

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Με τον τίτλο «Μια μικρή γλωσσική αναγέννηση σε σχολείο της Γένοβας», η έγκριτη εφημερίδα «Κόσμος του Επενδυτή» στο φύλλο τής 16/17-12-2006 παρουσιάζει στους αναγνώστες της, την εξαιρετική προσπάθεια που καταβάλλεται στο Κλασικό Λύκειο Mazzini στη Γένοβα της Ιταλίας, για τη διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών. Σχολιάζοντας το γεγονός αυτό ο αρθρογράφος το χαρακτηρίζει ως «απρόσμενη αναγέννηση σε χαλεπούς καιρούς που προσφέρει μήνυμα ελπίδας».

Η «Φιλοσοφία και Παιδεία» έχει πολλές φορές παρουσιάσει και σχολιάσει παρόμοιες προσπάθειες για τη διάδοση των Αρχαίων Ελληνικών σε πάρα πολλές πόλεις και χώρες όχι μόνο της Γηραιάς μας Ηπείρου, αλλά και σε παγκόσμια κλίμακα.

Στο Λύκειο Mazzini της Γένοβας η φιλόλογος καθηγήτρια Λουίζα Γκιλιόττι (Luisa Ghigliotti) έκανε το «μεράκι της βάρκα» και ξεκίνησε την προσπάθειά της να διδάξει Αρχαία Ελληνικά στους μαθητές της. Το αποτέλεσμα υπήρξε καταπληκτικό κι ως ένα σημείο απρόσμενο. Τα μαθήματά της, σε εκτός σχολικού προγράμματος μηνιαίο σεμινάριο, έχουν τεράστια ανταπόκριση. Το εγχείρημα βέβαια δεν ήταν εύκολο. Γιατί σε αντίθεση με τα λατινικά οι μαθητές έπρεπε να κινηθούν ανάμεσα σε διαφορετικού χαρακτήρα αλβάβητο και μέσα από «ψιλές, δασείες, μικρά και κεφαλαία γράμματα», να μπουν στο νόημα και στο πνεύμα των Αρχαίων Ελληνικών, πράγμα που στο τέλος του σεμιναριακού προγράμματος το κατόρθωναν. Επί πλέ-

ον οι μαθητές ανακαλύπτουν κατά τη διάρκεια της διδασκαλίας, πόσο ελληνικές είναι πολλές ιταλικές λέξεις, όπως eutanasia, democrazia, biblioteca, grammatica κ.ά.

Το πιο αξιοσημείωτο ακόμα είναι ότι πολλοί γονείς των μαθητών που έγιναν γνώστες της προσπάθειας της καθηγήτριας Γκιλιόττι, αλλά και άλλων φιλόλογων συναδέλφων της που ενθουσιάστηκαν και συνεργάζονται μαζί της σ' αυτήν την πρωτοβουλία, ζήτησαν να γίνουν

και γι' αυτούς Σεμινάρια εκμάθησης της αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας. Όπως σημειώνει ο αρθρογράφος του «Κόσμου του Επενδυτή» αυτό το ειδικό πρόγραμμα στο Λύκειο Mazzini τελειώνει πάντα με το ρητό «τύχη αγαθή» (buona fortuna, στην νεοϊταλική). Εξάλλου το παράδειγμα του Λυκείου Mazzini στη Γένοβα, τόσο για τους μαθητές, όσο και για τους γονείς –για τους οποίους ετοιμάζονται ειδικά προγράμματα πλέον– έχει επεκταθεί και σε άλλα σχολεία Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης άλλων περιοχών της Ιταλίας και κυρίως σε ιστορικές για μάς τους Έλληνες πόλεις, όπως η Βενετία, το Λιβόρνο, η Τεργέστη κ.ά.

Η ελληνική εφημερίδα που, όπως προαναφέραμε, έφερε στο φως της δημοσιότητας αυτή την εξαιρετη προσπάθεια, προτείνει στο Υπουργείο Παιδείας ή και σε άλλους φορείς (Ακαδημία Αθηνών, ΟΛΜΕ), σε συνεννόηση με το εδώ Ιταλικό Μορφωτικό Ινστιτούτο, να τιμήσει αυτή την φιλέλληνα Ιταλίδα Φιλόλογο κα Γκιλιόττι για το έργο της, αν και όπως ο ίδιος σχολιάζει, για τους φορείς αυτούς, αυτά είναι «ψιλά γράμματα».

Δυστυχώς, η άποψη αυτή δεν αφίσταται και πολύ από την πραγματικότητα. Και τούτο, γιατί παρά την επαναφορά –επιτέλους– των αρχαίων ελληνικών, έστω και υποτυπωδώς, στις τάξεις των Γυμνασίων και των Λυκείων της Χώρας, το γενικότερο κλίμα δεν είναι ιδιαίτερα ευνοϊκό αν και σε ορισμένες περιπτώσεις είναι άκρως αρνητικό. Ίσως στην δημιουργία αυτού του κλίματος να συμβάλλει και το ότι λείπει το «μεράκι» της Ιταλίδας Συναδέλφου.

Κλείνουμε την παρουσίαση αυτού του εξαιρετού γεγονότος που συντελείται στο Κλασικό Λύκειο της Γένοβας, με τη συνταρακτική άποψη του εκλεκτού αρθρογράφου της Ελληνικής Εφημερίδας: «**Στην Ελλάδα τα αρχαία προκαλούν... πίεση, σε σχολεία της Γένοβας, στην Ιταλία, θαυμασμό!**».

Τα Αρχαία Ελληνικά προκαλούν θαυμασμό στην Ιταλία

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

ΗΘΟΣ ΚΑΙ ΔΞΙΕΣ ΕΤΟΥΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥΣ

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας, Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων Φθιώτιδας

Οι πρώτοι φιλόσοφοι, οι λεγόμενοι προ-σωκρατικοί, έχουν χαρακτηρησθεί ως φυσικοί φιλόσοφοι, αφού οι γραπτές μαρτυρίες και μεταγενέστεροι μελετητές τους θέλουν να ασχολούνται κυρίως με ερωτήματα που ανήκουν στην περιοχή της φυσικής φιλοσοφίας και της κοσμολογίας¹. Η αξία ωστόσο της προ-σωκρατικής σκέψης δεν εξαντλείται εδώ· είναι εξίσου αληθές πως αντλείται και από το ενδιαφέρον της για ερωτήματα σχετικά με το πώς θα έπρεπε να ζει ο άνθρωπος, ποιο ήθος και ποιες αρχές πρέπει να τον διέπει, ποιος τρόπος σκέψης τον εκπολιτίζει κ.λ.π. Κάθε προσέγγιση λοιπόν αυτής της αρχέγονης περιόδου του φιλοσοφικού πολιτισμού δεν μπορεί να λαμβάνεται, έτσι απλοϊκά, ως επιλεκτική επανάληψη ή πρόσληψη, έστω με ιστορικο-φιλοσοφικό τρόπο, μιας γνώσης που ανήκει σε ένα απόμακρο παρελθόν, αλλά αξίζει να αντιμετωπίζεται, κυριολεκτικά και ουσιαστικά, ως μια *επι-στροφή στο θεμέλιο [Rückkehr in den Grund] του δυτικού πολιτισμού*. Γενικώς, η επι-στροφή στο θεμέλιο παραπέμπει πάντοτε στη ρεαλιστική δυνατότητα του ανθρώπου² να αναζητεί το ήθος της παρόντικου του κόσμου στην πραγματοποιημένη του ουσία.

Και ποια είναι αυτή η ουσία; Είναι το *παρ-ελθόν* υπό τη μορφή αυτού που έχει συμβεί και έχει έλθει σε μας· με ποιο τρόπο έχει έλθει; Ως ένα παρ-όν, στον πυρήνα του οποίου τοποθετείται ο Λόγος (Vernunft)· πρόκειται για μια προσδιορισμένη κατάσταση του πραγματικού μας κόσμου, η οποία περικλείει μέσα της την *αξία μιας ορισμένης υλικής και εν ταντώ πνευματικής τάξης* που προορίζεται να αναζωογονεί τη συνολική μας σκέψη για το Είναι³. Ένα τέτοιο παρ-όν μας είναι «γνωστό αλλά όχι ακόμα εγνωσμένο»: η εκάστοτε έλευσή του φαντάζει τις περισσότερες φορές γνώριμη, π.χ. όλοι οι άνθρωποι ανεξάρτητα από γνωσιακές επιδόσεις οικειώνονται με αυτό που τους βρίσκει· η παρεύρεσή του όμως, δηλαδή αυτό που μας βρίσκει, *μας αλλάζει* χωρίς να είναι εύκολα κατανοήσιμο ούτε πάντοτε προσπελάσιμο. Μας υποχρεώνει, κατ' αυτόν τον τρόπο, να προεκτείνουμε την ερμηνευτική μας δυνατότητα στις παρελθοντικές του ρίζες· με άλλα λόγια, μας αναπέμπει σε εκείνες τις πρωταρχικές πηγές του

στοχασμού, όπου μπορούμε να γνωρίζουμε θεμελιώδεις αρχές και να μιλάμε για αυτές, χωρίς να διαψεύδεται ο λόγος μας ή να αυταπατάται η συνείδησή μας.

Η αναπομπή στην προσωκρατική σκέψη βοηθά το δικό μας θολό παρόν να εκτίθεται «στην απέραντη δραστηριότητα του γίνεσθαι»⁴ και να καθιστά προσιτή μια βαθύτερη συσχέτιση του εαυτού του με εκείνη την ευτυχή στιγμή του φιλοσοφικού πολιτισμού, όπου η ουσία του ανθρώπου για πρώτη φορά εναρμονίζεται με τη δια-λεκτική κίνηση του Λόγου και χαράσσει τη γραμμή της *διαφάνειας και του ήθους*. Αν και τα ενδιαφέροντα των Προσωκρατικών ποικίλουν κατά περίπτωση, ο γενικός τους προσανατολισμός είναι ανανεωτικός και εδραιώνει τη συνειδητή σχέση του φυσικού κόσμου με τον χρόνο⁵. Στα όρια αυτής της σχέσης μαρτυρείται γενικότερα η *απαρχή της φιλοσοφίας*: ετούτοι οι πρώτοι διανοητές χρησιμοποιούν την *παρατήρηση* και τη *λογική* για να προχωρήσουν πέρα από την αυθεντία της θρησκευτικο-μυθολογικής παράδοσης· αναλαμβάνουν να προωθήσουν την ανθρώπινη σχέση⁶ στην επιφάνεια του Λόγου και να εγκαινιάσουν διαδικασίες γνώσης, οι οποίες δεν αφήνουν περιθώρια για ευδοκίμηση μιας ατάρεσκης όσο και αυθαίρετης συμπεριφοράς του ανθρώπου. Έτσι ωθούν τον τελευταίο να τίθεται αντιμέτωπος με το πεπρωμένο του Είναι του. Ο άνθρωπος έχει τώρα τη δυνατότητα να «ακούσει τον Λόγο»⁷ και να αρχίσει συγκεκριμένο διάλογο με τα καθιερωμένα ήθη και τις παραδοσιακές αξίες. Με ένα τέτοιο τρόπο άρχεται το φαινόμενο της γνώσης να γίνεται το *πρώτο συμβαίνον* της ανθρώπινης ύπαρξης⁸ εντός του φυσικού της σύμπαντος.

Δεν μιλάμε λοιπόν γενικά για *αντικατάσταση του μύθου από τον λόγο*, γιατί οι εν λόγω διανοητές δεν είχαν ως κίνητρο της σκέψης τους –ούτε μπορούσαν αντικειμενικά– την αντικατάσταση συλλήβδην του μυθολογικού λόγου με τον φιλοσοφικό· απεναντίας ξεκίνησαν να σκεφτούν τον κόσμο υπό τη δεδομένη αίγλη της «κοινωνικής οργάνωσης της πόλης»⁹ και αναλογικά προχώρησαν σε μια χωρίς προηγούμενο *ριζοσπαστική ανατροπή στον τρόπο σκέψης και ύπαρξης του ανθρώπου*: η

ύλη, που είναι εγκατεστημένη στην καρδιά του μυθολογικού λόγου και συνιστά το περιεχόμενο του κόσμου, μετουσιώνεται σε *ποιοτικό πλούτο* μιας μερίζονος εν πολλοίς στοχαστικής συνείδησης, η οποία τείνει να κατανοήσει τα φανταστικά πλάσματα ή αντίστοιχες μορφές της λαϊκής δοξασίας υπό την ισχύ της μη-λήθης, ήτοι της λελογοισμένης α-λήθειας. Κατά την α-λήθεια τούτη, ό,τι είχε πάρει ως τότε μια σχετικά ή απόλυτα θεϊκή μορφή και λειτουργούσε για την κοινή συνείδηση ως συμπαντικός νόμος, βαθμιαία μεταμορφώνεται σε ορθολογική εμπειρία ζωής και σε αντικείμενο κριτικής ανάλυσης εκ μέρους του ανθρώπινου πνεύματος¹⁰. Όλα τα πράγματα και τα φαινόμενα ερμηνεύονται τώρα ως φυσικά και όχι ως υπερφυσικά φαινόμενα ή συμβάντα.

Αλλά ποια σημασία εκπέμπει μιας τέτοιας υφής α-λήθειας για την εμπειρική ύπαρξη (Dasein) του ανθρώπου και τι είδους νοήματα δύνανται να έλθουν στο φως; Μια πρωταρχικής αξίας σημασία είναι η γνωριμία με προτεραιότητες που θέτει ο λόγος ως λέγειν: αυτό που λέγεται είναι «ο άλλος τρόπος της [προσωκρατικής] σκέψης, να βρίσκεται και να ξαναβρίσκεται μέσα σε εκείνο που δίνει αξία στον κόσμο της»¹¹. Απ' αυτή την άποψη, ακόμη και αν οι πρώτοι φιλόσοφοι επέμεναν στην περιγραφή εξελίξεων στη φύση, οι καθέκαστες παρατηρήσεις τους απέβλεπαν σε μια ενιαία αρχή που θα λαμβανόταν ως βάση για την εξήγηση του κόσμου εν όλω. Μια τέτοια εξήγηση μπορεί να μην ήταν επαληθεύσιμη αλλ' ωστόσο διαμόρφωσε ένα εννοιολόγιο εν είδει θεωρητικού-αποφθεγματικού λόγου, ο οποίος υποσημαίνει την αξία του ανθρώπου ως του όντος που πέπρωται να επιζητεί μια *φωτεινή παρουσία στον κόσμο*. Τι σημαίνει όμως φωτεινή παρουσία στον κόσμο; Σημαίνει τη μη συσχέτιση της σκέψης με το μυστικιστικό, με το αδρανές επέκεινα που ο φιλοσόφητος νους αναζητούσε στον αιθέρα και τελετουργικά αποδεχόταν ως τον θεό του. Και περαιτέρω μια *αναστοχαστική θεώρηση* όλων εκείνων των στοιχείων που συγκροτούσαν τους κοινούς λόγους του πλήθους και εν πολλοίς καθόριζαν τη ρέουσα πραγματικότητα ανθρώπων και πραγμάτων¹².

Γι' αυτό και εκείνη η εξήγηση αξιολογείται ως μια πρώτη –χρονολογικά και λογικά– μεθοδολογική αρχή έρευνας εν γένει και, καθόσον τέτοια, γίνεται αποκαλυπτική της προσωκρατικής σοφίας ως φιλοσοφίας. Αν και ο όρος *φιλοσοφία* δεν είχε αναπτυχθεί εκείνη την περίοδο ως όρος με περιούσιο περιεχόμενο, πλανιόταν στον ορίζοντα ως μια πρώτη διερευνητική «στάση της σκέψης

(Stellung des Gedankes) απέναντι σ' αυτό που υπάρχει»¹³. Στη συνάφεια τούτη έδειχνε να απηχεί ένα πνευματικό κίνημα, που ήθελε, πέρα από ψευδαισθήσεις συντεταγμένης «προόδου» να αντικρίσει κυριολεκτικά την ανθρώπινη πραγματικότητα ως την στοχαστική αξία του σύμπαντος. Έτσι ενσάρκωνε την ανάγκη να ελαχιστοποιείται η επίδραση της προκατάληψης ή του φόβου μπροστά στο άγνωστο, να ενθαρρύνεται η σύζευξη θεωρείν και πράττειν, να κατακτάται ένας ανθρώπινος βίος που ιδιάζει στη φύση μιας εύτακτης κοινωνίας και αποτελεί θεμέλιο για κάθε ατομική βίωση. Από εδώ προκύπτει πως οι πρώτοι φιλόσοφοι διανοίγονταν και σε προβληματισμούς, οι οποίοι δεν τους απέκοπταν από τις συγκεκριμένες εκλογικεύσεις των πολλών παρά μόνο τους κατακύρωναν ως ενεργητικές μονάδες σοφών που μπορεί να έχουν λόγο και για νομικά, πολιτικά ή ηθικά ζητήματα, χωρίς να είναι εγγεγραμμένοι στη συνείδηση των απλών πολιτών ως επαγγελματίες νομικοί ή πολιτικοί ή ακόμη ως ηθικολόγοι εμπειριστές.

Δεν μπορεί συνεπώς να παραβλέψει κανείς ότι οι προ-σωκρατικοί ασχολήθηκαν ουσιαδώς με τον ηθικό στοχασμό, ανεξάρτητα εάν δεν ανέπτυξαν κάποια ειδικότερη αντίληψη περί ηθικής. Εξάλλου οι παντοειδείς κοινωνικές, πολιτικές, πολιτισμικές-πνευματικές συνθήκες δεν είχαν δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για αποκλειστικές εξειδικεύσεις· αυτό όμως δεν τους εμπόδισε να εμβαθύνουν πολύ πρωτότυπα στο ηθικό πρόβλημα και να το σκεφτούν έμμεσα ή άμεσα σε συνδυασμό με το κοσμολογικό και υπό την αναγκαιότητα ενός υποδειγματικού τρόπου ζωής¹⁴. Εφεξής οι άνθρωποι δεν μπορούν, για δικά τους αμαρτήματα ή παραλείψεις, να μέμφονται τους θεούς, γιατί δεν υπάρχει άλλη ηθική έξω από τους ηθικο-κοινωνικούς κανόνες οργάνωσης της ζωής τους. Ορισμένοι μάλιστα σύγχρονοι μελετητές προσπαθούν να συνδέσουν άμεσα την προσωκρατική ηθική με τις κοινωνικοπολιτικές αλλαγές στο επίπεδο της πόλης-κράτους. Ο Rohls, για παράδειγμα, συνηγορεί υπέρ μιας τέτοιας ηθικής και οδηγείται, όχι πάντοτε σωστά, να κρίνει τον κάθε τρόπο οργάνωσης της ζωής –που προτείνει ο ένας ή ο άλλος προσωκρατικός στοχαστής– με αυστηρά κοινωνικοπολιτικά κριτήρια μονοσήμαντης, ορισμένες φορές, πνοής: *συντηρητισμός ή δημοκρατισμός*¹⁵. Τέτοια κριτήρια χρειάζεται να λαμβάνονται υπόψη, αλλά κυρίως στη συγχρονική τους ισχύ και όχι υπό την ισχύ ενός διαμελισμένου λόγου σε ένα εξίσου διαμελισμένο παρόν, του οποίου η μόνη σύνθεση είναι η συρρίκνωση των ανοικτών θεωρήσεων σε αποστεωμένους ιδεολογισμούς.

Σε κάθε περίπτωση, οι Προσωκρατικοί αναδεικνύουν την *έννοια του βίου* σε κεντρική έννοια στο πλαίσιο της όλης πρωταρχικής προβληματικής και τον συνδέουν άρρηκτα με τη γνώση του φυσικού κόσμου και με την ύπαρξη του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Χαρακτηριστικό αυτής της επιδίωξης είναι το ότι από άποψη αρχής επιχείρησαν να θέσουν σε κάποια απόσταση την ανθρώπινη σκέψη από μυθολογικές ή άλογες δοξασίες και να χαράξουν έναν ιστορικό-πνευματικό ορίζοντα του ελληνικού τρόπου ύπαρξης (*griechisches Dasein*), με άμεση προτεραιότητα «την ανάπτυξη μιας νέας αγωγής του ανθρώπου με βάση τη φιλοσοφική γνώση¹⁶. Αυτός ο ιστορικό-πνευματικός ορίζοντας ήταν ουσιαστικά ορίζοντας μιας πρώτης φιλοσοφικής κατανόησης της πραγματικότητας, μιας πρώτης γνωσιο-οντο-λογικής σύλληψης της κατάστασης του ανθρώπου, έστω και αν το πολιτισμικό επίπεδο του πλήθους δεν διευκόλυνε προς μια ακώλυτη περαιτέρω επεξεργασία αυτής της πρωταρχικής σύλληψης.

Εάν στην εποχή του Hegel η φιλοσοφία λογιζόταν για τον κοινό νου ένας ανεστραμμένος κόσμος, ακόμη περισσότερο ίσχυε αυτός ο χαρακτηρισμός για την εποχή που μας ενδιαφέρει εδώ: κατ' αυτή την περίοδο, η εμπειρία του κοινού νου δεν προχωρεί πέρα από την παραδοσιακή του υπαγωγή στα στερεότυπα της ανθρωπομορφικής σύλληψης των θεών και της προσωποποίησης βασικών εννοιών, όπως η *Μοίρα*, *Δίκη*, *Θέμις* κ.α. Όλοι αυτοί οι τρόποι σκέψης με τις καθορισμένες αντίστοιχα στάσεις ζωής είναι εκδηλώσεις ή εξωτερικεύσεις της θεμελιώδους αντίληψης ότι ο κόσμος συνιστά μια τάξη, η οποία υπερβαίνει τα ανθρώπινα μέτρα και γι' αυτό διασαλεύεται ή παραβιάζεται μόνο με ευθύνη των ατομικών πράξεων ή συνειδήσεων. Έτσι εξηγείται καλύτερα γιατί ο απλός πολίτης ανάγει την αξία των προσωπικών του εμπειριών και των ηθικών του αρχών σε δομές σκέψεων και σε λέξεις-έννοιες που ισχύουν για τον φυσικό κόσμο. Όταν λοιπόν οι Προσωκρατικοί ασχολούνται με τον φυσικό κόσμο, δεν αντιπαράθετον, έτσι απλοϊκά, την ιδέα του κόσμου ως τάξης στις παραδοσιακές αντιλήψεις παρά αναγνωρίζουν πως αυτή η τάξη εφεξής γίνεται αρχή, δύναμη της οποίας το πρακτικό πεδίο της ανθρώπινης ζωής, δηλαδή η κοινωνική και πολιτική της δομή οφείλει να διεκδικεί την αρμονία της. Αν τώρα όλα αξιολογούνται σε επίπεδο αρχής, ανεξάρτητα από το πώς την ονομάζει ο ένας ή ο άλλος προσωκρατικός διανοητής, εξακολουθούν εν τούτοις να κρίνονται με μέτρο την κατ' έθος πρόσληψή τους και να αποκτούν ύψιστη εγκυρότητα, σε ευθεία αναλογία με τη δυνατότητα του ανθρώπου να υπερβαίνει τον

ηθικό του σκεπτικισμό για χάρη μιας ανώτερης ηθικο-θηροσκευτικής τάξης.

Βλέπουμε λοιπόν να συμβαίνει μια διάνοιξη σε έναν καινούριο κόσμο, του οποίου οι αξίες μετρούνται με αντικειμενικά, λογικά κριτήρια. Αυτό που υπάρχει είναι μια τάξη *εννοιολογικών, ήτοι φιλοσοφικών κατηγοριών*, οι οποίες απηχούν στάσεις του υπάρχοντος και αξίες της ανθρώπινης ζωής:

1. Στους τρεις Μιλήσιους, μεταξύ των άλλων, συναντούμε αυτή την τάξη να μορφοποιείται στον *ορθό τρόπο ζωής*, σ' αυτό που ονομάζουμε *βίο του σοφού*: συνύφανση θεωρίας και πράξης, συσχέτιση ύλης και πνεύματος¹⁷, φύση και άνθρωπος δύνανται να γίνουν αντικείμενα γνώσης, άρα δεν υπάρχει τυφλή μοίρα παρά ευθύνη για τις πράξεις και για την εναρμόνιση με τη φύση μέσω των τεχνών – π.χ. της αστρονομίας, ναυσιπλοΐας κ.λπ. – τα επιτεύγματα των οποίων συνιστούν εξέλιξη του πολιτισμού.

2. Στον Ξενοφάνη δεσπόζει η κριτική στις παραδοσιακές αντιλήψεις των θνητών για τους θεούς: οι άνθρωποι φαντάζονται τους θεούς σύμφωνα με την εικόνα που έχουν οι ίδιοι γι' αυτούς¹⁸. Ο Κολοφώνιος σοφός θεωρεί πως αυτές οι αντιλήψεις δεν είναι μόνο γνωσιακά λαθεμένες, αλλά και ηθικά σκανδαλώδεις. Γι' αυτό και στρέφεται με οξύτητα ενάντια στις ανθρωπομορφικές θεωρίες του Ομήρου και του Ησιόδου. Διατυπώνει την άποψη περί ενός υπέρτατου όντος, με το οποίο οι άνθρωποι δεν μοιάζουν ούτε στη μορφή, δηλαδή στο σώμα, ούτε στη νόηση ή στο πνεύμα. Η ηθική του συμβολή εστιάζεται, ανάμεσα στα άλλα, στον εξορθολογισμό της θεολογικής σκέψης, σύμφωνα με τον οποίο ηθικό νόημα δεν έχει κυρίως «η αριθμητική κατάδειξη του ενός θεού, αλλά η εσωτερική του αρμονία»¹⁹. Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων συνιστά μια πραγματικότητα που στηρίζεται σε ορισμένες ηθικές αρχές και η οποία ανατιμάται, όταν αυτές οι αρχές εφαρμόζονται. Στο πλαίσιο της γνωσιοθεωρίας του επιτίθεται στους νικητές των Ολυμπιακών αγώνων, γιατί η δική τους ρώμη όπως και η ρώμη των αλόγων δεν αξίζει τίποτα μπροστά στη γνώση του σοφού.

3. Στον Πυθαγόρα και τους Πυθαγόρειους κυρίαρχη, προς τη φορά της ως άνω τάξης, είναι η έννοια της αθάνατης ψυχής, η οποία σε αντίθεση με το φθαρτό σώμα, παίζει πρωταρχικό ρόλο στη στάση ζωής του ανθρώπινου ατόμου. Το πώς επιμελείται κανείς την ψυχή του και αντιστοίχως το σώμα του αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την ηθική συμπεριφορά του απέναντι στον εαυτό του και στην κοινότητα των ανθρώπων. Η ευθύνη των πράξεων ανήκει στο άτομο: εξαρτάται εν πολλοίς από το ίδιο να διαμορφώνει την ηθική του εξέλιξη με βάση αρ-

χές που υπερβαίνουν την υποκειμενικότητά του. Έτσι ο Πυθαγόρας επιχείρησε να δώσει πρακτικό νόημα σε βασικές έννοιες και να αναδείξει την καθολική τους αξία. Τέτοιες είναι, μεταξύ των άλλων, η πνευματική «κάθαρσις», η φιλία, η εγκράτεια, η περισυλλογή, η αυτοσυνείδηση ως μετεξέλιξη της έννοιας της ψυχής, η αίσθηση της ατομικής ευθύνης, η αρμονία, η παιδεία²⁰, η οικογενειακότητα κ.α.

4. Στον Ηράκλειτο η προαναφερθείσα τάξη σχετίζεται με τον Λόγο. Αυτός διέπει την εξέλιξη του κόσμου αλλά είναι και η γνώση του σοφού για το σύμπαν. Επίσης είναι η άρθρωση σε γλώσσα αυτής της γνώσης και η εσωτερική επιταγή για αυτογνωσία²¹. Ο Λόγος προσανατολίζει τον σοφό να μιλήσει για την αρχή της ακατάπαυστης μεταβολής της πραγματικότητας. Στην περιοχή της ηθικής, αυτή η αρχή σημαίνει πως το καλό και το κακό δεν είναι δύο εξωτερικά αντίθετα, απόλυτα καθορίσιμα το ένα απέναντι στο άλλο, αλλά αλληλο-συμπλέκονται από τις συνεχείς μεταβολές των αντιλήψεων περί καλού και αισχρού. Πώς μπορούμε να επιτύχουμε το καλό και να περιορίσουμε ή να εξαλείψουμε το κακό; Ο σοφός, στηριζόμενος στην αρχή της ενότητας των αντιθέτων, απαντά: μέσα από την καταπολέμηση του κακού, η οποία εξισορροπεί την παρουσία του αγαθού και την καθιστά εφικτή. Όσοι βρίσκονται μακριά από την τάξη του Λόγου, είναι ξένοι και προς τις ως άνω διαδικασίες, γενικότερα είναι αστόχαστοι και δεν γνωρίζουν πως η θεία δύναμη που κατευθύνει τις πράξεις μας είναι το ήθος²². Έτσι δεν μπορούν να επιλέξουν τον κατάλληλο τρόπο για να ζήσουν παρά μόνο παραδίδονται «στις σωματικές απολαύσεις»²³ και «αρκούνται να χορταίνουν σαν τα ζώα»²⁴. Η απόληξη είναι να διάγουν βίο αισθησιακό ή ακόμη έκλυτο και να πιστεύουν, εντελώς ανεστραμμένα, πως διαβιούν με τρόπο ηθικό. Τούτο οφείλεται στο ότι στηρίζονται μόνο στα δεδομένα των αισθήσεων και αφομοιώνουν επιφανειακές γνώσεις· στερούνται μια πιο διεισδυτική κατανόηση της πραγματικότητας. Ως προκύπτει, οι αντιλήψεις του Ηράκλειτου περί ηθικής συνδέονται στενά με την θεωρία του για το Είναι και για τη γνώση. Χαρακτηριστικό, απ' αυτή την άποψη, είναι το νόημα που έδωσε στην έννοια φύση. Αυτή εδώ συνιστά την αληθινή ουσία και ως τέτοια φανερώνεται και αποκρύπτεται αναλόγως: όσο ο στοχασμός προχωρεί στο βάθος των πραγμάτων, τόσο η εσωτερική φύση των πραγμάτων γίνεται ορατή δια της γλώσσας, δια των λεκτικών συμβόλων και σημάνσεων. Από άποψη αρχής, η φύση είναι κρυμμένη και η αρμονία δεν απαντά σ' αυτό που είναι ορατό αλλά στο αόρατο. Όμως μπορεί να δηλώνεται μέσα από τις υπαινικτικές σημασίες που περιέ-

χουν τα φαινόμενα. Στην αναλογία τούτη οι αξίες της αισθητής πραγματικότητας έχουν σχετική εγκυρότητα συγκριτικά με τις υπερεμπειρικές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Κ. Popper για παράδειγμα πιστεύει πως οι Προσωκρατικοί ασχολήθηκαν κυρίως με κοσμολογικά ζητήματα. Βλ. σχετικά Κ. Popper, O. Gigon, Κ.Π.Μιχαηλίδης: Πίσω στους Προσωκρατικούς Αθήνα 1984, σσ. 10, 19-20, 37.

2. E. Fink: Grundfragen der antiken Philosophie, Würzburg 1985, σσ. 19-20.

3. Ό.π., σσ. 20-21.

4. G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellischen Systems der Philosophie, στο: Werke in zwanzig Bänden, B. 2, σ. 22.

5. E. Fink, ό.π., σ.11.

6. R. Horton, "Tradition and Modernity revisited", στο: S. Lukes, M. Hollis (eds): Rationality and Relativism, Oxford 1982, σ. 240.

7. Ηράκλειτος, απ. 1, 2, εκδ. Ζήτρος 1999.

8. B. Williams: Ethics and the Limits of Philosophy, London 1985, σ. 108.

9. R. Tarnas: Idee und Leidenschaft, München 1997, σ. 26.

10. Ό.π.

11. Th. Buchheim: Die Vorsokratiker, München 1994, σ.15.

12. Ό.π., σ.32.

13. Ό.π., σ.14.

14. Ορισμένοι μελετητές, ενώ αναγνωρίζουν ηθικούς προβληματισμούς στη σκέψη των Προσωκρατικών, αποκλίνουν στο τέλος υπέρ της κοσμολογικής θεώρησης. Για παράδειγμα, ο Chr. Rapp: Vorsokratiker, München 1997, σ. 21, υποστηρίζει πως «τα ηθικά ζητήματα παίζουν ένα δευτερεύοντα ρόλο στην προσωκρατική φιλοσοφία εν γένει». Θεωρώ πως οι εν λόγω διανοητές μπορεί να μην ασχολήθηκαν αποκλειστικά ή κυρίως με ηθικά ζητήματα, αλλά δόμησαν έτσι τη σκέψη τους, ώστε να καθίστατο αδύνατος ο κοσμολογικός τους προβληματισμός χωρίς τη βλέψη προς μια ηθική προβληματική και έναν ανθρώπινο προβληματισμό. Πρβλ. Α. Κελεσιδου: Μελετήματα προσωκρατικής ηθικής, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1994, σ.11.

15. J. Rohls: Geschichte der Ethik, Tübingen 1991, σ. 39 κ.εξ. Η χρήση ενίοτε σύγχρονων ιδεολογισμών για να κρινονται οι Προσωκρατικοί συνιστά επικίνδυνο αναχρονισμό. Το ίδιο συμβαίνει ορισμένες φορές και στην κατανόηση του πλατωνικού στοχασμού, με αποτέλεσμα να επικαλύπτεται το ουσιαδές της σκέψης του και να επιπλέει το αναχρονιστικό ιδεολόγημα.

16. W. Jaeger: Paideia, Berlin 1989, σ.210.

17. Το πνεύμα εδώ είναι η ησυχία, που δίνει στα υλικά στοιχεία ζωή και κίνηση. Για τη λέξη πνεύμα στους Προσωκρατικούς βλ. και Ακαδημία Αθηνών: Λεξικό προσωκρατικής φιλοσοφίας τ. 2, Αθήνα 1994, σ. 322.

18. Ξενοφάνους, απ. Β 11, 14, 15, 16.

19. Α.Α. Long: Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, Αθήνα 2005, σ. 308.

20. Για την παιδεία και τον πυθαγόρειο τρόπο ζωής βλ. και τι λέει ο Πλάτων στην Πολιτεία 600 Β, μτφρ. Θ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος Θεσσαλονίκη 2006.

21. Ηράκλειτος, απ.116, Ζήτρος Θεσσαλονίκη 1999.

22. Ό.π., απ. 119.

23. Ό.π., απ. 4.

24. Ό.π., απ. 29.



Η ΕΓΕΛΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Του ΓΙΩΡΓΟΥ Η. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ
 Δρ. Φιλοσοφίας, Καθηγητή Βαρβακειού Λυκείου

I. Ο Γεώργιος Γουλιέλμος Φρειδερίκος Χέγκελ ή Έγκελος (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) διακόσια και πλέον έτη μετά την εμφάνισή του στο φιλοσοφικό προσκήνιο –η οποία συντελέστηκε με την έκδοση της *Διαφοράς των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ* (Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie, Ιένα 1801, στο εξής: Διαφορά)– γνωρίζει μια υποδοχή στον χώρο της φιλοσοφικής δημοσιότητας, η οποία παρουσιάζει έντονα αντιφατικά χαρακτηριστικά. Ο Έγκελος, δηλαδή, είναι ο φιλόσοφος που, όπως και κατά τις περισσότερες φάσεις της μεταθανάτιας επίδρασής του, τιμάται και επιτιμάται ταυτόχρονα όσο λίγοι ομότεχνοί του: από τη μια δέχεται σε πάγια βάση την αναγνώριση θιασωτών και αντιπάλων για την ευρύτητα και τη βαθύτητα του στοχασμού του και από την άλλη γνωρίζει ανοιχτές ή συγκαλυμμένες επικρίσεις, είτε για το δυσνόητο των διατυπώσεών του, είτε για ορισμένα θεμελιώδη στοιχεία του φιλοσοφικού προσανατολισμού του.

Ο Έγκελος, βέβαια, παρ' όλη την κριτική που ασκείται στο έργο του εξακολουθεί να μελετάται, τόσο σε διεθνές επίπεδο όσο και στην Ελλάδα (όπου από νωρίς είχε γίνει γνωστό το έργο του)¹ έχουμε να κάνουμε εν προκειμένω με μια παγιωμένη τάση, η οποία υποδηλώνει, αν μη τι άλλο, ότι η ενασχόληση με τον εγκελιανό στοχασμό αποκρύπτει μια ορισμένη, έστω και ιδιόμορφη, γοητεία, απόρροια ακριβώς των δυσκολιών που συνεπάγεται η αποκρυπτογράφηση των σύνθετων διανοημάτων του φιλοσόφου. Μια ενδιαφέρουσα περιγραφή των υψηλών αλλά και αντιφατικών συναισθημάτων που δημιουργεί η ανάγνωση του εγκελιανού έργου δόθηκε από τον νεαρό Μαρξ, ο οποίος αντιμετώπισε το εγκελιανό έργο ως «αλλόκοτη μελωδία των βράχων» (groteske Felsenmelodie).² Δεν θα ήταν, επίσης, υπερβολή να πούμε ότι ο Έγκελος, λόγω ακριβώς του πολυσύνθετου και πολυδύναμου στοχασμού του, αποδεικνύεται δυσθέρευντος γένους και οικίλον θηρίον, αν θυμηθούμε τις εκφράσεις με τις οποίες ο Πλάτων περιγράφει τις δυσκολίες εύρεσης ορισμού του σοφιστή στον ομώνυμο διάλογο.³

Ούτως εχόντων των πραγμάτων, η αναζήτηση της ιδιοτυπίας του εγκελιανού στοχασμού μέσω της ανασύνθεσης του τρόπου με τον οποίο ο φιλόσοφος διαφοροποιήθηκε από άλλους σημαίνοντες φιλοσόφους του καιρού του, δεν μπορεί παρά να είναι μια οδός της έρευνας που υπόσχεται σημαντικά γνωστικά οφέλη. Η φιλοσοφία της ταυτότητας, την οποία πρόσβευε ο Χέγκελ από κοινού με τον Σέλλινγκ (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) τον καιρό της δημοσίευσης της Διαφοράς, μας παρέχει τη δυνατότητα να μελετήσου-

με τον εγκελιανό στοχασμό εν τω γίνεσθαι, πρωτίστως ως προς τον παράγοντα της προϊούσας χειραφέτησης από την καντιανή φιλοσοφία, κάτι που με τη σειρά του μας επιτρέπει να συγκρίνουμε τις δύο κορυφαίες μορφές του γερμανικού φιλοσοφείν, αλλά και τους άλλους φιλοσόφους που συναπαρτίζουν το τοπίο της εποχής, ως προς τα θεμελιώδη στοιχεία που συνιστούν τη ριζοσπαστικότητα τους (η εν λόγω ριζοσπαστικότητα επιμερίζεται κυρίως στην αναμόρφωση της παραδοσιακής εννοιολογίας και την εκ νέου νοηματοδότηση ή και αναδιάταξη των παραδεδομένων φιλοσοφικών κλάδων).

II. Η ενασχόληση με τη γερμανική φιλοσοφία των αρχών του 19ου αιώνα και η συναφής προσέγγιση της ιδιοτυπίας του εγκελιανού συστήματος μέσω της διερεύνησης των όρων γένεσής του παραπέμπει στο καθήκον μιας φιλοσοφικής χαρτογράφησης της εποχής, την οποία στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε με συντομία.⁴

Στη Διαφορά ο Χέγκελ παίρνει τις αποστάσεις του, κατά κύριο λόγο, από τον Φίχτε (Johann Gottlieb Fichte), ο οποίος είχε αναδειχθεί καθηγητής στην Ιένα το 1794, ενώ την ίδια χρονιά είχε δημοσιεύσει το πρώτο ολοκληρωμένο συστηματικό έργο του, τη Θεμελίωση της Επιστημολογίας (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre): ο Φίχτε είχε εδραιώσει την παρουσία του στον χώρο της φιλοσοφίας στη βάση ενός πρωτότυπου συστήματος, στις διακηρυγμένες προθέσεις του οποίου ανήκε η υπέρβαση του αθεράπευτου δυϊσμού της καντιανής φιλοσοφίας, κυρίως σε ό,τι αφορά τις σχέσεις μεταξύ του εσωτερικού στοιχείου (της υπερβατολογικά αρθρωμένης υποκειμενικότητας) και του εξωτερικού προς αυτήν πράγματος καθ' εαυτό (Ding an sich). Η φίχτεανή οδός της συμφιλίωσης των αντιθέτων διέρχεται από τη ριζοσπαστικοποίηση της κοπερνίκειας-καντιανής επανάστασης (πρόκειται για την επανάσταση που είχε εξαγγείλει ο Καντ ως δηλωτική του περιεχομένου της φιλοσοφίας του, εννοώντας τη συγκεκριμένη ανάδειξη του ενεργητικού ρόλου του νοού του υποκειμένου στη σχέση του με την εξωτερική πραγματικότητα). Για τον Φίχτε, πλέον, το υποκείμενο ή Εγώ (Ich) παύει να είναι περατό έναντι της πραγματικότητας που κατ' αρχήν το υπερβαίνει, αλλά γνωρίζοντας την εξω-υποκειμενική πραγματικότητα τη δημιουργεί κιόλας. Θέτοντας το Εγώ ταυτόχρονα και αναπόφευκτα θέτει και το μη-Εγώ, για να αποκτήσει στη συνέχεια τη δυνατότητα να συνθέσει τα δύο αντιτιθέμενα παράγωγα της ίδιας της δραστηριότητάς του.

Προικισμένος μαθητής και ένθερμος υποστηρικτής του Φίχτε υπήρξε ο Σέλλινγκ, ο οποίος, αν και αρκετά

νεότερος από τους άλλους συναδέλφους του (γεννήθηκε το 1775), διέγραψε μια ραγδαία ανοδική πορεία στον χώρο της φιλοσοφικής δημοσιότητας και της πανεπιστημιακής διδασκαλίας, φτάνοντας να καταλάβει θέση έκτακτου καθηγητή της φιλοσοφίας στην Ιένα ήδη από τον Αύγουστο του 1798, σε μια πόλη που τότε αποτελούσε, τρόπον τινά, την «πρωτεύουσα της γερμανικής διάνοησης».⁵

Ο Φίχτε έφτασε σε διαφωνία και ανοιχτή αντιπαράθεση με τον Σέλλινγκ το 1799. Την 1η Ιουλίου του ίδιου έτους υποχρεώνεται να εγκαταλείψει το πανεπιστήμιο της Ιένας, έχοντας απολυθεί από τη θέση του με απόφαση της τοπικής κυβέρνησης της Βαϊμάρης και τούτο επειδή εξ αιτίας ορισμένων γραπτών του χρεώθηκε τη μομφή του αθεϊσμού. Τελικά, όταν ο Χέγκελ, με τη μεσολάβηση του Σέλλινγκ, γίνεται δεκτός στο εν λόγω πανεπιστήμιο ως εντεταλμένος (άμισθος) υπηγητής (Privatdozent), συστήνει μαζί με τον φίλο του ένα άτυπο φιλοσοφικό μέτωπο, χειροπιαστή έκφραση του οποίου δεν είναι μόνο η συστέγαση των δύο φίλων και συνοδοιπόρων στο ίδιο εκπαιδευτικό ίδρυμα, αλλά και το περιοδικό Κριτική Επιθεώρηση της Φιλοσοφίας (Kritisches Journal der Philosophie), το οποίο θα εκδώσουν από κοινού οι Χέγκελ και Σέλλινγκ, δημοσιεύοντας εκεί το σύνολο σχεδόν της συγγραφικής τους παραγωγής, από τις αρχές του 1802 έως την άνοιξη του 1803 (όταν ο Σέλλινγκ φεύγει από την Ιένα προκειμένου να μετοικήσει στο Βύρτσμπουργκ).

Προκειμένου να κατανοήσουμε τους λόγους της διαφοροποίησης του Σέλλινγκ από τον Φίχτε, αλλά και τις προϋποθέσεις της μετέπειτα συμπίεσης με τον Χέγκελ, πρέπει κατά πρώτον να σταθούμε στο έργο του Σέλλινγκ Σύστημα υπερβατολογικού ιδεαλισμού (System des transzendentalen Idealismus), το οποίο δημοσιεύτηκε το 1800. Ο Σέλλινγκ ναι μεν κινούνταν, όπως και ο Φίχτε, προς την κατεύθυνση της υπέρβασης του καντιανισμού, από την άλλη, όμως, προέβαλλε μια διαφορετική οδό φιλοσοφικής θεμελίωσης, αφήνοντας κατά μέρος τη χαρακτηριστική για τον Φίχτε αναγωγή της όλης εννοιολογίας στην αυτενέργεια του Εγώ και κρίνοντας απαραίτητη τη συμπλήρωση της φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας (υπερβατολογικής φιλοσοφίας) με την ανάδειξη του καθολικού χαρακτήρα της φύσης και των δημιουργικών δυνάμεων που είναι συνυφασμένες μ' αυτήν. Οι παράλληλες και εν πολλοίς κοινές φιλοσοφικές αναζητήσεις των Χέγκελ και Σέλλινγκ, από την άλλη, είχαν ως κοινό γνώμονα τους όρους ενός προγράμματος, περιεχόμενου του οποίου ήταν (ή έπρεπε να είναι) η φιλοσοφική και συνάμα κοινωνικο-πολιτική αναγέννηση της Γερμανίας, όπως προκύπτει από την αλληλογραφία τους. Οι πορείες των δύο φίλων διασταυρώθηκαν και συνέκλιναν στο πλαίσιο του προγράμματος της φιλοσοφίας της ταυτότητας (Identitätsphilosophie): πρώτες θεωρητικές αποτυπώσεις αυτής της σύγκλισης είναι η σελλινγκιανή Έκθεση του φιλοσοφικού συστήματός του (Darstellung meines Systems der Philosophie), η οποία κυκλοφόρησε τον Μάιο του 1801 και η εγχειρίδια Διαφορά, η οποία είδε το φως της δημοσιότητας λίγους μήνες αργότερα.

