

Όλα λοιπόν στο σφυρί. Ξεπουλήθηκαν όλα από ανοίκειες ενέργειες παλαιότερων και πρόσφατων ιθυνόντων της ταλαίπωρης αυτής χώρας. Ξεπουλήθηκαν τα πλούσια κοιτάσματά της, η φύση και η ομορφιά του τοπίου της. Αγνοήθηκε η μακραίωνη Ιστορία της, η παράδοσή της και ο πολιτισμός της, παραποιήθηκε η γλώσσα της. Και προπαντός, στο όνομα της χρεωκοπημένης πορείας της χώρας, υποβαθμίστηκε και αυτή ακόμη η Παιδεία. Ό,τι διασώθηκε με αγώνες, θυσίες και αίμα κατά τους χρόνους της δουλείας του Γένους, παραδόθηκε στις φλόγες της παράνοιας των εκάστοτε κυβερνώντων. Η παιδεία έγινε άχρωμη, χωρίς τις ρίζες και την ικμάδα της διαχρονικής δόξας της. Κόπηκε ο ομφάλιος λώρος που την συνέδεε με το ένδοξο εκπαιδευτικό παρελθόν της. Εξοβελίστηκαν οι άγιοι των ελληνικών μας γραμμάτων, παλαιότεροι και νεότεροι. Ξεχάστηκε η δήλωση του Ελύτη «την γλώσσα μου 'δωσαν ελληνική». Στη θέση τους μπήκαν κείμενα φτηνά, φύλλα φθινοπωρινά, άπνοα για τους μαθητές μας.

* * *

Αλλά, στώμεν καλώς!

Σε όσους από μας δεν έπαψαν να ηχούν οι φωνές των προγόνων και παραμένει αμείωτη στις ψυχές μας η εκπολιτιστική και διαχρονική πορεία αυτού του λαού, ας μη σκύψουμε το κεφάλι.

Όλα λοιπόν στο σφυρί! Ο Σεφέρης στα «Τρία κρυφά ποιήματα» (Επί σκηνής Δ'), λίγο πριν τον θάνατό του, αποφθέγγεται:

**Καθώς έψαχνα σχήματα στά βότσαλα
γυρεύοντας ρυθμούς,
μου μίλησε ό Θαλασσινός Γέρος:
«'Εγώ είμαι ό τόπος σου'
ίσως νά μήν είμαι κανείς
άλλά μπορώ νά γίνω αυτό πού θέλεις».**

Γράφει ο
Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ
Σπ. Γ. Μοσχονάς

Τι θέλουμε επιτέλους να γίνουμε...;

Ο εθνικός ποιητής της Κύπρου, Βασίλης Μιχαηλίδης, σ'ένα ποιητικό του απόσταγμα σημειώνει:

**Η Ρωμοσύνη εν φυλή συνόκαιρη του κόσμου
Η Ρωμοσύνη θα χαθεί
Όντας ο κόσμος λείπει!**

Η ευθύνη Αίαντος του Λοκρού: ὕβρις και τίσις

Του ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Α. ΣΤΕΦΟΥ

δρ. Φιλολογίας - Προέδρου της ΠΕΦ

Ο Αίας, γιος του Οϊλέως (ιων. Οϊλῆος) βασιλιά των Οπουντίων Λοκρών και της Εριώπιδος, και ετεροθαλής αδελφός του Μέδοντος, αρχηγού του στρατού του Φιλοκτήτη στην Τροία, αναφέρεται πρωτίστως στον περίφημο *Νεῶν Κατάλογον* της Ιλιάδας, επί κεφαλής των Λοκρών, συνοδεύοντας σαράντα μελανόπρωρα πλοία από εννέα πόλεις.

«Ο Αίας, του Οϊλέα ο γιος, ωκύποδος, ήταν ο ηγεμόνας των Λοκρών, όχι και τόσο μεγαλόσωμος όπως ο άλλος, ο Τελαμώνιος Αίας· πολύ κατώτερος, μικρόσωμος, με θώρακα λινό, ξεχώριζε στο δόρυ ανάμεσα στους άλλους, Έλληνες και Αχαιούς. Όσοι στην Κύνο κατοικούσαν, στον Οπούντα, στην Καλλίαρο, στη Βήσσα και στη Σκάρφη, και στις χαριτωμένες Αυγειές, στο Θρόνιο, την Τάρφη, στα ρείθρα του Βοάγριου· μαζί τους πήγαν σε σαράντα πλοία μελανά οι Λοκροί, που κατοικούν απέναντι στην αφιερωμένη Εύβοια» (B 527-535, μτφρ. Δ.Ν. Μαρωνίτης).

Ονομάστηκε Αίας ο μικρός (μείων), σε αντιδιαστολή προς τον ομώνυμό του Αίαντα τον Τελαμώνιο¹, μεγάλο (μείζονα, μέγαν, μέγ' ἄριστον), βασιλιά της Σαλαμίνας. Εξαιρετικός πολεμιστής, ο ταχύτερος στα πόδια, μετά τον Αχιλλέα, διακρινόμενος ως προς τη λόγχη (ἐγχείη) και την τοξοσύνη, ήταν γνωστός για την ικανότητά του και την πολεμική ετοιμότητα. Προσφέρεται να μονομαχήσει, ως αντίπαλος, με τον Έκτορα (H 161 κ.ε.), λαμβάνει ενεργό μέρος στη μάχη γύρω από τα πλοία² καθώς και στον αγώνα για το σώμα του Πατρόκλου, μετέχοντας και στην επιχείρηση για τη διάσωση των ίππων του Αχιλλέα (P 256 κ.ε.). Με τον Αίαντα τον Τελαμώνιο δεν ήσαν συγγενείς, τους συνέδεαν, όμως, κοινοί κίνδυνοι και κοινοί αγώνες, στους οποίους ο Λοκρός ακολουθούσε πάντοτε,

σχεδόν κατά πόδας, τον Σαλαμίνιο· οι δύο ήρωες αναφέρονται μαζί³, συνήθως σε δυϊκό αριθμό, ως σύντροφοι του Άρη, γεμάτοι πολεμική ορμή. «Αἴαντε δύο» (B 406, E 519, Z 436, N 313), «παρ' Αἴαντεσσι» (M 353, P 707), «ἀμφοτέρω δ' Αἴαντε» (M 265), «δύ' Αἴαντες μενέτην, θεράποντες ἼΑρηος» (Θ 79, K 228), «Αἴαντε κορυστά» (N 201), κ.ά.

Έτσι, όταν ο Αγαμέμνων επιθεωρεί το στρατό και βρίσκει τους δύο Αίαντες, να παρατάσσουν το στρατό για μάχη, τους επαινεί για την ορμητική τους δύναμη και τη φροντίδα να εμψυχώσουν το στράτευμα: «Αἴαντ', ἸΑργείων ἠγήτορε χαλκοχιτώνων...» (Δ 825 κ.ε.), ενώ πιο κάτω οι Αίαντες, πάνω στους πύργους, τρέχουν παντού δίνοντας προσαγές και προσπαθώντας να αναθαρρήσουν τους πολεμιστές, «μένος ὀτρύνοντες ἸΑχαιῶν» (M 266). Όμοιοι και ως προς το πολεμικό μένος «πολέμοιο ἀκορήτω» M 335, τόσο ώστε η ορμητικότητα και η τόλμη τους «θοῦριν ἐπιειμένοι ἄλκην» H 164, Θ 262, N 197, Σ 517) ενίσχυαν, ακόμη και σε στιγμές γενικής αποθάρρυνσης, το ηθικό των αγωνιζομένων Αχαιών. Έτσι, στη ραψωδία N, ο κυρίαρχος της γης, ο κοσμοσείστης Ποσειδών, που αναδύθηκε από τα βάθη της θάλασσας, παίρνοντας τη μορφή του Κάλχαντα, έδινε θάρρος στους Αργείους, προσφωνώντας πρώτα τους Αίαντες, που δεν τους έλειπε η ορμή για μάχη «μεμαῶτε καὶ αὐτῶ», N 46).

«Αἴαντες, οι δύο εσείς, σώσετε τώρα τον λαό των Αχαιών, στη γενναιότητα ο νους σας, όχι στον φόβο που παγώνει.

Αλλού εγώ δεν τη φοβάμαι την άπιαστη Ἄεφοδο των Τρώων, που πλήθος πήδηξαν στο τείχος· εκεί θα τους κρατήσουν όλους οι οπλισμένοι Αχαιοί.

Εδώ τρέμει η ψυχή μου μη μας βρει κακό χειρότερο, όπου όλος λύσσα, σαν τη φλόγα, ηγεμονεύει ο Έκτορας, περήφανος, πως είναι δήθεν του παντοδύναμου Δία ο γιος.

Να 'ταν ωστόσο και σε σας ένας θεός να βάλει τη σωστή απόφαση, ν' αντισταθείτε οι δύο μ' όλη τη δύναμή σας, παρακινώντας και τους άλλους· υπάρχει τότε ελπίδα, ας είναι αυτός ακάθεκτος, από τα ωκύπορά σας πλοία να τον διώξετε, ακόμη κι αν τον έχει ξεσηκώσει ο ίδιος ο Ολύμπιος Δίας». (Στίχ. N47-58)

Για να τους εμπνυχώσει, τους χτυπάει μάλιστα με το ραβδί του (σκηπανίω) και το αποτέλεσμα είναι άμεσο, γιατί, ξαναμμένοι με το μένος του πολέμου, όρμησαν χαρούμενοι στη μάχη (59-82).

Με τέτοιες εντολές ξεσήκωσε τους Αχαιούς ο Κοσμοσειστής, «*ἀμφὶ δ' ἄρ' Αἴαντας διοὺς ἴσαντο φάλαγγες καρτεραί,...*» (126).

Γύρω απ' τους δύο Αϊάντες στήθηκαν τότε οι σειρές, γερές και σταθερές, που μήτε ο Άρης θα τους έβρισκε ψεγάδι, αν βρίσκονταν εκεί, ούτε κι η Αθηνά που συσπειρώνει τον στρατό. (125-128)

Χαρακτήρας σκληρός και αναιδής δεν συμβιβάζεται εύκολα με τους άλλους, συμπεριφερόμενος, συνήθως, με θρασύτητα. Έτσι, στη ραψωδία Ψ, έχουμε μια έντονη λογομαχία μεταξύ του Ιδομενέα και του Αϊάντα. Ο Ιδομενεύς συμπεραίνει από τη φωνή του αμαξηλάτη και το χρώμα των αλόγων ότι στη διεξαγόμενη αρματοδρομία προηγείται ο Διομήδης, απορεί με την ανατροπή των πραγμάτων, γιατί στη στροφή προηγείτο ο Εύμηλος και κάνει λογικές υποθέσεις που απομυθοποιούν τις θεϊκές επεμβάσεις· ο Αίας, όμως, με ανάγωση συμπεριφορά, τον αποπαίρνει άσχημα, καταλογίζοντάς του κακή όραση, λόγω ηλικίας, και φλυαρία (λαβραγόρη) και υποστηρίζει ότι προηγείται ο Εύμηλος (474-481).

Ο διαπληκτισμός συνεχίζεται εντονότερος, με τον χολωμένο Ιδομενέα, αρχηγό των Κρητών, ο οποίος του αντιμίλησε με προσβλητικό

τρόπο: «*Αἴαν, νεῖκος ἄριστε κακοφραδές*».

«Αϊάντα, καβγατζή, μικρόψυχε, πάντα λειψός μέσα στους Αχαιούς, μυαλό αγύριστο. Έλα, λοιπόν, αν θες, βάζουμε μεταξύ μας στοίχημα τρίποδα και λεβέτι, κι ας είναι ο Αγαμέμνων ο κριτής, του Ατρέα ο γιος, ποια είναι τα φαριά που προπορεύονται – θα μάθεις τότε το σωστό, πληρώνοντας.» (Στίχ. 483-487)

Στην κρίσιμη, όμως, στιγμή, επεμβαίνει ήρεμα ο Αχιλλεύς, ως αγωνοθέτης, τους καταλογίζει απρέπεια και τους καθησυχάζει, στρέφοντας την προσοχή τους στα άλογα που πλησιάζουν και θα τους λύσουν τη διαφορά (492-498). Έτσι, η τάξη αποκαταστάθηκε. Αργότερα, όμως, σε αγώνα δρόμου, όπου ασφαλώς θα ήταν πρώτος λόγω της ωκυποδίας του, ηττάται ο Αίας από τον Οδυσσέα, προστατευόμενο της θεάς Αθηνάς, η οποία ενήργησε να έλθει δεύτερος, χάνοντας χρόνο πέφτοντας στην κόπρη (ὄνθον) των θυσιασθέντων βοδιών, προκαλώντας έτσι τα γέλια των θεατών. (Ψ 754-783)

Σημαντική είναι η πληροφορία που μας παρέχει η Οδύσεια για το θάνατο του ήρωα, μετά την άλωση της Τροίας. Στη ραψωδία ο Μενέλαος διηγείται στον Τηλέμαχο (350 κ.ε.) τη δική του περιπλάνηση, που διήρκεσε οκτώ χρόνια, καθώς και τη συνάντησή του με το θαλάσσιο θεό Πρωτέα «*γέροντα ἄλιον νημερτῆ*», 384. Ο Μενέλαος, αφού πήρε από το θεό τις οδηγίες για το γυρισμό του στην πατρίδα, τον ερωτά για τους άλλους Αχαιούς αρχηγούς και με βαθύ πόνο ακούει τη δολοφονία του αδελφού του από τον Αίγισθο (514 κ.ε.). Διεξοδικά ο Πρωτεύς αναφέρεται και στον τρόπο που χάθηκε ο αμαρτωλός Αίας ο Λοκρός, ο οποίος είχε προκαλέσει την οργή (δεινὸν χόλον) της Αθηνάς.

Ο Αίας ο Λοκρός χαλάστηκε, μαζί με τα μακρόκουπα καράβια του.

Τον έριξε ο Ποσειδώνας πρώτα στις Γύρες τους μεγάλους βράχους, αλλά τον έσωσε πρόσωρας από την απειλή της θάλασσας.

Και θα μπορούσε μέχρι τέλους ν' αποφύγει το μοιραίο, μ' όλο που τον μισούσε η Αθηνά, αν δεν ξεστόμιζε τον υπερφίαλο λόγο, αν δεν είχε τόσο ψηλώσει ο νους του· γιατί καυχήθηκε πως μόνος του, και δίχως να το θέλουν οι θεοί, εγλίτωσε απ' το πελώριο κύμα.

Αλλά τον άκουσε ο Ποσειδώνας που μεγαλαυχήθηκε, κι ευθύς την τρίαίνα πιάνει στα στιβαρά του χέρια, την κατεβάζει πάνω στο Γυραίο βράχο, τον έσχισε στα δύο. Το 'να του μέρος έμεινε επί τόπου· το απόκομμα όμως έπεσε στο πέλαγος, αυτό που πάνω του ο Αίας πιασμένος παραλογίστηκε κι ο νους του ψήλωσε.

Κι εκείνο τότε τον παρέσυρε βαθιά, στα απέραντα πελάγη, όπου και χάθηκε στα κύματα, πνίγηκε στ' αλμυρό νερό.(499-511).

Αλαζονικός και υπεροπτικός ο Αίας καυχήθηκε *«υπερφίαλον έπος έκβαλε και μέγ' άάσθη»* ότι θα σωζόταν χωρίς την επέμβαση του θείου *«άέκητι θεών»*· γι' αυτό ο Ποσειδών οργίσθηκε και συνέτριψε με την τρίαίνα του το βράχο, κοντά στον Καφηρέα, όπου μόνος είχε διασωθεί μετά τη σφοδρή θαλασσοταραχή⁴, και καταποντίστηκε. *«είθ' ό περι τας Καφηρίδας πέτρας δηλοῦται χειμών και ή Αϊαντος φθορά τοῦ Λοκροῦ»*⁵. Σύμφωνα με μια παραλλαγή⁶, που μας παραδίδει ο Βιργίλιος, η ίδια η Αθηνά τον κατακεραύνωσε με τον κεραυνό, όπλο του πατέρα της Δία, λόγω της βλασφημίας και της ασέβειάς του προς τη θεά. Έτσι, ο Αίας βρίσκει τη δίκαιη τιμωρία του. Ο τάφος του ήρωα λέγεται ότι ευρίσκετο στη Μύκονο. Κατ' άλλην, όμως, εκδοχή ετάφη από τη μητέρα του Αχιλλέα Θέτιδα και τις Νηρηίδες της ακολουθίας της στη Δήλο, όπου η θάλασσα εξέβρασε το πτώμα του.

Μια μοναδική μαρτυρία⁷ αναφέρει πως όλοι οι κάτοικοι της Λοκρίδας πένθησαν το θάνατο του Αϊαντα, μαυροφορώντας, για έναν ολόκληρο χρόνο, και ακόμη πρόσφεραν, δίκηνη θυσίας στον ήρωα, ένα φορτηγό καράβι με δωρεές, που το άφηναν, με μαύρα πανιά,

ακυβέρνητο στο πέλαγος, βάζοντας φωτιά για να καεί.

Ο Αρχίνος ο Μιλήσιος, που ανήκει στους συγγραφείς των Κύκλιων επών (7ος – 6ος αι. π.Χ.) στο βιβλίο του *Ίλιου πέρσις*⁸, μας αναφέρει διεξοδικά την ασεβή πράξη του ήρωα.

Κατά την άλωση της Τροίας, ο Λοκρός Αίας ο του Οϊλέως εισήλθε στο ναό της Αθηνάς, όπου ήταν ιέρεια η ωραιότατη κόρη του Πριάμου Κασσάνδρα⁹ και όπου είχε καταφύγει, ικέτις, για να ζητήσει προστασία, αγκαλιάζοντας το ξόανο της θεάς (Παλλάδιον), την απέσπασε βίαια από το βωμό, την έσυρε μαζί του, παρασύροντας και το άγαλμα, και την άτιμασε στο σηκό του ναού *«Κασσάνδραν δέ Αϊας ό Ίλέως προς βίαν άποσπών συνεφέλκεται τó τής Ήθηνᾶς ξόανον.»* μπροστά στην ανίερη αυτή πράξη ζωντάνεψε το ξόανο της θεάς και στύλωσε έντρομο τα μάτια του στον ουρανό, κραυγάζοντας από φρίκη, για να μη βλέπει το βιασμό. Τρομαγμένοι από το δυσοίωνα σημείο οι Αχαιοί, για να μη χάσουν την αγάπη της θεάς που τόσα χρόνια τους προστατεύει, αποφασίζουν να λιθοβολήσουν τον Αϊαντα. Εκείνος καταφεύγει στο ναό της Αθηνάς, ως ικέτης, διαφεύγοντας προσωρινά το θάνατο: *«έφ' ό̄ παροξυνθέντες οί Έλληνες, καταλεῦσαι βουλευόνται τόν Αϊαντα, ό δέ επί τόν τής Ήθηνᾶς βωμόν καταφεύγει και διασώζεται έκ τοῦ έπικειμένου κινδύνου»*¹¹. Ακολουθούν ο εμπρησμός της Τροίας, ο σφαγιασμός της Πολυξένης στον τάφο του Αχιλλέα, ο φόνος του Αστυάνακτα από τον Νεοπτόλεμο, ο οποίος λαμβάνει ως γέρας την Ανδρομάχη, και η διανομή των λαφύρων. *«Έπειτα άποπλέουσιν οί Έλληνες, και φθοράν αύτοῖς ή Ήθηνᾶ κατά τó πέλαγος μηχανᾶται»*. Ο θυμός όμως της θεάς θα βαρύνει απειλητικά στους Λοκρούς, για χίλια ολόκληρα χρόνια, οι οποίοι θα πληρώνουν βαριά για την ιεροσυλία του ήρωά τους¹².

Τρία μόλις χρόνια μετά το γυρισμό του λοκρικού στρατού από την Τρωάδα τα δέντρα παύουν να καρποφορούν και πανού-

κλα έπεσε στη χώρα. Οι Λοκροί έντρομοι και για ν' απαλλαγούν από το λιμό ζητούν τη βοήθεια του δελφικού μαντείου. Ο χρησμός προστάζει ότι, για να εξιλεώσουν τη θυμωμένη θεά, πρέπει να θητεύουν συνεχώς στο ναό της Αθηνάς το Έλιο δύο παρθένες Λοκρίδες, επιλεγμένες με κλήρο από λοκρικές οικογένειες: φόρος επαχθής που διήρκεσε ως το 150 π.Χ.¹³

Η σκηνή του βιασμού θα κυριαρχήσει στην αττική τραγωδία¹⁴ και στην κατοπινή γραμματεία¹⁵ – ποιητές και μυθογράφους της αλεξανδρινής εποχής και μετέπειτα – και θα τροφοδοτήσει την καλλιτεχνική παραγωγή¹⁶. Οι αγγιογράφοι των 6ου και 5ου π.Χ. αιώνων εξεικονίζουν το επεισόδιο του βιασμού – με την Κασσάνδρα εντελώς ή σχεδόν γυμνή, για να υποδηλώσουν ίσως τον ερωτικό χαρακτήρα της σκηνής–, μολονότι η πράξη αυτή αντιβαίνει στην ομηρική παράδοση της παρθένας Κασσάνδρας η οποία, ακριβώς, λόγω της παρθενίας της, δίνεται ως βραβείο στον Αγαμέμνονα. Από τις θελκτικότερες καλλιτεχνικές παραστάσεις είναι η σκηνή Αίαντα – Κασσάνδρας ενός αγγείου που βρίσκεται στο Μουσείο του Λούβρου, που συνδέεται, αναμφισβήτητα, με την αρχαιότατη παράδοση του Αρχτίνου στην *Ιλίου πέρσιν* και σχετίζεται με την αντίστοιχη αναφορά του Πausανία. «Πεποιήται δέ και Κασσάνδραν από του άγάλματος τής Ἀθηνᾶς ἔλκων, ἐπ' αὐτῷ δέ ἐπίγραμμα ἔστιν· Αἴας Κασσάνδραν ἀπ' Ἀθηναίας Λοκρὸς ἔλκει¹⁷».

Στα ομηρικά, όμως, έπη δε γίνεται καμιά αναφορά στο βιασμό της Κασσάνδρας από τον Αίαντα, μολονότι είναι βέβαιο ότι ο Όμηρος γνώριζε το επεισόδιο· ίσως ο ποιητής αποφεύγει επίτηδες να το μνημονεύσει¹⁸, για να μην έρθει σε αντίθεση με την πολιτισμική ατμόσφαιρα του έπους. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι εμμένει ιδιαίτερα σε θέματα ηθικής και τιμής των γυναικών· η Κασσάνδρα είναι παρθένα, όταν δίνεται στον Αγαμέμνονα, όπως και η Βρισηίς που αποδίδεται στον Αχιλλέα μόνο με την ένορκη διαβεβαίωση του

Ατρείδη για σεβασμό της παρθενίας της (I 132 κ.ε.).

Πάντως, η μορφή του Οϊλιάδη Αίαντα, παρά το παραδοσιακό αμάρτημα που του κοστίζει τη ζωή, κυριαρχεί στη μυθολογική παράδοση της πατρίδας του. Οι Λοκροί, τόσο οι Οπούντιοι όσο και οι Επιζεφύριοι της Κάτω Ιταλίας, διατήρησαν με στοργή και σεβασμό την ανάμνηση του γενναίου βασιλιά τους, τον οποίο τιμούσαν ως γενεαλογικό τους ήρωα. Αναφέρεται εορτή τα Αιάντεια. Στις μάχες άφηναν πάντα στις πολεμικές τους τάξεις μια θέση κενή αφιερωμένη σε αυτόν. Στα νομίματα τους εικονίζοταν βαδίζοντας με ύφος αγέρωχο, ξίφος γυμνό, περικεφαλαία και ασπίδα, με παράσταση δράκοντα, ο οποίος, καθώς λέγεται, τον ακολούθησε, δίκη πιστού κυνός, στον πόλεμο της Τροίας. Στα νομίματα είχε χαραχθεί η επιγραφή ΟΠΟΥΝΤΙΩΝ και το όνομα ΑΙΑΣ.

Στον ένατο Ολυμπιονίκο του Πινδάρου (*Έφαρμόστω Όπουντίω παλαιστή*, 468 π.Χ.) αφιερωμένο στον οπούντιο νικητή στην πάλη, ο ύμνος ολοκληρώνεται με τον εθνικό ήρωα των Λοκρών, που σε θυσιαστικό συμπόσιο ο Εφάρμοστος προσφέρει στο βωμό του το στεφάνι της νίκης.

«Αἴαν, τεόν τ' ἐν δαιτί, Ὀϊλιάδα, νικῶν ἐπεστεφάνωσε βωμόν.» (112-133).

Παράλληλα, ο Σοφοκλής έγραψε τραγωδία – απολεσθείσα – με τον τίτλο Αίας ο Λοκρός, ο Λουκιανός τον μνημονεύει στους *Νεκρικούς Διαλόγους* (6), ζωγράφοι, γλύπτες και αγγιογράφοι τον απαθανάτισαν στα έργα τους, άλλοτε μόνο, άλλοτε με την Κασσάνδρα και άλλοτε με συμπολεμιστές¹⁹ του. Όσα όμως έμειναν παροιμιώδη είναι το θράσος και η αλαζονεία του, εκστομίζοντας στη διάρκεια του ναυαγίου του, με υψωμένη προκλητικά την πυγμή του την κατά των θεών βλασφημία, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την ακατάλυτη δύναμη του υπερτάτου όντος στην Αρχαιότητα και με το τριαδικό σχήμα (ύβρις – άτη – δίκη), που διαμορφώνεται από τον

Σόλων²⁰ και που θα αποτελέσει, έναν αιώνα αργότερα, το ηθικό υπόβαθρο της αττικής τραγωδίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

*Τα παρατιθέμενα μεταφρασμένα αποσπάσματα της Ιλιάδας και της Οδύσσειας είναι του Δ.Ν. Μαρωνίτη.

1. Βλ. Αναστάσιος Αγγ. Στέφος, «Ο ομηρικός Αίας και ο «Αίας» του Σοφοκλή», Θαλλώ, Χανιά, 12 (2001), σ.σ. 69-96.

2. Στη διάρκεια της τειχομαχίας αποκεφαλίζει με σκληρότητα ονομαστούς Τρώες: τον Τιμβριο (Ν 202 κ.ε.), τον Σάντιο (Ξ 443) και τον Κλεόβουλο (Π 330).

3. Ιωάννης Η. Καρνέζης, *Ομηρικά. Οι Αίαντες στην Ιλιάδα και οι συγγενείς τους* (Συμβολή στη δομή και ενότητα της Ιλιάδας Αθήνα (2) 1985).

4. Πρβλ. Απολλοδ. *Επιτομή*, 5, 22. Λυκόφρ. Αλεξάνδρα, 1141-1144.

5. Αγίου, *Νόστοι*.

6. *Αινειάς*, I, 40 κ.ε. «Pallasne exurere classem Argivum atque ipsos potuit sommergere ponto unius ob noxam et furias Aiakis Oilei?»...

7. Τζέτζης, *Σχόλια στον Λυκόφρονα*, 368, Απολλ. *Επιτομή*, VI, 6 Υγίνος, 116.

8. *Ιλίου περισίδος*, β (Πρόκλου Χρηστομάθεια): Πρβλ. Ευριπ. *Τρωάδες*, 70, Πανσ. I.15.2 (τόλμημα), V, 11,6 (παρὰ νόμημα) Κόιντος, 422-423, «Κασσάνδρην ἥσχυεν Ὀϊλέος ὄβριμος υἱός, θυμοῦ τ' ἠδὲ νόοιο βεβλαμμένος» (Κόιντος, 422-423) και 429, «ἐπει ἦ φρένας ἄασε Κύπρις».

9. Βλ. Αναστάσιος Αγγ. Στέφος, *Ο μύθος της Κασσάνδρας στην αρχαία ελληνική γραμματεία*, Πορεία, Αθήνα 1994. J. Th. Kakridis, *Kassandra*, Wien 1928, Μελέτες και Άρθρα, Θεσσαλονίκη 1971.

10. Βλ. Λυκόφ. Αλεξάνδρα, 361 κ.ε. (Σχολ. στο Ν 66 κ.α.) «Περὶ δ' ἔβραχε θεῖον ἄγαλμα/ και δάπεδον νηοῦ' μέγ' ἔτρεμεν» (427 κ.ε.) και 35 Pfeifer, *Σχόλια AD* στο Ν της Ιλιάδας 66, «Ὀϊλῆος ταχῆς Αἴας».

«Αἴας, Λοκρός μὲν ἦν τὸ γένος, ἀπὸ πόλεως Ὀποῦντος, πατὴρ δὲ Ὀϊλέως. Οὗτος, μετὰ τὴν Ἰλίου πύρθησιν, αἴτιος τοῖς Ἑλλήσιν ἀπωλείας ἐγένετο· Κασσάνδραν οὖν τὴν Πριάμου ἰκέτιν οὖσαν Ἀθηναῖς ἐν τῷ τῆς

θεοῦ σηκῶ κατήσχυεν, ὥστε τὴν θεὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ξοάνου εἰς τὴν ὄροφὴν (β) τρέψαι τοῖς δὲ Ἑλλήσιν ὑποστέφουσι και κατὰ τὴν Εὐβοίαν γενομένοις χειμῶνας διεγένετο μεγάλους, ὥστε πολλοὺς αὐτῶν διαφθαρεῖναι. Διανηξάμενος δὲ Αἴας εἰς τὰς Γυράδας καλουμένας πέτρας ἔλεγε χωρὶς θεῶν γνώμης διασεσῶσθαι. Ποσειδῶν δὲ ἀγανακτήσας διέσχισε τὴν πέτραν και τὸν Αἴαντα τῷ κλύδωνι παρέδωκε· ἐκριφθέντα δὲ αὐτὸν κατὰ Δῆλον νεκρὸν Θέτις ἐκέλευσε θάπτειν. Ἀθηναῖα δὲ οὐδ' οὕτως τῆς ὀργῆς ἐπαύσατο, ἀλλὰ και τοὺς Λοκροὺς ἠνάγκασεν ἐπὶ χίλια ἔτη εἰς Ἴλιον ἐκ κλήρου παρθέτους πέμπειν». Η ιστορία παρὰ Καλλιμάχῳ ἐν Α' Αἰτίων και παρὰ τῷ ποιητῇ ἐν τῇ δ' τῆς Ὀδυσσεΐας (499-519), παχυμερῶς.

Βλ. Φάνη Ι. Κακριδῆ, Κόϊντος Συμωναῖος. *Γενική μελέτη των «Μεθ' Ὀμηρον» και του ποιητῆ τους*, Αθήνα 1962, σ.σ. 118-119 και σημ.2.

11. Πρβλ. Πανσ. X, 31, 2, «ἀφίκετο δὲ ἐς Ὀδυσσεῶς δυσμένειαν ὁ τοῦ Ὀϊλέως Αἴας, ὅτι τοῖς Ἑλλήσιν Ὀδυσσεὺς παρήνει καταλιθῶσαι τὸν Αἴαντα ἐπὶ τῷ ἐς Κασσάνδραν τολμήματι».

12. Βλ. Απολλ. Γ. *Επιτομή*, VI, 20-23.

