

Εδώ και αρκετό καιρό εξαγγέλθηκε από το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων ο περίφημος νέος «**διάλογος για την Παιδεία**». Εκλήθησαν γι' αυτό οι Πρυτάνεις των Πανεπιστημίων της Χώρας, τα Συνδικαλιστικά όργανα των Εκπαιδευτικών Λειτουργιών όλων των βαθμίδων της Εκπαίδευσης και εδημοσιεύτηκαν στον ημερήσιο και ηλεκτρονικό Τύπο σχετικές ανακοινώσεις. Έσπευσαν αμέσως αρμόδιοι και αναρμόδιοι, είτε με άρθρα τους σε εφημερίδες και περιοδικά, είτε στα συνήθη «παράθυρα» των τηλεοπτικών διαύλων, να εκφράσουν τις απόψεις τους και να υποβάλουν προτάσεις για την αναδιοργάνωση της Εκπαίδευσης σ' όλους τους τομείς της έκφρασής της. Ορίστηκε τέλος υπεύθυνος συντονιστής των σχετικών συζητήσεων, και οι άμεσα ενδιαφερόμενοι, εκπαιδευτικοί λειτουργοί, φοιτητές, μαθητές και γονείς, ανανέωσαν τις ελπίδες τους για μια ριζική και καινοτόμο ανασυγκρότηση και ανάνηψη της «**βαρύτατα νοσούσης**», κατά κοινή ομολογία, Ελληνικής Παιδείας και Εκπαίδευσης.

Οι εξαγγελίες για το νέο αυτό διάλογο επικεντρώθηκαν κυρίως στο ακανθώδες πρόβλημα της απεξάρτησης του Λυκείου από τον τρόπο εισαγωγής των υποψηφίων στις Ανώτατες Σχολές και την συνακόλουθη αναβάθμιση των σπουδών σ' αυτό, έτσι ώστε αυτές να αποτελέσουν **όντως** «πολύτιμο αγαθό μάθησης», απαλλαγμένες από το άγχος και την αγωνία των λεγομένων Πανελλαδικών εξετάσεων.

* * *

Αλλά, όπως συμβαίνει, δυστυχώς, σ' αυτήν την πολύπαθη χώρα των βαρύγδουπων εξαγγελιών και των μεγαλεπήβολων σχεδίων, κι αυτή η προσπάθεια των αγαθών, ίσως, προθέσεων, έμελλε να φυλλορροήσει πριν καν προλάβει να συζητηθεί. Ήδη από την πρώτη συνεδρίαση απουσίασαν τα συνδικαλιστικά όργανα των Εκπαιδευτικών αρνούμενα τη συμμετοχή τους στο διάλογο. Έτσι τα πρώτα κι όλας νέφη της αποτυχίας έκαμαν την εμφάνισή τους στον εκπαιδευτικό μας ορίζοντα.

Εξάλλου, ενώ τις πρώτες ημέρες του διαλόγου που πανηγυρικά έκανε την έναρξή του στην Αίθουσα των Ζαππειών Περιστευτών, σχεδόν καθημερινά όλο και κάποιες αναφορές εγίνοντο από τα Μ.Μ.Ε. Ανεπαισθήτως, σιγά-σιγά, έπαυσαν ν' αποτελούν περιεχόμενο των ειδήσεων. Όσοι ακόμα κρατούν νωπή στη μνήμη τους αυτό το θέμα, εύλογα αναρωτιούνται: Τι απέγινε αυτός ο διάλογος; Η απάντηση είναι απογοητευτική. Ένα φάντασμα πλανάται πλέον και βαριούνται πια οι ενδιαφερόμενοι να είναι «**Στο ίδιο έργο θεατές**»!

Ο προβληματισμός φθάνει πια στο αποκορύφωμά του. Ποιό σκοπό, επιτέλους, εξυπηρετούν αυτές οι μονόπλευρες σχεδόν πάντοτε διακηρύξεις για «**εθνικό διάλογο για την Παιδεία**» όταν σ' αυτόν δεν συμμετέχουν όλες οι εθνικές δυνάμεις της Χώρας, όταν αυτός ο διάλογος αποτελεί ένα ακόμα πυροτέχνημα που η διάρκεια της λάμψης του είναι εκ των προτέρων καθορισμένη;

Ένας διάλογος για την Παιδεία, δεν είναι δυνατόν να αποτελεί έργο στιγμής, αλλά έργο μακράς πνοής και προπαντός διάλογος ανάμεσα στους φορείς εκείνους που ζουν και βιώνουν καθημερινά τα προβλήματα της Παιδείας. Ως προς το σημείο αυτό ορθώς επελέγη συντονιστής σ' αυτόν τον διάλογο πρόσωπο εγνωσμένης επιστημονικής και διδακτικής ικανότητας, αλλά μόνον αυτό δεν φθάνει. **Χρειάζεται συνεργασία πολλών παραγόντων και κυρίως συνεργασία προσώπων εγνωσμένης εκπαιδευτικής πείρας και ενδιαφέροντος που θα ενεργούν έξω από κάθε πολιτικο-κομματική σκοπιμότητα και η παρουσία τους και το έργο τους δεν θα αποτελεί εχέγγυον εξωεκπαιδευτικής εκμετάλλευσης.** Και πάνω απ' όλα το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και όλοι οι διαλεγόμενοι φορείς να ενδιαφέρονται πρώτιστα για έναν όντως «**εθνικό διάλογο για την Παιδεία και την Εκπαίδευση**» για ό,τι δηλαδή κληρονομήσαμε, για ό,τι **ωραίο και ηρωικό** οι αιώνες μάς άφησαν ιερή πατρογονική παρακαταθήκη αφενός, και αφετέρου για ό,τι **ουσιαστικό** η σύγχρονη επιστήμη και η τεχνολογία μάς προσφέρει, χωρίς ακραίες εμμονές ούτε στα πρώτα, ούτε στα δεύτερα.

Και κάτι ακόμα και πάνω απ' όλα: να μην υποτιμηθεί ποτέ σ' όνομα μιας δήθεν παγκοσμιοποίησης, αυτό που αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό κάθε λαού και κάθε Έθνους: **Η Γλώσσα και η Παράδοσή μας.** Αυτό που όλοι σχεδόν οι λαοί τής Ευρώπης και του Κόσμου θεωρούν ως μέγα και ύψιστο αγαθό και που με κάθε τρόπο το διαφυλάσσουν και το κρατούν με υπερηφάνεια.

Αυτό που και σ' εμάς ο Μέγας Σολωμός διακήρυξε οικουμενικά:

**«Μήγαρις έχω άλλο στο νου μου
πάρεξ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ και ΓΛΩΣΣΑ».**

Στο ίδιο έργο θεατές

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

Ουσία και αξία της Δημοκρατίας*

Του ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ

Ακαδημαϊκού

Στον ιστορικό αυτό χώρο, περιβλημένο με την αχλύ του θρύλου, ο λόγος περί δημοκρατίας πρέπει να είναι μεστός ευλάβειας προς τον «πρώτον άνδρα» της πόλεως των Αθηνών στην ύψιστη πολιτική ακμή της.

Ο κορυφαίος αυτός πολιτικός της Ελλάδος, **Περικλής ο Ξανθίππου και Αγαρίστης**, μικρανεπιός του μεγάλου νομοθέτου Κλεισθένη, είχε στον χώρο αυτόν ομιλήσει προς τους Αθηναίους πριν είκοσι τέσσερους αιώνες και τριάντα οκτώ χρόνια και είχε αποσαφηνίσει την ουσία και την αξία της δημοκρατίας, όπως ίσχυε τότε, η έστω έπρεπε να ισχύει, στο κατά Πίνδαρον «*δαιμόνιον πολίεθρον*»

Το πρώτο μέρος της ομιλίας, μου, λοιπόν, θα είναι σχολιασμός ευλαβικός του κλασσικού εκείνου εγκωμίου του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Η γένεση της δημοκρατίας, η πολιτική αυτή μεγαλουργία των Ελλήνων, όχι άσχετη άλλωστε προς την καθόλου πνευματική μεγαλουργία των, διαλυτική των καταλοίπων της μαγικής νοοτροπίας, με τη δημιουργία της φιλοσοφίας ιδιαίτερα και της καθαρής επιστήμης, είχε ήδη συντελεσθεί πριν γεννηθεί ο Περικλής: στις πόλεις της Ιωνίας πρώτιστα και στην αρχαία Σπάρτη, με τη *Ρήτρα* του Λυκούργου «*δάμω δ' ανταγορίην ἤμεν καί κράτος... δάμου δέ πλήθει νίκην καί κράτος ἔπρεσθαι*», πριν υποστεί μείωση με την «*παρεγγραφή*» των βασιλέων Πολυδώρου και Θεόπομπου «*αἰ δέ σχολιάν ὁ δάμος ἔλοιτο, τούς πρεσβυγενέας καί ἀρχαγέτας ἀποστατήρας ἤμεν*», αλλά και σε άλλες ελληνικές πόλεις, και στην πόλη των Αθηνών προπάντων με τη νομοθεσία του Κλεισθένη. Η λυκούργεια έκφραση «*ἀνταγορίη*» σημαίνει τον διάλογο, στην υπηρεσία του δήμου, τη διανθρώπινη αυτή λειτουργία του λογικού στοχασμού, κύρια στο πολίτευμα της δημοκρατίας πηγή των πολιτικών αποφάσεων, ενώ πριν η πολιτική εξουσία έρεισμα είχε και το μυθικό στοιχείο της «*διογένειας*», δηλαδή καταγωγής από τον Δία, γνώριμο στην *Ιλιάδα* του Ομήρου, ή το προσωπικό γόητρο, με σύνδρομη την ένοπλη βία, στο πολίτευμα της τυραννίδας.

Ο Περικλής ολοκλήρωσε τον δημοκρατικό χαρακτήρα του αθηναϊκού πολιτεύματος, με τη θέσπιση του «*βουλευτικού*» μισθού και του «*δικαστικού*» μισθού, ώστε να διευκολύνεται η ενεργός στα δημόσια λειτουργήματα συμμετοχή των φτωχών πολιτών· αλλά και με τη θέσπιση των θεωρικών, δηλαδή επιδομάτων χρηματικών στους άπορους πολίτες για να μη στερηθούν από την έκγονη των θεατρικών παρουσιάσεων έξοχη πνευματική απόλαυση και ηθική διδασκαλία. Η αθηναϊκή δημοκρατία επιδίωκε τότε, συμμετοχή των πολιτών όχι μόνο στην πολιτική, αλλά και στον πολιτισμό.

Ας ακούσουμε, όμως, πώς εγκωμιάζει το πολίτευμα των Αθηνών ο ίδιος ο Περικλής, ο μεγαλεπήβολος πολιτικός ηγέτης. Εξαίρει την αυτοδιάπλαση της αθηναϊκής «*πολιτείας*» και το γόητρό της, ώστε και να είναι παράδειγμα προς μίμηση: «*Χρώμεθα γάρ πολιτεία οὐ ζηλούση τούς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δέ μάλλον ὄντες τισίν*»· τονίζει την εδραίωση της πολιτικής εξουσίας όχι σε ολίγους προνομιούχους αλλά στο πλήθος του λαού, ώστε και την άσκησή της υπέρ του λαού και όχι των ολίγων: «*διά τό μή ἔς ὀλίγους, ἀλλ' ἔς πλείονας οἰκεῖν*»· και προβάλλει την ισχύουσα για όλους ισονομία. στις ιδιωτικές διενέξεις αλλά ιδιαίτερα τον συνδυασμό ισοπολιτείας και αξιοκρατίας, δηλαδή ότι προτιμάται για την ανάληψη υπεύθυνου δημόσιου λειτουργήματος ένας πολίτης με κριτήριο την προσωπική αξία του και όχι την κοινωνική τάξη του: «*Μέτεστι δέ κατά μέν τούς νόμους πρός τά ἴδια διάφορα πᾶσι τό ἴσον, κατά δέ την ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκίμειν, οὐκ ἀπό μέρους τό πλέον ἔς τά κοινά ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται*»· μάλιστα και σχολιάζει, ότι δεν παρεμποδίζεται ο άξιος πολίτης, από την οικονομική ανέχεια τυχόν ή την κοινωνική αφάνειά του, να δράσει εποικοδομητικά υπέρ της πόλεως:

Το αρχικό σχήμα του άρθρου εκφωνήθηκε ως ομιλία στην Πνύκα στις 26.6.2008

Ιανουάριος - Απρίλιος 2009

«οὐδ' αὖ κατά πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθόν δρᾶσαι τὴν πόλιν ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται» (ὡστε πολιτική αριστίνδην και ὄχι πλουτίδην)· ἀλλὰ ἐξαίρει επιπρόσθετα και το ἦθος των πολιτών, και ιδιαίτερα το ελεύθερο φρόνημα στην επιτέλεση των πολιτικών λειτουργημάτων και την ἀπό αυθόρμητο σεβασμό υπακοή στους ἐκάστοτε ἄρχοντες, ως εκπροσώπους της δημοκρατικής νομιμότητας, και συμμόρφωση προς τους νόμους, τους θεσπισμένους μάλιστα για ὄφελος των ἀδικουμένων, ἀλλὰ και τους ἄγραφους ὅσοι επιφέρουν πανθομολογούμενη καταισχύνη των παραβατῶν: «ἐλευθέρως δέ τὰ τε πρὸς τὸ κοινόν πολιτεύομεν καὶ τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνῃν ὁμολογουμένην φέρουσιν». Εἶναι ἄρα η ἀθηναϊκή δημοκρατία, στην περιγραφή και ἀξιολόγησή της ἀπό τον Περικλή, κράτος δικαίου, στις συνειδήσεις των πολιτῶν θεμελιωμένο, και ἀληθινή ἀριστοκρατία ως προς την ἐκλογή των υπευθύνων ἀρχόντων, με κριτήριο την ἀριστεία σε ικανότητες και σε ἀρετή.

Η ἐξιδανίκευση αὐτή κάπως της ἀθηναϊκής δημοκρατίας ἀπό τον «**πρῶτον ἄνδρα**» της ὀφείλεται και στην πρόθεσή του να ἐξυψώσει το πολιτικό φρόνημα των δοκιμαζομένων ἀπο τον πόλεμο πολιτῶν, ἀλλὰ και ἀποτελέσει «**κτῆμα ἐς ἀεὶ**» για το ἀνθρώπινο γένος, εἰκόνα ἰδανική της δημοκρατίας, πρότυπο για πραγμάτωσή της, ἔστω κατά προσέγγιση. Εἰς ἄλλου, ο περικλειανός αὐτός, ἰδανικός σχεδόν, τύπος δημοκρατίας παρουσιάσθηκε με ἀναφορά στη σύγχρονη του Περικλέους Αθηναίων πολιτεία, και μάλιστα ὅπως την ἠθέλε και την φανταζόταν αὐτός ο μεγαλεπήβολος Ἀρχηγός της· με ἀγνόηση των ἀμαρτιῶν της, ιδιαίτερα των μεταγενέστερων ἀπὸ αὐτόν, ὅπως η καταστροφή της Μήλου, η σε θάνατο καταδίκη των στρατηγῶν της ναυμαχίας των Ἀργινουσῶν, και του Σωκράτους και ἄλλων σπουδαίων πολιτῶν.

Ούτε ὁμως η ἐνυπαρξία δούλων στην κοινωνία των Αθηναίων ἀμαυρώνει καταλυτικά την ἀξία της ἀθηναϊκής δημοκρατίας, καθὼς ο θεσμός της δουλείας εἶχε ἰσχύ καθολική σχεδόν στις κοινωνίες των ἀρχαίων χρόνων, ἐξαιτίας και της μη ἀναπτυγμένης τεχνικής τῆς ἐργασίας. Ἀς μη λησμονοῦμε και τη ρήση του Ἀριστοτέλους, προσεγγμένη και ἀπὸ τον Karl Marx, «**εἰ γὰρ ἡδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελυσθῆναι ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὐτοῦ ἔργον, ...οὐδέν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων**»· δηλαδή με την

ὑπαρξὴ μηχανῶν στη διάθεση του ἀνθρώπου δεν χρειάζονται δούλοι, ὡστε ο θεσμός της δουλείας θα ἦταν εὔκολο να καταργηθεῖ σε κοινωνίες με ἀναπτυγμένη τεχνική της ἐργασίας.

Ἀξίζει να ἐπισημάνομε και, τις ἐξωθεσμικές προϋποθέσεις για την δυνατότητα γνήσιας λειτουργίας της δημοκρατίας. Ο Ἀριστοτέλης ἀξίωσε την ἐμμετρία του ἐδάφους, καθὼς και του πληθυσμοῦ. Ἀποδοκίμαζε τη μικρότητα ἐδάφους και την ολιγότητα πληθυσμοῦ, ως μη συντελεστικές για την «**αὐτάρκεια**» της πολιτικής κοινωνίας προς το «**ζῆν**» και το «**εὖ ζῆν**» των ἀνθρώπων της. Ἀποδοκίμαζε ὁμως ἐπίσης την υπέρμετρη ἐκταση του ἐδάφους και το υπέρμετρο πλήθος των πολιτῶν, καθὼς ἐκρίνε ὅτι συνεπάγονται ἀδυναμία των πολιτῶν για ἰκανὴ ἀλλογνωριμία (*Πολιτικά*, 1326 b 2-24) και για την ἐγκαιρὴ γνώση των γεγονότων (1276 a 27-30) με συνέπεια την ἐλλειψη ευχέρειας για ὀρθὴ ἐπιτέλεση των πολιτικῶν ἐπιλογῶν, ἀλλὰ και για ἐμπέδωση ἀλληλεγγύης των πολιτῶν, και ἠθικής συνοχής του λαοῦ. Οἱ ἀριστοτέλειες αὐτές ἀξιώσεις, εὐλογες στην ἐποχή του με την μη ἀναπτυγμένη τεχνική ἐπικοινωνίας, ἀναφέρονται γενικά στην πολιτικὴ κοινωνία, ἀλλὰ ἰσχύουν κατ' ἐξοχὴν ως προς το πολίτευμα της μέσης δημοκρατίας. Η ἀναπτυγμένη τεχνικὴ ἐπικοινωνίας στους Νεώτερους Χρόνους διευρύνει κατὰ πολὺ τα ἐμμετρα ὄρια μεγέθους του ἐδάφους και του πληθυσμοῦ της πολιτικῆς κοινωνίας· ἀλλὰ χωρὶς να διατηρεῖ την ἀμεση δημοκρατία ἐφικτή. Η δημοκρατία στα Κράτη ἐκτεταμένου ἐδάφους και μεγάλου πληθυσμοῦ παραμένει ἐφικτὴ μόνο και μόλις ως ἐμμεση, δηλαδή με ἀσκηση της κύριας πολιτικῆς ἐξουσίας ὄχι ἀπὸ τον λαὸ ἀμεσα, ὅπως στις ἀρχαίες ἐλληνικές πόλεις, ἀλλὰ διαμέσου των ἐκλεγμένων ἀπὸ αὐτόν ἀντιπροσώπων του.

Η δημοκρατία, λοιπόν, και ως ἐμμεση, ὅταν μάλιστα ἐνέχει και τους θεσμούς, τους συστατικούς του «**κράτους δικαίου**», δηλαδή, πέραν ἀπὸ τον θεμελιωτικὸν τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας, τους ἐγγυητικούς των ἀτομικῶν ἐλευθεριῶν και, των κοινωνικῶν ἐλευθεριῶν παραμένει και στην ἐποχή μας πολίτευμα συμβατό, σχεδόν ἀκέραια, με τη ριζικὴ ἐλευθερία του ἀνθρώπου, ἐξαισίο ἰδίωμά του διαφοριστικό του ἀπὸ τα ζῶα.

Η δημοκρατία δηλαδή ἀμβλύνει την ἀναπόφευκτη συνέπεια της πολιτικῆς ἐξουσίας να περιορίζεται η προσωπικὴ ἐλευθερία της ὄριμης ἡλικίας του ἀνθρώπου, δηλαδή το δικαίωμά του προς ,αὐτοκαθορισμό της συμπεριφοράς του για τέλεση της ζωῆς του· ἔστω και ἀν συνέπεία της εἶναι και η ἀπόκτηση ἀπὸ αὐτόν –κάτι ἀγνοημένο πολὺ συχνά– και δυνατότη-

των συμπεριφορών ανύπαρκτων χωρίς την δράση της. Οι περιορισμοί της προσωπικής ελευθερίας, του βασικού αυτού δικαιώματος, οι παρεπόμενοι της πολιτικής εξουσίας εις βάρος των άλλων πλην των φορέων της πολιτών, κείρια προσβλητικοί της προσωπικής των αξιοπρέπειας, είναι ιδιαίτερα έντονοι σε κοινωνίες με ανταρχικό πολίτευμα, όπου δεν υπάρχουν καν πολίτες, αλλά υπάρχουν υπήκοοι μόνον.

Στην δημοκρατία, και όταν είναι αντιπροσωπευτική έστω, οι ώριμης ηλικίας άνθρωποι της πολιτικής κοινωνίας ως υπεύθυνοι πολίτες με την εκλογή Βουλευτών ορίζουν αντιπροσώπους των για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας, και ταυτόχρονα εξ άλλου εγκρίνουν το πολιτικό πρόγραμμα των υποψηφίων ώστε και συγκαθορίζουν την πολιτική βούληση των φορέων της πολιτικής εξουσίας· άρα και δεν υπέχουν αυτοαλλοτριώση της προσωπικής των ελευθερίας με την ανάθεση της πολιτικής εξουσίας διαμέσου της εκλογής Βουλευτών σε αντιπροσώπους των. Αυτό ισχύει όμως, εφόσον το εκλογικό σύστημα είναι δίκαιο, αλλά και οι εκλεγμένοι από τους πολίτες αντιπρόσωποι των εμμένουν στην επιτέλεση του περιβλημένου με τη έγκριση των πολιτών προγράμματος· αλλά, ισχύει κάπως και σε περίπτωση πολιτικής ασυνέπειας των αντιπροσώπων, καθώς οι πολίτες έχουν την ευχέρεια στις προσεχείς Εκλογές να ορίσουν άλλους αντιπροσώπους και να εγκρίνουν πάλι πολιτικό πρόγραμμα σύμφωνο προς τις διαθέσεις των· κάτι μη εφικτό σε πολιτεύματα μη δημοκρατικά, όπου οι φορείς της πολιτικής εξουσία πράττουν χωρίς συμμόρφωση προς τη θέληση των πολιτών, άρα με κατάλυση της πολιτικής ελευθερίας, μάλιστα και όχι μόνο αυτής, αλλά και όπου υπάρχει αδυναμία των πολιτών προς αντικατάσταση των φορέων της πολιτικής εξουσίας, δίχως επανάσταση και όσα δεινά σύνδρομά της.

Πολλαπλό είναι λοιπόν το υπέρ των πολιτών πλεονέκτημα της δημοκρατίας, πολιτεύματος εξασφαλιστικού πλην άλλων και της πολιτικής ομαλότητας, και προπάντων ομολόγου προς τη φύση του ανθρώπου, ως υποκειμένου ελευθερίας. Είναι άρα η δημοκρατία παρά τις όποιες τυχόν αδυναμίες της προτιμητέα και στην εποχή μας, συγκριτικά προς οιοδήποτε άλλο εφικτό πολίτευμα, καθώς άλλωστε και ο Πλάτων εγκαρτερικά παραδέχθηκε στο έργο του Πολιτικός (303b), συγγραμμένο από αυτόν εγγύς του γήρατος με αξιοποίηση και της σωρευμένης πολιτικής εμπειρίας του.

Μέγα όμως πρόβλημα της πολιτικής κοινωνίας είναι η ορθή άσκηση της πολιτικής εξουσίας, όποιοι καί αν είναι οι κάτοχοί της. Άρα και στη δημοκρατία

οι εκλεγμένοι πολιτικοί αλλά και οι εκλέκτορες πολίτες, πρέπει να διαθέτουν και τη θέληση και την ικανότητα να συλλάβουν και να επιβάλλουν, αντίκρουσε όποιες, αντίξοες έστω, περιστάσεις, ότι χρειάζεται για το «ζήν» και το «εὖ ζήν» του λαού. Η σύλληψη όμως και η επιβολή των ορθών πολιτικών αποφάσεων είναι το κρίσιμο έργο της περιφνημής πολιτικής, οδηγητικής των φορέων της πολιτικής εξουσίας προπάντων, αλλά και των άλλων πολιτών. Αυτό υπονοείται και στο χωρίο 1332 a31-34 των Πολιτικών του Αριστοτέλους «τό δέ σπουδαίαν είναι τήν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλά ἐπιστήμης καί προαιρέσεως, ἀλλά μήν σπουδαία γε πόλις ἐστίν τῷ τούς πολίτας τούς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους ἡμῖν δέ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας».

Η πολιτική ορίζεται από τον Αριστοτέλη στο έργο του *Ηθικά Νικομάχεια* (1141β 23-25) ως «φρόνησις... περί πόλιν»· αφού έχει διευκρινισθεί πριν (1141β 1-2), ότι «οὐκ ἄν εἴη φρόνησις ἐπιστήμη οὐδέ τέχνη». Στο ίδιο έργο (1094a) εξ άλλου υπάρχει και χαρακτηρισμός τῆς πολιτικής ως «κυριωτάτης καί μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς», των «ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων», δηλαδή συνθετικής των υπό αυτήν ως «φρόνησιν... περί πόλιν». Τονίζεται λοιπόν από τον Αριστοτέλη, η μέγιστη αξία της πολιτικής, στην παράδοση εξ άλλου του Πλάτωνος (*Πολιτικός* 305 c-e).

Πόσον υπάρχει σε πολίτες και πολιτικούς η συνθετική αυτή «φρόνησις» είναι κάτι αμφιλεγόμενο αρχαιόθεν. Ο Πλάτων ως νέος στο έργο του *Πρωταγόρας*, μυθολογεί ότι ο Προμηθεύς είχε κατορθώσει να κλέψει «Ἡφαίστου καί Ἀθηνᾶς τήν ἔντεχνον σοφίαν σύν πυρί» και να την δώσει ως δώρο στο ανθρώπινο γένος, αλλά δεν είχε κατορθώσει να κλέψει και την πολιτική, αυστηρά φυλαγμένη στην «του Διός οἴκησιν» (321d-e)· ώστε οι άνθρωποι, κατά Πλάτωνα, ενώ κατέχουν την τεχνική της εργασίας, πολύτιμη για τον βιοπορισμό τους, είναι στερημένοι όμως από την πολιτική, αν και απαραίτητη για την ορθή λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας, την εφικτή όμως σε κάποιο βαθμό, καθώς έχουν οι άνθρωποι δύο βασικά ηθικά συναίσθημα, «αἰδῶ» και «δίκη», εμφυτευμένα σε όλους ανεξαιρέτα· κάτι θεμελιωτικό ηθικά της παροχής πολιτικών δικαιωμάτων σε ολόκληρο το λαό, αιτήματος βασικού της δημοκρατίας.

Ο Περικλής, με περισσήν αισιοδοξία, στο εγκώμιο του Αθηναϊκού πολιτεύματος, βεβαιώνει: «ἐνὶ δέ τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καί πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καί ἑτέροις πρός ἔργα τετραμμένοις τά πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι» (Θουκυδίδου *Ιστοριῶν* Β 40)·

δηλαδή εξαίρει ο Περικλής την δυαδική των Αθηναίων πολιτών ικανότητα και για τη ιδιωτική ζωή και για την πολιτική δράση, προϋπόθεση για την εύστοχη άσκηση της πολιτικής εξουσίας από τον λαό, ενεργό της υποκείμενο στο πολίτευμα της δημοκρατίας.

Τα μεταπερικλειανά όμως τραγικά λάθη του λαού της αθηναϊκής δημοκρατίας είχαν επηρεάσει τον Πλάτωνα, στην πρώτη και στη μεσαία περίοδο της ζωής του, ώστε να εκφρασθεί απαξιωτικά για τους πολιτικούς των Αθηνών, τους δημιουργούς του αθηναϊκού μεγαλείου, με καταλογισμό σ' αυτούς ότι «*ἀνευ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν*» (Γοργίας 519a)· και ώστε να διανοηθεί την ιδεατή σύσταση της πολιτικής εξουσίας, με θεσμούς ηρωικούς, όπως η απαγόρευση να έχουν οικογένεια είτε ιδιοκτησία οι φορείς της, ονομασμένοι άλλωστε «*φύλακες νόμων τε καὶ πόλεως*», αλλά και η εκ περιτροπής μόνο άσκησή της από αυτούς, και μόνο συλλογικά, παρά τον προικισμό τους με φυσικά προσόντα εξαίρετης νοημοσύνης και ηθικότητας, και παρά την συντελεσμένη πριν αστηρή διαλογή και παιδεία τους έως τα πενήντα χρόνια τους, με δοκιμασίες αρχικά ψυχοσωματικές έως τα είκοσι χρόνια τους, με σπουδή των επιστημών επί δέκα χρόνια ύστερα, με διατριβή στη διαλεκτική επί μία πενταετία, και τελικά με θητεία βοηθητική των αρχόντων επί μία δεκαεπταετία.

Οι αστηρότατες αυτές απαιτήσεις του Πλάτωνος –εκφρασμένες στο έργο του *Πολιτεία*– για τα προσόντα και τους όρους ζωής των φορέων της πολιτικής εξουσίας ήταν υπαγορευμένες από την πρόθεσή του να αποτρέψει με ριζικό τρόπο την οικονομική διαφθορά και τους οικογενειακούς περισπασμούς στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

Η επιμονή του για την εκ περιτροπής μόνο και συλλογικά μόνο άσκηση της πολιτικής εξουσίας εξηγείται και από την ανησυχία του για την ηθικά βλαπτική συνέπεια της μονοκρατορίας, εκφρασμένης πολύ έντονα στο έργο του *Νόμοι*: «*ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἰκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι*».

Οι αστηρότητες αυτές απαιτήσεις του Πλάτωνος δεν παύουν να ισχύουν κάπως και στην εποχή μας, ως ακραία έστω αιτήματα, κατά προσέγγιση μόνο τηρητέα. Εξ άλλου δεν παύει προπάντων να ισχύει ο αφορισμός του «*φύλακες δέ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες, ἀλλὰ δοκοῦντες, ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν*

ἄρδην πόλιν ἀπολλύασιν, καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν» (*Πολιτεία 421a*).

Εξ άλλου, η δημοκρατία, παρά την αναμφίβολα υπέρτερη αξία της συγκριτικά προς κάθε άλλο πολίτευμα, δεν αποτελεί σκοπό της πολιτικής με κύρος απόλυτο. Κάποτε, σε δραματικές ώρες της ιστορικής πραγματικότητας, άλλη αξία προτεύει. Παράδειγμα ένδοξο από την πολιτική Ιστορία της Ελλάδος. Την 27η Οκτωβρίου 1940 η Κυβέρνηση της Ελλάδος ήταν αντίθετη προς την δημοκρατία και ο λαός της Ελλάδος στη μεγάλη του πλειονότητα ήταν αντίθετος προς την Κυβέρνηση. Όταν όμως την 28η Οκτωβρίου η αφροσύνη του Μουσολίνι εξαπέλυσε την επίθεση του ιταλικού στρατού για την κατάκτηση ελληνικών εδαφών, τότε ο ελληνικός λαός αποδείχθηκε ηθικά βαθύπλουτος: παραμέρισε την εχθρική διάθεσή του προς την Κυβέρνησή του (σαν να έθεσε κάπως σε παρένθεση την προς αυτήν αντίθεσή του), συσπειρώθηκε υπό την ηγεσία της, αν και αρνητική της δημοκρατίας, και «**σύσσωμος**» στρατεύθηκε με υποδειγματική προθυμία στον αγώνα «**υπέρ του πατρίου εδάφους μέχρι της τελικής νίκης**», όπως διακήρυχνε το επίσημο τότε διάγγελμα, συνταγμένο από τον ποιητή Γιώργο Σεφέρη, ως διπλωματικό υπάλληλο σε καιρία θέση. Η σωτηρία της πατρίδος ίσχυσε τότε ως αξία υπέρτερη της ευλάβειας προς τη δημοκρατία

Η πολιτική ορθοπραξία παραμένει και στην εποχή μας ως υπέρτατος σκοπός στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Η δημοκρατία είναι το πολίτευμα της πολιτικής ομαλότητας και της ευλάβειας προς την ελευθερία, και της ευχέρειας προς διόρθωση των σφαλμάτων με την ίδια τη λειτουργία της. Ικανότητα όμως για πολιτική ορθοπραξία η δημοκρατία έχει ανάλογα προς την πνευματικότητα και το ήθος του λαού, ή του μεγαλύτερου μέρους του έστω, άρα και προς το ποιόν της παιδείας του, και ανάλογα επίσης προς την ευχέρειά του να γνωρίζει τα γεγονότα και τα ενδεχόμενα στις εκάστοτε περιστάσεις και προπάντων ανάλογα προς την πνευματικότητα και το ήθος των πολιτικών ώστε και προς το ποιόν της παιδείας τους ή και το σθένος τους ιδιαίτερα να εμμένουν στο πρακτέο, χωρίς υπολογισμό παρεξηγήσεων ή επικρίσεων και της παρεπόμενης δυσαρέσκειας του λαού, αλλά και να μη παρασύρονται από υπαγορεύσεις τυχόν της φιλοτιμίας. Παράδειγμα προς αποφυγήν ο Έκτωρ και η Καταστροφή της Τροίας, ή και ο Γούναρης και η Καταστροφή της Σμύρνης.

Είναι αναγκαία και εφικτή μια οικουμενική ηθική;

Της ΜΥΡΤΩΣ ΔΡΑΓΩΝΑ-MONAXΟΥ

Ομότ. Καθηγήτριας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίων Αθηνών και Κρήτης

Το ερώτημα του τίτλου δεν είναι ρητορικό. Με απασχολεί αρκετά χρόνια και ακόμη δεν είμαι σε θέση να δώσω οριστική απάντηση ως προς το δεύτερο σκέλος του. Το έχω αντιμετωπίσει παλαιότερα και σε άλλες εκδοχές: «*Μπορεί μια κοινότητα αξιών να υπερβεί τον πολιτισμικό σχετικισμό*»; ή «*Είναι δυνατή η αντικειμενικότητα στην ηθική έστω ως δι-υποκειμενικότητα αρχών*»; Και έχω υποστηρίξει την αναγκαιότητα μιας οικουμενικής, καθολικής, κοινής ή παγκόσμιας (global, universal, common) ηθικής στη σημερινή παγκόσμια τάξη με υπέρβαση του ηθικού σχετικισμού όχι μόνο σε διαπροσωπικό και κοινωνικό αλλά σε διαπολιτισμικό επίπεδο (1995) και με αποδοχή κάποιων κοινών ηθικών αρχών. Έχω επίσης χαιρετίσει πολύ θετικά τις θεσμικές προσπάθειες για την αναζήτηση κοινών αρχών αποδεκτών από ανθρώπους που έχουν γαλουχηθεί σε ποικίλες πολιτισμικές παραδόσεις (1999). Για το ερώτημα ωστόσο πόσο μια οικουμενική ηθική είναι εφικτή στην πράξη, παραμένω αμήχανη, καίτοι η ομοφωνία που επιτεύχθηκε κατά την «*Οικουμενική Διακήρυξη για τη Βιοηθική και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα*» τόσο ανάμεσα σε ηθικούς φιλοσόφους, παρά το φιλοσοφικό πλουραλισμό, όσο και ανάμεσα σε ηγέτες μεγάλων θρησκευτικών και εκπροσώπους κρατών με ποικίλες ιδεολογίες ήταν εξαιρετικά ενθαρρυντική (2006). Αυτό

όμως μόνο σε γενικές αρχές και όχι σε επιμέρους αξίες, κανόνες και νόρμες. Για τούτο και έγινε γρήγορα λόγος για κατάρρευση της ομοφωνίας γιατί δεν κατόρθωσε η πρόσφατη Οικουμενική Διακήρυξη να προχωρήσει σε πιο ουσιαστικά ηθικά ζητήματα (Engelhardt 2006). Το πρόβλημα ωστόσο δεν επικεντρώνεται τόσο στην *οικουμενική ηθική* (global ethics) γενικώς αλλά σε μια *οικουμενική ηθική* (a global ethic) η οποία αποτελεί το περιεχόμενο της οικουμενικής ηθικής.

Μια εννοιολογική διασαφήση είναι εδώ απαραίτητη. Ενώ την τελευταία δεκαετία γινόταν λόγος για «καθολική ηθική» (universal ethics), στις μέρες μας επικράτησε η διατύπωση «*παγκόσμια ή οικουμενική ηθική*» (global ethics). Ίσως αυτό να οφείλεται συγχρόνως με άλλους παράγοντες στην εδραίωση του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης ως **globalization** –και όχι ως **mondialization** όπως ήθελε ο **Derrida** λόγω του κανονιστικού νοήματος του όρου «monde-κόσμος» ή έστω της «παγκοσμίωσης», όπως εισηγείται ο **Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος**: η οποία παράγεται από τη λέξη globe (υδρόγειος σφαίρα). Ίσως να οφείλεται ακόμη και στην ίδρυση μεταπτυχιακών προγραμμάτων παγκόσμιας ηθικής (global ethics) σε διάφορα πανεπιστήμια (Birbin-gham, Gent, Wittemberg, Maine και άλλα),

σε αρκετά συνέδρια που έχουν γίνει τα τελευταία χρόνια με το θέμα αυτό, ακόμη και στην εμφάνιση του περιοδικού Global Ethics το 2001. Ωστόσο, το σημαντικό αλλά και υπεραισιόδοξο πρόγραμμα της Ουνέσκο που ξεκίνησε το 1996, όταν κυκλοφορήθηκε το βιβλίο του Huntington για τη σύγκρουση των πολιτισμών, που επέτυχε πολλά και έληξε με τη νέα χιλιετία, αναζητούσε μια «καθολική» ηθική (universal ethics) καίτοι συχνά αναφερόταν και σε μια «παγκόσμια» (global) εννοώντας με την έκφραση αυτή μια «ηθική και διανοητική αδελφοσύνη» (solidarity), που έχει τόσο ανάγκη η εποχή μας.

Επιτυχημένη συγκριτική θεώρηση των δύο αυτών όρων έκανε ο Josef Margolis στο ενδιαμέσο παγκόσμιο συνέδριο της **Διεθνούς Ομοσπονδίας Φιλοσοφικών Εταιριών στο Νέο Δελχί το 2006**. Είπε: «*Θεωρώ τι έννοιες «καθολικό» (universal) και το παγκόσμιο (global) εντελώς ανεξάρτητες μεταξύ τους: Την έννοια «καθολικό» (universal) θεωρημένο με οποιαδήποτε έννοια που συνεπάγεται ουσιοκρατία, αμεταβλητότητα, ουσιαστική αναγκαιότητα, μη εξαιρεσιμότητα και άλλα παρόμοια, το θεωρώ αναπόδεικτο και μη απαιτούμενο για μια ανάλυση της νομιμοποίησης της επιστήμης ή της ηθικότητας. Το «παγκόσμιο» (global) το θεωρώ ευμενώς αμφίσημο, γιατί σημαίνει ένα είδος*

ολισμού αναφορικά με την ανθρωπότητα ή τη συμπερίληψη όλων των κοινωνιών, των πολιτισμών, του συνόλου των ανθρώπων, οσοδήποτε διαφορετικοί και ανόμοιοι κι αν είναι. Πιστεύω ότι η ενότητα της ανθρωπότητας, που ήταν το θέμα του τότε συνεδρίου, εξυπηρετείται κατάλληλα σε αναφορά με τις σχετικές γενικότητες, του παγκόσμιου (global) συμπεριλαμβανομένου, χωρίς την ανάγκη τής καθολικότητας (universality) ή οποιουδήποτε είδους καθολικισμού (universalism)». Καίτοι δεν συμμερίζομαι τις επιφυλάξεις του Margolis ότι η εμμονή στο «καθόλου» προδίδει ηγεμονικές και αποικιοκρατικές τάσεις κάποιου πολιτισμού, θεωρώ την έκφραση «καθολική ηθική» (universal ethics) πολύ ισχυρή φιλοσοφικά με αίτημα ένα είδος «ηθικών καθόλου» (moral universals) τύπου Chomsky που προσδίδουν στην ανθρώπινη κανονιστικότητα μια μεταφυσική διάσταση που θυμίζει την προβληματική των καθολικών εννοιών του Μεσαίωνα. Ωστόσο, τόσο το επίθετο universal όσο και το επίθετο global μπορούν να αποδοθούν στα ελληνικά ως «οικουμενικό».

Σημαντική είναι ακόμη η διάκριση ανάμεσα στην **οικουμενική ηθική** (global ethics) και «**μια οικουμενική ηθική**» (a global ethics). Ο όρος «μια οικουμενική ηθική», όπως προτιμώ να μεταφράζω και το αγγλικό global, εμφανίστηκε για πρώτη φορά στη Διακήρυξη «Προς μια οικουμενική ηθική» από τη Βουλή των Θρησκειών του Κόσμου στο Σικάγο το 1993 και στο σχετικό τόμο του Hans Kueng Yes to a Global Ethic: Voices from Religion and

Politics, του ίδιου χρόνου. Ο διάσημος θεολόγος συγγραφέας αποσαφηνίζει τις προθέσεις αυτού του κινήματος λέγοντας ότι με τον όρο «οικουμενική ηθική (global ethic) δεν πρέπει να εννοηθεί μια οικουμενική ιδεολογία ή μια μοναδική ενοποιημένη θρησκεία αλλά μια θεμελιώδη συναίνεση σε δεσμευτικές αξίες, αμετάκλητα κριτήρια και προσωπικές θέσεις. **Χωρίς μια θεμελιώδη συναίνεση στην ηθική, υποστήριξε, κάθε κοινότητα αργά ή γρήγορα θα απειληθεί από το χάος και τα άτομα από απελπισία.**

Ειδικότερα, ενώ η οικουμενική ηθική (global ethics) σημαίνει την ηθική που ασχολείται με παγκόσμια ζητήματα που απαιτούν διεθνή διάλογο, όπως είναι η κοινωνική δικαιοσύνη, η παγκόσμια ειρήνη και τα παγκόσμια προβλήματα, ο πόλεμος, η τρομοκρατία, η βία, η ανάπτυξη, η υπερθέρμανση του πλανήτη, η φτώχεια, η μετανάστευση, κ.λπ. Πρόκειται για μια διαδικασία και μια συζήτηση που αναφύεται στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, της πολυπολιτισμικότητας και της φιλοσοφικής πολυφωνίας. Σύμφωνα με τη διάκριση του Nigel Dower (JGE 1 (2005: 26), «**η οικουμενική ηθική**» θεωρείται μια «συστηματική αναστοχαστική έρευνα για τη φύση, το περιεχόμενο τη δικαίωση και την εφαρμογή μιας οικουμενικής ηθικής», ενώ «**μια οικουμενική ηθική**» μπορεί να ιδωθεί «ως αξίωση από άτομα ή ομάδα για οικουμενικές αξίες και υπερεθνικές ευθύνες, ως σύνολο αξιών και κανόνων καθολικά αποδεκτών, ή ως σύνολο αξιών με ευρεία αποδοχή από όλο τον κόσμο» (σελ.35). Ως

«μια οικουμενική ηθική» ο Dower προτείνει μια ηθική που βασίζεται στη «**Χάρτα της Γης**» του 2000 (σελ. 38-42) η οποία αποτελείται από τέσσερις θεμελιώδεις αρχές: **σεβασμό στη φύση, φροντίδα για την κοινότητα της ζωής με κατανόηση και αγάπη, συγκρότηση δημοκρατικών δίκαιων κοινωνιών και διατήρηση της γονιμότητας και της ομορφιάς της φύσης για τις επόμενες γενιές**». Παρόμοιο περιεχόμενο έχει και το δοκίμιο του Yersu Kim, A Common Framework for the Ethics of the 21st Century, 1999), που επίσης αποτελείται από τέσσερα μέρη: σχέση με τη φύση, ανθρώπινη ενότητα, άτομο και κοινότητα και δικαιοσύνη. Αποτελεί και δική του πεποίθηση ότι οι διάφορες κοινότητες και τα άτομα, παρά τη διαφορετικότητά τους μοιράζονται κοινές αξίες και κυρίως τον κοινό σκοπό για επιβίωση και την ευημερία.

