

Παιδαγωγικός Λόγος  
τεύχος 1/2010

# *Ενός λεπτού σιγή*

11+1 φιλοσοφικά κείμενα  
εις μνήμην Τάσου Πανταζή

*Επιστημονική Επιμέλεια*  
Γιώργος Στείρης

*Επιμέλεια Έκδοσης*  
Michael Stork

# *Παιδαγωγικός Λόγος*

Τετράμηνη έκδοση

Παιδαγωγικού

Προβληματισμού

Τόμος ΙΣΤ΄

2010

Τεύχος 1

---

Ιδρυτής και υπεύθυνος σύμφωνα  
με το νόμο: *Ι.Ε. Θεοδωρόπουλος*

<http://www.plogos.gr>

Υπεύθυνοι σύνταξης:

*Ιωάννης Ε. Θεοδωρόπουλος*

*Καθηγητής Παιδαγωγικής*

*Παραλία Σεργούλας*

*33056 Φωκίδας*

*Τηλ.: 6977-317847*

*E-mail: sergoula2@yahoo.gr*

*Γεώργιος Γιαννικόπουλος*

*Φιλόλογος*

*Ηρώς Κωνσταντοπούλου 12*

*16346 Αθήνα*

*Τηλ.: 210-9919629*

*E-mail: giakor@sch.gr*

*Δρ. Βασίλειος Ε. Πανταζής*

*Ειρήνης 5*

*34600 Νέα Αρτάκη*

*Τηλ.: 6973-081161*

*E-mail: vapantazis@yahoo.gr*

*Δρ. Κωνσταντίνος Ζέρβας*

*Βριλησσού 13*

*11476 Αθήνα*

*Τηλ.: 6977-418713*

*E-mail: zerv33@yahoo.gr*

Τιμή τόμου 30 €

Συνδρομή Εσωτερικού 30 €

Συνδρομή Εξωτερικού 45 €

Συνδρομές, παραγγελίες και

κείμενα προς δημοσίευση

στους υπεύθυνους σύνταξης

Παιδαγωγικός Λόγος

ISSN 1106-9341

Αθήνα 2010

*Επίτιμα Μέλη του περιοδικού*

Prof. Dr. V. Barth • † Prof. Dr. I. Birk • Prof. Dr. G. Bräuer  
Prof. Dr. K. Giel • † Prof. Dr. Th. Kanellopoulos • † Δρ. Δ. Κουνάβος  
• † Καθ. Ι. Παναγόπουλος • Prof. Dr. Stephan  
• † Δρ. Τ. Διαμαντόπουλος • † Δρ. Ι.Κ. Ζήσης  
• † Μ. Τσιομίδης



*Επιτροπή συνεργασίας και διακίνησης του περιοδικού*

Δρ. Ι. Αδαμόπουλος • Δρ. Δ. Γεωργιάδης • Δρ. Γ. Γκόγκος  
Δρ. Β. Δημόπουλος • Δρ. Ε. Κάππας  
Δρ. Ε. Μεσημέρη

## Επιστημονική Επιτροπή

Athanasίου J.	Prof. Dr., Faculty of Education, Uni of Technology, Sydney
Βάμβουκας Μ.	Καθηγητής Παν/μίου Κρήτης.
Brenn H.	Prof. Dr., Direktor der Pädagogischen Akademie der Diözese Innsbruck
Γεωργούσης Π.	Ομότιμος Καθηγητής Παν/μίου Κρήτης
Γιαγκουνίδης Π.	Επ. Καθηγητής Παν/μίου Θράκης
Γκόβαρης Χ.	Αν. Καθηγητής Παν/μίου Θεσσαλίας
Γουδήρας Δ.	Αν. Καθηγητής Παν/μίου Μακεδονίας
Δελικωνσταντής Κ.	Καθηγητής Παν/μίου Αθηνών
Δήμας Κ.	Καθηγητής Α.Τ.Ε.Ι. Ιωαννίνων
Θεοφιλίδης Χ.	Καθηγητής Παν/μίου Κύπρου
Θεοδωρίδης Α.	Λέκτωρ Παν/μίου Θράκης
Καρακατσάνης Π.	Καθηγητής Παν/μίου Θράκης
Κάρμας Κ.	Δρ., τ. Ερευνητής ΚΕΠΕ
Κασσωτάκη-Μαριδάκη Αικ.	Αντιπρύτανης Χαροκοπείου Πανεπιστημίου
Κασσωτάκης Μ.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Αθηνών
Κιτσαράς Γ.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Κρήτης
Κρασανάκης Γ.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Κρήτης
Κρίβας Σ.	Καθηγητής Παν/μίου Πατρών
Κουτρούμπα Κ.	Επ. Καθηγήτρια Χαροκοπείου Παν/μίου
Κωνσταντινίδης Θ.	Δρ., τ. Σχολικός Σύμβουλος
Kümmel F.	Prof. Dr., Universität Tübingen
Μανωλάς Ε.	Επ. Καθηγητής Παν/μίου Θράκης
Μάρκος Α.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Πατρών
Μαύρος Κ.	Καθηγητής Α.Τ.Ε.Ι. Αθηνών
Morita T.	Prof. Dr., Osaka, Japan
Μπάκας Θ.	Επ. Καθηγητής Παν/μίου Ιωαννίνων
Παπακωνσταντίνου Θ.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Αθηνών
Πολυχρονόπουλος, Π.	τ. Καθηγητής Παν/μίου Πατρών
Ράπτης Δ.	Διδάκτορας
Sammani B.	Uni Göteborg, Sweden
Schweizer H.-M.	Prof. Dr., P.H. Tübingen
Σοφός Αλ.	Αν. Καθηγητής Παν/μίου Αιγαίου
Stöbeck M.	Uni Göteborg, Sweden
Τζαβάρας Ι.	Καθηγητής Παν/μίου Κρήτης
Wieland H.	Prof. Dr., Uni Stuttgart

## *Διευκρινίσεις για τους συγγραφείς άρθρων και μελετημάτων*

Εργασίες προς δημοσίευση γίνονται δεκτές από τη συντακτική επιτροπή υπό τις ακόλουθες προϋποθέσεις.

- Αποστέλλονται σε ηλεκτρονική μορφή (CD-Rom) επεξεργασμένες με Word 2000 και νεότερο σε περιβάλλον Windows για PC, που συνοδεύεται από δύο εκτυπώσεις (αντίτυπα) σε φύλλα A4 τυπωμένα από τη μια πλευρά.
- Στα αντίτυπα δεν αναγράφεται το όνομα του συγγραφέα. Αυτό διευκολύνει τη συντακτική επιτροπή να θέτει τα κείμενα υπόψη της επιστημονικής επιτροπής. Το βιογραφικό και η διεύθυνση του συγγραφέα θα αναγράφονται σε ιδιαίτερη σελίδα-διαβιβαστικό της εργασίας τους.
- Η έκτασή τους δεν υπερβαίνει μαζί με πίνακες και βιβλιογραφική αναφορά τις 20 σελίδες, σε γραμματοσειρά Times New Roman, μέγεθος 14 και διάστιχο 1,5 γραμμής.
- Συνοδεύονται από περίληψη στην ελληνική και μια ξένη γλώσσα (γερμανική, αγγλική ή γαλλική) μίας το πολύ σελίδας, σύντομο βιογραφικό και βασική εργογραφία του συγγραφέα στην ελληνική 5-10 σειρές.
- Κάθε εργασία πρέπει να συνοδεύεται απαραίτητα από e-mail επικοινωνίας (του συγγραφέα/των συγγραφέων) το οποίο θα είναι διαθέσιμο στην επιστημονική κοινότητα
- Οι εργασίες είναι διορθωμένες και έτοιμες για το τυπογραφείο. Διορθώσεις, συμπληρώματα ή αλλαγές δεν μπορούν να γίνουν δεκτές.
- Τα κείμενα πρέπει να τηρούν τις ακόλουθες οδηγίες σύνταξης:

Σχήματα διαγράμματα και πίνακες να εμφανίζονται σε αποχρώσεις του γκρι (όχι έγχρωμα), με γραμματοσειρές όχι μικρότερες των 9 στιγμών και να φέρουν ξεχωριστή, αυξανόμενη αρίθμηση και τίτλο. Οι τίτλοι βιβλίων και έργων γράφονται με πλάγια γράμματα. Όροι και έννοιες γράφονται με πλάγια γράμματα και η μετάφρασή τους κανονικά σε γαλλικά «εισαγωγικά». Χωρία του άρθρου που τηρούν το πολυτονικό σύστημα για λόγους συμβατικότητας θα γράφονται σε πολυτονική γραμματοσειρά Magenta MG OldTimes UC Pol ή σε μονοτονική. Η εκτύπωση ωστόσο θα φέρει χειρόγραφο πολυτονισμό με καθαρά και ευανάγνωστα σημεία τονισμού σημειωμένα με στυλό. Παραθέματα εντός κειμένου δίνονται επακριβώς σε «εισαγωγικά» και με τη βιβλιογραφική παραπομπή σε παρένθεση (π.χ. Μανωλάς 2000, 43) ή σε υποσημείωση. Οι υποσημειώσεις γράφονται με αύξοντα αριθμό στο κάτω μέρος της σελίδας με τον εξής τρόπο: <sup>1</sup> Βλ. Μανωλάς 2000, 51-53. Η σχετική βιβλιογραφική αναφορά

γίνεται στη βιβλιογραφία στο τέλος του άρθρου. Εκεί αναφέρονται όλα τα βιβλιογραφικά στοιχεία (ονόματα συγγραφέων στην ονομαστική) και η διαφορετική αναφορά σε τίτλους βιβλίων, άρθρων περιοδικών και εργασιών ή συλλογικών έργων ως εξής:

Finley, J. (1997), *Θουκυδίδης*, Αθήνα: Παπαδήμας

Μανωλάς, Ε.Ι. (2000), Το σχολικό εγχειρίδιο και η διδασκαλία της Κοινωνιολογίας στο Λύκειο: Ο θεσμός της οικογένειας, *Παιδαγωγικός Λόγος*, τ. ΣΤ', τεύχ. 1, Απρίλιος 2000, Αθήνα: Κορφή, 42-60

Foster, E.M. (1994), Η ποίηση του Κ. Π. Καβάφη, στο: Μ. Πιερής (Επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη. Επιλογή κριτικών κειμένων*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 57-60

- Εργασίες που αποστέλλονται στο περιοδικό για κρίση δε δεσμεύουν τη συντακτική επιτροπή να τις δημοσιεύσει, ούτε να τις επιστρέψει. Οι συγγραφείς φέρουν πλήρως την ευθύνη για το περιεχόμενο των εργασιών τους, που δεν εκφράζει απαραίτητως την άποψη της συντακτικής επιτροπής και του εκδότη, οι οποίοι δεν αναλαμβάνουν ευθύνες γι' αυτό.
- Τα πνευματικά δικαιώματα των αρθρογράφων παραμένουν ακέραια. Στην περίπτωση δημοσίευσης τα δικαιώματα έκδοσης παραχωρούνται στον *Παιδαγωγικό Λόγο*.



## Περιεχόμενα

<i>Για τον Τάσο του Γιώργου ΣΤΕΙΡΗ</i> .....	11
<i>Για το αφιέρωμα στον Τάσο του Βασίλη Ε. ΠΑΝΤΑΖΗ</i> .....	13
<i>Αναστάσιος Ε. Πανταζής</i> .....	16
Γιούλη Ι. ΠΑΠΑΪΩΑΝΟΥ <i>Ενός λεπτού σιγή</i> .....	21
Νίκος Χρ. ΝΤΟΛΑΣ <i>Το μεταφυσικό Είναι ως ηθική αρχή στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία</i> .....	27
Σωτήρης ΦΟΥΡΝΑΡΟΣ <i>Γνωσιοθεωρητικές ακροβασίες στον Ζήνωνα τον Ελεάτη: Αλήθειες και ψέματα</i> .....	49
Παναγιώτης ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ <i>Ιωακείμ και Άννης ονειδισμού ατεκνίας: Ο Άγιος Πέτρος επίσκοπος Αργών και η παντοδυναμία του Θεού</i> .....	59
Athanasia THEODOROPOULOU <i>Duns Scotus on soul</i> .....	69
Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ <i>Μορφές διανόησης του ύστερου Βυζαντίου και ο Γρηγόριος Παλαμάς</i> .....	87

Γιώργος ΣΤΕΙΡΗΣ <i>Ο ρόλος της ελληνικής διάνοησης στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη κατά τον 15<sup>ο</sup> αιώνα .....</i>	105
Έλενα ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ <i>John Dewey: Η τέχνη ως εμπειρία .....</i>	121
Αριάννα ΠΕΤΡΟΜΕΛΙΔΟΥ <i>Πράξη – Νόμος – Κόσμος: Νοηματικές εκφάνσεις του πρακτικού βίου στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt .....</i>	133
Ευάγγελος Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ <i>Ο αναίσθητος βιολιστής, ο καλός Σαμαρείτης και η αρχή της ηθικής συμμετρίας: Η Judith Jarvis Thomson και ο Peter Singer υπέρ των αμβλώσεων .....</i>	163
Γιώργος Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ <i>Το «απρόβλεπτο» των κοινωνικών γεγονότων .....</i>	179
Αναστάσιος Ε. ΠΑΝΤΑΖΗΣ <i>Η έννοια της επιστροφής στον J.J. Rousseau: Επαναπατρισμός στην πλατωνική καταγωγή .....</i>	197
<i>Του ταξιδιού της ζωής το αποτύπωμα .....</i>	205
<i>Πηγές .....</i>	262

## *Για τον Τάσο ...*

**Ο**ΤΑΝ ΚΑΤΑΦΕΡΑ ΝΑ ΞΕΠΕΡΑΣΩ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΕΚΠΛΗΞΗ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΓΗ του Τάσου, σκέφτηκα ότι δεν θα μπορούσε να γίνει με άλλο τρόπο, ασχέτως του χρόνου που συνέβη. Το τσιγάρο, όσο τα μαλλιά και το ύφος, εξέφραζαν τον Τάσο και προσδιόριζαν το στίγμα του. Ένα στίγμα που γινόταν εντονότερο όταν ο Τάσος άρχιζε να μιλά. Η κάθε κουβέντα του φανέρωνε το πάθος του για τα δύσκολα, τις σύνθετες έννοιες, την παρέμβαση. Ο Τάσος έψαχνε και ψαχνόταν. Φαντάζομαι ότι, επειδή «έξις, δευτέρα φύσις», και εκεί που πήγε θα τους βάζει πάλι δύσκολα. Ο Rousseau θα υποφέρει από την κριτική του. Επίσης, ο Τάσος δεν ήθελε να γίνεται βάρος σε κανένα: στους άλλους, στην κοινωνία, στον εαυτό του τον ίδιο. Είμαι βέβαιος ότι ο Τάσος θα συμφωνούσε, και λόγω ιδιοσυγκρασίας, με τον Zapata, ο οποίος διακήρυσσε ότι είναι προτιμότερο να πεθαίνεις όταν είσαι όρθιος και όχι όταν σέρνεσαι στα γόνατα.

Ταυτόχρονα σχεδόν σκέφτηκα το Βασίλη, με τον οποίο είχαμε γνωριστεί μέσω και άλλων, πλην του Τάσου, ατραπών. Στην περίπτωση του τα πράγματα είναι πιο δύσκολα, αλλά και πιο εύκολα. Ο Βασίλης αγαπά και θαυμάζει τον Τάσο, αλλά ο δρόμος του Βασίλη δεν είναι μοναχικός. Ο Βασίλης έχει πια, πέραν των φίλων του, και τους φίλους του Τάσου. Όλους μας. Έγινε πλουσιότερος με ένα τρόπο που θα λάτρευε ο ανιδιοτελής Τάσος. Εξάλλου, φίλε Βασίλη, δεν πρέπει να θρηνούμε όσους έφυγαν, αλλά να ευχαριστούμε το Θεό που άνθρωποι σαν τον Τάσο έζησαν ...

*Γιώργος Στείρης*



## Για το αφιέρωμα στον Τάσο

*Νυν και αεί  
μεσ στη ζωή  
σε είχα αραξοβόλι  
Νίκος Γκάτσος*

**Ο** Κ. ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ, ΛΕΚΤΩΡ ΤΟΥ ΤΟΜΕΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, δάσκαλος του Τάσου στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα της Ηθικής Φιλοσοφίας, εκφράζοντας τα συναισθήματα των δασκάλων, των συνεργατών και των φίλων του Τάσου στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών για την αναπάντεχη έξοδό του, ανέλαβε τη συγκρότηση αυτού του τιμητικού αφιερώματος στη μνήμη του αδερφού μου. Η ανταπόκριση ήταν απροσδόκητα άμεση, για τα δικά μου μέτρα, καθώς γνωρίζω ότι η έκδοση τιμητικών τόμων για μη πανεπιστημιακούς καθηγητές δεν είναι συχνό φαινόμενο. Δεν ξέρω, μάλιστα, καν αν έχει ξαναγίνει κάτι τέτοιο. Το γεγονός αυτό με συγκίνησε βαθιά, γιατί είδα ότι δεν ήταν μόνο στα δικά μου μάτια ο Τάσος ξεχωριστός επιστήμονας και άνθρωπος. Έντεκα επιστήμονες του φιλοσοφικού χώρου δέχτηκαν με ενθουσιασμό να γράψουν ένα κείμενο της ειδικότητάς τους στη μνήμη του μαθητή και ομοτέχνου τους.

Ο κ. Γιώργος Στείρης, ως επιστημονικός επιμελητής του τεύχους, φρόντισε, επίσης, με τη διαδικασία κρίσης των εργασιών να τηρηθούν τα αυστηρά ακαδημαϊκά κριτήρια δημοσίευσης στον *Παιδαγωγικό Λόγο*, ώστε οι εργασίες να έχουν το διακριτικό της έγκυρης δημοσίευσης σε αξιόπιστο επιστημονικό περιοδικό.

Εκφράζω τις εκ βαθέων ευχαριστίες μου στον επιμελητή και στους συγγραφείς των άρθρων, διδάσκοντες και συνεργάτες του Τομέα Φιλοσοφίας, στον καθένα και στην καθεμιά ξεχωριστά, οι οποίοι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο γνώριζαν τον αδερφό μου και το έργο του, για την αφιέρωση μέρους του ερευνητικού τους μόχθου στη μνήμη του Τάσου. Ελπίζω οι δημοσιεύσεις τους αυτές να αποτελέσουν ένα σημαντικό τμήμα της ερευ-

νητικής τους πορείας και εύχομαι να τους ακολουθούν σαν φυλαχτό.

Ευχαριστώ ιδιαίτερα το δάσκαλό μου, Καθηγητή κ. Ι.Ε. Θεοδώροπουλο, διευθυντή του *Παιδαγωγικού Λόγου*, που εκθύμως δέχτηκε να αφιερωθεί ένα τεύχος του περιοδικού στον αδερφό μου, τον οποίο είχε γνωρίσει και προσωπικά.

Ξεχωριστές ευχαριστίες οφείλω στον εκδοτικό επιμελητή του τεύχους κ. Michael Stork, δεινό μεταφραστή εκ του γερμανικού και αντιστρόφως, όπως και ταλαντούχο, λεπτολόγο και ακριβολόγο επιμελητή εκδόσεων (οι συγγραφείς του τεύχους αυτού «υπέφεραν» αγόγγυστα τις καίριες παρεμβάσεις του στα κείμενά τους), του οποίου έχω την τιμή να είμαι από χρόνια συνεργάτης και ο οποίος πρόσφερε αφιλοκερδώς τον πολύτιμο κόπο του, για τη δημιουργία αυτού του αφιερώματος στη μνήμη του αδερφού μου.

*Βασίλης Ε. Πανταζής*





*Αναστάσιος Ε. Πανταζής  
(27 Μαρτίου 1966 - 28 Σεπτεμβρίου 2009)*

*Μνήμη Τάσου Πανταζή*

*Η καλοσύνη σου  
σβήνει την καχυποψία  
και σφραγίζει την ανωτερότητά σου.*

*Το χαμόγελό σου  
ήλιος που ζεσταίνει και φωτίζει  
καρδιά και διάθεση.*

*Ο λόγος σου  
λιτός, αφοπλιστικός και δίκαιος  
κατακτά και ενθουσιάζει.*

*Οι αξίες σου,  
μεσούρανο και περήφανο  
πέταγμα αετού, θυμίζουν.*

*Η ανιδιοτέλειά σου  
στήριγμα στα μάτια της ανάγκης  
και απόδειξη ανθρωπιάς κι ευαισθησίας.*

*Η απώλειά σου  
πρόωρη και αναντικατάστατη  
για φίλους, μαθητές και κοινωνία.*

*Λαμία, 28.9.2010  
Κώστας Τσιαλαφούτας*

## Αναστάσιος Ε. Πανταζής

**Ο** Αναστάσιος Πανταζής του Ευαγγέλου και της Ελένης, το μικρασιατικό γένος Ανδρέου, κατάγεται από την Αρτάκη Κυζίκου Μικράς Ασίας και γεννήθηκε στη Νέα Αρτάκη Ευβοίας στις 27 Μαρτίου 1966. Σπούδασε Παιδαγωγική στη Μαράσλειο Παιδαγωγική Ακαδημία Αθηνών και Πολιτική Επιστήμη, με έμφαση στα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας, στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης της Νομικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Σε μεταπτυχιακό επίπεδο σπούδασε στην κατεύθυνση της «Ηθικής» στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου εισήχθη κατόπιν γραπτών εξετάσεων, στις οποίες ήταν ο μόνος αριστεύσας.

Ως αριστούχος, επίσης, ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές σπουδές του τον Οκτώβριο του 2008, αφού εκπόνησε τη διπλωματική του εργασία, με επιβλέποντα τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Παναγιώτη Πανταζάκο, με θέμα «Ελευθερία και Αγωγή στον *Αιμίλιο* του J.J. Rousseau», εργασία που έκανε ιδιαίτερη αίσθηση για την πρωτοτυπία και τη μεθοδικότητά της, ως σημαντική συμβολή στις ρουσσωικές σπουδές. Έπειτα από παρότρυνση του κ. Πανταζάκου, αμέσως μετά συνέχισε την έρευνα στο έργο του Rousseau σε επίπεδο διδακτορικής διατριβής, επισήμως τον Απρίλιο του 2009. Το θέμα της διατριβής «Η έννοια της *επιστροφής* στη διδασκαλία του J.J. Rousseau» ήταν ιδέα του Τάσου, με την οποία συμφώνησε ο κ. Πανταζάκος, ο οποίος ορίστηκε Επιβλέπων Καθηγητής. Την ισχυρή τεκμηρίωση του θέματος από τον Τάσο υποστήριξε με ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο Καθηγητής κ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, σημερινός Πρύτανης του Πανεπιστημίου Αθηνών, ο οποίος ορίστηκε Μέλος της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής της διατριβής, γεγονός το οποίο αποδέχτηκε ο Τάσος ως

ιδιαίτερη τιμή. Ως τρίτο μέλος της Συμβουλευτικής Επιτροπής ορίστηκε η κ. Λίζη Λασιθιωτάκη, γεγονός που χαροποίησε τον Τάσο που εκτιμούσε την κ. Λασιθιωτάκη ως διανοούμενη.

Η διδακτορική διατριβή, αν και ο Τάσος είχε προχωρήσει αρκετά γρήγορα στη μελέτη και κωδικοποίηση του υλικού, έμεινε ημιτελής και γίνεται τώρα προσπάθεια για συστηματοποίηση των σημειώσεών του. Η διπλωματική του εργασία είναι υπό έκδοση και είναι ευτύχημα το ότι υπάρχει ολοκληρωμένη, ώστε να είναι διαθέσιμο στην επιστημονική κοινότητα το σημαντικό ίχνος του Τάσου στις ρουσσικές σπουδές.

Ο Τάσος δίδαξε επί δεκαπέντε χρόνια ως δάσκαλος στην Πρωτοβάθμια Εκπαίδευση και επί δύο χρόνια ως καθηγητής Νομικής και Πολιτικών Επιστημών στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Η πρώτη χρονιά που δίδαξε ήταν στην «Τάξη Υποδοχής Ρωσοποντίων» του 18<sup>ου</sup> Δημοτικού Σχολείου Αχαρνών το 1991 και η τελευταία στο Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας το 2009, στοιχεία που δείχνουν το πάθος του για παιδαγωγική προσφορά στα πιο δύσκολα και απαιτητικά σχολεία. Οι ενδιάμεσοι σταθμοί ήταν κυρίως στα σχολεία της αγαπημένης του πατρίδας, όπου ήταν μεγάλη η χαρά του κάθε φορά που είχε μαθητές παιδιά παιδικών φίλων, καταφάσκοντας την αίσθηση της κοινότητας, και αντιμετωπίζοντας με ιδιαίτερη ευαισθησία τα παιδιά των μεταναστών, θεωρώντας οικεία σε αυτόν την προσφυγιά τους.

Ο Αναστάσιος Ευαγγέλου Πανταζής, το μικρασιατικό γένος Ανδρέου, *επέστρεψε στην ποθεινήν πατρίδα, για να ξαναγίνει πάλιν πολίτης Παράδεισου*, το απόγευμα της Δευτέρας 28 Σεπτεμβρίου 2009, στο σπίτι του στη Νέα Αρτάκη, καπνίζοντας όρθιος το τελευταίο του τσιγάρο.



Γιούλη Ι. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ

*Ενός λεπτού σιγή*

**Μ**Ε ΕΝΟΣ ΛΕΠΤΟΥ ΣΙΓΗΣ, ΜΕ ΜΙΑ ΣΥΝΤΟΜΗ «ΑΠΟΧΗ» ΑΠΟ ΤΟΝ πιο πολύτιμο, τον «πρώτο διανοητικό καρπό»<sup>1</sup> του ανθρώπου, όπως έχει χαρακτηριστεί το γλωσσικό μέσο, αντιμετωπίζουμε το αναπόδραστο γεγονός του θανάτου, ιδίως στις περιπτώσεις εκείνες, όπου η απώλεια είναι βαριά. Αυτή η σύντομη παύση κάθε λόγου, κάθε γλωσσικής έκφρασης, κάθε λεκτικής επικοινωνίας συνυποδηλώνει βαθύ ψυχικό πόνο και τη συλλογική ανάγκη έκφρασης σεβασμού και απόδοσης τιμής σ' ένα πρόσωπο που απεβίωσε. Εάν, όμως, όπως παρατήρησε ο Γάλλος ποιητής Πωλ Βαλερύ, «είναι βέβαιο ότι εμείς –οι άνθρωποι– περιμένουμε πάντα μια έκφραση μέσω της γλώσσας, ακόμα και για τα πράγματα τα πιο άμεσα, τα πιο προφανή μέσα στα χέρια μας, κάτω από τα μάτια μας ...»,<sup>2</sup> γιατί να επιλέγουμε ως καταλληλότερη μορφή εκδήλωσης των αλγεινών συναισθημάτων μας και της εκπλήρωσης ενός ηθικού χρέους τη σιωπή – έστω κι αν αυτή διαρκεί μόλις ένα λεπτό;

«Για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, γι' αυτά πρέπει να σιωπάει»,<sup>3</sup> παρατήρησε ο σπουδαίος Αυστριακός φιλόσοφος Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν, κλείνοντας με τον τρόπο αυτό το *Tractatus Logico-Philosophicus*: και εκείνα για τα οποία μπορεί να μιλάει κανείς είναι μόνο όσα συμβαίνουν στον εξωτερικό κόσμο, όσα είναι δυνατόν να αποτελέσουν αντικείμενο παρατήρησης για κάθε άνθρωπο και, εν γένει, όλα όσα μπορούν να γίνουν αντιληπτά μέσω των αισθήσεών μας. Πέρα, ωστόσο, από τα πράγματα, των οποίων η ύπαρξη θεμελιώνεται στο γεγονός ότι συνιστούν

---

<sup>1</sup> ΒΑΛΕΡΥ 1996, § 206.

<sup>2</sup> ΒΑΛΕΡΥ 1996, § 208.

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN 1978, 7.

προϊόν της φυσιολογικής λειτουργίας της αισθητηριακής μας αντίληψης –και τα οποία νομιμοποιούμαστε να προσεγγίζουμε γλωσσικά, σύμφωνα με την άποψη του Βίτγκενσταϊν– υπάρχει μια άλλη τάξη πραγμάτων που αφορά σε προσωπικά βιώματα, σε συναισθήματα, σε εσωτερικές και υποκειμενικές καταστάσεις. Ότι, όμως, μπορεί να βιωθεί εσωτερικά διακρίνεται από έναν απόλυτο, υποκειμενικό χαρακτήρα, υπερβαίνοντας, έτσι, κάθε δυνατότητα αντικειμενικής και, για το λόγο αυτό, καθολικής και, ακόμη, μη στερούμενης νοήματος προσέγγισης.

Για να μην αλλοιωθεί, λοιπόν, το πραγματικό περιεχόμενο των συναισθημάτων αλλά και κάθε φαινομένου που υπάρχει και εκδηλώνεται μέσα στον κάθε άνθρωπο με τρόπο μοναδικό, ξεχωριστό και, αυστηρώς, ατομικό –κανείς δεν είναι σε θέση να βιώσει άμεσα τις συναισθηματικές και, γενικότερα, ιδιωτικές καταστάσεις του άλλου–, οφείλουμε, βάσει της προτροπής του Βίτγκενσταϊν, «να μη λέμε τίποτα» για αυτά. Άλλωστε, κι εμείς οι ίδιοι, μπροστά στον απόλυτο πόνο, στη θλίψη που ξεπερνάει την αντοχή μας, συχνά, παραμένουμε βουβοί, ανέκφραστοι, «πετρώνουμε», όπως προκύπτει από το μύθο της Νιόβης, της βασίλισσας της Φρυγίας, η οποία, όταν χάνει τα παιδιά της –πρώτα τους επτά γιούς της και έπειτα τις επτά κόρες της– μετατρέπεται σε βράχο. Κάτι ανάλογο συνέβη, άλλωστε –σύμφωνα με γνωστό θρύλο–, και στην περίπτωση του βασιλιά της Αιγύπτου Ψαμμήνιτο, ο οποίος, ηττημένος και υποταγμένος, πλέον, στο βασιλιά της Περσίας Καμβύση, φαίνεται να παραμένει ψύχραιμος μπροστά στην εικόνα τόσο της αιχμαλωσίας και των ταπεινώσεων που υφίσταται η κόρη του από τον εχθρό όσο και του μελλοθάνατου γιου του. Το ακραίο ξέσπασμα του Ψαμμήνιτου έρχεται μόνον όταν, μεταξύ των αιχμαλώτων, διακρίνει έναν από τους ανθρώπους του σπιτιού του· και τούτο γιατί, όπως ο ίδιος λέει, «μόνο αυτή η τελευταία στενοχώρια μπορεί να εκδηλωθεί με δάκρυα, ενώ τα δύο πρώτα κακά ξεπερνούν κατά πολύ κάθε μέσο που θα μπορούσε να τα εκφράσει».<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ο Μισέλ ντε Μονταίνι (1533-1592) στο δοκίμιό του «Περί της θλίψης» αφηγείται πως «ο Ψαμμήνιτος, βασιλιάς της Αιγύπτου, νικημένος και πιασμένος από τον Καμβύση, βασιλιά της Περσίας, βλέποντας να περνάει από μπροστά του η αιχμαλωτισμένη κόρη του, ντυμένη δούλα, σταλμένη να βγάλει νερό από το πηγάδι, ενώ γύρω του όλοι οι φίλοι του έκλαιγαν κι οδύρονταν, στάθηκε ακίνητος κι αμίλητος, με τα μάτια χαμηλωμένα στη γη. Βλέποντας ακόμα ύστερα από λίγο ότι οδηγούσαν το γιο του για θανάτωση, διατήρησε αυτήν την ίδια συμπεριφορά. Όταν, όμως, διέκρινε έναν από τους ανθρώπους του σπιτιού του να τον πηγαίνουν ανάμεσα στους αιχμαλώτους, άρχισε να χτυπάει το κεφάλι του και να πενθεί σφόδρα [...]. Όταν ο Καμβύσης ρώτησε τον Ψαμμήνιτο γιατί, αφού δεν είχε συγκινηθεί από τη συμφορά του γιου του και της κόρης του, είχε

Εάν, λοιπόν, για ό,τι μας ξεπερνά, τα λόγια δεν χωρούν, με τη σιωπή, ίσως, το νόημα ενός μηνύματος να μεταδίδεται αποτελεσματικότερα. Κι εφόσον η επικοινωνία μέσω της γλώσσας προϋποθέτει τη συμμετοχή των αισθήσεων και, ορισμένως, των αισθητήριων οργάνων, στο θάνατο, που ισοδυναμεί με την άρση των αισθητηριακών λειτουργιών, η σιγή είναι, τελικώς, ό,τι μας απομένει. Εάν, ωστόσο, υπάρχει κάτι πέρα από την παντελή έλλειψη λόγου που μπορεί να αποδώσει εξίσου ικανοποιητικά την ποιότητα των συναισθημάτων και, συγκεκριμένα, την ιδιαιτερότητα αυτής της εσωτερικής κατάστασης που είναι η βίωση των συναισθημάτων, τούτο είναι η μουσική. Ο Σοπενχάουερ, ο μεγάλος αυτός φιλόσοφος, γνωστός για τη γενικότερη απαισιόδοξη στάση του απέναντι στη ζωή, αναγνώρισε τη μουσική –και δη την άρρητη μουσική, την ανόθευτη, δηλαδή, αρμονική συναρμολόγηση ήχων–<sup>5</sup> ως ένα μέσο –έστω και προσωρινό– υπέρβασης της φθαρτής ανθρώπινης φύσης. Μέσα από τη μουσική τέχνη,<sup>6</sup> ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα, τουλάχιστον για όσο διαρκεί η

---

πάρει τόσο στα σοβαρά τη συμφορά ενός φίλου, εκείνος απάντησε: „Μόνο αυτή η τελευταία στενοχώρια μπορεί να εκδηλωθεί με δάκρυα, ενώ τα δύο πρώτα κακά ξεπερνούν κατά πολύ κάθε μέσο που θα μπορούσε να τα εκφράσει“. Βλ. MONTAINI 2003, 48-49.

<sup>5</sup> Ο Άρτουρ Σοπενχάουερ (1788-1860) αναγνώριζε την πραγματική αξία της τέχνης της μουσικής στην καθαρή μελωδία. Κάθε συνδυασμός μελωδίας με λέξεις, λόγια και στίχους σήμαινε αυτομάτως, κατά τον Σοπενχάουερ, τον ευτελισμό της μελωδίας και, τελικώς, της τέχνης της μουσικής: «Η μουσική δεν εκφράζει αυτήν ή εκείνη τη συγκεκριμένη χαρά, αυτήν ή εκείνη τη λύπη, αυτόν ή εκείνο τον πόνο ή τον τρόμο, την τάδε παραφορά, ευχαρίστηση ή πνευματική γαλήνη, αλλά την ίδια τη χαρά, την ίδια τη θλίψη, τον ίδιο τον πόνο, αυτή καθεαυτήν την παραφορά, την ευχαρίστηση ή την πνευματική γαλήνη· εκφράζει αποκλειστικά και μόνο την αφηρημένη και γενική ουσία, έξω από κάθε κίνητρο και κάθε περίπτωση. Και, ωστόσο, αυτήν την αφηρημένη πεμπτουσία μπορούμε τέλεια να την κατανοήσουμε. Παρ' όλα αυτά, συμβαίνει η φαντασία μας να εξάπτεται τόσο εύκολα από τη μουσική, που να ψάχνει να δώσει μορφή σε αυτόν τον αόρατο κι όμως αποτελεσματικά παλλόμενο πνευματικό κόσμο που μας μιλάει άμεσα, και ψάχνει να του δώσει σάρκα και αίμα ... Αυτή είναι η καταγωγή του τραγουδιού –της μουσικής με λόγια– και, τελικά, της όπερας, της οποίας το κείμενο δεν θα έπρεπε ποτέ να εγκαταλείψει αυτήν την κατώτερη θέση του και να γίνει κάτι το κυρίαρχο, καταστώντας [το κείμενο], έτσι, τη μουσική απλό μέσο για να εκφραστεί αυτό το ίδιο· κάτι τέτοιο είναι μεγάλη παρανόηση και απόλυτη πλάνη [...]. Όταν η μουσική συνδέεται τόσο στενά με λέξεις, προσπαθώντας να ευθυγραμμιστεί προς τα γεγονότα, πασχίζει να μιλήσει μια γλώσσα που δεν είναι δική της». Βλ. SCHOPENHAUER 1874, 128 (Μ.τ.Σ.).

<sup>6</sup> Για την ουσία της μουσικής, ο Σοπενχάουερ έγραψε ότι «μετά από μακρά σκέψη πάνω στο θέμα της ουσίας της μουσικής σας συνιστώ την απόλαυση αυτής της μορφής τέχνης ως της πιο εξαιρετικής απ' όλες. Δεν υπάρχει άλλη που να μας επηρεάζει τόσο άμεσα, τόσο βαθιά, επειδή δεν υπάρχει άλλη που ν' αποκαλύπτει πιο άμεσα και πιο βαθιά την πραγματική φύση του κόσμου. Το ν' ακούει κανείς μεγάλες και ωραίες μελωδίες

επαφή με το μουσικό έργο τέχνης, να υπερβεί την ίδια του τη φύση, να την ξεπεράσει και να αποτελέσει, έτσι, μέρος ενός *όλου*, τμήμα της αιωνιότητας, όπου η φθορά και ο θάνατος δεν υφίστανται.

Βέβαια, αυτό το στάδιο της λεκτικής αποχής είναι προσωρινό, σύντομο, καθώς σιγά-σιγά το πρώτο οδυνηρό ξάφνιασμα υποχωρεί και με μεγάλο κόπο, ο πόνος αφήνει να περάσει η φωνή του. Υπάρχουν, ωστόσο, γεγονότα τραγικά, κυρίως, εκείνα στα οποία αποκαλύπτεται το μέγεθος της ανθρώπινης εγκληματικότητας και σκληρότητας, για τα οποία εάν, συνολικά, τηρούσαμε ενός λεπτού σιγή ή καταφεύγαμε στη μουσική τέχνη, θα καταλήγαμε είτε σε μια παρατεταμένη, αιώνια σιωπή είτε σε μια ραψωδία απόλυτου πόνου, όπου κάθε λέξη θα έμοιαζε με φρικτή βοή, με μείγμα συγκεχυμένων θορύβων και α-νόητων αποφάνσεων.



### Βιβλιογραφία

- ΒΑΛΕΡΥ, Π. (1996), *Επιλογή από το έργο του*, Αθήνα: Στιγμή  
MONTAINI, M. ντε (2003), *Δοκίμια*, Αθήνα: Εστία  
SCHOPENHAUER, A. (2003), *Τα πάθη του κόσμου*, Αθήνα: Printa  
SCHOPENHAUER, A. (1874), *Lichtstrahlen aus seinen Werken, von J. Frauenstädt*, Leipzig  
WITTGENSTEIN, L. (1978), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Αθήνα: Παπαζήσης



---

είναι σαν ένα λουτρό του πνεύματος: καθαίνουν από κάθε μiasma, από καθετί άσχημο, ευτελές· ανυψώνουν τον άνθρωπο και τον εναρμονίζουν με τις πιο ευγενικές σκέψεις για τις οποίες είναι ικανός· τότε αυτός αντιλαμβάνεται ολοκάθαρα τι αξίζει πραγματικά ή, μάλλον, τι θα μπορούσε να αξίζει». Βλ. SCHOPENHAUER 2003, 144.

*Abstract*

Youli PAPAIOANNOU: *Moment of silence*

A moment of silence is often a gesture of respect and of conveying honour, particularly in mourning or as part of a commemoration ceremony of a tragic historical event. This refrainment from speaking during a short period of time connotes deep and painful emotions. However, if speaking is the only means we have to express what we think or what we feel, how could this refrainment from speaking be explained?

«Where of one cannot speak, thereof one must be silent», maintained the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein; and things whereof we cannot speak is what takes place inside us – that is the emotions and all psychological states in general. Specifically, in the case of deep emotional pain words seem to fail to express or to state the real situation.



*Η Γιούλη Παπαϊωάννου, διδάκτωρ φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, γεννήθηκε στην Αθήνα το 1978. Είναι απόφοιτος του Οικονομικού Πανεπιστημίου Αθηνών (Α.Σ.Ο.Ε.Ε.). Κατά το διάστημα 2002-2005, εκπόνησε διδακτορική διατριβή υπό τον τίτλο «Πράξη, Γλώσσα, Βούληση», το θέμα της οποίας εντάσσεται στο πεδίο της φιλοσοφίας της γλώσσας και της ηθικής φιλοσοφίας. Το 2005 αναγορεύθηκε διδάκτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών με το βαθμό ΑΡΙΣΤΑ. Στο συγγραφικό έργο της περιλαμβάνονται η διδακτορική διατριβή της, άρθρα και μία μονογραφία υπό δημοσίευση. Έχει, επίσης, μεταφράσει 8 βιβλία. Έχει συμμετάσχει σε 9 συνέδρια και ημερίδες. Από το 2006 έως σήμερα διδάσκει φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, στο Πανεπιστήμιο Πατρών και στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.*



Νίκος Χρ. ΝΤΟΛΑΣ

*Το μεταφυσικό Είναι ως ηθική αρχή  
στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία*

**Η** ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΤΙΣ ΤΡΕΙΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥΣ, την προσωκρατική, την κλασική και τη μετακλασική, πραγματεύτηκε αναλυτικά τα ζητήματα του Είναι και του Πρέπει, διαμορφώνοντας αντίστοιχα το αξιολογικό της σύστημα.

*Είναι και Αζία στην προσωκρατική περίοδο*

Ξεκινώντας από την προσωκρατική περίοδο σημαντική είναι η παρουσία των τριών Ιώνων φυσικών φιλοσόφων, του Θαλή του Μιλήσιου, του Αναξίμανδρου και του Αναξίμανη.

Ο Θαλής θεώρησε αρχή των πάντων το νερό<sup>1</sup> και εισηγήθηκε διαδικασίες που καθιστούν τον κόσμο κατανοητό. Θεωρεί δεδομένο πως ο κόσμος έχει υλική αρχή.<sup>2</sup> Επίσης έλεγε πως εφόσον υπάρχει μεταβολή στον κόσμο αυτή οφείλεται στην ψυχή, την αρχή της αυτοκίνησης. Ανεγνώριζε, δηλαδή, μία νομοτελειακή τάξη μέσα στο σύμπαν, όπου έβλεπε κυριαρχούντα τον Θεϊόν νουν.

Ο Αναξίμανδρος ήταν ο πρώτος Έλληνας που έγραψε σε πεζό λόγο και υπήρξε σπουδαίος επιστήμονας. Θέτει ως αρχή το άπειρο<sup>3</sup> και έτσι

<sup>1</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Α3, 983b 6: *καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσι, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγός φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησὶν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι).*

<sup>2</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Α3, 983b 6: *τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰ ἐν ὕλης εἶδη μόνως φήθησαν ἀρχάς εἶναι πάντων.*

<sup>3</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά*, Γ7, 207b 35: *ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον ἐστὶν αἴτιον. Φαίνονται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὡς ὕλη χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ. Διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχειν ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ*

αναπτύσσει τις κοσμολογικές του δοξασίες. Κατά τον Αναξίμανδρο το άπειρο ήταν χωρίς όριο, χωρίς περιορισμό, ανεξάντλητο. Ακριβέστερα ήταν ακαθόριστο, αθάνατο και ανώλεθρο. Από εκεί πηγάζουν όλα και εκβάλλουν όλα, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου. Ο νους του δηλαδή κάνει υψηλότερη οντολογική πτήση και συλλαμβάνει υπερβατικά το *Είναι*.<sup>4</sup>

Ο Αναξιμένης έθετε ως αρχή του σύμπαντος τον αέρα<sup>5</sup> και πρέσβευε πως οι φυσικές μεταβολές εξηγούνται ως αποτέλεσμα ιδιοτήτων του αέρα. Ο αέρας είναι η θεμελιώδης ουσία που διαπερνά τα πάντα. Είναι απεριόριστος, άπειρος και καθορισμένου χαρακτήρα. Έλεγε πως και ο αέρας όπως και ο κόσμος είναι έμψυχος και έτσι εξηγούσε την κανονικότητα του κόσμου. Ο Αναξιμένης υπερβαίνοντας την απλοϊκή και περιγραφική κοσμογονία, φθάνει στη λογική κοσμολογία.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως οι τρεις Ίωνες διανοητές αναζητούν την ουσία του όντος, το *Είναι*, μέσω μιας γενικής αρχής την οποία βρίσκουν σε ένα φυσικό στοιχείο. Προσπαθώντας να βρουν το έσχατο, ουσιαστικά ανοίγουν το δρόμο για την επιστημονική γνώση. Η μεταφυσική περιπέτεια του *Είναι* αρχίζει, καθορίζοντας εν πολλοίς τον αξιολογικό-ηθικό χάρτη κάθε εποχής.

Η πυθαγορική προσωκρατική φιλοσοφία αποτελείται από τρεις κεντρικές ιδέες. Θεωρία – κόσμος – κάθαρση. Στις τρεις αυτές έννοιες εντοπίζεται ο οντολογικός (*Είναι*) και ο ηθικός (*Αξία*) προσανατολισμός τους. Συνοπτικά υποστήριζαν πως ο κόσμος είναι πολύ καλά διαταγμένος και η θεωρία αυτού μας καθαίρει. Η αρμονία των άστρων είναι η *καθόλου* αρμονία, μέρος της οποίας είναι η μουσική. Προσεγγίζουν την αρχή του κόσμου φορμαλιστικά και όχι υλικά μιλώντας για τους αριθμούς.<sup>6</sup> Η επιστήμη για τους Πυθαγόρειους θραύει τα δεσμά του αισθητού<sup>7</sup> και μας ανυψώνει στην παγκόσμια αρμονική τάξη, στο *Είναι* των Πυθαγορείων. Ένα *Είναι* διαποτισμένο από αρμονία, άξιο και ηθικό.

Το *Είναι* ως αιώνιο και ανώλεθρο, που έμελλε να γίνει το οχυρό της μεταφυσικής, το βρίσκουμε και στη διδασκαλία των Ελεατών. Η θεμελίωση της ελεατικής φιλοσοφίας αποδίδεται στον Ξενοφάνη. Θεολογικά ο θεός του Ξενοφάνη είναι ακίνητος και οντολογικά μπορεί να ταυτισθεί με

*μή περιεχόμενον.*

<sup>4</sup> ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ 1991, 45-46.

<sup>5</sup> Αέτιος, I, 7, 13 (Dox. Gr. 302): *Αναξιμένης τον αέρα* (δηλ. Θεόν είναι).

<sup>6</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, A5, 987 a 9: *Διό και ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων.*

<sup>7</sup> Θεόφραστος, *Μετά τα Φυσικά*, 33: *Πλάτων δὲ καὶ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπινοήσαντες τῶν ἀρχῶν* (από τα αισθητά).

τον περιβάλλοντα ουρανό. Ο Θεός είναι ένας και κινεί με τη δύναμη της σκέψεως, έλεγε ο Ξενοφάνης, με τη θεωρία του να συμβαδίζει με έναν πρώιμο διαφωτισμό.<sup>8</sup> Υποστήριζε πως το *Είναι* ως όλο δεν έχει πηγή ούτε προέλευση, είναι αγέννητο. Ως οντολόγος μάλιστα εισάγει το πρόβλημα του *Είναι* και του *Γίνεσθαι*, δηλαδή της στάσεως και της κινήσεως. Η θεολογική και οντολογική του στάση είναι προς την κατεύθυνση της ηθικής ελευθερίας του ανθρώπου από τον έναν Θεό και ξεφεύγοντας από τον θεικό ανθρωπομορφισμό εισήγαγε με την ηθική ελευθερία μια ιδέα προόδου για το ανθρώπινο γένος.

Ακολουθως ο Παρμενίδης, ως ο συστηματικός διαμορφωτής της ελεατικής φιλοσοφίας, ήταν ο πρώτος που συγκέντρωσε την προσοχή του στο θεμελιώδες ερώτημα της μεταφυσικής περί της φύσεως του πραγματικού όντος, περί του *Είναι*. Τρεις είναι οι βασικές μεταφυσικές θέσεις του Παρμενίδη:

α) Υπάρχει μόνο το *Είναι* και όχι το *μη-Είναι*.

β) Υπάρχει μόνο ένα και μοναδικό ον.

γ) Το ον είναι αναλλοίωτο. *Γίνεσθαι* και *Φθείρεσθαι* δεν υπάρχουν.

Αυτές οι τρεις θεμελιώδεις μεταφυσικές προτάσεις καταδεικνύουν και την οντολογική αξιολογία του.<sup>9</sup> Πρεσβεύει πως το Φαίνεσθαι είναι ανάξιο, είναι ο δρόμος της πλάνης, της δόξας, του ψεύδους. Είναι το σκότος, η νύχτα. Το *Μη-Είναι* ο Παρμενίδης το απέρριπτε, όπως απορρίπτει και το Φαίνεσθαι.<sup>10</sup>

Αντιθέτως με τον Παρμενίδη και τους Ελεάτες γενικότερα, οι οποίοι βλέπανε τον κόσμο στατικά ως *Είναι*, ο Ηράκλειτος τον έβλεπε δυναμικά ως γίνεσθαι και φθίνειν. Κεντρική έννοια στη φιλοσοφία του είναι η έννοια του Λόγου. Με το Λόγο ο Ηράκλειτος ενώνει το *Είναι*. Είναι η αιτία δυνάμει της οποίας όλα τα όντα υπάρχουν και ως καθολικός κυβερνά τα πάντα. Συνέπεια του συλλογισμού του είναι πως όλα τα πράγματα είναι *Εν* και πως ο Λόγος ενώνει τα όντα.<sup>11</sup> Στην αξιολογία του χρησιμοποιεί το Λόγο, υποστηρίζοντας πως η φρόνηση είναι τέκνο του Λόγου, αν και δυστυχώς αυτή απουσιάζει από τους ανθρώπους. Ο νόμος, υποστηρίζει ο Ηράκλειτος, είναι το υποκατάστατο του Λόγου στον κόσμο, ανα-

<sup>8</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 986b 10 κ.ε. Ο Αριστοτέλης θεωρεί τον Ξενοφάνη δάσκαλο του Παρμενίδη και πρόδρομο των Ελεατών, βασιζόμενος στη θεωρία του ότι το *Εν* (Θεός) υπάρχει διαχεόμενο σε όλο το σύμπαν, αφού θεωρούσε το σύμπαν ενιαίο.

<sup>9</sup> ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ 1996, 24-25.

<sup>10</sup> ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ 1991, 99.

<sup>11</sup> Ιππόλυτος, *Κατά πασών αιρέσεων έλεγχος* ΙΧ, 9: *ούκ έμού, αλλά τοῦ Λόγου άκούσαντας όμολογείν σοφόν έστίν έν πάντα είναι. Ηράκλειτος φησί.*

πτύσσοντας έτσι και το πολιτικό του ήθος.

Οι νεότεροι, τώρα, φυσικοί φιλόσοφοι, με κυριότερους εκπροσώπους τους τον Εμπεδοκλή και τον Αναξαγόρα συνεχίζουν την αναζήτησή τους περί της αληθινής εξήγησης του όντος.

Ο Εμπεδοκλής<sup>12</sup> δέχεται ότι ο κόσμος συγκροτείται από τα καλούμενα τέσσερα «ριζώματα», τα οποία δεν φθείρονται ούτε καταστρέφονται. Η μεταβολή μάλιστα στον κόσμο δεν είναι γέννηση ή θάνατος, αλλά ανάμειξη και αποχωρισμός των τεσσάρων στοιχείων (γη, ύδωρ, αήρ, πυρ). Στο ερώτημα πώς από τα τέσσερα στοιχεία συγκροτείται ο κόσμος, η απάντηση είναι πως ο Εμπεδοκλής το αποδίδει σε ένα αμετάβλητο *Είναι*. Το *Είναι* έχει μίαν αξία αυτοτελή, αφού ανεξαρτήτως του ότι κάθε στοιχείο εκ των τεσσάρων που συγκροτούν το *Είναι* έχει τα χαρακτηριστικά του, εντούτοις δεν διαφέρουν αξιολογικά, αλλά μόνο λειτουργικά.

Με τον Παρμενίδα και με τον Εμπεδοκλή συμφωνεί και ο Αναξαγόρας λέγοντας ότι γέννεση και φθορά δεν υπάρχουν. Τονίζει όμως παράλληλα, πως πάντα υπάρχει το *Εν*. Στο *Εν* όμως δίδει τη διάσταση όλων των όντων, τα οποία μάλιστα είναι απείρως διαιρετά.<sup>13</sup> Δέχεται επίσης την έννοια της σκοπίμου ενέργειας, εισάγοντας μία τελολογική θεώρηση που διαμορφώνει την αξιολογία του. Υποστηρίζει πως ο νους είναι τελολογικός, τα κινεί όλα σκοπίμως, και ο σκοπός συνεπώς εισέρχεται στον κόσμο. Αξία στον κόσμο είναι η τελειότητά του, η αρμονία, το κάλλος, που κατάγονται από τον νουν.

Ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος τώρα είναι οι εκφραστές και οι δημιουργοί της ατομικής θεωρίας κατά την προσωκρατική περίοδο της φιλοσοφίας, που ουσιαστικά είναι μια φιλοσοφία της φύσεως. Η φιλοσοφία αυτή τελειώνει και κορυφώνεται με την ατομική θεωρία.<sup>14</sup> Και οι δύο αναζητούν, κοντολογίς, ό,τι και ο Εμπεδοκλής, μια σύνθεση της ελεατικής και της ηρακλείτειας αρχής, με άλλη όμως μέθοδο.

Η προσπάθεια των ατομικών είναι σύμφωνη προς μια επιστημονική εξήγηση του κόσμου, ξεκινώντας από το αξίωμα ότι το κάθε τι μέσα σ' αυτόν μπορεί να εξηγηθεί αιτιοκρατικά. Όλα γίνονται υπό την πίεση της

<sup>12</sup> Αέτιος, II, 63 (Dox. Gr. 334): *Εμπεδοκλῆς τόν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ' ἧς ἄγαν περισιγγομένης τὸ ὕδωρ*. Επίσης Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, B4, 1000b 18: *οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτά, τὰ δ' ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἅπαντα φθαρτά πλὴν τῶν στοιχείων*.

<sup>13</sup> Αναξαγόρας DK B1. Έτσι, ο Αναξαγόρας αρνείται την παρμενείδεια μοναδικότητα, ενότητα και αδιαιρετότητα του όντος και αποδέχεται τη διαιρετότητα.

<sup>14</sup> KENNY 2005, 30. Εδώ επισημαίνεται πως ο ατομισμός δεν ήταν τόσο μια φυσική θεωρία όσο αποτέλεσμα ενορατικής σύλληψης.

αναγκαιότητας, τίποτε δεν είναι τυχαίο.<sup>15</sup> Το *Είναι*, πάντως, δεν είναι τεολογικό για τους Ατομικούς, πράγμα που υπέδειξε ο Αριστοτέλης, ως μειονέκτημα στη θεωρία τους.<sup>16</sup> Με την «επιστημονική» σύλληψη του *Είναι* συμβαδίζει και η ηθική τους, όπου βλέπουν το νόημα της ζωής στην ψυχική ευφορία και στη μάχη κατά των παθών. Εκεί εντοπίζουν την αξία της και ζητούν τήρηση των νόμων και σωστή εκτίμηση των αγαθών.

Η σοφιστική, τέλος, είναι η πρώτη φιλοσοφία που θέτει ως αρχή το υποκείμενο. Τον άνθρωπο και όχι τον κόσμο. Ως τότε η φιλοσοφία προϋπέθετε ως πηγή γνώσης το αντικείμενο, τον εξωτερικό κόσμο. Έτσι, πλέον, το πλαίσιο σκέψης αλλάζει. Αφετηρία γίνεται η παρατήρηση σχετικά με τον άνθρωπο και την κοινωνική ζωή. Το *Είναι* παρουσιάζει πλέον κάποια σχετικότητα, εξαρτώμενο από τον καθένα χωριστά. Η απόλυτη αλήθεια δεν υπάρχει, όπως τουλάχιστον διατεινόταν πολλά οντολογικά συστήματα ως τότε. Περισσότερο σχετική, λοιπόν, γίνεται και η αξιολογία των Σοφιστών, καθώς σκοπός πλέον είναι η εκπαίδευση που θα βοηθήσει τον άνθρωπο να κατισχύσει στην κοινωνία του, διαδραματίζοντας ισχυρό ρόλο στο δημόσιο βίο. Κυριότεροι εκπρόσωποι της σοφιστικής ήταν ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο Ιππίας κ.ά., χωρίς να σημαίνει πως άπαντες είχαν ενιαία φιλοσοφική κατεύθυνση.<sup>17</sup>

Ο ανυπέρβλητος φιλοσοφικός στοχασμός ανέτειλε τη λεγόμενη κλασική περίοδο, όπου κυριάρχησαν οι δύο μεγαλύτεροι κολοσσοί του πνεύματος, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Στα φιλοσοφικά τους συστήματα ανέπτυξαν διεξοδικώς την οντολογία τους και την ηθική τους βάζοντας τα θεμέλια της σύγχρονης δυτικής διάνοησης.

### *Είναι και Αξία στην κλασική εποχή*

Στον Πλάτωνα οι Ιδέες είναι το κομβικό σημείο της φιλοσοφίας του. Είναι ο αιώνιος, ο ανώλεθρος, ο αμετάβλητος, ο κόσμος του *Είναι*. Είναι η δύναμη που έλκει τον αισθητό κόσμο, τον κόσμο του Φαίνεσθαι, που αποτελεί απλώς και μόνο απείκασμα των Ιδεών. Ο αισθητός κόσμος της γενέσεως και της φθοράς είναι στον Πλάτωνα το είδωλο του *Είναι*.

<sup>15</sup> Διασωθέν απόσπασμα του Λευκίππου, Αέτιος I, 25, 4 (D 321): *Οὐδέν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ Λόγου τε και ὑπ' ἀνάγκης.*

<sup>16</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 985b 4.

<sup>17</sup> ΚΩΣΤΑΡΑΣ 1994, 205-206.

Στην κορυφή της πυραμίδας των Ιδεών βρίσκεται η ύψιστη Ιδέα, η Ιδέα του Αγαθού, του μεταφυσικού Αγαθού. Αυτή η ιδέα είναι η έσχατη, το απόλυτο *Είναι*. Ο Πλάτων στους διαλόγους του, ιδιαίτερα στους *Φαίδων*, *Τίμαιος*, *Παρμενίδης*, αναπτύσσει απόψεις κοσμολογικές, περί της αθανασίας της ψυχής και περί όντος, διαποτισμένες από την προαναφερθείσα οντολογική προσέγγισή του.

Η οντολογική και κατ' επέκταση γνωσιολογική του στόχευση καθορίζουν και την αξιολογία του. Η ηθική του, λοιπόν, καθορίζεται από το σκοπό κάθε πράξης που δέον –κατά τον Πλάτωνα– να είναι το Αγαθόν, το ταυτισμένο με την Ιδέα του Αγαθού, η φυγή δηλαδή από τον αισθητό κόσμο, από το κακό που αυτός προκαλεί και ο δρόμος προς το πνεύμα, πέρα από το γήινο, πέρα από το απτό των αισθήσεων.

Στον διάλογο *Φαίδων*, ο Πλάτων επιχειρηματολογεί υπέρ της αθανασίας της ψυχής.<sup>18</sup> Η θεωρία των Ιδεών περί άφθαρτου και ανώλεθρου δικαιολογεί τη θέση του περί αθανασίας της ψυχής, αφού το σώμα είναι αποδεδειγμένως φθαρτό. Έτσι η οριστική απελευθέρωση και η αθανασία της ψυχής τελεσιουργείται μόνο με το θάνατο, συνεπώς ουδείς πρέπει να αγανακτεί με αυτόν. Αντιθέτως, μόνο με το θάνατο κάποιος φθάνει στο πραγματικό *Είναι*, αγγίζει το όντως ον. Στις απόψεις αυτές ο Taylor, μελετητής του Πλάτωνα, διαδινώσκει μια εγγενή θεϊκότητα. Λέει πως η συλλογιστική του είναι κατά βάση ηθική. Η αξία και το μεγαλείο της ψυχής, συμπληρώνει ο Taylor, συνιστούν επαρκείς λόγους για να ελπίζουμε πως ο θάνατος αποτελεί για τον καλό άνθρωπο είσοδο σε μια καλύτερη ζωή, «περιπέτεια» που την αντιμετωπίζει εκ των προτέρων.<sup>19</sup>

Ο *Τίμαιος*, τώρα, είναι το μοναδικό πλατωνικό κείμενο το οποίο είναι αφιερωμένο στην κοσμολογία και τις φυσικές επιστήμες.<sup>20</sup> Ο Πλάτων διακηρύττει ότι ο ορατός κόσμος έγινε στη βάση ενός προτύπου και δύναται κάποιος να δει δύο πρότυπα, το ένα αντίθετο του άλλου. Το ένα πρότυπο είναι αμετάβλητον και το άλλο πάντα γεννάται, είναι μεταβλητόν. Κάθε μεταβλητόν έχει πρότυπο το αμετάβλητον, την Ιδέα. Το σύστημα των αιώνιων ουσιών διέπεται από το νόμο του Αγαθού. Σύμφωνα με το πρότυπο αυτό συνέστησε ο Θεός ένα ορατόν ζώνον, ένα ζωντανό ον. Στο διάλογο αυτό μας λέγει ο Πλάτων ότι ο Δημιουργός όταν οργανώνει τον ορατό κόσμο έχει προσηλωμένους τους οφθαλμούς τους εις το ιδεώ-

<sup>18</sup> Πλάτων, *Φαίδων*, 69e-84b. Ο Πλάτων αναφέρει τρία επιχειρήματα περί της αθανασίας της ψυχής, η οποία μετά το θάνατο έρχεται προς την αληθινή πραγματικότητα, τις Ιδέες.

<sup>19</sup> TAYLOR 2000, 216.

<sup>20</sup> TAYLOR 2000, 496.

δες πρότυπον. Άρα ο Δημιουργός είναι ενεργός ουσία, είδος δρώσης δύναμews. Αξιολογικά ο Πλάτων, λοιπόν, θέτει τον Δημιουργό κάτω από την Ιδέα του Αγαθού, η οποία αποτελεί το πραγματικό *Είναι* και έχει την μέγιστη αξία.<sup>21</sup> Έπεται ο Δημιουργός. Πρέπει πάντως να σημειώσουμε πως κατά πολλούς μελετητές ο Πλάτων στο διάλογο ταυτίζει την Ιδέα με το Δημιουργό και αξιολογικά τους τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο, ίσως και να τους ταυτίζει.

Τέλος, στο διάλογο *Παρμενίδης*, ο οποίος θεωρήθηκε ιδιαιτέρως αιγιματικός, ο Παρμενίδης ως Ελεάτης «σκοντάφτει» στο ζήτημα της πραγματικής υπόστασης του κόσμου των φαινομένων. Η κριτική του εντοπίζεται στο διπλό συμπέρασμα ότι: α) Αν δεν αποδεχθούμε την ύπαρξη των Ιδεών, ολόκληρη η φιλοσοφία καταρρέει, και β) Αν πάλι την παραδεχθούμε, η Ιδέα δεν μπορεί να είναι παρούσα στα αισθητά τα οποία τότε κατ' ανάγκη είναι μη πραγματικά.<sup>22</sup>

Υπάρχει και η άποψη που προσδιορίζει το *Είναι* στις Ιδέες, δίνοντας σ' αυτές αξία και τις αντιστοιχεί με θεμελιακές ηθικές έννοιες όπως δικαιο, αγαθόν, καλόν. Κατά τη θεωρία, λοιπόν, των Ιδεών όλα τα επιμέρους για τα οποία επιβεβαιώνεται ένα κοινό κατηγορήμα οφείλουν την κατοχή του κατηγορήματος αυτού στη «μέθεξή» τους με την αντίστοιχη Ιδέα.<sup>23</sup>

Θα λέγαμε πως το προκύπτον συμπέρασμα της πλατωνικής φιλοσοφίας και των διαλόγων που χαρακτηρίζουν την οντολογική της διάσταση, είναι πως το *Είναι* είναι εξωκοσμικό. Ο φυσικός κόσμος είναι καθρέπτης του πραγματικού, της Ιδέας που μας κατευθύνει ηθικά, αξιολογικά και οντολογικά. Για να συμβεί αυτό πρέπει να κατακτηθεί το νόημα της Ιδέας σε όλο το βάθος και να πάρει καινούριο νόημα το πρόβλημα της ουσίας.

Με τον Πλάτωνα η νόηση και ο Λόγος εσωτερικεύονται, γυρίζουν συνειδητά στον εαυτό τους. Αρχή της φιλοσοφίας δεν είναι πια κάτι που είναι έξω από τη νόηση, κάτι ξένο προς αυτή, αλλά ένα στοιχείο γνώριμο προς τη νόηση. Αυτό είναι άλλωστε το νόημα του Λόγου. Γιατί το νόημα είναι από τη φύση του πάντα μέσα στη νόηση. Άμεσα, δηλαδή χωριστά από τα νοήματα, δεν έχουμε γνώση για τα πράγματα. Το νόημα έχει μεν σχέση με το πράγμα, αλλά δεν είναι ποτέ το ίδιο το πράγμα. Από τη σχέση

<sup>21</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 27d 6: *Τὰ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα ὄντα, δηλαδή τὰς Ἰδέας*. Επίσης 27 d 6, 28a 1, 52 a 47: *Τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε, δηλαδή τα αισθητά*.

<sup>22</sup> Φαίνεται πως ο Πλάτων αντελήφθη τις αδυναμίες της θεωρίας των Ιδεών για να τις συζητήσει στο συγκεκριμένο διάλογο. Βλ. Πλάτων, *Παρμενίδης*, 131 a, 135 b, 129 a, 130 e 4.

<sup>23</sup> TAYLOR 2000, 401, 405-406.

του νοήματος με το πράγμα εξαρτάται εκείνο που ονομάζουμε αλήθεια του πράγματος. Ωστε το πρόβλημα της αλήθειας κατά τον Πλάτωνα είναι συναρτημένο με το πρόβλημα του νοήματος. Και ο νους δεν κατέχει ποτέ τα πράγματα, αλλά μόνο τα νοήματα. Τα πράγματα τα κυκλώνει ο νους με νοήματα και τότε τα γνωρίζει. Τη στροφή αυτή από την προσωκρατική οντολογία στην εννοιολογία, από την ενυπόστατη ουσία στη νοητή ουσία, την έζησε ο Πλάτων βαθύτατα μέσα του, ανεβαίνοντας σιγά-σιγά από τα πράγματα στα νοήματα, από τα πολλά στο ένα, στην Ιδέα.

Με όσα μας λέει ο πλατωνικός Σωκράτης μας φέρνει καταμεσής στην πλατωνική διαλεκτική, της οποίας το κύριο έργο είναι να θεμελιώσει τον ανθρώπινο Λόγο και να αποκαλύψει στην ψυχή την αιώνια Ιδέα.<sup>24</sup> Η Ιδέα είναι πέραν του ανθρώπινου Λόγου, είναι αιώνιο αρχέτυπο που θεμελιώνει το κύρος και την αξία του Λόγου. Αν δεν υπάρχει αυτό το αιώνιο αρχέτυπο στο οποίο αναφέρεται ο Λόγος, τότε όλος ο μόχθος του ανθρώπου θα ήταν μάταιος. Ο Λόγος είναι ο εγγυητής για τη σχέση που έχουμε με τα αντικείμενα, αισθητά ή νοητά, και κρατιέται από μία ασάλευτη αρχή. Αντίθετα τα αντικείμενα είναι λογικώς αδιάφορα, δεν είναι ούτε ορθά ούτε μη ορθά. Ο Λόγος είναι αυτός που χωρίζει την αλήθεια από την πλάνη, αλλά και αυτός που γεννά τις αντινομίες. Χωρίς αυτόν ο άνθρωπος δεν θα είχε γνωρίσματα που να τον ξεχωρίζουν από την άλλη πλάση. Για το λόγο αυτό ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται να μάθει ποια είναι η ουσία των πραγμάτων αλλά ποια είναι η ουσία του Λόγου. Η ουσία του Λόγου είναι η καθαρή Ιδέα, το ιδεατό, η καθαρή μορφή, η αιώνια ειδή, κριτήριο για κάθε αισθητό, για κάθε ενυπόστατη μορφή. Ακόμα και αν όλα τα αισθητά πραγματώματα αφανιστούν, μένει η Ιδέα, η οποία βρίσκεται πέρα από τόπο και χρόνο.

Η καθαρή, λοιπόν, μορφή δεν έχει ποτέ την τύχη της ένυλης μορφής. Η ένυλη μορφή σχηματίζεται μόνο γιατί υπάρχει η άυλη και αναλλοίωτη μορφή. Η Ιδέα του κύκλου δεν παθαίνει τίποτα όταν σβήσουμε έναν κύκλο, όπως η Ιδέα του ίσου παραμένει ως νοητή μορφή αν αφαιρέσουμε από το οπτικό μας πεδίο δύο ίσα αντικείμενα. Το σύμβολο είναι παροδικό, ενώ το νόημα είναι αθάνατο. Το νόημα είναι αθάνατο, γιατί είναι αγέννητο. Για το ίδιο νόημα υπάρχουν πολλά σύμβολα, ενώ το νόημα είναι ένα

---

<sup>24</sup> ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1959, 28. Την αναζήτηση, την ανάλυση και τη διαίρεση των εννοιών ο Πλάτων τη χαρακτηρίζει γενικώς με τον όρο *διαλεκτική*. Η διαλεκτική είναι κατά τον Πλάτωνα η θεία εκείνη τέχνη διά της οποίας ο νους συλλαμβάνει τα γνώση. Αντικείμενο της διαλεκτικής είναι οι μεγάλες έννοιες του νου, τις οποίες ο Πλάτων ονομάζει *Ιδέες*.

και υπάρχει στο νου. Ο νοητός κύκλος και το νοητό τραπέζι είναι έξω από κάθε υλικότητα.<sup>25</sup> Το σύμβολο είναι φαινόμενο, η καθαρή ειδή είναι αλήθεια.

Κοντολογίς, το κέντρο της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι η κατακάθαρση ειδή. Ο διαλεκτικός συνειδητός δρόμος από το «ουκ οίδα» προς το «οίδα», από το φαινόμενο στο νοούμενο, στην Ιδέα, στην αιώνια μορφή που είναι παντοτινό αγάπημα της ψυχής. Καθαρή ειδή ονομάζει ο Πλάτωνας κάτι που είναι πέρα από κάθε απτή παράσταση. Όλος ο χαρακτήρας της πλατωνικής φιλοσοφίας προσδιορίζεται από την ερμηνεία που δίνει ο Πλάτων στη σχέση της Ιδέας με την ψυχή, στη σχέση του Είναι με το νοείν. Η ψυχή γίνεται για τον Πλάτωνα η λογική αρχή που έχει γνώση για την Ιδέα. Η ψυχή είναι υπόσταση οντολογική, γίνεται η λογική πρωταρχή της γνώσης, της νόησης και της βούλησης. Στον Πλάτωνα, λοιπόν, πρώτα ίσταται η Ιδέα, ακολουθεί η Ψυχή και έπεται ο Λόγος. Η ψυχή αγαπά την αθανασία της, γι' αυτό και κινείται διαλεκτικά, έχοντας την τάση προς το τέλειο, με σκοπό να την πετύχει. Η διαλεκτική τούτη σχέση δένει την ψυχή με την Ιδέα. Όσο όμως κοντά στην Ιδέα κι αν φέρνει ο Λόγος και η νόηση την ψυχή, η απόσταση που χωρίζει την ταυτότητα από την ετερότητα μένει. Έτσι το ηθικό αγώνισμα προς το τέλειο, την Ιδέα, είναι αιώνιο. Ο άνθρωπος τείνει προς την Ιδέα, προς την ανώτατη Ιδέα του Αγαθού, αλλά ποτέ δεν μπορεί να την πραγματώσει.

Στο σπουδαιότερο, ίσως, έργο του Πλάτωνος, στο *Συμπόσιον*, ο Πλάτων πραγματεύεται το θέμα του έρωτος που ως κίνηση της ψυχής, οδηγεί στις Ιδέες. Αυτή η «άνοδος» της ψυχής απασχολούσε από πολύ νωρίς τον φιλόσοφο, αφού πίστευε πως αυτό συνιστά το πραγματικό έργο του ανθρώπου. Να αντικρίσει, δηλαδή, το υπέρτατο κάλλος που σε όλη τη διαδρομή του ψάχνει να βρει, κάλλος αιώνιο, σταθερό, τέλειο, πέρα από κάθε μεταβολή. Ο πραγματικός βίος που αρμόζει στον άνθρωπο είναι ο βίος της θέασης της απόλυτης ωραιότητας της Ιδέας. Αυτό απαιτεί άσκηση του νου για την ανώτατη αυτή επιστήμη που ενοποιεί όλες τις άλλες. Στον Πλάτωνα η υπέρτατη πραγματικότητα που συλλαμβάνεται στο αποκορύφωμα της θέασης δεν ονομάζεται ποτέ Θεός, αλλά ύψιστη Ιδέα. Η θέση του Θεού δεν είναι απολύτως επεξεργασμένη, αλλά μάλλον, όπως

<sup>25</sup> ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ 1990, 109. Οι Ιδέες είναι τα τέλεια πρότυπα των όντων, τα παραδείγματα. Όταν πρόκειται περί ηθικών, αισθητικών και μαθηματικών Ιδεών η έννοια του παραδείγματος έχει κάποιο νόημα, διότι οι όροι αυτοί εμφανίζουν μία τάση προς την ιδεατότητα. Όμως, με τα επιμέρους και τα ατελή υπάρχει πρόβλημα διότι αυτά ως ατελή δεν ενέχουν ουδεμία έννοια τελειότητας.

προαναφέρθηκε, ο Θεός υπόκειται της Ιδέας.

Η Ιδέα του Αγαθού ως ανώτατη ηθική αρχή έρχεται να τεθεί απέναντι ενός Εγώ που έχει αυτόνομη και αυτενέργητη υπόσταση. Με λίγα λόγια αν δεν υπάρχει το Εγώ που πράττει δεν έχει νόημα το αίτημα. Το αίτημα πρέπει να απευθύνεται σε ένα ελεύθερο ον, που να δύναται να το πραγματοποιήσει, να είναι δύναμι ενεργό, εντελέχεια της ζωής. Και το αίτημα δεν προβάλλεται από κανένα υποκείμενο, αλλά τίθεται ως δεσμευτική αρχή πάνω από όλα ως αυταξία, πέρα από την παροδικότητα και την χρονικότητα των καιρών και των ανθρώπων. Η πλατωνική Ιδέα του Αγαθού, έτσι όπως τίθεται, ζητά να είναι πάνω από όλες τις ηθικές αρχές, αποτελώντας αιώνια δέσμευση.

Το πλατωνικό αίτημα, σύμφωνα με τα παραπάνω, είναι πάνω από όλα. Είναι πέραν της ουσίας, πέραν του αισθητού και του νοητού ακόμη κόσμου. Όλα τα ηθικά όντα αυτοδεσμεύονται από την Ιδέα του Αγαθού για να πράξουν ηθικά, να κατευθύνουν τις πράξεις τους προς τα εκεί. Ακόμη και τα πεπερασμένα ηθικά συστήματα, όπως το ευδαιμονιστικό ή το ηδονιστικό, προϋποθέτουν το ανώτατο αυτό αίτημα, δουλεύουν με το αίτημα της ανώτατης αρχής. Ένα αίτημα ατερμάτιστο και απερίοριστο, προϋπόθεση για κάθε χρονική και πεπερασμένη ηθική αξία, που αποδεικνύει πως και το ίδιο είναι αιώνιο και εξωχρονικό.<sup>26</sup>

Συγκρίνοντας τη φιλοσοφία του Πλάτωνα με την κατηγορική προσταγή του Καντ μπορούμε να παρατηρήσουμε πως τα ηθικά αιτήματα είναι δύο ειδών. Το ένα είδος έχει το χαρακτήρα της προσταγής και το άλλο όχι. Η προσταγή περιορίζει την έννοια του ηθικώς πράττειν, υπόκειται της Ιδέας του Αγαθού που θέλει να είναι το μέγιστο μάθημα της φιλοσοφίας. Τίποτε άλλο κατά τον Πλάτωνα δεν μπορεί να θεμελιώσει σε απόλυτο βαθμό την αρετή και την ελευθερία του ανθρώπου. Η Ιδέα του Αγαθού είναι το «τέλος», μόνο αυτή διεκδικεί να είναι η απόλυτη βάση των αξιών της ζωής. Η καντιανή κατηγορική προσταγή δεν είναι παρούσα στο Είναι, είναι δέον γενέσθαι που μπορεί να ισχύσει, αλλά σε παροντικό χρόνο είναι απύσχα. Η Ιδέα του Αγαθού θέλει να εμπνεύσει τα πά-

<sup>26</sup> Ο Καντ συνέβαλε και αυτός στη μετατόπιση του σκοπού της ηθικής αξίας της ζωής προς το μέλλον και δεν την είδε κυκλικά και διαλεκτικά όπως έπρεπε και όπως την είδαν οι αρχαίοι Έλληνες. Ο Καντ μετατόπισε τον ηθικό σκοπό της ζωής κάπου μακριά στο μέλλον, μειώνοντας την ευθύνη του παρόντος και του σημερινού ανθρώπου κάνοντάς τον υπηρέτη ενός μέλλοντος. Σε αυτό, βέβαια, ευθύνονται περισσότερο οι επίγονοι του Καντ που δεν αντιλήφθηκαν ότι το ηθικό αγώνισμα είναι πάντα παρόν για να δικαιώνει τη ζωή, ανεξαρτήτως του τελικού σκοπού, περιορίζοντας την έννοια του ηθικού αιτήματος εν σχέσει με την πλατωνική Ιδέα του Αγαθού.

να, να είναι δέον γενέσθαι αλλά και παρούσα παράλληλα.

Ο Λόγος της Ιδέας του Αγαθού έρχεται από μια μεταφυσική πηγή ζωής που ενυπάρχει στον άνθρωπο, είναι *a priori*. Είναι μια συνείδηση της αθανασίας μέσα στη χρονικότητα. Δεν προκύπτει η ανάγκη να έχει το ηθικό αίτημα του χαρακτήρα της προσταγής.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως υπάρχει ένας πρακτικός διαφορισμός της ηθικής αρχής της Ιδέας του Αγαθού. Από τον διαφορισμό αυτόν γεννιέται το σύστημα των ηθικών αξιών της ζωής. Χρέος και δέον είναι έννοιες που κείνται μεταξύ του πράττειν και του αιτήματος. Γεννούν την ένταση της ψυχής που πράττει, κατανοώντας και το αίτημα. Έτσι γεννιούνται οι αντινομίες που είναι στοιχείο τέτοιου είδους ηθικών προσεγγίσεων.

Το αίτημα της Ιδέας του Αγαθού είναι αντικειμενικό, πέρα από κάθε υποκειμενισμό, συναίσθημα ή ενόρμημα, γιατί αλλιώς θα έχανε την αντικειμενικότητά του. Όλα, όμως τελικά, στηρίζονται και δικαιολογούν την ύπαρξή τους από το αίτημα, το οποίο με τη σειρά του δεν είναι ανεξάρτητο από κάθε αυθεντία και δεσπότη, δεν είναι ελεύθερο, μόνο η συνείδηση το αναγνωρίζει ελεύθερα.

Η Ιδέα του Αγαθού είναι για τον Πλάτωνα ο αιώνιος όρος, η προσωπικότητα είναι ο θνητός και ο υποκειμενικός όρος, διότι οι ηθικές απαιτήσεις τίθενται μόνο σε πεπερασμένα όντα, ούτε σε τέλεια, ούτε σε άλογα. Τελικώς, αυτό που ο Πλάτων θέλει να μας πει είναι ότι Λόγος και ελευθερία είναι οι υποκειμενικοί όροι για να γίνει ο άνθρωπος από πρόσωπο προσωπικότητα, η Ιδέα του Αγαθού είναι ο αντικειμενικός όρος. Χωρίς τους υποκειμενικούς όρους ο άνθρωπος ακολουθεί τα φυσικά ενορμήματα, χωρίς αντικειμενικούς όρους η ζωή του γίνεται αυθαίρετη.

Ο έτερος μεγάλος διανοητής της κλασικής εποχής, επηρεασμένος μεν, διαφοροποιημένος δε από το δάσκαλο του Πλάτωνα, είναι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος Αριστοτέλης. Η θεμελιώδης διαφορά τους στην οντολογία είναι πως κατά τον Πλάτωνα η ουσία, το *Είναι*, είναι έξω από τα αντικείμενα. Τα αντικείμενα δεν κατέχουν με άμεσο τρόπο τις Ιδέες, αλλά απλώς μετέχουν σ' αυτές. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ανεπαρκή τη μέθεξη των όντων στις Ιδέες, λέγοντας πως ο χωρισμός από τα αισθητά αφαιρεί από αυτά τον οντολογικό τους πυρήνα. Έτσι προκύπτει πως ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται το *Είναι* ρεαλιστικότερα.

Την Ιδέα ο Αριστοτέλης την ονομάζει είδος,<sup>27</sup> που εμπεριέχεται στα

<sup>27</sup> Το είδος στον Πλάτωνα δηλώνει την Ιδέα, ενώ κατά τον Αριστοτέλη εκφράζει την ουσία του αισθητού πράγματος. Ο Αριστοτέλης παρατήρησε ότι η ουσία ενός πράγματος είναι ό,τι κάνει ένα πράγμα για να είναι αυτό που είναι. Βλ. ΠΕΛΑΓΡΙΝΗΣ 2004, 183.

αισθητά ως πυρήνας. Έτσι, το καθολικό του Πλάτωνα γίνεται στον Αριστοτέλη συγκεκριμένο, τότε τι. Η αξία στον Αριστοτέλη είναι η προσπάθεια του κάθε όντος να πραγματώσει την ουσία του. Να κινηθεί προς το είδος του. Έτσι συνδέεται η οντολογική φιλοσοφία του Σταγειρίτη με την ηθική του, αφού ο στοχασμός του είναι τελολογικός. Τα πάντα μέσα στη φύση, λέγει, υπηρετούν ένα σκοπό.<sup>28</sup> Κάθε ον και κάθε όργανο του όντος, προσπαθώντας να πραγματοποιήσουν το σκοπό τους, θέλουν να φθάσουν στο αγαθό τους. Το αυτό και ο άνθρωπος. Όλες οι μορφές δράσεώς του αποβλέπουν στην επίτευξη του ύψιστου αγαθού που είναι η ευδαιμονία. Ως ευδαιμονία χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης τη μεσότητα μεταξύ δύο άκρων την προκύπτουσα ως ενέργεια της ψυχής δι' αρετήν.<sup>29</sup>

Στο έργο του *Μετά τα φυσικά* ο Αριστοτέλης κάνει σαφή την οντολογική-μεταφυσική του άποψη, δίδοντάς της και ηθική προέκταση (ιδιαιτέρως στο Λ του έργου), αναφερόμενος στο «πρώτο κινούν ακίνητο».

Ο Αριστοτέλης, πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται σε κάτι που ως πρωταρχικό για όλα, κινεί τα πάντα. Και δεν αναφέρεται σ' αυτό που κινεί και κινείται, καθόσον αυτό είναι ενδιάμεσο, αλλά σ' αυτό που κινεί χωρίς να κινείται και αυτό μας λέγει πως είναι αιώνιο, ουσία και ενέργεια. Αυτό ακριβώς χαρακτηρίζει και προσδιορίζει το *Είναι* του Αριστοτέλη, το οποίο είναι και ηθικώς άξιο, αφού κινεί ως ερώμενο, ενώ τα άλλα κινούν επειδή κινούνται. Το τελικό αίτιο λέει ο Αριστοτέλης πως υπάρχει κατ' ανάγκην και συνεπώς καλώς υπάρχει. Καταλήγει αναφερόμενος στην αιώνια και ακίνητη ουσία που είναι ξέχωρη από τα αισθητά. Ουσία ενιαία και αδιαίρετη, χωρίς μέγεθος, αφού κανένα περατό πράγμα δεν έχει άπειρη δύναμη.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι ο Θεός του Αριστοτέλη δεν είναι ο δημιουργός που παρεμβαίνει σε ό,τι συμβαίνει στη φύση ή στη ζωή των ανθρώπων. Έτσι, ο Αριστοτέλης, εισάγοντας τη λέξη *εντελέχεια*, εκφράζει ουσιαστικά τη διδασκαλία του για το Τέλος. Εντελέχεια είναι η στιγμή της βιολογικής κορύφωσης. Άξιο, λοιπόν, για το Σταγειρίτη στην οντολογία του και τη φιλοσοφία του περί του *Είναι* αποτελεί το τέλος, η κορύφωση.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1986, 14: «Το Άριστον είναι το τέλος κάθε ηθικής προσπάθειας, διότι δεν εξαρτάται από κανέναν άλλο σκοπό» (Αριστ. Ηθικ. Νικ., Α2 1094 α 21-22).

<sup>29</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α4, 1095 α 16-17. Αποτελεί το ακρότατον των πρακτών αγαθών.

<sup>30</sup> DURING 1994, 78.

### *Είναι και Αξία στη μετακλασική περίοδο*

Τα κύρια συστήματα της περιόδου αυτής είναι ο Στωικισμός, ο Επικουρισμός και ο Σκεπτικισμός. Ο Στωικισμός ζητεί μια ζωή σύμφωνη με τη «φύση» και το «Λόγο». Ο Επικουρισμός μιλά για γαλήνη της ψυχής και έχει καθιερωθεί ως ηδονιστική θεωρία. Τέλος, ο Σκεπτικισμός αποσύρεται από κάθε βέβαια γνώση.

Οι Στωικοί θεωρούσαν πως ο Θεός Λόγος διαποτίζει τον κόσμο. Θεός και κόσμος είναι ένα. Στην ύλη κατοικεί ο Λόγος. Ο Θεός είναι η αιώνια αναγκαιότητα. Έτσι οριζόταν το *Είναι*. Επιπροσθέτως ισχυρίστηκαν, ταυτίζοντας Λόγο και Θεό, πως ο Θεός δεν έφτιαξε τον κόσμο για να μείνει έξω από αυτόν, αλλά ο Λόγος (που ταυτίζεται με το Θεό) ταυτίζεται και με τον κόσμο και γίνεται ένα με αυτόν. Απλώς ο Θεός είναι η ενεργητική αρχή του σύμπαντος και η αδιαμόρφωτη ύλη η παθητική δύναμη.<sup>31</sup> Αξία ήταν η ζωή για τους Στωικούς όταν κάποιος ζούσε σύμφωνα με το γενικό νόμο του κόσμου, εν αρετή. Έτσι προσέγγιζαν αξιολογικά τη ζωή. Βασικές έννοιες της διδασκαλίας τους ήταν η αρετή, η ειμαρμένη, η φύση κλπ., και μολονότι οι Στωικοί αποδίδουν στην αρετή απόλυτη αξία δεν φθάνουν σε ηθικό φανατισμό.<sup>32</sup>

Ο Επίκουρος την ύπαρξη του *Είναι* την έβλεπε ως συμπτωματική. Και η ζωή που συμπτωματικά δημιουργήθηκε, και η ψυχή που είναι κάτι αιθέριο, άθροισμα σωματιδίων, έλεγε πως τελικά χάνονται. Ο θάνατος σημαίνει το τέλος. Ο Επίκουρος δεν είχε οντολογικές και μεταφυσικές αναζητήσεις τέτοιου είδους. Και όπως είναι φυσικό αυτό επηρέασε βαθύτατα και όλη την ηθική του.

Βασικό συστατικό για την εξασφάλιση της ευτυχίας γι' αυτόν είναι η κάρπωση ηδονών. Ο Επίκουρος, όμως, δεν ήταν ακραίος ηδονιστής όπως ο ιδρυτής της Κυρηναϊκής σχολής Αρίστιππος. Προέβαλε μια μετριοπαθέστατη άποψη λέγοντας πως δεν πρέπει ν' αναζητούμε κάθε ηδονή, αλλά να παρακάμπουμε αυτές που προκαλούν δυσάρεστα αποτελέσματα.

Οι Σκεπτικιστές, τέλος, αρνούνται κάθε αντικειμενική υπόσταση του *Είναι*. Η σύλληψη της ουσίας και της αλήθειας του κόσμου είναι γι' αυτούς ματαιοπονία και επιζήμια, γιατί προκαλεί ταραχή στην ψυχή, ενώ το ζητούμενο και το άξιο είναι η αταραξία της, η απάθεια, η γαλήνη.

<sup>31</sup> Βεβαίως, ο Θεός δεν είναι ακόμη προφανής στον κοινό άνθρωπο, αργότερα θα έρθει η στιγμή που θα είναι τα πάντα εν πάσι. Βλ. KENNY 2005, 67.

<sup>32</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1998, 111-114.

Όμως, το φιλοσοφικό σύστημα του Σκεπτικισμού ουσιαστικά αυτοαναιρείται, διότι όταν διατείνονται ότι υπάρχει μόνο άγνοια, ουσιαστικά παραπέμπουν σε γνώση (της άγνοιάς τους), ακυρώνοντας τις θέσεις τους. Είναι πραγματικά εντυπωσιακή η αντίφαση που κρύβει μέσα του ο Σκεπτικισμός στην γνωσιολογική προσέγγισή του. Ο άνθρωπος ποτέ δεν παραιτείται από να σκέφτεται και να προσπαθεί να βρει λύσεις και ως έλλογον επιθυμεί να κατέχει τη γνώση. Μία απόσυρση από αυτόν το στόχο θα τον εξαθλίωνε αυτομάτως και ηθικά.<sup>33</sup>

### *Η κριτική των θεωριών ηδονισμού, ευδαιμονισμού και ωφελιμισμού*

Ο άνθρωπος μόλις αποσπάστηκε από την παράδοση άρχισε να νοιάζεται για τον ηθικό σκοπό της ζωής του. Σύμφωνα με την μορφή της ηδονικής θεωρίας για το αγαθό, το ηθικά σωστό, το κίνητρο της ανθρώπινης πράξης, έχει ιδιοτελικό χαρακτήρα. Ό,τι αποτελεί κριτήριο, προκειμένου να πράξει κανείς, είναι η ηδονή που θα καρπωθεί, ενώ ο πόνος είναι η αιτία για να την αποφύγει. Προκειμένου να χαρακτηριστεί μια θεωρία ηδονική, πρέπει η ηδονή του πράττοντος προσώπου να είναι το καθαυτό αίτιο της πράξης. Για του εισηγητές της θεωρίας του ηδονισμού, η ηδονή είναι αυτοσκοπός, είναι απώτερο τέλος.<sup>34</sup>

Άλλο, όμως, είναι ο βιολογικός, άλλο ο ηθικός σκοπός. Με τη θεωρία της ηδονής ο βιολογικός σκοπός μετατρέπεται σε ηθικό κριτήριο ζωής, σε ανώτατη αρχή του πρακτικού λόγου. Αντί, λοιπόν, ο ηθικός στοχασμός να μας βοηθήσει να πάμε πέρα από εκεί που μας άφησε η φύση, η θεωρία της ηδονής μας καθηλώνει εκεί όπου μας άφησε η φύση. Το ηθικό αγώνισμα του ανθρώπου, όμως, είναι να ξεφύγει από τη φυσική νομοτέλεια, να γίνει ελεύθερο ιστορικό ον, αυθυπόστατη ηθική οντότητα, ατομικά και συλλογικά. Η πραγματική ιστορία αρχίζει τη στιγμή που ο άνθρωπος δεν μάχεται μόνο για τη διατήρηση της ζωής του, αλλά και για την αξία της ζωής του, τον ηθικό του προορισμό. Υπάρχει κάτι που προσδιορίζει τη ζωή πέρα από την ηδονή και την ατομική και γενική ευδαιμονία.

Κάτω από τον γενικό όρο *ηδονισμός* θα πρέπει να διακρίνουμε δύο αντιλήψεις. Πρόκειται για την ακραία και τη μετριοπαθή μορφή της θεωρίας του ηδονισμού. Για τους εισηγητές της θεωρίας του ακραίου ηδονι-

---

<sup>33</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1998, 121-122.

<sup>34</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1980, 11.

σμού, όπως ο Αρίστιππος,<sup>35</sup> δεν υφίσταται καμιά ποιοτική διάκριση μεταξύ των ηδονών. Αυτές ιεραρχούνται ποσοτικά, ως προς τον βαθμό της έντασής τους. Ο Επίκουρος, όμως, το κριτήριο των ηδονών το κάνει ποιοτικό, αφού λέει πως δεν πρέπει να επιδιώκουμε κάθε ηδονή, διακρίνοντας αυτές σε κατά κίνησιν και καταστηματικές ηδονές, θεωρώντας τις πρώτες κατώτερες από τις δεύτερες.<sup>36</sup> Οι πρώτες είναι δυναμικές ηδονές που δημιουργούν εφήμερα ηδονικά αποτελέσματα στον άνθρωπο, ενώ οι δεύτερες μόνιμα και κατά συνέπεια πιο ευχάριστα.

Οι επικριτές της θεωρίας του ηδονισμού ισχυρίστηκαν πως οι εισηγητές της έπεσαν θύματα μιας σύγχυσης, την οποία πρώτη φορά την επισήμανε στην ιστορία της φιλοσοφίας ο Ντέιβιντ Χιουμ (1711-1776). Κατά τον Χιουμ όλοι οι εισηγητές υπέπεσαν στην ίδια πλάνη, τη «φυσιοκρατική πλάνη», όπως ονομάστηκε μεταγενεστέρως. Πρόκειται για μια πλάνη που υπαγορεύτηκε από την απόλυτη εξίσωση του νοήματος των προτάσεων του «είναι» και του νοήματος των προτάσεων του «πρέπει». Η πρόταση του «είναι» περιγράφει ένα γεγονός, ενώ στις προτάσεις του «πρέπει» ο ομιλητής δεν προβαίνει σε περιγραφές γεγονότων, αλλά σε αξιολογήσεις. Οι ηθικοί φιλόσοφοι δεν πρόσεξαν πριν από τον Χιουμ τη νοηματική διαφορά μεταξύ των δύο αυτών ειδών των προτάσεων, με αποτέλεσμα να παραβιάζουν τους κανόνες της λογικής, συνάγοντας τις προτάσεις του «πρέπει» από τις προτάσεις του «είναι». Επί παραδείγματι συμπεραίνουμε πως όλοι οι άνθρωποι πρέπει να επιζητούν την ηδονή από το γεγονός ότι το κάνουν.

