαιμονία στον άνθρωπο. Το πρόβλημα είναι ποιος θα καθορίσει το δέον και το ορθό. Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι ο

ορθός λόγος του σπουδαίου άνδρα ο οποίος αποτελεί μέτρο σύγκρισης για τους πολούς.

Σχετικά με την ποιότητα κάθε αρετής ο Αριστοτέλης δίνει την απάντηση ότι αυτή οδηγεί το κάθε πράγμα ή όν στην τέλεια μορφή του με τη μέγιστη δυνατή αποτελεσματικότητα επιτέλεσης του έργου για το οποίο είναι προορισμένο: «*αὐτὸ ἐν ἔχον ἀποτελεῖ.*»²² Την τέλεια κατάσταση στην οποία αποβλέπει η αρετή την εκφράζει το δεύτερο συνθετικό της λέξης «*ἀποτελεῖ*» που παραπέμπει στην αριστοτελική εντέλεια, σύμφωνα με την οποία σε όλα υπάρχει δυνατότητα να πραγματώσουν τον φυσικό τους προορισμό.

Κατά τον Αριστοτέλη, εξάλλου η αγαθότητα του ανθρώπου έγκειται στην ευστοχία με την οποία επιτελεί το έργο που προσιδιάζει στην αρετή του.²³ Έτσι έχουμε μια αλληλεξάρτηση ανάμεσα στην ανθρώπινη αρετή, την αγαθότητα, την έλλογη ενέργεια και την επιτυχή εκπλήρωση του έργου του, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης ταυτίζει το «*εὖ ζῆν με το εὖ πράττειν.*»²⁴ Αυτός όμως που επιτυγχάνει το έργο του είναι ο ενάρετος, άρα είναι και ευδαίμων. Χάρη στην αρετή λοιπόν ο άνθρωπος γίνεται ικανός να επιτελέσει το έργο του.²⁵

Τις διαπιστώσεις αυτές κάνει στηριζόμενος ο φιλόσοφος στο βιωματικό χαρακτήρα των δύο αυτών συνασθημάτων που εντάσσονται στη ψυχική δομή του ανθρώπου. Συνδέονται μάλιστα κατά τρόπο άμεσο με την ηθική υπόστασή του, ώστε ο σῶφρων να χαίρεται όταν καταφέρνει να συγκρατηθεί σε μια σωματική ηδονή ενώ αντίθετα ο ακόλαστος λυπάται όταν απέχει απ' αυτή.

Ο Αριστοτέλης αποδεικνύει ότι ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής δεν είναι η αισθησιακή απόλαυση ή η απόκτηση υλικών αγαθών, αξιωμάτων και τιμών. Ο σκοπός βρίσκεται στη δράση του πνεύματος που επιδιώκει το αγαθό. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι η φύση διέπεται από εσωτερική τελειότητα, η οποία όμως αδρανοποιείται αν δεν ενεργοποιηθεί. Ο άνθρωπος, κατά συνέπεια, ολοκληρώνει την τελειότητά του όταν διάγει το βίο του κοπιάζοντας και δημιουργώντας σύμφωνα με τους κανόνες της ηθικής δράσης. Είναι δε, η ηδονή τόσο πιο έντονη όσο τελειότερη είναι η δράση και όσο ευγενέστερα από τη φύση τους είναι τα ελατήρια που κινητοποιούν αυτή τη δράση. Επειδή όμως η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα έμβια όντα είναι το «*διανοεῖσθαι*» δεν θα πρέπει να δίνεται στην ηδονή η συνηθισμένη υλιστική απόχρωση, αλλά η σημασία της πνευματικής μακαριότητας και ευδαιμονίας.

Στο μέγιστο βαθμό ευχάριστη είναι η ηδονή που συνοδεύει την τελειότητα ενέρ-

γεία του νου, που είναι η θεωρητική του δραστηριότητα.²⁶

Η ηθική αγωγή μπορεί να ξεπεράσει ό,τι είναι φυσικό χωρίς βέβαια να λειτουργεί κι ανεξάρτητα από τη φύση. Ο άνθρωπος ακολουθώντας την πορεία όλων των έμβιων όντων υποτάσσεται στους νόμους της φύσης και υπακούει στα ένστικτα που αυτή του κληροδοτεί, έχοντας όμως όπλο την ελευθερία καταφέρνει να δραστηρεύσει από τον καταναγκασμό της φύσης και να αναδειχθεί σε ηθικό ον.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ηθ. Νικ. 1105 b21-31
2. Ηθ. Νικ. Θ5, 1157 b3
3. απτόθι, 1173 b 7-8
4. απτόθι, 1106 b 16-17
5. πρβλ. Κυριάκου Κατσιμάνη, *Πλάτων και Αριστοτέλης, Φιλοσοφική Εργονεία Επιλεγμένων Κειμένων*, 192
6. Αντ. Μ.Ι σιγόνη, *Η τελολογική κατ Αριστοτέλη εκδοχή του ψυχικού βίου*, 34
7. Ηθ.Νικ.Κ, 2, 1172 b 21-23
8. Ηθ. Νικ. 1153 α 14
9. Ηθ.Νικ.1106 α 20-21
10. απτόθι, 1106α 19
11. Περί Φυσικής Ακροάσεως Θ7 260 β 22
12. Ηθ.Νικ. 7, 1178 α 5-6
13. Ηθ. Νικ. Α10 1099 b 24-27
14. Ρητορική Τέχνη, Α5 1362 α 4
15. Ηθ.Νικ.1099 α 15-16
16. Ηθ.Νικ. 1098 α 14-20
17. Οπ.π. 1099 α 6-9
18. Ηθ.Νικ. 4, 1175 α 15-21
19. *Psychologie de l attention*, 16η έκδοση, 1924 166
20. Οπ.π.169
21. Ηθ. Νικ. 1104 b3-13
22. Ηθ. Νικ. 1106 α 18
23. Ηθ.Νικ. 1097 b 25-28
24. Ηθ.Νικ. 1095 α 19-20
25. Νικολάου Δ. Κουτρούμπα, *Αριστοτέλη Ηθικά Νικομάχεια*, σ. 129
26. Ηθ.Νικ., 1174 b 21

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

1. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, αρχαίο κείμενο, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Ανδρέας Δαλέζιος, Άπαντα Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, Επιστημονική εταιρεία των ελληνικών γραμμάτων «Πάπυρος», Αθήνα 1975
2. Αριστοτέλη, *Περί Φυσικής Ακροάσεως*, Α', Αριστοτέλη Άπαντα Φυσικά, Βιβλιοθήκη των Ελλήνων, Ελληνικός Εκδοτικός Οργανισμός
3. Αντωνίου Ισηγόνης *Η τελολογική κατ' Αριστοτέλη εκδοχή του ψυχικού βίου*, διδακτορική διατριβή, Ρόδος 1951
4. Κυριάκου Σ. Κατσιμάνη, *Πλάτων και Αριστοτέλης, φιλοσοφική εργονεία επιλεγμένων κειμένων*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2001
5. Νικολάου Δ. Κουτρούμπα, *Αριστοτέλη Ηθικά Νικομάχεια*, ερμηνευτική προσέγγιση, εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2002

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΟΙ

Η δικαιοσύνη στον Αριστοτέλη

Του ΝΙΚΟΥ ΠΟΛΥΔΩΡΟΥ

Πτυχιούχου Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών

Ο Αριστοτέλης συνέβαλε σημαντικά στην εξέλιξη της έννοιας της δικαιοσύνης με το μεγάλο έργο του *«Τα Πολιτικά»*. Οι ιδέες του αποτελούν σταθμό για τη νομική σκέψη της εποχής του αλλά και για τους Ρωμαίους νομοδιδάσκαλους. Ιδιαίτερα συμβάλλει με τη διδασκαλία του στη διαμόρφωση της ειδικής δικαιοσύνης με το νέο και ριζοσπαστικό νόημα που αποδίδει στην έννοια της *επιείκειας*. Ο ίδιος πιστεύει ότι η δικαιοσύνη ως αρετή είναι ξή και πρόκειται για τη σταθερή διάθεση της ψυχής του ανθρώπου που έχει την ικανότητα να πράττει το δίκαιο και να έχει την επιθυμία να το πράττει πάντοτε. Αντίθετα, ορίζει την αδικία ως ξή οιασδήποτε αδικοπραγίας¹. Η δικαιοσύνη στηρίζεται στον εκουσίον² και προαιρετικό³ χαρακτήρα που υπάρχει στην ηθική αρετή.