13. Βλ. Ι.Θ. Κακριδῆ, *Ελληνική Μυθολογία 5* (1986), σελ. 165 και Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P.U.F. Paris, 1969, p.23.

14. Πρβλ. Ευριπ. *Τρωάδες*, 69-71.

«Ἄθ. Οὐκ οἶσθ' ὕβρισθεῖσάν με και ναοὺς ἐμούς;»

«Ποσ. Οἶδ', ἠνίκ' Αἴας εἶλκε Κασσάνδραν βία.»

«Ἄθ. Κουδέν γ' Ἀχαιῶν ἐπαθεν οὐδ' ἤκουσ' ὑπο.»

15. Jacqueline Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre, d'après les textes et les documents*. Liège 1942, σελ. 12 και 140-141, ὅπου γίνεται μνεΐα για τους Λυκόφρονα, Προπέριο, Οβίδιο, Τρυφιδωρο, Κόϊντο Συμωναῖο.

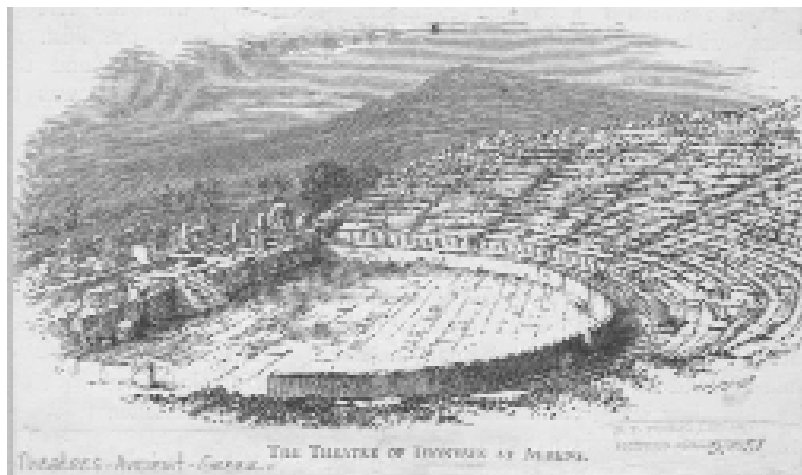
16. Πρβλ. Πίνακα του Rubens (1617), Ajax und Cassandra.

17. V, 19, 5. Πρβλ. X, 26, 3 «Αἴας δὲ ὁ Ὀϊλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῶ προσέστηκεν ὀμνύναι ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος...» Πρβλ. J. Davreux, ὁ.π. σελ. 210 κ.ε., ὅπου τα καλλιτεχνικά ἔργα περιγράφονται με κάθε λεπτομέρεια.

18. Βλ. Μ. Magnien, *La discrétion homérique*, R.E.G. 1924, σελ. 141 κ.ε.

19. Ο Λουκιανὸς αναφέρει ὅτι δεν διαμένει στη νήσο των Μακάρων ἐξαιτίας της ἀσεβείας του. Πρβλ. μῶμο με τίτλο. «Αἴαντος ἐν ταῖς πέτραις ἀπώλεια.»

20. Σελ. 15, 34-35.



Κοινωνική δικαιοσύνη: μια απόπειρα νοηματικής οριοθέτησης

Του ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΥΡΙΤΣΗ

δρ. Φιλοσοφίας - Ειδικού Επιστήμονος Πανεπιστημίου Μακεδονίας

Συνοπτική παρουσίαση προσεγγίσεων της κοινωνικής δικαιοσύνης

Η θεωρητική επεξεργασία της έννοιας της δικαιοσύνης και η επακόλουθη παρουσίαση και θεμελίωση της δίκαιης κοινωνίας εκκινεί από την αρχαιότητα και εξακολουθεί αμείωτα ως σήμερα να βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος κοινωνιολόγων, φιλοσόφων, νομικών, παιδαγωγών, πολιτικών επιστημόνων αλλά και εκπροσώπων της πολιτικής. Από τα πρώτα στάδια της εμφάνισης του ανθρώπινου γένους η ανισότητα και η αδικία συνδέθηκαν με την ένδεια, την κοινωνική καταπίεση, τη στέρηση πολιτικών δικαιωμάτων και την πρόκληση κοινωνικών ερίδων και πολιτειακών μεταβολών. Αντιθέτως, το αίτημα για ισότητα και δικαιοσύνη αντιπροσωπεύει την προσπάθεια του ανθρώπινου γένους να καθιερώσει αρχές κοινωνικής συμβίωσης, των οποίων η εφαρμογή θα διασφαλίζει την ευμάρεια και την κοινωνική αρμονία. Στο διάβα της ιστορίας της διάνοησης το περιεχόμενο της έννοιας της δικαιοσύνης προσεγγίστηκε υπό διαφορετικές θεωρητικές αφετηρίες και εξέλαβε διάφορες σημασιολογικές διαστάσεις, δικαιώνοντας την άποψη του Αριστοτέλη ότι η λέξη αυτή είναι πολυσήμαντη και κατατάσσεται στα πλεοναχώς λεγόμενα (Ηθ.Νικ.Ε21129α 28-29).

Στην ιστορία πάντως της πνευματικής παραγωγής η πρώτη συνεπής, εκτενής και εμπειριστατωμένη πραγματεία για τη δικαιοσύνη εντοπίζεται στην Πολιτεία του Πλάτωνα, η συζήτηση στην οποία επικεντρώνεται στη φύση της δικαιοσύνης και της αδικίας και εκτείνεται στη θεωρητική επεξεργασία του ερωτήματος για το αν και κατά πόσο ο δίκαιος ή ο άδικος είναι ευτυχέστερος τόσο σε αυτή όσο και στην άλλη ζωή. Η θεμελιώδης βάση του έργου έγκειται στην αναγνώριση της δικαιοσύνης ως μεγίστου αγαθού, μέσω του οποίου πραγματώνεται ο ύψιστος σκοπός της πολιτείας που είναι η ευδαιμονία των πολιτών. Στο ιδανικό κράτος η δικαιοσύνη ανυψώνεται και συνάμα επεκτείνεται σε ένα ανώτερο επίπεδο μόρφωσης, όπου η κάθε κοινωνική τάξη περιορίζεται στην περιοχή της δραστηριότητας που προσιδιάζει σε αυτή, χωρίς να παρασύρεται στην ενασχόληση με πολλά πράγματα (433a8-9). Η προσέγγιση της δικαιοσύνης λαμβάνει τα χαρακτηριστικά θεωρητικού στοχασμού

που στηρίζεται στις αρετές κάθε ανθρώπου στο πλαίσιο της τάξης του ως οικειοπραγία, ως αποχή από την πολυπραγμοσύνη και μετουσιώνεται σε αγαθό έργο με αποτέλεσμα την ευταξία και τη σωστή λειτουργία της πόλης.

Με την έννοια της δικαιοσύνης ασχολήθηκε διεξοδικά και ο μαθητής του Πλάτωνα Αριστοτέλης σε μια σειρά από έργα του αλλά κυρίως στο πέμπτο κεφάλαιο των Ηθικών Νικομαχείων. Στο έργο αυτό αναφέρεται στο πιο μεγάλο αγαθό (τέλος) που επιδιώκουν με τις πράξεις τους οι άνθρωποι (A41095a3-4), και αυτό δεν είναι άλλο από την ευδαιμονία, την οποία μόνο με την κατάκτηση της αρετής μπορούν τελικά να εξασφαλίσουν. Αφού αρχικά προβαίνει στη διάκριση των ανθρώπινων αρετών σε διανοητικές και ηθικές, στη συνέχεια εντάσσει τη δικαιοσύνη στις δεύτερες προσδίδοντας της κοινωνικοπολιτικό περιεχόμενο. Για τον Αριστοτέλη, όπως άλλωστε και για τον Πλάτωνα, η αρετή της δικαιοσύνης συνιστά την κατεξοχήν τελειαν αρετήν και την προϋπόθεση των υπόλοιπων ηθικών και πολιτικών αρετών. Ως ηθική αρετή έχει προαιρετικό χαρακτήρα, καθώς εξαρτάται από το ηθικό φρόνημα του ατόμου. Συνεπώς αποτελεί αυτοδέσμευση του πράττοντος σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του ηθικού νόμου και της προσωπικής ηθικότητας. Ως πολιτική αρετή όμως η δικαιοσύνη προσακτά αντικειμενικά υποχρεωτικό χαρακτήρα, αποτελώντας νομική επιταγή ή έκφραση της θέλησης της κρατικής εξουσίας με αποτέλεσμα να υφίσταται εξαναγκασμός και όχι ηθική δέσμευση. Θεωρεί ότι η δικαιοσύνη ως αρετή είναι έξις, ένα είδος μόνιμης ιδιότητας και διάθεσης της ψυχής, βάσει της οποίας οι άνθρωποι έχουν την τάση και την ικανότητα να πράττουν τα δίκαια (E1, 1129a6-10).

Την ίδια περίοδο της αρχαίας ελληνικής σκέψης ο Ισοκράτης θεωρεί ότι καμία μέθοδος δεν μπορεί να εμπνεύσει σοφία και δικαιοσύνη σε όσους στερούνται κάποιας φυσικής προδιάθεσης προς την αρετή (Σοφ. 21, Αντιδ. 275), η οποία (φυσική προδιάθεση) μαζί με την πρακτική εμπειρία και την επίσημη εκπαίδευση αποτελούν τις τρεις δυνάμεις που συμβάλλουν από κοινού στην πνευματική πρόοδο του ανθρώπου και στην αποτελεσματική ενασχόλησή του με κάθε είδους δραστη-

ριότητα (Σοφ. 14, Αντιδ. 186-188, Φίλιπ. 41). Βασικό γνώρισμα της δικαιοσύνης για το ρήτορα είναι η διανομή των αξιωμάτων, των τιμών και της ηδονής ανάλογα με την ατομική αξία, όπως αυτή προκύπτει από την ικανότητα επιβολής της προσωπικής ισχύος (Φίλιπ. 118) στα ιστορικά ή πολιτικά δρώμενα, είτε πρόκειται για άνθρωπο-πολίτη είτε πολιτικό κράτος, και συντελεί στην κατάκτηση της ευτυχίας (Jaeger, 1974: 134). Πρέπει λοιπόν να απονέμονται στον καθένα αυτά που πρέπει ανάλογα με την ατομική του αξία (γεωμετρική ισότητα) και όχι σύμφωνα με την απόλυτη εξίσωση του αριθμού (αριθμητική ισότητα). Γενικώς, το έργο του Ισοκράτη είναι μια διαδικασία αναζήτησης της κοινωνικής δικαιοσύνης, ενώ η προσέγγισή του αποτελεί ένα *modus vivendi*, μια οντολογία που συνδέει ιδιωτικές και δημόσιες δράσεις στο πλαίσιο μιας ηθικής που θεμελιώνεται κυρίως στο δίκαιο της αξιοκρατίας: οὐ δίκαιον ἐστὶ τούς κρείττους τῶν ἡττόνων ἄρχειν (Περὶ Ειρήνης, 69).

Βέβαια, η εννοιολογική πρόσληψη της κοινωνικής δικαιοσύνης στην κλασική πολιτική σκέψη αναπόφευκτα παρουσιάζει σημαντικές διαφορές με τον τρόπο που σήμερα την αντιλαμβανόμαστε. Ενδεικτικά, η αριστοτελική αναφορά περί διανεμητικής δικαιοσύνης -σύμφωνα με την οποία ο καθένας θα πρέπει να έχει ισότιμη πολιτική συμμετοχή- και η παράλληλη διάκρισή της από την διορθωτική δικαιοσύνη -ως αποκατάσταση οποιασδήποτε προβληματικής κατάστασης που προκύπτει μέσα σε μια κοινωνία και προκαλείται από τα ίδια τα μέλη της ενάντια στους συμπολίτες τους- νοηματοδοτείται σήμερα διαφορετικά. Συγκεκριμένα, η έννοια της διορθωτικής δικαιοσύνης αναπτύχθηκε σε αυτό που σήμερα γνωρίζουμε ως μεταβατική δικαιοσύνη και έγκειται στην δίκαιη ανταλλαγή και την οικειοθελή αγοραστική δραστηριότητα, ενώ η διανεμητική δικαιοσύνη, όπως υποστηρίζει ο Fleischacker (2004), έγκειται στη διανομή των υλικών αγαθών και όχι στην ίση πολιτική συμμετοχή αλλά και στην ικανοποίηση των βασικών αναγκών του ανθρώπου ανεξαρτήτως των δικών του ενεργειών και όχι στο να παίρνει ο καθένας αυτό που αξίζει με βάση τον κόπο και την προσπάθεια που καταβάλλει.

Στα τέλη του 18ου αιώνα η κοινωνική δικαιοσύνη τίθεται στο επίκεντρο του προβληματισμού, καθώς σε πολλά αναπτυσσόμενα κράτη γίνονταν προσπάθεια για την αναδιανομή των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης. Άρχισε λοιπόν βαθμιαία εν μέσω μιας άνευ προηγουμένου περιόδου εσωτερικής ειρήνης και συνακόλουθα ευημερίας να διαμορφώνεται η αντίληψη ότι κανείς δεν άξιζε να είναι φτωχός ή ότι καμία κοινωνική κατηγορία ανθρώπων δεν είχε ως αναπό-

φευκτο προορισμό τη διατήρησή της σε χαμηλό κοινωνικοοικονομικό στρώμα. Επίσης, άρχισαν να αναπτύσσονται οι πρώτες θεωρίες αναφορικά με τους τρόπους που θα μπορούσε να επιτευχθεί η εξάλειψη της φτώχειας μέσω της αναδιανομής (Stredman Jones, 2004: 29, 60-61, 73-74). Σε μια τέτοια ιστορική περίοδο η έννοια της δικαιοσύνης είχε αρχίσει να απασχολεί τον πρώιμο Dewey (1894: 149), οποίος υποστήριξε ότι η δικαιοσύνη είναι το όνομα για την πράξη στο σύνολο, το σύστημα της αρετής, ένα οργανωμένο πράττειν, του οποίου τα οργανικά μέλη είναι πρώτον η φρόνηση και η θέληση για γνώση, δεύτερον το θάρρος και η ορμή για την κατάκτησή της και τρίτον ο έλεγχος, η αποκτηθείσα δύναμη του πράττειν. Από την περίοδο αυτή και κυρίως από τις αρχές του 20ου αιώνα η δικαιοσύνη άρχισε να κεντρίζει το ενδιαφέρον και της κοινωνιολογικής κοινότητας, προεξάρχοντων των κλασικών της επιστήμης Durkheim και Weber.

Ο Durkheim αφιέρωσε το μεγαλύτερο ίσως μέρος του έργου στην ενασχόληση με την κοινωνική τάξη και τη σταθερότητα. Παράλληλα όμως ανέπτυξε εκτενή επιχειρηματολογία και για την προαγωγή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Υποστήριξε ότι μια αναγκαστική διαίρεση της εργασίας, όπως αυτή που συνετελέσθη σε μια ταξικά διαιρεμένη-δομημένη κοινωνία, αδυνατούσε να επιφέρει την οργανική αλληλεγγύη, καθώς ενίσχυε τις κοινωνικές ανισότητες. Για τον κοινωνιολόγο (1893/1933: 384-88) η οργανική αλληλεγγύη και η κοινωνική δικαιοσύνη απαιτούν την εξάλειψη των ανισοτήτων που δεν παράγονται από διαφορές στην ατομική αξία.

Ούτερος κλασικός της Κοινωνιολογίας Weber θέσισε κυρίως στο έργο του *Economy and Society* (1978) την προώθηση του κοινού συμφέροντος ως τη βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία συνθηκών κοινωνικής ενότητας και σύμπνοιας, κάτι που μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω του αποτελεσματικού πολιτικού συστήματος με τα θεσμικά του χαρακτηριστικά, όπως η ύπαρξη κανόνων δικαίου με τη μορφή συντάγματος, νόμων, κρατικής διοίκησης και γραφειοκρατίας. Σημείωσε ότι η δικαιοσύνη είναι στην πραγματικότητα η βάση της ηθικής τάξης και της κοινωνικής αλληλεγγύης στις σύγχρονες κοινωνίες. Έγραφε χαρακτηριστικά ότι «όπως οι αρχαίοι ήθελαν, πάνω απ' όλα, μια κοινή πίστη για να ζήσουν και να νοηματοδοτήσουν τη ζωή, εμείς χρειαζόμαστε τη δικαιοσύνη για να κάνουμε τις κοινωνικές σχέσεις δίκαιες-έντιμες» (1933/1983: 388). Σε μια αληθινά δίκαιη κοινωνία τα άτομα λαμβάνουν την ανταμοιβή που τους αρμόζει για τις προσπάθειες και τις επιτυχίες τους, αναπτύσσουν την προσωπικότητα και τις δραστηριότητες

τές τους εντός αυτής και συμμετέχουν ενεργά στην κοινότητα.

Στην σύγχρονη διάνοηση εκείνος όμως που ασχολήθηκε εξαντλητικά όσο κανείς άλλος με την έννοια της δικαιοσύνης και επηρέασε όσο κανείς άλλος την παγκόσμια σκέψη ήταν ο Rawls, του οποίου η ανάλυση εμφορείται από το όραμα της δόμησης της δικαιοσύνης. Στο μνημειώδες έργο του *A Theory of Justice* (1971) παρουσιάζει τη δική του εκδοχή της ιδεατής κοινωνίας προσφέροντας μια εναλλακτική θεωρία δικαιοσύνης που να κατοχυρώνει την κοινωνική δικαιοσύνη και ταυτόχρονα να ενισχύει την οικονομική αποτελεσματικότητα, δίχως όμως να νοθεύει τις βασικές ελευθερίες. Η θεωρία του αποτελεί ουσιαστικά μια από τις πολλές προσπάθειες να κατασκευαστεί θεωρητικά το θεσμικό υπόβαθρο μιας κοινωνίας, όπου άνθρωποι με διαφορετικές αντιλήψεις, συμφέροντα και σκοπούς μπορούν να συνυπάρξουν, να συνεργαστούν και να δημιουργήσουν ατομικά και κοινωνικά αγαθά. Ως απαραίτητη συνθήκη για την ευόδωση μιας τέτοιας συνεργασίας πρόταξε την τήρηση κανόνων που στηρίζονται στη συναίνεση. Η καθοδηγητική ιδέα είναι πως το αντικείμενο της πρωταρχικής συμφωνίας είναι οι αρχές της δικαιοσύνης για τη βασική διάρθρωση της κοινωνίας. Πρόκειται για τις αρχές τις οποίες ελεύθερα και έλλογα άτομα που ενδιαφέρονται για την προώθηση των συμφερόντων τους θα αποδέχονταν ως καθοριστικές των θεμελιωδών όρων της συνύπαρξής τους σε μια αρχική κατάσταση ισότητας (σ. 11). Αυτές είναι οι αρχές που προσδιορίζουν τους τύπους κοινωνικής συνεργασίας στις οποίες μπορεί να προσχωρήσει κανείς, που πρέπει να διέπουν όλες τις παράγωγες συμφωνίες, να εξειδικεύουν τους όρους κοινωνικής συνεργασίας και τη μορφή της διακυβέρνησης. Αυτό τον τρόπο θεώρησης των αρχών της δικαιοσύνης ονομάζει ακριβοδικία (fairness). Η επιλογή την οποία θα έκαναν έλλογοι άνθρωποι σε αυτή την υποθετική κατάσταση ίσης ελευθερίας καθορίζει τις αρχές της δικαιοσύνης (σσ. 36-37). Αναλυτικότερα, αναφορικά με την αρχική κατάσταση ισότητας στην οποία οι άνθρωποι θα αποδέχονταν κοινές αρχές, ο Rawls χρησιμοποιεί το «πείραμα της σκέψης». Πλάθει μια φανταστική κατάσταση κατά την οποία ο διάλογος για την οικοδόμηση της μελλοντικής κοινωνίας διεξάγεται στην «αρχική θέση» πίσω από ένα πέπλο άγνοιας, όπου τα άτομα δεν γνωρίζουν τίποτε που θα μπορεί να τα επηρεάσει, όπως ενδεχομένως να είναι η προσωπικότητα, τα χαρακτηριστικά τους και η θέση τους στη μελλοντική κοινωνία, το φύλο, η φυλετική ομάδα, η εθνικότητα, οι θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, το κοινωνικοοικονομικό τους στρώμα, η φυσική τους εμφά-

νιση, οι ψυχολογικές τους τάσεις ή προδιαθέσεις, οι δεξιότητες ή οι αναπηρίες τους. Ο φόβος που κυριεύει τα άτομα αυτά για το άγνωστο μέλλον συνιστά ισχυρό παράγοντα αποτροπής κάθε σκέψης να στραφούν ή να παρασυρθούν σε μια εκδοχή του ωφελιμισμού για τη δόμηση της κοινωνίας και την κατασκευή των βασικών θεσμών της. Καταληκτικά, η προσέγγιση-ερμηνεία της μορφής της κοινωνικής δικαιοσύνης που υπερασπίζεται ο Rawls περιλαμβάνει πρωτίστως τις εξής καίριες παραδοχές. Αφενός την προσφορά βασικών ελευθεριών και τη διασφάλιση της δυνατότητας κατάληψης κοινωνικών θέσεων με πολλά πλεονεκτήματα στο σύνολο των πολιτών και αφετέρου την παραδοχή ότι οι διαφορές στην οικονομική κατάσταση δικαιολογούνται όταν αποδεδειγμένα ωφελούν τα ασθενέστερα μέλη της κοινωνίας, όταν προσφέρουν δηλαδή κίνητρα για την αύξηση της συνολικής παραγωγικότητας της κοινωνίας, και επομένως επιτρέπουν τη διοχέτευση πόρων σε εκείνους που το έχουν ανάγκη.

Το θεωρητικό περί δικαιοσύνης οικοδόμημα που ανέπτυξε ο Rawls στο βασικό του έργο *A Theory of Justice* έγινε αποδεκτό με ενθουσιασμό από μια μεγάλη ομάδα στοχαστών, πυροδοτήσε ωστόσο και μια σειρά από κριτικές και αντιρρήσεις. Ο Nozick (1974), ενώ εκθειάζει το βιβλίο του Rawls ως το σημαντικότερο έργο πολιτικού και ηθικού περιεχομένου, επιχειρηματολογεί υπέρ αυτού που ονομάζει "entitlement conception of justice" (σ. 150), καθώς επί της ουσίας για τον ίδιο δεν τίθεται καν ζήτημα διανεμητικής (πόσο δε μάλλον αναδιανεμητικής) δικαιοσύνης, παρά μόνο τήρησης των δικαιωμάτων. Η ιστορική θεωρία της δικαιοσύνης την οποία εισηγείται και αναπτύσσει απαρτίζεται από τρεις αρχές, η τήρηση στις οποίες απολήγει στη δίκαιη κοινωνία. Η πρώτη είναι ότι ένα άτομο που αποκτά οποιοδήποτε περιουσιακό στοιχείο σύμφωνα με την αρχή της δικαιοσύνης στις κτήσεις, αποκτά συγχρόνως τίτλους επ' αυτών των περιουσιακών στοιχείων. Η δεύτερη είναι πως ένα άτομο, όταν σύμφωνα με την αρχή της δικαιοσύνης στις μεταβιβάσεις αποκτά περιουσιακά στοιχεία από κάποιο άλλο το οποίο έχει ήδη τίτλους επ' αυτών, αποκτά συγχρόνως και τους σχετικούς τίτλους. Η τρίτη αρχή είναι ότι κανείς δεν μπορεί να αποκτήσει τίτλους σε περιουσιακά στοιχεία χωρίς την εφαρμογή των δύο πρώτων αρχών (σ. 153).

Ο Sandel (1982) υποστηρίζει (σε αντίθεση με τους Rawls και Nozick) ότι η ευημερία μιας κοινότητας υπερισχύει της ατομικής ελευθερίας και της κοινωνικοοικονομικής ευημερίας των μελών της. Αποδίδει τη λανθασμένη, κατά την άποψή του, προτεραιότητα που ο Rawls αναγνωρίζει στη δικαιο-

οσύνη σε μια εξίσου πεπλανημένη και ανεπαρκή αντίληψη του «εαυτού» (self) και του δρώντος υποκειμένου που δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία που έχει το κοινωνικό περιβάλλον για τη συγκρότηση της ατομικότητας (σ. 47). Εκτιμά (2010) ότι δίκαιο είναι ό,τι προάγει την αρετή και το κοινό καλό. Η δίκαιη κοινωνία επωμίζεται την ευθύνη της συναπόφασης με τους πολίτες περί του τι είναι καλή ζωή μέσω της ανοικοδόμησης θεσμών συνεύρεσης των πολιτών που θα λειτουργούσαν ως «άτυπα σχολεία πολιτικής αρετής» (σ. 374), χωρίς αυτό να συνιστά περιορισμό της ατομικής ελευθερίας. Η δικαιοσύνη δεν εδράζεται μόνο στη δίκαιη κατανομή των πραγμάτων με αξία, αλλά και στη σωστή αξιολόγησή τους, η οποία θα οδηγούσε σε μεγαλύτερη αλληλεγγύη, στην καλλιέργεια αισθήματος αμοιβαίας ευθύνης και στη λειτουργία υπηρεσιών προς όφελος κάθε πολίτη ανεξαρτήτως κοινωνικοοικονομικού στρώματος.

Σε διαμετρική σχεδόν αντίθεση με τον Rawls, ο πιο σφοδρός ίσως πολέμιος, αδυσώπητος επικριτής και απόλυτος αρνητής της κοινωνικής δικαιοσύνης αναδεικνύεται ο Hayek, ο οποίος δεν φείδεται απαξιωτικών χαρακτηρισμών προκειμένου να την αποδημήσει ως έννοια. (1982: xi-xii, 33, 62, 67, 75). Στο έργο του όταν αναφέρεται στην κοινωνική δικαιοσύνη, εννοεί ουσιαστικά τη διανεμητική δικαιοσύνη, την οποία θεωρεί ασύμβατη με την ιδέα της ελευθερίας από την οποία εμφορείται ένα κράτος δικαίου. Αντίθετα, εκτιμά ότι σε μια ανοιχτή κοινωνία πρυτανεύει η διορθωτική (ή διαδικαστική) δικαιοσύνη, η δικαιοσύνη δηλαδή που διέπει τις συναλλαγές-συμβάσεις-συνεργασίες και προϋποθέτει αφενός την αμοιβαιότητα και την ισότητα δικαιωμάτων μεταξύ των συναλλασσομένων και αφετέρου την ελευθερία της πρόθεσης-βούλησής τους. Υπό αυτό το πρίσμα μια πράξη είναι άδικη όταν καταπατά έναν κανονισμό που όρισε η κοινωνία, προκειμένου να μπορούν τα μέλη της να συνάπτουν συναλλαγές-συμβάσεις-συνεργασίες. Η μόνη έννοια δικαιοσύνης που έχει νόημα είναι αυτή που εστιάζει στους νομικούς και οικονομικούς κανόνες μιας κοινωνίας. Ο Hayek διαβλέπει ότι δεν έχει γίνει επαρκώς κατανοητό ότι η κοινωνική δικαιοσύνη αποτελεί ιδιότητα των ατομικών ενεργειών, υπό την έννοια ότι η κατανομή των πόρων σε μια κοινωνία, το εισόδημα του εργαζόμενου, οι ευκαιρίες απασχόλησης, οι εργασιακές συνθήκες κλπ δεν απορρέουν από τις πράξεις ή τις αποφάσεις ενός αποκλειστικού φορέα ή κάποιου κεντρικού διανεμητή, αλλά καθορίζονται από τις αμέτρητες αποφάσεις και ενέργειες αμέτρητων ατόμων, κανείς από τους οποίους δεν αποσκοπεί σε κάποια συγκεκριμένη έκβαση σχετικά με την εν λόγω κατανομή.

Ο Nielsen (1979), σε αντίθεση με τους Rawls και Nozick, αξιολογεί την ισότητα ως ακόμη πιο θεμελιώδες ιδανικό από την ατομική ελευθερία. Εισηγείται δύο αρχές που αποτελούν τον πυρήνα της δικής του εξισωτικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Στην πρώτη αρχή του κάνει λόγο για ίσες βασικές ελευθερίες και ευκαιρίες (και όχι απλώς για ίσες βασικές ελευθερίες), συμπεριλαμβανομένων των ευκαιριών για ουσιαστική εργασία, για αυτοδιάθεση και για πολιτική συμμετοχή, που ο ίδιος θεωρεί σημαντικές για την προώθηση της ίσης ηθικής αυτονομίας και του αυτοσεβασμού. Ακόμη εντονότερη είναι η διαφοροποίησή του στη δεύτερη αρχή που διατυπώνει, με την οποία σκοπεύει να αντικαταστήσει τη ρωλσιανή αρχή της διαφοράς που φέρεται να δικαιολογεί την κοινωνικοοικονομική ανισότητα. Πιστεύει ότι το εισόδημα και ο πλούτος της κοινωνίας πρέπει να διανεμηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε κάθε άτομο να έχει το δικαίωμα σε ένα ίσο μερίδιο καθώς επίσης ότι και τα βάρη της κοινωνίας πρέπει να μοιράζονται εξίσου. Υποστηρίζει ότι η δική του δεύτερη αρχή θα προωθήσει καλύτερα τον ίσο αυτοσεβασμό και την ίση ηθική αυτονομία μεταξύ των μελών της κοινωνίας, ενώ παράλληλα θα συμβάλει στην εξάλειψη της κοινωνικής διαστρωμάτωσης και της ταξικής εκμετάλλευσης, σύμφωνα με τα ιδανικά του μαρξιστικού ανθρωπισμού.

Ο Bauman προσδίδει στη συζήτηση περί δικαιοσύνης κοινωνιολογικό ενδιαφέρον από τη στιγμή που συνδέεται με το ζήτημα της παγκοσμιοποίησης. Το θεωρητικό του ενδιαφέρον ενεργοποιείται από την ανησυχία του για την άδικη διαίρεση της παγκόσμιας κοινωνίας, η οποία πλέον περιλαμβάνει δύο διαμετρικά αντίθετες κατηγορίες ανθρώπων, την παγκόσμια ελίτ που ταξιδεύει στον κόσμο και τους απόβλητους της παγκοσμιοποίησης που μοιραία εσωκλείονται σε μια συγκεκριμένη τοπικότητα (1995: 77). Σε αντίθεση με τη σύγχρονη πρακτική που εφαρμόζει πειθαρχικές μεθόδους και γραφειοκρατικές διαδικασίες για την εφαρμογή της δικαιοσύνης, θεωρεί ότι αυτή συνιστά είναι ανολοκλήρωτο έργο (project), δεδομένου ότι είναι στην ίδια την ουσία της να είναι ανολοκλήρωτη, ένα σι-σύφειο έργο, καθώς η προσέγγισή της προϋποθέτει την αποδόμηση του θετικού δικαίου μέσω της ανένης επίμοχθης προσπάθειας για τη μείωση της απόστασης ανάμεσα στο είναι και το θα έπρεπε. Ένας επιπλέον λόγος για τον Bauman που καθιστά ουσιαστικά αδύνατη την παγκόσμια δικαιοσύνη στη σημερινή περίοδο της νεωτερικότητας είναι η σύγχρονη γραφειοκρατία που αποκόπτει τους φορείς λήψης αποφάσεων από τις συνέπειες των αποφάσεών τους αλλά και η αντικειμενική -και ίσως ανυπέρβλητη- δυσκολία εύρεσης ενός αμοιβαία αποδε-

κτού πλέγματος αποφάσεων και επιλογών που να καλύπτει τα αντικρουόμενα συμφέροντα των ανθρώπων. Συνεπώς, χρειάζονται ισχυροί νόμοι για να επιφέρουν δικαιοσύνη, ανεξαρτήτως αν ένα συγκεκριμένο κράτος, εταιρία ή άτομο διαφωνεί.