Ο Άγγλος φιλόσοφος Μπένθαμ (1748-1832) αντιμετωπίζει χωρίς συστηματικότητα, αλλά με περισσότερο πρακτικό νου τη θεωρία της ηδονής και της ωφελιμότητας. Κατά τη γνώμη του όλη η δράση του ανθρώπου στον ηθικό στίβο πρέπει να επικεντρωθεί πάνω στην αρχή της ηδονής, της ωφελιμότητας και της ευδαιμονίας. Τίποτα γι' αυτόν δεν υπάρχει που να μη στηρίζεται τελικά στην έννοια της ευδαιμονίας και μάλιστα της ατομικής. Μάλιστα τη χαρακτηρίζει ως το μεγαλύτερο και ανομολόγητο αγαθό της ζωής.<sup>37</sup>

Γενικότερα η νεότερη θεωρία της ηδονής είναι αρκετά ακραία εν σχέση με αυτήν του Επίκουρου που έκανε τουλάχιστον ποιοτική διάκριση των ηδονών. Δεν παραλείπει μάλιστα η νεότερη θεωρία να θέσει και αυ-

<sup>35</sup> ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1965, 304. Στον κυνισμό οδηγεί η ακύρωση της δυνατότητας ύπαρξης απόλυτης ευδαιμονίας.

<sup>36</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1998, 106.

<sup>37</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1980, 65.

στηρά κριτήρια για να αξιολογηθεί μια ηδονή, όπως η ένταση, η ασφάλεια και η διάρκεια. Προσθέτουν μάλιστα πως ό,τι γίνεται στην ατομική ζωή πρέπει να γίνεται και στην κοινωνική, προτείνοντας η νομοθετική εξουσία να κατευθύνει τον άνθρωπο προς ορισμένα αγαθά, μη λαμβάνοντας υπόψη πως το ηθικό αγώνισμα προϋποθέτει ελευθερία.

Όσο, όμως, η ζωή ακολουθεί το έμφυτο ενόρμημά της και παραμένει στη φυσική κατάστασή της, όσο δηλαδή δεν γίνεται ιστορική γίνεται ανήθικη, διότι δεν θέτει σκοπούς που να μην εμπνέονται από την ατομική και την κοινωνική ευδαιμονία.

Επιπλέον, με το ξύπνημα του λογικού στον άνθρωπο, γίνεται αντιληπτό πως η ευδαιμονία είναι κάτι ακατόρθωτο. Ενώ, λοιπόν, ο ευδαιμονιστής δεν αμφιβάλλει πως ο ηθικός σκοπός της ζωής πρέπει να είναι η ευδαιμονία, αμφιβάλλει για το αν αυτή μπορεί να είναι κατορθωτή. Το ίδιο συμβαίνει και με τη θεωρία της ηδονής. Αυτός ο λόγος τους έκανε να περιορίσουν τον κύκλο της ηδονής και του ευδαιμονισμού, με αποτέλεσμα να πέσουν στη θεωρία του κυνισμού. Η εσωτερική αυτοκαταστροφή της θεωρίας του ευδαιμονισμού, οδηγεί μοιραία στον κυνισμό. Όταν ο άνθρωπος πειστεί ότι ο ηθικός σκοπός της ζωής του είναι η ευδαιμονία και ότι αυτή είναι πρακτικά ακατόρθωτη, τότε περιορίζεται στο γυμνό εγώ του. Τούτο πράττει ο κυνισμός. Πείθει τον άνθρωπο να περιφρονεί τα πάντα, γιατί τίποτα δεν αξίζει.

Ενώ το ηθικό αγώνισμα πρέπει πάντα να είναι παρόν και ο σκοπός πάντα να εμπνέει, ο κυνισμός μας αποσυνδέει από το σκοπό, διότι μας πείθει πως ο σκοπός είναι ακατόρθωτος. Και με τη θεωρία της ηδονής ο άνθρωπος χάνει το σκοπό και την ηθική αυτοτέλειά του, αφού μένει μέσα στα πράγματα και τις περιστάσεις, ενώ ο καθαυτός σκοπός ίσταται πάνω από τα πράγματα εμπνέοντας. Ηδονή και ευδαιμονισμός είναι για αρκετούς διανοητές ωμός εγωισμός.

Ένας εγωισμός που αυτοκαταστρέφεται, διότι αρχίζει με απόλυτη κατάφαση της ζωής και τελειώνει με την απόλυτη άρνησή της. Αφού καταπατήσει αρχικά κάθε αρχή και κάθε αξία, καταπατάει και την αξία του Εγώ, περιφρονώντας τα πάντα, ακόμη και την ατομικότητα, αναγκαία προϋπόθεση εύρυθμης κοινωνικής λειτουργίας.

Ο εγωισμός δεν είναι ούτε ηθικός ούτε ανήθικος αν κριθεί εντός του ενορμήματος της ζωής. Είναι μία έμφυτη τάση για τη διατήρηση της ζωής, κάτι που γίνεται κατά φύσιν. Ο φυσικός εγωισμός είναι ηθικά αδιάφορος και αφορά περισσότερο το επίπεδο της αυτοσυντήρησης. Μόνο όταν από ασύνειδο ενόρμημα θέσει συνειδητά σκοπούς κρίνεται ηθικά, διότι ηθική σημασία αποδίδεται σε σκόπιμη ενέργεια του ανθρώπου.

Σύμφωνα με τα προαναφερθέντα ο ευδαιμονισμός και ο ηδονισμός δεν μπορούν να σταθούν ως ηθικά συστήματα, ως λογικά θεμελιωμένοι σκοποί ζωής. Η ιστορία, βεβαίως, έχει την τάση για ευδαιμονία ατομική και κοινωνική, όμως ο βασικός σκοπός της ιστορικής ζωής είναι υψηλότερος. Είναι η ηθική ελευθερία που κατευθύνει την ιστορία και κατακτάται με συμμετοχή στην κοινωνική διαδικασία, χωρίς να ταυτίζεται με την περιορισμένη έννοια της ατομικής και κοινωνικής ευδαιμονίας χωρίς συγκεκριμένες προϋποθέσεις.

Η νόηση, το λογικό, δεν υπάρχουν στον άνθρωπο για να επιδιώκουν την ευδαιμονία, αλλά για να θέτουν ποιοτικότερους σκοπούς. Αποβλέπουν στην ανάβαση από έναν αξιολογικό βαθμό στον άλλο, στην απελευθέρωση από την κατάσταση του πεπερασμένου Εγώ, στην πραγματική κοινωνική ελευθερία. Ηδονισμός και ευδαιμονισμός είναι απλοϊκότητες, που πολύ απέχουν από την ηθική έννοια του χρέους.

Χρέος είναι να γίνεται ο άνθρωπος όσο γίνεται πιο ελεύθερος, να φύγει από τη φύση, από το νόμο της αιτιότητας. Ότι γίνεται κατά το νόμο της αιτιότητας δεν έχει ηθική σημασία, γιατί τότε θα είχαν ηθική και τα ζώα. Η ηθική είναι χρέος, η ευδαιμονία και η ηδονή ανάγκη, οι όροι δεν είναι αντίστοιχοι. Ο άνθρωπος έχει ανάγκες που είναι θεμιτό να υπάρχουν, όμως η υψηλή του αποστολή είναι να θέτει σκοπούς που θα τις περιορίζουν ή θα τις σμιλεύουν κοινωνικά με ανταποδοτικά οφέλη για το σύνολο και τον ίδιο, που θα τον πάρουν από εκεί που τον άφησε η φύση.

Για τους εισηγητές της θεωρίας του ωφελιμισμού, μια πράξη είναι ηθικά καλή, εφόσον αποδειχθεί ότι οι επιπτώσεις της είναι ωφέλιμες, εάν διαπιστωθεί πως τα αποτελέσματά της συμβάλλουν στην ευτυχία των ανθρώπων που επηρεάζονται από την εκτέλεσή της. Το σύστημα του ωφελιμισμού και του ευδαιμονισμού στηρίζονται κατ' ουσία στην έννοια της ευζωίας και της ευπορίας, βλέπουν δηλαδή τον άνθρωπο αποκλειστικά ως οργανικό, βιολογικό ον που εκλέγει ό,τι του αρέσει χωρίς αξιολογήσεις. Το σύστημα του ωφελιμισμού έχει ευρύτατο εννοιολογικό περιεχόμενο, αφού περιλαμβάνει κάθε θεωρία που διδάσκει ότι ηθικό είναι το ωφέλιμο και αρεστό, καθώς επίσης και ό,τι προσπορίζει ηδονή.

Το βασικό σφάλμα όμως που ενέχουν οι θεωρίες αυτές είναι ότι ξεκινούν από το δόγμα που δεν βλέπει καμία διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, συνεπώς και μεταξύ φυσικού και ιστορικού κόσμου. Για τα συστήματα αυτά ο άνθρωπος είναι προέκταση της φύσης και όχι μια νέα κατάσταση, μία κοσμογονία, ένα ηθικό γεγονός. Και όλα αυτά τα συγγενικά συστήματα, ανεξαρτήτως αν διαφέρουν στο όνομα, στην ουσία είναι όμοια. Έτσι, η ηδονή είναι συγκεκριμένη κατάσταση, ενώ η ευδαιμονία

πιο αφηρημένη, που αποτελείται από καταστάσεις, όχι κατ' ανάγκην ηδονικές. Και ο ωφελιμισμός ισχυρίζεται πως αυτοί που πράττουν κατά τη συγκεκριμένη θεωρία το κάνουν ωθούμενοι από το κίνητρο της ευδαιμονίας και της ηδονής.

Όπως προαναφέραμε θεμελιωτής της θεωρίας του ωφελιμισμού στη νεότερη εποχή υπήρξε ο Bentham, ο οποίος υπήρξε και ο δάσκαλος του Mill (1806-1873).<sup>38</sup> Κατ' αυτούς επιθυμία τελική είναι η αποφυγή μιας δυσάρεστης κατάστασης και η επιδίωξη μιας ευχάριστης. Διαβλέπουν, δηλαδή, μία τελολογία αριστοτελικού τύπου αναφορικά με την ευχαρίστηση στον ανθρώπινο βίο και πιστεύουν ότι όλες οι ηθικές θεωρίες είναι ατελείς παραλλαγές του ηδονισμού και του ευδαιμονισμού.

Η έννοια της ευδαιμονίας, όμως, έτσι όπως την προσέγγισε ο Αριστοτέλης, έχει διαφορετικό περιεχόμενο.<sup>39</sup> Έχει χαρακτήρα ατομικό, όχι κοινωνική υφή. Επιπλέον δεν συναρτά την ευδαιμονία με την ηδονή, αλλά με την αρετή. Στον Αριστοτέλη η έννοια αυτή είναι συναρτημένη και με το αγαθό. Είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την αρετή,<sup>40</sup> η οποία συνίσταται στη μεσότητα μεταξύ δύο ακροτήτων, μίας υπερβολής και μίας έλλειψης. Η μεσότητα στον Αριστοτέλη επιτυγχάνεται με τον ορθό λόγο. Ο ορθός λόγος είναι αυτός που μπορεί να μας κατευθύνει ηθικά, όχι τα εμπειρικά μας βιώματα. Συμφωνεί σε αυτό και ο Καντ, ο οποίος μας λέγει ότι το πεπερασμένο ον που λέγεται άνθρωπος έχει ανάγκες που αναφέρονται στην ύλη, δηλαδή στο επιθυμητικό, αλλά δεν μπορούμε αυτό το στοιχείο να το ανυψώσουμε σε γενικό ηθικό νόμο.

### *Κριτική επισκόπηση προσωκρατικής, κλασικής, μετακλασικής τάσεως περί του Είναι και της Αξίας*

Γενικότερα, η προσωκρατική φιλοσοφία έχει ως στόχο να ευρεθεί η αρχή της ερμηνείας της φύσεως, το θεμελιακό στοιχείο του κόσμου. Μπορούμε τους προσωκρατικούς να τους χαρακτηρίσουμε κοσμολόγους. Η θέση τους ήταν υπέρ του ενός, του αιώνιου, του ανώλεθρου. Το ον, το *Εν*, χαρακτηριζε το *Είναι* του κόσμου. Αξιολογικά ως οντολόγοι, και εν πολλοίς μεταφυσικοί οι περισσότεροι, υποτιμούν το φυσικό κόσμο, αφού βρίσκε-

<sup>38</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1980, 64.

<sup>39</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1986, 15: «Η ευδαιμονία είναι το ακρότατον των πρακτών αγαθών» (Αριστ. Ηθικ. Νικ. Α 109 α 16-17).

<sup>40</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1997, 96.

ται υπό του κόσμου του Απόλυτου, του Ενός, παραδεχόμενοι, όμως, πως και ο φυσικός κόσμος κινείται με βάση τις επιταγές του υψηλότερου.

Η κλασική περίοδος ήρθε ως επιστέγασμα της οντολογικής σύλληψης των προγενεστέρων, απαλλάσσοντας τελείως τη φιλοσοφία από το μύθο. Ο Πλάτων συνέλαβε το *Είναι*, το όντως Ον απολύτως εξωκοσμικά και αξιολογικά το τοποθέτησε πάνω από τα φαινόμενα που μας εξαπατούν. Αξία έχει η Ιδέα, το Αγαθόν, το όντως Ον, το μόνο πραγματικό *Είναι*.

Ο Αριστοτέλης παρομοίαζε την ιδέα του Αγαθού με την ευδαιμονία. Η οντολογική του πρόταση, όμως, βρίσκεται μέσα στα πράγματα και όχι έξω από αυτά όπως συμβαίνει στον Πλάτωνα. Το *Είναι* γι' αυτόν βρίσκεται στην τάση για πραγμάτωση της ουσίας του όντος, που γίνεται από το πρώτο αίτιο που κινεί με τελικό ηθικό σκοπό. Ο σκοπός, όμως, που είναι και η ουσία της φιλοσοφίας του, επίσης κινείται στο επέκεινα, εκτός κόσμου, και έτσι οι μεταφυσικές πλατωνικές δοξασίες δεν θεραπεύονται με την αριστοτελική διαφοροποίηση.

Όσον αφορά τη μετακλασική περίοδο, η υποκειμενικότητα των συστημάτων έγκειται στο ότι το άτομο που χειραφετήθηκε από την κοινωνία και την πολιτεία αναζητεί ένα μέσο που η φθίνουσα θρησκευτικότητα και ηθικότητα δεν μπορούν να του το προσφέρουν. Συνεπώς συλλαμβάνει το *Είναι* διαφορετικά και λειτουργεί αξιολογικά με κατεύθυνση την ανεύρεση μιας ακλόνητης κοσμοθεωρίας για την πράξη και την καθημερινή του ζωή. Ό,τι όμως επιθυμεί να είναι ακλόνητο, όπως αυτού του είδους οι κοσμοθεωρίες, ενέχει αυτομάτως δογματισμό, που δεν συνεισφέρει στην προσέγγιση και τη βελτίωση του βίου, αφού δημιουργεί στατικότητα.

*Βιβλιογραφία*

- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, Κ. (1990), *Πλατωνική Φιλοσοφία*, Αθήνα
- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, Κ. (1991), *Προσωκρατική Φιλοσοφία*, 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα
- DURING, I. (1994), *Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: ΜΙΕΤ
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι.Ν. (1959), *Πλάτων, Πλωτίνος, Ωριγένης*, Αθήνα
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι.Ν. (1965), *Σύστημα Φιλοσοφικής Ηθικής*, Αθήνα
- KENNY, A. (2005), *Ιστορία Δυτικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Νεφέλη
- ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ.Ν. (1986), *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους, τ. Α': Ηθική* (πανεπιστημιακές σημειώσεις)
- ΚΩΣΤΑΡΑΣ, Γ. (1994), *Φιλοσοφική Προπαιδεία*, 4<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα
- ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ, Ε. (1996), *Ελεατική φιλοσοφία*, Αθήνα: Καρδαμίτσα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (1980), *Κεφάλαια Ηθικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (1997), *Ηθική Φιλοσοφία*, 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (1998), *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας*, 3<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (2004), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- TAYLOR, A.E. (2000), *Πλάτων, Ο άνθρωπος και το Έργο του*, 3<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: ΜΙΕΤ

*Abstract*

Nikos Ch. NTOLAS: *The metaphysical being as a moral principle in ancient greek philosophy*

The article is related to the appraised charge that the meaning of *esse* had in the ancient greek philosophy. As known the *esse* as fort of metaphysics, took a strong hand in the deontology of the ancient, yet different in each era. Primary, the article brings into focus the interdependence between *esse* and value in the pre-socratic era and continues mentioning their corresponding relation in the classical and after-classical era. Indeed, the interdependence between *esse* and value during the three afore-named eras is intertwined with the fundamental philosophic aims of each era, forming in parallel their system of values. In parallel every system of values establishes a specific conception of *esse*.



Ο Νίκος Χρ. Ντόλας γεννήθηκε στη Λάρισα το 1975. Σπούδασε φιλοσοφία στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών και είναι κάτοχος μεταπτυχιακού διπλώματος με ειδίκευση στη συστηματική φιλοσοφία. Το 2007 αναγορεύτηκε διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Εργάστηκε στην ιδιωτική δευτεροβάθμια εκπαίδευση (2003-2007) και στα Υπουργεία Τουρισμού (2008) και Παιδείας (2009-2010). Το 2009 δίδαξε πολιτική φιλοσοφία (Π.Δ. 407/80) στο τμήμα Πολιτικών Επιστημών και Διεθνών Σχέσεων του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου. Το 2008 εξέδωσε τη μονογραφία Από την υποκειμενοκεντρική ηθική στην ηθική της επικοινωνίας (Αθήνα), μελέτη για τη θεωρία του Γερμανού στοχαστή J. Habermas. Έχει δημοσιεύσει σε επιστημονικά περιοδικά σε θέματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας.



Σωτήρης ΦΟΥΡΝΑΡΟΣ

*Γνωσιοθεωρητικές ακροβασίες  
στον Ζήνωνα τον Ελεάτη:  
Αλήθειες και ψέματα*

**Μ**ΙΑ ΧΕΛΩΝΑ ΠΑΝΤΟΤΕ ΘΑ ΞΕΠΕΡΝΑΕΙ ΕΝΑΝ ΩΚΥΠΟΔΑ ΑΝΘΡΩΠΟ, όπως ήταν ο Αχιλλέας! Ένα ιπτάμενο βέλος βρίσκεται ταυτόχρονα και σε κίνηση και σε στάση! Ένας δρομέας ποτέ δεν θα καταφέρει να φτάσει στο τέλος της διαδρομής, την οποία ξεκίνησε να τρέχει! Υπάρχει, επίσης, περίπτωση κατά την οποία το ήμισυ ενός χρονικού διαστήματος (π.χ. 5 δευτερόλεπτα) ισούται με το όλον του χρονικού διαστήματος (π.χ. 10 δευτερόλεπτα)! Αυτό θα ήταν δυνατό να ισχύσει αν, για παράδειγμα, δύο αθλητές έτρεχαν σε αντίθετες κατευθύνσεις, σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του Ζήνωνα του Ελεάτη, οπότε θα μοιράζονταν το συνολικό χρονικό διάστημα.<sup>1</sup> Από τα παραπάνω επιχειρήματα, γνωστά ως παράδοξα του Ζήνωνα,<sup>2</sup> φαίνεται γενικά ότι δεν είναι δυνατό να υπάρχει κίνηση. Ο Ελεάτης φιλόσοφος υποστήριζε πως η κίνηση είναι αδύνατη, διότι το κινούμενο σώμα πρέπει να διέλθει μέσα από όλα τα άπειρα σημεία, στα οποία είναι δυνατόν να διαιρείται επ' άπειρον ένα γεωμετρικό διάστημα. Κατά συνέπεια, ούτε οι άνθρωποι κινούνται, ούτε οι πλανήτες, ούτε το νερό!

Αν και τα παραπάνω επιχειρήματα συνιστούν προφανώς σοφίσματα, τα οποία ανασκεύασε ο Αριστοτέλης, χαρακτηρίζοντάς τα παραλογισμούς και ψεύδη<sup>3</sup> και αναδεικνύοντας τη σύγχυση μεταξύ του δυναμικού και του πραγματικού απείρου, χρειάζεται να σταθούμε στα γνωσιοθεωρητικά τους ερείσματα, προκειμένου να συνειδητοποιήσουμε αν έχει αξία ή όχι να υποστηρίζει κανείς, και δη φιλόσοφος, τέτοιου είδους σοφίσμα-

---

<sup>1</sup> Βλ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ 2000, 85.

<sup>2</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικής Ακροάσεως*, Ζ', 239 b1-240 a 18 (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ 1992).

<sup>3</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικής Ακροάσεως*, Ζ', ιδίως 239 b5, 240 a 2, 18 (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ 1992).

τα. Αν, δηλαδή, η διαφορά μεταξύ του δυναμικού και του πραγματικού, ή αλλιώς, εκείνου που δύναται, που θα μπορούσε «θεωρητικά», να συμβαίνει και εκείνου που πράγματι συμβαίνει, στηρίζεται σε στερεά γνωσιοθεωρητικά θεμέλια ή σε αίολα. Και αν, εν τέλει, μια τέτοια διαφορά αποβαίνει χρήσιμη σε κάτι.

Αποτελεί άραγε η σκέψη, ο ορθολογισμός, από τη μια πλευρά, ή οι αισθήσεις, από την άλλη, τον ασφαλή οδηγό στη γνώση και την αποκάλυψη των μυστηρίων του φυσικού σύμπαντος; Παράλογη, επισημαίνει ο Ζήνων, είναι «η θέση εκείνου που, εμπιστευόμενος τυφλά τις αισθήσεις του, θεωρεί την κίνηση δυνατή και νοητή». <sup>4</sup> Μέσα σε τούτο το πλαίσιο, ο Ελεάτης υποστηρίζει πως «το γίνεσθαι και η κίνηση είναι πράγματα παράλογα, εάν εξεταστούν με λογική αυστηρότητα· στο δικαστήριο του καθαρού ορθού λόγου την υπόθεση τη χάνουν αυτά [ενν. το γίνεσθαι και η κίνηση]». <sup>5</sup> Επομένως, φαίνεται πως η απάντηση στο ερώτημα περί του ασφαλούς οδηγού για την αποκάλυψη των μυστηρίων του φυσικού σύμπαντος, που τέθηκε παραπάνω, είναι ο καθαρός ορθός λόγος. Αυτός, δηλαδή, αποκαλύπτει την αλήθεια ότι ο κόσμος μέσα στον οποίο ζούμε, ο κόσμος της μεταβολής, ή το αλλιώς λεγόμενο «γίνεσθαι», καθώς και η κίνηση που υπάρχει στον κόσμο μας, είναι πράγματα παράλογα! Από την άλλη μεριά, καθίσταται επίσης σαφές πως η τυφλή εμπιστοσύνη στις αισθήσεις δεν συνιστά ασφαλή οδηγό για την αποκάλυψη της αλήθειας που επικρατεί στο φυσικό σύμπαν.

Κατ' επέκταση, διατυπώνεται από τον Ζήωνα μια θέση, σύμφωνα με την οποία η καθαρή νόηση, η καθαρή λογική, ο καθαρός ορθολογισμός που δεν στηρίζεται σε εμπειρικά δεδομένα, που λαμβάνει χώρα ανεπηρέαστος από τις εμπειρικές παραστάσεις, αποτελεί το μόνο ασφαλές γνωσιοθεωρητικό μέσο. Τούτος ο ορθός λόγος, μια τέτοιου τύπου νοησιарχία και διανοητική ενόραση, ένας τέτοιος θεωρητικός ή νοησιарχικός δογματισμός, αναδεικνύεται νικητής έναντι της αισθησιοκρατίας και του εμπειρισμού. Έχουμε, όμως, σκεφτεί ποτέ τι θα σήμαιναν όλα αυτά για τον Newton ο οποίος διατύπωσε στην τελική τους μορφή τους νόμους της κίνησης στο φυσικό σύμπαν; Ίσως έπρεπε να του «απαγορευτεί» να στηριχτεί και στην εμπειρική παρατήρηση στο πλαίσιο της πειραματικής μεθοδολογίας του και της πειραματικής φιλοσοφίας.

Μολαταύτα, με βάση έναν παρόμοιο ορθό λόγο –με το ελαφρυντικό ότι στα θεμέλιά του βρίσκονταν περιορισμένα και ανεπαρκή εμπειρικά

<sup>4</sup> VEGETTI 2001, 96.

<sup>5</sup> VEGETTI 2001, 95.

δεδομένα λόγω της μη προηγμένης επιστημονικής εξέλιξης κατά την κλασική αρχαιότητα– ο Αριστοτέλης, ο οποίος ανασκεύασε τα επιχειρήματα του Ζήνωνα –όπως αναφέρθηκε ανωτέρω–, είχε προβεί σε εσφαλμένες τοποθετήσεις περί της ανυπαρξίας μεταβολής στο υπερσελήνιο στερέωμα, όπως και στο σημαντικό σφάλμα στο πεδίο της κοσμολογίας περί της ύπαρξης του γεωκεντρικού συστήματος. Ο Tycho Brahe το 16<sup>ο</sup> αιώνα παρατήρησε εκρηκτικές μεταβολές και στην υπερσελήνια περιοχή, προχωρώντας στην ανατροπή της αιδιότητας και της αιώνιας κίνησης της αριστοτελικής κοσμολογίας στη σφαίρα αυτή. Ο δε Newton διατύπωσε νόμους της κίνησης για ολόκληρο το σύμπαν: α) το νόμο της αδράνειας, β) το νόμο της αναλογικότητας της δύναμης προς την επιτάχυνση, η οποία ερμηνεύει την αλλαγή στην κίνηση ενός σώματος, και γ) το νόμο της ισοσύτητας δράσης και αντίδρασης. Ο εν λόγω Άγγλος νεωτερικός, φυσικός φιλόσοφος αποκατέστησε την ενότητα του σύμπαντος, το οποίο δεν χωριζόταν σε υποσελήνιο και υπερσελήνιο στερέωμα, όπως υποστήριζε ο Σταγειρίτης, και προχώρησε, ασφαλώς, στη διατύπωση της συμπαντικής αλήθειας περί της βέβαιης ύπαρξης του ηλιοκεντρικού συστήματος.

Επιπλέον, εν αναφορά προς τον αστήρικτο σε εμπειρικά θεμέλια ορθολογισμό, αξίζει να επισημανθεί ότι η καθαρή νόηση, ο καθαρός ορθός λόγος, είχε οδηγήσει τον Καρτέσιο σε ακρότητες, αλλά και σε σφάλματα στη φυσική του. Έτσι, δεν χρειαζόταν στη νεωτερική φιλοσοφία (17<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αιώνας) το καρτεσιανό κόγκιτο («σκέπτομαι [αμφιβάλλω], άρα υπάρχω») για να διασφαλιστεί μια αδιαμφισβήτητη αλήθεια, δηλαδή η «βεβαιότητα που μπορεί ο καθένας μας να έχει για την ύπαρξη του εαυτού του».<sup>6</sup> Δεν χρειαζόταν, με άλλα λόγια, η καρτεσιανή μέθοδος της καθολικής αμφιβολίας, η αμφισβήτηση για τα πάντα, απόρροια της οποίας είναι η πεποίθηση ότι «για ένα πράγμα όμως δεν μπορώ να αμφιβάλλω – για το γεγονός ότι αμφιβάλλω. Το γεγονός, όμως, ότι αμφιβάλλω σημαίνει ότι υπάρχω· γιατί, πώς θα μπορούσα να αμφιβάλλω αν δεν υπήρχα;».<sup>7</sup> Ήταν, πλέον, ισχυρός ο εμπειρισμός της νεωτερικής φιλοσοφίας και αρκούσε για να αποδείξει με βεβαιότητα ότι υπάρχουμε οι άνθρωποι και ότι υπάρχει ο εαυτός μας. Αλλά και τα σφάλματα του Ντεκάρτ στη φυσική φιλοσοφία είναι αξιοσημείωτα και συνιστούν αποτέλεσμα της νοησιάρχιας του, καθώς ο εν λόγω Γάλλος φιλόσοφος και μαθηματικός δεν στράφηκε να ερευνήσει το φυσικό σύμπαν μέσα από την αναζήτηση αποδείξεων, πειραματικών και εμπειρικών. Κατά συνέπεια, οδηγήθηκε σε

<sup>6</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2009, 1149.

<sup>7</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2009, 1148-1149.

εσφαλμένες πεποιθήσεις (όπως, για παράδειγμα, περί της ανυπαρξίας κενού, περί του ηλιακού φωτός ως αποκλειστικά λευκού φωτός, περί της σταθερής ποσότητας στην κίνηση). Γι' αυτό, είναι χαρακτηριστική η τοποθέτηση του Νεοέλληνα λογίου και φιλοσόφου Ιώσηπου Μοισιόδακα το 18<sup>ο</sup> αιώνα ότι ο Καρτέσιος δεν παρατήρησε τη φύση, αλλά τη μετέλλαξε κατά κάποιον τρόπο: «Ὁ Ρενάτος Καρτέσιος φαίνεται πὼς ἠβουλήθη, τρόπον τινά, νὰ μεταποιήσῃ, οὐχὶ νὰ θεωρήσῃ τὴν φύσιν, ἢ πὼς ἐφιλοσόφησε περὶ φύσεως ἑτέρας, οὐχὶ ὁμως περὶ τῆς ὑπαρχούσης».<sup>8</sup> Υπό το ίδιο, επίσης, πρίσμα ο Μοισιόδαξ καταδίκασε την καρτεσιανή φιλοσοφία περί της φύσης ως εικονική πραγματικότητα, ως «μίαν ἐπίνοιαν πλαστικήν».<sup>9</sup> Συνεπώς, είναι εμφανές πως η καθαρή και αστήρικτη σε εμπειρικά δεδομένα νόηση, ένας τέτοιου τύπου ορθός λόγος, είχε ως αποτέλεσμα τη διατύπωση ψευδο-φιλοσοφιών περί του φυσικού σύμπαντος.

Ασφαλώς, ο ορθολογισμός του Αριστοτέλη τον είχε οδηγήσει στα προαναφερθέντα σφάλματα, αλλά ο Σταγειρίτης δεν είχε στα χέρια του ούτε τα εμπειρικά δεδομένα, ούτε τα παρατηρησιακά όργανα (τηλεσκόπια κλπ.) της νεωτερικής φιλοσοφίας –τα οποία αξίζει να επισημανθεί πως Νεοέλληνες φιλόσοφοι, όπως ο Καταρτζής και ο Μοισιόδαξ, αποκαλούσαν «όργανα φιλοσοφίας» και «μηχανήματα φιλοσοφίας» αντίστοιχα– ούτε, βέβαια, είχε φτάσει στο σημείο να αμφισβητεί την κίνηση, όπως έκανε ο Ζήνων ο Ελεάτης. Τουναντίον, μάλιστα, δόμησε τη φιλοσοφία του πάνω σε αυτήν. Είχε ελαφρυντικά ο Σταγειρίτης, τα οποία αναγνώρισε ο Γαλιλαίος επισημαίνοντας ότι, αν ο Αριστοτέλης ζούσε το 16<sup>ο</sup>-17<sup>ο</sup> αιώνα, θα αναθεωρούσε οπωσδήποτε τις κοσμολογικές θέσεις του.

Όμως, η αντι-εμπειρική ατραπός του Ζήωνα στο πεδίο της κίνησης, όσα ελαφρυντικά και να της αναγνωρίσει κανείς, είναι γενικότερα προκλητική. Πέραν πάσης αμφιβολίας, είχε λογικό υπόβαθρο (ελαφρυντικό στοιχείο), καθώς ο Ελεάτης φιλόσοφος αποδείκνυε, κατά τη γνώμη του, ότι «δεν ήταν καθόλου απλό να αποδεχτεί κανείς αυτήν την έννοια [ενν. της κίνησης], ιδιαίτερα καθώς ήταν γεμάτη αντιφάσεις [...]».<sup>10</sup> Τα λεγόμενα «παράδοξά» του λειτουργούσαν, ακριβώς, ως αποδείξεις των αντιφάσεων αυτών και, βέβαια, της ανυπαρξίας της κίνησης. Σκόπιμο, ασφαλώς, στο σημείο αυτό είναι να τονιστεί το ιδεολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο αναδύθηκε η σχετική φιλοσοφία του Ζήωνα, διότι μέσα σε

<sup>8</sup> ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ 1992, 21.

<sup>9</sup> ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ 1992, 22 (στο κείμενο της υποσημείωσης).

<sup>10</sup> WINDELBAND & HEIMSOETH 2001, 68.

τούτο το πλαίσιο παρατηρείται αλυσιδωτή επιχειρηματολογία που άπτεται γνωσιοθεωρητικών ζητημάτων και παρέχει ελαφρυντικά στην κινησιακή θεώρηση του Ελεάτη. Συγκεκριμένα, ο «πλησιέστερος μαθητής του Παρμενίδη, ο Ζήνων, ανέλαβε να υπερασπίσει τις θέσεις του δασκάλου του μέσω μιας αυστηρής λογικής».<sup>11</sup> Αν και το εν λόγω γεγονός συνιστά ελαφρυντικό, καθώς ο Ζήνων επέλεξε να συνεχίσει μια φιλοσοφική παράδοση, φέρει, ωστόσο, σημαντική γνωσιοθεωρητική βαρύτητα. Ειδικότερα, οι θέσεις του Παρμενίδη του Ελεάτη αφορούσαν στον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε ως αποτέλεσμα της πλάνης των αισθήσεών μας, ως «προϊόν της παραίσθησης που ζουν οι θνητοί οι αμύητοι στην αλήθεια, οι ανόητοι».<sup>12</sup> Υπό αυτό το πρίσμα, ο κόσμος, σύμφωνα με τον Παρμενίδη, είναι μια φαινομενικότητα, την οποία μπορεί να υπερκεράσει ο ορθός λόγος που προσπορίζει την, κρυμμένη πίσω από τη μεταβλητότητα και τη φαινομενικότητα του κόσμου μας, αλήθεια. Μόνο με τούτον τον ορθό λόγο, επισημαίνεται από τον εν λόγω Ελεάτη φιλόσοφο, καθίσταται δυνατή η επιβολή της τάξης στον κόσμο του φαίνεσθαι.

Αναμφίβολα, ο ψόγος των αντιπάλων του Παρμενίδη και του Ζήνωνα για παραλογισμό σχετικά με την ερμηνεία της κίνησης, που μας αφορά εν προκειμένω, δεν είναι αβάσιμος, καθόσον έρχεται σε προφανή αντίθεση με τα δεδομένα της εμπειρίας μας – στοιχείο που καθιστά την κινησιακή θεωρία του Ζήνωνα προκλητική. Όσο κι αν οι αισθήσεις μας δεν αποτελούν, πράγματι, αλάθητο οδηγό, παρά ταύτα συνιστά φαντασιοκοπία και παραλογισμό να ισχυριστούμε ότι η κίνηση δεν είναι δυνατή και νοητή! Γιατί, άραγε, έπρεπε ο Ζήνων να παραμείνει δέσμιος ενός καθαρού από εμπειρικά δεδομένα ορθού λόγου, μιας τέτοιας διανοητικής ενόρασης ή λογικού ενορατισμού; Είναι τούτη η νοησιαρχική απομόνωση μονόδρομος για την αποκάλυψη της αλήθειας που υποκρύπτεται του κόσμου των φαινομένων, της ροής και της μεταβλητότητας; Αποτελεί, επιπροσθέτως, ένας τέτοιος γνωσιοθεωρητικός δυϊσμός (αισθήσεις από το ένα στρατόπεδο, ορθός λόγος από το άλλο) αδιάφευκτη φιλοσοφική ατραπό;

Το «όχι» που ορθώνεται ως ευκρινής απάντηση στο τελευταίο ερώτημα αποτυπώνεται ανάγλυφα κατά το 17<sup>ο</sup> αιώνα της επιστημονικής επανάστασης στη Δύση, κατά το 18<sup>ο</sup> αιώνα του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, καθώς και από το 1750 έως το 1821, περίπου, του νεοελληνικού διαφωτισμού. Τα διανοητικά και φιλοσοφικά αυτά ρεύματα κυριαρχούνται από τη θέση ότι ο «νεότερος ὀρθολογισμὸς ἀφορμᾶται θεωρητικὰ ἀπὸ τὴν

<sup>11</sup> VEGETTI 2001, 95.

<sup>12</sup> VEGETTI 2001, 94.

όντολογική ανατίμηση του αισθητού κόσμου».<sup>13</sup> Τούτο απλά σημαίνει ότι ο ατεκμηρίωτος σε εμπειρικά δεδομένα ορθολογισμός καθίσταται ανεδαφικός στην προσπάθεια που κάνει ο άνθρωπος, και μάλιστα ο φιλόσοφος, να ανακαλύψει τα μυστήρια του φυσικού σύμπαντος. Από την άλλη πλευρά, σημαίνει απλά ότι επιβάλλεται η συνεργασία του εμπειρισμού και του ορθολογισμού, προκειμένου ο άνθρωπος, και μάλιστα ο φιλόσοφος, να γνωρίσει όσα δύναται, σύμφωνα με το ανθρώπινο μέτρο, αλλά και με τις γνωσιακές παρακαταθήκες που παραλαμβάνει μέσα στους αιώνες από τις παλαιότερες γενεές και που τις παραδίδει ποιοτικά βελτιωμένες, ώστε να τις αξιοποιήσουν οι επερχόμενες γενεές, για να πλησιάσουν ακόμη πιο κοντά στη φυσική αλήθεια –και στην αλήθεια εν γένει– και να δημιουργήσουν εν τέλει νέα δεδομένα στην εσαεί ανωφερή πορεία του ανθρώπου προς την ανακάλυψη του αληθούς.

Σε μια τέτοια διαδρομή επί ασπαλάθων, οι επισφαλείς ανθρώπινες αισθήσεις οπωσδήποτε δεν αρκούν. Οι «αισθήσεις μας συχνά μας παραπλανούν· βλέπουμε, παραδείγματος χάριν, τις παράλληλες γραμμές του τρένου και σχηματίζουμε, εσφαλμένα, την εντύπωση ότι κάπου στο βάθος ενώνονται».<sup>14</sup> Η αποφυγή αυτής της αφελούς και επισφαλούς εμπειρικής παρατήρησης κατέστη δυνατή (κατά το 17<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αιώνα) μέσω της διά των επιστημονικών οργάνων εμπειρικής παρατήρησης (πρβλ. παραπάνω τα «όργανα» και «μηχανήματα» φιλοσοφίας), στα εμπειρικά δεδομένα των οποίων ο ορθολογισμός έκτισε στερεές γνωσιακές βάσεις. Ή, ακόμη και με τη διατύπωση επιστημονικών υποθέσεων, ο νεωτερικός ορθολογισμός (του 17<sup>ου</sup>-18<sup>ου</sup> αιώνα) επιχειρούσε να επιβεβαιώσει ή να διαψεύσει τις υποθέσεις μέσα από ακριβείς, κατά το δυνατόν, παρατηρήσεις. Μπορεί ο γυμνός οφθαλμός και μια τέτοια «αφελής» αισθησιοκρατία, την οποία αποστρέφεται ο Ζήνων, να μην επαρκεί, αλλά τούτο δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι δεν μπορεί να συνεισφέρει στην αποκάλυψη του επιστητού. Οι νόμοι της κίνησης που κατατέθηκαν κατά το 17<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αιώνα ήταν απόρροια μιας τέτοιας συνεισφοράς, και δη μέσα από την εξέλιξή της υπό τη μορφή των επιστημονικών οργάνων (τηλεσκόπια κλπ.). Κατά συνέπεια, η οντολογική ανατίμηση του αισθητού κόσμου, που προαναφέρθηκε και που θέτει τον εμπειρισμό σε περίοπτη θέση εγκαταλείποντας την απαξίωσή του, οδηγεί στο νέου τύπου ορθολογισμό, ο οποίος μπορεί να καταγραφεί ως «κριτικός» ορθός λόγος,<sup>15</sup> με την έννοια ότι οι αποφάνσεις του

<sup>13</sup> ΚΟΝΔΥΛΗΣ 1988, 59.

<sup>14</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1997, 73-74.

<sup>15</sup> ΚΟΝΔΥΛΗΣ 1988, 19.

βασίζονται σε εμπειρικά δεδομένα που έχουν παρατηρηθεί κατά το δυνατόν ακριβώς. Συνεπώς, μονόδρομος γενικότερα αναδεικνύεται η στροφή προς τη γνωσιοθεωρητική ολότητα του ανθρώπου, και όχι ο γνωσιολογικός δυϊσμός που παίρνει τη μορφή της μονομέρειας είτε στις αισθήσεις, είτε στον ορθολογισμό.

Επομένως, τα παράδοξα του Ζήνωνα σχετικά με τη δυνατότητα της κίνησης ενέχουν ψευδή γνωσιακά δεδομένα, διότι απαξιώνουν τη γνωσιοθεωρητική ολότητα του ανθρώπου. Αν ο Ζήνων παρέμεινε δέσμιος ενός καθαρού από εμπειρικά δεδομένα ορθού λόγου, μιας τέτοιας διανοητικής ενόρασης ή λογικού ενορατισμού, τούτο οφείλεται πρωτίστως στη φιλοσοφική παράδοση της ελεατικής σχολής την οποία επέλεξε να συνεχίσει. Κατά τον τρόπο αυτό, όμως, η ερμηνεία της κίνησης κατέληξε να γίνει σόφισμα. Η διαφορά μεταξύ του δυναμικού και του πραγματικού, ή αλλιώς, εκείνου που δύναται, που θα μπορούσε «θεωρητικά», να συμβαίνει και εκείνου που πράγματι συμβαίνει, οδηγεί σε αναληθή στοιχεία κατά την προσπάθεια του ανθρώπου, και βεβαίως του φιλοσόφου, να γνωρίσει τι πραγματικά λαμβάνει χώρα στο φυσικό σύμπαν, διότι διαρρηγνύει την οργανισμική ενότητα του φαίνεσθαι και γίνεσθαι με το είναι που υποκρύπτεται αυτών. Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί emphatically πως οι γνωσιοθεωρητικές ακροβασίες που ενυπάρχουν στα παράδοξα του Ζήνωνα του Ελεάτη, αν και δεν απέβησαν χρήσιμες στο παραπάνω ερμηνευτικό πλαίσιο, απεδείχθησαν παρά ταύτα ωφέλιμες, και έφεραν στο προσκήνιο αλήθειες, στο πεδίο των μαθηματικών. Συγκεκριμένα, με τα τέσσερα επιχειρήματα του Ελεάτη φιλοσόφου τέθηκαν για πρώτη φορά υπό συζήτηση τα συναφή με τη μελέτη των συνεχών και ασυνεχών ποσών προβλήματα, τα οποία οδήγησαν εν τέλει τους μαθηματικούς στην ανακάλυψη του απειροστικού λογισμού.<sup>16</sup> Το κεντρικό ζήτημα στα επιχειρήματα αυτά εστιάζεται στην «έλλειψη της δυνατότητας να νοηθεί ένα συνεχόμενο μέγεθος χώρου ή χρόνου σαν να αποτελείται από ξεχωριστά αναμεταξύ τους τμήματα».<sup>17</sup> Τα παράδοξα του Ζήνωνα «έθεσαν ερωτήματα θεμελιώδους σημασίας για την ανάπτυξη της λογικής και μαθηματικής σκέψης, τόσο στο επίπεδο της μεθόδου (απόδειξη διά της εις άτοπον απαγωγής) όσο και επειδή έστρεψαν με τρόπο επιτακτικό το στοχασμό στα προβλήματα που σχετίζονται με το άπειρο».<sup>18</sup> Με την υιοθέτηση της μεθόδου της απόδειξης διά της εις άτοπον απαγωγής, η οποία βασίζεται στην υπόθεση ότι

<sup>16</sup> ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ 2000, 85.

<sup>17</sup> WINDELBAND & HEIMSOETH 2001, 69.

<sup>18</sup> VEGETTI 2001, 96.

μια θέση είναι αληθής, ο Ζήνων επιχειρούσε μέσα από λογικά (προερχόμενα από την καθαρή νόηση) συμπεράσματα να αποδείξει το αβάσιμο της θέσης. Από αυτήν την οπτική γωνία, ο καθαρός ορθός λόγος αναδείχτηκε σε πολύτιμο αρωγό της προαγωγής των μαθηματικών και της γνώσης μας σχετικά με το άπειρο.



### *Βιβλιογραφία*

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ (1992), Φυσικής Ακροάσεως, στο: Aristotelis, *Physica*, Επιμ. W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press
- ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ.Δ. (2000), *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Παπαδήμας
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ, Π. (1988), *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα: Θεμέλιο
- ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ, Ι. (1992), *Απολογία*, Επιμ. Α. Αγγέλου, Αθήνα: Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ.Ν. (1997), *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ.Ν. (2009), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- VEGETTI, M. (2001), *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Τραυλός
- WINDELBAND, W. & HEIMSOETH, H. (2001), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', Αθήνα: ΜΙΕΤ



*Abstract*

Soteris FOURNAROS: *Gnosiological Acrobatics in Zeno of Elea: Truths and Lies*

The gnosiological foundations of Zeno's paradoxes offer the chance to understand if rationalism or empiricism is a reliable guide to knowledge, especially regarding universe and nature, to which Zeno refers with his exploration of the concept of motion. In this regard, Newton provides important help due to his formation of the laws of motion in universe. Undoubtedly, the crucial point for discovering the true core of knowledge regarding nature was the introduction in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century of philosophical «instruments» and «machines» (microscopes, telescopes etc.), as called by Neohellenic philosophers (Katartzis and Moisioudax). The anti-empirical path of Zeno in the field of motion is certainly provocative. However, the adoption of strict rationalism is embodied in his defence of the respective teachings of Parmenides of Elea. Ultimately, gnosiological dualism (empiricism on the one hand, rationalism on the other) is incorrect. It was overtaken by the European and Neohellenic Enlightenment through the creation of modern rationalism, which places enough confidence in the empirical data and in experiments, too. Still, Zeno's rationalism had a significant contribution to the promotion of mathematics and our knowledge concerning infinity.



*Ο Σωτήρης Φουρνάρος είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, στο οποίο διδάσκει από το 2001. Το 2009 έλαβε το βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών για τη φιλοσοφική πραγματεία του Ο Αδαμάντιος Κοραής και το Πνευματικό Περιβάλλον της Εποχής του. Στο συγγραφικό του έργο συμπεριλαμβάνονται τα βιβλία Η Πειραματική Φιλοσοφία κατά τον Ανθιμο Γαζή και Προσεγγίσεις της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Διασποράς.*



Παναγιώτης ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ

*Ιωακείμ και Άννης ονειδισμού ατεκνίας:  
Ο Άγιος Πέτρος επίσκοπος Αργών  
και η παντοδυναμία του Θεού*

**Μ**ΕΣΑ ΑΠΟ ΕΝΑΝ ΜΕΣΤΟ ΟΣΟ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΧΝΙΚΑ ΔΟΜΗΜΕΝΟ λόγο του ο Άγιος Πέτρος Επίσκοπος Αργών<sup>1</sup> επιχειρεί να προσεγγίσει ένα κορυφαίο για την χριστιανική πίστη γεγονός, τη σύλληψη της Αγίας Άννης, όταν συνέλαβε την Αγία Θεοτόκο. Για τον Άγιο Πέτρο η ιστορία δεν είναι μια αποκλειστικά ανθρώπινη υπόθεση, μια συνάθροιση δηλαδή τυχαίων όσο και ετερόκλητων γεγονότων, αλλά πεδίο δράσης του Θεού που κινείται σε τρία στάδια: πρώτον, πριν από την έλευση του Χριστού μέσα από την κλήση μιας σειράς προφητών και αγίων, όπως ο Ιωακείμ και η Άννα που προετοιμάζουν τον ερχομό Του, δεύτερον, με την ενανθρώπιση του Υιού και Λόγου του Θεού από την Υπεραγία Θεοτόκο, το σταυρικό Του θάνατο και την Ανάστασή Του, και τρίτον, μετά Χριστόν, με την έλευση του Αγίου Πνεύματος και την εγκαθίδρυση της Εκκλησίας ως μιας νέας εποχής ελπίδας και προσδοκίας με αίσιο τέλος: τη δεύτερη παρουσία του Χριστού, όταν όλα θα αποκτήσουν τη φυσική τους λάμψη.<sup>2</sup>

Μπροστά στο θαύμα της ιερής ιστορίας, μπροστά στη σοφία και την αγάπη του Θεού, την ευσπλαχνία του για μας και την υπέρ λόγο προμήθειάν του, που ούτε την ανθρώπινη βούληση εκβιάζει ούτε, όμως, και αφήνει τα πράγματα στην τύχη τους, ο Άγιος Πέτρος στέκει έκθαμβος, καταπλήττεται. Βλέπει τον τρόπο που επέλεξε ο Θεός για να έλθει στον κόσμο η Παναγία, βλέπει τη χαρά του Ιωακείμ και της Άννας και μεταβάλλεται σε δοχείο δοξολογίας και αίνου του Θεού. Ψάλλει, χειροκροτεί, θάλλει και εναποθέτει τη λογική του στον Θεό. Αντιλαμβάνεται τις ενέρ-

<sup>1</sup> Migne *Patr. gr.* 104, 1352.

<sup>2</sup> ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ 2004, 226· CULLMAN 1997, 25 κ.ε.

γειες του Θεού, τα βήματα που κάνει για να προσδιορίσει τις συνθήκες πάνω στις οποίες θα οικοδομηθεί το πρόσωπο της Υπεραγίας Θεοτόκου και νιώθει μεγάλη χαρά και ευφροσύνη να πλημμυρίζει την καρδιά του, γιατί αυτή θα καταστήσει τους φιλοσόφους ασόφους και τους τεχνολόγους αλόγους. Γράφει χαρακτηριστικά:

*Ας υμνήσουμε το Θεό μας όλοι μαζί με μια φωνή. Εμείς οι υποδολωμένοι στην αμαρτία, ας χαρούμε για τον πλούτο που μας χαρίζει προκειμένου να ανακτήσουμε την ελευθερία μας, την Παρθένο που σαρκώνεται μέσω του Ιωακείμ και της Άννης, την πανάμωμο Δέσποινά μας και μαζί με τον θείο Δαβίδ ας αναφωνήσουμε: Ως ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου Κύριε πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας! Τίς γὰρ αὐτοῦ τὰς δυναστείας λαλήσαι δυνήσεται; ποίας δὲ καὶ καρδίας πλάτος τῶν ἀνεξιχνιάστων αὐτοῦ κριμάτων ἀναμετρήσαι τὴν ἄβυσσον; Οἱ προσκεκρουκότες, τῆς καταδίκης ἀπολυόμεθα· οἱ τῶ ἀρχεκάκῳ δαίμονι πεισθέντες διὰ τοῦ ὄψεως συμβουλεύοντι, παρὰ τοῦ πλάσαντος ἡμᾶς Δεσπότη, καὶ παρακ(ρ)ουσθέντες προσλαμβάνόμεθα· οἱ ἔκοντι τοῦ ἡμετέρου τραχήλου τὸν αὐτοῦ ζυγὸν ἀπορρίψαντες, καὶ τῶ δυσμενεῖ προσχωρήσαντες, πρὸς τὸν χρηστὸν ἐκείνου πάλιν διὰ σπλάγχνα ἐλέους ὑποβαλλόμεθα· οἱ τὰ δύσοιστα τῶν ἀμαρτῶν φορτία ἑαυτοὺς ἐπιφορτίσαντες, πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν προσκεκλήμεθα.<sup>3</sup>*

Για τον άθεο –και τους λογής-λογής άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο υλιστές– οι λόγοι του Αγίου Πέτρου στερούνται νοήματος. Η πίστη του στον Θεό και στο θαύμα δεν έχει, κατ' αυτούς, κανένα λογικό αντίκρισμα, γιατί οι έννοιες του Θεού και του θαύματος δεν μπορούν να επαληθευθούν. Για τους θετικιστές π.χ. η πρόταση «ο Θεός υπάρχει» δεν έχει νόημα, γιατί η ύπαρξη του Θεού δεν μπορεί να αποδειχτεί ούτε αναλυτικά, μέσα δηλαδή από συλλογισμούς και αναλύσεις εννοιών, ούτε εμπειρικά. Αναλυτικές, λένε οι θετικιστές, είναι οι προτάσεις που η άρνησή τους είναι αντιφατική, που η αλήθεια τους δηλαδή βρίσκεται μέσα τους, όπως π.χ. η φράση «το τρίγωνο έχει τρεις γωνίες» ή η φράση «πατέρας είναι ο γεννήτορας ενός τουλάχιστον τέκνου».<sup>4</sup> Ενώ, εμπειρικές είναι οι προτάσεις που νοηματοδοτούνται αποκλειστικά και μόνο από τα αντικείμενα και τα γεγονότα που αφορούν. Γι' αυτό και μπορούμε στην περίπτωση αυτή, αν κάποιος μας το ζητήσει, είτε να ορίσουμε αυτό που λέμε είτε να

<sup>3</sup> Migne Patr. gr. 104, 1353.

<sup>4</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 100.

το δείξουμε διευκρινίζοντας στο συνομιλητή μας τι πραγματικά εννοούμε π.χ. αυτό το τραπέζι, έκλειψη ηλίου κλπ.<sup>5</sup> Η διάκριση των προτάσεων σε αναλυτικές και εμπειρικές αποδεικνύει, κατά τους θετικιστές, ότι η πρόταση «ο Θεός υπάρχει» στερείται τελικά νοήματος, όχι μόνο γιατί ο Θεός είναι εξ ορισμού άυλος και ως εκ τούτου οι πιστοί δεν μπορούν να επαληθεύσουν τους ισχυρισμούς τους, αλλά και γιατί η πολύπλοκη αρμονία του σύμπαντος, ο έναστρος ουρανός, ο αιτιώδης δεσμός των γεγονότων και των πραγμάτων του κόσμου μας, όλα αυτά που τόσο συγκινούν τον πιστό, δεν μπορεί να αποδειχτεί ότι συνδέονται με τον Θεό περισσότερο από την τύχη.

Τα ίδια περίπου υποστηρίζουν οι θετικιστές ότι ισχύουν και για τα θαύματα, αφού αυτά αναιρούν τους φυσικούς νόμους. Οι επιστήμονες, λένε οι θετικιστές, κατόρθωσαν μετά από πολλές μελέτες με ειδικά μηχανήματα, εμπειρικές παρατηρήσεις και πειράματα, να ανακαλύψουν τους φυσικούς νόμους που διέπουν τη λειτουργία του σύμπαντος συνδέοντας μεταξύ τους αιτίες και αποτελέσματα. Γι' αυτό και είναι αδιανόητο για όποιον σκέπτεται επιστημονικά να δεχτεί ότι μπορεί να ανατραπεί η φυσική νομοτέλεια, χωρίς, ταυτόχρονα, να ανατραπεί και ο κόσμος μας, όπως τον ξέρουμε.

Εάν, λένε οι άθεοι, υπάρχει θεός, γιατί δεν εμφανίζεται, ώστε να τον δούμε και να τον πιστέψουμε; Και εάν όντως είναι παντοδύναμος, όπως ισχυρίζονται οι πιστοί, μπορεί άραγε να κάνει μια πέτρα τόσο μεγάλη που να μην μπορεί μετά να τη σηκώσει ή μπορεί άραγε να διαγράψει παρελθόν, ή να αμαρτήσει κ.ά.; Και εάν είναι πράγματι καλός, γιατί δεν αφανίζει από τον κόσμο μας τον πόνο, την αρρώστια, το θάνατο, την απάτη, τη σκληρότητα, ώστε να μην χρειάζονται θαύματα, να μην ονειδίζονται άνθρωποι που σε τίποτε δεν φταίνε, όπως ο Ιωακείμ και η Άννα;

Για τον πιστό η λογική των άθεων είναι ανίσχυρη και μονόπλευρη, όχι μόνο γιατί αρνείται πεισματικά να δει την άλλη πλευρά, το δημιουργήμα σε σχέση με τον δημιουργό, αλλά και γιατί μπερδεύει το θαύμα με τη μαγεία.

Συγκεκριμένα, για τον πιστό η πρόταση «ο Θεός υπάρχει» είναι τόσο νόμιμη, όσο τουλάχιστον και η άρνησή της, για δύο λόγους: πρώτον γιατί η αποδοχή της είναι θέμα πίστης και η πίστη είναι προσωπική υπόθεση, και δεύτερον γιατί είναι απολύτως θεμιτό η αλήθεια μιας πρότασης να μην τοποθετείται στο παρόν αλλά στο μέλλον, όπως π.χ. η πρόταση «μεθαύριο θα γίνει έκλειψη ηλίου».

<sup>5</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1988, 198.

Με την πρόταση «ο Θεός υπάρχει», λένε οι απολογητές της πίστης, δεν περιγράφουμε μόνο τα πράγματα του κόσμου μας αλλά και εκφράζουμε την οπτική γωνία από την οποία τα βλέπουμε, δηλώνοντας την πίστη μας και την ηθική μας. Η πίστη, όμως, έχει από τη φύση της σκανδαλώδη χαρακτήρα, όχι μόνο γιατί με αυτήν αποφαινόμαστε για πράγματα που είναι υπέρλογα, που δεν χωρούν δηλαδή στη λογική, στο εύλογο ή στο πιθανό,<sup>6</sup> αλλά και γιατί πολλές από τις αλήθειες της πίστης είναι ολοφάνερα αντίθετες προς τη λογική, αφού αρνούνται την ευλογοφάνεια της καθημερινότητας.

Άλλωστε, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι για τον πιστό ο Θεός δεν έχει ανάγκη αποδείξεων, όχι μόνο γιατί είναι εξ ορισμού το τελείως άλλο, εντελώς ξένος, προς οτιδήποτε μπορεί να γνωρίσει ο άνθρωπος αλλά και γιατί, αν η ύπαρξη του θεού θεωρηθεί θέμα αποδείξεων και όχι πίστης, ο άνθρωπος θα χάσει με μιας το πιο ουσιαστικό γνώρισμά του, την ελευθερία που έχει να αποφασίσει μόνος του αν θα πιστέψει στον Θεό και θα ανταποκριθεί στο κάλεσμά του ή όχι. Οι λέξεις, λένε οι πιστοί, είναι φορτισμένες με ανθρώπινο περιεχόμενο, γι' αυτό και δεν μπορούμε να τις χρησιμοποιήσουμε για να εκφράσουμε αυτό που είναι ο Θεός παρά μόνο αρνητικά, αποφαιτικά, για να πούμε τι δεν είναι Θεός, αφού ακόμη και να πούμε ότι ο Θεός είναι αγάπη,<sup>7</sup> θα πρέπει να γνωρίζουμε ότι είναι λάθος να κατανοήσουμε την αγάπη του Θεού με τα μέτρα της αγάπης που ξέρουμε.

Επιπλέον, η προσπάθεια των άθεων να διαγραφεί από το λεξιλόγιό μας η πρόταση «ο Θεός υπάρχει» θα πρέπει να κριθεί ανεπιτυχής για έναν ακόμη λόγο. Συγκεκριμένα, υποστηρίχτηκε πως ακόμη και αν δεχτούμε ότι η πρόταση «ο Θεός υπάρχει» θα πρέπει να κριθεί αποκλειστικά και μόνο με γνώμονα την ανθρώπινη εμπειρία, όπως θέλουν οι άθεοι, δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε το γεγονός πως η εμπειρία μας και η μεταξύ μας επικοινωνία δεν εξαντλείται στις περιγραφές αλλά περιλαμβάνει πλήθος άλλων πραγμάτων, όπως αξιολογήσεις, προβλέψεις, ειρωνείες, αστεϊσμούς κλπ.<sup>8</sup> Όπως έδειξαν οι γλωσσολογικοί, πολύ σημαντικό ρόλο στην επικοινωνία μας διαδραματίζουν οι προτάσεις που περιέχουν ή συνεπάγονται προβλέψεις, όπως π.χ. η πρόταση «αύριο θα βρέξει» ή «ο Θεός υπάρχει», γιατί η επαλήθευσή τους εξασφαλίζεται βάσει ορισμένων εμπειριών που δεν τοποθετούνται στο παρόν αλλά στο μέλλον. Για τον πιστό το γεγονός ότι κανείς από μας δεν μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη

<sup>6</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1988, 48.

<sup>7</sup> Α' Ιω. 4, 16.

<sup>8</sup> ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ 2006, 137.

του Θεού, είτε αναλυτικά συλλογιστεί είτε εμπειρικά, δεν σημαίνει ότι η ύπαρξη του Θεού δεν θα ήταν δυνατόν να επαληθευθεί στο απώτερο μέλλον, είτε μετά το φυσικό μας θάνατο, όταν πια δεν θα μπορούμε να νιώθουμε τίποτε από όλα όσα νιώθουμε τώρα, ούτε χαρά ούτε πόνο ούτε μίσος,<sup>9</sup> είτε όταν ο ίδιος αποφασίσει να παρουσιαστεί με τη Δεύτερη ένδοξη Παρουσία Του στους έσχατους καιρούς.

Το ίδιο νόμιμη αποδεικνύεται και η πίστη στο θαύμα. Για τον πιστό το θαύμα δεν πρέπει να συγχέεται με τη μαγεία, όπως διατείνονται οι άθεοι, γιατί η μαγεία επιτελείται μηχανιστικά ακόμη και ενάντια στη βούληση του ανθρώπου. Γι' αυτό μπορεί να απεργάζεται το κακό του, ενώ το θαύμα γίνεται μόνο για το καλό αυτού που το ζητά και μόνο αν ο πιστός το ζητήσει. Ο Ιησούς π.χ. πρώτα ρωτά όσους ζητούν τη βοήθειά Του, τι θέλουν από Αυτόν και μετά προχωρά στη θεραπεία τους.

Επιπλέον, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι ο Ιησούς δεν έκανε θαύματα για να διαδώσει την πίστη αλλά, αντίθετα, για να την επιβραβεύσει και να την αναγνωρίσει. Ξεκινούσε απαιτώντας την πίστη πριν από το θαύμα. «Τα έργα του υποδείκνυαν κυρίως τη δύναμή του για το καλό και όχι την επιθυμία να εκπλήξει»,<sup>10</sup> γι' αυτό και δεν έχουν άδικο όσοι θεωρούν ότι πρόκειται για αρετές μάλλον παρά για θαύματα. Υπ' αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι τα θαύματα όχι μόνο δεν αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση για την πίστη, αλλά και ότι δεν μπορεί να ζητούνται εκβιαστικά από τον Θεό. «Θαύμα για τον πιστό είναι η, για ένα συγκεκριμένο γεγονός, άμεση πράξη της θεϊκής δύναμης – μια αισθητή αλλαγή θα μπορούσαμε να πούμε στο εσωτερικό της φυσικής τάξης, μια πραγματική και ορατή εξαίρεση από τους φυσικούς νόμους»,<sup>11</sup> που ο Θεός τη δωρίζει στον άνθρωπο ενεργώντας κατά χάρη. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο έχουν άδικο όσοι, όπως οι Ιουδαίοι λ.χ., ζητούν από τον Ιησού να κάνει σημεία που θα τους εξαναγκάζουν να πιστέψουν, αφού η πίστη στον Θεό δεν μπορεί παρά να είναι ελεύθερη επιλογή. Ο Υιός του Θεού δεν μπορούσε να είναι φανερός και θαυματοποιός αφού, αν ήταν, δεν θα ήταν αληθινός. Για να το πούμε αλλιώς, τα θαύματα δεν συνιστούν το αλάνθαστο σημείο επάνω στο οποίο οι άνθρωποι μπορούν να βασίσουν την πίστη ή την απιστία τους, αφού, όπως λέει ο ίδιος ο Ιησούς, αυτούς που τον απορρίπτουν δεν θα τους καταδικάσουν τα θαύματα που έχει κάνει

<sup>9</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 126.

<sup>10</sup> ΡΟΥΣΣΩ 2002, 178.

<sup>11</sup> ΡΟΥΣΣΩ 2002, 178.

αλλά ο λόγος του, τον οποίο πεισματικά αρνούνται κλεισμένοι στο κέλυφος του εγωισμού τους.

Επιπροσθέτως, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η αναγκαιότητα που επάγονται οι φυσικοί νόμοι δεν είναι αδήριτη, ώστε να αποκλείεται το θαύμα, αλλά σχετική, γι' αυτό και μπορούν νόμιμα οι πιστοί να το υποστηρίζουν. Για να το θέσουμε αλλιώς, οι φυσικοί νόμοι δεν συνιστούν αναλυτικές προτάσεις, προτάσεις δηλαδή που, όπως είδαμε, δεν επιδέχονται κανενός είδους αμφισβήτηση γιατί έχουν την αλήθεια μέσα τους, αλλά προτάσεις εμπειρικές, προτάσεις δηλαδή που για να επιβεβαιωθούν χρειάζονται την εμπειρία. Αυτό σημαίνει ότι είναι πάντοτε δυνατόν να υπάρξουν στον κόσμο μας πράγματα που δεν υπόκεινται στους φυσικούς νόμους που ξέρουμε αλλά σε άλλους που, είτε δεν τους ξέρουμε ακόμη, είτε δεν μπορούμε να τους αντιληφθούμε με τις αισθήσεις μας, όχι μόνο γιατί η ίδια η φύση δεν μας αποκαλύπτεται ποτέ συνολικά, ώστε να ξέρουμε με βεβαιότητα την πραγματική συμπεριφορά των πραγμάτων που την αποτελούν, αλλά εμφανίζεται σε μας μόνο αποσπασματικά και φαινομενικά,<sup>12</sup> αλλά και γιατί η συνοπτική περιγραφή της «συμπεριφοράς μιας τάξης πραγμάτων ή γεγονότων, όπως αυτή εκδηλώθηκε έως τώρα», ο φυσικός νόμος δηλαδή, δεν σημαίνει κατ' ανάγκην «ότι η συμπεριφορά αυτή θα συνεχιστεί στο μέλλον».<sup>13</sup> Οι νόμοι της φύσης, παρατηρούν σύγχρονοι επιστήμονες, είναι αδύνατον να επαληθευτούν σε όλη τους την έκταση «ήγουν τόσο κατά την αναφορά τους στο παρελθόν όσο και κατά την προοπτική τους στο μέλλον»,<sup>14</sup> όχι μόνο γιατί το μέλλον, το πώς θα εξελιχθεί ο κόσμος μας, είναι εξ ορισμού αδιόρατο και κανείς από μας δεν μπορεί να το προβλέψει με ακρίβεια, αλλά και γιατί η γνώση του παρελθόντος δεν αποκλείει εκείνο που μέσω των αισθήσεών μας παρατηρήσαμε να ισχύει μέχρι τώρα, να μην ισχύει στο μέλλον.

Για τον πιστό ο ισχυρισμός των άθεων πως θα έπρεπε ο Θεός, αφού μπορεί να ανασταίνει το Λάζαρο, να θεραπεύει τον παραλυτικό, να κάνει τη στείρα Άννα να γεννά, να μπορεί να φτιάξει μια πέτρα τόσο βαριά ώστε μετά να μην μπορεί να τη σηκώσει ή να μπορεί να αλλάξει το παρελθόν, είναι αθέμιτος, αφού οι δυσκολίες που συνεπάγονται τα θαύματα είναι διαφορετικές από τις δυσκολίες που περικλείουν τα αιτήματα των άθεων. Το αίτημα π.χ. να φτιάξει ο Θεός μια πέτρα τόσο βαριά, ώστε μετά να μην μπορεί να την σηκώσει, αποδεικνύεται εν τέλει σόφισμα, αφού βάζει

<sup>12</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1988, 148.

<sup>13</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 103.

<sup>14</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 104.

δύο διαφορετικά μεταξύ των πράγματα, την ικανότητα να φτιάξει ο Θεός κάτι, μια πέτρα εν προκειμένω, και την ικανότητα να το σηκώνει, να εκδηλώνονται ταυτόχρονα. Ή για να το πούμε αλλιώς, «αν (σκεφτούμε) το Θεό να μπορεί να δημιουργήσει μια οποιοδήποτε βάρους πέτρα και παράλληλα τον ίδιο να μπορεί να σηκώσει μια πέτρα όσο βαριά και αν είναι, τότε, ασφαλώς, και δεν μπορεί ο Θεός να δημιουργήσει μια πέτρα τόσο βαριά, ώστε να μην μπορεί να τη σηκώσει».<sup>15</sup> Το ίδιο ισχύει και για το αίτημα να αλλάξει ο Θεός το παρελθόν, να αμαρτήσει ή να αυτοκτονήσει, αφού τα αιτήματα αυτά είναι καθαυτά αντιφατικά και ως εκ τούτου αδύνατον να πραγματοποιηθούν. Αν ο Θεός, παρατηρούν οι απολογητές, δεν μπορεί να αλλάξει το παρελθόν, να αμαρτήσει ή να αυτοκτονήσει, δεν είναι γιατί δεν είναι παντοδύναμος, αλλά γιατί το αίτημα της αλλαγής της φύσης του είναι αντιφατικό και ασυνάρτητο. Ο Θεός, είτε το κατανοούμε είτε όχι, δεν μπορεί παρά να είναι τέλειος, πανάγαθος, αιώνιος και επομένως είναι αντιφατικό να του ζητάμε να αλλάξει, να αμαρτήσει ή να πεθάνει.

Όσον αφορά στην ύπαρξη του κακού, τη δοκιμασία των αγαθών ανθρώπων, αυτή δεν αντιφάσκει προς την παντοδυναμία, την παντογνωσία και την παναγαθότητα του Θεού, όχι μόνο γιατί το κακό υπάρχει στον κόσμο, γιατί εξυπηρετεί κάποια σκοπιμότητα που εμείς δεν την ξέρουμε, την ξέρει όμως εκείνος που το επιτρέπει, αλλά και γιατί ο «κόσμος μέσα στον οποίο ζούμε είναι ο καλύτερος κόσμος που ήταν δυνατόν να κατασκευάσει ο Θεός και η έκταση και η άνιση κατανομή του κακού αποτελεί όπως το καλό αναγκαίο συστατικό του».<sup>16</sup>

Όλα αυτά δείχνουν πως τόσο ο πιστός όσο και ο άπιστος έχουν από λογική σκοπιά δικαίωμα να πιστεύουν ή να μη πιστεύουν στον Θεό αναλαμβάνοντας την ευθύνη των ισχυρισμών τους. Άλλωστε δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο ίδιος ο Θεός έδωσε στον άνθρωπο την ελευθερία να αποφασίσει μόνος του, αν θα πιστέψει ή όχι σε αυτόν, αν θα ανοίξει την πόρτα της καρδιάς του στον επισκέπτη που στέκει έξω από αυτήν και την χτυπά για να μπει μέσα και να δειπνήσει μαζί του<sup>17</sup> ή όχι. Γι' αυτό και η ελευθερία μας αποτελεί από θεολογική σκοπιά ένα ανυπέρβλητο όριο για την παντοδυναμία του Θεού στον κόσμο μας.

Για τον Άγιο Πέτρο Επίσκοπο Αργών, η χριστιανική πίστη, το μυστήριο της σαρκώσεως του Υιού και Λόγου του Θεού από την Υπεραγία

<sup>15</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 30.

<sup>16</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 1991, 48.

<sup>17</sup> Απ. 3, 20.

Θεοτόκο, ο Σταυρός και η Ανάστασή Του, δεν απευθύνεται στη λογική μας αλλά στην καρδιά, δεν είναι θέμα συλλογισμών και αποδείξεων αλλά μυστήριο ανεξερεύνητο, γι' αυτό και δεν μπορούμε να την κατανοήσουμε ορθά χωρίς να έχουμε κατά νου τρεις φράσεις: η πρώτη και η δεύτερη ανήκουν στον Χριστό, ενώ η τρίτη ανήκει στον Άγιο Πέτρο επίσκοπο Αργών. Στην πρώτη ο Κύριός μας, όπως αναφέρει ο Ευαγγελιστής Ματθαίος, προσκαλεί κοντά του ένα παιδί για να το δείξει στους μαθητές του και να τους πει:

*ἀληθῶς σᾶς λέγω ἐὰν δὲν ἐπιστρέψητε καὶ γείνητε ὡς τὰ παιδία δὲν θέλετε εἰσελθεῖ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτος εἶναι ὁ μεγαλύτερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Καὶ ὅστις δεχθεῖ ἐν τοιοῦτον παιδίον εἰς τὸ ὄνομά μου ἐμὲ δέχεται καὶ ὅστις σκανδαλίσει ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμὲ συμφέρει εἰς αὐτὸν κρεμασθεῖ.<sup>18</sup>*

Στη δεύτερη ο Κύριός μας αγανακτεί με τους μαθητές του, που, όπως μας αναφέρει ο Ευαγγελιστής Μάρκος, προσπάθησαν να αποτρέψουν κάποιους γονεῖς να φέρουν προς αὐτὸν τα παιδιά τους για να τα ευλογήσει, λέγοντας:

*ἀφήσατε τὰ παιδία νὰ ἔρχονται πρὸς ἐμὲ καὶ μὴ ἐμποδίζετε αὐτὰ διότι τῶν τοιούτων εἶναι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἀληθῶς σᾶς λέγω ὅστις δὲν δεχθεῖ τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ὡς παιδίον δὲν θέλει εἰσελθεῖ εἰς αὐτήν.<sup>19</sup>*

Η τρίτη φράση ανήκει στον Άγιο Πέτρο τον Επίσκοπο Αργών:

*Ἐπειδὴ το ἠθέλαν πολὺ, ὅλο γύρω ἀπὸ αὐτὸ στρέφονταν το μυαλό τους καὶ διαρκῶς ἓνα μόνο πράγμα προσδοκούσαν ἀπὸ τον Θεό καὶ του το ζητούσαν με μεγάλη πίστη καὶ ἀδιάλειπτη προσευχή: παῖδα αὐτοῖς χαρίσασθαι, ὑπομιμνήσκοντος αὐτὸν ὅσα παραδόξως πεποίηκεν ἐξ ἀρχῆς, ὅσων τὴν στείρωσιν λύσας, παίδων πατέρας ὀφθῆναι πεποίηκεν ὅσους ἀπογνωσθέντας διὰ τὸ εἰς ἔσχατον γῆρας ἐληλακέναι, παρ' ἐλπίδας τεκνογονίας παρέσχετο ὅπως ἐξ ὀδυνηρᾶς*

---

<sup>18</sup> Μτ. 18, 3.

<sup>19</sup> Μκ. 10, 14.

*τινος καὶ κατηφοῦς διαθέσεως πρὸς εὐφροσύνης μετήγαγε βίον καὶ θυμηδίας ἀνάπλεων.<sup>20</sup>*

Η πρώτη φράση, η φράση του Χριστού που μας παραδίδει ο Ματθαίος, είναι το ζωντανό αίτημα της επιστροφής στη χαμένη μας αθωότητα, της ειλικρινούς μετάνοιας, επικυρωμένη από την επαγγελία της θείας αλήθειας, αφού, όπως λέει και ο Άγιος Πέτρος, δεν ονειδίζει τους άπαιδας<sup>21</sup> ο Θεός, αλλά αυτούς που δεν μπορούν να αισθανθούν σαν τα παιδιά, αυτούς που έχουν σκοτώσει το παιδί που κρύβουν μέσα τους. Η δεύτερη φράση του Χριστού που μας παραδίδει ο Μάρκος, μας υπενθυμίζει ότι ο Θεός εξέλεξε το μωρόν του κόσμου τούτου για να εκφράσει τη σοφία του, αφού το μυστήριο του Σταυρού και της Ανάστασης τοις *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἑλλησι δὲ μωρίαν.*<sup>22</sup> Η τρίτη φράση μάς οπλίζει με υπομονή, πίστη, καρτερία, ώστε να υπομείνουμε την ξηρασία του καιρού μας, να ελπίζουμε στο φιλοδώρημα του Θεού σαν τα παιδιά, αναμένοντας αλόγιστα την ευδία της ελπίδος που ανατέλλει η παιδική παρουσία. Ένας φτωχούλης του Θεού, ο Άγιος Πέτρος, ένας νήπιος ανάμεσα σε μια πλειάδα νηπίων και πτωχών τω πνεύματι, αναμένει στον ουρανό την ολοκλήρωση της ιεράς ιστορίας, που ξεκίνησε με τη σύλληψη της Αγίας Άννας, πέρασε στη Θεοτόκο, στο Σταυρό και την Ανάσταση του Χριστού και θα ολοκληρωθεί με τη Δευτέρα Παρουσία, όταν πια θα έχει τελειώσει ο χρόνος, θυμίζοντάς μας με τους λόγους την απaráμιλλη ευαγγελική αλήθεια *ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.*<sup>23</sup>

❧

<sup>20</sup> Migne Patr. gr. 104, 1360.

<sup>21</sup> Migne Patr. gr. 104, 1356.

<sup>22</sup> Α΄ Κορ. 1, 23.

<sup>23</sup> Λκ. 10, 21.

*Βιβλιογραφία*

- CULLMAN, O. (1997), *Χριστός και Χρόνος*, Αθήνα: Άρτος Ζωής
- ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ. (2004), *Χριστιανική ηθική*, τ. Ι, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρα
- ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ, Π. (2006), *Ελευθερία της βούλησης και ηθικές αξίες κατά τους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (1988), *Εμπειρία και Πραγματικότητα*, Αθήνα: Καρδαμίτσα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (1991), *Φιλοσοφία και Αμφισβήτηση*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΡΟΥΣΣΩ, Ζ.Ζ. (2002), *Γράμματα από το βουνό*, Αθήνα: Στάχυ



*Abstract*

Panagiotis PANTAZAKOS: *Joachim's and Anne's childlessness' reproach: St. Peter, Bishop of Argos, and the Omnipotence of God*

The omnipotence of God and how that affects human affairs, preoccupied not only philosophers, but saints of the Church, too. Philosophers tried to search God and His attributes by their own means, leaning on reason. Saints did it through hymns, worship and silent prayer. St. Peter, Bishop of Argos, attempts in his works to reconcile faith with knowledge, arguments with prayer, theology with philosophy, in order not only to be convincing of God's existence, but to glorify Him, too.



Ο Παναγιώτης Πανταζάκος σπούδασε φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Αναγορεύτηκε διδάκτορας της φιλοσοφίας από το ίδιο Πανεπιστήμιο. Υπηρετεί ως Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας στον τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών.

*Duns Scotus on soul*

**T**HIS ESSAY OFFERS AN INTERPRETATIVE PRESENTATION OF RESURRECTION, as it is delineated in *De spiritualitate et immortalitate animae humanae* of Duns Scotus.<sup>1</sup> The medieval philosopher queries if it can be known by natural reason that there will be a general resurrection of mankind.<sup>2</sup> Defining resurrection as the second reunion of soul and body composes one a priori and two a posteriori proofs, in which his philosophical principles come to light with reference to the theory of knowledge, ethics and psychology. Duns Scotus' theory is being formed gradually through his critical examination of former philosophical arguments. The aim of this essay is to analyze the a priori argumentation.

The a priori argumentation is based on the specific form of man, since as it is exclusively proper to human nature, and does not characterize the other corruptible things.<sup>3</sup> It is a complex variable syllogism, which is composed by three propositions that focus on the nature of intellectual soul and examine if intellectual soul is the specific form of man, if it is incorruptible and if it will remain forever outside the composite:<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 134-162.

<sup>2</sup> *Quaero utrum possit esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futuram?*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 134.

<sup>3</sup> *ergo oportet quod accipiatur a forma specifica hominis*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 137.

<sup>4</sup> *Isto modo procedente ex tribus propositionibus concluditur propositum, et – si omnes illae essent ratione naturali notae, haberemus propositum. Sunt autem istae: «Anima intellectiva est forma specifica hominis»; secunda, «Anima intellectiva est incorruptibilis»; ex quibus sequitur quod forma specifica hominis est incorruptibilis. Additur tertia, quod «forma hominis specifica non remanebit perpetuo extra suum totum»; sequitur ergo quod aliquando redibit totum idem*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 137.

*1<sup>st</sup> proposition:* The intellectualive soul is the specific form of man.

*2<sup>nd</sup> proposition:* The intellectualive soul is incorruptible.

*Conclusion:* Hence, the specific form of man is incorruptible.

*3<sup>rd</sup> proposition:* The specific form of man will not remain forever outside the composite.

*Conclusion:* Hence, at some time the same composite will be restored.

If it is established that the three propositions are true, then it follows that man, who is a composition of soul and body, will be resurrected. Duns Scotus interprets the term *resurrection* by invoking the definition of John Damascene's: «The resurrection is the second state of that, which has fallen ... is the reunion of soul and body ... this very body which is corruptible and liable to dissolution that will rise again incorruptible».<sup>5</sup>

Duns Scotus gives two proofs in order to establish the first proposition «the intellectualive soul is the specific form of man».

As to the first, Duns Scotus cites briefly the Aristotelian definition of soul. According to Aristotle, soul is «the first grade of actuality of a natural body having life potentially in it»,<sup>6</sup> which «knows and thinks»<sup>7</sup> through its intellectualive power. Moreover, Duns Scotus recognizes, as common philosophical theory, that the intellectualive part of soul distinguishes man from all the other beings and characterizes the human nature. Consequently, the intellectualive soul is the specific form of man.<sup>8</sup>

As to the second, the medieval philosopher forms the following argument: man formally and properly understands. Therefore, the intellectualive soul is the proper form of man.<sup>9</sup> He designates the intellect as a cog-

---

<sup>5</sup> *Ἀνάστασις γὰρ ἐστὶ δευτέρα τοῦ πεπτωκότος στάσις...ἀνάστασις ἐστὶ πάντως πάλιν συνάφειαν πάλιν ψυχῆς τε καὶ σώματος ... Ἀπὸ οὖν τὸ σῶμα τὸ φθειρόμενον καὶ διαλυόμενον, αὐτὸ ἀναστήσεται ἄφθαρτον, Ἰωάννης Δαμασκηνός, PG 94, Δ 1220A 3-4, 7, 9-10.*

<sup>6</sup> *διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, Aristot. Περί Ψυχῆς, B 412a 25-26. The soul is the first entelechy, the form, the totality of living organism «what a body was predestinated to be» (412b 11-12). The main operations of soul are four: nutritive faculty, the sensory, the power of thinking and the «locomotive» (413b 12-13). Furthermore, the exercise of the operation of the physical body constitutes its second entelechy, Ross 2001, 192-193.*

<sup>7</sup> *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, ... λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ, Aristot. Περί Ψυχῆς, Γ 429a, 10-11, 23.*

<sup>8</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 137-138.

<sup>9</sup> *Ideo ex illa opinione, formo rationem aliter sic: Homo intelligit formaliter et proprie; ergo anima intellectiva est proprie forma hominis, Duns Scotus, De spiritualitate, 138-139. He designates the form as what constitutes a thing is what it is. As to composite*

nitive power<sup>10</sup> and he proves the proposition of his syllogism, man formally and properly understands, by showing the supremacy of intellect compared to sense knowledge (first proof) and the immateriality of intellect (second proof).

According to Aristotle, sense knowledge is organic knowledge because it uses sensory organs. Bodily organs are determined to a certain kind of sense (eye sees) and senses are capable of distinguishing the medium between extreme situations. Every sense grasps one specific feature of things. Thus, they provide to man limited knowledge. In general, senses are restricted to perceive only the data of natural reality.<sup>11</sup> However, it is a fact that man does experience in himself some knowledge which he does not have in virtue of some organ and, through this knowledge, he has the ability to discern precisely one kind of sensible from another, and as a result he knows both extremes.<sup>12</sup> Duns Scotus confirms his thesis about non organic knowledge by invoking the Aristotelian theory concerning common sense: five senses are unified in common sense, which conceives every distinct property of sensible object.<sup>13</sup> Hence, intellectual knowledge, by being non organic knowledge and non finite act, transcends sense knowledge and provides that kind of knowledge which senses do not have the ability to provide. It is worth mentioning that Aristotle looks into the operation of perception as a unified sense, which he totally distinguishes from intellect, whereas Duns Scotus by identifying organic knowledge with intellectual knowledge, he virtually identifies perception with intellection.

---

substances, he stresses that the main form animates the matter (just as soul animates body) and consists an essential part of composite. More specifically, man is a composite of soul and body, form and matter. Soul as the form of composite represents the specific way of composite's operation by organizing the function of the body. Cf. KING 2003, 50; CROSS 2003, 275.

<sup>10</sup> He discerns two cognitive operations, the sense and the intellect. Sense knows the individuals by grasping the features of each object of the natural world. The intellect knows the universal by perceiving the intellectual images (*phantasia* modifies the sense images to intellectual images which will be elaborated by the intellect). In this sense, Duns Scotus rejects the possibility of knowledge independent from sense data. CROSS 2003, 286-287.

<sup>11</sup> Aristot., *Περί Ψυχής*, Γ 426b 7-12; DÜRING 1999, 399.

<sup>12</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 139-140.

<sup>13</sup> Aristot., *Περί Ψυχής*, Γ 425a 27, 30-31, b 1, 426b 28-29, 427a 12-14. On operations of common sense see ROSS 2001, 199-203; DÜRING 1999, 401.

According to the medieval philosopher, the immateriality of intellectual knowledge is proved as following: man possesses some immaterial knowledge. No sense knowledge, however, can be immaterial. Therefore, intellectual knowledge is immaterial.<sup>14</sup> By underlining that knowledge is immaterial, only when its object is abstract, reformulates the second proof: man grasps an object, which is not object of sense knowledge.<sup>15</sup> By thinking as necessary to specify abstract objects, Duns Scotus lists eight sorts of objects, which cannot be perceived by senses but only through intellect.

Firstly, it is empirically confirmed that man knows an object in a different way than he knows it through the medium of senses: the actual universal that expresses simultaneously the main characteristic of all individual objects in contradistinction to senses, which declare the main characteristic of individual objects. Secondly, man knows being and quality under a universal aspect. In other words, knowledge of universal terms of being and quality transcends knowledge of the characteristic of the first object, which is conceived by senses, because these universal terms do not refer to every being or the specific quantity. Nevertheless, no sense has the ability to perceive its objects under a universal aspect but it is limited to know the individual object, just as vision conceives only colour and not sound. Thirdly, man knows relations, which cannot be perceived by senses, even though they proceed from the nature of things. It has to do with either relations which characterize non sensible things or relations which exist between sensible and non sensible things. Fourthly, man distinguishes sensible objects from non sensible objects. Senses are not capable of grasping this distinction for the reason that sensory organs do not perceive non sensible objects and thus they do not perceive both extremes. Fifthly, man knows conceptual relations, which are second intentions, such as the universal, the genus, the species, the judgment and others alike. Yet, senses are capable of perceiving only that it is included in nature but there are not conceptual relations in the natural world. Sixthly, man knows the act whereby he perceives the abstract objects and yet he knows that this act exists within him. Man, through internal perception, realizes that he understands and also that he knows the object of his perception. The existence of internal perception is proved by the fact that anything that has quantity is devoid of the ability

---

<sup>14</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 140-141.

<sup>15</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 141.

to reflect, the reflection of spirit upon itself.<sup>16</sup> Seventhly, man recognizes some definite propositions as first principles and he is certain for their validity. Eighthly, man acknowledges the unknown through the known by discursive reasoning,<sup>17</sup> so that he ensures the validity of propositions or conclusions of the reasoning process. Concerning the last two categories, man ascertains that they are not products of sense knowledge, because the conceptual relations are necessary for their formation.<sup>18</sup>

To sum up, man formally and properly understands, for the reason that intellectual knowledge is immaterial, since its object is abstract. In addition to this, intellectual knowledge being non organic is not limited and transcends sense knowledge.

Duns Scotus uses three proofs in order to establish that the intellectual soul is the specific form of man. Firstly, as shown above, intellect is non organic, non finite act and its objects are abstract. So it must be emanated from something that is not extensible, which will exist formally in man. «This can be nothing else than the intellectual soul, for every other form is extended».<sup>19</sup> Secondly, if the object of an act is abstract, this act derives from the intellectual form. So, intellect proceeds from intellectual form, since its object is abstract. Therefore, the intellectual form per se formally characterizes man.<sup>20</sup> Thirdly, volition being totally free, does not desire a specific kind of object and it does not consist an appetite of a material form but it belongs to something which exceeds every such form. This is exactly the intellectual form.<sup>21</sup> Accordingly, if volition is formally in man, since its acts are within man, the intellectual form is the form of man. Likewise, inasmuch as intellect is formally in man and proceeds from intellectual form, the specific form of man is the intellectual form. The complex tripartite argumentation is summarized as follows:

---

<sup>16</sup> Reflection or review is «the intellectual process through which we meditate the fact that we meditate, namely it is the sense of our conscience». In Latin it is used the term *reflectio*. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2005, 60, s.v. «Ανασκοπή».

<sup>17</sup> As discursive reasoning is defined the ability of intellect to «pass through empirical images and by examining them to connect them with logical principles». It is discernible from the intuition, in which intellect perceives directly its objects. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2005, 162, s.v. «Διασκεπτική ενέργεια του νου».

<sup>18</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 141-143.

<sup>19</sup> *illud non potest esse nisi anima intellectiva, quia quaecumque alia forma est extensa*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 144.

<sup>20</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 144.

<sup>21</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 144-145.

*1<sup>st</sup> Syllogism*

*1<sup>st</sup> proposition:* Intellect exists formally within man.<sup>22</sup>

*2<sup>nd</sup> proposition:* Intellect derives from intellectual form (second proof).

*Conclusion:* Hence, the intellectual form is the form of man (third proof).

*2<sup>nd</sup> Syllogism*

*1<sup>st</sup> proposition:* Intellect derives from intellectual soul (first proof).

*2<sup>nd</sup> proposition:* Intellect derives from intellectual form (second proof).

*Conclusion:* Hence, the intellectual soul is the intellectual form.

*3<sup>rd</sup> Syllogism*

*1<sup>st</sup> proposition:* The intellectual form is the form of man (first conclusion).

*2<sup>nd</sup> proposition:* The intellectual soul is the intellectual form (second conclusion).

*Conclusion:* Hence, the intellectual soul is the specific form of man.

In conclusion, the first proposition, the intellectual soul is the specific form of man, is adequately known by natural reason.

Duns Scotus presents eleven arguments with reference to the second proposition «the intellectual soul is immortal». He analyzes the first nine proofs which establish the eternal existence of soul whilst, as regards the last two proofs which reject it, he is limited to collation and not to critical examination. Duns Scotus does not accept the rational evidence of immortal nature of soul and for that reason he thinks that it is unnecessary to interpret the proofs which assent to his view.

*First proof:* Intellect differs from the rest as what is eternal differs from what is perishable.<sup>23</sup> Even if someone raises any objections to the fact that intellect is something different only as far as its operations are concerned, the conclusion about the immortality of intellectual soul is not raised, because, according to Aristotle, if intellect can be discerned on account of its functions, it can also exist apart.<sup>24</sup>

Duns Scotus rejects the first argument maintaining that intellect dif-

---

<sup>22</sup> As evidence of the first proposition were presented two proofs (the supremacy of intellect compared to sense knowledge and the immateriality of intellect) in order the proposition «man formally and properly understands» to be established.

<sup>23</sup> Aristot., *Περί Ψυχής*, B 413b 24-28.

<sup>24</sup> Aristot., *Περί Ψυχής*, A 403a 3-11.

ferentiation from sense is not sufficient for its imperishability to be proved. He analyzes the Aristotelian theory as follows: intellect is imperishable since it does not use any perishable bodily organ in order to perform its operations. In contrast, an organic operation is corruptible inasmuch as it uses bodily organs which are destructible.<sup>25</sup> The function of vision depends absolutely on the natural state of the eye and not of the vision per se: «if the old man could recover the proper kind of eye, he would see just as well as the young man».<sup>26</sup> That is to say that intellect cannot perish in the same sense that organic power is corruptible. For all that, this ascertainment does not exclude the possibility the intellect to perish in some other way. Moreover, Aristotle claims that the intellect perishes when the interior sense perishes:<sup>27</sup> the soul is a principle which has a main function to the composite, consisting of the operative principle. The composite is perishable. Hence, its operative principle is alike perishable.<sup>28</sup>

It must be clarified that Aristotle discerns the intellect to passive and active. Passive intellect is a receptive potency of intellect which receives images from the outside world. By being inseparable part of soul, just as the sense, passive intellect is corrupted and finally dies. In other words, Aristotle denies the immortal nature of the individual soul. Active intellect functions freely and creatively without being dependent either from the body or the sense images. Therefore, active intellect, being immaterial and pure act, is eternal.<sup>29</sup> Duns Scotus does not take into account this distinction and he feels that Aristotle expresses various views in different passages. As a matter of fact the passage 413b 24-28 (*Περί Ψυχής*, Β), which is adduced in the proof, concerns the active intellect while the passage 430a 24-25 (*Περί Ψυχής*, Γ), which is analyzed in his criticism, pertains to passive intellect. Perhaps, he neglects it deliberately in order to advance his theory.

<sup>25</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 149.

<sup>26</sup> εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτερος ὄμμα τοιονδί, βλέπει ἄν ὡσπερ καὶ ὁ νέος, Aristot., *Περί Ψυχής*, Α 408b 21-22.

<sup>27</sup> ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρετός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, Aristot., *Περί Ψυχής*, Γ 430a 24-25.

<sup>28</sup> ἐστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων ... δοκεῖ γὰρ τούναντίον μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται ... ἐστὶ δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή, Aristot., *Περί Ψυχής*, Α 402a 6-7, 411b 7-9, Β 415b 7-8.

<sup>29</sup> Aristot., *Περί Ψυχής*, Γ 430a 14-19, 22-25, Α 408b 24-25. For a detailed analysis of this passage see DÜRING 1999, 405-408· ROSS 2001, 211-216.

*Second proof:* Senses are different from intellect. Aristotle explains that a stimulant which stimulates the sense excessively tends to impair it in such a way that another stimulant which does not stimulate the sense so intensely is less able to be perceived. «After strong stimulation of a sense we are less able to exercise it than before, as e.g. in the case of a loud sound we cannot hear easily immediately after, or in the case of a bright colour or a powerful odour we cannot see or smell». <sup>30</sup> On the contrary, knowledge of higher intelligibles contributes to the better knowledge of lower intelligibles. «In the case of mind thought about an object that is highly intelligible renders it more and not less able afterwards to think objects that are less intelligible». <sup>31</sup> Therefore, the operation of intellect is not weakened in proportion to object that it perceives. So, intellect is imperishable.

The medieval philosopher accepts the above views explaining that a stimulant which stimulates the sense excessively destroys it only accidentally, since it damages the organ through which the operation is performed. Quite the contrary, intellect cannot be destroyed by a highly intelligible object inasmuch as it does not use some bodily organ. However, he underlines that this ascertainment is not satisfactory in order the imperishability of intellect to be established, because it must be proven at first that the existence of intellect is independent from the perishable existence of composite. <sup>32</sup>

*Third proof:* Intellect is the form which even if it does not exist prior to the composite it continues to exist after the composite is destroyed. <sup>33</sup> According to Aristotle «it should be examined if some species continue to exist afterwards, just as soul, not all the soul but merely the intellect, because it is impossible to survive as a whole». <sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αισθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αισθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε ὀσμάσθαι, Aristot., *Περὶ Ψυχῆς*, Γ 429a 30- b 3. He also mentions that the excessively intense sensibles cause pain or destroy the sense: ὑπερβάλλοντα δὲ λυπεῖ ἢ φθείρει, Γ 426b 7-8.

<sup>31</sup> ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἤττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον, Aristot., *Περὶ Ψυχῆς*, Γ 429 b 3-4.