Ωστόσο, ενώ η **οικουμενική ηθική**, όπως την περιγράψαμε, έχει παγιωθεί, γιατί τα σοβαρότερα ηθικά προβλήματα έχουν παγκόσμια εμβέλεια, **μια οικουμενική ηθική** δεν θεωρείται ακόμη εφικτή. Ο Kwasi Wiredu (2005) τονίζει ότι είναι αναγκαία τόσο η οικουμενική ηθική όσο και μια (κοινή) οικουμενική ηθική και παρατηρεί ότι μια οικουμενική ηθική μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με διαπολιτισμικό διάλογο, δεν πιστεύει όμως ότι υπάρχει μια (ενιαία) οικουμενική ηθική. Και ο John Hick στη διάλεξή του στο Κέντρο Μελέτης της Οικουμενικής Ηθικής στο Πανεπιστήμιο του Birmingham το 2007 υποστηρίζει ότι «ενώ η οικουμενική ηθική έχει στέρεα θεμελιωθεί, μια (κοινή) οικουμε-

νική ηθική μένει ακόμη να ανακαλυφθεί και αυτό απαιτεί παγκόσμια διαβούλευση που προχωρεί πέρα από τις παρούσες Δυτικές εκδοχές της». Πράγματι, στο πρόσφατο παγκόσμιο συνέδριο φιλοσοφίας στη Σεούλ, το πρώτο που έγινε σε χώρα της Άπω Ανατολής, η έννοια της οικουμενικότητας της φιλοσοφίας ήταν κυρίαρχη και το θέμα μιας παγκόσμιας ηθικής συζητήθηκε ευρύτατα. Δεν έγινε μόνο λόγος εκεί για καθολική, κοινή, οικουμενική, παγκόσμια ηθική αλλά και για «ηθική της γης» (land ethics), **πλανητική ηθική** (planetary ethics), **ενιαία ηθική** (integral ethics), **διεθνή ηθική** (international ethics), **υπερεθνική ηθική** (transnational ethics), **οικο-ηθική** (eco-ethics), **κοσμοπολίτικη ηθική** (cosmopolitan ethics), κ.λπ. Η αναγκαιότητά της τονίστηκε σθεναρά, το εφικτό της όμως θέλει ακόμη πολλή και έγκυρη φιλοσοφική δουλειά, συνέχεια και συμπλήρωση εκείνης που έχει ήδη γίνει τόσο για την υποστήριξη της ηθικής αντικειμενικότητας με υπέρβαση του ηθικού σχετικισμού όσο και της φιλοσοφικής θεμελίωσής της από σημαντικούς φιλοσόφους και της επιχειρηματολογίας των συνεδρίων που πραγματώσαν το πρόγραμμα της Ουνέσκο. Όλες αυτές τις προσπάθειες τις έχω λεπτομερειακά συζητήσει αλλού (1986, 1995, 1998, 1999, 2003, 2004, 2005, 2008). Εδώ μόνο συνοπτικά θα τις θίξω σε αναφορά κυρίως με την αρχαία φιλοσοφία, για να καταλήξω στην πάγια πεποίθησή μου ότι μια οικουμενική ηθική μπορεί μόνο να θεμελιωθεί φιλοσοφικά κατά τρόπο έγκυρο μέσω του σεβασμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως ηθικών αρχών συμπεριφοράς

απέναντι όλων των ανθρώπων. Γιατί πιστεύω μαζί με τον Alan Gewirth και τον James Nickel ότι μια προσανατολισμένη στα δικαιώματα ηθική, στηριγμένη σε μια ηθική παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων σε οικουμενικό, διαπολιτισμικό επίπεδο διαθέτει κάποιες, ίσως τις πιο πρόσφορες, προοπτικές υπέρβασης του ηθικού και πολιτισμικού σχετικισμού.

Ο σχετικισμός, συγγενικός σε πολλά σημεία με το σκεπτικισμό, αν όχι απότοκος του, και τον υποκειμενισμό, ενδημεί ιδιαίτερα στην ηθική και την ηθική φιλοσοφία από τις απαρχές της και πριν ακόμη από τους σοφιστές. Είναι γνωστό το δίλημμα του *Ευθύφρονα* αν κάτι είναι όσιο επειδή το θέλει ο θεός ή το θέλει ο θεός επειδή είναι όσιο και δίκαιο και αγαθό που σημασιοδοτεί την αφετηρία αναζήτησης της αυτονομίας στην ηθική από το Σωκράτη και η ανείπωτη θέα της ιδέας του αγαθού στην πλατωνική *Πολιτεία* που πιστώνει τον Πλάτωνα με μια πρώτη μορφή ηθικού ρεαλισμού σε αντίκρουση της Πρωταγόρειας σχετικοκρατίας. Η συμβολή του Σωκράτη στην αναζήτηση της έννοιας της ενιαίας αρετής που ισχύει παντού και για όλους ιδίως στο *Μένωνα*, είναι ίσως η πρώτη προσπάθεια επίτευξης οικουμενικότητας στην ηθική. Ο Αριστοτέλης ωστόσο έδειξε τις δυσκολίες του εγχειρήματος αλλά και κάποιες διεξόδους του. Ήδη από την πρώτη συστηματική ηθική πραγματεία, τα *Ηθικά Νικομάχεια*, στο πλαίσιο της εξήγησης γιατί δεν είναι δυνατή η ακριβολογική διερεύνηση της ηθικής, διευκρινίζεται ότι "τα καλά και τα δί-

καια τα οποία εξετάζει η πολιτική [δηλ. η ηθική] παρουσιάζουν τόσο μεγάλη διαφοροποίηση και ποικιλία ώστε να θεωρούνται ότι είναι τέτοια μόνο συμβατικά [νόμω] και όχι εκ φύσεως [φύσει], και την ίδια ποικιλία εμφανίζουν και τα αγαθά" (1094β14-17). Για τούτο πρέπει κανείς να είναι ικανοποιημένος με μια χονδρική σκιαγράφηση της ηθικής αλήθειας με βάση τα ένδοξα "ἐφ' ὅσον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται" (1094β 25). Τονίζει ακόμη ο Αριστοτέλης, επισημαίνοντας τη μη αναγκαιότητα «χωριστῶν καθόλου», ίσως όχι όμως και καθολικῶν αληθειῶν, στην ηθική, ότι, όπως συμβαίνει και με τη "λεσβία οικοδομία", "τοῦ ἀρίστου ἀρίστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν" (1137β 25) Και όμως και ο Σταγειρίτης αντέδρασε με τον τρόπο του στον ηθικό σκεπτικισμό και σχετικισμό, όχι μόνο επινοώντας τον πρακτικό συλλογισμό, για να γεφυρώσει με τον τρόπο του το χάσμα ανάμεσα στο είναι και στο πρέπει, αλλά και καταφεύγοντας και αυτός σε ένα διαφορετικό από του Πλάτωνα είδος ηθικού ρεαλισμού ενορασιοκρατικής μορφής επισημαίνοντας ότι πρέπει κανείς να προσέχει στις αναπόδεικτες αποφάνσεις των φρονίμων γιατί οι "φρόνιμοι" με το ασκημένο "ὄμμα" τους βλέπουν σωστά (1143β 12-14) ώστε να είναι τελικά ο "σπουδαῖος" "κανὼν και μέτρον" των "καλῶν καὶ τῶν ἡδέων" (1113α 31-33). Ήδη λοιπόν σαφώς παρατηρεῖται στον Αριστοτέλη μια ενδιαφέρουσα προσπάθεια υπέρβασης της ηθικής συμβασιοκρατίας, του υποκειμενισμού και της σχετικοκρατίας, είτε αυτό οδηγήσει σε μια αρεταϊκή ηθική, είτε σε μια συνεκτικιστική ηθική θεωρία, είτε σε κάποιο

ηθικό ρεαλισμό, είτε, τέλος, σε μια αντιθεωρητική στάση, για να θυμηθούμε τις ποικίλες ετικέτες που κατά καιρούς προσγράφονται στην ηθική του. Ανάλογες, ίσως και πιο ενδιαφέρουσες φιλοσοφικά και εγγύτερα στο νεότερο πνεύμα, εφόσον μ' αυτούς παγιώνεται η έννοια του ηθικού, είναι οι προσπάθειες για τη συγκρότηση της ηθικής γνώσης, δηλαδή της αντικειμενικότητας της ηθικής, από τη **Στοά** με βάση κυρίως την έννοια της κοινής φύσης. Με ένα σκεπτικό παρόμοιο με αυτό του Moore μιλούν για ενόραση του αγαθού καθαυτού που, ύστερα από ενδελεχή εμπειρική, μεταβατική, συνθετική και αναλογική διαδικασία επιβάλλεται αυτοδύναμα στη συνείδηση, όπως μαθαίνουμε από τον Κικέρωνα και το Σενέκα. Μεγαλύτερη σημασία όμως για τις επιδράσεις της στη θεμελίωση του φυσικού δικαίου και στην εννοιολογικοποίηση της έννοιας του ηθικού νόμου έχει η στωική θεώρηση του νόμου της φύσης, ταυτόσημη με το θεό και τον ορθό λόγο ως κανόνα ηθικής συμπεριφοράς. Οι αρχαίοι ωστόσο αντιμετώπιζαν κυρίως τη σχέση αντικειμενικότητας και σχετικισμού με το σχήμα "**φύσει-νόμο**" και οι περισσότεροι, εκτός από κάποιους Σοφιστές και τους Σκεπτικούς έκλιναν προς το "φύσει" της ηθικής.

Δεν θα εκθέσω εδώ τα επιχειρήματα των οπαδών του ηθικού ορθολογισμού, της συναινεσιοκρατίας και του ηθικού ρεαλισμού καθώς και της ηθικής των ανθρώπινων δικαιωμάτων για την υπέρβαση του ηθικού σχετικισμού και σκεπτικισμού (Δραγώνα-Μονάχου 1996) ούτε θα συνοψίσω το πρό-

γραμμα της Ουνέσκο για μια οικουμενική ηθική (Δραγώνα-Μονάχου 1999) ούτε τις αξιολογικές προσπάθειες των Gene Outka-John Reader (1993) Gisela Bok (1995), Jennifer Trusted (1987) Alan Gewirth (1996) που άνοιξε το δρόμο για μια κοσμοπολίτικη οικουμενικά δικαιοσύνη και ηθική (Spence 2007) η οποία βασισμένη στο φυσικό δίκαιο κορυφώνει την οικουμενικότητα της ηθικής χωρίς να διακυβεύει τον πατριωτισμό (Nussbaum 1996). Δεν θα αναφερθώ επίσης στην ηθική του διαλόγου του Habermas και στα έγκυρα επιχειρήματα του Karl Otto Apel (1993) για μια καθολική ηθική. Θα περιοριστώ για να τελειώσω την περιδιάβασή μου μόνο στον James Nickel (1987) ο οποίος στο βιβλίο του *Making Sense of Human Rights: Reflections on the Universal Declaration of Human Rights* έδειξε ότι η οικουμενικότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως ηθικών αρχών υπερβαίνει τον επιτακτικό σχετικισμό (prescriptive relativism), παρακάμπτοντας τόσο τη Σκύλα του δογματισμού όσο και τη Χάρυβδη του σχετικισμού, οδηγώντας σε ηθικές που βασίζονται στα δικαιώματα (Mackie 1987).

Η «επιτακτική (prescriptive) σχετικότητα» είναι μια θέση κατά την οποία είναι σωστό και επιθυμητό για διάφορες ομάδες να έχουν διαφορετικά ηθικά κριτήρια αν οι κουλτούρες τους και οι περιστάσεις είναι διαφορετικές, μια θέση που δέχεται «*κανονιστική διαφορετικότητα και ανοχή ανάμεσα σε ποικίλες ομάδες*» (σε. 74). Τα ανθρώπινα δικαιώματα που τα κατέχουν οι άνθρωποι απλώς ως άνθρωποι είναι «οικουμενικές νόρμες με

υψηλή προτεραιότητα» που καθοδηγούν τη συμπεριφορά και επιβάλλουν υποχρεώσεις σε άτομα και κυβερνήσεις. Ως σημαντικές νόρμες τα δικαιώματα επικρατούν σε συγκρούσεις με τοπικές νόρμες, και, αν και δεν είναι απόλυτα, θεμελιώνουν ελάχιστα πρότυπα ορθής κοινωνικής πρακτικής. Ως κανονιστικές δομές εγγενείς στην ανθρώπινη φύση, τα δικαιώματα μπορούν να υπάρχουν σε πραγματικές και δικαιωμένες ηθικές. Ως ελάχιστα διεθνή πρότυπα παρακάμπτουν πολλά ζητήματα πολιτισμικής σχετικότητας ...παρέχοντας ένα κοινό σύνολο ελάχιστων απαιτήσεων» (σελ. 51). Η θέση του Nickel δεν είναι πολύ διαφορετική από αυτή του John Rawls (1971/1993) που επικεντρώνεται στο ορθό μάλλον παρά στο αγαθό ως αρχή δικαιοσύνης και του Michael Walzer (1994) για μια ισχνή (thin) και όχι μεστή (thick) κοινή ηθική. Ο Chomsky (JGE 2005) υποστήριξε πρόσφατα σε μια συνέντευξή του: «*Είναι αλήθεια ότι υπάρχουν διαφορετικά αξιακά συστήματα και διαφορετικές κουλτούρες αλλά και μια γενικά αποδεκτή βάση για τα ανθρώπινα δικαιώματα...Η Οικουμενική Διακήρυξή τους άντλησε από πολλές πολιτισμικές παραδόσεις και αποτελεί τουλάχιστον βάση για να μιλάμε για μια οικουμενική ηθική και ανθρώπινα δικαιώματα*».

Μια φιλοσοφική παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων, όπως έχω δείξει αλλού (2005), μπορεί πράγματι να αποτελέσει μια οικουμενική ηθική που τόσο έχει ανάγκη η εποχή μας. Μια ηθική που βασίζεται στα δικαιώματα προσφέρεται ιδιαίτερα σε πλανητικό επίπεδο. Μια ηθική

παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων, που μπορεί να συμβιώσει αρμονικά με κάποιον πολιτισμικό σχετικισμό που αφορά στην ηθική του φρονήματος, ίσως κάνει πιο εφικτή αυτή την υπέρβαση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Apel, K.-O. (1993). "Une ethique universaliste est-elle possible?", in R. Klibansky-D.Pears (Eds.). *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard,
- Bok, S. (1995). *Common Values*. Missouri: University Press of Missouri
- Dower, Nigel (2005). " *The Nature and Scope of Global Ethics and the Relevance Of the Earth Charter*", *Journal of Global Ethics* 1/ 1: 25-45.
- Δραγώνα- Μονάχου, Μυρτώ (1986). *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, Αθήνα Παπαζήσης (1995) . Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, Αθήνα. Ελληνικά γράμματα. (2005). Επιμ. Για μια φιλοσοφική παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων. Αθήνα. Ελληνικά Γράμματα.
- Dragona-Monachou, Myrto (1985) " Stoicisme et les droits de l' home" *Discorsi* 2. (1992). "Greek Philosophy and Human Rights", in *2500 Years of Democracy*, Athens, Academy of Athens. (1993). "Development and Ethics: The Problem of the Famine Relief", in I, Kucuradi (Ed.) *The Idea of Development*, Ankara, Meteksan: 78-97. (1995). "Which Concept of Justice, if any, Underlies the Human Rights Documents?", in Ioanna Kucuradi (Ed.) *The Idea and Documents of Human Rights*, Ankara, Meteksan: 47-57.
- (1998) "Need Secular Global Ethics Conflict with Cultural Traditions?", in Buvan Chandel-Ioanna Kucuradi (Eds.) *Cultural Traditions and the Idea of Secularization*, Center for Studies in Civilizations, New Delhi.
- (2003) "Do we Need New, Reformed or Common Values?", in W. McBride (Ed.), *The Idea of Values*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville:11-26.
- (2004). "Respect for Human Rights as a Basis for Shared Values and Mutual Understanding among the Southeastern European People", in *Value, Culture and Communication*, Bucarest, Romanian Academy: 20-25.
- (2005). "The Similarity of Humans in the Past and Now" in Jean Ferrari-J.-J. Wunenburger (Eds.) *La difference anthropologique a L' ere des biotechnologies*, Lyon: 53-70.
- (2005). "What Can be Expected from Moral Philosophy in the Present Century?", *News and Views* 6: 12-20.
- (2008). " Search for a Global Ethics: Confucius and Ancient Greek Moral Philosophy", *Skepsis* XIX/I-II: In Honor of Prof. Keping Wang: 19-28.
- Gewirth, Alan (1982). *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago, The University Press of Chicago.
- 1996). *The Community of Rights*, Chicago, The University Press of Chicago.
- Huntington, S. (1993) " The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*.
- (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, New York< Simon & Schuster.
- Kim, Yersu. (1999) *A Common Framework for the Ethics of the 21st Century*, Paris, UNESCO, Division of Philosophy and Ethics.
- Kueng, H. (Ed.) 1996 *Yes to a Global Ethics*. New York. Continuum.
- Mackie, J. (1984). "Can there be a Rights-based Moral Theory?" in J. Waldron, *Theories of Rights*. Oxford, OUP.
- Nickel, J. (1987). *Making Sense of Human Rights : Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, Berkeley, Univ. Cal. Pres
- Nussbaum, M. (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press.
- Outka G.& Reeder, J. (Eds. 1993). *Prospects for a Common Morality*, Princeton, Princeton U.P.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford. OUP.
- (1993). *Political Liberalism* , New York, Columbia Univ. Press.
- Spence, E. (2007). "Positive Rights and the Cosmopolitan Community: A Rights-Centered Foundation for Global Ethics", *Journal of Global Ethics* 3/ 2.
- Trusted, J. (1987). *Moral Principles and social Values* , London,. Routledge.
- Walzer, M. (1994) *Thick and Thin: A Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University .Press.
- Wiredu, Kwasi (2005). "On the Idea of a Global Ethic", *Journal of Global Ethics* 1/1.

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

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

Η Φιλοσοφία, η τέχνη και ο άνθρωπος

Του ΧΡΙΣΤΟΥ Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ

δρ. Φιλοσοφίας

Ο θαυμασμός και η απορία –αυτό διδάσκει ο Αριστοτέλης– στέκονται πάντοτε στην αφετηρία του έρωτα για την αλήθεια, δηλαδή της Φιλοσοφίας: «Διά τό θαυμάζειν οί άνθρωποι νῦν καί τό πρώτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν»¹. Χωρίς τον θαυμασμό και την απορία, όπως επίσης και χωρίς την συνέργεια κάποιου άλλου, μη υποκειμένου σε κανενός είδους γλωσσική ή λογική περιγραφή «στοιχείου» (Das Mystische θα το ονόμαζε ο Wittgenstein), τόσο η ανάδυση όσο και η διαμόρφωση της φιλοσοφικής σκέψης θα ήσαν πράγματα αδύνατα, ακόμη και εκεί όπου έχουν εγκαθιδρυθεί οι λεγόμενες σήμερα απαραίτητες κοινωνικές και υλικές προϋποθέσεις. Επιπλέον, η φιλοσοφική σκέψη επειδή υπαγορεύεται από μία καθολική και έμφυτη ανθρώπινη ανάγκη, διότι «πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»², δεν είναι δουλικώς υποταγμένη στην επιδίωξη ωφελημάτων πέραν εκείνων που προσφέρει αυτή τούτη η κατοχή της αλήθειας, ή με άλλα λόγια, η απαλλαγή από την άγνοια. Από την διαπίστωση αυτή προκύπτει ότι και ο αποδέκτης της φιλοσοφικής σκέψης πρέπει να υποκινείται από τον ίδιο θαυμασμό και την ίδια απορία, επειδή μόνο με τον τρόπο αυτό η συναναστροφή μαζί της μπορεί να αποβεί γόνιμη, ειδικά η εικόνα του καβαφικού ανθρώπου, όπως περιγράφεται στο ποίημα «Ἀπό τήν Σχολήν τοῦ περιωνύμου φιλοσόφου»³ είναι αυτή που τελικώς επικρατεί. Η φιλοσοφική σκέψη σπανίως απολήγει σ' αυτή ή την άλλη μορφή υπεροψίας και μέθης, διότι ο σκεπτικιστής που θαυμάζει και απορεί έχει την συναίσθηση ότι διακατέχεται από την άγνοια, αφού «ὁ ἀπορῶν καί θαυμάζων οἶται ἀγνοεῖν», όπως αποφαίνεται ο Αριστοτέλης⁴. Ταυτοχρόνως, ο ίδιος ο φιλόσοφος αισθάνεται ηδονή για το κατόρθωμά του, να υπερβεί δηλαδή τα καθιερωμένα πλησιάζοντας την αλήθεια που επιδιώκει «καί διά τοῦτο τήν ἡδονήν ἀρχήν καί τέλος λεγόμενον εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν», όπως υποστήριξε ο Επίκουρος⁵.

Όπως ο φιλόσοφος, το ίδιο και ο καλλιτέχνης παρατηρεί την φύση, εμπνέεται από αυτήν και συγχρόνως παραβιάζει τους καθημερινούς κανόνες εκκινώντας από αυτήν ακριβώς την απευθείας παρατήρηση του γύρω κόσμου, η οποία του παρέχει το εφαλτήριο για να προβληματισθεί και να ολοκληρώσει την πε-

ποιήσή του για την ορθότητα της λογικής του ικανότητας, η οποία του δίνει τα επιχειρήματα προκειμένου να στηρίξει το πνευματικό του οικοδόμημα. Παράλληλα, και οι περισσότεροι –αν όχι όλοι– οι φιλόσοφοι εκκινούν από την αρχαία ελληνική φιλοσοφική διάνοηση και ανάγονται στο δικό τους φιλοσοφικό πρόκριμα, το οποίο βασίζεται στην έννοια του «ώραίου», κατά τον Πλάτωνα⁶, διότι τό ώραϊον ἐμφανεστάτον ἐστι» στην φιλοσοφική και την καλλιτεχνική σκέψη του ανθρώπου, αφού «φιλοσοφία ὁμοίωσις θεῶ ἐστι»⁷, άρα αποτελεί τούτο την μεγαλύτερη προσφορά του Θεού προς τους ανθρώπους, κατά τον ιδρυτή της Ακαδημείας, επειδή «φιλοσοφίας γένος, οὔ μείζον ἀγαθόν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτέ τῶ θνητῶ γένει δωρηθέν ἐκ θεῶν»⁸.

Ο οιοσδήποτε ποιητής, με την ευρεία έννοια του όρου, δημιουργεί, χάρις στην έμφυτη ικανότητά του, που σημαίνει ότι αυτό που κάνει εκφράζει την εσωτερική ομορφιά την οποία διαθέτει, διότι κατά την πλατωνική άποψη το «κάλλος» κυριαρχεί στα έξω του ουρανού: «κάλλος δέ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν»⁹, προς το οποίο τείνει εκκινώντας δια της γήινης ωραιότητας ο μανικός και ερωτευμένος φιλόσοφος, ο καλλιτέχνης, ο λογοτέχνης και ο στοχαστής με διάθεση διαλεκτική προς ανεύρεση του «ἀληθῶς ζῆν» και γνώση του χαρακτήρα της ψυχής αυτού που αισθάνεται, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι έτσι εξασφαλίζεται η πραγματική γνωριμία με τα όντα¹⁰. Ο καλλιτέχνης επίσης συλλαμβάνει το «ώραϊον» ως εκδήλωση του «καλοῦ», επειδή «τό καλόν ἐστι τό δι' ἀκοῆς τε καί δι' ὄψεως ἡδύ»¹¹, και την καλλιτεχνική δημιουργία ως ένα είδος σύνθεσης, ή καλύτερα σύλληψης, αντιτιθεμένων όρων. Το «ώραϊον» ως ελκυστικό στις αισθήσεις και το «καλόν», όπως το ορίζει η Οντολογία, η φαινομενικότητα και η ουσία, η σωτηριολογική υπερβατικότητα του Χριστιανισμού, η ατομική ικανοποίηση και το συλλογικό καλό που ολοκληρώνει την πνευματική ένταση του δημιουργού, είναι πάντοτε το ίδιο, αφού η ποιητική, λόγου χάριν, δημιουργία ομορφαίνει την ψυχή των άλλων και τους προάγει τόσο πνευματικώς όσο και συναισθηματικώς.

Ο φιλόσοφος πάλι πορεύεται σύμφωνα με την εσωτερική του παρόρμηση που ρυθμίζει ο νους και εκφράζει ο λόγος, με απώτερο σκοπό να απαλύνει

από τα πάθη την ψυχή του αλλά και να μυήσει τον συνάνθρωπο στο «ώραϊον», το οποίο αποτελεί απαύγασμα της δικής του εσωτερικής ομορφιάς. Η συνείδηση, ωστόσο, του συγγραφέα δεν υπερκαλύπτει ως λόγος την συνείδηση των χαρακτήρων με τους οποίους συνομιλεί, η φωνή των οποίων έχει το ίδιο περίπου οντολογικό βάρος με την φωνή του συνομιλητή τους. Ο λόγος τους καθοδηγείται από τον συγγραφέα, αλλά συγκροτείται με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να αναπτυχθεί στο μέγιστο της εσωτερικής τους λογικής και ανεξαρτησίας. Ετεροκαθορισμός από την μία πλευρά, αυτονομία και ανεξαρτησία από την άλλη σημαίνουν διάλογο, που αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό τόσο του λογοτέχνη όσο και του φιλοσόφου.

Δεν πρέπει βεβαίως να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι παραλλήλως εξεταζόμενοι ποιητής και φιλόσοφος έχουν δύο κοινά σημεία: **πρώτον** ότι η ζωή τους ξεδιπλώνεται μακριά από το πλήθος των ανθρώπων, και όχι πάντοτε όπως θα ήθελαν, και **δεύτερον** ότι ακριβώς επειδή κρατούν απόσταση από τον περίγυρό τους, όταν εμπνέονται και δημιουργούν, βρίσκονται ιδιαίτερος πλησίον της θεότητας. Ο φιλόσοφος αναζητεί μία πραγματικότητα πέραν της συμβατικής γνώμης των πολλών. Την πραγματικότητα αυτή δεν μπορεί όμως να την κατακτήσει πλήρως, επειδή και ο ίδιος, χωρίς να το θέλει, είναι συνεχώς προσκολλημένος σ' αυτή την συμβατική γνώση. Κατά παρόμοιο σχεδόν τρόπο πορεύονται ο λογοτέχνης και ο ζωγράφος αναζητώντας δια της Τέχνης την πραγματικότητα μέσα από τα προσωπικά τους βιώματα, τα όνειρα και τις προκαταλήψεις τους. Ωστόσο, και αυτοί φθάνουν με δυσκολία στον σκοπό τους, είτε διότι εξιδανικεύουν τον κόσμο είτε διότι παρουσιάζουν την ζωή τόσο ρεαλιστικά που τελικώς αμαυρώνουν, χωρίς να το επιθυμούν, κάθε ίχνος παιδικής αφέλειας και αθωότητας.

Άλλοτε πάλι, ο διάλογος του δημιουργού με την πραγματικότητα χρησιμοποιεί στην αφήγηση εικόνες, παρουσιάζοντας μεταφορικώς την ψυχή σαν ηνίοχο που οδηγεί δύο ατίθασους ίππους. Σ' αυτή την περίπτωση, ο διάλογος ονομάζεται **μύθος**, μυθολογία (μυθική αφήγηση) και τελικώς **παιδιά**. Η Ιστορία της Τέχνης περιλαμβάνει καλλιτέχνες οι οποίοι έγιναν πασίγνωστοι ως προσωπικότητες, και μέσω αυτών το έργο τους, ενώ άλλοι δεν κατάφεραν να επιβιώσουν ως μύθοι - φίρμες παρά μόνον μέσα από τα δημιουργήματά τους, τα οποία έμειναν αθάνατα στη μνήμη των ανθρώπων. Έτσι, λόγου χάριν, οι περισσότεροι γνωρίζουν το χορόδραμα «**Ζιζέλ**», ενώ ελάχιστοι τον δημιουργό της **Adolf Adam**.

Η διδασκαλία του φιλοσόφου νομιμοποιείται από το γεγονός ότι στα κρίσιμα σημεία της πρέπει να εκφράζει συνήθως ό,τι η ανθρωπότητα ανέκαθεν διαίσθανόταν. Από την άλλη πλευρά όμως η διδασκαλία αυτή διανθισμένη με την καλλιέργεια του λόγου παραμένει πάντοτε ανθρωπίνη υπόθεση, επειδή με κανένα τρόπο δεν είναι δυνατόν να υπερβεί την σχετικότητα, και να γίνει καθολικώς αποδεκτή. Η αλήθεια για τον φιλόσοφο είναι συνεχής προσπάθεια προς επιβεβαίωση υποθέσεων με προσωρινή, τις περισσότερες φορές, εγκυρότητα, οι οποίες άλλοτε οδηγούν πλησιέστερα στην αλήθεια και άλλοτε απομακρύνονται από αυτήν. Τούτο συμβαίνει επειδή, κατά τον Αριστοτέλη, ο φιλόσοφος δεν γνωρίζει τα πάντα παρά μόνο ορισμένα πράγματα μέσα από τον λόγο, όπως και ο λογοτέχνης ο οποίος προσπαθεί με την ποικιλία των εκφραστικών μέσων που χρησιμοποιεί να υφάνει την ιδεατή του πραγματικότητα, όπως την αντιλαμβάνεται, πιασμένος από την ελπίδα της ζωντανής αναβίωσης γεγονότων τα οποία τον είχαν εντυπωσιάσει κατά το παρελθόν. Γι' αυτό, ο λογοτέχνης αναζητεί τα αίτια τους ζώντας στο παρόν, για να κατασιγάσει το πάθος του στο μέλλον. Προχωρεί σχεδόν στα τυφλά οδηγούμενος από την έμπνευσή του, όπως ακριβώς και ο ποιητής, με τα λόγια που του υπαγορεύουν οι Μούσες. Και αυτός με την σειρά του μοιάζει με τον φιλόσοφο που σαν ιεροφάντης της Ιδέας αποζητεί την μύηση των εκλεκτών. Λογοτέχνης και καλλιτέχνης «θεώνται» τον κόσμο των ολίγων μα εκλεκτών, οι οποίοι είναι εις θέσιν να ομιλούν την ίδια γλώσσα, προσπαθώντας να μεταδώσουν στους μνημένους τις σκέψεις τους με σύμβολα και εικόνες. Τόσον ο φιλόσοφος όσο και ο τεχνίτης του λόγου και της σμίλης τραβούν τον δρόμο της ζωής χέρι χέρι, αντλώντας την γνώση είτε από μία ανώτερη αποκάλυψη είτε από το δικό τους αυτόνομο πνεύμα, το γαλουχημένο στην τύρβη της καθημερινότητας. Για τούτο, και ο φιλόσοφος και ο λογοτέχνης είναι αγωνιστές, επειδή σ' όλη την ζωή τους παλεύουν σαν τον Ηρακλή να κατανικήσουν το τέρας της άκριτης γνώμης, τις δίχως νόημα κοινωνικές συμβάσεις και τα αιώνια πάθη. Η άγρυπνη συνείδησή τους είναι πάντα παρούσα για να φυλάει «Θερμοπύλες» εναντίον του εσωτερικού εχθρού της αυταρέσκειας και του εξωτερικού αντιπάλου της άγνοιας, αναζητώντας την αλήθεια, όπως την αντιλαμβάνονται, πέρα από την συμβατική γνώμη των πολλών των «ἀμυήτων» και «μὴ ἐπαϊόντων», στην ηρεμία της αθανασίας τού «Εἶναι», επειδή, κατά τον ποιητή, «*πρέπει μέ τό δικαίωμά σου νά 'σαι πολίτης εἰς τῶν ἰδεῶν τήν πόλι*».¹²

Από κοντά κινούνται όλοι οι δημιουργοί - καλλι-

τέχνες, γλύπτες, -ζωγράφοι, αρχιτέκτονες, ηθοποιοί, χορευτές, μουσικοσυνθέτες οτιδήποτε είναι, παρουσιάζοντας στους «**Νομοθέτες**» ένα ολοκληρωμένο έργο τους, για να κριθεί ως τέτοιο. Πώς φθάνει η δημιουργία τους μέχρι να παρουσιασθεί στο κοινό, μέσα από προσχέδια ή με κανένα, με πολλά πρόχειρα γραπτά ή με λίγα, αναθεωρώντας ριζικά μία συμφωνία τους ή αφήνοντάς την ημιτελή, τούτο μπορεί να παρουσιάζει ενδιαφέρον αλλά δεν έχει ουσιαστική σημασία. Εκείνο που ενδιαφέρει είναι ότι όλα τα έργα, φιλοσοφικά, καλλιτεχνικά και λογοτεχνικά, είναι αυτεπίγνωστα, αποτελούν δηλαδή προϊόντα της πιο συνειδητής προσπαθείας του δημιουργού τους και είναι φυσικό αποτέλεσμα της πλέον συστηματικής εργασίας που έχουν να παρουσιάσουν. Άλλωστε καλή Τέχνη δίχως αυτεπίγνωση δεν υπάρχει, ούτε πάλι αυτεπίγνωση χωρίς κριτικό πνεύμα. Η σύγχρονη έννοια της διακειμενικότητας επανεισάγει θριαμβευτικά την κριτική στο παιχνίδι, διότι τι άλλο είναι η ενδολογοτεχνική συνομιλία, μέσα από την οποία νεότερα έργα εξιδανικεύουν ή παρωδούν επιτεύγματα των παλαιών; Η Τέχνη και η Φιλοσοφία δεν αποτελούν απλώς επικοινωνία πνευμάτων και ιδεών, αλλά είναι μεταφορά μηνυμάτων, μετοχή του σώματος του μηνύματος. Δεν πρόκειται δηλαδή για ανταλλαγή μηνυμάτων μεταξύ ομοτέχνων, αλλά για εσωτερική σχέση προσώπων που επικοινωνούν τόσο με τον λόγο όσο και με την φαντασία σ' έναν κόσμο στον οποίο συμμετέχουν δια της εμπειρίας του παρελθόντος. Η μετατόπιση, ωστόσο, από την επικοινωνία στην κοινωνία δεν είναι απλώς αφαίρεση της προθέσεως «επί» από το ουσιαστικό «κοινωνία», αλλά νοηματική και υπαρκτική μετατόπιση του δρώντος υποκειμένου που είναι ο άνθρωπος, ως προς το αντικείμενο της δράσης του που είναι η ίδια η κοινωνία, η συμμετοχή δηλαδή στην ζωή του συνόλου, των ατόμων εκείνων που συνομιλούν, συνυπάρχουν, συναισθάνονται, συμπορεύονται, αλλά πολλές φορές και συγκρούονται, συνθέτοντας νέες μορφές κοινωνικής ζωής.

Συνάγεται λοιπόν, ότι η Τέχνη δεν μεταβάλλει την ζωή του ανθρώπου, αλλά την συμπληρώνει δίνοντάς της πιο ανθρώπινη χροιά. Προαπαιτείται η συναισθηματική προδιάθεση η οποία θα ερεθισθεί από τα μηνύματα της Τέχνης και θα επηρεασθεί ο άνθρωπος για να περπατήσει μαζί με αυτήν που τον ενώνει με το παγκόσμιο πνεύμα, ταυτίζοντας παρελθόν, παρόν και μέλλον, και τον παγκοσμιοποιεί, με την θετική έννοια του όρου. Η υψηλή ιδανική μορφή της Τέχνης κατεβαίνει κάποτε στο επίπεδο της καθημερινής ζωής, μπολιάζει τον

άνθρωπο που την δέχεται, του δίνει φτερά και τον οδηγεί στον Όλυμπο του πνεύματος και της αθανασίας. Από κοντά πορεύεται και η Φιλοσοφία η οποία ως τέχνη και αυτή προβληματισμού και αναζήτησης προσφέρει την καθολικότητα, την γενική θεώρηση των προβλημάτων της ζωής, γυμνάζει την διάνοια και πειθαρχεί το άτομο με ελευθερία και αμεροληψία στον φιλοσοφικό στοχασμό:

«για να δημιουργηθεί και δημιουργώντας να ζει
ένα ὄν πιό δυνατό, για τούτο δίνουμε μορφή στή
φαντασία μας,
κερδίζοντας, όταν τῆς δίνουμε,
τήν ίδια ζωή πού φανταζόμαστε...» (Bayron,
Childe Harold, iii, vi).

4

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Άριστ. *Μετά τα Φυσικά* 982 β,12-13.
2. Αυτόθι, 1,2.
3. Βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Ποιήματα*, εκδ. Ίκαρος, τ. Β', σ. 28-29.
4. Ένθ' ανωτέρω.
5. Διογ. Λαερτ. 10, 128.
6. Πλ. *Συμπόσιον* 210 D.
7. Πλάτ. *Θεαίτ.* 176 A-B.
8. Πλάτ. *Τίμ.* 47 B.
9. Πλάτ. *Φαίδρ.* 247 C 2, 250 B 5 κ.εξ.
10. Πλ. *Φαίδρ.* 249 B 6-C 1.
11. Πλάτ. *Ιππίας* μεζ. 298A.
12. Κ. Π. Καβάφη, *Το πρώτο σκαλί*, ένθ' ανωτ., τομ. Α', σ. 101.



ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΥ –Μνήμη Βασίλη Πετρόπουλου–

Της ANNAS ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας - επίτ. Διευθύντριας Κέντρου Ερεύνης Ελλ. Φιλοσοφίας Ακαδημίας Αθηνών

Στον Βασίλη Πετρόπουλο περισσότερο και από τον χαρακτηρισμό του αναγεννησιακού ανθρώπου θα ταίριαζε, πιστεύω, εκείνος του «ευλογίστου»: ο όρος απαντά στον πνευματικό του οικείο Δημόκριτο, τον πολυεπιστήμονα και «έν φιλοσοφία πένταθλον» και αποδίδει τον αθλητή του λόγου και νικητή των παθών, τον υπερασπιστή του νέου ήθους που εισήγαγαν στον πνευματικό στίβο οι λεγόμενοι **Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι**, στους οποίους ο Βασίλης Πετρόπουλος ήταν διαπιστευμένος δια βίου.

Το φιλοσοφικό πάθος του θαυμασμού για τους Πρώτους Έλληνες Φιλοσόφους, όπως και για τον Βασίλη Πετρόπουλο εκφράστηκε ως αγάπη της γνώσης - σοφίας, που είναι απαλλαγμένη από κίνητρα ψυχολογικά ή –όπως θα λέγαμε σήμερα– ιδεολογικά και έτσι εκδηλώνεται ταυτόχρονα και ως φρόνηση. Για το ήθος -τον ποιοτικό τρόπο του υπάρχειν του Βασίλη Πετρόπουλου μπορούν πάντα να μιλούν όσοι τον γνώρισαν ως αργυρογνώμονα της τιμιότητας και της φιλίας, και ως χαρισματικό σπινθηροβόλο πνεύμα, όπως και την πολυπρισματική επιστημονική του κατάρτιση και προσφορά θα θυμούνται οι συνάδελφοι -όσοι πάντως είναι ικανοί να υπερβαίνουν τη μισαλλοδοξία-, ή εκείνοι με τους οποίους συνδιαλέχθηκε σε σεμινάρια, συνέδρια, συνάξεις.

Για ν' αποφύγω τους λόγους που μπορεί και με τον έπαινο να βλάψουν, όπως θα έλεγε ο Κοραΐς, τα πρόσωπα της αναφοράς τους, θα διαλέξω έναν άλλον, αντικειμενικό δρόμο, εκείνον του ανιχνευτή των αξιών στις οποίες πίστευε ο Βασίλης Πετρόπουλος, τις οποίες και θα καταθέσω ως σήματα ικανά να αποτελούν οδοδείκτες βίου. Ο Θαλής, ο Ίωνας έξαρχος της φιλοσοφίας, έκανε πρώτος λόγο για δυο αξίες: τον «κόσμο» –όρο ελληνικό με σημασία–, που ονόμασε «**κάλλιστον**», όπως αργότερα και ο Αθηναίος Πλάτων, και **έργον θεού**, και τον «**νου**», το πιο «γοργό, αφού μέσα σε όλα τρέχει».

Η σημαντική διαφοροποίηση στη στάση του σημερινού ανθρώπου απέναντι στον κόσμο έγκειται στο γεγονός ότι ο σύγχρονος άνθρωπος δεν είναι πια θεατής ή φιλοθεάμων των αλλαγών του κόσμου, αλλά κυρίως **συν-εργάτης** της κοσμοποίησης του κόσμου, αφού συνεχίζει να τον ανακαλύπτει με τον νου, να τον μεταμορφώνει ή να είναι υπεύθυνος για τις αλλαγές του. Με άλλο λόγο, στις δυο δυνατότητες της ανθρώπινης δράσης συναντώνται ή ανταγωνίζονται η ευρηματική προμηθεϊκή ικανότητα του λόγου-νου και ένα είδος τρόμου που προκαλεί η **ύβρις, η αμετρία ή επιμηθεική αλογία**.

Η ιστορική πραγματικότητα του καιρού μας στο σύνολό της και κυρίως στο επίπεδο των σχέσεων των κρατών με μια ορισμένη κοινότητα και των ανθρώπων στο εσωτερικό ενός κράτους, απαιτεί την παρουσία στη σχέση των κρατών - μελών και των ανθρώπων μεταξύ τους κατευθυντήριων πολιτικών αρχών που προϋποθέτουν μια θεμελιακή φιλοσοφική ιδέα: εκείνη της αξεδιάλυτης ενότητας πολιτικής-δικαίου ηθικής που πραγματοποιήθηκε μόνο μια περίοδο, την πρώτη περίοδο της ελληνικής φιλοσοφίας.

Αυτή η στάση συνιστά αδιαφιλονίκητο μέσον αποτροπής των καταστροφικών συγκρούσεων, που είναι σήμερα απόρροια των επιδιώξεων της δύναμης-εξουσίας, καθόσον συλλαμβάνει τον άνθρωπο, την «αρχήν του πράττειν», όπως έλεγε ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* Κ 7 1177 a 28 επ.) ως ον προικισμένο με λόγο-νου, δηλαδή ικανότητα ευθυκρισίας και ορθοφροσύνης, ικανότητες ιεράρχησης του πραγματικού ,επιβολής τάξης και κοινωνικής δικαιοσύνης.

Σ' αυτή τη σύλληψη του νου, που είναι ευθυσμένος στο μέτρο των αναγκών και των αξιών βασιζέται η δημοκρατία, έννοια αξιολογική, άρρηκτα συναρθρωμένη με καταστατικές αρχές του ευ ζην, όπως:

- ο σεβασμός της ανθρώπινης αξίας - ο άνθρωπος δεν είναι αξία, όμως η αξιοπρέπειά του είναι εγγυητής τήρησης των αξιών, όπως, τηρουμένων των αναλογιών, **η ζωή μπορεί να μην αξίζει τίποτε, αλλά τίποτε δεν αξίζει όσο μια ζωή (Marleaux).**

- η αξία της λελογισμένης - όχι της άκρατης που γίνεται μέγιστη δουλειά ελευθερίας του ανθρώπου πολίτη και συμπολίτη –σήμερα σε παγκόσμιο επίπεδο– που απορρίπτει τόσο τη φαλκίδευση της συνείδησής του όσο και την αυθαιρεσία, την ιδιοτέλεια, επιλέγει τη μεσότητα και την κοινή ωφέλεια, γνωρίζει τον πρέποντα καιρό της παρησίας-ελευθερίας του λόγου και το πρέπον μέτρον της **«ευογκίας»** -αποφεύγοντας τη **«μεγαλογκία»** και την έλλειψη (**Δημόκριτος**).

- ο σεβασμός του νόμου ο οποίος προστατεύει τους πολίτες **«ὥσπερ τείχος» (Ηρόκλειτος),**

- Η διατήρηση της ειρήνης και η ομόνοια,

- η επιδίωξη της δικαιοσύνης, της δίκαιης ισότητας -όχι της διεκδικητικής ισότητας που ενδέχεται να γίνει ανισότητα, ή της ισοπέδωσης ομοιομορφίας, δηλαδή της ανάλογης με τις αξίες ισότητας που είναι βασισμένη στην κατ' αξίαν απονομή των δικαιωμάτων και των τιμών (στους καλύτερους-κρέσσονες, ειδήμονες **δόκιμους**, σύμφωνα με τον Δημόκριτο = δοκιμασμένους) και στην αρχή της **οικειοπραγίας**.

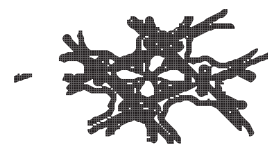
Αν θα χρειαζόταν ν' αποδώσω συντομότερα όλες αυτές τις εκφάνσεις του δημοκρατικού ιστού, θα κατέφευγα στους όρους **ανθρωπιά, ανθρωπισμός, αλληλεγγύη.**

Όλες οι προηγούμενες αναφορές καταδεικνύουν την ιεράρχηση του πραγματικού με κριτήρια αξιολογικά, αρχές που προσδιορίζονται από το κατηγορημα της **ποιότητας** –*αὐτό εἶναι τό εὖ τοῦ ζῆν*– και στοιχούν στη βασική σύλληψη του ανθρώπου ως **προσώπου**, δηλαδή αυτού που είναι ως έλλογο ον, σε αντιδιαστολή προς τον άνθρωπο του έχειν ή του υποκείμενου σε καταναγκασμούς (ιδεολογικούς, πολιτισμικούς κ. ά) και (στοιχούν) στην αρχή της μέγιστης κοινής ωφέλειας. Αυτό σηματοδοτεί και την ιδέα ότι κάθε ένωση, ευρωπαϊκή ή άλλη που στοχεύει στην παγκοσμιοποίηση δεν μπορεί να είναι ποτέ κυρίως οικονομική. Ασφαλιστική δικλείδα από τα δεσμά των οικονομικών συμφερόντων, που κάνουν συχνά τα **«μεγάλα λεγόμενα κράτη να κω-**

φεύουν στη φωνή της δικαιοσύνης», όπως χαρακτηριστικά έλεγε ο Μενέλαος Παλλάντιος, είναι το ισότιμο δικαίωμα του λόγου όλων των μετόχων μιας δημοκρατικής-δημοκρατούμενης κοινότητας.

