

Άλλη μια σχολική και ακαδημαϊκή χρονιά εγκαινιάζεται αυτές τις μέρες και, όπως πάντα, ο προβολέας όλων των ενδιαφερομένων άμεσα ή έμμεσα στρέφεται σ' αυτήν την έναρξη.

Μέσα από τον καθημερινό καταγισμό των ειδήσεων ο μέσος πολίτης προσπαθεί ν' ανακαλύψει την πραγματικότητα της εκπαιδευτικής διαδικασίας της Χώρας. Μια προσπάθεια όμως που τις περισσότερες φορές καθίσταται αναποτελεσματική. Και τούτο γιατί φαίνεται πως με διαφορετική οπτική γωνία οι καθ' ύλην αρμόδιοι και αναρμόδιοι κρίνουν και διαπιστώνουν αυτήν την πραγματικότητα. Οι επίσημοι Φορείς και τα αρμόδια Όργανα της Πολιτείας, πληροφορούν και διατυμπανίζουν ευκαίρως - ακαίρως, ότι όλα «βαίνουν καλώς». Ότι όλες οι δομές για την κανονική λειτουργία τής εκπαιδευτικής διαδικασίας είναι άριστες, ότι υπάρχει άρτια υλικο-τεχνική υποδομή που καλύπτει όχι μόνο τις άμεσες ανάγκες, αλλά και όσες στο εγγύς μέλλον θα προκύψουν.

Και ενώ αυτά διαβεβαιώνονται αρμοδίως, η άλλη άποψη προερχόμενη από τους άμεσα ενδιαφερόμενους εκπαιδευτικούς λειτουργούς διεκτραγωδεί την προχειρότητα των εξαγγελιών και τις πραγματικές ελλείψεις σε υλικοτεχνικές υποδομές και κυρίως τις μεγάλες ελλείψεις διδακτικού προσωπικού σ' όλες τις βαθμίδες της Εκπαίδευσης.

Βέβαια σ' αυτήν την «διαμάχη» θα πρέπει κανείς ν' αναζητήσει τη **μεσότητα**, αυτήν δηλ. την αριστοτελική επίνοια, που δεν αφήνει να εισχωρήσει ούτε το **άτοπο της υπερβολής**, ούτε όμως και η **επιτηδευμένη υπογράμμιση της έλλειψης**.

Για να είμαστε προσγειωμένοι, οι αρμόδιοι φορείς όλων των κατά καιρούς πολιτικών εξουσιών καταβάλλουν προσπάθειες που όμως, παρά τις αγαθές προθέσεις δεν τελεσφορούν πάντοτε.

Αλλά και οι άμεσα ενδιαφερόμενοι εκπαιδευτικοί λειτουργοί με τα εκάστοτε συνδικαλιστικά όργανά τους, έχουν και **λόγο** αλλά και **υποχρέωση** να παρακολουθούν τα εκπαιδευτικά πεπραγμένα και να διεκδικούν καλύτερη των συνθηκών διαβίωσης και προσφοράς των εκπαιδευτικών λειτουργών.

Κάτι όμως αμφότεροι στις εξαγγελίες και τις διαβεβαιώσεις τους παραλείπουν ή παραθεωρούν, είναι το περιεχόμενο της προβλεπόμενης εκπαιδευτικής αγωγής. Τί αλήθεια επιδιώκει το σύγχρονο εκπαιδευτικό σύστημα αυτής της Χώρας; Τι θεωρεί ως αναγκαία προϋπόθεση που θα συ-

ντελέσει στην ανάδειξη των εκπαιδευομένων όντως σε δυνατές προσωπικότητες ικανές να αντιμετωπίζουν τις ραγδαίες μεταβολές σ' όλους τους τομείς του κοινωνικο-πολιτικού ιστού;

Πιστεύουν οι καθ' ύλην αρμόδιοι αλλά και οι άμεσα εμπλεκόμενοι στην εκπαιδευτική διαδικασία λειτουργοί ότι η μόρφωση και η παιδεία δεν ολοκληρώνεται μόνο με τις παρεχόμενες επιστημονικοτεχνικές γνώσεις; Παραδέχονται ότι ο νέος άνθρωπος δεν μπορεί να μεταβληθεί σ' έναν άβουλο ηλεκτρονικό υπολογιστή, που θα αντικαταστήσει την προσωπική κριτική σκέψη που μόνο αυτή διαμορφώνει τις εκάστοτε ανάγκες του, όχι σε προδιαγεγραμμένες επιταγές, που καθιστούν τα άτομα άβουλα πόνια στη σκακιέρα των νέων ιεροεξεταστών;

Αυτά τα ερωτήματα προβάλλουν επίμονα και προκλητικά γιατί χρόνο το χρόνο παρατηρούνται όλο και περισσότερες **εκπτώσεις** στο λεγόμενο εκπαιδευτικό σύστημα της Εθνικής μας Παιδείας. Κάθε χρόνο μαθήματα **«ανθρωπιστικής αγωγής»** όλο και συρρικνώνονται, η γλωσσική παιδεία παραθεωρείται, μαθήματα που συμβάλλουν στην ηθική καλλιέργεια ή την τόνωση του πατρογονικού μας φρονήματος καταγγέλλονται ως αναχρονιστικά και προωθείται μια παιδευτική αγωγή **άχρωμη** στα πλαίσια και τις επιταγές νέων τάχα αντιλήψεων. Το «έργο» αυτό οι παλιότεροι το έχουν ξαναδεί. «Σκουριασμένες ιδέες» το έλεγαν άλλοτε στο όνομα της αναπτυσσόμενης τότε –αρχές του 20ού αιώνα– επιστημονικής έκρηξης. Δεν πρόφτασε να μεσουρανήσει όμως αυτός ο αιώνας και όλοι σχεδόν γίναμε μάρτυρες των κακών που ξέφυγαν από τους ασκούς του Αιόλου και γέμισαν την ανθρωπότητα εκατόμβες ολοκαυτωμάτων, ποταμούς αιμάτων, δυστυχίες και αφάνταστο πόνο και θρήνο.

Πού λοιπόν οδηγούμε σήμερα τους νέους ανθρώπους; Ποιά ιδανικά προβάλλουμε, ποιά πρότυπα στήνουμε για μίμηση; Ποιό νόημα προσπαθούμε να δώσουμε στη ζωή τους;

Η Παιδεία και η Αγωγή ανάγκη άμεση ν' αφουγκραστούν τη μίζερη ζωή της νεολαίας των ναρκωτικών, το ψυχικό της κενό και τον ανέραστο βίο της –με τη γενικότερη έννοια του όρου– και αντί του πλάνου «υποταγής των συνειδήσεων» να συμβάλλουν στην αφύπνισή τους.

Είναι η πιο όμορφη προσφορά της Παιδείας στα νέα βλαστάρια της σύγχρονης άμορφης κοινωνίας μας και ασφαλώς η πιο αναγκαία.

«Παίδων Αγωγή»

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

ΤΟ ΩΡΑΙΟΤΕΡΟ ΨΕΜΑ

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

Ένας μακρόκοσμος με 333κις εκατομμύρια σύμπαντα (το 1 με χίλια μηδενικά), όπως ισχυρίζεται σήμερα η θεωρία του πληθωριστικού σύμπαντος, και μέσα του, το δικό μας σύμπαν με ένα ασύλληπτα μεγάλο πλήθος γαλαξιών, και μέσα στο δικό μας σύμπαν ο δικός μας γαλαξίας σαν ένας φακός με διάμετρο 100.000, και πάχος 1000 έτη φωτός, και μέσα του, 400 δισεκατομμύρια περίπου αστρικά συστήματα, με το δικό μας ηλιακό σύστημα και τη γη μας, και το ερώτημά μας: «Εμείς οι άνθρωποι συμμετέχουμε άραγε στη διαμόρφωση αυτού του ασύλληπτα τεράστιου πληθωριστικού σύμπαντος ή, έστω, του δικού μας μόνο, και ως πού φτάνει η τυχόν συμμετοχή μας;»

Ιδού μερικές πρακτικές σκέψεις, απάντηση σ' αυτές τις ανησυχίες μας.

Ανιχνεύουμε το σύμπαν με τα μέσα που διαθέτουμε, αισθήσεις, λογική, τεχνολογία κλπ. που όλα είναι περιορισμένης εμβέλειας, και άρα τα σχετικά συμπεράσματά μας είναι προσαρμοσμένα στις δυνατότητές μας και δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι είναι αυτά που ισχύουν πραγματικά. Άλλωστε αν ήταν έτσι δεν θα τα αλλάζαμε κάθε τόσο, όπως κάνουμε, αφού οι νόμοι με τους οποίους λειτουργεί το πραγματικό σύμπαν πρέπει να είναι αναλλοίωτοι.

Συμπέρασμα: Ό,τι γνωρίζουμε για το σύμπαν είναι ένα δημιουργημένο από μας οικοδόμημά του, με ό,τι μπορούμε να αντιληφθούμε γι' αυτό, που σημαίνει ότι, για μας τους ανθρώπους, "Φυσική Επιστήμη" είναι το χτίσιμο αυτού του οικοδομήματος, που δεν είμαστε βέβαιοι αν ανταποκρίνεται στο πραγματικό σύμπαν. Αυτό άλλωστε είναι το μεγαλύτερο πρόβλημα της σύγχρονης επιστημολογίας. Η εικόνα που μας δίνει η φυσική επιστήμη για το σύμπαν είναι ψεύτικη, φτιαγμένη από μας.

Παραθέτω μερικές συναφείς σύγχρονες επιστημονικές γνώμες.

Κατά την Ανθρωπική Αρχή: "Το Σύμπαν είναι αυτό που είναι επειδή εμείς είμαστε αυτό που είμαστε",

Ο Fritjof Capra, καθηγητής του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνιας, σε άρθρο του στο βιβλίο "The

Spirit of Science" αναφέρει: "Οι επιστήμονες δεν ενδιαφέρονται για την αλήθεια, αλλά μόνο για μια προσεγγιστική περιγραφή της πραγματικότητας", όπως, φυσικά, την αντιλαμβάνονται. Συμπληρώνουμε: «Όσα δεν φτάνει η αλεπού.....κλπ»

«...δεν ενδιαφέρονται για την αλήθεια από ανάγκη, γιατί δεν μπορούν να τη φτάσουν».

Ο ογκόλιθος της εποχής του, μαθηματικός και φιλόσοφος Henri Poincaré (1854 -1912), στο βιβλίο του "Science and Hypothesis" το 1905, είχε διατυπώσει, την άποψη ότι "Οι νόμοι της επιστήμης είναι συμβατικοί, αποδεκτοί για την ευκολία και την απλότητά τους και όχι γιατί εκφράζουν την αλήθεια".

Ο Karl Popper στο βιβλίο του "The logic of Scientific Discovery" [1935] λέει πως "οι επιστημονικές υποθέσεις ποτέ δεν μπορούν να είναι βέβαιες τελειωτικά σάν αληθινές"

Ο καθηγητής της θεωρητικής φυσικής στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου David Bohm [1917 1992] ισχυρίζεται ότι "Μπορεί να υπάρχουν άλλα επίπεδα αλήθειας, πιο πέρα από ο,τιδήποτε είμαστε ικανοί να γνωρίζουμε".

Οι καθηγητές του Πανεπιστημίου μας Δανέζης και Θεοδοσίου, στο βιβλίο τους "Η Κοσμολογία της Νόησης" γράφουν: «Το Σύμπαν δεν είναι ένα μηχανιστικό κατασκεύασμα. Έχει ψυχή και νόηση, όπως ακριβώς και ο άνθρωπος και μας αποκαλύπτεται στο μέτρο των δυνατοτήτων μας. Για όσους χρησιμοποιούν μόνο τις ανεπαρκείς ανθρώπινες αισθήσεις και τα όργανα που τις ενισχύουν, αποκαλύπτει μια εντυπωσιακά "μαγική", συγχρόνως όμως και ψεύτικη εικόνα».

Από τα ανωτέρω συνάγεται πως ό,τι η επιστήμη μας λέει αναφέρεται στο δικό μας σύμπαν και όχι στο πραγματικό, κι αυτό πάντα πρέπει να το έχουμε στο μυαλό μας. Τίποτα, φυσικά, δεν μας εμποδίζει να ζούμε μια χαρά σ' αυτό το δικό μας σύμπαν, με τους νόμους δομής και λειτουργίας του που μας περιγράφουν οι επιστήμονες. Κανένας λόγος δεν μας αναγκάζει, ντέ και καλά, να μάθουμε το πραγματικό σύμπαν, να το κάνουμε τί; Το ίδιο άλλωστε κάνουν

όλα τα έμβια όντα πάνω στη γή. Το καθένα ζει στο δικό του σύμπαν, όπως το συνειδητοποιεί, ανάλογα με τις δυνατότητες που διαθέτει.

Τώρα μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή για τη συμμετοχή του ανθρώπου στη διαμόρφωση του σύμπαντος μας. Μπορεί ένας να πει ότι αφού οι άνθρωποι οικοδομούν οι ίδιοι το σύμπαν τους, συμμετέχουν κατά 100% στη διαμόρφωσή του, δηλ. μπορούν να το κάνουν όπως θέλουν. Όμως δεν είναι, βέβαια, έτσι τα πράγματα. Αναμφισβήτητα υπάρχει το πραγματικό σύμπαν και εμείς έχουμε φτιάσει μια εικόνα του που προσπαθούμε να την προσαρμόζουμε κάθε φορά, όσο μπορούμε, ώστε να προσεγγίζει το πραγματικό, φυσικά χωρίς να είμαστε βέβαιοι για το πόσο το κατορθώνουμε. Προσπαθούμε να προσεγγίσουμε ένα πρότυπο που δεν το γνωρίζουμε.

Ο Ilya Prigogine στην στην εισαγωγή του βιβλίου του "Το τέλος της Βεβαιότητας" γράφει ότι "εμείς είμαστε κατ' ουσίαν υπεύθυνοι" για την εξέλιξη του σύμπαντος.

Ο ρόλος του πρωταγωνιστή είναι σχετικά νέα αντίληψη που νομίζω πως αναβαθμίζει τη θέση μας μέσα στον κόσμο που ζούμε. Η αντίληψη αυτή διαδέχτηκε την αντίθετη έννοια της αιτιοκρατίας (ντετερμινισμού), που επικράτησε για τριακόσια περίπου χρόνια στη φυσική επιστήμη, και που σε μερικούς επικρατεί ακόμα στη σκέψη τους.

Η επικράτηση του δόγματος της αιτιοκρατίας για τόσα χρόνια είχε, και ίσως έχει ακόμα σαν συνέπεια, τη διαμόρφωση της άποψης ότι, αφού κάθε αιτία οδηγεί βάσει φυσικού νόμου, σε ένα αναπόφευκτο αποτέλεσμα, και αφού πιστεύουμε ότι το σύμπαν δημιουργήθηκε από κάποια αιτία, τότε ό,τι συμβαίνει, γενικά στο σύμπαν αλλά και σε μας, είναι προκαθορισμένο και αναπόφευκτο. Έτσι διαμορφώθηκε στον κόσμο η βεβαιότητα στο ότι "το πεπρωμένο φυγείν αδύνατον", στο "ό,τι γράφει δεν ξεγράφει", στη μαντεία, στην αστρολογία κλπ. Οι άνθρωποι είχαν απεμπολήσει την ελευθερία τους και την πρωτοβουλία τους για όποια δράση, αφού ό,τι ήταν γραφτό να πάθουν θα το πάθαιναν.

Αυτό οδήγησε άλλους σε μια υπερβολική εμπιστοσύνη στην επιστήμη, μέχρι του σημείου να απορρίπτουν ό,τι δεν περνούσε από το κόσκινο της ανθρώπινης αιτιοκρατικής λογικής των, και άλλους στην παραδοχή ενός παντοδύναμου Θεού, ο οποίος δημιούργησε το σύμπαν και τους ανθρώπους, σαν μια καλοκουρντισμένη μηχανή, έτσι που το μέλλον τους, είναι εξ αρχής προκαθορισμένο, ήδη από τη γέννησή τους, με τρόπο που να μη μπορούν να το

επηρεάσουν, ό,τιδήποτε και να κάνουν. Και δεν έκαναν τίποτα, περιμένοντας το Θεό να τα κάνει όλα.

Παραδόξως, μεταξύ των θιασωτών αυτού του δόγματος της αιτιοκρατίας ήταν και ο πολύς Einstein, κι αυτός ήταν ο λόγος που μέχρι τον θάνατό του, το 1955, ήταν πολέμιος της τότε αναπτυσσόμενης κβαντικής θεωρίας.

Θυμόμαστε ότι η κβαντική θεωρία εμφανίστηκε σχεδόν παράλληλα με τις θεωρίες της σχετικότητας, στις αρχές του περασμένου αιώνα, και εξακολούθησε να αναπτύσσεται και μετά την διαμόρφωση των δύο αυτών θεωριών.

Οι θεωρίες της σχετικότητας ήταν σαν μια ηφαιστειακή έκρηξη στη φυσική επιστήμη φέρνοντας στην επιφάνεια επαναστατικές απόψεις για το σύμπαν, που μετά την αρχική έκπληξη επεκράτησαν τελικά. Ήταν όμως και οι δύο θεωρίες αιτιοκρατικές.

Αντίθετα ένα κύριο δόγμα της κβαντικής θεωρίας είναι η λεγόμενη "αρχή της απροσδιοριστίας". Γνωρίζοντας την αρχική κατάσταση και το νόμο που θα ακολουθήσει ένα φυσικό φαινόμενο, μπορούμε να προβλέψουμε μόνο την πιθανότητα της τελικής κατάληξης, η οποία μπορεί και να μην συμβεί. Χαρακτηριστικό της κβαντικής θεωρίας είναι "αμφιβολία", σε αντίθεση με την βεβαιότητα της αιτιοκρατικής αντίληψης, μια αμφιβολία που κατά πολλούς είναι μια εγγενής ιδιότητα της φύσης. Είναι γνωστή η φράση-κλειδί του Einstein «Ο Θεός δεν παίζει ζάρια», χαρακτηριστική του πνεύματος της σχετικότητας, στην οποία φράση λέγεται ότι απάντησε ο Niels Bohr, από τους θεμελιωτές της κβαντικής θεωρίας, «Μη λέτε στον Θεό τι να κάνει» φράση, κι αυτή, χαρακτηριστική του πνεύματος του κβαντισμού.

Η κβαντική θεωρία ήταν το κερασάκι στην τούρτα, τον περασμένο αιώνα. Οι επιστήμονες και οι άλλοι άνθρωποι, μετά την πρώτη βαθειά έκπληξη, συμφιλιώθηκαν με την ιδέα ότι οι αισθήσεις μας και η κοινή ανθρώπινη λογική δεν αρκούν για την κατανόηση του κόσμου μας, και ότι δεν είναι απίθανο, άλλα όντα και άλλοι απίστευτοι φυσικοί νόμοι, να υπάρχουν σε άλλους άγνωστους κόσμους. Ένα βήμα έλειπε για να συμπληρωθεί η επιστημονική φαρέτρα και με άλλα εργαλεία για την έρευνα του σύμπαντος, απωθημένα στο περιθώριο ως τότε, όπως είναι η φαντασία, η ενόραση και η αναπόδεικτη πίστη. Και αυτό έγινε.

Στόν 9ο τόμο της σειράς " The Popular science" και στό άρθρο "The twentieth century" διαβάζουμε :

"Ο σημερινός επιστήμων δέν μιλάει με οριστικότητα, δέν περιμένει ν' αποκαλύψει αμετάβλητους νόμους, θεωρεί τὰ συμπεράσματά του αβέβια. Μερικές εντυπωσιακές εξελίξεις του 20ού αιώνα στον τομέα τής υψηλής φυσικής, έχουν οδηγήσει σε μια νέα σύζευξη της επιστήμης με τη φιλοσοφία. Οι σύγχρονοι φυσικοί, για να λύσουν τὰ προβλήματά τους, καταφεύγουν συχνά σε μεθόδους τής φιλοσοφικής έρευνας. Πολλοί από τους μεγάλους φυσικούς του αιώνα μας είναι περισσότερο φιλόσοφοι παρά τεχνικοί." Καί παρακάτω: "Δέν μπορούμε νά απαιτούμε από την επιστήμη να απαντήσει στο ερώτημα " τί είναι αλήθεια;"

Ο Bryan Greene, στο βιβλίο του "Το Κομψό Σύμπαν" γράφει: "Η κβαντομηχανική περιγράφει τη φύση ως παράλογη, από τη σκοπιά της κοινής λογικής, αλλά συμφωνεί πλήρως με το πείραμα. Έτσι μπορούμε να δεχτούμε πως η φύση είναι παράλογη".

Και, εμείς διερωτώμαστε: «Παράλογη είναι η Φύση ή εμείς που επιμένουμε, σώνει και καλά, να ζητάμε παντού αποδείξεις, που να χωρούν στο δικό μας μυαλό;»

Δεν είναι τυχαίο ότι πριν λίγα χρόνια γεννήθηκαν, και ακόμα διαμορφώνονται, δύο νέες θεωρίες στον χώρο της φυσικής επιστήμης. Είναι η "θεωρία του χάους" και η "θεωρία των χορδών".

Η έρευνα στην πρώτη επικεντρώνεται στο περιφημο "butterfly effect" που λέει "Μπορεί τό πέταγμα μιας πεταλούδας π.χ. στη Βραζιλία να προκαλέσει έναν τυφώνα στο Τέξας;" Σκεφθήτε ότι αυτό το ερώτημα ερευνάται σήμερα από τους επιστήμονες με τη δέουσα σοβαρότητα.

Στη δεύτερη, ως δομικά στοιχεία της ύλης δεν θεωρούνται πια τα σημειακά σωματίδια της κβαντικής θεωρίας, αλλά μικροσκοπικά νημάτια τα οποία πάλλονται σαν τις χορδές των εγχόρδων μουσικών οργάνων, και γι' αυτό ο Αμερικανός φυσικός Gell-Mann τα ονόμασε "χορδές". Οι διαστάσεις των είναι πάρα πολύ μικρές, περίπου ένα εκατομμυριοστό του δισεκατομμυριοστού του δισεκατομμυριοστού του εκατοστού του μέτρου (10-33) εκ. Με τη σημερινή τεχνολογία θα χρειαζόταν ένας επιταχυντής στο μέγεθος του γαλαξία μας (!), για να δούμε μια χορδή. Λόγω ακριβώς αυτών των αφάνταστα μικρών διαστάσεων δεν μπορούμε να τις παρατηρήσουμε σαν χορδές, αλλά μας φαίνονται σαν σωματίδια. Πιστεύουμε όμως ότι υπάρχουν, και πάνω σ' αυτήν την πίστη εδράζουμε την σπουδαία αυτή φυσική θεωρία.

Αναφερόμαστε στην 7η δεκαετία του περασμένου αιώνα, μόλις 40 χρόνια πριν από την εποχή μας. Μισός αιώνας ραγδαίων εξελίξεων ήταν αρκετός για να αλλάξει "πιστεύω" και πορεία η φυσική επιστήμη. Αφορμή ήθελε η ανθρώπινη φαντασία να καλπάζει αχαλίνωτη, και τη βρήκε με την αλλαγή της νοοτροπίας των επιστημόνων.

Σήμερα πιστεύουμε αναπόδεικτα ότι υπάρχουν όχι μόνο οι χορδές που αναφέραμε, αλλά και ένα σωρό άλλα στοιχεία που δεν θα τα μνημονεύσουμε όλα για οικονομία του χρόνου. Πολλά απ' αυτά αναφέρονται στο τεύχος 33 του περιοδικού μας και μπορείτε να τα βρείτε εκεί. Εδώ θα αναφέρουμε μόνο δύο, για να πάρουμε μια ιδέα για τη σημερινή κατάσταση της φυσικής επιστήμης. Είναι η "αθέατη υλοενέργεια" και η "θεωρία του παντός". Γνωρίζουμε μόνο το 5% της ύλης και ενέργειας που υπάρχει στο σύμπαν. Το υπόλοιπο 95% δεν έχει πέσει ως τώρα στην αντίληψή μας, δεν το γνωρίζουμε, πιστεύουμε όμως ότι υπάρχει, και μάλιστα με αναλογία 25% ύλη και 70% ενέργεια, κατά τα δημοσιεύματα της Αμερικανικής NASA. Ο Hawking ισχυρίζεται πως αυτό το 95% μπορεί να υπάρχει σ' έναν άλλον σκιώδη κόσμο, αθέατο από μας, και να ζουν εκεί σκιώδη όντα που να το έχουν ήδη συνειδητοποιήσει. Νάτη, η φαντασία που είπαμε.

Ολοι οι σημερινοί επιστήμονες πιστεύουν από διαίσθηση, και προσπαθούν να διαμορφώσουν την λεγόμενη "θεωρία του παντός" που θα αντικαταστήσει, μόνη αυτή, όλες τις σημερινές επί μέρους θεωρίες, και με τις μαθηματικές εξισώσεις της θα εξηγήει και θα ελέγχει όλα ανεξαιρέτως τα φυσικά φαινόμενα στο σύμπαν. Δεν είμαστε βέβαιοι ότι αυτή η θεωρία, με τον ένα και μοναδικό νόμο της, υπάρχει, πιστεύουμε όμως στην ύπαρξή της και καταβάλλονται τεράστιες προσπάθειες να βρεθεί. Και γι' αυτή τη θεωρία γίνεται ευρεία αναφορά στο τεύχος 37 του περιοδικού μας. Ο Hawking πάλι, λέει ότι αν κάποτε βρεθεί η θεωρία του παντός τότε θα εξηγήσουμε και το γιατί ζούμε, κι' αυτό θα είναι ο θρίαμβος του ανθρώπινου δυναμικού γιατί «θα έχουμε συναντήσει τον νού του Θεού».

Όλα αυτά που αναφέραμε ως τώρα ήταν για να τα φέρουμε στο προσκήνιο και, με βάση αυτά, να δώσουμε μια απάντηση στο ερώτημά μας για τον κόσμο μας και τη θέση μας σ' αυτόν. Νομίζω πως μπορούμε να σκεφτούμε συμπερασματικά ότι:

1 Ζούμε σε έναν κόσμο-σύμπαν που αναμφισβήτητα είναι μια πραγματικότητα που εμείς δεν μπορούμε, λόγω των ατελειών των αντιληπτικών μας

δυνατοτήτων, να συνειδητοποιήσουμε. Αυτό το σύμπαν υπάρχει και λειτουργεί με φυσικούς νόμους που είναι, ή μπορεί να μην είναι, μόνιμοι στη ροή του χρόνου. Η συμμετοχή μας στη διαμόρφωση ή στη λειτουργία του αν υπάρχει, επειδή είμαστε μέλη του, είναι τόσο μικρή ώστε αναμφισβήτητα μπορούμε να πούμε ότι είναι αμελητέα. Το σύμπαν πορεύεται ανεξάρτητα από μας, με νόμους και προορισμό που εμείς, παρ' όλο τον τιτάριο αγώνα που κάνουμε, δεν τα γνωρίζουμε και, ίσως, να μην τα μάθουμε ποτέ.

2 Με τις προσπάθειες που κάνουμε για εξασφάλιση της επιβίωσης και της ευημερίας μας, έχουμε δημιουργήσει ένα υποκατάστατο του πραγματικού σύμπαντος, σαν τον ζωγράφο που δημιουργεί την εικόνα ενός τοπίου που βλέπει μπροστά του. Ο ζωγράφος ζωγραφίζει ό,τι βλέπει, όμως αυτό που βλέπει και ζωγραφίζει δεν είναι το πραγματικό τοπίο αλλά αυτό που αυτός βλέπει σαν πραγματικό.

3 Κατά την κβαντική θεωρία ο παρατηρητής και τα όργανα παρατήρησής του επηρεάζουν το παρατηρούμενο αντικείμενο ή φαινόμενο και αλλοιώνουν την πραγματική του κατάσταση. Το φως που πέφτει στο τοπίο, και το κάνει ορατό, του προσθέτει ενέργεια, όπως επίσης και τα μάτια του ζωγράφου με τον τρόπο που βλέπουν, κάνουν ώστε αυτός να μη μπορεί να αντιληφθεί το τοπίο όπως πραγματικά εί-

ναι, με αποτέλεσμα να ζωγραφίζει μια ψεύτικη εικόνα του.

4 Κατ' αναλογία κι' εμείς διαμορφώνουμε μια ψεύτικη εικόνα του σύμπαντος και προσαρμόζουμε τη ζωή μας ανάλογα, ώστε να εξασφαλίζουμε την επιβίωση και κατά έναν τρόπο την ευημερία μας. Αυτή την εικόνα του σύμπαντος που φτιάχνουμε, την τροποποιούμε, μέσω των επιστημόνων μας, όπως νομίζουμε καλύτερα κάθε φορά, και φυσικά είμαστε οι πρωταγωνιστές σ' αυτή την ιστορία. Η αίσθηση αυτού του ρόλου μας, αν μπορούμε να την συνειδητοποιήσουμε, μας κάνει να αναλογιζόμαστε, σε κάθε μας κίνηση, την ευθύνη που έχουμε για την επιρροή που θελητά ή αθέλητα φέρνουμε στο δικό μας σύμπαν.

Τέλος νομίζω πως πρέπει να είμαστε περηφάνοι για το ρόλο μας και μαζί τυχεροί γι αυτό το 'ωραιότερο ψέμα' που βιώνουμε στη ζωή μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Σε γενικές γραμμές η Ανθρωπική αρχή είναι φιλοσοφικό δόγμα που δέχεται πως το σύμπαν που παρατηρούμε οφείλει να είναι όπως είναι, γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσαμε να το παρατηρήσουμε. Με άλλα λόγια, το σύμπαν που παρατηρούμε είναι κομμένο και ραμμένο στα μέτρα του ανθρώπου.

Α Ν Α Κ Ο Ι Ν Ω Σ Η

Το **Κέντρο Δικανικών Μελετών**, που διευθύνει επί σειράν ετών ο Καθηγητής της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. **Κώστας Ε. Μπέης**, συνεχίζει τα Φιλοσοφικά Σεμινάρια στην «Υποδοχή Θεοφάνεια» (Σαρανταπήχου 5 και Αγ. Ισιδώρου 35 - περιφερειακός Λυκαβηττού), **κάθε Τετάρτη 8-10 μ.μ.**

Η ΕΚΔΕΦ και η «Φιλοσοφία και Παιδεία» κάνει θερμή σύσταση στα Μέλη και τους Φίλους της για την παρακολούθηση αυτών των Σεμιναρίων. Επισημαίνεται ότι μετά τις εκάστοτε εισηγήσεις ακολουθούν πάντοτε παρεμβάσεις και απόψεις των συμμετεχόντων.

Η έναρξη των φετινών Σεμιναρίων ορίστηκε για την 1η Οκτωβρίου. Η είσοδος είναι ελεύθερη.

Τηλέφωνο επικοινωνίας 210-3611100.

ΤΥΡΑΝΝΙΑ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ

Η πολιτική και ηθική διαβάθμιση των όρων στην αρχαία πόλη-κράτος από τον 5ο έως τον 3ο π.Χ. αιώνα: μία φιλοσοφική αναδρομή στις αρχαίες πηγές.

Εννοιολογική αποσαφήνιση των όρων *τυραννία* και *παιδεία*

Οι όροι *τυραννία* και *παιδεία* κατέχουν ευρεία θέση στην ανάπτυξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Ο όρος *τυραννία* σε αντιστοιχία με τη σημερινή του σύλληψη κατείχε στα αρχαιοελληνικά δρώμενα σαφώς αρνητική χροιά (Glottz, 1994). Αποτελούσε παράνομη, έκνομη καθυπόταξη των πολιτών από έναν άνθρωπο, ο οποίος καταλάμβανε την εξουσία με τη βία, κατέλυε το νομικό πλαίσιο της κρατικής οντότητας και κυβερνούσε με γνώμονα τα ιδιοτελή του συμφέροντα (Πλάτ. *Πολιτικ.* 301a-303d, *Αριστ. Πολ.* 1265b, 1279a-b, 1284b, 1285a-1329b.). Η έννοια *παιδεία* είχε στην αρχαία ελληνική πραγματικότητα ευρύτατη σημασία, καθώς αποτελούσε ηθική και ταυτόχρονα πολιτική υπόθεση ή ορθότερα ηθικοπολιτική διαμόρφωση (Πλάτ. *Γοργ.* 485d-e και *Όμηρ.*, *Ιλ.*, I, 441-443). Ο *πεπαιδευμένος ανήρ* στην κλασική Ελλάδα αποτελούσε ενσυνείδητο υποκείμενο, ήταν ικανός να εκφέρει βαρύνουσα γνώμη σε κάθε θεματική ή προβληματική που ανέκυπτε στον ιδιωτικό και στο δημόσιο βίο, γνώριζε ενδελεχώς τους θεσμούς της κρατικής οντότητας, της οποίας θεωρούσε τον εαυτό του αδιάσπαστο και ενεργό μέλος (Strauss, 1964), ήταν μέτοχος του πάτριου νόμου της πολιτείας (δηλαδή του γραπτού και του «άγραφου» δικαίου) και διατηρούσε κεντρική θέση στους χώρους λήψης των πολιτικών αποφάσεων και δικαστικών ετυμηγοριών. Ήταν συνοπτικά υπό μία ομηρική ακόμη θεώρηση ο τέλειος, ο ολοκληρωμένος πολίτης, ο οποίος με ευβουλία και σύνεση, όσον αφορά τις πνευματικές ικανότητες και με ρητορική δεινότητα και πρακτική ευστροφία-αποφασιστικότητα όσον αφορά τις πραγματώσεις των νοητικών προκειμένων, ρύθμιζε τις ιδιωτικές και πολιτικές υποθέσεις.

Αποσαφήνιση της σύνδεσης των όρων *τυραννία* και *παιδεία* και ρόλος που διαδραμάτισαν στα ηθικοπολιτικά δρώμενα από τον 5ο έως τον 3ο π.Χ. αιώνα

Η έννοια *τυραννικό φρόνημα* (Πλάτ. *Συμπ.* 182c, 190b, *Πολιτικ.* 290d-e, *Αλκ.* 103b, *Λύσ.* 206a, *Μενέξ.* 239d, *Πολιτ.* 411c, 494d, 567a, 573c, *Αριστ. Πολ.* 1313a, 40, 1314a, 3, *Ηρόδ.* 3. 125.7, *Σοφ.*, *Αντ.* 459) συνιστά το κλειδί για την κατανόηση της φαινομενικά παράδοξης σύνδεσης των όρων *τυραννία* και *παιδεία* και των διαβαθμίσεων της επενέργειάς τους

Των ΗΛΙΑ ΒΑΒΟΥΡΑ,
Υποψ. δρ. Φιλοσοφίας ΑΠΘ, και

ΔΗΜΗΤΡΗ ΚΥΡΙΤΣΗ,
δρ. Φιλοσοφίας ΑΠΘ

στα ελληνικά ηθικοπολιτικά δρώμενα.

Το πρώτο μέρος της εν λόγω έννοιας (*τυραννικό*) παραπέμπει στην πολιτική μεταβολή από μία έννομη συλλογική πολιτειακή κατάσταση σε μία άνομη μονομερή άσκηση της αρχής. Ταυτόχρονα όμως εμπειριέχει και μία ιδιοτελή εξέλιξη. Ο τύραννος προβαίνει στην καταστρατήγηση της νομιμότητας, προκειμένου να πραγματώσει τις προσωπικές του ηδονικές παρορμήσεις και επιδιώξεις, οι οποίες θεωρεί ότι καταπνίγονται από το συνασπισμό των πολιτών που συγκροτούν την πολιτεία. Έντονη και διαρκής αλλωστε ήταν η ανησυχία του αθηναϊκού πολιτικού σώματος για το ενδεχόμενο μια τέτοιας δυσοίωσης εξέλιξης. Για την αποτροπή μάλιστα της κατάλυσης των θεσμών από πολίτες που συγκέντρωναν εξουσία ικανή να ανατρέψει το ισχύον δημοκρατικό πολίτευμα, εφαρμόστηκε το σκληρό μέτρο του *εξοστρακισμού* (*Αριστ.*, *Αθ. Πολ.*, 22. 1.).

Το δεύτερο μέρος της έννοιας (*φρόνημα*) έχει ηθικές καταβολές. Το ήθος όμως ενός ανθρώπου ή και μίας ολόκληρης πολιτείας είναι απόρροια της παιδείας, δηλαδή της ηθικής, πνευματικής και εκπαιδευτικής τους διαμόρφωσης, είτε μέσω της στοχαστικής επήρειας ενός πεφωτισμένου διδασκάλου, που απολήγει σε αυστηρά οριοθετημένη βιοθεωρία, είτε μέσω των νομικών κανόνων που συγκροτούν την πολιτεία και ενδέχεται να είναι εμπνευσμένοι από έναν επίσης πεφωτισμένο νομοθέτη (Dover, 1974). Αν δεχτούμε την ύπαρξη της έννοιας *τυραννικό φρόνημα*, πρέπει απαραίτητα να συνηγορήσουμε και στην ύπαρξη των εννοιών *τυραννικό ήθος* ή *τυραννική παιδεία*. Ειρήσθω εν παρόδω, αν λάβουμε υπ' όψη την προηγηθείσα οριοθέτηση του *πεπαιδευμένου ανδρός* και του *τυράννου*, θα καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι αφενός ο θετικός απολογισμός της έννοιας *παιδεία* στην αρχαία ελληνική πόλη-κράτος, συνίσταται στην ευδοκίμηση του ανθρώπου-πολίτη μέσα στα πλαίσια που θέτουν οι καθορισμένοι θεσμοί ενός κοινωνικοπολιτικού μορφώματος.

Αφετέρου ο αρνητικός απολογισμός των εννοιών *τυραννικό ήθος* ή *τυραννική παιδεία* ανακύπτει από την ιδιοτελή έξη που επιδιώκουν να καλλιεργήσουν οι έννοιες αυτές και από την αναίρεση-κατάργηση της συλλογικότητας προς όφελος του ατομικισμού.

Με τον ίδιο τρόπο που ο εισηγητής του διδακτικού έπους Ησίοδος (*Εργ.* 109-201) περιγράφει την έκπτωση του ανθρωπίνου είδους από την ιδανική, ευδαιμονική ύπαρξη του χρυσού γένους στη δυσχερή κατάσταση του γένους του σιδήρου και προσμένει εν είδει ανακύκλησης την αναγέννηση του ανθρωπίνου γένους, επιχειρείται στην παρούσα μελέτη η στοιχειοθέτηση της διαφοροποίησης των όρων *τυραννία* και *παιδεία* εν μέσω της διαφοροποίησης πολιτικών συνθηκών και ηθικών κελυσμάτων. Η αναδρομή λοιπόν στα ιστορικοπολιτικά γεγονότα ανάμεσα στον 5ο και τον 3ο π.Χ. αι. στον ελλαδικό χώρο με επίκεντρο την Αθήνα και η ανάδειξη των φιλοσοφικών ιδεών που διαχέονταν στην πνευματική αύρα της εποχής αυτής συνιστούν ακλόνητα ερείσματα για τη θεμελίωση-βασισιμότητα της διακριβωσης ότι οι όροι *τυραννία* και *παιδεία* υπό τη δίνη της ιστορικής μεταβολής και της φιλοσοφικής έριδας (που υποδαύλιζε τα πολιτικά γεγονότα ή ενδεχομένως αναφύονταν από αυτά) υπέστησαν νοηματικές και αξιολογικές μεταπτώσεις σε χρονικό και φιλοσοφικό ορίζοντα τριών περιόδων.

Η **πρώτη** περίοδος εκκινεί από τη θεσμοθέτηση της μετριοπαθούς «πατρίου πολιτείας» από το σοφό νομοθέτη Σόλωνα (περίπου στα 600 π.Χ.) και απολήγει στο λυκόφως της αθηναϊκής ηγεμονίας που σηματοδοτεί ο θάνατος του Περικλή (429 π.Χ.). Η **δεύτερη** περίοδος καλύπτει το διάστημα της ηθικής έκλυσης και παρακμής των θεσμών στην Αθήνα αλλά και στην ευρύτερη ελληνική επικράτεια έως το τέλος του Πελοποννησιακού Πολέμου (404 π.Χ.). Η **τρίτη** περίοδος, κατά την οποία είχε συντελεστεί γενικευμένη αποσύνθεση των θεσμών και των ηθών, χαρακτηρίζεται από το εγχείρημα (έμπρακτο ή θεωρητικό) παρέμβασης του φιλοσοφικού λόγου στα παρηκμασμένα πολιτικά πράγματα. Οι προσπάθειες του Πλάτωνα στη Σικελία από το 367 π.Χ. να πραγματοποιήσει την πολιτική και ηθική ανατροπή που οραματιζόταν, σηματοδοτούν την **τρίτη** περίοδο εστίασης της ερμηνευτικής μας προσπάθειας.

Πρώτη περίοδος

Στον εμπνευσμένο από το όνομά του πλατωνικό διάλογο ο **Πρωταγόρας**, μετά από προτροπή του Σωκράτη, διακηρύσσει στο νεαρό Ιπποκράτη, που αδημονεί να φοιτήσει δίπλα του, το πρόγραμμα της διδασκαλίας του. Ο σοφιστής αυτοχρηάζεται **διδάσκαλος της πολιτικής αρετής** της *εμβουλίας* και με

αυτοπεποίθηση ευαγγελίζεται ότι δύναται να εκπαιδεύσει οποιονδήποτε φιλόδοξο νεανία των Αθηνών, ώστε να ευδοκιμήσει στο δημόσιο και ιδιωτικό βίο. Υπόσχεται ότι με τη γνώση που κατέχει μπορεί να διαμορφώσει έναν νέο άνθρωπο **δυνάμει πολίτη** σε εν **ενεργεία πολιτικό υποκείμενο** ικανό να επιτελεί με δεινότητα όσα νοητικά συλλαμβάνει (Πλάτ. *Πρωτ.* 318e-319a).

Ο Πρωταγόρας ανήκει στην πρώιμη περίοδο της σοφιστικής κίνησης. Η σκέψη του, αν και πρωτοποριακή, δεν έχει απεμπλακεί από τη μορφή της τότε πολιτικής συγκρότησης και ο ίδιος είναι πνευματικό τέκνο της ελληνικής πόλης και των θεσμών της. Η πόλη-κράτος είναι η μήτρα κάθε εκπαιδευτικής διαδικασίας και πνευματικής ή πολιτιστικής ανάπτυξης. Ο πολίτης αποτελεί ένα γρανάζι στον κρατικό μηχανισμό και με την ενεργό συμμετοχή του στα κοινά επιτυγχάνει τη μέγιστη δυνατή πνευματική οξύνοια και ηθική μόρφωση (Barker, 1925, Jeager, 1968, Τσάτσος, 1970). Ο Πρωταγόρας αντιλαμβανόταν το ελληνικό κράτος ως εκπαιδευτικό θεσμό, την απρόσκοπτη λειτουργία του οποίου διασφαλίζει εν είδει θεματοφύλακα ο κοινά θεσπισμένος νόμος (Gurthie, 1971, Kerferd, 1981, Βέικος, 1971, Μπαγιόνας, 1968). Η ευβουλία, το πνευματικό δώρο του σοφιστή στους μαθητές του, ερμηνεύεται ως άριστη γνώση των κρατικών θεσμών και ως ευχέρεια δράσης μέσω αυτών των θεσμών. Ο Πρωταγόρας αντιπροσωπεύει την πρώτη περίοδο νοηματοδότησης των όρων *παιδεία* και *τυραννία*, όπου *παιδεία* είναι ο σεβασμός και η άριστη εφαρμογή του πολιτειακού νόμου προς χάριν της συλλογικότητας, ενώ ο ατομικισμός και το τυραννικό φρόνημα απουσιάζουν. Το ήθος της κοινότητας και το ήθος του πολίτη αλληλοεξαρτώνται αρμονικά στο βαθμό που το αρχαίο ελληνικό κράτος συγκροτεί μια ηθική κοινωνία, η οποία «εθίζει», διαπαιδαγωγεί τους πολίτες στις λειτουργίες του πολιτεύματος και τους ενσταλάζει το πνευματικό περιεχόμενο και τους σκοπούς του κράτους.

Δεύτερη περίοδος

Η αμφισβήτηση των πατρογονικών κατευθύνσεων, υπό τη σκέπη ενός όλο και περισσότερο νοοκρατούμενου *άπορειν*, ως αποτέλεσμα των νέων τεχνολογικών επιτευγμάτων και της διάνοιξης νέων εμπορικών οδών, επιφέρει έναν ισχυρό κλονισμό στη σχέση πολίτη και κράτους. Η γνωριμία με νέα ήθη και θεσμούς εγείρει την αμφισβήτηση των οικείων θεσμικών πλαισίων. Η αφιέρωση-προσήλωση του πολίτη στο βωμό της κρατικής αυτάρκειας και ευδαιμονίας μετριάζεται σημαντικά. Το κράτος αρχίζει να θεωρείται ως καταπιεστής των ατομικών δι-

καιωμάτων και διαφθορέας της ανθρώπινης φύσης, η οποία σύμφωνα με την προσέγγιση σοφιστικών κύκλων της εποχής βλέπει προς την ευχαρίστηση και αποστρέφεται την οδύνη (Αντιφ. Σοφ., DK. 87. B. 44, *Oxyrhynchus Papyri* XI n. 1364 ed. H(unt), Σκουτερόπουλος, 1991, σ. 442). Το κράτος θέτει νομικές απαγορεύσεις, περιορίζοντας τη δυνατότητα απόλαυσης του ηδέως από τους πολίτες χάριν της δικής του σταθερότητας και ανάπτυξης. Συνέπεια αυτής της κατάστασης είναι ότι οι πολίτες οφείλουν να είναι νομοταγείς παρόντος του νόμου, αλλά να καταστρατηγούν τις νομικές διατάξεις προς ίδιον όφελος, όταν ο νόμος απουσιάζει ή σε μια ακραία θεώρηση να καταλύουν τους θεσμούς και το πολίτευμα, όταν κατέχουν αρκετή δύναμη ή επιδεξιότητα να το πράξουν. Αυτή η δυνατότητα σφετερισμού της κρατικής αρχής από κάποιο δεινό πολιτικό υποκείμενο και επιβολής του ιδιοτελούς δικαίου στο σώμα των πολιτών εκλαμβάνεται ως η πλέον επιθυμητή κατάσταση και ταυτίζεται με την απόλυτη ευδαιμονία για τον άνθρωπο. Η πραγμάτωση της υπέρτατης αδικίας συμπίπτει με την απόλαυση της υπέρτατης ηδονής, καθώς η **τυραννία** ταυτίζεται με την ευδαιμονία.

Το πολιτικό σκέλος της κατηγορίας εναντίον του Σωκράτη συνιστά στην πραγματικότητα μία αλλόφρονα επίθεση ενάντια στο τυραννικό ήθος που όλο και περισσότερο διάβρωνε και εκφύλιζε τους πατέρες θεσμούς. Αν και ο διδάσκαλος της αρετής και της σοφίας, Σωκράτης, και κατά τις ίδιες ρήσεις ο φιλόσοφος-γιατρός της νοσούσης πολιτείας (Πλάτ. *Γοργ.* 521e-522a), ήταν ο κύριος εκφραστής της στοχαστικής επίθεσης ενάντια ακριβώς στον ηθικοπολιτικό ατομικισμό και την ηδυπάθεια, αποτέλεσε τον αποδιοπομπαίο τράγο (λόγω της εμπλοκής του στη «διάβρωση» του χαρακτήρα του Αλκιβιάδη και του ηγήτορα των τριάκοντα τυράννων Κριτία) σε μια περίοδο σήψης, χωρίς ωστόσο η θυσία του να αποτελέσει την απαρχή της ηθικοπολιτικής ανασύνταξης. Η διατύπωση όμως της κατηγορίας, αν την αποσυνδέσουμε από την προσωπικότητα του Σωκράτη, μας αποκαλύπτει ότι πίσω από την εμπράγματη ιδιοτέλεια και την άσκηση βίαιης δράσης για την πραγμάτωση του τυραννικού ιδεώδους, υποβόσκει μία θεωρητική-ηθική θεμελίωση και «εκπαιδευτική» προτροπή.

«Τούς δέ τοιούτους λόγους ἐπαίρειν ἔφη τούς νέους καταφρονεῖν τῆς καθεστῶσης πολιτείας καί ποιεῖν βιαίους». (Ξεν. *Απομν.* 1.2.9-10).

«Αυτές οι διδασκαλίες, σημείωσε ο κατήγορος (του Σωκράτη), δημιουργούσαν έπαρση στους νέους, με αποτέλεσμα αυτοί να υποτιμούν το υπάρχον πολίτευμα και να προβαίνουν σε βίαιη δράση».