<sup>32</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 150.

<sup>33</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 146.

<sup>34</sup> εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως, Aristot., *Μετὰ τα Φυσικά*, Λ 1070a 21-27.

According to Duns Scotus, the philosopher establishes the immortality of intellect by using probable reasons and not necessary reasons. He explains that Aristotle doubts whether it is possible for the entire soul to continue to exist outside the composite. Nevertheless, he supposes that if there is something that survives death, this is absolutely the intellect, since its existence is independent of the existence of perishable composite.<sup>35</sup>

*Fourth proof:* Intellect is not created by birth and it is not developed simultaneously with organism, but rather it enters in it from the outside, namely it derives from a higher extrinsic cause.<sup>36</sup> Furthermore, intrinsic causes cannot corrupt the soul, as long as soul's existence does not come from any such cause. Subsequently, soul is not perishable and destroyable.<sup>37</sup>

Duns Scotus discerns two types of production: one from the soul's non-existence to existence and this is called creation, and the other is the transition of the body from an inanimate to an animate state which is the production of a living body through the medium of motion. Aristotle accepts the second type of production, which does not presuppose the creation, inasmuch as he presented the creation of soul to be accidentally involved during the animation of body. By denying the creation, Aristotle argues that the efficient cause of new existence is the first agent, underlining that if an effect derives from both the recipient and the agent, then the first is mutable and the second is immutable. Especially, natural causes determine when the body is ready to receive life and God produces the motion in order the body to be animated. Duns Scotus ascertains that according to Aristotle God is the efficient cause of soul, because its existence cannot be caused by any secondary cause. He explains that if something receives a new form which is not caused by any secondary cause, then God as the first agent must be its immediate cause. It is necessary to exist for a passive potency its active potency which corresponds to it. But, if there is no such an active potency, then the immediate potency that corresponds to passive potency will be divine.<sup>38</sup> So, according to Duns Scotus, the divine origin of soul does not entail its imperishability.

---

<sup>35</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 150.

<sup>36</sup> Aristot, *Περί Ζώων Γενέσεως*, B 736b 27-29.

<sup>37</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 146.

<sup>38</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 151-152.

*Fifth proof:* According to Aristotle, natural desire is not in vain and devoid of substance, inasmuch as all acts have an ulterior purpose which is aimed as an end in itself.<sup>39</sup> Given that soul has a natural desire to exist forever, it follows that soul is immortal.<sup>40</sup>

Duns Scotus, during the elaboration of his criticism, focuses on two vital matters: how the natural desire is defined and if really the desire for the eternal life is natural. He formulates two definitions: Firstly, the natural desire is the inclination of nature towards something. He explains that nature per se is good and thus man is good and his volition is equally good, when he desires something direct according to nature, without the intervention of something else at the time he knows it. A person has bad habits when his volition does not derive directly from his nature but indirectly, resulting in forming the inclination to desire anything that is in accordance with these habits. Secondly, the natural desire is an act elicited in conformity with natural desire. The rational knowledge of volition's object is a necessary presupposition, for the reason that when a person desires something that he knows it incorrectly, his volition is alike erroneous, namely it is unnatural and not natural.<sup>41</sup> In consequence, the existence of eternal life is established by the existence of natural desire for eternal life, only if it can be proved at first that nature has the desire to live forever and this desire abides by the dictations of right reason.<sup>42</sup>

*Sixth proof:* «The nature of matter is of that kind, so that things can be and not be».<sup>43</sup> Namely, whatever is not composed by matter, it does not have the ability to be non-existent. The intellective soul, by being simple form, is devoid of matter. Thus, it must exist. Furthermore, «whatever is composed by matter is corruptible».<sup>44</sup> Since soul is immaterial, it

<sup>39</sup> Aristot., *Ηθικά Νικομάχεια*, A 1094a 18-22.

<sup>40</sup> The proof of immortality of soul for Aquinas is alike: whatever has intellect, desires naturally the eternal existence. The natural desire is not in vain. Therefore, every intellective essence is immortal. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, q. 75 a. 6 [31492].

<sup>41</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 158-159.

<sup>42</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 159.

<sup>43</sup> ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἢς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ, Aristot., *Μετά τα Φυσικά*, Z 1039b 29-30. The proposition shows the Aristotelian theory on the distinction between potency and energeia (actuality) existence of things. In the beginning, matter exists potently («not be») and when it receives its form exists energeia («be»). The potency is the ability of a subject to receive a specific form and the energeia is the total realization of form in the subject. DÜRING 1999, 459-460.

<sup>44</sup> διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν, Aristot., *Μετά τα Φυσικά*, Z 1039b 30-31. Aristotle discerns two types of the term *essence*. The essence of an object is either the

follows that it is not corrupted and it is immortal.

According to Duns Scotus, if matter defined only the existence and the impossibility of non-existence of the object which includes it as a structural component, then the form of fire, by being immaterial, would not exist. Given that the form of fire exists, he concludes that matter defines also that a thing exists necessarily if it is received into it.<sup>45</sup> Soul is inherent to the body, so, when the body is destroyed, soul will be destroyed, too.

The criticism of Duns Scotus is unsuccessful for the reason that he misconstrues the Aristotelian thesis. Aristotle claims that what has matter is able to exist or not exist: *ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ*,<sup>46</sup> whereas Duns Scotus understands that matter declares the existence of an object and simultaneously the impossibility of non-existence: *Ad aliud de vii Metaphysicae, de materia, vera est illa descriptione materiae non tantum intelligendo quod material est, qua res cuius ipsa est pars potest esse et non esse*.<sup>47</sup>

*Seventh proof:* Natural reason designates that the brave man must expose himself to death for the benefit of community. According to Aristotelian definition, brave is the man who acquires the highest good by defying the dangers, the bodily pain and death.<sup>48</sup> Nonetheless, Augustine argues that no one is obliged or able to pursuit complete non-existence for obtaining some virtuous good, whether it is for his personal gain or for common good.<sup>49</sup> Consequently, if the soul were mortal, when man dies, he would be accepting complete non-existence.<sup>50</sup> That is the eternity of soul is known by natural reason.

Duns Scotus solves this issue by accepting the Aristotelian theory. If a man performs such a virtuous act, he will obtain the highest good whilst

form or the composite that is composed by matter and form. The form is immutable for the reason that its existence does not come by birth and so it is not subject to decay. On the contrary, matter is perishable, since it is created by birth, namely the composite of matter and form is equally perishable, inasmuch as it is born. Aristot., *Μετά τα Φυσικά*, Z 1039b 15-27; DURING 1999, 451-461.

<sup>45</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 152-153.

<sup>46</sup> Aristot., *Μετά τα Φυσικά*, Z 1039b 29-30.

<sup>47</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 152-153.

<sup>48</sup> Aristot., *Ηθικά Νικομάχεια*, I 1169a 18-20, Γ 1117a 32-35, 1117b 1-2, 7-9.

<sup>49</sup> Aug., *De libero arbitrio*, PL, 32, III, 1281-1282.

<sup>50</sup> By accepting the after death existence, Augustine maintains that death is a higher state of life. So, the natural desire for death does not express the natural desire for non-existence but for a peace existence. Aug., *De libero arbitrio*, PL, 32, III, 1282.

if he chooses to live, he would deprive himself of this good and his life would be morally evil. It is preferable for man to obtain the greatest good occasionally or instantly than not to have it at all or to have a long-lasting immoral life.<sup>51</sup> Besides this, right reason dictates that the common good must be always chosen: even if a man ignores that his soul is immortal, he is obliged to die, if it is necessary for the protection of the common good.<sup>52</sup> In other words, the acts of a brave man are defined by the dictations of right reason and not by his knowledge of the immortal nature of his soul.

*Eighth proof:* The causes of death, as they defined by Aquinas, are two. Death derives whether from the prevalence of contraries or the deficiency of necessary prerequisites for preservation of life. However, none of these causes explain adequately the potential death of soul. The intellectual soul has no contradiction and the existence of the body is not a necessary prerequisite for the soul's existence. Soul is a per se existence either it is in the body or out of it. Aquinas specifies that the only difference that there is between the coexistence of soul and body is the animation of the latter, namely soul communicates its existence to the body when it exists in that.<sup>53</sup>

Opposing to Aquinas, Duns Scotus thinks that the soul has not per se existence outside the body. He explains that if per se existence is the opposite of the accidental existence (essential existence), then the form of fire, if it were to exist separate from matter, it would also have per se existence and hence it would be imperishable. This conclusion is valid only if it is established that the soul has its existence naturally and not by a miracle. Yet this is not known by natural reason. Moreover, if per se existence is the characteristic of composite with reference to essence, soul does not have per se existence outside the body, inasmuch as it cannot communicate its existence to body.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Aristot., *Ηθικά Νικομάχεια*, I 1169a 20-26.

<sup>52</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 153.

<sup>53</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, q. 75 a. 6 [31492].

<sup>54</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 153-154. Duns Scotus argues that the parts of the composite are not accidents but substances. Man is composed by prime matter, the form of the body, local forms of bodily organs and the soul. Each part has its own specific existence, which is dependent on the existence of the composite. Namely, the soul has existence per se, which is separated from the existence of the composite of which the soul is a constituent element, even though when combined with the body has existence through the composite. KING 2003, 53-55.

*Ninth proof:* What is simple cannot be separated from itself. Soul, being simple, cannot be separated from itself and, in consequence, it cannot be separated from its existence as it does not emanate from some other form. Subsequently, soul is immortal. On the contrary, if soul were composite, its existence would be derived from some other form, which would destroy the composite and the soul, when it was separated from matter.<sup>55</sup>

By rejecting the last argument, Duns Scotus thinks that the separation of one thing from the other is not the only cause of destruction. He uses the following example: assuming that the existence of an angel is distinct from its essence,<sup>56</sup> it does not necessarily mean that its existence will be separated from itself. However, if its existence is succeeded by the opposite of existence, perhaps it can be destroyed.<sup>57</sup> Correspondingly, if the existence of the soul is succeeded by the opposite of existence, soul will be destroyed. Accordingly, Duns Scotus recognizes that not only composite substances but also simple substances may be destroyed.

The last two arguments express the perishable nature of intellectual soul.

*Tenth proof:* The only parts that can be separated from the composite are the material parts. Furthermore, the form, being the totality of that which exists, cannot be separated from the material part, because in that case the composite would be destroyed.<sup>58</sup> The intellectual soul by being the specific form of man, as it is apparent from the proof of the first proposition, cannot be separated from the matter, since that implies the dissolution of composite.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 147.

<sup>56</sup> According to Duns Scotus, the essence and the existence are identical and they cannot be separated. KING 2003, 55-56.

<sup>57</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 154.

<sup>58</sup> Aristotle in passage 1041b 5-33 (*Μετά τα Φυσικά*, Z), argues that the form is the *τὸ τί ἦν*, namely the essence, the cause of existence of every thing. Concerning the composite things, he specifies that the form, being the fundamental principle of the composite, does not constitute either component which coexists with material components, nor composition of material components. Form is what makes a thing to be what it is. It has to do with the existence of form in things «here and now», in such a way so that the per se existence is not independent. Letters exist whether as component parts in a word or individually, since their separation from the word does not entail their destruction. However, the word exists only when the form is inherent and on account of it the word preserves its unity and it is what it is. ROSS 2001, 244-245; DÜRING 1999, 454.

<sup>59</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 147.

*Eleventh proof:* According to Aristotelian theories, «whatever has a beginning has necessarily an end».<sup>60</sup> Born and perishable are concepts interrelated. Correspondingly, if something is unborn, it is also imperishable.<sup>61</sup> Therefore, soul is perishable since it comes into existence.

On the whole, the second proposition, the intellective soul is immortal, is not adequately known by natural reason, inasmuch as soul and intellect cannot exist apart from mortal composite. Duns Scotus mentions that the philosophical tradition, even though accepted ardently the eternity of intellective soul, did not succeed in proving it sufficiently,<sup>62</sup> so long as the above arguments are not persuasive reasons but they consist of propositions which were used as principles, without being necessary truths.

In the third and last proposition, «the specific form of man will not remain forever outside the composite», Duns Scotus presents two arguments in order to establish that soul and body will be reunited during resurrection.

Firstly, a part which exists outside the whole is imperfect. Nevertheless, soul is so noble that it will not be forever imperfect. Thus, soul will not exist apart from the composite forever.<sup>63</sup>

Duns Scotus clarifies that the proposition «a part which exists outside the whole is imperfect» is true only if this part attains some perfection when it coexists with the composite. Yet, when soul is united with body, it does not receive perfection but communicates perfection to the body. Soul, namely, is perfect either it is inherent in the body or it exists outside the body. The only difference between the two existing states of soul is that soul does not communicate its existence to the body when it is separated from that. Under the circumstances, the above argument can be used in order the opposite view to be proved: soul will remain forever outside the composite.<sup>64</sup>

Secondly, «what is unnatural is not eternal».<sup>65</sup> Soul has a natural inclination to perfect the body. Therefore, the separation of the soul from

---

<sup>60</sup> τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς, Aristot., *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Γ 203b 8-10.

<sup>61</sup> Aristot., *Περὶ Οὐρανοῦ*, Α 282a 30-b 9.

<sup>62</sup> *Et ista responsio sufficeret ad omnes auctoritates, licet essent expressae (immortalitate animae humanae), quod non concludunt propositum*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 149.

<sup>63</sup> Thomas Aquinas, *Contra Gentiles*, IV, cap. 79 n. 10 [28055].

<sup>64</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 154-155.

<sup>65</sup> οὐθὲν γὰρ παρὰ φύσιν αἰδίων, Aristot., *Περὶ Οὐρανοῦ*, Β 286a 17-18.

the body is unnatural, for the reason that it is contrary to the natural inclination of soul to be united with body.<sup>66</sup>

The medieval philosopher recognizes two kinds of natural inclinations, the natural inclination of the imperfect for its perfection and the natural inclination of the perfect to communicate its perfection. Concerning the first kind, the opposite of the natural inclination is unnatural and not eternal because the result of this would be the eternal imperfection. The same does not apply to the second kind, the opposite of the natural inclination preserves its perfection, though it does not communicate it. Subsequently, it is not unnatural.<sup>67</sup> The natural inclination of the soul to communicate its perfection to the body is of the second kind.

The theory of Duns Scotus concerning the second kind of natural inclination involves a logical inconsistency: what is opposite to natural inclination cannot be at the same time natural, irrespective of it being perfect or imperfect, inasmuch as according to the definition whatever is opposed to natural inclination is unnatural. Furthermore, Duns Scotus' criticism is not successful, because it can be used in order the immortality of soul to be proved, which he rejected formerly. By accepting that the opposite of natural inclination is natural, since it preserves its perfection, substantially he accepts simultaneously that soul, by being perfect, is also eternal and immortal.

To summarize, the third proposition, the specific form of man will not remain forever outside the composite, is not known adequately by natural reason, because the reunion between soul and body is not the rational and necessary consequence of death, inasmuch as soul is perfect and its existence outside the body is natural.

Although Duns Scotus shows that a resurrection of mankind cannot be proved by natural reason, he adopts the resurrection on the basis of his faith,<sup>68</sup> mentioning, in the last paragraph of his passage, that «it is apparent how much thanks must be given to our Creator, who through faith has made us most certain of those things which pertain to our end and to eternal life».<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 154.

<sup>67</sup> Duns Scotus, *De spiritualitate*, 155.

<sup>68</sup> *Ergo hoc tanquam omnino certum, non tenetur nisi per fidem*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 158.

<sup>69</sup> *Ex his apparet quanta sunt gratiae referendae nostrae Creatori qui nos per fidem certissimos reddidit in his, quae pertinent ad finem nostrum, et ad perpetuitatem sempiternam*, Duns Scotus, *De spiritualitate*, 162.

*Conclusions*

Duns Scotus adjudicates that the a priori argumentation, which is based on natural reason, does not establish the resurrection of mankind, given that only the first of three propositions of syllogism is valid. Being the intellect part of soul and the proper operation of man, he concludes that the intellective soul is the specific form of man (first proposition). As that, it is tightly connected with mortal composite (second proposition: the intellective soul is incorruptible), consisting with body a united unbreakable whole of human existence, which does not resurrect after death (third proposition: the specific form of man will not remain forever outside the composite).

The resurrection of mankind is a matter of acceptance of Christian truth, just as it emanates from faith, which he approves it, and not a matter of philosophical truth, that proceeds from rational syllogisms which are established by the dictates of natural reason.

*Sources*

- Aristot., *Ηθικά Νικομάχεια* = Aristotelis, *Ηθικά Νικομάχεια*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, ed. by Academia Regia Borussica, vol. 2, Berolini, 1960
- Aristot., *Μετά τα Φυσικά* = Aristotelis, *Των Μετά τα Φυσικά*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, vol. 2, Berolini, 1960
- Aristot., *Περί Ζώων Γενέσεως* = Aristotelis, *Περί Ζώων Γενέσεως*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, vol. 1, Berolini, 1960
- Aristot., *Περί Ουρανού* = Aristotelis, *Περί Ουρανού*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, vol. 1, Berolini, 1960
- Aristot., *Περί Ψυχής* = Aristotelis, *Περί Ψυχής*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, vol. 1, Berolini, 1960
- Aristot., *Φυσικής Ακροάσεως* = Aristotelis, *Φυσικής Ακροάσεως*, in: *Opera Omnia*, ex recensione I. Bekkeri, vol. 1, Berolini, 1960
- Aug., *De libero arbitrio* = Augustinus, *De libero arbitrio*, in: *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, ed. by J.P. Migne, vol. 32, Turnholt

- (Belgium): Brepols editores Pontificii, 1844-1891
- Duns Scotus, *De spiritualitate* = Duns Scotus, De spiritualitate et immortalitate animae humanae, in: *Philosophical writings*, transl. by A. Wolter, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987, 134-162
- Ιωάννης Δαμασκηνός = Ιωάννης Δαμασκηνός Α., Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως, *Patrologia Graeca*, ed. by J.P. Migne, vol. 94, Αθήνα: ΚΕ.Π.Ε, 1989
- Thomas Aquinas, *Contra Gentiles* = Thomas Aquinas, Contra Gentiles, in: *Opera Omnia*, ed. by R. Busa, Taurini 1961
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* = Thomas Aquinas, Summa Theologiae, in: *Opera Omnia*, ed. by R. Busa, vol. I., Roma 1888



### *Bibliography*

- CROSS, R. (2003), Philosophy of mind, in: T. WILLIAMS (Ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, New York: Cambridge University Press, 263-284
- DÜRING, I. (1999), *Ο Αριστοτέλης, παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, II, 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: MIET
- KING, P. (2003), Scotus on Metaphysics, in: T. WILLIAMS (Ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, New York: Cambridge University Press, 15-68
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ.Ν. (2005), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, 4<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ROSS, W.D. (2001), *Αριστοτέλης*, 3<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: MIET



## Περίληψη

Αθανασία ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ: *Duns Scotus περί ψυχής*

Η ανάσταση είναι μόνο μία θεολογική πεποίθηση ή συνιστά τη μέλλουσα πραγματικότητα που θα βιώσουν οι άνθρωποι μετά θάνατον; Ο Duns Scotus, στο έργο του *De spiritualitate et immortalitate animae humanae*, υποστηρίζει ότι η ανάσταση του ανθρωπίνου γένους τεκμηριώνεται με την αρωγή του φυσικού λόγου αν και μόνο αν ο φυσικός λόγος καθιστά γνωστό ότι η έλλογη ψυχή συνιστά την ουσιώδη μορφή του ανθρώπου, είναι άφθαρτη και δε θα παραμείνει αιώνια έξω από τη σύνθεση. Ο μεσαιωνικός φιλόσοφος, αναζητώντας την ορθολογική τεκμηρίωση της ανάστασης, ερευνά τη σχέση ψυχής-σώματος, διακρίνει τη νοητική από την αισθητηριακή γνώση και καθορίζει τη λειτουργία και τα αντικείμενα της νόησης. Η παρούσα εργασία αποσκοπεί στην κριτική μελέτη της επιχειρηματολογίας και στην ανάδειξη των γνωσιοθεωρητικών, ηθικών και περί ψυχής αρχών της φιλοσοφίας του Duns Scotus.



*Η Αθανασία Θεοδωροπούλου είναι υποψήφια Διδάκτωρ της Φιλοσοφίας στο τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Το 2010 ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές σπουδές της στο τμήμα Ιστορίας της Φιλοσοφίας του ιδίου Πανεπιστημίου, όπου υπήρξε υπότροφος του Ειδικού Λογαριασμού Κονδυλίων Έρευνας (Ε.Λ.Κ.Ε.) για το ακαδημαϊκό έτος 2007-2008. Το 2005 αποφοίτησε από το τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Κατά τη διάρκεια των σπουδών της εργάστηκε εθελοντικά ως καθηγήτρια στην Πρόνοια Θηλέων και στο Σκαγιοπούλειο ορφανοτροφείο. Έχει εκπαιδευτεί στην πρόληψη της χρήσης εξαρτησιογόνων ουσιών και συμμετείχε ενεργά σε έρευνες του Πανεπιστημιακού Ινστιτούτου Ψυχικής Υγιεινής. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα εστιάζονται κυρίως σε ζητήματα μεταφυσικής και ηθικής φιλοσοφίας κατά την περίοδο των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης.*

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

*Μορφές διανόησης του ύστερου Βυζαντίου  
και ο Γρηγόριος Παλαμάς*

*Τυπολογική κριτική*

**Ο**Ι ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ ΑΙΩΝΕΣ, ΙΔΙΩΣ ΟΙ ΔΥΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ, ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ γνώρισαν μία καταπληκτική πολιτιστική άνθηση η οποία όμως συνοδευόταν από τη σταδιακή κατάρρευση του κράτους και από οξύτατες αντιπαραθέσεις ανάμεσα στους πνευματικούς άνδρες της εποχής. Ένα πρώτο ερώτημα για την έρευνα είναι κατά πόσο η εικόνα αυτή φατριασμού προσιδιάζει στους Βυζαντινούς λογίους ή είναι τυπική μίας γενικότερης κατάστασης. Ένας σύγχρονος συγγραφέας σημειώνει ότι «δεν πρέπει ποτέ να λησμονούμε πως οι αυθεντικές σχολές διανόησης είναι κοινωνιολογικές πραγματικότητες. Έχουν τις δομές τους –σχέσεις μεταξύ αρχηγών και οπαδών–, τα λάβαρα τους, τις πολεμικές ιαχές τους, τις διαθέσεις τους, τα τόσο ανθρώπινα συμφέροντά τους. Οι ανταγωνισμοί τους ανήκουν στη γενική κοινωνιολογία των ανταγωνισμών των κοινωνικών ομάδων και της κομματικής (φατριαστικής) διένεξης. Νίκη και κατάκτηση, ήττα και υπαναχώρηση είναι καθεαυτό αξίες γι’ αυτές τις σχολές και τμήμα της ύπαρξής τους».<sup>1</sup> Η ανάλυση των ομάδων των λογίων επιτρέπει να καταλήξουμε σε κάποια συμπεράσματα και για τις αντίστοιχες ομάδες στο Βυζάντιο. Ένα από τα βασικά αίτια που πυροδοτούν τις διενέξεις μεταξύ λογίων είναι ο «νόμος του μικρού αριθμού» υποδοχής πνευματικών ανθρώπων εκ μέρους της κοινωνίας και η επακόλουθη σκληρή διαπάλη για την επικράτηση σε ένα «περιορισμένο πεδίο προσοχής».<sup>2</sup> Η πνευματική δράση δεν είναι ατομική αλλά συλλογική δράση καθ’ όσον υπάρχει η ανάγκη ενός «δικτύου επαφών» προκειμένου να δι-

---

<sup>1</sup> SCHUMPETER 1986, 783, κατά COLLINS 2002, 47.

<sup>2</sup> Βλ. COLLINS 2002, 48.

ακριθεί κανείς στον πνευματικό χώρο.<sup>3</sup> Τροφή για νέες διενέξεις δίνεται όταν επέρχονται αλλαγές στις υλικές βάσεις υποστήριξης των λογίων οπότε και δημιουργούνται νέα κέντρα απορρόφησής τους ενώ εγκαταλείπονται τα παλιά.<sup>4</sup> Αυτή η τελευταία παρατήρηση έχει πολύ μεγάλο βάρος για τους Βυζαντινούς πνευματικούς άνδρες της ύστερης φάσης του Βυζαντίου οπότε και προοδευτικά το «κέντρο υποδοχής» λογίων μετατοπίζεται από την Κωνσταντινούπολη προς την Ιταλία και τη Δυτική Ευρώπη. Με τη μετατόπιση των υλικών βάσεων παρουσιάζονται επιστημολογικές ρήξεις προς την παλαιότερη παράδοση αλλά και συνθέσεις των παλαιότερων, πολλές φορές αντιμαχόμενων, πνευματικών τάσεων που, τώρα, εν όψει των κοσμογονικών αλλαγών, εμφανίζονται ως ένα οργανικό σύνολο.<sup>5</sup> Οι παραπάνω επισημάνσεις είναι διαφωτιστικές και για την περίπτωση του Βυζαντίου.

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να εκθέσω διάφορες προσπάθειες τυπολόγησης και κατάταξης των Βυζαντινών λογίων. Η πρώτη τέτοια προσπάθεια είναι αυτή του Steven Runciman την οποία θα ονομάσω «ατομικιστική προσέγγιση».

### *Η ατομικιστική προσέγγιση*

Το πορτραίτο των Βυζαντινών λογίων που σκιαγραφεί ο Ράνσιμαν είναι άκρως διαφωτιστικό: χωρισμένοι σε φανατικά αντιμαχόμενες φατρίες, ανίκανες να συνταχθούν σε ευρύτερους συνασπισμούς,<sup>6</sup> αποκομμένοι συχνά από το κοινό αίσθημα, οι προσωπικότητες και τα πεπρωμένα των λογίων αυτών αποτελούν τεκμήριο του πόσο ξεκομμένη ήταν η βυζαντινή διάνοηση από την πολιτική πραγματικότητα της εποχής τους. Μία πραγματικότητα, άλλωστε, που ήταν ιδιαίζοντως ζοφερή, αυτή της παρακμής. Μπροστά στα ιστορικά αδιέξοδα του βυζαντινού κράτους, οι αντιδράσεις των λογίων είχαν κυρίως ατομικιστική χροιά, κάτι που διευκόλυνε και τον φατριασμό.<sup>7</sup> Η πνευματική υπερδραστηριότητα μοιάζει να

<sup>3</sup> COLLINS 2002, 51.

<sup>4</sup> COLLINS 2002, 63.

<sup>5</sup> COLLINS 2002, 67-68.

<sup>6</sup> Βλ. RUNCIMAN 1991· PANΣIMAN 1991. Ο Ράνσιμαν μιλάει για «κομματική πολιτική» και «κομματική γραμμή» εννοώντας ευρύτερους συνασπισμούς λογίων ή και σχολές διάνοησης.

<sup>7</sup> Φατριασμός που άφησε έντονη ανάμνηση και το όνομά του σε μεταγενέστερες εποχές, βλ. τον ενδεικτικό τίτλο του βιβλίου του BENDA 1945.

συνδυάζεται εδώ με την πολιτική αναποτελεσματικότητα. «Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάρπωση», γράφει ο Ράνσιμαν, «η πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα όσο στους δύο αυτούς θλιβερούς αιώνες [= τους τελευταίους του Βυζαντίου]». <sup>8</sup> Αλλού, πάλι, σημειώνει: «Όσο περισσότερο οι Βυζαντινοί συγκέντρωναν την προσοχή τους σε ζητήματα διανοίας και πνεύματος, τόσο λιγότερο ήταν ικανοί να αντιμετωπίσουν την πρόκληση του έξω κόσμου». <sup>9</sup> Την κατάσταση αυτή ο Ράνσιμαν ανάγει τόσο παλιά όσο ο 11<sup>ος</sup> αιώνας. «Αν θέλουμε», γράφει, «μπορούμε να πάμε ακόμη πιο πίσω και να ανακαλύψουμε συμπτώματα παρακμής στην κοινωνική και οικονομική πολιτική των κυβερνήσεων στα μέσα του ενδέκατου αιώνα». <sup>10</sup> Πράγματι, ο βυζαντινός 11<sup>ος</sup> αι. χαρακτηρίζεται από την αρχή μίας μεγάλης πνευματικής εξύψωσης και ταυτόχρονα από τους σπόρους μίας επικείμενης πολιτικής παρακμής. <sup>11</sup>

Δύο ήταν, κατά τον Ράνσιμαν, οι πόλοι μεταξύ των οποίων ταλαντεύονταν οι Βυζαντινοί λόγιοι και αυτοί εκπροσωπούνταν από τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά –εννοείται από τη βυζαντινή θρησκευτική συνείδηση– και από τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα, δηλαδή από την αφυπνιζόμενη εθνική συνείδηση. Σε διάστημα δύο γενεών, εμφανίστηκαν η «κορωνίδα [= των τολμηρών και πολυμαθών φιλοσόφων] ο πιο πρωτότυπος απ’ όλους τους Βυζαντινούς λογίους, ο Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων», ενώ «η προηγούμενη γενεά είχε γεννήσει το λαμπρότερο ερμηνευτή της μυστικής παράδοσης της Ανατολικής Εκκλησίας, το Γρηγόριο Παλαμά». <sup>12</sup> Φυσικά, οι τύποι αυτοί δεν είναι ξεκάθαροι και διακριτοί μεταξύ τους, αλλά πρέπει να τίθενται εντός εισαγωγικών ώστε να αποτελούν, κατά κάποιο τρόπο, ιδεατούς τύπους (*Idealtypen*) <sup>13</sup> προς τους οποίους συντάσσονται, σε διαφορετικό βαθμό και μέτρο, οι πνευματικοί άνδρες της εποχής. Σημείο της μη ξεκάθαρης διακριτότητας των πνευματικών τάσεων της βυζαντινής διάνοησης είναι το νέο σημαντικό βάρος που αποκτά η ονομασία *Έλληνα*, η οποία, πάντα κατά τον Ράνσιμαν, πηγάζει από το πνευματικό περιβάλλον της βυζαντινής Θεσσαλονίκης και μάλιστα από έναν οπαδό του Παλαμά όπως ο Νικόλαος Καβάσιλας. «Η νέα χρήση του όρου *Έλληνα*», γράφει ο Ράνσιμαν, «φαίνεται πως εγκαινιάστηκε στη Θεσσαλονίκη ...

<sup>8</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 22.

<sup>9</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

<sup>10</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 24.

<sup>11</sup> Βλ. ενδεικτικά CLUCAS 1981.

<sup>12</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 22.

<sup>13</sup> Βλ. WEBER 1972, 56 κ.ε.

Τη νέα χρήση του όρου την συναντούμε στα γραπτά ενός από τα πιο διακεκριμένα μέλη αυτού του κύκλου των Θεσσαλονικέων [λογίων]. Σ' έναν εύγλωττο πανηγυρικό λόγο που έγραψε για τον πολιούχο της πόλεως Άγιο Δημήτριο, σε νεανική ηλικία γύρω στα 1348, ο Νικόλαος Καβάσιλας, περιγράφει τη Θεσσαλονίκη ως δευτέρα πόλη των Αθηνών, εστία των Ελλήνων της εποχής του». <sup>14</sup>

Οπωσδήποτε, ο κάθε Βυζαντινός λόγιος ερχόταν, κατά την ανάληψη της πνευματικής του δραστηριότητας, αντιμέτωπος με τρία καίρια ζητήματα που, ακολουθώντας τον Ράνσιμαν, μοιάζουν να συνιστούν τρία τυπολογικά κριτήρια. Το πρώτο ζήτημα ήταν, «έως ποιο βαθμό μπορούσε να προχωρήσει ένας μορφωμένος Χριστιανός στη σπουδή της αρχαίας φιλοσοφίας χωρίς να θέτει σε κίνδυνο τη χριστιανική του πίστη». <sup>15</sup> Η στάση των λογίων καταδεικνύει την υιοθέτηση ενός ορίου μεταξύ χριστιανικής διανόησης και κλασικής φιλοσοφίας, μεταξύ έσω (χριστιανικής) και έξω (θύραθεν) παιδείας, το οποίο δεν έπρεπε ποτέ να ξεπεραστεί. Το ερώτημα ήταν, κατά τον Ράνσιμαν, «πού ακριβώς βρίσκεται το όριο μεταξύ της έξω και της έσω παιδείας;». <sup>16</sup> Συχνές ήταν οι δηλώσεις απόστασης από την ελληνική φιλοσοφία που υιοθετούσαν οι εκκλησιαστικοί άνδρες χωρίς αυτό να συνεπάγεται πολλά στο πρακτικό επίπεδο και χωρίς, κυρίως, να αφαιρεί τίποτε από την φιλοσοφική κατάρτιση των ίδιων αυτών ανδρών που έπαιρναν απόσταση από τη φιλοσοφία. Ο μόνος που ξεπέρασε το όριο αυτό τασσόμενος ολοκάθαρα υπέρ της ελληνικής φιλοσοφίας ήταν ο Πλήθων. «Μόνο ένας βυζαντινός στοχαστής της περιόδου, ο Γεώργιος Γεμιστός, παρέβη τον κανόνα», γράφει ο Ράνσιμαν, <sup>17</sup> και διευκρινίζει: «Ο Πλήθων ήταν ο μόνος λόγιος της εποχής του που δεν παραδεχόταν διαφορά μεταξύ έσω και έξω παιδείας». <sup>18</sup> Τελικώς, όμως, η περίπτωση του Πλήθωνα ήταν μοναχική και στην τυπολογία του χρησιμεύει μάλλον ως δείκτης κατάταξης. «Ο Πλήθων ... είχε μικρή επίδραση στους συμπατριώτες του», <sup>19</sup> καταλήγει ο Ράνσιμαν. Σε κάθε περίπτωση, η αρχαία ελληνική φιλοσοφία ήταν μία αξία καλά θεμελιωμένη στις συνειδήσεις των λογίων. Ταυτόχρονα και σταδιακά, οι Βυζαντινοί συνειδητοποιούσαν την αυξανόμενη φιλοσοφική σημασία των Δυτικών· μεταξύ

<sup>14</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 38. Για το πνευματικό κλίμα της υστεροβυζαντινής Θεσσαλονίκης, βλ. TINNEFELD 2003.

<sup>15</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 46-47.

<sup>16</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 49.

<sup>17</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 51.

<sup>18</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 89-90.

<sup>19</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 91.

των λογίων που φάνηκαν ευαίσθητοι απέναντι στις εξελίξεις του δυτικού σχολαστικισμού ανήκει και ο μεταφραστής του Θωμά Ακρινάτη Δημήτριος Κυδώνης, ο οποίος τελικά προσχώρησε στην καθολική εκκλησία.

Το δεύτερο μεγάλο θέμα ήταν αυτό της ένωσης των εκκλησιών. «Κάθε εγγράμματος Βυζαντινός έπρεπε να αποφασίσει εάν συνέφερε ή όχι η υποταγή της Εκκλησίας του στη Ρώμη, σε αντίθεση με τον πολύ κοσμό στον οποίο η ιδέα της υποταγής ήταν αποκρουστική».<sup>20</sup> Είναι ενδιαφέρον ότι κάποιοι Βυζαντινοί λόγιοι επεξεργάστηκαν φιλοσοφικά ενδιάμεσες λύσεις στις θεολογικές διαφορές μεταξύ των δύο εκκλησιών, μία προσπάθεια που βέβαια δεν απέδωσε. «Πολλοί από τους λόγιους της Αυλής έβλεπαν την ένωση με ευμένεια», τονίζει ο Ράνσιμαν.<sup>21</sup> Χαρακτηριστικά, όμως, ο ελληνοκεντρικός Πλήθων ήταν αντίθετος στην Ένωση.

Το τρίτο μεγάλο ζήτημα που απασχολούσε τη βυζαντινή διάνοηση ήταν εκείνο του βυζαντινού μυστικισμού που, έχοντας λάβει νέα πνοή από τον Συμεών τον νέο Θεολόγο, άνθισε με το κίνημα του Ησυχασμού και το έργο του άγιου Γρηγορίου Παλαμά. «Άλλο ένα μεγάλο ζήτημα», γράφει ο Άγγλος ιστορικός του Βυζαντίου, «τάραξε τους κύκλους των Ελλήνων λογίων στο δέκατο τέταρτο αιώνα. Αυτό αναφερόταν στη φύση του μυστικισμού. Υπήρχε πάντοτε ένα ισχυρό στοιχείο στη βυζαντινή Εκκλησία».<sup>22</sup> Το τελευταίο αυτό ζήτημα ήταν πολύ πιο σημαντικό για τους λόγιους, όπως σημειώνει και ο Ράνσιμαν, απ' όσο το πρόβλημα της ένωσης με την Ρώμη: «πρέπει να τονιστεί πως αυτοί οι φιλόσοφοι-επιστήμονες ήταν σχεδόν όλοι κληρικοί. Ο Βλεμμύδης και ο Πλανούδης ήταν μοναχοί και ο Παχυμέρης διάκονος. Ο Ακροπολίτης, αν και παρέμεινε λαϊκός, ήταν ένας αναγνωρισμένος θεολόγος. Ο Γέωργιος ο Κύπριος έφτασε στο αξίωμα του Πατριάρχη ... Η συνεργασία μεταξύ της θύραθεν και της έσω παιδείας ήταν αρμονική. Μόνο το θέμα της Ρώμης δημιουργούσε διαμάχες ... αν και οι λόγιοι συζητούσαν τα υπέρ και τα κατά της ένωσης, οι συζητήσεις αυτές δεν διέλυναν φιρίες ούτε κατέστρεφαν σταδιοδρομίες. Αυτό έμελλε να συμβεί με την παλαμική έριδα».<sup>23</sup> Η ησυχαστική τάση δεν κάλυπτε όλη την ακραιφνώς ορθόδοξη μερίδα των λογίων όπως η εθνική αφύπνιση δεν εξέφραζε μόνο την αντι-μυστική μερίδα. Αντίπαλος του Παλαμά ήταν ο Βαρλαάμ, ορθόδοξος στην αρχή και κατόπιν καθολικός, ο Δημήτριος Κυδώνης, φίλος του υποστηρικτή του

<sup>20</sup> PANSIMAN 1991, 28.

<sup>21</sup> PANSIMAN 1991, 55.

<sup>22</sup> PANSIMAN 1991, 61.

<sup>23</sup> PANSIMAN 1991, 75.

Παλαμά Ιωάννη Καντακουζηνού αλλά μετά προσήλυτος στη Ρώμη και, ακόμη, ο Νικηφόρος Γρηγοράς, αμείλικτος εχθρός του Βαρλαάμ αλλά και σφοδρός πολέμιος της Ρώμης. Τα τρία αυτά παραδείγματα δείχνουν τις δυσκολίες τυποποίησης των λογίων στο Βυζάντιο όπως αυτών εδώ οι οποίοι, αν και συμβαίνει να ανήκουν στην ίδια αντι-παλαμική μερίδα, εμφανίζονται και δρουν πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Από την άλλη, υπήρχαν άνδρες που ενδιαφέρονταν για τα λατινικά γράμματα και την σχολαστική θεολογία αλλά έμεναν ακράδαντα πιστοί στην Ορθοδοξία: ένας τέτοιος ήταν ο Ιωσήφ Βρυνένιος. Ο Γεννάδιος Σχολάριος, επίσης, λέει ο Ράνσιμαν, έδειχνε μεγάλο ενδιαφέρον για τη σχολαστική θεολογία<sup>24</sup> ενώ ταυτόχρονα είχε μεγάλη συνείδηση της κλασικής ελληνικής κληρονομιάς σε σημείο που δεν δίστασε να αποκαλέσει την Κωνσταντινούπολη ξανά με το αρχαίο της όνομα, «Βυζάντιο»: «το ενδιαφέρον είναι ότι παρ' όλο που απορρίπτει τον όρο *Έλλην*, ονομάζει τη Βασιλεύουσα όχι Νέα Ρώμη ή Κωνσταντινούπολη, αλλά με το παλαιό ελληνικό της όνομα».<sup>25</sup> Για τις διενέξεις των λογίων ως προς την ένωση με τη Ρώμη, ο Ράνσιμαν γράφει: «Ο αδιόρθωτος ατομικισμός τους [των λογίων] εξακολουθούσε να ανθεί. Ο Πλήθων ο πλατωνικός ήταν αντίθετος στην ένωση. Ο πλατωνιστής μαθητής του, Βησσαρίων, ένθερμα την υποστήριζε. Ο Σχολάριος ο αριστοτελικός με τις συμπάθειες για τη σχολαστική θεολογία διαδέχτηκε τον θιασώτη της αποφαιτικής θεολογίας Ευγενικό, ως αρχηγός της ανθενωτικής μερίδας. Ο αριστοτελικός Γεώργιος Τραπεζούντιος ευνοούσε την ένωση, αλλά αντιπαθούσε το Βησσαρίωνα. Ο πλατωνικός Γεώργιος Αμηρούσιος ο Τραπεζούντιος αρχικά υποστήριζε την ένωση, κατόπιν άλλαξε γνώμη και άρχισε να αναζητά μία σύνθεση μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ. Ακόμη και στην τελευταία αγωνία του Βυζαντίου, κάθε ένας από τους λόγιους του ακολουθούσε τη δική του ατομική γραμμή».<sup>26</sup>

Παρά τις διευκρινίσεις που αναμφισβήτητα η νεότερη έρευνα επιβάλλει σε επιμέρους ζητήματα της έκθεσης του Ράνσιμαν, έχουμε στο βιβλίο του μία σημαντική σύνοψη του πνευματικού κλίματος και των μορφών των λογίων που σημάδεψαν το τέλος του Βυζαντίου. Είναι ενδιαφέρον ότι κανείς από τους λόγιους, λέει ο Ράνσιμαν, δεν αποτελεί εξαίρεση, ως προς την αντιμετώπιση των ανωτέρω τριών προβλημάτων, δεν ξεφεύγει

<sup>24</sup> Για τον Γεννάδιο Σχολάριο από την ορθόδοξη άποψη, βλ. ΖΗΣΗΣ 1980. Πιο πρόσφατα, βλ. BLANCHET 2008.

<sup>25</sup> RANSEIMAN 1991, 40.

<sup>26</sup> RANSEIMAN 1991, 95.

δηλαδή από το «πνεύμα της εποχής του» (*Zeitgeist*). Μόνο ο πνευματικός κύκλος της Τραπεζούντας μοιάζει να συνιστά ιδιάζουσα περίπτωση καθώς εκεί οι λόγιοι επιλέγουν την ενασχόληση με επιμέρους επιστήμες όπως η αστρονομία.<sup>27</sup>

Προκειμένου να κατανοήσει κανείς τις διενέξεις των λογίων, ο Ράνσιμαν σημειώνει ότι «δεν είναι φρόνιμο να παραβλέπει τη σύγκρουση των προσώπων».<sup>28</sup> Ιδιαίτερα εμμένει ο Άγγλος συγγραφέας στην απόδοση του χαρακτηρισμού *ατομικιστής* όσον αφορά στους Βυζαντινούς λογίους. «Εάν εξετάσουμε τις αντιδράσεις των Βυζαντινών για τους οποίους γνωρίζουμε κάτι, βλέπουμε ότι ο καθένας αντιδρούσε με τρόπο ατομικό σε ατομικά ζητήματα, χωρίς να ακολουθεί κάποια συνεπή κομματική γραμμή».<sup>29</sup> Για την κατάσταση αυτή, ο Ράνσιμαν παραπέμπει, εν μέρει, στον υπερχρονικό χαρακτήρα του Έλληνα. «Ο Έλληνας δεν υπήρξε ποτέ καλός κομματικός πολιτικός. Είναι πολύ ατομικιστής», γράφει.<sup>30</sup> Σ' ένα δεύτερο χρόνο, υπονοείται μία κάποια υποχώρηση του θρησκευτικού αισθήματος που έπαιξε μεγάλο συμφιλιωτικό και ενωτικό ρόλο στην ώριμη βυζαντινή κοινωνία. «Στους βυζαντινούς χρόνους αυτός ο ατομικισμός μετριαζόταν από ένα βαθύ και γνήσιο θρησκευτικό αίσθημα ... Μόνο στα θρησκευτικά ζητήματα υπήρχε κάτι που θα μπορούσε να ονομάσει κανείς κομματική πολιτική».<sup>31</sup> Ο ενωτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής ζωής στο Βυζάντιο αιτιολογείται και από το γεγονός ότι η Εκκλησία ήταν «απρόθυμη για διωγμούς».<sup>32</sup> Ταυτόχρονα, όμως, η προσωπικότητα του Βυζαντινού χρωματιζόταν από ένα ιδιότυπο και έντονο δυαδισμό. «Είναι αδύνατο να κατανοήσει κανείς τους Βυζαντινούς εάν δεν λάβει υπόψη την ευσέβειά τους».<sup>33</sup> όμως, ο Βυζαντινός «δεν αγνοούσε τον παρόντα κόσμο. Στις προσωπικές του ενέργειες ήταν γεμάτος πρακτική, αν και όχι πάντοτε πολύ ηθική ευθυκρισία, ενώ στις πολιτικές του σχέσεις ήταν συχνά πολυμήχανος».<sup>34</sup>

Ειδικότερα, πάντως, η εν δυνάμει τυπολογία του Ράνσιμαν έχει το προτέρημα ότι στην κατάταξη που επιχειρεί δεν ανακατεύει υποβιβαστικές αξιολογικά κρίσεις όπως κάνει καθ' υπερβολή ο Κρουμπάχερ, ο οποίος,

<sup>27</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 101.

<sup>28</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 32.

<sup>29</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 32. Βλ. και ανωτέρω, υποσημ. 7.

<sup>30</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 43.

<sup>31</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 44.

<sup>32</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 50.

<sup>33</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

<sup>34</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

κατά κανόνα, έχει σε πολύ χαμηλή εκτίμηση τους Βυζαντινούς λογίους και ιδιαίτερα το χαρακτήρα τους.<sup>35</sup> Αντίθετα, ο Ράνσιμαν κάνει λόγο για «Αναγέννηση». Αν με τον τρόπο αυτό εξυψώνει την πνευματική δραστηριότητα των Βυζαντινών δεν παύει ωστόσο να προσδίδει και μία τραγική χροιά στις σχέσεις διανόησης και πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας, καθώς ο υψιπετής χαρακτήρας της πρώτης έρχεται σε σύγκρουση με τους συμβιβασμούς και τις ήττες της δεύτερης. Είναι αλήθεια, επίσης, ότι ο Ράνσιμαν σημειώνει πως οι Βυζαντινοί συγγραφείς «μεθούσαν με τις λέξεις»<sup>36</sup> υπονοώντας έτσι μία τάση για βερμπαλισμό που οπωσδήποτε θα όξυνε τις διενέξεις. Διαφέρει, επίσης, η προσέγγισή του από εκείνη του N.G. Wilson, ο οποίος εντάσσει την περίπτωση της βυζαντινής διανόησης σε μία γενικότερη ιστορία της εξέλιξης της φιλολογίας των ελληνικών γραμμάτων έτσι που ο κάθε βυζαντινός λόγιος να κρίνεται ανάλογα με τη, σχετικά μικρότερη ή μεγαλύτερη, αποτυχία του να προσεγγίσει το σύγχρονο ιδανικό της επιστήμης της κλασικής φιλολογίας.<sup>37</sup> Η προσέγγιση του Wilson, η οποία έχει μεγάλη σημασία για την εν γένει εξέλιξη της φιλολογικής επιστήμης, δεν αντιλαμβάνεται το περιεχόμενο της βυζαντινής λογιολογίας με τον τρόπο που το κάνει ο Ράνσιμαν. Αυτός ο τελευταίος συλλαμβάνει το γεγονός ότι οι Βυζαντινοί λόγιοι ανταποκρίνονταν σε ένα διπλό ερευνητικό πρόγραμμα, της ελληνικής φιλολογίας, βέβαια, αλλά και της ορθόδοξης πνευματικότητας επίσης. Με τον τρόπο αυτό, κατορθώνει να αποδώσει πιο επιτυχημένα την αυτονομία της πνευματικής σφαίρας στο Βυζάντιο, αν και όχι ολοκληρωτικά, βέβαια, στο μέτρο που η πραγματικότητα των πνευματικών εξελίξεων, όπως είδαμε, είναι τόσο περίπλοκη που αντιστέκεται σθεναρά στις τυπολογικές του προσπάθειες.<sup>38</sup>

### *Η πολιτισμική προσέγγιση*

Μία δεύτερη προσέγγιση είναι αυτή του Παναγιώτη Χρήστου από δημοσίευσμά του σχετικά με τη θεολογική κίνηση στη Θεσσαλονίκη του 14<sup>00</sup>

<sup>35</sup> Βλ. τις κρίσεις που εκφέρονται σε διάφορα σημεία στο ΚΡΟΥΜΠΑΧΕΡ 1955.

<sup>36</sup> ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 35· βλ. ενδεικτικά για τη βυζαντινή ρητορική, ΚΥΣΤΑΣ 1973.

<sup>37</sup> Βλ. WILSON 1991.

<sup>38</sup> Βλ. για μία ανάλυση της λειτουργίας των λογίων το έργο του Max Weber και, ιδιαίτερα, την περίφημη διάλεξή του για την αποστολή του επιστήμονα, WEBER χ.χ.· για αναλύσεις των θέσεων του Weber στο ΑΡΑΒΑΤΖΗΣ 2004· 2005.

αίωνα και τον Γρηγόριο Παλαμά.<sup>39</sup> Την προσέγγιση αυτή θα ονομάσω «πολιτισμική» για λόγους που θα γίνουν προφανείς παρακάτω. Ο Χρήστου μετά από μία εισαγωγή περί της θεολογικής και γενικότερα πολιτιστικής αξίας της Θεσσαλονίκης προχωρά σε μία τυπολογία των λογίων της εποχής η οποία ξεπερνά κατά πολύ το περιεχόμενο του τίτλου του συγγράμματός του. Οι βασικές τάσεις είναι δύο κατά τον Χρήστου και εκπροσωπούνται από τον Βαρλαάμ Καλαβρό και τον Γρηγόριο Παλαμά. Το βασικό ιστορικό πεδίο όπου η κατάταξη αυτή λαμβάνει χώρα είναι η ησυχαστική έριδα. Προκειμένου να χαρακτηρίσει το περιεχόμενο της κάθε τάσης, ο Χρήστου προτάσσει μία σειρά από κριτήρια. Πρώτο είναι το πολιτικό κριτήριο στο οποίο ο Χρήστου αποδίδει μία πραγματική αυτονομία, σημειώνοντας: «συχνά συνέβαινε να παραμένουν εις το ίδιο πολιτικόν στρατόπεδον λόγιοι, που διεφώνουν εις το θεολογικόν πρόβλημα, όπως ο Δημήτριος Κυδώνης και ο Νικόλαος Καβάσιλας, συνεργάται και οι δύο του Καντακουζηνού».<sup>40</sup> Δεύτερο κριτήριο, είναι το «εθνικόν». Σημειώνει ότι οι λόγιοι της Ελλάδος έβλεπαν τον Βαρλαάμ λίγο ως πράκτορα της Δύσεως και ίσως το ίδιο και τον Γρηγόριο Ακίνδυνο που ήταν Σλάβος από το Πρίλαπον. Το τρίτο κριτήριο είναι μεικτό και ο Χρήστου το ονομάζει «πολιτικοθησκευτικό» θέτει δε ως προς αυτό ένα κανόνα: εκείνοι που στη σκέψη τους εδέσποζε το πολιτικό πρόβλημα υπερτόνιζαν τον τουρκικό κίνδυνο, υποτιμούσαν τον λατινικό κίνδυνο, ήταν υπέρ της Ένωσης των δύο Εκκλησιών και ήθελαν να αποκαλούνται «Ρωμαίοι». Όσοι ανησυχούσαν κυρίως για το εκκλησιαστικό πρόβλημα, ανησυχούσαν για τον από Δυσμάς κίνδυνο, ήσαν ανθενωτικοί και χρησιμοποιούσαν το όνομα *Έλλην*.<sup>41</sup> Ο πολὺς λαός ονόμαζε τον εαυτό του «οι Γραικοί». Το τέταρτο κριτήριο είναι κοινωνιολογικό: οι αντι-ησυχαστές λόγιοι «ήσαν άνθρωποι του κόσμου, αρεσκόμενοι εις τας αναστροφάς, τας δημοσίας εμφανίσεις, τας διαλέξεις. Η προσωπική των δηλαδή προβολή απετέλει δι' αυτούς σπουδαίον μέλημα, εν αντιθέσει προς τους ασκητικούς μοναχούς, που επεδίωκον πλήρη νέκρωσιν του κοσμικού φρονήματος».<sup>42</sup> Το επόμενο κριτήριο είναι ειδικότερα κοινωνιολογικό και αφορά στην οργάνωση του μοναχικού βίου: στη Δύση που γνώριζε ο Βαρλαάμ, ο μοναχικός πληθυσμός ήταν οργανωμένος σε τάγματα και είχε ισχυρότατο κοινωνικό ρόλο. Στην Ελλάδα, το περιεχόμενο του μοναχικού βίου ήταν ασκητικό

<sup>39</sup> Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ 1959.

<sup>40</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 6-7.

<sup>41</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 7-8.

<sup>42</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 8.

και προσωπικά σωτηριολογικό και επομένως ατομικιστικό. Το επόμενο κριτήριο αφορά στο πού αποδίδεται η πνευματική αυθεντία, στις Γραφές ή στη φιλοσοφία. Γι' άλλους, η θεολογία ασχολείται με τα υπερ-αισθητά ενώ η φιλοσοφία με τα αισθητά μόνο. Γι' άλλους, όπως ο Νικηφόρος Γρηγοράς, πρέπει οι θεολογίζοντες να κάνουν όπως ο Μωυσής που είχε και φιλοσοφική παιδεία. Για τον Παλαμά, η κοσμική σοφία ήταν μόνο προπαίδια, ένα στάδιο πριν από την κύρια κατανόηση των θείων αληθειών. Ο Χρήστου αναγνωρίζει ότι το φιλοσοφικό ζήτημα είναι, λίγο ως πολύ, καίριο προκειμένου να κατανοήσουμε την πνευματική φυσιογνωμία της εποχής.

Το επόμενο κριτήριο αφορά στο περιεχόμενο της πνευματικής φιλοσοφικής αυθεντίας, αν αυτό είναι πλατωνικό ή αριστοτελικό. Ο Χρήστου προειδοποιεί ότι «κατ' αρχήν δεν είναι ορθόν ν' αποκαλούμεν τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς είτε πλατωνικούς είτε αριστοτελικούς. Το μόνο που μπορούμε να είπωμεν είναι ότι εις ωρισμένας περιπτώσεις ηκολούθουν μέθοδον πλατωνικήν ή αριστοτελικήν».<sup>43</sup> Παρόλη την προειδοποίηση, ο Χρήστου, στην ουσία, δέχεται τη διάκριση πλατωνισμού-αριστοτελισμού όπως φαίνεται και από τη συνέχεια του κειμένου του. Στον ελληνικό μεσαίωνα, μετά από μία πρώτη προτίμηση προς τον Πλάτωνα οι εκκλησιαστικοί λόγιοι εστράφησαν προς τον Αριστοτέλη ο οποίος ήταν πιο χρήσιμος για τη θεμελίωση των δογμάτων τους. Με την Αναγέννηση, ο Πλάτων έρχεται εκ νέου στο προσκήνιο ως αντίδραση στον «μεσαιωνικό Αριστοτέλη». Ο Βαρλαάμ ήταν προ-αναγεννησιακός λόγιος και αντι-σχολαστικός, δάσκαλος του Πετράρχη και, μέσω του μαθητή του Λεοντίου Πιλάτου, του Βοκκάκιου. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι για τον Χρήστου η φιλοσοφία αποτελεί μέρος της γενικότερης πολιτιστικής ιστορίας. (Με αυτήν την άποψη, βέβαια, θα διαφωνήσουν όσοι φιλόσοφοι φιλοδοξούν να αγγίξουν αλήθειες μίας πιο μακριάς διάρκειας). Για τον Χρήστου, πάλι, η διάκριση δεν συνίσταται ακριβώς στην αντίθεση Αναγέννησης και Μεσαίωνα αλλά μάλλον στην αντιπαράθεση μεταξύ της Αναγέννησης και όσων αυτή η τελευταία άφησε κατά μέρος. Το κορυφαίο, λοιπόν, γεγονός, για καλό ή κακό, ήταν αυτό της Αναγέννησης. Διστάζει, όμως, ο Χρήστου να ορίσει αυτό ως τυπολογικό κριτήριο αφού και οι αντίπαλοι των αναγεννηστών δεν ήταν κυριολεκτικά αντι-αναγεννηστές ενώ, όπως σημειώνει ο ίδιος, «οι λόγιοι που ωθούν τους λογίους προς την μίαν ή την άλλην παράταξιν, ήσαν ανομοιογενείς».<sup>44</sup> Θέτει, λοιπόν, και

<sup>43</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 10.

<sup>44</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 11.

αυτός όσα λέγαμε στην αρχή, ότι η φιλοσοφία των λογίων δεν συμπίπτει πάντα με τη στρατηγική της σταδιοδρομίας τους.

Το επόμενο κριτήριο είναι καθαρά φορμαλιστικό και αφορά στη δυνατότητα της γνώσης του Θεού ή της κοινωνίας με τον Θεό. Έχει κανείς εδώ πλήρως σχηματισμένη την εντύπωση ότι ενώ ο Χρήστου ξεκινά από κριτήρια με μεγάλο βαθμό ρεαλισμού, όπως είναι το πολιτικό κριτήριο, προσεγγίζει με διαδοχικά βήματα φορμαλιστικά ζητήματα της νόησης. Τονίζει ότι η ουσιοκρατία του Αριστοτέλη είτε παραιτείται από τη γνώση του Θεού είτε εφαρμόζεται καταχρηστικά για τον προσδιορισμό της ουσίας του Θεού. Και οι δύο περιπτώσεις είναι αδιέξοδες. Ο ψευδο-Διονύσιος Αρεοπαγίτης πρότεινε την οδό της αποφαιτικής προσπέλασης, αφαιρετικής και αρνητικής συνάμα λέει ο Χρήστου. Ο λόγιος τύπος στον οποίο ανήκει ο Βαρλαάμ συμφωνεί ως προς το ακατάληπτο της θείας ουσίας το οποίο όμως αποδίδει στην αδυναμία λογικών αποδείξεων. Ο Γρηγόριος Παλαμάς εντόπισε κάτι συγγνωστό από τον Θεό, αν όχι την ουσία τουλάχιστον τις ενέργειές του. Αν ταυτίσουμε την ουσία με τα ιδιώματα του Θεού και εννοήσουμε αυτά ως ονόματα τότε μπορούμε να δούμε στην ησυχαστική έριδα ένα ανάλογο της νομιναλιστικής έριδας στη Δύση. Ο Νικηφόρος Γρηγοράς ήταν ένα είδος ονοματοκράτη ενώ ο Βαρλαάμ είχε σχέσεις με πρώιμους νομιναλιστές φραγκισκανούς θεολόγους. Το πρόβλημα αυτό μας εισάγει σε εκείνο της κοινωνίας με το Θεό. Οι Βαρλαάμ και Ακίνδυνος, ακολουθώντας τον Αρεοπαγίτη, αντιλαμβάνονταν την προσπέλαση προς το θείο ζόφο να επισυμβαίνει μόνο χάρη στη διαμεσολάβηση συμβόλων. Οι ησυχαστές, από την άλλη, προτάσσουν μία «επιστροφή στα πράγματα» όπου αυτά τα τελευταία δεν είναι παρά εκδηλώσεις των θείων ενεργειών. Ήταν επομένως οι ησυχαστές, λέει ο Χρήστου, αντι-νοησιαρχικοί.

Οι επισημάνσεις αυτές δεν είναι καταληκτικές της μελέτης. Επιστρέφει ο Χρήστου από τα φορμαλιστικά κριτήρια στη μελέτη ατομικών περιπτώσεων. Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος είχε «την συνήθη μοίραν των μετριοπαθών, που συντρίβονται μεταξύ δύο άκρων».<sup>45</sup> Οι λόγιοι που ακολούθησαν την πρώτη ησυχαστική έριδα έδωσαν ηπίοτερο τόνο στις συζητήσεις τους, όπως συνέβη με τον Δημήτριο Κυδώνη και τον Ισίδωρο Γλαβά. Ο νομικός Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος και ο φιλόλογος Θωμάς Μάγιστρος δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο εκπρόσωποι άλλων επιστημών αντιμετώπισαν την ησυχαστική έριδα με τρόπο δυσμενή και προς και τις δύο μερίδες. Στον Δημήτριο Κυδώνη, ειδικότερα, βλέπουμε με

<sup>45</sup> ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 18.

ποια μέσα η πολιτική επιβάλλεται της θεολογίας. Ο Νικόλαος Καβάσιλας είναι μία ακόμη ατομική περίπτωση. Με αυτόν η ησυχασμός εμφανίζεται ως είδος μυστικισμού και μάλιστα, κατά τον Χρήστου, του Παύλειου μυστικισμού, σε βάρος της τεχνικής του ησυχασμού.

### *Η φιλοσοφική προσέγγιση*

Την τελευταία προσέγγιση την οποία θα παρουσιάσουμε θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «φιλοσοφική». Μέχρι τώρα είδαμε την επικράτηση των ατομικών περιπτώσεων επί της τυπολογικής προσπάθειας. Η πολιτισμική προσέγγιση του Χρήστου καταλήγει και αυτή σε κάποιο είδος ατομικισμού. Δεν είναι όμως αυτό κάτι το φυσιολογικό; Σύμφωνα με τον Benedetto Croce, η φιλολογία δεν διακρίνεται πραγματικά σε είδη αφού κάθε μεγάλος συγγραφέας αποτελεί από μόνος του ένα φιλολογικό είδος.<sup>46</sup> Το πρόβλημα είναι τι εννοούμε με τον όρο *τύπος*. Σύμφωνα με τον Max Weber, για παράδειγμα, *τύπος* είναι ένα είδος μέσου όρου των υπάρχουσών τάσεων σε ένα συγκεκριμένο πολιτιστικό μόρφωμα. Η εύρεση, όμως, αυτού του μέσου όρου δεν γίνεται με στατιστικό ή μαθηματικό τρόπο αλλά με κατανοητικό-αιτιολογικό τρόπο. Επανερχόμαστε έτσι πάλι στο ζήτημα των κριτηρίων και πώς αυτά προσδιορίζονται και χαρακτηρίζονται. Προκειμένου να ερευνήσουμε το πρόβλημα αυτό θα στραφούμε στις κατηγορίες με τις οποίες αναλύει τη σκέψη του Γρηγόριου Παλαμά ο Βασίλειος Τατάκης σε μελέτημά του με τίτλο *Γρηγόριος Παλαμάς. Μεθοδολογικά*.<sup>47</sup>

Για τον Τατάκη, η βασική κατηγορία με την οποία οφείλουμε να προσεγγίσουμε τη σκέψη του Παλαμά είναι η διάκριση ορθολογισμού-πίστης η οποία, ωστόσο, δεν τίθεται εξ αρχής αλλά είναι αποτέλεσμα προηγούμενων αναπτύξεων. Ο Τατάκης εκκινεί από τη διάκριση που στην ουσία επικαλείται και ο Χρήστου μεταξύ πλατωνισμού και αριστοτελισμού. Σύμφωνα με τον Τατάκη, «έχουμε στον Παλαμά αριστοτελική μεθοδολογική φρασεολογία, οντολογικό όμως βάθος που μας κάνει να σκεπτόμαστε τον Πλάτωνα».<sup>48</sup> Ως γνωστόν, είναι η βυζαντινή παράδοση που, στη συνέχεια του νεοπλατωνισμού, έθεσε τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη ως τους μεγαλύτερους φιλοσόφους όλων των εποχών. Πέρα από

---

<sup>46</sup> CROCE 1967.

<sup>47</sup> Βλ. ΤΑΤΑΚΗΣ 1981.

<sup>48</sup> ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 82.

τη διάκρισή τους, υπάρχει και ένα μοντέλο εναρμόνισης των δύο φιλοσόφων της αρχαιότητας κατά το παράδειγμα του νεοπλατωνισμού. Ειδικότερα, για τον Παλαμά, η διάκριση πλατωνισμού-αριστοτελισμού ανάγεται στη διάκριση αποδεικτικής και διαλεκτικής μεθόδου. Η διαλεκτική μέθοδος καταλήγει σε πιθανά και όχι αγνευδή συμπεράσματα. Η αποδεικτική μέθοδος υπερέρχει επειδή δεν υποπίπτει σε αντιφάσεις και στηρίζεται σε μία γενικευμένη αναγκαιότητα. Ο Παλαμάς διαφέρει από τον Αριστοτέλη γιατί αν και εξαίρει τον αποδεικτικό λογισμό καταδικάζει ωστόσο απόλυτα τον διαλεκτικό λογισμό. Επίσης, η αποδεικτική μέθοδος δεν διέπει όλο το επιστητό. Για παράδειγμα, της διαφεύγει η γνώση του θείου χωρίς όμως να αφορά μόνο στα αυταπόδεικτα και τα αναπόδεικτα όπως στον Σταγειρίτη. Το εργαλείο της προσπέλασης στο θείο δεν είναι η νόηση αλλά το πνεύμα που κατά κάποιο τρόπο αποτελεί μία διευρυμένη νόηση. Ο αποδεικτικός λογισμός είναι αποτελεσματικός στο μέτρο που οριοθετεί την περιοχή του θείου. Η σχέση με τον ορθολογισμό φαίνεται έτσι να είναι άλλοτε θετική και άλλοτε αρνητική. Ο Τατάκης σημειώνει ότι «δεν τρομάζει ο Παλαμάς από τα επιχειρήματα των ορθολογιστών, τρομάζει όμως και ανησυχεί από το ορθολογικό πνεύμα που ανακαλύπτει στα επιχειρήματα του αντιπάλου του Βαρλαάμ».<sup>49</sup> Το ορθολογικό πνεύμα οφείλει να συνοδεύεται από την επίγνωση του μυστικού βάθους της πίστης. Ο Τατάκης σημειώνει ότι, ακόμη και η σύγχρονη θετική επιστήμη έχει το δικό της μυστικό βάθος όπου ελλοχεύουν όλα όσα διαφεύγουν της επιστημονικής γνώσης. Η κοινωνία με το θείο δεν επιτυγχάνεται χάρη στην αποδεικτική μέθοδο αλλά χρειάζεται και την πνευματική κινητοποίηση. Η συμπλοκή αυτή μυστικού και αποδεικτικού θυμίζει κάπως μία επιστροφή στη διαλεκτική. Ωστόσο, δεν είναι η διαλεκτική αλλά η πίστη που αποτελεί το πραγματικό πνευματικό κίνητρο. Η πίστη είναι το θεμέλιο του υπεραισθητού όπως η αίσθηση είναι το θεμέλιο του αισθητού. Όπως η αίσθηση δεν έχει ανάγκη απόδειξης έτσι και η πίστη δεν τη χρειάζεται. Η σχέση αυτή είτε αναλογίας είτε ομοιότητας επιτρέπει τη μη καταδίκη των αισθητών. Η αιτιολόγηση του αισθητού δεν είναι πραγματικώς τέτοια αλλά είναι περιγραφή μόνο της αισθητικής εμπειρίας. Το ίδιο συμβαίνει και με το υπερ-αισθητό. Ο λόγος έχει νόημα στο μέτρο που χάρη σε αυτόν τίθεται το μυστικό βάθος. Η μεθοδολογία του Παλαμά στηρίζεται επί νέων μεθοδολογικών προϋποθέσεων αλλά ανταποκρίνεται και στη χριστιανική ανθρωπολογία. Η απολογία των αισθητών σημαίνει ότι δεν ζητείται «απαλα-

---

<sup>49</sup> ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 86.

λαγή από το σώμα, αλλά από το σωματικό φρόνημα».<sup>50</sup> Ένας αυστηρός ορθολογισμός της πίστης μπορεί να μην ήταν σε θέση να κάνει αυτή τη σημαντική διαφορά, ενώ ως έδρα του λογιστικού στον άνθρωπο ορίζεται, εδώ, όχι ο νους αλλά η καρδιά.

Η ανάλυση αυτή του Τατάκη αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφία του Παλαμά ως χριστιανική σκέψη ή χριστιανική φιλοσοφία. Για ό,τι αφορά στα τυπολογικά ζητήματα, ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του ότι ο Παλαμάς συνυφαίνει τη μεθοδολογία με την οντολογία του. Ο μεθοδολογικός δυϊσμός του Παλαμά ανάμεσα σε αισθητά και αναγκαία είναι πλατωνικής καταγωγής. Ανάλογα χωρίζονται και τα όντα στον Παλαμά. Έτσι, λοιπόν, κατά τον Τατάκη, το μεθοδολογικό ζήτημα δεν είναι στον Παλαμά ζήτημα έκθεσης μόνο των φιλοσοφικών ιδεών του. Ούτε πάλι είναι αυτο-συντηρούμενο σύστημα κατάδειξης κάποιων βασικών αρχών. Η οντολογικο-μεθοδολογική αλληλουχία επεξηγεί πιθανώς για ποιο λόγο η περίπτωση του Παλαμά αποτελεί ξεκάθαρο τύπο μίας πολιτισμικής εξέλιξης, κάτι που σε άλλους στοχαστές δεν συμβαίνει στο μέτρο που αυτοί υπολείπονται σε συστηματικότητα. Δεν μπορούν, επομένως, όλοι οι λόγοι να αποτελέσουν παραδειγματικές περιπτώσεις ούτε τα εξωτερικά κριτήρια είναι αρκετά για να συστηθεί μία επαρκής τυπολογία αλλά πρέπει αυτά να συνδυάζονται με εσωτερικά κριτήρια του έργου τους ή της δράσης τους. Για κάτι τέτοιο η απλή ιστορική καταγραφή δεν είναι αρκετή. Αντίθετα, είναι οι καθαροί τύποι που φαίνεται να επιβάλλονται, κατά κάποιο τρόπο, στην ιστορία.

Συμπερασματικά, διατρέξαμε εδώ κάποιες προσπάθειες τυπολόγησης των Βυζαντινών λογίων του ύστερου Βυζαντίου που απετέλεσαν το πνευματικό κλίμα στο οποίο ανετράφη ο Γρηγόριος Παλαμάς και που κληρονομήθηκε στους μεταγενεστέρους. Οι εν λόγω τυπολογίες δεν κατόρθωσαν, από τα ίδια τα πράγματα, να είναι εξαντλητικές αφού οι ατομικές περιπτώσεις διαφεύγουν των γενικευτικών εγχειρημάτων. Στην ολοκλήρωση της εργασίας, προέκυψε το ερώτημα, τι είναι ένας τύπος και συνομίσθηκε η πορεία κατηγοριοποίησης της σκέψης του Παλαμά από τον Τατάκη με τρόπο που πιθανώς να είναι χρήσιμος και για μία μελλοντική σύνταξη νέων τυπολογιών.




---

<sup>50</sup> ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 90.

*Βιβλιογραφία*

- ΖΗΣΗΣ, Θ.Ν. (1980), *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών (Ανάλεκτα Βλατάδων 30)
- ΚΡΟΥΜΠΑΧΕΡ, Κ. (1955), *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, I-II, Αθήνα: Πάπυρος
- ΡΑΝΣΙΜΑΝ Στ. (1991), *Η τελευταία βυζαντινή Αναγέννηση*, Αθήνα: Δόμος
- ΤΑΤΑΚΗΣ, Β.Ν. (1981), Γρηγόριος Παλαμάς. Μεθοδολογικά, στο: Β.Ν. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Αστήρ, 81-92
- ΧΡΗΣΤΟΥ, Π.Κ. (1959), *Ο Γρηγόριος Παλαμάς και η θεολογία εις την Θεσσαλονίκη κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα*, Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου
- ARABATZIS, G. (2004), Cohérence ou fondation de la raison morale selon Max Weber, στο: A. BENMAKHLOUF & J.F. LAVIGNE (Επιμ.), *Avenir de la raison, devenir des rationalités. Actes du XXIX<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.), 27 août-1<sup>er</sup> septembre 2002*, Paris: Vrin, 573-577
- ARABATZIS, G. (2005), Max Weber et l'académisme politique de Platon, *Philosophical Inquiry* XXVII/1-2, 2005, 95-109
- BENDA, J. (1945), *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris: Gallimard
- BLANCHET, M.H. (2008), *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472) – Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin*, Paris: Institut français d'études byzantines, Archives de l'Orient Chrétien
- CLUCAS, L. (1981), *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München: Institut für Byzantinistik (Miscellanea Byzantina Monacensia 26)
- COLLINS, R. (2002), On the Acrimoniousness of Intellectual Disputes, *Common Knowledge* 8/1, 2002, 47-70
- CROCE, B. (1967), Criticism of Artistic and Literary Kinds, στο: B. CROCE, *Aesthetic*, London: Vision Press / Peter Owen, 436-448
- KUSTAS, G.L. (1973), *Studies in Byzantine Rhetoric*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών (Ανάλεκτα Βλατάδων 17)
- RUNCIMAN, S. (1991), *The Last Byzantine Renaissance*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Cambridge University Press

- SCHUMPETER, J., (1986), *History of Economic Analysis*, London: Routledge
- TINNEFELD, F. (2003), Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike, *Dumbarton Oaks Papers* 57, Symposium on Late Byzantine Thessalonike 2003, 153-172
- WEBER, M. (1972), Η «αντικειμενικότητα» της κοινωνιολογικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσεως, στο: Μ. WEBER, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, τ. Α', Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 13-80
- WEBER, Μ. (χ.χ.), *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, Αθήνα: Παπαζήσης
- WILSON, N.G. (1991), *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, Αθήνα: Καρδαμίτσα



### *Abstract*

George ARABATZIS: *Intellectuals of Late Byzantium and Gregory Palamas. A typological critique*

The article examines the factions of intellectuals in Late Byzantium and proposes a critique of the typologies advanced by three scholars. For Sir Steven Runciman, there is a clear individualistic trend in the philosophical positions of Byzantine intellectuals although the themes of their grouping are limited to three: Christian mysticism, Greek philosophy, and the relations with the West. For Runciman, the two more clear-cut types of intellectuals are Georgios Gemistos Plethon who stood in favor of sole Greek philosophy and Gregorios Palamas who gave new life to Christian mysticism; yet a variety of intermediary intellectual types can be found between them. P.K. Christou proposed a Cultural Approach that summarized political, national, and politico-religious criteria with a mixed character of philosophical and/or sociological nature; Christou's theory oscillates between realism and formalism. Finally, B.N. Tatakis also sees Gregory Palamas as a sort of ideal-type but his typological ideality is due to the ontological-epistemological coherence of his work. For Tatakis the exemplarity of an intellectual can ultimately come only from the metaphysical exemplarity of his writings.

*Ο Γεώργιος Αραμπατζής είναι Ερευνητής στο Κέντρον Ερεύνης Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Έχει γράψει μεταξύ άλλων τα βιβλία Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.), Παρίσι, 1998, και Παιδεία και Επιστήμη στον Μιχαήλ Εφέσιο. Εις περί ζώων μορίων Α 1,3-2,10, Ακαδημία Αθηνών, 2006, καθώς και πολλά άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά. Έχει διδάξει φιλοσοφία στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και το Πανεπιστήμιο Αθηνών όπου έχει εκλεγεί Επίκουρος Καθηγητής Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Υπήρξε προσκεκλημένος ερευνητής στα Πανεπιστήμια του Πρίνστον, του Ελσίνκι, του Καρόλου στην Πράγα, του Ιασίου κ.ά., όπου έδωσε διαλέξεις περί Βυζαντινής Φιλοσοφίας.*



Γιώργος ΣΤΕΙΡΗΣ

*Ο ρόλος της ελληνικής διανόησης  
στην αναγέννηση της φιλοσοφίας της φύσης  
και της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη  
κατά τον 15<sup>ο</sup> αιώνα*

**Τ**Ο ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΥΠΗΡΞΕ έντονο κατά τους ύστερους μέσους χρόνους, όταν οι αντιλήψεις του Κλαύδιου Πτολεμαίου και του Αριστοτέλη αποτέλεσαν σημείο τριβής των φιλοσόφων της εποχής. Από τον 15<sup>ο</sup> αιώνα, όταν και σχηματικά θεωρείται ότι άρχεται η περίοδος της Αναγέννησης, ανανεώνεται το ενδιαφέρον για τον τομέα αυτό του επιστητού, με αποκορύφωμα την ανατροπή του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου που επέφεραν τα συστήματα των Copernicus, Kepler, Bruno και Galilei.

Οι λόγοι που οδήγησαν σε αυτή την εξέλιξη είναι πολλοί και έχουν επαρκώς εξηγηθεί από την επιστημονική έρευνα. Χρειάζεται, όμως, να προσεχθεί περισσότερο ο ρόλος των λογίων που κατέφυγαν στη Δύση την περίοδο παρακμής της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, η οποία επισφραγίστηκε με την Άλωση του 1453. Τα κείμενα που μετέφεραν μαζί τους και οι νέες, ακριβείς μεταφράσεις των αρχαιοελληνικών κειμένων που επιμελήθηκαν, εμπλούτισαν τη φιλοσοφία της φύσης με τρόπο μοναδικό.

Στα τέλη του 14<sup>ου</sup> και στις αρχές του 15<sup>ου</sup> αιώνα στην Κωνσταντινούπολη, τη Θεσσαλονίκη και την Κρήτη το ενδιαφέρον για τη μελέτη της φύσης και την αστρονομία ήταν εξαιρετικά αναπτυγμένο. Οι Ισαάκ Αργυρός, Ιωάννης Χορτασμένος και Ισίδωρος Γλαβάς είχαν μελετήσει και αναλύσει το έργο του Κλαύδιου Πτολεμαίου, του σπουδαίου μαθηματικού και αστρονόμου της αρχαιότητας. Την ίδια εποχή μέλη της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης, όπως ο Shelomo ben Eliyahu και ο Mordecai Komtino, δημοσίευσαν παρόμοιες μελέτες στην ελληνική, εβραϊκή και λατινική γλώσσα, συντελώντας στη διάχυση της βυζαντινής επιστήμης. Έργα εβραϊκής αστρονομίας είχαν ενδελεχώς μελετήσει και οι Μιχαήλ Χρυσοκόκης, Μάρκος Ευγενικός και Ματθαίος Καμαριώτης, ορισμένοι

εκ των επιφανεστέρων δηλαδή λογίων του 15<sup>ου</sup> αιώνα στην Ανατολή.<sup>1</sup>

Με την ίδια θεματική είχε ασχοληθεί συστηματικά και ο Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων, τόσο στο διάστημα της παρουσίας του στην Κωνσταντινούπολη, όσο και στο Μυστρά, μελετώντας αρχαιοελληνικές, περσικές, εβραϊκές και αραβικές πηγές. Η μελέτη του Γεμιστού διαπνεόταν από αμιγώς φιλερευνητικό ενδιαφέρον με σαφείς φιλοσοφικές προεκτάσεις. Ο Γεμιστός φιλοδοξούσε να δημιουργήσει ένα νέο ημερολόγιο, στηριγμένο στην αρχαιοελληνική σοφία, το οποίο θα εξοβέλιζε το Ιουλιανό.<sup>2</sup> Το έργο του Γεμιστού στην αστρονομία είχε ολοκληρωθεί το 1433 και διδασκόταν από τον Ιωάννη Χορτασμένο στους μαθητές του, ανάμεσα στους οποίους περιλαμβάνονταν οι Μάρκος Ευγενικός και Βησσαρίων.

Την ίδια εποχή δύο άλλοι Πελοποννήσιοι, ο Ισιδωρος Μονεμβασιάς και ο Νικόλαος Ευδαιμονογιάννης ασχολούνταν με την ίδια θεματική. Ο γεννημένος στο Μυστρά Ευδαιμονογιάννης, και πιθανότατα μαθητής του Γεμιστού, είχε μάλιστα επεξεργαστεί και σχολιάσει τη *Μαθηματική Σύνταξη* του Κλαύδιου Πτολεμαίου.<sup>3</sup> Πάντως κατά την παρουσία του Γεμιστού στην Ιταλία την περίοδο 1437-1439, με αφορμή τη σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας, δεν υπάρχουν μαρτυρίες για το αν δίδαξε και αστρονομία. Ούτε τα αστρονομικά του έργα μεταφράστηκαν στα λατινικά. Ακόμα και το *Περί ων Αριστοτέλης προς Πλάτωνα διαφέρεται*, το έργο που συνέθεσε κατά την διαμονή του στη Φλωρεντία, γράφτηκε στα ελληνικά, γεγονός που εμπόδισε την άμεση διάδοση του και την πλήρη κατανόησή του από τους δυτικούς.<sup>4</sup>

Με τη μελέτη της φύσης ασχολήθηκε και ο Γεώργιος Τραπεζούντιος, ο οποίος γεννήθηκε (1395) και ανδρώθηκε στην Κρήτη και πέθανε στην Ιταλία το 1472 ή το 1473. Γύρω στο 1440 ο Τραπεζούντιος άρχισε να ασχολείται συστηματικά με τη φιλοσοφία της φύσης. Σύμφωνα με αυτόγραφη μαρτυρία του ανέλαβε την προσπάθεια μετάφρασης των *Libri Naturales* του Αριστοτέλη. Η ενασχόληση του με τα έργα αυτά υπήρξε μακροχρόνια, καθώς από τη χρονολόγησή των μεταφράσεών του συμπεραίνουμε ότι ασχολήθηκε με αυτά έως το 1447. Για τα *Περί Ουρανού* και *Περί Γενέσεως και Φθοράς* ο Τραπεζούντιος συνέγραψε και σχόλια, γεγονός που μαρτυρά τη συστηματική ενασχόληση του με τα κείμενα.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ΤΙΗΟΝ 1996.

<sup>2</sup> ΜΕΡΣΙΕΡ 2003· ΤΙΗΟΝ 1998.

<sup>3</sup> ΤΙΗΟΝ 2003.

<sup>4</sup> ΚΟΠΕΝΧΑΒΕΡ & ΣΧΜΙΤΤ 1992, 87-89· ΚΡΙΣΤΕΛΛΕΡ 1979, 150-160· ΜΟΝΦΑΣΑΝΙ 1976, 201-210.

<sup>5</sup> ΜΟΝΦΑΣΑΝΙ 1976, 55-60.

Σημαντικότερη είναι η ερμηνεία που ο ίδιος παρέχει για την επιλογή των *Μετεωρολογικών* του Αριστοτέλη, η μετάφραση των οποίων ολοκλήρωσε το corpus των *Libri Naturales*. Ο Τραπεζούντιος επισήμανε ότι οι υπάρχουσες στην εποχή του μεταφράσεις είχαν στηριχθεί στο αραβικό και όχι στο ελληνικό πρωτότυπο, οπότε ήταν έμπλεες λαθών.<sup>6</sup> Αλλά και οι μεσαιωνικές μεταφράσεις του Guilelmus de Moerbeke δεν τον ικανοποιούσαν, καθώς η επιλογή του για λέξη προς λέξη μετάφραση δεν άφηναν περιθώρια ανάδειξης του περιεχομένου του έργου. Επίσης τον δυσανασχτούσε που η φιλοσοφία της φύσης είχε αφηθεί στο περιθώριο του ενδιαφέροντος. Ο Τραπεζούντιος βρισκόταν πια σε θέση να συνειδητοποιήσει το αδιέξοδο που είχε οδηγηθεί ο συγκεκριμένος τομέας της φιλοσοφίας και ήθελε να συνεισφέρει στην αναβάπτισή του μέσω της ορθής ανάγνωσης και ερμηνείας των αριστοτελικών απόψεων.<sup>7</sup>

Λίγα χρόνια αργότερα, συγκεκριμένα στη διάρκεια του 1451, ο Τραπεζούντιος ανέλαβε και ολοκλήρωσε τη μετάφραση της *Μαθηματικής Συντάξεως* του Κλαύδιου Πτολεμαίου. Το ενδιαφέρον των μεσαιωνικών φιλοσόφων γύρω από το έργο αυτό είχε μεγιστοποιηθεί το 13<sup>ο</sup> αιώνα, όταν όσοι δεν αποδέχονταν τη φυσική εξήγηση για τη μορφή και λειτουργία του κόσμου, την οποία είχε εισηγηθεί ο Αριστοτέλης, συντάχθηκαν με τη μαθηματική εξήγηση του Κλαύδιου Πτολεμαίου. Οι φυσικοί φιλόσοφοι και οι αστρονόμοι ήταν υπέρμαχοι του πτολεμαϊκού συστήματος, το οποίο διέσωζε τα φαινόμενα, ενώ οι θεολόγοι του αριστοτελικού, που στηριζόταν στις πρώτες αρχές.

Γεγονός που χρήζει ερμηνείας είναι η στροφή του Τραπεζούντιου προς τον Πτολεμαίο, μιας και δεν περιορίστηκε στην απλή μετάφραση των κειμένων του, αλλά αφιερώθηκε στη σύνταξη εκτεταμένων σχολίων, τα οποία πραγματεύτηκε και υπερασπίστηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα. Αξίζει της προσοχής μας ότι ταυτόχρονα με τη *Μαθηματική Σύνταξη* επεξεργαζόταν τα ψευδό-αριστοτελικά *Προβλήματα*. Αποδεικνύεται, συνεπώς, ότι δεν παραιτήθηκε από τη μελέτη του Αριστοτέλη, τον οποίο ποτέ δεν έπαψε να θεωρεί ως τον σπουδαιότερο φιλόσοφο. Το χειρόγραφο της *Μαθηματικής Συντάξεως* που χρησιμοποίησε ο Τραπεζούντιος προερχόταν από τη βιβλιοθήκη του Βησσαρίωνα, από τον οποίο το είχε ζητήσει ο πάπας Νικόλαος Ε΄. Φαίνεται, δηλαδή, πως ο ίδιος ο Βησσαρί-

<sup>6</sup> «At Metaurorum quattuor libri perversi sunt magis quam versi, nec e Greco se dab Arabico traducti mendose sunt. At ea pars philosophie que de parvis naturalibus vulgo dicitur adhuc iunioribus intacta iacet», MONFASANI 1976, 61.

<sup>7</sup> MONFASANI 1976, 61.

ων δεν είχε, τουλάχιστον εκείνη την εποχή, τη σκέψη να προωθήσει τη μελέτη του συγκεκριμένου έργου, ωθώντας κάποιον από τον κύκλο του να το μεταφράσει και να το σχολιάσει.<sup>8</sup>

Στα τέλη του 1451 ο Τραπεζούντιος παρέδωσε στον πάπα Νικόλαο Ε΄ τη μετάφραση της *Μαθηματικής Συντάξεως* και τα σχόλια του. Τα σχόλια χωρίζονται σε δύο τμήματα. Στην εισαγωγή εξηγούνται βασικές έννοιες, απαραίτητες για την κατανόηση του κειμένου. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται τα σχόλια αυτά καθαυτά. Ο Τραπεζούντιος είχε αρχίσει να ενδιαφέρεται για τη συγκεκριμένη θεματική πριν ξεκινήσει την εν λόγω μετάφραση, καθώς, όπως αναφέρει ο ίδιος, στη Βενετία, στα 1430, είχε μελετήσει τα σχόλια του Πρόκλου στη *Μαθηματική Σύνοταξη* του Πτολεμαίου.<sup>9</sup> Ο Πρόκλος είχε συγγράψει το *Υποτύπωσης Αστρονομικών Υποθέσεων*, στο οποίο ανέλυε τις θεωρίες του Ιπάρχου και του Κλαύδιου Πτολεμαίου για τα ουράνια σώματα, προσπαθώντας να συμβιβάσει τις αντιτιθέμενες θεωρίες τους για τους επικύκλους και τους εκκέντρους.<sup>10</sup>

Στον πρόλογο του δευτέρου μέρους του σχολίου, αν και ομολογεί πως δεν αισθάνεται ιδιαίτερα εξοικειωμένος με το αντικείμενο, ο Τραπεζούντιος αναφέρει ότι ήταν εύκολο να εντοπίσει την πληθώρα λαθών του Θέωνα και των Λατίνων σχολιαστών του Πτολεμαίου, οι οποίοι είχαν παρανοήσει όσα διάβαζαν. Ο Θέων δεν είχε καταλάβει τις ημικυκλικές κινήσεις, θεωρώντας τις όλες κυκλικές. Επίσης, παρανόησε τους αστρονομικούς πίνακες, παρασύροντας και τους μεταγενέστερους Thabit ben Qurra (9<sup>ος</sup> αιώνας), Geber (Jabir ibn Aflah 11<sup>ος</sup>-12<sup>ος</sup> αιώνας) και Leo Judaeus (Levi Ben Gerson περ. 1288 - περ. 1344). Ο Τραπεζούντιος ανέλαβε να διορθώσει όλα αυτά τα, κατά τη γνώμη του, λάθη και αβλεψίες. Τον εξέπληττε, μάλιστα, το γεγονός πως οι μελετητές του Μεσαίωνα έδωσαν τόση μεγάλη προσοχή στον Θέωνα και όχι στον Κλαύδιο Πτολεμαίο, ενώ κάθε φορά που ασκούσαν κριτική αυτή απευθυνόταν ουσιαστικά στο Θέωνα, ο οποίος έσφαλε, και όχι στον Κλαύδιο Πτολεμαίο. Ο Τραπεζούντιος θεωρούσε, επίσης, πως και ο Ίππαρχος είχε προσφέρει πολλά, καθώς το μεγαλύτερο μέρος των απόψεών του εξακολουθούσαν να ισχύουν.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> MONFASANI 1984, 674.

<sup>9</sup> Πρβλ. Trapezuntius: «Proculus enim et hoc et alia multa late in compendio et brevi et claro totius Magne Compositionis Ptolomei conscripsit», MONFASANI 1984, 685.

<sup>10</sup> NEUGEBAUER 1975, 1031-1036.

<sup>11</sup> «Semicirculi cordas atque arcus tabulis comprehendit Ptolomeus. Non putavit id sufficere Theon, ac breviter viam dare conatur qua totius circuli arcus et cordas habeamus. Nec vidit tabulas ideo in his conscribi ne aliquid ultra queramus ... Id per indemonstrabilem sectoris figuram accidisse illi contendunt, ut Geber, Tebir, aliique permulti quos

Επειδή ο Τραπεζούντιος δεν διέθετε ιδιαίτερη εμπειρία στο αντικείμενο, ζήτησε να ελέγξει κάποιος ειδικότερος τα σχόλιά του. Για το έργο αυτό ο πάπας επέλεξε τον Iacobus Cremonensis. Τον Απρίλιο του 1452 ο Τραπεζούντιος γνώριζε ήδη για τη δριμεία κριτική που είχε ασκηθεί στο έργο του, στο οποίο ο Iacobus ήδη είχε επέμβει με διορθώσεις στα περιθώρια και συνολική κριτική, γεγονός που τον εξόργισε. Ζήτησε από τον πάπα να επιτρέψει τη δημόσια αντιπαράθεσή τους, ώστε να κριθεί εάν αυτός ή ο Iacobus Cremonensis είχε δίκιο. Ο πάπας απέρριψε το αίτημά του ωθώντας τον, εμμέσως πλην σαφώς, να επιστρέψει στις μεταφράσεις, γεγονός που οδήγησε τις σχέσεις των δύο ανδρών σε ένταση.<sup>12</sup>

Έως του σημείου αυτού φαίνεται πως επρόκειτο για προσωπική υπόθεση. Ο Τραπεζούντιος, όμως, δικαίως υπονιάστηκε ότι ήταν αναμειγμένος ο Βησσαρίων, οι σχέσεις του οποίου με τον Τραπεζούντιο δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα θερμές. Ο Βησσαρίων, όταν πληροφορήθηκε ότι ο Τραπεζούντιος είχε αναλάβει τη μετάφραση του έργου του Κλαύδιου Πτολεμαίου, του είχε συστήσει να ακολουθήσει τα σχόλια του Θέωνα του Αλεξανδρέως, μαθηματικού και αστρονόμου του 4<sup>ου</sup> αιώνα, ο οποίος είχε συγγράψει εκτενή σχόλια στη *Μαθηματική Σύνταξη* με τη βοήθεια της θυγατέρας του Υπατίας.<sup>13</sup> Στο προοίμιό του έργου του ο Θέων ανέφερε ότι σκοπός του ήταν να ξεπεράσει τους προηγούμενους σχολιαστές, οι οποίοι παρέλειπαν όχι τα εύκολα σημεία του κειμένου του Κλαύδιου Πτολεμαίου, όπως υποστήριζαν, αλλά τα δύσκολα, με τα οποία ο Θέων θα ασχολείτο.<sup>14</sup>

Για άλλη μια φορά την κύρια ευθύνη για την παρανόηση του Κλαύδιου Πτολεμαίου ο Τραπεζούντιος την απέδωσε στους Άραβες, οι οποίοι υπέπεσαν σε πολλαπλά λάθη στις μεταφράσεις τους, τα οποία αργότερα αναπαρήχθησαν και διαιωνίστηκαν. Τα έργα του Κλαύδιου Πτολεμαίου μπορεί να διαβάζονταν, αλλά ο στοχασμός του είχε μείνει στο σκοτάδι. Τα σχόλια του Τραπεζούντιου δεν αποκαθιστούσαν μόνο τα λάθη, αλλά προ-

---

in errorem impulit Theon, qui minores etiam proportiones». – «Sed Arabis quidem forsam ignoscet aliquis si propter malam librorum in linguam suam traductionem erase Ptolomeum putaverint, presertim cum Theonis, cuiusdam Greci, errata quedam inepte secuti sint. Grecis autem quis ignoscet, qui Theonem laudant Ptolomeoque ipsi preponunt? Et Arabes quidem nihil dicere Theonem intellexerunt. Nam ubicunque Ptolomei demonstrationes reprobant, non ipsas certe, sed Theonis commentaries reprobant», MONFASANI 1984, 323-324, 679.

<sup>12</sup> MONFASANI 1976, 106-108.

<sup>13</sup> MONFASANI 1976, 104-113.

<sup>14</sup> PINGREE 1982· ΤΙΗΟΝ 1976· 1985· 1987.

