PHILOSOPHIA ANCILLA - CONCILIUM V

ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«σὺν Ἀθηνᾷ»

ΠΡΑΚΤΙΚΑ 3ου ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Επιμέλεια: Μαρία Θεμελή & Κατερίνα Χατζοπούλου

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΛΟΓίΑ/LOGIA

ΚΑΒΑΛΑ 2020

ΠΡΑΚΤΙΚΑ 3ου ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

PHILOSOPHIA ANCILLA - CONCILIUM V

Επιμέλεια: Μαρία Θεμελή & Κατερίνα Χατζοπούλου

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΛΟΓίΑ/LOGIA

ΚΑΒΑΛΑ 2020

Πρακτικά 3ου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας

ISBN: 978-618-83974-4-6

Σεπτέμβριος 2020

Πληροφορίες για το Συνέδριο (Πρόγραμμα, Μέλη Οργανωτικής & Επιστημονικής Επιτροπής, Περιλήψεις μη δημοσιευθέντων Εισηγήσεων κτλ.):
https://synathena.gr/political-philosophy3/

Το έμβλημα των συνεδρίων Πολιτικής Φιλοσοφίας 'Το πλοίο' του εξωφύλλου φιλοτέχνησε για τον Σύλλογο Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾷ» ο Γεώργιος Αναγνώστου το 2016.

Αισθητική επιμέλεια της έκδοσης: Κατερίνα Χατζοπούλου

Σειρά: Philosophia Ancilla/ Concilium V

Επιστημονικός Υπεύθυνος: Κωνσταντίνος Ι. Γεωργιάδης,

http://kigeorgiad.wixsite.com/philipporum

Εκδόσεις ΛΟΓίΑ/LOGIA,

ΚΟΙΝΣΕΠ «*ERGO CULTURE-HUMAN TRACES*»

Ναυπλίου 1, 64003 Κρηνίδες Καβάλας

Τηλ.: 2510 232738/ 2510516016

Κιν.: 694 8210296

e-mail: logiaph@gmail.com

website: https://www.echtr.com/

All Rights Reserved

COPYRIGHT – ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

* Στο κοινό επιτρέπεται η οποιαδήποτε χρήση του έργου, μέρους ή και του συνόλου του, με αναφορά της δημοσίευσης αλλά και τον απόλυτο αποκλεισμό του εμπορικού σκοπού, της αλλοίωσης του περιεχομένου και της λογοκλοπής.

* Σε κάθε εισηγητή/-τρια επιτρέπεται η όποιου είδους, ακόμη και με εμπορικό σκοπό, αναδημοσίευση και αναπαραγωγή της δημοσιευθείσας εισήγησης.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή: ετερότητα και ολότητα στον πολιτικό στοχασμό και βίο: Άννα Μαρία Μαργαρίτη & Κατερίνα Χατζοπούλου (σ. 7-13)

ΜΕΡΟΣ Α' - ΚΛΑΣΙΚΗ, ΝΕΟΤΕΡΗ & ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

1. *Εξελικτική θεωρία παιγνίων και σύγχρονες προσεγγίσεις στη θεωρία κοινωνικού συμβολαίου*, Παντελεήμων Ανδρέας Μακρυμανωλάκης (σ. 17-27)
2. *Η κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και του Κορνήλιου Καστοριάδη: συγκλίσεις και αποκλίσεις*, Αναστασία Οικονόμου (σ. 29-39)
3. *Επαναστατικότητα: ο ρόλος της διανόησης στην πολιτική ζωή*, Ιωάννης Γ. Κούρτης & Κωνσταντίνος Δ. Αντωνίου (σ. 41-45)

ΜΕΡΟΣ Β' - ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ & ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ ΣΤΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ

4. *Η πολιτική φιλοσοφία του Δημοκρίτου και η ελληνική πόλη-κράτος: συγκριτική θεώρηση και επίκαιρες προεκτάσεις για την Ελλάδα και την Ευρώπη*, Αλέξανδρος-Νεκτάριος Ιω. Βασιλείου-Δαμβέργης (σ. 49-61)
5. *Το «λάθε βιώσας» ως πόλις εν πόλει*, Χρυσάνθη Κεχρολόγου (σ. 63-70)
6. *Ο Μέγας Αλέξανδρος ως* φιλόσοφος βασιλιάς *και πρότυπο χριστιανικής αρετής στο Βυζάντιο: η παράσταση της Ουράνιας Πτήσης*, Δημήτριος Κουγιουμτζόγλου (σ. 71-90)
7. *Στοιχεία πολιτικής σκέψης στο έργο του φιλοσόφου-αυτοκράτορα Θεοδώρου Β' Λάσκαρη*, Θεοφάνης Μελίδης (σ. 91-96)
8. *Στοιχεία πολιτικής σκέψης στο έργο του φιλοσόφου Νικηφόρου Βλεμμύδη: πλατωνική πολιτική & αριστοτελική ηθική στην παράφραση του λόγου «βασιλικὸς κληθεὶς ἀνδριάς»*, Ιωάννης Ψωμάκης (σ. 97-104)

ΜΕΡΟΣ Γ' - ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΦΥΛΟ

9. *Η απαξίωση της γυναίκας με γλωσσικά μέσα: η κατάληξη -ω του ονοματικού συστήματος της Νέας Ελληνικής*, Άννα Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (σ. 107-119)
10. *Η γοητεία του αρσενικού και του θηλυκού φύλου ως παράγοντας επιτυχίας του πολιτικού προσώπου*, Κωνσταντίνος Δημουλάς, Ευριπίδης Δημουλάς, Έλλη Βέλλιου, Θεοδώρα Παπαδημητρίου, Βασιλική Εξάρχου, Αγορίτσα Οικονόμου, Ειρήνη - Χρυσοβαλάντη Δροσινού, Δημήτριος Λιόβας, Μορφωτικός Οργανισμός Ψυχοβιοανάλυσης «ἐκ τῶν ὑστέρων» - Ομάδα Εργασίας Ψυχοβιοαναλυτικής Έρευνας (σ. 121-131)

ΜΕΡΟΣ Δ' - ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΛΟΓΟΣ

11. *Δημόσια λογική - δημόσια σφαίρα: όψεις της κρατικότητας στον 21ο αιώνα*, Νικόλαος Βλαχάκης (σ. 135-143)
12. *Η ρητορική των ΜΜΕ: όταν ο πολιτικός λόγος γίνεται τίτλος*, Ειρήνη Κουμπούρη (σ. 145-155)
13. *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία & Δημοκρατία: Βίοι Παράλληλοι*, Γεώργιος Κράιας (σ. 157-166)
14. *Η γλωσσική φιλοσοφία στο φως της κριτικής: η επιρροή του G. Lukács και της κριτικής της «αστικής φιλοσοφίας»*, Νίκος Τζ. Σέργης (σ. 167-177)

ΜΕΡΟΣ Ε' - ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΠΑΘΗ

15. *Συμμετοχικές πολιτικές και ευθύνη*, Ανάργυρος Δημητριάδης (σ. 181-187)
16. *Το φαινόμενο της 'λαϊκής τύφλωσης' στην Αθήνα της κλασικής αρχαιότητας και η διαχρονικότητα του κατά τη Γαλλίδα ελληνίστρια Jacqueline de Romilly*, Μαρίνα Καπελάκη (σ. 189-199)
17. *Η ιστορική εξέλιξη της αποδοχής των παθών στη σύγχρονη διακυβέρνηση*, Συμεών Μαυρίδης (σ. 201-208)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ & ΟΛΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ & ΒΙΟ

Άννα Μαρία Μαργαρίτη
Δρ. Γλωσσολογίας, Πανεπιστήμιο Πατρών

&

Κατερίνα Χατζοπούλου
Μτδρ. Γλωσσολογίας ΑΠΘ

Ο παρών τόμος περιέχει δεκαεπτά από τα άρθρα εισηγήσεων που παρουσιάστηκαν στο 3ο Συνέδριο Πολιτικής Φιλοσοφίας, που πραγματοποιήθηκε τον Απρίλιο του 2018 στη Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου υπό την Αιγίδα του Δήμου Θεσσαλονίκης με συνδιοργανωτές φορείς το περιοδικό *Φιλοσοφεῖν: ἐπιστήμη, εὔνοια, παρρησία* και τον Σύλλογο Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας «σὺν Ἀθηνᾷ». Γενικό θέμα του καλέσματος αυτού για διανθρώπινη και διεπιστημονική συνάντηση απετέλεσε το ερώτημα: *τί είναι Πολιτική Φιλοσοφία;* Με συμπληρωματικό τον προσανατολισμό προς τη γείωση και υλοποίηση των πολιτικών θεωριών και ιδεολογικών κατευθύνσεων, *πολιτική θεωρία & πράξη*. Τη δημοσίευση των πρακτικών του συνεδρίου ανέλαβαν από κοινού οι συνδιοργανωτές φορείς, με μια πρώτη ομάδα άρθρων που φιλοξενήθηκαν στον δέκατο ένατο τόμο του περιοδικού *Φιλοσοφεῖν* το 2019, ενώ ο παρών τόμος συμπληρώνει την παρουσίαση των πρακτικών του συνεδρίου με τις περιεχόμενες δεκαεπτά συμβολές.

Η πολιτική σκέψη στην αρχαία Ελλάδα, τη Ρώμη και τους επιγόνους τους και οι προεκτάσεις της στην πολιτική πράξη σήμερα αποτελεί τον βασικό προβληματισμό των συγγραφέων του παρόντος τόμου. Αυτή την έννοια προσεγγίζουν από ποικίλες επιστημονικές και θεωρητικές απόψεις, ενώ το τελικό συμπέρασμα που αναδύεται υποδεικνύει τη διαχρονική και μοιραία ως πρώτης αγάπης επίδραση της ελληνικής σκέψης στο τέκνο της, κληροδότημα και κληρονόμημα, την πολιτική σκέψη, η οποία μπορεί να υπάρξει και να ανθήσει ιδιαιτέρως σε πλαίσιο ελευθερίας λόγου, παρρησίας και όποιου είδους δημοκρατίας, μαζί πάντα με το στοιχείο της σύνεσης. Η ποικιλία και κάποιες φορές το φαινομενικά ετερόκλητο των προσεγγίσεων γύρω από τις βασικές θεματικές, την κλασική, νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία, τη θεωρία και τον βίο των φιλοσόφων, τους συσχετισμούς πολιτικής και φύλου, πολιτικής και λόγου, αλλά και πολιτικής και παθών, συγκλίνουν στη μια και μόνη οικουμενική επιθυμία: την αρμονική και εποικοδομητική συμβίωση των ανθρώπων στα κοινωνικά σύνολα, μικρότερα και μεγαλύτερα. Οι αξίες της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και των αρετών που βελτιώνουν την ποιότητα ζωής και ενισχύουν τη μακροβιότητα του ατόμου και της ομάδας, με στόχο την αποτελεσματική μετάδοση πρωτίστων των άυλων αξιών τους, είναι κοινές. Προβάλλονται όμως σε διαφορετικούς ιδεολογικούς χώρους και μορφές διακυβέρνησης, δηλαδή μορφές οργάνωσης του κοινωνικού συνόλου. Από την άμεση δημοκρατία και τον επικούρειο τρόπο ζωής μέχρι τα αυτοκρατορικά πρότυπα της πεφωτισμένης δεσποτείας και τις επιλεκτικές τους συγγένειες με το πλατωνικό έργο, η επιθυμία για την αριστοτελική ευδαιμονία ή τη δημοκρίτεια ευθυμία και ευεστώ είναι κοινή. Ποικίλει μόνο ο χώρος έμπνευσης και εμπιστοσύνης των μελετητών, ο οποίος ως άλλο μεταγλωσσικό σύστημα επικοινωνεί τα ίδια νοήματα με διαφορετικά πολιτικά σύμβολα και πολιτισμικά μοτίβα. Αυτή είναι εκτιμούμε η ενότητα και η αφανής αρμονία που μαρτυρεί τη σύμπνοια και σύμπλευση των ερευνητριών και ερευνητών προς την ίδια φιλοσοφική κατεύθυνση.

Στο εναρκτήριο άρθρο 'Εξελικτική θεωρία παιγνίων και σύγχρονες προσεγγίσεις στη θεωρία κοινωνικού συμβολαίου' ο Παντελεήμων Μακρυμανωλάκης ξεκινά με μια συνοπτική περιδιάβαση των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου και φυσικού δικαίου από την κλασική αρχαιότητα μέχρι τη γεφύρωση τους με τη νεότερη θεωρία παιγνίων στον Richard Braithwaite το 1950 και ακολούθως τον Rawls και στη νεότερη εποχή τον Skyrms. Το άρθρο είναι πολύ καλή εισαγωγή στο σκεπτικό της θεωρίας παιγνίων και τη σχέση τους με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία, επαρκώς κατάλληλη και για λιγότερο ειδικό κοινό. Ως κλάδος των μαθηματικών, που μελετά τις στρατηγικές αλληλεπιδράσεις, η θεωρία παιγνίων επιτρέπει αφαιρετικά και όσο χρειάζεται απλοποιημένα στο άρθρο αυτό την περιγραφή και παρατήρηση των διαδικασιών και αλληλεπιδράσεων που

εμφανίζονται σε μικρότερα ή μεγαλύτερα κοινωνικά δίκτυα. Μέσω των πιθανοτήτων, αλλά και τη δυνατότητα αναπαράστασης μέσω υπολογιστών και πειραμάτων—που ως τεχνητά πληρούν το στοιχείο της ηθικής—εισάγεται περαιτέρω στις κοινωνικές επιστήμες το στοιχείο της μετρησιμότητας. Εμπλουτίζονται τα εργαλεία παρατήρησης, περιγραφής, οργάνωσης και πρόβλεψης ίσως των κοινωνικοπολιτικών φαινομένων.

Προς την κατεύθυνση γεφύρωσης αρχαιότερου με νεότερο πολιτικό στοχασμό κινείται και η Αναστασία Οικονόμου στο άρθρο της 'Η κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και του Κορνήλιου Καστοριάδη: συγκλίσεις και αποκλίσεις.' Το άρθρο διαπιστώνει τις συγγένειες μεταξύ του Αριστοτέλη και του Καστοριάδη, εντοπίζοντας την αριστοτελική παρακαταθήκη του δευτέρου στην εμπιστοσύνη του στο δημοκρατικό πολίτευμα—αυτό μάλιστα της άμεσης δημοκρατίας, του οποίου ήταν θαυμαστής ο Καστοριάδης—και στην αποποίηση της έννοιας της ετερονομίας, φωτίζοντας τη δημοκρατική πτυχή της σκέψης του Αριστοτέλη. Προϋποθέσεις ωστόσο θέτουν και οι δύο στοχαστές όσον αφορά το ήθος του δήμου για ένα υγιές δημοκρατικό πολίτευμα και την ποιότητα και καταλληλότητα των νόμων. Διαφοροποιείται ίσως η προσέγγιση τους όσον αφορά την έννοια της επανάστασης, η οποία για τον Καστοριάδη φέρει κατά βάση θετική νοηματοδότηση, συμπεριλαμβάνοντας τη διαδικασία της αυτοθέσμισης των κοινωνιών από το συλλογικό ανώνυμο υποκείμενο, ενώ η αριστοτελική στάση εμπεριέχει το στοιχείο της βίαιης ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης με στόχο την απόκτηση πλούτου και αξιωμάτων.

Ειδικότερη εστίαση στην έννοια της επανάστασης στα νεότερα χρόνια, αλλά και με συνδέσεις με τον κλασικό φιλοσοφικό στοχασμό, παρουσιάζει το άρθρο των Ιωάννη Κούρτη και Κωνσταντίνου Αντωνίου με τίτλο 'Επαναστατικότητα: ο ρόλος της διανόησης στην πολιτική ζωή.' Με έμφαση περισσότερο στη σπουδαιότητα των ερωτημάτων που κατατίθενται όσον αφορά το περιεχόμενο και τις διαδικασίες των επαναστάσεων, όπως επισημαίνουν οι συγγραφείς, το άρθρο διατρέχει συνοπτικά συναφή βιβλιογραφία και παραθέτει προβληματισμό όσον αφορά τον ρόλο της επαναστατικής ηγεσίας και την επίγνωση του πλήθους που συμμετέχει στα επαναστατικά κινήματα, για την ανατροπή μιας άδικης καθεστηκυίας τάξης. Οι συγγραφείς εξετάζουν τον ρόλο των διανοουμένων, αλλά και της γνώσης γενικότερα, ως κατοχής κάποιας «αλήθειας», η οποία εκ των πραγμάτων, κατά τον Φουκώ, περιλαμβάνει το στοιχείο της υπακοής και συμμόρφωσης, ενώ ενδέχεται εξίσου επιτυχές να είναι και ένα επαναστατικό κίνημα, στο οποίο δεν είναι πλήρως κατανοητοί οι στόχοι και οι γενικότερες διαδικασίες από όλους τους συμμετέχοντες και συνδιαμορφωτές του αποτελέσματος. Βασικό ερώτημα είναι η αναγκαιότητα ή καταλληλότητα των συνθηκών της σύγχρονης εποχής για μια επανάσταση, νοηματοδοτούμενη ως κίνηση και αλλαγή από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Χέγκελ και την μαρξιστική θεωρία. Στην αισιόδοξη θεώρηση του Στάλιν για τη φυσική νομοτελειακή επικράτηση του κομμουνισμού, προβληματισμό καταθέτουν οι συγγραφείς όσον αφορά τις ισχυρές και φαινομενικά έστω ενισχυόμενες διαδικασίες επικράτησης του καπιταλισμού, ο οποίος μπορεί να δίνει έμφαση στην ατομική πρωτοβουλία, όμως φαίνεται να έχει οδηγήσει σε ένα αυτονομημένο ντετερμινιστικό οικονομικό σύστημα.

Συνδέεται άρα άρρηκτα η πολιτική φιλοσοφία με τον βίο των ανθρώπων, είτε ως άτομα, είτε ως κοινότητες και ο βίος επηρεάζεται από τις ίδιες τις κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές συνθήκες, το ιστορικό συγκείμενο. Στο πλαίσιο αυτό, την ηθική φιλοσοφία του Δημόκριτου συνοψίζει μέσω πλούσιων σωζόμενων αποσπασμάτων το άρθρο του Αλέξανδρου Νεκτάριου Βασιλείου-Δαμβέργη, 'Η πολιτική φιλοσοφία του Δημοκρίτου και η ελληνική πόλη-κράτος: συγκριτική θεώρηση και επίκαιρες προεκτάσεις για την Ελλάδα και την Ευρώπη.' Με αναφορές στο ιστορικό της πλαίσιο, τις αθηναϊκές συμμαχίες, τον πελοποννησιακό πόλεμο και τη σικελική εκστρατεία, η ηθική φιλοσοφία του Δημόκριτου, συνδεόμενη ή όχι με τη φυσική του φιλοσοφία, αλλά σε κάθε περίπτωση απομακρυνόμενη από τη σοφιστική ηθική και το δίκαιο του ισχυροτέρου, εστιάζει στη βελτίωση της βούλησης του καθενός ατόμου και ως αποτέλεσμα του κοινωνικού συνόλου. Με γνώμονα τη συνείδηση του ατόμου και στόχο την κατάκτηση της εσωτερικής ισορροπίας και ησυχίας, που ο

Δημόκριτος ονομάζει ευθυμία ή ευεστώ, η φιλοσοφία του Δημόκριτου προσανατολίζει το άτομο, είτε ως πολίτη είτε ως ηγέτη, προς το να σκέφτεται, να λέγει και να πράττει τα καλύτερα, τα δέοντα, αυτά που ορίζει η ίδια η συνείδηση. Επισημαίνουμε εδώ τις εξόφθαλμες συγγένειες με την πλατωνική και αριστοτελική διδασκαλία, που εμφανίζει ο μάλλον απομονωμένος φιλοσοφικά στην εποχή του Δημόκριτος, το οποίο θα μπορούσε να μας παραπέμψει εύλογα στην ύπαρξη σπουδαίων δασκάλων, φιλοσοφικών ρευμάτων σκέψης και ομάδων που προηγήθηκαν κατά την αρχαϊκή εποχή, χώροι που με ευθυκρισία και πειθώ επηρέασαν τους μεταγενεστέρους.

Ως απάντηση στις συνθήκες παρακμής και σήψης του πολιτικού περιβάλλοντος του 4ου αιώνα π. Χ. στον ελλαδικό χώρο έρχεται το άρθρο της Χρυσάνθης Κεχρολόγου με τίτλο 'Το *λάθε βιώσας* ως πόλις εν πόλει.' Η πρόταση ζωής που έρχεται με το παράδειγμα του Επίκουρου δεν αποτελεί εγκατάλειψη του δημόσιου βίου ή έλλειψη ενδιαφέροντος για τα πολιτικά δρώμενα, παρά είναι κριτική, όπως επισημαίνει η συγγραφέας, προς τα κακώς κείμενα της εποχής, προς τη διαφθορά και τη φαυλότητα του πολιτικού βίου. Από όλα αυτά οι επικούρειοι απέχουν. Είναι μορφή επανάστασης το παράδειγμα του Επίκουρου και των επικουρείων, περιορισμένης έκτασης, αλλά οικουμενικού χαρακτήρα, καθώς αμφισβητεί την κάθετη κοινωνική δόμηση και τις ιεραρχίες, όχι μόνο κοινωνικών αξιωμάτων και ευγενικής καταγωγής, αλλά και ανδρών-γυναικών, ελευθέρων και δούλων, καθώς και τις μεταφυσικές πεποιθήσεις της εποχής, με τις οποίες συχνά τέτοιες ιεραρχίες συνδέονται. Ο επικούρειος τρόπος ζωής βασίζεται στις αρχές της ελευθερίας όλων των ανθρώπων και της φιλίας, ως πρώτης και βασικής πράξης των ελεύθερων ανθρώπων. Η πρόταση του Επίκουρου είναι φυσικά διαχρονική, αλλά και ιδιαίτερα κατάλληλη για τις σημερινές κοινωνικοπολιτικές συνθήκες.

Στους αντίποδες εκ πρώτης όψεως του επικούρειου τρόπου ζωής βρίσκεται το επόμενο άρθρο με τίτλο 'Ο Μέγας Αλέξανδρος ως φιλόσοφος βασιλιάς και πρότυπο χριστιανικής αρετής στο Βυζάντιο: η παράσταση της Ουράνιας Πτήσης' του Δημήτρη Κουγιουμτζόγλου, που αφορά στον χώρο της βυζαντινής αυτοκρατορικής ιδεολογίας τη μορφή του Μεγάλου Αλεξάνδρου ως προτύπου πολιτικής αρετής. Το άρθρο παραθέτει πλήθος αρχαιολογικών ευρημάτων και γραμματειακών πηγών με κέντρο την Ουράνια Πτήση ή Ανάληψη του Μεγάλου Αλεξάνδρου, από τον χώρο της μεσαιωνικής μυθολογίας και αναλύει τους συμβολισμούς γύρω από τις αρχαιολογικές παραστάσεις, στις οποίες διαπιστώνεται σύζευξη της πλατωνικής ηθικής και κοσμολογίας με τη χριστιανική κοσμοαντίληψη και την αυτοκρατορική ιδεολογία: ο *φιλόσοφος βασιλιάς* ως απόλυτος ηγέτης είναι αυτός που εξασφαλίζει και την επίγεια και τη μετά θάνατον σωτηρία της υπέρμετρα διευρυμένης πλέον—σε μέγεθος αυτοκρατορίας—ανθρώπινης κοινότητας. Ιδιαίτερα η μορφή του Μεγάλου Αλεξάνδρου, το κατεξοχήν πρότυπο φιλοσόφου βασιλιά, αναφέρει ο συγγραφέας, ότι στάθηκε *πρότυπον βασιλέως* για τουλάχιστον σαράντα τρεις βυζαντινούς αυτοκράτορες, ενώ παράλληλα υπήρξε σταθερά λαοφιλής στον ευρύτερο γεωγραφικό χώρο, ως πρόσωπο έμπνευσης και εμπιστοσύνης, φορέας αρχαιοελληνικών και χριστιανικών αρετών και ευεργέτης του κοινωνικού συνόλου.

Στον ίδιο χώρο κινούνται και άλλα δύο άρθρα σε αυτόν τον τόμο, εστιάζοντας στη μορφή του *φιλοσόφου βασιλιά*: το άρθρο του Θεοφάνη Μελίδη με τίτλο 'Στοιχεία πολιτικής σκέψης στο έργο του φιλοσόφου-αυτοκράτορα Θεοδώρου Β' Λάσκαρη' και το άρθρο του Ιωάννη Ψωμάκη με τίτλο 'Στοιχεία πολιτικής σκέψης στο έργο του φιλοσόφου Νικηφόρου Βλεμμύδη: πλατωνική πολιτική & αριστοτελική ηθική στην παράφραση του λόγου *βασιλικὸς κληθεὶς ἀνδριάς*.' Στη μορφή του βυζαντινού αυτοκράτορα του 13ου αιώνα μ. Χ. εστιάζει το άρθρο του Μελίδη, με διερεύνηση της πολιτικής σκέψης του Θεοδώρου Β' Λάσκαρη, που ξεχωρίζει, όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, από τα παραδοσιακά σχήματα αυτοκρατορικής διακυβέρνησης του Βυζαντίου, όσον αφορά το πλήθος των πλατωνικών και αριστοτελικών επιρροών, οι οποίες χαρακτηρίζουν τη σκέψη και το παράδειγμα του. Η ερμηνεία αυτής της διαφοροποίησης αποδίδεται στον δάσκαλο και καθοδηγητή του Θεοδώρου Β,' τον βυζαντινό λόγιο, αρχαιομαθή και ευρυμαθή Νικηφόρο Βλεμμύδη, τον πολιτικό στοχασμό του οποίου εξετάζει το άρθρο του Ψωμάκη, όσον αφορά ιδιαίτερα την πλατωνική και αριστοτελική επίδραση, που

ανιχνεύονται στο έργο του—κάτοπτρον ηγεμόνος—με τίτλο *Ὁποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*. Με αναφορές παράλληλα στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής του 13ου αιώνα μ. Χ. ο Ψωμάκης παραθέτει πλήθος αντιπροσωπευτικών αποσπασμάτων, που αποβλέπουν να καθοδηγήσουν τον νεαρό ηγεμόνα προς την ενάρετη διακυβέρνηση, με τρόπο που απέχει από πολιτικά πάθη, όπως ενδεικτικά αναφέρονται το *ὀργίλον καὶ μανικὸν*, ενώ παρατίθενται σε άλλο σημείο και τα δεινά που έρχονται από τη φιλοχρηματία: *Ἔστι δὲ καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἔρως ἀπρεπὴς μάλιστα τῷ βασιλεῖ καὶ ἀνάρμοστος», […] τέσσαρα γὰρ ἀπὸ τῆς φιλοχρηματίας γεννῶνται τὰ κάκιστα· τὸ μικροπρεπὲς καὶ φειδωλὸν ἐν ταῖς δόσεσι· τὸ καπηλικὸν καὶ πλεονεκτικὸν ἐν τῷ παρ' ἑτέρων λαμβάνειν αὐτῷ.*[1] Ο ηγεμόνας, κατά τον Βλεμμύδη, σύμφωνα με τις αρχαιοελληνικές, αλλά και χριστιανικές κατευθύνσεις, οφείλει να είναι φιλάνθρωπος και να απέχει από τις ηδονές, πρότυπο για τον λαό, αλλά και γνώστης ευρύτερα του τι περιλαμβάνει το έργο της διακυβέρνησης, γνώστης για παράδειγμα των ναυτικών πραγμάτων, ικανός προς την ενθάρρυνση του στρατού και την προετοιμασία του στόλου. Τέλος, άξια αναφοράς είναι και η συμβουλή του Βλεμμύδη προς τον αυτοκράτορα Θεόδωρο Β' ότι πρέπει να μεριμνήσει να θέσει δικαστές και πάνω από το δικό του έργο, απέχοντας από τη δεσποτική αυθαιρεσία.

Από την ιεραρχία των ευρύτερων κοινωνικών δομών μεταβαίνουμε ακολούθως στην ιεραρχία του φύλου. Στο αναλυτικό άρθρο της Άννας Αναστασιάδη-Συμεωνίδη με τίτλο 'Η απαξίωση της γυναίκας με γλωσσικά μέσα: η κατάληξη -ω του ονοματικού συστήματος της Νέας Ελληνικής,' το κλιτικό μόρφωμα –ω εξετάζεται ενδελεχώς από σκοπιά φωνολογική, μορφολογική, λεξιλογική, σημασιολογική και κοινωνιογλωσσολογική και προτείνεται νέα ετυμολόγηση. Το –ω χαρακτηρίζεται ως μη λόγιο στοιχείο, στιγματισμένο με αρνητικές κοινωνικές συνδηλώσεις για το γυναικείο γένος ή φύλο εν γένει. Αυτή η πολύπλευρη γλωσσολογική ανάλυση και πρόταση με κοινωνικά κριτήρια σε σχέση με τις σημασιολογικές αποχρώσεις αυτής της κατάληξης είναι ενδιαφέρουσα ως προς το περιεχόμενο και ως προς το πνεύμα της γλωσσικής παρέμβασης, ακολουθώντας παραπλήσιες προτάσεις για επεμβάσεις στον λόγο διαπολιτισμικά, όπου υπήρξε φεμινιστική αφύπνιση και συναφείς κοινωνικοί αγώνες. Η προτεινόμενη ετυμολόγηση φτάνει στην περσική και την τουρκική και περιλαμβάνει το ενδιαφέρον στοιχείο του δανεισμού μορφήματος και χρωματισμένου σημασιολογικά, ως δείγμα σεξιστικού λόγου. Η συγγραφέας εξετάζει περαιτέρω τις επιπτώσεις της καταγραφής και ανακύκλωσης έτσι κοινωνικής ιδεολογίας στον λόγο, που ερμηνεύει ενδεχομένως τον εκτοπισμό των γυναικών από τη δημόσια σφαίρα, σε αντίθεση με τις υποδείξεις κλασικών φιλοσόφων, όπως ο Πλάτωνας, που διαπιστώνουν το ισότιμο των φύλων και την καταλληλότητα και των γυναικών για ηγετικές θέσεις.