Συμπεράσματα

Οι θεωρίες περί κοινωνικής δικαιοσύνης που συνοπτικά παρουσιάστηκαν απεικονίζουν την εννοιολογική της πολυπλοκότητα και τη συνακόλουθη δυσχέρεια ως προς την επαρκή νοηματική της οριοθέτηση. Ως είθισται να συμβαίνει κατά την απόπειρα προσέγγισης πολλών θεωρητικών εννοιών στην ευρεία περιοχή των κοινωνικών, πολιτικών και ανθρωπιστικών επιστημών, έτσι και στην περίπτωση της κοινωνικής δικαιοσύνης παρατηρούνται μεν αρκετές συγκλίσεις αλλά και ορισμένες σημαντικές αποκλίσεις κυρίως υπό τη μορφή διαφορετικών τάσεων, παραδοχών και προτεραιοτήτων. Ενδεικτικά, μια από τις κύριες διαφωνίες εντοπίζεται στην ιεραρχική εστίαση στην οικονομική και κοινωνική (ταξική) ανισότητα ή στις φυλετικές, θρησκευτικές, εθνικές / εθνοτικές διαφορές, καθώς και στην αποσαφήνιση της σχέσης της κοινωνικής δικαιοσύνης με την ισότητα των ευκαιριών (Reisch, 2007). Γενικά, οι διαφορετικές εννοιολογήσεις του όρου παραπέμπουν άλλοτε στη δίκαιη κατανομή αγαθών, ωφελειών και βαρών μεταξύ των μελών μιας οργανωμένης κοινωνίας καθώς και στην παροχή ίσων ευκαιριών για την κοινωνική ζωή (distributive justice), άλλοτε στον ανταποδοτικό χαρακτήρα των αγαθών που αποκτά κανείς με την εργασία του (retributive justice) και άλλοτε στη δυνατότητα και το δικαίωμα όλων να συμμετέχουν ισότιμα σε μια δημοκρατική κοινωνία διατηρώντας υψηλή αυτοεκτίμηση σε έναν κόσμο που αναγνωρίζονται οι διαφορές και τα κοινά στοιχεία μεταξύ των πολιτισμικών ομάδων (recognitive justice) (Dudley 2005, Gale & Densmore, 2000). Πολλοί θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι ο πλούτος πρέπει να κατανέμεται κατά έναν πλήρως εξισωτικό τρόπο, έτσι ώστε κανείς να μην διαθέτει περισσότερα ή λιγότερα από τον οποιονδήποτε άλλο. Ορισμένοι αντιτάσσουν ότι δεν είναι ο πλούτος αλλά οι ευκαιρίες που πρέπει να κατανέμονται εξίσου, ενώ άλλοι θεωρούν ότι ο πλούτος και οι ευκαιρίες δεν χρειάζεται να κατανέμονται εξίσου, αλλά μόνο κατά τέτοιο τρόπο ώστε να διασφαλίζεται ότι κανείς δεν θα πέφτει κάτω από ένα ορισμένο ελάχιστο επίπεδο. Ακόμη, κάποιιοι προτάσσουν τη σημασία της ατομικής ευθύνης για την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει κάθε άνθρωπος, άλλοι εμφανίζονται ως θιασώτες του κρατικού παρεμβατισμού για την αποκατάσταση των αδικιών, άλλοι απορρίπτουν απόλυτα κάθε μορφή οικονομικών ανισοτήτων, ενώ άλλοι δεν εμ-

φανίζονται πολέμιοι με τόσο κατηγορηματικό και emphaticό τρόπο θέτοντας ορισμένους όρους-περιπτώσεις που θα μπορούσαν να τους καταστήσουν κοινωνικά δίκαιους.

Πάντως, παρά τις όποιες διαφωνίες, που στο πεδίο άλλωστε των θεωρητικών περιοχών φαντάζουν μάλλον αναπόφευκτες, καθολικό και επιτακτικό είναι το αίτημα ενάντια στην κοινωνική αδικία, ένα αίτημα για ισότητα, ελευθερία, ισονομία, αξιοκρατία, ισοπολιτεία και αδελφσύνη που μπορεί να ευδοκιμήσει υπό την προϋπόθεση της εξεύρεσης της βέλτιστης ισορροπίας ανάμεσα στις ευθύνες της επίσημης πολιτείας μέσω των τυπικά θεσμοθετημένων φορέων της και τις ευθύνες μας ως άτομα. Υπό αυτήν την παραδοχή η έννοια της δικαιοσύνης προσλαμβάνει διττή σημασία.

Η πρώτη σημασία προτάσσει την ενάσκηση και Haπονομή του δικαίου, την πρακτική δηλαδή επιβολή του τελευταίου μέσω της λειτουργίας των κρατικών θεσμών και των νόμων ως βασική διάρθρωση της κοινωνίας για την εύρυθμη κοινωνική συνεργασία των ατόμων. Φορέας της κοινωνικής δικαιοσύνης, λοιπόν, γίνεται το παρεμβατικό κοινωνικό κράτος, το Κράτος Δικαίου ή Κράτος Πρόνοιας (Πετμεζίδου-Τσουλουβή, 1992: 21, Κυπριανός, 2004: 262), το οποίο προωθεί πρακτικούς δεσμευτικού χαρακτήρα κανόνες επίλυσης των διαφόρων προβλημάτων. Καθώς μέσα σε μια κοινωνία υπάρχουν, ενεργούν, αλληλεπιδρούν άτομα με όμοια αλλά και διαφορετικά μεταξύ τους χαρακτηριστικά, συγκοινωνούνται αλλά και αντικρουόμενα συμφέροντα, καθίσταται απαραίτητη προϋπόθεση για την ομαλή λειτουργία της κοινωνίας η στήριξη -μέσω της νομοθεσίας και των επίσημων θεσμών που την υπηρετούν- σε αρχές που ρυθμίζουν τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των προσώπων κατά τρόπο καθολικό. Όταν όλα τα μέλη της κοινωνίας γνωρίζουν πως δεσμεύονται από τις ίδιες αρχές της δικαιοσύνης που θεσπίζονται από την πολιτεία και επιβάλλονται από τους επίσημους θεσμούς της, τότε ο συνεταιρισμός τους γίνεται περισσότερο ασφαλής. Η κοινωνική δικαιοσύνη λοιπόν αναφέρεται στη βασική διάρθρωση της κοινωνίας, στον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνικοί θεσμοί διανέμουν με τρόπο ορθολογικό θεμελιώδη δικαιώματα και υποχρεώσεις, καθορίζουν με τρόπο ακριβοδίκαιο την κατανομή των πλεονεκτημάτων της κοινωνικής συνεργασίας, διασφαλίζουν τις βασικές προϋποθέσεις για μια ουσιαστική ζωή και ικανοποιούν στο μέγιστο δυνατό βαθμό τις έλλογες επιθυμίες των ατόμων. Αναφέρεται ακόμη στην διάρθρωση των συστημικών και δομικών κοινωνικών ρυθμίσεων για την πραγμάτωση της ισότητας, ως βασικής πολιτικής και κοινωνικής αξίας, με θεμελιώδη κατευθυντήριο οδηγό την εκτί-

μηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και της αξιοπρέπειας (Baldry, 2010). Βασικό ζητούμενο για την ευνομούμενη πολιτεία με τους επίσημους φορείς της είναι η παροχή σε θεσμικό όσο και σε νομικό επίπεδο ίδιων κοινωνικών και οικονομικών ευκαιριών σε κάθε άτομο ανεξάρτητα από το κοινωνικοοικονομικό του στρώμα, έτσι ώστε ισότιμα εκκινώντας από την ίδια αφετηριακή βάση να μπορεί χωρίς προσκόμματα να διαμορφώσει τη ζωή του ανάλογα με τις ατομικές του ικανότητες, τη φιλοπονία του, τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του και τις επιλογές του. Παροχή ίδιων ευκαιριών προϋποθέτει την κατάλληλη κατανομή κοινωνικών αγαθών που στηρίζεται στις αρχές αφενός της αναγνώρισης για το κάθε άτομο του δικαιώματος στις βασικές ελευθερίες και αφετέρου της διευθέτησης των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων, προκειμένου όλοι να χαίρουν ίσης μεταχείρισης και όλοι να έχουν πρόσβαση στην εκπαίδευση, σε θέσεις εργασίας και σε αξιώματα. Όπως σημειώνει η Bell (2007: 1) κοινωνική δικαιοσύνη νοείται όταν υπάρχει πλήρης και ισότιμη συμμετοχή όλων των ομάδων στην κοινωνία, η οποία διαμορφώνεται για να ικανοποιήσει τις ανάγκες των μελών της, για να διασφαλίσει τη σωματική τους ασφάλεια και ψυχολογική τους ισορροπία, για να εγγυηθεί την ισότιμη κατανομή των πόρων, σε ένα πλαίσιο όπου τα άτομα ταυτόχρονα αλληλεξαρτώνται (δύνανται να αλληλεπιδρούν δημοκρατικά), χωρίς ωστόσο να χάνουν τη δυνατότητά τους να αυτοπροσδιορίζονται (είναι σε θέση να αναπτύσσουν πλήρως τις δυνατότητές τους) και να αλληλοεξαρτώνται.

Η δεύτερη σημασία που προσλαμβάνει η έννοια της δικαιοσύνης αναδεικνύει την ατομική ηθική συνείδηση, φιλοσοφία και κοσμοθεωρία, η οποία συνδέεται με την πολιτική και τη δικαιοσύνη συνείδηση. Η σημασία αυτή αποκτά πρωτίστως δεοντολογική διάσταση και συνδέεται με τις ιστορικά μεταβαλλόμενες αντιλήψεις περί ουσίας του ανθρώπου και περί των αναφαίρετων δικαιωμάτων του αλλά και περί του νοήματος της ζωής, προσωπικών προτεραιοτήτων, ευαισθησιών, αρχών και αξιακού κώδικα. Η κοινωνική δικαιοσύνη συνδέεται στενά με μια ηθική αποτίμηση του τρόπου κατανομής του πλούτου, των θέσεων εργασίας, των ευκαιριών, των δυνατοτήτων διάθεσης του χρόνου και άλλων ωφελημάτων-αγαθών μεταξύ των διαφόρων ατόμων ή τάξεων εντός της κοινωνίας. Προϋποθέτει οι άνθρωποι να μοιράζονται μια κοινή νοηματοδότηση της ανθρωπιάς, του σεβασμού και της αλληλεγγύης και ως εκ τούτου να αναγνωρίζουν το δικαίωμα για ισότιμη μεταχείριση, χωρίς διακρίσεις ή προκαταλήψεις με βάση το φύλο, τη σεξουαλικότητα, τη θρησκεία, τις πολιτικές πεποιθήσεις, την

ηλικία, τη φυλή, τις πεποιθήσεις, την αναπηρία, τον τόπο διαμονής, την κοινωνική τάξη, τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες ή κάποιο άλλο εξωτερικό χαρακτηριστικό μιας ομάδας μελών. Ένα τέτοιο ηθικό πρότυπο, που συνίσταται σε μια αποδεκτή κοινή συνισταμένη ως προς τα βασικά συμπεριφορικά γνωρίσματα, στην αφομοίωση κοινών αρχών, στην υιοθέτηση ενός κοινού αξιολογικού κριτηρίου, στην κοινή αντίληψη περί δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, αποτελεί το θεμέλιο για την εδραίωση της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Βιβλιογραφία:

- Baldry, E. (2010). *The Revival of Social Justice* (Speech delivered at the Marg Barry Memorial Lecture, Alexandria Town Hall, 16 September 2010).
- Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.
- Bell, L.A. (2007). *Theoretical foundations for social justice education* (1-14). In M. Adams, L.A. Bell & P. Griffin (Eds). *Teaching for Diversity and Social Justice: A Sourcebook*. New York: Routledge.
- Dewey, J. (1894). *The Study of Ethics: A Syllabus*. Ann Arbor, MI: Inland Press.
- Dudley, W. (Ed) (2005). *Social Justice: Opposing Viewpoints*. Farmington Hill, MI: Greenhaven Press – Thompson Gale.
- Durkheim, E. (1893/1933). *The Division of Labor in Society*. Translated by G. Simpson. New York: Free Press.
- Gale, T. & Densmore, K. (2000). *Just Schooling: Explorations in the Cultural Politics of Teaching*. Buckingham, UK: Open University Press.
- Hayek, F.A. (1982). *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Κυπριανός, Π. (2004). *Συγκριτική ιστορία της ελληνικής εκπαίδευσης*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Πετμεζίδου-Τσουλουβή, Μ. (1992). *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνική πολιτική*. Αθήνα: Εξάντας.
- Reisch, M. (2007). *Social Justice and Multiculturalism: persistent tensions in the history of U.S. social welfare and social work*. *Studies in Social Justice*, 1: 1, 67-92.
- Sandel, M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Sandel, M.J. (2010). *Justice: What's the Right Thing to Do*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Stedman Jones, G. (2004). *An End to Poverty? A Historical Debate*. London: Profile.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*. University of California Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Η αλληγορία στην «Αινειάδα» του Βεργιλίου

Του ΧΡΙΣΤΟΥ Ν. ΠΟΛΑΤΩΦ
δρ. Φιλοσοφίας

Ο Βεργίλιος, όπως στα έργα του «Βουκολικά» και «Γεωργικά», έτσι και στην «Αινειάδα» ανέπτυξε και τελειοποίησε την αλληγορία και τον συμβολισμό. Η αρχαιοελληνική μίμηση από τους Ρωμαίους υπήρξε συνηθισμένο φαινόμενο, όχι μόνο στην λογοτεχνική παραγωγή αλλά και στις λοιπές Καλές Τέχνες.

Συγκεκριμένα, τούτο το φαινόμενο είναι εμφανές στην «Αινειάδα» η οποία απετέλεσε το ποιητικό έπος των Ρωμαίων. Στην τάση προς μεταμφίεση και αλλαγή προσώπων, όπως συμβαίνει στο έργο αυτό, συνέβαλαν οι κλίσεις των συγχρόνων του ποιητή οι οποίοι επεδίωκαν να παρουσιάσουν και να εξυμνήσουν την καταγωγή και το μεγαλείο της Ρώμης. Γι' αυτό, τα πρόσωπα του ποιητικού έργου είναι, ως επί το πλείστον, σύμβολα, αλληγορικές μορφές της φαντασίας του Βεργιλίου. Ο ποιητής προσδίδει σ' αυτά τέτοια χαρακτηριστικά που παραπέμπουν σε ιστορικά πρόσωπα, στα οποία εν συνεχεία βάζει προσωπικές του γνώμες και επαίνους για τον ρωμαϊκό λαό και για εξέχοντες άνδρες της εποχής του.

Κατ' αρχήν, ο κεντρικός ήρωας Αινείας αποτελεί σύμβολο του ρωμαϊκού κόσμου, καθώς και πρότυπο ανδρείας, ο οποίος στα πλήγματα της μοίρας αντιτάσσει την ισχυρή του θέληση να ολοκληρώσει το πεπρωμένο του, να ιδρύσει δηλαδή την νέα Τροία, την ισχυρή Ρώμη, που συμβολίζει την κοσμοκυριαρχία. Έτσι γίνεται και ο ίδιος φορέας αυτής της οικουμενικής, για την εποχή, επιβολής. Παραλλήλως συμβολίζει και τον Ρωμαίο αυτοκράτορα Οκταβιανό Αύγουστο που κατέπαυσε τον εμφύλιο σπαραγμό και ένωσε υπό το σκήπτρο του το κράτος, επιβάλλοντας, μετά από αγώνες την νέα τάξη πραγμάτων, μετά την

ναυμαχία του Ακτίου. Ο Αινείας συμβολίζει τον ιδεώδη τύπο του ανθρώπου, ο οποίος αγωνίζεται σκληρά να πετύχει στους στόχους που έθεσε στην ζωή του, αλληγορικό υπόδειγμα του ιδανικού χαρακτήρα του νέου ανθρώπου που φαντάζεται ο Βεργίλιος.

Το επτάχρονο ταξίδι του Αινεία από την Τροία προς την Ιταλία, που θυμίζει τον ομηρικό Οδυσσέα, περιλαμβάνει θαλάσσιες περιπλανήσεις των οποίων η περιγραφή συναρπάζει. Η γυναικεία συμμετοχή της Διδούς παρέχει το απαραίτητο ρομαντικό, και συνάμα τραγικό στοιχείο, προκειμένου ο ήρωας να εξασφαλίσει την νέα πατρίδα στους τρωικούς εφεστίους θεούς που έχει μαζί και να γίνει αρχηγός έθνους. Πρόκειται για αλληγορία της ανθρωπολογικής πορείας του κόσμου από την κοιτίδα της Ανατολής προς την Δύση, όπως διδάσκει η Ιστορία. Οι πόλεμοι που διεξήγαγε ο Αινείας στην Ιταλική Χερσόνησο κατά των πολεμοχαρών λαών της συμβολίζουν τους αγώνες που διεξήγαγεν ο Αύγουστος προκειμένου να επιβληθεί. Ωστόσο, συμβολίζουν και τους εξωτερικούς πολέμους της αιώνιας Ρώμης, αλλά και τις εμφύλιες συγκρούσεις που ταλάνισαν κατά καιρούς το κράτος. Παρέχεται επί πλέον κάποια ερμηνεία της ουσίας της πολιτικής και του φοβερού διττού χαρακτήρα της, κυρίως στο σκοτεινό δαιμονικό στοιχείο των παθών του χαρακτήρα του Τύρνου, προς τον οποίον αντιτάσσεται η φωτεινή πνευματική και ηθική δύναμη του Αινεία. Ο πρώτος αποτελεί αλληγορική μορφή και σύμβολο του ιταλικού πνεύματος που παρέρχεται εμπρός στις νέες και υψηλές ιδέες που θα επικρατήσουν με την ίδρυση της αιωνίας πόλης.

Ο Βεργίλιος στο έπος αυτό εργάσθηκε

για την συμφιλίωση και την ένωση της Ιταλίας με την Ρώμη, όπως φαίνεται αλληγορικά με την συμφιλίωση της θεάς Ήρας, της φίλης των Λατίνων, με τον Αινεία. Ενώ προηγουμένως αυτή είχε κινητοποιήσει κατά του ήρωα φοβερούς εχθρούς, στοιχεία της φύσης και τέρατα (τον Αίολο, τον Τύρνο, τον Αμάτα, τον Ιντύρνη, τον Κάκο, την Αλληκτώ) και είχε παρεμβάλει εμπόδια κατά του Αινεία, εν τούτοις, όταν διαπιστώνει ότι συντρίβονται τα σχέδιά της για την φίλη της πόλη, την Καρχηδόνα, αποφασίζει να αναθεωρήσει την εχθρική συμπεριφορά της προς τον Αινεία και την Ρώμη και να προσαρμοσθεί στην θέληση του Δία, και του πεπρωμένου. Η διαμάχη των θεών, όπως είχε σώσει τον ταλαίπωρο Οδυσσέα, έτσι τώρα θα βοηθήσει και τον κτήτορα της Ρώμης. Η Ήρα ζητεί από τον Δία, η φυλή που θα προέλθει από την μείξη Ιταλών και Τρώων, να μη λάβει το όνομα των Τρώων, αλλά να διατηρήσει το όνομα του Λατίου. Η ίδια αλληγορικός συμβολίζει τις δαιμονικές δυνάμεις του σκότους, της αναρχίας και της καταστροφής που κάμπτονται προ της καρτερίας και της ισχυρής θέλησης του αποφασιστικού και υπομονετικού ανθρώπου. Επίσης, μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι η Ήρα εκπροσωπεί τους εχθρούς που απειλούν το ρωμαϊκό κράτος με την συνεχή επιθυμία για κυριαρχία της αντίπαλης Καρχηδόνας επί της Ρώμης.

Ο Βεργίλιος με το έπος αυτό που θυμίζει την ομηρική «Οδύσσεια» απέδειξε ότι το κράτος των Λατίνων που δέσποσε στον τότε γνωστό κόσμο, δεν προήλθε μόνο από την αρχαία Τροία αλλά και από την Ιταλία. Η καταγίδα και η τρικυμία που προκάλεσεν ο Αίολος, κατόπιν προτροπής της Ήρας, συμβολίζει την καρχηδονιακή καταγίδα που απείλησε για ένα διάστημα σοβαρά την ύπαρξη της Ρώμης. Και τα λοιπά πρόσωπα του έργου παρουσιάζονται με αλληγορικό τρόπο, όπως ο Δίας, ως εξουσιαστής της φυσικής και πο-

λιτικής δύναμης και τελικώς δαμαστής των δυνάμεων του κακού, ο οποίος επιβάλλει την τάξη και την ειρήνη. Η θεά Αφροδίτη είναι εκπρόσωπος του ρωμαϊκού εθνισμού, ενώ ο θεός Ερμής το αίσθημα του καθήκοντος και η φωνή της συνείδησης του ήρωα ο οποίος παρασυρθείς από τον έρωτα της Διδούς, όπως και ο ομηρικός ήρωας αντιστοίχως, είχε λησμονήσει προς στιγμὴν την ιστορικοπολιτική αποστολή του. Η βασίλισσα Διδώ συμβολίζει την ηδονή και την ανατολίτικη μαλθακότητα και χλιδή, την οποία δεν απέφυγε η Ρώμη τελικώς, όταν κατέκτησε την Ανατολή και ήλθε σε επαφή με εκείνους τους λαούς. Ο Αρκάς βασιλέας Εύανδρος και ο Αινείας εκπροσωπούν τον ελληνισμό και τον ρωμαϊσμό που έχουν προορισμό να συνεχίσουν το εκπολιτιστικό έργο που έχουν αναλάβει. Ο θρίαμβος του μυθικού Ηρακλή, όπως τον αφηγείται ο Εύανδρος στον Αινεία, εναντίον του τερατώδους ληστή Κάκου συμβολίζει τον αγώνα και τον τελικό θρίαμβο του Αυγούστου επί των εχθρών του, ενώ ο πνιγμός του από τον Ηρακλή θυμίζει αλληγορικός τον αντίπαλο του Οκταβιανού, τον Μάρκο Αντώνιο, και τις προγραφές τις οποίες είχε οργανώσει στην Ρώμη.

Το έπος αυτό που αποτελείται από οκτώ συνολικά βιβλία, θεωρείται ποιητικό και συνάμα κλασικό αριστούργημα της παγκόσμιας Λογοτεχνίας και παιδαγωγικό κίνητρο για συνεχή εργατικότητα, εγκαρτέρηση και επιμονή στον αγώνα της ζωής, καθώς και επίδειξη ανδρείας και άμιλλας προς επίτευξη αριστείας από τους νέους της κάθε εποχής.



Πώς ο Ed. Zeller μελέτησε την Ιστορία της αρχαίας ελληνικής Φιλοσοφίας

Του ΔΗΜΗΤΡΗ Κ. ΔΙΑΚΟΓΙΑΝΝΗ

Κοινωνιολόγος

Το έργο του ιστορικού της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας δεν είναι καθόλου εύκολο, αν σκεφτούμε ότι η σκέψη αυτή είχε μια εξέλιξη γεωμετρικής προόδου και ασχολήθηκε με ποικίλα θέματα που αφορούσαν στη φύση, στον άνθρωπο, στην πόλη, στο νόμο, στο θεό κ.ά.. Επίσης είναι δύσκολο και για το λόγο ότι στην αρχαιότητα οι φιλόσοφοι δεν είχαν πάντα την ίδια ταυτότητα. Τούτο το στοιχείο δηλώνει ότι ο προσδιοριστικός όρος «φιλόσοφος» δεν αποδόθηκε από την αρχή σε όλους εκείνους που διατύπωσαν με τον έναν ή τον άλλον τρόπο ιδέες και απόψεις περί κόσμου και ζωής. Αυτό το διαπιστώνουμε από τις φιλολογικές μελέτες που έγιναν στα κείμενα της αρχαίας Γραμματείας, μελέτες που μας πληροφορούν ότι ο όρος «φιλόσοφος» κατέγραψε τη δική του Ιστορία. Για παράδειγμα, ο φιλόλογος Bruno Snell μας πληροφορεί ότι από τη ρίζα «σοφ» προέκυψαν δυο κατηγορίες λέξεων του «σοφού» και του «σοφιστή», ενώ η λέξη «φιλόσοφος» κάνει την παρουσία της πολύ αργότερα. Σοφιστής, για παράδειγμα, θεωρούνταν ο άνθρωπος που γνώριζε άριστα μια τέχνη και ανάγει την καταγωγή του στο Πίνδαρο, αλλά και στον Αισχύλο. Αντιθέτως, η λέξη φιλόσοφος ως ουσιαστικό εμφανίζεται στο προσκήνιο στην εποχή του Σωκράτη.

Οι φιλολογικές μελέτες μας πληροφο-

ρούν ακόμη, ότι τα ουσιαστικά «Φιλοσοφία» και «Φιλόσοφος» εμφανίζονται στον 4ο π. Χ. αιώνα. Ήδη ο Θουκυδίδης ταυτίζει το «φιλοσοφείν» με το «φιλοκαλείν», ενώ ο Πλάτων στο έργο «Φαίδων» ξεχωρίζει τον «φιλόσοφο» από τον «φιλοσώματο» που εξίσου μπορεί να είναι «φιλοχρήματος» και «φιλότιμος». Σε άλλο πάλι σημείο ο Αθηναίος φιλόσοφος κάνει λόγο για «φιλοθεάμονες», χαρακτηρίζοντας αυτούς που επιθυμούν να μάθουν την αλήθεια.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα παραπάνω, είναι εύλογο να τεθεί το ερώτημα: από πότε κάνει την παρουσία της η Φιλοσοφία στην Αρχαία Ελλάδα και ποιος τελικά θεωρείται φιλόσοφος. Οι απαντήσεις στο ερώτημα αυτό ποικίλλουν· ενδεικτικά αναφέρω, πρώτα την άποψη του Ηράκλειτου (5ο αιώνα π. Χ.) ο οποίος σκιαγραφούσε με ζωηρά χρώματα το πορτρέτο του φιλοσόφου με τη γνωστή ρήση του, «ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν», (Diels101) ρήση που δηλώνει αυτογνωσία, χαρακτηριστικό γνώρισμα του φιλοσόφου. Ενώ με τη ρήση «οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί...» (Diels17) προσδιόρισε το ρόλο του φιλοσόφου ως ελεγκτή των όσων γίνονται στο εσωτερικό του ανθρώπου και όσων συμβαίνουν στον κόσμο.

Επειτα αναφέρω τον Αριστοτέλη, ο οποίος μας δίνει δυο εκδοχές για την αρχή της Φιλοσοφίας, άρα και για την παρουσία του φιλοσόφου. Στην πρώτη, όντας τρόφιμος της Ακαδημίας, αναφέρει ότι οι φιλόσοφοι κάνουν την παρουσία τους με το Θαλή και οι σοφιστές με τον Πρωταγόρα. Στη δεύτερη, που προέρχε-

ται από το ώριμο έργο του τα «Μεταφυσικά», υποστηρίζει ότι οι Προσωκρατικοί στοχαστές δεν ήσαν φιλόσοφοι.

Επίσης θα έλεγα ότι το έργο του ιστορικού της αρχαίας ελληνικής Φιλοσοφίας είναι πολύπλοκο και πολύπλοκο και τούτο, διότι η σκέψη αυτή είναι γέννημα και εξέλιξη της πόλης-κράτους. Το στοιχείο αυτό καθιστά τον ιστορικό υπόχρεο να λάβει υπόψη του και τη λειτουργία της κοινωνίας και των θεσμών της, καθότι αυτοί αποτέλεσαν τα πλαίσια βίωσης της κοινωνικής ζωής των φιλοσόφων ως ενεργά μέλη της. Όμως στην περίπτωση αυτή ο ιστορικός θα πρέπει να αναπλάσει επακριβώς την κοινωνία όπου γεννήθηκε μια Φιλοσοφία, όσο φυσικά αυτό είναι δυνατόν.

Τέλος, θα έλεγα εν συντομία ότι για να μιλήσει κανείς για τον ιστορικό της Φιλοσοφίας και το έργο του θα πρέπει να έχει υπόψη του τα ακόλουθα στοιχεία: πρώτον, ότι όλοι οι ιστορικοί της Φιλοσοφίας ανήκουν σε διάφορες σχολές, ενώ η ιστορική αλήθεια που επιδιώκουν να ανακαλύψουν σε μια Φιλοσοφία εξαρτάται από το πώς ο κάθε ένας την εννοεί και ποιου μέρους της θέλει να γράψει την Ιστορία της. Δεύτερον, ότι ανάμεσα στους ιστορικούς της Φιλοσοφίας υπάρχουν διαφορές ως προς τον τρόπο προσέγγισης του περιεχομένου που θέλουν να μελετήσουν. Για παράδειγμα, μερικοί ιστορικοί, ενώ εξιστορούν τη Φιλοσοφία, στην ουσία κάνουν μια μορφή αυτοανάλυσής της. Στην προκειμένη περίπτωση αυτοί θεωρούνται περισσότερο φιλόσοφοι παρά ιστορικοί, εν αντιθέσει με άλλους, οι οποίοι καθώς την ιστορούν στην ουσία την αναπλάθουν με βάση τα υπάρχοντα στοιχεία που αφορούν στη κοινωνία και στον ίδιο το φιλόσοφο που έζησε στους κόλπους της. Τρίτον, είναι πολλοί εκείνοι οι ιστορικοί που καταλήγουν στο συμπέρασμα πως δεν υπάρχει

Φιλοσοφία έξω από τον ιστορικό της προσδιορισμό.

Λαμβάνοντας υπόψη τις παραπάνω σύντομες εισαγωγικές αναφορές για το έργο του ιστορικού στην ενότητα που ακολουθεί θα επιχειρήσω να μιλήσω για τον E Zeller τον οποίο θεωρώ ως ένα από τους σημαντικότερους ιστορικούς της αρχαίας ελληνικής Φιλοσοφίας.

Ο Ed. Zeller ο ιστορικός της αρχαίας ελληνικής Φιλοσοφίας

Η οικονομία του χώρου δεν επιτρέπει να γίνει εκτενής λόγος για το συγκεκριμένο ιστορικό του 19ου αιώνα, για το λόγο αυτό θα περιγράψω επιγραμματικά τα βασικά στοιχεία της συστηματικής μεθόδου που χρησιμοποίησε για να ιστορίσει την αρχαία ελληνική Φιλοσοφία. Όμως πριν περάσω στο θέμα αυτό θεωρώ αναγκαίο, έστω και σε γενικές γραμμές, να περιγράψω τη σημαντική πορεία διαμόρφωσής του, αφού αρχικά υπήρξε μαθητής του Χέγκελ με ό,τι αυτό σημαίνει και στη συνέχεια οπαδός του ιδεαλισμού του Καντ.