σέφεραν νέα γνώση. Συγκεκριμένα, ο Τραπεζούντιος εντόπισε σφάλματα στις θέσεις των ουράνιων σωμάτων και τις κινήσεις τους, τα οποία επεδίωξε να διορθώσει. Επισήμανε, επίσης, ότι άσκησε κριτική και στον Κλαύδιο Πτολεμαίο, όπου το έκρινε απαραίτητο.<sup>15</sup>

Ο Τραπεζούντιος, συνεπώς, δεν ακολούθησε τις υποδείξεις του Βησσαρίωνα και έκρινε αρνητικά το κείμενο του Θέωνα, το οποίο θεωρούσε ανεπαρκές. Ίσως και αυτός να υπήρξε ένας από τους λόγους που παρώθησαν τον Τραπεζούντιο να γράψει τα δικά του σχόλια. Ο Βησσαρίων μάλιστα, μετά την αποπομπή του Τραπεζούντιου από την παπική αυλή, του απέστειλε επιστολή όπου ανέφερε ότι του άξιζε ακόμα μεγαλύτερη τιμωρία από τη στιγμή που δεν έλαβε υπόψη του τις υποδείξεις που του έγιναν. Μάλιστα ο Βησσαρίων ενθάρρυνε και υποστήριξε την ανάθεση στον Θεόδωρο Γαζή της εκ νέου μετάφρασης των κειμένων του Αριστοτέλη, που λίγα χρόνια πριν είχε μεταφράσει ο Τραπεζούντιος, προσπαθώντας να καταδικάσει στην αφάνεια το έργο του.<sup>16</sup> Ο Τραπεζούντιος αντιδρώντας δημοσίευσε το 1456 το *Adversus Theodorum Gazam in perversionem Problematum Aristotelis*, αποπειρώμενος να υπερασπιστεί το έργο του. Στον Τραπεζούντιο απάντησε ένας άλλος λόγιος από τον κύκλο του Βησσαρίωνα, ο Ανδρόνικος Κάλλιστος, με το *Defensio Theodori Gazae*. Η διαμάχη τους παρήγαγε επιστημονικό-φιλοσοφικό διάλογο.<sup>17</sup>

Οι περιπέτειες στη Ρώμη δεν πτόησαν τον Τραπεζούντιο. Το 1456-1457 στη Νάπολη, όπου πια διέμενε, μετέφρασε και σχολίασε το έργο του ψευδο-Πτολεμαίου *Centiloquium*, το οποίο είχε κυρίαρχα αστρολογικό ενδιαφέρον, θεματική προς την οποία είχε στραφεί ο Τραπεζούντιος μιας και συνήδε με τα προφητικά και εσχατολογικά του οράματα. Η μετάφραση και ο σχολιασμός του έργου χρειάστηκαν περισσότερο χρόνο και κόπο από τη *Μαθηματική Σύνταξη*. Ο Τραπεζούντιος είχε την ακλόνητη πεποίθηση ότι κατάφερε να προσφέρει αστρολογικές αλήθειες που διέφευγαν, έως τότε, της γνώσης των ειδικών. Συγκεκριμένα, στον πρόλογο των σχολίων στο *Centiloquium* αναφέρει ότι οι ιδέες του για τον κόσμο έχουν στηριχθεί στις αριστοτελικές θέσεις, γεγονός ενδεικτικό για την οπτική μέσα από την οποία αντιμετώπιζε το έργο του ψευδο-Πτολεμαίου,

<sup>15</sup> «In capiundis vero planetarum locis per instrumenta nulla nos alia instrumenta probamus nisi ea quorum constructionem et usum Ptolomeus exposuit, primum quia sicuti Aristotelem in rimandis nature secretis, ... non alio certe pacto in scientia celestium unum sequi admirarique debemus ... deinde textus Ptolomaici explanationem aggressi sumus», MONFASANI 1984, 250.

<sup>16</sup> MONFASANI 1976, 104-113.

<sup>17</sup> GARIN & PINTON 2008, 1176-1177.

αλλά και τα γνήσια έργα του Κλαύδιου Πτολεμαίου. Αυτό αποδεικνύεται και από το ότι αμέσως μετά εκθέτει περιληπτικά βασικές θέσεις της αριστοτελικής φιλοσοφίας σχετικά με τη δομή και τη διάταξη του κόσμου.<sup>18</sup>

Γύρω στο 1456 ολοκλήρωσε και άλλα έργα του με παρόμοιο περιεχόμενο, το *De Antisciiis in quorum Rationem Fata sua rejicit* και το *Cur his temporibus astrologum iudicia plerumque fallant*. Ο Τραπεζούντιος πίστευε πως στην εποχή του παρέβλεπαν την αντισκιά, οπότε δεν μπορούσαν να κάνουν ακριβείς αστρολογικές προβλέψεις. Στην αρχαιότητα ο Ίππαρχος και ο Δωρόθεος της Σιδώνας είχαν πραγματευθεί επιτυχώς το φαινόμενο. Ο Τραπεζούντιος επιθυμούσε να αποδείξει ότι η παρερμηνευση των κειμένων του Πτολεμαίου, η προσθήκη μιας ένατης σφαίρας και η παράλειψη υπολογισμού της αντισκιάς καθιστούσαν αναξιόπιστους τους υπολογισμούς των αστρολόγων, οι οποίοι αποτύγχαναν, συνεπώς, να αναγνώσουν ορθά την πορεία του κόσμου.<sup>19</sup>

Το πόσο μεγάλη σημασία απέδιδε ο Τραπεζούντιος στην προσπάθειά του στον τομέα της αστρονομίας και της φυσικής φιλοσοφίας αποδεικνύεται και από το γεγονός πως όταν επεχείρησε να προσεγγίσει τον Σουλτάνο Μωάμεθ Β΄ το 1465 είχε μαζί του, για να του αφιερώσει, τη μετάφραση και τα σχόλια στη *Μαθηματική Σύνταξη*. Έγραψε και μια ιδιαίτερη εισαγωγή, επισημαίνοντας στον Μωάμεθ πόσο χρήσιμη θα ήταν η μελέτη του έργου του.<sup>20</sup> Παρόμοια προσπάθεια ανέλαβε ο Τραπεζούντιος και το 1467, όταν και απέστειλε στην αυλή του βασιλιά της Ουγγαρίας Ματθαίου Κορβίνου τη μετάφραση της *Μαθηματικής Συντάξεως* και τα σχόλια του. Όμως, οι προσπάθειες του Τραπεζούντιου για την προβολή και ανάδειξη του έργου του δεν απέδωσαν τα αναμενόμενα για αυτόν αποτελέσματα.

Ο Βησσαρίων εντωμεταξύ ποτέ δεν είχε ξεχάσει την επιμονή του Τραπεζούντιου να αγνοήσει την προτροπή του να σεβαστεί τα σχόλια του Θέωνα και αναζητούσε περαιτέρω τρόπους για να πλήξει το έργο του Τραπεζούντιου. Το ότι η εκδήλωση των προθέσεών του καθυστέρησε περίπου δέκα χρόνια υποδεικνύει πως ίσως δεν διέθετε κάποιο κατάλληλο πρόσωπο για να αναλάβει ένα τόσο δύσκολο έργο, γεγονός που ενισχύει το μέγεθος της επιστημονικής προσφοράς του Τραπεζούντιου. Η ευκαιρία προέκυψε το 1460 στη διάρκεια ενός ταξιδιού του Βησσαρίωνα στη Βιέννη. Εκεί συνάντησε έναν από τους πιο γνωστούς και καταξιωμένους αστρονόμους της εποχής του, τον Georg von Peurbach, στον οποίο

<sup>18</sup> «Aristotelis enim eiusque philosophie fuit alumnus», MONFASANI 1984, 99-100.

<sup>19</sup> MONFASANI 1976, 118-119· THORNDIKE 1958, 395.

<sup>20</sup> MONFASANI 1976, 187· 1984, 283.

πρότεινε να αναλάβει τη σύνταξη μιας *Επιτομής* της *Μαθηματικής Συντάξεως*, η οποία θα αντικαθιστούσε το έργο του Τραπεζούντιου. Αυτός δέχθηκε ασμένως και ανέλαβε το έργο. Το έργο του Peurbach θα επέτρεπε την ευκολότερη κατανόηση του στοχασμού του Κλαύδιου Πτολεμαίου, αλλά, κυρίως, θα αποκαθιστούσε τη φήμη του Θέωνα. Δυστυχώς, την επόμενη χρονιά, το 1461, ο Peurbach πέθανε. Λίγο πριν εκπνεύσει ανέθεσε τη συνέχιση του έργου του, το οποίο είχε ολοκληρώσει περίπου κατά το ήμισυ, σε ένα από τους μαθητές του, τον Johann Müller Regiomontanus (1436-1476), ο οποίος, όμως, δεν γνώριζε ακόμα τόσο καλά την ελληνική γλώσσα ώστε να πραγματοποιηθεί με επιτυχία ένα τόσο απαιτητικό κείμενο.<sup>21</sup>

Ο Regiomontanus δεν αρκέστηκε στη συνέχιση της *Επιτομής*, αλλά άρχισε να συγγράφει το *Defensio Theonis contra Trapezuntium*, με σκοπό να επιτεθεί στον Τραπεζούντιο και να αποκαταστήσει τη φήμη του Θέωνα, ικανοποιώντας πρωτίστως το Βησσαρίωνα. Ο Regiomontanus μάλιστα, καθ' υπόδειξη του Βησσαρίωνα, μελέτησε τα σχόλια του Θέωνα, τα οποία του χορήγησε ο ίδιος ο Βησσαρίων από την προσωπική του βιβλιοθήκη. Πιθανότατα μελέτησε και τα σχόλια του Iacobus Cremonensis, αν και δεν διαθέτουμε παρά μόνο ενδείξεις περί του λόγου το αληθές. Απόδειξη της μεροληψίας των Peurbach και Regiomontanus αποτελεί το ότι σε ταξίδι τους στην Ιταλία το 1460, κατόπιν πρόσκλησης του Βησσαρίωνα, αρνήθηκαν, παρά τα θρυλούμενα, να χρησιμοποιήσουν τη μετάφραση και τα σχόλια του Τραπεζούντιου για τη σύνταξη της *Επιτομής* τους, ενώ η ανεπάρκεια των ελληνικών τους τούς ώθησε να στηριχθούν στην, αποδεδειγμένα πια, λανθασμένη μεσαιωνική μετάφραση, η οποία τους οδήγησε σε μια σειρά από παρεπόμενα λάθη.<sup>22</sup>

Τελικά, ο Regiomontanus δημοσίευσε την *Επιτομή της Μαθηματικής Συντάξεως* το 1462, χωρίς να έχει μελετήσει συστηματικά το έργο του Τραπεζούντιου. Η *Επιτομή* δεν αποτέλεσε απλά μια σύνοψη του κειμένου του Πτολεμαίου, αλλά περιείχε ευρύτατες προσωπικές εκτιμήσεις και σχόλια. Προσπάθησε μάλιστα να διορθώσει τη θεωρία του Πτολεμαίου για τη Σελήνη, με τρόπο που αργότερα ενέπνευσε τον νεαρό Κοπέρνικο. Η προσπάθεια του Τραπεζούντιου να εισέλθει στον κύκλο των Ούγγρων βασιλέων προκάλεσε την αντίδρασή του Regiomontanus και τον οδήγησε στην επιτάχυνση της συγγραφής του *Defensio Theonis contra Trapezuntium*. Το έργο αυτό πάντως ο Regiomontanus δεν το είχε ολοκληρώσει το

<sup>21</sup> EVANS 1998, 400-401· HEILBORN 2001, 6-7· LINDBERG 2008, 162-163· REPCHECK 2008, 17· SHANK 1996· 2003.

<sup>22</sup> FOLKERTS 1996· SHANK 1998· ZINNER 1968, 76-137.

1571, όταν έφυγε από την Ουγγαρία με προορισμό τη Νυρεμβέργη.<sup>23</sup>

Λίγο πριν πεθάνει ο Regiomontanus λέγεται πως είχε διαμηνύσει ότι σκόπευε να επανέλθει στην παλαιά διαμάχη του με τον Τραπεζούντιο, δημοσιεύοντας ένα έργο, στο οποίο θα εξέθετε την ανεπάρκεια των σχολίων του και τα λάθη στα οποία είχε υποπέσει. Το έργο αυτό ήταν το περιβόητο *Defensio Theonis contra Trapezuntium*, το οποίο έως τότε κυκλοφορούσε σε ανολοκλήρωτη μορφή στους φίλους του Regiomontanus. Ο ξαφνικός του θάνατος στη Ρώμη, στις 6 Ιουλίου του 1476, αποδόθηκε από ορισμένους σε δηλητηρίαση από τους υιούς του Τραπεζούντιου, οι οποίοι επιθυμούσαν να μην τρωθεί περαιτέρω το κύρος του πατέρα τους.

Πάντως το έργο του Τραπεζούντιου υπήρξε ένα από τα σπουδαιότερα του 15<sup>ου</sup> αιώνα στη θεματική του. Η προσπάθεια του Niccolo Perotti (1429-1480), επίσης προστατευομένου του Βησσαρίωνα, το 1471 με το *Refutatio deliramentorum Georgii Trapezuntii Cretensis* να αντικρούσει τον Τραπεζούντιο δεν είχε αποδώσει τα αναμενόμενα για τον Βησσαρίωνα.<sup>24</sup> Το έργο του Τραπεζούντιου εξετίμησε ιδιαίτερα στο δεύτερο μισό του 16<sup>ου</sup> αιώνα ένας από τους σημαντικότερους αστρονόμους της εποχής, ο Tycho Brahe, με προσωπική μέριμνα του οποίου έγινε μια, εν τέλει, αποτυχημένη προσπάθεια εκτύπωσής του και έκδοσής του. Ο Brahe δεν έπαψε, όμως, να το θεωρεί ως ένα έξοχο κόπο ενός σπουδαίου ανδρός. Εξάλλου, για μεγάλο χρονικό διάστημα, η μόνη πλήρης μετάφραση του κειμένου του Κλαύδιου Πτολεμαίου ήταν αυτή του Τραπεζούντιου.<sup>25</sup>

Αλλά η διαμάχη Τραπεζούντιου – Βησσαρίωνα δεν περιορίστηκε μόνο στα σχετικά με τη *Μαθηματική Σύνταξη*. Προκειμένου να αποκαταστήσει το όνομά του και να πλήξει τον Βησσαρίωνα, γνωστό οπαδό της πλατωνικής φιλοσοφίας, ο Τραπεζούντιος συγγράφει και δημοσιεύει το 1458 το *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*. Στο έργο αυτό ο Τραπεζούντιος αποπειράται να υπερασπίσει τη λειδορούμενη από τους ουμανιστές αριστοτελική φιλοσοφία. Ο Γεμιστός και ο μαθητής του Βησσαρίων, κατά τον Τραπεζούντιο, ηγούνταν μιας συνωμοσίας που κατέτεινε στην υπονόμευση της χριστιανικής θεολογίας, η οποία είχε στηριχθεί πρωτίστως στην αριστοτελική φιλοσοφία. Ο Αριστοτέλης θα έπρεπε, κατά τον Τραπεζούντιο,<sup>26</sup> να θεωρείται η μεγαλύτερη φιλοσοφική μορφή όλων των εποχών, ενώ ο Πλάτων χαρακτηρίζεται *αιρετική διαστροφή* και συμ-

<sup>23</sup> GEANAKOPOLOS 1989, 57-58, 76· KING & TURNER 1994· METT 1996, 62-72.

<sup>24</sup> MONFASANI 1976, 227.

<sup>25</sup> EISENSTEIN 1979, 464· MONFASANI 1976, 232.

<sup>26</sup> MONFASANI 1976, 156-170, 201-229.

*φορά των Ελλήνων*. Η εκτίμηση των Δυτικών στον Πλάτωνα αποδίδεται από τον Τραπεζούντιο στη μη ενδεδειγμένη γνώση του έργου του. Ο Πλάτων δεν κατείχε επαρκώς τη φυσική, τη μεταφυσική και τα μαθηματικά, καθώς στη διερεύνηση των φυσικών όντων συμφύρει τη θεολογία, τα μαθηματικά και τη μυθοπλασία, δημιουργώντας μια άνευ προηγουμένου σύγχυση στους μελετητές του. Ο Πλάτων εγκλημάτησε στην προσπάθειά του να προσεγγίσει τη φύση με τη μέθοδο των ποιητών και όχι με τη λογική. Εξαρχής καθίσταται σαφής η προσπάθεια του Τραπεζούντιου να λοιδωρήσει στο λατινόφωνο κοινό τον Πλάτωνα.<sup>27</sup>

Στο πέμπτο κεφάλαιο του *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* ο Τραπεζούντιος πραγματεύεται θέματα φιλοσοφίας της φύσης. Επισημαίνει την πλημμελή και επιφανειακή ενασχόληση του Πλάτωνα με τη φύση, ενώ ο Αριστοτέλης παρουσιάζεται ως ο θεμελιωτής της φυσικής και των μαθηματικών. Ο Πλάτων και οι οπαδοί του, χρησιμοποιώντας μαθηματικές αρχές στη φύση, θεώρησαν τις επιφάνειες και τις γραμμές ως διαχωρισμένες από την ύλη, ενώ στη φύση τα πάντα αποτελούν ολότητα. Ο Τραπεζούντιος θεωρούσε ότι ο κόσμος βρίσκεται σε συνεχή κίνηση, γεγονός που προκαλεί όλες τις ορατές μεταβολές. Υπερασπίζεται την αριστοτελική θέση για την παραγωγή θερμότητας ως αποτέλεσμα τριβής, ενώ μέμφεται τον Πλάτωνα για την αφέλεια του ισχυρισμού του ότι ο ήλιος είναι πύρινος επειδή είναι θερμός. Εάν ο ήλιος ήταν θερμός από μόνος του, θα έκαie τα πάντα μέσω των ακτίνων του, όπως ακριβώς η φωτιά. Ο Αριστοτέλης ερμηνεύει το φαινόμενο ως αποτέλεσμα της πρόσπτωσης των ηλιακών ακτίνων στα στερεά σώματα. Οι ακτίνες του ηλίου, συνεπώς, δεν είναι καθαυτές θερμές, αλλά θερμαίνουν όταν έρχονται σε επαφή με τα σώματα.<sup>28</sup>

Εξίσου καταγέλαστη θεωρεί ο Τραπεζούντιος την πλατωνική θέση για την κατά φύσιν κυκλική κίνηση των φυσικών στοιχείων, ιδίως του αέρα και του πυρός. Ο Τραπεζούντιος υποστηρίζει, όπως και ο Αριστοτέλης, ότι ο αέρας και το πυρ δεν κινούνται κυκλικά κατά φύσιν, αλλά παρά φύσιν: όλα τα φυσικά σώματα τείνουν προς μια κατεύθυνση. Ο αέρας και το πυρ κινούνται ευθύγραμμα κατά φύσιν, οπότε η κυκλική τους κίνηση προκαλείται από την παρεμβολή εμποδίων. Ο Πλάτων, συνεπώς, δεν προσέφερε τίποτα στην επιστήμη, ενώ ο Αριστοτέλης ερεύνησε τη φύση στο σύνολό της, χωρίς να καταφεύγει σε σοφίσματα και δίχως να συγγέει τα καθόλου με τα επιμέρους. Ακόμα και ο Κλαύδιος Πτολεμαίος, ο σπουδαιότερος

<sup>27</sup> TRAPEZUNTIUS 1965, Ai-iiii.

<sup>28</sup> TRAPEZUNTIUS 1965, Bi-Biii.

αστρονόμος όλων των εποχών, χρησιμοποίησε την αριστοτελική φυσική και εφήρμοσε την αριστοτελική μεθοδολογία στην έρευνα της φύσης.<sup>29</sup>

Ο Βησσαρίων έκρινε σκόπιμο να απαντήσει στον Τραπεζούντιο, ώστε να υπερασπιστεί τον Πλάτωνα, τον Γεμιστό, τον εαυτό του και τους υπόλοιπους ανθρωπιστές. Το έργο του κυκλοφόρησε αρχικά στα ελληνικά και μόλις το 1469 στα λατινικά, υπό τον τίτλο *In Calumniatorem Platonis*. Η αντιπαράθεση για την υπεροχή του ενός εκ των δύο κορυφαίων αρχαίων φιλοσόφων, ορισμένως του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, είχε πυροδοτηθεί από το *Περί των Αριστοτέλης προς Πλάτωνα διαφέρεται* του Γεμιστού, αλλά η διεξαγωγή της στα ελληνικά είχε εκμηδενίσει τον αντίκτυπο της στους Λατίνους. Αντίθετα, το κείμενο του Τραπεζούντιου και η απάντηση του Βησσαρίωνα εισήγαγαν στη δυτική σκέψη αυτόν τον προβληματισμό. Το κείμενο του Τραπεζούντιου, παρότι φιλοσοφικά ελλιπές, επηρέασε κύκλους λογίων στην Κεντρική Ευρώπη, με προεξάρχοντα τον Γάλλο Jacques Lefevre d' Etaples, ενώ το σαφώς πιο διαδεδομένο κείμενο του Βησσαρίωνα βρήκε απήχηση στους κύκλους των Ιταλών ουμανιστών.<sup>30</sup> Χρειάζεται, όμως, να επισημανθεί ότι η καταδίκη φίλων και ομοϊδεατών του Βησσαρίωνα το 1468 για σοδομισμό και αίρεση υπονόμωσε την αξιοπιστία του έργου του που κυκλοφόρησε το επόμενο έτος. Ο Βησσαρίων προσπάθησε να φανεί μετριοπαθέστερος του Γεμιστού, προτείνοντας έναν ηπιότερο πλατωνισμό που απέδιδε την πρωτοκαθεδρία στην πλατωνική και νεοπλατωνική παράδοση, αλλά δεν υποτιμούσε και την προσφορά της αριστοτελικής. Τις αδυναμίες που είχε εντοπίσει ο Τραπεζούντιος στα κείμενα του Πλάτωνα, ο Βησσαρίων τις απέδωσε στον λανθασμένο τρόπο ανάγνωσής τους. Τα πλατωνικά κείμενα δεν προσφέρονται για κατά γράμμα ερμηνεία, αλλά πρέπει να αποκωδικοποιούνται από γνώστες της μυσταγωγικής γλώσσας. Πέρα από αυτά πάντως, ο Βησσαρίων είχε ασχοληθεί και με ζητήματα φυσικής, πραγματευόμενος μάλιστα έργα φυσικής φιλοσοφίας του Θεοφράστου, τα οποία είχε σχολιάσει στην αρχαιότητα ο Πρόκλος.<sup>31</sup>

Σημαντικότερη, αν και όχι ενδελεχώς μελετημένη έως σήμερα, είναι η συνεισφορά του Ιωάννη Αργυρόπουλου στη διάδοση της αριστοτελικής φυσικής στη Δυτική Ευρώπη τον 15<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Αργυρόπουλος υπήρξε ο πλέον καθοριστικός μεταφραστής και μελετητής του Αριστοτέλη στην

<sup>29</sup> TRAPEZUNTIUS 1965, Biiiii-iv.

<sup>30</sup> MONFASANI 2008.

<sup>31</sup> COPENHAVER & SCHMITT 1992, 140-143· LAUTNER 1995· HANKINS 1990, 217-264· MOHLER 1967.

εποχή του, ασχολούμενος κυρίως με έργα λογικής, μεταφυσικής και φυσικής φιλοσοφίας του μεγάλου αρχαίου φιλοσόφου. Η ποιότητα των μεταφράσεών του και ο τρόπος έκθεσης της αριστοτελικής φιλοσοφίας, την κατέστησαν εύληπτη και γοητευτική στους κύκλους των ουμανιστών. Την ώρα που ο Ficino παρουσίαζε στους Δυτικοευρωπαίους μια ολοκληρωμένη και ποιοτική εκδοχή του πλατωνικού έργου, ο Αργυρόπουλος προσέφερε ένα αντίστοιχο έργο στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Συγκεκριμένα, ο Αργυρόπουλος μετέφρασε, σχολίασε και δίδαξε τα *Φυσικά*: το *Φυσική Ακρόασις*, το *Περί Ουρανού*, τα *Μετεωρολογικά*, το αμφισβητούμενο *Περί Κόσμου* κ.ά.<sup>32</sup> Με την ίδια θεματική ασχολήθηκε, προσθέτοντας και έργα φυσικής φιλοσοφίας του Θεόφραστου, και ο Θεόδωρος Γαζής, ο οποίος επίσης συνεισέφερε στη διάδοση της αριστοτελικής φυσικής με το μεταφραστικό και διδακτικό του έργο. Η έκδοση από τον Γαζή του *De Historia Animalium* του Αριστοτέλη υπήρξε η μόνη στην Ευρώπη τον 15<sup>ο</sup> και τον 16<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Γαζής συνεργάστηκε στενά και με τον Regiomontanus και θεωρείται εκείνος που τον μύησε στην αρχαία ελληνική φυσική και στα μαθηματικά.<sup>33</sup>

Συμπερασματικά, σε μια εποχή που οι πρόμαχοι της Αναγέννησης είχαν επιδοθεί μετ' επιτάσεως στη μελέτη της πλατωνικής και μυστικιστικής παράδοσης, στρεφόμενοι πρωτίστως στη μεταφυσική, την ηθική και την πολιτική, το έργο ορισμένων εκ των λογίων που προέρχονταν από τη χειμαζόμενη, πάλαι ποτέ βυζαντινή αυτοκρατορία, συντήρησε και ανανέωσε το ενδιαφέρον για τη μελέτη της φιλοσοφίας της φύσης. Η μελέτη της φύσης στη διάρκεια του Μεσαίωνα είχε οδηγήσει σε σημαντικότερες συμβολές, οι οποίες αποτέλεσαν το θεμέλιο λίθο της μετέπειτα επιστημονικής επανάστασης. Το σχολαστικό πλαίσιο, όμως, μελέτης της φύσης είχε στα τέλη του 14<sup>ου</sup> αιώνα εμφανίσει σαφή σημάδια κόπωσης και η ευρηκτική του είχε σαφώς περιοριστεί. Χρειαζόταν μια νέα ώθηση, η οποία εν μέρει προσεφέρθη από τη μεταλαμπάδευση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και επιστήμης με νέο τρόπο στη Δύση τον 15<sup>ο</sup> αιώνα. Αν και η συνεισφορά της Αναγέννησης στη φιλοσοφία της φύσης συνίσταται κυρίως στην ανατροπή του αριστοτελικού προτύπου, η αποκάθαρση και πληρέστερη κατανόηση του αριστοτελικού στοχασμού, υπήρξε μια συμβολή που δεν αξίζει να σκεπάζεται από πέπλα λήθης.

<sup>32</sup> COPENHAVER 1988· COPENHAVER & SCHMITT 1992, 140· GARIN 1960· GEANAKOPLIS 1989, 91-113· HANKINS 1990, 350· ΛΑΜΠΡΟΣ 1910.

<sup>33</sup> GEANAKOPLIS 1989, 68-91· GREENE 1983, 518-527· ROSE 1975, 94-95.

*Βιβλιογραφία*

- COPENHAVER, B. (1988), Translation, terminology and style in philosophical discourse, in: C.B. SCHMITT & Q. SKINNER (Eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 82-83
- COPENHAVER, B. & SCHMITT, C.B. (1992), *A History of Western Philosophy, Renaissance Philosophy*, New York: Oxford University Press
- EISENSTEIN, E. (1979), *The Printing Press as an Agent of Change, Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge UK: Cambridge University Press
- EVANS, J. (1998), *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford: Oxford University Press
- FOLKERTS, M. (1996), Regiomontanus' Role in the Transmission and Transformation of Greek Mathematics, in: F. RAGEP, S. RAGEP & S. LIVESEY (Eds.), *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of two conferences on pre-modern science held at the University of Oklahoma*, Leiden: E.J. Brill, 110-111
- GARIN, E. (1960), Un trattatello inedito di Giovanni Argiropulo, in: *Studi in onore di Ernesto Codiguola*, Firenze, 28-35
- GARIN, E. & PINTON, G. (2008), *History of Italian Philosophy*, Amsterdam: Rodopi
- GEANAKOPOLOS, D.J. (1989), *Constantinople and the West: essays on the late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman churches*, Madison: University of Wisconsin Press
- GREENE, E. (1983), *Landmarks of Botanical History*, Palo Alto: Stanford University Press
- HANKINS, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: E.J. Brill
- HEILBORN, J. (2001), *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*, Cambridge: Harvard University Press
- KING, A.D. & TURNER, G. (1994), The astrolabe presented by Regiomontanus to Cardinal Bessarion in 1462, Nuncius: *Annali di Storia della Scienza* 9 (1), 165-206
- KRISTELLER, P.O. (1979), *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia: Columbia University Press
- ΛΑΜΠΡΟΣ, Σ. (1910), *Αργυροπούλεια*, Αθήνα
- LAUTNER, P. (1995), Theophrastus in Bessarion, *The Journal of Hellenic*

- Studies* 115, 155-160
- LINDBERG, D. (2008), *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago: University of Chicago Press
- MERCIER, R. (2003), The Sources of the astronomy of Gemistos Plethon, in: *Proceedings of the International Congress on Plethon and his time*, Αθήνα – Μυστράς: Διεθνής Επιστημονική Εταιρεία Πληθω-νικών και Βυζαντινών Μελετών, 195-120
- METT, R. (1996), *Regiomontanus: Wegbereiter des neuen Weltbildes*, Leipzig: Vieweg-Teubner
- MOHLER, L. (1967), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*, Leipzig: Scientia
- MONFASANI, J. (1976), *George of Trebizond, A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden: E.J. Brill
- MONFASANI, J. (1984), *Collectanea Trapezuntiana, Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton, New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies
- MONFASANI, J. (2008), A tale of two books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*, *Renaissance Studies* 22 (1), February 2008, 1-15
- NEUGEBAUER, O. (1975), *A history of ancient mathematical astronomy*, New York: Springer
- PINGREE, D. (1982), An illustrated Greek astronomical manuscript: Commentary of Theon of Alexandria on the «Handy tables» and scholia and other writings of Ptolemy concerning them, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45, 185-192
- REPCHECK, J. (2008), *Copernicus' Secret*, New York: Simon & Schuster
- ROSE, P. (1975), *The Italian Renaissance of Mathematics*, Geneva
- SHANK, M. (1996), The Classical Scientific Tradition in Fifteenth-Century Vienna, in: F. RAGEP, S. RAGEP & S. LIVESEY (Eds.), *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of two conferences on pre-modern science held at the University of Oklahoma*, Leiden: E.J. Brill, 115-129
- SHANK, M. (1998), Regiomontanus and homocentric astronomy, *Journal for the History of Astronomy* 29 (2), 157-166
- SHANK, M. (2003), Regiomontanus on Ptolemy, Physical Orbs, and Astronomical Fictionalism: Goldsteinian Themes in the «Defense of

- Theon against George of Trebizond», *Perspectives on Science* 10, 182-183
- THORNDIKE, L. (1958), *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia: Columbia University Press
- TIHON, A. (1976), Notes sur l'astronomie grecque au V<sup>e</sup> siècle de notre ère (Marinus de Naplouse – un commentaire au «Petit commentaire» de Théon), *Janus* 63, 1-3, 167-184
- TIHON, A. (1985), Théon d'Alexandrie et les «Tables faciles» de Ptolémée, *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 35 (114-115), 106-123
- TIHON, A. (1987), Le livre V retrouvé du «Commentaire à l' Almageste» de Théon d' Alexandrie, *Antiquité Classique* 56, 201-218
- TIHON, A. (1996), L' astronomie Byzantine à l' aube de la Renaissance (de 1352 à la fin du XV<sup>e</sup> siècle), *Byzantion* LXVI, 244-280
- TIHON, A. (1998), The Astronomy of George Gemistus Plethon, *Journal for the History of Astronomy* 29 (2), 109-116
- TIHON, A. (2003), Nicolas Eudaimonioannes, réviseur de l'Almageste?, *Byzantion* LXXIII, 151-159
- TRAPEZUNTIUS, G. (1965), *Comparationes Phylosophorum Aristotelis et Platonis*, Frankfurt: Minerva
- ZINNER, E. (1968), *Leben und Wirken des Joh. Müller von Königsberg genannt Regiomontanus*, Osnabrück



### *Abstract*

George STEIRIS: *The contribution of Greek scholars in the development of philosophy of nature and science in Western Europe in the 15<sup>th</sup> century*

During the 15<sup>th</sup> century philosophy of nature was reconsidered under the influence of the newly translated and retranslated ancient philosophical texts. In addition, scholars from the territories of the former Eastern Roman Empire brought with them in Renaissance Italy original texts and commentaries that contributed in the formulation of a new philosophy of nature, a result of which partly was the Copernican Revolution. Georgios

Trapezuntius translated and commented the Aristotle's *Libri Naturales* and Claudius Ptolemy's *Almageste*. Trapezuntius' confrontation to Cardinal Bessarion led them to compose respectively *Comparatio Philosophorum Aristotelis et Platonis* and *In Calumniatorem Platonis*. There Trapezuntius and Bessarion analysed profoundly the Greek tradition on physics. Furthermore Theodore Gaza, Bessarion's protégé, translated and commented Theophrastus' works, which were so far almost unknown to the Latin speaking scholars.



Ο Γιώργος Στείρης είναι Λέκτωρ Φιλοσοφίας των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης στη Δύση, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Έχει συγγράψει πλήθος μελετών και μονογραφίες, εκ των οποίων τα κυριότερα έργα είναι: *Η θεωρία του Niccolo Machiavelli για την ηθική και το νόμο* (Αθήνα 2003)· *Φιλοσοφία και Κόσμος, Κοσμολογικές αντιλήψεις κατά τους Μέσους Χρόνους και την Αναγέννηση* (Αθήνα 2010)· *Φιλοσοφία του κράτους και του δικαίου, Οι Μέσοι Χρόνοι και η Αναγέννηση* (Αθήνα 2010).

Έλενα ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ

## *John Dewey: Η τέχνη ως εμπειρία*

**Ο** JOHN DEWEY, ΤΟ 1934, ΕΚΔΙΔΕΙ ΜΙΑΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ Η οποία ανατυπώνεται διαρκώς τα προσεχή χρόνια, εγείρει έντονη συζήτηση, δέχεται συστηματική κριτική από το χώρο της αγγλο-αμερικάνικης φιλοσοφικής παραδόσεως και μπορεί να θεωρηθεί μια «πραγματιστική» παραφωνία εν μέσω της αυστηρής, αναλυτικής αισθητικής φιλοσοφίας, ιδίως του δευτέρου ημίσεως του 20<sup>ου</sup> αιώνα: όπως παρατηρεί ο C.E. Gauss, κανείς κατανοεί καλύτερα τη φιλοσοφία του Dewey, όταν κανείς βιώνει μέσω αυτής ζωηρότερα τον κόσμο της εμπειρίας, τον οποίον αυτή πραγματεύεται.<sup>1</sup> Το ανορθόδοξο, σύμφωνα με την αναλυτική παράδοση, της εν λόγω πραγματείας οφείλεται, εν πολλοίς, στην προσέγγιση της αισθητικής εμπειρίας και της καλλιτεχνικής δημιουργίας ως λειτουργίες που δεν οριοθετούνται μέσω αυστηρής διχοτομήσεως από την επιστήμη, αλλά προκύπτουν με *συνέχεια* από τις *φυσιολογικές λειτουργίες της ζωής*.<sup>2</sup> Καθώς ο στόχος του παρόντος άρθρου δεν είναι μια συνολική ερμηνεία και αποτίμηση της αισθητικής θεωρίας του Dewey, εσκεμμένα θα αποστώ της ολιστικής, πραγματιστικής σκοπιάς υπό την οποία ο ίδιος ο Dewey ήθελε να εξετάσει το φαινόμενο της αισθητικής εμπειρίας και θα επιχειρήσω μια σύντομη περιδιάβαση στην *τέχνη ως εμπειρία*, υπό το πρίσμα ενός ερωτήματος, σε μεγάλο βαθμό εξωγενούς προς τις στοχεύσεις της άνωθι πραγματείας: θα επιδιώξω να απομονώσω στοιχεία σε αυτή που μπορούν να απαντήσουν σε ένα κεντρικό ερώτημα της αναλυτικής αισθητικής φιλοσοφίας, ήγουν, τη δυνα-

---

<sup>1</sup> GAUSS 1960.

<sup>2</sup> DEWEY 1934, 14.

τότητα ανευρέσεως ενός πλήρους και επαρκούς ορισμού του φαινομένου της τέχνης.

Τα έργα τέχνης συνιστούν μορφές εμπειρίας που εκπορεύεται από ομαλή μετεξέλιξη συνήθων γεγονότων, δραστηριοτήτων και βασάνων που χαρακτηρίζονται, εν γένει, ως εμπειρίες.<sup>3</sup> Ο Dewey μέμφεται τις θεωρίες περί τέχνης της εποχής του, ως ερειδόμενες σε ήδη διαμορφωμένες κατηγοριοποιήσεις, οι οποίες αψηφούν την αρχική σχέση της τέχνης με τα αντικείμενα της εμπειρίας μας. Αντιτίθεται στην πλήρη θεωρητική απομόνωση της αισθητικής εμπειρίας από άλλες πτυχές του ανθρωπίνου βίου, είτε του πρακτικού, είτε του επιστημονικού, είτε του ηθικού, είτε του νοησιακού, γενικά.<sup>4</sup> Αναλαμβάνει, λοιπόν, να αποκαλύψει τους παράγοντες και τις δυνάμεις που επιτρέπουν την ομαλή μετάπλαση των καθημερινών ανθρωπίνων δραστηριοτήτων σε αντικείμενα καλλιτεχνικής αξίας.<sup>5</sup> Καταρχάς, παρατηρεί ότι στη φύση η τάξη δεν επιβάλλεται εξωγενώς, παρά προκύπτει από τις σχέσεις αρμονικής αλληλεπιδράσεως τις οποίες οι ενέργειες διατηρούν μεταξύ τους.<sup>6</sup> Ομοίως, ο καλλιτέχνης δεν επιδιώκει την κατάργηση στιγμών αντιστάσεως και εντάσεως, αλλά τη διαμόρφωσή τους έτσι, ώστε να οδηγήσουν τη συνείδησή μας σε μια εμπειρία ενοποιημένη και καθολική. Στο ίδιο πνεύμα, σε πρότερη πραγματεία του, ο Dewey όρισε την τέχνη ως «διαδικασίες και υλικά της φύσεως που κατευθύνονται (από εμάς) σε ολοκληρωμένα και απολαύσιμα νοήματα».<sup>7</sup> Εντούτοις, αναφορικά με το στόχο του παρόντος άρθρου, δηλαδή τη διερεύνηση τουλάχιστον της δυνατότητας αντλήσεως ερεισμάτων για έναν επαρκή ορισμό της τέχνης, η παραπάνω απόπειρα δεν αποφαίνεται ικανή, καθώς η απόλαυση που αντλεί κανείς κατά τη διευθέτηση υλικού προκειμένου ενός σκοπού, μπορεί να απαντάται και σε μη καλλιτεχνική δραστηριότητα, όπως είναι μια μηχανική κατασκευή. Και, βέβαια, ο Dewey τονίζει ότι αισθητική απόλαυση μπορεί να ελλοχεύει σε οποιαδήποτε δραστηριότητα μπορεί να ιδωθεί υπό αισθητικό πρίσμα, όπως αυτό περιγράφεται από τον παραπάνω ορισμό του, που μόλις κατακρίναμε.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> DEWEY 1934, 4.

<sup>4</sup> DEWEY 1934, 40.

<sup>5</sup> DEWEY 1934, 11.

<sup>6</sup> DEWEY 1934, 14.

<sup>7</sup> DEWEY 1958, 358.

<sup>8</sup> Για παράδειγμα, περιγράφει την επιστήμη ως την τέχνη της κατασκευής αληθών προσλήψεων, βλ. DEWEY 1958, 379.

Φυσικά, η άρνηση μιας, ούτως ειπείν, αποστειρωμένης θεωρήσεως της αισθητικής εμπειρίας εν σχέσει με άλλες εκφάνσεις του βίου μας, δεν συνεπάγεται την αδυναμία διαχωρισμού της *καλλιτεχνικής* αισθητικής εμπειρίας ή δραστηριότητας από τις υπόλοιπες, αυτές, εκφάνσεις. Ορισμένως, μια αρχική διαφορά της τέχνης από την επιστήμη, κατά τον Dewey, η οποία, μάλιστα, αναγνωρίζεται ως διαφορά ποσοτική και όχι ποιοτική, συνίσταται στο ότι ο επιστήμονας δεν αρκείται στην επίλυση αυτών των εντάσεων, αλλά ευθύς μεταβαίνει σε ένα νέο πρόβλημα, χρώμενος των νεότευκτων συμπερασμάτων και ευρημάτων. Φαίνεται στη συνέχεια ότι, με αυτήν την παρατήρηση, ο Dewey εννοεί ότι ο στόχος της τέχνης είναι το τελικό αποτέλεσμα ιδωμένο μέσα από το πρίσμα της διαδικασίας που το επέφερε, ήγουν της ενσωμάτωσης των συστατικών του μερών. Εν γένει, η θεώρηση του αντικειμένου τέχνης ως αυτοσκοπού, μας οδηγεί πίσω, στην καντιανή παράδοση αντιμετώπισης του ωραίου ως τέρψεως απουσία συμφέροντος.<sup>9</sup> Ο Καντ, εντούτοις, αντελήφθη ότι η απουσία συμφέροντος δεν επαρκεί ώστε να διαχωρίσει την αισθητική απόλαυση από την απόλαυση που προσφέρει το χαρίεν.<sup>10</sup> Ο Dewey δύναται να διακρίνει την αισθητική απόλαυση από την τέρψη που προσφέρει, για παράδειγμα, μια σοκολάτα, επί τη βάσει της παρουσίας μορφολογικής ενότητας στην πολυμέρεια, η οποία απουσιάζει, κατά κανόνα, από τη διαδικασία νομής της απολάυσεως που προσφέρει η σοκολάτα. Εντούτοις, η ενότητα και η συνθετότητα είναι χαρακτηριστικά που δεν επαρκούν για την περιχάραξη της *καλλιτεχνικής* αισθητικής εμπειρίας, καθόσον και οι μαθηματικοί, επί παραδείγματι, επιμαρτυρείται ότι αντλούν αισθητική απόλαυση παρατηρώντας την οικονομία, την πρωτοτυπία και, εν γένει, τη δομή μιας αποδείξεως, ανεξαρτήτως της μετέπειτα χρηστικής αξίας αυτής. Ανάλογη τέρψη νιώθουν και οι φιλόσοφοι όταν μια συλλογιστική φέρει σημεία μορφολογικής οργάνωσης, ενότητας, λογικής αλληλουχίας και εκφραστικής μεστότητας. Μάλιστα, ο ίδιος ο Dewey επισημαίνει ότι, στο βαθμό που η επιστημονική διαδικασία είναι μια λειτουργία κατάλληλης ενσωμάτωσης των αναγκαίων στοιχείων, προκειμένου του σκοπού, η οποία παρουσιάζει ρυθμό, δομή και οργάνωση, και η επιστήμη μπορεί να προσφέρει αισθητική εμπειρία.<sup>11</sup> Συνεπώς δεν μας έχει

<sup>9</sup> DEWEY 1934, 176. Επίσης βλ. KANT 1987, §§1-16, Ak 204-31.

<sup>10</sup> Γι' αυτό και προβαίνει σε διάφορες λύσεις, σχετικά με την τελεσφόρηση των οποίων, βλ. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ 2011. Επίσης KANT 1987, §58, Ak. 347.

<sup>11</sup> DEWEY 1934, 38.

ακόμα παράσχει έδαφος, ώστε να προβούμε σε έναν επαρκή διαφορισμό της τέχνης από άλλες διανοητικές δραστηριότητες.

Ένας αναγκαίος χαρακτήρας της αισθητικής εμπειρίας, τον οποίον ο Dewey αναπτύσσει εκτενώς και εμφατικά, είναι η παρουσία ενότητας. Κατά τον Dewey, η ενότητα μιας εμπειρίας συνίσταται στη διέλασή της από μια ποιότητα (π.χ. καταιγίδα), παρά την πιθανή ποικιλότητα των συστατικών της μερών. Η διανοητική δραστηριότητα, καθόσον συνιστά μια πνευματική εμπειρία εξελικτική, η οποία ολοκληρώνεται και ενοποιείται με τη συναγωγή ενός συμπεράσματος, προσφέρει αισθητική απόλαυση. Τόσο στην πνευματική, όσο και στην καλλιτεχνική δραστηριότητα, η ενότητα επιτυγχάνεται μέσω της ενσύνειδης αξιοποίησης των σχέσεων μεταξύ των μερών του συνόλου, όχι μόνο μεταξύ των, ανά δύο, αλλά και εν συναρτήσε με το όλον.<sup>12</sup> Χαρακτηριστικά γράφει ότι «ο ζωγράφος πρέπει συνειδητά να βιώσει το αποτέλεσμα κάθε πινελιάς του, ειδικά, δεν θα έχει επίγνωση του τι κάνει και προς τα πού οδηγείται το έργο».<sup>13</sup> Εν γένει, ο Dewey καταλήγει σε μία διατύπωση της αισθητικής εμπειρίας, η οποία φέρει σαφείς καντιανούς αποήχους: το αισθητικό δεν εισβάλλει εκ των έξω στην εμπειρία, είτε ως περιττή πολυτέλεια, είτε ως υπερβατική ιδεατότητα, παρά συνιστά την αποσαφηνισμένη, εύρυθμη και εντεταμένη μετεξέλιξη χαρακτηριστικών, τα οποία προσοικειώνεται κάθε εμπειρία, συμβατικά πλήρης.<sup>14</sup> Μία δεύτερη αναγκαία ποιότητα για την αισθητική μεταρσίωση μιας λειτουργίας ή ενός αντικειμένου, συνίσταται στην οικονομία των μέσων διά των οποίων τα στοιχεία συντίθενται προς την επίτευξη ενός ενιαίου αποτελέσματος.<sup>15</sup> Και πάλι, βέβαια, αυτή η συνθήκη δεν προσιδιάζει αποκλειστικά στην τέχνη, καθώς, όπως αναφέραμε, η οικονομία μέσων εκτιμάται εξίσου σε μια μαθηματική ή και φιλοσοφική απόδειξη, τόσο για διανοητικούς όσο και για αισθητικούς λόγους. Τέλος, η πολυπλοκότητα φαίνεται να αποτιμάται ως εξίσου αναγκαία συνθήκη για την αισθητική εμπειρία, καθώς ο Dewey κάνει λόγο για την ευρύτητα και το βάθος των σχέσεων που μπορεί κανείς να αντιληφθεί και να αξιοποιήσει μεταξύ των συστατικών μερών μιας εμπειρίας. Θα μπορούσε κανείς να προβάλει ως αντεπιχείρημα ποικίλες περιπτώσεις έργων τέχνης που χαρακτηρίζονται ακριβώς από τη λιτότητα της συλλήψεώς τους. Πιθανώς

<sup>12</sup> DEWEY 1934, 51, 55-57.

<sup>13</sup> DEWEY 1934, 45.

<sup>14</sup> DEWEY 1934, 46, 185. Βλ. επίσης KANT 1987, Β΄ Εισαγωγή, VI, Ak 187 και VII, Ak 189-190, επίσης §1, Ak 204, §18, Ak 237 και §10, Ak 220.

<sup>15</sup> DEWEY 1934, 172.

ένα έργο χωρίς στοιχειώδη συνθετότητα να απορρίπτεται ρητώς από τον Dewey ως δυνάμει πηγή αισθητικής εμπειρίας, όπως συμβαίνει στη θεωρία του Beardsley.<sup>16</sup> Εντούτοις, θα πρέπει ούτως ή άλλως να διευκρινίσουμε κάτι σημαντικό: την πολυπλοκότητα που ο Dewey επικαλείται ως αρετή, δεν την περιορίζει στη θεματική επιλογή, η οποία δεσπόζει του καλλιτεχνήματος, ούτε και στις σχέσεις, οι οποίες το διέπουν στο επίπεδο του περιεχομένου του, έστω και αν αυτές συνεπάγονται κατ' ανάγκην και σχέσεις μορφολογικές. Το παράδειγμα με το ζωγράφο που αναφέραμε άνωθι, δείχνει ότι η πολυπλοκότητα αφορά εξίσου τη δυνατότητα λεπτομερούς και εμβριθούς αξιοποίησεως όλων των εκφραστικών δυνατοτήτων κάθε μέσου που χρησιμοποιείται σε κάθε περίπτωση. Ίσως αυτή η ερμηνεία του κειμένου να μας φέρνει πιο κοντά σε μια πιθανή διέξοδο στον επίμαχο διαχωρισμό της καλλιτεχνικής αισθητικής εμπειρίας από συγγενείς εμπειρίες, μετέχουσες στον αισθητικό χαρακτήρα.

Η απάντηση στο επίμαχο ερώτημα θα αναδυθεί αν παρακολουθήσουμε τη διαδικασία της καλλιτεχνικής δημιουργίας, όπως την αναλύει ο Dewey. Λέει, λοιπόν, ότι η τέχνη είναι η ζωντανή απόδειξη για το ότι ο άνθρωπος είναι ικανός να αποκαθιστά συνειδητά, και, συνεπώς, στο πεδίο του νοήματος, την ένωση της αισθήσεως, της ανάγκης, της παρορμήσεως και της δράσεως που χαρακτηρίζουν το ζωντανό πλάσμα.<sup>17</sup> Η παρέμβαση της ανθρώπινης συνειδήσεως προσθέτει κανονικότητα, δυνατότητα επιλογής και αναδιαθέσεως των μέσων. Ο καλλιτέχνης πρέπει, πριν τη στιγμή της δημιουργίας, να έχει εντροφήσει σε ποικίλες εμπειρικές καταστάσεις, να έχει απορροφηθεί στην παρατήρηση σχετικού υλικού και με τη φαντασία του να έχει πασχίσει για την αναδιάρθρωση των πραγμάτων που είδε και άκουσε. Μέχρι τούδε, ωστόσο, ούτε η ενδεδειγμένη παρατήρηση, ούτε μεθοδική και εύτακτη διαχείριση και αναδιάταξη των εμπειρικών προσλήψεων, ούτε η προθετικότητα που διέπει αυτήν τη διαδικασία επαρκούν για τη διάκριση της τέχνης από την επιστήμη.<sup>18</sup> Ο Dewey σημειώνει ότι ο καλλιτέχνης σκέπτεται με τα ποιοτικά μέσα, τα οποία μετέρχεται και, υπό αυτήν την έννοια, η σκέψη του *εμβαπτίζεται άμεσα* στο αντικείμενο που δημιουργεί. Το μέσον, στην τέχνη, είναι ένας φορέας που ενσωματώνεται σε ό,τι μεταφέρει.<sup>19</sup> Εισέτι εναργέστερα, σημειώνει ότι το νόημα των καλλιτεχνικών μέσων δεν αναλογεί στο νόημα που διαθέτουν οι λέξεις ή

<sup>16</sup> BEARDSLEY 1982.

<sup>17</sup> DEWEY 1934, 25.

<sup>18</sup> DEWEY 1934, 62, 66.

<sup>19</sup> DEWEY 1934, 199.

οι αλγεβρικές σχέσεις.<sup>20</sup> Στο ίδιο πνεύμα, σημειώνει ότι η λογική της ποιήσεως είναι «υπερπροτασική», ακόμα και αν η ποίηση μετέρχεται συντακτικές προτάσεις, διότι οι τελευταίες έχουν πρόθεση, ενώ η τέχνη αποτελεί μια *άμεση εμπραγματώση* κάποιας προθέσεως.<sup>21</sup> Από αυτές τις παρατηρήσεις, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, κατά τον Dewey, τα καλλιτεχνικά μέσα, είτε πρόκειται για ήχους, είτε για λέξεις, χρώματα, σχήματα, όγκους, κινήσεις κτλ. δεν έχουν αυθαίρετη, συμβατική σχέση με το νόημα που καλούνται να εμπραγματώσουν, παρά είναι φορτισμένα με εκφραστική δύναμη. Προανακρούοντας, μάλιστα, τη θεμελιώδη αισθητική πραγματεία που εξέδωσε ο Goodman το 1969, κάνει λόγο για τις τέχνες εκλαμβάνόμενες ως εκφραστικές γλώσσες,<sup>22</sup> οι οποίες διαφέρουν από τις μη καλλιτεχνικές γλώσσες ακριβώς ως προς την απουσία αυθαιρεσίας στην αντιστοίχιση συμβόλου και νοήματος: ο Dewey λέει χαρακτηριστικά ότι «δεν μπορεί να τονισθεί αρκετά πως ό,τι δεν είναι άμεσο, δεν είναι αισθητικό», εννοώντας την αμεσότητα της συναισθήσεως ενός όλου, του οποίου τα μέρη δεν συναρθρώνονται με αυθαίρετη μηχανικότητα.<sup>23</sup>

Συνεπώς, το κρίσιμο ζήτημα που πρέπει τώρα να διευθετηθεί είναι το εξής: η εκφραστική δυναμικότητα των καλλιτεχνικών μέσων συνιστά *εγγενή ιδιότητα* αυτών, ή προκύπτει από εμπειρική μεθερμηνεία, πρωτίστως υποσυνείδητη, των δεδομένων που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας, και τα οποία εμποτίζουμε με συναισθηματικές ποιότητες; Εν πρώτοις, τα δύο διαζευχθέντα ενδεχόμενα δεν χρειάζεται να αλληλοαποκλεισθούν, έστω και αν υπέρμαχοι του ενός ή του άλλου έχουν κατά καιρούς εκφράσει τέτοια πεποίθηση. Ο Dewey αναφέρεται στην εγγενή εκφραστική δύναμη διαφορετικών ειδών γραμμών (ευθεία, καμπύλη, κατακόρυφη ή οριζόντια, ανοιχτή ή κλειστή). Θα μπορούσαμε να θυμηθούμε την εκφραστική δύναμη των χρωμάτων και των σχημάτων, και την αντιστοιχία τους

<sup>20</sup> DEWEY 1934, 83.

<sup>21</sup> DEWEY 1934, 85.

<sup>22</sup> DEWEY 1934, 106, 38 και 83, όπου γίνεται νύξη στην εκφραστική αναπαράσταση, που θα περιγράψει ο Goodman ως υποδειγματισμό. Βλ. GOODMAN 1969, 53, 85.

<sup>23</sup> DEWEY 1934, 119, 192. Μπορεί κανείς να καταδείξει τη σύγκρουση ανάμεσα σε αυτή τη θέση και στην προαναφερθείσα απόπειρα του Dewey να αναγνωρίσει αισθητική αξία σε πλήθος εξωκαλλιτεχνικών δραστηριοτήτων, αρκεί να συγκροτούν μια οργανική ολότητα. Δεν θα σταθώ σε ζητήματα εσωτερικής συνοχής του έργου του Dewey, καθώς, για τις ανάγκες του παρόντος άρθρου, μας ενδιαφέρει ακριβώς η δυνατότητα διαφορισμού της πιο περιορισμένης αντιλήψεως του αισθητικού που παρέχεται στην υπό συζήτησην πραγματεία, ήτοι της αισθητικής εμπειρίας στην τέχνη.

με μουσικές συγχορδίες, κατά τον Καντίνσκι.<sup>24</sup> Ο Dewey καταλήγει, αρχικά, στο συμπέρασμα ότι, ενώ δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί το ρόλο που διαδραματίζει η εγγενής εκφραστική ιδιότητα απλών γραμμών και σχημάτων, στην πράξη, αυτές ποτέ δεν απαντώνται μεμονωμένες στην εμπειρία, αλλά πάντοτε ενσωματωμένες σε συγκεκριμένα αντικείμενα (και φαινόμενα, θα προσθέταμε). Συνεπώς, οι γραμμές και τα απλά σχήματα, ακόμα και όταν προσπαθούμε να τα απομονώσουμε από τους φορείς των, εξακολουθούν να μεταφέρουν το νόημα των αντικειμένων τα οποία συναπαρτίζουν μαζί με άλλα στοιχεία. Διαφορετικές γραμμές και σχέσεις γραμμών έχουν υποσυνείδητα εμποτισθεί με τις αξίες που προκύπτουν από τη δράση τους στην εμπειρία μας κατά την καθημερινή επαφή μας με τον κόσμο.<sup>25</sup> Η εμπειρία στέκεται αφορμή για την αναμόχλευση και αναδιάταξη εσωτερικού υλικού, εικόνων, παρατηρήσεων, μνημών και συναισθημάτων. Δεν προσεγγίζουμε μια νέα εμπειρία με κενό νου, αλλά έναντι ενός υποβάθρου εμπειριών, παλαιόθεν θεμελιωμένων σε δυνατότητες και προτιμήσεις, ή έναντι συγκινήσεως προερχομένης από πιο πρόσφατα βιώματα.<sup>26</sup> Αναμνήσεις και εμπειρίες αναδύονται στο νου μας, όχι αναγκάως συνειδητά, αλλά ως ιζήματα που έχουν ενσωματωθεί οργανικά στην καθαυτήν δομή του εαυτού μας και τροφοδοτούν τις τρέχουσες παρατηρήσεις μας.<sup>27</sup> Εντούτοις, σε άλλα σημεία φαίνεται να υιοθετεί την αυστηρότερη στάση απέναντι στην εκφραστική δυνατότητα μεμονωμένων καλλιτεχνικών συστατικών, όπως χρωμάτων ή ήχων, διατεινόμενος, μάλιστα, ότι, «αν η θεωρία κατά την οποίαν η πρωταρχική αισθητική εμπειρία πηγάζει από μεμονωμένες αισθητηριακές ποιότητες ήταν ορθή, θα απέβαινε αδύνατο για την τέχνη να επιβάλει σχέση και τάξη σ' αυτές».<sup>28</sup> Το πρόβλημα με αυτήν την καθόλου αναγκαία για τη γενικότερη θεωρία του ρήση είναι διττό: πρώτον, αν ισχύει αυτό που αρνείται ο Dewey στα απομονωμένα αισθητηριακά χαρακτηριστικά που συναπαρτίζουν ένα καλλιτεχνικό μέσον, δηλαδή την ύπαρξη μιας εγγενούς εκφραστικής δυναμικής σ' αυτά, δεν βλέπω γιατί αυτό θα στερούσε στον καλλιτέχνη τη δυνατότητα χειρισμού τους προκειμένου να τους επιβάλει την οργάνωση και την τάξη που επιθυμεί· αρκεί γι' αυτό να έχει κατανοήσει σωστά τις δυνατότητες, τις οποίες η ιδιομορφία κάθε μεμο-

<sup>24</sup> KANDINSKY 1977.

<sup>25</sup> DEWEY 1934, 99-101.

<sup>26</sup> DEWEY 1934, 74, 87.

<sup>27</sup> DEWEY 1934, 89.

<sup>28</sup> DEWEY 1934, 89.

νωμένους αισθητηριακού δεδομένου του καθιστά προσβάσιμες. Δεύτερον, στην πραγματικότητα, μεμονωμένα καλλιτεχνικά στοιχεία μπορούν να αποτελέσουν φορείς εκφραστικού περιεχομένου, προτού συνδεθούν με άλλα συστατικά σε περιπλοκότερες δομές. Πέραν των παραδειγμάτων που ήδη παραθέσαμε από την πραγματεία του Kandinsky, στη (σοβαρή) μουσική, και μόνο η επιλογή της τονικότητας ενός έργου δεν είναι αισθητικά αυθαίρετη: η μι ελάσσονα, για παράδειγμα, εχρησιμοποιείτο από τον Μπαχ για να δηλώσει τη διάθεση του υψηλού και του σεπτού.<sup>29</sup> Αλλά θα μπορούσαμε να παραθέσουμε και παραδείγματα με τα οποία θα συμφωνούσε ο Dewey επί τη βάσει της φυσιοκρατικής θεωρίας του: στο χορό, για παράδειγμα, μια μεμονωμένη, κατά το δυνατόν απλούστερη αισθητηριακή ποιότητα μπορεί να είναι μια απλή κίνηση, με συγκεκριμένη κατεύθυνση και ταχύτητα. Σε γενικό πλαίσιο, η κίνηση αυτή δύναται να χαρακτηριστεί εκφραστικά προτού συνδεθεί με άλλες κινήσεις, οπότε και θα έδινε, πλέον, την αίσθηση του ρυθμού και της ατμόσφαιρας ενός ολοκληρωμένου συνόλου. Ανάλογα μπορεί να ισχυρισθεί κανείς για ένα θεωρητικά στοιχειώδες δομικό συστατικό της τέχνης της γλυπτικής ή της αρχιτεκτονικής, όπως ένα μέγεθος, την οξύτητα μιας γωνίας, ή την υφή ενός υλικού: αυτό συμβαίνει για τον ίδιο λόγο, στον οποίον αποδίδει ο Dewey την εκφραστική δυνατότητα σε συνδυασμούς καλλιτεχνικών δομικών στοιχείων, ήτοι, στην εκπόρευσή τους από τη συνειδητή ή μη παρατήρηση λειτουργιών τόσο στον κόσμο όσο και στον ανθρώπινο οργανισμό.

Τώρα, αυτή η εκφραστική δύναμη των καλλιτεχνικών μέσων, πρέπει να αξιοποιηθεί με κατάλληλο τρόπο, ώστε να οδηγήσει σε αισθητική εμπειρία, την οποία ο Dewey αντιλαμβάνεται ως ολοκληρωμένη, ζωτική εμπειρία, την οποία βιώνουμε στην ενοποιημένη μας ζωτικότητα.<sup>30</sup> Χωρίς να υπεισέλθουμε στην ανάλυση αυτής της φυσιοκρατικής περιγραφής, προέχει, για το σκοπό μας, να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίον τα καλλιτεχνικά μέσα πρέπει να οργανωθούν, προκειμένου να συνεγείρουν την εν λόγω εμπειρία. Ο καλλιτέχνης, λοιπόν, καλείται να μεταφέρει τις αξίες που ενέχονται στην καθημερινή εμπειρία μας και αντανακλώνται στα καλλιτεχνικά μέσα, από μια σφαίρα εμπειρίας σε κάποια

<sup>29</sup> Η μι ελάσσονα, για να εμμείνουμε στο συγκεκριμένο παράδειγμα τονικότητας, συχνά χρησιμοποιείται από τον Μπαχ «σε θέματα που εκτινάσσονται ψηλά, από την τονική σε μια οκτάβα ψηλότερα, σαν να εκτείνονται από τη γη στον ουρανό», βλ. RICHT-AXENFELD 1993, 81.

<sup>30</sup> DEWEY 1934, 116-117.

άλλη. Για να ευοδωθεί αισθητικά η εκφραστική και νοηματική λειτουργία που αναθέτει ο καλλιτέχνης στα μέσα της επιλογής του, πρέπει αυτά να αλληλεπιδρούν και να ενσωματώνουν το περιεχόμενο, έτσι ώστε μορφή και θέμα να συνθέτουν ένα αδιαίρετο σύνολο. Ο Dewey παραθέτει επ' αυτού το σχόλιο του Σεζάν, κατά το οποίο το σχέδιο και το χρώμα δεν είναι διαφορετικά πράγματα, παρά, όσο τα χρώματα εναρμονίζονται μεταξύ τους, τόσο οριοθετείται το σχέδιο. Εν γένει, ο Dewey ορίζει τη μορφή ενός καλλιτεχνήματος ως την επίδραση των δυνάμεων οι οποίες οδηγούν την εμπειρία ενός γεγονότος, ενός αντικειμένου, μιας σκηνής ή μιας καταστάσεως στη συστατική τους ολοκλήρωση.<sup>31</sup> Η πορεία αυτή συνίσταται σε εύρυθμη αλληλουχία εναλλαγών, δηλαδή στιγμών και σημείων εντάσεως και ανάπαυλας, συγκρατήσεως και ενδυναμώσεως, συσσωρευσεως και εναντιώσεως, και κατευθύνεται προς την περάτωση μιας εμπειρίας.<sup>32</sup> Η ευρυθμία, τώρα, καθαυτήν υπαγορεύεται από τη λογική του εκφραζομένου περιεχομένου και διασφαλίζεται από τη νοηματική, αιτιώδη σχέση μεταξύ των συστατικών μερών της καλλιτεχνικής εμπειρίας, έτσι ώστε «κάθε τι να συνοψίζει ό,τι προηγήθηκε και να προμηνύει ό,τι επίκειται».<sup>33</sup> Κάνοντας εμφανή νύξη στον Σίλλερ, μάλιστα, ο Dewey μιλάει για την ενοποίηση δύο δυνάμεων: η απόλαυση των αισθήσεων προκύπτει από την έλλογη οργάνωση των υλικών μέσων, προς έναν καθορισμένο σκοπό, δηλαδή την έκφραση κάποιου νοήματος.<sup>34</sup>

Τώρα, λοιπόν, προσεγγίζουμε πραγματικά την απάντηση στο μετέωρο ζήτημα διαφορισμού της τέχνης από την επιστήμη ή, εν γένει, από την προθετική, οργανωμένη αλλά μη καλλιτεχνική δραστηριότητα. Το κρίσιμο, κατά τη γνώμη μου, ερώτημα για να καθορίσουμε τη δυνητική πληρότητα που προσφέρει η θεώρηση του Dewey, αναφορικά με το ζέον πρόβλημα, έχει ως εξής: Πόσο ευρεία είναι η έννοια του συναισθήματος που επικαλείται ο Dewey ως αναγκαία συνθήκη για την καλλιτεχνική δημιουργία; Ορισμένως, είναι αρκετά ευρεία ώστε να περιχωρήσει κάθε πιθανή εκφραστική ρανίδα που ενυπάρχει στα καλλιτεχνικά μέσα; Θα απαντούσα καταφατικά. Ο Dewey φαίνεται να έχει κατά νου μια πολύ ελαστικότερη και περιεκτικότερη αντίληψη για την εκφραστική δυνητικότητα των καλλιτεχνικών μέσων, από τη στενή συναισθηματική προβολή, για την οποία, εξάλλου, κατακρίνονται οι παραδοσιακές εκφρασιο-

<sup>31</sup> DEWEY 1934, 137, 171.

<sup>32</sup> DEWEY 1934, 138, 147, 156, 161.

<sup>33</sup> DEWEY 1934, 169, βλ. επίσης 257, 276.

<sup>34</sup> DEWEY 1934, 258-259.

κρατικές θεωρίες.<sup>35</sup> Κάνει λόγο, επί παραδείγματι, για την ανάγκη οργάνωσης της εκφράσεως του συναισθήματος, αλλά και της *αναδιάταξης της εμπειρίας μας εν γένει*, ώστε τα παραπάνω να συστήσουν εμπειρία τέχνης και όχι απλή συναισθηματική εκδήλωση.<sup>36</sup> Η, αναφερόμενος στη μουσική, δεν μιλάει απαραίτητα για συγκεκριμένα ψυχικά πάθη, αλλά για την οργάνωση των ιδεών με στροφέα έναν βεβουλημένο στόχο, προκειμένου του οποίου η μουσική περιπλέκει και εντείνει καταστάσεις όπως αυτή του αμοιβαίου ανταγωνισμού, της πρόσκαιρης ανάπαυλας και ενδυναμώσεως, της συνομιλίας μεταξύ φωνών κτλ.<sup>37</sup> Ο Dewey εμμένει στο ότι η άμεση εμπειρία μάς προέρχεται από τη φύση και την ώσμωση του ανθρώπου με αυτήν, κατά την οποία παρατηρείται η σύγκρουση μεταξύ ελλείψεως και τελειότητας, αγώνα και κατακτήσεως, προσαρμογής της αταξίας και η ανάπλάσή τους σε κανονικότητα και ευρυθμία. Αυτές οι παράμετροι συνθέτουν το δράμα, στο οποίο «η δράση, το συναίσθημα και το νόημα αποτελούν μια ενότητα».<sup>38</sup> Χωρίς συναίσθημα, μπορεί να υπάρξει τεχνική αλλά όχι τέχνη.<sup>39</sup> Παραθέτει, μάλιστα, το απόφθεγμα του Wordsworth, σύμφωνα με το οποίο, η ποίηση χαρακτηρίζεται από «συναίσθημα, αναμνησκόμενο εν ηρεμία».<sup>40</sup>

Συνοψίζοντας, είδαμε ότι στη θεωρία του Dewey υπάρχουν στοιχεία που, μπορούν να απομονώσουν θεωρητικά την έννοια της τέχνης, προσφέροντας, ταυτόχρονα, μια εντυπωσιακά εμβριθή περιγραφή του φαινομένου: η αισθητική εμπειρία προέρχεται από την ενδελεχή οργάνωση των στοιχείων ενός συνόλου, με έλλογο και εύρυθμο τρόπο, ώστε κάθε τι να κατέχει σαφή θέση και να συμβάλλει στην επίτευξη του σκοπού. Υπ' αυτήν την έννοια, δεν είναι μόνον η τέχνη που προσφέρει αισθητική απόλαυση. Η αισθητική εμπειρία χαρακτηρίζεται ως καλλιτεχνική, όταν τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την έκφραση ενός νοήματος έχουν εγγενή εκφραστική δύναμη, την οποία μεταπλάθει και διαμορφώνει ο καλλιτέχνης προκειμένης της επιτεύξεως του σκοπού του. Συνολικά, από την πραγματεία του Dewey μπορούμε να απομονώσουμε, αναφορικά με το ζήτημα του ορισμού της τέχνης, το εξής δίπολο: η τέχνη χαρακτηρίζεται από αλληλοπεριχώρηση μορφής και περιεχομένου και οδηγεί σε αισθητική απόλαυση που διακρίνεται, συχνά, από τόση ένταση και αμεσότητα,

<sup>35</sup> Βλ. για παράδειγμα TOLSTOY 1960.

<sup>36</sup> DEWEY 1934, 74, 81.

<sup>37</sup> DEWEY 1934, 156.

<sup>38</sup> DEWEY 1934, 16.

<sup>39</sup> DEWEY 1934, 69.

<sup>40</sup> DEWEY 1934, 69.

ώστε το συναίσθημα να καθίσταται άφατο και μυστικιστικό.<sup>41</sup> Η εμπύωση τέτοιας αισθητικής εμπειρίας μπορεί να μην επιτυγχάνει κάθε φορά που κανείς βρίσκεται απέναντι σε ένα οσωδήποτε σπουδαίο έργο τέχνης, οπότε δεν δύναται από μόνη της να αποτελέσει διατύπωση ενός πλήρους ορισμού για την τέχνη. Εστιάζοντας, εντούτοις, στην περιγραφή της διαδικασίας της καλλιτεχνικής δημιουργίας από τον Dewey, αποκαλύπτεται ένας ιδιαίτερα καρποφόρος διάυλος επικοινωνίας, τον οποίο δύναται να αξιοποιήσουν σύγχρονες εκφρασιοκεντρικές θεωρίες της τέχνης, παρακάμπτοντας τα ζητήματα που εγείρει η προσκόλληση στο λειτουργισμό ή στη θεσμοκρατία, αναφορικά με τη δυνατότητα συγκροτήσεως ενός πλήρους και ικανοποιητικού ορισμού της έννοιας της τέχνης.



### *Βιβλιογραφία:*

- BEARDSLEY, M. (1982), *The Aesthetic Point of View. Selected Essays*, ed. by M. Wreen & D. Callen, Cornell University Press
- DEWEY, J. (1934), *Art as Experience*, New York: Berkley Publishing Group
- DEWEY, J. (1958), *Experience and Nature*, New York: Dover Publ.
- GAUSS, C.E. (1960), Reflections on John Dewey's Aesthetics, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19 (2), 000-000
- GOODMAN, N. (1969), *Languages of Art*, New York: Bobbs-Merril
- KANDINSKY, V. (1977), *Concerning the Spiritual in Art*, Canada, Dover
- KANT, I. (1987), *The Critique of Judgment*, ed. by W. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing
- ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ, Ε. (2011), *Καντ. Η Τρίτη Κριτική. Κριτική και ερμηνευτική ανάλυση* (υπό έκδοση)
- PICHT-AXENFELD, E. (1993), Anmerkungen, in: J.S. BACH, *6 Partiten (BWV 825-827)*, hrsg. v. K. Engler, Anm. v. E. Picht-Axenfeld, Wien: Wiener Urtext Edition (Klavierübung Johann Sebastian Bach Bd. 1)
- TOLSTOY, L. (1960), *What is Art*, New York: Macmillan

---

<sup>41</sup> DEWEY 1934, 293.

*Abstract*

Helena PAPANIKOLAOU: *John Dewey: Art as experience*

In this paper I examine the aesthetic theory of the American philosopher John Dewey, in an effort to extrapolate elements which will contribute to the theoretical entrenchment of an adequate and complete definition of art. I show that the way in which Dewey describes the process of artistic creation, as a thorough and patterned organisation of the elements of a whole, by means which possess an inherently expressive potential, can lead to the isolation of a set of necessary and sufficient conditions for recognising the presence of art, whilst circumventing the problems raised by a traditional theory of aesthetic experience.



*Η Έλενα Παπανικολάου (γεν. 1981), απέκτησε πτυχίο Φιλοσοφίας και μεταπτυχιακό τίτλο σπουδών στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία, από το πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ (2003). Εξέπληξε τη διδακτορική της διατριβή στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, υπό την εποπτεία του καθ. Θ.Ν. Πελεγγρίνη. Εργάζεται ως επιστημονική συνεργάτις στον τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών, έχει συμμετάσχει σε συνέδρια στην Ελλάδα και στη Σερβία, ενώ βρίσκεται υπό δημοσίευση η πρώτη της πραγματεία με θέμα την Τρίτη Κριτική του Καντ.*

Αριάννα ΠΕΤΡΟΜΕΛΙΔΟΥ

*Πράξη – Νόμος – Κόσμος:  
Νοηματικές εκφάνσεις του πρακτικού βίου  
στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt*

*έν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα*  
Ἡρόδοτος Γ', 80

*A. Πράξη και Κόσμος*

*1. Πολιτική και Ελευθερία*

**Η** ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ HANNAH ARENDT (1906-1975) ΕΠΙΧΕΙΡΕΙ να συνδέσει το νόημα της πολιτικής με μία ερμηνεία του φαινομένου της ελευθερίας που διέπεται από την αρχή της ανθρώπινης πληθούς, τη θεμελιώδη δηλαδή αρχή του πρακτικού βίου (*vita activa*).<sup>1</sup> Στο συνολικό πλαίσιο του αρεντικού έργου η σύνδεση αυτή εκφράζεται ρητά ως ακολούθως: «το νόημα της πολιτικής είναι η ελευθερία».<sup>2</sup> Σε μια τέτοια εννόηση της ελευθερίας υπόκειται η αρχή της ανθρώπινης πληθούς ως απαραίκαμπος όρος ύπαρξης του πολιτικού φαινομένου εν γένει. Πιο συγκεκριμένα, οι άνθρωποι στην πολλότητά τους είναι σε θέση να ιδρύσουν μία σφαίρα συνύπαρξης εντός της οποίας έχουν τη δυνατότητα να είναι πραγματικά ελεύθεροι. Η σφαίρα αυτή δεν αντιστοιχεί παρά στη σφαίρα της πολιτικής. Η ελευθερία υπάρχει, δηλαδή, μόνο στον *ενδιάμεσο* εκείνο χώρο που ενσωματώνει σχέσεις ισοτιμίας και αμοιβαιότητας *ανάμεσα* στα μέλη της πληθούς.<sup>3</sup>

Σύμφωνα με την Arendt, οι πολιτικοί εν γένει θεσμοί που χαρακτηρίζουν τη νεότερη εποχή υποκρύπτουν την υπερίσχυση της εξουσίας και της επιβολής. Τούτο οφείλεται στην ολοσχερή επικράτηση των ιεραρχήσεων που καθιέρωσε μία όντως αντιδημοκρατική και αντιπολιτική παρά-

<sup>1</sup> Βλ. ARENDT 2005, 10-11 (έμφαση δική μου)· ARENDT 1998, 175· ARENT 1986, 241. Η παράθεση αποσπασμάτων από τα αρεντικά κείμενα είναι σε δική μου απόδοση εκτός από τα ARENDT 1972 και ARENDT 1998, όπου η παραπομπή γίνεται επίσης και στην ελληνική έκδοση, ARENT 2000 και ARENT 1986 αντίστοιχα (οι όποιες τροποποιήσεις γίνονται σιωπηρά).

<sup>2</sup> ARENDT 2005, 28.

<sup>3</sup> ARENDT 2005, 12.

δοση, η οποία κατανοεί την πολιτική εν γένει επί τη βάσει της νομής και διαχείρισης της εξουσίας. Στην εξίσου θεμελιώδη αυτή τοποθέτηση διαφαίνεται η εναντίωση της Arendt στην ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία καθώς και στις ανισότητες που προκύπτουν από την ταύτιση αυτή. Η αμιγώς πολιτική ελευθερία για την οποία κάνει λόγο η Arendt πόρρω απέχει από οποιαδήποτε μορφή εξαναγκασμού ή βίας. Αντίθετα, εδραιώνεται στην εξόχως πολιτική δυνατότητα της διαβούλευσης και της πειθούς. Ως εκ τούτου, ελεύθερος δεν είναι απλώς ο άνθρωπος που διαφεύγει των αναγκαιοτήτων της βιολογικής ζωής ή της κυριαρχικής επιβολής. Ο ελεύθερος άνθρωπος όχι μόνο δεν εξουσιάζεται και δεν εξουσιάζει ουδέποτε άλλους, αλλά στη δική του ελευθερία πραγματώνει εξίσου και την ελευθερία των άλλων.

Για να αναδείξει το νόημα της γνήσιας πολιτικής εμπειρίας, η Arendt ανατρέχει –συνδέοντας το παρελθόν με το μέλλον, όπως ο θεός Ιανός των Ρωμαίων– στις δίδυμες απαρχές του αυθεντικού πολιτικού στοχασμού: στη λησμονημένη προφιλοσοφική, δηλαδή προπλατωνική, παράδοση της αρχαίας ελληνικής πόλεως και στην παράδοση της ρωμαϊκής *res publica*. Η Arendt προβαίνει εν προκειμένω στην αποδιάρθρωση εκείνης της παράδοσης που έθετε και εξακολουθεί να θέτει ως ύψιστο σκοπό της την αγάπη για τη σοφία (*vita contemplativa*). Ο ύστατος στόχος της Arendt έγκειται στη διαύγαση της συγκαλυμμένης από την παράδοση αυτή εμπειρίας του πολιτικού βίου: μιας εμπειρίας ολωσδιόλου ανθρώπινης που συνδέεται δηλαδή άρρηκτα με την περατότητα της ανθρώπινης κατάστασης.<sup>4</sup>

Στη συνάφεια αυτή, η Arendt διαπιστώνει ότι η ελευθερία και ο βίος εντός των ορίων της πόλης ήταν ένα και το αυτό. Η ελεύθερη διαβίωση εντός της πόλης προϋπέθετε, ωστόσο, την απελευθέρωση τόσο από την κυριαρχία των άλλων όσο και από τις ανάγκες του καθημερινού βίου: το ίδιο το πολιτικό πεδίο «αρχίζει εκεί που τελειώνει το πεδίο των υλικών αναγκών και της φυσικής ωμής βίας».<sup>5</sup> Επομένως, προκειμένου να απολαύσει κανείς την *ελευθερία*, όφειλε προηγουμένως να *απελευθερωθεί* από τον καταναγκαστικό χαρακτήρα των φυσικών αναγκών. Η απελευθέρωση αυτή εκφραζόταν στην ελληνική λέξη *σχόλη* και τη λατινική

<sup>4</sup> Στο υπόβαθρο της αρεντικής στροφής στις νοηματικές απαρχές της πολιτικής εμπειρίας εν γένει εντοπίζεται η χαϊντεγκεριανή έρευνα για την ουσία της αλήθειας, βλ. HEIDEGGER 1967, §§ 6, 7, 44 (19-39, 212-230). Ενδεικτικά για τον Heidegger βλ. ZABOROWSKI 2006, 350-355. Τη σχέση Arendt και Heidegger διερευνούν οι: YOUNG-BRUEHL 2004, xiv-xv· VILLA 1996· 1999· BENHABIB 2003, 102-122.

<sup>5</sup> ARENDT 2005, 41.

*otium*,<sup>6</sup> η οποία σε αντίθεση με την ελευθερία αποτελούσε ένα μέσο που έπρεπε να επιτευχθεί με οποιονδήποτε τρόπο, ακόμη και διά του θεσμού της δουλείας. Η απελευθέρωση λάμβανε δηλαδή χώρα *προ-πολιτικά*, καθώς συνιστούσε προαπαιτούμενο για την ελευθερία εντός της πολιτικής σφαίρας.<sup>7</sup> Εκτός όμως από την απελευθέρωση, η ελευθερία χρειαζόταν την ενεργό συνύπαρξη και τη συμπαρουσία των άλλων, καθώς και έναν κοινό, δηλαδή δημόσιο, χώρο που θα στέγαζε τη μεταξύ τους συναναστροφή: «έναν πολιτικά οργανωμένο κόσμο [...] εντός του οποίου κάθε ελεύθερος άνθρωπος θα μπορούσε να εισέλθει διά των λόγων και των πράξεων».<sup>8</sup>

Η ελευθερία, κατά συνέπεια, αντιστοιχεί σε ένα «φαινόμενο ολωσδιόλου πολιτικό».<sup>9</sup> Χαρακτηρίζει τον χώρο που δύναται να δημιουργηθεί μόνο από ανθρώπους χάρη στην υπόσχεση όλων για αναγνώριση της *διαφορετικότητας*, της *συναλληλίας* και της *συντροφικότητας*. Εντός του χώρου αυτού κάθε άνθρωπος μπορεί να βρίσκεται και να κινείται ανάμεσα σε ανθρώπους ισότιμους προς αυτόν. Δίχως σχέσεις ισοτιμίας δεν δύναται να υπάρξει επουδενί η ελευθερία. Το πραγματικό νόημα της πολιτικής έγκειται δηλαδή ακριβώς στο ότι οι όντως ελεύθεροι άνθρωποι μπορούν να διαβουλεύονται και να συμπράττουν *ως ίσοι ανάμεσα σε ίσους*: «η ισότητα [...] αποτελούσε την ουσία ακριβώς της ελευθερίας· η ελευθερία σήμαινε ελευθερία από την ανισότητα που υπάρχει στην κυριαρχία και μετάβαση σε μία σφαίρα που δεν υπάρχει ούτε κυβερνήτης ούτε κυβερνώμενος».<sup>10</sup> Η πόλη είναι η οργάνωση των ανθρώπων όπως προκύπτει από τη σύμπραξη και τη συνομιλία και ο πραγματικός χώρος της βρίσκεται *ανάμεσα* στους ανθρώπους, οι οποίοι συμβιώνουν με τούτο το σκοπό.

Η ελευθερία προϋποθέτει, επομένως, την ύπαρξη ενός χώρου εντός

<sup>6</sup> Βλ. ARENDT 2005, 38. Η Arendt διαχωρίζει την ελευθερία (*Freiheit, Freedom*) από την απελευθέρωση (*Befreiung, Liberation*). Όπως υποστηρίζει, έχει επικρατήσει μία θεμελιώδης παρανόηση ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες, η οποία οφείλεται κατά κύριο λόγο στην αδυναμία διάκρισης της μεταξύ τους διαφοράς. Σύμφωνα με την Arendt «δεν υπάρχει τίποτα πιο μάταιο και φευγαλέο από την εξέγερση και την απελευθέρωση, αν δεν ακολουθείται από τη συνταγματική εδραίωση της νεοαποκτημένης ελευθερίας», από όπου προκύπτει ότι η απελευθέρωση συνιστά προϋπόθεση για τη δημόσια πολιτική ελευθερία, βλ. ARENDT 1990, 142.

<sup>7</sup> ARENDT 2005, 39.

<sup>8</sup> ARENDT 2006, 147.

<sup>9</sup> ARENDT 1990, 30.

<sup>10</sup> ARENDT 1998, 32-33· ARENDT 1986, 51-52. Οι όποιες τροποποιήσεις στη μετάφραση των παραθεμάτων από το *The Human Condition* και το *On Violence* γίνονται δίχως περαιτέρω υπόμνηση. Βλ. επίσης ARENDT 1990, 12· ARENDT 2005, 39.

του οποίου οι άνθρωποι μπορούν να διάγουν βίο πολιτικά νοηματοδοτημένο, να πράττουν σε συναλληλία και να ιδρύουν σχέσεις αναγνώρισης και ισοτιμίας. Οι σχέσεις αυτές, καθώς αναπτύσσονται έξω από τη σφαίρα της ιδιωτικότητας και οποιουδήποτε είδους οικειότητας προσεγγίζουν την αριστοτελική έννοια της κατά το αγαθόν φιλίας, η οποία στην παρούσα συνάφεια μπορεί να ερμηνευτεί ως *πολιτική φιλία*.<sup>11</sup>

Η ελευθερία εκτείνεται *ανάμεσα* στα ανθρώπινα όντα, όταν αυτά συσχετίζονται ως ίσες και ταυτόχρονα διακριτές μεταξύ τους οντότητες. Συνυφαίνεται άμεσα με τις κατεξοχήν ανθρώπινες δραστηριότητες της ομιλίας και της πράξης και εδράζεται στον πολιτικό χώρο που ορίζεται από τα ανθρώπινα όντα ως εστία των πράξεων και των συνομιλιών τους. Όποιος φιλοξενείται στον εν λόγω χώρο είναι ελεύθερος· αντίθετα, όποιος αποκλείεται από αυτόν αδυνατεί να εμφανιστεί διά των έργων του στους άλλους και περιπίπτει στην ανελευθερία.<sup>12</sup> Η σφαίρα της πολιτικής οριοθετείται από τις δραστηριότητες της ομιλίας και της πράξης των ανθρώπων κατά την προσπάθειά τους να ιδρύσουν έναν *κόσμο* όπου δεσπάζει η έκφραση της *ισότητας* και της *ανθρώπινης πληθούς*.<sup>13</sup> Η ισότητα, όπως την εννοεί η Arendt, περιλαμβάνεται στο θεσμό της φιλίας ως *analogia publicae*: η συναλληλία που ενεργοποιείται εντός του πλαισίου της δημόσιας σφαίρας εκδηλώνεται σε κάθε είδους αλληλόδραση· μεταξύ άλλων, μέσα από τη φιλία ως συμπαρουσία των ίσων στα πλαίσια ενός από κοινού διαμορφωμένου κόσμου.<sup>14</sup>

Η *vita activa* αποτελεί τη διεκπεραίωση των υποθέσεων μίας κοινότητας μέσω της ομιλίας και της πράξης εντός του δημόσιου χώρου. Προϋποθέτει την *πολιτική συμμετοχή*, η οποία με τη σειρά της σημαίνει τη δημόσια δέσμευση στην περίσκεψη και τη διαβούλευση σχετικά με ζητήματα δημόσιου ενδιαφέροντος. Η αμοιβαία αυτή δέσμευση του ενός απέναντι στον άλλον προβάλλεται στην αμοιβαία αποδοχή τους ως ισότιμων μελών μιας πολιτικής κοινότητας και αυτή καθεαυτήν η *αναγνώριση* της ισότητας αποτελεί πράξη πολιτική. Η Arendt αναγνωρίζει την ισότητα ως

<sup>11</sup> ARENDT 1998, 243· APENT 1986, 330. Προκύπτει, έτσι, ότι στη σκέψη της Arendt η σφαίρα των φίλων διακρίνεται ως μία μοναδική και παρεκβατική σφαίρα που δεν είναι ούτε η ιδιωτική ούτε η δημόσια. Φέρει, ωστόσο, τη δυνατότητα ενός διαμεσολαβητικού ρόλου ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο. Σχετικά με την αριστοτελική έννοια της τελείας ή κατά το αγαθόν φιλίας, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Θ 15, 1163a 2-3. Πρβλ. επίσης CHIBA 1995.

<sup>12</sup> ARENDT 2005, 99.

<sup>13</sup> ARENDT 1998, 177-178· APENT 1986, 245.

<sup>14</sup> ARENDT 2004, 434-439· CHIBA 1995, 515.

όρο ύπαρξης της ελευθερίας στην προπλατωνική παράδοση της *ισονομίας*. Όπως θα εξετάσουμε παρακάτω, η ισονομία εγγυόταν την ισότητα «όχι επειδή όλοι οι άνθρωποι γεννήθηκαν ίσοι, αλλά απεναντίας επειδή ήταν φύσει άνισοι και χρειάζονταν έναν *θεσμό*, την *πόλιν*, η οποία με τον νόμον της θα τους καθιστούσε ίσους».<sup>15</sup> Οι άνθρωποι, με άλλα λόγια, βιώνουν τη μεταξύ τους ισότητα δυνάμει της ελεύθερης συμμετοχής τους σε μία πολιτική κοινότητα και όχι δυνάμει του ότι γεννήθηκαν ίσοι. Αυτή η ισότητα καθιστά για όλους δυνατή την άρθρωση της σκέψης και την έκφραση της γνώμης· καθιστά για όλους δυνατό τον *πολιτικό βίο*.

## 2. Η Ομιλία ως Πράξη και η Πράξη ως Αρχή

Η Arendt κάνει στην ουσία λόγο για μία ελευθερία κίνησης, η οποία πραγματώνεται στην αέναη εκδίπλωση της πράξης και τη διανοιγματική δραστηριότητα της ομιλίας. Η πολιτική και η ελευθερία είναι για την Arendt έννοιες ταυτόσημες. Όταν απουσιάζει η ελευθερία, καταρρέει ταυτόχρονα ο ίδιος ο χώρος της πολιτικής, δηλαδή το πεδίο πραγμάτωσης των κατεξοχήν πολιτικών δραστηριοτήτων του πράττειν και του ομιλείν.<sup>16</sup> Αντιστρόφως, όταν οι άνθρωποι δεν δύνανται να συνομιλήσουν και να πράξουν από κοινού, στερούνται το αναφαίρετο δικαίωμα στην πολιτική ελευθερία.

Η Arendt κατανοεί την ομιλία αφενός ως μία μορφή πράξης και αφετέρου ως το μέσο διά του οποίου δύναται κανείς να εκφράζει την οικεία του άποψη αναφορικά προς τις δημόσιες υποθέσεις.<sup>17</sup> Πιο συγκεκριμένα, σε ορισμένα σημεία του έργου της η Arendt διακρίνει ρητά την ομιλία ως πράξη από την ομιλία ως έκφραση της γνώμης, δίχως ωστόσο να θεωρεί ότι οι δύο αυτές εκφάνσεις της ομιλίας αντιφάσκουν μεταξύ τους.<sup>18</sup> Σε ό,τι αφορά την ομιλία ως πράξη, η Arendt δεν διαχωρίζει την πράξη από την ομιλία που τη συνοδεύει και τη διαυγάζει. Τη θέση αυτή αντλεί και πάλι από τις απαρχές της ελληνικής πολιτικής εμπειρίας, όπου ο αυτουργός μεγαλοπρεπών πράξεων έπρεπε συγχρόνως να εκφέρει σπουδαίους και λαμπρούς λόγους, κάτι που συναντάμε χαρακτηριστικά στην τραγική ποίηση: «η ομιλία είναι, υπό αυτή την έννοια, μία μορφή πράξης· ακόμη

<sup>15</sup> ARENDT 1990, 27 (η έμφαση δική μου).

<sup>16</sup> ARENDT 2005, 52.

<sup>17</sup> ARENDT 2005, 48. Επίσης, BENHABIB 2003.

<sup>18</sup> ARENDT 2005, 48-49.

και η παρακμή μας μπορεί να πάρει τη μορφή μεγαλοπρεπούς πράξης αν, καθώς παρακαμάζουμε, εκφέρουμε τους κατάλληλους λόγους».<sup>19</sup>

Τόσο η πράξη και η ομιλία ως μορφή πράξης όσο και η έκφραση της γνώμης αποτελούν τμήμα της ιστορικής και πολιτικής πραγματικότητας. Ωστόσο, ενώ διά της ομιλίας ως έκφρασης της πράξης δίδεται στο πράττον υποκείμενο η δυνατότητα της άμεσης παρέμβασης στις ανθρώπινες υποθέσεις και της νοηματοδότησης των συμβάντων εντός των οποίων εμπλέκεται, για τη διαμόρφωση της άποψης καίριο ρόλο διαδραματίζει η αποστασιοποίηση από τα τεκταινόμενα και η αμερόληπτη εξέτασή τους από τη σκοπιά του θεατή.<sup>20</sup> Ακολούθως διαλαμβάνεται η ομιλία ως μορφή πράξης, ενώ η ελεύθερη ανταλλαγή της γνώμης και οι όροι δυνατότητας της διαβούλευσης εξετάζονται σε επόμενη ενότητα.

Προκειμένου να περιγράψει την ελευθερία της διευρυμένης πράξης, δηλαδή της πράξης που συμπεριλαμβάνει την ομιλία, η Arendt αντλεί από τον Kant την έννοια της *αυτενέργειας* και την προβάλλει στο πεδίο της πολιτικής.<sup>21</sup> Κατά την Arendt η αυτενέργεια αποτελεί την *προ-πολιτική* εκείνη δυνατότητα των ανθρώπινων όντων, χάρη στην οποία δύνανται να καθιδρύσουν με δική τους πρωτοβουλία μία ακολουθία γεγονότων.<sup>22</sup> Η ελευθερία της πράξης ταυτίζεται τότε με τη *νέα αρχή* και «αυτή η διεκπεραίωση, η ολοκλήρωση της διαδικασίας που εκκίνησε, συνιστά το ίδιο το νόημα του πράττειν».<sup>23</sup> Με άλλα λόγια, το πράττειν, στην πιο γενική του έννοια, σηματοδοτεί την ανάληψη *πρωτοβουλιών*, την εγκαινίαση διαδικασιών (*ἄρχειν*) ή την εκκίνηση (*agere*).<sup>24</sup>

Στο πλαίσιο αυτό η Arendt, ακολουθώντας τον Αυγουστίνο, ερμηνεύει ως οντολογική βάση της ελευθερίας που απορρέει από το πράττειν την ίδια τη γέννηση του ανθρώπου.<sup>25</sup> Προσδιορίζει τον ίδιο τον άνθρωπο ως μία *αρχή*· ο άνθρωπος, καθόσον πρωτοεμφανίζεται στο κόσμο, εισέρχεται

<sup>19</sup> ARENDT 2005, 47-48.

<sup>20</sup> ARENDT 1978, 76.

<sup>21</sup> KANT 2006, 43 (LVII). Η κλασική αναφορά γίνεται, βέβαια, στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, KANT 1998, A50/B74.

<sup>22</sup> ARENDT 2005, 34 και 51.

<sup>23</sup> ARENDT 2005, 49.

<sup>24</sup> ARENDT 1998, 177· ARENT 1986, 243-244. Η σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και την εκκίνηση μίας διαδικασίας ενυπάρχει στη ρωμαϊκή αντίληψη ότι το μεγαλείο των προγόνων περιλαμβάνεται στην ίδρυση της Ρώμης και, παράλληλα, ότι η ελευθερία των Ρωμαίων συνδέεται με την ίδρυση αυτή –*ab urbe condita*– οπότε και είχε λάβει χώρα μία νέα αρχή. Βλ. επίσης ARENDT 2005, 49. Στο θέμα αυτό εστιάζει η μελέτη του MARKELL 2006, 5.

<sup>25</sup> ARENDT 1998, 247· ARENT 1986, 335.