Η μεστή από φιλοδοξία και φιλαρχία αθηναϊκή

νεολαία του δευτέρου μισού του 4ου π.Χ. αιώνα, ελλείπει ανασταλτικών ηθικών περιορισμών, απελευθέρωσε τις τυραννικές της παρορμήσεις και είτε επιχείρησε να επιβάλλει έμπρακτα το ιδιοτελές της συμφέρον, είτε επιδόθηκε σε μια προσπάθεια θεωρητικής θεμελίωσης της τυραννικής κυριαρχικής φύσης, υποβοηθούμενη με μεθοδεύσεις πειθούς και μοντέλα δράσης ή θεωρητικά πρότυπα που πιστώνεται και διεκδικεί ως τέτοια η σοφιστική διδασκαλία. Στον πλατωνικό διάλογο *Γοργία* ο ρήτορας Πώλος, μαθητής του διαπρεπούς σοφιστή Γοργία, εισέρχεται ορμητικά στο διάλογο και αναλαμβάνει να υπερασπιστεί τον διδάσκαλό του, ο οποίος είχε υποστεί διαλεκτική ήττα από τον Σωκράτη. Προτρέπει τον Σωκράτη να αναθεωρήσει τις απόψεις του αναγνωρίζοντας-νομιμοποιώντας τη διατήρηση του δικαιώματος των τυράννων και των ρητόρων να *διαπράττουν* δολοφονίες, να δημεύουν περιουσίες και να εξορίζουν πολίτες κατά βούληση, ουσιαστικά δηλαδή να εξασκούν ανυπέροβλητη ισχύ στις δομές της πολιτείας και να ενεργούν ανεξέλεγκτα (Πλάτ. *Γοργ.* 466b-c, 469c).

Ο Πώλος εκπροσωπεί ακριβώς αυτή τη δεύτερη περίοδο της εκπαιδευτικής δραστηριότητας στην Αθήνα, όπου το κέντρο βάρους έχει μεταφερθεί από το συνολικό συμφέρον στο ατομικό και το κράτος ως εκπαιδευτικός θεσμός του συνόλου των πολιτών έχει παραχωρήσει τη θέση του στην ατομική εκπαίδευση, την οποία παρείχαν οι σοφιστές. Η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει εναρμονίζεται με τη συχνά ωραιοποιημένη υπό το γοητευτικό σοφιστικό προσωπείο κοινωνικο-πολιτικής ηθικής της περιόδου, σύμφωνα με την οποία κάθε πολίτης αποτελούσε και έναν δυνάμει τύραννο στο βαθμό που η ατομική του ευδαιμονία ισοδυναμούσε με την απόλαυση όλο και περισσότερων αγαθών και η πραγμάτωση αυτής της συνθήκης (πλεονεξίας) προϋπέθετε την καθυπόταξη των επιμέρους ατόμων ή και ολόκληρου του πολιτικού συνόλου.

Τρίτη περίοδος

Η κρατική εκπαιδευτική πρόνοια έτεινε να εκλείψει, με συνέπεια τη βαθμιαία μεταβολή των πεπαιδευμένων πολιτών σε εκπαιδευμένους δυνάμει τυράννων. Η ιδιότυπη αυτή σχέση *παιδείας* και *τυραννίας* έτεινε να αποκρυσταλλώνεται και να παγιώνεται. Η ιστορική πορεία των γεγονότων όμως και η πρωτοτυπία της φιλοσοφικής διανοίας, που εμφιλοχωρεί στα πολιτικά και ηθικά πράγματα και δρομολογεί συνθήκες υπέρβασης των εκφυλιστικών έξεων, επεφύλασσε μία νέα συνάφεια, έναν νέο συσχετισμό των δύο όρων. Ο Πλάτων, πολιτικά και ηθικά διαμορφωμένος κατά τη διάρκεια και των δύο

περιόδων ακμής και παρακμής και φιλοσοφικά γαλουχημένος υπό την επίδραση της σωκρατικής διδασκαλίας, τόσο για την ανθρώπινη φύση όσο και για τη φύση του κράτους, θα αποπειραθεί να αναγεννήσει την παρηκμασμένη πόλη-κράτος από τις στάχτες της πολιτικής κακοήθειας που είχε περιπέσει. Στο τελευταίο έργο της ζωής του, τους *Νόμους*, ο φιλόσοφος συλλαμβάνει ένα μοντέλο υπέρβασης της πολιτικής καχεξιάς της εποχής του, το οποίο βασίζεται στη σύμπραξη κορυφαίου νομοθέτη και ορθά πεπαιδευμένου τυράννου με κύρια χαρακτηριστικά του την **ευπρέπεια**, την **καλή μνήμη**, την **επιδεικτικότητα σε νέες διδασκαλίες**, την **αποφασιστικότητα** και τη **φυσική μεγαλοπρέπεια** (Πλάτ. *Νόμ.* 709e-710a και 710d). Φαίνεται λοιπόν ότι ο Πλάτων επενδύει τους δύο όρους *τυραννία* και *παιδεία* με μία λειτουργική χροιά. Ακρογωνιαία προϋπόθεση για την πραγμάτωση του πολιτικού εγχειρήματος είναι η τυραννική διακυβέρνηση. Μόνο η αποφασιστικότητα και η αναγκαιότητα των επιταγών της τυραννικής βούλησης (Ψυχοπαίδης, 1999) δύνανται να εξασφαλίσουν την ταχύτητα στην εφαρμογή των αλλαγών σε μια πόλη που πάσχει από χρόνια πολιτική νόσο. Η συμμετοχή του υπό οίηση πλήθους σε θέσεις εξουσίας και λήψης μεταρρυθμιστικών αποφάσεων, θα απέβαινε μοιραία, καθώς οι ηθικές και παιδευτικές προκείμενες στις οποίες έχει διαμορφωθεί έτειναν προς την υλική φαυλότητα. Ο Πλάτων πιστεύει ότι η σοφία, δηλαδή η πολιτική επιστήμη και η δικαιοσύνη, μπορούν να διαμορφώσουν μέσω ενός ισχυρού νόμου τις ψυχές των πολιτών, ώστε να επιτευχθεί η πολιτική ορθότητα και ευδαιμονία. Η δικαιοσύνη, όμως, δεν αποκλείει τον καταναγκασμό, και ως καταναγκασμός νοείται η επιβολή στο πολιτικό σώμα με πειθώ ή βία, της υπέρτατης σοφίας του νομοθέτη με την επικουρία της αποφασιστικότητας και της ισχύος του τυράννου (δράση ανάλογη με τους φύλακες της πλατωνικής πολιτείας). Ο Πλάτων στηρίζει την πολιτική του φιλοσοφία στον εκπαιδευτικό χαρακτήρα του κράτους. Η *εμφιλόσοφος παιδεία* (Adam, 1963, Adkins, 1960 και 1972, Schofield, 1970 και 2000), που το κράτος δια των μηχανισμών του εμφυσά στους πολίτες, τους άγει αυτόματα στην ορθή ατραπό του βίου, στην ευζωία. **Το κράτος είναι αυτό που με τη χρήση των ορθών αρχών της πολιτικής επιστήμης ποιεί το ήθος των πολιτών και όχι οι διάφορες γνώμες, δόξες και τα φρονήματα των πολιτών το ήθος του κράτους.** Με την πλατωνική πρόταση το χρυσό γένος της φιλοσοφίας σε αλληγορική συνάφεια με το *ησιόδειο χρυσό γένος* (φιλόσοφοι-βασιλείς στην πολιτεία, σύμπραξη πεπαιδευμένου τυράννου και νομοθέτη άριστου γνώστη των αρχών της πολιτικής επιστήμης) θα τερματίσει την πε-

ρίοδο νοσηρότητας και παρακμής και θα εγκαινιάσει μια νέα περίοδο πολιτικής ευεξίας για τα πολιτικά πράγματα, υπό την αιγίδα της επιστήμης και του ορθού λόγου, τέκνα της φιλοσοφίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, Cambridge vols II.
- Adkins, A.W.H. (1972), *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*. Chatto-Windus.
- Adkins, A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.
- Barker, E. (1925), *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Cambridge, *Ο Πολιτικός Στοχασμός στην Αρχαία Ελλάδα, ο Πλάτων και οι Καταβολές του*, σελ. 23-310, μτφρ., Κολιόπουλος Κ., Ποιότητα, Αθήνα 2007.
- Βέικος Θ. (1971), *Η Αρχαία Σοφιστική*, Θεσσαλονίκη.
- Dover K.J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Blackwell.
- Glantz G. *Η Ελληνική «Πόλις»*, μτφρ. Σακελλαρίου Α. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1994.
- Guthrie W.K.C. (1971), *The Sophists*, Cambridge University Press, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Β' έκδοση, εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991.
- Jaeger W. (1968), *Παιδεία. Η μόρφωση του έλληνα ανθρώπου*, τόμ. 1, μτφρ. Γ. Π. Βέρροιοι, Αθήνα 1971-1974.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press.
- Μπαγιόνας, Α.Μ. (1968), *Η Αρχαία Σοφιστική και ο Θεσμός της Δουλείας*, Αθήνα.
- Schofield, M. (2000), «*Plato and Practical Politics*», in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1999), *Saving the City: Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Strauss, L. (1964), *The City and Man*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Τσάτσος Κ. (1970), *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα.
- Ψυχοπαίδης Κ. (1999), *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τυράννος-Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα.



ΑΡΕΤΗ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΣΤΑ «*Ηθικά Νικομάχεια*» ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ*

Του ΣΠΥΡΟΥ Γ. ΜΟΣΧΟΝΑ

τ. Καθηγητή Φιλοσοφίας Γυμναστικής Ακαδημίας Αθηνών

Ο Αριστοτέλης, η μεγάλη αυτή φιλοσοφική προσωπικότητα, όχι μόνο του αρχαίου ελληνικού κόσμου, αλλά και όλων των εποχών, γεννήθηκε στα Στάγειρα της Χαλκιδικής το 384 π.Χ., 15 χρόνια μετά το θάνατο του Σωκράτη και 3 μετά την ίδρυση της Πλατωνικής Ακαδημίας. Οι γονείς του Νικόμαχος και Φαιστίδα, ανήκαν σε μεγάλες ιατρικές οικογένειες και για τούτο ο Αριστοτέλης ενωρίτατα ένοιωσε βαθειά και σταθερή κλίση στην επιστημονική γνώση, αλλά παράλληλα το ανήσυχο και ερευνητικό πνεύμα του τον οδήγησε να μαθητεύσει από τα 17 του και για 20 συνεχή χρόνια, στην Ακαδημία του Πλάτωνος, στην Αθήνα, και να γευτεί τις υψηλές ιδέες του δασκάλου του και να μείνει κοντά του μέχρι το θάνατο εκείνου. Απ' όσους άκουσαν τη φιλοσοφία και τη διδασκαλία του Πλάτωνος, είναι ο μόνος που κατανόησε στον πιο υψηλό βαθμό τις απόψεις του.

Αφομοιώνοντας μέσα στο πνεύμα του, όλα αυτά, αλλά και όσα άλλα οι προγενέστεροι φιλόσοφοι edίδαξαν, ο Αριστοτέλης μπόρεσε να διαμορφώσει τη φιλοσοφία του, σε επιστήμη των **εννοιών**. Ιδιαίτερα με τη **Λογική** του, που είναι προσωπικό του δημιούργημα και που τη βλέπει όχι ως κλάδο της Φιλοσοφίας, αλλά ως απαραίτητη προπαιδευτική γνώση των **νόμων** και των μορφών της σκέψης, δηλαδή ως **Όργανον**, κατόρθωσε να αναλύσει σε βάθος όλες τις έννοιες, ως εκφράσεις και συλλήψεις της ανθρώπινης διανοητικής δυνατότητας.

Ανάμεσα στο πολυσχιδές και πολύμορφο ερευνητικό έργο του, που αναφέρεται σ' όλους τους τομείς της επιστημονικής γνώσης, ιδιαίτερη θέση κατέχουν στο σύστημά του οι έννοιες εκείνες που αναφέρονται στην ηθική ολοκλήρωση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Για τούτο και η έννοια της παιδείας που αναλύεται σε συγκεκριμένα ηθικά επίπεδα, έχει σπουδαία θέση στο αριστοτελικό έργο.

Από τα τρία αριστοτελικά συγγράμματα Ηθικής (*Ηθικά Ευδήμεια*, *Μεγάλα Ηθικά* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*), στα «*Νικομάχεια*» βρίσκουμε τις πιο ώριμες σκέψεις και τις πιο κατασταλαγμένες ιδέες του Αριστοτέλη, για το μεγάλο θέμα της ηθικής τελειότητας του ατόμου.

Η **παιδεία**, κατά τον Αριστοτέλη, οφείλει να μορφοποιεί το άτομο σε ύψιστη ηθική προσωπικότητα. Έτσι τα θέματα που πραγματεύεται ο Αριστοτέλης στα «**Ηθικά Νικομάχεια**» είναι

α. **η ευτυχία ως σκοπός της ζωής και**

β. **η αρετή ως μέσο για την επιδίωξη της ευτυχίας.**

Η αρετή, ως έκφραση παιδείας, εξετάζεται στον **πρακτικό** και στον **πνευματικό** τομέα.

Στο Β' βιβλίο και συγκεκριμένα στο 6ο κεφ. των «*Νικομαχείων*», ο Αριστοτέλης αναλύει την έννοια της αρετής.

«*Η αρετή,*» γράφει, «*όπως και η φύση είναι ακριβέστερη και ανώτερη από κάθε τέχνη και έχει στόχο τη μεσότητα. Λέγοντας όμως αρετή, εννοούμε την πρακτική Αρετή, γιατί αυτή έχει σχέση με τις πράξεις και τα παθήματά μας.*»

Ως μεσότητα η αρετή δεν έχει ούτε υπερβολή, ούτε έλλειψη. Ως πρακτικές αρετές εξετάζονται: η **ανδρεία**, η **φρονιμάδα**, η **γενναιοδωρία**, η **μεγαλοπρέπεια**, η **μεγαλοψυχία**, η **πραότητα**, η **ντροπή** (αιδώς), η **δικαιοσύνη**.

Ως πνευματικές αρετές εξετάζονται: η **σωφροσύνη**, η **σοφία**, η **ευστοχία στη σκέψη και στην απόφαση**, η **φιλία**.

Ο Αριστοτέλης **υποστηρίζει** ότι είναι στη δυνατότητα του ανθρώπου να κατακτήσει την αρετή και **τονίζει** ότι τελικός σκοπός της παιδείας δεν είναι να γνωρίσει στον άνθρωπο απλά την αρετή, αλλά να τον κάνει ηθική προσωπικότητα. Η αρετή δεν είναι μόνο **γνώση** αλλά και **πράξη** και από την πράξη και όχι από τη γνώση εξαρτάται η ευτυχία και η ευδαιμονία

μας.

Βάσει της συλλογιστικής ανάλυσης της αρετής, κατά τον Αριστοτέλη, η ευτυχία βρίσκεται στη δραστηριότητα της ψυχής· η αρετή βασίζεται στη φρόνηση· αρετή χωρίς φρόνηση δεν υπάρχει· η φρόνηση με την αρετή οδηγεί στη δράση· η δράση είναι γνώρισμα της ζωής· η ζωή με τη δράση είναι γεμάτη ηδονή, γιατί οι πράξεις της αρετής έχουν μέσα τους ευδαιμονία (ηδονή). Η αρετή κατά ταύτα, δεν είναι ούτε πάθος, ούτε δύναμη, αλλά **μεσότητα** (Κεφ. 7ο), μόνιμη δεξιότητα της ψυχής κατακτημένη με άσκηση.

Η αληθής παιδεία οφείλει να οδηγεί το άτομο σε μια τέτοια εξάσκηση «**ἔργω**» και όχι μόνο «**λόγω**».

Για τούτο η **παιδεία** έργο έχει την κανονική μάθηση, και τη **σωστή**, επίμονη και μακροχρόνια άσκηση. Τις επιμέρους αρετές και τη συμβολή της σωστής παιδείας για την κατάκτησή τους, ο Αριστοτέλης εξετάζει σ' ολόκληρο το 7ο κεφ. των *Ηθικών* «*Νικομαχείων*» του.

Αλλά η παιδεία οφείλει να καταδεικνύει στον άνθρωπο και την αναγκαιότητα της **Φιλίας** ως κατεξοχήν γονιμοποιού στοιχείου για την ατομική και κοινωνική ολοκλήρωση της προσωπικότητας. Ο Αριστοτέλης ως κατεξοχήν πολιτικός και κοινωνικός φιλόσοφος (και δεν θα ήταν άτοπος ο χαρακτηρισμός ότι αποτελεί πρότυπον κοινωνιολόγου), υποδεικνύει τη φιλία ως: Φυσική ανάγκη, γεμάτη ομορφιά. Υποστηρίζει στο α' κεφάλαιο του 8ου βιβλίου των «*Νικομαχείων*» ότι η ανάγκη της φιλίας, υπάρχει έμφυτη από τους γονείς προς τα παιδιά και από τα παιδιά προς τους γονείς.

Υποστηρίζει επί πλέον πως «*και τις πολιτείες φαίνεται πως τις κρατά ενωμένες η φιλία*».

Σε άλλα κεφάλαια (VIII, A, 4) αναφέρει απόψεις για τη φιλία, εξετάζει τα αίτια της φιλίας και τα είδη της. Στον Αριστοτέλη διακρίνονται 3 είδη φιλίας, όπως και 3 είδη πολιτευμάτων. Και δεν είναι τυχαία αυτή η τριμερής διαίρεση.

Διακρίνει: Φιλίες με στόχο την **ωφέλεια**, φιλίες με στόχο την **ευχαρίστηση**, φιλίες τέλος με στόχο την **αρετή**.

Εννόητο ότι προκρίνει τις τελευταίες. Αλλά και την αντιπροσφορά δέχεται στη φιλία «*για να υπάρχει ισορροπία στις σχέσεις*». Πάλι κι εδώ υποφαίνεται η προσφιλής του μεσότητα.

«*Η συμπεριφορά απέναντι στον φίλο αντιστοιχεί στη σχέση του κανενός μας προς τον εαυτό του. Εκείνος που βρίσκεται σε συμφωνία με τον εαυτό του, ανάλογα αρμονική συμπεριφορά θα έχει και απέναντι στον φίλο του· ανάλογα με την αρετή του ο καθένας ό,τι κάνει για τον εαυτό του, το κάνει και για το φίλο του, που τον θεωρεί δεύτερο εαυτό του*», διδάσκει ο Αριστοτέλης.

Μήπως αυτό μάς θυμίζει το «*αγάπα τον πλησίον σου ως εαυτόν*»; Και δεν είχαν άδικο οι Πατέρες της Εκκλησίας που τοποθέτησαν τον Αριστοτέλη, τον Πλάτωνα, τον Σωκράτη στη θέση των εξαγγελιών της χριστιανικής αποκάλυψης.

Ολοκληρώνει αποφθεγματικά στο 12ο κεφ. του IX βιβλίου ο Σταγειρίτης: «*Αρέσει πολύ στους φίλους να ζουν ο ένας κοντά στον άλλο και να περνούν τις μέρες τους μαζί και να ασχολούνται με τα ίδια πράγματα μαζί. Αυτό συμβαίνει γιατί η Φιλία είναι επικοινωνία, και ο φίλος θέλει να ζήσει με τον φίλο, όπως ζει με τον ίδιο τον εαυτό του*».

Ο Αριστοτέλης έζησε την αρετή και εβίωσε τη φιλία, που τις ύμνησε στον περίφημο ύμνο στην Αρετή, αφιερωμένο στο φίλο του άρχοντα της πόλης Αταρνέα στη Μ. Ασία:

**«'Αρετά πολύμοχθε γένει βροτείω
θήραμα κάλλιστον βίω»**

κι όπως την απέδωσε ο νεότερος Νεοέλληνας ποιητής Σημηριώτης:

**«Αρετή πολυβάσανη αγάπη του ανθρώπου,
συ, καμάρι ακριβό της ζωής
και να ζήσει για χάρη σου, Κόρη, κανείς
είναι μοίρα τιμής στην Ελλάδα...».**

* Το κείμενο αυτό, καθώς και τα δύο άλλα που ακολουθούν, αναφερόμενα στην αριστοτελική φιλοσοφία, αποτελούν εισγήσεις που παρουσιάστηκαν στο Συμπόσιο που διοργάνωσε στις 30 Μαρτίου 2008 το Κέντρο Ιστορίας της Φιλοσοφίας και Πολιτισμού που εδρεύει στα Αρφαρά Μεσσηνίας, με κεντρικό θέμα: «*Η παιδεία κατά τον Αριστοτέλη*». Το Συμπόσιο αυτό διοργανώνεται κάθε χρόνο από το ως άνω Κέντρο, που διευθύνει ο φίλος καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. **Κώστας Γ. Νιάρχος**, και από την ΕΚΔΕΦ. Οι εισηγήσεις που παρουσιάζονται εδώ αποτελούν τη συμμετοχή της Ένωσής μας στο εφετεινό Συμπόσιο. Εκτενέστερη πληροφόρηση για το Συμπόσιο αυτό υπάρχει στο προηγούμενο 46ο τεύχος της «*Φιλοσοφίας και Παιδείας*».

Η προοπτική και ηθική τής παιδείας στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη (Η μεταφυσική τής επαγωγής)

Του ΣΤΑΜΑΤΗ ΠΟΡΤΕΛΑΝΟΥ

δρ. Θεολογίας - Επιστημονικού Συνεργάτη του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου

Η σχέση αριστοτελικής ηθικής και παιδείας αποτελεί μια κριτική στη νεότερη σκέψη που προβληματίζεται στην ψηλάφηση των πηγών της φιλοσοφίας και την αναζήτηση ενός καθολικού στοχασμού για το είναι της ανθρώπινης ύπαρξης. Σύμφωνα με αυτή την τάση ο άνθρωπος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως απομακρυσμένο προϊόν μιας ιστορίας. Στη σημερινή εποχή όπου το νόημα της παιδείας εγκλωβίστηκε στη νεωτερική αντίληψη της ατομοκεντρικότητας, του εκπαιδευτικού μονοθελητισμού, με την αποθέωση της μηχανιστικής εκπαιδευτικής διαδικασίας, η φιλοσοφία της παιδείας βοηθά στο όραμα και στο σκίζημα του νοήματός της. Τα στοιχεία ανάγνωσης και θεώρησης της ζωής αναζητούνται είτε σε αφετηρίες φιλοσοφικού στοχασμού, ηθικής και ομορτυνισμού, με προβολή του δυϊσμού, είτε σε χώρους ανάπτυξης τής θρησκευτικότητας είτε στην αναζήτηση της εμπαρμένης με παραμέτρους τη διαπλοκή και την πολιτική σκοπιμότητα.

Ο Αριστοτέλης έθεσε το αντίθετο στοίχημα για τη φιλοσοφία από εκείνο που υιοθέτησε ο Πλάτωνας. Ενώ ο Πλάτωνας διαχώρισε το αισθητό από το νοητό, υπηρετώντας ένα δυϊσμό, ο Αριστοτέλης αναζητούσε μέσα στην ίδια την πραγματικότητα τα στοιχεία της κατανόησής της ανοίγοντας, επαγωγικά, τη διαλεκτική του υλικού κόσμου με τη μεταφυσική.

Οντολογία και σχέση

Σήμερα, η οντολογία, ως παιδευτική αξία διερεύνησης του Είναι, είναι δύσκολο να προσεγγισθεί εμπειρικά, όταν ο παγκοσμιοποιημένος θόρυβος για το «φαίνεσθαι» αποδομεί το νόημα της ύπαρξης και της καθολικότητας στη ζωή. Η αυτοαναγωγή και ο νατουραλισμός, προκρίματα της νεωτερικότητας, διαμορφώνουν μια οντολογία που διαφοροποιείται από τον κλασικό τρόπο προσέγγισής της. Η αναζήτηση της αυθεντικότητας της σχέσης με τα πράγματα και τους ανθρώπους στο σημερινό σχολείο είναι προβληματική, όταν αρνείται την ιστορία και τους διαγενεαλογικούς σταθμούς της, όταν γίνεται μονομερώς με την εξάσκηση μόνο των αισθήσεων με το διδακτικό υλικό ή τα αντι-κείμενα του χώρου. Η διδασκαλία της φιλοσοφίας ή της φιλοσοφίας της θρησκείας είναι αμελητέα ποσότητα στα ωρολόγια προγράμματα της εκπαίδευσης.

Η εκπαίδευση με όρους επικοινωνιακούς και τεχνολογικούς και χωρίς τη σχέση της με την παιδεία περιορίζει τη λειτουργία της αυτογνωσίας για την ανακάλυψη της εσωτερικής δόμησής του εαυτού και του προσανατολισμού του. Η αληθινή σχέση για τον Αριστοτέλη τεκμαίρεται από το αν

το Είναι αναλογεί με κάτι, αντιπροσωπεύει ένα είδος καθολικότητας και είναι αντικείμενο μίμησης. Η μονομερής σχέση του ανθρώπου με τις απορροές των αισθήσεων και η στασιμότητά του στα «φυσικά» συγκαλύπτει το μέρος της υπάρξεως που ταυτίζεται με το Είναι. Η προσέγγιση της ταυτότητας του Είναι πραγματώνεται μόνο όταν το σχολείο γίνει παιδευτήριο, αθλοπαιδιά ήθους και ανακάλυψης του Είναι του μαθητή. Έτσι εξηγείται η κεντρική σημασία ενός ιστορικού ασθενείας της ιστορίας του Είναι, το οποίο φανερώνεται τώρα ως η καταστροφή της αυτολήθης της μεταφυσικής.¹ Καθώς η νεωτερικότητα έχει ξεχάσει εντελώς το Είναι, δεν μπορεί ούτε να αισθανθεί πια το αρνητικό στοιχείο της εγκατάλειψής του. Ωστόσο, διαφαίνεται μέσα από τη χαιντεγκεριανή φαινομενολογία ότι η νεωτερικότητα μπορεί να απωθεί την ιστορικότητα στην οντολογία αλλά διατηρεί σε μια ανιστορική παροντικότητα του Είναι την «αρχή» της αναζήτησης προ-θεωρητικής κατανόησης του «Είναι».

Εάν εξετάσουμε τι σημαίνει για την παιδεία η έννοια ουσία, κατά τον Αριστοτέλη, θα κατανοήσουμε τη σχέση της και τη σύνδεσή της με το αγαθό της παιδείας. Η σχέση της αριστοτελικής ουσίας με την παιδεία ανευρίσκεται σε δύο προτάσεις που συνοψίζονται ως εξής: **α)** η οντολογική προσέγγιση κάθε υπόστασης συνδέεται με την ατομικότητα και την καθολικότητα, **β)** η επιστήμη για τον Αριστοτέλη είναι προέκταση της θεωρίας του για την ουσία αφού το καθόλου είναι το δυνάμει και συνδέεται με το ατομικό «είναι» που βρίσκεται σε ενέργεια. Το καθόλου, ως δυνάμει, έχει και το αόριστο που καταργεί οποιαδήποτε βεβαιότητα γνώσεως. Η ενέργεια όμως έχει να κάνει με ένα αντικείμενο ορισμένο.² Η προσπάθεια ανεύρεσης του καθολικού στον προγραμματισμό της παιδείας και της εκπαίδευσης σε επίπεδο προσωπικό και κοινωνικοπολιτικό (πολυπολιτισμικότητας και διαπολιτισμικότητας) δεν τελεσφορεί χωρίς την αναφορά της έννοιας «ουσία» στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Επομένως η ουσία για τον Αριστοτέλη αποτελεί δύναμη του Είναι και δεν είναι αποστασιοποιημένη από τις ενέργειες της ζωής αλλά συμβάλλει στη διαλεκτική του Είναι με τη ζωή, του ατομικού με το καθολικό και το υπερβατικό.

Στη μετανεωτερική παιδεία όλα ορίζονται και όλοι εκπαιδεύονται με βάση την πραγματικότητα και με μια πολιτική της «ενέργειας» και της κινητικότητας που αδιαφορεί για την ουσία. Ο ρεαλισμός της επιτυχίας ή αποτυχίας εξαρτάται από την απόκτηση γνώσης όσον αφορά την επαγγελματική αποκατάσταση και την ικανότητα και βε-

βιαιότητα που παρέχει η επαφή του ανθρώπου με τα αντικείμενα, γεγονός που επισκιάζει το λόγο ύπαρξής τους. Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη μάς εισάγει σε ένα προβληματισμό για την έννοια της ουσίας και της ενδεχομενικότητας. Η ουσία ερμηνεύεται ως παρουσία και απουσία, δηλαδή ο νέος μαθαίνει ότι η αφαίρεση σε μια κατασκευασμένη εικονική πραγματικότητα και η στέρηση σχετίζονται τόσο με την υγεία όσο και με την ασθένεια, τόσο με το παρόν όσο και με το απόν, τόσο με τη χαρά όσο και με τη λύπη.³

Φιλοσοφία και Θρησκεία

Υπάρχει στη θεολογία αμφισημία στον όρο επαγωγή με ανιούσα ή κατιούσα παιδαγωγική πορεία, η οποία σε μεθολογικό πλαίσιο διαχωρίζεται από τη σκοποθεσία του θετικισμού. Η εκπαίδευση ως αυτοσκοπός ή εμμονή της στις απαιτήσεις της τρεπτότητας και της απόσχισης ουσίας από τη ζωή και την καθολικότητα, ως συνειδητό ή ασυνειδητό απαιτούμενο της ανθρώπινης οντολογίας, αποδομεί την έννοια της παιδείας σε σχέση με την κλασική ερμηνεία της.

Η σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας, αριστοτελισμού και μεταφυσικής δίνει τρόπους πρόσληψης της οντολογίας στο όραμα της παιδείας με διακεκριμένους όρους, όπως:

- Το περιεχόμενο της «επαναγωγής», ως επαναφορά στο αρχαίο κάλλος, υπομνημανίζεται από τον οντολογικό και θεολογικό στίχο: «*εις τό καθ' ὁμοίωσιν ἐπανάγαγε τό ἀρχαῖον κάλλος ἀναμορφώσασθε*» (τροπάριο νεκρώσιμης ακολουθίας).

- Η «επαγωγή» στην αρνητική εκδοχή της συνιστά κατιούσα ηθική εξέλιξη του ανθρώπου και εμπαθή κατάστασή του: «*... τῶν παθῶν ἐπαγωγαί, εἰς βυθόν ἀπωλείας, κατάγουσι τὴν ἀσθενοῦσαν μου ψυχὴν*» (Θεοτοκᾶριον Αγίου Νικοδήμου Αγιορείτου, Κάθισμα, Ἦχος πλ. Βα, σ. 137)

Οι έννοιες «αναγωγή», «επαναγωγή», «επαγωγή» χρησιμοποιούνται στη φιλοσοφία της εκπαίδευσης και την ηθική της παιδείας εφόσον υπάρχει αναφορά στην «εντελέχεια», στη σκοποθεσία, σ' ένα όραμα οντολογικού βάρους. Σε κάθε μνημείο που καλλιτεχνεί ο άνθρωπος σημαίνεται ένα περιεχόμενο αναφοράς σ' ένα σκοπό διαχρονίας όπου υποχωρεί η αυτοαναφορά και επιχειρείται η υπερβασιακή αναγωγή. Η αναγωγή χωρίς εντελέχεια είναι αδύνατη στη μεταφυσική του Αριστοτέλη. Το ον λέγεται με πολλές ονομασίες, αναφέρεται όμως σε ένα μοναδικό πράγμα, σε μια μοναδική αρχή.⁴ Η αναγωγή γίνεται σε κάτι το οποίο είναι ένα και μοναδικό και κοινό. Μνημεία και σύμβολα μετοχής σε υποστασιασμένες αξίες, όπως της ελευθερίας, θυσίας και αγάπης συμβάλουν στην υποχώρηση του σολιψισμού και της ιδιωτικής υπέρβασης. Η αναγωγή του ανθρώπου προς το ακίνητο, άτρεπτο και πρωταίτιο δίνει τη δυνατότητα διεύρυνσης της κινητικότητας και κατανόησης της καθολικότητας ως προς το σκοπό. Στην αποκαλυπτική χριστιανική φιλοσοφία η μοναδική αρχή φανερώνεται ως πρόσωπο με σκοπό αναλογικό ως προς αυτό και τη φύση του, αυτόν που η θεολογική ποίηση εκφράζει με το στίχο: «*Ἀνάγαγε ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴ μου*» (Ωδή στ', Καταβασίες Κυριακῆς Τελώνου και Φαρισαίου)

Η αριστοτελική τελολογία και οντολογία εκβάλλουν στη θεολογία. Ωστόσο η ταύτιση ουσίας και ενέργειας στην αριστοτελική φιλοσοφία, ως μεταφυσική ιδεοληψία καθιστά αντιφατικό ή προβληματικό ένα καθαρό *αποφατισμό*.

Ο Αριστοτέλης συνόψισε σε τρεις λέξεις τους παράγοντες που συμβάλλουν στην ανθρώπινη παιδεία: **φύσις – έθος – λόγος**.⁵ Η λέξη φύση οντολογικά ερμηνεύεται με τη σημερινή εννοιολογία «φυσική προδιάθεση». Αυτή την έμφυτη προδιάθεση δηλώνει η περιφρημη φράση ότι «*όλοι οι άνθρωποι από τη φύση τους διψούν για γνώση*». Με τη λέξη έθος εννοεί τις συνήθειες και τις δεξιότητες που αποκτώνται με επανειλημμένη πράξη ή άσκηση. Εδώ συμπεριλαμβάνονται οι κακές όπως και οι καλές συνήθειες, οι επιδεξιότητες όπως και οι αδεξιότητες. Με τη λέξη λόγος εννοεί τόσο τη λεκτική (προφορική και γραπτή) ικανότητα όσο και τη λογική ικανότητα, χάρη στην οποία σκεπτόμαστε, δημιουργούμε συλλογισμούς, κρίνουμε και αποφασίζουμε.

Η αριστοτελική γνώση σχετίζεται με την τελολογία και την καθολικότητα, την υποκειμενικότητα και την διυποκειμενικότητα. Δηλαδή, η γνώση δεν είναι μονοδιάστατη ούτε αυτοτελής αλλά κινείται προς ένα σκοπό. Ο Αριστοτέλης διακρίνει περισσότερα είδη γνώσης όμως η κυρίαρχη επιστήμη είναι εκείνη που γνωρίζει για ποιο σκοπό (τέλος) κάθε ον οφείλει να γίνει, το καλό του (αγαθό) και κατά ένα γενικό τρόπο, το υπέρτατο Αγαθό για το σύνολο της Φύσης.⁶ Σήμερα στην παιδεία η ανατροπή και ο παραγκωνισμός της κυρίαρχης επιστήμης, δηλαδή της φιλοσοφίας, σε θεωρητική εμπειρική βάση, καταστρέφει την προδιάθεση για την προέκταση των ορίων που θέτει η διανοητική, εξειδικευμένη και αντι-κειμενική γνώση.

Ο Αριστοτέλης είναι ένας πρακτικός φιλόσοφος της αρετής. Διακρίνει την αρετή σε διανοητική και ηθική, ωστόσο αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος για τη δεύτερη. Δηλαδή, προβάλλει από τη θεωρία του την εμπειρική ηθική. Ο σκοπός της ηθικής έρευνας είναι πρακτικός, όχι επιστημονικός, δηλαδή να βελτιώσουμε τους ανθρώπους και τις πράξεις τους. Το υλικό της έρευνας που θα χρησιμοποιήσουμε είναι ό,τι μπορεί για να αλλάξει ο τρόπος ζωής του ανθρώπου. Σήμερα οι σχετικές έρευνες για την ηθική και την παιδεία στηρίζονται σε κάποιες στατιστικές που καταγράφουν το κυρίαρχο ήθος όμως δεν αξιοποιούνται επαρκώς προκειμένου να συνεισφέρουν στην τροποποίηση της συμπεριφοράς του παιδιού που είναι αντικείμενο της παιδαγωγικής. Σήμερα, η προσφορά της διανοητικής ηθικής στο εκπαιδευτικό σύστημα σημαίνει ακρωτηριασμό της υποθετικής σκέψης και εμμένει σε πρωτοβάθμια ή ηπιόφρονα τακτική παιδαγωγικής φροντίδας και ελλειπτικότητα ως προς το προσδοκώμενο αποτέλεσμα της σχολικής αγωγής.

Η σημαντική προσφορά του Αριστοτέλη στην παιδεία είναι η συσχέτιση της παιδαγωγικής με τη φιλοσοφία, του ρεαλισμού με τη μεταφυσική. Συγκεκριμένα συνάγονται τα εξής:

- Η θέση της ηθικής στη φιλοσοφία του είναι άρνηση των πλατωνικών ιδεών και έχει σχέση με τα γεγονότα της καθημερινότητας.

- Η αλήθεια και η γνώση έχουν σχέση με το ενδεχόμενο.

- Η αρετή δίνει στον άνθρωπο μια σωστή μορφή που συνιστά μια ολοκληρωμένη μορφωτική κατάσταση με επακόλουθο την άσκηση της ενέργειας αυτής στον κόσμο.

Στοχασμός για την επαγωγή

Η επαγωγή, κρίνοντας συνολικά το έργο του Αριστοτέλη, δεν μπορεί να αυτονομείται, όπως και η εκπαίδευση, από το αγαθό και το όραμα της παιδείας που είναι η απόκτηση μορφής (μόρφωση) του ανθρώπου. Ο Αριστοτέλης υπήρξε επαναστάτης της φιλοσοφίας του δασκάλου του Πλάτωνα, που ήταν η θεωρία των Ιδεών, ως διάκριση ουσίας και πράγματος. Η ταύτιση ουσίας και ενεργειών, ουσίας και πράγματος στον Αριστοτέλη αποτελεί μια ρεαλιστική υπέρβαση του πεπερασμένου με τη συνένωση φυσικής και μεταφυσικής. Ωστόσο αναζητείται στο έργο του κάποιος τρίτος ή τέταρτος άνθρωπος που θα αποκαταστήσει την ενότητα νοητού και αισθητού, ανθρώπου καθαυτού (*καθόλου ανθρώπου*) και εμπειρικού ανθρώπου.

Η σύμπραξη ουσίας και ενεργειών αποβάλλει τον δυισμό, αλλά κατά μια εκδοχή διευκολύνει την ανάπτυξη του ορθολογισμού στη θεολογία και δημιουργεί, χωρίς τη διάκριση, πρόβλημα στην πορεία του ανθρώπου προς τη θεογνωσία. Ο **Θωμάς Ακινάτος** εναρμόνισε την ιερή με τη θύραθεν σοφία. Δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ ιερής και θύραθεν σοφίας αφού η πρώτη απορρέει κατ' ευθείαν από το Θεό ενώ η δεύτερη από τον ορθό λόγο του ανθρώπου που είναι θείο δώρο. Αυτό συνεπάγεται ένα ρεαλισμό απαισιοδοξίας που προέρχεται α) από την ανάγνωση των αποτελεσμάτων της χρήσης του ορθολογισμού ως μονοδιάστατου μέσου και αποκομμένου από το ενδεχόμενο που ανατρέπει τη βεβαιότητα και β) από την απόπειρα ερμηνείας, με ορθολογικό τρόπο, των εξ αποκαλύψεως αληθειών ή της υπερφυσικότητάς τους.

Επομένως η επαγωγική μέθοδος για την κατάκτηση της όντως αλήθειας χρειάζεται να ερμηνευθεί μέσα από όλο το έργο του Αριστοτέλη αλλά και να κριθεί ως τακτική προσέγγισης της καθολικότητας από την ανθρώπινη φύση. Η μεθοδολογία για την προσφορά αγωγής και παιδείας είναι ένα εργαλείο προσφοράς του γνωστικού αντικείμενου και όχι ο αυτοσκοπός της παιδαγωγικής.

Σημαντική συμβολή στην επαγωγή και το σχηματισμό συλλογικών εννοιών και καθολικής άποψης και εμπειρίας είναι το έργο του *Περί Ψυχής*. Η σχέση σώματος και ψυχής αντιστοιχεί και επιδρά στη σχέση ύλης και μορφής. Η επαγωγή αποσκοπεί σε σχηματισμό γενικών συλλογισμών και καθολικών εννοιών ή και εμπειριών εφόσον συνευρισκονται και συνυπάρχουν νόηση και αίσθηση. Η εντελέχεια, ο εσωτερικός σκοπός που δίνει μορφή στην ύλη, είναι διαχειρίσιμη από το βαθμό που η επαγωγή αφορά την πρακτική ζωή που ορίζεται από την αρετή.

Προσβλέποντας στη συνολική εικόνα του έργου του Αριστοτέλη θα ερευνήσουμε και θα μελετήσουμε τη μέθοδο της επαγωγής στην παιδεία της μετανεωτερικότητας. Η επαγωγή χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από το Σωκράτη, όπως μαρτυρεί στο έργο του ο ίδιος ο Αριστοτέλης: «*Δύο ἐστὶν ἂ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτη δικαίους, τοὺς τ' ἐπακτικὸν λόγους καὶ τὸ ὀρίξεσθαι καθόλου*». ⁷ Και ενώ στη νεωτερικότητα και μετανεωτερικότητα η επαγωγή αξιοποιείται, επί το πλείστον, ως μέθοδος γνωσιολογικού σχεδιασμού, ωστόσο χρησιμοποιήθηκε και για τη μαθητεία στην εμπειρική ηθική. Έτσι αποτέλεσε και μεθοδολογικό εργαλείο για το μάθημα των Θρησκευτικών ή της Φιλοσο-

φίας. Ο Σωκράτης χρησιμοποίησε την επαγωγή για να ορίσει τις ηθικές έννοιες (*ανδρεία, δικαιοσύνη, σοφία κ.ά.*) με βάση τα χαρακτηριστικά των εννοιών, που παρατηρούσε στις επιμέρους προσωπικότητες. Επομένως η επαγωγή είναι μια μέθοδος που υπηρετεί την αγωγή και την παιδαγωγία.

Ο Αριστοτέλης εφάρμοσε την επαγωγή ως μέθοδο στην επιστημονική έρευνα. Στα έργα του *«Αναλυτικά»* και περισσότερο στα *«Τοπικά»* διατυπώνονται οι θεωρίες του. Η επαγωγή προβάλλεται με σκοπό την αντίληψη του εξωτερικού κόσμου σαν μια ιδιαίτερη μορφή συλλογισμού. Εάν μελετήσουμε συνολικά το έργο του Αριστοτέλη θα δούμε ότι η επαγωγή σχετίζεται με το *Είναι*, την αναγωγή στο *Ένα*, με τη φύση και την ηθική, που σημαίνει ότι παρακολουθεί και τη φυσική και τη μεταφυσική.

- Ως προς την αναγωγή έχει σχέση με την οντολογία: είναι υπερτέρα η επιστήμη εκείνη που έχει σχέση με την ατομική σκοποθεσία και με το υπέρτατο Αγαθό, για το σύνολο της φύσης. Η ερμηνεία της αριστοτελικής φράσης «*ο κάθε άνθρωπος από τη φύση του διψά για γνώση*» ταυτίζεται με την πρώτη φιλοσοφία, τη μεταφυσική, και συνδέεται με την αναγωγή.⁸ Η σημερινή προτίμηση για γνώση αποκομμένη από την αναγωγή και την κατανόηση αποδομεί την πορεία προς το υπέρτατο Αγαθό. Η πρώτη φιλοσοφία του Αριστοτέλη ταυτίζεται με την αναφορά στο *Εν*, στη μοναδική αρχή.

- Η δυαδική ερμηνεία της φύσης κατά τον Αριστοτέλη ως υπο-κείμενο, που κείται μέσα στο ίδιο το πράγμα⁹ ή ως μορφή και είδος των όντων που έχουν μέσα στον εαυτό τους την αρχή της κίνησης¹⁰ συνιστά οντολογικό άλμα από τη φυσιοκρατία. Μήπως η επαγωγική μέθοδος, ερήμην της πρώτης φιλοσοφίας υποκύπτει σε επουσιώδεις μονοκινητήριες τακτικές του θετικισμού που συγκαλύπτουν ενσυνείδητα μια επαγωγή συναπτόμενη της αναγωγής προς την *Ενοειδή αρχή και αιτία*; Μήπως με τη συγκάλυψη αυτή διακυβεύεται η σχέση οντολογίας και ελευθερίας και δεν είμαστε αυτό που ήταν να είμαστε; Ένα συναφές σχόλιο υπάρχει στην προς Ρωμαίους επιστολή του Αποστόλου Παύλου: «*δεν πράττω εκείνο το οποίο θέλω, αλλά εκείνο το οποίο μισώ*» (Ρωμ. 7, 115).

- Ο δοξολογικός χαρακτήρας της ηθικής για την παιδεία είναι συνδυαστικός στη λειτουργία του (*φυσικός-μεταφυσικός*), αφού ακολουθεί την ανατομία του λογικού τμήματος της ψυχής που περιλαμβάνει δύο μέρη: το **επιστημονικό** που διερευνά τη γνώση του αναγκαίου και το **δοξαστικό ή λογιστικό** που σχετίζεται με το **πιθανό ή ενδεχόμενο**.

α) Το δοξαστικό ή λογιστικό δεν είναι ανεξάρτητο από προσδιοριστικά στοιχεία της ενέργειας και του σκοπού, επαγωγικά μάς οδηγεί σε δύο αρετές, δηλαδή ενάρτετες τακτικές, της **τέχνης** και της **φρόνησης**.

- **Η τέχνη:** Ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι η τέχνη δεν ανήκει σ' αυτά που υπάρχουν ή γίνονται από ανάγκη. Η τέχνη διαφοροποιείται από την πράξη και έχει σχέση με τη κατασκευή αντικειμένων, κάτι από εκείνα τα οποία ενδέχεται και να υπάρχουν και να μην υπάρχουν, αφού η αιτία της δημιουργίας έγκειται στο δημιουργό και όχι στο αντικείμενο που κατασκευάζεται. Ο λόγος, ως ποιητικό αίτιο, είναι διάφορος της λογικής η οποία υπαγορεύει την κατασκευή. Η επαγωγή ως μέθοδος για το λογιστικό της ψυχής αφορά

την τέχνη που συνυφαίνεται από την έξη (διάθεση) και από τον κανόνα,¹¹ δηλαδή αυτό που σχετίζεται με την εξωτερική αλληλεγγύη του Piaget, ως πρωτοβάθμιο βήμα αγωγής. Επομένως για την παιδεία η ψυχική διάθεση με σκοπό την κατασκευή κτιρίων και αντικειμένων της εκπαιδευτικής διαδικασίας, πρέπει να διαφοροποιηθεί από την προαίρεση και τα κίνητρα της πράξεως που αφορούν το αγαθό της παιδείας.

• **Η φρόνηση:** Στα πλαίσια της περιχώρησης των αρετών και της τελολογίας, ως παράγοντα της καθολικότητας, η φρόνηση συνδέεται με τον προσδιορισμό των τελικών σκοπών.¹² Η αρχέγονη, προ-θεωρητική σχέση της ύπαρξης με το *Είναι* δεν αποτελούν παρά μετωνυμίες της αριστοτελικής φρόνησης, στις οποίες ο Heidegger θα προσπαθήσει να ιχνηλατήσει το πρωτογενές εκείνο υλικό που, διυλιζόμενο, θα μετατραπεί σε «θεμελιώδη οντολογία».¹³ Στον Αριστοτέλη δεν απομονώνονται οι πνευματικές λειτουργίες της ανθρώπινης ύπαρξης αλλά συλλειτουργούν. Επομένως η προσπάθεια συλλειτουργίας των πνευματικών δυνάμεων των μαθητών στη σχολική μονάδα, έχει σχέση με την καθολικότητα στη σκοποθεσία της παιδείας και τη σχέση της με τη φρόνηση.

Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* επικυρώνει την αξία της φρόνησης παραβάλλοντάς την με τη σοφία και επισημαίνοντας ότι και στην φρόνηση είναι ενεργός η παρουσία του λόγου και του νου.¹⁴ Ο Νους ως το ανώτερο μέρος της ανθρώπινης ψυχής έχει υψηλότερη αποστολή απ' ότι η σύγχρονη πραγματικότητα της κοινωνίας και της εκπαίδευσης ορίζει. Για τον Αριστοτέλη ο Νους συλλαμβάνει τις ιδέες ή τις πρώτες αρχές και διακρίνεται σε «*νον ποιητικόν*», απάθη και ανεπηρέαστο και σε «*νον παθητικόν*», δηλαδή φθαρό.¹⁵ Ο ποιητικός νους είναι, καθαρά, θεωρητικός και συλλαμβάνει το γενικόν, τις γενικές αρχές. Αντίθετα ο παθητικός νους προσδιορίζεται από την εμπειρία των παραστάσεων με τη μετοχή των αισθήσεων.