III. Κεντρική απόβλεψη της φιλοσοφίας της ταυτότητας ήταν η υπέρβαση, η εις βάθος συμφιλίωση των πάσης φύσεως εννοιακών διαχωρισμών που είτε είχαν διατυπωθεί ρητά είτε απέρρεαν έμμεσα από την καντιανή φιλοσοφία. Οι θεμελιώδεις καντιανοί διαχωρισμοί, όπως μεταξύ φαινομένου και νοουμένου ή πράγματος καθ' εαυτό, διάνοιας (Verstand) και Λόγου (Vernunft), θεωρητικού και πρακτικού Λόγου κ.ο.κ. δεν μπορούσαν παρά να βρίσκονται στο επίκεντρο των ερμηνειών της καντιανής φιλοσοφίας ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1790, αφού ο ίδιος ο φιλόσοφος του Καϊνίξμπεργκ ήταν εκείνος που τους εισήγαγε με ιδιαίτερη φροντίδα, ενεργοποιώντας και εκλεπτύνοντας τα εργαλεία του αναλυτικού τρόπου σκέψης. Από την άλλη το γεγονός ότι ο ίδιος ο Καντ αναπτύσσει στο έργο του ορισμένες αφετηριακές ιδέες για το ξεπέρασμα των διαχωρισμών ή τη γεφύρωσή τους σε ένα ανώτερο επίπεδο –τόσο στα τελευταία κεφάλαια της πρώτης Κριτικής, της Κριτικής του καθαρού Λόγου (Kritik der reinen Vernunft), όσο και, κυρίως, στην τρίτη Κριτική, την Κριτική της κριτικής δύναμης (Kritik der Urteilskraft)– δεν μπορούσε καθόλου να καθησυχάσει τους ερμηνευτές και μάλιστα τελικά τους κέντριζε περισσότερο. Τον καιρό της ανάδυσης της φιλοσοφίας της ταυτότητας, στην αρχή του 19ου αιώνα, είχε ήδη περάσει μια δεκαετία κατά την οποία είχαν εμφανιστεί στο γερμανικό φιλοσοφικό στερέωμα διάφορες απόπειρες «να ξεπεραστεί ο Καντ με τα ίδια του τα μέσα» (mit Kant über Kant hinaus), στις οποίες συγκαταλέγονται όχι μόνο φιλοσοφίες υπερβατολογικού προσανατολισμού, αλλά και φιλοσοφίες που αποκλίνουν αισθητά από βασικά εννοιακά δεδομένα της ορθολογικότητας: χαρακτηριστικά αναφέρουμε ότι οι Γιακόμπι (Jacobi) και Σλαϊερμάχερ (Schleiermacher), εκκινώντας από την αντίληψη πως με την αναλυτικής υφής καντιανή εννοιολογία δεν μπορούσαν να φτάσουν σε μια υψηλότερη βεβαιότητα, προσέφυγαν στην πίστη και το συναίσθημα αντίστοιχα, δηλαδή σε δυνάμεις μη ορθολογικές.

Η φιλοσοφία της ταυτότητας, από την άλλη, δεν στόχευε απλώς στην αξιόπιστη υπέρβαση των καντιανών εννοιακών διαχωρισμών αλλά και στη σύλληψη του απόλυτου με μέσα που θα παρέμεναν στον ορίζοντα της εννοιακά συγκροτημένης ορθολογικότητας. Η σχέση της ταυτότητας καθίσταται δηλωτική της απόπειρας για την επίτευξη μιας ενιαίας και συνεκτικής φιλοσοφικής θεώρησης στη βάση στοιχείων τόσο της καντιανής κληρονομιάς, όσο και της προκαντιανής μεταφυσικής παράδοσης. Στον στόχο αυτής ακριβώς της ενιαίας θεώρησης αποτυγχάνουν οι φιλόσοφοι που κινούνται στη σφαίρα της υπερβατολογικής άρθρωσης της υποκειμενικότητας, ο Καντ και ορισμένοι επίγονοί του, οι οποίοι θα ενταχθούν από τον Χέγκελ στη σφαίρα του αναστοχασμού (Reflexion). Στη θέση του αναστοχασμού οι Χέγκελ και Σέλλινγκ αναπτύσσουν τον θεωρησιακό στοχασμό (Spekulation), μια έννοια που κατάγεται από την πλατωνική και αριστοτελική θεωρία και αυτή τη φορά νοηματοδοτείται με ρητή έμφαση στην ικανότητα και τον τρόπο σύλληψης του απόλυτου.

Χαρακτηριστική για τη σχέση συνέχειας και ρήξης με την καντιανή κληρονομιά, όπως αυτή εκφράζεται με τη φιλοσοφία της ταυτότητας, είναι η υιοθέτηση της βασικής καντιανής διαίρεσης των ανθρώπινων ικανοτήτων, προκειμένου να κατοχυρωθεί για τις αξιώσεις σύλληψης του απόλυτου η ανώτατη σφαίρα, η σφαίρα του Λόγου (Vernunft). Στη σφαίρα του αναστοχασμού και της διάνοιας (Verstand) οι διαχωρισμοί των αντιθετικών εννοιών είναι ανυπέρβλητοι, ενώ αντιθέτως στη σφαίρα του Λόγου και του θεωρησιακού στοχασμού επικρατεί η ταυτότητα των αντιτιθεμένων, με την έννοια πως μέσα στο καθένα είναι αναγνωρίσιμη η ποιότητα και η λειτουργία της ολότητας, όπως βεβαίως αυτή μπορεί να συλληφθεί δια του Λόγου ή με μια αναβάθμιση του αναστοχασμού. Η φιλοσοφία της ταυτότητας, από μια άποψη γνήσιος καρπός της καντιανής κληρονομιάς, από την άλλη διαφοροποιείται καιρία από τον προσανατολισμό του φιλοσόφου του Καίνιξμπεργκ, καθώς δεν προσεγγίζει τη συνεκτική λειτουργία του Λόγου ως πεδίο που υπερβαίνει την ορθολογικά ελέγξιμη γνώση και συνεπώς είναι ανοιχτό στον δογματισμό και την αυθαιρεσία, αλλά θεωρεί πως εκεί ακριβώς πρέπει να αναπτυχθεί προνομιακά η ισχύς των θεμελιωδών βεβαιότητων της ορθολογικότητας. Αντίθετα, για τη φιλοσοφία της ταυτότητας η σφαίρα της διάνοιας, όπου κυριαρχεί ο αναλυτικός διαχωρισμός των εννοιών στη βάση των κανόνων της τυπικής λογικής, παραμένει ασφυκτικά περιοριστική, κάτι που θα αποτελέσει σταθερό στοιχείο της εγγελιανής σκέψης.

Στον πυρήνα της εγγελιανής στρατηγικής που αποσκοπεί στην οικοδόμηση αξιόπιστης και συνεκτικής γνώσης βρίσκεται η θεμελίωση του απόλυτου ως ταυτότητας της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας: πρόκειται εδώ για το θεμελιώδες θεωρησιακό σχήμα (spekulative Grundfigur), το οποίο διατρέχει το σύνολο της ώριμης εγγελιανής φιλοσοφίας. Ο Χέγκελ διαμορφώνει αυτό το σχήμα (πρβλ. Διαφορά, σ. 131) εκκινώντας από το φιχτεανό αίτημα της σύνθεσης μεταξύ της ταυτότητας του Εγώ με τον εαυτό του ($A = A$), αφενός, και της διαφοράς του Εγώ από το μη-Εγώ, αφετέρου ($A \neq B$). Εν πρώτοις είναι σαφές ότι από αναλυτική σκοπιά επιτρέπεται μονάχα το A να ταυτίζεται με το A . Όμως η περαιτέρω ανάλυση μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι δεχόμενοι την ταυτότητα και αποκλείοντας τη μη-ταυτότητα ουσιαστικά θεωρούμε πως η πρώτη καθορίζεται από τη δεύτερη, αφού χωρίς τη μη-ταυτότητα και χωρίς τη διαφορά της από την ταυτότητα δεν υπάρχει ούτε η ταυτότητα η ίδια. Συνεπώς πρέπει να ανέλθουμε σε μια ανώτερη σκοπιά, από την οποία θα μπορούμε να εξηγήσουμε συνολικά τις επιμέρους λογικές σχέσεις. Ως προς τη λειτουργία τους στη συγκρότηση των λογικών σχέσεων η ταυτότητα και η μη-ταυτότητα ταυτίζονται, οπότε η πρόταση $A = A$, χωρίς να παύει να υπόκειται στους νόμους της τυπικής λογικής στη σφαίρα της διάνοιας, καθίσταται τμήμα μιας αντινομίας ή μιας αντίφασης, κάτι που για τον Χέγκελ εκφράζεται ως αναίρεση του $A = A$ και μετάβασή του στο $A = B$ στη σφαίρα του Λόγου. Σ' αυτήν την αντινομία αποδίδεται ρόλος συγκροτησιακός για το περιεχόμενο της γνώσης (οπότε οι προτάσεις, σύμφωνα με τις

καντιανές προδιαγραφές, καθίστανται αναλυτικές και συνθετικές ταυτόχρονα). Αν δεν προβούμε σε ένα τέτοιο βήμα, σύμφωνα με τον Χέγκελ, έχουμε την εναλλακτική λύση να αναζητούμε ή να κατασκευάζουμε λογικές αρχές αναλυτικά άψογες στις οποίες θα στηρίζουμε τη γνώση μας, χωρίς όμως ποτέ να μπορούμε να βρούμε ένα στέρεο θεμέλιο της αναζητήσής μας: η μια αρχή θα έχει ανάγκη από μια άλλη για τη στήριξή της και αυτή η διαδικασία θα συνεχίζεται επ' άπειρον (σε ένα τέτοιο αδιέξοδο σχήμα σκέψης παραμένει εγκλωβισμένος ο Ράινχολντ [Reinhold], ο οποίος έκανε λόγο για την άπειρη επαναληψιμότητα του ενός και του αυτού, με συνέπεια να γίνει στόχος της διακωμώδησης του Χέγκελ).

IV. Όπως μας είναι δύσκολο σήμερα να κατανοήσουμε τον ζήλο, στα όρια της φιλοσοφικά ανεπίτρεπτης ανυπομονησίας, από τον οποίο διακατέχονταν ο Χέγκελ, αλλά και οι άλλοι εκπρόσωποι του «γερμανικού ιδεαλισμού», καθώς έθεται τον υψηλό στόχο της υπέρβασης κάθε είδους άγνων, κατ' αυτούς, εννοιακών διαχωρισμών και αντιθέσεων. Ας σημειώσουμε χαρακτηριστικά ότι στα μάτια οποιουδήποτε αναγνώστη μνημένου στη στοιχειώδη φιλοσοφική ορολογία αλλά αμήτηου στις διαμάχες εκείνης της περιόδου δεν μπορεί παρά να φαίνεται ανεδαφική η πλήρης υπέρβαση της διάκρισης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, την οποία ευαγγελίζεται ο Χέγκελ στο προοίμιο της Διαφοράς (σ. 19). Το όλο κλίμα της φιλοσοφικής αναζήτησης μπορούμε, σε μεγάλο βαθμό, να το συναισθανθούμε αν λάβουμε υπόψη ότι για όσους εμπλεκόνταν στον μετακαντιανό φιλοσοφικό προβληματισμό, εκτός από τις θεμιτές και αναπόφευκτες προσωπικές φιλοδοξίες, λειτουργούσαν καθοριστικά οι επιδιώξεις δύο επαναστάσεων ή, έστω, ριζικών ανατροπών: για τους περισσότερους εμπλεκόμενους η φιλοσοφική επανάσταση της ανατροπής της παλαιάς ακαδημαϊκής μεταφυσικής ήταν αναπόσπαστη από την πολιτική επανάσταση που θα απελευθέρωνε τις γερμανικές χώρες από τον φεουδαρχικό δεσποτισμό και τον συνακόλουθο πολιτικό κατακερματισμό.

Ο Χέγκελ στη Διαφορά σε πολλά σημεία κάνει λόγο για τον διχασμό (Entzweiung), ο οποίος διασχίζει τον πολιτισμικό βίο της Βόρειας Ευρώπης (όπου τοποθετείται και η Γερμανία). Η έξοδος από τον διχασμό αρθρώνεται με όρους καθολικής εμβέλειας, καθώς η επίτευξη του προγράμματος της υπέρβασης του παρελθόντος στο επίπεδο της γνώσης ταυτίζεται απερίφραστα με τη νίκη της ζωής της ίδιας επί των δυνάμεων που αναστέλλουν τις εγγενείς δυνάμεις και τον δυναμισμό της. Σε τελευταία ανάλυση (πρβλ. Διαφορά, σ. 186) ο Λόγος προβάλλει ως δύναμη που αφενός θέτει τα αντίθετα από σαφή θέση υπεροχής (δείχνοντας μια «μητρική στοργή» απέναντί τους) και αφετέρου αξιοποιεί την υπεροχή του προκειμένου να κάνει πράξη τη ζωή, να ζωογονήσει τη φιλοσοφία ή να εμπεδώσει έμπρακτα έναν ανώτερο τύπο ζωής, όπως αυτός ήδη εκκολλητόταν στον χώρο των γερμανικών φιλοσοφικών αναζητήσεων και ως συνέχεια των προηγουμένων επιτευξεων που είχαν λάβει χώρα στη Γαλλία. Η υψηλή προτεραιότητα που αποδίδεται στα αιτήματα πολιτικής

και ευρύτερα πνευματικής χειραφέτησης μέσω της φιλοσοφίας, μπορεί να εξηγήσει επαρκώς την επιφανή θέση που κατέχει το απόλυτο στην εγγεληνική φιλοσοφία της ταυτότητας, όπως και τη διαπλοκή μεταξύ των στόχων της θεωρητικής γνώσης και των αποβλέψεων της πρακτικής φιλοσοφίας, η οποία είναι αναγνωρίσιμη όχι μόνο στη Διαφορά, αλλά και στα περισσότερα έργα της φιλοσοφικής γραμματείας της περιόδου.

Τούτη η συνύφανση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας απασχολεί τη φιλοσοφική δημιουργία του Χέγκελ ουσιαστικά από τα πρώτα της βήματα: σε επιστολή τού Χέγκελ προς τον Σέλλινγκ το φθινόπωρο του 1796 διαβάζουμε χαρακτηριστικά ότι το (κοινό για τους δύο φίλους) φιλοσοφικό πρόγραμμα εμπνέεται από τις αρχές της ελευθερίας και του Λόγου.⁶ Διατυπώνοντας ένα τέτοιο φιλοσοφικό πρόγραμμα ο Χέγκελ παραμένει στον ορίζοντα της καντιανής κληρονομιάς,⁷ αναπτύσσοντας ταυτόχρονα μια κριτική σχέση μαζί της.

V. Σύμφωνα με τις αξιώσεις και το περιεχόμενο της εγγεληνικής φιλοσοφίας της ταυτότητας, δύο είναι κατά τη γνώμη μας οι κύριοι δρόμοι προσέγγισης, οι οποίοι, όσο κι αν είναι διαφορετικοί, δεν αλληλοαποκλείονται κατ' ανάγκη.

Ο πρώτος δρόμος λαμβάνει ως αφετηρία του την παραδεδομένη εννοιολογία και την αναπτύσσει με γνώμονα τόσο την τήρηση των αρχών της τυπικής λογικής όσο και την αντιστοιχία των εννοιών προς τα πράγματα. Είναι ένας δρόμος που μας οδηγεί στο σημείο να στραφούμε στην υπέρβαση των εννοιακών αντιθέσεων, καθώς διαπιστώνουμε ότι μέσω της παραδοσιακής εννοιολογίας προάγεται η κατακερματισμένη θεώρηση των επιμέρους πεδίων της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία της ταυτότητας αντιμετωπίζει τις εννοιακές αντιθέσεις και αντιφάσεις ως κινητήριες δυνάμεις ενός στοχασμού με ενοποιητικές αξιώσεις και όχι ως λόγους θεμελίωσης ριζικών και ασυμφιλίωτων διαχωρισμών μεταξύ επιμέρους πεδίων του φιλοσοφείου. Με αυτόν τον τρόπο εισάγονται κριτήρια ελέγχου των άλλων φιλοσοφιών, κυρίως όσων παραμένουν στη σφαίρα του αναστοχασμού.

Ο δεύτερος δρόμος αντιμετωπίζει την παραδεδομένη εννοιολογία υπό το πρίσμα της δυνατότητας συγκρότησης μιας ταυτότητας με ρόλο καθολικά συνεκτικό στο πλαίσιο κάθε δυνατής εννοιολογίας. Με άλλα λόγια, τροποποιώντας ριζικά το καντιανό πρόγραμμα, θα έπρεπε να αναζητήσουμε την ταυτότητα ως έννοια (εννοιολογική σχέση) που θα αποτελούσε όρο δυνατότητας κάθε εννοιολογίας. Μια τέτοια προοπτική μπορεί να φαντάζει δύσκολα πραγματοποιήσιμη· πρέπει ωστόσο να διευκρινίσουμε ότι η ρίζα της σύλληψης του απόλυτου από τον Χέγκελ, η ταυτότητα της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας, υφίσταται στον βαθμό ακριβώς που υφίσταται το απόλυτο. Εάν αφήσουμε την οδό της υπερβατικής αναζήτησης, όπως οφείλουμε να κάνουμε άλλωστε σ' αυτό το πλαίσιο στοχασμού, ανακαλύπτουμε πως πράγματι υπάρχει ένα απόλυτο που μάς μιλάει μέσα από τις έννοιες. Το εγγεληνικό απόλυτο είναι εμμενές εντός των εννοιών και, πίσω από πολυποίκιλες και πολύπλοκες διατυπώσεις, αναδύεται και

αναδεικνύεται ως η κοινή βάση δημιουργίας και ενεργοποίησης κάθε έννοιας, ως η ικανότητα του ανθρώπου να σχηματίζει και να αναπτύσσει έννοιες.

Έχοντας κατά νου την ιδιοτυπία του εγγεληνικού απόλυτου, είναι δυνατό να οικοδομήσουμε μια κριτική και δημιουργική σχέση με την εγγεληνική φιλοσοφία. Επιδιώκοντας να παραμείνουμε στην επικράτεια του εγγεληνισμού, δεν θα έπρεπε επ' ουδενί να λησμονούμε ότι ο Χέγκελ υπήρξε κατ' εξοχήν ένας φιλόσοφος που κατάφερε να προσδώσει μακροχρόνια και διάδοση στον φιλοσοφικό στοχασμό του, όχι τόσο μέσω της δημιουργίας πολυπληθών πιστών και άκριτων οπαδών, όσο μέσω της δημιουργίας πολλών και διαφορετικών κατευθύνσεων κριτικής σχέσης με το έργο του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. ενδεικτικά πρόσφατες αναφορές στα ένθετα της καθημερινής εφημερίδας Ελευθεροτυπία «Βιβλιοθήκη» (10/11/2006, σ. 26) και «Οι Πρωτοπόροι» (16/11/2006, σ. 26-30).

2. Marx-Engels-Werke (MEW), συμπληρωματικός τόμος, Βερολίνο, Dietz Verlag, 1968, σ. 8.

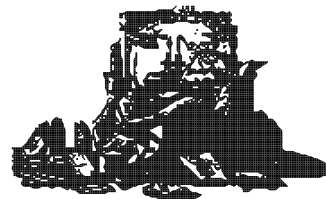
3. Πλάτων, Σοφιστής, 218 d και 226 a.

4. Για μια πληρέστερη ανάπτυξη του θέματος πρβλ. Γ. Η. Ηλιοπούλου, «Θεμελιώδη χαρακτηριστικά της εγγεληνικής φιλοσοφίας της ταυτότητας», επίμετρο στο: Έγελος, Η Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ, μτφρ.-σχόλια-επίμετρο Γ. Η. Ηλιοπούλου, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2006, σ. 187-239.

5. H. S. Harris, «Introduction», στο: G. W. F. Hegel, The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, εισ.-μτφρ.-σχόλια H. S. Harris-W. Cerf, Albany, State University of New York, 1977, σ. 2.

6. F. Wiedmann, Hegel, Αμβούργο, Rowohlt, 1988 (1965), σ. 24 / ελλην. έκδοση: F. Wiedmann, Χέγκελ, μτφρ. Φ. Πρεβεδούρου, Αθήνα, Πλέθρον, 1985, σ. 28 (παράθεμα σύμφωνα με την έκδοση της αλληλογραφίας του Χέγκελ από τον Johannes Hoffmeister: Briefe von und an Hegel, Αμβούργο 1952-1960, 4 τόμοι, εδώ: 4ος τόμος, σ. 16 κ.ε.).

7. «Αλλά η έννοια της ελευθερίας, εφόσον η πραγματικότητα της είναι αποδεδειγμένη μέσω ενός ηθικού νόμου του πρακτικού Λόγου, αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο ολόκληρου του κτιρίου ενός συστήματος του καθαρού, ακόμη και του θεωρητικού Λόγου» (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, επιμ. J. Kopper, Στουτγάρδη, Philipp Reclam jun., 1998 [1961], σ. 10 / ελλην. έκδοση: I. Kant, Κριτική του πρακτικού Λόγου, μτφρ.-σημ.-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2004, σ. 13-14).



ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΣΤΗ ΦΥΣΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

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

Η Φυσική Επιστήμη, δηλ. η επιστημονική εξερεύνηση των φυσικών νόμων με τους οποίους λειτουργεί το Σύμπαν, είναι γεμάτη με προβλήματα που εμφανίζονται κάθε τόσο, και άλλα μεν απ' αυτά βρίσκουν λύση με τους νόμους που έχουν ήδη καθιερωθεί, άλλα που για να λυθούν χρειάζεται να αναθεωρηθούν οι παλιές θεωρίες ή να εκκολαφθούν νέες, και άλλα μένουν ακόμα άλυτα.

Μερικά από αυτά τα προβλήματα νομίζω πως αξίζει τον κόπο να αναφερθούν στο περιοδικό μας, γιατί έτσι γνωρίζουμε καλύτερα τον τρόπο και τις προσπάθειες που κάνουν οι επιστήμονές μας για να διαμορφώσουν το επιστημονικό οικοδόμημα που ξέρουμε το οποίο, σε τελευταία ανάλυση, στοχεύει και επιτυγχάνει τη διαρκή βελτίωση των όρων διαβίωσής μας.

Ας τα δούμε λοιπόν:

1. Είναι γνωστή η ρήση του Ηράκλειτου “τα πάντα ρει”. Όλα κινούνται. Και είναι γνωστό επίσης, από τη θεωρία της σχετικότητας, ότι η κάθε κίνηση συνειδητοποιείται σχετιζόμενη πάντα με ένα πλαίσιο που, σε σχέση με το κινούμενο σώμα, θεωρείται ακίνητο.¹

Και νά η απορία που προκύπτει: Το ίδιο το Σύμπαν κινείται ;

Γνωρίζουμε ότι το Σύμπαν έχει ορισμένο μέγεθος χωρίς να έχει όρια, όπως π.χ. η επιφάνεια μιας σφαίρας². Επίσης γνωρίζουμε ότι το Σύμπαν διαστέλλεται. Τί πραγματικά συμβαίνει ;

Από εδώ ξεκινάει μια ατέλειωτη σειρά ερωτημάτων, όπως:

– Το Σύμπαν, όποιο σχήμα κι' αν έχει, περιλαμβάνεται στο “τα πάντα ρει”, ή αποτελεί εξαίρεση;

– Αφού διαστέλλεται, άρα κινείται, αλλά σε σχέση με ποιο ακίνητο πλαίσιο κινείται ;

– Το “ακίνητο” πλαίσιο, σε σχέση με το οποίο το Σύμπαν κινείται, είναι πραγματικά ακίνητο ή κινείται κι αυτό σε σχέση με άλλο ακίνητο πλαίσιο κ.ο.κ.

Τα ερωτήματα αυτά, μαζί με άλλα σχετικά όπως “τι υπήρχε πριν δημιουργηθεί το Σύμπαν”, ή “ο χρόνος έχει αρχή”; κλπ., προβλημάτισαν την ανθρωπότητα, που ήταν συνηθισμένη για πολλά χρόνια, να τα περνάει όλα από τη λογική της καθημερινής εμπειρίας.

Μετά από πολλές συζητήσεις, και στίψιμο του μυαλού, την απάντηση σ' όλα αυτά τα ερωτήματα έδωσαν όσοι ασχολήθηκαν με τη γέννηση και τις ιδιότητες που μπορεί να έχει το Σύμπαν (Friedmann, Lemaitre, Gamow, Einstein, Hawking, Penrose κ.ά.) Χρειάστηκε τολμηρή φαντασία, την οποία όμως είχαν ήδη αρχίσει να αναπτύσσουν οι φυσικοί επιστήμονες της εποχής (πρώτο μισό του 20ού αι.) με την εμφάνιση της σχετικότητας και της κβαντομηχανικής. Και διαμορφώθηκε η κατωτέρω απάντηση η οποία, ως τώρα τουλάχιστον, θεωρείται ικανοποιητική. :

Το Σύμπαν γεννήθηκε από ένα σημείο μηδενικών διαστάσεων³, στο οποίο ήταν συγκεντρωμένη τεράστια ποσότητα ενέ-

ργειας η οποία απελευθερώθηκε απότομα με τη λεγόμενη “Μεγάλη Έκρηξη”, και μαζί γεννήθηκαν ο χώρος και ο χρόνος. Συνεπώς δεν υπήρχε χώρος μέσα στον οποίο να συνέβη η μεγάλη έκρηξη, ούτε και χρόνος πριν απ' αυτήν. Και ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν συστατικά στοιχεία του Σύμπαντος και σήμερα, που το Σύμπαν βρίσκεται σε φάση διαστολής, διαστέλλονται κι αυτά τα στοιχεία μαζί του. **Δεν υπάρχει ακίνητο πλαίσιο έξω από το Σύμπαν σχετικά με το οποίο να έχει νόημα μια ενδεχόμενη κίνησή του.** Μαζί, δεν έχει νόημα και κανένα από τα παραπάνω άλλα συναφή ερωτήματα.

Τη διαστολή του Σύμπαντος τη φανταζόμαστε σαν την επιφάνεια μόνο, ενός μπαλονιού, που φουσκώνει. Στην επιφάνεια του μπαλονιού είναι σκορπισμένοι σαν σημεία οι γαλαξίες και, φυσικά και η γη μας. Καθώς το μπαλόνι φουσκώνει, τα σημεία-γαλαξίες απομακρύνονται αλλήλων και όταν τους παρατηρούμε από τη γη, νομίζουμε ότι η γη μας είναι το κέντρο από το οποίο οι γαλαξίες απομακρύνονται.

Οι μαθηματικές εξισώσεις της Γενικής Σχετικότητας, ενώ περιγράφουν με επιτυχία το πώς λειτουργεί το Σύμπαν, δεν ισχύουν για τη φάση της μεγάλης έκρηξης, και συνεπώς δεν υπάρχει απόδειξη που να πείθει μαθηματικά για το τι πραγματικά συνέβη τότε. Κατά συνέπεια, η ανωτέρω απάντηση που δόθηκε στα

ερωτήματα είναι η επικρατούσα σήμερα επιστημονική θέση που στηρίζεται σε μια αναπόδεικτη ιδέα, αλλά που μας ικανοποιεί πλήρως για την ώρα, όπως είπαμε.

2. Είναι γνωστός ο νόμος της παγκόσμιας έλξης του Νεύτωνα, κατά τον οποίο μεταξύ δύο υλικών σημείων ασκείται μια, βαρυτική λεγόμενη, έλξη η οποία είναι αντιστρόφως ανάλογη του τετραγώνου της μεταξύ των απόστασης. Όσο μικραίνει η απόσταση μεταξύ των δύο σημείων τόσο μεγαλώνει, και μάλιστα αρκετά ραγδαία, η έλξη μεταξύ τους.

Το πρόβλημα που παρουσιάστηκε στον Νεύτωνα και στους επιστήμονες της εποχής (17ος αι.), μετά την διατύπωση του νόμου της παγκόσμιας έλξης, ήταν το πώς μπορούσαν να προσδιορίσουν το μέγεθος της συνολικής ελκτικής δύναμης με την οποία αλληλοέλκονται δύο ογκώδη σώματα, όπως ο ήλιος και η γη μας, ή οι άλλοι πλανήτες του ηλιακού συστήματος με τους δορυφόρους τους. Τα σώματα αυτά είναι ένα σύνολο υλικών σημείων που το καθένα τους, στο ένα σώμα, απείχε διαφορετική απόσταση από κάθε σημείο του άλλου σώματος και συνεπώς προέκυπτε ένα απείρως μεγάλο πλήθος ελκτικών δυνάμεων, διαφορετικών μεταξύ τους, λόγω αυτών των διαφορετικών αποστάσεων. Ποια θα ήταν η συνολική δύναμη με την οποία αλληλοέλκονται δύο ογκώδη υλικά σώματα όπως π.χ. ο ήλιος και η γη;

Το πρόβλημα απασχόλησε πολύ τους επιστήμονες της εποχής, γιατί αν δεν βρισκόταν λύση, η θεωρία για την παγκόσμια έλξη δεν θα είχε πρακτική εφαρμογή.

Τελικά ο ίδιος ο Νεύτωνα έδωσε τη λύση, το 1665, με την επινόησή του της λογιστικής διαδικασίας του ολοκληρωτικού λογισμού. Αυτή η μαθηματική επεξεργασία, που είναι κλάδος του λεγόμενου απειροστικού λογισμού, οδηγεί στον υπολογισμό της ολικής ελκτικής δύναμης που ασκείται μεταξύ δύο ογκωδών σωμάτων σαν όλα τα σωματίδιά των να ήταν συγκεντρωμένα στο κέντρο των και, συνεπώς, τα σώματα να μπορούν να λογισθούν σαν δύο χωριστά υλικά σημεία⁴

Από τότε ο απειροστικός λογισμός, που διδάσκεται στα σχολεία μας, εφαρμόζεται σε πάρα πολλές περιπτώσεις υπολογισμού μεγεθών.

3. Ένα φαινόμενο που προβληματίσε για αρκετό καιρό τους επιστήμονες είναι το γιατί οι νύχτες μας, εδώ στη γη, είναι σκοτεινές, ενώ λογικά θα έπρεπε να ήταν φωτεινές. Οι γαλαξίες είναι διάσπαρτοι στο Σύμπαν και είναι ολοφώτεινοι. Θα έπρεπε συνεπώς να φωτίζουν ό,τι υπάρχει στον διαστρικό χώρο, και θάπρεπε κι εμείς να λουζόμαστε απ' αυτό το φως, μέρα και νύχτα.

Το "παράδοξο" αυτό είχε αναφερθεί από τον Kepler το 1610, και τους Halley και Chesaux στα μέσα του 18ου αι. αλλά μόνο το 1823 διατυπώθηκε επίσημα από τον Γερμανό ερασιτέχνη αστρονόμο Heinrich Olbers, και έγινε γνωστό σαν "Παράδοξο του Olbers".

Η απάντηση δόθηκε από τον Αμερικανό αστρονόμο Hubble το 1929, όταν ανακάλυψε ότι οι γαλαξίες απομακρύνονται από τη γη με ταχύτητα τόσο πιο μεγάλη όσο μεγαλύτερη είναι η απόστασή τους από αυτήν. Ήδη ήταν γνωστή από το 1864 η θεωρία του Βρετανού φυσικού

Maxwell ότι όλες οι κάθε είδους ακτινοβολίες (θερμική, ακουστική, φωτεινή, ακτίνες X κλπ.) μεταδίδονται κυματοειδώς με συχνότητες που συνθέτουν το λεγόμενο "ηλεκτρομαγνητικό φάσμα".

Επίσης ήταν γνωστός από το 1842-1848, ο φυσικός νόμος Doppler-Fizeau, κατά τον οποίο όταν μια κινούμενη πηγή, που εκπέμπει ακτινοβολία, πλησιάζει προς εμάς η συχνότητά της ακτινοβολίας της συνεχώς αυξάνεται, ενώ όταν απομακρύνεται από εμάς συνεχώς ελαττώνεται.⁵

Ο Hubble λοιπόν εξετάζοντας την συχνότητα με την οποία έφτανε η ακτινοβολία από τους γαλαξίες εδώ στη γη, είδε ότι αυτή, ελαττούμενη λόγω της απομάκρυνσής τους από μας, έβγαινε έξω από το χαμηλότερο άκρο της φασματικής περιοχής συχνοτήτων που μπορεί να αντιληφθεί το ανθρώπινο μάτι. Έτσι η ακτινοβολία αυτή, ενώ φτάνει ως εμάς, μας είναι αόρατη, και φυσικά όταν έχει κρυφτεί ο ήλιος, μας λούζει το σκοτάδι.

4. Είναι εξακριβωμένο ότι οι φωτεινές ακτίνες δεν μεταδίδονται ευθύγραμμα, από τον πομπό ως τον δέκτη, αλλά καμπυλώνονται. Αυτό είναι σημαντικό για μεγάλες διαδρομές του φωτός, όπως είναι το διαστημικό ταξίδι μέχρι τη γη μας Η καμπύλωση αυτή είναι πολύ σπουδαία για τον προσδιορισμό της ακριβούς θέσης των ουρανίων σωμάτων και τη διαμόρφωση του χάρτη.του ουρανού.

Οι επιστήμονες προβληματίστηκαν αρκετά και μ' αυτό το φαινόμενο, έως την εποχή μετά τον Einstein οπότε η εξήγηση που δόθηκε, και ισχύει σήμερα, είναι ότι το φαινόμενο της κυρτωμένης διαδρο-

μής του φωτός οφείλεται στο ότι η ύλη με οποιαδήποτε μορφή στρεβλώνει, τον χωρόχρονο λόγω των βαρυτικών ελκτικών δυνάμεων που αναπτύσσονται.⁶

Μια εικόνα αυτής της στρέβλωσης μπορούμε να πάρουμε αν φανταστούμε το πώς στρεβλώνεται ένα τραμπολίνο όταν τοποθετήσουμε πάνω του ένα βαρύ αντικείμενο.

Πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε ότι ο χωρόχρονος στρεβλώνεται εν γένει από την ύλη, και την κίνηση της ύλης, αλλά δεν προσδιορίζεται καθ' ολοκληρίαν απ' αυτήν. Μπορεί να υπάρξει και χωρίς την ύλη, αλλά τότε θα είναι επίπεδος και όχι στρεβλωμένος⁷

Από την εποχή του Maxwell (19ος αι.) μπορούμε να θεωρούμε ότι ένα πεδίο δυνάμεων, όπως ο χωρόχρονος, υπάρχει ως οντότητα ανεξάρτητα από τις πηγές που το δημιουργούν. Επίσης από την εποχή του Einstein [Γεν. Σχετικότητα(1916)] μπορούμε να μελετούμε τον χωρόχρονο ως πεδίο, καθώς και τις κινήσεις των ουρανίων σωμάτων μέσα του, ανεξάρτητα από τις πηγές που τον μορφοποιούν.

Συμπέρασμα, οι φωτεινές ακτίνες κυρτώνονται επειδή ο χωρόχρονος είναι στρεβλός,⁸ ή, με άλλα λόγια, η κύρτωση των φωτεινών ακτίνων οφείλεται στη γεωμετρία του χωρόχρονου⁹

Πρέπει να αναφέρουμε εδώ ότι επειδή όλα τα υλικά σώματα κινούνται μέσα στον χωρόχρονο, η στρέβλωσή του μεταβάλλεται συνεχώς και αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να αλλάζει ανάλογα και η κύρτωση των φωτεινών ακτίνων.

Το Σύμπαν είναι μια ζωντανή οντότητα που το εσωτερικό της κινείται συνεχώς όπως τα σπλά-

χνα μέσα στο σώμα μας, κι όταν ακόμα είμαστε ακίνητοι.

5. Ένα ζήτημα που δημιουργήσε πολλές συζητήσεις μεταξύ των φυσικών επιστημόνων, και που σήμερα ακόμα εξακολουθεί να είναι δυσνόητο και όχι καλά ξεκαθαρισμένο, είναι οι χώροι πολλών διαστάσεων.

Ο χώρος μέσα στον οποίο ζούμε έχει τρεις διαστάσεις, μήκος πλάτος και ύψος. Αυτό σημαίνει πως για να μελετήσουμε ένα φαινόμενο κίνησης που συμβαίνει γύρω μας, πρέπει πρώτα να εντοπίσουμε το κινούμενο στον χώρο μας, κι αυτό γίνεται, ως γνωστό, με τις τρεις διαστάσεις που είπαμε. Όμως για να μελετήσουμε ένα φαινόμενο σ' έναν μακρινό γαλαξία, που το βλέπουμε τώρα, πρέπει να προσδιορίσουμε και το πότε έγινε αυτό πραγματικά¹⁰ και να το συσχετίσουμε με άλλα φαινόμενα που συνέβαιναν τότε, δηλ. πρέπει να εισαγάγουμε και την διάσταση του χρόνου στις γνωστές τρεις διαστάσεις. Έτσι, από τις αρχές του 20ού αι. τη θέση του τρισδιάστατου χώρου μας πήρε πλέον ο τετραδιάστατος χωρόχρονος που μόλις και μετά βίας τον συνειδητοποιούμε.

Δεν σταματήσαμε όμως εδώ.

Ήδη από τα τέλη του 19ου αι., όπως και παλαιότερα είχαμε αναφέρει¹¹ είχε εισαχθεί στη φυσική επιστήμη η έννοια των χώρων με διαστάσεις περισσότερες και από τέσσερις, μέχρι και άπειρες. Αν για την περιγραφή ενός φαινομένου ή τη διατύπωση μιας θεωρίας απαιτείται ο προσδιορισμός πολλών παραμέτρων, λέμε ότι αυτά συμβαίνουν σε έναν χώρο που οι διαστάσεις του είναι όσες και οι προσδιοριστές παράμετροι.

Στη σύγχρονη επιστήμη, και συγκεκριμένα στη μελέτη των

χαοτικών συστημάτων, κατά τη θεωρία του χάους, στη μελέτη των κβαντικών φαινομένων κατά τη κβαντική θεωρία, στη νεωστί εμφανισθείσα θεωρία των υπερχορδών, καθώς και στη λεγόμενη "Θεωρία Μ" που στοχεύει στη διαμόρφωση μιας ενιαίας θεωρίας που θα περιγράφει ό,τι συμβαίνει στο Σύμπαν, γίνεται χρήση χώρων με διαστάσεις περισσότερες από τέσσερις, πχ. 6, 10, 11 κλπ. έως το άπειρο. Η βασική ιδέα είναι ότι οι πέραν των τεσσάρων διαστάσεις είναι τόσο περιελιγμένες και τόσο μικρές ώστε είναι αδύνατο να τις παρατηρήσουμε.

Ο προβληματισμός, σχετικά με τους χώρους πολλών διαστάσεων έγκειται στο αν οι χώροι αυτοί είναι προϊόντα της φαντασίας των επιστημόνων ή υπάρχουν στην πραγματικότητα; Η τάση, πάντως, είναι προς το ότι οι επί πλέον διαστάσεις χαρακτηρίζουν χώρους που πρέπει να τους εντάξουμε στα χαρακτηριστικά του Σύμπαντος, μαζί με τον χωρόχρονο. Μην ξεχνάμε ότι την εικόνα του Σύμπαντος που έχουμε σήμερα, όπως και τους φυσικούς νόμους, τα έχουμε διαμορφώσει εμείς οι άνθρωποι και καθόλου δεν είμαστε βέβαιοι ότι ανταποκρίνονται στο πραγματικό Σύμπαν.

Άλλωστε και ο St. Hawking γράφει για τους χώρους πολλών διαστάσεων : "Θα πρέπει να πώ ότι προσωπικά υπήρξα απρόθυμος να δεχτώ την ύπαρξη επί πλέον διαστάσεων. Επειδή όμως είμαι θετικιστής, το ερώτημα αν οι επί πλέον διαστάσεις υπάρχουν πράγματι, ή όχι, δεν έχει νόημα. Το μόνο ερώτημα που μπορούμε να θέσουμε είναι αν τα μαθηματικά μοντέλα των χώρων με τις επί πλέον διαστάσεις παρέχουν μια καλή περιγραφή

του Σύμπαντος.

Αυτό, όμως, που έπεισε πολλούς, μεταξύ των οποίων και εμένα, ότι θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν τα μοντέλα με τις επί πλέον διαστάσεις, είναι η ύπαρξη ενός πλέγματος από απροσδόκητες σχέσεις, μεταξύ αυτών των μοντέλων."¹²

Και, κατά τον Bachelard, ο φυσικός Jeans (Αγγλος φυσικός και αστρονόμος (1877-1946), στο βιβλίο του "The mysterious Universe" ισχυρίζεται ότι ένας χώρος με δέκα διαστάσεις δεν είναι περισσότερο ή λιγότερο πραγματικός από τον τρισδιάστατο χώρο μας"¹³

Από τα όσα είπαμε, φαίνεται καθαρά η επιστράτευση της φαντασίας, ακόμα και της αναπόδεικτης πίστης, στις προσπάθειες των φυσικών επιστημόνων να υπερβούν τις ανθρώπινες δυνατότητες και να πλησιάσουν, όσο γίνεται πιο κοντά στους πραγματικούς νόμους λειτουργίας του Σύμπαντος.

Εδώ θα τελειώσουμε, προσωρινά, το άρθρο μας, για λόγους διαθέσιμου χώρου στο περιοδικό. Υπάρχουν κι άλλοι προβληματισμοί στη φυσική επιστήμη, μερικούς από τους οποίους ίσως να γίνει μορφετό να αναφέρουμε σε προσεχές τεύχος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλέπε και άρθρο "Φιλοσοφικά ερεθίσματα από τη θεωρία της σχετικότητας" περιοδ. "Φιλοσοφία και Παιδεία" τεύχος 31 σελ.26,27.

2. Η επιφάνεια μιας σφαίρας έχει ορισμένο μέγεθος χωρίς να έχει όρια στα οποία να περατούται. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι το Σύμπαν είναι σφαιρικό.

3. Κατ' άλλους, σχεδόν μηδενικών, όσο μια σφαίρα με διάμετρο περίπου 3 τρισεκατομμυριοστά του χιλιοστού του μέτρου

4. Τη διαδικασία του απειροστικού λογισμού επινόησε, ανεξάρτητα από τον Νεύτωνα, και ο Γερμανός μαθηματικός Wilhelm Leibniz, το 1684, ο οποίος διεξέδρασε την πατρότητα της μεθόδου από τον Νεύτωνα, επωφελούμενος από το ότι ο τελευταίος κράτησε αδημοσίευτη την δική του θεωρία από το 1665 ως το 1687 που δημοσιεύτηκε.

5. Το φαινόμενο Doppler-Fizeau το συναντούμε σχεδόν καθημερινά όταν, κινούμενη, μας πλησιάζει μια ηχητική πηγή π.χ. μια μοτοσικλέτα, οπότε ο ήχος της όσο μας πλησιάζει γίνεται συνεχώς οξύτερος, ενώ μόλις μας προσπερνάει, και απομακρύνεται από μας, γίνεται συνεχώς βαρύτερος.

6. Τη στρέβλωση του χωρόχρονου μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε καλύτερα αν φανταστούμε ότι βρισκόμαστε σ' ένα δωμάτιο με γύρω-γύρω κίλους και κυρτούς καθρέφτες και βλέπουμε τα είδωλά μας μέσα σ' αυτούς.

7. Jonathan Powers "Φιλοσοφία και νέα φυσική" σελ. 161

8. Stephen Hawking "Το Σύμπαν σε ένα Καρδόντσουφλο" σελ. 39.

9. Η Γεωμετρία του χωρόχρονου είναι "μή Ευκλείδεια", και σ' αυτήν τη γεωμετρία εξετάζονται κυρίως καμπύλες γραμμές και καμπύλες επιφάνειες.

10. Γιατί το "τώρα" για μας είναι το "όταν ξεκίνησε το φως από το παρατηρούμενο ουράνιο σώμα" κι' ώσπου να φτάσει η εικόνα ως εμάς έχει περάσει πολύς χρόνος.

11. Περιοδικό "Φιλοσοφία και Παιδεία" τεύχος 26, άρθρο "Φιλοσοφικές ιδέες στη θεωρία του Χάους"

12. St. Hawking "Το Σύμπαν σ' ένα καρδόντσουφλο", σελ. 57

13. Gaston Bachelard "Το νέο επιστημονικό πνεύμα" σελ. 97

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΗ

Η Συντακτική Επιτροπή του περιοδικού υπενθυμίζει σε όσους επιθυμούν να αποστέλλουν άρθρα προς δημοσίευση ότι, προκειμένου να γίνουν αυτά αποδεκτά, θα πρέπει να πληρούν τις εξής προϋποθέσεις:

- α) τα άρθρα να μην υπερβαίνουν σε έκταση τις 2.500 λέξεις,**
- β) επιβάλλεται να συνοδεύονται απαραίτητως από δισκέτα,**
- γ) η δημοσίευση των άρθρων εναπόκειται στην κρίση της Συντακτικής Επιτροπής**
- δ) την ευθύνη των κειμένων φέρει ο αρθρογράφος τους και**
- ε) τα κείμενα να είναι πρωτότυπα (να μην έχουν δημοσιευθεί σε άλλα αντίστοιχα έντυπα).**

Από τη Συντακτική Επιτροπή

Αισθητική Αγωγή μέσω φιλοσοφικών κειμένων

Του ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ
Καθηγητή Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης

Η Αισθητική Αγωγή είναι ένα μάθημα που διδάσκεται τόσο στο νηπιαγωγείο όσο και στην πρωτοβάθμια και στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Καταλαμβάνει μικρότερο ή μεγαλύτερο μέρος των αναλυτικών προγραμμάτων ανάλογα με τις εκάστοτε αντιλήψεις του νομοθέτη. Αλλά σπάνια περνά από το νου μας ότι αυτό το μάθημα μπορεί να διεξαχθεί και μέσω φιλοσοφικών κειμένων. Και πάντως μπορεί να υποτεθεί ότι τα αισθητικά κείμενα παρέχουν μια αρκετά ικανοποιητική εικόνα της Αισθητικής, διότι έχουν φτιαχτεί για να την υπηρετήσουν και την έχουν υπηρετήσει εδώ και πολλούς αιώνες.