Ο Σταγειρίτης δέχεται ότι δίκαιο είναι το νόμιμο. Ο Σωκράτης όριζε το δίκαιο ως νόμιμο⁴, δηλαδή αυτό που επιλαμβάνεται η νομοθετική εξουσία. Εδώ συμφωνεί ο Αριστοτέλης ότι *«τα νόμιμα εστι πως δίκαια»*⁵. Οι νόμοι του κράτους σε σχέση με τη μορφή του πολιτεύματος, φροντίζουν για το γενικό καλό⁶ ή για το ειδικό συμφέρον της άρχουσας τάξεως.

Η δικαιοσύνη είναι για τον Αριστοτέλη «τελεία» και «κρατίστη» αρετή, που το κάλλος της προκαλεί περισσότερο θαυμασμό από τ' άστρα του ουρανού⁷. Είναι η αρετή που αναφέρεται όχι απλά ως εσωτερική διάθεση του ανθρώπου, αλλά έμπρακτα ως *«χρήσις»*⁸. Η άσκηση της αρετής της δικαιοσύνης είναι για τον Αριστοτέλη *«αλλότριον αγαθόν»* επειδή αναγνωρίζει το δίκαιο του συνανθρώπου. Ο Αριστοτέλης έτσι αντιστρέφει τη γνώμη του Θρασυμάχου ο οποίος θεωρεί το δίκαιο «αλλότριον αγαθόν» αλλά ως δώρο για τον άρχοντα, ο οποίος βλέπει τους αρχομένους ως πρόβατα και τα τρέφει για τον εαυτό του⁹.

Ο Αριστοτέλης πρώτος διακρίνει τη

δικαιοσύνη σε γενική και ειδική. Ομιλεί για την «όλην» και για την «κατά μέρος»¹⁰ δικαιοσύνη και αδικία. Η γενική δικαιοσύνη ως ηθική αρετή είναι και αυτή κοινωνική γιατί αναφέρεται προς τον πλησίον Για παράδειγμα, ο ακόλαστος¹¹, ο δειλός και ο ανελεύθερος άνθρωπος σε σχέση με τον πλησίον του είναι άδικος, διότι παραβιάζει κάποιους ηθικούς κανόνες και αξίες της ζωής. Οι μορφές αυτές όμως της αδικίας ανάγονται στην περιοχή της γενικής δικαιοσύνης και της ηθικότητας του «σπουδαίου»¹², ενάρετου ανθρώπου. Από την άλλη, η ειδική δικαιοσύνη δεν ασχολείται με τη «μοχθηρίαν» αλλά με το είδος εκείνο της δικαιοσύνης και αδικίας που αφορά την ηθική συμπεριφορά του ατόμου σε σχέση με τα υλικά αγαθά, συμφέροντα, δικαιώματα και την ασφάλεια ζωής του πλησίον του. Δηλαδή το ειδικό δίκαιο περιορίζεται κυρίως σε θέματα του «κερδαίνειν»¹³ και της ανθρωπίνης πλεονεξίας. Αναφέρεται σε θέματα ισότητας κατά την διανομή τιμών, αγαθών καθώς και σε επανόρθωση μιας αδικίας από μια βλάβη που προκλήθηκε και αποτελεί αρμοδιότητα των τριών εξουσιών της πολιτείας: τη νομοθετική, την εκτελεστική και τη δικαστική.

Ο Αριστοτέλης απαριθμεί τρία είδη δικαίου που υπάγονται στην ειδική δικαιοσύνη. α) το «διανεμητικό»¹⁴, β) το «διορθωτικό»¹⁵ και γ) το «αντιπεπονηθός»¹⁶ δίκαιο. Και στα τρία αυτά είδη δικαίου προτανεύει η αρχή της ισότητας. Ίσο, κατά τον Σταγειρίτη είναι το μέσο¹⁷ του άνισου, δηλαδή του «πλεονος» και του «ελάττονος» και έτσι το δίκαιο ορίζεται ως «μέσον». Πριν από τον Αριστοτέλη μιλούσαν για την έννοια της ισότητας οι Πυθαγόριοι και ο Πλάτων. Κατά τον Αριστοτέλη η ιδέα της ισότητας υπέστη ουσιαστική διαστρέβλωση εξ αιτίας της συγχύσεως που συνήθως προκαλεί στη λογική των ανθρώπων το απομικό συμφέρον. Τα διαφορετικά κριτήρια πάνω στο θέμα της ισότητας αποτελούν αφορμές των διαφορών

πολιτικών ερίδων. Έτσι σαν ορθό κριτήριο για την ισότητα θεωρούν «οι γενεακρατικοί ελευθερίαν, οι δ' ολιγαρχικοί πλούτον, οι δ' ευγένειαν, οι δ' αριστοκρατικοί αρετήν»¹⁸.

Το «διανεμητικό» δίκαιο αναφέρεται σε θέματα παροχών εκ μέρους της πολιτείας και υπάγεται στη δικαιοδοσία της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας. Ακόμη ρυθμίζει σχέσεις πολιτείας και πολίτη, όσον αφορά στην απονομή πολιτικών αξιωμάτων, τιμών και οικονομικών χορηγήσεων.¹⁹ Εδώ ισχύει η αρχή του *«κατ' αξίαν ίσον»*, δηλαδή λαμβάνεται υπ' όψιν όχι η αριθμητική ισότητα, αλλά η γεωμετρική αναλογία, σύμφωνα με την οποία το δίκαιο απονέμεται ανάλογα με την αξία του προσώπου²⁰. Το διανεμητικό δίκαιο ανάλογα με τις μορφές των πολιτευμάτων, είχε ως κριτήρια δίκαιης απονομής το ελεύθερον γένος, τον πλούτο, την ευγένεια ή την αρετή²¹.

Το δεύτερο είδος, το «διορθωτικό δίκαιο», υπάγεται στην αρμοδιότητα της δικαστικής εξουσίας, γιατί αναφέρεται σε αδικήματα που υπόκεινται στις διατάξεις του αστικού και ποινικού δικαίου. Αντικείμενο του δικαίου αυτού είναι τα «εκούσια συναλλάγματα»²² και τα «ακούσια συναλλάγματα»²³. Τα ακούσια συναλλάγματα διαιρούνται σε δύο κατηγορίες: α) τα «λάθρα», όπως είναι η κλοπή και η μοιχεία και β) τα «βίαια», όπως ο θάνατος²⁴, η κατηγορία και ο προσηλακισμός. Στο δίκαιο, λοιπόν, αυτό κατά τον Αριστοτέλη υπάγονται θέματα ιδιωτικών συμβάσεων, θέματα νομής και κυριότητας, καθώς και θέματα σχετικά με την αξιοπρέπεια. Ο δικαστής τώρα που κρίνει, ερμηνεύει το δίκαιο έχοντας στο νου του ένα άλλο είδος ισότητας από εκείνο που ισχύει κατά την εφαρμογή του διανεμητικού δικαίου. Στη σφαίρα του διορθωτικού δικαίου προτανεύει η αρχή της αριθμητικής και όχι της γεωμετρικής ισότητας, γιατί το δίκαιο αυτό δεν επιβραβεύει τον άξιο πολίτη, αλλά κολάζει αυτόν

που αδικεί. Ο δικαστής εδώ θα προσπαθήσει να επανορθώσει τη ζημιά επιστρέφοντας το κέρδος του ατόμου που αδικήσε σε αυτόν που αδικήθηκε.