Είναι γνωστό ότι στο επίπεδο της ιστορίας πρόδρομοι της Ευρωπαϊκής Ένωσης υπήρξαν, στους τομείς πολιτικής, οικονομίας και κοινωνικής ενοποίησης οι **Ελληνικές Αμφικτιονίες** –και ας μη με κατηγορήσει κάποιος για προγονολατρεία– αφού πιστεύω μου είναι αυτό που εκφράζει η κανκασιανή παροιμία: **«όποιος ρίχνει μια σφαίρα στο παρελθόν, κινδυνεύει να χτυπηθεί από μια σφαίρα στο μέλλον»**-. Οι συνενώσεις γειτονικών αρχικά φύλων με τους θεωρούς που σέλλονταν- π.χ. στο Ιερό της Ήρας στον Κρότωνα- , με τα κοινά νομίματα για τις συναλλαγές των πολιτών-μελών, η επίτευξη στόχου, όπως η ειρήνη και η διασφάλισή της και η εδραίωση διεθνούς συνεργασίας δεν ήταν ούτε άλλοτε ούτε τώρα είναι άσχετη από τη συμμόρφωση με διαχρονικές αξίες ανθρωπιστικής ποιότητας, ικανές να ισχύουν για όλα τα έλλογα όντα και να προάγουν τη ζωή των ελλόγων κοινωνιών σε βίον (καλοκαγαθίας). Αν όσα προηγήθηκαν ηχούν ενδεχομένως ουτοπικά, θα θυμίσω ότι απόδειξη είναι η ιστορική πραγματικότητα και θα επαναλάβω τον λόγο του Hegel: **Η ιστορία διδάσκει, οι άνθρωποι δεν διδάσκονται από αυτήν.**

Οι σημερινές ανταγωνιστικές τάσεις, η οργανωμένη βία, οι ηγεμονικές πολιτικές που χρονίζουν σαν επιδημίες κάθε άλλο παρά κοσμοποιούν τον κόσμο μας. Ο Βασίλης Πετρόπουλος που ταξίδεψε στον ανεπίστροφο χωρόχρονο, αλλά άφησε παρακαταθήκη το σοφό επιστημονικό, το γλαφυρό λογοτεχνικό έργο του, θα μπορούσε να κλείσει αυτή τη σύντομη εισήγηση με την προσφυγή σε πρόσωπα ικανά να στοιχειοθετήσουν ιδέες: από τη μια εκείνη της **κεβληγόνου Αθηνάς** και του **«πάντων περί μήδεα ειδότος Προμηθέως»**, διαιώνων συμβόλων ανθρωπισμού που υπερβαίνουν τις οποιεσδήποτε ιδεολογικές ή σέβονται τις πολιτισμικές διαφορές, από την άλλη του κερδίου Ερμής, σύμβολου των εξουσιαστικών, επεκτατικών ανταγωνιστικών τάσεων του καιρού μας.



Η ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΕΡΩΝ ΤΗΣ «ΠΟΛΕΩΣ» ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Του ΓΙΩΡΓΟΥ Η. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ
δρ. Φιλοσοφίας, καθηγητή Βαρβακειου Λυκείου

Ένα από τα χαρακτηριστικά για τον πλατωνικό ηθικό και πολιτικό στοχασμό διανοήματα, βρίσκουμε στο 7ο βιβλίο της *Πολιτείας* κατά την εννοιακή αξιολόγηση της αλληγορίας του σπηλαίου (*Πολιτεία* VII 4-5, 519 d 8-520 a 9). Εκεί ο Γλαύκων προβάλλει μια σημαντική επιφύλαξη για τον στόχο της ανάθεσης πολιτικών καθηκόντων σε όσους αποδεδειγμένα έχουν φιλοσοφικές ικανότητες. Λέει, λοιπόν, ότι με αυτόν τον τρόπο ίσως αδικηθούν οι φιλοσοφικά προικισμένοι άνδρες και αναγκαστούν να ζουν χειρότερα, ενώ τους είναι δυνατό να ζουν καλύτερα «*ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χειρότερη, δυνατόν αὐτοῖς ὄν ἄμεινον*». Σ' αυτήν την επιφύλαξη, η οποία μόνον εύλογη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί για τον σημερινό αναγνώστη, με το δεδομένο ότι η *Πολιτεία* αναγιγνώσκεται πλέον από ανθρώπους που έχουν ανατραφεί με θεμελιώδεις αξίες της νεωτερικότητας και έχουν εθιστεί στην αναγνώριση अपαράγραφων ατομικών δικαιωμάτων, ο πλατωνικός Σωκράτης απαντά ότι «ο νόμος δεν ενδιαφέρεται γι' αυτό, πώς δηλαδή μια κάποια κοινωνική ομάδα (τάξη) θα ευτυχίσει υπερβολικά μέσα σε μια πόλη, αλλά μηχανεύεται τρόπους για να το εξασφαλίσει αυτό σε όλη την πόλη, συναρμολογώντας τους πολίτες με την πειθώ και με τον εξαναγκασμό, πετυχαίνοντας να μεταδίδουν ο ένας στον άλλον την ωφέλεια που ο καθένας χωριστά θα μπορούσε να προσφέρει στο σύνολο *συναρμόττων τούς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας ἢν ἂν ἕκαστοι τό κοινόν δυνατοί ὄσιν ὠφελεῖν* και δημιουργώντας ο ίδιος τέτοιους άνδρες μέσα στην πόλη, όχι για να τους αφήνει να στρέφονται εκεί που θέλει ο καθένας, αλλά για να τους αξιοποιεί ο ίδιος, προκειμένου να εξασφαλίζει τη συνοχή της πόλης». Συνεπώς, δεν θα αδικηθούν οι φιλόσοφοι της σχεδιαζόμενης ιδεατής πολιτείας, αλλά θα τεθούν αντιμέτωποι με «*δίκαιες αξιώσεις, αν τους υποχρεώσουμε να φροντίζουν και να προφυλάσσουν τους άλλους*» *δίκαια πρὸς*

αὐτούς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι τε καὶ φυλάττειν.

Ο κριτικά διακειμένος αναγνώστης του πλατωνικού κειμένου βρίσκει έναν σημαντικό συμπαραστάτη στο πρόσωπο του Αριστοτέλη, ο οποίος σχολιάζοντας την άποψη που αναπτύσσει ο πλατωνικός Σωκράτης σχετικά με την ευδαιμονία του όλου και των μερών της πόλεως, παρατηρεί τα εξής: «*ἔτι δέ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην, ἀδύνατον δέ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ πάντων ἢ μὴ τῶν πλείστων μερῶν ἢ τινῶν ἔχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. οὐ γάρ τῶν αὐτῶν τό εὐδαιμονεῖν ὄνπερ τό ἀρτίον· τοῦτο μὲν γάρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπαρχειν, τῶν δέ μερῶν μηδετέρῳ, τό δέ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον, ἀλλά μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαίμονες, τίνες ἕτεροι; οὐ γάρ δή οἷ γε τεχνῖται καὶ τό πλῆθος τό τῶν βαναύσων*» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Β 5, 1264 b 15-24).

Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος θεωρεί ότι στην περίπτωση της ευδαιμονίας υφίσταται μια σχέση μεταξύ όλου και μερών διαφορετική από εκείνη που χαρακτηρίζει τη σχέση μεταξύ ενός άρτιου αριθμού (για παράδειγμα του 2) με τα μέρη του (κανένα από τα οποία δεν είναι άρτιο στο παράδειγμά μας). Αν, λοιπόν, το όλον κατέχει την ευδαιμονία, τότε πρέπει να την κατέχουν και κάποια μέρη του (αν όχι όλα) και αν από την ευδαιμονία εξαιρούνται οι φύλακες, τότε δεν μένει παρά να μετέχουν της ευδαιμονίας κάποιοι άλλοι από τους κατοίκους της Πόλεως. Το να είναι όμως οι «*βάνανσοι*» (χειρώνακτες) περισσότερο ευδαίμονες από όσους είναι απαλλαγμένοι από τη χειρωνακτική εργασία, εκλαμβάνεται ως άτοπο, καθώς αντιβαίνει καιρία στις κυρίαρχες κοινωνικές αντιλήψεις της εποχής, με τις οποίες εν πολλοίς συμπορεύεται ο φιλόσοφος.

Η αριστοτελική κριτική γίνεται πληρέστερα κατονοητή στο πλαίσιο της αντίληψης ότι η οδός

προς την ευδαιμονία (τόσο του όλου, όσο και των μερών) δεν διέρχεται αποκλειστικά από την αφοσίωση στον φιλοσοφικό στοχασμό και τα πολιτικά καθήκοντα, αλλά προϋποθέτει και την αποδοχή του επιτρεπτού της απόλαυσης υλικών αγαθών από όλους τους πολίτες. Ως προς το δεύτερο σκέλος, κυρίως, ομοιάζει με τις αντιλήψεις που εκφράζει στην εποχή της νεωτερικότητας ο Ωφελιμισμός (με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον **Τζων Στιούαρτ Μιλ** [John Stuart Mill]) ή ο οικονομικός φιλελευθερισμός (με κορυφαίο εκπρόσωπο τον **Άνταμ Σμιθ** [Adam Smith]), σύμφωνα με τον οποίο ο ανεμπόδιστος πλουτισμός ορισμένων εγωιστικά σκεπτόμενων επιχειρηματιών γίνεται αποδεκτός για τον απλό λόγο ότι εξασφαλίζει την προαγωγή της κοινωνικής ευημερίας). Αντίθετα, παρόμοιες απόψεις με τον Πλάτωνα εκφράζει ο μεγάλος Γερμανός φιλόσοφος **Χέγκελ** ή Έγκελος (G. W. F. Hegel, 1770-1831) στο έργο του *Θεμελιώδεις Αρχές της Φιλοσοφίας του Δικαίου* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821), ο οποίος βλέπει πως η σχέση του πολίτη προς το κράτος διέπεται, ιδίως σε κρίσιμες περιστάσεις, από μια στάση αυταπάρανης. Δεν είναι, επίσης, καθόλου άστοχο να συσχετιστούν οι πλατωνικές απόψεις με επιχειρήματα πολιτικών ανδρών της

εποχής μας, οι οποίοι επιχειρούν να δικαιολογήσουν αντιδημοφιλείς αποφάσεις τους, επικαλούμενοι την ανωτερότητα του γενικού συμφέροντος έναντι των όποιων ιδιαίτερων (επιμέρους) συμφερόντων.

Πάντως, για να είμαστε δίκαιοι με τον Πλάτωνα, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος στην *Πολιτεία* δεν αποκλείει κατηγορηματικά την ευδαιμονία των φυλάκων, αλλά μόνο τη μέριμνα του νομοθέτη για την ευδαιμονία του ενός ή του άλλου μέρους της πόλεως· η ευδαιμονία των μερών, αντίθετα, ανάγεται σε όρους που να μην είναι εκ φύσεως καθορισμένοι, πλην όμως απροσδιόριστοι και δευτερεύοντες για τον φιλοσοφικό στοχασμό: «*καί οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καί καλῶς οἰκισομένης ἐατέον ὅπως ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσιν τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας*» (*Πολιτεία*, IV 1, 421 c 4-6). Αργότερα στους *Νόμους* θα αναζητήσει νέους δρόμους σύζευξης της ατομικής ευδαιμονίας και της ευδαιμονίας της πόλεως, αξιοποιώντας πιθανότατα διαλόγους που λάμβαναν χώρα εντός της Ακαδημίας, με συνομιλητή, μεταξύ άλλων, και τον νεαρό προικισμένο μαθητή του από τα Στάγειρα.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΔΡΩΜΕΝΑ

Την **Τετάρτη 29 Απριλίου 2009** και ώρα 11.00 π.μ. έως 3.30 μ.μ. στο Κέντρο Ιστορίας της Φιλοσοφίας και Πολιτισμού στον Βυζαντινό Ι. Ναό της Αναστάσεως του Κυρίου στον Άγιο Κωνσταντίνο του Δήμου Αρφαρών Μεσσηνίας, πραγματοποιήθηκε Συμπόσιο με θέμα:

«Η Δημιουργία του Σύμπαντος και η προσασία του περιβάλλοντος».

Στο Συμπόσιο προήδρυσαν οι:

Παναγιώτης Γ. Νιάρχος, Καθηγητής Αστρονομίας και Διευθυντής του Τομέα Αστρονομίας Πανεπιστημίου Αθηνών

και **Ιωάννης Κόσσυβας**, Στρατηγός ε.α. - Πρόεδρος Ενώσεως Αποστράτων Αξ/κών Μεσσηνίας, τ. Δ/ντής Σπουδών Σ.Σ. Ευελπίδων

Στο Συμπόσιο έγιναν οι εξής Εισηγήσεις:

- **Πλατωνική και Αριστοτελική Κοσμολογία** από τον Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας Πανεπ. Αθηνών κ. **Κωνσταντίνο Γ. Α. Νιάρχο**

- **Φιλοσοφική κρίση και Παιδεία** από τον Ομότ. Καθηγητή Φιλοσοφίας Πανεπ. Αθηνών και Δ/ντή του Ολυμπιακού Κέντρου Φιλοσοφίας και Παιδείας κ. **Λεωνίδα Μπαρτζελιώτη**

- **Φιλοσοφικές προεκτάσεις των Κοσμολογικών θεωριών** από τον Διπλ. Μ-Η-Μηχανολόγο, Master Φιλοσοφίας κ. **Κωνσταντίνο Σταυρόπουλο**

- **Φύσις, Περιβάλλον και Αγία Γραφή** από τον Καθηγητή Γυμνασίου Μεσσήνης κ. **Βασίλειο Γιαννόπουλο**

- **«Ως εμεγαλύνθη τα έργα Σου, Κύριε»** από τον Αρχιμ. κ. **Νεόφυτο Ταξίαρχο**, Υφηγητή Πανεπιστημίου Βερολίνου

- **Πνευματικό και Φυσικό Περιβάλλον του Αγίου Όρους** από τον κ. **Νικόλαο Ζαχαριάδη**, Θεολόγο - Συγγραφέα.

Μετά το Συμπόσιο επακολούθησε δεξίωση στο κέντρο «ΚΑΜΠΟΛΗ».

Κωνσταντίνος Γ.Α. Νιάρχος

HEGEL: Η ΑΝΑΓΚΗ ΓΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

δρ. Φιλοσοφίας, Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων Φθιώτιδας

1. Επι-σημάνσεις

Σε ένα πρώτο φιλοσοφικό του δοκίμιο, που δημοσιεύει ο νεαρός Hegel το 1801 στην Ιένα και το οποίο φέρει τον τίτλο «*Η Διαφορά ανάμεσα στο Σύστημα Φιλοσοφίας του Fichte και του Schelling*», συναντούμε μια βαρυσήμαντη θέση για τη φιλοσοφία και την προοπτική της: «*όταν από τη ζωή των ανθρώπων εξαφανίζεται η ισχύς της ενοποίησης, οι δε αντιθέσεις έχουν χάσει τη ζωντανή τους σχέση και αλληλεπίδραση και αυτονομούνται, τότε ανακύπτει η ανάγκη για φιλοσοφία*»¹. Αυτή η θέση έμελλε έκτοτε να παίζει ρόλο σχεδόν προγραμματικό στην όλη εγελιανή επιδίωξη για μια διαλεκτική φιλοσοφία του ενοποιητικού όλου. Γι' αυτό τη βρίσκουμε και σε μεταγενέστερα έργα του, όπως π.χ. στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*, να συνέχει τη ροή των εγελιανών συλλήψεων και να προάγει τον Λόγο πέρα από κάθε μορφική ή τυπική ταυτότητα σκέψης. Έχει όμως και ένα γενικότερο καθοδηγητικό νόημα για την άρση του διασκορπισμού του σημερινού ανθρώπου από τον ορυμαγδό των μηχανών και για την επίτευξη μιας εύρυθμης ζωής. Η εξαφάνιση της ενοποιητικής δύναμης από τη ζωή μας και η επικράτηση του διχασμού μοιάζει, εκ πρώτης όψεως, να συμβαίνει συμπτωματικά: να είναι κάτι το τυχαίο που προορίζεται να υπερκερασθεί. Στην πράξη ωστόσο αποδεικνύεται πως μια τέτοια εξαφάνιση προοιωνίζει παγίωση του διχασμού, διχοτόμηση του διανοητικού και του ρεαλιστικού κόσμου, της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας, του ατόμου και του κόσμου. Προ της διχαστικής τύτης ανθρώπινης συνθήκης, το εγελιανό πρόταγμα της φιλοσοφίας ως ενοποιητικής δύναμης της ζωής μας αποκτά ιδιαίτερη αξία. Είναι αυτό που δημιουργεί στον άνθρωπο ένα ισχυρό ερέθισμα για να αφυπνίζεται η δημιουργική του φαντασία και να μπορεί να σκέπτεται το θετικό _ας πούμε τους ορθολογικούς σχηματισμούς ή μετασχηματισμούς του αντικειμένου (π.χ. κοινωνία, πολιτική, οικονομία κ.λπ.)_ μέσα από τη δύναμη του αρνητικού.

Πώς κατανοείται όμως η δύναμη του αρνητικού; Δεν έχει βέβαια το νόημα της δύναμης που καταστρέφει στο πέρασμά της αδιάκριτα καθετί το ζωντα-

νό ή σαθρό, το καινότροπο ή κοινότοπο, το αυθεντικό ή αναυθεντικό, το εκπληρωμένο ή ανεκπλήρωτο κ.λπ. παρά είναι εκείνη η δύναμη που αναζωογονεί την ικανότητα του Λόγου να ανακαλύπτει τους ενδότερους λογικούς δεσμούς των γεγονότων ή των πραγμάτων, να εισχωρεί στην κριτική κατανόηση των εσωτερικών τους αντιφάσεων και να αναδεικνύει την καθολική τους έννοια ή ιδέα ως τη διαλεκτική υπέρβαση των πιο ασαφών ή ασθενών πλευρών τους. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο στοχαστικός ή κατανοητικός Λόγος (*begreifende Vernunft*) δεν σύρεται πίσω από «αιώνιες αλήθειες», που παραδίδονται από τη μια ιστορική περίοδο του πολιτισμού στην άλλη ως αδιαμφισβήτητες, αλλά ανταποκρίνεται στην ιστορική ανάπτυξη ιδεών και πολιτισμών, αντιμετωπίζει κατά πρόσωπο την πολύπλοκη πραγματικότητα και αναπτύσσει κεντρικούς προβληματισμούς γύρω από τη σχέση περατού και απείρου, εφήμερου και απόλυτου, ιδιόγνωμου και δημόσιου λόγου.

2. Υπο-σημάνσεις

Αν όλα γίνονται σύμφωνα με τον Λόγο, όπως αναφέρει ο Ηράκλειτος, τότε η δύναμη του αρνητικού δεν είναι κάτι το οποίο μας επιβάλλει την απόρριψη του ενός για χάρη του άλλου, αλλά ο ίδιος ο σκεπτικισμός, με τον οποίο ο Λόγος θέτει τα πάντα υπό ερώτηση, προκειμένου «να απομακρύνει το συμπτωματικό»², δηλαδή να το μελετά ως αναγκαιότητα. Η απομάκρυνση επομένως αυτή στη γλώσσα της φιλοσοφίας και δι' αυτής είναι συνάμα προσέγγιση: μελετώμενο το συμπτωματικό, αποδεικνύεται στην πράξη ως το *εξωτερικά αναγκαίο*³ που ανάγεται σε εξωτερικά αίτια, ήτοι περιστάσεις: ως εκ τούτου δεν ορίζεται εκ των προτέρων ούτε συνυφάνεται με ιδεολογικά σχεδιάσματα αλλά συνυπάρχει με την αρμονική ανάπτυξη της φύσης και της ιστορίας του ανθρώπου, εννοεί δε να εκδηλώνεται ως συμπτωματικό, πέραν κάθε εφήμερης σκοπιμότητας ή προθετικότητας, και να επηρεάζει την ανάπτυξη. Για να μπορεί λοιπόν ο άνθρωπος να παρακολουθεί αυτή την ανάπτυξη στα διάφορα επίπεδα και να προλαμβάνει παρενέργειες του συμπτωματικού, χρειάζεται να προετοιμάζεται φιλοσοφικά για την

έλευση αυτού που δεν γνωρίζει ακόμα, για τις απροσδόκητες καταστάσεις που δεν ελέγχει και των οποίων ως ένα βαθμό είναι ο συντελεστής, για την περιπλάνηση στο χώρο της «συνείδησης του κινδύνου και της απώλειας»⁴, για την αντίληψη των αποσιωπήσεων, τις οποίες κυφορούν ορισμένα νοητικά σχήματα, για την αρχιτεκτονική ενός σύμμετρου προς την ιδίαν αυτού φύση και κλίση «φιλοσοφείν».

Πώς μπορεί όμως ο άνθρωπος να γίνεται αρχιτέκτονας ενός εναρμονισμένου προς τη φύση του φιλοσοφείν; Πώς δύναται να συγκροτείται συναισθηματικά και διανοητικά, ώστε να βυθομετρά τα εσωτερικά του βάθη, να ορθοφρονεί με ενεργό συνείδηση και να χαράσσει νέες κατευθύνσεις; Προφανώς δεν υπάρχουν καθορισμένες δομές συναισθημάτων ή διανοημάτων, οι οποίες οδηγούν σε αντικειμενικές μορφές κατανόησης ούτε αποκλειστικές διεργασίες της νόησης που εξασφαλίζουν αλάθητες αποφάσεις ή κρίσεις. Εκείνο που δύναται να υπάρχει είναι η συνεχής προώθηση της ύπαρξης σε περιοχές, όπου ο Λόγος «γνωρίζει τα πράγματα [και] μετασχηματίζει το αισθητό τους Είναι σε έννοιες»⁵, αναλογικά δε η συνείδηση ανακαλύπτει την πηγαία της αυθεντικότητας: δεν χάνεται σε ακαθόριστες κοσμοεικόνες, σε στείρες ακαδημαϊκές διδασκαλίες ή περιοριστικές θεωρίες αλλά βρίσκεται σε ενεργό αυτο-εξέταση, σε μια αράθυμη πορεία προς τα ανείκαστα βάθη της γνώσης και της αυτογνωσίας⁶. Ο άνθρωπος ως συνείδηση μπορεί, κατά τον Hegel, να υπερβαίνει τον υποκειμενικό του δογματισμό και συνακόλουθα την καταβαράθρωσή του, εάν εγκαταλείπει τη «νωθρότητα του [καθημερινού] λόγου», εάν χωρεί πέρα από την κατάσταση της «φυσικής συνείδησης», από την ψευδαισθησία δηλαδή της ακαλλιέργητης συνείδησης που θεωρεί ότι κατέχει την απόλυτη αλήθεια, και διατρέχει –με σκέψη και πράξη– όλη τη διαδρομή από το επίπεδο της εμπειρικής του κατάφασης ως τον μετασχηματισμό του σε κατανοητική σκέψη (Begriffendes Denken). Η διαδρομή αυτή δεν είναι κάποια προνομιούχα δίοδος των «ευγενών πνευμάτων», αλλά μια μεθ-οδική προσέγγιση του Λογικού ρυθμού που διέπει τις αλλαγές και κατ' επέκταση την αλήθεια των πραγμάτων, μια προσέγγιση που επενδύει την αντικειμενικότητά της στην «υπομονή» και στον «πόνον» της συνείδησης, στην ικανότητά της «να σκέπτεται εντός εαυτού την αντίθεση»⁷ και να πραγματώνεται στις εκάστοτε βαθμίδες της εξέλιξής της ως προσδιοριστική αυτο-άρνηση προγενέστερων βαθμίδων της, ήτοι ως θεώρηση της αρνητικής της εμπειρίας και ως πράξη αναίρεσης της αντίθεσης ή της αρνητικότητας.

3. Κατά εμπειρία σημάνσεις

Απ' αυτή την άποψη, η συνείδηση εκφράζει την Απόλυτη δυνατότητα του ανθρώπου να υπάρχει ως το πνευματικό ή λογικό ον που βρίσκεται πάντοτε καθοδόν και, στο βαθμό που κατακυρώνεται ως συνείδηση της αρνητικότητας, ως σκέψη του Είναι και του μη-Είναι, να υλοποιεί μια ποιοτική τελείωση του ανθρώπινου Λόγου και να γίνεται φιλοσοφική συνείδηση. Αυτός ο δρόμος της συνείδησης είναι μια αντικειμενική διαδικασία ανάπτυξης που εγγίζει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τόσο τα επί μέρους άτομα όσο και τα πιο καθολικά μορφώματα της κοινωνίας, της πολιτικής και του πολιτισμού. Εν τούτοις δεν προβάλλεται από τον Hegel ως το μοναδικό πέρασμα προς την ανύψωση του ανθρώπινου όντος, αλλά προτείνεται ως ένα είδος πλήρωσης της εγγενούς στην ανθρώπινη φύση λαχτάρας για το απέραντο, για το απόλυτο, το οποίο μας προσδιορίζει, κατά την πρόταση του Jakob Burckhardt, σε «ό,τι εμείς δεν είμαστε». Ο Hegel εδώ δεν κατανοεί τη συνείδηση απλώς ως μια σχέση γνώσης, ως ένα καθαρά θεωρητικό «γνωρίζειν» αλλά κυρίως ως την πιο καθολική σχέση του ανθρώπινου-Είναι, όπου συνάπτονται σε λογική αλληλοκατανόηση κοινωνία και ηθική, θρησκεία και τέχνη, πολιτική και φιλοσοφία. Πρόκειται για μια αλληλοκατανόηση που προκύπτει από τις εμπειρίες της συνείδησης με τον εαυτό της, τόσο στην αντικειμενοποίησή του όσο και στην υποκειμενοποίησή του, και απηχεί τη «διέξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητα, για την οποία φταίει ο ίδιος» (Kant), τη διέξοδο από την κατίσχυση της μη-γνώσης. Η μη-γνώση δεν κατισχύει μόνο ως αγνωσία ενός καθέκαστου ατόμου αλλά και ως χωριστική παρούσα, μέσα στην ιστορία του υποκειμενικού κόσμου, από τον αντικειμενικό, ως αποξένωση ή ως απουσία της συνείδησης του Είναι ως όλου και εντός αυτού του όλου⁸.

Πράγματι, εάν λάβουμε υπόψη ότι ο κόσμος δεν είναι ένα στατικό όλο, έξω από κάθε κίνηση και ενέργεια, αλλά είναι και οφείλει να είναι ανοικτός σε μετασχηματισμούς, σε εναλλακτικές ερμηνείες ή κατευθύνσεις, σε δυνατότητες γενικώς να γίνεται άλλος από αυτό που φαίνεται ή πιστεύουμε ότι είναι, τότε η φιλοσοφία δεν εμφανίζεται για να τον μαγέψει ή να του επισωρεύσει κι άλλους διασπαραγμούς ούτε να τον βυθίσει στο έρεβος του μυστικισμού, αλλά για να δια-λεχθεί με τις πολλαπλές του δυνατότητες, να εισδύσει στα αμέτρητα διακυβεύματά του, να πλησιάσει το ίδιον αυτού «φαίνεσθαι» και συγχρόνως να αποστασιοποιηθεί απ' αυτό, να δώσει πειστικές απαντήσεις σε αινίγματα ή διλήμματα, που πλάνονται σαν φάντασμα πάνω από την αισθητή του

ύπαρξη, και να ενσωματώσει τη βαρύτητα του περιστασιακού στις διαχρονικές αναζητήσεις αυτού του «υπάρχειν». Περιστασιακό και διαχρονικό είναι συστατικά στοιχεία της μεγάλης ανα-τροπής που πραγματοποιεί η φιλοσοφία: της ανα-τροπής προς την οδό της ενιαίας σκέψης, όπου το εφήμερο, το περιστασιακό κατατίθεται ως το λογικό όριο εμπειρικών τρόπων σκέψης και διαμεσολαβεί στον φιλοσοφικό λογισμό, ώστε να κατανοεί εκ των προτέρων ζητήματα του επιστητού, στα οποία δεν έχει προχωρήσει ακόμα η μια ή η άλλη ειδική επιστήμη, και να απαιτεί με πάθος τη σύλληψη του καθολικού τους νοήματος. Έτσι η φιλοσοφία τείνει να είναι η μετά-βαση από το περιορισμένο στο απεριόριστο ή το άπειρο, από το όριο στο χωρίς όριο και αντίστροφα. Το τελικό αποτέλεσμα αυτής της κίνησης είναι να ενεργοποιεί διαλεκτικές ανελίξεις της σκέψης που δεν υπόκεινται σε περιοριστικούς όρους, εν είδει επί μέρους ειδικών επιστημών, να κυφορεί ευρύτερα την ελεύθερη επικοινωνία και να εκφράζει τη μοίρα των ανθρώπων ως τον τρόπο, με τον οποίο η λογική ή φιλοσοφική τους κοινότητα θα δώσει νόημα στην πεζότητα της πολιτικής πραγματικότητας⁹.

Το έργο της φιλοσοφίας, κατ' αυτήν την έννοια, δεν περιορίζεται στις Λογικές συλλήψεις του ενός ή του άλλου φιλοσοφικού συστήματος, αλλά ξεκινά από την απλή φιλοσοφία της ζωής, συγκροτεί αρθρωμένα νοήματα, _περισσότερο ή λιγότερο σύνθετα_ για να απελευθερώνει τελικά εκείνο τον στοχασμό, ο οποίος, είτε δομείται σε φιλοσοφικό σύστημα είτε όχι, «*συνιστά το μεγαλείο του ανθρώπου*»¹⁰ και αποτολμά την κατανόηση του κόσμου του. Συναφώς, όποιο και αν είναι το περιεχομενικό στοιχείο του φιλοσοφικού έργου, το τελευταίο δεν παύει να στρέφεται κατ' εξοχήν προς την εγκόσμια συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης και να ευγενίζει τη ζωτική της παρ-ουσία μέσα στην έκταση της εμπειρικής της προφάνειας. Όσο ευγενίζεται η διανοηματική ενδοχώρα της εμπειρικής ύπαρξης, τόσο μπορούν να αποδομούνται οι προκαταλήψεις του κοινού νου απέναντι στις ριζοσπαστικές προτάσεις του «*φιλοσοφικώς σκέπτεσθαι*» και να καταργούνται οι τεχνητής υφής διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στον καθημερινό και στον φιλοσοφικό τρόπο σκέψης. Σύμφωνα με τον Gramsci ο κοινός νους έχει τη δυνατότητα να μεταλλάσσεται αδιαλείπτως και να αφομοιώνει τις επιστημονικές ή φιλοσοφικές ιδέες που έχουν εισδύσει στην καθημερινή ζωή. Αυτό σημαίνει ότι το ανθρώπινο ον, φιλόσοφος ή μη, αποκτά τη δική του αίσθηση της ζωής, τη δική του αντίληψη, λιγότερο ή περισσότερο επαληθεύσιμη, αλλά και τις δικές του

προϋποθέσεις για να θέτει υπό διερώτηση τις παγιώσεις του υπάρχοντος και να εξέρχεται από τον ασφυκτικό ορίζοντα του Εγώ προς τον ανήσυχο στοχασμό του μη-Εγώ, προς τον κόσμο του ανεξιχνίαστου. Ερμηνεύοντας την αγωνία που ανατέλλει, την «*επικίνδυνη και δίχως όρια περιπέτεια*» διεκδικεί, συνειδητά ή ασυνείδητα, το ξετύλιγμα της εγγύτατης κατάστασής του –ας πούμε άμεσων εμπειριών, φαντασιακών ή ψυχικών διεργασιών κ.λπ.- σε ένα διαρκές σκέπτεσθαι που μετασχηματίζει τις συνιστώσες της ύπαρξής του και της επιτρέπει να ωθεί στο έπακρο το τι και το γιατί τόσο για ζητήματα της καθημερινότητας όσο και της περιοχής των επιστημών.

4. Κατά Λόγο σημάνσεις

Όταν λοιπόν καταφεύγει κανείς στη φιλοσοφία, ζητεί να προσανατολιζέται σε ένα ανοικτό κόσμο, ο οποίος δεν είναι η εκάστοτε δεδομένη ολότητα των ερμηνειών του, αλλά η διαδρομή του νου προς εκείνο το ξέφωτο (Heidegger), όπου ο βιβλικός παράδεισος, από κόσμος που αποθαρρύνει την ελευθερία του «*φιλοσοφείν*», μεθίσταται στον ερωτηματικό κόσμο της γλώσσας και της σκέψης: αφότου μέσα στο παιχνίδι της γλώσσας και δι' αυτού το δέντρο της γνώσης αποτέλεσε αντικείμενο της ερωτηματικής σκέψης, αυτό έγινε η αιτία να «*εκδιωχθεί*» ο άνθρωπος από τον κλειστότητα του βιβλικού παραδείσου και να εισέλθει στην ανοικτότητα της αναστοχαστικής διαφοροποίησης. Αυτή η «*εκδίωξη*» φέρνει στο φως την ανάγκη για φιλοσοφία και σημασιολογεί τη γενέθλια πράξη του Λόγου της: αναζωογονεί στον άνθρωπο την ανάγκη να διερωτά και να διερωτάται τι είναι καλό και τι κακό, τι είναι αληθές και τι ψευδές, πώς και γιατί συμβαίνει αυτό και όχι το άλλο κ.λπ. Επίσης τον βοηθά να εγκαταλείπει αφελή και υπνωτικά στερεότυπα, να ανα-χωρεί για ένα κόσμο της δημιουργικής σκέψης και της εμπνευσμένης κριτικής, όπου μπορεί να γνωρίζεται με τα όρια της γνώσης του, και να καθιστά αντικείμενο του «*φιλοσοφείν*» την απειρότητα των δυνατοτήτων του. Έτσι μπορεί να ακούει τη σιωπηλή φωνή αυτού που είναι ο ίδιος και ο κόσμος του: να ετοιμάζεται να διασχίσει τα αδιόρατα μονοπάτια της γνωσιο-οντο-λογικής συνθήκης του για να πραγματώνει, σύμφωνα με τον Hegel, τον κατανοητικό Λόγο ως λέγειν και πράττειν της σκέψης. Η αλήθειά του, απ' αυτή την άποψη, ερείδεται στη γλώσσα, της οποίας η συμπεριφορά εκδηλώνεται ρητά με το συλλογιστικό επιχείρημα, την έννοια και τη λογική τάξη¹¹. Η γλωσσική συμπεριφορά είναι η ευδοκία του «*φιλο-*

σοφείν», στο πλαίσιο της οποίας οι ιδέες, οι συλλογισμοί και οι έννοιες δεν συνθέτουν απλώς την επιφάνεια της καθημερινής κουβέντας αλλά και το βάθος του φιλοσοφικού Λόγου. Διαμορφώνουν επίσης τους όρους του Λόγου για να συλλαμβάνει εννοιακά: να μη χάνεται στις εικόνες του αισθητού αλλά να εισχωρεί βαθιά στη νοηματική ρίζα των πραγμάτων και να θέτει υπό διερώτηση ακόμη και το αυτονόητο.

Δια της γλώσσας, ως εκ τούτου, το ίδιο το «φιλοσοφείν» αναζητεί περάσματα μέσα από τα «μονοπάτια του δάσους», τα μονοπάτια εκείνα που ο Heidegger ονόμασε Holzwege και τα οποία αίφνης χάνονται μέσα στη βλάστηση: απερίσπαστα οδηγούν στο άβατο¹². Στα σύγχρονα μονοπάτια του δάσους δεν ανήκει μόνο το άβατο της ύπαρξης αλλά και η δαιμονική ισχύς της τεχνικής. Ενώ η ανάπτυξη του πνεύματος εν γένει για τον εαυτό του λαμβάνει τον χαρακτήρα της αυτοκατανόησης μέσα στο χρόνο και η δυναμική του αισθητοποιείται στην πολυσήμαντη εκδήλωση του Λόγου, το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο θεωρητικό πνεύμα, υπό τη μορφή του πνευματικού πολιτισμού ή ως θεώρηση του κόσμου και ως πνευματική παραγωγή [=φιλοσοφία, θρησκεία, τέχνη κ.λπ.], και στο πρακτικό πνεύμα, υπό τη μορφή του τεχνικού πολιτισμού ή του επιστημονικοτεχνικού κόσμου, εξακολουθεί να αποτελεί για τη φιλοσοφία αντικείμενο κατανόησης και ερμηνείας. Στη «Φαινομενολογία του πνεύματος» ο Hegel, θέλοντας να χωρήσει πέρα από τη μηχανιστική αντίληψη του 18ου αιώνα και από τη γενικευμένη κυριαρχηση της υπολογιστικής σκέψης (das rechnende Denken), κάνει λόγο για το παιχνίδι των δυνάμεων, το οποίο, ενόσω παίζεται έξω από τη συνείδηση και σε επίπεδο ανταγωνιστικά [=εγωιστικά] δομημένων Εγώ, κυφορεί αλληλο-απομάκρυνση έως αλληλο-εκμηδένιση: «τα άτομα υπάρχουν προς άλλα με τη μορφή κοινών αντικειμένων, είναι ανεξάρτητες μορφές και, επειδή το αντικείμενο στην άμεση ύπαρξη του προσδιορίστηκε εδώ ως ζωή, αυτά είναι βυθισμένες στο Είναι της ζωής συνειδήσεις [...] [οι οποίες] δεν παραστάθηκαν ακόμη η μια προς την άλλη ως καθαρό διεαντό-Είναι, δηλαδή ως αυτοσυνειδήσεις. Καθεμιά είναι ασφαλώς βέβαιη για τον εαυτό της, όχι όμως και για την άλλη, και γι' αυτό η βεβαιότητα που έχει για τον εαυτό της, δεν ενέχει ακόμα καμιά αλήθεια»¹³. Τούτο σημαίνει ότι αποδυναμώνεται κάθε δυνατή σχέση του ατόμου με τον κοινό ή καθολικό Λόγο της σκέψης και χάνεται η ουσιακή του μοναδικότητα μέσα στα αντικείμενα του τεχνικοποιημένου κόσμου. Η σκέψη μετατρέπεται σε εργαλείο βάνουσου εξουσιασμού και η ελευθεριακή υποκειμενικότητα μεταποιείται σε πραγματοποιημένη συνείδηση.

Κατά την ίδια προοπτική του νεωτερικού πνεύματος, ο εξουσιασμός αυτός απλώνεται πάνω στη φύση και, ιδωμένος από την πλευρά της φιλοσοφικής τάξης, συνιστά μετασκευή της υποκειμενικότητας σε ολοκληρωτική παθογένεια και ωσαύτως σε κατασκευασμένη αυθεντία. Στο βαθμό που η αυθεντία υποκαθιστά την αυθεντικότητα, η ατομικότητα απογυμνώνεται από την πρωταρχική της πηγή και χάνει μετέωρη μέσα στο χάος: διαμορφώνεται ο τύπος του ατομικιστικού ανθρώπου, που αδιαφορεί για τη θεωρητική γνώση¹⁴ και ολισθαίνει στο σφικτό εναγκαλισμό των απονεκρωμένων σχημάτων του τεχνοκρατικού πολιτισμού με τις αντίστοιχες κοινωνικές δομές. Συνέπεια τούτου είναι να αδυνατίζει η νοηματική επιφάνεια του ανθρώπινου λόγου και η κοινωνία να μετατρέπεται, σύμφωνα με την έκφραση του Φουκώ, σε ένα σύστημα χωρίς έξω. Κατόπιν τούτου, αυτό που μας ενδιαφέρει δεν είναι μόνο η τεχνικο-υπολογιστική διάσταση της γνώσης, η οποία μόλις και μετά βίας κατορθώνει να μας γνωρίσει με το «πώς» της μιας ή της άλλης κατασκευής αλλά το «φιλοσοφικώς διαλέγεσθαι» που προσεγγίζει με επάρκεια το νόημα του «γιατί» του κόσμου. Το προσεγγίζει με επάρκεια, γιατί ανάγει το ελιξήριο ζωής του μέσα στο Λόγο και δύναται έτσι να διεξάγει το παιχνίδι, ήτοι τον αγώνα για τον έσχατο διανυγασμό, μέσα από την «ανταλλαγή έργου»: χωρίς να τελεί υπό την εξάρτηση «οντοθεολογικών δογμάτων» επιτελεί την αλήθεια ως έξοδο από τη λήθη [=α-λήθεια]. Η έξοδος από τη λήθη λέγει «ότι για κάθε κατάφαση υπάρχει μια αντίθετη άρνηση και για κάθε άρνηση μια αντίθετη κατάφαση»¹⁵. πραγματοποιεί συνεπώς τη δια-λογική κίνηση από το «δυνάμει» στο «εντελεχεία» και αισθητοποιεί τη συνείδηση της διαφοράς ανάμεσα σε αυτό που ονομάζει η λέξη, π.χ. τον άνθρωπο, και στην ενέργεια ή το έργο, π.χ. την παιδεία, που δίνει νόημα στο ον άνθρωπος και το διαφοροποιεί από ό,τι σημαίνει το απλό όνομα, δηλαδή το καθιστά σκεπτόμενο και καλλιεργημένο ον.

Εφόσον ο άνθρωπος είναι ένα «έλλογο ζώο», η οποία εγγράφεται στο «φιλοσοφείν». Από την άλλη πλευρά όμως όσο πιο διαδεδομένη είναι στην εποχή μας η συμβολική αναπαράσταση της γνώσης, τόσο αυτός αρέσκεται να αρδεύει την ευφορία του από τις τεχνικές δομές του επικοινωνιακού Λόγου. Στην πράξη έχουμε να κάνουμε με τον πιο δραματικό διχασμό του σύγχρονου ανθρώπου ανάμεσα στην τεχνολογική εξέλιξη του κόσμου του και σε αυτό που μπορεί να εκφράζει ο ίδιος ως κοινωνικό-πολιτικό

υποκείμενο. Το ζητούμενο σε σχέση με αυτή την ανθρώπινη κατάσταση, κατά τον Heidegger, δεν είναι να απο-τρέψουμε την εξέλιξη του πολιτισμού αλλά να ανα-τρέψουμε αυτόν τον σιδερόφρακτο χαρακτήρα του δυτικού πολιτισμού που αφαιρεί από τον κόσμο τη σαφήνεια του Λόγου και δεν ακούει τη γλώσσα του Είναι, με συνέπεια να θραύει την ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στην τεχνική αυστηρότητα της μεταφυσικής. Από τη φιλοσοφία συνεπώς, η οποία έφτασε στο τέλος της ως μεταφυσική, ζητεί ο φιλόσοφος να συνδράμει το έργο της σκέψης, ήτοι να ενθαρρύνει τον άνθρωπο να διαθέτει το Είναι του στην ανατροπή του εσκεμμένου και μέσα από την αστραπή του συμβαίνοντος να ξαναπιάνει τις κατακτήσεις του πολιτισμού και να τις θέτει υπό διερώτηση.

Το «θέτειν υπό διερώτηση» σημαίνει να ξεκινάει ο άνθρωπος από την κατά φύση δωρεά του -που έγκειται στο να συνυφαίνεται οντολογικά με την κατανόηση του νοήματος του Είναι- και να καθιστά αντικείμενο σκέψης το μη-εσκεμμένο, το άσκεπτο (ungedacht). Αλλά επειδή στην περιοχή του άσκεπτου ενδημεί το Είναι, το καθήκον της σκέψης είναι να ακυρώνει την αμηχανία -που προκαλεί η δεδομένη εξέλιξη του πολιτισμού- γύρω από την αλήθεια του Είναι και να αφυπνίζει την κατανοητική διείσδυση στο νόημα που περικλείει το ερώτημα γι' αυτή την αλήθεια. Ο Heidegger προτείνει λοιπόν ένα νέο «φιλοσοφείν», το οποίο, ως οδός της σκέψης, γυρίζει στις πρωταρχικές του πηγές και από την απόσταση της πηγής δύναται να αποκολληθεί από το αναφορικό στοιχείο και να διανοιχθεί προς το οντολογικό. Τι δείχνει αυτή η χαϊντεγκεριανή οδός της φιλοσοφίας, την οποία λαμβάνουμε ως ερμηνευτική προσέκταση, με τον δικό της βέβαια ιδιότυπο τρόπο, της εγελιανής μεθόδου του «φιλοσοφείν»; Πως στο κέντρο της ζωής τίθεται τώρα πιο επιτακτικά η ανάγκη για φιλοσοφία με την εκάστοτε δέουσα μορφή της, η οποία υποβάλλει το ανθρωπίνως υπάρχουν στην ύπατη αυτοδιακύβευσή του και συγχρόνως το προ-τρέπει να ξετυλίγει εμπρός του το παιγνίδι ανάμεσα στην εσωτερική δύναμη της σκέψης και στην εξωτερική εικόνα του μηχανοποιημένου κόσμου. Πώς θα μπορούσε να αποφεύγεται ένα τέτοιο παιγνίδι, όταν ο σημερινός άνθρωπος πειθαναγκάζεται, όσο ποτέ άλλοτε να «απορροφάται τελείως από την ειδικότητά του αντί να ξανοίγεται στην ελευθερία και απεραντοσύνη του κόσμου των σκέψεων»¹⁶;

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Werke 2. Suhrkamp, Frankfurt 1983, σ. 22.
2. G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Meiner, Hamburg 1955, σ. 29.
3. Ό.π.
4. Fr. Scupp: *Geschichte der Philosophie im Überblick III*. Meiner Verlag, Hamburg 2003, σ. 390.
5. G. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος* τ. II, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Δημ. Τζωρτζόπουλος. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1995, σ. 44.
6. Πρβλ. Πλάτων, Χαρμίδης 166 e.
7. Pöggeler (Hrsg.). *Hegel*, Alber Verlag 1997, σ. 66.
8. Δημ. Τζωρτζόπουλος: *Ο Hegel και η κατανοητική σκέψη*. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 2000, σ. 66.
9. Κ. Γιάσπερς: *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, μτφρ. Χ. Μαλεβίτσης. Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1968, σ. 58.
10. Πασκάλ: *Σκέψεις*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης. Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2000, απ. 346.
11. G. W. F. Hegel: *Επιστήμη της Λογικής-η Διδασκαλία περί της έννοιας*, εισαγωγή -μετάφραση-σχόλια Δημ. Τζωρτζόπουλος. Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2005, σσ. 66 κ.εξ.
12. M. Heidegger: *Holzwege*, Klostermann 1977, σ. 1.
13. G. Hegel: *Φαινομενολογία του πνεύματος* τ. I, ό.π. σ. 332.
14. Αριστοτέλης, *Προτρεπτικός*, *Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring*. V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1969, σσ. 38 κ. εξ.
15. Αριστοτέλης, *Περί Ερμηνείας* 17a 32-33.
16. Ρ. Μούσιλ: *Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες* τ. I, μτφρ. Τ. Σιέτη. Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1992, σ. 46.



