

ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΝΤΑΞΗ

Στις αρχές Μαΐου η Ακαδημία Αθηνών διοργάνωσε, στη Μεγάλη Αίθουσα της Αρχαιολογικής Εταιρείας στην Αθήνα, το Δεύτερο Διεθνές Συμπόσιο για τις πανανθρώπινες αξίες με ειδικό θέμα: «**Επιστήμη - Τεχνολογία - Ανθρώπινες αξίες**».

Σύμφωνα με το Πρόγραμμα στο τριήμερο αυτό Συμπόσιο έλαβαν μέρος με σχετικές εισηγήσεις τους 16 Έλληνες και 16 ξένοι ομιλητές, (Ακαδημαϊκοί, Καθηγητές Πανεπιστημίων κ.ά.) που ανταποκρίνονταν στο σπουδαιότερο θέμα του Συμποσίου.

Όπως ήταν φυσικό, ένα τέτοιο Συμπόσιο προκάλεσε το ενδιαφέρον πολλών Ελλήνων που ως ακροατές ή και με σχετικές παρεμβάσεις τους θέλησαν να το παρακολουθήσουν.

Η μεγάλη έκπληξη όμως όλων των παρευρεθέντων Ελλήνων ήταν ότι, ύστερα από απόφαση των διοργανωτών του Συμποσίου, ως επίσημη γλώσσα των εισηγήσεων αλλά και των παρεμβάσεων καθορίστηκε **αποκλειστικά** η Αγγλική με την αιτιολογία ότι το Συμπόσιο αυτό ήταν παγκόσμιο.

Έτσι αποβλήθηκε από την πλέον επίσημη Ανώτατη Επιστημονική Αρχή της Χώρας, όπως είναι η Ακαδημία Αθηνών, η Ελληνική γλώσσα, έστω και ως δεύτερη γλώσσα, τουλάχιστον για τις εισηγήσεις των Ελλήνων ομιλητών.

Το απόπημα

Για τούτο με θλίψη βαθύτατη παρακολουθήσαμε τις εισηγήσεις των ιδικών μας εκπροσώπων του Συμποσίου, που ανάμεσά τους συγκαταλέγοντο και δύο ανώτατοι κληρικοί –ο ένας Μητροπολίτης του Οικουμενικού Θρόνου και πρώην Πρόεδρος της Ακαδημίας Αθηνών και ο έτερος επιφανής Αστροφυσικός Επιστήμων και Μητροπολίτης Πλησιοχώρου Μητροπόλεως– να αναπτύσσουν τα θέματά τους στην αγγλική γλώσσα. Το επιχείρημα ότι για τους Έλληνες ακροατές υπήρχε απευθείας μετάφραση των κειμένων των εισηγήσεων και ότι αυτές παρουσιάστηκαν στην αγγλική γλώσσα χάριν των ξένων παρισταμένων Συνέδρων, κατά την ταπεινή μας γνώμη, δεν ευσταθεί.

Ένα Συμπόσιο που πραγματοποιείται και διοργανώνεται στην οποιαδήποτε χώρα, κατά κύριο λόγο, τιμά την χώρα αυτή και οπωσδήποτε έκφραση υψίστης τιμής είναι η προβολή της γλώσσας της. **Αυτό απουσίασε από το Συμπόσιο.** Το γεγονός αυτό δεν πέρασε απαρατήρητο. Ορισμένοι που ως ακροατές προσήλθαν να παρακολουθήσουν το Συμπόσιο, απεχώρησαν με απέραντη θλίψη για την επίσημη απομάκρυνση της γλώσσας τους από το Συμπόσιο. Ασφαλώς οι ξένοι ομιλητές έπρεπε να χρησιμοποιήσουν την «κοινή» πλέον γλώσσα των Αγγλοσαξόνων και γι' αυτές να υπάρχει αντίστοιχη μετάφραση στην ελληνική. Το ίδιο όμως θα έπρεπε να γίνει και για τις Εισηγήσεις των Ελλήνων αναφορικά με τους παρευρισκόμενους ξένους Συνέδρους.

Έχει τόσες πολλές προσβολές υποστεί τον τελευταίο καιρό, αυτό το καταπληκτικό για την κυριολεξία, τη σαφήνεια, την πλαστικότητα, την πληρότητα και την πολυσημία του γλωσσικό μας όργανο από αδαείς χρήστες του, που δεν θα έπρεπε ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο να εξοβελιστεί ολοσχερώς από ένα τέτοιο Συμπόσιο παγκόσμιας ακτινοβολίας και σημασίας με απόφαση των διοργανωτών του. **Ήταν απόπημα!**

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

Η ΔΑΜΦΙΒΟΛΙΑ ΠΗΓΗ ΓΝΩΣΗΣ ΚΑΙ ΠΙΣΤΗΣ

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ

τ. Σχολικού Συμβούλου Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης

Το απλό πνεύμα πείθεται και πιστεύει. Το βαθύτερο πνεύμα πιστεύει, αφού ερευνά. Μα, το πνεύμα που φιλοσοφεί αμφιβάλλει και γι' αυτό που πιστεύει.

Η αμφιβολία δεν είναι αδυναμία του πνεύματος. Δεν είναι άρνηση αυτού να πορευθεί ο άνθρωπος σε μια πιο σωστή γνώση και σε μια πιο βαθιά πίστη. Είναι, αντίθετα, η βασική προϋπόθεση να συλλάβει το πνεύμα την ορθότερη γνώση και να βιώσει η ψυχή την ιερότερη πίστη. Είναι η αυτοσυνείδηση της θέλησης σαν υπερβατική τάση, που δεν θέλει μονάχα να διασαφίσει τους όρους της πραγματικότητας και το δέος του επέκεινα, αλλά επιθυμεί και να τους ξεπεράσει. Γι' αυτό, θα λέγαμε ότι, η αμφιβολία είναι το πρώτο βήμα της φιλοσοφίας, είναι η διαλεκτική γλώσσα του σκεπτόμενου ανθρώπου.

Το πνεύμα που πασχίζει για την ανεύρεση της γνώσης, συγκλονίζεται πάντοτε στον αγώνα του απο την παρουσία της αμφιβολίας. Ο Δάντης είπε πως «η αμφιβολία δεν τον θέλγει λιγότερο από την γνώση, γιατί έχει κι αυτή τη γοητεία της». Και είχε απόλυτα δίκιο, αφού αυτή οδηγεί στην αναθεώρηση του δογματικού λόγου και προμηνύει προφητικά τον ερχομό της μελλούμενης γνώσης. Και αν συμβεί η αμφιβολία αυτή να είναι φωτισμένη, μπορεί να χρησιμεύσει σαν πυρσός που οδηγεί την ανθρώπινη σκέψη στη σωστότερη γνώση.

Η αμφιβολία, χωρίς άλλο, είναι ο πιο σοβαρός αυτοέλεγχος κάθε ανθρώπινης γνώσης. Αυτή αίρει το ενθάδε και προετοιμάζει κάθε καινούρια γνώση. Χάρη σ' αυτή η Φιλοσοφία και η Επιστήμη ανέτρεψαν παγιωμένες γνώσεις, που για χρόνια και αιώνες κυριάρχησαν και πλάνεψαν την ανθρώπινη και παγκόσμια σκέψη. Και τούτο γιατί η προβολή της αμφιβολίας συνελπάζεται με την διατύπωση μιας ερώτησης, που η απάντησή της επιτάσσει την πορεία προς έρευνα. Όποιος δεν αμφιβάλλει, παύει να ερωτά, κι όποιος δεν ερωτά αρνείται την έρευνα. Το να παραμένεις αμετακίνητος σ' αυτό που γνωρίζεις και να μη θέτεις ερωτήσεις στη γνώση που έχεις, αυτό, μα την αλήθεια, φανερώνει τη νέκρωση του λόγου σου.

Το αντικειμενικό πνεύμα του ανθρώπου που φιλοσοφεί, ξέρει να σέβεται κάθε αντίθετη γνώση και πίστη, γιατί έτσι μόνο δείχνει τον υπερβατισμό του. Η εμμονή στις ιδέες σου είναι αρετή, όταν προέρχε-

ται ύστερα από συνεχή αναθεώρησή τους. Όταν, όμως, στηρίζεσαι στο «*οὐ μέ πείσεις κἄν μέ πείσης*» αυτό φανερώνει κατωτερότητα του πνεύματός σου και της διαγωγής σου. Ο συνάνθρωπός σου είναι μια προσωπικότητα που σκέπτεται και ενεργεί με το δικό του τρόπο. Αν μπορείς να σεβαστείς τις γνώσεις και τις ιδέες του, που είναι, ενδεχομένως, αντίθετες απ' τις δικές σου αυτό φανερώνει ωρίμαση του λόγου σου. Στη περίπτωση αυτή, τον άτεγκτο δογματισμό εκθρονίζει η ανοχή της διαλεκτικής και τον σκοταδισμό του φανατισμού η φλόγα της δημοκρατίας.

Η τριλογία του Εγέλου μάς βρίσκει πάντοτε σύμφωνους. Κάθε παρούσα γνώση μου, αποτελεί θέση του «είναι» μου απέναντι στην πραγματικότητα. Ο ερχομός της θείας αμφιβολίας, θέτοντας τα ερωτήματά της θα προκαλέσει τον κλονισμό και ενδεχομένως την άρνηση της υπάρχουσας γνώσης. Από τη θέση και τη άρνηση θα προέλθει η σύνθεση της νέας μου γνώσης, που θα είναι υπέρβαση της προηγούμενης. Θα 'ναι μια γνώση βαθύτερη και ουσιαστικότερη!

ΟΡάσσελ μας το είπε πιο ξεκάθαρα αυτό. «*Σε κάθε εποχή και σε όλες τις εκδηλώσεις της ανθρώπινης ζωής, στην Αγάπη, στη Θρησκεία, στην Πολιτική και στη Γνώση, επικράτησε μια υγιής αντίληψη, να βάζει κανείς ερωτηματικό σε κάθε τι, που θεωρείται σαν αξίωμα*».

Επομένως, η ερώτηση, αφού αποτελεί την έκφραση της αμφιβολίας και τον δημιουργό μιας σωστότερης γνώσης, πρέπει να θεωρείται σαν η πρώτη αρχή της σκέψης. Είναι το υπέρτατο γνώρισμα του ανθρώπινου όντος, αφού ο άνθρωπος είναι «*ens interrogativum*» (ερωτηματικό ον).

Ίσως κάποιος να διερωτηθεί μαζί με τον Ο' Ρέυλνυ: Μήπως, με τη συνεχή εμφάνιση της αμφιβολίας και τις αλληπάλληλες ερωτήσεις οδηγείται ο άνθρωπος στη από-γνωση; Η αγωνιώδης αυτή σκέψη δεν έχει έρεισμα. Γιατί η αμφιβολία δεν αίρει πάντοτε τη γνώση, ώστε ο άνθρωπος να βρίσκεται χωρίς περιεχόμενο. Ή την εμβαθύνει και την κάνει ουσιαστικότερη, ή, εάν την άρει, την αντικαθιστά αμέσως και την κάνει αντικειμενικότερη. Και επειδή η αξία της γνώσης εξαρτάται από το μέγεθος της αμφιβολίας που προηγήθηκε, μένουμε μνηστής μιας σωστής

σκέψης του Καρτέσιου «Στην προσπάθεια της έρευνας για την αλήθεια, είναι ανάγκη να αμφιβάλλουμε όσο γίνεται περισσότερο».

Η ανθρώπινη ιστορία από τη γένεσή της μέχρι σήμερα έχει να παρουσιάσει άπειρα γεγονότα που μαρτυρούν την αλήθεια της παραπάνω ρήσης του Καρτέσιου. Εμείς θ' αρκεστούμε να αναφέρουμε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα για να επιβεβαιώσουμε το αυταπόδεικτο της συμβολής της αμφιβολίας στην απόκτηση βαθύτερης και σωστότερης γνώσης.

Το πρώτο αναφέρεται στον Κοπέρνικο. Εάν ο μελετητής του σύμπαντος δεν έθετε «εν αμφιβόλω» το κύρος του γεωκεντρικού συστήματος του σύμπαντος, που για αιώνες ολόκληρους κυριαρχούσε στην ανθρώπινη σκέψη και δεν οδηγείτο στην έρευνα και στη μελέτη των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, στον Αριστοτέλη, στον Αναξίμανδρο, στον Φιλόλαο, στον Πυθαγόρα και σε άλλους, που με τα σοφά τους πνεύματα πρώτοι είχαν συλλάβει και είχαν διατυπώσει το ηλιοκεντρικό σύστημα, δεν θα είχαμε σήμερα την ασφαλέστερη γνώση του αστρικού κόσμου*.

Το δεύτερο γεγονός που μαρτυρεί την ανάγκη της παρουσίας της αμφιβολίας για την κατάκτηση της αληθινής γνώσης, αναφέρεται σ' αυτή την ίδια την κοινωνία. Μια απλή ακτινογραφία της θα μας δείξει πως σε οποιαδήποτε κοινωνία, οποιασδήποτε εποχής και οποιοδήποτε χώρου δεν θα συναντήσεις ούτε δύο ανθρώπους που να σκέπτονται και να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο. Γιατί η προσωπικότητα του ατόμου ορίζεται εντός του τετραγώνου που η κάθε πλευρά αποτελεί βασική παράμετρο της διαμόρφωσής του. Η κληρονομικότητα, το περιβάλλον, η αγωγή και η ατομικότητα είναι οι συνιστώσες της προσωπικότητας. Και επειδή οι παράγοντες αυτοί δεν είναι ίδιοι ή ισοδύναμοι σ' όλα τα άτομα της κοινωνίας, γι' αυτό και παρατηρούνται οι ατομικές διαφορές στο σκέπτεσθαι και στις συμπεριφορές. Κανείς δεν έχει το δικαίωμα να ισχυρισθεί πως η γνώση του εκφράζει την αλήθεια. Εάν δογματικά το ισχυρισθεί επέρχεται η κρίση και η σύγκρουση των ανθρώπινων σχέσεων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τα πρόσφατα γεγονότα στο χώρο της Παιδείας, όπου η βούληση και η ηγεμονία του ενός έφερε την αναστάτωση. Εάν με γνώμονα την αμφιβολία στις θέσεις των μερών είχε επιχειρηθεί η εφαρμογή της τριλογίας του Εγέλου, θα είχε βρεθεί η **χρυσή τομή**

της σύνδεσης. Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι, όπου η αμφιβολία είναι απύσαστη και επικρατεί ο απόλυτος δογματισμός, που περιφρονεί τη γνώμη - γνώση και τη αξία του «αντιπάλου», εκεί οργιάζει ο φανατισμός. Κι όπου υπάρχει η αμφιβολία της θέσης του ενός και ο σεβασμός προς τη θέση του άλλου, εκεί υπάρχει η συμπόρευση και η συνεργασία των μερών για την κατάκτηση της βαθύτερης και σωστότερης γνώσης των θεμάτων.

Σύμφωνα με τα παραπάνω έγινε κατανοητό, πως στο χώρο της Γνωσιολογίας η θέση της αμφιβολίας είναι σημαντική και αποτελεί βασική πηγή για μια βαθύτερη και αντικειμενικότερη γνώση.

Να συμβαίνει, τάχα, το ίδιο και στο χώρο της Θεολογίας; Χρειάζεται ο άνθρωπος να αμφιβάλει για την πίστη που έχει, προκειμένου να πορευθεί σε μια βαθύτερη και γνησιότερη πίστη; Είναι ένα ερώτημα αρκετά δύσκολο, που χρήζει, όμως, μιας κάποιας απάντησης.

Η θρησκευτική πίστη στην πορεία της να συνδέσει τον άνθρωπο με το Θεό ακολουθεί, κυρίως, δύο δρόμους.

Ο πρώτος είναι ο δρόμος των απλών ανθρώπων, που φτάνουν στην πίστη χωρίς ερωτήματα και αμφιβολίες, χωρίς έρευνα και αγωνία. Είναι «*οι πτωχοί το πνεύματι*», που αποδέχονται χωρίς διλημματα το είδος της πίστης που τους προσφέρει το περιβάλλον και η παράδοση του τόπου που γεννήθηκαν. Είναι αυτοί που αρκούνται σε δύο διαπιστώσεις, έτσι όπως τους διατύπωσε ο Καντ λέγοντας: «*Όταν ατενίζω τον έναστρο ουρανό και θαυμάζω τη αρμονία του σύμπαντος και όταν βυθίζομαι στην ψυχή μου και ακούω τη φωνή της συνείδησής μου αναφωνώ: Ναι! Υπάρχει Θεός*». Και πιστεύει στο Θεό των προγόνων του, των γονιών του, των ανθρώπων που κατοικούν στο ίδιο γεωγραφικό μήκος και πλάτος που κατοικεί κι ο ίδιος. Στην προκειμένη περίπτωση η θρησκευτική πίστη είναι καθαρά ένα ανθρωπογεωγραφικό γεγονός.

Ο δεύτερος δρόμος είναι ο δρόμος του σκεπτόμενου ανθρώπου. Του ανθρώπου που ερευνά και αγωνιά. Που θέτει ερωτήματα και αμφιβολίες, γιατί θέλει η θρησκευτική του πίστη να μην είναι απόκτημα, αλλά εύρημα. Να είναι το αποτέλεσμα ενός αγώνα αναζήτησης που προκαλεί η αμφιβολία και όχι ένα βίωμα που μεταβιβάζεται σαν αυτονόητο κληρονομικό και παραδοσιακό αγαθό. Γιατί συνοδοιπορεί

* Θαυμάζουμε, βέβαια, το υπέροχο έργο του Κοπέρνικου, αρνούμαστε, όμως, να του προσδώσουμε την προσωπικότητα που ο ίδιος με επιμονή επεδίωξε. Αντί να λέγεται «Κοπερνίκειο Σύστημα», θα ήταν δικαιότερο να ονομασθεί «Ελληνικό Ηλιοκεντρικό Σύστημα», αφού αποδεδειγμένα ο Κοπέρνικος υπήρξε ο μεγαλύτερος συλητής των αρχαίων ελληνικών δοξασιών και θεωριών, που συνέλαβαν και ανέπτυξαν τα σοφά πνεύματα της ελληνικής αρχαιότητας.

με τον Φιλίπ Μπαϊλέϋ που διακήρυξε πως «Αυτός που δεν αμφέβαλε ποτέ του, δεν πίστεψε ποτέ!».

Ο πνευματικός άνθρωπος, ο άνθρωπος που φιλοσοφεί, δεν θέλει να αποδέχεται «τυφλοίς όμμασι» αυτό που του προσφέρουν να πιστέψει. Η αμφιβολία θέτει ερωτήματα, που ζητούν απαντήσεις. Εάν η προβληματική ερώτηση περί του Θεού απουσίαζε, ο άνθρωπος δεν θα ε γνώριζε ούτε το διχασμό, ούτε την ευθύνη, ούτε την αυθυπέμβαση. «*Η αμφιβολία και οι ερωτήσεις που προβάλλει περί του Θεού, είναι το θεμέλιο και η στέγη του ανθρώπινου υπερβατισμού*» θα μας τονίσει ο Σπύρος Κυριαζόπουλος.

Η αμφισβήτηση και η αμφιβολία στο χώρο της Θεολογίας δεν εκφράστηκε με τον Υπαρξισμό ή τον Αθεϊσμό. Με την αγωνιώδη κραυγή του Ρενάν: «*Ω Θεέ, αν υπάρχεις, σώσε την ψυχή μου, αν έχω ψυχή. Αμήν*» ή με την τραγική άρνηση του Νίτσε: «*Ο Θεός πέθανε! Ζήτη ο Υπεράνθρωπος!*» Η αμφιβολία γύρω απ' την ορθή πίστη ανάγεται στους χρόνους των Σοφιστών και των μετακλασσιικών Σκεπτικών και εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο από τους Αθηναίους, που αφιέρωσαν ένα από τους βωμούς τους στον Άγνωστο Θεό.

Ο άνθρωπος που φιλοσοφεί γνωρίζει ότι η θρησκευτική πίστη είναι ένα φοβερό παράδοξο! Το άλογο υπόσχεται την αλήθεια. Η πίστη είναι το αδιανόητο, το αναπόδεικτο και το υποσχόμενο. Αρχίζει εκεί όπου σταματά η σκέψη. Ομιλεί όταν ο λόγος σιωπά. Εάν μπορώ να συλλάβω το Θεό αντικειμενικά δεν πιστεύω, αλλά επειδή δεν έχω τη δυνατότητα αυτή, γι' αυτό πρέπει να πιστεύω! Παρά ταύτα είμαι υποχρεωμένος να πορευθώ αγωνιζόμενος.

Στα πλαίσια της αγωνιστικής μου αναζήτησης, νιώθω την ανάγκη, τοποθετώντας τα ερωτήματα της αμφιβολίας μου, να πορευθώ ανάμεσα στις φιλοσοφικές θεωρίες, που αναπτύχθηκαν περί του Θεού, και αφού ταλαντευθώ από τις αντικρουόμενες απόψεις της Φυσικής Θεολογίας, του Πανθεισμού, του Δεισμού και Θεϊσμού, του Μυστικισμού και του Αθεϊσμού κι αφού γνωρίσω τις διδασκαλίες του Ζαρατούστρα, του Βούδα, του Βράχμα και του Μωάμεθ κι αφού τέλος συγκλονιστώ από το Χριστιανικό δόγμα της αποκάλυψης του Θεού διά του Λόγου του, θα καταλήξω στην πιο βαθιά, στην πιο ενσυνείδητη πίστη. Μια πίστη που δεν θα είναι απλά μια ασυνείδητη **διαφάνεια**, αλλά ένα συγκλονιστικό της καρδιάς βίωμα, ένα στεφάνωμα και μια επιβράβευση της ψυχής, που με αγωνία και αγώνα πορεύτηκε στη συνάντησή της με το θείο.

Κι όταν κατορθώσει τούτο το μέγα μυστήριο, τότε το τελευταίο ερώτημα της αμφιβολίας είναι η αρχή της σιωπής, **αφού αυτή η εκπλησσύμενη σιωπή εί-**

ναι το τέλος της φιλοσοφίας. Μια σιωπή που παίρνει τη μορφή της περισυλλογής, που είναι το «ένδον σκάπτειν» του λόγου και βοηθεί τη σκέψη να βαθύνει περισσότερο. Η σιωπή προ του Θεού στον οποίο κατέληξε η αγωνιούσα ψυχή, είναι η ερώτηση της αμφιβολίας που ωρίμασε τους καρπούς της καρδιάς, είναι ο αίνος προς τον Θεό, αφού «*Σιγή τό ἄρρητον αὐτοῦ ἀνυμνεῖν*» όπως θα μας πει ο Πρόκλος στη Θεολογία του Πλάτωνα.

Όπως στη γνώση, έτσι και στην πίστη η αμφιβολία θα παίξει το ρόλο της μέχρι τη στιγμή που η ψυχή θα συναιτήσει το ζητούμενο. Η απαίτηση της αμφιβολίας που υπαγόρευσε στο Θωμά να βάλει «*τόν δάκτυλόν του ἐπί τόν τύπον τῶν ἡλῶν*» ολοκλήρωσε την αποστολή της τη στιγμή που ο «*άπιστος*» ομολογούσε γονατιστός την πίστη του λέγοντας «*ο Κυριός μου και ο Θεός μου!*».

Όταν ο άνθρωπος μετά την αγωνιώδη αναζήτηση καταλήξει στο μέγα μυστήριο της συνάντησής του με το Θεό και στη βίωσή του με την πιο βαθιά και γνήσια πίστη, τότε, σιωπώντας το λόγο του, τη φωνή της ψυχής του αφήνει να μιλήσει, εξομολογούμενος τον αγώνα του «*Ἐν ὄλη καρδιά μου ἐξεξήτησά Σε*», ομολογώντας την εύρεση «*Ἰδοῦ ἔγνων ὅτι Θεός μου εἶ Σύ*», υποσχόμενος υπακοή «*Σύ φωτιεῖς τόν λύχνο μου, Κύριε*» εκφράζοντας εμπιστοσύνη «*Ἐν σκιᾷ τῶν πτερυγῶν Σου ἐλπιών*» ανυψούμενος «*Πρός Σέ, Κύριε, ἦρα τήν ψυχήν μου*», προσευχόμενος «*Κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν Σου*».

Θα μπορούσαμε, συμπεραίνοντας, να πούμε πως «*η αμφιβολία είναι το πρώτο βήμα της Φιλοσοφίας*» όπως θα έλεγε κι ο Ντιντερώ, και όπου αυτή υπάρχει είτε για τα γήινα πράγματα (τη γνώση), είτε γι' αυτό που έχουν θείκη καταγωγή (την πίστη) βοηθάει τον άνθρωπο να εμβαθύνει περισσότερο σ' αυτά και προπαντός του δίνει τη δυνατότητα να τα βλέπει όλα με μεγαλύτερη αντικειμενικότητα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Βιβλιοθήκη βιογραφιών, «*Οι μεγάλοι Φιλόσοφοι*».
2. ό.π., «*Οι μεγάλοι μύστες*».
3. Αντ. Ισηγόνη, «*Μαθήματα Φιλοσοφίας*».
4. Ευαγ. Παπανούτσου, «*Ο Λόγος και ο Άνθρωπος*».
5. Ν. Καζαντζάκη, «*Ασκητική*».
6. Σπ. Κυριαζόπουλου, «*Προλεγόμενα εις την ερώτησιν περί Θεού*».
7. Ν. Μελανίτου, «*Η Μάθησις*».
8. Αλ. Παρασκευόπουλου, «*Γνώσις επιστημονική, γνώσις θρησκευτική*».
9. Π. Δημόπουλου, «*Τα μεγάλα μεταφυσικά θέματα*».

Οι αξίες της ζωής στον ιδιωτικό και κοινωνικό-πολιτικό βίο των ανθρώπων

Του ΦΑΝΟΥΡΗ Κ. ΒΩΡΟΥ

Ph. D. - Επίτ. Συμβούλου του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

α. Προσπάθεια ορισμού:

Όσα πράγματα (ή ιδιότητες, ή θεσμούς, ή αρχές ζωής, ή λειτουργίες...) οι άνθρωποι τα θεωρούν σημαντικά για τη ζωή τους ή ζηλευτά και επιθυμούν να τα αποκτήσουν (ή να τα πρεσβεύουν και να τα εφαρμόζουν στη ζωή τους...) αυτά ονομάζουν **αξίες** και διακηρύσσουν ή αποδέχονται ότι αυτά «αξίζουν τον κόπο» για να αποκτηθούν και να υπηρετούν τη ζωή, για να την κάνουν πιο ευχάριστη ή σεβαστή. Αντιγράφω από ένα συμπληρωματικό λήμμα φιλοσοφικού λεξικού που γράφτηκε το 1994: «**Αξία:** καθετί που οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι «αξίζει» να προσπαθήσουν για να το αποκτήσουν, να το ζήσουν, σε άλλους να το συστήσουν...»², γιατί διευκολύνει ή ομορφαίνει τη ζωή τους ή αποτελεί καύχημά τους ή υπηρετεί και την κοινωνική αλληλεγγύη και συνοχή στην κοινωνία τους.

β. Πεδία δράσης ανθρώπων όπου αναγνωρίζονται αξίες ποικίλες: στον τομέα της οικονομικής ζωής για την απόκτηση και διαχείριση οικονομικών αγαθών αναγνωρίζονται ως **αξίες οικονομικές:** η **εργασία** για την απόκτηση αγαθών, η **περίσκεψη** για καλή οικονομική διαχείριση των αγαθών, η **φροντίδα** για τη συντήρησή τους ως την ώρα της κατανάλωσης, η **δίκαιη διανομή** τους, πρώτα σε κείνους που συμβάλλουν στην παραγωγή τους, χωρίς να αποκλείονται και άλλοι που έχουν ανάγκη. Πρόκειται για **αξίες απλές**, που όμως εγκλείουν πολύτιμο πρακτικό αποτέλεσμα πολύ επιθυμητό. Πόσο σημαντικές είναι οι αξίες οι **οικονομικές** γίνεται πολύ αντιληπτό, αν κάποια στιγμή λείψουν τα αναγκαία για την επιβίωση οικονομικά αγαθά. Είναι πιθανό ότι στην **ιεραρχία των αξιών** οι οικονομικές έχουν την πρώτη θέση, επειδή σχετίζονται άμεσα με την ανάγκη επιβίωσης (άρτος επιούσιος, δηλαδή ο αυριανός, είναι συνήθως πρώτο αίτημα των προσευχομένων).

Με ανάλογο τρόπο κάνουμε λόγο για **αξίες κοι-**

νωνικές (π.χ. κοινωνική αντίληψη, ευαισθησία, αλληλεγγύη) στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής, για αξίες **πολιτικές**, για αξίες **επιστημονικές**, (π.χ. έρευνα προσεκτική για αναζήτηση της αλήθειας και προβολή της), για αξίες **αισθητικές** (που εκφράζουν θαυμασμό, συγκίνηση για το ωραίο), αξίες **μεταφυσικές** (απορίες για το άπειρο του χώρου και του χρόνου), αξίες **θρησκευτικές**, αξίες **ψυχαγωγίας, τεχνολογίας**. Αξία πρώτη για όλους η υγεία.

γ. Διερεύνηση της σχέσης αξιών, αρετών, αναγκών. Αν αναρωτηθούμε ποια σχέση έχουν ή συγγένεια οι ονομαζόμενες από τους ανθρώπους αξίες (επιστημονικές, οικονομικές, θρησκευτικές, αισθητικές και άλλες) προς ό,τι οι ίδιοι άνθρωποι ονομάζουν **αρετές** και **ανάγκες**, αβίαστα νομίζω θα καταλήξουμε στο ότι: Οι **ανάγκες** της ζωής οδηγούν τις συνειδήσεις στην ανάδειξη ή αναγνώριση αξιών (στόχων που η προσέγγισή τους προσφέρει ικανοποίηση, γιατί ανταποκρίνεται στις ανάγκες, **θεραπεύει ανάγκες**). Έπειτα ο προσανατολισμός της συνείδησης (της σκέψης, της βούλησης, της δράσης του ατόμου) προς επίτευξη των αξιών και η αντίστοιχη δραστηριότητα αναγνωρίζεται ως **αρετή** αντίστοιχη και επαινείται. Ένα δείγμα τέτοιων διαλογισμών στην πολιτική σκέψη: ο Περικλής, σύμφωνα με την αφήγηση του Θουκυδίδη, προβάλλει σε δημόσια ομιλία του (δημηγορία) ως **αρετές** του πολιτικού: «γνῶναι τά δέοντα καί ἐρμηνεύσαι ταῦτα, εἶναι τε φιλόπολιν καί χρημάτων κρείσσονα»³. Προφανές ότι οι ανάγκες προβάλλονται ως **αξίες** και η υπηρεσία των αξιών προβάλλεται ως **αρετή** εκείνων που τις υπηρετούν.

δ. Αξίες, αρετές διαφόρων εποχών, κοινωνιών, κοινωνικών ομάδων. Μολονότι κάποιες ανάγκες (επιβίωσης και βίωσης) αναγνωρίζονται ως πρωταρχικές και πανανθρώπινες, ο τρόπος ικανοποίησής τους και της προαγωγής τους σε **αξίες** και **αρε-**

τές διαμορφώνεται μέσα στις περιστάσεις κάθε κοινωνίας και εποχής. Και κάθε κοινωνία, ανάλογα με τις περιστάσεις που αντιμετωπίζει, προβάλλει αξίες και αρετές που την υπηρετούν, που ανταποκρίνονται πιο άμεσα στις ανάγκες της. Δείγματα γνωστά: Στην αρχαία ελληνική κοινωνία προβάλλονταν ως πρώτες ή κύριες αρετές: **σοφία, ανδρεία, σωφροσύνη ή φρόνηση, δικαιοσύνη**, μολονότι διάσημοι εκφραστές του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού ως άτομα στον τομέα της δράσης τους προβάλλαν άλλες αξίες - αρετές. Παράδειγμα πρώτο: ο Θουκυδίδης ανέδειξε **σε αξία πρώτη την αναζήτηση της αλήθειας** (στον τομέα της Ιστορίας, της ιστοριογραφίας)⁴. Παράδειγμα δεύτερο: ο Ιπποκράτης υπογράμμισε ως αξία - αρετή πρώτη το **επαγγελματικό ήθος του γιατρού**, ο οποίος καλείται να έχει κριτήριο πρώτο σε όλες τις κινήσεις του ότι οφείλει να δρα «ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν καμνόντων»⁵. Ο Πρωταγόρας από τη σκοπιά του ως δάσκαλος της κοινωνικοπολιτικής ρητορικής υπογραμμίζει επιγραμματικά την ανάγκη **αναγνώρισης του δικαιώματος γνώμης / διαφωνίας**, όταν λέγει κατηγορηματικά: «περί παντός πράγματος δύο εἰσὶν λόγοι ἀντικείμενοι ἀλλήλοις» και «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος»⁶. Ο Αριστοτέλης ολοκληρώνοντας τον κύκλο επιστημονικών αναζητήσεων πολλών φυσιολόγων (προδρόμων της φυσικής επιστήμης) συνοψίζει επιγραμματικά ως αξία - αρετή για τον επιστήμονα την **αναζήτηση της αιτίας**, γιατί: «τότε μόνον οἰόμεθα γινώσκειν τι, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρώτα»⁷ Και πολλές δεκαετίες ωρρίτερα (περί το 430 π.Χ.) ο Περικλής εκτιμώντας τις ανάγκες της πολιτικής δράσης είχε προβάλει ως αξίες της πολιτικής κοινωνίας, άρα ως αρετές για τον πολιτικό άνδρα, αυτές που δώσαμε πιο πάνω και στη σημ.3.

Ανάλογα στοιχεία αρετολογίας κατά την εμφάνιση και πορεία του Χριστιανισμού συνοψίστηκαν σε τρεις αναγκαίες για τον Χριστιανό αξίες / αρετές: «πίστις, ελπίς, αγάπη». Πολλούς αιώνες αργότερα οι πρωτεργάτες της Γαλλικής Επανάστασης (1789) διατύπωσαν ως πρόγραμμα επαναστατικό για ανατροπή της φεουδαρχίας και απελευθέρωση του ταπεινωμένου ανθρώπου τρεις αρετές / αξίες για όλους: Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφοσύνη (Liberté, Egalité, Fraternité). Οι κοινωνίες φιλελεύθερης οικονομίας που επικράτησαν μετά προβάλλουν ως **αξία πρώτη την ανταγωνιστικότητα** και θεωρούν αρετή πρώτη την ικανότητα επικράτησης μέσα στον

κόσμο του ανταγωνισμού. Αλλά στις κοινωνίες οι πολλοί που δεν επικρατούν με τον ανταγωνισμό και ενδεχόμενα υποφέρουν ως θύματα εκμετάλλευσης, αρχίζουν να αμφισβητούν την αξία της ανταγωνιστικότητας στην «ελεύθερη» οικονομία. Βλέπουν αρνητική την **αξία** αυτής της αξίας, τη χαρακτηρίζουν αντικοινωνική. Σε αυτό το κλίμα μέσα η πρώτη βιομηχανική χώρα της εποχής (19ου αι.), η Βρετανία, αποδέχεται μια παροιμία: «ελευθερία για το καμάκι (τον ελεύθερο επιχειρηματία) σημαίνει θάνατο για το σκορπιό». Και φυσικά ένα καμάκι μπορεί να θανατώσει εκατοντάδες ή χιλιάδες σκορπιούς ή απλά να τους εκμεταλλευτεί. **Κέρδος ή ζημιά** για την κοινωνία η ελεύθερη οικονομία; **Καταξιώνεται** η ελεύθερη ανταγωνιστική οικονομία από τη σκοπιά εκείνου που πέτυχε και εκμεταλλεύεται συνανθρώπους, **απαξιώνεται** από πολύ περισσότερους που απέτυχαν και γίνονται θύματα. Με τα παραδείγματα αυτά επισημαίνουμε απλά ότι ενδέχεται **κάποια αξία να αξιολογείται διαφορετικά** από μια άλλη κοινωνική ομάδα, που ενδέχεται να διαμαρτυρηθεί και να αγωνιστεί για να αντιστρέψει την πορεία **ανάδειξης αξιών** και αντίστοιχων **αρετών**. Πρόκειται για **σύγκρουση ιδεών, ιδεολογιών** ως προς την καταξίωση ή απαξίωση μιας αξίας.

Στις αρχές του 20ού αι. μια άλλη κοινωνία, πληγωμένη από την επικράτηση της **αξίας της ανταγωνιστικής οικονομίας**, αγωνίστηκε για την ανατροπή της (με τη Ρωσική Επανάσταση του Οκτώβρη 1917). Και μόλις επικράτησε προώθησε μια άλλη αξία οικονομικής ζωής, που εκφράζεται με τον πρώτο σχετικό νόμο της: « Η γη ανήκει σε εκείνους που την καλλιεργούν». **Αξία πρώτη η εργασία**. Οι ως τότε ακτήμονες πανηγύριζαν, οι ως τότε μεγαλογαιοκτήμονες γυμνώθηκαν και οργάνωσαν Αντεπανάσταση και δέχτηκαν Επέμβαση ξένων στην πατρίδα τους!! **Οι αξίες** αξίζουν τόσο όσο δέχονται εκείνοι που τις **αξιολογούν** από τη σκοπιά που τις βλέπουν.

ε. Αξίες ατόμων, κοινωνικών ομάδων, θεσμών, εθνών, ομάδων εθνών, της ανθρωπότητας όλης. Ερμηνεία αυτών και έπαινοι των αντίστοιχων αρετών.

Από την ιστορία των κοινωνιών γνωρίζουμε ότι κατά καιρούς: Κάποιες σημαντικές για την ύπαρξή τους **αξίες** τις αποδέχονταν σχεδόν καθολικά, τις θαύμαζαν, τις επαινούσαν ως **αρετές** (βλέπε §δ), και θεωρούσαν άτομα μειωμένης αξίας όσους αδυ-

νατούσαν να τιμήσουν αυτές τις αξίες στο βαθμό που ίσως θα μπορούσαν. Λογουχάρη, στην αρχαία ελληνική πόλη η **ανδρεία** ήταν όρος επιβίωσης του ατόμου και του συνόλου, ειδικά στις περιόδους του πολέμου (ειδική επιβεβαίωση από τα ομηρικά έπη). Παράλληλα τιμούσαν τη **σοφία** (δείγμα ο **Νέστορας**) έως και την **πανουργία** για λόγους επιβίωσης (και διάσωσης των συντρόφων), δείγμα ο **Οδυσσεάς**.

Αλλά στην οργάνωση των κοινωνιών και τον τρόπο επίλυσης των πολιτικών προβλημάτων διαμόρφωσαν δυο τουλάχιστον ομάδες αξιών και οι υπερασπιστές τους (Ολιγαρχικοί - Δημοκρατικοί) αντιπάλευαν την προβολή των αντίστοιχων ιδεών - αξιών⁸. Ανάλογες εκφάνσεις προβολής και τριβής μπορεί να εμφανίζουν και οι **αξίες ευρύτερων ομάδων** (εθνών, πολιτισμών), που έφτασαν να προβάλλουν τις δικές τους αξίες ως σημαία του κόσμου και σύμβολο περιφρόνησης για τους άλλους ή και αντιδικίας προς τους άλλους. (Ενδεικτικά θυμίζω τις «αξίες» του Ναζισμού⁹, των Αριών ή τις «Αξίες της Δύσης έναντι της Ανατολής», την ιερή και ανιστόρητη αντιδιαστολή βάρβαρης Ανατολής έναντι της πολιτισμένης Δύσης κ.λπ., κ.λπ.)¹⁰.

Όλα αυτά τα συμπτώματα βέβαια είναι **δείγματα παρανόησης των αξιών**, ιδιαίτερα όταν απουσιάζει η νηφαλιότητα και η φρόνηση¹¹ ή πλεονάζει το συμφέρον, η ιδιοτέλεια.

στ. Καταξίωση, απαξίωση, μεταξίωση αξιών, ιδεών, δράσεων, θεσμών που βασίζονται σε κάποιες αξίες.

Όπως προσημείωσαμε (§γ), οι αξίες αναγνωρίζονται και προβάλλονται ανάλογα με τις ανάγκες της ζωής γενικά, ανάλογα με τις ανάγκες και σχέσεις της κοινωνικής ζωής ειδικά. Ο σεβασμός για τη **ζωή** διαπιστώνουμε ότι είναι καθολικός, επίσης ο σεβασμός για την **ελευθερία** και την **αξιοπρέπεια** του ατόμου. Όμως οι συνθήκες ζωής μέσα στην κοινωνία δημιουργούν συχνά αυξομειώσεις ή διακυμάνσεις για την αξία των αξιών ή για τα όριά τους, κάποτε για την ίδια την αξία τους. Άλλοτε προκαλούν γενικότερη **κρίση αξιών** ή και συγκρούσεις αξιών. Και μένει το άτομο (ή ομάδες..... άτομων) μόνος κριτής υπεύθυνος να αποφασίζει αποδοχή, απόρριψη, αξιολόγηση αξιών ή απαξίωση και μεταξίωση (μετακίνηση αξιών σε άλλους τομείς δράσης).

Μερικά περιστατικά από την κοινωνική, θρη-

σκευτική, πολιτική ζωή μπορούμε να τα επικαλεστούμε για τον ειδικό λόγο ότι έχουν καταγραφεί στη συνείδηση της κοινωνίας ως έκφραση κοινωνικών, θρησκευτικών, πολιτικών αξιών και στις μεταβαλλόμενες ιστορικές περιστάσεις¹².

- Το Ψήφισμα του Διοπίθου, που έγινε δεκτό από το Δήμο των Αθηναίων 431 π.Χ.: «Διοπίθου έγραψεν εισαγγέλλεσθαι τούς τά θεϊά μή νομίζοντας ή λόγους περί μεταρσίων διδάσκοντας»... «καί μόνην φασίν Θεανώ τήν Μένωνος Ἄγραυλῆθεν ἀντειπεῖν πρὸς τό ψήφισμα, φάσκουσαν εὐχῶν, ἀλλ' οὐ καταρῶν ἰέρειαν γεγόνεναι» (=Ο Διοπίθου εισηγήθηκε στο Δήμο Ψήφισμα να καταγγέλλονται και να δικάζονται όσοι δεν αποδέχονται τους θεούς της πόλης ή ασχολούνται με τα φυσικά φαινόμενα του ουρανού... και λένε ότι μόνη η Θεανώ, η κόρη του Μένωνα, από την Άγραυλο, διαμαρτυρήθηκε γι' αυτό το Ψήφισμα λέγοντας ότι έχει γίνει ιέρεια για να διατυπώνει ευχές όχι κατάρες). (Πλουτάρχου, *Περικλής*, §17, *Εγκυκλοπαίδεια Δομή*, λήμμα Διοπίθου).