Ο Zeller ως μαθητής του Hegel ήταν φυσικό να έχει επηρεαστεί σημαντικά από τον τρόπο που ο δάσκαλός του είχε αναπτύξει τη θεωρία του για την Ιστορία της Φιλοσοφίας και για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας. Η επήρεια αυτή βλέπουμε να αποτυπώνεται αρχικά στο έργο του «Πλατωνικές μελέτες» 1839, και στη συνέχεια στο «Φιλοσοφία και πράξη» το οποίο έγραψε στα 1843. Αυτό όμως που έχει σημασία να τονιστεί εδώ είναι ότι σιγά σιγά αρχίζει να διαφοροποιείται από τη σκέψη του δασκάλου του η οποία, ως γνωστό, καθόρισε το ιστορικό γίνεσθαι διαμέσου της διαλεκτικής, άποψη που έδωσε στους μετέπειτα ιστορικούς τη δυνατότητα να διατυπώσουν τις δικές τους ερμηνείες για την αρχαία ελληνική Φιλοσοφία.

Από τα κείμενά του συμπεραίνουμε ότι Zeller δε συμφωνεί με τον παραπάνω συλλογισμό του δασκάλου του, και μάλιστα στο σημείο εκείνο όπου συλλαμβάνει την Ιστορία ως ένα γίνεσθαι, ως μια διεργασία που υπακούει στους νόμους της διαλεκτικής. Με άλλα λόγια, ο δάσκαλος του θεωρεί ότι «το γίνεσθαι του κόσμου έχει μόνο λογική υφή». Αντιθέτως, ο Zeller πιστεύει ότι δεν υφίσταται «άμεση επίδραση των φιλοσοφικών ιδεών πάνω στην πρακτική ζωή». Και συμπληρώνει την άποψή του αυτή λέγοντας, ότι «δεν αρκεί από μόνη της η αφηρημένη ιδέα για να μεταβάλει την πραγματικότητα· χρειάζεται προς τούτο και η πράξη». Ακόμη δε συμφωνεί με την άποψη του δασκάλου του που θέλει την αλληλοδιαδοχή των φιλοσοφικών συστημάτων μέσα στην Ιστορία να συμπίπτουν με την ανάπτυξη των λογικών κατηγοριών οι οποίες καθορίζονται διαμέσου της διαλεκτικής: θέση, αντίθεση, σύνθεση. Ο Zeller αντικρούει και αυτή την άποψη του δασκάλου του υποστηρίζοντας, ότι «ο νόμος του γίνεσθαι στην Ιστορία δεν είναι ο ίδιος που ισχύει στη Λογική. Η Λογική αναφέρεται στις ιδεατές σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στις έννοιες και είναι καθαρά εσωτερικές, ενώ η Ιστορία κάνει λόγο για σχέσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα στο χρόνο και το χώρο».

Οι παραπάνω διαφοροποιήσεις του Zeller, αναφορικά με τη σκέψη του δασκάλου του που καθόριζε το ιστορικό γίνεσθαι διαμέσου της διαλεκτικής, είναι σημαντικές και τούτο, διότι μας δείχνει ότι έχουμε να κάνουμε με δυο διαφορετικά πράγματα. Συγκεκριμένα μας επισημαίνει ότι «όταν αναφερόμαστε στη Λογική, στην πραγματικότητα αναφερόμαστε στις ιδέες, αντιθέτως όταν κάνουμε λόγο στην Ιστορία, μιλάμε για τα ιστορικά γεγονότα». Στην πρώτη περίπτωση, «το πέρασμα από

τη μια έννοια στην άλλη γίνεται μόνο από μια πηγαία εσωτερική ώθηση». Αντιθέτως στη δεύτερη, «το πέρασμα είναι αποτέλεσμα πολλών παραγόντων: κοινωνικών, ιστορικών, ψυχολογικών, καλλιτεχνικών κ.π.ά.» Υπό την έννοια αυτών των επισημάνσεων συμπεραίνουμε ότι για τον Zeller το αντικείμενο της Φιλοσοφίας είναι ο αντικειμενικός κόσμος και η νομοτέλεια του που καθορίζει την πρακτική ζωή και ότι η Ιστορία και η Λογική διαφέρουν ριζικά. Η πρώτη δεν έχει διαλεκτικό χαρακτήρα, όπως η Λογική, και παράλληλα δεν παρουσιάζει μια ενότητα, όπως πίστευε ο κλασικισμός του 18ου και 19ου αιώνα.

B. Ο Καντιανός Zeller

Η διαφοροποίηση του Zeller από το δάσκαλο του Hegel οφείλεται εν πολλοίς στη στροφή που κάνει προς στον ιδεαλισμό του Kant. Αυτή η στροφή είχε ως αποτέλεσμα να διαμορφώσει τώρα μια νέα αντίληψη για τη Φιλοσοφία θεωρώντας την διπλά: ως δημιούργημα του πνεύματος, αλλά συγχρόνως και της πράξης, με άλλα λόγια, της Λογικής και της Ιστορίας. Όλη αυτή τη στροφή που διαγράφει η σκέψη του διατυπώνεται με την ακόλουθη ρήση του: «η αληθινή φύση των πραγμάτων αποκαλύπτεται διαμέσου της ανθρώπινης σκέψης». Αυτή είναι που δημιουργεί τη Φιλοσοφία της οποίας αποστολή είναι να γνωρίζει τον κόσμο.

Στη νέα τώρα οπτική του Zeller Φιλοσοφία σημαίνει γνώση η οποία δημιουργείται με την επαφή του φιλοσόφου με τον κόσμο που τον περιτριγυρίζει, θαυμάζοντας, απορώντας και αγωνιώντας για όλα τα συμβαίνοντα. Επίσης, παρατηρείται ότι στη νέα πορεία που διαγράφει η σκέψη του Zeller συνδυάζονται δυο πράγματα: η ιδέα και η πραγματικότητα, δηλ. η σκέψη και ο κόσμος. Ακόμη βλέπουμε να δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη Γνωσιολογία και στη Λογική

πιστεύοντας ότι και οι δυο αποτελούν τους πιο σπουδαίους κλάδους της Φιλοσοφίας. Για το λόγο αυτό επισημαίνει ότι η Φιλοσοφία ως πνευματική δραστηριότητα του ανθρώπου για να γνωρίσει τον κόσμο θα πρέπει κατ' ανάγκη να βρει τον τρόπο με τον οποίο θα κατορθώσει να κατανοήσει και να εξηγήσει τις παραστάσεις του. Με άλλα λόγια, οφείλει να συλλάβει τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται και παρουσιάζονται τα διάφορα γεγονότα, τα φαινόμενα και να μας εξηγήσει πώς σχηματίζονται οι ιδέες. Η προσπάθεια αυτή δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί χωρίς τη Λογική. Αυτή αποτελεί τον κανόνα με τον οποίο ο φιλόσοφος μπορεί να συλλάβει το νόημα και τη σημασία όλων εκείνων που συμβαίνουν στον κόσμο, προσθέτοντας ότι ο φιλόσοφος προσεγγίζει τον κόσμο, τον καταγράφει και συνάμα τον εξηγεί, διατυπώνοντας έτσι τα πορίσματά του με βάση τις έννοιες που συγκροτούν το λόγο. Και τέλος μας επισημαίνει ότι οι γενικές και συγκεκριμένες έννοιες από μόνες τους δεν μπορούν να πουν τίποτα, αν αυτές δε συσχετισθούν με την πραγματικότητα.

Από τις παραπάνω θέσεις του προκύπτει το συμπέρασμα ότι η Φιλοσοφία δεν είναι μια πνευματική δραστηριότητα που θεωρεί τον κόσμο μονόπλευρα. Δεν αναζητεί μόνο τις ιδέες ή κάτι άλλο, αλλά στρέφεται σε όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής, γεγονός που έχει να κάνει με κοινωνικούς, πολιτικούς, καλλιτεχνικούς, θρησκευτικούς, ψυχολογικούς παράγοντες κ.ά.. Αυτή ακριβώς η άποψή του επιβεβαιώνεται επίσης με όσα αναφέρει στην «Εισαγωγή» της Σύνοψης του έργου του «*Ιστορία της ελληνικής Φιλοσοφίας*» βλ. (13η ελλ. έκδοση, εκ. Κάλβος). Το τελικό συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει κανείς λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω είναι το εξής: όσο πιο πολλά στοιχεία

αναζητεί να κατανοήσει και να ερμηνεύσει ο ιστορικός της Φιλοσοφίας, τόσο καλύτερη και πλουσιότερη γίνεται η ιστορήσή του. Υπό το πρίσμα, λοιπόν, αυτής της λογικής ο E. Zeller προσεγγίζει την Ιστορία της Φιλοσοφίας όπως ακριβώς μπορούμε να το διαπιστώσουμε στο κλασικό πλέον έργο του που φέρει τον τίτλο: «*Η Φιλοσοφία των Ελλήνων στην ιστορική της ανάπτυξη*», έργο αποτελούμενο αρχικά από έξι τόμους το οποίο ολοκληρώνει το 1844, για να το αναθεωρήσει το 1883, δίνοντάς του τον τελικό τίτλο «*Η Φιλοσοφία των Ελλήνων στην ιστορική της ανάπτυξη*».

Η συστηματική μέθοδος του Ed. Zeller

Ο E. Zeller για να γράψει την Ιστορία της ελληνικής Φιλοσοφίας χρησιμοποίησε τη συστηματική μέθοδο. Όμως σημειώνω ότι πρώτος που την εφάρμοσε στον 18ο αιώνα ήταν ο W. G. Tennemann και ότι την επαναφέρει στο προσκήνιο ο Ed. Zeller στον 19ο αιώνα. Τα βασικά στοιχεία αυτής της μεθόδου τα περιλαμβάνει στο πλάτος της η έννοια «σύστημα» που σημαίνει σύνολο στοιχείων που απαρτίζουν μια ολότητα. Με άλλα λόγια, η συγκεκριμένη μέθοδος διέπεται από τη λογική της ταξινόμησης πραγμάτων, αντικειμένων, ιδεών, ενώ η χρήση της απαιτεί μια διαδικασία, τα βήματα της οποίας έχουν ως εξής: αρχικά ο χρήστης θα πρέπει να επιδιώξει να φέρει στο φως πώς ο φιλόσοφος κατόρθωσε να απαντήσει στα προβλήματα που έθετε η εποχή του, έπειτα να επισημάνει πώς αξιοποίησε τις παρατηρήσεις των άλλων φιλοσόφων που προηγήθηκαν, κατόπιν να καταγράψει τις ερμηνείες που έδωσε ο ίδιος ο φιλόσοφος στα ίδια αυτά θέματα, τι κριτικές διατύπωσε και τέλος τι νέες διαστάσεις τους έδωσε με τη δική του θεωρητική επεξεργασία. Αυτή, λοιπόν, τη διαδικασία μελέτης ο Ed. Zeller ακολούθησε για να ιστορήσει την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία

επιδιώκοντας μέσω αυτής να προσδιορίσει το βαθμό της λογικής που διέπει τις σκέψεις των φιλοσόφων, καθώς και τις νέες ιδέες που πρόβαλλαν στην εποχή τους, αλλά και το βαθμό επίδρασης που είχαν αυτές πάνω στην Ιστορία του πολιτισμού.

Μιλώντας επιπλέον για τη συγκεκριμένη μέθοδο, θα έλεγα εν συντομία ότι αυτή εδράζεται πάνω σε τρεις θεμελιώδεις θέσεις: η πρώτη έχει να κάνει με το σκοπό του ιστορικού της Φιλοσοφίας ο οποίος στην περίπτωση αυτή θεωρείται διττός, αφού από τη μια οφείλει να επιλέξει τα γεγονότα, να τα ελέγξει και στη συνέχεια να τα εξηγήσει. Η δεύτερη, συλλαμβάνει τη Φιλοσοφία ως μια συντελεσθείσα πράξη, ως *post factum* γεγονός, από τους φιλοσόφους με βάση λογικές συνθέσεις, προσθέτοντας εδώ ότι η θέση αυτή στηρίζεται επίσης στην άποψη ότι η Ιστορία της Φιλοσοφίας περιλαμβάνει στο σύνολό της τις απόψεις και τις ιδέες που οι φιλόσοφοι διατύπωσαν στον καιρό τους. Η τρίτη, μας επισημαίνει ότι για να γίνει κατανοητό το κάθε φιλοσοφικό σύστημα του παρελθόντος, θα πρέπει να γίνει αντικείμενο ιστορικής μελέτης, η οποία θα αναφέρεται στις ιδέες και στις απόψεις του κάθε φιλοσόφου που συγκροτούν εν γένει το σύστημά του. Στην πράξη οι τρεις αυτές θέσεις υποδηλώνουν τα βήματα που ο μελετητής ιστορικός οφείλει να ακολουθήσει όπως, για παράδειγμα, να αποδώσει τις απόψεις του φιλοσόφου στη συνάφειά τους και στο πνεύμα τους, δηλ. να μας πληροφορήσει τι επακριβώς είπε ή έγραψε αυτός. Έπειτα να μας δώσει να καταλάβουμε εκείνο που ήθελε ο φιλόσοφος να μας πει με τη θεωρία που ανέπτυξε και τέλος να μας αποκαλύψει το βαθύτερο νόημά της. Με βάση, λοιπόν, τις παραπάνω σύντομες αναφορές σχετικά με τη συστηματική μέθοδο που χρησιμοποίησε ο Zeller για να ιστορήσει

την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία κατανοούμε τελικά τι ακριβώς αναζήτησε στο περιεχόμενο της.

Σε γενικές γραμμές μπορεί να εξαχθεί εδώ το συμπέρασμα ότι θέλησε πρώτον, να αποτυπώσει τις αρχές, τις οποίες κάθε φιλόσοφος χρησιμοποίησε για να αναπτύξει τις θεωρίες του. Το πνεύμα αυτής της διαδικασίας μάς το περιγράφει ως εξής: «Η αρχή ενός συστήματος είναι η σκέψη που παριστάνει τη φιλοσοφική ιδιαιτερότητα του δημιουργού του με τον πιο οξύ και πρωταρχικό τρόπο, είναι μια σκέψη που εκφράζει σε όλες τις εκδοχές της το συνδυαστικό κεντρικό της σημείο».. Η αναφορά αυτή συγκροτεί στην ουσία το βασικό πυρήνα της μεθόδου. Με άλλα λόγια, αναζήτησε τις διανοητικές κατασκευές κάθε συστήματος που έχει να παρουσιάσει η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Το δεύτερο βήμα που ακολουθεί είναι η ανάλυσή τους και στη συνέχεια η εξήγησή τους για το πώς αυτές δημιουργήθηκαν. Ενώ στο τρίτο, διατυπώνει ερωτήματα του τύπου: ποιοι λόγοι ανάγκασαν το φιλόσοφο να σκεφθεί με ένα συγκεκριμένο τρόπο και όχι με κάποιους άλλους ή τι προβλήματα θέλησε να λύσει διατυπώνοντας αυτού του είδους τις απόψεις. Με τον τρόπο αυτό που ενήργησε ο Ed. Zeller για να μελετήσει το κάθε φιλοσοφικό σύστημα της ελληνικής αρχαιότητας, στην ουσία μας δείχνει ότι αναζήτησε τη λογική οργάνωσή τους.

Κλείνοντας τα περί συστηματικής μεθόδου του Ed. Zeller θα συμπληρώνα ότι ο συγκεκριμένος ιστορικός μας δείχνει ότι έχει βαθιά γνώση των πηγών, ιστορικών, κοινωνικών και πολιτισμικών, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε διαβάζοντας την «Εισαγωγή» του συγκεκριμένου έργου του, (βλ. 13η ελληνική έκδοση). Επίσης ότι κατέχει την τέχνη της λογικής κριτικής, με την οποία μπορούσε να ελέγξει τα γεγονότα και στη συνέχεια να τα εξηγήσει. Ακόμη

προσθέτω, σύμφωνα με όσα περιγράφονται στην αναφερόμενη «Εισαγωγή» συμπληρώνει το συστηματικό τρόπο προσέγγισης της Αρχαίας Ελληνική Φιλοσοφίας κάνοντας μια «κοινωνιολογική» προσέγγιση στον ελληνικό πολιτισμό. Το συμπέρασμα που καταλήγει κανείς από αυτή την προσέγγιση σε γενικές γραμμές είναι το ακόλουθο: «η Φιλοσοφία έχει αντικείμενο μελέτης τον αληθινό κόσμο και τους νόμους που τον διέπουν». Ο κόσμος που δημιούργησαν οι Έλληνες είναι ο αληθινός, ο πραγματικός, ο κόσμος των παθών, των πράξεων και των ονείρων. Είναι ο κόσμος των ποικιλόμορφων σχέσεων που αναπτύσσει ο άνθρωπος στην καθημερινή ζωή. Στη λογική αυτής της έκθεσης η Φιλοσοφία είναι η συνισταμένη όλων αυτών των εκδηλώσεων της ζωής, είναι η ίδια η ζωή. Επίσης η Φιλοσοφία, ως πνευματική δραστηριότητα, επιτελεί μια σπουδαία και σημαντική λειτουργία στο πλαίσιο της κοινωνίας, καθώς συμβάλλει σε μια ανάλογη κοινωνική ζωή, σ' ένα «βίο», και τανάπαλι. Στη λογική αυτού του συμπεράσματος η Φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι κάτι το αφηρημένο, το μεταφυσικό, αλλά έχει άμεση σχέση με τη ζωή. Με άλλα λόγια, συμβάλλει στην ανάπτυξη και στη βελτίωση της κοινωνικής ζωής.

Βιβλιογραφικές αναφορές:

Για τη σύνταξη του παρόντος κειμένου συμβουλευτήκα την ακόλουθη βιβλιογραφία:



Ed. Zeller
1814-1908

Bruno Snell, *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος*, Ελληνικές ρίζες του ευρωπαϊκής σκέψης, Δ. έκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1997

Γενικά για την Ιστορία της Φιλοσοφίας: Eric A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca: una revisione storica*, Laterza, Roma -Bari 1996. Franco Lombardi, *Concetto e problemi della storia, della filosofia*, Asti, Arethusa, 1953. Marino Gentile, *Introduzioni a una nuova storia della filosofia*, in "Giornale critico della filosofia italiana," 1972. G. Gentile, *storicita della filosofia*, in "Giornale critico della filosofia italiana" Vol. XVII, 1963. *Il concetto della storia della filosofia*, in "Rivista filosofica", Vol. XI, 1908.

Antimo Negri, *Storia della filosofia ed attivita storiografica*, in "Giornale critico della filosofia italiana" Vol. XVII, 1969. A Corsano, *La storia e la filosofia*, in "Giornale critico della filosofia italiana". A Corsano, *Ancora di storiografia filosofica. Discussioni e ambizioni*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 1971. Gennaro Sasso, *Storia della filosofia e alcuni sui problemi*, in "Giornale critico della filosofia italiana" Vol. XX, 1966.

Για τον E. Zeller.

Περιοδικό «Ξενοφάνης», «Προφανής των γραμμάτων εορτή» αφιέρωμα για τον Ed. Zeller τευχ.1, Αθήνα, 1906.

Θ. Βεΐκου, *Ιστορία και Φιλοσοφία: Δοκίμιο για την κατανόηση της Φιλοσοφίας*, 2η εκ Θεμέλιο, Αθήνα, 1999.

P. Rotta, *Edoardo Zeller e la storia della filosofia*, Treviso, 1908

A. Faggi, *Ed. Zeller e la sua concenzione storica*, in "Rivista Filosofica" vol. XI, anno 1908,

Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό «Ηλίου», λήμμα «Τσέλλερ». Επίσης Ed. Zeller, R. Mondolfo, *Platone e l'Accademia antica* La nuova Italia, Firenze, 1974. Ed. Zeller, R. Mondolfo *Giamblico e la Scuola di Atene* cura di Giuseppe Martano. La nuova Italia, Firenze, 1961

G. F Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed. *La nuova Italia*, Firenze, 1994.

Giovanni Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1959

W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. 11, Leipzig 1798-1819

E. Τσέλλερ, *Η Ιστορία Της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1973,

«Ποτέ ένας λαός δεν αντίκρισε την ουσία του και τους θεσμούς, τα ήθη κ' έθιμά που ανάβλυσαν απ' αυτή, με τόσο μεγάλη απροκαταληψία όση οι Έλληνες. Κανένας δεν κοίταξε τον γύρω κόσμο κι ολόκληρο το σύμπαν με ανοικτότερο μάτι όσο οι Έλληνες».

(Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας, σελ 3 Μεταφ. Χ. Θεοδωρίδη, εκδ. Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1942)

30η Γενική Συνέλευση της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού Βενετία, 2 – 4 /10/2015

Του ΧΑΡΙΛΑΟΥ Α. ΧΑΡΑΚΑ

Νομικού - δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Παρισίων (doctorat d' État)

Από 2 έως 4 Οκτωβρίου 2015, έλαβε χώρα στην Βενετία η 30η Γενική Συνέλευση των μελών της *Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού (Societa Europea di Cultura)*, στην οποία μετέσχε το παλαιό μέλος της ο Δρ. Χαρίλαος Α. Χάρακας, μέλος της Ε.Κ.Δ.Ε.Φ. και του Δ.Σ. της. Σ' αυτή την Γενική Συνέλευση, συζητήθηκαν και απεφασίσθησαν σοβαρά διοικητικά θέματα της Εταιρείας, που αναφέρονται στην αναγκαία αλλαγή της έδρας, από την Βενετία στην Πέσσια (Pescia, κοντά στην Φλωρεντία) καθώς και στη μεταφορά των αρχείων και της βιβλιοθήκης της στο εκεί εδρεύον Εθνικό Ίδρυμα *Carlo Collodi*. Πέραν αυτών, αφιερώθηκε μία ημέρα σε συζήτηση, με αντικείμενο: «Το Ευρωπαϊκό Πνεύμα αντιμέτωπο με την επάνοδο των ποικίλων μορφών εθνικισμού». Το θέμα αυτό της ευρωπαϊκής επικαιρότητας, ανήκει στον παραδοσιακό προβληματισμό της Εταιρείας.

Η *Ευρωπαϊκή Εταιρεία Πολιτισμού (Ε.Ε.Π.)*, ιδρύθηκε το 1950, ως Σωματείο, με καταστατική έδρα την Βενετία, με πρωτοβουλία του *Umberto Campagnolo* (1904-1976) και την συμπαράσταση πολλών διανοουμένων και καλλιτεχνών της εποχής, απ' όλη την Ευρώπη. Σημειώνουμε ενδεικτικά προσωπικότητες που πλαισίωσαν την ίδρυση και τη λειτουργία της Ε.Ε.Π.: Bertolt Brecht, André Breton, Ilya Ehrenbourg, Erich Fromm, Georges Gurvitch, Carl Gustav Jung, Jacques Lacan, Harold Laski, Le Corbusier, Emmanuel Lévinas, Gyorgy Lukacs, Thomas Mann, André Mauriac, Octave Merlier, Maurice Merleau-Ponty, Alberto Modatori, Alberto Moravia, Hans Morgenthau, Aldo Moro, Pablo Neruda, Francois Perroux, Jean Piaget, Pablo

Picasso, Giovanni Ponti, Ilya Prigogine, Gustav Radbruch, Paul Ricoeur, Romain Roland, Jean-Paul Sartre, Albert Schweitzer, Arnold Toynbee, Giuseppe Ungaretti, Alfred Weber. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται και μερικά ηχηρά ελληνικά ονόματα, όπως: Άγγελος Αγγελόπουλος, Σοφία Αντωνιάδου, Αχιλλέας Απέργης, Πάτροκλος Καραντινός, Γιώργος Κουρνούτος, Απόστολος Δασκαλάκης, Ιωάννης και Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, Οδυσσέας Ελύτης, Νίκος Εγγονόπουλος, Νίκος Καζαντζάκης, Μανώλης Καλομοίρης, Νίκος Κρανιδιώτης, Νικόλας Λούβαρης, Μανούσος Μανούσακας, Ευάγγελος Παπανούτσος, Ηλίας Παρασκευάς, Δημήτρης Πικιώνης, Άγγελος Προκοπίου, Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, Κωνσταντίνος Τσάτσος, Σπύρος Βασιλείου, Λέανδρος Βρανούσης, Παναγιώτης Ζέπος, Γιώργος Ζογγόπουλος.

Σκοπός της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού ήταν αρχήθεν η προσπάθεια να ενωθούν οι άνθρωποι του πολιτισμού, μέσω δεσμών αλληλεγγύης και φιλίας, με απώτερο στόχο να μπορούν να συμβάλουν στην επίλυση της κρίσης που σοβούσε στην μεταπολεμική Ευρώπη, η οποία, όταν έσβησε το φεντεραλιστικό όραμα της Πολιτικής Ένωσης της, ταλανιζόταν από τον ψυχρό πόλεμο, με διαρκή απειλή νέας παγκόσμιας σύρραξης των δύο κόσμων. Όταν μετά την πτώση του τείχους του Βερολίνου το 1989 και την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης το 1990-1991 με την επικράτηση του φιλελευθερισμού άρχισε να διαγράφεται μια νέα απειλή, αυτή της Παγκοσμιοποίησης, η Ευρωπαϊκή Εταιρεία Πολιτισμού έστρεψε προς

τά εκεί το ενδιαφέρον της. Η στάση αυτή ονομάστηκε «*Πολιτική του Πολιτισμού*», σε αντίθεση προς την παραδοσιακή πολιτική των πολιτικών. Για την Εταιρεία του Campagnolo, ο «άνθρωπος του πολιτισμού», δεν είναι ο στρατευμένος διανοούμενος που αναλαμβάνει την ομογενοποίηση της συνείδησης της κοινωνικής του τάξης, αλλά, ο άνθρωπος του πολιτισμού, που ελεύθερα και μέσα από τον διάλογο εκφράζει τις βαθιές ανησυχίες του λαού, αποβλέποντας στην εκτόνωση των κρίσεων και την επικράτηση της ειρήνης.

Είναι χαρακτηριστικό όσο και συγκινητικό ότι ένα βασικό βιβλίο που εκφράζει την πολιτική του πολιτισμού του Umberto Campagnolo, «*Το μικρό λεξικό για την πολιτική του πολιτισμού*», έχει ως εμβληματικό πρόλογο το «*μάθημα του Σωκράτη*», με την έννοια ότι το κώνειο είναι η μοίρα του ανθρώπου του πολιτισμού, που επιδιώκει μόνον να πείσει για τις ενδεδειγμένες πολιτιστικές λύσεις, υπακούει όμως στους νόμους της Πολιτείας, δεν τους ανατρέπει με επαναστατικό τρόπο, αλλά προσπαθεί να πείσει για την σωστή αλλαγή τους.

Δεν είναι τυχαία και επιφανειακή η αναφορά στον Σωκράτη. Ο Campagnolo, στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβα, υποστηρίζει την πρώτη του διδακτορική διατριβή με θέμα το: «*Γνώθι σ' αυτόν*» (Conosci te stesso) το 1931. Εγκαταλείπει όμως την διδασκαλία στην Ιταλία το 1933 με την άνοδο του φασισμού και συνεχίζει σπουδές στο διεθνές δίκαιο στη Γενεύη, κοντά στον μεγάλο νομικό θετικιστή Hans Kelsen, με κατάληξη μια δεύτερη διδακτορική διατριβή με θέμα «*Διεθνές δίκαιο και κυρίαρχο κράτος*», ερχόμενος σε αντίθεση με τον πολύ Kelsen, ο οποίος και τον εκθειάζει. Δημοσιεύει στην διευθυνόμενη από τον Hans Kelsen «*Διεθνή Επιθεώρηση της Θεωρίας του Δικαίου*» και διδάσκει αρχικά στην Γενεύη και μεταπολεμικά στην Πάδοβα και στην Βενετία, υποστηρίζοντας και την «φεντεραλιστική» λύ-

ση για την Ευρώπη. Η λύση όμως που δόθηκε στην Yalta το 1950, τον εμπνέει να στραφεί αποκλειστικά στην επιδίωξη του οράματός του για μια «*Πολιτική του Πολιτισμού*» προς αποτροπή της κρίσεως, εξ αιτίας του ήδη αρξαμένου ψυχρού πολέμου.

Σχετικά με την Οργάνωση και την Λειτουργία της Εταιρείας, πρέπει να σημειωθεί ότι κυρίαρχο όργανό της είναι η Γενική Συνέλευση, η οποία συνέρχεται κάθε δύο χρόνια, με μικρές εξαιρέσεις στην διαρρέυσασα 65ετία. Οι σύνοδοι αυτών των Γενικών Συνελεύσεων έγιναν μέχρι τώρα, κατά κανόνα, στην Ιταλία (στη Βενετία κυρίως αλλά και στη Ρώμη, τη Σιένα, το Μπέργκαμο, την Μάντοβα, το Μπάρι, την Πάντοβα, το Τορίνο, την Πέσσια) και εκτός Ιταλίας σε: Παρίσι, Βρυξέλλες, Βελιγράδι, Βουκουρέστι, Ίνσμπουργκ, στις πόλεις όπου δηλαδή υπήρχαν Εθνικά Κέντρα της Ε.Ε.Π. (60 τον αριθμό).

Η Εκτελεστική Επιτροπή που εκλέγεται από την Γενική Συνέλευση και εκτελεί τις αποφάσεις της, έχει επίσης ως αντικείμενο την επικοινωνία με τὰ *Εθνικά Κέντρα της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού*. Η Εκτελεστική Επιτροπή συνέρχεται ανά έτος και επιδιώκει να συνεδριάζει και εκτός Ιταλίας. Έτσι, έχει συνεδριάσει κατά καιρούς στη Βουδαπέστη, στο Παρίσι, στη Μάλαγα, στο άλλοτε Λένινγκραντ, στο Ντάρμστατ, στη Μόσχα, στο Βερολίνο, στη Σεγκόβια, στη Βαϊμάρη, αλλά και στο Μεξικό. Στην Αθήνα συνεκλήθη μόνο η Εκτελεστική Επιτροπή, μεταξύ 2-4 Νοεμβρίου 1979, εποχή κατά την οποία είχε ανασυγκροτηθή το Εθνικό Κέντρο της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού, υπό την Προεδρία του αείμνηστου Ευάγγελου Παπανούτσου, βοηθουμένου από τους Αγγελόπουλο, Ζέπο και Κρανιδιώτη. Στην συνεδρίαση αυτή ήταν εισηγητές από ελληνικής πλευράς, οι καθηγητές Τενεκίδης και Κ. Δεσποτόπουλος, από δε πλευράς της Ε.Ε.Π. η χήρα Campagnolo-Bouvier, η οποία διατήρησε την μόνιμη ιδιότητα του συζύγου της

ως Διεθνούς Γενικής Γραμματέως, μετά τον θάνατό του. Στην συνεδρίαση αυτή συνεζητήθη και η προετοιμασία του εορτασμού της τριακονταετίας της Ε.Ε.Π. για το επόμενο έτος 1980, κατά το οποίο η Γενική Συνέλευση πραγματοποιήθηκε στην Βενετία, με κύριο θέμα τον απολογισμό της «Πολιτικής του Πολιτισμού». Η Κυρία Campagnolo-Bouvier, συνοδευόμενη από τον μέχρι πρότινος Πρόεδρο της Ε.Ε.Π. Vincenzo Capeletti, πραγματοποίησε ομιλία στην «Εστία Παναγιώτης Κανελλόπουλος», το 1999, επί προεδρίας του αείμνηστου Γ. Καββαδία.