Αἰέν ἀριστεύειν: Ο «ἀριστος» στην ομηρική αρετολογία

Της ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑΣ ΓΟΓΓΑΚΗ, *Επίκ. Καθηγήτριας ΤΕΦΑΑ Πανεπ. Αθηνών*
και της ΕΛΙΣΑΒΕΤ ΣΤΡΑΒΑΚΟΥ-ΑΡΑΧΩΒΙΤΗ, *Μεταπτυχιακής Φοιτήτριας Φιλοσοφίας*
του Αθλητισμού ΤΕΦΑΑ Πανεπ. Αθηνών

Ο «ἀριστος» συνιστά μία από τις αρχαιότερες ελληνικές λέξεις. Η γέννηση του όρου ανάγεται σε εποχές προομηρικές, ενώ η σημερινή σημασία της διατηρεί σε αμείωτο επίπεδο την αίγλη. Ο «ἀριστος», λαμβάνοντας υπόψη τους περιορισμούς που υπάρχουν κατά τον Bruno Snell, στην ερμηνεία των ομηρικών λέξεων¹, κατά γενική ομολογία, αποτελεί ένα πρόσωπο ευπρόσδεκτο και ευχάριστο, καθώς διαθέτει μια ξεχωριστή ιδιότητα, την οποία καθένας θα επιθυμούσε να έχει. Η προέλευση της λέξης από το ρ. ἄρω ή το ἀρέσκω, φέρει στη συνείδηση είτε την εξεχούσα ηθική ιδιότητα της αρετής, είτε τον ισχυρό θεό του πολέμου Άρη². Ο «ἀριστος» δεν είναι ένα απλό ή σύνηθες επίθετο, αλλά συνιστά μια αξία, ένα ηθικό μέγεθος, και μάλιστα τον ύψιστο βαθμό ανωτερότητας, καθώς αποτελεί την υπερθετική εξέλιξη του «Ἀγαθοῦ». Στην κυριολεξία σημαίνει ο πολεμικότερος, κατ' ουσίαν «ο ανδρειότερος», και κατ' επέκταση ο πλουσιότερος, ο ευγενέστερος, ο αξιότερος. Ο ἀριστος δεν αποτελεί έναν εκ των πολλών, αλλά τον άνδρα ο οποίος επιτυγχάνει έναν άθλο, δηλαδή τον καλύτερο πάντων³. Ως εκ τούτου, οι ἀριστοι ενός τόπου συνιστούν τους πρώτους, τους σημαντικότερους όλων, ενώ «ἀριστα» είναι τα «κάλλιστα», τα όσο δυνατόν καλά, δηλαδή τα εξαιρετά⁴.

Δεν είναι τυχαίο, επομένως, ότι ο «ἀριστος» συνιστά το πρώτο συνθετικό του «αριστοκράτη». Ο άνθρωπος ο πιο διαλεκτός, ο ανώτατης ποιότητας, είναι εκείνος που διαθέτει την ικανότητα να ξεπερνάει το όριο της μετριότητας, αποτελώντας μια κοινωνική ελίτ. Υπό την έννοια αυτή αριστο-κράτης είναι εκείνος ο οποίος κατάγεται από ευγενείς, και κατ' επέκταση από πλούσιο γένος⁵. Η αριστοκρατία συνιστά για την αρχαιότητα οργανωμένη κοινωνική τάξη, με ιδιαίτερα πολιτικά προνόμια, τα οποία κληροδοτούνται στις επόμενες γενεές «κληρονομικῶ δικαίω». Από αυτήν, ακριβώς, την κοινωνία των αρίστων, ξεκινάει η Μούσα του Ομήρου για να ψάλλει τα ηρωικά τους κατορθώματα. Ο όγδοος αιώνας π.Χ. που έζησε ο ποιητής είναι για την Ελλάδα μια εποχή γεμάτη δυναμισμό, μέσα από τον οποίο εκκο-

λάπτονται όλες οι δυνάμεις που θα της δώσουν τη μορφή των ιστορικών χρόνων⁶.

Οι όροι «ἀριστος» και «αριστεύειν» εμφανίζονται στα ομηρικά έπη ήδη από τους πρώτους κιόλας στίχους της ραψωδίας Α: ο ποιητής χρησιμοποιεί τούτο τον όρο, προκειμένου να αναδείξει την ανωτερότητα του Κάλχαντα (οἰονοπόλων ἀριστος⁷) και του Αγαμέμνονα (πολλῶν ἀριστος Ἀχαιῶν⁸). Ο «ἀριστος», επί μεν εμψύχων σημαίνει τον καλύτερο στη δεξιότητα, την ανδρεία ή την καταγωγή, επί δε αφύχων το καταλληλότερο και το ωφελιμότερο. Το ρήμα «αριστεύω» έχει κυρίως την έννοια του «προπεύω», «διακρίνομαι, ή «είμαι γενναίος»⁹. Εξάλλου, στον Όμηρο ο «αριστεύς-ήςος» σημαίνει και τον συγγενή πρόκριτο, καθώς η αριστεία αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο της τάξης των ευγενών¹⁰.

Στο ηρωικό έπος της Ιλιάδας, όπου κατεξοχήν συγκρούονται αντίπαλοι ήρωες, η πολεμική αναμέτρηση συνιστά την αφορμή για την ανάδειξη της «αριστείας» των σημαντικότερων ηρώων του στρατοπέδου των Αχαιών, όπως του Διομήδη, του Αγαμέμνονα, του Ιδομενέα, του Αίαντα, του Πατρόκλου, του Αχιλλέα, καθώς επίσης και των επιλέκτων ανδρών εκ των Τρώων, όπως του Έκτορα και του Σαρπηδόνα¹¹. Ειδικότερα με τον τίτλο «αριστεία», που σημαίνει όχι απλώς υπεροχή¹², αλλά επίτευγμα λαμπρό, αξιοβράβευτο έργο και «ἄθλον»¹³, περιλαμβάνονται τρεις ραψωδίες, η Ε (Διομήδους αριστεία), η Λ (Αγαμέμνονος) και η Ρ (Μενελάου), στις οποίες περιγράφονται οι ανδραγαθίες των τριών παραπάνω ηρώων στον πόλεμο εναντίον των Τρώων¹⁴. Γενικά, οι άνδρες της Ιλιάδας και της Οδύσσειας δεν είναι άνθρωποι κοινοί, αλλά ήρωες. Κι ενώ διαθέτουν πλήρη γνώση της αξίας της ανδρείας, της φιλίας, της τιμής και του σεβασμού προς τον άλλο, ωστόσο, έχουν και επίγνωση της θνητής τους φύσης¹⁵.

Οι ηρωικές μορφές των ομηρικών επών εμφανίζονται, καταρχήν, ως «αγαθοί». Το συγκριτικό του επιθέτου «ἀγαθός» (από το ρ. ἄγαμαι) είναι ἀμείνων, βελτίων, κρείσσων, ενώ το υπερθετικό ἀριστος,

βέλτιστος, κράτιστος¹⁶. Στα έπη του Ομήρου ο «ἀγαθός», συνώνυμος του «ἔσθλός», τείνει να ταυτιστεί με τον κραταιό, τον ανδρείο και τον γενναίο, και, παρομοίως, με εκείνον που διαθέτει αριστοκρατική καταγωγή και ισχύ¹⁷. Όποιος ανήκει στην κατηγορία των «ἀγαθῶν», προέρχεται δηλαδή από ανώτερη γενιά, διακρίνεται για την ανωτερότητά του στον πόλεμο και αναγνωρίζεται ως άξιος ηγέτης, ενώ ο αποτελεσματικός αυτός τύπος ανδρός συχνά χαρακτηρίζεται ως «άριστος», καθώς θεωρείται ο καλύτερος, ή ένας από τους καλύτερους. Η λέξη «ἀγαθός» έχει και τη σημασία του φρόνιμου, του τίμου και εν γένει του ενάρτετου, αλλά και του εύμορφου, του άξιου, του ικανού, του επιτήδειου, του εξέχοντος σε κάτι, του χρήσιμου, του ωφέλιμου, και εν γένει του αντίθετου προς το κακό, ενώ επί ζώων και αφύχων έχει τη σημασία του έχοντος καλές ιδιότητες, του τέλειου εις το είδος του¹⁸.

Εξάλλου, «ἄριστοι» θεωρούνται και όσοι διαθέτουν ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό υπεροχής. Στόχος του «ἀγαθοῦ» ανθρώπου είναι να αποδειχθεί ανώτερος από όλους τους άλλους, ενώ με το ρ. ἄριστεύω (συμπεριφέρομαι ως άριστος, με γενναιότητα στη μάχη, ή είμαι ο καλύτερος) υποδηλώνεται η επιδίωξη του για διάκριση και υπεροχή¹⁹. Προς μια τέτοια παρότρυνση στοχεύουν, άλλωστε, και οι περίφημες ομηρικές συμβουλές που απηύθυναν οι πατέρες προς τους νεαρούς πολεμιστές, όταν οι τελευταίοι ξεκινούσαν για τον πόλεμο της Τροίας. Έτσι, ο σοφός Πηλέας συμβουλεύει τον Αχιλλέα, και ο Ιππόλοχος τον Γλαύκο, «αἰέν ἄριστεύειν», δηλαδή «να είναι πάντα πρώτος στην παλικαριά»²⁰.

Στην *Οδύσσεια* δίνεται μια εξίσου σημαντική διάσταση της έννοιας, καθώς τον χαρακτηρισμό «ἄριστος» φέρει, πρωτίστως, ο βασικός της ήρωας Οδυσσέας, εξαιτίας, κυρίως, της πανουργίας του, δηλαδή της αποτελεσματικής ευρηματικότητάς του. Εξάλλου, ἄριστοι αποκαλούνται και οι μνηστήρες, λόγω της αριστοκρατικής τους καταγωγής²¹, καθώς επίσης και οι ειρηνικοί Φαίακες, χάρη στην ταχύτητά τους και την ικανότητά τους στην ναυσιπλοία. Ακόμη και μια γυναίκα είναι δυνατόν να θεωρείται «ἄριστη» όταν ανταποκρίνεται με επιδεξιότητα στα ειδικά καθήκοντα που έχει αναλάβει στο πλαίσιο του οίκου της, όπως επί παραδείγματι η Πηνελόπη, η οποία κληροδοτεί την αρετή της στις μελλούμενες γενιές²². Στον κόσμο των θεών, εξάλλου, ο Δίας χαρακτηρίζεται ως θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος (ο πιο δυνατός και πρώτος στην τάξη των Ολυμπίων), ενώ και ο Απόλλων είναι «θεῶν ἄριστος» (ένας από

τους ανώτερους Θεούς)²³.

Στον Όμηρο οι περισσότερες σκηνές μάχης δεν είναι συλλογικές, αλλά συνιστούν «ἀριστείες» διαδοχικά, δηλαδή, ανδραγαθήματα, με τα οποία ένας μαχητής, κυριευμένος από πολιτικό μένος, αποκτά σχεδόν υπεράνθρωπη δύναμη, σαρώνοντας ό,τι συναντά στο πέρασμά του²⁴. Στο αντίθετο, αρνητικό άκρο του «ἀγαθοῦ» και του «ἄριστου» βρίσκεται ο κακός, ο οποίος σημαίνει κυρίως τον μοχθηρό, αυτόν που επιθυμεί την υλική και ηθική βλάβη των άλλων. Στα ομηρικά έπη, ωστόσο, ως κακός αναφέρεται κυρίως εκείνος που δεν είναι «ἀγαθός», ο άνδρας δηλαδή ταπεινής καταγωγής, ο άσημος, ο φτωχός, ο ανίσχυρος²⁵. Στα πολεμικά, κυρίως, συμφραζόμενα, το επίθετο «κακός» ή «αἰσχροός», όπως και ο σχεδόν συνώνυμος «ἄνακλις», είναι ο αντώνυμος τύπος του «καλός» ή «ἀγαθός», και χαρακτηρίζει εκείνον που είναι αδύναμος ή και δειλός, κι αδυνατεί, επομένως, να υπερασπιστεί τον εαυτό του ή τους συμμάχους του σε μια κρίσιμη στιγμή²⁶.

Έτσι, στην Ιλιάδα ο Οδυσσέας, απομονωμένος από τους συμπολεμιστές του Δαναούς, διχάζεται ανάμεσα στην επιλογή να μείνει μονάχος στο πεδίο της μάχης με κίνδυνο να σκοτωθεί, ή να υποχωρήσει από φόβο. Ο ήρωας, εν τέλει, δίνει λύση στο δίλημά του αποφασίζοντας να παραμείνει και να πολεμήσει, σκεφτόμενος πως η υποχώρηση ταιριάζει στους κακούς μόνο, και όχι στους «ἄριστους»²⁷. Η επιλογή αυτή συνιστά αποτέλεσμα της επίγνωσης του Οδυσσέα ότι στον πόλεμο υποχωρούν οι κακοί, ενώ όσοι αριστεύουν μάχονται. Οι ἄριστοι, ως εκ τούτου, είναι εκείνοι που προστρέχουν πρώτοι στη μάχη και μένουν εκεί, πολεμώντας, χωρίς να υπολογίζουν αν θα ζήσουν ή θα πεθάνουν²⁸. Ο Έκτορας, εξάλλου, αν και συναισθάνεται τις οδυνηρές συνέπειες του θανάτου του, δεν υποχωρεί, καθώς η ιδεολογία του δεν του επιτρέπει να παραβεί τον κώδικα της ηρωικής συμπεριφοράς που καθορίζεται ως άγραφος κανόνας για τους άνδρες²⁹. Η επιλογή του να δώσει μια μάχη εξ αρχής χαμένης υπαγορεύεται από την παραπάνω λογική, σύμφωνα με την οποία η αποφυγή του πολέμου θεωρείται καταδικαστέα. Αντιθέτως, η πολεμική ανδρεία και το «κλέος» επιβραβεύονται με την αθάνατη φήμη που θ' ακολουθεί τον ήρωα, τόσο όσο βρίσκεται εν ζωή, όσο και μετά το θάνατό του³⁰.

Με την «ἀριστεία» τους οι πολεμιστές δικαιώνουν την φήμη των προγόνων τους και, τηρώντας τις συμβουλές για υπεροχή στη μάχη, επιδιώκουν να κερδίσουν μεγάλη δόξα (μέγα κλέος³¹) και καλή φήμη (εὐκλείη³²) για τους ίδιους και για τον γονέα

τους³³. Οι χαρακτηρισμοί «ἀγαθός» και «ἄριστος» στα ομηρικά έπη δεν συνοδεύουν γενικά και αόριστα τους σώφρονες ή τους δίκαιους, που επιθυμούν μια ήρεμη και ειρηνική ζωή, αλλά προσδιορίζουν μια συγκεκριμένη κατηγορία ηρώων, οι οποίοι διακρίνονται για το γενναίο τους φρόνιμα και την ανώτερη θέση που κατέχουν στους κόλπους της κοινότητάς τους. Αντίθετα, όσοι δεν ανήκουν στην εξέχουσα αυτή τάξη χαρακτηρίζονται ως «κακοί». Αυτό συμβαίνει, «επειδή το ευρύτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται τόσο ο επαινετικός χαρακτηρισμός ενός ήρωα ως «ἀγαθοῦ», όσο και ο ψόγος που προκαλεί με τις πράξεις του ως «κακοῦ», είναι συχνά ανταγωνιστικός», επισημαίνει ο Δ.Ν. Μαρωνίτης³⁴. Όποιος προκαλεί κάτι χρήσιμο και ωφέλιμο στους δικούς του χαρακτηρίζεται «ἀγαθός», ενώ άχρηστος είναι όποιος τους βλάπτει. Οι αντιθετικοί, ωστόσο, αυτοί τίτλοι δεν έχουν σταθερή και μόνιμη αξία για όλους και σε κάθε περιβάλλον. Ένας ήρωας, ο οποίος σε μια συγκεκριμένη περίπτωση θεωρείται από κάποιον «ἀγαθός» ή «ἄριστος», μπορεί σε κάποια άλλη να χαρακτηρίζεται «κακός», όπως για παράδειγμα, ο χαρακτηρισμός των μνηστήρων³⁵. Οι ήρωες, κατά συνέπεια, δεν κρίνονται με κριτήριο ένα διαρκή και αυστηρό ηθικό κώδικα, ενώ κι οι αντιθετικοί τίτλοι (έσθλος-κακός) δεν έχουν σταθερή και μόνιμη αξία για όλους, αλλά αποδεικνύονται σχετικοί, καθώς στην ομηρική κοινωνία δεν υπάρχει αντικειμενικός κριτής του καλού και του κακού³⁶.

Στις αρετές του «ἀγαθοῦ ἀνδρός» δεν συγκαταλέγεται μόνον η πολεμική υπεροχή, αλλά και η ετοιμότητά του ν' αναγνωρίζει τις αξίες της ειρηνικής συνύπαρξης, να συνεργάζεται με όσους τον περιβάλλουν και χρειάζονται την βοήθειά του. Παράδειγμα αυτού αποτελεί ο Γλαύκος, ο οποίος πολεμάει δίπλα στους Τρώες, και κατηγορεί τον Έκτορα για δειλία, επειδή εγκαταλείπει το νεκρό συμπολεμιστή του Σαρπηδόνα στο πεδίο της μάχης³⁷. Ο ίδιος στάθηκε ανίκανος ν' ανταποδώσει την ηθική οφειλή του απέναντι στον νεκρό, που ήταν φίλος και σύντροφος στον πόλεμο. Στην περίπτωση αυτή, η Ιλιάδα ως έπος καθαρά πολεμικό, γι' άλλη μια φορά υποτάσσει τη φιλία στην ανδρεία του μαχητή, ενώ, αντίθετα, η Οδύσσεια υποτάσσει τις αξίες του πολεμικού ανταγωνισμού στην φιλότιμη³⁸.

Εξάλλου, αξίζει να επισημανθεί και η σύνδεση των «ἀγαθών» και «ἀρίστων» με την έννοια της «ἀρετῆς», καθώς η ρίζα του ουσιαστικού αρ- σχετίζεται ετυμολογικά με τον συγκριτικό και υπερθετικό βαθμό του επιθετικού «ἀγαθός»: ἀρείων και ἄριστος³⁹. Ως «ἀγρετή» νοείται ένα σύνολο χαρακτηρι-

στικών, όπως η ικανότητα, η επιδεξιότητα, η τιμιότητα, η πίστη, η έφεση και η έξη στο *καλώς πράττειν*, η ηθική ανωτερότητα, η αποφυγή του κακού⁴⁰. Η αρετή στον Όμηρο, σε αντίθεση με τις μεταγενέστερες σημασίες της, δεν αποτελεί επίκτητη ιδιότητα, αλλά εμφανίζεται σχεδόν ως έμφυτο χαρακτηριστικό των «ἀγαθών» και των «ἀρίστων», όπως η δύναμη, η ομορφιά, η πολεμική ικανότητα, το γενναίο φρόνιμα, η ευγενική καταγωγή, το γόητρο, ο πλούτος και η πνευματική δύναμη. Στα πολεμικά συμφραζόμενα της *Ιλιάδας* η αρετή λαμβάνει περισσότερο ειδική σημασία, καθώς είναι μια μορφή ανωτερότητας, και συνδέεται κυρίως με την ανδρεία των πολεμιστών και με ο,τιδήποτε περιέχεται ή συντελεί αυτή⁴¹.

Η ομηρική *αριστεία* δεν περιορίζεται, ωστόσο, μόνο στο πεδίο της μάχης, αλλά εκδηλώνεται και στους αθλητικούς αγώνες, όπου είναι φανερή η λαχτάρα της νίκης και της υπεροχής⁴². Οι άμεσες αναφορές είναι δύο: στην *Ιλιάδα* η εκτενέστατη περιγραφή των νεκρικών αγώνων προς τιμή του Πατρόκλου στη ραψωδία Ψ⁴³, που αποτελούν και τους πρώτους με πανελλήνιο χαρακτήρα αγώνες⁴⁴, και στην Οδύσσεια η μικρότερης κλίμακας περιγραφή των αγώνων που διοργάνωσε ο βασιλιάς των Φαίακων Αλκίνοος προς τιμήν του Οδυσσέα ως ολοκλήρωση της φιλοξενίας⁴⁵. Και στην Οδύσσεια, πάντως, το «νικᾶν» στους αγώνες συνδέεται με το «ἀριστεύειν», καθώς ο νικητής είναι ο «ἄριστος», ο ικανότερος ή ο πιο γενναίος, εξ' ου και «ἀριστεία» ή «ἄθλα» τα κατορθώματα του ήρωα-αθλητή, το έπαθλο της προσωπικής ανδρείας και κάθε μεγάλη ηρωική πράξη, όπως χρησιμοποιεί τον όρο ο Όμηρος⁴⁶. Σχετικά, όμως, με την έννοια του ανταγωνισμού και της επιθυμίας για νίκη φαίνεται ότι το πνεύμα του ανταγωνισμού κυριαρχεί στους ομηρικούς ήρωες, με διαφοροποιήσεις, πάντως, αρκετά ευδιάκριτες ανάμεσα στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, καθότι οι αγώνες στους φιλειρηνικούς Φαίακες συνιστούν *ψυχαγωγία*, και όχι άσκηση για πόλεμο, όπως ήταν γενικότερα στην αρχαία Ελλάδα⁴⁷.

Στους ομηρικούς αθλητές, και στα δύο έπη, αναδεικνύεται η ύπαρξη μιας συμμετρίας⁴⁸. Στην περίπτωση των αγώνων της *Ιλιάδας* οι άνδρες που συμμετέχουν είναι όλοι τους πολεμιστές, και μάλιστα οι κορυφαίοι εξ αυτών, ή ακόμη και βασιλείς, όπως ο Οδυσσέας, ο Αίας, ο Μενέλαος, ο Αγαμέμνονας. Αποτελούν τους πιο επιδέξιους εκ των πολεμιστών, οι οποίοι διαθέτουν, τόσο σωματική ρώμη, όσο και ευγενική καταγωγή. Η συμμετοχή των αθλητών, ακολουθώντας τα ηρωικά πρότυπα της ομηρικής κοινωνίας, είναι η καλύτερη δυνατή, καθώς είναι

όλοι τους δυνατοί, θαρραλέοι και διψασμένοι για δόξα. Μόνο οι «*ἄριστοι*», οι πρόθυμοι για κάθε θυσία με στόχο την αξία που αντιπροσωπεύει μια τιμητική διάκριση, επιτρέπεται να λάβουν μέρος στους αγώνες της *Ιλιάδας*⁴⁹.

Στην *Οδύσσεια*, η συμμετοχή στους αγώνες εμφανίζεται με αισθητά αμβλυμένες τις κοινωνικές αντιθέσεις. Οι αθλητές είναι, επίσης, νέοι άξιοι, «*ἔσθλοί*», όπως τους χαρακτηρίζει ο ποιητής. Ο βασικός πρωταγωνιστής, ο Οδυσσεύς, εμφανίζεται κατ' αρχήν να διαθέτει όλα τα χαρακτηριστικά της πολεμικής αρετής που διέπει τους ήρωες της *Ιλιάδας*, ενώ η φήμη και η δόξα που έχει αποκτήσει ο ήρωας στην Τροία έχει διαδοθεί και στην Ιθάκη. Οι αθλητές στους αγώνες, γενικά, επιδεικνύουν την ικανότητά τους, όπως ακριβώς θα έκαναν και στον πόλεμο, όπου θα πάλευαν μέχρι εσχάτων για την επικράτησή τους. Παράλληλα, όμως, με την σωματική ισχύ και την πολεμική τους εμπειρία, αναδεικνύεται και η μεγαλοψυχία ή το ψυχικό τους σθένος⁵⁰.

Η ανδρεία του νικητή στις μάχες και στους αγώνες λειτουργεί ως απόδειξη της αρετής του. Η επικράτηση επί του αντιπάλου δεν συνιστά, απλή προσωπική φιλοδοξία του αθλητή, αλλά προϋπόθεση για την κοινωνική του αναγνώριση. Η νίκη αποτελεί την απόδειξη του ανδρισμού του, γι' αυτό και ήταν «*μετ' ἀνδράσι ἄεθλοι*», στους οποίους όφειλαν να επιδείξουν ότι είναι άνδρες άξιοι να νικήσουν⁵¹. Οι αγώνες εκτονώνουν την ένταση της μάχης, προετοιμάζοντας το έδαφος για την ανωτερότητα των ηρώων⁵². Ο Όμηρος, περιγράφοντας τους αγώνες, προσδίδει αξία όχι μόνο στην σωματική ρώμη και στην συγκεκριμένη δεξιότητα, αλλά και στην τιμή που συνελάγεται η νίκη. Οι αγώνες στα έπη δίνουν την δυνατότητα στους ήρωες να κάνουν επίδειξη υπεροχής.

Ο αθλητικός ζήλος δεν λειτουργεί, πάντως, εις βάρος των εκδηλώσεων μεγαλοψυχίας, η οποία, αντιθέτως, δεν λείπει από τους αντιπάλους. Έτσι, όταν η μονομαχία ανάμεσα στον Αίαντα και τον Διομήδη τείνει να αποβεί σε επικίνδυνη, οι θεατές επεμβαίνουν, και τους σταματούν. Ο νικητής στην πάλη, Επειός, σπεύδει να σηκώσει από το έδαφος τον πληγωμένο του αντίπαλο Ευρύαλο, δείχνοντας μ' αυτόν τον τρόπο τη δική του ευγένεια και αναγνωρίζοντας την αξιοπρέπεια του αντιπάλου. Ο Αντίλοχος, που νίκησε στην αρματοδρομία τον Μενέλαο με ριψοκίνδυνη και αντικανονική ενέργεια, αναγνωρίζει το λάθος του και παραιτείται απ' το βραβείο του, παραχωρώντας το στον Μενέλαο. Αλλά και ο τελευταίος, μεγάλθυμος, απορρίπτει την χειρονομία αυτή,

συγχωρώντας τον απερίσκεπτο ζήλο του νέου. Επίσης, ο θρίαμβος του Οδυσσεύα στο αγώνισμα της τοξοβολίας, στο οποίο αναδεικνύεται νικητής ως άριστος μνηστήρας, αποτελεί εκδήλωση της αξιοπρέπειας και του δικαιώματός του να κατακτήσει την Πηνελόπη και το βασίλειό του. Η όλη του συμπεριφορά λίγο-πολύ εμφανίζεται ως «*αριστεία*», η οποία, παρά τις ιδιόρρυθμες διαφορές της, παραπέμπει στις αντίστοιχες ηρωικές πράξεις της *Ιλιάδας*⁵³. Ο νικητής, κατά τον Όμηρο, συγκεντρώνει σωματική ρώμη και ηθική ανωτερότητα, και καταξιώνεται στους συντρόφους του με τον αγώνα για τη νίκη. *Ἄλλη, φιλία, ἄγών, ἄθλος, ἀνδρεία, ἀριστεῖο ἢ γέρας*, συνιστούν αξίες που οδηγούν τον ήρωα στο πεδίο της μάχης ή οποιουδήποτε αγώνα⁵⁴.

Η ομηρική, συνεπώς, ρήση «*αἰέν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*», δηλαδή «να είσαι πάντα πρώτος στην παλικαριά και να ξεπερνάς όλους», βρίσκεται στο κέντρο της ομηρικής αρετολογίας, εκφράζοντας με τον καλύτερο τρόπο τα ιδανικά μίας κοινωνίας, όπου ο ηθικός ομηρικός ήρωας δεν καταδέχεται να ζει ως «*ἄχθος ἀρούρης*», επιζώντας, επομένως, απλώς, χωρίς να μεγαλουργεί⁵⁵. Και στα δύο έπη είναι σημαντική η ανάδειξη της αριστείας, καθώς με αυτόν τον τρόπο αποκαλύπτει ο άνδρας της ομηρικής περιόδου τον χαρακτήρα και τη δύναμη, που απηχούν την αρετή του, γεγονός που επηρεάζει την κοινωνική του αξιολόγηση. Η «*αριστεία*» στον Όμηρο έχει, κατά συνέπεια, χαρακτήρα έντονα επικό, σχεδόν δραματικό, καθώς ο μαχητής, προκειμένου να κατακτήσει το ιδεώδες της ανδρείας, φτάνει ως τα όρια του θανάτου, ενώ η αριστεία στον αθλητικό χώρο δεν συνιστά, παρά μία προέκταση της πολεμικής αριστείας. Και στον τομέα της ηθικής του ομηρικού αθλητή, ο στόχος παραμένει αναλλοίωτος: είναι η υπεροχή, η διάκριση, η επίδειξη της σωματικής ρώμης, η συνακόλουθη- όπως και στον πόλεμο- αναγνώριση της αξίας του, η καταξίωση στα μάτια όλου του κόσμου, το «*κλέος*», και, κυρίως, η ποθητή υστεροφημία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. BR. SNELL, *Η ανακάλυψη του πνεύματος* σσ. 19 κ.εξ.
2. ΣΚΑΡΛΑΤΟΥ Δ., BYZANTIOY, *Λεξικόν* στη λέξη *ἄριστος*.
3. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Α 69, 91, 244, Ε 103, Ψ 357, Ψ 483.
4. ΣΚΑΡΛΑΤΟΥ Δ., BYZANTIOY (1852), λ. *ἄριστος*.
5. Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, *Λεξικό* στους όρους *αριστοκρατίας, αριστοκρατία*.
6. Ο. ΚΟΜΝΗΝΟΥ-ΚΑΚΡΙΑΔΗ, *Όμηρος. Ιλιάδα* σ. 6. Για την πολιτική κατάσταση στην ομηρική κοινωνία, βλ. περισσότερα στο: Γ. Κ. ΒΛΑΧΟΥ βλ. βιβλιογραφία
7. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Α 69.

8. ό.π., Α 91.
9. Γ. ΑΝ. ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ, *Βασικό Λεξικό*, και ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (2004), *Μικρό Λεξικό* στη λέξη αριστεύω.
10. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Α 227, Γ 44, και ζ 34. Πβ. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ *Οι αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων για τον αθλητισμό*, σ. 31.
11. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, *Αρχαϊκή επική ποίηση*, σσ. 180, 184-185.
12. Γ. ΑΝ. ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΥ, στη λέξη αριστεύω.
13. ΣΚΑΡΛΑΤΟΥ Δ. ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, λ. αριστεία.
14. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* ραψ. Ε, Λ και Ρ.
15. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 173.
16. ΣΚΑΡΛΑΤΟΥ Δ. ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, λ. αγαθός.
17. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Α 131, 275, Ψ 305. Βλ. και J.B. HOFFMANN, *Ετυμολογικόν Λεξικόν* στις λέξεις αγαθός και εσθλός. Πβλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 177.
18. ό.π., Ω 173, 425, 632. Πβ. ΣΚΑΡΛΑΤΟΥ Δ. ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ στη λέξη αγαθός.
19. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 180.
20. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Λ 783-784 και Ζ 208-206 αντίστοιχα. Πβλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σ. 180.
21. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 179. Για τους μνηστήρες πβλ. Α. ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ, «Οδυσσεύς θεατής, αθλητής και αφηγητής άθλων», σσ. 157-178.
22. ΟΜΗΡΟΥ, *Οδ.* ω 192-207. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ (2007), σ. 179.
23. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ (2007), σ. 180. Για περισσότερα βλ. στο: W. F. ΟΤΤΟ, *The Homeric Gods*.
24. ό.π., σ. 180.
25. ό.π., σ. 180.
26. ό.π., σσ. 210 κ.εξ.
27. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Λ 404-410. Πβλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σ. 181.
28. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σσ. 180-181.
29. Πβ. J. M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad*, σ. 205.
30. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Η 87-91.
31. ό.π., Ζ 446.
32. ΟΜΗΡΟΥ, *Οδ.* θ 285.
33. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 249 .
34. ό.π., σ. 182 .
35. ΟΜΗΡΟΥ, *Οδ.* δ 629, πβλ. και *Οδ.* χ 204, σ 382-386, ψ 121-122.
36. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σσ. 182-183.
37. ΟΜΗΡΟΥ, Ρ 142-152. Πβλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σ. 180.
38. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σ. 185.
39. ό.π., σσ. 193-194.
40. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Ψ 374-375. Βλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ (2007), σσ. 193 κ.εξ. Πβλ. και Π.Χ. ΔΟΡΜΠΑΡΑΚΗ, *Λεξικό της Νεοελληνικής*, στη λέξη αρετή.
41. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ, σ. 194.
42. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ, «Οι αθλητικοί αγώνες στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*: Μια συγκριτική θεώρηση», και «Οι υπαινιγμοί του Ομήρου», σσ. 29-61 και 243-251 αντίστοιχα. Πβ. Η. Α. HARRIS (1964), *Greek Athletes and Athletics*, Hutchinson of London, σ. 48.
43. ΟΜΗΡΟΥ, *Ιλ.* Ψ 262-897. Για τους επιτάφιους αγώνες του Πατρόκλου, που εκτείνονται σε 636 στίχους, βλ. Ε. ROHDE (1998), *Ψυχή*, σσ. 28 κ.εξ. Πβλ. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ *Οι αντιλήψεις* ό.π., σ. 35 κ.εξ., J. M. REDFIELD ό.π., σσ. 206 κ.εξ.
44. Βλ. Ν. Π. ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΥ, «Οι αθλητικοί αγώνες στον *Όμηρο*», σσ. 4-7.
45. ΟΜΗΡΟΥ, *Οδ.* θ 100-233. Βλ. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ, *Οι αντιλήψεις*, ό.π., σσ. 46 κ.εξ, 48 κ.εξ., 59 κ.εξ., 243 κ.εξ. Για τον σεβασμό του ομηρικού ανθρώπου προς τους ξένους βλ. J. DE ROMILLY (1994), *Όμηρος*, σ. 113. Βλ. περισσότερα στο: ST. REECE (1993), *The Stranger's Welcome*.
46. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ, *Οι αντιλήψεις*, σ. 172.
47. Ν. RICHARDSON, "The Games in Book θ of the *Odyssey*", σσ. 121-127.
48. Βλ. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ, «*Η αθλητική αξία κατά τους αρχαίους στοχαστές*», σσ. 8-11. Πβλ. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ, «*Άθλα και ζαβολιές στον Όμηρο*», σ. 25.
49. ό.π., σ. 47. Πβλ. J. M. REDFIELD ό.π., σσ. 206-210.
50. ό.π., σ. 251.
51. ΟΜΗΡΟΥ, *Οδ.* θ 214.
52. Βλ. Η. Α. HARRIS ό.π., σσ. 48-49.
53. Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗ & Λ. ΠΟΛΚΑ ό.π., σ. 37.
54. Κ. ΓΟΓΓΑΚΗ ό.π., σ. 57.
55. Βλ. F. LETOUBLON, "*L'esprit de compétition chez Homère*", σσ. 11-28. Πβλ. Κ.Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, «*Ολυμπιακοί Αγώνες και ιδεολογία του αθλητισμού στην Αρχαία Ελλάδα*», σσ. 319-331.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΒΛΑΧΟΣ Γ.Κ. (1985), *Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο*, μτφρ. Μ. Παϊζη - Αποστολοπούλου και Δ. Γ. Αποστολόπουλου, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα. Τίτλος του Πρωτότυπου: G.C. Vlachos, *Les Sociétés Politiques Homériques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974.
- ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, ΣΚ. Δ. (1852), *Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, εκ της Τυπογραφίας Ανδρέου Κορομηλά, εν Αθήναις.
- ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ, Α. (2007). «Οδυσσεύς θεατής, αθλητής και αφηγητής άθλων», στο: Μ. ΠΑΪΖΗ - ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Α. ΡΕΓΚΑΚΟΥ, Χ. ΤΣΑΓΓΑΛΗ, (εκδότες) *Άθλα και έπαθλα στα Ομηρικά Έπη*, Από τα Πρακτικά του Γ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια, 15-19 Σεπτ. 2004, Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών, Ιθάκη, σσ. 157-178.
- ΓΟΓΓΑΚΗ, Κ. (2003, 1η έκδ.) *Οι αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων για τον αθλητισμό*, Τυπωθήτω - Γ. Δαρδανός Αθήνα.
- ΓΟΓΓΑΚΗ, Κ. (2004) «Η αθλητική αξία κατά τους αρχαίους στοχαστές», αφιέρωμα στο ένθετο *Επτά Ημέρες*, με θέμα Ολυμπιακοί αγώνες και λογοτεχνία, στην *Καθημερινή*, 23 Μαΐου, σσ. 8-11.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.Ι. (2005). «Ολυμπιακοί Αγώνες και ιδεολογία του αθλητισμού στην Αρχαία Ελλάδα», Πρακτικά Συνεδρίου με θέμα «Αθλητισμός. Κοινωνία και Ταυτότητα», του Ιδρύματος Μεΐζονος Ελληνισμού, 26-29 Μαΐου 2004, Αθήνα, στο: ΙΜΕΡΟΣ, 5.1, σσ. 319-331.
- ΔΟΡΜΠΑΡΑΚΗΣ, Π.Χ. (1999, 2η έκδ.) *Λεξικό της Νεοελληνικής*, Σπουδή, Αθήνα.
- HARRIS, Η.Α. (1964). *Greek Athletes and Athletics*, Hutchinson of London.
- HOFFMANN, J.B. (1989). *Ετυμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής*, εξελλ. υπό Αντωνίου Δ. Παπανικολάου, εν Αθήναις. Τίτλος του Πρωτοτύπου: *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Verlag von R. Oldenbourg, München 1950.
- ΚΟΜΝΗΝΟΥ-ΚΑΚΡΙΑΔΗ, Ο. *Όμηρος. Ιλιάδα* (τόμος Α), αριθ. 19, Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.

Παρουσιάζοντας

Όταν οι Φυσικές Επιστήμες

Την Τετάρτη, 1η Απριλίου 2009, στο Πολιτιστικό Κέντρο του Δήμου Αιγίου, το Γραφείο Σχ. Συμβούλου Φιλολόγων Αιγίου και το Παράρτημα Αχαΐας της Ένωσης Ελλήνων Φυσικών συνδιοργάνωσαν Επιστημονική Ημερίδα με τίτλο: «Όταν οι Φυσικές Επιστήμες συναντούν τις Ανθρωπιστικές ...».

Μια σύννομη περιήγηση στην ιστορία της δυτικής σκέψης θα αποκάλυπτε την άκρως τριγωνιώδη σχέση μεταξύ φυσικών και ανθρωπιστικών επιστημών, με περιόδους αμοιβαίας προσέγγισης, αλλά και περιόδους απροκάλυπτης εχθρότητας. Πρόθεση των οργανωτών ήταν να διερευνήσουν αυτήν τη σχέση που, παρόλες τις διακυμάνσεις, υπήρξε πάντοτε γόνιμη. Τούτη η ημερίδα οργανώθηκε, λοιπόν, με σκοπό να αναδειχθούν τα σημεία στα οποία συγκλίνουν οι φυσικές επιστήμες και οι ανθρωπιστικές, και τα σημεία στα οποία αποκλίνουν, καθώς και οι συνέπειες που προέκυψαν από τις εκάστοτε συγκλίσεις ή αποκλίσεις. Από την άλλη, η απόφαση για την πραγματοποίηση της Ημερίδας είχε έναν ακόμα στόχο. Πεποίθηση των οργανωτών από την αρχή ήταν ότι η καλύτερη γνωριμία με το αντικείμενο διαφορετικών γνωστικών πεδίων θα μπορούσε να εξασφαλίσει καλύτερη συνεργασία μεταξύ των εκπροσώπων τους στο πλαίσιο της εκπαιδευτικής διαδικασίας.

*Από την εναρκτήρια ήδη εισήγηση, αυτήν της υπογράφουσας, ετέθη ο προβληματισμός –προβληματισμός που διευρύνθηκε και στη συζήτηση που επακολούθησε– για τον ορισμό της επιστήμης, θέμα άμεσα σχετικό και με το ποια επιμέρους γνωστικά πεδία δικαιούμεθα να υπαγάγουμε σε αυτήν. Συγχρόνως, αναφορικά με τον κεντρικό άξονα της Ημερίδας, διεφάνη ο περιορισμός του πεδίου: στο εξής, κάθε φορά που μιλούσαμε για σχέσεις μεταξύ φυσικών και ανθρωπιστικών επιστημών, εννοούσαμε **σχέσεις μεταξύ φυσικών επιστημών και φιλοσοφίας**.*

*Η πρώτη εισήγηση με τίτλο «Φιλοσοφικό και/ή/VS Φυσικοεπιστημονικό πρότυπο», επέμεινε στις εσωτερικές διευθετήσεις των δύο τομέων, μετά τις πρώτες εχθροπραξίες, προκειμένου να επιτευχθεί η μεταξύ τους προσέγγιση. Η φιλοσοφία, υπό την πίεση των φυσικών επιστημών και για λόγους αυτοσυντήρησης, μετέθεσε το κέντρο βάρους από τη μεταφυσική στη γνωσιολογία και από αυτήν, τον 20ό αιώνα, στη φιλοσοφία της γλώσσας, ενώ όλο και περισσότερο συνδέθηκε με μείζονες επιστημολογικές θέσεις, πράγμα που την κατέστησε ικανή να προσφέρει στις φυσικές επιστήμες το απαραίτητο «**θεμέλιο**». Οι φυσικές επιστήμες, με τη σειρά τους, αφού διήλθαν από ένα πρώτο στάδιο υπερβάλλουσας αλαζονείας και αυταρέσκειας, εισήλθαν, τον 20ό αιώνα, σε ένα επόμενο στάδιο μεγαλύτερης περίσκεψης. Αφετηρία υπήρξε ο κλονισμός του άκαμπτου εννοιολογικού πλαισίου που συγκροτούσαν οι βασικές έως τότε επιστημονικές έννοι-*

*ες: ύλη, νόμος, καθολικός ντετερμινισμός. Στο εξής, από τη ρωγή που σχηματίστηκε, εισέβαλαν έννοιες τις οποίες οι επιστήμες είχαν παλιότερα ξορκίσει: **απροσδιοριστία, σχετικότητα, χάος, τυχαιότητα, υποκειμενικότητα, μεταφορά**. Η εισήγηση επεσήμανε ότι έχουμε φτάσει σήμερα στο σημείο να ελαστικοποιηθούν οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των διαφόρων τομέων του επιστητού· υπάρχουν κατηγορήματα τα οποία πλέον μοιράζονται επί ίσοις όροις η φιλοσοφία και οι φυσικές επιστήμες: **μέθοδος, τεχνική** είναι κάποια από αυτά. Η επιστήμη φιλοσόφησε και η φιλοσοφία απέκτησε μια «επιστημονική κουλτούρα», συνενώνοντας τις δυνάμεις τους στην προσπάθειά τους να επανανοηματοδοτήσουν την ανθρώπινη ζωή.*

*Ο κ. **Αριστείδης Αραγεώργης**, Λέκτορας στο Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, παρουσίασε εισήγηση με τίτλο «**Χωροχρόνος με τρύπα. Όλον χωρίς μέρη**». Σε αυτήν αναπτύχθηκαν συνοπτικά δυο θεματικές της φιλοσοφίας της φυσικής. Η πρώτη αφορούσε τη διαμάχη μεταξύ **υποστασιακρατικών** και **σχεσιακρατικών** αντιλήψεων για τον χώρο και τον χρόνο. Το ερώτημα εάν ο χώρος και ο χρόνος είναι υπόσταση –δηλαδή, οντότητα που μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από οποιαδήποτε άλλη– αποτέλεσε σημείο έντονης διαφωνίας ανάμεσα στον Newton και τον Leibniz. Ένα από τα επιχειρήματα του Leibniz αναβίωσε με αυστηρή μαθηματική μορφή στο πλαίσιο των οντολογικών ερμηνειών της γενικής θεωρίας της σχετικότητας του Einstein. Σύμφωνα με το επιχειρήμα αυτό μια υποστασιακρατική αντίληψη για τον χωροχρόνο*

και Σχολιάζοντας

Συναντούν τις Ανθρωπιστικές

δεσμεύεται σε μια ριζική κατάρρευση του ντετερμινισμού. Παρουσιάστηκε το επιχείρημα καθώς και οι συνέπειές του για τη σύγχρονη έρευνα στην **κβαντική βαρύτητα** –ειδικά, στην κβαντική βαρύτητα βρόχων (loop quantum gravity). Η δεύτερη θεματική αφορούσε τις ολιστικές συνέπειες της κβαντικής μηχανικής. Σύμφωνα με τις κλασικές διαισθήσεις μας για τον κόσμο, οι ιδιότητες ενός συστήματος καθορίζονται από τις ιδιότητες και τις σχέσεις των υποσυστημάτων. Η κβαντική μηχανική, κατά την ορθόδοξη ερμηνεία, περιγράφει συστήματα στα οποία το «όλον» μπορεί να έχει μια καθορισμένη ιδιότητα, ενώ καθένα από τα «μέρη» του στερείται κάθε συναφούς ιδιότητας. Από φιλοσοφική άποψη, αυτή η διαπίστωση οδηγεί σε μια μορφή **ολισμού**. Εξετάστηκε πόσο ριζικός μπορεί να είναι αυτός ο ολισμός και εάν είναι συμβατός με την ειδική θεωρία της σχετικότητας.