Το τρίτο είδος, το «αντιπεπονθός» δίκαιο, που υπάγεται στην δικαιοδοσία της νομοθετικής, της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας αναφέρεται σε θέματα οικονομικής φύσεως. Το δίκαιο αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι αναφέρεται στην κοινωνική δικαιοσύνη, όπου πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψιν η προσφορά κάθε ανθρώπου και η ανταμοιβή του, σύμφωνα με το έργο που προσφέρει στην κοινωνία και τους συνανθρώπους του. Στηρίζεται στην αρχή του «αντιποιείν»²⁵, δηλαδή της ανταποδόσεως σε αυτόν που προσφέρει ορισμένο αγαθό έναντι ενός άλλου αγαθού ή αμοιβή ανάλογης²⁶ προς την αξία εκείνου που λαμβάνει. Από την άλλη πλευρά, η ελεύθερη και αυθόρμητη φιλική χειρονομία επιβάλλει την ηθική δέσμευση της ανταποδόσεως²⁷, γιατί διαφορετικά θα θεωρείτο ως έλλειψη ανταποκρίσεως στα φιλικά αισθήματα του δωρητού.

Κατά την λειτουργία του αντιπεπονθότος δικαίου χρησιμοποιείται η αρχή της αναλογίας η οποία επιβάλλεται από την φύση των αγαθών που ανταλλάσσονται και διαφέρουν στην αξία. Ο Αριστοτέλης όμως προχωρεί ακόμη βαθύτερα προσπαθώντας να ανεύρει τους λόγους που προκαλούν την ύπαρξη και τις αρχές του «αντιπεπονθότος» δικαίου και τη χρήση του νομίσματος. Οι οικονομικές και εμπορικές σχέσεις, οι «αλλακτικές κοινωνίας»²⁸, λέει ο Σταγειρίτης, δημιουργούνται από τη χρεία²⁹ που κινεί τον άνθρωπο στην ανάπτυξη των διαφόρων τεχνών και επαγγελμάτων σύμφωνα με τις ατομικές ανάγκες και τις ανάγκες της κοινωνίας. Το «αντιπεπονθός» τώρα δίκαιο εξασφαλίζει μια μορφή ισότητας στις συναλλαγές των ανθρώπων με την καθιέρωση του νομίσματος³⁰, ως μονάδα μετρήσεως της αξίας κάθε αγαθού και τρόπον συναλλαγής. Κατ' αυτόν τον τρόπο το νόμισμα καθίσταται το «μέσον» εκτιμήσεως της αξίας των υλικών αγαθών.

Η κοινωνία, η «αλλακτική» και η πολιτική, δημιουργείται εξαιτίας της κοινότητας συμφερόντων που υποθάλπουν και ενθαρρύνουν η χρεία και το κέρδος. Το νόμισμα τώρα ως μέτρο της αξίας δια της επιβολής τιμών σε ομοιοειδή πράγματα και αγαθά καθιστά αυτά «σύμμετρα»³¹. Με τη διατίμησή τους επιτυγχάνεται η κατ' αναλογία ισότητα

σύμφωνα με τις αρχές του αντιπεπονθότος δικαίου.

Και τα τρία είδη της ειδικής δικαιοσύνης αναφέρονται κυρίως στην περιοχή των αγαθών σε συνάρτηση προς τα πρόσωπα. Αν και ανήκουν πιο πολύ στην αρμοδιότητα της νομικής επιστήμης, εντάσσονται από τον Αριστοτέλη στην κοινωνική ηθική. Έτσι ο κύκλος του δικαίου εγγράφεται στον κύκλο της ηθικής, που είναι ευρύτερος μέσα στα κοινωνικά πλαίσια.

Ο Αριστοτέλης εξετάζει επίσης το δίκαιο και τη δικαιοσύνη μέσα στα πλαίσια της πόλεως - κράτους. Το είδος του δικαίου αυτού καλεί ο Αριστοτέλης «πολιτικόν δίκαιον». Το πολιτικό δίκαιο καθορίζει τις αμοιβαίες υποχρεώσεις μεταξύ των ελευθέρων και ίσων πολιτών που έχουν το προνόμιο στο «άρχειν και άρχεσθαι»³².

Αντίθετα προς το πολιτικό δίκαιο είναι το «δεσποτικόν»³³ και το «οικονομικόν» δίκαιο τα οποία δεν στηρίζονται στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά είναι «καθ' ομοιότητα»³⁴ δίκαια. Το πολιτικό δίκαιο εφαρμόζεται πάνω στις γυναίκες (συζύγους), ενώ για τα τέκνα και τους δούλους, ισχύει μόνο το οικονομικό και το δεσποτικό δίκαιο αντιστοίχως³⁵.

Ο Αριστοτέλης πρεσβεύει ότι ο νόμος πρέπει να ισχύει και να ίσασται πάνω από πρόσωπα και συμφέροντα, αλλά συγχρόνως να έχει δύναμη πάνω σε όλους τους πολίτες. Ο ορθός νόμος, ως λόγος³⁶ και νους³⁷ πρέπει να κυβερνά ως θεός. Ο Σταγειρίτης με αφορμή τους Σοφιστές θέτει το ερώτημα τώρα περί της αρχής και προελεύσεως του πολιτικού δικαίου. Στο σημείο αυτό αποσαφηνίζει πλήρως τη θέση του απέναντι στη γνώση από τα μέσα του Ε' π.Χ. αιώνα διαμάχη για την «φύσει» ή «συνθήκη» και «νόμο» προέλευση του δικαίου. Για τους Σοφιστές το δίκαιο αποτελεί εφεύρεση των ασθενών κατά των ισχυρών, γι' αυτό κηρύσσουν την επιστροφή στην κατάσταση του δικαίου εκείνου που επιβάλλει η φυσική υπεροχή του ισχυροτέρου με την άσκησή ωμης βίας πάνω στους αδυνάτους.

Το φυσικό δίκαιο είναι το «φύσει», το άγραφο δίκαιο, που έχει καθολική ισχύ και αναγνωρίζεται από τους ανθρώπους γενικώς. Αντίθετα το νομικό δίκαιο διακρίνεται από το φυσικό, γιατί έχει ορισμένη και διαφοροποιημένη μορφή εξ αιτίας του συμβατικού χαρακτήρα των κειμένων διατάξεων. Ο Αρι-

στοτέλης αντιμετωπίζει τους Σοφιστές με κριτική διάθεση, τελικά όμως συμφωνεί με τη γνώμη των οπαδών του φυσικού δικαίου και δεν ασπάζεται τη γνώμη των εκπροσώπων του θετού δικαίου, γιατί πιστεύει ότι η κίνηση, η μεταβολή, δεν παρατηρείται μόνο στο θετό, αλλά και στο φυσικό δίκαιο. Με το να δέχεται όμως μια κάποια μεταβολή στο φυσικό δίκαιο, δεν σημαίνει ότι θέλει να το υπαγάγει στο νομικό. Αντίθετα, θεωρεί το φυσικό δίκαιο ότι αποτελεί αστείρευτη πηγή του νομικού δικαίου. Αυτό το νόημα έχει το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εισάγει τον όρο *επιείκεια* στην ερμηνεία του νόμου. Η χρήση της επιείκειας κρίνεται σκόπιμη, όπου ο γραπτός νόμος παρουσιάζει αδυναμίες.