β) **Το επιστημονικό μέρος της λογικής ψυχής** περιέχει την *ενόραση* των αρχών που ανήκουν στο νου και την *αρετή* προσδιορισμού της αλήθειας που αποτελεί την επιστήμη. Η ιδιότητα του σοφού είναι να έχει απόδειξη περί μερικών μόνο πραγμάτων. Όπως βλέπουμε το αναγωγικό πνεύμα του Αριστοτέλη ταυτίζεται με θετικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης αλλά και με βασικές αρχές πραγμάτων που συμβαίνουν κατά διαφορετικό τρόπο από τον αναγκαίο. Επομένως το σχολείο που ενδιαφέρεται για την ανάπτυξη της προσωπικότητας του μαθητή έχει ανάγκη τη φυσική και τη μεταφυσική με τα ζεύγη στοιχείων διακρίβωσης της αλήθειας: **επιστήμη και φρόνηση, σοφία και νου**.¹⁶

Η επαγωγή στις ανθρωπιστικές επιστήμες είναι επισφαλής ως μέθοδος διότι δεν υφίσταται η δυνατότητα του πειράματος ή των κριτηρίων της έρευνας που χρησιμοποιούν οι θετικές επιστήμες. Η επαγωγή ως αυστηρή τεχνική μέθοδος διαχείρισης υλικού διανοητικής είτε εμπειρικής ηθικής είναι ατελής αφού η αλήθεια για το αυθεντικό ήθος έχει σχέση με τη μετοχή και τη σχέση σ' ένα τρόπο ζωής που γίνεται έθος και δεν διαθέτει αποδεικτικά στοιχεία θετικιστικού χαρακτήρα. Η ίδια η φιλοσοφία της οντολογίας και της παιδείας παραμένει υπό την επήρεια του αντικειμενισμού, όσο δεν παραιτείται από την επιχειρηματολογία. Μια τέ-

τοια φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Heidegger είναι και αυτή αναγκασμένη να ακούσει την κατηγορία ότι «*κάθε αναίρεση επιχειρήματος μέσα στο πεδίο της ουσιαστικής σκέψης είναι μωρή*».¹⁷

Κατανοώντας σε συλλογικό επίπεδο το έργο του Αριστοτέλη η επαγωγή μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη σύναψη φυσικής και μεταφυσικής με την αξιοποίηση δύο οντολογικών στοιχείων: την αμετακίνητη διάθεση και την καλή ενέργεια με σκοπό την απόκτηση της μεσότητας, δηλαδή την αποφυγή της υπερβολής και της έλλειψης, ως παιδαγωγικές αρχές.

Από την επαγωγική διαδικασία δεν απουσιάζει, το απρόβλεπτο και η πηγή του που είναι ο πρωταίτιος λόγος. Η επαγωγή λειτουργεί με τον όρο της μεταβολής μέσα στα όρια του φυσικού αλλά ικανοποιείται και το αίτημα του έξωθεν κινούντος. Με την επαγωγή υποχωρεί η ατομικότητα και ικανοποιείται το Σύμπαν ως σύνολο. Πρέπει να υπάρχει ένα αίτιο εκτός του κόσμου και εφόσον το κοσμικό πλαίσιο είναι αιώνιο, πρέπει και η αιτία να είναι αιώνια.¹⁸ Η αριστοτελική μεταφυσική ανοίγει τους ορίζοντες της παιδείας και της παιδαγωγικής επαναπροσδιορίζοντας σε καιρούς φυσιοκρατίας και ατομικότητας την ουσία της ζωής και την καθολικότητα ως έννοια που αφορά τόσο την ανθρωπολογία όσο και τις σχέσεις ανθρωπολογίας και κοσμολογίας με την μεταφυσική. Η επιστροφή στις απαρχές, στην προέλευση της ουσίας της παιδείας, είναι δυνατή μόνο κατά τον τρόπο προσανατολισμού και πορείας του ανθρώπου προς το μέλλον της ουσίας της ζωής και του *Είναι* του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Habermas Jurgen, *Ο φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, β' έκδοση, μετάφραση Λ. Αναγνώστου – Α. Καραθανάση, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 174.
2. Brun Jean, *Que sais-je, Ο Αριστοτέλης και το Λύκειο*, μετάφραση Η.Π. Νικολούδης, εκδ. Δαίδαλος, σ. 111. Πρβλ. *Μετ. τ. Φ.*, M10, 1087a10.
3. *Μετά τ. Φ.*, 27, 1032 b 3.
4. *Μετ.*, τ. Φ., Γ2 αρχή
5. *Πολιτικά* 1332a 38-40.
6. Brun Jean, *ό.π.*, σ. 104. Πρβλ. *Μετ. τ. Φ.*, A2, 982b 5.
7. *Μετά τ. Φ.*, Γ4, 1078 b 27.
8. *Μετά τ. Φ.*, A2, 982 b 5.
9. *Μετά τ. Φ.* Λ3, 1070a 7.
10. *Φυσ.* B2, 193b 3.
11. *Ηθικά Νικομάχεια* Z, 1140a.
12. *Ηθικά Νικομάχεια* Z, 1140b.
13. Heidegger Martin, *Τι είναι μεταφυσική*; μετάφραση Π.Κ.Θανασάς, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2000, σ. 40.
14. Ό.π. Heidegger M.. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1140b, 1143a 35.
15. *Περί ψυχής*, Γ, 430a.
16. *Ηθικά Νικομάχεια* Z 6, 1141a.
17. Ό.π. Habermas J. σ. 175.
18. Guthrie W.K.C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι – Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*-, εκδ. Δ. Παπαδήμα, Αθήνα 1987, σ. 130-131. Πρβλ. *Φυσικά* 1476 b 22-27.

Η θεωρία του Αριστοτέλη για την μεσότητα¹

Του ΛΕΩΝΙΔΑ ΚΑΤΣΙΡΑ
Σχολικού Συμβούλου Β/θμιας Εκπαίδευσης

*«Κάθε τέχνη και κάθε επιστημονική έρευνα
 όπως και κάθε πράξη
 και κάθε κατόπιν σκέψης λαμβανόμενη απόφαση
 φαίνεται ότι αποβλέπει σε κάποιο αγαθό»
 (Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια).*

Μετά τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δίνει μια νέα ώθηση στην επιστημονική μεθοδολογία². Δίχως να παραγνωρίζει τη μεταφυσική όψη της, κατευθύνει την έρευνά του σε πιο πρακτικούς στόχους. Ο χαρακτήρας της ηθικής του φιλοσοφίας είναι τελολογικός: Όλη η φύση απαρτίζεται από όντα και πράγματα που έχουν τέλος (σκοπό). Ο φιλοσοφικός όρος που χρησιμοποιούμε για να εκφράσουμε ότι τα όντα κατά τον Αριστοτέλη έχουν μέσα τους κάποιο σκοπό που αναμένει δυναμικά την εκδήλωσή του, είναι η **Εντελέχεια**.

Μελετά τον άνθρωπο και τη φύση συστηματοποιώντας την έρευνα σε τομείς παρόμοιους με αυτούς της σημερινής επιστήμης³. *Ουσιαστικά η νοοτροπία του σημερινού πολιτισμού βασίζεται στο αριστοτέλειο ορθολογιστικό μοντέλο σκέψης, το οποίο επικράτησε στα χρόνια της Αναγέννησης έναντι του πλατωνικού μεταφυσικού μοντέλου.* Η ταξινόμηση, η παρατήρηση, το πείραμα, η ανάλυση, αν και δεν χρησιμοποιήθηκαν για πρώτη φορά απ' τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, αποτέλεσαν τον άξονα της θεώρησής του για τον κόσμο. Αργότερα η αριστοτέλεια μεθοδολογία θα υιοθετηθεί απ' τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό απ' τον οποίο ξεπήδησε η επιστήμη των ημερών μας.

Θεωρία για την μεσότητα

Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι μεταξύ της ευδαιμονίας και της αρετής υπάρχει ουσιαστική σχέση. **Δεν θα μπορεί να είναι κανείς ευτυχισμένος, χωρίς να είναι ενάρετος.** Ένας δειλός, ένας μικροπρεπής, ένας γενικώς φαιλός άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος. Για τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ψυχής. Διατύπωσε την θεωρία, σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία και η αρετή συνίσταται **στην μεσότητα μεταξύ δύο ακροτήτων, μεταξύ μιας υπερβολής και μιας έλλειψης.** Η μετριοφροσύνη π.χ. είναι η μεσότητα μεταξύ της αλαζονείας, η οποία συνιστά την κατάσταση της υπερβολής, και της μικροπρέπειας, που αποτελεί έλλειψη. Το θάρρος επίσης είναι η μεσότητα μεταξύ του θράσους και της δειλίας, κ.ο.κ. με όλες τις άλλες αρετές⁴. Μεσότητα ο Αριστοτέλης αποκαλεί τη μέση οδό που υπάρχει ανάμεσα σε δύο ακραίες καταστάσεις. Για παράδειγμα το μέσον μεταξύ της παρόρμησης και της αδράνειας είναι η σύνεση, μεταξύ της έκστασης και της απάθειας είναι η νηφαλιότητα.

Η θεωρία του Αριστοτέλη για την μεσότητα αποτελεί κεντρικό άξονα της ηθικής φιλοσοφίας του. Στο πλαίσιο της θεωρίας του αυτής, ο Αριστοτέλης μάς προτρέπει και μας παρακινεί, αν θέλουμε να κατακτήσουμε την αρετή και να γίνουμε ευτυχισμένοι στην ζωή μας, πρέπει να αποφεύγουμε στην ζωή μας και στην εν γένει συμπεριφορά μας τις ακραίες επιλογές, δηλαδή τις ακρότητες αν θέλουμε να είμαστε ευτυχείς. Τώρα θα αναλύσουμε δύο πολύ σπουδαίες **λέξεις κλειδιά** στην θεωρία του Αριστοτέλη για την μεσότητα, την **ευδαιμονία** και την **αρετή**.

Α) Το πρώτο στοιχείο είναι η ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ. Η άποψη που είχε ο Αριστοτέλης για τον κόσμο ήταν η εξής: Είχε μια τελολογική αντίληψη για τον κόσμο. Πίστευε ότι κάθε γεγονός στον κόσμο υπαγορεύεται από κάποιο τέλος (σκοπό). Έτσι πίστευε ότι για κάθε γεγονός δεν μπορούμε να δώσουμε καμιά εξήγηση αν δεν ξέρουμε τον σκοπό του. Παρά το γεγονός όμως ότι ο Αριστοτέλης διατύπωσε μια θεωρία για την πραγματικότητα εντελώς διαφορετική από εκείνη του Πλάτωνα, αναγνώρισε ωστόσο, όπως ο δάσκαλός του, το προνόμιο των ανθρώπων να μπορούν να γνωρίσουν την πραγματικότητα και να γίνουν κάτοχοι της αληθείας. Βάσει, λοιπόν, της αντίληψης του Αριστοτέλη για τον κόσμο, δηλαδή της γνώμης του ότι ήταν τελολογική, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ευδαιμονία αποτελεί το ύψιστο αγαθό στην ζωή μας και ότι, ως εκ τούτου, εν ονόματι αυτής οφείλουμε να ρυθμίζουμε την συμπεριφορά μας.

Συγκεκριμένα κατά τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος είναι **δημιουργικό όν**. Οι άνθρωποι δημιουργούν, φτιάχνουν πλοία, κατασκευάζουν πόλεις, κάνουν πολέμους, συνάπτουν φιλίες, καθιερώνουν αθλητικούς και πολιτιστικούς αγώνες και άλλα.

Και όλα αυτά τα κάνουν πάντοτε για κάποιο **σκοπό**. Τίποτα στην ζωή μας δεν είναι άσκοπο. Το κάθε τι παραπέμπει σε κάτι άλλο, το κάθε τι γίνεται για κάποιο σκοπό. Έχει ένα συγκεκριμένο σκοπό στην ζωή μας, δεν είναι χωρίς σκοπό (άσκοπο). Οι άνθρωποι π.χ. φτιάχνουν σπίτια με σκοπό να προστατευθούν από τις ταλαιπωρίες και τους κινδύνους που θα ήσαν υποχρεωμένοι να υποστούν, αν ζούσαν στην ύπαιθρο. Προκειμένου όμως να φτιάξουν τα σπίτια τους χρησιμοποιούν ορισμένα υλικά (πέτρες, ασβέστι, ξύλα κ.α.). Αλλά τα υλικά χρειάζονται, προκειμένου για να παραχθούν ή να γίνει η επεξεργασία τους, τα κατάλληλα εργαλεία και μηχανήματα. Για τον σκοπό λοιπόν αυτό, προκειμένου να παραγάγουν τα οικοδομικά υλικά οι άνθρωποι, φτιάχνουν εργαλεία και μηχανήματα κ.ο.κ.

Εάν οι άνθρωποι δεν κινδύνευαν ζώντας έξω στην ύπαι-

θρο, δεν θα είχαν κανένα λόγο να κατασκευάζουν σπίτια, και εάν δεν είχαν κανένα λόγο να κατασκευάζουν σπίτια, θα ήταν άσκοπη, επίσης, η επεξεργασία και η παρασκευή οικοδομικών υλικών και αν δεν είχαν κανένα λόγο να χρησιμοποιούν οικοδομικά υλικά, δεν θα είχε νόημα η κατασκευή εργαλείων και μηχανημάτων για την παραγωγή των οικοδομικών υλικών⁵.

Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα αποσκοπεί στην δημιουργία κάποιου αγαθού, που με την σειρά του εξυπηρετεί κάποιο άλλο αγαθό, κ.ο.κ. Αυτή η αλυσίδα των αγαθών, όμως, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να καταλήξει κάπου, να έχει τέλος, ένα έσχατο σκοπό. Τελικό σημείο αναφοράς ο Αριστοτέλης θεωρεί την ευδαιμονία. Η κατασκευή των εργαλείων και των μηχανημάτων, με τα οποία θα φτιάξουν και θα επεξεργαστούν τα οικοδομικά υλικά, με τα οποία θα οικοδομήσουν τα σπίτια τους, που θα τους προστατέψουν από τις ταλαιπωρίες και τους κινδύνους που συνεπάγεται η διαβίωσή τους έξω στη φύση, όλα αποσκοπούν στην εξασφάλιση της ευδαιμονίας τους, της χαράς τους και της ευτυχίας τους, η οποία δεν εξυπηρετεί κανένα περαιτέρω σκοπό ή αγαθό.

Βέβαια όταν λέμε ότι όλες οι δραστηριότητές μας στοχεύουν στην ευδαιμονία μας, στην χαρά μας και στην ευτυχία μας, τότε οτιδήποτε κάνουμε, το κάνουμε για να γίνουμε ευτυχισμένοι και χαρούμενοι, μάς δημιουργείται η εντύπωση ότι η ευδαιμονία τοποθετείται σε κάποιο σημείο ανώτερο της ζωής μας. Δηλαδή ένα σημείο όπου, όταν φτάσουμε, και αφού θα έχουμε αποκτήσει όλα τα απαιτούμενα αγαθά, θα γίνουμε ευτυχισμένοι. Μια τέτοια αντίληψη για την ευδαιμονία μας, όμως, και για τον Αριστοτέλη είναι ανακριβής.

Στην πραγματικότητα κατ' αυτόν τον μεγάλο φιλόσοφο, μπορούμε να γίνουμε ευτυχισμένοι οποιαδήποτε στιγμή της ζωής μας, αρκεί ο τρόπος που θα συμπεριφερόμαστε να είναι ο κατάλληλος. Έτσι, λοιπόν, για να εξασφαλίσουμε το ύψιστο αγαθό της ευδαιμονίας, θα πρέπει να εκτελούμε τις εκάστοτε πράξεις μας σωστά. Έτσι οδηγούμαστε σ' ένα άλλο ερώτημα που έρχεται μετά τις ανωτέρω σκέψεις.

Ποιός είναι ο ιδιαίτερος τρόπος συμπεριφοράς με τον οποίο οι άνθρωποι θα εξασφαλίσουν την ευδαιμονία τους; πότε μπορούμε να πούμε ότι οι πράξεις μας έγιναν σωστά, έτσι ώστε να μας κάνουν ευτυχισμένους; Για να δοθεί απάντηση σε τέτοιου είδους απορίες λέει ο Αριστοτέλης, είναι αναγκαίο, πρώτα απ' όλα, να καθοριστεί το έργο του ανθρώπου. Και αυτό γιατί αισθάνεται κανείς ευτυχισμένος, εφόσον κάνει καλά την δουλειά του. Όλοι μας είμαστε εξουσιοδοτημένοι να επιτελούμε κάποιο έργο, που, εκτελώντας το σωστά, αισθανόμαστε ευτυχισμένοι. Ο δραματουργός έχει ως έργο να γράφει θεατρικά κείμενα, ο δάσκαλος να διδάσκει, ο μαθητής να μαθαίνει, ο οικοδόμος να κατασκευάζει σπίτια. κτλ. Ο άνθρωπος, όμως, θα πρέπει να έχει κάποιο έργο. Ποιο έργο; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να προσδιορίσουμε την ιδιαίτερη φύση του ανθρώπου. Και αυτό θα το πετύχουμε, αν συγκρίνουμε τον άνθρωπο με τα άλλα είδη οργανισμών και δούμε τι είναι εκείνο που διαθέτει ο άνθρωπος και

δεν το έχουν ούτε τα φυτά ούτε τα ζώα.

Αν τώρα συγκρίνουμε τον άνθρωπο με τα ζώα, βλέπουμε ότι ο άνθρωπος μοιράζεται τις ορέξεις, τα ένστικτα και τα πάθη. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά είναι κοινά στους ανθρώπους και στα ζώα. Τι είναι όμως εκείνο που κάνει τον άνθρωπο να ξεχωρίζει από τα φυτά και τα ζώα. Εκείνο που τον ξεχωρίζει είναι ο **λόγος**. Δηλαδή, το ότι **σκέπτεται**.

Πιο πάνω είπαμε ότι, κατά τον Αριστοτέλη, ο κατάλληλος τρόπος που πρέπει να συμπεριφερόμαστε, για να γίνουμε ευτυχισμένοι και χαρούμενοι, είναι να ρυθμίζουμε την συμπεριφορά μας σύμφωνα με το έργο που υπαγορεύεται από την φύση μας, να κάνουμε δηλαδή ό,τι είναι σύμφωνο με την φύση μας. Μπορούμε λοιπόν τώρα να πούμε ότι κατά τον Αριστοτέλη, γίνεται κανείς ευτυχισμένος, όταν συμπεριφέρεται σύμφωνα με το λογικό του. Διαφορετικά, αν αδιαφορήσει προς ό,τι του υπαγορεύει ο λόγος, είναι βέβαιο, ότι θα γίνει δυστυχισμένος. Το ερώτημα όμως σ' αυτή την περίπτωση είναι σε τι συνίσταται η λειτουργία του λόγου, την οποία θα πρέπει να σεβαστούμε, προκειμένου να γίνουμε ευτυχισμένοι και χαρούμενοι στην ζωή μας και στο κόσμο που ζούμε. Ο Μεγάλος Σταγειρίτης φιλόσοφος παρατηρεί ότι ο λόγος επιδιώκει, από την φύση του, την **ισορροπία και την συμμετρία**.

Έτσι, συμπεριφερόμαι σύμφωνα με τη λογική φύση μου σημαίνει ότι επιλέγω κάτι που δεν μπορεί να είναι ακραίο, κάτι που δεν είναι ούτε υπερβολικό, ούτε ελλειπτικό. Π.χ. αν, θέλοντας να ικανοποιήσω την πείνα μου, φάω πάρα πολύ και βαρυστομαχιάσω ή πολύ λίγο, τόσο που να εξακολουθώ να αισθάνομαι την δυσφορία της πείνας, είναι σαφές ότι δεν μπορώ να νιώθω ευχαριστημένος με καμία από τις δύο αυτές επιλογές μου. Θα πρέπει για να νιώθω ευτυχής, να φάω τόσο που να μη είναι ούτε πολύ ούτε λίγο, αλλά κάπου μεταξύ των δύο αυτών άκρων. **Έτσι, λοιπόν, ευδαιμονία βρίσκεται πάντοτε στην επιλογή της μέσης οδού μεταξύ των δύο ακραίων προοπτικών, της υπερβολής και της έλλειψης.**

Β) Το δεύτερο στοιχείο, παράμετρος, που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να θεμελιώσει την θεωρία του για την μεσότητα⁶, είναι η **αρετή**, η **αρετή** ως έλλογη δραστηριότητα.

Συγκεκριμένα ο Σταγειρίτης φιλόσοφος αναφέρει τα εξής: «...*Η λειτουργία της ύψιστης φύσης του ανθρώπου, η λογική ψυχή του, είναι τούτος να ζει μian εύτακτη ζωή. Κατ' αυτήν, κάθε πλευρά του ανθρώπου ανταποκρίνεται στις έλλογες εντολές του, με την έννοια ότι η κατώτερη φύση του συμπεριφέρεται σε συμφωνία προς τον λόγο. Έτσι, η αρετή περιλαμβάνει στην ουσία τη χρήση των ικανοτήτων του ανθρώπου να ενεργεί με σκοπό, με συμφωνία με τη διανοητική του αντίληψη. Αρετή σημαίνει την εφαρμογή της σκέψης πάνω σε πρακτικές καταστάσεις και με συγκεκριμένες ενέργειες. Συνεπώς, η αρετή εξαρτάται, τόσο από την κατοχή, όσο και από την πρακτική άσκηση της διάνοιας, ώστε η έλλογη ζωή του ατόμου να γίνει ο συνηθισμένος τρόπος συμπεριφοράς του, το χαρακτηριστικό του γνώρισμα».*

Μολονότι η ορθή πράξη είναι πάντοτε ενάρετη, η απλή και μεμονωμένη ενέργεια της ορθής πράξης δεν καθιστά τον άνθρωπο ενάρετο. Όταν η ορθή ενέργεια πραγματοποιείται τακτικώς, μέχρις ότου ενσωματωθεί στην προσωπικότητα ως

συνήθεια, τότε είναι που παράγεται αρετή. Η ενάρτη ή η ορθή πράξη είναι ένα μέσο ανάμεσα σε δυο ακρότητες. Ο Αριστοτέλης εμμόνως απαιτεί τη μεσότητα σε όλα τα πράγματα, επειδή η υπερβολή της πράξης είναι ανήθικη ή κακή. Οι ακρότητες είναι πάντοτε κακές, είτε πρόκειται για ακρότητα έλλειψης ή για ακρότητα πλησμονής. Η αρετή βρίσκεται ανάμεσα στις δύο ακρότητες. Όταν κανείς δεν μπορεί να κρατηθεί στο νεκρό σημείο του μέσου, τότε τον συμβουλεύει να κλίνει προς την πλευρά του λιγότερο κακού, να διαλέξει το μικρότερο από τα δύο κακά. Πάντοτε, η μία ακραία εκλογή θα είναι λιγότερο κακή από την αντίθετή της-για παράδειγμα, αν η αρετή είναι ανδρεία και τα δύο άκρα είναι η δειλία και το θράσος, καλύτερα θα είναι να επιλέξει κανείς τη δειλία παρά το θράσος, αν επί του παρόντος, η ιδεώδης αρετή, η ανδρεία, είναι αδύνατη. Η αληθινή αρετή, ως το μέσον ανάμεσα στα δύο άκρα, αναγκάζει τον άνθρωπο να ζει σε αρμονία με το λόγο, να ζει μία έλλογη ζωή. Η μέση, η ορθή πράξη, σημαίνει να πράττεις το ορθό στο ορθό πρόσωπο, στον ορθό χρόνο, στην ορθή έκταση, με τον ορθό σκοπό και με τον ορθό τρόπο. Έτσι, να τα πράττεις ορθά δεν βρίσκεται μέσα στις δυνατότητες του καθενός, παρά μόνο σ' αυτόν που είναι προικισμένος με τη γνώση και ικανότητα να πραγματοποιήσει την ορθή εκλογή και να ανακαλύψει την αλήθεια-όπως ακριβώς δεν μπορούμε να περιμένουμε από τον καθέ-να να βρει το ακριβές κέντρο ενός κύκλου⁷.

Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι μεταξύ της ευδαιμονίας και της αρετής υπάρχει ουσιαστική σχέση. Δεν θα μπορεί να είναι κανείς ευτυχισμένος, χωρίς να είναι ενάρτεος. Ένας δειλός, ένας μικροπρεπής, ένας γενικώς φαύλος άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος. Η ευδαιμονία είναι η ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την αρετή.

Διατύπωσε την θεωρία του στο έργο του Ηθικά Νικομάχεια⁸, ότι κάθε φορά που αντιμετωπίζουμε ένα ηθικό αίτημα οφείλουμε, αν θέλουμε οι πράξεις μας να έχουν ηθική αξία και κατ' επέκταση, να μας κάνουν να νιώθουμε ευτυχείς να επιλέγουμε πάντοτε την μεταξύ δύο ακροτήτων μέση οδό.

Ο σκοπός της ζωής του ανθρώπου λοιπόν είναι η ευδαιμονία, η ευτυχία. Για να γίνει ο άνθρωπος ευδαίμων οφείλει να ακολουθεί έναν ορισμένο (ενάρτεο) τρόπο ζωής. Αυτός ο ενάρτεος τρόπος ζωής συνίσταται στην τήρηση της Μεσότητας. Στο θαυμαστό έργο του Ηθικά Νικομάχεια⁹, η αρετή βρίσκεται στη μεσότητα.

Για παράδειγμα, είναι δυνατό να νιώσουμε και φόβο και θάρρος και επιθυμία και οργή και ευσπλαχνία και γενικά ευχάριστα και δυσάρεστα συναισθήματα και σε μεγαλύτερο και σε μικρότερο βαθμό (απ' ό,τι χρειάζεται) και τα δύο αυτά δεν είναι καλά. Όμως το να αισθάνεται κανείς αυτά τη στιγμή που πρέπει και σε σχέση με τα πράγματα που πρέπει και σε σχέση με τους ανθρώπους που πρέπει και για το λόγο που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει, αυτό είναι το μέσο και το άριστο, πράγμα που έχει άμεση σχέση με την αρετή. Κατά τον ίδιο τρόπο υπάρχει και στις πράξεις **υπερβολή και έλλειψη και μέσο**. Η αρετή εξάλλου αναφέρεται στα **πάθη** (συναίσθημα) και στις **πράξεις**, στα οποία η υπερβολή αποτελεί σφάλμα και καταργείται, το ίδιο και η έλλειψη, ενώ το μέσο επαινείται και είναι το σωστό. Και τα δύο αυτά

έχουν σχέση με την αρετή. Επομένως η αρετή είναι μια μορφή μεσότητας, αφού έχει ως στόχο το μέσο.

Μεσότητα, Δικαιοσύνη και Πολίτευμα.

Είναι αλήθεια ότι και ο Αριστοτέλης, κάτω από την επίδραση της σωκρατικής διδασκαλίας για τη δικαιοσύνη, ως προσωπική αρετή, **εντάσσει τη δικαιοσύνη¹⁰ στο σύστημα των ηθικών αξιών που έχουν όλες κοινό παρονομαστή την αρχή της μεσότητας** και συνθέτουν το σωρείτη των αρετών, κορυφαία από τις οποίες είναι η δικαιοσύνη. Και η έννοια της δικαιοσύνης εντάσσεται στην θεωρία της μεσότητας. Με αφετηρία λοιπόν αυτήν τη θεμελιακή διάκριση της ουσίας της (αντικειμενικής) ιδέας της δικαιοσύνης, ως μεσότητας προς έτερον, και της (υποκειμενικής) αρετής της δικαιοσύνης, ως έξης εσωτερικών επιλογών της βούλησης με μέτρο την αρχή της μεσότητας, ανέδειξε σε αιώνιο παγκόσμιο κτήμα της γνώσης **τη διάκριση μεταξύ της διανεμητικής και της διορθωτικής λειτουργίας της δικαιοσύνης¹¹**. Είναι φανερό, λοιπόν, η διαφορά ανάμεσα στην αρετή και στη δικαιοσύνη, γιατί υπάρχει ταυτότητα μεταξύ τους, αλλά και η διαφορά, αφού η δικαιοσύνη συνιστά αρετή στις σχέσεις μας με τους άλλους, ενώ, αν πρόκειται για συνήθεια καθ' αυτήν, τότε πρόκειται γι' απλή αρετή.

Ενώ ο Πλάτωνας υποστήριξε ως ιδανικό πολίτευμα εκείνο όπου κυβερνούν οι «φιλόσοφοι», δηλαδή οι «άριστοι». Ο μαθητής του Αριστοτέλης, αντίθετα, θεώρησε ως **καλύτερο πολίτευμα αυτό όπου επικρατεί η ανθρώπινη αρετή του μέτρου**, όπου ακολουθείται «η αρχή της μεσότητας» κι όπου γίνονται σεβαστοί οι νόμοι. Ο δρόμος του μέτρου, η Αριστοτελική μεσότητα, είναι «η ταυτόχρονη αποφυγή της υπερβολής και της έλλειψης».

Εκείνο που ζητάμε από τους πολιτικούς είναι το ανθρώπινο μέτρο, δηλ. να είναι τίμιοι, να διαθέτουν γνώση, ευθύνη και επίγνωση. Γνώση του αντικείμενου τους. Ευθύνη προάσπισης του δημοσίου συμφέροντος. Και επίγνωση των ορίων τους. Αν διαθέτουν εντιμότητα, γνώση, ευθύνη και επίγνωση, είναι καλοί πολιτικοί.

Οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες, οικοδομήθηκαν στην αρχή της Αριστο-τελικής «μεσότητας», όχι στην ανάζητηση της «απολυτότητας».

Διακρίσεις αρχής της Μεσότητας: Ρέουσα, Μεταβαλλόμενη και δυναμική Μεσότητα

Αγγίζει, έτσι, ο Αριστοτέλης τον πυρήνα κάθε ηθικού προβληματισμού: το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου «αρετή» και, περαιτέρω, το κριτήριο που διακρίνει το ενάρτεο από το αχρείο βίωμα. Ως ουσιαστικές χαρακτηριστικές της αρετής, αναδεικνύεται η μεσότητα. Ασφαλώς, ο όρος αυτός αποτελεί την αριστοτελική εκδοχή της κορυφαίας αρχαιοελληνικής αξίας: του μέτρου που αρχικά απασχόλησε τον Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης, όμως, τον συστηματοποίησε και τον κατέστησε φιλοσοφικό όρο, με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Καταρχάς, η μεσότητα ως προσδιοριστικό της αρετής, έχει υποκειμενικό χαρακτήρα και δεν είναι ίδια, ούτε για όλους τους ανθρώπους, ούτε για όλες τις κοινωνίες, αλλά ούτε και παραμένει αμετάβλητη στον χρόνο ή ανεπηρέαστη από τις ιστορικές συγκυρίες. Ο χαρακτήρας της, επομέ-

ως, δεν είναι μόνο υποκειμενικός, αλλά και δυναμικός, καθώς αποβλέπει πάντοτε στο να αποτελεί το σημείο της τέλει-ας ισορροπίας ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη, τις δύο δηλαδή όψεις του Κακού¹².

Μεσότητα και Ηθική

Στα πλαίσια της Ηθικής, η υπερβολή και η έλλειψη εκπροσωπούν το Κακό, γιατί οδηγούν σε κατάργηση της ατάρκειας, δηλαδή της ελευθερίας. Αν για παράδειγμα, ένας άνθρωπος ελλείπει σε κάτι, χρήζει συμπλήρωσης, άρα είναι εξαρτημένος. Αν πάλι πλεονάζει σε κάτι, έχει ανάγκη όχι να πάρει, αλλά να «δώσει», ειδικά το πλεόνασμα είναι πλασματικό. Με ένα σχεδόν ψυχαναλυτικό μοντέλο, ο Αριστοτέλης ερμηνεύει, για παράδειγμα, το πάθος της απληστίας του πλούσιου, ως άγχος αυτοεπιβεβαίωσης. Το γεγονός ότι η μεσότητα είναι ένα μάλλον δύσκολο επίτευγμα, αποτελεί για τον Αριστοτέλη, μία ακόμη ισχυρή απόδειξη ότι η σωστή ηθική επιλογή ταυτίζεται με την αρετή.

Ο Αριστοτέλης, ορίζοντας τη μεσότητα ως προσδιοριστικό όρο της αρετής, εισάγει μία παράμετρο που μετατρέπει τον ηθικό προβληματισμό του σε φιλοσοφικό στοχασμό: είναι λοιπόν η αρετή συνθήκη προαιρετική, που εκπροσωπεί την υποκειμενική μεσότητα και καθορίζεται από τη λογική και συγκεκριμένα, κατά τη γνώμη μου, από τη λογική του φρόνιμου ανθρώπου¹³. Η υπερβολή και η έλλειψη αποτελούν τα δύο άκρα τα οποία πρέπει να αποφεύγονται, προκειμένου να κατακτηθεί η ηθική αρετή. **Η μεσότητα, ή αλλιώς «το μέσον», ορίζεται ως το μέσο σημείο ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη, και αναδεικνύεται ως ο μοναδικός δρόμος για τον προσδιορισμό και την κατάκτηση της ηθικής αρετής.** Θεωρώντας τη μεσότητα υποκειμενικό προσδιοριστικό παράγοντα της αρετής, ο Αριστοτέλης προσέδωσε σε αυτήν προσωπικό χαρακτήρα. Η ποικιλομορφία, όμως που συνεπάγεται ένας τέτοιος χαρακτήρας, τελικά κύρωσε το ηθικό βάρος της αρετής, αφού με το άλλοθι του υποκειμενισμού, κάθε στάση ζωής δυνητικά θα μπορούσε να είναι ηθική...

Ωστόσο, η αριστοτελική μεσότητα και, περαιτέρω, η ελληνική ηθική στο σύνολο της υπακούει στον Λόγο, την πλέον ελληνική αξία. Και, μάλιστα, στη λογική του σωστού ανθρώπου, δηλαδή εκείνου του οποίου ο νους κυβερνάται από τη φρόνηση. Για τον Έλληνα, **η φρόνηση είναι αποτέλεσμα απόλυτης και συνολικής ισορροπίας ανάμεσα στο σύνολο και στα μέρη.** Η λογική, επομένως, που εκπληγάζει από μία τέτοια ισορροπία καθορίζει και το ενάρετο βίωμα.

Η ηθική έτσι, έχει όχι αξιωματικό, αλλά ορθολογιστικό χαρακτήρα, είναι η βίωση της τέλει-ας αρμονίας ανάμεσα στο Όλον (Κόσμος-Άνθρωπος), αλλά και ανάμεσα στα μέρη του Ανθρώπου (Σώμα-Ψυχή).

Θα ήταν το ίδιο σαν να ισχυριζότο κάποιος ότι το να είναι κανείς άδικος, δειλός ή ακόλαστος, υπάρχει μεσότητα και υπερβολή και έλλειψη. Με αυτή την έννοια, θα υπήρχε στην υπερβολή και την έλλειψη μια μεσότητα, όπως και μία υπερβολή της υπερβολής και μια έλλειψη της έλλειψης. Αλλά καθώς ακριβώς η σωφροσύνη και η ανδρεία δεν επιδέχονται, ούτε υπερβολή ούτε έλλειψη, διότι η μεσότητα αποτελεί εν

προκειμένου μίαν ακρότητα, έτσι και τα πάθη δεν επιδέχονται ούτε μεσότητα, ούτε υπερβολή, ούτε έλλειψη, διότι αυτός που παραδίδεται σε αυτά εκτελεί κάθε φορά μια κακή πράξη. **Εν συντομία ούτε η υπερβολή ούτε η έλλειψη επιδέχονται μεσότητα, ούτε η μεσότητα υπερβολή ή έλλειψη.**¹⁴

Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, όριζε ως πρότυπο την αρχή της μεσότητας. Από τον Ντεκάρτ μέχρι πρόσφατα, την σημερινή εποχή, το πρότυπο δεν άλλαξε, ήταν ο άνθρωπος του μέτρου. Στη σύγχρονη κοινωνία, της υπερκατανάλωσης δίχως όρια και σύνορα, αλλάζει. Δεν υπάρχει μέτρο, υπάρχει σε όλα η υπερβολή. Οι καταστάσεις, τις οποίες ζουν οι άνθρωποι των κοινωνιών μας και οι συμπεριφορές που αναπτύσσουν, φέρουν μια έντονη σφραγίδα υπερβολής. Είναι η υπερβολή της κατανάλωσης, των απολαύσεων, αλλά και υπερβολή των πιέσεων, του άγχους. Ακόμη κι οι ειδικές παθολογίες σφραγίζονται από την υπερβολή: παθολογίες διατροφής, ανορεξία ή βουλιμία, κατάχρηση ναρκωτικών ουσιών, κ.λπ. Σε αναζήτηση όλο και υψηλότερων επιδόσεων, κυκλωμένους από πρότυπα που τον ωθούν προς το υπερβολικό, ο σύγχρονος άνθρωπος κατατείνει στην υπερδραστηριότητα, ασφυκτιά υπό την πίεση του χρόνου και κυριολεκτικά «διαλύεται» άλλοτε στα ναρκωτικά, το σεξ ή και άλλοτε στα επικίνδυνα σπορ. Αυτή είναι η τάση της σύγχρονης εποχής, η οποία συνεχώς κερδίζει έδαφος σε όλες τις ηλικίες και τα άτομα, είτε επειδή τα ίδια το επιθυμούν, είτε επειδή οι κοινωνικές συνθήκες τα εξαναγκάζουν. Ακούμε συχνά ανθρώπους να βροντοφωνάζουν *«Ζω μονίμως μέσα στο επειγόν, την πίεση, την ταχύτητα. Δεν θα μπορούσα να δουλέψω με ανθρώπους που τρέχουν συνεχώς, χωρίς μέτρο και σταματημό»*. Και το φαινόμενο αυτό, σύμφυτο με τις κοινωνίες μας, εξελίσσεται όλο και πιο πολύ, παρασύροντας στο άρμα του όλο και περισσότερο άτομα, με αποτέλεσμα να τα οδηγεί σε παθολογικές καταστάσεις φυσικής ή ψυχικής εξάντλησης.

Η αρετή χαρακτηρίζεται **μεσότητα** και διευκρινίζεται ότι αυτή είναι **υποκειμενική** (πρός ήμεις) κι όχι αντικειμενική (κατά το πράγμα), **ποιοτική** κι όχι ποσοτική. Διαφέρει, όμως, από άνθρωπο σε άνθρωπο, καθώς δεν εντοπίζεται με μαθηματικά κριτήρια, αλλά η ανεύρεσή της εξαρτάται από τις φυσικές ροπές του ατόμου, από τις περιστάσεις και συγκυρίες της ζωής του, από τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής του, κ.λπ. Πολλοί έσπευσαν να χαρακτηρίσουν σ' αυτό το σημείο τον Αριστοτέλη σχετικοκράτη, αφού, όπως και οι σοφιστές, φαίνεται, να διατείνεται ότι κάθε άνθρωπος, αρκεί να συνεκτιμήσει τα προσωπικά του δεδομένα και να προσπαθήσει να φθάσει στην κατάκτηση της αρετής, αφού πρόκειται για μια έννοια ρευστή και γι' αυτό δεν είναι μία και μοναδική. Οι υποστηρικτές αυτής της άποψης, όμως, παρέλειψαν να προσέξουν ότι ο άνθρωπος που θέλει να κάνει κτήμα του την αρετή, πρέπει να έχει ως κριτήριο την διασφάλιση της αντικειμενικότητας αυτής της μεσότητας. Και το κριτήριο αυτό είναι ο «όρθος λόγος» ή, με άλλα λόγια, η **λογική** του σωστού ανθρώπου.

Προείπαμε, ήδη, ότι μεσότητα στην ηθική αρετή είναι τελικά η σωστή στάση που τηρεί κανείς απέναντι στα πάθη, το «άλλογον» μέρος της ψυχής. Όταν κανείς σταθμίζει τις αντιδράσεις του, σύμφωνα με τη δεοντολογία των καταστά-

σεων και των συγκυριών, δρα σωστά («κατορθούνται») και συγκεντρώνει τον έπαινο («επαινείται») του περιβάλλοντος του. Ηπιότερη (έλλειψη) ή εντονότερη (υπερβολή συναισθηματική έκφραση) οδηγεί στο λάθος («άμαρτάνεται») και επιφέρει την κοινωνική κατακραυγή («ψέγεται»)

Τελικά, η ηθική αρετή είναι μια μεσότητα που ο καθορισμός της βασίζεται σε υποκειμενικά δεδομένα, την επιλέγει ελεύθερα ο άνθρωπος, αφού κανείς δεν πρόκειται να τη συναντήσει, αν το έργο αυτό του ανατεθεί καταναγκαστικά. Όποιος κατορθώνει να εκδηλώνει, σύμφωνα με την αρχή της μεσότητας, τα συναισθήματα και τις πράξεις του, φτάνει στο τέλος στη μεσότητα της ηθικής αρετής¹⁵.

Ποιος όμως ορίζει τη μεσότητα; Ο ίδιος ο άνθρωπος, όταν διακρίνεται από φρόνηση. Ο φρόνιμος άνθρωπος -ο άνθρωπος που γνωρίζει ή αντιλαμβάνεται κατά τον Πρωταγόρα- αποτελεί μέτρο για τον ίδιο του τον εαυτό του. Η λογική είναι ουσιαστικά εκείνη που υποδεικνύει το δέον και μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην ευδαιμονία. Πρώτ' απ' όλα, ο Αριστοτέλης προϋποθέτει την ωριμότητα και την κατάλληλη προπαρασκευή. Η καλλιέργεια των αρετών που είναι αναγκαία για την πραγμάτωση του τελικού αγαθού της ευδαιμονίας χρειάζεται και επαρκή παιδεία, όπως άλλωστε και φυσική προδιάθεση. Αλλιώς δε μπορεί να τελεσφορήσει η «ακρόασις» της οποιασδήποτε διδασκαλίας¹⁶.

Όμως η χαρακτηριστική αναγνώριση της ανάγκης για μια μη θεωρητική προσπέλαση της ηθικότητας διαφαίνεται κυρίως από τον ίδιο τον ορισμό της ηθικής αρετής. Σύμφωνα με την κλασική διατύπωση των *Ηθικών Νικομαχείων* πρόκειται για «ἔξις» προαιρετική¹⁷.

Δεν αρκεί η ορθολογική σύλληψη της ηθικής αρετής υπό το πρίσμα της «μεσότητας», μεταξύ υπερβολής και ελλείψεως. Η κατανόηση της «προς ημας μεσότητας» επιτυγχάνεται μόνο με την έμπρακτη συνδρομή, όσων διακρίνονται από τη διανοητική αρετή της φρονήσεως. Η Ηθική θεωρία του Αριστοτέλη έτυχε ευρύτατης απήχησης και ανάλυσης ανά τους αιώνες. Ο σκοπός της ζωής του ανθρώπου λοιπόν είναι η ευδαιμονία, η ευτυχία. Για να γίνει ο άνθρωπος ευδαιμών οφείλει να ακολουθεί έναν ορισμένο (ενάρετο) τρόπο ζωής. Αυτός ο ενάρετος τρόπος ζωής συνίσταται στην τήρηση της Μεσότητας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Β', Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Δ. Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος: Θεσσαλονίκη 2000
 Δ.Ζ. Ανδριόπουλος (επιμ.), *Αριστοτέλης: Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, εκδ. Παπαδήμα: Αθήνα 1997
 I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ρομηνεία της σκέψης του*, τ.Β', Μ.Ι.Ε.Τ.: Αθήνα 1994
 W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, Μ.Ι.Ε.Τ.: Αθήνα 1993
 Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 2 τόμοι, απόδ. Β. Μόσκοβη, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1993.
 Βιρβιδάκης Σ., «*Η αριστοτελική Ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας*», στο: Ανδριόπουλος Δ.Ζ., Αριστοτέλης, τ. Ι, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2003.
 Düring I., ό.π.
 Κόντος Π., «*Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ηθική και πολιτική φιλοσοφία*», στο: Βιρβιδάκης Σ. κ.ά., *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: από την Αρχαιότητα έως τον 20ο Αιώνα*, τ. Α', Ε.Α.Π., Πάτρα 2000.

Μιχαηλίδης Κ., «*Η μεσότητα ως συνθετική αρχή της ψυχής κατά τον Αριστοτέλη*», στο: Ανδριόπουλος Δ.Ζ., Ανδριόπουλος Δ.Ζ., Αριστοτέλης, τ. ΙΙ, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2003.

Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ., *Προβολές στον Αριστοτέλη*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.

Ross W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 3200α.

Αριστοτέλης *Ηθικά Νικομάχεια*, I. Bywater, εκδ. 1894. Aristotelis Ethica Nicomachea. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατ. 1962, Βιβλίο Β, Μτφρ. Δ. Λυπουρλής, 2002,

Στ. Βιρβιδάκης, ό.π., εκδ. Παπαδήμα: Αθήνα 1997, σ.500-501.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Λεωνίδας Κατσίρας έχει σπουδάσει Νομικά και πολιτικές επιστήμες στην Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, Θεολογία και Κοινωνιολογία στη Θεολογική Αθηνών και στο Πάντειο Παν/μιο αντίστοιχα. Επίσης στη συμβουλευτική και στον επαγγελματικό προσανατολισμό.

2. Από τα συγγράμματά του κανένα δε δημοσίευσε ο Αριστοτέλης. Η επιστημονική έρευνα κατατάσσει τα έργα του: α) Λογικά ή Όργανον, β) Φυσικά, γ) Βιολογικά, δ) Ψυχολογικά, ε) Μεταφυσικά ή πρώτη φιλοσοφία.

3. Η φιλοσοφική διδασκαλία του Αριστοτέλη αποτελεί την κορύφωση της αρχαίας φιλοσοφικής σκέψεως, καθώς δίνει δημιουργικές λύσεις στα φιλοσοφικά προβλήματα που είχαν προβάλλει οι προηγούμενοι απ' αυτόν στοχαστές.

4. «Πραγματικά, ο άνθρωπος που συστηματικά τρέπεται σε φυγή μπροστά στο καθετί, που φοβάται τα πάντα και δεν αντιτέκεται σε τίποτε, γίνεται δειλός: ο άνθρωπος, από την άλλη, που δεν φοβάται τίποτε και βγαίνει να αντιμετωπίσει το καθετί, γίνεται απότοτος.

5. Αρχές Φιλοσοφίας, Γ' Γενικού Λυκείου θεωρητικής κατεύθυνσης, Ο.Ε.Δ.Α., Αθήνα.

6. Η μεσότητα την οποία ο Αριστοτέλης πρώτος υποστήριξε υιοθετείται από τον Μ.Βασίλειο και τον αγ.Γρηγόριο τον Θεολόγο στο θέμα της αρετής. Θα τονίσουν ότι η αρετή βρίσκεται στη μέση των κακών. Για να πετύχουμε τούτο πρέπει να προετοιμαζόμαστε για μια άλλη ζωή και να μη μας αγγίζουν οι πολυτέλειες, τα αξιώματα και τα κοσμικά στοιχεία που δεν μας βοηθούν σε τίποτε, Γρηγορίου του Θεολόγου, Υποθήκαι παρθένους, 2, 208-209, P.G. 37, 594 Α και Μ.Βασιλείου, Ομιλία προς τους νέους, 2, P.G. 31, 565B.

7. Η μεσότητα έχει σχέση και με την θεωρία της συναισθηματικής νοημοσύνης που ανέπτυξε ο Goleman. Η *αυτοεπίγνωση*, περιλαμβάνει ως υποκατηγορίες την συναισθηματική επίγνωση, την αυτοαξιολόγηση και τέλος την αυτοπεποίθηση.

8. Τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι και πολιτικό βιβλίο. Κατά αυτό σκοπός της πολιτικής είναι να «εγκολπωθεί όλες τις άλλες επιστήμες με τέτοιο τρόπο, ώστε στόχος κοινός να γίνει το ανθρώπινο καλό».

9. «*Αίτη μὲν οὖν δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἅπλως ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Καὶ διὰ τοῦτο πολλὰκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἢ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἕσπερος οὔτε ἕως οὕτω θανατοῦσθαι καὶ παροικιαζόμεοι φαμέν. Ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἐστίν*». Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1129b 31-40.

10. *Τό μὲν γάρ διανεμητικόν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην*, Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε' 1131b34-35 Βλ. Περισσότερα στο Kriele, Kriterien der Gerechtigkeit; zum Problem des rechtsphilosophi

11. βλ. περισσότερα στο site, <http://www.oodegr. Ορθόδοξη Ομάδα Δογματικής Έρευνας>.

12. "*Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*", *Ηθ. Νικ.*, Β 6,14-16.

13. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ΙΙ 6, 1106b15-1107a27.

14. Όλγας Παλαιοχωρινού, *Συνολική θεώρηση των «Ηθικών Νικομαχείων» του Αριστοτέλη*

15. *Ηθ. Νικ.* 1095b4-6, a1-8 και 1142a13-18, 1178b24-26, Στ. Βιρβιδάκης.

16. *Ηθ. Νικ.* 1106b36-1107a1.

ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΘΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ: ΥΠΑΡΧΕΙ ΗΘΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ;

Του ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ

δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

Η ευθανασία αποτελεί, ίσως, το πλέον φλέγον, πολυδιάστατο και απαιτητικό αντικείμενο της Ιατρικής Ηθικής. Και τούτο διότι κατά την εξέτασή της αναδεικνύονται παράλληλα ζητήματα – πολλές φορές μη αναμενόμενα από τον επιστήμονα – τα οποία, όμως, πρέπει να επιλυθούν ώστε να εξελιχθεί απρόσκοπτα η όποια συζήτηση περί της ευθανασίας ως ηθικής επιλογής. Ο διανοητής που εγκύπτει στο ηθικό πρόβλημα της ευθανασίας πρέπει να είναι έτοιμος να κινηθεί εντός ενός πυκνού πλέγματος ηθικών διλημμάτων, συγκρούσεως ηθικών αξιών και αντιθέσεως αρχών. Τα βασικά περί την ευθανασία ηθικά ερωτήματα, στα οποία η σύγχρονη Εφαρμοσμένη Ηθική επιχειρεί να δώσει απαντήσεις, είναι δύο: **Είναι η διενέργεια της ευθανασίας ηθικώς αποδεκτή πρακτική; Και αν ναι, με ποιο τρόπο πρέπει αυτή να διενεργείται;**

Θα μπορούσε να υποθέσει κάποιος πως το δεύτερο ερώτημα απασχολεί τη σκέψη όσων θεωρούν πως η ευθανασία γενικώς – ή, έστω, σε κάποιες περιπτώσεις – δύναται να αποτελέσει προσηκουσα ηθική επιλογή. Στην πραγματικότητα, όμως, τα δυο ερωτήματα αλληλοπεριχωρούνται με τέτοιο τρόπο, ώστε τα μεταξύ τους όρια να είναι ιδιαίτερα δυσδιάκριτα. Και τούτο διότι, όπως ισχυρίζονται πολλοί, η ευθανασία δεν αποτελεί ενιαία πρακτική που δύναται να λάβει διαφορετικές μορφές, αλλά, αντίθετα, υπάρχουν πολλές – ριζικά διαφορετικές ως προς την ουσία τους – πρακτικές, τις οποίες εμείς κατά σύμβαση εντάσσουμε στη γενικότερη κατηγορία της ευθανασίας. Η θανάτωση, επί παραδείγματι, ενός πάσχοντος ο οποίος, έχοντας συνείδηση της κατάστασης και του αιτήματός του, ζητά ο ίδιος επίμονα να δοθεί τέλος στον ανώφελο και ανέλπιδο βασανισμό του, δεν έχει καμία αντιστοιχία με την αποσύνδεση από τις υποστηρικτικές συσκευές ενός ασθενούς που βρίσκεται σε κώμα, και ο οποίος ουδέποτε εξέφρασε τη βούλησή του ως προς τον τερματισμό της ζωής του. Παρόλα αυτά, και για τις δύο αυτές περιπτώσεις χρησιμοποιούμε τον όρο «ευθανασία». Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι λίγοι εκείνοι που θεωρούν πως η ενεργητική ευθανασία διαφοροποιείται ως προς την ουσία της από την παθητική, και, συνακόλουθα, αποδέχονται ηθικώς τη μια εκ των δυο και απορρίπτουν την άλλη.

Η ευθανασία διενεργείται τόσο στην Ελλάδα όσο και στις περισσότερες χώρες του κόσμου. Όπου το νο-

μικό σύστημα το απαγορεύει, όπως στη χώρα μας, διενεργείται συγκαλυμμένα ή εν κρυπτώ. Οι στατιστικές ανά τον κόσμο αποδεικνύουν του λόγου το αληθές¹. Η ιατρική συνείδηση φαίνεται πως, κατά το μάλλον ή ήττον, έχει καταλήξει στα εξής: όταν κάποιος ασθενής πάσχει από ανίατη νόσο, βρίσκεται σε τελικό στάδιο και η καταπραυντική φροντίδα δεν μπορεί πλέον να τον ανακουφίσει από τους πόνους και, ως εκ τούτου, βιώνει έναν αργό και βασανιστικό θάνατο, τότε είναι μάλλον απάνθρωπο να μην εισακουσθεί η κραυγή του για λύτρωση². Υπάρχουν, πράγματι, περιπτώσεις κατά τις οποίες τόσο το ιατρικό καθήκον, όσο και η συλλογική κοινωνική συνείδηση επικροτούν τη διενέργεια της ευθανασίας, ακόμη και όταν ο νομοθέτης και οι αρμόδιοι ιατρικοί σύλλογοι δεν έχουν με σαφήνεια αποφανθεί³. Σε όλες, όμως, τις περιπτώσεις παραμένει το δίλημμα περί του τρόπου με τον οποίο η ευθανασία θα διενεργηθεί.

Ο ασθενής μπορεί να θανατωθεί – κατ' απαίτησή του – με δύο τρόπους: είτε ενεργητικά είτε παθητικά. Στην πρώτη περίπτωση ο γιατρός ενεργεί για να επιφέρει το τέλος του ασθενούς· στη δεύτερη, αντίθετα, δεν λαμβάνει τα προβλεπόμενα ή προσηκόντα μέτρα ώστε να το αποτρέψει⁴. Η ενεργητική ευθανασία συνήθως διενεργείται με τη χορήγηση κάποιου θανατηφόρου σκευάσματος. Η παθητική, αντίθετα, συνίσταται στη μη προσφυγή στα μέσα εκείνα τα οποία θα μπορούσαν να διατηρήσουν τον ασθενή στη ζωή. Η παύση χορήγησης τροφής και νερού, η διακοπή της λειτουργίας του αναπνευστήρα, η αποσύνδεση από την καρδιακή υποστήριξη, όλα τα παραπάνω αποτελούν τα μέσα που έχει στη διάθεσή του ο γιατρός ώστε να διενεργήσει παθητική ευθανασία⁵.

Οι δύο αυτοί τρόποι διενέργειας της ευθανασίας αξιολογούνται διαφορετικά, τόσο ηθικά όσο και νομικά. Η ενεργητική ευθανασία θεωρείται φόνος, αφού ο γιατρός θέτει ο ίδιος τέλος στη ζωή του ασθενούς του. Αντίθετα, στην περίπτωση της παθητικής ευθανασίας θεωρείται πως ο ασθενής καταλήγει με φυσικό τρόπο⁶. Κατά την πρώτη μέθοδο, αυτός που προκαλεί τον θάνατο του ασθενούς είναι ο γιατρός. Κατά τη δεύτερη, ο θάνατος επέρχεται ως αποτέλεσμα της ίδιας της ασθένειας ή της κατάστασης του πάσχοντος⁷. Ως εκ τούτου, πολλοί γιατροί αισθάνονται ανα-

στολή και συχνά αρνούνται τη διενέργεια ενεργητικής ευθανασίας ενώ, αντίθετα, ευκολότερα συναινούν, για παράδειγμα, στην απόσυρση του αναπνευστήρα ή στη διακοπή χορήγησης τροφής. Στην πρώτη περίπτωση αισθάνονται πως διαπράττουν κάτι ηθικώς επιλήψιμο, ενώ στη δεύτερη πως απλώς απέχουν από μία περιττή, ανώφελη και επιβαρυντική για τον ασθενή διαδικασία, η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα την τεχνητή παράταση της ζωής του⁸.

Η διαφορά ως προς τη μεθοδολογία που ακολουθείται κατά την ευθανασία ενέχει και διαφορετικές νομικές συνέπειες. Στην περίπτωση της ενεργητικής ευθανασίας ο νόμος συνήθως τιμωρεί την πράξη, ακόμη και αν κατά την ακροαματική διαδικασία αποδειχθεί πως τα κίνητρα του γιατρού υπήρξαν φιλάνθρωπα και αλτρουιστικά. Αντίθετα, η διενέργεια παθητικής ευθανασίας σπάνια στοιχειοθετείται. Ο γιατρός εύκολα μπορεί να επικαλεσθεί την ιατρική του κρίση, η οποία δεν μπορεί να οδηγηθεί στο εδώλιο⁹. Επιπλέον, δεδομένου του γεγονότος πως η ευθανασία συντελείται με τη σύμφωνη γνώμη τόσο του πάσχοντος όσο και των συγγενών του – ενώ, παράλληλα και το υπόλοιπο εμπλεκόμενο ιατρικό προσωπικό συμμερίζεται τα φιλάνθρωπα αισθήματα που ωθούν στη διενέργειά της –, δεν υπάρχει σοβαρός κίνδυνος αποκάλυψης της πράξης. Αυτός είναι ένας ακόμη λόγος για τον οποίο η παθητική ευθανασία κατά κανόνα επιλέγεται έναντι της ενεργητικής. Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε πως η παθητική ευθανασία αντιμετωπίζεται ως *μη διατήρηση* του ασθενούς στη ζωή και ως διακοπή του άσκοπου και ανέλπιδου βασανισμού του πάσχοντος και, βέβαια, δεν επιφέρει κυρώσεις, ενώ, αντίθετα, η ενεργητική ευθανασία θεωρείται ευθεία παρέμβαση στην πορεία της ζωής του ασθενούς, εκλαμβάνεται ως άμεση θανάτωση αυτού και, επιπλέον, αποτελεί πράξη ποινικά κολάσιμη¹⁰. Όλα τα παραπάνω έχουν οδηγήσει στην ηθική απαξίωση της ενεργητικής ευθανασίας – άρα και στην αρνητική στάση του ιατρικού κόσμου απέναντί της – και, συνακόλουθα, στην παράλληλη σιωπηρή αποδοχή – ή, έστω, ανοχή – της παθητικής ευθανασίας. Υφίσταται, όμως, πράγματι ουσιώδης ηθική διαφοροποίηση ανάμεσα στις δύο μορφές της ευθανασίας;

Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε με μεγαλύτερη πιθανότητα επιτυχίας στο ερώτημα που τίθεται, ας το απλοποιήσουμε χρησιμοποιώντας δύο υποθέσεις εργασίας – ας τις ονομάσουμε Α και Β –, οι οποίες θα διαθέτουν δυο εκδοχές έκαστη, ήτοι Α¹ και Α², Β¹ και Β².

Α¹: κάποιος ασθενής προσφεύγει στο γιατρό του και ζητά να του διενεργηθεί ευθανασία. Βρίσκεται στο τελικό στάδιο ανίατης νόσου και βιώνει αφόρητους πόνο. Ο ίδιος δεν μπορεί να θέσει τέλος στη ζωή του

διότι η σωματική του κατάσταση δεν του το επιτρέπει – δεν διατηρεί, ας πούμε, τον έλεγχο των άκρων του. Ο γιατρός, κατανοώντας την κατάσταση και κινούμενος από οίκτο για τον ασθενή του και φιλάνθρωπα αισθήματα αποφασίζει να του χορηγήσει κάποιο θανάσιμο σκεύασμα, ώστε να τον απαλλάξει από το άσκοπο μαρτύριό του. Στην περίπτωση αυτή έχει διαπραχθεί ενεργητική ευθανασία, η οποία – όπως έχουμε ήδη αναφέρει – αποτελεί πράξη ηθικώς επιλήψιμη και ποινικώς κολάσιμη.

Α²: κάποιος ασθενής που βρίσκεται στην ίδια κατάσταση και για τους ίδιους λόγους ζητά από τον γιατρό να τον λυτρώσει. Ο γιατρός συναινεί, όμως δεν επιλέγει να δράσει ο ίδιος άμεσα. Απλά παύει να χορηγεί στον πάσχοντα τα σκευάσματα – ή να προσφέρει τις υπηρεσίες – που τον διατηρούν στη ζωή. Κάνει την επιλογή αυτή είτε επειδή τη θεωρεί καταλληλότερη και αποτελεσματικότερη για τον συγκεκριμένο ασθενή, είτε διότι έχει τις μικρότερες πιθανές συνέπειες για τον ίδιο. Στην περίπτωση αυτή έχει διενεργηθεί παθητική ευθανασία. Ηθικώς δεν είναι επιλήψιμη, αφού ο γιατρός δεν προέβη σε κάποια πράξη και, ως εκ τούτου, δεν κινδυνεύει από το νόμο. Η μόνη κατηγορία που θα μπορούσε να του προσαφθεί είναι αυτή της **παράλειψης**, όμως η ιατρική κρίση αποτελεί ισχυρό επιχείρημα απέναντι σε μομφές τέτοιου είδους.

Β¹: Ας υποθέσουμε, στη πρώτη περίπτωση, πως ο Χ για δικούς του λόγους επιθυμεί να δολοφονήσει τον Ψ. Με τον σκοπό αυτό, λοιπόν, τοποθετεί έναν εκρηκτικό μηχανισμό στο σπίτι του εχθρού του, ο οποίος εκρήγνυται και σκοτώνει τον Ψ.

Β²: Ο Χ, κινούμενος από τα ίδια ελατήρια, φθάνει στο σπίτι του Ψ αλλά, πριν τοποθετήσει τον εκρηκτικό μηχανισμό, διαπιστώνει πως κάποιος άλλος το έχει ήδη κάνει και πως ο μηχανισμός θα εκραγεί σε σύντομο χρονικό διάστημα. Ο χρόνος που υπολείπεται εξασφαλίζει πως το υποψήφιο θύμα θα υποστεί τις συνέπειες της έκρηξης, επιτρέπει όμως στον Χ να το ειδοποιήσει και να το σώσει. Αν δεν το πράξει είναι βέβαιο πως ο Ψ θα σκοτωθεί από την έκρηξη. Ο Χ, όμως, επιθυμώντας τον θάνατο του Ψ δεν τον ειδοποιεί – αν και θα του ήταν πολύ εύκολο – με αποτέλεσμα να γίνει τελικώς έκρηξη και ο Ψ να σκοτωθεί.

Και στις δυο υποπεριπτώσεις της πρώτης υπόθεσης εργασίας (Α¹ και Α²) ο σκοπός του γιατρού είναι κοινός: ο τερματισμός της ζωής του ασθενούς. Το κίνητρο της πράξης είναι, επίσης, κοινό: η λύτρωση ενός ανθρώπου από τον πόνο. Στις δυο υποπεριπτώσεις της δεύτερης υπόθεσης εργασίας, ο σκοπός του (επίδοξου) δολοφόνου είναι ο ίδιος: η θανάτωση ενός άλλου ανθρώπου. Κίνητρό του, σε κάθε περίπτωση, η δόλια επιβουλή κατά της ζωής του θύματος. Εκείνο που διαφοροποιείται και στις δυο υποθέσεις εργα-

σίας, είναι η επιλογή του μέσου και του τρόπου δράσης. Αυτός θα είναι είτε άμεσος, θα συνιστά, δηλαδή, ευθεία παρέμβαση στη ζωή ενός άλλου ανθρώπου, είτε έμμεσος, θα συνίσταται, δηλαδή, στην αποχή από ενέργειες που θα ήταν όχι μόνο εφικτό, αλλά και ιδιαίτερα εύκολο να γίνουν. Θα μπορούσε να πει κανείς πως, στην περίπτωση B² ο X δεν σκότωσε τον Ψ, αφού το έπραξε κάποιος άλλος στη θέση του. Δεν είναι, όμως, υπεύθυνος για το θάνατό του, αφού σκόπιμα δεν τον ειδοποίησε, αν και θα μπορούσε να το πράξει; Η παράλειψη υπήρξε απλώς το μέσο που επέλεξε ώστε να επιτύχει το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Με άλλα λόγια, αποτελεί επιλογή στρατηγικής στο πλαίσιο της δεδομένης συγκυρίας, ακριβώς όπως η πράξη του δράστη στην περίπτωση B¹. Αντίστοιχα, δεν είναι ο γιατρός που διακόπτει τη λειτουργία του αναπνευστήρα (A²) υπεύθυνος για τον θάνατο του πάσχοντος εξίσου με εκείνον που επέλεξε να του χορηγήσει κάποιο θανάσιμο σκεύασμα (A¹); Μπορεί να μην είναι ο αυτουργός, φέρει, όμως, ευθύνη για το αποτέλεσμα, ακριβώς διότι αποσκοπούσε σε αυτό, μπορούσε να το αποτρέψει και εσκεμμένα δεν ενήργησε ώστε να το πράξει¹¹. Η παθητική ευθανασία δεν συνιστά αμέλεια. Δεν είναι η περίπτωση εκείνη κατά την οποία ο γιατρός αξιολογεί εσφαλμένα την κατάσταση του ασθενούς, ή παραβλέπει ένα από τα μέσα που θα μπορούσαν να τον κρατήσουν στη ζωή. Είναι βέβαιος πως ο θάνατος θα επέλθει ως αποτέλεσμα της επιλογής του, και όμως αποσύρει το μηχανήμα που κρατά τον ασθενή στη ζωή. Ηθικώς είναι εξίσου υπεύθυνος με εκείνον που ενεργητικά διακόπτει τη ζωή του πάσχοντος¹².

Η ενεργητική ευθανασία ταυτίζεται με την παθητική τόσο σε ό,τι αφορά στον σκοπό εκείνου που τη διενεργεί, όσο και στο αποτέλεσμα. Εκτός αυτού, κοινά είναι τα ελατήρια και το κίνητρο. Που βρίσκεται η διαφορά λοιπόν; **Απλώς στη μεθοδολογία που θα ακολουθηθεί, στη στρατηγική που θα επιλεγεί ώστε να επέλθει το προσδοκώμενο αποτέλεσμα.** Είναι, βεβαίως, δύσκολο να ισχυρισθεί κανείς πως η επιλογή των μέσων δεν είναι επιδεκτική ηθικής αξιολόγησης. Είναι, όμως, προφανές πως πρωτίστως αξιολογείται ο σκοπός και τα ελατήρια μιας πράξης – αφού, άλλωστε, προηγούνται χρονικώς της επιλογής των μέσων – και στη συνέχεια η μεθοδολογία που χρησιμοποιείται, εάν, βέβαια, η επιλογή της μεθοδολογίας δύναται να επιφέρει ουσιώδη διαφοροποίηση όσον αφορά στην ηθική αξιολόγηση της πράξης. Στην περίπτωση της ευθανασίας δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε πως συμβαίνει κάτι τέτοιο. Και τούτο διότι η χρήση ενός μέσου για τον τερατισμό της ζωής δεν είναι περισσότερο ανήθικη από ό,τι η παράλειψη – ή η αποφυγή – χρήσης ενός μέσου που θα διατηρήσει τον ασθενή στη ζωή. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η παθητική ευθανασία θα μπορούσε τις περισσότερες φορές να ενέχει μεγαλύτερη ηθική απαξία από

την ενεργητική. Αυτό που έχει, όμως, σημασία, είναι πως – αναφορικά και με τους δυο τρόπους διενέργειας της ευθανασίας – ο σκοπός, τα ελατήρια αλλά και το αποτέλεσμα είναι ταυτόσημα.

Συχνά λέγεται πως η απόσυρση ενός μηχανισμού που υποστηρίζει τη ζωή του ασθενούς δεν συνιστά θανάτωση. Και τούτο διότι εάν η συσκευή αυτή δεν είχε εφευρεθεί, ο ασθενής θα είχε καταλήξει με τρόπο φυσικό¹³. Άρα η κατάληξη του ασθενούς θεωρείται φυσικό γεγονός, ενώ *αφύσικη* είναι η παράταση της ζωής του. Με άλλα λόγια, ο γιατρός που αποσυνδέει τον αναπνευστήρα από τον πάσχοντα, ουσιαστικά δεν τον θανατώνει. Προ της επιλογής του αναπνευστήρα ο ασθενής θα είχε ήδη προ πολλού καταλήξει. Ως εκ τούτου, ο γιατρός – εάν συνεχίσει να χρησιμοποιεί την εν λόγω συσκευή – στην πραγματικότητα δεν πράττει άλλο από το να διατηρεί με τεχνητό τρόπο στη ζωή τον ασθενή του. Δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, θα λέγαμε, απλοϊκότερο αλλά και περισσότερο επικίνδυνο επιχείρημα. Και βέβαια, ο αναπνευστήρας προτού εφευρεθεί δεν υπήρχε. Το ίδιο ισχύει και για το μηχανήμα της αιμοκάθαρσης, για την πενικιλίνη και για τον κλίβανο, στον οποίο αποστειρώνονται τα χειρουργικά εργαλεία. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυρισθούμε πως ο γιατρός που δεν κάνει χρήση των μέσων που αναφέρθηκαν – ώστε να σώσει την ζωή του ασθενούς του – δεν διαπράττει κάποιο ηθικό σφάλμα, αφού αυτά προ της εφεύρεσής τους δεν υπήρχαν, άρα ο ασθενής θα πέθαινε ούτως ή άλλως; Γενικώς, το απλουστευτικό και άνευ νοήματος αυτό επιχείρημα αφαιρεί πλήρως την ηθική ευθύνη για κάθε πράξη, πλην εκείνων που συνέβαιναν ανέκαθεν. Αν αποδεχόμασταν το επιχείρημα αυτό, ο άνθρωπος θα ήταν ηθικά υπεύθυνος μόνο για την αναπνοή, τη διατροφή του, την αναπαραγωγή και τον θηλασμό. Κάθε τι προτού επινοηθεί δεν υπήρχε· από τη στιγμή, όμως, που εμφανίζεται, εντάσσεται στις πρακτικές και ηθικές μας επιλογές. Τόσο η *χρήση* του όσο και η *μη χρήση* του συνιστούν ηθική επιλογή. Κρινόμαστε δυνάμει τόσο των πράξεων, όσο και των παραλείψεών μας.

Προσπαθήσαμε, έως αυτό το σημείο, να αποδείξουμε πως η ενεργητική ευθανασία δεν δύναται ηθικώς να αξιολογείται διαφορετικά σε σχέση με την παθητική και, κατά συνέπεια, πως η αποδοχή – ή η ανοχή – που η δεύτερη απολαμβάνει δεν δικαιολογείται. Μήπως, όμως, η παθητική ευθανασία υπολείπεται ηθικώς της ενεργητικής;

Η μέθοδος που θα ακολουθηθεί κατά τη διενέργεια της ευθανασίας – υπό ιδανικές συνθήκες – αποτελεί επιλογή που επαφίεται στην ιατρική κρίση. Με άλλα λόγια, ο γιατρός υπολογίζει ποια τεχνική θα επέφερε το πλέον ανώδυνο, ανθρώπινο και αξιοπρεπές τέλος στον ασθενή του και επιλέγει αναλόγως. Εάν όντως

συμβαίνει κάτι τέτοιο, είναι προφανές πως κατά την επιλογή του ο γιατρός λαμβάνει υπ' όψιν του τα βέλτιστα συμφέροντα του πάσχοντος και με βάση αυτά επιλέγει τον τρόπο με τον οποίο θα ενεργήσει. Είδαμε προηγουμένως, όμως, πως η επιλογή της παθητικής ευθανασίας συνήθως δεν ενέχει νομικούς κινδύνους για τον γιατρό. Αντίθετα, η ενεργητική ευθανασία σχεδόν πάντοτε στοχοποιείται από τον νόμο και συνεπάγεται τις αντίστοιχες κυρώσεις. Ως εκ τούτου πολλές φορές ο γιατρός επιλέγει την παθητική ευθανασία παρότι αυτή δεν συνιστά την πλέον κατάλληλη μέθοδο για τον τερματισμό της ζωής του πάσχοντος: το πράττει ακριβώς επειδή φοβάται για το προσωπικό του μέλλον. Η παθητική ευθανασία σπανίως επιφέρει ανώδυνο και ανθρόπινο θάνατο. Και αυτό καθίσταται προφανές εάν αναλογισθούμε τους τρόπους με τους οποίους αυτή διενεργείται: είτε με διακοπή της τροφής και του νερού, οπότε ο θάνατος επέρχεται από αιτία και αφυδάτωση, είτε με την απόσυρση του αναπνευστήρα, οπότε ο θάνατος προκαλείται από ασφυξία. Αντίθετα, η ενεργητική ευθανασία συνήθως διενεργείται με τη χορήγηση κάποιου θανατηφόρου σκευάσματος και, ως εκ τούτου, στις περισσότερες των περιπτώσεων λυτρώνει τον πάσχοντα ανώδυνα και αξιοπρεπώς. Αν συνυπολογίσουμε όλα τα παραπάνω, δεν μπορούμε παρά να προσδώσουμε θετική ηθική τιμή στην επιλογή του γιατρού εκείνου που, παρότι γνωρίζει τις ενδεχόμενες δυσμενείς για τον ίδιο επιπτώσεις, επιλέγει να διενεργήσει ενεργητική ευθανασία στον ασθενή του σκεπτόμενος αποκλειστικά και μόνο το συμφέρον του πάσχοντος και αδιαφορώντας για το ιδιωτικό του. Παράλληλα, θα πρέπει να απαξιώσουμε τη στάση του γιατρού εκείνου ο οποίος – φοβούμενος τις συνέπειες της πράξης του – διενεργεί στον ασθενή του παθητική ευθανασία, παρότι γνωρίζει πως αυτή θα τον οδηγήσει σε τέλος επώδυνο και απάνθρωπο. Η πράξη του πρώτου είναι σαφώς γενναία και αλτρουιστική, ενώ του δεύτερου πράξη δειλίας και επιλογή που εξυπηρετεί τον ίδιο και όχι τον πάσχοντα. Εάν λάβουμε υπόψη μας τον τρόπο με τον οποίο επέρχεται ο θάνατος τόσο κατά την ενεργητική όσο και κατά την παθητική ευθανασία, δεν μπορούμε παρά να δεχθούμε πως η επιλογή της πρώτης λαμβάνει θετικό ηθικό πρόσημο, ενώ η προσφυγή στην παθητική ευθανασία απαξιούται.

Είναι προφανές από τα παραπάνω – άλλωστε, η κατάδειξη αυτού υπήρξε εξ αρχής ο στόχος – πως, σε ηθικό επίπεδο, δεν υπάρχουν δύο είδη ευθανασίας: η ενεργητική, η οποία είναι ηθικώς αποδεκτή, και η παθητική που ηθικώς απαξιούται. Η ευθανασία αποτελεί ενιαία πρακτική, με κοινούς σκοπούς, ελατήρια, καθορίζεται από τα ίδια ηθικά συναισθήματα. Η διάκρισή της σε ενεργητική και παθητική έχει, ενδεχομένως, κάποια αξία για την ιατρική πρακτική. Ηθικώς, όμως, είναι παντελώς αδιάφορη. Η ηθική, εάν επιθυμεί να

αξιολογήσει την ευθανασία, οφείλει να την αντιμετωπίσει ως ενιαία πρακτική, εστιάζοντας περισσότερο στην ουσία της ως ηθικής επιλογής και λιγότερο στην ακολουθούμενη μεθοδολογία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Baume P., O'Malley E., Bauman A., "Professed religious affiliation and the practice of euthanasia", *Journal of Medical Ethics* 21, 1995, σσ. 49-55.
2. Smith G., "Reviving the Swan, Extending the Curse of Methuselah, or Adhering to the Kevorkian Ethic?", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 2, 1993, σ. 50.
3. Bix B., "Physician Assisted Suicide and the United States Constitution", *Modern Law Review* 3, 1995, σ. 408.
4. Prado, C. G. και S. J. Taylor, *Assisted Suicide: Theory and practice in elective death*, New York, Humanity Books, 1999, σ. 11.
5. Stuart G., Curter W., Demy T., *Suicide and Euthanasia*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1998, σ. 23.
6. Baird R. και St. Baum, *Euthanasia: The moral issues*, New York, Prometheus Books, 1989, σ. 12.
7. "Το καίριο ερώτημα είναι εάν ο θάνατος είναι άμεσα το αποτέλεσμα ανθρώπινης παρέμβασης (ενεργητική ευθανασία), ή αποτέλεσμα φυσικών αιτιών που αφήνονται να ακολουθήσουν την φυσική τους πορεία (παθητική ευθανασία)" Baird R. και St. Baum, *Euthanasia: The moral issues*, New York, Prometheus Books, 1989, σ. 12.
8. Beauchamp T. και J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 1994, σ. 220.
9. Battin M., *The Least Worse Death*, Hastings Center Report, Απρίλιος 1983, σσ. 13-16.
10. Baird R. και St. Baum, *Euthanasia: The moral issues*, New York, Prometheus Books, 1989, σ. 12.
11. Beauchamp, T. και J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 1994, σ. 220.
12. Doyal L., "Withholding Cardiopulmonary Resuscitation", *British Medical Journal*, 12 Ιουνίου 1993, σσ.1593-1596.
13. Callahan D., "Pursuing a Peaceful Death", *Hastings Center Report*, Ιούλιος - Αύγουστος 1993, σ. 34.



*Με την ευκαιρία των Ολυμπιακών αγώνων***Η ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΘΛΗΣΗΣ**

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ

τ. Σχολικού Συμβούλου Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης

Οι Ολυμπιακοί αγώνες που έγιναν φέτος στο Πεκίνο, όπως και όλοι οι προηγούμενοι, αποτέλεσαν ένα υπέροχο αθλητικό γεγονός.

Η αφή της Ολυμπιακής φλόγας στον ιερό τόπο της Ολυμπίας, η πολήμερη διαδρομή της σε πολλές χώρες του πλανήτη μας, σαν σύμβολο ειρήνης και συναδέλφωσης των λαών, η φαντασμαγορική τελετή έναρξης των Ολυμπιακών αγώνων, η διεξαγωγή των ατομικών και ομαδικών αθλημάτων και η καταπληκτική τελετή λήξης της 29ης Ολυμπιάδας, αποτέλεσαν υπέροχα αθλητικά γεγονότα, που συγκίνησαν και εντυπωσίασαν όσους τα παρακολούθησαν.

Μέσα στους αθλητικούς χώρους των αγωνιζομένων αθλητών μπορέσαμε να χαρούμε την ομορφιά του ανθρώπινου σώματος και να απολαύσουμε αισθητικά την πλαστικότητα και αρμονία του. Και μαζί με την αισθητική απόλαυση του κορμιού, θαυμάσαμε της ψυχής την δύναμη και την ορμή της θέλησης των αγωνιζομένων για την κατάκτηση της νίκης, που έκαναν το θέαμα πιότερο συναρπαστικό. Μα πάνω από όλα εκτιμήσαμε την αθάνατη ιδέα του Ολυμπισμού, που ξέρει να επιτυγχάνει με τον καλύτερο τρόπο την συναδέλφωση των λαών, μέσα από την αγωνιστική άμιλλα των αθλητών.

Και επειδή γενεσιουργός προϋπόθεση του εξαίσιου αυτού θεάματος των Ολυμπιακών Αγώνων είναι η άσκηση και η γυμναστική των αγωνιζομένων, κρίνουμε σκόπιμο να κάνουμε μερικές σκέψεις για τη σημασία στη ζωή των ανθρώπων τόσο της γυμναστικής, όσο και της άθλησης, αφού αυτές εξασφαλίζουν τη σωματική υγεία, πλάθουν γερά και αρμονικά το ανθρώπινο κορμί και καλλιεργούν τις απαραίτητες δεξιότητες που απαιτεί το κάθε άθλημα, ενώ παράλληλα συμβάλλουν και στην ομαλή ψυχοπνευματική ζωή του ανθρώπου.

Η οντολογία έχει καταλήξει στη διαρχική σύσταση του κόσμου και ο άνθρωπος είναι, ασφα-

λώς, το μοναδικό μέσα στα όντα, που ενσαρκώνει και εκφράζει κατά τον καλύτερο τρόπο την διαρχική αυτή σχέση, αφού πνεύμα και ύλη είναι η υπόσταση του, ψυχή και σώμα η παρουσία του.

Από την ενότητα αυτή της ψυχής και του σώματος πηγάζει ένα υπέρτατο χρέος: Η παράλληλη άσκηση και του πνεύματος και του σώματος. Γιατί μόνο το υγιές σώμα μπορεί να γίνει ευπειθές όργανο μιας χρηστής διάνοιας και ευπρεπές σκηνώμα μιας αγαθής και γενναίας ψυχής.

Την αλήθεια αυτή είχαν αντιληφθεί πρώτοι οι αρχαίοι μας πρόγονοι, που από τους Ομηρικούς ακόμα χρόνους είχαν καλλιεργήσει ένα αγωνιστικό και αθλητικό ενδιαφέρον, που απέβλεπε στην διάπλαση υγιών σωμάτων. Η αγωνιστική τέχνη ήταν η πιο προσφιλής ασχολία όλων των πολιτών και αυτών ακόμα των βασιλέων, των ηγεμόνων και των ευγενών.

Και όταν αργότερα, στην κλασική περίοδο του Ελληνισμού, τότε που το δαιμόνιο ελληνικό πνεύμα με τους μεγάλους φιλοσόφους είχε κατακτήσει τη γνώση και τη σοφία και τότε η γυμναστική του σώματος έπαιζε πρωταρχικό παράγοντα στο σύστημα της αγωγής.

Ο «καλός κ' αγαθός» ως ιδεώδης τύπος του ανθρώπου, τον οποίο επεδίωκε η αγωγή των ελληνοπαίδων, επιτυγχάνετο με την γυμναστική και την μουσική. Η γυμναστική δημιουργούσε στον τρόφιμο το «καλώς» που σήμαινε το ισχυρό, το ωραίο, και το αρμονικό σώμα, ενώ η μουσική διαμόρφωνε το «αγαθός» που είχε την έννοια της καλλιέργειας της ψυχής και του πνεύματος.

Η παραδοχή της αιώνιας αλήθειας ότι «*νοῦς ὑγίης ἐν σώματι ὑγιεῖ*» επέβαλε την παιδαγωγική αξίωση του «*εὖ τὰ σώματα ἀσκεῖν*», γεγονός που οδήγησε την πολιτεία να καταστήσει δια νόμου υποχρεωτική τη γυμναστική παιδεία, που συντελείτο από τους **παιδοτρίβες** και τους **γυμναστές** στα ειδικά γυμναστικά ιδρύματα, όπως ήταν οι **παλαιστρες** και τα **γυμνάσια**. Οι μορφές που προ-

σλάμβανε η γυμναστική άσκηση ήταν τα **αγωνίσματα**, η **παιδιά** και η **όρχηση** (χορός). Οι αθλητικοί αγώνες είχαν τέτοια αποδοχή και καθολικότητα, ώστε να αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο των μεγάλων θρησκευτικών εορτών και πανηγύρεων, όπως ήταν τα **Πύθια**, τα **Ίσθμια**, τα **Νέμεα**, και υπεράνω όλων τα **Ολύμπια**.

Και είναι απορίας άξιο γιατί η μορφωτική δύναμη της γυμναστικής άρχισε να χάνει την εκτίμησή της κατά τους χριστιανικούς χρόνους και κυρίως με την επικράτηση του ασκητισμού, σε τέτοιο σημείο, όπου επί εποχής Θεοδοσίου το 394 μ.Χ. έκλεισαν οι παλαιότερες και τα γυμνάσια και καταργήθηκαν οι Ολυμπιακοί αγώνες!!

Το γεγονός αυτό υπήρξε το μέγα σφάλμα του καλογερισμού, ο οποίος θεώρησε το σώμα σαν «φυλακή της ψυχής» και όχι σαν «ναό του Θεού», όπως διδάξε ο απόστολος των εθνών Παύλος. Αυτό το σώμα, το θαυμάσιο δημιούργημα του Θεού έπρεπε να περιφρονηθεί, να βασανιστεί, να ταπεινωθεί για να μπορέσει η ψυχή να αποδεσμευτεί και να οδηγηθεί προς τη θέωση! Ο λόγος του Πλάτωνα, που διακήρυξε την ανάγκη των νέων «*ίνα τά σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστή οὔσα*» δεν εύρισκε απήχηση στον δογματισμό του ασκητισμού!

Κατά τους νεότερους χρόνους από την εποχή του **Rabelais** και του **Rousseau** διακηρύχθηκε και πάλι ότι το ανθρώπινο σώμα πρέπει να είναι ισχυρό όχι μόνο για να πειθαρχεί στη ψυχή, αλλά και για να την προαγάγει. Η άποψη αυτή που υποστηρίχθηκε ένθερμα και από τους γιατρούς της εποχής εκείνης, οδήγησε τους μεγάλους παιδαγωγούς και ιδιαίτερα τον **Pestalozzi** (1746 – 1826) στην επαναφορά του μαθήματος της γυμναστικής στους χώρους της παιδείας όπου βρήκε τη θέση που της πρέπει ανάμεσα στα άλλα μέσα της αγωγής και της μόρφωσης.

Και ήλθε τέλος ο Γάλλος βαρόνος **de Kouberten**, που αγωνίστηκε και πέτυχε την αναβίωση των Ολυμπιακών αγώνων επί ευρύτερου γεωγραφικού πεδίου μετατρέποντας τους από Πανελλήνιους σε διεθνείς. Από το 1896 που έγιναν οι πρώτοι Ολυμπιακοί αγώνες στην Αθήνα μέχρι σήμερα, το «*πένταθλο*» και το «*παγκράτιο*» αντικατέστησαν δεκάδες νέα αγωνίσματα, ατομικά και ομαδικά, που γίνονται στο στίβο, στα γυμναστήρια, στα γήπεδα, στα ιπποδρόμια, στη θάλασσα και τις πισίνες, και που η παράλληλη διεξαγωγή τους διαρκεί δέκα επτά μέρες και αποτελεί για όλους τους λαούς που τους παρακολουθούν μια θαυμάσια αθλητική απόλαυση.

Και κάτι πολύ σημαντικό: Τη Ροδίτισσα **Καλλιπάτειρα** που παλιά συνήθεια, απαγόρευε να εισέλθει στο στάδιο της Ολυμπίας για τη παρακολούθηση των αγώνων, αντικατέστησε σήμερα η **γυναίκα – αθλήτρια**, που ισοδύναμα και ισάξια με τον άνδρα αγωνίζεται τον αγώνα τον καλό για τη κατάκτηση της νίκης.

“ Από την ενότητα αυτή της ψυχής και του σώματος πηγάζει ένα υπέρτατο χρέος: Η παράλληλη άσκηση και του πνεύματος και του σώματος. Γιατί μόνο το υγιές σώμα μπορεί να γίνει ευπειθές όργανο μιας χρηστής διάνοιας και ευπρεπές σκίηνωμα μιας αγαθής και γενναίας ψυχής. ”

Αξίζει να τονιστεί η μεγάλη συμβολή της γυμναστικής και της άθλησης στη διαμόρφωση της προσωπικότητας του ατόμου. Πρώτο και βασικό αγαθό είναι η φυσική ανάπτυξη του σώματος και η εξα-

σφάλιση της σωματικής υγείας. Η υγεία χωρίς άλλο, είναι υπέρτατο αγαθό και ο μεγαλύτερος πλούτος. «Γειά μου πλούτη μου!» αποφαίνεται ο θυμόσοφος λαός. Όταν ο άνθρωπος είναι υγιής χαίρεται και απολαμβάνει τη ζωή και έχει τις δυνατόμεις για περισσότερη ανάπτυξη και δράση στο ψυχοπνευματικό του τομέα.

Άλλωστε αφ' εαυτής η γυμναστική καλλιεργεί πνευματικές και ψυχικές αρετές, όπως είναι η **θέληση**, το **έλλογο θάρρος**, η **αυτοπεποίθηση**, η **προσπάθεια**, η **προσοχή**, η **πειθαρχία**, η **αρμονία** και η **ακριβεία**, αρετές που πρέπει να κοσμοούν την ανθρώπινη ύπαρξη. Και όταν ο αγωνιζόμενος συμμετέχει σε ομαδικά παιχνίδια, τότε καλλιεργεί

την συνεργασία, την ομαδικότητα, την κοινωνικότητα, το σεβασμό, και την αναγνώριση της αντίπαλης ομάδας, την υποταγή του «εγώ» στην συνολική βούληση και στόχευση, αρετές απαραίτητες για την κοινωνική συμβίωση των ατόμων.

Η ώρα της γυμναστικής χαλαρώνει το άτομο από το στρες της ζωής, από τις μέριμνες και τις φροντίδες της καθημερινότητας, το ελευθερώνει και ανανεώνει τις δυνάμεις του για τον αγώνα της ζωής. Χαρακτηριστική είναι η επίδραση της γυμναστικής στους μαθητές των σχολείων, όπου, ένεκα της αυξημένης κινητικότητας της νεαρής ηλικίας τους, έρχονται με την ώρα της γυμναστικής να αντισταθμίσουν την καθιστική στα θρανία στάση τους που απαιτεί η διδασκαλία των άλλων μαθημάτων. Και ξεχνούνται στο προαύλιο τρέχοντας και αλαλάζοντας, ξεκουράζοντας το πνεύμα, ανανεώνοντας έτσι τις δυνάμεις για την συνέχιση της μαθητικής τους προσπάθειας. Το γεγονός αυτό μάς κάνει να μην θεωρούμε υπερβολή το ρηθέν υπό του Rousseau ότι: *«η σωματική αγωγή αποτελεί την βάση πάνω στην οποία στηρίζεται ολόκληρο το οικοδόμημα της αγωγής!»*.

Για να έχουμε όμως τα αγαθά αποτελέσματα της γυμναστικής και της άθλησης, θα πρέπει αγωνιζόμενοι και παράγοντες να πιστεύουν και να τηρούν την διαχρονική αξία του *«εὖ ἀγωνίζεσθαι»* για την οποία τόσα σοφά και σημαντικά στοιχεία αναφέρει η επίκουρος καθηγήτρια του πανεπιστημίου Αθηνών κυρία Κωνσταντίνα Γογγάκη στο αξιόλογο άρθρο της που δημοσιεύτηκε στο 46ο τεύχος του παρόντος περιοδικού.

Η ευγενής άμιλλα των αθλητών μέσα στα πλαίσια του *«εὖ ἀγωνίζεσθαι»* και την βελτίωση της απόδοσής τους και γιατί όχι και για την κατάκτηση του κότινου, δημιουργεί την έφεση για συνεχή υπέρβαση, η οποία ως αγωνιστική τάση κυριαρχεί σε όλο το ψυχοσωματικό τους είναι. Και γίνεται η τάση αυτή τρόπος ζωής. Γιατί το *εὖ ἀγωνίζεσθαι»* συνεπάγεται με το *«εὖ ζῆν»*. Ο καλός αθλητής που θέλει επιτυχώς να αγωνίζεται, πρέπει να διάγει και βίο σωστό, μακριά από καταχρήσεις, ναρκωτικά και έκλυτη ζωή.

Ο αθλητισμός συνεπώς εξασφαλίζει μια συνετή, μετρημένη και ηθική ζωή των αθλουμένων. Πόσο δίκιο, αλήθεια, είχε ο προπονητής της εθνικής μας ομάδες Μπάσκετ Παναγιώ-

της Γιαννάκης, όταν, πρόσφατα, μιλώντας στους νέους και προτρέποντας τους να ασχολούνται με τον αθλητισμό κατέληγε: *«Ο αθλητισμός είναι η καλύτερη παρέα για την πορεία της ζωής»*

Τον υγιή αθλητισμό πρέπει να περιφρουρήσουμε από τους σύγχρονους κινδύνους που τον απειλούν, όπως είναι ο παθιασμένος πρωταθλητισμός με την χρήση αναβολικών, ο άτεγκτος επαγγελματισμός με την προκλητική και αστρονομική χρηματική εξαγορά των ικανών αθλητών, η εμπορευματοποίηση των αγώνων, ο φανατισμός και η βία στα γήπεδα από φανατικούς οπαδούς και τους χούλιγκαν και τόσα άλλα δυσμενή φαινόμενα, η ανάλυση των οποίων απαιτεί ξεχωριστή μελέτη.

Ιδιαίτερα στην πατρίδα μας πρέπει να ληφθούν αυστηρά μέτρα για την αντιμετώπιση και εκμηδένιση των κινδύνων αυτών, για να μπορεί έτσι «το αθάνατο αρχαίο πνεύμα, του μεγάλου, του ωραίου και τ' αληθινού να φανερώνεται και να αστράφτει εδώ πέρα στη δόξα της δικής του γης και του ουρανού» όπως ψάλλει ο Κωστής Παλαμάς στον Ολυμπιακό Ύμνο.

Και αφού στον τόπο αυτό γεννήθηκε η γυμναστική ιδέα και λατρεύτηκε η ομορφιά και η αρμονία του ανθρώπινου σώματος, ας τραγουδούν οι νεοέλληνες αντάμα με τον ποιητή τούτο τον ύμνο:

*«Δόξα στον άνθρωπο το κορμί!
Στη σάρκα, που σαν καλοκυβέρνητο καράβι
σιδερένιο στα πλάτια του πελάγου
βαστάει τον άνεμον τους δαρμούς,
τους δρόμους και τα λιοπύρια.*

*Στο κορμί δόξα, που και κείνο πλάθει
με την ορμή της πύρινης αγάπης
τα ωραία παιδιά,
τα λιονταναθρεμμένα παλικάρια,
τους αγώνες, τις νίκες και τις πατρίδες!»*



Παρουσιάζοντας

Τιμητική εκδήλωση για τον Σολωμό και τον Χέγκελ

Στην εκδήλωση αυτή, που πραγματοποιήθηκε στις 22 Μαΐου 2008 στην Αίθουσα «Αντώνης Τρίτσης» του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Αθηναίων, παρουσιάστηκαν σχετικές εισηγήσεις αναφερόμενες στον Εθνικό μας Ποιητή Διονύσιο Σολωμό και τον Γερμανό φιλόσοφο G. Hegel. Συγκεκριμένα στο **Α΄ μέρος**:

α. Εισηγητική ομιλία από τον Πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ **Σπύρο Γ. Μοσχονά**, αναφερόμενη στη συγκυρία των δύο επετείων (150 χρόνια από το θάνατο του Διονυσίου Σολωμού και 200 από την έκδοση του καθοριστικού για τη φιλοσοφία έργου του Hegel «Φαινομενολογία του πνεύματος»).

β. Ανάλυση του περιεχομένου και της σημασίας του ως άνω έργου του Hegel από τον κ. **Δημήτρη Τζωρτζόπουλο**, δρ. Φιλοσοφίας και Σχολικό Σύμβουλο Φιλολόγων Φθιώτιδας.

γ. Εισήγηση για την γοητεία της Σολωμικής ποίησης από την κα **Μαρία Μαρκαντωνάτου**, Φιλολόγο - ποιήτρια.

Στο **Β΄ μέρος** της Εκδήλωσης, αφιερωμένο εξ ολοκλήρου στον Εθνικό μας ποιητή, οι ηθοποιοί και μέλη της Θεατρικής Ομάδας της ΕΚΔΕΦ κ.κ. **Μπάμπης Βρακάς** και **Δημήτρης Δρακόπουλος** παρουσίασαν εκλεκτά τμήματα της σολωμικής ποίησης ως θεατρικά δρώμενα, με τη συνοδεία μουσικής υπόκρουσης με λύρα από τη φίλη μουσικόλογο καθηγήτρια κα **Αλίκη Μαρκαντωνάτου**.

Συγκεκριμένα οι Ηθοποιοί απέδωσαν τα εξής ποιήματα:

«Το Όνειρο»

«Η Φαρμακωμένη»

Τμήματα από τους «Στοχασμούς και Αφορισμούς του Ποιητή»

Στροφές από τον «Ύμνο εις την Ελευθερία»

Αποσπάσματα από το Α΄, Β΄ και Γ΄ Σχεδιάσμα των «Ελεύθερων Πολιορκημένων».

Η επιλογή των συνθέσεων αυτών του ποιητή δεν υπήρξε τυχαία. Καλύπτουν αντίστοιχα συναισθηματικά στοιχεία του Ποιητή. Το **ερωτικό**, το **κοινωνικό**, το **παιδευτικό**, το **εθνικό** και τέλος το **Ηρωικό**.

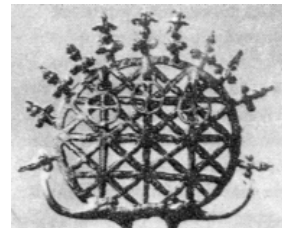
Κατά γενική ομολογία, η εκδήλωση αυτή της ΕΚΔΕΦ, χαρακτηρίστηκε από τους φίλους και τα μέλη της, που κατέκλυσαν κυριολεκτικά την αίθουσα, πολύ επιτυχής, γιατί τόσο οι εισηγήσεις όσο και κυρίως η απόδοση της σολωμικής ποίησης υπήρξαν καταπληκτικές.

* * *

Παραθέτουμε απόσπασμα από τους «Αφορισμούς και Στοχασμούς» του Ποιητή:

«Νέοι συμμαθηταί, μάθετε την Επιστήμην και την Αρετήν χωρίς να υπερηφανεύεστε· και δεν θα υπερηφανευθείτε εάν αληθινά μάθετε την Επιστήμην και την Αρετήν... Αλλά μην παραχαμηλώσετε ποτέ την κεφαλήν, διότι θα ευρεθούν πολλά άτιμα και αχρεία χέρια έτοιμα να σας την πλακώσουν. Άν πάλι τολμήσουν οι άνανδροι να σας υβρίσουν διά να σκεπάσουν τον πολύν φόβον που κρύβουν εις την ψυχήν των, τότε ναι· σηκώσατε την κεφαλήν με όλην την δύναμιν που έχει και θα ιδείτε ότι θα πέσει ευθύς εκείνη η αυθάδεια, επειδή, είναι μικρόψυχος αυθάδεια»

Σ.Γ.Μ.