Αισθητική Αγωγή μπορεί να επιτευχθεί μέσω μιας «απλής» δραστηριότητας, όπως είναι π.χ. η ζωγραφική ή η παρακολούθηση μιας κινηματογραφικής ταινίας. Μια τέτοια δραστηριότητα προσφέρει αναμφισβήτητη ωφέλεια, αλλά αποβαίνει ακόμα πιο επωφελής, εάν συνοδευτεί με κάποιες άλλες, ίσως λιγότερο απλές αλλά σίγουρα γόνιμες δραστηριότητες, όπως είναι μια συζήτηση πάνω στο ζωγραφικό ή κινηματογραφικό έργο και ο σχετικός προβληματισμός. Σ' αυτή τη συμπληρωματική φάση έχουν θέση μεταξύ άλλων και κάποια φιλοσοφικά κείμενα. Και ίσως μπορεί να τεκμηριωθεί η υπόθεση ότι τέτοια κείμενα μπορούν να καταστούν εξαιρετικοί βοηθοί στον εμπλουτισμό όσων επιτυγχάνονται μέσω των τεχνικών ή ιστορικών-καλλιτεχνικών πληροφοριών.

Εδώ θα επιχειρηθεί η μελέτη κάποιων επιλεγμένων χωριών ως παράδειγμα Αισθητικής Αγωγής. Τέτοια κατάλληλα χωρία υπάρχουν πάμπολλα και μόνο για μια ενδεχόμενη επιλογή μπορεί να γίνεται λόγος στο πλαίσιο ενός σχετικού μαθήματος. (Δες και το βιβλίο μου: Γιάννη Τζαβάρου, *Ανθολόγιο Αισθητικής*, Εκδόσεις «Τυπωθήτω - Γ. Δαρδανός», Αθήνα 2007). Προϋποθέτω ότι ένας ταιριαστός τρόπος διδασκαλίας είναι αυτός που διεξάγεται μέσω ερωταποκρίσεων, γι' αυτό η παρακάτω μελέτη έχει - όπως και τα επιλεγμένα χωρία - διαλογικό χαρακτήρα. Ως υπόβαθρο παρουσιάζω πρώτα τα χωρία 597 b5-c6 + d11-e7 + 598 b1-8 της πλατωνικής *Πολιτείας*: σε νεοελληνική μετάφρασή μου:

«Υπάρχουν τριών ειδών κρεβάτια· ένα που υπάρχει στη φύση και που μπορούμε, νομίζω, να πούμε ότι το κατασκεύασε ο Θεός ή σε ποιον άλλο να το αποδώσουμε;

-Σε κανένα άλλο, νομίζω.

-Δεύτερο εκείνο που κατασκευάζει ο μαραγκός.

-Μάλιστα.

-Και ένα τρίτο που φτιάχνει ο ζωγράφος δεν είναι έτσι; -Έτσι είναι.

-Ο ζωγράφος, λοιπόν, ο μαραγκός και ο Θεός είναι τρεις τεχνίτες που ξέρουν να κατασκευάσουν τρία διαφορετικά είδη κρεβατιών. -Ναι, τρεις.

-Ο Θεός είτε δεν θέλησε είτε δεν χρειάστηκε να κατασκευάσει μέσα στη φύση περισσότερα από ένα μόνο κρεβάτι. Κατασκεύασε λοιπόν μόνο ένα, εκείνο που είναι το καθ' εαυτό κρεβάτι. Δύο τέτοια ή περισσότερα ούτε δημιουργήθηκαν ούτε μπορούσαν να δημιουργηθούν. -Και για ποιο λόγο; ...

-Θα ονομάσουμε τώρα τον ζωγράφο δημιουργό και ποιητή ενός τέτοιου κρεβατιού; -Κατά κανένα τρόπο.

-Αλλά τι θα πεις ότι είναι αυτός σε σχέση προς το κρεβάτι;

-Υποθέτω ότι το καλύτερο που θα ταίριαζε, είναι να τον ονομάσουμε μιμητή εκείνου, του οποίου οι άλλοι είναι δημιουργοί.

-Πολύ καλά· ονομάζεις λοιπόν μιμητή τον ποιητή ενός έργου που έρχεται τρίτο, όταν θεωρήσουμε πρώτο το φυσικό ον; -Ακριβώς.

-Άρα και ο συγγραφέας μιας τραγωδίας, αφού είναι μιμητής, έρχεται τρίτος...

-Πρόσεξε εδώ, τώρα: ποιος είναι ο σκοπός της ζωγραφικής; Έχει έργο να μιμείται το ον όπως πράγματι είναι, ή να μιμείται το φαινόμενο όπως φαίνεται; Είναι δηλαδή μίμηση ενός φαντάσματος ή μιας αλήθειας; -Ενός φαντάσματος.

-Απέχει λοιπόν πολύ από την αλήθεια η μιμητική τέχνη και, καθώς φαίνεται, γι' αυτό κάνει τόσα πράγματα, διότι ίσα που αγγίζει το κάθε τι, και οτιδήποτε αγγίζει είναι είδωλο του αληθινού.»

Σ' αυτό το κείμενο δεν γίνεται λόγος μόνο για τους καλλιτέχνες, ούτε μόνο για τα καλλιτεχνήματα. Η έννοια του «ποιητή» ως δημιουργού χρησιμοποιείται με τόση ευρύτητα, ώστε να συμπεριλάβει μια μεγάλη γκάμα εκείνων των δραστηριών αιτίων, από τα οποία προκύπτει είτε μέσα στη φύση είτε μέσα στην ανθρώπινη κοινωνία ένα τόσο καθημερινό πράγμα όσο είναι ένα κρεβάτι. Ο Πλάτωνας ξεκινά μάλιστα τη συζήτηση από την προσπάθεια να διακριθούν πολλά είδη κρεβατιών, ώστε να αναχθεί το βλέμμα σ' εκείνους που τα παράγουν. Το ότι μέσα σε μια κοινωνία συναντούμε πολλά χρηστικά

κρεβάτια, δεν είναι αρκετός λόγος για να αρχεστεί ο στοχαστής σ' αυτά. Τα ζωγραφισμένα κρεβάτια είναι επίσης κρεβάτια, ανήκουν όμως σε ένα άλλο είδος πραγμάτων. Έτσι διαπιστώνεται ότι υπάρχουν τρία είδη κρεβατιών: α) τα Φυσικά, β) τα τεχνητά, γ) τα ζωγραφισμένα.

Είναι εύλογη μια τέτοια διάκριση; Μάλλον όχι! Διότι μπορούμε να δεχθούμε ότι διαφέρουν τα κρεβάτια που έφτιαξε κάποιος μαραγκός από εκείνα που ζωγράφισε κάποιος ζωγράφος, αλλά δυσκολευόμαστε να δεχθούμε ότι υπάρχει κάποιο κρεβάτι «στη φύση» που κατασκεύασε τάχα ο Θεός.

Πώς δικαιολογεί ο Πλάτωνας την ύπαρξη ενός «φυσικού» κρεβατιού που δεν φτιάχτηκε ούτε από μαραγκό ούτε από ζωγράφο; Η πορεία της σκέψης του ξεκινά από τον τελευταίο: ο ζωγράφος μπορεί να δημιουργήσει κάποιο κρεβάτι, μόνο επειδή αντελήφθη κάποια πρότυπα που φτιάχτηκαν από μαραγκούς. Ο ζωγράφος δεν κάνει άλλο από του να μιμείται αυτά τα πρότυπα (σήμερα τα ονομάζουμε «μοντέλα»). Το ίδιο κάνει κατά συνέπεια και ο μαραγκός: έχει κατά νου κάποιο πρότυπο, και μόνο επειδή το απομimetείται, κατορθώνει να παράγει αυτά τα τεχνητά πράγματα που χρησιμεύουν στο να κοιμόμαστε. Εκείνο που ο μαραγκός έχει κατά νου, προφανώς δεν φτιάχτηκε από άνθρωπο, αλλιώς θα ήταν και αυτό τεχνητό. Απομένει το ενδεχόμενο να υπάρχει μέσα στη φύση και να φτιάχτηκε από τον Θεό. Αλλά ο Πλάτωνας λέει επίσης κάτι καλύτερο: αφού το πρότυπο κρεβάτι υπάρχει μέσα στο νου του μαραγκού, άρα είναι μια ιδέα και μάλιστα τόσο σημαντική και αξιοπρόσεκτη, ώστε μόνο χάρη σε θεϊκή επέμβαση μπορεί να μπήκε στον ανθρώπινο νου. Από έναν τέτοιο συλλογισμό προέκυψε αυτό που σήμερα ονομάζεται: «πλατωνική θεωρία των Ιδεών».

Αλλά ενώ ξεκινήσαμε από τον καλλιτέχνη, μήπως παρεκτραπήκαμε καταλήγοντας σε μια θεωρία που δεν έχει καμιά σχέση με την Αισθητική Αγωγή; Κάθε άλλο! Η προσπάθεια του Πλάτωνα είναι να δείξει (σ' αυτό το χωρίο όπως και σε πολλά άλλα χωρία των διαλόγων του) ότι δεν είναι δυνατό να συλληφθούν τα αισθητά όντα, δεν είναι δυνατό να εξηγηθούν ούτε τα χρηστικά πράγματα που έφτιαξαν οι άνθρωποι ούτε τα καλλιτεχνικά πράγματα που έφτιαξαν οι καλλιτέχνες, αν δεν ληφθούν υπόψη εκείνα τα θεϊκά πρότυπα που είναι οι Ιδέες. Όσους ζωγραφικούς πίνακες και αν ζωγραφίσουμε ή λάβουμε υπόψη μας, τα καλλιτεχνήματα αυτά παραμένουν κατά τον Πλάτωνα ανεξήγητα, αν δεν αναχθούν στα νοητά τους πρότυπα.

Είναι δυνατό να τεκμηριωθεί κάτι τέτοιο; Προς τούτο χρειάζεται να λάβουμε υπόψη μια λέξη από το ανωτέρω πλατωνικό κείμενο, που μπορεί να θεωρηθεί λέξη κλειδί: είναι η λέξη «είδος». Ο Πλάτωνας ξεκινά

καταγράφοντας τρία «είδη» κρεβατιών, ενώ κύριος στόχος του είναι να μας αναγάγει σ' εκείνο το ένα και μοναδικό είδος που είναι η *Ιδέα* του κρεβατιού. Ας μην ξεχνάμε ότι μιλώντας για τις ιδέες ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί την αρχαιοελληνική λέξη «είδος». Αυτή η λέξη είναι σημαντική, επειδή συνδέεται με το *ιδείν*, που είναι μια εξαιρετική ανθρώπινη ικανότητα. Το ρήμα «ιδείν» εξηγεί τις δραστηριότητες τόσο του μαραγκού όσο και του ζωγράφου, επειδή και οι δύο καθίστανται δημιουργοί κρεβατιών, μόνο κατά το μέτρο που *είδαν* ένα πρότυπο. Είναι αυτονόητο ότι εάν κάποιος από αυτούς έλαβε υπόψη του το ίδιο το θεϊκό πρότυπο, έγινε ικανός να δημιουργήσει ένα κρεβάτι ανώτερου «είδους».

Ενα παρόμοιο παιχνίδι παίζει ο Πλάτωνας στο ανωτέρω χωρίο και με τις λέξεις «δημιουργός και ποιητής», όταν παρατηρεί ότι αυτές οι λέξεις, τις οποίες προσάπτουμε συνήθως στους καλλιτέχνες, δεν τους ταιριάζουν κατά κανένα τρόπο. Αληθινός δημιουργός και ποιητής είναι μόνο ο Θεός· κάθε τεχνίτης ή καλλιτέχνης που έχει δει, κατορθώνει στην καλύτερη περίπτωση ν' απομimetείται το θεϊκό επίτευγμα. Ακόμα, λοιπόν, και στην περίπτωση μιας επιτυχημένης απομίμησης, σ' αυτόν που συγγράφει το ανώτατο ποιητικό είδος εκείνης της εποχής, την αθηναϊκή τραγωδία, δεν ταιριάζει ο τίτλος «ποιητής», διότι ο θεατρικός συγγραφέας απλώς αναπαράγει. Ένα τέτοιο φιλοσοφικό βέλος κατά των ποιητών δεν έριξε ο Πλάτωνας ούτε για πρώτη ούτε για μοναδική φορά. Σε ένα πρωτότερο χωρίο της *Πολιτείας* του και μετά από εκτενέστερες κριτικές παρατηρήσεις πάνω σε κείμενα του Ομήρου, του Ησιόδου και των τραγικών ποιητών οδηγείται, ως γνωστό, στο συμπέρασμα ότι οι ποιητές οφείλουν να εξορισθούν από μια ευνομούμενη πολιτεία (398a).

Εδώ μπορεί να τεθεί το ερώτημα: τι είναι ο καλλιτέχνης σε σχέση προς το καλλιτέχνημα; Χωρίς πολλή σκέψη μπορούμε να απαντήσουμε ότι ο καλλιτέχνης είναι μια αιτία του καλλιτεχνήματος νοούμενου ως αποτελέσματος. Για να μπορέσει να κρίνει το καλλιτέχνημα, ο Πλάτωνας χρειάστηκε να αναχθεί σε μια βασική αιτία του που είναι ο καλλιτέχνης. Αυτή την αιτία ονόμασαν οι αρχαίοι φιλόσοφοι «ποιητικό αίτιο», επειδή είναι εκείνο που δημιουργεί και παράγει (αρχαιοελληνικά: «ποιεί»). Χάρη στην κριτική που ασκεί εδώ ο Αθηναίος φιλόσοφος, κατεδαφίζεται ένα σημαντικό τμήμα της αιτιολογικής εξήγησης της τέχνης, διότι φανερώνεται ότι τα υποτιθέμενα ποιητικά αίτια (που είναι κατά γενική παραδοχή οι καλλιτέχνες) στην πραγματικότητα δεν ποιούν, αλλά απομimούνται τα δημιουργήματα άλλων! Βάσει μιας τέτοιας ανακάλυψης θα χαρακτηρίζαμε σήμερα όλους τους καλλιτέχνες απατεώνες, διότι εξακολουθούμε να τηρούμε αρκετά

υποτιμητική στάση απέναντι σε αυτούς που αντιγράφουν τα δημιουργήματα των άλλων.

Αλλά στο ανωτέρω χωρίο ο Πλάτωνας δεν αρκείται σ' αυτή τη ριζοσπαστική απαξίωση των καλλιτεχνών. Εξετάζει κι ένα δεύτερο αίτιο των καλλιτεχνημάτων, αυτό που οι αρχαίοι φιλόσοφοι ονόμασαν «τελικό αίτιο», εκμεταλλευόμενοι τη λέξη «τέλος» που είχε τη σημασία: σκοπός. Με ξεκάθαρο τρόπο τίθεται στο πλατωνικό κείμενο το ερώτημα: «Ποιος είναι ο σκοπός της ζωγραφικής;» (στο πρωτότυπο: «Πρός πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον;»). Η απάντηση που δίνεται αμέσως παρακάτω παίρνει την εξής διατύπωση: ο σκοπός της ζωγραφικής είναι να μιμείται όχι τα όντα έτσι όπως είναι, αλλά τα φαινόμενα έτσι όπως φαίνονται. Ο σκοπός της τέχνης γενικά είναι να μιμείται όχι μιαν αλήθεια αλλά ένα φάντασμα.

Από αυτές τις απαντήσεις μπορεί κανείς να βγάλει το εξής συμπέρασμα: ο Πλάτωνας ήταν ένας φανατικός αντίπαλος της τέχνης, που με όσα έγραψε γι' αυτήν μέσα στην *Πολιτεία* του επιχειρεί όχι απλά να την υποτιμήσει, αλλά μάλλον να την εξουθενώσει. Εάν επιχειρούσε κάτι τέτοιο ένας σημερινός στοχαστής, η προσπάθειά του θα αντιμετωπιζόταν με περιφρόνηση και γελοιοποίηση. Πώς μπορεί να ισχύσει ως αξιολογία μια καταμέτρωτη επίθεση στην ίδια την τέχνη; Δεν είναι ήδη αρκετή αναίρεση το γεγονός ότι η τέχνη μετά από 25 αιώνες εξακολουθεί να καλλιεργείται εντατικά, να χαιρεί υψηλής εκτίμησης και κάθε σχετική λογοκρισία να θεωρείται ανεπίτρεπτη;

Εδώ χρειάζεται να αντιμετωπισθεί το πλατωνικό κείμενο όχι με φανατισμό και αντιπαλότητα, αλλά μέσω του ενδεχόμενου ερωτήματος: μήπως ο Πλάτωνας συνέλαβε κάτι από την *ουσία* της τέχνης; Και μήπως αυτή η ουσία διαφεύγει από τον σημερινό άνθρωπο, όσο αισθητικά καλλιεργημένος και αν είναι; Ο Πλάτωνας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μέσω της αιτιολογικής του εξήγησης έχει συλλάβει *κατ' ουσίαν* το ζητούμενο. Το ποιητικό αίτιο της τέχνης (δηλ. ο καλλιτέχνης) είναι ένας αντιγραφέας και το τελικό αίτιο (δηλ. ο σκοπός) της τέχνης έγκειται στο να μιμείται όχι κάτι αληθινό αλλά φαντάσματα. Αυτή η εξήγηση τεκμηριώνεται πολύπλευρα. Εδώ και πολλούς αιώνες οι ζωγράφοι αντλούν από το περιβάλλον τους κάποια «μοτίβα» και τα αναπαριστάνουν με περισσότερη ή λιγότερη πιστότητα. Τα πλαίσια, μέσα στα οποία οι ζωγράφοι κινούνται, είναι σχεδόν πάντα παραδοσιακά: είναι κάποιες εικόνες του κόσμου μας, κάποια χρώματα και γραμμές των πραγμάτων και των προσώπων. Και σημαντικό κριτήριο, με το οποίο κρίνουμε την επιτυχία των έργων τους, είναι η πιστή απόδοση κάποιας πρωτότυπης εικόνας, μορφής ή ιδέας. Αυτά μπορούν να τεκμηριωθούν σε οποιαδήποτε γκαλερί και σε οποιοδήποτε μουσείο του πλανήτη μας, σε κάθε καλλιτεχνική

κό ρεπορτάζ ή ιστορική-καλλιτεχνική εκτίμηση.

Τι επιτυγχάνει η πλατωνική θεώρηση της τέχνης; Επιτυγχάνει μια τόσο σημαντική *διεύρυνση* του βλέμματος, ώστε αντικρύζει τους καλλιτέχνες κάτω από την προοπτική και άλλων δημιουργών, οι οποίοι μάλιστα αναδεικνύονται ανώτεροι: σε σύγκριση προς τον θεϊκό δημιουργό και τον τεχνίτη ο ζωγράφος απλώς αναπαράγει. Και επειδή λαμβάνεται υπόψη η θεϊκή και η τεχνική δημιουργία, ο σκοπός του ζωγράφου αναδεικνύεται αρκετά ταπεινός, διότι δεν στοχεύει στο να φτιάξει κάτι καινούργιο και αυθύπαρκτο, αλλά μια πολλαπλά ψευδόμενη απομίμηση, της οποίας η αξία εξαρτάται από το πρωτότυπο.

Ποιο είναι το *κριτήριο* που παρέχει ο Πλάτωνας, για να κρίνεται εφεξής κάθε καλλιτεχνικό δημιουργήμα; Αυτό το κριτήριο είναι υψηλότατο και διατηρεί έως σήμερα την επικαιρότητά του: πρόκειται για την *αλήθεια*. Βάσει τούτης ιεραρχούνται αφενός τα όντα (τα φυσικά, τα τεχνητά, τα καλλιτεχνικά), αφετέρου οι αντίστοιχοι δημιουργοί τους (ο Θεός, οι τεχνίτες, οι καλλιτέχνες) και οι σκοποί της δημιουργίας τους. Αλλά ποιο νόημα έχει εδώ η αλήθεια και πώς μπορεί να προσδιοριστεί; Απάντηση: η αλήθεια νοείται ως *υπεροχή του πρωτότυπου* σε αντιπαράθεση προς κάθε μειονεκτική πραγματικότητα που ιδιάζει στο αντίγραφο. Διατυπωμένη με μια αρχαία έκφραση, ως κατεξοχήν αλήθεια νοείται το κατά-τον-τρόπο-του-όντος ον (αρχαιοελληνικά: το όντως ον). Από τη διαπίστωση ότι όσα υπάρχουν δεν ανταποκρίνονται στον πιο υψηλό βαθμό αλήθειας, προκύπτει η ταξινόμησή τους σε όσα πράγματι είναι και σε όσα απλώς φαίνονται («φαντάσματα»). Κι επειδή τα καλλιτεχνήματα δεν πληρούν την απαίτηση ούτε της πρωτοτυπίας ούτε της φανέρωσης κάποιου όντος «όπως πράγματι είναι», ταξινομούνται σε αρκετή απόσταση από την αλήθεια εκλαμβάνόμενα ως αναπαραστάσεις φαντασμάτων.

Υπήρξε άραγε αυτή η κατεδαφιστική αξιολόγηση των καλλιτεχνημάτων τόσο αποτελεσματική, ώστε να μην τολμήσει εφεξής κανένας φιλόσοφος να ασχοληθεί μαζί τους; Κάθε άλλο, μάλιστα! Η πλατωνική εμπάθυνα ήταν τόσο προκλητική, ώστε ο σπουδαιότερος μαθητής του Πλάτωνα, Αριστοτέλης ο Σταγίριτης, έκανε μια τεράστια προσπάθεια επανεκτίμησης κι επανόρθωσης της τέχνης, σε βαθμό μάλιστα ώστε να θεμελιώσει δυο καινούριες σχετικές επιστήμες, την Ποιητική και τη Ρητορική, συγγράφοντας δυο ομότιπλά βιβλία. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι με την αριστοτελική αποκατάσταση των καλλιτεχνικών φαινομένων δρομολογήθηκε μια τόσο σημαντική ανάδειξή τους σε *προτεύοντα* φαινόμενα της ανθρώπινης δημιουργικότητας, ώστε η πλατωνική αποτίμηση απέμεινε στα μετόπισθεν ως ένα παραδοξολόγημα που ακόμα και σήμερα εκπλήσσει και σκανδαλίζει.

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ, Η (αρχαία) ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ - ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΘΕΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ ΠΡΟΣ ΑΥΤΕΣ

Της ΜΙΡΚΑΣ ΚΑΚΑΔΕΛΛΗ
Νομικού

Α) Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Κατά την πρώιμη ιστορική περίοδο του ανθρώπου, ήταν ανύπαρκτη η δυνατότητα της επιστήμης και της τεχνολογίας να βοηθήσουν τους ανθρώπους για την κατανόηση της οντολογικής ρίζας της φύσης. Αυτός είναι ο λόγος που οι άνθρωποι χρησιμοποίησαν τη Μεταφυσική ως «επιστήμη» των πρώτων αρχών της ανθρωπίνης γνώσης για να προστατευθούν από τους φόβους προς τις φυσικές δυνάμεις και προς τα φυσικά φαινόμενα, καταφεύγοντας –μέσω της φαντασίας τους– στις άυλες ύλες και δημιουργώντας καλά και κακά πνεύματα. Ανέπτυξαν επίσης και τη δεισιδαιμονία καθώς και τη μαντική τέχνη και την αστρολογία για να εξασφαλίσουν την επαφή και την βοήθεια των πνευμάτων αυτών. Ο Άγγλος φιλόσοφος Hobbes (1588-1679) χωρίς να είναι άθεος, όπως τον κατηγορήσαν, εξηγεί τη γένεση της θρησκείας λόγω αυτών των ανθρώπινων φόβων για το άγνωστο, γι' αυτό και ορισμένοι διανοητές χαρακτηρίζουν τους ευσεβείς ως πρακτικούς μεταφυσικούς. Ο Γερμανός φιλόσοφος Φόνερεμπαχ (1804-1872) διατυπώνει ότι ο Θεός είναι δημιούργημα της ανθρωπίνης φαντασίας και η θρησκεία είναι όνειρο του ανθρώπινου νου.

Είναι γνωστόν ότι η ανάπτυξη της Μεταφυσικής υπήρξε αποτέλεσμα της αποξένωσης των ανθρώπων από τις εμπειρικές μεθόδους. Πρωταρχικό έργο της Μεταφυσικής, στην οποία κατέφυγαν οι άνθρωποι, είναι η κατάδειξη της εξάρτησης του αισθητού κόσμου από τον νοητόν γι' αυτό και θεωρείται γενικά ως βάση και έκφραση του ιδεαλισμού. Στα επόμενα στάδια, της εξελικτικής ανθρωπίνης πορείας, η Μεταφυσική εξακολούθησε να έχει θερμούς οπαδούς όπως τους εξής σημαντικούς φιλοσόφους:

α) Τον Σωκράτη –υποστηρικτή της– λόγω του πνευματοκρατικού περιεχομένου της φιλοσοφίας του.

β) Τον Πλάτωνα ο οποίος θεωρούσε ανύπαρκτο τον αισθητό κόσμο και ως «όντως ον» θεωρούσε το μη πραγματικό ον, ταυτίζοντας την πραγματικότητα με τον κόσμο των Ιδεών οι οποίες, κατ' εκείνον, βρίσκονταν στον ουράνιο τόπο, πέραν από τον αισθητό κόσμο, αποτελώντας τα αρχέτυπα-πρότυπα των μεταβαλλόμενων όντων ήτοι αποκλειστικούς τροφοδότες της ύπαρξης των αισθητών πραγμάτων τα οποία θεωρεί μόνο ως εικόνα-είδωλο του όντως όντος.

γ) Τον Αριστοτέλη ο οποίος πίστευε στην ύπαρξη ορισμένων μη αισθητών ουσιών όπως: ο Θεός ως το «ακίνητον κινούν του σύμπαντος», οι «νόςες» ως όντα αυθύπαρκτα και αδημιούργητα που κινούνται από τον Θεό και κινούν τις πλανητικές σφαίρες και «ο ανθρωπίνος ποιητικός νους» τον οποίον θεωρεί ότι μετά τον θάνατο του ανθρώπου υπάρχει ανεξάρτητα από το σώμα.

Στους νεότερους χρόνους, πολλοί φιλόσοφοι πίστεψαν στη μεγάλη προσφορά της Μεταφυσικής προς τους ανθρώπους και υπήρξαν οπαδοί της εξάρτησης του αισθητού από το νοητό, όπως οι εξής:

1) Ο Γάλλος φιλόσοφος Descartes (1596-1650) με την αρχή του ότι η ανθρωπίνη ψυχή κατέχει έμφυτες ιδέες ή έννοιες.

2) Ο Malebranche (1638-1715) Γάλλος φιλόσοφος και θεολόγος.

3) Ο Γερμανός φιλόσοφος Leibniz (1646-1716) οπαδός της θεοδικίας την οποία αποδίδει στο πάνσοφο, πανάγαθο και παντοδύναμο ον –που κατά την άποψή του είναι ο Θεός.

4) Ο Ιρλανδός φιλόσοφος Berkeley (1685-1753) ο οποίος υποστηρίζει ότι «το είναι ταυτίζεται με το αντιλαμβάνεσθαι».

5) Ο Σκώτος φιλόσοφος Thomas Reid (1710-1796) που ταυτίζει τη Μεταφυσική με τη θεολογία απορρίπτοντας τον εμπειρισμό.

6) Ο Γερμανός φιλόσοφος Kant (1724-1804) υπέρμαχος της Μεταφυσικής την οποία θεωρεί σύμφυτη με τη βαθύτερη υφή της ανθρωπίνης νόησης και δυνατή να δημιουργήσει την εμπειρία με τις έννοιές της αρνούμενος τον εμπειρισμό υποστηρίζων την α priori γνώση, ανεξάρτητη από τη εμπειρία.

7) Ο Δανός φιλόσοφος Kierkegaard (1813-1855) απολύτως πιστός στις ιδέες και στη σκέψη και αδιάφορος προς τους ανθρώπους.

8) Ο Γερμανός φιλόσοφος Heidegger (1889-1976) –κατά την πρώιμη φιλοσοφική του περίοδο– εντάσσει τη Μεταφυσική στη φύση του ανθρώπου [αντιθέτως από την ύστερη φιλοσοφική του περίοδο κατά την οποία επιδίωξε την παραγωγική αποδόμηση (destruction) της Μεταφυσικής για να αναπτύξει τον δικό του φιλοσοφικό στοχασμό].

Ο **Επίκουρος** ήταν αντίθετος προς τη Μεταφυσική,

μη αποδεχόμενος την εξάρτηση του αισθητού από το νοητό, διατυπώνοντας στην *Επιστολή Προς Ηρόδοτον* ότι τίποτα δεν γίνεται από το μη υπαρκτό «οὐδέν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» επειδή αν αυτό συνέβαινε δεν θα υπήρχε η ανάγκη ύπαρξης των σπερμάτων. Κατά την άποψη του Επίκουρου το έργο της φυσικής επιστήμης «φυσιολογίας έργον» είναι η επίτευξη –εκ μέρους των ανθρώπων– της γνώσης των φυσικών και των ουρανίων φαινομένων που οδηγεί στην απόκτηση της μακαριότητας στην οποία «συντείνει» η γνώση, για την οποία διατυπώνει [στις *Επιστολές Προς Ηρόδοτον και Προς Πυθοκλέα*] ότι απαλλάσσει τους ανθρώπους από την ταραχή που προκαλούν οι μύθοι τους οποίους καταργεί η γνώση που επιτυγχάνει την αταραξία και τη σταθερή πεποίθηση «ἀταραξίαν καί πίστιν βέβαιον...». Για τον λόγον αυτόν προτείνει στον Πυθοκλή να απαλλαγεί μόλιμα από τους μύθους («μύθου ἐκβήση») μέσω της γνώσης για τα ουράνια σώματα και φαινόμενα. Ο Επίκουρος δεν είναι ο μοναδικός αντίθετος προς τη Μεταφυσική επειδή –και στους νεότερους χρόνους– αρκετοί διανοητές και φιλόσοφοι κατείχαν την ίδια αντίληψη μ'εκείνον:

1) Ο Ισπανός φιλόσοφος Vives (1492-1540) υποστήριζε ότι οι μεταφυσικές αρχές είναι απρόσιτες στον ανθρώπινο νου.

2) Ο Άγγλος φιλόσοφος Francis Bacon (1561 -1626) κατηγορεί τον Πλάτωνα ότι απέκοψε το ανθρώπινο πνεύμα από τα ίδια τα πράγματα και το έστρεψε προς τη θεωρία των Ιδεών –γέννημα της φαντασίας του. [Ο σύγχρονος Έλληνας φιλόσοφος Κορνήλιος Καστοριάδης (στο έργο του «Ο Πολιτικός του Πλάτωνα») χαρακτηρίζει την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης των ιδεών –εκ μέρους της ανθρώπινης ψυχής– ως μεταφυσική άποψη - «άγρια, παράδοξη, πρωτόγονη και παγανιστική» επειδή ο Πλάτων απώθησε προς το επέκεινα τον δημιουργικό αυθορμητισμό του όντος, αποδίδοντας επίσης στον Πλάτωνα μυθολογία αναφέροντας τον «μύθο του σπηλαίου»].

3) Ο Άγγλος εμπειριστής John Locke (1632-1704) πολέμησε τις έμφυτες ιδέες.

4) Ο Σκότος φιλόσοφος Hume (1711- 1776) ο οποίος δέχεται τις αισθήσεις ως μέσον σχηματισμού των ανθρώπινων εντυπώσεων ή παραστάσεων (ενώ τις ιδέες τις ταυτίζει με τις εικόνες των εντυπώσεων) ταυτίζει τη Μεταφυσική με τη σχολαστική θεολογία επειδή δεν την θεωρεί ως επιστήμη αλλά άσχετη με τα εμπειρικά δεδομένα.

5) Ο Γάλλος φιλόσοφος Codillac (1714-1780) –αισθησιοκράτης, πιστός στην ανθρώπινη εμπειρία και στην ανυπαρξία των έμφυτων εννοιών– αποκαλεί τη Μεταφυσική βοηθό της ματαιοδοξίας των φιλοσόφων και της αποδίδει ελάχιστο ρόλο του λογικού.

6) Ο Γάλλος φιλόσοφος και εγκυκλοπαιδιστής –δια-

φωτιστής– d' Alembert (1717-1783), χωρίς να απορρίπτει εντελώς τη Μεταφυσική την αντιπαραθέτει προς την παραδοσιακή επιστημολογία (μαθηματικές και φυσικές επιστήμες) και την θεωρεί ασύζευκτη προς τις σημαντικές –για κείνον– επιστήμες: την Ηθική και τη Λογική.

7) Ο Γάλλος φιλόσοφος Holbach (Ολμπάχ) [1723-1789] κρίνει τη Μεταφυσική ως αντίποδα και άρνηση της επιστήμης.

8) Ο Γάλλος φιλόσοφος –θετικιστής– Comte (1798-1857) παρουσιάζει την παραδοσιακή Μεταφυσική ως αυταπάτη.

9) Ο Γερμανός φιλόσοφος και φιλόλογος Nietzsche (1844-1900) χαρακτηρίζει ανθρωπολογικά ριζωμένη και ηθικοκοινωνικά λειτουργική ψευδαίσθηση τη Μεταφυσική.

10) Ο σημαντικός Έλληνας διδάκτορας φιλοσοφίας Παναγιώτης Κονδύλης (1943-1998) αποδίδει γενετικά στη Μεταφυσική τη μετάφραση των μύθων, στη γλώσσα των φιλοσοφικών εννοιών, επειδή οι μύθοι θεοποιούσαν τις φυσικές δυνάμεις.

Β) Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ-ΛΟΓΙΚΗ

Η Διαλεκτική –όρος της αρχαίας ελληνικής γλώσσας– αποτελούσε την τέχνη της αντιλογίας επειδή καθόριζε τον τρόπο της συζήτησης μεταξύ συνομιλητών με διαφορετικές γνώμες κατά τον οποίον τρόπο ο χειριστής αυτής της τέχνης είναι δυνατόν να οδηγήσει τον αντίπαλο συνομιλητή του σε αντίφαση, ήτοι αναίρεση, για κάτι που υποστηρίζει την ίδια στιγμή. Βάσει της αρχής της αντίφασης μεταξύ δύο εννοιών ή κρίσεων ή προτάσεων –αντιφατικών μεταξύ τους– αναγκαστικά η μία από αυτές είναι αληθής ενώ η άλλη ψευδής. Βασικό λοιπόν χαρακτηριστικό της Διαλεκτικής είναι η αντιπαράθεση (δηλαδή η διατύπωση ενός ισχυρισμού ενάντια σε κάποιον άλλον). Άρα η Διαλεκτική είναι μέθοδος αναζήτησης της αλήθειας μέσω των συνεχών ερωταποκρίσεων. Ο Αριστοτέλης ορίζει ως εφευρέτη της τον Ζήνωνα τον Ελεάτη [που υπήρξε φιλόσοφος που έγραψε σε πεζόν και όχι σε ποιητικό λόγο (όπως κι ο Αναξίμανδρος)]. Κατά την ιστορική της διαδρομή η Διαλεκτική προσέλαβε διάφορες σημασίες:

α) Ο Σωκράτης την εξίσωσε με τη μαιευτική του μέθοδο [σύμφωνα με την οποίαν όταν συζητούσε με τους συνομιλητές του προσεποιείτο ότι αγνοούσε αυτό το ζήτημα και γι' αυτό τους υπέβαλλε σχετικές ερωτήσεις για να τους οδηγήσει στη λύση του ζητήματος μέσω των αποκρίσεών τους.

β) Ο Πλάτων τής προσέδωσε επιστημονικό χαρακτήρα και την ταύτισε με τη μέθοδο του για τη γνωριμία των ιδεών οι οποίες, κατά την άποψή του, βρίσκονταν στον υπερουράνιο τόπο ως αμετάβλητες μορφές, άορατες, αιώνιες, τέλειες, πραγματικές και αρχέτυπα-

πρότυπα κάθε μεταβαλλόμενου όντος γι' αυτό περιφρονούσε τους υλιστές τους οποίους αποκαλούσε δεινούς άνδρας (Πλάτων «Σοφιστής»)

γ) Ο Αριστοτέλης ως αντικείμενο της Διαλεκτικής ορίζει «τά ενδοξα» (= τις έγκυρες γνώμες -κοινώς παραδεκτές αντιλήψεις) που συμμερίζονται όλοι ή οι πλείστοι ή οι σοφοί («ένδοξα δέ τά δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς») [Τοπικῶν Α1 100b] και θεωρεί ως σκοπό της Διαλεκτικής τη νομιμοποίηση της γνώσης. Το «ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον» γνώρισμα της Διαλεκτικής –κατά τον Αριστοτέλη– είναι η διερεύνηση των αρχῶν όλων των ερευνητικῶν μεθόδων επειδή την κρίνει ως διερευνητική «ἐξεταστική γάρ οὔσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχάς ὁδὸν ἔχειν» (Τοπ. Α' 101b'). Σημαντικό για τη Διαλεκτική θεωρεί και τον ορισμό τον οποίον αποκαλεί λόγον (έκφραση-περιγραφή) που δηλώνει την ουσία τού πράγματος θέτοντας τα όρια της έννοιάς του για να την ξεχωρίζει από τις άλλες έννοιες «ἐπειδὴ πᾶς ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστίν» (Τοπ. Α' 102 α), καθώς και το γένος, δηλαδή το κατηγορούμενο, το οποίο αναφέρεται σε πολλά και διαφορετικά –ως προς το είδος– όντα αποδίδοντας την ουσία σε αυτά. Την αρχή της αντίφασης, ως στοιχείο της Διαλεκτικής, τη χαρακτηρίζει «βεβαιότατην πασῶν»

Την Λογική ο Αριστοτέλης την ονόμαζε «Αναλυτικά» και την όριζε ως μέρος μίας γενικής παιδείας (όχι ως αυθύπαρκτη επιστήμη) απαραίτητο για τη μελέτη οποιασδήποτε επιστήμης. Θεωρείται πατέρας της Λογικής ο Αριστοτέλης αν και δεν είναι ο εισηγητής του όρου Λογική και την χαρακτηρίζει «ὄργανον πρὸς γνῶσιν» και την θεωρεί –όπως και ο Πλάτων– ισοδύναμον όρον προς τη Διαλεκτική. [Αυτό μας πληροφορεί ο Γάλλος φιλόσοφος Ramus (1515-1572)]. Πράγματι και οι δύο αυτές –Λογική και Διαλεκτική– αποτελούν αλληλένδετες πλευρές της ίδιας λογικής-διαλεκτικής βεβαιότητας επειδή η μεν Διαλεκτική είναι απορηματική θέτοντας ερωτήματα προς εύρεση επιχειρημάτων, η δε Λογική είναι αποδεικτική διατυπώνοντας συμπεράσματα. Ο **Επίκουρος** ένιωθε αντιπάθεια προς τη Διαλεκτική - Λογική, γι' αυτό και δεν περιέλαβε τον κλάδον αυτόν στη φιλοσοφία του, παρά μόνο τους κλάδους της Φυσικής και της Ηθικής επειδή συντελούν στην αταραξία της ανθρώπινης ψυχής κατά την άποψή του. Απέρριψε και τον αριστοτελικό ορισμό, με βάση τη διαίρεση σε γένη και είδη –ειδοποιό διαφορά–, τολμώντας να ξεφύγει από τα δεδομένα και το κατεστημένο της εποχής του, εισάγοντας τη νέα του φιλοσοφία, επειδή ο διαλεκτικός συλλογισμός γενικά διαφέρει από τον επιστημονικό κατά το ότι οι προκειμένους του δεν είναι αληθείς αλλά απλώς πιθανές. Γι' αυτό χαρακτηρίζει ο Επίκουρος τα θέματα της Διαλεκτικής-Λογικής ως περιττά και παραπλανητικά καθώς και ως άγο-

νη πολυμάθεια αντίθετα από τη χρήσιμη μάθηση που παρέχει η φυσική επιστήμη την οποία ανέπτυξε ο ίδιος. Απορρίπτει επίσης τον νόμο της αντίφασης (απολύτως απαραίτητον για τον Αριστοτέλη). Γι' αυτό και ο εχθρός του Κικέρων στο έργο του Luculli επιτίθεται κατά του Επίκουρου γράφοντας ότι κοροΐδευε και περιφρονούσε όλη τη Διαλεκτική και ότι εκφραζόταν ως εξής: «η αναγκαιότητα της αντίφασης δεν βρίσκεται στη φύση των πραγμάτων γι' αυτό και αρνούμαι να δεσμεύω τη βούλησή μου με τέτοια λογικά παιχνίδια». Ο Ramus άσκησε και αυτός κριτική εναντίον της Λογικής του Αριστοτέλη αποδίδοντάς της την επικράτηση χάους επειδή ο ίδιος δεν εφάρμοσε τη δική του διδασκαλία –σχετική με τα επιχειρήματα– στον χώρο των πιθανολογικών επιχειρημάτων αλλά σε κάθε μορφή πραγματικού επιχειρήματος.

Παρ' όλη τη διαστρέβλωση της άποψης του Επίκουρου κατά της Διαλεκτικής-Λογικής, από τους εχθρούς του (όλων των εποχῶν) οι οποίοι απέδωσαν την αντίθεσή του στην παιδευσία του (πράγμα μη αληθές), ο άξιος ιδρυτής του Κήπου δεν διέγραψε τη Διαλεκτική από τη φιλοσοφία του αλλά απλώς την περιόρισε στους κανόνες που οδηγούν στον σχηματισμό σωστής κρίσης, ήτοι στον διαχωρισμό του πραγματικού από το φανταστικό. Το μέρος αυτό της φιλοσοφίας του περιέχεται στο συγραμμά του «Κανών», το οποίο εκείνος ονόμαζε «Κανονική» επειδή αναφερόταν στην έρευνα των κανόνων της γνώσης και των κριτηρίων της αλήθειας με βασικό κριτήριο τα αισθητά δεδομένα και όχι τις έννοιες και τους συλλογισμούς, γι' αυτό απέρριπτε το μέρος της Λογικής που αναφερόταν σε αυτά τα δύο χωρίς όμως να την απορρίπτει γενικώς.

Σύγχρονοι διανοητές εγκρίνουν τις απόψεις αυτές του Επίκουρου, όπως ο Παναγιώτης Κονδύλης ο οποίος διατυπώνει ότι «η Λογική δεν είναι σε θέση να μας δώσει γνώσεις που δεν κατέχουμε ήδη, δηλαδή δεν μπορεί να αποκαταστήσει πρόδηλες σχέσεις ανάμεσα στο γνωστό και στο άγνωστο» (Κονδ. «Η κριτική της Μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη»). Από αρκετούς διανοητές η Διαλεκτική και η Λογική αποτελούν, όπως και η Μεταφυσική, μέρη της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας η οποία δεν δέχεται την αξιοπιστία των αισθήσεων. Ο νεοκαντιανός Friedrich Langest in «Ιστορία του Υλισμού» επαινεί την ευθυκρισία του Επίκουρου λέγοντας ότι τα εξηγεί όλα στην κοινή γλώσσα και όχι με περιέργες-δυσνόητες εκφράσεις. Ο Χαράλαμπος Θεοδωρίδης, καθηγητής φιλοσοφίας, ο οποίος αναδεικνύει την αξιοσύνη και την προοδευτικότητα της φιλοσοφίας του Επίκουρου [η οποία οδηγεί στην ανθρώπινη ευαρέσκεια (ευμενή διάθεση)] αναφέρει ότι ο Andre Lefèvre διατυπώνει την άποψη ότι ο σοφία του Επίκουρου οδηγεί τον άνθρωπο στην γαλήνη και ευτυχία μέσω εύκολων δρόμων.

ΑΙΣΘΗΣΗ ΚΑΙ ΛΟΓΙΚΗ ΣΤΟ «ΘΕΑΪΤΗΤΟ» ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Του ΣΤΑΜΑΤΗ ΓΙΑΚΟΥΜΗ

δ.φ., LL.M., διοικητικού δικαστή

Η εμπειρία είναι το μισό της εμπειρίας, όπως έλεγε ο Goethe.

Αυτό είναι το θέμα του *Θεαίτητου*, ενός εκ των λογικών διαλόγων του Πλάτωνα με άμεση αναφορά στην αλήθεια: Η κατάδειξη των αδυναμιών της εμπειρίας ως γνωσιολογικού εργαλείου και της ανάγκης ξενάγησής της στους διαδρόμους της ψυχής και στους διαύλους της νοηματικής επικοινωνίας των υποκειμένων, προκειμένου να συνεισφέρει σ' ένα συμπέρασμα αληθινό, δηλαδή μια εγγυημένη βεβαιωτικότητα που πρόκειται να διαρκέσει και να ωφελήσει την κοινωνία για λίγο χρόνο. Είναι από τους διαλόγους του Πλάτωνα, που δεν άπτονται της θεωρίας των Ιδεών, με την έννοια ότι δεν τις υποστασιοποιεί οντολογικώς. Για τούτο είναι εξόχως κατάλληλος για τη σημερινή εποχή των μέσου βεληνεκούσ στόχων, δηλ. της θήρας της αληθείας, με τον μετριοπαθή ορισμό αυτού που δεν ξεχνιέται. Υπό την έννοια αυτή ο διάλογος είναι πιο κοντά στην προσωπικότητα του Σωκράτη παρά σ' αυτήν του Πλάτωνα.

Ειδικότερα η κριτική του Σωκράτη στην εμπειρία επικεντρώνεται στα εξής σημεία:

A) είναι απλώς φαινομένη, φευγαλέα, στιγμιοτυπική («reflektiv»), δηλαδή δεν επιτρέπει τη διαπίστωση των ενυπαρχουσών τάσεων μεταβολής των αντικειμένων (αύξηση, μείωση, χρονική ωρίμανση και φθορά), παρά μόνον αν υπαχθεί στην εποπτεία του χώρου και του χρόνου.

B) είναι επιφανειακή, επιπόλαιη, αβαθής.

Γ) είναι απλώς ευλογοφανής («plausibel»), χηρξίξει βεβαίωσης και πίστης προκειμένου να παρουσιαστεί ως εύλογη, αναγκαία και αληθινή («notwendig», «wirklich»).

Δ) είναι υπεράγαν συνθετική, περιέχει δηλαδή πολλά άχρηστα για το νου στοιχεία («redundant»), χρειάζεται δηλαδή μία φιλοσοφία του ουσιώδους, προκειμένου να απαλλαγεί από τις άσχετες πληροφορίες και να καταστεί λειτουργική, κατάλληλη για το χειρισμό του θέματος σε σχέση με το οποίο αποκτάται και πρέπει να ελεγχθεί η προσφορότητά της και η αλληλουχία της σε σχέση με άλλες εμπειρίες («kausal, inhaerent»).

Τι είναι ή γνώση; Πώς θα την ορίσουμε; Όχι ποίων πραγμάτων είναι, αλλά ποια η ουσία της. Πηλός χυτρώων, κεραμέων, πλινθουργών, η απαρίθμη-

ση δεν είναι ορισμός.