δηλαδή σε αυτόν διά της γεννήσεώς του, αποτελεί πάντοτε ένα *initium*: «[initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit». <sup>26</sup> Με τη δημιουργία του ανθρώπου «ήρθε στον κόσμο η αρχή της αρχής» <sup>27</sup> και, μαζί της, η αρχή της ελευθερίας. Για την Arendt, το πράττειν αντιστοιχεί στην πρωτοβουλία που πρέπει να αναλάβει ο πράττων ώστε να εγκαινιάσει καταρχήν το βίο του, απαντώντας με τον τρόπο αυτό στο ίδιο το γεγονός της γέννησης. <sup>28</sup> Επομένως, η διαδικασία του πράττειν συνδέεται με την κατάσταση της *γεννησιμότητας*, καθώς η νέα αρχή που ενυπάρχει στην γέννηση γίνεται αισθητή εντός του κόσμου απλώς και μόνο επειδή ο νεοερχόμενος κατέχει την ικανότητα να εκκινεί κάτι από την αρχή, ακριβώς δηλαδή την ικανότητα να πράττει. <sup>29</sup>

Με τη γέννηση του ανθρώπου εισέρχεται στον κόσμο ένα ον ικανό να διακόψει διά του πράττειν την κυκλική πορεία της βιολογικής του ύστασης, αναβιώνοντας με κάθε νέα άφιξη την ελπίδα για την έναρξη νέων, χωρίς προηγούμενο, διαδικασιών. <sup>30</sup> «οποτεδήποτε συμβαίνει κάτι καινούριο, εκρήγνυται μέσα στο πλαίσιο των προβλέψιμων διαδικασιών ως κάτι απροσδόκητο, απρόβλεπτο και εντέλει αιτιακά ανεξήγητο – ακριβώς όπως ένα *θαύμα*». <sup>31</sup> Η εμφάνιση του ανθρώπου, όχι πλέον ως βιολογικής ύπαρξης αλλά ως πράττοντος υποκειμένου, στον κόσμο των φαινομένων καθιστά δυνατό το *απίθανο* και το *εξαιρετικό*: «η κυριότερη διαφορά ανάμεσα στις άπειρες απιθανότητες, στις οποίες στηρίζεται η γήινη ανθρώπινη ζωή, και στα συμβάντα-θαύματα εντός της αρένας των ανθρώπινων υποθέσεων βρίσκεται ασφαλώς στο γεγονός ότι στην τελευταία περίπτωση υπάρχει ένας *θαυματουργός* – δηλαδή, ότι ο ίδιος ο άνθρωπος προφανώς διαθέτει το *θαυμάσιο* και *μυστηριώδες γνώρισμα να απεργάζεται θαύματα*». <sup>32</sup> Το γνώρισμα αυτό είναι η πράξη, η οποία στην εξέλιξή της είναι μοναδική, καθώς θέτει σε κίνηση διαδικασίες που στον αυτοματισμό τους μοιάζουν φυσικές, πυροδοτεί κάτι καινοφανές και ταυτόχρονα προσφέρει στους ενεργούντες το δώρο της ελευθερίας.

<sup>26</sup> «Για να υπάρξει μία αρχή, δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, πριν από τον οποίο δεν υπήρχε κανείς», Αυγουστίνος, *De Civitate Dei contra paganos*, XII, 20. Βλ. ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 244.

<sup>27</sup> ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 244.

<sup>28</sup> ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 243, αλλά και ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 33.

<sup>29</sup> Για τη σχέση ανάμεσα στη γεννησιμότητα και την παιδεία (εκπαίδευση) βλ. ARENDT 2006, 171.

<sup>30</sup> ARENDT 2006, 42.

<sup>31</sup> ARENDT 2005, 32.

<sup>32</sup> ARENDT 2005, 34.

### 3. *Action in concert*

Καμία πράξη δεν είναι δυνατό να επιτελεστεί στην πλήρη απομόνωση. Αναφερόμενη στον Burke, η Arendt υποστηρίζει ότι κάθε πράξη είναι «πράξη σε συμφωνία» (*action in concert*).<sup>33</sup> Η άποψη ότι το πράττειν δίχως φίλους και αξιόπιστους συντρόφους καθίσταται αδύνατο απαντάται ήδη στον Πλάτωνα.<sup>34</sup> Η εκκίνηση μίας ακολουθίας γεγονότων, τα οποία θα συγκροτήσουν το δημόσιο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων προϋποθέτει τη συμμετοχή των πολλών. Αυτή η συμμετοχή προσδίδει στην πράξη τον διαδικαστικό της χαρακτήρα.<sup>35</sup> Πράξη και ομιλία διαδραματίζονται εντός του ελεύθερα διαμορφωμένου δημόσιου χώρου ανάμεσα σε ανθρώπους που ανταλλάσσουν τις διαφορετικές προοπτικές τους σχετικά με τις κοινές υποθέσεις και παρεμβαίνουν άμεσα με τις πρωτοβουλίες τους στο πλέγμα των τεκταινομένων· που ιδρύουν και συντηρούν από κοινού τη δημόσια σφαίρα στα πλαίσια της ενεργού συνύπαρξης.

Η σφαίρα του πολιτικού βίου ταυτίζεται με την επικράτεια «όχι απλώς των ανθρώπινων, αλλά των δια-ανθρώπινων σχέσεων»<sup>36</sup> που εκδιπλώνονται εντός των ορίων του πολιτικού σώματος. Στο βαθμό που η πράξη αναλώνεται στην ίδρυση και τη διατήρηση του πολιτικού αυτού σώματος, η ίδια η ιστορική πραγματικότητα είναι το αποτέλεσμα της σύμπραξης των ανθρώπων. Ο διαδικαστικός χαρακτήρας της πράξης εναπόκειται ακριβώς στο ότι εμπλέκεται ένα πλήθος από πράττοντες οι οποίοι συνδιαμορφώνουν το πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων και υποθέσεων. Απόρροια του γεγονότος αυτού είναι ο απολύτως απρόβλεπτος χαρακτήρας του πράττειν και η συνακόλουθη *ευπάθεια των ανθρώπινων υποθέσεων*.<sup>37</sup> Το πράττειν για την Arendt δεν έχει τέλος. Είναι αδύνατο να φτάσει σε κάποιο τέλος όταν τόσοι πολλοί λαμβάνουν μέρος στη διαδικασία που το συνιστά.

«Η τέχνη της πολιτικής διδάσκει τους ανθρώπους πώς να προβάλλουν τα μεγάλα και τα λαμπρά [...]. Επομένως, το μεγαλείο ή το ιδιαίτερο νόημα κάθε πράξης δεν μπορεί παρά να έγκειται στην ίδια την τέλεσή της και όχι στο κίνητρο ή την επίτευξή της».<sup>38</sup> Η πράξη προϋποθέτει τη δυνατότητα της δημόσιας εμφάνισης, ενώ εξαντλείται στην ενεργοποίησή της

<sup>33</sup> ARENDT 2005, 50.

<sup>34</sup> Πλάτων, *Εβδομη Επιστολή*, 325d. Επίσης, ARENDT 2005, 50.

<sup>35</sup> ARENDT 1998, 230-236· APENT 1986, 313-320.

<sup>36</sup> ARENDT 2005, 81.

<sup>37</sup> ARENDT 1998, 188-192· APENT 1986, 258-263.

<sup>38</sup> ARENDT 1998, 206· APENT 1986, 281.

και κρίνεται από το εμφανές μεγαλείο της: «αν αντικρίσουμε την ελευθερία με το βλέμμα της παράδοσης, ταυτίζοντας την ελευθερία με την κυριαρχία, η ταυτόχρονη παρουσία της ελευθερίας και της μη κυριαρχίας, της δυνατότητας να αρχίζεις κάτι καινούριο και της αδυναμίας ελέγχου ή ακόμη και πρόβλεψης των συνεπειών του, μοιάζει σχεδόν να μας υποχρεώνει στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι παράλογη. Λαμβάνοντας υπόψιν την ανθρώπινη πραγματικότητα και την φαινόμενη μαρτυρία της, το να αρνηθεί κανείς στην ανθρώπινη ελευθερία να πράττει επειδή ο πράττων δεν μένει ποτέ κύριος των πράξεών του, είναι πράγματι τόσο κίβδηλο όσο το να ισχυριζόμαστε ότι η ανθρώπινη κυριαρχία είναι δυνατή λόγω του αδιαμφισβήτητου γεγονότος της ανθρώπινης ελευθερίας».<sup>39</sup>

#### 4. Ομιλία και Πράξη ως φανέρωση

*Does God ever judge us by appearances?  
I suspect that he does.*

W.H. Auden<sup>40</sup>

Το πράττειν είναι η μοναδική διαδικασία που εκτυλίσσεται απευθείας ανάμεσα στους ανθρώπους και πάντοτε συμπορεύεται με την ομιλία: «πράξη δίχως ομιλία δεν θα ήταν πλέον πράξη, διότι δεν θα υπήρχε πράττων, και ο πράττων, ο αυτουργός των πράξεων, δεν είναι δυνατό να υπάρξει αν συγχρόνως δεν είναι και εκφωνητής λόγων».<sup>41</sup> Η ομιλία και η πράξη καθιστούν τους ανθρώπους ικανούς για διάκριση, καθώς αποτελούν τα οντολογικά εκείνα γνωρίσματα μέσω των οποίων τα ανθρώπινα έργα εμφανίζονται ενώπιον όλων και οι άνθρωποι φανερώνονται όχι ως φυσικά όντα αλλά ως πρόσωπα. Η φανέρωση αυτή, σε αντιδιαστολή προς την απλή σωματική ύπαρξη, στηρίζεται ολωσδιόλου στην *αυτενέργεια* και την *πρωτοβουλία*: «ό,τι μπορεί να ορά θέλει να οράται, ό,τι μπορεί να ακούει φωνάζει για να ακουστεί, ό,τι μπορεί να αγγίζει παραδίδεται ώστε να αγγιχτεί. Είναι, πράγματι, λες και καθετί ζωντανό [...] διαθέτει μία παρόρ-

<sup>39</sup> ARENDT 1998, 235-236· APENT 1986, 319-320.

<sup>40</sup> ARENDT 1978, 17.

<sup>41</sup> ARENDT 1998, 178-179· APENT 1986, 245.

μηση να εμφανιστεί, να συνταιριάζει στον κόσμο των εμφανίσεων». <sup>42</sup> Δίχως τη δυνατότητα για εμφάνιση κανένα ανθρώπινο ον δεν θα μπορούσε να παραμείνει ανθρώπινο, διότι δεν θα ικανοποιείτο αυτή ακριβώς η συνθήκη για την παραμονή του εντός του κόσμου. Μία ζωή χωρίς την ομιλία και την πράξη είναι κυριολεκτικά νεκρή για τον κόσμο· έχει πάψει να είναι ανθρώπινη, διότι δεν βιώνεται πλέον μεταξύ των ανθρώπων. <sup>43</sup>

Η ομιλία και η πράξη ως τα αποκλειστικά προνόμια του ανθρώπου <sup>44</sup> αναγνωρίζονται ως οι πολιτικές εκείνες δραστηριότητες που διαμορφώνουν την ατομική ταυτότητα του δρώντος και ομιλούντος υποκειμένου. Αποτελούν δηλαδή τις μοναδικές διαδικασίες που προϋποθέτουν την ύπαρξη θεατών· «διότι αυτό που ο πράττων πρωτίστως επιδιώκει σε κάθε πράξη, ορμώμενος είτε από φυσική αναγκαιότητα είτε από ελεύθερη βούληση, είναι η αποκάλυψη της εικόνας του. Επομένως, αυτός που πράττει, καθόσον πράττει, απολαμβάνει το πράττειν· [...] κανείς δεν πράττει παρεκτός κι αν μέσω της πράξης φανερώνει τον αφανή εαυτό του». <sup>45</sup>

Η πολιτική «οργανώνει εξαρχής τους απόλυτα διαφορετικούς αναφορικά προς τη σχετική ισότητα και σε αντιδιαστολή προς τις σχετικές διαφορές». <sup>46</sup> η πληθός των ανθρώπων αποτελεί για την Arendt θεμελιακό όρο δυνατότητας τόσο της πράξης όσο και της ομιλίας, ενώ λαμβάνει τον διττό χαρακτήρα της *ισότητας* και της *διαφοράς*. Διά της ομιλίας και της πράξης αποκαλύπτεται η ακατάλυτη διαφορετικότητα του πράττοντος υποκειμένου: «στον άνθρωπο η ετερότητα (*alteritas*), την οποία συμερίζεται με καθετί υπαρκτό, και η διαφορετικότητα, την οποία συμερίζεται με καθετί έμψυχο, γίνονται μοναδικότητα και η ανθρώπινη πολλότητα είναι η παράδοξη πολλότητα μοναδικών όντων». <sup>47</sup> Πράττοντας και ομιλώντας, οι άνθρωποι φανερώνουν το «ποιοι» <sup>48</sup> είναι, δηλαδή αποκαλύπτουν εμπράκτως τη μοναδικότητά τους, κάνοντας έτσι την εμφάνιση τους στον ανθρώπινο κόσμο: «αυτή η αποκαλυπτική ιδιότητα της ομιλίας

<sup>42</sup> ARENDT 1978, 29.

<sup>43</sup> ARENDT 2005, 37-38. Πρβλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I, 1, 1253 α.

<sup>44</sup> ARENDT 1998, 22· APENT 1986, 40.

<sup>45</sup> ARENDT 1998, 175· APENT 1986, 241 (έμφαση δική μου).

<sup>46</sup> ARENDT 2005, 12.

<sup>47</sup> ARENDT 1998, 176· APENT 1986, 242.

<sup>48</sup> Στη *Human Condition* η Arendt διακρίνει μεταξύ του «ποιος» είναι κάποιος και του «τι» είναι. Ενώ, λοιπόν, το «ποιος» αποκαλύπτεται διά της ομιλίας και της πράξης, το «τι» είναι κανείς αποτελεί τη φυσική του ταυτότητα, η οποία «εμφανίζεται από μόνη της χωρίς καμία δική του δραστηριότητα στο μοναδικό σχήμα του σώματος και στο μοναδικό ήχο της φωνής». Βλ. ARENDT 1998, 179· APENT 1986, 246-247.

και της πράξης φανερώνεται εκεί που οι άνθρωποι βρίσκονται *μαζί* με τους άλλους, όχι για τους άλλους ή εναντίον των άλλων· φανερώνεται δηλαδή σε καταστάσεις ανθρώπινης συνύπαρξης». <sup>49</sup>

Προκειμένου να εμφανιστεί στην πληρότητά της, η πράξη χρειάζεται το *λαμπρό φως*, το οποίο δύναται να υπάρξει μόνο στο δημόσιο χώρο των ανθρώπινων εμφανίσεων. Η Arendt αντλεί για μια ακόμη φορά από το πρόταγμα της αρχαίας ελληνικής πόλεως, κατά το οποίο η πόλις ταυτιζόταν με «τον χώρο των ελεύθερων πράξεων και των ζωντανών λόγων που μπορούσαν να προικίσουν τον βίο με *λαμπρότητα -τόν βίον λαμπρόν ποιείσθαι*». <sup>50</sup> Η καθοριστική, επομένως, διαφορά μεταξύ των «άπειρων απιθανοτήτων» στις οποίες εδράζεται η πραγματικότητα της επίγειας ζωής και του θαυματουργικού χαρακτήρα των συμβάντων που ιδρύουν την ιστορική πραγματικότητα, είναι ότι στο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων όχι απλώς υπάρχει ο άνθρωπος ο οποίος απεργάζεται τα θαύματα, αλλά επιπλέον ότι γνωρίζουμε «ποιος» πράττει τα θαύματα αυτά: «είναι οι άνθρωποι που τα κατορθώνουν – οι άνθρωποι οι οποίοι, επειδή έχουν δεχτεί το διπλό δώρο της ελευθερίας και της πράξης, μπορούν να ιδρύσουν μια πραγματικότητα δική τους». <sup>51</sup>

Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τα παραπάνω, διαθέτει την ικανότητα να είναι το υποκειμένο μιας *βιογραφίας* – να έχει *βίον* – χάρη στην ελευθερία του πράττειν που του δίνει τη δυνατότητα να δημιουργεί και να γεφυρώνει κόσμους, να εκκινεί και να διαμορφώνει τα ιστορικά τεκταινόμενα. Σε αντίθεση με τα συμβάντα που συγκροτούν την πορεία της ιστορίας, η βιολογική ζωή δεν εξιστορείται και, ως εκ τούτου, παραμένει άνευ νοήματος: «όλες οι θλίψεις υποφέρονται αν τις βάλεις σε μία ιστορία ή αν αφηγηθείς μία ιστορία γι' αυτές». <sup>52</sup>

Το αγωνιστικό πνεύμα των Ελλήνων, για το οποίο δίδεται μαρτυρία ήδη στα ομηρικά έπη, εκφραζόταν ως γνωστόν με ευσύνοπτο τρόπο στη ρήση *αίέν ἀριστεύειν*. <sup>53</sup> Η ελευθερία συνιστούσε συγχρόνως την αρχή της δημιουργίας του πλέγματος των πράξεων και των λόγων, δηλαδή την αρχή των ανθρώπινων υποθέσεων. Οι άνθρωποι στην προσπάθειά τους να διακριθούν έφεραν στο φως το ανθρώπινο μεγαλείο, το οποίο τους καθιστούσε ήρωες και τους χάριζε την *αθάνατη δόξα*. Η αφήγηση του

<sup>49</sup> ARENDT 1998, 180· APENT 1986, 247.

<sup>50</sup> ARENDT 1990, 281.

<sup>51</sup> ARENDT 2006, 169.

<sup>52</sup> ARENDT 1998, 175· APENT 1986, 241.

<sup>53</sup> Όμηρος, *Ιλιάς* Z, 207-209. Γενικότερα πάνω στην ελληνική σύλληψη της πολιτικής, πρβλ. UNGERN-STERNBERG 2009, 1-30 και 139-143.

μεγαλείου απέδιδε με τη σειρά της νόημα στους λόγους και τα έργα που διαδραματίζονταν δημόσια και μαρτυρούσε το γεγονός ότι η ιστορία των ανθρώπων «έχει την απαρχή της στους ίδιους τους ανθρώπους».<sup>54</sup> Για την Arendt, η ελευθερία, ως εγγενής στην πράξη, «διασαφηνίζεται [...] στην *virtù* του Machiavelli, την υπεροχή με την οποία ο άνθρωπος απαντά στις ευκαιρίες που ανοίγει ο κόσμος μπροστά του με το πρόσχημα της *fortuna*».<sup>55</sup>

### 5. Εμφάνιση, Γνώμη, Πραγματικότητα

Η Arendt παραλληλίζει τον κόσμο των εμφανίσεων με μία σκηνή, πάνω στην οποία τα ανθρώπινα όντα εμφανίζονται σαν να ήταν ηθοποιοί.<sup>56</sup> Τη σκηνή αυτή αντικρίζει ένα πλήθος θεατών από ένα πλήθος διαφορετικών θέσεων. Η έποψη επί των τεκταινομένων στον κοινό αυτό κόσμο, στο θέατρο όπου διαδραματίζονται οι λόγοι και οι πράξεις, αποτελεί τη *δόξα* που αντιστοιχεί στην προοπτική υπό την οποία ο θεατής αντικρίζει τα δράματα. Η *δόξα* εννοεί τον κόσμο όπως αυτός διανοίγεται στο θεατή, ενώ ανταποκρίνεται στο γεγονός ότι «κάθε εμφάνιση, παρά την ταυτότητά της, γίνεται αντιληπτή από ένα *πλήθος θεατών*».<sup>57</sup> Αποτελεί δε μέρος της πολιτικής πραγματικότητας εντός της οποίας αναγνωρίζεται και συλλαμβάνεται ο κόσμος των ανθρώπινων σχέσεων και εμφανίσεων.<sup>58</sup> Η εμφάνιση στα πλαίσια της δημόσιας πολιτικής σφαίρας προϋποθέτει την φανέρωση του πράττωντος υποκειμένου στους άλλους και η εκκάλυψη αυτή ποικίλλει ανάλογα με την άποψη και την προοπτική όσων τον αντικρίζουν.

Ωστόσο, οι λόγοι και τα έργα αναφέρονται πάντα σε μία εγκόσμια, κοινή για όλους, πραγματικότητα, η οποία διασφαλίζει την ακεραιότητα της πολιτικής σφαίρας, καθιστώντας σαφή και υπενθυμίζοντας διαρκώς τα όριά της.<sup>59</sup> Η πολιτική δραστηριότητα, ως ελεύθερη και ενεργός συμμετοχή σε έναν κοινό κόσμο, καθιστά για όλους δυνατή την άρθρωση της σκέψης και ακολούθως την έκφραση της γνώμης σχετικά με κοινές υποθέσεις δημοσίου ενδιαφέροντος. Η αρεντική έννοια αυτής της από κοινού

<sup>54</sup> ARENDT 2003, I, 433.

<sup>55</sup> ARENDT 2006, 151. Πρβλ. VILLA 1996, 52-59 και 82-109 (ιδίως 84).

<sup>56</sup> ARENDT 1978, 21.

<sup>57</sup> ARENDT 1978, 21 (έμφαση δική μου).

<sup>58</sup> ARENDT 2004, 433. Επίσης, ARENDT 2005a, 14.

<sup>59</sup> ARENDT 2006, 259.

διαμορφωμένης πραγματικότητας θεμελιώνεται σε μία ιδιάζουσα μορφή διυποκειμενικότητας που με τη σειρά της αντλεί από την καντιανή έννοια της *sensus communis*.<sup>60</sup> Η *sensus communis* είναι «η υψηλότερη, έκτη αίσθηση, που συναρμονίζει τις πέντε μας αισθήσεις σε έναν κοινό κόσμο και μας καθιστά ικανούς να προσανατολιστούμε εντός του».<sup>61</sup> Με άλλα λόγια, η *sensus communis* «αποκαλύπτει τη φύση του κόσμου καθόσον αυτός παραμένει κοινός».<sup>62</sup> Η αρεντική σύλληψη της διυποκειμενικότητας αναδεικνύει το άτομο ως *persona*<sup>63</sup> που διαρκώς συναναστρέφεται και κατανοεί τους ανθρώπους που το πλαισιώνουν· που μοιράζεται πολιτικές εμπειρίες και μία κοινή πορεία μέσα στον ιστορικό χρόνο.

Οι ποικίλες επόψεις υπό τις οποίες μπορούν να εμφανιστούν οι κοινές ανθρώπινες υποθέσεις αποκαλύπτονται κατά τη διάρκεια της συναναστροφής και της διαβούλευσης σχετικά με τα ζητήματα του δημόσιου βίου. Όσα συνέβησαν στο παρελθόν αντλούν τη σημασία τους ακριβώς από το ότι συζητούνται, καθώς έτσι αναγνωρίζονται και αποκαλύπτονται οι ποικίλες τους προοπτικές: «καθόσον συζητούνται από τόσους πολλούς, παρουσία τόσων άλλων, έλκονται στο φως της δημοσιότητας, όπου και εξαναγκάζονται να φανερώσουν όλες τις όψεις τους».<sup>64</sup> Μόνο κατά

<sup>60</sup> Την έννοια της *sensus communis* αντλεί η Arendt από την καντιανή *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, KANT 2006, §40, 173-7/B156-161. Η καντιανή έννοια της *sensus communis* αποτελεί «μια δοκιμαϊκή κοινωνία των υποκειμενικών αντιλήψεων, που μένει ουσιωδώς ανεξήγητη και, ως ανεξήγητη, αισθητική», ΠΕΝΟΛΙΔΗΣ 2000, 130. Και ενώ για τον Kant το πεδίο της καλαισθητικής κρίσης εκτείνεται στο πεδίο της *sensus communis*, η Arendt προβαίνει στη διεύρυνση της αισθητικής καντιανής *sensus communis* στο χώρο της πολιτικής: για την Arendt η *sensus communis* αντιπροσωπεύει την κοινή αίσθηση που έχουμε για τον κόσμο, η οποία προκύπτει διά της συναναστροφής μας με τους άλλους, διά της πειθούς και της ανταλλαγής απόψεων, διά της σύμπραξης μας εντός του κοινού κόσμου. Βλ. σχετικά ARENDT 1992, 70-72· ARENDT 2006, 219.

<sup>61</sup> ARENDT 2003, I, 166· ARENDT 2004, 451.

<sup>62</sup> ARENDT 2006, 218.

<sup>63</sup> ARENDT 1990, 107: «Η διάκριση ανάμεσα σε έναν ιδιώτη που διαβιούσε στη Ρώμη και έναν Ρωμαίο πολίτη ήταν ότι ο δεύτερος διέθετε μια *persona*, μία νομική τρόπον τινά προσωπικότητα. Ο νόμος ήταν σαν να είχε καθορίσει τον ρόλο που θα έπαιζε στη δημόσια σκηνή, υπό την αίρεση όμως ότι η δική του φωνή θα μπορούσε να ακούγεται [...] Δίχως την *persona* του, θα ήταν ένα άτομο χωρίς δικαιώματα και καθήκοντα, ίσως ένας „φυσικός άνθρωπος“ –δηλαδή ένα ανθρώπινο ον ή *homo* με την πρωταρχική σημασία της λέξης, η οποία δηλώνει κάποιον έξω από το πλαίσιο του νόμου και το σώμα των πολιτών, όπως λόγου χάρι ένας σκλάβος– αλλά πάντως ένα ον πολιτικά αδιάφορο».

<sup>64</sup> ARENDT 2005, 96 και 50: «Η ελευθερία της γνώμης και η έκφρασή της [...] διαφέρει από την ελευθερία που ενυπάρχει στην ικανότητα της πράξης να πραγματοποιεί μια νέα αρχή στο ότι εξαρτάται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από την παρουσία των άλλων και των γνώμών τους».

τον τρόπο αυτό δύναται ένα γεγονός να φανερωθεί «σε όλη του την πραγματικότητα». <sup>65</sup> Το παρελθόν εξακολουθεί έτσι να ζει στην ενθύμηση με τη μορφή ιστορήσεων. Οι ιστορήσεις αυτές προσδίδουν νόημα στα ίδια τα συμβάντα: οι πράττοντες φανερώνονται ως ήρωες και οι νεοερχόμενοι ως θεατές που καλούνται να εισέλθουν στο πλέγμα των τεκταινομένων.

Η ικανότητα να αντικρίζει κανείς το ίδιο γεγονός από όσο το δυνατόν περισσότερες επόψεις βασίζεται στην αρχή της *αμεροληψίας*, η οποία εξαιρείται κατά την ιστόρηση των ομηρικών επών: «ο Όμηρος εξυμνεί το μεγαλείο των ηττημένων και με το έπος του παρουσιάζει πώς ένα και το αυτό συμβάν μπορεί να έχει δύο όψεις». <sup>66</sup> Μόνο εξετάζοντας ένα γεγονός από όλες του τις προοπτικές μπορούν οι άνθρωποι να το *αναγνωρίσουν* και να το *κατανοήσουν*, να το μοιραστούν με όσους συναποτελούν σώμα πολιτικό.

Κανείς δεν δύναται να αντιληφθεί από μόνος του τον κόσμο και τα συμβάντα που τον μορφοποιούν σε όλη τους την πραγματικότητα. Στην περίπτωση αυτή ο κόσμος φανερώνεται υπό μία και μόνη προοπτική. Αν, λοιπόν, επιθυμεί κανείς να αντικρίσει τον κόσμο όπως αυτός είναι στην πραγματικότητα, οφείλει να τον αντιληφθεί «ως κάτι που μοιράζονται μεταξύ τους *οι πολλοί*, βρίσκεται ανάμεσά τους, τούς χωρίζει και τους συνδέει, εμφανιζόμενος διαφορετικά στον καθένα και όντας κατανοητός μόνο στο βαθμό που οι πολλοί μπορούν να ομιλούν για αυτόν και να ανταλλάσσουν τις γνώμες και τις προοπτικές τους». <sup>67</sup>

Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι η Arendt έναντι της ελευθερίας απλώς και μόνο της γνώμης, δίδει έμφαση στην *ελεύθερη ανταλλαγή απόψεων για τον κόσμο* μέσω της οποίας αναδύεται το κοινό για όλους πεδίο της πολιτικής πραγματικότητας. Προκειμένου να αντιληφθεί κανείς στην πληρότητά του τον κόσμο των ανθρώπινων υποθέσεων –να κατανοήσει το πραγματικό του νόημα– είναι απαραίτητη η δυνατότητα της ελεύθερης μετακίνησης από τη δική του θέση στον ενδιάμεσο χώρο που τον διακρίνει και συνάμα τον συσχετίζει με τα μέλη της πληθούς. <sup>68</sup> Μόνον έτσι θα μπορέσει να αντικρίσει τις πράξεις και τους λόγους των συντρόφων του

<sup>65</sup> ARENDT 2005, 96.

<sup>66</sup> ARENDT 2005, 104. Η αρχή της αμεροληψίας διαμορφώνει μία παράδοση καθοριστικής σημασίας για την ελληνική ιστοριογραφία, η οποία επιζει τουλάχιστον μέχρι τον θαυμαστή του Ομήρου Ηρόδοτο. Ας σημειωθεί ότι ο Πλούταρχος χαρακτηρίζει τον Ηρόδοτο *φιλοβάρβαρο* λόγω ακριβώς της αμεροληψίας που επέδειξε κατά την ιστόρηση των περσικών πολέμων. Βλ. σχετικά SCHADEWALDT 1982, 11-12.

<sup>67</sup> ARENDT 2005, 52 (έμφαση δική μου).

<sup>68</sup> ARENDT 1998, 182· ARENT 1986, 250.

από όλες τους τις προοπτικές.<sup>69</sup> Απαιτείται, συνεπώς, η αμεροληψία την οποία η Arendt συνδέει με την καντιανή έννοια της *ανιδιοτέλειας* που ως γνωστόν κατέχει σημαίνουσα θέση στην καντιανή θεωρία της καλαισθητικής κρίσης.<sup>70</sup> Η ανιδιοτέλεια συντελεί καθοριστικά στην αναγνώριση της ύπαρξης και της παρουσίας των άλλων καθώς και στη σύλληψη της πραγματικότητας που πλαισιώνει την ανθρώπινη πληθύ: «η ικανότητα να βλέπουμε το ίδιο πράγμα από διαφορετικές οπτικές γωνίες ανήκει στον κόσμο των ανθρώπων· είναι απλώς η ανταλλαγή της θέσης που μας έχει δοθεί από τη φύση με αυτήν κάποιου άλλου, με τον οποίο μοιραζόμαστε τον ίδιο κόσμο, κάτι που έχει σαν επακόλουθη την πραγματική ελευθερία της κίνησης στον νοητικό κόσμο, η οποία παραλληλίζεται με την ελευθερία της κίνησης στον φυσικό κόσμο».<sup>71</sup>

Το θάρρος, επομένως, που πρέπει να επιδείξει κανείς προκειμένου να αποχωριστεί την ιδιωτικότητα που χαρακτηρίζει τη σφαίρα του οίκου και να εισέλθει στην πολιτική αρένα, αντιστοιχεί στην ανιδιοτέλεια που απαιτείται ώστε να ανοιχτεί προς τον κόσμο και να τον αντικρίσει από τη θέση των ανθρώπων με τους οποίους συμπράττει και συνομιλεί. Το να μπορεί κανείς να πείθει και να ασκεί επιρροή στους άλλους – δραστηριότητα κατεξοχήν πολιτική – προϋποθέτει «ένα είδος ελευθερίας η οποία δεν συνδέεται ποτέ αμετάκλητα με την άποψη ή τη θέση ενός και μόνο ανθρώπου».<sup>72</sup> Έτσι, όσοι διάγουν *βίο πολιτικό* πραγματώνουν την ολωσδιόλου πολιτική αρετή της *φρόνησης*,<sup>73</sup> η οποία τους καθιστά ικανούς να αντιλαμβάνονται τα τεκταινόμενα σε όλες τους τις εκφάνσεις και υπό όλες τις πιθανές τους επόψεις· χάρη στη φρόνηση οι άνθρωποι που ιδρύουν και διατηρούν ένα πολιτικό σώμα είναι σε θέση να απολαμβάνουν την μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία κίνησης.

<sup>69</sup> ARENDT 1990, 102.

<sup>70</sup> KANT 2006, §41, 178-180 (B161-5)· ARENDT 1992, 73.

<sup>71</sup> ARENDT 2005, 97-98. Στην παρούσα συνάφεια η Arendt μνημονεύει έμμεσα μια ακόμη έννοια που απαντάται στην τρίτη καντιανή κριτική, την έννοια του *διευρυμένου τρόπου του σκέπτεσθαι* (*erweiterte Denkungsart*). Πρβλ. KANT 2006, 175-176 (B158-160) και ARENDT 1992, 71, όπου η διεύρυνση της κριτικής δύναμης στο πολιτικό πεδίο αποτελεί τον πρόδηλο στόχο της Arendt.

<sup>72</sup> ARENDT 2005, 97.

<sup>73</sup> Η έννοια της φρόνησης απαντάται ήδη στα αποσπάσματα του Ηράκλειτου (DK 64, DK 113). Η Arendt, ωστόσο, εστιάζει πολύ περισσότερο στην αριστοτελική έννοια της φρόνησης. Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* A 13, 1103a· ARENDT 2005, 97.

## B. Νόμος και Κόσμος

### I. *Constitutio Libertatis*

Σύμφωνα με το ομηρικής προέλευσης *αγωνιστικό* πολιτικό πρότυπο της Arendt,<sup>74</sup> η ζωή των ελεύθερων ανθρώπων υποδηλώνει την ύπαρξη της πληθούς και προϋποθέτει έναν χώρο όπου οι λόγοι και οι πράξεις θα διαδραματίζονται, θα κρίνονται<sup>75</sup> από ισότιμους πράττοντες και θα περνούν στην ενθύμηση. Ως εκ τούτου, προϋπόθεση της ίδιας της ελευθερίας συνιστά ο *χώρος* επί του οποίου οι άνθρωποι θα συγκροτήσουν σώμα πολιτικό.<sup>76</sup> «προτού οι άνθρωποι αρχίσουν να ενεργούν, έπρεπε πρώτα να εξασφαλιστεί ένας καθορισμένος χώρος [...] όπου θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν όλες οι επακόλουθες πράξεις – ο χώρος αυτός [αντιστοιχεί] στη δημόσια σφαίρα της πόλεως».<sup>77</sup> η δε συγκρότηση του πολιτικού σώματος αποτελεί στην ουσία διάνοιξη ενός νέου κόσμου.

Η Arendt αποδίδει την εν λόγω διάνοιξη, δηλαδή την από κοινού δημιουργία ενός σύμπαντος, στην *constitutio libertatis*.<sup>78</sup> Αυτή η *ίδρυση* ή *σύνταξη* της ελευθερίας αποτελεί μία διακοπή στο συνεχές της ιστορίας η οποία θα πραγματώσει τη *νέα αρχή*. Πρόκειται για τη συγκρότηση ενός χώρου δημόσιας ελευθερίας, δηλαδή για μία *ενδεχόμενη πράξη*, η οποία εκτελείται από πρόσωπα που αποφασίζουν ισότιμα να δράσουν από κοινού. Υπό αυτήν την προοπτική, ο χώρος της δημόσιας ελευθερίας εμφανίζεται *εντός ορίων*. Αποτελεί έναν πεπερασμένο χώρο στον οποίο συστοιχεί ο κοινός κόσμος των εμφανίσεων. Ο χώρος αυτός προσφέρεται σε όσους τον νοηματοδοτούν πολιτικά ως *μία εστία* μέσα στον κόσμο, όπου μπορούν να έρχονται σε επαφή με τις πολιτικές τους ρίζες και να

<sup>74</sup> Η Benhabib κάνει σχετικό λόγο για τον «πολιτικό αντιμοντερνισμό» της Arendt, πρβλ. BENHABIB 1992, 75.

<sup>75</sup> Σύμφωνα με την Arendt το *κρίνειν* αντιστοιχεί στη δραστηριότητα εκείνη μέσω της οποίας πραγματευόμαστε το παρελθόν. Με την κρίση πραγματώνεται και καθίσταται έκδηλος στον κόσμο των εμφανίσεων ο εσωτερικός διάλογος που συγκροτεί το *σκέπτεσθαι*. Ως εκ τούτου, εντός της πολιτικής αρένας είναι αδύνατο να λειτουργήσει κανείς δίχως κρίση, καθόσον το ίδιο το πολιτικώς σκέπτεσθαι θεμελιώνεται στη δραστηριότητα αυτή. Βλ. σχετικά: ARENDT 2003a, 189· ARENDT 2005, 19. Αναφορικά με την αρεντική σύλληψη του σκέπτεσθαι και του κρίνειν αρκούμαστε σε αυτήν τη σύντομη επεξήγηση, καθώς δεν αφορά άμεσα το θέμα που πραγματευόμαστε εδώ. Γενικά περί σκέψης και κρίσης στην Arendt, βλ. ARENDT 1978 και 1992.

<sup>76</sup> ARENDT 1990, 275.

<sup>77</sup> ARENDT 1998, 194-195· ARENDT 1986, 266-267.

<sup>78</sup> ARENDT 1990, 141-178. Επίσης, WELLMER 2000, 222.

καθορίζουν χάρη σε αυτές την πολιτική τους ταυτότητα.<sup>79</sup> Σύμφωνα με την Arendt, ο χώρος της πολιτικής κοινότητας, η επικράτειά της, δεν συνιστά απλώς ένα κομμάτι γης που τυγχάνει να ανήκει σε μία ομάδα ανθρώπων, αλλά ένα πεδίο δράσης και ένα ακέραιο κομμάτι της συλλογικής τους αυτοσυνειδησίας. Αντιστοιχεί σε ένα κομμάτι γης που στο διάβα του χρόνου επενδύθηκε διά της ομιλίας και της πράξης με αναμνήσεις και φρονήματα που αντανακλώνται σε απτά πράγματα, όπως μνημεία, αγάλματα και επιτύμβιους λίθους.<sup>80</sup>

Αντίθετα, λοιπόν, με τη γη που έχει δοθεί από τη φύση ή τη γη που είναι προϊόν ανθρώπινου μόχθου, η χωρική έκταση καθίσταται πόλις μόνο καθόσον διαρθρώνεται δυνάμει του νόμου. Ο νόμος τότε λαμβάνει τη μορφή της αμοιβαίας συμφωνίας και μόνο στη βάση αυτή είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για *πολιτική συγκρότηση*. Ο νόμος τελικά δεν σημαίνει ουσιαστικά παρά «έναν διαρκή δεσμό και [...] συμβόλαιο».<sup>81</sup> Η πολιτική εστία αποτελεί το χωρικά οριοθετημένο *επιστέγασμα* των λόγων και των πράξεων. Αποτελεί έναν πολιτικά πρόσφορο κλήρο επί της γης που ανήκει σε μία ομάδα ανθρώπων όχι χάρη σε κάποιο φυσικό και αναφαίρετο δικαίωμα, αλλά διότι οι άνθρωποι το έχουν καταστήσει ουσιαστικό κομμάτι της ιστορίας τους.<sup>82</sup> Και ενώ η πηγή νομιμοποίησης της ελευθερίας και, συνεπώς, της *δύναμης*<sup>83</sup> εντός του κλήρου αυτού πηγάζει «από τα κάτω»,

<sup>79</sup> Η πολιτική σημασία της επικράτειας, ως όρου δυνατότητας πολιτικής ύπαρξης, αναδείχθηκε σιωπηρά στην ιστορία μέσα από τη μοίρα του εβραϊκού λαού. Οι Εβραίοι δεν κατόρθωσαν να αναπτύξουν και να διατηρήσουν έναν κοινό χώρο ανάμεσά τους από τη στιγμή που η ιστορική συγκυρία τους κατέστησε ανήμπορους να τον δηλώσουν εντός του κόσμου. Στερήθηκαν έτσι μία ξεχωριστή παρουσία σε αυτόν. Ως εκ τούτου, δεν διέθεταν δημόσια ζωή, πολιτική ιστορία, θεσπίσματα και κάποιας μορφής δική τους κυβέρνηση οπότε και στερούνταν την ίδια την πραγματικότητα. Βλ. ARENDT 1973, ιδίως το κεφάλαιο που τιτλοφορείται «The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man», 267-302. Από την άλλη πλευρά, η Arendt διαγιγνώσκοντας τον κίνδυνο τη μοίρα του ισραηλινού λαού να ακολουθήσει ο λαός της Παλαιστίνης, προτείνει ήδη από το 1943 την επίλυση του ζητήματος μεταξύ Ισραηλινών και Αράβων με την ίδρυση μικτού ομοσπονδιακού κράτους, στο οποίο δεν θα υπάρχουν μειονότητες. Αυτό στοιχειοθετείται σε ένα πλήθος από κείμενα της δεκαετίας του 1940, από τα οποία ενδεικτικά αναφέρουμε το κείμενο «To save the Jewish Homeland» του 1948, ARENDT 2007, 388-401. Στο ίδιο θέμα αναφέρεται και ο BEINER 2000, ιδιαίτερος 47.

<sup>80</sup> ARENDT 1998, 95· ARENT 1986, 134-135.

<sup>81</sup> ARENDT 2005, 109, όπου επιπλέον εξετάζονται οι διαφορές ανάμεσα στην ελληνική και τη ρωμαϊκή σύλληψη του νόμου και των αρχών του από την εμπειρία πολέμου. Βλ. επίσης ARENDT 1998, 194-199· ARENT 1986, 266-272.

<sup>82</sup> ARENDT 1973, 54 και 284.

<sup>83</sup> Η δύναμη για την Arendt είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, τον

από τις «ρίζες» του λαού (*populus*), η θεμελιωτική αρχή του νόμου –όπως, άλλωστε, υποδηλώνει η αρχή του πολιτεύματος της αρχαίας Ρώμης: *potestas in populo, auctoritas in senatu*– πρέπει να εδράζεται «άνω», σε μια υψηλότερη και υπερβατική περιοχή όπου θα εξασφαλίζεται η διάρκεια και η σταθερότητα στις ανθρώπινες υποθέσεις, χωρίς τις οποίες οι άνθρωποι θα αδυνατούσαν να χτίσουν έναν κόσμο για τους μεταγενέστερους τους.<sup>84</sup>

Αναζητώντας εν προκειμένω τη θεμελιωτική αρχή του νόμου, θα ήταν ορθό να διερευνήσουμε στο σημείο αυτό την έννοια του *κύρους* (ή *αυθεντίας*).<sup>85</sup> Άρρηκτα συνδεδεμένο με την έννοια της νομιμότητας, το κύρος απαιτεί αναντίρρητη υπακοή, την οποία ωστόσο στηρίζει και δικαιολογεί ο σεβασμός και η αναγνώριση.<sup>86</sup> Το κύρος δεν συνεπάγεται απλή συμμόρφωση και απουσία αμφισβήτησης, αλλά τη διατήρηση και την άσκηση της ελευθερίας. Η έννοια του κύρους, ως εκ τούτου, περιλαμβάνει μια καθαρά *πολιτική* συνιστώσα, η οποία παραπέμπει στη ρωμαϊκή έννοια της *auctoritas*.<sup>87</sup>

Η *auctoritas*, η οποία ετυμολογικά προέρχεται από το λατινικό «*agere*» (θέτω κάτι σε κίνηση και μεγαλώνω, αυξάνω),<sup>88</sup> σχετίζεται άμεσα

δυναμικό χώρο της δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και συνομιλούντων ανθρώπων, ενώ ταυτόχρονα αναδύεται μέσα από τις πολιτικές αρετές της συναλληλίας και της συντροφικότητας: «η δύναμη εμφανίζεται μεταξύ των ανθρώπων όταν συμπράττουν και χάνεται όταν διασκορπίζονται». Επομένως, ο χαρακτήρας της δύναμης, όπως την εννοεί η Arendt, είναι *δυναμικός*. Δεν αποτελεί, δηλαδή, μία αναλλοίωτη, μετρήσιμη και σταθερή υπόσταση όπως η σωματική ρώμη (*strength*). Ενώ η σωματική ρώμη είναι η φυσική ιδιότητα ενός μεμονωμένου ατόμου, η δύναμη δεν ανήκει στο μεμονωμένο άτομο, αλλά ενεργοποιείται μόνο όταν οι άνθρωποι συγκροτούν πολιτικό σώμα, πράττουν από κοινού, συνομιλούν και ανταλλάσσουν γνώμες, συμμετέχοντας έτσι από κοινού στις δημόσιες υποθέσεις του πολιτικού βίου. Συναφώς, η συνθήκη για την ενεργοποίηση της δύναμης είναι η ύπαρξη των άλλων ανθρώπων: «η ανθρώπινη δύναμη αντιστοιχεί πρώτα από όλα στην κατάσταση της πολλότητας των ανθρώπων». Με άλλα λόγια, η δύναμη ενεργοποιείται εκεί που «ομιλία και πράξη δεν έχουν χωριστεί, τα λόγια δεν είναι κενά και τα έργα δεν είναι βάνουσα, τα λόγια δεν χρησιμεύουν για να καλύπτονται προθέσεις, αλλά για να αποκαλύπτονται πραγματικότητες, και τα έργα δεν χρησιμεύουν για να παραβιάζουν και να καταστρέφουν, αλλά για να αποκαθιστούν σχέσεις και να δημιουργούν νέες πραγματικότητες». Βλ. ARENDT 1998, 200-201· APENT 1986, 273-275· ARENDT 1972, 143-144· APENT 2000, 104-105).

<sup>84</sup> ARENDT 1990, 182.

<sup>85</sup> Ως «κύρος» ή «αυθεντία» αποδίδεται ο όρος *authority* του πρωτότυπου. Στη μεταφραστική αυτή επιλογή ακολουθώ τη Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, βλ. APENT 2000, 106.

<sup>86</sup> ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 41.

<sup>87</sup> ARENDT 2006, 105.

<sup>88</sup> ARENDT 2006, 121.

με το πνεύμα της *ίδρυσης* και με τη δυνατότητα επανάληψης της πρωταρχικής πράξης θεμελίωσης. Καθόσον, επιπλέον, η ρωμαϊκή *urbs* παραμένει άρρηκτα δεμένη με το φυσικό χώρο στον οποίο ιδρύθηκε, το κύρος των θεσμών και των ρυθμιστικών κανόνων της, καθώς και η διάρκεια και η διατήρηση των σχηματισμών που τη μορφοποιούν, πηγάζει από το παρελθόν, από την ίδια την *ιδρυτική πράξη*. Η εγκυρότητα του νόμου αντλείται από την εμπειρία της νέας αρχής και η έννοια της δύναμης αντλεί την πολιτική της υφή από αυτήν την αρχική συνένωση, η οποία επιζεί στην ενθύμηση.

Το ίδιο το *συμβάν της αρχικής συνένωσης* αποτελεί για την Arendt το σημείο αναφοράς και το πρότυπο βάσει του οποίου συγκροτείται και διαρθρώνεται το πολιτικό πεδίο. Είναι, λοιπόν, η αρχική αμοιβαία συμφωνία εκείνη που στηρίζει την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας, αποτελώντας συγχρόνως αρχή και θεμέλιο· αποτελώντας δηλαδή την *Αρχή* υπό τη διττή σημασία του όρου: «αρχίζω» και «άρχω». Η *επαναστατική* πράξη μιας ολωσδιόλου νέας αρχής και η επιμελής διαφύλαξή της στο χρόνο, που την προστατεύει στο διάβα των αιώνων, είναι *αλληλένδετες*. Η ρωμαϊκή έννοια της *auctoritas* υποδεικνύει ότι η πράξη της ίδρυσης αναπόφευκτα εδραιώνει τη σταθερότητα και τη μονιμότητά της δίχως ωστόσο να εμποδίζει την εξέλιξη και τη βελτίωση. Το κύρος στο πλαίσιο αυτό δεν είναι παρά η αναγκαία *επ-αύξηση*, εξαιτίας της οποίας όλες οι καινοτομίες και οι αλλαγές παραμένουν δεμένες με την ίδρυση, με το θεμέλιο, το οποίο συγχρόνως «προεκτείνουν».<sup>89</sup>

Υπό την επίδραση της ρωμαϊκής πολιτικής παράδοσης, η σκέψη της Arendt αποστασιοποιείται από το πολιτικό πρότυπο της γαλλικής επανάστασης που χαρακτηρίζει τη νεότερη εποχή, κατά την οποία η πολιτική κοινότητα θεμελιώνεται σε κάτι το υπερβατικό ως προς την ίδια και, κατ' ουσίαν, άχρονο (φύση ή θεός). Αντίθετα, εστιάζει στην ισόρροπη σχέση μεταξύ ιστορικής αρχής και παρόντος. Θεμελίωση και δικαιολόγηση του πολιτικού σώματος αντλούνται από το γεγονός της ίδρυσης, δηλαδή το καινοφανές, αυθαίρετο και εξ' ορισμού αθεμελίωτο *initium*.<sup>90</sup> Ανακτώντας, λοιπόν, το νοηματικό περιεχόμενο που συνδέεται με την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, η *εγκυρότητα του νόμου πηγάζει από την ισχύ της πρωταρχικής αμοιβαίας συμφωνίας και τη θεσμοθέτησή της*.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Αυτήν ακριβώς την έννοια της *προέκτασης* δηλώνει η σημασία του λατινικού *agere*, βλ. ARENDT 1990, 202.

<sup>90</sup> ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 42.

<sup>91</sup> ARENDT 1990, 206: «Ούτε ο ελληνικός νόμος ούτε η ρωμαϊκή *lex* είχαν θεϊκή προέ-

Η ίδια η λέξη «σύνταγμα» (*con-stitutio*) είναι, όπως αναφέρει η Arendt, αμφισήμαντη. Σημαίνει την πράξη της συγκρότησης, αφενός, και, αφετέρου, τους νόμους ή τους κανόνες της διακυβέρνησης που έχουν «συγκροτηθεί» ή «συσταθεί» είτε ενσωματωμένοι σε γραπτά τεκμήρια είτε υπονοούμενοι σε θεσμούς, έθιμα και προηγούμενα.<sup>92</sup> Ως σύνταγμα κατανοούμε την πράξη της συγκρότησης, που προηγείται της δημιουργίας και λειτουργίας κυβέρνησης, διά της οποίας ένας λαός συγκροτείται σε πολιτικό σώμα.<sup>93</sup>

Ακόμη και αναφορικά με τη φύση της διακυβέρνησης η θέση της Arendt παρεκκλίνει από τον παραδοσιακό πολιτικό στοχασμό. Σύμφωνα με τον τελευταίο, η διακυβέρνηση κατανοείται ως κεντρική λειτουργική αρχή πολιτικής εξουσίας που εκδίδει νόμους ή διατάγματα, τα οποία οι υπήκοοί της υποχρεούνται να τηρούν. Για την Arendt ωστόσο μια τέτοια θέση αποτελεί παραπλάνηση και στρέβλωση της σημασίας των σχέσεων μεταξύ ηγεσίας και πολιτών: οι πολίτες μίας κοινότητας υπόκεινται στους νόμους που οι ίδιοι έχουν θεσπίσει επί τη βάση της κοινής τους αρχής και πορείας. Είναι ελεύθεροι να θεσπίσουν νόμους ή να τροποποιήσουν τους ήδη θεσπισμένους, ακριβώς επειδή οι ίδιοι συγκροτούν διά της αμοιβαίας υπόσχεσης κοινότητα πολιτική, δηλαδή θέτουν εμπράκτως τις αρχές της διακυβέρνησης και κυβερνούν τους εαυτούς τους.

Το αρεντικό πολιτικό σύμφωνο που επικυρώνει τις σχέσεις αναγνώρισης ανάμεσα στα μέλη της πληθούς βασίζεται στην *αμοιβαιότητα* και προϋποθέτει την *ισότητα*. Το ουσιαστικό του περιεχόμενο συνίσταται σε μία υπόσχεση μεταξύ ισότιμων πολιτών και λαμβάνει μορφή ανάλογη της ρωμαϊκής έννοιας της *societas* που υποδηλώνει πολύ περισσότερο τη *συμμαχία* παρά το αναμενόμενο «society».<sup>94</sup> Μία τέτοια συμμαχία συνενώνει τις επιμέρους δυνάμεις των μελών της μέσω της ελεύθερης και ειλικρινούς υπόσχεσης, γεγονός που αναμφίβολα την φέρει σε αντιπαράθεση με το αποκαλούμενο κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα σε μία δεδομένη κοινότητα και τον κυβερνήτη της – με το κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα σε «λύκους» που βρίσκονται διαρκώς σε εμπόλεμη κατάσταση.<sup>95</sup> Στην τελευταία περίπτωση, κάθε μέλος της κοινότητας συναινεί στη συγκρότηση μίας

---

λευση, ούτε η ελληνική ούτε η ρωμαϊκή έννοια της νομοθεσίας είχαν ανάγκη από θεϊκή έμπνευση».

<sup>92</sup> ARENDT 1990, 144-145.

<sup>93</sup> ARENDT 1990, 203.

<sup>94</sup> ARENDT 1998, 23-24· ARENT 1986, 40-41· ARENDT 2005, 117-118.

<sup>95</sup> Αναφερόμαστε, ασφαλώς στην έννοια του κοινωνικού συμβολαίου στον Hobbes και στην περίφημη ρήση: «homo homini lupus», βλ. HOBBS 2008, I, 6, 120.

κυβέρνησης, της οποίας η δύναμη αναλογεί μεν στο συνολικό άθροισμα των δυνάμεων που τα επιμέρους πρόσωπα διοχετεύουν σε αυτήν, ωστόσο η δύναμη αυτή *μονοπωλείται* από την ίδια την κυβέρνηση έναντι όλων των υπηκόων της και μάλιστα για το υποτιθέμενο όφελός τους.<sup>96</sup>

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονίσουμε ότι η Arendt στρέφεται ενάντια σε κάθε μορφής «γενική βούληση»<sup>97</sup> που «ουσιαστικά αποκλείει όλες τις διαδικασίες ανταλλαγής απόψεων και μια τελική συμφωνία τους»,

<sup>96</sup> ARENDT 1990, 169-170.

<sup>97</sup> Η «γενική βούληση» απηχεί την πολιτική σκέψη του Rousseau και αποτελεί έναν από τους θεμελιώδεις όρους της θεωρίας του Κοινωνικού Συμβολαίου. Σύμφωνα με τον Rousseau, η Γενική Βούληση (*Volonté General*) αποτελεί ένα ηθικό πρόσωπο, ένα αφηρημένο ον, το οποίο συνιστά το νομοθέτη ενός κράτους. Ο Rousseau, επομένως, καθιστά την ίδια την κοινότητα ηθικό πρόσωπο και παράλληλα θεωρεί ότι σκοπός δεν θα πρέπει να είναι η αυτοσυντήρηση του ατόμου αλλά της ίδιας της κοινότητας. Το κάθε άτομο αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του συνόλου από το οποίο εξαρτάται η ύπαρξή του. Με άλλα λόγια, προβάλλει τη βούλησή του στο σύνολο, εκφεύγει της οριοθετημένης ατομικότητάς του, αποφασίζει δηλαδή να εξέλθει του εαυτού του για να συμμετάσχει στη δημιουργία ενός ενιαίου οργανικού συνόλου. Η Γενική Βούληση είναι αυτή που ορίζει το γενικό καλό και, ως εκ τούτου, είναι πάντα ορθή. Τι κρύβεται, όμως, πίσω από τη φράση: «η Γενική Βούληση είναι πάντα ορθή» και τι συμβαίνει στην περίπτωση που κάποιος διαφωνεί με την *Volonté General*; Η λύση, με μια κάποια ειρωνική διάθεση, θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι η εξάλειψη της ετερότητας, την οποία η Arendt προσπάθησε με κάθε τρόπο να αντιπαλέψει· ο ίδιος δε Αριστοτέλης καταδικάζει την ομοιομορφία της πληθούς εντός της πόλεως (Αριστοτέλους *Πολιτικά* II 1-6): «η αστρονομική μεταφορά, αληθινά εύστοχη απέναντι στην αέναη αλλαγή και στις διακυμάνσεις του ανθρώπινου πεπρωμένου, έχασε τις παλιές της συνεκδοχές και απέκτησε τη βιολογική παράσταση που υπόκειται και διαπερνά τις οργανικές και κοινωνικές θεωρίες της ιστορίας, οι οποίες συγκλίνουν στο ότι αντικρίζουν μια ποικιλότητα –την γεγονική (*factual, faktisk*) ποικιλότητα ενός έθνους, ενός λαού ή της κοινωνίας– στην εικόνα ενός υπερφυσικού σώματος που καθοδηγείται από μια υπεράνθρωπη, ακατανίκητη „γενική βούληση“, βλ. ARENDT 1990, 59-60. Τελικά, η γενική βούληση έχει να κάνει με την κυριαρχία. Η κυριαρχία, όμως, αντιφάσκουσα την ανθρώπινη ποικιλότητα, είναι σύμφωνα με την Arendt αντιστρόφως ανάλογη της ελευθερίας, βλ. ARENDT 1998, 234· ARENT 1986, 318. Η Arendt πιστεύει και υπερασπίζεται την ελευθερία της ατομικής βούλησης μέσα σε μία κοινότητα όπου η ετερότητα είναι αυταξία, ενώ προκειμένου για τη συγκρότηση πολιτικού σώματος τάσσεται υπέρ της αμοιβαίας παραδοχής και υπόσχησης και όχι υπέρ της υπέρβασης, όπως ο Rousseau. Για την Arendt πολιτικός βίος είναι η συνύπαρξη μεταξύ ίσων και ελεύθερων ανθρώπων· συνύπαρξη η οποία αποκλείει τόσο την ομοιογένεια όσο και τη λειτουργικότητα, η οποία προσδιορίζει την «οργανική ενότητα». Υπό αυτήν την προοπτική, η γενική βούληση, που συνδέεται με την ιδέα του ενός και αδιαίρετου έθνους και την οποία θα ενσαρκώσουν οι «επίλεκτοι» εκπρόσωποι του τελευταίου, δεν κρίνεται από την Arendt παρά ως υποκατάστατο της «θείας βούλησης», την οποία ενσάρκωνε ο ένας χριστιανός μονάρχης ως αντιπρόσωπος του Θεού επί της Γης, βλ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 31-32.

καθώς για να λειτουργήσει, «πρέπει πράγματι να είναι μία και αδιαίρετη: μία διαιρεμένη βούληση θα ήταν αδιανόητη· δεν υπάρχει πιθανή διαμεσολάβηση ανάμεσα σε βουλήσεις, όπως υπάρχει ανάμεσα σε απόψεις».<sup>98</sup> Ενώ, λοιπόν, η Arendt εστιάζει στις σχέσεις ανάμεσα στα συμβαλλόμενα μέλη μίας πολιτικής κοινότητας από τα οποία εν τέλει θα πηγάζει η δύναμη για την πραγμάτωση των από κοινού λαμβανόμενων αποφάσεων, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εστιάζουν στις σχέσεις ανάμεσα στην κυβέρνηση και τους κυβερνωμένους και, κατ' επέκταση, στη σχέση άρχοντος και αρχομένων. Η δύναμη στην τελευταία αυτή περίπτωση συνιστά αποκλειστικό προνόμιο όσων εξουσιάζουν, ενώ οι αποφάσεις λαμβάνονται με βάση τη βούληση της κυβέρνησης, η οποία παίζοντας τον ρόλο της γενικής βούλησης υποτίθεται ότι προασπίζεται το κοινό καλό.<sup>99</sup>

Για την Arendt, ο σεβασμός απέναντι στους νόμους, ο οποίος και πηγάζει από την εγκυρότητά (εν-κυρότητά) τους, προϋποθέτει το σεβασμό και την αναγνώριση της αμοιβαίας συμφωνίας μεταξύ των πολιτών από τη στιγμή που αποφασίζουν από κοινού να συγκροτήσουν πολιτικό σώμα. Προϋποθέτει δε τη δέσμευση ολόκληρης της κοινότητας: «ένα σύνταγμα είναι η πράξη όχι μίας κυβέρνησης, αλλά ενός λαού που συγκροτεί μία κυβέρνηση».<sup>100</sup> Έτσι, ο νόμος δεσμεύει τους πολίτες μίας κοινότητας όχι επειδή οι ίδιοι έχουν πειστεί ότι είναι καλό να τηρείται ούτε από φόβο για τις ανεπιθύμητες συνέπειες της ανυπακοής, αλλά μόνο και μόνο διότι αυτό έχει θεσπιστεί από τη *δημόσια αρχή*, την οποία οι ίδιοι συγκροτούν.<sup>101</sup>

Η Arendt αντιλαμβάνεται την εσωτερική δομή της πολιτικής κοινότητας δυνάμει δύο θεμελιωδών εννοιών: του *κύρους* και της *δύναμης*. Είδαμε ήδη ότι η δύναμη «ομιλεί» τη γλώσσα της πειθούς και αναπτύσσεται εκεί που δεσπόζει η ανθρώπινη συναλληλία. Αντίθετα με το κύρος, του οποίου η έννοια εμπερικλείει την ουσιώδη σημασία του νόμου, η δύναμη εκφράζει τη συμπαρουσία και τη σύμπραξη των πολλών. Η κυβερνητική αρχή του πολιτικού σώματος διαθέτει κύρος έναντι των πολιτών καθώς και εφόσον αμφότερες οι πλευρές ασπάζονται το υψηλότερο κύρος του συντάγματος. Παράλληλα, η *δύναμη* συνίσταται στην ικανότητα να διασφαλίζεται η ενεργητική συνεργασία και η διαβούλευση ανάμεσα στα μέλη της πληθούς. Ένας άνθρωπος *μετέχει στη δύναμη* όταν οι συνάλλη-

<sup>98</sup> ARENDT 1990, 67-68.

<sup>99</sup> ARENDT 1990, 171.

<sup>100</sup> ARENDT 1990, 145.

<sup>101</sup> Βλ. γενικά ARENDT 2006, 91-141.

λοί του είναι έτοιμοι να του παρασταθούν στους λόγους και τις πράξεις. Ομοίως, μία κυβέρνηση διαθέτει δύναμη όταν οι πολίτες στηρίζουν ενεργά τους νόμους που οι ίδιοι έχουν θέσει. Η δύναμη ενός πολιτικού σώματος συνίσταται στην ενεργό συνύπαρξη, δηλαδή στη σύμπραξη και όχι απλώς στην παραχώρηση και την παθητική συμμόρφωση.<sup>102</sup>

## 2. *Pacta Sunt Servanda*<sup>103</sup>

Οι πολίτες μίας κοινότητας έχουν αμοιβαία υποσχεθεί να τηρούν τους νόμους που στο παρελθόν θέσπισαν από κοινού. Ο νόμος, κατά συνέπεια, ως υπόσχεση που πρέπει να τηρηθεί –ας σημειώσουμε εδώ ότι η υπόσχεση αποτελεί για την Arendt εγγενή δυνατότητα της ίδιας της πράξης–<sup>104</sup> επιτελεί ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην αρεντική πολιτική θεωρία.

Αρχικά, θα πρέπει να συλλάβουμε την *εκκίνηση* που ενυπάρχει στην ίδια την πράξη ως μία κίνηση χωρίς σαφή όρια, ως μία δραστηριότητα που εξ ορισμού αδυνατεί να ελέγξει τον εαυτό της. Ως εκ τούτου, ουδεμία σχέση έχει με την κατασκευή (*ποίησις*) κατά την οποία ο δημιουργός ενεργεί πάντα βάσει κάποιου σχεδίου και επομένως είναι σε θέση να ελέγχει σε κάθε περίπτωση το αποτέλεσμα της κατασκευαστικής του δραστηριότητας.<sup>105</sup> Η πράξη συνιστά απλώς την εγκαινίαση ενός πεδίου δράσης, βασικό γνώρισμα του οποίου είναι η μη προβλεψιμότητα. Σύμφωνα με την Arendt, «αυτή η μη προβλεψιμότητα της έκβασης συνδέεται στενά με τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα της πράξης, κατά την οποία φανερώνει κανείς τον εαυτό του χωρίς ποτέ να τον γνωρίζει εκ των προτέρων ή να είναι σε θέση να υπολογίσει προκαταβολικά ποιον αποκαλύπτει. Η αρχαία ρήση, ότι κανείς δεν μπορεί να αποκληθεί ευδαίμων προτού πεθάνει, ενδέχεται να μας δείχνει ποιο είναι το ουσιώδες ζήτημα».<sup>106</sup> το φως στο οποίο λαμβάνει χώρα η πράξη κρύβεται παραδόξως στα ίδια τα δρώντα υποκείμενα και η προσωπική ταυτότητα του πράττοντος, το «ποιος» είναι, αποκαλύπτεται μόνο όταν φτάσει στο τέλος της η αφήγηση της ιστο-

<sup>102</sup> Βλ. παραπάνω υποσημ. 81.

<sup>103</sup> ARENDT 1998, 243· APENT 1986, 331.

<sup>104</sup> ARENDT 1998, 237· APENT 1986, 322.

<sup>105</sup> Η αντιπαράθεση ανάμεσα στην πράξη και την ποίηση αποτελεί κοινό τόπο για τις αρεντικές μελέτες. Εδώ αρκούμαστε στην επισήμανση της αριστοτελικής της προέλευσης, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Z, 1140b. Για το εν λόγω ζήτημα βλ. ARENDT 1998, 220-230· APENT 1986, 299-312.

<sup>106</sup> ARENDT 1998, 192-193· APENT 1986, 264.

ρίας του. Ο άνθρωπος απεργάζεται, όπως προείπαμε, την πραγματικότητα ως θαυματουργός ακριβώς χάρη στην ικανότητα να πράττει· το δε θαύμα της ελευθερίας βρίσκεται στην ίδια τη δυνατότητα της πράξης. Αυτό σημαίνει ότι «η ανικανότητα του ανθρώπου να στηριχτεί ή να έχει πλήρη πίστη στον εαυτό του (που σημαίνει το ίδιο) αποτελεί το τίμημα της ελευθερίας, το οποίο καταβάλλουν τα ανθρώπινα όντα· και η αδυναμία να παραμένουν οι μοναδικοί κύριοι αυτού που πράττουν, να γνωρίζουν τις συνέπειες και να στηρίζονται στο μέλλον, είναι το τίμημα το οποίο καταβάλλουν για την πολυότητα και την πραγματικότητα, για τη χαρά να συμβιώνουν με τους άλλους σε έναν κόσμο, την πραγματικότητα του οποίου την εγγυάται στον καθένα η παρουσία όλων».<sup>107</sup>

Αλληλόδραση σε σχέση με την πράξη σημαίνει ότι ο πράττων είναι ταυτόχρονα και πάσχων, καθώς υφίσταται τις ενέργειες των άλλων: «για τους Έλληνες το *ποιεῖν* και το *παθεῖν* συμβαδίζουν. Όπου κανείς πράττει, υπάρχει πάντα κάποιος άλλος που υπομένει την πράξη. [...] Τα πράγματα, συνεπώς, περιλαμβάνουν εκ των προτέρων τόσο τα παθήματα όσο και τα ποιήματα, τόσο τις πράξεις όσο και τα πάθη του Οδυσσέα».<sup>108</sup> Για το λόγο αυτό, ο πράττων δεν μπορεί να ελέγξει τις συνέπειες των πράξεών του ούτε και την τελική τους έκβαση, αφού το «πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων» χαρακτηρίζεται ουσιαστικά από την *απειρία*,<sup>109</sup> από το γεγονός ότι δεν μπορούμε επουδενί να ορίσουμε έναν κλειστό χώρο, εντός του οποίου θα μπορούσε να εγκλωβιστεί το σύνολο της επενέργειας μιας πράξης, αλλά ούτε και να προσδιορίσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτή επηρεάζεται από τις πράξεις των άλλων. Το ίδιο ισχύει και όσον αφορά τον αμετάκλητο χαρακτήρα των πράξεων, το γεγονός δηλαδή ότι στο χώρο της πράξης δεν μπορούν να γίνουν «δοκιμές» ή διορθώσεις. Όσα συμβαίνουν αποτελούν δημόσια γεγονότα με τη δική τους δυναμική.

Η Arendt ωστόσο δεν διαβλέπει σε αυτήν την απειρία κάποιο πρόβλημα προς οριστική επίλυση.<sup>110</sup> Αν και υπόλογη για την απροσδιοριστία της πράξης, η απειρία θα πρέπει να ιδωθεί ως «η άλλη όψη της τεράστιας ικανότητάς της να καθιερώνει σχέσεις, δηλαδή της ειδοποιού παραγωγικότητάς της».<sup>111</sup> Αυτό που υπογραμμίζεται, συνεπώς, είναι η ιδιότητα κάθε πράξης να πολλαπλασιάζει τον εαυτό της, δηλαδή να προκαλεί νέες,

<sup>107</sup> ARENDT 1998, 244-245· APENT 1986, 331-332.

<sup>108</sup> ARENDT 2003, 400-401.

<sup>109</sup> ARENDT 1998, 190-191· APENT 1986, 262-263 (έμφαση δική μου).

<sup>110</sup> ΚΟΝΤΟΣ 2005, 89.

<sup>111</sup> ARENDT 1998, 190· APENT 1986, 262.

ανεξέλεγκτες και απρόβλεπτες *αρχές* και αυτό που προκύπτει είναι, δίχως άλλο, η ανάγκη για κάποιο μετριάσμό της απροσδιοριστίας και της ευπάθειας των ανθρώπινων υποθέσεων. Αυτό, σύμφωνα με την Arendt, επιτυγχάνεται χάρη σε μία δυνατότητα της ίδιας της πράξης, χάρη στη δυνατότητα της *υπόσχεσης*.<sup>112</sup>

Εφόσον, λοιπόν, η ίδια η υπόσχεση αποτελεί δυνατότητα της πράξης, η τήρηση του νόμου ως υπόσχεσης είναι πράξη –η δε δημιουργία και θέσπιση του διαδικασίας αμιγώς πολιτική– και, κατά αυτόν τον τρόπο, *διαμορφώνει το πεδίο εντός του οποίου είναι δυνατός ο πολιτικός βίος*.<sup>113</sup> Όπως η πράξη συνιστά την έκφραση της ανθρώπινης πληθούς και τον ιστό της πολιτικής συναλληλίας, έτσι και ο νόμος υπηρετεί από τη μεριά του την πολιτική κοινότητα: διαφυλάσσει την ελευθερία και καθιερώνει, όπως και η δραστηριότητα της πράξης, νέες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, αφενός ως συμφωνία μεταξύ συμβαλλόμενων ίσων μελών και, αφετέρου, ως εγγύηση και διασφάλιση της *πληθούς*.<sup>114</sup> *Ο νόμος είναι αυτός που διασφαλίζει τα όρια τόσο μεταξύ πολιτικών κοινοτήτων όσο και μεταξύ ανθρώπων δίχως τα οποία θα ήταν αδύνατη η γεφύρωση και η αλληλόδραση ανάμεσά τους*.<sup>115</sup>

Ο νόμος παρέχει τον ιστό εντός του οποίου η νέα γενιά έρχεται στη

<sup>112</sup> Βλ. γενικά ARENDT 1998, 243-247· APENT 1986, 330-336.

<sup>113</sup> ARENDT 2005, 112. Σε αντίθεση προς τους Έλληνες για τους οποίους η νομοθέτηση αποτελούσε προ-πολιτική διαδικασία, η παραπάνω θέση της Arendt αποτελεί το κέντρο βάρους της θεωρίας της σχετικά με την έννοια του νόμου.

<sup>114</sup> ARENDT 2005, 111-112· ARENDT 1998, 191· APENT 1986, 262.

<sup>115</sup> Στην άποψη αυτή της Arendt συναντάται η ελληνική με τη ρωμαϊκή έννοια του νόμου με την καθεμία να μετριάζει τις αδυναμίες της άλλης. Η ελληνική έννοια του νόμου διέπεται, κατά την Arendt, από έναν ποιητικό-τεχνικό χαρακτήρα, κατά τον οποίο ο νόμος έχει πάντοτε προ-πολιτική υπόσταση και ταυτίζεται με την οριοθέτηση του χώρου που καταλαμβάνει το πολιτικό σώμα. Βλ. σχετικά ARENDT 2005, 118: «διότι στην πράξη, καθώς έγκειται στην ίδια την ουσία (Wesen) της να δημιουργεί πάντοτε σχέσεις και δεσμούς, ενυπάρχει η αμετρία [...] η οποία μπορεί να περιοριστεί μόνο από τα έξω δια του νόμου όπως τον είχαν συλλάβει οι Έλληνες». Τουτό έχει μεν ως συνέπεια τη σταθερότητα των πολιτικών θεσμών εντός των ορίων-τειχών της πόλεως, ωστόσο σημαίνει την αποκοπή του πολιτικού σώματος από το ιστορικοπολιτικό γίνεσθαι και οδηγεί στην αναπόφευκτη διάλυση της πόλης. Από την άλλη πλευρά, η ρωμαϊκή έννοια του νόμου μοιράζεται κάτι από τον απειροδύναμο χαρακτήρα της πράξης, γεγονός που σημαίνει ότι οι Ρωμαίοι στάθηκαν μεν ικανοί να δημιουργήσουν σχέσεις και συνθήκες συμβίωσης με όλους σχεδόν τους γειτονικούς πολιτισμούς, όμως η ανεξέλεγκτη αυτή διεύρυνση της επικράτειας που καταλάμβανε η αυτοκρατορία επέφερε την ίδια της την κατάρρευση, βλ. ARENDT 2005, 109-123. Κατατοπιστικός είναι στην παρούσα συνάφεια ο TAMINIAUX 2000, 165-177.

ζωή, μορφώνεται, διαμορφώνεται από την εμπειρία του παρελθόντος και απελευθερώνεται σταδιακά στο δημόσιο χώρο: «τα όρια των θετικών νόμων είναι για την πολιτική ύπαρξη του ανθρώπου ό,τι είναι η μνήμη για την ιστορική του ύπαρξη· εγγυώνται την προ-ύπαρξη ενός κοινού κόσμου, την πραγματικότητα κάποιας συνέχειας, η οποία ξεπερνά το ατομικό εύρος ζωής κάθε γενιάς, απορροφά όλες τις νέες προελεύσεις και τρέφεται από αυτές».<sup>116</sup>

Όπως αναφέραμε και προηγουμένως, η δύναμη γεννιέται μόνο εάν και όταν οι άνθρωποι συνασπίζονται για να δράσουν, ενώ εξαφανίζεται όταν διασκορπίζονται και εγκαταλείπουν ο ένας τον άλλον. Άρα στην υφή του νόμου, όπου και ενυπάρχουν δέσμευση και υπόσχεση, συναλληλία και συμφωνία, περιλαμβάνονται τα μέσα που διατηρούν υπαρκτή τη *δύναμη των πολλών*. Όπου και όταν επιτυγχάνουν οι άνθρωποι να διατηρήσουν άθικτη τη δύναμη που ανάβλυσε από τους ίδιους στην πορεία μιας πράξης ή κάποιας ενέργειας, βρίσκονται ήδη στη διαδικασία της ίδρυσης, της συγκρότησης μιας σταθερής και εγκόσμιας δομής που δύναται να στεγάσει τη συνδυασμένη τους δύναμη δράσης. Στην ανθρώπινη δυνατότητα της υπόσχεσης και στην τήρησή της εμπεριέχεται η ιδιάζουσα δύναμη των ανθρώπων να δημιουργούν *το θαύμα του κόσμου*. Όπως ακριβώς υποσχέσεις και συμφωνίες σχετίζονται με το μέλλον και παρέχουν σταθερότητα μέσα στον ωκεανό της μελλοντικής αβεβαιότητας, όπου ενδέχεται να εισβάλει από παντού το απρόβλεπτο, έτσι και η ικανότητα του ανθρώπου να συγκροτεί, να ιδρύει και να οικοδομεί κόσμους αφορά πάντα όχι τόσο εμάς και το χρόνο μας στη Γη, όσο τους διαδόχους και μεταγενέστερους μας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Arendt, «η γραμματική της *πράξης*: ότι το πράττειν είναι η μοναδική ανθρώπινη ιδιότητα που απαιτεί ένα πλήθος ανθρώπων· και το συντακτικό της *δύναμης*: ότι η δύναμη είναι η μοναδική ανθρώπινη ιδιότητα που εφαρμόζεται αποκλειστικά στον εγκόσμιο ενδιάμεσο χώρο εντός του οποίου οι άνθρωποι συσχετίζονται αμοιβαία, συνασπίζονται στην πράξη της *ίδρυσης*, εξαιτίας των υποσχέσεων που δίνουν και τηρούν, πράγμα που στη σφαίρα της πολιτικής ενδέχεται να αποτελεί την ύψιστη ανθρώπινη ιδιότητα».<sup>117</sup>

<sup>116</sup> ARENDT 1973, 405.

<sup>117</sup> ARENDT 1990, 175 (οι εμφάσεις δικές μου). Βλ. επίσης ARENDT 1998, 245· APENT 1986, 333: «ο Nietzsche, με την άκρα του ευαισθησία απέναντι στα ηθικά φαινόμενα και παρά τη χαρακτηριστική για το σύγχρονο πνεύμα πρόληψή του να βλέπει στη βουλευτική δύναμη του μεμονωμένου ατόμου την πηγή κάθε εξουσίας, θεωρούσε την ικανότητα για υποσχέσεις (τη „μνήμη της βούλησης“, όπως την ονόμαζε) ως τη διαφορά ακριβώς που ξεχωρίζει την ανθρώπινη από τη ζωική ύπαρξη».

Θέλοντας στο σημείο αυτό να συγκεφαλαιώσουμε τα παραπάνω, ο νόμος «συντάσσει» τον «φυσικό» χώρο και χάριν της ελευθερίας τον καθιστά *πόλιν*. Στη σημασία του νόμου περιλαμβάνεται η διασφάλιση και η ανάδειξη της πολλότητας διά της ομιλίας και της πράξης δύναμει της αρχής, της αρχικής συγκρότησης πολιτικού σώματος. Εφόσον στην ουσία της πράξης είναι οι νέες ενάρξεις (*initium*), ο νόμος συμπορεύεται προς την πράξη και μοιράζεται κάτι από τον χαρακτήρα της. Η γεννησιμότητα, η οποία ενυπάρχει στην πράξη, αποτελεί όρο δυνατότητας της ελευθερίας. Ο νόμος τότε αντλεί την εγκυρότητά του από το νέο ξεκίνημα της ίδρυσης, από την ιδρυτική πράξη: το κύρος του νόμου πηγάζει από την παρελθούσα πρωτοβουλία της ίδρυσης, χάριν της οποίας η δύναμη των ανθρώπων μπορεί και αναδεικνύεται διαρκώς και σταθερά μέσα από τις πράξεις τους.

Το πλαίσιο, εντός του οποίου ο νόμος λαμβάνει την ως άνω σημασία, είναι το σύνταγμα. Το σύνταγμα ως συγκρότηση αναλαμβάνει να εγκαθιδρύσει το νόμο ως πράξη και ως υπόσχεση και μετουσιώνεται σε όρο δυνατότητας του πολιτικού βίου. Τελικά, το σύνταγμα αποτελεί τη συγκρότηση του χώρου σε πόλη και τη σύνταξη-σύσταση του νομικού περιεχομένου διά του οποίου γεφυρώνονται και φανερώνονται οι άνθρωποι και οι ανθρώπινες κοινότητες στην πολιτική τους διάσταση.

Η σχέση μεταξύ ελευθερίας και νόμου, και κατ' επέκταση ελευθερίας και συντάγματος, οδηγεί την Arendt στο να εστιάσει σε ένα ξεχωριστό και ιδιαιτέρως σημαντικό κομμάτι της νεότερης πολιτικής ιστορίας: στην ιστορία των επαναστάσεων.<sup>118</sup> Η Arendt υποστηρίζει ότι ο ύστατος στόχος κάθε επανάστασης και των ανθρώπων που εμπνέονται από αυτήν συνίσταται στη συγκρότηση ενός χώρου στον οποίο ενσωματώνεται η ελευθερία: η επανάσταση αποτελεί την απόπειρα καθίδρυσης και καθιέρωσης του πολιτικού χώρου της ελευθερίας, εντός του οποίου οι άνθρωποι ως ελεύθεροι και ισότιμοι μεταξύ τους πολίτες θα πάρουν στα χέρια τους τις δημόσιες υποθέσεις, ακολουθώντας αμεσοδημοκρατικού-συμβουλευτικού τύπου διαδικασίες πολιτικής αυτο-οργάνωσης και διοίκησης.<sup>119</sup> «ο λαός δίνει στην κυβέρνηση το σύνταγμα και όχι το αντίστροφο».<sup>120</sup> Ωστόσο, για την Arendt η ευόδωση των επαναστάσεων δεν επιτεύχθηκε ποτέ: ίσως μόνο αποσπασματικά στην περίπτωση της Αμερικής. Αυτό, όμως, που μας ενδιαφέρει πρωτίστως εδώ είναι ότι τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του

<sup>118</sup> ARENDT 1990, 215-281.

<sup>119</sup> ARENDT 1990, 261· πρβλ. επίσης WELLMER 2000, 221.

<sup>120</sup> ARENDT 1990, 145.

νόμου (και του συντάγματος), η αρχή της ένωσης και της συμμαχίας μεταξύ διακριτών (διαφορετικών) οντοτήτων, αναδύονται από τους στοιχειώδεις όρους της πράξης καθεαυτήν.<sup>121</sup>



### Βιβλιογραφία

- ARENDR, H. (1972), On Violence, in: H. ARENDR, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, 103-198
- ARENDR, H. (1973), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt
- ARENDR, H. (1978), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt
- ARENDR, H. (1990), *On Revolution*, New York: Penguin
- ARENDR, H. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press
- ARENDR, H. (1998), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press
- ARENDR, H. (2003), *Denktagebuch*, Bde. I-II, hrsg. v. U. Ludz & I. Nordmann, München – Zürich: Piper
- ARENDR, H. (2003a), Thinking and Moral Considerations, in: H. ARENDR, *Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn, New York: Schocken, 159-189
- ARENDR, H. (2004), Philosophy and Politics, *Social Research* 71 (3), 427-454
- ARENDR, H. (2005), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. U. Ludz, München – Zürich: Piper
- ARENDR, H. (2005a), Socrates, in: H. ARENDR, *The Promise of Politics*, ed. by J. Kohn, New York: Schocken, 5-39
- ARENDR, H. (2006), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, ed. by J. Kohn, New York: Penguin
- ARENDR, H. (2007), *The Jewish Writings*, ed. by J. Kohn & R.H. Feldman, New York: Schocken
- APENT, X. (1986), *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Αθήνα: Γνώση
- APENT, X. (2000), *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- BEINER, R. (2000), Arendt and Nationalism, in: D. VILLA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge

---

<sup>121</sup> ARENDR 1990, 267.

- University Press, 44-62
- BENHABIB, S. (1992), Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas, in: C. CALHOUN (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-Mass.: MIT Press, 73-98
- BENHABIB, S. (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield
- CHIBA, Sh. (1995), Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship, *The Review of Politics* 57 (3), 505-535
- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer
- HOBBS, Th. (2008), *Leviathan*, ed. by C.B. Macpherson, London: Penguin
- KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg: Meiner
- KANT, I. (2006), *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. H.F. Klemme, Hamburg: Meiner
- ΚΟΝΤΟΣ, Π. (2005), *Η Καντιανή Ηθική της Υπόσχεσης*, Αθήνα: Εστία
- MARKELL, P. (2006), The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy, *American Political Science Review* 100 (1), February 2006, 1-14
- ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ, Β. (2000), Για τη Βία και την Πολιτική στο έργο της Η. Arendt, Εισαγωγή, στο: Χ. Άρεντ, *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 25-60
- ΠΕΝΟΛΙΔΗΣ, Θ. (2000), Η καντιανή καλαισθητική κρίση, στο: *Αξιολογικά* 13, 104-131
- SCHADEWALDT, W. (1982), *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, hrsg. v. I. Schudoma, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- TAMINIAUX, J. (2000), Athens and Rome, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 165-177
- UNGERN-STERNBERG, J.v. (2009), *Griechische Studien*, Berlin – New York: de Gruyter
- VILLA, D.R. (1996), *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press
- VILLA, D.R. (1999), The Anxiety of Influence. On Arendt's Relationship to Heidegger, in: D.R. VILLA, *Politics, Philosophy and Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 61-86
- WELLMER, A., (2000), Arendt on Revolution, in: D. VILLA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge

- University Press, 220-245
- YOUNG-BRUEHL, E. (2004), *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven – London: Yale University Press
- ZABOROWSKI, H. (2006), Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer, in: M. ENDERS & J. SZAIF (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin – New York: de Gruyter, 337-367



### *Abstract*

Arianna PETROMELIDOU: *Praxis – Nomos – Kosmos: The meaningfulness of Vita Activa in Hannah Arendt's theory of politics*

In Hannah Arendt's political theory, the original experience of *vita activa* always implies the love of the world (*amor mundi*), so that understanding the world occurs primarily by virtue of understanding the real meaning of politics. A specifically worldly meaning is always illuminated from the perspective of human plurality, which at the same time reveals itself to be the *sine qua non* of political freedom. Action and speech, the political activities par excellence, constitute and determine the world of appearances. The beginning of the world is finally recognized as the beginning of a miracle, which reflects itself in the performance of action and its narration. This beginning is always realized as a *Constitutio Libertatis* in the twofold sense of a constitution, i.e. founding of a space which enshrines *vita activa* as well as of the laws which are founded by these very persons as a guarantee for the continuation of freedom through historical time.



*Η Αριάννα Πετρομελίδου γεννήθηκε στην Αθήνα το 1979. Σπούδασε φυσικές επιστήμες και φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σήμερα είναι υποψήφια διδάκτωρ πολιτικής φιλοσοφίας στο τμήμα Φ.Π.Ψ. του Πανεπιστημίου Αθηνών. Η υποψηφιότητά της φέρει τον τίτλο «Φιλία και Επανάσταση στην Η. Arendt».*

Ευάγγελος Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

*Ο αναίσθητος βιολιστής, ο καλός Σαμαρείτης  
και η αρχή της ηθικής συμμετρίας:  
Η Judith Jarvis Thomson και ο Peter Singer  
υπέρ των αμβλώσεων*

**Ο**Ι ΚΥΡΙΟΤΕΡΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΟΠΟΙΟΥΣ ΟΡΓΑΝΩΝΕΤΑΙ η σύγχρονη υπέρ των αμβλώσεων ηθική επιχειρηματολογία είναι δύο: αφενός αυτός που εστιάζει στο δικαίωμα που έχει η γυναίκα στην αυτοδιάθεσή της, αφετέρου εκείνος που θέτει στο επίκεντρο την ιδιότητα του προσώπου και διερευνά το βαθμό κατά τον οποίο το κυοφορούμενο έμβρυο μπορεί να είναι φορέας της εν λόγω ιδιότητας.<sup>1</sup>

Τα επιχειρήματα που ανήκουν στην πρώτη ομάδα πάνω-κάτω υποστηρίζουν τούτο: η γυναίκα, ακριβώς όπως και ο άνδρας, έχει το अपαράγραπτο ηθικό δικαίωμα να διαθέτει το σώμα της ανά πάσα στιγμή όπως αυτή επιθυμεί. Η εγκυμοσύνη είναι μια σωματική κατάσταση στην οποία η γυναίκα περιέρχεται, και ως εκ τούτου μπορεί, εάν το επιθυμεί, να την διατηρήσει, αλλά δικαιούται ηθικώς, επίσης, να την διακόψει. Το πλέον γνωστό επιχείρημα εν προκειμένω είναι η περίφημη<sup>2</sup> στη σύγχρονη βιβλιογραφία *αναλογία του βιολιστή*,<sup>3</sup> πνευματικό δημιούργημα της Judith Jarvis Thomson, η οποία τις τελευταίες δεκαετίες υπηρετεί την Εφαρμοσμένη Ηθική με αντίστοιχα ρηξικέλευθα και γοητευτικά επιχειρήματα.

Η αναλογία έχει ως εξής: κάποιον πρωί ξυπνάτε και έκπληκτη διαπιστώνετε πως έχετε απαχθεί και είστε καθηλωμένη στο κρεβάτι ενός νοσοκομείου, έχοντας δίπλα σας, με την πλάτη του στραμμένη προς το μέρος σας, έναν διάσημο βιολιστή, ο οποίος είναι αναίσθητος. Όχι μόνο αυτό, βλέπετε, επίσης, πως το κυκλοφορικό του σύστημα είναι συνδεδεμένο με το δικό σας. Δεκάδες διαφανή σωληνάκια διοχετεύουν το αίμα

---

<sup>1</sup> HARE 1975, 202-203.

<sup>2</sup> PARENT 1986, vii.

<sup>3</sup> THOMSON 1971.

του στις φλέβες και στις αρτηρίες σας από διάφορα σημεία. Ο διευθυντής του νοσοκομείου σας πληροφορεί πως ο διάσημος αυτός βιολιστής πάσχει από ολική νεφρική ανεπάρκεια. Τα αφοσιωμένα μέλη μιας αδιάστακτης Εταιρείας Φίλων της Μουσικής, σας ενημερώνει, αφού ερευνήσαν τα ιατρικά αρχεία και τους φακέλους εκατομμυρίων ανθρώπων, κατέληξαν σε εσάς ως τον μόνο συμβατό με τον βιολιστή οργανισμό, σας απήγαγαν και σας διασωλήνωσαν μαζί του. «Εάν το γνωρίζαμε», σας λέει ο διευθυντής, «σε καμία περίπτωση δεν θα είχαμε επιτρέψει να γίνει κάτι τέτοιο. Τώρα, όμως, αδυνατούμε να σας αποσυνδέσουμε από τον βιολιστή διότι, εάν συμβεί κάτι τέτοιο, είναι βέβαιον πως αυτός θα πεθάνει. Δίδουμε, βεβαίως, τεράστια σημασία στην ελευθερία σας και στη δυνατότητά σας να διαθέτετε το σώμα σας όπως εσείς επιθυμείτε, όμως η ζωή του βιολιστή έχει μεγαλύτερη αξία από την ελευθερία σας. Μην ανησυχείτε, όμως, μόνο εννέα μήνες θα χρειαστεί να μείνετε συνδεδεμένη με τον βιολιστή. Ύστερα από το διάστημα αυτό τα νεφρά του θα έχουν ιαθεί και θα μπορούν να διυλίζουν το αίμα του αποτελεσματικά. Τι είναι, άλλωστε, εννέα μήνες μπροστά σε μια ανθρώπινη ζωή;».<sup>4</sup> Το επιχείρημα που αποπειράται να καταρρίψει η Judith Jarvis Thomson χρησιμοποιώντας την παραπάνω αναλογία είναι εξαιρετικά απλό: η ηθική αξία της ανθρώπινης ζωής είναι τέτοια, ώστε –σε περίπτωση σύγκρουσης– να υπερακοντίζει οποιαδήποτε άλλη αξία, συμπεριλαμβανομένης και αυτής που προσδίδουμε στην ελευθερία και την αυτοδιάθεσή μας. Η έγκυος, επομένως, θα όφειλε να παραιτηθεί από το ηθικό της δικαίωμα στην αυτοδιάθεση για εννέα μήνες, δεδομένου ότι η αποστέρηση του εν λόγω δικαιώματός της για το διάστημα αυτό κρίνεται ασήμαντο μέγεθος μπροστά στην ηθική αξία του αγαθού της ανθρώπινης ζωής που διακυβεύεται. Ωστόσο, ρωτά η Thomson, θα αισθανόταν κανένας ή καμία από εσάς πως έχει την ηθική υποχρέωση να παραμείνει για εννέα μήνες συνδεδεμένος/η με τον βιολιστή του παραδείγματός μας; Προφανώς όχι. Το δικαίωμα οποιουδήποτε στη ζωή, ισχυρίζεται η Thomson, δεν συνεπάγεται την ηθική νομιμοποίησή του να χρησιμοποιεί το σώμα ενός άλλου ανθρώπινου όντος. Η ηθική αξία της ζωής του αναισθητου βιολιστή δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να άρει –έστω και προσωρινά– το ηθικό δικαίωμα που έκαστος εξ ημών διαθέτει στην αυτοδιάθεση και στον αυτοκαθορισμό του, ούτε μπορεί να υποχρεώσει το ηθικό πρόσωπο να *χρησιμοποιηθεί* ως μέσον, ώστε να διαφυλαχθεί το αγαθό της ζωής κάποιου άλλου. Η άμβλωση, κατ’ αναλογία βεβαίως, στερεί το έμβρυο από τη δυνατότητα να

---

<sup>4</sup> THOMSON 1971, 48-49.

χρησιμοποιεί κάτι –εν προκειμένω το σώμα της εγκύου– επί του οποίου, όμως, όπως καταδεικνύει η περίπτωση του αναίσθητου βιολιστή, το ίδιο το έμβρυο δεν διαθέτει κανένα ηθικό δικαίωμα.

Γενικώς, λέει η Thomson, κανένας δεν έχει την ηθική υποχρέωση να κάνει οτιδήποτε χάριν οιαδήποτε, παρεκτός και εάν έχει αναλάβει οικειοθελώς και ρητώς την αντίστοιχη υποχρέωση. «Εάν», γράφει η Thomson, «είμαι άρρωστη και βρίσκομαι στα πρόθυρα του θανάτου, και το μόνο που θα μπορούσε να με σώσει είναι το άγγιγμα του δροσερού χεριού του Henry Fonda στο πυρέσσον μέτωπό μου, ακόμη και σε αυτήν την περίπτωση δεν συνιστά ηθικό μου δικαίωμα να τύχω της φροντίδας του. Θα ήταν εξαιρετικά καλό εκ μέρους του να πετάξει από τη Δυτική Ακτή ως εδώ, ώστε να με βοηθήσει. Θα ήταν λιγότερο καλό, παρότι καλοπροαίρετο, εάν οι φίλοι μου πετούσαν ως τη Δυτική Ακτή και τον εξανάγκαζαν να έλθει μαζί τους. Ωστόσο, πάλι δεν θα είχα το δικαίωμα να τους ζητήσω να κάνουν κάτι τέτοιο για εμένα».<sup>5</sup> Το εάν θα πράξουμε κάτι προς όφελος του συνανθρώπου μας ή όχι, λέει η Thomson, επαφίεται στην αγαθή μας προαίρεση, και τίποτε δεν μας υποχρεώνει ηθικά να ανταποκριθούμε στην ανάγκη του ή στο αίτημά του, εάν, βεβαίως, δεν έχουμε δεσμευθεί με οποιονδήποτε τρόπο πως θα το πράξουμε.<sup>6</sup> Η εγκυος, λοιπόν, δεν έχει καμία ηθική υποχρέωση να διατηρήσει στη μήτρα της για εννέα μήνες το έμβρυο που κυφορεί, όπως ακριβώς κανένας από εμάς δεν υποχρεούται ηθικώς να διυλίζει επί εννέα μήνες το αίμα κάποιου διάσημου βιολιστή, ή όπως ο Henry Fonda δεν θα υποχρεούτο να μπει σε κόπο ώστε να σώσει τη ζωή μας.

Το ανωτέρω νοητό πείραμα της Thomson, όσο και εάν είναι ευφάνταστο και γοητευτικό, δεν θα μπορούσε να καυχάται εξίσου για την πειστικότητά του.<sup>7</sup> Και τούτο διότι η αναλογία που χρησιμοποιεί δεν έχει την αποδεικτική αξία ενός λογικού επιχειρήματος, άπαξ και οι ομοιότητες που επισημαίνονται στις δύο περιπτώσεις που επικαλείται δεν είναι επαρκείς σε αριθμό και σε συνάφεια.

Κατ' αρχάς η εγκυος σπανίως συλλαμβάνει αδοκίτως ή ενάντια στην θέλησή της.<sup>8</sup> Αυτό συμβαίνει μόνο σε περιπτώσεις βιασμού, οι οποίες απαιτούν εξέταση επί μιας εντελώς διαφορετικής ηθικής βάσης, αφού υπεισέρχονται αρκετές παράμετροι που δεν συντρέχουν σε άλλες περιπτώσεις. Συμβαίνει, επίσης, σε περιπτώσεις κατά τις οποίες οι κάθε λογής

<sup>5</sup> THOMSON 1971, 55.