Ο Αριστοτέλης παραμένοντας πιστός στην παράδοση που πάντοτε σεβόταν, ενέταξε το δίκαιο στο χώρο της «ηθικής» και του «έθους». Το δίκαιο και ο νόμος θεσπίζονται με τη συγκατάθεση των ελευθέρων πολιτών και αντιμετωπίζουν το άτομο ως ελεύθερη ηθικά προσωπικότητα. Σε σχέση με το θετό δίκαιο, την ηθική και τον άγραφο νόμο νοείται από τον Αριστοτέλη η έννοια της επιείκειας. Η επιείκεια αποτελεί κατά τον φιλόσοφο αναπόσπαστο τμήμα της δικαιοσύνης που αποδίδεται στον άνθρωπο και είναι προσαρμοσμένη στα μέτρα του ανθρώπου. Ο επιεικής κατά τον Αριστοτέλη είναι το κατάλληλο πρόσωπο να ερμηνεύσει και να εφαρμόσει τον νόμο, όταν ο νόμος εξ αιτίας της γενικότητάς του δημιουργεί κενά και δεν εκφράζεται για την ειδική περίπτωση. Ο Αριστοτέλης, αναφορικά με «το δίκαιον έμψυχον», στην απονομή της δικαιοσύνης απαιτεί από το δικαστή συνεκτίμηση πολλών παραγόντων, αλλά όχι ευρύτητα σκέψης. Γι' αυτό το λόγο ο φιλόσοφος θεωρεί ως ενδεδειγμένο δικαστή τον *επιεική*. Οφείλει να είναι καλοπροαίρετος, να αγαπά τους συνανθρώπους του, να εμφορείται από υψηλό φρόνημα και να ασχολείται με έργα καλοκαγαθίας.³⁸ Επομένως κρίνεται απαραίτητη η ελαστική εφαρμογή του νομου ανάλογα με την ειδική περίπτωση, έτσι ώστε ούτε το πνευμα του νομοθέτη να καταστρατηγείται, ούτε η καθολική διατύπωση του νόμου να αδικεί τον άνθρωπο σε μια ειδική περίπτωση.

Αντίθετος προς τον επιεική, κατά τον Σταγειρίτη σε θέματα ερμηνείας του δικαίου, είναι ο «ακριβοδίκαιος»³⁹. Μικρόψυχος και αλύγιτος, αδυνατεί να αναπτύξει πρωτοβουλία και να ατε-

νίσει τον άνθρωπο στην ειδική περίπτωση πέρα από τα γενικά πλαίσια του νόμου. Χωρίς να είναι «προαιρετικός και πρακτικός»⁴⁰ της επιείκειας, επιβάλλει με απάνθρωπο τρόπο το νόμο με όλη του την αυστηρότητα, ώστε να τον καθιστά όργανο υψίστης αδικίας. Αποδεικνύεται λοιπόν περίτρανα ότι η επιείκεια αποτελεί κάτι το «ανθρώπινο» και προορίζεται για τους ανθρώπους. Κατά τον φιλόσοφο, πρέπει ο δικαστής να βλέπει το νόμο σαν κάτι ελαστικό, σαν «μολύβδινο κανόνα», γιατί πολλές φορές συμβαίνει να υπάρχει εκτός του *ergo facti* (σφάλματος) και ο *ergo iuris* (λάθος κρίση, σαφελή κατηγορία).

Με την εισαγωγή της έννοιας της επιείκειας στο χώρο του δικαίου ο **Αριστοτέλης γίνεται ιδρυτής του ανθρωπιστικού πνεύματος που αργότερα επηρέασε το ρωμαϊκό δίκαιο**. Η δικαιοσύνη και η επιείκεια, ως αρετές κοινωνικές αποτελούν αναγνώριση του «Συ». Η δικαιοσύνη τώρα θα αποτελέσει την βάση πάνω στην οποία θα στηριχθεί η άλλη κοινωνική αρετή **της φιλίας**. Η δικαιοσύνη και η φιλία από κοινού θα δημιουργήσουν τις προϋποθέσεις, ώστε ο άνθρωπος να φθάσει στο ποθούμενο ιδανικό τέρμα της ηθικής του ζωής, **την ευδαιμονία**.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

1. Αριστ. Ηθικ. Νικ. Ε1 1127α 9-10.

2. ό.π., Ε8 1135α 15-18 αι 19-20.
3. ό.π., Ε8 1135α 1-5
4. Ξενοφ. Απομνημ. Δ 4, 12.
5. Αριστ. Ηθικ. Νικομ. Ε1 1129β 12
6. ό.π., Ε1 1129β 14-17.
7. ό.π., Ε1 1129β 28-29.
8. ό.π., Ε1 1129β 30-33.
9. Πλάτων «Πολιτεία» Α' βιβλίο 344c
10. Αριστ. Ηθικ. Νικομ. Ε2 1130α 15-16.
11. ό.π., Ε2 1130α 16-32.
12. ό.π., Ε2 1130α 32-β5
13. ό.π., Ε2 1130α 27-29 β3-4
14. ό.π., Ε4 1131 β27-28
15. ό.π., Ε4 1131 α1
16. ό.π., Ε5 1132 β21.
17. ό.π., Ε3 1131α 114 1132α 29-30 β6, 110626.
18. ό.π., Ε3 1131α 27-29.
19. ό.π., Ε4 1131β 27-32.
20. ό.π., Ε3 1131α 20-30 1131β 12-13.
21. Αριστ. Πολιτ. Ε1 1301α25 - 1302α8.
22. Αριστ. Ηθικ. Νικομ. Ε2 1131α 1-9.
23. ό.π., Ε3 1131α 2-3.
24. ό.π., Ε3 1131α α6-7.
25. ό.π., Ε5 1132β 33-34.
26. ό.π., Ε5 1133α 5-16.
27. ό.π., Ε5 1131α 1-5
28. ό.π., Ε5 1132 β31-32.
29. ό.π., Ε5 1133α 26-28.
30. ό.π., Ε5 1133α 18-20

31. ό.π., Ε5 1133α 18-20
32. ό.π., Ε6 1134β 15.
33. ό.π., Ε6 1134β
34. ό.π., Ε6 1134α 29-30.
35. ό.π., Ε6 1134β 8-18.
36. ό.π., Ε6 1134α 35 1180 α 21-22.
37. ό.π., Ε9 1180 α18, 22.
38. ό.π., Ε9 1186β 20-22.
39. ό.π., Ε10 1188 α1.
40. ό.π., Ε10 1137 β 35, 40, ε10 1137β 30-32.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.

1. Κ. Κ. ΜΠΑΡΤΖΕΛΙΩΤΗ: «*Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνα ως έκφραση του αντιαριστοτελισμού κατά τον ΙΕ αιώνα*».
2. Κ. ΚΑΔΑΡΑ: «*Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*».
3. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ Ε.: «*Ηθική*», εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1992.
4. Δ. ΚΟΥΤΡΑ: «*Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*», τόμος Α, Ηθική.
5. W. D. ROSS: Αριστοτέλης ΜΙΕΤ Αθήνα 1993.
6. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΟΝΑΧΟΥ: Δικαιοσύνη - Νόμος και δικαιώματα στον Αριστοτέλη στο: Πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις. Εταιρεία Αριστοτ. το «Λύκειο» εκδ. Δ. Ν. Κούτρας, Αθήνα 1999, σελ. 131.

ΤΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΓΙΑ ΤΟΝ ΣΩΚΡΑΤΗ

Σ' ένα καλαίσθητο τόμο μεγάλου σχήματος 350 σελίδων, εκδόθηκαν τα Πρακτικά του Συνεδρίου για τον Σωκράτη με θέμα «Ο Σωκράτης σήμερα» που πραγματοποίησε η Ένωσή μας το φθινόπωρο του 2001.

Όσοι από τα μέλη και τους φίλους μας επιθυμούν να προμηθευτούν την έκδοση, αυτή παρακαλούνται να επικοινωνήσουν στη Διεύθυνση του Περιοδικού και στο τηλέφωνο 210 2510020.