και Σχολιάζοντας

ΣΟΛΩΜΟΣ ΚΑΙ ΧΕΓΚΕΛ

Εισηγητική Ομιλία από τον Πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ

Δύο μεγάλες επετείους φιλοδοξεί να σκιαγραφήσει απόψε η σημερινή εκδήλωση της Ένωσής μας.

Τιμά αφενός τη μνήμη και την προσφορά στο Έθνος, αλλά και στην παγκόσμια κοινότητα, του Μεγίστου των Εθνικών μας Ποιητών, του Διονυσίου Σολωμού με την ευκαιρία των 150 χρόνων από τον θάνατό του, και τα 210 από τη γέννησή του.

Αυτού του μοναδικού βάρδου της Ιδέας της Ελευθερίας, του Ηρωισμού και της Θυσίας των Ανδρείων του Νεώτερου Γένους, που οι περισσότεροι αναπαύονται στον Κήπο των Ηρώων, στο πολυθρύλητο Μεσολόγγι.

Αυτού του λυρικότατου τραγουδιστή του Έρωτα, της ζωής και του θανάτου σε ώρα εαρινής πανδαισίας, σ' ένα συνδυασμό τραγικότητας και μεγαλείου.

Αυτού του ερμηνευτή της αισθαντικότητας και της καθολικής ομορφιάς με στίχους αθάνατους κι ανεπανάληπτους, σε γλώσσα μουσικότατη νεοελληνική, που στάθηκε φάρος κι οδοδείκτης για τους επόμενους ποιητές. Έτσι όπως το ομολόγησε και το υπέγραψε ο Μέγας Ελύτης: «**Μνημονεύετε Διονύσιο Σολωμό και Παπαδιαμάντη**»· γιατί έτσι το υπέδειξε ο ίδιος ο Σολωμός: «*Δεν έχω άλλο στο νου μου πάρεξ Ελευθερία και Γλώσσα*».

Αλλά για την ποίηση του Σολωμού θα έχουμε τη χαρά ν' ακούσουμε την εισήγηση της φίλης συναδέλφου φιλόλογου - ποιήτριας κας **Μαρίας Μαρκαντωνάτου**.

Κι ακόμα θα ακούσουμε τον ίδιο το Σολωμό με απαγγελία ποιημάτων του. Οι ηθοποιοί της Θεατρικής Ομάδας της ΕΚΔΕΦ και επίλεκτα Μέλη της θα απαγγείλουν ποιήματα του Σολωμού με συνοδεία λύρας από την μουσικόλογο καθηγήτρια κα **Αλίκη Μαρκαντωνάτου**.

Αφετέρου τιμάμε τα 200 χρόνια από την έκδοση της «*Φαινομενολογίας του πνεύματος*» (*Phaenomenologie des Geistes*), του σημαντικού και καθοριστικού για τη φιλοσοφία, έργου του μεγίστου Γερμανού Φιλοσόφου Γεωργίου Γουλιέλμου

Φρειδερίκου Χέγκελ ((1770-1831), που το ολοκλήρωσε την εσπέρα της φοβερής μάχης της Ιένας, ανάμεσα στα γαλλογερμανικά στρατεύματα.

Κατά το εγελιανό σύστημα φαίνεται πως η φιλοσοφία ικανοποιεί όλες τις ανάγκες και τις βλέψεις του ανθρώπου

- την ανάγκη της καταληπτότητας
- την ηθική ανησυχία της ζωής
- τον ανθρώπινο πόθο, τέλος, για το απόλυτο.

Για τούτο και η επίδρασή της είναι μεγίστη.

Η Φιλοσοφία του Hegel έδωσε αφορμή για ερμηνεία στη διάσταση που έγκειται στον τρόπο του *εννοείν τη σχέση της φαινομενολογίας προς την λογική*. Η φαινομενολογία προορισμένη αρχικά να είναι **εισαγωγή** στη λογική, τελικά αποτέλεσε **αυτόνομο** κλάδο της φιλοσοφίας. Αν σκεφτούμε ότι η λογική - διαλεκτική είναι η **αλήθεια** της φαινομενολογίας, τότε η **απόλυτη γνώση** είναι η αλήθεια κάθε ανθρώπινης ιστορίας.

Αλλά γι' αυτήν ακριβώς τη σχέση αναλυτικότερα θα μας μιλήσει ευθύς αμέσως ο εκλεκτός συνάδελφος δρ. Φιλοσοφίας και Σχολικός Σύμβουλος Φιλόλογων Φθιώτιδος και δραστηριότατο μέλος της ΕΚΔΕΦ κ. **Δ. Τζωρτζόπουλος**.

Και κάτι ακόμα: Ανάμεσα στον Σολωμό και τον Χέγκελ υπάρχει μια στενότερη σχέση. Δεν είναι μόνο το γεγονός ότι συμπίπτει χρονικά η ζωή και η δράση τους· τους ενώνει κάτι βαθύτερο. Είναι και οι δυο **στοχαστές** με βαθύ αίσθημα ευθύνης πάνω στα παναθρώπινα προβλήματα.

Ο Χέγκελ το έκανε έργο ζωής. Ο Σολωμός έκανε τον στοχασμό αισθαντικότητα και ποίηση. Κι οι δυο ύψωσαν το **Χρέος** ως υπέρτατον καθοδηγητή της ζωής και της ύπαρξης.

Σπ. Γ. Μοσχονάς
 Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
 Φιλόλογος - Επίτιμος Λυκειάρχης
 τ. Καθηγητής Φιλοσοφίας
 Γυμναστικής Ακαδημίας Αθηνών

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Η γοητεία της Σολωμικής ποίησης

Γράφει η ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ
Φιλολόγος - Ποιήτρια

Όλοι έχουμε νιώσει τη γοητεία που ασκεί πάνω μας η Σολωμική ποίηση, αυτή την ψυχική ευφορία που μας γεμίζει αισιοδοξία, μας βγάζει από την καθημερινότητα και μας κάνει να εκτιμάμε βαθιά την ανθρώπινη φύση μας.

«Όπου κι αν σας βρίσκει το κακό αδελφοί, όπου κι αν θολώνει ο νους σας, μνημονεύεται Διονυσιο Σολωμό και μνημονεύεται Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη».¹

«Άγιοι ορθοστάτες οι στίχοι σου, Διονύσιε, για όσους απελπίζονται και τρεκλίζουν».²

Και στα δύο αυτά ποιητικά αποσπάματα νεοελλήνων ποιητών μας, κοινή είναι η πεποίθηση ότι ο Σολωμός μπορεί να μας δώσει δύναμη σε δύσκολες ώρες, να μας βοηθήσει να μη λυγίσουμε, και να μας παρηγορήσει. Σίγουρα, και οι δυο καταθέτουν την προσωπική τους εμπειρία, κι αν κρίνουμε από την ανταπόκριση του κόσμου στις εκδηλώσεις για τον Σολωμό, φαίνεται πως η εμπειρία είναι κοινή, γιατί κι αυτοί ακόμα που δεν γνωρίζουν σε βάθος την ποίησή του, κάτι ψυχανεμίζονται, τους αγγίζει ίσως η μυστηριακή εκείνη αύρα που περιβάλλει όλα τα μεγάλα δημιουργήματα μέσα στην απλότητά τους, γοητεύονται.

Πού άραγε οφείλεται αυτή η γοητεία, αυτή η εκμάγευση της ψυχής με τα λυτρωτικά αποτελέσματα;

Οι απαντήσεις είναι ίσως όσοι και οι αναγνώστες μας, νομίζω όπως ότι όλοι θα συμφωνήσουμε πως ένα μέρος της μαγείας του Σολωμού βρίσκεται στη μεγάλη τέχνη του, τον τρόπο που πελεκάει τον στίχο, την εκπληκτική αίσθηση με την οποία επιλέγει την καίρια λέξη, την αναντικατάστατη. Οι λέξεις μοιάζουν σαν καρφωμένες. Ψηφίδες· αν βγάλεις μια, το ψηφιδωτό τραυματίζεται. Η συμπύκνωση που κατακτάται έτσι, ιδίως στα έργα της ώριμης περιόδου, ατάρκη μέσα στη σπαραγματική υπαινικτικότητά τους, προσδίδει μian αινιγματική γοητεία καλώντας τον εκάστοτε αναγνώστη σε ένα νέο, κάθε φορά, αναγνωστικό ταξίδι.

Από την άλλη, η ποιότητα της λέξης είναι καταλυτική:

«Τα κύματα έσχιζα μ' αυτό τ' άγρια και μυρωδάτα».³

Ο στίχος ξαφνιάζει. Όραση, όσφρηση, αφή κατακλύζονται από την αρχέγονη ομορφιά του υγρού στοιχείου.

«Η θάλασσα...

σαν περιβόλι ευώδησε και δέχτηκε όλα τ' άστρα».⁴

Και στις δύο αυτές περιπτώσεις ποια λέξη θα μπορούσε να αντικαταστήσει το *μυρωδάτο* και το *ευώδησε*. Το αισθητικό αποτέλεσμα αναμφισβήτητο. Η ευοσμία φθάνει ως εδώ...

Οι λαμπρές εικόνες:

*«Λάμψιν έχει όλη φλογώδη
χείλος, μέτωπο, οφθαλμός
φως το χέρι, φως το πόδι
κι όλα γύρω σου είναι φως».⁵*

Οι εμπνευσμένες παρομοιώσεις:

*«...παρηγορημένος... από τον αστρόβολον
ουρανό, ο οποίος εφαινότουνα πάνω από το
κεφάλι μου μία Ανάσταση».⁶*

Τα παράλληλα ζεύγματα σε αντιθετική διάταξη:

*«Στο δέντρο κάτου δέησιν έκαμ' η βοσκοπούλα·
Τ' άστρα γοργά τη δέχτηκαν καθώς η γη τον ήλιο».⁷*

Η μουσικότητα του στίχου:
 «Χιλιάδες ήχοι αμέτρητοι, πολύ βαθιά στη χτίση
 η Ανατολή τ' αρχίναγε κι ετέλειωνέτο η δύση».⁸

«Είν' έτοιμα στην άσπονδη πλημμύρα των αρμάτων
 δρόμο να σχίσουν τα σπαθιά, κι ελεύθεροι να μείνουν».⁹
 Η παρήχηση του ρο μας στέλνει ίσα στο γιουρούσι.

Η ευστοχία του συμβόλου:
 «Τουφέκια τούρκικα σπαθιά!
 το ξεροκάλαμο περνά».¹⁰
 Οι πεинаσμένοι Μεσολογγίτες - ξεροκάλαμο, που όμως περνά.

Η παρουσία του σύμπαντος μέσα στα ποιητικά του πετάγματα:
 «Ω γη, ο ουρανός σε προσκαλεί, κι η κόλαση βρυχίζει».¹¹

Η πολυτιμοποίηση του ασήμαντου:
 «Το αθώο χόρτο πίνει
 αίμα αντί για τη δροσιά

«...η πεταλούδα
 πώχ' ευωδήσει τσ' ύπνους της μέσα στον άγριο κρίνο»

«το σκουληκάκι βρίσκεται σ' ώρα γλυκειά κι εκείνο».¹²
 Σαν τον τεχνίτη της Βεργίνας που αποτυπώνει στο χρυσό την ταπεινή μυρτιά.

Στους «Ελεύθερους Πολιορκημένους» τρεις φορές συναντάμε το ίδιο δίστιχο, ως την κατάκτηση της τέλει μορφής:

«Αραπιάς άτι, Γαλλου νους, σπαθί Τουρκιάς μολύβι,¹⁴
 πέλαγο μέγα βράζ' ο εχθρός προς το φτωχό καλύβι».

«Αραπιάς άτι, Γάλλου νους, βόλι Τουρκιάς, τόπ' Άγγλου^{15a}
 Πέλαγο μέγα πολεμά, βαρεί το καλυβάκι»

«Αραπιάς άτι, Γάλλου νους, βόλι Τουρκιάς, τόπ' Άγγλου^{15b}
 Πέλαγο μέγ' αλίμονο! βαρεί το καλυβάκι».

Ωστόσο, η μαστοριά στο στίχο δεν θάλεγε τίποτε από μόνη της, αν δε ήταν άρρηκτα δεμένη με το περιεχόμενο. Ο Σολωμός, όπως και κάθε άξιος ποιητής, δίνει υπόσταση στα ιδιώματά του σμιλεύοντας με ασκητική υπομονή το μοναδικό υλικό που έχει στη διάθεσή του: **Τις λέξεις**. Έτσι, παίρνουν λίγο λίγο σάρκα και οστά τα εσωτερικά του μορφώματα. Και είναι αυτά τα μορφώματα που, όταν μετουσιωθούν σε τέχνη, μας συγκλονίζουν. **Έρχονται από πολύ μακριά, από την Ελλάδα του Ομήρου, των Προσωκρατικών, του Πλάτωνα, της Αγίας Γραφής, του δημοτικού μας τραγουδιού, από την Ελλάδα που κουβαλάει ο καθένας μας ως συλλογική μνήμη, και μας ορίζει, εξασφαλίζοντας την ενότητά μας ως υπάρξεων.**

Αξίζει να προσέξουμε πως συνυπάρχουν στο έργο του στοιχεία θεμελιακά για τον άνθρωπο, όπως είναι: *Η Φύση, η μητέρα, η πατρίδα, η ελευθερία, ο έρωτας*, όλα ταυτισμένα, να συναποτελούν την πηγή απ' όπου αναβρύζουμε και ρπος την οποία κατατείνουμε. Αναλογως των συνθηκών και της Ανάγκης, μπροστομαχεί, κάθε φορά, το ένα ή το άλλο στοιχείο, χαρίζοντάς μας την ηθική νίκη, κατάσταση στην οποία θριαμβεύει ο έρωτας, γιατί όλα στον Σολωμό είναι έρωτας.

«Βόηθα θεά
 το τρυφερό κλωνάρι μόνο νάχω
 σε γκρεμό κρέμομαι βαθύ
 κι αυτό κρατώ μονάχο».

Σ' αυτούς τους στίχους από τον «Κρητικό» ο έρωτας ανυψώνεται σε κορυφαίο νόημα ζωής, καθώς ο Ποιητής τον τοποθετεί στην ακριβή του διάσταση, ως το στοιχείο δηλαδή εκείνο, μέσα στο οποίο συγχω-

νεύονται όλα τ' άλλα, και αποτελεί το κράτημά μας στη ζωή, που σημαίνει: Μοίρασμα, θυσία, πλήρωση, λόγος ύπαρξης, ματαίωση του θανάτου.

«απάνου στ' άδειο της ψυχής πολύτιμο στολίδι».¹⁶

ό,τι μας ενώνει με τον εαυτό μας και τον κόσμο, η αρχαία «Φιλότιτα». Είναι ό,τι ένιωθαν οι πολιορκημένοι για τη «χαριτωμένη γη», «τον πόνο ότι θα τη χάσουν», αλλά, πρωτίστως, ό,τι δονούσε σύρριζα το είναι τους, η επίγνωση της θείας φύσης τους.

«Αγάπη κι έρωτας καλού τα στήθη τους τινάζουν».¹⁷

«Έρωτας καλού», γι' αυτόν πρόκειται. Η απόλυτη ελευθερία.

Γιατί μάς γοητεύει, λοιπόν, ο Σολωμός; Πρώτα - πρώτα, μας υποβάλλει η μεγάλη τέχνη του, συνυφασμένη μ' έναν ψυχισμό όχι συνηθισμένο. Κάποιοι έχουν πει πως ο Σολωμός είναι η ίδια η ποίηση, η ενσάρκωσή της. Ο μέσα του κόσμος το δηλώνει: Η τρυφερότητα των αισθημάτων του απέναντι σε αγαπημένα πρόσωπα: φίλους, δικούς, μικρά παιδιά που ο θάνατός τους τον συγκινεί βαθιά, η γυναικεία ομορφιά - εξωτερική και εσωτερική, η κόρη που φαρμακώθηκε, η κόρη που έγινε μοναχή, η ξανθούλα του που φεύγει, η χαροκαμένη μάνα, θέματα τής πρώιμης τέχνης του, που προοιωνίζονται τα κατοπινά του πετάγματα. Η κοσμοχαλασιά εντός του, με την έναρξη της Επανάστασης. Τότε που ανακαλύπτει στα τρισβαθά του την αιώνια ψυχή του τόπου του, το παρελθόν που γίνεται παρόν και μέλλον, και του ζητεί επιτακτικά την προσοχή του.

«Σε γνωρίζω από την κόψη
τους σπαθιού την τρομερή»

πέφτει σαν ρομφαία στην επαναστατημένη Ελλάδα «Ο Ύμνος» του, κι από κει και πέρα, η μοίρα της Ελλάδας γίνεται μοίρα της ποίησης του. Σιγά - σιγά προχωρεί στο Οικουμενικό: Ποιός είναι ο αξιοπρεπής θάνατος; «Πώς πεθαίνει ένας άντρας;» αναρωτιέται εκατό χρόνια αργότερα ο Σεφέρης. Γιατί μελέτη θανάτου είναι ο «Κρητικός» και ο «Πορφύρας», οι «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι», ακόμα και τα αινιγματικά εκείνα «Η γυναίκα της Ζάκυθος» και «Ο Λάμπρος», στα οποία ο Σολωμός ανιχνεύει τη φύση του κακού στον κόσμο, εκείνο που, τελικά, κινεί την έμπνευσή του είναι να αποκαλύψει κάτι από την αληθινή ομορφιά, κι είναι αυτό που τόσο μας γοητεύει. Σκόρπιοι και θρυμματισμένοι μες στην καθημερινότητά μας, ψάχνουμε για την ψυχή μας:

«Πού να βρω την ψυχή μου
το τετράφυλλο δάκρυ»¹⁸

Να λοιπόν πού τη βρίσκουμε. Γι' αυτό, κάποιοι -ευτυχώς εξαιρέσεις- λιθοβολούν τον Ποιητή, θέλουν τις ψυχές μας ξαρμάτωτες.

Μορφή λοιπόν και περιεχόμενο αρμονικά παντρεμένα, αλλά και ο σπαραγματικός υπαινιγμός των ώριμων συνθέσεων, με την πολυεπιπεδότητα διαμαντιού, όλα έξοχα συντελεσμένα, συνεργάζονται υποδειγματικά, αίροντάς μας ως αναγνώστες σε μια ποιητική παράδεισο, που όλοι αξίζει να τη γευτούμε. Κι ακόμη κάτι: Ποιός είπε πως έχουν όλα εξήγηση; Η μεγάλη ποίηση, έτσι κι αλλιώς, μας υπερβαίνει.

«Γιατί σ' είχε ανάγκη κάποτε, τα χείλη σου χύσωσε ο Θεός»¹⁹
λέει ο Ελύτης απευθυνόμενος στον Σολωμό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Από το «Αξιόν εστι» του Οδυσσέα Ελύτη.
2. «Διάλογος με τον Διονύσιο Σολωμό», ποίημα, Στέλιος Γε-
γάνης.
3. Δ. Σολωμού: «Κρητικός».
4. Δ. Σολωμού: «Κρητικός».
5. Δ. Σολωμού «Ύμνος εις την Ελευθερίαν».
6. Δ. Σολωμού «Η γυναίκα της Ζάκυθος».
7. Δ. Σολωμού «Carmen saeculare».
8. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Β'.
9. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Γ'.
10. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Γ'.
11. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Γ'.
12. Δ. Σολωμού «Ύμνος εις την Ελευθερίαν».
13. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Β'.
14. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Β'.
- 15α. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Γ'.
- 15β. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι» Γ'.
16. Δ. Σολωμού «Νικηφόρος Βρονένιος».
17. Δ. Σολωμού «Ελεύθεροι Πολιορκημένοι».
18. Οδυσσέα Ελύτη: «Αξιόν εστι».
19. Οδυσσέα Ελύτη: «Σολωμού συντριβή και δέος» (Τα
ελεγεία της Οξώπετρας).

Φαινομενολογία του Πνεύματος του Hegel: –Μια σύγχρονη ανάγνωση–

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ
Δρ. Φιλοσοφίας, Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων

Σε κάθε εποχή και σε κάθε περιοχή τής ανθρώπινης δραστηριότητας μπορεί κανείς να συναντήσει εκείνους τους ανθρώπους που ξεχωρίζουν με το πάθος τους για δημιουργία. Τέτοιοι άνθρωποι, ειδικά όταν ανήκουν στην κατηγορία των φιλοσόφων, δεν γονατίζουν μπροστά στα δογματικά αδιέξοδα της κοινοτοπίας, αλλά χαράσσουν τον δικό τους ρηξικέλευθο δρόμο. Το έπαθλό τους είναι τα μεγάλα έργα. Στη χορεία αυτών των ανθρώπων ανήκει και ο Hegel. Το πρώτο του μεγάλο έργο που προκαλεί τη ρήξη του φιλοσόφου με το παλαιό και ουσιαστικά πυροδοτεί την έκρηξη της σκέψης του, είναι η *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Αυτό το έργο εγκαινιάζει ένα νέο φιλοσοφικό πρόγραμμα, το οποίο επιχειρεί να εκφράσει το πνεύμα της εποχής με όρους της φιλοσοφικής νεωτερικότητας: η φιλοσοφία πρέπει να αναπτυχθεί ως μια θεωρία του απόλυτου, προκειμένου να κατανοήσει το πραγματικό, λογικό πρόσωπο του κόσμου. Μια τέτοια κατανόηση δεν είναι ζήτημα απόφασης τής μιας ή της άλλης φιλοσοφικής προτίμησης ούτε εμπίπτει στην απροσημάτιστη βούληση του αποπειρώμενου να φιλοσοφήσει υποκειμένου, αλλά συνιστά παρατεταμένη φιλοσοφική αναζήτηση ή ακριβέστερα μια επίμοχθη μύηση στα αδιόρατα μυστήρια του φιλοσοφείν· μια μύηση που συνδέεται με δια-λογικές, ήτοι διαλεκτικές αναγωγές από τα άμεσα στα πιο περίπλοκα περιβάλλοντα ερμηνείας και κατανόησης. Αυτές οι αναγωγές μέσα στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* συστηματοποιούνται προς εκείνη την κατεύθυνση, η οποία θέτει τη λογικότητα του κόσμου ως θεμελιώδη προϋπόθεση της δραστηριότητας του φιλοσοφούντος υποκειμένου.

Τούτο δεν σημαίνει ότι ο φιλόσοφος λαμβάνει την εν λόγω λογικότητα ως δεδομένη ή στατική αντικειμενικότητα και προσπαθεί να υποτάξει την υποκειμενικότητα στις αμείλικτες επιταγές της. Στην πραγματικότητα συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο: ο Hegel προβάλλει τη φαινομενολογική αξίωση να συλλαμβάνουμε τα πράγματα με τον οικείο στον άνθρωπο *γνωσιο-οντο-λογικό* τρόπο. Πώς εννοεί πιο ειδικά αυτό τον τρόπο; 1) Όταν θέτει τον τόνο στο γνωσιο-οντο-λογικό στοιχείο, εννοεί εκείνη τη λογική συμπεριφορά που υπαγορεύει στον καθένα μας «περισσότερο κι απ' την πυρκαγιά να κατασβήνει την έπαρση»¹: να αποδεσμευόμαστε από τις ψευδαισθήσεις της απόλυτης βεβαιότητας και να χωρούμε πέρα από τη φορμαλιστική ή ακοσμική έννοια της φι-

λοσοφίας. Η έννοια της *λογικής* εδώ πέφτουν όχι μόνο να ενεργοποιεί τη σκέψη πέρα από την προσκόλληση σε θεολογικά δόγματα και από την προσδοκία ενός μεταφυσικού επέκεινα, αλλά και να καθιστά ικανό τον ανθρώπινο νου να συλλαμβάνει αυτή τη *λογική*. 2) Όταν θέτει τον τόνο στο *γνωσιο-οντο-λογικό* στοιχείο εννοεί πως αυτή η έννοια της *λογικής*, στη *Φαινομενολογία*, δεν αποτελεί μια απροϋπόθετα πρώτη αρχή –κάτι που θα απασχολήσει τον φιλόσοφο στην *Επιστήμη της Λογικής*– αλλά την πρώτη αρχή «για μας». Εμπειρία και λόγος δεν παραπέμπουν σε δύο ξεχωριστούς ή αντιθετικούς κόσμους του επιστημονικού γνωρίζειν, αλλά συγκροτούν την ενιαία διαδικασία του. Σε σχέση λοιπόν με αυτή τη γνωριστική διαδικασία, ο Hegel προσδιορίζει τη φιλοσοφία ως «*αυτοπαραγωγή του λόγου (Vernunft)*»² και τη συνυφαίνει με τη λογική ικανότητα να διεισδύει στο *Είναι του κόσμου* και να μην χάνεται μέσα σε αξεδιάλυτες αντιφάσεις· κατ' αυτό τον τρόπο, ο φιλόσοφος υπερβαίνει την καντιανή αντίληψη που δεν αναγνωρίζει στη λογική αληθείς μαρτυρίες για το *ενδοκοσμικό Είναι* και η οποία σύρει διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο φαινόμενο και στο πράγμα καθεαυτό. 3) Όταν τέλος θέτει τον τόνο στο *γνωσιο-οντο-λογικό* στοιχείο εννοεί πως η ως άνω έννοια της *λογικής* φέρει εγγενώς μια ικανότητα γνώσης, η οποία αξιώνει τίποτα να μην αναπαράγεται, σε επίπεδο ατομικού ή συλλογικού συνειδητού-Είναι, χωρίς σκέψη.

Στην πράξη, μια τέτοια ικανότητα εγγράφεται μεν στο γνωρίζον υποκείμενο και δεν υπόκειται σε περιορισμούς, σε καμιά περίπτωση όμως δεν ταυτίζεται με τον άκρατο υποκειμενισμό του Εγώ του **Fichte**, διότι πίσω από τη φαινομενική της εκδήλωση υπάρχει κάτι πιο αντικειμενικό, το **Απόλυτο**. Το τελευταίο δεν υπαγορεύει μια απλώς εκτελεστική ή λειτουργική ικανότητα γνώσης, με απώτερο στόχο τη θεολογοποίηση της τελευταίας, αλλά ανταποκρίνεται στις επιταγές της νεωτερικής σκέψης για έναν γλωσσικό κυρίως σχηματισμό ή *μηχανισμό αυτοκατευθυνόμενης γνώσης*. Απ' αυτή την άποψη, η διαδικασία της γνώσης συμβαίνει στη *Φαινομενολογία* να βρίσκει στον εαυτό της τα κίνητρα και την ανάπτυξή της, με αποτέλεσμα η αλήθεια να εκφράζεται «*όχι ως υπόσταση, αλλά μάλλον ως υποκείμενο*»³. Έτσι εξηγείται καλύτερα, γιατί στο κέντρο της φαινομενολογικής κίνησης στέκεται η συ-

νειδίση και δείχνει ικανή να αυτοπαρουσιάζεται στη συγκεκριμένη της ύπαρξη ως μια διαρκής πορεία διαμόρφωσης και μετα-μόρφωσης του Είναι της από το ατελέστερο στο εντελές του στάδιο που το γνωρίζουμε υπό τη μορφή της απόλυτης γνώσης.

Με αυτά τα βήματα ο Hegel διανοίγεται σε έναν δικό του δρόμο υπέρβασης των μονοσήμαντων προσανατολισμών: δεν καταφάσκει οποιοδήποτε απόλυτο Εγώ ή απόλυτο υποκειμένο, αλλά καθιδρύει το *Απόλυτο* ως ενδολογική σχέση ή ενότητα περατού και απείρου, Είναι και ουσίας, εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, ταυτότητας και μη-ταυτότητας, υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Με λόγια του ίδιου του φιλοσόφου, «*το Απόλυτο [...] συνιστά το θεμέλιο της ουσιώδους σχέσης. [...] αυτό είναι η ταυτότητα του εσωτερικού και του εξωτερικού. [...] Το Απόλυτο είναι μόνο το Απόλυτο, επειδή δεν είναι η αφηρημένη ταυτότητα, αλλά η ταυτότητα του Είναι και της ουσίας ή η ταυτότητα του Εσωτερικού και Εξωτερικού*»⁴. Ως τέτοια σχέση εκφράζει την ολότητα της γνώσης, η οποία δεν αποδομεί τη συνείδηση, αλλά την παρωθεί να γνωρίζει καλύτερα αυτό που η ίδια δεν είναι· επίσης δεν εκμηδενίζει τον κόσμο των φαινομένων, αλλά τον κατηγοριοποιεί ως διαφορά, ήτοι ως κάτι το σχετικό ή περατό κατά τη διαδικασία αυτοεξέτασης της γνώσης και αυτοκατανόησης ή αυτοπροσδιορισμού του ανθρώπου. Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν παραδίδει τον τελευταίο σε έναν κατακερματισμένο ρυθμό του εξωτερικού κόσμου, αλλά τον τοποθετεί στο επίπεδο εκείνης της δημιουργικής σκέψης, την οποία αποκαλεί *πνεύμα*⁵. Με την έννοια αυτή ο Hegel διατηρεί ανηρημένη, ήτοι διατηρεί και συγχρόνως αναίρει, εμπλουτίζοντάς την, την παλαιότερη υποκειμενική αρχή της σύγχρονης φιλοσοφίας: *εγώ σκέπτομαι, άρα υπάρχω*. Σημείο προς σημείο διαμορφώνει τους αναγκαίους γνωσιοθεωρητικούς όρους και κατορθώνει πρώτος να διατυπώσει συστηματικά πλέον το γνωσιο-οντο-λογικό πρόβλημα σε εν επιγνώσει θεωρητικό επίπεδο, το οποίο θα του επιτρέψει να υποστηρίξει σθεναρά την αντίληψη για την ενότητα γνωρίζοντος υποκειμένου και γνώσιμου αντικειμένου και να οικοδομήσει με θέρμη τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στη γνώση και το Είναι, προχωρώντας έτσι πέρα από τον καρτεσιανό δυισμό υλικού και ιδεατού.

Πώς όμως κατανοείται πιο συγκεκριμένα όλη αυτή η διαδικασία; Εν πρώτοις, το *πνεύμα*, ως φιλοσοφική κατηγορία, συμπυκνώνει την ορθολογική δραστηριότητα του ανθρώπου, η οποία καθιστά τον τελευταίο ικανό, μέσα από την αναζήτηση, να γνωρίζει τα δημιουργήματά του ως τον ίδιο τον εαυτό του· ως εκ τούτου, κατά δεύτερον, αποτελεί την κινητήρια δύναμη της εγελιανής θεωρίας του απόλυτου: είναι «*η ζώσα υπόσταση (Substanz)*»⁶, δηλαδή το υποκειμένο που ανακτά τον εαυτό του μέσα από την άρνηση της

ετερότητάς του, ή η λογική που συνιστά την υπόρρητη αρμονία, την «*άφανη άρμονίην*» κατά τον Ηράκλειτο⁷. Ως τέτοια αρχή, τρίτον, το πνεύμα είναι η εσωτερική φύση της ανθρώπινης πραγματικότητας· είναι ο *άναξ του μαντείου των Δελφών*, ο οποίος ούτε λέγει ούτε κρύπτει αλλά δείχνει με σημάδια⁸: δεν λέγει ναί ή όχι υπό την έννοια ότι το πνεύμα είναι ο βαθύνους Λόγος του Είναι, ο οποίος δεν καθοδηγεί αλαζονικά, δεν ανακοινώνει εκλεκτικιστικά ή δεν μεταδίδει ατάρεσκα κάποιες έτοιμες γνώσεις, γιατί, όπως λέγει και ο Πλάτων⁹, η γνώση δεν μεταδίδεται, πολύ περισσότερο βέβαια δεν επιβάλλεται. Γενικότερα δεν λέγει υπό την έννοια ότι το πνεύμα δεν περιορίζεται να κατονομάζει την περατότητα της σκέψης και της γνώσης κατά τρόπο που να την αποκόπτει από την απεραντοσύνη της και να αναπαράγει απλώς αισθητηριακές εμπειρίες και εφήμερες γνώμες· περαιτέρω δεν αναλώνεται σε ηθοπλαστικές διδασκαλίες ούτε ζητεί να καταξιώνεται απ' αυτές, ανάλογα προς το γεγονός ότι δεν προορίζεται να εκφράζει την κοινή γνώμη, γιατί αυτή δεν είναι διόλου γνώμη, ή να στηρίζει τις επιλογές του κοινού νου, αλλά να κνοφορεί τη *διαλεκτική απελευθέρωση* της αληθινής γνώσης και της ορθολογικής βούλησης από τη νεκρή λογική αυτού του νου. Στον ορίζοντα λοιπόν αυτής της διαλεκτικής τής απελευθέρωσης δεν κρύπτει τίποτα, διότι δεν υπηρετεί *επί μέρους ιδιοτελείς επικοινωνιακούς σκοπούς* και δεν διασκορπίζεται σε ατομικιστικές επιλογές, αλλά δομεί την κίνηση του όλου με βάση την αλληλονοσηματοδότηση της μορφής και του περιεχομένου: της μορφής που ανταποκρίνεται στον καθολικό ρυθμό των κατά Λόγο διεργασιών του κόσμου και του περιεχομένου που αντικειμενικά εκφράζει τις εννοιακές ή νοηματικές αποτυπώσεις των μεμονωμένων πράξεων, έργων, φαινομένων, ομιλών κ.λπ.· του περιεχομένου, με άλλα λόγια, που ενσαρκώνει την προβολή του Λόγου μέσα στον εμπειρικό και πολιτισμικό κόσμο της ανθρώπινης ιστορίας.

Εάν το *πνεύμα* ούτε λέγει ούτε κρύπτει, δεν παύει **ωστόσο να δείχνει με σημάδια ή με σήματα**, δηλαδή να υποσημαίνει. Πώς κατανοείται όμως ακριβέστερα αυτό το υποσημαίνειν; Εκ πρώτης όψεως τα σημάδια ή τα σήματα χρησιμοποιούνται για τη σήμανση της οδού που μέλλει εκάστοτε να βαδίζει ο άνθρωπος. Επίσης χρησιμοποιούνται για την ταυτοποίηση της ατομικότητάς του, ας πούμε, σε επίπεδο αστυνομικής του σήμανσης. Εάν λάβουμε υπόψη αυτές τις εννοιολογικές αποχρώσεις συν το γεγονός ότι το «*μαντείο των Δελφών*», στο οποίο άρχει το πνεύμα ως ο άναξ αυτού του μαντείου, είναι κάτι το ενδιαμέσο ανάμεσα στον θείο λόγο και στην ανθρώπινη αγνωσία, τότε μπορούμε, δια του συμβολισμού αυτού, να καταλάβουμε συνεπέστερα ότι το πνεύμα της *εγελιανής Φαινομενολογίας* κατονομάζει τη φιλοσοφία ως εκείνη την οδό της διαλεκτικής σκέψης, η οποία στην ανθρώπινη συνείδηση δείχνεται

με σημάδια ή σήματα: της απευθύνει νοήματα που, στην αναλογία της επίπονης *δια-μορφωτικής της εξέλιξης* από την αγνωσία προς τη γνώση, από τη βαρβαρότητα [=φυσική συνείδηση] προς τον πολιτισμό [=φιλοσοφική συνείδηση], τής επιτρέπει όχι μόνο να γνωρίσει τον ιδιάζοντα στην ατομικότητά της κόσμο και περίκοσμο αλλά και να προαγάγει τον πολιτισμό και την επιστήμη. Τότε συμβαίνει τα ως άνω σημάδια ή σήματα να μην είναι απλώς ερμηνευτικά σημεία, αλλά οδοδείκτες που γίνονται βιώματα της συνείδησης και της επιφύλασσουν έναν προορισμό¹⁰: **να ενσαρκώνει τις μορφές ή τα μορφώματα, με τα οποία εμφανίζεται το πνεύμα και παρουσιάζει μπροστά μας το ίδιο του το γίνεσθαι ως αυτό-έρευνα ή αυτό-ανάπτυξη και ως επιστροφή εις εαυτόν.** Από εδώ προκύπτει πως το πνεύμα στην εγγεληνική Φαινομενολογία δεν είναι μια χωριστική υπόσταση ούτε ένα όνομα, π.χ. ο νους που αχρoίζει ειδικά, εμπειρικά προσιτά κατηγορούμενα, αλλά αυτή τούτη η φιλοσοφική αυτογνωσία που αναδύεται από τη δια-νοηματική ιστορικότητα του φιλοσοφείν και η οποία λογίζεται ως ο *συμπαντικός νους* του ανθρωπίνου πολιτισμού.

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, μια εύστοχη αποκρυπτογράφηση της φιλοσοφικής προοπτικής που μας υπόσχεται η *Φαινομενολογία του πνεύματος* εξαρτάται κυρίως από το πώς κατανοείται η έννοια του πνεύματος (Geist). Εάν κατανοηθεί από νοησιαρχική σκοπιά και ερμηνευθεί ως νους, όπως εντελώς αποτυχημένα επιχειρήσαν τελευταία ορισμένοι εγχώριοι βιαστικοί μελετητές της *Φαινομενολογίας*, τότε καταβαρσθρώνεται ο βαθύτερος στόχος αυτού του έργου, δηλαδή όλη η συστηματική προεργασία του εγγεληνικού φιλοσοφείν που μας οδηγεί στην *επιστήμη της Λογικής*, και διαστρεβλώνεται ο διαλεκτικός του λόγος· συνέπεια τούτου είναι να διαβρώνονται τα κριτήρια της αλήθειας και η μεθοδικότητα της εγγεληνικής σκέψης να μεταποιείται σε απολιθωμένο στοιχείο μιας αλλοπρόσαλλης και αυταρχικής ερμηνείας της εγγεληνικής Φαινομενολογίας. Αν όμως η έννοια του πνεύματος, στο εν λόγω έργο, κατανοηθεί με βάση τη δια-νοηματική ιστορικότητα του φιλοσοφείν και αποδοθεί ως πνεύμα, μια αναγκαιότητα που επιχειρεί να δείξει το παρόν κείμενο, τότε διασώζεται ο χαρακτήρας της φιλοσοφίας ως διαλεκτικής γνώσης και αυτογνωσίας και κυρίως ως δια-λογικής διαδικασίας, η οποία ως μια άλλη φωνή του Είναι μάς καλεί να σκεπτόμαστε τη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου ή υπόστασης και υποκειμένου τόσο στην ιστορικοφιλοσοφική όσο και στην επιστημονική της ανέλιξη. Αυτή την ανέλιξη επιδιώκει να παρουσιάσει εν συνόλω η *Φαινομενολογία του πνεύματος* σε συνδυασμό με την ολοκληρωμένη κίνηση τής πραγματικότητας. Έτσι οι *σημάνσεις* που εκπέμπει εδώ το πνεύμα μάς διανοίγουν προς την εννοιακή σύλληψη των ποικίλων μορφών του κοινωνικού Είναι

του ανθρώπου και προς την υπέρβαση εκείνου του θετικιστικού υλισμού ή της υλικής νόησης, η οποία εν είδει μιας αντιμεταφυσικής ρητορικής καθηλώνει τη σκέψη στην υπεράσπιση της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων.

Αυτές οι σημάνσεις δεν αποτελούν στιγμιαίες εκλάμψεις ενός φωτισμένου νου ή πεφωτισμένου ατόμου, αλλά είναι εμπειρίες που επεξεργάστηκε το πνεύμα κατά την πορεία αυτοκατανόησής του. Αυτή η πορεία είναι δομημένη ως ενδιάθετη τάση του ανθρωπίνου πνεύματος να στοχάζεται τη σύλληψη αυτού που προσδιορίζει τη νεωτερική φιλοσοφία και το οποίο τη διακρίνει από την αρχαία φιλοσοφία. Ενώ στην αρχαία φιλοσοφία εμφανίζεται μόνο η απαρχή του πνεύματος, την οποία γνωρίζουμε ως επιστροφή των πραγμάτων στην αρχική τους ενότητα¹¹, στη νεωτερική φιλοσοφία λαμβάνει χώρα η πλήρης ανάπτυξή του. Τούτη την ανάπτυξη τη χωρίζουμε ως φιλοσοφικό ανθρωπισμό και πολιτισμό που δεν αφήνει τίποτε από ό,τι έχει προηγηθεί να χαθεί, παρά αφομοιώνει δημιουργικά όλα όσα κατά την εξέλιξη του ιστορικοφιλοσοφικού διαλόγου έχουν προσγραφεί στη θρησκεία και στη μεταφυσική. Στόχος αυτής της ανάπτυξης, όπως δείχνει ο Hegel στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, είναι εκείνη η ανα-θεωρητική ανάγνωση της παλαιάς μεταφυσικής που θα συντελέσει στη μετάβαση της σκέψης από το παραδοσιακό status προς μια ριζοσπαστική νεωτερικότητα¹². Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με κάποιο γραμμικό πέρας της σκέψης από ένα προηγούμενο στάδιο της εξέλιξής της σε ένα επόμενο πιο προχωρητικό αλλά κυρίως με τη μετά-βαση, δηλαδή με εκείνο το μεταφιλοσοφικό βαινείν, μέσα στο οποίο «*το πνεύμα έρχεται να γνωρίσει τον εαυτό του όχι μόνο όπως αυτό είναι καθεαυτό ή σύμφωνα με το απόλυτο περιεχόμενό του ούτε μόνο όπως είναι διεαντό σύμφωνα με την χωρίς περιεχόμενο μορφή του ή σύμφωνα με την πλευρά της αυτοσυνείδησης, αλλά όπως αυτό είναι καθεαυτό και διεαντό*»¹³. Τούτο σημαίνει ότι το μεταφιλοσοφικό βαινείν στοιχειοθετεί, από πλευράς αυτό-οργάνωσης της γνώσης, την ευκαμψία του πνεύματος να αυτογνωρίζεται· η κίνηση τούτη αυτογνωριμίας, στο επίπεδο του κοινωνικού Είναι του ανθρώπου, μεταφράζεται ως η διηνεκής προσπάθεια του τελευταίου όχι μόνο να παράγει, θεωρητικά και πρακτικά, έργο στο πλαίσιο της ιστορίας του πολιτισμού αλλά, να ξαναδιαβάξει αυτό το έργο του, δηλαδή το πραγματοποιημένο παρελθόν, με ένα εκάστοτε σύγχρονο μάτι, προκειμένου δια της ανά-γνωσης τούτης να κατανοεί εκ νέου και σε βάθος τον εαυτό του και τον κόσμο.

Το *μεταφιλοσοφικό βαινείν*, συνακόλουθα, δεν προκύπτει ως εξωτερική καθηκοντολογία μιας επί μέρους ατομικότητας ή μιας μεταφυσικής οντότητας ξένης προς τις εσωτερικές διεργασίες του φιλοσοφικού

πολιτισμού, αλλά εντάσσεται σε εκείνη την ιστορικο-φιλοσοφική προοπτική, την οποία αναλαμβάνει να υλοποιήσει η εγελιανή Φαινομενολογία με το να προμηθεύει στη νεωτερική σκέψη τη *φιλοσοφία του συγκρομένου πνεύματος*. Δομικά στοιχεία αυτής της φιλοσοφίας είναι να υπερβαίνει διαλεκτικά το θρησκευτικό υπόβαθρο, που μπορεί να ενυπάρχει στην εγελιανή σύλληψη της έννοιας του πνεύματος, και αναλογικά να χαράσσει την ανάπτυξη του ελεύθερου υποκειμένου μέσα από τον συνδυασμό γνώσης και απόδειξης. Ως εκ τούτου, το εγελιανό υποκείμενο δεν αναδύεται ως «ο θεός πριν από τη δημιουργία του κόσμου», όπως ισχυρίζονται εντελώς ανεπιστημονικά κάποιοι που κατασκευάζουν στη φαντασία τους «εγελομαρξικές» αλήθειες, χωρίς να έχουν μελετήσει στοιχειωδώς ούτε Hegel ούτε Marx, αλλά ως το συγκεκριμένο πνεύμα ως το πνεύμα δηλαδή που διαφοροποιείται από το θρησκευτικό στοιχείο, με το να συλλαμβάνει το κοινό περιεχόμενο θρησκείας και φιλοσοφίας στο επίπεδο της καταληπτής έννοιας (Begriff) ή της κατανοητικής σκέψης (begreifendes Denken) και όχι σε εκείνο της παράστασης (Vorstellung) ή της παραστασιακής σκέψης (vorstellendes Denken), όπως συμβαίνει με τη θρησκεία¹⁴. Έτσι εναρμονίζει αυτό το περιεχόμενο με τον ανα-γνώστη που στέκεται στο κέντρο της νεωτερικής φιλοσοφίας και ζητεί απ' αυτήν να τον οδηγή (erfahren) όχι μόνο στην αμφισβήτηση όλων των πραγμάτων, αλλά και στην αποδεδειγμένη διάκριση του αληθούς από το ψευδές. Μια τέτοια αποδεδειγμένη διάκριση, κατά το ρυθμό του συγκεκριμένου πνεύματος, είναι έργο του διαλεκτικού λόγου (dialektische Vernunft), ο οποίος δεν απορρίπτει το θρησκευτικό λόγο της εικόνας, της παράστασης και της μεταφοράς αλλά τον κατηγοριοποιεί στην τάξη του συναισθήματος και τον συνάπτει με την ιστορική παράδοση. Σε συνδυασμό με αυτό το έργο του λόγου, ο Hegel ασκεί οξεία κριτική, μέσα στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, στη σιδηρόφρακτη εκδοχή του ορθολογισμού του Διαφωτισμού, η οποία εννοεί, κατά αντιδιαλεκτικό τρόπο, να αντιπαράθετεί στο λόγο της θρησκείας τη θρησκεία του λόγου¹⁵.

Μετά και την παραπάνω ανάλυση, ο αναγνώστης της εποχής μας εύλογα μπορεί να αναρωτιέται: έχει αξία μια νέα ενασχόληση με τη *Φαινομενολογία του πνεύματος* και γενικότερα με τη σκέψη του Hegel, όταν τα μορφωτικά μας ιδρύματα έχουν ουσιαστικά πάψει προ πολλού να παράγουν φιλοσοφικά αγαθά, ανθεκτικά στο χρόνο, γιατί έχουν κατακλυσθεί από αφιλοσόφητους, εν πολλοίς, καριερίστες που έχουν πάρει «διαζύγιο» από τα κείμενα των μεγάλων φιλοσόφων – αρχαίων και συγχρόνων – και υψώνουν σε εστία φιλοσοφικού λόγου φτηνά ιδεολογήματα που δεν υπερβαίνουν ούτε τη δημοσιογραφική αχυροφασία; Μια ουσιαστική ενασχόληση με το εγελιανό έργο,

όπως και με το έργο άλλων μεγάλων φιλοσόφων, έχει πάντοτε αξία, πολύ περισσότερο όμως σε χαλεπούς καιρούς σαν τους δικούς μας, γιατί επιτρέπει στο σύγχρονο αναγνώστη να βιώνει μια εγρήγορση και ανεξαρτησία της σκέψης του, έτσι ώστε να απαρνιέται το ρόλο του διαχειριστή ξένων ιδεών και να αντιμάχεται το κυρίαρχο σχήμα της εγωιστικής υποκειμενικότητας που απολαμβάνει τον θρυμματισμό της ως ευλογία και η οποία μέσα σε μια εξίσου θρυμματισμένη κοινότητα αναπαράγει τον κατακερματισμό της ανθρώπινης ουσίας. Στη συνάφεια τούτη, η ως άνω φιλοσοφία του προσφέρει τη δυνατότητα, κατά το περασμά του από τον κόσμο της ανεσιότητας, να ξεφύγει από την ακαμψία της μαζοποίησης και να στραφεί προς τη μεγάλη πατρίδα της φιλοσοφικής αυτογνωσίας και της συμφιλίωσης του υποκειμενικού με τον αντικειμενικό κόσμο ή της χθονός με το πνεύμα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ηράκλειτος, απ. 43. Εκδ. Ζήτρος Θεσσαλονίκη 1999.
2. G.W.F Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp Frankfurt a.M. 1971, σ. 22.
3. G.W.F Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος I*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλ. Δημ. Τζωρτζόπουλος. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1993, σ. 138.
4. G.W.F Hegel: *Επιστήμη της Λογικής-η Διδασκαλία περί της Ουσίας*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλ. Δημ. Τζωρτζόπουλος. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1998, σσ. 318-323.
5. Hans Fr. Fulda: Hegel. Beck, München 2003, σ. 86. *Η έννοια του πνεύματος στην εγελιανή Φαινομενολογία δεν συλλαμβάνεται ως κάτι διαφορετικό από την έννοια του απόλυτου, αλλά είναι η ίδια η ενεργός εκδήλωση του τελευταίου στο εν έργο-Είναι (am Werk-Sein) των περατών υποκειμένων, δηλαδή ενεργοποιεί το πραγματικό τους Είναι (wirkliches Sein).*
6. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος I*, ό.π., σ. 139.
7. Ηράκλειτος, απ. 54. Βλ. επίσης Jürgen-Eckardt Pleines: *Heraklit*. Hildesheim, Olms 2002, σ. 131.
8. Ηράκλειτος, απ. 93.
9. Στο Συμπόσιον 175d ο Πλάτων, δια στόματος Σωκράτη, αναφέρει συγκεκριμένα: «τι καλά που θα ήταν, Αγάθων, να είχε η σοφία αυτή την ιδιότητα, ώστε από τον πιο γεμάτο ανάμεσά μας να μεταγίγεται στον πιο άδειο ...».
10. M. Heidegger: *Heraklit* GA. B55. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, σ. 279, 283, 284.
11. Στα όρια ανάπτυξης της αρχαίας φιλοσοφίας, μια πρώτη συστηματική εμφάνιση της έννοιας του πνεύματος λαμβάνει χώρα με τη μορφή του Νεοπλατωνισμού.
12. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος* ό.π., σ. 132 κ.εξ. Για μια διεξοδική συζήτηση του θέματος βλ. σχετικά Δημ. Τζωρτζόπουλος, «Ο Hegel ως φιλόσοφος της νεωτερικότητας». Στο: Βασίλης Φιοραβάντες (επιμ.): *Τέχνη, Πολιτισμός, Παγκοσμιοποίηση* τ. β'. Εκδόσεις Παπαζήση 2008, σσ. 37-75.
13. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος II*, ό.π., σ. 666.
14. Πρβλ. Pierre-Jean Labarriere, «La "Manifestité" de la Religion chez Hegel». Στο: M. Caron (dir.) Hegel. editions du Cef, Paris 2007, σσ. 597 κ.εξ.
15. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος II*, ό.π., σσ. 369 κ.εξ.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΛΟΓΙΚΗ ΟΔΗΓΟΣ ΣΤΗ ΖΩΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Του ΧΡ. Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ

δρ. Φιλοσοφίας - Καθηγητή Σχολής Αναβρυτών

Οι διάφοροι πολιτισμοί τους οποίους γνωρίζουμε έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό, την πρακτική λογική, η οποία οδηγεί στην πολιτική ομοιομορφία και την κοινωνική σταθερότητα. Οι άγραφτοι νόμοι, τα ήθη και τα έθιμα εξασφάλιζαν μέχρι ενός σημείου την ισορροπία του ατόμου απέναντι στις απαιτήσεις του ισχυρού, ο οποίος αν παρεβίαζε τούτο το πλαίσιο, άγγιζε τα όρια της αλαζονείας (ύβρις) και ως *μιαρός* απεβάλλετο από την πολιτεία. Παρά το γεγονός ότι αυτού του είδους η μέθοδος αποσκοπούσε στη διασφάλιση της κοινωνικής συνοχής και επιβίωσης του κοινωνικού καθεστώτος, έλειπε ωστόσο η ανεξαρτησία από τη θρησκεία και τον μύθο, που με τη σειρά τους έρχονταν επίκουροι στο έργο της πολιτικής ηγεσίας.