Στο ίδιο θέμα από διαφορετική οπτική εντάσσεται και το άρθρο του Κωνσταντίνου Δημουλά και της Ομάδας Ψυχοβιοαναλυτικής Έρευνας με τίτλο 'Η γοητεία του αρσενικού και του θηλυκού φύλου ως παράγοντας επιτυχίας του πολιτικού προσώπου.' Το άρθρο εξετάζει τον ρόλο της αισθητικής στις διαδικασίες ανάδειξης και επικράτησης των πολιτικών προσώπων. Οι συγγραφείς στρέφονται στην ιχνηλάτηση των ψυχολογικών και βιολογικών παραγόντων που επηρεάζουν την προδιάθεση μας, αλλά και εν τέλει την ψυχική μας στάση απέναντι στα πολιτικά πρόσωπα σε σχέση με μορφολογικά χαρακτηριστικά της ειδής, το οπτικό κυρίως τους είδωλο, αλλά και της αίσθησης που προκαλεί η παρουσία τους εν γένει, στο κατά πόσο επηρεάζει αυτό την κρίση και την εμπιστοσύνη των πολιτών. Η πειθώ άρα είναι ένα φαινόμενο που δεν περιλαμβάνει μόνο τον καθαρό λόγο και είναι χρήσιμο ότι αυτή η φυσική μας προδιάθεση επισημαίνεται εδώ με σαφήνεια, αλλά και ερμηνεία των τάσεων αυτών στο εκλογικό σώμα. Η καλούμενη γοητεία των πολιτικών προσώπων φαίνεται να έχει ρόλο στη διαμόρφωση των εκλογικών αποτελεσμάτων, στην εξασφάλιση της ψήφου, διότι στο υπόρρητο σκεπτικό των ανθρώπων τελείται ενδεχομένως μια υπεργενίκευση, ότι όλα τα καλά πάνε μαζί, τα σωματικά και τα πνευματικά, όπως ερμηνεύουν οι συγγραφείς. Δεδομένου πως το γυναικείο

[1] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 625B-C) · πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1120a-1123a.

φύλο είναι συνήθως επιφορτισμένο με τον τομέα της αισθητικής, είναι κατανοητό πως τις συνέπειες αυτών των κοινωνικών τάσεων υφίστανται περισσότερο οι γυναίκες.

Μεταβαίνοντας στην πλέον συγγενή του πολιτικοφιλοσοφικού αντικειμένου θεματική *Πολιτική και λόγος*, ξεκινούμε με το άρθρο 'Δημόσια λογική - δημόσια σφαίρα: όψεις της κρατικότητας στον 21ο αιώνα' του Νικόλαου Βλαχάκη. Πυρήνας του προβληματισμού εδώ είναι η δημόσια λογική, η συλλογιστική επί βασικών συνταγματικών και δικαιικών θεμάτων, όπως ορίστηκε από τον Rawls, σε σχέση με το επικοινωνιακό *πράττειν*, αλλά και τη σχετική διαλογική ηθική, δηλαδή τη διαδικασία επιχειρηματολογίας αντί της κατηγορικής προσταγής, όπως τα όρισε ο Habermas. Είτε ως φιλελεύθερο δόγμα—που όμως αντίκειται στα θρησκευτικά δόγματα, τα οποία κατά την άποψη του Rawls δεν είναι φιλελεύθερα—είτε ως σύνολο αξιών, η δημόσια λογική αποτελεί αρχή ή/και προϋπόθεση, για μια δημοκρατική κοινωνία. Στην ανάλυση περιλαμβάνεται συνοπτικά πλήθος προβληματισμών: ο διάλογος Rawls-Habermas, οι ενστάσεις του Βέμπερ περί της ταυτίσεως δικαίου και ηθικής και ο συνεπαγωγικός αποκλεισμός του ορθολογισμού ως βάση του πρώτου, που προκαλεί την αμφισβήτηση της νομιμοποίησης του κράτους στον ύστερο καπιταλισμό. Οι ως άνω προσεγγίσεις προσφέρονται για τη θέσμιση της διαβουλευτικότητας με βάση τη συμμετοχικότητα, σε αντίθεση με την κανονιστική γραφειοκρατία ως βάση της σύγχρονης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Οι προβληματισμοί εκβάλλουν στη γενική εξέταση της χρησιμότητας μιας νέας αναθεώρησης όσον αφορά τη θεωρία του κράτους στις φιλελεύθερες δημοκρατίες ως πρόταση έργου της πολιτικής φιλοσοφίας για τον 21ο αιώνα.

Παραμένοντας στον χώρο της δημόσιας σφαίρας, μια άλλη πτυχή της σχέσης πολιτικής και λόγου στις σύγχρονες κοινωνίες εξετάζει το άρθρο 'Η ρητορική των ΜΜΕ: όταν ο πολιτικός λόγος γίνεται τίτλος' της Ειρήνης Κουμπούρη. Ειδικότερα, η ρητορική ως πειθούς δημιουργός και εργαλείο άρα της πολιτικής τέχνης, η δημοσιογραφική τεχνική της μετατροπής μιας είδησης σε τίτλο και η επιρροή του πολιτικού και δημοσιογραφικού λόγου των ΜΜΕ εξετάζονται μέσα από τη συγκεκριμένη περίπτωση της «εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης Αρσένη» τη δεκαετία του 1990. Χρησιμοποιούνται κατευθύνσεις από την πολιτική ανάλυση λόγου όπως απαντά γενικότερα στη νεότερη βιβλιογραφία. Μια εστιασμένη παράθεση και επισκόπηση τίτλων από τρεις αντιπροσωπευτικές εφημερίδες ευρείας κυκλοφορίας με διαφορετική πολιτική τοποθέτηση υποδεικνύει, σύμφωνα με τη συγγραφέα, τον ρόλο του Τύπου ως συνδιαμορφωτή του πολιτικού μηνύματος, με επίκληση στο συναίσθημα, επιλογή ιδεολογικά φορτισμένης ορολογίας και πλήθος άλλων μηχανισμών και ρητορικών σχημάτων, που είναι γενικότερα γνωστά ως χαρακτηριστικά του είδους του πολιτικού λόγου.

Στο πλαίσιο πάλι του πολιτικού λόγου και της ρητορικής, αυτή τη φορά από τον χώρο της τέχνης, κινείται και το άρθρο του Γιώργου Κράια με τίτλο 'Αρχαία ελληνική τραγωδία & δημοκρατία: βίοι παράλληλοι.' Εύστοχα επισημαίνεται και αναπτύσσεται από τον συγγραφέα η συμπόρευση του πολιτικού βίου της κλασικής Αθήνας και της καταγραφής του βίου αυτού στην αρχαία ελληνική τραγωδία, καθώς πράγματι η αρχαία ελληνική τραγωδία αποτέλεσε τη φωνή της δημοκρατίας. Με παρακολούθηση του ιστορικού πλαισίου η δημοκρατία θεμελιώνεται στα χρόνια του Αισχύλου, ακμάζει και υμνείται στα χρόνια του Σοφοκλή, ενώ στα χρόνια του τρίτου μείζονος τραγικού, του Ευριπίδη, εμφανίζονται πλέον έκδηλα τα στοιχεία της παρακμής του δημοκρατικού πολιτεύματος, της επικράτησης της δημαγωγίας και γενικότερης πολιτικής και κοινωνικής διαφθοράς. Αντιπροσωπευτικά έργα που παραθέτει ο συγγραφέας από τον κάθε ποιητή είναι: (α) η *Ορέστεια* του Αισχύλου, όπου έχουμε αποδυνάμωση των αριστοκρατικών θεσμών με την ενίσχυση των δημοκρατικών θεσμών των δικαστηρίων και της δικαιοσύνης, (β) η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, όπου η ηρωίδα υψώνεται σε δημοκρατικό σύμβολο, καθώς αντιτάσσεται στην απολυταρχική, αλλά και υβριστική ηγεσία. Η ατομική συνείδηση, φορέας του άγραφου δικαίου, έχει προτεραιότητα για την Αντιγόνη και το κοινό, που ταυτίζεται μαζί της, έναντι της αυθαίρετης εξουσίας του μονάρχη, και τέλος, (γ) η *Μήδεια* του Ευριπίδη, έργο αντιπροσωπευτικό της κριτικής που ασκεί ο ποιητής γενικότερα σε όλους τους κοινωνικούς θεσμούς της εποχής, συμπεριλαμβανομένης και της θέσης των γυναικών.

Υποβόσκει η ομολογία πως οι δημοκρατικοί θεσμοί—μολονότι πουθενά δεν τους αποποιείται ο ποιητής—δεν είναι σε θέση να υπερνικήσουν τα ανθρώπινα πάθη.

Με ένα σύνθετο επιστημολογικό και γνωσιολογικό ζήτημα, ποικίλων πολιτικών προεκτάσεων καταπιάνεται το επόμενο άρθρο με τίτλο 'Η γλωσσική φιλοσοφία στο φως της κριτικής: η επιρροή του G. Lukács και της κριτικής της «αστικής φιλοσοφίας»' του Νίκου Σέργη. Πλαισιωμένο από τη μακραίωνη αντίθεση καντιανισμού και εγελιανισμού, το άρθρο ανασύρει και φωτίζει τη συμβολή του Ούγγρου φιλοσόφου και κριτικού της λογοτεχνίας Γκέοργκ Λούκατς στην κριτική της αναλυτικής φιλοσοφίας και του θετικισμού. Η εξέταση γίνεται υπό το πρίσμα της πολιτικής και ταξικής μαρξιστικής σκέψης του Λούκατς στο βιβλίο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αλλά και της σχολής της Φρανκφούρτης. Σύμφωνα με τον Λούκατς, η ανορθολογικότητα της φύσης δεν μπορεί να περιγραφεί με τα καθαρά ορθολογικά κριτήρια της αναλυτικής σκέψης, αν τα θεμέλια της φιλοσοφίας συνίστανται σε μια ποικιλία εγελιανών αντιθέσεων. Η διορατική κριτική του Λούκατς, συμπεραίνει ο συγγραφέας, ως επιγόνου του Εγέλου εναντίον της γλωσσολογικής φιλοσοφίας, ως αντίθετου καντιανού επιγόνου, επηρέασε τα κατοπινά αντίρροπα σε αυτήν ρεύματα του 20ου αιώνα, παρόλο που η επίδραση αυτή δεν είναι ευρύτερα αναγνωρισμένη.

Το άρθρο 'Συμμετοχικές πολιτικές και ευθύνη' του Ανάργυρου Δημητριάδη παρουσιάζει σκέψεις πάνω στην ιδέα του συνεργατικού ατομικισμού. Η αυτονομία των δρώντων παράλληλα με την καλλιέργεια μιας συμμετοχικής συμπεριφοράς, έννοιες που εφαρμόζονται εξωθεσμικά και δεν προϋποθέτουν απαραίτητα κρατικές και θεσμικές παρεμβάσεις, προτείνονται από τον συγγραφέα ως κάτι που μπορεί άμεσα και ελεύθερα να εφαρμόσει ο πολίτης. Ο προβληματισμός του άρθρου αφορά και τη βαρύτητα της γονεϊκής επίδρασης πάνω στην αυτονομία του ανατρεφόμενου τέκνου με αναφορές σε συναφή καθοδήγηση στο θέμα αυτό τόσο του Αριστοτέλη, αλλά και του Winnicott, ενώ παραλληλισμοί γίνονται και με τον ρόλο του κράτους, τηρουμένων των αναλογιών. Στο ίδιο πνεύμα μια ακόμη ιδέα σχετική με την αυτονομία, όχι στο ψυχολογικό, αλλά στο οικονομικό και κοινωνικό πεδίο, είναι αυτή του *jus fruendi*, του δικαιώματος δηλαδή να δρέπει κανείς τους καρπούς της εργασίας του, ώστε να μη διατελεί ο εργάτης ως σώμα προς ενοικίαση, αλλά να αμείβεται ανάλογα με τον κόπο, σε ένα πλαίσιο που θα προϋπέθετε ίσως κάποιο είδος κοινοκτημοσύνης επί των μέσων παραγωγής.

Την ψυχολογία του πλήθους στις δυσμενείς της εκφάνσεις, όπως καταγράφεται στην αρχαιοελληνική γραμματεία—στο δράμα, την ιστοριογραφία και ως ένα βαθμό τη φιλοσοφία—αφορά το ενδιαφέρον άρθρο της Μαρίνας Καπελάκη με τίτλο 'Το φαινόμενο της 'λαϊκής τύφλωσης' στην Αθήνα της κλασικής αρχαιότητας και η διαχρονικότητα του κατά τη Γαλλίδα ελληνίστρια Jacqueline de Romilly.' Μέσα από εξαιρετικές επιλογές αντιπροσωπευτικών χωρίων από τραγωδίες και κωμωδίες, καθώς και από το έργο του Θουκυδίδη, το άρθρο καταγράφει τις εγγενείς αδυναμίες του αθηναϊκού δήμου, όπως αυτές σχολιάστηκαν παράλληλα από τη θαυμάστρια της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας Jaqueline de Romilly. Η αμάθεια και η νωχελικότητα του αθηναϊκού δήμου, τα τρωτά των χαρακτήρων που τον απαρτίζουν, όπως αντικατοπτρίζονται στα κακώς κείμενα της αθηναϊκής δημοκρατίας, η δημαγωγία, όλα τα ελαττώματα, που επισημαίνονται από τον Θουκυδίδη, τον Αριστοφάνη, αλλά και τον Ευριπίδη, συνθέτουν μια διελκυστίνδα με τις αξίες της ελευθερίας, της ισηγορίας και της ισονομίας, που ο ίδιος λαός θέσμισε και υπηρέτησε, σε αντίθεση με όλες τις ως άνω αντιφάσεις της ανθρώπινης φύσης και της ψυχολογίας του όχλου, που συχνά τον διέπουν. Οι αντίρροπες δυνάμεις και η αναπόφευκτη σύγκρουση μεταξύ των θεσμισμένων ιδανικών και της μη ιδανικής πραγματικότητας προκάλεσαν την παρακμή του δημοκρατικού θεσμού. Το σκεπτικό του άρθρου είναι εξαιρετικά επίκαιρο, εφόσον αναδεικνύει περαιτέρω το διαχρονικό του πνεύματος της κλασική γραμματείας. Το φαινόμενο αυτό της λαϊκής τύφλωσης, όπως επισημαίνει η συγγραφέας, ακόμα προκαλεί τον επιστημονικό προβληματισμό, παράλληλα με τον εγκάρδιο θαυμασμό και την καρτερική ενατένιση του ανθρώπινου ψυχισμού και της πολιτειακής του έκφρασης, που βρίσκει στη δημοκρατία των Αθηνών μία προσπάθεια υπερκερασμού των δεδομένων πνευματικών αβελτηριών

του δήμου. Ο ανθρωπισμός, η παιδεία και τα διδάγματα από τις ρίζες μας προτείνονται από τη συγγραφέα ως αντίδοτο στην πολιτική αποστασιοποίηση και τα προβλήματα της σημερινής Ευρώπης.

Μέσω μίας λεπτομερούς και διαφωτιστικής ιστορικής ανασκόπησης της θεώρησης των παθών από τον Πλάτωνα ως σήμερα ο Συμεών Μαυρίδης στο καταληκτικό του τόμου άρθρο με τίτλο 'Η ιστορική εξέλιξη της αποδοχής των παθών στη σύγχρονη διακυβέρνηση' αναδεικνύει την ποικιλία της πρόσληψης και νοηματοδότησης των παθών, καθώς και τις μεταλλαγές της. Το άρθρο φωτίζει ιδιαίτερα τη σημαντική σχέση της πρόσληψης των παθών με την πολιτική και την κρατική διακυβέρνηση. Για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη τα πάθη, οι ενέργειες ή κινήσεις της ψυχής, δημιουργούν προσκόμματα στο πολιτικό έργο. Οι Στωικοί εξομοιώνουν τα πάθη με νοσήματα της ψυχής, ενώ για τη χριστιανική βιβλιογραφία τα πάθη ισοδυναμούν με την αμαρτία. Από τον Μακιαβέλι και μετά τα πάθη θεωρούνται ευρέως πιο ουδέτερα, φυσικό συστατικό του ανθρώπινου ψυχισμού, με παρεπόμενη την ανάγκη του επωφελούς χειρισμού τους στο ατομικό και πολιτικό επίπεδο. Είναι η διαχείριση των παθών στην οποία οφείλει να εστιάσει η εκάστοτε ηγεσία. Ιδιαίτερη θέση στο άρθρο κατέχει και η έννοια του νόμου. Όπως παραθέτει ο συγγραφέας, στη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1789, που αποτελεί το θεμέλιο του σύγχρονου συνταγματισμού, «νόμος είναι η έκφραση της γενικής βούλησης». Στη θεωρία των δικαιωμάτων και στη νομική και κοινωνική δράση των ιδεολογικών και πολιτικών συστημάτων, που την υπηρετούν, η ηθική δεν έχει θέση, ενώ τα πάθη αντιμετωπίζονται έκτοτε όλο και περισσότερο ως κάτι θετικό και διαχωρίζονται από την ηθική. Ο καπιταλισμός, για τον Βέμπερ, παραγκώνισε την ηθική για το κέρδος, την ατομική ιδιοτέλεια και τον ατομικισμό, και αυτό είναι το κυρίαρχο ρεύμα ως σήμερα, παρατηρεί ο συγγραφέας. Εάν όμως, όπως ήδη επισημαίνει ο Μοντεσκιέ, τα ήθη είναι η βάση των νόμων και παρόλα αυτά εκλείπει η έννοια της αρετής, τότε, συμπεραίνει ο συγγραφέας, οι κοινωνίες αφήνονται ουσιαστικά μετέωρες και χωρίς θεμέλια.

Από τον Πυθαγόρα και τον Επίκουρο ως τον Μέγα Αλέξανδρο και τον Νικηφόρο Βλεμμύδη, από τον Καντ στον Μαρξ και ως τη Λούξεμπουργκ, τον Γουίνικοτ και την Άρεντ, ο άνθρωπος ελπίζει στον άνθρωπο για τη βελτίωση της ζωής στις ανθρώπινες κοινότητες, μικρότερες και ευρύτερες. Αναζητά πληροφορία και κοσμοείδωλο, νοητική οργάνωση του κόσμου, βεβαιότητες και ελπίδα. Εμπνέεται, προσπαθεί, απογοητεύεται, ξαναδοκιμάζει. Και οι γενιές διαδέχονται η μια την άλλη. Είναι η ίδια πάντα πραγματικότητα κατά τον Παρμενίδη ή ποτέ δεν μπορεί να είναι η ίδια κατά τον Ηράκλειτο; Είναι καλή ή κακή; Κατά πόσο είναι σε θέση το ανθρώπινο είδος να αξιολογήσει την πραγματικότητα; Προτεινόμενη ίσως κατεύθυνση μετά από όλες αυτές τις συνεχιζόμενες ανθρώπινες συμβολές στην κατανόηση και βελτίωση των κοινωνικοπολιτικών φαινομένων είναι η αγωνιστικότητα στην πράξη και η επιφύλαξη στην αξιολόγηση. Η φιλοσοφική εγρήγορση στη θεωρία και στην πράξη. Όχι απαραίτητα με αυτή τη σειρά. Είναι ίσως στη φύση του ανθρώπου να κινείται προς τις σταθερές αυτές κατευθύνσεις: να παρατηρεί, να στοχοθετεί, να οργανώνεται και που και που να εκτιμά. Οι σκέψεις αυτές φέρνουν την ηθική φιλοσοφία των αρχαίων—μέρος της οποίας είναι η πολιτική φιλοσοφία—πλησιέστερα και σε θρησκευτικούς χώρους, όταν αποβλέπουν στον εξευγενισμό της ανθρώπινης φύσης, του ατόμου και του συνόλου, καθώς και στο πνεύμα των ανατολικών φιλοσοφιών. Ο τόμος αυτός συμπτωματικά δεν περιέχει κάποια συμβολή στον πολιτικό στοχασμό από τους λαούς της Ανατολής. Αυτό δεν σημαίνει πως τέτοιες συμβολές δεν υπάρχουν. Δεν αποτελεί άρα η απουσία αυτή καμιάς μορφής υπόρρητη πίστη στην πρωτοκαθεδρία στα θέματα πολιτικού στοχασμού της μέχρι πρόσφατα αποικιοκρατικής Δύσης. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η οποία στέκεται στα θεμέλια του δυτικού πολιτισμού, είναι πράγματι γενέτειρα του συστηματικού πολιτικού στοχασμού, έργω και λόγω, από όσο γνωρίζουμε, καθώς τα κλασικά κείμενα διασώζονται στη *lingua franca* της εποχής, την ελληνική, όπως αντίστοιχα σήμερα στην αγγλική γλώσσα είναι το μεγαλύτερο μέρος καινοτόμας και αξιόπιστης επιστημονικής βιβλιογραφίας. Επιθυμία όλων ασφαλώς και πρωτίστων των ίδιων των φιλοσόφων είναι να δούμε την παρακαταθήκη αυτή όχι ως αφορμή έπαρσης, αλλά ως κίνητρο έλλογης δραστηριοποίησης, θεωρίας και πράξης.

ΜΕΡΟΣ Α΄
ΚΛΑΣΙΚΗ, ΝΕΟΤΕΡΗ & ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΕΞΕΛΙΚΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΑΙΓΝΙΩΝ & ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ

Παντελεήμων Ανδρέας Μακρυμανωλάκης
Μαθηματικός, Μτπ. Μαθηματικών ΕΑΠ, Εκπαιδευτικός Β'βάθμιας Εκπαίδευσης

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Ο κύριος σκοπός αυτής της εργασίας είναι να αναδείξει τη συμβολή που μπορεί να έχει η θεωρία παιγνίων στην καλύτερη κατανόηση των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου. Η εργασία χωρίζεται σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος είναι μια σύντομη επισκόπηση θεωριών κοινωνικού συμβολαίου από τον Πλάτωνα μέχρι κάποιους σύγχρονους φιλόσοφους, όπως ο Rawls, ο Gauthier και άλλους. Το δεύτερο μέρος είναι μια εισαγωγή σε μερικές βασικές έννοιες της θεωρίας παιγνίων και της εξελικτικής θεωρίας παιγνίων. Τέλος, το τρίτο μέρος είναι μια κριτική προσέγγιση της φυσικοποίησης του κοινωνικού συμβολαίου, που επιχειρεί ο Brian Skyrms, όπως αυτή παρουσιάζεται στο βιβλίο του *The stag hunt and the evolution of social structure*.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Θεωρία κοινωνικού συμβολαίου, Θεωρία παιγνίων, Εξελικτική Θεωρία Παιγνίων

1. Η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου από τον Πλάτωνα μέχρι σήμερα

Τι είναι δίκαιο ή άδικο; Υπάρχει μία οικουμενική και διαχρονική ηθική που περιμένει να την ανακαλύψουμε; Μήπως οι αντιλήψεις μας για το καλό και το κακό εξαρτώνται από παράγοντες που δεν καθορίζονται από εμάς, όπως ο χρόνος και ο χώρος; Ποιος καθιερώνει ή επιβάλλει τους ηθικούς κανόνες και τους νόμους;

Τα ερωτήματα αυτά έχουν απαντηθεί στο πέρασμα των αιώνων, από πολλούς στοχαστές με διαφορετικούς τρόπους. Μία από τις απαντήσεις που έχουν δοθεί είναι η *θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου*. Υπάρχουν πολλές εκδοχές για τα κοινωνικά συμβόλαια, σε όλες όμως διακρίνουμε ένα κοινό χαρακτηριστικό. Για τους υποστηριχτές του κοινωνικού συμβολαίου οι κανόνες, γραπτοί και άγραφοι, είναι αποτέλεσμα συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων που απαρτίζουν μια κοινωνία.

1.1 Οι πρώτες σκέψεις στον Πλάτωνα

Η ιδέα αυτή υπάρχει από τα πρώτα βήματα της φιλοσοφίας. Ο Πλάτωνας στον διάλογο *Πολιτεία* ή *Περί δικαίου* βάζει τον Γλαύκωνα να διατυπώσει τη θέση πως η δικαιοσύνη είναι το αποτέλεσμα μιας συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων:

> *ὥστ᾽ ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ᾽ ἀδικεῖν μήτ᾽ ἀδικεῖσθαι: καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον.* «Αφού με το ν᾽ αδικούν και να αδικούνται μεταξύ των εδοκίμασαν και τα δυο, όσοι απ᾽ αυτούς δεν είχαν τη δύναμη ούτε ν᾽ αποφεύγουν τις αδικίες των άλλων, ούτε οι ίδιοι ν᾽ αδικούν, εσχημάτισαν την ιδέα πως τους είναι συμφερότερο να συμφωνήσουν μεταξύ τους μήτε ν᾽ αδικούν μήτε ν᾽ αδικούνται· και από τότε άρχισαν να βάζουν νόμους και να κάνουν συμφωνίες μεταξύ τους και να ονομάζουν δίκαιο και νόμιμο εκείνο που προστάζει ο νόμος.»[2]

Πλάτων, *Πολιτεία* II 358e-359a

[2] Μετάφραση: Ι.Ν. Γρυπάρης (1954).

Το επιχείρημα είναι απλό: είναι προτιμότερο για κάποιον να αδικεί από το να αδικείται, επειδή όμως οι άνθρωποι δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσουν πως θα αδικούν χωρίς να αδικούνται, συμφώνησαν να μη κάνουν ούτε το ένα ούτε το άλλο και αυτή η ενδιάμεση κατάσταση είναι η δικαιοσύνη. Μετά τον Πλάτωνα δεν ασχολήθηκαν πολλοί με την ιδέα αυτή, με εξαίρεση ίσως τον Αριστοτέλη και τον Επίκουρο. Για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, μέχρι τον δέκατο έκτο αιώνα, η ιδέα πως η δικαιοσύνη, οι ηθικοί κανόνες και οι νόμοι είναι το αποτέλεσμα μιας συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων μάλλον παραγκωνίστηκε.

1.2 Οι θεμελιωτές (Hobbes & Rousseau)

Πατέρας της σύγχρονης θεωρίας *κοινωνικού συμβολαίου* ήταν ουσιαστικά ο Thomas Hobbes. Έζησε την ταραγμένη εποχή του Αγγλικού Εμφύλιου Πολέμου κατά την οποία έγιναν φοβερές θηριωδίες. Το γεγονός αυτό σίγουρα τον οδήγησε σε αρνητικές σκέψεις για τους ανθρώπους. Στην αρχή του έργου του *Leviathan* (1651), περιγράφει πως θα ήταν η ζωή των ανθρώπων στο μεταίχμιο της δημιουργίας της κοινωνίας, σε αυτό που ονομάζει *φυσική κατάσταση.* Οι εικόνες που προκύπτουν είναι απογοητευτικές, ένας πόλεμος όλων εναντίων όλων.

> *Ο φόβος ήταν συνεχής, καθώς και ο κίνδυνος βίαιου θανάτου. Η ζωή του ανθρώπου μοναχική, φτωχή, δυσάρεστη, ακατάστατη και σύντομη.*
>
> *Leviathan,* Ch XIII

Έτσι ο Hobbes οδηγήθηκε στο συμπέρασμα πως κάθε λογικός άνθρωπος οικειοθελώς θα συμφωνούσε να παραχωρήσει κάποια δικαιώματα του σε έναν ηγεμόνα προκειμένου να εξασφαλίσει τουλάχιστον τη ζωή του.[3]

Μια αρκετά διαφορετική προσέγγιση είχε ο Ελβετός φιλόσοφος Jean Jacques Rousseau. Κατά τον Rousseau τα πράγματα εξελίχθηκαν πολύ διαφορετικά από αυτό που περιγράφει ο Hobbes. Στο έργο του *Πραγματεία για την καταγωγή της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων* (1754) αναφέρει πως στη *φυσική κατάσταση* οι άνθρωποι ζούσαν μια ειρηνική και πλήρη ζωή. Μόνο με το πέρασμα του χρόνου και μετά από την αύξηση του πληθυσμού σε τέτοιο βαθμό, που να μην ικανοποιούνται εύκολα οι ανάγκες τους, οι άνθρωποι κατέφυγαν στον καταμερισμό της εργασίας και στην ιδιοκτησία. Από την εξέλιξη αυτή προέκυψαν αντιπαλότητες, ανταγωνισμοί και αδικίες, φθόνος, απληστία, καταπίεση και άλλα δεινά. Οπότε, οι άνθρωποι για να αποφύγουν τα χειρότερα και να επανέλθει η ισότητα και η δικαιοσύνη κατέφυγαν στο κοινωνικό συμβόλαιο. Προκύπτει όμως ένα παράδοξο, το οποίο ο Rousseau γρήγορα αναγνώρισε. Το κοινωνικό συμβόλαιο προέκυψε λόγω ανισότητας, ευαγγελίστηκε την ισότητα, αλλά ουσιαστικά εδραιώθηκε για να διατηρήσει την ανισότητα. Για τον λόγο αυτό ο Rousseau έγραψε αργότερα κι άλλη πραγματεία αποκλειστικά για το *κοινωνικό συμβόλαιο*. Στη πραγματεία αυτή, με τίτλο *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο* (1762), έδωσε ένα κανονιστικό περιεχόμενο σε αντίθεση με το φυσιοκρατικό περιεχόμενο στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω.

