

Ένα πελώριο, αναπάντητο «Γιατί» ξεχειλίζει από τις καρδιές των περισσοτέρων μας, γι' αυτήν την ενορχηστρωμένη μανιακή προσπάθεια αποδόμησης των πνευματικών θεμελίων αυτού του τόπου, που καταβάλλεται από ορισμένους κύκλους, τα τελευταία κυρίως χρόνια. Πρόκειται για μια επίθεση απροκάλυπτη για ό,τι συνδέεται με την Ιστορία και την παράδοση αυτής της Χώρας, με τη Γλώσσα και τη Θρησκεία της, μ' ένα λόγο για τη νόθευση του πολιτιστικού της γίγνεσθαι και ίσως - ίσως για το βύθισμά της στην αφάνεια.

Ζητείται δηλαδή να ξαναγραφεί η Ιστορία της, να γίνει αποδεκτό πως εμείς που ζούμε σ' αυτόν τον τόπο σήμερα δεν έχουμε καμιά σχέση με τους Αρχαίους Έλληνες προγόνους μας, ότι τάχα η Ελλάδα έπαψε να υπάρχει με τη ρωμαϊκή κατάκτησή της, το 146 π.Χ., ότι εμείς δεν αποτελούμε συνέχεια εκείνων, ότι στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας ούτε που ξέραμε ποιοί είμαστε κι ότι τάχα κάποιοι ρομαντικοί, όταν ξένες δυνάμεις αποφάσισαν την ίδρυση του κρατιδίου μας στα 1830, αυτοί μας «πότισαν» με την ιδέα της αρχαιοελληνικής μας προέλευσης!

Κι όλα αυτά σαν να μην υπήρξε ποτέ η χιλιόχρονη Ελληνική Αυτοκρατορία του Βυζαντίου, σαν να μην μεγαλούργησαν σ' αυτήν ποτέ τότε Έλληνες Συγγραφείς, Διανοούμενοι Δάσκαλοι, που μιλούσαν κι έγραφαν Ελληνικά, οι Βασίλειοι, οι Γρηγόριοι, οι Αρέθες, οι Φώτιοι, οι Ψελλοί, οι Πλήθωνες...

Και όταν ο τελευταίος Έλληνας Αυτοκράτορας έπεφτε στην πύλη του Ρωμανού (βέβαια αμφισβητήθηκε κι αυτό!) και με τα λόγια του Σπαρτιάτη Λεωνίδα περίπου απαντούσε στον επερχόμενο κατακτητή ελληνικά,

Γιατί;

«τό δέ τήν Πόλιν σοι δοῦναι

οὔτ' ἐμόν ἐστί, οὔτ' ἄλλου τῶν ἐν τῇ πόλει·

κοινῇ γάρ γνώμη πάντες ἀποθανοῦμεν,

οὐ φειδόμενοι τῆς ζωῆς ἡμῶν»

ούτε και τότε είμαστε Έλληνες, σύμφωνα με τις από-

ψεις των νεόκοπων αναθεωρητών της Ιστορίας μας!

Σαν να μην υπήρξαν, λοιπόν, στα 400 χρόνια της σκληρής δυναστείας, ούτε Διονυσιος Φιλόσοφος, ούτε Κορυδαλλέας, ούτε Ευγένιος και προπαντός ο εθνεγέρτης Κοσμάς ο Αιτωλός, ούτε Βενιαμίν Λέσβιος, ούτε μάρτυρες Πατριάρχες Έλληνες σαν τον Κύριλλο Λούκαρι, που ίδρυσε το πρώτο ελληνικό τυπογραφείο στον 17ο αιώνα, για να τυπώνονται βιβλία ελληνικά.

Κι έκαναν λάθος λοιπόν ο Κοραΐς, ο Γαζής, ο Μοισιόδακας, ο Κωνσταντάς, ο Ρήγας Φερραΐος και συνακόλουθα ο Σολωμός, ο Καβάφης, ο Παλαμάς, ο Σικελιανός κι οι σύγχρονοί μας Σεφέρης, Ελύτης, Βάρναλης, Ρίτσος...

Μα είμαστε σοβαροί; Την ίδια γλώσσα μιλάμε, κατά τον καθηγητή της Γλωσσολογίας στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Νικόλαο Ανδριώτη, πέντε χιλιάδες χρόνια τώρα και στο λεξιλόγιό μας το 80% των λέξεων είναι απόφτες αρχαίες ή έχουν αρχαιοελληνική ρίζα.

Κι η Επανάσταση του '21, οι αγώνες του 1912, το έπος του '40, η Εθνική μας Αντίσταση κι αυτά στον Καιάδα της λήθης και της διαγραφής!

* * *

Αλλά όλη αυτή η ορχήστρα των ξεκούρδιστων οργάνων, είχε ως αποτέλεσμα να συντίθεται τώρα η Συμφωνία της Αντίστασης των Πανελλήνων, ανώνυμων και επώνυμων, μεμονωμένων και συνασπιζόμενων. Είναι δείγμα γενναιότητας η φωνή τους με προεξάρχοντα τον κορυφαίο μας Μουσικοσυνθέτη Μίκη Θεοδωράκη.

Σ' αυτές τις φωνές κι η δική μας! Αυτού του Περιοδικού που δεκαπέντε τώρα χρόνια κρατάει ψηλά τη σημαία της σύγχρονης ελληνικής διανόησης

και αγωνίζεται και αντιστέκεται.

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

Η τριμερής ψυχή. Η τρίμορφη και η υπέρτατη αρετή

Του ΧΡΗΣΤΟΥ ΛΙΑΤΣΗ
Πολιτικού Μηχανικού Ε.Μ.Π.

Ημελέτη των κειμένων και των σχολίων πάνω σ' αυτά από διακεκριμένους ερευνητές αφήνει συχνά, ένα υπόλοιπο αποριών ως προς το τι είχε ακριβώς ο Πλάτων στο νου του, όταν διατύπωνε μερικά από τα διανοήματά του. Από την άλλη, αν δεν δει κανείς, ιδιαιτέρως στα μεγάλα σε έκταση έργα του, την εξέλιξη της διδασκαλίας του, παραμένει ανοικτός ο κίνδυνος της εξαγωγής λανθασμένων συμπερασμάτων. Είναι με άλλα λόγια, δυνατό να αποδοθεί μεγάλη σημασία σε πράγματα που ίσως αποδειχθούν μικρά ή τουλάχιστον λιγότερο σημαντικά στην πορεία των συζητήσεων. Ωστόσο το κάθε σημείο, η κάθε αντίληψη έχουν τη σπουδαιότητά τους εκεί όπου ανευρίσκονται επειδή ξετυλίγουν το νήμα των διανοημάτων του Πλάτωνος. Μέσα στις συνθήκες των ιδεών αυτών, η τριμερής διάταξη της ψυχής, έχει τη σημασία της, ανεξαρτήτως του αν ο Σωκράτης στην εξέλιξη της διδασκαλίας του ήθελε την ψυχή αμερή. Καθένας από τους δύο κόσμους, ο αισθητός και ο νοητός, έχει τα δικά του χαρακτηριστικά γνωρίσματα, τη δική του αξία, η οποία μειώνεται μόνο συγκριτικά, λαμβανομένου υπ' όψιν του βασικού αξιολογικού κριτηρίου, του έχοντος σχέση με τη θεωρία των ιδεών. Έτσι οι τρεις αρετές της ψυχής –μία για κάθε μέρος της- και η συνισταμένη τους, η δικαιοσύνη, έχουν την αξία και τον ρόλο τους, παρ' ότι η υπέρτατη αρετή συγκεντρώνει στον εαυτό της τη μέγιστη δυνατή ενότητα.

Μια από τις σημαντικότερες εκφάνσεις της σοκρατικής διδασκαλίας είναι η επιμέλεια της ψυχής. Τι είναι όμως ψυχή; Πώς την εννοούσε ο Σωκράτης; Ιστορικά έχει τη σημασία της αναπνοής, της αδιάσπαστης σχέσης προς το σώμα ως ψυχή – πνεύμα, ανταποκρινόταν σε προσκλήσεις θνητών για να γνωρίσουν τα μέλλοντα, σήμαινε τη ζωή, άλλες φορές την ευψυχία, κάποτε προσλάμβανε την έννοια του χαρακτήρα κι άλλοτε σήμαινε τη διανοητική ικανότητα.

Για τον Σωκράτη η ψυχή ήταν ο ζωντανός άνθρωπος, ο αληθινός εαυτός μας, ο οποίος χρησιμοποιεί το σώμα όπως ένας τεχνίτης το εργαλείο του.

Η ψυχή, ως ελεγκτής και κυβερνήτης του σώματος έχει διανοητικό χρώμα, αφού μόνον έτσι θα μπορού-

σε με αρετές τη σοφία και τη φρόνηση, να τιθασειύσει τα πάθη και τις έντονες τάσεις για αισθησιακή ζωή. Ο συσχετισμός ψυχής – νου έχει τις καταβολές του στην ιωνική και την πυθαγόρεια επιστημονική παράδοση. Η προτροπή να γνωρίσει ο άνθρωπος τον εαυτό του που ήταν αναγεγραμμένη στο μαντείο των Δελφών δεν σήμαινε τίποτα άλλο παρὰ να θέτει κανείς ως προτεραιότητά του να μαθαίνει τον εαυτό του, τη διανοητική και συναισθηματική του υπόσταση, να ασκεί αυτοκριτική και να έχει την εξουσία πάνω στις κινήσεις και τις δραστηριότητές του. Η ψυχή ως αιώνια κινούμενη και αθάνατη κινεί τον εαυτό της όντας η πηγή και η αρχή της κίνησης για τα άλλα όντα. Αυτή είναι κατά την πλατωνική διδασκαλία η ουσία και ο αριθμός της ψυχής. Ποια είναι με κάθε ακρίβεια και λεπτομέρεια η ουσία της ψυχής, για να καταστεί γνωστό απαιτείται δύναμη και μακρά διήγηση. Γι' αυτόν τον λόγο ο Πλάτων προσέφυγε στον *Φαίδρο* του στην προσφιλή του μέθοδο, της εξεικόνισης της ψυχής, παριστάνοντάς την μ' ένα ζεύγος ίππων και μ' έναν ηνίοχο.

Η εικόνα της ψυχής ολοκληρώνεται στους *Νόμους*, όπου ο Αθηναίος Ξένος διδάσκει ότι η ψυχή κινεί όλα τα πράγματα στον ουρανό, στη γη, και στη θάλασσα με τις δικές της κινήσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν κάθε είδος μεταβολής που μπορεί να επέλθει σ' ένα πράγμα, δηλαδή τη βούληση, την διανοητική ενέργεια και κάθε συγκινησιακή κατάσταση.

Η διαίρεση της ψυχής σε τρία μέρη (**λογιστικό, θυμοειδές, επιθυμητικό**) δεν είναι άσχετη με τις πυθαγόρειες καταβολές της πλατωνικής φιλοσοφίας σε ό,τι αφορά στα μαθηματικά. Ο Αριστοτέλης διδάσκει ότι το Σύμπαν και τα πάντα μέσα του ορίζονται από τον αριθμό 3, αφού αρχή μέση και τέλος δίνουν τον αριθμό του Σύμπαντος, ενώ αυτών πάλι ο αριθμός είναι η τριάδα.

Στους πλατωνικούς *Νόμους* έρχεται στο προσκήνιο μια παλιά ορφική διδασκαλία, συμφώνως προς την οποία ο Θεός έχει υπό την εξουσία του την αρχή, τη μέση και το τέλος. Άλλωστε ο αριθμός 3 εμφανίζεται συχνά στην ιστορία των ιδεών (τρεις Μοίρες,

τρία τα συστατικά του μείγματος του κόσμου κατά τον *Τίμαιο*, τρία αδέρφια στα παραμύθια, ο τριαδικός θεός, οι τρεις υποστάσεις στον νεοπλατωνισμό, οι τρεις Χάριτες κ.λπ.).

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αναπτύσσει ένα σκεπτικό το οποίο οδηγεί στην ομολογία ότι τα μέρη της ψυχής είναι τρία. Τούτο επιχειρείται πρώτα θεωρητικά και ύστερα πρακτικά με συγκεκριμένο παράδειγμα: το ίδιο πράγμα, με το ίδιο μέρος του εαυτού του, στον αυτόν χρόνο ως προς το ίδιο αντικείμενο δεν είναι ποτέ δυνατό να ενεργεί ή να πάσχει τα αντίθετα. Πιο συγκεκριμένα, η δίψα καθ' αυτήν είναι δίψα του ποτού. Η ψυχή του διψώντος τίποτε άλλο δεν επιθυμεί παρά να πει. Τούτο επιθυμεί και προς το ποτό φέρεται. Το αν θα πει κρύο ή ζεστό ποτό, λίγο ή πολύ κλπ εξαρτάται από την αναφορά σε ορισμένες άλλες ποιότητες. Αν τώρα συμβεί κάτι που δεν αφήνει την ψυχή να πει ενώ διψά τούτο θα οφείλεται σε άλλον παράγοντα από εκείνον που την σπρώχνει έντονα να πει. Πράγματι, όπως έχει ήδη λεχθεί, το ίδιο πράγμα με το ίδιο μέρος του εαυτού του εν σχέσει προς το ίδιο αντικείμενο δεν μπορεί να κάνει την ίδια στιγμή αντίθετα πράγματα. Δεν είναι δηλαδή θεμιτό, να επιθυμεί κανείς την ίδια στιγμή να πει και να μην επιθυμεί να πει. Ωστόσο υπάρχουν μερικοί που ενώ διψούν δεν θέλουν να πιουν. Μια δύναμη τους σπρώχνει να πιουν και μια άλλη ισχυρότερη τους αποτρέπει. Αυτή η αποτρεπτική δύναμη είναι, κατά την πλατωνική διδασκαλία, το λογιστικό, ενώ η άλλη δύναμη είναι το επιθυμητικό σύντροφο της ψυχής στις απολαύσεις και στις ηδονές. Εκεί, κατά την κρίσιμη στιγμή όταν αντιμάχονται το λογιστικό και το επιθυμητικό, έρχεται το θυμοειδές και συμμαχεί με το λογιστικό.

Κατά τον ίδιο τρόπο που στο επίπεδο της πόλεως οι πολεμιστές είναι πιο φυσιολογικό να συμμαχούν με τους άρχοντες, όπως τα σκυλιά υπακούουν στους βοσκούς. Είναι προφανές ότι η τριμερής διάταξη της ψυχής, η οικειοπραγία του καθενός από τα μέρη και η αρμονική σχέση μεταξύ τους εξυπηρετεί τις προθέσεις του Πλάτωνος να διαμορφώσει συνθήκες ομολογίας μεταξύ της ψυχής και της πολιτείας, ώστε η ψυχή ως μικρόκοσμος και η πολιτεία ως μακρόκοσμος να έχουν το κάθε μέγεθος ξεχωριστά καθώς και στη μεταξύ τους σχέση ενότητα. Όταν, ωστόσο, η φιλοσοφική όραση του Πλάτωνος δεν εστιάζεται στην τρέχουσα κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα αλλά ελκύει την προσοχή και το ενδιαφέρον της η τελειότης του κόσμου των ιδεών, τότε κύριο μέλημά της είναι η απαλλαγή της ψυχής από οποιοδήποτε σωματικής τάξεως πρόσκτημα, έτσι που με καθαρή

τη διάνοια η ψυχή να φέρεται στην κατάκτηση της αλήθειας.

Στην προκειμένη περίπτωση παρατηρείται ότι εμπόδιο της ψυχικής αναγωγής στον κόσμο των ιδεών δεν είναι ένα κατώτερο μέρος της ψυχής π.χ. το επιθυμητικό, αλλά το σώμα. Η ψυχή αυτή καθ' αυτήν συνίσταται στην απλότητα και την ενότητα στις οποίες οφείλει την αθανασία της. Ως εκ τούτου η ψυχή μοιάζει με την θεότητα, ενώ το σώμα μοιάζει με το θνητό. Πράγματι άλλη είναι η φύση της ψυχής της υποκειμένης στον κύκλο των γεννήσεων και άλλη η φύση εκείνης η οποία είναι πλήρως καθαρή και μονίμως εγκατεστημένη στην περιοχή του θείου και του αθάνατου. Επειδή σε μία τέτοια περίπτωση η εννοιολογική προσέγγιση της ψυχής συνιστά δυσχερές έργο, ο Πλάτων προσφεύγει στην εξεικόνιση. Έτσι προκύπτει η εικόνα του ηνίοχου τού οδηγούντος τα δύο άλογα του άρματος της ψυχής.

Πόσο περίεργη είναι η πλατωνική εν προκειμένω διδασκαλία, η οποία το τριμερές της ενσαρκωμένης ψυχής αποδίδει και στις ψυχές των αθάνατων θεών; Πράγματι τα μέρη της ανθρωπίνης φύσης αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέση που προσδιορίζεται από την ιδιορρυθμία του ενός από τους δύο ίππους της πλατωνικής εικόνας, ο οποίος γεμάτος ύβρη και αλαζονεία δεν υπακούει ενίστε, ούτε στο με κεντρί μαστίγιο του ηνίοχου προκειμένου να ικανοποιήσει τις ανάγκες και τις επιθυμίες του.

Από τις αμέσως προηγούμενες διατυπώσεις προκύπτει ότι τα μέρη της ψυχής κάτω από ορισμένες συνθήκες λειτουργούν σαν περίπου ανεξάρτητα μέρη, έτσι που υπονομεύεται η ενότητα της ψυχής. Και τούτο δεν ισχύει μόνο για το επιθυμητικό το οποίο αντιπροσωπεύει ο ατίθασος ίππος, αλλά ισχύει και για το θυμοειδές το οποίο ενώ κανονικά είναι υπάκουο στα κελεύσματα του λογιστικού κάποτε λόγω κακής ανατροφής, λειτουργεί στασιαστικά έναντι του λογιστικού. Οι παρατηρήσεις αυτές έχουν νόημα μόνον εάν θεωρηθεί η λειτουργία της ψυχής ως μια δυναμική διεργασία, επειδή ο ηνίοχος, το λογιστικό επιτυγχάνει πολλές φορές να επιφέρει την ενότητα στην ψυχή.

Τούτο εξαρτάται από πολλούς παράγοντες: από την ιδιοσυστασία και την ιδιοσυγκρασία της ψυχής, καθώς επίσης και από την αγωγή και από την παιδεία που αυτή λαμβάνει. Η πλατωνική διδασκαλία είναι επίκαιρη και έχει την ισχύ της σε όλη τη διάρκεια των πολιτισμικών αιώνων.

Ο Σωκράτης για να δείξει τη διαφορά μεταξύ των τριών μορών της ψυχής, παρατηρεί ότι τα παιδιά κατά την πρώτη περίοδο της ζωής τους έχουν ισχυρό

θυμοειδές, ενώ όσον αφορά το λογιστικό άλλοι το διαμορφώνουν πολύ αργά, ενώ άλλοι δεν το κατορθώνουν ποτέ.

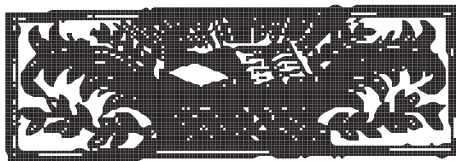
Έχει ήδη λεχθεί ότι ο Πλάτων διδάσκει ξεκάθαρα πως η ψυχή στην αληθινή της φύση δεν είναι κάτι ποικιλόμορφο ούτε γεμάτο ανομοιότητα και διαφορά. **Η ψυχή στην πρώτη της μορφή είναι καθαρή και σε πλήρη ενότητα. Ωστόσο υφίσταται παραμόρφωση από μόρια κακά τα οποία δέχεται ως προσκλήματα κατά την ενσώματη ζωή της.** Θα ήταν δυνατό να παρατηρηθεί ότι στα κατώτερα οντολογικά επίπεδα η ψυχή εμφανίζει, στην χειρότερη περίπτωση, μια διαφοροποιημένη διάσπαση η οποία τείνει, βρίσκεται καθ' οδόν προς μια αδιαφοροποίητη ενότητα την οποία προσεγγίζει αλλά σπανίως επιτυγχάνει. Υποστηρίζεται ορθώς ότι εκείνο που γίνεται αποδεκτό ως προς τη φύση της ψυχής, είναι πως πρόκειται για σύνθετη ενότητα ενώ εκείνο που απορρίπτεται είναι πως καθίσταται πληρέστερη η πλατωνική άποψη ως προς την ψυχή και τα μέρη της, είναι απαραίτητο να γίνει αναφορά στην περί ψυχής διδασκαλία του *Τιμαίου* ο οποίος είναι ένας από τους αντιπροσωπευτικότερους διαλόγους της ώριμης περιόδου του Πλάτωνος.

Ο Δημιουργός στον *Τιμαίο*, ένας κατώτερος και όχι υπέρτατος θεός, ο τεχνίτης του κόσμου, διαμορφώνει πρώτα την Ψυχή του Κόσμου εξ ολοκλήρου αθάνατη, παράδειγμα για τις άλλες ψυχές που θα προκύψουν, κι ακολούθως γεννιούνται οι ατομικές ψυχές των ανθρώπων και των άλλων έμψυχων όντων εν μέρει αθάνατες και εν μέρει θνητές. Ο αιωνίως υπάρχων θεός δημιουργήσε το σώμα του κόσμου ενιαίο και τέλειο συνιστάμενο επίσης από τέλεια μέρη. Στο κέντρο του κοσμικού σώματος έθεσε την ψυχή έτσι που να απλώνεται και να καλύπτει όλα του τα μέρη, ακόμα και το εξωτερικό του περιβλήμα. Ο κυκλικός αυτός κόσμος αντάρκης και αγαπητός στον εαυτό του είναι ένας ευδαίμων θεός. Την Ψυχή του Κόσμου ο θεός την δημιούργησε

πριν από το σώμα του, ώστε να προηγείται χρονικά του σώματος αλλά και για να υπερέχει εκείνου στην αρετή έτσι που να είναι κυρίαρχη και να το κυβερνά. Η διδασκαλία του *Τιμαίου* ενισχύει και συμπληρώνει εκείνην της *Πολιτείας* αφού τώρα πια γίνεται κατανοητό πόσο δυσχερές καθίσταται το έργο της ψυχικής εσωτερικής ισορροπίας, δηλαδή πόσο επίπονη γίνεται η επικράτησή της δικαιοσύνης σε ψυχικό αλλά και σε πολιτικό επίπεδο όπου τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα και δύσκολα. Ότι μπορεί να επιτύχει μια προνομιούχα συνείδηση, καλούνται να το επιτύχουν όλες. Αυτό είναι μια ανοιχτή δυνατότης, ωστόσο η πραγματικότητα και η καθημερινή πρακτική αποδεικνύουν πόσο ακανθώδης είναι η πορεία της αναγωγής του ανθρώπου στο ύψος του εαυτού του ή στο επίπεδο της αυθεντικότητάς του.

Η πλατωνική ουτοπία ήταν και παραμένει μια ανοιχτή πρόκληση για τις ανήσυχες συνειδήσεις που δεν έχουν συνηθίσει να βλέπουν τον κόσμο όπως είναι, αλλά θέλουν και επιθυμούν, με αφετηρία τον εαυτό τους, να τον κάνουν όπως πρέπει να είναι. Στην *Πολιτεία* δίνεται έμφαση στο σύνθετο της ψυχής, ενώ στον *Τιμαίο* τα μέρη της ψυχής εντοπίζονται σε διάφορα μέρη του σώματος, στο στήθος και στο θώρακα το θνητό μέρος, το θυμοειδές μεταξύ κεφαλής και αυχένος, το επιθυμητικό στο ήπαρ, το λογιστικό στην κεφαλή.

Τα τρία μέρη της ψυχής είναι σε κατάσταση ισορροπίας όταν θυμοειδές και επιθυμητικό υπακούουν στις εντολές του λογιστικού. Ωστόσο, όταν τα δύο ψυχικά μέρη τηρήσουν στασιαστική συμπεριφορά έναντι του ηγεμονικού, η οικειοπραγία ανατρέπεται και η ψυχική δικαιοσύνη υπονομεύεται στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Δεδομένου ότι, λογιστικό, θυμοειδές και επιθυμητικό διατηρούν πάντοτε σχέση μεταξύ τους, ο δεσμός τους γίνεται συνεκτικότερος και αρμονικότερος όταν το λογιστικό συμπαρασύροντας και την όλη ψυχή, θεάται την ψυχή του νοητού φωτός και της αλήθειας.



ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Του ΓΙΩΡΓΟΥ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ

Δρ. Φιλοσοφίας

Μια σημαντική προσφορά του Κορνήλιου Καστοριάδη (1922-1997) είναι η ανάδειξη της ανθρώπινης δημιουργικότητας, ατομικής και συλλογικής, που έχει ως προϋπόθεση τη φαντασία. Όμως η φαντασία έχει μία ιδιαίτερη έννοια στη φιλοσοφία του Κ. Καστοριάδη, ο οποίος γι' αυτόν τον λόγο χρησιμοποιεί τον όρο «φαντασιακό». Ο όρος αυτός σημαίνει όχι το φανταστικό με την τρέχουσα έννοια ούτε με την κατοπτρική έννοια της αντανάκλασης, που υπάρχει στον Λακάν. Φαντασιακό είναι η πρωτογενής ικανότητα της ψυχής και της κοινωνίας να δημιουργεί καινούριες μορφές, καινούρια είδη, εκ του μηδενός (ex nihilo). Αυτό δεν σημαίνει δημιουργία cum nihilo και in nihilo. Πάντα υπάρχουν δεδομένα στοιχεία και πλαίσια, αντιλήψεις, θεσμοί, νόμοι, κ.ο.κ. Αλλά αυτό που δημιουργείται φαντασιακά δεν εξάγεται λογικώς ή ορθολογικώς από κάτι ήδη υπάρχον ούτε είναι απλή κατασκευή του πραγματικού. Είναι μία καινούρια οντολογική δημιουργία που δεν μπορεί να αναχθεί στα (ή να συναχθεί από) προηγούμενα γνωστά και ήδη υπάρχοντα σχήματα. Και μάλιστα το «πραγματικό», το «ορθολογικό» και το «φανταστικό» είναι δημιουργήματα του φαντασιακού.

Και σε αυτό το σημείο ο Κ. Καστοριάδης ασκεί κριτική στην κληρονομημένη σκέψη, στην ελληνοδυτική φιλοσοφία, από την Αρχαία Ελλάδα μέχρι τον 20ο αιώνα. Αυτό που της προσάπτει είναι ότι συγκάλυψε τη συλλογική φαντασία, το κοινωνικό φαντασιακό, και τον ρόλο του στη συγκρότηση και θέσμιση των κοινωνιών. Έτσι όμως συγκάλυψε την ανθρώπινη συλλογική δημιουργία, όπως αυτή αναδύεται στην ιστορία και στην κοινωνία, απέκρυψε το γεγονός ότι οι θεσμοί και οι νόμοι είναι έργο των ίδιων των ανθρώπων, ότι η κοινωνική και πολιτική θέσμιση είναι έργο της ίδιας της κοινωνίας.

Για τον Καστοριάδη η θέσμιση της κοινωνίας είναι αυτοθέσμιση, και μάλιστα φαντασιακή, όπως αναλύεται στο σημαντικότερο έργο του *Η φαντασιακή θέσμιση* της κοινωνίας που κυκλοφόρησε το 1975.¹ Οι περισσότερες κοινωνίες συγκάλυπτουν την αυτοθέσμισή τους και η συγκάλυψη αυτή συνιστά

την ετερονομία τους. Η ετερόνομη κοινωνία αποδίδει την πηγή και την αιτία των θεσμών και των σημασιών της σε εξωκοινωνικούς παράγοντες (θεός, φύσις, μυθικοί ήρωες, νόμοι της ιστορίας, Λόγος). Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι θρησκευτικές κοινωνίες, όπως λ.χ. η Ιουδαϊκή στην οποία ο Θεός «δημιουργεί» τον κόσμο και τον άνθρωπο και «δίνει» τον «Νόμο» στον Μωυσή επί του όρους Σινά.

Αφ' ης στιγμής η κοινωνία συγκάλυπτει την αυτοθέσμισή της και δέχεται ότι αυτή δεν είναι έργο δικό της αλλά οφείλεται σε κάποιο εξωκοινωνικό αίτιο (θεό, φύσιν κ.λ.π.), σημαίνει ότι δεν θέλει και δεν δύναται να αμφισβητήσει την θέσμισή της και κατά συνέπεια να την αλλάξει. Πράγματι η επιπόνη των αιτιών των εξωκοινωνικών αιτιών έχει ως προϋπόθεση και αποτέλεσμα τον σεβασμό, την ιερότητα και το απαραβίαστο της θέσμισης και των κατεστημένων νόμων. Έτσι λοιπόν η ετερόνομη κοινωνία αλλοτριώνεται, υποδουλώνεται στους θεσμούς της. Κατ'επέκταση, κατάργηση της ετερονομίας σημαίνει κατάργηση της υποδούλωσης της κοινωνίας στους ήδη εγκαθιδρυμένους θεσμούς της - αυτό είναι το χαρακτηριστικό της αυτόνομης κοινωνίας.

Η αυτονομία

Εν αντιθέσει προς την ετερόνομη κοινωνία η αυτόνομη δεν υποδουλώνεται στους θεσμούς της, δεν τους θεωρεί άπαξ δια παντός θεσμισμένους, ιερούς και απαραβίαστους. Αυτό συμβαίνει διότι δέχεται ρητώς την αυτοθέσμισή της και δεν αναγνωρίζει άλλη πηγή και αιτία του νόμου παρά τον εαυτό της. Αυτή είναι και η αρχική ετυμολογική σημασία του όρου «αυτονομία»: αυτός και νόμος, εγώ ο ίδιος θέτω τον νόμο στον εαυτό μου. Ως εκ τούτου μία τέτοια κοινωνία δημιουργεί μια κριτική σχέση απέναντι στους θεσμούς της, και δύναται να τους αμφισβητεί και να τους αλλάξει. Η αυτόνομη κοινωνία θέτει ερωτήματα και δεν δύναται να αποφύγει το ουσιαστικό ερώτημα: γιατί αυτός ο νόμος και όχι κάποιος άλλος; Αυτόνομη δεν είναι μια κοινωνία οριζόμενη στατικά και απολύτως, η οποία υιοθετεί άπαξ δια παντός δι-

καίους νόμους. αλλά μια κοινωνία στην οποία τα ζητήματα της δικαιοσύνης και του νόμου παραμένουν πάντοτε σταθερώς ανοικτά. Με άλλα λόγια, αυτόνομη κοινωνία αρχίζει να συγκροτείται όταν υπάρχει κοινωνικώς και πολιτικώς η πραγματική δυνατότητα συλλογικής ενεργητικής αμφισβήτησης του νόμου και της θέσπισής του. Η αυτονομία είναι άνοιγμα και ελευθερία, ενώ η ετερονομία εγκλεισμός και περιχαράκωση.

Η αυτονομία κατά τον Καστοριάδη έχει δύο πλευρές, την ατομική και την κοινωνική, οι οποίες είναι αλληλένδετες: τα αυτόνομα άτομα είναι αδιανόητα χωρίς αυτόνομη κοινωνία και αντιστρόφως η αυτόνομη κοινωνία είναι αδιανόητη χωρίς αυτόνομα άτομα. Συνεπώς δεν είναι σωστό να αντιπαρατίθεται το άτομο στην κοινωνία, η ατομική αυτονομία στην κοινωνική, όπως έχει γίνει από πολλούς.

Αυτόνομο άτομο είναι αυτό που θέτει το ίδιο τους κανόνες της ζωής του, ή με ψυχαναλυτικούς όρους αυτό που έχει μετασημασιώσει τις σχέσεις του με το ασυνείδητό του ως το σημείο να γνωρίζει τις επιθυμίες του και να ελέγχει την ενεργοποίηση των επιθυμιών του- στο μέτρο που αυτό είναι δυνατόν για ανθρώπινα όντα. Να γνωρίζει γιατί θέλει να κάνει κάτι, και να γνωρίζει τι ξέρει και τι δεν ξέρει. Αυτονομία είναι δηλαδή η εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνείδητο. Η σχέση αυτή δεν σημαίνει την κυριαρχία του συνειδητού επί του ασυνειδήτου, αλλά τη συμπλήρωση του φροϋδικού «όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω» με το «όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί» (4). Η σχέση αυτή δημιουργείται από το ίδιο το άτομο δια της πράξεως. Μόνο η πράξις του ανθρώπου τον αποσπά και από τη στείρα θεωρία και από την καταπίεση του συστήματος. Περαιτέρω, απαραίτητος όρος για να γίνει το άτομο αυτόνομο είναι η παραδοχή της θνητότητάς του. Το αυτόνομο άτομο είναι αδιανόητο αν δεν έχει παραδεχθεί ουσιαστικώς την θνητότητά του, δηλαδή ότι δεν υπάρχει άλλη ζωή μετά θάνατον, ει μη μόνο αυτή εδώ που ζει.

Όσον αφορά το ζήτημα τι σημαίνει ατομική αυτονομία, από τη στιγμή που το άτομο αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης κοινότητας από την οποία εξαρτάται, ένας βασικός όρος είναι η δυνατότητα συμμετοχής του ατόμου στην διαμόρφωση του νόμου και στην λήψη των αποφάσεων. Αυτόνομο άτομο είναι εκείνο το οποίο αναγνωρίζει στους νόμους της κοινότητας τους δικούς του νόμους, πράγμα το οποίο επιτυγχάνεται όταν το άτομο συμμετέχει στη συζήτηση και θέσπιση των νόμων, ανεξαρτήτως του αν η

γνώμη του πλειοψήφησε ή όχι.

Κατά τον Καστοριάδη, όλες σχεδόν οι κοινωνίες είναι ετερόνομες και μόνο δύο φορές έγινε η ρήξη με την θεσμοσμένη ετερονομία. Η πρώτη έγινε στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδας με την ανάδυση, για πρώτη φορά στην ιστορία, του προτάγματος της αυτονομίας, δηλαδή της επιθυμίας και ταυτοχρόνως της δράσης για ελευθερία, ισότητα και συμμετοχή στις αποφάσεις και στη θέσπιση των νόμων. Η κοινωνική και πολιτική δράση και ενεργός συμμετοχή των μεσαίων και κατωτέρων στρωμάτων οδήγησε στην δημιουργία της δημοκρατίας. Η αυτόνομη κοινωνία είναι αδιανόητη και αεχώριστη από ένα καθεστώς αυτοδιεύθυνσης και αυτοκυβέρνησης. Έτσι αναπόφευκτα η συζήτηση για την αυτόνομη κοινωνία, οδηγείται στην συζήτηση περί άμεσης δημοκρατίας, στην οποία ο Καστοριάδης αναγνωρίζει πολλά στοιχεία της αυτονομίας.² Η δημιουργία της πολιτικής και της δημοκρατίας στις αρχαίες ελληνικές πόλεις συμβαδίζει με την, επίσης για πρώτη φορά στην Ιστορία, δημιουργία της φιλοσοφίας, αλλά και της επιστήμης, της ιατρικής, της ιστοριογραφίας, της ρητορικής, της τραγωδίας και του θεάτρου. Η ανάδυση από κοινού της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα αποτελεί την πρώτη εμφάνιση του προτάγματος της αυτονομίας.

Η άμεση δημοκρατία

Την άμεση δημοκρατία, εξ άλλου, αντιπαραθέτει ο Καστοριάδης στα σημερινά δυτικά κοινοβουλευτικά πολιτεύματα, τα οποία με αυταρέσκεια και αυτοϊκανοποίηση αυτοαποκαλούνται «δημοκρατίες» ή «αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες». Στην ουσία είναι ολιγαρχίες, φιλελεύθερες ολιγαρχίες, διότι οι ολίγοι λαμβάνουν τις αποφάσεις, θεσπίζουν τους νόμους, ασκούν τη δικαστική και κυβερνητική εξουσία. Οι πολλοί δεν συμμετέχουν σε καμία εξουσία, σε κανένα νόμο και σε καμία απόφαση.³ Η σύγκρισή των σημερινών πολιτευμάτων με την αρχαία δημοκρατία πιστοποιεί τον ολιγαρχικό χαρακτήρα τους, όπως θα φανεί αμέσως πιο κάτω από την σύντομη παράθεση των βασικών αρχών της.

Βασικό χαρακτηριστικό της άμεσης δημοκρατίας είναι η απουσία του θεσμού της αντιπροσώπευσης και των κομμάτων. Δημοκρατία, όπως η ίδια η λέξη δηλώνει, σημαίνει το κράτος του δήμου, την κυριαρχία των πολιτών. Ο δήμος ασκεί, χωρίς αντιπροσώπους και κόμματα, άμεσα την εξουσία υπό όλες τις μορφές της, κυβερνητική, δικαστική, νομοθετική, εκτελεστική. Συμμετέχει ρητά και συνειδητά στην συνολική θέσμιση της κοινωνίας, μην αναγνωρίζο-

ντας άλλη πηγή και αιτία του νόμου παρά μόνο τον ίδιο, όπως δηλώνεται στην περίφημη ρήτρα με την οποία άρχιζαν οι νόμοι και τα ψηφίσματα της εκκλησίας του δήμου: «Ἐδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ». Όλοι οι πολίτες, δηλαδή οι ελεύθεροι ενήλικες άνδρες, συμμετέχουν στην διαμόρφωση και την λήψη των αποφάσεων, στην διαμόρφωση και την ψήφιση των νόμων, στην Εκκλησία του δήμου. Συμμετέχουν στην δικαστική εξουσία ως δικαστές δια της κληρώσεως. Συμμετέχουν ως βουλευτές στην Βουλή των πεντακοσίων δια της κληρώσεως. Συμμετέχουν στα κατώτερα και μεσαία αξιώματα δια της κληρώσεως. Εκλέγουν όμως, δια ψηφοφορίας στα αξιώματα για τα οποία χρειάζονται ειδικές γνώσεις και ικανότητες, όπως Στρατηγούς, Ταμίεις, κ.λ.π.

Έτσι κύριο χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι η κλήρωση, που την διαφοροποιεί από όλα τα άλλα πολιτεύματα, ενώ οι εκλογές είναι χαρακτηριστικό της ολιγαρχίας, πράγμα που επισημαίνει ο Αριστοτέλης. Όλοι οι ασκούντες εξουσία υπόκεινται σε έλεγχο, δίνουν λόγο και απολογισμό ενώπιον του δήμου (λόγον δίδοναι), είναι ανά πάσα στιγμή ανακλητοί και η θητεία τους είναι ετήσια.⁴

Αλλο χαρακτηριστικό της άμεσης δημοκρατίας, που επισημαίνει ο Καστοριάδης, είναι η αντίθεση του δήμου προς τους «ειδήμονες», τους δήθεν ειδικούς της πολιτικής. Η κυρίαρχη σήμερα αντίληψη ότι υπάρχουν ειδικοί, «επιστήμονες» επαγγελματίες των πολιτικών πραγμάτων, δεν έχει καμιά σχέση με την δημοκρατία, «χλευάζει την ίδια την ιδέα της δημοκρατίας». Ένα άλλο χαρακτηριστικό είναι η αντίθεση της κοινότητας προς το «κράτος». Η ιδέα μιας γραφειοκρατίας, δηλαδή ενός θεσμού και ενός σώματος διακεκριμένου και χωρισμένου από το σώμα των πολιτών ήταν αδιανόητη για έναν Έλληνα. Η «διοικητική γραφειοκρατία» που ασκούσε τα εκτελεστικά καθήκοντα (με την κυριολεκτική έννοια του όρου) αποτελούνταν από δούλους, τους οποίους επέβλεπαν πολίτες ορισμένοι δια κληρώσεως.

Εν ολίγοις, στη δημοκρατία κυριαρχούν οι πολίτες και όχι οι πολιτικοί ή τα κόμματα. Το χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι η αυτοδιεύθυνση, η πρωτοβουλία, το πάθος για τα κοινά, η ευθύνη, η δημιουργικότητα, τα οποία αναπτύσσονται στο βαθμό που οι πολίτες συμμετέχουν ουσιαστικώς στις υποθέσεις της πόλεως, ασκούν άμεσα την εξουσία και τον έλεγχό της, ασκούν πολιτική με την αληθή σημασία του όρου. Είναι υποκείμενα της πολιτικής και όχι αντικείμενά της.⁵

Οι κοινωνίες της νεωτερικότητας

Η δεύτερη ρήξη με την παραδοσιακή σκέψη και θέσμιση γίνεται στην Δυτική Ευρώπη, μετά το τέλος του Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Με τον Διαφωτισμό και τις αστικές επαναστάσεις του 17ου - 18ου αιώνα δημιουργείται ένα νέο κίνημα συλλογικότητας, το οποίο αποκτά εκπληκτικές διαστάσεις στην Γαλλική Επανάσταση. Ταυτοχρόνως δημιουργείται ξανά η φιλοσοφική σκέψη και η πολιτική φιλοσοφία. Αυτό συνιστά την δεύτερη ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας. Η κοινωνία που διαμορφώνεται, μέσα από αυτό το κίνημα, έχει δύο βασικά χαρακτηριστικά: Από την μία, υπάρχει αυτό που είναι γνωστό ως καπιταλισμός, ως οικονομικό σύστημα με την συνεχή συσσώρευση, την αύξηση της παραγωγής, τις συνεχείς αλλαγές στο εμπόριο, στα μέσα παραγωγής και στην κατανάλωση. Όλες οι μορφές της κοινωνικής ζωής τείνουν να καλυφθούν από την φανταστική σημασία του καπιταλισμού: την απεριόριστη επέκταση της «ορθολογικής κυριαρχίας».

Από την άλλη όμως, και εκ παραλλήλου με το προηγούμενο, υπάρχει εντός αυτής της κοινωνίας το πρόταγμα της αυτονομίας, του οποίου τις ρίζες, κοινωνικές, ιστορικές, υποκειμενικές διερευνά ο Καστοριάδης. Οι κοινωνικές ρίζες αναζητούνται στην εργασία και στις παραγωγικές σχέσεις, στο εργατικό κίνημα και σε άλλα κινήματα όπως των γυναικών, των νέων, το οικολογικό, κ.λ.π. Όσον αφορά τις ιστορικές ρίζες, το πρόταγμα της αυτονομίας ριζώνει και στηρίζεται στην ιστορική πραγματικότητα που έχει δώσει δείγματα, στην κρίση που διέρχεται η κατεστημένη κοινωνία και στην αμφισβήτησή της από σημαντικό αριθμό ανθρώπων. «Η αμφισβήτηση αυτή, γράφει ο Κ. Καστοριάδης, έκδηλη στις μεγάλες ανοικτές συγκρούσεις και τις επαναστάσεις που σηματοδεύουν την ιστορία του καπιταλισμού, είναι διαρκώς παρούσα, με έναν υπόρρητο και λανθάνοντα τρόπο, στην εργασία των ανθρώπων, στην καθημερινή τους ζωή, στον τρόπο υπαρχής τους».

Δικαιολόγηση της αυτονομίας

Η αυτονομία και η δημοκρατία δεν μπορούν να θεμελιωθούν σε έναν εξωκοινωνικό παράγοντα, κάθε τέτοια προσπάθεια είναι εκδήλωση της ετερονομίας, όπως ήδη ειπώθηκε. Ούτε στην ορθολογικότητα - κάθε τέτοια προσπάθεια είναι εγγενώς αντινομική: προϋποθέτει το ίδιο το θεσμίζον κίνημα της αυτονομίας, το οποίο ορίζει την ορθολογικότητα. Επί πλέον η αυτονομία δεν αποτελεί κάποια αναγκαιότητα, πράγμα που θα ήταν αντιφατικό με την

έννοια της ελευθερίας. Αν και ο Καστοριάδης αρνείται την ιδέα μιας θεωρητικής, φιλοσοφικής ή ορθολογικής θεμελίωσης της αυτονομίας, εν τούτοις δεν αρνείται εντελώς την ιδέα μιας δικαιολόγησής της. Η δικαιολόγηση αυτή στηρίζεται στον ανθρώπινο λόγο και αναζητείται στην κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα. Το πρόταγμα της αυτονομίας, η διερώτηση, ο αναστοχασμός και εν τέλει ο λόγος, έχουν ήδη δημιουργηθεί, είναι ήδη εδώ, ανήκουν στην παράδοση μας, στην ελληνοδυτική παράδοση. Δηλαδή η δικαιολόγηση του προτάγματος της αυτονομίας δεν αναζητείται έξωθεν ή άνωθεν, αλλά εντός της κοινωνικής-ιστορικής δημιουργίας. Συνεπώς η αυτονομία δεν είναι ουτοπικό σχέδιο, αφού υπήρξε μερική πραγμάτωσή της στο παρελθόν, στην αρχαία δημοκρατία, αλλά και στους Νέους Χρόνους, καθώς επίσης στα σύγχρονα κινήματα των νέων, των γυναικών, των μειονοτήτων, στο οικολογικό κίνημα. Τα κινήματα αυτά διέπονται από το πρόταγμα της αυτονομίας και το αναδεικνύουν.

Έτσι λοιπόν η αυτονομία αναδύεται ως δημιουργία κοινωνική-ιστορική, πιο συγκεκριμένα ως δημιουργία ενός προτάγματος, του οποίου στοιχεία και εκδηλώσεις διαπιστώνονται στην κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα. Απαιτούνται όμως προς τούτο δημοκρατικά άτομα. Η δημοκρατία απαιτεί έναν άλλον τύπο ανθρώπου, ένα άλλο ανθρωπολογικό υπόστρωμα από αυτό που υφίσταται στις σημερινές κοινωνίες. Το δημοκρατικό άτομο δεν είναι ένα οποιοδήποτε άτομο, κυρίως όχι αυτό που υπάρχει σήμερα. Ο σημερινός κυρίαρχος τύπος ανθρώπου είναι αυτός του καταναλωτή, του τηλεθεατή, του ιδιώτη, του ψηφοφόρου. Η ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας και η εγκαθίδρυση μιας αυτόνομης κοινωνίας, προϋποθέτει και συνεπάγεται μια διαδικασία ανθρωπολογικής μετάλλαξης, η οποία συνδέεται με την συλλογική δράση των ανθρώπων και δημιουργεί πολιτική και παιδεία. Παιδεία με την ευρύτερη έννοια του μετασχηματισμού των ατόμων, τα οποία συμμετέχουν στον μετασχηματισμό της κοινωνίας, μετασχηματιζόμενα τα ίδια εντός και δια μέσου αυτής της πολιτικής διαδικασίας, αυτοπαιδεύονται, αυτοδιδάσκονται πολιτικώς και κοινωνικώς.

Η ιδέα της αυτονομίας είναι μια κοινωνική σημασία, μια πολιτική ιδέα, ένα πολιτικό βούλεσθαι και πράττειν, που αφορούν τη συνολική θέσμιση της κοινωνίας ως πολιτικής κοινότητας. Συνεπώς έχει να κάνει με την δική μας υπεύθυνη συνειδητή εκλογή και επιλογή, στάση και τοποθέτηση. Αυτά όχι μόνο δεν μπορούμε να τα αποφύγουμε, αλλά είναι ανα-

γκαία και θετική προϋπόθεση για την δράση μας.

Η σημερινή κατάσταση

Όμως σήμερα αυτό που διαπιστώνουμε είναι η απουσία του προτάγματος της αυτονομίας ή μάλλον η έκλειψή του. Δεν μπορούμε να πούμε ότι αυτό που ζούμε είναι το τέλος του προτάγματος. Είναι σαν να λέμε ότι τελείωσε και η δυτική ιστορία – αφού η δυτική ιστορία χαρακτηρίζεται από το πρόταγμα αυτό. Ως γνωστόν το «τέλος της ιστορίας» υποστηρίχθηκε το 1989 από τον F. Fukuyama, πράγμα το οποίο είναι, και αποδεικνύεται καθημερινώς, λανθασμένο.