Ο Σωκράτης δίνει, για παράδειγμα, τον ορισμό του πηλού (146a-147d). Δίνει και ο Θεαίτητος για παράδειγμα τον ορισμό των «*ἀρρήτων ἀριθμῶν*». Τη γνώση όμως, αν και τον βασανίζει το πρόβλημα, δεν μπορεί, λέγει, να την ορίσει (147d-148e). Σε βασανίζει, απαντά ο Σωκράτης, γιατί εγκυμονείς, έχεις τους πόρους της γέννας. Και προχωρεί στην ανάπτυξη της μαιευτικής του τέχνης (148e-151 d).

Ο Θεαίτητος δίνει τώρα τον πρώτο ορισμό για τη γνώση.

1) «*Ὅν ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*» (151d/e).

Ο ορισμός αυτός περικλείει το δόγμα του Πρωταγόρα ότι «ο άνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων» (151e-152d).

Από τη θέση του Πρωταγόρα ερχόμαστε στη θέση για την αδιάκοπη ροή. Σύμφωνα μ' αυτήν, η κίνηση δίνει την ύπαρξη και τη γένεση, ενώ η ησυχία τη μη ύπαρξη, την καταστροφή (152d-155e).

A. Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΩΣ ΑΠΛΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΗ (ΕΛΛΕΙΨΗ ΚΑΘΟΡΙΣΜΩΝ ΠΟΣΟΤΗΤΑΣ)

α) Αρχίζει ο έλεγχος. Αύξηση και μείωση. Τίθεται το πρόβλημα της ποσότητας, για την οποία καμία πληροφορία δεν μας δίδει η «prima facie» θεώρηση του αντικειμένου, ενώ αντίθετα πρόσφορη είναι η θεωρία που διακρίνει, επισημαίνει και εξαιρεί τη σταθερότητα της δομής των πραγμάτων.

Λαμβάνει χώρα ανάπτυξη των αισθησιοκρατικών θέσεων. Δύο κινήσεις (*τό ποιοῦν καὶ τό πάσχον*) με το πλησίασμά τους ερμηνεύουν τη γέννηση και την πορεία των πάντων. Όλα γίνονται για κάτι, ή σχετικά με κάτι, ή σε αναφορά με κάτι, τίποτε δεν υπάρχει απόλυτα. Αν τα δόγματα αυτά αληθεύουν, γνώση είναι η αίσθηση (155e-160e).

Μάτι και φορά του αντικειμένου παράγουν τη λευκότητα ή τέλος πάντων την αίσθηση του λευκού.

Χρησιμοποιείται για πρώτη φορά το επιχείρημα ότι, αν όλα ήσαν φθαρτά «*ποιοῦμενα, ἀπολλύμενα ἢ ἀλλιοῦμενα*», δεν θα μπορούσε κανείς να τους δώσει ονομασία.

Γίνεται αναφορά στη σχέση ύπνου- ξύπνιου. Ποιά πραγματικότητα είναι η ουσιώδης και ποια η εικονική;

Αναλύονται οι σοφιστικοί τρόποι «*παρά τήν τῶν ζῶων ἕξαλλαγὴν, παρά τήν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν, παρά τὰς διαφορὰς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς, παρά τὰς περιστάσεις, παρά τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους, παρὰ τὰς ἐπιμειξίας, παρὰ τὰς ποσότητας καὶ τὰς σκευασίας τῶν ἀντικειμένων, παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἀγκυρήσεις παρὰ τὰς ἀγωγάς, τοὺς νομοὺς, τὰ ἔθη, τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις*».

Η ανάπτυξη των αισθησιοκρατικῶν απόψεων μεταδίδει στον αναγνώστη μία προϊούσα εικόνα χάους και πλήρους αβεβαιότητας, μας κρούει τον κώδωνα του κινδύνου, ότι αν δεχθούμε αυτές τις αντιλήψεις, η μόνη μας γνωστική φιλοδοξία θα είναι πλέον η ενασχόληση με ασαφή περιγράμματα και όχι φυσικά μεγέθη ή ποσότητες.

B. Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΩΣ ΕΠΙΠΟΛΛΙΗ(ΕΛΛΕΙΨΗ ΚΑΘΟΡΙΣΜΩΝ ΠΟΙΟΤΗΤΑΣ)

Συνεχίζεται ο έλεγχος, με πέρασμα από την ποσότητα στην ποιότητα. *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος ἢ ὄψ ἢ κυνοκέφαλος;* Με το δόγμα του Πρωταγόρα, ὅλοι οι ἄνθρωποι θα εἶναι το ἴδιο σοφοί (160e-163b), η γνώση και η αἴσθησις θα εἶχαν ἴδια διάρκειά.

Καταλαβαίνουμε ταυτοχρόνως τη γλώσσα των βαρβάρων όταν την ακούμε να ομιλείται ; ‘Οχι βέβαια. Γνωρίζουμε κάτι μόνο όταν το βλέπουμε ή και όταν κλείνουμε τα μάτια και εκ των υστέρων το θυμόμαστε ;

Και τα δύο αυτά άτοπα επακόλουθα ανατρέπουν και το δόγμα του Πρωταγόρα και τον ορισμό του Θεαίτητου (163b-166a).

β) Δεύτερος έλεγχος. Με το δόγμα του ο Πρωταγόρας αναγνωρίζει αληθινή τη γνώμη του άλλου, που αρνείται αξία στη δική του γνώμη, δεδομένου ότι κανένα γνωστικό σύστημα δεν μπορεί να στηριχθεί στο να είναι μία γνώμη σωστή γι’ αυτόν που τη λέει και λάθος για τους άλλους. Εξίσου έγκυρη είναι η αντίθετη με τον Πρωταγόρα άποψη ότι υπάρχουν οι επαῖοντες. Ο έλεγχος δείχνει ακόμη τη μεγάλη διαφορά που χωρίζει τους οπαδούς της απόλυτης σχετικότητας από εκείνους που πιστεύουν ότι το ὄσιο, λόγου χάρη, και το δίκαιο υπάρχουν καθ’ εαυτά (169d-172c).

Ο ἄνθρωπος-μέτρο και οι βεβαιώσεις για το μέλλον: ο γεωργός και όχι ο κιθαριστής έχει έγκυρη γνώμη για το κρασί, αν θα γίνει γλυκό η στυφό. Σε κάθε ζήτημα υπάρχει κάποιος πιο σοφός από τους άλλους και αυτός είναι το μέτρον (177c-179d).

γ) Τρίτος έλεγχος. Η αέναη ροή δεν επιτρέπει

να δώσουμε σωστό όνομα σε τίποτε (για δεύτερη φορά χρησιμοποιείται αυτό το επιχείρημα). Την ώρα που μιλούμε για ένα πράγμα, αυτό έχει κιόλας γλιστρήσει από τα χέρια μας. Καμία αξία λοιπόν δεν έχει ο ορισμός ότι η γνώση είναι αἴσθησις (179d-183d).

Μικρό διάλειμμα για τον Παρμενίδη. Αν και το ζητά ο Θεαίτητος, δεν θα εξετάσουν την ελεατική θέση. Είναι απέραντο θέμα και θα τους έβγαζε από το κύριο θέμα τους, τη γνώση (183c-184b).

Γ. Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΩΣ ΑΠΛΩΣ ΕΥΛΟΓΟΦΑΝΗΣ (ΕΛΛΕΙΨΗ ΚΑΘΟΡΙΣΜΩΝ ΤΡΟΠΟΥ)

Τελευταίος έλεγχος του πρώτου ορισμού. Η ψυχή με ὄργανά της τις αἰσθήσεις γνωρίζει τα αισθητά. Μέσα σ’ αυτήν διενεργούνται οι κρίσεις. Ακόμη περισσότερο, η ψυχή μόνη της επισκοπεί τα κοινά ὅλων. Η ψυχή διαλέγεται με τον εαυτό της ως προς τους καθορισμούς του ὄντος (184b-187b).

Δεύτερος ορισμός :

2) Γνώση είναι η αληθινή γνώμη- το δοξάζειν (187b /d).

Με τον ορισμό αυτόν προκύπτει το πρόβλημα της πλάνης. Αλλά πώς είναι δυνατή η πλάνη, αφού ένα πράγμα ή το ξέρομε ή δεν το ξέρομε, ή είναι ή δεν είναι ; (187d-189c).

Μήπως η πλάνη είναι αλλοδοξία; ‘Όταν δηλαδή πει κανείς για κάτι ότι είναι άλλο, βάζοντας με τη σκέψη του το ένα στη θέση του άλλου; ‘Όμως κανείς δεν κάνει την κρίση ότι το άσχημο είναι ὁμορφο (189c-191c).

Η πλάνη είναι αντικατάσταση αναμνήσεων; Μέσα στην ψυχή σαν σε κερί διατηρῶ αποτυπώματα αισθημάτων, εντυπώσεων κλπ. όταν γελιέμαι στην προσαρμογή του τωρινού αισθήματος με το αποτύπωμα που διατηρῶ μέσα στην ψυχή μου, ὅπως εκείνοι που βάζουν το δεξί τους πόδι στο αριστερό παπούτσι, σχηματίζω εσφαλμένη γνώμη, πέφτω σε πλάνη. Πρέπει το κερί νά ’ναι βαθύ και λείο, όχι γλιστερό, λιθώδες και κοπρώδες. Σημασία άσκησις- παιδείας, που συντελεί ὥστε να είναι ὅσο το δυνατόν λιγότερες οι συγχύσεις μεταξύ αισθήματος και νοήματος.

Τούτο είναι το στάδιο των βεβαιωτικῶν, προβληματικῶν ή αποδεικτικῶν κρίσεων και των ολοτικῶν, επαγωγικῶν και αναλογικῶν συλλογισμῶν. Οι κρίσεις αυτού του σταδίου πάσχουν από ανεπάρκεια στοιχείων που σημαίνει ανάγκη εξαγωγῆς γνωστών από άγνωστα, μετάβαση από μία ελλιπή συνθετικότητα σε μία πλήρη συλλογιστική ανάλυση. Συνήθως, εδώ, ο μέσος ὅρος («terminus medius»), που συνδέει τις δύο προκειμένες του συλλογισμού έχει διαφο-

ρετικό νόημα και διαφορετική έκταση στην κάθε μία, με αποτέλεσμα οι δύο εκδοχές του μέσου όρου, όπως εμφανίζονται στη μείζονα και την ελάσσονα, να αποτελούν κύκλους επάλληλους και όχι επακριβώς επικαλυπτόμενους. Τότε, προκύπτουν προβλήματα στην επαγωγή, διότι ο μέσος όρος της μείζονος παρουσιάζεται στενότερος και δεν έχει το πλάτος εννοίας, ώστε να περιλάβει τον αντίστοιχο ορισμό της ελάσσονος ή αντιστρόφως, δεδομένου ότι και οι δύο έχουν ανάγκη ερμηνείας. Διά της συμπληρώσεως της επαγωγής με την αναλογία ανάγονται οι δύο σχετικοί αλλ' αποκλίνοντες όροι στον ίδιο παρονομαστή, αίρεται η επαπειλούμενη τετράδα όρων ("quaternio terminorum"), που θα καθιστούσε αδύνατο το συλλογισμό, και επιτυγχάνεται εναρμόνιση μεταξύ της μείζονος ("propositio maior") και της ελάσσονος προτάσεως ("propositio minor"). Π.χ. σχέση οικογενειακού καταπιστεύματος προς απλό, σχέση ιδιοκτησίας περιλαμβάνουσας τα ενοχικά δικαιώματα με κυριότητα, σχέση εμπορίας προς εμπορική ιδιότητα κ.λπ.

Δ. Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΩΣ ΥΠΕΡΑΓΑΝ ΣΥΝΘΕΤΙΚΗ (ΕΛΛΕΙΨΗ ΚΑΘΟΡΙΣΜΩΝ ΣΧΕΣΗΣ- ΑΝΑΓΚΗΣ)

Πώς θα εξηγηθεί όμως ή πλάνη σε πράγματα που μόνο στη σκέψη βρίσκονται, όπως όταν λόγου χάρι λέμε πέντε και επτά κάνουν ένδεκα ; (191c-197a).

Ισχυρίζεται, δηλαδή, εδώ, ο Σωκράτης, σε αντίθεση με το Θεαίτητο, ότι υπάρχει εσφαλμένη κρίση, πλάνη, ψευδής δόξα και μέσα στην καθαρή νόηση, όπου δεν υπάρχει σύγκριση αισθητού και νοητού. Η θέση εδώ του Σωκράτη δεν μου είναι απόλυτα κατανοητή. Αν εξαιρέσει κανείς τις περιπτώσεις εκπαιδευόμενων, δεν είναι δυνατό να φέρει κανείς στο νου του το ένδεκα αντί του ζητουμένου δώδεκα, ώστε να γίνεται διάκριση μεταξύ έξεως επιστήμης και κτήσεως επιστήμης.

Οι πρωταγωνιστές πάντως του διαλόγου θα δοκιμάσουν αυτό το δρόμο (της διακρίσεως έξεως και κτήσεως) για να βρουν τι είναι πλάνη.

Ανάλυση του «γνωρίζω». Δύο οι σημασίες του : κατέχω και έχω. Ο περισσότερεώνας δίνει την παραστατική απεικόνισή τους.

Ένας περισσότερεώνας υπάρχει μέσα σε κάθε ψυχή και έχει κάθε λογής πουλιά (γνώσεις). Οι γνώσεις αυτές είναι στην κατοχή μας. Όταν ο νους χρειάζεται κάποια απ' αυτές, κνηγώντας να την πιάσει μέσα στον περισσότερεώνα την ώρα που πολλές πάνε να πετάξουν, κάνει λάθος και πιάνει άλλη αντί άλλης, φάσσα αντί για περιστέρι. Αυτή όμως ίσα-ίσα η «μεταλλαγή των επιστημών», το να πάρουμε τη φάσσα

για περιστέρι και η ψυχή (ο νους) να το αγνοεί, οδηγεί σε νέο αδιέξοδο (197a-200d) και οδηγεί το Θεαίτητο στο σόφισμα ότι μαζί με τις γνώσεις ίπτανται στο στερέωμα και αγνωσίες.

Κατά τη γνώμη μου, οι υποθέσεις της διανοίας, περί των οποίων πλέον ομιλούμε, είναι η ανώτερη μορφή εμπειρίας (απόλυτη εμπειρία), διότι αποτελούν τη συνισταμένη των εμπειριών πολλών ανθρώπων. Δεν αποτελούν ακόμη ιδέες αλλά πεδία αναφοράς.

Είναι το στάδιο των κατηγορικών, υποθετικών και διαζευκτικών κρίσεων και των αντίστοιχων συλλογισμών, όπου ενδεχόμενη ασυμβατότητα της ελάσσονος προς τη μείζονα οφείλεται σε υπερεπάρκεια πληροφοριών (Redundanz) της τελευταίας, λόγω της συρροής στο πλαίσιο της περισσότερων επιμέρους προτάσεων με εμπειρικό υπόβαθρο. Το ζήτημα πρέπει να επιλυθεί με εύρεση της κατάλληλης διαζεύξεως που θα κατατάξει και θα διαρθρώσει τις αντιμαχόμενες πληροφορίες στα αντίστοιχα επίπεδά τους, απομονώνοντας και αφήνοντας μας μόνο εκείνη την κρίση, που είναι κατάλληλη για να διενεργηθεί η υπαγωγή.

Σ' αυτό το στάδιο, ο μέσος όρος της μείζονος είναι σαφής και μεστός πληροφοριών, έτσι ώστε το ζητούμενο δεν είναι να εξετασθεί η δυνατότητα υπαγωγής σ' αυτόν του μέσου όρου της ελάσσονος δια της ερμηνείας, αλλά η σχέση του, αν δηλαδή είναι κοινός ή πρέπει να γίνει διάζευξη.

Εντούτοις, παρά τη μερική αξία αυτών των συμπερασμάτων, οι συζητητές έχουν την αίσθηση ότι πάλι σε αδιέξοδο έπεσαν, γιατί πριν βρουν τη γνώση ζήτησαν την εσφαλμένη γνώση. Νέος έλεγχος του δεύτερου ορισμού. Οι δικαστές, όταν κρίνουν ορθά, κρίνουν με αληθινή γνώμη, η γνώμη τους όμως αυτή δεν είναι γνώση. Απαράδεκτος λοιπόν και ο δεύτερος ορισμός (200d-201c).

Τρίτος ορισμός :

3) Γνώση είναι η «μετά λόγου αληθής δόξα». Εδώ ο Σωκράτης παραπέμπει στην επιστήμη ως διυποκειμενικό *forum* επικοινωνίας, όπου παρουσιάζονται και σταθμίζονται οι απόψεις προκειμένου να κριθεί η πλέον κοινωφελής, ως θεμελιακός χώρος του οράν και του οράσθαι, ως τόπος ταξινόμησης ειδών και διάρθρωσης εννοιών.

Η επιστήμη είναι ο χώρος της θεωρίας (ο παρατηρητής του παρατηρητή, όπως έλεγε και ο Niklas Luhmann).

Ο τρίτος ορισμός στηρίζεται στη θεωρία ότι τα πρώτα, τα στοιχεία των όντων, είναι «άλογα», δεν είναι δυνατόν να τα γνωρίσουμε, ενώ είναι δυνατόν να γνωρίσουμε τα σύνθετα, το γένος των «συλλα-

βών» (201c-203a).

Στοιχεία που είναι «άλογα», είναι δυνατόν να δίνουν σύνολο που να μπορούμε να το γνωρίσουμε; Η διαλεκτική διερεύνηση των στοιχείων του όλου και των μερών του καταλήγει σε αρνητική απάντηση (203a-206a).

Η προσωπική μας πείρα (όταν μαθαίναμε το αλφάβητο ή τα στοιχεία της μουσικής) οδηγεί στο αντίθετο συμπέρασμα: ότι τα στοιχεία έχουν πολύ εναργέστερη τη γνώση από τις «συλλαβές», τα σύνθετα (206a I c).

Τρεις είναι οι δυνατές σημασίες του όρου «λόγος». Λόγος ως α) γλώσσα, ομιλία, β) απαρίθμηση, γ) διαφορότητα. Ο Σωκράτης επανέρχεται στην απαρίθμηση, από την οποία ξεκίνησε την ανάλυσή του, διαγράφοντας πλήρη κύκλο.

α) Η πρώτη σημασία αποτυπώνει τη σκέψη με τη φωνή, που τρέχει μέσα από το στόμα. Αυτή όμως βρίσκεται σε κάθε έκφραση. Δεν εννοούσε λοιπόν αυτήν εκείνος που έδωσε τον τρίτο ορισμό (206c-206d)

β) Η δεύτερη σημασία βλέπει στο λόγο την απαρίθμηση των στοιχείων που αποτελούν ένα πράγμα. Η απλή όμως απαρίθμηση στοιχείων, όσο πλήρης κι αν είναι, δεν δίνει τη γνώση (206e-208c).

γ) Η τρίτη σημασία βλέπει στο λόγο τη χαρακτηριστική διαφορά, το σημάδι που ξεχωρίζει ένα πράγμα από τα άλλα.

Αλλά η σημασία τούτη δεν προσθέτει τίποτε στον ορισμό ότι γνώση είναι η αληθινή, η ορθή γνώμη (208c-210c).

Ας μη κατόρθωσε ο Θεαίτητος να δώσει σωστό ορισμό για τη γνώση. Μεγάλο καλό του έκαμε η μαιευτική τέχνη.

Τον έχει απαλλάξει από τόσες πλάνες, που, είτε κατευθυνθεί προς νέες συλλήψεις είτε μείνει άδειος, θα είναι τώρα καλύτερος από πριν και πιο ήμερος (210c/d).

Εμείς, που δεν ζούμε πια στην εποχή της «adaequatio rei et intellectus», στην εποχή της αργαστής συμπίοις των παραγόντων του γνωστικού ορίζοντα, αλλά στην εποχή της απέραντης συνθετότητας, της αλληλεπίδρασης των συστημάτων, της οργανικής αυτόνομης ανέλιξης της κοινωνίας, της ασύνοπτης και κάποιες φορές στρεβλής αυτοοργάνωσης των συστημάτων, δεν μπορούμε πλέον να λέμε ότι τα απλά στοιχεία είναι περισσότερο κατανοητά από το σύνολό τους. Επιχειρούμε αναγωγές, οι οποίες δεν μπορούν να συνοψίσουν ή να συγκεφαλαιώσουν την πολυπλοκότητα του ολισμού.

Νομίζουμε ότι εξηγούμε την πραγματικότητα,

όταν την ανάγουμε σε έννοιες όλο και πιο αόριστες (σύστημα, κοινωνία) λέγει ο Georg Simmel, υπάρχει όμως μεγάλη δυσαναλογία μεταξύ της αποπνιχτικής συρροής των κοινωνικών φαινομένων και στην απόπειρα περιγραφής ή καταγραφής τους με φανερή υστέρηση της δεύτερης έναντι της πρώτης.

Έτσι, ο μεν Πλάτων δεν ικανοποιείται από τα συμπεράσματα του διαλόγου και συνεχίζει ακάθεκτος την πορεία του προς την απόλυτη αλήθεια και τις ιδέες, εμείς όμως οι απολειπόμενοι δεν μπορούμε να προχωρήσουμε ούτε βήμα πέρα από το Θεαίτητο. Για μας, που ζούμε σε μία εποχή στόχων, χαρακτηρισιζομένων, κατά την πιο επιεική έκφραση, μέσου βεληνεκούς, ο Θεαίτητος αποτελεί την τελευταία λέξη.

Έχουμε πολλές πιθανότητες να λέμε μιαν αλήθεια, όταν η άποψή μας 1) δεν έρχεται σε αντίθεση με τα δεδομένα των αισθήσεων, 2) όταν με βάση τις εμπειρικές εντυπώσεις καταλήξουμε σε κρίσεις σχετικά με την ποσότητα, την ποιότητα, την σχέση και τον τρόπο ή την αναγκαιότητα των διαπιστωμένων πραγματικών περιστατικών, 3) όταν με βάση τις παραπάνω κρίσεις καταρτίσουμε ένα σύμφωνο με τους κανόνες της τυπικής λογικής συλλογισμό, 4) Όταν παραδώσουμε το συλλογισμό μας αυτόν προς κρίση στην επιστημονική κοινότητα, ώστε να ενταχθεί σε μία διαδικασία υπό τριπλή έννοια λόγου, δηλαδή α) σχολιασμού ως προς την πρακτική σημασία και την ωφέλειά του, β) εννοιολογικής επεξεργασίας σε πλάτος-κατάταξής του στα υπό ταξινόμηση είδη και περιεχόμενα και γ) επεξεργασίας σε βάθος, ήγουν εντάξεώς του στην ιεραρχία των γενών.

Με όρους καρνεαδικούς, η φαντασία (ή δόξα) πιθανή (των αισθήσεων) πρέπει να γίνει φαντασία πιθανή και απερίσπαστος (αντικείμενο διεργασιών του νου και της διανοίας) και να καταλήξει φαντασία πιθανή, απερίσπαστος και περιοδευμένη ή διεξοδευμένη (κτήμα και εργαλείο της επιστημονικής κοινότητας).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Hegel G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag 1969
 Luhmann N.: *Rechtssoziologie*, Rowohlt Verlag 1972
 Ritter C.: *Gedankengang und Grundanschauungen von Platos Thaetet. Untersuchungen ueber Platon* (Στουτγάρδη 1988)
 Salmon W.: *Logik*, Reclam Verlag 1973
 Tugendhat- Wolf: *Logisch-Semantische Propaedeutik*, Reclam Verlag 1983

Παρουσιάζοντας

Η 25 / ετία της ΕΚΔΕΦ

Στις 22 Ιανουαρίου μαζί με την κοπή της πρωτοχρονιάτικης πίτας, η Ένωσή μας γιόρτασε και την 25/ετία από την ίδρυσή της.

Ήταν Μάρτιος του 1982, όταν μια ομάδα καθηγητών που υπηρετούσαν τότε ή είχαν υπηρετήσει παλαιότερα στη Βαρβάκειο Πρότυπο Σχολή και στο Πειραματικό Σχολείο του Πανεπιστημίου Αθηνών, απεφάσισαν ύστερα από πολλές κατ' ιδίαν συζητήσεις και προτάσεις, να ιδρύσουν μια Επιστημονική Ένωση, που θα είχε ως πρωταρχικό στόχο την ενδυνάμωση του φιλοσοφικού μαθήματος στην Εκπαίδευση, αλλά και γενικότερα την προαγωγή του φιλοσοφικού στοχασμού στα σχολεία μας.

Λόγος δικαιοσύνης απαιτεί να επισημανθεί ότι η ιδέα για την ίδρυση μιας τέτοιας Ένωσης, ανήκε στον αείμνηστο πλέον **Γεώργιο Δημητράκο**, Δρ. Φιλοσοφίας και Διευθυντή τότε του Λυκείου της Γερμανικής Σχολής Αθηνών, που υπήρξε στη συνέχεια και ο Πρώτος Πρόεδρος της Ένωσής μας. Η εμπειρία του στο φιλοσοφικό μάθημα, η βαθειά του γνώση στην ιστορική πορεία και στα αναλυτικά προγράμματα του μαθήματος αυτού, αλλά κυρίως η επιστημονική του κατάρτιση, ο ζήλος και το αμέριστο ενδιαφέρον του για την ίδρυση της Ένωσης, υπήρξαν τα στοιχεία εκείνα που μετέδωσαν και στα υπόλοιπα ιδρυτικά Μέλη τον ενθουσιασμό και τη διάθεση για την προώθηση των σκοπών της ΕΚΔΕΦ.

Έτσι, με τις νόμιμες διαδικασίες και με τη σχετική απόφαση του Πρωτοδικείου Αθηνών ιδρύθηκε η Ένωση Καθηγητών για την Προαγωγή της Φιλοσοφίας στην Εκπαίδευση, η ΕΚΔΕΦ, όπως είναι πλέον γνωστή η Ένωσή μας.

Τα βήματά της υπήρξαν δειλά στην αρχή και τα πρώτα Διοικητικά Συμβούλιά της δραστηριοποιήθηκαν αφενός μεν στο να γνωστοποιήσουν αυτήν την προσπάθεια στις Εκπαιδευτικές Αρχές και σε όσο το δυνατόν περισσότερους συναδέλφους και αφετέρου στο να πραγματοποιήσουν σειρά επιστημονικών εκδηλώσεων που προσδιό-

ριζαν τη σχέση της Φιλοσοφίας με τις άλλες Επιστήμες και τους άλλους κλάδους διδασκαλίας στα Σχολεία. (Π.χ. Φιλοσοφία και Λογοτεχνία, Φιλοσοφία και Ιστορία, Φιλοσοφία και Θρησκευτικό μάθημα, Φιλοσοφία και Μαθηματικά, Φιλοσοφία και Βιολογία, Φιλοσοφία και Φυσικές Επιστήμες κ.ά.).

Το 1984 ο Γεώργιος Δημητράκος παραιτήθηκε από την προεδρία της ΕΚΔΕΦ αλλά παρέμεινε μέχρι τέλους της ζωής του (1997) Επίτιμος Πρόεδρος, Καθοδηγός και συμπαραστάτης σε όλες μας τις ενέργειες.

Την προεδρία της ΕΚΔΕΦ ανέλαβε για δυο διετίες ο Καθηγητής της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών Κώστας Βουδούρης. Από το 1989 μέχρι και το 1993, πρόεδρος της Ένωσης αναδείχτηκε ο Δημοσθένης Γεωργοβασίλης, Δρ. Φιλοσοφίας και Καθηγητής στη Σχολή Αναβρύτων. Το 1993 η προεδρία ανατέθηκε, με νόμιμες πάντοτε - όπως και πριν - διαδικασίες, στον υπογραφόμενο που την διατηρεί μέχρι σήμερα.

Το 1994 το τότε Διοικητικό Συμβούλιο απεφάσισε την έκδοση του περιοδικού οργάνου της ΕΚΔΕΦ «Φιλοσοφία και Παιδεία» που κυκλοφορεί μέχρι σήμερα για 13 συνεχή χρόνια. Με την έκδοση του περιοδικού οι ορίζοντες της ΕΚΔΕΦ επεξετάθησαν, έγινε γνωστή η παρουσία της σε όλους σχεδόν τους φιλοσοφικούς κύκλους της Χώρας και σε πολλούς εκπροσώπους της σύγχρονης ελληνικής διανόησης.

Η διοργάνωση εξάλλου Συνεδρίων, Συμποσίων, Ημερίδων και άλλων Επιστημονικών Εκδηλώσεων σε τακτά χρονικά διαστήματα, με τη συμμετοχή σ' αυτά Ελλήνων και Ξένων συνέδρων, αποτελούν έναν από τους βασικούς άξονες των δραστηριοτήτων της Ένωσής μας. Ενδεικτικά αναφέρουμε : α) 3/ήμερο Συμπόσιο διερεύνησης για το φιλοσοφικό μάθημα στα Ευρωπαϊκά Σχολεία που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα και στους Δελφούς (Φεβρουάριος 1990) σε συνεργασία με καθηγητές και φοιτη-

τές του Παιδείας (Π.χ. Φιλοσοφία και Λογοτεχνία, Φιλοσοφία και Ιστορία, Φιλοσοφία και Θρησκευτικό μάθημα, Φιλοσοφία και Μαθηματικά, Φιλοσοφία και Βιολογία, Φιλοσοφία και Φυσικές Επιστήμες κ.ά.).

Η ΕΚΔΕΦ Θεατρική Ομάδα, οργάνωσε τους Ηθοποιούς της Ένωσης, οργάνωσε το έργο της, οργάνωσε πολλούς εκπαιδευτικούς του Λεκανοπέδιου της Αθήνας, οργάνωσε τους «Βασισμένους» του Λεκανοπέδιου της Αθήνας, οργάνωσε την Ομάδα της Αθήνας.

Η πλούσια οφείλεται στους Μελών της Ένωσης, οφείλεται στην συμπεριφορά της Ένωσης, οφείλεται στις δραστη-

Ελπίζουμε και στο μέλλον να συνεχίσει και στο μέλλον να συνεχίσει μαζί με άλλους εκπαιδευτικούς στην ανάπτυξη του έργου της, στην ανάπτυξη του έργου της, στην ανάπτυξη του έργου της, στην ανάπτυξη του έργου της, στην ανάπτυξη του έργου της.

και Σχολιάζοντας

Ε Φ

ανεπιστήμιου Innsbruck της Αυστρίας. Το Μεγάλο 4/ήμερο Διεθνές Συνέδριο 2400 χρόνια από το θάνατο του Σωκράτη «Ο Σωκράτης σήμερα», που διοργανώθηκε το φθινόπωρο του 2001 (10) στην Αθήνα (Μέγαρο Παλαιάς Ακαδημίας) στο Γραμματικό Αττικής (Συνεδριακό Κέντρο «Αθητάκη») και στους Δελφούς (Παλαιό Κέντρο). γ) Την Ημερίδα για τα 2000 χρόνια από το θάνατο του Imm. Kant (1724-1804) (10 Οκτωβρίου 2005) που διεξήχθη στην Μεγάλη Αίθουσα του «Παρνασσού» στην Αθήνα. δ) Την Ημερίδα «Μνήμη και Τιμή για τον Καθηγητή Κωνσταντίνου Μπαγιώνα, επίσης «Παρνασσός» (2006) κ.ά.

Φ τα τελευταία χρόνια εδημιούργησε μια ομάδα από νέους – πτυχιούχους, γνωστούς και άγνωστους, που συμπάρισαν στο έργο τους. Στη διετία 2001-2003 η ομάδα παρουσίασε στο «Ωρα Απιέναι» (βασισμένο σε φιλολογία του Καθηγητή Κώστα Μπέη) μια ομάδα από νέους και Λύκεια αλλά και Δήμους και Πανεπιστήμια, καθώς και θεατρικό δρώμενο που παρουσιάστηκε στους «Ελεύθερους Πολιορκημένους» (1997) του Δ. Σολωμού, που παρουσιάζει η θεατρική ομάδα από το παρελθόν έτος 2006.

Για αυτή δραστηριοποίηση της ΕΚΔΕΦ η ομάδα έδειξε μεγάλη προσπάθεια των κατά καιρούς μελών της Διοικητικής Συμβουλίας, αλλά και της Οργάνωσης εκατοντάδων άλλων Μελών της ΕΚΔΕΦ, που ποικιλότροπα ενισχύουν την προσπάθεια αυτής.

Με και ευχόμεστε η ΕΚΔΕΦ να γιορτάσει τα επόμενα χρόνια πολλές άλλες τέτοιες επετείες. Η ομάδα συμβάλλει στο μέτρο του δυνατού, με τους παρόμοιους φορείς, στην ανάπτυξη φιλοσοφικού ενδιαφέροντος, όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά και σε κάθε σκεπτόμενο πολιτιστικό χώρο.

Σπύρος Γ. Μοσχονάς

Η εορταστική εκδήλωση της ΕΚΔΕΦ



Όπως είχε προγραμματισθεί, τη Δευτέρα 22 Ιανουαρίου 2007 πραγματοποιήθηκε η εορταστική εκδήλωσή μας στη Μεγάλη Αίθουσα «Βεργίνα» του ξενοδοχείου «ΤΙΤΑΝΙΑ». Στην αρχή τους προσερχομένους στην εκδήλωση, προ της προκαθορισμένης ώρας, υπεδέχοντο τα μέλη του Δ.Σ. κ.κ. Χρ. Ν. Πολάτωφ, Αντ. Καλαμπάκας, και Έλσα Αραχωβίτη, συνεπικουρούμενα από το εκλεκτό μέλος της Ένωσής μας, κυρία Μαρία Ψαλτοπούλου.

Στην αρχή της εκδήλωσης, ο Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ, κ. Σπ. Γ. Μοσχονάς, απηύθυνε σύντομο χαιρετισμό, καλωσορίζοντας τους προσκεκλημένους, και επεσήμανε την ξεχωριστή αυτή στιγμή αυτή για την ΕΚΔΕΦ με την ευκαιρία της συμπλήρωσης των 25 χρόνων από την ίδρυσή της. Στη συνέχεια, η ορχήστρα της ΕΚΔΕΦ, υπό τη διεύθυνση της φίλης κυρίας Αλίκης Μαρκαντωνάτου και των συνεργατών της (Δημ. Ρουμελιώτη, Στεφ. Φίλου και του Ινδού κ. Γ.) εψαλίδιζε την ατμόσφαιρα, ενώ οι προσκεκλημένοι απολάμβαναν τα πλούσια εδέσματα, γλυκίσματα και ροφήματα που το Δ.Σ. είχε φροντίσει να προσφερθούν από τη διεύθυνση του ξενοδοχείου. Στο μέσον περίπου της εκδήλωσης κόπηκε η πρωτοχρονιάτικη πίτα συμβολικά, ενώ κάθε προσκεκλημένος είχε ένα έτοιμο κομμάτι στο πιάτο του, σε κάποιον από τα οποία υπήρχε νόμισμα. Η τυχερή της βραδιάς, έλαβε από την ΕΚΔΕΦ ως αναμνηστικό δώρο ένα ωραίο ανάγλυφο, αντίτυπο κυκλαδικού ειδωλίου από το Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης.

Προς το τέλος της εκδήλωσης, όπως ήδη είχε προαποφασισθεί από το Δ.Σ., ο Πρόεδρος επέδωσε στα μέλη της θεατρικής ομάδας της ΕΚΔΕΦ τιμητικές πλακέτες που ειδικώς είχαν κατασκευασθεί γι' αυτήν την εκδήλωση, ως έκφραση τιμής και ευχαριστίας για την επί σειρά ετών προσφορά των Ηθοποιών - μελών της ομάδας στο έργο της Ένωσής μας.

Οι τιμηθέντες κ. Μπάμπης Βρακάς, κυρία Κατερίνα Γαβαλλά, κ. Μιχάλης Δελής, κ. Δημήτρης Δρακόπουλος, οι οποίοι ήδη είχαν ανακηρυχθεί **επίλεκτα μέλη της ΕΚΔΕΦ**, παραλαμβάνοντας την τιμητική πλακέτα ευχαρίστησαν το Δ.Σ. και τα παρευρισκόμενα μέλη της Ένωσής μας και διαβεβαίωσαν ότι θα συνεχίσουν να θεωρούν την ΕΚΔΕΦ «κομμάτι» του εαυτού τους και να προσφέρουν την καλλιτεχνική τους δημιουργία, ως αντίδωρο στην όλη προσπάθεια της ΕΚΔΕΦ.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι καθόλη τη διάρκεια αυτής της εκδήλωσης, έντονη υπήρξε η εγκάρδιότητα και η ανυπόκριτη ευχαρίστηση όλων. Τέλος επισημαίνεται ότι η επιτυχή διοργάνωση οφείλεται, κατά κύριο λόγο, στα μέλη του Δ.Σ. και σε άλλα στελέχη της ΕΚΔΕΦ που ανιδιοτελώς συνέβαλαν σ' αυτήν.

Σ.Γ.Μ.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

«Εμείναμεν σαν πρόβατα χωρίς βοσκόν στον κάμπον»*

Γράφει η ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ

φιλόλογος - ποιήτρια

Αυτούς τους χαρακτηριστικούς στίχους από γνωστό Κυπριακό τραγούδι διάλεξε η Αγγελική Σμυρλή για τίτλο του νέου βιβλίου της. Οι στίχοι παραπέμπουν σε αλληπάλληλες σφαγές ιερωμένων, δραγομένων και προκρίτων που, καθώς έργο τους ήταν η προστασία του ραγιά στα δύσκολα χρόνια της Τουρκοκρατίας, έπεφταν θύματα της οργής, της παρανομίας και της εκδικητικής μανίας των κατακτητών, με αποτέλεσμα το ορφάνεμα του λαού και το αίσθημα ερημίας και εγκατάλειψης. Αυτό το στοιχείο, εξ άλλου, αποτελεί κεντρικό άξονα του εν λόγω έργου, που φιλοδοξεί να καλύψει 100 χρόνων ιστορία (1750- 1850), χρόνων κρίσιμων και ταραγμένων, εκ των πραγμάτων, αφού η Οθωμανική Αυτοκρατορία ώδενε σιγά-σιγά στην παρακμή της και κλυδωνιζόταν από κακοδιοίκηση και αναρχία, ενώ τα κηρύγματα του Διαφωτισμού ετοιμάζαν τους λαούς για την ανεξαρτησία τους.

Η συγγραφέας, μετά από συστηματική μελέτη των πηγών, -και όχι μόνο -, με την αφηγηματική της αρετή, γνωστή και από τα άλλα βιβλία της, καταφέρνει να μας εισαγάγει στον κόσμο της Κύπρου, πριν ,αλλά και μετά την Ελληνική Επανάσταση, και μας βοηθεί να βιώσουμε κάτι από την ιδιαιτερότητά του, την πολιτική, κοινωνική, οικονομική και πολιτισμική φυσιογνωμία του, τα δεινά του, τις ελπίδες και τα όνειρά του, τις αρετές και τις αδυναμίες του και, πάνω απ' όλα, τον αδιαπραγμάτευτο πόθο του να είναι και να αποτελεί κομμάτι της Ελλάδας συμμετέχοντας, με κάθε κόστος, στην κοινή ελληνική μοίρα.

Τα κυριότερα ιστορικά γεγονότα που αποτελούν το υπόστρωμα της αφήγησης είναι :

Οι ταραχές από τη βαρειά φορολογία και την κακοδιοίκηση, ιδίως το 1765 -66, με την εξέγερση των ζορπάδων υπό τον Χαλήλη και την προοπτική δραγουμάνου και κλήρου να εξομαλυνθούν τα πράγματα.

Ο απόηχος και οι επιπτώσεις από τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο, τα Ορλωφικά και το κάψιμο του Τουρκικού στόλου στον Τσεσμέ (1770).

Η περίπτωση του μουχασίλη Χατζημπακκή και οι συνέπειες από την κακοήθεια και τον αμοραλισμό του.

Η άνοδος (1784) και η πτώση (1804 – 1808) του δραγομάνου Χατζηγεωργάκη Κορνέσιου.

Ο αρχιεπίσκοπος Κυπριανός, η δράση και το τέλος του (1821).

Οι μεγάλες σφαγές που ακολούθησαν την έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης (1821) και τη ναυμαχία

του Ναυαρίνου (1827-1828).

Η συμμετοχή των Κυπρίων στην Ελληνική Επανάσταση και οι προσωπικότητες που πρωτοστάτησαν.

Παράλληλα, η συγγραφέας αξιοποιεί τις σημαντικές πληροφορίες της για τον ρόλο του κλήρου, τις προσκlausεις του στην Πύλη, τη σχέση του με τον λαό, τις αδυναμίες αλλά και τη φιλαργία αρκετών ιερωμένων, όπως και για την αυταπάρηση άλλων και το μαρτυρικό τέλος τους. Πληροφορίες γύρω από την κοινωνική ζωή, την καθημερινότητα των ραγιάδων, την εμπορική κίνηση των πόλεων: Η Λευκωσία, η Λάρνακα και τα Κονσουλάτα, η Αμμόχωστος, η Πάφος, η ζωή στα χωριά, η Κρίτου Τέρρα, γενέτειρα σπουδαίων προσωπικοτήτων, η αρχιτεκτονική των σπιτιών, οι ναοί και τα μοναστήρια, τα έργα τέχνης, η εκπαίδευση, η φύση της «γλυκείας χώρας». Οι θεομηνίες επίσης της περιόδου έχουν τη θέση τους στο βιβλίο, όπως :Η πανώλης του 1812-1813, η ακρίδα , η ξηρασία, το «μαστραπαλίκι» μια άλλης μορφής αυτό θεομηνία. Αυτά και άλλα, ένα πολύτιμο υλικό, που αξίζει να δούμε πώς το χειρίστηκε.

Η Α.Σ. ως συγγραφέας έχει το δικό της εργαστήριο. Αναλόγως του στόχου που θέτει σε κάθε βιβλίο της, επιλέγει και διαφορετικό τρόπο να τον υπηρετήσει. Η τελική της, συνήθως, επιδίωξη είναι να στήσει μια τοιχογραφία εποχής, να γράψει δηλ. Ιστορικό μυθιστόρημα. Κατά πόσο το πετυχαίνει, αυτό εξαρτάται από το πώς ζωντανεύει τόπους και ανθρώπους, πώς κτίζει ανθρώπινους χαρακτήρες. Στο τελευταίο βιβλίο της την ενδιαφέρει κυρίως να θυμίσει, να αναλύσει, να βρει και να ερμηνεύσει κίνητρα και προθέσεις, να δείξει το συνεχές παρόν των Ελλήνων της Κύπρου σ' αυτό που ονομάζουμε «ελληνική ιστορία». Διαλέγει λοιπόν έναν τρόπο αφήγησης υπό τύπον ενθυμημάτων του παππού προς τον εγγονό του.

Καθώς η ζωή του παππού εκτείνεται στην εκατονταετία που την ενδιαφέρει (1750-1850) μέρος της οποίας συμπίπτει με το μέγαλωμα και την ωρίμαση του εγγονού του, της δίνεται η δυνατότητα, με τις αιχμηρές συχνά ερωτήσεις και παρατηρήσεις του τελευταίου, να φέρνει τους δύο αιώνες (18ο και 19ο) σε διάλογο, σε αμοιβαίο δηλ. έλεγχο και κριτική, ενώ το εύρημα με τις σημειώσεις που κρατάει ο εγγονός και τις βρίσκει στον πάτο ενός μπαούλου ο δικός του εγγονός, τη βοηθάει να εισαγάγει στο διάλογο και τον 20ο αιώνα, με αποτέλεσμα μια πολυόμματη θεώρηση που δίνει βάθος και ευρύτητα στα ιστορούμενα. Παράλληλα, δικαιολογεί-

ται η γλωσσική μορφή των ενθυμημάτων, αφού τα επιμελήθηκε και τα εξέδωσε ο απόγονος αυτός, προσαρμόζοντάς τα στη γλώσσα ενός Κύπριου λογίου του 19ου αιώνα, κρατεί όμως πλήθος λέξεων που διαχέουν το άρωμα μιας παλαιότερης ζωής, πράγμα που συμβάλλει σε μια νοσταλγική απόδραση του αναγνώστη.

Η συγγραφέας, λοιπόν, προκειμένου να ιστορήσει, συνδυάζει αφήγηση και διάλογο, ενώ ένα άλλο αφηγηματικό επίπεδο συνιστούν τα σχόλια του απογόνου που τα επιμελήθηκε, ξαφνιάζοντάς μας ευχάριστα.

Ο τρόπος αφήγησης φέρνει τα πρόσωπα κοντά μας, κεντρίζει το ενδιαφέρον μας και χαρίζει αμεσότητα και βιωματικότητα σε ιστορικά γεγονότα, που, αλλιώς, θα ήταν κουραστικά και άχαρα. Η περιηγητική ματιά της συγγραφέως δίνει σελίδες εξαιρετικής γοητείας. Η ζωντανή παρουσίαση από τον παππού εξελίσσεται συχνά σε παραστατική περιγραφή προσώπων, τόπων, κτιρίων, εκκλησιών και έργων τέχνης, σκηνών καθημερινής ζωής, άλλοτε δραματοποιείται όπως στην περίπτωση του δραγομάνου Χατζηγεωργάκη Κορνέσιου αλλά και του Αρχιεπισκόπου Κυπριανού, παίρνοντας μορφή Αρχαίας Τραγωδίας. Κάποτε, βέβαια, η ιστορία βαρβαίνει πάνω στην αφήγηση, με αποτέλεσμα τον φόρο του αναγνώστη, αλλά, και τότε, μας ανταμείβει με τα στοιχεία που προσκομίζει, πολύτιμα και ενδιαφέροντα.

Το εύρημα της αφήγησης του παππού προς τον εγγονό της εξασφαλίζει κι άλλη μια σημαντική δυνατότητα: Τη σοφία που ο έμπειρος άνθρωπος μεταδίδει στον νέο και άπειρο. Γι αυτό κι ο λόγος του γίνεται αποφθεγματικός και ρεμβαστικός, διανθίζεται με παροιμίες, στίχους δημοτικών τραγουδιών, ο στοχασμός πάνω στα ανθρώπινα απηχεί μια μακρά πνευματική παράδοση ευφρόσυνη –θησαυρίσματα όλα αυτά που εξασφαλίζουν στον αναγνώστη την ποικιλία και την ευφορία της μνήμης.