Η επόμενη εισήγηση, του κ. **Ανδρέα Κασσέτα**, με τον τίτλο «**Πλάτωνος και Αριστοτέλους γωνία**», παρουσίασε την ιστορία της συνάντησης φυσικών επιστημών και φιλοσοφίας παρακολουθώντας την διαδοχική επικράτηση πλατωνισμού και αριστοτελισμού ανά τους αιώνες. Ασύμπτωτα κοσμοειδωλα εκ πρώτης όψεως, η αναζήτηση του ιδανικού όντος από τον Πλάτωνα έξω από τον κόσμο των αντικειμένων, η ενασχόληση με τα επίγεια και η προτεραιότητα στην κοινή λογική από την πλευρά του Αριστοτέλη, έρχονται σε επαφή για πρώτη φορά από τον Αρχιμήδη που συνδέει την ιδανική γεωμετρία με τα φθαρτά αντικείμενα, ενώ η δεύτερη συνάντηση θα χρειαστεί να περιμένει αιώνες, μέχρι τον Γαλιλαίο. Στο εσωτερικό της γαλιλαϊκής μηχανής μία αριστοτελική θεώρηση των πραγμάτων, σύμφωνα με την οποία η ενασχόληση με τα επίγεια και ο κοινός νους έχουν τον πρώτο λόγο, συστεγάστηκε με έναν πλατωνισμό, ο οποίος έδωσε το προβάδισμα στα γεωμετρικά αντικείμενα και σε προεπινοημένα μοντέλα, βάσει των οποίων θα έπρεπε να γίνονται οι πειραματικές «ανακρίσεις». Οι συναντήσεις συνεχίστηκαν και ο αρραβώνας μετατράπηκε σε γάμο στο πλαίσιο της σύγχρονης φυσικής, στη γενική θεωρία της σχετικότητας και τη θεωρία των κβάντων.

Η εισήγηση του κ. **Γιώργου Ζησιμόπουλου**, υπεύθυνου του ΕΚΦΕ Αιγίου, με τίτλο «**Φυσικές Επιστήμες και Ανθρωπιστική Παιδεία: ρήξη ή ενσωμάτωση;**», εστίασε στην ανάγκη για συνύπαρξη των δύο γνωστικών πεδίων, ιδιαίτερα εντός του χώρου της εκπαίδευσης. Τονίστηκε η σημασία της ανθρωπιστικής παιδείας, ικανής να διαπλάθει ανθρώπους που θα μπορούν να ελέγχουν, να διαχειρίζονται και να κατευθύνουν τις δυνάμεις που απελευθέρωσε η επιστήμη και υποστηρίχθηκε η δυνατότητα δημιουργικής ώσμωσης μεταξύ της φιλοσοφίας και της φυσικής

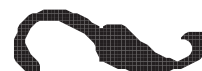
σε ένα ενιαίο και αδιαίρετο όλον, χωρίς να απωλέσουν ωστόσο τη μεθοδολογική τους αυτονομία και τον σαφώς διακριτό τους ρόλο.

Ο κ. **Αριστείδης Μαυρομμάτης**, επιστημονικός Δ/της της Εστίας Γνώσης και Πολιτισμού Χαλκίδας, στην εισήγηση του με τίτλο «**Από τη Λογική του Αριστοτέλη στη λογική του Υπολογιστή**», εξήγησε τη σημασία της αριστοτελικής διάκρισης εξωτερικού και εσωτερικού λόγου, γλώσσας και σκέψης, διάκριση που οδήγησε στη μελέτη της δομής του εξωτερικού λόγου με κατάληξη τη Γλωσσολογία και στη μελέτη των μορφών του εσωτερικού λόγου με κατάληξη τη Λογική. Ο Αριστοτέλης προσέφερε τα θεμελιακά στοιχεία για την ανάλυση της δομής του εσωτερικού λόγου και μας οδήγησε στο να αναρωτηθούμε και να απαιτήσουμε διευκρινίσεις για το καθεστώς της αλήθειας και της απόδειξης, δηλαδή για τις δυο θεμελιακές έννοιες που καθορίζουν τη βάση της Επιστήμης. Πάνω στη βάση της Επιστήμης δημιουργούμε κατασκευές, για παράδειγμα τους Η/Υ, οι οποίες προβάλλουν την ανθρώπινη λογική επί όλων των τεχνολογικών επιτευγμάτων, αναδεικνύοντας έτσι την επιστημονική αλήθεια ως Ιδέα πλατωνική, και τη σχέση αυτής με τις οποιοσδήποτε κατασκευές **ως ένα ταξίδι από τον κόσμο του Νοητού στον κόσμο του Αισθητού**.

Τα συμπεράσματα της Ημερίδας συνόψισε ο κ. **Στέλιος Βιρβιδάκης**, καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, ο οποίος μάλιστα είχε, στο πλαίσιο της Ημερίδας, συνάντηση με τους Φιλολόγους που διδάσκουν το μάθημα της Φιλοσοφίας στη Β' Λυκείου, προκειμένου να συζητήσει μαζί τους προβλήματα που ανακύπτουν κατά τη διδασκαλία και σχετίζονται κυρίως με τη λειτουργικότητα του βιβλίου, του οποίου είναι ένας από τους συγγραφείς.

Την Ημερίδα παρακολούθησε μεγάλος αριθμός Φιλολόγων και Φυσικών από τα σχολεία της Αιγιάλειας και των Καλαβρύτων, οι οποίοι συμμετείχαν και στη συζήτηση που ακολούθησε.

Ζωή Αντωνοπούλου-Τρεχλή
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας
Σχ. Σύμβουλος Φιλολόγων Αιγιάλειας



Για τη μεταφυσική της προσαρμογής

Του ΚΩΣΤΑ Ε. ΜΠΕΗ

Ομότ. Καθηγητή Νομικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών

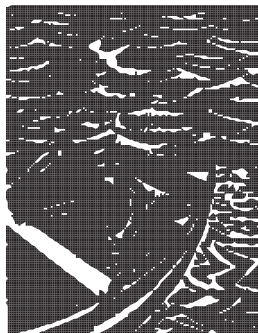
Κατα τη σύγχρονη επιστημονική γνώση, τα πρώτα ίχνη ζωής στη γη εμφανίστηκαν περίπου πριν από 4 ή 5 δισεκατομμύρια χρόνια, όταν από τα αμινοξέα προέκυψαν οργανικά μόρια πρωτοβακτηριδίων. Πολύ αργότερα αυτά απέκτησαν πυρήνα, που προικοδοτήθηκε με τον έκτοτε συνεχώς εμπλουτιζόμενο και κληρονομικά μεταφερόμενο γενετικό κώδικά τους, ευρύτερα γνωστόν ως DNA. Απ' αυτές τις απαρχές, και μέσ' από αδυσώπητες συνθήκες αφανισμού, αλλά και πεισματικής αντίστασης για προσαρμογή και επιβίωση, συντελέστηκαν η συνένωση περισσότερων κυττάρων σε πολυκυτταρικούς οργανισμούς μέσα στα παγωμένα νερά της θάλασσας, ο σταδιακός εξοπλισμός τους με σκελετό, οι διάφορες ποικιλίες του ζωικού βασιλείου, και ακόμη ειδικότερα η εξέλιξη από τα πρωτόγονα ανθρωποειδή όντα (πριν από 4 ή 5 εκατομμύρια χρόνια) διαμέσου του *homo erectus* και του *homo habilis* στις σύγχρονες φυλές του *homo sapiens*, ήδη πριν από 30 με 50 χιλιάδες χρόνια. Αυτή η πορεία της ζωής στη γη συντελέστηκε διαμέσου της ετοιμότητας του γονιδιώματος γι' αντίσταση, παρακινώντας σε νέα αναπροσαρμογή του φυσικού εξοπλισμού. Ίσως ο αναγνώστης ν' αντιπαρατηρήσει ότι η θέληση γι' αντίσταση προϋποθέτει εγκεφαλική λειτουργία, που δέν διέθεταν οι μακρινοί πρόγονοί μας. Παραβλέπεται έτσι ότι η δύναμη γι' αντίσταση δέν απορρέει μόνον από εγκεφαλική προτροπή. Μπορεί ν' απορρέει από τον γενετικό προγραμματισμό (το DNA), του οποίου η ανακάλυψη εντάσσεται στη δική μας εποχή, όμως σε φιλοσοφική διάσταση είχε μιλήσει σχετικώς ο Πλάτων, καθώς επανειλημμένα και σε διαφορετικά έργα του είχε προσφύγει στο ρήμα «πέφυκε», με την έννοια του ότι αφ' εαυτού είναι φντεμένος μέσα μας ο προγραμματισμός: «οὕτως ἡμῖν κατὰ φύσιν πέφυκεν» (Νόμοι, 733 a 7), με ιδιαίτερη έμφαση στον έμφυτο προγραμματισμό μας, όχι μόνο για τα ωραία και τα ιδανικά, λ.χ. με την παραδοχή «πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καί πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν» (Φίληβος, 585 d 4-5), αλλά και στο να μισούμε με πάθος κάθε τι που μας βλάπτει ή μας απειλεί: «πέφυκεν ἕρως μισεῖν» (Συμπόσιο, 195 b 3).

Στη φιλική χριστουγεννιάτικη συντροφιά μας, όπου διατυπώθηκαν αυτές οι θέσεις, με αφορμή τις πρόσφατες θυελλώδεις ταραχές, κάποιος αντέτεινε πως η προβολή του επικαλούμενου έμφυτου έρωτα για μίσος ενθαρρύνει σε περαιτέρω εμπρησμούς και λεηλασίες καταστημάτων. Η συζήτηση κοντοστάθηκε στον αντίποδα της καθολικής χρεοκοπίας των θεσμών διαμέσου της ληστρικής διάθεσης των διαχειριστών, ως αιτίας του ξεσηκωμού. Ξαναγύρισε όμως ο λόγος στη φιλοσοφική του διάσταση, καθώς άλλος ανέφερε ότι, κατα τον Πλάτωνα, ακόμη και η νοσταλγία του ανθρώπου για το θείο, εξ ίσου έχει τις ρίζες της στον γενετικό προγραμματισμό μας, δηλαδή ότι από τη φύση είμαστε προγραμματισμένοι να νοσταλγεί η ψυχή, σαν φτερό να πετάξει ψηλά, στον υπερβατικό εκείνον κόσμο, όπου αναζητεί ν' αντικρίσει το θείο, ως τον σωρείτη από τις ύψιστες ιδέες της ομορφιάς, της φρόνησης και της καλοσύνης (Φαίδρος, 246 d 6 – e 2: «πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις (...) ἄγειν ἄνω (...) ἢ τό τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ (...), τό δέ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν»). Έτσι εξηγείται, γιατί και πώς, παρά τις οδυνηρές

ανωμαλίες που βιώνουμε, δέν μας απολείπει το θάρρος, και δέν είμαστε πρόθυμοι ν' αποδοκιμάσουμε μονόπλευρα τις φωνές αγανάκτησης κι αντίστασης των παιδιών μας, μέσα στους φλεγόμενους δρόμους. Οι νέοι πήραν στα χέρια τους το κίνημα της αγανάκτησης, αφού οι γονείς των δέν βρίσκονται έξω από το σάπιο σύστημα. Η αντίδραση είναι αναπόφευκτη, καθώς, πολύ πριν από τον Πλάτωνα, ο Ηράκλειτος, κορυφαίος προσωκρατικός φιλόσοφος, αλλά και διακριτικός ιερέας του Εφέσειου Απόλλωνα, είχε τονίσει ότι όλα συντελούνται στο πλαίσιο μιας αδιάκοπης αντιμαχίας. Η αέναη σπειροειδής εναντιοτροπή του φυσικού σύμπαντος και των ανθρώπινων συμπεριφορών συνθέτουν σταθερή ενότητα των αντιθέτων, ώστε τελικώς να κυριαρχεί «τό αντίξουν συμφέρον» με αποτέλεσμα να προκύπτει «ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἄρμονίη», έτσι που τελικά όλα να προκύπτουν μέσ' από σφοδρές αντιπαλότητες «καί πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι» (Diels-Kranz, I 152, 8-10).

Ακούγοντας αυτήν την τοποθέτηση φίλος της χριστουγεννιάτικης συντροφιάς μας, θέλησε να με πειράξει, συμπεραίνοντας πως, παρά τις επιδρομές, τις πυρπολήσεις και τους καπνούς που κατέκλυσαν τα τηλεοπτικά προγράμματα των ειδήσεων, ακόμη και στο εξωτερικό, εγώ τόλμησα και απαθώς βίωσα στιγμές φιλοσοφικής ανάτασης και μεταφυσικής έξαρσης. Έμεινε όμως με μετέωρη την απορία, καθώς του απάντησα καταφατικά, και πρόθυμα του αφηγήθηκα σχετικώς ότι στο μικρό ναό της Παναγίτσας η μεικτή χορωδία του λαμπρού συνθέτη και δασκάλου της Μουσικής Νίκου Φυλαχτού έψαλε κυριολεκτι-

κά με αγγελικές φωνές, που μας ανέβασαν σ' άλλους κόσμους. Φίλος καλός και σοβαρός, ο Παναγιώτης, από τη μακρινή εποχή των μεταπτυχιακών σπουδών μας στο Μόναχο, μου έγγραφε σχετικώς: «Από παιδί είχα να αισθανθώ τέτοια κατάνυξη σε εκκλησία. Να αισθανθώ ότι ο λόγος που ακούω δέν είναι γήινος και καθημερινός (...) Θυμάμαι ότι, ακούγοντας τη *Johannes Passion* και τη *Matthäus Passion* στο Μόναχο, είπα: όσα πρόσφερε ο *Bach* με τη μουσική του στη χριστιανική θρησκεία, δέν την πρόσφερε το ιερατείο της εδώ και 2.000 χρόνια». Ανάλογες συγκινήσεις είχα νιώσει να με διαπερνούν και μια βδομάδα νωρίτερα, στην ανεμοδαρμένη Κορυφούλα, πίσω από το Βράχο του Ζαλόγγου. Στη μικρή εκκλησία του Αη Γιώργη, μαζί με τους 34 κατοίκους που έχουν απομείνει, είχαν προσέλθει από κοντινές και μακρινές αποστάσεις δυό φορές άλλοι τόσοι, ν' ανέβουν τη μυστική κλίμακα που «μετάγει τούς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν» διαμέσου των ύμνων της Εκκλησιαστικής Χορωδίας των Ηχοχρωμάτων. Ήμερώματα ξεκινούν κάθε φορά από την Πρέβεζα – τώρα μέσα στο χειμωνιάτικο αγιάζι και στην ομίχλη των κακοτράχαλων βουνών. Αυτή τη φορά, τ' αμάξι του Σπύρου, φορτωμένο και με το μικρό αρμόνιο, σκόνταψε πάνω σε μικρό βράχο που είχε κατρακυλήσει στην άκρη του σκοτεινού δρόμου. Έσκασε το λάστιχο και κακόπαθε τ' αμάξι, ευτυχώς δίχως ανθρώπινα θύματα. Κατέφθασαν αργοπορημένοι. Και έψαλαν με μια κατανυκτικότητα, που δέν είχε τίποτε να ζηλέψει από τη μυσταγωγία που βιώναμε στα νιάτα μας, ακούγοντας στους γερμανικούς ναούς τ' αριστουργήματα του Haendel, του Bach και του Mozart.



ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Για την ποίηση της Μαίρης Γυφτάκη

Γράφει η ΛΥΝΤΙΑ ΣΤΕΦΑΝΟΥ
Ποιήτρια - Κριτικός

Για να καταλάβουμε τι ακριβώς προσπαθεί η Μαίρη Γυφτάκη κι άλλοι ακόμη ποιητές σήμερα, καθέννας με τον δικό του τρόπο, με αρκετά ωστόσο κοινά αιτήματα, θα διαβάσω αρχίζοντας μια στροφή του Σεφέρη από το "Ημερολόγιο Καταστροφώματος, Β":

" Δε θέλω τίποτε άλλο παρά να μιλήσω απλά, να μου δοθεί

ετούτη η χάρη.

Γιατί και το τραγούδι το φορτώσαμε με τόσες μουσικές

που σιγά-σιγά βουλιάζει

και την τέχνη μας τη στολίσαμε τόσο πολύ που φαγώθηκε

από τα μαλάματα το πρόσωπό της

κι είναι καιρός να πούμε τα λιγοστά μας λόγια γιατί η ψυχή μας αύριο κάνει πανιά."

Αυτά έγραφε ο Σεφέρης, το 1942, στο Κάιρο, στις πιο κρίσιμες ίσως μέρες του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Θα παραβάλω και τον περίφημο στίχο του Jules Laforgue για "τ' άνθη από φτιασίδι του Baudelaire" στα τέλη του 19ου αιώνα, όταν μεσ' από μιαν άλλου είδους κρίση της ποίησης, αναδυόταν ο **Μοντερνισμός**. 120 χρόνια αργότερα, το '66 από το ποίημα του Σεφέρη, βρισκόμαστε ξανά στην εποχή μιας κρίσης που όλοι νιώθουμε το βάθος και την έκτασή της και που ο ποιητής δεν μπορεί να την χειριστεί με τις διαθέσιμες τεχνικές του Μοντερνισμού, συμπεριλαμβανοντας και τις λεγόμενες **μεταμοντέρνες**. Θα τολμήσω να πω ότι ο Μοντερνισμός ως δόγμα δεν εκόμισε μόνο κέρδη. Γιατί, αν στην πρώτη άνθησή του απάλλαξε την ποίηση από πολλά "μαλάματα" και "φτιασίδια", τελικά παραχώρησε την αφήγηση στην πεζογραφία, υπονόμεισε την πλοκή, το γεγονός ως δράση μέσα σε συνταγμένο χρόνο, αλλά και την ίδια την ελ-

λειπτικότητα του ποιητικού λόγου. Σε οριακές περιπτώσεις, το δόγμα αλλοίωσε ως και το ήθος του ποιητή. Είδαμε έτσι, στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, τα "μαλάματα" και τα "φτιασίδια" να μεταλλάσσονται σε ποικίλα στολίσια "από υαλί χρωματιστό", σαν εκείνα που, κατά τον Καβάφη, κόσμησαν τη στέψη του ζεύγους των αυτοκρατόρων του χρεοκοπημένου Βυζαντίου, και στη συνέχεια, όσο κατερχόταν στον ποιητικόν ορίζοντα ο αστερισμός της τεχνοτροπίας, να μετατρέπονται πότε σε τενεκεδένια μιχλιμπίδια, πότε σε περίτεχνα πλαστικά φτιασίδια, πότε σε λεκτικές κοτρώνες ακατέργαστες. Βέβαια, όχι χωρίς εξαιρέσεις, γιατί κάποιοι αντιστάθηκαν στις εκπτώσεις, παλεύοντας, μοναχικά και ασυντόνιστα, σ' όλο το διάστημα που ετοιμαζόταν μια νέα πανστρατία της βαρβαρότητας.

Συντομεύοντας, θα έλεγα ότι τα αδιέξοδα της ύστατης φάσης του Μοντερνισμού δεν είναι παρά η λεκτική έκφανση της αμηχανίας ή αδεξιότητας ή αδυναμίας των ποιητών απέναντι στη νέα κρίση του ανθρώπου και του κόσμου του.

Και τί μπορεί να κάνουν οι ποιητές; Είναι το πονηρό κι αναμενόμενο ερώτημα.

Ας μην πέσουμε στην παγίδα. Η πράξη του ποιητή είναι ο λόγος του. Κανείς δεν γράφει ποιήματα για λογαριασμό ενός άλλου. Κι αυτά που γράφονται δείχνουν ότι πολλοί εξακολουθούν να ακκίζονται με στόμφους, καλαμπούρια, επιτηδεύσεις, να παίζουν δηλαδή «έν ού παικτοῖς», την ίδια ώρα που άλλοι κοιτάζουν κατάματα, χωρίς υπεκφυγές, τα νέα δεδομένα.

Συνταγές δεν υπάρχουν. Υπάρχουν όμως κείμενα που δείχνουν πώς ανοίγουν παράθυρα και πόρτες και πώς η ποίηση έχει κιόλας κάνει ένα νέο βήμα προς το πάντα άδηλο κι απρόσμενο μέλλον της.

Στα κείμενα αυτά συγκαταλέγονται και οι δύο,

προς το παρόν, συλλογές της ποιήτριας που παρουσιάζω σήμερα. Διαβάζω από την πρώτη:

ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑ

*Έγδυσα τα πράγματα από την ομορφιά τους
αφαίρεσα από τα γεγονότα την ψευδαισθήση
γύμνωσα τους ανθρώπους απ' τα πάθη.
Έτσι, έμειναν όλα χωρίς ποίηση.
Κι εγώ τα είδα κι αγαλλίασα κρυφά.
Έρεμα, με χαμόγελο ανεπαίσθητο
προσεχτικά, ετοιμάστηκα για το Ταξίδι.*

Οι στίχοι ανταποκρίνονται άνετα στο πρώτο αίτημα του Σεφέρη "να μιλήσω απλά". Ως προς το δεύτερο όμως, η σύγχρονη ποιήτρια επιχειρεί μια ριζικά διαφορετική απογύμνωση. Το κλειδί είναι η λέξη "ψευδαισθήση". Δεν αφαιρεί τα μαλάματα που σκεπάζουν το πρόσωπο της ποίησης αλλά τα ψέματα που σκεπάζουν τα πράγματα, τα γεγονότα, τους ανθρώπους, και με την ίδια κίνηση αφαιρεί την ποίηση που τους αντιστοιχεί.

Η Μαίρη Γυφτάκη γεννήθηκε στην Καλαμάτα, που όψιμα καυχήθηκε για την Μαρία Πολυδούρη. Οι σπουδές της: γαλλική φιλολογία και αρχιτεκτονικό σχέδιο. Η πρώτη συλλογή της "Η μυστική φωνή της θάλασσας", αφιερωμένη στη μνήμη του πατέρα της, δημοσιεύτηκε το 1999, ύστερα από μακρά άσκηση που αποτυπώνεται στους στίχους, κι όχι χωρίς ενδοιασμούς, όπως δείχνουν οι τρεις φράσεις στη συνήθως λευκή σελίδα του βιβλίου πριν από τα κείμενα:

*Γιατί να σπάσω τη σιωπή μου; Γιατί να μιλήσω;
Άσκοπος θόρυβος η φωνή μου στ' αυτιά σας.*

Δύο ερωτήματα, το πρώτο γενικό: γιατί η ποίηση και όχι η σιωπή; Το δεύτερο προσωπικό: γιατί εγώ επιλέγω την ποίηση; Και μια απόφαση που υποδηλώνει το αντίθετό της σαν τρίτο ερώτημα: τί επιδιώκω μιλώντας; Ποιος θα θελήσει να μοιραστεί μαζί μου μια ποίηση που στοχεύει αποκλειστικά στο "ουσιώδες", που αρνείται όλα όσα από συνήθεια ή παραίτηση ονομάζονται σήμερα "**ποιητικότητα**"; Άσκοπος θόρυβος η θάλασσα, αν δεν μπορείς ν' ακούσεις τη μυστική φωνή της, τη συγκρατημένη κι επίμονη δύναμη, σε πάλι αδιάκοπη με τα όριά της. Παρόμοιος ο εσωτερικός κόσμος της ποιήτριας που συντίθεται με την πιο αυ-

στηρή παρατήρηση του κόσμου γύρω της (άνθρωποι, σκύλοι, δέντρα, βράχοι, πουλιά) και δεν ξέρει αν θέλει ή δεν θέλει να τον φανερώσει. Γιατί:

ΠΑΡΑΚΑΛΩ ΝΑ ΤΟ ΠΙΣΤΕΨΕΤΕ

*Συχνά μοιάζουν τα ποιήματα
μ' εκείνα τα φτηνά ξενοδοχεία
πούχον δωμάτια κρύα, ψηλοτάβανα
κι έξω, στο βάθος του διαδρόμου, μπάνιο άθλιο.*

*Μοιάζουν με τους θαλάμους τρίτης θέσης
των δημόσιων νοσοκομείων
τοίχοι γυμνοί, δέκα κρεβάτια στη σειρά
πάνω τους γέροι ανήμποροι μ' ορούς και σωληνάκια.*

*Μ' αίθουσες μοιάζουν τέλος χειμωνιάτικων
της επαρχίας κινηματογράφων
ατμόσφαιρα ασφυκτική μ' ανθρώπων χνώτα.*

*Κι όμως. Παρακαλώ να το πιστέψετε:
Τα ποιήματα ήταν ωραία τη στιγμή της σύλληψης.
Σαν ήρθαν σ' επαφή με την αλήθεια, άλλαξαν.
Ασχήμησαν -τι συμφορά- μόλις μετά τη γέννησή τους.*

Η Μαίρη Γυφτάκη φαίνεται νάχει πολύ ασχοληθεί με το θέμα της απόστασης, από την αρχική σύλληψη μέχρι την πραγμάτωση του ποιήματος. Φτάνει να δούμε πώς εργάζεται, πώς η καθεμιά ποιητική φράση προστίθεται στην προηγούμενη, καθώς την φέρνει η αρχική σύλληψη και πώς ταυτόχρονα ελέγχεται, αν συντελεί για να προχωρήσει το ποίημα, με αντικειμενική παρατήρηση που δεν κάνει παραχωρήσεις στην ευκολία, με αυτό που τελικά λέμε **ποιητική τιμότητα ή ήθος**:

ΕΞΙ ΠΟΥΛΙΑ

*Έξι σπουργίτια προσπαθούν να μεταφέρουν
ψωμιού κομμάτι δυσανάλογο
με το μικρό τους σώμα.
Χοροπηδάνε, έρχονται και πάνε
τσιμπάνε ψίχουλα, αφαιρούν, να τ' αλαφρύνουν.
Άσφαλτος- παγοδρόμιο
και τα πουλιά ζευγάρια
αέρινες χορευτικές φιγούρες σχεδιάζουν.*

Όμως κουράζονται στο τέλος και υψώνουν
τα πουπουλένια σώματά τους γι' άλλους στό-
χους
αφήνοντάς με θεατή μοναδικό και μόνο.

Στοχάζομαι για λίγο και μετά μαζεύω
από το δρόμο την μπουκιά, την καταπίνω
μήπως στους ώμους μου μικρά φτερά φυτρώ-
σουν
μήπως χορέψω σαν πουλί, μήπως πετάξω.
*

Η δεύτερη συλλογή της Μαίρης Γυφτάκη
κυκλοφόρησε το 2006, με τον τίτλο
"Άτολμοι Χαρταετοί", που σηματοδοτεί
την μετέωρη στάση ανάμεσα σε δυο ηλικίες:

"ούτε παιδιά πλέον εμείς / ούτε γονείς παιδιών
μικρών". Αλλά όχι μόνο, γιατί οι λέξεις παραπέ-
μπουν σε δυο ποιήματα του προηγούμενου βιβλί-
ου της. Διαβάζω πρώτα αποσπάσματα από το ένα
που αρχίζει με μια παλιά φωτογραφία:

ΤΑ ΖΥΓΙΑ

.....1952.....Καθαρή Δευτέρα. Στημένοι μπρο-
στά στο φακό. Σε πρώτο πλάνο ο χαρταετός με
ζωγραφισμένα τρίγωνα σχήματα ποζάρει όρθιος
σαν άνθρωπος. Πίσω του ο μικρός μου αδερφός,
δίπλα εγώ-παιδί.....στην άκρη ο πατέρας.....Ο
αετός δημιουργημά του. Τα ζύγια του τέλεια, κα-
μωμένα με τη σχολαστικότητα μεγάλου καλλιτέ-
χνη.

.....1990. Στο ξέφωτο του λόφου, κοντά στη θά-
λασσα. Καθαρή Δευτέρα. Παιδιά πολλά. Χαρταε-
τοί πλαστικοί, ετοιματζίδικοι. Τα ζύγια τους στρα-
βά πάντα, αγοραστά, φτιαγμένα από άγνωστα βια-
στικά χέρια.

Όπως κάθε χρόνο, ο πατέρας αόρατος πάνω
στο λόφο παρακολουθεί τα παιδιά. Μονάχα εγώ
τον βλέπω από μακριά χωρίς να του μιλάω. Όταν
φύγουν όλοι, μαζεύει τους πεσμένους αετούς. Μέ-
νει εκεί πάνω να τους διορθώνει όλη τη νύχτα.

Νωρίς το πρωί, ανεβαίνω στην ταράτσα και κοι-
τάζω προς το λόφο. Γεμάτος ο ουρανός χρωματι-
στές κηλίδες. Ο πατέρας κρατάει όλους τους
σπάγγους με τα χέρια του. Έτσι θα τους κρατάει
ώρα πολλή. Οι χαρταετοί θα υψώνονται πάνω του

ακτινωτά, ώσπου να τον σηκώσουν ψηλά και να
χαθούν όλοι μαζί στον πρωινό ήλιο.

Και το δεύτερο ποίημα:

ΟΙ ΛΕΞΕΙΣ

Κυλάμε στο χρόνο.
Γλιστράμε και φεύγουμε.
Κι οι λέξεις δεμένες ακόμα –
σχοινιά όλο κόμπους
στης μέσα ζωής το βυθό
σ' ακίνητους πάσσαλους
άτολμης σκέψης.

Σαν κάποτε η έκρηξη θάρθει
σ' ελάχιστη ώρα
νερά τραβηγμένα
οι πάσσαλοι μόνοι
οι κόμποι λυμένοι
κι οι λέξεις καινούργιες
ανάσες, ζωές
σ' ατέλειωτα άσπρα
χαρτιά να κυλάνε
την πρέπουσα βρίσκοντας θέση
στο ποίημα του χρόνου.

Οι σπάγγοι από τους χαρταετούς της παιδικής
ηλικίας και τα schoiniá που δένουν τις λέξεις σε
πάσσαλους άτολμης σκέψης συνθέτουν έτσι τον
τίτλο "Άτολμοι Χαρταετοί". Πολλές οι προεκτά-
σεις κι ο χρόνος που μου μένει ελάχιστος. Υπο-
γραμμίζω βιαστικά ορισμένα ερωτήματα όπως τα
προσλαμβάνω μες από τους στίχους:

Θα τολμήσουμε ν' αποχαιρετήσουμε το εντός
μας παιδί; Να ξανοιχτούμε στην ηλικία που δεν
πρόφτασε να ζήσει ο πατέρας; Θ' αλλάξουμε τη
ζωή μας που δεν την πήραμε λάθος, εφόσον άλλοι
αποφασίζουν; Ή, θα προσπαθήσουμε, μ' όση δύ-
ναμη διαθέτουμε, τώρα που "ακόμα και η θάλασ-
σα μοιάζει να στέγνωσε", να συνεχίσουμε σαν το
μυρμήγκι: μια μικρή, αδιάλειπτη προσπάθεια που,
επαναλαμβανόμενη, μπορεί
να δει "το ουσιώδες να γεννιέται" και ν' αποφα-
σίζονται κάποτε διαφορετικά τα πάντα;

ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ: Περί Φύσεως



A. ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ

1. ἴσως καί μο φέρουσσι ὅσον εἴ ἐσθ' ἀμύξυ κέλευσιν
 πύκτιον, ἀπαι μ' εἰς οὐδὲν βήσαν πολυδρῆμον ἀρούσιν
 διαίμονες ἢ κατὰ κείνη' ἄσση φέροι αὐδὲτα φέρεα(1)
 ἐν φερύμεν' ὅν μὲν μο πολυδρῆσσοι φέρων ἴσσοι
 ἄρρη σπείνουσα, καθέμει δ' οὐδὲν ἀμερόνησιν
 ἔξων δ' ἐν κινήσιν ἐν σφραγγος αὐτήν
 ἀφάρμενος (ὄμοιός κῆρ ἀσπύγγο θνητοῖσιν
 κέλευσι φερύμεναι) ὅτε σπαστοῖσιν πύκτιον
 ἴσσοις εὐφρα, προκίνοσιν βόματα ἴσσοις,
 εἰς φέρος, ἀσπύγγοι κέλευσι ἀπὸ κέρσι καλύτερος
 ἔκρη πύκτι ἴσσοις εἰς κῆρ ἴσσοις εἰσι καλύτερος
 καὶ σφραγ ὑπερβίρον ἀφάρσι ἐκρη πύκτι οὐδὲς
 αὐτῶν δ' ἀφάρσι κέλευσι μακροῖσιν ἀφάρσι
 τῶν δὲ Δίῃ πολυδρῆμον ἐκρη κέλευσι ἀφάρσι
 ἐν δὲ κέλευσι εὐφρα μακροῖσιν ἀφάρσι
 πύκτιον ἀφάρσι, ὅτε σφρα βόματα οὐκ
 ἀφάρσι ὅσοις πύκτιον ἀπὸ εἰς δὲ ἀφάρσι
 κέλευσι ἀφάρσι ἀφάρσι ἀφάρσι ἀφάρσι
 ἀφάρσι ἐν σφραγγος ἀφάρσι ἀφάρσι

B. ΕΠΙΜΕΤΡΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΠΟΔΟΣΗ

1. Ἴσσοι καί μο φέρουσσι ὅσον εἴ ἐσθ' ἀμύξυ κέλευσιν
 πύκτιον, ἀπαι μ' εἰς οὐδὲν βήσαν πολυδρῆμον ἀρούσιν
 διαίμονες ἢ κατὰ κείνη' ἄσση φέροι αὐδὲτα φέρεα(1)
 ἐν φερύμεναι ὅν μὲν μο πολυδρῆσσοι φέρων ἴσσοι
 ἄρρη σπείνουσα, καθέμει δ' οὐδὲν ἀμερόνησιν
 ἔξων δ' ἐν κινήσιν ἐν σφραγγος αὐτήν
 ἀφάρμενος (ὄμοιός κῆρ ἀσπύγγο θνητοῖσιν
 κέλευσι φερύμεναι) ὅτε σπαστοῖσιν πύκτιον
 ἴσσοις εὐφρα, προκίνοσιν βόματα ἴσσοις,
 εἰς φέρος, ἀσπύγγοι κέλευσι ἀπὸ κέρσι καλύτερος
 ἔκρη πύκτι ἴσσοις εἰς κῆρ ἴσσοις εἰσι καλύτερος
 καὶ σφραγ ὑπερβίρον ἀφάρσι ἐκρη πύκτι οὐδὲς
 αὐτῶν δ' ἀφάρσι κέλευσι μακροῖσιν ἀφάρσι
 τῶν δὲ Δίῃ πολυδρῆμον ἐκρη κέλευσι ἀφάρσι
 ἐν δὲ κέλευσι εὐφρα μακροῖσιν ἀφάρσι
 πύκτιον ἀφάρσι, ὅτε σφρα βόματα οὐκ
 ἀφάρσι ὅσοις πύκτιον ἀπὸ εἰς δὲ ἀφάρσι
 κέλευσι ἀφάρσι ἀφάρσι ἀφάρσι ἀφάρσι
 ἀφάρσι ἐν σφραγγος ἀφάρσι ἀφάρσι

(Απόδοση στα Νεοελληνικά: Άννας Κελεσιδου, δρ. Φιλοσοφίας)

ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ –Οικουμενική Πίστη η Αγάπη–

Της ΦΩΤΕΙΝΗΣ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ

Εκπαιδευτικού - Εικαστικού

Η Παγκόσμια ημέρα της Φιλοσοφίας, είναι ένα αφιέρωμα στις Ιδέες-Αλήθειες που καθορίζουν την ισορροπία στη ζωή, έστω και αν οι αν-θρώποι δεν τις βιώνουν παρά μόνο μέσα από τα παθήματα ή και τις επιτυχίες τους.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός πάντα έρχεται αργός και στήριγμα στην ψυχολογική διαταραχή, απ' όπου και αν αυτή προέρχεται, κατευνάζει και προσφέρει ελπίδα είτε μετριάζει τους έντονους ρυθμούς φρενάροντας την έξαρση, ιδιαίτερα την έπαρση, με τα αρνητικά αποτελέσματα όποιος υπερβολής.

Η Τέχνη και κυρίως η Λογοτεχνία αναδεικνύει τους φιλοσοφικούς στοχασμούς που οι Μήτρες Ιδέες αέναα γεννούν, με προσαρμοσμένες μορφές στο χωροχρόνο μεν, αλλά βασισμένες στην ίδια γεννήτορα δύναμη, την α γ ά π η .

Όταν η Τέχνη στερείται την αγάπη και το πάθος της δημιουργίας δεν ακτινοβολούν τα μηνύματά της, και οι αποδέκτες της δεν λαμβάνουν το ύδωρ της ζωής, τις φιλοσοφικές αλήθειες που το έργο της Τέχνης αποκαλύπτει.

Τα επίπεδα κατανόησης του έργου, ενίοτε, βρίσκονται σε διαστάσεις που αγγίζουν τις φιλοσοφικές Ιδέες ενώ αντιγράφουν τη ζωή και τους ανθρώπους της με τις αδυναμίες και τα προβλήματά τους. Όμως, ο τρόπος της έκφρασης είναι αυτό που σε γοητεύει, όταν απογειώνει κάθε πτυχή του μύθου σε σφαίρα συμβολική για να αιωρείται προκαλώντας σε να την ανιχνεύσεις μέχρι τον πυρήνα της και ν' αποκαλύψεις το υπέροχο μήνυμά της *Ι δ έ α ς* που είναι κρυμμένο στο βάθος των νοημάτων και σκεπασμένο από την ομίχλη του συμβολισμού και της αλληγορίας.

Η Φιλοσοφία και η Τέχνη προσφέρουν διδάγματα και αλήθειες που αναγνωρίζονται ως διαχρονικές αξίες και αξιώματα, κάτω από τις πολλαπλές μορφές της σημασίας τους. Όμως, η Εφαρμοσμένη Φιλοσοφία έχει ανάγκη να τραφεί από παραδείγματα της καθημερινής ζωής, ενώ παράλληλα ζητά να την γνωρίσουμε, να επικοινωνήσουμε μαζί της, όπως κάνουμε με την Τέχνη την οποία βιώνουμε σε όλες τις εκφάνσεις της αντλώντας από την ομορφιά και την αρμονία της τη δική μας ισορροπία.

Η Φιλοσοφία είναι σαν τη Μουσική, σαν την Ποίηση, σαν τη Ζωγραφική. Για να ταυτισθείς, μην προ-

σπεράσεις, στάσου μπροστά της, νιώσε την με μάτια, με αυτιά, με καρδιά, και τότε αυτή θα σου μιλήσει αποκρυπτογραφώντας τους κώδικες της δικής σου ψυχής· γιατί ο φιλοσοφικός στοχασμός αναβλύζει απ' την πηγή της καρδιάς που κρατά στο βάθος της το καταλαγαρότατο νερό της α γ ά π η ς και που «όποιος το πει δεν θα ξαναδιψάσει ποτέ».

Η αγάπη, ως δύναμη κι απαντοχή, είναι η αναζήτηση του σημερινού ανθρώπου να στηρίξει πάνω της ελπίδες, κι όταν στον άνεμο λυγίζει να μη σπα ποτέ και πάντα να ορθώνεται πιο δυνατός για τη δική του νίκη. Να μπορεί, δηλαδή, να νικήσει το θάνατο των συναισθημάτων, τη νέκρωση της ευαισθησίας μπροστά σ' αυτόν που καταστρέφει συνέχεια ό,τι δεν μπορεί πια ν' αναπαραχθεί. Όλα έχουν δικαίωμα να ζήσουν, να αναπτυχθούν, να εξελιχθούν, και όποιος επιβουλεύεται την ισορροπία τού σήμερα, αυτός είναι ο εχθρός τού αύριο, συμμετέχοντας αρνητικά στην αλυσιδωτή πορεία των πάντων.

Η Πίστη σήμερα κρατά ανοιχτά τα μάτια, το μυαλό και την καρδιά, να βλέπει, να αισθάνεται και να προστρέχει πρωτοπόρος, σταματώντας τη «*ροή των ακρίδων*» στο σιτοβολώνα της ζωής· γιατί τα λάθη είναι μεγάλα όπου η αγάπη είναι μικρή.

Χωρίς αμφιβολία η Μεγάλη Ιδέα σήμερα είναι η πνευματική ανάπτυξη, που σηκώνει το βάρος του ανθρώπινου προορισμού πάνω από τα παθογενή συμπτώματα της σύγχρονης ζωής, όπου έχει θεμελιώδη υπόσταση η Αγάπη ως Οικουμενική και ανεξίτητη Πίστη.



Φιλοσοφία της Παιδείας:

Παρουσίαση και κριτική ανάλυση των τρόπων προσέγγισης

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΚΥΡΙΤΣΗ

δρ. Φιλοσοφίας

1. Εισαγωγή

Η περιγραφή-προσδιορισμός της φιλοσοφίας της παιδείας και η εννοιολογική της αποσαφήνιση παρουσιάζουν ιδιαίτερα αυξημένο βαθμό δυσκολίας (Phillips, 2008), κυρίως εξαιτίας της διαμόρφωσης και αποκρυστάλλωσης διαφορετικών διαχρονικά αντιλήψεων τόσο για τη φιλοσοφία όσο και για την παιδεία (Κουμάκης, 1993, σ. 78). Συνεκτιμώντας τη συζήτηση, τον προβληματισμό και την επιστημονική αντιπαράθεση απόψεων για τη θεματική και τους σκοπούς της, που εξελίσσεται με αμείωτη ένταση από τα μέσα σχεδόν του 20ου αιώνα (Burbules, & Raybeck, 2003, σ. 1880), καταλήγουμε στη θεώρηση της φιλοσοφίας της παιδείας ως εφαρμογής της φιλοσοφίας στον εντοπισμό, τη μελέτη, την ανάλυση και την αποσαφήνιση των εκπαιδευτικών προβλημάτων, στην περιγραφή και βαθύτερη κατανόηση της διαδικασίας, των προϋποθέσεων, των αρχών και του τέλους της παιδείας, στην αντίληψη, θέαση, προσέγγιση της εκπαιδευτικής πραγματικότητας, στη διαμόρφωση αιτιολογημένης άποψης, κατευθυντήριων γραμμών και προσανατολισμού, στη διευκόλυνση της λήψης κατάλληλων περιαγωγής αποφάσεων.¹

2. Τρόποι προσέγγισης της Φιλοσοφίας της Παιδείας

Παράλληλα με την εξασφάλιση της αυτονομίας του υπό εξέταση πεδίου, προϋπόθεση θεμελίωσης της φιλοσοφίας της παιδείας αποτελεί συνάμα η διασφάλιση της αυτονομίας του τρόπου που το πεδίο εξετάζεται (Κόντος, 2000, σ. 4). Η δυσκολία όμως της αποσαφήνισης και οριοθέτησης του κλάδου συνεπάγεται τη δυσχέρεια εύρεσης τρόπων προσέγγισης του, οι βασικότεροι εκ των οποίων παρουσιάζονται και αναλύονται στην παρούσα εργασία.

A. Ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση - Ιστορία των ιδεών. Οι φιλοσοφικές περί παιδείας αναζητήσεις αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο στην εξελικτική πορεία της ανθρώπινης διάνοησης, κεντρίζοντας το έντονο ενδιαφέρον μερικών εκ των σπουδαιότερων φιλοσόφων. Η προσεκτική κριτική και συγκριτική μελέτη των απόψεών τους συμβάλλει στην εποπτεία της διαχρονικής «περιπέτειας» της παιδείας, στην επισήμανση των ανανεωτικών (από πρόσωπα και φορείς) προσπαθειών και των αποτελεσμάτων τους· η στενή παρακολούθηση της ιστορίας των ιδεών αποκτά πρωτίστως διδακτικό χαρακτήρα και αποτελεί πλούσια πηγή ιδεών και ερεθισμάτων που θα μπορούσαν -σε συνδυασμό βέβαια με την επαρκή κατανόηση των ιδιαιτεροτήτων και των χαρακτηριστικών της σημερινής

πραγματικότητας- ενδεχομένως να αξιοποιηθούν προς την κατεύθυνση της αναμόρφωσης του εκπαιδευτικού συστήματος και γενικότερα της πραγμάτευσης παιδαγωγικών ζητημάτων και της διευκόλυνσης της λήψης σωστών αποφάσεων. Η επεξεργασία, άλλωστε, ενός ζητήματος αποκομμένου από την ιστορική του διάσταση και μεμονωμένου στο στενό τοπικό του περιβάλλον κινδυνεύει να πέσει θύμα μιας στατικής και περιοριστικής ερμηνείας. Ειδικά για τη φιλοσοφία της παιδείας, που, όπως σημειώνουν οι Blake, Smeyers Smith και Standish (2003, σ. 1), μερικές φορές, και δίκαια, κατηγορείται ότι προχωρά σαν να είχε μικρό ή ανύπαρκτο παρελθόν, είναι ανάγκη να συνειδοποιηθεί η συνέχειά της από την αρχαιότητα ως σήμερα και να εκτιμηθεί η αξία αυτής της ιστορικής προσέγγισης (Muir, 2004, Wilson & Cowell, 1989, Barzun, 1954). Στο σημείο αυτό πρέπει emphaticά να επισημανθεί η διάκριση ανάμεσα στην ιστορική μελέτη της φιλοσοφίας της παιδείας υπό την έννοια της προσεκτικής και γόνιμης αξιολόγησης των περί της αγωγής προβληματισμών και στη στείρα απομνημόνευση της ιστορίας των παιδαγωγικών ιδεών στο ασφυκτικό πλαίσιο της άκριτης αποδοχής αποφθεγματικών ρήσεων, διακηρύξεων, νουθεσιών (Καζεπίδης, σσ.17-18).