Η τιμή του τόμου έχει ορισθεί σε είκοσι (20) ευρώ.

Βόλφγκανγκ Αμαντέους MOZART (1756-1791)

Του ΘΑΝΟΥ ΕΡΜΗΛΙΟΥ

Μουσικοσυνθέτη - πρ. Γενικού Επιθεωρητή Μέσης Εκπαιδεύσεως

Ενα και μόνο φαινόμενο υπάρχει στην Ιστορία της Μουσικής και αυτό είναι ο Wolfgang Amadeus Mozart. Γεννήθηκε το 1756 και πέθανε σε ηλικία 35 ετών το 1791. Ο Μότσαρτ εμφανίζεται από ηλικίας μικροτέρων των τεσσάρων ετών, δείγματα μεγαλοφυΐας, τα οποία σε κανέναν άλλο μουσικό δεν παρουσιάσθηκαν σ' αυτή την ηλικία.

Ο Πατέρας του Λεοπόλδος Μότσαρτ, ήταν διευθυντής της ηγεμονικής αρχιεπισκοπικής Ορχήστρας του Σάλτσμπουργκ και έχαιρε εκτιμήσεως στη πόλη αυτή, ως μια σημαντική μουσική προσωπικότητα. Απέκτησε επτά παιδιά, εκ των οποίων τα πέντε πέθαναν σε βρεφική ηλικία, από διάφορες αρρώστιες, και επέζησαν μόνο τα δύο. Ο Βόλφγκανγκ έζησε με την κατά πέντε χρόνια μεγαλύτερη του Άννα-Μαρία, η οποία υπήρξε και αυτή μια μεγάλη καλλιτέχνης του πιάνου.

Ο Μότσαρτ δεν έκαμε μονάχα θαύματα, αλλά παρουσιάστηκε και ο ίδιος σα θαύμα. Πριν ακόμη νιώσει τον εαυτό του και αποκτήσει την αίσθηση της συνειδήσεώς του, γνωρίζει τα πάντα, χωρίς να διδαχθεί από κανέναν. Το θαύμα εμφανίζεται πριν συμπληρώσει τα τέσσερά του χρόνια. Από τότε άρχισε να παίζει στο κλειδοκύμβαλο μουσικά κομματάκια, που του edίδασκε ο πατέρας του. Σε λίγο άρχισε να συνθέτει μόνος του μικρά κομμάτια, τα οποία έπαιζε, ο δε πατέρας του έγραφε αυτά, γιατί ο μικρός Μότσαρτ δεν εγνωρίζει μουσική. Ο πατέρας του βλέποντας τη γιγαντιαία και εκπληκτική πρόοδό του, άρχισε να του διδάσκει συστηματικά τη Μουσική.

Επειτα από ένα χρόνο, στα έξι του χρόνια, έγινε δεινός εκτελεστής του κλειδοκύμβαλου και ο πατέρας του σκέφθηκε να περιοδεύσει την Ευρώπη, για να παρουσιάσει το θαυματουργό παιδί του.

Πρώτος σταθμός της περιοδείας του υπήρξε η Βιέννη. Στη Βιέννη έξι ετών, έπαιξε μπροστά στον Αυτοκράτορα Φραγκίσκο Ιωσήφ, ο οποίος έμεινε έκπληκτος. Αρχίζει να γυρίζει θριαμβευτικά τη Ευρώπη, ταξιδεύοντας μαζί με τους γονείς του στην Ευρώπη. Πηγαίνει **στη Βιέννη, στο Μόναχο, στο Παρίσι, στο Λονδίνο, στις Βρυξέλλες, στο Βερολίνο, στη Ρώμη, στο Μιλάνο**. Παίζει μπροστά σε Βασιλείς και πρίγκιπες, σε πολιτικούς και αξιωματούχους και όλοι **μένουν κατάπληκτοι**. Στο Παρίσι δημοσιεύονται έργα του (οι πρώτες Σονάτες του), σε ηλικία 7 ετών. Στο Σάλτσμπουργο ο Αρχιεπίσκοπος αμφιβάλλει για τα όσα λέγονται για το παιδί θαύμα. Εκράτησε αυτόν απομονωμένον μερικές μέρες και έδωσεν σ' αυτόν να γράψει ένα ορατόριο, του οποίου το κείμενο είχε διαλέξει ο ίδιος. Ο μικρός Μότσαρτ σε τέσσαρες ημέρες, παρέδωσε έτοιμο το έργο προς εκτέλεση. Εκείνο όμως που προκάλεσε κατάπληξη σ' όλους τους μουσικούς κύκλους της Ευρώπης, ήταν η από μνήμης αντιγραφή του έργου Miserere του Allegri, το οποίο άκουσε ο μικρός Μότσαρτ στον Άγιο Πέτρο της Ρώμης, σε ηλικία 13 ετών. Αυτό συνέβηκε μια Κυριακή πρωί, που είχαν πάει μαζί με τον πατέρα του να εκκλησιασθούν, στην εκκλησία αυτή, όταν ευρίσκοντο στην Ιταλία.

Ο μικρός Μότσαρτ άκουσε το έργο αυτό μέσα στην εκκλησία του Αγίου Πέτρου και είτε στο πατέρα του, να το ζητήσουν από τη διεύθυνση της εκκλησίας. Οι επίτροποι της εκ-

κλησίας απήντησαν ότι ο Πάπας απηγόρευσε να δοθεί το έργο σε οποιονδήποτε και να εκτελεσθεί αλλού, γιατί ήταν προνόμιο της εκκλησίας. Ο μικρός Μότσαρτ όταν επιγέ στο σπίτι, **έγραψε από μνήμης το έργο αυτό**, το οποίο εκτελείτο από χορωδία και Ορχήστρα και διαρκούσε 30 λεπτά. Ο πατέρας Μότσαρτ, σε ακρόαση του έργου την επομένη Κυριακή, στην ίδια εκκλησία, ήλεγξε τα γραφέντα από τον μικρό Μότσαρτ και εκπληκτος διεπίστωσε, ότι δεν υπήρχε κανένα λάθος. Αυτό επιβεβαιώθη και από μια ιδιωτική Ορχήστρα, στην οποίαν το έδωσαν να το εκτελέσει, μερικοί αμφιβάλλοντες Ιταλοί. Το γεγονός αυτό, για όσους γνωρίζουν μουσική, είναι **πρωτοφανές και απίστευτο**. Ο Μότσαρτ πραγματοποιεί νέα ταξίδια, συνεχίζοντας τους θριάμβους του. 15 ετών έχει ανεβάσει όπερές του στο Μιλάνο, έχει θριαμβεύσει και καταχειροκροτηθεί και παντού δημιουργεί, την έκπληξη και το θαυμασμό, σε όλες του τις εκδηλώσεις, είτε ως πιανίστας, είτε ως συνθέτης. Το 1788 εκτελούνται οι τρεις μεγάλες συμφωνίες του: *Η Συμφωνία σε μι ύφεση, σε σολ έλασσον και σε Ντο μείζον, η λεγομένη Συμφωνία του Διός*. Τα τελευταία του έργα είναι "*la clemenza di Tito*" και το αριστούργημα ο *«Μαγευμένος Αυλός»*, που παίχθηκε στη Βιέννη, στις 6 Σεπτεμβρίου 1791. Τελευταίο έργο είναι το *Requiem*, το οποίο δεν πρόφθασε να τελειώσει και το ετελείωσε ο Μαθητής του Szymayer.