[3] Quinton (2005).

1.3 Οι πρώτες προσπάθειες με θεωρία παιγνίων (Rawls, Gauthier, Axelrod)

Στο σημείο αυτό θα κάνουμε ένα ακόμα χρονικό άλμα για να φτάσουμε στα μέσα της δεκαετίας του 1950. Σε μια ομιλία του, ο Άγγλος φιλόσοφος Richard Braithwaite υποστήριξε πως η θεωρία παιγνίων είναι το κατάλληλο εργαλείο για τη μελέτη της Ηθικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας. Στα χρόνια που ακολούθησαν βρέθηκαν αρκετοί μελετητές που καταπιάστηκαν με το εγχείρημα αυτό.

Αρχικά θα αναφερθούμε στον John Rawls. Ο Rawls, κυρίως λόγω του βιβλίου του *A Theory of Justice* (1971), θεωρείται από πολλούς ο σημαντικότερος πολιτικός φιλόσοφος του εικοστού αιώνα. Στο βιβλίο αυτό, προσπαθεί να πετύχει βασικά δύο πράγματα. Πρώτον, θέλει να προσφέρει μια διαδικασία με την οποία οι άνθρωποι θα μπορούν να επιλέξουν τους νόμους, πάνω στους οποίους θα οικοδομήσουν μια δίκαιη κοινωνία. Δεύτερον, με βάση τη διαδικασία αυτή, εξετάζει τί μορφή θα έχουν οι νόμοι που θα προκύψουν. Πουθενά στο έργο του δεν αναφέρεται στη θεωρία παιγνίων ή σε όρους της. Αναφέρεται όμως σε μια αρχή, την οποία ονομάζει *Αρχή της διαφοράς,* και που φαίνεται επηρεασμένη από την έννοια *maximin* της θεωρίας παιγνίων. Η αρχή αυτή υποδεικνύει ουσιαστικά τη διαχείριση των κοινών με τρόπο που να αμβλύνονται οι κοινωνικές ανισότητες. Ωστόσο, η θεωρία του Rawls δεν έγινε γνωστή από τη χρήση της maximin στρατηγικής, αλλά για ένα από τα σημαντικότερα νοητικά πειράματα στην ιστορία της φιλοσοφίας: τη διαπραγμάτευση των κανόνων μιας δίκαιης κοινωνίας στην *Πρωταρχική Θέση* υπό *το πέπλο της άγνοιας*. Όμως, η διαπραγμάτευση μεταξύ των ατόμων ή των κοινωνικών ομάδων είναι διαδικασία που μπορεί και αυτή να μελετηθεί με εργαλεία της θεωρίας παιγνίων. Μεταγενέστεροι μελετητές ασχολήθηκαν συστηματικά με το θέμα αυτό.

Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στον καναδό φιλόσοφο David Gauthier. Ο Gauthier ήταν από τους πρώτους που χρησιμοποίησε την θεωρία ορθολογικής επιλογής, καθώς και τη θεωρία παιγνίων, για να μελετήσει πώς μπορεί να προκύψουν κανόνες δικαιοσύνης και γενικότερα ηθικοί κανόνες από ορθολογικά άτομα στα οποία κυριαρχούν τα προσωπικά συμφέροντα. Τα πρώτα βήματα έγιναν με το βιβλίο του, *The logic of Leviathan* (1969). Ο Gauthier μελετώντας μια σειρά συλλογισμών του Hobbes, καταλήγει σε ένα πολύ γνωστό μοντέλο της θεωρίας παιγνίων, το *Δίλημμα του Φυλακισμένου*. Στη συνέχεια κάνει χρήση του μοντέλου, για να προχωρήσει τους συλλογισμούς του και να επεκταθεί σε ζητήματα της εποχής εκείνης, όπως η κούρσα των εξοπλισμών μεταξύ των πυρηνικών υπερδυνάμεων.

Όμως η πιο σημαντική συνεισφορά του Gauthier είναι το βιβλίο *Morals by Agreement* (1986). Στο βιβλίο αυτό, κάνοντας χρήση της θεωρίας ορθολογικής επιλογής και της θεωρίας παιγνίων, ο Gauthier καταλήγει σε μια θεωρία περί ηθικής που έχει ως βασικά συστατικά την ορθολογικότητα (*rationality*) και την αμεροληψία (*impartiality*). Η θεωρία του Gauthier έχει δεχτεί μεγάλη κριτική, αφού—όπως τονίζει η Moore (2004)—φαίνεται πως τα δύο αυτά συστατικά ασκούν αντίροπες δυνάμεις πάνω στη θεωρία και την οδηγούν σε διαφορετικές έννοιες της ηθικής. Από την άλλη, το βιβλίο αυτό ήταν και είναι πηγή έμπνευσης για πολλούς μεταγενέστερους ηθικούς και πολιτικούς φιλόσοφους.

Θα ήταν σίγουρα παράλειψη να μην αναφερθούμε στο σημαντικό έργο του Robert Axelrod. Ο Axelrod το 1980 διοργάνωσε ένα τουρνουά για το επαναλαμβανόμενο *Δίλημμα του Φυλακισμένου* μεταξύ προγραμμάτων σε ηλεκτρονικούς υπολογιστές. Κάθε πρόγραμμα έπαιξε 200 γύρους του παιγνίου εναντίον ενός άλλου προγράμματος. Νικητής αναδείχθηκε ένα πρόγραμμα με το όνομα *TIT FOR TAT*, το οποίο είχε καταθέσει ο Anatoli Rapaport, που ειδικευόταν στη μαθηματική ψυχολογία.

Το πρόγραμμα ξεκινούσε όλα τα παιχνίδια με συνεργασία και στη συνέχεια απλά αντέγραφε την προηγούμενη κίνηση του αντίπαλου προγράμματος. Ο Axelrod, μελετώντας τα αποτελέσματα, δημοσίευσε μια σειρά από άρθρα και το βιβλίο *The Evolution of Cooperation* (1984), στα οποία παρουσίασε μερικά ενδιαφέροντα στοιχεία σχετικά με την συνεργασία. Ένα από τα χαρακτηριστικά ευρήματα του Axelrod ήταν πως στο συγκεκριμένο παίγνιο, προκειμένου να ωφεληθεί κανείς από την αμοιβαία συνεργασία θα πρέπει να έχει μια ετοιμότητα ανταπόδοσης, να «τιμωρεί» τη μη συνεργασία με μη συνεργασία και να «επιβραβεύει» τη συνεργασία με συνεργασία.

1.4 Οι πιο τολμηροί (Binmore & Skyrms)

Μερικά χρόνια αργότερα εκδόθηκε η πολύ ενδιαφέρουσα εργασία του Ken Binmore, με τίτλο *Game Theory and the Social Contract* (1994 και 1998). Το δίτομο αυτό έργο θα συμπυκνωθεί και θα εκδοθεί σε μια πιο εκλαϊκευμένη μορφή με τίτλο *Natural Justice* (2005). Στο βιβλίο αυτό ο Binmore θα προσπαθήσει να τεκμηριώσει και να διαδώσει τη θέση πως η δικαιοσύνη προκύπτει με κάποιο φυσικό τρόπο, είναι ουσιαστικά το σημείο ισορροπίας κάποιου εξελικτικού παιγνίου. Ο Binmore επισημαίνει πως στη ζωή των ανθρώπων, από τον πρώτο καιρό της εμφάνισης του είδους μας, υπάρχουν διάφορες εργασίες, που μπορούν να γίνουν με πολλούς τρόπους, οπότε μπορούν να προκύψουν διαφορετικά σημεία ισορροπίας στις αντίστοιχες καταστάσεις. Κατά τον Binmore οι ηθικές αξίες και οι ηθικοί κανόνες είναι το αποτέλεσμα μιας εξελικτικής διαδικασίας που κατέληξε σε ένα από τα πολλά πιθανά σημεία ισορροπίας. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο Brian Skyrms. Ο Skyrms είναι ένας ενθουσιώδης υποστηρικτής της φυσιοκρατικής ανάδυσης των *κοινωνικών συμβολαίων*.

> *Τα θεμελιώδη προβλήματα της σύστασης της πολιτείας και της σταθερότητάς της είναι προβλήματα τόσο για την εξελικτική θεωρία όσο και για την πολιτική θεωρία. Οπότε οδηγούμαστε από την άποψη του Hobbes πίσω σε αυτή του Αριστοτέλη - ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης και η πολιτεία δεν είναι κάτι τεχνητό, αλλά ένα δημιούργημα της φύσης.*
>
> *The Stag Hunt and the evolution of social structure,* Εισαγωγή

Ο Skyrms (2004) θεωρεί πως τα βασικά παίγνια που χρειάζονται για τη μελέτη των *κοινωνικών συμβολαίων* είναι δύο, (α) *το Κυνήγι Ελαφιού* και (β) το *Διαπραγματευτικό παίγνιο*. Με το *Κυνήγι Ελαφιού* μπορούμε να μελετήσουμε το πρόβλημα της συνεργασίας σε θέματα συλλογικής δράσης, που είναι βασικό συστατικό μιας κοινωνίας. Με το *Διαπραγματευτικό παίγνιο* μπορούμε να μελετήσουμε πώς διανέμεται ο πλούτος που παράγεται από τη συλλογική δράση της κοινωνίας. Προφανώς, σε μια πολύπλοκη δομή, όπως είναι μια κοινωνία, υπάρχουν και άλλες διεργασίες που πρέπει να μελετηθούν και που μπορούν να μελετηθούν με παίγνια.

2. Θεωρία Παιγνίων και Εξελικτική Θεωρία Παιγνίων

Στο σημείο αυτό θα παρουσιάσουμε μερικά βασικά χαρακτηριστικά της θεωρίας παιγνίων και της εξελικτικής θεωρίας παιγνίων. Θα εστιάσουμε μόνο σε εκείνα τα σημεία που θα μας φανούν χρήσιμα στην κατανόηση των σύγχρονων προσεγγίσεων των κοινωνικών συμβολαίων.

2.1 Βασικές ιδέες της θεωρίας παιγνίων

Η θεωρία παιγνίων είναι ο κλάδος των μαθηματικών με τον οποίο αναλύονται οι στρατηγικές αλληλεπιδράσεις. Με τον όρο στρατηγικές αλληλεπιδράσεις εννοούμε εκείνες τις καταστάσεις στις οποίες επιλέγουμε ενέργειες, λαμβάνοντας υπόψιν τις επιλογές και τις ενέργειες κάποιων άλλων εμπλεκομένων. Είναι φανερό πως ένας τέτοιος ορισμός περιλαμβάνει καταστάσεις από απλά παιχνίδια, όπως η τρίλιζα, μέχρι διακρατικές διαπραγματεύσεις, για τα μέτρα κατά της κλιματικής αλλαγής.

Για λόγους απλότητας, αλλά και συντομίας θα εστιάσουμε μόνο σε παίγνια μεταξύ δυο παιχτών, με δύο καθαρές στρατηγικές: *συνεργασία* (cooperation, στο εξής C) και *μη συνεργασία* (defection, στο εξής D) και με συμμετρικές αποδόσεις. Ο πιο συνηθισμένος τρόπος παρουσίασης ενός τέτοιου παίγνιου είναι ο πίνακας αποδόσεων (πίνακας 1).

Πίνακας 1		**Παίχτης Β**	
		C	D
Παίχτης Α	C	3,3	1,4
	D	4,1	2,2

Οι γραμμές αντιστοιχούν στις επιλογές του παίχτη Α ενώ οι στήλες στις επιλογές του παίχτη Β. Κάθε κελί του πίνακα προκύπτει από ένα συνδυασμό επιλογών, μια για κάθε παίχτη. Τέλος, οι τιμές που υπάρχουν σε κάθε κελί είναι οι αποδόσεις των παιχτών, η αριστερή τιμή είναι η απόδοση του Α και η δεξιά του Β. Έτσι, αν ο Α επιλέξει μη συνεργασία (D) και ο Β επιλέξει συνεργασία (C), τότε ο Α θα έχει απόδοση 4, ενώ ο Β θα έχει απόδοση 1.

Το είδος του παίγνιου, στην παρούσα εργασία, θα καθορίζεται από τις αποδόσεις των παιχτών, αφού σε όλες τις περιπτώσεις οι παίχτες θα είναι πάντα δύο με τις ίδιες στρατηγικές, *συνεργασία* (C) ή *μη συνεργασία* (D). Το παίγνιο που αντιστοιχεί στον πίνακα 1 λέγεται *Δίλημμα του Φυλακισμένου* (Prisoner's Dilemma) και είναι ένα από τα πιο διαδεδομένα παίγνια για τη μελέτη της Ηθικής και της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Το παίγνιο που αντιστοιχεί στον πίνακα 2 λέγεται *Παίγνιο Διασφάλισης* ή *Κυνήγι Ελαφιού* (Stag Hunt) που είναι και αυτό ένα βασικό μοντέλο στην Πολιτική Φιλοσοφία. Θα μας απασχολήσουν εδώ και τα δύο αυτά παίγνια, καθώς σχετίζονται μεταξύ τους με διάφορους τρόπους.

Πίνακας 2		**Παίχτης Β**	
		C	D
Παίχτης Α	C	4,4	1,3
	D	3,1	2,2

Μια από τις βασικότερες έννοιες της θεωρίας παιγνίων είναι η *ισορροπία Nash* (Nash Equilibrium). Ένας συνδυασμός ενεργειών, μια από κάθε παίχτη, λέγεται *ισορροπία Nash* σε καθαρές στρατηγικές, αν κανένας από τους δύο παίχτες δεν μπορεί να πετύχει καλύτερη απόδοση επιλέγοντας μια άλλη ενέργεια, όταν ο αντίπαλος του παραμείνει σταθερός στην επιλογή της ενέργειας που υπάρχει στον συνδυασμό αυτό. Με αλλά λόγια, αν μόνο ένας από τους δύο προσπαθήσει να πετύχει

καλύτερο αποτέλεσμα, επιλέγοντας κάποια άλλη ενέργεια, τότε αυτός θα βγει χαμένος. Η διαδικασία εύρεσης της *ισορροπίας Nash* σε ένα παίγνιο σαν και αυτά που μελετάμε είναι απλή. Για κάθε παίχτη σημειώνουμε έναν αστερίσκο πάνω στην απόδοση της καλύτερης αντίδρασης σε κάθε επιλογή του άλλου παίχτη, οπότε η *ισορροπία Nash* θα είναι ο συνδυασμός εκείνος που είναι σημειωμένες με αστερίσκο και οι δύο αποδόσεις του κελιού.

Δίλημμα Φυλακισμένου		**Παίχτης Β**	
		C	D
Παίχτης Α	C	3,3	1,4*
	D	4*,1	2*,2*

Κυνήγι Ελαφιού		**Παίχτης Β**	
		C	D
Παίχτης Α	C	4*,4*	1,3
	D	3,1	2*,2*

Έτσι, για τα δύο παίγνια που εξετάζουμε, έχουμε τα εξής: το *Δίλημμα του φυλακισμένου* έχει μια *ισορροπία Nash*, την αμοιβαία *μη συνεργασία* (D, D) ενώ το *Κυνήγι Ελαφιού* έχει δύο ισορροπίες, την (D, D) αλλά και την αμοιβαία *συνεργασία* (C, C). Αυτό σημαίνει πως σε καταστάσεις της μορφής *Διλήμματος του φυλακισμένου* κάθε εμπλεκόμενος οδηγείται, με βάση τη λογική, στην μη συνεργασία και συνεπώς αναγκάζονται και οι δύο να αρκεστούν σε μικρές αποδόσεις. Ενώ σε καταστάσεις τύπου *Κυνήγι Ελαφιού* μπορεί, υπό κάποιες προϋποθέσεις, να φτάσουν στο σημείο να συνεργάζονται μεταξύ τους και από τη συνεργασία αυτή να προκύπτουν μεγαλύτερες αποδόσεις.

2.2 Η εξελικτική θεωρία παιγνίων

Η μεγάλη πρόοδος όμως ήρθε με τη χρήση της εξελικτικής θεωρίας παιγνίων, η οποία πρωτοεμφανίστηκε στο έργο των J. M. Smith και R. Price, *The logic of animal conflict* (1973). Η νέα αυτή κατεύθυνση της θεωρίας παιγνίων έδωσε και πάλι ώθηση σε μια ιδέα που υπήρχε από την εποχή του Δαρβίνου, ότι δηλαδή οι ηθικοί και πολιτικοί κανόνες που υπάρχουν στην κοινωνία είναι αποτέλεσμα μιας εξελικτικής διαδικασίας.

Παρουσιάζουμε στη συνέχεια μερικά βασικά στοιχεία της εξελικτικής θεωρίας παιγνίων. Ένα εξελικτικό παίγνιο αναφέρεται πάντα σε έναν πληθυσμό. Κάθε άτομο είναι «γενετικά προγραμματισμένο» να συμπεριφέρεται με συγκεκριμένο τρόπο, αυτή είναι η στρατηγική του. Το παίγνιο παίζεται επανειλημμένα ανά δύο άτομα και κάθε φορά μετά από τυχαία επιλογή. Ο πληθυσμός θεωρείται συνήθως άπειρος οπότε η πιθανότητα να προκύψει δύο φορές το ίδιο ζευγάρι είναι σχεδόν μηδενική. Μια ακόμη σημαντική διαφορά από την κλασική θεωρία παιγνίων είναι οι αποδόσεις. Στην εξελικτική θεωρία παιγνίων η απόδοση αντικατοπτρίζει την ικανότητα επιβίωσης ή τους απογόνους ενός ατόμου. Τέλος, θεωρούμε πως η αναπαραγωγή είναι ασεξουαλική, δηλαδή οι απόγονοι κληρονομούν χωρίς καμία αλλοίωση τη στρατηγική του γεννήτορά τους. Συνεπώς, είναι λογικό οι στρατηγικές να ονομάζονται και αντιγραφείς, αφού θεωρούμε πως μεταδίδονται αναλλοίωτες στους απογόνους, οπότε είναι σαν να δημιουργούν αντίγραφα του εαυτού τους.

2.3 Εξελικτικά Σταθερές Στρατηγικές (ΕΣΣ)

Αρχικά, ένας πληθυσμός λέγεται μονομορφικός, όταν σ' ολόκληρο τον πληθυσμό έχει επικρατήσει μια στρατηγική. Αν σε ένα μονομορφικό πληθυσμό όλα τα άτομα ακολουθούν μια στρατηγική s και βρεθεί μια μικρή ομάδα εισβολέων, που ακολουθεί μια διαφορετική στρατηγική s', θα λέμε ότι η s είναι *Εξελικτικά Σταθερή Στρατηγική*, αν η στρατηγική s έχει καλύτερες αναμενόμενες αποδόσεις μέσα στον πληθυσμό από την εναλλακτική στρατηγική s'.[4] Σε μια τέτοια περίπτωση τα άτομα με τη στρατηγική s' θα τείνουν να εξαφανιστούν, οπότε ο πληθυσμός θα παραμείνει μονομορφικός ως προς τη στρατηγική s.

Ας δούμε δύο παραδείγματα με το *Δίλημμα του φυλακισμένου*. Όταν ο πληθυσμός είναι μονομορφικός με στρατηγική *μη συνεργασία* (D), τότε οποιαδήποτε εισβολή από άτομα που έχουν στρατηγική *συνεργασία* (C), θα εξαφανιστεί σε μερικές γενεές. Αυτό είναι εύκολο να το καταλάβουμε, αφού από τον πίνακα 1 φαίνεται πως όταν συναντηθούν ένα άτομο με στρατηγική (D) και ένα με στρατηγική (C) η απόδοση του πρώτου είναι 4 και είναι πολύ καλύτερη από την απόδοση του δεύτερου που είναι 1. Σε ένα εξελικτικό παίγνιο αυτό σημαίνει πως θα έχει πολύ περισσότερους απογόνους που θα ακολουθούν τη στρατηγική του, συνεπώς ο πληθυσμός των εισβολέων αργά ή γρήγορα θα εξαφανιστεί. Έτσι, στο εξελικτικό *Δίλημμα του φυλακισμένου* η στρατηγική *μη συνεργασία* (D) είναι εξελικτικά σταθερή. Αν από την άλλη ο αρχικός πληθυσμός είναι μονομορφικός, αλλά με στρατηγική *συνεργασία* (C), τότε μια εισβολή από άτομα με την εναλλακτική στρατηγική (D) όχι μόνο θα καταφέρει να επιβιώσει, αλλά στο τέλος θα επικρατήσει. Άρα, η στρατηγική *συνεργασία* (C) δεν είναι εξελικτικά σταθερή.

Τα πράγματα δεν είναι πάντα τόσο ξεκάθαρα, όπως στο *Δίλημμα του φυλακισμένου*. Στο *Κυνήγι Ελαφιού* που έχει δύο *ισορροπίες Nash* σε καθαρές στρατηγικές, έχουμε και δύο *ΕΣΣ*, τη *μη συνεργασία* (D) και τη *συνεργασία* (C). Σε μια τέτοια περίπτωση αναπόφευκτα τίθεται το ερώτημα «πώς μπορεί να καταλήξει ένας πληθυσμός στη μια ή στην άλλη εκδοχή;»

Ένα από τα πρώτα πράγματα που μελετάμε, όταν ένα εξελικτικό παίγνιο έχει περισσότερες *ΕΣΣ*, είναι οι δυναμικές της εξίσωσης του αντιγραφέα. Η εξίσωση του αντιγραφέα προκύπτει από μια απλή σκέψη. Ο ρυθμός μεταβολής του ποσοστού p των ατόμων που έχουν μια στρατηγική s είναι ανάλογος με την διαφορά της αναμενόμενης απόδοσής της από τον μέσο όρο των αποδόσεων
$p' = p(\,EU_s - \overline{EU})$.

Αν η διαφορά αυτή είναι θετική, δηλαδή η στρατηγική αποδίδει καλύτερα από τον μέσο όρο, τότε έχουμε θετικό ρυθμό μεταβολής του ποσοστού και επομένως αύξηση του πληθυσμού που την ακολουθεί. Αν η διαφορά είναι αρνητική, δηλαδή αποδίδει χειρότερα από τον μέσο όρο, τότε έχουμε αρνητικό ρυθμό μεταβολής του ποσοστού, οπότε έχουμε μείωση. Στο *Κυνήγι Ελαφιού* οι δυναμικές του αντιγραφέα της στρατηγικής της συνεργασίας (C) φαίνονται στο παρακάτω διάγραμμα.

[4] Βαρουφάκης (2006).

Αυτό σημαίνει πως αν μόνο ένα μικρό ποσοστό *p* του συνολικού πληθυσμού έχει στρατηγική (C), δηλαδή το *p* βρεθεί στη κόκκινη περιοχή (αριστερό άνυσμα), τότε το *p* θα μηδενιστεί και ολόκληρος ο πληθυσμός θα οδηγηθεί στη *μη συνεργασία*. Αν όμως ένα ικανοποιητικό ποσοστό *p* του πληθυσμού έχει στρατηγική (C), το *p* βρεθεί στη πράσινη περιοχή (δεξί άνυσμα), τότε το *p* μετά από καιρό θα γίνει 1, δηλαδή ολόκληρος ο πληθυσμός θα οδηγηθεί στη *συνεργασία*. Οι περιοχές αυτές λέγονται διαστήματα έλξης των αντίστοιχων στρατηγικών. Ο Binmore (2005) με βάση τα παραπάνω εξηγεί πως όταν μια κοινωνία έχει υιοθετήσει μια συγκεκριμένη συμπεριφορά, είναι δύσκολο να ξεφύγει από αυτήν ακόμα κι όταν γνωρίζει πως δεν είναι αποδοτική. Μάλιστα αναφέρει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τη Νάπολη της Ιταλίας, όπου έχει επικρατήσει το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού να αγνοεί τα σήματα κυκλοφορίας και αυτό είναι κάτι που διαιωνίζεται, παρά τις δυσκολίες που προκαλεί, αλλά και τις προσπάθειες που γίνονται για να περάσουν στη πιο αποδοτική συμπεριφορά, που είναι η τήρηση τους. Αν δεχτούμε μια τέτοια ερμηνεία, τότε είναι εύκολο να κάνουμε το επόμενο βήμα. Μπορούμε με ανάλογες μεθόδους να μελετήσουμε πιο πολύπλοκα θέματα συνεργασίας, όπως η γενικότερη τήρηση των νόμων, η συλλογική δράση για την εφαρμογή κοινωνικών μεταρρυθμίσεων και άλλα παρόμοια.

3. Το φυσιοκρατικό κοινωνικό συμβόλαιο στον Skyrms.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως για τον Skyrms (2004) δύο είναι τα βασικά παίγνια των κοινωνικών συμβολαίων (α) το Κυνήγι Ελαφιού και (β) το Διαπραγματευτικό παίγνιο. Στη παρούσα εργασία ασχολούμαστε μόνο με το πρώτο συστατικό, δηλαδή το *Κυνήγι Ελαφιού.* Ο Skyrms (2004) επιχειρηματολογεί υπέρ του πρώτου (*Κυνήγι Ελαφιού*), έναντι του δευτέρου (*Δίλημμα του Φυλακισμένου*), αναδεικνύοντας πως σε καταστάσεις στις οποίες οι εμπλεκόμενοι ξανασυναντιούνται κάθε *Δίλημμα του Φυλακισμένου* μετασχηματίζεται σε βάθος χρόνου σε *Κυνήγι Ελαφιού.* Στη σύντομη μελέτη που παρουσιάσαμε για τα εξελικτικά παίγνια είδαμε πως σε ένα εξελικτικό παίγνιο *Κυνήγι Ελαφιού* ο πληθυσμός μπορεί να καταλήξει σε δύο πολύ διαφορετικές μορφές, είτε όλοι να συνεργάζονται είτε κανείς να μην συνεργάζεται. Ο Skyrms (2004) προσδιορίζει και μελετάει τρεις παραμέτρους που επηρεάζουν την έκβαση προς την μία ή την άλλη κατάσταση. Η μελέτη γίνεται με δύο τρόπους: (α) θεωρητικά, με θεωρία παιγνίων και μαθηματικά μοντέλα και (β) πειραματικά, με προσομοιώσεις σε ηλεκτρονικούς υπολογιστές.

3.1 Τοποθεσία (Location)

Αρχικά, ο Skyrms (2004) παρουσιάζει τα αποτελέσματα από διάφορα μοντέλα στα οποία το *Κυνήγι Ελαφιού* δεν μελετάται σε άπειρο πληθυσμό, αλλά σε πεπερασμένο και μάλιστα σε διάφορες διατάξεις, κυρίως όμως σε τετραγωνικά πλέγματα. Επειδή ο πληθυσμός δεν είναι άπειρος, η πιθανότητα να ξανασυναντηθούν δύο παίχτες δεν είναι μηδενική και η γειτνίαση παίζει ένα σημαντικό ρόλο στο πώς θα συμπεριφερθούν οι εμπλεκόμενοι. Για να δώσει επιπλέον έμφαση προσθέτει στα άτομα στρατηγικές μίμησης. Κάθε άτομο του πληθυσμού, μετά από κάποιο χρονικό διάστημα, συγκρίνει τις αποδόσεις του με ένα άλλο άτομο της ευρύτερης περιοχής του. Αν μετά από τη σύγκριση ο γείτονας έχει καλύτερη απόδοση, τότε τον μιμείται και ακολουθεί τη στρατηγική του. Αν ο ίδιος αποδίδει καλύτερα, τότε συνεχίζει με την ίδια στρατηγική. Τα μοντέλα του Skyrms έχουν ατέλειες ή τουλάχιστον αφήνουν χώρο για πολλά ερωτήματα. Για παράδειγμα τί ρόλο παίζει το

μέγεθός του πληθυσμού, πόσο κοντά ή μακριά θα είναι το άτομο που επιλέγουμε για σύγκριση ή τί γίνεται στην περίπτωση που υπάρχουν περισσότερες στρατηγικές μίμησης διαφορετικές μεταξύ τους.[5] Όμως, τα αποτελέσματα είναι εντυπωσιακά· στις πιο πολλές περιπτώσεις ο πληθυσμός φαίνεται να οδηγείται στην ισορροπία της *συνεργασίας* (C). Αυτό σημαίνει πως όταν ένας πληθυσμός ατόμων βρεθεί σε μια τυχαία αρχική κατάσταση, στην οποία υπάρχουν οι προϋποθέσεις που αναφέρθηκαν πιο πάνω, τότε όλα τα άτομα του πληθυσμού θα καταλήξουν να ακολουθούν την στρατηγική (C) της *συνεργασίας*, με άλλα λόγια ο τυχαίος πληθυσμός μετασχηματίζεται σε μια κοινότητα στην οποία όλοι συνεργάζονται.