Τι μπορεί να γίνει λοιπόν σήμερα; Τι και πώς μπορεί να αλλάξει τον σημερινό κυρίαρχο τύπο ανθρώπου, τον καταναλωτή και τηλεθεατή, τον απαθή και αδιάφορο για τα κοινά, τον αποπολιτικοποιημένο και εφησυχασμένο, τον ιδιωτεύοντα και επιδιώκοντα τον ατομικό ευδαιμονισμό, τον εγκλεισμένο στην αλλοτριωτική γκριζα καθημερινότητα, τον λεηλατημένο από την ασημαντότητα και τον κομπορμισμό; Η απάντηση για τον Κ. Καστοριάδη δεν μπορεί να είναι άλλη από την πολιτική εγρήγορση και δραστηριότητα, η οποία είναι η απαραίτητη συνθήκη για την αναγέννηση του δημοκρατικού κινήματος, προϋπόθεση για την δημιουργία κριτικού πολιτικού και φιλοσοφικού στοχασμού που να θέτει σε αμφισβήτηση την επικρατούσα ιδεολογία. Να θέτει τις βάσεις για ανάδυση νέων μορφών πολιτικής δράσης και οργάνωσης. Αυτό που χρειάζεται είναι η δημιουργία ενός νέου κοινού κόσμου, συζητήσεων, προβληματισμού, παραγωγής ιδεών και δράσεως, με βάση και σκοπό την αυτοοργάνωση και την αυτοδιεύθυνση, που να μην εγκλωβίζονται στα κόμματα και τους «αντιπροσώπους».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Το κείμενο αυτό αποτέλεσε τη βάση για την ομιλία που έγινε στην Αίθουσα Εκδηλώσεων του βιβλιοπωλείου Πατάκη στις 19 Οκτωβρίου 2009. Την εκδήλωση οργάνωσε η ΕΚ-ΔΕΦ.

1. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Ράππας, Αθήνα, 1981.
2. Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. Β, Η Πόλις και οι νόμοι, μτφ. Ζ. Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα, 2008. Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα, 1986.
3. Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2009.
4. Γ. Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2007.
5. Κ. Καστοριάδης, «*Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*», Χώροι του ανθρώπου, Ύψιλον, Αθήνα, 1995.

ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Θα ήθελα να συγχαρώ τον ομιλητή για την εμπειριστατωμένη ομιλία του, και αυτό ανεξάρτητα από κάποιες επιμέρους παρατηρήσεις, τις οποίες θα ήταν χρονικώς αδύνατον να συζητήσουμε τώρα. Εδώ θα περιοριστώ σε ορισμένες γενικές επισημάνσεις.

Όπως είναι γνωστό, ο Καστοριάδης θεμελιώνει την Αθηναϊκή Δημοκρατία, της οποίας είναι ένθερμος θαυμαστής και θιασώτης, στη φαντασιακή δημιουργία της κοινωνίας, η οποία, εγκαθιδρύοντας καινούργιες μορφές πολιτικής οργάνωσης, δεν υπόκειται σε εξωτερικούς καθορισμούς, αλλά, αντίθετα, η ίδια είναι πηγή καθορισμών. Επομένως, ενώ ο φιλόσοφος αναδεικνύει –και μάλιστα κατά τρόπο μοναδικό-- τη διαχρονική εμβέλεια της Αθηναϊκής Δημοκρατίας, την ίδια στιγμή απορρίπτει τον αναγωγισμό και την άκαμπτη αιτιότητα ως ερμηνευτικά σχήματα της γένεσής της. Η δουλκοκτητική κοινωνία, για παράδειγμα, δε θα μπορούσε ποτέ να θεωρηθεί γενεσιουργός παράγοντας της αθηναϊκής Δημοκρατίας και αυτοί που την αναμασούν ως επιχείρημα λησμονούν κάτι πολύ απλό: **ότι δηλαδή, ενώ ο θεσμός της δουλείας είχε γνωρίσει μεγάλη άνθηση σε πολλές ανατολικές κοινωνίες, η δημοκρατία στις κοινωνίες αυτές έλαμπε δια της απουσίας της.** Όσοι μάλιστα επικαλούνται τον Μαρξ για την επίρρωση της χιλιοειπωμένης αυτής θέσης, αποδεικνύουν κατά τον Καστοριάδη ότι δε διάβασαν ποτέ τους τον Μαρξ, γιατί ο τελευταίος θεωρεί πως η Δημοκρατία της Αθήνας δημιουργήθηκε όχι από τους δούλους αλλά από τους ελεύθερους μικρούς καλλιεργητές της Αττικής.

Έχω την εντύπωση –και το έχω υποστηρίξει με άλλη ευκαιρία– ότι στη σκέψη του Καστοριάδη υπάρχει μια ανάδραση ανάμεσα στην έννοια της αυτονομίας και την Αθηναϊκή Δημοκρατία. Με αυτό εννοώ ότι η έννοια της αυτονομίας διαμορφώνεται υπό το φως της μελέτης της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και, αντιστρόφως, η Αθηναϊκή Δημοκρατία διασαφείται και προβάλλεται με αφετηγία την έννοια της αυτονομίας.

Όταν λέμε «αυτονομία» μιλώντας για Καστοριάδη, θα ήταν σφάλμα να εμπλακούμε σε αναλύσεις σχετιζόμενες με ηθικές θεωρήσεις καντιανής έμπνευσης και προέλευσης. Όπως σωστά έδειξε ο ομιλητής, στον Καστοριάδη η λέξη αυτονομία έχει καθαρά πολιτικό περιεχόμενο και νοείται κυριολεκτικά. «Αυτόνομος» είναι αυτός που θεσπίζει ο ίδιος –και όχι κάποιος άλλος-- τους νόμους με βάση τους οποίους κυβερνάται. Εμπνεόμενος μάλιστα από το Θουκυδίδη (V,18,2), ο Καστοριάδης συνδυάζει με την αυτονομία τις έννοιες της «**αυτοδικίας**» και της «**αυτοτέλειας**». Επομένως, οι Αθηναίοι, πέρα του ότι ψήφισαν οι ίδιοι τους νόμους τους, παράλληλα δίκαιζαν οι ίδιοι με βάση τους νόμους που είχαν ψηφίσει («αυτόδικοι») και έπαιρναν επίσης οι ίδιοι πολιτικές αποφάσεις («αυτοτελείς») για θέματα που τους αφορούσαν.

Με αυτά τα δεδομένα, είναι εύλογη η θερμη σύνηγορία του Καστοριάδη υπέρ της άμεσης δημοκρατίας, καθώς και η δυσπιστία του προς την έμμεση ή αντιπροσωπευτική δημοκρατία, την οποία χαρακτηρίζει **κοινοβουλευτική ολιγαρχία**. Στο πλαίσιο της κοινοβουλευτικής αυτής ολιγαρχίας ο πολίτης υποβαθμίζεται σε υπήκοο και αναγκά τα δικαιώματά του μόνο μια φορά κάθε τέσσερα ή πέντε χρόνια, και συγκεκριμένα όταν καλείται να ψηφίσει. Αλλά και τότε η ψήφος του έχει ουσιαστικά προδιαγραφεί από τις περιορισμένες επιλογές και το εκλογικό σύστημα....

Υπάρχουν ωστόσο δύο δυσκολίες στις αναλύσεις του Καστοριάδη για την Αθηναϊκή Δημοκρατία. Η **πρώτη** σχετίζεται με «τεχνικές λεπτομέρειες». Αν η άμεση δημοκρατία ήταν δυνατή στη συγκριτικά ολιγάνθρωπη Αθήνα των αρχαίων χρόνων, πόσο εφικτή θα μπορούσε να είναι στα τεράστια και πολυάνθρωπα κρατικά μορφώματα της εποχής μας; Ο Καστοριάδης περιέρχεται σε κάποια αμηχανία και υποστηρίζει ότι εκείνο που προέχει είναι να βγουν οι πολίτες από το τέλμα του εφησυχασμού και να επιδείξουν άμεσο ενδιαφέρον για τα κοινά, οπότε οι λύσεις

θα αναζητηθούν καθ' οδόν. Η **δεύτερη** δυσκολία είναι περισσότερο ουσιαστική. Η θεσιμίζουσα κοινωνία, προκειμένου να κατοχυρώσει την αυτοεπιβεβαίωσή της, εισβάλλει αενάως στη θεσιμισμένη κοινωνία, όπου προβαίνει σε αναίρεση παγιωμένων καταστάσεων. Τι συμβαίνει, όμως, στην περίπτωση, κατά την οποία ο θεσιμιστικός αυτός «οργανισμός» (ο όρος είναι του Καστοριάδη) ακυρώνει καμιά φορά επιτεύγματα που κατοχυρώνουν, ακριβώς, την πολιτική αυτονομία, προστατεύοντας τους πολίτες από ολέθρια εγκλήματα; Πρόχειρο παράδειγμα είναι το έγκλημα που διαπράχθηκε το 406 π.Χ., όταν ένας εξάλλος δήμος καταδίκασε σε θάνατο με παράνομη διαδικασία τους

νικητές στρατηγούς των Αργινουσών. Ο Καστοριάδης έχει επίγνωση του προβλήματος και θεωρεί ότι αυτό μπορεί να ξεπεραστεί, όταν το «πολιτικό» ως ρητή εξουσία απορροφηθεί από την πολιτική ως συνειδητή δραστηριότητα που αποσκοπεί στη θέσμιση της κοινωνίας σύμφωνα με το νόμο, τη δικαιοσύνη και τους κοινούς σκοπούς. Παράλληλα –και αυτό είναι πολύ σημαντικό– ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι **έσχατη θεμελίωση και θωράκιση της Δημοκρατίας είναι η Παιδεία.**

ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ
Αν. Καθηγητής Φιλοσοφίας
Πανεπιστημίου Αθηνών

.....

*Σε επιστολή που απέστειλε προς τον Πρόεδρο της ΕΚΔΕΦ ο Μητροπολίτης Πισιδίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου και πρώην επί σαράντα χρόνια Ιεραπόστολος Επίσκοπος Κορέας **κ. Σωτήριος**, επέλεξε μέλος της Ένωσής μας, μεταξύ άλλων, επισημαίνει:*

«Συγχαρητήρια για το τεύχος της «Φιλοσοφίας και Παιδείας» που αφιερώθηκε στον αείμνηστο εξαίρετο Καθηγητή μας **Ιωάννη Θεοδωρακόπουλο**. Το μελέτησα με προσοχή και ενδιαφέρον και πολύ έχω βοηθηθεί να ξεκαθαρίσω μέσα μου μερικά ζωτικά θέματα.

Στην τελευταία εξέταση που μάς είχε κάνει, μας εξέπληξε. Αλλά τί εξέταση κι εκείνη, πρωτότυπη! Μας είχε κάνει περίληψη των κυρίων θεμάτων που είχε διδάξει και, χωρίς να του πούμε τίποτα, μας πέρασε όλους!...

Ολόψυχα εύχομαι ο εν σπηλαίω τεχθείς Κύριός μας να χαρίζει σ' όλους τους εκλεκτούς συνεργάτες σας κατά το Νέον Έτος καλήν υγείαν, επιτυχία στις ευγενικές επιδιώξεις σας και κάθε καλό που επιθυμείτε.

Με θερμές ευχές και πολλή αγάπη.
 Ο Μητροπολίτης Πισιδίας Σωτήριος

ΤΑ ΠΕΡΙΘΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΣΤΟ ΡΥΘΜΟ ΤΗΣ ΜΑΘΗΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟΝ Α. Ν. WHITEHEAD

Του ΚΩΣΤΑ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ
Υποψ. δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

Whitehead ανέπτυξε δημιουργικές ιδέες στην περιοχή της φιλοσοφίας της εκπαίδευσης και πρότεινε μια ριζικώς νέα προσέγγιση, βασιζόμενος στην οργανισμική φιλοσοφία του (process philosophy)¹. Τα τελευταία χρόνια σημειώθηκε μια σημαντική στροφή προς τη φιλοσοφία αυτή, από διάφορους στοχαστές, σε διαφορετικές γνωστικές περιοχές, όπως είναι η φιλοσοφία της φυσικής², η φιλοσοφία του νου και η φιλοσοφία της εκπαίδευσης³. Κεντρικό ζήτημα που σχετίζεται και με τις τρεις αυτές προσφυγές αποτελεί το πρόβλημα του μεταφυσικού πλαισίου εντός του οποίου είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν τα διάφορα εννοιολογικά προβλήματα. Ειδικότερα, ένα σημαντικό πρόβλημα είναι το κατά πόσον ισχύει η αιτιοκρατία και κατά συνέπεια ποιο είναι το πλαίσιο της ελευθερίας. Η εξήγηση της έννοιας της ελευθερίας, καθώς και ο ρόλος αυτής, αποτελούν κρίσιμα θέματα για μια προσέγγιση οργανισμικής φιλοσοφίας της παιδείας ή, ειδικότερα, της εκπαίδευσης.

Ο Whitehead άσκησε κριτική στο εκπαιδευτικό σύστημα της εποχής του και υποστήριξε ότι η μάθηση δεν επιτελείται προοδευτικά κατά μία σταθερή και ομοιόμορφη πορεία, από τα στοιχειώδη στάδια του γνωστικού αντικειμένου προς το πλέον προχωρημένο επίπεδο, όπως υποστηρίζει ο συμπεριφορισμός, αλλά, απεναντίας, περιλαμβάνει αλλαγές τόσο στο είδος της προόδου όσο και στο βηματισμό της⁴. Οι μαθητές θα πρέπει συνεχώς να απολαμβάνουν κάποια εκπλήρωση των προσπαθειών τους και να ξεκινούν εκ νέου, συνεπώς δεν θα πρέπει να αποδεχθούμε την ιδέα ενός ιδεώδους μακρινού στόχου της εκπαίδευσης⁵. Η διαδικασία της μάθησης, κατά τον Whitehead, αποτελεί μια ενεργή διαδικασία αφομοίωσης νέων στοιχείων μέσα σε προϋπάρχουσες δυναμικές, γνωστικές δομές, θέση που έχει στενή συνάφεια με τη θεωρία της μάθησης του Piaget⁶. Επίσης, η διαδικασία αυτή έχει έναν κυκλικό και όχι

γραμμικό χαρακτήρα και κάθε εκπαιδευτικός κύκλος οδηγεί σε έναν τερατισμό και σε κάποια ικανοποίηση που παρακινεί τον μαθητή να αρχίσει έναν νέο κύκλο. Η γραμμική, μη κυκλική εκπαίδευση καταλήγει στην αποτυχία, διότι έχει επιχειρηθεί «χωρίς ρυθμό, χωρίς κίνητρο ενδιάμεσης επιτυχίας και χωρίς επικέντρωση»⁷.

Ο ρυθμός της μάθησης

Ο ρυθμικός αυτός χαρακτήρας της μάθησης, που περιγράφεται στο έργο του Whitehead, *Οι σκοποί της εκπαίδευσης*, εκδηλώνεται σε κύκλους, και ο κάθε κύκλος περιλαμβάνει τρία κύρια στάδια, τα οποία χαρακτηρίζονται ως το **ρομαντικό στάδιο**, το **στάδιο της ακρίβειας**, και το **στάδιο της γενίκευσης**. Ο Whitehead υποστηρίζει ότι αυτά τα τρία στάδια χαρακτηρίζουν εν γένει τη διαδικασία της ανθρώπινης μάθησης και συνεπώς θα πρέπει να χαρακτηρίζουν και την εκπαιδευτική διαδικασία.

Το **ρομαντικό στάδιο** είναι το στάδιο κατά το οποίο ενδιαφερόμαστε αρχικά να εξερευνήσουμε μια νέα περιοχή, το στάδιο της διανοητικής διέγερσης⁸, της διερεύνησης και της ανακάλυψης, της αναζήτησης και της απόλαυσης του πλούτου νέων εμπειριών. Προσφέρει την «αισθητική εκτίμηση» μιας συγκεκριμένης εμπειρίας, στοιχείο ιδιαίτερης σημασίας⁹. Κατά το πρώτο στάδιο, οι μαθητές θα πρέπει να είναι ελεύθεροι να εξερευνήσουν μια νέα γνωστική περιοχή όσο περισσότερο γίνεται, έτσι ώστε να μην χάσουν την αίσθηση της αναζήτησης και της περιπέτειας. Ο εκπαιδευτικός θα πρέπει να εξασφαλίσει ότι οι μαθητές του δέχονται ερεθίσματα και έρχονται σε επαφή με θέματα που είναι δυνατόν να διεγείρουν τον νου τους και να εξάψουν τη φαντασία τους, να τους δείξει τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά της νέας γνωστικής περιοχής και να κατευθύνει την προσοχή τους στην εγγενή ομορφιά αυτής της περιοχής διερεύνησης. Πρόκειται για κάποιο μικρό

βαθμό πειθαρχίας που συνοδεύει την ελευθερία που κυριαρχεί στο ρομαντικό στάδιο.

Το **στάδιο της ακρίβειας** είναι το στάδιο της πειθαρχίας και της συστηματικής οργάνωσης. Η πολλαπλότητα των γεγονότων και των δυνατοτήτων από το ρομαντικό στάδιο κατηγοριοποιούνται και τοποθετούνται σε εννοιολογικά πλαίσια. Είναι το στάδιο της ακριβούς διαμόρφωσης και της προσεκτικής ανάλυσης και σε αυτό κατακτώνται τεχνικές οι οποίες εφαρμόζονται σε γνωστικό υλικό που έχουμε συναντήσει κατά το ρομαντικό στάδιο. Στο στάδιο της ακρίβειας επικρατεί η πειθαρχία, καθώς ο εκπαιδευτικός μνει τους μαθητές στους κανόνες και στις τεχνικές του υπό συζήτηση γνωστικού αντικείμενου, όπως π.χ. σε τεχνικές άσκησης, επανάληψης ή απομνημόνευσης¹⁰.

Τέλος, το **στάδιο της γενίκευσης**, είναι η σύνθεση του ρομαντικού σταδίου και του σταδίου της ακρίβειας: «είναι μια επιστροφή στο ρομαντικό στάδιο με το επιπρόσθετο πλεονέκτημα ότι έχουμε στη διάθεσή μας κατηγοριοποιημένες ιδέες και σχετικές τεχνικές. Πρόκειται για την εκπλήρωση του στόχου της εκπαίδευσης που πραγματοποιήθηκε κατά το στάδιο της ακρίβειας»¹¹. Κατά το στάδιο της γενίκευσης, η ελευθερία επανακτά τον κυρίαρχο ρόλο της. Τώρα η αναζήτηση και η περιπέτεια του ρομαντικού σταδίου αναθερμαίνονται και παρέχουν επιπρόσθετη διέγερση για να ακονίσουν τα εργαλεία της ακρίβειας. Ωστόσο το στάδιο αυτό αποτελεί μια σύνθεση ελευθερίας και πειθαρχίας. Η πειθαρχία που αποκτήθηκε στο στάδιο της ακρίβειας καθιστά ικανό έναν μαθητή να ενεργήσει με σtil και αποτελεσματικότητα, ενώ η ελευθερία, που επανήλθε σε δεσπίζοντα ρόλο από την αναθέρμανση της αναζήτησης και της περιπέτειας, δίνει στον μαθητή ένα κίνητρο προσπάθειας. Σε αυτό το στάδιο ο μαθητής είναι δυνατόν να κατακτήσει γενικές αρχές που τον καθιστούν ικανό να κατανοήσει τα επιμέρους γεγονότα ως στιγμές αυτών των αρχών. Το στάδιο της γενίκευσης, που καταλήγει στην εκπλήρωση της διαδικασίας της μάθησης, χαρακτηρίζεται από καινοτομία και μεγάλα περιθώρια ελευθερίας.

Τα στάδια αυτά δεν είναι αμοιβαίως αποκλειόμενα, απεναντίας, κάποια στοιχεία του κάθε σταδίου είναι παρόντα σε όλη τη διαδικασία της μάθησης. Πρόκειται απλώς για μία διάκριση έμφασης, δηλαδή υπάρχει μία εναλλαγή όσον αφορά τη δεσπίζουσα θέση των ιδιοτήτων αυτών και αυτή η εναλλαγή είναι που συνιστά τους κύκλους¹². Κατά τον Whitehead, τα παραδοσιακά εκπαιδευτικά συστήματα έχουν επικεντρωθεί στο στάδιο της ακρίβειας και έχουν αγνοήσει το προηγούμενο, το ρομαντικό

στάδιο, με αποτέλεσμα ο μαθητής να βομβαρδίζεται με πληθώρα πληροφοριών μικρού ενδιαφέροντος, να αμβλύνεται ο νους του και τελικά να μένει με «αδρανείς ιδέες», δηλαδή με ιδέες που έχουν γίνει δεκτές παθητικά και που σύντομα θα ξεχαστούν. Όπως γράφει στον πρόλογο του έργου του, *Οι σκοποί της εκπαίδευσης*, το βιβλίο του αυτό αποτελεί μία εκτενή διαμαρτυρία απέναντι στις αδρανείς ιδέες.

Ωστε, η ελευθερία και η πειθαρχία συνυπάρχουν σε κάθε εκπαιδευτικό στάδιο, αλλά η ελευθερία θα πρέπει να κυριαρχεί στο ρομαντικό στάδιο και στο στάδιο της γενίκευσης, ενώ η πειθαρχία στο στάδιο της ακρίβειας.

Ο ρυθμός της φύσης: η συνανάπτυξη

Όσον αφορά το γενικότερο φιλοσοφικό σχήμα, στο οποίο εντάσσονται οι απόψεις του Whitehead για την εκπαίδευση, στο σχήμα αυτό η ελευθερία είναι ένας αναπόδραστος παράγοντας σύνθεσης και καινοτομίας, που υφίσταται υπό συγκεκριμένους περιορισμούς¹³. Ο κόσμος αποτελείται από τις πραγματικές οντότητες (actual entities) που είναι **ενεργεία** υπάρξεις, και από τα αιώνια αντικείμενα (eternal objects), που είναι **δυνάμει** υπάρξεις¹⁴. Οι πραγματικές οντότητες δεν αποτελούν αδρανή άφθαρτα τεμάχια ύλης αλλά είναι εφήμερες οντότητες, σύνθετες και αλληλεξαρτώμενες, που βρίσκονται σε διαρκές γίγνεσθαι (process) και αποτελούν αντικείμενα για άλλες μεταγενέστερες πραγματικές οντότητες¹⁵. Σύνολα από πραγματικές οντότητες, που ονομάζονται *κοινωνίες ή πλέγματα*, σχηματίζουν τις μακροκοσμικές οντότητες της καθημερινής μας εμπειρίας. Κάθε πραγματική οντότητα συλλαμβάνει (prehends) άλλες πραγματικές οντότητες προγενέστερες αυτής. Η χρονική της διάρκεια είναι πεπερασμένη και, παρόλο που είναι δυνατόν να διακριθούν φάσεις του γίγνεσθαι της, η κάθε φάση είναι μόνο κατά παράγωγο τρόπο πραγματική και είναι ατελής χωρίς αναφορά στη συνολική πραγματική οντότητα. Αλλά το σύνολο των συλλήψεων μιας πραγματικής οντότητας εν τω γίγνεσθαι δεν επαρκεί για να καθοριστεί αυτή η διαδικασία σε όλες τις λεπτομέρειες. **Υπάρχει ένα στοιχείο ελευθερίας στο γίγνεσθαι, αμελητέο σε χαμηλής τάξης πραγματικές οντότητες, αλλά σημαντικό σε υψηλότερης τάξης**, το οποίο επιτρέπει τη ριζική καινοτομία. Επομένως, το σύνολο των συλλήψεων μιας πραγματικής οντότητας δεν καθορίζει αλλά διέπει το γίγνεσθαι της αυτοδημιουργίας της, της «συνανάπτυξης» της (concrescence) σύμφωνα με την ορολογία του Whitehead. Τα αιώνια αντικείμενα έχουν δυνάμει

ύπαρξη, αποτελούν νοητές οντότητες, σταθερές μορφές προσδιορισμού, αφηρημένες, άχρονες και αιώνιες δυνατότητες «μορφοποιήσεων», δηλαδή «επιλογών μεταξύ δυνατοτήτων»¹⁶. Η αλληλεξάρτηση των πραγματικών οντοτήτων συντελείται μέσω των αιώνιων αντικειμένων.

Σύμφωνα με το σχήμα αυτό, οι οντότητες του μικρόκοσμου είναι κοινωνίες πραγματικών οντοτήτων. Η εξατομικευμένη πραγματική οντότητα δεν είναι διαιρέσιμη σε συγκεκριμένα τμήματα που το ένα να είναι προγενέστερο του άλλου,¹⁷ αποτελεί δε μια ατομικότητα με συγκεκριμένη χρονική διάρκεια.

Η ελευθερία κατά τις φάσεις της συνανάπτυξης μιας πραγματικής οντότητας

Ο όρος συνανάπτυξη σημαίνει τον συνδυασμό στοιχείων από πολλές διαφορετικές πραγματικές οντότητες σε μία ενότητα, προκειμένου να δημιουργηθεί μία καινούρια πραγματική οντότητα. Είναι μια διαδικασία δια της οποίας μία νέα πραγματική οντότητα έρχεται στην ύπαρξη. Η διαδικασία αυτή διαρκεί ένα ολόκληρο quantum χρόνου, δηλαδή ένα τμήμα χρόνου που δεν είναι δυνατόν να διαιρεθεί σε διαφορετικά χρονικά μέρη. Έτσι, μιλώντας για διαφορετικές φάσεις της συνανάπτυξης, ο Whitehead αναφέρεται σε μια διάκριση που εκφράζει μια σειρά λογικών προϋποθέσεων και όχι μία σειρά χρονικής ανάπτυξης. Οι τέσσερις αυτές φάσεις μπορούν συνοπτικά να περιγραφούν, με όσο το δυνατόν περιορισμένη παράθεση των τεχνικών λεπτομερειών, ως εξής:

Κατά την **πρώτη φάση** (φάση προσαρμογής ή φάση των απλών φυσικών αισθημάτων), η νέα πραγματική οντότητα λαμβάνει το υλικό για τη διαδικασία της συνανάπτυξης της από τις προγενέστερες πραγματικές οντότητες που έχουν ήδη ολοκληρώσει τη δική τους αυτοδημιουργική διαδικασία (τη συνανάπτυξή τους) και, με τον τρόπο αυτό, υπόκειται στην «αιτιώδη αποτελεσματικότητα» του παρελθόντος. Πραγματοποιεί φυσικές συλλήψεις των πραγματικών οντοτήτων που βρίσκονται μέσα στο αιτιακό παρελθόν της, δηλαδή συλλαμβάνει άλλες οντότητες προκειμένου να ενσωματώσει ή να αποκλείσει στοιχεία τους από την ίδια τη διαδικασία της αυτοανάπτυξής της. Κατά τη φάση αυτή, η νέα αυτοδημιουργούμενη πραγματική οντότητα, εκτός από τον εξαναγκασμό που υφίσταται από το παρελθόν, έχει και μια ενεργητική, επιλεκτική στάση.

Η **δεύτερη φάση**, είναι το *νοητικό στάδιο* ή *στάδιο των νοητικών αισθημάτων*. Αυτή η φάση «εισάγει τη διπολική σχέση ανάμεσα σε φυσικά και σε νοητικά αισθήματα»¹⁸. Τα νοητικά αισθήματα προέρχονται

από φυσικά αισθήματα και με την παρουσία τους μια πραγματική οντότητα έχει αποκτήσει έναν νοητικό πόλο σε αντιδιαστολή με τον φυσικό της πόλο: «ο νοητικός πόλος πηγάζει ως το νοητικό αντίγραφο λειτουργιών μέσα στον φυσικό πόλο. Οι δύο πόλοι είναι αδιαχώριστοι στην απαρχή τους»¹⁹. Κατά την επόμενη, την **τρίτη φάση** (απλή συγκριτική φάση ή φάση των απλών συγκριτικών αισθημάτων), το κάθε απλό φυσικό αίσθημα της πρώτης φάσης συντίθεται με το νοητικό του αντίστοιχο της δεύτερης φάσης, δημιουργώντας ένα *απλό συγκριτικό αίσθημα*, δηλαδή λαμβάνει χώρα μία αντιπαράβολή ή ένας συγκριτικός συσχετισμός του φυσικού αισθήματος και του αντίστοιχου νοητικού του²⁰. Τόσο κατά την δεύτερη όσο και κατά την τρίτη φάση, συμβαίνουν κάποιες λειτουργίες κατά τις οποίες εισάγεται σχετική καινοτομία περιεχομένου, συμβαίνουν επιλογές της συναναπτυσσόμενης πραγματικής οντότητας και, συνεπώς, υπάρχει σημαντικό περιθώριο ελευθερίας.

Τέλος, κατά την **τέταρτη φάση**, η αντίθεση ανάμεσα σε ένα φυσικό αίσθημα και στο αντίστοιχό του απλό συγκριτικό αίσθημα παράγει ένα σύνθετο συγκριτικό αίσθημα που ονομάζεται και *διανοητικό αίσθημα*. Επίσης, στη φάση αυτή εμφανίζονται τα συνειδητά αισθήματα και επιτυγχάνεται η κορωνίδα της εμπειρίας, η **συνείδηση**. Αυτή η τελική φάση αποκαλείται «ικανοποίηση» και είναι η εκπλήρωση της διαδικασίας αυτοδημιουργίας μιας πραγματικής οντότητας, του υποκειμένου-υπερκειμένου, η οριστικοποίηση και η ενεργεία εμφάνισής της.

Όστε, κάθε πραγματική οντότητα διαθέτει ως ένα αναγκαίο εγγενές στοιχείο τον παράγοντα της «ελευθερίας», ο οποίος έχει διττό χαρακτήρα²¹. Αφενός, η πραγματική οντότητα «αποφασίζει» για αυτό που αυτή η ίδια θα γίνει, βάσει περιορισμών, όπως συνοπτικά προαναφέρθηκε, και, αφετέρου, λόγω του ότι αυτή η ίδια θα αποτελέσει δεδομένο για άλλες πραγματικές οντότητες, οι «αποφάσεις» της, κατά παράγωγο τρόπο επιδρούν σε άλλες, μεταγενέστερες πραγματικές οντότητες.

Η Ελευθερία στη μάθηση και στην συνανάπτυξη

Είναι δυνατόν να γίνει ένας παραλληλισμός μεταξύ του ρυθμού της μάθησης και του ρυθμού της πραγματικής οντότητας, δηλαδή μεταξύ των φάσεων της συνανάπτυξης και εκείνων της μάθησης. Μια τέτοια σύγκριση θα χρησίμευε στη διευκρίνιση των απόψεων αυτών, ιδιαίτερα όσον αφορά την έννοια της ελευθερίας²².

Κατά την πρώτη φάση της συνανάπτυξης γίνεται εισροή δεδομένων από πολυάριθμες πραγματικές οντότητες του παρελθοντικού ενεργεία κόσμου.

Είναι η φάση κατά την οποία η νέα πραγματική οντότητα δεσμεύεται σε περιορισμούς που προέρχονται από το τακτοποιημένο παρελθόν, ενώ συνάμα διαθέτει περιθώρια ελευθερίας που εκφράζονται με ορισμένες λειτουργίες. Από την άλλη πλευρά, η ρομαντική φάση της μάθησης θέτει τον μαθητή σε άμεση επαφή με πολυάριθμα γεγονότα και δυνητικότητες μέσα στη νέα περιοχή έρευνας. Το πρώτο στάδιο της μάθησης δεν είναι ένα στάδιο κριτικής αξιολόγησης αλλά, απεναντίας, το στάδιο κατά το οποίο ο μαθητής δέχεται και εκτιμά τον κυκεώνα των δεδομένων που έχει συναντήσει στο νέο πεδίο της αναζήτησης. Ωστόσο υπάρχει σημαντική διαφορά ανάμεσα σε αυτά τα δύο στάδια. Κατά το ρομαντικό στάδιο της μάθησης κυριαρχεί η ελευθερία, γιατί θα πρέπει να επιτραπεί στον μαθητή να εξερευνήσει τα νέα δεδομένα και τις δυνατότητες με σχετικώς μικρή καθοδήγηση από τον δάσκαλο. Από την άλλη πλευρά, η αρχική φάση της συνανάπτυξης ενσωματώνει τον εξαναγκασμό του παρελθόντος. Περιλαμβάνει την αναγκαιότητα της αιτιώδους αποτελεσματικότητας, ενώ η ελευθερία των πρώτων επιλογών, μέσω των λειτουργιών που επιτελούνται κατά την φάση αυτή, είναι αρκετά περιορισμένη.

Κατά τη δεύτερη και την τρίτη φάση της συνανάπτυξης γίνεται αξιολόγηση της νέας πραγματικής οντότητας επί της πολλαπλότητας των δεδομένων που έχει αποκτήσει κατά την αρχική φάση. Αυτές οι δύο φάσεις συνιστούν τη δημιουργική απόκριση στα δεδομένα που λήφθηκαν. Από την άλλη πλευρά, το δεύτερο στάδιο της μάθησης, το στάδιο της ακρίβειας, είναι εκείνο κατά το οποίο οργανώνουμε και αναλύουμε την πολλαπλότητα των δεδομένων που έχουμε αποκτήσει κατά το ρομαντικό στάδιο. Τόσο στη δεύτερη και τρίτη φάση της συνανάπτυξης, όσο και στο στάδιο της ακρίβειας, η έμφαση δίνεται στη διανοητική και συναισθηματική αξιολόγηση του υλικού που έχει ληφθεί αρχικώς. Μέχρις εδώ είναι τα στοιχεία της ομοιότητας. Αλλά υπάρχει η ριζική διαφορά ότι, ενώ το στάδιο της ακρίβειας είναι εκείνο της πειθαρχίας και της συστηματικής οργάνωσης, η δεύτερη και η τρίτη φάση της συνανάπτυξης είναι φάσεις σημαντικής καινοτομίας και μεγάλου περιθωρίου ελευθερίας.

Τέλος, η τέταρτη φάση της συνανάπτυξης, η φάση των διανοητικών αισθημάτων, παρουσιάζει μία αξιοσημείωτη ομοιότητα με το στάδιο της γενίκευσης κατά τη μάθηση. Στη φάση αυτή η πραγματική οντότητα πετυχαίνει έναν αρμονικό συντονισμό, μια σύνθεση των φυσικών συλλήψεων της αρχικής φάσης και των απλών συγκριτικών αισθημάτων της

τρίτης φάσης. Παρομοίως, το στάδιο της γενίκευσης, στη μαθησιακή διαδικασία, είναι μια σύνθεση των γεγονότων και των δυνητικότητων της ρομαντικής φάσης με τις τεχνικές που έχει προμηθεύσει το στάδιο της ακρίβειας. Στο στάδιο της γενίκευσης οι γνώσεις του μαθητή μπορούν να αναπτυχθούν σημαντικά, διότι αυτός έχει κατακτήσει τις τεχνικές για να οργανώνει και να συστηματοποιεί νέα γεγονότα. Επιπλέον, αυτά τα νέα γεγονότα πλαισιώνονται τώρα με την αναζήτηση και την περιπέτεια του ρομαντικού σταδίου. Το στάδιο της γενίκευσης, που καταλήγει στην εκπλήρωση της διαδικασίας της μάθησης, ομοιάζει με το τέταρτο στάδιο της συνανάπτυξης που καταλήγει στην «ικανοποίηση», δηλαδή στην εκπλήρωση και ενεργεία πραγμάτωση της πραγματικής οντότητας. Τόσο η τέταρτη φάση της συνανάπτυξης, όσο και το στάδιο της γενίκευσης κατά τη μάθηση, χαρακτηρίζονται από καινοτομία και μεγάλα περιθώρια ελευθερίας.

Συνοψίζοντας, η ελευθερία στη φιλοσοφία του Whitehead είναι ένας αναπόδραστος παράγοντας σύνθεσης και καινοτομίας τόσο κατά τη θεμελιώδη διαδικασία δημιουργίας των ενεργείων μονάδων του κόσμου (των πραγματικών οντοτήτων) δηλαδή κατά τη συνανάπτυξη, που συνιστά τον ρυθμό της φύσης, όσο, κατ' επέκταση, και κατά τις διαδικασίες που εντάσσονται στην ανώτατη βαθμίδα της ανθρώπινης αντίληψης, στη συνείδηση, όπως είναι η γνωσιακή διαδικασία που συνιστά τον ρυθμό της μάθησης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Brumbaugh, Robert S., *Whitehead, Process Philosophy, and Education*, State University of New York Press (SUNY), Albany 1982.
- Brumbaugh, Robert S., "Why Whitehead", *Process Studies*, 20, 1991, pp. 72-7.
- Dunkel, Harold, B., *Whitehead on Education*, Ohio State University Press, 1965.
- Eastman T. and Keeton H. [Ed.], *Physics and Whitehead*, State University of New York, 2004.
- Frankena, W. K., *Philosophy of Education*. New York: Macmillan, 1965.
- Garland B., "The Rhythm of Learning and the Rhythm of Reality", in Riffert, Franz, G., 2005, pp. 35-57.
- Griffin, D. R., *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom and the Mind-Body Problem*, University of California Press, 1998.
- Καρακώστας, Β., «Φιλοσοφία κβαντικής μηχανικής», στο *Φιλοσοφία της επιστήμης: η εξέλιξη των ιδεών στις φυσικές επιστήμες* (Δ. Αναπολιτάνος, Θ. Αραμπατζής, Β. Καρακώστας, Β. Κιντή), Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 1999, σσ. 259-317.
- Καρακώστας, Β., «Επί του προβλήματος της κβαντικής μέτρησης: πραγματικότητα, αντικειμενικότητα και πιθανοκρατία στη σύγχρονη φυσική», *Νεύσις* 9, 2000, σσ. 95-115.
- Καρακώστας, Β., "Περί της Φύσεως και Ερμηνείας της Κβαντικής Πραγματικότητας: Το Πρότυπο του Ενεργού Επιστημονικού Ρεαλισμού", *Νεύσις* 14, 2005, σσ. 48-77.
- Leclerc I., *Whitehead's Metaphysics*. The Macmillan Company,

1958.

Malin S., *Nature loves to hide*, Oxford University Press, 2001.

Μπαρτζελιώτης, Λ., *Ο Αναθεωρημένος Υποκειμενισμός του Α. Ν. Whitehead*. Αθήνα, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών: Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου, 1984.

Papadopoulos K. P., "Whiteheadian "Concrescence" and Quantum Measurement Process". Στο *Philosophy, Competition and the Good Life*, vol.2, επιμ. έκδ. Boudouris K. & Kalimtzis K. First World Olympic Congress of Philosophy, Athens, 2005, σσ. 251-261.

Παπαδόπουλος Κ. Π., «Κοινά Εννοιολογικά Χαρακτηριστικά μεταξύ της Οργανισμικής Φιλοσοφίας του Α. Ν. Whitehead και της Κβαντικής Φυσικής», στο *Φιλοσοφία των Επιστημών*, Κείμενα από το 10ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, Α.Π.Θ. 6-8 Μαΐου 2006, επιμέλεια-εισαγωγή Δήμητρα Σφενδόνη Μέντζου, 2006, σσ. 51-60.

Penrose R. (Ed.), *The Large, the Small and the Human Mind*, Cambridge University Press, 1997.

Riffert, Franz G. (Ed), *Alfred North Whitehead on Learning and Education*. Cambridge Scholars Press, 2005.

Riffert, F. G. & Cobb, J.B., "Introduction. Reconnecting science and metaphysics: General considerations and pioneer works on process-psychology". In Riffert F & Weber M., 2003.

Riffert, F. G. & Weber M., *Searching for new Contrasts. Whiteheadian Contributions to Contemporary Challenges in Neurophysiology, Psychology, Psychotherapy and the Philosophy of Mind*. New York: Peter Lang, 2003.

Shimony, A., *Search for a Naturalistic World View, Volume 2, Natural Science and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Shimony, A., "On Mentality, Quantum Mechanics, and the Actualization of Potentialities" in Penrose R. (Ed.), 1997.

Stapp H. P., *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Springer-Verlag, 1993.

Wegener, Frank C., *The Organic Philosophy of Education*, WM. C. Brown Company, 1957.

Whitehead, A. N., *Science and the Modern World [SMW]*, New York: Macmillan, 1925.

Whitehead, A. N., *Process and Reality [PR]*. Macmillan Publishing Co, 1929.

Whitehead, A. N. *The Aims of Education [AE]*. Macmillan Publishing Co. 1929, (Edition: Mentor Books, 1964).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Whitehead είναι περισσότερο γνωστός για το έργο του στην περιοχή της τυπικής λογικής, της μαθηματικής φυσικής, της μεταφυσικής και της φιλοσοφίας της επιστήμης. Η φιλοσοφία του έχει χαρακτηριστεί και ως «αναθεωρημένος υποκειμενισμός». Για μια συνολική και εμπειριστωμένη εισαγωγή σε αυτήν, βλ.: Μπαρτζελιώτης, Λ., *Ο Αναθεωρημένος Υποκειμενισμός του Α. Ν. Whitehead*. Αθήνα, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών: Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου, 1984.

2. Σήμερα, 80 περίπου χρόνια μετά την έναρξη της σχετικής φιλοσοφικής διαμάχης, σύγχρονες προσεγγίσεις στα εννοιολογικά προβλήματα της κβαντικής φυσικής (όπως είναι το πρόβλημα της κβαντικής μέτρησης και το πρόβλημα της μη διαχωρισιμότητας), οδηγούν ορισμένους στοχαστές προς την κατεύθυνση της οργανισμικής φιλοσοφίας του Α. Ν. Whitehead, προκειμένου να σχηματίσουν ένα κατάλληλο θεωρητικό πλαίσιο αντιμετώπισης των προβλημάτων αυτών. Βλ., ενδεικτικά, τις ακόλουθες σχετικές αναφορές: Stapp H. P., *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Springer-Verlag, 1993, σσ. 79-80, 98-99, 110, 114, 216. Shimony, A., *Search for a Naturalistic World View, Volume 2, Natural Science and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, σσ. 291-309. Shimony, A., "On Mentality, Quantum Mechanics, and the Actualization of Potentialities" in Penrose R. (Ed.), 1997, σσ. 148-158. Malin S., *Nature loves to hide*, Oxford University Press, 2001, σσ. xiii, xiv, 163-187. Eastman T. and Keeton H. [Ed.], *Physics and Whitehead*, State

University of New York, 2004, σσ. x-xiii, 74-75, 92-93, 180-182.

3. Παρομοίως, τα τελευταία χρόνια έχει γίνει μια σημαντική στροφή προς τις απόψεις του Whitehead και από στοχαστές της φιλοσοφίας της παιδείας. Έργα σε αυτή τη γνωστική περιοχή είναι, ενδεικτικά, τα εξής: Wegener, F. C., *The Organic Philosophy of Education*, WM. C. Brown Company, 1957. Dunkel, H. B., *Whitehead on Education*, Ohio State University Press, 1965. Frankena, W. K., *Philosophy of Education*. New York: Macmillan, 1965. Brumbaugh, R. S., *Whitehead, Process Philosophy, and Education*, State University of New York Press (SUNY), Albany, 1982. Brumbaugh, R. S., "Why Whitehead", *Process Studies*, 20, 1991, σσ. 72-7. Riffert, Franz G. (Ed), *Alfred North Whitehead on Learning and Education*. Cambridge Scholars Press, 2005.

4. Whitehead, A. N., *The Aims of Education [AE]*. Macmillan Publishing Co. 1929, (Edition: Mentor Books, 1964), σ. 42.

5. AE, σ. 30.

6. Riffert F., 2005, σ. 12.

7. AE, σ. 31.

8. AE, σσ. 28-29.

9. Brumbaugh, 1991, σσ. 72-7.

10. AE, σ. 44.

11. AE, σ. 30.

12. Ibid. σ. 38.

13. Ας σημειωθεί ότι οι κυριότερες συνέπειες του μεταφυσικού σχήματος του Whitehead είναι η άρνηση της αυστηρής αιτιοκρατίας, η διάκριση μεταξύ ενεργείας και δυνάμει ύπαρξης, η πλακαιοκρατική φύση του αντικειμένου και η μη κλασική σχέση υποκειμένου/αντικειμένου, η μη διαχωρισιμότητα, η διάκριση έσω-επίπεδου και έξω-επίπεδου πραγματικότητας, καθώς και η σύγκλιση γνωσιολογίας και οντολογίας. Ας αναφερθεί, επίσης, ότι τα χαρακτηριστικά του σχήματος του Whitehead όπως περιγράφονται εδώ παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με τα χαρακτηριστικά του εννοιολογικού πλαισίου της κβαντικής φυσικής, τα οποία την διακρίνουν από την κλασική φυσική (βλ. Papadopoulos K. P., "Whiteheadian 'Concrescence' and Quantum Measurement Process", στο *Philosophy, Competition and the Good Life*, vol.2, επιμ. έκδ. Boudouris K. & Kalimtzis K. First World Olympic Congress of Philosophy, Athens, 2005, σσ. 251-261. Επίσης: Παπαδόπουλος Κ. Π. «Κοινά εννοιολογικά χαρακτηριστικά μεταξύ της οργανισμικής φιλοσοφίας του Α. Ν. Whitehead και της κβαντικής φυσικής», στο *Φιλοσοφία των Επιστημών*, κείμενα από το 10ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, Α.Π.Θ. 6-8 Μαΐου 2006, επιμ. Έκδ. Δήμητρα Σφενδόνη-Μέντζου, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2008, σσ. 51-60. Για μία εμπειριστωμένη παρουσίαση των χαρακτηριστικών του εννοιολογικού πλαισίου της κβαντικής φυσικής βλ. Καρακώστας, Β., "Περί της Φύσεως και Ερμηνείας της Κβαντικής Πραγματικότητας: Το Πρότυπο του Ενεργού Επιστημονικού Ρεαλισμού", *Νεύσις* 14, 2005, σσ. 48-77. Επίσης: Καρακώστας, Β. (2000), «Επί του προβλήματος της κβαντικής μέτρησης: πραγματικότητα, αντικειμενικότητα και πιθανοκρατία στη σύγχρονη φυσική», *Νεύσις* 9, 2000, σσ. 95-115.

14. Whitehead, A. N., *Process and Reality [PR]*. Macmillan Publishing Co., 1929, σ. 27.

15. PR, σ. 28.

16. Whitehead, A. N., *Science and the Modern World [SMW]*, New York: Macmillan, 1925, σ. 229.

17. PR, σ. 107.

18. Μπαρτζελιώτης 1984, σ. 70.

19. PR, σ. 379.

20. Μπαρτζελιώτης, 1984, σ. 72. Επίσης PR, σ. 380.

21. Leclerc 1958, σσ. 170-174.

22. Πρβ. τις απόψεις του Garland B. στο : Garland B., "The Rhythm of Learning and the Rhythm of Reality", στο Riffert, Franz, G. (2005), σσ. 35-57. Εδώ ο Garland παραβλέπει πλήρως κάθε περιθώριο ελευθερίας κατά την πρώτη φάση της συνανάπτυξης και υπεραπλουστευτικά συνοψίζει τις φράσεις της συνανάπτυξης σε τρεις.

ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΓΙΑ ΤΑ ΠΑΘΗ ΑΠΟ ΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΒΙΚΕΝΤΙΟΥ ΔΑΜΟΔΟΥ

Του ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΜΠΟΥΡΑ
Δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

Πολύς ο λόγος για τα πάθη στην ηθική φιλοσοφία των εκπροσώπων του νεοελληνικού Διαφωτισμού, καθώς αυτή ακολουθεί τα τεκταινόμενα στον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό. Είναι, λοιπόν, σημαντικό να σχολιαστεί η **θεωρία των παθών στην ηθική φιλοσοφία του Βικέντιου Δαμοδού**, ενός, χωρίς αμφιβολία, σημαντικού προδρόμου του νεοελληνικού Διαφωτισμού.¹

Η μικρή έκταση του κεφαλαίου στο έργο του Δαμοδού που αναφέρεται στα πάθη μάς επιτρέπει να το παρουσιάσουμε εδώ αυτούσιο:

Μέρος Β΄. Κεφάλαιον Έκτον: «Περί της χρήσεως των παθών της ψυχής»: Τα πάθη της ψυχής είναι η πράξεις της αισθητικής δυνάμεως, οπού γεννάται από την φαντασίαν τινός αισθητικού αντικειμένου, ωσάν το μίσος, η ηδονή, το έλεος και όμοια περί των οποίων είρηται εις την Φυσικήν. Τούτα ουν τα πάθη θεωρεί η ηθική εις όσον διδάσκει πώς πρέπει να τα μεταχειριζόμεσθε σχετικώς προς τον ορθόν λόγον· επειδή τα πάθη όλα δεν είναι όλα κατά φύσιν κακά, ως έλεγον οι Στωικοί, αλλ' υποκείται τη διορθώσει της ηθικής. Δεν είναι κατά φύσιν κακά τα πάθη, διατί κλίνουν τον άνθρωπον εις αγαθάς πράξεις· καθάπερ γαρ λέγει ο Αυγουστίνος (βιβλ. ιδ΄ «Περί της Πολιτείας του Θεού» (De civitate Dei), κεφ. Θ΄): οι δίκαιοι φοβούνται να αμαρτήσουν, επιθυμούν να μην έχουν την χάριν του Θεού, λυπούνται εις τας αμαρτίας, χαίρονται εις τα αγαθά έργα. Ιδού, λοιπόν, ο φόβος, η επιθυμία, η λύπη και η χαρά οπού είναι πάθη από τα οποία προξενώνται πράξεις αγαθαί. Μόνον λοιπόν η κατάχρησις των παθών είναι κακή, όχι τα πάθη τα οποία έσπειρε η φύσις εις τον άνθρωπον δια να τον παρακινά να πράττη τα καλά έργα, και να φεύγει τα κακά με περισσότερη επιθυμίαν. Η ορθή ουν χρήσις των παθών κατά τους κανόνας της ηθικής κείται εις δύο. Πρώτον να διορθώνωμεν κατά τον ορθόν λόγον τα πάθη, και

δεύτερον να μεταχειριζόμεσθε μόνον δια την απόκτησιν του αγαθού και φυγήν του κακού σχετικώς προς το ύστερον τέλος, δηλαδή την απόλαυσιν της μακαριότητος.

Διορθώνονται τα πάθη κατά τον ορθόν λόγον, όταν αναφέρονται εις την δικαίαν μετριότητα, λ.χ. πρέπει να οργιζόμεσθε όταν πρέπει, και όσον πρέπει, καθώς και ο Χριστός εθυμώθη εναντίον των πωλούντων εις τον ναόν, αλλά δεν πρέπει να οργιζόμεσθε εναντίον του ορθού λόγου. Ομοίως πρέπει να επιθυμούμεν τα πρόποντα όχι τα άπραπα, πρέπει να φοβούμεθα τα αληθινά κακά ωσάν την αμαρτίαν, όχι τα κατά φαντασίαν. Όταν ουν χρώμεθα τοις πάθεσι καθώς ζητά ο ορθός λόγος δίχως αμαρτίαν, τότε τα πάθη ανάγονται εις την δικαίαν μετριότητα, τουτέστιν ούτε υπερβαίνουν το δίκαιον ούτε ελλείπουν από το δίκαιον. Όταν πάλιν τα πάθη μάς παρακινούν εις κανένα πράγμα κακόν ωσάν εις βλασφημίαν, ή εις ασέλγειαν, τότε διορθώνονται τα πάθη αντιστέκοντας με την σταθερότητα της ψυχής εναντίον της κακής επιθυμίας· όθεν είναι ωφελιμότερον να αλλάξωμεν λογισμόν δια να αλλαχθή και των ζωτικών πνευμάτων η κίνησις, από την οποίαν γεννώνται τα πάθη καθώς εξηγήσαμεν εις την Φυσικήν.²

«Τα πάθη της ψυχής»: Στην επόμενη σελ. (66) στην αρχή του Γ΄ Μέρους «Περί αρετών και ελαττωμάτων» θεωρεί τα πάθη ως μία από τις τρεις αρχές «οπού κάνουν την ψυχήν επιτήδειαν να πράττη». (Οι άλλες δύο αρχές είναι οι φυσικές δυνάμεις και οι έξεις). Αντίληψη κατά βάση αριστοτελική: «Επει ουν τα εν τη ψυχή γιγνόμενα τρία εστί, πάθη, δυνάμεις, έξεις»³

«...είναι η πράξις της αισθητικής δυνάμεως». Επίσης στη σελ. 66 επεξηγεί την αισθητική δύναμη ως όρεξη.

«...οπού γεννάται από την φαντασίαν...». Αν η φαντασία θεωρηθεί ψυχοπνευματική αδυναμία –

πιο κάτω ο Δαμοδός δεν θεωρεί τη φαντασία θετική ενέργεια της ψυχής («να φοβούμεθα τα αληθινά κακά... όχι τα κατά φαντασίαν») – πρέπει να παραπέμφουμε στον Baruch Spinoza⁴

«...προς τον ορθόν λόγον».

Κατ' αρχήν δεν πρόκειται για την απλή λογικότητα, αλλά για την ορθή λογικότητα. Ο Δαμοδός στο Κεφάλαιον Τέταρτον του Μέρους Β' («Περί της αγαθότητας και κακίας των ανθρώπινων πράξεων και περί των κανόνων αυτών») ταυτίζει τον ορθό λόγο με το φυσικό νόμο και είναι ο φυσικός νόμος «το φως εκείνο και η γνώσις οπού έχομεν από την φύσιν να διακρίνωμεν το καλόν από το κακόν, το δίκαιον από το άδικον... Τούτος ο φυσικός νόμος μας εδόθη από τον Θεόν και είναι αμετάβολος... και η αϊδιος αυτού διάταξις, καθ' ην τα έργα λέγονται καλά ή κακά, την οποίαν διάταξιν εκ γεννήσεως εφανέρωσεν εις ημάς ο Θεός» (σελ. 55). Το προηγούμενο αποτελεί θεμελειώδη αρχή των φυσιοκρατών. Πρβλ., π.χ., τον Jean – Jacques Rousseau.⁵ Σημειωτέον, πάντως, ότι ο Δαμοδός έχει πεθάνει (1752 ή 1754)⁶ όταν γράφηκε το έργο του Rousseau στο οποίο παραπέμπουμε.

«Επειδή τα πάθη δεν είναι όλα κατά φύσιν κακά, αλλ' υπόκεινται τη διορθώσει της ηθικής». Ο Δαμοδός εδώ επικαλείται τους στωικούς γενικά. Π.χ. Seneca, De Ira, I, V, 2: «...ira in exitium». Βλ. και πιο κάτω. «δεν είναι κατά φύσιν κακά τα πάθη, διατί κλίνουσι τον άνθρωπον εις αγαθάς πράξεις». Ο Δαμοδός επικαλείται στο σημείο αυτό τον Αυγουστίνο συγκεκριμένα (De civitate Dei κλπ.). Όλος όμως ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός διακατέχεται από παρόμοιες απόψεις, όπως π.χ., ότι τα πάθη δεν είναι «φύσει» που διατύπωσε ο David Hume⁷ ή π.χ., ότι τα πάθη είναι εκείνα τα κινήματα της ψυχής που μας παρακινούν να αγαπούμε ή να μισούμε πολύ, άποψη του F. Soave⁸.

«Μόνον λοιπόν η κατάχρησις των παθών είναι κακή... Η ορθή ουν χρήσις των παθών κατά τους κανόνας της ηθικής κείται εις δύο: Πρώτον να διορθώνωμεν κατά τον ορθόν λόγον τα πάθη...».

Οι λόγιοι του νεοελληνικού Διαφωτισμού στην πλειοψηφία τους πιστεύουν στην αναγκαιότητα της ύπαρξης των παθών, όχι όμως και στην κατάχρησή τους, που σημαίνει δηλαδή ότι τα πάθη πρέπει να χρησιμοποιούνται ορ-

θά με τη βοήθεια του λογικού και της αρετής (Νεόφυτος Βάμβας, Δημήτριος Καταρτζής, Αδαμάντιος Κοραής, Κωνσταντίνος Κούμας, Βενιαμίν Λέσβιος, Μιχαήλ Χρησταρής, Αθανάσιος Ψαλίδας). Σύμφωνα με τον Π. Κονδύλη, στη μάχη μεταξού του και παθών στο νεοελληνικό Διαφωτισμό η πλάστιγγα έκλινε υπέρ του πρώτου, επηρεασμένη απ' τις συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες του ελλαδικού χώρου, ο οποίος έκρινε θετική μεν τη χρήση των παθών όχι όμως και την κατάχρησή τους⁹. Σημειωτέον ότι ο Δαμοδός είναι πρόδρομος του νεοελληνικού Διαφωτισμού. «...δηλαδή την απόλαυσιν της μακαριότητος». Από τους λόγιους του νεοελληνικού Διαφωτισμού μόνον ο Δημήτριος Καταρτζής θεωρεί ότι βασικές αρετές είναι οι χριστιανικές πίστη, αγάπη, ελπίδα που οδηγούν τον άνθρωπο στη θεία μακαριότητα.¹⁰

«Διορθώνονται τα πάθη κατά τον ορθόν λόγον, όταν αναφέρονται εις την δικαίαν μετριότητα... Όταν ουν χρώμεθα τοις πάθεσι καθώς ζητά ο ορθός λόγος χωρίς αμαρτίαν, τότε τα πάθη ανάγονται εις την δικαίαν μετριότητα, τουτέστιν ούτε υπερβαίνουσι το δίκαιον ούτε ελλείπουσι από το δίκαιον». Εμφανής η επίδραση της θεωρίας της μεσότητας του Αριστοτέλη. Βλ. εν προκειμένω παραδείγματα υπερβολής και έλλειψης και της αρετής ως μεσότητας¹¹, επίσης το: «τα μεν πάθη ταύτα και τοιαύτα συμβαίνει ταις ψυχαίς, πάντα δε λέγεται τα μεν τω υπερβάλλειν, τα δε τω ελλείπειν!»¹²

«Όθεν είναι ωφελιμότερον να αλλάξωμεν λογισμόν δια να αλλαχθή και των ζωτικών πνευμάτων η κίνησις, από την οποία γεννώνται τα πάθη...» Ο Δαμοδός ακολουθεί τη θεωρία του René Descartes για τη γένεση των παθών. Κεντρικό σημείο του οργανισμού του ανθρώπου ο Descartes θεωρεί τον κωνοειδή αδένα, στον οποίο έχει τη θέση της η ψυχή: όταν τα «ζωτικά πνεύματα» που βρίσκονται μέσα στο αίμα και είναι η πηγή της ζωής διεγερθούν, η διέγερση τους αυτή επηρεάζει διαμέσου του κωνοειδή αδένα την ψυχή κι έτσι προκαλούνται μέσα της αισθήματα, αντιλήψεις και γενικά κινήσεις ψυχικές· μ' αυτόν τον τρόπο παράγονται τα πάθη. Επίσης, χάρη στον προηγούμενο σύνδεσμο σώματος και ψυχής, με τη θέληση μπορούν να εξασθενήσουν τα πάθη¹³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ., π.χ., Σ.Γ. Μοσχονά, *Δύο μορφές του ελληνικού διαφωτισμού στην Κεφαλλονιά: Βικέντιος Δαμοδός, Νεόφυτος Βάμβας*, Αθήνα 1995.

2. Βικέντιου Δαμοδού, *Σύνοψις Ηθικής Φιλοσοφίας*, έκδ. Α. Ν. Δεπούνη και Τ. Χ. Ζήση, Αθήνα 1940, σελ. 64-65.

3. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1105 b, 19-20.

4. Baruch Spinoza, *Ethica*, p. IV app. Cap. 2 (ελλ. μετάφρ., σελ. 258).

5. Jean – Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes*, Paris 1755.

6. Σ.Γ. Μοσχονά, ό.π. σελ. 28.

7. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, τόμ. 2ος, London 1739, σελ. 3.

8. F. Soave, *Στοιχειώδης πραγματεία περί των χρεών του ανθρώπου*, Κων/λις 1841, σελ. 18, μετάφρ. Γ. Γεννάδιου.

9. Π. Κονδύλη, *Το ηθικοφιλοσοφικό πρόβλημα και ο νεοελληνικός Διαφωτισμός*, «Τα Ιστορικά», 7, 1987, σελ. 27 κ.επ. Του ίδιου, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα 1968, σελ. 164 και 168.

10. Κ. Θ. Δημαρά, *Δημητρίου Καταρτζή: Τα Ευρισκόμενα*, Αθήνα 1970, ό. «Εγκώμιον του φιλοσόφου, μακαρισμός του ορθοδόξου, ψόγος του αθέου, ταλάνισμα του δεισιδαίμονος».

11. Αριστοτέλη, *Ηθικά Ευδήμεια* 1221α, π.χ. 3-12

12. Ό. π., 13-15

13. René Descartes, *Les passions de l'ame*, art. σελ. 31,32, 34-37 και 50, «Oeuvres de Descartes», Paris 1844, σελ. 496,497,499-506 και 519

ΓΙΑ ΤΟΝ ΒΙΚΕΝΤΙΟ ΔΑΜΟΔΟ (1700-1752)

Για την αφοσίωση του Δαμοδού στο έργο του και για τη μέθοδο που ακολουθεί στη διδασκαλία του μάς πληροφορούν τα έργα του. Είναι όλα γραμμένα σε ύφος διδακτικό και στα «Προοίμια», κείμενα ξεχωριστά ενδιαφέροντα και αποκαλυπτικά, δηλώνει πως αυτός είναι ο σκοπός των συγγραφών του. Οι πολύ συχνές παραινέσεις στους μαθητές του, που με κάθε τρόπο προσπαθεί να τους ενθαρρύνει και να τους βοηθήσει να κατανοήσουν όσα τους διδάσκει, μας αποκαλύπτουν έναν ευσυνείδητο και φωτισμένο δάσκαλο που μοχθεί και αγωνίζεται να πραγματοποιήσει το σκοπό του, αφού γι' αυτόν οι έννοιες «έργο ζωής» και «αφοσίωση» δεν είναι κενές, αλλά σφράγισαν τον βίο του και ήταν οι πηγές της ακτινοβολίας της προσωπικότητάς του (σ. 32).

Ο Άνθιμος Μαζαράκης σημειώνει με ιδιαίτερη έμφαση την προσφορά τής Σχολής του Δαμοδού. Τον θεωρεί ανεπιφύλακτα ως τον πρώτο που ανανέωσε «τας πεπαλαιωμένας μεθόδους διδασκαλίας»... Θεωρεί ότι **ο Δαμοδός δίδαξε στη Ελλάδα πρώτος τη νεώτερη Φιλοσοφία** και «ήρχισεν να παραδίδει εκτός

ταύτης... και άλλα μαθήματα υψηλότερα με ευμέθοδον και επιστημονικόν τρόπον» (σ. 23)....

Ο Ηλίας Τσιτσέλης αναφέρει ότι τα ερείπια της Σχολής του Δαμοδού τα έδειχναν με υπερηφάνεια οι κάτοικοι του χωριού του (Χαβριάτα, κοντά στο Ληξούρι της Κεφαλονιάς) στον περίβολο της εκκλησίας της Θεοτόκου, στο δάπεδο της οποίας μαρμάρινη πλάκα μάς πληροφορεί ότι εκεί βρίσκεται και ο τάφος του. Ο ίδιος σημειώνει ότι η παράδοση μιλεί για μαθητές που καταφθάνουν από την Ηπειρωτική Ελλάδα για να σπουδάσουν κοντά στον Δαμοδό και πως συχνά οδηγούσε τους μαθητές του σε περιπάτους εκπαιδευτικούς για βοτανικές μελέτες. Ακόμη πως δεχόταν επισκέψεις άλλων σοφών και συζητούσε μαζί τους σοβαρά φιλοσοφικά προβλήματα, όπως «Περι ψυχής» και μάλιστα «*συνεστιωμένων μετ' αυτού εν ημέρα ηλιοφεγγή υπό το φως του λύχνου*»... (σ. 32-33)

(Από το βιβλίο-διδακτορική διατριβή «**Ο Βικέντιος Δαμοδός**» της δρ. Φιλοσοφίας κας **Βασιλικής Μπόμπου-Σταμάτη**).

Πολιτική: Γένεση και Περιεχόμενο. (Η ελληνική καταγωγή της)

Του ΛΕΩΝΙΔΑ ΚΑΤΣΙΡΑ

Σχολικού Συμβούλου Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Ο όρος «πολιτική» και «πολίτης», είναι παράγωγα της λέξης «πόλις» που αποτελούσε τη μορφή κρατικής οργάνωσης στην ελληνική αρχαιότητα. Η πολιτική υποδηλώνει ότι ανάγεται στην «φροντίδα των κοινών» (Αριστοτέλης) στο πλαίσιο ενός κρατικά οργανωμένου κοινωνικού σχηματισμού, ενώ πολίτης είναι κάθε μέλος του οργανωμένου αυτού κοινωνικού σχηματισμού. Είναι προφανές, λοιπόν, ότι πολίτης και πολιτική είναι αλληλένδετα και είναι απαραίτητη η διαλεκτική μεταξύ τους σχέση.

Πολλές φορές η πολιτική συγχέεται με την εξουσία. Αυτή η θεώρηση είναι εσφαλμένη. Στην δημοκρατία οι πολίτες δίνουν εξουσία μέσω της ψήφου τους σε κάποιους πολίτες (τους πολιτικούς) να ασκήσουν μια πολιτική για το καλό του κοινωνικού συνόλου (πολιτείας). Η πολιτική αυτή πραγματώνεται μέσα από την κρατική οντότητα που είναι ένα οργανωμένο σύστημα άσκησης της πολιτικής.

Η πολιτική είναι δελεαστική υπόθεση γιατί οι άνθρωποι διαφωνούν ως προς τον τρόπο που πρέπει να ζουν. Συγκεκριμένα: Πώς πρέπει να διανέμονται η εξουσία και οι οικονομικοί πόροι σε μια κοινωνία; πώς πρέπει να λαμβάνονται οι συλλογικές αποφάσεις που αφορούν το λεγόμενο κοινό καλό των πολιτών; πόση επιρροή και μέχρι ποίου σημείου μπορούν να ασκούν τα άτομα, οι ομάδες (πίεσης, συμφερόντων, κοινωνία πολιτών, πολιτικά κόμματα, κ.τλ.) στην εξουσία ενός κράτους; Ακόμη, πως τα ίδια κράτη θα ασκήσουν αποτελεσματική παρέμβαση σε άλλα κράτη, μια και σήμερα μιλάμε για παγκοσμιοποίηση της πολιτικής; Ακόμη, πως πρέπει να επιλύονται τέτοια ζητήματα, με συνεργασία ή με σύγκρουση;

Για τον λόγο αυτό ο Πλάτωνας αποκαλεί την πολιτική «άρχουσαν» και ο Αριστοτέλης «αρχιτεκτονική» και «επιστήμην κυριωτάτην», τόσο σημαντική, ώστε όλες οι άλλες καταξιωμένες επιστήμες του καιρού τους, όπως η νομοθετική, η οικονομική να είναι «υποταγμένες» στην πολιτική, διότι αυτή μόνον εμπεριέχει τους σκοπούς όλων των άλλων επιστημών.

Όμως, παρά την αρχαία αίγλη της, σε κάθε προσπάθεια να διακρίνουμε το νόημα της πολιτικής σήμερα, αντιμετωπίζουμε δυο σημαντικά προβλήματα:

πρώτον το πλήθος των εκδηλώσεων της λέξης στην καθημερινή ζωή ανασύρει εικόνες απάτης, υποσχέσεων, ψεύδους, χειραγώγησης, βίας, διαφθοράς, κ.λπ., και δεύτερον ο ορισμός της πολιτικής είναι συγκεχυμένος. Αναγνωρισμένοι επιστήμονες ορίζουν

την πολιτική με πολύ διαφορετικούς τρόπους, άλλοι ως τέχνη του κυβερνάν, ως ενασχόληση με τα κοινά, άλλοι ως συμβιβασμό και συναίνεση, άλλοι ως κατανομή περιορισμένων πόρων κ.λπ.

Η πολιτική είναι μια από τις αρχαιότερες δραστηριότητες της ανθρωπότητας: από τη στιγμή που οι άνθρωποι άρχισαν να ζουν μαζί σε ομάδες, παρουσιάστηκε η ανάγκη να ευρεθούν τρόποι διακυβέρνησης αυτών των ομάδων. Από αυτές τις απαραίτητες αναπτύχθηκαν οι εκλεπτυσμένοι θεσμοί και διαδικασίες της σύγχρονης διακυβέρνησης. Βέβαια η σύνθετη και πολύπλοκη πολιτική διαδικασία των αρχών του 21ου αιώνα φαίνεται να έχει ελάχιστα κοινά με το μακρινό εκείνο παρελθόν. Όμως, ορισμένα από τα ζητήματα που αναφύονταν σε σχέση με τη διακυβέρνηση ομάδων κυνηγών εξακολουθούν -στα βασικά τους χαρακτηριστικά- να υπάρχουν στη σημερινή πολιτική.

Τελικά, ποιο είναι το αντικείμενο της; Το κράτος και όσα συμβαίνουν στο «δημόσιο χώρο», η εξουσία, οι «πολιτικές δυνάμεις» ή όλα αυτά μαζί; Προς το παρόν αρκεί να δεχτούμε την πολιτική ως δραστηριότητα κοινωνική. Ότι ένας μεμονωμένος άνθρωπος, δε θα μπορούσε να ασχοληθεί με την πολιτική. Βεβαίως, αυτό δε συνεπάγεται αυτομάτως το αντίθετο, ότι δηλαδή για να υπάρξει πολιτική αρκεί μόνον η ύπαρξη περισσοτέρων ατόμων. Για παράδειγμα, τα μέλη μιας πρωτόγονης ανθρώπινης αγέλης δεν συνιστούν πολιτική κοινότητα. Για να γίνει αυτό απαιτείται η μετατροπή της αγέλης σε κοινωνία. Και τούτο απαιτεί μια μακρά και επίπονη διαδικασία «απόδρασης» του Ανθρώπου από το ζώο με «όχημα» την επινόηση του λόγου και της εργασίας, την οργάνωση μόνιμων αγροτικών εγκαταστάσεων και αργότερα, τη δημιουργία οργανωμένων πολιτικών κοινωνιών, όπως οι πόλεις-κράτη της αρχαιότητας. Επομένως, η πολιτική αφορά μια αρκετά εξελιγμένη φάση των κοινωνιών.

Απαιτείται, λοιπόν, μια διαρκή αναπροσαρμογή του ανθρώπου σε ένα περιβάλλον, το οποίο μεταβάλλεται και μεταβάλλει διαρκώς ο ίδιος. Επίσης, η κοινωνία υφίσταται κοινωνική διαφοροποίηση μεταξύ των μελών της. Είναι, δηλαδή διαιρεμένη σε κοινωνικά στρώματα, κοινωνικές ομάδες και τα άτομα έχουν συχνά συγκρουόμενα συμφέροντα μεταξύ τους.

Οπότε, μπορούμε να φανταστούμε την κοινωνία σαν ένα δυναμικό πεδίο με βαθιές αντιθέσεις, αλλη-

λοαναιρούμενα συμφέροντα, όπου οι άνθρωποι έχουν έντονη συνειδηση της ατομικότητας τους και κάποιοι κάθε φορά, έχουν πλεόνασμα ισχύος (εξουσίας-δύναμης) και κάποιοι έλλειμμα. Το γεγονός αυτό συνιστά την αναγκαία «διαφορά δυναμικού» που θέτει σε κίνηση την κοινωνική και ιστορική εξέλιξη που καθοδηγείται από την πολιτική.

Η ιδέα της συντονισμένης κοινωνίας μάς παραπέμπει κατ' ευθείαν στον Αριστοτέλη, ο οποίος πιστεύει ότι ο σκοπός της πολιτικής είναι το κοινό αγαθό, όπως το ορίζει η πολιτική φρόνηση δια μέσου του νου και του λόγου. Θα μπορούσαμε εδώ, κατ' αναλογία του πλατωνικού μύθου του άρματος, να φανταστούμε την κοινωνία ως άρμα που το σέρνουν αφηνιασμένα άλογα, τα ατομικά δηλαδή συμφέροντα, με κίνδυνο να το ανατρέψουν. Η πολιτική ως ηνίοχος μέσω του νου και του λόγου τιθασειεί, τα άλογα (συμφέροντα) κρατώντας το άρμα στην τροχιά του (κοινό αγαθό).

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης ονομάζει τον άνθρωπο «ζών φύσει πολιτικόν» και την πόλη «φύσει πρότερον» του ανθρώπου, δείχνοντας έτσι όχι μόνο ότι η κοινωνικότητα είναι έμφυτη στον άνθρωπο, αλλά ότι η πραγμάτωση της ανθρώπινης φύσης, δηλ. της ελευθερίας και του ευδαίμονος βίου, προϋποθέτει τη συμμετοχή του ανθρώπου στην πολιτική.

Η «πολιτική» είναι αριστοτελικός όρος. Σήμαινε την ενασχόληση του πολίτη με τα κοινά. Το «μετέχει κρίσεως και αρχής» του Αριστοτέλη αποτέλεσε την πεμπουσία της αθηναϊκής δημοκρατίας. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, πολίτης είναι μόνο αυτός που μετέχει στις δικαστικές λειτουργίες και στα όργανα με τα οποία λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις («μετέχει κρίσεως και αρχής»), δηλαδή όποιος νομοθετεί, δικάζει και αποφασίζει (Αριστοτέλης, Πολιτικά 1275a 22-23). Νωρίτερα ο Πρωταγόρας θεώρησε ως κοινωνικό απόστημα τη μη συμμετοχή του πολίτη στην «αιδώ και την δίκη». Η αιδώς και η δίκη δεν είναι έμφυτες (φύσει) στον άνθρωπο, αλλά αποτελούν τις προϋποθέσεις της πολιτικής αρετής. Η πολιτική αρετή είναι μια ανοιχτή δυνατότητα (ο άνθρωπος είναι «δυνάμει» πολιτικό ον). Δεν είναι αλλά γίνεται κάτοχος της πολιτικής αρετής. Η πολιτική αρετή στον Πρωταγόρα γίνεται φανερό ότι μπορεί να λειτουργήσει μόνο μέσα στο περιβάλλον μιας δημοκρατικής πόλης, η οποία αναδεικνύεται ως η σημαντικότερη μορφή πολιτικής οργάνωσης και κέντρο ανάδειξης πολιτών με πολιτική σκέψη.

Για τους Αθηναίους λοιπόν, πολίτης και ενασχόληση με τα κοινά είναι έννοιες άρρηκτα αλληλένδετες και αδιαχώρητες. Στον Επιτάφιο, ο Περικλής αυτόν που δε συμμετέχει στα κοινά τον χαρακτηρίζει αχρείο-άχρηστο δηλαδή. «Μόνοι γαρ τον τε μηδέν τώνδε μετέχοντα ουκ απράγμονα, αλλ' αχρείον νομίζομεν».

Πως και πού γεννιέται η πολιτική;

Η πολιτική, λοιπόν, ως έννοια και ως περιεχόμενο γεννιέται στις ελληνικές πόλεις της αρχαιότητας για

πολύ συγκεκριμένους ιστορικούς, γεωγραφικούς, ανθρωπολογικούς, πολιτισμικούς γενικώς λόγους και όχι από κάποια εύνοια της φύσης

Θα ήταν αντιεπιστημονική η πίστη ότι ολόκληρος ο στοχασμός για τα πολιτικά έχει σαν μοναδική πηγή την Ελλάδα. Όλοι οι μεγάλοι Έλληνες στοχαστές δεν έκρυσαν ποτέ από μικροψυχία την επίδραση και των «βαρβά-ρων» στο πνευματικό τους έργο. Εξάλλου έχει διαπιστωθεί η αλληλεπίδραση πολιτικών αποφάσεων και πολιτικής δράσης με τη γεωγραφική έννοια του χώρου.

Είναι πλέον βεβαιωμένο η πολιτική σκέψη βυθίζεται τις ρίζες της σε πανάρχαια νομικοπολιτικά κείμενα της Ανατολής (κώδικες της Ουρ-Ουρ Ναμού το 2050 στο Σουμέρ και του Χαμουραμί το 1750 στη Βαβυλώνα, στα χρονικά της Βαβυλώνας στους Χετταίους της 2ης χιλιετίας, στα 4 κλασικά βιβλία του Κομφούκιου στην Κίνα τον 8ο π.Χ. αιώνα, στην περσική Αβέστα κ.ά.).

Η συστηματική όμως επεξεργασία του υλικού που αναφέρεται στα πολιτικά φαινόμενα και ο σχηματισμός θεωριών και επιστημονικών σχολών που ασχολούνται ειδικότερα με τα θέματα της πολιτικής, φτάνει σε δυσθεώρητα ύψη, χωρίς υπερβολή, στην Αρχαία Ελλάδα του 5ου αιώνα.

Η τεράστια συμβολή των Ελλήνων ήταν ότι αφομοίωσαν με τρόπο ορθολογικό και δημιουργικό ολόκληρη την προηγούμενη γνώση και δημιούργησαν την πρωτότυπη δική τους. Οι ιδέες, οι γνώσεις, οι τέχνες μετακινούνται μαζί με τους νομάδες, τους εμπόρους, τους αποίκους, τους στρατιώτες κ.λπ.

Σήμερα τα σύγχρονα κράτη πολυάνθρωπα, πολύπλοκα και εξαρτώμενα μεταξύ τους, δεν μπορούν να επιβιώσουν, αν δεν ανταλλάσσουν συνεχώς οικονομικά αγαθά, ανθρώπινους πόρους, τεχνολογία και πολιτισμικές αξίες. Η σύγχρονη τεχνολογία των επικοινωνιών διαπερνά τα σύνορα των κρατών και δημιουργεί ένα παγκόσμιο ιστό, έτσι ώστε να δημιουργείται το «παγκόσμιο χωριό». Αποτέλεσμα η σύγχρονη επικοινωνία τείνει να ενοποιήσει τα κράτη της διεθνούς κοινότητας σε έναν παγκόσμιο κοινωνικό πολιτικό χώρο.

Περιεχόμενο της πολιτικής

Σε ένα τέτοιο πεδίο επικοινωνίας και παγκοσμιοποίησης, δίχως άλλο το περιεχόμενο της πολιτικής γίνεται βαθύτερο και διευρύνεται. Εθνικά, διεθνή, ακόμη και ατομικά γεγονότα αλληλεπιδρούν δημιουργώντας έναν περίπλοκο ιστό διασυνδέσεων (κύκλωμα), μέσα στον οποίο τίποτε δεν είναι χωρίς σημασία. Η πολιτική και η εξουσία δεν μονοπωλούνται πλέον από την κυβέρνηση ή τη διοίκηση ενός κράτους. Πλήθος θεσμών, όπως η τοπική Αυτοδιοίκηση, τα συνδικάτα, οι οργανώσεις των πολιτών, τα διάφορα κοινωνικά κινήματα, οι εμπειρογνώμονες, τα Μ.Μ.Ε. κ.ά., δραματίζουν ολοένα και περισσότερο σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση της πολιτικής. Ακόμη και οι απλοί πολίτες, με την τεχνολογία που διαθέτουν, μπορούν

να ασκήσουν μεγάλη επιρροή στην άσκηση της πολιτικής.

Σε αυτόν τον ενιαίο κόσμο, το ασήμαντο μπορεί να γίνει καθοριστικό, το μακρινό να γίνει δικό μας και το πιο μικρό γεγονός μπορεί να θέσει σε κίνηση μια διαδικασία κοινωνικών εξελίξεων και μεταβολών σ' ολόκληρο τον κόσμο.

Επίσης, οι αποφάσεις πολλών διεθνών, υπερκρατικών οργανισμών και θεσμών, όπως οι γιγάντιες πολυεθνικές εταιρείες, οι μη κυβερνητικοί οργανισμοί, η Ε.Ε. το Ν.Α.Τ.Ο., ο Παγκόσμιος Οργανισμός Εμπορίου Π.Ο.Ε κ.ά.), διαδραματίζουν αποφασιστικό ρόλο τόσο στα κράτη, όσο και στην προσωπική ζωή του καθενός και «σκιαγραφούν» έναν νέο «χάρτη» της πολιτικής, ο οποίος θα μπορούσε κάλλιστα να μοιάζει με ένα δίκτυο, το οποίο ολόκληρο διαχέεται από εξουσία, όπως το ηλεκτρικό ρεύμα διαρρέει ένα κλειστό κύκλωμα, όπου οι κόμβοι του είναι οι θεσμοί, τα άτομα ή οι κοινωνικές οργανώσεις, και μέσα σ' αυτό το πλέγμα, το κράτος είναι απλώς ο κεντρικός μετασχηματιστής της πολιτικής ροής.

Σ' αυτόν τον «χάρτη» δεν διακρίνεται εύκολα τι είναι δημόσιο και τι ιδιωτικό. Ο δημόσιος χώρος φτάνει μέχρι τον ιδιωτικό και αυτός αντίστροφα στο δημόσιο χώρο. Άραγε, «το ιδιωτικό είναι και πολιτικό»; Όχι, βεβαίως, πάντα. Το συμπέρασμα είναι ότι όλα τα πράγματα έχουν και μια πολιτική διάσταση. Κάθε κοινωνικό και οικονομικό πρόβλημα έχει και την πολιτική διάσταση, όπως και αντίστροφα. Δηλαδή κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα έχει πολιτική χροιά. Θα ήταν άδικο, όμως, την πολιτική να την καταστήσουμε «δυνάστη» όλων των κοινωνικών λειτουργιών και των προσωπικών στιγμών της ζωής μας. Η πολιτική ήταν από τη γέννηση της και παραμένει, η ύψιστη λειτουργία μιας κοινωνίας.

Ο πολίτης

Σε ένα τόσο πολύπλοκο περιβάλλον πολιτικής ο σύγχρονος πολίτης βιώνει αντιφατικά συναισθήματα. Από τη μια νιώθει χειραγωγούμενος από αθέατα κέντρα εξουσίας, αδύναμος να προσδιορίσει τις εξελίξεις, από την άλλη η αυξανόμενη συμμετοχή του σε ένα πλήθος οργανώσεων και ομάδων σε εθνικό και διεθνές επίπεδο, δημιουργεί μια ισχυρή κοινωνία πολιτών που αντιστέκεται και δημιουργεί νέες προοπτικές και νέες δυναμικές διεκδίκησης.

Στη σημερινή κοινωνία ο πολίτης αντικρίζει αφενός την κοινωνία της αφθονίας και του καταναλωτισμού, αφετέρου το σύγχρονο τρόπο ζωής που επιβάλλει τον ανταγωνισμό, την κοινωνική απομόνωση και τελικά την υποβάθμιση της ποιότητας ζωής. Επίσης, θεωρεί πως έχουν εδραιωθεί θεμελιώδη πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα για τον ευρωπαϊό πολίτη, αφετέρου αντικρίζει καθημερινά την κρίση των θεσμών πολιτικής και κοινωνικής συμμετοχής των νέων ανθρώπων. Σ' αυτή την κατάσταση ο σημερινός άνθρωπος-πολίτης αισθάνεται μετέωρος.

Για να πετύχει την άριστη προσαρμογή του απαιτείται μια εδραία πολιτική παιδεία που θα κάνει την

πραγματικότητα θεμέλιο και θεμελιώδη αρχή του Κράτους Δικαίου, όπου οι πολίτες δεν είναι απλώς κυβερνώμενοι, αλλά «δυνάμει» κυβερνώντες.

Σ' αυτό το «δυνάμει» κυβερνώντες είναι ή θα έπρεπε να είναι συμπυκνωμένες οι ιδιότητες του ενεργού πολίτη. Τούτο σημαίνει ότι οι πολίτες:

1. δρουν από την οπτική των κυβερνώντων, σαν να επρόκειτο να λάβουν οι ίδιοι τις αποφάσεις,
2. θεωρούν αυταπόδεικτη την ενεργό συμμετοχή τους στα κοινά,
3. είναι συμμετοχοί στη διακυβέρνηση και σε «δυνάμει» κυβερνώντες.

Αξίζει να αναφέρουμε εδώ μερικούς βασικούς πυλώνες της "αγωγής του πολίτη". Πρόκειται ουσιαστικά για την παιδεία του θεωρητικού και πρακτικού λόγου των αρχαίων προσαρμοσμένη στις συνθήκες του σήμερα, με την οποία οπλισμένος ο σύγχρονος πολίτης θα μπορεί να αντιλαμβάνεται:

1. όλο το εύρος της σύγχρονης κοινωνικής και διεθνούς πολυπλοκότητας,
2. την οικουμενικότητα των αξιών.
3. τη σχετικότητα ή καλύτερα τον πολλαπλό χαρακτήρα της αλήθειας. Αυτή η αποδοχή είναι που οδηγεί στην αποφυγή δογματικών και ιδεολογικών προκαταλήψεων και να δίνει αξία στο διαφορετικό, συμβάλλοντας έτσι στην εμπέδωση μιας ανοιχτής, ανεκτικής και ελεύθερης κοινωνίας,
4. τις διαφορές της προπαγάνδας από την ενημέρωση, της πληροφορίας από τη γνώση,
5. ότι οι πολιτικές σχέσεις είναι σχέσεις ισχύος (δύναμης, εξουσίας, επιρροής) και επομένως, οι πολιτικές αποφάσεις είναι «συνισταμένη» των δυνάμεων που ασκούνται σε μία δεδομένη ιστορική στιγμή,

6. ότι οι σχέσεις μεταξύ των κρατών είναι επίσης σχέσεις ισχύος και οδηγούν στην ειρήνη, μόνο όταν γίνεται σεβαστή η εθνική, κρατική, πολιτική ή πολιτιστική ανεξαρτησία του άλλου (κράτους). Τούτο σημαίνει ότι η ειρήνη είναι πολιτική πράξη και κάθε απόπειρα αναίρεσης της αυτοτέλειας του άλλου αποτελεί το άλλοθι των ιμπεριαλιστικών διαθέσεων των ισχυρών, και

7. ότι ο ευδαίμων βίος και η αυτοπραγμάτωση πετυχαίνονται στο στίβο της κοινωνίας, εκεί που οι αρχαίοι πρόγονοι διεκδικούσαν τον «έπαινο του δήμου και των σοφιστών».

Ο ιδεώδης πολίτης, λοιπόν, είναι ένας κοινωνός της πολιτείας που συμμετέχει στην πολιτική όχι ως δικάιωμα ορθής εκτέλεσης των καθηκόντων, αλλά από ελευθερία. Ο πολίτης εκτός «πόλης» είναι άπολις, ξένος. Μόνον ο πολίτης γίνεται εταίρος του κοινωνικού και πολιτικού γίνεσθαι.

Ο πολίτης της αθηναϊκής δημοκρατίας, συμμετείχε ενεργώς στα κοινά άλλοτε ως δικαστής, άλλοτε ως πολεμιστής, άλλοτε ως βουλευτής, άλλοτε ως πρεσβευτής, κ.ο.κ., και ασκούσε τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του ως πολίτης της πόλεως-κράτους. «[...] Γιατί τι άλλο από πολιτικός είναι στην πράξη ο πολίτης που αρθρώνει καθημερινώς πολιτικό λόγο, που μιλάει δημόσια για τα κοινά με παρρησία και βα-

ρύνοντα λόγο. [...].

Επομένως, η έννοια «Πολιτική» διαμορφώθηκε και χρησιμοποιήθηκε στην ακμή της «πόλεως-κράτους». Αργότερα ο όρος θα επιζηήσει και θα εξακολουθεί να χρησιμοποιείται και να αναφέρεται στη νέα κάθε φορά πολιτική πραγματικότητα. [...] Τελευταία είναι πολύ του συρμού οι όροι «πολιτότητα ή πολιτειότητα», όροι που προέρχονται από την ίδια ετυμολογική ρίζα. Επιπρόσθετα, πολύς λόγος γίνεται για συμμετοχική δημοκρατία και ενεργούς πολίτες, και μπορεί να υπάρξει ποτέ πραγματική δημοκρατία χωρίς την ενεργό συμμετοχή των πολιτών[.]; .

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟΙ

Στην σημερινή εποχή ακούμε για διαπλοκή, λιτότητα, ανεργία, παγκοσμιοποίηση, χειραγώγηση, συλλαλητήρια, απεργίες, «συντήρηση και νεωτερικότητα», γνωστοί άγνωστοι, εκλογολόγοι, δημοσκοπήσεις, τηλεδικία, τρομοκρατία, μεταπολιτική, λέξεις που προκαλούν είτε φόβο, είτε απέχθεια.

Αυτός είναι ο κόσμος της πολιτικής των πολιτικών, αυτή είναι η τρέχουσα πολιτική πραγματικότητα. Αποτέλεσμα τούτων η απόσυρση του απλού πολίτη απ' τα κοινά, η αυξανόμενη απαξίωση των πολιτικών μας ανδρών και η «καθυπόταξη» του ουσιαστικού πολιτικού λόγου στην εξουσία των τηλεοπτικών καναλιών.

Το βήμα του κοινοβουλίου μετατοπίζεται στα τηλεοπτικά κανάλια, τα έδρανα της Βουλής θυμίζουν άδειες κερκίδες και οι πολιτικοί προβάλλουν, άλλοτε με μια όψη και άλλοτε με μια άλλη. Κυρίαρχοι του παιχνιδιού είναι οι τηλεοπτικοί αστέρες (δημοσιογράφοι), οι οποίοι γνωρίζοντας άριστα τους νόμους των ΜΜΕ, προβάλλουν άλλοτε την μια άποψη και άλλοτε την άλλη και έτσι με αυτόν τον τρόπο «κερδίζουν» την μάχη των εντυπώσεων.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, κάποιοι πολιτικοί αποδέχονται το ρόλο τους που δίνουν τα μέσα και προσπαθούν να καρπωθούν ό,τι μπορούν από διάφορες καταστάσεις, ακροβατώντας μεταξύ της κομματικής νομιμοφροσύνης και του πολιτικού συμφέροντος, με απώτερο στόχο την προώθηση του κομματικού συμφέροντος.

Παρ' όλα αυτά θα ήταν σφάλμα να οδηγηθεί κάποιος στο μηδενισμό και την ισοπέδωση, αφού εμείς είμαστε η δεξαμενή από την οποία εκλέγονται οι αντιπρόσωποι μας. Επομένως, αν εμείς που ασκούμε κριτική, είμαστε φορείς της αλήθειας και της αρετής, τότε και οι νόμιμοι αντιπρόσωποι μας θα πράττουν το αυτό. Άλλωστε, στις δημοκρατίες το αισθητήριο του λαού είναι αλάνθαστο και η ευθύνη του πολίτη ακέραιη.

Η ιδέα της ακέραιης ευθύνης του πολίτη βρήκε την εφαρμογή της στην αρχαία ελληνική πόλη όπου οι πολίτες ταυτόχρονα ασκούσαν και πολιτική. Αυτό που δικαιώνει τον πολιτικό-πολίτη είναι η συναίσθηση του καθήκοντος. Η δημοκρατία σήμερα απέχει πολύ από το πολιτικό σύστημα που μας έδωσε η Αθηναϊκή Δημοκρατία, όπου οι πολίτες συμμετείχαν ενεργά στον έλεγχο και την άσκηση της εξουσίας, διότι οι συμμε-

τοχικοί θεσμοί συμβάλουν στην αναζωογόνησή της εξουσίας. Επίσης, με τους συμμετοχικούς θεσμούς η δημοκρατία αποκτά άλλο περιεχόμενο, γίνεται καθημερινό βίωμα των πολιτών.

Και ναι μεν η άμεση δημοκρατία της αρχαίας Αθήνας σήμερα φαντάζει ουτοπική, σίγουρα όμως υπάρχουν πολλές δυνατότητες για τον πολίτη να συμμετέχει στην πολιτική και να ασκεί περισσότερο έλεγχο. Ο πολίτης σήμερα έχει πολλές δυνατότητες να επηρεάζει την πολιτική, όπως συμμετοχή σε συνδικαλιστικά όργανα, επαγγελματικά σωματεία, συμμετοχή σε κομματικά όργανα, έκφραση και δημοσιοποίησης προσωπικής γνώμης, προστασία του πολίτη μέσω των ανεξάρτητων αρχών, αρχή Προστασίας Δεδομένων Προσωπικού Χαρακτήρα, Συνήγορος του πολίτη, Συνήγορος του καταναλωτή, δράση σε μη Κυβερνητικές Οργανώσεις, δημοψήφισμα, αποφασιστική συμμετοχή του πολίτη στα πολιτικά δρώμενα. «Οι πολίτες...απαξιώνουν την πολιτική και προτιμούν να επιλέγουν τον ρόλο του θεατή, αναζητώντας άλλες μορφές αντίδρασης και επίδειξης της ισχύος τους. Έτσι, αναδεικνύεται η ασύμμετρη σχέση πολιτών και κομμάτων». Από την άλλη πλευρά όμως, δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε την επιδίωξη ενός παγκόσμιου κοινού καλού, ούτε να αφήσουμε να παρακμάσουν οι δημοκρατίες μας .

Σε μια δημοκρατική κοινωνία η ρητή και αβίαστη συναίνεση λογαριάζεται ως έγκυρη και ισχυρή. Η συναίνεση που αποδεικνύεται με βάση συγκεκριμένες διαδικασίες και θεσμικές εγγυήσεις, ως ελεύθερη, γνήσια και αυθεντική εκδήλωση της θέλησης των πολιτών. Οι εξουσιάζοντες θεωρούν ότι «...με τη σιωπή, στην οποία επιτηδεύω καθηλώνουν τους εξουσιαζόμενους, εκφράζεται βούληση έγκυρη, έστω και αν είναι προϊόν καταναγκασμού, πράγμα που σημαίνει ότι αρκεί να εξασφαλιστεί οπωσδήποτε η σιωπή, για να συναχθεί έτσι και η συναίνεση». Δημοκρατία σημαίνει συνεχή συμμετοχή του πολίτη στα κοινά και αυτό επιτυγχάνεται με την κατάλληλη πολιτική κοινωνικοποίηση.

Πολιτική κοινωνικοποίηση.

Αναφέρθηκε ότι η πολιτική «διαρρέει» ολόκληρο τον «κοινωνικό ιστό», όλες τις εκφάνσεις της ανθρωπίνης δραστηριότητας και «ανιχνεύεται» σ' όλους τους πολιτικούς και μη θεσμούς.

Κάθε κοινωνία διαμορφώνει ένα πολιτικό status, το οποίο συντίθεται από τις πολιτικές αξίες, τα ήθη, την πολιτική παράδοση, τη δράση των πολιτικών θεσμών, τη λειτουργία εθνικών συμβόλων κ.λπ.

Τούτο σημαίνει ότι κάθε άνθρωπος σε όλες τις στιγμές της ζωής του εκτίθεται στην επίδραση της πολιτικής. Από τη στιγμή της γέννησής του έρχεται σε έναν ήδη διαμορφωμένο πολιτικό χώρο, τους κανόνες του οποίου εσωτερικεύει. Δημιουργεί έτσι, ένα υλικό πολιτικών προδιαθέσεων που θα εμπλουτιστεί στην πορεία της ζωής και θα εξωτερικευτεί στον ενήλικο βίο ως συγκροτημένη πολιτική στάση και συμπεριφορά.