Είναι γνωστό βέβαια ότι ο Μότσαρτ εκληρονόμησε τις μουσικές μορφές, δηλαδή τη Συμφωνία, το Κονσέρτο, τη Σονάτα, το κουαρτέτο, κ.τλ. από το σοφό δημιουργό και εφευρέτη αυτών Χάϋδν. Τις μορφές όμως αυτές τις εμπλούτισε με περιεχόμενο και με βαθύτερη έκφραση και ανάπτυξη των μουσικών ιδεών. Και όχι μόνον αυτό. Η μουσική του Μότσαρτ περιέχει σε ορισμένα έργα και το ρομαντικό στοιχείο, όπως στο 2ο μέρος της Συμφωνίας του Διός, όπου ο Μότσαρτ βρίσκεται στις υψηλότερες κορφές της τέχνης, εκεί που θα τον συναντήσει αργότερα το πνεύμα του Μπετόβεν. Αυτό το διαισθανόμεθα και σε άλλα μερικά μέρη των έργων του Μότσαρτ, όπως στο *1ο μέρος του Κονσέρτου για πιάνο σε Re έλασσον, στη Συμφωνία σε σολ έλασσον, στο 1ο μέρος του Κονσέρτου σε Ντο έλασσον και στη τελευταία του Σονάτα σε Ντο επίσης έλασσον*.

Αντιπαραβάλλοντας το Μότσαρτ στο Μπετόβεν, ο Μότσαρτ νιώθει περισσότερο τα άλλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ήχου και κυρίως την αιθέρια απαλότητα και απαλοσύνη του και εκφράζει μ' αυτήν όλη τη χάρη, την κομψότητα, την λεπτότητα και την γοητεία της Θεΐα μουσικής του, σε ολόκληρο το δημιουργικό του έργο. Ο Μπετόβεν αργότερα θα μελετήσει τις μουσικές μορφές του Μότσαρτ και ιδίως το Κονσέρτο, στο οποίο ο Μότσαρτ εμφανίζει θαυμαστή ισορροπία μεταξύ του Πιάνου και της Ορχήστρας. Ο Μπετόβεν μέσα στις μορφές αυτές θα τοποθετήσει αργότερα τις γιγάντιες εμπνεύσεις του, που περιέχουν τα αθάνατα αριστουργήματά του, και τα οποία περιέχουν βαθύτατα συναισθήματα και νοήματα.

Ο Μότσαρτ, εκτός του Συμφωνικού του έργου, είναι μέγας επίσης στη θεατρική του δημιουργία. Το είδος της όπερας που χάρισε την αθανασία στο Μότσαρτ είναι η **κωμική όπερα**.

Ο Μότσαρτ είναι μέγιστος δημιουργός στη μουσική περιγραφή των χαρακτήρων. Στο αριστούργημά του «*Οι Γάμοι του Φίγκαρο*» τα πρόσωπα: Ο Φίγκαρο, η Σουζάνα, ο ακόλουθος Χερουβείμ, ο Κόμης και η Κόμισα, έγιναν αθάνατα πρότυπα, έγιναν θρύλοι. Ο Μότσαρτ στο έργο αυτό περιγράφει το δαιμονικό στοιχείο που υπάρχει (αν θέλετε) στη ανθρώπινη φύση, **με τη δύναμη ενός Σαίξπηρ**. Στην τελευταία του δε όπερα «*Ετσι κάνουν Όλες*» (1790), εγκαταλείπει την περιγραφή των χαρακτήρων και ντύνει το έργο με μια τόσο ευχάριστη, χαριτωμένη και παιχιδιάρικη μουσική, που έγινε έργο αθάνατο. Όλα δε τα θεατρικά του έργα, αν και έχουν περάσει τόσα πολλά χρόνια, από τη δημιουργία τους, παίζονται τακτικότερα, σε όλα τα μέρη του Κόσμου. Και για να είναι έργα μιας πρωτοφανούς μεγαλοφυΐας, δεν έχουν χάσει απολύτως τίποτα από την αξία τους, γιατί πάντα η μεγαλοφυΐα προβαδίζει της εποχής της.

Ο Μότσαρτ είναι ο κομψότερος και πλαστικότερος δημιουργός των αιώνων. Η Κλασική Σονάτα εμφανίζεται με το Μότσαρτ στην τελειότερη μορφή της. Οι αξιοθαύμαστες μελωδίες του, μας δημιουργούν την εντύπωση ενός μελωδικού κεντηματος, με τα πιο κομψά μελωδικά σχήματα. Παρατηρήστε τη Σονάτα Νο 8 στο 35ο μέτρο, τις μικρές μελωδικές φρασούλες στο δεξί χέρι. Είναι ένα μελωδικό κέντημα που μας θυμίζει

ακόμη το κεντητό κελάιδημα των πουλιών. **Όσον αφορά την αρχιτεκτονική φόρμα της Σονάτας, ο Μότσαρτ την διατηρεί ακέραιη, όπως την εκληρονόμησε από τον Χάυνδν**, με τον οποίο ήτο σύγχρονος και συνεδέετο δια στενής φιλίας.

Ο Μότσαρτ στις *Συμφωνίες*, στα *κονσέρτα*, στις *σονάτες* και στα *κοναρτέτα* του, δίνει ένα προσωπικό ύφος με την πλουσιότητα έμπνευσής του. Δίνει ένα τόνο που μας προετοιμάζει για να δεχθούμε, αργότερα, τις μεγάλες και εκκλησιαστικές δημιουργίες του Μπετόβεν. Πάντως στα ανωτέρω έργα του Μότσαρτ, βρίσκουμε στιγμές που ο Μότσαρτ εγγίζει το βάθος των συναισθημάτων και των φιλοσοφικών νοημάτων του μεγάλου Μπετόβεν.

Ο Μπετόβεν αρχίζει τις δημιουργίες του, έχοντας επηρεασθεί από τα έργα του Μότσαρτ, τα οποία εμελέτησε και μάλιστα για μερικά είχε εκφράσει το θαυμασμό του. Την επίδραση αυτή τη βλέπουμε στην *1η Συμφωνία*, στα δύο πρώτα *κονσέρτα για πιάνο*, στις πρώτες *σονάτες* και στα πρώτα *κοναρτέτα*. Ο Μπετόβεν όμως ξεπερνώντας δημιουργικά τα έργα του Μότσαρτ, ξεπερνάει και την κλασική παράδοση και τελειότητα και μας οδηγεί με τα γιγαντιαία και μεγαλοφυή έργα του, που περικλείουν και το σπάσιμο της φόρμας, στα μονοπάτια που καταλήγουν στη μεγάλη εποχή του Ρομαντισμού.

BIBΛΙΟΚΡΙΣΙΑ

Θανάση Παπαναθανασίου:

Θρησκεία, Ιδεολογία, Επιστήμη

Δύο κείμενα σαν μαντινάδες απ' το σαράκι της πίστης προς το μεράκι της δυσπιστίας
Εκδ. Πορθμός, Χαλκίδα 2003, σσ. 46.

Το θέμα που πραγματεύεται ο Θ. Ν. Παπαναθανασίου (Δρ. Θεολογίας και Νομικός), στα δύο κείμενα του νεοεκδοθέντος βιβλίου του δεν είναι καινούριο. Απασχόλησε επανειλημμένα την Ορθόδοξη θεολογία στον αιώνα που πέρασε, η οποία και μας έδωσε συνήθως κείμενα απολογητικά, σχολαστικά και φανερά επηρεασμένα από αντίστοιχα προτεσταντικά, που αποκρίνονταν σε μια αναζήτηση ξένη προς τους σημερινούς προβληματισμούς της κοινωνίας μας.

Ο σ. προσεγγίζει το θέμα διαφορετικά. Πρώτα απ' όλα αναζητεί να διαλεχθεί και να συναντηθεί με την «αντίπερα όχθη», στην οποία απευθύνεται, και η οποία ξεκινά από μη εκκλησιαστικές αφετηρίες. Δεν επιδιώκει να αντιπαρατεθεί. Δεν επιζητεί να κατατροπώσει.