3.2 Επικοινωνία (Signaling)

Στο πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου του Skyrms (2004) παρουσιάζεται ένα επιχείρημα του νομπελίστα Robert Aumann. Το επιχείρημα με λίγα λόγια έχει ως εξής, σε ένα *Κυνήγι Ελαφιού* η απλή επικοινωνία μεταξύ των παιχτών, προκειμένου να συνεννοηθούν και έτσι να καταφέρουν να συνεργαστούν, δεν είναι αποτελεσματική. Κατά τον Aumann (1990), αν δεν υπάρχει τρόπος να δεσμευτούν οι εμπλεκόμενοι προκειμένου να συνεργαστούν, τότε δεν υπάρχει σοβαρός λόγος ο ένας να εμπιστευτεί την υπόσχεση του άλλου για συνεργασία. Ο Skyrms όμως έρχεται στη συνέχεια να διαψεύσει αυτή τη θέση, καταρχάς με αναφορά σε μία σειρά από πειράματα που είχαν τα αντίθετα αποτελέσματα.[6] Επίσης, προσομοιώσεις σε μοντέλα στα οποία υπάρχει επικοινωνία μεταξύ των εμπλεκομένων δείχνουν πως το διάστημα έλξης της στρατηγικής *συνεργασίας* μεγαλώνει σε τέτοιο βαθμό, που περίπου το 60% των προσομοιώσεων καταλήγει σε μονομορφικό πληθυσμό με στρατηγική *συνεργασίας*. Τέλος, κάνει μια σύντομη ανάλυση του παίγνιου με επικοινωνία και βρίσκει σημεία ισορροπίας με νέες μορφές συνεργασίας, που δεν υπήρχαν καθόλου όσο δεν υπήρχε επικοινωνία. Σε κάθε περίπτωση φαίνεται πως και η επικοινωνία συμβάλει στον μετασχηματισμό ενός τυχαίου πληθυσμού σε μια κοινότητα συνεργασίας.

3.3 Συν-εξέλιξη κοινωνικών δικτύων & συνεργασίας (Co-evolution of social networks & cooperation)

Ο Skyrms όμως εισάγει και μια αρκετά καινοτόμα ιδέα, τη συν-εξέλιξη της δημιουργίας κοινωνικών δικτύων και της συνεργασίας. Εστιάζει τη μελέτη σ' ένα πιο ρεαλιστικό μοντέλο, στο οποίο ο πληθυσμός αποτελείται από άτομα που εμπλέκονται σε δυο ανεξάρτητα παίγνια. Το πρώτο είναι πάλι ένα *Κυνήγι Ελαφιού* στο οποίο τα άτομα έχουν και αυτή τη φορά μια διαδικασία σύγκρισης των αποδόσεων και αλλαγής της στρατηγικής τους, αν κρίνουν πως τους συμφέρει. Ενώ το δεύτερο παίγνιο, αφορά τον σχηματισμό κοινωνικών δικτύων, δηλαδή την επιλογή φίλων. Παρουσιάστηκε αρχικά σε μια εργασία[7] και έγινε ένα από τα βασικά συστατικά της φυσιοκρατικής προσέγγισης που κάνει ο Skyrms στη θεωρία *κοινωνικού συμβολαίου*. Πρόκειται για παίγνιο που ενσωματώνει ιδέες από την πληροφορική και πιο συγκεκριμένα διαδικασίες *ενισχυτικής μάθησης*. Κάθε εμπλεκόμενος ξεκινάει το παίγνιο έχοντας ένα διάνυσμα που προσδιορίζει με ποια πιθανότητα θα συναντηθεί με καθένα από τους υπόλοιπους παίχτες, αρχικά όλες οι πιθανότητες είναι ίσες μεταξύ τους. Μετά από κάθε συναναστροφή το διάνυσμα αυτό ενημερώνεται. Αν από τη συναναστροφή ο εμπλεκόμενος είχε

[5] Alexander (2006).
[6] Βλ. Σχετικά στους Charness (2000), Clark, Kay & Sefton (2001).
[7] Skyrms & Pemantle (2000).

θετική απόδοση, τότε αυξάνεται η πιθανότητα συνάντησης με τον παίχτη που συναναστράφηκε, ενώ αν είχε αρνητική απόδοση, τότε μειώνεται η πιθανότητα συνάντησης. Με τον τρόπο αυτό δημιουργούνται δίκτυα στα οποία έχουμε πιο συγκεκριμένες πιθανότητες συναναστροφής και όχι εντελώς τυχαίες συναναστροφές όλων με όλους. Το πρώτο ενδιαφέρον εύρημα στην περίπτωση αυτή ήταν πως σε βάθος χρόνου δημιουργείται ένας διαχωρισμός: τα άτομα που ακολουθούν τη στρατηγική *συνεργασία* συναναστρέφονται μόνο μεταξύ τους και αντίστοιχα τα άτομα με τη στρατηγική *μη συνεργασία* πάλι συναναστρέφονται μόνο μεταξύ τους. Το δεύτερο σημαντικό εύρημα ήταν πως όταν η ταχύτητα με την οποία σχηματίζεται το δίκτυο είναι μεγαλύτερη από την ταχύτητα με την οποία αναθεωρούν τα άτομα τη στρατηγική τους, τότε μετά από κάποιο χρονικό διάστημα ολόκληρος ο πληθυσμός θα ακολουθεί τη στρατηγική της *συνεργασίας*. Αν και στην περίπτωση αυτή υπάρχει ένας επιπλέον περιορισμός, προφανώς λόγω πολυπλοκότητας του μοντέλου, το αποτέλεσμα είναι το ίδιο: η συνεργασία βρίσκει τρόπους να επικρατήσει.

4. Δεν είναι όλα τέλεια

Η πρόοδος που προκύπτει από την προσέγγιση του Skyrms, για την απάντηση δύσκολων ερωτημάτων ως προς την φύση της δικαιοσύνης, της ηθικής, των νόμων κτλ. δεν είναι αμελητέα, όμως δεν είναι και χωρίς εμπόδια. Καταρχάς υπάρχουν δυσδιάκριτα όρια ανάμεσα στα είδη των εξελικτικών πιέσεων που ασκούνται στα άτομα: πότε οι πιέσεις είναι βιολογικές και πότε πολιτισμικές; Επίσης, ο ίδιος ο Skyrms (2004) έχει τονίσει πως για κάποια μοντέλα, όπως αυτό της συν-εξέλιξης κοινωνικών δικτύων – συνεργασίας, αλλαγές στις παραμέτρους του μοντέλου οδηγούν στην αντίθετη ισορροπία, όποτε μένει να βρεθούν ικανοποιητικοί τρόποι προσδιορισμού κάποιων παραμέτρων. Άλλο ένα πρόβλημα εντοπίζει ο Alexander (2006): όταν έχουμε πολλούς τρόπους ερμηνείας ενός φαινομένου, στη συγκεκριμένη περίπτωση της συνεργασίας, θα πρέπει να βρούμε κι έναν συνεκτικό τρόπο να τις συνδέσουμε σε μια ενιαία ερμηνεία και αυτό θέλει ακόμα πολύ δουλειά. Τέλος, υπάρχει και η γενικότερη ένσταση για τη μέθοδο αυτή, πρόκειται για φιλοσοφία ή επιστήμη;

Παρόλα αυτά η φυσιοκρατική προσέγγιση των *κοινωνικών συμβολαίων* ή οποιασδήποτε άλλης ηθικής θεωρίας είναι ίσως ο μοναδικός δρόμος που μπορούμε να ακολουθήσουμε. Η σωστή κατανόηση του κόσμου γύρω μας είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωστή κατανόηση της κοινωνίας, αλλά και του εαυτού μας. Από τον Πλάτωνα μέχρι τον Επίκουρο αλλά και τους Στωικούς, η άγνοια για τον κόσμο είναι το πρώτο μεγάλο εμπόδιο που πρέπει να υπερβούμε με επιτυχία για να κατανοήσουμε τον εαυτό μας.[8] Τέλος, δεν έχει νόημα οι φιλοσοφικές μας αντιλήψεις να είναι σε αναντιστοιχία με την πραγματικότητα. Αν επιτρέψουμε κάτι τέτοιο, τότε ο καθένας μπορεί να πιστεύει και να λέει οτιδήποτε και τότε η λογική και η φιλοσοφία χάνουν την δύναμη τους.

Βιβλιογραφία

Βαρουφάκης, Γιάνης. 2006. *Θεωρία Παιγνίων: Η θεωρία που φιλοδοξεί να ενοποιήσει τις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Gutenberg.

Γρυπάρης, Ιωάννης Ν. 1954. *Πλάτων*. Πολιτεία. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Πρόλογος: Ευάγγελος Παπανούτσος. Τομ. Ι. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.

Κάλφας, Βασίλης & Γιώργος Ζωγραφίδης, 2006. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, ΙΝΣ.

[8] Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006).

Alexander, J. McKenzie. 2006. Book review: The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure. *Economics & Philosophy* 22(3).441-448.

Aumann, Robert. 1990. Nash equilibria are not self-enforcing. Στο *Economic Decision Making: Games, Econometrics and Optimisation*, Gabszewicz, J. J., J.-F. Richard & L. A. Wolsey (επιμ.), 201-206. Amsterdam: Elsevier

Binmore, Ken. 2005. *Natural justice*. Oxford: Oxford University Press.

Charness, Gary. 2000. Self-serving cheap talk: A test of Aumann's conjecture. *Games and Economic Behavior* 33(2).177-194.

Clark, Kenneth, Stephen Kay & Martin Sefton. 2001. When are Nash equilibria self-enforcing? An experimental analysis. *International Journal of Game Theory* 29(4).495-515.

Gauthier, David. 1986. *Morals by agreement*. Oxford: Oxford University Press.

Moore, Margaret. 1994. Gauthier's Contractarian Morality. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, edited by Boucher, David, and Paul Kelly, *Routledge*:213-226.

Quinton, Antony. 2005. Πολιτική Φιλοσοφία. Στο *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*. Kenny Anthony (επιμ.), 375-489. Αθήνα: Νεφέλη.

Rawls, John. 2009. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Skyrms, Brian. 2014. *Evolution of the social contract*. Cambridge: Cambridge University Press

Skyrms, Brian. 2004. *The stag hunt and the evolution of social structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skyrms, Brian. & Robin Pemantle, R. 2000. A Dynamic Model of Social Network Formation. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 97.9340–9346.

Smith, J. Maynard, & George R. Price. 1973. The logic of animal conflict. *Nature* 246.15-18.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ & ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ & ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ: ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ & ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

Αναστασία Οικονόμου
Φιλόλογος, Δρ. Φιλοσοφίας

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Η παρούσα εργασία αποσκοπεί στη διερεύνηση των κοινών σημείων, αλλά και ορισμένων διαφορών, της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη και του Καστοριάδη. Η πραγματεία του Αριστοτέλη *Περί Ψυχῆς* αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τη διαμόρφωση της έννοιας της φαντασίας και του φαντασιακού στην καστοριαδική φιλοσοφία. Κοινό σημείο στη σκέψη τους αποτελεί η συμβολή του ανθρώπινου παράγοντα για τη δημιουργία της κοινωνίας, καθώς και η ανάγκη του ανθρώπου να ζει σε οργανωμένη κοινωνία. Σχετικά με το πολίτευμα, αμφότεροι διακηρύσσουν ότι κυρίαρχο σώμα είναι ο λαός και όχι οι εκπρόσωποι, ενώ επισημαίνουν την ύπαρξη ορίων στη δημοκρατία, προκειμένου να αποφευχθεί η διάπραξη ύβρεως του πολίτη. Ως προς την ισότητα, και οι δύο φιλόσοφοι θεωρούν ότι πρέπει να στοχεύει στη δυνατότητα ίσης συμμετοχής όλων στη διακυβέρνηση του κράτους. Ως προς την ελευθερία, τη συνδέουν με την πολιτική ισότητα, με τη διαφορά ότι ο Καστοριάδης τη συνδέει περισσότερο με την αυτονομία, η οποία προϋποθέτει την ικανότητα των ανθρώπων να αυτοκυβερνώνται. Τέλος, αποδίδουν μεγάλη σημασία στη δικαιοσύνη και επιμένουν στην ενεργό συμμετοχή του πολίτη στην άσκηση της εξουσίας. Βέβαια για τον Καστοριάδη δεν υπάρχει ιδανικός πολίτης, όπως υπάρχει για τον Αριστοτέλη, αλλά άνθρωποι που αγωνίζονται να αποτινάξουν την ετερονομία.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: κοινωνική, πολιτική φιλοσοφία, Αριστοτέλης, Καστοριάδης

Στο παρόν κείμενο επιχειρείται η διερεύνηση των κοινών σημείων, αλλά και ορισμένων διαφορών, της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη και του Κ. Καστοριάδη. Ως γνωστόν, ο σύγχρονος φιλόσοφος μελέτησε τους στοχαστές της κλασικής αρχαιότητας, όπως τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, κυρίως τον δεύτερο, ο οποίος αποτέλεσε πηγή έμπνευσης τόσο των κοινωνικών όσο και των πολιτικών του πεποιθήσεων. Μάλιστα η έννοια της φαντασίας και του φαντασιακού στην καστοριαδική φιλοσοφία διαμορφώνεται υπό την επίδραση της πραγματείας του Αριστοτέλη *Περί Ψυχής*.

Συγκεκριμένα, ο Καστοριάδης εστιάζει την προσοχή του στην άποψη του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία, όταν σκέπτεται κανείς, θεωρεί την ίδια στιγμή κάποιο φάντασμα (*Περὶ Ψυχῆς* Γ8, 432a 8-9). Είναι γεγονός ότι τα νοητά είναι μέσα στις αισθητές μορφές. Υπάρχει πρόσβαση στο νοητό μόνο δια του αισθητού. Η ψυχή όμως δεν έχει ανάγκη να είναι παρόν το αισθητό, για να σκεφτεί το νοητό· η λύση παρέχεται από τη φαντασία: χρειάζεται και αρκεί να υπάρχει αυτή ως αίσθηση.[1] Συνεπώς το φάντασμα είναι παρόν, όταν υπάρχει η σκέψη, αλλά και η σκέψη είναι ταυτόχρονα θεώρηση του φαντάσματος.

Ο Καστοριάδης συμφωνεί με την αριστοτελική άποψη ότι η φαντασία μπορεί να οριστεί ως μια από τις δυνάμεις της ψυχής που επιτρέπουν σ' αυτήν να γνωρίζει, να κρίνει και να σκέπτεται, όπως επίσης και να κινείται.[2] Φαντασιακό για τον Καστοριάδη, δε σημαίνει φανταστικό, πλασματικό, ειδωλικό.[3] Η ανθρώπινη ιστορία, όπως και οι διάφορες μορφές γνωστών κοινωνιών που

[1] Κ. Καστοριάδη, «Η ανακάλυψη της φαντασίας», *Χώροι του ανθρώπου*, 1995, σ. 265.
[2] Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ9, 432a 15-18.
[3] Ο Jean-Louis Prat παρατηρεί σχετικά: «Αποκαλούμε φαντασιακό καθετί που μας φαίνεται πλασματικό και μη πραγματικό ή απλή αντανάκλαση, μερική και παραμορφωμένη, ενός πραγματικού πρωτοτύπου, του οποίου η εικόνα δεν μπορεί παρά να μιμείται το φαινόμενο […] Αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει φαντασιακό είναι η ικανότητά μας να αναπαριστούμε το

παρουσιάστηκαν, καθορίζεται ουσιαστικά από τη φαντασιακή δημιουργία, η οποία επιτρέπει την εγκαθίδρυση νέων μορφών, εγκαθίδρυση όχι καθοριζόμενη, αλλά καθορίζουσα, που δεν μπορεί να αναλυθεί προς το παρόν λογικά ή με βάση μιαν εξήγηση αιτιώδη.[4] Συνεπώς, ο φιλόσοφος θεωρεί το ριζικό φαντασιακό ως πρωταρχική πηγή νοηματοδότησης του κοινωνικού βίου, αλλά και της μετάβασης από ήδη υπάρχοντα σε νέα κοινωνικά μορφώματα. Γι' αυτό και εξετάζει τη δράση του φαντασιακού στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο.

Σχετικά με τη δημιουργία της κοινωνίας, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι κοινωνικές μορφές της οικίας, της κώμης και της πόλης κατά χρονική σειρά, δημιουργήθηκαν από φυσική αναγκαιότητα με στόχο την κάλυψη των αναγκών του ατόμου. Μάλιστα η πόλη που αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη κοινωνική μορφή επιδιώκει το ανώτερο αγαθό, την ευδαιμονία. Ο Καστοριάδης από την άλλη, υποστηρίζει ότι η κοινωνία είναι αυτοδημιουργία η οποία εξελίσσεται ως ιστορία. Οι κοινωνικοϊστορικές μορφές δεν καθορίζονται από φυσικούς ή ιστορικούς νόμους, είναι δηλαδή δημιουργίες ακαθόριστες. Αυτό που δημιουργεί την κοινωνία και την ιστορία είναι η θεσμίζουσα κοινωνία, δηλαδή το κοινωνικό φαντασιακό.[5] Επιπλέον, κατά τον φιλόσοφο, δεν δημιουργείται μόνο ένας τύπος κοινωνίας, αλλά διάφορες μορφές, από τις οποίες η καθεμία αντιπροσωπεύει ένα καινούριο είδος κοινωνίας. Η ανάδυση αυτών των νέων κοινωνικο-ιστορικών μορφών δεν προκαλείται από φυσικές συνθήκες ούτε οφείλεται σε προηγούμενες καταστάσεις. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει μέσα στο παλιό το δυνάμει καινούργιο, παρά το παλιό που εισέρχεται στο καινούργιο μόνο με τη σημασία που του δίνει αυτό.

Κοινό σημείο στη σκέψη των δύο στοχαστών αποτελεί η συμβολή του συλλογικού ανθρώπινου παράγοντα στη δημιουργία της κοινωνίας. Συγκεκριμένα, για τον Αριστοτέλη, η πόλη προηγείται χρονικά και σε σημασία του κάθε πολίτη. Όπως τονίζει ο φιλόσοφος, είναι φυσικό να τοποθετείται η πόλη υπεράνω από την οικογένεια και τον κάθε πολίτη, εφόσον το όλον υπερέχει του μέρους.[6] Γι' αυτό και κάθε πολίτης πρέπει να θεωρεί ότι ανήκει στην πόλη και όχι στον εαυτό του.[7] Για τον Καστοριάδη πάλι, ενώ η κοινωνία είναι αυτοδημιουργία, σημαντικός είναι εξίσου για τη θέσμισή της ο ρόλος του ανώνυμου συλλογικού φαντασιακού, που καλείται θεσμίζουσα εξουσία και όχι των μεμονωμένων ατόμων. Μάλιστα, ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει τις φαντασιακές σημασίες (πνεύματα, θεός, πόλις, πολίτης, κράτος· χρήμα, κεφάλαιο· αρετή, αμάρτημα κτλ.) που συνθέτουν την ενότητα της κοινωνίας ως κοινωνικές, γιατί τις θεσμίζει και συμμετέχει σ' αυτές ένα ανώνυμο και απρόσωπο σύνολο.[8]

Ένα άλλο κοινό σημείο στις απόψεις τους αποτελεί η απουσία του θρησκευτικού στοιχείου για τη δημιουργία της κοινωνίας. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*, αναφέρεται σπανίως στους θεούς της πόλης, οι οποίοι δεν μετέχουν στη συγκρότηση της κοινωνίας.[9] Ομοίως ο Καστοριάδης

ανύπαρκτο, δηλαδή το να σκεφτόμαστε το τίποτα όσο και να θέτουμε ως πραγματική μια μη πραγματική κατάσταση πραγμάτων» (J.-L. Prat, *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, 2009, σ. 128-29).

[4] Κ. Καστοριάδης (1992, σ. 280).

[5] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 162).

[6] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α2, 1253a 28-29.

[7] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Θ1, 1337a 28-30.

[8] Κ. Καστοριάδη, *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π. σ. 117· του ιδίου (2005, σ. 54).

[9] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α1 1252a 26 κ.ε. Ν. Ηλιόπουλου, *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, 2005, σ. 217. Βλ. όμως *Πολιτικά* ΣΤ'1322b όπου ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τη θρησκευτική εξουσία, έστω περιγραφικά, όσον αφορά τους θεσμούς των πόλεων: *αἱ μὲν οὖν πολιτικαὶ τῶν ἀρχῶν σχεδὸν τοσαῦταί τινές εἰσιν: ἄλλο δ'εἶδος ἐπιμελείας ἡ περὶ τοὺς θεούς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σῴζεσθαί τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεούς. […] ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης, οἷον ἱεροποιοὺς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων*. «Τόσες περίπου είναι οι πολιτικές αρχές. Άλλο είδος υπηρεσίας είναι εκείνο που αναφέρεται στη λατρεία των θεών. Με την υπηρεσία αυτή

διατείνεται ότι εξωκοινωνικές πηγές, όπως θεοί, θεός, πνεύμα κτλ. δε συμβάλλουν στη δημιουργία της κοινωνίας, η οποία—όπως αναφέραμε—αποτελεί κατά κύριο λόγο αυτοδημιουργία, εφόσον οι άνθρωποι δεν πήραν τίποτα από τους θεούς και κανένας θεός δεν τους έδωσε τίποτα.[10]

Αμφότεροι επισημαίνουν την ανάγκη του ανθρώπου να ζει μέσα σε μια οργανωμένη κοινωνία. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος εκ φύσεως ζει σε πόλεις, είναι δηλαδή *φύσει ζῷον πολιτικόν* και αδυνατεί να υπάρξει έξω από την πόλη. Ομοίως για τον Καστοριάδη ο άνθρωπος υπάρχει μόνο εντός και διά της κοινωνίας. Ο φιλόσοφος λέγει χαρακτηριστικά: «Η κοινωνία πρέπει ήδη να υπάρχει για να μπορούν να ζουν ανθρώπινα όντα. Ακόμα μια φορά, τα ανθρώπινα όντα ως τέτοια είναι ανίκανα προς επιβίωση· μπορείτε να εγκαταλείψετε ένα απογαλακτισμένο γατί, έναν απογαλακτισμένο γορίλλα—θα επιζήσουν· ένα ανθρώπινο ον δεν θα επιζήσει ή, αν επιζήσει, δεν θα είναι άνθρωπος—το ξέρουμε αυτό από τα παιδιά-λύκους».[11]

Η αριστοτελική θεωρία περί όλου και μέρους απαντάται επίσης στον Καστοριάδη. Ο Σταγειρίτης, όπως αναφέρθηκε, επεσήμανε την προτεραιότητα του όλου-πόλης έναντι του μέρους-ατόμου. Για να τεκμηριώσει την άποψή του αυτή χρησιμοποίησε το παράδειγμα με τον ανθρώπινο οργανισμό και τα μέλη του, τα οποία αδυνατούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από αυτόν. Το όλον προηγείται σε σημασία και χρονικά του μέρους. Εάν καταστραφεί το όλον, επέρχεται μοιραία και η καταστροφή του μέρους.[12] Αλλά και ο Καστοριάδης ισχυρίζεται ότι η θέσμιση της κοινωνίας περιέχει πολλές θεσμίσεις οι οποίες λειτουργούν ως ένα συνεκτικό όλον. Όλοι εμείς αποτελούμε περιφερόμενα τεμάχια της θέσμισης της κοινωνίας—τεμάχια συμπληρωματικά—τα μέρη της. Συνεπώς η κοινωνία είναι το όλον και εμείς τα μέρη της.[13]

Ας ερευνήσουμε στη συνέχεια τις απόψεις των δύο στοχαστών σχετικά με το πολίτευμα. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ως άριστη πολιτεία την επιτυχή ανάμιξη της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας. Το πολίτευμα αυτό στηρίζεται στη μεσότητα γι' αυτό και είναι άριστο. Χαρακτηριστικό του πολιτεύματος είναι ότι η εξουσία βρίσκεται στα χέρια του δήμου. Επιπλέον, η επιλογή των αρχόντων γίνεται δια κλήρου ή εκ περιτροπής. Με άλλα λόγια η δημοκρατία του Αριστοτέλη θέτει ως κυρίαρχο σώμα τον λαό και όχι τους αντιπροσώπους. Κατά όμοιο τρόπο ο Καστοριάδης τάσσεται υπέρ της άμεσης δημοκρατίας, όπως έλαβε χώρα τον 5ο αιώνα π. Χ. στην Αθήνα και αποστρέφεται κάθε έννοια αντιπροσώπευσης. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του: «Η μεγάλη πολιτική κλασική φιλοσοφία αγνοούσε την έννοια της αντιπροσώπευσης».[14] Άλλωστε οι αρχαίοι θεωρούσαν πως κανείς δεν μπορεί να αντιπροσωπεύει τον πολίτη στην Εκκλησία του δήμου.[15] Ο Καστοριάδης σχολιάζει: «Η ιδέα ότι κάποιος μπορεί να με εκπροσωπήσει, θα μου φαινόταν ανυπόφορα υβριστική, αν δεν ήταν τελείως κωμική».[16]

ασχολούνται οι ιερείς και οι επιμελητές των ναών που φροντίζουν να διατηρούν όσους ναούς υπάρχουν, να επισκευάζουν τους ετοιμόρροπους και να επιβλέπουν ό,τι αφορά τη θρησκεία […] αλλού έχουν την επιμέλεια πολλές αρχές χωρισμένες από το σώμα των ιερέων και ονομάζονται ιεροποιοί, ναοφύλακες και ταμίες των ιερών χρημάτων.» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά* ΣΤ' 1322b).

[10] Κ. Καστοριάδης, Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 25.

[11] Κ. Καστοριάδης, Η συμβολή της ψυχανάλυσης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 53.

[12] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α2, 1253a 22-25.

[13] Κ. Καστοριάδης, Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικό-ιστορικό πεδίο, *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π. σ. 116-17.

[14] Κ. Καστοριάδης, Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 190. Επίσης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, 1999, σ. 34.

[15] Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, σ. 35.

[16] Cornelius Castoriadis (1997, σ. 66). Σε μια ραδιοφωνική συνέντευξη στο σταθμό «France – Culture» (19 Ιουνίου 1992) δηλώνει ανοικτά: «Εκτός από τους νόμους των οποίων συμβαίνει να αποδέχομαι το περιεχόμενο, εγώ, ο Κορνήλιος Καστοριάδης δεν

Στους επικριτές του Αριστοτέλη που αμφισβητούσαν τη δημοκρατικότητά του επικαλούμενοι την κυριαρχία του αριστοκρατικού στοιχείου στο πολίτευμά του, ο Καστοριάδης απαντά: «Κάποιοι επαναλαμβάνουν με πείσμα σήμερα ότι το σύνταγμα που προτιμούσε ο Αριστοτέλης, αυτό που ο ίδιος ονομάζει πολιτεία, είναι ένα μείγμα δημοκρατίας και αριστοκρατίας – ξεχνούν όμως να προσθέσουν ότι, για τον Αριστοτέλη, το «αριστοκρατικό» στοιχείο της πολιτείας αυτής έγκειται στο ότι οι άρχοντες είναι εκλεγμένοι: Διότι επανειλημμένα ορίζει σαφώς την εκλογή ως αριστοκρατική αρχή».[17] Συνεπώς ο Καστοριάδης θεωρούσε τον Αριστοτέλη δημοκρατικό[18] και τον αποκαλούσε «κλασικό στοχαστή της δημοκρατίας».[19] Μάλιστα ισχυριζόταν ότι ο ορισμός του πολίτη που δίδει ο Αριστοτέλης τον καθιστά σίγουρα δημοκρατικό πολιτικό στοχαστή, γιατί είναι ο μόνος ορισμός που ανταποκρίνεται στη δυνατότητα της ισότιμης και πραγματικής συμμετοχής όλων των πολιτών στην πολιτική εξουσία.[20]

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι αν υπάρχουν πολίτες που υπερέχουν στην αρετή, αυτοί θα πρέπει να εξουσιάζουν και να είναι ισόβιοι βασιλείς στις πόλεις.[21] Άρα, ο ίδιος ο φιλόσοφος, παρά το γεγονός ότι σε κάποια σημεία των *Πολιτικῶν*[22] ισχυρίζεται ότι οι πολλοί πρέπει να άρχουν, φαίνεται να απορρίπτει τη δυνατότητα ίσης συμμετοχής όλων στην εξουσία.[23] Επιπλέον οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η άμεση δημοκρατία της κλασικής εποχής την οποία θαύμαζε ο Καστοριάδης δεν ήταν απόλυτη δημοκρατία, εφόσον ο λαός δεν ασκούσε εξ ολοκλήρου την εξουσία. Η πραγματικότητα είναι ότι στα αξιώματα εκλέγονταν άτομα από τις τρεις ανώτερες τάξεις—τους πεντακοσιομεδίμνους, τους ιππείς και τους ζευγίτες—και όχι από την τέταρτη τάξη—τους θήτες—οι οποίοι είχαν μόνο το δικαίωμα συμμετοχής στην εκκλησία του δήμου και στη συγκρότηση των δικαστηρίων.[24] Συνεπώς, το γεγονός ότι οι θήτες εξαιρούνταν από τα ανώτατα αξιώματα αποτελούσε μία αδυναμία, ένα κενό στο πλέγμα της απόλυτης δημοκρατίας.[25]

Τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Καστοριάδης επισημαίνουν το θέμα της ύπαρξης ορίων στη δημοκρατία. Συγκεκριμένα, ο Σταγειρίτης στηλιτεύει την άκρατη δημοκρατία όπου οι πολίτες ενεργούν ανεξέλεγκτα με αποτέλεσμα να θίγεται το κοινό συμφέρον.[26] Ο δε Καστοριάδης θεωρεί ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την ομαλή λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι ο αυτοπεριορισμός του. Ο

αναγνωρίζω κανέναν νόμο του γαλλικού κράτους διότι οι διαδικασίες της ψήφισής τους είναι αντιδημοκρατικές» (Ν. Ηλιόπουλου, *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, σ. 20-21).

[17] Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 190. Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην εκλογή των αρίστων, δεν εννοεί όσους ανήκουν σε μεγάλες και περίοπτες οικογένειες, αλλά τους καλύτερους σε ήθος και προσόντα.

[18] Κ. Καστοριάδης (1992, σ. 285).

[19] Κ. Καστοριάδης (2000, σ. 271). Επίσης, Ν. Ηλιόπουλου, *Νέοι Δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π. σ. 208.

[20] Ν. Ηλιόπουλου, ό.π., σ. 207.