Μια σπουδαία αρετή του βιβλίου είναι η προσπάθεια της συγγραφέως να κρατεί λεπτές αποστάσεις, έτσι, ώστε να παραμένει η ματιά της καθαρή και αμερόληπτη. Οι αντιθέσεις: κατακτητές –κατακτημένοι, δικοί μας και ξένοι, Χριστιανοί και Οθωμανοί, αντιθέσεις ιστορικά φορτισμένες, εγκυμονούν τον κίνδυνο διολίσθησης σε προσωπικές εκτιμήσεις απάδουσες προς ένα λόγο υπεύθυνο και σοβαρό. Έχω την εντύπωση πως εδώ η Α.Σ. υπερβαίνει τον εαυτό της, γιατί – κακά τα ψέματα – δεν παύει να είναι Ελληνίδα και δη Κυπρία, και να γράφει μάλιστα σε μια στιγμή που το Κυπριακό βρίσκεται σε κρίσιμη καμπή, για να μην πο αδιέξοδο. Το μανιχαϊστικό στοιχείο: οι καλοί και οι κακοί, οι άγγελοι και οι διάβολοι δεν έχουν θέση στη συνειδησή της. Παντού δεσπόζει ο άνθρωπος, από την καλή ή κακή προαίρεση του οποίου πηγάζει το αγαθό ή το κακό. Υπήρξαν και Τούρκοι φιλεύσπλαχνοι που βοήθησαν τον ραγιά, όπως υπήρξαν και άρπαγες και εγκληματίες που – δυστυχώς -, με την ανοχή – όχι λίγες φορές- ομοεθνών μας, επιδόθηκαν σε έργα ακατονόμαστα. Η κλασική της, άλλωστε παιδεία, την έχει οπλί-

σει με την πεποίθηση ότι η υπέρβαση του μέτρου οδηγεί μοιραίως στην καταστροφή. Αυτή η πεποίθηση υπέρπουσα συνεχώς στην αφήγησή της, αναδείχεται σε εξαιρετικό εργαλείο ερμηνείας των φαινομένων της ζωής. Η συμπόνια για τον άνθρωπο και τη μοίρα του, χωρίς διάκριση, διάχυτη στις σελίδες της, προσδίδει στο όλο έργο ηθικό βάρος και κύρος, στοιχεία που μόνο στην καλή λογοτεχνία εντοπίζονται και είναι αυτά για τα οποία αξίζει κανείς να επιδίδεται στην τέχνη της συγγραφής. Το σκηνικό Πάππος-εγγονός, από τη φύση του οικείο, επιβάλλει ένα λόγο νηφάλιο και παιδευτικό, μια αγαπητική, εν τέλει, πρόσληψη των αφηγουμένων. Αυτό, από μόνο του, συνιστά παιδαγωγικό πρότυπο, υποβάλλοντας την έννοια της παιδαγωγίας στην τόσο ταλαιπωρημένη σχέση δασκάλου – μαθητή. Η σοβαρότητα των θεμάτων απαιτεί ισορροπία στην κόψη του ξυραφιού, πράγμα, που εν πολλοίς κατορθώνεται.

Την Α.Σ. εκείνο που την καίει είναι να δείξει, με χίλιους τρόπους, τη διαχρονική προσήλωση των Ελλήνων Κυπρίων στην ιδέα της Ελλάδας, αλλά και τον φόρο αίματος που έχουν πληρώσει γι αυτό, καθώς οι εξεγέρσεις τους, όπως εκείνες άλλωστε του 20ου αιώνα κατά της Αγγλοκρατίας το 1931 και το 1955-59, με τη θρυλική ΕΟΚΑ, με αίτημα και στις δύο περιπτώσεις, την ένωση, δεν ευδοώθηκαν. Φυσικά, σήμερα, το ανεξάρτητο Κυπριακό κράτος είναι μια πραγματικότητα, μόνο που ο κόμπος – κατά που φαίνεται -, είναι πολύ μπερδεμένος και «Θεός φυλάξει».

Σε γενικές γραμμές, το βιβλίο της Α.Σ. «εμείναμε σαν πρόβατα χωρίς βοσκό στον κάμπον» αξίζει να διαβαστεί από κάθε Έλληνα –και όχι μόνο – γιατί, εκτός των άλλων, ρίχνει περισσότερο φως στο περίπλοκο κεφάλαιο της Τουρκοκρατίας και τις παραμέτρους του, ανιχνεύει προσεκτικά τον ρόλο εχθρών και «φίλων» μας και, κυρίως, μας βοηθάει να κοιτάξουμε σαν σε καθρέφτη τα δικά μας λάθη, να προαγάγουμε δηλ. την εθνική μας αυτογνωσία, αλλά και να βελτιωθούμε ως άνθρωποι. Ο εύκολος πλουτισμός σε βάρος φτωχών και ανυπεράσπιστων ανθρώπων, αλλά και ο ρόλος που διαδραματίζει καθορίζοντας επιλογές στον λεπτό τομέα της διοίκησης απεικονίζεται με τόση ενάργεια, που οι σίχοι του Χορτάτζη από την «Ερωφίλη»:

«Του πλούτου αχορταγιά της δόξας πείνα
του χρυσαφιού ακριβειά καταραμένη»

έρχονται και ξανάρχονται στο νου μας διαβάζοντας. Βέβαια, δεν είναι εύπεπτο ανάγνωσμα, μιας χρήσης, από τα πολλά που κυκλοφορούν στις μέρες μας, απαιτεί τη συμμετοχή μας, την αναγνωστική μας πρόθεση και εγρήγορση.

Μαρία Μαργαριτωνάτου

* Αγγελικής Σμυρλή, Μυθιστορία, εκδόσεις «ΚΕΔΡΟΣ» 2005.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

ΝΙΚΟΥ ΚΑΒΒΑΔΙΑ: ΛΙ

(Επιλογή κειμένων - παρουσίαση - σχόλια)

Γράφει ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

Ηθοποιός

Ήταν θυμάμαι το 1997 και ήμουν φοιτητής στη Δραματική Σχολή, όταν ένα χειμωνιάτικο απόγευμα ο καθηγητής της Λογοτεχνίας έφερε στην τάξη για ανάγνωση (όπως γινόταν μια φορά την εβδομάδα), το διήγημα «Λι» του Ν. Καββαδία. Σήκωσε ένα παιδί, που δεν ήταν και τόσο καλός στην «πρίμα βίστα» όπως λέμε στη γλώσσα των ηθοποιών, τον έβαλε στη μέση της τάξης και του είπε χαρακτηριστικά: «Η ανάγνωση ενός καλού κειμένου, είναι ένα μαστίγιο που χτυπά ασταμάτητα όλες μας τις αισθήσεις που συνεχίζει ακόμα και όταν αυτές ματώσουν. Διάβασε λοιπόν και μη φοβάσαι τα αίματα».

Όταν είσαι 22 χρόνων, όπως ήμουν εγώ τότε, φράσεις όπως η παραπάνω, ή περνάνε στα «ψιλά» του μυαλού σου γιατί φαντάζουν κάπως αστείες και χωρίς νόημα, ή, αν είσαι λίγο ευαίσθητος, γίνονται χαρακιά από μαχαίρι πάνω στην ψυχή σου, που δεν σβήνει ποτέ. Ηλεκτρισμένος λοιπόν απ' αυτό που είπε ο καθηγητής μας, άρχισα –παρότι κουρασμένος από την πρωινή μου τότε εργασία– να ακούω με μεγάλη προσοχή τον μέλλοντα συνάδελφό μου να διαβάξει την ιστορία της μικρής Κινεζας «Λι».

Ο σαραντάρης τότε Καββαδίας είναι ασυρματιστής σε ένα πλοίο το οποίο θα παραδώσουν σε καινούργιους αγοραστές κάπου ανάμεσα Καουλούν και Χονγκ Κονγκ· επειδή όμως οι αγοραστές δεν έχουν έτοιμα τα χρήματα, ο καπετάνιος του λέει ότι θα καθυστερήσουν εκεί καμιά βδομάδα. Άλλο που δεν ήθελε το αχόρταγο μάτι του Καββαδία. Εκεί, λοιπόν, σ' αυτόν τον παράξενο τόπο, ανάμεσα στα σαμπάν (πλωτά σπίτια, μια μικρή πολιτεία πάνω στη θάλασσα, κάτι σαν τη Βενετία) και το Χονγκ Κονγκ, που ήταν αγκυροβολημένο το καράβι, γνώρισε την «Λι».

«...Καθόμωνα μονάχος στην τραπεζαρία. Τότε ήρθε στην πόρτα. Το φορηγίσιο καλοπάτι ψηλό για να προστατεύει από τα κύματα, την έκρυβε απ' τη μέση και κάτω. Με κοιτούσε κατάματα. Πάνω στη φτενή και αδύνατη πλάτη της, σ' ένα μαντίλι, βρισκόταν ένα μικρό Κινεζάκι ίσαμε έξι

μηνών. Της είπα να μπει. Δρασκελίσε το σκαλοπάτι με τέχνη και χάρη χωρίς να κρατηθεί πουθενά. Φορούσε μια πάνινη μπλούζα κι ένα στενό μαύρο παντελόνι. Έδειχνε ίσαμε οχτώ χρόνων. Το μουντράκι της ήταν άσχημο, μα δε χόρταινες να βλέπεις τα μάτια της που χόρευαν αδιάκοπα.

– Τι θέλεις, ρώτησα.

– Να σε δουλέψω όσο μείνετε, μου απάντησε με χελιδονίσια εγγλέζικα.

– Τι ξέρεις;

– Σάρωμα, σφουγγάρισμα. Μαντάρω και κάλτσες. Θα μου δίνεις φαί για μένα και τον αδερφό μου. Δεν τρώμε πολύ. Δε θα σου στοιχίσει.

Τα χέρια της μιλούσαν. Σου 'δινε να καταλάβεις με χειρονομίες.

– Λοιπόν θα με πάρεις; με ξαναρωτά.

– Ναι. Πώς σε λένε;

Μου είτε κάτι που θα 'ταν αδύνατο να το θυμηθώ και να το ξαναπώ.

– Θα σε λέω Λι, της είπα.

Συμφώνησε.

– Πόσων χρόνων είσαι;

Σήκωσε τα χέρια και με μούτζωσε με τα δέκα δάχτυλα. Κατάλαβα.

– Πού γεννήθηκες;

– Εδώ στα σαμπάν. Δεν έχω βγει ποτέ στη στεριά όπως οι άλλοι εκατό χιλιάδες που ζούμε στη θάλασσα. Μας λένε «τάνκα». Δεν μπορούμε να μείνουμε έξω ούτε ο νόμος της πολιτείας μας σκεπάζει. Μερικοί το σκανε με ψεύτικα χαρτιά.

– Δεν θα 'θελες να δεις το Χονγκ Κονγκ; Να βγεις έξω;

– Το ξέρω καλά, μου απάντησε. Κάθε εφτά μέρες έρχεται ο δάσκαλος κι ο παραμυθάς. Ο ένας μάς μαθαίνει γράμματα. Ο άλλος μάς ιστοράει τις δύο πολιτείες. Μπορώ αν θέλεις να σε γυρίσω στην πιο δύσκολη συνοικία και να σε φέρω πίσω χωρίς να χάσω το δρόμο...».

Ακολουθεί μια μοναδική περιγραφή του Καββαδία. Της προσφέρει φαγητό και αυτή ενώ πεινάει δεν το βάζει στο στόμα της, αλλά το δίνει στον μικρό αδερφό της, που έχει στην πλάτη και

το υπόλοιπο το κρατά για να το δώσει στη μανα της και τους παππούδες της που είναι ζητιάνοι. Κάπως έτσι τελειώνει η πρώτη μέρα. Τα μεσάνυχτα η ερωτική επιθυμία τον οδηγεί στο σαμπάν. Περιγράφει:

«...Οι Κινέζες έχουν τα ομορφότερα σκέλη που είδα στη ζωή μου. Μια ρόδινη χαραξιά σα λουλούδι που σκάει. Σαν ένα μάτι μισόκλειστο που ονειρεύεται. Η άνθηση, που σκαρφαλώνει καθώς ένα στάχυ. Ή σαν αραιό υπογενείο νεαρού μανδαρίνου...».

Κάπου εκεί το πρώτο χτύπημα από το μαστίγιο που μας έλεγε πριν ο καθηγητής, έγινε αισθητό πρώτα στο χώρο και ύστερα στον καθένα από μας.

Ο Καββαδίας συνέχιζε έχοντας το σκοπό του. «...Τα χαράματα η Λι ήρθε για δουλειά. Μπήκε κι άφησε τον μικρό αδερφό της που του είχε χτενίσει το λίγο μαλλί του και του το 'χε δεμένο προστά σαν ένα μάτσο γιασεμιά.

– Κοίταξέ τον, μου είπε. Δεν είναι ωραίος;

– Τον αγαπάς πολύ; τη ρώτησα.

– Αυτός είναι ό,τι μου έχει απομείνει. Δεν θα αφήσω κανέναν να μου τον πάρει.

Φοβήθηκα πως θα κλάψει. Μα οι Κινέζες, πρέπει να 'σαι πολύ δικός τους για να κλάψουν προστά σου. Καθώς μιλούσε την τράβηξα απαλά και θέλησα να την καθίσω στα γόνατά μου. Αρνήθηκε κι έφυγε βιαστικά χωρίς –για πρώτη φορά– να πάρει το μικρό μαζί της. Απλήθηκα, φοβήθηκα μήπως τούτο το δεκάχρονο κορίτσι πήρε στραβά το χάδι μου. Δεν πρόλαβα να βγάλω συμπέρασμα και ξανάρθε κρατώντας από το χέρι μια δεκαοχτάχρονη πατριώτισσά της.

– Εγώ είμαι μικρή, μου είπε σοβαρά. Δεν έχω μάθει ακόμα την τέχνη. Τούτη ξέρει. Αυτές που 'ρχονται τη νύχτα μαζί σας είναι της δουλειάς...

Της εξήγησα. Κατάλαβε.

Το βράδυ όταν ετοιμάστηκε να φύγει, τη ρώτησα αν θα 'θελε την άλλη μέρα να 'ρθει μαζί μου να σεργιανίσουμε την πολιτεία. Άνοιξε τα ματάκια της όσο γινόταν.

– Αλήθεια μου λες;

Της ορκίστηκα κάνοντας τα δικά μου δάχτυλα παγόδα. Το πίστεψε.

– Θα πάρω και το μωρό.

– Όχι, όταν γυρίσουμε θα του φέρεις κάτι.

– Ναι!!... ένα μήλο ζαχαρωμένο κι ένα χάρτινο πετεινό.

Πριν χαράξει με περίμενε. Ήρθε η λάντζα. Η Λι κάθησε δίπλα μου και κινήσαμε. Ούτε χαρούμενη, ούτε λυπημένη. Όπως πάντα. Σκεφτόταν. Σε δέκα λεπτά φτάσαμε. Το πλάσμα που για πρώτη φορά πατούε στη στεριά, δεν με ακολούθησε σαν σκυλί. Πήγαινε δίπλα μου. Κοιτούσε παντού. Δεν έδειχνε σασιμάρα ούτε θαυμασμό.

Της πρότεινα να πάμε για πρωινό. Αρνήθηκε.

– Πρέπει να δω πρώτα τον μεγάλο μου αδερφό. Το 'σκασε για πρώτη φορά όταν ήμουνα μωρό. Ποτέ δεν μας θυμήθηκε. Η μητέρα μου του στέλνει ένα μήνυμα. Περίμενέ με εδώ, δεν θ' αργήσω.

Φοβήθηκα να την αφήσω μόνη και την ακολούθησα. Φτάσαμε στα δυτικά της πολιτείας. Σταματήσαμε σε ένα σιδεράδικο. Ένα οκτάχρονο αγόρι μουντζουρωμένο, με μοχθηρή φάτσα, βγήκε και άρχισε να μιλά μαζί της χωρίς να την καλωσορίσει. Γύρισε και με κοίταξε με άσχημο μάτι.

– Πόσο την αγόρασες; με ρωτάει.

Όσο πιο ψύχραιμα μπορούσα τον 'δωσα να καταλάβει ότι κάνει λάθος.

– Παράτα τα παραμύθια, μου 'πε. Τι θα μου δώσεις;

– Τίποτα του απαντώ.

– Τότε θα την κρατήσω. Αν έχεις χαρτί πως την αγόρασες δώσε μου κάτι και πάρ' την από δω. Αν δεν έχεις θα βρεις τον μελά σου.

Όσο μιλούσαμε, η Λι στεκόταν ανάμεσά μας, σα μια μικρή τίγρη έτοιμη να χιμήξει. Όμως όχι σ' εμένα.

– Κανε ό,τι νομίζεις, του 'πα, αλλά γρήγορα γιατί βιάζομαι.

Φάνηκε να δειλιάζει, πήρε μια χυδαία ζητιάνικη έκφραση και με πολλές μετάνοιες μου ζήτησε μερικές δεκάρες. Έβγαλα μερικές. Η Λι μ' άρπαξε το χέρι. Πέσανε κάτω, κι αυτός έσκυψε να τις μαζώξει. Τότε η αδερφή του γέμισε τις φούχτες της λάσπη από το δρόμο και την πέταξε στο κεφάλι του. Ήταν η μεγαλύτερη προσβολή που μπορούσε να γίνει σε άντρα. Κάτι σαν το δικό μας φτύσιμο.

– Πάμε, μουρμούρισε, τα σκυλιά δαγκάνε. Τώρα θα πάμε να βρούμε τον πατέρα μου. Εσύ θα περιμένεις κάπου κοντά. Δεν θέλω να τον δεις.

– Γιατί; ρωτάω.

– Δεν πρέπει να σιχαθείς. Θα λυπάμαι.

– Εγώ θα έρθω, είπα, με πείσμα που ταίριαζε περισσότερο στη δικιά της ηλικία.

Ανεβήκαμε σκαλιά πέτρινα, μπήκαμε σε στενούς δρόμους, πλανηθήκαμε. Σταματούσε και ρωτούσε. Περάσαμε από μαγαζιά που 'χαν στις πόρτες τους κρεμασμένα φίδια για μαγείρεμα, όπως εμείς κρεμάμε τα ξερά χταπόδια. Μπακάλικα που 'χαν στις μύστρες τους γνάλινα βάζα γιομάτα κατσαρίδες στην άλμη. Φτάσαμε σε μια πλατεία και σταματήσαμε στα ουρητήρια. Γύρω απ' αυτά κάθονταν κατάχαμα μερικοί κουρελήδες. Άλλοι ξαπλωμένοι κοιμόνταν. Η μικρή τους μιλούσε αδιάκοπα. Σα να ρωτούσε. Της έδειξαν κάποιον που καθόταν σ' ένα πεζούλι. Είχε «το σημάδι του λιονταριού» ανάμεσα στα μάτια. Τα χείλη και τα δάχτυλά του ήταν προσημένα. Η Λι κάθησε δίπλα του και άρχισε να του χαϊδεύει τα μαλλιά χωρίς να μιλάει. Μου 'κανε νόημα ζητώντας τσιγάρο. Το άνα-

ψε μόνη και του το 'βαλε στα χείλη.

Ο πατέρας δε μιλούσε καθόλου. Εκείνη του 'λεγε, του 'λεγε. Τη φώναξα. Της πρότεινα να της δώσω προκαταβολή για τον κόπο της στο καράβι. Δέχτηκε. Πήρε τα λεφτά και τα 'δωσε όλα του πατέρα της. Φύγαμε, για πολλήν ώρα δε μιλούσε καθόλου, έτρεχε σαν κατσίκι μπροστά μου. Ξαφνικά, σταμάτησε και γύρισε να με δει

– Λυπήθηκες; τη ρώτησα σιγανά.

– δεν κολλάει. Η αρρώστια που έχει δεν κολλάει. Έφυγε μια νύχτα κολυμπώντας. Δεν ήθελε να τον βλέπουμε. Είναι πολλοί μ' αυτήν την αρρώστια στον τόπο μας. Δεν τους χωράνε όλους τα νοσοκομεία. Οι περισσότεροι κοιμούνται τη νύχτα για να μη βρέχονται στα αποχωρητήρια... Χάρηκε που με είδε. Με χάρηψε. Θα πάρει πολλά τσιγάρα. Το μεσημέρι θα φάει φαΐ μαγειρεμένο στα τρεχούμενα (καροτσάκια) μαγέρικα. Ότι του αρέσει.

Εκείνος ο κόμπος που σπάνια μου κάνει τη βίζιτα έσφιγγε το λαρύγγι μου. Δεν μπορούσα να κλάψω. Μεσημέριαζε, όταν κατεβήκαμε από το τραμ. Ήταν συλλογισμένη κι όλο μουρμούριζε...».

Κάπου εδώ ο φίλος που διάβαζε σταμάτησε να πάρει ανάσα. Φαίνεται πως ο ίδιος κόμπος έσφιγγε και το δικό του λαρύγγι, τα μάτια του έφυγαν από το κείμενο σαν να έλεγαν «δεν μπορώ άλλο». Τότε ο καθηγητής με μια φωνή μέσα απ' τα σπλάχνα λες, τράνταξε την αίθουσα: Συνέχισε, συνέχισε! Η πένα του μαστρο Καββαδία είχε μόλις αρχίσει να αφήνει τα σημάδια της στην ψυχή και στο σώμα. Χωρίς πολλά - πολλά, τα χτυπήματα ήτα ευθύβολα και σίγουρα όχι πισώπλατα!

Ο αναγνώστης κατάπιε δυο φορές και συνέχισε:

«...– Τώρα της είπα, πάμε για τσάι. Κατόπι θ' ανεβούμε στο Peak, στην κορφή του βουνού, να φάμε.

– Όχι ακόμα. Πρέπει να δω την αδερφή μου. Έχω και γι' αυτήν ένα μήνυμα...».

Θα 'θελα πολύ να σας μεταφέρω τα συναισθήματα και αυτής της περιγραφής του Καββαδία, αλλά δυστυχώς ή ευτυχώς τα περισσότερα πράγματα στη ζωή μας δεν μεταφέρονται. Το «βάρος» τους είναι μεγάλο και 'μεις πολύ μικροί. Καλύτερα να τα διαβάσετε μόνοι σας!

Μετά λοιπόν απ' την συνάντηση με τη αδερφή της, ο Καββαδίας και η μικρή Λι ανέβηκαν με το τελεφερίκ στο βουνό της Victoria.

«...Φθάσαμε στην κορφή. Πέρα φαινόταν η μεγάλη στεριά, γύρω τα νησιά. Καθήσαμε στο μεγαλύτερο restaurant. Όλοι οι υπάλληλοι από τις πρεσβείες, το αρχοντολόι του Χονγκ Κονγκ, οι μεγαλύτεροι τυχοδιώκτες, έτρωγαν εκείνη την ώρα στις

βεράντες. Η Λι έβγαλε το ψάθινο καπελο της με το στορογγυλό τεπέ στην κορυφή, έκανε μια μεγάλη βόλτα στην αίθουσα. Σεργιάνισε τις βεράντες σαν αδιάφορη. Ξαναγύρισε.

– Πεινάς; τη ρώτησα.

– Όχι.

Κατάλαβα πως πεινούσαν περισσότερο τα μάτια της, πρόσεχε να μη δείχνει περιέργεια. Της έδωσα την κινέζικη λίστα και πήρα την ευρωπαϊκή. Κράτησε για λίγο το γκαρσονιέ μπροστά της να περιμένει. Και κατόπιν έδωσε την παραγγελία. Μιλούσε κι έτρωγε. Όπως αυτές οι ευτυχιμένες νεαρές κυρίες που είχαν μάθει από μικρές πώς να φέρονται στα υπερωκεάνεια, στα τραίνα, στα μεγάλα restaurants. Όταν μεταχειρίστηκε μαχαίρι και πηρούνι το 'κανε με τέτοια τέχνη και ασφάλεια σαν να την είχαν δασκαλέψει nurses, από την Ελβετία. Κι όλα τούτα τα 'χε μάθει μέσα σε λίγην ώρα, καθώς σεργιάνισε τους εξώστες του Peak Hotel...».

Εκείνη τη στιγμή ο αναγνώστης ξανασταματά για μια δεύτερη ανάσα. Ήταν φοβερο αυτό που συνέβαινε στον καθένα από μας που ακούγαμε. Μεθύσαμε το πιο γλυκό μεθύσι. όταν το ποτό έχει ζαλίζει λίγο, τόσο όσο χρειάζεται για να νιώσεις ότι αγαπάς όλο τον κόσμο: Όμως ούτε αυτό ήταν αρκετό για τον Καββαδία. Ήθελε να πάρει κάτι παραπάνω απο 'μας. Συνέχισε:

«...Είμαι ένας ατζαμής –ο μεγαλύτερος που ξέρω– στις κρίσιμες ώρες. Λέω κάτι κουβέντες που δεν έχουν καμιά θέση 'κείνη την ώρα και που τις θυμούνται οι άλλοι και περισσότερο απ' όλους εγώ όταν έρχονται στο νου μου την ώρα που πάω να κοιμηθώ και με βασανίζουν. Είναι κάτι παγίδες που στήνω σε μένα τον ίδιο.

– Θα με θυμάσαι όταν φύγω; τη ρώτησα. Θα με θυμάσαι;

Δεν αποκρίθηκε. Γιατί το 'πα; Για να μου απαντήσει μ' ευχαριστίες; Να μου δείξει τι μου χρωστούσε; Ποιος δαίμονας ξέρει, και με γαργαλάει με την ουρά του, και καταστρέφει την ευτυχισμένη στιγμή και κάνει τους άλλους να τραβιούνται από μένα... Φύγαμε, πήγαμε στο carousel και κει είδα να βρισκεί μέσα της το παιδί. Γελούσε, ξεφώνιζε σαν σφιγγόταν απάνω μου όταν το βαγονέτο έπεφτε κάθετα και ξανανέβαινε ακόμη λίγο, μου 'λεγε. Φαινόταν να 'χε ξεχάσει το Σαμπάν. Έτσι νόμιζα.

– Να είχα μαζί μου το αδερφάκι μου, είπε ξαφνικά.

– Το μωρό;

– Ναι. Να το 'χα τώρα.

– Δεν θα καταλάβαινε.

– Όμως θα το φέρω κάποτε. Πάμε τώρα. Θέλω

να του πάρω ένα μύλο, από αυτούς που τους κινάει ο άνεμος. Με δικά μου λεφτά.

Ήμωνα εκείνη την ώρα μοναχός στα χέρια της. Κρατιόμωνα να μην κλάψω. Αυτή με προστάτευε.... Βαδίζαμε κάτω από τις καμάρες στην προκυμαία πηγαίνοντας για την αποβάθρα. Ο δρόμος του γυρισμού.... Μπήκαμε στην λάντζα. Κάθησε κοντά μου και σε λίγο αποκοιμήθηκε.... Φτάσαμε στο καράβι. Δε θέλησε να κατέβει, για πρώτη φορά στο Σαμπάν. Έστρωσε μια κουβέρτα στον καναπέ, σενιάρισε τα πράγματα που είχε αγοράσει, μου 'πε να γυρίσω προς τον μπουφέ να γδυθεί. Όταν μου 'πε πως είχε ξαπλώσει γύρισα το κεφάλι μου. Ήταν ανάσκελα κι είχε βάλει τις παλάμες της για προσκέφαλο. Κάπνισα.

– Θα σου πω ένα παραθύμι, ψιθύρισε. Μεγάλο όσο το ποτάμι της Πέγλας.

Περιμένα να αρχίσει. Ανασηκώθηκα και την κοίταξα. Κοιμόταν. Τα χαράματα την άκουσα να τριγυρίζει στην καμπίνα. Φαίνεται πως το σεντόνι μου είχε γλιστρήσει στο πάτωμα κι ήμουν γυμνός. Την είδα μισοκοιμισμένη να το σηκώνει και να με σκεπάζει με προσοχή εκεί που έπρεπε. Όπου οι πατριώτισσές της με προτιμούσαν ξεσκέπαστο. Ξανακοιμήθηκα...».

Κάπου εδώ πλησιάζει το τέλος, ή μάλλον το τελευταίο χτύπημα του σπουδαίου αυτού ποιητή και συγγραφέα μας. Έμελλε πραγματικά να συμβεί αυτό σ' όλους όσους είχαμε την τύχη να είμαστε εκείνο το απόγευμα στη μικρή αίθουσα της σχολής. Αυτός ο μάστορας της πέννας ένωσε δύο κόσμους αλλιώς, αλλά στην ουσία τόσο ίδιους... Άνοιξε ένα πελώριο παράθυρο σ' αυτή τη μικρή αίθουσα και είδαμε όλοι εμείς ότι ο κόσμος, όσο θα υπάρχουν άνθρωποι σαν τη μικρή Λι θα εξακολουθεί να είναι ελεύθερος.

Και το τέλος: «...Το επόμενο μεσημέρι ήρθε το όρντινο. Θα φεύγαμε την άλλη μέρα με το Asia του Triestino. Της το 'πα. Δεν έδειξε καμιά ταραχή. Ετοιμάσαμε μαζί τις βαλίτσες μου. Της χάρισα την κουβέρτα μου, το μαξιλάρι μου, το στρώμα και δύο σεντόνια ιρλανδέζικα. Με φώναξε ο καμαρώτος και κατέβηκα στη καμπίνα του καπετάνιου. Ο καπετάν Χαράλαμπος είχε πάρει το σοβαρό του ύφος. Έβαλε το χέρι στον ώμο μου.

– Πάρε όσα αυγά περίσσεψαν, είπε, και μια ντουζίνα κονσέρβες σολομό. Δώσε τα στην ψυχοκόρη σου να μην πάνε χαμένα.

Κατέβηκα και της τα 'δωσα.

– Τώρα είμαι πλούσια, είπε. Καμιά σ' όλα τα σαμπάν δεν έχει το βιος μου.

Κατέβασε το κεφάλι της και συνέχισε.

– Το ευχαριστώ είναι πρόστυχη πληρωμή. Όταν δύο άνθρωποι ζούνε ο ένας με την ανάσα του άλλου

δεν χωράει πληρωμή.

– Θα ξαναγυρίσω, της είπα.

– Κανείς δεν ξαναγυρίζει. Ο καλός δράκοντας κατεβαίνει στα σπίτια μας μονάχα μια φορά. Πολλοί δεν τον έχουν ούτε συναντήσει. Εγώ τον είδα.

– Τότε γιατί δεν τον δενεις με σκοινί της Μανίλα, να μη σου φύγει.

– Όσοι τον αγγίζανε μίκρυνε. Έγινε ένα σκουλήκι ίσαμε το νύχι μου. Σκλαβωμένος δεν μπορεί πια να κάνει καλό.

– Πώς είναι;

– ...Είναι κεντημένος με χρυσές κλωστές σε μεταξωτό του Σαντούγκ.

– Και πώς βοηθάει;

– Δε βοηθάει, προλαβαίνει. Όταν καποιος πέσει στο ποτάμι, κανείς δικός του δεν τον βοηθάει. Δεν πρέπει, το σωστό είναι να τον προλαβαίνουν πριν πέσει...

Είναι νάνος, σκέφτηκα. Δεν είναι φυσικό να μιλάει έτσι.

– Την αλήθεια, πές μου την αλήθεια, της είπα.

Πόσων χρόνων είσαι;

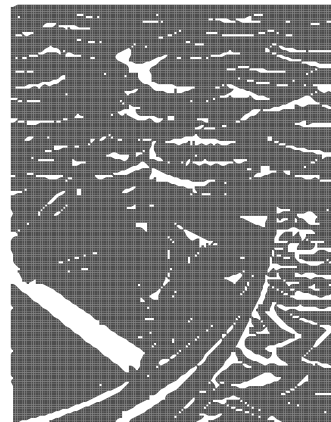
– Όσο και προχτές που με ρώτησες. Δέκα. Μα γιατί ρωτάς;

Έφυγε τα μεσάνυχτα. Περιμένα πολλήν ώρα πως θα γυρίσει να με χαιρετήσει. Δε φάνηκε.

Στο τελωνείο του Πειραιά ένας ελεγκτής ψάχνοντας τις αποσκευές μου, βρήκε στον πάτο ενός σακου που δεν είχα ανοίξει από την ημέρα που αφήσαμε το καράβι, ένα μικρό δέμα από στρατούχαρτο. Το άνοιξε. Ξετύλιξε με προσοχή μια μικρή παλιά παντιέρα που 'χε στο μάκρος της ένα δράκοντα κεντημένο με χρυσοκλωνά ξεφτισμένη.

Τη χαρακτήρισε «αντικείμενο άνευ αξίας» και την ξανάβαλε στη θέση της...».

Δεν θα ξεχάσω ποτέ τα πρόσωπα των συμμαθητών μου... Ίσως την ίδια έκφραση να είχε και ο Οδυσσεάς όταν άκουσε δεμένος το τραγούδι των Σειρήνων.



ΑΠΟΨΕΙΣ ΞΕΝΩΝ ΠΕΡΙΓΗΤΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ

Της ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΜΠΕΡΙΔΟΥ

Λέκτορα Κοινωνιολογίας στο ΤΕΦΑΑ Πανεπ. Αθηνών

«**ΔΥΣΤΥΧΩΣ ΟΙ ΠΟΛΕΙΣ ΕΙΝΑΙ ΓΕΜΑΤΕΣ ΕΛΛΗΝΕΣ**»
(York 1853)

...«**ΜΕ ΚΑΙΣΗ ΓΙΑ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΕΞΕΓΕΡΣΗ**»
(Briscoe 1881)

«Δεν ήταν καθόλου σοφό για τους Έλληνες να πάρουν την πρώτη θέση ανάμεσα στους εμπόρους της Ανατολής, προκαλώντας με αυτόν τον τρόπο την ζήλεια των εμπόρων των Ευρωπαϊκών χωρών, τους οποίους έχουν ξεπεράσει με τις ανώτερες επιχειρηματικές τους ικανότητες [...] Δεν είναι ότι οι Έλληνες κλέβουν ή εξαπατούν περισσότερο από τις εμπορικές χώρες. Είναι, απλώς, ότι βγάζουν περισσότερα χρήματα με τον ίδιο βαθμό απάτης [...] Ο υποτελής Έλληνας της Τουρκίας έχει τα ελαττώματά του. Είναι υπέρ-φιλόδοξος, αλαζονικός, πολύ διπλωματικός και πανούργος, και έχει κάτι κοινό με όλους τους Ευρωπαίους εμπόρους της Ανατολής, κάνει ό,τι μπορεί για να εξαπατήσει τους Τούρκους και ορισμένες φορές επεκτείνει την πρακτική αυτή περισσότερο, όχι όμως χωρίς άριστα προηγούμενα. Εντούτοις, αυτά είναι τα ελαττώματα μιας φυλής μακροχρόνια υποδουλωμένης, που τώρα αφυπνίζεται στην αίσθηση μιας μεγάλης καταγωγής. Η δουλεία έχει παραγάγει το δουλικό ελάττωμα της διπροσωπίας και τις ανεντιμότητες, και η υπερηφάνεια ενός ευγενούς παρελθόντος έχει γεννήσει την αλαζονεία του παρόντος. Τέτοιον είδους ελαττώματα δεν είναι παρά περαστικές δυσμορφίες ή διαστροφές [...] Αυτά τα ελαττώματα θα εξαφανιστούν με την εξάπλωση της παιδείας και την επαναφορά της ελευθερίας, που στερείται πολύ καιρό...» (Blunt 1878: Α' xv-xvi, 57, 59-61.)

Εισαγωγή στη γυναικεία θεματολογία

Τα έργα δυτικών περιηγητριών του 17ου, 18ου και 19ου αιώνα προσφέρουν ένα ανεξερεύνητο, πρωτότυπο και αδημοσίευτο υλικό, και μία γυναικεία οπτική και προσέγγιση της Οσμανικής πραγματικότητας. (Καμπερίδου 2002) Οι μαρτυρίες δυτικών περιηγητριών¹ στη Μικρά Ασία, στον Πόντο, στην Κύπρο, και άλλες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες για τη θέση των υποτελών λαών, και ιδιαίτερα των Ελλήνων, για τους οποίους οι περιγραφές διαφέρουν ανάλογα με τις ιδεολογίες, αποικιοκρατικές απόψεις, πολιτικές θέσεις και κοινωνικές προκαταλήψεις των περιηγητριών: οι «δουλοπρεπείς» και «ευλύγιστοι» Έλληνες (Melek Hanum ή Marie Dejean 1873), το «επικίνδυνο», «θανάσιμο», «εγωιστικό», «ανυπότακτο» (Pardoe 1837: Α'), «ταραχοποιό» (Medberry 1853) και «εγκληματικό» (Lady Hornby 1863) Ελληνικό στοιχείο, με κλίση για «αντίσταση και εξέγερση» (Briscoe 1881), όπως οι Έλληνες της Κύπρου που αποτελούν «ένα «μόνιμο αγκά-

θι στο πλευρό» της Αγγλίας (Brassey 1880), κ.ά.

Πριν ανατρεξούμε στις γυναικείες μαρτυρίες που αφορούν το Ελληνικό στοιχείο και τις σχέσεις Ελλήνων και Τούρκων, οφείλουμε να αναφέρουμε ότι οι δυτικές περιηγήτριες επεξεργάζονται και άλλα θέματα, όπως τους διωγμούς των μη μουσουλμάνων υπηκόων (των Αρμενίων, των Εβραίων, κ.ά.), τη μη ανοχή της διαφορετικότητας, την ανελευθερία, τον κοινωνικό-θρησκευτικό ρατσισμό, τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και τη διατήρηση της πολιτισμικής διαφορετικότητας. Εκθέτουν τις υποχρεωτικές και επιβαλλόμενες δια νόμου "φυλετικο-χρωματικές διακρίσεις" στις οικίες, στις ενδυμασίες και στα υποδήματα των Ελλήνων, των Αρμενίων και των Εβραίων. (Καμπερίδου 2002α)

Επισκέπτονται, φιλοξενούνται, κατοικούν ή εργάζονται σε Οθωμανικά χαρέμια διαφόρων κοινωνικών στρωμάτων. Περιγράφουν την πυραμιδική ιεραρχία του χαρεμιού, τη διαφυλική διχοτόμηση της οικογένειας, και την κοινωνική και νομική θέση της γυναίκας στο Ισλάμ. Προσεγγίζουν τις έγκλειστες στα Οθωμανικά χαρέμια εξισλαμισμένες σκλάβες, τις απελευθερωμένες σκλάβες, τις ελεύθερες Μουσουλμάνες και τους εξισλαμισμένους ευνούχους. Άλλες περιηγήτριες αγοράζουν Ελληνίδες και Ευρωπαίες από τα σκλαβοπάζαρα και τις απελευθερώνουν. Περιγράφουν τις διαπροσωπικές σχέσεις και τις εμπορικές συναλλαγές των Ελληνίδων και Εβραίων με τις έγκλειστες στα Οθωμανικά χαρέμια γυναίκες. Επισημαίνουν ότι οι Ελληνίδες της Πόλης, και της Μικράς Ασίας γενικότερα, ειςχωρούν στα χαρέμια, όχι μόνο για να πωλήσουν τα εμπορεύματά τους, αλλά και ως προσκεκλημένες επισκέπτριες, ως φίλες, ως εργαζόμενες, ως διερμηνείς των δυτικών περιηγητριών, και ως συνεργάτριες ή διάυλοι επικοινωνίας μεταξύ των εγκλειστων γυναικών και του έξω κόσμου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι αναφορές τους στις Ελληνίδες που βοήθησαν έγκλειστες γυναίκες να αποδράσουν από τα χαρέμια και την Τουρκία. (Καμπερίδου 2000)

Περιηγήτριες του 17ου, 18ου και 19ου αιώνα περιγράφουν, με περίσσια λεπτομέρεια, τους διωγμούς, τον εκφοβισμό, τις καθημερινές άνομες πράξεις, τις λεηλασίες, τις προσβολές και την τρομοκρατία που υπέστησαν οι Χριστιανοί υπήκοοι των Οθωμανικών επικρατειών: θέμα που θα αναπτυχθεί σε επόμενο άρθρο. Ενδεικτικά, η Lady Elizabeth Craven, σε επιστολή της, το 1786, παρατηρεί ότι «οι Τούρκοι κατά κανόνα αποκεφαλίζουν τους Έλληνες.» (1789: 209, 238-239) Για να περιγράψει την κατάσταση που επικρατούσε στην Τουρκία το 1881-1896, η Αγγλίδα Dorina L. Neave, ως αυτόπτης μάρτυς των βιαιοπραγιών που διαπράττονταν, χρησιμοποιεί κατ' επανάληψη τον όρο τρομοκρατία/terrorism. (Neave 1933: 167, 174, 175, 184, 187)

Πολλά χρόνια, όπως υποστηρίζει η Neave, υπήρχαν μεγάλες αναταραχές στην Μικρά Ασία μεταξύ των Τούρκων και των Χριστιανών υπηκόων, αλλά κανένας δεν πίστευε ότι οι σφαγές και οι βιαιοπραγίες κατά των Χριστιανών που διαδραματιζόνταν στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας, θα έφταναν και στην Κωνσταντινούπολη το 1896. Η Neave περιγράφει την «μεγάλη σφαγή» και τις «μαζικές δολοφονίες» των Αρμενίων που ξεκίνησαν στην Κωνσταντινούπολη, στους δρόμους του Γαλατά, του Πέραν, του Σταμπούλ, του Κανδήλι, κ.α., στις 26 Αυγούστου του 1896. Φανερά συγκλονισμένη επισημαίνει, ότι όλοι οι δρόμοι ήταν βουτηγμένοι στο αίμα και ήταν γεμάτοι με τα πτώματα ανδρών, γυναικών, και παιδιών που είχαν δολοφονηθεί κατά χιλιάδες, τα πτώματα των οποίων, μαζί με εκείνους/νες που είχαν τραυματιστεί και ήταν ακόμα ζωντανοί τοποθετούνταν σε καρότσια και πετιόνταν στην θάλασσα του Μαρμαρά. (Neave 1933:174-175, 193)

«Ο Υποτελής Έλληνας της Τουρκίας»

«Βελτιώσου και περίμενε υπομονετικά είναι το σύνθημα των Ελλήνων της Τουρκίας» (Blunt 1878)

Η πλειονότητα των περιηγητριών εξυμνεί την «ανώτερη μεγαλοφυΐα των Ελλήνων», επισημαίνοντας επανειλημμένα ότι οι υποτελείς Έλληνες «διψούσαν για βελτίωση», «για μάθηση και γνώση». Περιγράφουν τον υπόδουλο Ελληνισμό ως «την καλύτερη φυλή της Τουρκίας», και «έναν ισχυρό και προοδευτικό λαό», με «ανεπτυγμένο πατριωτισμό». (Craven 1789:144-146, Blunt 1878: Α' 35-61, Medberry 1853:359). Διακρίνουν ότι επρόκειτο για ένα «ανυπότακτο λαό», με ιστορική μνήμη, πατριωτικό πνεύμα και «κλίση για αντίσταση και εξέγερση», υπογραμμίζοντας επανειλημμένα ότι όλα τα σφάλματα και τα ελαττώματα των Ελλήνων οφείλονταν στην κακοδιοίκηση των Τούρκων. (Craven 1789: 238-239, 144-145, Yeardley 1835: 33-36, Pardoe 1837: Α' 157; Blunt 1878: Α' 53) Εκτιμούν ότι ο Έλληνας, σε αντίθεση με τον Τούρκο, σέβεται το γυναικείο φύλο. **Συγκρίνουν τους Έλληνες με τα αρχαία γλυπτά και υποστηρίζουν ότι επρόκειτο για ένα λαό που έχει κληρονομήσει το κάλλος των αρχαίων προγόνων του.** Πλέκουν το εγκώμιο του κάλλους των Ελληνίδων παρατηρώντας, μεταξύ άλλων, ότι οι Ελληνίδες διατηρούν την αρχαία Ελληνική ενδυμασία, την επιδεξιότητα στον αργαλειό του Ομήρου, και χορεύουν σαν την αρχαία θεά Αρτεμη. (Montagu 1840:134-135; Demont 1821: 417; Yeardley 1835:33-36, Pfeiffer 1852:87, Blunt 1878: Α' 35-61)

Αναλυτικότερα, μετά από είκοσι χρόνια παραμονής στις Οθωμανικές επικράτειες, η Fanny Janet Blunt, κόρη του Άγγλου Πρέσβη στη Κωνσταντινούπολη και αργότερα σύζυγος του Άγγλου Πρέσβη στη Θεσσαλονίκη, παρατηρεί ότι ο Ελληνικός λαός είχε κατευθύνει όλες του τις προσπάθειες στην παιδεία της φυλής του, επισημαίνοντας ότι: **«Βελτιώσου και περίμενε υπομονετικά είναι το σύνθημα των Ελλήνων της Τουρκίας [...]** Δεν έχω τίποτα να πω εδώ για τους ανθρώπους της ελεύθερης Ελλάδος (Hellas). Έχω να διηγηθώ μόνο ό,τι γνωρίζω προσωπικά για το χαρακτήρα και τη θέση των υπόδουλων Ελλήνων της Τουρκίας. Εκείνοι, αν και συμμετείχαν στην εθνική προσπάθεια του 1821-1822, μοιράστηκαν λίγους από τους καρπούς της. Οι Έλληνες της

Μακεδονίας, της Θεσσαλίας, και της Θράκης δεν απέκτησαν την ελευθερία που απέκτησαν οι άνθρωποι της ελεύθερης Ελλάδας, και η κατάστασή τους ελάχιστα βελτιώθηκε. [...] Ο πατριωτισμός είναι πολύ ανεπτυγμένος στους Έλληνες χωρικούς, οι οποίοι είναι απόλυτα συνειδητοποιημένοι με την έννοια της λέξης πατρίς (patris), και διδάσκονται να λαμβάνουν υπόψη ότι, πριν από μισό αιώνα, η ελεύθερη Ελλάς σχημάτιζε ένα κομμάτι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, και ότι οι κάτοικοί της, όπως οι ίδιοι, ήταν υπόδουλοι, και χρωστούσαν την ελευθερία, που τώρα απολαμβάνουν, στην αυτοθυσία και στην ατομική προσπάθεια.» (Blunt 1878: Α' 35-37, 39-40)