Στο πρώτο κείμενο προσδιορίζει ως νοηματοδότηση της ανθρώπινης ζωής την επιλογή ενός προσανατολισμού, μιας πορείας προς κάτι Άλλο, ριζικά διαφορετικό από την ενεστώσα πραγματικότητα - είτε οντολογικά έτερο και υπερκόσμιο (Θεός) είτε εγκόσμιο (ιδεολογικό όραμα).

Στη συνέχεια επικεντρώνει σε δύο βασικές χριστιανικές διδασκαλίες που έχουν κατανοηθεί στρεβλά από την ελληνική κοινωνία. Στην Βασιλεία του Θεού, η οποία σημαίνει ανακαίνιση του σύμπαντος και παρέχει στον πιστό όραμα για δράση στην παρούσα ζωή. Ταυτόχρονα όμως, η Ορθόδοξη θέση ότι η Βασιλεία

θα πραγματωθεί πλήρως μετά την ιστορία, δεν επιτρέπει την κατάλυση της ελευθερίας, καθώς δεν είναι συμβατή με την ανακήρυξη οιασδήποτε εγκόσμιας πραγματικότητας, καθεστώτος ή ιστορικής φάσης σε ιδεώδες τέρμα που πρέπει να επιβληθεί και να περιφρουρηθεί. Δεύτερον, ο σ. αναφέρεται στην Ηθική, την οποία συχνά «εκκλησιαστικοί κύκλοι» απολυτοποιούν και αποσυνάπτουν από το θεμελιώδες κριτήριο της Αγάπης, υψώνοντάς την ως ογκόλιθο που κρύβει το προσώπο του ζώντος Θεού και εμποδίζει τη σχέση μαζί Του.

Το δεύτερο κείμενο, που αναφέρεται στις προϋποθέσεις διαλόγου Θεολογίας και Επιστήμης και μια πρώτη του μορφή είχε φιλοξενηθεί στην *Φιλοσοφία και Παιδεία* (τ. 17-18/1999, σσ. 34-36), ξεκινά αγίζοντας το μείζον ζήτημα (με το οποίο ο γράφων αυτό το σημείωμα, ως Βιολόγος που προσπαθεί να ζήσει στην Εκκλησία, έχει έρθει αντιμέτωπος πάμπολλες φορές): του φαντάσματος του άλλου, με το οποίο συνθίζει και προτιμά να 'διαλέγεται' καθένας από τους παραπάνω χώρους. Απαραίτητη προϋπόθεση διαλόγου είναι, λοιπόν, να σεβαστεί ο ένας τον άλλον, να τον ακούσει και να τον γνωρίσει.

Ακολουθεί η αναφορά σε ένα διάλογο από τον Καπετάν Μιχάλη του Καζαντζάκη, που θέτει το ερώτημα αν η ανθρώπινη φύση ερμηνεύεται αληθινά αν ταυτιστεί απλώς με τα συστατικά της ή αν συνδεθεί με την τεολογία της, όπως την προσδιόρισε η σχέση με τον Κτίστη της. Εδώ ο Θ. Ν. Π. διευκρινίζει ότι για την Ορθόδοξη Θεολογία η ανθρώπινη ύπαρξη αντιμετωπίζεται ως ενιαία κτιστή

ψυχοσωματική οντότητα και ότι μόνη άκτιστη, οντολογικά διαφορετική από τον κόσμο ύπαρξη, είναι ο Θεός (όχι κάποιο ανθρώπινο συστατικό, πχ το πνεύμα). Προσθέτει ότι το υλικό με το οποίο φτιάχτηκε ο άνθρωπος προέρχεται από τον κτιστό κόσμο (άρα δεν ευσταθεί η αντιδικία θεολογίας και επιστήμης), αλλά αυτό που τον διαφοροποιεί από τον υπόλοιπο κτιστό κόσμο είναι η δυνατότητα προσωπικής σχέσης με τον άκτιστο Θεό. Διευκρινίζει ότι (αντίθετα προς ό,τι ευρέως πιστεύεται) η «σωτηρία» για τον Χριστιανισμό δεν έγκειται στην πλατωνική απαλλαγή της ψυχής από το σώμα, αλλά στην μεταμορφωμένη συνάντασή τους και στην οριστική απαλλαγή από τη φθορά και το θάνατο. Τέλος, προσδιορίζει ως προτεραιότητα τη διασφάλιση της ανθρώπινης ελευθερίας, του στοιχείου το οποίο θα πρέπει κυρίως και από κοινού Θεολογία και Επιστήμη να μεριμνήσωστε να διασώζεται ακέραιο κάθε φορά που καλούμαστε να συναινέσουμε ή όχι στην εφαρμογή μιας επιστημονικής ανακάλυψης.

Με τούτο, το τρίτο κατά σειρά τευχίδιό του (προηγήθηκαν τα *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Δικαιοσύνη* και το *Ο Θεός μου ο Αλλοδαπός*, εκδ. Ακρίτας) ο σ., με σαφή και συνοπτικό τρόπο που αφήνει μεγάλα περιθώρια στον αναγνώστη για «δουλειά στο σπίτι», πετυχαίνει να δείξει και στον βιαστικό σημερινό αναγνώστη ότι υπάρχει τρόπος να αγγίζει την αυθεντική χριστιανική αλήθεια χωρίς παραποιητικά φτιασιδώματα και τον στοχασμό χωρίς παρωπίδες.

Μάνος Κουμπάρλης, Δρ. Βιολογίας

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Σχετικισμός

I) Γνωσιολογική θεωρία που αρνείται την ύπαρξη της απόλυτης γνώσης και αλήθειας. Η θεωρία αυτή είναι γνωστή και ως ρελατιβισμός (από το λατ. επιθ. *relativus*, a, um).

Κατά τη θεωρία του σχετικισμού η ανθρώπινη γνώση είναι συμβατική, υποκειμενικού κύρους και δεν εκφράζει με ακρίβεια την αντικειμενικότητα. Για το λόγο αυτό απόλυτη αλήθεια δεν υπάρχει αλλά αυτή εξαρτάται από εξωτερικούς παράγοντες και συγκεκριμένα από την κοινωνία, όπου ζει το άτομο, από το πνεύμα της εποχής, από το επίπεδο του πολιτισμού, απ' όλους δηλαδή εκείνους τους παράγοντες που διαμορφώνουν την ανθρώπινη προσωπικότητα.

II) Θεωρητικά, οι θέσεις του σχετικισμού είναι οι εξής: α) Μια λογική κρίση δυνατό να είναι για κάποιον αληθινή, αλλά ταυτόχρονα για κάποιον άλλο ψευδής. β) Καμιά άποψη, καμιά θεωρία δεν μπορεί να διεκδικήσει απόλυτο κύρος, γιατί η απόλυτη αλήθεια είναι ανέφικτη και γ) ακόμη και οι αξίες που ρυθμίζουν τη ζωή των ανθρώπων έχουν σχετικό κύρος. Βασικά, δεν υπάρχουν γνώσεις που να ισχύουν απόλυτα, ίσως να ισχύουν μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις. Υποστηρίχτηκε, εξάλλου, πως οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν την ουσία των πραγμάτων, αλλά τις φαινομενικές σχέ-

σεις τους.

III) Φιλοσοφική έκφραση στον αξιολογικό σχετικισμό έδωσαν οι Σοφιστές. Κατ' αυτούς οι άνθρωποι γνωρίζουν μόνο τις φαινομενικές πλευρές των πραγμάτων και όχι τα ίδια πράγματα, σύμφωνα με τη διατύπωση του Πρωταγόρα "*Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος*."