- 32 χρόνια αργότερα κατηγορείται ο Σωκράτης από τους κατηγορούς του ως «οὐς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεούς οὐ νομίζων... ἀδικεῖ δέ καί τούς νέους διαφθείρων» (= Ο Σωκράτης διαπράττει αδικία, γιατί δεν αποδέχεται τους θεούς που έχει αποδεχτεί επίσημα η πόλη... Επιπλέον αδικεί και γιατί διαφθείρει τους νέους με αυτά που διδάσκει). Και οι δικαστές, σύμφωνα με το γενικό κλίμα δικαιοδοσίας τότε, έκριναν ότι ο Σωκράτης όφειλε να επιλέξει ως τιμωρία του ή το **θάνατο** (με κώνειο, ποτήρι δηλητήριο) ή την **αειφυγία** (να φύγει από την πόλη του ως εξόριστος για πάντα, για όλη τη ζωή του). Προτίμησε το πρώτο, με αξιοπρέπεια. Και κέρδισε αιώσιο σεβασμό.¹³

Και στα δυο αυτά περιστατικά **διακρίνουμε αξίες** που αποδέχεται η μια πλευρά και τις επικρίνει ή τις αρνείται η άλλη (ίσως περιστασιακά).

- Γνωρίζουμε από την Ιστορία πολλά περιστατικά σύγκρουσης όχι μόνο μεταξύ πιστών διαφόρων θρησκειών αλλά και μεταξύ πιστών της ίδιας θρησκείας, επειδή είχαν ή νόμιζαν ότι είχαν κάποιες δογματικές διαφορές. Αυτό σημαίνει ότι σέβονταν κάποιες αξίες θρησκευτικές, αλλά τις αξιολογούσαν ή τις ερμήνευαν διαφορετικά. (Στην Ιστορία αφθονούν οι θρησκευτικοί πόλεμοι και των δυο μορφών).

- Στην πολιτική ζωή: το Κόμμα των Φιλελευθέρων κέρδισε τις εκλογές του 1910 στη χώρα μας με

βασική αρχή τη διακήρυξη «ελευθερίας των ιδεών». Το ίδιο Κόμμα μέσα σε άλλες περιστάσεις ψήφισε περίπου 20 χρόνια αργότερα ειδικό νόμο «δίωξης ιδεών» (το Ιδιώνυμο, ν. 4229/ 1929)¹⁴. Πολιτικοί του ίδιου χώρου προβάλλουν κάποιες αξίες ως ιδεολογία τους και τις παραμερίζουν αργότερα. Ανάλογες μεταβολές μπορούμε να επισημάνουμε σε όλους τους τομείς της ζωής και των αντίστοιχων αξιών, όπου παρατηρούμε εναλλασσόμενες φάσεις καταξίωσης, απαξίωσης, μεταξίωσης σκέψεων, ιδεών, δράσεων, συμπεριφορών.

ζ. Αξίες αιώνιες ή διαχρονικές; Συχνά οι υπερασπιστές ποικίλων ευγενών αξιών χρησιμοποιούν τον αξιολογικό όρο **αιώνιες**, για να τιμήσουν αυτές τις αξίες που υπερασπίζονται. Ο ζήλος τους είναι ζηλευτός, αλλά και κάποια μονομέρεια στο λόγο τους ορατή, γιατί προχωρούν σε απόλυτες κρίσεις / γενικεύσεις παραβλέποντας πολλές τραγικές εκτροπές ιστορικά πολύ γνωστές. Παραβλέπουν λ.χ. ή παρασιωπούν: Περιστάσεις ιστορικές όπου καταδιώχθηκαν οι υπερασπιστές της αλήθειας από ομάδες κοινωνικές που δεν την ήθελαν, όπου καταστράφηκαν έργα τέχνης (θηρησκευτικής) από οπαδούς άλλων θρησκειών, όπου θυσιάστηκαν ιδεολόγοι μιας πολιτικής από τους εκφραστές μιας άλλης, ίσως και αδελφούς. Γενικά, άλλες εποχές και περιστάσεις προβάλλουν άλλες αξίες, ανάλογα με τις ανάγκες και επιδιώξεις τους. Ίσως μπορούμε να αποδεχτούμε μια γενίκευση σχετική :

Όλες οι κοινωνίες προβάλλουν κάποιες αξίες ανάλογα με τις ανάγκες τους και υποτιμούν άλλες, αλλά οι **βασικές αξίες** (π.χ. ο σεβασμός για τη ζωή, τα αγαθά ζωής, αναζήτηση πίστης, μια μεταφυσική σωτηρία, προβολή της επιστημονικής αλήθειας, θαυμασμός για το ωραίο κ.α.) ολοένα, **διαχρονικά** δηλαδή, αναδύονται στην επιφάνεια της φουρτουνιασμένης θάλασσας, έστω και ύστερα από φουρτούνες και ναυάγια. Και αναδύονται ίσως με διαφορετικές μορφές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θυμίζουμε απλά ότι Πολιτισμός είναι όλα τα έργα των ανθρώπων στα πλαίσια της ζωής τους, αφότου άρχισαν να συνοικούν, να συνεργάζονται από την εποχή των σπηλαίων ως σήμερα (έργα που αξιολογούνται θετικά ή αρνητικά...).

2. Φιλοσοφικό και Κοινωνιολογικό Λεξικό (από τις εκδόσεις «Καπόπουλος»), 1ος τόμος.

3. *Ενγγραφή*, 2,60... (=να διαβλέπει τι είναι αναγκαίο για την πολιτική κοινωνία την οποία αυτός κυβερνά, να το αναλύει στους πολίτες, ώστε να εγκρίνουν τις ενέργειές του, να είναι ο ίδιος υποδειγματικός πολίτης, καλός πατριώτης, και να έχει χέρια καθαρά στη διαχείριση του δημόσιου πλούτου, η συνείδησή του να μην υποχωρεί μπροστά στη λάμψη του χρήματος).

4. Θουκυδίδου *Ενγγραφή*, Α' 20-22 (...χαλεπόν εύρειν τήν ἀλήθειαν...)

5. Η φράση προβάλλεται πολύ εμφαντικά στο πολύ γνωστό και συντομώτατο κείμενο του Ιπποκρατικού Όρκου και σημαίνει: «ο γιατρός να δρα με κίνητρο και κριτήριο πρώτο τη θεραπεία των ασθενών».

6. H. Diels - W. Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 80A 14, B 6a.

7. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 184 α 12-13 (=τότε μόνο θεωρούμε ότι γνωρίζουμε κάποιο φαινόμενο καλά, όταν γνωρίσουμε την αιτία του την πρώτη).

8. Mario Vigetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας* (μετ. Γιάννη Χ. Δημητρακόπουλου, εκδ. «Τραυλός»), σ. 132-139, όπου §: «Η φύση, οι νόμοι και οι αξίες» (με αναφορά στη Σοφιστική).

9. Mark Mazower, *Dark Continent, Europes' Twentieth Century*, κεφ. 3 και 5: Δέκα εντολές για την επτλογή συζύγου (στη χιλιετική Γερμανία).

10. Ανιστόρητη ρητορική δικού μας ιεράρχη λίγο πριν από την «πολιτισμένη» επέμβαση των Δυτικών στο Κόσσοβο.

11. Ένας ωραίος ορισμός της από το κείμενο του αποσπ. 2 του Δημόκριτου (H. Diels - W. Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68 B 2): «Έστι δέ φρόνησις τά τρία ταῦτα: βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως, πράττειν ἅ δεῖ».

12. Θ. Γ. Σταυρόπουλου, «*Η κρίση των αξιών στη βιομηχανική κοινωνία*», στο συλλογικό τόμο: *Οι Αξίες: Παράδοση και Δημιουργία* (έκδοση της Ελληνικής Εταιρείας φιλοσοφικών Μελετών, σειρά «Μαρτυρίες», αριθ.Ι, 1991).

13. Φ. Κ. Βώρου, «Γιατί καταδίκασαν οι Αθηναίοι το Σωκράτη» (στο βιβλίο: *Διδασκαλία της Αρχαίας Γραμματείας από μετάφραση*, Αθήνα, 1981). Κώστα Μπέη, *Η Δίκη του Σωκράτη*, Αθήνα, 2001.

Ποικίλες εισηγήσεις για το θέμα αυτό περιλαμβάνονται στο συλλογικό τόμο *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: Ο Σωκράτης Σήμερα*, Αθήνα 2003 (έκδοση της ΕΚΔΕΦ).

14. Β. Σκουλάτου- Ν. Δημακόπουλου - Σωτ. Κόνδη, *Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία* (για την γ' τάξη Λυκείου), έκδ. ΟΕΔΒ (από το 1983 ως 2004), τ. 3ος σελ 29 (απόσπασμα από το βιβλίο του Γ. Λεονταρίτη), 206-208, (απόσπασμα από τα Πρακτικά της Βουλής για το Ιδιώνυμο).

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΣΤΗ ΦΥΣΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

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

Συνεχίζουμε και σ' αυτό το τεύχος την αναφορά μας σε μερικούς ακόμα από τους προβληματισμούς που έχουν συναντήσει οι φυσικοί επιστήμονες στις προσπάθειες που καταβάλλουν για την ανίχνευση του Σύμπαντος.

Οι παραδοξότητες της θεωρίας της σχετικότητας, που τις αποδεχτήκαμε και τώρα πια έχουμε εξοικειωθεί μ' αυτές, είναι ως γνωστόν ο χωρόχρονος και οι μεταβολές του χρόνου, της μάζας και του μήκους ενός κινούμενου σώματος ανάλογα με την ταχύτητα που έχει.¹

Όμως το ακόλουθο παράδοξο της κβαντομηχανικής είναι πιο εντυπωσιακό

1. Με πειράματα, που δεν θα τα περιγράψουμε γιατί θα ήταν ανιαρό, διαπιστώθηκε ότι αν εκπέμψουμε ένα μοναδικό ηλεκτρόνιο, κάθετα σε ένα πέτασμα στο οποίο έχουμε ανοίξει δύο παράλληλες σχισμές, σε απόσταση μεταξύ τους, **το μοναδικό αυτό ηλεκτρόνιο θα περάσει ταυτόχρονα και από τις δύο σχισμές!!**. Αυτό είναι το περιβόητο «*πείραμα των δύο σχισμών*».

Η περίπτωση μοιάζει με έναν σκιέρ που διέρχεται από ένα δέντρο περνώντας το ένα πόδι του αριστερά και το άλλο δεξιά του δέντρου !!.

Το περίεργο είναι ότι αν κλείσουμε μια, οποιαδήποτε, σχισμή το ηλεκτρόνιο θα περάσει ολόκληρο από την ανοικτή, **χωρίς εμείς να το κατευθύνουμε** προς αυτήν, σαν να μπορεί το ηλεκτρόνιο να αντιλαμβάνεται ποιά σχισμή είναι ανοικτή και να κατευθύνει ανάλογα τη διαδρομή του. Το παράξενο αυτού του εκπληκτικού φαινομένου βρίσκεται όχι στο φαινόμενο, αυτό καθ' εαυτό, αλλά αλλού.

Ο Γάλλος φυσικός De Broglie (1892-1927), από το 1924, είχε προβάλει την επαναστατική τότε, θεωρία του ότι τα ηλεκτρόνια συμπεριφέρονται άλλοτε ως υλικά σωματίδια και άλλοτε ως κυμάνσεις. Αυτό επιβεβαιώθηκε πειραματικά το 1927.

Το πείραμα λοιπόν των δύο σχισμών εξηγήθηκε από τους επιστήμονες, με την άποψη ότι το εκπέμπόμενο ηλεκτρόνιο, πρέπει να λογιστεί όχι ως υλικό σωματίδιο αλλά ως κύμανση και φυσικά, ως τέτοια, μπορεί να περάσει ένα τμήμα της από τη μια σχισμή και το άλλο της τμήμα από την άλλη, όπως συμβαίνει π.χ. με ένα θαλάσσιο κύμα που προσβάλλει ένα πέτασμα με δύο τρύπες και περνάει και από

τις δύο συγχρόμως, ή προσκρούει σε ένα εμπόδιο και το περνάει συγχρόνως κι από δεξιά κι από αριστερά.

Αφού περάσουν τα δύο τμήματα της κύμανσης από τις σχισμές, συμβάλλουν το ένα τμήμα με το άλλο και δημιουργούν την γνωστή εικόνα συμβολής σε ένα δεύτερο πέτασμα που, πείθει ότι το ηλεκτρόνιο, ως κύμανση, πέρασε συγχρόνως και από τις δύο σχισμές. Μετά την πρόσκρουσή του στο δεύτερο πέτασμα το ηλεκτρόνιο μπορεί να λογιστεί ότι ανακτά την σωματιδιακή του ιδιότητα.

Στην εποχή μας πρέπει να συνηθίσουμε στις παραδοξότητες της κβαντικής θεωρίας.

Στο βιβλίο του Jim-Al-Khalili «*Κβαντικά Παράδοξα*» διαβάζουμε «**Είτε μας αρέσει είτε όχι, η παράξενη αυτή συμπεριφορά αποτελεί χαρακτηριστικό του κβαντικού κόσμου. Όσο κι αν έχουμε κάθε δικαίωμα να περιμένουμε μια λογική εξήγηση, δεν έχει βρεθεί καμία μέχρι τώρα. Όμως υπάρχουν πολλοί σπουδαίοι φυσικοί που πιστεύουν ότι κάτι τέτοιο είναι μια επικίνδυνη και μάταιη επιδίωξη και ότι η ανησυχία είναι καλύτερο να αφηθεί στους φιλοσόφους.**».

2. Το 1934 ο Ρώσος φυσικός Cherenkov Alekseyevich (1904 - 1990) παρατήρησε ότι όταν διαβίβασε ενέργεια ραδιοακτινοβολίας μέσα στο νερό, αναδύθηκε ένα περίεργο μπλέ φώς. Έπειτα από τρία χρόνια, το 1937, οι επίσης Ρώσοι φυσικοί Ilya Frank και Igor Tamm, έδειξαν ότι αυτό το μπλε φως οφειλόταν σε ηλεκτρόνια τα οποία ταξιδεύοντας μέσα στο νερό με ταχύτητα μεγαλύτερη από την ταχύτητα του φωτός στο νερό², εκπέμπουν ένα είδος ακτινοβολίας, που ονομάστηκε "*ακτινοβολία Cherenkov*". Αυτό το τελευταίο έκανε τους επιστήμονες να φανταστούν ένα υποθετικό σωματίδιο το οποίο να ταξιδεύει, ακόμα και στο κενό, με ταχύτητα μεγαλύτερη από την ταχύτητα του φωτός, και να εκπέμπει ακτινοβολία Cherenkov. Αυτό το υποθετικό σωματίδιο, που το ονόμασαν "**τάχιον**", δεν έχει ακόμα ανιχνευθεί, και ίσως να αργήσει ή να μην ανιχνευθεί ποτέ.

Από την Ειδική Θεωρία της Σχετικότητας, γνωρίζουμε ότι σε σώματα που κινούνται με την ταχύτητα του φωτός, η ροή του χρόνου μηδενίζεται. Συνε-

πώς σε ένα "τάχιο", που κινείται με ταχύτητα μεγαλύτερη από αυτήν του φωτός, η ροή του χρόνου θα είναι αρνητική δηλ. ο χρόνος θα ρέει προς τα πίσω.

Εδώ υπάρχει μία αντίφαση. Ή το "τάχιο" δεν υπάρχει, και κάπως αλλιώς πρέπει να εξηγηθεί η ακτινοβολία Cherenkov, ή η Ειδική Θεωρία της Σχετικότητας δεν ισχύει στην προκειμένη περίπτωση.

Επίσης ένα άλλο ανάλογο φαινόμενο είναι τα τελευταίως παρατηρούμενα ισχυρά ραδιοσήματα που εκπέμπονται από γιγάντιους πυρήνες κβάζαρ³. Αυτά τα ραδιοσήματα υποδηλώνουν φαινόμενη εκπομπή μάζας με ταχύτητες μεγαλύτερες από την ταχύτητα του φωτός.

Τα φαινόμενα αυτά προβληματίζουν ακόμα τους φυσικούς επιστήμονες. Δικαιούμαστε, επομένως, να κάνουμε κι εμείς μερικές σκέψεις πάνω σ' αυτά.

Μπορεί η αναφερθείσα υπέρβαση της ταχύτητας του φωτός, να οφείλεται στο ότι τα ηλεκτρόνια κινούνται σε χώρο περισσοτέρων διαστάσεων από τις τέσσερις που έχει ο χώρος στον οποίο, όπως εμείς τον αντιλαμβανόμαστε, κινείται το φως.

Βέβαια, οι μεγαλύτερες αυτές ταχύτητες των ηλεκτρονίων παρατηρήθηκαν από επιστήμονες που βρίσκονταν στον χωρόχρονό μας των τεσσάρων διαστάσεων. Αλλά ας αναρωτηθούμε για άλλη μια φορά, γιατί ο χωρόχρονός μας να έχει τέσσερις διαστάσεις; Γιατί οι χώροι μέσα στο νερό ή στον σωλήνα του επιταχυντού ηλεκτρονίων, ή στο γνωστό μας διάστημα, να μην έχουν περισσότερες των τεσσάρων διαστάσεις; Γιατί να μη σκεφτούμε ότι ο χωρόχρονός μας μπορεί να έχει πιο πολλές διαστάσεις από τέσσερις, κι' εμείς, επειδή μόνο αυτές τις τέσσερις μπορούμε να εννοήσουμε, οργανώσαμε τη φυσική μας πάνω σ' αυτές μόνο; Γιατί, ακόμα, η απροσδιοριστία της κβαντικής θεωρίας να μην οφείλεται σ' αυτήν ακριβώς την αιτία;

Ας αφήσουμε την φαντασία μας να ελευθερωθεί από την στενή λογική επεξεργασία των πειραματικών δεδομένων, που τα γνωρίζουμε με τις αισθήσεις μας, και ας φανταστούμε ένα Σύμπαν με πολλές, ίσως και άπειρες, διαστάσεις. Σ' ένα τέτοιο Σύμπαν θα μπορούσαν να αναπτυχθούν ταχύτητες φωτός, που σε περιοχές αυτού του Σύμπαντος να είναι φυσιολογικές, αλλά που στον δικό μας τετραδιάστατο χώρο να φαντάζουν σ' εμάς, σαν μεγαλύτερες από την ταχύτητα του φωτός όπως την μετράμε στον χώρο μας.

Στις περιοχές που αναφερόμαστε, η ταχύτητα του φωτός μπορεί να είναι και πάλι ανυπερβλήτη, οπότε εκεί σώζεται και εξακολουθεί να ισχύει η Ει-

δική Σχετικότητα.

Ποιός ξέρει σε τί μονοπάτια, και σε τί μύθους, θα μας οδηγήσει η επιστήμη στο μέλλον !! Και, ακόμα, ποιός ξέρει τί μπορεί να υπάρχει κάπου, μέσα στο Σύμπαν των απείρων μεγάλων διαστάσεων; Ίσως εκεί να βρίσκεται το μυστικό της γέννησης, της λειτουργίας, και του σκοπού της ύπαρξης του Σύμπαντος, και ημών.

3. Στην κατηγορία των φαινομένων που εξακολουθούν ακόμα να προβληματίζουν τους φυσικούς επιστήμονες είναι και το «**Παράδοξο E.P.R**», το οποίο το έχουμε περιγράψει με λεπτομέρεια στο τεύχος 27-28 του περιοδικού μας, με τον τίτλο «**Φιλοσοφικά ερεθίσματα από την Κβαντική θεωρία**». Νομίζω πως αξίζει τον κόπο να το υπενθυμίσουμε πάλι εδώ, σε περίληψη, για τους καινούργιους αναγνώστες μας.

Το 1935 ο Einstein, που ως γνωστό ήταν πολέμιος της κβαντικής θεωρίας ως το τέλος του βίου του⁴, και οι συνεργάτες του Podolsky και Rosen⁵ θέλοντας να δείξουν τα αδύνατα, όπως νόμιζαν, σημεία αυτής της θεωρίας, αναφέρθηκαν δημόσια στην δυνατότητα που υπήρχε να προκύψουν στον υποατομικό χώρο, με ορισμένη διεργασία, δύο σωματίδια που να έχουν αντίθετες ιδιότητες ώστε, ως ζευγάρι, να αλληλοεξουδετερώνονται και μαζί να αποτελούν μια ουδέτερη δυάδα⁶.

Το παράδοξο έγκειται στο ότι τα δύο σωματίδια αποτελούν ζευγάρι και αν ακόμα βρίσκονται σε απόσταση και πολλών χιλιομέτρων μεταξύ τους. Έτσι αν παρατηρούμε τη συμπεριφορά του ενός σωματιδίου σε ένα μέρος, γνωρίζουμε με βεβαιότητα και το πώς συμπεριφέρεται την ίδια στιγμή και το άλλο σωματίδιο στην άλλη άκρη της γής, κι αυτό χωρίς να υπάρχει κανενός είδους επικοινωνία μεταξύ των δύο σωματιδίων, όπως εξακριβώθηκε.

Υπάρχουν, προς το παρόν, δύο εξηγήσεις για αυτό το παράδοξο:

– η μία με βάση ένα αξίωμα της κβαντικής θεωρίας, που λέει ότι ένα πράγμα υπάρχει στον κόσμο μας μόνο από τη στιγμή που θα το μετρήσουμε, αλλά και τότε η ίδια η μέτρηση επηρεάζει το μετρούμενο, έτσι ώστε να το παρατηρούμε αλλοιωμένο,

Επειδή το μέγεθος των σωματιδίων είναι απειροελάχιστο και αυτό της μετρητικής συσκευής είναι πολύ-πολύ μεγαλύτερο, η τελευταία επηρεάζει τόσο πολύ τα σωματίδια που καθόλου δεν είμαστε βέβαιοι αν στην πραγματικότητα αυτά συμπεριφέρονται όπως τα παρατηρούμε.

– η άλλη εξηγεί το φαινόμενο με τον ισχυρισμό ότι το ζευγάρι προέρχεται στην πραγματικότητα από ένα μόνο σωματίδιο, που υπάρχει σε έναν άλλο

χώρο με περισσότερες διαστάσεις, κι εμείς το βλέπουμε σαν δύο σωματίδια επειδή βρισκόμαστε σε άλλον χώρο με λιγότερες διαστάσεις

Αξιοσημείωτο είναι ότι με το σκεπτικό του τελευταίου αυτού ισχυρισμού ενισχύεται και η πίστη στην ύπαρξη του Θεού

4. Αναφέραμε πιο πάνω τον δυϊσμό που ο De Broglie απέδωσε στη συμπεριφορά του ηλεκτρονίου ως σωματιδίου και κύμανσης και που η κβαντική θεωρία αποδίδει σ' όλα τα σωματίδια ατομικών ή υποατομικών διαστάσεων. Η παραδοξότητα αυτού του δυϊσμού είναι φανερή και συνιστά σημαντικό πρόβλημα για τους φυσικούς επιστήμονες επειδή όλο το Σύμπαν αποτελείται από υλικά ή άυλα σωματίδια, τα οποία συμπεριφέρονται άλλοτε ως σωματίδια και άλλοτε ως κύματα ενέργειας.

Το επίμαχο ερώτημα είναι: Η δυαδική αυτή συμπεριφορά των σωματιδίων συμβαίνει πραγματικά στη φύση ή είναι ένα νοητικό κατασκεύασμα των επιστημόνων για να αποτελεί απάντηση σε μερικά φαινόμενα που δεν μπορούν να εξηγηθούν αλλιώς;

Τον ίδιο χρόνο που η επιστημονική κοινότητα προβληματίστηκε με το νοητικό πείραμα EPR που αναφέραμε πιο πάνω, εμφανίστηκε από τον Αυστριακό φυσικό Erwin Schroedinger ένα άλλο, επίσης νοητικό, πείραμα που έχει σχέση με τον δυϊσμό των σωματιδίων και έμεινε γνωστό στην ιστορία της φυσικής επιστήμης με την ονομασία «**Γάτα του Schroedinger**».

Μέσα σ' ένα κουτί κλείνουμε μια ζωντανή γάτα μαζί με μία συσκευή που κατά ακανόνιστα χρονικά διαστήματα εκτοξεύει υδροκυάνιο ικανό να σκοτώσει ακαριαία τη γάτα. Σφραγίζουμε το κουτί και έπειτα από ένα αρκετό διάστημα προσπαθούμε να μαντέψουμε τι υπάρχει μέσα στο κουτί.

Το δίλημμα ανάγεται στο αν λειτούργησε η συσκευή εκτόξευσης υδροκυανίου και συνεπώς η γάτα είναι νεκρή, ή δεν λειτούργησε ακόμα και η γάτα είναι ζωντανή. Η πιθανότητα να είναι νεκρή είναι 50% και το ίδιο 50% είναι και η πιθανότητα να είναι ζωντανή. Άρα μέσα στο κουτί συνυπάρχουν με το ίδιο ποσοστό και οι δύο πιθανότητες που σημαίνει ότι για μας, που είμαστε έξω από το κουτί και δεν παρατηρούμε το περιεχόμενό του, τη στιγμή που αναρωτιόμαστε, η γάτα θα είναι συγχρόνως νεκρή ή ζωντανή. Αν θέλαμε να περιγράψουμε με μία λέξη την κατάσταση στην οποία βρίσκεται η γάτα αυτή την στιγμή, η μόνη λέξη που θα ταίριαζε είναι «νεκροζωντανή» Μόνο αν ανοίξουμε το κουτί θα παρατηρήσουμε τη γάτα να είναι σε μια από τις δύο αυτές καταστάσεις.

Μπορούμε, λοιπόν, με βάση τον ανωτέρω συλλογισμό, να παραδεχτούμε ότι στο κάθε σωματίδιο όταν δεν το παρατηρούμε συνυπάρχουν και οι δύο ιδιότητες, σωματιδιακή και κυματική κατά 50%, και μόνο όταν το παρατηρούμε μπορούμε να διακρίνουμε με ποια ιδιότητα συμπεριφέρεται τη στιγμή της παρατήρησης

Σήμερα ο δυϊσμός των σωματιδίων τείνει να εξηγηθεί και αλλιώς με την εμφάνιση της «**θεωρίας των χορδών**»⁸.

Τα πρωτόνια και τα νετρόνια, στον πυρήνα του ατόμου θεωρούνται, από το 1960 κι έπειτα, ότι αποτελούνται και αυτά από μικρότερα σωματίδια, τα «**κουάρκς**»⁹ τα οποία συνδέονται μεταξύ τους ανά δύο με πολύ λεπτά παλλόμενα νημάτια, τις λεγόμενες **χορδές**. Τα κουάρκς, ως υλικά σωματίδια, έλκονται μεταξύ τους με μια δύναμη που, όμως, αυξάνει σε ένταση όσο τα κουάρκς απομακρύνονται αλλήλων, αντί να ελαττώνεται, όπως θα έπρεπε κατά τη Νευτώνεια θεωρία της παγκόσμιας έλξης. Αυτή η αντίθετη συμπεριφορά εξηγείται με το να θεωρήσουμε ότι οι χορδές που συνδέουν τα κουάρκς είναι σαν λαστιχάκια που τεντώνονται ή χαλαρώνουν όταν αντίστοιχα αυξάνει ή ελαττώνεται η απόσταση των άκρων τους.

Η ελκτική δύναμη μεταξύ των κουάρκς είναι τόσο δυνατή που έφτασε να λογίζονται οι χορδές ως σημαντικότερα στοιχεία από τα ίδια τα κουάρκς. Έτσι η θεωρία των χορδών προτείνει ότι το οποιοδήποτε σωματίδιο στην ουσία είναι χορδές που πάλλονται διαφορετικά σε κάθε μορφή ύλης, και που όμως, λόγω των μικρών τους διαστάσεων¹⁰, κάνουν ώστε να συνειδητοποιούμε τα συστήματα χορδών-κουάρκς ως σωματίδια. Αν η ερμηνεία αυτή επικρατήσει¹¹ τότε εξηγείται πληρέστερα ο δυϊσμός των σωματιδίων.

5. Προηγουμένως αναφέραμε ότι το φαινόμενο EPR μπορεί να εξηγηθεί με το αξίωμα της κβαντικής θεωρίας ότι «η ίδια η μέτρηση επηρεάζει το μετρούμενο». Αυτό το αξίωμα έχει γενικότερη έκταση, σε όλες τις παρατηρήσεις που κάνουμε, και προβληματίζει πολύ τους επιστήμονες γιατί οδηγεί στη σκέψη ότι αυτό που παρατηρούμε δεν είναι το πραγματικό αντικείμενο αλλά το επηρεασμένο από τη συσκευή παρατήρησης. Το ζήτημα έχει ως εξής:

Όταν θερμομετρούμε π.χ. το σώμα μας χρησιμοποιούμε ως μετρητική συσκευή το θερμόμετρο το οποίο, φυσικά, πριν από τη θερμομέτρηση έχει μια διαφορετική θερμοκρασία από το σώμα μας. Όταν σώμα και θερμόμετρο έρχονται σε επαφή συμβαίνει μια ανταλλαγή θερμότητας μεταξύ τους με αποτέλεσμα το θερμόμετρο να μας δείξει τελικά όχι τη

θερμοκρασία που είχε το σώμα μας πριν από τη μέτρηση, αλλά αυτή στην οποία θα ισορροπήσουν τελικά σώμα και θερμόμετρο μαζί.

Αυτό συμβαίνει γενικά στη φύση.

Για να δούμε ένα αντικείμενο πρέπει να ρίξουμε απάνω του φως το οποίο, μετά το 1900, γνωρίζουμε ότι συνίσταται από στοιχειώδη άυλα σωματίδια, τα λεγόμενα φωτόνια. Αυτά όμως καθώς πέφτουν πάνω στο φωτιζόμενο αντικείμενο το επηρεάζουν με μια ανταλλαγή ενέργειας¹² που συμβαίνει μεταξύ αντικειμένου και φωτονίων, έτσι ώστε αυτό που βλέπουμε να μην είναι το πραγματικό δηλ. αυτό που ήταν προτού το φωτίσουμε, αλλά το ήδη επηρεασμένο από το φως.

Μέχρι σήμερα δεν έχει βρεθεί τρόπος για να εξακριβωθεί αντικειμενικά η εκάστοτε επιρροή της μετρητικής ή παρατηρητικής συσκευής και να αφαιρεθεί αυτή από το παρατηρούμενο σύνθετο αποτέλεσμα της παρατήρησης.

Υπάρχουν φυσικά και άλλα πολλά ερωτηματικά για απάντηση, στα οποία οι επιστήμονες έχουν επιστρατεύσει τη φαντασία τους και την αναπόδεικτη πίστη τους.

Ερωτήματα π.χ. που ζητούν απάντηση είναι:

α. Πού βρίσκουν οι χορδές την ενέργεια που χρειάζεται για να μπορούν να πάλλονται αενάως;

β. Γιατί το Σύμπαν διαστέλλεται με αυξανόμενο ρυθμό και όχι με διαρκώς ελαττούμενο λόγω της βαρυτικής έλξης που ασκούν στους μπροστά οι πίσω τους άλλοι γαλαξίες;

γ. Γιατί τα άστρα που πρόκειται να πεθάνουν διογκώνονται λίγο πριν μέχρι και 200 φορές του αρχικού τους όγκου; κλπ. κλπ.

Και το σπουδαιότερο:

Για ποίο σκοπό γίνονται όλα αυτά;

Θέλω ως κατακλείδα να πω ότι σκοπός του σημερινού άρθρου, όπως και του προηγούμενου, είναι να γνωρίσουν οι φίλοι μας αναγνώστες μερικούς από τους προβληματισμούς και τις δυσκολίες που ταλανίζουν τους επιστήμονες όλων των εποχών, στο έργο της ανίχνευσης της δομής και της λειτουργίας της φύσης γύρω μας. Απώτερος σκοπός των επιστημόνων είναι, βέβαια, η βελτίωση των συνθηκών της ύπαρξής μας, κι' εμείς τους ευγνωμονούμε γι' αυτό, αλλά μαζί και για το ότι μας έμαθαν πως η φυσική επιστήμη είναι ένα οικοδόμημα που εμείς το δημιουργήσαμε, που δεν είναι ό,τι πραγματικά υπάρχει, που είναι κομμένο και ραμμένο στα μέτρα μας, αλλά που διαμόρφωσε και βελτιώνει κάθε φορά το τοπίο γύρω μας, ώστε να ζούμε με άνεση και ασφάλεια μέσα σ' αυτό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Το έχουμε πει και άλλοτε, τεύχος 31, ότι όσο πιο γρήγορα τρέχει το αυτοκίνητό μας τόσο πιο πολύ αυξάνεται η μάζα του, μειώνεται το μήκος του και το ρολόι μας τρέχει πιο αργά. Αυτό για τις συνηθισμένες ταχύτητες δεν γίνεται αντιληπτό, αλλά για ταχύτητες που πλησιάζουν την ταχύτητα του φωτός, όπως π.χ. στους επιταχυντές σωματιδίων, τα φαινόμενα αυτά είναι εμφανή.

2. Η ταχύτητα του φωτός στο νερό είναι το 75% της ταχύτητάς του στο κενό.

3. Τα κβάζαρ είναι αστρονομικά αντικείμενα, σε τεράστιες αποστάσεις από τον γαλαξία μας, που έχουν μετακίνηση των γραμμών του οπτικού τους φάσματος προς την ερυθρά περιοχή, πολύ μεγαλύτερη από αυτήν των γνωστών γαλαξιών.

4. Ο Einstein σχετικά με τους φυσικούς νόμους, πίστευε ότι η εφαρμογή τους σε μια φυσική μεταβολή προβλέπουν πάντα ένα μόνο αποτέλεσμα που εξαρτάται μόνο από την αιτία που το προκαλεί και τον φυσικό νόμο που ακολουθεί η μεταβολή (αιτιοκρατία ή αλλιώς ντετερμινισμός). Την πίστη του αυτή ο Einstein την διακήρυξε με την πασίγνωστη φράση του « ο Θεός δεν παίζει ζάρια». Αντίθετα η κβαντική θεωρία εισάγει στις φυσικές μεταβολές την απροσδιοριστία (ιντετερμινισμό), με την διακήρυξη ότι οι φυσικοί νόμοι προβλέπουν μόνο την πιθανότητα να συμβεί το αποτέλεσμα που προβλέπουν, και ότι μπορεί να συμβεί ένα άλλο αντ' αυτού. Από αυτή τη διαμάχη ηττημένος τελικά βγήκε ο Einstein.

5. Από τα αρχικά του ονόματος των οποίων καθιερώθηκε το φαινόμενο ως «παράδοξο EPR».

6. Η δυνατότητα δημιουργίας τέτοιας δυάδας επιβεβαιώθηκε πειραματικά το 1982 από την ομάδα του Γάλλου φυσικού Aspect και των συνεργατών του

7. Λεπτομέρειες στο τεύχος 27-28 του περιοδικού μας.

8. Βλέπε και τεύχος 37 του περιοδικού μας.

9. Τρία το κάθε είδος σε διαφορετική διάταξη

10. Για να δούμε μια χορδή θα χρειαστούμε έναν επιταχυντή στο μέγεθος του γαλαξία μας (περίπου 100.000 έτη φωτός) !!!

11. Η θεωρία των χορδών δεν έχει ακόμα καταλήξει σε οριστικά συμπεράσματα.

12. Η ανταλλαγή αυτή επιβεβαιώθηκε πειραματικά το 1923 από τον Αμερικανό φυσικό Arthur Compton.



ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ

Του ΙΩΑΝΝΗ-ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ Γ. ΑΜΠΕΛΑ

δρ. Φιλοσοφίας, Καθηγητή Μέσης Εκπαίδευσης

Ο προβληματισμός που αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια γύρω από το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης (globalization) σχετικά με τις κοινωνικές, ηθικές, και ιδεολογικές συνέπειές του στον σύγχρονο κόσμο, μπορεί να έχει ως αφετηρία τους Στωικούς, αφού αυτοί κυρίως υποστήριξαν την οργανική σύνδεση του ανθρώπου με τον κόσμο, την καθολικότητα του «νόμου της φύσεως» ως έκφραση του Λόγου στο κοσμικό σύμπαν, ενώ προέβαλαν την άποψη για έναν άνθρωπο – πολίτη του κόσμου.

Πιο συγκεκριμένα, ο **Χρυσίππος** διατεινόταν πως ο κόσμος είναι «τό σύστημα ἔξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων» και πως ταυτίζεται με τον Θεό (SVF¹ II, 527)¹. Ανάλογες μαρτυρίες υπάρχουν σε έργα του **Διογένη Λαερτίου**, του **Αρίου Διδύμου** και άλλων συγγραφέων της ύστερης αρχαιότητας. Παρά τις μικρές διαφοροποιήσεις στη διατύπωση είναι εμφανής στους παραπάνω συγγραφείς η στωική πεποίθηση πως ο κόσμος είναι πάνω απ' όλα ένας έμψυχος οργανισμός, υλική «οὐσία ἔμψυχος καὶ αἰσθητική» (SVF II, 633), που λειτουργεί ακολουθώντας τις επιταγές της παγκόσμιας ψυχής ή αλλιώς της θείας ἔλλογης βούλησης.

Η απαρχή αυτής της αντίληψης βρίσκεται στον **Τίμαιο** του Πλάτωνα, όπου γίνεται λόγος για την ύπαρξη μιας παγκόσμιας ψυχής. Η εικόνα βέβαια που έχουν οι Στωικοί για τον κόσμο είναι απότοκος της καθαρά στωικής πεποίθησης για τη συνεχή παρουσία του «πνεύματος» σε όλα ανεξαιρέτως τα όντα εξαιτίας της διεισδυτικότητάς του. Το «πνεῦμα», το όχημα της θεϊκής ευφυΐας, δεν είναι αποσπασμένο από την ύλη, αλλά συνεκτείνεται μαζί της, καθώς η τελευταία αποτελεί το σώμα του κόσμου· έτσι ο κόσμος έχει τα βασικά χαρακτηριστικά ενός ζώου, και μάλιστα τις ιδιότητες του ανώτερου ζωικού οργανισμού που μπορεί να υπάρξει δηλαδή λογική, νόηση και φρόνηση (SVF II, 633-6).

Σ' έναν τέτοιο κόσμο την πρώτη θέση δικαιολογημένα έχουν οι κάτοχοι αυτών των ιδιοτήτων, δηλαδή οι θεοί και οι άνθρωποι (SVF II, 527-528). Κοινό στοιχείο είναι ο λόγος, γεγονός που επιτρέπει στους Στωικούς να διατυπώσουν την ηθική

εντολή πως τελειοποιούμενα τα ανθρώπινα όντα, ως μέρη του κοσμικού όλου, πρέπει να εναρμονίσουν τη δική τους ανθρώπινη λογική με την παγκόσμια – οικουμενική Φύση: «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». Η συγκεκριμένη ηθική εντολή είναι προϋπόθεση για την ανθρώπινη ευτυχία, για την αποκαλούμενη «εὖροια βίου».

Στο πλαίσιο λοιπόν αυτής της αντίληψης η έννοια του «νόμου της φύσεως» αντιμετωπίζεται πλέον μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα σε σχέση με την κλασική εποχή. Πιο συγκεκριμένα, στον **Γοργία** του Πλάτωνα απαντάται ο όρος «νόμος της φύσεως», όπου ο Καλλικλής υιοθετεί τη συγκεκριμένη διατύπωση προκειμένου να δικαιώσει την επικράτηση του ισχυρού έναντι του αδυνάτου. Αργότερα στους Κυνικούς προβάλλεται το ιδανικό της «κατά φύσιν» ζωής ως μιας ζωής απαλλαγμένης από τις κοινωνικές συμβάσεις και παραδόσεις.

Οι Στωικοί με τη σειρά τους θα προσδώσουν στον όρο μια νέα διάσταση που είναι συνάρτηση τόσο των ιστορικών – πολιτικών αλλαγών της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής όσο και του ίδιου του φιλοσοφικού τους συστήματος, καθώς κάνουν λόγο για την «οικείωσιν», δηλαδή για τον μηχανισμό που επιτρέπει σε κάθε ζωντανό οργανισμό να αυτοπροσδιορίζεται έναντι των άλλων όντων, να αξιοποιεί οτιδήποτε είναι ωφέλιμο για τον ίδιο και να απορρίπτει ό,τι είναι βλαβερό και δυσάρεστο. Ωστόσο, στην περίοδο της λεγόμενης Μέσης Στοάς η «οικείωσις» θα αποκτήσει ευρύτερη διάσταση και σημασία, αφού επιτρέπει στον άνθρωπο να αντιληφθεί ότι οι ευθύνες του και η θέση του δεν περιορίζονται στο στενό πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας που γεννήθηκε, αλλά εκτείνονται στο σύνολο της κοσμικής πραγματικότητας. Η «οικείωσις» ως «αἰσθησις καὶ ἀντίληψις τοῦ οἰκείου» (SVF II, 724) θα οδηγήσει τελικά στην αντίληψη περί αδελφότητας και ενότητας των ανθρώπων.