Είναι γνωστό ότι οι Αρχαίοι Έλληνες επέτυχαν με μια συνεχή δημιουργική διαλεκτική αναμέτρηση της ζωής τους, τόσο με την προελληνική τους παράδοση όσο και με τους πολιτισμούς της Ανατολής και της Αιγύπτου, τη γονιμότητα των πνευματικών τους καταβολών και της φυσικής τους ιδιοσυστασίας, προκειμένου να διαμορφωθεί ο πολιτισμός τους, η πεμπουσία δηλαδή του πνευματός τους, το «*ὄντως ἄνθρωπον εἶναι*» και «*κατ' ἄνθρωπον ζῆν*». Αυτή η ιδέα του ανθρώπου με τον λόγο καθ' ὅλη τη διάρκεια του βίου του θεμελίωσε ολόκληρη την ανθρωπιστική παράδοση της Α' Σοφιστικής, στην οποία βασίστηκε στα νεότερα χρόνια το οικοδόμημα του ουμανισμού και του ευρωπαϊκού διαφωτισμού¹.

Οι Έλληνες υπέβαλλαν την κάθε φυσική, ανθρώπινη και θεία σκέψη τους στην ερευνητική εξέταση του λόγου, συνδυάζοντας ταυτοχρόνως την ορθολογική αίσθηση των δυνατοτήτων τους με την οδυνηρή κατανόηση των ορίων τους. Αυτή η τραγική θεώρηση της πεπερασμένης ανθρώπινης φύσης, χαρακτήριζε τον κλασικό ελληνικό πολιτισμό, ώστε να κινείται στο πλαίσιο του μέτρου και «*μη ὑπερβαίνειν ὅρια ἀνθρώπου*». Στον δελφικό ναό του Απόλλωνα ήταν γραμμένο το «*γνώθι σαυτόν*», καθώς και το «*μηδέν ἄγαν*», διότι κάθε παράβαση ή παρακοή του αγράφου θείου νόμου

επιμωρείτο από τους εκπροσώπους του κρατικού μορφώματος. Το μέτρο λοιπόν αποτελούσε κανόνα ζωής για τον κλασικό άνθρωπο και δείγμα δημοκρατικής συμπεριφοράς².

Ωστόσο, πέρα από τις παραινέσεις και τις νομικές διατάξεις³, οι Αθηναίοι βασίζονταν και στην πολιτική αρετή, με την οποία εξεπαίδευαν τα παιδιά τους θεωρητικώς και πρακτικώς στην αγορά και την εκκλησία του δήμου, παιδεία που τους εξασφάλιζε το καθεστώς της άμεσης δημοκρατίας τους⁴. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης υποστήριξε στο Λύκειο ότι ο άνθρωπος είναι ο καλύτερος ζωντανός οργανισμός όταν είναι τέλειος, ενώ αντιθέτως λογίζεται ως ο χειρότερος όταν αποκόπτεται από τον νόμο και τη δικαιοσύνη. Τούτο συμβαίνει διότι η αδικία είναι πιο επικίνδυνη όταν είναι οπλισμένη, επειδή ο άνθρωπος, εφοδιασμένος από τη φύση του με τη νοημοσύνη και την αρετή, μπορεί να τα χρησιμοποιήσει για εντελώς αντίθετους σκοπούς⁵. Επομένως, όταν ο άνθρωπος είναι αμετροεπής και μη ενάρετος καθίσταται ο πιο αδίστακτος και άγριος ζωντανός οργανισμός.

Η γραπτή νομική κληρονομιά και η αντικατάσταση του μύθου από τον φιλοσοφικό λόγο, έδωσε τη δυνατότητα της δημιουργίας μιας ευνομούμενης πολιτείας στην Αρχαία Αθήνα, με αποτέλεσμα για πρώτη φορά στην Ιστορία του ανθρώπου η πολιτική ζωή να μοιράζεται μεταξύ της ηγεσίας και ενός μέρους του λαού⁶. Η κοσμοθεωρία των πολιτών της Αθήνας του Ε' και του Δ' αιώνα π.Χ. πλησίαζε τα επιτεύγματα του ανθρώπου του ΙΖ' και του ΙΗ' αιώνα μ.Χ. τηρουμένων βεβαίως των αναλογιών, επειδή ο ελληνικός τρόπος θεώρησης των πραγμάτων απαιτούσε μετατόπιση από την πίστη και την ποίηση στην πρακτική κοινωνική και πολιτική λογική. Ως ανεξάρτητοι υπερασπιστές της κοινής ασφαλείας και του κοινού συμφέροντος, οι πολίτες της αθηναϊκής δημοκρατίας απαιτούσαν να έχουν συμμετοχή στις σημαντικότερες αποφάσεις της πόλης τους: «*Χρώμεθα γάρ πολιτεία οὐ ζηλούση τούς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δέ μᾶλλον αὐτοί*

ὄντες τινί ἢ μιμούμενοι ἑτέρους».⁷ Ἡ πόλη λοιπόν αποτελούσε την τελειότερη μορφή κοινωνίας για την εποχή της «ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυίας... ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τάς ἄλλας»⁸, ἐπειδὴ ὁ γνήσιος πολίτης αποτελούσε συστατικό στοιχείο της ἴδιας της πόλης μέσα στην οποία ζούσε.⁹

Επομένως, τὸ κοινωνικό και πολιτειακό μόρφωμα της συμμετοχικῆς δημοκρατίας καλλιέργησε τὸ ελεύθερο πνεῦμα, τὸ ὁποῖο μέσα ἀπὸ τὴ δραματική ἀναπαράσταση τῶν ἀνθρωπίνων παθῶν ἐξέθρεψε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ θέατρο, στὸ ὁποῖο κυρίαρχο ρόλο εἶχε ὁ ἀπὸ σκηνῆς φιλοσοφικός στοχασμός. Ὁ ελεύθερος και δημοκρατικός λόγος ἐβασίζετο στὴν ἀτομικὴ ἀξιοσύνη τοῦ πολίτη, ἀλλὰ και τοῦ συνόλου «ἐγκρατῆς τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τό πλῆθος, τὰς δ' ἀρχὰς δίδωσι καὶ κράτος τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι καὶ οὔτε ἀσθενεῖα οὔτε πενία οὔτ' ἀγνωσία πατέρων ἀπελήλαται οὐδεὶς... ἀλλὰ εἷς ὄρος, ὁ δόξας σοφός ἢ ἀγαθός εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει».¹⁰ Τὸ διονυσιακό και συγχρόνως ἀπολλώνιο πνεῦμα, καθὼς και ἡ γνώση που πραγματοποιοῖσε,¹¹ ἀπετέλεσαν τὸ θαῦμα τοῦ ἀρχαίου φιλοσοφικοῦ λόγου και τῆς πρακτικῆς λογικῆς, ἡ ὁποία με τὴ σύμπραξη τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ἀπέβλεπε στὴν ἠθικὴ βελτίωση και ὀλοκλήρωση τοῦ ἀτόμου.

Ἡ ὀρθολογικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ζωῆς, χαρακτηριστικό τοῦ Δυτικοευρωπαϊοῦ, και ὁ φιλοσοφικός λόγος, ὅπως καλλιεργήθηκε στὴν Ἀνατολή, συντέλεσαν κατὰ τὸ παρελθόν στη λύση πλείστων κοινωνικῶν και ἀτομικῶν προβλημάτων, διαμορφώνοντας τὴ σύγχρονη κοινωνία τῆς ευμάρειας και τοῦ καταναλωτισμοῦ. Ωστόσο, ἡ ἀξιολόγηση τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται –εἶτε

τὸ θέλουμε εἶτε ὄχι– στὶς πανανθρώπινες ἀξίες ὁποῖες κατὰ τὸ παρελθόν ἐξέθρεψαν πολιτισμούς.

Τὰ λόγια και ἡ σκέψη τοῦ Leopardi εἶναι σήμερα, παρὰ ποτέ, επίκαιρα:

«Ἐυπνήστε τοὺς νεκροὺς ἀφοῦ οἱ ζωντανοὶ κοιμούνται.

Ὀπλίστε τὶς σβησμένες γλώσσες τῶν παλαιῶν ἠρώων,

γιὰ νὰ ἀναζητήσῃ τὴν ζωὴν ἡ σαπισμένη ἐποχὴ μας

και νὰ τραπή εἰς ἀξίες πράξεις ἢ νὰ ἐντραπή».

Ίσως ἡ ἐπιστροφή στὶς προγονικῆς μας ἀρετῆς σώσει τὴν ἀρχαία κληρονομία τῆς Ευρώπης και ἀναστρέψει τὸν πολιτικό παραλογισμό που ἐπικρατεῖ στὸν κόσμο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κ. Βουρβέρη, *Κλασσικὴ παιδεία και ζωὴ*, Ἀθήνα 1969, σ. 225-226.

2. Φρεῖδ. Νίτσε, *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, ἐκδ. Κάκτος, Ἀθήνα 1995, σ. 59.

3. «Ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροὶ εἶσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος» (Ἡροδ. VII, 104).

4. «Ἡ αὐτὴ πολιτεία και τότε ἦν και νῦν, ἐν ἧ νῦν τε πολιτευόμεθα και τὸν ἀεὶ χρόνον ἐξ ἐκείνου ὡς τὰ πολλὰ» (Πλ. Μενέξ. 238C)

5. Ἀριστ. *Πολιτ.* Α2, 15-16.

6. Θουκ. Β 34.

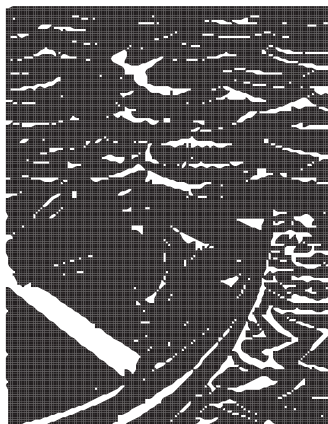
7. Αὐτόθι.

8. Ἀριστ. *Πολιτ.* Α, 1, 1

9. Αὐτόθι, Γ, 1, 2.

10. Πλάτ. *Μενέξ.* 238D.

11. *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, ἐνθ' ἀνωτ., σ. 65



ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΕΓΚΛΗΜΑΤΩΝ

Του ΣΤΑΜΑΤΗ ΓΙΑΚΟΥΜΗ
 δρ. Φιλοσοφίας, LL.M., Πρωτοδίκη Δ.Δ.

Με αφορμή την άποψη πως έγκλημα είναι μόνο ό,τι προσβάλλει συγκεκριμένο έννομο αγαθό, το οποίο πρέπει να εκφράζεται απαραίτητα σε υλικό αντικείμενο, υπό την έννοια της ατομικότητας στην εγελιανή τριαδική διαλεκτική, θα θέλαμε να εκθέσουμε τις παρακάτω παρατηρήσεις που αφορούν την έννοια της διαλεκτικής γενικότερα ως βάσης μιας αντίστοιχης θεώρησης των εγκλημάτων: Η διαλεκτική δεν μπορεί να είναι ένα **τριμερές** ή **τριαδικό σχήμα**, μία κενή σθενών, αφηρημένη μήτρα, που έχει σκέλος από τη μια μεριά το πνευματικό κι' από την άλλη ο,τιδήποτε το υλικό. Αυτή η αντίληψη μπορεί να οδηγήσει σε κάποιες εξεζητημένες παραδοχές, π.χ. όσον αφορά στο προσβαλλόμενο "υλικό" σώμα στην περίπτωση της ψευδορκίας ή ψευδούς ανωμότου καταθέσεως και στη δωροδοκία υπαλλήλου (να παριστάνει δηλαδή ως τιτρωσκόμο έννομο αγαθό υλικής υποστάσεως στην πρώτη περίπτωση το έγγραφο της μέλλουσας να εκδοθεί απόφασης και στη δεύτερη την αλλοτρίωση του ίδιου του υπαλλήλου που δωροδοκείται). Η διαλεκτική λογική ανάλυση θα πρέπει να προσλάβει στο μεν επίπεδο των φυσικών επιστημών στοιχεία κυβερνητικής, αποκτώντας μία έννοια κατευθύνσεως ως ελαχιστοποίησης διαφορών μεταξύ των προς συσχετισμό φερομένων στοιχείων ("Steuerung als Differenzminimierung" κατά Luhmann ή κατά Μαξ το να κατεβαίνεις μία σκάλα, ξέροντας ότι με κάθε βήμα σταματάς ή περιορίζεις την πιθανότητα και την ορμή - "momentum" - της πτώσης σου), στο δε πνευματικό επίπεδο να νοηθεί ως σχετικοποίηση της διαφοράς μεταξύ παραγωγικών και επαγωγικών συλλογισμών, έτσι ώστε από την ανάλυση ενός ψυχολογικού - κοινωνικού φαινομένου να περνάμε στη δόμηση και αξιολόγησή του (σύμφωνα με το τρίπτυχο **φαινομενολογία- ιστορικισμός- αξιολογία**), δηλαδή από τη γνώση των συστατικών του στοιχείων στη βούληση αντιμετώπισεώς του (ενισχύσεως ή καταργήσεώς του). Αυτό σημαίνει πως μία διαλεκτική θεώρηση των εγκλημάτων πρέπει να βαίνει παράλληλα προς μία εξελικτική δόμηση, που συνδέει τη φύση και την κοινωνία, και να παρουσιάζεται ως αξιολόγηση των επιμέρους συμπεριφορών, που αντιτίθενται στα διάφορα στάδια της εξελίξεως αυτής. Καθώς, δηλαδή, η νοητική μορφή εξειδικεύεται ολοένα και περισσότερο σε περιεχόμενο και χωρεί, διαπροσθέσεως στοιχείων, από την απλότητα της άλογης φύσης στην πολυπλοκότητα της έλλογης συνειδήσεως, συγκεκριμένως και ορισμένως προκύπτουν και τα

εγκλήματα, που συνίστανται στην περιέλευση και αταβιστική παλινδρόμηση σε εξελικτικώς παρωχημένη, πρωιαίτερη βαθμίδα εκπολιτισμού, κατά το μεστό ορισμό του Berolzheimer. Η διαλεκτική του εγκλήματος είναι μάλλον μία συνεχής διεγκυστίδα μορφής και περιεχομένου, όπου αυτό που αποτελούσε περιεχόμενο του προηγούμενου εγκλήματος καθίσταται μορφή του επομένου. Έτσι, διακρίνουμε από το ειδικότερο στο γενικότερο **α) τα εγκλήματα κατά του περιβάλλοντος, β) κατά του βιολογικού υποστρώματος, γ) κατά της ψυχής, της συνείδησης και της αυτοσυνείδησης** (της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, των ατομικών δικαιωμάτων και της προσωπικής ελευθερίας και ζωής με πιο μοντέρνα ορολογία), **δ) εγκλήματα κατά της ιδιοκτησίας ε) εγκλήματα κατά της οικογένειας**. Πέραν των ανωτέρω εγκλημάτων, των οποίων ο εννοιολογικός προσδιορισμός είναι προφανής, θα μας απασχολήσουν τα εξής εξειδικευμένα εγκλήματα:

στ) ΕΓΚΛΗΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΑΣΤΥΝΟΜΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΠΟΝΟΜΗΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ. Η αστική κοινωνία έχει στην μοντέρνα εποχή δύο χαρακτηριστικά. Από τη μία ωθείται δια της πολυφωνίας και εκπροσωπήσεως όλων των τάσεων ("polykontextorale Gesellschaft") στη συμπλήρωση ή έτι περαιτέρω στην αντικατάσταση των καταρχήν ανελαστικών βιοτικών αναγκών από τη γνώμη ή την ιδιαιτερότητα του προσωπικού γούστου και κατά συνέπεια στον πολλαπλασιασμό των ανθρωπίνων αιτημάτων συντήρησης και διαβίωσης, εκλέπτυνση γνώμων κατά την κατανάλωση, διαμόρφωση προτιμήσεων μέσω διαφημίσεως και την ανάγκη διευθέτησης των παρατηρουμένων αντιθέσεων στο χώρο των συναλλαγών, που αποτελούν το συνδυετικό ιστό της. Από την άλλη, χάριν της ευχερέστερης ικανοποιήσεως των καταναλωτικών αναγκών και αποφυγής ανεπιθύμητων συγκρούσεων, άγεται προς τη γενικευμένη τυποποίηση και θεωρητικοποίησή τους στο πλαίσιο της μοντέρνας βιομηχανικής εποχής. Είναι χαρακτηριστικό πως η ανάλυση της αστικής κοινωνίας του Hegel δεν περιορίζεται μόνο σε τεχνολογική, μηχανιστική περιγραφή, στο να τονίσει τη συνθετότητα του κόσμου και το αξίωμα διατηρήσεως της ενεργείας του, αλλά επικεντρώνεται στις κοινωνικές συνθήκες, εξεταζόμενες υπό τους όρους της μεταβλητότητάς τους, και εκπληρώνει με τρόπο σύμφωνο προς τις παραδοσιακές ηθικές αξίες το αίτημα του μεταπροβλήματος των κοινωνικών συστημάτων, που έθεσε αργότερα ο Habermas. Προχωρεί δηλαδή στην αναζήτηση

ενός ορισμού της ζωής, κατάλληλου προς το δυναμικό των αναγκών των κοινωνικοποιημένων ατόμων και τις αντικειμενικές προϋποθέσεις της δυνατής ικανοποίησης τους (απονομή δικαιοσύνης). Εκτός, όμως του εσωτερικού συνεκτικού δεσμού διαθέτει η αστική κοινωνία και ένα μηχανισμό εξομαλύνσεως διαφορών και τριβών κατά την ανταλλαγή των αγαθών, μία δύναμη εξισορροπήσεως απορρυθμίσεων στην εξωτερική της στοιβάδα και αυτή είναι η αστυνομία. Η αστυνομία δεν έχει εδώ μόνο την έννοια της διοικητικής αρχής και των σωματίων ασφαλείας, αλλά πολύ ευρύτερη, γενικά την έννοια μίας "recta ratio administrationis", που μεριμνά για την ομαλή διεξαγωγή της κοινωνικής ζωής. Αστυνομία και απονομή της δικαιοσύνης είναι, θα λέγαμε, οι δύο πλευρές της διοικητικής λειτουργίας, η κυριαρχική (περιοριστική- ρυθμιστική) και παροχική διοίκηση, επιστέγασμα δε και εποικοδομημα αυτών αποτελεί η κυβερνητική εξουσία, διότι στο σύστημα του Hegel το κράτος δεν παράγει τη διοίκηση, αλλά αντιθέτως η διοίκηση παράγει το κράτος, κατά το παράδειγμα της πυραμίδας, όπως και αργότερα στον Kelsen.

Η δραστηριότητα της αστυνομίας εντοπίζει και φέρνει στην επιφάνεια εγκλήματα κοινώς επικίνδυνα, περί την ασφάλεια των συγκοινωνιών και κοινωφελών εγκαταστάσεων, παραβιάσεις αγορανομικών διατάξεων και εγγυήσεων προστασίας του καταναλωτή, χρηματιστηριακών και νομισματικών κανόνων, καθώς και νόμων κατά των μονοπωλίων και της ανέλεγκτης συγκέντρωσης κεφαλαίων, κυρίως δε και πρωτίστως τα φορολογικά αδικήματα. Παρενθετικά σημειώνουμε στο σημείο αυτό ότι κατά Hegel η εκπλήρωση των φορολογικών υποχρεώσεων τότε μόνον έχει νόημα, όταν τα εξ αυτής κονδύλια κατευθύνονται για την εκτέλεση κοινωφελών έργων βάσει ανταποδοτικότητας, προπάντων δε για ενίσχυση των εργατικών - επαγγελματικών σωματείων και συνδικάτων, περί των κατωτέρω, καθώς και των ασφαλιστικών-συνταξιοδοτικών τους Ταμείων. Αντιθέτως, η φορολογία δεν ωφελεί, όταν τα εξ αυτής διατίθενται για απευθείας αναδιανομή του εισοδήματος μέσω επιδομάτων. Κάθε περιουσιακή μετακίνηση προς ενίσχυση των αδυνάτων έχει τυχαίο χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι απομένει ατελεσφόρητη αν δεν συνοδεύεται από εσωτερική συνειδητή συμμετοχή του τετιμημένου. Ο Hegel πιστεύει στην αυτοδιαχείριση επαγγελματικών, οικονομικών και πολιτειακών ενώσεων. Αν ο καθένας αποτελεί μέλος ενός τέτοιου συνεταιρισμού ή οργανισμού, διατρέφεται από το μερίδιό του επί της αντίστοιχης περιουσίας, εξασφαλίζει την τιμή του και δεν έχει ανάγκη να απαιτεί τη φιλανθρωπία της τεχνητής ανακατανομής των εισοδημάτων, που ούτως ή άλλως τίποτε δεν αποφέρει, αφού κανείς δεν μπορεί να βοηθήσει κάποιον, αν ο ίδιος δεν βοηθάει τον εαυτό

του, όπως έδειχνε το παράδειγμα της βιομηχανικής Αγγλίας με τους υψηλότερους φόρους υπέρ απόρων στην Ευρώπη και το πιο εξαθλιωμένο προλεταριάτο της φτώχειας και της ανεργίας.

ζ) ΕΓΚΛΗΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΣΩΜΑΤΕΙΑΚΩΝ ΕΝΩΣΕΩΝ.

Η προπεριγραφείσα αντίθεση μεταξύ της εξωτερικότητας της αστυνομίας και της εσωτερικότητας της Απονομής της Δικαιοσύνης οδηγεί στη σύμπτυξη οργανωτικών σχηματισμών που συνδυάζουν εσωτερική πειθαρχία και καταστατική οργάνωση με εξωτερική διαχείριση και εκπροσώπηση στο χώρο των συναλλαγών. Είναι οι λεγόμενες σωματειακές, επαγγελματικές και εταιρικές οργανώσεις, τα νομικά πρόσωπα δημοσίου και ιδιωτικού δικαίου που συνδέουν την εσωτερική συνοχή επί τη βάσει καταστατικών διατάξεων με την εξωτερική διεκπεραίωση ζωτικών για τη συναλλακτική σφαίρα της κοινωνίας υποθέσεων. Διεπόμενες από διάρθρωση και δομική συγκρότηση συστήματος, καθώς και από εσωτερική διαδικασία πρόσληψης, επιλογής και προώθησης πληροφοριών προς το περιβάλλον, δημιουργούν με τη δράση τους ένα χώρο, οριζόμενο από τη διαπλοκή, ανάπτυξη και παντοειδή επικοινωνία τους ως αυτόνομων οργανικών μονάδων ("Lassaler Prozess der Kommunikation"). Οι ενώσεις αυτές (Korporationen) είναι ασυζητητί η μεγάλη αδυναμία και προτίμηση του Hegel. Όπως λέγει, σ' αυτές βρίσκει το κάθε άτομο την τιμή του, την κατάλληλη και ολοκληρωτική εκπροσώπηση του, αλλά και την οικονομική του εξασφάλιση. Αποτελούν δε τα κατ' εξοχήν ζωντανά κύτταρα, στα οποία εναποτίθεται η πρόοδος και η περαιτέρω διαμόρφωση των οικονομικών σχέσεων στην κοινωνία. Ο διπλός ορισμός του πολίτη ως ιδιώτη- είδους και κοινωνού γένους καθιστά εμφανές έγκλημα κάθε επέμβαση που αντιτίθεται στην ευρυτάτη έννοια της "Korporation" ως κυττάρου της οικονομικής και κοινωνικής ζωής. Εδώ αποκαλύπτεται ως έγκλημα κάθε δραστηριότητα που αντιβαίνει στο σκοπό ή παραβιάζει τα περιουσιακά δίκαια των εταιρικών, σωματειακών, επαγγελματικών, δημοτικών ή κοινοτικών οργανώσεων. Κατ' αναμενόμενη συνέπεια, λοιπόν, συμπεριλαμβάνονται στο θετό δίκαιο ποινικές διατάξεις περί εταιρειών, συνεταιρισμών, σωματείων κ.λπ. που τιμωρούν όσους εκπροσώπους και διαχειριστές των οργανισμών αυτών παρέβησαν το καθήκον τους ή προσπάθησαν να περιποιηθούν περιουσιακό όφελος σε βάρος του οργανισμού τους.

η) ΕΓΚΛΗΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ.

Η απρόσκοπτη λειτουργία των σωματειακών ενώσεων συντελεί στην ευημερία του κράτους ως υψίστου οργανωτικού σχηματισμού. Το κράτος διασπάται στη νομοθετική και την εκτελεστική εξουσία και προσπαθεί να ισορροπήσει στον άξονα αυτών των δύο πολιτειακών συντεταγμένων. Το εσωτερικό συνεκτικό στοι-

χειό του κράτους είναι βέβαια «**οι εκλεγμένες λαϊκές αντιπροσωπείες που εκφράζουν τη βούληση του λαού και διενεργούν την άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας**». Αντιθέτως, η εκτελεστική εξουσία περιορίζεται στην εκτέλεση των επιταγών των αιρετών νομοθετικών σωμάτων, ασκεί όμως δια του ανωτάτου άρχοντος και τη λεγόμενη "πριγκηπική εξουσία" (κατά Hegel) που συνίσταται στον έλεγχο της νομοπαρασκευαστικής εξουσίας και την προσπάθεια συνετίσεώς της, όταν προβαίνει σε κατάχρηση εξουσίας ψηφίζοντας ακραίους νόμους.

Τούτη η προσπάθεια σωφρονισμού της νομοθετικής εξουσίας, οσάκις αυτή παρεκτρέπεται, δια της ασκήσεως δικαιώματος "veto" και αναπομπής των νόμων αποτελεί το κύριο έργο του ανωτάτου άρχοντος και έχει ως προϋπόθεση την απόλυτη ανεξαρτησία αυτού έναντι της νομοθετικής. Η ανεξαρτησία του ανωτάτου άρχοντος εξασφαλιζόταν στις μεν συνταγματικές μοναρχίες δια του κληρονομητού του μονάρχου, στις δε δημοκρατίες είναι δυνατόν να εξασφαλισθεί δια της οργανώσεώς τους σε προεδρική βάση και δια της εκλογής του Προέδρου απευθείας από το λαό ή με διπλή ψηφοφορία μέσω εκλεκτόρων. (Η σχέση μεταξύ ανωτάτου άρχοντος και νομοθετικής εξουσίας περιγράφεται αριστουργηματικά στο μνημειώδες "De la Democratie en Amerique" του Τοκβίλ). Αν γείρονται φόβοι για τυχόν σφετερισμό υπερεξουσιών από τον ανώτατο άρχοντα, πολλές λειτουργίες ελέγχου της παρεκτρεπόμενης νομοθετικής εξουσίας μπορούν ν' ανατεθούν και στην ανεξάρτητη δικαστική αρχή. Όλα αυτά τα μέτρα δεν φθάνουν βέβαια ποτέ στο σημείο να υποκαταστήσουν τη λαϊκή κυριαρχία, αλλά απλώς επιβραδύνουν την εκτέλεση μιας απερίσκεπτης αποφάσεως δίνοντας στο νομοπαρασκευαστικό σώμα τη δυνατότητα επανεξετάσεως του θέματος με μεγαλύτερη περισκεψη. Την ανεξαρτησία του ανωτάτου άρχοντος απέναντι στη νομοθετική λειτουργία, προκειμένου να του δοθεί η δυνατότητα ρυθμιστικής παρεμβάσεως και συντονισμού του πολιτεύματος εννοούσε ο Hegel, όταν χαρακτηρίζει το μονάρχη ως "schlechthin aus sich anfangend", δηλαδή ως απαγόμενο εξυπαρχής από την ίδια του την έννοια. Είναι ο χαρακτηρισμός που οδήγησε τον **Μαρξ** στη χαριτωμένη διαπίστωση ότι : «*O Hegel απέδειξε πως ο μονάρχης πρέπει να γεννηθεί, πράγμα για το οποίο ουδείς αμφιβάλλει, δεν απέδειξε όμως για ποιο λόγο η γέννησή του τον καθιστά μονάρχη*» ή «*η ψείρα του μονάρχη είναι εξίσου καλή με το μονάρχη, διότι κι αυτή απάγεται από την ίδια της την έννοια*» ή «*έτσι, μέχρι και η επιλογή του παρακοιμώμενου μπορεί να αναπτηχθεί από την απόλυτη ιδέα*». Αν, όμως, η κριτική του Μαρξ στο θέμα των εξουσιών του ανωτάτου άρχοντα είναι κάπως επιφανειακή, αντίθετα είναι πολύ οξυδερκής και σωστή στο θέμα της νομοθετικής λειτουργίας, όπου ο Hegel, μολυσμένος από το μικρό-

βιο της αριστοκρατίας, επιχειρεί να πλήξει και να παραμερίσει το αιρετό των νομοθετικών οργάνων στο όνομα της γνώσης του αντικειμένου ή της εξειδίκευσης στο νομοθετικό έργο, που μπορεί κατ' αυτόν να εξυπηρετηθεί καλύτερα από διορισμένους ανωτάτους υπαλλήλους. Εδώ λέγει ο Μαρξ: «*Tou Hegel δεν θα του φαινόταν καθόλου άσχημο να αντικαταστήσει τη λαϊκή αντιπροσωπεία με μια σύναξη συνταξιοδοτημένων κρατικών υπαλλήλων. Απαιτεί όχι μόνο προσήλωση προς την έννοια του κράτους, αλλά και ένα ανστηρά εξουσιαστικό και γραφειοκρατικό ύφος από τους ασκούντες τη νομοθετική λειτουργία*». Επιπλέον, ο Hegel φαίνεται να προωθεί την αντίληψη να καταλαμβάνονται πολλές θέσεις πολυμελών νομοθετικών οργάνων από άτομα με αριστοκρατική κοινωνική παράδοση και πολλά εισοδήματα, με την αιτιολογία ότι μόνο αυτοί ασκούν τη νομοθετική λειτουργία χωρίς να λαμβάνουν υπόψη το ατομικό τους συμφέρον, να υποκύπτουν σε πιέσεις ή να δωροδοκούνται. Στο σημείο αυτό ο Μαρξ παρατηρεί σαρκαστικά: «*Δωροδοκεί κανείς τους πρωτότοκους αριστοκράτες με την ανεξάρτητη ιδιοκτησία τους (των πολλών εκταριών) για να τους προσφύλαξει από τη δωροδοκία*». Στο πλαίσιο του κράτους και της διασπασεώς του σε νομοθετική και εκτελεστική εξουσία, ιδίως υπό την "πριγκηπική" της έννοια του πρώτου πολίτη, προκύπτουν σε περίπτωση παρενοχλήσεως της λειτουργίας ή απόπειρας καταλύσεως των θεσμών αυτών τα εγκλήματα της προδοσίας κατά της χώρας, της προσβολής κατά ξένων κρατών, επιβουλής ακεραιότητας, προσβολής διεθνούς ειρήνης, εγκλήματα κατά της ελευθέρας ασκήσεως των πολιτικών δικαιωμάτων και κατά πολιτικών κομμάτων ή κατά τις εκλογές, προσβολές κατά της πολιτειακής εξουσίας, κατά του προσώπου του ανωτάτου άρχοντος, αλλά και γενικότερα περιύβριση αρχής στο πρόσωπο κατόχων πολιτειακού αξιώματος, περιύβριση συμβόλων κ.λπ.

* * *

Εν κατακλείδι, ως προς το θέμα του ύψους της ποινης ισχυρίζεται ο Hegel ότι εξαρτάται αυτό από τη σταθερότητα της συγκεκριμένης κοινωνίας. Αν η κοινωνία αισθάνεται ισχυρή, επιβάλλει ασθενείς ποινές. Αν αισθάνεται ότι κινδυνεύει η συνοχή της, σκληραίνει το κέλυφος της εννόμου τάξεως και επιβάλλει σκληρότατες ποινές προς παραδειγματισμό.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ:

Ως πηγές για την ανωτέρω εργασία χρησιμοποιήθηκαν το "Grundlinien der Rhilosophie des Rechts, Reclam 1981" του Hegel, καθώς και το "Kritik des hegelischen Staatsrechts, Marx- Engels Werke Berlin 1956".

«Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΤΗΣ ΤΡΟΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΗΝ ΤΟΥΡΚΙΑ» ΚΑΙ «Ο ΚΟΥΤΣΟΣ ΔΗΜΑΡΧΟΣ ΤΗΣ ΚΕΡΑΣΟΥΝΤΑΣ»

Της ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΜΠΕΡΙΔΟΥ

Λέκτορας Κοινωνιολογίας ΤΕΦΑΑ Πανεπιστημίου Αθηνών

«Όσον αφορά τους πρόσφυγες, τι μπορώ να πω γι' αυτούς τους ανθρώπους που δεν έχει ήδη ειπωθεί, και ποιες λέξεις είναι αρκετά δυνατές για να τους ζωγραφίσουν απεικονίσουν στους Αμερικανούς, οι οποίοι ποτέ δεν έχουν δει πρόσφυγα; Πριν τον πόλεμο η πόλη κατοικούνταν από Έλληνες. Τώρα, υπάρχουν μόνο 200, οι περισσότεροι γυναίκες και παιδιά που μετά από μεγάλη περιπλάνηση επέστρεψαν στην πόλη [...] Στους δρόμους έβλεπα ομάδες θλιμμένων και ταλαιπωρημένων ανθρώπων, άστεγους [...] Δεν ωφελεί να στρέψουμε έντρομοι τα χέρια μας προς τον ουρανό εκλιπαρώντας για βοήθεια με ευλαβικό τρόπο για τις φρικαλεότητες του καταχθόνιου Τούρκου. Αναμφίβολα, όλες οι φρικαλεότητες αυτού του πολέμου δεν είναι συστατικά μόνο του Τούρκου. Αποτελούν και αίσχη της ιμπεριαλιστικής Βρετανίας, της ιμπεριαλιστικής Γαλλίας, της ιμπεριαλιστικής Ελλάδας και της αδιάφορης Αμερικής». (Blanche Norton 1922:)

Εισαγωγή στην τρομοκρατία¹

«Επικρατούσε ένα τρομερό καθεστώς τρομοκρατίας [...] Η κυριαρχία της τρομοκρατίας στην Τουρκία σκανδάλιζε και συγκλόνιζε ολόκληρο τον κόσμο [...] θύμιζε τη χειρότερη τρομοκρατία του Μεσαίωνα», επισημαίνει στο έργο της *Είκοσι-Έξι Χρόνια στο Βόσπορο* (1881-1907), η Αγγλίδα συγγραφέας, Dorina L. Neave. Σχολιάζοντας την «επανάσταση» των νεότουρκων το Δεκέμβριο του 1908 και την εκθρόνιση του σουλτάνου Αμπδούλ Χαμίτ (1909) η Neave παρατηρεί ότι κάτω από το καινούργιο καθεστώς² «ο γεωγραφικός χώρος θα γίνει όλο και περισσότερο ή απόλυτα Τούρκικος». (1933:76,120,174,179)

«Η παλιά δυναστεία εξορίστηκε, και οι θρησκευτικές τελετές και τα έθιμα έχουν καταργηθεί, οι εθνικές ενδυμασίες δεν υπάρχουν πια [...]. Η Κωνσταντινούπολη, τεσσαερισήμισι αιώνες η πρωτεύουσα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, έχει στερηθεί-ληστευθεί από τη σημαντικότητά της και η Άγκυρα έχει γίνει η πρωτεύουσα της Τουρκικής δημοκρατίας. Ακόμα και το όνομα Κωνσταντινούπολη θεωρείται ταμπού και έχει αλλάξει σε Ισταμπούλ». (Neave 1933:15)

Η Αγγλίδα δημοσιογράφος-περιηγήτρια Lady Dorothy Mills, από την Άγκυρα γράφει: «Ο Τούρκος έχει αποδειχθεί ότι είναι ένας άνδρας πολέμου [...] έχοντας κερδίσει με πόλεμο μια χώρα, νομίζει ότι εκείνη μπορεί να διοικείται από μόνη της. Στην περίπτωση των Αρμενίων, των Ελλήνων και άλλων εμπορικών λαών που προκάλεσαν τόσο

μεγάλη ευημερία στην Τουρκία, ο Τούρκος ικανοποιήθηκε να τους πετάξει στη θάλασσα, αντί να τους χρησιμοποιήσει προς όφελός του, για τα χαρίσματά τους ή τις ικανότητές τους στο εμπόριο. [...] Το εμπόριο στα λιμάνια φθείρεται και δεν υπάρχει κανένας για να το οργανώσει ξανά». (Mills χ.χ.έ.: 35-36)

Η μάστιγα του τρομερού φόβου, τρομοκρατία, συνεχής τρόμος, φρίκη, ο αφανισμός όλων των στοιχείων που δεν είναι καθαροί μουσουλμάνοι, δικτατορία, μίσος, εξολόθρευση, σφαγές, πρόσφυγες, βάνουσα βασανιστήρια, βίαιες εκποτίσεις, εξόντωση, περιφρόνηση και λιμοκτονία, είναι οι όροι που χρησιμοποιεί στο άρθρο της η Blanche Norton, Αμερικανίδα ιατρός του Near East Relief στην Τραπεζούντα, στην Κερασούντα, στην Κωνσταντινούπολη, στο Καραχισάρ και στο Πουλαντζάκ, για να περιγράψει την κατάσταση των Ελλήνων και των Αρμενίων του Πόβου και της Μικράς Ασίας.³ (Norton 1922: 285-290, 328)

«Ο Κουτσός Δήμαρχος της Κερασούντας»

Την «τρομοκρατία» και τη «δικτατορία» που ασκούσε ο δήμαρχος Οσμάν αγάς στην «εχθρική» πόλη της Κερασούντας, περιγράφει η Αμερικανίδα ιατρός από το Weehawken, New Jersey, στο άρθρο της με τίτλο «*Ο Κουτσός Δήμαρχος της Κερασούντας*», που δημοσιεύτηκε στις 4 Απριλίου του 1822. Η Αμερικανίδα ιατρός πήγε στην Κερασούντα για να διερευνήσει τις ιστορίες που κυκλοφορούσαν σχετικά με τις εγκληματικές δραστηριότητες του δήμαρχου Οσμάν αγά. Όπως επισημαίνει η Norton – η πρώτη Αμερικανίδα στην Κερασούντα – ο Ερυθρός Σταυρός της Αθήνας έστειλε ιατρικό-φαρμακευτικό εξοπλισμό στην Κερασούντα, αλλά δεν τολμούσε να στείλει γιατρούς και νοσοκόμες σε αυτήν «την εχθρική πόλη» όπου επικρατούσε η «μάστιγα του τρομερού φόβου». (1922: 286)

Μας πληροφορεί ότι την ημέρα της άφιξής της στην «*Γη των Κερασιών*», ενώ περπατούσε προς το ορφανοτροφείο των Αρμενίων, ντυμένη με το μακρύ της στρατιωτικό παλτό και τις χοντρές στρατιωτικές της αρβύλες, είχε την αίσθηση ότι γινόταν αντικείμενο προσοχής, γνωρίζοντας και η ίδια, ότι δεν υπήρχαν άλλοι Αμερικανοί στην Κερασούντα. Ως διερμηνέας της, τη συνόδευε μια όμορφη Αρμένισσα, που ονομαζόταν Κυάννα, η οποία ήταν ντυμένη στα μαύρα, «το χρώμα που φορούσαν όλες οι Αρμένισσες από τον πόλεμο και μετά». (1922:286) Σύμφωνα με τη μαρτυρία της, τα παιδιά του ορφανοτροφείου των Αρμενίων περίμεναν με μεγάλη αγωνία την άφιξή της και την υποδέχτηκαν θερμά και ως σωτήρα τους, πιστεύοντας ότι

όχι μόνο θα τους προστάτευε, αλλά θα τους έσωζε από τους Τούρκους. Χάρη στην Αμαστούη, μια Αρμένισσα που είχε αναλάβει τη φροντίδα αυτών των ορφανών, και στην Αμερικανική βοήθεια που ελάμβανε για το ορφανοτροφείο, τα παιδιά είχαν τον απαιτούμενο ρουχισμό και την απαραίτητη διατροφή, αλλά υπήρχε μεγάλη ανάγκη και έλλειψη ιατρικής φροντίδας. Τα ορφανά δεν είχαν καμιά εκπαίδευση, επειδή αυτή η πόλη, όπως υπογραμμίζει η Norton, ήταν τόσο εχθρική αφού όλοι οι Αρμένιοι είχαν καταδιωχθεί και εκποπισθεί και δεν υπήρχε ούτε ένας να αναλάβει το ρόλο του εκπαιδευτικού. (1922: 286) Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περιπέτεια αυτών των δύο Αρμενισσών –της Κυάννα και της Αμαστούη– οι οποίες χλώμιαζαν, παρατηρεί η Αμερικανίδα ιατρός, με την ανάμνηση της φρίκης και της τρομοκρατίας των διωγμών και των εκποπίσεων. Οι Αρμένιοι που είχαν επιβιώσει από τις μεγάλες σφαγές κρύβονταν παντού και όποιοι τολμούσε να τους βοηθήσει τιμωρείτο με θάνατο, εκποπισμό ή εξορία. (1922: 285) Η Κυάννα και η Αμαστούη, καταδιώχθηκαν από τα σπίτια τους στην Τραπεζούντα, χωρίστηκαν από την οικογένειά τους και στη συνέχεια απέδρασαν μεταμφιεσμένες ως Τουρκάλες, δηλαδή κρύφτηκαν κάτω από το γιασμάκι (πέπλο) και το φερετζέ (παλτό-πανωφόρι). Εκ θαύματος, όπως παρατηρεί η Norton, απέφυγαν την σύλληψη και έφθασαν στην πόλη της Κερασούντας, όπου μια Ποντιακή οικογένεια έσωσε τις δύο γυναίκες κρύβοντάς τις για τρία ολόκληρα χρόνια στο υπόγειο του σπιτιού τους: «Όλο αυτό το χρονικό διάστημα αντιλήφθηκαν το στενό πλαίσιο της ασφάλειας τους, που εξηράτο από την σταθερότητα των ξένων, οι οποίοι διακινδύνευαν και τις δικές τους ζωές παρέχοντας καταφύγιο σε Αρμένιους», υπογραμμίζει η Norton. (1922: 285) Την εποχή που έφτασε στην Κερασούντα η Norton, η Αμαστούη εργαζόταν στο ορφανοτροφείο των Αρμενίων. Ήταν ερωτευμένη και περίμενε την άφιξη της Norton για να παραιτηθεί από τα καθήκοντά της και να φύγει από την Κερασούντα μαζί με τον αγαπημένο της. Η Κυάννα είχε προσφερθεί να την αντικαταστήσει στο ορφανοτροφείο για να δώσει την ευκαιρία στην αδελφή της να πραγματοποιήσει το όνειρό της, αλλά η Αμαστούη περίμενε τη άφιξη της Norton: «Το θαύμα είναι ότι τα νιάτα και η ομορφιά των κοριτσιών των Αρμενίων δεν έχουν φθαρεί κάτω από την Μάστιγα του Τρομερού Φόβου [...] Πώς τολμούσε η Αμαστούη να τρέφει ελπίδες για ευτυχία και η Κυάννα [η αδελφή της] να είναι πρόθυμη να σηκώσει στους ευαίσθητους ώμους της το βαρύ φορτίο ανήμπορων παιδιών για να την ελευθερώσει; Η Κυάννα προσφέρθηκε να αναλάβει τα καθήκοντα της αδελφής της στο ορφανοτροφείο, και σε λίγες ημέρες οι δύο εραστές ήταν καθοδόν για την Τραπεζούντα για να παντρευτούν και εγώ είχα εγκατασταθεί στην οικία της κυρίας Καριάν». (1922: 285) Δεν γνωρίζουμε τι απέγιναν.