Η Αγγλίδα περιηγήτρια Miss Julia Pardoe υποστηρίζει, ότι **«η ζωώδης δύναμη που έχει υποδουλώσει τους Έλληνες δεν τους έχει υποτάξει. Η ηθική τους ενέργεια παραμένει ακμαία/αμείωτη, και είναι αμφίβολο εάν ποτέ θα συντριβεί.»** (1837: Α' 84-85) Όσον αφορά τους Έλληνες της Κωνσταντινούπολης, το 1836, η Pardoe εντυπωσιάζεται, όπως παρατηρεί η ίδια, από την πολιτιστική τους πρόοδο, το πάθος τους, την ανυπότακτη συμπεριφορά τους, την αγάπη τους για το ταξίδι, και την ηθική τους υπόσταση, η οποία δεν τους έχει κάνει θύματα της ζήλειας. Παρατηρεί, επίσης, ότι κάθε Έλληνας ήταν ένας επιδέξιος διπλωμάτης, που πάντα ενεργούσε εγκαίρως. (Pardoe 1837: Α' 157)

Η Αμερικανίδα ιεραπόστολος Mary Briscoe Baldwin, σε επιστολή της από την Κρήτη το 1866 μας πληροφορεί ότι οι Έλληνες που ήταν υποχρεωμένοι να υποστούν την καταπίεση του κατακτητή και ζητούσαν ένωση με την Ελλάδα, εξεγέρθηκαν κατά της αβάσταχτης καταπίεσης της Τουρκικής κυβέρνησης. Όσον αφορά τους **κρυπτοχριστιανούς**, αναφέρει, ότι υπήρχαν Έλληνες Χριστιανοί που είχαν αναγκασθεί να εξισλαμισθούν για να αποφύγουν το θάνατο, τη λεηλασία και την τυραννία. (Pitmann 1881: 173-175)

Η Αγγλίδα περιηγήτρια Emily A. Beaufort υποστηρίζει ότι οι Έλληνες είναι εξαιρετικά εργατικοί και καλοί επιχειρηματίες. (1861:148-149), και η Αγγλίδα Fanny Janet Blunt ότι οι υπόδουλοι Έλληνες έχουν «επιχειρηματικό και φιλόδοξο πνεύμα», καθώς και «φιλότιμο». Επιπρόσθετα, η Blunt διακρίνει ότι οι Έλληνες διαθέτουν «μεγάλο βαθμό ματαιοδοξίας, **παλικαρισμού** ("palikarism", "palikar") και υπερφίαλης αλαζονείας [...] είναι διακριτικοί, υπερβολικά ευαίσθητοι, αγαπούν το κέρδος, αλλά δεν είναι τοιγούνηδες ή φιλάργυροι.» (1878:Α' 54.) Επισημαίνει, επίσης, ότι ο Έλληνας ευρίσκετο σε κάθε γωνία της Τουρκίας ως ιατρός, ως δικηγόρος και ως διδάσκαλος. Σε χαμηλότερη κλίμακα, εργάζεται σε κάθε πόλη και χωριό ως μικρό-έμπορας, κτίστης, ξυλουργός, υποδηματοποιός, και μουσικός. (Blunt 1878: Α'37, 47, 54)

«Δυστυχώς οι πόλεις είναι γεμάτες Έλληνες»

Ωστόσο, δεν εξυμνούν τον Ελληνισμό όλες οι δυτικές περιηγήτριες. Η Ελβετίδα περιηγήτρια Louise Demont, που επισκέφθηκε την Αθήνα και διάφορες περιοχές της Μικράς Ασίας το 1816, αποκαλεί τους Έλληνες «τα επιδέξια πανούργα παιδιά της αγραμματοσύνης, δημιουργήματα της δουλείας» (1821: 418). Ως ανήθικους, άθεους, ύπουλους και εκδικητικούς, περιγράφει τους Έλληνες της Ζακύνθου το 1833-1834, η Αγγλίδα ιεραπόστολος Martha Yeardley, η

οποία υποστηρίζει, επίσης, ότι είχαν μία «ανυπότακτη συμπεριφορά», παρόλο που πήγαιναν στις εκκλησίες και αυτοαποκαλούνταν χριστιανοί. (1835: 30-32) Άθεους αποκαλεί τους Ζακυνθινούς και η Αμερικανίδα ιεραπόστολος Mary Briscoe Baldwin το 1848: «Η σημερινή γενιά, όσο άθρη και αν είναι, το όνομα του Θεού είναι πάντα στα χείλη τους. Εάν αρρωστήσει ένα παιδί και συνέλθει λένε, 'ήταν θέλημα Θεού' [...] Εάν ένα άτομο μείνει μόνο, χωρίς συντροφιά, λένε 'Μόνος με τον Θεό' [...] για να αποχαιρετήσουν κάποιον, λένε, 'Πήγαινε στην ευχή του Θεού'».» (Pitman 1881: 55)

Η Αγγλίδα περιηγήτρια Frances Maclellan παρατηρεί, ότι οι Έλληνες μισούν τους Τούρκους (1835: 231-235). Οι Αγγλίδες Emily Beaufort και Fanny Janet Blunt διακρίνουν «κάτω από το σύννεφο της Τουρκοκρατίας» μία «έλλειψη τιμιότητας στις συναλλαγές των Ελλήνων. Εντούτοις υποστηρίζουν ταυτόχρονα ότι τα ελαττώματα αυτά των Ελλήνων οφείλονταν στην κακοδιοίκηση των Τούρκων και στην καταπίεση που δέχονταν από τον Τουρκικό ζυγό. (Beaufort 1861: 148-149, Blunt 1878: Α' 57, 61)

Ως «δουλοπρεπείς» περιγράφει τους Έλληνες η πρώτη σύζυγος του Μεγάλου Βεζίρη της Τουρκίας, Μελέκ Χανούμ (πρώην Marie Dejean Millingen), η οποία έζησε 30 χρόνια στα χαρέμια της Κωνσταντινούπολης και στα βάθη της Μικράς Ασίας μέχρι την απόδρασή της από την Τουρκία στην Ελλάδα το 1865: «Μεταξύ των Τούρκων και των Ελλήνων δεν υπάρχει το παραμικρό ίχνος αγάπης. Οι Τούρκοι χαίρονται να εξασφαλίζουν τις υπηρεσίες των Ελλήνων, επειδή οι άνθρωποι αυτοί είναι τόσο ευλύγιστοι, εξυπηρετικοί και δουλοπρεπείς. Στην Κωνσταντινούπολη, που υπάρχει πληθώρα Ελλήνων και η επιρροή τους γίνεται αισθητή, υπάρχει λιγότερη ειλικρίνεια και λιγότερη δίκαιη συναλλαγή απ' ό,τι στις επαρχίες. Το προσωπικό συμφέρον είναι ο σύνδεσμος που φέρνει τους δύο σε συνεργασία, αλλά στην ουσία ο Έλληνας μισεί τον Τούρκο, και ο Τούρκος μισεί τον Έλληνα.» (Melek Hanum 1873: 19-20)

Όσον αφορά την Ελληνική αποικία του Φαναριού το 1836, η Julia Pardoe παρατηρεί ότι οι Φαναριώτες μισούσαν τους Τούρκους αφέντες τους. Εντούτοις, υποστηρίζει ότι ανάμεσα στους Φαναριώτες υπήρχαν πολλοί κατάσκοποι και συνεργάτες της Τούρκικης κυβέρνησης, και προσθέτει ότι κάθε Φαναριώτης είχε την τιμή του και μπορούσε να εξαγορασθεί. Παρατηρεί, επίσης, ότι εν μέρει είχαν και την εμπιστοσύνη των Τούρκων, αλλά μόνο εν μέρει: «Ο Έλληνας θα ήταν επικίνδυνος, αν όχι θανάσιμος εχθρός του Μουσουλμάνου αφέντη του, εάν δεν είχε την αχιλλεία πτέρνα του. Οι Έλληνες δεν είναι ειλικρινείς ούτε μεταξύ τους. Ζούνε σε μία ατιμόσφαιρα απόκρισης/ υποκρισίας, και η ζηλία είναι η τροφή τους [...] η ανοχή της κυβέρνησης του Σουλτάνου, τους έχει παραχωρήσει ένα κατώτερο δικαστικό αξίωμα (a magistracy) και μία εκκλησιαστική δύναμη σαν να ήταν ελεύθερος λαός [...] αλλά εκείνοι επικεντρώνονται σε ένα αγώνα εξουσίας μεταξύ τους [...] Η Ελληνική αποικία του Φαναριού είναι το επίκεντρο της ίντριγκας, και ο κάθε ένας κατασκοπεύει τον γείτονά του' εδώ ο Έλληνας συναντά τον Έλληνα και ο πόλεμος είναι θανάσιμος. Πατριάρχες και Αρχιεπίσκοποι εκθρονίζονται ή εξορίζονται [...]» (Pardoe 1837: Α' 157-159) Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί και το συμπέρασμα της περιηγήτριας, σύμφωνα με το οποίο, ο Έλληνας δεν είναι επικίνδυνος για τους Τούρκους, επειδή

είναι «πολύ εγωιστής». (1837: Α' 160)

Στην Κωνσταντινούπολη, όπως παρατηρεί αργότερα η κόρη του Αγγλου Πρόεσβη Fanny Janet Blunt, η ελληνική κοινωνία μπορούσε να διαιρεθεί σε δύο τάξεις, το κόμμα των συντηρητικών και το κόμμα των προοδευτικών. Στις επαρχιακές πόλεις τα μέλη του συντηρητικού κόμματος, όπως υποστηρίζει η Blunt, φύλαγαν ζηλευτά τα δικαιώματά τους και τα προνόμιά τους, ως οι αρχαιότεροι της κοινότητας και ως εκπρόσωποι του έθνους στο Medjliss. Σε πολλές περιπτώσεις υποστήριζαν τις Τουρκικές αρχές όσον αφορά πράξεις ή ενέργειες αδικίας ή κακουργημάτων, μερικές φορές από δειλία και άλλες φορές από προσωπικά συμφέροντα. «Αυτή η μικρή οπισθοδρομική τάξη», κατά την Blunt, «ερχόταν σε δυναμική αντίθεση με την πρόοδο στην παιδεία και συχνά εμποδίζει την εκπαίδευση των Ελλήνων με την άρνηση της για χρηματοδότηση και γενικά με την αντίστασή της σε όλες τις αλλαγές [...] Η δεύτερη τάξη αποτελείται από τα μορφωμένα μέλη της κοινότητας, που κερδίζουν τις περιουσίες τους όπως και στον υπόλοιπο πολιτισμένο κόσμο, και τις ξοδεύουν ελεύθερα σε ανέσεις και πολυτέλειες, και προς όφελος του έθνους τους' ένα σκοπό στον οποίο κάθε Έλληνας προσπαθεί να συμβάλλει.» (Blunt 1878: Α' 46-47). Στη συνέχεια, όσον αφορά το κόμμα των προοδευτικών μάς πληροφορεί ότι το σύνθημά του ήταν **Εμπρός** (Embros). Σχετικά με την Ελληνική αριστοκρατία, σημειώνει μόνο, ότι «έχει σχεδόν εξαφανισθεί, και το έθνος φαίνεται, τώρα, κατ' εξοχήν δημοκρατικό.» (Blunt 1878: Α' 56)

«Δυστυχώς οι πόλεις είναι γεμάτες Έλληνες», γράφει η Αμερικανίδα ιεραπόστολος Sarah Emily York, (Miss S.E. Waldo), η οποία, βρισκόταν στη Κωνσταντινούπολη το 1853 κατά την διάρκεια του Κριμαϊκού πολέμου (1853-1856). Φανερά ενοχλημένη, επισημαίνει, ότι η Κωνσταντινούπολη ήταν γεμάτη Έλληνες, τους οποίους κατηγορεί για τη δημιουργία όλων των ταραχών και συγκρούσεων, και για τους εμπρησμούς στα καταστήματα των Τούρκων, στο νοσοκομείο του Χαϊντάρ Πασά, και στις εγκαταστάσεις των Συμμάχων, των Άγγλων και των Γάλλων. Καταγγέλλει, επίσης, ότι οι Έλληνες, εκτός που πωλούσαν αλκοόλ στους στρατιώτες των συμμάχων, εθίζοντάς τους στον αλκοολισμό, ήταν υπεύθυνοι για τις εξαφανίσεις και τους φόνους Γάλλων στρατιωτών. (Medberry 1853: 261, 265, 359)

Η Lady Hornby, που βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη την ίδια περίοδο, καταδικάζει τους «Χιώτες Έλληνες» της Κωνσταντινούπολης που διέπρατταν «εγκλήματα εκδίκευσης» επειδή, όπως επισημαίνει η ίδια, μισούσαν τους Τούρκους, και ιδιαίτερα μετά την σφαγή της Χίου το 1822. Φανερά ενοχλημένη παρατηρεί ότι μισούσαν και τους Συμμάχους, τους Άγγλους και τους Γάλλους, «επειδή βοηθούσαν τους Τούρκους στον πόλεμό τους με τους Ρώσους.» Αναφέρει, επίσης, ότι μία ομάδα Ελλήνων αντιστασιακών, οι οποίοι μιλούσαν άριστα την Γαλλική και την Αγγλική γλώσσα, κυκλοφορούσαν ανενόχλητοι στους δρόμους, δωροδοκούσαν Τούρκους, και επανειλημμένα δημιουργούσαν προβλήματα στους Συμμάχους. (Hornby 1863: 22-24, 119, 155, 163) Από την άλλη πλευρά, η Αγγλίδα Marianne Young, αν και υπήρξε σύζυγος Άγγλου στρατιωτικού, και βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη την ίδια εποχή, υπογραμμίζει ότι οι Έλληνες ήταν υπεύθυνοι, έξυπνοι και ικανοί για εξουσία. (Young 1855: 281-282)

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και η εκτίμηση της Αγγλίδας περιηγήτριας Lady Brassey που βρισκόταν στην Κύπρο το 1878: «Εάν κυριαρχήσει το Ελληνικό στοιχείο θα αποτελεί ένα μόνιμο αγκάθι στο πλευρό μας, και το πιθανό αποτέλεσμα θα είναι να μας αναγκάσουν να εγκαταλείψουμε [την Κύπρο]...» (Brassey 1880: 325-26)

«Το Επικίνδυνο Ελληνικό Στοιχείο στην Κύπρο, ένα μόνιμο αγκάθι στο πλευρό της Αγγλίας»

Οι μαρτυρίες της Lady Brassey που αφορούν τα Βρετανικά σχέδια κατοχής παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Σε επιστολές της από την Κύπρο, το 1878, η Αγγλίδα περιηγήτρια Lady Brassey (Mrs. Annie Brassey) μας πληροφορεί ότι οι Άγγλοι, επειδή φοβήθηκαν την αντίσταση των «έξυπνων και πανούργων» Ελλήνων, αποφάσισαν να εισαγάγουν ένα μεγάλο αριθμό Τούρκων προσφύγων στην Κύπρο έτσι ώστε να μην επικρατήσει το Ελληνικό στοιχείο και τους αναγκάσει να αποχωρήσουν όταν η Κύπρος έλθει κάτω από την μόνιμη κυριαρχία της Αγγλίας. (Brassey 1880: 325-326).

Αναλυτικότερα, σε επιστολή της από τη Λεμεσό με ημερομηνία Παρασκευή, 8 Νοεμβρίου του 1878, η Lady Brassey επισημαίνει ότι οι όροι της συμφωνίας μεταξύ της Μεγάλης Βρετανίας και της Τουρκίας στο θέμα της Κύπρου, αποτελούσαν αιτία μεγάλης δυσκολίας στην αποτελεσματική απονομή της δικαιοσύνης, στην πόληση και στη μεταβίβαση γης κλπ, επειδή ο Σουλτάνος θεωρούσε ότι η Κύπρος ανήκε ακόμα σ' εκείνον και κανείς δεν γνώριζε ακριβώς πόσο θα διαρκούσε η επιρροή της Αγγλίας στην Κύπρο. Παρατηρεί, επίσης ότι «ορισμένοι πιστεύουν ότι όσο πιο γρήγορα εγκαταλείψουμε την Κύπρο τόσο το καλύτερο επειδή δεν επρόκειτο να γίνει τίποτα περισσότερο από ένας σταθμός-στάση (cooling station), εκτός αν υπάρξει ραγδαία αλλαγή στο κλίμα [...] Τις προάλλες ένας μεγάλος πανικός δημιουργήθηκε από μία αδιευκρίνιστη-αμφίβολη αναφορά, σύμφωνα με την οποία ο Σουλτάνος διαμαρτυρήθηκε που υψώσαμε την σημαία μας στα φρούριά μας και στα δημόσια κτήριά μας, επειδή θεωρεί ότι η Κύπρος ακόμα ανήκει σ' αυτόν, και ότι η δική του σημαία θα έπρεπε να βρίσκεται σε υψηλότερη θέση από την δική μας.» Στην επιστολή της αναφέρει, επίσης, ότι στη Λεμεσό δεν υπήρχαν ακόμα στρατεύματα επειδή φιλοδοξούσε να γίνει λιμάνι, και ότι στην Πάφο, στη Λεμεσό, στη Λάρνακα και γενικά σε ολόκληρη την Κύπρο οι τιμές είχαν αυξηθεί από τότε που έφθασαν εκεί οι Άγγλοι. (Brassey 1889: 305). Στη συνέχεια γράφει:

«Η Κύπρος είχε κυβερνηθεί, διαδοχικά, από τους Φοίνικες, τους Έλληνες, τους Πέρσες, τους Αιγυπτίους, τους Ρωμαίους, τους Βυζαντινούς, τους Σαρακηνούς, τους Φράγκους, τους Βενετούς και τους Τούρκους. Απολάμβανε μεγάλη διάκριση, αλλά και είχε πολλές δυσκολίες. Τα τελευταία τριακόσια χρόνια η κατάστασή της υπήρξε θλιβερή. Ας ελπίσουμε ότι καλύτερες προοπτικές ανοίγονται για αυτήν, και ότι κάτω από την δική μας αγαθοεργή εξουσία θα εξαλειφθεί/απομακρυνθεί η καταπίεση, θα μαλακώσουν τα βάρη της φορολόγησης και η Δικαιοσύνη θα εφαρμόζεται πιο ισότιμα. Ας ελπίσουμε ότι [η Κύπρος] θα γίνει πιο υγιής και εντυχημένη από ό,τι ήταν ποτέ στο παρελθόν, κάτω από τον τελευταίο της ηγεμόνα –και όπως θα αποδειχθεί– τον καλύτερό της ηγεμόνα.» (Brassey 1880:305-306)

Σε δεύτερη επιστολή της με ημερομηνία Τετάρτη, 27 Νοεμβρίου του 1878, όπου περιγράφει και τις προοπτικές του λιμανιού στην Αμμόχωστο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλούν οι παρατηρήσεις της σχετικά με τους Έλληνες της Κύπρου και τα σχέδια για την εισροή φτωχών Τούρκων προσφύγων εκεί:

«Έχουν γίνει ορισμένες συζητήσεις να στείλουν μερικούς δύστυχους και άθλιους Τούρκους πρόσφυγες εδώ, και να τους εφοδιάσουν με αρκετά χρήματα, έτσι ώστε να αγοράσουν σπόρους και εργαλεία για να καλλιεργήσουν τη γη ή, ακόμα καλύτερα, να τους εφοδιάσουν με τα απαραίτητα εργαλεία και αντικείμενα για την καλλιέργεια της γης. Αποτελεί έναν άριστο τρόπο φροντίδας γι' αυτά τα δύστυχα και άθλια πλάσματα, τις συζύγους τους και τις οικογένειές τους. Οι Τούρκοι είναι σταθεροί, εργατικοί, δουλεύουν σκληρά, αλλά δεν είναι λαός που ξέρει να βγάζει χρήματα. Η εισαγωγή μεγάλου Μουσουλμανικού πληθυσμού στο νησί θα είναι αξιοσημείωτη, ιδιαίτερα όταν [η Κύπρος] γίνει μόνιμη ιδιοκτησία της Αγγλίας [...] Εάν όμως κυριαρχήσει το Ελληνικό στοιχείο θα αποτελεί ένα μόνιμο[αέναο] αγκάθι στο πλευρό μας, και το πιθανό τέλος [ή αποτέλεσμα] θα είναι να μας αναγκάσουν να εγκαταλείψουμε [την Κύπρο], παρόλο που θα έχουμε κάνει τόσα πολλά, όπως διοικητικούς ανασχηματισμούς ή ανασυγκροτήσεις, την κατασκευή λιμανιών, σιδηροδρόμων, και βελτιώσεις σε όλους τους τομείς, όπως έγινε και στην περίπτωση των Ιονίων νησιών. Οι Τούρκοι, από την άλλη πλευρά, ταιριάζουν με το κλίμα καθώς και με τους ιθαγενείς, και θα είναι πάντα ευχαριστημένοι με την εξουσία μας, [...] οι Έξυπνοι Έλληνες όμως...» (Brassey 1880: 325-326)

Όταν έγραφε αυτές τις παρατηρήσεις, η Κύπρος δεν τελούσε ακόμα υπό την επίσημη κατοχή των Άγγλων. Λίγο αργότερα, σε τρίτη επιστολή της με ημερομηνία 11 Δεκεμβρίου του 1878, παρατηρεί με μεγάλη ανακούφιση ότι «η Βρετανική κυβέρνηση θα κατέχει την Κύπρο εις το διηνεκές (in perpetuity)». (Brassey 1880: 372)

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Τον 17ο, 18ο και 19ο αιώνα, εποχές που η γυναικεία περιήγηση ή το ταξίδι σε περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εθεωρείτο από την δυτική κοινωνία ως ένα κατ' εξοχήν ανδρικό προνόμιο, χιλιάδες δυτικές περιηγήτριες, Αγγλίδες, Γαλλίδες, Γερμανίδες, Σουηδέζες, Ελβετίδες, Αυστριακές και Αμερικανίδες επισκέφτηκαν, εξερεύνησαν, φιλοξενήθηκαν, υπηρετήσαν ή εργάστηκαν ως εθελόντριες, ως ιεραπόστολοι, ως εκπαιδευτικοί, ως νοσοκόμες, ως ζωγράφοι, ως γκουβερνάντες, ως καμαριέρες, ως υπηρέτριες σε κατεχόμενες από τον τουρκικό ζυγό περιοχές. Οι περιηγήτριες βρίσκονταν έξω από τα επίσημα και θεσμικά δίκτυα ή κέντρα εξουσίας της αποικιακής, αποικιοκρατικής πολιτικής. Η εμπειρία των γυναικών στην Ανατολή είχε κυρίως ιδιωτικό χαρακτήρα. (Καμπερίδου 2002).

• Σημ. του Περιοδικού: Το άρθρο συνοδεύεται από λεπτομερή βιβλιογραφία, που λόγω έλλειψης χώρου δεν ήταν δυνατόν να καταχωρηθεί.

Η ΜΥΘΙΚΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ «ΤΙΜΑΙΟ» ΚΑΙ «ΚΡΙΤΙΑ»

Της ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΜΕΣΣΑΡΗ
φιλόλογου, Master Φιλοσοφίας

Η κοσμογονία της διήγησης του *Τίμαιου* εντάσσεται σ' ένα γενικότερο σχέδιο, που περιλαμβάνει εκτός από τη γένεση του κόσμου και του ανθρώπου, την ιστορία της πραγματικής Αθήνας, των πολέμων της και του πολιτεύματός της. Ο πόλεμος της Αθήνας και της Ατλαντίδας θα μπορούσε να ιδωθεί, όπως ισχυρίζεται ο Πρόκλος, σαν αιώνια διαμάχη Νου και Ανάγκης.

Ο *Τίμαιος* είναι το έργο που περιλαμβάνει το άθροισμα των ανθρώπινων γνώσεων, τις οποίες πρέπει να έχει ο φιλόσοφος και ο πολίτης. Είναι η επιστήμη της ιατρικής, της αστρονομίας, της φυσικής, της χημείας, των μαθηματικών της μετεωρολογίας.

Συγκεκριμένα, ο διάλογος αποτελείται από τρία ευδιάκριτα μέρη α) εισαγωγική ανακεφαλαίωση των περιεχομένων της Πολιτείας Α-Ε(17α-19β) Η ανακεφαλαίωση αυτή είναι το δραματικό στοιχείο που θα επιτρέψει στον Πλάτωνα να οδηγήσει την ζήτηση προς νέα κατεύθυνση, να ερευνηθεί δηλ. το εφικτό της ιδανικής πολιτείας στην αντίθεση και σκληρή πραγματικότητα της κοινωνίας των ανθρώπων. Κατεχόμενος από το αίτημα της ψυχικής μεταστροφής, θ' αφηγηθεί την πιθανή ιστορία της πολιτείας του, αφού προετοιμάσει το έδαφος με την θεοκεντρική κοσμολογία και ανθρωπολογία του *Τίμαιου*, σαν να συνέβαιναν όλα στον κόσμο κατά την θέληση ενός αυθέντη νου.(Ράμφος 204).

β) αφήγηση του Κριτία για την θρυλική αντίσταση και τη νίκη της Αθήνας κατά των βασιλέων της Ατλαντίδας(20c-26d) γ) κοσμολογική ομιλία του *Τίμαιου*, χωρίς παρεκβάσεις ως το τέλος του διαλόγου (27c-92c)

Στο πρώτο μέρος γίνεται υπόμνηση ενός τμήματος της πολιτείας, ακριβώς όσο χρειάζεται ως βάση της αφήγησης της νίκης της Αθήνας κατά της Ατλαντίδας. Ο Πλάτων έχει επίγνωση του ότι ο βασιλιάς φιλόσοφος αποτελεί ιδανικό που δεν πραγματοποιήθηκε, και έτσι δεν επιχειρεί να παρουσιάσει μια πολιτεία με το θεσμό αυτό σε ισχύ.

Στο πρώτο κύριο μέρος θίγεται το θέμα της Ατλαντίδας, που προσφέρεται ως μύθος, τέτοιος που να διεκδικεί πιθανότητα στα βασικά του χαρακτηριστικά.(Lesky 739) Προφανώς ο μύθος αυτός είναι επινόηση του Πλάτωνα. Το δηλώνει με τον σαφέστερο δυνατό τρόπο στον Κριτία(113 b), όπου εμφανίζει τον Κριτία να επικαλείται οικογενειακά έγγραφα ως μοναδική μαρτυρία για την ακρίβεια της αφήγησης.

Η κεντρική ιδέα του νικηφόρου πολέμου ενός μικρού αλλά φιλοπάτριδος έθνους, που πήρε τα όπλα ενάντια σε εισβολέα με απεριόριστους υλικούς πόρους και τεράστια υπεροχή στα στρατιωτικά μέσα θέλει να τονίσει την σημασία ενός πολιτεύματος, σαν της Πολιτείας, το οποίο ανατρέπει πολίτες ενάρετους. Η αριθμητική υπεροχή, ο πλούτος και τα τεχνικά μέσα δεν μπορούν να καταβάλλουν το εθνικό πνεύμα ενός ελεύθερου λαού.

Είναι «μύθος εξαφανισσεως», ο οποίος εφευρέθηκε από την καλλιτεχνική και ποιητική φαντασία του Πλάτωνα και χρησιμοποιείται για να διακοσμήσει και να στηρίξει τις πολιτικές του θεωρίες. Για την σύνθεση του μύθου χρησιμο-

ποιεί όλες τις γνώσεις γεωγραφικές και μυθολογικές, τις παραδόσεις σχετικά με τους γεωλογικούς κατακλυσμούς και τις ιστορίες των ανατολικών λαών. Εδώ προετοιμάζει την διάκριση αληθούς λόγου και εικότου μύθου. (20d-e)

Πραγματικός νικητής της Ατλαντίδας είναι η ελληνική παιδεία (*Τίμαιος* 24d-25d) Οι προϊστορικοί Αθηναίοι, με μοναδική τους δύναμη το δημόσιο πνεύμα και την υγιή ηθική τους, αντιμετώπισαν και κατατρόπωσαν τους ενωμένους βασιλείς της Ατλαντίδας. Ο Κριτίας χαρακτηρίζει τη διήγηση του Σόλωνα για την αρχαία Αθήνα και την Ατλαντίδα ως είδος λόγου μάλα μέν απόπου, παντάπασι γε μην αληθούς (20a) και ο Σωκράτης του ζητεί να διευκρινίσει αν πρόκειται για πραγματικό γεγονός ή «λεγόμενον». Ο Κριτίας δηλώνει ότι θα μεταφέρει «επί ταληθές» αυτό που την προηγούμενη περιέγραψε «εν μύθω»(26c) και ο Σωκράτης του απαντά πως το σημαντικό είναι «ο αληθής λόγος και όχι ο πλασθείς μύθος». Πάντως διαφαίνεται έντονη η προσπάθεια να εισαχθεί αυτή η νέα κατηγορία του «εικότος λόγου», ανάμεσα στην ακλόνητη αλήθεια και την ασταθή δόξα.

Αυστηρά ο μύθος της Ατλαντίδας δεν έχει καμιά λογική σχέση με το συγκεκριμένο θέμα του *Τίμαιου*. Στην πραγματικότητα χρησιμεύει ως εισαγωγή του *Κριτία*, όπου η ίδια ιστορία, αφηγημένη στον *Τίμαιο* περιληπτικά, επαναλαμβάνεται με κάθε λεπτομέρεια. Όπως λέει και ο Κριτίας στο τέλος της αφήγησής του (27a-b) ο καταμερισμός της εργασίας μεταξύ των ομιλητών είναι ο εξής : ο *Τίμαιος* θα περιγράψει την δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου με την μορφή μιας γεωμετρικής επιστήμης της φύσης, ο Κριτίας θα αφηγηθεί τα ηρωικά επιτεύγματα των ανθρώπων των οποίων η δημιουργία παρουσιάστηκε από τον *Τίμαιο*, ενώ η παιδεία συζητήθηκε από τον Σωκράτη, στην *Πολιτεία*.

Η διήγηση του *Τίμαιου* αρχίζει με ένα μεθοδολογικό προοίμιο (27d5-29d2) το πρώτο μέρος του οποίου έχει αξιωματικό χαρακτήρα. Αποτελείται από τρεις προτάσεις που προηγούνται κάθε διαπραγμάτευσης του ορατού σύμπαντος και έχουν οντολογική βαρύτητα. Η δομή του είναι η εξής: 1η πρόταση. Υπάρχουν δύο ειδών οντότητες, οι αμετάβλητες αιώνιες Ιδέες και οι συνεχώς μεταβαλλόμενες. Απόδειξη αυτού είναι ότι υπάρχουν Ιδέες επειδή υπάρχουν αντικείμενα της νόησης και υπάρχουν μεταβλητές οντότητες επειδή υπάρχουν αντικείμενα των αισθήσεων. 2η πρόταση. Κάθε μεταβολή και γέννηση προκαλείται από κάποιο αίτιο. Κάθε μεταβαλλόμενο μεταβάλλεται από κάποιον δρώντα δημιουργό. 3η πρόταση. Η μεταβολή και η γέννηση προϋποθέτει ένα υπόδειγμα, σύμφωνα με το οποίο δρά ο δημιουργός. Αν το υπόδειγμα είναι νοητό, το αποτέλεσμα της δημιουργίας (μεταβολής, γέννησης) είναι ωραίο, αν το υπόδειγμα είναι αισθητό, το αποτέλεσμα της δημιουργίας δεν είναι ωραίο. Αντιλαμβάνεται ότι η έκθεση της δημιουργίας του κόσμου δεν διεκδικεί μερίδιο στην απόλυτη αλήθεια αλλά έχει κατ'ανάγκη την μορφή εικότου μύθου, αληθοφανούς εξιστόρησης.

Στο δεύτερο μέρος του προοιμίου (28b3- 29b2) οι τρεις αυτές προτάσεις-αξιώματα εφαρμόζονται στην περίπτωση του ορατού σύμπαντος. Το τρίτο τέλος μέρος (29b2-29d2) αποτελεί μια γνωσιολογικού χαρακτήρα παρένθεση για την εγκυρότητα των προτάσεων, είτε αυτές αναφέρονται στα αισθητά είτε στις Ιδέες. (Festugiere {1952} 100-101)

Στο σημείο αυτό ο *Τίμαιος* σταματά και λέγει ότι «σε κάθε θέμα, σπουδαιότερο είναι να αρχίζει κανείς με την σωστή αφετηρία» (29b2-3) εισάγοντας μια γνωσιολογικού τύπου παρένθεση για να δηλώσει τον τρόπο με τον οποίο θα μιλήσει. Η εγκυρότητα της γνώσης είναι ανάλογη με την οντολογική τάξη του αντικειμένου. (ότιπερ προς γένεσιν ουσία, τουτο προς πίστιν αλήθεια, 29c2-3) Οι προτάσεις που αναφέρονται στο νοητό υπόδειγμα θα είναι, όπως και το ίδιο το υπόδειγμα αληθείς, όμως εφόσον ο κόσμος είναι εικόνα του υποδείγματος και οι προτάσεις των «φρόνιμων ανδρών» για τον κόσμο θα είναι εικόνες της αλήθειας, θα είναι εικότες λόγοι. (29c4-d2) Ο Πλάτωνας τονίζει την κοινή ρίζα του είκου, της εικόνας και του εικότου. (απεικασθέντος, όντος δε εικότος εικότας, 29c1) Οι εικότες λόγοι αντλούν την εγκυρότητά τους από το γεγονός ότι μοιάζουν με τους αληθείς λόγους – είναι εικόνες τους. Αναφέρονται στα αισθητά, άρα εντάσσονται στη γνωσιολογική κατηγορία της «δόξας». Όμως επειδή είναι πιο κοντά στην απόλυτη αλήθεια τους τοποθετεί στην ανώτερη κλίμακα αυτής της κατηγορίας. Μπορούν να καλύψουν όλη την κλίμακα της αληθοφάνειας.

Ο Domini διακρίνει στο πλατωνικό κείμενο τέσσερις βαθμούς αληθοφάνειας α) μια ισχυρότατη που βασίζεται ευθέως στη φρόνηση και εμμένει στις ιδέες – π.χ η καλοσύνη του Δημιουργού και οι συνέπειές της-β) μια ισχυρή αληθοφάνεια που λειτουργεί σε περιπτώσεις μαθηματικού τύπου εξηγήσεων γ) την απλή αληθοφάνεια και δ) την απουσία αληθοφάνειας όπως στην περίπτωση της παραδοσιακής μυθολογίας (40d9-e3) όπου η εξιστόρηση της γενεαλογίας των θεών γίνεται «άνευ τε εικότων και αναγκαίων αποδείξεων» και να διεκδικήσουν αυτό που επιτυγχάνει η έλλογη κοσμική Ψυχή, όταν αναφέρεται στα αισθητά, να γίνουν «δόξαι και πίστεις βέβαιοι και αληθείς» (37b8-c1). Όποιος καταφεύγει στο εικότο, επικαλείται την υποτιθέμενη ομοιότητα του προς την αλήθεια. Στον Φαίδρο θα πει «τούτο το εικότο τοις πολλοίς δι ομοιότητα του αληθούς τυγχάνει εγγιγνόμενον» (273d) όμως για να μπορεί κανείς να ελέγξει την ομοιότητα προς την αλήθεια, πρέπει να ξέρει την αλήθεια. Η αλήθεια προηγείται του εικότου λόγου και είναι απαραίτητος όρος του. Επομένως οι λόγοι των αδαών δεν μπορεί να είναι εικότες λόγοι, οι οποίοι είναι αληθής δόξα.

Σ' όλο το πρώτο μέρος του διαλόγου (29d-42e) κυριαρχεί η κατασκευαστική δραστηριότητα του θείου Τεχνίτη που μεθοδικά οικοδομεί το σύμπαν ως έμβιον με ψυχή, νου και σώμα, ρυθμίζει τις κυκλικές κινήσεις του και τέλος στρέφεται στο ανθρώπινο είδος και δημιουργεί την αθάνατη ψυχή του. Ο κόσμος εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα της θείας πρόνοιας, προϊόν της έλλογης σκοπιμότητας «το ωραιότερο δημιούργημα του άριστου αιτίου» (29a5-6). Με την ολοκλήρωσή της κατασκευής των αθάνατων ψυχών ο Δημιουργός δίνει την πρωτοβουλία στους κατώτερους θεούς οι οποίοι κατασκευάζουν τα θνητά μέρη της ψυχής του ανθρώπου.

Ο ανθρώπινος οργανισμός που λειτουργεί ως πεδίο σύγκρουσης της αθάνατης ψυχής με το θνητό σώμα δίνει την ευκαιρία στον *Τίμαιο* να εμφανίσει στο προσκήνιο την Ανά-

γκη. Στο επίπεδο του μύθου η διάκριση αιτίων και συναιτίων μεταφράζεται ως αντιπαράθεση αλλά και συνεργασία Δημιουργού και Ανάγκης. Ο *Τίμαιος* ομολογεί ότι έδωσε μονομερή εικόνα της δημιουργίας του κόσμου αποσιωπώντας τη δράση των συναιτίων της μηχανικής Ανάγκης (47e) Το σωστό θα ήταν να παρουσιαστεί ο κόσμος ως το κοινό πεδίο δράσης των δύο κοσμικών δυνάμεων του Δημιουργού που εκπροσωπεί την τελεολογική αιτιότητα και της Ανάγκης με την μηχανική αιτιότητα. (47e-48a) Ο κόσμος είναι πεδίο ανταγωνισμού ψυχής και σώματος, έλλογης σκοπιμότητας και τύχης, τάξης και αταξίας, Νου και Ανάγκης. Ο *Τίμαιος* θα αφιερώσει το δεύτερο μέρος του διαλόγου (47e-68e) στην ανάλυση των έργων της Ανάγκης, και το τρίτο (68a-92c) στην κοινή δράση Ανάγκης και θείου Νου. Όμως στο τρίτο στάδιο θα φανεί ότι αν και τα φυσικά φαινόμενα καθορίζονται από μηχανικούς παράγοντες ωστόσο έχουν ένα σκοπό που καθορίζεται από το οργανωμένο σχέδιο της δημιουργίας.

Για να επιτύχει την αυτόνομη παρουσίαση της Ανάγκης μεταφέρει την δράση σ' ένα μυθικό προκοσμικό στάδιο πριν από την εμφάνιση του Δημιουργού, σ' έναν χώρο μηχανικής αλληλεπίδρασης των σωμάτων απ όπου απουσιάζει κάθε ψυχική δραστηριότητα. Σ αυτό το μέρος εισάγει για πρώτη φορά την θεωρία των κανονικών πολυέδρων – τη βασική καινοτομία της πλατωνικής φυσικής – με την οποία φιλοδοξεί να εξηγήσει όλες τις ιδιότητες και τις μηχανικές αλληλεπιδράσεις της ανόργανης και της οργανικής ύλης. Εδώ η νέα διήγηση για τον ρόλο της Ανάγκης θα στηριχτεί στη μέθοδο των εύλογων εξηγήσεων, θέλει μάλιστα να είναι καλύτερο αληθοφανής από την προηγούμενη, αν και είναι «άτοπος και αήθης». (48d) Μέσα δηλ. από άβυσσους μονοπάτια θα επιδιώξει το εύλογο πόρισμα «το των εικότων δόγμα διασώζειν».

Η βασική ιδέα του Πλάτωνα είναι να ενσωματώσει την μαθηματική του ανακάλυψη – υπάρχουν μόνο πέντε κανονικά στερεά – στον εικότο λόγο της φυσικής του. Το φευγαλέο φαινόμενο σώζεται λόγω της μετάφρασής του στην μαθηματική γλώσσα. Ο Θεός ορίζει με μαθηματική ακρίβεια αυτό που προηγουμένως ήταν υπαρκτό αλλά άναρχο. (56c) Ο *Τίμαιος* τονίζει τη σημασία της αναλογίας ως ενοποιητικής αρχής του κόσμου, αφού η εγκαθίδρυση μαθηματικών μεσοτήτων οδηγεί στην εξισορρόπηση των αντιμαχόμενων στοιχείων και δυνάμεων. (57a)

Κατά τον Domini ({1988} 42-43) ο Πλάτων ακολουθεί τον αυστηρό τρόπο της γεωμετρικής μεθόδου : μια κατασκευή ή μια απόδειξη προκύπτει παραγωγικά από δεδομένα αξιώματα. Είναι μάλιστα τόσο σίγουρος για την τριγωνική δομή των στοιχείων ώστε να πει «έχομεν την αλήθειαν» (53e4), αυτό συμβαίνει και σε τρεις άλλες περιπτώσεις που προσδιορίζει ορισμένες μαθηματικού τύπου εξηγήσεις. (56b4, 67d2, 68b7) Με λογική αναγκαιότητα – και όχι μυθολογική – δείχνεται ότι ο αισθητός κόσμος έχει στερεομετρική δομή και ότι τέσσερα από τα κανονικά στερεά έχουν χρησιμοποιηθεί για την κατασκευή των στοιχείων, ενώ το δωδεκάεδρο για την «περιεγγραφή» του σύμπαντος. Ωστόσο ο κόσμος έχει γεννηθεί («πεφυκότα» 55d5) και άρα διατηρεί κάτι το πιθανό.

Για τον Πλάτωνα δημιουργία σημαίνει κατά κύριο λόγο την επιβολή της τάξης σ' ένα προϋπάρχον υλικό και όχι γέννηση εκ του μηδενός. Αυτό κάνει ο Δημιουργός όταν στο 53 b παραλαμβάνει τα τέσσερα στοιχεία στην εμβρυακή τους μορφή και τους προσδίδει μορφή «μέσω σχημάτων και αριθμών» (Vlastos {1965} 404-406)

Η περιγραφή περί του Δημιουργού που δομεί τον κόσμο, προσβλέποντας στο αμετάβλητο και πλάθοντας αυ-

τόν κατά το αμετάβλητο (Τίμαιος 28a) είναι προφανώς ένας υπαινιγμός για το φιλόσοφο –βασιλέα που δημιουργεί τους νόμους προσβλέποντας στο αγαθό που συναντούμε στο 54a χωρίο της Πολιτείας και προς τον εγκόσμιο Τεχνίτη που κατασκευάζει προσηλώνοντας τα μάτια του στις Ιδέες (596 b) Το πρότυπο εδώ είναι ο Δημιουργός «να είναι όλα τα πράγματα όσο είναι δυνατόν σαν αυτόν»(Τίμαιος 30a) Αυτό σημαίνει την ανάμειξη της ανώτερης τάξης ιδεών για να γεννηθούν οι μαθηματικές ιδέες ως κάτι το ενδιάμεσο μεταξύ του αιώνιου και του παροδικού. Οι περιορισμοί του Ταυτού και του Ετέρου (της ενότητας και της πολότητας δημιουργούν τις συνθήκες της ισότητας, του σχήματος και της τάξης.(Olshweski 103)

Η παρουσία του Δημιουργού διαφοροποιεί το κοσμοείδωλο του Τίμαιου από τις προσωκρατικές κοσμολογίες, αφού αυτός στέκεται υπεράνω και εκτός της φύσης. Η τελική αιτία της δημιουργίας του κόσμου είναι η μετάδοση της αγαθής φύσης του άριστου δημιουργού, η οποία επιβάλλεται με την τάξη- η οποία ισοδυναμεί με την ύπαρξη και την κυριαρχία του νου- επί της αταξίας. Αταξία συμβαίνει μόνο στην περίπτωση του ανθρώπου, όπου η γέννηση δεν είναι μεταφορά αλλά κυριολεξία, και οφείλεται στην σωματικότητα και την ύλη (δεν είναι όμως οι αιτίες του κακού).

Τα χαρακτηριστικά του σύμπαντος (αιωνιότητα, μοναδικότητα, σφαιρικότητα, αυτάρκεια κ.α)στηρίζονται στην καλοσύνη του Δημιουργού. Ο Vlastos(1975, 28 κ.ε)ονομάζει τα πορίσματα του Πλάτωνα προτάσεις που προκύπτουν από τελεολογική παραγωγή. Ο κόσμος είναι ένας και έμφυτος, γιατί και το ιδεατό μοντέλο του είναι τέτοιο, είναι σφαιρικός γιατί η σφαίρα είναι ομοιογενής και το ομοιογενές μυρικό κάλλυν του ανομοιογενούς(33 b7),χαρακτηρίζεται δε από τον χρόνο για να μοιάσει πίοτερο στην αιώνια ακινησία του μοντέλου. Η ζωή του σύμπαντος και του νοητού μοντέλου αποδεικνύει την τελεολογική οπτική του Τίμαιου, αφού συνεργάζονται για το κοινό καλό.

Ο Τίμαιος, ο οποίος αποτελεί το μανιφέστο του τελεολόγου είναι εύλογο να θεμελιώνεται στη μυθική δράση ενός θείου τεχνίτη που κατασκευάζει τον κόσμο βάσει ενός σκόπιμου προγράμματος δημιουργίας. Εμπεριέχει μια ριζικά βελτιωμένη εικόνα του φυσικού σύμπαντος σε σχέση με τους μέσους διαλόγους. Ο κόσμος παρουσιάζεται ως έργο τέχνης –ένα πεδίο σκοπιμότητας και μαθηματικής αρμονίας. Οι φυσικές επιστήμες διεκδικούν έναν ενδιάμεσο γνωστικό χώρο ανάμεσα στην μεταφυσική αλήθεια και την πλάνη των αισθήσεων, μπορούν να γίνουν εικότες λόγοι.(Κάλφας 31) .

Η πολύπλοκη αφηγηματική δομή του διαλόγου όπου η γένεση του σύμπαντος ξεκινά δυο φορές, -μία από τον Δημιουργό και μία από την Ανάγκη και την προκοσμική Υπόδοχή - δείχνει την φροντίδα του Πλάτωνα να εξάρει την τελεολογία Η μαθηματική δομή του ουρανού, η αποκάλυψη των πραγματικών κυκλικών κινήσεων των πλανητών, εντάσσεται στα έργα του Νου, αφού αποδίδεται στη δημιουργική δράση του Θεού, στο ανώτατο αίτιο. Αντιθέτως η γεωμετρική κατασκευή των κανονικών στερεών εντάσσεται στα έργα της Ανάγκης- χωρίς αυτήν δεν μπορούν να εξηγηθούν οι τέσσερις ρίζες του Εμπεδοκλή, ήτοι το διαθέσιμο υλικό του Θεού για να δημιουργήσει τον κόσμο. Η επέμβαση του Δημιουργού σηματοδοτεί την μετάβαση από την μηχανική αιτιότητα της Ανάγκης στην κυριαρχία της τελεολογικής αιτιότητας του Νου, από την ατακτική κίνηση στην τακτική και ρυθμική, από την τυχαία μεταβολή των τεσσάρων στοιχείων στην αναλογική τους σύνδεση προκει-

μένου να οικοδομήσουν το σώμα του κόσμου.