Είναι προφανές λοιπόν ότι στο πλαίσιο της Στοάς ο «νόμος της φύσεως» αποκτά ένα νέο περιεχόμενο: είναι ο κοινός νόμος, ο θεϊκός φυσικός νόμος

που καθορίζει το σωστό και αποτρέπει το λάθος. Πρόκειται για τον «ὀρθό λόγο που διαπερνᾷ τὰ πάντα» (Διογένης Λαέρτιος VII 88) που θεμελιώνει όχι μόνο τη φυσική, αλλά και την ηθική τάξη. Για τον Ζήνωνα η πηγή της ηθικής τάξης στην πόλη των αγαθών και των σοφών δεν είναι πλέον το θετό δίκαιο και οι επιμέρους συμβάσεις, αλλά ο κοινός νόμος της φύσης που αποτελεί και τον μοναδικό νόμο που υποχρεώνει σε υπακοή. Αυτή η αντίληψη έχει τις απαρχές της στην ηρακλείτεια θέση πως οι ανθρώπινοι νόμοι τρέφονται από τον θείο οικουμενικό νόμο· συμφωνούν δηλαδή με τον Λόγο, το στοιχείο εκείνο που διαρθρώνει και τακτοποιεί τον κόσμο (114 DK). Ο Κλεάνθης, επίσης, θα μιλήσει για τον «κοινό νόμο του Δία» στον περίφημο Ἕγμνο προς τον Δία: «ᾧ σύ κατευθύνεις κοινόν λόγον, ὃς διά πάντων // φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι» (SVF I, 537, στ. 8-9). Οι Στωικοί έτσι εξισώνοντας τον νόμο με τον ὀρθό λόγο ανατρέπουν την παραδοσιακή άποψη ότι ο νόμος αντλεί το κύρος του και την εξουσία του από το ότι αυτός εκφράζει τη φωνή του συγκεκριμένου κράτους. Ταυτόχρονα, όμως, επιχειρούν να τον συνδέσουν με την πόλη και το κράτος κάνοντας λόγο για την κοσμική πόλη.

Ο νόμος δεν περιορίζεται ούτε απευθύνεται στην ατομική ηθική συνείδηση, αλλά έρχεται να ρυθμίσει την κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου επιβάλλοντας τόσο τους κοινωνικούς και κοινοτικούς κανόνες όσο και στοχεύοντας στην ευημερία της κοινότητας (SVF III 314). Αν ο νόμος είναι ο επιτακτικός λόγος που διδάσκει στους ανθρώπους τον τρόπο συμπεριφοράς τους ως κοινωνικά ζώα, τότε είναι φυσικό επακόλουθο να δεσμεύονται για μια συμπεριφορά προς τους άλλους όπως τους αξίζει, με σκοπό την επίτευξη της κοινωνικής αρμονίας. Γι' αυτό έχει υποστηριχθεί πως το «στωικό δόγμα ότι όσοι έχουν από κοινού τον λόγο, τον ὀρθό λόγο, τον νόμο και το δίκαιο ανήκουν χάρη σε αυτή την ιδιότητα σε μία και μοναδική κοινότητα, αποτελεί μια θέση εύλογη και κατανοητή²». Κατ' επέκταση πόλη για τους Στωικούς είναι η κοινότητα που θεμελιώνεται στην από κοινού αποδοχή κοινωνικών κανόνων και είναι αποτέλεσμα της από κοινού κατοχής ὀρθού λόγου. Επομένως, τόσο οι θεοί όσο και οι άνθρωποι που διαθέτουν από κοινού ὀρθό λόγο κατοικούν στην ίδια πόλη, που δεν είναι

άλλη από την κοσμική πόλη.

Το εύλογο ερώτημα είναι ποιοι από τους ανθρώπους είναι ουσιαστικά κοινωνοί αυτής της κοσμικής πόλης. Μπορεί άραγε να μιλήσει κανείς για απόρριψη των διαχωριστικών γραμμών μεταξύ των ανθρώπων όπως αυτές ίσχυαν στην ύστερη αρχαιότητα και τη ρωμαϊκή εποχή; Ξεκινώντας από τον Ζήνωνα με βάση τις σχετικές μαρτυρίες (SVF I, 248 – 271) διαπιστώνει κανείς ότι το κύριο και βασικό χαρακτηριστικό, αλλά και επιδιωκόμενος στόχος της Ουτοπίας του Ζήνωνα είναι η ενότητα και η ομόνοια. Εύκολα σε αυτό το σημείο μπορεί κάποιος να διαπιστώσει τόσο κυνικές όσο και πλατωνικές επιδράσεις. Εντούτοις πρέπει να έχουμε κατά νου ότι από τους αρχαίους Στωικούς διατυπώνεται με σαφήνεια η διάκριση μεταξύ των ολιγάριθμων κατόχων της σοφίας και της φαύλης πλειονότητας των ανθρώπων (SVF I, 559). Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά τον Ζήνωνα, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένη Λαεργίου (VII, 32-33), μόνον οι σοφοί διαθέτουν την ικανότητα να συμπεριφέρονται με ομόνοια και ενότητα. Γι' αυτό ακριβώς και ο Ζήνων θα διαφοροποιηθεί από τον Πλάτωνα, ο οποίος συμπεριέλαβε στην ιδανική του Πολιτεία και τους «δημοουργούς». **Ο σοφός ή χρηστός άνθρωπος είναι ο μοναδικός αληθινός πολίτης, φίλος και ουσιαστικά ελεύθερος, ενώ ο κακός είναι ξένος, εχθρός και δούλος.** Πρόκειται για μία θέση που δείχνει προφανώς τις κυνικές απαρχές της στωικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, η Πολιτεία του θα μπορούσε να πει κανείς ότι εκφράζει αφενός την αντίθεσή του σχετικά με την εντονότατη διαφοροποίηση των υπαρχουσών στην εποχή του κοινωνιών, αλλά και την πίστη του για το πώς θα πρέπει να είναι μία ανθρώπινη κοινωνία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η Πολιτεία του συνιστά πρόβλεψη για μία παγκοσμιοποιημένη κοινωνία, όπως συχνά του αποδίδεται.

Αλλά και ο Χρύσιππος αργότερα θα υποστηρίξει **Α**ότι το σύμπαν είναι ένα και μοναδικό για τους σοφούς, αποκλείοντας τους πολλούς από τη συμμετοχή τους σε αυτό. Πιο συγκεκριμένα, ο Χρύσιππος είναι υπέρμαχος της ιδέας για μία μοναδική ανθρώπινη κοινωνία δίνοντας έμφαση στην παγκοσμιότητα του νόμου ο οποίος αναγορεύεται σε κύριο όλων των πραγμάτων (SVF III, 314). Επιπλέον, προτάσσει μία καθολική ενότητα απορρίπτοντας τόσο την έννοια της ευγενικής καταγωγής όσο και

την φύσει δουλεία, που υποστήριζε ο Αριστοτέλης (SVF III, 350-1). Φυσικά δεν είναι εύκολο να αποφανθούμε σε ποιο βαθμό τελικά επεκτείνει τα αποτελέσματα της πεποιθήσης για την παγκοσμιότητα του φυσικού νόμου. Ακολουθώντας τις απόψεις του **Ζήνωνα** μιλά για μια κοινότητα σοφών, για το πώς αυτή μπορεί να ζήσει προβάλλοντας την ιδανική ομόνοια και ενότητα αυτών των ολίγων εκλεκτών και όχι όλης της ανθρωπότητας, όπως θα υποστηρίξουν οι μεταγενέστεροι Στωικοί.

Όπως σημειώνει και ο E. Bréhier, η στωική αντίληψη για την παγκόσμια ανθρωπότητα θα ωριμάσει αργότερα στα χρόνια της Ρώμης³. Αναμφίβολα η συμβολή των εκπροσώπων της αρχαίας Στοάς σε μια διεθνιστική, ας μας επιτραπεί ο αναχρονισμός του όρου, αντίληψη έγκειται στο ότι πρόβαλαν επίμονα τη θέση πως οι ηθικές αρχές αποτελούν κατά βάση νόμους της ανθρώπινης φύσης, πέρα από τις όποιες τυχαίες και συμπτωματικές διαφοροποιήσεις υφίστανται μεταξύ των ανθρώπων. Όταν ο στωικισμός κυριάρχησε ως φιλοσοφική σχολή στο πλαίσιο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αυτές οι πεποιθήσεις και θέσεις γονιμοποιήθηκαν σε ένα πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον, που δύσκολα θα μπορούσε να προβλέψει ο Ζήνων⁴.

Η ιδέα της κοσμικής πόλης και η έννοια του «πολίτη του κόσμου» θα επιτρέψουν στους Στωικούς να αφαιρέσουν από την ιδιότητα του πολίτη κάθε ευκαιριακή παράμετρο και να ενισχύσουν τη σημασία της κοινότητας. Η υπακοή στις επιταγές του ορθού λόγου ανάγεται ως ο ρυθμιστικός παράγοντας της ορθής συμπεριφοράς προς τους άλλους ανθρώπους. Η κοινωνική ηθική σύμφωνα με τις θέσεις του Ζήνωνα, του Κλεάνθη και του Χρυσίππου στηρίζεται και απορρέει από τις επιταγές του φυσικού νόμου, από το τι επιβάλλει η Φύση στον άνθρωπο ως το μόνο έλλογο κοινωνικό ζώο. Την ίδια στιγμή η πολιτική και στρατιωτική επέκταση της Ρώμης φέρνει στο προσκήνιο την ανάγκη για διεθνή δικαιοσύνη. Αναπόφευκτα, λοιπόν, δημιουργείται η επιθυμία για μία ευρεία σύλληψη του δικαίου, για έναν νόμο που θα αγγίζει όλους τους ανθρώπους. Και σε αυτή την προσπάθεια ομολογουμένως οι Στωικοί θα συμβάλουν αποφασιστικά και σε σημαντικό βαθμό. Δεν είναι τυχαίο ότι οι επικεφαλής της Μέσης Στοάς βρίσκονται στη Ρώμη και ειδικότερα ο Παναίτιος ήταν αποδεκτός στους ανώτερους κύκλους της πόλης ως ο φιλόσοφος τους⁵.

Ο Παναίτιος ο Ρόδιος εκφράζει μια νέα ηθική αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, ένας κανονικός άνθρωπος, πρέπει να επικεντρώνεται στον κόσμο έτσι όπως αυτός είναι, και να εκπληρώνει τα καθήκοντά του μέσα σε αυτόν τον κόσμο. Με άλλα λόγια απομακρύνεται από το απώτερο ιδανικό της συσχέτισης με τον κοσμικό Λόγο, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι τηρεί μία διαφορετική στάση απέναντι στη διάκριση μεταξύ του σοφού και του φαύλου, καθώς προτάσσει πολύ περισσότερο από ό,τι οι εκπρόσωποι της αρχαίας Στοάς, την καθολική ιδιότητα της λογικής που διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι σε αντίθεση με τον Ζήωνα και τον Χρυσίππο που θεωρούσαν απαραίτητη προϋπόθεση για την αρετή και την ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων τη σοφία. Συνδυάζοντας την περιπατητική θεωρία περί *οίκειότητας* και τη στωική αντίληψη περί *οίκειώσεως* ο Παναίτιος διατυπώνει μία νέα ηθική πρόταση που απευθύνεται σε όλη την ανθρωπότητα, καθώς προβάλλεται η ιδέα της ανθρώπινης αδελφοσύνης. Κατ' επέκταση η δικαιοσύνη δεν αποσκοπεί μόνο στην προστασία από το βλαβερό και το επικίνδυνο, αλλά αποκτά και θετική λειτουργία προς όφελος της κοινής ζωής και εκτείνεται σε όλη την κοινωνία αποκτώντας καθολικότητα ή καλύτερα παγκοσμιότητα⁶. Επομένως, σύμφωνα με τον Παναίτιο, όλοι μας έχουμε εμπλακεί σε ένα πολλαπλό σχήμα σχέσεων μέσα στην ευρύτερη ενότητα της συνολικής ανθρώπινης φυλής⁷.

Με τη σειρά του ο **Ποσειδώνιος** εμπλουτίζει και επεκτείνει την αντίληψη περί ανθρωπότητας ως μίας ενότητας μέσα στην ευρύτερη ενότητα του κόσμου. Κατ' αυτόν η μελέτη των ανθρωπίνων υποθέσεων αποτελεί μέρος της κατανόησης της ευρύτερης κοσμικής διαδικασίας. Εμφανώς επηρεασμένος από τον ρωμαϊκό ιμπεριαλισμό μελέτησε τον άνθρωπο τόσο στην περιφέρεια της «*οίκουμένης*» όσο και στο κέντρο της. Επιπλέον, για τον Ποσειδώνιο οι άνθρωποι όχι μόνο ως σύνολο, αλλά και ως κάθε επιμέρους άτομο απολαμβάνουν την Πρόνοια των θεών⁸ μια θέση που είναι κυρίως αποτέλεσμα των γεωγραφικών του αντιλήψεων, γεγονός που δείχνει την έμφασή του στην αντίληψη περί ανθρωπότητας. Στα χρόνια, τέλος, της Νεότερης Στοάς τόσο ο **Σενέκας** όσο και οι υπόλοιποι κορυφαίοι στωικοί συγγραφείς (**Επίκτητος**, **Μάρκος Αυρήλιος**) θα υποστηρίξουν πως αληθινή πόλη είναι η κοσμική πόλη τονίζοντας την ανθρώπινη συγγένεια

ως αποτέλεσμα της υποταγής στον κοινό νόμο που βασίζεται στην κοινή κατοχή του λόγου. Η δικαιοσύνη είναι κοινή για όλους, εάν ακολουθούν την Φύση με αποτέλεσμα το συμφέρον του ατόμου να ταυτίζεται με το συμφέρον όλων των ανθρώπων.

Αποκρυσταλλώνοντας, η στωική θέση περί «κοσμοπολιτισμού» συνιστά κατ' ουσίαν ηθική πρόταση για το ανθρώπινο πράττειν σύμφωνα με τον ορθό λόγο. Η πρόταση των Στωικών αποκτά λοιπόν ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη σημερινή εποχή, όπου στο όνομα της παγκοσμιοποίησης των οικονομικών συμφερόντων και των διεθνών επιδιώξεων των ισχυρών, καταστρατηγούνται –πέρα από κάθε έννοια ορθού λόγου– περισσότερο από ποτέ οι ανθρώπινες αξίες και τα απαραράγραπτα και αναπαλλοτριώτα δικαιώματα, που η ίδια η Φύση έδωσε στον άνθρωπο. Την ίδια στιγμή που καθημερινά στις περισσότερες περιπτώσεις η πολιτική έρχεται σε διαρκή σύγκρουση με την ηθική εφαρμόζοντας το δίκαιο του ισχυρότερου, οι Στωικοί μάς υπενθυμίζουν ότι η εγρήγορση και η φροντίδα για τους άλλους είναι συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης και όχι απλά μία κοινωνική σύμβαση.

Και αν κατά το ξεκίνημα της Στοάς η παραπάνω ηθική συμπεριφορά αποδίδεται στους ολιγάριθμους σοφούς, στο πλαίσιο της απόλυτης πολιτικής, οικονομικής και στρατιωτικής κυριαρχίας της Ρώμης, οι επόμενοι εκπρόσωποι της Στοάς θα επιμείνουν εμφαντικά στην έννοια του κοινού αγαθού για όλη την ανθρωπότητα συνδέοντας αφ' ενός τον *lex naturae* με την λογικότητα και την ηθικότητα κι αφ'

ετέρου αναδεικνύοντας την ταύτιση ανάμεσα στον Λόγο που κατευθύνει το κοσμικό σύμπαν με τον λόγο του ανθρώπου, του κατεξοχήν «πολίτη του κόσμου.»

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Algra K. Barnes J. Mansfeld J. Schofield M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 2005
2. von Arnim H., *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), vol: 1-4, Teubner, Stuttgart 1964.
3. Baldry H. C., *The unity of mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, 1965
4. Bréhier E., *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, 1951
5. Finnis J., *Natural law and natural rights*, Oxford, 1980
6. Long A. A. & Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press 1999, vol.1,2
7. Schofield M., *Η Στωική ιδέα της πόλης*, MIET, Αθήνα 1997
8. Watson G, *The Natural Law and Stoicism*, στο Long. A. (ed) *Problems in Stoicism*, London 1971, σελ. 216-38

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta* του von Arnim
2. Schofield M., ό.π., σελ. 95
3. Bréhier E., ό.π., σελ. 266
4. A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press 1999, vol. 1, σελ. 435-6.
5. Cicero, *De republica*, III 13
6. Cicero, *De officiis*, I, 50-1
7. Baldry H. C., ό.π., 1965 σελ. 186
8. Cicero, *De natura deorum*, II, 164

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΡΔΙΝΑΛΙΟ ΒΗΣΣΑΡΙΩΝΑ

Η γεραρά και δραστήρια Ένωση Ποντίων Πιερίας (1937) ανέλαβε την πρωτοβουλία όπως διοργανώσει διήμερο Συμπόσιο στην έδρα της, Κατερίνη, για τον Έλληνα Καρδινάλιο, Μητροπολίτη Νικαίας, Βησσαρίωνα. Έτσι με τη αρωγή του Πανεπιστημίου Αθηνών (Φιλοσοφική Σχολή) και του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου (Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών), διοργανώθηκε κατά το διήμερο 10-11 Μαρτίου 2007 ένα ενδιαφέρον Συνέδριο με ποικίλη θεματολογία: Βιογραφικά στοιχεία για τον Βησσαρίωνα, το εγκώμιόν του για τη γενέτειρά του Τραπεζούντα, η φιλοσοφική του σκέψη, η θέση του Πλάτωνος και του Αριστοτέλους στον Βησσαρίωνα, η θέση του στη σύγχρονη φιλοσοφία, ο ρόλος του μεταξύ των υπολοίπων λογίων, ο

ρόλος και η σημασία της αρχαίας Ιστορίας στο έργο του, η θέση του στην νεοελληνική λογοτεχνία. Πανεπιστημιακοί από τα Πανεπιστήμια Αθηνών, Ιωαννίνων, Πελοποννήσου, Πατρών, Ιονίου συμμετείχαν με πρωτότυπες ανακοινώσεις. Από την ΕΚΔΕΦ συμμετείχαν οι Χρήστος Π. Μπαλόγλου και Σωτήριος Φουρνάρος.

Συγχαρητήρια αξίζουν στον Πρόεδρο της Ενώσεως Ποντίων Πιερίας Κων/νο Παπουτσιδίδη και στο Δ.Σ. για την άρτια διεξαγωγή του Συνεδρίου. Το Συνέδριο παρηκολούθησε και ο οικείος Επίσκοπος της περιοχής Μητροπολίτης Κίτρους κ. Αγαθόνικος.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου
δρ. Οικονομολόγος

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ HENRY BERGSON

-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ-

Του ΣΠΥΡΟΥ Γ. ΜΟΣΧΟΝΑ

τ. Καθηγητή Φιλοσοφίας Γυμναστικής Ακαδημίας Αθηνών

Στον Κ' αιώνα όλες σχεδόν οι φιλοσοφικές αναζητήσεις στρέφονται γύρω από τα υπαρξιακά προβλήματα του ανθρώπου. Κύριες εκφράσεις αυτής της τάσης αποτελούν τα εξής φιλοσοφικά συστήματα: Η Φιλοσοφία της ζωής, όπως χαρακτηρίζεται κυρίως το φιλοσοφικό σύστημα του Ανρί Μπερξόν, Οι φιλοσοφίες του Υπαρξισμού, ο ύστερος λεγόμενος Νεοκαντιανισμός, η αγγλοσαξονική αναλυτική Φιλοσοφία που βασίζεται κυρίως στη σκέψη του B. Russel, ο Νεοθετικισμός κ.ά.

Στην παρούσα εργασία παρουσιάζονται τα κύρια σημεία της Φιλοσοφίας του Μπερξόν ως χαρακτηριστικό δείγμα των φιλοσοφικών τάσεων του Κ' αιώνα.*

Οπως διαπιστώνει ο Ακαδημαϊκός Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, «η κατ' εξοχήν φιλοσοφική μεθοδος που χαρακτηρίζει τον Κ' αιώνα, είναι η **Φιλοσοφία της ζωής**, όπως κυρίως διαμορφώθηκε από τον H. Bergson (1859-1943) που κυριαρχεί ως σύστημα στις τρεις πρώτες δεκαετίες του αιώνα, αλλά που η παρουσία της επιδρά και στα μεταγενέστερα φιλοσοφικά ρεύματα»¹.

Η θεωρία του Μπερξόν αποκρούει τον εμπειρισμό, την ιδεοκρατία και τον ρελατιβισμό, θεωρίες που λαμβάνουν αντίστοιχα: από την **πραγματικότητα** τα **στερεά**, από τη **σκέψη** μόνο τις **έννοιες** και από τη **συνείδηση** μόνο τη **μορφή**.

Κατά την άποψη δηλ. του Μπερξόν η ζωή δεν εκλαμβάνεται μόνο με την έννοια της συνειδητής ζωής, του βιώματος δηλ., αλλά και με την βιολογική της ολότητα. Υποστηρίζει ότι όπως τα φυτά και τα ζώα έχουν το βιολογικό στοιχείο μέσα τους, έτσι συμβαίνει και στον άνθρωπο. Πρώτα δηλ. ο άνθρωπος ζει, και από τη ζωή συμπεραίνει την ύπαρξή του.

Κατά τη *Φιλοσοφία της ζωής*, το καρτεσιανό

«*cogito, ergo sum / σκέπτομαι, άρα υπάρχω*» αντικαθίσταται με το «*nino, ergo sum / ζω, άρα υπάρχω*». Η θεωρία του Μπερξόν αποτελεί κριτική των απαιτήσεων της νόησης, που επιζητεί να καλύψει αυτή (η νόηση δηλ.) το σύνολο του επιστητού, αλλά και αυτού του ίδιου του «είναι» μας. Κατά τον Μπερξόν η **ζωή** αποτελεί αφετηρία για τη διάνοια, γιατί πέρα απ' αυτήν (τη διάνοια) υπάρχει και κάτι άλλο, η «**Ενόραση**» (διόραση), όπως την ονομάζει, που αποτελεί **μέθοδο** σύλληψης. Υπάρχει δηλ. ένα «**αυτομεμονωμένο ένστικτο**» –ο όρος είναι δικός του– που αντανακλάται στις πνευματικές λειτουργίες και εισχωρεί μέσα σ' αυτές «*σαν ένα γιγάντιο κύμα ζωής*». Αυτό δεν είναι αναλυτικός στοχασμός, αλλά **άμεση πνευματική εποπτεία**, που προσφέρει στον άνθρωπο - υποκειμένο, ό,τι σημαντικό έχει το αντικείμενο έξω απ' αυτόν (τον άνθρωπο).

Η «ενόραση» αυτή κατά τον Bergson, έχει ψυχολογική φύση και βάση και είναι άσχετη πλέον με την συνειρμική ανάλυση των ψυχικών γεγονότων αλλά και με την ιδεοκρατική «μείωση»

* Γεννημένος το 1859 στο Λονδίνο, γιος πολωνοεβραίου και μητέρας Ιρλανδής εγκαταστάθηκε 9 ετών στο Παρίσι και εφοίτησε στην Ecole Normale Superieure. Παρακολούθησε τα μαθήματα του Butrou και Latrun. Το 1889 έγινε διδάκτωρ με τη διατριβή του «*Δοκίμιον επί των αμέσων δεδομένων της συνειδήσεως*», το 1897 λέκτωρ στην Ecole Normale και το 1914 ανέλαβε την έδρα της Φιλοσοφίας σ' αυτήν. Το 1901 εξελέγη μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας, το 1925 Πρόεδρος της Διεθνούς Πνευματικής Συνεργασίας (Γενεύη) και το 1927 τιμήθηκε με το βραβείο Nobel. Αργότερα προσβλήθηκε από παράλυση και «πέθανε εν σιωπή, μακράν της τύρβης του κόσμου», όπως παρατηρεί Γάλλος βιογράφος του, το 1943. Στη διαθήκη του διέτύπωσε σε πολλές μορφές δήλωση ότι παραμένει αλληλέγγυος των διωκομένων από τους Ναζί πρώην ομοθρήσκων του, παρά το γεγονός ότι είχε ήδη ασπασθεί τον Καθολικισμό.

της προσωπικότητας. Η ενόραση αναπτύσσεται με άλματα και δεν αποτελείται, όπως τα πράγματα - αντικείμενα από άθροισμα στοιχείων, αλλά διασπάται αναπτυσσόμενη μέσα στην ατομικότητα του καθενός. Η ενόραση επί πλέον - πάντα κατά τον Μπερξόν - διαστέλλεται από το αισθητικοκινήτήριο παρόν προς το πλέον απομακρυσμένο παρελθόν. Από την υιοθετημένη και αποδεκτή ως σωστή πράξη (κανονισμένη δογματικά) (*κάνε αυτό γιατί έτσι πρέπει να το κάνεις*) η **ενόραση** κινείται προς την ελεύθερη επινόηση, αποδεσμεύει δηλ. το άτομο από την τυπικότητα, προχωρεί πέρα από την φυσική έκταση προς το πνευματικό βάθος, και από την ανθρώπινη προσκαιρότητα προς την θεία αιωνιότητα ή και αντίθετα από την θεία αιωνιότητα διαπιστώνει την ανθρώπινη προσκαιρότητα. Η ενόραση κάνει τον άνθρωπο ν' ανακαλύπτει μέσα του, με τη βοήθεια της καθαρής ανάμνησης, τις παραστάσεις των σχημάτων ως εικόνες, και εκφράζοντας με λέξεις τις έννοιες, να αποκτή την ελευθερία του από κάθε αιτιοκρατικό δεδομένο. Με την ενόραση κατακτά τη Νευλυγισία της μνήμης από το διακεκομμένο των αισθήσεων και συλλαμβάνει τον χρόνο ως **δημιουργική χειρονομία**.

Η ποιοτική πρόοδος, η διαδοχή και η διάρκεια αποτελούν, κατά τον Μπερξόν, **καθαρή αμεσότητα**.

Η φιλοσοφία, παρά ταύτα, δεν αποτελεί αμετακίνητη θεώρηση και η συνείδηση ουδέποτε ολοκληρώνει τις προσπάθειές της. Είναι όμως ικανή να διασφαλίζει με την επιστήμη, την εξουσία της πάνω στη φύση και να διανοίγεται σε δημιουργική παρόρμηση που σε μακρά χρονικά διαστήματα της ανθρώπινης ιστορίας να υποκινεί και να αναδεικνύει Μεγαλοφυΐες, Ήρωες, Αγίους και να ανανεώνεται με την επαφή μαζί της.

Η Φιλοσοφία αυτή του Μπερξόν είναι ένα είδος «φαινομενολογίας της εμπειρίας» και «ψυχολογία της συνειδήσεως», όπως παρατήρησαν νεότεροι κριτικοί της. Θέτει την αρχή **μιας αρχής ελεύθερης** που δημιουργεί το μέλλον της σε χρόνο που δεν έχει ανάγκη προοιμίου, και απαιτεί από τη νόηση να παραιτηθεί από ορισμένους εθισμούς της σκέψης και των αντιληπτικών παραστάσεων.

Η φιλοσοφία αυτή αποτελεί **μεθοδολογία** της νοητικής προσπάθειας, **γνώση** του πνεύματος, με

το πνεύμα να απαντά στα αρνητικά συμπεράσματα της καντιανής κριτικής με τη **«μεταφυσική επιστήμη»** που δεν παίρνει από τη φυσική ούτε το αντικείμενο, ούτε τις μεθόδους της, και διανοίγεται περισσότερο προς τον **«μυστικό βίο»**.

Γράφει ο Μπερξόν στο δοκίμιό του *«Εισαγωγή στη Μεταφυσική»*: «Αν συγκρίνει κανείς τους ορισμούς της μεταφυσικής με τις αντιλήψεις για το **απόλυτο**, διακρίνει πως οι φιλόσοφοι συμφωνούν... ότι υπάρχουν δύο βαθειά διαφορετικοί τρόποι γνώσης ενός πράγματος. Ο πρώτος οδηγεί στην περιστροφή γύρω από το οριζόμενο πράγμα, ο δεύτερος **εισάγει στο ίδιο το πράγμα**. Ο **πρώτος** εξαρτάται απ' το σημείο στο οποίο τοποθετούμαστε και από τα σύμβολα με τα οποία εκφραζόμαστε. Ο **δεύτερος** δεν έχει «Τόπο» και δεν στηρίζεται σε κανένα σύμβολο. Θα λέγαμε ότι η **πρώτη γνώση** σταματά στο **σχετικό**, ενώ η **δεύτερη ΑΓΓΙΖΕΙ** το **απόλυτο** (εκεί βέβαια που είναι κατορθωτή). Η κίνηση ενός αντικειμένου εκφράζεται διαφορετικά αν κινούμαι κι εγώ μαζί του στον **χώρο** ή όχι, κατά τη παρακολούθηση. Αυτή την ονομάζω **σχετική**, γιατί και στις δύο περιπτώσεις βρίσκομαι έξω απ' αυτήν. Όταν κάνω λόγο για **απόλυτη** κίνηση αποδίδω στο κινούμενο αντικείμενο κάτι το **εσωτερικό**, κάτι σαν καταστάσεις ψυχής, γιατί βρίσκομαι σε **συμπάθεια** μ' αυτές τις κινήσεις και εντάσσομαι σ' αυτές. Έτσι δεν θα έχω την ίδια αντίληψη ως προς το αν το αντικείμενο κινείται ή όχι, αν ακολουθεί αυτήν ή κάποια άλλη κίνηση. Ό,τι αντιλαμβάνομαι δεν εξαρτάται ούτε από το σημείο αναφοράς που θα μπορούσα να επιλέξω (γιατί θα είμαι μέσα στο αντικείμενο), ούτε από τα σύμβολα που θα μπορούσα να το προσεγγίσω, γιατί θα έχω απορρίψει κάθε έμμεσο τρόπο προσέγγισης **εκ των έξω** (και κατά κάποιο τρόπο από εμένα), αλλά **εκ των έσω**, δηλ. **καθεαυτή**². Για να υποστηρίξει τις απόψεις του αυτές, ο Μπερξόν φέρνει τα εξής **παραδείγματα**: Οι περιπέτειες ενός ήρωα που περιγράφει ο μυθιστοριογράφος, μού δίνουν άλλη αίσθηση **έμμεση** - σχετική, απ' εκείνη που θα είχα αν συνυπήρχα με τον **ίδιο τον ήρωα**. Τα διηγούμενα έχουν πρόσθεση φαντασίας, αλλά δεν την **αποδίδουν πραγματικά**.

Οι φωτογραφίες μιας πόλης που πάρθηκαν απ' όλες τις οπτικές γωνίες, θα συμπληρώνονται ατελείωτα, γιατί δεν θα είναι ισότιμες με το πραγματικό ανάγλυφο, που είναι η ίδια η πόλη που πε-

ριφερόμαστε. Γι' αυτό, λέει, συχνά ταύτισαν το **απόλυτο** με το **τέλειο**.

Υπάρχει λοιπόν, μια πραγματικότητα, που όλοι συλλαμβάνουμε **εκ των έσω**, με την **ενόραση** και όχι με την **ανάλυση**. Είναι το καθαρό μας πρόσωπο στη ροή του διάμεσου χρόνου. Είναι το **εγώ** μας που διαρκεί. Μπορεί να μην έχουμε διανοητική συμπάθεια με κανένα άλλο πράγμα, αλλά βρισκόμαστε σίγουρα σε συμπαθητική σχέση με τους εαυτούς μας³.

Υποστηρίζει, ότι η Ψυχολογία εργάζεται με την ανάλυση, όπως όλες οι επιστήμες. Έτσι αναλύει το **εγώ** που της δόθηκε με **ενόραση** σε αισθήματα, αισθήσεις, παραστάσεις. Αυτά όμως τα στοιχεία είναι **μέρη**. Όλος ο προβληματισμός βρίσκεται στο τι είναι «εγώ». Το ερώτημα του ανθρώπινου προσώπου, επειδή οι ψυχολογικές αναλύσεις το παραθεώρησαν, το **αντιμετώπισαν** με άλυτους όρους. Είναι, όμως, κατά τον Μπερξόν, αναμφισβήτητο ότι κάθε ψυχολογική κατάσταση, και μόνο από το γεγονός ότι ανήκει στο πρόσωπο, ανακλά το σύνολο της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Κάθε αίσθημα κλείνει μέσα του **δυναμικά** το παρελθόν και το παρόν του όντος.

Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο φιλοσοφικός **Εμπειρισμός** (*οὐδέν ἐν τῇ νοήσει, ὃ μὴ πρότερον ἐν τῇ αἰσθήσει*) γεννήθηκε από τη σύγχυση ανάμεσα στην **ενορατική** και **επιστημονική** θεώρηση. Είναι σαν να ζητάμε το **πρωτότυπο** κείμενο σε μια μετάφραση που βέβαια δεν μπορεί να υπάρχει, και να συμπεραίνουμε απ' αυτό την άρνηση του πρωτοτύπου, μια και δεν υπάρχει στη μετάφραση!⁴

Ο εμπειρισμός θεωρεί τις ψυχολογικές καταστάσεις **κομμάτια** του εγώ. Αλλά και ο **Ορθολογισμός**, είναι, θύμα της ίδιας αυταπάτης. Ξεκινάει από τη σύγχυση στην οποία υπέπεσε και ο Εμπειρισμός και στέκει το ίδιο αδύναμος στην προσέγγιση της προσωπικότητας. Ενώ όμως ο Εμπειρισμός κουρασμένος πια, καταλήγει πως δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από την **πολλότητα** των ψυχολογικών καταστάσεων, ο **ορθολογισμός** δέχεται την ενότητα του προσώπου, δεν μπορεί όμως να προσδιορίσει την **προσωπικότητα**. Και τούτο γιατί κατά τον **ορθολογισμό** οι καταστάσεις της ψυχής κράτησαν αναγκαστικά την ελάχιστη επιφάνεια υλικότητας, και άρα η «ενότητα του εγώ» δεν μπορεί πια να είναι παρά μια μορφή χωρίς ύλη,

θα είναι δηλαδή το απόλυτα **απροσδιόριστο** και το απόλυτα «**κενό**».

Αναρωτιέται ο Μπερξόν, πως αυτή η «μορφή» που είναι χωρίς μορφή θα χαρακτηρίζει μια **ζώσα**, κινούμενη, συγκεκριμένη πραγματικότητα που να διακρίνει τον **A** από τον **B** (τον Πέτρο από τον Παύλο).

Οι φιλόσοφοι αυτοί, υπογραμμίζει, οδηγούνται να κάνουν τό «εγώ» ένα δοχείο χωρίς βάθος που δεν θα ανήκει σε κανένα και όπου στο ίδιο θα σιβάζονται όλοι, ακόμα κι ο ίδιος ο Θεός⁵.

Η διαφορά ανάμεσα στον εμπειρισμό και ορθολογισμό είναι ότι ο πρώτος αναζητώντας την ενότητα του προσώπου στα κενά των ψυχικών καταστάσεων, αναγκάζεται να τα γεμίζει με άλλες καταστάσεις, κ.ο.κ. Έτσι το εγώ περιορισμένο σ' ένα εγώ που όλο και συρρικνώνεται, τείνει προς το **Μηδέν** (όσο προχωρεί η ανάλυση). Ενώ ο ορθολογισμός κάνοντας το Εγώ τόπο που στεγάζονται όλες οι καταστάσεις, βρίσκεται σ' ένα κενό χώρο που κανένας δεν έχει λόγο να σταματήσει εδώ ή εκεί, που ξεπερνά όλα τα διαδοχικά όρια που του προσδιορίζουν, σ' ένα χώρο που διαρκώς ευρύνεται και που χάνεται όχι στο **Μηδέν**, αλλά στο **Άπειρο**.

Συνοψίζοντας παρατηρούμε ότι ο Μπερξόν δέχεται **α) ότι υπάρχει μια εξωτερική πραγματικότητα**, που είναι άμεσα δοσμένη στο πνεύμα μας. **β) αυτή η πραγματικότητα είναι η κινητικότητα**. Δεν υπάρχουν πράγματα κατασκευασμένα, αλλά πράγματα που γίνονται, κάθε δηλ. πραγματικότητα είναι **τάση** αλλαγής κατεύθυνσης.

γ) Το πνεύμα μας, έχει κύρια δραστηριότητα στο κανονικό πεδίο ζωής ν' αναπαριστά καταστάσεις και πράγματα. Αποκτά έτσι **αισθήσεις** και **ιδέες**. Η διάνοιά μας, όταν ακολουθεί τη φυσική της κατεύθυνση προχωρεί με σταθερές **αντιλήψεις** από τη μια πλευρά, και σταθερές **συλλήψεις** από την άλλη.

δ) Οι αντινομίες, οι αντιφάσεις, οι διαιρέσεις των ανταγωνιστικών σχολών προέρχονται από την προσπάθεια ανιδιοτελούς γνώσης του πραγματικού. Όλα προέρχονται επειδή καθιστάμεθα στο **ακίνητο** για να κατασκοπεύσουμε το **κίνητο**, αντί να μετακινούμαστε στο κινούμενο και να διασυσχετίζουμε μαζί του τις ακίνητες θέσεις.

ε) Η σχετικότητα της γνώσης, που υποστηρί-

ζουν οι σκεπτικοί, οι ιδεαλιστές, οι κριτικιστές, **πάσχει** από μια αφετηριακή αδυναμία πως κάθε γνώση οφείλει αναγκαστικά να αφορμάται από έννοιες που συλλαμβάνονται στον περιγύρο, ώστε να προσεγγίζουμε την πραγματικότητα.

στ) Η διάνοια μπορεί ν' ακολουθήσει αντίστροφη πορεία. Μπορεί να συλλαμβάνει την ακατάπαυστα μεταβαλλόμενη κινητή πραγματικότητα με τον τρόπο της διανοητικής συμπάθειας, την οποία ονομάζουμε *ενόραση*. **Το να φιλοσοφούμε συνίσταται στο να αντιστρέφουμε τη συνήθη κατεύθυνση του έργου της σκέψης.**

ζ) Η ενόραση δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ με μεθοδικό τρόπο. Της οφείλουμε όμως ό,τι σημαντικότερο έγινε στις επιστήμες, ό,τι πιο ωραίο στην τέχνη, ό,τι πιο βιώσιμο στη μεταφυσική (θρησκεία).

η) Η γνώση που θεμελιώνεται σε προϋπάρχουσες έννοιες και βαδίζει από το ακίνητο στο κινούμενο είναι **σχετική**, η **ενορατική** γνώση τοποθετείται στο κινούμενο και υιοθετεί την ίδια τη ζωή των πραγμάτων.

θ) Οι αρχαίοι φιλόσοφοι νόμιζαν πως δεν υπάρχουν δύο τρόποι γνώσης των πραγμάτων και πως οι διάφορες επιστήμες έχουν ρίζα τους την μεταφυσική. Το λάθος τους είναι στην πίστη πως μια μεταβολή εκφράζει και αναπτύσσει μη αλλάσσοσα κατάσταση. Η μοντέρνα επιστήμη γεννήθηκε από τη στιγμή που η κινητικότητα ορθώθηκε ως ανεξάρτητη πραγματικότητα. Και καταλήγει: Η μεταφυσική δεν έχει τίποτε το κοινό με την εκγενένηση της εμπειρίας, αλλά κάλλιστα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως η ολική **εμπειρία**⁶.

Κρίνοντας γενικότερα τη φιλοσοφική θεώρηση του Μπερξόν συμπεραίνουμε ότι σπήριξε τη φιλοσοφία του με αφετηρία τις προσωπικές του εμπνευσεις και όπως παρατηρεί ο μεταφραστής του έργου του «*Εισαγωγή στη Μεταφυσική*» συνάδελφος κ. Ν. Μακρής «*θα μπορούσε να θεωρηθεί εγγύς των spiritualistes, των персонаλιστών, της φαινομενολογίας του Scheller, του Husserl, κάποιων θέσεων του Blondel (δασκάλου του) αλλά και του χριστιανού υπαρχιστή G. Marcel*».

Η επίδραση της φιλοσοφικής σκέψης του Μπερξόν υπήρξε μεγίστη, αρκεί να σημειωθεί ότι μόνο στο διάστημα 7 ετών (1953-1960) εκδόθηκαν 250 βιβλία σχετικά με το έργο του. Η ακτινοβολία του συνεχίζεται ως τις μέρες μας.

Τα σπουδαιότερα έργα του Bergson

- «*Άμεσα δεδομένα στη συνείδηση*», 1889 (το έγραψε σε ηλικία 30 ετών).
- «*Υλη και Μνήμη*» (δοκίμιο ψυχολογίας).
- «*Εισαγωγή στη Μεταφυσική*», 1903
- «*Η φιλοσοφική ενόραση*», 1911.
- «*Για τον πραγματισμό του Ουίλιαμ Τζέμς*», 1911.
- «*Το δυνατόν και το πραγματικόν*», 1930.
- *Επιστολές «Μνήμη του Charles Pegy*», 1939
- «*Πηγές Ηθικής και Θρησκείας*», 1932.

Παραδέχεται ότι υπάρχουν **δύο ηθικές**. α) Μια κλειστή για τις ανάγκες της κοινότητας που γεννιέται από το κοινωνικό ένστικτο, και β) μια ανοιχτή που την αποτελούν οι **άγιοι** που ξεπερνούν τα όρια της κλειστής ηθικής και με την αγάπη τους ασκούν μια κλήση στους άλλους, χωρίς εξαναγκασμό.

Για τη **θρησκεία** παραδέχεται ότι υπάρχει α) η στενή, στατική (τυπική θρησκεία) και β) η δυναμική που παλεύει ο άνθρωπος να τη βιώσει όπως ο Αγ. Αυγουστίνος κ.α.

Ο Μπερξονισμός απετέλεσε στη Γαλλία φιλοσοφική Σχολή που όμως αργότερα δέχθηκε και την επίδραση του Πραγματισμού. Στον μπερξονικό κύκλο ανήκουν οι Γάλλοι φιλόσοφοι *Μωρίς Πρατίν, Ζυλ ντε Γκολτιέ, Άλφρεντ Λουαζύ, Λουσιέν Λαμπερτονιέρ, Μωρίς Μπλοντέλ*, αλλά και μη Γάλλοι διανοητές, όπως ο *Natorp* (Κύκλος της Βιέννης), *Ντίλτυ, ο Ντιούι, ο Benedetto Croce* στην Ιταλία.

Ο Μπερξόν, όπως και οι άλλοι αξιόλογοι φιλόσοφοι του Κ' αι., προσπάθησαν να καταξιώσουν το ανθρώπινο πρόσωπο και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια που καταβαραθρώθηκαν από τη μανία των πολεμικών συγκρούσεων και των παγκόσμιων ανακατατάξεων. Ο αιώνας που ανέτειλε έχει άλλα προβλήματα ν' αντιμετωπίσει. Ίσως πιο επώδυνα και για τούτο πιο συνταρακτικά!