Άξια μνείας δραστηριότητα του «Ελληνικού Κέντρου Ευρωπαϊκής Εταιρείας Πολιτισμού» είναι η πραγματοποιηθείσα δημόσια «Συζήτηση Στρογγυλής Τράπεζας» στο Πολιτιστικό Κέντρο του Πανεπιστημίου Αθηνών, κτήριο Κωστή Παλαμά, με θέμα «Η Ενωμένη Ευρώπη και οι πολιτιστικές της αξίες». Την συζήτηση άνοιξε ο Ακαδημαϊκός Κων. Δεσποτόπουλος και συνέχισαν οι κ.κ. Βασίλης Βιτσαξής, Άννα Κελεσίδου, Μαρία Μιχαηλίδου, Νίκος Πετρόχειλος, Στέλλα Πριόβολου, και Χαρίλαος Χάρακας. Παρέμβαση στη συζήτηση έκανε ο κ. Κυριάκος Κατσιμάνης. Τά πρακτικά αυτής της δημόσιας συζήτησης δημοσιεύθηκαν στην Επιθεώρηση της «Ευρωπαϊκής Έκφρασης», τεύχος 76 του 2010, σελ. 19 – 34.

Πνευματικό όργανο επικοινωνίας της Ε.Ε.Π., υπήρξε από της ιδρύσεώς της, η *Επιθεώρηση Comprendre* (=κατανοείν), η οποία μετά από 52 τόμους, ευρίσκεται σε προσωρινή αναστολή έκδοσης. Συνεργάτες στο *Comprendre*, ήταν κατά καιρούς οι: Carl Jaspers, André Gide, Paul Eluard, Raymond Aron, Georges Duhamel, Maurice Duverger, Vladimir Jankélévitch, Edgar Faure, Albert Camus, Vitorino Veronese, Ignazio Silone, L. Parsons, Georges Burdeau, Max Horkheimer. Από ελληνικής πλευράς, συνεργασίες στο *Comprendre*, είχαν οι κ.κ. Άγγελος Αγγελόπουλος, Γεώργιος Τενεκίδης, Οδυσσεάς

Ελύτης, Γεώργιος Ζογγόπουλος και πρόσφατα η κ. Άννα Κελεσίδου. Την Επιθεώρηση διηύθυνε ο Umberto Campagnolo από της ιδρύσεώς της, ο οποίος διατήρησε επίσης και την ιδιότητα του Διεθνούς Γενικού Γραμματέα. Από του θανάτου του, το 1976, την μέν Διεθνή Γενική Γραμματεία ανέλαβε η χήρα του, Michelle Campagnolo-Bouvier, την δε Διεύθυνση της Επιθεώρησης *Comprendre*, ανέλαβε ο από χρόνου μακρού συνεργάτης της *Επιθεώρησης*, διάσημος Ιταλός πολιτικός φιλόσοφος Noberto Bobbio (1909 – 2004), ο οποίος έκτοτε είχε και την ιδιότητα του επιτίμου Προέδρου της Ε.Ε.Π., μέχρι του θανάτου του, το 2004. Σήμερα, Διεθνή Γενική Γραμματέας και ψυχή της Ε.Ε.Π., μετά τον θάνατο της Michelle Campagnolo-Bouvier, είναι η κόρη της, η πολυτάλαντη Cosima Campagnolo, φιλόλογος, ιδιαιτέρως προικισμένη στις ευρωπαϊκές γλώσσες, η οποία έχει αφιερωθεί, εν μέσω των σημερινών δυσκολιών, στην διατήρηση και συνέχιση του πνευματικού και ακτιβιστικού οράματος των Campagnolo. Στην προσπάθειά της αυτή, επικουρείται από τον αδελφό της Matteo Campagnolo, ιστορικό, που ζει στην Γενεύη και εργάζεται στο Μουσείο Τέχνης και Ιστορίας της Γενεύης μαζί με την σύζυγό του Μαρία Ποθητού-Campagnolo, επίσης ιστορικό. Οι σπουδές του Matteo στην Ελλάδα, με υποτροφία του Ιδρύματος Κ. Ουράνη και ο γάμος του με την Μαρία Ποθητού, έφεραν πολύ ζωντανά το ελληνικό στοιχείο στην πνευματικά δραστήρια οικογένεια Campagnolo. Τά δύο παιδιά τους, τά εγγόνια του Umberto Campagnolo, έχουν μητρική γλώσσα την ελληνική, παράλληλα προς την γαλλική και την ιταλική.



Παρουσιάξοντας

7^ο Πανελλήνιο Συνέδριο του Περιοδικού Φιλοσοφείν: ἐπιστήμη, εὐνοια, παρρησία

Στη Θεσσαλονίκη, στο Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, διοργανώθηκε την Παρασκευή 30 και το Σάββατο 31 Οκτωβρίου του 2015 το 7^ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας με θέμα: «*Δημοκρατία: Ρητορική, Ιδεολογία και Πολιτική Φιλοσοφία. Από τον Χρυσό Αιώνα του Περικλή στη σύγχρονη πραγματικότητα*». Η Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου, αποτελούμενη από τους Παναγιώτη Δόικο, Αναπληρωτή Καθηγητή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Δημήτρη Σωτηρόπουλο, Αναπληρωτή Καθηγητή Α.Τ.Ε.Ι. Πελοποννήσου, Σωτηρία Τριαντάρη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Δυτικής Μακεδονίας, Άρη Στυλιανού, Επίκουρο Καθηγητή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης και Ηλία Βαβούρα, Διδάκτορα Φιλοσοφίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, διοργάνωσε με μεγάλη επιτυχία το εν λόγω συνέδριο με ένα πολύ επίκαιρο θέμα.

Στις συνεδρίες των δύο ημερών των εργασιών του συμμετείχαν πανεπιστημιακοί και ερευνητές από την Ελλάδα. Καλύφθηκε δε ποικιλία θεμάτων από την Προσωκρατική Φιλοσοφία έως και τον σύγχρονο ρόλο του δημοκρατικού ηγέτη. Ειδικότερα, αναπτύχθηκαν θέματα γύρω από τη δημοκρατικότητα του Δημόκριτου και του Αριστοτέλη, τον διαλεκτικό σύνδεσμο ηθικής και πολιτικής στον Σταγειρίτη, τη μετάβαση από τον Αριστοτέλη στον Λούκατς, τον άνθρωπο ως πολιτικόν ζώον, τη σχέση Ρητορικής και Πολιτικής στον Μιχαήλ Ψελλό και της θεολογικής εσχατολογίας με τον πολιτικό ανθρωποκεντρισμό, το μοντέλο ριζοσπαστικοποίησης του Ερνέστο Λακλάου και τη διασύνδεση της ηγεμονίας με τον αυτοπροσδιορισμό και τη χειραφέτηση. Αναπτύχθηκαν, επίσης, θέματα σχετικά με τη δύναμη και την αδυναμία της δημοκρατίας, τις περί δημοκρατίας τοποθετήσεις των Θουκυδίδη, Μακιαβέλλι, Σπινόζα, Ρουσσώ, Ντεριντά, Λεβινάς, Άντλερ, Μαρκούζε, εξετάστηκε η σχέση ελευθερίας και συλλογικότητας στον Νεόφυτο Δούκα, η Ρητορική του Κωνσταντίνου Οικονόμου του εξ Οικονόμων, τα Μαθηματικά περί πολιτευμάτων, αναπτύχθηκαν ο σύγχρονος φιλοσοφικός μηδενισμός και η απολιτικοποίηση των μαζών, η αρχαιολογία της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας και η ιστορική συνέχεια του έθνους, εισηγήθηκαν τη διασύνδεση της συνείδησης με την πολιτική πράξη, με την αλήθεια και τον ηγέτη. Διερευνήθηκαν ακόμη η καστοριαδική πρόσληψη της δημοκρατίας, καθώς και τα πεδία: δημοκρατία και οικονομία, υποκείμενα εξουσίας και παραβίαση των θεσμών, ατομικό και γενικό συμφέρον στην Αρχαία Αθηναϊκή Δημοκρατία, αμεσοδημοκρατία του Περικλή και νεότερες μορφές της, Ρητορική και δημοκρατία.

Επιπροσθέτως, παρουσιάστηκε το 12^ο τεύχος του περιοδικού **Φιλοσοφείν**: ἐπιστήμη, εὐνοια, παρρησία, το οποίο συμπεριέλαβε τα Πρακτικά του 6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα «*Αριστοτέλης: Άνθρωπος, Επιστήμη, Μεταφυσική*» και άλλα κείμενα.

Σωτήρης Φουρνάρος
Λέκτωρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών

και Σχολιάζοντας

ΤΟ ΜΝΗΜΕΙΟ ΠΟΥ ΛΕΓΕΤΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

Ζούμε κατά καιρούς -πέρσι το καλοκαίρι για παράδειγμα- στον πυρετό αρχαιολογικών ανακαλύψεων, χερσαίων και θαλασσιών. Ζούμε την αποκάλυψη μοναδικών μνημείων, όντως, μοναδικών ευρημάτων, 'μορφών ιδανικών κι αγαπημένων', όπως θα έλεγε ο ποιητής. Ζούμε στον πυρετό των διαβουλεύσεων για την επιστροφή των γλυπτών του Παρθενώνα, επίσης «μορφών ιδανικών κι αγαπημένων». Πολύ καλά κά- νουμε! Άξιος ο μισθός μας.

Κανείς όμως δεν έκανε λόγο ποτέ, ούτε ενδιαφέρθηκε ποτέ για το μνημείο που κουβαλάμε μαζί μας, μέσα μας, όσοι το κουβαλάμε ακόμα, το μνημείο που λέγεται «ελληνική γλώσσα», γιατί πράγματι είναι μνημείο η ελληνική γλώσσα. Είναι το μνημείο που επέζησε σεισμών και καταποντισμών της Ιστορίας μας χωρίς ποτέ να το φροντίσουμε, χωρίς ποτέ να το αναστηλώσουμε, το αντίθετο, όλο και το φθείρουμε, όλο και το κουτσουρεύουμε, όλο και το γκρεμίζουμε...

Και τούτο διότι δεν ξέρουμε προφανώς την αξία του, ίσως μάς είναι τόσο οικείο που το προσπερνάμε. Αλλά η ελληνική δεν είναι μόνο η δική μας μητρική γλώσσα, είναι η μητρική γλώσσα της επιστήμης (Physik, Kosmologie, Mathematique, Biology), είναι η μητρική γλώσσα της Φιλοσοφίας (Ontology, Epistemology, Ethics), είναι η μητρική γλώσσα της Τεχνολογίας (Technology), άρα ολόκληρου του σύγχρονου πολιτισμού. Πώς λοιπόν θα τον καταλάβουμε χωρίς αυτήν; Τα παιδιά στα ξένα πανεπιστή- μια, πριν αρχίσουν την επιστήμη τους μαθαίνουν ορολογία, δηλ. την ελληνική ορολογία μεταφερμένη στη γλώσσα τους_ οι υποψήφιοι της ιατρικής π.χ. στη Γερμανία παρακολουθούν το λεγόμενο Das grosse Graecum -τουλάχιστον στα χρόνια μου έτσι ήταν.

Πρόσφατα άκουσα σε κανάλι της γαλλικής τηλεόρασης (TV5) ότι οι Γάλλοι επαναφέρουν στα σχολεία τους το μάθημα της Ορθογραφίας, δηλ. της υπαγόρευσης κειμένου και της γραπτής απόδοσής του από τους μαθητές. Και το ακόμη σπουδαιότερο, ότι για να προσληφθεί κάποιος σε οποιαδήποτε εταιρεία, ή τέ- λος πάντων θέση εργασίας εξετάζεται εκτός των άλλων και στην Ορθογραφία!

Τα μνημεία μας κάποια στιγμή θα αποκαλυφθούν σε όλο τους το μεγαλείο, τα γλυπτά του Παρθενώνα κάποια στιγμή θα μας τα δώσουν πίσω οι Άγγλοι -ελπίζω. Τη γλώσσα μας όμως ποιος θα μας την δώσει πίσω; Τη γλώσσα που εμείς οι ίδιοι με τη θέλησή μας, την απεμπολήσαμε -ας μην υποπτευόμαστε εδώ ξέ- νους δακτύλους. Εμείς είπαμε το *διάλειμμα* μπρέϊκ, εμείς είπαμε το *εντάξει* ο-κεϋ, εμείς σχεδόν δηλώσαμε ότι θέλουμε επίσημη γλώσσα τα αγγλικά, εμείς καταργήσαμε τις ελληνικές επιγραφές στα μαγαζιά μας, εμείς μιλάμε στον τόπο μας ξενικά, λες και είναι τίτλος τιμής να μιλάς ξενικά! Εμείς σπεύδουμε στις επι- στημονικές συναντήσεις που γίνονται στον τόπο μας να μιλάμε ξενικά ή να ανακατεύουμε ξενικές εκφρά- σεις στον λόγο μας, τάχα επειδή έχουμε σπουδάσει σε ξένες χώρες και μεταφέρουμε την επιστημονική ορολογία. Μα αν δεν μπορείς να μεταφέρεις στη μητρική σου γλώσσα την ορολογία, σημαίνει ότι δεν την καταλαβαίνεις, ότι δεν την έχεις κάνει κτήμα σου.

Αυτά είναι φαινόμενα σχετικά πρόσφατα και βαρύνουν εμάς «τους ζώντες και περιλειπομένους». Γιατί έχουμε γνωρίσει σοφούς δασκάλους, σπουδαγμένους στο εξωτερικό, με σεβασμό και ευλάβεια στη μη- τρική τους γλώσσα, που μάλιστα κατηγορούσαν την ξένη γλώσσα για δυσκαμψία και έλλειψη ευκρίνειας. Έχουμε γνωρίσει δασκάλους που αντί να μεταφέρουν ατόφιους τους ξενικούς όρους στην πατρίδα τους, όπως γίνεται τώρα, μετέφεραν την ελληνική γλώσσα και ορολογία στα διεθνή κέντρα όπου μιλούσαν, δεί- χνοντας ότι μπορεί κάποιος να μιλάει αγγλικά με ελληνικές λέξεις, γιατί οι ρίζες των ξένων λέξεων, τουλά- χιστον των επιστημονικών, είναι ελληνικές.

«Τη γλώσσα μου έδωσαν ελληνική το σπίτι φτωχικό...» έχει πει ο ποιητής. Εμείς τι θα δώσουμε στα παι- διά και τα εγγόνια μας; Ίσως ένα σπίτι σίγουρα φτωχικό, τη γλώσσα όμως; μήπως γκρίκλις;

Κική Αλατζόγλου-Θέμελη

Ομοτ. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Ιονίου Πανεπιστημίου

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

«*Ἐν τὸ πᾶν καὶ πᾶν τὸ ἔν* ακούμε να ηχεί στα κείμενα που φιλοξενούμε στις σελίδες «Φιλοσοφία και Λογοτεχνία» του περιοδικού μας.

Στο αφήγημα *Ένας καλός φίλος* η φιλόλογος και συγγραφέας, φίλη της Ένωσής μας, Ρίτα Τριαρίδου δίνει τη σχέση ανθρώπου – ζώου με λόγο λιτό και δραστικό, γι αυτό και αποτελεσματικό. Η αμεσότητα, η ενάργεια αλλά και η ειλικρίνεια κερδίζουν τον αναγνώστη, αφήνοντάς τον σε μια ρέμβη λυτρωτική.

Ακολουθούν τέσσερα ποιήματα, όλα συναδέλφων μας εκπαιδευτικών, από πρόσφατη δουλειά τους, αντιπροσωπευτικά, όπως νομίζουμε, της γραφής τους.

Μαρία Μαρκαντωνάτου.

Ένας καλός φίλος

Είναι αλήθεια πως θέλει παρέα. Ο σκύλος μας κάθεται έξω από την ανοικτή μπαλκονόπορτα και πίσω από τη σήτα της παρακολουθεί ό,τι συμβαίνει μέσα στο καθιστικό – εμάς, που πηγαινοερχόμαστε και ασχολούμαστε με τις δουλειές μας. Όταν ησυχάζουμε, βλέπουμε τηλεόραση ή διαβάζουμε, μένει ήρεμος. Όταν όμως τρώμε κάτι ή ετοιμαζόμαστε να βγούμε έξω, αναστατώνεται. κουνάει την ουρά του προς τα πάνω – θέλει κι αυτός έξοδο... Με τη στάση του σώματός του, με τα μάτια... Βλέπει... Επιθυμεί...

Τελευταία, όμως, μου φαίνεται πως δεν ακούει καλά, είναι επίσης και αρκετά νωθρός...

Κινείται πιο αργά.

Τον Τρύφωνα, πριν δεκαπέντε χρόνια, τον είχε φέρει στο σπίτι μας ένα βροχερό χειμωνιάτικο βράδυ ο Γιώργος, χαρίζοντάς του το όνομα του αγίου που γιόρταζε εκείνη την ημέρα, την 1η Φεβρουαρίου.

Το κουτάβι, πέντε μηνών τότε, ήταν μαύρο, μακρόστενο και κοντοπόδαρο. Το εγκαταστήσαμε σε δικό του σπιτάκι στον κήπο μας. Εκεί έπαιζε συνέχεια. Σκανδα-

λιάρικο, ζωηρό έτρεχε παντού. επιχειρούσε να περάσει τα κάγκελα του φράκτη, να βγει ελεύθερο στο δρόμο. έσπαζε λουλούδια και κλαδιά, κυνηγούσε με ένταση τις οικόσιτες γάτες που τον «κατασκόπευαν», κάθε πουλί –δεκοχτούρα, κοτσύφι ή σπουργίτη– σαν στάθμευε μια στιγμή να τσιμπολογήσει κάτι στο χώμα. γάβγιζε, επίσης, δυνατά, κυριαρχικά, και σε κάθε περαστικό «ξάδελφο» και προστάτευε σθεναρά τον οριοθετημένο χώρο του.

Μάλλον γι αυτό προτιμούσε, από τότε, να εποπτεύει ακόμη και το δρόμο, κρατώντας θέση στο πιο ψηλό σκαλί της εξωτερικής μαρμάρινης άσπρης σκάλας-- εισόδου του σπιτιού.

Εμάς μας τρέλαινε με τα καμώματά του. Έπαιζε μαζί μας, κρυβόταν, φρόντιζε να γαβγίζει δυνατά, όταν έβλεπε άγνωστους επισκέπτες.

Ο Τρύφωνας έτσι έγινε αγαπημένο μέλος της οικογένειας, ένας καλός φίλος, ακόμη και για τους φίλους μας. Τον αγαπούσαμε και τον χαιρόμασταν. ήταν ευχαριστημένος. Νομίζω πως ένιωθε τα αισθήματά μας. Παρακολουθώντας μας πάντα διακριτικά, αισθανόταν τις χαρές ή τις αγωνίες μας και συμπαραστεκόταν, ή προ-

σαρμοζόταν σιωπηλά. μια ματιά με παράπονο, όταν φεύγαμε χωρίς αυτόν, και ύστερα η εγκαρτέρηση.

Απαιτούσε μόνο το φαγητό του και την παρέα μας. να τον συντροφεύουμε στις βόλτες στο βουνό και στο πάρκο ή την εξοχή.

Στην αρχή περπατούσε δεμένος με το λουρί του, για το φόβο της κίνησης του δρόμου. με τον καιρό, μεγαλώνοντας, ελεύθερος «κάλπαζε» περήφανα και γρήγορα. Χαιρετούσε φιλικά τα σκυλιά που συναντούσε, μα κάποτε και αντρείευόταν, ζητώντας, μάλιστα, και την επιδοκιμασία μας. Συχνά πάλι, διέκοπτε το βάδισμά του. τον είλκυαν ίσως κάποιες μυρωδιές, ιδιαίτερα στα χόρτα, στα πεζοδρομία, χαμηλά στους κορμούς των δένδρων... Έπρεπε να τις εξετάσει λεπτομερώς. μάλλον επέμενε αρκετά... Δεν αποχωρούσε, δεν υπάκουε... Πείσμωνε...

Τώρα τον Τρύφωνα τον βαραίνουν τα χρόνια του, η ανεπάρκεια της καρδιάς του, τα πολλά φάρμακα που παίρνει, ακόμη και η ζέστη.

Περπατάει λιγότερο, δεν κυνηγάει πια τις γάτες. Αυτές μπορούν να τον πλησιάσουν, να πίνουν νερό από το παδέλι του και, κάπου-κάπου, να τρώνε και από το φαγητό του, όταν δεν του πολυαρέσει.

Ελάχιστα βγαίνει μόνος έξω από τον κήπο, να σεργιανίσει στο δρόμο. Αυτό που διακαώς επιθυμεί είναι πάντα η μικρή βόλτα μαζί μας. Ζητάει να τον συνοδεύουμε και οι δυο. Περιμένει το αφεντικό του να φανεί... Ύστερα ξεκινάμε και οι τρεις.

Παλαιότερα, μας ξέφευγε προς την παραλία – τσαλαβουτούσε, για λίγο, στο κύμα της θάλασσας ή καθόταν, συχνά, στην άκρη του και δροσιζόταν. Τελευταία, αυτά τα αποφεύγει. Όχι, δεν τρέχει, δεν τον χάνου-

με, καθόλου πια. Δεν αντέχει τις μεγάλες αποστάσεις. Περπατάει αργά. κουράζεται... Σταματά... Δεν πολυκάνει φιλιές με σκυλιά που συναντάμε.

Φαίνεται πως ο ηλικιωμένος φίλος μας συνηθίζει τη μοναξιά του... Τον παρακολουθώ να στέκεται μόνος. Μαύρη αέρινη μορφή στο φως που φεύγει.

Ανήμπορος να τρέξει, αδρανής κοιτάζει στο κενό στραμμένος προς αυτό με όλο το βαρύ του σώμα προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

Τί βλέπει, τί οσμίζεται από το βάθος του χρόνου του;

Σκέπτεται; Υποφέρει; Φοβάται κάτι άραγε;

Μελαγχολεί. Θλίβεται... Γίνεται σκοτεινός...

Αρνείται συχνά να πάρει τροφή... Λυπάμαι κι εγώ. Πόσο μπορούμε να του σταθούμε;

Τα μάτια του μικραίνουν. Δυο μικρές σκοτεινές βούλες στο αποστεωμένο του κεφάλι. Τον χαϊδεύω στο μέτωπο... Ηρεμεί, του αρέσει...

Μη φύγεις –κάθισε εδώ– να, εδώ δίπλα... μου γνώφει με το βλέμμα.

Θυμάμαι τους δικούς μου, τον πατέρα, τη μάνα: «Μείνε παιδάκι μου λίγο ακόμη συντροφιά... Μη μ' αφήνεις μόνο... Μη φεύγεις».

Ρίτα Τριαρίδου





Σκιαμαχία

Όνειρο πινδάρειας σκιάς ο άνθρωπος,
 μά, όσο ζή, παλεύει μ' όλες τις γωνίες
 όπου παραμονεύουν οι ψυχρές σκιές του. Ξέρει
 οι ώρες και οι μέρες του στή γη περνάνε
 σαν τις σκιές που αφήνουν βιαστικά τά σύννεφα.
 γνωρίζει, έστω και μέ τά παθήματα, πώς όλος
 ο βίος του μιά πάροδος σκιάς κι όνειρο είναι μάταιο,
 αν κι όλα του είναι ασθενέστερα κι άπατηλότερα
 από αυτά, μά εκείνος, γραπωμένος ή δεμένος
 απ' τις έπιθυμίες του, μετράει μ' έλπίδες πάντοτε
 τά βήματα, που έχει στή ζωή νά κάμει...

Π.Β. Πάσχος
(ΕΝΑΓΩΝΙΟΣ ΑΓΩΝΑΣ)

Ανθρωποκεντρικά

Δέν τόχετε σκεφτή; Συμβαίνει και τό άνάποδο:
 Πολλοί άνθρωποι γνωρίστηκαν,
 γνώρισ' ό ένας τόν άλλον δηλαδή,
 από σκύλους, ή από γάτες...

Όχι, μήν άπορητε!
 Ευαίσθητες ψυχές, άνένταχτες στό σήμερα...

Ζωα άγάπησαν, κ' ύστερα
 άφέθηκαν, ξανοίχτηκαν, βρέθηκαν μόνες,
 συμ-βίωσαν πληγές,
 μεγάλες πληγές και ζωντανών χαμούς,
 κι ώδηγήθηκαν σ' άκατάλυτη σχέση
 του δικου τους είδους...

Έφοκος Ρ. Άποστολίδης
(Ούτε πενηναεφτά)

Οι ζωντανοί νεκροί

Για κοίτα τι παράξενο!
 Νεκροί να είναι οι άνθρωποι
 που σάρκινι ανάμεσά μας ζούνε
 και κάποιοι άλλοι πεθαμένοι
απέθαντοι
 στο αίμα
 και στη σκέψη να υπάρχουνε
 και ζωντανότεροι από τους ζωντανούς
 να ζούνε.

Μαρία Καλαντζαντωνάκη – Νικολάου
(ποιήματα της Νιότης και της Ζωής)

Γατάκι στή βεράντα μας

Μᾶλλον κυνηγημένο·
 μόνο σου θάλπος – οικεία καταφυγή –
 κομμάτι ἡλίου στό περβάζι μας.
 Θάμνοι τριγύρω κι ἡ τερπνή κυπάρισσος
 λικνίζοντας τό ἔκτακτο.
 Ἄντίκρυ ὁ Ὑμηττός - ἐρωτικός κι ἐντάφιος.

Βγῆκα τυχαῖα.
 Ἄσπρο πάνω στό μάρμαρο
 σέ πρόδωσαν αὐτάκια μαῦρα , προσφυγάκι μου.
 Περίτρομο· ξένη ἐγώ γιά σέ. Μιά κίνησή μου,
 κι ἴσως σάλτος στό κενό μοιραῖος.

Ἰσορροπία σέ σχοινί.
 Νά σοῦ μιλῶ σχεδόν ἀμίλητη
 νότες ισότονες, σάν ἐπικλήσεις προθανάτιες.
 Κι αἴφνης, νά ὀρμᾶς στά πόδια μου
 τή ράχη σου προτείνοντας γιά χᾶδι.

Πλάσμα ἐσύ ἀσήμαντο ὅπως κι ἐγώ
 ὅπως κι ὁ δυόσμος κι ἡ ἀράχνη πλάι μας,
 ἔνοικοι πάντως ὅλοι
 βιότοπου ἀχανοῦς, ἐπίφοβου
 πού τόν συνέχει μυστικά τό Χάδι.

Μαρία Μαρκαντωνάτου
(ανέκδοτο)



Το υπερβατικό στοιχείο στην γνωσιοθεωρία του Ιμμάνουελ Κάντ

Της ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΜΕΣΣΑΡΗ

δρ. Φιλοσοφίας - Δ/τριας 2ου Γυμνασίου Παλαιού Φαλήρου

Η διερεύνηση των όρων *υπερβατολογικός* (transzendental) και *υπερβατικός* (transzendent) και η θέση τους μέσα στο φιλοσοφικό σύστημα του Καντ, είναι ένα δύσκολο εγχείρημα.

Κέντρο της φιλοσοφίας του *Kant* είναι ο άνθρωπος όχι ως άτομο, αλλά ως καθολική συνείδηση εν γένει με ένα πνεύμα προικισμένο από το ανώτατο πρωταρχικό Ον, που χρησιμοποιεί τον υπερβατολογικό του εξοπλισμό και με την συνεπικουρία των υπερβατικών ιδεών οργανώνει το σύμπαν σε μια ολότητα για την επίτευξη του Απολύτου και την κατάκτηση του ανώτατου Αγαθού, ήτοι της ευδαιμονίας σε συνάρτηση με την ηθικότητα.

Τα βασικά προβλήματα που ανακύπτουν είναι εάν υπάρχουν γνώσεις *a priori* και αν η Μεταφυσική ως επιστήμη μπορεί να θεμελιωθεί επιστημονικά. Η λύση θα προκύψει από τη συνένωση ρεαλισμού και ιδεαλισμού, και θα αποδοθεί με το όνομα του *κριτικού* (υπερβατολογικού) ιδεαλισμού, ο οποίος θα θεμελιωθεί στη διάκριση του *Ding an Sich* και του φαινομένου. Ανένδοτος ρεαλιστής ο Κάντ (*Encyclopedie de la Pleiade*, 57) δεν αμφιβάλλει ότι υπάρχει ένας κόσμος από πράγματα καθεαυτά, που βρίσκεται σε συσχετισμό με ό,τι φαίνεται και όχι ως αιτία του, ωστόσο είναι άγνωστος και απροσπέλαστος, γιατί δεν ανήκει στην ανθρώπινη γνωστική συνειδησιακή δύναμη. Η αντικειμενική γνώση, απορρέει κατά τον Καντ, από μια συνεργασία εποπτείας και διάνοιας (νόησης), όπου η πρώτη αποδίδει στο φαινόμενο το περιεχόμενο και η δεύτερη τη μορφή.