B. Επιλογή από τη γενική φιλοσοφία.

Καθώς η σκοπιά από την οποία οι φιλόσοφοι της παιδείας μελετούν τα παιδαγωγικά προβλήματα είναι πρωτίστως φιλοσοφική, προβάλλει ως αυτονόητη αναγκαιότητα η επαρκής γνώση-κατανόηση μερικών εκ των βασικών κλάδων της γενικής φιλοσοφίας, όπως της **γνωσιολογίας, της ηθικής, της πολιτικής φιλοσοφίας, της φιλοσοφίας της επιστήμης, της λογικής και της αισθητικής** (Noddings, 1995, σ. 2).

Με κριτήριο λοιπόν τη φύση των προβλημάτων και το θεματικό της περιεχόμενο, η φιλοσοφία της παιδείας εντάσσεται σε μια από τις ευρύτερες διαιρέσεις της φιλοσοφίας, περισσότερο ίσως στο χώρο της Ηθικής και Πολιτικής (Hirst & Peters, 1970, σσ. 12-13), καθώς εξετάζει πρακτικά προβλήματα (τη σκόπιμη δηλαδή δραστηριότητα του ατόμου προς ένα στόχο), μεταλαμπαδεύει αξίες, ιδανικά, στάσεις ζωής², προβαίνει σε αποτιμήσεις σχετικά με το καλύτερο και το χειρότερο και σε επιλογές μεταξύ εναλλακτικών λύσεων (Phenix, 1966, σσ. 16-17), συγκροτεί συνολική θεωρία για τη ζωή και τον κόσμο διαμορφώνοντας βιοθεωρία-κοσμοθεωρία (Bώρος, 1997, σσ. 13 και 33), αναλύει τη δραστηριότητα του ανθρώπου προς το συνάνθρωπο και συμβάλλει στη χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής. Και μόνο η προσπάθεια να ορισθεί η αγωγή ως διυποκειμενική σχέση ή ως μια ιδιότυπη συνάντηση φανε-

ρώνει την αναγκαία υπαγωγή της στην ηθική (Κόντος, 2000, σ. 8). Συνάμα η φιλοσοφία της παιδείας εντάσσεται στο χώρο της Γνωσιολογίας στο βαθμό βέβαια που διερευνά την ικανότητα του ανθρώπου και ιδιαίτερα του παιδιού να γνωρίζει τον κόσμο και την κοινωνία, αναδεικνύοντας τα γενικά χαρακτηριστικά της γνωστικής διαδικασίας (Καραφύλλης, 2005, σσ. 33, 41). Στενή είναι και η γειτνίαση με το φιλοσοφικό κλάδο της λογικής, καθώς μέσα από το διαλεκτικό και επιχειρηματολογικό της πεδίο οι φιλόσοφοι της παιδείας υποβάλλουν σε κριτική ανάλυση και λογική εξέταση κάθε σχέδιο, πρόγραμμα ή ιδέα για την εκπαίδευση και την αγωγή που συχνά κατατίθεται, υποστηρίζεται και προκρίνεται από διάφορες κατηγορίες ανθρώπων-επαγγελματιών (εκπαιδευτικοί, ιδεολόγοι, στοχαστές, πολιτικοί) (Nidditch, 1973, σσ. 237-238, Τζαβάρας, 2003, σ. 16).

Μια ολοκληρωμένη και εποικοδομητική παρέμβαση στα εκπαιδευτικά πράγματα, επομένως, επιτυγχάνεται μέσω της συνδετικής τους ανάλυσης,³ απαραίτητη προϋπόθεση για την οποία αποτελεί η ικανοποιητική παρακολούθηση των προαναφερόμενων φιλοσοφικών κλάδων.

Γ. Συνεργασία με άλλες επιστήμες.

Στην παραδοχή της αδυναμίας πλήρους επίλυσης του συνόλου των σύνθετων και περίπλοκων παιδαγωγικών προβλημάτων μόνο από τη φιλοσοφία (McLaughlin, 2004, σ. 474) εδράζεται η πεποίθηση υπέρ του απαραίτητου μιας διεπιστημονικής προσέγγισης της παιδείας,⁴ που επιτυγχάνεται με την επαρκή γνώση αρχών, μεθόδων, κατηγοριών και κριτηρίων που αποκτώνται αφενός από τη φιλοσοφία και αφετέρου από τις κοινωνικές επιστήμες της **ψυχολογίας, της κοινωνιολογίας, της ανθρωπολογίας, της ιστορίας**. Το έργο και ο σκοπός της φιλοσοφίας της παιδείας βασίζεται στην ιχνηλάτηση και ορθή αξιολόγηση όλων των πτυχών και πλευρών του παιδευτικού προβληματισμού με τις ιδιοτυπίες του, υπό το φως των δεδομένων και των πορισμάτων των όμορων ανθρωπιστικών επιστημών, της δημιουργικής ενσωμάτωσης και αξιοποίησης του συνόλου της γνώσης που προέρχονται από αυτές, της αποσαφήνισης των εννοιών που χρησιμοποιούν σχεδόν ως εργαλεία, της συστηματοποίησης και σημασιολογικής ερμηνείας των πορισμάτων τους στο εσωτερικό μιας συνολικής άποψης για τον άνθρωπο και την αγωγή, (Κουμάκης, σ. 86, σ. 70, Κόντος, 2000, σ. 10, Kneller, 1964, σσ. 30-31, Langewand, 2001).

Όπως η εκτίμηση και αξιολόγηση κάθε φιλοσοφικής θεωρίας δεν μπορεί να επιτυγχάνεται ερήμην της εποχής και του ιστορικού πλαισίου που την εξέθρεψαν, έτσι και η φιλοσοφική εμβάθυνση σε ένα εκπαιδευτικό σύστημα προϋποθέτει τη γνώση και συνεκτίμηση των ιστορικών, κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών συνθηκών που οδήγησαν σε συγκεκριμένες επιλογές. Πολύτιμη στη φιλοσοφική προσέγγιση της παιδείας αναδεικνύεται και η συνεισφορά της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας (Hirst & Peters, 1970, σσ. 12-13). Οι επιστήμες αυτές, που βασίζονται κυρίως στην παρατήρηση και την εμπειρική μελέτη (σε αντίθεση με τη φιλοσοφία που κινείται περισσότερο σε αξια-

κό-κανονιστικό επίπεδο), ερευνούν καίρια παιδαγωγικά ζητήματα (θεωρίες της ανθρώπινης ανάπτυξης, κίνητρα, τρόπους διαχείρισης καταστάσεων και μεταχείρισης προσωπικοτήτων, αντιμετώπιση της εκπαίδευσης ως εξαρτημένης δομικών, θεσμικών ή κοινωνικών παραγόντων, εννοιολογική συγκρότηση των κοινωνικών προϋποθέσεων και συνεπειών της αγωγής) και προσφέρουν στους φιλοσόφους υλικό πρόσφορο για ανάλυση.

Δ. Προβληματική-θεματική μέθοδος.

Ένας ακόμη τρόπος προσέγγισης της φιλοσοφίας της παιδείας έγκειται στην αναγνώριση βασικών εκπαιδευτικών θεμάτων, στην επιλογή καίριων ερωτημάτων και στον εντοπισμό θεμελιωδών προβλημάτων της αγωγής⁵ και εν συνεχεία στην ανάπτυξη φιλοσοφικού προβληματισμού, ανάλυσης, βαθυστόχαστων σκέψεων και εν τέλει αιτιολογημένων απαντήσεων και λύσεων για το καθένα από αυτά. Απαραίτητη προϋπόθεση και συστατικό στοιχείο της μεθόδου αυτής συνιστά η κριτική και αναπόφευκτα συγκριτική συνεξέταση των θεωριών που αναπτύσσονται από τις βασικές (τουλάχιστον) φιλοσοφίες της αγωγής (**ιδεαλισμός, ρεαλισμός, πραγματισμός, νατουραλισμός, θετικισμός, υπαρξισμός**).⁶ Τα διαχρονικά επίκαιρα, για παράδειγμα, προβλήματα του σκοπού της αγωγής και του περιεχομένου του αναλυτικού προγράμματος μπορούν, σύμφωνα με τη μέθοδο αυτή, να εξεταστούν στη βάση μιας προηγηθείσας ανάλυσης και αξιολόγησης των θέσεων που προσβύει και του προσανατολισμού που λαμβάνει η κάθε φιλοσοφική σχολή. Πλεονεκτήματα της προβληματικής-θεματικής προσέγγισης είναι η άμεση σχέση-σύνδεσή της με τα πρακτικά ενδιαφέροντα που αναπτύσσονται και τις ανησυχίες που εκδηλώνονται στο χώρο της παιδείας (Phenix, 1966, σ. 17) και η αποφυγή της μονομέρειας στη διαμόρφωση μιας συνολικής εικόνας, καθώς μελετάται ολοκληρωμένο το σύστημα σκέψης και οι προτεινόμενες λύσεις της κάθε φιλοσοφικής σχολής ως ενιαίο σύνολο (Πολυχρονόπουλος, 1992, σ. 52).

Ε. Συστηματική μέθοδος.

Αξιοσημείωτος αριθμός φιλοσόφων της παιδείας βασίζει την όλη φιλοσοφική περί της αγωγής κατεργασία σε ένα θεωρητικό υπόβαθρο που πηγάζει από τη στέρεη προσήλωση σε κάποια συγκεκριμένη φιλοσοφική σχολή. Στην ορθότητα της οποίας ορισμένοι επιστήμονες εμφανίζοντας μια αταλάντευτη βεβαιότητα εκλαμβάνουν ως καθήκον τους την εξαντλητική ανάλυση του συνόλου (σχεδόν) των εκπαιδευτικών φαινομένων και διαδικασιών αποκλειστικά (σχεδόν) υπό την οπτική και το πρίσμα της συγκεκριμένης σχολής που λαμβάνει τη μορφή ενός είδους **διευθυντηρίου αξιών και ιδανικών** (O'Connor, 1966, σσ. 1-2). Πρόκειται για μια προσέγγιση που ουσιαστικά βασίζεται στην πεποίθηση ότι οι φιλοσοφικές παραδοχές και σταθερές παράγουν ένα ολοκληρωμένο και συνεπές εκπαιδευτικό πρόγραμμα (Burbules & Raybeck, 2003, σ. 1881).

Η μέθοδος αυτή παρουσιάζει το εμφανές πλεονέκτημα της πράγματι εμβριθούς και ολοκληρωμένης έως εξαντλητικής ανάλυσης κάθε βασικού προβλήματος της παιδείας που ανακύπτει στην κατεύθυνση μιας φιλοσοφίας της αγωγής, προσλαμβάνοντας όμως

ισχυρά δεσμευτικό χαρακτήρα, που στερείται του εύρους, της προοπτικής, της σύνθεσης, της εναλλακτικότητας και της κριτικής οξυδέρκειας που μπορεί να επιφέρει η παράλληλη ενατένιση (εν είδει πολυσυλλεκτικότητας) περισσότερων του ενός φιλοσοφικών σχολών (*Phenix*, 1966, σ. 17).

Συμπληρωματική των δύο προηγούμενων μεθόδων είναι η αναλυτική φιλοσοφική μέθοδος, η οποία -εκκινώντας από την πεποίθηση ότι η γλώσσα υποκρύπτει σπουδαίο νοηματικό πλούτο που δεν έχει δεόντως εκτιμηθεί διότι δεν έχει εμβριθώς αναλυθεί (*Soltis*, 1968)- συμβάλλει μέσω της επίμονης γλωσσικής και σημασιολογικής διερεύνησης και ανάλυσης κεντρικών για την αγωγή όρων και εννοιών (**ελευθερία, ποιηή, αυθεντία, γνώση, μάθηση, δημιουργία, διδασκαλία**) στην αποκάλυψη των πραγματικών τους νοημάτων, στην ανάδειξη των πολλαπλών τους χρήσεων, στην ανίχνευση του τρόπου που συνδέονται μεταξύ τους, στην υποβολή τους σε κριτική αξιολόγηση υπό την έννοια της αποσαφήνισής τους,⁷ και στον έλεγχο της ενθότητας της διαδικασίας συναγωγής συμπερασμάτων (*Noddings*, 1995, σσ. 41-45, *Hirst & White*, 1998, σ. 2, *Hirst & Peters*, 1970, σσ. 3, 8, *Peters*, 1983, σ. 32).

Συμπληρωματική επίσης είναι και η κριτική μέθοδος, η οποία, διαδεχόμενη περί τα μέσα της δεκαετίας του 1970 την αναλυτική φιλοσοφία της παιδείας, προσέδωσε ιδιαίτερη βαρύτητα στις ανάγκες και τα ενδιαφέροντα μειονοτήτων. Οδηγός και κινητήριο μοχλός του κριτικού προσανατολισμού της παιδείας είναι η σύλληψη μιας καλύτερης, ανεκτικότερης και δικαιότερης κοινωνίας, στη βάση της θεώρησης της φιλοσοφίας όχι μόνο ως συνόλου εργαλείων ή μιας αφηρημένης προγραμματικής θεωρίας, αλλά ως μιας ουσιαστικής προσωπικής και πολιτικής δέσμευσης που πηγάζει από τη βαθύτερη ανάγκη να προστατέψει και να υπηρετήσει τα δικαιώματα συγκεκριμένων ομάδων (*Burbules & Raybeck*, 2003, σ. 1883). Ως εκ τούτου, οι θιασώτες της προσέγγισης αυτής, επηρεασμένοι από το έργο εκπροσώπων της κριτικής θεωρίας (*Marx*, *Gramsci*, *Marcuse*, *Adorno*, *Foucault*, *Habermas*) αντιμετώπιζον με ευαισθησία και επιμονή έννοιες όπως **αμφισβήτηση, ανεκτικότητα, διακρίσεις, έλεγχος της εξουσίας, διαφορετικότητα**, αναλύουν τους τρόπους που οι κυρίαρχες ομάδες ασκούν πολιτισμική κυριαρχία και οικονομική εκμετάλλευση, και αντιτάσσονται σε μια καταπιεστική κοινωνία. Θεωρούν ως κύριο τρόπο αντιμετώπισης των κακών κειμένων την παροχή βασικής εκπαίδευσης που διευκολύνει τους ανθρώπους στην εύρεση εργασίας και στην αποτελεσματικότερη εκπλήρωση των κοινωνικών τους υποχρεώσεων, προάγει την έλλογη αμφισβήτηση και τη σύνθετη ανάλυση και επιφέρει την κινητοποίηση προς την αναγνώριση και επίλυση προβλημάτων (*Noddings*, 1995, σσ. 67-70).

3. Επίλογος

Ασφαλώς και η γενική τοποθέτηση του *Wilkinson* (1969, σ. 153) περί της μη ύπαρξης κάποιας αλάθητης συνταγής που να μετατρέπει έναν άφρονα σε σπουδαίο φιλόσοφο δεν επιδέχεται διαφωνία. Ωστόσο, το γεγονός ότι είναι αδύνατο να δοθεί μια ασφαλής από-

ντηση -συνοδευόμενη από μια απόλυτα καθορισμένη μηχανιστικού χαρακτήρα τεχνογνωσία- στην αναζήτηση των μεθόδων προσέγγισης της φιλοσοφίας της παιδείας, δεν πρέπει να οδηγήσει σε αποθάρρυνση ή ακόμη περισσότερο σε παραίτηση από την καταβολή σοβαρής προσπάθειας για την εύρεση πρόσφορων τρόπων προσέγγισης του φαινομένου της αγωγής εν συνόλω.

Η παρούσα μελέτη, με την παρουσίαση ορισμένων βασικών μεθόδων φιλοσοφικής παρέμβασης στα εκπαιδευτικά πράγματα, φιλοδοξεί να υποβοηθήσει τους επιστήμονες στην καλύτερη περάτωση του έργου τους και να συνεισφέρει ψήγματα προβληματισμού, προκαλώντας και ενισχύοντας περαιτέρω τη σχετική ερευνητική και συγγραφική δραστηριότητα.

Καταληκτικά, διευκρινίζεται ότι στην πράξη η αποτελεσματική και ολοκληρωμένη φιλοσοφική προσέγγιση της παιδείας δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί με τη μονομερή υιοθέτηση μόνο ενός εκ των παραπάνω τρόπων (*Phenix*, 1966, σσ. 17-18). Η προτεραιότητα βέβαια σε κάποιον με κριτήριο τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του είναι θεμιτή, ίσως και αναπόφευκτη, αλλά η δημιουργική φιλοσοφική αντιμετώπιση των παιδαγωγικών ζητημάτων προϋποθέτει τη συνδυαστική τους αξιοποίηση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για έναν εκτενέστερο και αναλυτικότερο προσδιορισμό της φιλοσοφίας της παιδείας ως επιστημονικού κλάδου βλ. ενδεικτικά από την ελληνόγλωσση βιβλιογραφία τις μονογραφίες των *Καραφύλλη* (2005), *Βώρου* (1997), *Κουμάκη* (1993), *Πολυχρονόπουλου* (1992), *Καζεπίδη* (1991) και τα άρθρα των *Κυρίτση* (2008), *Θεοδωρόπουλου* (1999), ενώ από την ξενόγλωσση τα βιβλία των *Phillips* (2008), *Frankena* (1971), *Reid* (1968), *Phenix* (1966), *Henderson* (1947).

2. Όπως σημειώνει ο *Dewey* (1944, σ. 331) η φιλοσοφία της παιδείας αναπτύσσει ειδική προβληματική για τη διαμόρφωση των σωστών πνευματικών και ηθικών συνθηκών του νέου απέναντι στις δυσκολίες της σύγχρονης κοινωνικής ζωής.

3. Οι *White & White* (2001) χρησιμοποιούν τον όρο *connective analysis*.

4. Από τους *Ninnes & Burnett* (2003) επισημαίνεται η αναγκαιότητα της συμπληρωματικότητας των επιστημών στην προσέγγιση παιδαγωγικών ζητημάτων.

5. Ενδεικτικά μεταξύ των σημαντικότερων συγκαταλέγονται ο σκοπός, οι στόχοι και τα ιδεώδη της εκπαίδευσης, η αυθεντία του εκπαιδευτικού, η διάρθρωση του ωρολόγιου και αναλυτικού προγράμματος, οι μέθοδοι διδασκαλίας και οι τρόποι αξιολόγησης, η σχέση εκπαίδευσης πολιτείας-εκκλησίας, οι λειτουργίες του σχολείου.

6. Για τον τρόπο κατάταξης των φιλοσοφιών της αγωγής, που συνάγονται από γενικά φιλοσοφικά συστήματα σε μερικότερα με ειδική εφαρμογή στην αγωγή των νέων, βλ. *Πολυχρονόπουλος*, 1992, σσ. 55-58, *Noddings*, 1995, σσ. 58-77, *Brauner & Burns*, 1965, σ. 21, *Butler*, 1951.

7. Η έννοια «κοινωνικοποίηση» π.χ. αφού πρώτα αποσαφηνίζεται, εν συνεχεία εγείρεται ο προβληματισμός περί του είδους της κοινωνικοποίησης που πρέπει να αποτελέσει εκπαιδευτικό στόχο. Έτσι λοιπόν, είναι ανάγκη να αρθεί η παρεξήγηση, σύμφωνα με την οποία οι αναλυτικοί φιλόσοφοι της παιδείας θεωρούνται ως απλοί αφηγητές συντακτών λεξικού (*White & White* 2001, σ. 16) ή ότι διευκολύνουν λίγο το έργο των λεξικογράφων (*Hacker*, 1996, σ. 139).

ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΗ ΑΓΩΓΗ

Του ΚΟΣΜΑ ΣΚΑΒΑΝΤΖΟΥ
δρ. Φιλοσοφίας - Καθηγητή Φυσικής Αγωγής

Τα ερωτήματα: Χρειαζόμαστε σήμερα ένα σχολείο ή πανεπιστήμιο, όπου οι άνθρωποι εκεί μαθαίνουν να αντιγράφουν, να απομιμούνται και να ποδηγετούνται από τις «αλήθειες», την γνώση και τα προκαθορισμένα σχήματα (patterns) των άλλων¹, στα διάφορα γνωστικά αντικείμενα; Και γιατί η αλήθεια κάποιου, ή ο δρόμος και ο τρόπος προς την αλήθεια κάποιου (τον λέμε αυθεντία, καθηγητή, ειδικό, σχολικό βιβλίο) πρέπει να γίνεται υπόδειγμα προς αντιγραφή όλων των άλλων; Με το κριτήριο αυτό καλός στην μαθησιακή διαδικασία είναι αυτός που αντιγράφει σωστά το προκαθορισμένο σχέδιο², ενώ αυτός που αδυνατεί να το πράξει υποπίπτει σε σφάλμα (αντιγραφής του δεδομένου προτύπου) και συνεπώς αξιολογείται ως αποτυχημένος και απροσάρμοστος. Χρειαζόμαστε από την άλλη άτομα τα οποία έχουν μάθει να μην αντιγράφουν τα σχέδια άλλων, αλλά να παράγουν - επινοούν τα δικά τους νέα, πρωτότυπα σχέδια και νέες ιδέες σε ό,τι κάνουν; Χρειαζόμαστε άτομα που πράττουν και σκέπτονται ανορθόδοξα, έξω από παρωχημένα σχήματα;

Χρειαζόμαστε άτομα τα οποία αντί να αναπαράγουν, αναμασσάνε πράγματα που δεν κατανοούν, επινοούν πράγματα, όπως τα κατανοούν; Ποια είναι η συνισταμένη έννοια - κλειδί η οποία διέπει όλα τα παραπάνω ερωτήματα; Είναι η έννοια της **δημιουργικότητας (creativity)**³. Αυτή αποτελεί σήμερα μια νέα ευρέως αναπτυσσόμενη τοπική έρευνας - θεωρίας και εφαρμογής στην εκπαίδευση. Μάλιστα **το έτος 2009 αποφασίστηκε να είναι διεθνώς το έτος της δημιουργικότητας και της καινοτομίας**⁴. Όμως τί είναι ακριβώς η **δημιουργικότητα** και γιατί σχετίζεται με τις επαναστατικές αλλαγές στην εκπαίδευση; Γιατί οι παραδοσιακές μοντέρνες κοινωνίες μέσα από τα εκπαιδευτικά τους συστήματα περιθωριοποίησαν τα δημιουργικά άτομα και καταπίεσαν συστηματικά - κατά την άποψη του καθηγητή Ken Robinson⁵ - την **δημιουργικότητα**; Πώς σχετίζεται η δημιουργικότητα και η Φυσική Αγωγή;

Ορισμοί

Στο άρθρο μας αυτό θα αρκεστούμε σε μια γενική εισαγωγή στην έννοια της **δημιουργικότητας** και πώς αυτή είναι δυνατόν να εφαρμοστεί στην Φυσική Αγωγή (Φ.Α.). Η δημιουργικότητα αποτελεί έναν λίγο πολύ άγνωστο και πολύπλοκο εσωτερικό μηχανισμό και είναι ένα ποιοτικό χαρακτηριστικό της πλέον δυναμικής και ενεργητικής φύσης του ανθρώπου. Όμως για κάποιον λόγο ελάχιστα άνθρωποι έχουν πρόσβαση σε αυτήν. Συνήθως τα άτομα αυτά ή περιθωριοποιούνται, ή βρίσκουν τον δρόμο τους και η κοινωνία τα χρησιμοποιεί γιατί τα έχει προς στιγμήν

άμεση ανάγκη. Ο τρόπος που σκέπτονται και πράττουν τα δημιουργικά άτομα είναι μοναδικός και εκπληκτικός, αλλά άμεσα αναγνωρίσιμος και προσωπικός και οι λοιποί άνθρωποι τον χαρακτηρίζουν - εάν τον κατανοήσουν κάπως - ως ιδιοφυή. Η δημιουργικότητα στα πλαίσια της εκπαίδευσης δεν αποτελεί ένα νέο μάθημα ή ένα νέο γνωστικό αντικείμενο ούτε σχετίζεται μόνο με το μάθημα των Εικαστικών. Αποτελεί έναν νέο τρόπο ή τρόπους να διδάξει και να μάθει κάποιος τα παραδοσιακά αντικείμενα, τα οποία γίνονται τυποποιημένα και ελάχιστα δημιουργικά. Υπάρχει ούτως η **δημιουργική μάθηση** και η **δημιουργική διδασκαλία**, αλλά και η **δημιουργική πρακτική**, όπως και η **δημιουργική σκέψη**. Έτσι η **δημιουργικότητα** διήκει δι' όλων των μαθημάτων και διαδικασιών εντός του curriculum. Μπορεί να κάνει όλα τα μαθήματα από στείρα, ανιαρά, προβλέψιμα και γραμμικά, πιο ευχάριστα, αναπάντεχα, επινοητικά και ενδιαφέροντα, γιατί η περιέργεια και η επινοητική-ερευνητική φύση ευρίσκεται σε κάθε παιδί. Σημειωτέον ότι η νωθρότητα που νοιώθει ο μαθητής (η οποία εκφράζεται με μείωση της ενεργού του συμμετοχής) είναι σε μεγάλο βαθμό δικαιολογημένη. Ένα μέρος της θα εξαφανιστεί ως δια μαγείας, εάν και όταν οι καθηγητές επιτύχουν να εφαρμόσουν τις πρακτικές μιας **δημιουργικής και ερευνητικής-ανακαλυπτικής μεθόδου** στο μάθημά τους⁶.

Χαρακτηριστικά της δημιουργικότητας και της δημιουργικής μαθησιακής διαδικασίας

Αν και η δημιουργικότητα δεν έχει οριστεί με ακρίβεια, ωστόσο έχει ορισμένα χαρακτηριστικά, τα οποία δίνουν αμέσως το στίγμα και την παρουσία της. Ιδού ορισμένα από αυτά, συμφώνως προς τον Robert Fisher⁷: Η δημιουργικότητα

A) γεννά πράγματα

B) παραλλάσσει πράγματα

Γ) πρωτοτυπεί

Δ) έχει την ποιότητα του αναπάντεχου

Τα χαρακτηριστικά του δημιουργικού ατόμου γενικά ερευνώνται από την Ψυχολογία, διότι η **δημιουργικότητα** είναι πολυμορφικό φαινόμενο. Τα δημιουργικά άτομα, κατά τον ανωτέρω συγγραφέα, μπορούν να παρουσιάσουν ορισμένα, ή και όλα τα κάτωθι γνωρίσματα:

- είναι ελαστικά και ευέλικτα
- συνδέουν ιδέες και πράγματα που δεν συνδέονται (συνθετικός νους)
- είναι αντισυμβατικά -ανορθόδοξα άτομα
- δείχνουν αισθητικό γούστο
- είναι περίεργα και διερευνητικά
- βρίσκουν ομοιότητες και διαφορές

- θέτουν υπό την κριτική τους καθιερωμένους τρόπους του «πράττειν»
- δεν επηρεάζονται από τις γνώμες και την αρνητική κριτική των άλλων
- τους αρέσει να ρισκάρουν, δεν φοβούνται το λάθος και την γελοιοποίηση⁸.

Κατωτέρω παραθέτω ένα δικό μου ορισμό τον οποίο συντάξα συνθέτοντας ορισμούς άλλων και προσθέτοντας κάτι δικό μου.

Δημιουργικότητα σημαίνει χειρισμό ενός συμβόλου και ενός συμβολικού συστήματος (τέχνη, επιστήμη, φιλοσοφία, καθημερινή πρακτική) με τέτοιο τρόπο ώστε να παραχθεί κάτι το νέο - αυθεντικό, πρωτοφανές, θαυμαστό, αναπάντεχο και χρήσιμο, το οποίο αποτελεί φορέα ενός νέου νοήματος, και το οποίο ανοίγει ένα νέο ερευνητικό ή πρακτικό δρόμο. Η δημιουργική επινοήση έχει έντονη τη σφραγίδα του δημιουργού της.

Η *δημιουργικότητα* παράγει λοιπόν νέα πράγματα και αντικείμενα, ή επινοεί νέους τρόπους και μορφές για την εκτέλεση γνωστών πρακτικών, όπως είναι η **έρευνα**, η **εκπαίδευση**, η **τέχνη**, η **πολιτική**, το **παιγνίδι**. Μπορούμε να πούμε ότι η *δημιουργικότητα* κατασκευάζει κατ' ουσίαν τον εαυτό μας, τον κόσμο μας και τα εργαλεία μας ως προς την γνώση και την πρακτική.

Δημιουργικότητα και Φυσική Αγωγή

Αντικείμενό μας στην Φυσική Αγωγή είναι η *ανθρώπινη κίνηση* και τα *φαινόμενα της ανθρώπινης κίνησης* (*human movement phenomena*). Στόχος μας είναι κυρίως η ανάπτυξη της *σωματικής-κινησιοαισθητικής ευφυΐας* (*bodily and kinesthetic intelligence*) των μαθητών - δηλαδή η ανάπτυξη της ευφυΐας του σώματος - και η ενημέρωσή τους σε ζητήματα καλής φυσικής κατάστασης μαζί με την απόκτηση θετικών στάσεων για την σωματική δραστηριότητα. Η Φ.Α. όπως και οι τέχνες είναι ένα μάθημα με εξέχουσες προοπτικές εφαρμογής της *δημιουργικότητας*. Τουτό διότι, κατά τον John Waters, η *κινησιοαισθητική νοημοσύνη* (με την οποία ασχολείται και αναπτύσσει ειδικότερα η Φ.Α.) είναι από την φύση της **αναπάντεχη, ασύνειδη, αυτοσχεδιαστική, ελεύθερη, άρα βαθειά δημιουργική**⁹. Θα φέρω λοιπόν ένα παράδειγμα εφαρμογής της δημιουργικότητας στην σχολική Φ.Α..

Πριν από αυτό θα τονίσω τη δυσαρέσκειά μου για το γεγονός ότι ένα από τα πλέον δημιουργικά αντικείμενα έχει γίνει μια μηχανική ρουτίνα εκμάθησης *κινητικών δεξιοτήτων* σχετιζόμενων με τρεις αθλοπαιδιές. Αυτή η εμμονή με την Φυσική Αγωγή ως ψιλή διδασκαλία της *ατομικής τεχνικής* των σπορ και αθλημάτων νομίζω ότι είναι κάτι που πρέπει να επανεξετάσουμε, διότι αντανάκλα μια κλειστή θέση¹⁰, συμφώνως προς την οποία ένα τεράστιο σε πλάτος και βάθος αντικείμενο σχετικό με την διαμόρφωση όλου του ανθρώπου, περιορίζεται σε τρία-τέσσερα παιγνίδια, τα οποία διδάσκονται με έναν ενιαίο τρόπο! Η ένστασή μου συνοψίζεται στην ακόλουθη θέση. Διδάσκοντας ανθρώπους πώς να κάνουν φυσικές κινήσεις με έναν συγκεκριμένο τρόπο-τεχνική (όπως το να τρέχεις, ή να κλωτσάς, ή να ρίχνεις μία γροθιά¹¹) τους αποκλείουμε την πι-

θανότητα να ανακαλύψουν την δική τους αλήθεια (θα τους την διδάξει το ίδιο το σώμα τους) πάνω σε ανάλογες φυσικές κινήσεις¹². Νομίζω πώς είναι αρκετά περιττό να εξηγείς σε έναν άνθρωπο πώς θα τρέχει, ή πώς θα κάνει το σουτ στο ποδόσφαιρο! Έχω δει μαθητές μου να σουτάρουν πολύ καλά χωρίς να έχουν κάνει ποτέ ειδικές ασκήσεις τεχνικής στο σουτ. Όποιος νομίζει ότι ο μαθητής θα μάθει συγκεκριμένες κινήσεις με τον γνωστό περιγραφικό - αναλυτικό τρόπο, σφάλει και δεν έχει καταλάβει τίποτε για το πώς ακριβώς το σώμα μαθαίνει. Δέκα φορές πιο αποτελεσματικό από την ρητή καθοδήγηση κατά την εκμάθηση, έχει το να δει ο μαθητής και να παρακολουθήσει έναν μεγάλο παίκτη να παίζει. Γιατί η *κινητική μάθηση* συσχετίζεται πλέον άμεσα με τις *γνωστικές ικανότητες* (*cognition*¹³) όπως είναι η *αντίληψη* και η *προσοχή* (*attention*) και είναι κατά βάση ασύνειδη. Από την στιγμή που το μάτι δει μια πολύ καλή κίνηση, την έχει ήδη *σαρώσει* και αποθηκεύσει ως μοντέλο. Οι ρητές οδηγίες μπορεί να είναι λίγες ή ελάχιστες. Με αυτόν τον οπτικό τρόπο μαθαίνουν κινητικά λ. χ. τα μικρά λεοντάρια, στα οποία οι ρητές οδηγίες είναι ανύπαρκτες και οι κινητικές τους δεξιότητες είναι άριστες. Κατά την δημιουργική μάθηση ο μαθητής πρέπει να αντιμετωπίσει την εκμάθηση της Χ κίνησης ως ένα πρόβλημα, το οποίο θα φροντίσει να κατανοήσει - να λύσει μόνος με τον εαυτό του και με την αρωγή του καθηγητή του (*problem shaping and solving*). Ποιος έμαθε στον Abebe Bikila ή στον Steve Prefontaine πώς να τρέχουν; Ποιος έμαθε στον Muhammad Ali να πυγμαχεί έτσι; Ποιος στον Pele να παίζει ποδόσφαιρο έτσι; Ίσως όλοι αυτοί είχαν προπονητές, όμως δεν έγιναν μεγάλοι, ούτε έπαιζαν τόσο μοναδικά, επειδή ακολούθησαν τα μαθήματα *ατομικής τεχνικής* των προπονητών τους. Εάν ο Ντικ Φώσπερεν ακολουθούσε τις οδηγίες του προπονητή του, θα έκανε ακόμα άλματα με το στυλ *στράντλ* και δεν θα επινοούσε το μοναδικό στυλ άλματος που ξέρουμε σήμερα και το οποίο έχει καθιερωθεί με τό όνομά του. Όλοι αυτοί οι αθλητές ανακάλυψαν τον προσωπικό τους κινητικό δρόμο-τρόπο ακολουθώντας τον καλύτερο προπονητή στον κόσμο. Το ίδιο τους το ένστικτο και το σώμα τους (ορθότερο είναι να πούμε την ασύνειδη *κινησιοαισθητική νοημοσύνη* τους). **Βρήκαν την δική τους αλήθεια πάνω στην κίνηση και έγιναν μεγάλοι γιατί τόλμησαν να είναι ο εαυτός τους**. Εάν τους παρατηρήσουμε καλά «επί το έργον», θα διαπιστώσουμε ότι ο τρόπος που κινούνται από τεχνική άποψη παραβαίνει, ενίοτε, κάθε κανόνα της κοινής *ατομικής τεχνικής*, όπως την περιγράφουν τα εγχειρίδια.... Ομιλώντας πιο συγκεκριμένα για τον Ali, τον οποίο έχω μελετήσει, θα πω - εκτός από την κοινότυπη κατηγορηματική παραδοχή όλων των ειδικών ότι είχε ένα ανορθόδοξο στυλ, ότι το πυγμαχικό στυλ του Ali ήταν έξω από την κοινή τεχνική και τακτική, όπως την γνώρισα μέσα από εγχειρίδια πυγμαχίας! Τα παραδείγματα της αλόκοτης τεχνικής και τακτικής του Ali είναι πολλά : χορογραφία πάνω στο ρινγκ με άσκοπη σπατάλη ενέργειας! Παίξιμο με τα χέρια τελείως κατεβασμένα! Παίξιμο με τα χέρια σηκωμένα πολύ πάνω από το κεφάλι, σαν να παίζεις μπάσκετο, κλείσιμο στη γωνία και ανοχή στο να τον σφυ-

ροκοπά ο αντίπαλος! Περίεργα γρήγορα ψαλίδια - διασκελισμοί πριν και κατά την επίθεση κλπ. Σε ποια εγχειρίδια *ατομικής τεχνικής* τα είδε αυτά; Σε κανένα εγχειρίδιο! Ούτε ο Angelo Dundee ο προπονητής του τον προέτρεψε να παίζει έτσι. Απλώς ο πυγμάχος αυτός βρήκε την δική του ατομική αλήθεια πάνω στην κίνηση της πυγμαχίας και είχε το θάρρος να την ακολουθήσει.

Το παράδειγμα των χορών

Οι ελληνικοί παραδοσιακοί χοροί είναι ένα υπέροχο θέμα προς διδασκαλία. Ο μοντέρνος πολιτισμός όμως δεν είδε ποτέ τους παραδοσιακούς χορούς στην Φ.Α. ως μια εξερεύνηση της δημιουργικής - επινοητικής εκφραστικής κίνησης, αλλά μάλλον ως ένα μέσον τονισμού της *εθνικής ταυτότητας* και συνειδησης¹⁴. Στο πλαίσιο αυτό συνέφερε το γεγονός ότι όλοι ακολουθούν στους χορούς ένα συγκεκριμένο μοτίβο και το επαναλαμβάνουν. Διότι συλλογική εθνική ταυτότητα συνεπάγεται - κατά μια αντίληψη-ομοιομορφία και συνολικό συντονισμό, χωρίς αυτό να σημαίνει κάτι το αρνητικό. «Χορεύοντας» όμως τους χορούς κατά ένα μη δημιουργικό αλλά αυτόματο, προβλέψιμο και μηχανικό τρόπο ο μαθητής ακολουθεί συγκεκριμένα *κινητικά μοτίβα*, τα οποία αναπαράγει και απομυμείται. Είναι τα κινητικά μοτίβα τα οποία εκφράζονται κατά βάση με τα βήματα¹⁵. Ο *τοσάμικος* έχει χ βήματα, ο *καλαματιανός* ψ, ο *τσακωνικός* υ. Εάν τα μάθεις κατέκτησες τον χορό. Το να ξέρουμε τον τοσάμικο, ισοδυναμεί με το ότι μπορούμε με την συνοδεία της μουσικής να εκτελέσουμε τα 10 ή 16 βήματα του τοσάμικου. Βέβαια εκτός του σχολείου στην πραγματική ζωή ο λαός μας θέλει συνήθως ο πρώτος του χορού να αυτοσχεδιάζει εκτελώντας κινήσεις τελείως έξω από τα συγκεκριμένα βήματα ακόμα και εκτός ρυθμού! Αυτό το σημαντικό στοιχείο έχει περάσει απαρατήρητο από αυτούς που διδάσκουν χορό μετρώντας απλώς τα βήματα.

Ιδού λοιπόν ένα δημιουργικό μάθημα στην Φ.Α. που αφορά τον χορό ως *δημιουργικό αυτοσχεδιασμό*. Οι μαθητές καλούνται να χορογραφήσουν πάνω σε μουσική της επιλογής τους. Η μουσική μπορεί να είναι ο, τιδήποτε. Όποιος γνωρίζει τι σημαίνει να χορογραφεί, γνωρίζει ότι αυτό είναι δύσκολο για μαθητές... Όμως εξίσου δύσκολες είναι και οι δευτεροβάθμιες εξισώσεις και τόσα άλλα πράγματα στο σχολικό πρόγραμμα. Ο μαθητής δεν θα μας δώσει μια χορογραφία επιπέδου Maurice Bezdard, όμως θα μπει στην πρόκληση του να κάνει μια χορογραφία επιστρατεύοντας ένα πλήθος γνωστικών λειτουργιών. Αυτό μας ενδιαφέρει... Επειδή είναι δύσκολο και πρωτοφανές είναι συγχρόνως γοητευτικό, ενδιαφέρον και πλούσιο σε δυνατότητες. Κυρίως αυτό που θα παραχθεί με την δημιουργική χορογραφία αποτελεί *δημιούργημα* ατομικό ή συλλογικό, για το οποίο τα άτομα νοιώθουν υπερήφανα που είναι δικό τους. Κάνοντας το χορό αυτοσχεδιαστικό και δίνοντας στους μαθητές την πρόκληση να χορογραφήσουν, τους φέρνουμε αντιμέτωπους με πολλά μαθησιακά προβλήματα, τα οποία θα πρέπει να διαχειριστούν όχι να λύσουν. Όσο τα διαχειρίζονται, τόσο κατανοούν την έννοια του χορού και τι σημαίνει στα αλήθεια να χορεύ-

εις. *Τί σημαίνει χορογραφώ ; Τί είναι ο χορός*; Είναι ίδιο το να χορεύεις με το να εκτελείς απλά συγκεκριμένα βήματα; Πώς και πότε εκφράζουμε τον εαυτό μας μέσω του χορού; Πώς η ανθρώπινη κίνηση εκφράζει *αισθητικές ποιότητες και κατηγορίες*; Αποτελεί η κίνηση ένα είδος γλώσσας; Ποιες είναι οι ποιοτικές διαφορές στην ίδια ανθρώπινη κίνηση; Έτσι η πρόκληση της ελεύθερης χορογραφίας δεν σημαίνει ελευθερία να κάνω ό,τι θέλω, αλλά σημαίνει ότι ο μαθητής έρχεται στην πράξη με μεγάλα ερωτήματα - προβλήματα του κινητικού φαινομένου των χορών, τα οποία θα του ήταν άγνωστα εάν απλώς μάθαινε τα 8 βήματα ενός χορού και τα εκτελούσε μηχανικά, νομίζοντας ότι το πράγμα τελειώνει εκεί. Ιδού ένα τελικό επιχείρημα, γιατί συμφέρει γνωστικά η χορογραφία και όχι η μηχανική εκτέλεση βημάτων: Πόσες γνωστικές λειτουργίες και σε ποιο βαθμό εμπλέκονται με το εγχείρημα να μάθεις μηχανικά 1 Ο βήματα; Πόσες γνωστικές λειτουργίες και σε ποιο βαθμό εμπλέκονται με το εγχείρημα να προσπαθήσεις να χορογραφήσεις ; Ας απαντήσουν οι γνωρίζοντες...

Συμπεράσματα, προτάσεις και συμβουλευτική

Ο δρόμος του *δημιουργικού ανθρώπου* δεν είναι ο εύκολος δρόμος. Δεν είναι, επίσης, ο δρόμος που έχουν την ικανότητα και την τόλμη να τον ακολουθήσουν οι μεγάλες μάξες των ανθρώπων. Διότι είναι δρόμος προσωπικός και ελάχιστα ομαλός. Είναι ενίοτε ο δρόμος της παρέκκλισης και της μανιέρας και για αυτό έχει ενοχοποιηθεί τόσο. **Υπάρχουν άνθρωποι που νοιώθουν άνετα και λειτουργούν καλύτερα ακολουθώντας προκαθορισμένα μοτίβα, κανόνες και σχήματα, που τους τα έχουν δώσει οι άλλοι. Ουδέποτε θα αναλάβουν το ρίσκο να τα αμφισβητήσουν ή να τα θραύσουν. Δικαίωμά τους.** Τα Μαθηματικά, η Φυσική, η Μουσική, η Φυσική Αγωγή δεν αποτελούν μονολιθικές, πάγιες - ακίνητες, *ατρεμείς* οντότητες, όπως τα *αείδοντα* του νοητού κόσμου του Πλάτωνα, αλλά αποτελούν πολύπλοκες και πολυμορφικές κατασκευές-συνθέσεις από *έννοιες και πρακτικές*. Και οι έννοιες και οι πρακτικές τροποποιούνται και διευρύνονται συνεχώς. Όπως υπάρχουν πολλές Φυσικές, πολλά Μαθηματικά και πολλές Μουσικές, έτσι υπάρχουν και πολλές Φυσικές Αγωγές. Οι μαθητές μέσω της δημιουργικότητας πρέπει να κατασκευάσουν την δική τους! Δηλαδή; Πρέπει να ανακαλύψουν και να ερευνήσουν οι ίδιοι την *ανθρώπινη κίνηση* και τις συνέπειές της πάνω στο δικό τους σώμα. Στο ταξίδι αυτό δεν υπάρχει ένας δρόμος, αλλά πολλοί. Σημειωτέον ότι ο *μοντερνισμός* είναι αυτός που πίστεψε στην αυθεντικότητα της μίας αλήθειας, την οποία μάλιστα ένας την έχει, με τους άλλους να τείνουν να την αντιγράφουν και να ακολουθούν. Στο μοντέρνο σχολείο, ας πούμε, την αλήθεια την κατέχει ο καθηγητής, ή το σχολικό βιβλίο, ή το προτεινόμενο εκπαιδευτικό πρόγραμμα.. Ίσως η δημιουργικότητα δεν αφορά λοιπόν όλους τους ανθρώπους...Από την άλλη είναι λογικό να σκεφθούμε ότι δεν έχουμε το δικαίωμα αλλά ούτε και το συμφέρον να μπλοκάρουμε και να αποθαρρύνουμε τα άτομα που είναι δημιουργικά, τα οποία μπορούν να δώσουν κάτι το ενδιαφέρον, αλλά ασ-

ψυκτιούν μέσα σε φορμαλιστικά και δύσκαμπτα συστήματα με τους κανόνες άλλων. Νομίζουμε ότι μας συμφέρει να έχουν μεγάλα τμήματα και μερίδες των μαθητών μια πρόσβαση και ευκαιρία στην ανάπτυξη της δημιουργικότητας. Διότι αυτή θεωρείται και είναι ένα ατομικό δικαίωμα των παιδιών. Στη δημιουργική διαδικασία εκφράζεις τον πραγματικό σου εαυτό και όχι αυτό που θέλουν οι άλλοι. Ο δημιουργικός άνθρωπος, εκτός του ότι παράγει νέα προϊόντα και πράγματα, επινοεί συγχρόνως νέες ιδέες και αναπάντεχες λύσεις σε προβλήματα και αυτό συμφέρει τις μέλλουσες κοινωνίες πολιτών.... Μέχρι τότε η εκπαίδευση πρέπει να ξεπεράσει μια τεχνική αντινομία. Ως μαζική εκπαίδευση η μοντέρνα εκπαίδευση είναι δύσκολο να είναι συγχρόνως και δημιουργική, διότι η δημιουργικότητα δίνει μάλλον έμφαση στην ατομικότητα, στον πλουραλισμό και στην ανομοιομορφία και όχι το αντίθετο. Θα ήταν ίσως δύσκολο να εντάξουμε την δημιουργικότητα σε ένα μαζικό προγραμματικό σχέδιο, διότι δεν είναι εφικτό να γίνουν όλοι οι άνθρωποι δημιουργικοί στον αυτό βαθμό και με δεδομένο το συγκεκριμένο εκπαιδευτικό σύστημα.... Από την άλλη είναι εφικτό και πρέπει να εντοπιστεί μέσω μετρήσεων η δημιουργική φύση καθενός μαθητή και να υπάρχουν ίσες ευκαιρίες στην ανάπτυξη και στην απρόσκοπτη εκδίπλωσή της. Αυτό συμφέρει τόσο τα άτομα, όσο και τις μελλοντικές κοινωνίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Διαφωτισμός - γράφει ο Κάντ - είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι τον νου σου χωρίς την καθοδήγηση κάποιου άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι για αυτήν την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίζεται όχι στην ανεπάρκεια του νου, αλλά στην έλλειψη αυτοπεποίθησης και θάρρους να τον μεταχειριζόμαστε, χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου». (Ιμμάνουελ Καντ *Δοκίμια*, εισαγωγή και μετάφραση Ε. Παπανούτσου, Αθήνα, Δωδώνη, ά.χ. σελ. 42).