Βεβαίως, η γέννηση του πολιτικού ανθρώπου στο 18ο έτος της ζωής του είναι μάλλον σχηματική, διότι και πριν το 18ο έτος της ηλικίας του ανθρώπου συναντάμε πολιτικές πράξεις, που δεν φαίνονται ως τέτοιες, αλλά είναι πολιτικές. Χειροπιαστό παράδειγμα ο μαθητικός συνδικαλισμός και το μαθητικό κίνημα.

Με βάση τα παραπάνω πολιτική κοινωνικοποίηση είναι η διαδικασία γέννησης του πολιτικού ανθρώπου ή πληρέστερα, η δυναμική και δια βίου διαδικασία κοινωνικοποίησης, μέσα από την οποία η κοινωνία επίσημα ή άτυπα μεταδίδει την «πολιτική της μνήμη» στα μέλη της. Η πολιτική κοινωνικοποίηση είναι διαδικασία δυναμική και δια βίου. Τούτο σημαίνει:

α) ότι σταματά με το τέλος της ζωής του ανθρώπου, και

β) ότι ο άνθρωπος δεν είναι παθητικός δέκτης πολιτικών αντιλήψεων, αλλά στον ίδιο βαθμό που εσωτερικεύει τις πολιτικές αξίες, εξωτερικεύει και το δικό του δυναμικό. Πρόκειται δηλαδή για διαδικασία αλληλεπίδρασης ατόμου και κοινωνικού περιβάλλοντος.

Η κοινωνία την πολιτικοποίηση των μελών της πραγματοποιεί προγραμματισμένα μέσα από το αναπαραγωγικό της σύστημα, δηλαδή την εκπαίδευση. Πάντοτε, όμως, παράλληλα εξελίσσεται και μια άτυπη και ανεπίσημη πολιτικοποίηση και όχι κομματικοποίηση, δογματική προσκόλληση σε μια κομματική ιδεολογία.

Μορφές Πολιτικής Κοινωνικοποίησης

Με βάση τα προηγούμενα, έχουμε δύο είδη πολιτικής κοινωνικοποίησης: την προγραμματισμένη και την απρογραμμάτιστη. Η πρώτη μπορεί να διαιρεθεί στην τυπική και στην άτυπη. Η πολιτική αγωγή στο σχολείο μέσα από τα διάφορα μαθήματα ανήκει στην πρώτη υποκατηγορία, ενώ η μετάδοση πολιτικών «πιστεύω» από τον πατέρα στο παιδί αφορά τη δεύτερη.

Η απρογραμμάτιστη ή τυχαία πολιτικοποίηση, επίσης μπορεί να διαιρεθεί στην πολιτικά σχετική και στην πολιτικά άσχετη. Μια ταινία με πολιτικό περιεχόμενο ή η παρατήρηση μιας πολιτικής διαδήλωσης, ένα επεισόδιο μεταξύ αστυνομίας και διαδηλωτών, μια δωροδοκία ενός κρατικού υπαλλήλου που έπεσε στην αντίληψή μας, μπορούν να εντυπωθούν βαθιά στη συνείδηση μας και να οδηγήσουν αργότερα στην υιοθέτηση πολιτικών στάσεων απέναντι στην πολιτική και την κρατική εξουσία. Η αυταρχική συμπεριφορά ενός γονέα ή ενός δασκάλου, η παρακολούθηση σκηνών ενδοοικογενειακής βίας ή μια πράξη αυτοθυσίας που είδαμε, μπορούν να δημιουργήσουν το ψυχολογικό κλίμα που θα βοηθήσει κάποιον να αποκτήσει δημοκρατική συνείδηση ή όχι.

Επίσης, μέσα από το ποδόσφαιρο μπορούν να εκφραστούν πολιτικές, κοινωνικές και εθνικές αντιθέσεις. Ο Μουσολίνι, για παράδειγμα, χρησιμοποίησε το Παγκόσμιο Κύπελλο του 1934 για την προώθηση του φασιστικού ιδεώδους και της προσωπικής του ισχύος.

Φορείς Πολιτικής Κοινωνικοποίησης

Η πολιτικοποίηση συντελείται δια μέσου πρωτογε-

νών και δευτερογενών φορέων. Πρωτογενείς είναι η οικογένεια, οι φίλοι, οι συμμαθητές. Οι δευτερογενείς σχέσεις αφορούν το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον.

Η οικογένεια παίζει καθοριστικό ρόλο στην εμπέδωση της πολιτικής κουλτούρας με πολλούς τρόπους: Η οικογενειακή πολιτική παράδοση, Ο βαθμός πολιτικού ενδιαφέροντος των γονιών, Η κοινωνική θέση της οικογένειας, Ο αυταρχικός ή δημοκρατικός πατέρας, κ.λπ.

Από την άλλη πλευρά στο σχολείο θα γίνει η πρώτη επαφή του ανθρώπου με το δημόσιο χώρο, μακριά απ' την ασφάλεια της οικογένειας. Η θέση του δεν είναι πια δεδομένη, πρέπει να την κερδίσει. Εκεί, οι δάσκαλοι είναι πρόσωπα απόλυτου κύρους και η ομάδα των συμμαθητών μια «κοινωνία πολιτών». Οι σχέσεις και με τους δύο αυτούς παράγοντες είναι δυναμικές: σύγκρουση και συνεργασία, άμιλλα και φιλία, υποταγή και εξέγερση, φόβος και σεβασμός, τιμωρία και ανταμοιβή. Το σχολείο δεν είναι προετοιμασία για τη ζωή. Είναι η ίδια η ζωή και μέσα σ' αυτό εξωτερικεύονται ήδη πολύπλοκες «πολιτικές» στάσεις και χειρισμοί.

Σύγχρονος πολίτης και διαδίκτυο (διαδικτυακή δημοκρατία)

Η σημερινή έννοια του πολίτη, συνδέεται συνήθως με τον προσδιορισμό «ενεργός», που σημαίνει ότι ως πολίτες θεωρούνται αυτοί οι οποίοι παρεμβαίνουν στα «κοινά».

Εάν η πολιτική θέλει να μεταδώσει τα μηνύματά της πιο γρήγορα σε περισσότερους ανθρώπους, τότε το Internet υπερέχει μακράν των άλλων ηλεκτρονικών μέσων. Το μεγαλύτερο πλεονέκτημά του είναι ότι επιτρέπει την διαδραστική επικοινωνία σε αντίθεση με την τηλεόραση που ευνοεί την παθητικότητα. Σήμερα, η κραυγαλέα, αλλά μονόπλευρη παρουσίαση των πολιτικών «γεγονότων» και ο τηλεοπτικός πολιτικός διάλογος έχουν αρχίσει να απορρίπτονται από τους πολίτες. Το Internet προσφέρει την δυνατότητα στους χρήστες να εκφράσουν τις απόψεις τους και να επικοινωνήσουν πολιτικά. Το θέμα είναι να αξιοποιηθεί αποτελεσματικά και να βελτιώσει όχι μόνο τον τρόπο πολιτικής επικοινωνίας, αλλά και το μοντέλο διακυβέρνησης.

Παρατηρούμε λοιπόν, μια άλλη μορφή διαδικτυακής δημοκρατίας να αναδύεται παντού. Η Δημοκρατία του Διαδικτύου θα είναι η συνέχεια της τηλεοπτικής δημοκρατίας. Οι κοινωνίες κινούνται με ιλιγγιώδη ταχύτητα, οι πολιτικοί πρέπει να αδράξουν τις νέες ευκαιρίες. Η υιοθέτηση της «ηλεκτρονικής διακυβέρνησης» μπορεί να εξαλείψει τη γραφειοκρατία και τη παθογένεια της δημόσιας διοίκησης.

Η πρόκληση της σύγχρονης δημοκρατίας είναι να γίνει ο πολίτης ενεργός και συμμετοχός στο πολιτικό γίγνεσθαι, παρεμβαίνοντας στα τρέχοντα ζητήματα με συγκροτημένο τρόπο και αποτελεσματικότητα. Ο διακεκριμένος ιστορικός ελληνιστής Mogens Herman Hansen αναφέρει ότι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία θα μπορούσε να ενσωματώσει θεσμούς της αρ-

χαίας ελληνικής δημοκρατίας και να δώσει στον απλό πολίτη ενεργό ρόλο και η σύγχρονη δημοκρατία μπορεί να εμπνευστεί από το μοντέλο της αρχαίας δημοκρατίας, το οποίο μπορεί να γίνει πράξη. Η ενδυνάμωση των σχέσεων κράτους-πολίτη είναι η βάση για μια κοινωνία διαφάνειας και συμμετοχής.

Η «ηλεκτρονική δημοκρατία» δεν είναι μια αφηρημένη έννοια, αφού σε πολλές δυτικές κοινωνίες έχουν αρχίσει να εφαρμόζονται πολιτικές εφαρμογές της. Κάθε πολίτης και κάθε πολιτικός θα μπορέσει να αξιοποιήσει τις δυνατότητες των νέων τεχνολογιών προς όφελος της δημοκρατίας, της συμμετρικότητας και της διαφάνειας.

Η έννοια της κοινωνίας πολιτών είναι ευρεία και κερδίζει έδαφος διεθνώς. Τη διεύρυνσή της ενθαρρύνουν ομόφωνα οι διεθνείς οργανισμοί και Μ.Κ.Ο. Συνδυάζοντας λεπτομερειακά ιστορικά παραδείγματα και ασυμβίβαστη κριτική, ο Τσόμκι μας δίνει μια βαθιά αίσθηση ελπίδας ότι η κοινωνική δράση μπορεί να αποκαταστήσει τα δικαιώματα των λαών ως πολιτών, επαναπροσδιορίζοντας τη δημοκρατία ως ένα παγκόσμιο κίνημα και όχι ως μια παγκόσμια αγορά. Ο ίδιος ο συγγραφέας κριτικάρει την τυραννία των λίγων, μια τυραννία που περιορίζει τη σφαίρα του δημόσιου και εντέλλεται πολιτικές, οι οποίες αυξάνουν υπέρμετρα τον ιδιωτικό πλούτο, αγνοώντας τις κοινωνικές και οικολογικές συνέπειες.

Επιλεγόμενα:

Βάσει της πολιτικής κοινωνικοποίησης, το άτομο καλείται, πλέον, να κρίνει ψύχραιμα, με λογική και χωρίς συναισθηματισμούς, μακριά από ανέντιμους επηρεασμούς, εκφοβισμούς με βάση την αντικειμενική πραγματικότητα και να επιλέξει τους αξίους και ικανούς, αυτούς που μπορούν να ανταποκριθούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στις προκλήσεις και απαιτήσεις του 21ου αι.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης αναφέρει συγκεκριμένα: «[...]Επιθυμώ να μπορώ μαζί με όλους τους άλλους, να μαθαίνω τι γίνεται μέσα στην κοινωνία, να ελέγχω την έκταση και την ποιότητα της πληροφορίας που μου δίνεται. Ζητώ να μπορώ να συμμετέχω άμεσα σε όλες τις κοινωνικές αποφάσεις που μπορεί να επηρεάζουν την ύπαρξή μου.»

Υπογραμμίζει, επίσης, ότι η αυτόνομη κοινωνία μπορεί να εγκαθιδρυθεί μόνο με την αυτόνομη δραστηριότητα της συλλογικότητας. Η δραστηριότητα αυτή προϋποθέτει μια βαθιά μεταβολή των αξιών που προσανατολίζουν την ατομική και συλλογική πράξη. Προϋποθέτει την ενεργό συμμετοχή ανθρώπων που διακατέχονται από το πάθος για τη δημοκρατία και την ελευθερία.

Η άσκηση κριτικής και η αμφισβήτηση της εξουσίας, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όχι μόνο δεν πρέπει να αποφεύγεται, αλλά θεωρείται «εκ των ων ουκ άνευ» συστατικό στοιχείο της δημοκρατίας. Στην σύγχρονη δημοκρατία η διαβούλευση και η λογοδοσία, σε συνδυασμό με τη διαφάνεια, θα μπορούσαν, διαχόμενες στους θεσμούς και στη διοίκηση να εμφυσήσουν νέα πνοή στη δημοκρατία Έχουν ωριμάσει,

πλέον, οι συνθήκες αναγνώρισης και σταδιακής επικράτησης, διεθνώς, μιας δημοκρατίας που θα βασίζεται στην οργάνωση της κοινωνίας πάνω σε νέες ανθρωπιστικές, κοινωνικοκεντρικές και οικολογικές βάσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Abendroth Wolfgang, Lenk Kurt, Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη, Εκδόσεις Επίκεντρο, Αθήνα 2005.
2. Ball, Alan R., Σύγχρονη πολιτική και διακυβέρνηση. Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2001.
3. Darin Barney, Prometheus Wired. The Hope of democracyh the age of network technology, Chicago University Press 2000.
4. Düring, I., Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του, τ. Β., (μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα), εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2003 (1994).
5. Finley, Moses I., Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο (Politics in the ancient world), Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1996.
6. Glassner. M. Political Geography, London: Wiley, 1996
7. Heywood. Andrew, Εισαγωγή στην Πολιτική, (Μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας), εκδόσεις Πόλις, 1η έκδοση, Αθήνα 2006.
8. Janicke, Martin, Η αποτυχία του κράτους, Η αδυναμία της πολιτικής στην βιομηχανική κοινωνία: Το κράτος μεταξύ αποφόρτωσης και αυτοποίησης: Νεώτερες θεωρήσεις, εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992.
9. Lamy, Pascal, Η παγκόσμια δημοκρατία, Για μια νέα παγκόσμια διακυβέρνηση, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2006.
10. Mogens Herman Hansen, Η Παράδοση της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας και η Σπουδαιότητά της για τη Σύγχρονη Δημοκρατία, The Royal Danish Academy of Science and Letters, Copenhagen 2005.
11. Van Ginneken, Πολιτική Ψυχολογία, Προβλήματα και Προοπτικές, Επιμέλεια: Μαρκουλής Διομήδης-Δικαίου Μαρία, Εκδόσεις:Τυπωθήτω, Αθήνα 2005.
12. Αιμιλιανίδης, Αχιλλεύς Κ- Ηλιάδης, Δημήτριος Γ., Ηλεκτρονική Ψηφοφορία: Πραγματικότητα και Προοπτικές, Νομικές Εκδόσεις Εκδότης: POWER PUBLISHING, Αθήνα 2007. (Στο έργο αυτό εξετάζεται, εκτός των άλλων και η αναζήτηση από το Συμβούλιο της Ευρώπης ενός ομοίμορφου Ευρωπαϊκού προτύπου για τη διεξαγωγή ηλεκτρονικής ψηφοφορίας στα ευρωπαϊκά κράτη).
13. Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια, εκδόσεις Ζαχαρόπουλος χ.χ.
14. Γεωργούλης Κ.Δ., Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, εκδόσεις Παπαδάκη, Αθήνα, 1994.
15. Γιανναράς, Χ., Κοινωνικοκεντρική πολιτική: κριτήρια, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα.
16. Θεοδωρακόπουλος Ι., «Η Αρχή της Επιστήμης και της Φιλοσοφίας», Ιστορία του Ελληνικού έθνους, τόμ. Γ, εκδόσεις Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα, 1971, σσ 469-511.
17. Καστοριάδης, Κορνήλιος., Η φαντασική θέσμιση της κοινωνίας, εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1978.
18. Λαζαρίνης, Φ., & Κουγιουρούκη, Ο. (2005α). Αξιολόγηση προγραμμάτων κατάρτισης ενηλίκων στις Νέες Τεχνολογίες από τους επιμορφούμενους. Πανελλήνιο Επιστημονικό Συνέδριο: Νέες Τεχνολογίες στη Δία Βίου Μάθηση, Λαμία, από <http://cosy.ted.unipi.gr>
19. Μάνεσης, Α., Συνταγματική Θεωρία και Πράξη. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Σάκκουλα, 1980.
20. Μεταξάς, Α-Ι. Πολιτική κοινωνικοποίηση, εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα 1976.
21. Μπονάρ Α., Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός, τόμ. 3, μτφρ. Ε. Γαρίδη, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα, 1985, σ. 112.
22. Οικονόμου Γ., Η άμεση Δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2007.
23. Παπαδάκης, Δ., Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, εκδόσεις Καρδαμίτσα, τόμος Α', Αθήνα.
24. Παπαδούλης, Κ, Εισαγωγή στην Πολιτική, τη Δημοσιο-Πολιτική και τη Συγκριτική Επιστήμη. Μια εισαγωγή στη θεωρία και τον εμπειρισμό του συμφεροντολογισμού και της ιδιοτέλειας, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα 2003.
25. Πλάτων, Φαίδρος, Πρωταγόρας, εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, χ.χ.
26. Σεραφετινίδου, Μ., Εισαγωγή στην πολιτική κοινωνιολογία, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2002.

ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΕΣ ΔΙΑΜΑΧΕΣ

Του ΔΗΜΗΤΡΗ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ

τ. Σχολικού Συμβούλου Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης

Η ενότητα αρχών και μεθόδων που πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε επιστήμη δεν φαίνεται να υπάρχει στην επιστήμη της Ψυχολογίας. Η έρευνα και η ερμηνεία των ψυχικών φαινομένων που επιχειρείται από τις διάφορες κατευθύνσεις-σχολές της Ψυχολογίας (Φυσιολογική-Φυσιοκρατική, Νοολογική, Ψυχαναλυτική, Ατομική, Ψυχολογία της Διαγωγής κ.ά.) δεν εξασφαλίζουν την ενιαία και κοινή ερμηνεία της ουσίας της ψυχής και τον τρόπο της δημιουργίας των πνευματικών και ψυχικών βιωμάτων¹.

Κάθε μια από τις σχολές αυτές ερευνά και ερμηνεύει με διαφορετικό τρόπο τα ψυχικά γεγονότα και καταλήγουν σε συμπεράσματα, που πολλές φορές είναι εκδιαμέτρου αντίθετα μεταξύ τους. Χαρακτηριστική είναι η διαμάχη μεταξύ της Φυσιολογικής και Νοολογικής Ψυχολογίας, για την οποία θα γίνει λόγος κατωτέρω.

Βασικό δόγμα πάνω στο οποίο στηρίζεται η Φυσιολογική Ψυχολογία είναι το εξής «*Το πρωταρχικό είναι η ύλη*». Η ψυχή, η συνείδηση είναι το δευτερεύον. Είναι η απεικόνιση δια του εγκεφάλου της αντικειμενικής πραγματικότητας. Οι αντιλήψεις, οι παραστάσεις, οι έννοιες, τα συναισθήματα είναι λειτουργίες του εγκεφάλου. Είναι το αποτέλεσμα της μετατροπής της ενέργειας του εξωτερικού ερεθισμού σε συνειδητό γεγονός. Η ψυχή, η συνείδηση, είναι αχώριστες από την λειτουργία του εγκεφάλου και δεν μπορούν να υπάρχουν με τη μορφή «*άλων*» και «*ασώματων*» ιδεών.²

Αντίθετα η Νοολογική Ψυχολογία διδάσκει ότι τα ψυχικά και πνευματικά συμβεβηκότα δεν δύναται να ερμηνευθούν σαν απλές εκφάνσεις της ύλης του εγκεφάλου και των διεργασιών της, αλλά σαν κάτι διάφορο της ύλης, που έχουν καθαρή πνευματική υπόσταση, συντελούνται στο χρόνο χωρίς να καταλαμβάνουν χώρο. Ότι ο ψυχικός κόσμος δεν είναι άθροισμα στοιχείων, όπως συμβαίνει στον φυσικό κόσμο, αλλά αποτελεί συγκεκριμένη ολότητα, μια έννοια διαρθρωμένη και πολυσύνθετη οργανική ενότητα. Με τους όρους «*νόηση*», «*συναίσθημα*», «*βούληση*» παριστάνουμε απλά ότι σε δεδομένη στιγμή του ψυχικού μας βίου κυριαρχούν στη συνείδησή μας άλλοτε οι νοητικές, άλλοτε οι συναισθημα-

τικές και άλλοτε οι βούλητικές λειτουργίες, χωρίς να αποκλείεται και σε μικρό βαθμό η συνύπαρξή τους, όπως χαρακτηριστικά τονίζει και ο Αριστοτέλης: «*ἐν τε τῷ λογιστικῷ γάρ ἢ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς· εἰ δέ τρία ἢ ψυχὴ, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις*».³

Ας επιχειρήσουμε την κριτική θεώρηση των δύο αυτών αντίθετων ψυχολογικών θεωριών. Η υλιστική άποψη της Φυσιολογικής Ψυχολογίας ότι τα ψυχικά φαινόμενα είναι απόρροια των διεργασιών της ύλης του εγκεφάλου δεν μας βρίσκει σύμφωνους. Το αναμφισβήτητο γεγονός ότι μεταξύ των πνευματικο-ψυχικών γεγονότων και του εγκεφάλου υπάρχει στενή σχέση δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι εγκεφαλος και ψυχή είναι το ίδιο πράγμα. «*Το γεγονός ότι το φόρεμα εξαρτάται από το καρφί, δεν σημαίνει ότι φόρεμα και καρφί είναι το ίδιο πράγμα*» λέγει ο Bergson.⁴

Για το λόγο αυτό πρέπει να αποφευχθεί η μετατροπή της Ψυχολογίας σε Φυσιολογία και η εξάρτηση της πρώτης από τη δεύτερη. Και τούτο γιατί, όπως τονίστηκε παραπάνω, τα σωματικά φαινόμενα δεν έχουν την ίδια φύση με τα ψυχικά και είναι άδηλος ο τρόπος της μεταξύ τους συνάφειας και σχέσης, την οποία δεν μπορούν να εξηγήσουν και αυτοί ακόμα οι θιασώτες της Φυσιολογικής Ψυχολογίας.⁵

Ας αναφέρουμε ένα απλό παράδειγμα: Αυτή τη στιγμή παρακολουθώ τον παίζοντα υιό μου και η ψυχή μου πλημμυρίζεται από το συναίσθημα της αγάπης και της λατρείας μου προς αυτόν. Ζω μια έντονη ψυχική κατάσταση κατά την οποία το εσωτερικό μου **Είναι** δονείται από το πατρικό αυτό συναίσθημα. Και διερωτώμαι: Σε ποια υλική προέλευση οφείλεται το ψυχικό αυτό γεγονός; Μήπως στην απλή θέα του υιού μου; Διότι συμβαίνει ενίοτε να αισθάνομαι τον παλμό αυτόν της αγάπης και χωρίς να αντικρίζω τον υιό μου και καμιά φορά χωρίς καν να υπάρχει στη ζωή απλά και μόνο με τη σκέψη του ερχομού του. Αλλά και εάν περιοριστούμε στην πρώτη περίπτωση της θέας του υιού μου, μου είναι εντελώς αδύνατο να εξηγήσω κατά ποιο τρόπο η απλή οπτική εντύπωση εξελίχθηκε σε συναίσθημα αγάπης. Ποια

είναι η διεργασία του εγκεφάλου στην περίπτωση αυτή; Και γιατί δεν αισθάνομαι πάντοτε την αυτή ένταση αγάπης επί τη θέα του αυτού υιού μου, αλλά συμβαίνει ενίοτε να τον αντικρίζω αδιάφορος ή κατεχόμενος από αγωνία για το μέλλον της ζωής του;

Αλλά εάν δια το απλουστάτο τούτο συναίσθημα της αγάπης αδυνατούμε να βρούμε την υλική προελευσή του από τα «processus» της ύλης του εγκεφάλου, κατά ποια λογική είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε υλικά πλήθος άλλων πνευματικών και ψυχικών βιωμάτων, όπως είναι οι ιδέες, οι αξίες και τα ιδανικά που πιστεύουμε, οι στόχοι και οι σκοποί που επιδιώκουμε, η λατρεία και ο έρωτας που βιώνουμε, η πίστη και η θυσία που προσφέρουμε, η καρτεριά, η ελπίδα και η αγωνιστικότητα που δυναμώνουν τη ζωή μας και το πάθος του «ειδέναι» που συγκλονίζει το νου μας;⁶

Επομένως είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε την ύπαρξη ξεχωριστών πνευματικών και ψυχικών γεγονότων, τα οποία ως άυλα δύναται να εμφανίζονται με διάφορες κάθε φορά αποχρώσεις, μη υποτασσόμενα στους φυσικούς νόμους και μη επιδεχόμενα μέτρηση και υπολογισμό, όπως επιδιώκει η Πειραματική Ψυχολογία.. που αποτελεί προέκταση της Φυσιολογικής- Υλιστικής Ψυχολογίας. Στο σημείο αυτό ο παιδαγωγός και Ψυχολόγος Γ. Παλαιολόγου προκειμένου να καταδείξει τις διαφορές μεταξύ των δύο κόσμων, του φυσικού και του ψυχοπνευματικού επισημαίνει τα εξής χαρακτηριστικά τους.⁷

A) Ενώ το **φυσικό Είναι** το αντιλαμβανόμαστε με τα αισθητήρια όργανά μας, βρίσκεται στο χώρο, καταλαμβάνει έκταση και επομένως έχει μέγεθος, μορφή και βάρος και μπορεί να υποβληθεί σε μέτρηση, αντίθετα το **ψυχικό και πνευματικό Είναι**, δεν συλλαμβάνεται με τις αισθήσεις μας γιατί είναι άυλο, επειδή δεν καταλαμβάνει έκταση, δεν έχει βάρος, μορφή και σχήμα και δεν μπορεί να υποβληθεί σε ποσοτική μέτρηση. Εκδηλώνεται μόνο χρονικά και έχει ποιοτικές διαφορές και αξιολογικές αποχρώσεις.

B) Ενώ τα φυσικά φαινόμενα κάτω από τις ίδιες συνθήκες επαναλαμβάνονται **ακριβώς**, τα ψυχικά και πνευματικά γεγονότα δεν έχουν ακριβή επανάληψη και δεν βιώνονται κατά τον ίδιο τρόπο.

Γ) Ενώ το φυσικό **Είναι** το αντιλαμβανόμαστε έμμεσα δια της προσαρμογής των κατ' αίσθηση εντυπώσεων στις κατηγορίες της νόησης, αντίθετα το ψυχοπνευματικό **Είναι** το συλλαμβάνουμε άμεσα σαν προσωπικό βίωμα.

Δ) Ενώ τα φυσικά φαινόμενα εμφανίζονται **μηχα-**

νικά με βάση την σχέση αιτίου - αποτελέσματος, τα **ψυχοπνευματικά** φαινόμενα γεννώνται από την όλη ψυχική δομή του ατόμου, από τις αξιολογικές τάσεις και τους επιδιωκόμενους σκοπούς του.

Από τις παραπάνω χαρακτηριστικές διαφορές μεταξύ φυσικού και ψυχοπνευματικού κόσμου, αγόμεθα στο ασφαλές συμπέρασμα ότι οι δυο αυτοί κόσμοι δεν είναι όμοιοι μεταξύ τους. Ότι τα βιώματα της ψυχής και οι ανώτερες συλλήψεις του πνεύματος αποτελούν και κατά την ουσία και κατά την μορφή και κατά τις ιδιότητες έναν κόσμο εντελώς διάφορο του φυσικού, την άποψη αυτή επικύρωσε με τα συμπεράσματά του και το «Διεθνές Συμπόσιο του Λονδίνου» που συνήλθε το 1950 με σκοπό τον καθορισμό της σχέσης σώματος και ψυχής και στο οποίο συμμετείχαν διαπρεπείς ψυχολόγοι, νευρολόγοι και φυσιολόγοι. Το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε είναι το εξής: «Εάν ο εγκέφαλος μπορεί να συγκριθεί με μια μηχανή εφοδιασμένη με όλους τους ηλεκτρονικούς μηχανισμούς, τους πλέον τέλειους και τους διακόπτες τους άριστα κανονισμένους, είναι, παρόλα αυτά, απαραίτητο να προσθέσουμε έναν χειριστή.»

Και ο χειριστής αυτός, αναμφίβολα, είναι το **πνεύμα**, το κυρίαρχο και μη εξαρτώμενο, η **άυλη ψυχή** που δεν μπορεί να εντοπιστεί υλικά, γιατί κατά τον Lhermitte «το να αναζητεί κανείς την έδρα μιας διανοητικής ή ηθικής λειτουργίας, ή το κέντρο της συνείδησης, είναι σαν να κνηγά μια χίμαιρα. Αυτό μπορεί να ήταν οικείο στον εγκέφαλο των πατέρων μας, αλλά πρέπει να απομακρυνθεί από εμάς.»⁸

Το γεγονός δε ότι πρόσφατα η ψυχιατρική αποχωρίστηκε από τη νευρολογία επιβεβαιώνει την άποψη, ότι ο ψυχικός κόσμος δεν δύναται να εξαρτάται από τον εγκέφαλο και να θεωρείται σαν «δευτερεύον» της ύλης αυτού. «**Η φυσιολογία**», ομολογεί ο Sherington «δεν έχει αρκετές γνώσεις για να τις προσφέρει στους μηχανισμούς του εγκεφάλου, στις σχέσεις τους με τη σκέψη, για να βοηθήσει περισσότερο εκείνον που ασχολείται με τις ψυχικές νόσους. Το ψυχικό δεν δύναται να μελετηθεί όπως μελετώνται οι όψεις και οι μορφές της ενέργειας. Και δεν υφίσταται κύκλος ενέργειας, ο οποίος να είναι ικανός να μας βοηθήσει να διαβούμε την άβυσσο που χωρίζει το ψυχικό από το φυσιολογικό.»⁹

Αλλά και η **Χαρακτηρολογία** μάς διδάσκει ότι κάθε άτομο αποτελεί ξεχωριστή προσωπικότητα, με ιδιαίτερο τρόπο προβολής του «εγώ» του και με ιδιαίτερο τρόπο αντίληψης των πραγμάτων του περιβάλλοντος. Εάν π.χ θέσουμε έναν θρησκευτικό πίνακα σε κοινή θέα τριών ατόμων που διαφέρουν ως προς τον τύπο της ατομικότητάς τους, θα έχουμε διαφορετική αντίληψη του αντικειμένου. Ο θρησκευτι-

κός τύπος θα αισθανθεί θρησκευτικό δέος και ίσως να σταυροκοπηθεί. Ο αισθητικός τύπος θα εκτιμήσει την καλλιτεχνική αξία του ζωγράφου και ίσως αναφωνήσει «Τι υπέροχος πίνακας!». Ενώ ο οικονομικός τύπος θα αναρωτηθεί: «Πόσο, τάχα, θα μπορούσε να πουληθεί αυτός ο θαυμάσιος πίνακας!»¹⁰

Η φυσιολογική ψυχολογία αδυνατεί στην περίπτωση αυτή να μας εξηγήσει ποιες είναι οι διεργασίες του εγκεφάλου έκαστου εκ των ανωτέρω ατομικών τύπων, ώστε να έχουν διαφορετικές εκτιμήσεις και συναισθήματα από τη θέα του αυτού αντικειμένου.

Αντίθετα, η **Νοολογική Ψυχολογία** παραδεχόμενη ότι η ψυχή είναι εκείνη που διαμορφώνει τα ψυχικά βιώματα ανάλογα με τη δομή της μας δίνει την πειστική απάντηση. Είναι αυτή η ψυχή που υπάρχει μέσα μας με την ίδια αυτοτέλεια που ενυπάρχει και η ύλη, και που διαμορφώνεται από την καταβολή της κληρονομικότητας του κάθε ατόμου και από την επίδραση της αγωγής και του όλου κοινωνικοπολιτιστικού περιβάλλοντος και προπαντός από την πίστη σε αξίες και από τη ροπή για την πραγμάτωση ανωτέρων σκοπών.

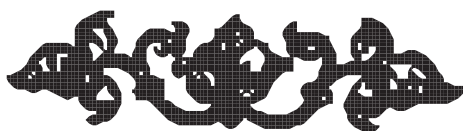
Επακόλουθο αυτής της αλήθειας είναι και η δημιουργία μέσα στο χώρο της επιστήμης της Ψυχολογίας διαφόρων σχολών, όπως είναι η «**Ατομική Ψυχολογία**» του Adler, η «**Αξιολογική ψυχολογία**» του Spranger, η «**Τελολογική Ψυχολογία**» του Aristotele, η «**Μορφολογική Ψυχολογία**» του Dilthey και άλλων, που η κάθε μια με το δικό της τρόπο προσπαθεί να ερμηνεύσει τα πνευματικά και ψυχικά φαινόμενα της ανθρώπινης ζωής και πάντα μακριά από τις αρχές και τις μεθόδους της Φυσιολογικής Ψυχολογίας.

Καταλήγοντας παραθέτουμε την άποψη του παιδαγωγού και ψυχολόγου Σπύρου Παγιατάκη, ο οποίος τονίζει: «*Πάντα ταύτα αποδεικνύουν, ότι εις τον ψυχικόν βίον υπάρχει κάποια βαθύτερα οργάνωσις εκφεύγουσα τα δεδομένα της αμέσου εμπειρίας. Μεταξύ των απλουστερών ψυχικών γεγονότων, τα οποία έχουν την έδρα τους εις ένα τοπικόν κέντρον*

*του εγκεφάλου, και των ανωτέρων διανοητικών τοιούτων, θα ηδύνατό τις, να υποθέσει, ότι υπάρχει ένας ενδιάμεσος χώρος, όπου τελείται η επεξεργασία αμφοτέρων και όπου συνάπτονται οι μεταξύ ψυχικών λειτουργιών και φαιάς ουσίας του εγκεφάλου σχέσεις. Πώς γίνεται τούτο, ποία είναι οι σχέσεις αυτά και ποία τα γνωρίσματα των, είναι πρόβλημα, εις το οποίο η επιστήμη δεν ηδυνήθη να απαντήσει. Ατομικώς τολμώντες να πιστεύωμεν, ότι το σώμα και ο εγκέφαλος αποτελούν την ύλην των βιολογικών διεργασιών· αλλά εις τους ανωτέρους βαθμούς της πνευματικής λειτουργίας (διανόσεις, συναίσθημα, βούλησις) ταύτα δεν είναι ή απλά όργανα· εις όλα δε τα επίπεδα της λειτουργίας των η ζωή εμφανίζεται ως δράσις, ως κατάκτησις της ύλης, κυρίως δε ως οργάνωσις κατατείνουσα προς ωρισμένον σκοπόν και μαρτυρούσα ούτω την ύπαρξιν πνευματικής τινος αιτιότητας πέραν της ύλης του εγκεφάλου. **Εις την Μεταφυσικήν εναπόκειται - να αποφανθεί περί της φύσεως της υπεροργανικής ταύτης αιτίας και δυνάμεως.**»¹¹*

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ - ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Γ. Παλαιολόγου: «*Η αντίθεσις εν τη ψυχολογική ερεύνη.*», σελ. 6.
2. «*Ψυχολογία της Ακαδημίας Επιστημών των ΕΣ-ΣΔ*» έκδοση «*Σύγχρονη Επιστήμη*» 1958, σελ. 12
3. Αριστοτέλης: «*Περί ψυχής*» 432 Β, 5-7
4. Ι. Ιμβριώτη: «*Η φιλοσοφία του Bergson*» 1940
5. Hans Driesch: «*Η υπερνίκηση του υλισμού*» ΑΚΤΙΝΕΣ τεύχ. 78, σελ. 115
6. Ν. Εξαρχόπουλος: «*Εισαγωγή εις την Παιδαγωγικήν*» σελ. 157
7. Γ. Παλαιολόγου: σελ. 130
8. J. Lhermitte : «*Ο εγκέφαλος και η σκέψη*», μετάφραση Δημ. Χαροκόπου, σελ. 32
9. J. Lhermitte : Ως ανωτέρω, σελ. 36
10. Κων. Σπετσιέρη : «*Η ψυχική ζωή του ανθρώπου*», σελ. 246
11. Σπ. Παγιατάκη: «*Παιδαγωγική Ψυχολογία*», σελ. 22



Παρουσιάζοντας

ΤΙΜΗΤΙΚΗ ΔΙΑΚΡΙΣΗ



Με πολλή χαρά και συγκίνηση η ΕΚΔΕΦ γνωστοποιεί στα Μέλη και τους Φίλους της τη **βράβευση** από την Ακαδημία Αθηνών του Μέλους του Διοικητικού της Συμβουλίου κ. **Σωτήρη Φουρνάρου**.

Στις 29 Δεκεμβρίου 2009 απενεμήθη το Βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών στον κ. Σωτήριο Φουρνάρο για το σύγγραμμα "**Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και το πνευματικό περιβάλλον της εποχής του**".

Η Ακαδημία είχε προκηρύξει βραβείο για τη συγγραφή ανέκδοτης μελέτης με το ανωτέρω θέμα. Η μελέτη υπεβλήθη ανώνυμα, σύμφωνα με τους γενικούς όρους του διαγωνισμού. Ο κ. Φουρνάρος πραγματοποίησε φιλοσοφική προσέγγιση του Αδαμαντίου Κοραΐ, διασαφηνίζοντας στις λεπτομέρειές του το πνευματικό περιβάλλον (γαλλικό, βρετανικό, αμερικανικό, ολλανδικό κ.λπ.) που διαμόρφωσε τη φιλοσοφική διάνοηση του νεοέλληνα διαφωτιστή, και το οποίο επέδρασε καταλυτικά στο αντίστοιχο ελληνικό φιλοσοφικό περιβάλλον του 18ου και 19ου αιώνα. Ο κ. Φουρνάρος διδάσκει στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Σ.Γ.Μ.

Τα Αρχαία Ελληνικά

(Διαβάστε, παρακαλώ, με πολλή προσοχή αυτό το «ξέσπασμα ψυχής» της φίλης κας Μαρκαντωνάτου και πολλών άλλων μαζί της).

«Ράβε - ξήλωνε, δουλειά να μη σου λείπει». Τα Αρχαία Ελληνικά στο Γυμνάσιο –λέει– καταστρέφουν τη γλώσσα των παιδιών. Όχι τα Αγγλικά –λόγου χάριν–, που συχνά ξεκινούν από τη βρεφική ηλικία, αλλά τα επάρατα αυτά, το συγκεκριμένο τέλος πάντων κομμάτι της γλώσσας μας –π' ανάθεμά το–, από πού ξεφύτρωσε, αλήθεια, πρέπει να πεταχτεί αυτό το τερατούργημα, διαστρέφει το γλωσσικό όργανο των εφήβων, όλοι όσοι τα διδαχθήκαμε (από το δημοτικό μάλιστα η γενιά μου) δεν ξέρουμε ελληνικά, είμαστε καταδικασμένοι σε μια γλώσσα στρεβλή, ανάπηρη, παραμορφωμένη. Αποκαθλώστε τα λοιπόν μη βλάψουν κι άλλους, πετάξτε τα στον Καιάδα, ξεδοντιάστε την Ελληνική, βγάλτε τους τραπεζίτες της προληπτικά –να μη κακοφορμίζει.

«Μιλήστε με επιχειρήματα», θα μου πει κάποιος. Μάταιο, κύριε. Αυτοί τα ξέρουν όλα. «Απεφάνθησαν». Διδάσκουν στο Γυμνάσιο, βλέπουν το στρέβλωμα, πρέπει να το αποσοβήσουν, τα παιδιά βασανίζονται, καιρός να τ' απαλλάξουμε από τέτοια βάρη, καιρός να τα «σώσουμε» από τη γλώσσα τους. Κι ο Σολωμός; Κι ο Κάλβος; Ο Καβάφης, Παπαδιαμάντης και Βιζυηνός, ο Ρίτσος, ο Σεφέρης, ο Ελύτης;

Στην πυρά κι αυτοί, σιγά τα μούσμουλα. Ποιός ασχολείται σήμερα μ' αυτά τα ψώνια, κι αυτό το κάτι τους, αν έχουν κάποιο κάτι, θα το μεταφράσουμε στη **δημοτική**, στα Αγγλικά, στα greeglish, βρε αδερφέ, μη χολοσκάς, πώς κάνεις έτσι, ούτε φασίστας νά 'σουν, για σύνελθε, δε βλέπεις τηλεόραση; Ποιοί τα υποστηρίζουν; μην είσαι φίλος τους; «Κύριε, δεν καταλάβατε...». Πώς δεν κατάλαβα, εσύ παρεξηγείς, δεν έχεις ποτέ κρεμάσει κάδρο σπίτι σου; Εκεί τ' αφήνεις πάντα; Δεν το κρεμάς, το βγάζεις, το ξανακρεμάς; Ένα παιγνίδι είναι, μάτια μου, μη σε κλετίζεσαι, ας τους τώρα να παίξουν, να εκτονωθούν λιγάκι, να πάρουν γδικιωμό. Δεν καταλαβαίνεις; Για την ύπαρξή τους πρόκειται, πώς θα σταθούν **γυμνοί και τετραχλισμένοι** ενώπιον του εαυτού τους, **τού παλαιού των ημερών, του τρισαγίου**; Άς τους να χαρούν, να σε χαρώ. Εξ άλλου, τι θ' απογίνουν τόσα μεταφραστικά «αριστουργήματα»; Ποιούς αποδέκτες θάχουν; Θα ξεχαστούν στα συρτάρια, μες στη σκόνη;

Όστόσο, κακά τα ψέματα. Η **πνευματική δικτατορία** έχει βλάβει καταλυτικά αυτόν τον τόπο. Ποιός θα τη σταματήσει;

Μαρία Μαρκαντωνάτου

και Σχολιάζοντας

ΑΚΟΜΗ ΜΙΑ ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΣΤΟΝ ΑΙΩΝΑ ΜΑΣ

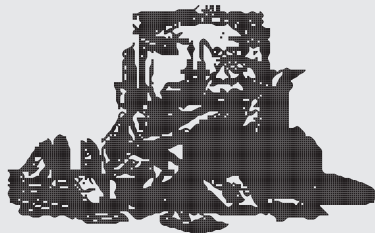
Είναι γνωστό ότι ο Γερμανός διαμαρτυρόμενος θεολόγος, καθηγητής στη Λειψία και μελετητής της Βίβλου, που είχε ασχοληθεί επί σειράν ετών με την αποκατάσταση του κειμένου της Αγίας Γραφής, Konstantin von Tischendorf, είχε ανακαλύψει στα 1844 τον περίφημο **Σιναϊτικό Κώδικα** (Codex Sinaiticus) στην Ι. Μονή Αγίας Αικατερίνης του όρους Σινά. Ο κώδιξ αυτός γράφτηκε στα μέσα του 4ου μ.Χ αιώνα, μεταξύ των ετών 330 και 350, ενώ συμφώνως προς την παράδοση, τούτο πραγματοποιήθηκε κατά παράκληση του αυτοκράτορα του Βυζαντίου, Μ. Κωνσταντίνου. Αποτελείται από 346 φύλλα και 4 στήλες, εκ των οποίων η καθεμιά περιέχει 45 στίχους σε μεγαλογράμματη γραφή. Θεωρείται από τους ειδικούς ως το αρχαιότερο κείμενο της Βίβλου μαζί με τον Κώδικα Vaticanus.

Ο Tischendorf μελετώντας τον κώδικα στα 1859, αφαίρεσε σκοπίμως διάφορα τμήματα από αυτόν, τα οποία μετέφερε στο εξωτερικό εν αγνοία των μοναχών της Μονής, και τα επώλησε στον τσάρο της Ρωσίας Αλέξανδρο, ο οποίος με τη σειρά του τα κατέθεσε στη Βιβλιοθήκη της Αγίας Πετρούπολεως, πραγματοποιώντας το 1861 και τετράτομη πολυτελή έκδοση του ελληνικού χειρογράφου κειμένου το οποίο διέθετε. Στα 1930 η τότε σοβιετική κυβέρνηση παραχώρησε τον κώδικα στον εκπρόσωπο της αγγλικής κυβέρνησεως, Ράμση Μακ Ντόλαντ, αντί του ποσού των 100.000 λιρών. Έτσι, ο Σιναϊτικός Κώδιξ κατά το μεγαλύτερο μέρος του απόκειται

μέχρι σήμερα στο Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου. Ωστόσο, μερικά φύλλα του κώδικα υπάρχουν και στη Βιβλιοθήκη της Λειψίας, όπου το έτος 1862 οι Γερμανοί επιμελήθηκαν μίας τετράτομης φωτογραφικής εκδόσεως, ενώ το επόμενο έτος, στα 1863 εξέδωσαν μόνο την Καινή Διαθήκη σε 2 τόμους.

Ένα ακόμη τμήμα του βιβλικού κειμένου ανακαλύφθηκε τυχαίως τον περασμένο Σεπτέμβριο στην παλαιά Ι. Μονή του Σινά από το Έλληνα σπουδαστή κ. Νικόλαο Σαρρή, ο οποίος ως μέλος επιστημονικής ομάδας υπεύθυνης για τη διαδικτυακή έκδοση του εν λόγω κώδικα, ερευνούσε τα χειρόγραφα του 18ου αιώνα στην πλούσια βιβλιοθήκη της Μονής για τη διδακτορική του διατριβή. Η οικειότητα του κ. Σαρρή με τον κώδικα του επέτρεψε να αναγνωρίσει την αρχή του «Βιβλίου του Ιησού του Ναυή» της Παλαιάς Διαθήκης. Η ανακάλυψη επιβεβαιώθηκε από τον βιβλιοθηκάριο της Μονής, τον π. Ιουστίνου, ο οποίος πιστεύει ότι υπάρχουν ενδεχομένως και άλλα τμήματα του κώδικα καλυμμένα από απρόσεκτες παλαιότερες βιβλιοδεσίες 18 ακόμη βιβλίων της ίδιας βιβλιοθήκης που έγιναν από τους ίδιους δύο μοναχούς, οι οποίοι είχαν επαναχρησιμοποιήσει τον κώδικα. « Δεν γνωρίζουμε αν θα βρούμε στο μέλλον περισσότερα τμήματα του κώδικα σ' εκείνα τα βιβλία, αλλά σίγουρα θα άξιζε » είπε ο βιβλιοθηκάριος.

Χρίστος Ν. Πολάτωφ
δρ. Φιλοσοφίας



ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Ποιές δυνάμεις ορίζουν την ψυχή ενός παιδιού; Τι ρόλο παίζουν οι «οικείοι» στη ζωή του; Ο Ήρκος Ρ. Αποστολίδης αποκαλύπτει κάτι από το μυστήριο της παιδικής ηλικίας μετουσιώνοντας σε λογοτέχνημα ένα πραγματικό περιστατικό.

Μαρία Μαρκαντωνάτου

Ἡ μπόρα*

Ἡ σκηνή δέν ἄφηνε περιθώρια παρερμηνειῶν –οὔτε κἀν διαφορετικῶν ἐκδοχῶν... Ξετυλίχτηκε πολὺ ἀπλᾶ, ζωντανά, καί μ' ἀρκετὴ λεπτότητα.

Μέρες πίσω ἢ προετοιμασία... Τόλεγαν καί τό ξανάλεγαν, τόχαν χωνέψει κιόλας. Εἶχαν φτειάξει τὰ προγράμματά τους κ' εἶχαν «προσαρμόσει» τίς δουλειές... Ὁ «μικρός», ἐξάχρονος, θάμενε στήν ἐξοχή μιὰ βδομάδα μέ τή γιαγιά του! Τί φαγητά εἶχαν ἐξαγγελθῆ –ὅλα τ' ἀγαπημένα του!– τί βόλτες, ἐκδρομές, μπάνια, πεταλίδες πού θά τοῦ μάζευε ὁ θεῖος του ἐκεῖ στήν παραλία μέ τὰ βράχια σά θά κατέβαιναν (θάβρισκε κι αὐτός, λέει, καιρό, νά τὰ ποῦνε, ἔτσι «σάν ἄντρες», καθὼς συνήθιζε νά τόν πειράζει)...

Ἄλλὰ κ' ἡ μητέρα του εἶχε φροντίσει τὰ σιδερωμένα του ροῦχα, τίς πετσέτες, τὰ μαγιό του, ὅλα στήν ἐντέλεια. Δέ θά τοῦ ἔλειπε τίποτα...