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κ. Δεσποτόπουλου, *Μαθήματα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία του Κ' αιώνα*. «Αθήναιον» 1966-1967.
2. H. Bergson: *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, σ. 21-22, μτφρ. Ν. Μακρή, Αθήνα 2006.
3. ό.π., σ. 24.
4. ό.π., σ. 35.
5. ό.π., σ. 36.
6. ό.π., σ. 55 και εξής.
7. ό.π., σ. 11.

Η ΦΙΛΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΟ ΩΣ ΤΟ ΜΕΓΙΣΤΟ ΑΓΑΘΟ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ

Της ΜΙΡΚΑΣ ΚΑΚΑΔΕΛΛΗ

Νομικού

Οι δύο αξιόλογοι αρχαίοι φιλόσοφοι, Αριστοτέλης και Επίκουρος, είναι γνωστό ότι διέφεραν κατά το μέγιστο μέρος των δοξασιών τους, όπως π.χ. ως προς τη Διαλεκτική Λογική την οποίαν ο Επίκουρος θεωρούσε ως «ἀγονη πολυμάθεια» επειδή περιελάμβανε τον νόμο της αντίφασης τον οποίον εκείνος απέρριπτε ως μη αναγκαίο για τη φύση των πραγμάτων. Διέφεραν επίσης και ως προς τη Μεταφυσική από την οποίαν ο Επίκουρος απέρριπτε την εξάρτηση των ανθρώπων καθώς και την υπερβατική υπόσταση πράξεων και αρετών. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης πίστευε ότι μία από τις αιτίες των πάντων και κάποια αρχή τους είναι το «ἀνώτατο κινούν» (ο Θεός) («ὄ τε Θεός δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἄρχὴ τις...»). Πίστευε επίσης στην ύπαρξη του ποιητικού νου, ως θεϊκού νου, ενυπάρχοντος στην ανθρώπινη ψυχή (Αριστ. «*Μετά τα φυσικά*»).

Ως προς τη φιλία, κατέχουν και οι δυο φιλόσοφοι σχεδόν την ίδια αντίληψη για τη χρησιμότητά της και την ευαρέσκεια που παρέχει στους ανθρώπους.

Α) Ο Αριστοτέλης στο έργο του «*Ἠθικά Νικομάχεια*» (κεφ. Θ, Ι) ασχολείται λεπτομερειακά με τα –κατά την άποψή του– είδη της φιλίας, ασκώντας κριτική για τις σχετικές απόψεις που διαφέρουν από τις δικές του. Την «κακή φιλία» τοποθετεί μεταξύ των κακών «φαύλων» ανθρώπων και την χαρακτηρίζει άθλια «μοχθηρά», αντίθετα από τη φιλία των καλών «ἐπιεικῶν» την οποία ονομάζει «ἐπιεική». Στο έργο του *Μετά τα Φυσικά* τη φιλία τη δέχεται ως «αἰτία τῶν ἀγαθῶν». Η εκτεταμένη κριτική του Αριστοτέλη προξενεί την εντύπωση ότι ο Σταγίριτης φιλόσοφος κατέχεται έντονα από το συναίσθημα του αυστηροῦ δασκάλου, με απολυτότητα στις απόψεις του, προτείνοντας συμπεριφορές και ενέργειες που συντελούν στην ανθρώπινη φιλία, προσπαθώντας να πείσει για την επιδίωξη της τέλει φιλίας την οποία θεωρεί ως συνάρτηση με την αρετή και την πραγματική αγάπη.

Πιστεύει όμως ότι η φιλία υπάρχει και στα πουλιά και στα περισσότερα ζώα («οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζώων»). Για τη φιλία του αφεντικού (δεσπότη) προς τους δούλους, δηλώνει ότι δεν υπάρχει επειδή οι δούλοι είναι «ἔμψυχα ὄργανα» όπως τα εργαλεία του τεχνίτη τα οποία δεν είναι δυνατό να κατέχουν φιλία. Δεν αποκλείει όμως την πιθανότητα ύπαρξης της φιλίας αυ-

τῆς με την προϋπόθεση να υπολογίζονται οι δούλοι ως ἄνθρωποι.

Η σημασία που αποδίδει στη φιλία ο Αριστοτέλης είναι τεράστια. Τη θεωρεί απολύτως αναγκαία για τη ζωή («ἔστι γάρ... ἔτι δέ ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον...»). Την ανταποδοτικότητα για τη φιλία τη θεωρεί απολύτως απαραίτητη, γι' αυτό και στην αγάπη για τα ἄψυχα δεν αποδίδει τον ὄρο φιλία λόγω μη ανταποδοτικότητας. Ιδανική φιλία για τον Αριστοτέλη είναι εκείνη που περιέχει το «ἡδύ» μαζί με το «χρήσιμο» και υπάρχει στους καλούς ανθρώπους, οι οποίοι γίνονται φίλοι για να αγαπούν και όχι για να αγαπιούνται, διατυπώνοντας ότι όταν η φιλία βασίζεται αποκλειστικά στο χρήσιμο, ταιριάζει μόνο στους χυδαίους. Για τους φίλους απαιτεί αμοιβαία «εὐνοια», δηλαδή ευγενική διάθεση - ευμένεια επειδή πιστεύει ότι αυτή συντελεί στην ανάπτυξη της φιλίας («...δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις και βούλεσθαι τὰγαθά»), ενώ όταν αποβλέπουν μόνο στην ωφέλεια, χωρίς εὐνοια, τότε η φιλία τους είναι «εὐδιάλυτη» επειδή όταν πάσουν να είναι συγχρόνως ευχάριστοι και ωφέλιμοι δεν αλληλαγαπιούνται («ἐάν γάρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ᾧσι, παύοντες φιλοῦντες...»). Τις φιλικές διαθέσεις αποδίδει στον ενάρετο ἄνθρωπο που βρίσκεται σε αρμονία («ὁμογνωμεί») με τον εαυτό του. Υποστηρίζει επίσης ότι οι φτωχοί και δυστυχεῖς νομίζουν ότι η μόνη καταφυγή τους για να ευεργετηθούν είναι οι φίλοι («ἐν πενία τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἶονται καταφυγὴν εἶναι τοῦ φίλου») και ότι οι ευτυχισμένοι αισθάνονται την ανάγκη να έχουν φίλους στους οποίους να παρέχουν ευεργεσία («δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων...»). Κατά την άποψή του, περισσότερο αγαπούν οι ευεργέτες τους ευεργετηθέντες παρά οι ευεργετούμενοι τους ευεργέτες («εὖ δρᾶσαντας»). Θεωρεί απαραίτητο «τό συζῆν» (τη συμβίωση) ἢ «τό συνημερεῖν» (το να περνούν μαζί την ημέρα) για την αύξηση της φιλίας και την καταπολέμηση της μοναχικής ζωής. Τη φιλία τη συσχετίζει με τη φιλική σχέση: α) των αδελφών επειδή τους αποδίδει ὁμοίους χαρακτήρες και ὁμοια συναισθήματα και β) των παιδιῶν με τους γονεῖς, με την προϋπόθεση να προσφέρουν μεταξύ τους ὅσα πρέπει «ἅ δεῖ...». Στις μητέρες αποδίδει την ιδανική φιλία επειδή χαίρονται να αγαπούν τα παιδιά τους («τό φιλεῖν χαίρουσαι»). Επισημαίνει ότι οι πραγματικοὶ ἄνδρες («ἀνδρώδεις») αποφεύγουν να προξε-

νούν λύπη στους φίλους τους εξ αιτίας της δικής τους λυπής, ενώ οι «μη ανδρώδεις» και οι γυναίκες χαίρονται να συμπάσχουν οι φίλοι τους μαζί τους («χαίρουσιν καί φιλοῦσιν ὡς φίλους καί συναλγοῦντας...»). Προτείνει να πηγαίνουμε απρόσκλητοι, και προθύμως, στους ατυχοῦντες φίλους επειδή ο φίλος πρέπει να προσφέρει καλοσύνη («εὖ ποιεῖν») σε όσους έχουν ανάγκη βοήθειας αλλά και σε όσους δεν επιδιώκουν βοήθεια, πράγμα το οποίο είναι ευχάριστο και ωραίο για αμφοτέρους («... καί μάλιστα τοὺς ἐν χρεῖα καί μὴ ἄξιωσαντας ἀμφοῖν γάρ κάλλιον καὶ ἥδιον»).

Η φιλία για τον Αριστοτέλη αποτελεί και αιτία συνοχής των πόλεων («ἔοικε δέ καί τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία») επειδή συμβάλλει στην ομόνοια μεταξύ των πολιτών, αντίθετα με την αποστασιοποίησή τους η οποία προκαλεί την εχθρότητα και επισημαίνει ότι οι νομοθέτες φροντίζουν για τη φιλία περισσότερο από τη δικαιοσύνη για να αποτρέψουν την εχθρότητα που προξενεί η αποστασιοποίηση των πολιτών. Συνδέει επίσης τη φιλία με τη δικαιοσύνη δηλώνοντας ότι υπάρχει σε κάθε πολίτευμα –σε όποιο σημείο υπάρχει δικαιοσύνη– («καθ’ ἑκάστην δέ τῶν πολιτῶν φιλία φαίνεται ἐφ’ ὅσον καί τό δίκαιον...») και αποδίδει σε κάθε «ἀγαθὸ βασιλιά» την ευεργεσία για τους υπηκόους του («εὖ γάρ ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους»), όπως ο βοσκὸς τα πρόβατά του. Για την επιβεβαίωση αυτής της δοξασίας του αναφέρει ότι ο Όμηρος «τὸν Ἄγαμέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν».

Β) Ο Επίκουρος απέδιδε μεγάλη σημασία στη φιλία, επειδή όμως σχεδόν όλα τα έργα του δεν έχουν διασωθεί (π.χ. το «Περὶ Βίων» για τη ανθρώπινη ζωή) υπάρχουν αρκετές δοξασίες του για το θέμα της φιλίας στο έργο του «Κύρια Δόξαι» (απόψεις - δοξασίες), δημοσιευμένο από τον Διογένη Λαέρτιο, και στις «Προσφωνήσεις» οι οποίες είναι αφορισμοί - επισημάνσεις που βρέθηκαν το 1888 μ.Χ. στο Βατικανό (στον Κώδικα 1950 του 14ου αιώνα) με τον τίτλο «Ἐπικούρου Προσφωνήσεις». Την φιλία ο ιδρυτὴς του Κήπου τη χαρακτηρίζει ως «ἀθάνατον ἀγαθόν» και ως το πιο σημαντικό από όσα συντελούν στην ανθρώπινη ευτυχία, χωρίς να θέτει όρια, όπως ο Αριστοτέλης, και χωρίς να την ορίζει ως απαραίτητως ανταποδοτική. Τονίζει ότι πρέπει και να διακινδυνεύουμε για χάρη της φιλίας («δεῖ δέ καί παρακινδυνεύσαι χάριν, χάριν φιλίας» [28η Προσφ.]) την οποία θεωρεί σπουδαίο κίνητρο για την ανθρώπινη μακαριότητα και εκφράζεται ποιητικά για κείνη: («ἢ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν» [52η Προσφ.]). Για τον σοφὸ (εὐφυῆ) ἄνθρωπο αποφαινεται ότι, όταν βασανίζεται ο φίλος του υποφέρει περισσότερο από όσο υποφέρει όταν βασανίζεται ο ίδιος έτσι ώστε μπορεί και να πεθάνει γι’ αυτόν («ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήξεται») επειδή όταν χάσει τον φί-

λο του ὅλη η ζωή του θα στερηθεῖ την εμπιστοσύνη και θα αποδιοργανωθεί (εἰ γάρ προήσεται τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι’ ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται» [Προσφ. 61η-62η]). Στη φιλία των συγγενῶν αποβλέπει με ἄκρως ρεαλιστικὸ τρόπο. Την θεωρεῖ «καλλίστη» ὅταν η αρχική συγγένεια εἶναι «ὁμονοοῦσα», ὅταν δηλαδή οι συγγενεῖς διάγουν ἐν ομονοῖα μεταξύ τους, χωρίς να υποστηρίζει ὅτι η φιλία μεταξύ συγγενῶν, π.χ. μεταξύ ἀδελφῶν, εἶναι ὁπωσδήποτε ὅμοια με τη συντροφική, πράγμα το οποίο υποστηρίζει –αντίθετα μ’ εκείνον– ο Αριστοτέλης.

Για τη φιλική σχέση μεταξύ παιδιῶν και γονέων πιστεύει ὅτι εἰάν οι γονεῖς ὀργίζονται δικαιολογημένα ἐναντίον των παιδιῶν τους, τότε εκείνα πρέπει να ζητούν συγνώμη και να μην ἀνθίστανται, εἰάν ὁμως ὀργίζονται ἀδικαιολόγητα τότε τα παιδιὰ, ἀντὶ να τονώνουν αὐτὸν τον παραλογισμό των γονιῶν τους, πρέπει να μεταθέτουν τον θυμὸ τους ἐπεικῶς «κατ’ ἄλλους τρόπους» (62η Προσφ.).

Τοὺς φίλους, δηλώνει, πρέπει να τους συμπαροστεκόμαστε κι ὄχι απλῶς να τους θρηνοῦμε (ὅταν υποφέρουν κι ὅταν πεθάνουν) («συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ φροντίζοντες» [66η Προσφ.]). Ὡς αρχικὸ κίνητρο της φιλίας ο Επίκουρος θεωρεῖ την ὠφέλεια («...ἀρχὴν δ’ εἰληφᾶν ἀπὸ τῆς ὠφελείας» [23η Προσφ.]), ὄχι ὁμως ὅπως ἔχει παρερμηνευθεῖ ἀπὸ τους εχθροὺς του οι ὁποῖοι χαρακτηρίζουν συμφεροντολογικὴ την ἐπικουρῆα φιλία. Ο ιδρυτὴς του Κήπου διατυπώνει ὅτι κάθε φιλία εἶναι ἐπιλέξιμη για την ἴδια («δι’ ἑαυτήν») κι ὄχι ὅτι εἶναι συμφεροντολογικὰ ἐπιλέξιμη. Γι’ αὐτὸ και δεν χαρακτηρίζει φίλο ὁποῖον ζητεῖ συνεχῶς βοήθεια επειδή καπηλεύεται –εκμεταλλεύεται– την εὐνοια με σκοπὸ την ανταπόδοση-κέρδος. Δεν απορρίπτει ὁμως ἐντελῶς την ἐπιθυμία της φιλικῆς βοήθειας για την προσπόριση της ασφάλειας μέσω των φίλων επειδή, κατὰ τους χρόνους εκείνους, λόγω της ἐξαφάνισης τῆς ἄμεσης –συμμετοχικῆς– δημοκρατίας, οι πολῖτες εἶχαν στερηθεῖ τον σεβασμὸ της προσωπικότητάς τους και την ασφάλεια που τους παρείχε η ἄμεση δημοκρατία. Γι’ αὐτὸ ο Επίκουρος θεωροῦσε τη φιλία σημαντικὸ παράγοντα για την ασφάλεια των ἀνθρώπων («ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένη» [28η Κύρια Δόξα]). Τονίζει ἐπίσης ὅτι δεν πρέπει να ἐπιδοκιμάζουμε οὔτε τους πολὺ πρόθυμους, οὔτε τους πολὺ διστακτικούς για τη φιλία («οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον...») (ὀκνηροὺς = διστακτικούς).

Ο ιδρυτὴς του Κήπου, ἀμπλουτος σε συναισθήματα, εκφράζει την ἄποψη ὅτι η ἀπόκτηση της φιλίας εἶναι το μέγιστο ἀπὸ ὅσα προσπορίζει η σοφία στη μακαριότητα του ὅλου βίου («ᾧν ἢ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἢ τῆς φιλίας κτήσις» [27η Κ.Δ.]).

ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΣΤΟ ΝΕΟ ΒΙΒΛΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤ' ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ*

– Μια σύγκυση «εκ του πονηρού» –

Αν υπάρχει κάτι που κατά κύριο λόγο ενοχλεί στο βιβλίο, αυτό είναι ο τρόπος με τον οποίο έχει γραφτεί και, ταυτόχρονα, ο τρόπος με τον οποίο ΔΕΝ έχει γραφτεί. Πρέπει να έχουμε πάντοτε υπόψη μας ότι το επίμαχο εγχειρίδιο προορίζεται για ενδεκάχροτους μαθητές, στους οποίους το συναίσθημα, η φαντασία και το βιωματικό στοιχείο προεξάρχουν. **Από τις σελίδες, λοιπόν, του βιβλίου αυτού –ακόμη και από τις πιο «ηρωικές»– λείπει η έξαρση, η φλόγα, η πνοή. Από τη μελέτη του, δεν αναρριπίζεται το πατριωτικό φρόνημα των παιδιών και δεν ενισχύεται η εθνική συνείδησή τους, κάτι άλλωστε που αντιβαίνει και σε ρητή συνταγματική επιταγή.** Αν, τώρα, στο άκουσμα και μόνο των εκφράσεων αυτών κάποιες αγνές μεταμοντέρνες ψυχές, κατεχόμενες από τον οίστρο της «πολιτικής ορθότητας», διαρρηγνύουν τα μιάτια τους με ιερή αγανάκτηση, καλό θα ήταν να τους υπενθυμίσει κανείς μια κοινότοπη και αυτονόητη αλήθεια, ότι **δηλαδή στο πατριωτικό φρόνημα και στην εθνική συνείδηση οφείλεται σε μεγάλο βαθμό η ιστορική επιβίωση του ελληνισμού και ότι με αυτά, ακριβώς, τα εφόδια υπάρχει ελπίδα να ανταποκριθούμε θετικά και αποτελεσματικά στις προκλήσεις του μέλλοντος, χωρίς όμως να χάσουμε ως λαός την ιδιοπροσωπία μας ή να εξαλειφθούμε από το γεωγραφικό χάρτη ως κρατική οντότητα.**

Βέβαια, οι εκτός συγγραφικής ομάδας θιασώτες του συγκεκριμένου βιβλίου, που ο αριθμός τους είναι αντιστρόφως ανάλογος προς τον υπερβάλλοντα ζήλο τους, έχουν πρόχειρη την ένσταση ότι, χάρη σ' αυτό, περιορίζεται τάχα ο κίνδυνος του εθνικισμού, που είναι κατά τη γνώμη τους μέγα κακό και πρώτο. Αλλά την ένσταση αυτή πρέπει να την αντιπαρέλθει κανείς χωρίς πολλή συζήτηση για τον απλουστάτο λόγο ότι θεμελιώνεται στη σύγκυση μεταξύ εθνικισμού και εθνικής συνείδησης, που είναι πράγματα διαφορετικά. Σε ό, τι αφορά τουλάχιστον την Ελλάδα, ο εθνικισμός είναι ουσιαστικώς ανύπαρκτος, αφού ακόμη και οι πέτρες γνωρίζουν πως η χώρα μας: α) Έχει εδώ και πολλές δεκαετίες μετουσιώσει τη «Μεγάλη Ιδέα» σε όραμα για ανάπτυξη και πρόοδο. β) Δεν καλλιεργεί αλυτρωτισμούς και δεν έχει επεκτατικές βλέψεις σε βάρος τρίτων. γ) Αποτελεί ένα υποδειγματικά συνεργάσιμο μέλος (κάποτε ίσως περισσότερο από όσο θα έπρεπε...) στο πλαίσιο των διεθνών οργανισμών και των υπερεθνικών σχηματισμών, στους οποίους έχει ενταχτεί. Και, δ) Υιοθετεί σαφώς αμυντική στάση απέναντι σε όλους όσους συστηματικά την προκαλούν - και δεν είναι λίγοι. Από το άλλο μέρος, η εθνική συνείδηση όχι μόνο είναι, αλ-

λά και πρέπει να παραμείνει κάτι το υπαρκτό, έστω και αν ορισμένοι, δυστυχώς, ενοχλούνται από αυτήν για λόγους τους οποίους γνωρίζουν μόνο οι ίδιοι...

Επομένως, η σύγκυση μεταξύ εθνικισμού και εθνικής συνείδησης είναι ιστορικά αθεμελίωτη και μετέωρη και, αν δεν απορρέει από ιδεολογική προκατάληψη ή πολιτική αμβλυωπία, τότε γίνεται προφανώς «εκ του πονηρού». Ταυτόχρονα, η σύγκυση αυτή θα μπορούσε να χαρακτηριστεί τηλεκατευθυνόμενη, γιατί ουσιαστικά ευθυγραμμίζεται με τις παρεκβατικές μορφές της παγκοσμιοποίησης αλλά και τις νεοταξικές σκοποθεσίες και μεθοδεύσεις, για τις οποίες αποδεικνύεται στην κυριολεξία «μάννα εξ ουρανού». Είναι σ' αλήθεια χαρακτηριστικό του γενικευμένου, σήμερα, παραλογισμού το ότι τις πολυτιμότερες υπηρεσίες στην παγκοσμιοποίηση και τη Νέα Τάξη τις προσφέρουν, ακριβώς, ορισμένοι από αυτούς, οι οποίοι, ενώ συστηματικά δαιμονοποιούν και ξορκίζουν και τη μια και την άλλη στο επίπεδο της καθημερινής ρητορείας, ουσιαστικά έχουν εγκολληθεί (συνειδητά ή ασυνείδητα) πολλά από τα βασικά ιδεολογήματα και των δύο, τα οποία μάλιστα υπερασπίζονται με συνέπεια και πάθος...

Ας επανέλθουμε, όμως, στο προκείμενο. Η αναφορά σε πράξεις, σε γεγονότα, σε καταστάσεις κ.τ.λ. είναι στο βιβλίο συχνή και κάποτε πλεονάζει, κατά κανόνα όμως, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, παίρνει τη μορφή ενός κυκεώνα ετερόκλιτων πληροφοριών, στο εσωτερικό των οποίων η ουσία διαχέεται και εξαφανίζεται, ενώ ο αναγνώστης-μαθητής μερδεύεται, περιέρχεται σε σύγκυση και αποπροσανατολίζεται. Από το άλλο μέρος, κάθε φορά που παραλαμβάνει τη σκυτάλη ο συνεχής και συγκροτημένος, υποτίθεται, ιστορικός λόγος, η αναφορά στο παρελθόν συντελείται πολύ συχνά μέσα από μια ελλειπτική, υποτονική και άνευρη αφήγηση, που είτε αποσιωπά πολλά και σημαντικά γεγονότα είτε απλώς παρακάμπτει τα εξιστορούμενα, με την έννοια ότι τα πραγματεύεται εξ αποστάσεως και επί τροχάδην χωρίς να τα επισημαίνει, χωρίς να τα φωτίζει, χωρίς να τα προβάλλει και χωρίς να τα αναδεικνύει. Δοκιμάζει κανείς τον πειρασμό να πιστέψει ότι στο όνομα της μετριοπάθειας, της αντικειμενικότητας και της αμεροληψίας έχει περάσει η γραμμή για μια «light» προσέγγιση της ιστορικής ύλης, δηλαδή για μια χαμηλών τόνων και «ανώδυνη» εξιστόρηση, ώστε να τηρηθούν ίσες αποστάσεις, να μη διαταραχθούν κάποιες ισορροπίες, να μη θιγούν κάποια κακώς κείμενα και, κυρίως, να μην ενοχληθούν ορισμένοι (ποιοι άραγε;).

ΚΥΡΙΑΚΟΣ Σ. ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ

**Κρατικός Διδάκτωρ Φιλοσοφίας της Σορβόνης
Επίκ. Καθηγητής Φιλοσοφίας του Παν/μίου Αθηνών
Επίτ. Σύμβουλος / τ. Αντιπρόεδρος του Π.Ι.**

* Απόσπασμα επιστολής προς την Υπουργό Παιδείας.

Ακολουθούν 8 σελίδες τεκμηριωμένες με συγκεκριμένα παραδείγματα σχετικά με τη διδακτική ακαταλληλότητα του βιβλίου.

Παρουσιάζοντας

Το Σάββατο και την Κυριακή 10 και 11 Μαρτίου η ΕΚΔΕΦ με 40 περίπου μέλη της πραγματοποίησε διήμερη εκδρομή στη Δυτική Πελοπόννησο, με μια μικρή παράκαμψη στη Ναύπακτο.

Συγκεκριμένα, το Σάββατο το πρωί αναχωρήσαμε από την Αθήνα και μέσω της Εθνικής οδού Κορίνθου - Πατρών και της γέφυρας Ρίου - Αντιρρίου φθάσαμε στη Ναύπακτο για γεύμα. Παρά τον αρχικά βροχερό καιρό, στη συνέχεια περιηγηθήκαμε την πόλη και την απέραντη, πλην ερημική αυτή την εποχή, παραλία στο Γκρίμποβο.

Κατά τις τέσσερις το απόγευμα εγκαταλείψαμε τη Στερεά Ελλάδα κι απολαμβάνοντας πάλι το γιγάντιο τεχνολογικό επίτευγμα της γέφυρας του Ρίου, φθάσαμε στην Αχαϊκή πρωτεύουσα, την Πάτρα που ήταν και ο πρώτος αντικειμενικός στόχος της εκδρομής. Καταλύσαμε στο ξενοδοχείο «Δελφίνι», στην είσοδο της πόλης. Είχαμε ήδη στη διάθεσή μας αρκετό χρόνο για ξεκούραση.

Αργά το βράδυ πήγαμε στον Πολυχώρο «Πολιτεία» που πραγματικά αποτελεί μια μικρή καλλιτεχνούπολη στη δυτική πλευρά της Πάτρας.

Στόχος μας, η παρακολούθηση της θεατρικής παράστασης «*Τα μωρά τα φέρνει ο πελαργός*» των Θανάση Παπαθανασίου και Μιχάλη Ρέππα, διασκευή από αφήγημα Πολωνού συγγραφέα. Πρόκειται για ένα αξιόλογο έργο βασισμένο σε πραγματικά γεγονότα στην κατοχική Θεσσαλονίκη. «Δυο ζευγάρια που δεν μπορούν ν' αποκτήσουν παιδί κι ένας Εβραίος που σώθηκε από το Άουσβιτς θα συναντηθούν στη Θεσσαλονίκη του 1944 για να ζήσουν τις αληθινές τους προσωπικές κωμικοτραγικές στιγμές. «*Το έργο*», όπως σημειώνει χαρακτηριστικά στο καλλιτεχνικότατο πρόγραμμα η κα **Αγγελική Κουστένη**, «είναι μια διαφορετική κωμική ιστορία χωρίς τέλος για επτά δραματικούς ρόλους, τρία θαύματα και δύο αναπάντεχα μωρά ή μια σπουδή για το πώς η ζωή συνεχίζει με πείσμα το δικό της ταξίδι, κλείνοντας κρυφά το μάτι ακόμα κι όταν οι άνθρωποι γράφουν την πιο αποτρόπαιη ιστορία».

Αυτήν την εξαιρετική παράσταση είχαμε την τύχη να παρακολουθήσουμε, που αποτελεί τελικά έναν «Ύμνο στη ζωή», σκηνοθετημένη από τον καταξιωμένο ηθοποιό

Το θέατρο στον «Πολυχώρο Πολιτεία»

Η ΕΚΔΕΦ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΗ

και σκηνοθέτη **Σπύρο Κουβαρδά**. Όπως παρατηρεί ο ίδιος στο εισαγωγικό του σημείωμα, «το μόνο που νομίζω ότι αξίζει να πω για το έργο, είναι ότι η δύναμη της ζωής, η ίδια η ζωή, μπορεί να ξεμυτίσει και να γεννηθεί κάτω από οποιοδήποτε συνθήκες... Η ζωή. Μόνο. Απρόβλεπτη, ερωτική, αισιόδοξη, μελαγχολική, μοναδική. Η αδιαφορία της για πολέμους, καταστροφές και θανάτους δεν περιγράφεται με κανένα απολύτως τρόπο...».

Το έργο ερμηνεύουν έμπειροι ηθοποιοί, που είναι όλοι τους από την Πάτρα και την ευρύτερη περιοχή, οι: **Θοδωρής Πολυζώνης, Ελένη Καλατζοπούλου, Ανδρέας Θανασούλας, Νιόβη Κωστοπούλου, Ντιάνα Καμαράδου, Χρήστος Μπαϊρακτάρης** κι ανάμεσά τους ο δικός μας ηθοποιός και μέλος της θεατρικής Ομάδας της ΕΚΔΕΦ **Δημήτρης Δρακόπουλος**, πρωταγωνιστής στο ρόλο του Εβραίου.

Ήταν για όλους μας μια «αποκάλυψη» αυτή η θεατρική παρουσία στην Πάτρα, αλλά και όλο το αξιόλογο καλλιτεχνικό και πολιτιστικό έργο που συντελείται στον Πολυχώρο «Πολιτεία» που δεν έχει να ζηλέψει τίποτε από αντίστοιχους χώρους της πρωτεύουσας κι ίσως μάλιστα να τους ξεπερνά. Αυτό το έργο, έμπνευση, δημιουργία και χορηγία του επιχειρηματία - βιομήχανου της Πάτρας κ. **Κώστα Ατζουλάτου** τιμά την Αχαϊκή πρωτεύουσα και όχι μόνο.

* * *

Περασμένα μεσάνυχτα γυρίσαμε στο ξενοδοχείο Η παραμονή κι η διανυκτέρευση μας στο «Δελφίνι» ήταν άψογη και ιδιαίτερα φιλική.

Το πρωί της Κυριακής, ύστερα από ένα σύντομο σταθμό στον επιβλητικό Ναό του πρωτόκλητου Αγίου Ανδρέα –ήταν η Κυριακή της Σταυροπροσκύνησης– ξεκινήσαμε για τον δεύτερο αντικειμενικό στόχο της εκδρομής μας, τα Αρφαρά της Μεσσηνίας. Μέσω της Εθνικής οδού Πατρών - Πύργου, διασχίσαμε τις ξεχωριστού κάλλους περιοχές της Δυτικής Αχαΐας και το απέραντο, πλούσιο, θείο όντως πεδίο της Ηλιακής γης. Περνώντας από χωριά και κωμοπόλεις συνδεδεμένα με πανάρχαια αλλά και μεσαιωνική και πρόσφατη ιστορική μνήμη, προσεγγίζοντας πια την Τριφυλλία και κάνοντας στροφή από το Καλό Νερό φτάσαμε, μεσημέρι πλέον,

και Σχολιάζοντας

ΚΗ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟ

στα Αρφαρά, μια μικρή όμορφη πεδινή κωμόπολη, τριάντα χιλιόμετρα περίπου βόρεια της Καλαμάτας.

Είχε προηγηθεί πρόσκληση από τον φίλο Καθηγητή της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και εκλεκτό μέλος της Ένωσής μας. κ.

Κώστα Γ. Νιάρχο, για την συνδιοργάνωση και πραγματοποίηση Συμποσίου στο εκεί εδρεύον «Διεθνές Κέντρο Φιλοσοφίας της Ιστορίας και του Πολιτισμού», που, εμπνευστής και δημιουργός του ο ίδιος μαζί με ομάδα εκλεκτών συνεργατών του, επί σειράν ετών κοσμεί την ιδιαίτερη πατρίδα του.

Η υποδοχή που μάς επεφύλαξε ο καθηγητής Κώστας Νιάρχος, αλλά και πολλοί κάτοικοι των Αρφαρών, ήταν συγκινητική. Ειδικό τηλεοπτικό συνεργείο από την Καλαμάτα ήταν εκεί για μια πρώτη συνέντευξη σχετικά με το έργο της ΕΚΔΕΦ και την παρουσία της στο Συμπόσιο των Αρφαρών, που έδωσαν ο καθηγητής Νιάρχος και ο πρόεδρος της Ένωσής μας.

Ακολούθησε το Συμπόσιο με θέμα: «*Η κρίση των αξιών σήμερα: Αλήθεια και ψεύδος*», που πραγματοποιήθηκε στον Βυζαντινό Ιερό Ναό της Αναστάσεως. Το Συμπόσιο με πρόταση του καθηγητή κ. Νιάρχου, ήταν αφιερωμένο στη μνήμη του προσφάτως εκδημήσαντος Μητροπολίτη Μεσσηνίας Χρυσοστόμου Β' Θέμελη, εξέχοντος Ιεράρχη και διανοητή, επίτιμου διδάκτορος των Πανεπιστημίων Αθηνών και Πελοποννήσου και αξιολάτρου μέλους της ΕΚΔΕΦ.

Το πρόγραμμα του Συμποσίου περιελάμβανε τις ακόλουθες εισηγήσεις:

- *Εισαγωγική ομιλία* του καθηγητή **Κώστα Νιάρχου**.
- «*Η κρίση των αξιών και το μέλλον της Φιλοσοφίας*», από τον πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ **Σπύρο Γ. Μοσχονά**.
- «*Η έννοια της αξίας στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία*», από την αναπληρώτρια καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών κα **Ευαγγελία Μαραγγιανού**.
- «*Η παιδαγωγική ερμηνεία των αξιών*», από τον καθηγητή **Ιω. Θεοδωρόπουλο**, τ. πάρεδρο του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου.
- «*Η πατερική θεώρηση των αξιών*», από τον δρ. Θεολογίας και Επιστημονικό Συνεργάτη του Παιδ. Ινστιτούτου **Σταμάτη Πορτελάνο**.
- «*Εκπαίδευση και αξίες*», από τον δρ. Φιλοσοφίας και Σχολικό Σύμβουλο Φιλολόγων **Παναγιώτη Δαμάσκο**.
- Στο Συμπόσιο απηύθυνε χαιρετισμό ο δρ. - υφηγητής του Πανεπιστημίου Wirstburg Γερμανίας και καθη-

γητής Κοινωνιολογίας της Σχολής Ικάρων (τμήμα Καλαμάτας), Αρχιμανδρίτης κ. **Νεόφυτος Παντζής**.

Οι εργασίες του Συμποσίου διήρκεσαν τρεις περίπου ώρες (12.00 - 2.45 μ.μ.) και τις παρακολούθησαν με πολύ ενδιαφέρον όλα τα μέλη της ΕΚΔΕΦ που εξέδραμαν, αλλά και πάρα πολλοί ενδιαφερόμενοι κάτοικοι από τα Αρφαρά, την Καλαμάτα και την ευρύτερη περιοχή. Λόγω του προχωρημένου της ώρας η συζήτηση και οι παρεμβάσεις μετατέθηκαν για την ώρα του γεύματος που πλούσια παρατέθηκε σ' όλους τους συμμετέχοντες στο Συμπόσιο. Ήταν πραγματικά ένα «Συμπόσιο», με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου, ένα γεύμα αγάπης, έκδηλης φιλοξενίας και χαράς που επισφραγίστηκε από έναν αυθόρμητο και δημιουργικό διάλογο σ' ένα κλίμα συγκινητικής συναδέλφωσης.

Στις πεντέμιση το απόγευμα αποχαιρετήσαμε τα Αρφαρά και τους κατοίκους τους και ιδιαίτερα τον φίλο μέλος μας καθηγητή Κώστα Νιάρχο με τις ανυπόκριτες ευχαριστίες μας για την όλη υποδοχή, φιλοξενία και συνεργασία.

* * *

Μέσω της Εθνικής οδού Καλαμάτας - Τρίπολης ανηφορήσαμε στο Οροπέδιο της Αρκαδίας απολαμβάνοντας ένα εξάισιο ανοιξιάτικο δειλινό και ηλιοβασίλεμα. Η ημίωρη στάση στα περίχωρα της Μεγαλόπολης, τελευταίο σταθμό της διαδρομής μας, σηματοδότησε την άμεση επαφή μας με τον πελοποννησιακό χώρο. Ύστερα μέσω της σήραγγας του Αρτεμισίου επιστρέψαμε στην Αθήνα κατά τις εννιά το βράδυ.

* * *

Κατά κοινή ομολογία, υπήρξε μια εξαίρετη και πλούσια σε εμπειρίες και βιώματα διήμερη έξοδος από το «Φαίο μας Άστυ» που πραγματοποίησε η ΕΚΔΕΦ στην ευρύτερη περιοχή της Δυτικής Πελοποννήσου. Δόθηκε σ' όλους μας η ευκαιρία να γνωριστούμε και να επικοινωνήσουμε περισσότερο μεταξύ μας αλλά και με τα μέλη μας και τους άλλους συγγενείς φιλοσοφικούς και πολιτιστικούς φορείς που δραστηριοποιούνται εκεί.

Όσοι ζήσαμε αυτή την ευκαιρία θα τη διατηρήσουμε στη μνήμη μας ανεξίτηλα. Η περιγραφή και ο σχολιασμός της, ελπίζουμε να γίνει αφορμή συμμετοχής και άλλων Μελών μας σε παρόμοιες δημιουργικές μελλοντικές εκδηλώσεις.

Σ.Γ.Μ.



ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Ο έρωτας, η μνήμη και η φθορά στην ποίηση της Κικής Δημουλά: «Ο Πληθυντικός αριθμός» και «Γας ομφαλός III»

Της ΑΓΑΘΗΣ ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ

δρ. Κλασικής Φιλολογίας, Παρέδρου Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Ο έρωτας, η μνήμη και η φθορά είναι τρεις λέξεις-κλειδιά που ανοίγουν τη μαγική πόρτα της ποίησης της Κικής Δημουλά και εισάγουν τον αναγνώστη στον άδυτο χώρο των συναισθημάτων της, στον ευαίσθητο και ευάλωτο κόσμο της γυναικείας ψυχολογίας. Ως θέματα ανιχνεύονται ήδη στις πρώτες, νεανικές ποιητικές συλλογές της (1956-1963: *Έρεβος* 1956, *Ερήμην* 1958, *Επί τα ίχνη* 1963), ενώ στη συνέχεια γίνονται σταθερά ποιητικά μοτίβα.

Στη δεύτερη περίοδο ποιητικής δημιουργίας της (1971-1981: *Το λίγο του κόσμου* 1971, *Το τελευταίο σώμα μου* 1981), τα ποιητικά της μοτίβα εμπλουτίζονται με θέματα συναφή με τη μνήμη, τον έρωτα, τη μοναξιά και τη φθορά, δηλαδή με τα όνειρα, τις φωτογραφίες, τις εποχές, τη νοσταλγία, τα αγάλματα κ.ά.

Στην τρίτη και ωριμότερη ποιητική της φάση (1988-2005: *Χαίρε ποτέ* 1988, *Η εφηβεία της λήθης* 1994, *Ενός λεπτού μαζί* 1998, *Ήχος απομακρύνσεων* 2001 και *Χλόη θερμοκηπίου* 2005), η ποίηση της Κικής Δημουλά αναπτύσσει μια συγκεκριμένη στάση κατάφασης απέναντι στη ζωή και τον έρωτα, ως αντίβαρο στο συναίσθημα της θλίψης και της απώλειας που γεννιέται από την επαφή της με το θάνατο (πεθαίνει ο σύζυγός της ποιητής Άθως Δημουλάς), ενώ η τεχνική της παγιώνεται και η γραφή της ωριμάζει μαζί με τη δική της εσωτερική ωρίμανση. Η μνήμη γίνεται καταφύγιο κι αποκούμπι, συνειδητή επιλογή («Προτιμώ να θυμάμαι (...). Για λίγη ελπίδα για λίγη ανανέωση / θυμάμαι»).

Γενικά, η ποιητική αφόρμηση της Δημουλά ξεκινά από κάτι απλό και καθημερινό, από ένα ασήμαντο ερεθίσμα, το οποίο αναπτύσσεται σταδιακά και καταλήγει στην έκπληξη: η σημασία των λέξεων ανατρέπεται, το ίδιο και η γραμματική. Τα ποιήματά της διατυπώνονται με αποφθεγματικό τρόπο και περικλείουν πείρα ζωής και γνώση της καθημερινότητας. Καθρεφτίζουν έναν άνθρωπο που δεν δέχεται ανεξέλεγκτα τα πράγματα, αλλά «σκάπτει ένδον» και αφουγκράζεται ό,τι συμβαίνει τόσο εσωτερικά, στον κόσμο της ψυχής του, όσο και εξωτερικά, στον κόσμο

γύρω του. Αναζητά τον έρωτα που χάθηκε και λειτουργεί μόνο μέσω της μνήμης ή θρηνεί για τη φθορά και τη συμβατικότητα που εναποθέτει ο χρόνος στις ανθρώπινες σχέσεις και στα πράγματα.

Μια μικρή περιδιάβαση στις ποιητικές συλλογές της, ιδιαίτερα από τη συλλογή *Το λίγο του κόσμου* και μετά, **μας δείχνει την περίοπτη θέση που κατέχει ο έρωτας ή καλύτερα ο μη έρωτας στη ζωή της ποιήτριας, αφού άλλωστε, αυτό που μετατρέπεται σε ποίηση δεν είναι συνήθως το συναίσθημα στην ολοκλήρωσή του αλλά στην έλλειψη ή την αμφισβήτησή του.** Έτσι, το θέμα του έρωτα το βρίσκουμε συνυφασμένο με την απουσία και την απογοήτευση, με το τέλος μιας σχέσης:

«Μίλα.

Πες κάτι, οτιδήποτε.

Μόνο μη στέκεις σαν ασάλινη απουσία.

Διάλεξε έστω κάποια λέξη,

Που να σε δένει πιο σφιχτά

Με την αοριστία. Πες:

«άδικα»,

«δέντρο»,

«γυμνό».

Πες:

«θα δούμε»,

«αστάθμητο»,

«βάρος».

Υπάρχουν τόσες λέξεις που ονειρεύονται

μια σύντομη, άδετη, ζωή με τη φωνή σου.

Μίλα.

Έχουμε τόση θάλασσα μπροστά μας.

Εκεί που τελειώνουμε εμείς

Αρχίζει η θάλασσα.»