Η ανάγκη εισάγεται από τον μύθο για να εξηγηρηθεί τους σκοπούς του νου, επειδή η επιστήμη δεν μπορεί ν' αναλύσει την υλική πραγματικότητα σε σύνολο έλλογων νόμων χωρίς να υπάρξει κάποιο ανεξήγητο. Αυτό το άρρητο και ασύμμετρο στοιχείο το λύνει η Ανάγκη. Ο Θεός επεμβαίνει στο βαθμό που η Ανάγκη πείθεται να υποχωρήσει (είναι σημαντικό ότι δεν υπάρχει διαμάχη Νου και Ανάγκης, αφού η τελευταία υποχωρεί «εκούσα» και προσδίδει ακρίβεια στις αναλογίες που διέπουν τα πλήθη, τις κινήσεις και τις άλλες δυνάμεις των τεσσάρων στοιχείων, τα οποία έχουν ήδη πάρει στερεομετρική μορφή.) Αυτό το σύμπαν της Ανάγκης παίρνει στα χέρια του ο Δημιουργός(Guthrie, , W.KC σελ. 272-274)Η ανάγκη που είναι το μυθικό ισοδύναμο των συναιτίων, αποκαλείται «πλανωμένη αιτία»(48a7)με την έννοια ότι δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο σκοπό.

Ωστόσο υπάρχει αλληλεξάρτηση θεικής (τελεολογικής)και αναγκαίας(μηχανικής) αιτιότητας .(69a) Το τελευταίο μέρος του Τίμαιου που αφορά την λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού, δηλώνει αυτή τη συνεργασία με σαφή τρόπο. Στο επίπεδο βέβαια του σύμπαντος ο Δημιουργός-Νους επιβάλλεται στην Ανάγκη με την πειθώ, στον άνθρωπο όμως η καταφυγή στην βία είναι απαραίτητη, όταν οι επιθυμίες δεν υποτάσσονται αυτοβούλως στο λόγο της φρόνησης. Στη μυθική εξιστόρηση ο Νους υποτάσσει την Ανάγκη με την πειθώ, πρέπει όμως να συνεργαστεί μαζί της, πράγμα που σημαίνει ότι η κατανόηση της μηχανικής αιτιότητας προϋποθέτει την κατανόηση της τελεολογικής αιτιότητας.

Όπως στη μαθηματική κατασκευή των στοιχειωδών τριγώνων δεν ήταν δυνατόν να παραβιαστούν τα γεωμετρικά θεωρήματα, έτσι και στη βιολογική κατασκευή δεν παραβιάζεται η φυσική αναγκαιότητα. Γι αυτό η δημιουργία του κόσμου είναι προϊόν συνεργασίας Ανάγκης και Σκοπιμότητας.

Ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι είναι απαραίτητη μια φυσική του ανθρώπου, μια θεωρία της ανθρώπινης ψυχής και του σώματος, που πρέπει να θεμελιωθεί σε μια φυσική του Κόσμου. Η ψυχή είναι το tertium quid μεταξύ αιώνιου και έγχρονου. Η θέαση των άστρων γίνεται η δίοδος για να εναρμονίσουμε τις περιφορές του θεικού μέρους της ψυχής μας με τις ουράνιες περιφορές του Ταυτού και του Διαφορετικού.

Η ψυχή είναι αυτή που συνδέει την πλατωνική μεταφυσική με τη φυσική αφού σ αυτήν συντίθεται η άπειρη πολυπλοκότητα και η ακαθόριστη κινητικότητα του αισθητού με τους νοητούς αριθμούς και τα νοητά σχήματα. Η ψυχή του κόσμου είναι το Υπόδειγμα για την ανθρώπινη ψυχή. Η ζωή του σύμπαντος, θα εξηγήσει ο Τίμαιος, αρχίζει όταν ενώνεται το σώμα και η Ψυχή του κόσμου και το όλο σύνθετο δημιούργημα τίθεται σε περιστροφική κίνηση(36e)

Η ενδιάμεση ύπαρξη της ψυχής, που οφείλεται στην ανάμειξη της αμερίστου και μεριστής ουσίας, της επιτρέπει την επικοινωνία τόσο με τις οντότητες που έχουν «σχεδιαστή» ουσία (διάχυτη, μεριστή φύση) όσο και με τις οντότητες που έχουν «αμέριστο» ουσία. Η επικοινωνία αυτή είναι γνωστική. Η ψυχή μπορεί να διατυπώσει τόσο για τις Ιδέες όσο και για τα αισθητά «αληθη λόγον»(37 b4)Η γνωστική της λειτουργία στηρίζεται, όπως πρέσβευε και ο Αριστοτέλης (περί ψυχής, 404 b16-17)στο «γινώσκεσθαι γαρ τω ομοίω τω όμοιον» .

Πίσω όμως από τον Τίμαιο υπάρχει ένα ηθικό ιδεώδες. Σκοπός του διαλόγου δεν είναι απλώς η περιγραφή του Σύμπαντος και του ανθρώπου, αλλά η συμπεριφορά των

ανθρώπων στις συνθήκες της καλύτερης δυνατής πόλης. Εξάλλου ο διάλογος έχει ηθική κατάληξη (90a-d), όπου η ανθρώπινη ηθική θεμελιώνεται στην τάξη του κόσμου διαμέσου του παραλληλισμού μικρόκοσμου και μακρόκοσμου που διατρέχει τον διάλογο.

Στον *Τίμαιο* η γνώση και η εσχατολογία συνδέονται στενά. Η ψυχή η οποία είναι μείγμα, όπως μείγμα είναι και η αντικειμενική πραγματικότητα που διαμορφώνεται από τη μείξη του αισθητού και του νοητού, του Ταυτού και του Διαφορετικού, φτάνει στην αλήθεια όταν διακρίνει τις διαφορές και τις ομοιότητες των πραγμάτων (90a-d) και επιτύχει την πρωτοκαθεδρία της περιφοράς του Ταυτού μέσα του. Αυτή είναι η νέα μέθοδος γνώσης που συνιστά ο Πλάτων, σε αντίθεση με τον Φαίδωνα που έπρεπε η ψυχή να αποκαθαρθεί από το σώμα για να γνωρίσει τις ιδέες και αυτό το επιτύγχανε χάριν της συγγενείας της μ' αυτές. Στον *Τίμαιο* οι λειτουργίες της ψυχής εξομοιώνονται με τις λειτουργίες του σύμπαντος. Ωστόσο και στους δυο διαλόγους ο άνθρωπος έχει θεϊκή προέλευση γι αυτό και διαθέτει αρετή, εγκυμονεί όμως πάντα ο κίνδυνος να χαθεί το θεϊκό στοιχείο και να υπερισχύσει το ανθρώπινο.

Η αναβάθμιση της αστρονομίας από τον Πλάτωνα οφείλεται στο γεγονός της στροφής του προς τους πραγματικούς ανθρώπους, αφήνοντας κατά μέρος τους ιδεατούς, και στη βελτίωση της ζωής τους. Η κατάδειξη του τελεολογικού χαρακτήρα της αστρονομίας την ταυτίζει σχεδόν με την φιλοσοφία. Η γνώση των πραγματικών κινήσεων του ουρανού είναι το τελευταίο βήμα για την κατάκτηση της ευδαιμονίας.

Παρενθετικά να σημειώσουμε ότι στο 7ο βιβλίο της Πολιτείας η παρατηρησιακή αστρονομία απορρίπτεται, στον *Τίμαιο* λέγεται «φιλοσοφίας γένος», στους *Νόμους* «*τῷ Θεῷ παντάσῃ φίλον*» και στην *Επινομίδα* χαρακτηρίζεται ως «θεοσέβεια».

Ο πραγματικός εννοιολογικός πυρήνας της αστρονομίας του *Τίμαιου*, η κεντρική έμπνευση του Πλάτωνα είναι η τοποθέτηση του ουρανού όσο το δυνατόν εγγύτερα στην αμετάβλητη τελειότητα του κόσμου των Ιδεών. Η προσέγγιση αυτή επιτυγχάνεται με την απόδειξη ότι όλες οι ουράνιες κινήσεις είναι κυκλικές και ομοιόμορφες.

Οι περιφορές του νου εξομοιώνονται βαθμιαία με τις περιφορές του κόσμου. Με τον τρόπο αυτό εξομοιώνεται η ανθρώπινη νόηση (το κατανοούν) με το αντικείμενό της (τῷ κατανοουμένῳ), το οποίο, αν και δεν προσδιορίζεται ευθέως – λέγεται ότι φρονεί αθάνατα και θεία – πρέπει να είναι το βασίλειο των Ιδεών.

Η ανθρώπινη ψυχή εξομοιώνεται με την Ψυχή του κόσμου, ο άνθρωπος εκπληρώνει τον σκοπό της ύπαρξής του και φθάνει στην ευδαιμονία. Ο *Τίμαιος* προσθέτει ότι αυτή η εξομοίωση αντιστοιχεί στην πρωταρχική φύση των πραγμάτων (κατά την αρχαίαν φύσιν του κατανοουμένου) δηλ. κατά την στιγμή της πρώτης γέννησης, όταν η ψυχή ήταν ενωμένη με ένα άστρο (90 d)

Η κίνηση και η μεταβολή των αισθητών οφείλεται τώρα στην ψυχή και όχι στην αιτιακή δράση των Ιδεών. Σκοπός της ζωής είναι η διόρθωση των «εσωτερικών περιφορών του νου» και η επανερμόνισή τους με τις «μελωδίες και περιφορές» της παγκόσμιας Ψυχής, καθ ομοίωση των οποίων δημιουργήθηκαν. Το θάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής χαρακτηρίζεται από τις ίδιες περιφορές που εμπειριέχει η Ψυχή του κόσμου. Ο αισθητός κόσμος καταλήγει ο *Τίμαιος* είναι «όντος ορατου ομοιώματος του νοητου, αισθητου Θεου» (92c)

Στον Κριτία δίνεται το συμπέρασμα του *Τίμαιου* «Μίμῃσιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ὀρηθέντα χρεῶν που γενέσθαι» (107 b).

Ο μύθος του *Τίμαιου* είναι γνήσιος μύθος, προέκταση επέκεινα του λόγου, στον οποίο ο Πλάτων πιστεύει. Τον χρησιμοποιεί μόνο, προχωρώντας πέρα απ τον λόγο, για να υποστηρίξει τα θεωρητικώς αναπόδεδικτα, κάτι ανάλογο με τα *Postulata* της Κριτικής του Καθαρού Λόγου.

Μορφολογικά βεβαίως ο Kant, όταν φτάσει στα όρια του εκάστοτε δυναμένου να γνωσθεί, δεν αφηγείται ένα μύθο αλλά διατυπώνει τα αιτήματα του Λόγου (*Postulate der reinen Vernunft*). Αντί να φαντάζεται ή να οραματίζεται, καθορίζει τι πρέπει να φαντάζεται και να οραματίζεται για να ολοκληρώσει την κοσμοθεωρία του. Και για τον Kant πέρα απ' αυτά που γινώσκονται, υπάρχουν κι εκείνα που πρέπει να υποθεθούν για να ολοκληρωθεί η ενότητα και η πληρότητα του κόσμου. Πρέπει για να τελειωθεί η μορφή του κόσμου, να υπάρχει μία πρώτη αρχή, ο Θεός. Πρέπει επίσης για να τελειωθεί ο ηθικός νόμος, να υπάρχει αθανασία της ψυχής. Αυτά είναι τα κατά λόγον δέοντα, ανεπίδεδκτα επιστημονικής γνώσης. (Ελληνική Μυθολογία, σελ.20-21).

Η Διαλεκτική δεν μπορεί να εξηγήσει με τα μέσα του Λόγου τα θέματα αυτά. Ο μύθος επομένως καλύπτει μια «μεταλογική» διάσταση. Όπως το «λογικό περιεχόμενο» εκφράζεται μέσω της «διαλογικής» μορφής έκθεσης, έτσι και το «μυθικό περιεχόμενο» εκφράζεται μέσω της μυθικής έκφρασης. Αυτή η διαλεκτική σχέση μεταξύ Λόγου και Μύθου αποτελεί την πρωτοτυπία του Πλάτωνα, ο οποίος από τη μια εξαντλεί το δυναμικό του λόγου και από την άλλη γνωρίζει τα όρια του λόγου, που σημαίνει επίγνωση των αληθινών δυνατοτήτων του, γι αυτό δεν είναι σωστή η άποψη του Hegel ο οποίος θεωρεί τον μύθο προλογική μορφή του φιλοσοφειν. Η διαλεκτική με τον περιορισμό της, γίνεται η ελευθερώτρια του μύθου.

Η πλατωνική σκέψη παίρνει απ' το πραγματικό και το ανασυστήνει σε μια σύζευξη μύθου και λόγου, αόρατου και ορατού. (Κελεσίδου 25). Ιστορικά μέρη, υποθέσεις, μύθος και λόγος σχετίζονται στον Πλάτωνα με αξιακές πραγματικότητες ή είναι τρόποι αναφοράς. (Κελεσίδου 27)

Η έννοια του 'πραγματικός' έχει την σημασία του γνωσιακά αξιόπιστος, διαλυτικός της πλάνης (Vlastos 107), αυτό που είναι γνωσιακά έγκυρο, και αυτό βέβαια στον Πλάτωνα είναι τα Είδη. Ο αισθητός κόσμος δεν σημαίνει βεβαίως ότι δεν υπάρχει γνωσιακά, αλλά ότι αξιακά είναι κατώτερος. Οι βαθμοί πραγματικότητας στον Πλάτωνα αποτελούν κατανοητή συνέπεια της γνωσιολογίας του. (Vlastos 121) Το λάθος του Κριτία και των Αιγυπτίων θα προσπαθήσει να διορθώσει ο *Τίμαιος*, ότι δηλ. δεν αντιλαμβάνονται πως πίσω από τα φαινόμενα υπάρχει μια άλλη ανώτερη πραγματικότητα, και πίσω από τη φρόνησιν, η οποία στην πραγματικότητα είναι απλώς «φρόνιμος παιδία», υπάρχει μια άλλη ανώτερη σοφία.

Ο *Τίμαιος* είναι ένας ιδιότυπος μύθος, σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς μύθους που αντιδιαστέλλονται πλήρως προς τους αληθείς λόγους, αυτός διεκδικεί μερίδιο στην αλήθεια, είναι εικώς μύθος. Ο αισθητός κόσμος, ως όλον έχει ένα νοητό υπόδειγμα και ο εικώς λόγος περί κόσμου είναι εικόνα του αληθούς λόγου περί υποδείγματος. Πώς όμως ο μύθος για την δημιουργία του κόσμου γίνεται εικώς μύθος (λόγος); Η απάντηση βρίσκεται στα επίθετα που συνδέονται με το εικώς και είναι τα «αναγκαιον» (40e, 53d) «ορθόν» (56b) «επεικές» (67d) «μέτριον» (68b) «πρέπον» (87c), όλα δηλωτικά λογικής αξιολόγησης. Όλα σηματοδοτούν τη μετάβαση από το σταθερό στο ασταθές (φαι-

νομενικό). Για αυτό γίνεται λόγος για την πιο εύλογη και την πιο αληθοφανή φυσική εξήγηση υιοθετώντας την συγκριτική έκφραση μάλιστα εικός ή μηδενός ηττον εικός (29c, 44d, 56d, 67d) που φανερώνει την δυνατότητα επιλογής από μια πολλαπλότητα αποδεκτών λύσεων. Η κύρια χρήση του εικός στον Τίμαιο παραπέμπει στις συλλογιστικές τεχνικές και τα εργαλεία των μαθηματικών.

Αυτό που κάνει την εξιστόρηση του *Τίμαιου* εύλογη είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτή αναπτύσσεται, η παραγωγική της δομή και η εσωτερική της συνέπεια. Ο εικός λόγος προτρέπει στον περιορισμό στον εικότα μύθο αφού δεν είναι δυνατόν να διατυπωθούν συνεπείς και ακριβείς συλλογισμοί ('πάντη πάντως αυτούς εαυτοίς ομολογουμένους λόγους και απηκριβωμένους» 29c) για τους θεούς και τη γέννηση του σύμπαντος. Ο εφικτός λοιπόν στόχος της κοσμολογικής έκθεσης είναι η υιοθέτηση επιχειρημάτων και συλλογισμών με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συνέπεια και ακρίβεια, αυτό κάνει τον μύθο του Τίμαιου «εικότα». Η λέξη εικός μύθος χρησιμοποιείται τρεις φορές στον διάλογο, σε περιπτώσεις που κρίνεται η σχέση αληθοφανείας και αλήθειας, φυσικής και μεταφυσικής. (29c, 68cd, 59cd, στο τελευταίο χωρίο γίνεται αναφορά στην αξία των εικών μύθων, οι οποίοι παρουσιάζονται ως σχήματα, ως δεδωμένη μέθοδος που καλείται κάποιος να υιοθετήσει.)

Στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων, καταστρώνει ένα σχεδιάγραμμα φιλοσοφίας της φύσης, το οποίο δεν το προβάλλει, πιστός στην γνωσιοθεωρητική του αρχή, ως βέβαιο αλλά μόνο ως πιθανό. Μόνο πιθανολογικά μπορεί κανείς να ομιλεί για τον κόσμο και με την προϋπόθεση αυτή επιχειρεί να μυθολογήσει για την γένεση, τη δομή και την ανάπτυξη του αισθητού κόσμου και των εν αυτώ. Μη μπορώντας δηλ. ν' αναπτύξει διαλεκτικά από τον κοσμικό σκοπό αυτή την ερμηνεία και να την διακριβώσει εννοιολογικά εκθέτει με τρόπο μυθικό την τελεολογική άποψη του για τη φύση, που ουσιαστικά όμως έχει χαρακτήρα θεολογικό. (Windelband 150). Ο Πλάτων ουδέποτε θεώρησε τη Φυσική και τη Κοσμολογία πεδία εφαρμογής της αληθινής γνώσης, κατά συνέπεια και το αντικείμενο του Τίμαιου είναι αδύνατον να συσχετιστεί ευθέως με την ύψιστη αρετή της ιδανικής πολιτείας. Οι εύλογες εξιστορήσεις χαρακτηρίζονται μέτριον και φρόνιμον παιχνίδι (29 κ.ε., 59d) Η πλατωνική Φυσική είναι ανάπαυλα του πνεύματος από τις σοβαρές ενασχολήσεις του που είναι η μελέτη των Ιδεών και προσφέρει όχι γνώση αλλά «ηδονή».

Η επιστήμη κατά τον Πλάτωνα ζητεί να βρει την αλήθεια στο αιώνιο και άφθαρτο «είναι» των ιδεών. Αντικείμενο της επιστήμης είναι η ιδέα, η οποία είναι αντιληπτή μόνο δια της νοήσεως. Αντιθέτως όσον αφορά στο γίνεσθαι των αισθητών μπορούμε να έχουμε μια πιθανή γνώμη, αλλά ουδέποτε δεκτική θεωρητικής απόδειξης. Ο λόγος για τα αισθητά δεν μπορεί να είναι κατά τον Πλάτωνα ούτε απολύτως ακριβής ούτε στερημένος αντιρρήσεων. Το γίνεσθαι έχει αναγκαία μια αιτία, για την εξήγηση λοιπόν της πορείας του σύμπαντος απαιτείται να υπάρχει ένας δημιουργός. Η έννοια του δημιουργού δεν μας επιτρέπει να εισχωρήσουμε τελείως στο έργο του, μπορούμε όμως να το δείξουμε με αληθοφάνεια.

Όταν όμως απ' τη φυσική ανερχόμαστε στην αρχή των πραγμάτων, στην κοσμογονία, ο μύθος αποκτά βαθύτερη σημασία, γίνεται αλληγορία, δημιουργία αρμονική αριθμών και σχημάτων, στα οποία υπό μορφή συμβόλων που προβάλλονται στο διάστημα και στον χρόνο, υπάρχουν οι συλλογισμοί της δημιουργού σκέψης, με την οποία ο κόσμος των φαινομένων απορρέει απ' την ιδέα του αγαθού.

Οι επιστήμες των μαθηματικών, της ιατρικής ή της αστρονομίας δεν αφήνουν περιθώρια για μια ερμηνεία του κόσμου με εικόνες, αυτό το κάνει ο μύθος. Η ενότητα μεταξύ της επιστήμης και της εικόνας, δίνει ένα νόημα στην έννοια του μύθου.

Η μυθική μορφή του *Τίμαιου* δεν προκύπτει από μια αδυναμία του Πλάτωνα να φτάσει από τις ιδέες στον κόσμο ακολουθώντας την οδό της σοβαρής έρευνας, αλλά γιατί ήθελε να επιδείξει ότι σε μια κοσμογονία της ψυχής εικόνα και διαλεκτική, αίσθηση και νους συμπλέκονται και αλληλοπεριχωρούνται. Ο Δημιουργός είναι αυτός που ενώνει κάθε αντιθετικότητα και γίνεται η κινητική αρχή και της κοσμογονίας και της μυθογονίας. (Reinhardt 90) Γι αυτό η κοσμική ψυχή δεν είναι μόνο μια μορφή μέσα στον μύθο, αλλά μια αρχή που διαμορφώνεται, που σχηματίζεται με το μύθο. Οι αρχέγονοι πόλοι είναι το χάος και η ιδέα, και ως τέτοιοι δρουν στον μύθο. Βέβαια ο εικός λόγος δεν εξαντλεί το περιεχόμενο του διαλόγου. Βλέπουμε πολλές στον *Τίμαιο* να εγκαταλείπει την μέθοδο των εύλογων εξηγήσεων και να καταφεύγει στον αποδεικτικό λόγο, ν' ανοίγει μεθοδολογικές παρενθέσεις, να δίνει επεξηγήσεις για τους όρους και τις διακρίσεις που υιοθετεί. (λ.χ το μεθοδολογικό προοίμιο 27d-29d, το χωρίο της Υποδοχής 49b-52d, η απόδειξη της ύπαρξης των Ιδεών 51b-e)

Στον *Τίμαιο* ο πληθυσμός των Ιδεών διευρύνεται με τα φυσικά είδη και τα έμβια όντα. Οι Ιδέες όμως εδώ δεν έχουν καμιά αιτιακή δράση επί των αισθητών, αυτήν τώρα την έχει η έλλογη Ψυχή του κόσμου, ο μυθικός Δημιουργός. Η μοναδική σχέση νοητών και αισθητών είναι αυτή της μιμήσεως -ήτοι η σχέση εικόνας και παραδείγματος, αντιγραφο και υποδείγματος-και όχι της μέθεξης. Στο 51b κ.ε ο Πλάτωνας θ' ακολουθήσει μία από τις πιο σπάνιες αποδείξεις της ύπαρξης των Ιδεών, διαχωρίζοντας στην παρένθεση αυτή τον λόγο από τον εικότα μύθο, δηλ. την μυθική εξιστόρηση της δημιουργίας του κόσμου. Εδώ βεβαίως αναφέρεται στις Ιδέες των τεσσάρων στοιχείων, η απόδειξη του όμως εφαρμόζεται σ' όλες τις Ιδέες. Το επιχειρήμα είναι το εξής, αν η νόηση (επιστήμη) και η αισθητηριακή αληθής γνώμη είναι διαφορετικές τότε εκτός από τα αντικείμενα της αίσθησης υπάρχουν και τα αντικείμενα της νόησης, οι Ιδέες. Από γνωσιολογικές προκείμενες προκύπτει οντολογικό συμπέρασμα.

Η ανεξαρτησία των δύο οντολογικών επιπέδων κατοχυρώνεται ουσιαστικά με την εισαγωγή της Υποδοχής, το τρίτο είδος οντότητας που αποτελεί και οντολογική προϋπόθεση των αισθητών, (όν τε και χώραν και γένεσιν είναι, τρία τριχη, 52 d 2-3), και λειτουργεί ως επιφάνεια αντικατοπτρισμού «ουσίας αμωσγένπως αντεχομένην» (52c1-d1) για να μην χαθούν παρεμβαλλόμενη ανάμεσα στις Ιδέες και στα αισθητά, διασφαλίζοντας την ανεξαρτησία των Ιδεών. Η οντολογία του Τίμαιου γίνεται πια τριμερής. (η ψυχή δεν είναι αυτοτελής οντότητα αφού είναι μείγμα νοητών και αισθητών).

Η Υποδοχή λειτουργεί ως καθρέπτης πάνω στον οποίο εκτυπώνονται τα είδωλα των Ιδεών, συγχρόνως όμως κινείται και κινεί. Η έννοια της Υποδοχής εισάγεται για να συμπληρώσει τα κενά της εξιστορήσεως της δημιουργίας του κόσμου, που βασίστηκε αποκλειστικά στη δράση του Δημιουργού και παρέκαμψε τη δράση της Ανάγκης. Η Υποδοχή δεν προσθέτει κάτι σημαντικό στο φυσικό κοσμοείδωλο, διασφαλίζει όμως την δυνατότητα της προσέγγισης του κόσμου ως έργο τέχνης, ως προϊόν δημιουργικής μιμήσεως. Η επιστροφή στην προκοσμική περίοδο δίνει την αφορμή για την πρώτη αναφορά στην Υποδοχή ή Χώρα, -επεξη-

γεί την φράση του Τίμαιου 'και τι το γιννόμενον μεν αεί, όν δε ουδέποτε, 27d 6-28a1) που αποτελεί καινοτομία στον πλατωνικό Τίμαιο. Αυτή είναι η έδρα και η τροφός κάθε γένεσης. Καθώς στην μυθική διήγηση η Υποδοχή μοιράζεται την αιωνιότητα των Ιδεών, εμφανίζεται να προϋπάρχει της δημιουργίας του σύμπαντος. Η κατανομή των στοιχείων στις οικείες περιοχές τους είναι αποτέλεσμα της ύπαρξής της, αλλά και του συναιτίου της αυτόματης έλξης του όμοιου από το όμοιο.

Η Υποδοχή και η Ανάγκη αν και αναφέρονται στα αισθητά δεν λειτουργούν το ίδιο. (Θα μπορούσε μάλιστα κάποιος να μιλήσει για τρία είδη γέννησης α) την μεταφυσική που συντελείται στην Υποδοχή, β) την μαθηματική, ως αναγωγή στα γεωμετρικά τρίγωνα και πολύεδρα και γ) την κοσμική ως επιβολή του Δημιουργού επί της Ανάγκης). Η σύλληψη της έννοιας της Υποδοχής γίνεται όχι δια των αισθήσεων, αλλά δια της σκέψης, αν και «λογισμω τινί νόθω» (52b), δηλ. με τη συστηματική διαδοχική άρνηση του ενός συγκεκριμένου προσδιορισμού μετά τον άλλο. Γι αυτό όταν ο Πλάτων αναφέρεται σ' αυτήν δεν κάνει αναφορά στον εικότα λόγο αλλά τονίζει την αλήθεια του συλλογισμού του. (52c1, c6) Στην Υποδοχή τα σώματα κινούνται συνεχώς, αντιθέτως η παραγωγή των αισθητών μέσω της γεωμετρικής κατασκευής των κανονικών πολυέδρων δίνει ένα στοιχείο κανονικότητας στις κινήσεις και στους μετασχηματισμούς των σωμάτων. Ο Πλάτωνας αναζητεί έναν ορθό τρόπο περιγραφής των φαινομένων. Τα φαινόμενα αλλάζουν συνεχώς, χάριν όμως της Υποδοχής είναι περιγράψιμα, γιατί γίνεται δυνατή η κατηγορήση έχοντας τα αισθητά ένα νοητό θεμέλιο για την πιθανότητα ύπαρξής του, κάποια σταθερότητα που τα κάνει αντικείμενα αληθούς δόξας.

Στον Τίμαιο, όχι μόνο όλο το μαθηματικό παιχνίδι των αναλογιών παραπέμπει σ έναν λόγο που δεν χρειάζεται τη φωνή, αφού ο λογισμός του Θεού μπορεί να εκφρασθεί μέσα στη σιωπή των αριθμών, αλλά επιπλέον, η εισαγωγή του ετέρου και του μείγματος, η προβληματική της περιπλανώμενης αιτίας και της χώρας - τρίτο μη αναγνώριμο είδος - η δυϊκότητα των παραδειγμάτων (49a), όλα αυτά εξαναγκάζουν να ορίσουμε ως ίχνος την προέλευση του κόσμου, δηλ. την εγγραφή των μορφών, των σχημάτων στην Υποδοχή. (Jacques Derrida Πλάτωνος Φαρμακεία, σελ. 216)

Ο μύθος λοιπόν στο σύστημα του Πλάτωνα έχει μια λειτουργία πολύπλοκη, η οποία αντικατοπτρίζει το πολυσχιδές της πλατωνικής σκέψης. Είναι ένας μέσος όρος μεταξύ της επιστήμης και της άγνοιας, μια ορμή της σκέψης προς την πραγματικότητα, μια γέφυρα απ' την πενία του αισθητού στο νοητό. Η θέση του Πλάτωνα είναι ότι υπάρχει συμμετρία ανάμεσα στην εκφορά του λόγου και στο αντικείμενο αναφοράς του, για την ακρίβεια, συμμετρία ανάμεσα στην γνωστική εγκυρότητα του σημαίνοντος και στην οντολογική ποιότητα του σημαινομένου. (29b-c) Η περιγραφή της δημιουργίας και της λειτουργίας του κόσμου δεν διεκδικεί την αντικειμενική αλήθεια, η οποία ταιριάζει μόνο στο βασίλειο των Ιδεών, αλλά εκφέρεται με την μορφή του εικότος λόγου, δηλ. ως συναρμογή των καλύτερων δυνατών αληθοφανών εξηγήσεων. Είναι ενδιαφέρουσα η μεθοδολογική διάσταση ανάμεσα στην πλατωνική εξιστόρηση που βασίζεται στον εικότα λόγο και στην παραδοσιακή που στερείται εικότων και αναγκαίων αποδείξεων. (29c)

Η φύση κατά τον Πλάτωνα διέπεται από άπειρη πολυπλοκότητα που υπερβαίνει τις γνωστικές ικανότητες του

ανθρώπου. Η φυσική εξήγηση έτσι δεν μπορεί να πάρει την ακρίβεια της αποδεδειγμένης πρότασης. Το ίδιο το αντικείμενό της και οι περιορισμένες ανθρώπινες δυνατότητες την περιορίζουν στο πεδίο της πιθανότητας. Επομένως στη μελέτη της φύσης αυτό που προέχει είναι ο σωστός σχεδιασμός ενός εικότος μύθου και όχι η αντικειμενική αλήθεια. (Κάλφας 51) Ανάλογη θέση διατυπώνεται και στον Κριτία, «τα μεν ουράνια και θεία αγαπώμεν και σμικρως εικότα λεγόμενα, τα δε θνητά και ανθρώπινα ακριβως εξετάζομεν» (107d7-9)

Εν κατακλείδι, στον Τίμαιο έχουμε μια μυθική σύλληψη του κόσμου. Τον κόσμο διαπερνά το μυθικό στοιχείο ή άλλως ο κόσμος γίνεται απείκασμα. Ο μύθος αντίστροφα, εξελίσσεται σε δημιουργία του κόσμου που έχει τον χαρακτήρα του ομοιώματος. Η οροθέτηση του μυθικού ως του αληθοφανούς, απέναντι στο αληθές έχει την ίδια καταγωγή όπως στον Φαίδρο και στον Φαίδωνα δηλ. η γνώση επιδιώκει την αλήθεια, ενώ το απείκασμα το αληθοφανές.

Στον Τίμαιο ο μύθος δεν είναι παρέκβαση, αλλά γίνεται «ιερή θεωρία» (Reinhardt 87-88).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Πλάτωνος *Τίμαιος* Vol.IV, Lipsiae in aetibus B.G.Teubner, εκδ. Παπαδήμα, Αθηναι 1977
- Πλάτωνος *Τίμαιος*, εισαγωγή, μετάφραση σχόλια Κάλφας Βασίλης, εκδ. Πόλις Α εκδ. 1995
- Πλάτωνος *Κριτίας*, εκδ. Ζαχαρόπουλος Π., Αθηναι
- Πλάτωνος *Τίμαιος*, εκδ. Ζαχαρόπουλος Αθηναι
- Βουδούρης Κ. *Πλατωνική Φιλοσοφία*, Αθηναι 1981
- Brisson L. *Timee*, εισαγωγή, γαλλική μεταφρ. και σχόλια Παρίσι 1992
- Ελληνική Μυθολογία* εκδ. Αθηνών Εισαγωγή στο μύθο, τόμ. 1, σ.σ 20-21
- Θεοδωρακόπουλος Ι. *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Εκδ. Αθηναι 1970
- Κελεσιδου Άννα *Η έννοια της σωτηρίας στην πλατωνική φιλοσοφία*, Αθηναι 1982 ΚΕΕΦ
- Reinhardt Karl *Ψυχής Λόγος, Ψηλαφήσεις της αρχαιοελληνικής πνευματικότητας*. Εισαγωγή, μεταφρ. Λουπασάκης Θ., εκδ. του εικαστικού πρώτου (χ.ε)
- Ράμφος Στ. *Φιλοσοφία Ποιητική, Πλατωνικά Ζητήματα*, εκδ. Αρμός, Αθηναι 1991
- Stewart J. *Plato's Doctrine of Ideas, Myths of Plato* σ.σ 252-280
- Taylor A. *Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, μεταφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Γ εκδ. ΜΙΕΤ Αθήνα 2000.
- Vlastos G. *Πλατωνικές Μελέτες*, μεταφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, Β εκδ. ΜΙΕΤ Αθήνα 2000
- Vlastos G. *Plato's Universe*, Οξφόρδη 1975
- Vlastos G. *"Creation in the Timeus :Is it a fiction?"* στο R.E Allen (επιμ.) *Studies in Plato's Metaphysics*, Λονδίνο 1965
- Domini P. *"Il Timeo Unita del dialogo, verisimiglianzadel discorso"*, Elenchos 9, 1988, 5-52
- Derrida Jacques *Πλάτωνος Φαρμακεία*, εκδ. Άγρα Α εκδ. 1968, ελλην. Μεταφρ. Λάζος Χ. 1990
- Hadot P. *« Physique et poesie dans le Timee de Platon »*, Revue de Theologie et de Philosophie 115, 1983, 113-133
- Guthrie W.KC *A History of Greek Philosophy, The later Plato and the Academy* τόμ. V, Καίμπροτζ 1978 σ.σ 272-274
- Windelband W.-Heimsoeth H. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μεταφρ. Σκουτερόπουλος Ν., Α τόμ., ΜΙΕΤ Αθήνα 1980
- Lesky A *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής Λογοτεχνίας*, μεταφρ. Τσοπανάκη Α., 5η εκδ. εκδ. Αφοι Κυριακίδη Θεσσαλονίκη 1981
- Olshewski M. Thomas *«Η κάθοδος στο σπήλαιο»*, Πλατωνική πολιτική Φιλοσοφία (επιμ. Εκδ. Βουδούρης Κ.) Αθήνα 1997, σ.σ 97-109
- Festugiere A.J., *"Le Compendium Timei de Gallien"*, Revue des Etudes Greques 65, 1952, 97-118
- Φιλοσοφικό και Κοινωνιολογικό Λεξικό* Τόμ. Δ, λήμμα μύθος, εκδ. Καπόπουλος Αθήνα 1995,

ΒΙΚΕΝΤΙΟΣ ΔΑΜΟΔΟΣ: ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Του ΙΩΑΝΝΗ Ε. ΜΑΝΤΖΑΡΗ
Φιλόλογου καθηγητή, Master Φιλοσοφίας

Η εποχή κατά την οποία τοποθετείται χρονολογικά η δράση του Β. Δαμοδού, αποτελεί ένα μεταίχιμο για τη μετάβαση από καθαρώς "παραδοσιακές" αντιλήψεις σε σαφώς "νεωτερικές" ή πιο εύστοχα από τον "άκρατο Κορδουαλλισμό" στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό με την εισαγωγή των νέων ευρωπαϊκών ιδεών και μεθόδων, δίχως όμως να αλλοιωθεί το ορθόδοξο ελληνικό γίγνεσθαι που με παρηγορία και μαχητικότητα υποστήριξε καθόλη τη διάρκεια της ζωής του.

Ο Βικέντιος Δαμοδός, ζώντας αυτές τις εξελίξεις και έχοντας σπουδάσει στη **Φλαγγίνειο Σχολή** της Βενετίας και στο Πανεπιστήμιο της **Πάδοβα**, φέρει εκ των πραγμάτων έναν καλά οργανωμένο οπλισμό, αποτελούμενο από απόψεις και επιχειρήματα μέσω των οποίων μπορεί να αντικρούσει οποιαδήποτε αντίληψη ή γνώμη αντίθετη προς το ορθόδοξο πνεύμα και την ανατολική παράδοση. Ο Δαμοδός – όπως φανερώνουν και οι σπουδές του – πνεύμα ανήσυχο και φιλέρνενο αποζητεί την μετεξέλιξη της ελληνικής σκέψης, αποδεικνύεται "προοδευτικός" χωρίς να επιδιώκει τον άκρατο "εκδυτικισμό" της.

Γνωρίζει, έχοντας σπουδάσει και μελετήσει, τον *Ιερό Αυγουστίνο*, τον *Θωμά Ακινάτη* και τους μεταγενέστερους φιλοσόφους, όπως τον *Καρτέσιο* ή τον *Blaise Pascal* για τους οποίους έχει διατυπώσει τις δικές του κρίσεις/επιφυλάξεις με καλοπροαίρετο τρόπο ή ακόμη μπορεί να επικρίνει οτιδήποτε παρουσιάζεται αντίθετο προς τον ελληνικό στοχασμό, που αποτελεί για τον ίδιο στάση ζωής.

Ο Δαμοδός αποδύεται στην προσπάθεια προσέγγισης προβλημάτων που άπτονται της **Ηθικής**. Ασχολείται ιδίως με το θέμα της ψυχής, η οποία διαφέρει από το σώμα και διερωτάται, εάν τελικά είναι πνεύμα. Για το λόγο αυτό απαιτείται η ύπαρξη πειστηρίων σχετικά με τη γένεση της ψυχής και για τα οποία ο *Αυγουστίνος* δεν έδωσε σαφή εξήγηση.

Προσεγγίζει τα πάθη της ψυχής ως *αγαθές διαθέσεις* της, που εγείρονται από τη θεία δύναμη και δεν αποτελούν **μη-οντότητες**, όπως η ρώμη και η υγεία του σώματος, αλλά είναι **έμφυτες διαθέσεις** (του σώματος). Κατ' αναλογία παρατηρεί ο Δαμοδός, ότι οι αρετές που εκπηγάζουν από την ψυχή, όπως η μακαριότητα, η ευτυχία, η ελευθερία είναι μεν μεμονωμένες, αλλά δεν έχουν αρνητικά αποτελέσματα, εφόσον χρησιμοποιούνται γόνιμα και όπως δέχεται ο *Ιερός Αυγουστίνος* «*αποτελούν πράξεις...είς τό ἔσχατον τέλος, ὅπου εἶναι ὁ Θεός*». Με τον τρόπο αυτό η ψυχή εγγίζει το τέλος που είναι ουσια-

στικά η ένωση, η συνάντηση με τον Θεό. Η ψυχή, διακρινόμενη και από την ιδέα της απορίας συλλαμβάνει την αλήθεια όχι μόνον μέσω των αισθήσεων, αλλά την θεωρεί ως έμφυτη γνώση, που καθιστά την αίσθηση διαθετική και όχι ποιητική αιτία, γεγονός που ο *Β. Δαμοδός* αδυνατεί να κατανοήσει στο θέμα της θείας γνώσης, όπως το αντιλαμβάνεται ο *Αυγουστίνος*.

Ο Δαμοδός μελετώντας την *Αριστοτελική Λογική* και την *ακινάτεια συλλογιστική* ως προς τη μεθοδολογία, κατατάσσει τον *Θωμά* και τους οπαδούς του, τους *Θωμιστές* – όπως τους χαρακτηρίζει – σε μια από τις τρεις κατηγορίες των *Αριστοτελικών της Περιπατητικής Σχολής*. Είναι εκείνοι οι οποίοι "...φυλάττουσι τὰ δόγματα τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου καί... ἔχουσι τὰ πρωτεία, διὰ τό σέβας ὅπου προσφέρουσι τοῦ Διδασκάλου ἐκείνων Ἀρχηγού". Η συχνή αναφορά στον *Ακινάτη* πέραν των χρησιμοποιούμενων μεθόδων του, έγκειται και επιβάλλεται από την συμβολή του στην κατάδειξη της πορείας της Δυτικής θεολογικής σκέψης. Επιπροσθέτως μας αποδεικνύει, ότι είναι άριστος γνώστης του συστήματος του *Ακινάτη* και το γεγονός αυτό του επιτρέπει να επιδείξει κριτική στάση, θέτοντας υπό αμφισβήτηση ακόμη και τα επιχειρήματα των σχολαστικών, που έφεραν επιστημονική εγκυρότητα κατόπιν επισταμένης μελέτης και ακριβούς αποδείξεως τους, λέγοντας: "...οὐκ ἔστιν ἀληθές ζητεῖν τὴν ὀρθὴν τάξιν".

Προχωρώντας τη συλλογιστική του και διευρύνοντας την πλέον σ' όλη τη σχολαστική φιλοσοφία και θεολογία, προβαίνει στον ορισμό της χαρακτηρίζοντάς την "*συλλογιστική διδασκαλία*". Σαφώς, λαμβάνει στάση ανάλογη κατ' εκείνην του *Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά* έναντι του *Βαρθαάμ Καλαβρού*, καταλογίζοντας στον *Θωμά* και τους οπαδούς του την αδυναμία τους να κατανοήσουν, ότι η γνώση του Θεού γίνεται αντιληπτή μόνον μέσω των ενεργειών της θείας ουσίας και όχι βάσει των γνωστικών δυνάμεων του **Νου**, δια μέσου των οποίων θα μπορούσε ο άνθρωπος να αναχθεί στη θεωρία της θείας ουσίας. Συγχρόνως διαπιστώνει και την προσπάθεια της φιλοσοφικής θεμελίωσης της Θεολογίας με τη χρήση και διατύπωση αξιωμάτων της χριστιανικής αποκάλυψης σε φιλοσοφική ορολογία, γεγονός με το οποίο σχετίζεται άμεσα και το ζήτημα της φύσης της θείας ουσίας και της διάκρισής της. Με επικριτικό και έντονο τρόπο τονίζει, ότι: "οὔτε ὁ Ἀκινάτης, οὔτε καί ὁ χορός τῶν Λατίνων ἀγίων καί θεολόγων ἔλυσαν, οὔτε θέλει λύσουν τό ἐπι-

χείρισμα" εκ του γεγονότος ότι "οί θείες ἐνέργειες εἶναι ἄκτιστες καὶ ἐκπηγάζουν ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας, ταυτιζόμενες μ' αὐτήν". Ο Θωμάς και οι οπαδοί του ταυτίζοντας την οὐσία και ὑπαρξὴ του Θεοῦ οδηγούνται στον ισχυρισμό ότι "οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου τῶν πραγμάτων ἢ διακρίσις" και θέτει ουσιαστικά το πρόβλημα της αισθητῆς πραγματικότητας μέσω του παραδείγματος της Αγίας Τριάδος: "...Οἱ τρεῖς ἔχουσιν τὴν αὐτὴν δημιουργικὴν δύναμιν, διατὶ εἶναι ἓν καὶ ἡ ἐνότης τούτη δὲν εἶναι παρὰ τῆς φύσεως, τῆς ὁποίας ἰδίωμα εἶναι ἡ δημιουργικὴ δύναμις".

Σεβόμενος ο Βικέντιος Δαμοδός τις καρτεσιανές απόψεις προέβη στην απόπειρα συγγραφῆς και της «Συντόμου ιδέας της Λογικῆς κατὰ τὴν μέθοδον των Νεοτέρων». Εἶναι ουσιαστικά μια προσπάθεια παρουσίαισης της Λογικῆς, σύμφωνα με τους νεότερους φιλοσόφους, κυρίως τους οπαδούς του Καρτεσίου που δεν ακολούθησαν τὴ μέθοδο των Περιπατητικῶν. Αυτό που τον διαφοροποιεῖ ἀπὸ το μεγάλο φυσικό εἶναι κυρίως το γεγονός της μη-ὑπαρξῆς κριτηρίων, που να εξασφαλίζουν τὴν αποδοχὴ των πραγμάτων ἀπὸ τον ορθό λόγο. Δεν παραθέτει επιχειρήματα ὑπὸ μορφή συλλογισμῶν ἢ ἀκόμη και παραδειγμάτων που ενισχύουν τὸ ἀληθές και «αποδυναμώνουν» κάθε μορφή ἀμφιβολίας. Ἐνα τέτοιο γεγονός καθιστᾶ ἐν γένει τυπικό τον ρόλο του Ορθοῦ λόγου, χωρὶς να διακρίνεται ἀπὸ ιδιαίτερες λειτουργίες, τις οποίες μπορεί να ἐπιτελέσει και δεν εἶναι ἐφικτό να λάβει χώρα στην καρτεσιανὴ φιλοσοφία, ἐάν ἀναλογιστούμε, ὅτι αὐτὴ χωρὶς μέθοδο και περιεχόμενο δεν μπορεί να μοιάζει «αὐτόνομη ἀνακάλυψη με αὐτονόητες αξιώσεις καθολικῆς ισχύος». Προσεγγίζοντας τὴ Λογικὴ, προσπαθεῖ να τηρεῖ τις καρτεσιανές κατευθυντήριες γραμμές, ἰδίως στο θέμα της ορθῆς γνώσης των πραγμάτων, που βασιζονται σε τέσσερις(4) ἀναγκαίους κανόνες προς κατανόηση της ἀλήθειας και ἀποφυγὴ οἰασιδῆποτε πλάνης. Για τὸ λόγο αὐτό διατηρεῖ μια «γνωσιολογικὴ ἐπιφυλακτικότητά» ἐναντι του πρώτου καρτεσιανοῦ κανόνα «...de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle», δηλαδή να μη δεχόμεστε ποτὲ κάποιο πράγμα ως ἀληθές, ἐφόσον δεν γνωρίζουμε σαφώς τὴν ἀλήθειά του. Ο Δαμοδός συμπληρώνει και τονίζει ἐμφαντικῶς, ὅτι για να συμβεῖ κάτι τέτοιο εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση «...ὄλα ὅσα εὔρον καὶ εἶπον οἱ σοφοὶ περὶ τοῦ πράγματος ἐκείνου...». Εἶναι ἐμφανῆς τόσο ἡ διαφοροποίηση, ὅσο και ἡ κριτικὴ που ἀσχεῖ στον Descartes, ὁ οποίος ουσιαστικῶς δεν παραλείπει να ἐνισχύσει τὴν εὔρεση της ἀλήθειας των πραγμάτων με μηχανισμούς που ἀποτρέπουν τὴν ἐκδήλωση οἰασιδῆποτε μορφῆς ἀμφιβολίας. Ο Καρτέσιος παραμένει συνεπής προς τις ἀρχές του –μεταξύ των οποίων και ἡ ἀμφιβολία – χωρὶς να λαμβάνει ὑπόψιν του τὴ σοφία των προγενεστέρων, οἱ οποίοι ὄντας πεπειραμένοι, δύνανται να συμβάλλουν στην προώθηση και εξασφάλιση της ἀλή-

θειας. Και εἶναι τελικά ἀξίον ἀπορίας τὸ γεγονός, ὅτι κάτι τέτοιο ἀντιτίθεται ἐντελῶς στην ἐκμάθηση της μεθόδου, που ἀσπάζεται ὁ ἴδιος ὁ γάλλος φιλόσοφος, ὅταν μάλιστα ὑπογραμμίζει ὅτι κατ' αὐτὸν τον τρόπο ἀυξάνεται ἡ ικανότητα του πνεύματος να ἐξετάζει προσεκτικῶς κάθε πράγμα και να εξασφαλίζεται ἡ βεβαιότητα των συμπερασμάτων.