IV) ο σχετικισμός, αν ληφθεί ως βάση στη γνωσιοθεωρία, οδηγεί αναγκαστικά στον σκεπτικισμό (Βλ. Περρ. «Φιλοσοφία και Παιδεία» Τ.21, σελ 27-28) στη θέση που δε δέχεται τίποτε χωρίς σκέψη ή στον αγνωστικισμό, τη φιλοσοφική δηλαδή αντίληψη που αρνείται τη δυνατότητα της αντικειμενικής γνώσης, στη σοφιστική, κυρίως στη χρησιμοποίηση απατηλών επιχειρημάτων για απόδειξη ή στον υποκειμενικό ιδεαλισμό.

V) Στο χώρο της ηθικής, ο σχετικισμός παραδέχεται πως η ιδέα του καλού και του κακού είναι ανάλογη με τα κριτήρια και τις ιδέες που έχουν γι' αυτές οι κοινωνίες κάθε εποχής. Ο Ηρόδοτος, για παράδειγμα, είναι ο πρώτος που έδειξε την ποικιλία και διαφορετικότητα των ηθών και των ηθικών αξιολογήσεων των λαών, που έχουν καθιερώσει διαφορετικές ηθικές αξίες. Οι σοφιστές εξάλλου, ισχυρίστηκαν ότι δεν υπάρχουν απόλυτοι ηθικοί κανόνες και ό,τι είναι ηθικό και ωραίο για τον ένα λαό, είναι άσχημο

και ανήθικο για τον άλλο. Συγκεκριμένα, κάθε ομάδα κρίνει ανάλογα με το συμφέρον της: ταυτίζει το αληθινό με το συμφέρον και χαρακτηρίζει ως ψευδές ό,τι αντίκειται στο συμφέρον της.

VI) Στους νεότερους χρόνους σχετικοκρατικές απόψεις υποστήριξαν οι μεγάλοι φιλόσοφοι Kant (1724-1804), Comte (1798-1857) και Spencer (1820-1903). Αντιλήψεις σχετικοκρατικές διατύπωνε και ο μαρξισμός. Κατά τους Μαρξιστές διαφορετικά κρίνουν και αξιολογούν τα κοινωνικά θέματα οι κεφαλαιοκράτες και διαφορετικά η τάξη των εργατών. Κάθε φορά που αλλάζει το οικονομικό και κοινωνικό σύστημα αλλάζουν οι ιδέες και οι αξίες. Άλλες ιδέες κυριαρχούσαν στην περίοδο της δουλοκτησίας και άλλες στο καπιταλιστικό σύστημα (Βλ. Σ. Γκίκα, φιλοσοφικό λεξικό).

VII) Τελικά, η γνώση για τα πράγματα, σύμφωνα με τη θεωρία του σχετικισμού, συνεχώς μεταβάλλεται. Η διαδικασία της γνώσης δεν τελειώνει ποτέ και ο άνθρωπος δεν φτάνει στην απόλυτη αλήθεια. Η γνώση του είναι σχετική με την έννοια ότι είναι περιορισμένη και ανολοκλήρωτη. Στην πραγματικότητα όμως, αν υπήρχε η δυνατότητα να αποκτούσε ο άνθρωπος μια καθολική γνώση όλων των πραγμάτων, αυτό που θα κατόρθωνε, θα ήταν να καταδικάσει τη σκέψη σε πνευματική νωθρότητα και αδράνεια.

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των μελών και των φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το διάστημα: Ιούλιος - Δεκέμβριος 2003.

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ συνεδρίασε 4 φορές κατά τους μήνες Σεπτέμβριο - Δεκέμβριο και συγκεκριμένα στις 16/9, 4/11, 17/11 και 9/12. Εκτός από τα τρέχοντα θέματα (προετοιμασία έκδοσης - διακίνησης του νέου τεύχους υπ' αριθμ. 30 του Περιοδικού «Φιλοσοφία και Παιδεία», Οικονομικά της Ένωσης, εγγραφή νέων μελών) τα βασικά θέματα που απασχόλησαν το Δ.Σ. ήταν:

α) η έκδοση - διακίνηση των Πρακτικών του Συνεδρίου 2001 της ΕΚΔΕΦ με θέμα: «Ο Σωκράτης σήμερα»

β) η οριστικοποίηση της Ημερίδας για τα 22 χρόνια της Ένωσής μας και

γ) η διοργάνωση της πρώτης Επιστημονικής εκδήλωσης στο νέο ακαδημαϊκό έτος που προσδιορίστηκε να γίνει τη Δευτέρα 1 Δεκεμβρίου.

2. Εκδρομή στην Επίδαυρο

Όπως και κατά τα προηγούμενα χρόνια, έτσι κι εφέτος πραγματοποιήθηκε το Σάββατο 2 Αυγούστου ημερήσια εκδρομή στην Παλαιά Επίδαυρο και στη συνέχεια στην Αρχαία Επίδαυρο όπου οι συμμετέχοντες στην εκδρομή παρακολούθησαν στο Αρχαίο Θέατρο την κωμωδία του Μενένδρου «**Επιτρέποντες**», που παρουσίασε ο Θεατρικός Οργανισμός Κύπρου. Η εκδρομή αυτή, στη μέση περίπου των θερινών διακοπών έχει καταστεί πλέον θεσμός στην Ένωσή μας. Είναι και αυτός ένας θαυμάσιος τρόπος επικοινωνίας θαυμάσιος γιατί συνδυάζει το «τερπνόν μετά του ωφελίμου», πράγμα που διαπιστώνουν όλοι οι συμμετέχοντες κάθε φορά.

3. Έκδοση των Πρακτικών του Συνεδρίου 2001 για τον Σωκράτη

Το Δ.Σ. της Ένωσής μας, όπως είχαμε προαναγγείλει σε προηγούμενα τεύχη της «Φιλοσοφίας και

Παιδείας» και με τη συμβολή πολλών μελών μας, πραγματοποίησε την έκδοση των Πρακτικών του Συνεδρίου του 2001 που διοργάνωσε η ΕΚΔΕΦ για τα 2.400 χρόνια από το θάνατο του Σωκράτη. Ήδη κυκλοφορεί ένας καλαίσθητος τόμος 350 περίπου σελίδων που περιλαμβάνει το σύνολο σχεδόν των Ανακοινώσεων που είχαν τότε παρουσιασθεί στο Συνέδριο. Η έκδοση αυτή πραγματοποιήθηκε με τις σύντονες και εργώδεις προσπάθειες όλων των μελών του Δ.Σ. καθώς και των μελών της Ειδικής Επιτροπής Έκδοσης των Πρακτικών που συγκροτήθηκε γι' αυτό τον σκοπό.

Από τη θέση αυτή εκφράζουμε τις ευχαριστίες μας προς όλους εκείνους που συνέβαλαν για την πραγματοποίηση αυτής της έκδοσης και ιδιαίτερα προς τον Διευθυντή των Γραφικών Τεχνών «Πολύπλευρο» φίλο κ. Παναγιώτη Καλαμαρά και τον πολύτιμο συνεργάτη του κ. Φίλιππο Πατεράκη για την αμέριστη συμπαράστασή τους σ' αυτήν την προσπάθεια.

4. Νέα Μέλη:

Το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ έκανε δεκτά, ύστερα από σχετική αίτησή τους, τα εξής νέα μέλη:

1. Κακούρης Ηλίας, θεολόγος, **Πρέβεζα**.
2. Κουσουνής Αλέξανδρος, φιλόλογος, **Κέρκυρα**.
3. Αθανασίου - Αναγνώστη Χρυσή, **Κέρκυρα**.
4. Ρωμανού Όλγα, φοιτήτρια Φιλοσοφίας, **Ν. Χαλκηδόνα**.
5. Μελετέα Ευγενία, μαθηματικός, **Μαρούσι**.
6. Μαστράγγελος Βασίλειος, Δήμαρχος Είρας, **Καλαμάτα**.
7. Κουραμπέα Ιωάννα, φιλόλογος, **Πεύκη**.
8. Κατράκη Αγλαΐα, καθηγήτρια Γαλλικής, **Αγ. Παρασκευή Αττικής**