Ἐκεῖνος, πάλι, παιδί βέβαια, ἀλλ' «αὐτόνομος» πάντα («μὴ μού ἄπτου» τόνε λέγαν), μέ τα «δικαιώματά» του μεγαλωμένος, στό ρυθμὸ αὐτῆς τῆς σημερινῆς ζωῆς τοῦ «δημοκρατικοῦ Μεταπολέμου», πού θέλει ν' ἀγνοῇ τὴν ἐπερχόμενη πραγματικότητα καί κατασκευάζει κλω-

βούς ὅπου μέσα ἀναθρέφει τοὺς «νέους βλαστούς» γιὰ νά ναι τέλειοι σ' ὅλα τους κι ἀπόλυτα εὐτυχεῖς, ἀνεμελοὶ κι ἀτραυμάτιστοι...

Ἔτσι, λοιπόν, τοῦχαν μεταδώσει καί τό «πνεῦμα τῶν ἡμερῶν»: «διακοπές, ἐξοχή, μπάνιο, ὠραῖα φαγιά, παραμύθια» μέ τή γιαγιά...

Κυριακὴ μεσημέρι. Ἡ ὥρα εἶχε φτάσει...

Ὁ Ἰάσονας δέν πολυασχολιόταν μέ τίς μέρες πού θάρχονταν. Ἐπαιζε καί φαίνονταν ξένοιαστος. Ἦθελε, μονάχα, νά διατηρῆ τό «αὐτεξούσιο»... Κ' ἔτσι, σάν τόν ρώτησε ὁ μικρότερος ἀδελφός του, ἦρθ' ἡ ἀπάντηση: «Κ' ἐσένα τί σέ νοιάζει τί θά κάνω ἐγώ;»

Κοιμήθηκαν οἱ μεγάλοι τό μεσημέρι πρὶν φύγουν γιὰ τὴν πόλη, τὰ παιδιά παίζανε, καί τό «πρόγραμμα» ἔβαινε πρὸς τὴν τελικὴ φάση του. Μπαμπάς, μαμά καί μικρός του ἀδερφός θά γύριζαν γιὰ τὴ βδομάδα (εἶχαν πολλές δουλειές ἐκεῖνοι πίσω), καί θά τόν ἄφηναν νά χαρῆ τὴν ἐλευθερία του.

Καί ξαφνικά ὁ ἀέρας ἔφερε κάτι σύννεφα, πού σέ μισὴ ὥρα πύκνωσαν ἀπειλητικά καί μαύρισαν. Κάτι ἀστραπὲς φάνηκαν πέρα στό βουνό, ἢ θάλασσα γέ-

μισε «προβατάκια» άσπρα λυσσασμένα, και τά ψαροκάικα γύρναγαν μάνι-μάνι ν' άράξουν στό λιμενοβραχίονα. Σιγά-σιγά έπιασε και νά ρίχνη. Σταγόνες πρώτα και μετά μπόρα έκφοβιστική, μ' έκκωφαντικές βροντές...

‘Ο Ίάσονας έτρεχε από δώ κι από κεί νά βλέπη τό μπαμπά πού φορτώνει για νά φύγη πριν βραδιάση και πήξουν οι δρόμοι. (Φοβόταν ίσως πώς θάφευγαν χωρίς νά προλάβη νά τούς χαιρετήσει...)

– Μήν άνησυχής, δέν τέλειωσαν τό φόρτωμα, θά σέ φιλήση ό μπαμπάς. ‘Η μαμά είναι επάνω, κοιτάει μήν ξέχασε κάτι, ό Άρης είναι ήδη στό αυτοκίνητο, τόν πήρε κιόλας ό ύπνος.

Μιά άμηχανία άρχισε νά τόν κυριεύη. Οι χρόνοι τής προετοιμασίας για τήν άναχώρηση επέτειναν τό άγχος...

Και ξαφνικά, σαν τις άστραπές πού-σχιζαν τόν ουρανό: «Νά γυρίσω και γώ μαζί σας στην Άθήνα;» –κ' έλαμψε τό βλέμμα του από άδιόρατη, ως τή στιγμή εκείνη, άνέλπιστη χαρά. (Ήταν, βέβαια, κάποιες σκέψεις κρυμμένες βαθιά μέσα του, μιά μικρή λύπη πού θά χώριζε απ' τόν άδερφό του και θάχανε τήν άνιαρή αλλά τόσο ζωτική καθημερινότητά του...). Σέ δευτερόλεπτα, ή καταπιεσμένη έλπίδα, τροφοδοτούμενη απ' τή δίνη τής καιρικής άλλαγής, γκρέμισε μέσα του τά πάντα.

Τί παραλίες, τί πεταλίδες και τί παραμύθια, μπρός στην κάθε μέρα πού ξέρει αυτός πώς ζή, ύπάρχει μέσα εκεί... Τό γνωστό, αυτό πού είναι και πάντα θάνατι «δικό του»...

‘Η άπόφαση ήρθε ακριβώς σαν τήν καταιγίδα. Κ' ήταν όριστική!

Μόνο πού δέν ήθελε νά στενοχωρήση και τή γιαγιά του: Κ' έτσι άρχισε νά

κλαίη, πείθοντας τόν έαυτό του πώς πεινάει, τώρα πεινάει, ήθελε από εκείνο τό ώραλο παστιτίσιο πού τόν περιμένε ζεστό στό φούρνο...

– Δέν έχουμε καιρό για φαγητό, Ίάσονα, φεύγουμε!..

Τώρα! Έχει κίνηση στό δρόμο.

‘Η μηχανή του τζίπ άναμμένη, τό πορτ-μπαγκάζ φορτωμένο, χρόνος για συναισθηματισμούς κ' «έπικαλύψεις» του κενού πού θ' άφηνε στην ψυχή τής «προδομένης» γιαγιάς μέ τις καλλιεργούμενες προσδοκιές για διακοπές δέν υπήρχε, και...

–Έλα, είπα, φύγαμε!

«Έξαερώθηκαν» κ' οι έσωτερικές «δικαιολογίες» κι άπορίες για τό τί θά γινόταν, πώς θά κύλαγε ή βδομάδα...

Τώρα όλα θά ξαναγύριζαν στά φυσιολογικά, στό γνωστό ρυθμό...

Τό τζίπ έφυγε μαρσαριστό στην όμίχλη.

– «Παιδιά, άλλη φορά μήν άργήτε τόσο, ή Έθνική έχει μεγάλο μποτιλιάρισμα Κυριακή βράδυ»...

Ήρκος Ρ. Άποστολίδης



ΚΩΜΩΔΙΑ - ΣΑΤΙΡΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Της ΑΝΝΑΣ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Δρ. Φιλοσοφίας - Επίτ. Διευθύντριας Κέντρου Ερεύνης Ελλην. Φιλοσοφίας Ακαδημίας Αθηνών

«Βίος ανεόρταστος
μακρή οδός απανδόκευτος»
Δημόκριτος

Ο άνθρωπος είναι το ον που γελάει· ο φιλόσοφος άνθρωπος είναι συχνά ό,τι ο όμοιος «*τοῖς σειληνοῖς καὶ σατύροις*»,¹ Σωκράτης δηλαδή, ο οποίος ανάγκαζε τους συνομιλητές του να συμφωνήσουν ότι «*τοῦ αὐτοῦ ἄνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι*» (Συμπόσιον 223 d).

Αυτή η πλατωνική τροποποίηση της καλλιτεχνικής δημιουργίας σε ηθική-φιλοσοφική συμπεριφορά καθιστά φανερή τη σημασία της υπέρβασης της αντίθεσης μέσα στη σύνθεση χάρη στην κατευθυντήρια αρχή των δύο ειδών της τέχνης του λόγου: μεταξύ του «*τραγωδοποιὸν εἶναι καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι*» υπερέχει το «*τέχνη εἶναι*». Εδώ η τέχνη συναντάται με τη φιλοσοφία, στο μέτρο που και οι δύο δεν περιγράφουν, δεν μιμούνται ή αντανακλούν το πραγματικό, το οποίο παρουσιάζεται ως ατελές, αλλά λειτουργούν ως πράξεις ελευθερίας της συνείδησης που καλείται, όπως μέσω της θεατρικής αποστασιοποίησης, να κρίνει, να διακρίνει, να διαγνώσει και να οδηγήσει στην αυτοεπίγνωση. Με άλλο λόγο, στο μέτρο που αποσκοπούν στην αλλαγή, τον εξωραϊσμό, τη διόρθωση των παθών, την όρθωση των θεσμών από την ή τις κρίσεις ή, αλλιώς στην ψυχαγωγία, με τις δυο σημασίες του όρου: της αγωγής της ψυχής από το σκοτάδι της νυχτερινής ημέρας, της άγνοιας, της μονομέρειας, του φανατισμού ή του εφησυχασμού, προκειμένου για την φιλοσοφία, της ευφρόσυνης διάθεσης και του γέλιου για τα κακώς κείμενα, την αντιστροφή της παραβίασης της αληθοφάνειας του καθημερινού βίου ή την αντικατάσταση του ανώτερου ή ιδανικού από τα αντίθετά τους, προκειμένου για την κωμωδία.

Αν η φιλοσοφική γνώση είναι συνθετική και διακριτική του ορθού και μη ορθού, του αληθούς και του ψευδούς, του οικείου και του αλλότριου, η τέχνη της κωμωδίας γενικά, και ειδικότερα η σάτιρα, ως λογοτεχνικό είδος⁽²⁾ προκαθορίζεται από κάποιες λανθάνουσες, υπονοούμενες δραματικές συγκρούσεις –οι οποίες απηχούν τη διπολικότητα του ανθρώπινου– με την καλοπροαίρετη, πάντως, και μέσα στα όρια της αντικειμε-

νικότητας μη σκοπιματική, μη εκδικητική διακωμώδηση⁽³⁾ προσώπων, καταστάσεων, ηθών, συμπεριφορών –όπως η υποκρισία, η ανοησία κ.ά.–, φαινομένων της πολιτικής ζωής, της οικονομίας, της θρησκείας κλπ., διακωμώδηση που, είτε ως ειρωνεία είτε ως σαρκασμός λειτουργεί ως κοινωνικός σχολιασμός που προκαλεί στη νοητική σφαίρα ηθική όρθωση, άρνηση και μη ταύτιση με τα κακώς κείμενα, και στην ψυχική σφαίρα «*κάθαρση*» με το γέλιο της ανακούφισης από την απαλλαγή –έστω προς στιγμήν– της ανάγκης βίωσης δυσάρεστων συναισθημάτων.

Όπως έγραψε ο Δημήτρης Ποταμίτης⁽⁴⁾, ο σωκρατικός άνθρωπος που συνένωσε στο θέατρό του την κωμωδία και την τραγωδία, και θεωρούσε την πρώτη «πολύ σοβαρή υπόθεση», στον πρόλογο του θεατρικού βιβλίου Φίγκαρο, η κωμωδία επιτρέπει, χάρη στον ευέλικτο και πολυδύναμο χαρακτήρα της τη θεατρική αναδημιουργία της ζωής: «... η φύση της κωμωδίας είναι περιέργη και ξεκάθαρη»: «βιάζομαι να γελάσω με το κάθε τι, για να μη βρεθώ κάποια στιγμή αναγκασμένος να κλάψω», θα πει στον *Κουρέα της Σεβίλλης* ο Φίγκαρο. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, ότι ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο κατά τούτο: **αυτός ξέρει να γελάει, δηλαδή να κρίνει τον εαυτό του!** Η κωμωδία, λόγω της υψής της, είναι πολύ πιο ευέλικτη από το δράμα, γιατί ενώ στοχεύει όπου και κείνο, σου δίνει μεγαλύτερες δυνατότητες έκφρασης, αφού μέσον της είναι το παιχνίδι. Στην κωμωδία μπορείς να παίξεις με όλα, μπορείς να καταλύσεις τα πάντα, για να τα ξανασυνθέσεις... σ' ένα παιχνίδι αναδημιουργίας θεατρικό, που θα σε οδηγήσει ευφρόσυνα στο σοβαρό».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτων, *Συμπόσιον* 221 d, πβ. 216d.
2. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η σάτιρα –το είδος αυτό της λατινικής γραμματείας– σήμαινε αρχικά λαϊκό τραγούδι, το οποίο έπαιρνε μια κάποια δραματική μορφή.
3. Προτιμώ τον όρο από εκείνον της γελοιοποίησης, η οποία, όπως και η αισχρολογία, του τόπου, π.χ., της μεγάλης κωμωδίας που ήταν λαϊκό είδος χονδροειδούς φάρσας, λειτουργεί πυροτεχνικά, ως στιγμιαία εκτόνωση.
4. Βλέπε και Άννας Κελεσιδού, *Δημήτρης Ποταμίτης, ο ιδεοποιός*, Εν τύποις, Λευκωσία, 2007.

Η Δημοκρατία και το δικαίωμα της αντίστασης προς αυτήν

Του ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΔΑΜΑΣΚΟΥ

Δρ. Φιλοσοφίας - Σχολικού Συμβούλου Φιλολόγων

1. Το καθεστώς της δημοκρατίας.

Το καθεστώς της δημοκρατίας¹ υπήρξε στην εποχή μας αντικείμενο ερμηνειών και πηγή ιδεολογικών αντιπαραθέσεων, καθώς συχνά ωραιοποιήθηκε, με αποτέλεσμα να ταυτισθεί το ιδανικό της με την πραγματικότητα, το πνεύμα της με τους ιστορικούς θεσμούς της. Στο ιδεώδες δημοκρατικό πολίτευμα ο πολίτης υπακούει στη συνείδησή του, είναι ενεργός και διαμορφώνει ελεύθερα τη γνώμη του για τις δημόσιες υποθέσεις, σε αντίθεση με τον υπήκοο ο οποίος ακολουθεί παθητικά τις επιταγές κάθε εξουσίας.

Η δημοκρατία εμφανίστηκε ως πολιτικό καθεστώς στην αρχαία Αθήνα κυρίως με αφετηρία τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη (508 π.Χ.), με χαρακτηριστικό την ελεύθερη συμμετοχή των πολιτών οι οποίοι λαμβάνουν τις αποφάσεις που αφορούν την πόλη τους· αποφασίζουν, βέβαια, για τα κοινά, κατά πλειοψηφία, κάτι που εξόργιζε τον Πλάτωνα. Στους *Νόμους*, ο Πλάτων θα κάνει λόγο για την πολιτική δικαιοσύνη, «τό πολιτικόν ἡμῖν ἀεί τοῦτ' αὐτό τό δίκαιον»², την οποία ο Αριστοτέλης θα ονομάσει *διανεμητική*³, η οποία προσδιορίζεται, από τον Πλάτωνα, και ως *αναλογική ισότητα*. Η διαφορά μεταξύ των δύο συνίσταται στο γεγονός ότι η πρώτη ορίζει με αριθμητικό και ποσοτικό τρόπο τα πάντα και η δεύτερη λαμβάνει υπόψη τις πραγματικές ανάγκες του κάθε ανθρώπου και επιτρέπει σε εκείνον που έχει περισσότερες ανάγκες να απολαμβάνει μεγαλύτερη αμοιβή, περισσότερες ευκολίες. Στο πολίτευμα της δημοκρατίας, η ισότητα είναι αφηρημένη και τοποθετεί τον πολίτη στην ισοπέδωση του αριθμού, ενώ η αναρμοδιότητα προσμετράται, το ίδιο, με τη γνώση και το ταλέντο. Οι λειτουργοί της κολακεύουν και εκτραχύνουν τα πλήθη, μέχρις ότου η ελευθερία⁴ μεταβάλλεται σε *αναρχία* και τα ηθικά κριτήρια καθίστανται φαύλα, από την κατάπτωση της γενικής ηθικής και της αναιδείας. Αυτές οι υπερβολές είναι που καταστρέφουν τη δημοκρατία, καθώς οι πλούσιοι φοβούνται την οικονομική τους καταστροφή, και εξ αιτίας των υπερβολών, συνωμοτούν για την ανατροπή της⁵. Άλλες, πάλι, φορές καταλαμβάνουν την εξουσία επιχειρηματίες, οι οποίοι υπόσχονται τα πάντα στους φτωχούς, προσλαμβάνουν προσωπική στρατιωτική φρουρά, εξοντώνουν τους εχθρούς των και, εν συνεχεία, τους φίλους των και ανατρέπουν το πολίτευμα, εγκαθιδρύοντας *τυραννία*⁶. Η αριθμητική, λοιπόν, ισότητα ήταν η αιτία για να εκφράσει την αντίθεσή του και να αντισταθεί ο Πλάτων στη δημοκρατία, αφού κατά πλειοψηφία οι

Αθηναίοι καταδίκασαν τον Σωκράτη, πράξη, κατά τη γνώμη του, ανεπίτρεπτη.

Στην εποχή του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού οι κλασικές σπουδές αναπτύσσονται, η αρχαιοελληνική δημοκρατία εξιδανικεύεται και καθίσταται πηγή έμπνευσης για τους ευρωπαίους φιλοσόφους και επαναστάτες. Αν και η σύγχρονη δημοκρατία δεν έπαψε να έχει ως αναφορά της την αρχαία, οι διαφορές τους παραμένουν σημαντικές, κυρίως λόγω των ανόμοιων ιστορικών συνθηκών που τις γέννησαν. Η πλέον σημαντική διαφορά τους έγκειται στο γεγονός ότι στην αρχαιοελληνική εκδοχή της δημοκρατίας οι αποφάσεις λαμβάνονται από τους ίδιους τους πολίτες εντός του πλαισίου της λειτουργίας της εκκλησίας του Δήμου, ενώ στη σύγχρονη η λήψη των αποφάσεων είναι έργο των αντιπροσώπων, οι οποίοι εκφράζουν τη λαϊκή βούληση έτσι όπως καθορίζεται από το αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα⁷.

2. Αντίσταση στη δημοκρατία. Γιατί;

Στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία οι εξουσίες ασκούνται από την κυβέρνηση με τη στήριξη των βουλευτών, όχι όμως δια του λαού, αλλά υπέρ του λαού· αυτό έχει ως αποτέλεσμα να μην υπάρχει ταύτιση του τυπικού με τον πραγματικό κάτοχό τους. Και σ' αυτό το σημείο υπάρχει μία ένσταση κατά της σύγχρονης δημοκρατίας.

Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία λειτουργεί με βάση τις εκλογές, την αρχή της πλειοψηφίας και τον χωρισμό των εξουσιών⁸. Η άμεση δημοκρατία ήταν πρακτικά δυνατή λόγω του μικρού πληθυσμού της αρχαίας πόλης σε αντίθεση με την αντιπροσωπευτική της μορφή η οποία συνδέθηκε με τις σύγχρονες κοινωνίες των εθνών – κρατών. Σ' αυτό το σημείο εστιάζει την κριτική του ο Καστοριάδης ο οποίος τάσσεται υπέρ της άμεσης δημοκρατίας⁹.

Τη βάση του δημοκρατικού κράτους δικαίου αποτελούν η ισονομία και η ευνομία· την έννοια της ισονομίας καλλιέργησαν οι Έλληνες στην αρχαιότητα με τη διπλή της σημασία: **της ίσης κατανομής και της ισότητας μπροστά στο νόμο**· αποτελεί το σύμβολο του δημοκρατικού πολιτεύματος, στο οποίο λειτουργούν η *ισοψηφία*, η *ισηγορία*, η *ισοτιμία* και η *ισοτέλεια*. Ο Κλεισθένης τον 6ο αιώνα π.Χ. έδωσε στην ισονομία κοινωνικοπολιτική έκφραση. Σε αντιστοιχία με τις κοσμολογικές θέσεις η κοινωνικο – πολιτική ζωή των αρχαίων Ελλήνων έθετε στο κέντρο την Πολιτεία, την έκφραση της κυριαρχίας την οποία κανείς δεν μπορούσε να ιδιο-

ποιηθεί, χωρίς να καταστρέψει την ισχύουσα τάξη. Το κέντρο είναι το «κοινό» και ανήκει σε όλους, σε αντίθεση με το ιδιωτικό το οποίο κινείται έξω και γύρω από αυτό. Ο συνηθισμένος σχηματισμός που έπαιρναν οι Αρχαίοι για να συζητήσουν τις δημόσιες υποθέσεις ήταν ο κύκλος. Η συνήθης έκφραση ήταν «τέθηκε ἐν μέσῳ» που σήμαινε η υπόθεση συζητήθηκε δημόσια. Δεν είναι τυχαίο που στις αρχαιοελληνικές πόλεις, συγχρόνως με τη δημιουργία τους, παρουσιάστηκε το φαινόμενο της αγοράς, κάτι άγνωστο στους γειτονικούς λαούς. Ευνομία σημαίνει θέσπιση νόμων οι οποίοι χαράσσουν τα όρια της ελευθερίας σε συνάρτηση με την αρχή της ισονομίας¹⁰.

Στην εποχή μας η έννοια της ισότητας έχει νέες διαστάσεις. Καθώς επαναπροσδιορίστηκε από τη Γαλλική Επανάσταση, η οποία διακήρυξε τον οικουμενικό χαρακτήρα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στα οποία περιλαμβάνονται και τα πολιτικά δικαιώματα. Από τη διακήρυξη αυτή προέκυψαν δύο αντιλήψεις για την ισότητα η **πρώτη** επαναδιατύπωσε την έννοια της ισονομίας και η **άλλη** έθεσε το ζήτημα της κοινωνικής ισότητας. Και ο Καστοριάδης παρατηρεί: «Δεν είναι δυνατόν, ιδίως σε κοινωνία της σημερινής υφής, της σημερινής συγκρότησης, να υπάρξει πραγματική πολιτική ισότητα, απ' τη στιγμή που υπάρχουν οι τεράστιες οικονομικές ανισότητες»¹¹.

Στην άποψη των Marx και Engels¹², ότι στη θέση της παλαιάς αστικής κοινωνίας, με τις τάξεις και τους ταξικούς ανταγωνισμούς της, θα έχουμε ένα συνασπισμό, όπου η ελεύθερη ανάπτυξη του καθένα θα είναι η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων, ο Nietzsche απαντά: «Οι άνθρωποι παντού παθιάζονται, ακόμη και κάτω από επιστημονική μεταμφίεση, για επικείμενες καταστάσεις της κοινωνίας, όπου δεν θα υπάρχει «εκμετάλλευση»: αυτό ακούγεται στ' αντιά μου σαν να υπόσχονται μια ζωή στην οποία δεν θα υπάρχουν οργανικές λειτουργίες»¹³.

Ο Nietzsche, εκφραστής της γενεαλογικής προσέγγισης, συμφωνεί με τον Marx, εκφραστή της υλιστικής προσέγγισης, ως προς τα χαρακτηριστικά του κράτους, και διαφωνεί, ως προς την καταγωγή του. Και οι δύο ασκούν κριτική στην πολιτική ελευθερία ως ανθρωπινή καταπίεση, ως ψευδαισθησιακή ταυτότητα της ατομικής και της κοινωνικής ζωής, από διαφορετικές, όμως, προοπτικές. Για τον Marx, ριζοσπάστη δημοκράτη, η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ένα μέσο περάσματος από τον πρωτόγονο κομμουνισμό σε μια ελεύθερη κοινωνία. Για τον Nietzsche, ριζοσπάστη αριστοκράτη, κάθε έννοια ελεύθερης κοινωνίας είναι αντίφαση στους όρους. Και οι δύο απομυθοποιούν τα δημοκρατικά κράτη, λέγοντας, πως η καταγωγή τους βρίσκεται στην καταπίεση, διαφωνούν, όμως, για τη φύση της καταπίεσης, επειδή κατανοούν διαφορετικά την καταγωγή του κράτους. Το κράτος του Nietzsche είναι μία ανεξάρτη-

τη πολιτική δύναμη, η οποία είναι έκφραση του πρωταρχικού τεμαχισμού της ατομικής και της πολιτικής ζωής, συνοδεύει την κοινωνία την οποία και δημιουργεί, αλλά ρυθμίζει και την συναλλαγή¹⁴. Ο Nietzsche υποστηρίζει ότι ο δημοκρατικός ριζοσπαστισμός των σοσιαλιστών εκφράζει την αντίθεση της αγέλης στους ανώτερους ανθρώπους. Οι σοσιαλιστές είναι ψυχολογικά ένα με τους υποτιθέμενους φιλελεύθερους δημοκράτες ανταγωνιστές τους διότι όλοι αυτοί, αναρχικοί, δημοκράτες, σοσιαλιστές, είναι στην πραγματικότητα ίδιοι καθώς δέχονται την κοινωνία της αυτόματης αγέλης, πιστεύουν ότι η κοινότητα, δηλαδή η αγέλη, τούτστιν ο εαυτός τους, είναι σωτήρας· ο Nietzsche υποστηρίζει ότι η υπόσχεση των σοσιαλιστών να καταργήσουν την εκμετάλλευση ηχεί «σαν να υπόσχονταν να επινοήσουν έναν τρόπο ζωής που θα καθιστούσε περιττές όλες τις οργανικές λειτουργίες». Ο σοσιαλισμός, ισχυρίζεται, επιθυμεί τόσο πλούτο εκτελεστικής δύναμης όσο μόνο ο δεσποτισμός κατείχε. Πασχίζει για την ολοκληρωτική καταστροφή του ατόμου, που το βλέπει σαν αδικαιολόγητη πολυτέλεια της φύσης και το οποίο προτίθεται να βελτιώσει μετατρέποντας το σε πρόσφορο όργανο της κοινότητας. Ο σοσιαλισμός μπορεί να εξελιχθεί σε μία έκφραση ενός βάνουσου και επιβλητικού τρόπου της κρατικής δύναμης, και σ' αυτό το βαθμό να ενσταλάξει στους ανθρώπους δυσπιστία για το ίδιο το κράτος¹⁵.

Στην αρχαιότητα υπήρχε το πολιτικό καθεστώς των ευαρίθμων πολιτών και στην σύγχρονη εποχή η δημοκρατία προσλαμβάνει έναν οικουμενικό – ανθρωπιστικό και κοινωνικό χαρακτήρα. Η βασική όμως συνιστώσα της σύγχρονης δημοκρατίας είναι η φιλελεύθερη αστική ιδεολογία. Οι δημοκρατικές ιδέες συγκροάστηκαν με τις ιδέες του φιλελευθερισμού περί ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών και έτσι η δημοκρατία προσέλαβε ένα ατομικιστικό περιεχόμενο, σύμφωνα με το οποίο το συμφέρον του ατόμου είναι το θεμέλιο της κοινωνίας, σε αντίθεση με την αρχαιοελληνική που σε προεξάρχουσα θέση ήταν το συλλογικό συμφέρον, «μειζον πόλις ενός άνδρός»¹⁶. Στο σημείο αυτό μπορεί να θεμελιωθεί και μια άλλη αιτία που δικαιολογεί την αντίσταση προς την δημοκρατία¹⁷.

Για τον φιλελευθερισμό η πολιτική κοινωνία είναι αποτέλεσμα ενός κοινωνικού συμβολαίου μεταξύ των ατόμων, ενώ για τους αρχαίους είναι δημιούργημα της φύσης καθόσον ο άνθρωπος είναι «φύσει ζῶον πολιτικόν». Η πρόταξη όμως του ατομικού συμφέροντος και της ατομικής ιδιοκτησίας αποτέλεσε την κύρια αιτία για να απορρίψει την αστική δημοκρατία ο μαρξισμός¹⁸. Όμως η ιδέα της κοινωνικής ισότητας, για την οποία έγινε πολύς λόγος κατά την Γαλλική Επανάσταση, έγινε ο κοινός παρανομαστής των σοσιαλιστικών θέσεων και της ιδεολογίας της αστικής δημοκρατίας. Τα σοσιαλιστικά κράτη τα οποία δημιουργήθηκαν

μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο αυτοπροσδιορίστηκαν ως λαϊκές δημοκρατίες για να διακριθούν από τις αστικές τις οποίες θεωρούσαν, επί των τύπων δημοκρατίες. Άλλη μία θέση που μπορεί να στηριχθεί επιχείρημα εναντίον της σύγχρονης δημοκρατίας.

Στο σημείο αυτό, όμως, μπορεί να εγερθεί ο αντίλογος: τα ατομικά δικαιώματα και τις πολιτικές ελευθερίες ο υπαρκτός σοσιαλισμός τα είδε ως δευτερεύοντα στοιχεία, ενώ η δυτική δημοκρατική διάνοηση τα συνέλαβε ως εφελτήριο για την επί της ουσίας ισότητα και την ύπαρξη κοινωνικής προόδου. Στις δυτικές χώρες η δημοκρατία συνδέθηκε με την οικονομική ανάπτυξη, την γενίκευση των πολιτικών δικαιωμάτων και το δικαίωμα της ψήφου. Αυτά είχαν ως αποτέλεσμα τα λαϊκά στρώματα να αποκτήσουν εκλογική δύναμη και οι κυβερνήσεις προχώρησαν σε λήψη μέτρων για τον μετριασμό των κοινωνικών ανισοτήτων τις οποίες δημιουργεί η οικονομία της ελεύθερης αγοράς. Δημιουργήθηκε τοιούτοτρόπως το κοινωνικό κράτος πρόνοιας το οποίο εξασφαλίζει συντάξεις, νοσοκομειακή περίθαλψη, δημόσια δωρεάν παιδεία, ταμείο ανεργίας και κάθε είδους προστασία στον πολίτη.

Όμως η παγκοσμιοποίηση¹⁹, ο παγκόσμιος χαρακτήρας της οικονομίας, οδηγεί σε ανισότητες οι οποίες δημιουργούνται στα αναπτυσσόμενα δυτικά κράτη και σε εκείνα του υπολοίπου κόσμου με αποτέλεσμα η δημοκρατία να υφίσταται ως αγαθό μόνο για τα ευρωπαϊκά ανεπτυγμένα κράτη και τις χώρες της Βορείου Αμερικής²⁰. Στο σημείο αυτό αναφύεται και η αντίφασή της σύγχρονης δημοκρατίας²¹: ενώ στη θεωρία επικαλείται την οικουμενικότητα, στην πράξη όμως αρνείται να παράσχει σε όλους τους ανθρώπους του πλανήτη τα αγαθά της²². Έτσι προκύπτουν τα ερωτήματα: ποια τα ηθικά θεμέλια της σύγχρονης δημοκρατίας, για ποιους ανθρώπους υπάρχει η δημοκρατία²³, πώς λειτουργεί και για ποιον σκοπό;

3. Τα ηθικά ερωτήματα και η σοσιαλδημοκρατική απάντηση²⁴.

Στο ερώτημα ποια τα ηθικά θεμέλια²⁵ της σύγχρονης δημοκρατίας, από τη στιγμή που η δημιουργηθείσα πραγματικότητα του υπαρκτού σοσιαλισμού²⁶ οδήγησε, επί της ουσίας, σε ολοκληρωτισμό και η αστική δημοκρατία εναγκαλίστηκε τον καπιταλισμό, η ηθική του οποίου είναι το κέρδος, το 1951 με τη διακήρυξη της Φρανκφούρτης ανακηρύχτηκε σε επίσημο δόγμα της Σοσιαλιστικής Διεθνούς η πολιτική θεωρία του δημοκρατικού σοσιαλισμού. Άξονας αυτής της πολιτικής θεωρίας είναι το γεγονός της συμφιλίωσης των τάξεων η οποία έχει ως αποτέλεσμα ο σοσιαλισμός να χάσει τον προλεταριακό του χαρακτήρα και να μετατραπεί σε πανδημοκρατικό ρεύμα. Ο μαρξισμός – λενινισμός έχει ξεκοπεί από την οικοδόμηση του σοσιαλισμού, καθώς αυτός μπορεί να οικοδομηθεί μόνο εντός του πλαισίου

της δημοκρατίας, η οποία αναπτύσσεται εντός του καπιταλιστικού συστήματος.

Η ουσία της μετάβασης στο σοσιαλισμό δεν είναι πλέον η επαναστατική ή η ειρηνική μετεξέλιξη του καπιταλιστικού συστήματος, αλλά η κίνηση από την πολιτική προς την κοινωνική δημοκρατία, η ενσωμάτωση της δημοκρατίας στον καπιταλισμό, ο οποίος ενδεδυμένος την αμφίσημη της δημοκρατίας παρουσιάζεται ως σύστημα ανθρωπινό και προοδευτικό. Οι δρόμοι που θα οδηγήσουν στο σύστημα του δημοκρατικού σοσιαλισμού είναι η διαρκής μεταρρύθμιση, η οποία θα εξασφαλίσει στην κοινωνία την ευημερία, την ελευθερία και τη δίκαιη κατανομή του εθνικού εισοδήματος και θα συμβάλει στην κοινωνικοποίηση της οικονομίας. Στον οικονομικό τομέα θα υπάρξει ο κρατικός έλεγχος της μεικτής οικονομίας συνύπαρξη κρατικών και ιδιωτικών κεφαλαιοκρατικών επιχειρήσεων, έλεγχος που χαρακτηρίζεται ως σοσιαλιστικό μέτρο. Ο συσχετισμός των δυνάμεων στη βουλή δεν θα συμβάλλει στην αποδοτικότητα του συστήματος, αυτή θα την εξασφαλίσει η ηθική ανανέωση της κοινωνίας, η κοινωνική συνεργασία και η γενική συναίνεση για την πραγματοποίηση των σκοπών αυτών .

Επίλογος

Η αρχαιοελληνική δημοκρατική αντίληψη έθετε ως σκοπό της την ελευθερία της πατρίδας, εντός της οποίας ο πολίτης θα ανακάλυπτε την προσωπική του ελευθερία. Η αρετή των πολιτών, δηλαδή η εσωτερική – πνευματική τους ελευθερία, ήταν προϋπόθεση για την πραγματοποίηση του υπέρτατου ηθικού σκοπού του δημοκρατικού πολιτεύματος που ήταν η σωτηρία της πόλεως. Τις θέσεις αυτές υιοθέτησε ο σύγχρονος στοχασμός, τις οποίες θεωρεί σημαντικές προκειμένου να συγκεκριμενοποιηθούν τα δημοκρατικά ιδανικά. Να σημειωθεί, όμως, ότι τα ηθικά θεμέλια της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας κατέσκαψε η δημαγωγία και την σύγχρονη δημοκρατία απειλεί η πλήρης κυριαρχία του ατομικισμού.

Την καλλιέργεια του δημοκρατικού ήθους τόσο ο αρχαιοελληνικός όσο και σύγχρονος στοχασμός εναποθέτει στην παιδεία, η οποία αναδεικνύεται έτσι σε κορυφαίο σύγχρονο πολιτικό ζήτημα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Finlay, M.I.,(1989), *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, Ευρύαλος, Αθήνα.
- Garton Timothy,(2004), *Free World-America, Europe, and the Surprising Future of the West*, Randon House..
- Haroche Claudine –Enriquer Eugene, (2004), *Σκοτεινό πρόσωπο των σύγχρονων δημοκρατιών*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα 2004.
- Love Nancy, *Marx, Nietzsche and Modernity*, New York 1986
- Marx, K., Engelw Fr.,(1982),*Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, έκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα.
- Nietzsche Fr., (2000), *Πέρα από το καλό και το κακό*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα.

- Sartiri, G. (1973), *Theorie de la demacratie*, A.Collin, Paris
- Schmidt Manfred G., (2004), *Θεωρίες της Δημοκρατίας*, έκδ. Σαββάλας, Αθήνα
- Ανιόλι Γιόχανς, (2004), *Ο Μετασχηματισμός της Δημοκρατίας*, έκδ. Επίκουρος, Αθήνα
- Γκίντενς, Αντονι, (2005), *Ο Κόσμος των Ραγδαίων Αλλαγών: πώς Επιδρά η Παγκοσμιοποίηση στη Ζωή μας*, έκδ. Μεταίχμιο, Αθήνας
- Καζάκος Πάνος, (2006), *Εξηγώντας την Κοινωνία*, έκδ. Πατάκης, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κορνίλιος *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2000.
- Κατσιούλης Ηλίας, επιμ (2005), *Νέα Σοσιαλδημοκρατία*, έκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα.
- Μαρκούζε Χέμπερτ, (1985), *Τό τέλος της Οντοπίας*, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα.
- Παρούσης Μιχαήλ, (2005), *Διαβουλευτική Δημοκρατία και Επικοινωνιακή Ηθική*, έκδ. Ίνδικτος, Αθήνα
- Πλάτων, *Νόμοι*.
- Πλάτων, *Πολιτεία*.
- Σαράκας, Ζ., επιμ. (2004), *Ο Νίτσε και η Πολιτική*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα.
- Σκουτερόπουλος, Ν.Μ *Πλάτωνος Πολιτεία*, έκδ. Πόλις, Αθήνα 2003.
- Χαράλαμπος, Χαράλαμπος, (2002), *Δημοκρατία και Παγκοσμιοποίηση*, έκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, (20033), *Κανόνες και αντινομίες στην Πολιτική*, έκδ. Πόλις, Αθήνα

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. G.Sartiri, *Theorie de la demacratie*, A.Collin, Paris 1973.
 2. *Νόμοι*, 757.c.6 - 757.c.7.
 3. ό.π.
 4. *Πολιτεία*, 557.b.4 -557.c.2. «Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλευθέρου, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρορησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ,τι τις βούλεται; Λέγεται γὰρ δὴ, ἔφη. Ὅπου δὲ γὰρ ἐξουσία, δηλὸν ὅτι ἴδιαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστος ἀρέσκει. Δὴλον. Παντοδαποὶ δὴ ἂν οἶμαι ἐν ταύτῃ τῇ πολιτείᾳ μάλιστα ἔγγιγνόντο ἄνθρωποι». [Πρώτα από όλα θα είναι ελεύθεροι, και η πολιτεία θα είναι ξέχειλη από ελευθερία και αδέσμευτη έκφραση γνώμης, και θα ἔναι στην εξουσία του καθενός να κάνει ὅ,τι θέλει. Ἔτσι; Ἔτσι λένε, εἶπε. Και ὅπου ὑπάρχει αὐτὴ ἡ ἐξουσία εἶναι φανερό ὅτι καθένας ἐκεῖ θα φτιάχνει τὴ ζωὴ του ὅπως του αρέσει. Εἶναι φανερό. Φαντάζομαι λοιπὸν ὅτι σ' αὐτὴ τὴν πολιτεία, περισσότερο ἀπὸ οὐδὴποτε ἀλλοῦ, θα συνπάρχει κάθε καρδιά καρδί. Μετ. Ν.Μ Σκουτερόπουλος, Πλάτωνος Πολιτεία, έκδ. Πόλις, Αθήνα 2002, σ. 611.]
 5. *Πολιτεία*, 565.b.2 -565.b.3. «Ἀναγκάζονται δὴ οἶμαι ἀμύνεσθαι, λέγοντές τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ πράττοντες ὅτη δύνανται, οὗτοι ὄν ἀφαιροῦνται» [Αναγκάζονται ἔτσι, νομίζω, ὅλοι αὐτοὶ που τους αφαιροῦν τὸν πλοῦτο τους να ἀμυνθοῦν: ἀπευθύνονται στο λαὸ και κάνουν ὅ,τι μπορούν]. Μετ. Ν.Μ Σκουτερόπουλος, ἄ.σ. 633.]
 6. ό.π., 565.d.1 -565.d.4. «Τοῦτο μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δηλὸν, ὅτι, ὅταν περ φήνται τύραννος, ἐκ προσατακτικῆς ὀρίξης καὶ οὐκ ἄλλοθεν ἐκβλασάνει. Καὶ μάλᾳ δὴλον. Τίς ἀρχὴ οὖν μεταβολῆς ἐκ προστάτου ἐπὶ τύραννον;» [Τοῦτο, επομένως, εἶπα ἐγώ, εἶναι φανερό, ὅτι δηλαδή κάθε φορά που ξεφυτρώνει ἕνας τύραννος, ο τύραννος αὐτός ἔχει τὴς ρίζες του στον ἀρχηγικὸ ὄρλο του και πουθενά ἀλλοῦ. Και πού φανερό, μάλιστα. Πώς ἀρχίζει λοιπὸν αὐτὴ ἡ μεταβολὴ ἀπὸ προστάτης του λαοῦ σε τύραννο;]
 7. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στὴν Ελλάδα*, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 79.
 8. Ενδιαφέρουσα, ἐπὶ του προκειμένου, ἀνάλυση δίδεται στο ἔργο του Γιόχανς Ανιόλι, *Ο Μετασχηματισμός της Δημοκρατίας*, έκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2004, σὴ σημεῖωση 87 τῆς σ. 78, ὅπου ἀναλύεται ἡ ἔννοια του Κοινοβουλευτισμοῦ.
 9. ό.π., σ. 128: «Δημοκρατία, εἶναι τὸ κράτος του δήμου (...) δημοκρατία εἶναι ἡ ἐξουσία του δήμου».
 10. Στην φιλοσοφικὴ τῆς ἐκφραση ἀναπτύσσεται ἀπὸ τους Μιλι-
- σίους φιλοσόφους και ἰδιαίτερα στην κοσμολογία του Αναξίμανδρου. Σύμφωνα με αὐτὴ τὴ θέση του κόσμου κατέχει ἡ γη, ἡ ὁποία ἴσταται ἀκίνητη, χωρὶς να κυριαρχεῖται ἀπὸ κανένα στοιχεῖο, ἔχοντας τὴν ἴδια ἀπόσταση ἀπ' ὅλα τα στοιχεῖα τῆς οὐράνιας σφαίρας, τα ὁποία σε συνάρτηση με τὸ κέντρο εἶναι μεταξύ τους ὅμοια και ἰσοδύναμα. Ἀν κάποιος ἀπὸ τα στοιχεῖα αὐτὰ ἔτεινε να ἀυξήσει τὴ δύναμὴ του, τότε ἡ ἀταξία θα κυριαρχοῦσε και ἡ ἰσότητα, ἡ ὁποία ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ὑπαρξης του κέντρου, θα εξαφανιζόταν. Με τὸν ἴδιο τρόπο και ἡ ἔννοια τῆς ἰσονομίας παρουσιάζεται ὡς τὸ ἀναγκαῖο στοιχεῖο τῆς τέλειας δημοκρατίας. Ἡ χωροταξία των ἐλληνικῶν πόλεων βρῖσκει τὴς δομικὲς ἀναλογίες τῆς στα στοιχεῖα τῆς ἔννοιας τῆς ἰσονομίας: στον κύκλο και τὸ κέντρο του. Τὴ θέση του κέντρου κατεῖχε ἡ Ἀγορὰ μαζί με τα δημόσια κτήρια και τα ἱερά, ἔχοντας στο μέσον τὴν Ἑστία τῆς πόλεως τὴν «κοινὴν ἔστιαν». Ὅλα αὐτὰ ἀποτελοῦν τὸν δημόσιο τομέα, ἐνὼ γύρω κυκλικά ἐπεκτείνονταν οἱ κατοικίες, ὁ ἰδιωτικὸς τομέας ὁ ὁποῖος διαχωριζόταν ἀπὸ τὸν δημόσιο.
11. ό.π. σ. 134.
 12. *Μανιφέστο του Κομμουνιστικοῦ Κόμματος*, έκδ. Σύγχρονη Ἐποχὴ, Αθήνα 1982.
 13. *Πέρα ἀπὸ τὸ καλὸ και τὸ κακὸ*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα 2000, σ.259.
 14. Βλ. Nancy Love, *Marx, Nietzsche and Modernity*, New York 1986 σ.144. Μετάφραση μέρους του βιβλίου ὑπάρχει στο: *Ο Νίτσε και ἡ Πολιτική*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα 2004, σσ. 25 -57. Περισσότερα στο συλλογικὸ ἔργο: *Ρουτσοὶ πουw ne sommes pas nietzchéens*, Paris, 1991.
 15. Σαράκας, Ζ., επιμ. (2004), *Ο Νίτσε και ἡ Πολιτική*, έκδ. Νησίδες, Αθήνα, σ. 53-4, ὅπου και οἱ παραπομπές στα ἔργα: *Πέρα ἀπὸ τὸ καλὸ και τὸ κακὸ*, *Ἡ θέληση για δύναμη*, *Ἀνθρώπινο*, *υπερβολικὰ ἀνθρώπινο*.
 16. Πλάτων, *Πολιτεία*, 368 e 5.
 17. Βλ. M.I.Finlay, *Αρχαία και σύγχρονη δημοκρατία*, έκδ. Ευρύταλος, Αθήνα 1989.
 18. Βλ. Πάνος Καζάκος, *Εξηγώντας τὴν Κοινωνία*, έκδ. Πατάκης, Αθήνα 2006, σ. 289: *Ο μαρξισμός*.
 19. Βλ. Χαράλαμπος Χαράλαμπος, *Δημοκρατία και Παγκοσμιοποίηση*, έκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2002, σ. 137: «καπιταλισμός και Δημοκρατία».
 20. Βλ. Timothy Garton, *Free World-America, Europe, and the Surprising Future of the West*, Randon House, 2004, σ. 27 κ.ε.
 21. Ἐπὶ του θέματος ὁ Χέμπερτ Μαρκούζε στο: *Τό τέλος της Οντοπίας*, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1985, σ. 78 παρατηρεῖ: «πολεμάμε μια κοινωνία που λειτουργεῖ ἐξαιρετικά και που κατάφερε να ἐξαλείψει τὴν φτώχεια και τὴν ἀθλιότητα σ' ἕνα ποσοστὸ ἀδιανοήτο για τα προηγούμενα στάδια του καπιταλισμοῦ.(...) εἶναι σίγουρο πως ἔχουμε σήμερα στις Η.Π.Α. ελευθερίες, ἔχουμε ἕνα ἐπίπεδο ζωῆς και ἀπίστευτες ἀνέσεις για ἕνα μεγάλο τμήμα του πληθυσμοῦ.(...), ἔχουμε και κάτι ἄλλο: ὄχι μόνον τὸ Βιετνάμ... ἀλλὰ μία κοινωνία που μέσα στους κόλπους τῆς μεταχειρίζεται τὴς φυλετικῆς και ἐθνικῆς μειονότητες ὡς πολίτες τρίτης κατηγορίας, ἐνὼ παρᾳλληλα προβαίνει σε μια ἀνήκουστη διασπάθιση του πλοῦτου τῆς».
 22. Αντονι Γκίντενς, *Ο Κόσμος των Ραγδαίων Αλλαγών: πὸς ἐπιδρά ἡ Παγκοσμιοποίηση στη Ζωὴ μας*, έκδ. Μεταίχμιο, Αθήνας, σ. 39 κ.ε.
 23. Ἀπαντήσεις στα ἐρωτήματα αὐτὰ προσπαθεῖ να δώσει ὁ Manfred G. Schmidt με τὸ ἔργο του: *Θεωρίες της Δημοκρατίας*, έκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 378: «πλειοψηφικὴ δημοκρατία και δημοκρατικὴ συναίνεση» και σ. 398 «ἀμεση δημοκρατία».
 24. Ἀναλυτικὴ παρουσίαση του θέματος ὑπάρχει στο: *Νέα Σοσιαλδημοκρατία*, επιμ Ηλίας Κατσιούλης, έκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2005.
 25. Βλ. Μιχαήλ Παρούσης, *Διαβουλευτικὴ Δημοκρατία και Επικοινωνιακὴ Ηθικὴ*, έκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2005, σ. 17: «συμμετοχὴ και ἀποκλεισμοῦς στη σύγχρονη δημοκρατία», και σ. 23: «κομματικὲς πρακτικὲς τὸ πρόβλημα».
 26. Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην Πολιτική*, έκδ. Πόλις, Αθήνα 20033, τὸ κεφ. «Δημοκρατία και Σοσιαλισμοῦς στον κλασικὸ Μαρξισμό».