(«Η περιφραστική πέτρα», *Το λίγο του κόσμου*)

Σημαντική λειτουργία έχει και η μνήμη στην ποίηση της Δημουλά. Στις πρώτες συλλογές της έχει σημασία καθαφική: ταυτίζεται με την ανάμνηση μέσω της οποίας μορφές και «οράματα» του παρελθόντος επιστρέφουν στη σκέψη τυραννικά. Συνδέεται, επίσης,

με την απώλεια του ερωτικού συντρόφου και με τραυματικές εμπειρίες του παρελθόντος. Το αγαπημένο πρόσωπο «επιστρέφει» στη μνήμη θαμπό μέσα στην αχλύ του χρόνου. Η ανάμνηση του σώματος, των ματιών, των μαλλιών, της φωνής και του γέλιου του αγιοποιείται, μυρίζει θυμίαμα, προκαλώντας ψυχικό πόνο.

Και τα τρία βασικά θεματικά μοτίβα της ποιήτριας είναι ευδιάκριτα στα ποιήματα «*Ο Πληθυντικός αριθμός*» και «*Γας ομφαλός III*», στα οποία θα εστιάσουμε στη συνέχεια. Το πρώτο έχει εστίαση στον έρωτα και εξακρίνωση στη μνήμη, ενώ το δεύτερο εστιάζει στη φθορά και εξακρινώνεται στον έρωτα και τη μνήμη.

Το ποίημα «*Ο Πληθυντικός αριθμός*» ανήκει στη συλλογή *Το λίγο του κόσμου*. Κάθε στροφή του ποιήματος χαρακτηρίζεται από λυρική αφαίρεση και επικεντρώνεται σε ένα αφηρημένο ουσιαστικό, το οποίο υπαινίσσεται μια ψυχική κατάσταση, που πηγάζει από την ερωτική απογοήτευση. Το ποιητικό υποκείμενο είναι «αφανές» και η παρουσία του ανιχνεύεται μόνο μέσα από τα οδυνηρά βιώματά του. Αφανές είναι και το πρόσωπο προς το οποίο απευθύνεται ο ματαιωμένος έρωτας. Με σκόπιμη αοριστία αποδίδονται, επίσης, ο χώρος και ο χρόνος. Μόνο η φράση «από δω και πέρα», που επαναλαμβάνεται δύο φορές, δείχνει ότι οι συνέπειες αυτού που έχει συντελεστεί στο παρελθόν θα ταλανίζουν το ποιητικό υποκείμενο στο παρόν και στο μέλλον μέσω της μνήμης.

Χαρακτηριστικό της πρώτης στροφής είναι οι αμφισημίες των λέξεων «ουσιαστικών», «ενικού αριθμού», «γένος». Ο έρωτας αναγνωρίζεται γραμματικά ως ουσιαστικό και εμφαντικά δηλώνεται πως είναι «πολύ ουσιαστικών», παίζοντας με τη διπλή σημασία της λέξης, αφού, κατά την ποιήτρια, ο έρωτας είναι πρωταρχικό συναίσθημα για τον άνθρωπο. Στη συνέχεια αναγνωρίζεται ο αριθμός του («ενικού αριθμού»), φράση με σκόπιμη αμφισημία για να δηλωθεί η ατομική βίωση και η μοναχικότητα του έρωτα, η αυτοτέλεια κάθε οντότητας μέσα στον έρωτα. Ακολουθεί η αναγνώριση του «γένους» του, που εκπλήσσει, γιατί δεν είναι ούτε θηλυκού ούτε αρσενικού αλλά «ανυπεράσπιστου», που σημαίνει ότι κάνει τους ανθρώπους να νιώθουν ευάλωτοι, έρμια των βελών του. Παραπέμπει, παρόλα αυτά, στην κατεξοχήν ευάλωτη φύση της γυναίκας στον έρωτα. Η στροφή ολοκληρώνεται με την κλίση της φράσης στον πληθυντικό αριθμό, «οι ανυπεράσπιστοι έρωτες», που εμπεριέχει διακειμενικές αναφορές στη λυρική και τραγική ποίηση και δείχνει ότι τα θύματα του έρωτα είναι πολυπληθή.

Συνειρμικά, η αναφορά στους «ανυπεράσπιστους

έρωτες» συνδέεται με το φόβο της μοναξιάς, ένα συναίσθημα επίσης «ουσιαστικών» στη ζωή των ανθρώπων, που με το χρόνο πολλαπλασιάζεται («στην αρχή ενικός αριθμός / και μετά πληθυντικός»): γίνεται υπαρξιακή αγωνία, «οι φόβοι» για όλα: για την απουσία, την ανασφάλεια, τη στέρηση.

Έτσι, το τρίτο ουσιαστικό που τεχνολογείται είναι η μνήμη, η οποία παρέχει, άλλωστε, σαν μια πληγή που συνεχώς αιμορραγεί, τη μεγαλύτερη θλίψη στο άτομο που υφίσταται την απώλεια. Η μνήμη, που επιμένει να φέρνει στο νου εικόνες του παρελθόντος, είναι «άκλιτη», πράγμα που σημαίνει ότι οι πληγές που ανοίγει δεν επουλώνονται γρήγορα και το άτομο δεν προσαρμόζεται εύκολα στη νέα κατάσταση. Μένει εσαεί «η μνήμη, η μνήμη, η μνήμη» να βασανίζει τον άνθρωπο κατ' επανάληψη και να του θυμίζει επιτακτικά το παρελθόν. Κι επειδή οι μνήμες συνήθως αναζωπυρώνονται τη νύχτα, μες στο σκοτάδι, όταν το άτομο μένει μόνο με τον εαυτό του, το συναίσθημα της μοναξιάς βιώνεται εντονότερα. Οι νύχτες, λοιπόν, δεν προβλέπονται ευχάριστες αλλά γεμάτες θλίψη, όταν ο έρωτας σβήνει και αφήνει το άτομο ευάλωτο, ανυπεράσπιστο, παγιδευμένο στα δίχτυά του. Το ποιητικό υποκείμενο αποδέχεται όμως αξιοπρεπώς τη νέα κατάσταση, χωρίς μεμψιμοιρία, χωρίς μελοδραματισμό.

Το ποίημα μοιάζει επιφανειακά με τη γραμματική αναγνώριση τεσσάρων ουσιαστικών, τα οποία χρησιμοποιούνται με μεταφορική ή υποκειμενική σημασία. Μέσα από αυτά, όμως, δίνεται μια μικρή ερωτική ιστορία με πικρό τέλος, που καταλήγει ουσιαστικά σε ανάλυση των ανθρώπινων σχέσεων. Κύριο γνώρισμα του ποιήματος είναι η παντελής απουσία ρηματικών τύπων, τεχνική που προσδίδει λιτότητα και πυκνότητα στο λόγο, καθώς και αποφθεγματική χροιά. Στο ποίημα συναντάμε επίσης επαναλήψεις λέξεων, στόχος των οποίων είναι να αναδείξουν τις συνέπειες της απώλειας του έρωτα. Ο τίτλος φωτίζεται νοηματικά όταν φτάνουμε στο τέλος του ποιήματος. Όλα τα ουσιαστικά έχουν πληθυντικό αριθμό (ο έρωτας-οι έρωτες, ο φόβος-οι φόβοι, η νύχτα-οι νύχτες), εκτός από τη μνήμη που είναι στον ενικό, γιατί αποτελεί την κύρια πηγή πολλών «θλίψεων». Με τον πληθυντικό αριθμό οι έννοιες επιτείνονται, όπως και τα αντίστοιχα συναισθήματα, δρουν πολλαπλασιαστικά, γίνονται κανόνες ζωής, αποκτούν καθολικότητα: αναφέρονται σε όλα τα άτομα που υφίστανται τις οδυνηρές συνέπειες του έρωτα που σβήνει. Μόνο η μνήμη μένει «άκλιτη» ενικού αριθμού, για να υπενθυμίζει επίμονα και πεισματικά την παρουσία της.

Η ιδιοτυπία του ποιήματος έγκειται κυρίως στην «απόκρυψη» των ποιητικών υποκειμένων, στις αμφισημίες των λέξεων, στη σύνδεση του αφηρημένου με

το συγκεκριμένο, του κυριολεκτικού με το μεταφορικό και του υποκειμενικού με το αντικειμενικό στοιχείο, στον ελλειπτικό λόγο, στην παρά προσδοκίαν σύνδεση των λέξεων, ώστε να λειτουργούν σε δύο επίπεδα: σε γραμματικό και σε ποιητικό.

Έτσι, ο στόχος του ποιήματος δεν είναι η γραμματική αναγνώριση λέξεων, αλλά το σημασιολογικό τους βάρος, η συναισθηματική τους φόρτιση και η πολυσημία τους. Το συναίσθημα που προβάλλεται είναι το κενό και η απουσία που αφήνει ο έρωτας όταν τελειώνει. *Όπως λέει η ποιήτρια σε μια συνέντευξή της «ο έρωτας είναι αυτόχειρας»: δεν έχει γιατί και πώς, κάποια μέρα πεθαίνει χωρίς συγκεκριμένη αιτία, επειδή «αυτός» το θέλει.*

Και ενώ «Ο πληθυντικός αριθμός» εστιάζει κυρίως στον έρωτα και τη μνήμη, όπως ειπώθηκε, το ποίημα «Γας Ομφαλός» III, από τη συλλογή με τον ευρηματικό τίτλο *Χαίρε Ποτέ*, έχει ως επίκεντρο τη φθορά με εξακτίωση στον έρωτα, τις ανθρώπινες σχέσεις, τη μνήμη και τη λήθη. Συγκεκριμένα, το θέμα του ποιήματος είναι η μοναχική περιήγηση του ποιητικού υποκειμένου στον αρχαιολογικό χώρο των Δελφών, που αποκαλούνταν στην αρχαιότητα «ομφαλός της γης», από την είσοδο με τις ρωμαϊκές σαρκοφάγους μέχρι το αρχαίο θέατρο, το στάδιο και το μουσείο, μέχρι την έξοδο στο σύγχρονο χώρο. Η όλη διαδικασία αποτελεί ουσιαστικά μια εσωτερική αναζήτηση της αφηγήτριας σχετικά με τη φθορά και την ερήμωση που επιφέρει στα πρόσωπα και στα πράγματα ο χρόνος. Οι αρχαιολογικοί χώροι γενικότερα (ιδιαίτερα των Δελφών και της Ολυμπίας) με τη μακρά ιστορία τους αποτελούν για την ποιήτρια τόπους περισυλλογής, ενδοσκοπησης και μνήμης. Η ιστορία τους παραλληλίζεται με τη δική της ιστορία ζωής και η πορεία τους στο χρόνο, που ξεκινάει ένδοξα και καταλήγει στην ερείπωση, της θυμίζει τις ερωτικές της σχέσεις. Ο αρχαίος πολιτισμός, τα μάρμαρα και οι πέτρες αποτελούν γι' αυτήν χρονολογικά ορόσημα και συνδέονται με τα αγαπημένα της πρόσωπα που έφυγαν από τη ζωή. Αυτός ο συσχετισμός τη βοηθάει να κατανοήσει ευκολότερα την ανωνυμία και την αποσπασματικότητα που χαρακτηρίζει τα αρχαία ερείπια, αφού και η ίδια στη ζωή της βιώνει την πικρή αίσθηση του χαμένου, του αποσπασματικού και του ημιτελούς.

Το ποίημα «Γας Ομφαλός III» είναι το τρίτο μιας θεματικής ενότητας (τα άλλα δύο είναι: «Κατάλληλο έδαφος I» και «Αναερείπωση II»). Κοινά θεματικά μοτίβα και των τριών ποιημάτων είναι τα αρχαία ερείπια των Δελφών, η βροχή, η μελαγχολική αναπόληση του «εσύ» και η συγκριτική εστίαση στη σύγχρονη ζωή, που αντηχεί στον ιερό χώρο σαν παραφωνία.

Στην πρώτη στροφή (στ. 1-5), σε πρώτο επίπεδο, προβάλλεται ο χώρος της ποιητικής αφήγησης, που είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένος με το χρόνο: «Νοέμβρης των Δελφών», μια μέρα μουντή, φθινοπωρινή και βροχερή. Η όλη σκηνοθεσία και τοπιογραφία είναι υποβλητική, όπως φαίνεται από το απόβροχο, τις μετόπες του αρχαίου δωρικού ναού του Απόλλωνα, που έχουν απορροφήσει τη βροχή, τα σύννεφα που κυριαρχούν στον ορίζοντα, τα κίτρινα φθινοπωρινά φύλλα, τις τσουνκίδες και τα ξερόχορτα, που τα μεταφέρει ο άνεμος και τα οποία «κοσμούν» το αρχαίο τοπίο. Έμμεσα περιγράφεται και η μουντή, φθινοπωρινή ψυχική διάθεση της αφηγήτριας, που περιηγείται και περιγράφει το τοπίο με λέξεις που προσιδιάζουν σε αρχαιολογικό χώρο («αναστηλώνεται», «μετόπες», «θρόνους», «ζωφόροι», «ανάκτορα»). Η περιδιάβασή της όμως, λειτουργεί και σε δεύτερο επίπεδο, μεταφορικό, συμβολικό. Ο μοναχικός περίπατος της μεταβάλλεται σε μια αναψηλάφηση του ψυχικού χώρου. Δεν είναι τυχαία η χρήση του ρήματος «αναστηλώνεται» που χρησιμοποιείται κυριολεκτικά για τα αρχαία ερείπια και μεταφορικά για τη φθορά και την παρακμή που περιβάλλει την αφηγήτρια και την οδηγεί σε μια ανασύνθεση των σκέψεων και των συναισθημάτων της, σε μια υπαρξιακή κατάδυση. Η μελαγχολία του φθινοπωρινού ερειπωμένου τοπίου διεισδύει μέσα της, όπως η βροχή στις μετόπες. Παίρνει θέση «βασιλική» στην ψυχή της, σαν τα «σύννεφα που δεν θα φύγουν και μοιράζονται θρόνους». Το επίθετο «αντισεισμικά» που αποδίδεται στα «ανάκτορα των ανέμων» παραπέμπει σε μια συγκλονιστική, σαρωτική ψυχική εμπειρία της αφηγήτριας.

Στη δεύτερη στροφή (στ. 6-14), περιγράφονται πιστά, σχεδόν φωτογραφικά τα αγάλματα -αφιερώματα θνητών βασιλέων, πολεμάρχων, φιλόδοξων προσκυνητών- από την είσοδο με τις σαρκοφάγους μέχρι το θέατρο και το στάδιο. Η αφηγήτρια εκπλήσσει με τον απροσδόκητο λεκτικό συνδυασμό «πομπή σκαλοπατιών». Με τη φαντασία της αναστηλώνει ποιητικά την αρχαία θρησκευτική πομπή ξεκινώντας μια ανηφορική διαδρομή (που υποδηλώνεται με τα σκαλοπάτια) μέσα στον αρχαιολογικό χώρο. Επικεφαλής της πομπής είναι οι «αρχές του τόπου», οι σαρκοφάγοι (προσωποποίηση). Η λέξη υποδηλώνει κυριολεκτικά τις λάρνακες των νεκρών που βρίσκονται γύρω και μεταφορικά, την είσοδο στο χώρο της φθοράς, του θανάτου και της απουσίας. Οι σαρκοφάγοι «εξουσιάζουν» τον τόπο, όπως ο θάνατος εξουσιάζει την ανθρώπινη ζωή. Τη φανταστική πομπή ακολουθούν οι βασιλείς και οι αρχηγοί εκστρατειών, που στα αρχαία χρόνια συνήθιζαν να στέλνουν τα δώρα τους στο μαντείο για να πάρουν ένα χρησμό, μια προφητεία που θα ανταποκρινόταν στις φιλοδοξίες και τη ματαιοδο-

ξία του καθενός. Οι ηγέτες αυτοί συμβολίζουν τη ροή του χρόνου, τους αιώνες που πέρασαν και άφησαν τα σημάδια τους στο τοπίο και στις ανθρώπινες σχέσεις, όπως υποδηλώνει η φράση «με τις επαναλήψεις παλλακίδες τους». Η προσωποποίηση των αιώνων και οι αντιποιητικές λέξεις («κοιλαράδες» και «παλλακίδες») υποβάλλουν τη χαλάρωση των ηθών που διακρίνει την ιστορική πορεία του ανθρώπου. Την αργοκίνητη ροή της πομπής επιβλέπουν οι απαραίτητοι στους βασιλείς σωματοφύλακες, οι «σαρκοφάγοι πάλι», σαν στρατιώτες με περικνημίδες, και οι τσουκνίδες και τα ξερόχορτα. Έτσι, η ενότητα κλείνει κυκλικά, όπως άρχισε, με το μοτίβο της φθοράς και του θανάτου (σχήμα κύκλου).

Συνειρμικά «καθ' οδόν», οι σαρκοφάγοι και η φθορά που επικρατούν στο χώρο ανακαλούν στη σκέψη της αφηγήτριας το αγαπημένο πρόσωπο που «απουσιάζει», έχει πεθάνει. Έτσι, στην τρίτη στροφή (στ. 15-18) κυριαρχεί το «εσύ», το πρόσωπο που «στεφανώνει» τιμητικά τη σκέψη της με την «ανδραγαθία» του: με την απουσία του «μεγάλωσε / εξάπλωσε των αφανών τις κήσεις». Ο στίχος περιέχει πικρή ειρωνεία που επιτείνεται με το οξύμωρο σχήμα: η «ανδραγαθία» του αγαπημένου προσώπου είναι η «απουσία» του, η προσθήκη του στο χώρο των νεκρών. Στο χωρίο αυτό γίνεται έμμεση αναφορά στον Επιτάφιο του Θουκυδίδη και στη μνήμη των «αφανών» νεκρών των πολέμων, όσων τα σώματα δεν ανευρίσκονταν για ενταφιασμό. Παρά την απουσία τους όμως, ζούσαν έντονα στη μνήμη των ζωντανών, όπως και το απόν αγαπημένο πρόσωπο που κατακυριεύει τη σκέψη του ποιητικού υποκειμένου.

Προχωρώντας στον αρχαιολογικό χώρο, η αφηγήτρια φτάνει στο θέατρο (στ. 19-28). Γύρω επικρατεί ερημιά και εγκατάλειψη. Στο θέατρο κυριαρχούν μόνο οι πέτρες, τα θυμάρια και οι απόκημονι βράχοι που συντηρούν ακόμα την ακουστική του χώρου («σκαρφαλωμένοι στον απόηχο»). Η αφηγήτρια αισθάνεται πως στήνεται εκεί μια παράσταση. Από τη μια πλευρά είναι οι συντελεστές της παράστασης: οι ταξιθέτριες (οι πέτρες), οι επίσημοι (τα θυμάρια), οι «τζαμπατζήδες θεατρόφιλοι» (οι βράχοι) και το κοινό (τα βομβώδη έντομα). Στον κορυφαίο ρόλο «η τραγωδός αυλαία», το τέλος, ο θάνατος. Εκεί στο θέατρο της ζωής γίνονται αυτή κι εκείνος πρωταγωνιστές και ερμηνεύουν ξανά τους ρόλους τους. Μόνο που τώρα ακούγονται «ενθουσιώδη χειροκροτήματα παρακμής» (οξύμωρο σχήμα), αφού το θέατρο έχει ερημώσει και εκείνος απουσιάζει. Στη σκηνή αντί για ηθοποιούς και μουσικούς ακούγονται μόνο οι μέλισσες με τα «μελιστάλακτα κεντριά» τους (που προκαλούν ψυχικό πόνο) και στα «κάνιστρα» υπάρχουν πε-

ταλούδες (και όχι λουλούδια) για να ράνουν τους πρωταγωνιστές. Όλη η ενότητα με την παρακμή του χώρου, τις ηχητικές και οπτικές εικόνες της και τα υπερρεαλιστικά της στοιχεία (τις απροσδόκητες συζεύξεις λέξεων και τη συνειρμική σύνδεση κυριολεξίας και μεταφοράς) προβάλλει την τραγική απώλεια του αγαπημένου προσώπου και τη σκληρή πραγματικότητα της φθοράς.

Στο στάδιο (στ. 29-32) δίνεται συμβολικά το τέλος της ζωής και ο θάνατος. Δρομείς γίνονται οι ίδιοι οι κύκλοι της ζωής που κλείνουν ο ένας μετά τον άλλο και ανακηρύσσονται νικητές, ενώ όσοι ακόμα ζουν και «εξακοντίζουν ιαχές», κραυγάζουν και επευφημούν για την ολοκλήρωση του αγώνα δρόμου που διανύει ο άνθρωπος στη ζωή.

Η αφηγήτρια εξακολουθεί να περιδιαβάξει στο χώρο ακολουθώντας νοερά την πομπή τελευταία («επακολουθώ») και φθάνει στους βωμούς και στο άδυτο του ναού (στ. 33-36), για να πάρει το χρησμό από τη σαρκοφάγο, την αρχαιότερη μάντιδα, την Πυθία, που συμβολίζει το άδηλο μέλλον. Γι' αυτό «η ζωή τον αποφεύγει το χρησμό της» και τον κρατάει για να τον αποκαλύψει αργότερα, όταν θα φτάσει το τέλος. Και όμως οι άνθρωποι αναζητούν εναγωνίως κίνητρα ζωής («υδραγωγεία κινήτρων») και απαντήσεις στο υπαρξιακό ερώτημα του θανάτου («η σαρκοφάγος πάλι»), που αποτελεί τον πιο μεγάλο γρίφο, αλλά και τη μοναδική βεβαιότητα της ζωής, τη μόνη σίγουρη πρόβλεψη.

Στο μουσείο (στ. 37-46), η αφηγήτρια κάνει «στάση σκέψης» και μελετά τις πινακίδες, φιλοσοφεί σχετικά με τις «σπασμένες αρχαιότητες». Τα κατεστραμμένα αγάλματα, που κάποτε ήταν ακέραια και απεικόνιζαν την τελειότητα, γίνονται πια «το σπάσιμο» του ολόκληρου, του άρτιου, του ατέραιου. «Οι σπασμένες αρτιότητες» δηλώνουν το κομματίσματος, το αναπάντεχο τέλος της ζωής του ανθρώπου. Διαβάζοντας τις πινακίδες, η αφηγήτρια διαπιστώνει πως το μόνο που απομένει είναι η απουσία και η ανάμνηση αυτού που κάποτε ήταν σώμα γεμάτο ζωή και κίνηση («βήμα αβοήθητο ποδιού προς χαμένο σώμα»). Πολύ συχνά όμως δεν διατηρείται ούτε η μνήμη. Μόνο τα αντικείμενα μένουν αθάνατα και αντικατοπτρίζουν την απουσία του κήτορα: λ.χ. η ασπίδα του «ανώνυμου νεκρού πολεμιστή» ή το σπασμένο κάτοπτρο της νεαρής «δούλης», που καθρέφτιζε την υποδούλωσή της. Ο στίχος «τώρα πώς θα καλλωπίζεται η υποδούλωση» έχει ειρωνικό περιεχόμενο και δείχνει με το οξύμωρο σχήμα του τις ανθρώπινες ψευδαισθήσεις και τη ματαιόδοξη ανθρώπινη φύση. Με όλα αυτά η ζωή πορεύεται και κλείνει τον κύκλο της, αφήνοντας μετέωρο και αναπάντητο το αίνιγμα του θανάτου («Σφιγξ καθρεφτίζει το αναπάντητο»).

Στην έξοδο (στ. 47- 48) είναι εμφανή τα σημάδια της τουριστικής «αξιοποίησης» του αρχαιολογικού χώρου και η επικράτηση του σύγχρονου πολιτισμού, που τον διακρίνει η προχειρότητα: καντίνες, σάντουιτς, αναψυκτικά και εμφιαλωμένο νερό, **για να θυμίξει το αρχαίο «λάλον ύδωρ» της Κασταλίας, εκείνο του επιγράμματος του παραβάτη Ιουλιανού που «απέσβετο» και μπήκε σε μπουκάλια. Στους στίχους αυτούς διακρίνεται έντονη ειρωνεία για τον καθημερινό ευτελισμό του σύγχρονου ανθρώπου.**

Στην έξοδο υπάρχουν και άλλα μάρμαρα και αφιερώματα με επιγραφές δυσανάγνωστες (στ. 49-55), που συμβολικά δείχνουν πως οι πικρές εμπειρίες διδάσκουν τον τρόπο με τον οποίο χαράζει (πληγώνει) «το σκληρό» (η σκληρή πραγματικότητα), δεν διδάσκουν όμως τον τρόπο με τον οποίο χαράζεται το σκληρό, ώστε να μη λυγίζει από τον πόνο της απουσίας και από το φόβο του θανάτου. Γι' αυτό και η αφηγήτρια μόνο μια λέξη μπορεί να διαβάσει εύκολα, το «ΕΠΤΟΗΘΗ», σε μεγαλογράμματη γραφή, όπως στις αρχαίες επιγραφές. Μια λέξη που δεν είναι ασήμαντη: είναι ακουστή σε όλο τον κόσμο, γιατί ο φόβος του θανάτου είναι καθολικό συναίσθημα. Το ποίημα κλείνει κυκλικά, όπως αρχίζει, με την τοπική ένδειξη «Μαντείο / Γας ομφαλός» (στ. 56-57), που εστιάζει την προσοχή στο ανεξερεύνητο αίνιγμα της ζωής και του θανάτου. Με τους στίχους αυτούς ολοκληρώνεται η μοναχική περιήγηση του ποιητικού υποκειμένου.

Ιδιαίτερο γνώρισμα του ποιήματος είναι ο νόμος της Αντίθεσης, στον οποίο δομείται η ποιητική αφήγηση: ενώ δίνεται η αίσθηση της κίνησης και της δράσης, ο μοναχικός περίπατος γίνεται σ' ένα τοπίο ακινησίας. Ιδιαίτερα στην περιγραφή του αρχαίου θεάτρου και του σταδίου δημιουργείται η εντύπωση ότι δίνεται μια ζωντανή παράσταση με επισήμους, κοινό, ταξιθέτριες, ηθοποιούς και θεατρόφιλους και ότι διεξάγονται αγώνες στο στάδιο. Η κινητικότητα επιτυγχάνεται με τη χρήση πλήθους ρημάτων («κάθονται», «κρέμονται», «μπιζάρουν», «ραίνουν», «εξακοντίζονται», «επευφημούνται», «ανακηρύσσεται», «κλείνει») και ηχητικών, οπτικών και κινητικών εικόνων (χειροκροτήματα, μέλισσες και πεταλούδες που πετούν, αθλητές που ρίχνουν ακόντια ή συμμετέχουν σε αγώνες δρόμου κάτω από τις ιαχές του πλήθους). Όμως, κατά βάθος όλα είναι ανύπαρκτα και ο μόνος «θεατής» και «πρωταγωνιστής» της παράστασης και των αγώνων είναι η φύση με την εγκατάλειψη και την ερήμωση που τη διακρίνει, όπως παράλληλα έρημη ψυχικά είναι και η αφηγήτρια.

Μέσα από την προσέγγιση δύο χαρακτηριστικών ποιημάτων της Δημουλά, φαίνεται καθαρά πως τα θέ-

ματα του έρωτα, της φθοράς, της μνήμης είναι συνυφασμένα με τους υπαρξιακούς προβληματισμούς της ποιήτριας, με τα μεγάλα κι αναπάντητα προαιώνια ερωτήματα του ανθρώπου. Προβάλλουν, παράλληλα, την αξία της ποίησης της Κικής Δημουλά, η οποία πέτυχε να εκφράσει στο έργο της όχι μόνο τους δικούς της προβληματισμούς, αλλά και τις αγωνίες του σύγχρονου ανθρώπου. Η ιδιοτυπία της δεν έγκειται τόσο σ' αυτούς τους προβληματισμούς, που είναι σε τελευταία ανάλυση, πανανθρώπινοι, όσο στην πρωτότυπη ποιητική της και στις συνεχείς εκπλήξεις που αυτή επιφυλάσσει.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Γεωργιάδου Α., Δεληγιάννη Ε., *Διαβάζοντας Κική Δημουλά*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2001.
- Γώτης Γ., «Μνήμη και χρόνος στην ποίηση της Κ. Δημουλά», εφημ. Καθημερινή, 11-10-1994.
- Δημουλά Κ., *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 1998, 1999.
- Της ίδιας, *Ενός λεπτού μαζί*, Ίκαρος, Αθήνα 1998, 1999.
- Της ίδιας, *Ήχος απομακρύνσεων*, Ίκαρος, Αθήνα 2001.
- Της ίδιας, *Χλόη θερμοκηπίου*, Ίκαρος, Αθήνα 2005.
- Της ίδιας, Συνέντευξη στη Μαρία Κυρτζάκη, *Ποίηση*, τχ. 10, Φθιν.-Χειμ. 1997, σσ. 6-24.
- Δήμου Ν., *Στην τετραγωνή νύχτα της φωτογραφίας, Σημειώσεις σε ποιήματα της Κικής Δημουλά*, Στιγμή, Αθήνα 1991.
- Καλαμάρας Β., «Περί ποιήσεως», Ένα ανέκδοτο κείμενο της ποιήτριας Κικής Δημουλά από διάλεξη της σε μαθητές Λυκείου, εφημ. Ελευθεροτυπία, 11-12-1994.
- Καραντώνης Α., «Κικής Δημουλά, Το λίγο του κόσμου», Νέα Εστία, τχ. 1146, 1975.
- Καρβέλης Τ., «Υπαρξιακή ποίηση, Κική Δημουλά», *Η νεότερη ποίηση - Θεωρία και Πράξη*, Κώδικας 1983, σσ. 207-212.
- Μπουκάλας Π., *Ενδεχομένως, Στάσεις στην ελληνική και ξένη τέχνη του λόγου*, Άγρα, Αθήνα 1996.
- Νιάρχος Θ., «Κική Δημουλά: πέρα και πίσω από τις λέξεις», Ο έρωτας για τους άλλους, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σσ. 74-78.
- Παπαγεωργίου Κ.Γ., «Κική Δημουλά», *Η Ελληνική Ποίηση- Ανθολογία-Γραμματολογία Στ' (Η δεύτερη μεταπολεμική γενιά)*, Σοκόλης, Αθήνα, 2002, σσ. 148-153.



Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΩΣ ΑΙΤΗΜΑ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας, Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων Φθιώτιδας

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Είναι κοινός τόπος ότι η ιδέα της ανάπτυξης είναι τόσο παλαιά όσο και η οικονομική, κοινωνική και πολιτική οργάνωση του ανθρώπου. Συγχρόνως είναι τόσο νέα που δείχνει να μην βρίσκει την εκπλήρωσή της σε διάφορα μοντέλα ανάπτυξης, και μάλιστα μοντέλα τα οποία λιγότερο σκέπτονται το παρόν και περισσότερο λογοκοπούν για το μέλλον. Τι συμβαίνει στ' αλήθεια; Το πνεύμα της εποχής χαρακτηρίζεται από αναμφισβήτητα τεχνικά επιτεύγματα και συνακόλουθες αναλογίες προόδου. Παράλληλα συνδέεται με ένα ανθρώπινο δυναμικό, το οποίο προορίζεται να εκφράζει αυτές τις αναλογίες. Οι ποικίλες όμως αναλογίες προόδου παραπέμπουν κυρίως σε καταναλωτικά «ιδανικά» της μαζικής κοινωνίας και σε εφευρετικές μεθόδους επιβολής τους, γι' αυτό και ένα μέρος τουλάχιστο από το ζητούμενο ανθρώπινο δυναμικό πρέπει να είναι εκπαιδευμένο για την καλύτερη υπηρετήση αυτών των «ιδανικών» και για την πιο αποτελεσματική εφαρμογή των αντίστοιχων μεθόδων.

Διαμορφώνεται έτσι ένα περιβάλλον ανάπτυξης που ενδιαφέρεται κυρίως να επιταχύνει τη διαδικασία παραγωγής ή ανταλλαγής καταναλωτικών αγαθών, με συνέπεια να «ζούμε σε άλλον κόσμο από αυτόν με βάση τον οποίο σκεπτόμαστε»¹. Αυτό το περιβάλλον ανάπτυξης επηρεάζει σε βάθος την καθημερινή ζωή του ανθρώπου αλλά και την όλη κοινωνική του συμπεριφορά, όχι σπάνια, δε, θέτει δομικά εμπόδια στη χάραξη ανιδιοτελών γραμμών ανάπτυξης, κεντρικών και περιφερειακών. Ο μόχθος της δημιουργικής σκέψης σκιάζεται από ομιχλώδεις θεωρήσεις οικονομολογικών της εξουσίας και η γλώσσα καλείται να εγκωμιάζει αυτές τις σκιάσεις, χωρίς να καλλιεργεί ένα δημόσιο διάλογο με αξιακούς προσανατολισμούς. Βρισκόμαστε, κατ' αυτό τον τρόπο, μπροστά σε μια πραγματικότητα, όπου «**έχουμε αυτοκίνητα για οδήγηση, χρήμα για ξόδεμα ή για αποταμίευση, μπανιέρες για μπάνιο αλλά δεν έχουμε καμιά απάντηση στο ερώτημα: προς τι όλα αυτά;**»². Κάθε συζήτηση συνεπώς για την ιδέα της ανάπτυξης οφείλει να μας υποδείχνει γιατί χρειάζεται, ας πούμε, να «**χρησιμοποιούμε αυτοκίνητα, μπανιέρες, σπίτια, χρήμα, εστιατόρια, σχολεία**»³;

Η έννοια της ανάπτυξης, στην αυθεντική της σύλληψη, τίθεται υπό διερεύνηση, γιατί δεν αφορά

απλώς οικονομικούς σχεδιασμούς ή περιγραφή κάποιων δεδομένων, αλλά συνυφαίνεται με την απελευθέρωση της ανθρωπότητας του ανθρώπου, γενικότερα δε με την ίδια τη ρηματική [= δια-λογική (diskursiv)] ικανότητα του κοινωνικού-Είναι του, να συναρθρώνει μια αντικειμενική παρουσία της υποκειμενικότητας μέσα σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, το οποίο «**αδιάκοπα υφαίνεται, αποσυντίθεται και ξανα-υφαίνεται**»⁴. Ένα τέτοιο περίπου πνεύμα διερεύνησης έχει ανάγκη, περισσότερο από καθετί άλλο, η ανάπτυξη -κεντρική και περιφερειακή- ως ιδέα και ως πράξη, διότι ο παραγωγικός και εξελικτικός ρόλος της είναι πάντοτε σχεδόν ετεροκαθοριζόμενος και ρέπει πιο εύκολα σε άσκοπες εξαρθρώσεις ταυτότητας ή σε α-νοηματικές κατασκευές μοντέλων ανάπτυξης. Στο μέτρο λοιπόν που ο χώρος του ανθρώπου αδυνατεί να στηρίζει την ανάπτυξή της σε μια ικανοποιητική συνάρθρωση της πιο πάνω ρηματικής ικανότητας, το ερώτημα για την ανάπτυξη που χρειαζόμαστε τίθεται πιο επιτακτικά: εμφάνεια των αριθμών ή διαφάνεια της ουσίας ή, με λιγότερο φιλοσοφικούς όρους αλλά ισοδύναμους νοηματικά, άρρυθμη εξάπλωση της εξουσίας, ήτοι εγκατάλειψη της ουσίας για χάρη ενός αντι-αναπτυξιακού εξουσιασμού με απώλεια της κοινωνικής συνοχής ή διεύρυνση της εξουσίας, ήτοι φανέρωση της ουσίας μέσα από τη λογική ιεράρχηση ανθρώπων και πραγμάτων; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα απασχολεί την ανάλυση που ακολουθεί και συνδέει τη νοηματική της βαθύτητα με την κατάδειξη ότι η καθολική παιδεία, ως πνευματική, πολιτισμική και (εκ)παιδευτική ανάπτυξη, είναι θεμελιώδες κριτήριο για να φανερώνεται η ουσία: να αξιολογείται δηλαδή ορθολογικά κάθε θεωρητική και πρακτική πτυχή της ανάπτυξης και να μην ολισθαίνει σε αφοριστικούς διαποτισμούς που περιορίζουν την ιδέα του αναπτυξιακού γίνεσθαι σε αθροιστικά ή ποσοτικά μόνο μεγέθη και σχεδόν καθόλου σε ποιοτικά.

2. Προς την ιδέα της ανάπτυξης

Η δεσπόζουσα τάση της ελληνικής πραγματικότητας, ιδίως της εφήμερης πολιτικοκοινωνικής πραγματικότητας, εμφανίζεται να αγαπά ιδιαίτερος το πνεύμα μιας τεχνολογικά επιδιωκόμενης προόδου και να το υπερασπίζεται πολλαπλώς. Με βάση αυτό το πνεύμα ζητεί να επανακαθορίζει το γενικότερο πολιτισμικό μοντέλο αλλά και το πολιτιστικό περιβάλλον της

καθημερινότητας. Από τη μια ενδιαφέρεται να θεμελιώνει την ιδέα της ανάπτυξης στο πνεύμα κυρίως μιας νέας τεχνολογικής εποχής και προς αυτή την κατεύθυνση ενθαρρύνει κατά πολύ την παραγωγή ή και προαγωγή της τεχνικής γνώσης παράλληλα με την πολιτική αποκέντρωση θεσμικών οργάνων και τη σχετική αυτονόμηση αντίστοιχων ρόλων. Από την άλλη αρέσκεται να καλλιεργεί τη σαθρή αντίληψη ότι οποιαδήποτε οικονομικο-τεχνική ανάπτυξη συνιστά εξ' ορισμού και κοινωνική ανάπτυξη, μετατρέποντας έτσι τον πλούτο του ανθρώπινου βίου σε κατηγορηματίας απρόσωπης εξουσίας κοντόθωρων υπολογισμών και υποβαθμίζοντας την αντικειμενική πραγματικότητα «σε γυμνό υλικό, σε μια γυμνή ύλη που πρέπει να κυριαρχείται από το σκοπό της κυριαρχίας»⁵. Στην αναλογία αυτή τείνει να κατανοεί τη διαδικασία οργάνωσης του κοινωνικού ιστού εν γένει ως επιδίωξη κυρίως ορισμένων οικονομικών, τεχνολογικών ή λογιστικών επιδόσεων και να αντιμετωπίζει την ανάπτυξη της καθαρά ανθρώπινης άποψης εντελώς αφηρημένα, δηλαδή με βάση πλασματικά μεγέθη που υπαγορεύει η ιδέα μιας νοσηρής δημοσιότητας. Στο πνεύμα αυτό γίνεται προσπάθεια να αναπτύσσεται και ο καθημερινός τρόπος ζωής, ο οποίος υπό κανονικές συνθήκες εξέλιξης θα έπρεπε να διασώζει ζωτικά στοιχεία από τον παραδοσιακό τρόπο ζωής και παράλληλα να υλοποιεί τις νέες δυνατότητες για ένα αυθεντικά κάθε φορά νέο ξεκίνημα.

Η κυριαρχία του τεχνόκοσμου –με την ευρεία έννοια- πάνω στον κόσμο της ζωής δεν μας βοηθά να κατανοούμε τις συγκεκριμένες πραγματικότητες κέντρου και περιφέρειας ως ένα ενιαίο όλο: η απουσία συστηματικών αντιλήψεων γύρω από σκοπούς και μεθόδους ανάπτυξης υποκαθίσταται από ρητορικές παραστάσεις ή αναπαραστάσεις εντυπώσεων –αντί να καλλιεργούνται οι ρηματικές ικανότητες του κοινωνικού ανθρώπου που αναφέραμε πιο πάνω⁶-, ή φέρνει στο προσκήνιο ανθρώπινο δυναμικό, του οποίου η μοναδική δυνατότητα είναι η μονολογική επίδειξη και η συνειδητή ή μη-συνειδητή μεταποίηση της δημόσιας συνειδήσης σε πηγή πλάνης και αυταπάτης. Έτσι παρατηρούμε π.χ. στον τομέα της εκπαίδευσης κάθε διάθεση ποιοτικής αναβάθμισης να περιορίζεται εν πολλοίς στη διάδοση της τεχνικής βεβαιότητας, στην καθαγίαση της μηχανοποιημένης σκέψης (=στατιστικά δεδομένα, άκριτη εκπληροφορικοποίηση του μαθητή ή του φοιτητή, υπολογιστική γνώση αντί για στοχαστική κ.λπ.), στην εγκαθίδρυση της συμβολικής εξουσίας του ηλεκτρονικού εγκεφάλου και της μονοδιάστατης εξειδίκευσης. Κατ' αυτήν τη γραμμική αντίληψη, η εισαγωγή της πληροφορικής και της τεχνολογίας στα μορφωτικά ιδρύματα –κυρίως στα σχολεία- συνοδεύεται πολλές φορές από την απλοϊκή αισιοδοξία ότι με αυτό τον τρόπο μεγιστο-

ποιούνται οι διανοητικές ή γνωσιακές ικανότητες του νέου ανθρώπου, ότι αναζωογονείται η παιδευτική σχέση δασκάλου-μαθητή κ.α., και όλα αυτά υποστηρίζονται, τη στιγμή που απουσιάζει βασικός προβληματισμός για τη συστατική ύπαρξη προγραμματών ανθρωποκεντρικής παιδείας και κυριαρχούν συστήματα τυπικών θριαμβολογιών χωρίς τις απαιτούμενες παιδευτικές διαυγάσεις. Τόσο δε απόμακρα κείτονται οι απαιτούμενες διαυγάσεις, ώστε να αποδυναμώνεται κάθε αναστοχαστική χρήση της γλώσσας και να υποβαθμίζονται τα έσχατα ερωτήματα για τον τελικό προσανατολισμό της εκπαίδευσης και της κοινωνίας.