Ο όρος *υπερβατολογικό* (transzendental), στον Καντ, χαρακτηρίζει τον *a priori* γνωστικό εξοπλισμό του ανθρώπινου πνεύματος - συγκεκριμένα αναφέρεται στις θεμελιώδεις μορφές της εποπτείας (χώρου και χρόνου) και στις θεμελιώδεις μορφές της διάνοιας (κατηγορίες). Έχει την έννοια του προεμπειρικού που αποτελεί όρο δυνατότητας της εμπειρίας. Ορισμένοι σχολιαστές του Καντ ταυτίζουν το *a priori* με το *έμφυτο*, αλλά αυτή η ταύτιση δεν συνάδει με τη θεωρία του για τις υπερβατικές ιδέες και το απροσπέλαστό τους. Υπερβατολογικό όμως δεν είναι για τον Κάντ κάθε *a priori* γνώση αλλά μόνο εκείνη μέσω της οποίας γνωρίζουμε πώς μερικές παραστάσεις (εποπτείες ή έννοιες) μπορούν να εφαρμοστούν αποκλειστικά *a priori* ή είναι δυνατές. Γι' αυτό ούτε ο χώρος ούτε οποιοσδήποτε γεωμετρικός προσδιορισμός του είναι υπερβατική παράσταση *a priori* παρά μόνο η επίγνωση του ότι οι παραστάσεις αυτές δεν έχουν καθόλου εμπειρική προέλευση και η δυνατότητα να μπορούν να αναφέρονται *a priori* σε αντικείμενα της εμπειρίας λέγεται υπερβατολογική. Επομένως, η διαφορά του υπερβατολογικού από το εμπειρικό ανήκει μόνο στην κριτική των γνώσεων και δεν συσχετίζεται με την αναφορά στο αντικείμενό τους. (Κριτική του Καθαρού Λόγου, {B 81})

Κάθε γνώση που επιλαμβάνεται των *Καντικειμένων* αυτών αλλά και του δικού μας κυρίως τρόπου γνώσεως των αντικειμένων, καθόσον αυτός είναι *a priori* δυνατός, είναι κατά τον Κάντ, υπερ-

βατολογικό. Η υπερβατολογική γνώση εκφράζει πάντοτε μια σχέση προς το είδος και τον τρόπο γνώσης του ανθρώπινου υποκειμένου, δηλαδή προς τον τρόπο κατά τον οποίο ο άνθρωπος λόγος προσλαμβάνει, διεξέρχεται, κρίνει και ταξινομεί τα αντικείμενα. Το πώς εποπτεύει, νοεί και γνωρίζει η ανθρώπινη εποπτική και νοητική δύναμη όλη την πραγματικότητα ή τα πράγματα εν γένει, έχει την πρωταρχική του πηγή στον ανθρώπινο *αυτοσυνειδέναι*, στην υπέρτατη συγκαταληπτική ενότητα του Νοείν. Τα πράγματα, κατά τον Κάντ, μπορούμε να τα γνωρίζουμε, μόνο όπως εμφανίζονται σε εμάς, δηλαδή μόνο όσο και καθόσον είναι σε εμάς, και για μας ό,τι είναι στο φαίνεσθαί τους πραγματικά. Επειδή όμως η ανθρώπινη γνώση είναι πεπερασμένη και ανολοκλήρωτη ο άνθρωπος ορέγεται μεταφυσικά να γνωρίσει έναν κόσμο υπεραισθητό πέρα από τα όρια κάθε δυνατής εμπειρίας. Ο υπερβατικός δρόμος (*transzendent*) είναι η ιδέα και κατά τον Κανιξβέργιο φιλόσοφο, οι τρεις ιδέες – ψυχή, κόσμος, Θεός – εκφράζουν τρεις δυνατές σχέσεις που μπορούν να έχουν προς ένα υποκείμενο καθόλου, προς την ολότητα όλων των πραγμάτων αντικειμενικά και προς το πρωταρχικό Όν, τον Θεό. Με αυτόν τον τρόπο ο λόγος προχωρεί προς το *Απόλυτο*. (*Kritik der reinen Vernunft* {A 333/B 390 κ.εξ.}) Το υπερβατικό σημαίνει μια οντότητα μεταφυσική, που υπάρχει πέρα της εμπειρικής πραγματικότητας σε έναν κόσμο νοητό (Κριτική του Καθαρού Λόγου A 296) και έχει την έννοια του *μετεμπειρικού*, του επέκεινα της εμπειρίας. (*Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τευχ. Α, μεταφρ. Γιανναρά Αναστ., σελ. 49, υποσημ.1)

Το *Υπερβατολογικό στοιχείο* του πνεύματος αφορά στην κατώτερη γνωστική δύναμη, που είναι η αίσθηση σε συνδυασμό με τη φαντασία, και την ανώτερη γνωστική δύναμη, την διάνοια. Ο Κάντ

διακρίνει την διάνοια (νόηση) από το νου – πρώτος είχε κάνει τη διάκριση ο Πλάτων – και θεωρεί τη διάνοια κατώτερη του νου. Η διάνοια προϋποθέτει το νου και ερμηνεύει το περιεχόμενό του. Η διάνοια όμως μπορεί να φτάσει σε μια σχετική ολότητα των εποπτειών και των εννοιών, ενώ ο νους σε μια απόλυτη, γιατί μόνο αυτός έχει ως αντικείμενό του το *καθεαυτό όν*, την *ιδέα*, η οποία νοείται ως απόλυτη ολότητα. Η *διάνοια* (*Verstand*), η *δύναμη της κρίσης* (*Urteilkraft*) και ο *νους* (*Vernunft*) αποτελούν την *έννοια του Λόγου* και αντιπαρατίθεται στη δύναμη της αίσθησης – μαζί με αυτήν νοείται πάντα η εποπτεία, που σημαίνει την άμεση και απευθείας θέαση ενός αντικείμενου σκέψης που είναι παρόν στο πνεύμα και συλλαμβάνεται στην ατομική πραγματικότητά του. Ο Λόγος και η *αίσθηση* αποτελούν, για τον Κάντ, τις δυο γενικές πηγές της γνώσης. (Κριτική του Καθαρού Λόγου, A131). Η διάνοια έχει στενή σχέση με την ικανότητα του αισθάνεσθαι και με την εποπτεία. Όμως η διάνοια έχει και την ικανότητα της αυτενέργειας και το κύριο έργο της είναι η *κρίση*. Διάνοια λοιπόν είναι η κριτική ικανότητα, που έχει την τάση να συνδέει όλα όσα της παρουσιάζονται μέσω της εποπτείας και της αίσθησης και να τα υποβάλλει σε νόμους. (Θεοδωρακόπουλος Ν.Ιω., Διάνοια, δύναμη της κρίσης και Νους στον Κάντ, 5)

Εφόσον η διάνοια είναι η πηγή των *καθαρών εννοιών*, των *κατηγοριών* και των *αρχών* χαρακτηρίζεται *καθαρή διάνοια* (νόηση). Με αυτό τον τρόπο ο Κάντ θέλει να δείξει την αυτονομία και την ανεξαρτησία της διάνοιας από την αίσθηση. Κέντρο της διάνοιας είναι η *υπερβατολογική αντίληψη* (*transzendentale apperzeption*) που σημαίνει την αυτοσυνείδηση, δηλ. τη συνείδηση του «εγώ σκέπτομαι». Χωρίς το εγώ που συνοδεύει και υποβαστάζει κάθε παράσταση, κάθε έν-

νοια και κάθε κρίση, είναι αδύνατη η γνώση.

Το λογικό εγώ ενώνει τα δεδομένα της αίσθησης και της εποπτείας σε συνθετική γνώση, που λέγεται *πείρα*. Η διάνοια χωρίς την αίσθηση και την εποπτεία είναι αδύνατο να φτάσει στη γνώση των φαινομένων. Το *φαινόμενο* είναι κάθε τι που μπαίνει μέσα στους τύπους του χώρου και του χρόνου και στις κατηγορίες. Ότι υπάρχει έξω από τις μορφές των γνωστικών μας δυνάμεων –κατώτερων και ανώτερων– αυτό είναι το *Ding an Sich*, που αποτελεί μόνο μια έννοια χωρίς να γνωρίζουμε το περιεχόμενό της.

Η διάνοια δεν δέχεται τα αντικείμενα της αίσθησης και της εποπτείας με τη μορφή των παραστάσεων, αλλά τα συλλαμβάνει ως πράγματα, που σημαίνει την αντικειμενική σχέση πολλών δεδομένων της εποπτείας. Αυτή είναι η πραγματική χρήση της διάνοιας και διαφέρει από τη λογική της χρήση που στηρίζεται στο νόμο της αντίφασης. Επομένως, η διάνοια χωρίς το περιεχόμενο των αισθήσεων θα ήταν κενή και το περιεχόμενο χωρίς τη διάνοια θα ήταν χωρίς τη μορφή της γνώσης (Θεοδωρακόπουλος ό.π, 9). Μονάχα στη σύνθεσή τους είναι δυνατή η γνώση.

Η *αυτενέργεια της διάνοιας* είναι η ενιαία εκείνη πράξη που κατατάσσει πολλές παραστάσεις κάτω από μια κοινή παράσταση, την *έννοια*. Με τις έννοιες η διάνοια κρίνει, γι αυτό αποτελεί έμμεση γνωστική δύναμη, μια δύναμη του σκέπτεσθαι. Η δυνατότητά της όμως να γνωρίζει, στηρίζεται στην ενότητα της συνείδησης. Άρα η συνθετική ενότητα είναι ο πρώτος όρος για κάθε σκέψη και γνώση. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Κάντ θεωρεί συστατικές αρχές της επιστημονικής γνώσης μόνο αυτές που έχουν την πηγή τους στη διάνοια και τις θέτει *a priori* ως νόμο για τη φύση, δηλ. για την

ολότητα των φαινομένων. Όλες οι άλλες έννοιες ονομάζονται *υπερβατικές ιδέες* και δεν έχουν θεμελιωτική δύναμη για τη γνώση, είναι υπερβατικές με την έννοια ότι ο νους δεν "συγκρατείται" με αυτές μέσα στα όρια της καθαρής επιστημονικής γνώσης. Οι ιδέες αποτελούν κανονιστικές, ρυθμιστικές αρχές του νου.

Η διάνοια είναι λοιπόν η δύναμη που έχει έννοιες, κρίσεις και κανόνες, κινείται σύμφωνα με αυτούς και υποτάσσει κάτω από αυτούς όλα τα δεδομένα της εποπτείας. Με αυτή την έννοια είναι ο νομοθέτης της φύσης. Χωρίς αυτήν δεν θα υπήρχε φύση, γιατί φύση είναι η ύπαρξη των φαινομένων σύμφωνα με νόμους. Η διάνοια είναι η πηγή των νόμων που βρίσκουμε στη φύση και η τυπική ενότητα της φύσης.

Μεταξύ της διάνοιας και του νου, ο Κάντ θέτει τη δύναμη της *κρίσης* η οποία υπάγει το ειδικό στο γενικό (στον κανόνα ή στο νόμο). Η δύναμη αυτή είναι τελεολογική, γιατί βλέπει τα πράγματα από την πλευρά του σκοπού. (ο.π 16) Η δύναμη αυτή είναι είτε *καθοριστική* είτε *στοχαστική* (όταν οι μορφές της διάνοιας είναι απροσδιόριστες). Η δύναμη της κρίσης βλέπει τη φύση σύμφωνα με την ιδέα του *υποθετικού σκοπού*, και αυτός είναι ένας τρόπος για να συνδέσει ορισμένα φαινόμενα μεταξύ τους. Η υπαγωγή του ειδικού στο γενικό έχει υποκειμενικό κύρος.

Ο νους στην πλατιά του σημασία λέγεται *Λόγος*, *in stricto sensu*, όμως, διαφέρει από τη διάνοια και αποτελεί ανώτατη γνωστική δύναμη. Η γνώση μας αρχίζει από τις αισθήσεις, θεμελιώνεται με τη διάνοια και καταλήγει στο νου. Όπως η διάνοια κατατάσσει το υλικό της εποπτείας, έτσι και ο νους κατατάσσει κάτω από μια ανώτατη ενότητα αυτό που του προσφέρει η διάνοια. Ο νους έχει δυο χρήσεις, μια τυπική που αφορά στη δύναμη των έμμεσων συλλογισμών και

μια ουσιαστική που αφορά στη γέννηση των αρχών του από τον ίδιο. Ο νους σκέπτεται σύμφωνα με αρχές, ενώ η διάνοια σύμφωνα με κανόνες. Αν η διάνοια είναι η δύναμη που φέρνει σε ενότητα τα φαινόμενα μέσω των κανόνων, ο νους είναι η δύναμη που φέρνει σε ενότητα τους κανόνες της διάνοιας, για να επιτύχει μια εσωτερική οικονομία αναγάγοντας τις έννοιες μετά από σύγκριση αναμεταξύ τους, σε ένα όσο το δυνατόν μικρότερο αριθμό (ό.π 20) Αυτό όμως για να επιτύχει πρέπει να περιέχει συνθετικές κρίσεις *a priori*, για να αναγάγει σε αυτές τους κανόνες της διάνοιας.

Λογικό αίτημα του νου είναι να υποτάξει τους κανόνες του σε έναν γενικό κανόνα και τελικά να βρει αυτό που δεν τελεί υπό όρους και δεν ανάγεται σε κανένα άλλο, ήτοι το *Απόλυτο*. Το Απόλυτο δεν είναι κρίκος της εμπειρικής σύνθεσης, αλλά μια έννοια που καταλήγει ο νους ύστερα από συμπερασμό, και ονομάζεται *ιδέα*. Κάθε κρίση για ηθικές αξίες ή απαξίες είναι δυνατή μόνο μέσω της ιδέας. Άρα η ιδέα προϋποτίθεται κατ' ανάγκην σε κάθε προσέγγιση της ηθικής τελειότητας. Όπως από τη μορφή των κρίσεων της διάνοιας προκύπτει η κατηγορία ως συνθετική ενότητα των εποππειών, όμοια και από τη μορφή των συλλογισμών του νου αναπηδάει η ιδέα ως ενότητα, ολότητα όλης της πείρας. (Κριτική του Καθαρού Λόγου {A 307}). Τη σχετική ενότητα που θέτει η διάνοια με τις κατηγορίες την θέτει απόλυτα ο νους.

Η ιδέα για τον Κάντ, είναι η αναγκαία έννοια του νου που δεν είναι δυνατόν να έχει μέσα στις αισθήσεις ένα αντίστοιχο αντικείμενο *in concreto*. Η ίδια η φύση του καθαρού νου θέτει την ιδέα. Η ιδέα είναι υπερβατική, υπερβαίνει δηλαδή τα όρια της εμπειρίας. Το Απόλυτο όλων των φαινομένων είναι μόνο ιδέα, γιατί δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μια εικόνα της

απόλυτης ολότητας των φαινομένων. Όμως αυτό που στη θεωρητική χρήση του νου είναι υπερβατικό, στην πρακτική του χρήση –πρόκειται πάντα για εφαρμογή κανόνων- είναι δυνατό η ιδέα να είναι *in concreto* δεδομένη, έστω και μερικά. Στην ηθική ζωή είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τις πραγματικές πράξεις. Με την ιδέα είναι δυνατή η μετάβαση από τις έννοιες της φύσης στις έννοιες του πρακτικού νου και έτσι συνδέεται η θεωρητική γνώση με την πρακτική και η ηθική ιδέα έχει ως πεδίο εφαρμογής της όλη τη φύση μέσα στον άνθρωπο.

Στα *Προλεγόμενα* σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική (σελ. 98 κ.ε) διατυπώνεται η θέση ότι όπως η νόηση έχει ανάγκη από τις κατηγορίες για την εμπειρία, έτσι και η λογική περιέχει μέσα της την αρχή των ιδεών, ιδέες απαραίτητες που το αντικείμενό της δεν μπορεί να είναι δεδομένο σε καμιά εμπειρία. Η διάκριση των ιδεών (*καθαρών εννοιών της λογικής*) από τις κατηγορίες (*καθαρές έννοιες της νόησης*), σαν γνώσεις ολότελα διάφορες κατά το είδος, τη ρίζα και τη χρήση είναι σημαντική για να θεμελιωθεί μια επιστήμη που περιέχει το σύστημα όλων αυτών των *a priori* γνώσεων και αυτή είναι η Μεταφυσική.

Η απαρχή των *Κατηγοριών* βρίσκεται στις τέσσερις λογικές λειτουργίες όλων των κρίσεων της διάνοιας, ενώ αυτή των ιδεών στις τρεις λειτουργίες του συλλογισμού. (Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική ... 101) Οι έννοιες της λογικής, που εδώ βρίσκεται το θεμέλιό τους, περιέχουν την ιδέα του άρτιου υποκειμένου (*υποστασιακού*) και λέγεται *ψυχολογική ιδέα*, την ιδέα της τέλει σειράς των προϋποθέσεων και λέγεται *κοσμολογική ιδέα*, και την ιδέα ενός πλήρους συνόλου του *πιθανού* και είναι η *θεολογική ιδέα*.

Επομένως τα υπερβατολογικά στοιχεία της εμπειρίας (χώρος και χρόνος) κατη-

γορίες και αρχές της καθαρής νόησης (φυσικοί νόμοι) είναι οι αναγκαίοι *απριορικοί όροι* της δυνατότητας της εμπειρίας. Μόνο η ουσία του κόσμου είναι υπερβατική και όχι η ύπαρξή του, γράφει ο Κάντ, προδίδοντας τον κριτικό ρεαλισμό του. Το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει τα όντα μόνο ως φαινόμενα όταν περνούν από την γνωστική συνείδηση, αγνοεί όμως απόλυτα πώς είναι *αυτά καθεαυτά* στην απόλυτη υπερβατική πραγματικότητα τους, ποια είναι η ουσία τους, ποιες είναι οι υπερβατικές αρχές τους και γιατί περνούν απ' την γνωστική συνείδηση. (Κοργοφίγκα Ν., Η ηθική φιλοσοφία του Καντ, CIII) Ωστόσο μπορεί να νοεί ό,τι θέλει, αρκεί να μην έρχεται σε αντίφαση με τον εαυτό του, αρκεί δηλ. η έννοια του να αποτελεί μια δυνατή σκέψη, αν και δεν μπορεί να εγγηθηί ότι στο σύμπαν όλων των δυνατοτήτων θα ανταποκρίνεται ή όχι σ' αυτή και ένα αντικείμενο. Όμως για να έχει κάποιος το δικαίωμα να αποδώσει αντικειμενικό κύρος σε μια τέτοια έννοια, πρέπει να ανατρέξει όχι μόνο σε θεωρητικές αλλά και σε πρακτικές πηγές. (Κριτική του καθαρού Λόγου, Υπερβ. Αισθητική, 53)

1) Ο ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΧΡΟΝΟΣ ΩΣ A PRIORI ΜΟΡΦΕΣ ΤΗΣ ΕΠΟΠΤΕΙΑΣ

«Κάθε γνώση των πραγμάτων αντλημένη απ' την καθαρή νόηση ή απ' τον καθαρό λόγο δεν είναι άλλο από ψευδαίσθηση. Αλήθεια υπάρχει μόνο στην εμπειρία.» (Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντ. Μεταφ., 160) Πάνω σ' αυτή τη ρήση θεμελιώνει τον υπερβατολογικό (κριτικό) ιδεαλισμό του ο Κάντ για να τον διαχωρίσει απ' τον δογματικό ιδεαλισμό του Μπέρκλεϋ και από τον σκεπτικιστικό ιδεαλισμό του Descartes. Η *υπερβατολογική του φιλοσοφία (transzendente Philosophie)* αναλύει τις αρχές της προεμπειρικής, της *a priori* γνώσεως, χωρίς να υπεισέρχεται στο πεδίο των εμπειρικών γνώσεων και

αντικειμένων, γιατί σκοπός της είναι να φωτίσει τους τρόπους γνώσεών τους. (Γιανναρά Αναστ., Κεφάλαια από την θεωρητική φιλοσοφία του Κάντ, 66) Ο ίδιος μάλιστα ορίζει το σύστημά του στην *υπερβατολογική διαλεκτική (A369/ A370)* σύμφωνα με το οποίο τα φαινόμενα στο σύνολό τους τα αντικρύζουμε ως απλές παραστάσεις και όχι ως *πράγματα καθεαυτά* και κατ' ακολουθίαν χώρος και χρόνος είναι μόνο μορφές της εποπτείας μας όχι όμως προσδιορισμοί δεδομένοι αφ' εαυτών ή όροι αντικειμένων ως πραγμάτων *αυτά καθεαυτά*. Γι' αυτό, κατά τον Κάντ ο υπερβατικός ιδεαλιστής είναι και ένας εμπειρικός ρεαλιστής, αφού αποδίδει στην ύλη, ως φαινόμενο, μια πραγματικότητα που δεν χρειάζεται να προκύπτει δια συλλογισμού, αλλά γίνεται αντικείμενο αμέσου αντιλήψεως. Ένα μέρος των αρχών της *a priori* γνώσεως αναλύει στην υπερβατολογική λογική και ένα άλλο στην υπερβατολογική αισθητική.

Η προεμπειρική (*υπερβατολογική*) γνώση προηγείται της εμπειρίας αλλά πρέπει να οδηγεί στη δυνατή, την πραγματοποιήσιμη εμπειρία, να προορίζεται για την εμπειρία.

Η *υπερβατολογική αισθητική* είναι η επιστήμη των *a priori* αρχών της αισθητικότητας, που είναι ο χώρος και ο χρόνος και θεωρούνται θεμελιώδεις προϋποθέσεις για το σχηματισμό οποιασδήποτε κατ' αίσθηση γνώσης ή εμπειρίας. Στην εισαγωγή της δεύτερης έκδοσης (Κριτική του Καθαρού Λόγου, Υπερβ. Αισθητική, 71) ο Κάντ λέγει ότι η αρχή κάθε γνώσης είναι η *εμπειρία*, αντικείμενα δηλαδή που ερεθίζουν τις αισθήσεις μας και που γεννούν ή παραστάσεις ή κινητοποιούν τη νοητική μας ενέργεια να τις συγκρίνει, να τις συνδέσει ή να τις χωρίσει και έτσι να κατεργαστεί το άμορφο υλικό των κατ' αίσθηση εντυπώσεων για το σχηματισμό μιας γνώσης αντικειμένων, που ονομάζε-

ται εμπειρία. Όμως, αν και κάθε γνώση πρωταρχίζει με την εμπειρία δεν σημαίνει ότι καθεμιά πηγάζει απ' αυτήν. Γιατί υπάρχουν γνώσεις *a priori* και γνώσεις *a posteriori*, οι οποίες προέρχονται από την εμπειρία και έχουν σχετική (εξ επαγωγής) και υποθετική καθολικότητα. Οι *a priori* γνώσεις είναι καθολικές, έχουν τον χαρακτήρα της εσωτερικής αναγκαιότητας, είναι αφ' εαυτών σαφείς και βέβαιες και δεν παράγονται από άλλες προτάσεις. Η ικανότητα να προσλαμβάνουμε παραστάσεις ανάλογα με το πώς πάσχουμε απ' τα αντικείμενα ονομάζεται *αισθητικότητα*. Δεδομένα, λοιπόν είναι τα αντικείμενα μέσω της αισθητικότητας και μόνο αυτή προσπορίζει εποπτείες, αλλά νοητά που γίνονται αντικείμενα μέσω της νόησης. Κάθε βέβαια νοητική ενέργεια αναφέρεται άμεσα ή έμμεσα σε εποπτείες. Η καθαρή μορφή των κατ' αίσθηση εποπτειών βρίσκεται *a priori* στο πνεύμα και λέγεται *καθαρή εποπτεία (reine anschauung)*. Η υπερβατολογική αισθητική απομονώνει την αισθητικότητα και ό,τι ανήκει στο αίσθημα και εξετάζει τις δυο καθαρές μορφές της κατ' αίσθηση εποπτείας. (Κριτική του Καθαρού Λόγου, Υπερβ. Αισθ. 106-108) που χρησιμεύουν ως αρχές της *a priori* γνώσης, δηλ. τον χώρο και τον χρόνο. Μέσω της εξωτερικής αίσθησης (που είναι ιδιότητα του ανθρώπινου πνεύματος) δημιουργούνται παραστάσεις από αντικείμενα ως κείμενα εκτός από εμάς και τοποθετημένα όλα χωρίς εξαίρεση στο χώρο. Ο χρόνος από την άλλη μας δίνει τη δυνατότητα, λέγει ο Κάντ να εποπτεύσουμε την εσωτερική μας κατάσταση, ώστε κάθετι που ανήκει σε εσωτερικούς προσδιορισμούς να παριστάνεται σύμφωνα με σχέσεις χρόνου.

Ο χώρος όμως και ο χρόνος δεν μπορούν να εποπτευθούν, ενυπάρχουν μόνο στη μορφή της εποπτείας και συνεπώς στην υποκειμενική κατασκευή του

πνεύματος. Ο χώρος δεν είναι έννοια εμπειρική, δεν μπορεί δηλ. να αντληθεί απ' τις σχέσεις των εξωτερικών φαινομένων μέσω της εμπειρίας. (Κριτική του καθαρού Λόγου, Β 38 και Α 24) Είναι μια αναγκαία *a priori* παράσταση που υπόκειται ως βάση σ' όλες τις εξωτερικές εποπτείες μας, διότι αν ήταν μια έννοια *a posteriori*, τότε οι πρώτες θεμελιώδεις αρχές του μαθηματικού προσδιορισμού θα ήταν κατ' αίσθηση αντιλήψεις. Ο χώρος είναι καθαρή εποπτεία και όχι λογική καθολική έννοια. Είναι ενική παράσταση, αφού δεν λαμβάνεται υπόψη το πολλαπλό που ενυπάρχει σ' αυτόν. Παριστάνεται ως άπειρο μέγεθος δεδομένο. Εκτός από τη μεταφυσική έκθεση του χώρου, που αναφέρθηκε ανωτέρω, ο χώρος εκτίθεται και *υπερβατολογικά (transzendente Erörterung)* όπου δια φωτίζεται η δυνατότητα σχηματισμού άλλων συνθετικών γνώσεων *a priori* (π.χ η Γεωμετρία). Ο χώρος δεν εκφράζει καμιά ιδιότητα *πραγμάτων καθεαυτά* ούτε αμοιβαίες σχέσεις αυτών. Είναι η μορφή όλων των φαινομένων, των εξωτερικών αισθησεων, δηλ. ο υποκειμενικός όρος της αισθητικότητας και μόνο αυτός μας καθιστά δυνατή την εξωτερική εποπτεία. Επιπλέον ο χώρος έχει *εμπειρική πραγματικότητα*. (Κριτική του καθαρού λόγου, Β44/ Α28) δηλ. αντικειμενικό κύρος αναφορικά προς κάθε είδος δυνατής εξωτερικής εμπειρίας, και συνάμα υπερβατική ιδανικότητα, με την έννοια ότι ο χώρος δεν είναι τίποτα από τη στιγμή που αφαιρούμε τον όρο της δυνατότητας κάθε εμπειρίας και τον δεχόμαστε ως βάση στα *πράγματα καθεαυτά*. Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Κάντ, δεν ασχολείται με την πραγματικότητα του χώρου και του χρόνου παρά με την αντικειμενική σημασία των δυο αυτών εννοιών για τη δομή της εμπειρικής μας γνώσης. Εκτός από τον χώρο δεν υπάρχει καμιά άλλη υποκει-

μενική παράσταση αναφερόμενη σε κάτι εξωτερικό που να μπορεί να ονομαστεί *a priori αντικειμενική*, γιατί από καμιά απ' αυτές τις παραστάσεις δεν μπορεί να παραχθούν συνθετικές κρίσεις *a priori*, όπως από την παράσταση του χώρου. (Κεφ. από τη θεωρητική φιλοσοφία του Κάντ, 93) Ο χώρος είναι μορφή της εξωτερικής εποπτείας, όχι όμως ένα πραγματικό αντικείμενο που μπορεί εξωτερικά να εποπτευθεί ούτε ένα συσχετικό των φαινομένων, αλλά η μορφή των ίδιων των φαινομένων και των δυνατών αντικειμένων. (A 433/B460). Ο χώρος δεν είναι *compositum* αλλά *totum*, αφού τα μέρη του δεν είναι δυνατά παρά μόνον εν τω όλω και όχι το όλο δια των μερών. Θα μπορούσε να ονομαστεί *compositum ideale* αλλά όχι *reale*. Χώρος και χρόνος δεν συνίστανται επομένως από απλά μέρη. (B 466/A438)

Η δεύτερη μορφή καθαρής εποπτείας, ο χρόνος εξετάζεται και αναλύεται από τον Κάντ όπως και ο χώρος από μεταφυσική και υπερβατική σκοπιά. Ο χρόνος δεν είναι έννοια εμπειρική όπως και ο χώρος, γιατί η συγχρονικότητα ή η αλληλοδιαδοχή δεν θα γινόταν αντιληπτή αν η παράσταση του χρόνου δεν αποτελούσε την *a priori* υποκείμενη βάση (Κριτική του καθарού Λόγου B 46). Ο χρόνος είναι αναγκαία παράσταση δεδομένος *a priori* και απεριόριστα. Μόνο μέσα σε αυτόν είναι δυνατή κάθε πραγματικότητα των φαινομένων. Δεν είναι λογική ή καθολική έννοια, αλλά καθαρή μορφή της κατ' αίσθηση εμπειρίας. Είναι συνυφασμένος με τα φαινόμενα, ώστε είναι αδύνατο να τον σβήσει κανείς απ' αυτά. Στην υπερβατολογική έκθεση της έννοιας του χρόνου ο Κάντ εξηγεί ότι η έννοια της κίνησης και της μεταβολής είναι δυνατή μόνο εφόσον ο χρόνος θεωρείται ως *a priori* εσωτερική εποπτεία. (Κεφ. από τη θεωρητική φιλοσοφία του Κάντ,

96) Όλα τα φαινόμενα υπάρχουν εν χρόνω και σε σχέση χρόνου. Είναι η άμεση προϋπόθεση των εσωτερικών φαινομένων της ψυχής μας και η διάμεση προϋπόθεση των εξωτερικών φαινομένων. Επομένως, συμπεραίνει ο Κάντ, (Κριτική του καθарού Λόγου A33) ο χρόνος δεν είναι αυθύπαρκτη οντότητα που μπορεί να υπάρχει μετά την αφαίρεση απ' τους υποκειμενικούς όρους της εποπτείας. Είναι η μορφή της εσωτερικής αίσθησης, δηλ. του τρόπου με τον οποίο εποπτεύουμε τις εσωτερικές μας καταστάσεις και τη σχέση των παραστάσεών μας. Και ενώ ο χώρος είναι ο *a priori* ειδολογικός (κατ' είδος) όρος όλων των εξωτερικών φαινομένων, ο χρόνος θεωρείται ο *a priori* όρος όλων γενικά των εξωτερικών (έμμεσα) και των εσωτερικών (άμεσα) φαινομένων, πράγμα που μαρτυρεί ότι έχει μεγάλη σπουδαιότητα στην διαδικασία της γνώσης. Εν τούτοις, παρουσιάζει παράδοξη υφή, γιατί είναι μεν υποκειμενικός, ωστόσο έχει αντικειμενικό κύρος σε σχέση προς όλα τα φαινόμενα δηλ. είναι η μοναδική υποκειμενική παράσταση του ανθρώπου που έχει *a priori* αντικειμενική ισχύ, γιατί αναφέρεται σ' όλα γενικά τα φαινόμενα. (Ο Κάντ δεν θεωρεί αντίθετο του υποκειμενικού το αντικειμενικό, αλλά το απόλυτο)

Ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν λοιπόν καθαρές μορφές εποπτείας και γι' αυτό καθιστούν δυνατές συνθετικές κρίσεις *a priori*. Τα φαινόμενα αποτελούν το πεδίο ισχύος τους, έξω από το οποίο δεν είναι δυνατή η αντικειμενική χρήση τους. Όταν όμως ο Κάντ χαρακτηρίζει αυτές τις μορφές *a priori* δεν εννοεί ότι είναι έμφυτες και ούτε ενδιαφέρεται για το πώς αποκτήθηκαν μέσα στη διαδρομή της εμπειρίας. Θέλει μόνο να τονίσει ότι αυτές αποτελούν το γενικό και αναγκαίο μέσο στην εναλλασσόμενη εμπειρία του ανθρώπου. (Κεφ. από τη θε-

ωρητική φιλοσοφία 101) Διαχωρίζοντας μάλιστα ο Κάντ τη θέση του απ' τον εμπειρισμό και τη δογματική Μεταφυσική, υπογραμμίζει ότι ο χώρος και ο χρόνος δεν μας προσπορίζουν απόλυτη γνώση των πραγμάτων *καθεαυτά*, αλλά εξαρτημένη γνώση από την εποπτεία. Άρα ο χώρος και ο χρόνος είναι δυο πηγές γνώσης, απ' όπου είναι δυνατόν να αντλούνται διάφορες συνθετικές κρίσεις *a priori* (π.χ στα καθαρά Μαθηματικά) (Κριτική του καθαρού Λόγου, A39) Η γνώση αυτή όμως αφορά στα αντικείμενα ως φαινόμενα, όπως εμείς τα εποπτεύουμε και αν αφαιρούσαμε το υποκείμενό μας ή την υποκειμενική φύση των αισθήσεων μας, τότε θα εξαφανίζονταν κάθε είδους σχέσεις των αντικειμένων στο χώρο και στο χρόνο και ο ίδιος ο χώρος και ο χρόνος, γιατί ως φαινόμενα δεν μπορούν να υπάρχουν *καθεαυτά* παρά μόνο μέσα μας (*in uns*). (ό.π A 42) Το πώς υπάρχουν τα πράγματα χωριστά από εμάς, είναι άγνωστο. Δεν γνωρίζουμε τίποτε άλλο εκτός από τον δικό μας τρόπο (κατ' αίσθηση) αντίληψης των πραγμάτων, τρόπος που προσιδιάζει σε εμάς. Τις καθαρές μορφές αυτού του τρόπου αποτελούν ο χώρος και ο χρόνος, ενώ η αίσθηση αποτελεί την ύλη του.

Ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι έννοιες, επειδή αμφότερα είναι *ενικές παρα-*

στάσεις. (Encyclopedie de la Pleiade, 40) Είναι τρόποι του αντιλαμβάνεσθαι, που ενυπάρχουν στην συνείδηση, αναπόσπαστες με αυτήν και δεν σχηματίζονται δι' αφαιρέσεως από την εμπειρία. Κατά τον Κάντ είναι αναγκαίες μορφές και όχι έννοιες εμπειρικές, όπως πίστευε ο Hume. Είναι λογικά αίτια της πραγματικότητας των όντων και *a priori* γι αυτό είναι ιδεατά. Αναφορικά, λοιπόν, προς τη διπλή τάξη των φαινομένων, τη χωρητική και τη χρονική είναι δυνατόν να σχηματιστούν συνθετικές κρίσεις *a priori* (Εγκυκλ. Λεξικό Ηλιος) Όλα τα φαινόμενα συμφωνούν κατ' αναγκαιότητα μ' αυτό το μορφολογικό όρο της αισθητικότητας – οι εποπτείες του χώρου και του χρόνου βρίσκονται *a priori* στο πνεύμα και υπόκεινται ως βάση σ' αντικείμενα κατά τη μορφή – γιατί αυτά μόνο μέσω αυτού (του όρου) αποκτούν την ιδιότητα του φαίνεσθαι, δηλ. εποπτεύονται και δίνονται εμπειρικά (Κριτική του καθαρού Λόγου A 93) Ωστόσο, οι καθαρές μορφές δεν εποπτεύονται, γιατί δεν είναι αντικείμενα (Κριτική του καθαρού Λόγου A 291) Είναι παραστάσεις *απριωρικές*, οι οποίες εδρεύουν μέσα μας προτού ακόμη ένα πραγματικό αντικείμενο προσδιορίσει δια του αισθήματος την αίσθησή μας, για να το παραστήσει αυτή κάτω από εκείνες τις κατ' αίσθηση σχέσεις. (Κριτική του καθαρού Λόγου, A 373)



Imm. Kant
1724-1804

*Πράττε έτσι ώστε εσύ
ο ίδιος να είσαι
ο νομοθέτης
και ταυτόχρονα
ο εκτελεστής
του νόμου σου...*

(Η κατηγορική προσταγή
του Κάντ)

ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΑΡΧΑΙΟΥΣ ΜΑΣ ΚΛΑΣΙΚΟΥΣ

ΜΑΡΚΟΣ ΑΥΡΗΛΙΟΣ (121μ.Χ. - 180μ.χ.)

«Ἐν αὐτῷ κινούμεθα καί ἐσμέν»
(Ἁπ. Παῦλος)



Μάρκος Αυρήλιος

Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἄλληλα. Τρόπον γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ φίλα ἀλλήλοις ἐστίν· καὶ γὰρ ἄλλῳ ἄλλο ἐξῆς ἐστὶ τοῦτο διὰ τὴν τακτικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἔνωσιν τῆς οὐσίας.

Οἷς συγκεκλήρωσαι πράγμασι, τούτοις συνάρμοζε σεαυτόν· καὶ οἷς συνείληχας ἀνθρώποις, τούτους φίλει, ἀλλ' ἀληθινῶς.

(ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ, ΒΙΒΛΙΟΝ ΣΤ΄, 38, 39)

Μεταγραφή στη Νέα Ελληνική

Πολλές φορές νά αισθάνεσαι βαθιά τη σύνδεση ὅλων ὅσων ὑπάρχουν στὸν κόσμο καὶ τὴ μεταξύ τους σχέση. Γιατί, τρόπον τινά, ὅλα συμπλέκονται, καὶ γι' αὐτὸ ἀγαπᾶ τό ἓνα τό ἄλλο· καί, πράγματι, τό ἓνα ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ ἄλλου, χάρη στήν ἀρμονικὴ κίνηση καὶ σύμπνοια καὶ ἔνωση τῆς οὐσίας.

Μέ ὅσα λοιπόν ἔχεις συγκεκλήρωθεῖ, συνάρμοζε τὸν ἑαυτό σου, καὶ τούς ἀνθρώπους πού σου δόθηκε νά συναντήσεις ἀγάπα τους ἀληθινά.

Επιλογή - Μεταγραφή: **Μ. Μαρκαντωνάτου**

Μάρκος Αυρήλιος (121 μ.χ - 180 μ.Χ)

Ο Μάρκος Αυρήλιος, ο βασιλεύς φιλόσοφος, όπως είναι γνωστός, διαδέχτηκε στον αυτοκρατορικό θρόνο τον θείο του Αντωνίνο. Πνεύμα πεπαιδευμένο και στοχαστικό, ανταποκρίθηκε στα καθήκοντά του ως γνήσιος Ρωμαίος πολίτης, που έθετε τη δύναμη της Ρώμης πάνω απ' όλα, αλλά, παράλληλα, μελετούσε έγραφε, παρακολουθούσε την κίνηση των ιδεών. Βαθύτατα επηρεάστηκε από τη στωική φιλοσοφία, στην οποία, φαίνεται, μυήθηκε από τον Έλληνα δούλο του και δάσκαλό του, Επίκτητο.

Το δεύτερο μισό του 2ου μ.χ αι. η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία έβαινε στο τέλος της, κατέρρεε: υλικά, κοινωνικά, πνευματικά. Άνθρωποι μορφωμένοι και λεπταίσθητοι, για ν'αντέξουν, έβρισκαν καταφύγιο στη Φιλοσοφία, ιδίως σε ρεύματα που έστρεφαν τον άνθρωπο στον εσωτερικό του κόσμο, στην εξερεύνηση της ψυχής του. Έτσι κι ο Μ. Αυρήλιος, ακόμα και σε εκστρατείες, χωμένος στη σκηνή του, έγραφε, αναμετριόταν με την ύπαρξή του, χαρίζοντας στην ανθρωπότητα το ανεκτίμητο έργο του: **Εις εαυτόν**. Σε ωραία ελληνικά τού τέλους των ελληνιστικών χρόνων, ο φιλόσοφος αυτοκράτωρ εξομολογείται στον εαυτό του, με τρόπο αυθεντικό, δίνοντας τον άνθρωπο με το μεγαλείο του και τη μικρότητά του. Δροσερός βλαστός της στωικής σκέψης, με διακριτό όμως τον προσωπικό

τόνο, το έργο του αυτό αποτελεί κόσμημα φιλοσοφικό.

Τραγική μορφή ο Μ. Αυρήλιος, με τίμια συνείδηση και παρρησία, αναδεικνύει την αντίφαση της ζωής του: Από τη μια, αγριότητες και σφαγές, διωγμούς κατά των Χριστιανών, (πράγματα που του επέβαλλε το καθήκον), από την άλλη, *φίλησον τό άνθρωπινον γένος, άκολούθησον θεώ*. Η περίπτωση του, διαχρονική και τα μάλα επίκαιρη, καθιστά την ανάγνωση του έργου συναρπαστική, σχεδόν καθηλωτική.

Μ. Μαρκαντωνάτου

Σημειώσεις:

Εγκυκλοπαίδεια «Πυρσός», Μάρκος Αυρήλιος
Μάρκος Αυρήλιος, εκδόσεις Ζαχαρόπουλος
Will Durant, Παγκόσμιος Ιστορία του Πολιτισμού

Εις εαυτόν

8. Άναγιγνώσκεις οὐκ ἔξεστιν. Άλλά ὕβριν ἀνείργεις ἔξεστιν· ἄλλὰ ἡδονῶν καί πόνων καθυπερτερεῖν ἔξεστιν· ἄλλὰ τοῦ δοξαρίου ὑπεράνω εἶναι ἔξεστιν· ἄλλὰ ἀναισθήτοις καί ἀχαρίστοις μή θυμοῦσθαι, προσέτι κήδεσθαι αὐτῶν ἔξεστιν.

(Να μελετάς, ας πούμε, δεν μπορείς. Μπορείς όμως να καταπολεμείς την έπαρση· τις ηδονές και τους κόπους, επίσης, μπορείς να υπερνικής· μπορείς ακόμη να είσαι υπεράνω φιλοδοξίας· αλλά και με τους αναισθητους και τους αχάριστους όχι μόνο να μη θυμώνεις, αλλά και να τους φροντίζεις μπορείς).

Μεσαιωνική Φιλοσοφία

Του ΣΠΥΡΟΥ Γ. ΜΟΣΧΟΝΑ

Πρ. Καθηγητή Φιλοσοφίας Γυμναστικής Ακαδημίας Αθηνών

Με τον Ιερό Αυγουστίνο, που κατά τον Karl Jaspers αποτελεί το δεύτερο «αγκωνάρι» στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, αρχίζει η Μεσαιωνική Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία.

Ο Αυγουστίνος πρώτος και κυρίως ο Βοήθιος είναι αυτοί που μελετώντας τους δύο μεγίστους Έλληνες φιλοσόφους Πλάτωνα και Αριστοτέλη εθεμελίωσαν τη Φιλοσοφία της Δυτικής Ευρώπης στον Αριστοτέλη. Αντίθετα η ανατολική ρωμαϊκή Φιλοσοφία (βυζαντινή Φιλοσοφία) θεμελίωσε τη Φιλοσοφία και συνακόλουθα τα δόγματα της ανατολικής Εκκλησίας στον πλατωνισμό, ο οποίος δεν στηρίζει την Οντολογία του στις αριστοτελικές αποδεικτικές έννοιες, αλλά εκφράζει την ελευθερία της σκέψης που δεν κλείνει την ύπαρξη του Θεού και την τριαδικότητά του σε αριστοτελικές αποδεικτικές έννοιες. Παρά ταύτα τόσο ο Ιωάννης Δαμασκηνός όσο και ο Πέτρος Λομβαρδός επηρεάστηκαν εν μέρει από την αριστοτελική σκέψη.

Η βυζαντινή Φιλοσοφία στην Οντολογία της φέρει έντονη την επίδραση του Πλάτωνος και του Νεοπλατωνισμού (Πλωτίνος) και επισημαίνει «το ανέκφραστον, το ακατανόητον, το αόρατον και το ακατάληπτον του θεού», το οποίο υποστηρίζεται και από τον Ιωάννη Δαμασκηνό, ο οποίος χαρακτηριστικά στο ερώτημα τι είναι ο θεός επισημαίνει: «ακατάληπτον το θεϊόν και τούτο μόνον μπορούμε να γνωρίζουμε την ακαταληψίαν αυτού».

Ο αριστοτελισμός ενδιαφέρεται για την έρευνα του Κόσμου και της Ιστορίας και για την ύπαρξη του θείου βάσει αποδεικτικών εννοιών, δια της νοήσεως. Εν μέρει οι απόψεις αυτές επέδρασαν στον Αυγουστίνο και τον Βοήθιο και αποτέλεσαν τις απόψεις της Σχολαστικής Φιλοσοφίας της Δύσεως με κύριο εκπρόσωπο τον Θωμά Ακινάτη, που μέχρι σήμερα γίνεται αποδεκτός ως εκπρόσωπος και εκφραστής της Φιλοσοφίας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Ο Βοήθιος 480-525 (Annicus, Beverinus, Malfius) σπούδασε στην Αθήνα από το 500 μέχρι το 510 όλη την προ αυτού Ελληνική Φιλοσοφία από το πρωτότυπο και σκόπευε να μεταφράσει

όλο το έργο των δύο μεγίστων φιλοσόφων Πλάτωνα και Αριστοτέλη στα Λατινικά. Δυστυχώς λόγω του θανάτου του δεν το ολοκλήρωσε. Μετά τις σπουδές του, επέστρεψε στη Ρώμη όπου ο εκχριστιανισθείς πλέον τελευταίος βασιλιάς των Οστρογόθων Θεουδέριχος τον ανύψωσε στο ύψιστο αξίωμα του κράτους, δηλ. στο αξίωμα του υπάτου. Συκοφαντηθείς όμως ως συνωμότης, ότι είχε μυστικές συνεννοήσεις με τον βυζαντινό αυτοκράτορα δια την κατάκτηση από αυτόν της Ιταλίας συνελήφθη, φυλακίσθη, καταδικάστηκε σε θάνατο και θανατώθηκε το 525 μ.Χ.. Προ της φυλάκισής του συνέγραψε περί τις εκατό επιστολές και μικρές διατριβές φιλοσοφικού περιεχομένου. Κατά τη διάρκεια της φυλάκισής του συνέγραψε και το περίφημο έργο *Consolatio Philosophiae* (Παραμυθία της Φιλοσοφίας) στο οποίο υποστηρίζει τις εξής βασικές ιδέες:

α) η τύχη είναι αβέβαιη, έρχεται και παρέρχεται, χωρίς ο άνθρωπος να την καθορίζει

β) η μόνη σταθερή αρχή είναι ο θεός στον οποίον ο άνθρωπος πρέπει να εμπιστεύεται τον εαυτό του, ακόμα κι αν γνωρίζει εκ των προτέρων το τέλος της ζωής του.

γ) η Φιλοσοφία, όπως και η πίστη στον θεό αποτελούν μόνιμα στοιχεία της ελπίδος κάθε ανθρώπου. Η Φιλοσοφία και η πίστη δεν έρχονται σε αντίθεση, είναι παράλληλοι δρόμοι που κάποτε ενώνονται εις το άπειρον της αιωνιότητας. Αυτές, κατά τον Βοήθιο, είναι αλήθειες που του τις αποκάλυψε κάποια νύχτα στη φυλακή μια λευκοντυμένη γυναίκα που του συστήθηκε ως Φιλοσοφία.

Με τις ιδέες αυτές του Βοήθιου έγινε η πρώτη απόπειρα εφαρμογής εννοιών και μεθόδων του Αριστοτέλη στη Σχολαστική Φιλοσοφία της Δύσεως. Ο Βοήθιος ως τα τέλη του 13ου αιώνα αποτελεί την κύρια πηγή αριστοτελισμού στη Δύση.

Οι κυριότεροι σχολαστικοί φιλόσοφοι είναι:

Ιωάννης Σκώτος Εριγένης, Άνσελμος της Κανταβρυγίας, Πέτρος Αβελάρδος, Αβερρόης, Μποναβεντούρα, Αλβέρτος ο Μέγας, Θωμάς Ακινάτης, Ρογήρος Βάκων, Λούνς Σκώτος,

BIBLIOΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Κωνσταντίνου Π. Αθανασίου:

Πλάτωνος Νόμοι και Επινομίς

Όπως γνωρίζετε καλώς, το σημαντικότερο και εκτενέστερο έργο της πολιτικής φιλοσοφίας της Ελληνικής Αρχαιότητας είναι οι Νόμοι του Πλάτωνος. Το έργο αυτό, έπειτα από δεκαετή επίπονη ερευνητική εργασία στην Ελλάδα, το Βέλγιο, τη Γαλλία, τη Γερμανία και την Αγγλία και αντίστοιχη διδασκαλία στο Πανεπιστήμιο Πατρών, εξέδωσα πρόσφατα υπό τον τίτλον Πλάτωνος Νόμοι και Επινομίς: Η συνταγματική δομή, η παιδεία, το δίκαιο και η θρησκεία της «εὐ πολιτευομένης πόλεως», Νόμοι I, 626b7, Αθήνα, 2013, αποτελούμενο από δύο καλαίσθητους τόμους μεγάλου σχήματος, με σκληρό εξώφυλλο, των επτακοσίων σχεδόν σελίδων έκαστος.

Πρόκειται για το έσχατο πολιτειακό έργο του φιλοσόφου, το οποίο συνέθεσε κατά την τελευταία δεκαετία της ζωής του, κατά δε το θέμα και τον χαρακτήρα του βρίσκεται πολύ κοντά στην Πολιτεία και μαζί με τον Πολιτικό αποτελούν μια «Τριλογία», που αφορά γενικότερα στην πολιτική και ειδικότερα στους πολιτικούς θεσμούς, στην πολιτειακή δομή και νομοθετική οργάνωση της πόλης και στους φορείς της πολιτικής εξουσίας· με το έργο δε αυτό ο Πλάτων επιχειρεί την ολοκλήρωση του πολιτικού του προγράμματος και μεταγραφή του σε πλαίσιο ιστορικό, σύμφωνα πάντοτε με τις θεωρητικές διερευνήσεις του σε προγενέστερους διαλόγους του (Γοργίας, Μενέξενος, Ευθύδημος, Πολιτεία, Φαίδρος, Πολιτικός), αλλά και τις εμπειρίες της ζωής του τόσο από τη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική ζωή της πατρίδας του (Πελοποννησιακός πόλεμος, γνωριμία με τον Σωκράτη, Τριάκοντα τύραννοι, πώση τους και αποκατάσταση της δημοκρατίας, θανατική καταδίκη του διδασκάλου), όσο και από τις προσωπικές περιπέτειές του στην αυλή των τυράνων Διονυσίου Α΄ και Διονυσίου Β΄ στις Συρακούσες, κατά τη διάρκεια των τριών ταξιδιών του στη Σικελία (διάφηση των προσδοκιών του να θέσει σε εφαρμογή μέσω του Διονυσίου Β΄ τις πολιτικές του ιδέες, αποτυχία του φερέλπιδος και αγαπημένου του μαθητή Δίωνος να εγκαταστήσει στις Συρακούσες συνταγματική μοναρχία, και δολοφονία του (από τον Κάλιππο, έτερον μαθητή της Ακαδημίας), γεγονός που πλημμύρισε την ψυχή του με ανέκφραστη μεν πλην διαφανώς τονισμένη οδύνη: «κείται, Σικελίαν πένθει περιβαλὼν μυρία» (Ζ΄ Επιστολή, 351e2).

Κατά το μεγαλύτερο τους μέρος οι Νόμοι είναι κατά κύριον λόγο θεωρία του δικαίου –η πρώτη στην ιστορία της Ανθρωπότητας–, έργο με το οποίο ο Πλάτων οικοδομεί ένα δεύτερο «άριστο» πολίτευμα μετά το «ουτοπικό» πολίτευμα της Πολιτείας («ἐν οὐρανῷ ἀνακείμενον», IX, 592b2), το οποίο ο κρᾶτιστος Γερμανός κλασικός φιλόλογος του 20ου αιώνα W. Jaeger έχει χαρακτηρίσει ως «παρθένο δάσος» στο σύνολο της Πλατωνικής δημιουργίας, και επί του οποίου στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό το οικοδόμημα του Δυτικού Πολιτισμού.

Ὡς προς τη διάρθρωση του έργου : α) Προτάσσεται εκτενής

Εισαγωγή 126 σελίδων, αναφερόμενη στο θέμα, τα πρόσωπα και τη σκηνογραφία του διαλόγου, στον χρόνο συγγραφής και έκδοσής του, στη δομή και την ενότητά του, στην αιτία και τον σκοπό της συγγραφής του και στη θέση του στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας. β) Ακολουθεί το κεφάλαιο Πλάτων και Πολιτική (αδρομερής έκθεση της πολιτικής φιλοσοφίας του φιλοσόφου), σσ. 127-159. γ) Έπεται το κεφάλαιο Οι Νόμοι σε τίτλους (προϊδεασμός του αναγνώστη για το σύνολο των θεμάτων που διαλαμβάνονται στο έργο), σσ. 161-182. δ) Αρχαίο κείμενο (αριστερά), Ερμηνευτική προσέγγιση (αντικριστά) με υποσελίδια σχόλια, σσ. 183-695 Α΄ τόμου και 7-395 Β΄ τόμου. Ιδιαίτερα, το βιβλίο VI αναφέρεται στην εκλογή των πολιτικών, διοικητικών, στρατιωτικών και εκπαιδευτικών αρχών και στον θεσμό του γάμου (σσ. 470-549). Το βιβλίο VII (σσ. 574-695, Α΄ τόμος) αφορά στην Εκπαίδευση (πρώτη παιδική ηλικία, ρύθμιση του παιχνιδιού, χρήση των δύο χεριών, γυμναστική, κανονισμός τραγουδιών και χορών, ίδια γυμνάσια και ίδια σχολεία για όλους και για όλες, ελεύθερος χρόνος, το σχολείο, το πρόγραμμα της αγωγής, τα γράμματα και η λύρα, χορός και γυμναστική, τα είδη του χορού, λογοκρισία των τραγικών ποιητών).

Το βιβλίο IX περιλαμβάνει το Ποινικό δίκαιο (σσ. 64-137, Β΄ τόμος) και το βιβλίο X τη Θεολογία του Πλάτωνος (σσ. 138-211, Βαε τόμος). ε) Παραρτήματα (1. Συνοπτική απόδοση των Νόμων και της Επινομίδος (για εκείνους που θέλουν να μελετήσουν μόνο τα βασικά σημεία του έργου και για εκείνους που θέλουν να τα επαναφέρουν στη μνήμη τους μετά την ολοκλήρωση της μελέτης του όλου έργου), σσ. 397-466 Β΄ τόμου. 2. Το «Νυκτερινό Συμβούλιο» (θέμα κομβικό για την όλη λειτουργία της πολιτείας των Νόμων, διαφιλονικούμενο και δυσερμήνευτο), σσ. 467-542 Β΄ τόμου. 3. Κατάλογος αδικημάτων και ποινών (όπως εκτίθενται κατά βιβλίο σε όλο το έργο), σσ. 543-601 Β΄ τόμου. 4. Η κρίση του Αριστοτέλη για τους Νόμους, (Πολιτικά, Β, 1264b27-1266a31. Αρχαίο κείμενο και μετάφραση). στ) Βιβλιογραφία, σσ. 611-631. ζ) Ευρετήρια: α) Εννοιών και όρων, σσ. 633-644. β) Αρχαίων συγγραφέων, σσ. 645-655. γ) Ονομάτων, τόπων, πραγμάτων, σσ. 656-688. Η έκδοση του έργου αυτού ευελπιστώ ότι θα συμβάλει αφενός στη διεύρυνση των Πλατωνικών σπουδών και θα εμπλουτίσει την άκρως πενιχρή, ως προς το συγκεκριμένο αυτό έργο, βιβλιογραφία στον τόπο μας και αφετέρου θα αποτελέσει ερεθισμα για περαιτέρω έρευνα και εμβάθυνση στις πολιτειακές αρχές και ιδέες του Πλάτωνος, φιλοδοξεί δε να φέρει σε επαφή το ευρύτερο κοινό με τις έσχατες αυτές αντιλήψεις του φιλοσόφου για μια «εὐ πολιτευομένην πόλιν» (Νόμοι, I, 626b7).

Επιτρέψτε μου ακόμη να πιστεύω ότι η μελέτη του βιβλίου αυτού από εκπαιδευτικούς, αιρετούς άρχοντες, νομικούς, πολιτικούς επιστήμονες, δικαστικούς, οικονομολόγους, κοινωνιολόγους επιστήμονες εν γένει, φοιτητές, σπουδαστές, μαθητές, πολιτικούς και πρωτίστως πολίτες βουλευόμενους, που ενδιαφέρονται

για τα κοινά και θέλουν να κατανοήσουν πώς και για ποιον σκοπό πρέπει να ασκείται η Πολιτική μέσω μιας φιλοσοφημένης Παιδείας, θα ήταν πολλαπλώς χρήσιμη και για την πνευματική και ηθική τους θωράκιση με τις δυναμογόνες ιδέες του φιλοσόφου και για την εξαγωγή συμπερασμάτων ως προς το πού οδηγεί, ιδιαίτερα σε χαλεπούς καιρούς και τηρουμένων πάντοτε των αναλογιών, η δημαγωγική πολιτική αντιπαράθεση και η άκριτη «πατριωτική» ρητορική, ανεξαρτήτως χρώματος και πολιτικού προσανατολισμού, και κυρίως όταν το διακύβευμα είναι η εθνική ενότητα και η προάσπιση των εθνικών κυριαρχικών δικαιωμάτων της χώρας μας από κάθε λογής υφέρπουσα εξωτερική επιβουλή, άμεση ή έμμεση, βραχυπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη.

Σημειώνω ακόμη ότι το έργο βραβεύθηκε από την Ακαδημία Αθηνών κατά την Πανηγυρική Συνεδρία της 19ης Δεκεμβρίου 2014, κατά την οποία μου απονεμήθηκε το σχετικό βραβείο της ΤΑΞΗΣ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ από τον Πρόεδρο της Ακαδημίας κ. Επαμεινώνδα Σηλιωτοπούλου.

Κωνσταντίνος Π. Αθανασάτος

*τ. Διδάσκων στο Πανεπιστήμιο Πατρών
Επ. Σχολικός Σύμβουλος Φιλολόγων*

ΦΥΛΛΑ ΡΙΖΙΚΑ

(ποιητική συλλογή) της **Μαρίας Μαρκαντωνάτου**
εκδ. Κουκούτσι, 2014

Δώρο η ποίησή της. Φωτεινός άνθρωπος η ποιήτρια. Η Μαρία Μαρκαντωνάτου, εκτός από σπουδαία ποιήτρια, είναι διανοούμενη με το αυθεντικό περιεχόμενο της λέξης, και μια, αληθινά, χαρισματική δασκάλα, με την ευγενέστερη σημασία του όρου. Πιστεύει στην αρμονική αλληλεξάρτηση κόσμου-ανθρώπου. Είναι γλυκύτατος άνθρωπος και θα θέλαμε να υπήρχαν πολλοί τέτοιοι άνθρωποι γύρω μας. Θα άλλαξε η καθημερινότητά μας. Ανθρωπιά, ευαισθησία, ακεραιότητα, παρηγορία είναι μόνο κάποια από τα χαρακτηριστικά της. Όλα αυτά τα στοιχεία μαζί με πολλά άλλα ακόμη συνυπάρχουν και αφήνουν έντονα το αχνάρι τους στο έργο της. Το κάθε στοιχείο συνυφάνεται με τα υπόλοιπα και όλα μαζί εμποτίζουν τους στίχους της και ολόκληρη την ποίησή της.

Για την έβδομη ποιητική της συλλογή, η ποιήτρια διάλεξε τίτλο αποκαλυπτικό: Φύλλα Ριζικά. Στην επιστημονική διατύπωση σημαίνει ότι φύλλα και ρίζες, σχεδόν, ενώνονται. Τα φύλλα σαν να είναι προέκταση της ρίζας. Δεν παρεμβάλλεται βλαστός ενδιάμεσα. Αυτός ο τίτλος, που από μόνος του αποτελεί ποιητικό επίτευγμα, με τις δηλώσεις και τις συνδηλώσεις, μπορεί να λειτουργήσει για τον αναγνώστη ερμηνευτικά, κατευθυντήρια και αποκαλυπτικά. Είναι σαν η ποιήτρια να προσανατολίζει από την αρχή, μυστικά, τον αναγνώστη δίνοντάς του μια πολύτιμη πυξίδα, που θα χρειαστεί ο ίδιος να την αξιοποιήσει.

Όρα, λοιπόν, να φορέσουμε τα γυαλιά μας, και μαζί να ανοίξουμε τα μάτια της ψυχής μας, για να ανακαλύψουμε εν σπέρματι, με βάση τη διατύπωση του τίτλου, μερικά από τα χαρακτηριστικά της ποίησης της Μ. Μαρκαντωνάτου. Τα αναφέρω:

1. Η συμπύκνωση του λόγου και του χρόνου: Όλα χωράνε σε μια ελλειπτική διατύπωση. Δεν υπάρχει φλυαρία.

«Τη (την πατρίδα) βρίσκω σε γκρεμό
απάτητη, ριγώσα
σταλίδες ύδατος
ολόκληρη χρυσώνουν».
(Πατρίδα (Α), σελ. 52)

2. Το δέσιμο της επικαιρότητας με τον μύθο. Ο Ρίτσος, μιλώντας για τον Apollinaire, έγραφε στα Μελετήματα: «Ο ποιητής έχει κατευθείαν ανταπόκριση με τα γεγονότα της εποχής». Θα έλεγα ότι στο ποίημα με τίτλο Λαμπεντούζα ξεπερνιέται ο αφορισμός του Γ. Ρίτσου. Η επικαιρότητα δεν καταγράφεται απλώς ως γεγονός, αλλά μεταστοιχειωμένη σε συναίσθημα παραπέμπει στον αρχαίο μύθο.

Οι ναυαγοί
με τ' όνειρο σαν οβολό στα δόντια τους,
Στροβύλισαν στα δύστροπα νερά σου,
Λαμπεντούζα.....

Κόρες και γιοι που άξιζαν κι αυτοί
Μια τόση δα,
Μια ψίχα έστω μύθου.
(Λαμπεντούζα, σελ. 25)

Οι ενδιαμέσοι στίχοι συνδέουν ηχητικά την Λαμπεντούζα με την ομηρική Λαμπετώ παραπέμποντας στο μ της Οδύσσειας.

3. Η ανάδειξη του ταπεινού σε αντικείμενο ποίησης. Η μυστιά, μια παρομοίωση, το κόκκινο μπαλόνι, τα κυκλάμνα στον Υμηττό, το μπάλωμα στο παντελόνι, το μαλλί της γριάς, τα παραμορφομένα πόδια, οι πιπεριές-κεράσια, η πρώτη συλλαβιστή ανάγνωση αποτελούν το υλικό της ποίησής της. Η φωνή της ποιήτριας, καθώς, ακούγεται, άλλοτε ηχηρή, άλλοτε χαμηλόφωνη, πάντα, όμως, δονούμενη και πολλαπλά δραματική, αποκαλύπτει τον προσωπικό της κόσμο που εντέλει ακουμπάει τον κόσμο του αναγνώστη.

Το ταπεινό, το απλό, το καθημερινό είναι ο κόσμος ο μικρός ο μέγας, ο κόσμος της και ο κόσμος μας.