<sup>6</sup> THOMSON 1971, 55.

<sup>7</sup> HARE 1975, 201.

<sup>8</sup> WARREN 1973.

τεχνικές αντισύλληψης αστοχούν, αλλά το ποσοστό αυτών είναι απειροελάχιστο και δεν αξίζει τον κόπο να το εντάξουμε στη συζήτησή μας. Ωστόσο, ας δεχθούμε πως σε αυτήν την τελευταία περίπτωση το επιχείρημα της Thomson φαίνεται ισχυρό. Ακόμη και τότε, όμως, ουδέποτε η γυναίκα ξυπνά έκπληκτη για να διαπιστώσει πως είναι έγκυος. Όσο μικρή και εάν είναι η πιθανότητα αποτυχίας της όποιας τεχνικής αντισύλληψης, όλοι γνωρίζουμε πως αυτή υφίσταται. Ως εκ τούτου, η γυναίκα έχει –ή οφείλει να έχει– ήδη εκ των προτέρων προσμετρήσει το ενδεχόμενο να συλλάβει. Συνεπώς, η ηθική επιλογή της να προσφύγει στην άμβλωση ενσωματώνει προϋπάρχουσες ηθικές αντιλήψεις που σχετίζονται με την ίδια την κυοφορία, και όχι με την απεμπόληση της προσωπικής της ελευθερίας και της δυνατότητας να διαθέτει το σώμα της όπως αυτή επιθυμεί.

Εκτός των παραπάνω, η αναλογία της Thomson αποτυγχάνει να ενσωματώσει τα όποια ηθικά συναισθήματα η έγκυος είναι αναμενόμενο να τρέφει απέναντι στο κυοφορούμενο έμβρυο, τα οποία, ασφαλώς, είναι πολύ διαφορετικά από εκείνα που θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως κάποιος τρέφει προς έναν άγνωστο σε αυτόν αναισθητο βιολιστή. Σε ό,τι αφορά, επί παραδείγματι, στο βιολιστή, θα μπορούσαμε ενδεχομένως κάθετα να αρνηθούμε τη συνδρομή μας, και να είμαστε *βέβαιοι* πως δεν περιπίπτουμε σε κάποιο ηθικό σφάλμα. Αυτό, ωστόσο, δεν ισχύει για την έγκυο γυναίκα που αποφασίζει να διακόψει την εγκυμοσύνη της, επιλογή έναντι της οποίας είναι *απολύτως εύλογο* η κυοφορούσα να διακατέχεται από *ηθική αμφιθυμία*,<sup>9</sup> αφού το έμβρυο αποτελεί σάρκα εκ της σαρκός της και είναι φύσει εξαρτημένο από αυτήν, ενώ ο βιολιστής είναι ένα ξένο άτομο, το οποίο συνδέεται με αυτήν μόνον συγκυριακά.<sup>10</sup> Το έμβρυο, δηλαδή, είναι *το δικό της* έμβρυο και δεν θα μπορούσε να είναι το έμβρυο καμίας άλλης γυναίκας, ενώ ο βιολιστής δεν είναι *ο δικός της* βιολιστής, αφού μόνο η κακή του τύχη και η συμπτωματική συμβατότητά του με την απαχθείσα τον συνδέουν με αυτήν.<sup>11</sup> Παράλληλα, η εγκυμοσύνη αποτελεί για τη γυναίκα μια εντελώς φυσιολογική και φυσική κατάσταση, ενώ η διασωλήνωσή της με τον αναισθητο βιολιστή είναι εντελώς αφύσικη.

Περαιτέρω, η σχέση της εγκύου με το έμβρυο που κυοφορεί είναι *ουσιωδώς* διαφορετική από τη σχέση του Henry Fonda με κάποιο άγνωστο

<sup>9</sup> Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η πραγμάτευση από τη Jacquelin Scott του ζητήματος της *ηθικής αμφιθυμίας* έναντι της *ηθικής βεβαιότητας* σε ό,τι αφορά στην άμβλωση. Βλ. SCOTT 1989, 320.

<sup>10</sup> PARKS 2006, 675.

<sup>11</sup> SCHWARZ 1990, κεφ. 8.

σε αυτόν πρόσωπο· η πρώτη είναι *άμεση, πραγματική και απτή* στο μέγιστο βαθμό που μπορεί να γίνει απτή μια σχέση –το έμβρυο βρίσκεται *μέσα στην γυναίκα*, αποτελεί τμήμα του σώματός της· αντιθέτως, η σχέση του Henry Fonda με τον ασθενή είναι *ιδεατή* και υφίσταται *κατ’ αφαίρεση*–σχετίζεται μαζί του ακριβώς στο βαθμό κατά τον οποίο σχετίζεται με οποιοδήποτε άλλο ανθρώπινο ον, του οποίου η ύπαρξη δεν έτυχε ποτέ να υποπέσει στην αντίληψή του καθ’ οιονδήποτε τρόπο: απλώς μετέχουν και οι δύο στο είδος *homo sapiens*. Είναι προφανές ότι απλώς και μόνο η συμμετοχή σε κάποιο είδος, όσο και αν επιβάλλει ορισμένες ηθικές υποχρεώσεις του ατόμου προς το είδος του, δεν μπορεί να καταστεί σταθερό έδαφος θεμελίωσης *συγκεκριμένων θετικών καθηκόντων* προς ένα έκαστο μέλος του είδους, αλλά περισσότερο επιφορτίζει το ηθικό πρόσωπο με *αρνητικά καθήκοντα* γενικής φύσεως. Τουτέστιν, ακριβώς επειδή ο καθένας από εμάς μετέχει στο είδος *homo sapiens*, υποχρεούται ηθικώς έναντι του είδους του να *μην καταστρέφει* τον πλανήτη που είναι περιουσία όλων, να *μην δέχεται* τη χρησιμοποίηση όπλων μαζικής καταστροφής, να *απορρίπτει* τη μισανθρωπία και τη μισαλλοδοξία κλπ. Τα ηθικά καθήκοντα από τη φύση τους λαμβάνουν θετικό πρόσημο μόνο χάρη στην *εγγύτητα* των ηθικών προσώπων, αφού είναι αποτέλεσμα κοινωνικής σύμβασης, προϋπόθεση της οποίας είναι μια δεδομένη και πολύ συγκεκριμένη κοινωνία που δεν υφίσταται κατ’ αφαιρέσειν, αλλά ως απτή πραγματικότητα. Η *εγγύτητα* αυτή εξ ορισμού υφίσταται μεταξύ της μητέρας και του εμβρύου που εκείνη κυοφορεί, αλλά απουσιάζει σε ό,τι αφορά στον ασθενή και σε κάποιο ξένο πρόσωπο, το οποίο βρίσκεται στην άλλη άκρη της γης.

Πέραν αυτών, δεν θα μπορούσε κανείς εύκολα να αντιπαρέλθει το γεγονός πως στις περισσότερες περιπτώσεις εγκυμοσύνης –εκτός ορισμένων, κυρίως αυτών κατά τις οποίες η εγκυμοσύνη επέρχεται ως αποτέλεσμα βιασμού– λανθάνει ή υποδηλώνεται σαφώς μια *άρρητη δέσμευση* της εγκύου προς το κυοφορούμενο, κυρίως λόγω του ότι η γυναίκα *δέχθηκε* να καταστεί έγκυος, ή, έστω, να διακινδυνεύσει την πιθανότητα της εγκυμοσύνης. Με άλλα λόγια, τη στιγμή της σύλληψης η έγκυος *ήταν εκεί*, συμμετείχε, είχε επίγνωση, και ενδεχομένως συναίνεσε. Πολλές φορές *η από κοινού με άλλους* εμπλοκή του ηθικού προσώπου σε μια κατάσταση προσγράφει σε αυτό ηθικές υποχρεώσεις έναντι των υπολοίπων εμπλεκόμενων, παρότι το ίδιο το ηθικό πρόσωπο δεν τις αναλαμβάνει οικειοθελώς, ή δεν τις αποδέχεται ρητώς.<sup>12</sup> Κάποιος εποχούμενος, επί παραδείγματι, που –άθελά του και παρότι είχε λάβει όλα τα απαραίτητα μέτρα

<sup>12</sup> GENSLER 1986, 88 κ.ε.

ώστε να μην συμβεί κάτι τέτοιο– κτυπά με το όχημά του έναν πεζό, αυτομάτως αποκτά ηθικές υποχρεώσεις έναντι αυτού, ακόμη και αν υπεύθυνο για το ατύχημα είναι το θύμα. Αντίστοιχα, τα τέκνα έχουν ηθικές υποχρεώσεις έναντι των γονέων τους, παρότι δεν τις έχουν αναλάβει ρητώς ή οικειοθελώς, ακριβώς *δυνάμει της κατάστασης* –του γεγονότος, δηλαδή, πως αποτελούν τέκνα των συγκεκριμένων γονέων– και *μόνον*. Ο Henry Fonda, αντίθετα, τη στιγμή που ο άγνωστος σε αυτόν άνθρωπος νόσησε ήταν απών, αγνοούσε το γεγονός, ουδεμία συμμετοχή είχε στην εκδήλωση ή την εξέλιξη της νόσου και, γενικώς ειπείν, με κανέναν τρόπο δεν ενεπλάκη σε κοινή κατάσταση με τον νοσούντα. Η απροθυμία του να συνδράμει φαντάζει *πολύ πιο εύλογη* ηθικώς από την αντίστοιχη της εγκύου να διατηρήσει την κύησή της. Αλλά και ως ηθικές επιλογές, τα δύο ενδεχόμενα εμπίπτουν σε διαφορετικές ηθικές κατηγορίες: αυτή του Henry Fonda αποτελεί *παράλειψη*, εκείνη της εγκύου συνιστά *πράξη*. Είναι, τουλάχιστον, άστοχο εκ μέρους της Thomson να χρησιμοποιεί μια περίπτωση κατά την οποία το ηθικό πρόσωπο παραλείπει να ενεργήσει, για να τεκμηριώσει μια αντίστοιχη κατά την οποία το ηθικό ον καλείται να πράξει.

Αστοχία αποτελεί, επίσης, η μονοδιάστατη αντιμετώπιση του γεγονότος της εγκυμοσύνης, η οποία υποφώσκει στη διατύπωση της Thomson. Γενικώς ειπείν, οι στοχαστές που προσεγγίζουν ηθικώς το ζήτημα των αμβλώσεων εστιάζοντας στο δικαίωμα της εγκύου γυναίκας για αυτοδιάθεση, δίνουν πολύ συχνά την εντύπωση πως τείνουν να υιοθετούν την αντίληψη περί *αμόμου συλλήψεως*. Αντιλαμβάνονται, ορισμένως, την εγκυμοσύνη ως κάτι που αφορά *αποκλειστικά* στο έμβρυο και στην γυναίκα που το κυοφορεί, αποκλείοντας από την ευρύτερη εικόνα οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο: η γυναίκα συλλαμβάνει, αυτή κυοφορεί, η ίδια αποφασίζει εάν θα ολοκληρώσει ή θα διακόψει την κύησή της, και εκείνη είναι που επωμίζεται το ηθικό βάρος της όποιας επιλογής της. Ως εκ τούτου, ηθικώς υπόλογη μπορεί να είναι είτε μόνο έναντι του εαυτού της, είτε του εμβρύου που φέρει, ή αμφοτέρων. Αυτό, εντούτοις, δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, *άπαξ* και η σύλληψη –στην πραγματική ζωή– ουδέποτε είναι αποτέλεσμα παρθενογενέσεως. Οι ηθικές σχέσεις στις οποίες η έγκυος *δυνάμει της κατάστασής της* εμπλέκεται, είναι πολύ πιο σύνθετες από όσο θεωρούν οι διανοητές που εστιάζουν στο δικαίωμα της γυναίκας για αυτοδιάθεση. Για να το αποδείξουμε, ας μετέλθουμε το ίδιο παράδειγμα που χρησιμοποιεί η Thomson. Ας υποθέσουμε, χάριν της συζητήσεως, πως ο Henry Fonda όντως *έχει* την ηθική υποχρέωση να συνδράμει τον άγνωστο στον ίδιο ασθενή. Η ηθική δέ-

σμευσή του, στην περίπτωση αυτή, υφίσταται *μόνον έναντι του ασθενούς* και κανενός άλλου. Η έγκυος γυναίκα, αντίθετα, δεν δεσμεύεται ηθικώς *μόνον έναντι του εμβρύου, αλλά και έναντι ενός τρίτου προσώπου, του μελλοντικού πατέρα, ο οποίος σίγουρα συμμετείχε στη σύλληψη διαθέτοντας το γενετικό του υλικό, ενδεχομένως επένδυσε συναισθηματικά στην προοπτική να τεκνοποιήσει, διαθέτει δικαιώματα επί του κυοφορούμενου και νομιμοποιείται να ενδιαφέρεται για την τύχη του.* Μιλώντας αλληγορικά –στο πλαίσιο ακριβώς που χρησιμοποιεί η Thomson– θα μπορούσαμε να πούμε πως πλάι στο κρεβάτι του ετοιμοθάνατου ασθενούς του εν λόγω παραδείγματος βρίσκεται και ένα τρίτο πρόσωπο, το οποίο δικαιούται ηθικώς να απαιτήσει τη συνδρομή του Henry Fonda, και έναντι του οποίου αυτός ο τελευταίος φαίνεται να έχει ορισμένες ηθικές υποχρεώσεις, ακριβώς διότι με κάποιον τρόπο συνεβλήθη κάποτε μαζί του, συνομολογώντας τις εν λόγω υποχρεώσεις.<sup>13</sup> Για την Thomson, ωστόσο, το τρίτο αυτό πρόσωπο (ο πατέρας) είναι εντελώς αόρατο, αφού αυτή δείχνει να παραβλέπει εντελώς το γεγονός πως η εγκυμοσύνη δεν αποτελεί κατάσταση στην οποία η γυναίκα περιέρχεται *από του αυτομάτου*, αλλά αποτέλεσμα διαδικασίας στην οποία συμμετέχει και ένα άλλο πρόσωπο, ο υποψήφιος πατέρας.

Υιοθετώντας, ωστόσο, την ανωτέρω επισφαλή –κατά τη γνώμη μου– συλλογιστική, η Thomson αντιμετωπίζει την κυοφορούσα που επιλέγει να μην διακόψει την κύησή της ως *αγαθό Σαμαρείτη*, ως ηθικό πρόσωπο, δηλαδή, που επιτυγχάνει να υπερβεί τις ηθικές υποχρεώσεις του προς το έμβρυο που κυοφορεί, και να κινηθεί πέραν αυτών,<sup>14</sup> ακριβώς όπως ο καλός Σαμαρείτης της παραβολής υπερέβη τα ηθικά του καθήκοντα προς τον συνάνθρωπο και ενήργησε όχι *ως υποχρεούτο* από την κρατούσα –κατά την εποχή και στη συγκεκριμένη κοινωνία – σύμβαση, αλλά όπως ο ίδιος θεωρούσε ότι *όφειλε*, αφού έτσι υπαγόρευε η φωνή της συνείδησής του. Εντούτοις, είναι προφανές πως η εγκυμοσύνη δημιουργεί συγκεκριμένες ηθικές υποχρεώσεις στην έγκυο, τόσο απέναντι στο κυοφορούμενο έμβρυο όσο και προς τον περίγυρό της,<sup>15</sup> *τις οποίες καμία έγκυος δεν είναι υποχρεωμένη να υπερβεί ώστε να συνεχίσει να κυοφορεί*: οφείλει απλώς να ανταποκριθεί σε αυτές. Για να το επιτύχει οφείλει *μόνον* να διατηρήσει την κατάστασή της σταθερή, χωρίς να χρειάζεται να πράξει τίποτα περισσότερο. Για τον λόγο αυτό δεν μπορούμε να χαρακτηρίσου-

<sup>13</sup> WESLEY 1975, 339-340.

<sup>14</sup> BOONIN 2003, 133-134.

<sup>15</sup> HERSHENOV 2001.

με μια έγκυο *αγαθή*, τουλάχιστον κατ' αναφορά προς τον τρόπο με τον οποίον κυοφορεί, ούτε, άλλωστε, μπορούμε να ιεραρχήσουμε την αγαθότητα περισσοτέρων της μιας εγκύων γυναικών *ως τέτοιων*, να ισχυρισθούμε, δηλαδή, πως η τάδε είναι *καλύτερη έγκυος* από τη δείνα, ή πως εκείνη είναι *ηθικώς απαράμιλλη ως προς τον τρόπο που κυοφορεί*.

Ο αγαθός Σαμαρείτης, αντίθετα, όντως ακολουθεί την εσωτερική φωνή της ηθικής του συνείδησης και κινείται πέραν του πλαισίου που περιγράφουν οι όποιες συμβατικές ηθικές υποχρεώσεις του προς τον συνάνθρωπο, καθώς και τα εξ αυτών αντιστοίχως απορρέοντα δικαιώματα του συνανθρώπου του. Η ηθική αξία της πράξης του δεν έγκειται στον εκ μέρους του σεβασμό των όποιων δεδομένων ηθικών παραδοχών, αλλά στην υπέρβασή τους. Ο βαθμός κατά τον οποίον ο Σαμαρείτης θα υπερβεί την ηθική πραγματικότητα που του προσφέρεται καθορίζει και το ύψος της ηθικής του υπεροχής. Θα μπορούσαμε, επί παραδείγματι, στην περίπτωση που οι Σαμαρείτες ήταν δύο, να αξιολογήσουμε και να ιεραρχήσουμε την αγαθότητά τους με γνώμονα τον βαθμό κατά τον οποίον υπερέβησαν τις –από την κοινωνική σύμβαση καθορισμένες– ηθικές τους υποχρεώσεις προς τον πάσχοντα συνάνθρωπό τους. Ο αγαθός Σαμαρείτης της παραβολής περιέθαλψε τον τραυματισμένο οδοιπόρο και τον μετέφερε πάνω στο υποζύγιό του μέχρι το κοντινότερο πανδοχείο, όπου πλήρωσε ώστε ο τραυματίας να τύχει της καλύτερης δυνατής φροντίδας. Το γεγονός πως, *παρότι δεν υποχρεούτο ηθικώς*, ενήργησε κατ' αυτόν τον τρόπο, είναι ακριβώς εκείνο που τον καθιστά *αγαθό*. Ας υποθέσουμε, τώρα, πως ο ίδιος αυτός Σαμαρείτης της παραβολής περνά *πεζός* από το σημείο που κείται ο τραυματίας. Σπεύδει να του προσφέρει νερό, τροφή, κάνει ό,τι μπορεί για να επουλώσει τις πληγές του, του αφήνει χρήματα ώστε, εάν περάσει κάποιο караβάνι, να μπορεί να πληρώσει για να μεταφερθεί σε ασφαλές μέρος. Ο Σαμαρείτης, ωστόσο, δεν έχει υποζύγιο, ο χρόνος τον πιέζει και, για τους λόγους αυτούς, εγκαταλείπει τον τραυματία. Ο ήρωας της ιστορίας μας παύει να θεωρείται *αγαθός*; Ασφαλώς όχι. Ας υποθέσουμε, *πάλι*, πως λίγη ώρα αργότερα περνά *πεζός* ένας άλλος Σαμαρείτης. Αντιλαμβάνεται πως, παρά τις φροντίδες που ήδη έχει δεχθεί, ο τραυματίας θα πεθάνει εάν μείνει στην ερημιά. Φορτώνεται, λοιπόν, τον τραυματία στους ώμους του και, με κίνδυνο και ο ίδιος να καταρρεύσει ή να καθυστερήσει τόσο, ώστε τα εφόδιά του να εξαντληθούν, διασχίζει μεγάλη απόσταση για να τον μεταφέρει στο πλησιέστερο πανδοχείο. Ο δεύτερος αυτός Σαμαρείτης αναντίρρητα είναι *αγαθότερος* του πρώτου, διότι με προσωπικό κόστος και με κίνδυνο της δικής του ζωής διέσωσε τον αναξιοπαθόντα που βρέθηκε στο δρόμο του, υπερβαίνοντας σε μεγαλύτερο

βαθμό από τον πρώτο τις –κοινωνικά επιβεβλημένες– ηθικές υποχρεώσεις του έναντι του συνανθρώπου του.

Η διαβάθμιση αυτή της ηθικής υπεροχής, η οποία είναι απολύτως εύλογη σε ό,τι αφορά στους δύο Σαμαρείτες, είναι εντελώς αδύνατη στην περίπτωση δύο γυναικών που κυοφορούν. Μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια *κακή* έγκυο, όταν αυτή, επί παραδείγματι, καπνίζει, κάνει χρήση ναρκωτικών ουσιών ή καταναλώνει αλόγιστα αλκοόλ, και τούτο διότι αποτυγχάνει να ανταποκριθεί στις υποχρεώσεις της προς την κατάσταση της και το έμβρυό της. Εάν, αντίθετα, ανταποκρίνεται επιτυχώς στις υποχρεώσεις της, το γεγονός αυτό δεν την καθιστά *αγαθή* –με τον τρόπο, τουλάχιστον, που καθίσταται ο Σαμαρείτης– διότι σε καμία περίπτωση δεν υπερβαίνει το ηθικό της καθήκον ώστε να το πράξει. *Απλώς κάνει αυτό που υποτίθεται ότι πρέπει να κάνει οποιαδήποτε έγκυος γυναίκα*. Ο Σαμαρείτης, αντίθετα, είναι *αγαθός*, διότι κάνει κάτι πολύ περισσότερο από αυτό που υποτίθεται πως πρέπει να κάνει κάποιος Σαμαρείτης, όπως, τουλάχιστον, η Thomson αντιλαμβάνεται τι οφείλει ηθικώς να πράττει κάποιος και τι όχι. Βλέπουμε, λοιπόν, πως η αναλογία της Thomson γενικώς εξωθείται πέραν των ορίων αντοχής της.<sup>16</sup>

Ένας άλλος σύγχρονος ηθικός φιλόσοφος, ο αυστραλός Peter Singer, αμύντωρ των αμβλώσεων ως ηθικής επιλογής για την έγκυο, εστιάζει στην ιδιότητα του προσώπου, και διερευνά τον βαθμό στον οποίο το έμβρυο μπορεί να θεωρηθεί φορέας της ιδιότητας αυτής. Λαμβάνει ως βάση της συλλογιστικής του τη θέση πως τα ηθικά δικαιώματα και οι ηθικές υποχρεώσεις αφορούν αποκλειστικά και μόνο σε ηθικά πρόσωπα. Ως εκ τούτου, εάν το έμβρυο συνιστά *πρωτίστως* πρόσωπο, και *κατόπιν* ηθικό πρόσωπο, τότε είναι δυνατόν τόσο εμείς να έχουμε έναντι αυτού ηθικές υποχρεώσεις, όσο και το ίδιο να εκλαμβάνεται ως φορέας ηθικών δικαιωμάτων.<sup>17</sup> Ο Singer εκτιμά πως για να θεωρηθεί ένα ον πρόσωπο, κατ' αρχάς πρέπει αυτό να διακρίνεται από διαρκή αυτοσυνειδησία.<sup>18</sup> Με άλ-

<sup>16</sup> WILAND 2000, 467.

<sup>17</sup> SINGER 1996, 191.

<sup>18</sup> Ο Singer ουσιαστικά υιοθετεί και εμβαθύνει στις επί του θέματος αντίστοιχες αντιλήψεις του Tooley, ο οποίος εστιάζει στην ιδιότητα της λογικότητας ως κριτηρίου ηθικής αξιολόγησης της άμβλωσης. Ο Dworkin, αντίστοιχα, χρησιμοποιεί το κριτήριο της πνευματικής δραστηριότητας, το οποίο κατεβάζει το χρονικό όριο της ηθικώς αποδεκτής άμβλωσης στην 22<sup>η</sup>-24<sup>η</sup> εβδομάδα της κύησης. Κατ' αυτόν μόνο τα άτομα στα οποία αναγνωρίζονται συμφέροντα μπορούν να θεωρούνται φορείς ηθικών δικαιωμάτων, και για να έχει κάποιος συμφέροντα πρέπει να διαθέτει πνευματικό κόσμο, βλ. TOOLEY 1972· DWORKIN 1992, 403.

λα λόγια, να διαθέτει μνήμη του παρελθόντος του, συναίσθηση του παρόντος του και προσδοκίες για το μέλλον, διατηρώντας, παράλληλα, την αίσθηση μιας –έστω στοιχειώδους– ταυτότητας και στις τρεις αυτές χρονικές βαθμίδες.<sup>19</sup> Το έμβρυο, όμως, λέει ο Singer, ουδόλως διαθέτει αυτού του είδους την αυτοσυνειδησία. Μάλιστα, αυτή επέρχεται σε απολύτως στοιχειώδη μορφή μετά την γέννηση, κατά τον τρίτο μήνα της ζωής του βρέφους. Ως εκ τούτου, τόσο η άμβλωση όσο και η βρεφοκτονία, ισχυρίζεται ο Singer, δεν θα μπορούσαν, τουλάχιστον *prima facie*, να απαξιωθούν ηθικώς, αφού τόσο το έμβρυο όσο και το νεογνό –μέχρι, τουλάχιστον, τον τρίτο μήνα της ζωής του– δεν αποτελούν πρόσωπα, άρα ούτε ηθικά πρόσωπα και, όπως είπαμε, μόνο τα ηθικά πρόσωπα θεωρούνται φορείς ηθικών δικαιωμάτων, ενώ ηθικές υποχρεώσεις έχουμε μόνο έναντι των ηθικών προσώπων. Άρα, ούτε το έμβρυο έχει οποιοδήποτε ηθικό δικαίωμα στη ζωή, ούτε εμείς οποιαδήποτε ηθική υποχρέωση να σεβαστούμε τη ζωή του.

Η πιθανότητα –ή, ακόμη, και η βεβαιότητα– πως το έμβρυο κάποια στιγμή θα εξελιχθεί σε πρόσωπο δεν επιβάλλει την εκ μέρους μας αναγνώριση στο έμβρυο *per se* ηθικής αξίας, διότι, εάν σκεφτόμασταν με τον τρόπο αυτό, τότε θα έπρεπε να αναγνωρίζουμε αντίστοιχη ηθική αξία στο ωάριο και το σπερματοζωάριο *per se*, αφού αυτά, εάν δεν εμποδισθεί η ένωσή τους, νομοτελειακά εξελίσσονται σε πρόσωπο. Εάν υιοθετούσαμε την εν λόγω συλλογιστική, υποστηρίζει ο Singer, θα έπρεπε να καταδικάζουμε ηθικώς όχι μόνον την αντισύλληψη, αλλά ακόμη και την αποχή από την αναπαραγωγική πράξη,<sup>20</sup> αφού τόσο η άμβλωση όσο και η αποχή αποτρέπουν τη δημιουργία ενός προσώπου. Ουσιαστικά ο Singer στο σημείο αυτό κάνει χρήση της αρχής της *ηθικής συμμετρίας* του Tooley σε ό,τι αφορά στην άμβλωση και στη βρεφοκτονία,<sup>21</sup> η οποία έχει ως εξής: «Έστω πως C είναι αιτιώδης διαδικασία, η οποία φυσιολογικά οδηγεί στο αποτέλεσμα E. Έστω, επίσης, πως A είναι η πράξη που πυροδοτεί την διαδικασία C, και B μια άλλη πράξη που προϋποθέτει ελάχιστη προσπάθεια, και σταματά την διαδικασία C προτού επέλθει το αποτέλεσμα E. Έστω, περαιτέρω πως οι πράξεις A και B δεν έχουν άλλες συνέπειες, και πως το αποτέλεσμα E είναι το μόνο ηθικώς βαρύνον παρακολούθημα της διαδικασίας C. Στην περίπτωση αυτή δεν υπάρχει ηθική διαφοροποίηση μεταξύ της εκούσιας επιτέλεσης της πράξης B και της εκούσιας αποχής από

<sup>19</sup> SINGER 1993, 182.

<sup>20</sup> SINGER 1993, 182.

<sup>21</sup> SINGER & KUHSE 1985, 1.

την πράξη Α, υπό την προϋπόθεση πως το κίνητρο και στις δύο περιπτώσεις είναι το ίδιο». <sup>22</sup> Με άλλα λόγια, εάν η δημιουργία *έλλογης συνείδησης*<sup>23</sup> (E) είναι το μόνο ηθικώς βαρύνον αποτέλεσμα της σύλληψης (C), τότε δεν δύναται να υπάρξει σημαντική διαφοροποίηση στην ηθική αξιολόγηση της αποχής από την αναπαραγωγική πράξη (A) και στη διακοπή της κύησης (B), υπό την προϋπόθεση πως οι επιλογές αυτές δεν έχουν άλλες ηθικώς βαρύνουσες συνέπειες πέρα από τη δημιουργία –ή μη– έλλογης συνείδησης. Απαξ, λοιπόν, και η αποχή από την αναπαραγωγική πράξη<sup>24</sup> δεν καταδικάζεται ηθικώς, με βάση την αρχή της ηθικής συμμετρίας το ίδιο θα πρέπει να συμβαίνει και σε ό,τι αφορά στη διακοπή της κύησης,<sup>25</sup> αφού και οι δύο ηθικές επιλογές μοιράζονται το ίδιο κίνητρο και αποσκοπούν στο να εμποδίσουν την επέλευση του ίδιου αποτελέσματος.

Οι παραπάνω θέσεις του Singer είναι εξαιρετικά προκλητικές και έχουν γίνει αιτία να κατηγορηθεί ο φιλόσοφος για νεοφασιστικές ιδέες και ηθικό ολοκληρωτισμό. Πέραν των αιτιάσεων αυτών, οι αντιλήψεις του στηρίζονται σε καταφανώς σαθρό φιλοσοφικό υπόβαθρο. Και τούτο διότι η μείζων προκειμένη του συλλογισμού του, εκείνη, δηλαδή, που υποθέτει πως ηθικές υποχρεώσεις δύναται να υφίστανται μόνο έναντι ηθικών προσώπων, δεν ευσταθεί. Όλοι μας, συγκεκριμένα, θεωρούμε πως έχουμε ηθικές υποχρεώσεις έναντι των συνανθρώπων μας που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση, παρότι αυτοί δεν διαθέτουν συνείδηση του εαυτού τους μέσα στο χρόνο. Και, ενώ ενδεχομένως δεν τους εκλαμβάνουμε διόλου ως ηθικά πρόσωπα, ωστόσο θεωρούμε πως υποχρεούμεθα ηθικώς να τους παράσχουμε την καλύτερη δυνατή φροντίδα και να τους μεταχειριστόμαστε με αξιοπρέπεια. Το ίδιο συμβαίνει και έναντι των νεκρών. Η ηθική μας περιγράφει συγκεκριμένες υποχρεώσεις έναντι αυτών, παρότι σε καμία περίπτωση δεν αποτελούν πλέον ηθικά πρόσωπα. Έτσι, επί παραδείγματι, θεωρούμε ηθικώς απαράδεκτο να τους εκθέτουμε, να αποκόπτουμε τα μέλη τους ακόμη και εάν πρόκειται αυτά να χρησιμοποιηθούν για ιατρικούς σκοπούς,<sup>26</sup> ή να τους αφήνουμε άταφους. Ο νεκρός μπορεί να μην διαθέτει πλέον ηθικά δικαιώματα, όμως εμείς διατηρούμε ηθικές υποχρεώσεις έναντι αυτού. Αντιστοίχως, το έμβρυο ή το

<sup>22</sup> TOOLEY 1972, 58.

<sup>23</sup> Με τον όρο αυτό αναφέρομαι σε ένα έλλογο ανθρώπινο ον που διαθέτει συνείδηση του εαυτού του.

<sup>24</sup> Χρησιμοποιώ τον όρο *αναπαραγωγική πράξη* και όχι *ερωτική*, για να αποκλειστούν οι περιπτώσεις κατά τις οποίες η γενετήσια πράξη δεν αποσκοπεί στην τεκνοποιία.

<sup>25</sup> TRAMMELL 1976, 306-307.

<sup>26</sup> RENTELN 2001, 1006-1007.

νεογνό ενδέχεται να μην αποτελούν ηθικά πρόσωπα, όμως εμείς μπορούμε, παρόλα αυτά, να αναγνωρίζουμε στους εαυτούς μας ηθικές υποχρεώσεις προς αυτά.

Σε ό,τι δε αφορά στην εκ μέρους του Singer επίκληση της αρχής της ηθικής συμμετρίας, η δόμηση της θέσης του πάσχει ως προς την ευστάθεια των δεδομένων που χρησιμοποιεί. Συγκεκριμένα, η εν λόγω αρχή –όπως και κάθε άλλη επιστημονική αρχή– βασίζει το κύρος της στον τρόπο λειτουργίας των μεταβλητών της. Ορισμένως, για να ελέγξουμε το κύρος της μεταβλητής που μας ενδιαφέρει –εν προκειμένω της ηθικής αξίας ή απαξίας της άμβλωσης σε σχέση με την αντίστοιχη της αποχής από την αναπαραγωγική πράξη– οφείλουμε να διατηρήσουμε τις υπόλοιπες μεταβλητές σταθερές, κάτι, ωστόσο, που δεν φαίνεται να συμβαίνει στην υπό εξέταση περίπτωση. Η μεταβλητή που θα έπρεπε να παραμένει σταθερή –και, όπως σκοπεύω να αποδείξω, δεν παραμένει– είναι αυτή που αφορά στο κοινό κίνητρο των δύο επιλογών. Ο Tooley –και, συνακόλουθα, ο Singer– υποθέτει πως τόσο αυτός που απέχει από την αναπαραγωγική πράξη, όσο και εκείνος που προσφεύγει στην άμβλωση, αποσκοπούν *αποκλειστικά και μόνο* στη ματαίωση της δημιουργίας ενός έλλογου όντος. Η προϋπόθεση αυτή, όμως, περιορίζει το κύρος της αρχής σε μια περιοχή της ανθρώπινης εμπειρίας τόσο στενή, ώστε δεν είναι καν άξια συζήτησης. Και τούτο διότι ανάμεσα στους ανθρώπους που απέχουν από την αναπαραγωγική πράξη, μόνο ένα απειροελάχιστο ποσοστό επιθυμεί διά της αποχής του αυτής να λειτουργήσει ανασχετικά ως προς τη δημιουργία έλλογων όντων, τη διαιώνιση, δηλαδή, της ύπαρξης του είδους *homo sapiens*, ή να εμποδίσει τη μετεξέλιξη των σπερματοζωαρίων ή των ωαρίων που φέρει σε έλλογη συνείδηση. Κάποιος μπορεί να απέχει επειδή δεν έχει βρει κατάλληλο σύντροφο, άλλος επειδή δεν αισθάνεται ο ίδιος έτοιμος να τεκνοποιήσει, ή επειδή φοβάται τις σεξουαλικά μεταδιδόμενες ασθένειες κλπ. *Σχεδόν κανένας*, όμως, δεν απέχει από την αναπαραγωγική πράξη επειδή συνειδητά επιθυμεί γενικώς να μην τεκνοποιήσει, να μην παραγάγει, δηλαδή, όπως το θέτει ο Tooley, ένα νέο έλλογο ον. Αντίθετα, *όλες οι γυναίκες* που προσφεύγουν στην άμβλωση (λέω «που προσφεύγουν» για να αποκλείσω τις περιπτώσεις κατά τις οποίες η άμβλωση επιβάλλεται για ιατρικούς λόγους) επιθυμούν να μην προχωρήσουν στην γέννηση του εμβρύου που κυοφορούν. Το κίνητρο, ως εκ τούτου, της αποχής από την αναπαραγωγική πράξη είναι εντελώς διαφορετικό από το αντίστοιχο της προσφυγής στην άμβλωση, με αποτέλεσμα η αρχή της ηθικής συμμετρίας να μην μπορεί να τύχει εφαρμογής στη συγκεκριμένη περίπτωση, αφού δεν ικανοποιείται η προϋπόθεση της σταθερότητας των υπο-

λοιπών μεταβλητών.

Το επιχείρημα του Singer, τέλος, χαρακτηρίζεται από το εγγενές πρόβλημα που διακρίνει κάθε ηθική προσέγγιση η οποία επικαλείται την οντολογική της θεμελίωση. Συγκεκριμένα, οι απόπειρες θεμελίωσης της ηθικής επί μιας συγκεκριμένης οντολογικής βάσης οδηγούν αναπόφευκτα στην ψευδαίσθηση πως η ηθική μπορεί να διακρίνεται από ακλόνητη σταθερότητα, και πως τα πορίσματα και οι θέσεις της διαθέτουν μόνιμο κύρος, το οποίο αντλούν από μια πραγματικότητα που υπερβαίνει τη ρευστότητα του καθημερινού γίνεσθαι. Με άλλα λόγια, καταλήγουμε να λέμε πως η άμβλωση μπορεί (ή δεν μπορεί) να δικαιώνεται ηθικώς, είτε επειδή η έγκυος είναι (ή δεν είναι) αυτόνομο ον, είτε επειδή το έμβρυο χαρακτηρίζεται (ή δεν χαρακτηρίζεται) από τα τάδε ή δείνα γνωρίσματα της ουσίας του. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι ορθό. Διότι ανεξάρτητα από το εάν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο ή όχι, είναι δυνατόν εμείς, που θεωρούμε δεδομένο πως οι ίδιοι αποτελούμε ηθικά πρόσωπα, να διαθέτουμε έναντι αυτού ηθικές υποχρεώσεις. Η ηθική αποτελεί κοινωνική σύμβαση, πρωταρχικός σκοπός της οποίας είναι να παρακολουθεί τις ανθρώπινες ανάγκες και να προσαρμόζεται σε αυτές. Οι ηθικές αξίες δεν είναι ουσίες αυθυπόστατες, αντίθετα εμφανίζονται μαζί με τον αξιολογητή, υπάρχουν μόνο στη σκέψη μας και αφορούν στον τρόπο που αλληλεπιδρούμε με τους συνανθρώπους μας. Προορισμός τους είναι η δημιουργία ενός πλέγματος κοινωνικών σχέσεων, εντός του οποίου η ζωή θα καθίσταται –ει μη τι άλλο– άξια να βιωθεί. Οι περί την άμβλωση αντιλήψεις του Singer δεν ανταποκρίνονται στην απαίτηση αυτή, αφού απενοχοποιούν τη βρεφοκτονία προ του τρίτου μήνα της ζωής, άρα –μεταξύ άλλων– και τα πειράματα σε βρέφη που πραγματοποίησε στο Auschwitz ο γνωστός ως «άγγελος του θανάτου» δόκτωρ Josef Mengele, τα οποία, όμως, η ηθική σκέψη καταδικάζει απερίφραστα. Φανταστείτε έναν κόσμο στον οποίο η περίπτωση του Mengele δεν θα αποτελούσε μακάβρια παραφωνία, αλλά γενικευμένη πρακτική. Η ζωή, σε τέτοιες συνθήκες, αναντίρρητα θα ήταν ήκιστα άξια βίωσης.

Από τα παραπάνω προκύπτει πως τόσο η προσέγγιση της Thomson, όσο και εκείνη του Singer αδυνατούν να παράσχουν ισχυρή ηθική θεμελίωση στο δικαίωμα της εγκύου στην άμβλωση. Η Εφαρμοσμένη Ηθική, είναι αλήθεια, αρέσκεται να γίνεται σκανδαλώδης και να ερεθίζει τη σκέψη μας. Κατά τούτο τα επιχειρήματα των δύο φιλοσόφων επιτυγχάνουν τον σκοπό τους, όμως μια τέτοια επιδίωξη δεν μπορεί παρά να αποτελεί παράπλευρο και δευτερεύοντα στόχο. Εκεί που αστοχούν οι θέσεις των δύο φιλοσόφων είναι στο πεδίο της συνεκτικότητας, καθώς και της

εναρμόνισης με τις ανάγκες του κοινωνικού συνόλου στο οποίο απευθύνονται. Η Εφαρμοσμένη Ηθική, όμως, εάν δεν απαντά συγκροτημένα στα συγκεκριμένα διλήμματα που βασανίζουν το ηθικό πρόσωπο κατά την καθημερινή αλληλεπίδρασή του με τον κοινωνικό του περίγυρο, αποδεικνύεται απλώς αυτάρεσκη ομφαλοσκόπηση και ανούσια επίδειξη πνευματικού σφρίγους.



### Βιβλιογραφία

- BOONIN, D. (2003), *A Defense of Abortion*, Cambridge: Cambridge University Press
- DWORKIN, R. (1992), Unenumerated Rights: Whether and How *Roe* Should be Overruled, in: G.R. STONE (Ed.), *The Bill of Rights in the Modern State*, Chicago: University Press, 381-432
- GENSLER, H. (1986), A Kantian Argument against Abortion, *Philosophical Studies* 49, 83-98
- HARE, R.M. (1975), Abortion and the Golden Rule, *Philosophy and Public Affairs* 4 (3), 201-222
- HERSHENOV, D. (2001), Abortions and Distortions, *Social Theory and Practice* 27 (1), 129-148
- PARENT, W. (1986), Editor's introduction, in: J. THOMSON, *Rights, Restitution and Risk*, Cambridge: Harvard University Press, vii-x
- PARKS, B.D. (2006), The Natural-Artificial Distinction and Conjoined Twins: A Response To Judith Thomson's Argument for Abortion Rights, *National Catholic Bioethics Quarterly* 6 (4), 671-680
- RENTELN, D.A. (2001), The rights of the dead: autopsies and corpse mismanagement in multicultural societies, *The South Atlantic Quarterly* 100 (4), 1005-1027
- SCHWARZ, St. (1990), *The Moral Question of Abortion*, Chicago: Loyola University Press
- SCOTT, J. (1989), Conflicting Beliefs about Abortion: Legal Approval and Moral Doubts, *Social Psychology Quarterly* 52 (4), 319-326
- SINGER, P. (1993), *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press

- SINGER, P. (1996), *Rethinking Life and Death*, St. Martin's Griffin
- SINGER, P. & KUHSE, H. (1985), *Should the baby live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford: Oxford University Press
- THOMSON, J.J. (1971), A defense of abortion, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1), 47-66
- TOOLEY, M. (1972), Abortion and Infanticide, *Philosophy and Public Affairs* 2 (1), 37-65
- TRAMMELL, R.L. (1976), Tooley's Moral Symmetry Principle, *Philosophy and Public Affairs* 5 (3), 305-313
- WARREN, M.A. (1973), On the Moral and Legal Status of Abortion, *Monist* 57 (1), 43-61
- WESLEY, T.D. (1975), The Husband's Constitutional Rights, *Ethics* 85 (4), 337-342
- WILAND, E. (2000), Unconscious violinists and the use of analogies in moral argument, *Journal of Medical Ethics* 26, 466-468



### *Abstract*

Evangelos D. PROTOPAPADAKIS: *An unconscious violinist, a Good Samaritan and the principle of moral symmetry: Judith Jarvis Thomson and Peter Singer on the ethics of abortion*

Most philosophers who participate in the moral debate on abortion mainly focus on a) whether the pregnant woman maintains her right to autonomy and self-determination or not, as well as on b) the question concerning personhood, to wit whether an embryo or a fetus is deemed to be a person prior to birth. One of the most influential pro choice approaches is Judith Jarvis Thomson's highly controversial *violinist analogy*, according to which the woman's right to self determination surpasses the embryo's alleged right to life. Therefore, any woman who decides not to terminate her pregnancy acts somewhat like the biblical Good Samaritan. Peter Singer on the other hand, tagging along behind Michael Tooley, exempts embryos and fetuses from the covenant of ethics, since they lack rationality and self consciousness. Hence, according

to Singer, they can have neither rights nor duties, consequently not the right to life as well. Both these approaches, although seminal and groundbreaking in many respects, lack stable philosophical foundation since they are not taking into account all aspects of the issue, failing, therefore, to satisfy the demand for general applicability and obviously placing moral argumentation on a slippery slope.



*Ο Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης γεννήθηκε στην Αθήνα το 1972. Σπούδασε στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, από το οποίο αποφοίτησε το 1997. Το 2002 αναγορεύθηκε Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, υποβάλλοντας διατριβή υπό τον τίτλο «Η ιδέα της ευθανασίας στην σύγχρονη Βιοηθική». Από το 2004 διδάσκει στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας του Ε.Κ.Π.Α., ενώ το 2009 εξελέγη Λέκτωρ Εφαρμοσμένης Ηθικής του ιδίου Τμήματος. Έργα του: Η Ευθανασία απέναντι στην σύγχρονη Βιοηθική (2003), Οικολογική Ηθική (2005), Η ανθρώπινη στάση στην ζωή και στον θάνατο (2006), Περιβαλλοντική Ηθική: Ο Άρνε Νες και η Βαθιά Οικολογία (2008), καθώς και αρκετά άρθρα περί την Εφαρμοσμένη Ηθική δημοσιευμένα σε εγχώρια και διεθνή επιστημονικά περιοδικά.*

Γιώργος Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ

*Το απρόβλεπτο  
των κοινωνικών γεγονότων*

*Επιχείρημα και μεθοδολογία*

**Ω**Σ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΥΠΟΘΕΤΙΚΟ ΣΧΗΜΑ, ΤΟ ΘΕΤΙΚΙΣΤΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ υπήρξε αρκετά ευλογοφανές. Η αναγωγή των αλάνθαστων μεθόδων της φυσικής επιστήμης στο γνωστικό πεδίο της μελέτης των θεσμοποιημένων τρόπων συμπεριφοράς, που αποτελούν ό,τι αποκαλείται ανθρώπινη κοινωνία, έδειχνε ικανή να δώσει μία αντίστοιχα αλάνθαστη κοινωνική επιστήμη. Αυτή η αντίληψη εδραίωσε την πεποίθηση, ότι με την έλευση του θετικισμού, ο νεωτερικός κόσμος εισήλθε σε φάση ατέρμονης ανάπτυξης. Η αποθεωτική εξύμνηση της επιστήμης, ωστόσο, οδήγησε σε έναν ακραίο επιστημονισμό, ο οποίος με τη σειρά του προκάλεσε τη λεγόμενη αντιθετικιστική αντίδραση, που περιελάμβανε ρεύματα όπως ή φαινομενολογία ή ο ανορθολογισμός. Αυτά τα ρεύματα, καίτοι ισχυρά, δεν ήταν εκείνα που ανέτρεψαν, τελικώς, το θετικιστικό πρότυπο εξήγησης. Και τούτο, διότι το εκ πρώτης όψεως πανίσχυρο αυτό σχήμα προσέκρουσε σε δύο ιδιαίτερα αιχμηρούς σκοπέλους.

Ο πρώτος, ο οποίος συνδέεται με την ερμηνευτική και τον ιστορικισμό ήταν η κατάδειξη της αδυναμίας του θετικισμού να πείσει ότι ο –υποτιθέμενος– ντετερμινισμός της φύσης, μπορεί να αναχθεί σε μία αντίστοιχα καθολική αιτιακή σχέση που να δεσμεύει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Επομένως, κι αν ακόμη γινόταν κατορθωτό να προσδιοριστούν κοινωνικοί νόμοι βασισμένοι στην αλάνθαστη μέθοδο των φυσικών επιστημών, τότε αυτοί θα καταλύονταν από την ιδιαιτερία της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς.

Ο δεύτερος σκόπελος ήταν ακόμη πιο αιχμηρός. Η ειδικότερη έρευνα στο πεδίο της γνωσιολογίας και της επιστημολογίας έδειξε, ότι οι περίφημοι επιστημονικοί νόμοι, που εξηγούν τα φυσικά πράγματα, δεν είναι αλάνθαστοι. Κατά συνέπεια, το πρότυπο εξήγησης που οι κοινωνικές επι-

στήμες διατείνονταν ότι θα άρει τη γνώση μας για τα κοινωνικά πράγματα σε ανώτερα επίπεδα, έδειξε την ανεπάρκεια του, και σε αυτόν ακόμη τον κατ' εξοχήν χώρο επικράτησης του.

Παρόλα αυτά οι κοινωνικές επιστήμες εξακολουθούν να ορίζουν νόμους και να ταυτοποιούν αιτιακές σχέσεις, ενώ οι κοινωνικοί επιστήμονες διεκδικούν τη θέση του ειδικού, του γνώστη, του ειδήμονος των κοινωνικών πραγμάτων. Από μία οπτική, αυτή η αντίληψη είναι –τουλάχιστον– εξίσου επικίνδυνη με την αντίληψη της ανωτερότητας της φυσικής επιστήμης έναντι κάθε άλλης μορφής προσέγγισης της γνώσης, την οποία έχει επιτυχώς αποδομήσει η νεότερη επιστημολογία.<sup>1</sup> Συνδέεται, μάλιστα, με ένα κατ' εξοχήν γνώρισμα της νεότερης κοινωνίας, την ετερονομία μεταξύ ειδικών και μη-ειδικών, δηλαδή, μεταξύ πολιτικών και κοινωνίας, την οποία ο Κορνήλιος Καστοριάδης θεωρεί ως καταστατική αδυναμία του δεσπόζοντος κοινωνικοπολιτικού μοντέλου.<sup>2</sup>

Θα είχε, λοιπόν, ενδιαφέρον να επιχειρηθεί η ανασκευή της θεωρίας της κατίσχυσης των θετικών επιστημών όχι μέσω εναλλακτικών ή αντιθετικών φιλοσοφικών θεωριών, όπως αυτές που εντάχθηκαν στο γενικότερο πλαίσιο της αντιθετικιστικής αντίδρασης, αλλά από μια πιο οικεία στις κοινωνικές επιστήμες προσέγγιση. Κατ' αναλογία, δηλαδή, με την ανατροπή του επιστημονικού οικοδομήματος, που πέτυχε ο Feyerabend. Θα μπορούσαμε να επιμείνουμε σε ένα και μοναδικό πρακτικό στοιχείο, που είναι αφ' εαυτού ικανό να προσδώσει ή να αφαιρέσει επιστημονικότητα από μία θεώρηση. Να αναζητήσουμε, εάν οι κοινωνικές επιστήμες πληρούν το κριτήριο της επιστημονικότητας, που ορίζει η έννοια της πρόβλεψης. Είναι γνωστό, ότι η επιβεβαίωση μίας, δύο ή περισσότερων παρατηρήσεων οδηγεί σε μια ατελή, πιθανοφανή επαγωγή, του τύπου «η παρατήρηση πολλών μαύρων κοράκων, εξυπηρετεί τη θέση κατά την οποία όλοι οι κόρακες είναι μαύροι». Εντούτοις, γνωρίζουμε, ότι αρκεί η εμπειρική παρατήρηση ενός και μόνου λευκού κόρακα, για να διαψεύσει τη θεωρία.

Το επιχείρημα εκδιπλώνεται ως εξής: οι κοινωνικές επιστήμες εμφανίζονται αρχικά ως η μεταφορά των φυσικών επιστημών στο κοινωνικό πεδίο. Η νέα αυτή θετικιστική γνώση που οι κοινωνικές επιστήμες ήταν σε θέση να κατέχουν μπορούσε να οδηγήσει στην πρόβλεψη των κοινωνικών φαινομένων, κατά τον τρόπο που η γνώση των φυσικών επιστημών μπορούσε να οδηγήσει στην πρόβλεψη της μελλοντικής συμπεριφοράς

<sup>1</sup> FEYERABEND 1991.

<sup>2</sup> Πρβλ. CASTORIADIS 1991, 108-109· ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ 1986, 32-33.

της φύσης. Σε αυτήν την αντίληψη εντάσσεται η προφητεία του Comte, σχετικά με την υπερκέραση της φιλοσοφίας από πλευράς των θετικών επιστημών στον αγώνα της γνώσης, αλλά ακόμη και η μαρξιστική ντετερμινιστική θεώρηση, η οποία προέβλεπε την κατάρρευση του καπιταλισμού και την εγκαθίδρυση σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Η εύκολη απάντηση των υποστηρικτών τέτοιων αντιλήψεων στην κριτική βάσει της οποίας οι κατ' αυτούς προβλέψεις –και κατά την ποππεριανή θεώρηση προφητείες– δεν έχουν ευοδοθεί, ήταν η προσθήκη του όρου *ακόμη* στο τέλος της προηγούμενης πρότασης. Αυτή η προσέγγιση είναι που έδωσε στον βασικό επικριτή του λογικού θετικισμού τη δυνατότητα να αποκαλέσει αυτές τις θεωρίες κλειστές, αυτοεπιβεβαιούμενες και επομένως μη-επιστημονικές.<sup>3</sup>

Υπάρχει, όμως, ένας απλός τρόπος να διαπιστωθεί εμπειρικά η θρυλούμενη δυνατότητα πρόβλεψης των κοινωνικών επιστημών. Αφορά στην αναζήτηση της πρόβλεψης γεγονότων, που έχουν ήδη συντελεστεί. Μπορούμε, δηλαδή, αντί να εντοπίζουμε προβλέψεις και να αναζητούμε εάν θα επαληθευθούν στο μέλλον, να αντιστρέψουμε την αναζήτηση. Να εξετάσουμε, εν προκειμένω, κοινωνικά γεγονότα που έχουν ήδη συντελεστεί και να διερευνήσουμε εάν και κατά πόσο αυτά είχαν, νωρίτερα, προβλεφθεί από τους ειδικούς επιστήμονες. Εύλογο είναι, ότι η κοινωνική επιστήμη δεν θα έχει στρέψει την προσοχή της σε κάθε έκφανση της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς, άρα η φιλοσοφία δεν θα την εγκαλέσει επειδή δεν προέβλεψε το σύνολο των κοινωνικών γεγονότων. Ωστόσο, αν λάβουμε ως πειραματικό δείγμα ορισμένα πολύ σημαντικά κοινωνικά γεγονότα παγκοσμίου κλίμακας και διαπιστώσουμε ότι αυτά δεν είχαν προβλεφθεί, τότε θα έχουμε το δικαίωμα να ισχυριστούμε ότι η πρόβλεψη δεν εντάσσεται στο πλαίσιο των δυνατοτήτων της κοινωνικής επιστήμης. Μάλιστα, αυτή η διαπίστωση δεν θα έχει προέλθει από έναν περίπλοκο, στριφνό και νεφελώδη φιλοσοφικό συλλογισμό από αυτούς που εξ αντιδράσεως γέννησαν το θετικιστικό ρεύμα κατά το δεύτερο ήμισυ του 19<sup>ου</sup> αιώνα: η διαπίστωση θα προέρχεται από μια εξαιρετικά απλή, εμπειρική παρατήρηση, όπως ακριβώς και η παρατήρηση λευκών κοράκων στο δημοφιλές, διδακτικό παράδειγμα.

Αυτή η απόπειρα απάντησης στο ερώτημα εάν υφίσταται η δυνατότητα

<sup>3</sup> Ο χαρακτηρισμός αφορά, βεβαίως, στον Karl Popper, ο οποίος ήδη από την εποχή του *Logik der Forschung*, 1934, είχε επιτεθεί στο λογικό θετικισμό, ενώ στα μεταγενέστερα *Open Society and Its Enemies*, 1945, καθώς και *The Poverty of Historicism*, 1957, επικρίνει αυτά που αποκαλεί «κλειστά συστήματα». Βλ. ενδεικτικά POPPER 1945, II, 12-280.

της πρόβλεψης στις κοινωνικές επιστήμες θα είναι έως ένα βαθμό ομοειδής με τη θετικιστική απάντηση. Αυτό το στοιχείο έχει ιδιαίτερη σημασία, ακριβώς επειδή η φιλοσοφία έχει συχνά κατηγορηθεί ότι υπεκφεύγει, υπό την έννοια ότι οι αντιθετικιστικές αντιδράσεις δεν απαντούσαν απευθείας στη θετικιστική κριτική. Αφορούσαν σε μία άλλου είδους απάντηση, έμοιαζαν με την εμφάνιση ενός παίκτη του τένις σε έναν αγώνα ποδοσφαίρου. Προκειμένου να αποφύγουμε, λοιπόν, αυτήν τη μομφή, ας αναμετρηθούμε με το θετικισμό στο δικό του στίβο. Ας στραφούμε, δηλαδή, στο εμπειρικό πεδίο, ούτως ώστε να εξετάσουμε ορισμένα κοινωνικά γεγονότα, παγκόσμιας εμβέλειας και να αναζητήσουμε την ύπαρξη ή όχι προγενέστερης πρόβλεψης που να αναγγέλλει την εμφάνιση τους.

Ιεραρχώντας τα σημαντικότερα γεγονότα των τριών τελευταίων δεκαετιών, σε παγκόσμια κλίμακα, η πτώση του Τείχους του Βερολίνου το 1989, η κατάρριψη των Δίδυμων Πύργων το 2001 και η πρόσφατη οικονομική κρίση, που ξέσπασε το 2008 και σοβεί ακόμη, δύσκολα θα έχαναν την πρωτοκαθεδρία. Εξετάζοντας, αδρομερώς έστω, κάθε ένα από τα τρία αυτά γεγονότα αποκαλύπτεται, ότι κανένα τους δεν είχε προβλεφθεί.

### *Πρόβλεψη και τυχαιότητα στο ζήτημα της «πτώσης του Τείχους»*

Είναι γνωστό, ότι λίγα εικοσιτετράωρα πριν από το άνοιγμα των ανατολικογερμανικών συνόρων, στις 9 Νοεμβρίου του 1989, η κοινωνική και πολιτική επιστήμη δεν είχε δώσει στην παγκόσμια κοινότητα κανένα στοιχείο, που να προέβλεπε την άμεση κατάλυση της Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας. Οι θεωρητικοί που ήταν φίλα προσκείμενοι στα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού εκτιμούσαν ότι όλα βαίνουν καλώς στην αντίπερα όχθη. Όσοι ήταν ενάντιοι, παρατηρούσαν, βεβαίως τις αλλαγές, που εγκαινίαζε η τότε ηγεσία της Ε.Σ.Σ.Δ., ουδείς, ωστόσο, τολμούσε να διακινδυνεύσει μία πρόβλεψη αυτών που ακολούθησαν στον άμεσο χρονικό ορίζοντα.

Και, όμως, όχι μόνο συνέβησαν όσα συνέβησαν, με τον τρόπο που συνέβησαν, αλλά και η έννοια της τυχαιότητας –αυτή που η θετικιστική αντίληψη θεωρεί ότι δεν υπάρχει– έπαιξε για μια ακόμη φορά το δραματικό ρόλο της στην ανθρώπινη ιστορία. Τα σύνορα της Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας άνοιξαν νωρίτερα και με άλλο τρόπο απ' ότι εσπευσμένα είχε, όντως, αποφασίσει η κυβέρνηση της χώρας, εξ αιτίας της ελλειπούς ενημέρωσης κι ενός φραστικού λάθους του κυβερνητικού παράγοντα Günter Schabowski, ο οποίος εξήγγειλε τη σχετική είδηση. Λίγα

λεπτά αργότερα, οι φρουροί των συνόρων δεν άνοιξαν πυρ εναντίον του πλήθους, όπως πολλοί θα ανέμεναν. Το δε πλήθος, δεν τους επετέθη, αν και θα μπορούσε, δοθείσης της μαζικότητας της εκδήλωσης.<sup>4</sup>

Από πλευράς πολιτικής φιλοσοφίας, η κατάρρευση του ανατολικού συνασπισμού σήμαινε την επικράτηση των ιδεών του φιλελευθερισμού έναντι αυτών του σοσιαλισμού ή με άλλα λόγια την ιστορική δικαίωση της θεωρίας του Locke έναντι αυτής του Marx. Σε ένα πιο πρακτικό, ιστορικό, κοινωνιολογικό επίπεδο που διερευνά γεγονότα, οι εκ των υστέρων αναλύσεις μιλούσαν για την εκδοχή του ώριμου φρούτου, για στοιχεία που καταδείκνυαν τη χρεοκοπία ενός συστήματος. Η πιο διαδεδομένη σήμερα ερμηνευτική απόπειρα των κοινωνικών γεγονότων εκείνης της περιόδου, εκτιμά, ότι το 1989 σηματοδοτεί το τέλος του Ψυχρού Πολέμου με ένα θριαμβικό για τη Δύση τρόπο, που επετεύχθη κυρίως από τις προσπάθειες του Αμερικανού Προέδρου Ronald Reagan, της Βρετανίδας Πρωθυπουργού Margaret Thatcher και του Πολωνού Πάπα Ιωάννη Παύλου ΙΙ. Αυτή η άποψη εκφράζεται σήμερα στις Η.Π.Α. από δημοφιλή έργα, όπως αυτό του καθηγητή του Πανεπιστημίου του Yale, John Lewis Gaddis.<sup>5</sup>

Ωστόσο, ο Stephen Kotkin –ειδικός επί των ρωσικών σπουδών καθηγητής ιστορίας του Princeton– ήδη από το 2001 επιχειρηματολογούσε ότι μόνο οι υψηλότερες τιμές του πετρελαίου έσωσαν την Ε.Σ.Σ.Δ. από την κατάρρευση που ουσιαστικά είχε έρθει κατά τη δεκαετία του 1970.<sup>6</sup> Μάλιστα, στο πιο πρόσφατο βιβλίο του ο Kotkin προεκτείνει τη θέση του, υποστηρίζοντας ότι η Ε.Σ.Σ.Δ. δεν κατέρρευσε εξαιτίας των συντονισμένων ενεργειών των ψυχροπολεμικών της αντιπάλων,<sup>7</sup> αλλά από τον συνδυασμό αφέλειας και απληστίας, που διακατείχε τη δική της ηγεσία.<sup>8</sup>

Μια ακόμη νεότερη προσέγγιση, αυτή του ευρωσκεπτικιστή Niall Ferguson, καθηγητή Ιστορίας στο Harvard, διατείνεται ότι η σημασία του 1989 στη σύγχρονη ιστορία έχει υπερεκτιμηθεί. Ο ίδιος, σε ένα πολυδιαβασμένο άρθρο του στο *Newsweek* με αφορμή την επέτειο της πτώσης του Τείχους το Βερολίνου, εισηγείται ότι το 1979 είναι ιστορικά σημαντικότερο. Υποστηρίζει αυτήν τη θέση με την τριπλή επισήμανση, ότι

<sup>4</sup> Για το ρόλο του Schabowski, βλ. ενδεικτικά SAROTTE 2009.

<sup>5</sup> GADDIS 2005.

<sup>6</sup> KOTKIN 2003, βλ. ιδίως «History's Cruel Tricks», 10-30, passim.

<sup>7</sup> Κλασική θεωρείται η ομιλία του Αμερικανού Προέδρου Reagan στην Πύλη του Βραδεμβούργου στις 12 Ιουνίου του 1987 και η σχετική του προτροπή προς τον τότε ηγέτη της Ε.Σ.Σ.Δ., «Κύριε Gorbachev, γκρεμίστε αυτό το τείχος!».

<sup>8</sup> KOTKIN 2009.

εκείνη τη χρονιά οι Σοβιετικοί ανοίγουν τις πύλες της αυτοκαταστροφής τους με την κήρυξη πολέμου στο Αφγανιστάν, οι Βρετανοί αναδεικνύουν την αγορά ως υπέρτατη αξία με την εκλογή της Thatcher και την εφαρμογή πολιτικών της σχολής του Friedrich Hayak, ενώ οι Ιρανοί με την εκθρόνιση του Σάχη και την ισλαμική επανάσταση<sup>9</sup> θεμελιώνουν αυτό που μεταγενέστερα ο Samuel Huntington αποκάλεσε *σύγκρουση πολιτισμών*. Τριάντα χρόνια αργότερα, οι Αμερικανοί είναι παγιδευμένοι στο Αφγανιστάν από τους γιους των Μουτζαχεντίν που οι ίδιοι κάποτε εξόπλιζαν, το οικονομικό μοντέλο των Reagan και Thatcher εκλαμβάνεται ως η γενεσιουργός αιτία της παγκόσμιας χρηματοπιστωτικής κρίσης, ενώ, την ίδια στιγμή, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός –που, πλέον, δεν κυριαρχεί αποκλειστικά στο Ιράν– θεωρείται ως η μέγιστη απειλή της Δύσης στη μεταψυχροπολεμική περίοδο.

Ενδεχομένως, λοιπόν, η αφετηρία της αντίδρασης που οδήγησε στα τρία μεγάλα κοινωνικά γεγονότα που εξετάζουμε εδώ, μπορεί να εντοπισθεί σε συγκεκριμένα κοινωνικά γεγονότα του 1979. Ωστόσο, ο αέναος διάλογος μεταξύ παρόντος και παρελθόντος, μπορεί, μελλοντικά, να δώσει νέες συνδέσεις, νέες συμφύσεις γεγονότων που να θεωρηθούν αφετηριακές των ίδιων ή συναφών εξελίξεων. Κάθε τέτοια απόπειρα ερμηνείας, όμως, δεν παύει να συνιστά μια εκ των υστέρων θεώρηση. Τίποτα δεν μπορεί να μας πείσει ότι τα θεωρούμενα ως αφετηριακά στοιχεία –αναπόδραστα– οδηγούσαν σε αυτήν την κατάληξη. Αν αυτό συνέβαινε, τούτο θα σήμαινε ότι η εξέλιξη μπορούσε να προβλεφθεί, τότε ακριβώς, όταν συνέβησαν τα αφετηριακά γεγονότα. Ακόμη, όμως, και εάν η συμπεριφορά των υποκειμένων ενός κοινωνικού γεγονότος ταυτοποιηθεί με αυτήν που είχε προβλεφθεί από την κοινωνική επιστήμη, είναι παράλογη η υπόθεση ότι κάθε έκφανση ανθρώπινης συμπεριφοράς ορμάται αναγκαστικά από την ίδια ακριβώς αιτία, επειδή χαρακτηρίζεται από έναν ορισμένο βαθμό επαναληψιμότητας ή κανονικότητας. Όσο για την κοινωνική επιστήμη, ακόμη και στην περίπτωση που διαπιστώσει επαναληψιμότητα, δεν είναι ικανή να απαντήσει στο θεμελιώδες ερώτημα *γιατί συμβαίνει αυτό*;

Εκτός αυτών, όπως έχει υποστηρίξει ο Jürgen Habermas, η θετικιστική αντίληψη παραγνωρίζει μία καταστατική δυνατότητα των ανθρωπίνων δράντων υποκειμένων: αυτή του αναστοχασμού. Οι κοινωνικές επιστήμες δεν συνεκτιμούν στην ανάλυση τους, ότι οι άνθρωποι μπορούν να σκέπτονται την ιστορία τους –τόσο ως άτομα όσο και ως μέλη ομάδων– και ότι είναι ικανοί να χρησιμοποιούν αυτήν ακριβώς τη σκέψη με τρόπο

---

<sup>9</sup> FERGUSON 2009.

τέτοιο που να μεταστρέψει τη μελλοντική στάση και συμπεριφορά των εμπλεκομένων.<sup>10</sup>

Επομένως, και μόνη η αναγγελία μίας πρόβλεψης, είναι ικανή να αλλάξει την πορεία της ιστορίας προς το μέλλον. Παραφράζοντας, λοιπόν, τον κλασικό αφορισμό του Γοργία, θα λέγαμε ότι οι κοινωνικές επιστήμες και εάν ακόμη μπορέσουν να προβλέψουν, η γνώση αυτή είναι άνευ νοήματος, γιατί από τη στιγμή που κάποιος γνωρίζει τι πρόκειται να συμβεί εάν ενεργήσει με συγκεκριμένο τρόπο, μπορεί, πολύ απλά, να μεταβάλλει τις πράξεις του, ούτως ώστε να μη συμβεί αυτό το οποίο έχει προβλεφθεί. Επίσης, γίνεται κατανοητό, ότι η ανακοίνωση μίας είδησης ως επιστημονικής πρόβλεψης μπορεί να προκαλέσει το ίδιο το γεγονός, ακόμη κι αν η πρόβλεψη δεν ήταν επιστημονική. Στο οικονομικό πεδίο, αν ανακοινωθεί ότι μία μεγάλη εταιρία ή μία χώρα θα χρεοκοπήσει, τότε αμέσως θα ανέβουν τα επιτόκια με τα οποία αυτή δανείζεται και είναι πιθανόν να οδηγηθεί προς την κατεύθυνση της χρεοκοπίας, ακόμη και εάν πριν από την ανακοίνωση αυτό ήταν απίθανο.

Αναφορικά, τώρα με την έννοια της τυχαιότητας, κατά την εκδίπλωση των γεγονότων που συναπαρτίζουν την «Πτώση του Τείχους» τίθενται ορισμένα πολύ απλά ερωτήματα, όπως, τι θα είχε συμβεί εάν δεν υπήρχε το φραστικό λάθος στην κυβερνητική ανακοίνωση ή εάν κάποιοι άλλοι πιο αποφασιστικοί φρουροί είχαν εκείνη την ώρα βάρδια στα κρίσιμα σημεία ή εάν το πλήθος επέλεγε τη βίαιη διέλευση; Ποια θα ήταν η εξέλιξη των πραγμάτων –σε παγκόσμια κλίμακα– εάν ο σοβιετικός στρατός επενέβαινε για την τήρηση της τάξης, όπως είχε κάνει στο παρελθόν σε κάθε ανάλογη περίπτωση σε γειτονικές χώρες; Η απάντηση είναι εξίσου απλή με τις ερωτήσεις:

Δεν γνωρίζουμε και δεν θα μπορούσαμε να γνωρίζουμε. Τίποτα από όλα αυτά δεν ήταν δυνατό να προβλεφθεί με ακρίβεια από γενικούς κοινωνικούς νόμους γι' αυτό και δεν προβλέφθηκε αυτό το οποίο τελικώς συνέβη. Ακριβώς, επειδή η ιστορία σταθερά και επίμονα αντιβαίνει και διαψεύδει τις προσδοκίες των γενικών κοινωνικών νόμων.

---

<sup>10</sup> Παρά: GIDDENS 2006, 175-176.

*Σύγχυση αιτιότητας και συνάφειας στο ζήτημα της κατάρριψης των Δίδυμων Πύργων*

Ακόμη και μετά το ξέσπασμα της ιρανικής επανάστασης το 1979 εκσυγχρονιστές κοινωνικοί επιστήμονες επέμεναν ότι «η επιβίωση ενός αντιδυτικού θρησκευτικού καθεστώτος είναι στις μέρες μας αδύνατη», ενώ μαρξιστές θεωρητικοί δεν την αναγνώριζαν ως κοινωνική επανάσταση,<sup>11</sup> επειδή προφανώς δεν ακολουθούσε το μοντέλο της ταξικής πάλης όπως αυτό θεμελιώθηκε στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* και στη *18<sup>η</sup> Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*. Εν τούτοις, όταν αργότερα το Ιράν απέκρουε την επίθεση του Ιράκ, πολλοί παραλλήλιζαν τους φρουρούς της επανάστασης με τους Ιακωβίνους, που υπερασπίστηκαν επιτυχώς την επαναστατημένη Γαλλία από τους εισβολείς.<sup>12</sup> Προς γενική κατάπληξη, το καθεστώς των ισλαμιστών επέζησε, ενισχύθηκε και όπως συνέβη νωρίτερα και στην περίπτωση της γαλλικής και ρωσικής επανάστασης επιχείρησε την εξαγωγή της επανάστασης στο εξωτερικό.

Το 2001, πολλοί προέβλεπαν κλιμάκωση της ισλαμικής τρομοκρατίας,<sup>13</sup> ωστόσο μόνο σενάρια ταινιών επιστημονικής φαντασίας τολμούσαν να περιγράψουν περιστατικά που να πλησιάζουν, έστω, σε δυναμική και φρίκη αυτό το οποίο η ανθρωπότητα παρακολούθησε στις 9 Σεπτεμβρίου. Εκ των υστέρων, όπως και στην περίπτωση του Τείχους, πολλά ειπώθηκαν. Αναζητήθηκαν αίτια και στοιχεία που δοκιμάζουν να εξηγήσουν γιατί συνέβη ό,τι συνέβη, αλλά αυτό διόλου εξυπηρετεί τη θέσπιση γενικών εξηγητικών νόμων. Η εκ των υστέρων απόπειρα εξήγησης των αιτιών που οδήγησαν σε ένα κοινωνικό γεγονός δεν μπορεί να αποτελέσει ασφαλή οδηγό για τον καθορισμό νόμων, που να προβλέπουν αντίστοιχα τέτοια γεγονότα στο μέλλον. Πολλώ δε μάλλον, όταν αυτές οι υποθετικές σχέσεις αιτιότητας δεν είχαν προβλεφθεί νωρίτερα.

Η ενίσχυση του ισλαμικού φονταμενταλισμού, οι πόλεμοι του ΝΑΤΟ στις αραβικές χώρες, η στήριξη των Αμερικανών στο αφγανικό αντάρτικο κατά την εισβολή των Σοβιετικών, η διαιώνιση του παλαιστινιακού προβλήματος σε συνδυασμό με τη δυτική ενίσχυση της αυταρχικής πολιτικής των Ισραηλινών, έχουν προταθεί μεταξύ άλλων ως πιθανά αίτια αυτής της πρωτοφανούς τρομοκρατικής επίθεσης.

---

<sup>11</sup> SCOPOL 2005, 295.

<sup>12</sup> SCOPOL 2005, 253, 294.

<sup>13</sup> Για μία κριτική παλαιότερων ορισμών της έννοιας «τρομοκρατία» καθώς και την απόπειρα επανορισμού της, βλ. HELD 2001, 59-65.

Πρώτα απ' όλα, ακόμη κι αν γίνει δεκτός ο συσχετισμός τους με την επίθεση, δεν συνάγεται, ότι αυτά αποτέλεσαν τα αίτια της επίθεσης. Είναι γνωστό ότι η σύγχυση συνάφειας και αιτιότητας απασχόλησε τους Bertrand Russel και Richard B. Braithwaite: δύο εργοστάσια, ένα στο Μάντσεστερ κι ένα στο Λονδίνο, κτυπούν τη σειρήνα τους στις δώδεκα το μεσημέρι ακριβώς, σημαίνοντας την αλλαγή της εργατικής βάρδιας. Τα δεδομένα της εμπειρίας επιβεβαιώνουν, ότι μόλις η σειρήνα κτυπά στο Μάντσεστερ, οι εργάτες στο Λονδίνο αφήνουν κάτω τα εργαλεία τους. Υπάρχει, πράγματι, συνάφεια μεταξύ των δύο γεγονότων, αποτελεί, όμως, το ένα αίτιο του άλλου; Μήπως η αιτιότητα δεν είναι παρά μία χίμαιρα, ένα κόλπο στο οποίο μας υποβάλλει η φαντασία μας;<sup>14</sup> Επομένως, η παρατήρηση ότι δύο γεγονότα συσχετίζονται δεν οδηγεί κατ' ανάγκην στη διαπίστωση ότι το ένα αποτελεί αίτιο του άλλου.

Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση κατά την οποία τα κοινωνικά γεγονότα που αναφέρθηκαν ως αίτια της τρομοκρατικής επίθεσης αναγνωρισθούν ως τέτοια, τίθεται το ερώτημα εάν μπορεί να θεσπιστεί κανόνας που να προσδιορίζει με σαφήνεια, ότι όποτε μια μεγάλη δυτική χώρα συμπεριφερθεί με τον  $\chi$  τρόπο, ενώ παράλληλα άλλες σύμμαχες ομόθρησκες χώρες της ακολουθήσουν συμπεριφορά  $\psi$ , και άλλες μικρότερες μουσουλμανικές χώρες μια συμπεριφορά  $\zeta$ , τότε δύο αεροσκάφη ελεγχόμενα από τρομοκράτες θα συντριβούν σε κεντρικό σημείο της μεγαλύτερης πόλης της μεγάλης χώρας. Το ερώτημα είναι, βεβαίως, ρητορικό. Επομένως, εφόσον δεν μπορεί να εξαχθεί τέτοιος κανόνας, η επιστημονικότητα των προτάσεων των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, που θα έπρεπε, βάσει των προγραμματικών τους εξαγγελιών να μπορούν να τον εξαγάγουν τίθεται σε αμφισβήτηση.

Μία κατεύθυνση απάντησης σε αυτήν την κριτική εστιάζει στην ανεπάρκεια στοιχείων. Δεν υπήρχαν δηλαδή τα απαραίτητα δεδομένα, που η επεξεργασία τους θα μπορούσε να βοηθήσει τους ειδικούς να προβλέψουν τι επρόκειτο να συμβεί. Και αυτό, μολονότι χρειάστηκαν πέντε χρόνια προετοιμασίας, έως ότου οργανωθεί και συντελεστεί η επίθεση στους Δίδυμους Πύργους.<sup>15</sup>

Ασφαλώς, η φύση και το είδος αυτού του συγκεκριμένου κοινωνικού γεγονότος είναι τέτοια που ευνοεί τη μυστικοπάθεια και το συνομωτι-

<sup>14</sup> EDMONDS & EIDINOW 2004, 66.

<sup>15</sup> Η αρχική σύλληψη της ιδέας χρονολογείται από το 1996, όταν ο Khalid Sheikh Mohammed την παρουσίασε στον Osama bin Laden, BBC News, 22 Σεπτεμβρίου 2003.

σμό.<sup>16</sup> Εν τούτοις, αυτά τα χαρακτηριστικά δεν είναι ξένα προς την ανθρώπινη φύση, απεναντίας αποτελούν γνωρίσματα του ανθρώπινου είδους, τα οποία, πολύ προφανώς, έρχονται να δυσχεράνουν κάθε απόπειρα πρόβλεψης. Πώς, λοιπόν, μπορούν να σταθμιστούν τέτοια χαρακτηριστικά; Και αν, τελικώς, δεν μπορούν –όπως αποδεικνύεται– τότε πώς ελέγχεται ο βαθμός επιρροής τέτοιων αποδεδειγμένα μη προβλέψιμων κοινωνικών γεγονότων σε άλλες κοινωνικές συμπεριφορές, που υποτίθεται, ότι θα μπορούσαν να προβλεφθούν; Πώς είναι δυνατόν να ισχυρίζεται κάποιος ότι γνωρίζει τον άγνωστο  $\chi$  μίας εξίσωσης, όταν παράλληλα αποδέχεται ότι δεν μπορεί να γνωρίσει ούτε το σύνολο των παραμέτρων που καθορίζουν την εξίσωση, ούτε και την τιμή πολλών μεταβλητών;

### *Αντιφάσεις των ειδικών επί της οικονομικής Κρίσης*

Το τρίτο μεγάλο γεγονός των τελευταίων χρόνων είναι η διανυόμενη οικονομική κρίση. Αυτή προσθέτει τον πιο πρόσφατο κρίκο στην αλυσίδα που επιβεβαιώνει την εγγενή αδυναμία των κοινωνικών επιστημών να κατανοήσουν το γνωστικό τους πεδίο. Εάν, πράγματι το κατανοούσαν, τότε θα την είχαν προβλέψει. Όμως, με την εξαίρεση του καθηγητή του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης Nouriel Roubini, ουδείς διαπρεπής οικονομολόγος άφηνε υποψίες, έστω, αυτού που τελικώς συνέβη. Μόνο, κατόπιν εορτής, οι ίδιοι που μιλούσαν για διεύρυνση της ανάπτυξης, μεταμορφώθηκαν σε Κασσάνδρες της ύφεσης.

Ο Dr. Alan Greenspan, που επί 18 συναπτά έτη ηγήθηκε της Αμερικανικής Κεντρικής Τράπεζας, στην κατάθεση του στο αμερικανικό Κογκρέσο έδωσε τις δικές του εξηγήσεις, σχετικά με την αδυναμία πρόβλεψης της κρίσης. Υποστήριξε, ότι είχε μεν προειδοποιήσει για ενδεχόμενους κινδύνους, ωστόσο, «η κρίση αποδείχτηκε πολύ μεγαλύτερη από ότι μπορούσα να φανταστώ».<sup>17</sup> Στη συνέχεια της κατάθεσης του, εντόπισε ως αίτιο της κρίσης την αποτυχία ορθής εκτίμησης της επικινδυνότητας ορισμένων επενδυτικών προϊόντων. Εξήγησε ότι, παρ' όλο που κατά τις τε-

<sup>16</sup> Εξάλλου, το ίδιο το γεγονός έγινε αφορμή για την εξύφανση πολυάριθμων θεωριών συνομοσίας με δημοφιλέστερη αυτή κατά την οποία Αμερικανοί αξιωματούχοι γνώρισαν το σχέδιο των τρομοκρατών, όμως τους βοήθησαν ή τουλάχιστον δεν τους εμπόδισαν να το φέρουν σε πέρας, επειδή αυτό εξυπηρετούσε γεωπολιτικούς σκοπούς της χώρας τους. Πολλές οργανώσεις που δέχονται τέτοιες εξηγήσεις, συναπαρτίζουν το *911 Truth Movement*. Για περισσότερα βλ. [www.911truth.org](http://www.911truth.org) (προσπέλαση 17.2.2011).

<sup>17</sup> GREENSPAN 2008.

λευταίες δεκαετίες κορυφαίοι μαθηματικοί και οικονομολόγοι είχαν ασχοληθεί με το συγκεκριμένο θέμα, ενώ ακόμη και βραβείο Νόμπελ έχει απονεμηθεί για έρευνα, που άπτεται αυτού του ζητήματος, δεν στάθηκε δυνατό να προβλεφθεί η εξέλιξη.<sup>18</sup>

Ας υπομνησθεί εδώ, ότι το 1997 οι Robert C. Merton και Myron S. Scholes έλαβαν το βραβείο Νόμπελ των Οικονομικών Επιστημών για τη θεωρία της ασφαλούς μακρόχρονης διαχείρισης κεφαλαίων. Επιχείρησαν άμεσα να εφαρμόσουν το οικονομικό τους μοντέλο στην πράξη, συμμετέχοντας στο επενδυτικό κεφάλαιο (*Hedge Fund*), «Long Term Capital Management». Την επόμενη χρονιά, το LTCM χρεοκόπησε, καταγράφοντας ζημιές 4,6 δισεκατομμυρίων δολαρίων μέσα σε τέσσερις μήνες.<sup>19</sup>

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Greenspan, όλο αυτό το διανοητικό οικοδόμημα κατέρρευσε, επειδή τα δεδομένα που τροφοδότησαν το μοντέλο διαχείρισης κρίσεων κάλυπταν μόνο τις δύο τελευταίες δεκαετίες, δηλαδή μία περίοδο οικονομικής ευφορίας. Εάν το σχετικό μοντέλο και κατ'επέκταση τα δεδομένα που το τροφοδότησαν αφορούσαν και σε περιόδους ύφεσης, τα αποτελέσματα του μοντέλου θα ήταν πιο ακριβή και θα βοηθούσαν τον κόσμο της οικονομίας.

Τρία συμπεράσματα συνάγονται από αυτά. Το πρώτο είναι ότι επιστήμονες των οικονομικών σπουδών επιμένουν ότι –θεωρητικά– η κρίση μπορούσε να προβλεφθεί. Άρα διατηρούν το δικαίωμα να ισχυρίζονται ότι οι επιστήμες τους μπορούν να προβλέψουν, επομένως αναδεικνύεται ότι το ζήτημα που πραγματεύεται η παρούσα εργασία δεν είναι ιστορικό, αλλά αφορά και στον παρόντα χρόνο.

Το δεύτερο είναι, ότι μετά την εμπειρία της τωρινής κρίσης, οι οικονομολόγοι εκτιμούν, πως θα είναι πιο έτοιμοι να αντιμετωπίσουν ανάλογες κρίσεις στο μέλλον. Εντούτοις, πρέπει να επισημανθεί, ότι ακόμη και εάν αυτό ευσταθεί, τούτο δεν σημαίνει ότι θα είναι έτοιμοι να προβλέψουν ποιες θα είναι οι επόμενες κρίσεις, πότε και με ποιον τρόπο θα εκδηλωθούν.

Το τρίτο συμπέρασμα αφορά περισσότερο στη διατύπωση μίας νέας ερώτησης. Εφόσον το μοντέλο του Greenspan και των κορυφαίων οικονομολόγων, μαθηματικών κ.ά., δεν απέδωσε, ενώ απεναντίας, ο Roubini κατάφερε να προβλέψει την επερχόμενη κρίση, μήπως πρέπει να θεωρήσουμε ότι το σύνολο της παγκόσμιας κοινότητας οικονομολόγων δεν κατέχει το γνωστικό της αντικείμενο τόσο καλά όσο ο καθηγητής Roubini;

<sup>18</sup> GREENSPAN 2008.

<sup>19</sup> Βλ. LOWENSTEIN 2000.

Εάν αυτή η υπόθεση ευσταθεί, τότε θα μπορούσαμε, απλώς να αντικαταστήσουμε τα υφιστάμενα οικονομικά πρότυπα με το δικό του. Αυτή η εκδοχή θα μπορούσε, ενδεχομένως, να αποτελέσει λύση. Ωστόσο, χαρακτηρίζεται από δύο βασικές αδυναμίες.

Η πρώτη είναι, ότι αντιβαίνει τους νόμους της στατιστικής, η οποία αποτελεί μία ακόμη επιστήμη που εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο των κοινωνικών και οικονομικών επιστημών. Με άλλα λόγια, πόσο πιθανό είναι, να ήταν επιστημονικά ορθή η πρόβλεψη του ενός και εσφαλμένη όλων των άλλων εκατομμυρίων επιστημόνων ανά τον κόσμο; Και βέβαια, πρέπει να επισημανθεί, ότι το γεγονός της επαλήθευσης μιας πρόβλεψης, δεν την καθιστά αναγκαστικά επιστημονικά ορθή. Εάν κάποιος είχε ονειρευτεί ότι την επομένη θα πέσει το Τείχος του Βερολίνου, και, όντως, την επομένη αυτό συνέβη, δεν τεκμαίρεται ότι το όνειρο αποτελούσε καρπό επιστημονικής πρόβλεψης.

Η δεύτερη αδυναμία επαναφέρει την κλασική διατύπωση του Feyerabend σχετικά με το μύθο, ο οποίος στηρίζει την επιστημονική ορθότητα. Ο μύθος αυτός έχει δύο ερείσματα. Το πρώτο είναι, ότι η επιστήμη έχει βρει τον δρόμο για την εξαγωγή ορθών αποτελεσμάτων και το δεύτερο, ότι διαθέτει πλήθος τέτοιων αποτελεσμάτων που τη δικαιώνει.<sup>20</sup> Μεταφέροντας αυτό το στοιχείο στην περίπτωση που εξετάζουμε, μπορούμε να πούμε, ότι εάν ο Roubini, με έναν δικό του τρόπο, ενάντιο σε κάθε στατιστική είχε προχωρήσει σε μια ριζική τομή ή με τους όρους του Thomas Kuhn σε μια επιστημονική επανάσταση,<sup>21</sup> τότε το μοντέλο του θα ήταν ακριβές σε κάθε περίπτωση και όχι μόνο στην περίπτωση της συγκεκριμένης πρόβλεψης.

Στην περίπτωση που αποδειχθεί, ότι όντως, έτσι είναι, τότε, ενδεχομένως, είμαστε μάρτυρες μίας νέας επιστημονικής επανάστασης. Εάν, όμως, δεν είναι, τότε ευσταθεί η παρατήρηση κατά την οποία το γεγονός ότι ένας άνθρωπος προέβλεψε το συγκεκριμένο γεγονός, δεν αλλοιώνει την επισήμανση, ότι η επιστημονική κοινότητα δεν το προέβλεψε. Επίσης, ας μη λησμονείται, ότι, όντως, κάποιος θα μπορούσε να υποθέσει την εκδήλωση του γεγονότος, όπως στατιστικά υπάρχει και μια πιθανότητα κάποιος από τα έξι δισεκατομμύρια των κατοίκων της Γης, να ονειρεύτηκε κάποτε ότι ένα Boeing 747 θα κτυπούσε τους Δίδυμους Πύργους. Το γεγονός, όμως, ότι δεν μπορεί να επαναλάβει την πρόβλεψη, της αφαιρεί την επιστημονική ιδιότητα, προσδίδοντάς της χαρακτηριστικά

<sup>20</sup> FEYERABEND 1981, 158.

<sup>21</sup> KUHN 1962.

τυχαιότητας ή προφητείας. Και τα δύο ενδεχόμενα αντίκεινται στο θετικιστικό πρότυπο εξήγησης.

Στις 7 Σεπτεμβρίου του 2006, λοιπόν, ο Roubini, μιλώντας σε εκδήλωση του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου προανήγγειλε την κατάρρευση της αμερικανικής αγοράς ακινήτων, η οποία, σύμφωνα με τις εκτιμήσεις του, θα οδηγούσε σε αδυναμία εξυπηρέτησης δανειακών υποχρεώσεων από πλευράς δανειοληπτών και, ακολούθως, στην κατάρρευση Τραπεζών, στην ανατροπή του παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού συστήματος και, ως συνέπεια όλων αυτών, στη βαθιά ύφεση της παγκόσμιας οικονομίας. Η πρόβλεψη, πράγματι, επαληθεύθηκε σε μεγάλο βαθμό. Στη συγκεκριμένη, δηλαδή, περίπτωση πληρείται η συνθήκη που ζητεί εμπειρικά αποτελέσματα τα οποία επιβεβαιώνουν την πρόβλεψη. Θα ήταν ενδιαφέρον εάν το εξηγητικό πρότυπο του Roubini είχε και άλλα ορθά αποτελέσματα, που να το επιβεβαιώνουν.

Ωστόσο, το 2004 ο Roubini προέβλεψε την εγκατάλειψη του δολαρίου από τους ξένους επενδυτικούς οίκους, εξέλιξη που θα επέφερε την κατάρρευση της αμερικανικής οικονομίας.<sup>22</sup> Κάτι τέτοιο δεν συνέβη. Νεότερες προβλέψεις του Roubini, επίσης, γεννούν ερωτηματικά. Τον Ιανουάριο του 2009 δήλωνε, ότι η τιμή του πετρελαίου θα διατηρηθεί κάτω από τα 40 δολάρια το βαρέλι για όλο το έτος. Εντούτοις, ήδη από τον Οκτώβριο η τιμή του ξεπερνούσε τα 80.<sup>23</sup> Δύο μήνες αργότερα, προέβλεπε ότι ο αμερικανικός οικονομικός δείκτης S&P 500, που τότε υποχωρούσε στις 676 μονάδες, ήταν πολύ πιθανό να βρεθεί και κάτω από τις 600. Αντίθετα με αυτά, ο S&P 500 ξεκίνησε τότε μία αλματώδη πορεία, η οποία το φθινόπωρο του 2009, τον ώθησε να ξεπεράσει τις 1000 μονάδες.<sup>24</sup>

Τα στοιχεία δείχνουν, ότι το μοντέλο του καθηγητή Roubini, μάλλον, δεν αποτελεί επιστημονική επανάσταση, αλλά μία διαρκώς απαισιόδοξη μελλοντική προβολή, που ενίοτε επιβεβαιώνεται, συνηθέστερα δε, διαψεύδεται από τα δεδομένα της εμπειρίας.<sup>25</sup> Κατά συνέπεια το δεύτερο

<sup>22</sup> ΜΙΗΜ 2008.

<sup>23</sup> Βλ. ενδεικτικά: [http://www.eric Tyson.com/articles/20081024\\_1](http://www.eric Tyson.com/articles/20081024_1) (προσπέλαση 17.2.2011).

<sup>24</sup> Ο δείκτης S&P 500 των Standard and Poors θεσπίστηκε το 1957 και περιλαμβάνει τις 500 πιο ισχυρές βιομηχανίες των Η.Π.Α., βλ. <http://www.standardandpoors.com/indices/sp-500/en/us/?indexId=spusa-500-usduf--p-us-l--> (προσπέλαση 17.2.2011).

<sup>25</sup> Η εκδοχή αυτή παραπέμπει σε ένα αντίστροφο μοντέλο Fisher: στις 23 Οκτωβρίου 1929 ο επιφανής καθηγητής του Yale Irving Fisher υποστήριξε ότι οι μετοχές των αμερικανικού χρηματιστηρίου δεν ήταν υπερτιμημένες. Έξι ημέρες αργότερα, η αμερικανική αγορά κατέρρευσε: οι τιμές έπεφταν ανεξέλεγκτα επί ένα μήνα, το οικονομικό «κραχ», που έφερε μια δεκαετία παγκόσμιας ύφεσης είχε μόλις ξεσπάσει. Επί πολλούς μήνες, ο

κριτήριο της επιστημονικότητας, αυτό της διαρκούς εξαγωγής ορθών αποτελεσμάτων, δεν πληρείται. Άρα η υπόθεση ότι οι οικονομικοί και κοινωνικοί επιστήμονες δεν μπόρεσαν να προβλέψουν το σημαντικότερο οικονομικό γεγονός των τελευταίων δεκαετιών ευσταθεί. Όσο για την πιθανότητα επαλήθευσης κάποιας πρόβλεψης της κοινωνικής επιστήμης, ισχύει η εύστοχη παρατήρηση «Ακόμη κι ένα σταματημένο ρολόι είναι ακριβές δύο φορές κάθε εικοσιτετράωρο».<sup>26</sup>

### Διαπιστώσεις

Η δυνατότητα της πρόβλεψης από μέρους των κοινωνικών επιστημών τίθεται, επομένως, σε ισχυρή αμφισβήτηση. Όπως, όμως, γνωρίζουμε, ο όρος επιστήμη είναι συνώνυμος της έννοιας της πρόβλεψης. Η φυσική επιστήμη γνωρίζει, ότι θερμαίνοντας το νερό στους 100° Κελσίου, αυτό θα βράσει. Γιατί, λοιπόν, οι κοινωνικές επιστήμες που διατείνονται ότι γνωρίζουν τους κοινωνικούς νόμους, δεν προβλέπουν σωστά; Η απάντηση είναι ότι δεν πληρούν τα θεμελιώδη κριτήρια επιστημονικότητας. Το πρωταρχικό τους σφάλμα είναι, ότι, άλλοτε περισσότερο, άλλοτε λιγότερο, προσπαθούν να εφαρμόσουν τη θεμελιώδη αρχή της φυσικής επιστήμης «ίδια αίτια φέρνουν ίδια αποτελέσματα» στο χώρο της κοινωνίας. Όμως, οι άνθρωποι είναι πιο πολύπλοκοι από τα απλά μόρια της ύλης και η εξατομικευμένη συμπεριφορά τους δεν υπόκειται σε καθολικούς κανόνες, όπως αυτός του βρασμού του νερού. Δεν υπάρχει εξίσωση «αν έχουμε τόσο πληθωρισμό και τόσα επισφαλή δάνεια και τέτοια επιτοκιακή πολιτική, τότε θα έχουμε την εξής οικονομική κρίση». Γι' αυτό και ο κλασικός αφορισμός του John Kenneth Galbraith «η μόνη λειτουργία της οικονομικής πρόβλεψης είναι ότι κάνει την αστρολογία να φαίνεται αξιόπιστη», παραμένει επίκαιρος.<sup>27</sup>

---

Fisher συνέχισε να επιμένει ότι η ανάκαμψη ήταν προ των πυλών, χάνοντας έτσι και την περιουσία και τη φήμη του. Πρβλ. ALLEN 1993. Για μία συνοπτική ανάλυση των θέσεων του Fisher, που –παρά ταύτα– θεωρείται ως ένας από τους σπουδαιότερους οικονομολόγους του περασμένου αιώνα, βλ. SCHUMPETER 1951, 222-238.