Όσον αφορά το θέμα της καθημερινής ψυχολογικής τρομοκρατίας, η Norton επισημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι όλες οι Αρμένισσες που είχαν απομείνει στην Κερασούντα έτρεμαν από φόβο όταν σκέφτονταν ποια θα ήταν η μοίρα τους εάν έπεφταν στα χέρια των Τούρκων: «Έχω δει πολλά κορίτσια, κυριολεκτικά να μα-

ραζώνουν, με ένα αηδιαστικό τατουάζ στο μέτωπο τους ή στο μάγουλό τους, ενδεικτικό σημάδι που, για πάντα, τις στιγματίζει ως γυναίκες μολυσμένες-βεβηλωμένες-προσβεβλημένες». (1922:286) Περιγράφει, στη συνέχεια, ως «αντικαταστάτες των γενιτσάρων» τους ληστές/την ταξιαρχία (brigandes) του Οσμάν αγά που κυκλοφορούσαν στην Κερασούντα και ασκούσαν τρόμο (terror), όχι μόνο στους Αρμένιους εξόριστους και στους Έλληνες κατοίκους, αλλά ακόμα και στους Τούρκους. (1922:286) Όσον αφορά τον κουτσό δήμαρχο της Κερασούντας, όπως αποκαλεί τον Οσμάν αγά η Norton, υπογραμμίζει ότι υπήρξε «ο τρόμος της περιοχής». Αναλυτικότερα, «στο ορφανοτροφείο των Αρμενίων το όνομά του αναφερόταν πάντα με τρόμο. Οι Αρμένιοι που είχαν απομείνει στην Κερασούντα προσφωνούσαν το όνομά του με τρόμο. Οι Έλληνες το ανέφεραν με περιφρονητικό μίσος και οι ξένοι με ένα σεβασμό που έκρυβε φόβο, και δεν υπήρχε καμιά αμφιβολία για την εξουσία του [...] πριν από τον τελευταίο βαλκανικό πόλεμο (1913), ο Οσμάν αγάς ήταν ένας ταπεινός ψαράς. Εκείνη την εποχή επέλεξε να πολεμήσει, ως εθελοντής, στο μέτωπο και επέστρεψε ως ήρωας, επειδή είχε χάσει το πόδι του και απολάμβανε, για το ξύλινο πόδι του, μια τιμητική διάκριση [...] Ο α' παγκόσμιος πόλεμος (1917) του έδωσε την ευκαιρία και το χρόνο να αποκτήσει μεγάλη επιρροή. Ως καπετάνιος των ανταρτών είχε εκτελέσει τόσο αποτελεσματικά τις εντολές για την εξολόθρευση των Αρμενίων, ενδυναμώνοντας με τον τρόπο αυτό για πάντα το κύρος του για εξέχοντα πατριωτισμό. Μετά από την Φρίκη των Αρμενίων (the Armenian Horror), η εξουσία του έφθασε στο επίπεδο μιας δικτατορίας». (1922: 286) Όπως επισημαίνει η Norton, σε ολόκληρη τη πόλη της Κερασούντας, όλοι οι Έλληνες, οι Τούρκοι, οι Λεβαντίνοι και ακόμα και αυτή η ίδια, είχαν «καταβροχθισθεί» (devoured) από τη βάρβαρη προσωπικότητα του δημάρχου ο οποίος ήταν «σφοδρά εθνικιστής και με μεγάλη ευχαρίστηση, με μια κίνηση του χεριού του, θα βύθιζε στη λήθη όλα τα στοιχεία του έθνους του που δεν ήταν καθαροί μουσουλμάνοι. Αντιπαθούσε ακραία και όλες τις Ευρωπαϊκές κυβερνήσεις, ένα χαρακτηριστικό που δεν προκαλεί εντύπωση, αν λάβουμε υπόψη τις παλαιότερες και τις σημερινές σχέσεις τους με την Τουρκία». (Norton, 1922: 286) Η επιρροή του δημάρχου της Κερασούντας επεκτεινόταν και στην Τραπεζούντα. Για παράδειγμα, ένας συγγενής του δημάρχου κατηγορήθηκε για το φόνο ενός επιφανούς Έλληνα, κατά τη διάρκεια της συμμετοχής του τελευταίου σ' ένα γάμο. Γι' αυτό το λόγο ο βαλής της Τραπεζούντας κάλεσε το δήμαρχο Οσμάν αγά και τον κατηγορούμενο στο φόνο συγγενή του. Παρόλο που διατάχθηκε η σύλληψη του φονιά, οι στρατιώτες της Τραπεζούντας αρνήθηκαν να υπακούσουν στη διαταγή και να τον συλλάβουν, και έτσι ο δολοφόνος δεν τιμωρήθηκε και ο Οσμάν αγάς επέστρεψε στην Κερασούντα. (1922: 287)

Ο Οσμάν αγάς ασκούσε τρόμο σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Είχε απαγορεύσει, για παράδειγμα, την οινοποσία και την ιεροδουλία επειδή ανησυχούσε για το πρόβλημα της υπογεννητικότητας των Τούρκων. Εξάφανε αυτές τις ανεπιθύμητες γυναίκες από την Κερασούντα αφού πρώτα ξύρισε τα κεφάλια τους, για να μπο-

ρούν να τις αναγνωρίζουν όλοι «οι τίμιοι άνθρωποι», ενώ εκείνες που δεν πρόλαβαν να εγκαταλείψουν την πόλη βρέθηκαν νεκρές στη θάλασσα. Αναλυτικότερα, η Norton γράφει: «όπως παρατηρείται στις κλινικές μου στην Τραπεζούντα, έτσι και εδώ, υπήρχε μεγάλη υπογεννητικότητα στους Τούρκους. Αυτό ήταν θέμα μέγιστης σημασίας για τον Οσμάν Αγά, όπως ήταν για όλους τους πατριώτες Τούρκους, και έψαχνε συστηματικά και επίμονα να αλλάξει μια κατάσταση τόσο επιβλαβή για το μελλοντικό μεγαλείο της φυλής του. Περιληπτικά, οι μέθοδοί του υπήρξαν αναμφισβήτητα αποτελεσματικοί. Ο οίνος και οι ιερόδουλες απαγορεύτηκαν. Ο ίδιος παραμόνευε στην αγορά και με τα ίδια του τα χέρια αναποδογύριζε και κατέστρεφε κασόνια με οينوπνευματώδη [...] Μία Τουρκάλα ιερόδουλη είχε ήδη χάσει την ταυτότητά της ως ψυχή (soul) σε αυτόν τον κόσμο, καθώς και στον επόμενο [...] Ξύριζε τα κεφάλια των ιερόδουλων έτσι ώστε όλοι οι καλοί άνδρες να μπορούν να τις αναγνωρίζουν. Τις είχε προειδοποιήσει να φύγουν και όσον αφορά εκείνες που δεν μπόρεσαν να βρουν κάπου να πάνε, διότι πολλές δεν μπόρεσαν να φύγουν, [ο δήμαρχος] βρήκε ως λύση το βυθό της θάλασσας [...] Παρόλο αυτό το άγχος του για την φυλή του, ο Οσμάν Αγάς είχε μόνο ένα γιο, και ίσως, εν μέρει, γι' αυτόν το λόγο τον κυρίευε ένα πάθος για μια ωραία Ελληνίδα, η οποία είχε μεγαλώσει σε μοναστήρι, κόρη μιας εύπορης Ελληνίδας χήρας. Το γεγονός ότι ήδη είχε μία σύζυγο, δεν του φάνηκε λόγος να μην έχει και μία Ελληνίδα επίσης, αλλά αυτό το γεγονός απασχολούσε και τη μητέρα του κοριτσιού, η οποία έστειλε την κόρη της στη Γαλλία τόσο ταχύτατα και τόσο μυστικά, που εκείνος δε γνώριζε τίποτα για την αναχώρησή της. Εκδικιήθηκε τη γυναίκα αυτή καταστρέφοντάς την οικονομικά –μία από τις πιο αγαπημένες και ανυπολόγιστες σημασίας μεθόδους του– για να επιβάλλει την θέλησή του». (1922: 287)

Ηπολεμική του εναντίον του οίνου και των ιερόδουλων δεν ήταν το μοναδικό μέτρο του δημάρχου για την καταπολέμηση της υπογεννητικότητας των Τούρκων. Η Norton επισημαίνει ότι ο δήμαρχος, «έχοντας ανακαλύψει μια δικής του επινόησης ή κάποια μεταφυσική σχέση μεταξύ της υπογεννητικότητας των Τούρκων και των ψηλών τακουνιάν των γυναικείων υποδημάτων, καθώς και της κοντής φούστας, που φορούσαν οι πιο τολμηρές Τουρκάλες που μιμούνταν τις Λεβαντίνες της πόλης τους και τις απελευθερωμένες Τουρκάλες της μητρόπολης, δεν βασίστηκε στην αργή, σταδιακή και αβέβαιη διαδικασία της εκπαίδευσης των γυναικών έτσι ώστε οι γυναίκες να καταλάβουν από μόνες τους τα σφάλματά τους. Αντί γι' αυτό, πίεσε αυστηρά τους υποδηματοποιούς και τους ράπτες, επιβάλλοντας κανονισμούς για το ύψος των τακουνιάν και για το μήκος των γυναικείων ενδυμάτων». (Norton 1922: 287) Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η μαρτυρία της Norton για τις παρεμβάσεις του δημάρχου στον ενδυματολογικό κώδικα των ανδρών, όσον αφορά το κόκκινο φέσι, που κάθε Τούρκος υπήκοος ήταν υποχρεωμένος να φοράει: «Κάποια ημέρα, ένας Έλληνας πολίτης-υπήκοος, που τώρα κατοικούσε στη Ρωσία [...] επέστρεψε στην πόλη του, φορώντας ένα σκληρό [Ευρωπαϊκό] καπέλο. Ο

Δήμαρχος τον συνάντησε στο δρόμο και χωρίς διαταγμό τράβηξε το μακρύ μαχαίρι του και έκοψε το πάνω μέρος του καπέλου [...] Έτσι με πράξεις, αντί για λόγια, έκανε τις επιθυμίες του γνωστές». (1922: 287)

Οι παρεμβάσεις του δημάρχου επεκτείνονταν και στον έντυπο τύπο της Κερασούντας: «Σε ένα μικρό έντυπο (journal) που δημοσιευόταν εβδομαδιαία, υπήρχαν πάντα άρθρα που υποτίθεται είχαν γραφτεί από τον Οσμάν Αγά, στα οποία παρουσιάζονταν οι ιδέες του. Η άποψή του ήταν ότι ολόκληρη η Ευρώπη πάντα βρισκόταν και ακόμα βρίσκεται σε κατάσταση βαρβαρότητας και ότι και να διαθέτει ως κουλτούρα την κατέκτησε χάρη στην επαφή της με το Ισλάμ. Η απόδειξη αυτής της θεωρίας συνοδευόταν πάντα με μια προτροπή-παρότρυνση στον Πιστό [μουσουλμάνο] να μην υποχωρήσει στην ξένη επιρροή και να μην αφήσει την αρχαία του δόξα να ξεγλιστρήσει από αυτόν». (Norton:1922: 286-287)

Αποτελεσματικά υπήρξαν και τα προληπτικά μέτρα που λάμβανε ο δήμαρχος για να αποθαρρύνει κάθε μορφή αντίστασης. Όταν θεωρούσε ότι οι κάτοικοι της Κερασούντας έδειχναν σημεία αντίστασης, έδινε εντολή στους ληστές του, τους «αντικαταστάτες των γενιτσάρων», να παρελάσουν στους δρόμους της πόλης, προκαλώντας τρόμο και ταραχή, όχι μόνο στους Έλληνες, αλλά ακόμη και στους ίδιους τους Τούρκους. Τέτοιες στιγμές, παρατηρεί η Norton, «έβρισκα τα τρομοκρατημένα παιδιά [του ορφανοτροφείου των Αρμενίων], στριμωγμένα όλα μαζί στις γωνίες των τοίχων χλωμά και άφωνα, διότι πολλά γνώριζαν, από πρώτο χέρι, τα βάνουσα βασανιστήρια αυτών των ωραίων διαβόλων [...]. Αποφάσισα εκείνη την στιγμή ναβάλω τέλος σε αυτήν την ανυπόφορη κατάσταση. Δεν υπήρχε παρά ένας τρόπος, πρέπει να στείλω τα παιδιά στην Τραπεζούντα, όπου υπάρχει καλύτερη προστασία/ασφάλεια». (1922: 288) Για να πετύχει το σκοπό της αποφάσισε να πλησιάσει η ίδια τον δήμαρχο, πριν τολμήσει να πάρει τα παιδιά από το ορφανοτροφείο, και να του εξηγήσει ότι βρισκόταν στην Κερασούντα για την φροντίδα τους και για να ιδρύσει μια δημόσια κλινική-νοσοκομείο: «Ο Δήμαρχος δεν κράτησε το πρώτο μας ραντεβού, αλλά αυτό δεν με ξάφνιασε καθόλου, γιατί από την άφιξή μου στην Τουρκία έχω συνηθίσει σε τέτοια αδιαφορία», παρατηρεί η Norton (1922: 288). Τελικά η Αμερικανίδα ιατρός συναντήθηκε με τον Οσμάν Αγά, ο οποίος έδειξε ενδιαφέρον όσον αφορά την πρότασή της να ιδρύσει κλινική, και ιδίως για την θεραπεία της σύφιλης. Υποσχέθηκε τη συνεργασία του και κατέληξε λέγοντας της ότι αγαπούσε την Αμερική. Η Norton εκμεταλλεύθηκε αυτήν την ευκαιρία και του ζήτησε ένα σκάφος για να επισκεφτεί το Ελληνικό ορφανοτροφείο στο Πουλαντζάκ (Boulankjak) όπου συνάντησε τον Έλληνα Επίσκοπο «προδότη», ο οποίος είχε στενές σχέσεις με τον δήμαρχο. Αναλυτικότερα γράφει: «Εδώ τόλμησα να του ζητήσω μια από τις μηχανοκίνητες βάρκες του για να παω στο Πουλαντζάκ, όπου έπρεπε να εξετάσω το ορφανοτροφείο μας. Δεν μου το αρνήθηκε [...] Δεν προσποιήθηκε ευγένεια. Είχε την ειλικρίνεια να είναι αυτός που ήταν, ένας ανεπηρέαστος μισητής των Άπιστων. Εγώ γλίτωσα χάρη στο κύρος μου ως Αμερικανίδα». (1922: 288-89) Σε αυτό το σημείο πρέπει να ανα-

φέρουμε, ότι στην Κερασούντα, στο Πουланτζάκ και στο Καραχισάρ υπήρχαν ορφανοτροφεία των Ελλήνων και των Αρμενίων, όλα κάτω από την αιγίδα του Near East Relief της Τραπεζούντας.

Ο Έλληνας επίσκοπος-προδότης: το καταφύγιο των προσφύγων και το ελληνικό ορφανοτροφείο

«Για τον Οθωμανό Έλληνα [Ottoman Greek], ο όρος επίσκοπος [bishop], συγγενεύει με (ή ρέπει προς) την έννοια του δεσπότη [despot]. Ο λόγος του Επισκόπου είναι νόμος, όσον αφορά πνευματικά και κοσμικά θέματα. Η κοσμική του εξουσία φυλάγεται αυστηρά [...] και στη Μικρά Ασία αποτελεί-εκπροσωπεί το μόνο σχήμα ανεξάρτητης κυβέρνησης των Ελλήνων υπηκόων. Ο Επίσκοπος απολαμβάνει, λίγο πολύ, και το σεβασμό των Τούρκων. Θεωρείται ο αρχηγός της κοινότητας, ρυθμίζει τη ζωή των κατοίκων και παίζει το ρόλο του μεσολαβητή μεταξύ του Έλληνα υπήκοου και του Τούρκου ηγεμόνα [...] Μερικές φορές οι επίσκοποι είναι άνθρωποι περίφημοι με πατριωτικό πνεύμα και με σκοπό να κρατήσουν τους Έλληνες πιστούς στις αρχαίες (παλιές) τους παραδόσεις, ανεξάρτητα από τη Μωαμεθανή εξουσία [...] Άλλες φορές είναι πονηροί, καιροσκόποι, δεσπότες-τύραννοι, που θα πρόδιδαν ακόμα και το λαό τους. Ο τωρινός Επίσκοπος⁴ του Πουλατζάκ ανήκει στην τελευταία κατηγορία [...] Ο κύριος Μαύρος, που ήταν ο διερμηνέας μου, μισούσε τον Επίσκοπο εξαιτίας της κατάφωρης προδοσίας του κατά τη διάρκεια του πολέμου, και επειδή [ο επίσκοπος] είχε πολύ στενές σχέσεις με τον Οσμάν Αγά. Δεν είχα αντιληφθεί, ότι ο κ. Μαύρος δεν είχε μεταφράσει ούτε τις μισές από τις εκκλήσεις του Επισκόπου για βοήθεια [που της ζήτησε], για να πραγματοποιηθεί τα δικά του πολύπλοκα σχέδια έτσι ώστε να επανακτήσει το κύρος του στους Έλληνες της Κερασούντας, οι οποίοι εκείνοι την περίοδο έκαναν ενέργειες για να ανακληθεί-επαναφερθεί στην επισκοπή του. Πιστεύω ότι ο διερμηνέας μου [ο κ. Μαύρος] ένοιωθε αμαρτωλή χαρά οδηγώντας τον [επίσκοπο] να πιστεύει ότι εγώ θα του έδινα όλα όσα μου είχε ζητήσει, διότι η εγκαρδιότητα του [του επίσκοπου] αυξήθηκε στο σημείο μιας επίμονης-επιτακτικής πρόσκλησης για δείπνο. Ενώ περιμέναμε να δειπνήσουμε, πήγαμε να επισκεφτούμε το [ελληνικό] ορφανοτροφείο και το καταφύγιο των προσφύγων [...] Υπήρχαν πέντε φορές περισσότερα παιδιά μέσα στο κτήριο από το επιτρεπτό όριο αξιοπρέπειας. Τα περισσότερα ορφανά φορούσαν Αμερικάνικα ρούχα που τους είχαν σταλεί από την Τραπεζούντα και κυκλοφορούσαν ξυπόλητοι επάνω στα πρόσφατα, για μας, σφουγγαρισμένα πατώματα. Η ανάγκη τους για υποδήματα και κάλτσες με ενόχλησε, ειδικά επειδή εγώ φορούσα ένα ζεστό παλτό και ο Επίσκοπος ένα με γούνινη επένδυση. Όσον αφορά τους πρόσφυγες, τι μπορώ να πω γι' αυτούς τους ανθρώπους που δεν έχει ήδη ειπωθεί, και ποιες λέξεις είναι αρκετά δυνατές για να τους ζωγραφίσουν-απεικονίσουν στους Αμερικανούς, οι οποίοι ποτέ δεν έχουν δει πρόσφυγα; Πριν το πόλεμο η πόλη κατοικούνταν από Έλληνες. Τώρα, υπάρχουν μόνο 200, οι περισσότεροι γυναίκες και παιδιά που μετά από μεγάλη περιπλάνηση επέστρεψαν στην πόλη.

Στους δρόμους έβλεπα ομάδες θλιμμένων και ταλαιπωρημένων ανθρώπων, άστεγους...» (Norton 1922:289-290) Στη συνέχεια η Norton επισκέφτηκε και το Ελληνικό ορφανοτροφείο στο Καραχισάρ, το οποίο και εκείνο είχε ζητήσει βοήθεια από το Near East Relief. Αναφέρει ότι σε αυτήν την μικρή ορεινή πόλη που είχε αποκλειστεί από τα χιόνια, ένοιωθε ανήμπορη να απαλλάξει τα μικρά ορφανά από τη μιζερία τους, υπογραμμίζοντας ότι οποιαδήποτε χρηματική βοήθεια θα ήταν άχρηστη επειδή δεν υπήρχε τίποτα να αγοράσεις στο Καραχισάρ. Το μόνο που μπορούσε να υποσχεθεί στο φτωχό Έλληνα κληρικό ήταν ότι θα του έστελνε βοήθεια την Άνοιξη. (1922: 290)

Ελληνίδες της Κερασούντας «έσωσαν τις οικογένειές τους από τους εκτοπισμούς»

Κατά τη διάρκεια της παραμονής της στο Καραχισάρ, η Norton μαθαίνει ότι οι Ελληνίδες της Κερασούντας έσωσαν, προσωρινά, τις οικογένειές τους από τον εκτοπισμό. Συγκεκριμένα γράφει:

«Οι Έλληνες κάτοικοι της Κερασούντας, την περίοδο των εκτοπίσεων, αποφασισμένοι να βρουν κάποιο τρόπο να αποφύγουν την καταστροφή, έκαναν μια συμφωνία με τον Τούρκο διοικητή. Δεσμεύτηκαν ότι οι Έλληνες της πόλης θα παρέχουν τους απαραίτητους εφοδιασμούς στο στρατιωτικό σώμα-τιμήμα που βρισκόταν στα γειτονικά όρη. Όμως, όλοι οι ικανοί άνδρες είχαν στρατολογηθεί και υπήρχαν μόνο γυναίκες για να πραγματοποιήσουν τη συμφωνία. Εκείνες, χωρίς δισταγμούς, ανέλαβαν αυτήν την κολοσσιαία δουλειά και για πέντε χρόνια μετέφεραν επάνω στις πλάτες τους εφοδιασμούς στα βουνά. Μόνο οι πιο δυνατές γυναίκες άντεξαν αυτή τη σκληρή δουλειά, διότι πολλές ήταν εκείνες που έσπασαν ή απεβίωσαν, όπως και οι άνδρες που ήταν υποχρεωμένοι να πολεμήσουν στον πόλεμο. Τότε έσωσαν τις οικογένειές τους από τους εκτοπισμούς. Αλλά τι γίνεται τώρα; Μπορεί κανείς να ελπίζει ότι ο Τούρκος θα είναι μαλακός με τον Ελληνισμό της Μικράς Ασίας, όταν [ο Τούρκος] βρίσκεται σε αγώνα ζωής και θανάτου με τους Έλληνες της Ευρώπης;» (1922: 290)

Στο Ελληνικό ορφανοτροφείο

«Το κυριότερο κομμάτι της δουλειάς μου στην Κερασούντα αφορούσε τα ορφανά των Ελλήνων, μικρά άστεγα και εγκαταλειμμένα παιδιά, από τα οποία ούτε ένα δεν ήταν από την Κερασούντα». (Norton 1922: 290)

Για την προσφορά της στην διάσωση της οράσεως των παιδιών του Ελληνικού ορφανοτροφείου, η Norton έλαβε από τον Βασιλιά της Ελλάδος, Αλέξανδρο, το στρατιωτικό παράσημο, «the Order of King George», που δόθηκε για πρώτη φορά σε γυναίκα. Ακολουθεί η μαρτυρία της Norton για το Ελληνικό ορφανοτροφείο της Κερασούντας, το οποίο στέγαζε 210 παιδιά, ηλικίας 4 έως 14 ετών, τα οποία υπέφεραν από έλκος στα ούλα, από παράσιτα, από αιμορραγία και από την οξεία Αιγυπτιακή επιδημία του τραχώματος που προκαλούσε τύφλωση. Είχαν, επίσης, τα δηλητηριώδη σημάδια του βασιανισμού, της σύφιλης και

της ψώρας. (Norton 1922: 290)

«Κατοικούσαν στο υπόγειο ενός σχολείου, στο ισόγειο του οποίου λειτουργούσε το σχολείο για τα ποιο προνομιούχα παιδιά της κοινότητας [...] Εκτός από τη σοφίτα, όπου κοιμόνταν [τα ορφανά] και ένα δωμάτιο στον πρώτο όροφο που λειτουργούσε ως νοσοκομείο, τα 210 ορφανά δεν είχαν που να μείνουν (που να κυκλοφορούν, που να κάτσουν), εκτός από το υπόγειο ή έξω στη λασπωμένη αυλή [...] Βρισκόμουν στη μέση μιας οξείας Αιγυπτιακής επιδημίας του τραχώματος [...] δεν υπήρχαν νοσοκόμες, αλλά μόνο δύο Έλληνες ιατροί, ένας ηλικιωμένος άνδρας που ήταν εξαντλημένος από τις υπηρεσίες του στον Τουρκικό στρατό και ένας πολύ νέος, που είχε έρθει πρόσφατα από το Πανεπιστήμιο της Αθήνας [...] Παρόλες τις προσπάθειές μου, η αρρώστια μεταδιδόταν με ανησυχητικά γρήγορους ρυθμούς [...] Με τη βοήθεια του καινούργιου Αρχιεπισκόπου, ένας ευγενής (noble) Έλληνας, έβαλα λίγη τάξη στο υπόλοιπο ορφανοτροφείο και έκανα προετοιμασίες να μεταφέρω τα παιδιά σε καλύτερο κτήριο. Αλλά πριν προλάβω να πραγματοποιήσω τα σχέδιά μου για τη νέα εγκατάστασή τους, προσβλήθηκα κι' εγώ με την αρρώστια. Για τρεις εβδομάδες περίμενα, με τον κίνδυνο να τυφλωθώ και ήμουν ανήμπορη να αποχωρήσω [...] Τώρα γνωρίζω ότι δεν θα μπορούσα να είχα μείνει παραπάνω [στην Κερασούντα], ακόμα και να το ήθελα, επειδή την ημέρα που έφυγα τρεις Τούρκοι αστυνομικοί πήγαν στο σπίτι που έμενα και ρωτούσαν, με πνεύμα φιλικό [τους άλλους ένοιкуς] για εμένα, επειδή θεώρησαν ότι συναναστρεφόμουν υπερβολικά (too much) με τους Έλληνες [...] Σύντομα οι Έλληνες έστειλαν πλοίο από την Κωνσταντινούπολη για να μεταφέρουν τα παιδιά στο νοσοκομείο για περιθαλψη. Από αυτόν τον τρόπο της Κερασούντος δημιουργήθηκε ένα νοσοκομείο αποκλειστικά για τη θεραπεία των ορφανών που πάσχουν από τραχώμα. Βρίσκεται σε ένα ωραίο παλιό Τουρκικό παλάτι στο Βόσπορο και υπάρχουν υπέροχη κήποι όπου τα παιδιά μπορούν να πάνε, μετά από τον έντονο πόνο που προκαλεί η θεραπεία. Αμερικανοί ιατροί και νοσοκόμες το διαχειρίζονται». (Norton 1922: 290, 328)

«Σχέδια εξόντωσης των Ελλήνων»: «η τιμωρία των Ελλήνων στις περιοχές της Μαύρης Θάλασσας για τις πράξεις των Ελλήνων της Ευρώπης»

«Αμέσως μετά την αποχώρησή μου από την Κερασούντα ο υπόλοιπος κόσμος ενημερώθηκε ότι οι Τούρκοι είχαν διωχθεί από την Ευρώπη και ότι είχαν χάσει τη Σμύρνη και άλλες περιοχές της Μικράς Ασίας. Γνωρίζουμε ποια ήταν η Τουρκική απάντηση και πόσο καταστροφικός πόλεμος προκλήθηκε στη Μικρά Ασία από την Συνθήκη των Σεβρών.⁵ Ανάμεσα στους πρώτους αντάρτες ήταν ο Οσμάν Αγάς [ο κουντσός δήμαρχος της Κερασούντας], ο οποίος είχε ήδη δυναμώσει την επιρροή του, και ήταν έτοιμος να αναλάβει ένα σημαντικό μέρος στην τιμωρία των Ελλήνων στις περιοχές της Μαύρης Θάλασσας για τις πράξεις των Ελλήνων της Ευρώπης. Η πρώτη του δημόσια πράξη ήταν να συλλάβει τους επιφανείς Έλληνες της Κερασούντας και να κλείσει-σφραγίσει την πόλη κάτω από την αυστηρότερη μορφή επιτήρησης. Οι Ελληνικές και Βρετα-

νικές αρχές της Κωνσταντινούπολης αναγνώρισαν-παράδεχτηκαν την ανικανότητά τους να χειριστούν τις μεθόδους του δημάρχου, που συμπεριλαμβάνουν σχέδια εξόντωσης των Ελλήνων, να κάψει την πόλη και να διαφύγει στα βουνά, εάν οι ξένες δυνάμεις επιχειρούσαν να παρέμβουν. Σήμερα δεν υπάρχουν Έλληνες άνδρες στην περιοχή. Όλοι έχουν στρατολογηθεί στον Τούρκικο στρατό ή έχουν εκτοπιστεί σε μια άγνωστη μοίρα [...] Δεν ωφελεί να στρέψουμε έντρομοι τα χέρια μας προς τον ουρανό εκλιπαρώντας για βοήθεια με ευλαβικό τρόπο για τις φρικαλεότητες του καταχθόνιου Τούρκου. Αναμφίβολα, όλες οι φρικαλεότητες αυτού του πολέμου δεν είναι συστατικά μόνο του Τούρκου. Αποτελούν και αίσχη της ιμπεριαλιστικής Βρετανίας, της ιμπεριαλιστικής Γαλλίας, της ιμπεριαλιστικής Ελλάδας και της αδιάφορης Αμερικής», καταλήγει η Blanche Norton(1922: 328).

Κατάληξη: Η «Γυναικοκτονία»

Η βίαιη εξολόθρευση των Ελλήνων και άλλων αυτόχθονων αλλοεθνών του Πόντου και της Μικράς Ασίας άρχισε με την εξαφάνιση των νεολαίων-ανδρών στα εργατικά τάγματα και συνεχίστηκε με τις μαζικές σφαγές, τις μαζικές εκτοπίσεις και τον απαγχονισμό, όπως εκείνο της πνευματικής και της πολιτικής ηγεσίας των Ποντίων στην Αμάσεια. Σε ένα σύνολο 750.000 Ελλήνων του Πόντου, 350.000 εξαφανίστηκαν με τη μέθοδο των σφαγών, των διωγμών και των εκτοπίσεων στο χρονικό διάστημα μεταξύ 1916-1923. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι μαζικές εκτοπίσεις πληθυσμών αποτέλεσαν μια συγκαλυμμένη μορφή εξόντωσης, που δεν νομιμοποιείται ούτε με το 'δίκαιο του πολέμου'. Δηλαδή, ελληνικός στρατός δεν υπήρχε στον Πόντο και οι περιοχές που έγιναν οι εκτοπίσεις δεν είχαν στρατιωτική σπουδαιότητα. Τα γεγονότα αυτά αποτέλεσαν και κατέληξαν σε μια πετυχημένη πολιτική γενοκτονίας⁶, και συγκεκριμένα σε μια «Γυναικοκτονία» (Χαραλαμπίδης 1999: 27, 91-97)

Οι γυναίκες απετέλεσαν ειδικό κεφάλαιο και ειδικό στόχο αυτής της προσχεδιασμένης και συστηματικά προμελετημένης γενοκτονίας. Εν ολίγοις, παρατηρείται ότι το μεγαλύτερο μέρος των θυμάτων της γενοκτονίας ήταν γυναικόπαιδα. Η «Γυναικοκτονία», δηλαδή η 'ειδική πολιτική εξόντωσης' γυναικών και παιδιών –όπως και στην περίπτωση των Αρμενίων (1915-1923)– που σχεδιάστηκε και εφαρμόστηκε από τον τουρκικό στρατό και τους τσέτες, επισημαίνεται έντονα στις αναφορές και στις εκθέσεις ιεραποστόλων, προξένων και πρεσβειών καθώς και στις μαρτυρίες δυτικών περιηγητών και περιηγητριών. (Καμπερίδου 2007: 34-37) Οι βίαιοι εκτοπισμοί και οι πορείες θανάτου των γυναικόπαιδων προς το εσωτερικό της Ανατολίας και του Κουρδιστάν αποτελούσαν μια συστηματική πολιτική εξόντωσης. Συνεπώς, εκτός από μια «Ποντιοκτονία» και μια «Αρμενοκτονία» διαπράχθηκε και μια «Γυναικοκτονία» (Χαραλαμπίδης 1999:91) Λόγου χάρη, αναφέρονται μαζικοί βιασμοί, μαζική διακόρευση νεανίδων ηλικίας από 6 έως 10 ετών, σφαγές εγκύων γυναικών, μικρών παιδιών και βρεφών, μαζικές βίαιες εγκυμοσύνες, αρπαγές γυναικών με επακόλουθο τον βίαιο εξισλαμισμό

και εγκλεισμό τους σε χαρέμια, δολοφονίες ανδρών για την αρπαγή των θηλυκών μελών των οικογενειών τους, αρπαγές παιδιών και βρεφών από τις μητέρες τους και η μεταφορά τους σε τουρκικές οικογένειες, κ.ά.. Αναμφίβολα, εντοπίζεται και η βίαιη μεταφορά, ένταξη και ενσωμάτωση μιας εθνικής ομάδας σε μία άλλη εθνική ομάδα. Οι γυναίκες αντιμετωπίστηκαν, όχι μόνο ως μέλη που ανήκαν σε μια άλλη εθνική ομάδα, αλλά και ως γυναίκες που ανήκαν στη συγκεκριμένη αλλοεθνή ομάδα, δηλαδή στην ελληνική εθνική ομάδα. (Charalambidis 2002)

Μέσα από τους βιασμούς, τις αρπαγές, τη φυσική και ψυχική τρομοκρατία δεν επεδίωκαν μόνο να ταπεινώσουν, να εξευτελίσουν, να ντροπιάσουν και να ατιμάσουν ολόκληρη την εθνική ομάδα, ο κυριότερος στόχος ήταν να εμποδίσουν την πολιτισμική και κοινωνική οργάνωση της συγκεκριμένης εθνικής ομάδας. Επομένως, στόχο αποτελούσε η οικογένεια ως θεμέλιο της κοινωνικής οργάνωσης και ως πυρήνας της βιολογικής συνέχειας της ελληνικής εθνικής ομάδας: «Χωρίς οικογένεια και γυναίκα δεν υπάρχει εθνική συνέχεια, δεν υπάρχει Έθνος». (Χαραλαμπίδης, 1999:92-93)

Τα εγκλήματα ενάντια στη γυναίκα –Αρμένισσα το 1915-1923, Πόντια το 1916-1923 επαναλαμβάνονται το 1955 στην Κωνσταντινούπολη και στη Σμύρνη και το 1974 στην Κύπρο. Οι αφηγήσεις, οι μαρτυρίες των επιζήσαντων της γενοκτονίας Ποντίων και Αρμενισσών συναντώνται με τη σημερινή τραγωδία των γυναικών της Κύπρου και του Κουρδιστάν. Εν ολίγοις, το οθωμανικό κράτος και ιδίως το μετέπειτα κεμαλικό καθεστώς οδήγησαν στην εξολόθρευση, στον ξεριζωμό και στην τελική εξαφάνιση αυτοχθόνων ιστορικών λαών της Μικράς Ασίας και του Πόντου.

ΠΗΓΕΣ

Blunt, Fanny Janet, formerly, F.J. Sandison (1878) *The People of Turkey: 20 years Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians*" By a Consul's Daughter and Wife Vol. I., John Murray, Albemarle Street, London: 95.

Charalambidis, Michalis (2002). *The Pontian Question in the United Nations*. Edition of the International League for the Rights and Liberation of Peoples, ONG, Geneva.

Guthrie, Maria (1802). *A tour performed in the years 1795-1796 through the Taurida, or Crimea, the antient kingdom of Bosphoros, the once powerful republic of Tauric Cherson, and all the other countries on the north shore of the Euxine*. Printed by Nichols and Son, Red Lion Passage, Fleet Street, For T. Cadill, Jun. And W. Davies, in The Strand. London: 30.

Melek Hanoum (1873). *Six Years in Europe: Sequel to Thirty Years in the Harem*. The Autobiographical Notes of Melek-Hanum, wife of H.H. Kibrizli-Mehemet-Pasha. London: Chapman and Hall, 193, Picadilly: 19.-20.

Neave, Dorina L. (1933). *Twenty-Six Years on the Boshorus (1881-1907)*. Grayson & Grayson Ltd. London.

Norton, Blanche (1922). *The Lame Mayor of Kerasund*. ASIA, Volume XXII, Number 4, April, 1922: 285-290 και 328.

Καμπεριδου, Ειρήνη (2007). *Απόψεις Ξένων Περιηγη-*

τριών για την Περίοδο της Τουρκοκρατίας: «Δυστυχώς οι πόλεις είναι γεμάτες Έλληνες (1853), «ο παλικαρισμός» και το «φιλότιμο», «έννας ισχυρός και προοδευτικός λαός» (1789-1878). ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ & ΠΑΙΔΕΙΑ, Περιοδική Επιστημονική Έκδοση της Ένωσης Καθηγητών για την Προαγωγή της Φιλοσοφίας στην Εκπαίδευση (ΕΚΔΕΦ), Αθήνα. Έτος 13ο, Τεύχος 41 (Ιανουάριος-Απρίλιος 2007): 34-37.

Μπόση, Μαίρη (2002). *Περί του ορισμού της Τρομοκρατίας*. Εκδοτικός Οίκος Π. Τραυλός, Αθήνα.

Παππαρηγόπουλος, Κ. (χ.χ.ε). *Επίτομος Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. Κ. Παπας:1089-1107.

Φωτιάδης, Κώστας (1993). *Οι Εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι Κρυπτοχριστιανοί του Πόντου*. Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.

Χαραλαμπίδης, Μιχάλης (1999). *Το Ποντιακό Ζήτημα Σήμερα*. Ίδρυμα Μεσογειακών Μελετών. Αθήνα: Εκδόσεις Γόρδιος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Όσον αφορά τον προσδιορισμό του όρου τρομοκρατία βλ. Μπόση (2002)

2. Τώρα, ο νέος σουλτάνος ήταν ο Μεχμέτ Ε', δίπλα σε μια στρατιωτική τριανδρία Ταλάτ μπέη, Ενβέρ μπέη και Κεμάλ μπέη (Φωτιάδης, 1993).

3. Περιηγήτριες του 17ου, 18ου και 19ου αιώνα περιγράφουν τις «συνηθισμένες φρικαλεότητες», τη «δυσσαρμονία» (Blunt 1878: 95) και το «μίσος» (Dejean-Milligen/Melek Hanoum, 1873: 19-20) των Τούρκων για τους υποτελείς Έλληνες υπηκόους των οθωμανικών επικρατειών. Ενδεικτικά, η περιηγήτρια Maria Guthrie η οποία ταξίδευε από το 1795-1796 σε διάφορες περιοχές του Εύξεινου Πόντου, επισημαίνει ότι, οι τιμωρίες για τους Έλληνες, τους Εβραίους, και τους Αρμένιους υπήρξαν πολύ πιο σκληρές, από εκείνες που επέβαλλαν σε άλλες εθνότητες και αναφέρει παραδειγματικά, ότι «για το παραμικρό παράπτωμα ή παράβαση, τους κάρφωναν [κρεμούσαν] από τα αυτιά». (Guthrie, 1802: 30)

4. το όνομα του οποίου δεν καταγράφεται.

5. «Η Μεγάλη Ιδέα»: η μοναδικής σημασίας για την ιστορία του ελληνικού έθνους συνθήκη αυτή των Σεβρών, δημιουργούσε ένα μέγα ελληνικό κράτος, κυρίαρχο του Αιγαίου με έκταση μέχρι των παραλίων εδαφών στην Προποντίδα και τον Εύξεινο και κατοχή τμήματος της Μικράς Ασίας. (Αναλυτικότερα, βλ. Παππαρηγόπουλο, χ.χ.ε. : σελ. 1089-1107.

6. Όσον αφορά τον προσδιορισμό της γενοκτονίας βλ. www.greece.org/genocide/un260.txt, (Ηνωμένα Έθνη, Άρθρο 2)



Πολιτική και Ηθική: Η διαλεκτική τους διάσταση

Της ΧΑΡΟΥΛΑΣ Ν. ΤΡΑΠΚΟΥ

Φιλολόγου, Msc στη Συστηματική Φιλοσοφία, Υποψήφιας δρ. Φιλοσοφίας

Πολιτική και Ηθική. Δύο έννοιες τόσο καθολικά αυτόνομες και αξιολογικά αυθύπαρκτες όσο και άρρηκτα συννημένες η μια στην άλλη, που έχουν ανά τους αιώνες υπάρξει αντικείμενο μελέτης και έρευνας από πολιτικές προσωπικότητες διεθνούς βεληνεκούς, καθώς και από ηθικολόγους, φιλοσόφους, φυσιογνομίες του πνεύματος και των τεχνών. Η σχέση που αναφέρεται ανάμεσα σε αυτές τις δύο έννοιες, δεν είναι σχέση της οποίας η μελέτη εξαντλείται σε αμιγώς θεωρητικής υφής ερωτήματα, μα σχέση διαλεκτικής υφής και φιλοσοφικού προβληματισμού, που άπτεται του πρακτικού βίου, της ψυχικής και διανοητικής σφαίρας του ανθρώπινου *είναι*. Η σημασία της συνειδητοποίησης ενός καθολικά ηθικού, πολιτικού προτύπου στο συλλογικό – κοινωνικό βίο είναι παραπάνω από αναγκαία. Αποτελεί προϋπόθεση υγιούς βίου, απαλλαγμένου από την παθητική περιθωριοποίηση του ατόμου και τον εκφυλισμό της πολιτικής του ταυτότητας.

Η συμμελέτη των δύο αυτών εννοιών δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τα όρια ενός καθαρά φιλοσοφικού στοχασμού, που κεντρικό άξονα και Λυδία λίθο όλων των εκφάνσεών του είναι η ηθική και πνευματική θωράκιση του ατόμου. Η έννοια του φιλοσοφικού στοχασμού στο σημείο αυτό δεν πρέπει να θεωρηθεί άσκοπη προσπάθεια μιας ατέρμονης θεωρητικολογίας. Η φιλοσοφία με κάθε κλάδο της, είτε πολιτικό, είτε ηθικό, είτε αξιολογικό αποτελεί δίοδο, κανάλι διήθησης όλων των μηνυμάτων που διαχρονικά δέχεται ο άνθρωπος. Ο φιλοσοφικός στοχασμός θέτει το άτομο ως υπεράξια απέναντι σε όλες τις αξίες, τα προβλήματα, τα ιδανικά και τις καταστάσεις που τον αφορούν, μελετώντας όλες τις αμφίδρομες σχέσεις που παράγονται με βάση το βαθύτερο *είναι* του, την ατομική και κοινωνική του υπόσταση. Έτσι μόνο ο άνθρωπος ενεργοποιεί τη σκέψη του, αντιλαμβάνεται τη δύναμή του *νοείν*, του προβληματισμού, εξισορροπείται με τον εαυτό του και το περιβάλλον του και κατόπιν πράττει κατά τρόπο ενσυνείδητο και χειραφετημένο από εξωτερικά κέντρα επιρροής.

Η διαλεκτική- φιλοσοφική σχέση ηθικής – πολιτικής εκφράζει την ανάγκη αυτή του ανθρώπου να φιλοσοφήσει, να διεισδύσει κριτικά μέσα στις έννοιες αυτές, να δει πέρα και πίσω από μια τυπική θεωρητική ανάλυσή τους, να αναζητήσει την αλήθεια που κρύβεται σε αυτές μεμονωμένα, αλλά και ως ενιαίο σύνολο και να επισημάνει τους άρρηκτους δεσμούς που τις συνδέουν με τον άνθρωπο, με το *είναι* του, με τις ανάγκες της ύπαρξής του. Μια τέτοια θεώρηση της σχέσης αυτής δεν μπορεί παρά να επιφέρει γόνιμα αποτελέσματα για την κοινωνία και τον άνθρωπο. Ο πολιτικός που στερείται της διηθητικής επισκόπησης των πραγμάτων, ο πολιτικός κατ' όνομα, όπως

θα λέγαμε, που στερείται γόνιμου και ελεύθερου λογισμού καθώς και κριτικού και ανανεωτικού πνεύματος, θα αναζητήσει την ικανοποίηση των ωφελιμιστικών του ορέξεων και της αλαζονείας της χειραγώγησης του πλήθους, μέσα στους κόλπους της πολιτικής του καριέρας. Δεν θα χρονοτριβήσει σε φιλοσοφικές αναζητήσεις των πραγματικών αναγκών των πολιτών και του ιδίου, αφού κι αυτός είναι πολίτης του κράτους, αλλά θα εκφραστεί από μια διαρκώς εξαπλωμένη ισοπέδωση, που ευνοεί την αναξιοκρατία, τον ιδιοτελή, ιδεολογικό προσηλυτισμό των νέων και τις σάπιες πράξεις μιας ανήθικης πολιτικής.

Ίσως σαν έθνος θα έπρεπε να αισθανόμαστε από τη μια λιγάκι τυχεροί, αφού αιώνες πριν οι πρόγονοί μας σε μια πρώιμη εποχή, κατάφεραν να σκιαγραφήσουν το σωστό πολιτικό, το σωστό διακυβερνητή και να αναγάγουν την πολιτική σε αξία συνδέοντάς την άρρηκτα με την ηθική, αλλά και από την άλλη να αισθανόμαστε λύπη και απογοήτευση, γιατί αποτύχαμε να συνεχίσουμε επάξια το δρόμο που χάραξαν οι πρόγονοί μας σε πολιτικό και ηθικό επίπεδο. Η αιτία δεν είναι μόνο η άκρατη και δυσανάλογη ανάπτυξη του τεχνικού πολιτισμού έναντι του πνευματικού, επιχείρημα που χρησιμοποιείται κατά κοινή ομολογία, για να σκιαγραφήσει τη σύγχρονη τάση του ανθρώπου να προσκολλάται σε οτιδήποτε είναι χρήσιμο, γρήγορο και αποτελεσματικό. Ο λόγος είναι βαθύτερος και έχει να κάνει με την ακούσια, αλλά πλείστες φορές με την εκούσια λήθη της πνευματικής του ταυτότητας. Τείνουμε να ξεχάσουμε ότι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης δεν ήταν απλώς θεωρητικοί, συγγραφείς ουτοπικών έργων. Οι δύο αυτοί άνδρες και μια μεγάλη πανστρατιά από Έλληνες φιλοσόφους διαμόρφωσαν το πολιτικό και ηθικό σκηνικό της εποχής τους, θεώρησαν την πολιτική ως ύψιστη έκφραση κοινωνικής λειτουργίας και τον πολίτη, πραγματώση του ανθρώπινου *είναι* του, δια της πολιτείας και μέσα σε αυτή. Αξίζει τον κόπο να δούμε, πως νοείται η διαλεκτική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην πολιτική και στην ηθική υπό το φως της διερευνητικής ματιάς των δύο παραπάνω φιλοσόφων.

Στην αρχαία Ελλάδα το *πολιτεύεσθαι* σήμαινε συμμετοχή σε όλες τις δραστηριότητες κοινού ενδιαφέροντος κι όχι με τη στενή έννοια του όρου που την εννοούμε σήμερα. Όλες οι εκδηλώσεις του δημοσίου βίου ήταν γι' αυτούς, *πολιτική*. Στις αρχές του 5ου αιώνα, όταν η φιλοσοφία με αρχηγέτη της, το Σωκράτη άρχισε να εισάγει νέες ιδέες και τάσεις ανατρεπτικές για την κλειστή κοινωνία της πόλης-κράτους, η φιλοσοφία κι η πολιτική τέθηκαν αντιμέτωπες. Ο Σωκράτης υποστηρίζοντας ότι είναι ο μόνος που εφαρμόζει τη δικαιοσύνη απόλυτα στη ζωή του και άρα ασκεί αληθινά πολιτική,¹ καταδικάζεται

από τους Σοφιστές, τους αποκαλούμενους γνήσιους πολιτικούς, οι οποίοι σαν τους σύγχρονους πολιτικούς δεν ενδιαφέρονταν να αναζητήσουν την καθεαυτή αλήθεια, αλλά την αλήθεια που θα βόλευε τις προσωπικές τους φιλοδοξίες. Η δικαίωση του Σωκράτη έρχεται από το μαθητή του, Πλάτωνα, ο οποίος θα θεμελιώσει την πολιτική φιλοσοφία του δασκάλου του από ηθική και μεταφυσική κυρίως σκοπιά. Θα συνεχίσει την ίδια μέθοδο της διαλεκτικής αναζήτησης της ουσίας της πόλης, που χάραξε ο δάσκαλός του, υπογραμμίζοντας τη σημασία εύρεσης ενός τρόπου ζωής και σκέψης που να αμφοισβητεί το παραδεδομένο, να προσπαθεί να το αποσαφηνίσει και να απαλλάξει τον άνθρωπο από δεισιδαιμονίες και προκαταλήψεις.

Τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη η διαλεκτική συζήτηση για την πολιτική νοείται ως μια σταδιακή προσέγγιση της ουσίας των εννοιών αυτών, καθώς και ως μια γεφύρωση του χάσματος που τις διακρίνει. Πρόκειται για μια μέθοδο της οποίας η σπουδαιότητα έγκειται στο ότι βοηθά τον άνθρωπο να ξεφύγει από το δογματικό του λήθαργο και να πειθαρχήσει το νου του, ώστε να οδηγηθεί στην αληθινή γνώση για κάθε έννοια που ερευνά, στη γνώση της ιδέας του Αγαθού, όπως δίδασκε ο Πλάτων. Ο Πλάτων είναι ο πρώτος που αναλύει με συστηματικό τρόπο την πολιτική και ο πρώτος που ουσιαστικά ξεκινά να την ταυτίζει με τη φιλοσοφία και την ηθική αφήνοντας υπόνοιες για την επιτυχία μιας τέτοιας πρακτικής ταύτισης ή συσχέτισης στον πολιτικό βίο. Σκοπός της πολιτικής του φιλοσοφίας είναι το *κοινόν αγαθόν* έναντι του ιδιωτικού συμφέροντος και πώς μπορεί αυτό να επιτευχθεί. Μέσω των έργων του *Πολιτεία* και *Νόμους* οραματίζεται μία πόλη που την διέπουν ορισμένες αρχές ηθικής, ανθρωπολογικής και γνωσιολογικής υφής καθώς προβάλλει παντού το τρίπτυχο της δικής του σκέψης, το τρίπτυχο της: **φιλοσοφίας - πολιτικής - ηθικής**.