Η επιστήμη ως αληθής δόξα μετά λόγου (Πλάτωνος Θεαίτητος: 210c-210d)

Της ΕΛΕΝΑΣ ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ

Δρ. Φιλοσοφίας

Η τελευταία πρόταση του **Θεαίτητου** στην ερώτηση του Σωκράτη: «Τι είναι γνώση;» προαναγγέλλει τις σύγχρονες γνωσιολογικές θεωρίες,¹ ορίζοντας ως αναγκαία και ικανή συνθήκη για τη γνώση την **αληθή δόξα** συνδυασμένη με ένα **Λόγο**, τον οποίο θα μπορούσαμε να μεθερμηνεύσουμε ως λογική εξήγηση, αν και θα δούμε ότι δεν περιγράφεται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο στο διάλογο. Ο διάλογος καταλήγει σε απορία και κανείς αποκομίζει την εντύπωση ότι η απόπειρα ορισμού της «επιστήμης» αποβαίνει ατελέσφορος. Θα εξετάσουμε πώς το αδιέξοδο της συλλογιστικής του Σωκράτη θα μπορούσε να παρακαμφθεί και κατά πόσον υπάρχουν ερείσματα στον ίδιο τον διάλογο για μία πιθανή επίλυση του προβλήματος.

Ο Σωκράτης αναλαμβάνει να διευκρινίσει την πρόταση του **Θεαίτητου** παρουσιάζοντάς την, εν πρώτοις, ως απόρροια μιας γενικότερης θεωρίας, προερχομένης από κάποιο όνειρό του.² Η θεωρία αυτή βασίζεται στη διάκριση στοιχείων και συλλαβών (υπό την ευρύτερη έννοια των συνθέτων συνόλων ή συνθεμάτων), οι οποίες αποτελούνται από στοιχεία. Τα στοιχεία, εν αντιθέσει προς τις συλλαβές, δεν μπορούν να αναλυθούν περαιτέρω, είναι αισθητά και μπορούν να ονομαστούν, πλην όμως, κανείς δεν δύναται να παράσχει ένα λόγο γι' αυτά. Συνεπώς, καθώς ο λόγος είναι αναγκαία συνθήκη για τη γνώση, τα στοιχεία δεν μπορούμε να τα γνωρίζουμε. Το πρώτο ερώτημα που ενσκήπτει, λοιπόν, έχει να κάνει με την έννοια του Λόγου που χρησιμοποιεί σε αυτήν την περίπτωση ο Σωκράτης, η οποία θα πρέπει να έχει ως λογική συνέπεια το γεγονός ότι τα στοιχεία στερούνται αυτής, άρα δεν μπορούν να αποτελέσουν και αντικείμενο γνώσεως. Απομονώνοντας μία φράση του Σωκράτη, κατά την οποία: «...καθένα από τα στοιχεία μπορεί να ονομασθεί, αλλά τίποτε άλλο δεν δύναται να ειπωθεί γι' αυτό»,³ μπαίνει κανείς στον πειρασμό να θεωρήσει ότι «Ο λόγος για ένα στοιχείο Α» πρέπει να γίνει αντιληπτός ως «η δυνατότητα δημιουργίας μίας προτάσεως για το Α».⁴ Εν τούτοις, ο Σωκράτης εμφανώς απορρίπτει μια τέτοια ερμηνεία του λόγου στο 202c, ως μη επιτρέπουσα τη διάκριση μεταξύ γνώσεως και δόξης: η δυνατότητα «προσφοράς και λήψεως προτάσεων» δεν είναι επαρκής ώστε να ταυτισθεί με το «δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον», η οποία συνιστά τη συνθήκη που μετατρέπει την αληθή δόξα σε

γνώση. Στο 207d αποσαφηνίζεται, δε, πέραν αμφιβολίας ότι η έννοια του λόγου, στην παρούσα φάση του διαλόγου, τουλάχιστον, είναι η «διέξοδος» των στοιχείων της συλλαβής από την αρχή ως το τέλος. Υπ' αυτήν την έννοια, μπορούμε να κατανοήσουμε ως λογική συνέπεια το γεγονός ότι τα στοιχεία στερούνται λόγου, καθώς δεν μπορούν να αναλυθούν περισσότερο. Ως εκ τούτου, δεν μπορούν να αποτελέσουν και αντικείμενο γνώσεως.

Η **γνώση**, λοιπόν, ενός αντικειμένου X, στην προκειμένη περίπτωση, ορίζεται ως αληθής δόξα εν συνδυασμῷ με την παροχή διεξοδικής ανάλυσεως των στοιχείων που συναπαρτίζουν το X, ωστόσο φθάσει κανείς στα θεμελιώδη στοιχεία που ανθίστανται περαιτέρω ανάλυσεως. Θα μπορούσε κανείς να διερωτηθεί, τι ακριβώς προσθέτει στην υπό εξέταση περίπτωση η παρουσία της αληθούς δόξης για το αντικείμενο X στον ορισμό της γνώσεως. Η αληθής δόξα για το X θα εδύνατο να αντιπροσωπεύει είτε μία οποιαδήποτε αληθή πρόταση για το X, είτε μία αληθή πρόταση σχετικά με τη σύσταση του X, αρκεί η πρόταση αυτή να μην κατέληγε σε πλήρη ανάλυση των στοιχείων του X. Ωστόσο, δεδομένου ότι, στο 202b, ο Σωκράτης λέει ότι μόνον οι συλλαβές επιδέχονται αληθή κρίση, αποκλείεται το πρώτο ενδεχόμενο και μάλλον η έννοια της αληθούς δόξης συνιστά ένα ενδιάμεσο στάδιο στη διαδικασία ανάλυσεως του X στα πρώτα στοιχεία που το συναποτελούν. Αν, όμως, η πλήρης ανάλυσή του στα στοιχεία αυτά ήδη διασφαλίζεται από την παρουσία του λόγου ως αναγκαία συνθήκη για τη γνώση του X, τότε δεν θα μπορούσε η αληθής δόξα να απουσιάζει, ως περιττή, από τον ορισμό της γνώσεως του X; Μπορούμε να αναλογισθούμε δύο πιθανά αίτια για αυτόν το φαινομενικό πλεονασμό: **πρώτον**, ενδεχομένως να λανθάνουν σκέψεις που ο Πλάτων είχε εξετάσει στον **Μένωνα**, αναφορικά με τη διαδικασία αναζήτησεως μιας απάντησης (γεωμετρικής, εν προκειμένω), την οποία αγνοούμε: αν αγνοούμε κάτι, πώς ξέρουμε τι ακριβώς ψάχνουμε; Και αν ήδη ξέρουμε τι ψάχνουμε, δεν μένει κάτι άγνωστο για να αναζητήσουμε.⁵ Αν, όμως, εισαγάγουμε την έννοια της αληθούς δόξης, ως ενδιάμεσο στάδιο αυτής της αναζήτησης, τότε έχουμε αρκετά δεδομένα, ώστε να καθοδηγηθούμε

στην ανάλυση που θα μας οδηγήσει στη γνώση, όμως όχι αρκετά ώστε να πληρούμε ήδη τις προϋποθέσεις για την κατοχή γνώσεως. Άρα, είναι ζήτημα λογικής ακολουθίας ότι η στοιχειώδης ανάλυση μιας συλλαβής πρέπει να διέλθει πρώτα από το στάδιο της αληθούς δόξης, νενοημένης της τελευταίας ως μερικής αναλύσεως του συνθέματος. Η **δεύτερη** πιθανή αιτία για την παρουσία της αληθούς δόξης στον ορισμό της γνώσεως ενός συνθέτου αντικειμένου είναι ότι ο Πλάτων αναζητεί έναν γενικό ορισμό, ο οποίος θα επαρκεί σε κάθε περίπτωση γνώσεως. Δυστυχώς, όμως, δεν προβαίνει ρητά στη διάκριση γνώσεως προτασιακής (γνωρίζω ότι...) από τη γνωριμία αντικειμένου (γνωρίζω το X) ή από τη γνώση τεχνικής (γνωρίζω πώς να...) και αυτό θα περιπλέξει τα πράγματα σύντομα. Για την ώρα, πραγματεύεται την περίπτωση γνώσεως συνθέτου αντικειμένου, όπως συμπεραίνει κανείς από την επιλογή των παραδειγμάτων (204d: πλέθρον, 203a, 205d: γραμματική συλλαβή, 207a: άμαξα, 207b: λέξη) και, ενδεχομένως, να επιδιώκει την κάλυψη όλων των άλλων περιπτώσεων υπό τον ίδιο γενικό ορισμό.

Στο 203c ο Σωκράτης αναλαμβάνει να υποβάλει τον εν λόγω ορισμό της γνώσεως συνθέτου αντικειμένου σε μια λογική βάσανο υπό τη μορφή διλήμματος: η συζήτηση είχε σταματήσει στην προσπάθεια αποδόσεως λόγου στην αληθή δόξα σχετικά με την ορθογραφία του ονόματος «Σωκράτης». Κατά τον υπό διερεύνηση ορισμό, αυτή η γνώση χρειάζεται ως λόγον την ανάλυση του ονόματος στα πρώτα στοιχεία αυτού. Η ανάλυσή του σε γραμματικές συλλαβές συνιστά ένα ενδιαμέσο βήμα της διαδικασίας και στις συλλαβές, ακολούθως, πρέπει να αποδοθεί ένας λόγος, διότι πρέπει να είναι γνωστές, ειδημή, όλο το όνομα δεν δύναται να αποτελέσει αντικείμενο γνώσεως. Αυτή η αρχή συνιστά ένα υφέροπον αξίωμα στην πλατωνική επιστημολογία και θα μπορούσε να συνοψισθεί στην απαίτηση «η γνώση να βασίζεται σε γνώση» (στο εξής: ΓΒΓ). Τώρα, για να επανέλθουμε στο δίλημμα, μία συλλαβή, λέει ο Σωκράτης, είναι είτε το αυτό με τα γράμματα που τη συγκροτούν (A), είτε όχι, οπότε συνιστά μια αμέριστον ενότητα, προκύπτουσα από τον συνδυασμό των γραμμάτων (B).⁶ Στην πρώτη περίπτωση, αν το σύνθεμα πρόκειται να αποτελέσει αντικείμενο γνώσεως, σύμφωνα με την ΓΒΓ, θα πρέπει και τα συναπαρτιζόντα στοιχεία αυτού να αποτελούν αντικείμενο γνώσεως, όμως σύμφωνα με την ερμηνεία του λόγου ως στοιχειώδους αναλύσεως, αυτό είναι αδύνατον. Άρα, αν ισχύει τι A, κανένα σύνθεμα δεν θα ήταν ποτέ γνωστό. Εξίσου, όμως, απορρίπτεται και η B, διότι, σύμφωνα με ένα δεύτερο λανθάνον αξίωμα, το όλον, αν έχει μέρη, ταυτίζεται με το σύνολο των μερών του, οπότε επιστρέφουμε στην A, ειδημή, αποτελεί το ίδιο ένα αδιαίρετο στοιχείο που είναι εξ ορισμού άγνωστο διότι

στερείται λόγου. Το δίλημμα προβάλλεται με στόχο να καταρριφθεί η υπόθεση της δυσαναλογίας της γνώσεως των *συν θεμάτων/ συλλαβών*, συγκριτικά με τα στοιχεία. Για να ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα, η υπόθεση αυτή αμφισβητείται ανεξάρτητα, όταν ο Σωκράτης παρατηρεί ότι σε περιπτώσεις όπως η ανάγνωση ή η μουσική, **πρώτα μαθαίνουμε τα στοιχεία του πεδίου κι έπειτα μεταβαίνουμε στη γνώση συνθέτων μορφών.**⁷ Θα δούμε ακολούθως πώς μπορεί να αναλυθεί αυτή η ενδιαφέρουσα παρατήρηση και τι διεξόδους καθιστά πιθανές.

Έχει υποστηριχθεί ότι η εγκυρότητα του συλλογισμού που διέπει το σωκρατικό δίλημμα διασαλεύεται ούτως ή άλλως από την A, διότι το όλον δεν είναι ταυτόσημο με τα στοιχεία που το συναποτελούν. Στην πλειοψηφία των γνωστικών πεδίων, δεν επαρκεί για τη γνώση του όλου η γνώση της συστάσεως αυτού, σε οσονδήποτε λεπτομερή βαθμό αναλύσεως και αν υπεισέλθει κανείς. Χρειάζεται να γνωρίζουμε τόσο τα στοιχεία που εμπλέκονται στη σύσταση ενός συνθέματος, όσο και τον τρόπο διατάξεως και συσχέτισμού αυτών. Επί παραδείγματι, η γνώση της σωστής γραφής του ονόματος «**Σωκράτης**» περιλαμβάνει απαραίτητως και τη γνώση της σειράς των γραμμάτων που χρειάζονται. Στο 208c, λοιπόν, ο Σωκράτης διαμφισβητεί την αδυναμία παροχής λόγου για τα στοιχεία, ισχυριζόμενος ότι ένα παιδί θα μπορούσε να γράψει σωστά το όνομα «**Θεαίτητος**», όμως κανείς δεν θα παρεδέχετο ότι κατείχε γνώση της γραφής του ονόματος, παρά μόνον αν ήταν εις θέσιν να γράψει σωστά και το όνομα «**Θεόδωρος**». Με άλλα λόγια, απαιτείται γνώση και των στοιχείων και ο λόγος στην περίπτωσή τους έγκειται στην ικανότητα χειρισμού τους σε διαφορετικά περιεχόμενα. Το παράδειγμα του Σωκράτη αντλείται από το πεδίο της γλώσσας, αλλά και στην περίπτωση της μουσικής, που είχε προαναφέρει ισχύουν ανάλογα: για να γνωρίζει κανείς μουσική, είναι απαραίτητο να γνωρίζει τα δομικά της στοιχεία, ήγουν τους μουσικούς φθόγγους, αλλά αυτό συνίσταται στην ικανότητα να αναγνωρίζει τότε καθένας χρειάζεται για τη δημιουργία ενός δεδομένου συνθέτου ήχου, (συνηχήσεως, μουσικής φράσεως κ.τλ.).⁸ Στο ίδιο πνεύμα, η G. Fine, βρίσκοντας επαρκή ερείσματα στο πλατωνικό κείμενο, προτείνει την τροποποίηση του ορισμού του λόγου έτσι, ώστε αυτός να συνίσταται όχι μόνο στην ικανότητα αναλύσεως αλλά και συνθέσεως. Επιγραμματικά, λέει ότι η σύνθεση είναι η άλλη όψη της αναλύσεως.⁹ Αρκεί μόνον να διευκρινισθεί ότι ο λόγος ως επίγνωση των σχέσεων που διέπουν τα δομικά στοιχεία μιας αρχής, κατά την όρθωση ενός συνθέματος, δεν εξαντλείται στην κατανόηση της σειράς των στοιχείων, αλλά γενικά, της ιδιαίτερης προσφοράς καθενός στην όρθωση ενός συνόλου, η οποία γίνεται αντιληπτή μέσω της ανα-

γνωρίσεως της αναγκαιότητός τους κατά το σχηματισμό άλλων συνόλων εντός της ίδιας αρχής.

Σ' αυτό το σημείο ανακύπτει το εξής ζήτημα: ο Πλάτων έχει πραγματευθεί, για την ώρα την έννοια της επιστήμης αναφορικά με αρχές και οργανωμένα επιστημονικά πεδία. Η έννοια του λόγου, τόσο εν σχέσει με τα στοιχεία, όσο και με τα συνθέματα, περιλαμβάνει, όμως, ήδη επιστημολογικούς όρους (π.χ. συνειδητοποίηση των σχέσεων που διέπουν τα στοιχεία). Οι όροι αυτοί, πρέπει να προϋποθέσουν την έννοια της γνώσεως ως άμεσης προσλήψεως ορισμένων πρωτολείων εμπειρικών παραστάσεων, οι οποίες, σε ορολογία του Russell, συνιστούν μη διορθώσιμα δεδομένα των αισθήσεων.¹⁰ Δηλαδή, η εμπειρική γνώση υστάτως, πρέπει να ερεισθεί σε αισθητηριακές προσλήψεις, τις οποίες μπορεί, μεν, να αναλύουμε σε θεμελιώδεις έννοιες ποσοτικών, σχηματικών, χρωματικών, ηχητικών εμπειριών κ.λπ., βάσει χρηστικών και πραγματιστικών κινήτρων, όμως η ουσία παραμένει ότι χρειαζόμαστε κάποια στοιχειώδη εμπειρικά δεδομένα που ανθίστανται σε περαιτέρω εξήγηση ή ανάλυση. Ο Σωκράτης είδαμε να επισημαίνει ότι τα στοιχεία μιας αρχής είναι αισθητά, όμως αυτή η διόραση δεν επεκτείνεται στον εμπειρικό τρόπο συνειδητοποίησης των σχέσεων αλληλεξάρτησης που συνιστούν τον λόγο για τα στοιχεία μιας αρχής, ούτε στην ανάγκη μιας, υστάτως, εμπειρικής θεμελιώσεως, αναγκαίας για τα υπόλοιπα είδη γνώσεως, πέραν των οργανωμένων αρχών (π.χ. η διάκριση που εισήγαγε ο Russell μεταξύ γνώσεως εκ περιγραφής και γνώσεως εκ γνωριμίας διατέμνει τα επί μέρους γνωστικά πεδία, όπως η επιστημονική γνώση, η γνώση προσώπων, αντικειμένων, τεχνών κ.λπ.).¹¹ Πρόκειται, βέβαια, για μια αναχρονιστική αιτίαση, ενώ κανείς θα πρέπει να είναι ήδη ευγνώμων που ο Πλάτων θίγει γνωσιολογικούς ορισμούς και θεωρητικούς διαχωρισμούς εντός αυτών οι οποίοι αποσαφηνίσθηκαν και παγιώθηκαν μόλις στον αιώνα μας.

Προς επιβεβαίωση αυτού, στο 208c, ο Σωκράτης προβαίνει στην εξέταση της γνώσεως ενός προσώπου ή αντικειμένου, και ο λόγος, σ' αυτήν την περίπτωση, λαμβάνει την έννοια της δυνατότητας παροχής ενός σημείου διαφοροποίησης αυτού από οτιδήποτε άλλο. Δηλαδή, όποιος καταλάβει τη διαφορά ενός όντος από οποιοδήποτε άλλο ον, γίνεται γνώστης του αντικειμένου αυτού, ενώ πριν μπορούσε να έχει μόνον αληθή δόξα σχετικά με αυτό. Προκύπτει, όμως, λέει ο Σωκράτης, το εξής δίλημμα: αυτός ο ορισμός του λόγου αποτυγχάνει να διακρίνει τη γνώση από την αληθή δόξα, διότι η δυνατότητα της διακρίσεως ενός όντος από οποιοδήποτε άλλο, μέσω ενός μοναδικά διαφοροποιούντος χαρακτηριστικού του, είναι εξίσου αναγκαία συνθήκη για να διαθέτει κανείς αληθή δόξα σχετικά με το εν λόγω ον. Αφετέρου, αν αναθεωρούσαμε τον ορι-

σμό της γνώσεως έτσι, ώστε η γνώση του X να ορίζεται ως αληθής δόξα για το X μαζί με γνώση ενός διαφοροποιούντος σημείου του X, τότε ο ορισμός θα ήταν πλέον κυκλικός, καθώς ο οριζόμενος όρος εμφανίζεται στον ορισμό του. Η Fine προτείνει τον εξής τρόπο διαφυγής: αν στο δεύτερο σκέλος του διλήμματος αντικαταστήσουμε την επανεμφάνιση του όρου «γνώση» με τον λόγο ως προσδιορισμό της αλληλεξάρτησης των στοιχείων που συναποτελούν το ζητούμενο αντικείμενο X, τότε η κυκλικότητα εξαλείφεται. Το πρόβλημα είναι, ωστόσο, ότι αυτή η απάντηση επαρκεί όταν το αντικείμενο της γνώσεως συνίσταται σε κάποια αρχή ή επιστήμη, όπως είδαμε νωρίτερα, αλλά δεν εφαρμόζεται στην περίπτωση που εξετάζει τώρα ο Σωκράτης: για να αποδώσουμε με κάποιον γνώση του **Θεαίτητου**, δεν μας αρκεί να περιγράψουμε τη περιγραφή των μελών που αποτελούν το **Θεαίτητο** (εξάλλου, θα ήταν παράλογο να επιζητούσαμε την ανάλυση του σώματός του ως την κυτταρική ή μοριακή του δομή), αλλά η παράθεση, έστω ενός μοναδικού του γνωρίσματος.

Η πρότασή μου είναι να αναθεωρήσει κανείς, αντί του δευτέρου, το πρώτο σκέλος του διλήμματος, διότι, παρέχοντας μια σημαντική διευκρίνιση, αναδεικνύεται ένα ελάττωμα στη συλλογιστική του: η δυνατότητα παραθέσεως ενός μοναδικά διαφοροποιούντος χαρακτήρος του X είναι αναγκαία συνθήκη για την κατοχή αληθούς δόξης για το X υπό μια διαφορετική έννοια από αυτήν που συνιστά αναγκαία συνθήκη για την κατοχή γνώσεως του X. Ένας μαθητής, μπορεί να κάνει μια σκέψη για το **άαρντβαρκ**, αν, χαζεύοντας στο μάθημα της ζωολογίας, κατάφερε να ακούσει μόνον την πληροφορία ότι το **άαρντβαρκ** ζει στην Αφρική. Φυσικά, στη σκέψη του μπορεί να το προσδιορίσει ως «το αφρικανικό ζώο που άκουσα στην τάξη την ημέρα που η βιολόγος μου έβαλε απουσία», και αυτή η περιγραφή επαρκεί ώστε ο μαθητής να κάνει μian αληθή σκέψη για τη γεωγραφική θέση του ζώου. Ωστόσο, κανείς δεν θα διετείνετο ότι ο μαθητής γνωρίζει τι είναι το **άαρντβαρκ**, παρά μόνον αν μπορούσε να παράσχει μια πληροφορία του εξής τύπου: «το **άαρντβαρκ** είναι το θηλαστικό της οικογενείας των ορυκτεροποδών, το οποίο ζει στην Αφρική και τρέφεται με έντομα». Δηλαδή, η παροχή μιας μοναδικά διαφοροποιούσης περιγραφής του X, υπό την έννοια του Dummett,¹² συνιστά έναν τρόπο για τον ασφαλή προσδιορισμό της αναφοράς ενός ονόματος στην εμπειρία και αυτή είναι μια συνθήκη αρκετά ισχυρή, ώστε να υποστηρίξει τον ορισμό της γνώσεως που επιδιώκει ο Πλάτων. Ταυτόχρονα όμως, συνιστά μια συνθήκη υπερβολικά ισχυρή για να προϋποτίθεται κατά την όρθωση οιασδήποτε αληθούς σκέψεως για το αντικείμενο X. Προκειμένου αυτού του σκοπού, αρκεί το X να καθορίζεται στη σκέψη μας με έναν συγκεκριμένο τρόπο,

έστω ιδιωτικής μορφής (κάνοντας μνεία, για παράδειγμα, στον τρόπο που κατεχωρήθη το όνομα «X» στη μνήμη μας εξαρχής). Αυτός ο τρόπος υστερεί μιας μοναδικά διαφοροποιούσης περιγραφής του αντικειμένου, ως προς το ότι δεν επαρκεί για να διασφαλίσει στην εξωτερική πραγματικότητα συγκεκριμένο αντικείμενο αναφοράς για το όνομα «X». Για να χρεωθούμε, εντούτοις, με γνώση του X, ακριβώς αυτό είναι απαραίτητο, ήτοι, να είμαστε εις θέσιν να περιγράψουμε ένα χαρακτηριστικό του, το οποίο θα επαρκούσε για να καταδείξει κανείς το X στον κόσμο, να το ταυτοποιήσει εμπειρικά. Προεκτείνοντας λίγο ακόμα αυτή τη σκέψη, μπορούμε να σημειώσουμε ότι αυτό που μας καθιστά ικανούς, στην ομιλία μας, να σχηματίζουμε κρίσεις (αληθείς ή μη) σχετικά με ονόματα αντικειμένων για τα οποία δεν διαθέτουμε γνώση, είναι το γεγονός ότι στηριζόμαστε στη σκέψη ότι υπάρχει τρόπος, στο πλαίσιο της ίδιας γλώσσας, να προσδιοριστεί μοναδικά η αναφορά του ονόματος που χρησιμοποιούμε (για παράδειγμα, η ύπαρξη άλλων χειριστών της ίδιας γλώσσας, οι οποίοι γνωρίζουν ακριβώς τι είναι το εν λόγω αντικείμενο). Πρόκειται για το φαινόμενο που ο Putnam ονομάζει «καταμερισμό της γλωσσικής εργασίας».¹³

Ανακεφαλαιώνοντας, λοιπόν, είδαμε ότι στο τελευταίο μέρος του **Θεαίτητου**, ο Πλάτων καταγίνεται τελικά, καιτοι άδηλα, με δύο είδη γνώσεως: σχετικά με τη γνώση μιας αρχής, επιστήμης, γλώσσας κτλ., φαίνεται να καταλήγει στο ότι, τόσο τα συνθέματα, όσο και τα στοιχεία που τη συγκροτούν, είναι γνωστά, καθώς ο λόγος, αντιστοίχως, συνίσταται στη δυνατότητα ανάλυσης και συνθέσεως. Αν ο Σωκράτης δεν τονίζει με ικανοποίηση αυτό το συμπέρασμα,¹⁴ αυτό οφείλεται πιθανώς στο ότι έχει ήδη κατά νου το δίλημμα που αποκαλύπτει στο 208c: στην περίπτωση της γνώσεως μιας αρχής, φαίνεται ότι διακινδυνεύουμε να περιπέσουμε σε φαύλο κύκλο αν για τη γνώση των συνθεμάτων αναφερόμαστε στη γνώση των στοιχείων που τα συναπαρτίζουν και για τη γνώση των στοιχείων (βάσει της ΓΒΓ), αναφερόμαστε στη γνώση των μεταξύ τους σχέσεων, κατά την όρθωση ενός συνθέματος. Η λύση που προτείνουμε, ερειδομένη στη γνωσιολογική διάκριση του Russell, δεν ήταν διαθέσιμη ακόμα στον Πλάτωνα. Το δεύτερο πεδίο γνώσεως το οποίο πραγματεύεται ο Σωκράτης, αφορά στη γνώση ενός προσώπου ή αντικειμένου. Η συνθήκη που προτείνει είναι ορθή, και κακώς την απορρίπτει, νομίζοντας ότι δεν επιτυγχάνει να περιφρουρήσει τη γνώση έναντι μιας οποιασδήποτε αληθούς δόξης. Είδαμε ότι αυτό επιτυγχάνεται, αρκεί κανείς να αντιληφθεί ότι η συνθήκη που λανθάνει αναγκαίως της αληθούς κρίσεως είναι ασθενέστερη από εκείνη που διέπει τη γνώση, στην εξεταζόμενη περίπτωση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, η ένσταση του Gettier, κατά την οποίαν ο πλατωνικός ορισμός είναι ανεπαρκής, όπως διαφαίνεται σε συγκεκριμένα παραδείγματα, στα οποία φαίνεται να χρειαζόμαστε και μια τέταρτη συνθήκη, που να αναφέρεται στην επιτυχία του λόγου να οδηγήσει στην αληθή δόξα τη συγκεκριμένη περίπτωση. E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* Vol 23, 1963, σελ. 121-3.

2. Πλάτων: *Θεαίτητος*, 201d - 202c.

3. ό.π., 202a - b.

4. Αυτή η ερμηνεία έχει υιοθετηθεί από σχολιαστές όπως οι: J. McDowell: *Plato, Theaetetus*, Oxford University Press, 1973. G. Ryle: *Letters and Syllables in Plato*, *Philosophical Review*, 1960, σελ. 431-51. E. M. Gailigan: *Logos in the Theaetetus and the Sophist* στο: J. P. Anton και A. Preus (έκδ.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2. State University of New York Press, 1983, σελ. 264-78.

5. Πλάτων: *Μένων*: 80d - 81e. Ο Σωκράτης ισχυρίζεται, εν συντομία, ότι, εκκινώντας από μια αληθή δόξα μπορούμε να ανασύρουμε όλες τις υπόλοιπες προϋποθέσεις ώστε να γνωρίσουμε κάτι. Η αιτία για την οποίαν αυτό είναι δυνατό, συνίσταται, κατά τον Πλάτωνα, στο γεγονός ότι η γνώση είναι ανάμνηση. Ωστόσο, χωρίς να χρειάζεται να δεσμευθούμε σ' αυτήν την αιτιολόγηση, μπορούμε να δεχθούμε μεμονωμένη την παρατήρηση σχετικά με τη διαδικασία μετατροπής της αληθούς δόξης σε γνώση, καθώς θα αποβεί ιδιαίτερα χρήσιμη και στη συνέχεια.

6. *Θεαίτητος*: 205c.

7. ό.π., 206b.

8. ό.π., 206c.

9. G. Fine: *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, *Philosophical Review* 88, 1979, σελ. 366-97. Βλέπε επίσης: *Φαίδων*: 76b, 78d, *Πολιτεία*: 534b. Στα αποσπάσματα αυτά, όσο και στον ίδιο το Θεαίτητο (π.χ. 202d: *τίς γάρ ἂν καὶ ἔτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου τε καὶ ὀρθῆς δόξης*;) φαίνεται ότι πρέπει να αποκλεισθούν ερμηνείες κατά τις οποίες η συνειδητοποίηση των σχέσεων που διέπουν τα στοιχεία μιας αρχής συνιστούν εναλλακτικό ορισμό της γνώσεως και όχι εξήγηση της έννοιας του λόγου που χρειάζεται για τη γνώση. Τέτοια θέση προεβέβουν οι A. Nehamas: *Episteme and Logos in Plato's Later Thought*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984, σελ. 11-36. M. Bumyeat: *The material and sources of Plato's dream*, *Phronesis* 1970, σελ. 101-22.

10. B. Russell: *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1998, σελ. 64-8 και 77-81. Βλέπε επίσης, του ιδίου: *Logical Atomism*, εκδ. R. C. Marsh, N. York, 1956, σελ. 337.

11. B. Russell: *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1998, σελ. 19-32.

12. M. Dummett: *Frege, Philosophy of Language*, Duckworth, London 1981, σελ. 54-80.

13. H. Putnam: *The meaning of "meaning"*, *Mind, Language and Reality*. *Philosophical Papers*, vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, (1975).

14. *Θεαίτητος*, 208b.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ LUIGI PIRANDELLO

Της ΜΑΡΙΑΣ ΜΑΝΩΛΑ
Δρ. Ιταλικής Φιλολογίας
Επίκ. Καθηγήτριας ΤΕΙ Αθηνών

Ο ιδρυτής της (σικελικής) Ελεατικής Σχολής Ξενοφάνης αναφέρει: «Την πραγματική αλήθεια δεν την γνωρίζει κανένας... όλα είναι εικασίες». ¹ Δύο μισι χιλιάδες χρόνια μετά, ο Pirandello επανέρχεται στο ίδιο απόφθεγμα. Πιστεύει στην αστάθεια και στη ρευστότητα της ανθρώπινης προσωπικότητας. «Αλήθεια δεν μπορεί να υπάρξει, αφού η αλήθεια δεν είναι μία, αλλά μεταβάλλεται από άτομο σε άτομο και σε κάθε άτομο ανάλογα με την περίπτωση. Δεν υπάρχει επικοινωνία με τους συνανθρώπους μας, γιατί τα λόγια δεν ερμηνεύουν την ουσία αλλά τα φαινόμενα. Ζω ανάμεσα σε ένα σωρό καθρέπτες και ένα σωρό μάτια που με παρατηρούν».

Ψάχνοντας την πραγματικότητα ο συγγραφέας βρίσκει πολλές πραγματικότητες ρευστές και φευγαλέες. Αυτό φαίνεται στις ιδέες που εκφράζουν τα πρόσωπα του έργου «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**», σελ. 24 Πατέρας: «*Έχουμε όλοι ένα κόσμο μας, το δικό του κόσμο ο καθένας. Πώς μπορούμε κύριε, να συνεννοηθούμε, όταν η έννοια και η αξία, που δίνω εγώ στα λόγια μου, έχουν σχέση με τον κόσμο που εγώ κλείνω μέσα μου-ενώ αυτός που με ακούει δίνει στα λόγια μου... έννοια και αξία που έχουν σχέση μονάχα με το δικό του κόσμο;*» και παρακάτω στη σελ. 28 Πατέρας: «*Δεν έχουμε άλλη πραγματικότητα έξω από την ψευδαίσθηση, καλό θα ήταν και εσείς να μην πιστεύετε πολύ στην πραγματικότητά σας –αυτήν που ανασαίνετε και που αγγίζετε σήμερα– γιατί είναι μοιραίο όπως η χθεσινή, να 'ναι και αυτή αύριο μια ψευδαίσθηση.*» Ο Pirandello κατασκευάζει ψευδαισθήσεις και ευχαριστιέται να τις καταστρέφει αμέσως, αποκαλύπτοντας την τραγική φρίκη και την ειρωνεία της ζωής. «*Η ζωή είναι ένα όνειρο, και σκιές είναι το πρώτο στοιχείο της, μιας και ζούμε με αναμνήσεις εκείνων που έγιναν και με πόθους γι' αυτά που θα γίνουν;*» Και συνεχίζει στη σελ. 17 Πατέρας: «*Η ζωή είναι γεμάτη ασυναρτησίες, που δεν χρειάζεται να φαίνονται αληθινές, γιατί απλούστατα, είναι αληθινές.*»

Στην «**Ηδονή της τιμιότητας**» ο πρωταγωνιστής Μπαλτοβίνο λέει: «*Καθώς βλέπετε... κατασκευαζόμαστε.* Θα σας εξηγήσω τα λόγια μου «*Ερχομαι εδώ και αμέσως σας ξεκαθαρίζω ποιος πρέπει να είμαι. Κατασκευάζομαι, δηλαδή αναλαμβάνω μία . μορφή που να ανταποκρίνεται στις αμοιβαίες σχέσεις μας. Το ίδιο κάνετε και εσείς. Πίσω όμως από αυτές τις μάσκες κρύβονται οι μυστικές μας σκέψεις, τα βαθιά μας συναισθήματα, με δύο λόγια, καθετί που υπάρχει μακριά από τη συναλλαγή και κοντά στην πραγματικότητα.*» ³ Πίσω από την προσωπίδα, που επέβαλε ο άνθρωπος στον εαυτό του, μέσα στην κοινωνική ζωή, υπάρχει κάποιος άλλος άνθρωπος, όπως νομίζει ότι είναι, όταν αυτοαναλύεται. Αλλά πάλι απατάται, γιατί και αυτό

το πρόσωπο είναι μάσκα και άλλη και άλλη που αλλάζουν «σαν της θάλασσας την επιφάνεια» ⁴ «Το ρούχο είναι και αυτό μία μάσκα που κρύβει την αληθινή μας υπόσταση-μορφή, σώμα, προσωπικότητα –την κρύβει τόσο από τους άλλους όσο και από εμάς τους ίδιους, την αλλοιώνει, την εξωραΐζει... η αφαίρεση του ρούχου, το ξεγύμνωμα από αυτήν τη «μάσκα» είναι μία άλλη αιτία δραματικών συγκρούσεων και αυτογνωσίας.» ⁵

Το θέατρο του Pirandello προσπαθεί να παρατηρήσει κάτω από την επιφάνεια, στον βυθό και έτσι φτάνει στην ανάλυση της ανθρώπινης οντότητας, στην έρευνα της ψυχής της, τις καταβολές της, το οικογενειακό της περιβάλλον, καθώς επίσης και στα παιδικά της βιώματα («**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**). Οι ήρωες του πιραντελλικού θεάτρου οδηγούνται σε μια στιγμή έκρηξης, κατά την οποία, βγάζουν στην επιφάνεια όλες τις σκέψεις και τις προσδοκίες τους. Στη ζωή τους όμως μία σκληρή μοίρα σπάνια τους αφήνει να είναι ευτυχισμένοι. Γράφει στο έργο του «**Δίχως να ξέρεις πώς** : «*...Μας αποσπάει μόνιμα η αβεβαιότητα των εντυπώσεών μας και αν θαρρείς ότι έχεις δημιουργήσει μία συνείδηση και μια και τη στέριωσες, τούτο είναι έτσι και το άλλο αλλιώς, Αχ! πόσο γρήγορα θα διαπιστώσεις ότι αυτή η συνείδηση δεν θεμελιωνόταν πούθενά, αφού τα πράγματα που μας φαινόταν ότι γνωρίζαμε είναι ολότελα διαφορετικά απ' ό,τι φαινόταν. Μόλις έχεις ένα βίωμα για κάτι, αμέσως μεταβάλλεται όλη σου η αίσθηση. Πάει περίπατο η συνείδηση, γίνεται ξάφνου κάποια άλλη, όσο και αν γαντζώνεσαι στις περασμένες σου βεβαιότητες. Πού πήγαν;*». Ρευστότητα παρουσιάζεται ακόμα και στους ήρωες του Pirandello, οι οποίοι «με το παίξιμό τους δείχνουν μία απαλλαγή από οποιαδήποτε εξάρτηση χώρου και χρόνου και έτσι πείθουν ότι τα πιραντελλικά δημιουργήματα μπορεί να αποκτήσουν και νέες διαστάσεις.» ² Ο Pirandello αρνείται να είναι καταφατικός. Του αρέσει να θέτει τα προβλήματα, να ερεθίζει τη φαντασία του θεατή, να θέτει σε λειτουργία το μυαλό του παρατηρητή και ύστερα να αποσύρεται για να τον αφήνει να σκεφτεί, να προβληματιστεί και να δώσει τη λύση, την εκδοχή, την απάντηση που αυτός θέλει ή νομίζει. **Ερρίκος Δ'** σ. 226. «*Αυτοί εκεί... νομίζουν ότι οι άλλοι, είναι όπως τους θέλουν αυτοί... είναι ο δικός τους τρόπος να σκέπτονται, να βλέπουν και να νοιώθουν. Πώς; Ποιος όμως μπορεί να είναι ο δικός σας;*». Και στη σ. 58 Πατέρας: «*Και ο τωρινός εαντός σας... όλη αυτή η σημερινή σας πραγματικότητα, μήπως είναι μοιραίο να σας φανεί αύριο και αυτή ως μια ψευδαίσθηση;*»

Ο Pirandello μπορεί και να μη βρίσκει λύσεις, γιατί ίσως να μην υπάρχουν, αλλά αυτό για το δράμα δεν έχει

σημασία. Εκείνο που βαραίνει στην πλοκή του δράματος δεν είναι οι λύσεις αλλά η δοκιμασία για το συγγραφέα είναι το πάθος των ανθρώπων μπροστά στο αίνιγμα της ζωής. «Καυτή δραματική λάβα στα χείλη του, το πρόβλημα του Εγώ, της διάσπασης του ψυχικού κόσμου, των ορίων ανάμεσα στο “είναι” και στο “φαίνεσθαι”»³.

Η ζωή είναι γεμάτη απρόβλεπτα για τον Pirandello. Τόσο στη σκηνή, όσο και στην καθημερινότητα. Άλλο έργο ετοιμαζόταν να παιχτεί, άλλο παίζεται. Άλλα προσδοκούμε, άλλα μας αποκαλύπτονται. Οι ήρωές του στα «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**», τα οποία μαζί με τον «**Ερρίκο Δ΄**» βρίσκονται στην κορυφή της πιραντελλικής δημιουργίας. Ενώ θέλουν να υπάρξουν αρνούνται κάθε στέρεη πραγματικότητα, δε θέλουν να καθλωθούν σε μία μόνο στάση, που θα τα εκφράζει πλήρως και δεσμευτικά. Θέλουν τη ρευστότητα της καθημερινής ζωής. Μας λένε ότι δείγμα της αλήθειας είναι η ασυνέπεια. «Το αληθινό είναι απίθανο» και φαίνεται παράλογο. Το πιθανοφανές δεν είναι και αληθινό.

Ο Pirandello από νέος ακόμα έγραφε: «*Νομίζω ότι η ζωή είναι ένα πολύ μελαγχολικό αστείο. Έχουμε, χωρίς να ξέρουμε γιατί, ούτε από τι, την ανάγκη να ξεγελάμε συνέχεια τον εαυτό μας με την αυθόρμητη δημιουργία μίας πραγματικότητας, μίας για τον καθένα και ποτέ την ίδια για όλους, που από καιρό σε καιρό αποκαλύπτεται μάταιη και απατηλή. Όποιος καταλάβει το παιχνίδι, δεν καταφέρνει πια να ξεγελαστεί, δεν μπορεί πια να απολαύσει, ούτε να ενθουσιαστεί από τη ζωή. Η τέχνη μου είναι γεμάτη συμπάθεια για όλους αυτούς που ξεγελιούνται, όμως η συμπάθεια αυτή δεν έχει καμία σχέση με τον άγριο εμπαιγμό της μοίρας, που καταδικάζει τον άνθρωπο στην ανταπάτη*»⁴.

Ο συγγραφέας θέλει άλλους νόμους για την τέχνη. «*Η μανία της πιθανοφάνειας*» όπως λέει ο Πατέρας⁵ «*μαστίζει την τέχνη του Θεάτρου*». Λύση στο δράμα τους δεν υπάρχει. Όπως ήρθαν έτσι και θα φύγουν, δίχως να βρουν τον τρόπο να παρηγορηθούν ή ένα μέσο για να ολοκληρωθούν και ίσως να ανακουφιστούν. Εκτός από τη σχετικότητα της αλήθειας υπάρχει και η «έκφραση της ανθρώπινης μοναξιάς»⁶. Αυτή ήταν η ψυχική κατάσταση, που την βίωσε ο συγγραφέας αλλά δεν ήταν της εποχής του. Η μοναξιά είναι το πρόβλημα της δικής μας εποχής που απασχόλησε τον Pirandello 100 χρόνια πριν, γι' αυτό και το έργο του άντεξε στο χρόνο και τον έκανε να καθιερωθεί ως κλασικός⁷.

Ωστόσο η μεγάλη τέχνη του Pirandello είναι ότι μπορεί να ακροβατεί ανάμεσα στην αλήθεια και την αληθοφάνεια, στο πρόσωπο και το προσωπίο, στο κωμικό και το τραγικό, στο παρελθόν και το μέλλον, στη ζωή και τη σκηνή. Παραστατικότερα δεν θα μπορούσε να προβληθεί η αδυναμία για τη θεμελίωση του αντικειμενικά στερεού. Οι ήρωές του αφηγούμενοι την περίπτωσή τους, «*πασχίζουν να προβάλλουν το παρελθόν στο παρόν, να το ενεργοποιήσουν, να το συνεχίσουν, για να ολοκληρωθεί τέλος σε κάποιο ζωντανό μέλλον. Όταν όμως το μέλλον θα γίνει δράση, δηλαδή παρόν, τότε θα μας δημιουργηθεί η εντύπωση*

όχι ότι κάτι τελειώθηκε, αλλά ότι όλα ξαφνικά καταρρέουν, σαν πύργος από τραπουλόχαρτα. Η αλήθεια ήταν φτιαγμένη από σύννεφο, αέρα και καπνό»⁸.

Ο ανθρώπινος πόνος βρίσκεται διάχυτος σ' όλο το έργο του Pirandello. Στα έργα του υπάρχει πάντα κάτι βαρύ από το παρελθόν, ένα τραύμα, μία ενοχή που διατρέχει όλο το έργο και που κάνει τους ήρωες να υποφέρουν. Η αιμομιξία πατέρα - κόρης στο έργο «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**», ο αναμενόμενος θάνατος του πρωταγωνιστή στο έργο «ο άνθρωπος με το λουλούδι στο στόμα», είναι χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της ενοχής. «*Αν ξέρατε τι τύψεις έχω γι' αυτό που στην αρχή, δεν ήταν παρά μία αδυναμία από μέρος μου!*»

Κύριο χαρακτηριστικό του Pirandello και της λογοτεχνικής του ιδιοσυγκρασίας, είναι η μεγάλη του ικανότητα να παρουσιάζει τα πάντα με τη «διπλή τους όψη ταυτόχρονα. Η ζωή εμφανίζεται σαν την ανθρώπινη προσωπικότητα, διχασμένη και σχισμένη στα δύο από τη ρίζα της»⁹. «*Εγώ*», γράφει, «*βλέπω ένα λαβύρινθο, όπου ανάμεσα σε τόσες ζωές διάφορες, αντιφατικές, συγκεχυμένες, η ψυχή μας χτυπιέται απελπισμένα, χωρίς να βρρίσκει τρόπο να βγει από εκεί Και βλέπω μέσα στο λαβύρινθο τούτο έναν Ερμή, που η μία του όψη γελά και η άλλη κλαίει, και που μάλιστα η μία τον όψη γελά με το κλάμα της άλλης*»¹⁰. Γέλιο και κλάμα η ζωή, κωμικό και τραγικό η τέχνη, ιλαρόδραμα χαρακτηρίζει το πιραντελλικό θέατρο. Θιασάρχης: «*Έτσι να μιλάτε! Έτσι, κυρία μου! Είναι ένα σπουδαίο φέ! Ό, τι ακριβώς χρειαζόμαστε για να σπάσουμε με λίγη κωμωδία, την τραγική ένταση. Έτσι, έτσι να μιλάτε περίφημα*» (6.44).

Οι κριτικοί μιλώντας για την ιδιορρυθμία της τέχνης του Σικελού συγγραφέα μίλησαν και για αδυναμία να την κατατάξουν σ' ένα συγκεκριμένο θεατρικό είδος. Και αυτό γιατί συνυπάρχει στο δραματικό στοιχείο το κωμικό και η φάρσα. Είναι λοιπόν η τέχνη του «ένα δράμα, που καταφεύγει στους τρόπους της κωμωδίας και καταλήγει σε φάρσα, και μία κωμωδία που μοιάζει με φάρσα και είναι δράμα»¹¹. «Οι καταστάσεις που επινοεί είναι τραγικές και κωμικές μαζί και η εξέλιξη και η περιπλοκή τους, όσο εντείνουν τη δραματικότητά τους, άλλο τόσο οξύνουν και την ιλαρότητά τους. Θα μπορούσες να πεις ότι τα έργα του είναι μεγαλειώδεις φιλοσοφικές φάρσες, όπου το πιο γελοίο σχετίζεται με το πιο σπαραχτικό»¹².

Ετσι ο Pirandello και στα πιο δραματικά του έργα μένει γνήσιος εκπρόσωπος του «*gtodesco*», κάτω από το οποίο «*κρύβει την απαισιοδοξία του για την ανθρώπινη δυστυχία*»¹³ και μέσα από το οποίο γελάει, λυπάται για τον άνθρωπο, κάνει χιούμορ, ειρωνεύεται και σαρκάζει την κατάντια του. Οι χαρακτήρες του είναι θεληματικά ημιτελείς και για να ολοκληρωθούν απαιτούν από τον ηθοποιό να τους συμπληρώσει με τις απόψεις του, υποβάλλοντάς τον σ' έναν αυτοσχεδιασμό. «*Θιασάρχης: Πού είναι το κείμενό σας; / Πατέρας: Είναι μέσα μας κύριε, Το δράμα βρίσκεται μέσα μας. Εμείς είμαστε το δράμα και ανυπομονούμε να το παρουσιάσουμε, όπως μας σπρώχνει το ασυγκράτητο πάθος μας*» (σ. 20).

Όλο το πιραντελλικό έργο είναι ένας κλυδωνισμός ανάμεσα στην αλήθεια και το όνειρο, την αληθοφάνεια¹⁴ και την πραγματικότητα, Πατέρας: «ο καθένας μας έχει μια δική του πραγματικότητα, που πρέπει οι άλλοι να το σεβόμαστε, σαν να έρχεται απευθείας από το Θεό, έστω κι αν είναι σε εμάς τους άλλους ολέθρια», (σ. 33). Το προσωπίο και το πρόσωπο, η μάσκα και ο καθρέπτης, ευρήματα, θέσεις, θέματα, σκηνικά παιχνίδια βρίσκονται μακριά από τις κοινές όψεις του θεάτρου, ακόμη ψευδαίσθηση ως απαραίτητη προϋπόθεση ζωής, γιατί «η διάλυσή της δημιουργεί κατάρρευση των στηριγμάτων ζωής»¹⁵.