Αυτές οι διαπιστώσεις έχουν νόημα, πριν από καθετί άλλο, στο μέτρο που μας εφοδιάζουν με το μέλημα να υποβάλλουμε στην κριτική του Λόγου τις ίδιες μας τις εμπειρικές οριοθετήσεις και να καλούμε στη ζωή μια πράξη γνώσης, η οποία μας οδηγεί πάνω από άκαμπτες αρχές που διαιωνίζουν την καθημερινή κρίση ζωής και προς ένα θεμελιώδες συμπέρασμα: το πνεύμα, που διέπει κατά κανόνα τις πιο κεντρικές γραμμές ανάπτυξης και προς το οποίο εναρμονίζεται κάθε περιφερειακή γραμμή, αντί να αιωρείται σε αξεδιάλυτες αντιφάσεις, χρειάζεται να χαράσσει σαφείς και αιτιολογημένες επιλογές. Και είναι δυνατόν να χαράσσει τέτοιες επιλογές, όταν μετασχηματίζει τη λογική των αντιφάσεων σε ένα «Λόγο [που] ενεργεί ως καθολικός και αυτο-αναφορικός αναστοχασμός»⁷ και ο οποίος, ακριβώς γι' αυτό, επιτρέπει να συλλαμβάνεται η ιδέα της ανάπτυξης ως ένας συνδυασμός ανάπτυξης των οικονομικο-τεχνολογικών μεγεθών σε ενδοσυνάφεια με την πνευματική και πολιτισμική αναδόμηση των εκάστοτε θεσμιζόμενων μορφών ή οργάνων διοίκησης. Η αναδόμηση δεν κατανοείται υποχρεωτικά ως μια απλή αντικατάσταση ή εναλλαγή προσώπων σε θεσμικά όργανα της πολιτικής κοινωνίας αλλά ως απελευθέρωση της αυτοελεγχόμενης υποκειμενικότητας, ήτοι ως η έμπρακτη ανάδειξη αυτοσυνειδητών υποκειμένων, τα οποία αποδίδουν στους θεσμούς το αυθεντικό τους νόημα: τους απεγκλωβίζουν από τη λογική ενός αγοραίου πραγματισμού για να τους ανυψώνουν σε φορείς που μπορούν να διαγιγνώσκουν τη λογική φύση των πραγμάτων και έτσι να γίνονται ικανοί να λένε και να πράττουν τα αληθινά σύμφωνα με αυτή τη φύση, όπως παρατηρεί ο Ηράκλειτος⁸. Με πιο απλά λόγια αυτό σημαίνει ότι η ιδέα της ανάπτυξης δεν αναδύεται κυρίως από τη μεμονωμένη σκέψη αλλά μέσα από την ενεργοποίηση της ίδιας της ύπαρξης των ανθρώπινων ατόμων. Η ενεργοποίηση αυτή είναι το κοινό πεπρωμένο μιας συνεχώς διαφοροποιούμενης κοινωνίας και ως τέτοια προορίζεται να έχει πρακτικό αντίκρισμα στο μέτρο που αποκαθιστά την υπευθυνό-

τητα του υποκειμένου ως προϋπόθεση για την παραγωγή αντικειμενικής γνώσης και αλήθειας.

Κάθε απόπειρα, στη συνάφεια αυτή, να σκεφτόμαστε την ιδέα της ανάπτυξης στο πλαίσιο διαμόρφωσης του συνειδητού πολίτη μας παραπέμπει στην ανάγκη για μια βαθύτερη κατανόηση της πολιτικής κουλτούρας και δράσης, στο βαθμό που ο άνθρωπος είναι «ζών πολιτικόν»⁹, δηλαδή κοινωνικό ον που ζει πάντοτε ως μέλος μιας πόλης, μιας κοινωνίας, και τίποτα δεν πρέπει να του είναι ξένο. Η δεσποζουσα τάση της πολιτικής, ως κουλτούρας και επώνυμης δράσης, χαρακτηρίζεται από αξεδιάλυτες αντινομίες, οι οποίες, εάν σε προγραμματικούς σχεδιασμούς κεντρικής εμβέλειας απλώς κυριαρχούν, σε περιφερειακό επίπεδο διαβρώνουν τον πολιτισμό και παραλύουν την ποιότητα ζωής από τα μέσα. Έτσι συμβαίνει, οι περισσότερες συνιστώσες των γενικών δομών και υποδομών της περιφέρειας να μη συγκεντρώνουν πολλά από τα ποιοτικά ή αντικειμενικά κριτήρια του κέντρου ή ακόμη η περιφέρεια να χρησιμοποιείται συνήθως ως ελεγχόμενος τόπος για τη μεταφύτευση ιδιοτελών βλέψεων του κέντρου. Πώς αλλιώς μπορεί να εξηγηθεί το γεγονός ότι το κέντρο προωθεί εκ πρώτης όψεως την ιδέα θεσμοθέτησης περιφερειακών οργάνων για να απελευθερώνονται, υποτίθεται, σχετικές δυνάμεις που μπορούν να στηρίξουν την ανάπτυξη της περιφέρειας, στην πράξη ωστόσο μεταποιεί συχνά μια τέτοια ιδέα σε ιδεολογική κατασκευή για την υπεράσπιση απτών υλικών συμφερόντων ή σε γραφειοκρατική κατασκευή μηχανισμών που πειθαναγκάζουν την ατομική ή συλλογική συνείδηση να οικειώνεται με ιδιοτελείς μορφές ανάπτυξης. Τούτο έχει ως άμεση συνέπεια η λειτουργία των θεσμών, όχι σπάνια, να αφήνεται κυριολεκτικά στη ματαιοδοξία ή την αρχομανία της μετριότητας και όλα να εξαρτώνται από την αυθαιρεσία ομαδοποιημένων συμφερόντων. Αυτό περαιτέρω οδηγεί σε μια γενική στασιμότητα και σε απομάκρυνση των ανθρώπων από την ενεργό συμμετοχή τους στις πραγματικές διαδικασίες ανάπτυξης.

Υπό τη σκιά μιας τέτοιας αντιφατικής πορείας εμποδίζεται σημαντικά και η ανάπτυξη της συνειδητής προσωπικότητας: καθημερινά παρατηρείται ένας μη συνειδητός προσανατολισμός των αισθημάτων και των σκέψεων των ατόμων σε κατευθύνσεις μαζικών ή, πράγμα που είναι το ίδιο, περιθωριακών συμπεριφορών. Το άτομο διχοτομείται και δεν είναι σε θέση πλειστάκις να γνωρίζει τι είναι και τι θέλει να κάνει. Αφανίζει μέσα του κάθε αρμονία και χάρη, κάθε λεπτή διάκριση ανάμεσα στην αξία και την απαξία, το αυθεντικό και το αναυθεντικό. Είναι εγκλεισμένο σε μια ψηφιακή γλώσσα ελέγχου και η κοινω-

νική του σχέση λειτουργεί μόνο ως πρόσβαση στην ορισμένη πληροφόρηση ή ως απόρριψη κάθε ελεύθερης υπευθυνότητας του προσώπου. Τότε συμβαίνει να έρχεται στο προσκήνιο μια άσκεπη, ήτοι μαζοποιημένη συνείδηση που δημιουργείται από τα στατιστικά δεδομένα ή από τις «τράπεζες πληροφοριών» και έχει πάντοτε σαν «γνώμονα αυτό που φαίνεται αλλά όχι αυτό που είναι»¹⁰, συγχρόνως δε χαρακτηρίζεται από το πολύ παράδοξο, στην κοινωνική της συμπεριφορά να εμφανίζεται ικανή για τον χειρότερο ετεροκαθορισμό της και εν ταυτώ για τον υψηλότερο αυτοκαθορισμό της. Την ίδια στιγμή δηλαδή που παραδίδεται άνευ όρων στην αφέλεια της συνενοχής, που θέλει να παραβλέπει, να ανέχεται ή να αποδέχεται την προβολή του κακού, δεν παύει να επιζητεί την απομαζοποίησή της, να σκέπτεται μια βαθύτερη εξέλιξη, να συναίρει μέσα της στοιχεία που την αναδομούν. Αυτή η ενστικτώδης παρώθηση για αυτοδημιουργία είναι το έμφυτο στοιχείο αυτο-παιδείας και αυτοκατανόησης της ανθρώπινης οντότητας, είναι δηλαδή η έμφυτη γνώση κατά τον Πλάτωνα, που φέρει μέσα του ο άνθρωπος και πάνω στην οποία θεμελιώνεται το αίτημα της καθολικής παιδείας, ήτοι η ανάπτυξη του πεδίου των ιδεατών μεγεθών ως ικανή προϋπόθεση για να εκδηλώνεται η ενεργός ύπαρξη του ανθρώπου ως συνδυασμός σκέψης και δράσης, ως εξέλιξη και συνειδητοποίηση των ρυθμών αυτής της εξέλιξης, έστω και αν η συνειδητοποίηση έρχεται πολύ αργότερα σε σχέση με την επιτάχυνση της εξέλιξης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ulrich Beck, *Η Επινόηση του Πολιτικού*, μτφρ. Κ. Καβουλάκος, «ΝΕΑ ΣΥΝΟΡΑ» Αθήνα 1996, σ. 122.
2. John R. Searle, *Die Konstruktion der Gesellschaftlichen Wirklichkeit*. «Rowohlt» Hamburg 1997, σ.14.
3. ό.π.
4. Dennis Wrong, *The Problem of Order..*, «Harvard University Press» Cambridge Mass 1994, σ.45.
6. M. Horkheimer, «*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*», στο: *Gesammelte Schriften*, τ. 6, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1991, σ.109.
7. Σύμφωνα με τον Niklas Luhmann η καλλιέργεια της ρηματικής ικανότητας, ήτοι του διαλογικού πράττειν του ανθρώπου αντισταθμίζει σημαντικά την επιβολή ολοκληρωτικών στρατηγικών στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο του ανθρώπου (βλ. N. Luhmann, «*Soziologie der Moral*», στο: *Theorietechnik und Moral* (Hrsg von N. Luhmann und Stephan H. Pfürntner), Suhrkamp Frankfurt a.M. 1978, σσ. 20-23.
8. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1988, σ. 29.
9. Ηράκλειτος, απ. 112.
10. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* III 6.

Η ΑΝΤΛΕΡΙΑΝΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ

Του ΜΙΧΑΛΗ Δ. ΜΠΑΚΑΟΥΚΑ
 δρ. Φιλοσοφίας, Καθηγητή ΑΣΠΑΙΤΕ

Στην παρούσα σειρά άρθρων επιχειρούμε μια εκ του σύνεγγυς ερμηνευτική παρουσίαση της φιλοσοφίας παιδείας ενός από τους διαπρεπέστερους φιλοσόφους και θεωρητικούς της εκπαίδευσης στην Αμερική κατά τον 20ο αιώνα, του καθηγητή φιλοσοφίας Mortimer Jerome Adler (Μόρτιμερ Τζερόμ Άντλερ 1904-2001†). Εν προκειμένω, παρουσιάζουμε την Αντλεριανή «ρεαλιστική και ιδεαλιστική» φιλοσοφία παιδείας, η οποία δεν είναι παρά μια προέκταση και εφαρμογή της αρχαίας ελληνικής και δη της σωκρατικής φιλοσοφίας παιδείας στη σύγχρονη εκπαιδευτική πραγματικότητα. Αφού πρώτα στο προηγούμενο άρθρο μας με τον τίτλο: «*Η Σωκρατική Διαλεκτική. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί ερωτήσεις 'ανοικτού' ή 'κλειστού' τύπου;*» αναλύσαμε τη σωκρατική διαλεκτική, θα αναλύσουμε εδώ τον τρόπο με τον οποίο ο Μόρτιμερ Άντλερ χρησιμοποιεί την πλατωνική και σωκρατική διαλεκτική ως μέθοδο διδασκαλίας σε σεμινάρια.¹

ΤΟ ΑΝΤΛΕΡΙΑΝΟ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

Αν και ο Mortimer Adler σχεδίασε ένα πλάνο για όλα τα δημόσια σχολεία στις Η.Π.Α., οι αντιλήψεις του είχαν μεγαλύτερη επιρροή στο επίπεδο των κολλεγιακών σπουδών. Κατά τη διάρκεια των δεκαετιών 1920 και 1930, η πεποίθηση του Adler στην αξία της Κλασικής Παιδείας οδήγησε ένα σημαντικό αριθμό Αμερικανικών κολλεγίων και πανεπιστημίων να υιοθετήσουν το εκπαιδευτικό προγράμμα «Σπουδαία Βιβλία», ήτοι να δημιουργήσουν έναν πυρήνα απαιτούμενων σεμιναριακών τάξεων που αναλύουν έργα – κλειδιά της Δυτικής φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Το πανεπιστήμιο της Κολούμπια, alma mater του Adler, υιοθέτησε μια μορφή αυτού του προγράμματος που υπάρχει ακόμα και σήμερα: όλοι οι τελειόφοιτοι απαιτείται να παρακολουθήσουν μια τάξη διάρκειας ενός έτους πάνω στα «Αριστουργήματα της Δυτικής Λογοτεχνίας» και άλλη μια τάξη ενός έτους με θέμα «Αριστουργήματα του Σύγχρονου Πολιτισμού». Επιπλέον, οι φοιτητές θα πρέπει να κάνουν ένα εξάμηνο για τα «Αριστουργήματα της Δυτικής Τέχνης» και ένα εξάμηνο για τα «Αριστουργήματα της Δυτικής Μουσικής». Πολλά άλλα κολλέγια χρησιμοποιούν κάποια μορφή του προγράμματος «Σπουδαία Βιβλία» που είναι εμπνευσμένο από τις ιδέες του Adler.

Στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση, οι αντιλήψεις του Adler για τα «Σπουδαία βιβλία της Δυτικής Φιλοσοφίας» φαίνεται ότι επηρέασαν την εκπαίδευση των προηγούμενων γενεών - έως τη δεκαετία

του 1970- και όχι τόσο την εκπαίδευση των σημερινών παιδιών. Ωστόσο, οποιοδήποτε πρόγραμμα σπουδών λογοτεχνίας, το οποίο αφορά «σπουδαία έργα της Δυτικής Λογοτεχνίας και Φιλοσοφίας», μπορεί να θεωρηθεί ότι επηρεάζεται κατά κάποιο τρόπο από τις αντιλήψεις του Adler.

Η διδασκαλία των «σπουδαίων έργων της Δυτικής Λογοτεχνίας και Φιλοσοφίας», για να είναι ωφέλιμη και αποδοτική, πρέπει να γίνεται σεμιναριακά με τους κανόνες της σωκρατικής διαλεκτικής, όπως διαφαίνονται στους πλατωνικούς διαλόγους.

«ΠΩΣ» Ο ΑΝΤΛΕΡ ΧΡΗΣΙΜΟΠΟΙΕΙ ΤΗ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ;

Η ΔΙΕΞΑΓΩΓΗ ΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ ΣΕΜΙΝΑΡΙΩΝ

Οι διάλογοι του Πλάτωνος, σε πολλούς από τους οποίους ο Σωκράτης εμφανίζεται ως ο κύριος ομιλητής, δεν τον παρουσιάζουν ως «αρχηγό» σεμιναρίου, ούτε περιγράφουν το είδος των σεμιναριακών συζητήσεων που θα έπρεπε να παίζουν ένα τόσο κεντρικό ρόλο σε ένα «σχολείο Παιδείας», ήτοι σε ένα σχολείο, το οποίο πραγματοποιεί σε ικανοποιητικό βαθμό τα ιδανικά του εν λόγω «Προγράμματος Παιδείας» του Άντλερ.

Ρωτώντας αυτούς με τους οποίους συνομιλούσε, ο Σωκράτης αναζητούσε απαντήσεις, οι οποίες θα καθόριζαν ιδανικά – το ιδανικό της δικαιοσύνης, της αγάπης, της αφοσίωσης ή της αρετής. Δεν έδινε στους μαθητές του να διαβάσουν βιβλία για κάποια συνεδρία σεμιναρίου, στην οποία θα έκανε ερωτήσεις, για να ελέγξει αυτά που είχαν διαβάσει, ούτε έθετε θέματα προς συζήτηση στους συμμετέχοντες.

Πάντως, δεν παρερμηνεύουμε το Σωκράτη που είναι ένας ιδιαίτερος δάσκαλος για μας, όταν χρησιμοποιούμε το επίθετο «Σωκρατικός», για να περιγράψουμε τη μέθοδο διδασκαλίας που οδηγεί το μαθητή στο «τρίτο είδος μάθησης» που θα αναλύσουμε παρακάτω. Το να ρωτάμε μαθητές για κάτι που έχουν διαβάσει έτσι ώστε να τους βοηθήσουμε να βελτιώσουν την κατανόηση βασικών ιδεών και αξιών είναι μια διαδικασία που κάλλιστα μπορούμε να την αποκαλέσουμε Σωκρατική.

Στους διαλόγους του Πλάτωνος, ο Σωκράτης ποτέ δεν διδάσκει δασκαλίστικα ως ειδικός, γιατί επίμονα υποστηρίζει ότι δεν γνωρίζει αρκετά, για να κάνει κάτι τέτοιο. Ούτε κατευθύνει κάποιον, παρά μόνο έμμεσα, για να τον βοηθήσει να γίνει περισσότερο ικανός στην κριτική σκέψη του. Περιγράφει τον εαυτό του σαν ένα

«δάσκαλο – ερευνητή», κάποιον που κάνει ερωτήσεις και αναζητά απαντήσεις, για να φθάσει στην αλήθεια. Αποκαλούσε τη μέθοδο διδασκαλίας του σχεδόν «μεινυτική», γιατί θεωρούσε ότι βοηθούσε στις «ωδίνες τοκετού» των συντρόφων του, όταν γεννούσαν ιδέες.

Τα υλικά για τις συζητήσεις των σεμιναρίων μπορεί να είναι βιβλία ή άλλα προϊόντα ανθρώπινης τέχνης. Αν πρόκειται για βιβλία, πρέπει να είναι βιβλία που παρουσιάζουν ιδέες ή παραθέτουν θέματα για συζήτηση, όχι βιβλία τα οποία είναι κατάλογοι πληροφοριών ή έμμεσες εκθέσεις πραγματικών γνώσεων. Τα βιβλία «προς συζήτηση» (discussable) είναι ακριβώς το αντίθετο από τα «αναγνωστικά» διδακτικά εγχειρίδια (text-books) - τα τελευταία δεν είναι «προς συζήτηση» (undiscussable), γιατί έχουν σχεδιασθεί ως εργαλεία διδασκαλίας.

ΤΑ ΤΡΙΑ ΕΙΔΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΚΑΙ ΜΑΘΗΣΗΣ ΣΤΑ ΣΕΜΙΝΑΡΙΑ

Τα παιδιά πρέπει να αποκτούν τρεις διαφορετικούς τύπους γνώσης: οργανωμένη γνώση («organized or factual knowledge»), διανοητικές ικανότητες ("intellectual skills") και κατανόηση ιδεών και αξιών ("understanding of ideas and values"). Για καθένα απ'αυτούς τους τύπους γνώσης, υπάρχει ένας διαφορετικός τρόπος διδασκαλίας. Οργανωμένη ή όχι, η γνώση πρέπει να διδάσκεται μέσω διαλέξεων ("lectures"), οι διανοητικές ικανότητες πρέπει να διδάσκονται μέσω προσωπικής εκπαίδευσης και επιτηρούμενης πρακτικής ("coaching and supervised practice") και η κατανόηση ιδεών και αξιών πρέπει να διδάσκεται με τη Σωκρατική σεμιναριακή μέθοδο της συζήτησης και των ερωτήσεων ("Socratic method of discussion and questioning").

Είναι σημαντικό να έχουμε υπόψη μας τη διαφορά ανάμεσα στα «κατώτερα και ανώτερα επίπεδα της βασικής εκπαίδευσης» (lower and upper levels of basic schooling), τη διαφορά ανάμεσα σε τάξεις «πριν» και «μετά» από την επιλογή εξειδικευμένων μαθημάτων (pre-departmental and departmental grades). Στο "κατώτερο" επίπεδο όπου ο δάσκαλος, της τάξης χρησιμοποιεί και "τα τρία είδη διδασκαλίας", οι συζητήσεις με μορφή σεμιναρίου θα πρέπει να γίνονται πολύ πιο συχνά από ό,τι στο "ανώτερο" επίπεδο, πιθανώς κάθε ημέρα, αν και μόνο για σχετικά βραχεία χρονικά διαστήματα – το πολύ μισή ώρα για τους μικρούς μαθητές και λίγο περισσότερο για τους μεγαλύτερους.

Τέτοιες σεμιναριακές συζητήσεις (seminar-like discussions) σ'αυτό το επίπεδο δεν απαιτούν πολλή, πιθανώς και καθόλου, μελέτη για προετοιμασία. Μπορεί να βασίζονται σε άλλα μαθήματα που διδάσκονται σε μια συγκεκριμένη τάξη. Μπορεί να αναφέρονται σε μια ιστορία που διηγήθηκε ο δάσκαλος ή κάποιο υλικό που παρουσίασε προφορικά ο δάσκαλος, όπως στο νηπιαγωγείο ή την πρώτη τάξη. Από την τρίτη ή την τε-

τάρτη και μετά, μπορεί να βασίζονται σε μικρές και απλές ιστορίες που διαβάζουν οι μαθητές. Σε κάθε περίπτωση, θα διαφέρουν από οποιαδήποτε άλλη εργασία στο ότι θα είναι συζητήσεις, τις οποίες διαλέγουν δάσκαλοι και μαθητές σε μια άτυπη μορφή, ανταλλάσσοντας ιδέες ακόμα και διαφωνώντας ο ένας με τον άλλο πάνω σ'αυτά που ειπώθηκαν ή διαβάστηκαν.

Στο ανώτερο επίπεδο, τα σεμινάρια πρέπει να διεξάγονται λιγότερο συχνά, μια φορά την εβδομάδα ή το πολύ δύο φορές την εβδομάδα, ανάλογα με τον χαρακτήρα και το μέγεθος του βιβλίου που πρέπει να διαβάσουν οι μαθητές. Δεν θα πρέπει να διαρκούν ποτέ λιγότερο από 90 λεπτά και θα πρέπει συνήθως να διεξάγονται σε δύο ώρες.

Στο κατώτερο επίπεδο, τα παιδιά συνήθως δεν μετακινούνται από αίθουσα σε αίθουσα κατά την διάρκεια της ημέρας αλλά η τάξη των εργαστηρίων ή η τάξη της διδασκαλίας δεν είναι κατάλληλες για σεμιναριακές συζητήσεις. Αυτές θα πρέπει να γίνονται με όλους τους συμμετέχοντες – τόσο τους δασκάλους, όσο και τους μαθητές – να κάθονται έτσι ώστε να αντικρύζει ο ένας τον άλλο σαν να μιλά ο ένας στον άλλο.

Οι σεμιναριακές συζητήσεις ακόμα και στο κατώτερο επίπεδο της βασικής εκπαίδευσης, δεν μπορούν να διεξάγονται σε μια αίθουσα, στην οποία οι μαθητές κάθονται σε σειρές από πίσω προς τα μπρός και ο δάσκαλος στέκεται ή κάθεται μπροστά από την πρώτη σειρά. Ευτυχώς, πολλές μοντέρνες αίθουσες είναι εξοπλισμένες με καθίσματα με ρόδες που επιτρέπουν στον δάσκαλο να τα τοποθετήσει στις κατάλληλες θέσεις για να γίνει η συζήτηση. Αλλιώς θα χρειαστεί ένα ειδικό δωμάτιο το οποίο θα είναι ανάλογα εξοπλισμένο.

Για μαθητές μεγαλύτερων τάξεων, ανάλογοι χώροι θα πρέπει να επιπλώνονται παρόμοια με ένα χαμηλό τετράγωνο τραπέζι και μετακινούμενες καρέκλες για τις σεμιναριακές συζητήσεις. Όπως μετακινούνται από αίθουσα σε αίθουσα για σεμινάριο για τα διαφορετικά μαθήματα, έτσι θα πηγαίνουν στην αίθουσα σεμιναρίων για τη Σωκρατική διδασκαλία. Σημειωτέον ότι δεν είναι τυχαίο ότι στα Αμερικανικά πανεπιστήμια τα σεμινάρια και τα φροντιστηριακά μαθήματα (tutorials) διεξάγονται κατ' αυτόν τον Αντλεριανό τρόπο.

Ας αναλογιστούμε, λέγει ο Αντλερ, «τι» είναι και «τι» δεν είναι τα σεμινάρια. Αυτό που είναι μπορούμε να το περιγράψουμε με μόνο μια λέξη: είναι "συζητήσεις" (conversation) οι οποίες διεξάγονται με κανόνες από ένα δάσκαλο που έχει το ρόλο του «αρχηγού» ή του «ρουθμιστή» της συζήτησης (leader and moderator of the discussion).

Οι συζητήσεις περιλαμβάνουν διάφορους γρίφους (quizzes), με τους οποίους οι δάσκαλοι κάνουν στους μαθητές ερωτήσεις, για να ελέγξουν το διάβασμά τους και για να τους βαθμολογήσουν. Οι συζητήσεις δεν είναι διαλέξεις στις οποίες οι δάσκαλοι θέτουν ερωτήματα για ρητορικούς και μόνο λόγους, απαντώντας οι ίδι-

οι στις ερωτήσεις, χωρίς να περιμένουν υπομονετικά τις απαντήσεις από τους μαθητές. Οι συζητήσεις δεν είναι ένα σύνολο «ερωτήσεων δεδομένων απαντήσεων» («περιορισμένης απάντησης», «πολλαπλής επιλογής», «εναλλακτικής απάντησης», «προσαρμογής ή σύζευξης»), οι οποίες θα πρέπει πάντα να ακολουθούν μια περίοδο διδασκαλίας, για να βεβαιωνόμαστε ότι οι μαθητές χρησιμοποιούν ενεργά το μυαλό τους και κατανοούν την διδαχθείσα ενότητα της οργανωμένης γνώσης.

Ο ρόλος του «Σωκρατικού δασκάλου» σ' ένα σεμινάριο είναι αυτός του καλού συζητητή (good conversationalist), ο οποίος τροφοδοτεί τη συζήτηση θέτοντας καίρια ερωτήματα και αναζητώντας τις απαντήσεις σε αυτά κάνοντας περισσότερες ερωτήσεις (asking more questions). Μ' αυτό τον τρόπο, ο Σωκρατικός δάσκαλος έχει έναν αρχηγικό ρόλο στη συζήτηση, αλλά επίσης δρα σαν ρυθμιστής της υπό την έννοια ότι αυτός πρέπει να ελέγχει τη συζήτηση, να τη διατηρεί σε μια πορεία και να την προχωρεί πάνω σ' αυτήν την πορεία.

Συχνά είναι δύσκολο να οδηγείς και να ρυθμίζεις ταυτόχρονα, να θέτεις ερωτήματα και να παρακολουθείς στενά σε πια κατεύθυνση οδηγείται η συζήτηση. Για το λόγο αυτό το ιδανικό σεμινάριο θα πρέπει να έχει δύο "αρχηγούς", ή ρυθμιστές, ο ένας εκ των οποίων θα συζητά, ενώ ο άλλος θα ακούει και αντίστροφα. Ο ένας μπορεί να παίζει το ρόλο του κύριου συζητητή για μια ώρα, μετά θα αναλαμβάνει ο άλλος, ή θα ανταλλάσσουν ρόλους πιο συχνά, αν και ποτέ δεν θα πρέπει να πέσουν στην παγίδα να κάνουν διάλογο μεταξύ τους απέναντι σ' ένα σιωπηλό ακροατήριο. Ένας πεπειραμένος Σωκρατικός δάσκαλος μπορεί να διεξάγει ένα καλό σεμινάριο μόνος του, και αυτή είναι, πιθανώς, η πιο συχνή κατάσταση σ' ένα "σχολείο Παιδείας" (Paideia School).

ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΑ ΕΙΔΗ ΣΕΜΙΝΑΡΙΩΝ ΓΙΑ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΑ ΕΙΔΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

Ο πρωταρχικός ρόλος της Σωκρατικής διδασκαλίας (Socratic teaching), είτε αυτή είναι ένα τυπικό σεμινάριο είτε όχι, είναι να φέρει στην επιφάνεια και μετά να αποσαφηνίσει τις ιδέες και τα θέματα (ideas and issues) που απορρέουν από κάτι που έχουν διαβάσει ή με κάποιο άλλο τρόπο έχουν βιώσει μαζί ο «αρχηγός» και οι μαθητές. Ένας δεύτερος στόχος μιας τέτοιας διδασκαλίας είναι να αποσαφηνίσει (make clear) το ίδιο το βιβλίο ή το έργο τέχνης.

Ένας «αρχηγός» σεμιναρίου (seminar leader) ο οποίος θέλει μόνο να αποκαλύψει εγωϊστικά το δικό του ανώτερο επίπεδο γνώσεων, λέγοντας στους μαθητές «τι» υπάρχει και εννοείται σε ένα συγκεκριμένο βιβλίο ή θεατρικό έργο ή σε ένα άλλο έργο, δεν είναι ένας Σωκρατικός δάσκαλος. Είναι απλά ένας «μεταμ-

φιεσμένος τυπικός δάσκαλος» (desguised didactic teacher) και οποιoσδήποτε το κάνει αυτό δεν χρειάζεται το χρόνο και τα υλικά ενός σεμιναρίου. Μπορεί απλά να σταθεί μπροστά στην τάξη και να κάνει διάλεξη.

Οι ιδέες και τα θέματα που «ξεπηδούν» από καλά βιβλία είναι μονιμότερες και πιο ενδιαφέρουσες από εκείνες που «ξεπηδούν» από κατώτερου επιπέδου βιβλία. Στην πραγματικότητα τα καλύτερα βιβλία – «τα σπουδαία βιβλία» (great books), όπως αποκαλούνται από τον Άντλερ – θέτουν τα πιο βασικά και ζωτικά θέματα. Τα καλύτερα σεμινάρια γίνονται, όταν ο «αρχηγός» ή οι «αρχηγοί» ενώνονται με τους μαθητές και μαζί εξετάζουν τα θέματα και τα ερωτήματα που γεννιούνται από «σπουδαία βιβλία». Συμπεραίνοντας, θα πρέπει να γίνει σαφές ότι καθένας από τους συμμετέχοντες, είτε είναι «αρχηγός» είτε μαθητής, έχει ευθύνη να αντιμετωπίσει εκείνα τα θέματα των βιβλίων που τον αγγίζουν και τον επηρεάζουν ως άτομο.

Σ' ένα τέτοιο σεμινάριο ο «αρχηγός» δεν είναι ένας απλός δάσκαλος, με τη συνηθισμένη έννοια της λέξης. Είναι απλά "ο πρώτος ανάμεσα σε ίσους" (first among equals) σε μια καλή προσπάθεια να φτάσουν ένα στόχο που μοιράζονται όλοι. Τα βιβλία ποικίλουν, το ίδιο και τα σεμινάρια που έχουν να κάνουν μ' αυτά. Φανταστική λογοτεχνία, μυθιστόρημα, δράμα, ποίηση αποτελούν ένα κύριο είδος βιβλίων. Επιστήμη, ιστορία και φιλοσοφία αποτελούν ένα άλλο είδος.

Ένα σεμινάριο για τον «Αμλετ» του Σαίξπηρ, για παράδειγμα, είναι διαφορετικό από ένα σεμινάριο για την «Ηθική» του Αριστοτέλη. Ένας ικανός δάσκαλος σεμιναρίου διεξάγει τα δύο σεμινάρια με διαφορετικό τρόπο. Και με τα δύο βιβλία, η πρώτη εργασία είναι να κατανοήσουμε αυτά που διαβάσαμε. Στην «Ηθική», το πρώτο βήμα είναι να εξετάσουμε τις δηλώσεις που κάνει ο Αριστοτέλης, τα συμπεράσματα που βγάζει και τις συμβουλές που δίνει, λιγότερο ή περισσότερο λεπτομερώς, για το «πώς» πρέπει να ζήσουμε τη ζωή μας. Στον «Αμλετ» το πρώτο βήμα είναι να βεβαιωθούμε ότι όλοι οι συμμετέχοντες καταλαβαίνουν «τι» συμβαίνει στο έργο και γιατί συμβαίνει τη στιγμή που συμβαίνει. Στην «Ηθική», μόνο όταν τα σχόλια που κάνει ο Αριστοτέλης γίνονται καλά κατανοητά, είναι σωστό να αρχίζει η συζήτηση για το αν τα συμπεράσματά του είναι ορθά ή αν οι συμβουλές του είναι σωστές. Παρόμοια, στον «Αμλετ» μόνο όταν γίνεται κατανοητή η γλώσσα και η πλοκή του έργου, πρέπει να αναρωτιόμαστε ποια σχέση έχει η ιστορία, αν έχει κάποια, με τη ζωή μας.

Ο στόχος είναι ο ίδιος και στις δύο περιπτώσεις, ήτοι να φέρουμε στην επιφάνεια τις βασικές ιδέες ή τα θέματα που ο Αριστοτέλης, από τη μία πλευρά και ο Σαίξπηρ, από την άλλη, μάς αναγκάζουν να αντιμετωπίσουμε, αν διαβάσουμε καλά τα βιβλία τους. Αλλά η

διεξαγωγή της συζήτησης – το είδος των ερωτήσεων που θα γίνουν – πρέπει να διαφέρει. Στην «Ηθική» ή σε κάποιο άλλο ανάλογο βιβλίο, οι ερωτήσεις που κάνει ο Σωκρατικός δάσκαλος τείνουν να είναι «γραμμικές» (linear), σχηματίζοντας μια ακολουθία με έναν καθορισμένο στόχο. Ο «Άμλετ», αντίθετα, όπως και άλλα έργα φανταστικής λογοτεχνίας, δεν μπορεί να προσεγγιστεί μ' αυτό τον τρόπο χωρίς να χαθεί η ουσία του έργου. Το «μυστικό» του Άμλετ είναι πραγματικά ένα «μυστικό», και δεν υπάρχει μια γραμμική ερωτήσεων που θα φτάσει σ' αυτό. Αντίθετα, ο αρχηγός του σεμιναρίου θα πρέπει να «περικυκλώσει» το έργο, ψάχνοντας για ένα άνοιγμα, για μια ευκαιρία, για ένα σημείο που θα είναι χρήσιμο σ' αυτό το στάδιο της συζήτησης. Γι' αυτό το λόγο, οι σεμιναριακές συζητήσεις φανταστικών έργων συχνά φαίνονται πιο χαώδεις, λιγότερο ταξινομημένες από τις συζητήσεις εξηγητικών-περιγραφικών έργων. Ταυτόχρονα, οι συζητήσεις φανταστικών έργων είναι πιο συγκινητικές και αγγίζουν όλους όσους συμμετέχουν.

Τα σημαντικά ερωτήματα που «ξεπηδούν» σ' ένα σεμινάριο και στα οποία ενδεχομένως δεν υπάρχει «σωστή» απάντηση, δεν πρέπει να τα επαναλαμβάνουμε πολύ συχνά. Φυσικά, μπορούν να γίνουν πολλές άλλου είδους ερωτήσεις. Στην «Ηθική», για παράδειγμα, υπάρχουν διάφορα ερωτήματα που μπορεί να θέσει ένας επιδέξιος «αρχηγός». *Ποιος είναι ο Αριστοτελικός ορισμός της αρετής; Γιατί η ανδρεία είναι αρετή και η δειλία δεν είναι; Ποια είναι τα χαρακτηριστικά μιας ευτυχισμένης ζωής; Ταυτίζεται η «ευδαιμονία» με την ευτυχία, την ηδονή και την ικανοποίηση; Αν όχι, γιατί; Υπάρχουν κανόνες συμπεριφοράς, οι οποίοι οδηγούν στην ηθική αρετή; Πώς γινόμαστε ενάρετοι; Πώς ένας πατέρας διδάσκει το παιδί του ώστε να γίνει ενάρετος; Τί εννοούμε εμείς με τη φράση «είμαι ευτυχισμένος» και τι ο Αριστοτέλης; Ποιος έχει δίκιο εμείς ή ο Αριστοτέλης;* Αριστοτελικές ερωτήσεις που χρήζουν μια καταφατική ή αρνητική απάντηση βασισμένη στο κείμενο του Αριστοτέλη. Τέτοιες ερωτήσεις πρέπει να τίθενται στο τέλος του σεμιναρίου, όταν οι συμμετέχοντες όχι μόνο έχουν κατανοήσει το βιβλίο, αλλά και είναι προβληματισμένοι για το νόημά του και την αξία του για την ίδια τη ζωή μας σήμερα.

Στα «σχολεία Παιδείας», η Σωκρατική διδασκαλία ξεκινά στο νηπιαγωγείο και συνεχίζεται καθ' όλη τη διάρκεια των 12 ετών υποχρεωτικής εκπαίδευσης. Ανάλογως προς το επίπεδο της εκπαίδευσης αλλάζει το επίπεδο και η συχνότητα των σεμιναρίων. Ωστόσο, τα ερωτήματα, οι ιδέες και τα ίδια τα θέματα δεν αλλάζουν πολύ. Είναι λάθος να νομίζουμε ότι τα μικρά παιδιά μπορούν να μιλήσουν μόνο για «απλές» ιδέες. Η δικαιοσύνη, π.χ., δεν είναι μια απλή ιδέα, αλλά τα παιδιά ενδιαφέρονται γι' αυτήν συχνά περισσότερο από τους ενήλικες. «*Τι είναι δίκαιο; «Γιατί» η δικαιοσύνη είναι*

σημαντική; Είναι δίκαιο να τιμωρείς όποιον κάνει κακό; Τέτοιου είδους ερωτήσεις μπορούν να απασχολήσουν τα παιδιά σε οιαδήποτε στιγμή τη ζωή τους και γι' αυτό μπορούν να τα συζητήσουν. Ο καλός δάσκαλος θα εκμεταλλευθεί αυτήν την τάση των παιδιών, για να οδηγήσει τη συζήτηση σε βαθύτερα επίπεδα κατανόησης. Και αν καλλιεργήσει και ενθαρρύνει αυτό το έμφυτο ενδιαφέρον τους, τα ίδια τα παιδιά θα γίνουν άριστοι συμμετέχοντες σε σεμινάρια ανώτερων τάξεων.

Δεν είναι όμως όλα τα σεμινάρια συζητήσεις, όπως και κάθε αναγνωστικό εγχειρίδιο δεν είναι κατ' ανάγκην «σπουδαίο βιβλίο». Αν, λ.χ., θέμα ενός σεμιναρίου ήταν «οι ιδέες του Μότσαρτ στη συμφωνία του G minor», «πώς» θα μπορούσαμε να εκφράσουμε τη μουσική του με λόγια; «Πώς» θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ένα πίνακα του Σεζάν παρὰ του Μότσαρτ; «Πώς» θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τον «Άμλετ»; Μήπως θα ήταν προτιμότερο να παίξουμε μουσική, να ζωγραφίσουμε ή να παίξουμε σε ένα θεατρικό έργο; Στα «σχολεία Παιδείας» πολλά είδη σεμιναρίων μπορούν να λάβουν χώρα στη διάρκεια της 12χρονης βασικής εκπαίδευσης. Οι Σωκρατικοί δάσκαλοι θα οδηγήσουν τα παιδιά με ποικίλους και συχνά καινοτόμους τρόπους. Όλα όμως τα σεμινάρια θα έχουν ένα κοινό στοιχείο. Θα είναι «από κοινού έρευνες μαθητών και δασκάλων» (joint searches) με σκοπό να βρεθεί κάτι «καινούργιο και απρόβλεπτο» που να υπερβαίνει την εμπειρία δασκάλων και μαθητών (something new and unexpected). Αυτός είναι ο σκοπός δασκάλων και μαθητών. Απολύτως αποτυχημένος είναι αυτός ο δάσκαλος σεμιναρίων, ο οποίος δεν ξεπλάγη ποτέ (It would be a very unsuccessful seminar leader who was never surprised - Mortimer J. Adler, "The Paideia Program. An Educational Syllabus", 1984, σελ. 23).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για το θέμα των σωκρατικών σεμιναρίων βλέπε τα εξής βιβλία του Μόρτιμερ Τζ. Άντλερ: 1. "The Paideia Proposal. An Educational Manifesto", MacMillan Pub. Co., New York, 1982, passim 2. "Paideia Problems and Possibilities", MacMillan Pub. Co., New York, 1983, ιδίως σελ. 5-12 και 3. "The Paideia Program. An Educational Syllabus", Insitute for Philosophical research, USA, 1984, ιδίως «1. The Conduct of Seminar», σελ. 15-31. Αντλήσαμε επίσης στοιχεία από τις παραδόσεις του μαθήματος «Φιλοσοφία της Παιδείας» της ΑΣΠΑΙΤΕ (πρ. ΣΕΛΕΤΕ, ΕΠΠΑΙΚ), όπου ο γράφων διδάσκει το μάθημα, εφαρμόζοντας το «Αντλεριανό πρόγραμμα Παιδείας». Για μια έγκυρη ενημέρωση περί του Άντλερ βλ.: Online: Microsoft Encarta; July 7, 2000, "On Adler", <http://www.thegreatideas.org/adler.html> και κυρίως τη σημαντικότερη Αντλεριανή πηγή, ήτοι τον φιλοσοφικό οργανισμό Radical Academy, Oregon, USA (Online: Adler Archives; July 7, 2000, "Mortimer Adler _ A Biography" <http://www.radicalacademy.com/adlerbio.htm>), όπου τηρούνται τα αρχεία του Άντλερ και διαδίδονται παγκοσμίως οι ιδέες του από μαθητές του. Σημειώτεον ότι ο γράφων είναι Consulting Fellow in Greek Philosophy στον εν λόγω φιλοσοφικό οργανισμό. Βλ. <http://radicalacademy.com/aboutacademy.html>.