[21] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Γ13, 1284b 25-34.

[22] Ό. π. Γ10, 1281a 41-43· Γ11, 1282a 38-39· Γ4, 1277b 26-29.

[23] Είναι γεγονός ότι τρεις αξιόλογοι ιστορικοί της Αρχαιότητας εντάσσουν τον Αριστοτέλη μεταξύ των φιλοσόφων που απορρίπτουν τη δημοκρατία ή αδιαφορούν γι' αυτήν. Ο Moses I. Finley πιστεύει ότι «ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης απέρριπταν και οι δυο τη δημοκρατία ως προς την ίδια την αρχή της» (*Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Παρίσι 1976, σ. 48). Ο Mogens H. Hansen, ενώ στηρίζει πολλά σημεία των αναλύσεών του για την αθηναϊκή δημοκρατία στον Αριστοτέλη, τον κατατάσσει, μαζί με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, στους φιλοσόφους που ήταν γενικά εναντίον του δημοκρατικού πολιτεύματος (*La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1993, σ. 48. Τέλος, ο Pierre Vidal-Naquet λέγει χαρακτηριστικά: «Να πούμε πως ο Αριστοτέλης ήταν δημοκράτης, όπως το λέει ο Καστοριάδης, είναι μάλλον υπερβολικό» (Pierre Vidal-Naquet 2000, σ. 568).

[24] Αριστοτέλης, *Ἀθηναίων Πολιτεία*, 7, 3.

[25] Α. Οικονόμου (2005, σ. 78).

[26] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε9, 1310a 26-28.

αυτοπεριορισμός οριοθετεί την ελευθερία προκειμένου να αποφευχθεί η διάπραξη ύβρεως του πολίτη, που δρα χωρίς να υπακούει στους νόμους της ολότητας. «Ο αυτοπεριορισμός είναι απαραίτητος, ακριβώς γιατί ο άνθρωπος είναι δεινός και γιατί τη δεινότητα αυτή τίποτε εξωτερικό δεν μπορεί να την περιορίσει ουσιαστικά».[27]

Ας εξετάσουμε τώρα την εγγύτητα στη σκέψη των δυο φιλοσόφων σχετικά με τις βασικές αρχές της δημοκρατίας, την ισότητα και την ελευθερία. Σχετικά με την πρώτη, αμφότεροι υποστηρίζουν ότι η ισότητα πρέπει να αποβλέπει στη δυνατότητα ίσης συμμετοχής όλων στη διακυβέρνηση του κράτους.[28] Και αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί εντός μιας δημοκρατικής κοινωνίας που όχι μόνο θέτει ως θεμελιώδη αξία την ισότητα, αλλά την εφαρμόζει και στην πράξη[29] μέσα από την ισονομία, την ισοτιμία της ψήφου και την ισότητα των ευκαιριών για την ανάδειξη των πολιτών σε δημόσια αξιώματα.

Ο Αριστοτέλης συνδύασε την ισότητα με τη δικαιοσύνη, αφού όριζε το δίκαιο ως το νόμιμο και ίσο.[30] Τι είναι όμως το ίσο; Το «αριθμητικό» ίσο[31] (το να δίνεται το ίδιο πράγμα σ' όλους), ή το «αναλογικό» ίσο (το να δίνεται στον καθένα σύμφωνα προς κάτι ή σε αναλογία με κάτι);[32] Τα ερωτήματα αυτά απασχόλησαν τόσο τον Αριστοτέλη όσο και τον Καστοριάδη. Ο Σταγειρίτης καταλήγει: «πρέπει σε άλλα μεν να χρησιμοποιούμε την αριθμητική ισότητα και σε άλλα την κατ' αξίαν»,[33] και συνεχίζει: «η απόλυτη παραδοχή ενός από τα δύο είδη ισότητας είναι εσφαλμένη (*φαῦλον*)».[34] Ομοίως ο Καστοριάδης διατυπώνει: «Αν ο μερισμός είναι ίσος, η ισότητα αυτή δεν μπορεί να είναι αριθμητική· δεν είναι ίσο (ούτε δίκαιο, ούτε υγιεινό) να δίνουμε την ίδια ποσότητα τροφής σ' ένα νήπιο και σ' έναν ενήλικο, ενδύματα ίδιου μεγέθους σ' έναν γίγαντα και σ' έναν νάνο. Η αριθμητική ισότητα είναι ανισότητα … Συνεπώς, η ισότητα πρέπει να είναι μόνο αναλογική ισότητα».[35] Βέβαια ο Καστοριάδης επισημαίνει, όπως άλλωστε και ο Αριστοτέλης σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, ότι: «οι δυο ισότητες, εν μέρει τουλάχιστον, αναγνωρίζονται και εφαρμόζονται. Για παράδειγμα, υπάρχει "αριθμητική" ισότητα των ενηλίκων όσον αφορά το δικαίωμα της ψήφου· υπάρχει όμως επίσης, η

---

[27] Κ. Καστοριάδης (2005, σ. 28).

[28] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε1, 1301b 32. Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 226). Ο Καστοριάδης τονίζει: «Είναι μάταιο να θέλουμε μια δημοκρατική κοινωνία αν η δυνατότητα ίσης συμμετοχής στην πολιτική εξουσία δεν αντιμετωπίζεται από τη συλλογικότητα ως εγχείρημα του οποίου η πραγματοποίηση την αφορά. Και αυτό μας κάνει να περάσουμε από την ισότητα των δικαιωμάτων στην ισότητα των συνθηκών πραγματικής άσκησης, και μάλιστα επώμισης αυτών των δικαιωμάτων» (ό.π.).

[29] Ο Ν. Ηλιόπουλος, στηριζόμενος στο κείμενο του Κ. Καστοριάδη «Η δημοκρατία ως διαδικασία και πολίτευμα», που δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα *Ελευθεροτυπία*, 20 Ιουνίου 1995, αναφέρει: «η δημοκρατία δεν μπορεί να νοηθεί αποκλειστικά και μόνο ως σύνολο διαδικασιών, αλλά αποτελεί καθεστώς κοινωνίας το οποίο διακηρύσσει και κυρίως εφαρμόζει στην πράξη ορισμένες θεμελιακές αξίες, όπως η ισότητα και αξεχώριστα η ελευθερία. Ισότητα συνώνυμη με την πραγματική δυνατότητα του καθενός να συμμετέχει στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων· πραγματική δυνατότητα που δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ελευθερία. Ελευθερία συνώνυμη με την πραγματική δυνατότητα του καθενός να ασκεί χάρη στην ελεύθερη έκφραση της γνώμης του μια ισότιμη επίδραση στα δημόσια πράγματα· πραγματική δυνατότητα που δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ισότητα» (Ν. Ηλιόπουλου, *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 21-22).

[30] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε1, 1129a 34.

[31] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε1, 1301b 34· *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε4, 1131a 16-17.

[32] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε1, 1301b 35-36· *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε4, 1131a 31 κ.ε.

[33] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε1, 1302a 8-9. Ευ. Μαραγγιανού-Δερμούση (2016, σ. 519-520).

[34] Ό.π., Ε1, 1302a 3-4.

[35] Κ. Καστοριάδη (1991, σ. 344).

"γεωμετρική" ισότητα…[36] όσον αφορά τις δαπάνες υγείας, τουλάχιστον σε χώρες όπου λειτουργεί κατά προσέγγιση κάποια κοινωνική ασφάλιση».[37]

Και οι δυο φιλόσοφοι θεωρούν ότι η εξίσωση των ατόμων είναι έργο της κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι τα άτομα είναι *ὅλως ἕτερα καὶ* οὐκ *ἴσα* και ότι *τούτους δεῖ ἰσασθῆναι*,[38] για να μπορεί να υπάρχει ανταλλαγή και κοινωνία, γεγονός που πραγματοποιεί ο κοινωνικός νόμος. Και για τον Καστοριάδη επίσης, η κοινωνική θέσμιση αποβλέπει στην ισότητα, η οποία όμως καταλήγει τις περισσότερες φορές σε ανισότητα:

> *Η κοινωνία από τη στιγμή που θα θεσμιστεί, δημιουργεί αμέσως μια υπερφυσική ισότητα μεταξύ των ανθρώπινων όντων, η οποία είναι άλλο πράγμα από τη βιολογική τους "ισότητα", διότι η κοινωνία δεν μπορεί να θεσμιστεί δίχως να εδραιώσει σχέσεις ισοδυναμίας… Λειτουργεί αναγκαστικά με κλάσεις, σχέσεις, ιδιότητες. Αυτή όμως η τμηματική και λογική "ισότητα" είναι συμβιβάσιμη με τις πιο οξείες ουσιαστικές ανισότητες […] Στην πλειονότητα των περιπτώσεων και των ιστορικών εποχών, το άτομο κατασκευάζεται από την κοινωνία με τέτοιο τρόπο, ώστε φέρει μέσα του την απαίτηση για ανισότητα σε σχέση με τους άλλους.*[39]

Αμφότεροι διακηρύσσουν πως η μη ικανοποίηση του αιτήματος για ισότητα προκαλεί την επανάσταση. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης, ανιχνεύοντας τα αίτια που προκαλούν τις στάσεις, ξεκινά την έρευνά του από την έντονη ανθρώπινη επιθυμία για ισότητα (*ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν*),[40] αλλά και για πολιτική υπεροχή, δηλαδή ενώ κάποιοι υπερέχουν από τους άλλους, θεωρούν ότι δεν έχουν δικαιώματα ανάλογα της υπεροχής τους, αλλά ίσα προς αυτούς ή και λιγότερα.[41] Για τον Καστοριάδη επίσης, η ιδέα της ισότητας και της ελευθερίας εμψυχώνει τους πολιτικούς αγώνες και προκαλεί την επανάσταση.[42]

Ο Καστοριάδης εστιάζει κυρίως στην έννοια της επανάστασης ως συνειδητής συλλογικής δράσης με στόχο τον μετασχηματισμό των θεσμών μιας κοινωνίας: «Επανάσταση είναι η ρητή και διαυγασμένη αλλαγή των θεσμών μιας κοινωνίας, όσων φυσικά θεσμών εξαρτώνται από ρητή θέσμιση, με τη συλλογική δράση της κοινωνίας αυτής ή του μεγαλύτερου μέρους της».[43] Διαφορετική εν μέρει είναι η προσέγγιση του Αριστοτέλη, ο οποίος διατείνεται ότι «σκοπός των επαναστάσεων είναι η απόκτηση πλούτου και πολιτικών τιμών, ή η αποφυγή των αντιθέτων τους».[44] Επίσης για τον Καστοριάδη η επανάσταση δεν προϋποθέτει απαραίτητα τη χρήση βίας: «Επανάσταση δε σημαίνει ούτε εμφύλιος πόλεμος ούτε αιματοχυσία. Επανάσταση είναι η αλλαγή ορισμένων βασικών θεσμών μιας κοινωνίας μέσω της δικής της δραστηριότητας: ο ρητός αυτομετασχηματισμός μιας κοινωνίας, ο οποίος

---

[36] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε4, 1131b 13-37.

[37] Κ. Καστοριάδη, «Φύση και αξία της ισότητας», *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 227. Ο Καστοριάδης διαπιστώνει ότι είναι αδύνατον να υπάρξει μια θέσμιση της κοινωνίας στην οποία τα όρια ανάμεσα στην αριθμητική και γεωμετρική ισότητα θα εξαφανίζονταν ή θα λύνονταν (ό.π., σ. 227-28).

[38] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε6, 1133a 18-19. Επίσης, Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 325, 327).

[39] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 221-2). Ο Καστοριάδης για να επεξηγήσει αυτή την τμηματική ισότητα που είναι στην ουσία ανισότητα, αναφέρει τα εξής παραδείγματα: «Σε μια αρχαϊκή κοινωνία, τα μέλη μιας δεδομένης "κλάσης ηλικίας" είναι "ίσα" μεταξύ τους ως μέλη της κλάσης αυτής. Σε μια δουλοκτητική κοινωνία, οι δούλοι είναι "ίσοι" μεταξύ τους ως δούλοι». (ό.π., σ. 221).

[40] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε2, 1302a 29.

[41] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε2, 1302a 31-32.

[42] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 223).

[43] Κ. Καστοριάδη (1990, σ. 99).

[44] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε2, 1302a 36-37.

πραγματοποιείται σ' ένα μικρό χρονικό διάστημα».[45] Αντιθέτως ο Σταγειρίτης υποστηρίζει ότι «οι επαναστάσεις επιτυγχάνουν ή δια της βίας ή δια της απάτης».[46]

Σχετικά με τη δεύτερη θεμελιώδη αρχή της δημοκρατίας, την ελευθερία, θα πρέπει αρχικώς να επισημαίνουμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι τη συνδέουν με την ισότητα, θεωρώντας ότι δεν μπορεί να υπάρχει η μια χωρίς την άλλη. Ο μεν Αριστοτέλης αναφέρει χαρακτηριστικά: *τήν ἐλευθερίαν τήν κατά τό ἴσον* («την ελευθερία που θεμελιούται επί της ισότητας των πολιτών»),[47] ο δε Καστοριάδης: «Αν θέλουμε να είμαστε ελεύθεροι μέσα στην κοινωνία πρέπει να είμαστε πραγματικά ίσοι».[48] Σ' ένα άλλο κείμενό του παρατηρεί:

> *Η αυτονομία των ατόμων, η ελευθερία τους (που συνεπάγεται, εννοείται, την ικανότητά τους να εναποθέτουν υπό αμφισβήτηση τον εαυτό τους) έχει επίσης και ιδίως ως περιεχόμενο την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, δίχως την οποία δεν υπάρχει προφανώς ελευθερία, όπως δεν υπάρχει ελευθερία δίχως ισότητα.*[49]

Τι ορίζει όμως ο καθένας ως ελευθερία; Ο Αριστοτέλης ως πρώτο χαρακτηριστικό της ελευθερίας θεωρεί τη δυνατότητα κάθε πολίτη να γίνεται εκ περιτροπής και άρχων και αρχόμενος, και ως δεύτερο χαρακτηριστικό το να ζει όπως θέλει. Ο Καστοριάδης ως ελευθερία ορίζει την πραγματική δυνατότητα του καθενός να ασκεί χάρη στην ελεύθερη έκφραση της γνώμης του μια ισότιμη επίδραση στα δημόσια πράγματα.[50] Επίσης η ελευθερία αφορά τη δυνατότητα αμφισβήτησης και επιλογής των νόμων.[51] Συνεπώς, και οι δυο ως ελευθερία ορίζουν την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, με τη διαφορά ότι ο Καστοριάδης συνδέει περισσότερο απ' ό,τι ο Αριστοτέλης την ελευθερία και την ισότητα με την αυτονομία.[52]

Σύνδεση φαίνεται να υπάρχει ακόμη στη σκέψη των δυο φιλοσόφων σχετικά με ένα άλλο συστατικό στοιχείο του δημοκρατικού πολιτεύματος, τη δικαιοσύνη. Ο Αριστοτέλης απέδιδε μεγάλη σημασία στη δικαιοσύνη—γι' αυτό και άλλωστε αφιέρωσε σ' αυτήν το πέμπτο βιβλίο από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*—καθώς τη θεωρούσε απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη της ευδαιμονίας: *ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ*.[53] Τη δικαιοσύνη αυτή, επειδή αποβλέπει στο όλον της κοινωνίας, την ονόμασε «ολική» δικαιοσύνη και τη χαρακτήρισε ως «τελεία» αρετή, που σχετίζεται με την ηθική στάση του ατόμου προς τους άλλους.[54] Η ολική δικαιοσύνη στοχεύει μέσω της παιδείας, στη δημιουργία του πολίτη, στο

---

[45] Ο ορισμός αυτής της επανάστασης υπάρχει σε μια συνέντευξη που έδωσε ο Καστοριάδης στο περιοδικό: *Espaces Temps*, τχ. 38-39, 1988, με τίτλο «L'auto-constituante» (ελεύθερη απόδοση, «Η αυτοθέσμιση»), με την ευκαιρία της επετείου των διακοσίων χρόνων από τη Γαλλική επανάσταση. Βλ. επίσης, Ν. Ηλιόπουλου, *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 309.

[46] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε3, 1304b 8-9.

[47] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ζ1, 1317b 18-19.

[48] Κ. Καστοριάδης (1990, σ. 120).

[49] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 224).

[50] Μάλιστα ο φιλόσοφος λέγει χαρακτηριστικά: «Πώς θα μπορούσα να είμαι ελεύθερος, αν άλλοι εκτός από μένα, αποφασίζουν για το τι με αφορά και αν δεν μπορώ να πάρω μέρος σ' αυτήν την απόφαση;» (ό.π., σ. 224-25). Επίσης, Ν. Ηλιόπουλου, ό.π., σ. 21.

[51] Θ. Τάσης (2007, σ. 357).

[52] Κ. Καστοριάδης (1999, σ. 164). Βλ. επίσης Κ. Καστοριάδης (2005, σ. 71).

[53] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε1, 1129b 16-18. Επίσης Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 333).

[54] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε1, 1129b 32-33. Επίσης Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 334).

μετασχηματισμό δηλαδή του μικρού ζώου σε άνθρωπο μέσα στην πόλιν.[55] Εκτός από την ολική δικαιοσύνη, υπάρχει για τον Αριστοτέλη η μερική, η οποία είναι μέρος της δικαιοσύνης και της αρετής. Η δικαιοσύνη αυτή έχει σχέση με το ίσο. Ο Αριστοτέλης διακρίνει, ως γνωστόν, το μερικό δίκαιο σε διανεμητικό, διορθωτικό και αντιπεπονθός.[56] Το πρώτο αφορά τον μερισμό, το δεύτερο τις εκούσιες ή ακούσιες συναλλαγές και το τρίτο στηρίζεται στην αρχή της ανταποδόσεως ή της αμοιβής του ατόμου για την προσφορά εργασίας του στην κοινωνία.[57] Και στα τρία αυτά είδη δικαίου πρυτανεύει η αρχή της ισότητας ή τουλάχιστον αυτή αποκαθίσταται.

Ο Καστοριάδης σχολιάζοντας τις απόψεις αυτές του Αριστοτέλη, θεωρεί ότι η μερική δικαιοσύνη αφορά το μεριστό, αυτό δηλαδή που μπορεί να μεριστεί και συνεπώς θέτει το ερώτημα, αν οφείλει να μερίζεται. Αντιθέτως, η ολική δικαιοσύνη αποβλέπει—αν μπορούσε να το πει έτσι ο Αριστοτέλης—στο μεθεκτικό και μάλιστα στο κοινωνικό μεθεκτικό.[58] Με άλλα λόγια:

> *Η ολική δικαιοσύνη είναι σύσταση/θέσμιση της κοινότητας και, σύμφωνα με το τέλος της θέσμισης αυτής, το σπουδαιότερο μέρος της είναι αυτό που αφορά στην παιδεία, τη διάπλαση/διαμόρφωση του ατόμου για να ζήσει μέσα στην κοινότητα, τον εκκοινωνισμό του ανθρώπινου όντος.*[59]

Εκκοινωνισμός των ατόμων σημαίνει συμμετοχή στο μη μεριστό, σ' αυτό που δεν οφείλει να διαμοιραστεί, με τρόπο στερητικό στα μέλη της κοινότητας. Έτσι για τον Καστοριάδη, η ολική δικαιοσύνη «αναφέρεται στην ολότητα της τάξης της πόλεως, στη μορφή και στο περιεχόμενό της· ως τέτοια η ολική δικαιοσύνη είναι η πολιτική (και αποτελεί το αντικείμενο που μελετάται στα *Πολιτικά*, καθώς και στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους* του Πλάτωνος)». Γι' αυτό και ο Καστοριάδης εύστοχα θεωρεί ότι κατ' αυτόν τον τρόπο δικαιολογείται η ιδέα ότι η πολιτική είναι η «κατ' εξοχήν αρχιτεκτονική».[60]

Στο σημείο αυτό θα ερευνήσουμε τις απόψεις των δύο φιλοσόφων σχετικά με το θέμα των νόμων, που αποτελούν το κύριο όργανο της δικαιοσύνης, που ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά και τις κοινωνικές σχέσεις. Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για νόμο που είναι ορθός και έχει επιτυχία και για νόμο «ἀπεσχεδιασμένον» (δηλαδή προχειροφτιαγμένο), που δεν κατορθώνει να επιτύχει τον στόχο του.[61] Ο ορθός νόμος προάγει την κοινωνική ζωή και συμβάλλει στην ανάπτυξη της ηθικής αρετής: *καθ' έκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν καὶ καθ' έκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος* «ο νόμος υπαγορεύει να ζούμε σύμφωνα με κάθε αρετή και απαγορεύει να ζούμε παραδομένοι σε οποιαδήποτε κακία».[62] Ο Καστοριάδης με τη σειρά του, θεωρεί ότι το ερώτημα περί καλού ή κακού νόμου έχει τις ρίζες του στην Ελλάδα και συνδέεται άμεσα με τη δημιουργία της φιλοσοφίας.[63] Μάλιστα ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι δεν αρκεί να θέσουμε το ερώτημα: «αυτός ο νόμος είναι καλός ή κακός, αλλά τι σημαίνει για ένα νόμο να είναι καλός ή κακός, μ' άλλα λόγια, τι είναι η δικαιοσύνη».[64]

---

[55] Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 336).
[56] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε3, 1130b 31-32· Ε5, 1131b 25-26· 1132b 21.
[57] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε3, 1130b 31-32· 1131a 1-3· Ε6, 1133a 32-34· 1133b 11-13.
[58] Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 339-40).
[59] Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 336).
[60] Κ. Καστοριάδης (1991, σ. 341). Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α, 1094a 26-27.
[61] Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Ε1, 1129b 25.
[62] Ό.π., Ε2, 1130b 24-25.
[63] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 184).
[64] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 184).

Τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Καστοριάδης στοχάζονται πάνω στο θέμα της μεταβολής των νόμων. Ο Αριστοτέλης απαριθμεί έντεκα «επαναστάσεις» στην Αθήνα, μ' άλλα λόγια έντεκα αλλαγές της θεμελιώδους «συνταγματικής νομοθεσίας».[65] Ο Καστοριάδης αναφέρει ότι στην Ελλάδα βρίσκουμε το πρώτο παράδειγμα μιας κοινωνίας που σκέφτεται ρητά το ζήτημα των νόμων και που αλλάζει αυτούς τους νόμους.[66] Εξάλλου για τον φιλόσοφο η αυτοθέσμιση δεν είναι κατάσταση, είναι διαδικασία που εκφράζεται σαν δραστηριότητα μεταβολής των «βασικών», «καταστατικών», «συνταγματικών» νόμων και άλλων θεσμών, όχι όλων συλλήβδην και ταυτοχρόνως, άλλα σταδιακά, σύμφωνα με τις ανάγκες και τις περιστάσεις.[67]

Αμφότεροι τονίζουν τον ρόλο της παιδείας για την ηθική και πολιτική συγκρότηση του ατόμου, με άλλα λόγια ατενίζουν την παιδεία ως πράξη πολιτική που συμβάλλει στη διαμόρφωση του πολιτικού ήθους και στη συντήρηση του πολιτεύματος. Μάλιστα ο Καστοριάδης σχετικά με το θέμα αυτό, επικαλείται συχνά τον Αριστοτέλη, αναφέροντας τη χαρακτηριστική φράση του *παιδεία πρὸς τὰ κοινά*,[68] θέλοντας να τονίσει τη σημασία μιας εκπαίδευσης που επιδιώκει να κάνει όλα τα άτομα ικανά, όσο το δυνατόν περισσότερο να συμμετέχουν στη διακυβέρνηση της πόλης.[69]

Άλλο κοινό στοιχείο στη σκέψη των δύο φιλοσόφων αποτελεί ο ρόλος του πολίτη μέσα στην πολιτική κοινωνία. Τόσο ο Αριστοτέλης, όσο και ο Καστοριάδης, επισημαίνουν την ενεργό συμμετοχή του πολίτη στην άσκηση της εξουσίας και στη διαμόρφωση του τρόπου ζωής του. Κατά τον Σταγειρίτη, ο ενεργητικός πολίτης επιτυγχάνει την αυτάρκεια και την ευδαιμονία. Γι' αυτό και καθίσταται απαραίτητο να συνειδητοποιήσει ότι ως μέλος της κοινότητας δεν χαίρει μόνο των δικαιωμάτων του, αλλά βαρύνεται από καθήκοντα και υποχρεώσεις.[70] Ο Καστοριάδης με τη σειρά του, θεωρεί ότι πρέπει να παρέχεται στους πολίτες ουσιαστική δυνατότητα να συμμετέχουν στην άσκηση των εξουσιών και λειτουργιών,[71] όχι μόνο μέσα από την εκλογική διαδικασία, κατά την οποία καλούνται να διαλέξουν αντιπροσώπους, οι οποίοι θα αποφασίζουν γι' αυτούς. Πρέπει επίσης αυτοί να αποφασίζουν μόνοι τους για τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους θα ζήσουν.[72] Επιπλέον, για τον Καστοριάδη οι πολίτες δεν πρέπει να δείχνουν ανοχή και συνενοχή σ' οτιδήποτε συμβαίνει «σ' αυτά τα οποία γίνονται και σε αυτά

---

[65] Αριστοτέλης, *Ἀθηναίων Πολιτεία* 41, 2. Βλ. επίσης Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 183).

[66] Κ. Καστοριάδης (1995, σ. 183).

[67] Κ. Καστοριάδης (1999, σ. 27-28). Ο Καστοριάδης ως παράδειγμα διαδικασίας αυτοθέσμισης αναφέρει τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη (508-506 π.Χ.). Συγκεκριμένα λέγει: «Ο Κλεισθένης αναδιοργανώνει τις φυλές της Αττικής. Από τέσσαρες τις κάνει δέκα. Και, όπως γράφει ο Αριστοτέλης, θα μπορούσε να τις κάνει δώδεκα, οπότε και ο χρόνος πρυτανείας κάθε φυλής θα συνέπιπτε με τον ημερολογιακό μήνα. […] Προκειμένου να κάνει κοινή συνείδηση τη ριζική αλλαγή και αναδιοργάνωση, ανακατέμνει τους πολίτες σε δέκα φυλές και διαιρεί το πολιτικό ημερολόγιο σε ισάριθμους μήνες. Με τον τρόπο αυτό δείχνει ότι όλη η κοινωνική ζωή, ως ένα σημείο (διότι, φυσικά, δεν πρόκειται για την πλήρη αναδιοργάνωση των πάντων), μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο πολιτικής δράσης» (ό.π., σ. 29). Ο Γ. Οικονόμου αναφέρει σχετικά με το θέμα της μεταβολής των νόμων: «Το πλέγμα των νόμων και των θεσμών που υπήρχε δεν καθιστούσε εύκολη την αλλαγή ενός νόμου στην αθηναϊκή δημοκρατία […]. Στο τέλος όμως του 5ου αιώνα (μετά την ολιγαρχική εκτροπή του 411 και ιδίως μετά την ήττα του 404 και την πτώση των Τριάκοντα), παράλληλα με την καταγραφή των νόμων, συμβαίνει μια σημαντική αλλαγή στη νομοθετική διαδικασία των Αθηνών. Εισάγεται το σώμα των νομοθετών, το οποίο σε συνεργασία με την εκκλησία και τη βουλή ασκεί το νομοθετικό έργο». (Γ. Οικονόμου 2007, σ. 246).

[68] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Θ1, 1337a 32-35.

[69] Κ. Καστοριάδη, Φύση και αξία της ισότητας, ό.π., σ. 228. Βλ. επίσης Κ. Καστοριάδη, Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς, ό.π., σ. 336.

[70] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Γ4, 1276b 30-33, 40-41.

[71] Κ. Καστοριάδης (2000, σ. 116).

[72] Κ. Καστοριάδης (1990, σ. 118-19).