Κατ' άλλη άποψη το έργο του Pirandello είναι μία συνεχής ακροβασία «ανάμεσα στο λογικό και το παράλογο»¹⁶, «ένα πολλαπλό σύστημα παραισθήσεων, που διατηρείται σε μίαν αβέβαιη ταλάντευση»¹⁷. Τα πρόσωπα του Pirandello «προέρχονται από την καθημερινή οικογενειακή ζωή, από τη σικελική γη, στην οποία γνώρισε και έζησε τους κατατρεγμένους της φτώχειας και της όποιας σκληρής μοίρας, τους ακτήμονες, τους μεροκαματιάρηδες της πεύνας από τα ορνυαία του θειαφιού του πατέρα του, τους απελπισμένους φυγάδες στην ξενιτιά και τους οικειούς, που περιμένουν το γυρισμό τους, τους λαβωμένους του έρωτα, της αρρώστιας και της πολιτικής εμπάθειας. Στα πρόσωπά του συγκαταλέγονται και όσα παραλογίζονται, γιατί και η τρέλα που αναδίδουν είναι από την αλήθεια της ζωής, αφού είχε το θλιβερό προνόμιο να συμβιώνει με μία παρανοϊκή σύντροφο και έτσι να συλλάβει την άλλη όψη και διάσταση που δίνει το παράλογο στην ύπαρξη του ανθρώπου». Λες και «η Μοίρα την είχε τοποθετήσει δίπλα του σαν εργαστηριακό παρασκευάσμα στα πειράματά του»¹⁵.

Οι ήρωές του είναι «παγιδευμένοι σε μία ζωή που τους καθορίστηκε από τους άλλους, από τους προγόνους»¹⁹ από οποιονδήποτε εξωτερικό παράγοντα ή από την ίδια τη μοίρα. Και το αντιλαμβάνονται, το νιώθουν. Είναι πάντα προβληματισμένοι, γιατί βρίσκονται στο δίλημμα του τι θα πράξουν. Θα αφεθούν στη μοίρα τους ή θα επαναστατήσουν, ακόμη και αν αυτό ισοδυναμεί με τη συντριβή της εξωτερικής ζωής, προκειμένου να είναι εσωτερικά ελεύθεροι;

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι τα θεματικά του ενδιαφέροντα είναι η συζυγική πίστη (Μανταλένα Giacomino), η τρέλα (Ερρίκος Δ'), η υποκειμενικότητα που υπάρχει στην "αλήθεια" κάθε ατόμου («**Έτσι είναι, αν έτσι νομίζετε**»), η πίεση που υφίσταται ο άνθρωπος από τις συνθήκες του βίου, τις οποίες δεν επέλεξε ο ίδιος, Π.χ. η κόρη στο έργο «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**». Η φθορά των ανθρώπινων σχέσεων, ακόμα και σχέσεις αίματος, βλέπουμε να παρουσιάζονται εχθρικές στο έργο «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**», η εκμηδένιση του ανθρώπου μέσα στο χάος του κόσμου²⁰, π.χ. στον «**Ερρίκος Δ'**», «**Giacomino**» και κόρη - μητέρα στο έργο «**Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα**». Η επιθυμία του ανθρώπου να αποδράσει από το περιβάλλον, να ζήσει μία άλλη ζωή με τη δική του ηθική και το όποιο νόημα θέλει γι' αυτήν ο ίδιος²¹, π.χ. στο έργο «**Να ντύσουμε τους γυμνούς**» η

πρωταγωνίστρια χρησιμοποιεί διάφορα προσώπια, προκειμένου να βελτιώσει τις συνθήκες της ζωής της. Ο άνθρωπος: «*Να κολλάω στη ζωή... Με τη φαντασία... Να παίρνω μ' αυτήν μέρος στη ζωή των άλλων... Όχι στη ζωή των ανθρώπων που γνωρίζω... όχι αυτό δεν θα το μπορούσα, θα μ' ενοχλούσε... θα μ' αηδίαζε. Στη ζωή των αγνώστων. Εκεί η φαντασία μου μπορεί να παίζει ελεύθερα*» (σ. 254).

Γενικά το έργο του Pirandello είναι κυρίως υπαρξιακό²². Μέσα από την ηρωίδα του Κα Φρόλλα μας λέει: «Όλοι μας έχουμε τις αδυναμίες μας, ε; Πρέπει να τις συγχωρούμε ο ένας στον άλλον»²³. Και μέσα από την Μανταλένα στην «**Ηδονή της τιμιότητας**» παρατηρεί: «Ναι αλλά τα αισθήματά του; ... τα αισθήματά του; Αυτά έχουν σημασία»²⁴. Η μάχη την οποία δίνουν τα πρόσωπα πάνω στη σκηνή είναι η προσπάθεια των ανθρώπων, οι οποίοι γεμάτοι αγωνία ψάχνουν να βρουν τις αιτίες και την έννοια του πόνου τους. Στο έργο του υπάρχει ο οίκτος για τους ανθρώπους και τις αδυναμίες τους. Η αρετή είναι το όπλο κάθε τίμιου και ελεύθερου ατόμου. Και αν κάπου στο έργο του υπάρχουν τύποι, που γελοιοποιούν την ανθρώπινη υπόσταση, αυτό είναι ένα τέχνασμα για να αναδειχθούν, οι άτυχοι και οι κατατρεγμένοι. **Ερρίκος Δ'** (Στρέφοντας αμέσως στις φωνές τους και κραυγάζοντας με ύφος αυταρχικό): «Φτάνει! Αρκετά! Βαρέθηκα!» Αλλά αμέσως, σαν να το ξανασκεπτεται και να μην μπορεί να ησυχάσει, να μην μπορεί να πιστέψει: «*Μα για το Θεό, αυτή η αναιδία της να παρουσιαστεί τώρα εδώ, σε μένα με τον αγαπητικό της στο πλάι της... Και κάνανε ότι μεν σπλαχνίζονται ότι δε θέλουν να εξερεθίσουν έναν δυστυχημένο που βρίσκεται πια έξω από τον κόσμο, έξω από το χρόνο, έξω από τη ζωή... Μα πείτε μου, μπορεί κανείς να μείνει αδιάφορος στη σκέψη ότι υπάρχει κάποιος που προσπαθεί να πείσει τους άλλους ότι είστε όπως σας βλέπει αυτός, που προσπαθεί να σας επιβάλλει την αντίληψη των άλλων, σύμφωνα με την γνώμη που σχημάτισε αυτός για σας;*». Κατά τον συγγραφέα, όπως προκύπτει από το έργο του, ολόκληρη η ζωή μας είναι μια τραγική φάρσα, με αποτέλεσμα να κατανοούμε όλοι μια «*φτωχός μαριονέτες στα χέρια μιας τυφλωμένης μοίρας*». Στο «**Απόψε αυτοσχεδιάζουμε**» ο συγγραφέας δείχνει να αγαπά τον άνθρωπο, αλλά του αρνείται κάθε βοήθεια. Χλευάζει την προπολεμική μικροαστική κοινωνία, αλλά της λέει: «*Είναι η μοίρα σου*». Βάζει τον ίδιο τον άνθρωπο να σαρκάζει τον εαυτό του αλλά «*έχει γι' αυτόν ένα χάδι*». «*Τι να σας κάνω. Σας αγαπώ αλλά δεν μπορώ να σας σώσω*» λέει μέσα από το στόμα ενός ηθοποιού²⁵. Η Μόνικα πεθαίνει και μετά ανασταίνεται, γιατί απλούστατα είχε παρατείνει το σκηνικό της θάνατο. Και ο συγγραφέας λέει: «*Μπορούσα και να την πεθάνω αλλά την αγαπώ, ας ζήσει και ας αγωνιά, την αγωνία της εγώ την ανακάλυψα. δεν την εφεύρα...*»²⁶

Οι διάλογοι του Pirandello εξελίσσονται σε συγκρούσεις δραματικές και διαπροσωπικές. Κέντρο των έργων του είναι η ανθρώπινη ψυχή, που πάσχει Και ζητείς διεξοδό. Ο άνθρωπος: «*Να κολλάω στη ζωή έτσι, όπως το κάνω. Με τη φαντασία. Σαν τα αναρριχητικά φυτά, που σκαλώ-*

νουν τις φυλλωσιές τους στα κιγκλιδώματα και στα διχτυωτά... (σιωπή). Ω! ναι! Να μην αφήνω ούτε στιγμή τη φαντασία μου αργή. Να παίρνω μ' αυτήν μέρος αδιάκοπα στη ζωή των άλλων... Όχι στη ζωή των ανθρώπων που γνωρίζω... Όχι, αυτό δεν θα το μπορούσα, θα μ' ενοχλούσε..., θα με αηδίαζε! Στη ζωή των αγνώστων... Εκεί η φαντασία μου μπορεί να παίζει ελεύθερα, αλλά με συνέπεια, και με τις πιο μικρές ευκαιρίες και λεπτομέρειες που σου παρουσιάζει ο ένας και ο άλλος. Ω! αν ξέρατε ότι παίζει η φαντασία με όλα αυτά», (σ. 254). Πατέρας: (χαμηλά με μελιστάλαχτη ταπεινοφροσύνη) «Ήθελα μονάχα να ξέρω αν βλέπετε τον εαυτό σας-αυτό που είστε τώρα εσείς-απαράλλαχτο μέσα από τα χρόνια με εκείνον που είστε άλλοτε- με τα ίδια όνειρα, και με τον ίδιο τρόπο που αντιμετωπίζατε τότε τη ζωή... Και ο τωρινός εαυτός σας... Όλη αυτή η σημερινή σας πραγματικότητα, μήπως είναι μοιραίο να σας φανεί αύριο και αυτή σαν μια ψευδαίσθηση;» (σ. 58) .

Το έργο του Pirandello τελικά είναι αναλυτικό και πολυδιάστατο. «Μία κριτική ιδιότητα τον υποχρεώνει να τεμαχίσει αλύπητα το ανθρώπινο πνεύμα και την ανθρώπινη συμπεριφορά, για να συλλάβει και να εξηγήσει τις σκέψεις και τα αισθήματα στην πρώτη τους πηγή, τη συνείδηση»²⁷.

Τα αποτελέσματα αυτής της αναλυτικής εργασίας είναι πολλαπλά:

α) Η ανακάλυψη της σχετικότητας των πραγμάτων και των καταστάσεων γύρω από τον άνθρωπο, καθώς επίσης και η σχετικότητα του ίδιου του ανθρώπου. «Είμαι πραγματικά όπως με βλέπετε, όμως αυτό δεν εμποδίζει καθόλου, αγαπητή κυρία, να είμαι εξίσου πραγματικός, όπως με βλέπει ο άνδρας σας, η αδελφή μου, η ανιψιά μου και η κυρία». Στη συνέχεια το ίδιο θεατρικό πρόσωπο λέει: «Αλλά ούτε και εγώ αλλάζω, κατά τη δική μου ιδέα, και μπορώ να υποστηρίξω ότι όλοι σας γελιόσατε, βλέποντάς με αλλιώς απ' ό, τι βλέπω εγώ ο ίδιος τον εαυτό μου. Ωστόσο, αυτό δεν εμποδίζει να είναι και η δική μου άποψη αβάσιμη σαν τη δική σας... Σας βλέπω λυσσασμένους να μάθετε τι είναι οι άνθρωποι και τα πράγματα, σαν οι άνθρωποι και τα πράγματα καθεαυτά να ήταν περισσότεροι έτσι, παρά αλλιώς.»²⁸

β) Η απόρριψη των πάντων. Αρνείται τα πάντα για τον ανθρώπινο πόνο, τις ανθρώπινες αυταπάτες για τις αμφισβητήσεις καθώς αναφέρει και τις αιτίες, από τις οποίες πηγάζουν οι δραματικές πλοκές των έργων του. ²⁹ «Εδώ και λίγο καιρό, κύριε, νοιώθω στο βάθος του είναι μου μαν ανείπωτη αηδία για τα αξιοθρήνητα μασκαρέματα, που είμαι υποχρεωμένος να κάνω στον εαυτό μου, όταν αναγκάζομαι να έρθω σε επαφή με τους.,, ας πούμε, με τους «όμοιους» μου, αν αυτό δεν σας προσβάλλει... » σ. 110),

γ) Ο τεμαχισμός της ανθρώπινης υπόστασης που μπορεί να είναι «ένας κανένας και εκατό χιλιάδες» και στην εξωτερική πραγματικότητα, η οποία δεν έχει μία μοναδική αμετάβλητη μορφή αλλά τόσες μορφές όσες και οι θέσεις του ανθρώπου που την αντικρίζει. «Και ο τωρινός εαυτός σας... όλη αυτή η σημερινή σας πραγματικότητα,

μήπως είναι μοιραίο να σας φανεί αύριο και αυτή σαν μια ψευδαίσθηση;» (σ. 58). Ο Pirandello συνέχεια «σκάβει και ψάχνει τον εσωτερικό του κόσμο»³⁰.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. L. Pirandello «Δίχως να ξέρεις πώς», μτφ. Άννα Βαρβαρέσου, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
2. Β. Παγκουρέλλης. «Υποβολείο-κείμενα για το θέατρο», Εκδ. Εστία, Αθήνα.
3. Κ. Οικονομίδης, Εφημερίδα «Έθνος» (και στο περιοδικό «Θέατρο», τεύχ. 64.
4. A. Giuglio Bragaglia «Ένα πρόσωπο ζητεί συγγραφέα», Περιοδικό «Θέατρο» Τεύχ. 3, Μάιος 1962.
- 5 L. Pirandello «Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα», Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
- 6 Ε. Π. Παπανούτσος. Κριτική για το έργο στο «Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα» L. Pirandello. Μτφ. Αλεξ. Σολομός. Δωδώνη, 1986.
7. Π. Μάτεσι, «Αρχιτέκτονες του σύγχρονου θεάτρου», Μτφ. Σολομού, Εκδ. Δωδώνη, 1986.
8. Α. Τερζάκης «Πριν από την αυλαία» Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1989.
9. Τ. Μπαρλας «Η φιλοσοφία του Πιραντέλλο», Νέα Εστία, 1934.
10. L. Pirandello: «Ερμής ο Διπρόσωπος», Εκδ. Ερμίας, Αθήνα.
11. Νέα Εστία 1 Δεκεμβρίου 1961, τευχ. 826. Κ. Στεργιόπουλος «Μια ματιά στο θέατρο του Pirandello»
12. Μ. Πλωρίτης «Πρόσωπα του νεότερου δράματος», Ερμίας, 1978.
13. Μ. Λυγίζος «Το Νεοελληνικό πλάι στο Παγκόσμιο θέατρο» τομ. Α', Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
14. L. Pirandello «Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα», (Πατέρας: «Ξέρετε καλά πως η ζωή είναι γεμάτη από ατέλειωτες παραδοξότητες, που δεν έχουν ανάγκη να είναι αληθοφανείς, γιατί είναι αληθινές...»).
15. Β. Βαρίκας, «Κριτική του θεάτρου», Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1972.
16. Σ. Δρομάζος, «Ορχήστρα και Αυλαία», Δίφρος, 1966.
17. Μ. Έσολιν «Πέρα απ' το παράλογο Pirandello μαίτρο των απογυμνωμένων προσώπων», Εκδ. Εργατία μτφ. Φ. Κονδύλης.
18. Κ. Οικονομίδης, Εισαγωγή στο «Έξι πρόσωπα ζητούν συγγραφέα» L.Pirandello. Δωδώνη, 1986.
19. Κ. Ασημακόπουλος «Προσέγγιση στον Pirandello στην εισαγωγή του Μακαρίτη Mattia Pascal». Αποσπερίτης, Αθήνα.
20. Κ. Ασημακόπουλος «Προσέγγιση στον Pirandello στην εισαγωγή του Μακαρίτη Mattia Pascal» Αποσπερίτης, Αθήνα, σ. 7.
- 21 Κ. Ασημακόπουλος «Προσέγγιση στον Pirandello στην εισαγωγή του Μακαρίτη Mattia Pascal» Αποσπερίτης, Αθήνα, σ. 7.
22. Κ. Ασημακόπουλος «Προσέγγιση στον Pirandello στην εισαγωγή του Μακαρίτη Mattia Pascal» Αποσπερίτης, Αθήνα, σ. 16.
23. L. Pirandello «Έτσι είναι, αν έτσι νομίζετε» Α' πράξη σ. 37.
24. L. Pirandello «Η ηδονή της τιμωρίας», Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
25. L. Pirandello «Απόψε αυτοσχεδιάζουμε», Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
26. Σ. Δρομάζος «Ορχήστρα και αυλαία» Δίφρος, Αθήνα 1996.
27. Σ. Κατσάμπης, «Όπως πρώτα καλύτερα από πρώτα», Εκδ. Ασκραίος, 1968.
28. L. Pirandello «Έτσι είναι, αν έτσι νομίζετε» Α' πράξη, σ. 27.
29. L. Pirandello «Η ηδονή της τιμωρίας», Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, σ. 110.
30. Α. Βαρβαρέσου, Πρόλογος στο έργο του L. Pirandello «Να ντύσουμε τους γυμνούς», Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1990.

ΣΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗ ΓΥΝΑΙΚΑ-ΑΘΛΗΤΡΙΑ ΣΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΕΝΤΥΠΟ ΤΥΠΟ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΜΕΤΑΠΟΛΕΜΙΚΗ-ΜΕΤΕΜΦΥΛΙΑΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ 1950-1967: ΣΗΜΕΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

Της ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΠΟΛΙΤΟΠΟΥΛΟΥ
Δρ. Κοινωνιολογίας Παντείου Πανεπιστημίου

Η δραστηριότητα της άθλησης για τη γυναίκα απετέλεσε σημείο διαφωνίας και επανατοποθέτησης των κοινωνιών για τη συμμετοχή της ή όχι, από την αρχαιότητα έως σήμερα. Η γυναίκα-αθλήτρια υπήρχε πάντα. Όμως άλλοι το γνώριζαν, άλλοι το αναγνώριζαν, άλλοι προσποιούνταν την ανυπαρξία της!, και άλλοι την διακωμωδούσαν!

Ο 20ος, υπήρξε ο αιώνας των πολέμων, των επαναστάσεων, της ραγδαίας εξέλιξης της τεχνολογίας και γενικά της αμφισβήτησης και κρίσης των υπαρχόντων κοινωνικών, πολιτικών θεσμών και συστημάτων. (Kamberidou, Patsantaras, Pantouli, 2007) Ως εκ τούτου, ιδιαίτερα τα τελευταία πενήντα χρόνια του συγκεκριμένου αιώνα, υπάρχει μία αναθεώρηση των στάσεων και των αντιλήψεων απέναντι στα καταπιεζόμενα σύνολα. Ένα από αυτά θεωρείται και η γυναίκα η οποία θα βρεθεί στον επαναπροσδιορισμό της θέσης της με καινούρια δεδομένα, που απορρέουν όχι μόνον από τις διεκδικήσεις της αλλά και από το σεβασμό που έχει αυτονομία κατακτήσει μέσα από τη συμμετοχή της στους αγώνες και τους πολέμους για την επιβίωση της ανθρωπότητας. (Βερβενιώτη, 1994) Με το παραπάνω σκεπτικό, ο επαναπροσδιορισμός των δύο φύλων ανάγεται και στην αλλαγή της στάσης των πολιτικών ιδεολογιών-κομμάτων απέναντί τους. Τα πολιτικά κόμματα αλλάζουν όλη την πολιτική φιλοσοφική ιδεολογία τους όχι μόνον απέναντι στη θεώρηση των κοινωνικών θεσμών αλλά, και της λειτουργίας του ίδιου του ανθρώπου, ανεξαρτήτως φύλου (Κανελλόπουλος, 1976; Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών και Μελετών Γαλλίας, 1980).

Οι κοινωνικοί επιστήμονες έχουν μελετήσει τη θέση της ελληνίδας γυναίκας τα τελευταία πενήντα χρόνια ασχολούμενοι κυρίως με τις διαφοροποιήσεις των στάσεων των πολιτικών κομμάτων απέναντι στην κοινωνική, επαγγελματική, πολιτική και οικονομική της παρουσία στην ελληνική κοινωνία (Lenk, 1990; Τακάρη, χ.χ; Παπαταξιάρχη & Παραδέλη, 1992). Η εξεταζόμενη, στην παρούσα εργασία, ελληνική ιστορική χρονική περίοδος 1950-1967 μεταπολεμική-μετεμφυλιακή συγχρόνως, καθόρισε τους ρόλους των γυναικών υπό την προοπτική της στάσης των πολιτικών ιδεολογιών, των κοινωνικών status που αυτές (οι ιδεολογίες) αντιπροσώπευαν καθώς και της θέσης που πήραν για αυτήν (τη

γυναίκα) κατά την ίδια περίοδο. (Pantelis 1979; Jecchinis, 1967; Γιανουλόπουλος, 1992)

Υπό τις ανωτέρω προοπτικές και η κοινωνική ομάδα γυναίκα-αθλήτρια «υπέστη» την κριτική, -επιδοκιμασία και αποδοκιμασία- των πολιτικών ιδεολογιών οι οποίες αντιστοιχούν σε ανάλογους κομματικούς χώρους. Οι παραπάνω τοποθετήσεις για τη γυναίκα-αθλήτρια αποτυπώθηκαν στο κατ' εξοχήν κλασσικό έντυπο έκφρασης του φιλελεύθερου καπιταλισμού, την εφημερίδα. Προσιτή στις «μάζες των πόλεων» και στις λαϊκές τάξεις, η εφημερίδα ενημερώνει, ελέγχει, επιμορφώνει, ψυχαγωγεί, αλλά και διαμορφώνει αντιλήψεις, αποδομεί μοιρολατρικές στάσεις απέναντι στα κοινωνικά ζητήματα, καταλύει θεσμούς που βασίζονται στη βία, καλλιεργεί στις μάζες το περιεχόμενο της ελευθερίας, της νομιμότητας, της δικαιοσύνης και τέλος επιτρέπει στον αναγνώστη την κριτική ανάλυση του τεκμηρίου υπό την προοπτική ότι αυτό «μένει». (Σεραφετινίδου, 1991; Μπασαντής & Στράτος, 1991) Οι εξεταζόμενες στην παρούσα εργασία πολιτικές εφημερίδες χαρακτηρίζονται από συγκεκριμένες πολιτικές θεωρίες, οι οποίες επιλέγουν-αποσιωπούν δημοσιοποιούν ειδήσεις για τη γυναίκα-αθλήτρια. Η διαφοροποίηση της πολιτικής ιδεολογίας-πάλης, μεταξύ κομμουνιστών (αριστεροί) και εθνοκοφρώνων (δεξιοί), επεκτάθηκε ακόμα και στην κοινωνική αυτή ομάδα κάτω από το πρίσμα προκαταλήψεων, στερεοτύπων, τάσεων και στάσεων στοιχεία που χαρακτηρίζουν το αντίστοιχο για κάθε παράταξη αναγνωστικό κοινό. Τα πολιτικά και κοινωνικά βιώματα των συγκεκριμένων πολιτικών χώρων εμφανίζονται με τη μορφή τελειωμένων συμβολικών αποτυπώσεων για τη γυναίκα-αθλήτρια. Έτσι η εφημερίδα αποτυπώνοντας την εξεταζόμενη κοινωνική ομάδα με τις ανωτέρω παραμέτρους δημιουργεί στάσεις (Renouard, 1989; Rosenberg & Hovland, 1960; Γεώργα, 1990 Καμπερίδου, 2005) και αντιλήψεις (Gallup, 1984; Gurvitch 1970) του αναγνωστικού κοινού που αποβαίνουν ρυθμιστικές της συμπεριφοράς του σύμφωνα: **α)** με τα πιστεύω του πολιτικού χώρου για την κοινωνική θέση της γυναίκας και ιδιαίτερα της αθλήτριας και **β)** με τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της υπό εξέταση περίοδου. Επιπροσθέτως, και η ταξική δομή της ελληνικής κοινωνίας των δεκαετιών

'50, '60, '70 (Λύτρας, 1993; Μαοξ, 1987; Καζνέβ, 1979; Πουλιαντζάς, 1984) σε συνδυασμό με την ιστορική συγκυρία-καιρικότητα, υπό την προοπτική του σημειακού χρόνου του φαταλιστικού μοντέλου (Τοπόλσκι, 1983), μεταπολεμική-μετεμφυλιακή (Βέικος, 1987) αποβαίνουν ρυθμιστικές των αποτυπώσεων της γυναίκας-αθλήτριας.

Μεθοδολογία

Πηγές της εργασίας απετέλεσαν οι πολιτικές εφημερίδες, οι οποίες μελετήθηκαν στη Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, στη Μπενάκειο Βιβλιοθήκη καθώς και στους εκδοτικούς οργανισμούς όπου τα έντυπα υπάρχουν σε μορφή microfilms ή ως «σώματα». Για την περίοδο αυτή μελετήθηκαν δύο εφημερίδες από τον δεξιό ιδεολογικό χώρο η ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ και η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ, ενώ για τον αριστερό ιδεολογικό χώρο μελετήθηκε η μοναδική εκδομένη εφημερίδα, Η ΑΥΓΗ. Η ποσότητα των αποδελτιωμένων άρθρων και για τις τρεις εφημερίδες ανέρχονται στα διακόσια. Ο τρόπος που προσεγγίστηκε το έντυπο υλικό αφορά τη γενική άποψη που αυτό υιοθετεί για την παρουσία και τους αγώνες της γυναίκας, στα κοινωνικά δρώμενα με σκοπό την αποδοχή και την αναγνώρισή της. Η έρευνα επεκτάθηκε σε κάθε άρθρο ή είδηση, όπου υπήρχαν αναφορές-κριτικές-σχόλια, όσον αφορά την ενασχόληση της γυναίκας με τον αθλητισμό ακόμα και έξω από τις αθλητικές στήλες. Φωτογραφίες και λεζάντες που απεικονίζουν τη γυναίκα-αθλήτρια ελήφθησαν υπ' όψει. Η μέθοδος εργασίας που υιοθετήθηκε είναι ένα συνδυασμός της κλασικής μεθόδου, με την ανάλυση περιεχομένου κοινωνιολογικού τύπου (τα ίδια τα γεγονότα). Το «τεκμήριο» επιλέγεται, αξιολογείται (ανάλυση περιεχομένου) και τοποθετείται μέσα στη διαδικασία της κοινωνικής επικοινωνίας και διαβάζεται αφ' ενός από τη σκοπιά της εκτίμησης του γράφοντος και αφ' ετέρου της προέλευσης και του προσορισμού του. Η ιδεολογία, το αξιακό σύστημα και ο κομματικός χώρος είναι παράμετροι οι οποίοι λαμβάνονται υπ' όψει. Τέλος, υπό την προοπτική της στρουκτουραλιστικής σχολής της σημειολογίας: γλώσσα, ιδιωτισμοί, φρασεολογία, λεξιλόγιο, κ.ά. λαμβάνονται επίσης υπ' όψει όπως επίσης και ο χώρος που καλύπτει το τεκμήριο (1/στηλο, 2/στηλο), η σταθερότητα της σελίδας, η παρουσία-απουσία του καθώς και η ένταση η οποία προβάλλεται. (Duverger, 1976; Landsheere, 1996; Κυριαζή 2004)

Μελέτη της εφημερίδας ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ για τον δεξιό ιδεολογικό χώρο

Η εφημερίδα ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ εκφράζοντας τον δεξιό ιδεολογικό χώρο, απευθύνεται με μια επιφύλαξη, μια καχυποψία και ένα συντηρητισμό απέναντι στη γυναίκα και ιδιαίτερα στη γυναίκα-αθλήτρια, όπως διαπιστώθηκε από την έρευνά μας. Άλλω-

στε κατά την προηγούμενη ταραχώδη ιστορική περίοδο του εμφυλίου, ο ρόλος της γυναίκας από το συγκεκριμένο ιδεολογικό χώρο περιορίστηκε στο συμβολικό «γεωγραφικό χώρο του σπιτιού» (Hirschon, 1978). Η στάση της εφημερίδας ακολουθεί πιστά τις θεωρίες του πολιτικού κόμματος που εκφράζει για τη θέση της γυναίκας στα κοινωνικά δρώμενα, η οποία και περιορίζεται-διαχωρίζεται διακριτά από την κοινωνική δράση του άνδρα. Το «κοινωνικό σύνολο» γυναίκα-αθλήτρια «εξετάζεται» κάτω από το ίδιο συντηρητικό πρίσμα από το κόμμα και την εφημερίδα. Οι αναφορές στον γυναικείο αθλητισμό περιορίζονται σε τρεις έως τέσσερις ετησίως και αντιμετωπίζεται ή ως μέσο «ανάδειξης και καλύτερευσης των σωματικών προσόντων προς τέρψιν των αναγνώστων», ή προς αποφυγήν ενασχόλησης με αυτόν. Η σεξιστική ή αποτρεπτική απεικόνιση του γυναικείου αθλητισμού επισημαίνεται σε κάθε είδηση στην αθλητική στήλη η οποία με κόπο εντοπίζεται μέσα στην εφημερίδα. Το έντυπο από το 1952, εγκαινιάζει έναν καινούριο τρόπο παρουσίασης της αθλήτριας: τη φωτογραφία. Η σεξιστική προοπτική μπορεί να αποτυπωθεί με λεζάντες, στάσεις και λάγνα βλέμματα. Η αποτρεπτική προοπτική μπορεί να απεικονισθεί με ανδροπρεπή γυναικεία σώματα. Πιο συγκεκριμένα επιλέγονται ενδεικτικά τρία άρθρα έτσι ώστε να αποδοθεί η στάση της εφημερίδας απέναντι στη γυναίκα-αθλήτρια.

Πιο συγκεκριμένα: «Η ωραιότερα παριζιάνα κολυμβήτρια απεικονίζεται εις την πισίνα Μονιτόρ των Παρισίων μετά τον διαγωνισμόν δια την ανάδειξιν της ωραιότερας αθλήτριας... Η κολυμβήτρια Ρομάν Αντρέ, ποζάρει προ του φακού κρατώντας θριαμβευτικώς το έπαθλον, το οποίον κοιτάζει με βλέμμα λατρείας. Θαυμάστε την!» . Και: «... Ποία ημπορεί να επιτύχη το ωραίον αυτό γύμνασμα; Η ωραιοτάτη αμερικανίς αθλήτρια Τζόνς Τζώρτζ που φαίνεται εις την φωτογραφίαν ισχυρίζεται ότι ο αθλητισμός την βοηθά εις την διατήρησιν των γραμμών της..., προς τέρψιν των ανδρών στο Μαϊάμι Μπης στη Φλώριδα η Νηρηίς ετοιμάζεται να θυσιάση εις τον Ποσειδώνα. Θαυμάστε την!» . Και η αποτρεπτική προοπτική του αθλητισμού:

«Η γερμανίδα αθλήτρια της γυμναστικής Φρίντριχ Ράους μας θυμίζει τον δικό μας παλαιστή Τζίμυ Λόντο. Ελπίζω κυρίες μου να μην ασχολήσθε με τον αθλητισμό και γίνετε έτσι.» , και: «Η Σουλβάνο Μπαμπανίνι έχει μανία με τα σπορ. Ανωτέρω η Σουλβάνο με τα σκι της και το ιδιότυπον μαγιό της. Το σώμα της ομοιάζει με ανδρικών με αδράς γραμμάς. Σίγουρα η ανδρική της ρώμη οφείλεται εις την υπέρμετρον ενασχόλησίν της με τον αθλητισμόν» .

Το ανθρωπολογικό μοντέλο γυναίκα-αθλήτρια υπό

το πρίσμα της εφημερίδας ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ

Όπως διαφαίνεται από τα ενδεικτικά άρθρα αλλά και από την συνολική ανάγνωση του εντύπου, ο αθλητισμός αποτελεί μια άκρως ανδρική δραστηριότητα. Υπό το πρίσμα της βιολογικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας (Πολιτοπούλου, 2007) διαπιστώνουμε ότι η εφημερίδα συνειδητοποιεί μια άλλη ύπαρξη με διαφορετικές βιολογικές λειτουργίες, η οποία διεκδικεί ίσο χώρο στην αθλητική σφαίρα και αντιδρά. Η ταύτιση της γυναίκας-αθλήτριας με την γυναίκα η οποία κοσμεύει την αθλητική στήλη μέσω καλλίγραμμων σωμάτων με μειωτικούς υπαινιγμούς, «τέρπει» τον άνδρα αναγνώστη. Η ανδροπρεπής αποτύπωσή της αποτρέπει τις αναγνώστριες από τον αθλητισμό και τους φανερώνει ότι όχι μόνον δεν μπορούν βιολογικά να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της σωματικής άσκησης αλλά και όταν ασχοληθούν αποκτούν ανδροπρεπή εμφάνιση. Υπό το πρίσμα της πολιτικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας (Πολιτοπούλου, 2007) η εφημερίδα ακολουθεί απέναντι στη γυναίκα-αθλήτρια την ίδια πολιτική «συντήρησης» με τη στάση της δεξιάς πολιτικής ιδεολογίας απέναντι στη γυναίκα. Οι μικροαστικές αντιλήψεις οι οποίες χαρακτηρίζουν τον ιδεολογικό αυτό χώρο επεκτείνονται και στη γυναίκα-αθλήτρια με μια αποτύπωση στην οικεία εφημερίδα. Τέλος από τη σκοπιά της κοινωνικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας (Πολιτοπούλου, 2007) τοποθετώντας τη γυναίκα στο «συμβολικό γεωγραφικό» χώρο του δρόμου ο γυναικείος αθλητισμός υφίσταται την κριτική αντιμετώπιση των αντιλήψεων του κεφαλαιοκρατικού αστικού κοινωνικού status. Περιορίζει τη γυναίκα στον «γεωγραφικό χώρο» του σπιτιού, την αντιμετωπίζει σε ατομικό και ανθρωπολογικό επίπεδο και τέλος ορίζει το φύλο ως sex και όχι ως gender (κοινωνική δράση-σχέση, πολιτισμικό σύμβολο). (Kamberidou, 2007)

Μελέτη της εφημερίδας ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ από τον δεξιό ιδεολογικό χώρο

Η διαφορετική αποτύπωση της γυναίκας-αθλήτριας μέσα στον ίδιο ιδεολογικό χώρο μάς οδήγησε στην μελέτη της συγκεκριμένης εφημερίδας. Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ επιλέγει την παράλειψη της είδησης για την κοινωνική αυτή ομάδα μέσα βέβαια από την γενικότερη αρνητική στάση της απέναντι στον αθλητισμό. Οι ειδήσεις είναι ελάχιστες και συνήθως αφορούν αθλήματα τα οποία απευθύνονται σε κοινωνικά status με μεγάλη οικονομική επιφάνεια (ιστιοπλοία, τένις, ιππασία). Η ελάχιστη, επιγραμμιακή εμφάνιση της γυναίκας-αθλήτριας επιδέχεται αρνητική κριτική όσον αφορά τις φυσιολογικές-βιολογικές της δυνατότητες. Ο «συμβολικός γεωγραφικός» χώρος του δρόμου για την εξεταζόμενη αυτή κοινωνική ομάδα αντιμετωπίζεται από την εφημερίδα με τις ίδιες προοπτικές της συντήρησης, της καχυποψίας και των νοοτροπιών

της δεξιάς ιδεολογίας, όπως αυτές προαναφέρθηκαν. Η αποτύπωση αλλάζει. Ενδεικτικά αναφέρουμε κάποια από τα άρθρα:

«...Η Ουγγρής κολυμβήτρια Εύα Νόβακ κατέρριψε χθες το παγκόσμιο ρεκόρ κολυμβήσεως γυναικών μήκους 200 γυάρδων εις χρόνον 2' και 34''. Το ρεκόρ ανταποκρίνεται εις ανδρικές επιδόσεις και διερωτώμεθα πού θα οδηγήση η επιστήμη την γυναίκα. Θα είναι βιολογικά ίδια με τον άνδρα; Με τις ίδιες δυνατότητες;...». Και ο δημοσιογράφος συμπληρώνει στην κατακλείδα του άρθρου προσαρμόζοντάς το στην ελληνική κοινωνία: «...Εκείνο το οποίο είναι προτιμότερον είναι να ιδρυθούν ειδικά αθλητικά σωματεία μόνον δια τον γυναικείον αθλητισμόν όπου θα ακολουθείται διαφορετικό πρόγραμμα προπονήσεως, με σκοπό να προστατευθή η μητρότης και η τιμή της οικογενείας από τα επικριτικά σχόλια του κοινωνικού περιγύρου δια τας αθλητριάς».

Το ανθρωπολογικό μοντέλο γυναίκα-αθλήτρια υπό το πρίσμα της ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ

Από τη συνολική ανάγνωση της εφημερίδας καθ' όλη την διάρκεια της περιόδου συμπεραίνουμε στην περιθωριοποίηση που επιδέχεται η αθλητική στήλη (παράλειψη, χωροταξική μετακίνηση, αλλαγή ονομασίας), η οποία έχει αντίκτυπο και στην είδηση για την γυναίκα-αθλήτρια. Υπό το πρίσμα της βιολογικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, η κοινωνική αυτή ομάδα επιδέχεται μια αρνητική-ουδέτερη κριτική. Η μητρότητα είναι ο κυρίαρχος ρόλος της γυναίκας και οποιαδήποτε δραστηριότητα την βάζει σε κίνδυνο, όπως ο αθλητισμός, και αποδοκιμάζεται. Οι φυσικές βιολογικές της λειτουργίες είναι μειωμένες και οποιαδήποτε παρέκκλιση από αυτές (πρωταθλητισμός-ρεκόρ), καταδικάζονται στις κατακλείδες των άρθρων. Ο κοινωνικός ρόλος της γυναίκας-αθλήτριας σύμφωνα με την πολιτισμική βάση της βιολογίας, είναι ανύπαρκτος. Η «εγώτητά της» αντιμετωπίζεται ως ουδέτερη στην πολιτισμική συμβολή του αθλητισμού (Edelman, 1996). Υπό την προοπτική της πολιτικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ακολουθεί την ίδια πολιτική του συντηρητισμού απέναντι στη γυναίκα-αθλήτρια, με την όμορη εφημερίδα ΑΚΡΟΠΟΛΗ Τέλος υπό το πρίσμα της κοινωνικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ αντιμετωπίζει το γυναικείο αθλητισμό σύμφωνα με τη κριτική αντιμετώπιση των αντιλήψεων του συντηρητικού κεφαλαιοκρατικού-αστικού κοινωνικού status, όπου το φύλο εκλαμβάνεται ως sex και όχι ως gender και η ενασχόληση με τον αθλητισμό γίνεται επικίνδυνη αφ' ενός για την γυναίκα-μητρότητα και αφ' ετέρου για την γυναίκα-τιμή-οικογένεια υπό τη σεξιστική προοπτική.

Μελέτη της εφημερίδας Η ΑΥΓΗ από τον αριστερό

ιδεολογικό χώρο.

Η ΑΥΓΗ είναι η μοναδική εφημερίδα η οποία εκδίδεται και αντιπροσωπεύει τον αριστερό ιδεολογικό χώρο. Η θεματολογική της μορφή ξεφεύγει από τη «στεγνή» πολιτική αρθρογραφία με μια πληθώρα διαφορετικού είδους άρθρων (πολιτιστικά, κοινωνικά, αθλητικά, οικονομικά, κ.α.) απευθυνόμενη σε όλα τα κοινωνικά, πολιτιστικά και οικονομικά status της ελληνικής κοινωνίας. Η γυναίκα σαν οντότητα και παραγωγική δύναμη αντιμετωπίζεται ισότιμα με τον άνδρα και παρουσιάζεται ως μια «μοντέρνα προσωπικότητα» (sic), η οποία αγωνίζεται και διεκδικεί την αποδοχή της σε ό,τι και αν δραστηριοποιείται. Ο αθλητισμός για την αριστερή ιδεολογία είναι ένας χώρος αγωνιστικής άμιλλας και διάκρισης του ανθρώπου ανεξαρτήτως φύλου. Έτσι η γυναίκα-αθλήτρια εμφανίζεται με μία πληθώρα ειδήσεων και άρθρων που την καθιστούν μια εξέχουσα κοινωνική ομάδα με πολιτισμική συμβολή. Σημαντικές προσωπικότητες της αριστεράς τοποθετούνται πολλές φορές για τη θετική συμβολή του αθλητισμού στην συγκρότηση της γυναικείας προσωπικότητας και τη θετική συμβολή του στην ψυχική και σωματική της υγεία. Αναφορικά η Διδώ Σωτηρίου από την θέση της συντονίστριας καλεί στο βήμα γυναίκες που ασχολούνται με τον αθλητισμό με σκοπό να ενημερώσουν για τις διακρίσεις που υφίστανται στον χώρο τους αλλά και από την ίδια την πολιτεία: «Συνήλθε στο «Κεντρικόν» μία Παναθηναϊκή συνδιάσκεψη τέτοιας ποιότητας που θα την χαρακτήριζε κανείς Γυναικεία Βουλή χωρίς να χαρακτηριστεί υπερβολικός... Γυναίκες από όλα τα δημοκρατικά κόμματα, όλα τα επαγγέλματα, όλες τις τάξεις, και μαζί μια λαμπρή εκπροσώπηση επιστημόνων, καλλιτεχνών, αθλητριών... Η κ. Σωτηρίου αφού μίλησε για τα οφέλη της άθλησης έτσι ώστε αυτή να πάρει τη μορφή μαζικής δραστηριότητας, κάλεσε στο βήμα την αθλήτρια του στίβου Λερίου με σκοπό να αναφερθεί στην ελλιπή στάση της πολιτείας απέναντι στις αθλήτριες και τις διακρίσεις που αυτές υφίστανται από τους άνδρες προπονητές και αθλητές...». Το επόμενο απόσπασμα είναι από ομιλία του Ηλία Ηλιού προς τους αθλητικούς παράγοντες, ο οποίος εκφράζεται με οργή για την φυλετική-ταξική διαφοροποίηση απέναντι στις αθλήτριες. Οι λέξεις που χρησιμοποιεί για να εκφράσει τη στάση του Κέντρου και της Δεξιάς απέναντι στη γυναίκα-αθλήτρια είναι πουριτανισμός και συντηρητισμός. «...Η στάσις η οποία υιοθετείται από την πολιτεία και τις άλλες πολιτικές παρατάξεις για τις αθλήτριες είναι ένας άκρατος συντηρητισμός και πουριτανισμός, περιθωριοποίησης και αρνητικής κριτικής, οι οποίοι οδηγούν στην μαράζωση του ελληνικού γυναικείου αθλητισμού...».

Το ανθρωπολογικό μοντέλο γυναίκα-αθλήτρια υπό το πρίσμα της ΑΥΓΗΣ

Η θετική, προτρεπτική και παραινετική στάση της εφημερίδας απέναντι σε κάθε γυναίκα η οποία αθλείται, είναι έκδηλη όχι μόνον στις αθλητικές ειδήσεις και στήλες αλλά σε κάθε είδηση η οποία αναφέρεται στις κοινωνικές, πολιτισμικές και πολιτικές της, διεκδικήσεις. Αυτό θα ενισχυόταν αν είχαμε τη δυνατότητα παράθεσης όλων των αποδελτιωμένων άρθρων. Υπό το πρίσμα της βιολογικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας η «δυνατότητα» της γυναίκας «επαρκεί» και δεν «εξαντλείται» στη μητρότητα. Έτσι η φυσική δραστηριότητα της άθλησης, η οποία προάγει την προσωπικότητα της (σωματική, ψυχική), κρίνεται θετική. Συνεπώς ο κοινωνικός ρόλος της γυναίκας-αθλήτριας, σύμφωνα με την πολιτισμική βάση της βιολογίας, είναι υπαρκτός, ισότιμος με του άνδρα και η «εγώτητά της» αντιμετωπίζεται ως ισχυρά θετική στην πολιτισμική συμβολή. Υπό το πρίσμα της πολιτικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και με την γνώση ότι η Αριστερά πιστεύει και αποδεικνύει (Jecchinis, 1967; Closse, 1987; Γιαννουλόπουλος, 1992) ότι ο προορισμός της γυναίκας βρίσκεται σε οτιδήποτε διαδραματίζεται μέσα σε ένα έθνος, ένα κράτος, ένα λαό, μία κοινωνία, προτρέπει τη γυναίκα-αθλήτρια για: «πιο ψηλά πιο δυνατά, πιο γρήγορα». Τέλος, σύμφωνα με την κοινωνική φιλοσοφική ανθρωπολογία, η γυναίκα φαίνεται να κινείται ισάξια και ισότιμα στους «συμβολικούς γεωγραφικούς» χώρους σπιτιού και δρόμου. Ο γυναικείος αθλητισμός αντιμετωπίζεται, σύμφωνα με τις προοδευτικές αντιλήψεις του εργατικού-λαϊκού status, το οποίο και ορίζει το φύλο ως gender. (Kamberidou, 2007)

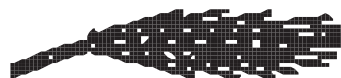
Συμπεράσματα

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο οι κοινωνίες της Ευρώπης εισέρχονται πολιτικά στην αστική πλουραλιστική δημοκρατία (Σεραφετινίδου, 1991). Η Ελλάδα όμως, εξ αιτίας του εμφυλίου, θα διατηρήσει τα πολιτικά-ιδεολογικά της σύνορα για τουλάχιστον 30 χρόνια ακόμα. Αλλά, και από κοινωνική άποψη η ιδεολογία διατηρείται αφ' ενός μέσω του διαχωρισμού των ανθρώπων σε αριστερούς δεξιούς και αφ' ετέρου μέσω της καθαρότητας της διαστρωμάτωσης της ελληνικής κοινωνίας. Υπό αυτήν την προοπτική η πολιτική ιδεολογική ταυτοποίηση και η ταξική πολιτισμική απεικόνιση των εφημερίδων ήταν «εύκολη». Οι πολιτικές εφημερίδες που ανήκουν στον δεξιό και αριστερό χώρο ταυτίζονται απόλυτα μαζί τους και αποτυπώνουν στην είδηση τη συντηρητική ή προοδευτική στάση αντίστοιχα για τη γυναίκα-αθλήτρια. Η ΑΚΡΟΠΟΛΗ και η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ, μέσα από την διαφορετική απεικόνιση που υιοθετούν για την αθλήτρια, ταυτίζονται με τις μικροαστικές αντιλήψεις της «καχυποψίας, της συντήρησης και της προκατάληψης» που χαρακτηρίζουν το συντηρητικό χώρο της Δεξιάς, ο οποίος επηρεάζεται μετεμφυλιακά από τον αγγλικό συντηρητικό ιμπεριαλισμό.