Αρχαιοελληνικές, φιλοσοφικές και λογοτεχνικές, επιδράσεις στο έργο του S. Freud

Του ΠΑΝΑΓΙΩΓΗ Κ. ΔΑΜΑΣΚΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας, Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων

Στην παρούσα μελέτη μας δεν θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία υπό το πρίσμα της διδασκαλίας του Freud, καθώς, μια τέτοια αναχρονιστική αναζήτηση σύγχρονων ιδεών στο έργο στοχαστών του παρελθόντος δημιουργεί διαταγμούς, παρόλο που η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, κυρίως η πλατωνική, κατέστη, πολλές φορές, το κέντρο αναδρομικής ερμηνείας διαφόρων στοχαστών¹. Το έργο του Freud παρουσιάζει φιλοσοφική χροιά² και η ψυχανάλυση, που ο ίδιος εισηγήθηκε, παρουσιάζει ομοιότητες με την αρχαία διάνοηση, ιδιαιτέρως δε, με την πλατωνική. Αυτή τη συγγένεια θα προσπαθήσει να εντοπίσει το παρόν άρθρο, παρόλο που, σ' αυτές τις περιπτώσεις, ελλοχεύει ο κίνδυνος να δημιουργηθεί ένας στείρος αυτοματισμός, ένας φορμαλισμός και να παρालύσει η πρωτοβουλία και η αυτοεμπιστοσύνη του ανθρώπου³. Η επίδραση της ελληνικής⁴ μυθολογίας, των τραγωδιών, της φιλοσοφίας και η ελληνική ανθρωπολογική εμπειρία με τους μύθους και τα σύμβολα γίνεται αντιληπτή, τόσο στη θεματολογία, όσο και στην ορολογία του Freud. Στο motto της μονογραφίας του *Die Traumdeutung* υπάρχει ο στίχος του Βιργιλίου: *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*⁵, κάτι που επιτρέπει να διακρίνει κανείς τους φιλόδοξους στόχους του. Δεν είναι του παρόντος να κρίνουμε αν αυτοί οι στόχοι έλαβαν σάρκα και οστά, πάντως, ο ίδιος χαρακτηρίζεται ως μεγαλοφυΐα και με το έργο του επεσήμανε τη σημασία της ερμηνείας των ονείρων, της libido, του ασυνειδήτου, του οιδιπόδειου συμπλέγματος και επηρέασε αποφασιστικά την ψυχολογία, την ψυχιατρική, τις τέχνες και τις επιστήμες σε ολόκληρο τον κόσμο. Προκειμένου να διατυπωθεί η πρόταση που θέλει τον Freud να εμπνέεται από τον αρχαίο ελληνικό στοχασμό, κρίνεται αναγκαίο να αντιπαρατεθούν τα κείμενα που το αποδεικνύουν. Αυτό ακριβώς επιχειρείται στην προκειμένη μελέτη. Ακολουθώντας εντοπίζονται οι περιοχές στις οποίες γίνονται, κατά τρόπο σαφή, οι αποδείξεις της υποθέσεώς μας.

1. Τα όνειρα.

Σε κείμενα της κλασικής εποχής συναντάται η αντίληψη πως υπάρχει στον άνθρωπο η έμφυτη δύναμη, δια της οποίας, δύναται να επικοινωνεί με την εξωτερική πραγματικότητα μέσω των ονείρων. Ο Ιπποκράτης προσπαθεί να δημιουργήσει ένα ορθολογιστικό πλαίσιο καθώς συσχετίζει τα όνειρα με τη φυσιολογική κατάσταση του ασθενούς, η δε ιατρική διορατικότητα της ψυχής, κατά την διάρκεια του ύπνου, είναι σε θέση να ελέγχει το σώμα, χωρίς εμπόδια, διότι τότε αυτή είναι κυρίαρχη. Για άλλου περιεχομένου όνειρα λέει πως

αυτά αποτελούν τους ευσεβείς πόθους του ανθρώπου που τα βλέπει⁶. Ο δε Γαληνός πιστεύει πως κατά τον ύπνο φαίνεται πως η ψυχή βυθίζεται στο σώμα, αποχωρεί από την εξωτερική αίσθηση των πραγμάτων, και τουουτοτρόπως καθίσταται ενήμερη της σωματικής κατάστασης⁷. Ο Αισχύλος με τους στίχους⁸:

εὔδουσα γὰρ φρήν ὄμμασιν λαμπρύνεται

[ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπτος βροτῶν.]

δηλώνει ότι η ίδια η ψυχή έχει το χάρισμα της πρόγνωσης μέσα στον ύπνο.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει πως υπάρχει μια κοινή αρχή για τα όνειρα⁹, αρνείται πως τα όνειρα είναι θεόπεμπτα με το αιτιολογικό πως αν οι θεοί ήθελαν να μεταβιβάσουν τις γνώσεις τους στους ανθρώπους θα το έπρατταν την ημέρα και θα επέλεγαν με προσοχή τους αποδέκτες τους¹⁰. Σε δυο περιπτώσεις, μόνο, υπάρχει δυνατότητα τα όνειρα να λειτουργούν προγνωστικά. Στην πρώτη ανήκουν εκείνα που αναφέρονται στην κατάσταση της υγείας του ονειρευομένου και στη δεύτερη αυτά που προτείνουν μια σειρά ενεργειών προκειμένου να επαληθευτούν¹¹. Σε κάθε άλλη περίπτωση το όνειρο είναι αληθόλογο, πρόκειται περί καθαρής συμπτώσεως όταν κάτι από αυτό επαληθεύεται¹². Η ανάλυση και η ερμηνεία του ονείρου αποτέλεσε ήδη και κατά την αρχαιότητα¹³, αλλά και για την ψυχανάλυση, σημαντικό μεθοδολογικό εργαλείο, προκειμένου να μελετηθούν και να αποκαλυφθούν οι αφετηριακές συγκρουσιακές καταστάσεις που υπάρχουν στον άνθρωπο, προκειμένου να βρεθεί, στη συνέχεια, μια κατεύθυνση θεραπείας. Και αυτό διότι το όνειρο είναι εκδήλωση και έκφραση, σε συμβολική μορφή, των απωθιμένων από την συνείδηση έλξεων και επιθυμιών. Ο Ξενοφών¹⁴ θεωρεί πως μέσα στον ύπνο η ψυχή δείχνει την θεϊκή της φύση, και ακριβώς τότε είναι που μπορεί να προβλέπει κάτι από το μέλλον, διότι είναι ελεύθερη: *ἐννοήσατε δ', ἔφη, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἔστιν ὕπνου· ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γὰρ ὡς ἔοικε μάλιστα ἐλευθεροῦται*. Δεν είναι δόκιμο να μας παραξενεύει το γεγονός ότι η θεωρία του Ονείρου, η οποία κατέχει κεντρική θέση στην ψυχανάλυση και τη θεωρία των ορμών με τον τρόπο που ο Freud την εισηγήθηκε, προαναγγέλλεται στην πλατωνική φιλοσοφία καθώς στο όνειρο κατατάσσεται ο αβέβαιος στοχασμός και η φαντασίωση, αλλά και κάποιο μήνυμα το οποίο αργότερα η λογική προσπαθεί να αποκρυπτογραφήσει. Ο Πλάτων συμπληρώνοντας την περιγραφή της τυραννίδος,

δίδει την ψυχογραφία του τυραννικού ανδρός, παρουσιάζοντας τις παράνομες επιθυμίες του. Παράνομοι είναι οι μη αναγκαίες επιθυμίες «*των μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσι τινές μοι εἶναι παράνομοι,...*» αναφέρει δε χαρακτηριστικά αυτές που διεγείρονται «περὶ τὸν ὕπνον», τότε που το λογικό και ἤρεμο μέρος της ψυχῆς κοιμάται ενώ το ἄλλο, το κτηνώδες και ἄγριο, αναπειέται και ζητεί να ξεχυθεί και να χορτάσει τα δικά του ἔνστικτα, και αχαλίνωτο ὅπως εἶναι, δεν διστάζει να σμιξει, στη φαντασία του, με τη μητέρα του, με οποιοδήποτε ἄλλον ἄνθρωπο, θεό ή θηρίο. Με δυο λόγια, δεν αφήνει καμιά ξεδιαντροπιά που να μην την κάνει¹⁵. Αυτό είναι ένα σημείο στο οποίο πολλοί μελετητές¹⁶ θεωρούν πως ο Πλάτων προαναγγέλλει τον Freud καθώς μέσα από τα ὄνειρα ο Freud αναγιγνώσκει συγκεκριμένες επιθυμίες. Ἄλλωστε ο ίδιος αναγνωρίζει στο χωρίο, το οποίο παραθέτει¹⁷, ὅτι τέτοιου είδους ὄνειρα αποτελούν την εκπλήρωση μιας απωθημένης, ασυνείδητης επιθυμίας που έχει τις ρίζες της στην παιδική ηλικία. Επί του θέματος ο C. G. Jung¹⁸ υποστηρίζει πως γενικά αιμομικτικές φαντασιώσεις με τη μητέρα εμφανίζονται ως συμπλέγματα της παιδικῆς ηλικίας και κατά την περίοδο της ωριμότητας αυτές οι φαντασιώσεις εκφράζονται μέσω των ονείρων. Τα ὄνειρα προέρχονται από απωθήσεις, αυτό ὅμως δεν δηλώνει πως ένα πρώιμο ἔνστικτο της ζωῆς εκφυλίζεται και ρέπει προς την νευρώση. Ο Herbert Marcuse¹⁹ παρουσιάζει τους «οργισμένους» νέους να επιρρίπτουν παράνομες επιθυμίες και αισχρές πράξεις και στους ηγέτες τους στις Η. Π. Α., και εισάγει τη νέα κατηγορία της αισχρότητας στην κριτική ἀνάλυση της κοινωνίας της αφθονίας. Να παρατηρηθεί πως ο Σοφοκλής²⁰ θέτει τον προβληματισμό, κατά τρόπο σαφή, καθώς παρουσιάζει την Ιοκάστη να καθησυχάζει τους φόβους του Οιδίποδα μήπως και ο χρησμός του μαντείου επαληθεύτηκε, με τη δικαιολογία πως πολλοί είναι εκείνοι που, στα ὄνειρά τους, πλαγιάζουν με τις μητέρες τους. Σαφέστατα και η κωμωδία και η τραγωδία ὁμόφωνα καταδικάζουν την αιμομικσία, κάτι που παρατηρείται και στα πλατωνικά κείμενα²¹, με τον ίδιο τρόπο που και ο Freud²² παρουσιάζει τις οιδιπόδειες απαγορεύσεις. Στον *Τίμαιο*²³ ο Πλάτων ισχυρίζεται πως ὅταν η δύναμη της νοήσεως εἶναι αδρανής, κατά τη διάρκεια του ὕπνου, ο ἄνθρωπος βλέπει ὄνειρα²⁴, τα οποία προσπαθεί αργότερα με τη λογική του να ερμηνεύσει και να βρει ακριβώς τι αυτά μηνυμοφορούν. Εδώ δέχεται πως η εμπειρία του ονείρου έχει ἄμεση σχέση με την πρακτική της καθημερινῆς ζωῆς και στην Πολιτεία πως δια του ονείρου ιεραρχούνται τα στοιχεία του ἀνθρώπινου ψυχισμού. Κάτι που και η φροϋδική ερμηνεία των ονείρων θέλει : αυτά εκφράζουν προσωπικούς και μοναδικούς πόθους τους οποίους το ὄνειρο πραγματοποιεί με τρόπο λανθάνοντα²⁵. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως τα ὄνειρα μπορούν να ονομαστούν δαιμονικά, αν και δεν εἶναι θεϊκά, μια παρατήρηση, σημειώνει ο Dodds²⁶, που αποκτά κατά τον Freud μεγάλη σημασία, αν ερμη-

νευτεί σωστά. Οι παρατηρήσεις αυτές δεν εξισώνουν με κανένα τρόπο τους διανοητές της αρχαιότητας με τη φροϋδική μεγαλοφυΐα, καθώς οι προβληματισμοί αυτοί εκφράστηκαν σε διαφορετικές εποχές, με ιδιαίτερο σκεπτικό και ετερότροπη λειτουργία. Απλώς, ανιχνεύεται η συγγένεια του νεώτερου στοχασμού με αυτόν της ελληνικῆς αρχαιότητας.

2. Ο μύθος του Οιδίποδα

Ο Οιδίπους αναφέρεται για πρώτη φορά σε ένα χωρίο της *Ιλιάδος*²⁷ και ο μύθος του παρουσιάζεται στην *Οδύσεια*²⁸, ο δε Αριστοφάνης²⁹ αντιδιαστέλλει τον Αισχύλο με τον Ευριπίδη στον τρόπο με τον οποίο δημιουργεί ο καθένας τους μια τραγωδία, αρχίζοντας από τον οιδιπόδειο μύθο. Ο Ευριπίδης³⁰, εδώ, θεωρεί τον Οιδίποδα ευδαίμονα ἄνδρα, αλλά ο Αισχύλος τον αντικρούει λέγοντας πως η κακοδαιμονία τον συνοδεύει, από την στιγμή της σύλληψης ή καλύτερα και ακόμα πιο πριν, και για να τεκμηριώσει την θέση του παραθέτει την υπόθεση που μας εἶναι γνωστή από τον μύθο. Στις *Εκκλησιάζουσες*³¹ παρουσιάζει ως οιδιπόδεια τη συμπεριφορά που επέβαλαν στους νέους μερικοί ευτράπελοι νόμοι. Μία δε ηλικιωμένη γυναίκα θέλει να υποχρεώσει ἕναν νέο ἄντρα να κοιμηθεί μαζί της και μια ἄλλη νεώτερη την επιπλήττει με τούτους τους λόγους :

*οὐ σωφρονοῦσα γ'· οὐ γὰρ ἡλικίαν ἔχει
παρά σοί καθεύδειν τηλικούτος ὢν, ἐπεὶ
μήτηρ ἄν αὐτῷ μᾶλλον εἶης ἢ γυνή.
ὥστ' εἰ καταστήσεσθε τοῦτον τὸν νόμον,
τὴν γῆν ἅπασαν Οἰδιπόδων ἐμπλήσετε*

Ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Ποιητικῆς*³² ενδιαφέρεται πρωτίστως να παρουσιάσει την τεχνική της τραγωδίας και αναφέρεται στο ὄνομα του Οιδίποδα ὅταν εξυπηρετεί αυτήν του την προσπάθεια. Ο Freud³³ γράφει πως «*αναφέρομαι στο οιδιπόδειο συμπλέγμα που ονομάστηκε έτσι γιατί η βασική ουσία του βρίσκεται στον ελληνικό μύθο του βασιλιά Οιδίποδα, που ευτυχώς διασώθηκε από ένα μεγάλο δραματικό ποιητή. Ο Έλληνας ἥρωας σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του. Το γεγονός αυτό το έκανε εν αγνοία του, εφόσον δεν τους αναγνώρισε σαν γονεὶς του, και αποτελεί μία παρέκκλιση από το ψυχαναλυτικό θέμα που εἶναι εύκολα κατανοητή και πράγματι αναπόφευκτη*». στη συνέχεια³⁴, θεωρεί πως ο ευνουχισμός υπονοείται στον μύθο του Οιδίποδα, διότι η τύφλωση με την οποία τιμώρησε τον εαυτό του ο Οιδίπους, μετά την ανακάλυψη του εγκλήματός του, εἶναι από μαρτυρία ονείρου –ένα σύμβολο υποκατάστατο του ευνουχισμού. Τελικά, μεταπλάθει τον μύθο του Οιδίποδα προκειμένου να διατυπώσει τη θεωρία του περί του οιδιπόδειου συμπλέγματος³⁵, η λύση του οποίου οδηγεί στην τελική φάση της ανάπτυξης του **υπερεγώ**, το οποίο καθίσταται ο κυματοθραύστης των αιμομικτικών και επιθετικών τάσεων του παιδιού. Με ανάλογο τρόπο ο Freud χειρι-

ζεται και τον μύθο της Ηλέκτρας και διατυπώνει το ομώνυμο σύμπλεγμα³⁶.

3. Ο έρωσ.

Ο Herbert Marcuse στο έργο του *Έρωσ και Πολιτισμός*³⁷ ερμηνεύει διεξοδικά τη μεταμόρφωση της αφροδισιακής ορμής σε Έρωτα, όπως αυτή συντελείται στα έργα της όψιμης περιόδου του Freud και παρατηρεί πως στο γερμανικό κείμενο εισάγεται ο ελληνικός όρος **Έρωσ**. Από το 1920 ο Freud στην τελευταία παράγραφο του προλόγου της 2ης έκδοσης του έργου του *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*³⁸, προτρέπει εκείνους που, ορμώμενοι από μία ανώτερη σκοπιά, ρίχνουν περιφρονητική ματιά στην ψυχανάλυση, καταφρονώντας το σημείο εκείνο στο οποίο γίνεται λόγος για την «επέκταση» της αφροδισιακής ορμής η οποία προκύπτει από την ανάλυση των παιδιών και τις λεγόμενες διαστροφές, να θυμηθούν πόσο στενά συγγενεύει η διευρυμένη αφροδισιακή ορμή της ψυχανάλυσης με τον **Έρωτα του θείου Πλάτωνος**. Ο Freud σαφώς αναφέρεται στα έργα *Συμπόσιον*³⁹ και *Φαῖδρος*, του Πλάτωνος στα οποία αναπτύσσεται διεξοδικά η φιλοσοφική του άποψη για τον Έρωτα και την Ψυχή. Ο Πλάτων ανάγει τον Έρωτα σε πρωταρχική, γεννητική ορμή της ανθρώπινης φύσης και ύψιστη γνωστική δύναμη⁴⁰, η οποία οδηγεί τον άνθρωπο στην **θέα της Ιδέας του Κάλλους, της Αληθείας, των Ιδεών, του Όντος Όντος**. «*Ὁ έρωσ... αἰεὶ ἐνδεία σύννοικος... ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδρείος ὧν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ... καὶ πόρμιος, φιλοσοφῶν διὰ παντός τοῦ βίου*⁴¹», συνοδεύει ὅλη την πλατωνική φιλοσοφία⁴². Δεν θα πράξουμε αυθαιρεσία αν ισχυριστούμε πως το ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι του Πλάτωνος ἔχει ἀμεση σχέση με την *Syblimierung*, την εξιδανίκευση των ορμών, που διδάσκει στην ψυχαναλυτική του θεωρία ο Freud, καθώς ο ίδιος δεχόταν την επιλογή του ὄρου **έρωσ** που την θεωρούσε πλατωνική⁴³. Στην *Πολιτεία*⁴⁴, πάλι, παρουσιάζεται η περιπαθής πορεία της ψυχῆς προς την ἀλήθεια, την οποία ο Πλάτων προσδιορίζει χρησιμοποιῶν ἐρωτικούς ὄρους: Ἄρ' οὐν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφνωκώς εἴη ἀμμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθῆς, καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου προσήκει δέ συγγενεῖ ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ; Ο ελληνικός ὄρος Έρωσ δεν καθιερώθηκε ως λέξη στη γερμανική γλώσσα, ούτε και ο λατινικός ὄρος libido, τον οποίο εισήγαγε στο ψυχαναλυτικό λεξιλόγιο ο Freud. Στο έργο *Τρεῖς πραγματείες για την γενετήσια θεωρία* διακρίνει την ενέργεια της libido από τις άλλες μορφές ψυχικής ενέργειας, δίνει ἔμφαση στην υπόθεση πως οι αφροδισιακές διαδικα-

σίες που συντελούνται στον οργανισμό διαφοροποιούνται από τις διαδικασίες θρέψης μέσω μιας ιδιαίτερης χημείας, και καθώς απουσιάζει από τη γερμανική γλώσσα ένας αντίστοιχος ὄρος, ο Freud εισάγει τον ὄρο libido. Αργότερα θα γράψει πως: *«την ὅλη ἐνέργεια που εἶναι διαθέσιμη ἀπὸ τον Έρωτα θα ἀποκαλούμε, ἀπὸ τώρα και στο εξής, με αὐτὸν τον ὄρο*⁴⁵». Στο ίδιο έργο καθιερώνει και τον ὄρο Έρωσ στη σύζευξή του με τον θάνατο: *«μετά ἀπὸ μακροχρόνιες ἀμφιβολίες και ἀμφιταλαντεύσεις ἔχουμε καταλήξει να υποθέσουμε την ὑπαρξὴ δύο μόνο βασικῶν ἐνοστίκτων, τον Έρωτα και τον καταστρεπτικὸ ἐνοστίκτων. Η ἀντιπαράβολή μεταξὺ των ἐνοστίκτων της αὐτοσυντήρησης και της διαιώνισης του εἶδους, ὅπως ἐπίσης και η ἀντιπαράβολή μεταξὺ της ἀγάπης για το εγὼ και της ἀγάπης για το ἐρωτικὸ ἀντικείμενο, ἐμπίπτουν στην περιοχὴ του Έρωτος*⁴⁶». Με την εκλογή του ελληνικού ὄρου έρωσ ἀντὶ του γερμανικού Liebe που σημαίνει γενικά την ἀγάπη, ο Freud επιβεβαιώνει τη σχέση του με την ἀρχαία ελληνική γραμματεία⁴⁷ και ἀποδεικνύεται για ἄλλη μια φορὰ ἡ δυναμικὴ αὐτῆς της γραμματείας και ἡ επικαιρότητά της. Η θέση πως ο έρωσ ως κοσμογονικὴ δύναμη, ως ἡ πρώτη αἰτία της δημιουργίας του σύμπαντος εἶναι κυρίαρχη στην ἀρχαία ελληνική διάνοηση και ο Ἀριστοτέλης⁴⁸ εἶναι αὐτὸς που παρουσιάζει τον προβληματισμό των ἐλλήνων διανοητῶν καθώς αὐτοὶ ἀναζητούσαν το *ὄθεν ἢ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν* και υποθέτει πως ο Ησίοδος, ἴσως, ἦταν ο πρώτος που ἀναζήτησε κάποια ἀρχὴ ἢ κάποιος ἄλλος, ἴσως ο Παρμενίδης, που τον *ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν*, και μιλώντας για την γένεση του σύμπαντος λέει *ὅτι πρῶτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν την ἀνάγκη να ὑπάρχει στα ὄντα μία αἰτία που θα κινεῖ και θα τα συνέχει. Αν ἐμβαθύνει κανεὶς στην οὐσία του λόγου του *Ἐμπεδοκλή εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν*, και στη συνέχεια θα διαπιστώσει πως *ἡ μὲν φιλία συγκρίνει τὸ δὲ νεῖκος διακρίνει*. Κατὰ δε τον Freud⁴⁹ σκοπὸς του έρωτος εἶναι να δημιουργεῖ ολοένα και μεγαλύτερες ἐνοότητες και να τις διατηρεῖ – με λίγα λόγια να συνδέει τα ἀντίθετα, σκοπὸς του δεύτερου εἶναι να διαλύει σχέσεις και να καταστρέφει πράγματα, γι' αὐτὸ το ὄνομάζει καταστρεφικὸ ἐνοστικό, τελικὸς σκοπὸς του ὁποῖου εἶναι να ἀνάγει τους ζωντανούς οργανισμούς σε ἀνόργανη κατάσταση, το ὁποῖο βαπτίζει ορμὴ του θανάτου. Την ἴδια περί του έρωτος ἀντίληψη παρουσιάζει και ο Ἀριστοφάνης στο πλατωνικὸ *Συμπόσιον*⁵⁰ ὅταν ισχυρίζεται πως ο έρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς καὶ ἐπιχειρῶν ποῆσαι ἕν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην. Η libido για τον Freud ἔχει σωματικές πηγές, συρρέει προς το εγὼ ἀπὸ διάφορα ὄργανα και σημεία του σώματος, εἶναι, καθώς λέει, οι ἐρωτογόνες ζώνες, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν, γι' αὐτὸν, ὄλο το σῶμα εἶναι μία ἐρωτογόνος ζώνη. Κάτι τέτοιο ὑπαινίσσεται και ο Πλάτων ὅταν

στον διάλογο *Φαίδων* ισχυρίζεται πως τό *σῶμα καί αἰ τούτου ἐπιθυμῖαι*⁵¹ είναι που μας πλημμυρίζουν, με αποτέλεσμα να είναι αληθινό αυτό που λέγεται πως εξ αιτίας τους δεν έρχεται στους ανθρώπους ούτε και ο παραμικρός σωστός στοχασμός. Στην συνέχεια ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως το σωματικό εισρέει στην ψυχή και την κρατά ακινητοποιημένη, - χρησιμοποιεί τον όρο *διειλημμένην*, εκ του ρήματος *διαλαμβάνω*, -όρος που χρησιμοποιείται στον αθλητισμό για να δηλωθεί η κατάσταση του ακινητοποιημένου αθλητή, ύστερα από την λαβή του αντιπάλου του στην μέση – το κείμενο είναι σαφές: *Ἄλλά [καί] διειλημμένην γε οἶμαι ὑπό τοῦ σώματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἡ ὀμίλια τε καί συνουσία τοῦ σώματος διά το ἄει συνεῖναι καί διά τήν πολλήν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον*⁵²; Στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει πώς το σώμα προκαλεί ισχυρότατη συγκίνηση στον ψυχικό κόσμο γράφει πως κάθε ηδονή και θλίψη, είναι σαν να κρατά έναν ἥλον, ένα καρφί δηλαδή, με το οποίο καρφώνεται η ψυχή στο σώμα, στερεώνεται, καθίσταται τοιουτοτρόπως σωματική με αποτέλεσμα να πιστεύει ως αληθινά όσα ακριβώς και το σώμα ισχυρίζεται πως είναι. Να παρακολουθήσουμε τον παραστατικό λόγο του Πλάτωνος: *Ὅτι ἐκάστη ἡδονή καί λύπη ὥσπερ ἥλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτήν πρὸς τό σῶμα καί προσπερονᾷ καί ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσας ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἄπερ ἄν καί τό σῶμα φῆ*⁵³. Η αντιπαράθεση των κειμένων, έχουμε την αίσθηση, αποδεικνύει πως ο στοχασμός και η επιχειρηματολογία του νεότερου Freud αφορμάται από τον αντίστοιχο πλατωνικό.

4. Η διαίρεση της ψυχής.

Ο Πλάτων παραδέχεται πως είναι δύσκολο να διερευνηθεί το ερώτημα, αν τελούμε καθεμιά από τις πράξεις μας δια μέσου μιας και της αυτής αιτίας ή αν για τις διαφορετικές πράξεις μας χρησιμοποιούμε μια διαφορετική κάθε φορά ψυχική δύναμη από τις τρεις που διαθέτουμε : αν άλλη είναι η δύναμη που μαθαίνουμε, άλλη είναι αυτή που οργίζομαστε και μια τρίτη δύναμη είναι αυτή που μας κάνει να αποζητούμε τις ηδονές γύρω από την τροφή και την ερωτική πράξη και τα παρόμοια, ή αν ενεργούμε με ολόκληρη την ψυχή μας, όλη τῆ ψυχῆ, όταν προτιθέμεθα να πράξουμε κάτι από αυτά. Και συνεχίζει⁵⁵ Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγὼ ἄξιῶσομεν αὐτὰ διττά τε καί ἕτερα ἀλλήλων εἶναι τό μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικόν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τό δέ ᾧ ἐρᾷ τε καί πεινῆ καί διψῆ καί περί τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτοηται ἀλόγιστόν τε καί ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καί ἡδονῶν ἑταῖρον. Οὐκ ἄλλ' εἰκότως, ἔφη, ἠγοίμεθ' ἄν οὕτως. Ἐχουμε, λοιπόν, αφενός το αλόγιστο και επιθυμητικό μέρος της ψυχής – το συγγενικό με το φροϋδικό *id - es -*, το οποίο ο Freud ονόμασε «αληθινή ψυχική πραγματικότητα» διότι αντιπροσωπεύει τον κόσμο της υποκειμενικής εμπειρίας, δεν έχει επίγνωση της αντικειμενικής πραγματικότητας και αποβλέπει στην άμεση ικανοποίηση

της ανάγκης του οργανισμού. Η πείνα και ο έρως, τὰ φροδίσια και η εδωδή, η πείνα και η αγάπη «*Hunger und Liebe*», στηρίζουν τον μηχανισμό του κόσμου, είναι ένας στίχος του F. Schiller, που όπως παραδέχεται ο Freud⁵⁶ του έδωσε την έμπνευση προκειμένου να επεξεργαστεί τη θεωρία των ενστίκτων. Να σημειωθεί πως και η αρχαία ελληνική διάνοηση, στο σύνολό της, δεν προβάλλει κάποιο απόλυτο ασκητικό ιδεώδες, ούτε προτείνει τη νέκρωση των επιθυμιών, απεναντίας συναντά κανείς σ' αυτήν αυτό που ο στίχος του F. Schiller λέει : **ας χαιρέται όποιος αναπνέει προς το φως**, κάτι που, στο ίδιο έργο, αναφέρει ο Freud. Στην *Πολιτεία*⁵⁷ διαχωρίζονται τα μέρη της ψυχής και προσδιορίζονται εξονυχιστικά τα είδη των επιθυμιών, το φυσικό αντικείμενο της κάθε μιας «ή επιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὔ πέφυκεν», όπως η δίψα του πιοτού η πείνα της εδωδής, ο έρως της γέννησης, και αυτός ο γενετήσιος έρωτας αναλύεται στο *Συμπόσιον*⁵⁸ ως *τόκος ἐν τῷ καλῷ καθὼς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι κυοῦσιν καί κατὰ τό σῶμα καί κατὰ τήν ψυχῆν, καί ἐπειδάν ἐν τινι ἡλικία γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμιεῖ ἡμῶν ἢ φύσις ... ἢ γάρ ἄνδρός καί γυναικός συνουσία τόκος ἐστίν*. Ο Freud⁵⁹ αντιλαμβάνεται με τον ίδιο τρόπο τα γεγονότα όταν λέει πως η γενετική αφροδίσια ζωή περιλαμβάνει τη λειτουργία του να βρίσκει κανείς ηδονή σε ζώνες του σώματος – μια λειτουργία που τίθεται αργότερα στην υπηρεσία της αναπαραγωγής παρόλο που συχνά οι δύο λειτουργίες δεν καταφέρνουν να συμπίπτουν εντελώς. Ο Patrice Geogiades⁶⁰ προβαίνει σε σύγκριση των συναφών κειμένων του Πλάτωνα και του Freud επιμένοντας στην πλατωνική διαίρεση των τριών μερών της ψυχής και στις φροϋδικές κατηγορίες *Es, Ich, Über - ich*, τονίζοντας παραλλήλως πως και για την ψυχανάλυση ισχύει το σωκρατικό «οὐδείς ἐκὼν κακός». Στην *Πολιτεία*⁶¹ το δύσκολο ερώτημα που προβάλλει είναι αν τα τρία είδη στα οποία διακλαδίζεται η ανθρώπινη συμπεριφορά – λογιστικό, θυμοειδές, επιθυμητικό – έχουν κοινή προέλευση ή ανάγονται σε διαφορετικές πηγές. Ο Πλάτων, αν και αναγνωρίζει πως αυτό είναι ερώτημα στο οποίο δύσκολα μπορεί να δοθεί ικανοποιητική απάντηση, εν τέλει, υποστηρίζει πως το κάθε ένα από τα τρία είδη της συμπεριφοράς ριζώνει και σε ένα διαφορετικό τμήμα της ψυχής, εκ των οποίων το ένα μόνο, το λογιστικό, είναι αθάνατο. «Υπάρχουν περισσότερες πηγές συμπεριφοράς μέσα σε ένα και το αυτό πρόσωπο», σημειώνει η αμερικανίδα πλατωνίστρια J. Annas, «και ο τρόπος, με τον οποίο το πρόσωπο ζει και πράττει, δείχνει πως οι πηγές αυτές σχετίζονται μεταξύ τους. Τούτη η βασική ιδέα έχει μακρά ιστορία στην ψυχολογία και έχει πάρει διαφορετικές μορφές. Μία από τις πιο οικείες είναι η θεωρία του S. Freud για τους ρόλους του συνειδητού και του ασυνειδήτου, και μια άλλη η κατοπινή θεωρία του για το εγώ, το υπερεγώ και το *id*⁶².» Για τον S. Freud, όμως, το εγώ και το υπερεγώ δεν αποτελούν ξεχωριστές οντότητες, αλλά τάσεις που υπακούουν σε διαφο-

ρετικά συστήματα ή αρχές. Οι αρχές αυτές, επί της ουσίας, δεν συγκρούονται η μία με την άλλη, ούτε εξουδετερώνουν η μία την άλλη. Συνεργάζονται ως μία ομάδα με την κατεύθυνση του εγώ. Η προσωπικότητα λειτουργεί ως ολόκληρο και όχι ως τρία διαφορετικά συστήματα. Πολύ γενικά μπορούμε να πούμε πως το εκείνο μπορεί να θεωρηθεί ως το βιολογικό στοιχείο της προσωπικότητας, το εγώ σαν λογικό και το υπερεγώ σαν το κοινωνικό⁶³. Ο Αριστοτέλης είχε ήδη επισημάνει τη συσχέτιση η οποία υφίσταται μεταξύ νευρικού συστήματος και ψυχής⁶⁴: «ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πρᾶότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τὸ σῶμα». Μέχρι σήμερα, βέβαια, δεν φαίνεται να έχει λυθεί το πρόβλημα της ψυχῆς και ο πάντα επίκαιρος λόγος του Ηρακλείτου⁶⁵ μας θυμίζει πως «*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. Οὕτω βαθύν λόγον ἔχει*».

Τελικώς όμως η libido δεν αντιπροσωπεύει ούτε για τον C. G. Jung αλλά ούτε και για τον A. Adler τον αρχιμήδειο μοχλό που κινεί τον ψυχικό κόσμο του ανθρώπου ή ένα είδος αριστοτελικού πρώτου κινούντος ακινητού, η δε εγκατάλειψη της σεξουαλικής αιτιολογίας των νευρώσεων υποστηρίχθηκε⁶⁶ πως βρίσκει στον Αριστοτέλη ένα ανέλπιστο στήριγμα καθώς στα *Αναλυτικά Πρότερα*⁶⁷ γράφει: «τὸ ἄρα φιλεῖσθαι τῆς συνουσίας αἰρετώτερον κατὰ τὸν ἔρωτα. μᾶλλον ἄρα ὁ ἔρως ἐστὶ τῆς φιλίας ἢ τοῦ συνεῖναι. εἰ δὲ μάλιστα τούτου, καὶ τέλος τοῦτο. τὸ ἄρα συνεῖναι ἢ οὐκ ἔστιν ὄλως ἢ τοῦ φιλεῖσθαι ἔνεκεν· κάτι που σημαίνει πως ὁ ἔρως ἔχει να κάνει περισσότερο με τη φιλία παρά με τη σωματική επαφή. Αν αυτό το σημείο το είχε προσέξει ο Freud, ίσως να είχε αποφύγει εκείνο που η μεταφροῦδική ψυχανάλυση δεν έπαισε να αρνεῖται. Αν δε είχε μελετήσει και την ετυμολογία⁶⁸ της λέξεως **λόγος** θα έδινε, ίσως, ο Freud και ἄλλη διάσταση στην σημασία του υποσυνειδήτου. Και αυτό διότι η πρώτη σημασία του ρήματος λέγω είναι πλαγιάζω, θέλω να πλαγιασώ και στην μέση –παθητική φωνή σημαίνει κείμαι, αν δούμε και το παράγωγο λεχ-ώ, τότε ενκόλως μπορεί κανείς να υποθέσει πως αυτό το λέγω - πλαγιαζώ χρησιμοποιήθηκε και με την σημασία του πλαγιαζώ ερωτικά, καθιστώντας έτσι τον έρωτα πρωταρχικό, κυριεύον στοιχείο της ζωής. Τότε μπορούμε να ισχυριστούμε πως στο φροϋδικό υποσυνειδητό που εδρεύει ο έρως, εδρεύει και ο λόγος, ο ένυλος⁶⁹, ἔμβιος, ο ιστορικός λόγος. Εδρεύει, τουτέστιν, στο υποσυνειδητό και η ιστορική μας πραγμάτωση, αυτό που λέμε διαφορετικά το κοινωνικοϊστορικό άτομο. **Στο παρόν άρθρο προσπαθήσαμε να αποφύγουμε τον αναχρονισμό, στο βαθμό που αυτό είναι δυνατόν να συμβεί, και να καταδείξουμε πως μία πηγή έμπνευσης του μεγαλοφυούς Freud είναι και η ελληνική πνευματική δημιουργία της κλασικής εποχής. Οι αρχαίοι διανοητές ήταν δημιουργοί και εκφραστές του Ελληνικού πολιτισμού,**

όμως η δυναμική του στοχασμού τους επί 25 αιώνες εμπνέει την ανθρωπότητα. Αυτήν ακριβώς τη δυναμική προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε στο πόνημα αυτό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. M. Nachmansohn, *Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos*, (Η θεωρία του Freud περί της Libido συγκρινόμενη προς τη διδασκαλία του Πλάτωνα περί του Έρωτα.) Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, III, 1915, σ. 75, όπου γίνεται λόγος για την μελέτη του Eduard Zeller στην οποία διατυπώνεται η θέση πως δεν μπορεί κανείς, εκ των προτέρων, να συγκρίνει τις θέσεις του Εμπεδοκλή με εκείνες του Δαρβίνου και να βλέπει ομοιότητες και υποστηρίζει πως: *Als sich mir bei der Lektüre Platos die Ähnlichkeit seiner Eroslehre mit der Freudschen Libidotheorie aufdrängte, veranlagte mich die Erinnerung an den Zellerschen Aufsatz zu einer erneuten Nachprüfung.*

2. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

3. Α. Χριστοδουλίδη – Μαζαράκη, *Το ερωτικό στοιχείο στην Πλατωνική Φιλοσοφία. Πλάτων και Freud*. Διδακτορική Διατριβή, πολυγρ. κείμενο, βιβλιοθήκη Φιλοσ. Σπουδαστηρίου Παν. Αθηνών. σ. 3, όπου και η παρ. στο : Κ. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα 1957 σ. 16 στην οποία αναφέρεται ο μνημονευθείς κίνδυνος.

4. Περ. *Διαβάζω*, 150, 10/9/86, σ.55-6, «Freud και σύγχρονη Ελλάδα», παρουσιάζεται το βιβλίο του Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, στον τ. III ο Freud λέει: « Αυτή η μία μέρα στο σπίτι σας, στο Παρίσι, μας επανέφερε σε καλή διάθεση και ξεναβοήκαμε την αίσθηση της αξιοπρέπειας. Μετά από δώδεκα ώρες τυλιγμένοι από αγάπη, φύγαμε περιφρανοί και πλούσιοι υπό την προστασία της Αθηνάς!» Η Αθηνά ήταν ένα μικρό άγαλμα στο γραφείο του Freud το οποίο η Μαρία Βοναπάρτη πέρασε λαθραία στο Παρίσι και του το έδωσε εκεί.

5. *Αινειάδα* 7, 312 μετ: αν δεν μπορέσω να λυγίσω τους θεούς, θα συγκινήσω τον Αχέροντα.

6. *Περί Διαιτήσεως* 4.86 (VI. 640L) : ὁκόταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάζῃ, ἡ ψυχὴ κινεμένη καὶ ἐπεξέροπυσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἐσωτῆς οἶκον. Καὶ 87: ὁκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖα ἐστὶ καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα... εἰσὶν οἱ κρύνοισι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες. Καὶ στο 93: ὁκόσα δὲ δοκεῖ ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖν τῶν συνήθων, ψυχῆς ἐπιθυμῆν σημαίνει.

7. *Περί τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως*, σ. 834.

8. *Εὐμεινίδες*, στ. 104 -105. μετ. I. Γρυπάρη : η ψυχὴ λαμπρότερα βλέπει στον ύπνο που έτσι δεν εἶναι οξυθωρη στο φως της μέρας.

9. *Περί Ἐνυπνίων* 458 b.

10. *Περί τῆς καθ' ὑπνον μαντικῆς* 463 b15, 464 a20.

11. Έ.α. 463 a 4 κ.εξ. 27 ε.έ.

12. Έ.α. 464 a 6. E. R. Dodds, *Οἱ Ἑλληνες καὶ τὸ παράλογο*, μετ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996, κεφ. IV: Ονειρικό πρότυπο και πολιτιστικό πρότυπο, σσ. 77 - 93.

13. Αρτεμίδωρος, *Ονειροκριτικά*, 2ος αἰών μ.Χ., υπάρχουν 4 κεφάλαια για τα αφροδισιακά όνειρα., στα οποία υπάρχει η πρώτη θεωρία και η αναλυτική τους ερμηνεία.

14. *Κύρου Παιδεία*, 8.7.21.1 - 8.7.22.1.

15. *Πολιτεία*, 571.c.3 to 571.d.4. «Τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδῆ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκεῖνον, τὸ δε θηριώδες τε καὶ ἄγριον, ἡ σίτων ἢ μέθης πληθὲν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀποσάμενον τὸν ὕπνον ζητῆ ἵεναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἦθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπληγαμένον αἰσχύνῃς καὶ φρονήσεως, μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρῆν μείγνυσθαι ὡς οἶεται οὐδὲν ὀκνεῖ ἄλλω τε ὄρωδῶν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφρονεῖν τε ὄτιοις, βρῶ ματὸς τε ἀπέχθηθαι μηδενὸς καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὐτ' ἀνασχυντίας».

16. Gould, T., *Platonic Love*. London 1963. του ίδιου: *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*. Princeton 1990.

17. *Die Traumdeutung*, G.W., τ. II – III, σ. 270. στην σ. 166 αναλύει τα όνειρα αυτού του είδους. Η ανάλυση των ονείρων είναι ο καλύτερος τρόπος για την αποκάλυψη του ασυνειδήτου. Στην Ελλ. γλ., *Ερμηνευτική των ονείρων*, μετ. Ζωγράφου – Μεραναίου, Μαρής, Αθήνα 1965, και *Η Ερμηνεία των Ονείρων*, Επίκουρος, Αθήνα 1995, 2η .εκ.

18. *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912,

19. *An Essay on Liberation*, London 1969.

20. *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 980 – 983 :

πολλοὶ γὰρ ἦδη κἂν ὄνειρασιν βροσῶν μητρὶ ξυνηννάσθησαν ἀλλὰ ταῦθ' ὄρω παρ' οὐδὲν ἐστὶ ὄρατα τὸν βίον φέρει.