Επομένως, οι δυο λέξεις του τίτλου δηλώνουν, ακόμα, ότι η ποίησή της γράφεται για να ενώσει την δημιουργό με τον αναγνώστη, όχι οποιονδήποτε αναγνώστη, αλλά αυτόν τον ιδανικό, που η ίδια έχει στο μυαλό της και που αποπειράται να τον πλάσει με τα υλικά του κόσμου της. Με τις λέξεις, τις εικόνες, την ατμόσφαιρα, τις διακειμενικές γέφυρες, μεταγγίζει τον παλμό της και συνάμα μπει στον κόσμο της. Νοιάζεται ο στίχος της να είναι διαγής και άμεσα μεταδόσιμος, γιατί θέλει να τον μοιραστεί μαζί μας. Η ποίησή της είναι σαν μια μεγάλη αγκαλιά, καθόλου ερμητική, καθόλου κλειστή, αντίθετα, ανοιχτή σε ερμηνείες. Μας προσκαλεί όλους μας. Όλοι είμαστε καλοδεχούμενοι.

Οι στίχοι της εκλύουν μια τεράστια κλίμακα συναισθημάτων, από τα δυσκολότερα, τον σπαραγμό της οδύνης, την αγωνία της απώλειας (Πανηγύρι Υπαίθριο, όπου μπεδεύονται πρόσωπα, σχέσεις και ηλικίες), μέχρι τα πιο ευφρόσυνα.

Μια διακριτική μελαγχολία και ένα ανέκφραστο ή μισοειπωμένο παράπονο διαπερνούν τους στίχους της συλλογής. Αντίστοιχα μια γλυκιά, ίσως, γλυκόπικτη αίσθηση αγγίζει τον αναγνώστη. Και παρά τις ρωγμές που υπάρχουν στην ύπαρξή μας και η ποιήτρια ηθελήμενα τις αφήνει να διαπεράσουν τους στίχους της, αισθανόμαστε ότι κάπου στην τέχνη ή στη ζωή υπάρχει μια μορφή δικαίωσης.

Η κατάφαση της ζωής, και οι βεβαιότητες, η απόδειξη της ομορφιάς, η ανάταση είναι δίπλα μας. Ο αναγνώστης τα νιώθει και ευφραίνεται. Τον ήχο της καμπάνας λ.χ. στο όνειρο της ποιήτριας, στο ποίημα Καμπανούλα, τον ακούει και ο αναγνώστης. Στο γλωσσικό παιχνίδι και το παιχνίδι των αισθήσεων που δομείται στην αναπάντεχη βλάστηση του λουλουδιού, μιας καμπανούλας, συμμετέχει και ο αναγνώστης:

«Από τυχαίο χόρτο
κρέμεται καμπανούλα θαλασσιά
μικροτεχνίας έξαρση
με υπόλευκο νταντελωτό τελείωμα...».
(Η Καμπανούλα, σελ. 55)

Η ποιήτρια γράφει όντας σε μια διαρκή συγκίνηση. Μοιράζεται μαζί μας ό,τι την προσδιορίζει, ό,τι την βραίνει και ό,τι την γαληνεύει. Εξομολογείται, νοσταλγεί, αυτοβιογραφείται, αναμνησκαται, ταξιδεύει στο χώρο και στο χρόνο, σαν να χαράσσει το απόσταγμα σελίδων ημερολογίου. Είναι ευκρινείς οι δρόμοι που χαράσσει. Εμείς ως αναγνώστες περπατάμε οικείους και προσπελάσιμους δρόμους. Ο αναγνώστης διαβάζει και συγκινείται, διαβάζει και χαίρεται, διαβάζει και ονειρεύεται. Η ανάγνωση, βέβαια, της ποίησης είναι πολύ προσωπική υπόθεση, εξαιρετικά εσωτερική διαδικασία. Σαν να υπάρχει ένα «σιωπηρό συμβόλαιο με τον αναγνώστη», λέει ο Σεφέρης. Ο αναγνώστης είναι ο καθένας από μας, και διαβάζοντας τους στίχους της Μ.Μ. ψάχνει, ψάχνουμε, στην πραγματικότητα, τον δικό μας εαυτό, τον κόσμο μας, τον δικό μας κόσμο, καθώς ανακαλύπτουμε χορδές κρυμμένης ευαισθησίας που βρίσκονται βαθιά μέσα μας. Ανασύρουμε από τα βαθιά συστάγια μας του μυαλού και της καρδιάς μας σπαράγματα από εικόνες και θραύσματα από μνήμες.

Αυτό άλλωστε είναι η ποίηση. Η συνομιλία με τον εαυτό μας. Όλοι οι στίχοι της ωθούν τον αναγνώστη σε μια συνομιλία με τα ένδον. Δημιουργούν την ανάγκη συνομιλίας με τις πιο βαθιές στιβάδες του είναι μας. Οι προσωπικές προσεγγίσεις γεννούν καινούργιες ερμηνείες, σηματοδοτούν ποικιλότροπα τους στίχους και εμπλουτίζουν με καινούργια νοήματα. Αυτό τελικά δεν είναι η αυθεντική ποίηση; Ο τίτλος της συλλογής είναι ποιητικό επίτευγμα και για άλλον, ακόμη, λόγο. Γιατί δυο λέξεις μόνο αποκαλύπτουν ότι η ποιήτρια ενώνεται με τις λογοτεχνικές ρίζες από τα τρυφερά χρόνια. Αν διερωτόμαστε πώς γεννιέται ένας ποιητής, το ποίημα Η Φτελιά (σελ. 16), στην πρώτη ενότητα της συλλογής, μας δίνει απαντήσεις. Ένα οχτάχρονο κοριτσάκι σκαρφαλωμένο σε βράχο, μόνο, αλλά απολύτως ασφαλές και προστατευμένο, κρυμμένο ανάμεσα στα φυλλώματα του κισσού, διαβάζει. Είναι η μικρή Μαρία. Μέσα στη φύση, «ανάμεσα γης και ουρανού», ήσυχη, προσηλωμένη, απελευθερωμένη ξεκινάει τις αναγνώσεις της.

«Λοξά σ' έναν γκρεμό
Με τον κισσό περίτεχνα
να την τυλίγει
φωλιά καταδική μου:
Του χωραφιού μας
Έρημη φτελιά».
(Η Φτελιά, σελ.16)

Αυτό το μαγικό χώρο παραμυθιού επιλέγει η μικρή Μαρία ως χώρο ανάγνωσης. Η «δέντρινη φωλιά» και γύρω - γύρω χρώματα, χυμοί, ήχοι, η φύση ολόκληρη, ένα ειδυλλιακό φυσικό περιβάλλον

συνθέτουν ένα ιδανικό ποιητικό εργαστήριο. Σ' αυτό το εργαστήριο, θεμελιώνει την ποιητική της διαδρομή. Η ποιήτρια προετοιμάζεται. Κάνει τα πρώτα βήματα ως αναγνώστρια. Εδώ περνά την περίοδο της ποιητικής μαθητείας. Εδώ διαβάζει κάθε έντυπο που της πέφτει στο χέρι, πάντα ερωτεύεται τον ήρωα του μύθου, όπως γράφει: «Πώς δάμασα, αλήθεια, τόσους έρωτες». Επιτέλους, παιδί ακόμη, γνωρίζει τον Σολωμό και τον Βαλαωρίτη, όχι από βιβλία, αλλά από «ένα χοντρό τετράδιο με ποιήματα, ανθολογία με κόπο αντιγραμμένη, έργο καλλιγραφίας έξοχο». Οι ποιητές έχουν ανάγκη να κουβεντιάσουν με τα κείμενα. Οι στίχοι των επανήσιων ποιητών, οι μνήμες των νεότερων κλασικών, Καβάφη και Καρυωτάκη, που επάνω τους στηρίζεται η μοντέρνα ποίηση, η σκιά του Σκιαθίτη λογοτέχνη (Παπαδιαμάντη) και μαζί τα πλούτη της αρχαϊκής ποίησης (Όμηρος, Αλκμάν, Ανακρέων) εκβάλλουν στην Ποιητική της Μ. Μαρκαντωνάτου.

Η ίδια κρατώντας ψηφιδωτό από πολύτιμα βότσαλα επιλέγει ψηφίδες, τις επανακυφορεί και τις επαναφορτίζει συναισθηματικά για να συνθέσει τη δική της γνήσια, πρωτότυπη ποίηση. Η ποιήτρια γενναίως αποκαλύπτει τις οφειλές της. Νομίζω ότι έτσι γεννιούνται οι αληθινοί ποιητές. Και τι χρειάζονται οι ποιητές σε έναν τόσο βάρβαρο καιρό; Ίσως για να τον κάνουν λιγότερο βάρβαρο, να μας θυμίζουν ότι υπάρχει κάπου η ομορφιά, ότι ο πόνος γίνεται δημιουργία, η εμπειρία σκέψη, για να ονειρευόμαστε, να σκεφτόμαστε, να υπάρχουμε ως άνθρωποι.

Ευχαριστώ την ποιήτρια που πλάθει τη γλώσσα «με λογισμόν και μ' όνειρο», που κεντάει με τις λέξεις, αποδίδει «εικονοχάρματα» τα ασθήματα με λέξεις, ντύνει το βίωμα με λόγο.

Οι λέξεις της κινούνται, γλιστρούν, πετούν, χαμηλώνουν, αφήνουν χώρο στις σκέψεις, ανοίγουν δίοδο για τους υπαινιγμούς, τα διλήμματα και τα ερωτηματικά. Με τις λέξεις υπογραμμίζει ή ψιθυρίζει, εγκλωβίζει ή ελευθερώνει, αφηγείται την ομορφιά, ανατρέπει τις βεβαιότητες.

«Έτσι και με τις λέξεις.

Τις κνηγάς αλλόφρων

κι άμα τις πιάσεις

τις αφήνεις να πετάν

στο ποίημα», γράφει. (Τζιτζίκια, Η πτήση, σελ.15).

Ευχαριστώ την ποιήτρια, για το ήθος που αποπνέουν οι στίχοι της και γίνονται το ανάχωμα απέναντι στο μαζικό, το ευτελές και το άκριτο.

Την ευχαριστώ, ακόμη, που «συνεχίζει τον ανθηρό ελληνικό ποιητικό λόγο» και εύχομαι να εξακολουθήσει να εμπλουτίζει τα γραμμάτα μας. Χαίρομαι την ευγένεια της ψυχής της, με την ετυμολογική σημασία, καθώς συνεχίζει το καλό γένος των Ελλήνων ποιητών.

Τον τελευταίο λόγο τον έχει η Μαρία Μαρκαντωνάτου:

«Χρυσίζουσες χορδές
ανάμεσα σε δυο δεντράκια
νήματα της αράχνης
ροδίζουν...
Νήματα εύθραυστα-
παγίδες της αγάπης σαροκοβόρες».
(Χρυσοκλωστές, σελ. 50)

Εύη Ζερβού - Καλλιακούδη

Φιλόλογος, δρ Ν. Ελλ. Λογοτεχνίας, κριτικός

ΛΕΞΙΚΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

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

Δικαίωμα - ανθρώπινα δικαιώματα

Δικαίωμα (αγγλ. Right): απαίτηση που απορρέει από τον ορθό λόγο, κυρίως τον γραπτό ή άγραφο νόμο.

Δικαίωμα του ανθρώπου (γαλλ. Les droits de l'homme): Σύνολο απαιτήσεων που απορρέουν από τη φύση, την ανθρωπινή ιδιότητα, ανεξάρτητα από εθνότητα, φυλή, γλώσσα και θρήσκευμα.

Είδη δικαιωμάτων: Γενικότερα, διακρίνονται σε *ηθικά και νομικά*: Τα πρώτα χαρακτηρίζονται ως ηθικά, γιατί βασίζονται σε ηθικές αρχές και αξίες και τα δεύτερα, ως νομικά, γιατί βασίζονται στους νόμους τους κράτους. Τα ηθικά είναι προαιρετικά, ενώ τα νομικά υποχρεωτικά. Και τούτο διότι τα ηθικά πηγάζουν από τον άγραφο ηθικό νόμο και τα νομικά από το θετικό δίκαιο της πολιτείας.

Ειδικότερα, τα νομικά διακρίνονται σε:
α) *Ατομικά δικαιώματα*. Είναι τα θεμελιώδη, δηλαδή τα καταγεγραμμένα στο Σύνταγμα, η ελευθερία και ανεξαρτησία του ατόμου, του λόγου, της σκέψης, του τύπου, το δικαίωμα ζωής και ιδιοκτησίας και πολλά άλλα συναφή με το άτομο.

β) *Πολιτικά δικαιώματα*: Τα δικαιώματα του «εκλέγειν και εκλέγεσθαι» ως και ο διορισμός του πολίτη σε δημόσιες θέσεις.

γ) *Αστικά δικαιώματα*: Είναι τα περιουσιακά, κληρονομικά και οικογενειακά, ως και τα προσωπικά που προκύπτουν από την αστική και καθημερινή ζωή. Ακολουθούν και πολλές άλλες κατηγορίες για τις οποίες δεν είναι δυνατό να γίνει ευρύτερος λόγος στο παρόν κείμενο.

Η έννοια του δικαιώματος

Στη νομική επιστήμη ορίζεται, ως το

«εξ' υποκειμένου δίκαιο, που δίνει την εξουσία σ' ένα πρόσωπο, ως και το εξ' αντικειμένου δίκαιο για την πραγμάτωση του βιοτικού συμφέροντός του».

Το δίκαιο, αναλυτικότερα, αποτελεί βασική προϋπόθεση για τη φυσική και κοινωνική ύπαρξη του ανθρώπου να ζήσει ελεύθερος στον κοινωνικό περίγυρο, ως βιολογικό, πνευματικό και πολιτικό ον. Ως εκ τούτου, για την προστασία του πολίτη εθεσπίστησαν, κατά τόπους και καιρούς, βασικοί κανόνες – Διακηρύξεις. Κάποιοι όμως πολίτες παραιτούνται από τα δικαιώματά τους για διαφορετικούς λόγους, ενώ άλλοι, ασυστόλως, τα παραβιάζουν και τα καταπατούν.

Κατά την Ψυχοπαθολογία, στον αγώνα της επικράτησης πάνω από την ιδέα του δικαίου και την ηθική τάξη ελλοχεύει ο εγωκεντρισμός και η πάλη του ατόμου να επικρατήσει με κάθε τρόπο. Παρόμοια αντίληψη, σε ευρύτερο επίπεδο, έχουν κράτη όχι μόνον δικτατορικά αλλά και δημοκρατικά. Η έννοια όμως του δικαιώματος δεν είναι μονομερής έννοια. Κάθε δικαίωμα συνδέεται άμεσα με ένα σύστοιχο καθήκον, μια αντίστοιχη υποχρέωση. Αλλά ορισμένοι θέλουν να ενθουμούνται τα δικαιώματά τους και να λησμονούν τις υποχρεώσεις τους. Το φαινόμενο όμως αυτό για το σύνολο είναι μια κατάφωρη αδικία.

Τη συζυγία δικαίωμα-καθήκον θέλησαν να διασαφηνίσουν διανοούμενοι φιλοσοφούντες. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται και ο καθηγητής Φιλοσοφίας του Δικαίου Κ. Τσάτσος, ο οποίος διατύπωσε την προ-

σωπική του άποψη: «Όταν μιλάμε για δικαίωμα εννοούμε κάθε κύκλο ελευθερίας που απορρέει από την αυτόνομη δραστηριότητα του ατόμου και όχι από την υποχρέωσή του να προσφέρει τις δυνάμεις του για το καλό του συνόλου (Κ. Τσάτσος, κείμενα μεθορίου 1).

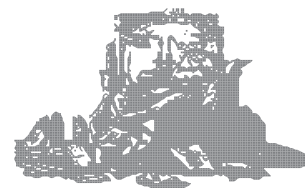
Αντίθετα, ο νεότερος Γερμανός Φιλόσοφος Jaspers (1883-1969) παρουσιάζεται ως προστάτης του πολίτη αλλά και του συνόλου. «Το κράτος δεν προστατεύει απόλυτα τον πολίτη, γιαυτό οφείλει ο πολίτης να προστατεύει τα δικαιώματά του».

Σύντομη ιστορική αναδρομή: Η ιδέα των αναπαλλοτριωτών δικαιωμάτων έχει αφετηρία την ελληνική αρχαιότητα. Χαρακτηριστικός είναι ο λόγος της Αντιγόνης προς τον ηγεμόνα Κρέοντα «Ουδέ σθένειν τοσοῦτον ωϊόμην τά σά κηρύγμαθ' ὡς τ' ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν θνητόν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν». Επομένως ο «φυσικός νόμος» είναι προαιώνιος και απαραβίαστος. Παρόμοιες αντιλήψεις περί του «φυσικού δικαίου» έχουν και μεταγενέστεροι φιλόσοφοι (Στωϊκοί) αλλά και παιδαγωγοί-διανοητές, όπως οι Rousseau και Montesquieu. Η πρώτη κωδικοποίηση ατομικών δικαιωμάτων, στην παγκόσμια ιστορία, έγινε μεταξύ Ευγενών και γαιοκτημόνων, το 1215 στην Αγγλία, με τη γνωστή «Magna carta». Ακολούθησαν η Αμερικανική Διακήρυξη Ανεξαρτησίας ατόμων και χωρών, το 1774. Στη συνέχεια, η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη το 1789. Στον κύκλο των Διακηρύξεων συγκαταλέγεται ακόμη και η Ρωσική Επανάσταση του 1917, η οποία όμως επηρεάστηκε από τα κηρύγματα των θεωρητικών Λένιν και Μαξ.

Τελικά η πλέον έγκυρη, ισχύουσα ήδη, είναι η *Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων* που συνομολογήθηκε το 1948 (συνέχεια της Διακήρυξης του 1947) από τα Κράτη-μέλη του ΟΗΕ. Σύμφωνα με την εν λόγω Διακήρυξη αναφέρεται στην εισαγωγή ότι: «Όλοι οι άνθρωποι

γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι σε αξιοπρέπεια και δικαιώματα, αλλά και όλοι έχουν την υποχρέωση να συμπεριφέρονται με το πνεύμα της αδελφοσύνης και αλληλεγγύης. Ιδιαίτερα προέχουν: ο σεβασμός των δικαιωμάτων των άλλων και το αίσθημα ευθύνης και δικαίου».

Παράλληλα, αναγνωρίζεται: η ελευθερία σκέψης, πεποιθήσεων και ιδεών, το δικαίωμα εργασίας, η ισοτιμία ανδρών και γυναικών, το δικαίωμα της υγείας και εκπαίδευσης, η εξάλειψη της δουλείας και των φυλετικών διακρίσεων. Τέλος, η Οικ. Διακήρυξη καταλήγει ως «κοινά ιδανικά τα δικαιώματα του ανθρώπου σε όλους τους λαούς και τα έθνη, απανταχού της γης». Σήμερα η κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι μια πραγματικότητα. Το ζητούμενο όμως είναι αν τηρούνται στο ακέραιο. Δυστυχώς, οι διαπιστώσεις είναι αρνητικές, εφόσον οι διαμαρτυρίες είναι αλλεπάλληλες και οι κινητοποιήσεις των ευρύτερων μελών. Η αναγωγή του φαινομένου μόνο στην οικονομική κρίση είναι από τη βάση της εσφαλμένη. Η αιτία είναι βαθύτερη. Είναι η έλλειψη μιας ολοκληρωμένης παιδείας. Αφετηρία έχει την εκπαίδευση, ιδιαίτερα τη διδασκαλία ηθικών αρχών και αξιών με πυρήνα την *αρετή*, όπως ακριβώς την οραματίστηκαν κορυφαίοι Έλληνες διανοούμενοι και φιλόσοφοι. Κατά τους τελευταίους, η αρετή είναι μια σταθερή έξη του «βούλεσθαι και πράττειν το αγαθόν». Επίκαιρος εξάλλου είναι και ο λόγος του Νεοέλληνα διανοητή Αδ. Κοραή: « Πολιτεία που δεν έχει θεμέλιο την εκπαίδευση-παιδεία είναι οικοδομή πάνω στην άμμο».



Οι δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ

Για την ενημέρωση των Μελών και των Φίλων της Ένωσής μας, παραθέτουμε τις δραστηριότητες της ΕΚΔΕΦ κατά το χρονικό διάστημα: *Μάϊος – Δεκέμβριος 2015*.

1. Συνεδριάσεις του ΔΣ

Κατά το ως άνω χρονικό διάστημα το Συμβούλιο συνεδρίασε 4 φορές (13/5/2015, 28/6/2015, 16/9/2015, 16/11/2015). Στις συνεδριάσεις αυτές, ως συνήθως, το ΔΣ ασχολήθηκε α) με την έκδοση και διακίνηση του 69ου - 70ού τεύχους του περιοδικού *Φιλοσοφία και Παιδεία*, β) με την αντικατάσταση, κατόπιν αιτήσεώς της, του μέλους κας **Ευαγγελίας Καπετάνου** από τον κο **Χαρίλαο Α. Χάρακα**, ως πρώτοεπιλαχόντα στις τελευταίες αρχαιρεσίες της ΕΚΔΕΦ.

Κατά τις ως άνω συνεδριάσεις ο Πρόεδρος Σπύρος Γ. Μοσχονάς και ο Ταμίας κ. Περικλής Διαμαντόπουλος ενημέρωσαν τα μέλη του Συμβουλίου σχετικά με την οικονομική κατάσταση της ΕΚΔΕΦ. Με την ευκαιρία αυτή, παρεκάλεσαν τα υπόλοιπα μέλη του Συμβουλίου να μεριμνήσουν για τις εισπράξεις των καθυστερημένων συνδρομών των Μελών μας.

Τέλος, ο Πρόεδρος ευχαρίστησε το απερχόμενο Μέλος κα Ευαγγελία Καπετάνου, εκφράζοντας ταυτόχρονα και τη λύπη του επειδή, για λόγους προσωπικούς, επέμεινε στην παραίτησή της, και την παρεκάλεσε, κατά το μέτρον του δυνατού, να συνεχίσει όποτε έχει τη δυνατότητα να συμβάλλει όπως μέχρι τώρα στο έργο της Ένωσής μας.

2. Επιστημονικές εκδηλώσεις

α) Την 17/6/2015 στην φιλική Αίθουσα του Συλλόγου Συμβολαιογράφων Αθηνών, Πειραιώς και Νήσων, έγινε επιστημονική εκδήλωση με εισηγητή τον κ. **Κώστα Πετρόπουλο**, φιλόλογο - πρ. Σχολικό Σύμβουλο Φιλολόγων, με θέμα: *Η ζωή και το έργο του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πορφυρίου*.

β) Την 29/10/2015 στην Αίθουσα Διαλέξεων του Βιβλιοπωλείου **Πατάκη**, η δρ. Φιλοσοφίας κα **Αναστασία Μεσσάρη**, διευθύντρια του 2ου Γυμνασίου Π. Φαλήρου, εισηγήθηκε το θέμα: *Το υπερβατικό και υπερβατολογικό στοιχείο στη γνωσιοθεωρία του Imm. Kant*.

γ) Την 30/11/2015, στην ως άνω Αίθουσα **Πατάκη**, με την ευκαιρία της Παγκόσμιας Ημέρας Φιλοσοφίας, εισηγήθηκαν το θέμα *Ο ρόλος της Φιλοσοφίας στην παγκοσμιοποιούμενη σήμερα Ελλάδα και Ευρώπη* οι κκ: **Χαρίλαος Α. Χάρακας**, δικηγόρος - δρ Φιλοσοφίας και **Κυριάκος Κατσιμάνης**, πρ. καθηγητής Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών - αντιπρόεδρος του Π.Ι.

3. Δραστηριότητες Μελών του ΔΣ

α) Ο Αντιπρόεδρος της Ένωσής μας, λέκτωρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Αθηνών κ. **Σωτήρης Φουρνάρος**, έλαβε μέρος με εισήγηση στο Πανελλήνιο Συνέδριο κατά τον παρελθόντα Νοέμβριο στη Θεσσαλονίκη, αφιερωμένο στα 2.400 χρόνια από το θάνατο του Αριστοτέλη.

β) Το Μέλος του Συμβουλίου κ. **Χαρίλαος Α. Χάρακας**, στις 2/10/2015 έλαβε μέρος σε Συνέδριο στη Βενετία, αφιερωμένο στη μνήμη του Cambaniolo, που πρώτος μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο συνέλαβε την ιδέα ενωμένης Ευρώπης.

γ) Ο Πρόεδρος της ΕΚΔΕΦ Σπ. Γ. Μοσχονάς συνέχισε, για 5ο κατά σειράν έτος, το φιλοσοφικό Σεμινάριο στο Ανοιχτό Πανεπιστήμιο του Δ. Κηφισιάς ανά δεύτερη Πέμπτη. Το θέμα από τον Μάιο του 2015 μέχρι και τον Δεκέμβριο του 2015, υπήρξε η *Σχολαστική Φιλοσοφία κατά την περίοδο από τον 5ο - 13ο μ.Χ. αιώνα στη Δυτική Ευρώπη*.

δ) Ο αντιπρόσωπος της ΕΚΔΕΦ στην Πάτρα κ. **Δημήτρης Μαρκόπουλος**, στο πλαίσιο των εβδομαδιαίων συγκεντρώσεων της Εταιρίας Ελλήνων Λογοτεχνών της ΝΔ Ελλάδος, τρεις φορές υπήρξε κύριος ομιλητής επί θεμάτων φιλοσοφικού περιεχομένου.

Έκφραση ευχαριστιών:

Οι Εκδόσεις Παπαδήμα επί σειράν έτων εξυπηρέτησαν και εξυπηρετούν ποικιλοτρόπως την προσπάθεια της ΕΚΔΕΦ και ιδιαίτερος του περιοδικού της οργάνου, *Φιλοσοφία και Παιδεία*.

Αυτό εκφράζεται τόσο για την προβολή του περιοδικού μας όσο και για την αμέριστη προσφορά λευκωμάτων και βιβλίων των ως άνω εκδόσεων για την ετήσια λαχειοφόρο αγορά της Ένωσης μας.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζονται προς τον ακαταπόνητο Διευθυντή των εκδόσεων, αξιότιμο φίλο κ. Δημήτριο Παπαδήμα και τους εκάστοτε ευγενικούς και εξυπηρετικούς βοηθούς του κ.κ. Ιωάννη και Ξενοφώντα.

Η παρατιθέμενη καταχώριση γίνεται αφιλοκερδώς ως ένδειξη των πολλαπλών ευχαριστιών μας και της αναγνώρισης του πνευματικού έργου που επιτελούν οι εκδόσεις Παπαδήμα.

Σ.Γ.Μ.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΙΟΤΗΤΑΣ



H. DIELS – W. KRANZ

ΟΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ
ΟΙ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΚΑΙ ΤΑ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ

ΤΟΜΟΣ Α' *Απόδοση στα Νέα Ελληνικά* Βασ. Α. Κόρρας, Δημοσθένης Γ. Γεωργιφιδιάδης, *Επιμέλεια* Βασ. Α. Κόρρας, *Φιλολογική επιμέλεια* Γεώργ. Α. Χριστοδοπούλου
946 σελ., δεμένο

ΤΟΜΟΣ Β' *Απόδοση στα Νέα Ελληνικά - επιμέλεια* Βασ. Α. Κόρρας, *Φιλολογική Επιμέλεια* Γεώργ. Α. Χριστοδοπούλου
813 σελ., δεμένο

ΤΟΜΟΣ Γ' *ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ (Α' και Β' τόμων)*
Μεταγραφή και επισημειώσεις Βασ. Α. Κόρρας – Ευτέρωλη Σ. Φιλίππα, *Επιμέλεια* Βασ. Α. Κόρρας
808 σελ., δεμένο

Το σημαντικότερο έργο για τον αυθεντικό φιλοσοφικό λόγο του αρχαϊκού ελληνισμού, καθοριστικό για τη μελέτη όχι μόνο της φιλοσοφικής σκέψης των Ελλήνων, αλλά και των μεγάλων προτοπόρων της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης.

Από το 1960



ΕΚΔΟΣΕΙΣ Α. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑ
Προσφορά στον Πολιτισμό και την Παιδεία

Ιερισσούστis 8 • Αθήνα Τ.Κ. 10679 • Τηλ.: 210.36.27.318
www.papadimasbooks.gr • info@papadimasbooks.gr

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΗ: ΠΡΟΣΟΧΗ

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

1. Να μην υπερβαίνουν τις 2.500 λέξεις.
2. Να είναι πρωτότυπα. Στην περίπτωση που αναδημοσιεύουν μικρά ή μεγάλα τμήματα από κείμενα του ιδίου ή άλλων συγγραφέων, αυτά να τίθενται εντός εισαγωγικών και να δηλώνεται ρητά και με ακριβή παραπομπή η πηγή από την οποία αυτά αντλήθηκαν.
3. Να αποστέλλονται απαραίτητως στην διεύθυνση του Περιοδικού (Εθνικής Αντιστάσεως 20 - 143 43 N. Χαλκηδόνα) και παράλληλα μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου στο (**e-mail:ekdef@ekdef.gr**) σε μορφή word.
4. Να παρουσιάζονται στην τελική τους μορφή και αφού έχει ελέγξει επισταμένως ο συγγραφέας το κείμενο και τις παραπομπές προς αποφυγή λαθών.
5. Οι τίτλοι των βιβλίων, των συλλογικών έργων και των περιοδικών να εμφανίζονται με πλάγια γραφή, οι τίτλοι των άρθρων με όρθια, ενώ θα πρέπει να δηλώνεται το περιοδικό ή το συλλογικό έργο στο οποίο έχει δημοσιευθεί το άρθρο.
6. Αν ο συγγραφέας θέλει να δώσει έμφαση σε κάποια έκφρασή του, να χρησιμοποιεί έντονα γράμματα (bold).
7. Τα αποστέλλόμενα άρθρα υπόκεινται στην κρίση της Συντακτικής Επιτροπής, η οποία αποφασίζει για τη δημοσίευσή τους.

Τέλος είναι αυτονόητο ότι ο υπογράφων-συγγραφέας είναι υπεύθυνος για τη γλωσσική μορφή και το περιεχόμενο των άρθρων.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΗ:

Παρακαλούνται τα Μέλη για την **έγκαιρη αποστολή της συνδρομής και ιδιαίτερα όσοι οφείλουν ακόμα τη συνδρομή προηγούμενων ετών**. Η συνδρομή, παρά την αύξηση γενικώς του κόστους έκδοσης του Περιοδικού και των ταχυδρομικών τελών, παραμένει 20,00 Ευρώ (η φιλική 30.00 Ευρώ)

• Τα χρήματα αποστέλλονται ή με **ταχυδρομική επιταγή** επ' ονόματι του Προέδρου της ΕΚΔΕΦ στη διεύθυνση του Περιοδικού (Εθνικής Αντιστάσεως 20 - 143 43 N. Χαλκηδόνα) ή **μέσω της Εθνικής Τράπεζας** (αριθμός λογαριασμού **665/755979-85**) ή **μέσω της Eurobank** (αριθμός λογαριασμού **0026-0048-22-0101291870**). Στη δεύτερη περίπτωση είναι ανάγκη να γνωστοποιείται η κατάθεση τηλεφωνικώς (**210-2510020, 210-2580814, 210-2921403**), για την έκδοση της σχετικής αποδείξεως πληρωμής.