Μια ἀκόμη πλευρὰ της κριτικῆς του Βικέντιου Δαμοδού περιστρέφεται στο πρόσωπο του Γάλλου φιλοσόφου Μαλμπράνς (Nicolas Malebranche: 1638-1715), ὁ οποίος εἶχε ἐρθεῖ ἐνωρὶς σε ἐπαφὴ με τις φιλοσοφικῆς/θεολογικῆς ιδέες του Ἱεροῦ Αυγουστίνου και του Καρτέσιου. Ο Μαλμπράνς ἐστίασε τὴ συστηματικὴ του μελέτη στο θέμα της γνώσης, τὴν οποία τοποθετεῖ στο ἐπίπεδο της καθαρῆς διάνοιας, που ουσιαστικῶς εἶναι μια παθητικὴ λειτουργία και ὡς ἐκ τούτου διατυπώνει τις ἀπόψεις του για τὸ ζήτημα των ιδεῶν. Τονίζει, δηλαδή ὅτι οἱ ιδέες δεν προέρχονται ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, οὔτε τίθενται ἀπὸ τὸ Θεό, ἀλλὰ βρίσκονται ὡς «ἀμετακίνητες» και «αἰώνιες» ἀλήθειες μέσα σ' αὐτόν. Οἱ ιδέες που βλέπει ὁ ἀνθρώπος βρίσκονται μέσα στην οὐσία του Θεοῦ. Ο χαρακτήρας της γνωσιολογίας του Μαλμπράνς εἶναι σαφῶς «θεοκεντρικός» και ἐξ ἀφορμῆς αὐτοῦ του γεγονότος ἀπορρίπτει ἀπὸ τα θεῖα δημιουργήματα τὴν ἐννοια της αἰτιότητας.

Ο Βικέντιος Δαμοδός ὡς προς τὸ θέμα της γνώσης φαίνεται, ὅτι ἐυρίσκει πάντοτε ὑπὸ τὴν ἐπιρροή των Καρτεσιανῶν ἀπόψεων, ὅπως διατυπώνονται στο ἔργο του Descartes «Les passions de l' âme (Τα πάθη της ψυχῆς)». Μολονότι ὁ ἴδιος παραθέτει τις «δόξες»(γνώμες) των νεωτέρων φιλοσόφων, ἀποδύεται στην προσπάθεια αὐτὴ με ἀπώτερο στόχο να κρίνει τις ἀπόψεις του, ἀποδεχόμενος αὐτῆς ἢ ἀπορρίπτοντάς τες. Πιο συγκεκριμένα, στο ζήτημα της γνώσης, της ἐκπηγάζουσας ἐκ του νου, δίδει τὴν ἀποψη της συμφωνίας του με τον Malebranche, ὅτι δηλαδή "οὐκ ὑπάρχει νοῦς ποιητικός, ἔχων δύναμιν ἐργάζεσθαι καὶ ποιεῖν τὰ νοητὰ εἶδη τῶν πραγμάτων", ἀλλὰ ὑπογραμμίζει τὸ γεγονός ὅτι "ὁ νοῦς οὐ παθητικός", διότι κατὰ τὴ συλλογιστικὴ του δεν υφίστανται κατ' οὐσίαν εἰκόνες βάσει των οποίων ὁ ἀνθρώπος δύνανται να συγκροτήσῃ, να οἰκοδομήσῃ τὴ γνώση. Πιθανόν ἡ κριτικὴ του ἀποσκοπεῖ στη μη-ἀποδοχὴ της "Μαλμπρανιανικῆς ἰδεαλιστικῆς ἐρμηνείας" της πραγματικότητας και προσπαθεῖ να τὴν ἐρμηνεύσει ὡς μια ἀνεξάρτητη πραγματικότητα, που δεν εἶναι δυνατόν να θέσει ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὴν αὐτονομία του νου, ἀφοῦ "ὁ νοῦς... ἐπιλαμβάνει καὶ νοεῖ ὄλα τὰ ὄντα καὶ ὄλους τοὺς τρόπους τοῦ ὄντος".

Ἐν συνεχείᾳ, ἡ κριτικὴ του Δαμοδού προσεγγίζει και τὸ θέμα της πρόσληψης των ιδεῶν "ἐπίληψις", ὅπως τὴν ονομάζει και που σύμφωνα με τον Μαλμπράνς ὁ ἀνθρώπος δύνανται να τις δεῖ και να τις γνωρίσει μόνον μέσα στον Θεό. Ο Δαμοδός με τὴ βαθύτατη οξύνουα και τὴν δι-

αύγεια πνεύματος που τον διακρίνει, τονίζει ότι "ή διδασκαλία του σοφού άνδρος...έμοι οὐκ ἀρέσκει" εκ του γεγονότος, ότι ταυτίζει την *ιδέα* με την *επίληψη* και αρνείται την διαφορά τους στην περίπτωση που το αυτοκείμενο παρίσταται στο νου. Με τον τρόπο αυτό επιβεβαιώνει την άποψή του, ότι η γνώση εξηγείται εκ της διανοητικής ανθρώπινης δύναμης με τη συνδρομή των αισθήσεων για τις οποίες όμως διατυπώνει τις επιφυλάξεις του σχετικά με το βαθμό στον οποίο είναι εφικτό οι αισθήσεις, ως σωματικές κινήσεις, να συντελούν στην απόκτηση της ανθρώπινης γνώσης, όταν ο Θεός αποστέλλει τις ιδέες. Απορρίπτει ταυτόχρονα και την "*Μαλεμπρανιακή συμπτωσιολογία*", που αποδέχεται τον Θεό ως "*γενική αιτία όλων των κινήσεων του κόσμου και τα φαινόμενα που αποτελούν συμπτώσεις της Θείας δράσης*".

Εν κατακλείδι, διαπιστώνουμε ότι η πολύπλευρη και συνεπής κριτική του Βικέντιου Δαμοδού, όπως ακόμη και το πολυτάλαντο έργο που διαπνέεται από μια τάση "*Νεωτερικότητας*" και πρόοδου στον ελληνικό χώρο τη στιγμή μάλιστα, που ο *Νεοελληνικός Διαφωτισμός* βρίσκεται στο πιο κρίσιμο σημείο ανάπτυξης και εξέλιξής του, όταν πλέον έχει εγκαταλειφθεί και ο "*άκρatos Κορδυαλλισμός*".

Ο Δαμοδός – όπως προκύπτει από τον τρόπο μελέτης του – επεδίωξε με ακριβόλογο και σταθερή μεθοδικότητα να επιτύχει τον συγκερασμό της παραδοσιακά μεταδιδόμενης φιλοσοφικής γνώσης με τα πορίσματα της νεότερης έρευνας, προσεγγίζοντας τις θεωρήσεις των νεότερων Ευρωπαίων φιλοσόφων, όπως ο Καρτέσιος, ο Γκασσάντ και ο Πασκάλ. Μπόρεσε βεβαίως να διατηρήσει και να καταστήσει σαφή την προσωπική του στάση έναντι των απόψεών τους, λαμβάνοντας ευδιάκριτες αποστάσεις από διάφορες ερμηνευτικές προσπάθειες που αντιτίθενται στις απόψεις του και κυρίως αντίκεινται στον *Ανατολικό, ορθόδοξο/ελληνοκεντρικό χαρακτήρα* της σκέψης του.

Ως προς τα γνωσιοθεωρητικά και οντολογικά/ηθικά προβλήματα, τα εμπύπτοντα κυρίως από το Νου στην περιοχή της γνώσης και της φύσης του σώματος και της ψυχής, διαφαίνεται με ενάργεια, ότι η κριτική του στάση ήταν "*επιλεκτική*", "*καίρια*" και "*εύστοχη*", εκπηγάζοντας από το γεγονός, ότι η ευρυμάθεια του και η ερμηνευτική του ικανότητα, δηλαδή ο τρόπος αντίληψης γεγονότων και καταστάσεων, επιτρέπουν στο μελετητή να εστιάζει την προσοχή του στα επιχειρήματα των αντιπάλων του και να τα χρησιμοποιεί ως "*φιλοσοφικό οπλισμό*" προς κατάρριψη των υποστηριζόμενων θέσεων τους. Μια τέτοια στάση διατήρησε έναντι του *Θωμά Ακινάτη*, του *Ιερού Αυγουστίνου* και των οπαδών τους. Επιπλέον συνάγεται, ότι στη σκέψη του Δαμοδού έχουν συνδυαστεί οι ιδέες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (*Αριστοτέλης, Στωϊκοί, Επικούρειοι*) και της δυτικής διάνοησης (*Μεσαίωνα, Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*) με τρόπο ωφέλιμο,

ώστε να διαπιστώνει ο κάθε μελετητής, ότι η συγγραφική του δραστηριότητα μέσω της ασκούμενης κριτικής του, οδηγεί στην ταξινόμηση και κατάταξη των ξεταξαζόμενων θεμάτων σε περιοχές συναφούς προβληματικής. Ταυτόχρονα συμπεραίνουμε, ότι η "*Δαμοδείου σκέψη*" βρίσκεται σε υψηλό βαθμό κατανόησης των θεωριών και ιδεών, αφού μπορεί να παρακολουθεί και να καταγράφει την ιδεολογική συνέχεια των ξεταξαζόμενων θεμάτων και παράλληλα να είναι γνώστης των εσωτερικών σχέσεων που υφίστανται μεταξύ των διαπιστώσεων των διαφόρων Ευρωπαίων στοχαστών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΠΗΓΕΣ

Ακινάτης, Θ. : *Summa contra Gentiles*, μετάφραση Γενναδίου Σχολάρχου Άπαντα τα ευρισκόμενα, τομ. 5ος (Resumé de la Somme contre Gentiles et de la première partie de la Somme théologique de Saint Thomas d' Aquin), επιμέλεια υπό των Louis Petit-X.A. Sederides, Martin Jugie, εκδοτικός οίκος Maison de la Bonne Presse, Paris 1931.

Δαμοδός, Β. : *Επίτομος Λογική κατ' Αριστοτέλην και Τέχνη Ρητορική*, έκδοση υπό Αντωνίου Τζάτα, Βενετία, 1759.

- *Σύντομος ιδέα της Λογικής κατά την μέθοδον των Νεωτέρων*, επιμέλεια Μπόμπου- Σταμάτη Β. , Δευκαλίων, 21, Αθήνα, 1978.

- *Θεολογία Δογματική κατά Συντομίαν ήτε Συνταγματίων Θεολογικών*, έκδοση υπό Προτοπρεσβύτερου Π. Γεωργίου Μεταλληνού, Αθήνα, 1980.

- *Φυσιολογία Μερική-Περί εμψύχων*, αποσπάσματα από Μπόμπου- Σταμάτη Β., Βικέντιος Δαμοδός – Εργογραφία/Βιογραφία", Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1998.

- *Συνταγματίων Μεταφυσικής*, αποσπάσματα από Ψημμένου Ν., " Η Ελληνική Φιλοσοφία (από το 1453 ως το 1821)", τόμος Β' (επικράτηση της νεωτερικής φιλοσοφίας), Γνώση, 1989.

Descartes, R.: *Discours de la methode* (Λόγος περί της μεθόδου), μετάφραση Χρ. Χρηστίδη, Αθήνα, 1948 .

Παλαμάς, Γρηγόριος: *Περί θείων ενεργειών-Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, τομ. 3ος , Πατερικά εκδόσεις Γρηγόριος Παλαμάς, Θεσσαλονίκη, 1983.

ΒΑΣΙΚΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Henderson, G.P.: *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού* (1620-1830). *Η Ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 21994.

Κονδύλης, Παν.: *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α' , Θεμέλιο, Αθήνα, 1993.

Μοσχονά Γ. Σπ. *Δύο μορφές του ελληνικού διαφωτισμού στην Κεφαλλονιά: Βικέντιος Δαμοδός - Νεόφυτος Βάμβας*. Αθήνα - 1995.

Μπενιέ, Ζαν-Μισέλ: *Ιστορία Νεωτερικής/Σύγχρονης Φιλοσοφίας. Φυσιολογίες και έργα*, μετάφραση Κωστή Παπαγιώργη, Καστανιώτη, Αθήνα, 1999.

Μπόμπου-Σταμάτη, Β.: *Ο Βικέντιος Δαμοδός – Βιογραφία/Εργογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1998.

Σατελέ, Φρ. : *Η Φιλοσοφία. Από το Γαλιλαίο ως τον Ρουσσώ*, επιμέλεια-μετάφραση Κωστή Παπαγιώργη, τ. Β' , Γνώση, Αθήνα, 1985.

Φειδάς, Β. : *Εκκλησιαστική Ιστορία Β' . Από την εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση*, Αθήνα 1990.

Ψημμένος, Ν.: *Η Ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, τ. Β' (επικράτηση της Νεωτερικής φιλοσοφίας), εκδ. Γνώση, Αθήνα 1989.

BIBΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Μοναχού Μαξίμου Ιβηρίτου (Νικολοπούλου),

*Ο εθνοϊερομόναρχος Γρηγόριος ο Ε΄
και το Άγιον Όρος*

(έκδ. Ιεράς Μονής Ιβήρων, Άγιον Όρος 1988, σ. 371).

Έχουν γραφεί κατά καιρούς πολλά για την προσωπικότητα και την εκκλησιαστική και εθνική συμβολή του οικουμενικού πατριάρχη Γρηγορίου του Ε΄, ο οποίος όπως και οι προκάτοχοί του, ήταν υποχρεωμένος, ως εκ της θέσεώς του, να ασκεί το λειτουργήμα του ισορροπώντας, κυριολεκτικώς, σε τεταμένο σχοινί, και ακροβατώντας μεταξύ του χριστιανικού του καθήκοντος και των πιεστικών απαιτήσεων της Υψηλής Πύλης. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο εκάστοτε πατριάρχης έπρεπε να διαθέτει διπλωματικές ικανότητες, ευθυκρισία, τόλμη και θάρρος, προκειμένου να αντεπεξέρχεται στα προσκόμματα τα οποία σκοπίμως ενέβαλλε ο σουλτάνος ή δημιουργούσαν οι ιστορικές συγκυρίες και η διεθνής πολιτική των τότε Μεγάλων Δυνάμεων.

Ο Γρηγόριος (κατά κόσμον Γεώργιος Αγγελόπουλος) υπήρξε η προσωπικότητα εκείνη η οποία συγκέντρωσε όλες αυτές τις προϋποθέσεις, καλύπτοντας με την παρουσία και το έργο του το δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα καθώς και τις δύο πρώτες δεκαετίες του 1900. Γεννήθηκε στη Δημητσάνα το έτος 1745, όπου παρακολούθησε τα εγκύκλια μαθήματα στην εκεί περίφημη Σχολή. Κατόπιν εφοίτησε επί δύο χρόνια στη Σχολή των Αθηνών και το έτος 1767 συνέχισε τις σπουδές του στην Ευαγγελική Σχολή της Σμύρνης. Εκάρη μοναχός στη Μονή του Αγίου Διονυσίου στα Στροφάδια με το όνομα Γρηγόριος. Στην Πάτμο, όπου λειτουργούσε Ακαδημία, συμπλήρωσε τις θεολογικές του σπουδές, παρακολουθώντας τα μαθήματα του διευθυντή της Σχολής Δανιήλ Κεραμέα και του Βασιλείου Κουταλινού, ο οποίος δίδασκε φιλοσοφικά μαθήματα. Επιστρέφοντας στη Σμύρνη χειροτονήθηκε διάκονος και κατόπιν πρεσβύτερος. Μέχρι το 1785 υπηρέτησε ως πρωτοσύγκελος, οπότε εξελέγη μητροπολίτης, Ανοικοδόμησε τον καθεδρικό ναό της Αγίας Φωτεινής και επετέλεσε αξιοθαύμαστο κοινωνικό έργο υπέρ των πτωχοτέρων τάξεων. Το έτος 1797 ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο της Κπόλεως. Πρώτο μέλημά του υπήρξε η εκ βάθρων οικοδόμηση πατριαρχικής στέγης και η επιβολή αυστηράς πειθαρχίας στον κλήρο. Ίδρυσε Σχολές και το τυπογραφείο του Πατριαρχείου, που είχαν καταστρέψει οι Τούρκοι επί Κυρίλλου Λουκάρεως σαν διαβολική εφεύρεση! Ωστόσο το επόμενο έτος 1798 επαύθη, κατόπιν

σουλτανικής εντολής, και ησύχαζε στην Ι. Μονή των Ιβήρων.

Η δεύτερα πατριαρχία του διήρκεσε από το 1806 μέχρι το 1808, κατά τη διάρκεια της οποίας ο Γρηγόριος διακρίθηκε για τη διπλωματική του ευστροφία και τη συμβολή του στην ίδρυση σχολείων και την ανάπτυξη της παιδείας του υποδούλου Γένους. Ακολούθησε η δεύτερα εξορία του Γρηγορίου στο Άγιον Όρος (1809-1819), η οποία του έδωσε την ευκαιρία για μελέτη, έκδοση αυτοτελών έργων και μετάφραση άλλων ψυχοφελών. Κατά το διάστημα αυτό φαίνεται ότι εμυήθη στη Φιλική Εταιρεία από τον Ιωάννη Φαρμάκη.

Το 1819 ανέρχεται για τρίτη φορά στον πατριαρχικό θρόνο, οπότε θα ενδιαφερθεί ιδιαίτερος για την ίδρυση φιλανθρωπικού ιδρύματος στην ΚΠολη, καθώς και για την οικονομική ενίσχυση νοσοκομείων. Έλυσε με διπλωματικό τρόπο το πρόβλημα των Κολλυβάδων και επέβαλε ευταξία στη Μεγάλη Εκκλησία δια του καταρτισμού ενός είδους καταστατικού χάρτη. Επίσης εξέδωσε τον συνοδικό τόμο «Περί των Ελληνομουσειών», προτρέποντας τους νέους στην καλλιέργεια της ελληνικής γλώσσας, των ελληνικών γραμμάτων και της ελληνικής Φιλοσοφίας. (ΚΝ, Σάθα, Νεοελληνική Φιλολογία, Εν Αθήναις 1868, σ. 620-622). Η αθόρυβη συμμετοχή του στην εκραγείσα επανάσταση και η καταδίκη του εις θάνατον αποδεικνύουν ότι οι «θεατρικοί» αφορισμοί κατά των Σουλιωτών, του ηγεμόνος Σούτσου, του Υψηλάντη και γενικώς της ελληνικής επανάστασης του 1821, υπήρξαν αποτέλεσμα ασφυκτικών πιέσεων και εξαναγκασμών εκ μέρους του σουλτάνου Μαχμούτ του Β΄ προς καταστολή της επανάστασης, αλλά και αγωνιώδους προσπάθειας του διπλωμάτη Γρηγορίου, μετά από σύμφωνη γνώμη του πατριάρχη Ιεροσολύμων, των λοιπών αρχιερέων, των προκρίτων και των εμπόρων, να αποτραπεί γενική σφαγή των Ελλήνων της ΚΠόλεως και της Σμύρνης, όπως είχε συμβεί το 1797, καθώς και των άλλων πόλεων στις οποίες ζούσαν Ρωμιοί. Η υπόσχεση εξ άλλου του σουλτάνου ότι, εάν ο πατριάρχης αφορίζε τον Υψηλάντη, τον Σούτσο και την επανάσταση, θα προσφερόταν αμνηστία στους Ρωμιούς δεν παρείχε άλλα περιθώρια επιλογής. (Τ. Αθ. Γριτσοπούλου, Ο πατριαρχικός αφορισμός κατά Υψηλάντη και το πραγματικόν αυτού νόημα, περ. Μνημοσύνη 13 (1998-2000), σ. 9)

Κατά τον Ιω. Φιλήμονα, «και πατριάρχαι και αρχιερείς εν τη συνειδήσει αυτών συγκεχωρημένον είχαν ό,τι δια της χειρός αφώριζον ένεκα της βίας»

(Δοκίμιον ιστορικών περί της ελληνικής επανάστασεως, τ. Β΄, σ. 112). Άλλωστε το ίδιο απόγευμα ανεγνώσθη από τον πατριάρχη συγχωρητικό γράμμα κατά του αφορισμού εκείνης της ημέρας. Εν τούτοις οι σφαγές δεν απετράπησαν. Είχαν προηγηθεί οι εκτελέσεις των προυχόντων Χαντζερή, Σούτσου, Σχινά, Καρατζά, Χριστοπούλου και ακολούθησε ο απαγχονισμός του Γρηγορίου στην κεντρική πύλη του Πατριαρχείου με την κατηγορία ότι εδείχθη «ανάξιος του πατριαρχικού θρόνου, αγνώμων προς την Υψηλήν Πύλην και άπιστος», επειδή ήταν συμμετοχος στην εξέγερση των συμπατριωτών του στον Μοριά. Τα τελευταία λόγια του πατριάρχη, λίγη ώρα πριν από την αυτοθυσία του, αποδεικνύουν την ευθυκρισία και την προβλεπτικότητα του «Και εγώ ως κεφαλή του Έθνους και υμείς η Σύνοδος οφείλομεν να αποθάνωμεν δια την κοινήν σωτηρίαν. Ο θάνατος ημών θα δώση δικαίωμα εις την Χριστινοσύνην να υπερασπισθή το Έθνος εναντίον του τυράννου, αλλ' αν υπάγωμεν ημείς να θαρρύνωμεν την Επανάστασιν, τότε θα δικαιώσωμεν τον σουλτάνον, αποφασίσαντα να εξολοθρεύση όλον το Έθνος». (Ν. Σπηλιάδου, Απομνημονεύματα, τ. Α΄, σ. 32).

Ο συγγραφεύς αυτού του έργου κατόρθωσε να τιθασεύσει την τεράστια ύλη που είχε στη διάθεσή του, δίδοντας την εξής δομή κατά κεφάλαια στο βιβλίο τούτο των 371 σελίδων, το οποίο αποτελεί προσωπικό του άθλημα. Συγκεκριμένα, στο Α΄ Μέρος περιλαμβάνεται η βιογραφία του Γρηγορίου, όπως προκύπτει από γνωστά και άγνωστα στοιχεία εκ διαφόρων ιστορικών πηγών (αρχείων, προσκυνηταρίων και φυλλαδίων αποκειμένων σε αγιορειτικές μονές και σκήτες), ενώ στο Β΄ Μέρος παρατίθενται γνωστά και άγνωστα βιογραφικά σημειώματα, επιστολές και κειμήλια του εθνομάρτυρος, καθώς και διάφορα ανέκδοτα διατηρηθέντα από την προφορική παράδοση. Προτάσσεται ενδεικτική βιβλιογραφία κατ' αλφαβητική σειρά, ακολουθούν βιογραφίες - συντημήσεις προς διευκόλυνση του αναγνώστη και έπεται «Εγκώμιον εις την Κυρίαν Θεοτόκον Γρηγορίου Ε΄, εις ήχον Δ΄». Πιο αναλυτικά, τα επί μέρους κεφάλαια έχουν ως εξής. Μέρος Α΄ Κεφάλαιον Α΄ Πρώτη ηλικία και παιδεία (Γέννησις, κατ' αγωγή και ανατροφή του Αγίου), σ. 21-22. Κεφάλαιον Β΄ Η κλίσις προς το εκκλησιαστικόν στάδιον (Κουρά και ανωτέρα παιδεία), σ. 23-25. Κεφάλαιον Γ΄ Ο Γρηγόριος ο Ε΄ ως πατριάρχης ΚΠόλεως (Η χαλεπότης της εποχής), σ. 26-32. Κεφάλαιον Δ΄ Δευτέρα πατριαρχία του Γρηγορίου (1806-1808), σ. 33-36. Κεφάλαιον Ε΄ Τρίτη πατριαρχία του Γρηγορίου (Δεκέμβρ. 1818 - Απρίλ. 1821), σ. 37-44. Κεφάλαιον ΣΤ΄ Η ελληνική επανάστασις, σ. 45-51. Κε-

φάλαιον Ζ΄ Το μαρτύριον του ιεροεθνομάρτυρος Γρηγορίου του Ε΄, σ. 52-62. Κεφάλαιον Η΄ Μετακομιδή των λειψάνων του ιεροεθνομάρτυρος εις την γενέτειραν αυτού γην, σ. 63- 70. Κεφάλαιον Θ΄ Επίσημος αναγνώρισις του Γρηγορίου ως ιερομάρτυρος, σ. 71-76. Κεφάλαιον Ι΄ Ο Άγιος τιμώμενος δια της εκκλησίας, σ. 77-84. Μέρος Β΄ Κεφάλαιον Α΄ Περί του εν Άθω βίου του πατριάρχου Γρηγορίου του Ε΄, σ. 87-89. Κεφάλαιον Β΄ Μαρτυρία περί του Αγίου, σ. 90-206. Κεφάλαιον Γ΄ Η συμβολή της Ιεράς Μονής Ιβήρων εις τον αγώνα του 1821, σ. 207-211. Ακολουθούν σελίδες χωρίς αρίθμηση με εικόνες, φωτογραφίες τόπων και ιερών κειμηλίων του οσίου, προσώπων και χώρων σχετιζομένων με τον Άγιο (σ. 213-231), Υποσημειώσεις κατά κεφάλαια του βιβλίου (σ. 233-264) και Περιεχόμενα (σ. 265-271).

Ο αναγνώστης συμπάσχει, καθώς διατρέχει τις σελίδες του πονήματος, παρακολουθώντας τη ζωή και το έργο του πατριάρχη, ο οποίος εμερίμησε για την παιδεία του Γένους, περιέθαλψε τους ταλαιπώρους ραγιαδες και γενικώς εθυσίασε τη ζωή του ως καλός ποιμήν «υπέρ των προβάτων».

Χρ. Ν. Πολάτωφ δΦ

ΒΙΒΛΙΑ ΠΟΥ ΕΛΑΒΑΜΕ

- **Εθν. Μετσόβιου Πολυτεχνείου:** Χαριστήριος Τόμος «*Δημήτριος Γ. Νιάνιαν, (Φιλοσοφία, Κοινωνία και Πολιτισμός)*». Εκδ. Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα 2006.
- **Κωνστ. Ι. Δεσποτόπουλου** - Ακαδημαϊκού, «*Φιλοσοφία και Θεωρία του Πολιτισμού*». Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2001.
- **Κυριάκου Κατσιμάνη**, Επίκ. Καθηγητή Φιλοσοφίας, «*Πλάτων και Αριστοτέλης*». Εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2001.
- **Δημητρίου Κούτρα**, Καθηγητού Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών, «*Η πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλους*», Αθήνα 2002.
- **Σταμάτη Μακρή**, δρ. Φιλοσοφίας, «*Οι έννοιες της ύλης και του πνεύματος στη φιλοσοφία του George Berkeley*». Εκδ. «Έννοια», Αθήνα 2004.
- **Λίνου Γ. Μπενάκη**, δρ. Φιλοσοφίας, τ. Δ/ντού Κέντρου Ερεύνης Ελλην. Φιλοσοφίας Ακαδημίας Αθηνών, «*Μνήμη 5 Ελλήνων Φιλοσόφων του Κ' αιώνα*». Εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2006.

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Οντολογία

I Κλάδος της φιλοσοφίας που ασχολείται με το πρόβλημα της ουσίας των όντων. (Βασικοί κλάδοι της φιλοσοφίας είναι: Οντολογία – Γνωσιολογία, Ηθική και Αισθητική). Η ονομασία «οντολογία» προέρχεται από τη λέξη «ον», που στη φιλοσοφική γραμματεία χρησιμοποιείται ως ένας γενικός περιληπτικός όρος, προκειμένου να δηλωθεί η πραγματικότητα, η οποία, δικαιοματικά, βρισκόταν και εξακολουθεί ακόμη να βρίσκεται στο κέντρο του ερευνητικού ενδιαφέροντος των φιλοσόφων. Επιχειρώντας αυτοί να ανατρέξουν στην καθιερωμένη αντίληψη για την πραγματικότητα, υποχρεώνονταν, εκ των πραγμάτων, να αναφέρονται σ' αυτήν. "Η ανατρεπτική αυτή εκ μέρους των φιλοσόφων προσπάθεια, όσο ακραία και αν φαίνεται, δεν είναι αυθαίρετη. Απεναντίας διέπεται από τους κανόνες της λογικής και όρους, που πρέπει να καθορίζουν κάθε έγκυρη μορφή γνώσης" (Καθηγ. Θεοδ. Πελεgrίνης).

II Ειδικότερα, η οντολογία αποτελεί τη θεωρία του όντος («τό *όν καθαυτό*») και όχι του όντος ως επιμέρους φυσικού, λογικού, ηθικού ή αισθητικού φαινομένου. Με την έννοια αυτή, ο όρος οντολογία, στα πλαίσια της ιστορίας της Φιλοσοφίας, συμπίπτει με την επιστήμη που ονομάζεται «Μεταφυσική», όρος που προέρχεται από το σύγγραμμα του ιδρυτή της Οντολογίας, του Αριστοτέλη, «Τα μετά τα Φυσικά». Υπήρξε ο πρώτος που έθεσε το ερώτημα για το «ον ή ον» εξετάζοντας σε βάθος την ουσία και τους κατηγορητικούς προσδιορισμούς του όντος. Στην πραγματικότητα όμως ο Έλληνας φιλόσοφος δε χρησιμοποιεί ούτε τον όρο «Μεταφυσική», ούτε τον όρο «οντολογία», αλλά ονομάζει την επιστήμη αυτή «Πρώτη Φιλοσοφία» και «Επιστήμη βιολογική». Τον όρο οντολογία, κατά τον Κων/νο Γεωργιούλη, χρησιμοποίησε για πρώτη φορά ο Γερμανός φιλόσοφος Γκοκλήνιος στο φιλοσοφικό του Λεξικό, που το εξέδωσε το 1613. Το περιεχόμενο του όρου αυτού αποσαφήνισε, λίγο αργότερα, ο φιλόσοφος Κλάουμπεργκ στο έργο του «Μεταφυσική» (1646), ο οποίος έδωσε τον ακόλουθο ορισμό: «Η οντολογία είναι επιστήμη η οποία θεωρεί το ον από την άποψη ότι είναι ον δηλαδή από την άποψη ότι παρουσιάζει μια γενική φύση που συναντάται σε όλα τα μεμονωμένα όντα, κατά τον δικό της τρόπο. Αυτή κοινώς ονομάζεται Μεταφυσική, καλύτερος όμως είναι ο όρος Οντολογία ή Γενική Φιλοσοφία.

III Το οντολογικό πρόβλημα δημιουργήθηκε από τη στιγμή που ο ανθρώπινος στοχασμός άρχισε να αναζητεί αυτό που πραγματικά υπάρχει και βρίσκεται πάντα πίσω από τα όντα και τα φαινόμενα. Από τη στιγμή εκείνη άρχισε ο σκεπτόμενος άνθρωπος να διατυπώνει τα ερωτήματά του και να δίνει τις πρώτες απαντήσεις του.

Βασικά ερωτήματα, που κατά καιρούς διατυπώθηκαν από τους οντολόγους φιλοσόφους ήταν τα εξής:

- Ποια είναι η αρχή του κόσμου και ποια η ουσία του;

- Ποια τα αίτια που γεννούν τις μεταβολές σε ολόκληρο τον κόσμο;

Οι απαντήσεις που έχουν δοθεί, στα παραπάνω ερωτήματα, μπορούν να επικεντρωθούν σε δύο ομάδες:

Στην πρώτη περιλαμβάνονται οι θεωρίες εκείνες που δέχονται ότι όλα τα όντα και τα φαινόμενα είναι διαφορετικές ενέργειες μιας και μόνο ουσίας (Μονιστικές Θεωρίες).

Οι θεωρίες της δεύτερης ομάδας υποστηρίζουν ότι πρέπει να γίνει διάκριση του «είναι» ανάμεσα στο φυσικό και πνευματικό κόσμο, σύμφωνα με την οποία οι εκδηλώσεις τους είναι δυνατό να αναχθούν σε δύο εντελώς διαφορετικές ουσίες: στην ύλη και στο πνεύμα (Διαρχικές Θεωρίες).

IV Από την αρχαία εποχή, μέχρι σήμερα, διάφοροι διανοητές διατύπωσαν τις θεωρίες τους και κατέγραψαν τους φιλοσοφικούς προβληματισμούς τους. Ενδεικτικές, ίσως και ενδιαφέρουσες, είναι ορισμένες θέσεις των φιλοσόφων στο πεδίο έρευνας της οντολογίας-γνωσιολογίας. Πρώτος ο Παρμενίδης (540-480 π.Χ.), ο ιδρυτής της Ελεατικής Σχολής, ήταν υποστηρικτής της ενιστικής οντολογίας, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είναι ένα ενιαίο, μονογενές, άπειρο και αιώνιο ον. Κατά τους Ελεάτες, μέσα στο «*Είναι*» δεν υπάρχουν διακρινόμενα πεδία. Υποστηρίχθηκε ότι ανάμεσα στο «*Είναι*» και το «*νοεῖν*» δεν υπάρχει καμία διαφορά.

Ο Πλάτων, στη συνέχεια, εξετάζει το «*ὄντως ὄν*» στο νοητό κόσμο των ιδεών, ενώ το αισθητό είναι απλό εἶδωλο της ιδέας. Για τη γνώση των αληθινών όντων η ψυχή θα ασκηθεί με τη διαλεκτική, που αποστολή της έχει να αναζητήσει τις έννοιες, να τις διακρίνει και να προσδιορίσει τις σχέσεις τους.

Ο Αριστοτέλης, αργότερα στην «Πρώτη φιλοσοφία» του, που μετονομάστηκε σε Μεταφυσική, εξετάζει το ον στη γενικότερη θεωρησή του, χρησιμοποιώντας λογικές αρχές και έννοιες και μεταθέτοντας το πρόβλημα της γέννησης του όντος πίσω και πέρα από αυτό που φαίνεται. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο κόσμος δε χωρίζεται σε αισθητό και πνευματικό, αλλά είναι μια ενότητα πνεύματος και ύλης. Από το σημείο αυτό γεννήθηκε η Μεταφυσική, που αντιτάσσει το υπερβατικό, αυτό που είναι πέρα από τη φύση. Κατά τον Αριστοτέλη «Υπάρχει μια επιστήμη που εξετάζει το ον καθαυτό και όσα ανήκουν σ' αυτό. Και η επιστήμη αυτή δεν συμπίπτει με καμία από εκείνες που θεωρούνται μικρότερες, γιατί καμία από τις άλλες επιστήμες δεν εξετάζει γενικά το ον σαν τέτοιο... Είναι λοιπόν ανάγκη τα στοιχεία του όντος να μην είναι δευτερεύοντα... και γι' αυτό πρέπει εμείς να αναζητήσουμε τις πρώτες αιτίες του όντος ως «*ὄντος*» (Αριστ. Τα μετά τα Φυσικά 1003 Α).

V Κατά τους νεότερους χρόνους η οντολογία αποτέλεσε νέο αντικείμενο σπουδής

και έρευνας. Ο Καντ, στη θέση της οντολογίας θέλησε να τοποθετήσει την «υπερβατική φιλοσοφία» του, γι' αυτό ορίζει την οντολογία ως επιστήμη, η οποία συμπεριλαμβάνει όλες τις έννοιες και αρχές, που αναφέρονται στα αντικείμενα της εμπειρίας, που προέρχονται από τις αισθήσεις. Η οντολογία λοιπόν δεν έχει ως θέμα τα υπεραισθητά αντικείμενα, αλλά είναι υπόθεση προπαιδευτικής της Μεταφυσικής, η οποία δίνει όλους τους όρους και τα πρώτα στοιχεία όλων των γνώσεων *a priori*.

Ο Βολφ (Wolff 1679-1754), σπουδαίος εκπρόσωπος του γερμανικού διαφωτισμού, θα κατατάξει την οντολογία στην αρχή της Μεταφυσικής, της οποίας το περιεχόμενο καθορίζει ως εξής: «Η οντολογία είναι το μέρος εκείνο της Φιλοσοφίας, το οποίο πραγματεύεται γενικά περί του όντος και περί των γενικών ποιότητων των όντων».

Τον κλάδο αυτό θα επαναφέρει στο προσκήνιο της έρευνας ο Χούσερλ (Husserl, 1859- 1938), ιδρυτής της Φαινομενολογίας, ο οποίος θα διακρίνει μια γενική Οντολογία, που ενδιαφέρεται για τα μορφολογικά γνωρίσματα όλων των όντων και μιας ειδικής Οντολογίας που στρέφει την προσοχή της στην ουσία και το περιεχόμενο μιας ορισμένης περιοχής του είναι.

Ο Νικολάι Χάρτμαν (Hartmann, 1882-1950) είναι εκείνος που διαμόρφωσε μια διαστρωματική και ρεαλιστική Οντολογία.. Δεν είναι ενιστική: Το «*είναι*» είναι διαστρωματικό, όχι ομογενές. Ταύτισε το «*είναι*» με τη συνολική πραγματικότητα, η οποία χωρίζεται σε στρώματα ή σφαίρες. Οι σφαίρες αυτές είναι η ανόργανη, η οργανική, η ψυχική και η πνευματική. Η μετάβαση από τη μια σφαίρα στην άλλη δεν εξηγείται με την έννοια της εξέλιξης.

Τέλος, ο Χάιντεγκερ (Heidegger, 1889-1976), Γερμανός υπαρξιακός οντολόγος, υποστήριξε την ανάγκη μιας «θεμελιακής Οντολογίας» που θα εξετάζει το «*είναι*» καθαυτό, χωρίς όμως να το ταυτίζει με κάποιο συγκεκριμένο ον.

Βασικά οι υπαρξιστές Χάρτμαν και Χάιντεγκερ αντιλαμβάνονται το «*είναι*» εντελώς ρεαλιστικά σαν την πραγματικότητα στην ολότητά της. Η νέα οντολογία αποδίδει στο ανθρώπινο πνεύμα πραγματική ύπαρξη και ασχολείται με τη μελέτη της όποιας πραγματικότητας. Για το λόγο αυτό αρκετοί νεότεροι φιλόσοφοι κάνουν λόγο για «Νέα Μεταφυσική», σε αντιδιαστολή με την παλιά Μεταφυσική.

VI Παρά τις τόσες φιλοσοφικές θεωρίες που, κατά καιρούς, διατυπώθηκαν δεν έλειψαν και οι φιλόσοφοι εκείνοι που θεώρησαν την Οντολογία ως μια σχολαστική μορφή Φιλοσοφίας. Οι οπαδοί του λογικού θετικισμού δέχτηκαν το «*είναι*» μόνο σαν συνδυαστικό ρήμα (όχι σαν απαρέμφατο που δηλώνει κάποια αφηρημένη βάση των όντων) και χαρακτήριζαν τα προβλήματα της Οντολογίας ψευτοπροβλήματα, ενώ άλλοι υποστήριξαν ότι η ουσιαστική γνώση της Οντολογίας είναι ανέφικτη γιατί «το «*είναι*» στην ολότητά του είναι

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των μελών και φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το τετράμηνο: Οκτώβριος - Δεκέμβριος 2006 και Ιανουάριος 2007

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το ως άνω χρονικό διάστημα το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ συνεδρίασε 6 φορές (6/10/06, 18/11/06, 14/12/06, 9/1/07, 16/1/07 και 1/2/07).

Στις συνεδριάσεις αυτές το Δ.Σ. συνεζήτησε κατ' αρχήν μεν την υλοποίηση των προγραμματισθεισών εκδηλώσεων όπως αυτές καθορίστηκαν στη συνεδρίαση της 28 Σεπτεμβρίου. Συγκεκριμένα προσδιορίστηκαν οι διαδικασίες για την εκδήλωση της 7 Νοεμβρίου στην Αίθουσα «Πατάκη» (ομιλήτης ο κ. Χρ. Ν. Πολάτωφ) και κυρίως συζητήθηκε η διοργάνωση της εορταστικής εκδήλωσης της ΕΚΔΕΦ για την επέτειο της 25/ετίας της, για την καθιερωμένη κοπή της πίτας και για την επίδοση τιμητικών πλακετών στη θεατρική ομάδα της Ένωσής μας για την μέχρι τώρα συμβολή της στο έργο της ΕΚΔΕΦ. Η εκδήλωση αποφασίστηκε να πραγματοποιηθεί στην Μεγάλη Αίθουσα «Βεργίνα» στο ξενοδοχείο «ΤΙΤΑΝΙΑ» (οδ. Πανεπιστημίου) τη Δευτέρα 22 Ιανουαρίου 2007.

Επίσης στις συνεδριάσεις αυτές ολοκληρώθηκε από το Δ.Σ. και τη συντακτική ομάδα του περιοδικού «Φιλοσοφία και Παιδεία» η επιμέλεια της έκδοσης του διπλού τεύχους 39-40.

Στις συνεδριάσεις του Ιανουαρίου, συζητήθηκε κυρίως η διοργάνωση της προαναφερθείσας εκδήλωσης και επιμερίσθησαν οι αρμοδιότητες του κάθε μέλους.

Τέλος στη συνεδρίαση της 1/2/07, έγινε κριτική της μέχρι τώρα δραστηριότητάς μας και καθορίστηκαν οι επόμενοι στόχοι όπως είχαν προγραμματισθεί από την αρχή του τρέχοντος ακαδημαϊκού έτους.

2. Έκδοση 41ου τεύχους της «Φιλοσοφίας και Παιδείας»

Κατα τους μήνες Ιανουάριο και Φεβρουάριο το Δ.Σ. με την συμπαράσταση της Συντακτικής Επιτροπής του Περιοδικού, προετοίμασε και ολοκλήρωσε την έκδοση του νέου τεύχους (41ο) της περιόδου Ιανουάριος - Απρίλιος 2007 και καθόρισε τον τρόπο διακίνησής του. Με την ευκαιρία αυτή έγινε σύντομη ενημέρωση από τον Πρόεδρο και τον Ταμία για τα οικονομικά της Ένω-

σής και επί πλέον αποφασίστηκε να σταλούν επίσημα έγγραφα ευχαριστιών στα Μέλη εκείνα που προσέφεραν και προσφέρουν στην ΕΚΔΕΦ σημαντικά ποσά για την διευκόλυνση του έργου της.

3. Εορταστική Εκδήλωση

Τη Δευτέρα 22 Ιανουαρίου 2007, όπως είχε προγραμματισθεί, πραγματοποιήθηκε (όπως αναφέρεται σε άλλη σελίδα του παρόντος τεύχους) με εξαιρετική επιτυχία στο ξενοδοχείο «Τιτάνια» η εορταστική εκδήλωση της ΕΚΔΕΦ με τη παρουσία 200 περίπου μελών και φίλων μας.

4. Φιλοσοφική εκπομπή στο Κανάλι «ΤΗΛΕ-ΦΩΣ»

Συνεχίζεται για δεύτερο χρόνο στο κανάλι 54 (ΤΗΛΕ-ΦΩΣ) η εκπομπή με τίτλο «Φιλοσοφικό Προσκήνιο» που επιμελείται και παρουσιάζει κάθε Δευτέρα και ώρα 4.00-5.00 μ.μ., ο πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ Σπύρος Γ. Μοσχονάς. Η εφετηινή τηλεοπτική εκπομπή παρουσιάζει, αναλύει και σχολιάζει με σύγχρονο πνεύμα, τα πλατωνικά κείμενα. Ήδη, από το Σεπτέμβριο, έχουν παρουσιασθεί οι πρώτοι πλατωνικοί διάλογοι της λεγόμενης «Σωκρατικής περιόδου»: Λάχης, Ευθύφρων, Λύσις, Πρωταγόρας, Ιππίας Ελάσσων και Μείζων, Ίων, Απολογία, και Κρίτων. Ακολουθεί η παρουσίαση και η ανάλυση του πλατωνικού Γοργίας.

5. Νέα Μέλη

Κατά τη διάρκεια του τετραμήνου, έγιναν δεκτά, ύστερα από σχετική αίτησή τους, τα εξής νέα μέλη:

1. **Μαρκόπουλος Δημήτριος**, τ. Σχολικός Σύμβουλος, Πάτρα
2. **Δρακόπουλος Ηλίας**, Θεολόγος, Καπελέτο Ηλείας
3. **Οικονόμου Γιάννης**, έμπορος, Ν. Ερυθραία Αττ.
4. **Ρόδιος Νικόλαος**, Δικηγόρος, Λαμία
5. **Καραφωτίου Νικόλαος**, Ναύαρχος ε.α., Δροσιά Αττικής
6. **Τζεδάκης Κωνσταντίνος**, Οικονομολόγος, Ν. Ερυθραία Αττ.
7. **Γιάννου Κωνσταντίνος**, Εργοδηγός, Χαλάνδρι
8. **Σαρρηγιάννης Θεόδωρος**, Φιλολόγος, Σάμος
9. **Μάντζαρης Ιωάννης**, Φιλολόγος, Κερασίνη