Χαρακτηριστικὴ τραγικὴ εἰρωνεία εκφράζουν οι λόγοι της Ισκάτης :

- Σύ δ' εἰς τὰ μητρός μὴ φοβοῦ νυμφεύματα.
21. *Νόμοι*, Η, 838 a b, 838 c, 5-7.
22. *Totem und Tabou*, 1913, G.W., τ. ΙΧ, σσ. 172 – 73. Στην ελληνική γλώσσα, *Τοτέμ και Ταμπού*, Επίκουρος, Αθήνα 1994. Ο Malinowski, *Sex and repression in savage society*, London, Humanities Press, 1927, πιστεύει πως σε κοινωνίες διαφορετικές από τις δικές μας πρωτογενές σύμπλεγμα είναι το αδελφικό. βλ. . M. H. Segall, P. R. Dasen και άλλων, *Διαπολιτιστική Ψυχολογία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1996, σ. 54 κ.ε.
23. 71e-72a, «...ϊκανόν δέ σημείον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνην θεὸς ἀνθρώπινῃ δέδωκεν· οὐδέεις γάρ ἔννοος ἐφάρτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ἕνα τὸν τὴν φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν... ἀλλὰ συνοηθεὶς μὲν ἔμφρονος τὰ τε ὀρθήντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὑπαρ... 72.a ὀρθῆ, πάντα λογισμῶ διελέσθασι ὅπῃ τι σημαίνει... ἀλλ' εὐ καὶ πάλα λέγεται τὸ πρᾶττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτῶν καὶ ἐαυτῶν ὠφρονον...» μετ Βασίλης Κάλφας, *Πλάτων Τιμαίος*, Πόλις, Αθήνα 1997, « ὑπάρχουν επαρκείς ενδείξεις ότι ο θεός έδωσε στους ανθρώπους τη μαντική ως αντίδοτο στην έλληνική φρόνηση. Διότι κανείς δεν ασκεί την αληθινή και εμπνευσμένη μαντική με τον του του αλλά είτε στον ύπνο του, όταν η δύναμη της φρόνησης είναι αδρανής...όταν ξαναβρίσκει τα λογικά του αναπολεῖ τὸ ὄνειρο ἢ τὸ ὄραμα ...και με τη λογική προσπαθεῖ να διακρίνει τι ακριβῶς σημαίνουν...ὡπως σωστά ἔλεγαν παλαιότερα, μόνον ὅποιος ἔχει τον του του μπορεί να ξέρει τι του συμβαίνει και ποιος είναι...».
24. Η Α. Χριστοδουλίδη – Μαζαράκη *έ.α.*, σ. 174, παρατηρεῖ πως ο Πλάτων δεν φαίνεται να διανοεῖται, παρά μόνον πολύ σπάνια, μιαν ερμηνεία των ονειρών προεξαγγελητική των θεωριῶν του Freud.
25. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. T. XI, σσ.218 - 233.
26. Έ.α., σ. 92.
27. Φ, στ. 678 – 680. Δεν πρόκειται όμως για τον μύθο που αργότερα θα επεξεργασθούν ο Σοφοκλής και ο Freud.
28. ι, στ. 271 – 280. ο V. Verard, *Odyssée*, Coll. Des Univ. de France, τ. ΙΙ, σσ. 93 94, κρίνει πως το χωρίο αυτό προσετέθη αργότερα στο ομηρικό κείμενο.
29. *Βάτραχοι*, στ. 1180 – 1195.
Ἦν Οἰδίπῳ τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ.
ΑΙ. Μά τόν Δι' οὐ δῆτ' ἀλλὰ καταδαίμων φύσει.
γε πρὶν φῦναι μιν, Ἀπόλλων ἔφη
ἀποκτενεῖν τόν πατέρα, πρὶν καί γεγενῆναι.
πῶς οὗτος ἦν τὸ πρῶτον εὐτυχῆς ἀνήρ;
ΕΥ. εἴτ' ἐγένετ' αὐθις ἀθλιώτατος βροτῶν.
ΑΙ. Μά τόν Δι' οὐ μὲν οὖν ἐπαύσατο.
Πῶς γάρ; Ὅτε δὴ πρῶτον μὲν αὐτὸν γενόμενον
χειμῶνος ὄντος ἐξεθεσαν ἐν ὀδράκῳ
ἵνα μὴ ἴκτραφείν γενοῖτο τοῦ πατρὸς φρονεῦς
εἰθ' ὡς Πόλιβον ἤρρησεν οἰδῶν τὴν πόδα·
ἔπειτα γρᾶν ἔγνηεν αὐτὸς ὢν νέος
καὶ πρὸς γε τούτους τὴν ἑαυτοῦ μητέρα·
30. Ο στίχος *Οἰδίπῳ τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ*, ἦταν ο πρώτος στίχος της απολοσεθείας τραγωδίας του Αντιγόνη.
31. Στ. 1038 – 1042, μετ. «δεν πρᾶττει ορθῶς. Δεν βρίσκεσαι σε ηλικία για να κοιμηθεῖς αὐτὸς ο νέος ἀγκαλιὰ μαζὶ σου εἶναι τόσο μικρὸς, και θα μπορούσες να ἴσουν μᾶνα του παρὰ σύζυγος.
Αν βάλετε σε πράξη αὐτὸν τον Νόμο τη γη λόκληρη θα γεμίσετε με «Οιδίποδες».
32. Στο 1452a 23-24 εξυπηρετεῖται ο ορισμός της περιπέτειας, στο 33 η αναγνώριση, στο 1453 a 10,19, αναφέρεται ως παράδειγμα τραγικού ἥρωος, στο 1453b προκειμένου να παρουσιαστούν τα φρικτά και ελεεινά.
33. *Βασικές αρχές της Ψυχανάλυσης*, εκ. Μ. Αβραάμ, μετ. Τ. Κοσμά, Αθήνα α.χ., σ. 83.
34. Έ.α., σ. 87, υπ. 11.
35. Το σύμπλεγμα ορίζεται από τον Freud ως μία ομάδα ψυχικών περιεχομένων που αποχωρήθηκαν από τη συνειδητή περιοχή, τα οποία, στη συνέχεια, ενεργούν ανεξάρτητα και «ζουν» ως ιδιαίτερη ύπαρξη. Βλ. Γρ. Φ. Κωσταράς, *Ψυχολογία του Ανθρώπου*, Αθήνα 1997, σ.128. Για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα βλ. Λίσου Κανελλοπούλου, *Θεωρίες της Προσωπικότητας, Ψυχοδυναμικές Θεωρίες*, Παν. Παράδοσης, Αθήνα 1993 / 94, σσ. 52-54.
36. *Βασικές αρχές της Ψυχανάλυσης*, *έ.α.*, σ. 93.
37. Ελληνική μετ. Ι. Αρζόγλου, εκ. Κάλβος, Αθήνα 1981, κεφ. 10, Μετασχηματισμός του σεξουαλικού σε έρωτα, σσ. 199 -223.
38. *Τρεις πραγματείες για τη θεωρία της Σεξουαλικότητας*, 1η έκ 1905, 4η1920, στην ελληνική εκ. Prima, μετ. Β. Νικολοῦδη, Αθήνα 1999, σ. 55.
39. Στο έργο, *Τρεις πραγματείες...*, *έ.α.*, σ. 72, δίνει την δική του ερμηνεία για τον παιδικό έρωτα, αναλύει ψυχχαναλυτικά τὸ ὄρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἱέναι, του πλατωνικού αυτού έργου.
40. Ο Y. Bres, *La psychologie de Platon*, Paris, P. U. F., 1968, θεωρεῖ πως μπορεί να αναγνωριστέ στον Πλάτωνα ο προάγγελος αληθειῶν που ανακαλύπτονται εκ νέου.
41. *Συμπόσιον*, 203b.

42. Βλ. Παναγιώτης Δαμάσκος, *Έρωτος παρουσίαση*, Αθήνα 2002, σσ. 49 – 96, στις οποίες παρουσιάζεται ο Πλατωνικός Έρωτος.
43. *Massenpsychologie und Ich-analyse*, G.W. τ.ΧΙΙΙ, σ.99: Der "Eros" des Philosophen Plato zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der Psychoanalyse. Στην Ελ. Γλ., *Ψυχολογία των Μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Επίκουρος, Αθήνα 1994, σ. 37, « ο «Έρωτος» του φιλοσόφου Πλάτωνα δείχνει ως προς την προέλευσή του, την επίδοσή και τη σχέση του προς την σεξουαλική αγάπη την τέλεια κάλυψή του με την ισχύ της αγάπης, την Libido της ψυχανάλυσης».
44. Στο 490.a.8 - 490 b.7 υπογραμμίζονται οι αντίστοιχοι ὅροι. Και σε μετ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Πλάτων *Πολιτεία*, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 443 : δεν θα ήταν λοιπόν μια εύλογη υπερόσπιση από μέρους μας αν λέγαμε ότι ὅποιοι αληθινά ποθεῖ τη μᾶθησι εἶναι ἀπὸ τη φύση του πλασμένοι να αγωνίζονται να αγγίξει αὐτὸ που ἔχει ὑπόσταση, το ον, και δεν στέκεται στα πολλά επιμέρους πράγματα, τα οποία θεωροῦνται υπαρκτά, ἀλλὰ ακολουθεῖ το δρόμο του, και ο έρωτάς του για το ον δεν χάνει τη δύναμή του ούτε ξεθυμαίνει, προτού ο ἴδιος να αγγίξει τη φύση κάθε πραγματικῆς οντότητας διαμέσου εκείνου του μέρους της ψυχῆς του, στο οποίο ταιριάζει να ἔρχεται σε επαφή με ἕνα τέτοιο πράγμα – και ταιριάζει να ἔρχεται σε επαφή με ἕνα τέτοιο πράγμα – και ταιριάζει στο συγγενικό - , ἐπὶ που με την προσέγγισή του αληθινὸ ὄντος και το συνέννοσή του με αὐτὸ, γεννώντας του και ἀλήθεια, να φτάνει στη γνώση και την αληθινή ζωή και να θεθρεταί, και τότε μόνον να λυτράνεται ἀπὸ τους πόνους του ;
45. *Βασικές αρχές της Ψυχανάλυσης*, *έ.α.*, σ. 20
46. *έ.α.* σ. 18.
47. Βλ. E. Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, τ. Ι., Ν. York, Basic Books INC., 1965, σ. 65 όπου αναφέρεται η σχέση του Freud με την πλατωνική φιλοσοφία και ιδιαίτερα με την πλατωνική ανάνηψη. Πληροφορίες, ἐπὶ του θέματος, μπορεί κανείς να αναζητήσει και στο: E. Amado Levy – Valensi, *Le dialogue psychanalytique*, Paris, P. U. F., 1962, σ. 123 -124.
48. *Μετά τὰ Φυσικά*, 984b 24.
49. *Βασικές αρχές της Ψυχανάλυσης* *έ.α.* σ.18, και στην σ. 19, γράφει: « η εικόνα των βασικών δυνάμεων ἢ ενστίπων, που ἀκόμα προκαλεῖ μεγάλη αντίθεση μεταξύ των ψυχχαναλυτῶν – καθὼς η ἀναλογία των δύο βασικών ενστίπων εκτείνεται ἀπὸ την περιοχὴ των ἐμφύχων οργανισμῶν ως τὸ ζεύγος των ἀντιθέτων δυνάμεων -ἐλξη και ἀπώθηση –που κυβερνοῦν τον ἀνόργανο κόσμο, ἦταν ἤδη γνωστὴ στον φιλόσοφο Ἐμπεδοκλή ἀπὸ τον Ακράγαντα.».
50. 191d.
51. 66c.7.
52. 81c.4-6.
53. 83.d.4 - 83.d.6.
54. *Πολιτεία* 436 a.8 - 436 b.2 «Τόδε δέ ἦδη χαλεπὸν εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πρᾶττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω. Μανθάνομεν μὲν ἕτέρῳ θυμιούμεθα δέ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν ἐπιθυμοῦμεν δ' αὐτῷ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν και ὄσα τούτων 436.ε ἀδελφῶ ἢ ὄλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πρᾶττομεν ὄταν ὀρμήσωμεν».
55. 439.d.4 - 439.e.1 και σε μετ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *έ.α.*, « δεν εἶναι, λοιπόν, παράλογο εἶπα εγώ, να υποστηρίξουμε ὅτι πρόκειται για δύο ειδῶν πράγματα, διαφορετικά μεταξύ τους, και αὐτὸ μεν με το ὁποῖο λογίζεται θα το ποῦμε «λογιστικὸ» μέρος της ψυχῆς, ἐνὸ το ἄλλο, με το ὁποῖο νιώθει τον έρωτα, την πείνα, τη δίψα, τους ἄλλους πόθους που λιώνουν την καρδιά, θα το ποῦμε «ἀλόγιστο» και «επιθυμητικὸ», σύντροφο κάποιων χορτασμῶν και ἀπολαύσεων.»
56. *Ο Πολιτισμός πηγὴ δυστυχίας*, Επίκουρος, μετ. Γιώργου Βαμβαλή, Αθήνα 1974, σ. 47.
57. 436a8 –b3 κ.ε. και 439c.
58. 206c.
59. *Βασικές αρχές της Ψυχανάλυσης*, *έ.α.*, σ.24.
60. *De Freud a Platon*, Paris, Fasquelle, 1934, σσ. 10 – 93.
61. 436.a.8 -436.b.3 Τόδε δέ ἦδη χαλεπὸν εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πρᾶττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω μανθάνομεν μὲν ἕτέρῳ, θυμιούμεθα δέ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὐτῷ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν και ὄσα τούτων ἀδελφῶ, ἢ ὄλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πρᾶττομεν, ὄταν ὀρμήσωμεν, ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθα ἄξιως λόγῳ.
62. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *έ.α.*, σ. 835, ὅπου και οι παραπομπές.
63. Λίσου Κανελλοπούλου, *έ.α.*, σ. 39.
64. *Περὶ Ψυχῆς*, 403a.16 -19. φαίνεται ὅμως ὅτι και τα παθήματα της ψυχῆς ἔχουν ὄλα να κάνουν με το σώμα, διότι με αὐτὰ πάσχει κατὰ τι και το σώμα.
65. Απ. 45. : τα σύννορα της ψυχῆς ερευνώντας δεν θα τα βρεῖς, οποιαδήποτε μέθοδο και αν χρησιμοποιήσεις. Τόσο βάθος ἔχει η ουσία της.
66. *Τρεις πραγματείες για τη θεωρία της Σεξουαλικότητας*, *έ.α.*, Εισαγωγὴ Η. Π. Νικολοῦδης.
67. 68b.2 - 68b.6
68. Liddell – Scott, *Μέγα Λεξικὸν της Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Σιδέρης, Αθήνα α. χ. τ. 3ος , σ. 21.
69. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 403a.25: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγῳ ἐνυλοῖ εἶον·

Ελληνόγλωσση Φιλοσοφική Βιβλιογραφία στο Διαδίκτυο

Του ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

Καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες έχει παρουσιαστεί μια εξαιρετική αύξηση της ελληνόγλωσσης φιλοσοφικής παραγωγής. Βιβλία, άρθρα σε περιοδικά και συλλογικοί τόμοι εμφανίζονται με μια ταχύτητα, την οποία και ο πιο καλοπροαίρετος επιστήμονας δυσκολεύεται να παρακολουθήσει. Επειδή αφετέρου δεν έχει καταγραφεί βιβλιογραφικά όλη αυτή η εκδοτική παραγωγή, γράφονται κείμενα που δεν έχουν λάβει υπόψη τους την υπάρχουσα προεργασία κι έτσι κινούνται σε χαμηλό ερευνητικό επίπεδο.

Στην προσπάθεια να θεραπεύσω αυτή τη χρόνια έλλειψη, κατήρτισα μια *Ελληνόγλωσση Φιλοσοφική Βιβλιογραφία* (= ΕΦΒ), η οποία διατίθεται εδώ και λίγους μήνες στο διαδίκτυο (σε πρόγραμμα Excel), στην ιστοσελίδα της Σχολής Επιστημών Αγωγής (Παιδαγωγικό Τμήμα Προσχολικής Εκπαίδευσης) του Πανεπιστημίου Κρήτης. Αυτή η Βιβλιογραφία εμφανίστηκε σε μια πρώτη μορφή στο βιβλίο μου: **Γιάννη Τζαβάρα, *Εγχειρίδιο φιλοσοφίας***. Εκδόσεις «Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός», Αθήνα 2006 (στις σελίδες 269-318). Έκτοτε εμπλουτίστηκε και φιλοδοξεί να ενημερώνεται σε τακτά χρονικά διαστήματα, ώστε να αποτελέσει ένα χρήσιμο εργαλείο στα χέρια του ενδιαφερόμενου μαθητή, φοιτητή και γενικότερα μελετητή της φιλοσοφίας. Η διεύθυνση στο Διαδίκτυο έχει ως εξής:

<http://www.edc.uoc.gr/index.php?id=63,23,0,0,1,0>

Η διατιθέμενη ΕΦΒ έχει κάνει κάποιες επιλογές, οι οποίες είναι καλό να συνειδητοποιηθούν: **α)** Καταγράφει κυρίως βιβλία των τελευταίων 25 περίπου ετών, άρα παραλείπει τα δημοσιευμένα άρθρα, τα οποία – όπως είναι κατανοητό – είναι πολύ περισσότερα και σκορπισμένα κατά τρόπο δυσεύρετο σε πολλά φιλοσοφικά και μη φιλοσοφικά περιοδικά. **β)** Καταγράφει μόνο τα βιβλία που έχουν στον τίτλο τους κάποιον ή κάποιους φιλοσόφους, όχι όμως και αυτά που τιτλοφορούνται με μια γενικότερη θεματική. Αυτό ήταν αναπόφευκτο, επειδή προτιμήθηκε μια χρονολογική κατάταξη από τους αρχαίους έως τους σύγχρονους φιλοσόφους και όχι μια συστηματική ή αλφαβητική κατάταξη. Έτσι, π.χ., δεν έχει συμπεριληφθεί το βιβλίο του Χρήστου Αξελού: *Ανάλυση και στοχασμός*. «Νησίδες», Θεσσαλονίκη 2007, επειδή ο τίτλος του δεν αναφέρεται σε κάποιο φιλόσοφο. Σε μια ενδεχόμενη διεύρυνση της ΕΦΒ είναι, λοιπόν, ευκαίριο να συμπεριληφθούν τα άρθρα και τα συστηματικά κείμενα.

Η χρονολογική δομή της ΕΦΒ έχει ως εξής:

I. ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

- I.1. Προσωκρατική φιλοσοφία
- I.2. Σοφιστές
- I.3. Κλασική ελληνική φιλοσοφία
- I.4. Μετακλασική-ελληνιστική φιλοσοφία

II. ΠΑΤΕΡΕΣ – ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΙ – ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΙ – ΜΥΣΤΙΚΙΣΤΕΣ

- II.1. Πατερική φιλοσοφία
- II.2. Βυζαντινή φιλοσοφία
- II.3. Σχολαστική φιλοσοφία
- II.4. Μυστικισμός

III. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

- III.1. Έλληνες
- III.2. Δυτικοευρωπαίοι

IV. ΝΕΟΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

- IV.1. Εμπειρισμός
- IV.2. Ορθολογισμός
- IV.3. Οκκαζιοναλισμός
- IV.4. Γαλλικός διαφωτισμός
- IV.5. Γερμανικός ιδεαλισμός και ρομαντισμός
- IV.6. Ελληνική νεότερη φιλοσοφία

V. ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

- V.1. Κλασικός θετικισμός
- V.2. Ιστορικός και διαλεκτικός υλισμός
- V.3. Επιστημολογικές συνθέσεις
- V.4. Ύστερος ιδεαλισμός
- V.5. Νεοκαντιανισμός
- V.6. Φιλοσοφία των επιστημών του πνεύματος
- V.7. Φιλοσοφία της ζωής
- V.8. Φιλοσοφία της κουλτούρας και της ιστορίας
- V.9. Κριτικός ορθολογισμός
- V.10. Φαινομενολογία
- V.11. Φιλοσοφική ανθρωπολογία
- V.12. Φιλοσοφία της ύπαρξης
- V.13. Σύγχρονος εμπειρισμός και νεοθετικισμός
- V.14. Φιλοσοφία της γλώσσας και αναλυτική φιλοσοφία
- V.15. Λογιστική – Κονστρουκτιβισμός
- V.16. Αμερικανικός πραγματισμός
- V.17. Νεομαρξισμός – Κριτική θεωρία
- V.18. Ερμηνευτική
- V.19. Επιστημολογία
- V.20. Στρουκτουραλισμός
- V.21. Ελληνική σύγχρονη φιλοσοφία

Από την ανωτέρω δόμηση και με μια πρώτη ματιά στην ΕΦΒ μπορεί να γίνει η διαπίστωση ότι υπάρχουν φιλόσοφοι που έχουν επανειλημμένα και πολύπλευρα (μεταφραστικά και ερμηνευτικά) απασχολήσει τους σημερινούς μελετητές, υπάρχουν όμως επίσης φιλόσοφοι και ολόκληρες φιλοσοφικές Σχολές (όπως οι «Επιστημολογικές συνθέσεις» (V.3) των Rudolf Lotze, Gustav Fechner και Max Wundt ή ο «Ύστερος ιδεαλισμός» (V.4) του Eduard von Hartmann) που δεν έχουν αξιωθεί ούτε ενός βιβλίου. Η διατιθέμενη ΕΦΒ μπορεί λοιπόν να προσφέρει στον μελετητή τη δυνατότητα κάποιων τέτοιων διαπιστώσεων.

Πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί η ΕΦΒ; Από το με-

νού «Επεξεργασία» επιλέγουμε την «Εύρεση», για να ανοίξουμε την ομώνυμη καρτέλα. Στο πεδίο «Εύρεση του:» γράφουμε τον συγγραφέα ή το θέμα που μας ενδιαφέρει κι επιλέγουμε «Εύρεση επόμενου».

Κάποια από τα λήματα που μας ενδιαφέρουν μπορούν, ασφαλώς, να «μαυριστούν», να γίνει Αντιγραφή τους από το μενού «Επεξεργασία» και στη συνέχεια Επικόλληση σε κάποιο άλλο έγγραφο.

Τέλος, οφείλω να πω ότι θα είμαι ευγνώμων σ' εκείνους τους χρήστες που θα επιστημονούν κάποιες ελλείψεις και θα μου τις γνωστοποιήσουν στην ηλεκτρονική διεύθυνση: itzavar@edc.uoc.gr

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΔΡΩΜΕΝΑ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗ ΣΚΗΝΗ

Την Τρίτη 8 Μαΐου δόθηκε στο Μέγαρο Μουσικής Αθηνών μια εξαιρετική παράσταση για τον Σωκράτη, σε κείμενο του Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Καθηγητή **Θεοδόση Πελεγγρίνη**. Η παράσταση αυτή εντάσσεται στον κύκλο δραματοποιημένων διαλέξεων στο πλαίσιο του προγράμματος του MEGARONPLUS και ήρθε ως συνέχεια των αντίστοιχων εκδηλώσεων για τον Πυθαγόρα και τον Ηράκλειτο, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν κατά το περασμένο ακαδημαϊκό έτος.

Εκείνο που πρέπει ιδιαιτέρως να τονιστεί είναι η εκ μέρους του κ. Πελεγγρίνη παρουσίαση των βασικών αντιλήψεων του Αθηναίου φιλοσόφου της αρχαιότητας μέσα από σύγχρονα γεγονότα και καταστάσεις. Δεν επρόκειτο δηλαδή για μία εκδήλωση στην οποία θα ανέμενε κανείς να ακούσει με τετριμμένο τρόπο περί της σωκρατικής αυτογνωσίας και άλλων συναφών θεμάτων. Η προαναφερθείσα αντίληψη του Σωκράτη καθώς και τα ιστορικά στοιχεία που αναφέρονται στον αρχαίο Έλληνα φιλόσοφο ήρθαν στο προσκήνιο και πάλι, μέσα όμως από τη ζωντανία ενός καλοστημένου, ζωντανού και εύληπτου, διαλόγου, τον οποίο είχε συνθέσει ο κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής, καθώς και μέσα από τη σύγχρονη προβληματική. Έτσι, το πολυπληθές κοινό, που γέμισε όχι μόνο την αίθουσα Ν. Σκαλκώτα, αλλά μία ακόμη καθώς και το μεγάλο σε έκταση φουαγιέ μεταξύ των δύο αιθουσών, είχε τη δυνατότητα να απολαύσει ένα κείμενο

που έδινε απαντήσεις μέσα από το σήμερα, δείχνοντας, για μια ακόμη φορά, τη διαχρονικότητα των σωκρατικών απόψεων.

Αλλά δεν είναι μόνο η ζωτικότητα του κειμένου και η παραπάνω καινοτόμος προσέγγιση του Σωκράτη που ικανοποίησαν το κοινό. Η σκηνοθεσία και η ερμηνεία των ρόλων από τους **Θανάση Ακοκαλίδη, Γιάννη Γούνα, Θεοδόση Πελεγγρίνη, Ανδρέα Φυλακτού**, καθώς και η συνεργασία του **Κώστα Καρβουνιάρη** στην οργάνωση της παράστασης έπαιξαν και αυτά το δικό τους σημαντικό ρόλο, ώστε να αποδοθεί ωραία και πειστικά το συγκεκριμένο κείμενο.

Στους θεατές, τέλος, δόθηκε ένα καλαίσθητο μικρό βιβλίο, έκδοσης του Έθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, το οποίο περιελάμβανε τόσο το κείμενο, όσο και τους συντελεστές της παράστασης. Αξίζει από το προλογικό σημείωμα του Καθηγητή κ. **Πελεγγρίνη** να παρατεθούν τα ακόλουθα: «Αυτός, λοιπόν, ο άνθρωπος [ο Σωκράτης] με τα καμώματά του τούτα, αλλά κι άλλα, που μας έμαθε να ρωτάμε όχι για ό,τι έχει καθιερωθεί και παγιωθεί στην ζωή μας, αλλά για το τι θα έπρεπε ή μπορούσε να ισχύει, μάς μύησε στα μυστικά της Φιλοσοφίας, της δραστηριότητάς μας εκείνης που στόχο έχει να ανοίξει το μυαλό μας και να το απλώσει πέρα και από το άπειρο σύμπαν».

Σωτήρης Φουρνάρος
δρ. Φιλοσοφίας

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Στρουκτουραλισμός

I. Μέθοδος έρευνας ανθρωπολογικών επιστημών που στηρίζεται στη συνεξέταση όλων των επιμέρους πολιτιστικών στοιχείων, που διαμορφώνουν τη βασική δομή ενός συνόλου, σε συγχρονικό επίπεδο.

Ο όρος στρουκτουραλισμός (γαλλ. structuralisme) προέρχεται από τη λατινική λέξη *structura*, αε που σημαίνει συναρμογή, κατασκευή, δομή. Για το λόγο αυτό αποδίδεται και ως **δομισμός** ή **δομολειτουργισμός**.

II. Ο στρουκτουραλισμός εξετάζει τη σχέση των μερών μεταξύ τους και όλων μαζί προς το σύνολο. Ανακαλύπτει πρώτα τα στοιχεία ενός όλου και στη συνέχεια εξετάζει τη σχέση που υπάρχει μεταξύ τους. Επιχειρεί συνολική θεώρηση μιας πραγματικότητας, δεν προχωρεί όμως από το όλο προς τα μέρη, αλλά από τα μέρη προς το όλο και προσπαθεί να διακριβώσει κανόνες που διέπουν τις σχέσεις και τους αλληλοκαθορισμούς τους, κανόνες που μπορεί να έχουν τυπικό χαρακτήρα, να ισχύουν δηλαδή και για άλλες ολότητες. (Σ. Γκίκας, *Λεξικό Εννοιών*, σελ.422)

III. Από την άποψη μεθοδολογίας, ο στρουκτουραλισμός δεν καταφεύγει σε βιωματικές μεθόδους, αλλά ακολουθεί μια καθαρά **νοησιαρχική μέθοδο**. Η έννοια της δομής δεν αποτελεί πρόσφατη ανακάλυψη: ορισμένες επιστήμες, όπως η Γλωσσολογία με τις εργασίες του Φερντινάντ ντε Σωσύρ (Ferdinand de Saussure), η ψυχολογία με τη μορφολογική θεωρία (Gestalt – Theorie), η Ανθρωπολογία με το λειτουργισμό (functionalisme) οδήγησαν σ'ένα

νέο τρόπο θεώρησης της διάδρασης (Interdependance). Άλλοι ερευνητές που ασχολήθηκαν με το στρουκτουραλισμό, ιδιαίτερα στην ιστορία, ψυχανάλυση, λογοτεχνία κ.α. ήταν: ο Ζωρζ Ντυμεζίλ (G.Dumezil), ο Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault), Ρολάν Μπάρτ (R. Barthes). Όλοι τους βρήκαν πρόσφορο αναγεννησιακό έδαφος για να στηρίξουν τις θεωρίες τους.

IV. Σε μια γενικότερη θεώρηση, ο δομισμός θεωρείται όχι ως φιλοσοφία, αλλά ως μια μεθοδολογία. Στην περίπτωση όμως αυτή δεν παύει να είναι μια τυποποιημένη μέθοδος, δεδομένου ότι αντιμετωπίζει κάθε πραγματικότητα σαν ένα οργανωμένο όλο, σαν όλο δηλαδή που έχει μια σταθερή δομή, τα στοιχεία της οποίας διέπονται από σταθερούς κανόνες. Αυτούς τους κανόνες αποδέχονται οι κανονιστικές επιστήμες, ενώ τους απεχθάνονται οι εμπειρικές.

Βασικά μειονεκτήματα της μεθόδου αυτής είναι το ότι εξετάζει και ερμηνεύει όλα τα στοιχεία μιας πραγματικότητας συγχρονικά και όχι στην ιστορική τους εξέλιξη, καθώς και η τάση της να μεταφέρει «κανόνες» από τη μια γνωστική περιοχή στην άλλη. Στα πλεονεκτήματά της πρέπει να συγκαταλεχθούν η αντι-ιστορική και η αντι-ιδεολογική της τάση. Παράδειγμα αντι-ιστορικότητας είναι ο γλωσσολογικός στρουκτουραλισμός, που εξετάζει συγχρονικά και όχι διαχρονικά διάφορα γλωσσικά φαινόμενα.

Στην πραγματικότητα η ανάπτυξη ενός δομισμού αυτού του είδους συμβαδίζει με την φιλοδοξία των ερευνητών να ενισχύσουν

το επιστημονικό κύρος των θεωριών τους. Ασφαλώς οι βασικές έννοιες «ολότητα» και «διάδραση», στην ιδανική τους μορφή, επιδέχονται μια λογικο-μαθηματική διατύπωση.

V Η θεωρία του στρουκτουραλισμού βρίσκει εφαρμογή σε ένα ευρύ πεδίο που διατρέχει σχεδόν όλο το γνωστικό φάσμα των ανθρωπολογικών επιστημών (Γλωσσολογία, Ανθρωπολογία, Κοινωνιολογία, Ψυχολογία κ.α.). Το βασικό του αξίωμα είναι ότι κάτω από τις συνειδητές ανθρώπινες δομές υπάρχουν **μη-συνειδητές**, που τις αναπαράγουν τα διάφορα φαινόμενα. Ωστόσο οι δομές αυτές διέπονται από κάποιους **νόμους ισορροπίας, κοινούς** για κάθε σύστημα, που αποτελεί μέρος του φυσικού κόσμου. Σύμφωνα με την έννοια αυτή, κορυφαίες στιγμές όπου καταδείχτηκε το ασυνείδητο και υποκειμενικό των ανθρώπινων δομών υπήρξαν:

® Η τεκμηρίωση από τον Κοπέρνικο, τον Κέπλερ και Άλλου της θεωρίας του ηλιοκεντρικού συστήματος, που εκτόπισε τον άνθρωπο από το κέντρο του σύμπαντος.

- Η εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου που έδειξε πως ο άνθρωπος, ως υπόσταση, δε βρίσκεται λίγο πιο κάτω από τους αγγέλους, αλλά λίγο πιο πάνω από τους πιθήκους.

- Η ψυχαναλυτική θεωρία του Φρόιντ που έδειξε ότι ο ψυχισμός του ανθρώπου κυριαρχείται από ασυνείδητες ορμές.

- Η διαπίστωση του Μαρξ ότι όλα τα κοινωνικοπολιτικά φαινόμενα ανάγονται στον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία είναι χωρισμένη σε τάξεις.

- Το φιλοσοφικό Σύστημα «Θέση-Αντίθεση-Σύνθεση» του Χέγκελ

που έθεσε την πάλη ανάμεσα στις επιμέρους αντιθέσεις κάθε συνόλου, την «άρνηση της θέσης», που οδηγεί νομοτελειακά σε μια ανώτερη σύνθεση.

VI. Πρώτη η **Γλωσσολογία** δίνει στο στρουκτουραλισμό-δομολεϊτουργισμό επιστημονική έκφραση. Θεμελιωτής της θεωρίας υπήρξε ο μεγάλος γλωσσολόγος Φερντ. ντε Σωσύρ (1857-1913), ο οποίος κατέδειξε, για πρώτη φορά, το «**αυθαίρετο του γλωσσικού σημείου**» δηλαδή ότι η γλώσσα δεν αντιγράφει την πραγματικότητα, αλλά είναι **αυθαίρετη** καθώς δεν υπάρχει μία αιτιώδης σύνδεση ανάμεσα στο σημαίνον (τη λέξη που αποδίδεται σε ένα αντικείμενο) και το σημαίνόμενο (το αντικείμενο). Έτσι το γλωσσικό σημείο δεν ενώνει ένα όνομα με ένα αντικείμενο, αλλά μια ιδέα του πράγματος με μια ακουστική εικόνα με αποτέλεσμα η γλώσσα να επιβάλλεται αυθαίρετα. Στην πραγματικότητα όλος ο πλούτος μιας γλώσσας δημιουργείται από το συνδυασμό περιορισμένου αριθμού δομικών γλωσσικών μο-

νάδων, των φωνημάτων. Στο πλαίσιο της μεθοδολογίας αυτής εργάστηκαν και ο Κλωντ Λεβί-Στρωσ (Claude Lévi-Strauss), κοινωνιολόγος καθώς και οι γλωσσολόγοι: Γ. Σαπίρ (G.Sapir) και Ρ. Γιάκομπσον (R.Jacobson).

Στην πραγματικότητα ο Σωσύρ ξεκινώντας από μια σε βάθος κριτική των μεθόδων, που εφαρμόζονταν μέχρι τότε στη Γλωσσολογία, ανέπτυξε λεπτομερώς από το 1900 στους μαθητές του μια γενική θεωρητική υπόθεση, ως προς τη φύση και τη λειτουργία της γλώσσας. Ακριβώς την ίδια εποχή η Γλωσσολογία επεδίωκε να ορίσει σαφώς το αντικείμενό της και τις μεθόδους ανάλυσης. Τότε ο Σωσύρ έκανε την αντιδιαστολή μεταξύ γλώσσας και ομιλίας και ο Σαπίρ μεταξύ γλωσσικής δομής και γλωσσικής πραγματικότητας. Οι δύο αυτοί γλωσσολόγοι εμφανίζονται ως δύο «πρόδρομοι του δομισμού».

VII. Ο στρουκτουραλισμός στην **Ψυχολογία** αποτελεί συστηματική κίνηση που ιδρύθηκε στη

Γερμανία από το Βίχελμ Βουντ (W. Wundt, 1832-1920), αλλά που προσδιορίστηκε κυρίως από τον Έντουαρντ Τίτσονερ (Ed. Titchener, 1867-1927). Η θεωρία της δομικής ψυχολογίας στόχευε στην ανάλυση του ενήλικου νου. Υποστήριξε ότι τα μόνα στοιχεία που είναι απαραίτητα για να περιγραφεί η ευσυνείδητη εμπειρία είναι η αίσθηση (sensation) και το συναίσθημα (affection). Για το λόγο αυτό η δομική ψυχολογία, στο πεδίο της έρευνάς της, ξεχώρισε από τη Φιλοσοφία.

VIII. Εύλογα ερωτήματα: Οι σημερινοί ερευνητές ακολουθούν τη μεθοδολογία του στρουκτουραλισμού; Μήπως έχει ξεπεραστεί; Οι ειδικοί απαντούν: Ως Φιλοσοφία όχι. Ως μόδα, ναι. (Παράδ. το επαναστατικό πνεύμα των Γάλλων φοιτητών, το Μάη του 1968). Στην πράξη, ο στρουκτουραλισμός εξακολουθεί να ισχύει ως μέθοδος προσέγγισης της όποιας ανθρώπινης κατάστασης και ενέργειας.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Το «Ολυμπιακό Κέντρο Φιλοσοφίας και Παιδείας» διοργανώνει το 18ο Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας στον Πύργο Ηλείας και στην Αρχαία Ολυμπία από 30 Ιουλίου μέχρι 4 Αυγούστου 2007 με γενικό θέμα: «**Θρησκεία και Επιστήμη**».

Η επί μέρους θεματική του Συμποσίου έχει ως εξής:

- A. Δημιουργία και Εξέλιξη
- B. Θρησκεία και Πολιτική
- Γ. Θρησκεία και Τεχνολογία
- Δ. Θρησκεία και Ηθική
- E. Λόγος και Πίστη

ΣΤ. Νόσος και θεραπεία στη Θρησκεία και την Επιστήμη.

Επί πλέον στο χρονικό διάστημα 4-7 Αυγούστου 2007 θα πραγματοποιηθεί το 2ο Δίγλωσσο (Γαλλικά - Αγγλικά) Διεθνές Σεμινάριο Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού με θέμα:

«**Θρησκεία και Αρχαία Ελληνική Τραγωδία**».

Στο Σεμινάριο αυτό θα διδάξουν οι: Χρήστος Ευαγγελίου, καθηγητής Φιλοσοφίας στο Towson University (Βαλτιμόρη), Γιώργος Αναγνωστόπουλος, καθηγητής Φιλοσοφίας στο University of California (San Diego), ο John Anton, καθηγητής στο S. Florida University, Ανδρέας Μαρκαντωνάτος, Λέκτωρ Πανεπιστημίου Πατρών, Λεωνίδα Μπαρτζελιώτη, Ομ. καθηγητής Φιλοσοφίας Πανεπ. Αθηνών και Πρόεδρος του Ολυμπιακού Κέντρου.

(Για κάθε πληροφορία οι ενδιαφερόμενοι μπορούν να απευθύνονται στον καθηγητή Λεωνίδα Μπαρτζελιώτη στα τηλέφωνα: 210-8029340, 3301610, κιν. 6977 947916).

Σωτήρης Φουρνάρος
Δρ. Φιλοσοφίας

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Κατά το τετράμηνο: Φεβρουάριος - Μάιος 2007 η Ένωσή μας παρουσίασε τις εξής δραστηριότητες:

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ κατά το διάστημα αυτό συνεδρίασε 3 φορές (20.2.07, 22.3.07, 10.5.07). Στην συνεδρίαση του **Φεβρουαρίου** εκτός από τα πάγια θέματα παρουσίασης και ενημέρωσης, συζητήθηκε κυρίως η διοργάνωση της προγραμματισμένης για τις 10 και 11 Μαρτίου διήμερης εκδρομής της ΕΚΔΕΦ στη Δυτική Πελοπόννησο και η συμμετοχή της στο Συμπόσιο του «*Διεθνούς Κέντρου Ιστορίας της Φιλοσοφίας και του Πολιτισμού*», στα Αρφαρά της Μεσσηνίας.

Στη **συνεδρίαση του Μαρτίου** ενημερώθηκαν τα μέλη του Δ.Σ. για την υπάρχουσα ύλη δημοσιεύσεων στο περιοδικό και οριστικοποιήθηκε η αρθρογραφία του νέου τεύχους (42ου) της «**Φιλοσοφίας και Παιδείας**». Η συνεδρίαση του **Μαΐου** αφιερώθηκε αφενός μεν στην τελική διόρθωση των δοκιμίων του νέου τεύχους και αφετέρου στη συζήτηση και έγκριση ομόφωνα πρότασης Μελών της Ένωσης για την πραγματοποίηση τιμητικής εκδήλωσης σε παλαιά έγκριτα Μέλη της ΕΚΔΕΦ που ποικιλότροπα έρχονται πάντοτε αρωγά στο έργο της.

2. Διήμερη εκδρομή στη Δυτική Πελοπόννησο

Όπως εκτενέστερα αναφέρουμε στις κεντρικές σελίδες αυτού του τεύχους, η Ένωσή μας πραγματοποίησε το Σάββατο και την Κυριακή 10 και 11 Μαρτίου διήμερη ψυχαγωγική, επιμορφωτική και πολιτιστική εκδρομή στη Ναύπακτο, Πάτρα και Αρφαρά Μεσσηνίας. Ήταν μια εξαιρετική ομαδική παρουσία της ΕΚΔΕΦ «εκτός των τειχών» με σημαντικότερη επιτυχία.

3. Παρουσία της ΕΚΔΕΦ σε Συμπόσιο στην Κατερίνη

Το ίδιο 2ήμερο (10 και 11 Μαρτίου) την ΕΚΔΕΦ εξεπροσώπησαν στο **Συμπόσιο για τον Καρδινάλο Βησσαρίωνα**, που πραγματοποιήθηκε στην Κατερίνη, το μέλος του Δ.Σ. δρ. Σωτήρης Φουρνάρος και ο δρ. Χρήστος Μπαλόγλου με σχετικές εισηγήσεις τους, όπως λεπτομερέστερα αναφέρεται στη σελ. 18 του παρόντος τεύχους.

4. Σύσκεψη με Πολιτιστικό Φορέα στο Ναύπλιο

Στις 29 Μαρτίου ο πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ με το μέλος της Ένωσης μας Κώστα Γανιάρη, ύστερα από πρόσκληση του Πολιτιστικού Συλλόγου «**Παλαμήδης**», επεσκέφθηκαν το Ναύπλιο. Στη σύσκεψη που πραγματοποιήθηκε στα Γραφεία του Συλλόγου με τον Πρόεδρο και τον Γεν. Γραμματέα, ανταλλάγησαν απόψεις για την παρουσία της ΕΚΔΕΦ στο Ναύπλιο και τη διοργάνωση σχετικής εκδήλωσης.

5. Νέα Μέλη

Κατά τη διάρκεια του τετραμήνου, έγιναν δεκτά τα εξής νέα μέλη:

1. **Παναγιωτοπούλου Άννα**, καθηγήτρια Φυσ. Αγωγής, Αθήνα
2. **Θεοδώρου Ανδριάντα**, φοιτήτρια, Περιστερί
3. **Τσικρικά Δέσποινα**, συντ. Δημοσίου, Αθήνα
4. **Αμπελάς Ιωάννης-Παναγιώτης**, δρ. Φιλοσοφίας, Χανιά Κρ.
5. **Μπέρτου Ελπίδα**, τραπεζικός, Υμηττός
6. **Πετρόπουλος Κώστας**, ιατρός, Λαμία
7. **Κοσμοπούλου - Κολέτση Ευφροσύνη**, Αγ. Παρασκευή
8. **Ποθητός Νικόλαος**, χημικός, Ζεφύρι Αττ.