2. Ο αναπαραστατισμός (representationalism) αποτέλεσε μια κυρίαρχη μεταφυσική, γνωσιολογική και αισθητική θεωρία από την εποχή του Πλάτωνα. Κατ' αυτόν η πραγματικότητα είναι μία, σταθερή και δεδομένη. Αλήθεια ή αληθής λόγος είναι οτιδήποτε έρχεται σε ταύτιση μαζί της. Ομοίως η τέχνη προσπαθεί να αναπαραστήσει πιστά την μια πραγματικότητα - αλήθεια αυτήν. Έτσι και ο μαθητής στο σχολείο καλείται να αναπαραστήσει πιστά τα δεδομένα από τους άλλους σχήματα και εννοιολογικά μοντέλα, τα οποία έχουν βεβαίως την αξίωση της κατοχής της αλήθειας. Η θέση αυτή περιγράφεται από τον Ζερόμ Μπρούνερ στο έργο του *The Culture of Education* ως η θέση που αντιμετωπίζει τα παιδιά ως μιμητικούς μαθητές (imitative learners).

3. Για μια εισαγωγή σε διάφορα ζητήματα της δημιουργικότητας βλ. David Bohm, *On Creativity*, N.Y. Routledge 2004. Πρβλ. Το κλασικό σύγγραμμα του Mihaly Csikszentmihalyi, *Creativity, Flow and the Psychology of Discovery and Invention*, N.Y. Harper Perennial, 1997.

4. Αντιγράφουμε ακριβώς από την ιστοσελίδα: http://ec.europa.eu/elladaldnews/news/20081205media_year_2009_el.htm36k - Στόχος του Έτους είναι να προωθήσει δημιουργικές και καινοτόμες προσεγγίσεις σε διάφορους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας και να συμβάλει στην καλύτερη προετοιμασία της Ευρωπαϊκής Ένωσης για την αντιμετώπιση των μελλοντικών προκλήσεων στην εποχή της παγκοσμιοποίησης.

5. Ο Sir Ken Robinson θεωρείται σήμερα αυθεντία στο ζήτημα διδασκαλίας της δημιουργικότητας. Έχει συμβάλει στον διάλογο για

την δημιουργικότητα με πολλά άρθρα και βιβλία. Παραπέμπουμε στην πασίγνωστη πλέον διάλεξή του, η οποία υπάρχει στο Διαδίκτυο με θέμα της το ερώτημα *εάν το παραδοσιακό σχολείο σκοτώνει την δημιουργικότητα*. http://www.ted.com/index.php/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity.html

6. Ο Αμερικανός γνωστικός ψυχολόγος Jerome Bruner επέμενε ότι εάν διδάσκουμε Φυσική πρέπει να δίνουμε στο μαθητή τον ρόλο ενός μικρού φυσικού ερευνητή και όχι τον παθητικό ρόλο του μαθητή που τα περιμένει όλα έτοιμα. Ο μαθητής πρέπει να ανακαλύψει ο ίδιος να σκέπτεται με όρους Φυσικής και να μορφοποιήσει τα προβλήματα που τον ενδιαφέρουν. Πρέπει να μάθει να σκέπτεται μάλλον ως ένας μικρός φυσικός και όχι ως σχολιαρόπαιδο. Για την θεωρία του J. Bruner συνοπτικά βλ. Μ. Κασσοτάκης και Γ. Φλουρής *Μάθηση και Διδασκαλία*, τόμος Α, Αθήνα 2003, σελ. 125 -130.

7. Robert Fisher, *What is Creativity*, in the R, Fisher and M. Williams (eds), *Unlocking Creativity*, N.Y. David Fulton Publishers, 2004, p.p. 8 - 11.

8. Robert Fisher, ό.π. σελ. 13.

9. John Waters, *An Intelligence that Civilisations Continually suppressed*, <http://www.humboldt.edu/~jlw47/anintelligencesupp.html> - 20k

10. Όπως τονίζει ο James Lavin «Η δημιουργικότητα έρχεται ως μια πρόκληση στους καθηγητές Φ.Α. που προέρχονται από την παραδοσιακή θέση της ορθόδοξης διδασκαλίας τεχνικών και δεξιότητων η οποία εφαρμόζεται αποκλειστικά στον χώρο των Σπορ» James Lavin *Creative Ofproaches to Physical Education*, N.Y. Routledge, 2008, ρ. 5.

11. Ειδικά στις ασιατικές πολεμικές τέχνες ο πλουραλισμός σε μια κινητική δεξιότητα είναι εμφανής.

12. Το ότι ο πολιτισμός εκπαιδεύει τα άτομα στην κίνηση είναι πλέον πασίγνωστο στους ανθρωπολόγους. Η ανθρώπινη κίνηση εμφανίζεται ως φυσικό φαινόμενο, ταυτόχρονα όμως και ως πολιτιστικό. Η κίνηση έχει τη μηχανική της, αλλά έχει και το νόημά της το οποίο της το δίνει το περιβάλλον και ο πολιτισμός.

13. Οι πρόσφατες θεωρίες για την κινητική μάθηση συνδέουν την τελευταία με τις γνωστικές ικανότητες. Βλ σχετικά το άρθρο του Timothy D. Lee et al, *Cognitive Effort and Motor Learning*, <http://www.rugbycoach.com/documents/coiputive.pdf>.

14. Σε συζητήσεις μας σχετικά με το θέμα ο συνάδελφος Δρ. Γιάννης Γκιόσος με πληροφόρησε κάτι που αγνοούσα, ότι δηλαδή οι εθνικοί χοροί εισήχθησαν στο πρόγραμμα της Εθνικής Ακαδημίας Σωματικής Αγωγής ως το αντίπαλο δέος στην ολοένα αυξανόμενη επίδραση των σπορ - αθλοπαιδιών, τα οποία αντιμετωπίστηκαν εξ αρχής ως η έξωθεν απειλή προς την εθνική Φυσική Αγωγή κατά τα αρχαιοελληνικά πρότυπα. Το παράδοξο και σουρρεαλιστικό είναι ότι οι εθνικοί χοροί γίνονταν όχι με την συνοδεία λαϊκών οργάνων -τα οποία έχουν αρχαιοελληνική προέλευση - αλλά με την συνοδεία πιάνου!!!

15. Το ότι τα πρώτα εγχειρίδια για τον χορό - από τα οποία διδάχθηκα και εγώ ως σπουδαστής - σημειογραφούν μόνο τα βήματα, δείχνει πόσο αποσπασματικά σκεπτόμαστε για το ανθρώπινο σώμα. Διότι όταν ο άνθρωπος χορεύει κινείται ως ένα όλον. Δεν εκτελεί απλώς τα βήματα. Ο χορός δεν γίνεται με τα πόδια. Ο τσάμκος και ο τσακόνικος έχει πολλές άλλες εκφραστικές λεπτομέρειες που αφορούν όλο το σώμα, πέρα από τα βήματα. Οι λεπτομέρειες αυτές καταγράφονται σήμερα με το σημειολογικό σύστημα *Labanotation* του ιδιοφυούς αυστριακού *Rudolf Laban*.



ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ: Προβληματισμοί για τη σχέση της με τη συμβουλευτική ψυχολογία

Των Νίκου Δρόσου¹ & Γιώργου Τσίτσα²

Εισαγωγή

Η σημερινή εικόνα που έχει η πλειοψηφία του κόσμου για τη φιλοσοφία είναι ότι πρόκειται για μια καθαρά ακαδημαϊκή ενασχόληση, χωρίς άμεση πρακτική εφαρμογή σε θέματα της καθημερινότητας. Στην πραγματικότητα, όμως, μια αναδρομή στις ρίζες της φιλοσοφίας, στο Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τους Στωικούς στην Αρχαία Ελλάδα, ή στον Κομφούκιο και τον Λάο Τσε στην Κίνα, δείχνει ότι οι φιλόσοφοι αποτελούσαν πολύτιμους συμβούλους στην κοινωνία και οι ιδέες τους λαμβάνονταν σοβαρά υπόψη σχεδόν σε κάθε ζήτημα της καθημερινότητας είτε αφορούσε προσωπικά θέματα είτε δημόσια. Τα τελευταία χρόνια φαίνεται να διαμορφώνεται μια κίνηση «εφαρμοσμένης φιλοσοφίας» που βασίζεται στην ιδέα ότι η φιλοσοφία μπορεί να συνεισφέρει σημαντικά στην επίλυση διαφόρων θεμάτων που απασχολούν την κοινωνία και τους ανθρώπους.

Το 1981 ο Γερμανός φιλόσοφος Gerd B. Achenbach θέλησε να συνδέσει τη θεωρία της φιλοσοφίας με την πράξη και ξεκίνησε να δέχεται άτομα για συμβουλευτική στο γραφείο του, εγκαινιάζοντας στην ουσία τη «φιλοσοφική συμβουλευτική». Η φιλοσοφική συμβουλευτική ενδεχομένως θυμίζει συνεισφέρει με ψυχολόγους, αλλά, σύμφωνα με τον Achenbach, διαφέρει σημαντικά από αυτές, καθώς δε χρησιμοποιεί ψυχολογικά μοντέλα ή θεωρίες.

A. Εννοιολογικές Διασαφήσεις

A.1. Συμβουλευτική Ψυχολογία

Η συμβουλευτική ψυχολογία δεν αποτελεί μια μεμονωμένη δραστηριότητα και για το λόγο αυτό είναι δύσκολο να δοθεί σαφής και πλήρης ορισμός. Ο Carl Rogers (1942), θεμελιωτής της προσωποκεντρικής προσέγγισης, δίνει έμφαση στη σχέση συμβούλου-συμβουλευόμενου και θεωρεί τη συμβουλευτική διαδικασία ως μια οργανωμένη και επιτρεπτική σχέση που διευκολύνει το άτομο να αναπτύξει αυτογνωσία σε βαθμό που να μπορεί να κάνει θετικά βήματα προς την κατεύθυνση που του έχει υποδείξει ο νέος του προσανατολισμός. Η λογικοθυμική προσέγγιση του Ellis (1962) τη βλέπει ως τη διαδικασία που «θεραπεύει την έλλειψη λογικής στον άνθρωπο με τη χρήση της λογικής» και θεωρεί ότι οι περισσότερες συναισθηματικές δυσκολίες μπορούν να αντιμετωπιστούν, αν ο άνθρωπος μάθει να σκέπτεται πιο λογικά. Οι θεωρητικοί του γνωστικού συμπεριφορισμού θεωρούν ότι η συμβουλευτική διαδικασία στοχεύει να βοηθήσει το άτομο να μάθει να επιλύει μόνος του τα διαπροσωπικά και συναισθηματικά προβλήματα και να παίρνει αποφάσεις (Krumholtz & Thoresen, 1976). Η γνωστική κατεύθυνση δίνει έμφαση στην ανακάλυψη του προσωπικού συστήματος δόμησης των γνωστικών σχημάτων, ώστε να μπορέσει το άτομο να βελτιώσει τα γνωστικά σχήματα που λειτουργούν ανασταλτικά στις επιλογές του (Kelly, 1955). Είναι φανερό ότι κάθε διαφορετική θεωρητική κατεύθυνση ορίζει τη συμβουλευτική τονίζοντας διαφορετικά στοιχεία.

Η αμερικάνικη Ψυχολογική Εταιρεία, λαμβάνοντας υπόψη τη διαφορετικότητα των προσεγγίσεων, έδωσε τον ακόλουθο ορισμό της Συμβουλευτικής Ψυχολογίας: *Είναι η ειδικότητα σύμφωνα με την οποία ο σύμβουλος ψυχολόγος βοηθά το συμβουλευόμενο να βελτιώσει την προσωπική του κατάσταση, να ανακουφιστεί από τη λύπη και τη στενοχώρια, να επιλύσει τις κρίσιμες καταστάσεις που αντιμετωπίζει, να αναπτύξει την ικανότητα επίλυσης των προβλημάτων και να μπορεί να παίρνει μόνος του αποφάσεις. Υποστηρίζει ακόμη την ψυχολογική ανάπτυξη και εξέλιξη του ανθρώπου, βοηθώντας τον να κάνει κα-*

λύτερη χρήση των αποθεμάτων και των ικανοτήτων που διαθέτει ή δείχνοντάς του το δρόμο για την ανάπτυξη νέων μεθόδων που θα τον διευκολύνουν να βοηθήσει μόνος του τον εαυτό του (APA, 1956). Καθώς βασικός στόχος της συμβουλευτικής ψυχολογίας είναι η συνεισφορά στην προσωπική εξέλιξη του ατόμου, δεν ενδιαφέρεται μόνο για ακραία προβλήματα που παρουσιάζονται στο άτομο και απαιτούν άμεση και επείγουσα αντιμετώπιση, αλλά κυρίως για προβλήματα που απασχολούν το άτομο στην καθημερινότητά του (APA, 1956). Επομένως, η συμβουλευτική ψυχολογία αφήνει σε άλλους κλάδους της ψυχολογίας την κύρια ευθύνη για επείγουσα θεραπεία ψυχικών διαταραχών και ασχολείται κυρίως με προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή. Επίσης, η κλινική ψυχολογία και η συμβουλευτική συνήθως λειτουργούν σε διαφορετικά περιβάλλοντα (Μαλικιώση-Λοΐζου, 1996). Η συμβουλευτική λειτουργεί σε εκπαιδευτικά ιδρύματα, χώρους εργασίας, κοινότητες κ.ά., αφού στοχεύει να βοηθήσει το άτομο να κάνει καλύτερη χρήση των αποθεμάτων και να οδηγηθεί στην αυτοπραγμάτωση, ενώ η κλινική ψυχολογία μπορεί να λειτουργεί ακόμη και σε καθαρά ιατρικό περιβάλλον, αφού ασχολείται και με σοβαρές ψυχικές διαταραχές. Αυτές είναι οι βασικότερες διαφορές της συμβουλευτικής από την κλινική ψυχολογία. Υπάρχουν, όμως, και πολλές ομοιότητες, όπως η δυαδική σχέση συμβούλου και συμβουλευόμενου αλλά και η χρήση από μέρος της συμβουλευτικής ψυχολογίας των μεθόδων και των αρχών της ψυχοθεραπείας (Μαλικιώση-Λοΐζου, 1996).

A.2. Φιλοσοφική Συμβουλευτική

Η φιλοσοφική συμβουλευτική αποτελεί έναν τρόπο προσέγγισης που στοχεύει στην παροχή βοήθειας στο άτομο, ώστε να αντιμετωπίσει πιο αποτελεσματικά τα διάφορα γεγονότα της ζωής, όπως: γάμος (Prins-Bakker, 1995), αυτοκαταστροφικές συμπεριφορές (Gerbers, 1995), αγχογόνα γεγονότα (Marinoff, 1995) κ.α. Δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια ενιαία και συνεκτική θεωρητική κατεύθυνση, καθώς οι φιλοσοφικοί σύμβουλοι ενδέχεται να διαφέρουν στην προσέγγιση, τη μέθοδο και τον θεωρητικό προσανατολισμό. Κάποιοι περιορίζουν το πεδίο τους στην εξέταση των θεμάτων από καθαρά γνωστική σκοπιά, ενώ άλλοι τα προσεγγίζουν και από συναισθηματική/ κοινωνική σκοπιά. Κάποιοι επικεντρώνονται σε συγκεκριμένα ζητήματα που απασχολούν το άτομο και αναζητούν λύση, ενώ άλλοι κατευθύνουν τις συνεδρίες στο ίδιο το άτομο ως σύνολο και τείνουν σε μια ανοιχτή, δυναμική, ερμηνευτική προσέγγιση. Μολονότι, όμως, υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι προσέγγισης, η πλειονότητα των φιλοσοφικών συμβούλων βασίζεται σε μια ευρεία ορθολογική φιλοσοφική παράδοση. Το κύριο σημείο σύγκλισης των διαφορετικών απόψεων είναι ότι η συμβουλευτική αποτελεί μορφή βοήθειας που απαιτεί φιλοσοφική προπαιδεία. Διακρίνονται τρία κύρια θέματα σε σχέση με τη συμβουλευτική διαδικασία: η αναγνώριση και διευκρίνιση της κοσμοθεωρίας του ατόμου, η χρήση διαλόγου και η διδασκαλία φιλοσοφικών δεξιοτήτων.

Ο φιλοσοφικός σύμβουλος διευκολύνει τη φιλοσοφική σκέψη του ατόμου εισάγοντας ένα φιλοσοφικό διάλογο σχετικά με τον τρόπο θεώρησης του κόσμου από το άτομο, ώστε να αποκαλυφθούν οι επιδράσεις συγκεκριμένων αντιλήψεων στην καθημερινότητά του. Βοηθά το άτομο να αναγνωρίσει και να αναδομήσει τους δυσλειτουργικούς στόχους, εικόνες, αξίες, πεποιθήσεις, χωρίς να παραβιάσει το δικαίωμά του να είναι το ίδιο υπεύθυνο της διαδικασίας αναδόμησης. Του παρέχει επίσης το ασφαλές περιβάλλον για να μπορέσει να ξεκινήσει τη διαδικασία αναδόμησης των δυσλειτουργικών σκέψεων που κυριαρχούν στον τρόπο που βλέπει την πραγματικότητα.

Ο αποτελεσματικός φιλοσοφικός διάλογος μπορεί να ανοίξει μια νέα προοπτική στο πώς οι δυσλειτουργικές αντιλήψεις που προϋπάρχουν επηρεάζουν την προσαρμογή και τον τρό-

πο αντίδρασης του ατόμου στα γεγονότα της καθημερινής ζωής. Το άτομο θα αρχίσει να κατανοεί πώς κάποιες συγκεκριμένες αντιλήψεις και γνωστικά σχήματα διατηρούν ή επηρεάζουν τους βασικούς άξονες και τις βασικές σχέσεις στη ζωή του, όπου στηρίζεται για να έχει μια αίσθηση ασφάλειας, ελπίδας και σκοπού. Αποκαλύπτοντας το δυσλειτουργικό αποτέλεσμα των αντιλήψεων αυτών για τις σημαντικές σχέσεις και τις επαγγελματικές προσδοκίες, ο φιλοσοφικός διάλογος μπορεί να ενδυναμώσει το άτομο, ώστε να βιώσει τα όποια αρνητικά συναισθήματα ως μια φυσική μετάβαση σε ένα νέο επίπεδο ζωής, το οποίο κατευθύνεται από πιο ολοκληρωμένες και λειτουργικές αντιληπτικές προσδοκίες και πεποιθήσεις σχετικά με το νόημα και το σκοπό των βασικών σχέσεων. Μέσω του φιλοσοφικού διαλόγου δεν επιδιώκεται η «θεραπεία» του ατόμου, αλλά η έναρξη ενός διαλόγου με την κοσμοθεωρία του, ώστε να αποκαλυφθεί ο ρόλος των συγκεκριμένων αντιλήψεων και πεποιθήσεων που το κατευθύνουν στην καθημερινή του ζωή.

Η φιλοσοφική συμβουλευτική έγινε γρήγορα πολύ δημοφιλής σε πλήθος χωρών στην Ευρώπη και στην Αμερική, δημιουργώντας δικές της επαγγελματικές και επιστημονικές εταιρείες, εκδίδοντας επιστημονικά περιοδικά και αναπτύσσοντας προγράμματα κατάρτισης. Το 1982 ο Achenbach ίδρυσε τη Γερμανική Εταιρεία για τη Φιλοσοφική Πρακτική (German Society for Philosophical Practice), η οποία αργότερα μετεξελίχθηκε στη Διεθνή Εταιρεία για τη Φιλοσοφική Πρακτική (International Society for Philosophical Practice - IGPP). Σήμερα υπάρχουν επιστημονικές ενώσεις για τη φιλοσοφική συμβουλευτική στην Ολλανδία (VFP), στη Νορβηγία (NPP), στο Ισραήλ (ISPP), στη Βρετανία (SCP), στη Φινλανδία (SFPY), στην Ιταλία, στην Ισπανία, στην Πορτογαλία, στη Νότια Αφρική (APC), στη Βραζιλία, στον Καναδά (ASPP & CSPP), και στις Η.Π.Α. (SPI, APCA, PG & ASPCP). Στη χώρα μας η Ελληνική Φιλοσοφική Συμβουλευτική και Ψυχοφιλοσοφία, μέλος του Δικτύου Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής, οργανώνει προγράμματα εκπαίδευσης στη φιλοσοφική συμβουλευτική³, ενώ ανάλογο πρόγραμμα εκπαίδευσης από απόσταση προσφέρει και το Ευρωπαϊκό Ινστιτούτο Πρακτικής Φιλοσοφίας και Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας⁴. Τέλος, το 2000 ιδρύθηκε η Ελληνική Εταιρεία Φιλοσοφικής Ψυχολογίας και Ψυχοθεραπείας⁵, ενώ το 2005 κυκλοφόρησε το πρώτο βιβλίο στη χώρα μας για τη φιλοσοφική συμβουλευτική (Δελλής, 2005).

B. Διαφορές μεταξύ της Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής και της Ψυχοθεραπείας

Οι φιλοσοφικοί σύμβουλοι πασχίζουν να τονίσουν ότι αυτό που κάνουν δεν είναι ψυχολογία ούτε ψυχοθεραπεία. Σύμφωνα με τον Achenbach (1995), η φιλοσοφική πρακτική αποτελεί αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπων και δεν υπάρχει θεραπευτική ανάθεση ρόλων (ασθενής και θεραπευτής), όπως στη ψυχοθεραπεία. Δεν υπάρχει διάθεση «θεραπείας» του ατόμου, καθώς η φιλοσοφική πρακτική δεν ασχολείται με το τι θεωρείται «φυσιολογικό» και τι «μη φυσιολογικό». Παρόλα αυτά ο Achenbach (1995) αποδέχεται ότι υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και ψυχοθεραπείας (ειδικά με τη γνωστική ψυχοθεραπευτική προσέγγιση του Beck). Ο Lahav (1995) θεωρεί ως βασική διαφορά του ψυχοθεραπευτή από το φιλοσοφικό σύμβουλο ότι οι γνώσεις του πρώτου βασίζονται στην εμπειρία και του δεύτερου στην καθαρή σκέψη (όχι στην εμπειρία). Η Schuster επισημαίνει ότι η φιλοσοφική συμβουλευτική τονίζει την ικανότητα της ορθολογικής σκέψης για να ξεπεραστούν οι συναισθηματικές δυσκολίες, χωρίς να δίνει έμφαση στο ρόλο του υποσυνείδητου, όπως κάνουν οι ψυχολογικές προσεγγίσεις. Στόχος των φιλοσοφικών συμβούλων είναι να προσφέρουν στα άτομα την ευκαιρία να μετάσχουν στο φιλοσοφικό λόγο που χαρακτηρίζεται από το διάλογο, την αμφισβήτηση των υποθέσεων και τη χρήση φιλοσοφικών

ιδεών.

Σε αντίθεση με άλλες συμβουλευτικές προσεγγίσεις, οι οποίες προσδιορίζουν συγκεκριμένες τεχνικές και μεθόδους που χρησιμοποιούνται στη συμβουλευτική διαδικασία, οι φιλοσοφικοί σύμβουλοι εμφανίζονται διστακτικοί να παραδεχτούν ότι χρησιμοποιούν κάποια συγκεκριμένη τεχνική ή μέθοδο. Ο Achenbach (1995) υποστηρίζει ότι η φιλοσοφική συμβουλευτική είναι «πέρα μεθόδου». Στο ίδιο πνεύμα η Schuster (1999) θεωρεί ότι στις συνεδρίες λαμβάνει χώρα μια ελεύθερη, αυθόρμητη συζήτηση και επομένως δεν υπάρχει κάποια μέθοδος. Οι ισχυρισμοί αυτοί, όμως, οδηγούν στο ερώτημα του τι ορίζει ο καθένας ως μέθοδο. Η φιλοσοφική συμβουλευτική στηρίζεται σε συγκεκριμένες αρχές, όπως η ερμηνεία της κοσμοθεωρίας του ατόμου και ο φιλοσοφικός διάλογος. Ίσως, η άρνηση της ύπαρξης μεθόδου είναι μια προσπάθεια να κρατηθεί σε απόσταση η φιλοσοφική συμβουλευτική από την ψυχολογική συμβουλευτική και την ψυχοθεραπεία (McLeod, 2005). Άλλοι φιλοσοφικοί σύμβουλοι κάνουν λόγο για τεχνικές της φιλοσοφικής συμβουλευτικής, όπως η κριτική σκέψη, η φαινομενολογία, η δημιουργική σκέψη κ.α. (Faulkner, 1994, Marinoff, 1999, LeBon, 2001).

Γ. Συμπεράσματα – Συζήτηση

Οι φιλοσοφικοί σύμβουλοι, στην προσπάθειά τους να αναδείξουν τις διαφορές της φιλοσοφικής συμβουλευτικής από τις ψυχολογικές προσεγγίσεις, προχώρησαν σε σύγκρισή της περισσότερο με την κλινική ψυχολογία και όχι τόσο με τη συμβουλευτική ψυχολογία. Η θεραπευτική ανάθεση ρόλων (ασθενής – θεραπευτής) δεν είναι το κυρίαρχο σημείο στη συμβουλευτική ψυχολογία, καθώς σκοπός της είναι να βοηθηθεί το άτομο να κάνει καλύτερη χρήση του δυναμικού του, ώστε να είναι πιο ευτυχισμένο, να προωθηθεί η αυτογνωσία του και να ενδυναμωθεί η αυτοεκτίμησή του (Μπόκας, 2008). Επίσης, η φιλοσοφική συμβουλευτική έχει κοινή θεματολογία με τη συμβουλευτική ψυχολογία, καθώς και οι δύο προσεγγίσεις ασχολούνται κυρίως με προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή. Τέλος, πρέπει να τονιστεί ότι ένα σημαντικό μέρος των ψυχολογικών θεωριών βασίζεται ξεκάθαρα σε φιλοσοφικές αρχές. Τέτοιες προσεγγίσεις είναι οι ακόλουθες:

- Η υπαρξιακή ψυχολογία (λ.χ. May, 1961, Boss, 1957, Frankl, 1969, Yalom, 1980) εμπνέεται από τις ιδέες υπαρξιστών φιλοσόφων, όπως οι Heidegger, Kierkegaard και Sartre. Στόχος της υπαρξιστικής προσέγγισης (van Deurzen-Smith, 1990) είναι η προσφορά στο άτομο ενός πλαισίου που: α) θα του επιτρέψει να φανεί αληθινό απέναντι στον εαυτό του, β) θα του διευρύνει την προοπτική τόσο σε σχέση με τον εαυτό του όσο και σε σχέση με τον κόσμο γύρω του και γ) θα του βελτιώσει την οξυδέρκεια για τη μελλοντική του πορεία, αποκομίζοντας διδάγματα από το παρελθόν και δημιουργώντας κάτι πολύτιμο, για χάρη του οποίου ζει το παρόν. Η υπαρξιακή ψυχολογία βασίζεται στη φαινομενολογική αναγωγή και ασχολείται με τη διερεύνηση του νοήματος που φέρουν για το άτομο οι προβληματικές περιοχές της εμπειρίας. Η βασική υπόθεση που προσφέρεται στο συμβουλευόμενο είναι ότι τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν και οικοδομούν τον κόσμο τους και είναι υπεύθυνα για τη ζωή τους.

- Η προσωπικοκεντρική προσέγγιση (Rogers, 1942) βασίζεται, επίσης, στη φαινομενολογία και στην άποψη ότι η εμπειρία είναι υποκειμενική.

- Η θεωρία των προσωπικών δομημάτων του Kelly (1955) στοχεύει στην εξέταση των βασικών θέσεων ή εννοιών, γύρω από τις οποίες δομείται ο «κόσμος» ή η «πραγματικότητα» του ατόμου. Επιδιώκει την ανακάλυψη του προσωπικού συστήματος δομησης των γνωστικών σχημάτων, ώστε να μπορέσει το άτομο να βελτιώσει τα γνωστικά σχήματα που λειτουργούν ανασταλτικά στις επιλογές του.

- Οι γνωστικές συμπεριφοριστικές προσεγγίσεις (Beck,

1976) και η λογικοθυμική συμπεριφορική θεωρία (Ellis, 1973, 1997) έχουν τις ρίζες τους στη στωική φιλοσοφία και επιχειρούν να διδάξουν στους συμβουλευόμενους να αποφεύγουν τα γνωστικά λάθη και να σκέφτονται πιο λογικά. Οι μεγάλες ομοιότητες που παρουσιάζει η φιλοσοφική συμβουλευτική με τις γνωστικές συμπεριφοριστικές προσεγγίσεις έχουν επιστημανθεί από πολλούς μελετητές (Rowan, 2003).

Με βάση τα παραπάνω, φαίνεται ότι η σχέση συμβουλευτικής ψυχολογίας και φιλοσοφικής συμβουλευτικής είναι πολύ βαθιά και πολύπλοκη. Από τα μέσα του 20ου αιώνα οι ψυχολογικές προσεγγίσεις είχαν αναζητήσει έμπνευση στις φιλοσοφικές ιδέες και είχαν διαχωρίσει τη συμβουλευτική από την κλινική ψυχολογία, τονίζοντας το μη ιατρικό - μη κλινικό πλαίσιο της πρώτης και την ενασχόλησή της με γεγονότα της καθημερινότητας των ατόμων. Ακόμη και η παρατήρηση του Lahav (1995) ότι οι γνώσεις των ψυχοθεραπευτών βασίζονται στην εμπειρία και των φιλοσόφων στην καθαρή σκέψη (όχι στην εμπειρία), δεν είναι τόσο ακριβής, καθώς στην ψυχολογία υπάρχει συνεχής αλληλεπίδραση εμπειρίας - σκέψης (λ.χ. διατυπώνεται μια θεωρία, ερευνείται στην πράξη, για να φανεί αν επιβεβαιώνεται με βάση τα εμπειρικά δεδομένα, επαναδιατυπώνεται η θεωρία λαμβάνοντας υπόψη την εμπειρία κ.ο.κ). Η δική μας άποψη για τη φιλοσοφική συμβουλευτική ως ξεχωριστό τομέα από τη συμβουλευτική ψυχολογία δε δίνει έμφαση σε διαφορές στη θεματολογία ή στη διαδικασία, αλλά στο ποιος παρέχει τη συμβουλευτική και ποια είναι η κατάρτισή του. Η συμβουλευτική ψυχολογία παρέχεται από επιστήμονες ψυχολόγους, ενώ η φιλοσοφική συμβουλευτική από φιλοσόφους. Είναι ξεκάθαρο ότι οι ψυχολόγοι μελετούν τις φιλοσοφικές ιδέες και αρχές και αντλούν έμπνευση από αυτές ενώ οι φιλόσοφοι αναγκάζονται εκ των πραγμάτων να ενσωματώσουν στην πρακτική τους τις δεξιότητες συμβουλευτικής που έχουν αναπτυχθεί από τους ψυχολόγους και να μελετήσουν διάφορα ψυχολογικά θέματα.

Είναι φανερό ότι όλο και περισσότεροι σύμβουλοι - είτε προέρχονται από το χώρο της ψυχολογίας είτε από το χώρο της φιλοσοφίας - συνειδητοποιούν ότι τα προσωπικά ζητήματα που αντιμετωπίζουν οι πελάτες τους, μπορούν να αντιμετωπιστούν με τη χρήση φιλοσοφικών ιδεών και μεθόδων. Η ανάπτυξη της φιλοσοφικής συμβουλευτικής αποτελεί μια μεγάλη ευκαιρία για ένα γόνιμο διάλογο μεταξύ ψυχολόγων και φιλοσόφων, ώστε να υπάρξει περαιτέρω βελτίωση των υπηρεσιών τους προς τον κόσμο. Η φιλοσοφία μπορεί σαφέστατα να διαδραματίσει βασικό ρόλο στην αναμόρφωση και βελτίωση της συμβουλευτικής. Φαίνεται, λοιπόν, ότι δίνεται στη φιλοσοφία η ευκαιρία να εκπληρώσει μια από τις πιο παλιές και γοητευτικές υποσχέσεις της: να βοηθήσει τους ανθρώπους στην πορεία προς την ευδαιμονία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Achenbach, G. (1995). *Philosophy, philosophical practice and psychotherapy*. In: Lahav, da VENZA Tillmanns (Eds) *Essays on philosophical counseling* (pp 61-74). Lanham, MD: University Press of America.
- APA - American Psychological Association (1956). Division of Counseling Psychology, Committee on Definition. *Counseling Psychology as a specialty*. American psychologist, 11, 282-285.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York: International Universities Press.
- Boss, M. (1957). "Daseinsanalysis" and psychotherapy. In J. H. Masserman & J. L. Moreno (eds) *Progress in psychotherapy: 1957* (pp. 156-161). New York: Grune & Stratton.
- Δελλής, Ι. Γ. (2005). *Φιλοσοφική συμβουλευτική*. Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Ellis, A. (1962). *Reason and emotion in psychotherapy*. New York: Lyle Stuart.

- Ellis, A. (1973). *Humanistic psychotherapy: The rational-emotive approach*. New York: Julian Press.
- Ellis, A. et al. (1997). *A Guide to Rational Living* (3rd rev. ed.). Wilshire Book Company.
- Faulkner, J.M. (1994). *Metacognition: A critical discussion of applied philosophy in personal problem solving* [dissertation]. Southampton: University of Southampton.
- Frankl, V. E. (1969). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*. New York: Washington Square Press.
- Gerbers, W. (1995). *Philosophical practice: Pastoral work*. In: Lahav, da VENZA Tillmanns (Eds) *Essays on philosophical counseling* (pp 153-158). Lanham, MD: University Press of America.
- Kelly, G. A. (1955). *The psychology of personal constructs*. Vols 1 and 2. New York: Norton.
- Krumboltz, J.D., & Thoresen, C.E. (1976). **Counseling methods**. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lahav, R. (1995). *A conceptual framework for philosophical counseling: Worldview interpretation*. In: Lahav, da VENZA Tillmanns (Eds) *Essays on philosophical counseling* (pp 4). Lanham, MD: University Press of America.
- LeBon, T. (2001). *Wise counseling*. London: Continuum.
- Μαλικιώση-Λοίζου, Μ. (1996). *Συμβουλευτική Ψυχολογία* (γ' έκδοση). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Marinoff, L. (1995). *On the emergence of ethical counseling: Considerations of two case studies*. In: Lahav, da VENZA Tillmanns (Eds) *Essays on philosophical counseling* (pp 171-192). Lanham, MD: University Press of America.
- Marinoff, L. (1999). *Plato Not Prozac! Applying Philosophy to Everyday Problems*. New York: HarperCollins.
- May, R. (1961). *Existential psychology*. New York: Random House.
- McLeod, J. (2005). *Εισαγωγή στη συμβουλευτική* (μετ. Δ. Καραθάνου, Α. Μαρκαντώνη). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Μπόκας, Ν. (2008). *Συμβουλευτική Ψυχολογία Θεωρία και πρακτικές*. Εκδόσεις Οξυγόνο.
- Prins-Bakker, A. (1995). *Philosophy in marriage counseling*. In: Lahav, da VENZA Tillmanns (Eds) *Essays on philosophical counseling* (pp 135-152). Lanham, MD: University Press of America.
- Rogers, C. (1942). *Counseling and psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Rowan, J. (2003). *Philosophical counseling and its logics*. *Existential Analysis* 14.2: 295-306.
- Schuster, S.C. (1999). *Philosophy practice: An alternative to counseling and psychotherapy*. Praeger Publishers: Westport, Com.
- Yalom, I.D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Ν.Δ. είναι ψυχολόγος - σύμβουλος σταδιοδρομίας (MSc) στην "CareeRevolution: Συμβουλευτική & Επαγγελματικός Προσανατολισμός" και υποψ. Διδάκτωρ ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών.
2. Ο Γ.Τ. είναι συμβουλευτικός ψυχολόγος, ανήκει στο Ειδικό Διδακτικό Προσωπικό του Χαροκοπέιου Πανεπιστημίου.
3. Βλ. <http://www.geocities.com/filosofiki simbouleutiki/>
4. Βλ. www.iefpaf.eu & <http://filosofikisimbouleutiki.blogspot.com/>
5. Σε αντίθεση με τις άλλες ενώσεις στελεχώνεται από επιστήμονες ψυχολόγους. Βλ. <http://psychophil.net/index.html>

ΚΑΝ' ΤΟ ΟΠΩΣ Η ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ ! –Η δύναμη της... ατμόσφαιρας και τι κάνει για να μη χάσει το τρένο η γερμανική μεγαλούπολη–

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΤΖΑΝΑ
Οικονομολόγου - Συμβούλου Επενδύσεων

«**A**mbiente» δηλαδή «Ατμόσφαιρα» λέγεται στη Φρανκφούρτη η ονομασία της μεγάλης διεθνούς έκθεσης οικιακού εξοπλισμού (dining, giving, living οι επιμέρους ενότητες) που ολοκληρώθηκε πριν λίγες ημέρες. Και πράγματι η ατμόσφαιρα στα αναρίθμητα περίπτερα μιας ιδανικά οργανωμένης από τους Γερμανούς έκθεσης είναι εξαιρετική! Χιλιάδες επισκέπτες προερχόμενοι από δεκάδες διαφορετικές χώρες της Ευρώπης και της Ασίας κυρίως, συνωστίζονται στους δέκα επί μέρους τομείς της έκθεσης. Τα ακούσματα από τις διαφορετικές γλώσσες είναι διαρκή. Ωστόσο, η κυρίαρχη γλώσσα εργασίας στις διαβουλεύσεις για το κλείσιμο δουλειών, είναι τα αγγλικά. Στα τραπεζάκια των περιπτέρων, είναι συνηθισμένο να συσκέπτονται, για παράδειγμα, ένας Ιταλός, ένας Έλληνας, ένας Τούρκος, ένας Κινέζος και ένας Ούγγρος. Οι δυνητικοί συνδυασμοί στελεχών εταιρειών από διαφορετικές χώρες ζαλίζουν το νου. Οι χιλιάδες εκπροσωπούμενες εταιρείες (μεταξύ τους και ελληνικές, όπως η YALCO και η Μπενρουμπή) πείθουν και τον πλέον δύσπιστο ότι η εξωστρέφεια είναι η μόνη οδός για την ανάπτυξη των επιχειρήσεων, άρα και των ελληνικών. Η πρόκληση διεύρυνσης των μεριδίων αγοράς στις αγορές εξωτερικού είναι μονόδρομος καθώς το παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον έχει ανεπίστρεπτα διαμορφωθεί.

Όμως, ο τίτλος της έκθεσης «ατμόσφαιρα» προκαλεί μερικούς ακόμη συνειρμούς στη σκέψη. Η οργάνωση εκθέσεων για την πόλη της Φρανκφούρτης είναι η κύρια δραστηριότητα από κοινού με την επικέντρωση στην εγκατάσταση των στρατηγικών μεγάλων χρηματοοικονομικών οργανισμών (Deutsche Bank, Commerzbank, Dresdner κοκ) και της Ευρωπαϊκής Κεντρικής Τράπεζας με το **Ευρώ-μνημείο** μπροστά από το ύψους 148 μέτρων κεντρικό κτίριό της. Οι εκθέσεις διαδέχο-

νται η μία την άλλη με το εύλογα χρονικό διάλειμμα να μεσολαβεί ενδιάμεσα και αφορούν διάφορα αντικείμενα, όπως το αυτοκίνητο, το βιβλίο και τα μουσικά όργανα. Ο εκθεσιακός χώρος είναι έτσι σε αέναη κίνηση όλο το έτος.

Οι επιχειρήσεις από δεκάδες διαφορετικές χώρες θεωρούν απολύτως απαραίτητη την παρουσία τους είτε για να ενημερωθούν για νέα προϊόντα είτε για να κλείσουν νέες επιχειρηματικές συμφωνίες. Τα ευάριθμα ξενοδοχεία, εστιατόρια της πόλης αποδεικνύονται ανεπαρκή για την κάλυψη των αυξημένων αναγκών τις ημέρες αιχμής, ενώ παρά τα υπερεπαρκή μέσα μαζικών συγκοινωνιών (λεωφορεία, μετρό, τραμ και ταξί) για μια πόλη 700.000 κατοίκων δεν είναι σπάνια και η κυκλοφοριακή συμφόρηση. Έτσι, κάποιοι προτιμούν να διαμείνουν σε περίχωρα της Φρανκφούρτης απολαμβάνοντας καλύτερες (και φθηνότερες!) υπηρεσίες σε σχέση με τη διαμονή στις γνωστές επώνυμες ξενοδοχειακές αλυσίδες του κέντρου της πόλης.

Τελικά, οι γνωστοί για την υψηλή οργανωτικότητα και μεθοδικότητά τους Γερμανοί, έχουν πετύχει να διαμορφώσουν φιλική ατμόσφαιρα για κάτι πολύ πιο σημαντικό: την **επιχειρηματική δραστηριοποίηση**. Όλοι πιστεύουν ότι συμμετέχοντας σε κάποια έκθεση στη Φρανκφούρτη θα πετύχουν κάποια τουλάχιστον νέα δουλειά. Είναι χαρακτηριστικό ότι η προσδοκία αυτή διατηρείται ζωντανή παρά τη δυσμενή τρέχουσα οικονομική συγκυρία που ασφαλώς δεν βοηθά στην ευόδωση πολλών συζητήσεων για μικρά ή μεγάλα επιχειρηματικά ανοίγματα. Η παρουσία όμως και μόνο στην έκθεση συντηρεί την επικοινωνία των στελεχών της επιχείρησης με στελέχη άλλων και διαμορφώνει τις προϋποθέσεις για την μελλοντική επίτευξη συμφωνιών όταν η οι-

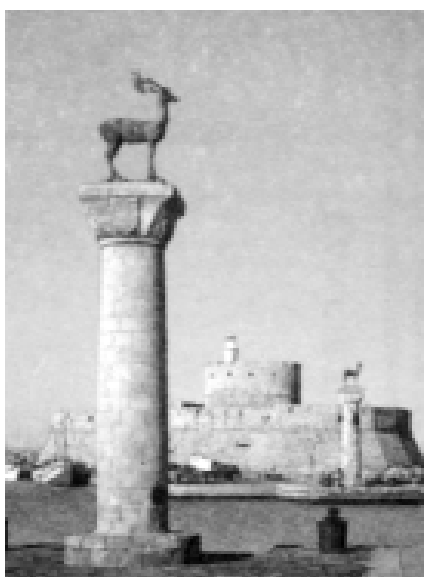
κονομική συγκυρία βελτιωθεί, το μέγεθος των οποίων θα δικαιώσει τη σχετική προσπάθεια. Το βέβαιο είναι, ότι ο εκθεσιακός χώρος της Φρανκφούρτης που προσφέρει τη φιλική ατμόσφαιρα για τη συνάντηση χιλιάδων εκπροσώπων εταιρειών απ' όλο τον κόσμο αλλά και ολόκληρη η πόλη με το τεράστιο διεθνές αεροδρόμιο, είναι οι πολλαπλά ωφελημένοι.

Μία ακόμη διαπίστωση από τις ιδιαίτερα προσεγμένες γέφυρες του γραφικού ποταμού Main έχει ίσως το ειδικό της βάρος. Πάνω στην πεζογέφυρα Eiserne Steg, χρονολογούμενη από το 19ο αιώνα, υπάρχει μια ελληνική επιγραφή από στίχο του Ομήρου:

**«ΠΛΕΩΝ ΕΠΙ ΟΙΝΟΠΑ ΠΟΝΤΟΝ
ΕΠ' ΑΛΛΟΘΡΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ».**

Σε ελεύθερη μετάφραση ο στίχος αναφέρεται στον διάπλου των απέραντων πελάγων, τη συνάντηση ανθρώπων με διαφορετικές κουλτούρες που δεν μπορούμε να καταλάβουμε.