<sup>26</sup> Πρόκειται για την απάντηση του οικονομολόγου Anirvan Banerji, όταν ρωτήθηκε σχετικά με τη διαβόητη πρόβλεψη του Roubini, βλ. ΜΗΜ 2008.

<sup>27</sup> Πρβλ. τη σχετική επισήμανση του Noam Chomsky, για τον οποίο, οι ουσιαστικές διαφορές ανάμεσα στις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες καταδεικνύουν ότι, παρά την «απεγνωσμένη προσπάθεια των κοινωνικών και συμπεριφοριστικών επιστημών να μιμηθούν τα επιφανειακά χαρακτηριστικά επιστημών, που πράγματι διαθέτουν σημαντικό

Όχι, βέβαια, ότι η φυσική επιστήμη είναι αλάθητη. Πόσες φορές δεν έχουμε ακούσει ότι μια ουσία που θεωρήθηκε ότι κάνει καλό στην υγεία, αποδείχθηκε επιβλαβής; Ή, για να θυμηθούμε την πρόσφατη έξαρση της γρίπης των χοίρων, πόσες φορές οι επιστήμονες δεν αλληλοαντικρούονται και αυτοαναιρούνται; Ας αναλογισθούμε, λοιπόν, πόσο πιο εύθραυστες είναι οι αλήθειες των κοινωνικών επιστημών, του τύπου «το 2011 η παγκόσμια ανάπτυξη θα φτάσει το 2,25%». Κι αν τελικά ο αριθμός διαφέρει, οι οικονομολόγοι, απλώς, θα παρατηρήσουν τη μεταβολή και, εκ των υστέρων, θα πιθανολογήσουν που αυτή μπορεί να οφείλεται. Όμως, είναι εύκολο να έχεις στα χέρια σου τη λύση του δράματος και να φαντάζεσαι τη δέση του. Η δυσκολία έγκειται στο αντίστροφο. Αυτό, οι κοινωνικές επιστήμες δεν μπορούν να το πράξουν, αφού, κατ' ουσίαν, συνιστούν επεξηγηματικά εγχειρήματα με σχετικό βαθμό πιθανολόγησης. Παρότι επαίρονται, ότι κατέχουν τη γνώση της συμπεριφοράς των ανθρώπων και των κοινωνιών, αυτοεπιβεβαιώνονται μόνο μέσα σε στεγανά πλαίσια που οι ίδιες ορίζουν. Εντούτοις, η πραγματική ζωή της ανθρώπινης κοινωνίας, δεν είναι ένα ακόμη κλειστό μοντέλο αριθμητικών συναρτήσεων, αλλά ο ανοικτός κόσμος των ανθρώπων, που τις διαψεύδει.



### Βιβλιογραφία

- ALLEN, R.L. (1993), *Irving Fisher: A Biography*, Cambridge: Blackwell  
 ARENDT H. (2000), *Περί βίας*, Αθήνα: Εκδ. Αλεξάνδρεια  
 CASTORIADIS, C. (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford: Oxford University Press  
 EDMONDS, D. & EIDINOW, J. (2004), *Η οργή του Βίτγκενσταϊν*, Πατάκης  
 FERGUSON, N. (2009), The Year the World Really changed, *Newsweek*, 30.10.2009, <http://www.newsweek.com/id/221629> (τελευταία προσπέλαση 17.2.2011)  
 FEYERABEND, P. (1981), How to Defend Society Against Science, in: I.

---

νοητικό περιεχόμενο», οι νόμοι τους δεν διέπονται από αιτιώδεις δεσμούς μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, όπως συμβαίνει με τους φυσικούς νόμους. Noam Chomsky, παρά ARENDT 2000, 69.

- HACKING (Ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford: Oxford University Press, 156-167
- FEYERABEND, P. (1991), *Ενάντια στη Μέθοδο*, Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα
- GADDIS, J.L. (2005), *Cold War, A New History*, Penguin
- GIDDENS, A. (2006), Jürgen Habermas, in: Q. SKINNER (Ed.), *Μετά τον Εμπειρισμό*, Αθήνα: Κάτοπτρο, 171-194
- GREENSPAN, A. (2008), Testimony of Dr. Alan Greenspan, *Committee of Government Oversight and Reform*, October 23, 2008
- HELD, V. (2001), Terrorism, Rights, and Political Goals, in: R.G. FREY & Ch.W. MORRIS (Eds.), *Violence, Terrorism and Justice*, Cambridge University Press, 59-85
- ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, Κ. (1986), *Η Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία και η Σημασία της για μας Σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον
- ΚΟΤΚΙΝ, S. (2003), *Armageddon Averted: The Soviet Collapse, 1970-2000*, Oxford: Oxford University Press
- ΚΟΤΚΙΝ, S. (2009), *Uncivil Society: 1989 and the Implosion of the Communist Establishment*, New York: Modern Library
- KUHN, T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press
- LOWENSTEIN, R. (2000), *When Genius Failed: The Rise and Fall of Long-Term Capital Management*, New York: Random
- ΜΙΗΜ, S. (2008), Dr. Doom, *The New York Times*, 15.8.2008, <http://www.nytimes.com/2008/08/17/magazine/17pessimist-t.html> (προσπέλαση 17.2.2011)
- POPPER, K. (1945), *The Open Society and its Enemies*, II, London: Routledge
- SAROTTE, M.E. (2009), How it went down: The little accident that toppled history, *Washington Post*, 1.11.2009, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/10/30/AR2009103001846.html> (προσπέλαση 17.2.2011)
- SCHUMPETER, J. (1951), *Ten Great Economists: From Marx to Keynes*, Oxford: Oxford University Press
- SCOPOL, Th. (2005), *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press



*Abstract*

George N. POLITIS: *The unpredictability of social facts*

The most common objection against the positivist approach is the confrontation of the latter with different philosophical notions. Another, especially interesting approach, would be to try to expose its weakness by using empirical arguments that follow the positivist line of thought. This is precisely the aim of this paper.

Positivism is linked with prediction. Rather than trying to note the current predictions and wait until the arrival of the future in order to evaluate their validity, a different approach is proposed, that is to examine past events and explore if they have been predicted by social sciences. Under this perspective this paper investigates three major social events of the last 30 years, namely the fall of Berlin Wall, the 9/11 terrorist attack in New York and the recent global economic crisis.

The paper shows that none of the previous events have been predicted by sciences that claim to unlock the secrets of human behavior. Therefore, if social sciences could not predict the indisputably major events of the last decades how can they claim that human and social events follow deterministic lines, which these sciences can identify?



Ο Γιώργος Ν. Πολίτης γεννήθηκε το 1972 στην Αθήνα. Σπούδασε δημοσιογραφία και φιλοσοφία στη Βρετανία και την Ελλάδα. Το 2008 εξέλεγη στη θέση του Λέκτορα με αντικείμενο την Κοινωνική φιλοσοφία στο Τμήμα Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει δημοσιεύσει φιλοσοφικές εργασίες σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά, ενώ παράλληλα αρθρογραφεί στον εβδομαδιαίο τύπο με άρθρα και επιφυλλίδες. Έχουν εκδοθεί και κυκλοφορούν τρία βιβλία του: *Το Δικαίωμα της πολιτικής ανυπακοής και η φιλοσοφία του John Locke*, Αθήνα 2004, *Bakunin's Social Philosophy*, Trafford Publishing, Canada & U.K. 2006, *Ελευθερία και Εξουσία, οι καταστατικές αρχές της κοινωνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 2010.



Αναστάσιος Ε. ΠΑΝΤΑΖΗΣ

*Η έννοια της επιστροφής  
στον J.J. Rousseau: Επαναπατρισμός  
στην πλατωνική καταγωγή\**

*Ἐπέστρεφε συχνὰ καὶ παίρνε με,  
ἀγαπημένη αἴσθησις ἐπέστρεφε καὶ παίρνε με*  
Κ. Π. Καβάφης

**Ο** ROUSSEAU «ΕΙΝΑΙ ΜΠΛΕΓΜΕΝΟΣ ΣΕ ΕΝΑ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΑΕΝΑΗΣ ΕΠΙ-  
στροφής», όπως είναι ο ίδιος ο κόσμος μας, κατά τους Στωικούς,  
και ακόμα συνολικά η φιλοσοφία.<sup>1</sup> Ο Rousseau, ως γνήσιος φι-

---

\* *Σημείωμα του Βασιλείου Ε. Πανταζή*: Το κείμενο αυτό είναι το Υπόμνημα του αδελφού μου Τάσου προς τον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, για την έγκριση του θέματος της διδακτορικής διατριβής του. Ο τίτλος που έβαλα εδώ είναι, από εκείνους που είχαμε σκεφτεί, ο πιο αγαπημένος του Τάσου. Επίσης, προσέθεσα το μότο επειδή ο αδερφός μου ήθελε να το βάλει ως μότο ήδη στη διπλωματική του εργασία, και μάλλον θα το έβαζε στη διδακτορική. Το θέμα εγκρίθηκε στις 20.5.2009 με τον τίτλο: *Η έννοια της επιστροφής στη διδασκαλία του J.J. Rousseau*, ενώ την 1.4.2009 είχαν οριστεί ως μέλη της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής της διατριβής ο κ. Παναγιώτης Πανταζάκος (επόπτης), ο κ. Θεοδόσιος Πελεγρίνης και η κ. Λίξη Λασιθιωτάκη. Ο Τάσος δεν ολοκλήρωσε τη διατριβή του, αν και νομίζω ότι θα το έκανε σε σύντομο χρονικό διάστημα, γιατί είχε κωδικοποιήσει ήδη όλο το υλικό του, αφού άρχισε να δουλεύει αμέσως μετά την έγκριση της διπλωματικής μεταπτυχιακής του εργασίας. «Έχω όλο το κείμενο ήδη στο μυαλό μου», μου έλεγε. Έτσι δούλευε ο Τάσος. Από τη στιγμή που είχε στο μυαλό του τη δομή της εργασίας του, την έγραφε στο χαρτί μονορούφι, νυχθημερόν, χωρίς διακοπή, με ακόμα και τις παραπομπές από μνήμης με τις ακριβείς σελίδες χωρίς να βλέπει τις πηγές. Ακόμα δεν μπορώ να συλλάβω πώς είναι δυνατόν να μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο. Μετά αναλάμβανα εγώ, ο ανάξιος βοηθός του, ως αντιγραφικός, τη δακτυλογράφηση του κειμένου, τις εκτυπώσεις και όλα αυτά τα φαινομενικά άχαρα, σαν τον μαθητεύομενο αγιογράφο που θεωρεί τιμή του να πλύνει τα πινέλα του δασκάλου του στον *Αντρέι Ρουμπλιώφ* του Ταρκόφσκι. Κι αν άρесе αυτή η ταπεινή δουλειά μου στον αδερφό μου, τότε έπαιρνα μεγάλη χαρά. Θα προσπαθήσω να μαζέψω τις σημειώσεις του, κατά την παραίνεση του καθηγητή του, αλλά, εκτός του ότι από τον Rousseau ξέρω μόνο όσα μου δίδαξε, ο ίδιος, ο Τάσος ξέρει καλή φιλοσοφία, ενώ εγώ όχι, και γράφει με τόση πυκνότητα και ακρίβεια που δεν νομίζω ότι μπορώ να τον πλησιάσω.

<sup>1</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2007.

λόσοφος, επιστρέφει σε κλασικά θέματα της φιλοσοφίας. Γιατί «επιστρέφω» σημαίνει επαναπατρίζομαι σε μια βαθιά καταγωγή.<sup>2</sup>

1. Η ιδέα της *επιστροφής* είναι έντονη στη ζωή και στο έργο του J.J. Rousseau. Είναι ο πρώτος φιλόσοφος, μετά τους σοφιστές, ο οποίος *επιστρέφει* σε ένα σημαντικό θέμα της φιλοσοφίας, την αντίθεση μεταξύ των εννοιών του νόμου και της φύσης. Το πνευματικό κίνημα του διαφωτισμού επανέφερε την προβληματική του Πλάτωνα, δηλαδή τις σχέσεις δικαίου και δυνάμεως ή νόμου και φύσεως. Υπάρχει μια σταθερή μορφή του δικαίου, του καλού ή την αναζητούμε εις μάτην; Αυτό εξετάζει ο Πλάτων στην *Πολιτεία* και στον *Γοργία*.

Η σχολή του φυσικού δικαίου, η οποία εγκαινιάζεται με τον Γκρότιους, ήταν ενάντια και στις θεοκρατικές αντιλήψεις και στην απολυτοποίηση του κράτους. Ο Rousseau διαφωνεί με τον Γκρότιους, ο οποίος υποστηρίζει ότι είναι νόμιμη η υπακοή του ατόμου στον κυβερνήτη. Ο Rousseau καταδικάζει τη θέση αυτή, τονίζοντας ότι μόνο η εκούσια υποταγή θεμελιώνει το κράτος. Άρα, ο Γκρότιους προέβη σε στρεβλή ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης.

Το ίδιο στρεβλή, κατά τον Rousseau, ήταν η ερμηνεία που προσέφεραν οι Χομπς, Πούφερντοφ και Λοκ κατά τη σύνταξη του κοινωνικού συμβολαίου που πρότεινε ο καθένας. Το Συμβόλαιο του Χομπς βασίζεται στην πολιτική διάσταση της ειρήνης, του Πούφερντοφ στη συλλογική ανάγκη για ασφάλεια και του Λοκ στην πολιτική προστασία της ιδιοκτησίας. Η αντίληψη του Rousseau για το κοινωνικό συμβόλαιο ξεκινά από την κλασική φιλελεύθερη προβληματική του Λοκ, ξεπερνώντας την όμως από την αρχή του έργου του. Η πολιτική κοινωνία, κατά τον Rousseau, πρέπει να οδηγήσει στη δημιουργία ενός νέου ανθρώπου και σε ένα καινούριο είδος ελευθερίας που θα κατακτήσουν οι άνθρωποι.

2. Ο Rousseau ανανεώνει το φυσικό δίκαιο από διπλό δρόμο κάνοντας μια μεγάλη τομή. Μέσω της *επιστροφής* σε ιδέες και αξίες αρχαίων κοινωνιών και μέσω της ανάδειξης του πρωταρχικού στοιχείου των παθών απέναντι στις φαυλότητες του λόγου. Επιτέθηκε σφοδρά στο μοντέρνο πνεύμα της εποχής του εν ονόματι δύο κλασικών ιδεών: Την ιδέα της *πόλης* και της *αρετής* από τη μια μεριά και την ιδέα της *φύσης* από την άλλη.

---

<sup>2</sup> STAROBINSKI 2005.

Ο Rousseau εξαίρει τη δομή αρχαίων κοινωνιών, όπως της Σπάρτης και της Ρώμης, ακόμα και της Αθήνας έμμεσα, παρόλο που δεν τη συμπαθούσε ιδιαίτερα, γιατί πίστευε ότι δεν ήταν πραγματική δημοκρατία. Προτιμά, ακόμη, τις αξίες λαών όχι πολιτισμένων, έως βαρβάρων, όπως των αρχαίων Σκυθών. Η προτίμησή του σε αυτές τις κοινωνίες εξηγείται από το γεγονός ότι ο Rousseau πίστευε στην ενότητα και στη δύναμη του κοινωνικού ιστού ως ζωογόνου στοιχείου των κοινωνιών. Αντίθετα, στις σύγχρονες κοινωνίες παρουσιάζονται διαλυτικά στοιχεία του κοινωνικού ιστού, όπως θεωρεί ότι είναι ο πολιτισμός, οι επιστήμες και οι τέχνες.

**3.** Ο Rousseau, αναγνωρίζοντας αλλά και αμφισβητώντας το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου, όπως πρόσβευε ο Χομπς, επιχειρεί μια νοερή *επιστροφή* στην κατάσταση του πρωτόγονου ανθρώπου. Ο Rousseau υποστηρίζει ότι το φυσικό δίκαιο βασίζεται στα πάθη τα προγενέστερα του λόγου (τα οποία ανακαλύπτει στη διάρκεια της επιστροφής αυτής), δηλαδή στην αγάπη για τον εαυτό και στην ευσπλαχνία.

Ο Rousseau υποστηρίζει, ενάντια στον Χομπς και στην άποψή του ότι στη φυσική κατάσταση κυριαρχεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, ότι

*δεν πρέπει να συγχέουμε τη φιλαυτία με την αγάπη για τον εαυτό μας. Δύο αισθήματα πολύ διαφορετικά από τη φύση τους και από τις επιπτώσεις τους. Η αγάπη για τον εαυτό μας είναι ένα φυσικό αίσθημα που έχει κάθε ζώο σαν επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρησή του και το οποίο, οδηγημένο από τη λογική, αποτελεί την ανθρωπιά και την αρετή. Η φιλαυτία είναι ένα αίσθημα σχετικό, τεχνητό και δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία, που σπρώχνει κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ' ό,τι με οποιοδήποτε άλλο, που εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο και που από αυτό προέρχεται στην πραγματικότητα η τιμή. Όπως θα έχει γίνει κατανοητό, πιστεύω ότι στην πρωτόγονη κατάσταση, στην πραγματική φυσική κατάσταση, αυτό δεν υπάρχει.<sup>3</sup>*

Κάθε διερεύνηση της ανθρώπινης ύπαρξης, λοιπόν, πρέπει να λαμβάνει υπόψη της τους ανθρώπους, όπως πραγματικά είναι. Ο Rousseau ταυτίζει το φυσικό δίκαιο όχι μόνο με την αρχή της αυτοσυντήρησης (όπως ο

---

<sup>3</sup> ROUSSEAU 2006, 182.

Χομπς), αλλά και με την αγάπη για τον εαυτό μας. Η αγάπη για τον εαυτό μας και ο πλήρης ακοινωνήτος και απολίτικος χαρακτήρας μας συνιστούν κατά τον Rousseau τη βάση του φυσικού δικαίου.

Ο πλήρως ακοινωνήτος και απολίτικος χαρακτήρας του «πρωτόγονου» ανθρώπου δεν του απαγορεύει την παρουσία και ενός άλλου φυσικού αισθήματος, το οποίο μαζί με αυτό της αγάπης για τον εαυτό θεμελιώνουν το φυσικό δίκαιο. Είναι αυτό της ευσπλαχνίας, του οίκτου για τα άλλα πλάσματα. Γράφει ο Rousseau:

*[...] μιλώ για τον οίκτο, προδιάθεση που συμφέρει σε όντα τόσο αδύναμα και υποκείμενα σε τόσα δεινά όσα εμείς. Αρετή τόσο πιο παγκόσμια και τόσο πιο χρήσιμη για τον άνθρωπο, μιας και έρχεται πριν από κάθε σκέψη, και τόσο φυσική, που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά σημάδια της.<sup>4</sup>*

Το φυσικό δίκαιο στηρίζεται, λοιπόν, στα φυσικά αισθήματα του ανθρώπου, σε προ-λογικές καταστάσεις, τις οποίες ανακαλύπτει ο Rousseau μέσω της επιστροφής στο παρελθόν και της νοερής ανακατασκευής της ιστορίας. Ο Λόγος είναι ο οδηγός της αγάπης για τον εαυτό, η οποία είναι αρχικά φυσικά αδιάφορη, αλλά μπορεί να εκπέσει σε εγωισμό-φιλαυτία και δημιουργία τεχνητών ανισοτήτων. Ο Rousseau υποστηρίζει ότι οι Χομπς, Πούφερντοφ και Λοκ προσέδωσαν χαρακτηριστικά του κοινωνικού-πολιτισμένου ανθρώπου στον πρωτόγονο. Αυτό ήταν το μεγάλο λάθος τους.

**4.** Ο Rousseau *επιστρέφει*, επίσης, στον Πλάτωνα για να υπενθυμίσει στους συγχρόνους του τη στενή σχέση πολίτη, ελευθερίας, πατρίδας και εκπαίδευσης. Η ελευθερία, κατά τον Rousseau, ταυτίζεται με την αγάπη για την πατρίδα. Η δημόσια εκπαίδευση είναι αυτή, η οποία οδηγεί στη δημιουργία πολιτών ελεύθερων και ταυτισμένων με την πατρίδα τους. Το μοντέλο της ιδιωτικής εκπαίδευσης του *Αιμίλιου* αποτελεί εναλλακτική προσέγγιση στο σημερινό καθεστώς των μοντέρνων κοινωνιών, οι οποίες αγνοούν τις έννοιες αυτές. Ο φυσικός άνθρωπος, ο οποίος αποτελεί το όραμα του *Αιμίλιου*, συνιστά ρεαλιστική εναλλακτική δυνατότητα και δεν στρέφεται ενάντια στο όραμα του πολίτη του *Κοινωνικού Συμβολαίου*.

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU 2006, 103.

Ο Rousseau επιστρέφει στις απόψεις του Πλάτωνα για να αιτιολογήσει την εχθρική του στάση προς την τέχνη, την οποία θεωρεί εκφυλιστικό σύμπτωμα των σύγχρονων κοινωνιών. Ως τέτοιο θεωρεί και την έκπτωση των σημερινών γλωσσών και της ομιλίας, όπως αναδεικνύεται μέσω της επιστροφής που επιχειρεί στην καταγωγή των γλωσσών.

5. Στον *Αιμίλιο* προτείνεται η *επιστροφή* στα πράγματα, στην άμεση εποπτεία της εμπειρίας, μακριά από φαντασία και δοξασίες. Η «αρνητική εκπαίδευση», την οποία προσβέυει, συνιστά επιστροφή στη σωκρατική άγνοια, στη σίγουρη γνώση. Ο Αιμίλιος ανακαλύπτει όπως ο δούλος του Μένωνα και ο όπως ο Ροβινσών Κρούσος.

Ο Rousseau επιστρέφει στην κλασική πλατωνική αντίθεση του *είναι* και του *φαίνεσθαι* κατηγορώντας το σύγχρονο άνθρωπο για τη μάσκα, το προσωπίο, το οποίο έχει ενδυθεί. Η κατηγορία αυτή συνιστά κατηγορία εναντίον του σύγχρονου πολιτισμού, ο οποίος έχει αλλοτριώσει τον άνθρωπο απομακρύνοντάς τον από τη φύση του και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της. Η απομάκρυνση αυτή συνιστά απώλεια της ελευθερίας του ανθρώπου. Η επιστροφή στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά στοχεύει στην ανάκτηση και πραγμάτωση της ηθικής και πολιτικής ελευθερίας του ανθρώπου.

6. Ένα τέχνασμα, το οποίο χρησιμοποιεί ο Rousseau συχνά, ως αναγεννητική δύναμη για τη συνέχιση του έργου του, αποτελεί η προσωρινή διαφυγή του από τον κόσμο. Απομονώνεται και κρύβεται με σκοπό, όμως, να *επιστρέψει*. Αποσύρεται για να μπορέσει να μελετήσει την κοινωνία εκτός της κοινωνίας. Η απόσταση αυτή τον κάνει να βλέπει τα πράγματα ανεπηρέαστος από τη συνάφεια του κόσμου. Αυτός ο τρόπος είναι ο ασφαλέστερος, παρά το παράδοξό του, για να μελετήσει κανείς την κοινωνία. Πάντοτε όμως επιστρέφει. Σταματά για λίγο, ανανεώνεται, για να μπορέσει να συνεχίσει την πορεία του. Χάνεται, εξαφανίζεται, ώστε κατά το διάστημα της απουσίας του να αναζωογονηθεί και μετά πάλι επιστρέφει στο σημείο, όπου είχε σταματήσει, για να συνεχίσει από εκεί το δρόμο του.

Ο Rousseau επιστρέφει και στην προσωπική του ζωή σε αγαπημένα πρόσωπα, όπως η μαντάμ Ντε Βαράνς, αναζητώντας την ασφάλεια. Αυτό το χρησιμοποιεί, μερικές φορές, και στα πρόσωπα του έργου του, όπως στον *Αιμίλιο*. Ο Αιμίλιος, λίγο πριν από το γάμο του με τη Σοφία, την εγκαταλείπει. Μαζί με τον παιδαγωγό του ταξιδεύουν, γίνονται κοσμο-

πολίτες με σκοπό να αναδειχθούν πρώτα τα δικαιώματα της ανθρωπότητας στη συνείδησή του, σε σχέση με το πάθος για τη μελλοντική σύζυγό του. Έπειτα επιστρέφει στη Σοφία.

Οι επιστροφές, στην προσωπική ζωή του Rousseau, είναι συνεχείς. Από τον καθολικισμό επιστρέφει στον προτεσταντισμό. Έχοντας φύγει από τη Γενεύη επιστρέφει σε αυτήν υπογράφοντας ως πολίτης της και ξαναφεύγει διωγμένος από την πατρίδα του.

7. Μια επιστροφή, η οποία είναι πολύ σημαντική για να κατανοήσει κανείς την ιδιοσυγκρασία, τη ζωή και το έργο του Rousseau είναι η *επιστροφή* στον εαυτό του, την οποία επιχειρεί συχνά. Κουρασμένος από τις επιθέσεις των συγχρόνων του φιλοσόφων βρίσκει καταφύγιο στην ασφάλεια που του παρέχει η αναμέτρηση με τον εαυτό του, η συμφιλίωση και ο διάλογος με αυτόν, η αυτοαναγνώρισή του. Δεν περιμένει τίποτα από τους ανθρώπους. Κριτής είναι μόνο ο ίδιος σε αυτή τη ζωή και ελπίζει σε δίκαιη κρίση από το Θεό στην άλλη ζωή.

Εξομολογείται, στέκεται γυμνός μπροστά στον εαυτό του, και επιστρέφει στον κόσμο παρουσιάζοντας τον εαυτό του. Προς το τέλος της ζωής του, ονειροπολώντας, η μοναδική του παρηγοριά πλέον είναι η συναναστροφή με τον εαυτό του. Κλείνεται σε αυτόν περιμένοντας τη δικαίωσή του από τον υπέρτατο κριτή. Ο Rousseau προσδοκά την *επιστροφή*, την επαναφορά στην πηγή του, στο Έν, σύμφωνα με τους Νεοπλατωνικούς, δηλαδή στην έσχατη αιτία δημιουργίας των πάντων.<sup>5</sup>



### Βιβλιογραφία

- BURGELIN, P. (1973), *La Philosophie de l' Existence de J.-J. Rousseau*, 2<sup>nd</sup> Edition, Paris: Librairie Philosophique
- CASSIRER, E. (1954), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 2<sup>nd</sup> ed., edited and translated with an introduction and a new postscript by Peter Gray, New Haven – London: Yale University Press

---

<sup>5</sup> ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ 2007.

- COOPER, L. (1999), *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, University Park: The Pennsylvania State University Press
- DENT, N.J.H. (1988), *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford: Basil Blackwell
- [HENDEL, Ch.W. (1930)], *Jean-Jacques Rousseau: Moraliste* (= HÖFFDING, H. (1930), *Jean-Jacques Rousseau and his Philosophy*), translated from the second Danish edition by W. Richards and L.E. Saidla, New Haven: Yale University Press
- HOROWITZ, A. (1987), *Rousseau, Nature and History*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto
- MASTERS, R. (1976), *The political Philosophy of Rousseau*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- MELZER, A. (1990), *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago – London: The University of Chicago Press
- ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ, Π. (2006), *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ, Θ. (2007), *Η Αιώνια Επιστροφή της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- ROUSSEAU, J.J. (2006), *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- SALOMON-BAYET, C. (1990), Jean-Jacques Rousseau, στο: F. CHATELET (Επιμ.), *Η Φιλοσοφία, τ. Β': Από τον Γαλιλαίο ως τον Ζ.Ζ. Ρουσσώ*, Αθήνα: Γνώση
- SHKLAR, Judith (1985), *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press
- STAROBINSKI, J. (2002), *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο. Ο Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών (Ετήσια Διάλεξη Κ.Θ. Δημαρά, 2001)
- STAROBINSKI, J. (2005), *Ζαν-Ζακ Ρουσσώ: Η Διαφάνεια και το Εμπόδιο*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- STRAUSS, L. (1988), *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, Αθήνα: Γνώση
- WINDELBAND, W. & HEIMSOETH, H. (2003), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, τ. Β': Η μεσαιωνική Φιλοσοφία. Η φιλοσοφία της Αναγέννησης, Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης
- WOKLER, R. (2006), *Ρουσσώ*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

*Abstract*

Anastasios E. PANTAZIS: *Der Begriff der Rückkehr bei J.J. Rousseau: Heimkehr in die platonische Herkunft*

Die Idee der *Rückkehr* ist in Leben und Werk J.J. Rousseaus sehr ausgeprägt vertreten. Sie erneuert den Begriff des natürlichen Rechts durch die Rückbesinnung auf antike Gesellschaftsformen und Hervorhebung des fundamentalen Elements der Leidenschaften, die älter als die Sprache sind, wie die Eigenliebe und das Mitleid. Er greift auf Plato zurück, um seinen Zeitgenossen das enge Verhältnis zwischen Bürger, Freiheit, Heimat und Erziehung aufzuzeigen. In seinem *Emile* schlägt er die *Rückkehr* zu den Sachen vor, zum direkten Einfluss der Erfahrung, weit weg von Fantasie und Lobpreisungen. Das zeitweilige Zurückziehen aus der Welt ist ein Mittel, das Rousseau häufig als wiederbelebende Kraft für die Fortsetzung seines Werkes benutzt. Er isoliert sich und lebt versteckt, um später *zurückzukehren*. Eine *Rückkehr*, die für Leben und Werk Rousseaus sehr bedeutend ist, ist die *Rückkehr* zu sich selbst. Rousseau fordert die *Rückkehr* als eine Heimkehr zu den Ursprüngen, zu den höchsten Gründen aller Schöpfung.



Ο Αναστάσιος Ε. Πανταζής (1966-2009) γεννήθηκε στη Νέα Αρτάκη Ευβοίας και σπούδασε Παιδαγωγική και Πολιτική Επιστήμη, και σε μεταπτυχιακό επίπεδο Φιλοσοφία (κατεύθυνση «Ηθική») στον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου από τον Απρίλιο του 2009 ήταν υποψήφιος διδάκτωρ.

*Του ταξιδιού της ζωής  
το αποτύπωμα*



*Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας, 11.2.2009*

*Βασιλάκη, επιστρέφω,  
δηλαδή επαναπατρίζομαι  
σε μια βαθιά καταγωγή. Ευ!*

Τάσος Πανταζής  
(Μήνυμα SMS, 27 Νοεμβρίου 2008)

Ἵ Κίρκη, τέλοςόν μοι ὑπόσχεσιν ἦνπερ ὑπέστης,  
οἴκαδε πεμψέμεναι· θυμὸς δέ μοι ἔσσυται ἦδη

(Κάμε μου, Κίρκη, το τάξιμο που μου υποσχέθηκες,  
ὅτι θα με στείλεις στην πατρίδα· η ψυχή μου πια το λαχταρά.)

*Ὀδύσσεια*, κ 483-484

Ὅ πάλαι μὲν, ἐκ μὴ ὄντων πλάσας με, καὶ εἰκόνι σου θεία τιμήσας,  
παραβάσει ἐντολῆς δὲ πάλιν με ἐπιστρέψας, εἰς γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθην,  
εἰς τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἐπανάγαγε, τὸ ἀρχαῖον κάλλος ἀναμορφώσασθαι.

Εἰκὼν εἶμι, τῆς ἀρρήτου δόξης σου, εἰ καὶ στίγματα φέρω πταισμάτων·  
οἰκτείρησον τὸ σὸν πλάσμα Δέσποτα, καὶ καθάρισον σῆ εὐσπλαγχνία·  
καὶ τὴν ποθεινὴν πατρίδα παράσχου μοι,  
Παραδείσου πάλιν ποιῶν πολίτην με.

(*Ἀκολουθία εἰς κεκοιμημένους*)

*Für meinen Bruder:  
Schön, dass es Dich gibt.*

**Ε**κτός από τα κείμενα των φίλων, τα άλλα κείμενα που περιλαμβάνονται στο μέρος αυτό (ποιήματα, κείμενα του Ρουσώ και άλλων) είναι κείμενα που άρεσαν στον αδερφό μου και είχε ο ίδιος επισημάνει τη σημασία τους γι' αυτόν είτε με σημειώσεις στα βιβλία του είτε προφορικά σε μένα.

Το κείμενο της Άρεντ το βρήκα εγώ, αλλά το συγκεκριμένο βιβλίο μου το είχε υποδείξει ο Τάσος ως απαραίτητο για τη διατριβή μου. Τον Κιουρτσάκη μου τον υπέδειξε η φίλη μου η Μάρη, γιατί θεώρησε ότι θα βρω πολλά και είχε δίκιο. Η Γοργόνα μού ήρθε στο μυαλό, γιατί μιλάει για την έννοια της αιωνίας μνήμης κι επειδή ο πατέρας μας αγαπάει το Μεγαλέξανδρο. Τα αποσπάσματα από την Παλαιά Διαθήκη είναι υπόδειξη του καθηγητή μου κ. Θ. Παπακωνσταντίνου. Τα σημεία από την *Άκολουθία εις κεκοιμημένους* τα βρήκα εγώ, αλλά νομίζω ότι εκφράζουν απολύτως τον αδερφό μου και την *επιστροφή* του.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στη Διευθύντρια του Εσπερινού Γυμνασίου Χαλκίδας κ. Βάσω Κωνσταντινάκη, όπου δίδασκε στο τέλος ο Τάσος, όπως και στους συναδέλφους και στους μαθητές του, για το αφιέρωμα που έκαναν στον αδερφό μου στο δεύτερο τεύχος της εφημερίδας του σχολείου *Κόντρα στο ρέμα*, όπως και για το φωτογραφικό και οπτικογραφημένο υλικό που φρόντισαν να διασώσουν. Για τις φωτογραφίες από την Αντίπαρο ευχαριστώ το Γιώργο και για τη φωτογραφία της Αρτάκης τον άλλο Γιώργο.

Το ποίημα του Γιώργου Γώτη, που με οδήγησε στην Κίρκη, καθώς και τον στίχο του που τιτλοφορεί το δεύτερο μέρος του αφιερώματος τα έβαλα εγώ, επειδή θεωρώ ότι ταιριάζουν πολύ σ' αυτό το αφιέρωμα και επειδή ο Τάσος αγαπούσε την ποίηση του Γιώργου του φίλου του.

*Αιωνία η μνήμη Αναστασίου Ευαγγέλου Πανταζή (το μικρασιατικό γένος Ανδρέου), του διδασκάλου και φιλοσόφου, του εξ Αρτάκης Κυζίκου Μικράς Ασίας ορμωμένου. Ευλογημένη η επιστροφή του στην ποθεινή πατρίδα της βαθιάς ανθρώπινης καταγωγής.*

*Βασίλης Ε. Πανταζής*

**Α**ναλαμβάνω κάτι που δεν έχει γίνει ποτέ στο παρελθόν, ούτε και πρόκειται να βρει στο μέλλον μιμητές. Θέλω να δείξω στους συνανθρώπους μου έναν άνθρωπο σε όλη τη φυσική του αλήθεια· και ο άνθρωπος αυτός θα είμαι εγώ.

Μόνο εγώ. Την καρδιά μου τη νιώθω και τους ανθρώπους τους ξέρω. Δεν μοιάζω με κανέναν από όσους συνάντησα. Τείνω να πιστεύω πως δεν μοιάζω με κανέναν από όσους υπάρχουν. Κι αν δεν είμαι καλύτερος, είμαι οπωσδήποτε αλλιώςτικος. Το αν η φύση έκανε καλά ή άσχημα που έσπασε το καλούπι μες στο οποίο με έχυσε είναι κάτι που δεν μπορεί να το κρίνει κανείς προτού με διαβάσει.

Όποτε κι αν ηγήσει η σάλπιγγα της κρίσεως, εγώ θα έρθω με το βιβλίο αυτό στο χέρι. Θα παρουσιαστώ ενώπιον του ανώτατου κριτή και θα πω με παρρησία: «Ίδού τι έπραξα, τι σκέφτηκα, τι υπήρξα. Είπα το καλό και το κακό με την ίδια ευθύτητα. Δεν αποσιώπησα τίποτα άσχημο, δεν πρόσθεσα τίποτα όμορφο, κι αν έτυχε να βάλω μερικά ασήμαντα διανθίσματα, το έκανα μόνο για να καλύψω κάποια κενά της μνήμης μου· υπέθεσα πως ήταν αλήθεια κάτι που ήξερα πως θα μπορούσε να είναι. Παρουσιάστηκα αυτός ακριβώς που υπήρξα· ελεεινός και κατάπτυστος, όποτε ήμουν, καλός, υψηλόφρων, υπέροχος, όποτε ήμουν. Φανέρωσα τα βάθη της ψυχής μου όπως τα έβλεπες εσύ. Ύψιστε, κάλεσε γύρω μου το αμέτρητο πλήθος των συνανθρώπων μου· να ακούσουν τις εξομολογήσεις μου, να φρίζουν με τις ατιμίες μου, να ντραπούν για τα βάσανά μου. Και ο καθένας να ξεσκεπάσει την ψυχή του ενώπιον του θρόνου σου με την ίδια ειλικρίνεια· και ας βρεθεί έστω κι ένας που να μπορέσει να πει: *Εγώ ήμουν καλύτερος απ' αυτόν*».

*J.J. Rousseau*

**Ε**ίμαι η πρώτη φορά που δεν ξέρω τι να σου πω, τι να σου γράψω. Έχω την ανάγκη να ακούσεις το ευχαριστώ που σου φωνάζω, το ευχαριστώ που δεν πρόλαβα να σου πω.

Έχω την ανάγκη να ξέρω πως χαμογελάς. Μου έχουν πει πως δεν πρέπει να κλαίμε για όσους φεύγουν, γιατί αυτό τους στεναχωρεί ... Θα άλλαζε κάτι αν σου έλεγα πως είναι δάκρυα χαράς που πέρασες απ' τη ζωή μου;

Είσαι ο σημαντικότερος άνθρωπος που γνώρισα ποτέ, ο πιο σπουδαίος! Θέλω να περπατώ πάντα στους δρόμους που εσύ μου έδειξες. Να μην ξεχάσω ποτέ όλα όσα μου δίδαξες, αυτόν τον ανεκτίμητο θησαυρό που μου χάρισες. Θέλω –και θα σε έχω πάντα– μέσα στην καρδιά μου, να μου χαμογελάς ... να με μαθαίνεις ...

Γιατί όλα όσα έμαθα από εσένα είναι μαθήματα ζωής ... που ο θάνατος δεν αρκεί για να τα σβήσει.

Εύχομαι να είσαι κάπου εκεί τα βράδια ... όταν κοιτώ τον ουρανό και ψάχνω κάποιο αστέρι να σου μοιάζει ... να έχει λίγο απ' το δικό σου φως ...

Τι είναι άραγε πιο τραγικό; Να χάνεις από τη ζωή σου έναν πολύ σημαντικό άνθρωπο ή να μην τον είχες γνωρίσει ποτέ;

A.

*(Σημείωμα που βρέθηκε στο μνημείο του)*

*Llanto por Ignacio Sanchez Mejias*

A las cinco de la tarde.  
¡Ay qué terribles cinco de la tarde!  
¡Eran las cinco en todos los relojes!  
¡Eran las cinco en sombra de la tarde!

Πέντε η ώρα που βραδιάζει.  
Α, τι φριχτά στις πέντε που βραδιάζει!  
Ήτανε πέντε σ' όλα τα ρολόγια!  
Ήτανε πέντε κι έπεφτε το βράδυ!

Τ' απόγεμα η ώρα πέντε.  
Τι ώρα φοβερή τ' απόγεμα στις πέντε!  
Είτανε πέντε η ώρα σ' όλα τα ρολόγια!  
Είτανε πέντε η ώρα μες στο βραδινό τον ίσκιο!

*Federico Garcia Lorca*



Θυμάμαι τον Τάσο, όταν ακούσαμε στο Μέγαρο Μουσικής το *Μοιρολόι* του Ξαρχάκου, να διπλώνεται στα δύο από το συγκλονισμό και τη συγκίνηση (σαν τον Ρουσσώ τη στιγμή που είδε την ανακοίνωση για το διαγωνισμό *περί Επιστημών και Τεχνών*), όταν άκουσε το ποίημα του Λόρκα να απαγγέλλεται στα Ισπανικά από την Όλια Λαζαρίδου. Γι' αυτό του το βρήκα κι εγώ τώρα στα Ισπανικά για να το 'χει φυλαχτό.



*Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας, 11.2.2009*

Χρόνια θ' αργήσει να φανεί, αν θα φανεί ποτέ του,  
τέτοιος καθάριος, ζωντανός, ζεστός Ανδαλουσιάνος.  
Την αρχοντιά του τραγουδώ με λόγια που στενάζουν  
κι έν' αεράκι οπού 'κλαιγε στα λιόδεντρα θυμάμαι.

*Federico Garcia Lorca*



Γυρτή εἴμ' ἀπ' τὸ βοριά ἀγριλιὰ καὶ χιονοφορτωμένη·  
νὰ βλέπω τὸ χειμῶνανθο τὸν πολυζηλεμένο  
χλωμὸς νὰ πέφτη ἀντίκρυ μου! ... ᾧ, κάλλιο νὰ μὴν ἦμουν!

*Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης*

**Ν**α με λοιπόν μονάχος στον κόσμο, μην έχοντας πια αδέρφια, συγγενείς, φίλους, συντροφιά, παρά μόνο τον εαυτό μου. Ο πιο κοινωνικός και πιο θερμός απ' τους ανθρώπους καταδικάστηκε από μια ομαδική συμφωνία. Αναζήτησαν μέσα στις εκλεπτύνσεις του μίσους τους ποιο βασανιστήριο μπορούσε να είναι το πιο σκληρό στην ευαίσθητη ψυχή μου, κ' έσπασαν βίαια όλους τους δεσμούς που μ' ένωσαν μαζί τους. Θα είχα αγαπήσει όλους τους ανθρώπους και χωρίς να το θέλουν. Δεν μπόρεσαν, παρά παύοντας να υπάρχουν, να ξεφύγουν από τη στοργή μου. Δείτε τους λοιπόν ξένους, άγνωστους, ανύπαρκτους τελικά για μένα αφού αυτοί το θέλησαν. Αλλά εγώ, αποτραβηγμένος απ' αυτούς κι απ' όλα, τι είμαι εγώ ο ίδιος; Να τι μου μένει να ερευνήσω. Δυστυχώς απ' αυτή την έρευνα πρέπει να προηγηθεί μια ματιά στην κατάσταση μου. Είναι μια ιδέα από την οποία πρέπει αναγκαστικά να περάσω για να φτάσω απ' αυτούς σε μένα. [...]

Όλα έχουν τελειώσει για μένα σ' αυτή τη γη. Δεν μπορούν να μου κάνουν ούτε καλό ούτε κακό. Δε μου μένει πια τίποτα να ελπίζω ή να φοβάμαι σ' αυτόν τον κόσμο, κι έτσι βρίσκομαι ήσυχος στο βάθος της αβύσσου, φτωχός κακότυχος θνητός, αλλά απαθής σαν τον ίδιο το Θεό. [...]

Η συνήθεια να επιστρέφω στον εαυτό μου μ' έκανε να χάσω τελικά την αίσθηση και σχεδόν τη θύμηση των καημών μου· έμαθα έτσι με τη δική μου εμπειρία πως η πηγή της αληθινής ευτυχίας βρίσκεται μέσα μας, και πως δεν εξαρτάται απ' τους ανθρώπους να κάνουν αληθινά δυστυχησμένον κάποιον που ξέρει να θέλει την ευτυχία. [...]

Ο Θεός είναι δίκαιος· θέλει να υποφέρω· και ξέρει πως είμαι αθώος. Αυτός είναι ο λόγος της εμπιστοσύνης μου· η καρδιά μου κι η λογική μου μου φωνάζουν πως δε θα με ξεγελάσει. Ας αφήσουμε λοιπόν να κάνουν ό,τι θέλουν οι άνθρωποι και το πεπρωμένο: ας μάθουμε να υποφέρουμε χωρίς διαμαρτυρίες· όλα τελικά θα μπουν σε μια τάξη, κι η σειρά μου θα 'ρθει αργά ή γρήγορα.

*J.J. Rousseau*

Δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι,  
ἐν ἀναπαύσει ἔσται·  
εὐάρεστος τῷ Θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη  
καὶ ζῶν μεταξὺ ἀμαρτωλῶν μετετέθη·  
ἠρπάγη, μὴ κακία ἀλλάξῃ σύνεσιν αὐτοῦ·  
ἢ δόλος ἀπατήσῃ ψυχὴν αὐτοῦ·  
τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ  
ἐπλήρωσε χρόνους μακροῦς.

*Σοφία Σολομῶντος, δ' 7-13*



Ο θάνατος δεν είναι η ανυπαρξία ή η μη ζωή, αλλά το άλλο της ζωής που την τελειώνει (με τη διπλή σημασία του ρήματος) και, ίσως, κάποτε, τη δικαιώνει. Κι αν όλη η ζωή δεν είναι παρά ένα ταξίδι προς τον θάνατο, το νόημά της είναι ακριβώς τούτο το *ταξίδι*. Ταξίδι επιστροφής στον κόσμο που μας γέννησε και θα μας ξαναπάρει, δηλαδή νόστος, προετοιμασία και θέαση θανάτου, πάντα όμως από τη σκοπιά της ζωής, του αγώνα για περισσότερη και καλύτερη ζωή, και άρα, συνάμα, αδιάκοπο ξεκίνημα, αέναη κίνηση, δίχως την οποία δεν θα υπήρχε για μας μήτε πιθανό νόημα, μήτε κόσμος. Και αντίστροφα: τι θα άξιζε το ξεκίνημα δίχως το νόστο του θανάτου, που μόνο αυτός είναι ικανός να νοηματοδοτήσει το ταξίδι για τον ταξιδιώτη; Να το νοηματοδοτήσει δείχνοντας πρώτα τα όριά του, τη σχετικότητα του, την τραγική του συντομία, άρα και τη μοναδικότητά του για τον καθένα από εμάς και επομένως την απαραίμιλλη αξία του.

*Γιάννης Κιουρτσάκης*

*Αχ, ρε Βασίλη ...  
(Μηνύματα μνήμης)*

*Μόλις επέστρεψα από τον Τάσο και νιώθω πολύ δυνατός. Να θυμάσαι ότι είναι μαζί μας πάντα. (Νίκος, Χριστούγεννα 2009)*

*Πήγα το Σάββατο στο «Κύτταρο» (Μικρούτσικος – Κούτρας). Η μισή παράσταση ήταν «Τροπάρια για φονιάδες»! Όλα εξαιρετικά ... Αλλά γίνεται ν' ακούς τη «Δίκοπη ζωή» χωρίς τους Πανταζήδες; (Δημήτρης, 19.4.2010)*

*Βασιλάκη, σου στέλνω τους χαιρετισμούς του Αναστάση. Όλα βαίνουν καλά. (Νίκος, 11.5.2010)*

*Αχ, ρε Βασίλη. (Αννα, 17.9.2010)*

*Αυτό που θα σου πω είναι μάλλον σημαδιακό. Σήμερα πήγαμε για φαγητό και απέναντί μου καθόταν ένας κύριος που έμοιαζε με τον Τάσο (όχι τόσο όμορφος όμως). Σοκαρίστηκα. Τον κοίταζα επίμονα και μάλλον με κατάλαβε. Κρίμα που δεν ήταν ... (Α., 24.9.2010)*

*Αυτή τη στιγμή περνάω από το Σχηματάρι. Τέτοια μέρα ταξίδενα πέρσι πάλι την ίδια διαδρομή. (Γιάννης, 28.9.2010)*

*Ήμουν στο μνημείο. Ο Θεός να έχει καλά τον Αναστάση και να δίνει δύναμη να μπορείς να αντιμετωπίσεις τη φυσική απουσία του. (Νίκος, 28.9.2010)*

*Χθες άκουγα «Μουσική πράξη στον Brecht». Σήμερα «Οδό Ονειρών». Και τα δύο (άσχετα μεταξύ τους) μου συναιρούν μνήμες από τους φίλους μου τους Πανταζήδες. Είμαστε απλά οι αναμνήσεις μας, φίλε; (Δημήτρης, 3.10.2010)*

*Θα του τραγουδάει σόουλ τώρα. (Πέθανε ο Σόλομον Μπεργκ)  
(Γιάννα, 10.10.2010)*

*Είναι αλήθεια, λοιπόν ... Όταν θέλεις, δεν ξεχνάς ... Όταν η καρδιά του συνεχίζει να χτυπάει μες στη δική σου ... Όταν όλα κι όλοι σου θυμίζουν εκείνον ... ναι, είναι αλήθεια, δεν ξεχνάς ... Τα κρατάς φυλαγμένα μες στην καρδιά σου ... κι όταν όλα είναι κενά, ανοίγεις το χρυσό αυτό κουτάκι ... και το χαμόγελό σου είναι πάλι εδώ ... Κι εγώ ... νιώθω όμορφα που ξέρω πως υπάρχουν ... (Ανθή, 8.3.2011)*

*Αναψα κεράκι χθες. (Αννα, 28.3.2011)*

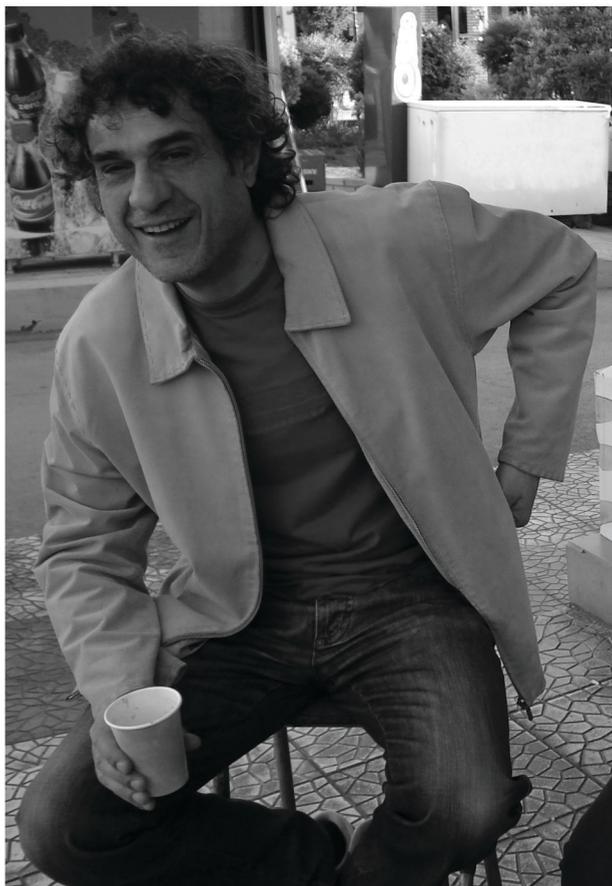
*Πήγα σήμερα στον Τάσο μας κι έγινα λούτσα, αλλά ήταν πολύ ωραία. Αξίζει να γίνουμε και λούτσα. Τουλάχιστον, αν μας βλέπει από ψηλά, να ξέρει ότι δεν τον ξεχνάμε. Σίγουρα θα με προσέχει. Πάντα μου 'λεγε τα καλύτερα και με πρόσεχε σαν θνητός και τώρα πιο πολύ σαν άγιος, όπως τον παρομοίασα. (Παναγιώτα, 31.3.2011)*

*Χριστός Ανέστη! Ο γλυκός μας Αναστάσης γιορτάζει ιδιαίτερα σήμερα! Να 'χουμε τις ευχές του ... (Μαριαλένα, Πάσχα 2011)*

ΣΩΣ



*Αντίπαρος, 29 Ιουλίου 2006*



*Νέα Αρτάκη, 23 Απριλίου 2008.  
Απογευματινός καπουτσίνο έξω  
από το μαγαζί του Σταύρου*

## Ο αδερφός μου ο Άρης

*Το δωμάτιό του καθόλου δεν είχε αλλάξει.  
Καθόταν στο κρεβάτι σαν άνοιξε η πόρτα.  
Η μητέρα του κοίταξε στον άδειο χώρο.  
Έκλαιγε.*

Florian Meimberg

«Ωραίο παιδί!», ήταν η αντίδραση του «κυρίου Κώστα» ο οποίος «τα Σάββατα διάβαζε γαλλικό τύπο στη διπλανή παρέα στο «Φίλιον» (έτσι «κ. Κώστα» τον έλεγε ο Τάσος καταφάσκοντας το ιδιαίτερο στιλ του), όταν τον συνάντησα τυχαία και του είπα τη «φριχτή είδηση», κατά τη διατύπωση της ξαδέρφης του άλλου Κώστα, του φίλου μας, σ' ένα βιβλίο της. Τα Σάββατα στο «Φίλιον» για την ιεροτελεστία της lemon pie! Οι τρεις μας πάντα: Ο Τάσος, ο Κώστας κι εγώ. Ο Τάσος πάντα καλοντυμένος, ενίοτε με γραβάτα χωρίς κοστούμι, γεννημένος αριστοκράτης, σταρ του σινεμά τον έλεγε ο φίλος μας ο Γιώργος Γώτης, πάντα ξεχωριστός στην εμφάνιση. Ακόμα και ο τρόπος που περπατούσε στην παραλία της Αρτάκης, με το κασκολάκι του στο λαιμό και την εφημερίδα στο χέρι, γινόταν με ξεχωριστό στιλ (όχι επιτηδευμένο αλλά εσωτερικό), παρατήρησε ο Νίκος.

Ο αδερφός μου ο Τάσος, ένα ζωντανό ποίημα τα χειμωνιάτικα Σάββατα στο «Φίλιον»! Αράδιαζε στο τραπέζι, πάντα στο χώρο των καπνιστών, εφημερίδες, βιβλία και σημειώσεις για τις μελέτες του στον Ρουσσώ (σχολίαζε συχνά τη συμβολή του Μίμη του «Ναυτίλου» στην επιλογή της εκάστοτε βιβλιογραφίας), έβαζε τα μοναδικά πράσινα γυαλιά του (λίγη υπερμετροπία έχω, έλεγε, είναι η πρεσβυωπία των νέων) και στρωνόταν στο φαγητό, στον καφέ, στο διάβασμα και στη συζήτηση. Φιλέτο κοτόπουλο με βραστά λαχανικά για ξεκίνημα, lemon pie με καφέ φίλτρου στη συνέχεια, διπλός εσπρέσο ή καπουτσίνο (πάλι αδύνατος ο φίλτρου σήμερα) μετά, ουίσκι φέιμους ή μαρτίνι σπράιτ (ελαφρύ και χωνευτικό, συμβουλή του μάρμαν του «Low Profile») για το βράδυ.

Ωρες, πολλές ώρες στο «Φίλιον» για την ιεροτελεστία της lemon pie, με τον Τάσο να πειράζει τον Κώστα που ονειρεύτηκε το προηγούμενο βράδυ να κοιμάται με το θείο του το Βασίλη (τον Ψηλορείτη της ομάδας του Άρη στο πρώτο αντάρτικο) κάτω από τα χιονισμένα έλατα: Εσύ ο καλομαθημένος με τον Άρη κάτω απ' τα έλατα! Κι ο Κώστας να λέει ξα-

νά τις ιστορίες από την Αντίσταση και τον Εμφύλιο και να βγάξει πολιτικά και ιστορικά συμπεράσματα και να περιγράψει πώς πρωτοείδε τον Ψηλορείτη στο σταθμό Λαρίσης, όταν επέστρεψε από τη Σοβιετική Ένωση, ίδιος ο Κατράκης στο «Ταξίδι στα Κύθηρα».

Τα ανοιξιάτικα Σάββατα μετακομίζαμε με τον αδερφό μου πιο κάτω, στο «Μπραζίλιαν» στη Βαλαωρίτου, όπου ο μοναδικός εσπρέσο του δεν τον πείραζε καθόλου, λόγω της εξαιρετικής ποιότητάς του. Αυτός και ο καφές του Ιορδάνη στην Αρτάκη, που έπινε έξω από το μαγαζί του Σταύρου του Παπαζώτη, με το Γιάννη τον Αργυρόπουλο και το Χρήστο τον Τουλουμτζή, τους αγαπημένους του φίλους στο γενέθλιο τόπο.

Και το καλοκαιράκι στο «Vista» στην πίσω παραλία της Αρτάκης, από τη μεριά της Φανερωμένης. Ο Τάσος ήξερε ακριβώς τις ώρες που έχει τον καλύτερο ίσκιο κάτω από τις μουριές και πηγαίναμε για φρέντο-καπουτσίνο. Ο αδερφός μου ο Τάσος, η ευγένεια και η καλοσύνη προσωποποιημένες, πάντα μου πρόσφερε το κάθισμα προς τη μεριά των Πολιτικών για να χαίρομαι πιο πολύ τη θέα της πλατιάς θάλασσας, γιατί δεν ήμουν συνεχώς εκεί, ενώ εκείνος πήγαινε και διάβαζε μόνος του τις μέρες που έλειπα και είχε την ευκαιρία να κάθεται από την καλή μεριά. Από το άλλο καλοκαίρι θα το γυρίσουμε στο φραπέ, έλεγε. Αρκετά μ' αυτούς τους φρέντο. Αλλά το επόμενο καλοκαίρι ήρθε χωρίς να πει φραπέ και μ' αφήνει να του κάνω μνημόσυνο πίνοντας μόνος μου. Ευτυχώς τηλεφωνώ στο Νίκο και στον Κώστα να πιουν φραπέ και σ' άλλους που θα σκεφτώ εκείνες τις μέρες. Ένα κεράκι, ένα σταυρό κι ένα φραπέ στη μνήμη του φίλου σας του Τάσου, παιδιά. Μην το αμελείτε τις μέρες που πρέπει.

Και στη Δάφνη για μπάνιο. Μέχρι τον Οκτώβριο. Και μετά φρέντο στην «Ελιά» κι ένα τοστ από μισό οι δυο μας. Για να φάμε μετά το γαύρο του Λάκη. Πάντα οι δυο μας. Και σπανιότερα, όταν ερχόταν από τη Γερμανία, με τη Στέφη και την Άρτεμη. Όταν πήγαμε το προηγούμενο καλοκαίρι για το τελευταίο μπάνιο τον Οκτώβριο στην έρημη πια Δάφνη, ο αδερφός μου ο ποιητής κατάλαβε ότι είχα μια ελπίδα ακόμα να ξαναπάμε για μια ακόμη φορά, και μου είπε: «Κοίτα τη για τελευταία φορά. Πάρ' το απόφαση ότι δε θα την ξαναδεις γι' αυτό το καλοκαίρι. Άντε, κοίτα!» Και αγναντεύαμε μαζί τη θάλασσα για τελευταία φορά εκείνο το καλοκαίρι. Όταν έφυγε ο αδερφός μου, αυτό που δεν μπορούσα ν' αντέξω πιο πολύ είναι η εικόνα του με το πράσινο μαγιό του και τα δερμάτινα πέδιλά του να ανηφορίζουμε από την παραλία της Δάφνης προς το αυτοκίνητο, ακριβώς πάνω από την ταβέρνα. Και τώρα δεν μπορώ ν' αντέξω την καλοκαιρινή εικόνα του στο σπίτι να κάθεται στην καρέκλα σταυροπόδι, με

το φανελάκι ή γυμνός, καπνίζοντας το πρώτο τσιγαράκι της μέρας και πίνοντας δυο γουλιές ελληνικό καφέ της μάνας του, και να με διώχνει σηκώνοντας απαλά μια φορά το χέρι. Εννοούσε ότι θα με δεχτεί σε λίγο, αφού ξυπνήσει κάπως πρώτα· αλλά συνήθως με λυπόταν κι έλεγε μόνο «εκτός αν δε μιλήσεις καθόλου», και τότε πήγαινα και περίμενα με ανυπομονησία να λειτουργήσει το τσιγάρο κι ο καφές και ν' αρχίσει η μέρα μας. *Δε θέλω να το βλέπω!* Τώρα καταλαβαίνω την ένταση του στίχου του Λόρκα.

Στο «Μπραζίλιαν» πάω και τώρα και πάντα νιώθω εκεί ότι είναι μαζί μου ο Τάσος. Πάω για καφέ με τον αδερφό μου στο «Μπραζίλιαν», λέω αν με ρωτήσει κανένας. Αλλά στο «Φίλιον» δεν ξαναπήγα. Δεν μπορώ να περάσω ούτε απ' έξω. Εκεί έζησα με τον Τάσο την περίοδο της μεγάλης του προσωπικής και φιλοσοφικής ωριμότητας και δεν αντέχω τόσο βάρος.

Ο αδερφός μου ο Τάσος, από τις πρώτες ανησυχίες στο μαγικό «καμαράκι» του Γιάννη του Τσόγκα, μέχρι το «Φίλιον» στη Σκουφά. Ο αδερφός μου ο Τάσος από τότε που έστειλε τηλεγράφημα στο Νίκο, που σπούδαζε στη Λάρισα, με περιγραφή των βασικών στιγμών του ποδοσφαιρικού αγώνα της ομάδας του «Στεκιού Νεολαίας» της Αρτάκης, της οποίας ο αδερφός μου ήταν βέβαια αρχηγός, και τον καλούσε να έρθει γρήγορα να ενισχύσει την ομάδα, μέχρι τα χρόνια της διδακτορικής του διατριβής στη φιλοσοφία του Ρουσσώ.

Ο αδερφός μου ο Τάσος που πρόλαβε όλους να μας χαιρετήσει πριν φύγει: Το Σωτήρη, την Αλεξάνδρα, το Σίμο και το «Λευτέρη» (μόνο εμείς κι ο Πολ τον λέμε ακόμα έτσι), με τους οποίους επικοινωνήσε μετά από τόσα χρόνια. Και το Γιάννη που ξύπνησε πολύ άσχημα εκείνο το πρωί και το μυαλό του πήγε μήπως κινδυνεύει η γυναίκα του που οδηγούσε σε δύσκολο δρόμο για τη δουλειά της, αλλά ήταν ο Τάσος που τον αποχαιρετούσε. Και τη λατρεμένη του μηχανή, XT-600, κόκκινο-άσπρο, με μαγιβέλα για άντρες, όχι με μίζα όπως έχουν οι φίλοι μας, που την έφτιαξε και τη χάρηκε τόσο πολύ τον τελευταίο μήνα!

Πόσο «αιφνίδιος» άραγε είναι ο αιφνίδιος θάνατος; Τι υπόγειο μήνυμα μου μετέδωσε ο αδερφός μου και αιφνιδιάστηκα μεν, αλλά όχι εντελώς, με τη «φριχτή είδηση»; Γιατί ένιωσα την ανάγκη να μου πει «έχεις ένα πολύ καλό παιδί», επειδή η πολυαγαπημένη του Άρτεμη έτρεξε από τον ύπνο μέσα στη νύχτα να του πάει πανσίπονα; Δεν ήξερε ότι η Άρτεμη είναι καλό παιδί; Ήταν σαν να μου 'λεγε: «Έκανες κάτι σημαντικό στη ζωή σου», με τέτοιο τρόπο το είπε. Τι ήταν αυτό που με έκανε να *επιστρέψω* από τη Γερμανία το πρωί της Δευτέρας 28 Σεπτεμβρίου 2009 και όχι την Τετάρτη, όπως είχα προγραμματίσει; Τι ήταν αυτό που με έκανε να

πω μόλις είδα τη μάνα μας το ίδιο βράδυ στο σπίτι: «Σταματήστε! Έτσι ήθελε κι έφυγε! Δεν ήθελε να μείνει άλλο εδώ. Ήταν μικρός ο κόσμος αυτός για τα μέτρα του. Και τον γλέντησε μέχρι το τελευταίο δευτερόλεπτο», και το πίστευα και το πιστεύω.

Γιατί μου άφησε τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης και το έργο του για το θάνατο και το πένθος; Γιατί δεν μου είπε αν θέλει να φωτοτυπήσω κάποια βιβλία από τη γερμανική βιβλιοθήκη, σαν να μην τον ένοιαζε πια να συνεχίσει τις μελέτες του; Όχι, ο αδερφός μου δεν ήξερε ότι «κάτι έχει» η καρδιά του και μας το έκρυβε. Τίποτα τέτοιο. Ο Γιώργος, ο καθηγητής του, μου είπε στο τηλέφωνο: «Το δίκαιο τέλος ενός δίκαιου ανθρώπου. Ο άνθρωπος μπορεί να δημιουργήσει τον τρόπο της εξόδου του (με έναν διαφορετικό από τη συνήθη λογική τρόπο). Απεδόθη κοσμική δικαιοσύνη, κατά τους Στωικούς». Κι ο συμφοιτητής του ο Γιάννης του γράφει: «Δεν είχαμε καταλάβει, Τάσο, ότι τα όρια του δικού μας κόσμου σε περιόριζαν». Κάπως έτσι διαισθάνομαι ότι μάλλον είναι τα πράγματα.

Πέρασαν πολλές γυναίκες από τη ζωή του αδερφού μου, που τον αγάπησαν και τις αγάπησε, όμως καμιά δεν τον κατάφερε να την παντρευτεί, να κάνει παιδιά, «να μείνει η ομορφιά του στον κόσμο», όπως είπε ο πατέρας μας. Α, ρε πρόεδρε! Τι σοφά και ωραία που τα σκέφτεσαι και τα λες! Αν μπορούσε να γίνει κάτι ποτέ, θα μπορούσε να γίνει μόνο με τη μία, στην οποία *επέστρεψε* από τα είκοσι χρόνια του μέχρι το τέλος. Μ' εκείνη που τον περίμενε τότε για ώρα στο παγκάκι έξω από τη Νομική, χωρίς να έχουν συνεννοηθεί, κι εκείνος πήγε! Δεν είχαν συνεννοηθεί κι εκείνος από την Αρτάκη βρέθηκε στην Αθήνα τη σωστή ώρα για να τη συναντήσει! Έτσι άρχισαν όλα. Η πλήρης απαξίωση του ορθολογισμού. Είναι εμφανές ότι η ζωή είναι ποιητικότερη από την ποίηση. *Εγώ που κλείνω τα είκοσιένα κι εσύ που μπαίνεις στα δεκαεννιά*, αυτό το τραγουδάκι μου έλεγε ότι τους ταιριάζει. Ποιο ζευγάρι ήταν τόσο ταιριαστό ποτέ; Η ζωή τα φέρνει όπως θέλει ή όπως πρέπει, όμως. Και δε θέλω να είναι αλήθεια αυτό που λέει ο πατέρας μας, ότι στη ζωή κάνουμε και λάθη.

Ο αδερφός μου ο Τάσος, ο αγαπημένος *Αναστάσης* του πατέρα μας και της μάνας μας, που του έχουν τόσο μεγάλη αδυναμία, πάντα θεωρούσε ως πατρίδα του την Αρτάκη Κυζίκου Μικράς Ασίας, από την οποία ήρθαν οι Αρτακιανοί πρόσφυγες μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και εγκαταστάθηκαν στο φιλόξενο τόπο της Ευβοίας, όπου βρίσκεται σήμερα η Νέα Αρτάκη, ακμάζουσα πολίχνη δραστηρίων απογόνων προσφύγων. Αγαπούσε και εκτιμούσε τους Ευβοείς, και κυρίως τους Χαλκιδαίους, τους οποίους γνώρισε κατά τη διάρκεια των λυκειακών του σπουδών στη Χαλκίδα, αλλά θεωρούσε τον εαυτό του και τους συμπατριώτες του ως

φιλοξενούμενους στην Εύβοια και όχι Ευβοείς. Αγαπούσε ιδιαίτερα το Μικρασιάτη παππού Βασίλη (ο Τάσος θυμόταν ότι ο παππούς ψήφιζε ως *Βασίλειος Πανταζής ή Ανδρέου*, όπως ήταν το πραγματικό μικρασιατικό του επώνυμο), του οποίου το όνομα δεν είχε, αλλά τον συγκινούσε βαθιά η αγιάτρευτη νοσταλγία του για τη Μικρασία που σφράγισε και τις τελευταίες στιγμές της ζωής του, στις οποίες ο Τάσος ήταν μάρτυς της ανείπωτα ποιητικής εξόδου του παππού (αυτήν την έξοδο με όρκισε να μην τη περιγράψω σε κανέναν, γιατί τη θεωρούσε δική του) και τον γοήτευε ο φιλοσοφικός τρόπος του βίου του, όπως τον χαρακτήριζε, αν και επίσης τιμούσε και την πλευρά της καταγωγής του από τα Κύθηρα και τα Πολιτικά Ευβοίας, από τον παππού Τάσο, από τη μεριά της πολυαγαπημένης του μητέρας.

Ο Τάσος ο αδερφός μου υπήρξε ενεργός πολίτης και κοινωνικός αγωνιστής. Ως μικρασιατικής καταγωγής δάσκαλος στα δημοτικά σχολεία της Νέας Αρτάκης είχε καθιερώσει μαθητικό εκκλησιασμό κάθε 29<sup>η</sup> Μαΐου και οργάνωνε εκδηλώσεις συντήρησης της συνείδησης της μικρασιατικής καταγωγής, όπως εκείνη την αλησμόνητη με ομιλήτη τον Μικρασιάτη λόγιο και πρώην υπουργό Γιάννη Καψή. Δίδασκε πολιτική παιδεία πηγαίνοντας να διδάξει το κεφάλαιο για την αποικιοκρατία με το εθνόσημο της Λαϊκής Δημοκρατίας της Αγκόλας στο πέτο και την 1<sup>η</sup> Απριλίου με τη σημαία της Κύπρου (εγώ του έφτιαχνα τα σηματάκια αυτά), γνήσιος κοινωνικός και εθνικός αγωνιστής, πάντα όμως ήρεμος και με ανοιχτή διάθεση για συζήτηση και αμφισβήτηση αυτών που έλεγε· μόνο στο θέμα της Μικρασίας δε δεχόταν μύγα στο σπαθί του, «συγχωρώ, αλλά δε λησμονώ», τον εξέφραζε η άποψη του Καψή. Και οργάνωνε εκδηλώσεις πολιτικής και κοινωνικής αγωγής, όπως εκείνες τις αλησμόνητες με τον αγωνιστή-σύμβολο της εξέγερσης του Πολυτεχνείου Δημήτρη Παπαχρήστο, με τον οποίο είχαν και προσωπική γνωριμία, ή με το δημοσιογράφο Παύλο Τσίμα.

Ο Τάσος σπούδασε στη Μαράσλειο Παιδαγωγική Ακαδημία Αθηνών και στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Η Παιδαγωγική και η Πολιτική Επιστήμη, δηλαδή ο άνθρωπος και ο πολίτης, είναι οι δύο επιστήμες που σημάδεψαν τη ζωή του και ταίριαζαν με την ιδιοσυγκρασία του. Το επιστέγασμα αυτής της επιστημολογικής σύνδεσης ήρθε με τις μεταπτυχιακές του σπουδές στον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου ειδικεύτηκε στην Ηθική Φιλοσοφία. Το γεγονός ότι εισήχθη στο εν λόγω Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών κατόπιν γραπτών εισαγωγικών εξετάσεων στις

οποίες ήταν ο μόνος αριστεύσας είναι μια λεπτομέρεια, η οποία δεν εκπλήσσει όσους τον γνώρισαν έστω και λίγο, γιατί η οξύνοια και η βαθιά του μόρφωση γινόταν αμέσως αντιληπτή σε όλους. Η διπλωματική του εργασία με θέμα *Ελευθερία και Αγωγή στον «Αιμίλιο» του J.J. Rousseau* ήταν αποτέλεσμα αυτής της σύνδεσης Παιδαγωγικής και Πολιτικής Επιστήμης ιδωμένης υπό ένα αυστηρό φιλοσοφικό πρίσμα.

Αμέσως μετά, με πρόταση του επιβλέποντος τη διπλωματική του εργασία, το Πανεπιστήμιο ώθησε και επισήμως τον Τάσο στην εκπόνηση διδακτορικής διατριβής. Μάλιστα ήταν το κρυφό καμάρι του καθηγητή του να έχει τέτοιο μαθητή. Κι ο Τάσος σεβόταν και εκτιμούσε τους δασκάλους, στους οποίους μαθήτευσε στη Μαράσλειο Παιδαγωγική Ακαδημία, στο Πολιτικό Τμήμα της Νομικής Σχολής και στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, όπου μαθήτευσε κυρίως στο έργο του Καθηγητή Θεοδόση Πελεγρίνη και στον Επίκουρο Καθηγητή Παναγιώτη Πανταζάκο, ο οποίος ήταν και ο επιβλέπων της διπλωματικής και της διδακτορικής του διατριβής, και σε άλλους σημαντικούς επιστήμονες.

Ο Τάσος άφησε ημιτελή τη διδακτορική του διατριβή με θέμα την έννοια της *επιστροφής* στη διδασκαλία του Ρουσσώ, θέμα εξαιρετικά πρωτότυπο και επιλεγμένο από τον ίδιο, τον οποίο είχε συνεπάρει αυτή η έννοια της *επιστροφής* ακόμα και βιωματικά. Στη διατριβή αυτή ο Τάσος μπόρεσε να προσεγγίσει, από φιλοσοφική άποψη, ζητήματα θεμελιώδη, στα όρια του αρχαιολογικού, και να κάνει τη μεγάλη βουτιά της επιστροφής στην αγκαλιά της σκέψης των φιλοσόφων που λάτρευε και γνώριζε καλά, του Ρουσσώ και του Πλάτωνα. Ο Τάσος υπήρξε δεινός μελετητής του Ρουσσώ και μελετούσε νυχθημερόν τον Πλάτωνα. Οι υπογραμμίσεις του στον Πλάτωνα, μάλιστα, ήταν σχεδόν αποκλειστικά στο πρωτότυπο κείμενο, αφού σχεδόν καμιά απόδοση δεν τον ικανοποιούσε. Επίσης, για να προσεγγίσει τον Ρουσσώ δεν αρκούσαν στις αγγλικές ή ελληνικές μεταφράσεις, αλλά αναζητούσε και προσέτρεχε στο πρωτότυπο γαλλικό κείμενο και επίσης αναζητούσε γερμανικές μελέτες, ώστε να έχει πρόσβαση σε όλη τη ρουσσική βιβλιογραφία στις βασικές ευρωπαϊκές γλώσσες. Δεν είμαι σε θέση ακόμα να πω τι κενό άφησε η απώλεια του Τάσου στις ρουσσικές σπουδές. Είναι απολύτως βέβαιο και πιστοποιημένο, όμως, ότι θα μπορούσε να κάνει κι άλλο σημαντικό έργο ως συμπλήρωμα του μέχρι τώρα. Όμως, ευχαριστώ το Θεό που αξιωθήκαμε να δούμε ολοκληρωμένη τη διπλωματική του εργασία, η οποία σχολιάστηκε ως ισάξια με διδακτορική διατριβή από τους κριτές της, ένα πολύτιμο για την επιστήμη και για μας *αποτόπωμα του ταξιδιού της ζωής* του αδερφού μου, την οποία σύντομα θα έχουμε και σε βιβλίο.

Εκτός από ικανός επιστήμονας ο Τάσος υπήρξε χαρισματικός δάσκαλος. Δίδαξε επί μια δεκαπενταετία στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση, την οποία αγάπησε και τίμησε ιδιαίτερα, ενώ την τελευταία διετία δίδαξε στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση ως καθηγητής Νομικής και Πολιτικών Επιστημών, ώστε να υπηρετήσει και το επιστημονικό αντικείμενο που σπούδασε στη Νομική Σχολή. Στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση, πριν από το διορισμό του ασχολήθηκε με την ειδική αγωγή, μετά δίδαξε σε παλιννοστούντες ομογενείς στο Μενίδι Αττικής, εν συνεχεία σε σχολεία της Αθήνας, όπως στη Νέα Ιωνία και στον Κολωνό, ενώ μετά το μόνιμο διορισμό του δίδαξε στον Πισσώνα Ευβοίας και στα σχολεία της Νέας Αρτάκης.

Ο Τάσος πάντα ζητούσε τα δύσκολα και πάντα ήθελε να προσφέρει σε παιδιά που είχαν ανάγκη. Αυτός ήταν και ο βασικός λόγος, για τον οποίο, μετά τη μετάταξή του στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, επέλεξε να διδάξει στο Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας, όπου ενέπνευσε, ενθουσίασε και ενθάρρυνε ανθρώπους που οι δυσκολίες της ζωής τους έκαναν να μην έχουν φοιτήσει στο Γυμνάσιο στην κανονική ηλικία. Γι' αυτούς τους μαθητές αισθανόταν ιδιαίτερο σεβασμό και θαυμασμό για την προσωπικότητα και την ωριμότητά τους. Κι εκεί ακόμα διάλεγε τα πιο «δύσκολα» τμήματα, τα πιο «δύσκολα» παιδιά. Στο Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας ο Τάσος βρέθηκε κοντά σε ένα εκπαιδευτικό περιβάλλον, το οποίο, υπό την παιδαγωγική διεύθυνση της κ. Βάσως Κωνσταντινάκη και την ατμόσφαιρα ευαισθησίας και συνεργασίας που επικρατεί ανάμεσα στους καθηγητές του σχολείου, του έδωσε τη δυνατότητα να εκδιπλώσει όλη του την παιδαγωγική και επιστημονική συγκρότηση στην υπηρεσία των μαθητών του.

Ο αδερφός μου ο Τάσος αγάπησε πολύ τα παιδιά, όλα τα παιδιά χωρίς εξαίρεση, μα κυρίως τα παιδιά που είχαν μεγαλύτερη ανάγκη. Αγάπησε πολύ τα παιδιά του τελευταίου θρανίου, τα παιδιά που δεν τα πήγαιναν καλά στα μαθήματα και τα παιδιά που έκαναν φασαρία. Τους μάθαινε γράμματα, τους μετέδιδε ήθος και πρόσεχε πολύ μήπως άθελά του στενοχωρήσει κανένα. Οι συνάδελφοί του τον θυμούνται να προβληματίζεται για το παραμικρό, για το οποίο υπήρχε έστω και μικρή πιθανότητα να θίξει κάποιο μαθητή, ανήλικο ή ενήλικο.

Δεν μπορεί να λείπει από το κείμενο αυτό η παρατήρηση ότι ένας από τους ανθρώπους που εκτιμούσε, ίσως πιο πολύ από όσους γνώρισε στη ζωή του ο Τάσος, είναι ο Κύπριος γιατρός Νίκος Ιωάννου. Από τον Νίκο ο Τάσος έμαθε τι σημαίνει να είναι κανείς *άνθρωπος, επιστήμονας, γονιός και πατριώτης*. Όλα αυτά ο Νίκος Ιωάννου τα κατέχει στο μέγιστο βαθμό. Θυμάμαι τον αδερφό μου, όταν ερχόταν από το ιατρείο του Νίκου στην Αθήνα, όπου πήγαινε τους γονείς μας, να λέει με ενθουσιασμό για

κάτι καινούριο που έμαθε από τις εφημερίδες και τα βιβλία που έβρισκε εκεί ή για τα κείμενα που γράφει ο Νίκος. Υπογραμμίζω, επίσης, ότι ο γιατρός Ιωάννου επέδρασε πολύ στην πολιτική και ιστορική διεύρυνση των οριζόντων του Τάσου.

Ο αδερφός μου ο Τάσος πίστευε πολύ στο Θεό και μάλιστα τιμούσε ιδιαίτερα τους Αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη (το όνομα της μάνας μας που ο Τάσος αγαπάει τόσο πολύ) και τον Άγιο Νικόλαο των θαλασσινών («φάγαμε ψωμί από τη θάλασσα», έλεγε, γιατί ο πατέρας μας ήταν ναυτικός και πρόεδρος τους), ενώ λίγο πριν από την εκδημία του φαίνεται ότι ανέπτυξε ειδική σχέση με τον Άγιο Βασίλειο.

Ο αδερφός μου ο Τάσος δεν μας ξέχασε ούτε και μετά την αιφνίδια *αρπαγή* του από το Θεό για τον *άλλο πλανήτη* (έτσι, Χρήστο;). Ο ίδιος μας έδωσε τη λύση του μυστηρίου της αιφνίδιας εξόδου του (το πλατωνικό *εξαίφνης*;), σ' εμένα και στον (σαν) αδερφό μας το Νίκο, μέσα από την παλιά εικόνα του Αγίου Βασιλείου σ' ένα ταπεινό εικονοστάσι του δρόμου, όπου είχε αφήσει το χαιρετισμό του για μένα πριν φύγει και όπου, επειδή δεν εμπιστεύεται την εξυπνάδα μας, τη δική μου και του Νίκου, μας έκανε σαφή την τωρινή ύπαρξή του, σαν να μάθαινε, όπως τότε, στο Νίκο μαθηματικά και σ' εμένα φιλοσοφία: με αγάπη και μια μικρή απογοήτευση, γιατί ακόμα δεν έχουμε καταλάβει. Μας ξέρει ότι αργούμε να πάρουμε στροφές και μας τα δίνει όλα έτοιμα.

Ο αδερφός μου ήρθε και μια άλλη μέρα και μου έδειξε το δρόμο του βίου μου από δω και μπρος, στη λατρεμένη του Παναγία τη Φανερωμένη των προσφύγων (τον θυμάμαι να κοιτάζει δακρυσμένος να φεύγουν τα καΐκια που μετέφεραν την εικόνα μας στον Άγιο Δημήτριο της Χαλκίδας, ένα βροχερό φθινοπωρινό απόγευμα στη «Σκάλα» της Αρτάκης).

Ο Τάσος, όταν άκουγε το τραγούδι του Μαρκόπουλου, στο σημείο που ρωτάει «Ποιος είναι καπετάνιος στα βουνά;», φώναζε: «Ο Άρης, ρε παιδιά! Τι ρωτάτε;». Ευλογημένη συγκυρία το 'φερε να το πω αυτό στο Μάνο Ελευθερίου, που μου τον γνώρισε ένα πρωί ο Δημήτρης Κοσμοπούλος. Ο κ. Ελευθερίου είπε με ένταση: «Μα για τον Άρη το 'γραψα! Αυτόν εννοούσα!».

Όρθιος προς την έξοδο από αυτήν τη ζωή προς την *όντως ζωή* πήγε ο αδερφός μου ο Αναστάσης. *Εκ του θανάτου εις την ζωήν*, όπως μας είπε στην εκκλησία ο φίλος μας ο παπα-Γιώργης. Ο αδερφός μου ο Τάσος έπεσε όρθιος, με το τελευταίο τσιγάρο στο στόμα, έχοντας τραβήξει την τελευταία τζούρα της ζωής αυτής, στο πλαίσιο της καθημερινής του καπνιστικής τελετουργίας. Θα ήταν αδιανόητο να φύγει αλλιώς. Πιο παλικαρίσια δε γίνεται. Έκανε συμφωνία με το Θεό και ο Μεγαλοδύναμος συγκατένευσε.

Ο πατέρας μας αποκαλούσε «Άρη Βελουχιώτη» τον Τάσο μας, γιατί ήταν αυστηρός αλλά δίκαιος, όπως πολλοί θεωρούν ότι ήταν ο αρχετυπικός ήρωας. Όταν πήγαμε με φίλους στον ιερό τόπο με το εικονοστάσι, ο πατέρας μας με διόρθωσε όταν είπα «Από δω πέρασε ο αδερφός μου ο Αναστάσης», και είπε: «Από δω πέρασε ο Μεγαλέξαντρος». Κι από τότε λέω: *Από δω πέρασε ο αδερφός μου ο Άρης.*

*Βασίλης*

☪☪☪



*Αντίπαρος, 30 Ιουλίου 2006*

Τ' αστέρι του βοριά  
θα φέρει ξαστεριά  
μα πριν φανεί μέσ' απ' το πέλαγο πανί  
θα γίνω κύμα και φωτιά  
να σ' αγκαλιάσω ξενιτιά.  
Κι εσύ χαμένη μου πατρίδα μακρινή  
θα μείνεις χάδι και πληγή  
σαν ξημερώσει σ' άλλη γη.

Τώρα πετώ για της ζωής το πανηγύρι,  
τώρα πετώ για της χαράς μου τη γιορτή.

Φεγγάρια μου παλιά  
καινούργια μου πουλιά  
διώχτε τον ήλιο και τη μέρα απ' το βουνό  
για να με δείτε να περνώ  
σαν αστραπή στον ουρανό.

*Νίκος Γκάτσος*



Θυμάμαι ότι ο αδερφός μου ήταν βέβαιος ότι το τραγούδι αυτό του Γκάτσου και του Χατζιδάκι, που τον συγκινούσε βαθιά όποτε το άκουγε, αναφέρεται στην πατρίδα μας τη Μικρασία, πριν ακόμα πρωτοδούμε το *Αμερिका Αμερिका* του Καζάν, ταινία που δεν μπορεί κανείς να διακόψει στη μέση. «Κλείσε την τηλεόραση αμέσως, δε θα αντέξεις να μην τη δεις ολόκληρη και δε θα αντέχεις αύριο», μου είχε πει μια φορά στο τηλέφωνο, όταν έδειχνε πολύ αργά τη νύχτα την ταινία, αλλά έπρεπε να ξυπνήσω πολύ πρωί για μια δουλειά.



*Αντίπαρος, 31 Ιουλίου 2006*

## Επαναπατριζόμενοι στη χώρα του

*(Από καταγραφή σε προσωπικό ημερολόγιο – έτσι κι αλλιώς, ο Τάσος είχε πάντα δικαίωμα πρόσβασης σε αυτό. Ενάμιση χρόνο μετά είναι σα να παραστέκει δίπλα μας, καθώς όλο και συχνότερα οι ζωές μας διαγράφουν τροχιές που κι ο ίδιος θα επικροτούσε για τον εαυτό του)*

Ε να Σάββατο, αλλιώς από άλλα, αποχαιρέτησα με αληθινά δάκρυα και λυγμό τον Τάσο. «Τον είχα σαν αδερφό μου», είπα με ξέπνοη φωνή στον πατέρα του και η φράση αυτή τρύπωσε μέσα στο λυγμό του και, σαν σπινθήρας, τον έκανε ακόμα πιο άγριο. Κι έτσι ήταν: για μια μακριά και σημαντική περίοδο των ζωών μας, ο Τάσος αποτέλεσε –μαζί με το Βασίλη– ένα μεγαλύτερο, αδελφικό φίλο που μοιραστήκαμε μαζί πολλά. Κι είναι ξαφνικά όλα τόσο ζωντανά, σκηνές που νόμιζα πως είχαν σβήσει στο λυχνάρι της μνήμης, μα ξανάρχονται μία-μία, επιστρέφουν σιωπηρά, να καταθέσουν το φόρο τους στη στιγμή που δε χάθηκε για πάντα, μόνο έσβησε για λίγο: τα πρωινά καπνισμένα ξυπνήματα στα δωμάτια της κυρα-Μαρίας στο νησί του Αυγούστου και οι νυκτερινοί μεσονύκτιοι φόβοι του μην τυχόν αφήσω ανοικτή την έλικά στο ταβάνι και πλευριτωθεί. Κάτι μεσημέρια που δρασκελούσα στο πίσω δωμάτιο, που έμενε κάποια χρόνια αργότερα στις ίδιες χωροχρονικές συντεταγμένες –Αντίπαρος– και τρικυμισμένοι γαζώναμε το μυαλό μας και τη φαντασία μας με τις καλοκαιρινές περιπέτειες και τα ερωτοσκοιρτήματά μας. Εκείνο το Σάββατο βράδυ στα Μακντόναλντς του Συντάγματος που περάσαμε –ποιος ξέρει πόσες, τέσσερις ή πέντε ή έξι– ώρες να ανταλλάσσουμε τις αδιέξοδες ιστορίες της ζωής μας, κάπου στα τέλη της δεκαετίας του '90. Η βραδιά που είδαμε συγκλονισμένοι το *Αυτή η νύχτα μένει* στο Άστυ. Τα μεταμεσονύκτια τηλεφωνήματα για κάθε λόγο και κάθε αφορμή, που πάντα με άφηναν πιο ευδιάθετο. Η απόσταση που χαραχτήκε ανάμεσά μας μέσα σε μια μόνο βραδιά επειδή δεν ήρθε ποτέ. Η εξήγηση εκατέρωθεν που ποτέ δε δώσαμε. Οι ενδεδελεχείς ποδοσφαιρικές του αναλύσεις και η υπεροψία με την οποία απόφευγε να εμβαθύνει σε αμιγώς πολιτικές συζητήσεις μαζί μου, κρίνοντάς με πολιτικά ασχημάτιστο και μη καταρτισμένο, κατάφερνε ωστόσο να συνταιριάζει την ΑΕΚ του με μία πολιτική χροιά επαναστατικού απελευθερωτισμού. Η επίφαση ενός μισογυνισμού του που κάποτε με διασκέδαζε και κάποτε με εκνεύριζε, αλλά και οι «απλές γυναίκες» στις οποίες πίστευε, μικρές ατόφιες Παναγίες που πίστευε ότι κρύβουν την ευτυχία και τη θαλπωρή για τους άνδρες, σαν μια παράγραφος του Βακαλόπουλου. Το «γαστροκολικό αντανακλαστικό», τραγούδι

που γράφτηκε μέσα σε ένα βράδυ για την πρωινή καπνιστική τελετουργία του και που πάντα διασκέδαζε την παρέα μας. Οι βόλτες μας στα Εξάρχεια, ξανά και ξανά στα ίδια σοκάκια και στα ίδια ζητήματα, μα πάντα ατέρμονες κι ενθουσιώδεις. Οι στίχοι ενός τραγουδιού μου, *δεν είναι οι μέρες που τριγύρω μου ξεφεύγουν, δεν είναι οι φίλοι που σκορπίζουν στον καιρό, τις στέρφες νύχτες που τα σύνορα στενεύουν, Θεό δε βρίσκω αγνό να κρατηθώ που δέκα χρόνια πριν το τραγουδούσαμε με κλαυσίγελη κιθάρα και ύφος, μη γνωρίζοντας οι αγαθοί, πόσο διαχρονικά επίκαιροι θα γίνονταν για μένα και το Βασίλη*. Το τηλεφώνημα την Πέμπτη, 24.9.2009, που, με αφορμή μια ερώτηση για τον ελαφρύ πόνο στην πλάτη του –που κανείς μας δεν του έδωσε σημασία– πλατειάσαμε σε πολλά ζητήματα γελώντας ολόκαρδα και στο τέλος, την Κυριακή, 27.9.2009 (μια μέρα πριν!), με συμβούλεψε με σοβαρότητα για το μέλλον που πρέπει να χαράξουμε στις προσωπικές μας ζωές. Και τόσα, μα τόσα άλλα.

Τώρα όλα ανακατεύονται, ο χρόνος της μνήμης παύει να είναι γραμμικός και τα γεγονότα, ο χαρακτήρας και τα συναισθήματα γίνονται μεμιάς τεράστια και μικρότερα ολογράμματα, αλλοιωμένα ως προς το πραγματικό μέγεθος που κάποτε απόκτησαν και δυσανάλογα με την πραγματική τους αξία, όπως τη μετράγαμε ζωντανά. Και σιγά-σιγά, μέσα σε λίγες ώρες του πρωινού, η μορφή του φίλου που ποτέ δεν θα ζήσει ξανά μαζί μας καθαγιάζεται, εξωραϊίζεται, γίνεται ο *Τασούλης μας ο καλύτερος των αρίστων, ο γοητευτικότερος των χαρισματικά όμορφων, ο πιο σεμνά μυστηριώδης από τους δυσπρόσιτους, ο πιο ανθρώπινος δάσκαλος, ο πιο παθιασμένος φοιτητής, ο πιο ενάρετος και σοφός φίλος μας*. Κι είναι καλύτερα να τον θυμόμαστε έτσι, κι ας πονάει περισσότερο που θα μας λείπει: μαζί με τη δική του εξύψωση, *πραγματική λέω πλέον τώρα*, ανέβηκε μια σκαλωσιά ψηλότερα κι η δική μας ζωή. Και ξάφνου, στο παρόν, όλη η μέρα έχει σκαρφλώσει πάνω στην πλάτη μου, σα δίχτυ φορτωμένο δάκρυα. Δεν είναι, λέω, μόνο για το φίλο που χάθηκε. Είναι και για τη μετάβαση –που την περίμενα αλλά τώρα πια τη μετουσίωσε κι ο χρόνος σε πράξη– προς τις μέρες που οι θλίψεις θα 'ναι περισσότερες από τις χαρές, που η απώλεια θα σμιλεύει όλο και συχνότερα τα νώτα μας.

Σάββατο πρωί, αλλιώςτικο απ' όλα τ' άλλα. Βγαίνω από το κοιμητήριο της Αρτάκης και κατευθύνομαι προς το αυτοκίνητό μου. Μια άγνωστη γριούλα απέναντι σπαράσσει σιωπηλά, απόκοσμα, ανατριχιαστικά, με το στόμα της ανοιχτό διάπλατα σε απόγνωση αρχαίας τραγωδίας και τα μάτια της δύο κούφιας τρύπες. Προσπέρασα πλάι της και ξαναγύρισα πίσω, να βεβαιωθώ ότι η εικόνα ήταν αληθινή. Κι ήταν σαν να έκλεινε εκείνος ο βουβός σπαραγμός μέσα του όλο τον πόνο αυτού του κόσμου, αυτής της μέρας.

Αυτή η θλίψη είναι άυλη δύναμη που δεν πάει χαμένη, κυλά σαν το νερό και γίνεται ορμή, άλλης μορφής ενέργεια, μνήμη, περισυλλογή. «Επιστρέφω, δηλαδή επαναπατρίζομαι σε μια βαθιά καταγωγή. Ευ!» Αυτό είναι για μένα το μήνυμα, αυτό που με μεγάλωσε μέσα σε μια μέρα. Πατρίδα και κοινός μας τόπος κάθε φορά που θα επιστρέφω, σα συγγενής από βαθιά καταγωγή, στον Τάσο μας θα είναι η χώρα κι ο τρόπος που έζησε – και ζήσαμε κι εμείς μαζί του: με το ΕΥ κεφαλαία.

7.11.2009,  
Σωτήρης

ΩΩΩ

Μιλούσεσ για πράγματα που δεν τα 'βλεπαν  
κι αυτοί γελούσαν.

Όμως να λάμνεις στο σκοτεινό ποταμό  
πάνω νερά·  
να πηγαίνεις στον αγνοημένο δρόμο  
στα τυφλά, πεισματάρης  
και να γυρεύεις λόγια ριζωμένα  
σαν το πολύροζο λιόδεντρο –  
άφησε κι ας γελούν.  
Και να ποθείς να κατοικήσει κι ο άλλος κόσμος  
στη σημερινή πνιγερή μοναξιά  
στ' αφανισμένο τούτο παρόν –  
άφησέ τους.

Ο θαλασσινός άνεμος κι η δροσιά της αυγής  
υπάρχουν χωρίς να το ζητήσει κανένας.