Ο πολίτης, το βασικό συστατικό της πόλης, δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς ηθικές αρετές (*ανδρεία, σοφία, δικαιοσύνη*) και η αληθινή πολιτική δεν μπορεί να νοηθεί δίχως την κοινή βούληση των πολιτών, οι οποίοι πρέπει να έχουν παιδευτεί σωστά, ώστε να συμμετέχουν *στα της πόλεως*. Οι έννοιες *κοινόν, ενότητα, συλλογικότητα* είναι έννοιες συχνά τοποθετημένες στο έργο του Πλάτωνα. Είναι ξεκάθαρο στη σκέψη του ότι, όταν αναφέρεται στην πολιτική αρχή που ηγείται των άλλων αρχών, στο κοινόν αγαθόν, το κοινό συμφέρον δηλαδή, των πολλών, η μοναδική του μέριμνα είναι η συνεργασία όλων των μελών της πολιτείας για την ικανοποίηση του κοινού συμφέροντος και μάλιστα με την έννοια της συμμετοχής της ολότητας στην ηδονή και βούληση των μελών της.² Η ενότητα αυτή στηρίζεται σε όλες τις προηγούμενες αρχές, προϋποθέτει κοινό συναισθηματικό δεσμό και ολοκληρώνεται με το αίσημα της αλληλεγγύης.³ Στον αντίποδα του πολιτειακού του σχήματος προβάλλει την ανάγκη ύπαρξης ενός φιλόσοφου – βασιλιά, όπως τον ονομάζει, τον οποίο οραματίζεται να είναι εξαιρετός από τη φύση του, με ηθική αυτοκυριαρχία και να έχει καταφέρει να προσεγγίσει την έννοια του αγαθού, δηλαδή να έχει καλλιεργηθεί πνευματικά, ώστε να μπορεί να αναγνωρίζει την αλήθεια, να μην την αποκρύπτει και να την υπερασπίζεται. Ταυτόχρονα να μπορεί να διακρίνει τις ανάγκες και τις τάσεις των πολιτών και να προβάλλει το κοινό συμφέρον έναντι του

ατομικού, προστατεύοντας κάθε φορά τον πολιτικό βίο από αυθαιρεσίες.⁴ Ο λόγος για τον οποίο ο βασιλιάς θα πρέπει να είναι φιλόσοφος έγκειται στο γεγονός ότι μόνο οι φιλόσοφοι είναι ικανοί να προσεγγίσουν οτιδήποτε έχει οντότητα αμετάβλητη, μπορούν να απομακρύνονται από το φθαρτό κόσμο του γίνεσθαι και να κατέχουν σοφία χωρίς να πλανώνται, ώστε να παίρνουν τις σοφότερες πολιτικές αποφάσεις. Η προσπάθεια αυτή του Πλάτωνα να συνδέσει την πολιτική με τη φιλοσοφία αποκαλύπτει την επιθυμία του να διδάξει ότι στην κεφαλή της πόλης πρέπει να είναι κάποιος κάτοχος **γνώσης καθολικής και ενιαίας, ένας πνευματικά ώριμος άνθρωπος που ο σκοπός του θα είναι να συνενώνει διαρκώς την ηθική με την πολιτική, ώστε να κυριαρχεί μια ορθολογική τεκμηρίωση, ένα σκεπτικό από τον ίδιο τον κυβερνήτη, η λεγόμενη φιλοσοφία του νομοθετήματος για οποιαδήποτε απόφαση, κι αν λάβει για την πόλη του.**⁵ Η ταύτιση αυτή της φιλοσοφίας και της πολιτικής θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για έναν κόσμο απαλλαγμένο από συμφορές, γιατί με αυτό τον τρόπο συνενώνονται η θεωρία με την πράξη και ο στοχασμός με την ενέργεια στο ίδιο πρόσωπο που έχει εξολοκλήρου επωμιστεί την ευθύνη της διακυβέρνησης.⁶

Αντίθετα η πόλη ως πραγματικότητα κι όχι ως οραματισμός ουράνιας πολιτείας βρίσκεται στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αυτό που χαρακτηρίζει όλο το σύστημα της σκέψης του Αριστοτέλη είναι η *τελολογική* του αφηρησία. Για κάθε πράγμα ή έμβιο πρέπει να αναζητείται το νόημα του μέσα στον σκοπό της ίδιας του της ύπαρξης, στην τελική μορφή στην οποία κατατείνει και όχι στην αρχή της ανάπτυξης του, γιατί η φύση κάθε όντος προκύπτει όχι από την προέλευσή του αλλά απ' τον προορισμό του. Έτσι, κάθε κοινωνία αποσκοπεί σε κάποιο αγαθό και το κράτος, που είναι η καθολικότερη μορφή κοινωνίας, πρέπει να αποσκοπεί και αυτό στο υπέρτατο αγαθό. Το αγαθό αυτό είναι η **ευδαιμονία, το ευ ζην** του Αριστοτέλους, δηλαδή, το αγαθό καθαυτό του ανθρώπου, η άξιος πολιτικός είναι αυτός που έχει τις κατάλληλες ικανότητες να το κατακτήσει. Υπό την οπτική αυτή ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υπαινίσσεται μία αλληλεξάρτησή ανάμεσα στην έννοια *Ηθική* και στην έννοια *Πολιτική*. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά* του μελετά πιο αναλυτικά το σκοπό των δύο εννοιών. Η Ηθική από τη μια ρυθμίζει τη συμπεριφορά των ατόμων, ενώ η Πολιτική, η αρχιτεκτονική επιστήμη, όπως αναφέρει, μελετά τη συμπεριφορά της πόλης και των πολιτών ως προς την ικανοποίησή του υπέρτατου σκοπού και αγαθού, του ευ ζην. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναφέρει ότι ο αδιάσπαστος δεσμός ανάμεσα στην ηθική και στην πολιτική αποκαλύπτεται απ' το γεγονός ότι η ρύθμιση της συμπεριφοράς του ατόμου πρέπει να γίνεται με τη βοήθεια νόμων, οι οποίοι να τιμωρούν την άνομη πράξη, ώστε να προσανατολίζουν σωστά το άτομο. Τέτοιοι νόμοι όμως, όπως παρατηρεί, δεν μπορούν παρὰ να θεσπιστούν από ενάρτετους – ηθικούς νομοθέτες. Τί προηγείται λοιπόν, η ηθική έναντι της πολιτικής ή η δεύτερη έναντι της πρώτης; Ο Αριστοτέλης απαντά με διαφορετικό τρόπο. Οι δύο έννοιες είναι αλληλένδετες, αλλά και ξεχωριστά αυτόνομες και δεν οδηγούν παρὰ μόνο σε δύο βασικά ερωτήματα. Πώς είναι *τα της πόλεως* και πώς θα έπρεπε να είναι. Μόνο

έναν νου που αναζητεί το φιλοσοφείν μπορεί να απαντήσει εδώ και να ταυτίσει το *είναι* με το *εὔ* *είναι* του όντος (του ατόμου), όπως κάνει ο Αριστοτέλης. Μόνο μέσα από το φιλοσοφικό στοχασμό είναι δυνατόν να αναζητηθεί ο σωστός τρόπος με τον οποίο πρέπει να διάγει κανείς το βίο του αποστασιοποιώντας το νου του από τον υποκειμενικό κόσμο που τον περιβάλλει και αναζητώντας τη μορφή του καλύτερου πολιτεύματος μέσα στο οποίο θα πραγματοποιηθεί η πολιτική του ολοκλήρωση. Η πολιτική για τον Αριστοτέλη σημαίνει ηθική, σημαίνει βαθιά γνώση και αληθινή γνώση των συνθηκών που οδηγούν στη δικαιοσύνη και στην ευδαιμονία. Ο αρχαίος Έλληνας, λοιπόν, που δεν συμμετείχε στην πολιτική ζωή ονομάζονταν *αχρείος* και οι άρχοντες που δεν αποσκοπούσαν στο να ανυψώσουν τον πολίτη μέσα στην πόλη και να του προσφέρουν ευδαιμόνα βίο ήταν ανάξιοι της θέσης που κατείχαν.

Πολλούς αιώνες αργότερα, η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη διαψεύστηκε από τους πολιτικούς. Οι σύγχρονοι πολιτικοί μπορεί να μελέτησαν τους πλατωνικούς *Νόμους* και τα *Πολιτικά*, όμως εγκλωβίστηκαν από τις ίδιες τους τις φιλοδοξίες και τα συμφέροντά τους. Η πολιτική δεν είναι πλέον μέσο ηθικής ανέλιξης του ατόμου. Αποτελεί μέσο ανάδειξης και απόκτησης γοήτρου. Ποιός πολιτικός σήμερα εφαρμόζει τους ηθικούς νόμους του προγόνου του Αριστοτέλη; Ποιός θα καταφέρει να βγει αλώβητος μέσα από την ηθική αναλγησία των καιρών μας; Όχι μόνο ως πολιτικός, αλλά και ως άνθρωπος που επιθυμεί να διάγει ευδαιμόνα βίο, όπως έλεγαν οι πρόγονοί μας. Μήπως δεν είναι μόνο ο χώρος της πολιτικής που πλήττεται από την ηθική αναλγησία, αλλά και γενικότερα ο κοινωνικός ιστός;

Η πολιτική είναι ένα μέρος της κοινωνικής ζωής και αντικατοπτρίζει, ότι ακριβώς συμβαίνει σε αυτήν. Το μεγαλύτερο ποσοστό όμως των αξιών αντιπροσώπων του λαού στο ελληνικό κοινοβούλιο σπάνια αποσκοπεί στο κοινό συμφέρον και στην άνοδο του συνόλου. Τις περισσότερες φορές απώτερος σκοπός αναδεικνύεται το ιδιωτικό συμφέρον. Σπάνια παρατηρούνται πολιτικοί που θα εκτελέσουν το πολιτικό τους χρέος χωρίς *ίδιον* όφελος. Η δημοκρατία και ο πλουραλισμός των απόψεων φαίνονται να χρησιμεύουν ως επικάλυμμα μυστικών διεργασιών προς ικανοποίηση απλών αναγκών των πολιτών. Η κατάσταση αυτή έχει οδηγήσει δυστυχώς τους νέους στην πολιτική απραξία, στην ενσυνείδητη αποχή από την πολιτική ζωή και μάλιστα τις περισσότερες φορές με την υποστήριξη των ίδιων τους των οικογενειών. Πόσοι νέοι σήμερα φιλοδοξούν να σταδιοδρομήσουν ως πολιτικοί; Και πόσοι από αυτούς που θα επιλέξουν το δρόμο της πολιτικής, θα το κάνουν κινούμενοι από το αίσθημα της αιδούς και της σωφροσύνης; Όπου κι αν κανείς κοιτάξει, όπου κι αν κανείς στραφεί, η διαπίστωση είναι ίδια. Σήμερα η πολιτική εξυπηρετεί συμφέροντα, διαφθείρει κυβερνήσεις σε παγκόσμιο επίπεδο, απομακρύνεται από την ηθική. Οι δύο έννοιες τείνουν να γίνουν ξένες μεταξύ τους λες και ποτέ δεν είχαμε διαβάσει τι συνέβαινε σε μας, εδώ, στον ίδιο τόπο, αιώνες πριν.

Αυτό δε σημαίνει ότι σήμερα δεν υπάρχουν γνήσιοι πολιτικοί μαχόμενοι ενάντια στη διαφθορά, που πληρούν

κάθε ηθικό κριτήριο. Είναι αρκετοί όμως για να σώσουν την κατάσταση; Το ερώτημα είναι καιρίο και απαιτεί απάντηση. Χρειάζονται πολιτικοί με ήθος, με γνώση του καθολικού και του μερικού, καλλιεργημένοι, να γνωρίζουν να εισχωρούν στα βάθη της ψυχής των πολιτών τους. Αν για εκείνη την εποχή φιλόσοφος σήμαινε ο οικείος με όλο το φάσμα των επιστημονικών γνώσεων της εποχής, κάτοχος όλων των πορισμάτων της τότε επιστήμης των μαθηματικών, της αστρονομίας, της ψυχολογίας, της φυσικής κ.τ.λ., σήμερα θα μπορούσαμε να πούμε πως πρέπει να μας κυβερνούν οι επιστήμονες, οι μορφωμένοι και οι καλλιεργημένοι χωρίς να σημαίνει πως δεν υπήρξαν μορφές αξιών κυβερνητών που δεν κατείχαν τόσες γνώσεις, όπως ο Μακρυγιάννης.

Με λίγα λόγια η πολιτική οφείλει να ιδωθεί μέσα από το διηθητικό μάτι της φιλοσοφίας, η οποία θα ιεραρχεί τις προτεραιότητες και θα θεμελιώνεται με λογικά επιχειρήματα από τις ενέργειες της πρώτης καθώς και να αναγνωριστεί και να μελετηθεί η διαλεκτική της σχέση με τα ηθικά ερείσματα της πολιτειακής ζωής. Ο Πλάτων έγραφε «...*ἐπαινεῖν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικά δίκαια... κατιδεῖν*»⁸. Η φιλοσοφία, δηλαδή, είναι προϋπόθεση για την άσκηση της πολιτικής. Η ιδέα αυτή της δυαδικής μορφής που ενσαρκώνεται στον κυβερνήτη – φιλόσοφο ή στο φιλόσοφο – κυβερνήτη δεν απαντάται μόνο στην αρχαία Ελληνική σκέψη, αλλά στοιχειοθετεί και βασικές συνιστώσες της πολιτικής σκέψης και άλλων σημαντικών φυσιογνωμιών της πολιτικής φιλοσοφίας όπως του Λένιν, του Μάο τσε Τουνγκ, αλλά και συγχρόνων Ελλήνων όπως του Κ. Τσάτσου και Π. Κανελλόπουλου. Ωστόσο σωστοί φιλόσοφοι – πολιτικοί πρέπει να αναζητηθούν τόσο στα έδρανα των κυβερνήσεων, όσο και σε εκείνα των αντιπολιτευτικών σωμάτων. Μη ξεχνάμε πως ο λογικά τεκμηριωμένος αντίλογος, που οδηγεί σε πολυπρισματικό διάλογο, μπορεί να επιφέρει λύσεις σε καιρία προβλήματα και ένας γνήσιος πολιτικός θα πρέπει από οποιαδήποτε θέση κι αν μιλάει, να αναζητά την αλήθεια, να ξέρει να αφουγκράζεται τις ανάγκες του λαού και να προτάσσει πρώτα το δημόσιο συμφέρον έναντι του ιδιωτικού. Αυτό διακήρυξαν οι πρόγονοί μας, αυτό πρέπει να ακολουθήσουμε κι εμείς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτωνος, *Πολιτεία* Ε 473c-d
2. Πλάτωνος *Πολιτεία* 462 d-e
3. Πλάτωνος *Πολιτεία* 462 c.
4. Πλάτωνος *Πολιτεία* 462 c-d.
5. Γ. Κουμάκη, *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία*, Πατάκη, Αθήνα 2000
6. Πιο ρεαλιστής και πιο μετριοπαθής από τον Πλάτωνα εμφανίζεται ο Γερμανός φιλόσοφος Ι. Kant. Στο έργο του *Προς μια αιώνια ειρήνη* διατείνεται πως κανείς δεν πρέπει να εύχεται να φιλοσοφήσουν οι κυβερνήτες ή να κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι, επειδή η κατοχή της εξουσίας διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του νου. Αντίθετα οι κυβερνήσεις δεν θα πρέπει να εμποδίζουν τους φιλοσόφους να εκφράζονται ελεύθερα. Ο Κ. Porper, ένας άλλος πολιτικός φιλόσοφος τάσσεται υπέρ της φιλοσοφικής παιδείας του κυβερνήτη και υπογραμμίζει ότι ο φιλόσοφος πρέπει να έχει τη γενική εποπτεία της εκπαίδευσης. (Κ. Porper, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, Αθήνα 1980, σσ. 244-248).
7. Αριστ. *Πολιτικά* ΙΙ4,1262B 7-9.
8. Πλάτωνος, 7η *Επιστολή* Ζ 326a.

ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Βίκυς Γεωργοπούλου:
Γούρι από φελλό
 Έκδοση «Το ροδακιό»
 Αθήνα 2008



Έχουν προηγηθεί δύο βιβλία της Βίκυς με πεζά κείμενα, στα οποία κυρίαρχο στοιχείο είναι μια λοξή –θα την έλεγα– ματιά τής συγγραφέως στα πράγματα και τη ζωή, όχι όμως τόσο λοξή, ώστε να συνιστά παράδοξο.

Για το πρώτο «**Κράτος κεραιών**» ο Ρένος Αποστολίδης, η πιο δυνατή πένα της μεταπολεμικής πεζογραφίας μας, επισημαίνει: «*Η απέρριπτη έκφρασή της είν' ενέδρα. Οι συλλήψεις της όλως ιδιότυπες, ψυχρές κ' «εκτελεστικές» συχνά –κρατιούνται συσπειρωμένες σχεδόν ως το τέλος των αφηγήσεων κ' εκρήγνυνται... ελατηριακά.*»

Στο «**Νησί του νου**», στο δεύτερο βιβλίο της, οι ιστορίες ρέπουν πιο πολύ προς το παραμύθι. Δεν είναι όμως ακριβώς παραμύθια, καθώς έκχυτα είναι ο στοχασμός και το σύμβολο.

Στο «**Γούρι από φελλό**» οι τόποι συγκεκριμενοποιούνται, δεν έχουν πια παράξενα ονόματα, το ίδιο και τα πρόσωπα, η ματιά της Βίκυς «ισιώνει», κρατεί όμως κάτι φευγαλέο και από τον παλιό της τροπο, όπως είναι το όνειρο, η σύμπτωση, η εκκεντρικότητα, μια αδιόρατη πού και πού μεταφυσική αύρα. Αυτή η ματιά είναι εν τέλει που προσδίδει σ'ό,τι γράφει η Βίκυ γοητεία, ασχέτως συχνά αποτελέσματος, είναι η ματιά που χρειάζεται η λογοτεχνία για να υπάρξει.

Ο κύριος αφηγητής σε κάποια από τα κείμενα συμπίπτει με τη συγγραφέα, σε άλλα διαφοροποιείται, ενώ σε άλλα η συγγραφέας αφήνει τα πρόσωπα να ξεδιπλωθούν ερήμην της, η ιστορία αντικειμενοποιείται, ο αναγνώστης όμως έχει επίγνωση της πανταχού παρουσίας της.

Οι ήρωες στα αφηγήματα της συλλογής είναι, το πλείστον άνθρωποι οικείοι, αναγνωρίσιμοι. Τα στοιχεία που τους διακρίνουν είναι η αγωνιστικότητα, η έντονη νοσταλγία, η ανάγκη να υπερβούν το εμπόδιο, και να υψωθούν, όχι απαραίτητως κοινωνικά, αλλά μέσα τους, να πραγματώσουν εσωτερικά τους ιδιώματα, να ξανακερδίσουν ό,τι χάνεται.

Έτσι, η αφηγήτρια - συγγραφέας, στην πρώτη ιστορία, βιώνει ένα περιστατικό καθημερινότητας που δείχνει αγωνιστική διάθεση αλλά και τις ατελείτετες υποχρεώσεις τής σύγχρονης γυναίκας. Χτυπημένη και γεμάτη λάσπες επιμένει να ολοκληρώσει τα ψώνια της.

Ο Βασίλης ονειρεύεται κέρδη, γρήγορη ανέλιξη, σε λίγο όμως θα προσγειωθεί. Ωστόσο, δεν τα βάζει κάτω. Έπαθε κι έμαθε. Πιο έμπειρος τώρα, θα συνεχίσει με προσεκτικά βήματα και, το σημαντικότερο, προτάσσοντας τού κέρδους το μεράκι.

Η Μπετίνα και η Σαββούλα, μετά το πρώτο σοκ από το χαμό των μηχανόβιων φίλων τους, συνεχίζουν τις κόντρες σαν πρόκληση στη ζωή.

Η δεκαεξάχρονη Σόνια αψηφά τους κινδύνους που караδοκούν στο πηγαϊνάκι της στην άγρια θάλασσα του νησιού, επιμένει να ξεπε-

ράσει τους φόβους της, και τα καταφέρνει.

Ο Βαγγέλης, εργατικός, επίμονος αλλά και αθεράπευτα νοσταλγικός και ονειροπόλος, κερδίζει την ξένη πατρίδα αλλά και την πατρίδα της παιδικής του ηλικίας.

Το ίδιο και η Ματούλα με τον Μάρκο. Προκόβουν στην ξενιτιά, αλλά ονειρεύονται την επιστροφή. Αφού κάμουν μια δωρεά για το αεροδρόμιο στον τόπο τους, σαν για να πληρώσουν το τίμημα για την απουσία τους, επιστρέφουν. Αυτή η δωρεά γίνεται το πλοίο που τους φέρνει πίσω σε ολάνοιχτες αγκαλιές.

Η ξενιτιά ρούφηξε για χρόνια τη Μαρία. Βρίσκει όμως τον τρόπο να ξαναστήσει γέφυρα με την πατρίδα, να ξαναζωντανέψει συναισθήματα, να ξανακάμει δικό της ό,τι έχασε.

Με αφορμή ένα δείπνο η Ασπούλα συνειδητοποιεί ότι δεν υπάρχει παρόν και μέλλον δίχως το παρελθόν.

Ο ιερέας δεν μένει παθητικός μπροστά στις επικίνδυνες αναστάσιμες κροτίδες, τους αφήνει όλους σύζυλους και φεύγει.

Η εμμονή του σκηνοθέτη Σιμωνέτου στο καλλιτεχνικό του ίδωμα τον αποξενώνει ακόμα και από τον εαυτό του, με αποτελέσματα τραγικά.

Η Σάρα, από ενοχλητική παρουσία στην αρχή, καταλήγει να γίνει περιπόθητη. Πώς το πετυχαίνει; Με τη στάση της απέναντι στον ίδιο της το θάνατο, που η συγγραφέας τον περνά, με τον τρόπο της, στην αθανασία της τέχνης.

Τέλος, η Λαμπετώ έχει κερδίσει με προσωπικό μόχθο τη ζωή, εννοεί λοιπόν να κερδίσει όπως εκείνη θέλει, και το θάνατό της.

Όλα αυτά τα πρόσωπα συνιστούν το ανθρώπινο τοπία στο βιβλίο της Βίκυς. Πλάσματα, τα περισσότερα, ευγενή, κινούνται ανάμεσα πραγματικότητας - ονειρίου, πιστεύουν στη ζωή και πασχίζουν με τις δικές τους δυνάμεις να επιτύχουν ό,τι επιδιώκουν, χωρίς να προδίδουν, κατ' ελάχιστον τις αξίες τους. Αναδίνουν νεανική φρεσκάδα και χάρη, σε προδιαθέτουν θετικά, δε σε αγχώνουν, ατιμίζει κάποτε γύρω τους μια ήρεμη μελαγχολία, αλλά και μια αισθητική όχι συνηθισμένη, αιωρούνται -θάλεγγες, ανάμεσα ουρανού και γης. Τα περισσότερα μάλιστα ετοιμάζονται για μια επιστροφή είτε εξωτερική, από την Ξένη, για παράδειγμα στην πατρίδα, είτε εσωτερική, από την άγνοια δηλ. στη γνώση, από το παρόν στο παρελθόν, από τη συναισθηματική αδιαφορία στην

συναίσθηση και την ευθύνη.

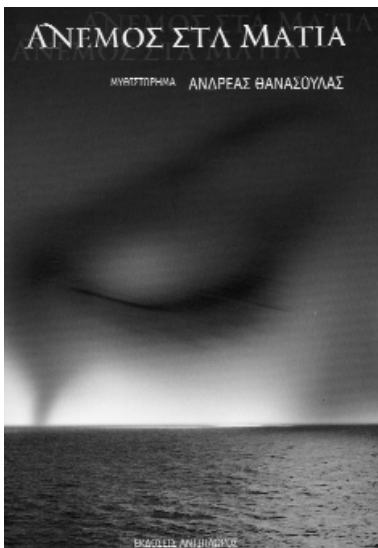
Στην πεζογραφία της Βίκυς, η γλώσσα είναι λιτή, η πένα πολύ σκεπτική, δεν τρέχει, η συγγραφέας επιείγεται να ολοκληρώσει τη σύλληψή της, γι' αυτό και δεν αναπτύσσει τόσο τα θέματά της. Κάποτε, δίνει την εντύπωση ότι της αρκεί να καταγράψει την ιδέα της, όχι να την σαρκώσει. Άλλοτε η σύλληψη διαθέτει δύναμη και πρωτοτυπία τέτοια, που, αν και δεν αξιοποιείται όσο θάπρεπε λογοτεχνικά, μάς αμείβει. Παράδειγμα στο αφήγημα «Ντόμινο» ο σκηνοθέτης Σιμωνέτος. Προσηλωμένος στην ιδέα της τέχνης του περιπλανάται στο μέσα του τοπίο, αποκόβεται από τον εαυτό του και τον κόσμο και γλιστράει στην παράκρουση. Στην περίπτωση του, η τέχνη δεν υπηρετεί τη ζωή, την καταστρέφει. Η Βίκυ χτυπάει ένα καμπανάκι, προσέχετε λέει. Η ψυχολογία των προσώπων σίγουρα την απασχολεί, αλλά δεν καίγεται να δώσει τις δονήσεις τους, επιδιώκει να αιχμαλωτίσει τις ενέργειές τους. Κάτω απ' αυτές, ο προσεκτικός αναγνώστης μαντεύει την εσωτερική τους ένταση. Στιγμές η πένα της γίνεται δραστική, με αποτέλεσμα ενδιαφέρουσες περιγραφές, δυναμικές εικόνες και μεταφορές που τις διακρίνει η συμπίκνωση και ο ρεμβασμός.

Στο ομότιτλο του βιβλίου «Γούρι από φελλό» πετυχαίνει να δώσει ένα φινό κείμενο, με απαιτήσεις διηγήματος, με τη κλιμάκωση των συναισθημάτων αλλά και τις ανατροπές που προϋποθέτει το δύσκολο αυτό λογοτεχνικό είδος. Οι χαρακτήρες κτίζονται μεθοδικά, το εύρημα του δώρου συμβάλλει στη δημιουργία ατμόσφαιρας, αλλά και μεταφυσικού ρίγους, ο θάνατος της Σάρας μη αναμενόμενος, αιφνιδιάζει φωτίζοντας μian άκρως ποιοτική συνειδηση. Το ανάλαφρο πέρασμά της, ακόμα και στην πιο δύσκολη φάση της ζωής της, αφήνει το άρωμα ενός σπάνιου φυτού, που η απώλειά του μας αναγκάζει να το ψάχνουμε παντού με συντριβή και λαχτάρα. Είναι αυτό ακριβώς που χρειάζεται η λογοτεχνία, για να αναδειχτεί αξία της αποστολής της.

Η συλλογή, τέλος, αφηγημάτων της Βίκυς, με τον ενδεικτικό τίτλο «Γούρι από φελλό», αποτελεί ένα μικροσύμπαν που μοιάζει πολύ με ροδι έτοιμο να εκραγεί, όπως η ζωή της Σάρας, πιθανότητα που δεν είναι απαραίτητως αρνητική, όπως δεν είναι αρνητική και η αιώνια μεταβολή και μεταμορφωση στο Σύμπαν.

ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ

Ανδρέα Θανασούλα:
«Άνεμος στα μάτια»
 Μυθιστόρημα
 Εκδόσεις «Αντίπλωρος»
 Πάτρα, 2008



Ένοιωσα ένα ξάφνιασμα όταν πριν ένα χρόνο περίπου, ο Ανδρέας Θανασούλας μου έδωσε να διαβάσω το μυθιστόρημά του *«Άνεμος στα μάτια»* πριν ακόμα το δημοσιεύσει. Ένα αναπάντεχο, πρέπει να ομολογήσω, ξάφνιασμα. Και τούτο γιατί τον Αντρέα εδώ και κάμποσα χρόνια τον γνώριζα ως νεο ηθοποιό που είχε δώσει ήδη αξιόλογα δείγματα της υποκριτικής του ικανότητας. Τώρα ανεκάλυπτα πως είχε κι ένα αξιόλογο λογοτεχνικό ταλέντο.

Το *«Άνεμος στα μάτια»*, έχει όλα εκείνα τα στοιχεία που κρατούν αρκετά ισχυρό το ενδιαφέρον του αναγνώστη. Και θα συμφωνήσω με το φίλο συνάδελφο φιλόλογο Κώστα Μπαλάσκα, που παρατηρεί σε σχετικό του γράμμα, που παραθέτει ο συγγραφέας, ότι το μυθιστόρημά του έχει *«μυθοπλασία, πλοκή, δράση, παραστατικότητα, πλάνα, περιγραφή χαρακτήρων και πάνω απ' όλα στέρεα τεχνική»*.

Η υπόθεση, κατά την άποψή μου, έχει ευρηματικότητα, που προσεγγίζει, ως προς την πλοκή σε πολλά σημεία, αστυνομικά μυθιστορήματα. Φαίνεται άλλωστε έκδηλη η επίδρασή τους, χωρίς ωστόσο αυτό να αφαιρεί τίποτε από την πρωτοτυπία και την καινοτομία του θέματος.

* * *

Το μυθιστόρημα αρχίζει με μια αυτοβιογραφική εξομολόγηση του ήρωα, που θεωρώ ότι φέρει τη σφραγίδα των προσωπικών αναζητήσεων του συγγραφέα σε καθαρά υπαρξιακά προβλήματα. Ταυτόχρονα συνυπάρχουν η ανησυχία και η αγωνία του για την τύχη αυτού του κόσμου που παραπαίει ανάμεσα στο **είναι** και το **τίποτα**, μια πραγματικότητα που παρακινεί τον ήρωά του να βάλει στόχο στη ζωή του τη σωτηρία της ανθρωπότητας *«παραδίδοντας τον εαυτό του στον ανεμοστρόβιλο των υψηλών και αγνών προθέσεών του»*.

Αυτή η επιθυμία του τον σπρώχνει στα πλοκάμια μιας μυστικής οργάνωσης, μιας παραθηρσκείας που εδρεύει έξω από την Ελλάδα, και που θα τον χρησιμοποιήσει, όπως κι άλλους με *«υψηλές και αγνές προθέσεις»*, ως όργανο τυφλό εκπλήρωσης μυστικών παραπλανητικών στόχων και αδιαφανών αποστολών.

Ο συγγραφέας με γνώση, που αιφνιδιάζει τον αναγνώστη, αποκαλύπτει τη δομή αυτής της «κλειστής» παραθηρσκευτικής οργάνωσης που τα μέλη της πλέον δεν έχουν διέξοδο διαφυγής. Ο αρχηγός της έχει όλα τα «προσόντα» που του επιτρέπουν να επιβάλλει τις απόψεις του, να εξασκεί γοητεία και επιβολή και να απαιτεί τυφλή και αναντίρρητη υποταγή.

Τυφλό πλέον όργανο αυτής της οργάνωσης, ο ήρωας της ιστορίας πιστεύει ότι βρήκε τον δρόμο για την εκπλήρωση του στόχου του. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες αναλαμβάνει μια αποστολή στην Ελλάδα, που ο συγγραφέας την διανθίζει με εξιστορήσεις συγκλονιστικών γεγονότων.

Η εισαγωγή αυτή που τελειώνει μ' έναν αιγματοεικό θάνατο, προτάσσεται στην κύρια διήγηση και ελκύει τον αναγνώστη, έτσι ώστε να αυξάνεται ολοένα και περισσότερο το ενδιαφέρον του και η περιέργειά του να βρει τον συνδετικό κρίκο που την ενώνει με την πλοκή της κύριας εξιστόρησης που ακολουθεί και που ο συγγραφέας τον κρατεί κρυφό ως το τέλος σχεδόν της αφήγησης.

Η κύρια διήγηση τοποθετείται σε γνώριμα μέρη του συγγραφέα, στην περιοχή των λουτρών της Αρχαίας Υρμίνης, στο βορειοδυτικό τμήμα της Ηλείας.

Το κείμενο αυτό του Ανδρέα Θανασούλα έχει τελικά την πρωτοτυπία να συνδυάζει τις περιγραφές με ιδεολογικο-κοινωνιολογικές απόψεις και πεποι-

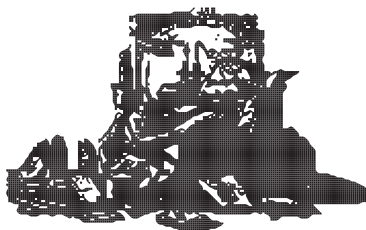
θήσεις και κυρίως να υποδεικνύει τις οδυνηρές συνέπειες της υποταγής των συνειδήσεων σε «*αόρατες μυστικές επιταγές*», που αποτελούν την πιο μεγάλη απειλή που η σύγχρονη κοινωνία αντιμετωπίζει και που καθημερινά σχεδόν αισθάνεται ψυχρό και ανατριχιαστικό τον εναγκαλισμό της.

Για τούτο το μυθιστόρημα αυτό, με μια οργουελική φαντασία, έρχεται να ταραξεί τα εφησυχάζοντα και λιμνάζοντα νερά και να ξυπνήσει συνειδήσεις όσο ακόμα είναι καιρός.

Η συνέχεια θα δείξει το κατά πόσον ο ηθοποιός θα συνεχίσει να συνεργάζεται με τον μυθιστοριογράφο εαυτό του.

Εμείς ευχόμαστε ολόψυχα να το πετύχει.

Σπ. Γ. Μοσχονάς



Βιβλία που ελάβαμε:

- **Καθηγητή Γεωργ. Αντωνόπουλου:** «*Λόγου Δύναμις*» («*Φαινομενολογία και Ερμηνευτική*») Τόμος Γ', Εκδόσεις «Έλλην», Αθήνα 2008.
- **Αβερκίου Παπαδοπούλου:** «*Μια γενεαλογία των Παλαιολόγων*» (1259-1454). Εισαγωγή - Μετάφραση: Χρ. Π. Μπαλόγλου, Εκδόσεις «Ελεύθερη Σκέψις», Αθήνα 2007.
- **Λεωνίδα Β. Κατσιρά:** «*Πολιτεία, θρησκεία και Εκπαίδευση*», Εκδ. «Παύλος», Αθήνα 2008.
- **Γιώργου Ε. Μαρινάκη:** «*Στις σήραγγες του ονείρου*» (ποιήματα), Εκδ. «Σμυρنيωτάκη», Αθήνα 2007.
- **Γιάννη Οικονόμου (Χαρχαλιά):** «*Όταν ο παππούς γερονούσε, κι εγώ μεγάλωνα*», Εκτύπωση: Γιώργος Χίμος, Αθήνα 2008
- **Καθηγητή Γιάννη Τζαβάρα:** «*Θεολογία και Φιλοσοφία κατά τον πρώιμο Χάιντεγκερ*», Ίνδικτος, Αθήνα 2007.

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Ανθρωπισμός

I Η λέξη ανθρωπισμός είναι έννοια πολύσημη. Διατυπώθηκαν κατά καιρούς διάφοροι ορισμοί, ανάλογα με τα εκάστοτε ισχύοντα κριτήρια. Δύο είναι τα ουσιώδη κριτήρια: το ένα αφορά τον ανθρωπισμό ως **παιδευτικό-μορφωτικό αγαθό και το άλλο ως ανθρώπινο συναισθημα**, κυρίως ως έμπρακτη εκδήλωση αγάπης προς το συνάνθρωπο και το κοινωνικό του περιβάλλον (**ηθικό-κοινωνικός πολιτισμός**).

II Ειδικότερα, με τη στενή σημασία του όρου, είναι η στροφή προς την κλασική παιδεία που εκδηλώθηκε κατά τους χρόνους της Αναγέννησης (14ος αιώνας- 17ος αιώνας μ.Χ.). Με την πλατιά σημασία του όρου ανθρωπισμός είναι η πίστη στην ιδέα και στην αξία του ανθρώπου και ιδιαίτερα, ο σεβασμός των θεμελιακών δικαιωμάτων του, όπως είναι η ελευθερία βούλησης και συνείδησης, η ισονομία, η αξιοκρατία, η αξιοπρέπεία του. Βασικά, είναι το σύνολο αξιών με κέντρο και άξονα τον άνθρωπο. Ο όρος ανθρωπισμός, αν και εκ πρώτης όψεως φαίνεται μετάφραση του νεότερου όρου "Humanismus" (Ουμανισμός) είναι αρχαίος ελληνικός, που τον παραδίδει ο συγγραφέας Διογένης ο Λαέρτιος (3ος αιώνας μ.Χ.) στο βίο του φιλοσόφου Αριστίππου του Κυρηναίου. «*Ἄμεινον ἔφη (δηλαδή ο Αριστίππος) ἐπαίτην ἢ ἀπαιδεύτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ' ἄνθρωπισμοῦ δέονται*» (Διογ. Λαέρτ 2.70). Κατά τον Αριστίππο ο ανθρωπισμός ταυτίζεται με την ελληνική ιδέα της παιδείας. Ο όρος humanismus, παράγεται από το λατινικό επίθετο humanus (ανθρώπινος από το ους. homo: άνθρωπος). Αρχαίος λατινικός όρος είναι μόνον ο όρος humanitas.

III Ως κύρια αιτία του πνευματικού κινήματος του ανθρωπισμού είναι δυνατό να θεωρηθούν οι υπερβολές του παπικού κλήρου, ο άτεγκτος σχολαστικισμός και δογματισμός. Οι ανθρωπιστές διακήρυξαν με πάθος την πίστη τους περισσότερο στον άνθρωπο και στα βιοτικά ενδιαφέροντα του παρά στα κηρύγματα της θρησκείας. Σε αντίθεση με τα μεσαιωνικά ιδανικά της απάρνησης των εγκόσμιων και της τυφλής υποταγής στην εκκλησία, ο ανθρωπισμός τόνιζε την ανάγκη της στροφής του ανθρώπου προς την φυσική ζωή, προς την ελεύθερη έρευνα, προς την αληθινή επιστήμη.

IV Κεντρικός άξονας της ανθρωπιστικής παιδείας είναι ο άνθρωπος ως ολότητα, ο καθολικός άνθρωπος (Homo universale). Η παιδεία αποβλέπει στη σύμμετρη ανάπτυξη του σώματος και της ψυχής με ελεύθερη αγωγή. Στην περίπτωση αυτή η διδασκαλία των κλασικών συγγραφέων και ιδιαίτερα η διδασκαλία της αρχαίας ηθικής της αρετής, αποτέλεσε το ουσιαστικότερο περιεχόμενο της αγωγής κάθε ελεύθερου ανθρώπου. Την έννοια του παιδευτικού ανθρωπισμού έδωσε ο καθηγητής Βουρβέρης, ιδρυτής της Ελληνικής Ανθρωπιστικής Εταιρείας, με τον ακόλουθο ορισμό: «**Ανθρωπισμός είναι η πίστη στη μορφωτική, ανθρωποπλαστική δύναμη της κλασικής παιδείας**».

Η επιστροφή στην αρχαιότητα συντείνει ώστε να αναβιώσουν θεωρίες και κείμενα επιστημονικά που είχαν παραμεληθεί επί αιώνες: Η ηλιοκεντρική θεωρία του Πυθαγορισμού, οι μελέτες του Αρχιμήδη, οι θεωρίες του Ιπποκράτη.

Τα ανθρωπιστικά ιδεώδη του αρχαίου ελληνικού Πνεύματος καταξιώθηκαν μέσα στο πέρασμα του χρόνου. Έχουν διαχρονική αξία γιατί περικλείουν αιώνιες και ακατάλυτες ηθικές αξίες, όπως ελευθερία, δικαιοσύνη, αξιοπρέπεια. Αφορούν κάθε άνθρωπο, οποιαδήποτε εποχή, γιατί στοχεύουν, στην ηθική τελείωση του καθολικού ανθρώπου, ως άτομου αλλά και ως πολίτη.

V Κοινωνικός ή ηθικός ανθρωπισμός είναι η ανθρωπιά. Νοείται η αξιολόγηση του ανθρώπου, όχι σαν ένα βιολογικό ον, αλλά σαν μια αξία. Ο κοινωνικός ανθρωπισμός ενδιαφέρεται για την ηθική εξύψωση του ανθρώπου και την ευμερία του ως κοινωνικού όντος. Κατά τον Καθηγητή Βουρβέρη «Κοινωνικός ανθρωπισμός είναι η πίστη στον Άνθρωπο, ως το κορύφωμα της θείας δημιουργίας και ως ον ελεύθερο, δικαιούμενο να ζήσει, να μορφωθεί και να δημιουργήσει έργο, κατά τρόπο αντάξιο του Ανθρώπου και της κοινωνίας του» (Herder, Μεγάλη Παιδαγωγική Εγκυκλοπαίδεια Τομος 1ος σελ. 262).

VI Ο ανθρωπισμός, στο πεδίο της φιλοσοφίας, έχει διαφορετική σημασία. Κατά την φιλοσοφία αναγνωρίζεται η αξία του ανθρώπου, ο οποίος ορίζεται ως το **μέτρο όλων των πραγμάτων**. Συνδύαστηκε ο ανθρωπισμός με την απόρριψη της αυθεντίας του Αριστοτέλη (ότι

δηλαδή στα αριστοτελικά κείμενα υπάρχει κάθε έγκυρη πληροφορία. Έτσι όμως συνδέεται με το δογματισμό). Φαίνεται, εξάλλου, να σχετίζεται και με την θεωρία του πραγματισμού (James, Dewey), χωρίς όμως να ταυτίζεται. Ο ανθρωπισμός είναι καθολικότερος (περιλαμβάνει δηλαδή κάθε κατηγορία γνώσης), ενώ ο πραγματισμός καθαρά φιλοσοφική θεωρία.

VII Ο ανθρωπισμός από την εποχή της εμφάνισής του (14ος αιώνας) μέχρι σήμερα διέγραψε μια ιστορική πορεία. Ο πρώτος ανθρωπισμός παρουσιάζεται στους χρόνους της Αναγέννησης με πρωτοπόρο τον Ιταλό ποιητή **Πετράρχη** (Petrarca, 1304-1374), ο οποίος αναγνώρισε τη σπουδαιότητα της κλασικής παιδείας για τη διαμόρφωση του ανθρώπου. Ο δεύτερος ή νεοανθρωπισμός κάνει την εμφάνισή του το 18ο αιώνα με το Γερμανό νεοκλασικιστή **Βίνκελμαν** (Winkelmann, 1717-1768), ο οποίος καταπολέμησε την τυπολατρία του πρώτου ανθρωπισμού. Ο τρίτος, πιο σύγχρονος, εγκαινιάζεται αρχές του 20ου αιώνα από το Γερμανό Φιλολόγο **Γαίγκερ** (Jaeger, 1888-1961), ο οποίος αποκάλυψε το πραγματικό νόημα του ανθρωπισμού. Στην περίπτωση αυτή ανήκουν ο φιλόσοφος Ντιλτάϊ (Dilthey, 1813-1911) και ο ελληνιστής Βιλαμόβιτς (Wilamowitz).

VIII Αναγνωρίζεται η μεγάλη αξία των αρχαίων Ελλήνων στην παιδεία, ιδιαίτερα στην αγωγή. Χαρακτηριστικά ο Γαίγκερ αναφέρει πως «ο **παιδευτικός ρόλος των Ελλήνων μέσα στην ιστορία της αγωγής στάθηκε μια από τις κυριότερες αιτίες του κοσμοϊστορικού τους έργου. Οι Έλληνες έγιναν ο λαός μορφωτής της ανθρωπότητας γιατί είναι οι πραγματικοί δημιουργοί της παιδείας δηλαδή της γνήσιας ανθρώπινης παιδείας**».

IX Στην εποχή μας διατυπώθηκαν αμφισβητήσεις, σχετικά με το πόσο ο ανθρωπισμός πλησιάζει θετικά τον άνθρωπο και τα προβλήματά του. Στην πραγματικότητα όμως, ο ανθρωπισμός, ιδίως η ανθρωπιά, απουσιάζει, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη. **Η τεχνική, μέχρις ενός ορίου, δημιούργησε τον μονοδιάστατο άνθρωπο, έθρεψε το τεχνοκρατικό πνεύμα του και αποξήρανε την ψυχή του**. Ο σύγχρονος άνθρωπος, δημιουργημα της ανισορροπίας τεχνικού και ηθικού πολιτισμού, έχασε το σωστό προσανατολισμό του και κατέληξε στην απανθρωπιά του.

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των Μελών και των Φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ για το τετράμηνο: **Μάιος - Αύγουστος 2008.**

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το ως άνω χρονικό διάστημα, το Δ.Σ. της Ένωσής μας συνεδρίασε δύο φορές: α) στις 17.5.08 και β) στις 26.6.08. Στην **πρώτη** συνεδρίαση, το Δ.Σ. ασχολήθηκε κυρίως με την οργάνωση και προετοιμασία της Εκδήλωσης Τιμής για τον Σολωμό και τον Χέγκελ που είχε ήδη προαποφασιστεί σε προηγούμενη συνεδρίαση. Με την ευκαιρία αυτή τα μέλη του Δ.Σ. ενημερώθηκαν από τον Ταμία για τα οικονομικά της Ένωσης και αποφασίστηκε η δραστηριοποίηση όλων μας έτσι ώστε να τακτοποιήσουν τις οφειλόμενες συνδρομές προς την Ένωση και το περιοδικό όσοι έχουν καθυστερήσει.

Στη **δεύτερη** συνεδρίαση έγινε σύντομος απολογισμός των δραστηριοτήτων της Ένωσης, κατά το ακαδημαϊκό έτος 2007-2008 και κριτική αξιολόγησή τους, ύστερα από σχετικές παρατηρήσεις όλων των μελών του Δ.Σ.

2. Εκδήλωση για τον Σολωμό και τον Χέγκελ

Την Πέμπτη 22 Μαΐου 2008 και στην Αίθουσα του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Αθηναίων «**Αντώνης Τρίπσης**» πραγματοποιήθηκε με πολλή μεγάλη προσέλευση, η προαναφερόμενη Εκδήλωση, αφιερωμένη αφ' ενός μεν στα 150 χρόνια από τον θάνατο του Εθνικού μας ποιητή Διονυσίου Σολωμού και αφ' ετέρου στα 200 χρόνια από την έκδοση, του καθοριστικού για την πορεία της Φιλοσοφίας έργου τού G. Hegel «**Φαινομενολογία του Πνεύματος**». Για το γεγονός της σύζευξης των δύο αυτών επετειών και γενικότερα για την εκδήλωση αυτή γίνεται ευρύτατος λόγος στις κεντρικές σελίδες του παρόντος τεύχους («Παρουσιάζοντας και Σχολιάζοντας»).

3. Επίσκεψη κλιμακίου της ΕΚΔΕΦ στο Πήλιο

Το 3ήμερο 18-20 Αυγούστου 2008 κλιμάκιο της ΕΚΔΕΦ από τους: κα Έλσα Αραχωβίτου, Έφορο

Δημοσίων Σχέσεων του Δ.Σ., κ. Κώστα Γανιάρη, μέλος της Ένωσής μας και τον πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ κ. Σπ. Γ. Μοσχονά επισκέφθηκε το Πήλιο και συγκεκριμένα τα ονομαστά χωριά **Μηλιές, Ζαγορά** και **Αγριά**. Στην **Ζαγορά** είχαμε την ευκαιρία να ξεναγηθούμε στην ονομαστή **Βιβλιοθήκη Ζαγοράς** καθώς και στο **Ελληνομουσείο Ζαγοράς**, που δίδαξαν οι ονομαστοί δάσκαλοι του Γένους **Άνθιμος Γαζής, Γρηγόριος Κωντανάς** και φοίτησε ο **Ρήγας Φερραίος**, από την Προϊσταμένη του ιδρύματος κα **Σταυρούλα Αλευρά** και ν' ανταλλάξουμε απόψεις για ευρύτερη συνεργασία (αποστολή εντύπων, περιοδικών, βιβλίων) και τη διοργάνωση εκδρομής και άλλων μελών προσεχώς.

Στην **Αγριά**, το κλιμάκιο είχε την ευκαιρία να παρακολουθήσει τη θεατρική παράσταση «**Έτσι είναι ο κόσμος**» του Γρηγόρη Ξενόπουλου από την «**Σύγχρονη Σκηνή**» των Βασιλή και Αντιγόνης Κανάκη, στην οποία συμμετέχει και το μέλος της Θεατρικής Ομάδας και Συνεργάτης της ΕΚΔΕΦ **Δημήτρης Δρακόπουλος**.

Για τη θεατρική αυτή εκδήλωση, καθώς και για άλλες δύο που συμμετέχουν αυτό το καλοκαίρι και άλλα δύο μέλη της θεατρικής ομάδας της ΕΚΔΕΦ (Κατερίνα Γαβαλά και Μπάμπης Βρακάς) θα γίνει εκτενέστερη παρουσίαση στο επόμενο τεύχος.

4. Νέα Μέλη

Κατά το 4/μηνο Μάιος - Αύγουστος 2008, ύστερα από σχετική αίτησή τους, το Δ.Σ. ενέκρινε την εγγραφή των εξής νέων Μελών:

Ξηρογιάννη Παναγιώτα, δρ. Φιλοσοφίας, Πεύκη.
Ηλιόπουλου Παναγιώτη, υποψ. δρ. Φιλοσοφίας, Τρίπολη
Βαναβάτσου Χρυσούλας, Φιλολόγου, Αθήνα
Καραμπά Αναστασίας, Φιλολόγου, Χαλάνδρι
Γρατσία-Βούρβαχη Ειρήνης, Φιλολόγου, Αθήνα
Μοσχονά - Πέτροβα Αικατερίνης, Οδοντίατρου, Άλιμος
Βακαλοπούλου Μαρίας, Φιλολόγου, Πεύκη
Σωτηρόπουλου Μεγακλή, δρ. Φιλοσοφίας, Μαρούσι
Θαλασσινού Νικολάου, Ιατρού, Αθήνα
Δημοτικής Βιβλιοθήκης Ζαγοράς, Ζαγορά Μαγνησίας
Αλευρά Σταυρούλας, Προϊσταμένης Δημ. Βιβλιοθήκης, Ζαγορά