Μια φράση που ταιριάζει σε μια πόλη όπου πάνω από το 40% των κατοίκων είναι μη γερμανικής καταγωγής, μετανάστες, πρόσφυγες, εργαζόμενοι στις πολυεθνικές εταιρείες. Τα άτομα αυτά συνυπάρχουν υποδειγματικά με τους αυτόχθονες, όχι μόνο γιατί στην εποχή της παγκοσμιοποίησης τα πάντα χωνεύονται, αλλά γιατί η συμμόρφωση με τους κανόνες καθημερινής συμπεριφοράς έχει υιοθετηθεί από όλους. Έτσι, σύντομα συνειδητοποιεί κάποιος πόσο καθαρή, ήσυχη, συντηρημένη, εύρυθμη και με τη δική της φυσιογνωμία πόλη είναι η Φρανκφούρτη (πιθανόν δε υπολειπόμενη άλλων γερμανικών πόλεων), κάνοντας παράλληλα τις εύλογες μελαγχολικές συγκρίσεις από τα καθημερινά βιώματα ελληνικών πόλεων. Τελικά, η πόλη έχει πολλά να μεταδώσει τόσο σε σχέση με το δικό της μοντέλο αυτοτροφοδοτούμενης ανάπτυξης που έχει πετύχει όσο και σε σχέση με την ανθρωπινή και πολιτισμένη καθημερινότητα που επιτρέπει, μεταξύ άλλων, την ποδηλασία και το jogging για τους πολίτες της. Εμείς, θέλουμε να τα ακούσουμε ή προτιμούμε να συνεχίσουμε την «μοναχική διαδρομή» του «ελληνικού μοντέλου»;



IN MEMORIAM**Μνήμη Βαγγέλη Γκολέτσου**

Μέσα στην ωραιότερη ώρα της άνοιξης, στη λαμπροφώρα εβδομάδα με τους αναστάσιμους ύμνους, η ΕΚΔΕΦ αποχαιρέτησε τον Συνάδελφο, Φίλο και Συμπορευτή μας, **Βαγγέλη Γκολέτσο**, που έφυγε από κοντά μας τόσο αναπάντεχα.

Πριν απο είκοσι μέρες, μόλις, είχε παρευρεθεί στην απριλιάτικη Επιστημονική μας Εκδήλωση και, όπως πάντα, η παρουσία του ήταν ουσιαστική και δυναμική.

Ο Βαγγέλης Γκολέτσος ήταν από τα πρώτα μέλη της Ένωσής μας και επί 28 χρόνια αγκάλιαζε κάθε προσπάθειά της κα με τη φωτεινή πνευματική του συγκρότηση συνέβαλλε ποικιλότροπα στην επιτυχία τους.

Εγκρατέστατος φιλόλογος με μεταπτυχιακές σπουδές, υπηρέτησε και διακόνησε τη Δημόσια Μέση Εκπαίδευση σε πολλές περιοχές της Πατρίδας μας με πρώτη παρουσία του στη μακεδονική πόλη των Σερρών, όντας και ο ίδιος γέννημα και ανάστημα της αιματοβαμμένης Ελληνικής Δυτικής Μακεδονίας και συγκεκριμένα της περιοχής των Γρεβενών.

Στη δεκαετία του '60, ο Βαγγέλης Γκολέτσος κλήθηκε να διδάξει στην τότε Βαρβάκειο Πρότυπο Σχολή και με τις υπέροχες υποδειγματικές του διδασκαλίες να γίνει «**τύπος και υπογραμμός**» για εκατοντάδες μετεκπαιδευόμενους νεώτερούς του φιλόλογους στο προσηρτημένο στη Βαρβάκειο Σχολή, Διδασκαλείο Μέσης Εκπαιδεύσεως, που «*κακή τή μοίρα*» καταργήθηκε το 1976. Οι διδασκαλίες τού Βαγγέλη Γκολέτσου φανέρωναν όχι μόνο την άρτια επιστημονική του κατάρτιση και τη διδακτική του μεθοδολογία, αλλά και για την εξαιρετη παιδαγωγική του συμπεριφορά στους μαθητές του.

Αργότερα η Πολιτεία αναγνωρίζοντας την εκπαιδευτική του προσφορά τον ανύψωσε στον βαθμό του Γυμνασιάρχη, του τότε βέβαια εξατάξιου Γυμνασίου και στη συνέχεια στον βαθμό του Γενικού Επιθεω-

ρητή, αναθέτοντάς του την εποπτεία της Β/θμιας Εκπαίδευσης της περιοχής Πύργου Ηλείας. Όταν μετά τη λεγόμενη εκπαιδευτική μεταρρύθμιση καταργήθηκε ο βαθμός του Γενικού Επιθεωρητή, ο Βαγγέλης Γκολέτσος εντάχθηκε στο νέο θεσμό των Σχολικών Συμβούλων και υπηρέτησε ως Σύμβουλος των Φιλολόγων Καθηγητών στην Επαρχία και στην Αθήνα.

Όσοι είχαν την ευκαιρία και την τιμή να υπηρετήσουν υπό τη διοίκηση και την καθοδήγησή του, διατηρούν άσβεστη στη μνήμη τους όχι τον τυπικό προϊστάμενο, αλλά τον συνάδελφο - συμπορευτή στο έργο τους και τον συμπάσχοντα στην καθημερινή εκπαιδευτική τους διαδικασία.

Όσοι τον γνωρίζαμε και τον ζήσαμε είτε συνεργαζόμενοι μαζί του κυρίως στη Βαρβάκειο Πρότυπο Σχολή, είτε ως συνεργάτη και εκλεκτό Σύμβουλό μας στην ΕΚΔΕΦ, θα θυμόμαστε τον Άνθρωπο, τον άριστο οικογενειάρχη, που είχε τη χαρά δίπλα στην αφοσιωμένη σύζυγό του να αναδείξει δυο γιούς εξαιρετους επιστήμονες.

Θα θυμόμαστε πάντα το μελίχειο ύφος του, το ιλαρό πρόσωπό του, το ανεπιτήδευτο χαμόγελό του, εκείνο το βλέμμα του που εξέπεμπε άπειρη κατανόηση, την προσήνειά του προς όλους, το ανεπίληπτο ήθος του και την άκαμπτη προσήλωσή του στα ιδεώδη της ελληνορθόδοξης παράδοσής μας, προσόντα που δεν θα κλειστούν στον επιτάφιο τύμβο του στην πατρογονική του γη της Καλλονής των Γρεβενών.

Θα ζουν και θα παραμένουν ανάμεσά μας φωτεινοί οδοδείκτες και θα φτερουγίζουν στις πνοές της ψυχής και της καρδιάς μας, ως ιερή παρακαταθήκη ενός εμπνευσμένου Εκπαιδευτικού Λειτουργού και Φιλολόγου.

Φίλε αγαπημένε, Συνάδελφε και Συμπορευτή αδελφέ μας,

«αναπαύσου εν ειρήνη».

Σπ. Γ. Μοσχονάς

ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

ΗΛΙΑ ΒΑΒΟΥΡΑ: ΠΛΑΤΩΝΟΣ: ΓΟΡΓΙΑΣ

Από τις εκδόσεις ΖΗΤΡΟΣ της Θεσσαλονίκης εκδόθηκε στη σειρά «Αρχαίοι Συγγραφείς» ένας ογκώδης τόμος 850 περίπου σελίδων, η εργασία (εισαγωγή, φιλοσοφική ανάλυση, μετάφραση και σχόλια) του φιλολόγου Ηλία Βαβούρα με πρόλογο της καθηγήτριας του Α.Π.Θ. Τερέζας Πεντζοπούλου- Βαλαλά για τον πλατωνικό διάλογο «Γοργίας» ή «Περί ρητορικής άνατρεπτικός».

Στον τόμο προτάσσεται ένας συνοπτικός πρόλογος της καθηγήτριας, που με το βάθος των φιλοσοφικών εμπειριών της και με τη διαύγεια της φιλοσοφικής σκέψης της μάς αναλύει τη στοχαστική πολυμέρεια και τη φιλοσοφική ουσία του πλατωνικού Γοργία. Η γυναίκα αυτή είναι ένας ιδιότυπος Μέντορας της εποχής μας. Σε επανειλημμένες περιπτώσεις διαπίστωσα την αρωγή της στις προσπάθειες νέων κυρίως ερευνητών επί δύσκολων θεμάτων της αρχαίας ελληνικής σκέψης. Είναι πρόθυμη να στηρίξει τα αρχικά βήματα νέων συγγραφέων στον ανηφορικό δρόμο τους και πρόθυμη να αναλωθεί στην εξυπηρέτηση του πνευματικού ρόλου της – μου θυμίζει (κι ας προσκρούει αυτό στην γνωσμένη μετριοφροσύνη της) την αφετηριακή φράση «*ἄλλοις ὑπηρετῶν ἀναλίσκομαι*» στο «*Ἰεξικό της ελληνικής γλώσσας*» (1835) του μεγάλου δασκάλου του Γένους **Ἀνθιμου Γαζή**· εκείνη δεν επικαλείται τον αντίστοιχο ρόλο της, αλλά αισθάνομαι την πνευματική υποχρέωση να τονίσω το παραλληλιστικό αυτό στοιχείο που αγκαλιάζει την πνευματική προσφορά της «*ὄλοῦ ἐπὶ γήραος οὐδῶ*».

Το θέμα του πλατωνικού «Γοργία» είναι η διάκριση του διπλού «νόμος» και «φύσις», που κατείχε κεντρική θέση στις φιλοσοφικές και πολιτικές συζητήσεις των «κλασικών χρόνων» (του 5ου και του 4ου προχριστιανικού αιώνα). Τη διερεύνηση του θέματος αυτού επιχειρεί (και με αποτελεσματικό τρόπο ολοκληρώνει) ο συγγραφέας του τόμου αυτού με την αναλυτική εργασία του με τίτλο «*Το δίκαιο του ισχυρότερου στην αρχαία ελληνική σκέψη*», και καλύπτει τον κύριο όγκο του βιβλίου του (σελ. 23-314).

Στις τριακόσιες περίπου σελίδες της Εισαγωγής του αναλύει προσεχτικά και ακριβοδίκαια τις θέσεις των προσωποποιήτων της μεγάλης σοφιστικής κίνησης της ελληνικής αρχαιότητας (του **Πρωταγόρα**, του **Κριτία**, του **Καλλικλή**, του **Θρασύμαχου**, του **Γλαύκωνα**, του **Αντιφώντα**, του **Αδείμαντου**, του **Γοργία**, του **Πόλου**). Σε αντιπαράθεση προς τις σοφιστικές απόψεις παρατίθενται οι σωκρατικές αντιπαρατηρήσεις (σελ. 202-277). Η εκτεταμένη αυτή αναφορά αναδεικνύει την πληρότητα της ενημέρωσης του συγγραφέα στα θέ-

ματα της φιλοσοφικής γραμματείας της ελληνικής αρχαιότητας με αναφορά στις πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας και στις θέσεις των ερμηνειών που κατά καιρούς ενέσκησαν στη μελέτη τους.

Στο τέλος της Εισαγωγής αυτής (σελ. 278-314) ο συγγραφέας παραθέτει τα απαραίτητα φιλολογικά στοιχεία για το χρόνο δράσης του πλατωνικού αυτού διαλόγου και το χρόνο της συγγραφής του. Και ολοκληρώνει αυτά τα πολύ αναλυτικά Προλεγόμενά του με μια πολύ χρήσιμη περιήληψη του πλατωνικού «Γοργία» (σελ. 299-314), για να μας δώσει το πλατωνικό κείμενο και τη γλαφυρή μετάφρασή του (σελ. 316-699), καθώς και τα πλούσια σχόλιά του (σελ. 701-797).

Ο τόμος κλείνει με ένα πολύ ενδιαφέρον Επίμετρο. Αυτό είναι υπόμνημα για τον **Thomas Hobbes**, τον μεγάλο Άγγλο φιλόσοφο του 17ου αιώνα. Στις σελ. 799-830 χαιρόμαστε για την άνεση του συγγραφέα να κινείται και στο χώρο της νεότερης ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας.

Η απαραίτητη για τέτοιες συνθετικές εργασίες βιβλιογραφία δίνεται (σχεδόν εξαντλητικά) στο τέλος του τόμου, ελληνόγλωσση και ξενόγλωσση. Ο **Ηλίας Βαβούρας** με την εργασία του μας δείχνει τις πλούσιες συγγραφικές αρετές του, ανάμεσα στις οποίες πρέπει να σημειωθούν και οι εύστοχες αναφορές του σε κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας με παραθέματα και αφετηριακές φράσεις που κοσμούν το βιβλίο του και που το καθένα αποτελεί ένα motto για ό,τι φιλοσοφικώς αναπτύσσεται στη συνέχεια. Ίσως δεν είμαι ο μόνος που διαπιστώνει ότι ο συγγραφέας είναι ένας πολλά υποσχόμενος για το μέλλον επιστήμονας. *Έρρώσθω!*

Θ. Μαυρόπουλος, φιλόλογος

Γ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ: Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ εκδόσεις Παπαζήση, 2008, σ. 160

Ο Αριστοτέλης άσκησε στη δημοκρατία της εποχής του ποικιλότερη κριτική, η οποία σε πολλά σημεία είναι αστήρικτη και έχει έντονη ιδεολογική χροιά. Το παρόν βιβλίο διερευνά τις προσπάθειές του να συγκροτήσει εναλλακτική πρόταση. Εξετάζονται οι απόψεις του Φιλοσόφου για συγκεκριμένα πολιτεύματα, καθώς και οι συμπάθειές του για ιστορικά πολιτικά πρόσωπα που είναι εκφραστές συντηρητικών ιδεών. Μέσα από την ανάλυση των νέων εννοιών (ηθικών, -πολιτικών και φιλοσοφικών) που εισάγει ο Αριστοτέλης, αναδεικνύεται η μείζων πρότασή του. Πρόκειται για μια προσπάθεια να συνδυασθούν στοιχεία από τα δύο κύρια πολιτεύματα, την **ολιγαρχία** και τη **δημοκρα-**

τία. Στην προσπάθειά του όμως αυτή η δημοκρατία απογυμνώνεται από βασικές αρχές της έτσι ώστε να μετατραπεί εν τέλει σε μια «**ολιγαρχία**» και όχι σε μια «**μετριοπαθή δημοκρατία**» όπως συχνά υποστηρίζεται.

Από την άλλη, πολλοί θεωρητικοί, αναζητώντας λύσεις για τη σημερινή κατάσταση, προσφεύγουν αξιωματικώς στην αριστοτελική θεωρία, παρακάμπτοντας την ζώσα πραγματικότητα που εξέθρεψε τον μεγάλο Φιλόσοφο, απαλείφοντας έτσι την πολιτική δημιουργία της δημοκρατικής πόλεως. Όμως η πράξις, οι αξίες, οι θεσμοί και η οργάνωση της δημοκρατίας είναι καταστάλαγμα και ενσάρκωση ιδεών και αντιλήψεων, που επί δύο τουλάχιστον αιώνες αποτέλεσαν αντικείμενο δημοσίου διαλόγου στο πλαίσιο της πόλεως. Για τον λόγο αυτό, οι αντιλήψεις αυτές αξίζει να διερευνηθούν και να αντιπαραβληθούν με αυτές του Αριστοτέλη. Από την αντιπαράθεση αυτή προκύπτει ένα γόνιμο δίλημμα: **άμεση δημοκρατία ή αριστοτελική πολιτεία**

W.

**ΛΑΜΠΡΟΥ ΒΡΕΤΤΟΥ:
ΛΕΞΙΚΟ ΤΕΛΕΤΩΝ ΕΟΡΤΩΝ
ΚΑΙ ΑΓΩΝΩΝ ΤΩΝ ΑΡΧ. ΕΛΛΗΝΩΝ**

Εκδόσεις ΚΟΝΙΔΑΡΗ, Αθήνα 2008 (Τρίτη έκδοση)

Η παρουσίαση και κριτική ενός λεξικού και μάλιστα εξειδικευμένου, όπως το Λεξικό *Τελετών – Εορτών και Αγώνων των Αρχαίων Ελλήνων* του μέλους της ένωσής μας Λάμπρου Βρεττού, δεν είναι εύκολη. Παρουσιάζει ιδιαιτερότητα, αφού ένα τέτοιο έργο δεν επιδέχεται φιλολογία, γενικόλογη ποιητική ή λογοτεχνική έκφραση, ή ακόμα αναφορά σε λογοτεχνικό περιεχόμενο, αφήγηση, ιστορία, μύθο, λογοτεχνία, ύφος, γλώσσα, φαντασία κ.λπ., όλα δηλαδή τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν και συνθέτουν ένα σύνηθες λογοτεχνικό ή ιστορικό ή ποιητικό κ.λπ. έργο. Η παρουσίαση ενός Λεξικού απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή γιατί, ως εκ του περιεχομένου του είναι στεγνό, λιτό και η κριτική πρέπει να στραφεί σε άλλα δεδομένα.

Το Λεξικό του Λάμπρου Βρεττού είναι πραγματικά ένα έργο αξίας και αυτό το καταλαβαίνει ο αναγνώστης από το πρώτο ξεφύλλισμα.

Ο άριστος λοιπόν και παλαιός εκπαιδευτικός ήξερε καλά με τι καταπιανόταν όταν το ξεκινούσε. Βέβαια ο Λάμπρος Βρεττός δεν παρουσιάζεται στα γράμματα για πρώτη φορά, αφού είναι ένας δόκιμος συγγραφέας με 14 βιβλία και ασχολήθηκε με συνέπεια και επιτυχία με Λαογραφία, Ιστορία, Ποίηση, Διήγημα, Αρχαιολογία, ακόμα και θέατρο. Έτσι και το επίτομο Λεξικό στο οποίο αναφερόμαστε δεν ήταν δυνατόν να μην σημειώσει επιτυχία. Η Τρίτη άλλωστε επανέκδοσή του, που μας έδωσε και την αφορμή της σημερινής παρουσίασης αποδεικνύει την αξία του.

Το πόνημα αυτό είναι πάνω από αξιόλογο, με εργα-

σία που προκαλεί θαυμασμό, αφού η λεξικογράφηση απαιτεί σοβαρή πνευματική δουλειά, τρομερή επιμονή και μεγάλη, πολύ μεγάλη έρευνα. Η 20σασέλιδη άλλωστε βιβλιογραφία του αποδεικνύει το βάθος και την ευθύνη της εργασίας.

Στις 849 σελίδες του Λεξικού αυτού υπάρχουν περίπου 1.100 λήμματα που αναφέρονται στις Τελετές, Γιορτές και τους Αγώνες των Αρχαίων προγόνων μας. Ο Πλούτος αυτός και γενικότερα ολόκληρη η ύλη του έργου ενδιαφέρει όχι μόνον την σπουδάζουσα νεολαία που της είναι πολύ χρήσιμο βοήθημα, αλλά και για τους εκπαιδευτικούς, τους συγγραφείς, τους ερευνητές, τους αρχαιολόγους, τους ειδικούς, αλλά και όλους τους πνευματικούς ανθρώπους, που έχουν επιθυμία να γνωρίσουν αρχαιοελληνικά, θρησκευτικά και ιστορικά γεγονότα με τον συμβολισμό και τις μυθολογικές ή ιστορικές και ανθρωπολογικές τους προεκτάσεις.

Το βιβλίο είναι, θα λέγαμε, μοναδικό και όχι μόνο ως σύνολο υπέροχων γνώσεων, πάνω σε εκδηλώσεις που αφορούν τις Τελετές, τις Εορτές και τους αθλητικούς Αγώνες των αρχαίων Ελλήνων, αλλά και γιατί ταυτόχρονα μάς γνωρίζει και την λεπτομερή ερμηνεία των συμβολισμών τους.

Στην ανάλυση των λημμάτων έχει μεγάλη λεπτομέρεια που είναι ανάλογη με το μέγεθος και την σοβαρότητα της τελετουργικής, εορταστικής και αγωνιστικής εκδήλωσης. Το λήμμα π.χ. Α δ ώ ν ι α, αναλύεται σε 7 σελίδες, το Η ρ α ί α σε 8 σελίδες, το Γ ά μ ο υ Γ ι ο ρ τ έ ς σε 11 σελίδες κ.λπ. και η ανάλυση γίνεται εννοιολογικά, ιστορικά, μυθολογικά και παραγωγικά.

Στο τέλος ακόμα του Λεξικού παρατίθεται ένα μεγάλο (πολυσέλιδο) μέρος Αωνύμων Τελετών, Εορτών και Αγώνων που δεν είναι γνωστοί με ορισμένη ονομασία όπως τα προηγούμενα, ενώ στο 10σέλιδο τελευταίο μέρος υπάρχουν τα στοιχεία του Αρχαίου Χρονολογίου και ημερολογίου με την πλήρη αρχαία και νεοελληνική αναφορά – ονοματολογία και το όλο έργο κλείνει με λεπτομερέστατο ευρετήριο που παρουσιάζει όλες τις σελίδες που απαντάται το κάθε λήμμα.

Το έργο, ιδιότυπο, έχει ιδιαίτερη αξία και μόνο όταν το μελετήσει κανείς θα την καταλάβει. Είναι ένα ποίημα που με δυο λόγια χαρίζει πλήρη και ολοκληρωμένη περιγραφική εικόνα βασικών αλλά και δευτερευόντων ακόμα εκδηλώσεων πάνω στις αρχαιοελληνικές Εορτές – Τελετές – Αγώνες και άλλων βασικών γεγονότων της ζωής και ανεπιφύλακτα συνιστάται σε όλους όσους επιθυμούν να πλουτίσουν την πνευματική τους καλλιέργεια πάνω στις προγονικές ρίζες και γνώσεις.

Ανδρέας Β. Μπούτσινας
τ. Σχολ. Σύμβουλος - Συγγραφέας

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Αγαθόν

Ο όρος αγαθόν είναι έννοια πολυεδρική και πολύσημη.

I Γενικότερα, με την εμπειρική έννοια, σημαίνει καθετί που έχει αξία για τον άνθρωπο και συντελεί στην προαγωγή του υλικού, πνευματικού και ηθικού του βίου. Ειδικότερα, με την φιλοσοφική: καθετί που έχει αξία ηθική για το συναίσθημα και τη βούληση του ανθρώπου.

II Η εκτέλεση του αγαθού και η αποφυγή του κακού αποτελούν τη βάση όλων σχεδόν των φιλοσοφικών συστημάτων. Η πίστη των ανθρώπων σε ένα δυαδικό κόσμο, πεδίο σύγκρουσης ανάμεσα στις δυνάμεις του αγαθού και του κακού, είναι πανάρχαιη. Ο δυαδισμός αυτός εκφράστηκε στις περισσότερες θρησκείες, όπως στο Ζωροαστρισμό, Ιουδαϊσμό και Χριστιανισμό και έχει ως επίκεντρο αυτή τη βαθιά ριζωμένη στην ανθρώπινη συνείδηση δυαρχία.

Τη θρησκευτική αυτή δυαρχία (αγαθό-κακό) οι Έλληνες φιλόσοφοι τη μετέφεραν στο επίπεδο της πρακτικής ηθικής σκέψης. Το πρόβλημα του αγαθού και του κακού έγινε κεντρικό πρόβλημα του αρχαίου ελληνικού στοχασμού και κάθε προσπάθεια να διαπιστώσει κανείς μια ηθική φιλοσοφία είχε ως βασικό μέλημα την αναζήτηση του αγαθού. Η Σοφιστική (5ος αι. π.Χ.) εξήγαγε το αγαθό και το κακό από το περίγραμμα και το έθεσε στον πυρήνα της λογικής του επιχειρήματος.

III Πριν από τους Σοφιστές ο Ηρόδοτος είχε ήδη επισημάνει τη σχετικότητα των ηθικών αντιλήψεων και αρχών των ανθρώπων. Από

την ίδια αντίληψη διακατέχεται και ο σοφιστής Ιππίας. Το αγαθό και το κακό καθορίζονται από το νόμο και το έθος. Ο αγνωστικιστής Πρωταγόρας άφησε κάθε ηθική αξία να πλανιέται στην αβεβαιότητα της ατομικής κρίσης. Ο Γοργίας υπέταξε την κάθε ηθική έννοια στην παντοδύναμη εξουσία της ρητορικής τέχνης: μόνον η «πειθοῦς δημιουργός» μπορεί να επιβάλλει την αξία ενός πράγματος. Κατ' αυτόν η δεινότητα του λόγου είναι αυτή που κάθε φορά «νομοθετεί»: τι είναι αγαθό και τι κακό, τι δίκαιο και τι άδικο. Στην πραγματικότητα, το ύψιστο και μέγιστο αγαθό (το summum bonum), από τους ιστορικούς χρόνους, απασχόλησε ευρύτερα την αρχαία ελληνική σκέψη. Ο Αρίστιππος ο Κυρηναίος, μαθητής του Σωκράτη, κύριος εκπρόσωπος της θεωρίας του ηδονισμού, θεωρούσε ως ύψιστο αγαθό την ηδονή, η οποία εξασφαλίζει την ευδαιμονία στον άνθρωπο. Ο Επίκουρος, εξάλλου, υποστηρικτής του ηδονισμού και του ωφελιμισμού (utilitarismus), έθεσε ως ύψιστο αγαθό του ανθρώπου το χρήσιμο, το ωφέλιμο.

Ο λόγος των Σοφιστών στάθηκε ικανός να αποσυνθέσει το παλαιό ηθικό σύστημα, ιδιαίτερα τις βεβαιότητες μέσα στις οποίες είχαν ζήσει ως τότε γενιές ανθρώπων, όχι όμως και να αναπαραγάγει τις ηθικές αξίες και να τονώσει την ηθική συνείδηση του ανθρώπου.

IV Την ανασύνθεση του ηθικού βίου έκανε έργο ζωής ο Σωκράτης. Η αφετηρία του δεν διέφερε από την αφετηρία των σοφιστών. Υπέροτατο κριτή αναγνωρίζει τον **Ορθό**

Λόγο. Ο σωκρατικός όμως Λόγος δεν υπηρετεί την ατομική προβολή της προσωπικότητας, ούτε καλλιεργεί την τέχνη της πειθούς ικανής να αποδεικνύει πως μόνη έγκυρη γνώση είναι αυτή που ισχύει για το άτομο. Σκοπός του Σωκράτη είναι η **αποκατάσταση της αρετής βασισμένης στη γνώση και την αλήθεια.** Στην αποκατάσταση αυτή ο Ορθός Λόγος καλείται να αποσαφηνίσει τις έννοιες και η διαλεκτική την ανάβαση του στοχασμού από τη σφαίρα του σχετικού στη σφαίρα της απόλυτης βεβαιότητας, δεδομένου ότι η γνώση οδηγεί στη βαθύτερη αλήθεια. Κατά τη σωκρατική αντίληψη, η αρετή ταυτίζεται με τη σοφία και η κακία με την «αμαθία». Στην πραγματικότητα **«Η γνώση θα φέρει τον άνθρωπο σε επαφή με τις γνήσιες απόλυτες αξίες».** Η τέλεια γνώση κατακτάται με το Λόγο και αυτός θα αποτελέσει το θεμέλιο της αρετής. Ο κάτοχος της επιστήμης του αγαθού και του κακού οδηγείται προς το αγαθό και αποφεύγει το κακό σε κάθε περίπτωση (Λεξ. Πάπυρος Λαρούς-Μπριτάνικα).

Γενικότερα, ο όρος «τό αγαθόν» στους Έλληνες φιλοσόφους σημαίνει την ανώτατη αξία, το πρωταρχικό αγαθό, που εξασφαλίζει την ευδαιμονία του ανθρώπου. Στη σωκρατική αντίληψη το αγαθό ταυτίζεται με τη φρόνηση (σωφροσύνη) γιατί αυτό οδηγεί τον άνθρωπο στην ευδαιμονία, ενώ το κακό τον απομακρύνει από αυτή (Πλατ. Γοργίας 470 I). Το αγαθό είναι και ηδύ και ωφέλιμο, ενώ το κακό είναι ανιαρό και βλαβερό (Πλατ. Πρωταγ. 358 a-b). Αν συχνά ο άνθρωπος πράττει το κακό είναι γιατί το θεωρεί αγαθό και πλανιέται. Γι'

αυτό «Οὐδείς ἐκών κακός». Με την παιδεία και την καθοδήγηση του λογικού στοχασμού σχηματίζει ο άνθρωπος την ορθή έννοια του αγαθού και του κακού. Με την έννοια αυτή είναι διδακτική η αρετή (Πλατ. *Πρωταγ.* 258 a-b).

V Επίσης το αγαθό είναι μία από τις βασικές έννοιες της πλατωνικής σκέψης και ο προσδιορισμός του αποτέλεσε σταθερή μέριμνα του φιλοσόφου στις πολυκύμαντες αναζητήσεις του στοχασμού του. Ο Πλάτων ειδικό σύγγραμμα περί του αγαθού δεν έγραψε διότι, όπως επισήμανε στην «*Πολιτεία*» (517b), η ιδέα του αγαθού είναι μόλις ορατή και δυσδιάκριτη. Ο Αριστόξενος, μαθητής του Αριστοτέλη, διηγείται ότι κατά το γήρας του ο Πλάτων ανήγγειλε ότι θα μιλούσε για το αγαθό και έσπευσαν πολλοί να τον ακούσουν, ξεπελάγησαν όμως γιατί αντί να καθορίσει ο φιλόσοφος τι πράγμα είναι το αγαθό, τούς μίλησε για μαθηματικές επιστήμες, επιχειρώντας να αποδείξει ότι «*ἀγαθόν ἐστίν ἔν*», ότι δηλαδή το αγαθόν και το εν αποτελούν ταυτότητα. Είναι φανερό ότι στο σημείο αυτό η σκέψη του Πλάτωνα επηρεάστηκε από την Ελεατική φιλοσοφία, τον Παρμενίδα.

Στους πλατωνικούς διαλόγους βέβαια όσο η σκέψη του φιλοσόφου αυτονομείται, ορθώνει το δικό του φιλοσοφικό σύστημα, τονίζοντας ότι το αγαθό είναι η αρχή και η αιτία για την οποία υπάρχει ο νοητός κόσμος των ιδεών. Η ευδαιμονία ταυτίζεται με την αθανασία και η αθανασία είναι η παντοτινή κατοχή του αγαθού (*Ιω. Συκουτρή-Συμπόσιον*).

VI Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη για το αγαθό αναπτύσσεται κυρίως στα «*Ηθικά Νικομάχεια*». Ορίζει ως **σκοπό όλων των ανθρώπινων πράξεων το αγαθό**, την

ευδαιμονία (Ηθ. Νικ. 1094). Ο Αριστοτέλης ασκώντας κριτική της πλατωνικής έννοιας του αγαθού δέχεται ότι γενική έννοια (ιδέα) του αγαθού δεν υπάρχει. Όπως όμως ο Πλάτων, έτσι και ο Αριστοτέλης βλέπει την κατάσταση της αρετής, για την απόκτηση της ευδαιμονίας ότι είναι δυνατή μόνο μέσα στο πράττειν. Παράλληλα διακρίνει το αγαθό σε **απόλυτο και σχετικό**.

VII Κατά τους νεότερους φιλοσόφους, ηθικό αγαθό είναι εκείνο, το οποίο συνδεδεμένο με την έννοια του χρέους ικανοποιεί τον άνθρωπο στην εν γένει ψυχοσωματική ολοκλήρωσή του. Κατά τον Καντ, πρωταρχικό αγαθό είναι η ηθική βούληση και ηθικός άνθρωπος είναι εκείνος που επιδιώκει το αγαθό από αγνή διάθεση. Ο Καρτέσιος, εξάλλου, θεωρεί ύψιστο αγαθό την αλήθεια και την ελευθερία και ο Σπινόζα τη μακαριότητα που προέρχεται από την ολοκληρωμένη γνώση. Τέλος, ο Νίτσε θεωρεί ως ύψιστο αγαθό την απόκτηση δύναμης «*Η ζωή αξίζει για τη δύναμη*» λέγει στο «*Τάδε έφη Ζαρατούστρας*» και υπόσχεται μια νέα ζωή την οποία θα καταλάβει ο «*Υπεράνθρωπος*».

VIII Οι διαφορετικές θεωρίες των φιλοσόφων στο θέμα της αξιολόγησης του ύψιστου αγαθού εκφράζουν το μέγεθος και την ουσία του προβλήματος. Τα υλικά, πνευματικά και ηθικά αγαθά, ανάλογα με τον τόπο και την εποχή, κλιμακώνονται σύμφωνα με την ηθική αξία τους. Η βασική τους όμως ηθική αξία καθορίζεται από τη σωστή στάση και χρήση του ανθρώπου απέναντι σε όλα τα αγαθά της ζωής. Και στην περίπτωση των υλικών αγαθών ο άνθρωπος οφείλει να είναι λογικός, συνετός. Δίκαια οι αρχαίοι Έλληνες τόνιζαν «*Οὐκ ἐν τῇ κτήσει, ἀλλ' ἐν τῇ χρήσει τό μέγα ἐστίν*».

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΗ

Η ΕΚΔΕΦ πρόκειται να πραγματοποιήσει και εφέτος την Εαρινή εκδρομή της στη Δυτική Πελοπόννησο, συμμετέχοντας και στο «**Συμπόσιο των Αρφαρών**», το 2/ήμερο 13-14 Ιουνίου (Σάββατο - Κυριακή) με το εξής κατ' αρχήν πρόγραμμα:

- α. **Πάτρα** (Συνάντηση με τα εκεί Μέλη μας).
- β. Επίσκεψη στο «**Αχαΐα Clauss**», στον **Γλαύκο Πατρών**.
- γ. **Παραλία Καλογριάς** στην Ηλεία για γεύμα.
- δ. **Πύργος Ηλείας** (Τακτοποίηση στο ξενοδοχείο «**IONION**», βράδυ στο «**Επαρχείον**» και στο **Κατάκωλο**).
- ε. **Κυριακή: Αρφαρά - Μεσσηνίας** (Συμπόσιο). Απόγευμα βόλτα στην **Καλαμάτα**.
- στ. Επιστροφή στην Αθήνα μέσω Τριπόλεως.

Τιμή συμμετοχής κατ' άτομο: 75 Ευρώ (πούλμαν - ξενοδοχείο με πρωινό).

Δηλώσεις συμμετοχής το αργότερο μέχρι 2 Ιουνίου στα τηλέφωνα 210 2510020, 2580814.

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των Μελών και των Φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ για το α' τετράμηνο του 2009 (Ιανουάριος - Απρίλιος).

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Το Δ.Σ. κατά το τετράμηνο αυτό συνεδρίασε 3 φορές: στις 14.1.09, 17.2.09 και 31.3.09.

- Στην πρώτη συνεδρίαση το κύριο θέμα που απασχόλησε το Δ.Σ. ήταν ο προγραμματισμός των σχετικών εκδηλώσεων κατά τους μήνες Ιανουάριο - Ιούνιο 2009. Μετά τις εισηγήσεις και προτάσεις των μελών του Δ.Σ. ομόφωνα αποφασίστηκαν τα εξής:

α) Στις 26.1.09 να πραγματοποιηθεί η καθιερωμένη εκδήλωση της κοπής της πίτας της ΕΚΔΕΦ.

β) Στις 26.2.09 να γίνει η β' κατά σειράν Επιστημονική Εκδήλωση κατά το τρέχον ακαδημαϊκό έτος με εισηγητή τον κ. Βασίλη Νούλα, Φιλολόγο - Συγγραφέα.

γ) Στις 7.4.09 να πραγματοποιηθεί η Γ' επιστημονική εκδήλωση με εισηγητή τον κ. Γεώργιο Μποτονάκη, Ψυχίατρο - Ψυχαναλυτή.

- Στην δεύτερη συνεδρίαση, ύστερα από σχετική επιλογή καθορίστηκε η ύλη του παρόντος (51ου) τεύχους του Περιοδικού της Ένωσής μας «Φιλοσοφία και Παιδεία» και ο εμπλουτισμός του με ανάλογη εικονογραφική διακόσμηση. Το τεύχος αυτό θα κυκλοφορήσει τις αρχές του προσεχούς Μαΐου.

Στην ίδια συνεδρίαση, ύστερα από πρόταση του Γεν. Γραμματέα κ. Χρ. Ν. Πολάτωφ, το Συμβούλιο ενέκρινε την επίσκεψη κλιμακίου του στον Μακαριώτατο Αρχιεπίσκοπο Αθηνών κ. Ιερώνυμο με το σκοπό της ενημέρωσής του για το επιτελούμενο έργο της ΕΚΔΕΦ τα τελευταία 27 χρόνια και την συμπαράστασή του σ' αυτό.

- Στην τρίτη συνεδρίαση το Συμβούλιο καθόρισε την ημερομηνία της ήδη από τον παρελθόντα Σεπτέμβριο (τεύχος 49-50) προαναγγελθείσης εκδήλωσης **Τιμής και Μνήμης** του αείμνησου καθηγητή της Φιλοσοφίας **Ιωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλου**. Για το θέμα αυτό ο Πρόεδρος επληροφόρησε τα μέλη του Δ.Σ. ότι ύστερα από συνεννόηση, η εκδήλωση θα διεξαχθεί στο Αμφιθέατρο «**Αντώνης Τρίτσης**» του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Αθηναίων, την **Δευτέρα 25 Μαΐου και ώρα 6.45 έως 9.15 μ.μ.** Επίσης ενημέρωσε τα μέλη ότι εισηγητές θα είναι οι Ακαδημαϊκοί καθηγητές κ.κ. Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος και Ευάγγελος Μουτσόπουλος, ο ομότιμος καθηγητής της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Κώστας Ε. Μπέης, η ομότιμος καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και Κρήτης κα Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, ο καθηγητής της Φιλοσοφίας κ. Κων. Γ.Α. Νιάρχος, ο Συγγραφέας κ. Θεοδ. Γεωργίου και η κα Γραμματική Αλατζόγλου-Θέμελη, ομότ. καθηγήτρια Φιλοσοφίας Ιονίου Πανεπιστημίου.



ΝΕΟΙ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΟΙ ΤΗΣ ΕΚΔΕΦ

Στην τρίτη συνεδρίαση, επίσης ύστερα από πρόταση του Προέδρου, ομόφωνα το Δ.Σ. ενέκρινε την αναγνώριση ως επισήμων εκπροσώπων της ΕΚΔΕΦ των κάτωθι μελών στις περιοχές τους:

1. του κ. *Γεωργίου Αγγελινάρα*, Φιλολόγου - Επίτ. Ανκειάρχη στην Σάμο

2. του κ. *Δημήτρη Μαρκόπουλου*, Επίτιμου Σχολικού Συμβούλου Α/θμιας Εκπαίδευσης στην Πάτρα

3. του κ. *Δημήτρη Τζωρτζόπουλου*, δρ. Φιλοσοφίας - Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων Φθιώτιδας και Περιφερειακού Συντονιστή Στερεάς Ελλάδος και Θεσσαλίας στην Λαμία

4 του κ. *Μελέτη Τσαντήλα*, πρ. Δημάρχου Μάνδρας στην περιοχή Μάνδρας - Ελευσίνας

5. του κ. *Νίκου Πάλλα*, καθηγητή - Φυσικού στο Πέραμα - Πειραιά

6. του κ. *Δημήτρη Κυρίτση*, δρ. Φιλοσοφίας στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης στην Θεσσαλονίκη.

Στους νέους αντιπροσώπους μας, θα αποσταλεί επίσημο Έγγραφο Αναγνώρισης και τιμητικός τίτλος.

Ο Πρόεδρος ενημέρωσε τα Μέλη του Δ.Σ., ότι ύστερα από πρόσκληση του «Θεάτρου της Ημέρας», η ΕΚΔΕΦ κλήθηκε να συνεργαστεί στην ποιητική βραδιά για τον Νίκο Καββαδία με εισήγηση του ίδιου και απαγγελίες ποιημάτων του ποιητή από τους ηθοποιούς της Θεατρικής Ομάδας μας Μπάμπη Βρακά και Δημήτρη Δρακόπουλο Το Δ.Σ. ομόφωνα αποδέχτηκε την πρόσκληση αυτή.

2. Κοπή της πίτας της ΕΚΔΕΦ

Όπως προαναφέρθηκε, την **Δευτέρα 26 Ιανουαρίου 2009**, στην Αίθουσα Εκδηλώσεων «ΠΑΤΑΚΗ» πραγματοποιήθηκε με μεγάλη συμμετοχή Μελών και Φίλων τής ΕΚΔΕΦ, η καθιερωμένη κοπή της πίτας. Στην αρχή της συγκέντρωσης ο Πρόεδρος ευχαρίστησε τους προσελθόντες για το ενδιαφέρον και την ποικιλότητα ενίσχυσή τους στο έργο της Ένωσής μας και ανακοίνωσε το πρόγραμμα των λοιπών εκδηλώσεων ως το τέλος του τρέχοντος ακαδημαϊκού έτους. Προς το τέλος της εκδήλωσης διεξήχθη λαχειοφόρος αγορά με εξαιρετική επιτυχία και οι τυχεροί της βραδιάς απέκομισαν αξιόλογα δώρα (πίνακες ζωγραφικής, πολυτελή άλμπουμ, βιβλία, κεραμικά, καλλιτεχνικά ημερολόγια κ.ά.).

3. Β΄ Επιστημονική Εκδήλωση

Στις **26.2.09** στην ίδια φιλόξενη Αίθουσα έγινε η Β΄ Επιστημονική Εκδήλωση της εφετεινής περιόδου με ομιλητή τον κ. **Βασίλη Νούλα**, φιλόλογο - συγγραφέα με θέμα: «Φιλοσοφία και θρησκεία». Το θέμα ανέπτυξε ο εισηγητής με αντικειμενικότητα, καθορίζοντας τον διακριτό ρόλο αμφοτέρων, αλλά και υπογραμμίζοντας τα κοινά στοιχεία που ο σύγχρονος άνθρωπος μπορεί να ανεύρει και να αποδεχθεί.



4. Γ΄ Επιστημονική Εκδήλωση

Στις 7.4.09 πραγματοποιήθηκε και η Γ΄ κατά σειρά εκδήλωση για το τρέχον έτος, στην ίδια πάντα φιλόξενη αίθουσα εκδηλώσεων «ΠΑΤΑΚΗ». Ο εισηγητής κ. Γεώργιος Μποτσιάκης, ψυχίατρος-ψυχαναλυτής παρουσίασε το θέμα «**Ο Οιδίποδας και το αίνιγμα της Σφίγγας: Μια ψυχαναλυτική εκδοχή**».

Το ενδιαφέρον θέμα με την πρωτοτυπία του, εντυπωσίασε σε πολλά σημεία τους πολυπληθείς ακροατές, αν και σε ορισμένα σημεία ο εισηγητής επεξέτεινε το λόγο στα προϋπάρχοντα μυθικά στοιχεία αποδεικνύοντας την βαθειά του κατάρτιση τόσο σ' αυτά, όσο και στις ενδιαφέρουσες απόψεις του σχετικές με θέματα μητριαρχικής κυριαρχίας στα σύμβολα των μυθικών γυναικείων τεράτων και τα απ' αυτά συνακόλουθα ψυχολογικά συμπλέγματα.

4. Νέα Μέλη

Κατά το χρονικό αυτό διάστημα, ύστερα απο σχετική αίτησή τους, έγιναν δεκτά τα κάτωθι νέα μέλη:

Μαναράκης Σέργιος, Δικηγόρος, *Γλυφάδα*

Μίχα Ευαγγελία, Καθηγήτρια Αγγλικής Φιλολογίας, *Γλυφάδα*

Λέκκας Δημήτριος, Δικηγόρος, *Ζωγράφου*

Ρόζου Βαρβάρα, *Μαρούσι*

Ταγάρα Ιωάννα, μεταπτυχ. φοιτήτρια, *Αθήνα*

Ζούλας Παναγιώτης, Προϊστάμενος Σχολικών Συμβούλων Π.Ε., *Αμαλιάδα*

Μπίρμπας Θεόδωρος, καθηγ. Πληροφορικής, *Πάτρα*

Κρούπη Ελευθερία, Σχ. Σύμβουλος Π.Ε., *Πάτρα*
Προσκεφαλός Δημήτριος, τ. Σχολ. Σύμβουλος Π.Ε., *Πάτρα*

Μπούτσικας Ανδρέας, τ. Σχολ. Σύμβουλος Π.Ε., *Πάτρα*

Νικολετσέας Επαμεινώντας, τ. Σχολ. Σύμβουλος Π.Ε., *Πάτρα*

Χαραλαμπόπουλος Βασίλ., παιδαγωγός, *Πάτρα*
Φραντζή Πηνελόπη, εκπαιδευτικός, *Πάτρα*

Παπαθανασόπουλος Δημήτριος, Φιλολόγος, τ. Λυκειάρχης, *Πάτρα*

Ζωμένος Δημήτριος, Φυσικός - Δ/ντής Γραφείου Μ.Ε., *Πάτρα*

Μεταξάς Νικόλαος, Θεολόγος, *Πάτρα*

Καραγεώργου Όλγα, φιλόλογος, Σχολ. Σύμβουλος, *Λυγιά Κορινθίας*

Μαρκαντώνης Αχιλλέας, Λεμεσός, *Κύπρος*

Φαρμάκης Β. Ιωάννης, *Μάνδρα Αττικής*

Μποτονάκης Γεώργιος, ψυχίατρος - ψυχαναλυτής, *Αθήνα*

Τσανακτσίδου Μάρθα, μεταπτυχ. φοιτήτρια, *Θεσσαλονίκη*

Λιατσής Χρήστος, πολιτ. μηχανικός, *Χαϊδάρι*

Μαρμαρινού Ανθή, νοσηλεύτρια, *Αθήνα*

Παπασπύρου Αμαλία, *Ηλιούπολη*

Λαζαρίδου Καίτη, *Ηλιούπολη*

Οικονομίδου - Καρεκλά Αντζελίνα, Φιλολόγος, *Καισαριανή*.