που δε γίνονται», όπως λέγει χαρακτηριστικά ο φιλόσοφος,[73] ούτε να δείχνουν αδιαφορία και απάθεια.[74] Άλλωστε για τον στοχαστή, δεν υπάρχει ιδανικός πολίτης, όπως υπάρχει για τον Αριστοτέλη ο πολίτης που δύναται να άρχει και να άρχεται καλώς, διαθέτοντας επιπροσθέτως την αρετή της φρόνησης, αλλά άνθρωποι που αγωνίζονται να αποτινάξουν την ετερονομία και την αλλοτρίωση, ώστε να γίνουν πολίτες, να συμμετέχουν στη θέσπιση των νόμων και στη λήψη των αποφάσεων άμεσα.[75]

Οι ομοιότητες στον στοχασμό των δυο φιλοσόφων δεν αφορούν μόνο τον πολίτη, αλλά και τους πολιτικούς. Όπως ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι οι ασκούντες τα δημόσια αξιώματα θα πρέπει να διαθέτουν αρετές και διοικητική ικανότητα,[76] έτσι και ο Καστοριάδης τονίζει ότι πρέπει να διοικούν και να διευθύνουν, αυτοί που έχουν τα προσόντα.[77] Δυστυχώς όμως, για τον Καστοριάδη, αυτό που χαρακτηρίζει τους κυβερνώντες, μαζί με την έλλειψη δεξιοτήτων και πολιτικής φαντασίας, είναι η απόλυτη ανευθυνότητα.[78] Οι σημερινοί διευθυντικοί κύκλοι δείχνουν αδιαφορία για τη μοίρα των κοινών υποθέσεων. Αυτό που τους ενδιαφέρει είναι η προσωπική τους ευημερία και η εδραίωση της κυριαρχίας τους. Στο πλαίσιο αυτό, «νομίζουν ότι όλα, ή σχεδόν όλα, τους είναι επιτρεπτά, με την προϋπόθεση να μην αντιδράσουν πολύ άσχημα οι πολιτικές σφυγμομετρήσεις της κοινής γνώμης».[79]

Συμπερασματικά, οι πολιτικές θεωρίες και των δύο φιλοσόφων εξακολουθούν να είναι επίκαιρες. Με αφετηρία τις αναλύσεις του Αριστοτέλη μπορούμε να θέσουμε εκ νέου το αίτημα για τη συγκρότηση μιας κοινωνίας, στην οποία το ιδεώδες της ευδαιμονίας δεν θα αφορά τις κυρίαρχες κοινωνικά ελίτ, αλλά την κοινωνία ως ολότητα. Ομοίως, η καστοριαδική πολιτική σκέψη, προβάλλοντας το ιδεώδες της άμεσης δημοκρατίας, καθιστά δυνατή την αναζήτηση πρακτικών, ως λύση στο σημερινό πολιτικό πρόβλημα. Το κύριο ουσιαστικό ερώτημα που θα έπρεπε σήμερα να απασχολεί την πολιτική κοινωνία και φιλοσοφία είναι το εξής: *τί δεῖ τὸ κύριον τῆς πόλεως εἶναι;* «ποια πρέπει να είναι η κυρίαρχη εξουσία της πολιτείας;»[80] Την απάντηση στο ερώτημα δίνει τόσο ο Αριστοτέλης, όσο και ο Καστοριάδης: «κύριος» είναι ο λαός.[81] Συνεπώς αυτό που επιβάλλεται, είναι η επανεκτίμηση της άμεσης αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, όχι ως προτύπου ή μοντέλου προς μίμηση, εφόσον αυτή, όπως αναφέρθηκε, περιείχε ελλείψεις και αδυναμίες, αλλά ως γονιμοποιού σπέρματος της πολιτικής θεωρίας και πράξης, προκειμένου να εξέλθουμε από το σύγχρονο πολιτικό τέλμα.[82]

Βιβλιογραφία

Aristotle Politics, Books III & IV,1962. translated with introduction & comments by R. Robinson, Oxford

Aristotle *Politics*, Loeb Classical Library, translated by H. Rackham, Harvard University Press, vol. XXI, London, First publ. 1932, Reprinted 1990[8].

---

[73] Ό.π., σ. 123-24.

[74] Οι νεότερες γενιές, ειδικά η λεγόμενη «γενιά των τριαντάρηδων», δεν έχουν εμπλακεί με κανένα τρόπο στην πολιτική, αλλά είναι εξαρχής αδιάφορες. Βλ. σχετικά Β. Τσιώρου, «30άρηδες: Η γενιά της αβεβαιότητας», *Ελευθεροτυπία*, 19 – 2 – 2001.

[75] Γ. Οικονόμου (2008, σ. 139).

[76] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ε7, 1309a 36-40.

[77] Κ. Καστοριάδης, (1990, σ. 125).

[78] Κ. Καστοριάδης (2008, σ. 31-32).

[79] Κ. Καστοριάδης (1994). Συνέντευξη στην Τ. Παπαδοπούλου, *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 20 και 27 Μαρτίου, 1994.

[80] Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1281a 11-13.

[81] Α. Οικονόμου (2015, σ. 119).

[82] Κ. Καστοριάδης (2007, σ. 322).

Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, I. Bywater, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, First edition 1984, Last edition 1953[13].

Ἀριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, First edition 1956, Last edition 1963[3].

Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, First published 1957, Last published 1962.

Aubonnet, Jean. 1960. *Aristote Politique*, Livres I et II, Paris: Société d' édition Les Belles Lettres.

Castoriadis, Cornelius. 1997. *Fait et à faire.* Paris: Seuil.

Finley Moses. I. 1976. *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris: Payot.

Ηλιόπουλος, Νίκος. 2005. *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κ. Καστοριάδη.* Αθήνα: Θεμέλιο.

Hansen, Mogens H. 1993. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène.* Paris: Les Belles Lettres.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 2008. Η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού. *Μάγμα* 3.31-32.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 2005. *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 2000. *Η άνοδος της ασημαντότητας*. Μετάφραση: Κ. Κουρουμένος. Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1999. *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1995. *Χώροι του ανθρώπου.* Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1994. Μια κοινωνία που παραπαίει. *Λεβιάθαν* 14. Συνέντευξη στην Τ. Παπαδοπούλου, *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 20 και 27 Μαρτίου, 1994.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1993. *Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας.* Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.

Καστοριάδης Κορνήλιος. 1992. Αρχαίο ελληνικό και νεότερο πολιτικό φαντασιακό. Στο *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και εμείς. Η επικαιρότητα του αρχαίου κόσμου,* Roger-Pol Droit (επιμ.). Μετάφραση: Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1991. *Σταυροδρόμια του λαβύρινθου*. Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος. 1990. *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*. Επιμέλεια: Μ. Κυρτζάκη. Αθήνα: Ύψιλον.

Μαραγγιανού-Δερμούση, Ευαγγελία. 2016. *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Μέρος Δ' «Αριστοτελική ηθική και πολιτική φιλοσοφία» Αθήνα: da Vinci, σ. 491-538.

Οικονόμου, Αναστασία. 2015. *Οι επιδράσεις της φιλοσοφίας του Αριστοτέλους στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Διδακτορική διατριβή, Αθήνα.

Οικονόμου, Γιώργος. 2008. Ιδεαλισμός, μεταφυσική και ο Κ. Καστοριάδης. *Μάγμα* 3.136-37.

Οικονόμου, Γιώργος. 2007. *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Παπαζήση.

Prat, Jean-Louis. 2009. *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*. Μετάφραση: Γ. Καράμπελα. Αθήνα: Κέδρος.

Τάσης, Θεοφάνης. 2007. *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*. Αθήνα: Ευρασία.

Vidal-Naquet, Pierre. 2000. Ο Καστοριάδης και η αρχαία Ελλάδα. *Νέα Εστία* 1470.1722.

ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟΤΗΤΑ: Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΗΣΗΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΖΩΗ

Ιωάννης Γ. Κούρτης
Υπ. Δρ. Πολιτικής Επιστήμης ΕΚΠΑ

&

Κωνσταντίνος Δ. Αντωνίου
Υπ. Δρ. Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ

Το άρθρο αφιερώνεται στη μνήμη του Καθηγητή μας Σωτήρη Φουρνάρου

Η επανάσταση αποδείχτηκε ένα όνειρο
μια ξοφλημένη και ευφυής δικαιολογία
διατηρούμε την αισχρότερη μιζέρια μας
μ' επαναστατική φρασεολογία.
(Νικόλας Άσιμος, *Της επανάστασης*, 1979)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Σκοπός της εργασίας είναι να εξετάσει το ζήτημα της επαναστατικότητας στη σύγχρονη εποχή, καθώς η παγκόσμια οικονομική κρίση φέρνει στο προσκήνιο τις φαυλότητες ενός οικονομικού συστήματος το οποίο υποστασιοποιείται σε διεθνές επίπεδο και λαμβάνει τον χαρακτήρα του δυνάστη, εξουσιάζοντας τον άνθρωπο αντί να εξουσιάζεται από αυτόν. Σε τέτοιες περιόδους τίθενται ερωτήματα και δημιουργούνται διλήμματα γύρω από την επαναστατικότητα του ανθρώπου, πιο συγκεκριμένα στον ρόλο της διανόησης στην πολιτική ζωή ενός τόπου. Στο συγκεκριμένο κείμενο θα μελετήσουμε την έννοια της επανάστασης, μέσα από τις αντιφάσεις ως προς τον καθορισμό της. Η επανάσταση είτε ως «αναγκαίο κακό» είτε ως «αναγκαίο καλό» μέσα στην ιστορία, αποτέλεσε μια καθοριστική ηρακλείτεια κίνηση που αφύπνισε πολλούς διανοούμενους, τόσο παλαιότερους, όπως ο Καρλ Μαρξ, όσο και σύγχρονους όπως ο Μισέλ Φουκώ.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ επανάσταση, αναγκαίο καλό, αναγκαίο κακό, κίνηση

1. Επανάσταση: Εννοιολογική αποσαφήνιση

Η επανάσταση, "αναγκαίο" κακό κατά τον Pitirim Sorokin,[1] αναγκαίο καλό κατά τον Vladimir Lenin,[2] αποτελεί όρο τόσο διφορούμενο και αμφιλεγόμενο όσο λίγοι αντίστοιχοι όροι. Στις περιπτώσεις όπου ο συγκεκριμένος όρος προσεγγίζεται ως διαδικασία, το ζήτημα περιπλέκεται ακόμα περισσότερο.[3] Πράγματι, η επαναστατικότητα αποτελεί μια έννοια-ομπρέλα, που καλύπτει κάθε μορφή αντίστασης και διαδικασίας ανατροπής στα καθιερωμένα. Επιπλέον, η επανάσταση καλύπτει διάφορες θεματικές και δεν περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στο επίπεδο της εξέγερσης των οικονομικά και πολιτικά ασθενέστερων. Η βιβλιογραφία είναι πολύ πλούσια στις αναφορές της στις επαναστάσεις. Από τις επιστημονικές επαναστάσεις, στις σεξουαλικές και φεμινιστικές και από τις εθνικοαπελευθερωτικές επαναστάσεις, στις επαναστάσεις των γραμμάτων, των τεχνών και των ιδεών. Το κοινό στοιχείο όλων αυτών των μορφών επαναστάσεων είναι οι βίαιες ανατροπές από μια κατάσταση Α σε μια κατάσταση Β.[4]

---

[1] Sorokin (1998, σ. 263).

[2] Βλ. Christman (1966).

[3] Εξάλλου, στην παρούσα προσπάθεια δε θα μας απασχολήσει η έννοια της επανάστασης ως ένα ιστορικά τετελεσμένο γεγονός αλλά ως μια αέναη προοπτική. Γι' αυτό και στον τίτλο αναφέρουμε τη λέξη επαναστατικότητα και όχι τη λέξη επανάσταση.

[4] Η επανάσταση παρουσιάζεται συνήθως βιβλιογραφικά σε αντιδιαστολή με την εξέγερση. Ενώ στην εξέγερση το αίτημα της αλλαγής είναι σαφώς πιο περιορισμένο, στην επανάσταση το αίτημα της αλλαγής είναι ριζικότερο και διαθέτει καθολικό χαρακτήρα. Επιπλέον, σε πολλές περιπτώσεις και για τους ίδιους σχεδόν με τους παραπάνω λόγους, η επανάσταση αντιδιαστέλλεται με την μεταρρύθμιση. Ενώ οι μεταρρυθμιστές είναι πολύ πιο μετριοπαθείς τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς των τρόπο διεκδίκησης των επιδιώξεών τους, οι επαναστάτες χαρακτηρίζονται από ένταση και υπερβολή σε κάθε επίπεδο.

Όσον αφορά την αξιολόγηση της αλλαγής της νέας κατάστασης δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ποτέ απόλυτη ομοφωνία μεταξύ των ανθρώπων. Για όσους επιδιώκουν να ανατρέψουν την προηγούμενη κατάσταση, η επανάσταση θεωρείται μια αξιολογικά θετική διαδικασία. Αντίθετα για όσους επωφελούνται από την προγενέστερη της επανάστασης κατάσταση, παρουσιάζονται από επιφυλακτικοί έως πλήρως αρνητικοί για τις ενδεχόμενες επιπτώσεις της. Ακόμα και όσοι είναι σαφώς ταγμένοι υπέρ της ανατροπής πολλές φορές απογοητεύονται από τα αποτελέσματα της συγκεκριμένης διαδικασίας. Ή αντίθετα, όσοι ένιωθαν προηγουμένως επαπειλούμενοι από τις επαναστατικές ιδέες και πρακτικές, ξαφνικά μπορεί να βρεθούν πλήρως επωφελούμενοι από αυτές.

Πέραν όμως του περιεχομένου ή της αξιολόγησης των επαναστάσεων, οι επαναστάσεις διακρίνονται σαφώς και ως προς το επίπεδο θεώρησης τους. Πλήθος διαφορετικών επιστημονικών κλάδων έχουν περιγράψει, αναλύσει και εξηγήσει τα επαναστατικά φαινόμενα με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Οπωσδήποτε, ο ψυχολόγος Gustave le Bon (2014),[5] που έδινε προτεραιότητα στο παράλογο της συλλογικής συνείδησης και στην κατεύθυνση των μαζών από τις ελίτ στις εξηγήσεις διαφοροποιείται σαφώς στον τρόπο πραγμάτευσης του συγκεκριμένου ζητήματος σε σχέση με τον ιστορικό George Rudé,[6] ο οποίος αναγνώριζε τον ενεργητικό ρόλο των μαζών στην διαμόρφωση των επαναστατικών διαδικασιών, προκειμένου να καλυτερεύσουν τις υλικές συνθήκες διαβίωσής τους.

Η προσκόλληση της επιστημονικής θεώρησης στα εμπειρικά δεδομένα, ανεξάρτητα από τον συγκεκριμένο ειδικό κλάδο πραγμάτευσης του ζητήματος που μας απασχολεί, μπορεί να προσφέρει το πλεονέκτημα της ακρίβειας στις αναλύσεις της, παράλληλα όμως αδυνατεί να θεωρήσει το φαινόμενο συνολικά και καθολικά. Ο κοινωνιολόγος Alejandro Portes, προκειμένου να προσεγγίσει μια ευρύτερη έννοια της επανάστασης, την αλλαγή, εκκινεί την πραγμάτευση του σε αναφορές στους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους.[7] Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία. Η τοποθέτηση των εννοιών που αναλύονται από τους επιστήμονες σε ευρύτερα της επιστήμης τους πλαίσια, κρίνεται ως απαραίτητη διαδικασία, προκειμένου να αποφευχθεί η αποσπασματικότητα και η τυχαιότητα των διαπιστώσεων τους.

2. Υπάρχει λόγος να επαναστατήσουμε σήμερα;

Προφανώς και το ερώτημα στον τίτλο της συγκεκριμένης ενότητας είναι ρητορικό, υπό την έννοια ότι σε καμία περίπτωση δεν φιλοδοξούμε να δώσουμε οριστικές απαντήσεις σε ένα τόσο δύσκολο ζήτημα. Ίσως θα ήταν πιο κατάλληλο να αναρωτηθούμε εάν οι σημερινές συνθήκες ευνοούν την επαναστατικότητα. Ωστόσο, προκειμένου να κρίνουμε σχετικά ικανοποιητικά τις σημερινές συνθήκες, κρίνεται απαραίτητη η ιστορική προοπτική του φαινομένου της επανάστασης. Η αναφορά στην ιστορική προοπτική δεν συνεπάγεται έναν στείρο ιστορικισμό, αλλά αντίθετα μια πλούσια ιστορικο-φιλοσοφική ανάλυση. Ο Portes (2010), στον οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως,[8] προκειμένου να φτάσει στην κοινωνιολογική προσέγγιση της αλλαγής, εκκινεί από τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο, όπου ο μεν πρώτος θεωρεί την απόλυτη ακινησία το νόημα του κόσμου, ο δε δεύτερος τη διαρκή κίνηση. Αντίστοιχα αντιδιαστέλλονται ως υμνητές της ακινησίας οι προγενέστεροι αναγεννησιακοί φιλόσοφοι έναντι των μεταγενέστερων διαφωτιστών. Τελευταία

[5] Le Bon (2014, σ. 66-71).
[6] Blackledge (2013, σ. 266).
[7] Portes (2010).
[8] Βλ. *ό.π.*

ιστορική στιγμή, το εγελιανό ιδεαλιστικό διαλεκτικό μοντέλο, δηλαδή το μοντέλο συνύπαρξης της κίνησης με την ακινησία σε μια διαδικασία διαδοχής του ενός από το άλλο.

Μεγάλη σημασία για τον μετασχηματισμό της έννοιας της αλλαγής σε επανάσταση έχει η μαρξική επεξεργασία του ζητήματος. Ο Μαρξ προσδίδοντας χαρακτηριστικά υλικότητας στο διαλεκτικό εγελιανό μοντέλο, καθόρισε μια για πάντα το περιεχόμενο της επανάστασης ως νομοτελειακή αντικειμενική κίνηση με σάρκα και οστά. Μάλιστα το ουσιαστικότερο πεδίο της αλλαγής δεν είναι άλλο από την ίδια την παραγωγή των υλικών μέσων διαβίωσης, δηλαδή των παραγόμενων αγαθών. Το καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής δημιουργεί συνθήκες εκμετάλλευσης. Επομένως η επανάσταση θα επέλθει με τη ριζική ανατροπή του υπάρχοντος συστήματος.

3. Επανάσταση και διανόηση

Στη συγκεκριμένη ενότητα αναλύουμε τη διασύνδεση της γνώσης με την επανάσταση, προκειμένου να αναδείξουμε τον ρόλο του διανοούμενου προς τη συγκεκριμένη κατεύθυνση. Για να επανέλθουμε στον Μαρξ, είναι ιδιαίτερα κρίσιμο να υπενθυμίσουμε ότι όλες οι μέχρι τώρα αναφορές περί επανάστασης, καθορίστηκαν από τον μαρξικό τρόπο θεώρησης του ζητήματος. Το επαναστατικό σχέδιο βρίσκεται πλήρως αποτυπωμένο στη μαρξική βιβλιογραφία. Ακόμη και θεωρητικοί που απέρριψαν πλήρως τη μαρξική φιλοσοφία δεν κατάφεραν να αποφύγουν ποτέ μια εκ βάθους συνομιλία μαζί της. Η ταξική ανάλυση της επανάστασης από έναν άδικο τρόπο κοινωνικής οργάνωσης σε έναν δικαιότερο αποτέλεσε την αρχή και το τέλος όλων των άλλων προσεγγίσεων.

Ο Καρλ Μαρξ στις θέσεις για τον Φόιερμπαχ αναφέρει «Οι φιλόσοφοι έχουν απλώς εξηγήσει τον κόσμο με διάφορους τρόπους, αυτό που έχει σημασία είναι να τον αλλάξουμε».[9] Ωστόσο σε αντιστροφή με τη σειρά τον όρων επανάσταση και διανόηση στον τίτλο της συγκεκριμένης ενότητας, το μαρξικό έργο προτάσσει τη γνώση έναντι της επανάστασης.[10] Για τον ίδιο τον Μαρξ προϋπόθεση οποιασδήποτε αντίδρασης απέναντι στην κυρίαρχη καπιταλιστική τάξη είναι η αναγνώριση και η συνειδητοποίηση της καταπίεσης που υφίσταται ο παραγωγικός εργάτης. Παρότι για τον Μαρξ παρατηρείται συσχέτιση μεταξύ φυσικής νομοτέλειας και κοινωνίας,[11] η ανθρώπινη γνώση βρίσκεται στα χέρια της ανθρωπότητας και είναι στη δικαιοδοσία του ανθρώπου να παρέμβει και να αλλάξει την ιστορική του πορεία.

Ο Μισέλ Φουκώ, παρότι θα συμφωνούσε με τα προηγούμενα, δεν θεώρησε ποτέ απαραίτητο ένα πλήρες σχέδιο προκειμένου οι άνθρωποι να επαναστατήσουν. Αντιθέτως θα το θεωρούσε μια ακόμα λογοθετική πρακτική, δηλαδή έναν μηχανισμό εξουσίας και γνώσης. Μάλιστα ο Φουκώ ήταν επιφυλακτικός έναντι οποιασδήποτε «αλήθειας», καθώς η αλήθεια προϋποθέτει υπακοή.[12] Το

---

[9] Μαρξ & Ένγκελς (1997), βλ. συγκεκριμένα «Θέσεις για τον Φόιερμπαχ», Θέση xi, σ. 48.

[10] Λέγοντας γνώση δεν εννοούμε ένα θεωρητικό σώμα γνώσης που να αποτελεί ένα αφηρημένο θεωρητικό ιδεώδες αλλά μία γνώση διαμέσου της οποίας: 1) η εργατική τάξη συνειδητοποιεί την κίνηση της ιστορίας και 2) παρέχονται σε αυτή (δηλαδή στην εργατική τάξη) τα εργαλεία για την επαναστατικότητα. Βλ. Μπιτσάκης (1983, σ. 16). Πρβλ. Μαρξ & Ένγκελς (1997, σ. 329-330). Ο Louis Althusser μάλιστα όταν αναφέρεται στα λόγια του Λένιν ότι «Χωρίς επαναστατική θεωρία […] δεν μπορεί να υπάρξει επαναστατική κίνηση», επισημαίνει ότι θα πρέπει να δώσουμε πολύ μεγάλη προσοχή στη διατύπωση αυτού του διάσημου λόγου. Ο Althusser επισημαίνει σχετικά: «ο Λένιν λέει ότι είναι απαραίτητο για την επανάσταση το εργατικό κίνημα. Δηλώνει έτσι, ότι χωρίς τη μαρξική θεωρία, το εργατικό κίνημα θα είχε αναδυθεί και αναπτυχθεί, αλλά δεν θα είχε γίνει επαναστατικό ως προς τον στόχο, υπό την έννοια αυτού του όρου - δηλαδή, όχι μόνο να επιθυμεί ή να ζει ελπίζοντας, αλλά να πράξει την σοσιαλιστική επανάσταση». Βλ. Althusser (2003, σ. 160).

[11] Bobbio (2014, σ. 42).

[12] Βλ. Foucault (2014, σ. 137).

μοναδικό σχέδιο, η μοναδική στρατηγική, που προτείνει ο Φουκώ, αφορά το άτομο και αργότερα μόνο επεκτείνεται και στον υπόλοιπο πληθυσμό. Η στρατηγική αυτή είναι η απόσταση της σκέψης από την «οικεία» πραγματικότητα.

Σύμφωνα με μια αφήγηση του Πωλ Βεν (2011), μαθητή του Φουκώ, μαθαίνουμε ότι για τον τελευταίο σημασία δεν έχει η πλήρης κατανόηση της θεωρίας, προκειμένου οι άνθρωποι να επαναστατήσουν. Οι άνθρωποι, όπως λέει χαρακτηριστικά, δεν είναι μεταφυσικά άτομα που προσδιορίζονται από ένα θεωρητικό οικοδόμημα, αλλά πραγματικοί άνθρωποι. Το 1968 ο Φουκώ ως καθηγητής στην Τύνιδα συμμετείχε σε ένα φοιτητικό κίνημα και διαπίστωσε τη βία της κρατικής εξουσίας. Γνωρίζοντας εκ των έσω τόσο τους συμμετέχοντες, όσο και το πλαίσιο της συγκεκριμένης κίνησης, θεώρησε ότι οι περισσότεροι συμμετέχοντες, καθώς και το ίδιο το αίτημα της κίνησης, δεν προϋπέθετε μια πλήρη επεξεργασία ενός επαναστατικού θεωρητικού μοντέλου, αλλά αντίθετα βασίστηκε στην αυτόβουλη αποφασιστικότητα των ατόμων να συμμετάσχουν. Άλλωστε, όπως προκύπτει από την ανάγνωση του έργου του Φουκώ *Dits et ecrits*,[13] η αίσθηση που προκαλείται είναι ότι ακόμα και ένας μισοδιαβασμένος και κακοχωνεμένος Μαρξ, θα μπορούσε να αποτελέσει αφορμή να εκδηλωθεί η πηγαία αντίδραση απέναντι στην αδικία που υφιστάμεθα καθημερινά. Ο Φουκώ είδαμε ότι ήταν κατηγορηματικός. Η αλήθεια της πολιτικής πρακτικής δεν εξαρτάται από την γνώση.[14]

4. Επανάσταση και πολιτική

Το πρώτο ερώτημα που θα πρέπει να θέσουμε είναι: μια επαναστατική κίνηση είναι αποκλειστικά μια ατομική πρωτοβουλία; Αποτελεί με άλλα λόγια απόφαση ή εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σχήμα, που υπερβαίνει το άτομο και αναγκαστικά το ωθεί να επαναστατήσει; Το ερώτημα αυτό με αφορμή στη μαρξική αναφορά που κάναμε, στην πραγματικότητα αφορά στο δίπολο ατομική βούληση και κοινωνικός ντετερμινισμός. Εξάλλου οι ίδιες οι αντιφάσεις εντός του μαρξικού έργου επέτρεψαν και επιτρέπουν την εκδήλωση διαφορετικών τοποθετήσεων στο επαναστατικό ζήτημα.

Ειδικότερα, οι απόγονοι του Μαρξ υιοθέτησαν το θεωρητικό υπόδειγμα του πνευματικού πατέρα τους, καθώς παρότι δεν αγνόησαν τον ρόλο του υποκειμένου, δεν ξέφυγαν ποτέ από το ασφυκτικό κοινωνικό πλαίσιο. Παρότι ορισμένοι, όπως ο Λένιν, θεωρούν ότι δεν νοείται επαναστατικότητα, εάν δεν υπάρχει ανθρώπινη πρωτοβουλία δράσης,[15] για τον Στάλιν θεωρείται αυτονόητο και χωρίς αγώνες ότι ο κομμουνισμός θα διαδεχθεί νομοτελειακά τον καπιταλισμό,[16] όπως η μέρα διαδέχεται την νύχτα. Αλλά ακόμα και ρεβιζιονιστές στοχαστές με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τον Έντουαρντ Μπέρνσταϊν, στην αναφορά τους στους ταξικούς αγώνες θεωρούν πολλές φορές τους ανθρώπους σκέτα ανδρείκελα.[17] Η Ρόζα Λούξενμπουργκ είναι αλήθεια ότι ήταν περισσότερο υποχωρητική ως προς τα περιθώρια αυτονομίας του υποκειμένου, καθώς στη διεθνή εξέγερση του προλεταριάτου θεωρεί ότι αντικειμενικοί νόμοι και ανθρώπινη δραστηριότητα συμβαδίζουν αρμονικά.[18]

---

[13] Βλ. Foucault (2011).
[14] Βεν (2011, σ. 219-220).
[15] Lenin (2014, σ. 34).
[16] Βλ. Boer (2017, σ. 29).
[17] Ostrowski (2018, σ. 226).
[18] Βλ. Weil (2000, σ. 381).

5. Επίλογος

Τελικά η μαρξική επαναστατική θεώρηση, καθώς και οι διάφορες εκφάνσεις της έναντι της κυριαρχίας του «άδικου» καπιταλισμού (με την προϋπόθεση ότι αποδεχόμαστε πράγματι ότι είναι άδικος), ηθελημένα ή αθέλητα ενίσχυσε την αυτονόμηση του οικονομικού συστήματος έναντι του ατόμου. Αλλά και ο νεοφιλελευθερισμός, που ως ρεύμα ενίσχυσε ή μάλλον νομιμοποίησε την κυριαρχία του καπιταλισμού, παρότι ως ιδεολογία προτάσσει πράγματι το άτομο έναντι της κοινωνίας, στην πράξη κατέληξε να ενισχύει το ίδιο το οικονομικό σύστημα και σε καμία περίπτωση το άτομο. Εξάλλου στον νεοφιλελευθερισμό το άτομο θεμελιώνεται όχι ως ατομική πραγματική ύπαρξη, αλλά ως οικονομικό δρών υποκείμενο, υπαγόμενο στις καπιταλιστικές αρχές και επιδιώξεις.

Τρανταχτή επιβεβαίωση της παραπάνω τοποθέτησης είναι η πρόσφατη διεθνής οικονομική κρίση. Διαπιστώνουμε καθημερινά με βάση τις εξελίξεις ότι το άτομο δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μια καταναλωτική αντανάκλαση της παγκόσμιας οικονομίας, ενώ παράλληλα οι «διορθώσεις», που απαιτούνται με το πρόσχημα της αντιμετώπισης της κρίσης, περιορίζουν το άτομο σε όλα τα επίπεδα (ακόμα και στην καταναλωτική του δυνατότητα). Παρότι σκοπός της συγκεκριμένης εισήγησης δεν ήταν η ανάδειξη των προβληματικών και των επιπτώσεων της κρίσης, πόσο μάλιστα η ανάδειξη των αδικιών του παγκόσμιου οικονομικού συστήματος, δεν μπορεί να παραβλέψει κανένας ότι η οικονομία έχει πλήρως αυτονομηθεί από όλα τα ιδεολογικά ρεύματα.

Βιβλιογραφία

Althusser, Louis. 2003. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, Μετάφραση στα Αγγλικά: G.M. Goshgarian. London & New York: Verso.

Blackledge, Paul. 2013. Thinking About (New) Social Movements: Some Insights from the British Marxist Historians. Στο *Marxism and Social Movements,* Colin Barker, Laurence Cox, John Krinsky & Alf Gunvald Nilsen (επιμ.), 259-276. Leiden & Boston: Brill.

Bobbio, Norberto. 2014. Gramsci and the conception of civil society Στο *Gramsci and Marxist Theory (RLE: Gramsci),* Chantal Mouffe (επιμ.), 21-47. London & New York: Routledge.

Boer, Roland. 2017. *Stalin: From Theology to the Philosophy of Socialism in Power*. Berlin: Springer.

Christman, Henry (επιμ.) 1966. *Essential Works of Lenin: What Is to Be Done? and Other Writings.* New York: Dover.

Foucault, Michel. 2014. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Fabiene Brion & Bernard E. Harcourt (επιμ.), Μετάφραση στα Αγγλικά: Stephen W. Sawyer, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel. 2011. *Μισέλ Φουκώ: Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, Μετάφραση: Θανάσης Λάγιος. Αθήνα: Στιγμή.

Le Bon, Gustave. 2014. *The Psychology of Revolution*. New York: Dover Publications INC.

Lenin, Vladimir Ilich. 2014. *State and Revolution*. Chicago: Haymarket Books.

Ostrowski, Marius. 2018. *Eduard Bernstein on Social Democracy and International Politics: Essays and Other Writings*. London: Palgrave Macmillan.