Γιώργος Σεφέρης, *Θερινό Ηλιοστάσι*, Θ'



Από το ποίημα αυτό ο δάσκαλός μας Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος πρότεινε στον Τάσο τον τίτλο *Κόντρα στο ρέμα* για την εφημερίδα του Εσπερινού Γυμνασίου Χαλκίδας, όπου δίδασκε ο αδερφός μου. Θυμάμαι ότι ο Τάσος είχε στενοχωρηθεί που δεν είχε προσέξει το ποίημα, ενώ ήξερε το Σεφέρη και τον συγκινούσε ιδιαίτερα ο καημός του για τη μικρασιατική και την κυπριακή γη· κάποιες φορές μας ξεφεύγει ο θησαυρός δίπλα μας. Του άρεσε πολύ το ποίημα. Ο αδερφός μου πάντα μιλούσε για πράγματα που δεν τα 'βλεπαν οι άλλοι, πάντα ήταν πεισματάρης και πήγαινε στον αγνοημένο δρόμο, πολλοί έβλεπαν στον Τάσο κάτι που οι άλλοι δεν είχαν (ακόμα και άνθρωποι που τον γνώρισαν για λίγα λεπτά). Όλοι έβλεπαν ότι αυτός ο άνθρωπος ξέρει κάτι περισσότερο από μας, ότι είναι σαν ψηλότερα από μας (όπως χαρακτηριστικά είπε η φίλη μας η Ευγενία την τελευταία φορά που βρεθήκαμε οι τρεις μας, δύο μήνες πριν). Νομίζω ότι αυτή η αίσθηση που έχουν πολλοί άνθρωποι για τον Τάσο οφείλεται στο ότι εκείνος είχε συνείδηση ότι είναι *εικόνα του Θεού*, όπως είναι όλοι οι άνθρωποι αλλά δεν προσπαθούν να το μάθουν, και στο ότι αγωνιζόταν μέσα από τον καθημερινό βίο του να φτάσει στο *καθ' ομοίωσιν*. Κι αυτό ήταν φανερό.

## *Μνήμη Τάσου Πανταζή*

**Π**οιος ήταν ο Τάσος για μας, τους συναδέλφους του και τους μαθητές του; Κάθε χρόνο παρουσιάζονται για ανάληψη υπηρεσίας στο σχολείο μας εκπαιδευτικοί και καθένας απ' αυτούς είναι ένας διαφορετικός άνθρωπος με τα δικά του ιδιαίτερα προσόντα.

Το Σεπτέμβρη του 2008 παρουσιάστηκε και ανέλαβε υπηρεσία ένας υπέροχος άνθρωπος. Ένας χαρισματικός δάσκαλος και συνάμα ένας αξιόλογος συνεργάτης.

Ο Τάσος Πανταζής υπήρξε ένα φωτεινό παράδειγμα για όλους μας. Οι μαθητές τον αγάπησαν, τον θαύμασαν και θα τον θυμούνται πάντα. Θα τον θυμούνται, γιατί πάντα ο λόγος του ήταν γι' αυτούς λόγος αγάπης, στήριξης και συμπαράστασης στις δικές τους δυσκολίες.

Πολλοί μαθητές, όταν έφυγε ο Τάσος τόσο ξαφνικά από κοντά μας, είχαν να πουν πόσο πολύ τους έλειψε, αλλά και πόσο τους βοήθησε όσο διάστημα ήταν μαζί τους.

Οι συνάδελφοι στο σχολείο χάσαμε έναν αξιαγάπητο συνεργάτη που πάντα είχε έναν καλό λόγο για όλους και πάντα με πολλή διακριτικότητα φρόντιζε να βοηθάει τους καινούριους συναδέλφους και να στηρίζει τους παλαιότερους σε οποιαδήποτε προσπάθεια ή εκπαιδευτικό πρόγραμμα υλοποιούσαν στο σχολείο.

Πρώτος στη εφημερία δίπλα στους μαθητές, αλλά και τελευταίος κάθε βράδυ έκανε τον απολογισμό της ημέρας. Δεν ήθελε να του ξεφύγει κάτι σημαντικό που είχε να κάνει με τους μαθητές και τα ιδιαίτερα προβλήματά τους.

Το Σεπτέμβρη του 2009 ο Τάσος έφυγε από κοντά μας για ένα ταξίδι χωρίς επιστροφή. Η αναρώτηση όλων μας στο σχολείο, μαθητών και καθηγητών, ήταν γιατί να γίνει αυτό τόσο αναπάντεχα και πρόωρα.

Κανείς δε μπορεί να απαντήσει, γιατί ο Θεός τον κάλεσε κοντά του τόσο γρήγορα. Ξέρουμε, όμως, ότι εκεί που βρίσκεται, σίγουρα κατέχει μια θέση ξεχωριστή.

*Βασιλική Κωνσταντινάκη,  
Διευθύντρια του Εσπερινού Γυμνασίου Χαλκίδας,  
του τελευταίου Σχολείου, όπου δίδαξε ο Τάσος*

*My colleague and friend Tasos,  
who is present through his absence*

It was a great fortune both for us the staff and the students to have Tasos at night school for a full school year. Tasos wasn't just an immensely valued colleague; he was a well-respected, inspirational, charismatic teacher, who had high expectations for his students and brought out the best in them. It was a standard occurrence to see students sitting in his classroom, just talking to him or getting extra help. Tasos, truly, was one of the finest people I've met in this profession with an outstanding sense of humour, always ready to pay a compliment. He was a thoughtful person with a sharp mind and a quick wit. He was a close friend, who shared his knowledge and ideas generously; in fact he was friends with people from all walks of life – a really down-to-earth person.

Having the privilege to have spent hours on end discussing different issues with him, it was quite amazing to witness that he was a man, who was exceptionally well educated and informed in all aspects of life. He had the knack of discussing a range of issues ranging from daily trivial topics to pedagogic and philosophic themes with such ease that one would hung on to his every word. The most exhilarating aspect of this ability was when he very simply related his deep knowledge of the works of Plato, Rousseau and Kant to daily issues. His familiarity with the works of these philosophers was apparent, as he would recite extracts of their work at the drop of a hat, whenever he wanted to relate them to themes brought up in the course of his discussions.

One would expect that this highly intelligent and knowledgeable man did nothing but read philosophy for hours on end. True, he was an ardent reader of philosophers, but amazingly enough he was so up to date with sports, notably football, being an AEK fan, music, trends and politics. There was always something to learn from him just by chatting away and in fact he had the habit of masterfully integrating not only philosophic adages, but also lyrics from Greek popular songs, whenever a word rhymed to his ear. His eloquence was outstanding and so was the ease he had in writing. He would on the-spur-of-the-moment compose a literary paragraph just because he was asked to write about a theme.

How much more was there for him to contribute to his students and us? I'm sure that each and everyone of one of us, be it a student, a colleague, a friend, a relative has been deprived not only of his knowledge, but also of the warmth he radiated when he was suddenly and most unex-

pectedly taken away from us? Not only his students at the night school would have benefited, but also academia since his uncompleted doctoral thesis would have been a major and vital contribution.

It is said that God behaves in mysterious ways! His loss is felt and will be felt for a long time. He is «greatly missed». The void he left is irreplaceable. He will always be remembered by all of us. Rest peacefully, my friend and colleague TASOS.

*Eleni Gheralis-Roussos*



**Τ**ον γνώρισα μόνο δύο μήνες. Ειλικρινά, όμως, εντυπωσιάστηκα από το χαρακτήρα του, το λόγο του και τις γνώσεις του. Θυμάμαι στο γραφείο, ήμουν παρών σε μια συζήτηση για τους Έλληνες της Μικράς Ασίας. Τον άκουγα να διηγείται γεγονότα με λεπτομέρειες και τόσο πάθος!

Σκέφτηκα πόσο τυχεροί είναι οι μαθητές του να έχουν τέτοιο δάσκαλο! Αυτό, όμως, που θα θυμούνται σίγουρα όλοι οι μαθητές του είναι ο σεβασμός που τους έδειχνε ο Τάσος.

Μου είχε προτείνει να τους βοηθήσω στην έκδοση της σχολικής εφημερίδας. Είχα στο νου μου να φτιάξω μία ιστοσελίδα και ένα ιστολόγιο για το σχολείο και του άρεσε σαν ιδέα. Στο ιστολόγιο έδωσα τον τίτλο της εφημερίδας *Κόντρα στο Ρέμα*. Την ιστοσελίδα δεν την έχω ολοκληρώσει ακόμη, έχω όμως δημοσιεύσει τα δύο τεύχη της εφημερίδας (σε μορφή pdf). Η διεύθυνση είναι: <http://gym-esp-chalk.eyv.sch.gr>.

Όταν τον θυμάμαι, πού και πού, ανάβω ένα κεράκι για τον Τάσο. Είναι άλλωστε το ελάχιστο που μπορούμε να προσφέρουμε γι' αυτόν.

*Γιώργος Τσάλλας*  
*Σάββατο, 26 Φεβρουαρίου 2011*

## *Χαιρετισμός σε έναν ακριβό φίλο*

Αγαπητέ φίλε Τάσο!

**Π**ρόλαβα να σε γνωρίσω για μικρό χρονικό διάστημα. Μέσα στην αίθουσα των μεταπτυχιακών μας σπουδών, τη δεύτερη χρονιά ουσιαστικά, σε θυμάμαι να φτάνεις από την Αρτάκη πάντοτε συνεπής και ευδιάθετος, με το βλέμμα σπινθηροβόλο, φίλεργο, φιλοσοφικό! Ήσουν εκεί, πνεύμα ανήσυχο, δημιουργικό, με θάρρος, επιμονή κι υπομονή, με στωικότητα κάποτε αλλά και με ερευνητική διάθεση και σκέψη κριτική. Κι όταν η κούραση πλησίαζε απειλητική, έλεγες με νόημα, «πάμε, ρε Γιαννάκη, για ένα τσιγαράκι!»! Ήξερες με έναν δικό σου τρόπο να ζεις την κάθε στιγμή και να αναδεικνύεις τις διαστάσεις της. Όμως, εντελώς αναπάντεχα, είπες να φύγεις για το μεγάλο ταξίδι. Εσύ, ένας ταξιδευτής του ονείρου, του γήινου και του δικού μας χώρου, κίνησες γι' άλλους τόπους, γι' άλλους κόσμους. Δεν είχαμε καταλάβει, Τάσο, ότι τα όρια του δικού μας κόσμου σε περιόριζαν. Αλλά εσύ είχες το νου σου και το βλέμμα πιο μακρυνά, ήθελες να ανοιχτείς σε άλλους ορίζοντες, ήθελες να δεις πέρα μακριά από το δικό μας χώρο και το χρόνο. Κι ούτε που προλάβαμε να σου πούμε πόσο σπουδαίος ήσουν, πόσο μεγάλη ήταν η αγάπη μας για σένα· κι ούτε που προλάβαμε να πιούμε στην παραλία της Χαλκίδας εκείνο το ουζάκι που λέγαμε και ξαναλέγαμε αλλά το αφήναμε γι' αργότερα! Βιάστηκες, φίλε, κι έφυγες! Ας είναι όμως! Εσύ γνωρίζεις καλύτερα! Και πού ξέρεις ...; Ίσως κάποτε ... κάπου ...

Φίλε Τάσο, λένε πως ο αετός πετά ψηλά, μόνο για ένα πράγμα· να μην τον δουν τ' άλλα πουλιά όταν ξεσπά στο κλάμα! Αλλά, τώρα εσύ σαν αετός φτερούγισες ψηλά, πολύ ψηλά, και δεν χρειάζεται να κλαις! Κρατάμε εμείς το κλάμα, βαθειά ανθρώπινη αντίδραση, παρηγοριά και βάλσαμο στον πόνο μας για την απώλεια σου! Μας λείπεις, Τάσο! Μας λείπεις πολύ! Και θέλουμε να σου ζητήσουμε να έρχεσαι κάποτε να μας βλέπεις από ψηλά και να προσεύχεσαι για όλους μας! Να μας θυμάσαι, Τάσο, και να μας αγαπάς, όπως κι εμείς! Για πάντα! Αντίο, φίλε Τάσο! Καλό ταξίδι σ' αυτούς τους άλλους ουρανούς που τόσο γρήγορα βάλθηκες να κατακτήσεις ...!

*Γιάννης Παπασημάκης*

*Δύο από τα σημειώματα που βρέθηκαν στο μνημείο του*

Κύριε Τάσο,  
φύγατε πολύ νωρίς, αλλά εγώ θα σας αγαπώ για πάντα. Ήσασταν ο καλύτερος δάσκαλος του κόσμου και δεν φωνάζατε ποτέ. Αλλά ο Θεός παίρνει πρώτα τους καλούς και στο τέλος τους κακούς. Εκεί πάνω που θα είστε μπορεί και να σας αρέσει, γιατί κάποτε όλοι θα πεθάνουμε. Μόλις έμαθα ότι πέθανες δεν μπορούσα να το καταλάβω. Σε είχα δάσκαλο και δεν μου φώναζες ποτέ. Γι' αυτό θα σ' αγαπάω για πάντα.

*Με αγάπη,  
Κωστής Κ.*



Εσύ στην τάξη δεν καθόσουν ποτέ στην έδρα,  
Μας ομόρφαινες συνέχεια τη μέρα.  
Εσύ μας φέρθηκες σαν να ήμασταν παιδιά σου,  
Αγάπη, αλήθεια ήταν πρώτα στην καρδιά σου,  
Το χαμόγελο είχες πάντα στη ματιά σου.  
Όλοι θά 'ρθουμε μια μέρα εκεί κοντά σου.  
Στ' αφτιά μας αντηχούσε η φωνή σου.  
Μες στα μάτια μας για πάντα η μορφή σου.

*Από καρδιάς,  
η μαθήτριά σου Π.*

*Δύο αναδημοσιεύσεις από το δεύτερο τεύχος της εφημερίδας  
«Κόντρα στο ρέμα» του Εσπερινού Γυμνασίου Χαλκίδας*

**Ν**α 'μαι, λοιπόν, μπροστά σε ένα άσπρο χαρτί να πρέπει να γράψω λίγα λόγια για εκείνον. Λίγα λόγια. Πώς είναι δυνατόν να περιγράψεις αυτόν τον άνθρωπο μέσα σε λίγες μόνο γραμμές;

Τι να πρωτοσκεφτείς, Τι να πρωτογράψεις; Είναι τόσο πολλές οι εικόνες, οι στιγμές που ζήσαμε κοντά του, τόσο ευτυχισμένες ... ζωντανές ευτυχισμένες στιγμές.

Όμως, εκείνος, όταν εμπαινε μέσα στην τάξη και την γέμιζε με τη ζωντάνια του, με την φωνή του ... όταν γινόταν ένα κομμάτι, ένα κομμάτι από την παρέα μας –γιατί ποτέ δεν θέλησε να μας δείξει πως είναι κάτι παραπάνω από εμάς– γιατί απλά ... ήθελε να μας διδάξει. Αυτό ήταν το μεγαλείο του.

Ήταν εκεί για να μας μάθει, να μας ανοίξει το δρόμο, περπατώντας και εκείνος στο πλάι μας, και αν χρειαστεί να μας κρατήσει το χέρι.

Δεν ήταν απλά ένας καθηγητής. Ήταν ένας πολύ καλός φίλος για τον καθέναν από εμάς ξεχωριστά.

Γιατί με έναν μαγικό τρόπο μπορούσε να διαβάσει τα μάτια μας, να ακούσει τη σκέψη μας, γιατί ήξερε ακριβώς τι ήταν αυτό που είχαμε ανάγκη να ακούσουμε και ήταν εκεί όχι απλά για να μας το πει, αλλά και για να μας βοηθήσει να το πιστέψουμε.

Ναι, είναι δύσκολο να πρέπει να περιγράψεις τον κύριο Τάσο. Είναι πολύ δύσκολο να σας δώσω να καταλάβετε ό,τι εμείς είχαμε την τύχη να νιώσουμε κοντά του. Κοντά σε έναν άνθρωπο τόσο χαρισματικό, τόσο ευλογημένο.

Ο Θεός του τα είχε προσφέρει όλα απλόχερα, και ο ίδιος, αν και το ήξερε, παρέμενε απλός και πιστός σε αυτό που λάτρευε να κάνει: να διδάσκει και να διδάσκεται. Αυτό μου είχε πει μια μέρα: «Μαθαίνω κι εγώ από εσάς», και τότε κατάλαβα πως αυτός ο άνθρωπος είχε μια μοναδικότητα που ελάχιστοι άνθρωποι την έχουν.

Τον θυμάμαι στα διαλείμματα να γίνεται ένα με τα παιδιά. Ο ίδιος άνθρωπος που λίγα λεπτά πριν μας είχε καθηλώσει με τον τρόπο που μας μιλούσε την ώρα του μαθήματος, τώρα ήταν ένα με εμάς. Και μπορούσες να το δεις στα μάτια του ότι αυτό τον έκανε ευτυχισμένο.

Όσο για το μάθημα του, οι λέξεις είναι πραγματικά πολύ φτωχές μπροστά στο χάρισμα και την αγάπη που είχε για τη διδασκαλία. Έπαιρνε κείμενα μέσα από τα βιβλία και τους έδινε ζωή, χρώμα, τα έκανε εικόνες.

Γιατί δεν ήθελε απλά να μας πει κάτι. Ήθελε να μας βοηθήσει να νιώσουμε, να καταλάβουμε.

Καθόταν δίπλα μας και μας μιλούσε σαν φίλος και τα λόγια του μας μάγευαν. Δεν στάθηκε ποτέ στην έδρα, δεν ύψωσε ποτέ το ψυχρό τείχος ανάμεσα σε καθηγητή και μαθητή, γιατί αυτό που είχε να μοιραστεί μαζί μας δεν ήταν απλά μια ώρα μαθήματος και γιατί ήξερε ότι τον σεβασμό μας τον είχε κερδίσει από την πρώτη στιγμή. Με την απλότητα και την αγάπη για αυτό που έκανε, την αγάπη του για τους μαθητές του.

Αυτός ήταν ο κύριος Τάσος, ο αγαπημένος μας καθηγητής, και μπορεί τώρα πια να μην βρίσκεται ανάμεσα μας, γιατί, όπως είπε και μια μαθήτριά του, «ο Θεός τον αγάπησε πιο πολύ από εμάς». Θα βρίσκεται όμως πάντα μέσα στην καρδιά μας.

Και είμαι σίγουρη πως από εκεί ψηλά μας βλέπει, μιας συντροφεύει, και βρίσκεται ξανά στο παρεάκι μας, όχι τώρα πια μόνο σαν καθηγητής αλλά και σαν φύλακας άγγελος.

Μάιος 2010  
Ανθή Μανώλη



**Α**πό τα μικρά παιδικά μας χρόνια, σε ηλικία μόλις 5-6 χρονών, αρχίζουμε να γνωρίζουμε και να επικοινωνούμε με άλλους ανθρώπους πέρα από την οικογένεια μας. Ανθρώπους που μας μαθαίνουν διαφορετικά πράγματα, τα γράμματα, τον τρόπο που διαβάζουμε, που μιλάμε και άλλα. Αυτοί οι άνθρωποι, λοιπόν, ονομάζονται *Δάσκαλοι* και *Καθηγητές*!

Σαν είμαστε μικρά δενόμαστε μαζί τους, σαν μεγαλώνουμε, αλλάζοντας η ηλικία και η σκέψη μας, έχουμε άλλη εικόνα για εκείνους. Αρχίζουμε να λέμε τα δικά μας, είναι έτσι, είναι αλλιώς, δεν ξέρουμε αν είμαστε *δίκαιοι* ή *άδικοι*. Τους σχολιάζουμε. Ψάχνουμε να βρούμε πώς είναι πραγματικά, δεν ψάχνουμε ποτέ, όμως, να βρούμε αν ή μήπως φταίμε εμείς για τη συμπεριφορά τους. Θέλουμε έναν καλο καθηγητή! Ήρεμο! Πιστεύαμε ότι δεν ενδιαφέρονται πραγματικά. Ερχονται μόνο για να κάνουν τη δουλειά τους, τις περισσότερες φορές συμβαίνει. Μπαίνουν στην

τάξη, ανοίγουμε τα βιβλία, βρίσκουμε τη σελίδα, εκτελούμε τις εντολές τους, κάνουμε την άσκησή μας, λένε δύο-τρία πράγματα ... τελειώνει η σελίδα και μαζί η γνώση. Κλείνουν το βιβλίο, φεύγουν ... Μέγα λάθος. Αν θελετε να βρείτε αν υπάρχει και ποιος είναι ο πραγματικός καθηγητής, ψάξτε. Σίγουρα κάπου θα υπάρχει ο αληθινός καθηγητής.

Θα σας περιγράψω εγώ βιωματικά πώς είναι, εσείς προσπαθήστε να τον εντοπίσετε και σίγουρα θα αλλάξει η ζωή σας. Εγγυημένα:

1. Μπαίνει μέσα στην τάξη με ένα πλατύ χαμόγελο και πλήρη διάθεση!
2. Εξηγεί με αφοσίωση το μάθημα και διηγείται και άλλα πέρα και μέσα από αυτό ταυτόχρονα!
3. Προσπαθεί να μπει στη σκέψη σου, στο μυαλό σου και να σε μάθει καλύτερα!
4. Στην όποια ερώτησή σου απαντάει ευχάριστα με ειλικρίνεια!
5. Επικοινωνεί μαζί σου και για θέματα πέρα από το μάθημα!
6. Δεν νευριάζει, αν δεν καταλαβαίνεις την άσκηση και την ξαναλέει μέχρι να την καταλάβεις!
7. Δεν κάθεται ποτέ στην έδρα. Μόνο στο θρανίο μαζί με εσένα!
8. Δεν το παίζει ανώτερος! Δεν σε μειώνει!
9. Θα σου μιλήσει, θα σου βρει λύση, θα σε βοηθήσει, θα 'ναι εκεί πάντα όταν τον χρειαστείς!

Και το μεγαλύτερο: σε άγγιξε από την πρώτη μέρα, την πρώτη λέξη, ψυχικά τον συμπάθησες και αφοσιώνεσαι σε ό,τι και αν πει.

*Ο ένας και μοναδικός.* Μην αμφιβάλλεις ... ΑΥΤΟΣ ΕΙΝΑΙ! Τον βρήκες, «Ένας αληθινός καθηγητής»!!! Το μόνο που σου μένει είναι να έρθεις σε πιο κοντινή επικοινωνία μαζί του, να τον ακούσεις, να μάθεις πράγματα αξίας από αυτόν και θα αλλάξει η ζωή σου. Αυτός θα αλλάξει την εικόνα των άλλων ...

Πίστεψτέ με! Αυτό που κάνω και είμαι τώρα το χρωστάω σε έναν καθηγητή αληθινό και μοναδικό!!! Τέλειο άνθρωπο!!!!

*Παναγιώτα Τσακίρη*

## Μια αληθινή ιστορία

**Α**ντε καλή αρχή! Καλή σχολική χρονιά!», άκουσα τη φωνή του π. Γεωργίου, τόσο μακριά ενώ ήμουν τόσο κοντά. Τα μάτια μου και το μυαλό μου ήταν σε μια μορφή που αντίκρισα να μπαίνει απ' την αυλόπορτα του σχολείου. Η μορφή ενός άντρα λυγερόκορμου με μαύρα μπουκλωτά μαλλιά να ακουμπούν στον ώμο του και μάτια τόσο όμορφα ίδια αγίου. Ωχ, Θεέ μου, ίδιος ο Άγιος Αναστάσιος! Μόλις τον αντίκρισα ήρθε στο μυαλό μου και η μορφή εκείνη του Αγίου που είχα δει στο όνειρό μου και δεν είχα καταλάβει.

Και σαν δεν φτάνει αυτό, άκουσα ένα κελήδισμα στα αυτιά μου, μια απαλή φωνή να μου λέει: «Έστειλα αυτό που μου ζήτησες, αρκεί να το νιώσεις ...». Τα δάκρυα αμέσως κύλισαν σαν βροχή στα μάτια μου, κρύος ιδρώτας απλώθηκε στο κορμί μου. «Θεέ μου», φώναξα από μέσα μου, «τι συνέβη;». [...]

Ξαφνικά κοίταξα ανάμεσά τους μήπως δω εκείνον, μα δεν ήταν πουθενά. Βγαίνοντας από την πόρτα στάθηκα κάποια δευτερόλεπτα και ύστερα προχώρησα για την τάξη μου μονολογώντας ... «Πώς πάει το κορίτσι μας;», άκουσα μια αντρική φωνή διαφορετική από τις άλλες των καθηγητών που τις είχα μάθει απ' έξω. Πιάστηκα από τα κάγκελα μην ξαναβρεθώ στο έδαφος. Γύρισα το πρόσωπο και ήταν εκείνος, μαζί με τη διευθύντριά μας. «Αχ, μας κατατρόμαξε», είπε η διευθύντρια κι εκείνος χαμογέλασε. Η μιλιά μου δεν έβγαινε. Πλησίασαν κοντά μου. «Αυτό ήταν», είπα, «θα ξαναπέσω». Με κοίταξε με τόση ευγένεια και ακούμπησε το χέρι του στον ώμο μου: «Πώς νιώθεις;» Προσπάθησα να βγάλω μια λέξη, είχε στεγνώσει ο λάρυγγας τελείως. «Σου μιλάει, παιδί μου, ο καθηγητής». «Καλά είμαι, ευχαριστώ», είπα με τρεμάμενη φωνή και παρακαλούσα ταυτόχρονα τον Αγίο μου να μην πέσω. «Περαστικά σου, κορίτσι μου», είπε γεμάτος ενδιαφέρον. «Σας ευχαριστώ πολύ κύριε», του απάντησα και προχώρησα. Το βλέμμα του με κοίταξε, σαν να μην καταλάβαινε, πάνω μου και δίκιο είχε έτσι όπως ήμουν, ούτε εγώ μπορούσα να με καταλάβω. [...]

«Τι έγινε; Γιατί μόνη;», άκουσα ξαφνικά μια αντρική φωνή. Σάστισα και γύρισα το κεφάλι. Τον αντίκρισα με ένα όμορφο χαμόγελο γεμάτο ενδιαφέρον και ειλικρίνεια, τα μάτια του λαμπερά. Ήταν εκείνος ο καθηγητής μου – ή ο Άγιος; Όποιος κι αν είναι, τελοσπάντων, για μένα είναι Άγιος.

«Έ, πήγε να πάρει καφέ η φίλη μου και την περιμένω, δάσκαλε», του απάντησα, και η φωνή μου έτρεμε. «Πολύ ωραία», είπε, «για πες μου

πώς τα πας με το σχολείο;» Ωχ, εδώ φοβάμαι πως θα τα χαλάσουμε, σκέφτηκα από μέσα μου. Τι να του πω τώρα; Ότι βαριέμαι, ότι δεν ασχολούμαι καθόλου με τα βιβλία, ότι έρχομαι μόνο για το χαρτί; Τι γνώμη θα 'χει μετά για μένα; «Ε, να», του είπα με δισταγμό, «δεν είμαι και η καλύτερη, δυσκολεύομαι λιγάκι». «Θα γίνεις», μου απάντησε γεμάτος σιγουριά. «Στο Β΄ δεν είσαι;». «Φυσικά», του απάντησα. «Αυτή την ώρα έχουμε μαζι, έτσι;». «Ναι, μαζί έχουμε, δάσκαλε». «Θα τα πούμε στην αίθουσα», είπε, ακουμπώντας το χέρι στον ώμο μου και χάθηκε ξαφνικά προς το γραφείο.

Σκεφτόμουν εκείνο το «θα γίνεις, θα γίνεις». Τι λέει; Αποκλείεται. Δεν θέλω να έχω τα ίδια όπως με τη μάνα μου, αλλά σ' εκείνον δεν μπορούσα να θυμώσω ούτε να του πω «τι λες». Δεν γινόταν.

Χτύπησε πάλι το κουδούνι για τη δεύτερη ώρα και αυτή τη φορά δεν βαριόμουν, αλλά ήθελα πάρα πολύ να μπω στην τάξη λες και ήθελα να μπω στο θέατρο για παράσταση. Δεν έχασα ούτε λεπτό, σαν τις άλλες φορές, μπήκα αμέσως μέσα και έκατσα στο θρανίο μου. [...] Ξαφνικά μπήκε και εκείνος. «Καλημέρα, παιδιά», είπε γεμάτος γλύκα και χαμόγελο, όπως πάντα, «καλή χρονιά». «Επίσης», του είπαμε. «Ας γνωριστούμε. Είμαι ο κύριος Τάσος Πανταζής». Θεέ μου, συλλογίστηκα, ίδια χαρακτηριστικά, ίδιο όνομα, ίδια καλοσύνη, όλα αυτά τυχαία; Είπαμε ένας-ένας τα ονόματά μας και μαςμίλαγε για διάφορα. «Μαζί θα κάνουμε Ιστορία και Πολιτική Αγωγή», μας είπε.

Όσο ήταν στην τάξη, παρατήρησα ότι δεν καθόταν στην έδρα όπως οι άλλοι καθηγητές. Ή σε κάποιο θρανίο καθόταν ή στεκόταν όρθιος, ίσως να μην τον βολεύει. «Σε λίγο θα πάρουμε τα βιβλία. Θέλω να ξέρετε ότι δεν θα σας κουράσω πολύ. Λίγα πραγματάκια θα λέμε. Όμως να με προσέχετε και να δίνετε λίγο βάση σε ό,τι λέω για να σας βοηθήσω».

Ακόμα κάτι παράξενο: Όλα τα παιδιά, ακόμα και τα πιο ζόρικα αγόρια, τον άκουγαν και δεν έκαναν ούτε την παραμικρή φασαρία, που στον προηγούμενο καθηγητή δεν έπαψαν να λένε διάφορα και να κάνουν πλάκες. Πρωτοφανές. Τι δύναμη έχει, πώς μας καλμάρει, πώς δεν βαριόμασταν, ακόμα δεν κατάλαβα. Το μόνο που ήμουν σίγουρη ήταν ότι απ' την πρώτη ώρα κατάφερε, εκτός από μένα, να κερδίσει την εκτίμηση και το σεβασμό των άλλων συμμαθητών μου, ακόμα και των πιο σκληρών. Και το αξίζει πραγματικά, είναι εντελώς διαφορετικός απ' τους άλλους και σαν άνθρωπος και σαν καθηγητής. [...]

Χτύπησε το κουδούνι, μαζευτήκαμε για προσευχή. Σήμερα τον έχουμε δύο ώρες. Ωραία θα είναι. Απ' την πρώτη μέρα που μπήκε ήταν ευχάριστος. Τελειώσαμε την προσευχή και μπήκαμε στις τάξεις. Ο καθηγητής

μας ήρθε αμέσως. «Χαιρετώ τα παιδιά μου», είπε γεμάτος ευχαρίστηση και αγάπη! «Πώς περάσαμε το Σαββατοκύριακο;». «Ωραία», του απαντήσαμε. Γύρισε στα αγόρια: «Πώς πήγε η ομάδα; Προχωράει;». Συζήτησε λίγο εκεί με τα αγόρια και έβγαλε το βιβλίο της Ιστορίας. «Ποιος μπόρεσε να κάνει την άσκηση που ζήτησα;», ρώτησε. Σήκωσαν δύο-τρεις σίγουροι και καλοί μαθητές το χέρι, η Δήμητρα που τις έκανε πού και πού, και για πρώτη φορά εγώ. Η τάξη είχε γυρίσει και κοίταζε το χέρι μου που ήταν όρθιο. Η Δήμητρα φώναξε: «Τι πράγμα; Έκανες την άσκηση;». Οντως πρωτοφανές για εκείνους. «Σταμάτα», της είπα. «Απλά ήταν εύκολη και είπα να την κάνω. Κακό είναι;». «Όχι, πρωτοφανές», απάντησε. «Έλα, Νότα μου, για πες την». Θυμόταν κιόλας τα ονόματά μας. Αρχισα να τη διαβάζω, την άκουγε με αφοσίωση. Εντωμεταξύ έτρεμα. Πρώτη φορά αποκαλύπτω σε άτομα γραπτά το χαρακτήρα μου, και σε αρκετά άτομα. «Έτσι είμαι», είπα τελειώνοντας τη φράση. «Μπράβο! Τέλεια!», μου είπε. «Αλήθεια, κύριε;», ρώτησα. «Φυσικά! Πολύ καλή! Ψέματα θα σου πω;». Πρώτη φορά άκουσα «μπράβο» από καθηγητή. Χάρηκα που τελικά του άρεσε. Ανυπομονούσα όλη την προηγούμενη μέρα γι' αυτό.

Χτύπησε το κουδούνι για διάλειμμα. «Τελειώσαμε», είπε. «Πηγαίνετε να ξεκουραστείτε, να κάνετε το διάλειμμά σας και θα τα ξαναπούμε». Σηκώθηκα με τη Δήμητρα να βγούμε. «Κορίτσι μου», φώναξε ο καθηγητής. «Ορίστε», του απάντησα. «Την επόμενη φορά θέλω να είσαι πιο σίγουρη και να πιστέψεις στον εαυτό σου», μου είπε χαμογελώντας. Και κοιτάζοντας στα μάτια: «Το υπόσχομαι», του απάντησα και προχώρησα. «Τελικά, εγώ τον συμπάθησα πολύ», μου είπε η Δήμητρα. Την κοίταξα χαμογελώντας. [...]

Πήγα στον Άγιο Αναστάσιο πρώτα. Εκεί ήταν και ο κύριος Πανταζής. Πάει κι εκείνος συχνά και ανάβει κεράκι. Είναι τόσο όμοιοι στην παρουσία. Παρόλο που είναι διαφορετικοί, ένας κοινός θνητός και ένας Άγιος. [...]

Αλλά ένας Άγιος, λένε, ποτέ δεν σε αφήνει. Είναι δίπλα σου σε κάθε στιγμή σου. Αρκεί να πιστεύεις σε αυτόν. Με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο κάνει κάτι, ώστε να σε βοηθήσει. Κι εγώ είχα το δικό μου Άγιο, που πιστεύω τυφλά σ' εκείνον. Το μόνο που δεν μπορώ να καταλάβω ακόμη είναι τι κοινό έχει με τον καθηγητή μου. Ομοιότητα ανθρώπων υπάρχει. Αλλά ομοιότητα Αγίων μόνο στη φαντασία.

Από μακριά είδα να κοντοζυγώνει ο καθηγητής. Αποφάσισα να του ανοίξω κουβέντα. Τι παράξενο, όταν έρχομαι εδώ να τον συναντώ πάντα. Ίσως να με κορόιδευε; Δεν νομίζω. Είναι συνετός και δέχεται τις απόψεις

των άλλων. Είμαι σίγουρη ότι θα καταλάβει. Πήρα την απόφαση. Μια μικρή κουβεντούλα θα ανοίξω, μπας και λύσω το ερώτημά μου.

«Επ! Πάλι εδώ είσαι, Νότα μου;», με ρώτησε καθώς συλλογίζομαι. «Ναι», απάντησα. «Περνάω κάποιες ώρες εδώ». «Καλά κάνεις», αποκρίθηκε εκείνος. «Καθίστε. Είναι τόσο όμορφα εδώ», βρήκα το θάρρος, «αν δεν έχετε πρόβλημα». «Φυσικά και θα κάτσω», είπε, «άλλωστε γι' αυτό ήρθα».

«Μπορώ να σας κάνω μια ερώτηση;». «Σε ακούω», απάντησε. «Πιστεύετε ότι ένας θνητός με έναν Άγιο μπορούν να μοιάζουν;». «Πολύ ωραία ερώτηση, Νότα μου. Θα σου απαντήσω αμέσως. Μπορεί στα χαρακτηριστικά να μην μοιάζουν, αλλά ο ψυχικός κόσμος να ταυτίζεται μεταξύ τους. Όμως είναι σπάνιο αυτό, να μοιάζει ένας θνητός με έναν Άγιο».

«Κι όμως εγώ πιστεύω πως υπάρχει κάποιος που μοιάζει με ένα Άγιο. Δεν θέλω να νομίζετε ότι είμαι τρελή, αλλά πιστέψτε με, αυτός που βλέπει με τα μάτια της καρδιάς μπορεί να καταλάβει περισσότερο από κάποιον άλλον». «Δεν αμφιβάλω γι' αυτό», απάντησε. «Όπως και πιστεύω ότι στην προηγούμενη ζωή σας ήσασταν και εσείς ένας Άγιος. Είστε τόσο καλός. Με έχετε βοηθήσει τόσο πολύ σε πολλά θέματα. Σας είμαι ευγνώμων». «Έλα τώρα, τι λες; Σαν καθηγητής το καθήκον μου κάνω και πάνω απ' όλα σαν άνθρωπος. Και αν μπορώ να βοηθήσω, γιατί όχι;». «Ξέρετε», συνέχισα, «φέτος πέρασε μια χρονιά με αξία. Έμαθα πολλά από εσάς. Πέρα απ' την Ιστορία έμαθα πώς να πιστεύω, να εκτιμώ και να σέβομαι τους γύρω μου, το πώς αυτοδημιουργείς, το πώς καταφέρνεις πράγματα και πως είμαστε όλοι ίσοι και όλα αυτά από εσάς. Κάποια μέρα θα σας το ανταποδώσω, σας το υπόσχομαι». «Δε θέλω τέτοια. Εσύ να 'σαι καλά και να πας μπροστά».

«Το μόνο που θέλω εγώ είναι να 'ρθει η στιγμή που θα γράψω το πρώτο μου βιβλίο. Δάσκαλε, πιστεύετε ότι θα τα καταφέρω;». «Και φυσικά το πιστεύω. Γιατί όχι; Και ειδικά να ξέρεις ότι εσύ που έχεις βιώσει πράγματα, θα τα καταφέρεις. Θα σε βοηθήσει αυτό. Σου το εύχομαι. Και πιστεύω σε σένα, γιατί είσαι ένα ψυχικά χαρισματικό κορίτσι». «Υπάρχει κάτι μου με έχει αγγίξει», συνέχισα, «κάτι αληθινό. Και θέλω το πρώτο μου βιβλίο να το γράψω με αληθινή ιστορία». «Ακόμα καλύτερα. Βάλ' το μπροστά, λοιπόν, και ξεκίνα. Και μόλις τελειώσεις, θέλω να είμαι ο πρώτος που θα το διαβάσει. Εντάξει;», μου είπε. «Φυσικά, δάσκαλε, και θα 'στε ο πρώτος».

Δεν είχα το θάρρος να του πω ότι θα έγραφα για εκείνον. Ντρεπόμουν τόσο πολύ. «Λοιπόν, χάρηκα που τα είπαμε και άνοιξες την καρδιά σου. Σου εύχομαι να περάσεις καλά και καλές διακοπές». Ξαφνικά έπια-

σα το χέρι του και το φίλησα. Δάκρυσα πραγματικά. «Νότα!». «Καλό καλοκαίρι», είπα, και εξαφανίστηκα. Τώρα πια σιγουρεύτηκα. Είναι αυτός, τον οποίο μου έστειλε ο Άγιος Αναστάσιος να φωτίσει με τα λόγια του το μυαλό μου και να ξεκινήσω να κάνω την αρχή του πρώτου μου βιβλίου. Αν του αρέσει κιόλας, θα 'μαι ο πιο πλούσιος άνθρωπος στον κόσμο...

[...] Σε κάποια στιγμή, καθώς κοιτούσα χαμένη στον καθρέφτη, θυμήθηκα τα λόγια του καθηγητή μου: «Όλα στη ζωή ανατρέπονται. Να ζεις την κάθε στιγμή σαν να είναι η τελευταία». Ένα άλλο παράξενο συναίσθημα με έπιασε έπειτα από την γνωριμία μου με αυτόν τον άνθρωπο. Ένιωσα αλλαγή ριζικά στον τρόπο σκέψης μου. Θα μπορούσα να ονομάσω αυτόν τον άνθρωπο ακόμα και «Άγιο». Τώρα πλέον πιστεύω ότι ο Άγιος Αναστάσιος, ο προστάτης μου, με τον καθηγητή μου, πέρα από το όνομα έχουν και την ίδια καθαρή καρδιά. Έχουν γίνει πλέον μέσα μου ένα, και για όλη την υπόλοιπη ζωή μου θα βρίσκονται μέσα μου. Τέτοιοι άνθρωποι σαν τον καθηγητή μου είναι λίγοι, ένας-δυο σε αυτόν τον κόσμο. [...]

Η καρδιά μου ήταν τόσο βαριά. Δεν μπορώ να το πιστέψω πως θα τον αντικρίσω. Ήμασταν ήδη στον Άγιο Αναστάσιο. Ο κόσμος γύρω θρηνούσε πραγματικά. Όλοι είχαν καταλάβει τι άνθρωπος ήταν. Τώρα είχα καταλάβει ότι έκλεψε τις καρδιές όλων. Κι εγώ δεν μπορούσα να κρύψω τα δάκρυσά μου, αν και πιστεύω ότι δεν θα του αρέσει καθόλου, αλλά η στενοχώρια δεν με κρατούσε. Εκείνη τη μέρα όλα ήταν άχρωμα. Στο τέλος άκουσα τον κόσμο να λέει: «Τι καλός, τι άγιος άνθρωπος!»! «Και βέβαια Άγιος», ψιθύρισα. Ένας Άγιος με μορφή καθηγητή.

*Παναγιώτα Τσακίρη*



Η Παναγιώτα, μαθήτρια του Τάσου στο Εσπερινό Γυμνάσιο Χαλκίδας, έχει γράψει ένα εκτενές αφήγημα-βιβλίο για τον αδερφό μου, ένα μικρό απόσπασμα του οποίου δημοσιεύεται εδώ, όπου τον παρουσιάζει ως άγιο, ενώ ακόμα ο Τάσος βρισκόταν σε αυτή τη ζωή. Ο Τάσος ήξερε ότι η Παναγιώτα έγραφε κάτι, δεν είχε διαβάσει το κείμενο και δεν είχε καταλάβει ότι αυτό το κείμενο αφορούσε αποκλειστικά αυτόν.

[Ώχ! Βασανάκια]

Κάθε Μάρτη, κάθε Απρίλη, κάθε Μάη  
το τρενάκι της ψυχής μου ξεκινάει.  
Και στις νιότης με γυρίζει τα λημέρια,  
στα μεγάλα τα ζεστά μου καλοκαίρια.

Τα γλυκά μου βασανάκια τ' ανοιζιάτικα  
μου ραγίζουν την καρδούλα κυριακάτικα.

Κάθε Μάρτη, κάθε Απρίλη, κάθε Μάη  
χελιδόνι η καρδιά μου και πετάει.  
Και θυμάμαι κάτι αγάπες περασμένες,  
γελαστές και τρυφερές και πονεμένες.

Τα γλυκά μου βασανάκια τ' ανοιζιάτικα  
μου ραγίζουν την καρδούλα κυριακάτικα.

*Διονύσης Τζεφρώνης*



Το τραγούδι του Γιάννη Γλέζου δεν έχει αυτόν τον τίτλο. Άρεσε πολύ στον αδερφό μου, πάρα πολύ, κι έλεγε στον Κώστα: «Την άνοιξη θα ερωτευτούμε. Κάτσε να περάσει ο χειμώνας». Κάθε άνοιξη ήταν ερωτευμένος με τη ζωή. Και πέρασε ο χειμώνας κι ήρθε η άνοιξη κι ο αδερφός μου ερωτεύτηκε την *όντως ζωή* κι έφυγε και μας άφησε μονάχους ν' ακούμε τα τραγούδια του. Του Τάσου του άρεσε πολύ, επίσης, το παπαδιαμαντικό διήγημα *Ώχ! Βασανάκια* («τι μελετητής του Παπαδιαμάντη είσαι», μου έλεγε, «που δεν έχεις προσέξει αυτό το διήγημα!»). Τώρα που ετοιμάζα αυτό το αφιέρωμα στον αδερφό μου συνειδητοποίησα ότι στο τραγούδι χρησιμοποιείται η λέξη *βασανάκια* με τον τρόπο του Παπαδιαμάντη. Ίσως τυχαίο; Μάλλον όχι. Δεν μου είχε πει αν είχε προσέξει τη σύνδεση ο Τάσος.

*Την άνοιξη θα ερωτευτούμε, Κώστα ...*

Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης  
Ἔχ! Βασανάκια (ἀπόσπασμα)

Ο εἷς τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ τάξεως, ὑψηλός, ὀστεώδης, με ζωηρὸν βλέμμα, φαινόμενος νὰ εἶναι τοῦλάχιστον δεκαεξαέτης, δὲν ἀπέσπα τὸ βλέμμα του ἀπὸ τὴν ταράτσαν ἐκείνην, τὴν ὑψηλὴν. Ἔως τότε ψυχὴ δὲν ἐφαίνετο ἐπάνω εἰς τὴν ταράτσαν, ἀλλὰ μετ' ὀλίγον ὠραῖον κοράσιον, δεκατεσσάρων ἐτῶν, με τὰ ξανθὰ μαλλιά ξέπλεκα ἐφάνη ἐπὶ τῆς ταράτσας. Κατόπιν ἄλλο τῆς αὐτῆς ἡλικίας ἐπίσης με ξανθὰ μαλλιά, καὶ ἐν ἄλλο με μαῦρα μαλλιά. Ὁ μαθητὴς τότε ἐκεῖνος, ὅστις ἔπασχε φαίνεται, ἀπὸ πρῶμον ἔρωτα, ἠκούσθη νὰ ψιθυρίζῃ:

– Ἄχ! βασανάκια, βασανάκια!

Ὁ γείτων του, ὅστις ἐφαίνετο γνωρίζων τὴν ἀδυναμίαν του, κύψας εἰς τὸ οὔς, τοῦ ἐψιθύρισε τὸ ἐξῆς δίστιχον, τὸ ὁποῖον ἴσως αὐτὸς ἢ ἄλλος κανεὶς μεγαλυτέρας ἡλικίας εἶχε συνθέσει:

*«Γίνε, Μαριώ μου, βόιβοδας, καὶ σύ, Λενιώ μου, μπέης,  
καὶ σύ, μικρὸ Κατερινιώ, κριτῆς γιὰ νὰ με κρένης».*

Τὰ τρία κορίτσια ἐγύριζαν, ἐγύριζαν, ἔφερναν βόλτες ἐπάνω εἰς τὴν ταράτσαν, ἐπεριπατοῦσαν, ἐστέκοντο, ἐκοίταζαν εἰς τὸν οὐρανόν, συνωμιλοῦσαν, ἔρριπταν ματιὰς πρὸς τὸ μέρος τῆς θύρας τοῦ σχολείου, ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταί, καὶ δὲν εἶχαν ἠσυχίαν. Οἱ μαθηταὶ ἐξέχασαν καὶ τὸ σχολεῖον, καὶ τὰ βιβλία, καὶ τὸν διδάσκαλον, καὶ αὐτὸν τὸν παπαγάλον, καὶ ἐσηκώθησαν, κ' ἐκινουῦντο, καὶ οἰστρηλατοῦντο εἰς τρόπον ἐπίφοβον. Τὰ τρία βασανάκια, ὡς τὰ ὠνόμαζεν ὁ πτωχὸς ἐκεῖνος μαθητῆς, δὲν ἔμειναν ἐπὶ πολλὴν ὥραν μόνα τῶν ἐπάνω εἰς τὴν ταράτσαν. Καὶ ἄλλα κατόπιν τῶν βάσανα, καὶ ἄλλα βασανάκια, ἐφάνησαν πλησίον τῶν. Φαίνεται ὅτι ἡ ταράτσα ἐκείνη ἐχρησίμευεν ὡς συνεντευκτήριον ὄλων τῶν κοριτσιῶν τῆς γειτονιάς. Τὸ θέρος, ὅταν ἔπεφτεν ὁ ἥλιος, ἢ τὸν χειμῶνα, ὅταν ἦτο αἰθρία ἡλιοφεγγῆς ἡμέρα, ὡς ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ Δεκεμβρίου, τὰ κοράσια ἀνέβαιναν ἐκεῖ, καταβιβάζοντα τὰ λευκὰ τουλουπάνια τῶν ἑως τοὺς ὀφθαλμούς, στρέφοντα τὰ νῶτα πρὸς τὸν ἥλιον, διὰ νὰ μὴ μαυρίσουν. Καὶ ἠκούετο ἐκεῖ ἐπάνω φαιδρὸν λάλημα καὶ εὔθυμος μινυρισμὸς παρθένων, καὶ κελαδήματα ἀνθρωπίνων χελιδόνων μόλις ἔναρθρα, ἀλλ' ὄχι ὀλιγώτερον κενὰ ἐννοίας ἀπὸ τὰ κελαδήματα τῶν περωτῶν χελιδόνων τοῦ ἔαρος.

Ἦσαν ἦδη ἕξ ἢ ἐπτὰ κοράσια, ἀπὸ δέκα ἕως δεκαπέντε ἐτῶν ἡλικίας, ἐπάνω εἰς τὴν ταράτσαν. Ἄλλ' ὅταν ἠκούσθη ὁ βαρὺς δοῦπος τῶν βημά-

των τῶν μαθητῶν τῆς Β΄ τάξεως, κατερχομένων τὴν κλίμακα, ὡς νὰ τοὺς κατεδίωκον τὰ ἀόρατα φάσματα τῶν εἰς μι ρημάτων καὶ τῶν συνδέσμων καὶ τῶν μετοχῶν, καὶ αἱ ζῶσαι εἰκόνες τῶν μαυροπινάκων, καὶ οἱ δώδεκα ἢ δεκαπέντε ἐκεῖνοι νέοι ἐξῆλθον θορυβωδῶς τῆς θύρας τοῦ σχολείου, κρυναγάζοντες ἐν παρόδῳ – παπαγάλο! θέλεις καφέ; πρὸς τὸ ἀπτόητον ἐκτοπισμένον πτηνὸν τὸ ὁποῖον τοὺς ἔβλεπεν ἐν μακαρία ἀπαθείᾳ, κωφεῦον εἰς τὰς παροτρύνσεις των, τότε τὰ εὐθυμα κοράσια ἐκεῖνα ἔγιναν διὰ μιᾶς ἄφαντα ἀπὸ τὴν ταράτσαν. Τοῦτο τὸ ἔκαμαν κάπως ὡς νὰ ἐσπλαγχνίσθησαν τοὺς πτωχοὺς μαθητὰς τῆς Γ΄ τάξεως, οἱ ὁποῖοι μετὰ πόνου καὶ σπαραγμοῦ καρδίας θ' ἀνέβαινον εἰς τὴν παράδοσιν, τώρα ὅτε ἦλθεν ἡ σειρά των, ἐνόσφ τὰ βασανάκια ἐκεῖνα εὐρίσκοντο ἐπὶ τῆς ταράτσης. Οἱ μαθηταὶ ἀνέβησαν τότε μὲ διπλὴν λύπην, διὰ τὴν θετικὴν ταύτην καὶ τὴν ἀρνητικὴν δυστυχίαν.

Μόλις ἀνέβησαν οἱ μαθηταὶ εἰς τὸν τόπον τῆς παραδόσεως, καὶ τὰ κοράσια ἐφάνησαν πάλιν διὰ μιᾶς ἐπὶ τῆς ταράτσης. Ἀλλὰ τώρα δὲν ἔμειναν πλέον ὅσα ἦσαν. Ἡ μικρὰ ἀγέλη ἠῤῥησε ταχέως, καὶ θὰ ἦσαν ὅλα δεκαπέντε ἕως δεκαοκτῶ κοράσια, ἐπάνω εἰς τὴν ταράτσαν. Ἦσαν πρῶτον τὸ Μαριῶ καὶ τὸ Λενιῶ καὶ τὸ Κατερινιῶ, τὰ τρία κοράσια τῆς οἰκίας. Εἶτα εἶχον ἔλθει ἀπὸ τὴν πρώτην γειτονικὴν οἰκίαν τὸ Ξενιῶ καὶ τὸ Κουμπῶ, δύο ὠραῖαι μελαγχροιναὶ ἀδελφαί, ἢ μία δεκατεσσάρων καὶ ἢ ἄλλη δώδεκα ἐτῶν. Μετ' αὐτὰς ἦλθαν τὸ Φωλιῶ τὸ Βελισάριο καὶ τὸ Μαχῶ τὸ Πορταρίτικο, ἀπὸ δύο ἄλλας παρακειμένας οἰκίας. Κατόπιν ἦλθαν τὸ Κατινιῶ, ἢ παπαδοπούλα, καὶ ἢ Εὐανθία, ἢ καπετανοπούλα, ἀπὸ τὴν οἰκίαν τῆς ἐξαδέλφης των, τῆς Μαχῶς, ὅπου εὐρίσκοντο· ὕστερον ἦλθαν τὸ Τσιτσῶ τὸ Ραφτί, καὶ τὸ Ἀσπασῶ τὸ Παναδί, καὶ ἢ Σοφοῦλα τὸ Μπακιρί, καὶ τελευταῖαι ἦλθαν ἢ Μόρφω, ἢ Σερετούλα, καὶ τὸ Κυρατσῶ καὶ τὸ Ἀσμινιῶ, αἱ ἀδελφαί της, καὶ προσετέθησαν εἰς τὰς ἄλλας. Ὅλοι ἢ σχεδὸν ὅλοι ἦσαν ὠραῖα κοράσια μὲ γαλανὰ ὄμματα, μὲ μαῦρα ὄμματα, μὲ βαθέα καὶ ἀμαυρὰ καὶ οἰνωπὰ ὄμματα, μὲ λευκὸν χρῶτα, μὲ μελίχρυσον καὶ χνοάζοντα χρῶτα, μὲ μαύρους καὶ οὔλους βοστρύχους, μὲ μακροὺς καὶ ξανθοὺς καὶ καστανοὺς πλοκάμους, μὲ ἐλαφρὰ βαθουλώματα περὶ τὰς κόγχας τῶν ὀφθαλμῶν, μὲ ὠραῖα λεπτὰ ρόδινα ἢ ἄβρὰ καὶ κοράλλινα χεῖλη, μὲ κυανιζούσας φλέβας, μὲ χαρίεντας λακκίσκους καὶ γελασίνους ὑπὸ τὰς παρεϊάς, μὲ ἀναστήματα νεοφύτων κυπαρίσσω, μὲ λευκὰ τουλουπάνια, μὲ λεπτὰ καὶ διαφανῆ ἀλέμια περὶ τὴν κεφαλὴν, μὲ κοντὰ φουστανάκια, μὲ λευκὰς περικνημίδας, καὶ μὲ συρτὰς ἐμβάδας.

Συνῆλθον ἐκεῖ, ὑψηλὰ εἰς τὴν ταράτσαν, καθὼς τὰ χελιδόνια εἰς τὸν ἄνω πυργίσκον τοῦ μαρμαρίνου κωδωνοστασίου τὸ θέρος, καὶ ὠμίλουν

καὶ ἐκελάδουν, καὶ ἐγέλων καὶ ἐτερέτιζον, καὶ συνδιελέγοντο καὶ ἐτιτύβιζον. Ἡ μία ἐπεχειρεῖ νὰ διηγηθῆ ἄτι τι, καὶ τὸ ἄφηνε μισόν, διότι ἡ ἄλλη τὴν διέκοπτε δι' ἐρωτήσεων, δι' ἐπιφωνημάτων καὶ διὰ παρατηρήσεων. Ἡ τρίτη ἤρχιζεν ἄσμα καὶ ἔλεγε μόνον ἓνα στίχον καὶ μισόν· ἡ τετάρτη ἔσυρε τέσσαρα ἢ πέντε βήματα καλαματιανοῦ καὶ ἔπαυε. Ἡ ἄλλη συνέπλεκε κατὰ τινα τρόπον τοὺς βραχίονας σταυρωτὰ μὲ ἄλλας δύο, καὶ τὰς ἐβίαζε νὰ χορεύσωσι τὴν «καμάρα» ἄδουσα ἅμα ἀργῶς καὶ μελωδικῶς:

*«Καμάρα χτί, καμάρα χτί,  
καμάρα χτίζω στὸ γιαλό ...»*

Καὶ ἡ καμάρα δὲν ἐστέριωνε, καὶ καμμία ἐπιχειρήσεις δὲν εὐωδοῦτο, καὶ καμμία συνδιάλεξις δὲν ἐλάμβανε πέρας. Δὲν ὑπῆρχεν ἔννοια, δὲν ὑπῆρχε σκέψις καὶ στοχασμὸς καὶ σκοτούρα. Ὅμματα ἔλαμπαν, παρειαὶ ἀνθοῦσαν, χαμόγελα ἀνέτελλαν, ἄσματα ἐν ψιθυρισμῶ, καὶ αἰσθήματα ἐν ἐμβρῶ, καὶ βαθεῖαι πνοαὶ καὶ ἐλαφροὶ στεναγμοί, καὶ αὔραι τῆς νεότητος ἐρρίπιζον, ἀερίζον, ἐδρόσιζον, τὰ σώματα καὶ τὰς καρδίας.



Ἔτσι προχώρεσα στο σκοτεινὸ μονοπάτι  
κι ἐστριψα στο περβόλι μου κι ἐσκαψα κι ἐθαψα το καλάμι  
καὶ πάλι ψιθύρισα: «Θα γίνεῖ ἡ ἀνάστασις μιαν αὐγή,  
πὼς λάμπουν τὴν ἀνοιξὴ τα δέντρα θα ροδαμίσει το ὄρθρου ἡ μαρμαρυγή,  
θα ξαναγίνεῖ το πέλαγο καὶ πάλι το κύμα θα τινάξει τὴν Ἀφροδίτη·  
εἴμαστε ὁ σπόρος ποὺ πεθαίνει». Καὶ μῆκα στ' ἀδειανό μου το σπίτι.

Γιώργος Σεφέρης,  
*Ἡμερολόγιο Καταστρώματος Γ', Μνήμη Α'*



*εἴμαστε ὁ σπόρος ποὺ πεθαίνει.* Ὁ Γ.Π. Σαββίδης σχολιάζει: «πρβλ. *ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει* (Ἰωάν. 12, 24)».

[*Άναστάσιμη ώδίνη*]

*Άνοιγε δρόμο προς το φως. Αλήθεια ήταν: το τούνελ.  
Το δυνατό φως. Αυτό ήταν λοιπόν. Μια φωνή ακούστηκε:  
«Είναι αγόρι!»  
Florian Meimberg*

*Βασίλη, τα αισθήματά μου για τους Πανταζήδες είναι αληθινά και διαχρονικά. Να μοιραστώ κι ένα ευχάριστο νέο, όπως ταιριάζει σε φίλους. Έγινα μπαμπάς. Πριν δύο μήνες γεννήθηκε η κόρη μου!  
Κώστας, 16.8.2010*

**Α**ν οι ανθρώπινες υποθέσεις αφεθούν μόνες τους, δεν μπορεί παρά να υπακούσουν στο νόμο της θνητότητας, ο οποίος είναι ο πιο αναμφισβήτητος και ο μόνος θετικός νόμος μιας ζωής εξαντλούμενης ανάμεσα στην γέννηση και στον θάνατο. Η λειτουργία της πράξης είναι ότι παρεμβάλλεται σ' αυτόν τον νόμο, διότι διακόπτει την άτεγκτη αυτόματη πορεία της καθημερινής ζωής, που με τη σειρά της, όπως είδαμε, διέκοπτε τον κύκλο της βιολογικής διαδικασίας της ζωής και παρεμβαλλόταν σ' αυτόν. Η ζωή του ανθρώπου στην πορεία της προς τον θάνατο θα οδηγούσε αναπόφευκτα κάθε τι το ανθρώπινο στην κατάρρευση και στην καταστροφή, αν δεν υπήρχε η ικανότητα να διακόπτεται και να αρχίζει κάτι καινούργιο – ικανότητα η οποία ενυπάρχει στην πράξη ως διαρκής υπόμνηση ότι οι άνθρωποι, αν και είναι καταδικασμένοι να πεθάνουν, δεν γεννιούνται για να πεθάνουν αλλά για να αρχίσουν τη ζωή τους. Ωστόσο, όπως ακριβώς από τη σκοπιά της φύσης η ευθύγραμμη πορεία της ζωής του ανθρώπου απ' τη γέννηση στον θάνατο μοιάζει σαν ιδιόμορφη εκτροπή από τον συνήθη φυσικό κανόνα της κυκλικής κίνησης, έτσι και η πράξη, αν τη δούμε από την σκοπιά των αυτόματων διαδικασιών που φαίνονται να καθορίζουν την πορεία του κόσμου, μοιάζει με θαύμα. Στη γλώσσα της φυσικής επιστήμης, είναι το «άπειρα απίθανο που επισυμβαίνει τακτικά». Η πράξη είναι στην πραγματικότητα η μόνη θαυματουργή ικανότητα του ανθρώπου, καθώς ασφαλώς θα γνώριζε πολύ καλά ο Ιησούς ο Ναζωραίος (του οποίου οι συλλήψεις πάνω στην ικανότητα τούτη μπορούν να συγκριθούν στην πρωτοτυπία και στην καινοτομία τους με τις συλλήψεις του Σωκράτη σχετικά με τις δυνατότητες της σκέψης) όταν παρομοίαζε την δύναμη της συγγνώμης με την γενικότερη δύναμη της επιτέλεσης

θαυμάτων, θέτοντάς τις και τις δύο στο ίδιο επίπεδο και εντός των δυνατοτήτων του ανθρώπου.

Το θαύμα που διασώζει τον κόσμο, την σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων, από την αναμενόμενη, «φυσική» του κατάρρευση είναι σε τελευταία ανάλυση το γεγονός της γέννησης, πάνω στο οποίο θεμελιώνεται οντολογικά η ικανότητα της πράξης. Είναι, με άλλους λόγους, η γέννηση των νέων ανθρώπων και το καινούργιο ξεκίνημα, η πράξη για την οποία είναι ικανοί χάρη στη γέννησή τους. Μόνο η ολοκληρωμένη βίωση αυτής της ικανότητας μπορεί να προσδώσει στις ανθρώπινες υποθέσεις πίστη και ελπίδα, τα δύο αυτά θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης, τα οποία η ελληνική αρχαιότητα αγνόησε παντελώς, υποτιμώντας την διατήρηση της πίστης ως μια ασυνήθιστη και όχι πολύ σπουδαία αρετή και συμπεριλαμβάνοντας την ελπίδα μεταξύ των κακών της αυταπάτης μέσα στο κουτί της Πανδώρας. Αυτή ακριβώς η πίστη στον κόσμο και η ελπίδα για τον κόσμο βρίσκουν την πιο μεγαλειώδη και σαφή έκφρασή τους στα λίγα λόγια, με τα οποία τα Ευαγγέλια αναγγέλουν τα «καλά νέα» τους: «Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν».

*Hannah Arendt*



*ὠδίνη* = «πόνος τοκετού», σχολιάζει το στίχο του Σεφέρη ο Γ.Π. Σαββίδης, από μάλλον φόβο μην συγχύσει τη λέξη ο αναγνώστης με την *οδύνη*. Διαβάζοντας Σεφέρη, που διάβαζε ο Τάσος, ψάχνοντας ίχνη του αδερφού μου, έπεσα πάνω σ' αυτόν το συγκλονιστικό στίχο και θεώρησα ότι ταιριάζει ως τίτλος στο κείμενο της Arendt.

Ἀνδρέας Καρκαβίτσας  
*Ἡ Γοργόνα*

**Μ**ὲ τὸ μπρίκι τοῦ Καπετὰν Φαράση ἀρμένιζα μισοκάνανα ἐκείνη τὴ νύχτα. Σπάνια νύχτα! πρώτη καὶ τελευταία θαρρῶ στὴ ζωὴ μου.  
[...]

Ἄξαφνα ἀνατρόμαξα. Κάτω βαθιά, μέσ' ἀπὸ τὸ μενεξεδένιο σύγνεφο, εἶδα νὰ προβαίνει ἴσκιος πελώριος. Ἡ χοντρή κορμοστασιά, τὸ πυργογύριστο κεφάλι του φάνταζαν Ἁγιονόρος. Τὰ δύο του μάτια γύριζαν φωτεινοὺς κύκλους κι ἔβλεπαν περήφανα τὸν Κόσμο πρὶν τὸν κλωτσήσουν στὴν καταστροφή. Νά τος, εἶπα, ὁ θεόσταλτος ἄγγελος, ὁ χαλαστής καὶ σωτήρας! Τὸν ἔβλεπα κι εἶχα σύγκρυο στὴν ψυχή. Ἀπὸ στιγμή σὲ στιγμή πρόσμενα σφυρὶ νὰ πέση τὸ φριχτὸ χτύπημα. Πάει τώρα ἡ Γῆ μὲ τοὺς καρπούς, πάει κι ἡ θάλασσα μὲ τὰ ξύλα της! Οὔτε τραγούδια πλιό, οὔτε ταξίδια, οὔτε φιλιά!

Ἀλλὰ δὲν ἄκουσα τὸ χτύπημα. Ὁ ἴσκιος πρόβαινε στὰ νερὰ μὲ ἄλματα πύρινα. Κι ὅσο γρηγορότερα πρόβαινε, τόσο μίκραινε ἡ κορμοστασιά του. Καὶ ἄξαφνα ὁ θεότρομος ὄγκος χιλιόμορφη κόρη στάθηκε ἀντίκρου μου. Διαμαντοστόλιστη κορώνα φοροῦσε στὸ κεφάλι καὶ τὰ πλούσια μαλλιά γαλάζια χήτη ἄπλωναν στὶς πλάτες ὡς κάτω στὰ κύματα. Τὸ πλατὺ μέτωπο, τ' ἀμυγδαλωτὰ μάτια, τὰ χεῖλη της τὰ κοραλλένια ἔχυναν γύρα κάποια λάμψη ἀθανασίας καὶ κάποια περηφάνεια βασιλική. Ἀπὸ τὰ κρυσταλλένια λαιμοτράχηλα κατέβαινε κι ἔσφιγγε τὸ κορμί ὀλόχρυσος θώρακας λεπιδωτός καὶ πρόβαλε στὸ ἀριστερὸ τὴν ἀσπίδα κι ἔπαιζε στὸ δεξιὸ τὴ Μακεδονικὴ σάρισα.

Δὲν εἶχα συνέρθει ἀπὸ τὴν ἀπορία καὶ φωνὴ γλυκειά, ἤρεμη καὶ μαλακὴ ἄκουσα νὰ μοῦ λέη:

– Ναύτη – καλεναύτη· ζῆ ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος;

Ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος! Ψιθύρισα μὲ περισσότερὴ ἀπορία. Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ ζῆ ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος; Δὲν ἤξερα τί ρῶτημα ἦταν ἐκεῖνο καὶ τί νὰ τῆς ἀποκριθῶ, ὅταν ἡ φωνὴ ξαναδευτέρωσε:

– Ναύτη – καλεναύτη· ζῆ ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος;

– Τώρα, Κυρά μου! ἀπάντησα χωρὶς νὰ σκεφτῶ. Τώρα βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος! Οὔτε τὸ χῶμα του δὲ βρίσκεται στὴ γῆ.

Ὠμέ! κακὸ ποῦ το 'παθα! Ἡ χιλιόμορφη κόρη ἔγινε μεμιᾶς φοβερὸ σίχαμα. Κύκλωπας βγήκε ἀπὸ τὸ κῦμα κι ἔδειξε λεπιοντυμένο τὸ μισὸ κορμί. Ζωντανὰ φίδια τὰ μεταξόμαλλα σηκώθηκαν περαδῶθε, ἔβγαλαν γλῶσσες καὶ κεντριά φαρμακερὰ κι ἔχυσαν φοβεριστικὸ ἀνεμοφύσημα.

Τὸ θωρακωτὸ στῆθος καὶ τὸ παρθενικὸ πρόσωπο ἄλλαξαν ἀμέσως σὰ νὰ ἦταν ἡ Μονοβύζω τοῦ παραμυθιοῦ. Τώρα καλογνώρισα μὲ ποιὸν εἶχα νὰ κάμω! Δὲν ἦταν ὁ Χάρος τῆς Γῆς, ὁ χαλαστής καὶ σωτήρας ἄγγελος. Ἦταν ἡ Γοργόνα, τ' Ἀλέξαντρου ἡ ἀδερφή, ποὺ ἔκλεψε τ' ἀθάνατο νερὸ καὶ γύριζε ζωντανὴ καὶ παντοδύναμη. Ἡ Δόξα ἦταν τοῦ μεγάλου κοσμοκράτορα, ἀγέραστη κι αἰώνια σὲ στεριά καὶ θάλασσα. Καὶ μόνο γιὰ Κείνης τὸν ἐρχομὸ ἔχυσε ὁ Πόλος τὸ Σέλας του, νὰ στρώση τὸν ἀθέρα της μὲ τῆς πορφύρας τὸ χρῶμα. Δὲ ρωτοῦσε βέβαια γιὰ τὸ φθαρτὸ σῶμα, ἀλλὰ γιὰ τὴ μνήμη τοῦ ἀφέντη της. Καὶ τώρα στὴν ἄκριτή μου ἀπόκριση μανιασμένη ἔρριξε τὸ χέρι, ἓνα δασοτριχωμένο καὶ βαρὺ χέρι στὴν κουπαστή, ἔπαιξε ζερβόδεξα τὴν οὐρά της κι ἔδειξε Ὠκεανὸ τὸν μαλακὸ Πόντο.

– Ὅχι, Κυρά, ψέματα! ... τρανοφώναξα μὲ λυμένα γόνατα.

Ἐκείνη μὲ κοίταξε αὐστηρὰ καὶ μὲ φωνὴ τρεμάμενη ξαναρώτησε:

– Ναύτη – καλεναύτη· ζῆ ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξαντρος;

– Ζῆ καὶ βασιλεύει· ἀπάντησα εὐθύς. Ζῆ καὶ βασιλεύει καὶ τὸν κόσμον κυριεύει.

Ἄκουσε τὰ λόγια μου καλά. Σὰ νὰ χύθηκε ἀθάνατο νερὸ ἡ φωνὴ μου στὶς φλέβες της, ἄλλαξε ἀμέσως τὸ τέρας κι ἔλαμψε παρθένα πάλι χιλιόμορφη. Σήκωσε τὸ κρινάτο χέρι της ἀπὸ τὴν κουπαστή, χαμογέλασε ροδόφυλλα σκορπώντας ἀπὸ τὰ χεῖλη της. Καὶ ἄξαφνα στὸν ὀλοπόρφυρον ἀέρα χύθηκε τραγούδι πολεμικὸ, λὲς καὶ γύριζε τώρα ὁ Μακεδονικὸς στρατὸς ἀπὸ τὶς χῶρες τοῦ Γάγγη καὶ τοῦ Εὐφράτη.

Σήκωσα τὰ μάτια ψηλὰ καὶ εἶδα τ' ἀέρινα ποτάμια, τὰ σκοτεινὰ καὶ τὰ πράσινα, τὰ χρυσορόδινα καὶ τὰ γλαυκά, νὰ σμίγουν στὸν οὐρανὸ καὶ νὰ κάνουν Στέμμα γιγάντιο. Ἦταν κάμωμα τοῦ καιροῦ ἢ μὴν ἦταν ἀπόκριση στὸ ρώτημα τῆς ἀθάνατης; Ποιὸς ξέρει. Μὰ σιγὰ-σιγὰ οἱ ἀχτῖνες ἄρχισαν νὰ θαμπώνουν καὶ νὰ σβήνουν μιὰ μὲ τὴν ἄλλη, λὲς κι ἔπαιρνε τὰ κάλλη μαζί της ἡ Γοργόνα στὴν ἄβυσσο.

Τώρα οὔτε Στέμμα οὔτε Τόξο φαινόταν πουθενά. Κάπου-κάπου σκόρπια σύγγεφα ἔμεναν σταχτιὰ καὶ κάτωχρα· καὶ μέσα στὴν ψυχὴ μου θαμπὴ καὶ ξέθωρη ἡ πορφύρα τῆς πατρίδας μου.

Μὲ τὸ μπρίκι τοῦ καπετὰν Φαράση ἀρμένιζα μισοκάναλα ἐκείνη τὴ νύχτα.

Τώρα να μ' αφήνατε ήσυχον,  
τώρα συνηθίστε χωρίς εμένα.

Όμως επειδή ζητάω σιωπή,  
μη νομίζετε πως θα πεθάνω,  
μου συμβαίνει εντελώς το αντίθετο:  
συμβαίνει πως πρόκειται να βιωθώ.

Συμβαίνει πως είμαι και ότι συνεχίζω.

Και επειδή έζησα τόσο,  
θέλω να ζήσω άλλο τόσο.

Αφήστε με μόνο μου με την ημέρα.  
Ζητάω την άδεια να γεννηθώ.

*Πάβλο Νερούδα*



Το ποίημα αυτό το βρήκε η Αλεξάνδρα και είναι το κείμενό της εδώ για το φίλο της τον Τάσο.

## Ένα αναμώδιο υστερόγραφο

Δεν είχα την τύχη να γνωρίσω προσωπικά τον Τάσο Πανταζή. Με τον αδελφό του, τον Βασίλη, μας συνδέει μια μακρόχρονη γνωριμία και γόνιμη συνεργασία η οποία προ πολλού ξεπέρασε τα τυπικά και έγινε φιλία. Επίσης, μας συνδέει η εμπειρία της απώλειας των αδελφών μας, του αγαπημένου του αδελφού Τάσου πριν δύο χρόνια, και της αδελφής μου Έλκε το 2006. Και οι δύο έφυγαν ξαφνικά, αιφνίδια, από ίδια αιτία, και οι δύο στην ίδια ηλικία των μόλις 43 ετών.

Ήταν τιμή μου να επιμεληθώ εκδοτικά την έκδοση του παρόντος τεύχους. Δουλεύοντας τα κείμενα αντιλήφθηκα την εξαιρετική προεργασία που είχε κάνει ο Βασίλης. Κατάφερε να συγκεντρώσει ακούραστα κείμενα, μαρτυρίες, αποσπάσματα και μηνύματα, που το καθένα από αυτά αποτελεί ένα συγκινητικό, παραστατικό κομμάτι στο ψηφιδωτό της μνήμης του αδελφού του Τάσου. (Και ποιος μπορεί να φανταστεί –έστω στο ελάχιστο– το συναισθηματικό φόρτο που σήκωνε ο Βασίλης διαλέγοντας και σχολιάζοντάς τα;) Από την άλλη μεριά ένιωθα την απέραντη εκτίμηση και αγάπη που εξέφρασαν φίλοι, γνωστοί, συνάδελφοι και μαθητές για τον Τάσο. Η επιλογή κειμένων του Βασίλη και το περιεχόμενο των καταθέσεων ψυχής αυτών ξετυλίγουν στον αναγνώστη, εμφανίζουν κυριολεκτικά και ανασταίνουν έναν Τάσο αγαπητό, φιλικό, ανιδιοτελή, εξυπηρετικό, ευαίσθητο, σκεπτικό, διψασμένο για τη ζωή και τη γνώση, δάσκαλο, φιλόσοφο, ποιητή ... άνθρωπο.

Κατά περίεργο τρόπο ο Τάσος των μαρτυριών αυτών μου θύμιζε κάποιον. Έσπαγα το κεφάλι μου να ανακαλύπτω γιατί μου ήταν τόσο γνωστός, οικείος. Έφερα πρόσωπα στο νου μου, αλλά σε όλους ταίριαζε μεν το ένα, έλειπε δε το άλλο. Όταν αντιλήφθηκα επιτέλους ακριβώς αυτήν την περίεργη αντίφαση στο χαρακτήρα του Τάσου, λύθηκε ο γρίφος. Ποιος δε θυμάται το πανέμορφο βιβλίο *Νάρκισσος και Χρυσόστομος* του Hermann Hesse, όπου ο συγγραφέας διασπά τις αντιφατικές τάσεις της ανθρώπινης ψυχής και τις αντιστοιχεί στους δύο πρωταγωνιστές του μυθιστορήματος, στον πνευματικό ασκητή, μοναχό και ηγούμενο Νάρκισσο και στον ανήσυχο καλλιτέχνη, ταξιδιώτη και λάτρη της ζωής και των γυναικών, της απόλαυσης και της ηδονής, Χρυσόστομο. Ο Τάσος, λοιπόν, ενώνει ξανά τις δύο πλευρές αυτές, τις συμφιλιώνει με αρμονία, με έναν παραδειγματικό για όλους τρόπο ζωής, φιλοσοφημένο, προσγειωμένο στα προβλήματα και στις χαρές της κοινωνίας και του συνανθρώπου, αλλά και αρκετά απογειωμένο ώστε να αντέξει την τρέλα και απόγνωση

αυτού του κόσμου και να μην χάσει την επαφή με την ανώτερη ουσία της ζωής.

Άλλος ένας συνειρμός μου ήρθε διαβάζοντας στο κείμενο του Βασίλη εκείνη τη συγκλονιστική πρόταση για την έσχατη στιγμή, εκείνη της φυγής του Τάσου, όπου «έπεσε όρθιος, με το τελευταίο τσιγάρο στο στόμα, έχοντας τραβήξει την τελευταία τζούρα της ζωής αυτής ...». Μου θύμισε το τέλος του πρωταγωνιστή στην τελευταία σελίδα του βιβλίου *Die Kinder der Finsternis* του Wolf von Niebelschütz, εκείνου του Μπαράλ, βοσκού, φτωχικής καταγωγής, ο οποίος λόγω της ιδιοσυγκρασίας του, της καλοσύνης και ικανότητας αλλά και ιδιοφυίας του γίνεται καλός, δίκαιος και πολύ αγαπητός βασιλιάς της χώρας του. Και εκείνος, έχοντας εκπληρώσει το έργο του σε τούτον τον κόσμο, έφυγε αιφνίδια, στο κατώφλι της εκκλησίας, «σήκωσε το χέρι του, τρίκλισε προς τα πίσω, γύρισε και έπεσε, τα πόδια στις αγιασμένες πέτρες, το κεφάλι έξω στο χώμα, τα μπλε του μάτια ανοιχτά προς τον γαλάζιο ουρανό».

Φτάνοντας στο τέλος των εκδοτικών εργασιών και λίγο πριν την εκτύπωση του τεύχους-αφιερώματος θαρρώ πως «γνώρισα» τον Τάσο μέσα από τα κείμενα αυτά. Δημιουργήθηκε μια εικόνα μέσα μου που πήρε κομμάτια από τις μαρτυρίες, μορφή από τις φωτογραφίες και ουσία από τις συνομιλίες με τον Βασίλη. Λες και τον ξέρω χρόνια. Έναν άνθρωπο, που θα ήθελα να είχα την τιμή και ευκαιρία να γνωρίσω προσωπικά. Τυχεροί, ευτυχισμένοι, ευλογημένοι και κερδισμένοι εκείνοι, που ζούσαν –έστω για λίγο– τη συντροφιά του Τάσου Πανταζή. Τους ζηλεύω! Με την καλή την έννοια!

*Κρασιά Πρέβεζας  
Michael Stork*

Περνά ο καιρός και της μικρής ζωής η ιστορία  
χώρα γίνεται. Δικό της χάρτη αποκτά  
που μεγαλώνει διαρκώς μέχρι να την σκεπάσει.  
Την ταξιδεύουμε μόνοι.  
Μέσα της επικάθονται των ημερών οι πεδιάδες.  
Των εποχών σμιλεύουν το ανάγλυφο  
ένα κομμάτι μόνο  
γίνεται μέρος της αφής μας.  
Χρόνων προσχώσεις μάς αλλάζουν.  
Και περιμένουμε να φτάσει ο γεωγράφος  
κρατώντας το αποτύπωμα απ' τον δικό μας χάρτη.

*Γιώργος Γώτης*

❧

«Τὴν ἀγαμένην ...»  
Μοσκοβολᾶς γαλήνη,  
καλὰ θὰ πλέψεις.

*N. Δ. Τριανταφυλλόπουλος*

Αρκετά είπαμε ως εδώ, Αδερφέ μου.  
Δική μου, κι όχι δική σου,  
ανάγκη ήταν ο απολογισμός  
της ζωής και του έργου σου.

*Μπάμπης Δ. Κλάρας*



Η θεατρική ομάδα ξεκίνησε πέρσι μετά από παρακίνηση κάποιων μαθητών να αναλάβουν ένα θεατρικό έργο με σκοπό αυτό να αποτελέσει αφορμή για τη δημιουργία μιας θεατρικής ομάδας.

Η διανομή ρόλων και η διασκευή έγινε αρχές Σεπτεμβρίου 2008. Έπαιτα από επιθυμία και ενδιαφέρον κάποιων γονακίων, προστέθηκαν στην ομάδα 7 νέα μέλη μεγαλύτερης ηλικίας.

Ελπίζουμε το έργο αυτό να παρακινήσει κι άλλους ανθρώπους και η ομάδα μας να γίνει ακόμη μεγαλύτερη.

Ευχαριστούμε πολύ για τη συμπαράσταση όσων βοήθησαν.

## Ο ΚΟΥΤΣΟΜΠΟΛΗΣ

### ΜΙΑ ΔΙΑΣΚΕΥΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΔΗΜΗΤΡΗ ΨΑΘΑ



ΑΦΙΕΡΩΜΕΝΟ ΣΤΗΝ ΜΝΗΜΗ ΤΩΝ:

ΕΥΓΕΝΙΑΣ ΚΑΛΛΑΡΓΥΡΟΥ

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΠΑΝΤΑΖΗ

ΤΟΠΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΑΝΤΙΠΑΡΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΚΑΙ ΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ

#### ΠΡΟΣΩΠΑ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ

**ΘΑΝΑΣΗΣ:** ΝΙΚΟΣ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΣ

**ΚΛΑΙΡΑ:** ΜΑΡΙΑ ΚΑΠΟΥΤΣΟΥ

**ΑΝΝΕΤΑ:** ΜΑΡΙΑ ΦΑΡΟΥΠΟΥ

**ΑΔΕΚΟΣ:** ΒΑΡΒΑΡΑ ΔΕΙΚΤΑ

**ΕΛΕΝΗ:** ΜΑΡΙΑ ΜΑΟΥΝΗ

**ΜΑΤΟΥΛΑ:** ΧΡΥΣΟΥΛΑ ΠΑΛΛΙΟΛΟΓΟΥ

**ΜΑΝΩΛΗΣ:** ΕΛΕΝΗ ΠΑΤΕΛΗ

**ΝΙΚΟΛΟΣ:** ΜΑΡΙΚΑ ΠΑΤΕΛΗ

**ΜΑΡΙΝΑ:** ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΦΑΡΟΥΠΟΥ

**ΚΑΤΙΝΑ:** ΑΡΕΤΗ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ

**ΑΝΤΩΝΗΣ:** ΑΝΝΑ ΜΑΡΙΝΑΤΟΥ

**ΒΑΓΓΕΛΙΩ:** ΜΑΡΙΑ ΚΕΜΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ

#### ΛΙΓΑ ΛΟΓΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΕΡΓΟ

Καθιερώθηκε να αποδίδουμε στις γυναίκες το κουτσομπολιό, αυτή την πανέμφακα συνήθεια ως μια ιδιαίτερη αδυναμία τους. Όμως και οι άντρες δεν υστερούν και πολύ σ' αυτό το σπορ, που άλλοτε εξυπηρετεί την κακία και άλλοτε την ψυχαγωγία μας. Το έργο αυτό έχει την πρόθεση να δείξει τις διάφορες μορφές του κουτσομπολιού, τις επεκτάσεις, τις συνέπειές του και τις περιπλοκές του. Μια μικρή κακαλογία μπορεί να θεραπευθεί από στόμα σε στόμα, να γίνει εκρηκτική συκοφαντία και να ξεσπάσει ακόμα και πάνω στο κεφάλι του ίδιου του κουτσομπολιού!

(κριτική στο έργο του Δημ. Ψαθά)

**ΣΥΝΤΕΛΕΣΤΕΣ-ΣΥΝΤΟΝΙΣΤΕΣ:** ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΙΝΑΤΟΥ,

ΛΙΤΣΑ ΒΙΑΖΗ, ΕΛΕΝΗ ΚΑΠΟΥΤΣΟΥ

**ΜΑΚΙΓΙΑΣ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΡΟΥΧΩΝ - ΚΟΜΜΩΣΕΙΣ:**

ΜΑΡΟΥΣΣΑ ΦΑΡΟΥΠΟΥ, ΣΟΥΖΥ ΒΙΑΖΗ

**ΗΧΟΣ - ΦΩΤΑ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΑΙΘΟΥΣΑΣ:** ΚΟΣΜΑΣ

ΜΑΡΙΝΑΤΟΣ, ΣΩΤΗΡΗΣ ΣΚΟΥΡΤΗΣ, ΑΠΟΣΤΟΛΗΣ

ΚΥΡΙΑΚΑΚΗΣ

**ΔΑΚΤΥΛΟΓΡΑΦΗΣΗ ΚΕΙΜΕΝΩΝ:** ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ

ΚΑΡΒΕΛΑ, ΜΑΡΙΑ ΚΑΠΟΥΤΣΟΥ

#### ΥΠΟΘΕΣΗ

Αντίπαρος, δεκαετία 1960. Ο Θανάσης, ένας ερασιτέχνης κουτσομπολής, χαίρεται μέσα από τα παθήματα των άλλων. Μια μέρα ένας κλητήρας σκαρώνει εις βάρος του αφεντικού του μια συκοφαντία, ότι δήθεν η γυναίκα του έχει παράνομες σχέσεις με το φίλο του Θανάση. Ο Θανάσης και οι γείτονες προσθέτουν τερατολογικές λεπτομέρειες και το διαδίδουν. Όμως, μετά από μια συμπτωκή αποκάλυψη είναι ο ίδιος ο Θανάσης είναι ο απαιτημένος! Έτσι, θιγμένος και γεμάτος εγαιοισμό, αποδέχεται την εξέλιξη βρίσκοντας άλλο διέξοδο....

*«...Δεν κάνουμε θέατρο για το θέατρο. Δεν κάνουμε θέατρο για να ζήσουμε. Κάνουμε θέατρο για να κλυταίουμε τους εαυτούς μας, το κοινό που μας παρακολουθεί κι όλοι μαζί να βοηθήσουμε να δημιουργηθεί ένας πλατύς, ψυχικά πλούσιος και ασήραος πολιτισμός στο χώρο μας. Μόνος του ο καθένας είναι ανήμπορος. Μόνος του ο καθένας από σας τους πιο κοντινούς στην προσπάθειά μας, είναι ανήμπορος. Μαζί τους, κάτι μπορούμε να κάνουμε. Το θέατρο, ως μορφή Τέχνης, δίνει τη δυνατότητα να συνδεθούμε, να συγκαταβούμε, ν' αγχώνουμε ο ένας τον άλλον, να υψώσουμε μαζί την αλήθεια. Να γιατί διαλέγουμε το θέατρο ως μορφή εκδήλωσης του ψυχικού μας κόσμου...»*

Κάρολος Κουν

Απόσπασμα από τη διάλεξη που δόθηκε στις 17 Αυγούστου 1943 για τον Όμιλο των Φίλων του «Θεάτρου Τέχνης»

## Πηγές

*Ὀδύσσεια, σ. 207*

Από: Ομήρου *Ὀδύσσεια*, κ 483-484, απόδοση Γ.Δ. Ζευγώλη, Αθήνα: Πάπυρος 1975, σσ. 344-345

*Ακολουθία εἰς κεκοιμημένους, σ. 207*

Από: *Νεκρώσιμοι και Επιμνημόσυνοι Ακολουθίαι*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος 2008, σσ. 42-43

*J.J. Rousseau, σ. 209*

Από: J.J. Rousseau, *Εξομολογήσεις*, μτφ. Αλ. Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 1997, τ. Α΄, σσ. 9-10

*Federico Garcia Lorca, Llanto por Ignacio Sanchez Mejias, σ. 211*

Επάνω από: Φ.Γκ. Λόρκα, *Θέατρο και Ποίηση*, μτφ. Ν. Γκάτσος, Αθήνα: Πατάκη 2009, σ. 160

Κάτω από: F.G.Lorca, *Μοιρολόι για τον Ιγνάθιο Σάντσεθ Μεχίας*, μτφ. Αργ. Ευστρατιάδης, Αθήνα: Ηριδανός 1969, σσ. 26-27

*Federico Garcia Lorca, σ. 213*

Από: Φ.Γκ. Λόρκα, *Θέατρο και Ποίηση*, μτφ. Ν. Γκάτσος, Αθήνα: Πατάκη 2009, σ. 169

*Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, σ. 213*

Από: Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, «Εἰς τὴν μνήμην τοῦ Ἐπαμεινώνδα Δεληγεώργη», στο: *Ἄπαντα*, Κριτική Ἔκδοση Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Αθήνα: Δόμος 1988, τ. 5<sup>ος</sup>, σ. 29

*J.J. Rousseau, σ. 214*

Από: J.J. Rousseau, *Οἱ ονειροπολήσεις τοῦ μοναχικοῦ οδοιπόρου*, μτφ. Ν. Σημηριώτης, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος 1989, σσ. 21, 26, 31, 41

*Γιάννης Κιουρτσάκης, Το βιβλίο του έργου και του χρόνου, σ. 215*

Από: Γιάννης Κιουρτσάκης, *Το βιβλίο του έργου και του χρόνου*, Αθήνα: Κέδρος 2007, σσ. 191-192

*Florian Meimberg, 31 Ελάχιστες ιστορίες, σ. 219*

Από: Florian Meimberg, *31 Ελάχιστες ιστορίες* (Επιλογή), μτφ. Έλενα Σταγκουράκη (<http://wp.me/pJQxn-yh>)

*Νίκος Γκάτσος, σ. 228*

Από: Νίκος Γκάτσος, *Όλα τα τραγούδια*, Αθήνα: Πατάκης 2010, σ. 36

*Γιώργος Σεφέρης, Θερινό Ηλιοστάσι, σ. 233*

Από: Γιώργος Σεφέρης, «Θερινό Ηλιοστάσι, Θ'», στο: *Ποιήματα*, 10<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Ίκαρος 1976, σ. 301

*Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, Ώχ! Βασανάκια, σ. 248*

Από: Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, «Ώχ! Βασανάκια», στο: *Άπαντα*, Κριτική Έκδοση Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Αθήνα: Δόμος 1989, τ. 3<sup>ος</sup>, σσ. 13-15

*Γιώργος Σεφέρης, Ημερολόγιο Καταστρώματος Γ', Μνήμη Α', σ. 250*

Από: Γιώργος Σεφέρης, «Ημερολόγιο Καταστρώματος Γ', Μνήμη Α'», στο: *Ποιήματα*, 10<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Ίκαρος 1976, σ. 246

*Florian Meimberg, 31 Ελάχιστες ιστορίες, σ. 251*

Από: Florian Meimberg, *31 Ελάχιστες ιστορίες* (Επιλογή), μτφ. Έλενα Σταγκουράκη (<http://wp.me/pJQxn-yh>)

*Hannah Arendt, σ. 251*

Από: Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, μτφ. Γερ. Λυκιαρδόπουλος & Στέφ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση 2008, σσ. 334-336

*Ανδρέας Καρκαβίτσας, Η Γοργόνα, σ. 253*

Από: Ανδρέας Καρκαβίτσας, *Λόγια τής Πλώρης*, Αθήνα: Νεφέλη 1991, σσ. 195-200

*Πάβλο Νερούδα, σ. 255*

Από: Πάβλο Νερούδα, *Εστραβαγάριο*, μτφ. Δ. Στρατηγοπούλου, Αθήνα: Καστανιώτης 2010, σσ. 15-16

*Γιώργος Γώτης, σ. 258*

Από: Γιώργος Γώτης, *Δίχως Χάρτη*, Αθήνα: Στιγμή 2011, σ. 36

*Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, σ. 258*

Από: Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, *Για το θαλασσινό ἀηδόνη – haiku*, Αθήνα: Δόμος 1984, σ. 39

*Μπάμπης Δ. Κλάρας, σ. 259*

Από: Μπάμπης Δ. Κλάρας, *Ο Αδερφός μου ο Άρης. Αντιμυθιστόρημα*, Αθήνα: Δωρικός 1983, σ. 462



*Korrektorat*

*Διόρθωση*

Τα κείμενά σας στην  
Ορθογραφικά, γραμματικά,  
στην ελληνική και



*Lektorat*

*Επιμέλεια*

καλύτερη τους μορφή  
υφολογικά ορθές δημοσιεύσεις  
στη γερμανική γλώσσα

**Αναλαμβάνω τον έλεγχο και την επιμέλεια  
κάθε μορφής κειμένων**

- Πτυχιακές, διπλωματικές, διδακτορικές, μεταδιδακτορικές εργασίες
- Εισηγήσεις σε ελληνικά και διεθνή συνέδρια
- Άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους
- Βιβλία, μονογραφίες, πρακτικά συνεδρίων
- Διαφημιστικά έντυπα και περιεχόμενα ιστοσελίδων

### **Οι επιλογές σας:**

✓ **Διόρθωση κειμένων (*Korrektorat*)**  
Έλεγχος ορθογραφίας, στίξης & γραμματικής.

✓ **Επιμέλεια κειμένων (*Lektorat*)**  
Σχολαστικός έλεγχος περιεχομένου, ύφους & ομοιομορφίας έκφρασης.  
Έλεγχος σημειώσεων/υποσημειώσεων, πηγών & βιβλιογραφιών.

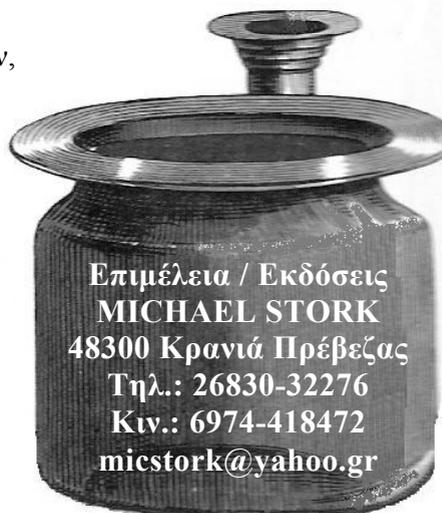
✓ **Εκδοτική επιμέλεια**  
Μορφοποίηση & σελιδοποίηση κειμένων,  
κατάρτιση περιεχομένων, πηγών  
βιβλιογραφιών & ευρετηρίων.

✓ **Επίσης:** Προσαρμογή δημοσιεύσεων  
στις εκάστοτε προδιαγραφές  
περιοδικών & επιτροπών.

✓ **Έκδοση/εκτύπωση βιβλίων**

✓ **Μεταφράσεις** Γερμανικά-Ελληνικά

✓ **Μεταφράσεις** Ελληνικά-Γερμανικά



Κάθε γνήσιο αντίτυπο σφραγίζεται εκ μέρους της Συντακτικής Επιτροπής.

*Παιδαγωγικός Λόγος*, τεύχος 1/2010

Copyright © Περιοδικό ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ  
All rights reserved  
Πρώτη έκδοση: Μάρτιος 2011

<http://www.plogos.gr>

*Επιστημονική Επιμέλεια:*  
Γιώργος ΣΤΕΙΡΗΣ  
Λέκτωρ, Πανεπιστήμιο Αθηνών

*Επιμέλεια έκδοσης:*  
Michael STORK  
48300 Κρασιά Πρέβεζας  
Τηλ.: 26830-32276 • 6974-418472  
E-mail: micstork@yahoo.gr

Printed in Greece 2011  
ISSN 1106-9341

Απαγορεύεται αυστηρά η μερική ή ολική αναπαραγωγή ή ανατύπωση σχεδίων ή κειμένων, με ηλεκτρονικό ή οποιονδήποτε άλλο τρόπο, χωρίς την έγγραφη άδεια της Συντακτικής Επιτροπής και των συγγραφέων.