σμό (Παπαρήγα, 1986). Αντίθετα Η ΑΥΓΗ αποπνέει την πεποίθηση της ισότητας και ισάξιας συμμετοχής της γυναίκας σε ό,τι διαδραματίζεται σε μία πολιτική κοινωνία και απεικονίζει τη γυναίκα-αθλήτρια ως gender. Άλλωστε όταν η ιδεολογία της Αριστεράς έδωσε «χώρο και βήμα» στη γυναίκα στους προηγούμενους αιματηρούς πολέμους δεν ήταν δυνατόν να της «αρνηθεί» την πολιτισμική συμβολή της στον αθλητισμό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Closse, H.D. (1987). Ο ελληνικός εμφύλιος πόλεμος 1943-1950: Μελέτες για την πόλωση, Φιλίστωρ, Αθήνα. 267-290
- Duverger, M. (1976). **Μέθοδος Κοινωνικών Επιστημών II**, μτφρ. Παπαδόδημα, **Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών**, Αθήνα. 18-31, 57-62, 79-80, 99-117, 104-5
- Gallup, G. (1984). **A guide to public opinion polls**, Princeton University Press, N. York. 84-90
- Gurvitch, G. (1969). **La Vocation actuelle de la sociologie**, P.U.F., Paris. 224
- Hirschon, R. (1978). **Open Body Open**, Closed Space: The Transformation of Female Sexuality, in Andener, Princeton University Press. 66-88
- Jecchinis, C. (1967). **Trade Union in Greece: A study in Political Paternalism**, Labor Education Division, Roosevelt University, Chicago. 169-173
- Kamberidou, Irene (2007). *The Social Gender and Sport Identity: a bio-socio-cultural interpretation. Sport and the Construction of Identities. Proceedings of the XIth International CESH-Congress*, Vienna, September 17th–20th 2006. The European Committee for Sport History (CESH), the Institute of Classical Archaeology & Centre for Sport Sciences and University Sport, University of Vienna. Verlag Turia & Kant. Austria: 584-501.
- Kamberidou, Irene, Patsantaras, Nikolaos, Pantouli, Olga (2007). The anachronistic gender-science imbalance: technophobia and the technological gender gap in Greece. In: Proceedings of 'The 3rd International Conference on Interdisciplinarity in Education, ICIE '07 An International Forum for Multi-Culturality, Multi-Ethnicity and Multi-Disciplinarity in European Higher Education and Research, Multi Forum '07.' European Commission DG Education and Culture Jean Monnet Programme Study and Research Centres. Faculty of Electrical and Computer Engineering of the National Technical University of Athens: 138-151.
- Landsheere, De G. (1996). *Εμπειρική Έρευνα στην Εκπαίδευση*, μτφρ. Γ. Δίπλας, Τυπωθήτω, Αθήνα. 68
- Lenk, K. (1990). *Πολιτική Κοινωνιολογία: Δομές και μορφές ενσωμάτωσης της κοινωνίας*, μτφρ. Κοκαβέση, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη. 123-6.
- Pantelis, M. A. (1979). *Les Grands Problèmes de la nouvelle constitution hellénique*, Pinchon, R., & Durand-Auzias, Paris. 45-8
- Renouard, Y. (1989). *Πληροφόρηση και μετάδοση των ειδήσεων, στο Encyclopédie de la Pleiade, Ιστορία και Μέθοδοί της*, μτφρ. Στεφανιάκη Ε, επιμ. Samaran C., τομ. Αα, 3η, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα. 141-3
- Rosenberg, M.J., Hovland, C.I., Guire, Mc., Adelson, R.P., & Brehm, J.w., (eds), (1960). *Attitude Organization and Change: An analysis of consistency among attitude components*, Yale University Press, New Haven.
- Βέικος, Θ. (1987). *Θεωρία και Μεθοδολογία της Έρευνας*, Θεμέλιο, Αθήνα. 47,52-4
- Βερβενιώτη, Τ. (1994). *Η Γυναίκα της Εθνικής Αντίστασης*, Οδυσσεάς, Αθήνα. 104-121
- Γεώργα, Δ. (1990). *Κοινωνική Ψυχολογία*, χ.ε., Α&Β τομ., Αθήνα.
- Γιαννουλόπουλος, Γ. (1992). *Ο Μεταπολεμικός Κόσμος, Ελληνική και Ευρωπαϊκή Ιστορία (1945-1963): Η πρώτη μετεμφυλιακή δεκαετία*, Παπαζήσης, Αθήνα. 227-286.
- Καζινέβ, Ζ. (1979). *Δέκα Μεγάλοι Σταθμοί της Κοινωνιολογίας*, μτφρ. Μ. Λώμη, Πύλη, Αθήνα. 131-144.
- Καμπεριδίου, Ειρήνη (2005). *Η Αθλήτρια ως Κοινωνικό Είδωλο στα ΜΜΕ: Ένα Καινούργιο Αρχέτυπο της Αμερικάνικης Κουλτούρας*. *Γυναίκα & Άθληση*. Τόμος IV, τεύχος 1, Δεκέμβριος 2005. Έκδοση της Πανελληνίας Ένωσης για την Προώθηση των Γυναικών στον Αθλητισμό και τα Σπορ (ΠΕΠΓΑΣ): 11-22.
- Κανελλόπουλος, Π. (1976). *Κοινωνική Πρόοδος και Κοινωνική Πολιτική*, Αθήνα
- Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών και Μελετών Γαλλίας (1980). *Το Γυναικείο Πρόβλημα*, μτφρ. Π. Πεντελίου, Μνήμη, Αθήνα. 27-41
- Κυριαζή, Ν. (2004). *Κοινωνιολογική Έρευνα: Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, 7η, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα. 283-301, 295-7, 297-9
- Λύτρας, Α. (1993). *Προλεγόμενα στη θεωρία της ελληνικής κοινωνικής δομής*, Νέα Σύνορα, Αθήνα. 9-10, 30-1, 42-8
- Μαρξ, Κ. (1978-1985). *Το Κεφάλαιο: Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Π. Μαυρομάτη, τομ. Γ', Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα. 1086-7
- Μπασαντής, Δ., Στράτος, Κ., (1991). «Εισαγωγή» στο: *Ο κόσμος των ειδήσεων: Από την εφημερίδα στην τηλεόραση*, Γνώση, Αθήνα. 18-23
- Πουλαντζάς, Ν. (1984). *Κοινωνικές τάξεις στο Σύγχρονο Καπιταλισμό*, Θεμέλιο, Αθήνα. 16, 17-9, 28-9
- Παπαρήγα, Α. (1986). *Για την Απελευθέρωση της Γυναίκας*, 6η, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα. 12, 24-9, 36, 65
- Παπαταξιάρχη, Ε., Παραδέλη, Θ. (1992), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, Καστανιώτης, Αθήνα
- Πολιτοπούλου, Α. (2007). Στάσεις και αντιλήψεις απέναντι στη γυναίκα-αθλήτρια, όπως αποτυπώνονται στον έντυπο τύπο πολιτικό και αθλητικό, το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα, Διατριβή(αδμησοσίετο), Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα. 51-4, 54-7, 58-9
- Σεραφετινίδου, Μ. (1991). *Κοινωνιολογία των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας*, Gutenberg, Αθήνα. 93-4, 151, 446, 452, 276-292
- Τακάρη, Ν. (1984). *Η Γυναίκα από την αρχαιότητα ως την τεχνολογική επανάσταση*, (χ.ε), Αθήνα. 74-6, 110-5
- Τοπόλοσι, Γ. (1983) *Προβλήματα Ιστορίας και Ιστορικής Μεθοδολογίας*, μτφρ. Α. Μαραγκού, Δ. Μαραγκός, Θεμέλιο. Αθήνα. 19, 20-1, 152-3



ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

ΚΛΕΙΩΣ ΛΟΥΜΟΥ-ΜΑΡΚΑΚΗ:

Μανώλης Μαρκάκης: Η πορεία της ζωής του και μέρους της πνευματικής του δημιουργίας
ΕΚΔΟΣΕΙΣ Δρόμων

Το να γράφεις τη βιογραφία ενός αγαπημένου προσώπου είναι χρέος και χρέωση. Χρέος απέναντι στην ευλογία της αγάπης, χρέωση στη δυνατότητα παράτασης της ζωής μέσα από αναφορές, μνήμες, μαρτυρίες, πάντα με την επιφύλαξη πως καμιά ζωή δεν μεταστοιχειώνεται ακριβώς με τη γραφή, δεν εξαντλείται με τη ροή των λεκτικών σχημάτων, όταν και οι σιωπές είναι, όπως θάλεγε ο άλλος αδικοχαμένος φίλος μου, ο Δημήτρης Ποταμίτης, «*εύλωτη και εγκυμονούσα*». Οι γραπτές λέξεις είναι τα πετραδάκια -πετράδια στο πέλαγος του λόγου που ο ποιητής, ο λογοτέχνης διασχίζει στιγμές -στιγμές μέσα στη δωρεά του πνεύματος, πάντα αφήνοντας πίσω του τα πιο πολλά που δεν πρόλαβε να γράψει, τα πιο σημαντικά που δεν ευτύχησε να ζήσει.

Το να γράφεις ένα βιβλίο για τον Μανώλη Μαρκάκη είναι ένας «καλός κίνδυνος», όπως το πλατωνικό στίχημα της αθανασίας.

Καλός κίνδυνος διπλά: διαπίστευση στην αθανασία, κατά το «*δυνατόν άνθρωπον*», διαπίστευση στην έλλογη αγάπη.

Και λέω έλλογη, γιατί η βιοματική μνήμη που γίνεται λόγος περνά από τον νου και την καρδιά δίχως προτεραιότητες, φιλτράροντας τον ένα στην άλλη.

Έτσι καταφέρνει τον άθλο να μετατρέψει την ψυχρή γραφή, «τα τόσα χαρτιά» σε **λαθίκτηδη λόγο**, ο όρος από τα θαύματα της ελληνικής γλώσσας που τόσο αγάπησε, τόσο καλλιέργα καλλιέργησε και μελέτησε ο Μανώλης Μαρκάκης.

Η Κλειώ Λούμου-Μαρκάκη δεν αναρωτήθηκε όπως θα έκανε μια άλλη πνευματική γυναίκα που έχασε έναν αγαπημένο άνθρωπο του πνεύματος: «*Πώς πεθαίνει ένας άντρας;*», κι όχι γιατί δεν είδε τον οικείο της να χάνεται, αφού τον βρήκε αναπάντεχα ν' αναπαύεται για πάντα πάνω στο ανοιχτό του βιβλίο, που τόσο παραστατικά απεικονίζει η φωτογραφία η οποία έγινε εξώφυλλο στο βιβλίο της για τον αδελφό της Μανώλη.

Αυτό το εξώφυλλο μου δίνει ένα έξοχο παράδειγμα της διαλεκτικής της κίνησης-στάσης, που είναι η διαλεκτική του γίνεσθαι και της ουσίας ή της ζωής και του θανάτου. Το βιβλίο ανοιχτό μιλά με τη σιωπή του, τα γυαλιά πλάγια στην αριστερή πλευρά διπλώνουν τα φτερά τους, όπως το βέλος του χρόνου που «έστηκεν», το στυλό- διαγώνια στη δεξιά σελίδα ξεπερνά το περιθώριο, όπως τα όνειρα του συγγραφέα ξεχειλίζουν την κάθε άγια μέρα της γραφής.

Δεν θα συμφωνούσα με τον νεοέλληνα που έλεγε ότι η ζωή είναι «*αλγεβρικό άθροισμα προθέσεων και πράξεων*», επειδή πιστεύω, ότι ο ίδιος δεν κάτεχε τη δυναμική του ονείρου.

Ο Μανώλης Μαρκάκης, όντας ποιητής ήξερε την τέχνη του ταιριάσματος λογισμού και ονείρου.

Η Κλειώ Λούμου το γνώριζε καλά αυτό, έτσι έγραψε ένα βιβλίο για τον αδελφό της έχοντας κιάλας συνείδηση, όπως όλοι οι συγγραφείς βιογραφιών, ότι καμιά ζωή δεν ιστορείται ακριβώς, όχι γιατί χάνεται μέσα στις στοιβές των χαρτιών, αλλά γιατί δεν μπορεί να περάσει από το ίδιο ποτάμι της, που η ροή του πολλαπλασιάζεται και με τη μνήμη. Η Κλειώ Λούμου Μαρκάκη έγραψε τη βιογραφία του αδελφού της με περιουσιοποίηση, στη διπλή σημασία του όρου, την κατά το δυνατόν συλλεκτική και τη στοχαστική, έτσι όμως που ο αναγνώστης να παρακινείται να αναζητήσει ελεύθερα τις ίδιες τις μαρτυρικές καταθέσεις του Μανώλη Μαρκάκη για το μέγα θαύμα της πνευματικότητας που αποτυπώνεται με τον λόγο ως φιλοσοφία, ποίηση, θεολογία, κοινωνιολογία.

Στη συνέχεια θα ήθελα να κάνω πράξη την προηγούμενη παρατήρηση μου αφήνοντας να ακουστούν κάποια αποσπάσματα από το έργο του Μανώλη Μαρκάκη, ενδεικτικά των πιστεύω του **Για τον Σωκράτη** (σ.212),

«*Τιτάνας καί πρόμαχος και ακρίτας της ανθρώπινης υπέρβασης, που συντελείται ως θεϊκή παραγγελία ενός δαιμόνιου εσώτερου, οι προκάτοχοί σου, έθεσαν το ηθικό αξίωμα στη βάση των οντολογικών διαδικασιών, δεν αποτόλμησαν ν' αποκαλύψουν τον άνθρωπο στο άνοιγμα της ουσίας και στην ενοχή του γίνεσθαι. Η αλήθεια δεν μπορούσε να κρατηθεί εκεί, όπως δεν την εξάντλησε ούτε και η δική σου θέαση. Κατοχυρώνοντας όμως το επιστημονικό επιχείρημα στο επίπεδο της έννοιας και του ορισμού καθιερώνεις την επαγωγική αλήθεια και το νόημά της. Το άλμα σου από το μερικό στο καθολικό, από το συγκεκριμένο στη γενίκευση είναι ηθικά ισοσύναμο με το άλμα των αθλητών της Ιωνίας που αρνήθηκαν. Είχες άραγε το δικαίωμα να το αρνηθείς;*

Αρνούμενός το, δεν στερεώνεις τη δική σου αφετηρία περισσότερο απ' ό,τι αν το αποδεχόσουν. Ήταν ελληνική η ματιά τους, καρπός ενός αγώνα όπου το διθυραμβικό στοιχείο διεσώζετο στην απολλωνια μορφοπλασία του ως ατομικότητα του λόγου. Ανατρέποντας αυτή τη σύμπτωση στο επίπεδο της συναΐδησης, εγκαθιστάς στη θέαση το άτομο ως πολίτη, που τίθεται αφηρημένα στην αναζήτηση του αληθινού, στην διακονία της ελευθερίας, και στην απέλωση του μυθικού στοιχείου από τις επάλξεις της».

Για την ποίηση (σ. 218),

– «Από τους στίχους του ποιητικού λόγου επιδιώκει να κρατηθεί μια νέα συνείδηση, που ήδη διεκδικεί την μορφολογία της στον ρωμανικό αρχιτεκτονικό ρυθμό, όπως και σ' εκείνο της ανερχόμενης γοτθικής βούλησης, μαχόμενη ν' αυτοφανερωθεί για να καταλάμψει, μέσα από τα μεσαιωνικά κατάλοιπα. Φωνές απέριττες, μνήμες και βιώσεις μυστικές, η βεβαιότητα μιας επίγνωσης συνταραχτικής για την κάθαρση του παγκοσμίου δράματος –στον πρακτικό λόγο και στην αλληλουχία των επιφανειών– στα θεσπίσματα της μεγάλης μουσικής τέχνης ως πολιτικής κοινωνίας, διεκδικούν τη ενιαία και συμπαγή αναγωγή τους στις κατηγορικές αρχές του χρόνου, μαχόμενες να τον θέσουν ως καιρικήτητα, για να υπερασπιστούν την συνείδηση αυτή», (σελ. 21)

Για τον Θεό (216 και 192)

– Ποιά είναι Δάσκαλε η αλήθεια; σε ρώτησα.
– Το αληθινό είναι πέρα από τη γνώση πέρα από κάθε γνώση, της πράξης ή της θεώρησης, ελλοχεύει στην βαθύτερη εσωτερική ζωή μας στην ηθική μας σχέση προς τον κόσμο, στην εκπύρωση της ψυχής μας, στα νεύματα του Θεού.

– Δάσκαλε, σου είπα: Τότε η αλήθεια είναι μόνο ο Θεός;

– Ναι, αποκρίθηκες με μια αταλάντευση ηρεμία, ο Θεός είναι η Αλήθεια, κάθε Αλήθειας της πιο μεγάλης και της πιο μικρής όπως μας αποκαλύπτεται στο υψιπέτες αλλά και στο καθημερινό». (216)

– «Χαρά να στρατεύεσαι στον τρύγο του Θεού και να μάχεσαι να βρεις το αληθινό σου πρόσωπο, προβάλλοντας τη χρονικότητά σου όχι στον χρόνο, ασύλληπτο σαν αφετηρία, σαν παρούσα διάρκεια και σαν κατεύθυνση η στην αιωνιότητα που διαχύνεται απο τα όρια όλων των χρόνων, αλλά στήνοντας αυτή νηφάλιος στην αθάνατη κραυγή που καβαλικεύει την ψυχή τ' ανθρώπου και δρασκελώντας τις αναρίθμητες γενιές παρασύρει σε τραγική εκπύρωση την ύπαρξη θέτοντας την ιστορικότητά της ενώπια στην άχρονη και ανεικόνιστη θεότητα» (σελ. 22).

– «Χαρά να χαιρετάς τους στρατολάτες του Θεού που ξεκινούν χαράματα για τον μεγάλο Ανήφορο και ν' ανεμίζεσαι την μάζα των ανθρώπων που έρχεται, ακούγοντας τα βήματα του μεσημεριού να ζυγώνουν, τότε που οι νεκροί δεν επιστρέφουν πια και ο άνθρωπος, η αρετή και η ελπίδα χάνουν για πάντα τον ίσκιο τους και να μη φοβάσαι, ούτε να παραδίνεσαι, αλλά να σηκώνει κεφάλι στο χάος μαχόμενος ν' αναστήσεις την ανθρώπινη ατομικότητα δίνοντας ένα καινούργιο νόημα στη ζωή και ένα καινούργιο νόημα στο θάνατο» (σελ. 23). 192.

Για τον Νίκο Καζαντζάκη (σ. 216),

– «...η γλώσσα για τον Καζαντζάκη, γίνεται η σχεδία πάνω ακόμη κι από την αισθητική αντίληψη και την αφηρημένη κατάσταση της σκέψης, γίνεται στην πραγ-

ματικότητα η αλήθεια της πιο αισθητικής βεβαιότητας... Ο κόσμος για τον Νίκο Καζαντζάκη προβάλλει σαν ένα δημιούργημα των ματιών μας... είναι η αυθαίρετη δομή σε μια δραματική πράξη... Κανείς άλλος στην πατρίδα μετά τον θάνατό του δεν έφτασε ούτε καν προσέγγισε την ανεπαναληπτη αυθεντικότητα της σκέψης του...»

Ο Νίκος Καζαντζάκης αγάπησε την Κρήτη, όσο την αγάπησαν και οι αγωνιστές για την λευτεριά της, και την εξέφρασε με την πένα του...»

Για την ελληνική γλώσσα (σ. 221)

– «Η γλώσσα μας αποτελεί το ιδιοφνέστερο δημιούργημα του ελληνικού πνεύματος, που μ' αυτήν εκφράστηκε η μεγαλφυία του. Η μεγαλοφυία δηλαδή του πνεύματος προϋποθέτει μιάν εξ ίσου ιδιοφυή γλώσσα, για να φέρει στο φως τα μοναδικά του αθλήματα».

Για την κοινωνία (σ. 195).

– «Ο άνθρωπος στέκει μόνος και είναι απόλυτα υπεύθυνος για την πορεία της ατομικής του δράσης. Η ιστορική διαδικασία πλουτίζει την ανθρώπινη μνήμη και γίνεται αιτία συγκεκριμένων πράξεων. Η ιστορική αλήθεια ανανεώνει την μνήμη των λαών κι ο χαρακτήρας της Ιστορίας όπως κι ο χαρακτήρας της αλήθειας είναι ηθικός».

Θα σταθώ ιδιαίτερα σε στίχους του που καταυγάζουν έννοιες προσφιλείς στον άνθρωπο του πνεύματος (σ. 189).

ΒΡΑΔΥ ΣΤΟ ΧΩΡΙΟ (σελ. 27)

Αργοκυλά αχνόφεγγα, πα στο χωριό το βράδυ,
μες στη σιγή βουτήχτηκαν οι λευκες και τα κλώνια
κι' ενώ βουτιώνται όλα με μιας στο βραδινό υφάδι,
κάπου κοντά αχολογά η λύρα η Απολλώνια.

* * *

Τους λόφους γύρα τις πλαγιές, μύρτα έχουσε σολίσει

σιγοπλανάται στο χωριό τ' όνειρο κι η γαλήνη,
όλα άυλα, όλα απαλά, τα φώτα έχουν σβήσει
σαν τόπος πούναι οι ψυχές έχει εδώ τώρα γίνει.

Θα κλείσω με μια αναφορά στον άνθρωπο Μανώλη Μαρκάκη: «*Ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ*», έλεγε ο νεοπλατωνικός Πλωτίνος. Συνήθως, και αυτό το γνωρίζουν επίσης καλά οι παροικούντες την Ιερουσαλήμ, η μεγαλογκία της πνευματικής δημιουργίας δεν συμβαδίζει με την ενογκία-ομορφιά της ψυχής. Στον Μανώλη, που έτσι θα τον θυμάμαι πάντα, η πραότητα-όπως την έκανε πράξη ζωής και ο Πλωτίνος - ήταν χαρακτηριστικό γνώρισμα της επικοινωνίας του στις σχέσεις του με τους άλλους: πρᾶος, προσηνής, πρόθυμος ,πλούσιος σε ιδέες και αισθήματα, ένας αριστοκράτης του πνεύματος, αυτό ήταν ο Μανώλης Μαρκάκης

δρ. ANNA ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ
Επίτιμος Διευθύντρια
Κέντρου Έρευνας Ελληνικής Φιλοσοφίας
της Ακαδημίας Αθηνών

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Γράφει: ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ, Φιλολόγος - Επίτιμος Σχολικός Σύμβουλος

Ηδονισμός

I Φιλοσοφική θεωρία, η οποία δέχεται ότι ύψιστο αγαθό και τελικός σκοπός του ανθρώπου είναι η ηδονή. Ενωσιολογικά, ο όρος ηδονή (παράγωγο ουσιαστικό από το αρχαίο ρήμα ἥδομαι: ευχαριστούμαι, ευφραίνομαι) σημαίνει το εὐάρεστο συναίσθημα, που προκαλείται από μια απόλαυση, η οποία ικανοποιεί τα ένστικτα και τις επιθυμίες.

Σε καθαρά βιολογικό επίπεδο, η ηδονή σχετίζεται με τα ένστικτα της αυτοσυντήρησης και της διαίωσισης του είδους. Το πρώτο ικανοποιείται με τη λήψη της τροφής και το δεύτερο με την εκπλήρωση της γενετήσιας ορμής, η οποία κατά τον ψυχολόγο Φρόυντ (Freud, 1856-1939) αποτελεί τη ρίζα όλων των ψυχικών τάσεων του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα ο Φρόυντ, παρά τις θέσεις του, δεν παρουσιάζεται ως κήρυκας του ηδονισμού. Οι θεωρίες του ωστόσο συντέλεσαν σε υπερεκτίμηση του γενετήσιου ενστίκτου και σε υπερβολές.

Η ηδονή (λατ. voluptas), παρά τη στενή σχέση που μπορεί να έχει προς την ευδαιμονία δεν πρέπει να ταυτίζεται με την τελευταία. Για παράδειγμα, οι ηδονές είναι συνυφασμένες με το χρόνο, δεδομένου ότι προσδιορίζονται από ορισμένα χρονικά πλαίσια. Μια ηδονή δηλαδή που επαναλαμβάνεται αρκετά συχνά χάνει το ενδιαφέρον της και αργότερα γίνεται μια συνηθισμένη κατάσταση. Η ευδαιμονία όμως έχει χρονική διάρκεια, είναι συνυφασμένη με την αιωνιότητα.

II Στο πλαίσιο της ηθικής θεωρίας του ηδονισμού έχουν διατυπωθεί δύο διαφορετικές αντιλήψεις: ο **ακραίος** και ο **μετριοπαθής ηδονισμός** (βλ. Θεοδόση Πελεγρίνη, Λε-

ξικό Φιλοσοφίας. Ελληνικά γράμματα σελ. 249-250).

Κατά τον **ακραίο ηδονισμό**, το κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο οφείλει να επιλέγει κανείς τις πράξεις του, είναι η έντονη και η αμεσότητα της ηδονής. Μεταξύ δηλαδή δύο ή περισσότερων πράξεων οφείλει κάποιος να επιλέγει εκείνη που του παρέχει την πιο έντονη και την πιο άμεση ηδονή.

Κατά τον **μετριοπαθή ηδονισμό**, το κριτήριο επιλογής των πράξεων του ανθρώπου είναι η ποιότητα των ηδονών. Όταν δηλαδή κάποιος πρόκειται να αποφασίσει, αν πρέπει να επιτελέσει μια πράξη, θα πρέπει να σκεφθεί τι λογής ηδονή πρόκειται να καρπωθεί. Σύμφωνα με την μετριοπαθή αντίληψη οι πνευματικές ηδονές είναι ανώτερες από τις σωματικές (ό.π.),

III Ιδρυτής της θεωρίας του ηδονισμού (γαλλ. Hedonisme) υπήρξε ο Αριστιππος ο Κυρηναίος (435-355 π.Χ.), μαθητής του Σωκράτη. Αξίωμα της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστιππου είναι ένας αισθησιοκρατικός ηδονισμός. Πυρήνα της θεωρίας του αποτελεί η διαπίστωση ότι η ηδονή είναι από τη φύση της ευχάριστη γι' αυτό και είναι αγαθό. («*Δι' ἐαυτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν*» Διογ. Λαερτ. Β, 88). Αντίθετα ο πόνος, που από τη φύση του είναι δυσάρεστος, αποτελεί κακό. Ανώτατος σκοπός του ανθρώπου είναι η ηδονή και σ' αυτόν το σκοπό πρέπει να αποβλέπουν όλες οι πράξεις του ανθρώπου. Από τις ηδονές προτιμά κυρίως τις υλικές. Δεν παραβλέπει όμως και τη σημασία των ψυχικών και πνευματικών απολαύσεων, αν και υποτάσσει στην απόκτηση της ηδονής όλες τις

ψυχοπνευματικές δυνάμεις του ανθρώπου ακόμη και τη νόηση. Για τις θέσεις του αυτές ο Αριστιππος θεωρείται ο εισηγητής της ακραίας μορφής του ηδονισμού.

IV Μία μακροπρόθεσμη μορφή ηδονισμού υποστήριξε ο Επίκουρος (341-270 π.Χ.). Ο φιλόσοφος αυτός, που κηρύσσει την επιστροφή στην απλή ζωή, ενδιαφέρεται όχι τόσο για την ηδονή όσο για την «αταραξία». **Ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ηδονή στο βαθμό που η προσπάθειά του για την κατάκτησή της δεν του διαταράσσει την ψυχική γαλήνη, την «αταραξία» με την προϋπόθεση ότι δεν πρέπει να υποδουλώνεται σε αυτή.** Προτιμά την «καταστηματική», την ήρεμη ηδονή που προέρχεται από την ικανοποίηση των τυχόν επιθυμιών, από «τὴν ἐν κινήσει» τη μεγάλη δηλαδή προσπάθεια που καταβάλλεται για την ικανοποίηση ακραίων επιθυμιών. Θέτει τις πνευματικές ηδονές πάνω από τις υλικές. Για τους λόγους αυτούς λανθασμένα ο Επίκουρος θεωρείται ηδονιστής φιλόσοφος.

V Στα μεταγενέστερα χρόνια οπαδοί του ηδονισμού ήταν υλιστές φιλόσοφοι του γαλλικού διαφωτισμού. ο Γκασέντι (Gassendi, 1592-1655), ο Ελβέτιος (Helvetius, 1715-1771) και ο Άγγλος φιλόσοφος Μπένθαμ (Bentham, 1748-1839). Σύμφωνα με την θεωρία του Μπένθαμ ο άνθρωπος θα πρέπει να επιλέγει την πράξη εκείνη που του εξασφαλίζει την ουσιαστικότερη ηδονή. Τέτοια είναι εκείνη η οποία συγκεντρώνει, κατά τον Μπένθαμ, το μεγαλύτερο αριθμό βασικών παραγόντων της ηδονής, όπως είναι η ένταση και η διάρκεια κ.ά.

VI Βασικά, η θεωρία του ηδονισμού στην απολυτότητά της, δεν μπορεί να αποτελέσει ολοκληρωμέ-

νο φιλοσοφικό σύστημα. Αρκετοί είναι οι φιλόσοφοι, παλαιοί και νεότεροι, που δεν το αποδέχονται και άλλοι που το απορρίπτουν.

Παράδειγμα αποτελούν ο Σωκράτης και ο Πλάτων, οι οποίοι υποστήριξαν ότι σκοπός του ανθρώπου είναι το **αγαθό** και ότι η ευδαιμονία του έγκειται στην πράξη του αγαθού. Αποδέχονται ότι η ηδονή δεν είναι τίποτε άλλο παρά το «δέλεαρ», σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος ελκύεται στο να πράττει το κακό. («*Ηδονή μέγιστον κακόν δέλεαρ*». Πλατ. Τίμαιος 69c). Ο Αριστοτέλης επίσης ερχόμενος σε αντίθεση προς τους ηδονιστές ισχυρίζεται ότι η ηδονή δεν είναι σκοπός αλλά **συνέπεια** της ανθρώπινης πράξης.

VII Αλλά και οι Στωικοί, οι οποίοι ονομάζουν την ηδονή «επακολούθημα» της ψυχικής ενέργειας, θεωρούν αυτήν ως κάτι αδιάφορο, από ηθική άποψη, και επισημαίνουν τη ροπή των ανθρώπων προς την απόλαυση και τη φιληδονία. Τις τάσεις αυτές χαρακτηρίζουν «αρρωστήματα της ψυχής».

Θεωρούν, επίσης, την ηδονή γνώρισμα των πορνών και όχι των ελευθέρων ανθρώπων. «*Ηδονή τέλος, πόρνης δόγμα*». Υλιστές, εξάλλου, φιλόσοφοι, πρεσβεύοντες υλιστικές αλλά και πνευματοκρατικές θεωρίες απορρίπτουν την θεωρία των ηδονιστών, ιδιαίτερα ότι έχει σχέση με το σκοπό της ανθρώπινης ζωής. Στην περίπτωση αυτή ο Δημόκριτος (5ος – 4ος π.Χ. αιώνας), ο ιδρυτής της πολυθρύλητης ατομοκρατικής θεωρίας, υποστήριξε ότι η ευδαιμονία του ανθρώπου, που εμπεριέχει την ηδονή, συνίσταται στην τελειοποίηση της ψυχής του με σκοπό την ενάρετη ζωή.

VIII Από τους νεότερους φιλοσόφους, τους υλιστές, ο Χόλμπαχ (Holbach,), ο γνωστός ως ο συγγραφέας του βιβλίου με τον τίτλο "Systeme de la nature", που αποτελεί το ευαγγέλιο του υλισμού, υποστήριξε ότι σκοπός της ηθικής είναι η ευδαιμονία με τον ενάρετο βίο. Τέλος, η χριστιανική φιλοσοφία, κατά τον Ωριγένη, θεωρεί την ύλη και τις ηδονές ως κακό και πηγή της αμαρτίας, άρα και της κακοδαι-

μονίας του ανθρώπου. Γιαυτό ο καλύτερος τρόπος καθαρισμού είναι η αποχή από τις υλικές ηδονές.

IX Γενικότερα, η θεωρία του ηδονισμού δεν είναι δυνατό να αποτελέσει ηθική φιλοσοφία και τρόπο ζωής. Η ζωή δεν είναι απόλαυση, αλλά αγώνας και η ευτυχία δε βρίσκεται στην αδράνεια και απραξία, αλλά στο μόχθο και στη δημιουργική δράση. Άλλωστε η επικράτηση μιας τέτοιας θεωρίας, εννοείται ακραίας, θα οδηγούσε στην παρακμή και αποσύνθεση της κοινωνίας, αφού θα εξαφάνιζε κάθε έννοια του μέτρου και της κοινωνικής ισορροπίας.

Ωστόσο η ηδονή, ιδιαίτερα η ηθική και πνευματική, είναι θεμιτή και ευπρόσδεκτη όταν έρχεται σαν επιβράβευση του προσωπικού αγώνα του ανθρώπου. Για το λόγο αυτό ο άνθρωπος οφείλει, από τη νεαρή του ηλικία να κάνει τις σωστές επιλογές του. Το γνωστό αρχαίο γνωμικό «*θήρρευε τās ηδονάς τās μετά δόξης*» (Ισοκράτης, προς Δημόνικον, 16) έχει διαχρονική αξία.

Παρακαλούνται τα Μέλη για την **έγκαιρη αποστολή της συνδρομής και ιδιαίτερα όσοι οφείλουν ακόμα τη συνδρομή προηγούμενων ετών**. Η συνδρομή παραμένει παρά την αύξηση γενικώς του κόστους έκδοσης του Περιοδικού, στο ποσόν των 20,00 Ευρώ.

• Τα χρήματα αποστέλλονται ή με **ταχυδρομική επιταγή** επ' ονόματι του Προέδρου της ΕΚΔΕΦ στη διεύθυνση του Περιοδικού (Εθνικής Αντιστάσεως 20 - 143 43 Ν. Χαλκηδόνα) ή **μέσω της Εθνικής Τράπεζας** (αριθμός λογαριασμού 665/755979-85). Στη δεύτερη περίπτωση είναι ανάγκη να γνωστοποιείται η κατάθεση τηλεφωνικώς (210-2510020, 210-2580814, 210-2921403), για την έκδοση της σχετικής αποδείξεως πληρωμής.

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

- α) τα άρθρα να μην υπερβαίνουν σε έκταση τις 2.500 λέξεις,**
- β) επιβάλλεται να συνοδεύονται απαραίτητα 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).**
- στ) χειρόγραφα δημοσιεύμενα ή μη δεν επιστρέφονται.**

Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

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

1. Συνεδριάσεις του Δ.Σ.

Κατά το τετράμηνο αυτό το Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ συνεδρίασε 4 φορές ως εξής:

1η Συνεδρίαση 29.9.09. Με την έναρξη του νέου ακαδημαϊκού έτους το Δ.Σ. κατά τη συνεδρίαση αυτή προέβη σ' ένα γενικό προγραμματισμό των επιστημονικών και λοιπών εκδηλώσεων της Ένωσής μας στη νέα αυτή περίοδο. Συγκεκριμένα, αποφασίστηκε να πραγματοποιηθούν σχετικές εκδηλώσεις κατά τους μήνες Οκτώβριο, Δεκέμβριο, Φεβρουάριο, Απρίλιο και Μάιο, με σχετικές εισηγήσεις των: δρ. **Γεωργίου Οικονόμου**, δρ. **Σωτήρη Φουρνάρου**, Καθηγ. **Γιάννη Τζαβάρα**, δρ. **Μαρίας Πρωτοπαπά**, οι οποίοι έχουν ήδη αποδεχθεί τη σχετική πρόταση του Δ.Σ.

Στην εκδήλωση του Ιανουαρίου θα πραγματοποιηθεί, όπως κάθε χρόνο, η κοπή της πίτας της ΕΚΔΕΦ με ανάλογο πρόγραμμα. Η τελευταία εκδήλωση του Μαΐου θα πραγματοποιηθεί στο Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Αθηναίων. Για το μήνα Οκτώβριο, ορίστηκε ομιλητής ο δρ. Γεώργιος Οικονόμου και ημερομηνία πραγματοποίησης η Τρίτη 19 Οκτωβρίου.

• Στην ίδια συνεδρίαση αποφασίστηκε να τιμηθεί με ειδική αναμνηστική πλακέτα ο κ. **Στέφανος Πατάκης**, ιδρυτικό μέλος της Ένωσής μας, για την ποικιλότητα συμπαράστασή του στο έργο της ΕΚΔΕΦ στα 28 χρόνια της δραστηριοποίησής της και κυρίως για την επί σειρά ετών παραχώρηση της Αίθουσας Εκδηλώσεων «ΠΑΤΑΚΗ» (Ακαδημίας 65) για την πραγματοποίηση των μηνιαίων επιστημονικών μας εκδηλώσεων. Η προσφορά της αναμνηστικής αυτής πλακέτας αποφασίστηκε να δοθεί σε προσεχή εκδήλωση στην Αίθουσα Εκδηλώσεων «ΠΑΤΑΚΗ».

2η Συνεδρίαση 15.10.09. Κατά τη συνεδρίαση αυτή, εκτός των γενικών θεμάτων (έκδοση

και διακίνηση του περιοδικού «Φιλοσοφία και Παιδεία), οικονομική κατάσταση κ.ά.) συζητήθηκε η πρόταση της κας Κικής Αλατζόγλου, Αντιπροέδρου της ΕΚΔΕΦ για την κατάρτιση ηλεκτρονικού αρχείου των μελών της Ένωσής μας για την ταχύτερη ειδοποίησή τους σχετικά με τις εκδηλώσεις και ενέργειες του Δ.Σ.

• Στην ίδια συνεδρίαση και με την ευκαιρία της Παγκόσμιας Ημέρας Φιλοσοφίας, αποφασίστηκε να πραγματοποιηθεί σχετική επιστημονική εκδήλωση στις 3 Δεκεμβρίου με εισηγητή - ομιλητή το μέλος του Δ.Σ. δρ. Σωτήρη Φουρνάρο.

• Τέλος, επανήλθε προς συζήτηση το θέμα της επικοινωνίας του Δ.Σ. με τους Σχολικούς Συμβούλους Φιλολόγους, προκειμένου ν' ανταλλάγουν απόψεις και κρίσεις για το διδασκόμενο στα Λύκεια (Β' τάξη Θεωρητικής Κατεύθυνσης) μάθημα της Φιλοσοφίας.

3η Συνεδρίαση 19.11.09. Το κύριο θέμα της συνεδρίασης αυτής ήταν η προετοιμασία έκδοσης του νέου τεύχους (53ου) της «Φιλοσοφίας και Παιδείας» (επιλογή ύλης, ανάληψη διόρθωσης δοκιμίων και γενικότερη συμβολή όλων των μελών του Δ.Σ. για την έκδοση και παρουσίαση του νέου τεύχους).

• Στην ίδια συνεδρίαση καθορίστηκε η κοπή της πίτας της ΕΚΔΕΦ να πραγματοποιηθεί τη Δευτέρα 25 Ιανουαρίου 2010 στο «Καποδιστριακό Εντευκτήριο» (πρ. κτήριο Κωστή Παλαμά, Ακαδημίας 48). Προς τούτο ανέλαβαν τις σχετικές διαδικασίες ο Πρόεδρος Σπ. Γ. Μοσχονάς και η έφορος Δημοσίων Σχέσεων κα Έλσα Αραχωβίτη. Επίσης αποφασίστηκε στην εκδήλωση αυτή να γίνει λαχειοφόρος αγορά για την ενίσχυση των οικονομικών πόρων της Ένωσής μας.

• Επίσης αποφασίστηκε να τιμηθεί με ειδική αναμνηστική πλακέτα κατά την εκδήλωση της κοπής της πίτας, ο επί σειράν ετών αντιπρόεδρος του Δ.Σ. της ΕΚΔΕΦ δρ. του Εθνικού Με-

τσόβιου Πολυτχνείου **Αντώνιος Καλαμπάκας**, για το αμέριστο ενδιαφέρον του και την πολυπληθή προσφορά του στο έργο της ΕΚΔΕΦ, το οποίο συνεχίζει και τώρα με τον ίδιο ζήλο και αφοσίωση.

4η Συνεδρίαση 10.12.09. Στη συνεδρίαση αυτή, αποτιμήθηκε κατ' αρχήν το έργο της ΕΚΔΕΦ κατά το απερχόμενο έτος, καθορίστηκε η εκδήλωση της κοπής της πίτας στην ημερομηνία που προσδιορίστηκε και διαπιστώθηκε θετικά η προεργασία για την έκδοση του νέου τεύχους της «Φιλοσοφίας και Παιδείας»

- Στη συνεδρίαση αυτή ο Ταμίας της ΕΚΔΕΦ ενημέρωσε τα μέλη του Δ.Σ. για την οικονομική κατάσταση της ΕΚΔΕΦ κατά το λήγον έτος.

- Τέλος, αφού διαπιστώθηκε με ικανοποίηση από τα μέλη του Δ.Σ. η ανοδική πορεία της Ένωσης μας σ' όλους τους τομείς της δραστηριοποίησής της, αποφασίστηκε στο νέο τεύχος του περιοδικού να αναγραφούν τιμητικά τα ονόματα των πάσης φύσεως χορηγών για την πραγματοποίηση των σκοπών της ΕΚΔΕΦ.

2. Επιστημονικές Εκδηλώσεις.

Κατά την περίοδο αυτή πραγματοποιήθηκαν δύο Επιστημονικές Εκδηλώσεις της Ένωσης μας ως εξής:

- Στις 19 Οκτωβρίου 2009 ο δρ. Φιλοσοφίας κ. **Γεώργιος Οικονόμου** εισηγήθηκε το θέμα:

«Δημοκρατία και αυτονομία κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη».

Ο εισηγητής με ολοκληρωμένη γνώση των απόψεων του Κ. Καστοριάδη, με σαφή και απόλυτα καταληπτικό λόγο παρουσίασε τη γενικότερη φιλοσοφική προσφορά του σύγχρονου Έλληνα στοχαστή και ειδικότερα τις απόψεις του σχετικά με τις έννοιες της δημοκρατίας και της αυτονομίας.

Η εκδήλωση πραγματοποιήθηκε στη φιλόξενη Αίθουσα Εκδηλώσεων «ΠΑΤΑΚΗ» και οι παρευρεθέντες πολυπληθείς ακροατές απεκόμισαν σαφή γνώση των ιδεών του γνωστού Έλληνα Διανοητή που διέπρεψε επί σειρά ετών στη Γαλλία. Ο διάλογος που επακολούθησε με θετικές, αλλά και κριτικές παρατηρήσεις απέδειξε τη επιτυχία αυτής της εκδήλω-

σης.

- Στην ίδια αίθουσα πραγματοποιήθηκε και η δεύτερη επιστημονική εκδήλωση της ΕΚΔΕΦ στις 3 Δεκεμβρίου 2009.

Με την ευκαιρία της Παγκόσμιας Ημέρας Φιλοσοφίας, που ως γνωστόν έχει εδώ και μερικά χρόνια καθιερωθεί από την UNESCO να γίνεται κατά το β' 15/θήμερο Νοεμβρίου, το μέλος του Δ.Σ. της Ένωσης μας κ. **Σωτήρης Φουρνάρος**, δρ. Φιλοσοφίας, παρουσίασε σε εμπειριστατωμένη και διαχρονικά τεκμηριωμένη εισήγησή του το θέμα:

«Η Φιλοσοφία, ως τέχνη του βίου».

Και η εισήγηση-ομιλία αυτή παρουσίασε μεγάλο ενδιαφέρον στα μέλη και τους φίλους της Ένωσης που την παρακολούθησαν, γιατί επιβεβαιώθηκε άλλη μια φορά ότι το «φιλοσοφικώς σκέπτεσθαι και ενεργείν» είναι απαραίτητη προϋπόθεση αυτοπροσδιορισμού και διέξοδος ουσιαστική σε κάθε προσωπική και κοινωνική κρίση.

3. Παρακολούθηση Θεατρικής Παράστασης

Στις 25.11.09 αρκετά μέλη της ΕΚΔΕΦ είχαν την εξαιρετική ευκαιρία να παρακολουθήσουν μια ξεχωριστή θεατρική παράσταση από τη σειρά «**Φιλοσοφία εν θεάτρω**», που επιμελείται, παρουσιάζει και πρωταγωνιστεί συγχρόνως σ' αυτήν ο φίλος καθηγητής της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών κ. **Θεοδόσης Πελεγγρίνης**. Όπως και άλλοτε έχουμε θετικά σχολιάσει, οι παραστάσεις αυτές που έχουν ως θέμα τη ζωή και το έργο Μεγάλων Φιλοσόφων παρουσιάζονται στο Μέγαρο Μουσικής. Η θεατρική παράσταση, η αναφερόμενη στη ζωή και το έργο του γνωστού Γερμανού φιλοσόφου Arthur Schopenhauer, παρουσιάστηκε και στο Θέατρο «Τζένη Καρέζη» της οδού Ακαδημίας. **Όσοι παρακολουθήσαμε τη θεατρική αυτή πανδαισία συμμετείχαμε με τα επί σκηνής δρώμενα, στις ανασφάλειες και τις αμφιβολίες, αλλά και στην πεποίθηση του φιλοσόφου ότι αν αξίζει κάτι στη διανοητική τροχιά κάθε ανθρώπου, είναι ακριβώς αυτός ο δημιουργικός προβληματισμός που αποτελεί συγχρόνως και «βακτηρία» ζωής.**

4. Επίσκεψη στον Πύργο Ηλείας και την Αμαλιάδα.

Από τις 31 Οκτωβρίου έως 4 Νοεμβρίου 2009 ο Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ, συνοδευόμενος από μέλη της Ένωσής μας, ύστερα από σχετική πρόσκληση, παραβρέθηκε την Κυριακή 1 Νοεμβρίου στην εις Επίσκοπον Ωλένης χειροτονία του μέλους της Ένωσής μας θεοφιλεστάτου κ. Αθανασίου στον Πύργο της Ηλείας. Με τη ευκαιρία αυτή συναντήθηκε με τα εκεί μέλη της ΕΚΔΕΦ και συνεζήτησαν για την περαιτέρω πορεία της ΕΚΔΕΦ. Το απόγευμα της ίδιας ημέρας ο Πρόεδρος με τα εκεί μέλη της ΕΚΔΕΦ κ.κ. **Ηλία** και **Δημήτρη Δρακόπουλο**, την κα **Κατερίνα Γαβαλλά**, τον κ. **Στάθη Καστελιώτη** και τον κ. **Κώστα Παπαθανασίου** συναντήθηκαν με τον από τα παλαιότερα μέλη μας και αντιπρόσωπό μας στην **Αμαλιάδα** κ. **Κώστα Γιαννακάκο**, Σχολικό Σύμβουλο Φιλολόγων της περιοχής και αντάλλαξαν εποικοδομητικές απόψεις σχετικές με το μάθημα της Φιλοσοφίας. Η επικοινωνία μας αυτή τόσο

στον Πύργο Ηλείας όσο και στην Αμαλιάδα υπήρξε ουσιαστική.

5. Νέα Μέλη

Ύστερα από σχετική αίτησή τους, έγιναν δεκτά τα εξής νέα μέλη στην ΕΚΔΕΦ

1. **Πολιτοπούλου Αναστασία**, Φιλολόγος, *Βύρωνα Αττικής*.
2. **Καβγιούλα Έφη**, Φιλολόγος, *Ν. Πεντέλη*.
3. **Παπαδόπουλος Κώστας**, Φυσικός, *Δώριον Μεσσηνίας*.
4. **Βαγάκης Παναγιώτης**, *Μεταμόρφωση Αττικής*.
5. **Μανωλάς Ευάγγελος**, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπ. Θράκης, *Ορεσιάδα*.
6. **Ίδρυμα Μιχελή**, Αθήνα.
7. **Λέκκας Θεόδωρος**, Καθηγητής Μ.Ι.Θ.Ε., *Νίκαια*.
8. **Επίσκοπος Ωλένης Αθανάσιος**, *Πύργος Ηλείας*.
9. **Ζέρβα Φωτεινή**, Φιλολόγος, *Παλλήνη Αττικής*.
10. **Θεοδωρακοπούλου Φανή**, Αρχιτέκτων, Αθήνα, ως επίλεκτο μέλος.



Ετήσια συνδρομή: 20 - Φιλική 30
Για την Κύπρο και την Ευρώπη 35
Για την Αμερική - Αυστραλία 40

Τα χρήματα αποστέλλονται με ταχυδρομική επιταγή στη διεύθυνση του Περιοδικού.

Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος 2009