Portes, Alejandro. 2010. Migration and Social Change: Some Conceptual Reflections *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(10).1537-1563.

Sorokin, Pitirim. 1998. *On the Practice of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Weil, Simone. 2000. Reflections concerning the Causes of Liberty and Social Oppression (1934) Στο Hilda L. Smith & Berenice A. Carroll (επιμ.) *Women's Political & Social Thought: An Anthology*, 371-390. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Βεν, Πωλ. 2011. *Φουκώ: Η σκέψη του, η προσωπικότητά του*, Μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ. 1997. *Η γερμανική ιδεολογία*, τ. 1ος, Μετάφραση-επιμέλεια: Κ. Φιλίνη, Αθήνα: Gutenberg.

Μπιτσάκης, Ευτύχης. 1983. *Καρλ Μαρξ. Ο θεωρητικός του προλεταριάτου*, Αθήνα: Gutenberg.

ΜΕΡΟΣ Β′
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ & ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ ΣΤΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ & Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΗ-ΚΡΑΤΟΣ: ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ & ΕΠΙΚΑΙΡΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ & ΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ ΤΟΥ 21ου ΑΙΩΝΑ

Αλέξανδρος-Νεκτάριος Ιω. Βασιλείου-Δαμβέργης
Φιλόλογος, Συμβ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Η πολιτική σκέψη του Δημοκρίτου (460-370 π. Χ.), τμήμα της ηθικής του φιλοσοφίας και γέννημα της κοινωνίας της ελληνικής πόλεως κράτους του 5ου και 4ου π. Χ. αιώνα, ανέδειξε και πρότεινε λύσεις σε όλα τα μείζονα προβλήματα που παρουσίασε αυτή κατά την κλασική εποχή. Η ηθική του Δημοκρίτου στοχεύει στο να προσδιορίσει και να καθορίσει για τον καθένα το δέον απέναντι στον εαυτό του και στο κοινωνικό σύνολο. Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να εντοπίσει και να αναδείξει τα κύρια θέματα της δημοκρίτειας πολιτικής φιλοσοφίας που συνδέονται ιστορικά με την πολιτική κατάσταση στην Ελλάδα του 5ου κυρίως αιώνα π. Χ. και να τα εξετάσει συγκριτικά.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ Δημόκριτος, πολιτική φιλοσοφία, ελληνική πόλη-κράτος

Η πολιτική σκέψη του Δημοκρίτου (460-370 π. Χ.), τμήμα της ηθικής του φιλοσοφίας και γέννημα της κοινωνίας της ελληνικής πόλεως κράτους του 5ου και 4ου π. Χ. αι., ανέδειξε και πρότεινε λύσεις σε όλα τα μείζονα προβλήματα που παρουσίασε αυτή κατά την κλασική εποχή. Η ηθική του Δημοκρίτου στοχεύει στο να προσδιορίσει και να καθορίσει για τον καθένα το δέον απέναντι στον εαυτό του και στο κοινωνικό σύνολο. Κινητήριος μοχλός της ηθικής συμπεριφοράς του ανθρώπου είναι η ηθική συνείδηση, που τον προστατεύει από λανθασμένες πράξεις. Κατά τον Δημόκριτο τελικός σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι η *εὐθυμίη*, την οποία ονομάζει και *εὐεστώ*.[1] Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να εντοπίσει και να αναδείξει τα κύρια θέματα της δημοκρίτειας πολιτικής φιλοσοφίας που συνδέονται ιστορικά με την πολιτική κατάσταση στην Ελλάδα του 5ου κυρίως αιώνα π. Χ. και να τα εξετάσει συγκριτικά. Η νεανική και μέση ηλικία του Δημοκρίτου συνέπεσε με την άνοδο της αθηναϊκής ηγεμονίας και τον Πελοποννησιακό πόλεμο, ο οποίος επηρέασε όλο τον ελληνικό κόσμο (478-431 π. Χ.).[2] Η γενέτειρά του, τα Άβδηρα, ιωνική αποικία των Κλαζομενών στα παράλια της Θράκης, ήταν μέλος της αθηναϊκής συμμαχίας. Ειδικότερος στόχος της μελέτης είναι να εντοπίσουμε τα ίχνη που άφησε στη σκέψη του φιλοσόφου, τόσο η πνευματική ατμόσφαιρα των Αθηνών του 5ου αιώνα και το κίνημα των σοφιστών, όσο και τα ίδια τα γεγονότα του πολέμου. Η προέκταση αυτών στοχεύει στην ανάδειξη της επικαιρότητας της σκέψης του Δημοκρίτου σχετικά με την Ελλάδα και την Ευρώπη του 21ου αιώνα.

Ηθική σκέψη εκφράζεται ήδη στα Ομηρικά Έπη. Το *δέον* εκφράζει τις αξίες της ελληνικής κοινωνίας του 8ου αιώνα π. Χ.[3] Τις ηθικές αρχές της κοινωνίας του 7ου αιώνα π. Χ. απηχεί στο έργο του *Ἔργα καὶ ἡμέραι* ο Ησίοδος.[4] Η αριστοκρατική κοινωνία της αρχαϊκής εποχής εκφράζει την ηθική της

[1] Βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 9.7.45.
[2] Finley (1988)· Andrewes (2008, σ. 105-110)· Wilcken (1976, σ. 212-231)· Αποστόλου (2011)· Cawkwell (1997)· Δαμίγος (2011)· Hornblower (2003, σ. 267-370)· Kagan 1989, 1991)· Kallet (2001)· Knight (1970·) MacGregor (1987)· Παπαδόπουλος (2005)· Πελεκίδης (2005)· Romilly (2004, 1963, 1994, 2012)· Sealey (1976)· Μεϊδάνη (2011)· Ζουμπουλάκης (2011α).
[3] Andrews (2008, σ. 59-88, 291-298), Δεσποτόπουλος (2005).
[4] Andrews (2008, σ. 92, 165-167, 294).

μέσω των λυρικών ποιητών του 6ου-5ου αιώνα π. Χ. Ο φιλόσοφος Ηράκλειτος, στο τέλος της αρχαϊκής και στις αρχές της κλασικής εποχής, διατυπώνει ομοίως ηθικό φιλοσοφικό λόγο.[5]

Ο φιλόσοφος, που κατά τον 5ο αιώνα στην Αθήνα, έστρεψε περαιτέρω το ενδιαφέρον της φιλοσοφίας από τον φυσικό κόσμο και στον άνθρωπο, διατύπωσε ηθικό φιλοσοφικό λόγο και ζήτησε να ορίσει αφηρημένες έννοιες, είναι ο Σωκράτης. Αυτός έζησε την Πεντηκονταετία και τον Πελοποννησιακό πόλεμο στην Αθήνα και έδρασε στο απόγειο της πνευματικής της ακμής, διαδεχόμενη τη Μίλητο ως πνευματικό κέντρο της αρχαίας Ελλάδας.[6] Παρουσιάζεται από τον μαθητή του Πλάτωνα να συνομιλεί μεταξύ άλλων και με τους σοφιστές. Στον *Πρωταγόρα* (Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 318 και εξ.) ο Σωκράτης εμφανίζεται να συνομιλεί με τον ομώνυμο σοφιστή για το αν η πολιτική αρετή είναι διδακτή, ενώ στον *Γοργία* (Πλάτων, *Γοργίας*, 455a και εξής) για τη ρητορική τέχνη ως «πειθούς δημιουργό». Ο Καλλικλής στον διάλογο παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα να υπερασπίζεται ηθικά το δίκαιο του ισχυρότερου.[7]

Οι απόψεις των σοφιστών επέδρασαν σημαντικά στη σκέψη των πνευματικών ανθρώπων, αλλά και γενικά των Αθηναίων πολιτών, οι οποίοι ήταν και αυτοί που καθόριζαν την εσωτερική και εξωτερική πολιτική της πόλης τους κατά την Πεντηκονταετία και κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο. Ηθικός φιλόσοφος του 5ου αιώνα και των αρχών του 4ου ήταν και ο Δημόκριτος, ο οποίος είχε διατυπώσει και την ατομική θεωρία. Είχε κάνει πολλά ταξίδια και είχε ακούσει στην Αθήνα και τον Σωκράτη να συζητάει με τους συνομιλητές του. Η ηθική και πολιτική θεωρία του φαίνεται να πηγάζει από την κοινωνία της ελληνικής πόλεως κράτους, με όλα τα προβλήματα της ιδιωτικής και δημόσιας ζωής, τα οποία προκάλεσαν τον φιλοσοφικό προβληματισμό του ίδιου, του Ηρακλείτου, του Πλάτωνα αργότερα τον 4ο αιώνα, του Αριστοτέλη κ.ο.κ. Ειδικότερα φαίνεται να αποτυπώνει τα διδάγματα που προέκυψαν από τη συμπεριφορά των Αθηνών και των άλλων ελληνικών πόλεων κατά την Πεντηκονταετία και τον Πελοποννησιακό πόλεμο.[8]

Η γέννηση του Δημοκρίτου συνέπεσε περίπου με την εξορία του Κίμωνα (462/461 π. Χ.) και την άνοδο του δημοκρατικού κόμματος στην Αθήνα. Ο φιλόσοφος έζησε τα πολιτικά και πολεμικά γεγονότα της περιόδου και, όπως φαίνεται, η ηθική και πολιτική σκέψη του Δημοκρίτου είχε πια διαμορφωθεί στο τέλος του πολέμου, όταν ο ίδιος βρισκόταν στην καθεστηκυία ηλικία, γύρω στα πενήντα πέντε δηλαδή. Ο Δημόκριτος ταξίδεψε πολύ, κατά την παράδοση, και επέστρεψε στη γενέτειρά του. Έγραψε, εκτός από τον *Μικρό* και *Μεγάλο Διάκοσμο*, ηθικά έργα[9] εκ των οποίων σώθηκαν δύο συλλογές αποσπασμάτων, η πρώτη στο *Ἀνθολόγιον* του Στοβαίου και η δεύτερη, που φέρει τον τίτλο *Δημοκράτους γνῶμαι*. Κατά τον Taylor (1999) η μεγάλη πλειοψηφία των αποσπασμάτων είναι γνήσια. Το *Ἀνθολόγιον* του Στοβαίου, περιέχει μεγαλύτερο ποσοστό αυθεντικού υλικού που προέρχεται από τα έργα του Δημοκρίτου.[10]

---

[5] Andrews (2008, σ. 294-299), Lebedev (2014). <http://www.ime.gr/chronos/04/gr/culture/221lit_lyric_elegy_iambus.html>.

[6] Andrews (2008, σ. 363-368).

[7] Πλάτων, *Γοργίας* 483b4-c3. Βλ. επίσης: Φαρμάκης (2009), Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 4-5).

[8] Long (2005) και Enriques-Mazzioti (1982)· Γκίκας (1995)· Μακρυγιάννης (1999, σ. 13) και εξής. Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 5-7). Αποσπάσματα: Δημόκριτος, *Pracovni verze* 24.1. <www.fysis.cz/presokratici/demokritos/68b.doc>

[9] *Πυθαγόρης*, *Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως*, *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου*, *Περὶ ἀνδραγαθίας ἢ περὶ ἀρετῆς*, *Ἀμαλθείης κέρας*, *Περὶ εὐθυμίης*, *Ὑπομνημάτων ἠθικῶν*, <https://plato.stanford.edu/entries/democritus/> και <http://www.avdera.gr/index.php/parousiash-dimou/avdirites-filosofoi/dimokritos>.

[10] Long (2005, σ. 292). Βλ. επίσης Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 6).

Κάποιοι μελετητές θεωρούν ότι ανάμεσα στην κοσμολογία και την ηθική του Δημοκρίτου δεν υπάρχει σχέση, ενώ κάποιοι πιστεύουν ότι οι δύο θεωρίες συνδέονται.[11] Η ηθική του Δημοκρίτου για τον άνθρωπο-μέλος της πολιτικής κοινωνίας της αρχαίας ελληνική πόλεως, έρχεται να ορίσει για τον άνθρωπο το *δέον* απέναντι στον εαυτό του και το κοινωνικό σύνολο. Γνώμονας της συμπεριφοράς του ανθρώπου είναι η ηθική του συνείδηση. Ο ισορροπημένος άνθρωπος δεν ταράζεται από πάθη και φόβους, επιτυγχάνοντας τη γαλήνη στην ψυχή του, την *εὐθυμίην* ή *εὐεστώ*.[12] Τα μείζονα θέματα στην ηθική του θεωρία είναι: (α) η ηθική συνείδηση ως αφετηρία κάθε ηθικής πράξεως, (β) το μέτρο και η αυτάρκεια ως γνώμονες ενεργειών και αποφάσεων του ανθρώπου, (γ) ο καιρός, η κατάλληλη στιγμή για κάθε πράξη, και (δ) η ευδαιμονία στη ζωή του ανθρώπου, την οποία ονομάζει *εὐθυμίην* ή *εὐεστώ*, η τελική δηλαδή επιδίωξη στη ζωή του ανθρώπου.[13]

Ηθική συνείδηση είναι κατά τον φιλόσοφο η συνείδηση που υπαγορεύει στον άνθρωπο και πολίτη να πράττει το *δέον* υπακούοντας σε έναν αξιακό κώδικα χωρίς καταναγκασμούς: Πηγή της ηθικής συνείδησης είναι ο ψυχισμός του. Η εκδήλωση της ηθικής συνείδησης εμποδίζεται από τα πάθη, όταν όμως ο άνθρωπος απαλλαγεί από αυτά με την καλλιέργεια του ήθους του οδηγείται στην *εὐθυμία*.[14] Η ιδέα αυτή εκφράζεται επίσημα στον Επιτάφιο που εκφώνησε ο Περικλής για τους νεκρούς του πρώτου έτους του πολέμου ως στοιχείο της προσωπικότητας του Αθηναίου πολίτη: [2.37.3]

> *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ᾽ ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.*[15]

Η ιδέα αυτή διακηρύσσεται σε ιδεατό επίπεδο από τον Περικλή, πάντα αναφερόμενη στο εσωτερικό της πόλεως των Αθηνών. Λίγα χρόνια πιο πριν το 441 π. Χ., ο Σοφοκλής παρουσιάζει στην *Ἀντιγόνη* του την ομώνυμη ηρωίδα να αυτοθυσιάζεται υπηρετώντας το άγραφο δίκαιο.

Ο σεβασμός όμως των νόμων που ισχύουν *ἐπ᾽ ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων* δεν έχει καμμία εφαρμογή στην εξωτερική πολιτική των Αθηνών. Οι Αθηναίοι εφαρμόζουν κατά την Πεντηκονταετία και τον Πελοποννησιακό πόλεμο πολιτική ισχύος και προβαίνουν σε σοβαρές αδικίες και εγκλήματα εις βάρος άλλων Ελλήνων. Έχοντας επίγνωση των πράξεών τους, όταν έρχεται η είδηση της καταστροφής στους Αιγός Ποταμούς, φοβούνται ότι θα πάθουν ανάλογα. Ο Ξενοφώντας με μία και μόνη φράση κάνει επισκόπηση μια σειράς τέτοιων εγκλημάτων.[16]

Η δικαιοσύνη ως έννοια παρουσιάζει δύο εφαρμογές. Η πρώτη έχει να κάνει με την απονομή της δικαιοσύνης από την πολιτεία με την επιβολή των νόμων της ελληνικής πόλεως-κράτους. Στη δεύτερη εφαρμογή της αφορά στην ηθική, που αφορά τις ενέργειες του πολίτη στο πλαίσιο της

---

[11] Μαραγγιανού-Δερμούση (2011)· Μακρυγιάννης (1999, σ. 219-220)· Enriques-Mazziotti (1982, σ. 235-237).
[12] Μουτσόπουλος (1984, σ. 320)· Μακρυγιάννης (1993, σ. 222-223).
[13] Παπαδόπουλος (1974)· Enriques-Mazziotti (1982)· Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7).
[14] Μακρυγιάννης (1993, σ. 220-225). Βλ. επίσης Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7).
[15] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 2, 37, 3.
[16] Ξενοφῶν, *Ἑλληνικά* 2,2,3. Για τον Πελοποννησιακό πόλεμο βλ. Finley (1988), Andrewes (2008, σ. 105-110), Wilcken (1976, σ. 212-231), Αποστόλου (2011), Cawkwell (1997), Δαμίγος (2011), Hornblower (2003, σ. 267-370), Kagan (1989, 1991), Kallet (2001), Knight (1970), MacGregor (1987), Παπαδόπουλος (2005), Πελεκίδης (2005), Romilly (2004, 1963, 1994, 2012), Sealey (1976), Μεϊδάνη (2011), Ζουμπουλάκης (2011β).

συμβιώσεώς του με τους άλλους, στην ίδια πολιτική κοινωνία.[17] Ο γενικός ορισμός της *δίκης* κατά τον Δημόκριτο είναι να κάνει καθένας αυτά που πρέπει και να αποφεύγει να κάνει αυτά που δεν πρέπει: *δίκη μέν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι.*[18] Ο Δημόκριτος θεωρεί ότι είναι *ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος.*[19] Ο χρηστός πολίτης έχει χρέος να εμποδίζει όποιον αδικεί, ειδεμή να αποφύγει την συνεργασία μαζί του στην αδικία: *καλὸν μὲν τὸν ἀδικέοντα κωλύειν· εἰ δὲ μή, μὴ ξυναδικέειν.*[20]

Η φρόνηση του ανθρώπου έχει χρέος να προφυλάξει τον άνθρωπο από τη μελλοντική αδικία, είναι όμως γνώρισμα αναλγησίας το να μην αντιδράσει σε άδικη πράξη:[21] *φρονήσιος ἔργον μέλλουσαν ἀδικίην φυλάξασθαι, ἀναλγησίης δὲ (τὸ) γενομένην μὴ ἀμύνασθαι.*[22] Θεωρεί χρέος, πράξη που είναι δίκαιη και αγαθή, όσων αδικήθηκαν, να τιμωρούν αυτούς που τους αδίκησαν: *ἀδικουμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρὴ καὶ μὴ παριέναι· τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἄδικον καὶ κακόν.*[23]

Την έννοια της *αἰδοῦς* που είχε εκφραστεί τόσο από τον Περικλή στον *Επιτάφιον* που παραδίδει ο Θουκυδίδης τη συναντούμε και στον μύθο του Διός για τη δημιουργία των πρώτων πολιτικών κοινωνιών του Πρωταγόρα που παραδίδει ο Πλάτων: *καί νόμον γε θές παρ᾽ ἐμοῦ (Διός) τόν μή δυνάμενον αἴδοῦς καί δίκης μετέχειν κτείνειν αὐτόν ὡς νόσον τῆς πόλεως.*[24] Αντίστοιχα βλέπουμε ότι ο Δημόκριτος αναγνωρίζει την αγαθότητα, όχι κυρίως στην πράξη, αλλά στην πρόθεση του ανθρώπου: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.*[25] Το ίδιο λέει και στο Β 89*: ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλόμενος.*[26] Η πρόθεση είναι το σημείο όπου εστιάζει ο φιλόσοφος, αφού αυτή έχει σημασία από πλευράς ήθικής. Αν υπάρχει *αἰδὼς* στην ηθική συνείδηση του πολίτη, δεν υπάρχει ζήτημα πρόθεσης αδικίας.[27] Κατά συνέπεια δεν πραγματώνεται άδικη πράξη. Ο Δημόκριτος πιστεύει ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αγαθή, αλλά ο νους από άγνοια ή από αδυναμία διαμορφώνει άσχημες ψυχικές καταστάσεις. Επειδή έτσι καταστρέφεται η ψυχική αρμονία μεταξύ νου και ψυχής, καθώς δεν υπακούει στις επιταγές της συνειδήσεώς του.[28] Η αδυναμία της πράξεως του αγαθού θυμίζει το σωκρατικό *οὐδεὶς ἑκὼν κακός*.[29]

Ο έχων καλλιεργημένη ηθική συνείδηση, έχει το αίσθημα της *αἰδοῦς* και της *αἰσχύνης*. *Αἰδὼς* σημαίνει το αίσθημα που σε συγκρατεί από πράξεις ανήθικες, ενώ αισχύνη είναι το αίσθημα της ντροπής, όταν κάνεις κάποια πράξη απρεπή. Το αίσθημα της *αἰδοῦς* αναφέρεται στον εαυτό μας:

---

[17] Μακρυγιάννης (1993, σ. 292-293). Βλ. επίσης: <http://plato.stanford.edu/entries/democritus/>.

[18] Β 256 Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 2, 14.· Γεωργούλης (2007, σ. 107-111), Μακρυγιάννης (1993, σ. 275),· Μαραγγιανού-Δερμούση (2011, σ. 191-200).

[19] Β 45 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 11.

[20] Β 38 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 4.

[21] Παπαδόπουλος (1974), Enriques-Mazziotti (1982).

[22] Β 193 Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 3.

[23] Β 261, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 5, 43.

[24] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 324 d.

[25] Β 62 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 27. Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 9, 29.

[26] Β 89 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 55.

[27] Παπαδόπουλος (1974), Enriques-Mazziotti (1982). Βλ. και Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7-19).

[28] Β 297. Long (2005, σ. 292-295), Μακρυγιάννης (1993, σ. 223-224). Επίσης: Παπαδόπουλος (1974), Enriques-Mazziotti (1982).

[29] *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται.* (Πλάτων, *Τίμαιος* 86e).

μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ᾽ ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.[30]

Ο άνθρωπος που διαθέτει ηθικό κώδικα αξιών δεν υπακούει στον νόμο της πόλεως, αλλά στη συνείδησή του κατά τον Δημόκριτο: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.*[31]

Οι νόμοι, κατά τον φιλόσοφο, είναι περιοριστικοί κανόνες, οι οποίοι επιβάλλονται από την πόλη, αποτρέπουν την αδικία και επιβάλλουν δικαιοσύνη. Βασικός τους σκοπός είναι να ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών, να προστατεύουν την ιδιοκτησία και τα δικαιώματά τους από την επιβουλή των άλλων και να εξασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή. Ο φθόνος είναι η αιτία και η αφετηρία των συγκρούσεων: *οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ᾽ ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται.*[32] Ο Δημόκριτος επισημαίνει ότι ο νόμος έχει την πρόθεση να ευεργετεί τους πολίτες: *ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δέ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται.*[33] Για να υπάρξει αποδοχή του νόμου και τήρησή του προϋποτίθεται η ηθική καλλιέργεια της συνείδησης των πολιτών, αφού κύριο μέλημα στην ηθική του Δημοκρίτου είναι να πράττει το αγαθό, επειδή υπακούει στην ηθική του συνείδηση και όχι από φόβο για τις κυρώσεις των νόμων. Γι' αυτό και οι συμβουλές και παιδαγωγικές παραινέσεις που τον βελτιώνουν ηθικά είναι αυτές που τον κάνουν να πράττει σωστά και να αναπτύσσει τις ηθικές αρετές.[34]

Ο άνθρωπος πρέπει να διαθέτει την *αἰδὼ* και την *αἰσχύνη* ως ηθικές αρετές. Ο ηθικός άνθρωπος σέβεται και *αἰδεῖται* τον εαυτό του πρώτα απ' όλα.[35] Έτσι το ιδεώδες είναι να εγκαθιδρυθεί στην ψυχή του ο ηθικός νόμος, ώστε να μην κάνει τίποτα απρεπές. Στο επίπεδο της ευνομούμενης πόλεως, ένας ηθικός άνθρωπος υπακούει πρόθυμα στον νόμο στους άρχοντες και στους σοφότερους: *νόμωι καὶ ἄρχοντι καὶ τῶι σοφωτέρωι εἴκειν κόσμιον.*[36] Έτσι θεμελιώνεται η ηθική σκέψη και συμπεριφορά και σε επίπεδο ατόμου-πολίτη και σε επίπεδο πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή και σε επίπεδο προσωπικό, ατομικής ηθικής συνείδησης και σε επίπεδο ηθικής των νόμων και του πολιτεύματος κατά τη δημοκρίτεια ηθική θεωρία.

Οι θεοί μάλιστα αγαπούν τους δικαίους, αυτούς δηλαδή που εχθρεύονται την αδικία: *μοῦνοι θεοφιλέες, ὅσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν.*[37] Λειτουργούν στη συνείδηση του ανθρώπου ως εγγυητές της ηθικής τάξεως, οι οποίοι ελέγχουν τις πράξεις των ανθρώπων και τιμωρούν την αδικία: *ἢν πιστεύηι τις θεοὺς ἐπισκοπεύειν πάντα, οὔτε λάθρη οὔτε φανερῶς ἁμαρτήσεται.*[38] Η ιδέα αυτή έρχεται σε πλήρη

---

[30] B 264 Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 5, 46. Συναφές είναι και το αίτημα του Αδείμαντου προς τον Σωκράτη στην πλατωνική *Πολιτεία: μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτήν, ἐάν τε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.* «Μην μας εξηγείς λοιπόν μόνο με επιχειρήματα πως η δικαιοσύνη είναι ανώτερη/προτιμότερη από την αδικία, αλλά τι συμβαίνει σε όποιον χαρακτηρίζεται από αυτήν, είτε διαφύγει την προσοχή θεών και ανθρώπων, είτε όχι, (να φανεί) ότι η μία είναι αγαθό, ενώ η άλλη είναι κακό.» (Πλάτων, *Πολιτεία* II 367e 1-5).

[31] B 41, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 1, 95, Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7-8).

[32] B 245, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 31, 53.

[33] B 248, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 1, 33.

[34] B 181, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* II, 31, 59.

[35] Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7-9 και 23-25) και Μακρυγιάννης (1993, σ. 339-340).

[36] B 47, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 13. Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 1, 45.

[37] B 217, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 9, 30.

[38] B 112 /2, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 80.

συμφωνία με τις ιδέες περί της θείας δικαιοσύνης, που προβάλλουν στο έργο τους οι τρεις μεγάλοι τραγικοί, και ιδιαιτέρως ο Σοφοκλής. Σε πρακτικό επίπεδο η λατρεία προς τους θεούς σε σημαντικά γεγονότα, όπως η πολιορκία των Πλαταιών,[39] λειτουργούσε εθιμοτυπικά, και πάντα ρυθμιζόμενη από τον εκάστοτε ισχυρό κατά το συμφέρον του.[40] Την αδικία υπαγορεύει το υλικό συμφέρον, το οποίο ο νους θεωρεί ως πραγματικό, ενώ το δέον υπαγορεύει ηθική στάση κατά της αδικίας. Κι εδώ ο Δημόκριτος δεν φαίνεται να αναφέρεται μόνο στα αστικά αδικήματα, αλλά και στα μεγάλα γεγονότα του πολέμου που προηγήθηκε. Μήπως δεν ήταν το υλικό συμφέρον εκείνο που υπαγόρευσε τη Σικελική εκστρατεία τα χρόνια 415-413 π. Χ.; Ο ίδιος ο Αλκιβιάδης, εμπνευστής και υπέρμαχος της εκστρατείας, εξηγεί στους Σπαρτιάτες τα σχέδια των Αθηναίων για κατάκτηση της Σικελίας και της Ιταλίας, της Καρχηδόνας και της Πελοποννήσου.[41]

Η ηθική συνείδηση ενυπάρχει στην ψυχή του ανθρώπου. Ευθυμία βασιλεύει στην ψυχή του δικαίου. Αντίθετα, όποιος λησμονεί τη δικαιοσύνη, ζει με αγωνία και μέμφεται τον εαυτό του.[42] Ακριβώς αυτή είναι και η αντίδραση των Αθηναίων μετά την είδηση της καταστροφής του στόλου το 405 π. Χ.

> *ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστιν· ὃς δ᾽ ἂν καὶ δίκης ἀλογῆι καὶ τὰ χρὴ ἐόντα μὴ καὶ ἔρρωται καὶ νηκηδής ἐστιν· ὃς δ᾽ ἂν καὶ δίκης ἀλογέη καὶ τὰ χρέοντα μὴ ἔρδη, τούτῳ πάντα τὰ τοιάδε ἀτερπέα· ὅταν τ᾽ εὖ ἀναμνησθῆ, καὶ δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει.*[43]

Το μέτρο και η αυτάρκεια ως γνώμονες συμπεριφοράς δεν αποτελούν αυτοσκοπό, αλλά μέσον για την επίτευξη της *εὐθυμίης*, που είναι ο πραγματικός σκοπός του ανθρώπου.[44] Όταν κυριαρχούν τα πάθη, το μέτρο ανατρέπεται. Η νωθρή και τρυφηλή ζωή δεν καλλιεργεί τον άνθρωπο.[45] Η πλεονεξία προκαλεί μεγαλύτερη αίσθηση έλλειψης: *χρημάτων ὄρεξις, ἢν μὴ ὁρίζηται κόρωι, πενίης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη· μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν.*[46] Μήπως κι αυτή η ιδέα δεν απηχεί τις χωρίς μέτρο επιθυμίες του πολιτικού σώματος των Αθηναίων, ιδιαιτέρως μετά τον θάνατο του Περικλή, που εύκολα συρόταν σε αποφάσεις χωρίς σοβαρό σχεδιασμό; Η κατάληψη και καταστροφή της Μήλου είχε τέτοιο χαρακτήρα και θεμελιωνόταν ιδεολογικά στην ηθική των σοφιστών για το δίκαιο του ισχυροτέρου.[47] Η ίδια η ψυχή είναι αγαθή αφού παρουσιάζει θεϊκά γνωρίσματα: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρέεται· ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήϊα.*[48] Τα σφοδρά πάθη είναι αυτά που τυφλώνουν την ψυχή: *αἱ περί τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλοῦσιν εἰς τἆλλα τὴν ψυχήν.*[49]

---

[39] Finley (1988, σ. 172, 183-185).
[40] Θουκυδίδης, *Ἱστορία* 2, 70-78.
[41] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 6, 90-91.
[42] Κουτλουκά (1984, σ. 435-444), Μακρυγιάννης (1999, σ. 226-230). Βλ. επίσης Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 9-10).
[43] Β 174, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* II, 9, 3.
[44] Μαραγγιανού-Δερμούση (2011, σ. 191-200), Μακρυγιάννης (1993, σ. 232-235).
[45] Β 246, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 40, 6.
[46] Β 219, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 10, 43.
[47] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 5, 85-116. Finley (1988, σ. 213-217), Botsford & Robinson (2008, σ. 255-263).
[48] Β *Δημοκράτους Γνῶμαι* 3.
[49] Β 72, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 37.

Η Αθήνα απέκτησε τη μεγαλύτερη δόξα κατά τους Περσικούς πολέμους στην Ελλάδα[50] και τη μεγαλύτερη ισχύ κατά την Πεντηκονταετία.[51] Ωστόσο και η δόξα της αμαυρώθηκε από τη μεταβολή της Δηλιακής συμμαχίας σε ηγεμονία και ο πλούτος της εξανεμίστηκε από την κακοδιαχείριση, από τα πολιτικά και τα στρατηγικά λάθη. Ο Δημόκριτος λοιπόν φαίνεται να έχει στο νου του τα παραπάνω, όταν μεταξύ άλλων λεει ότι η δόξα και ο πλούτος δεν μπορούν να τύχουν σωστής και χρηστής μεταχειρίσεως, αν δεν υπάρχει σύνεση: *δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα*.[52]

Η Αθήνα πραγματικά ήταν κατά τον 5ο αιώνα π. Χ. το σχολείο της Ελλάδας, όπως διακηρύττει ο Περικλής στον Επιτάφιο: *Ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι.*[53] Ο Περικλής εννοεί όλη την πολιτιστική και πνευματική δραστηριότητα της εποχής του. Ο Δημόκριτος ωστόσο αναφέρεται στον σκοπό της παιδείας: *ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.* Η διδασκαλία έχει ως σκοπό να φέρει τον άνθρωπο στον ορθό δρόμο, απαλλάσσοντάς τον από πάθη και ελαττώματα, να τον μετασχηματίσει.[54] Γι' αυτό ο άνθρωπος πρέπει να μην εξαντλείται στην πολυμάθεια, δηλαδή στη συσσώρευση γνώσεων χωρίς επίδραση στο ήθος του ανθρώπου. Το ζητούμενο είναι η καλλιέργεια του πνεύματος και της ψυχής με την άσκηση: *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή,*[55] διότι πολλοί είναι πολυμαθεῖς, αλλά δεν έχουν καλλιεργημένο νου (και ήθος): *πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν*.[56] Οι έπαινοι βλάπτουν τους ασυνέτους, καθώς δεν τους βοηθούν να αποκτήσουν αυτοέλεγχο: *μεγάλα βλάπτουσι τοὺς ἀξυνέτους οἱ ἐπαινέοντες*.[57] Έτσι αυτοί αποκτούν σωφροσύνη, όταν περιπέσουν σε δυστυχία: *οἱ ἀξύνετοι δυστυχέοντες σωφρονέουσι*.[58] Το ίδιο λέει και το απόσπσμα Β 76, όπου η συμφορά διδάσκει: *νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος*.[59] Η πτώση των Αθηνών το 404 π. Χ. πράγματι έγινε διδάσκαλος των Αθηναίων, που αποδείχθηκαν ασύνετοι, σε σχέση με την έναρξη του πολέμου και τον σχεδιασμό του Περικλή, που προέβλεπε επιτυχία υπό προϋποθέσεις που δεν τηρήθηκαν.[60] Ο ίδιος ο πόλεμος έγινε για όλους τους εμπλεκομένους βίαιος διδάσκαλος κατά τη ρήση του Θουκυδίδη:

> *ἐν μὲν γὰρ εἰρήνη καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἵ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πίπτειν· ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ*.[61]

Ο Δημόκριτος σε σχέση με την πνευματική και ηθική καλλιέργεια του ανθρώπου λέει ότι η φρόνηση σε καθοδηγεί να σκέπτεσαι σωστά, να μιλάς σωστά και να πράττεις τα δέοντα: *Δημόκριτος*

---

[50] Botsford & Robinson (2008, σ. 139-173) και Wilcken (1976, σ. 175-190).

[51] Wilcken (1976, σ. 195-215), Hornblower (2003, σ. 267-277), Botsford & Robinson (2008, σ. 179-239), Aird (2004), Croix (1955-1956), Kagan (1989), Κέιγκαν (2004), Πελεκίδης (2005) και Παπαδόπουλος (2005).

[5252] Β 77, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 42. Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* ΙΙΙ, 4, 82.

[53] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 2, 41.

[54] Β 33 /2, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* ΙΙ, 31, 65 και ΙΙ, 213, 1 W, βλ. Μακρυγιάννης (1999, σ. 258).

[55] Β 65, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 30.

[56] Β 64, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 29. Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* ΙΙΙ, 4, 81, Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 15).

[57] Β 113, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 81.

[58] Β 54, Δημοκράτους *Γνῶμαι* 20.

[59] Β 76, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 41. Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 15).

[60] Aird (2004), Bagnal (2006), Henderson (1927) Hornblower (2003), Kagan (1989, 1991), Knight (1970, σ. 150-160), Παπαδόπουλος (2005, σ. 110-156).

[61] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 3, 82, 2.

δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομά [Τριτογένεια] φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ (B 2/2. B 2/1, σ. 153, 5). Έτσι ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην ευδαιμονία*: οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ᾽ ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνηι.*[62] Πίσω από το ατομικό επίπεδο μπορούμε να διακρίνουμε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτό της πολιτείας. Ο όρος *πράττειν ἃ δεῖ* είναι ισοδύναμος με τον όρο που χρησιμοποιεί ο Θουκυδίδης για να δηλώσει την ικανότητα του πολιτικού άνδρα *ἐς τὸ πράσσειν τὰ δέοντα*.[63] Αυτή την εκ φύσεως ικανότητα αποδίδει ο Θουκυδίδης στον Θεμιστοκλή (*κράτιστος αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα*). Την ίδια ικανότητα αποδίδει στον Περικλή[64] και στον Αντιφώντα.[65]

Η ικανότητα αυτή σε επίπεδο πολιτείας σχετίζεται με τη φυσική ικανότητα του πολιτικού να άρχει, αλλά και να προβλέπει. Ο Περικλής επαινείται γι᾽ αυτή την ικανότητα πρόβλεψης που διέθετε. Ο Finley (1988) συνδέει την αναφερόμενη αυτή ικανότητα με το γεγονός ότι οι δημηγορίες της *Ιστορίας* του Θουκυδίδη επρόκειτο να περιλαμβάνουν τα δέοντα, αφού και η ίδια η *Ιστορία* του είχε σκοπό να εκθέσει τη φύση των μελλόντων στην ανθρώπινη ιστορία, και εξάγει το συμπέρασμα ότι ως δέοντα πρέπει να εννοηθούν οι φορείς των τάσεων της κοινωνίας και της ανθρώπινης φύσεως, η οποία δεν αλλάζει. Σε αυτά άλλωστε μπορεί μόνο να βασιστεί η δυνατότητα πρόβλεψης, κατά το θουκυδίδειο σχήμα.[66] Ο Δημόκριτος πιστεύει ότι πρέπει να κυβερνούν αυτοί που έχουν την ικανότητα να άρχουν εκ φύσεως: *φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήιον τῶι κρέσσονι*.[67] Υποστηρίζει για την ανάληψη αξιωμάτων μία μορφή αξιοκρατίας, διότι αυτός που είναι εκ φύσεως άξιος διαθέτει τα ηθικά ερείσματα, ώστε να μπορέσει να κυβερνήσει με τρόπο δίκαιο και ωφέλιμο την πολιτική κοινωνία, χωρίς να εξυπηρετεί τα προσωπικά του συμφέροντα. Οι καλύτεροι δάσκαλοι της πολιτικής αρετής είναι όσοι έζησαν σύμφωνα με τους κανόνες της χρηστής διοικήσεως: *ὧν Δημόκριτος μὲν παραινεῖ τήν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεσθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ᾽ ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται τοῖς ἀνθρώποις*.[68] Ο άξιος πολιτικός ηγέτης πρέπει να διακρίνεται για τη δικαιοσύνη και την αρετή του: *δίκης καὶ ἀρετῆς μεγίστην μετέχει μοῖραν ὁ (τιμὰς) ἀξίας τὰς μεγίστας τάμνων [τοῖς ἀξιωτάτοις]*.[69] Είναι δυστυχία για την πολιτική κοινωνία να άρχεται από κακό ηγέτη: *χαλεπὸν ἄρχεσθαι ὑπὸ χερείονος*.[70] Οι κακοί πολιτικοί, όσο πιο ανάξιοι είναι, τόσο πιο αδιάφοροι γίνονται για το κοινό καλό, και γεμίζουν από αφροσύνη και θράσος: *οἱ κακοὶ ἰόντες ἐς τὰς τιμὰς ὁκόσωι ἂν μᾶλλον ἀνάξιοι ἐόντες ἴωσι, τοσούτωι μᾶλλον ἀνακηδέες γίγνονται καὶ ἀφροσύνης καὶ θράσεος πίμπλανται*.[71]

Ο Δημόκριτος σκιαγραφεί το ήθος και τη δημόσια συμπεριφορά των δημαγωγών στα παραπάνω αποσπάσματά του και επίσης στα αποσπάσματά B82/1 και B 150. Στο πρώτο λέει ότι είναι κίβδηλοι, δηλαδή ψεύτικοι, κάλπικοι και δίνουν την εντύπωση αγαθότητας στα λόγια, όμως στην πράξη τίποτε από αυτά δεν εφαρμόζουν: *κίβδηλοι καὶ ἀγαθοφανέες οἱ λόγωι μὲν ἅπαντα, ἔργωι δὲ*

---

[62] B 40, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 6. Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 15).
[63] Finley (1988, σ. 102-106).
[64] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 1, 138, 3.
[65] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 2, 60, 5.
[66] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι*, 2, 65, 5. Finley (1988, σ. 104-105).
[67] B 267, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον*, IV, 6, 19.
[68] B 157 /1, Πλούταρχος, *Πρὸς Κολώτην* 32; 1126a. Μακρυγιάννης (1993, σ. 321).
[69] B 263, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 5, 45.
[70] B 49 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 15. Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 4, 27. Βλ. επίσης στον Πλάτωνα*: τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι.* (*Πολιτεία* I 347c).
[71] B 254, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 1, 45. Σχετικά με τα παραπάνω βλ. επίσης Βασιλείου-Δαμβέργης 2015, σ. 21-23.

οὐδὲν ἔρδοντες.[72] Με ρητορικούς λόγους, επίτηδες ερειστικούς και περίπλοκες διατυπώσεις συλλογισμών, αφ' ενός προκαλούν ταραχή στις ψυχές των πολιτών, αφ' ετέρου προκαλούν σύγχυση σε ότι αφορά τις θέσεις που υποστηρίζουν: *οὕτω τὰς ψυχὰς αἱ μὲν ἐλαφραὶ ζητήσεις ἐμμελῶς καὶ ὠφελίμως κινοῦσιν, ἐριδαντέων δὲ κατὰ Δημόκριτον καὶ ἱμαντελικτέων λόγους ἀφετέον*.[73]

Κατά τον Δημόκριτο τελικός σκοπός της ζωής του ανθρώπου όπως προαναφέρθηκε είναι η *εὐθυμίη* ή *εὐεστώ*, χωρίς αυτή να ταυτίζεται όμως με την ηδονή:

> [45] *Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι*.[74]

Για να φτάσει ο άνθρωπος σε αυτήν την κατάσταση πρέπει να ακολουθήσει τις εντολές της σοφίας. Τρία αποσπάσματα μας μιλούν για τις προϋπουθέσεις της *εὐθυμίης*, το B 3, το B 189 και το 191.[75] Όπως όλη η ηθική και πολιτική θεωρία του Δημοκρίτου, έτσι και το ζήτημα της *εὐθυμίης* χαρακτηρίζεται από αφαίρεση. Ο φιλόσοφος δηλώνει ρητά ότι για να φτάσει σε αυτήν, (όπως και ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* αντίστοιχα πιστεύει για τη δικαιοσύνη στην ατομική ψυχή και στην πολιτεία), πρέπει να μην αναλαμβάνει περισσότερα από τις δυνατότητές του και στην ιδιωτική ζωή και στη δημόσια: *χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίηι μήτε ξυνῆι*. Δεν πρέπει επίσης να αναλαμβάνει πράγματα ανώτερα των δυνάμεών του, ακόμη και αν η τύχη τον παρασύρει σε πλεονασμούς, αλλά να συγκρατείται και να εφαρμόζει το μέτρο: *ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακήν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλέον ὑπηγεομένης τῶι δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν*.[76]

Στο πλαίσιο της ηθικής συμπεριφοράς του πολίτη ο φιλοσοφος καταδικάζει την πολυπραγμοσύνη: *αἰσχρὸν τὰ ὀθνεῖα πολυπραγμονέοντα ἀγνοεῖν τὰ οἰκήϊα*.[77] Η πολυπραγμοσύνη ήταν πάγιο γνώρισμα των Αθηναίων τον 5ο αιώνα π. Χ. και στο επίπεδο της δημόσιας ζωής και στο επίπεδο της εξωτερικής πολιτικής της πόλης τους.[78] Πίσω από αυτά πρέπει να δούμε τα διδάγματα που αντλεί ο φιλόσοφος, όχι μόνο από τη συνηθισμένη ιδιωτική και δημόσια ζωή των αρχαίων Ελλήνων, αλλά και από τα σημαντικά γεγονότα του Πελοποννησιακού πολέμου, που σημάδεψε την Ελλάδα και έγινε *μέγας και ἀξιολογώτατος τῶν προγεγενημένων*.[79] Η Αθήνα ανέλαβε πολύ μεγαλύτερες επιχειρήσεις, απ' όσο της επέτρεπαν οι δυνάμεις της. Και ίσως η κατάκτηση της Καρχηδόνας να είναι ρητορικό εύρημα του Αλκιβιάδη για να φοβίσει του Λακεδαιμονίους, ώστε να στείλουν βοήθεια στις Συρακούσες,[80] ωστόσο και μόνο η απόφαση και υλοποίηση της Σικελικής εκστρατείας,[81] που μόνο υπό προϋποθέσεις θα μπορούσε να πετύχει, φτάνει για να αποδείξει την αλήθεια της διαπίστωσης.[82]

---

[72] B 82 /1, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 47.
[73] B 150, Πλούταρχος, *Ἠθικά, Quaest. convivales* I, 1, 5, 614.
[74] A, 1, 45, Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* 9.7.45, Μακρυγιάννης (1999, σ. 282), Γεωργούλης (2007, σ. 107-111), Μακρυγιάννης (1993, σ. 275) και Μαραγγιανού-Δερμούση (2011, σ. 191-200).
[75] B 3 /2 Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 39, 25 H.
[76] Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 39, 25 H.
[77] B 80 *Δημοκράτους Γνῶμαι* 45, Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 18-19).
[78] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 6, 87, 3.
[79] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 1, 1.
[80] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 6, 90-91.
[81] Hornblower (2003, σ. 292-308), Botsford & Robinson (2008, σ. 263-276), Wilcken (1976, σ. 227-230).
[82] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 6, 90, 1-4.

Το πολίτευμα και η λειτουργία του έχουν επιπτώσεις στην ζωή και την συμπεριφορά των πολιτών. Η σχέση της ηθικής τάξεως με το πολίτευμα φαίνεται ιδιαιτέρως σε ακραίες πολιτειακές καταστάσεις απολυταρχισμού (τυραννίδας) ή αναρχίας αντιστοίχως.[83] Ο τύραννος επιβάλλεται στους πολίτες διά του φόβου που προκαλεί στους πολίτες, ενώ γεννά την κολακεία προς τον τύραννο: *φόβος κολακείην μὲν ἐργάζεται, εὔνοιαν δὲ οὐκ ἔχει*.[84] Άλλου είδους πολιτειακή ανωμαλία, όπως η εμφύλια *στάσις*, προκαλεί όμοια φθορά και στις δύο αντιμαχόμενες μερίδες: *στάσις ἐμφύλιος ἐς ἑκάτερα κακόν· καὶ γὰρ νικέουσι καὶ ἡσσωμένοις. ὁμοίη φθορή*.[85]

Ο Δημόκριτος καταδικάζει τη φιλονικία και τη θεωρεί απορριπτέα από την ηθική συνείδηση του πολίτη: *φιλονικίη πᾶσα ἀνόητος· τὸ γὰρ κατὰ τοῦ δυσμενέος βλαβερὸν θεωρεῦσα τὸ ἴδιον συμφέρον οὐ βλέπει*.[86] Και τούτο διότι παραβλέπει το συμφέρον του πολίτη, το οποίο εμπεριέχεται στο κοινό συμφέρον. Η φιλονικία μπορεί να έχει τον χαρακτήρα προσωπικής διαφοράς, αλλά μπορεί να έχει και τον χαρακτήρα στάσεως, δηλαδή εμφύλιας διαμάχης. Τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη βρίθουν παραδειγμάτων *στάσεως*. Αυτή η *στάσις* όμως που προηγήθηκε του Πελοποννησιακού πολέμου και αποτέλεσε σημαντική αφορμή του ήταν εκείνη της Επιδάμνου, που είχε ως αποτέλεσμα την εμπλοκή της Κορίνθου και τη διένεξη με την Κέρκυρα. Πρόκειται για τα γνωστά Κερκυραϊκά.[87] Ο Δημόκριτος υποστηρίζει ότι μία πολιτική κοινωνία μπορεί να ακμάζει, να ευδοκιμεί και να κατορθώνει μεγάλα έργα μόνο όταν οι πολίτες ομονοούν: *ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεσι τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλως δ᾽ οὔ*.[88] Ο Δημόκριτος θεωρεί το δημοκρατικό πολίτευμα ως απαραίτητο συντελεστή της κοινωνικής προόδου. Τόσο πρέπει να προτιμούν οι πολίτες τη δημοκρατία, ώστε η φτώχεια σε καθεστώς δημοκρατικής διακυβέρνησης να είναι προτιμότερη από τον πλούτο σε τυραννίδα, καθώς το κοινό αγαθό που διακυβεύεται είναι η πολιτική ελευθερία: *ἡ ἐν δημοκρατίηι πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστηισι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης*.[89]

Ακολουθώντας τη βασική παραδοχή του Θουκυδίδη ότι η ανθρώπινη φύση δεν αλλάζει, κατά συνέπεια δεχόμαστε ότι η ανθρώπινη ιστορία διέπεται από μία μορφή κυκλικότητας. Αφού οι άνθρωποι αντιδρούν σε παρόμοιες συνθήκες με ανάλογο τρόπο, αναμένεται να εμφανίζουν σε διαφορετικά ιστορικά συμφραζόμενα όμοιες συμπεριφορές. Το δίκαιο του ισχυροτέρου επιβλήθηκε πολλές φορές στη νεότερη και σύγχρονη ιστορία. Στη δημόσια και πολιτική ζωή της χώρας μας και της Ευρώπης γενικότερα πολλές φορές επικράτησαν τα πάθη, που οδηγούν κατά τον αρχαίο φιλόσοφο στην ανατροπή της ισορροπίας και σε λανθασμένες επιλογές και αντιδράσεις. Πάνω απ᾽ όλα όμως, τόσο σε εσωτερικό επίπεδο, όσο και σε εξωτερικό, διεθνές και γεωπολιτικό, το συμφέρον υπαγορεύει και υλοποιεί την αδικία. Σε διεθνές και παγκόσμιο επίπεδο δεν υπάρχει μηχανισμός που να μπορεί να επιβάλει τη θέλησή του προστατεύοντας αδικούμενα κράτη και λαούς, παρ᾽ όλο που ο ΟΗΕ προσπαθεί να προστατεύσει τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ισχυρές χώρες, μόνες τους ή με τις

---

[83] Γεωργούλης (2007, σ. 107-111), Μαραγγιανού-Δερμούση (2011, σ. 191-200), Enriques-Mazziotti (1982, σ. 235-237) και Μακρυγιάννης (1993, σ. 333-334).

[84] Β 268, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 7, 13.

[85] Β 249, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 1, 34.0.

[86] Β 237, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 20, 62, Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7-22).

[87] Θουκυδίδης, *Ἱστορίαι* 1, 24-55. Βλ. επίσης Finley (1988, σ. 117-124), Wilcken (1976, σ. 212-214), Botsford & Robinson (2008, σ. 231-239), Hornblower (2003, σ. 267-276).

[88] Β 250, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 1, 40.

[89] Β 251, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 1, 42.

συμμαχίες τους, επεμβαίνουν στρατιωτικά σε τρίτες χώρες, με αποτέλεσμα το τεράστιο κόστος σε ανθρώπινες ζωές, τα κύματα προσφύγων προς τις χώρες της Δύσης κτλ. Πώς λοιπόν δεν είναι επίκαιρο το Β 62 του Δημοκρίτου ότι για να είσαι ηθικός στις σχέσεις σου με τους άλλους πρέπει όχι να μην αδικείς, αλλά να μη θέλεις να αδικείς: *Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν*.

Κι εμείς οι Έλληνες όμως δεν είμαστε άμοιροι ευθυνών για όσα υποφέρει σήμερα η χώρα μας. Μήπως δεν ευθυνόμαστε ως σώμα πολιτών για την υπερχρέωση της χώρας μας σε τρίτους; Μήπως δεν προτάσσαμε πάντα το ατομικό μας συμφέρον έναντι του συλλογικού; Πώς λοιπόν δεν απευθύνεται ο Δημόκριτος σε μας τους Νεοέλληνες λέγοντάς μας:

> *μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ᾽ ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον*.[90]

Δηλαδή να αναπτύξουμε μέσα μας το αίσθημα της αιδούς. Μήπως το κράτος δεν στηρίζεται στους πολίτες; Μήπως οι ατομικές ηθικές συνειδήσεις δεν καθιστούν και την κοινωνία ηθική; Ο άνθρωπος πρέπει να διαθέτει ηθικό κώδικα αξιών, και δεν πρέπει να αποφεύγει την αδικία από φόβο για τις κυρώσεις του νόμου, αλλά γιατί του το υπαγορεύει η συνείδησή του: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων*.[91]

Μήπως της υπερχρέωσης των νοικοκυριών των Νεοελλήνων δεν προηγήθηκε μακρά περίοδος υπερκαταναλωτισμού; Αυτή η πλεονεξία τελικά έλυσε κανένα πρόβλημα ή τελικά δικαιώνεται ο αρχαίος φιλόσοφος όταν λέει ότι *μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν*.[92] Ποιο μέτρο και ποια αυτάρκεια τηρήθηκαν ως γνώμονες συμπεριφοράς που αποτελούν για τον Δημόκριτο αναγκαίες προϋποθέσεις για την επίτευξη της *εὐθυμίης*, που είναι και ο πραγματικός σκοπός του ανθρώπου; Απαραίτητο λοιπόν είναι για να βελτιώσουμε τους εαυτούς μας ως άνθρωποι, ως πολίτες και ως κράτος, όπως προαναφέραμε, να έχουμε στο νου μας ότι η φρόνηση σε καθοδηγεί να σκέπτεσαι σωστά, να μιλάς σωστά και να πράττεις τα δέοντα: *ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ*, αφού μόνο έτσι ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην ευδαιμονία*: οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ᾽ ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνηι*.[93]

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

Aird, Hamish. 2004. *Pericles: The Rise and Fall of Athenian Democracy*. New York: Rosen Publishing Group.

Bagnall, Nigel. 2006. *The Peloponnesian War: Athens, Sparta and the struggle for Greece.* New York: Thomas Dunne.

Cawkwell, George. 1997. *Thucydides and the Peloponnesian War.* London: Routledge.

Croix, Geoffrey E. M. de Sainte. 1954. The Character of the Athenian Empire. *Historia* 3.1-41.

Diels, Hermann, Kranz, Walter. 2004-2005. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I-II. Zurich: Weidmann.

Ehrenberg, Victor L. 1990. *From Solon to Socrates*. London: Routledge.

Henderson, Bernard W. 1927. *The Great War between Athens and Sparta.* London: Macmillan and Co.

Kagan, Donald. 2004. *The Peloponnesian War*, Penguin, New York.

Kagan, Donald. 2003. War aims and resources (432-431). *The Peloponnesian War*, Viking Penguin.

[90] B 264 Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* IV, 5, 46.

[91] B 41, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 1, 95. Βλ. για την προβληματική Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 7-8).

[92] B 219, Στοβαῖος, *Ἀνθολόγιον* III, 10, 43.

[93] B 2 /2, B 2 /1: 153, 5, B 40, *Δημοκράτους Γνῶμαι* 6, βλ. επίσης Βασιλείου-Δαμβέργης (2015, σ. 15).

Kagan, Donald. 1991. *The Fall of the Athenian Empire*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Kagan, Donald. 1991. *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Kagan, Donald. 1990. Megara and Delium, *The Archidamian War*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Kagan, Donald. 1989. *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Kallet, Lisa. 2001. *Money and the Corrosion of Power in Thucydides: The Sicilian Expedition and its Aftermath*. Berkeley: University of California Press.
Knight, Donald W. 1970. Thucydides and the War Strategy of Pericles. *Mnemosyne* 23.150-161.
Lebedev, Andrei V. 2014. *The Logos of Heraclitus: a Reconstruction of his Thought and Word* (with a New Critical Edition of the Fragments). St. Petersburg: Nauka.
McGregor, Malcolm F. 1987. Government in Athens, *The Athenians and their Empire*. Vancouver: The University of British Columbia Press.
Platias Athanasios G. & Koliopoulos Constantinos. 2006. *Thucydides on Strategy*. Athens: Eurasia Publications.
Romilly, Jacqueline de. 2012. *The Mind of Thucydides*. H. Rawlings & J. Rusten (επιμ.). Ithaca, NY: Cornell University Press.
Romilly, Jacqueline de. 1963. *Thucydides and Athenian Imperialism*. Oxford: Blackwell.
Samons, Loren J. 2004. *What's Wrong with Democracy?* Los Angeles: University of California Press.
Sealey, Raphael. 1976. The Peloponnesian War. *A History of the Greek City States, 700-338 B. C.* Berkley: University of California Press.
Taylor, C.C.W. (επιμ.) 1997. *Routledge History of Philosophy*, From the Beginning to Plato, v. I, London: Routledge.
Waren, James. 2007. *Democritus science, The arts and the care of the soul*. Leiden-Boston: Brill.

Ελληνόγλωσση
Αποστόλου, Στ. 2011. Ο Ιωνικός Πόλεμος. *Πελοποννησιακός Πόλεμος: η μάχη των μαχών στον ελληνικό χώρο*, 131-170. Αθήνα: Ελευθεροτυπία.
Andrews Antony. 2008. *Αρχαία ελληνική κοινωνία*. Μετάφραση: Ανδρέας Παναγόπουλος. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Azoulay, Vincent. 2015. *Περικλής: η αθηναϊκή δημοκρατία υπό τη δοκιμασία του μεγάλου ανδρός*. Μετάφραση: Δημήτρης Δημακόπουλος. Αθήνα: Πόλις.
Βασιλείου-Δαμβέργης, Αλέξανδρος-Νεκτάριος. 2015. *Ηθική και πολιτική στο Δημόκριτο,* υπό την εποπτεία του Λέμπεντεφ Ανδρέα, Ρέθυμνο.
Botsford, George W. & Charles A. Robinson. 2008. *Αρχαία ελληνική ιστορία.* Μετάφραση: Σωτήριος Ε. Τσιτσώνης. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Γεωργούλης, Κωνσταντίνος Δ. 2007. *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Παπαδήμα.
Γκίκας, Σωκράτης. 1996. Η ηθική του Δημόκριτου. *Αρχαίοι Έλληνες Στοχαστές*, Αθήνα: Σαββάλα.
Γκίκας, Σωκράτης & Ευαγγέλου, Ιάσων. 1995. *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Αθήνα: Σαββάλα
Δαμίγος, Στ. 2011. Αρχιδάμειος Πόλεμος. *Πελοποννησιακός Πόλεμος: η μάχη των μαχών στον ελληνικό χώρο*, 51-90. Αθήνα: Ελευθεροτυπία.
Δεσποτόπουλος, Κωνσταντίνος. 2005. Ολυμπιακοί Αγώνες και Ιδεολογία του Αθλητισμού στην Αρχαία Ελλάδα. *Ετήσια έκδοση του ιδρύματος Μείζονος Ελληνισμού για τον πολιτισμό και την τεχνολογία, ΙΜΕ.* Βλ. <http://www.ime.gr/publications/print/imeros/gr/05_1/article01.html>
Enriques, Frederigo & Mazziotti, Manlio. 1982. *Οι θεωρίες του Δημόκριτου του Αβδηρίτη*. Ξάνθη: Διεθνές Δημοκρίτειο Ίδρυμα.
Finley, John. 1988. *Θουκυδίδης*. Μετάφραση: Τ. Κουκουλιός. Αθήνα: Παπαδήμα.
Ζουμπουλάκης, Κλεάνθης. 2011α. Αίτια και αφορμές του Πελοποννησιακού πολέμου. *Πελοποννησιακός Πόλεμος: η μάχη των μαχών στον ελληνικό χώρο*, 35-50. Αθήνα: Ελευθεροτυπία.
Ζουμπουλάκης, Κλεάνθης. 2011β. Η τελική ήττα της Αθήνας και η σύντομη ηγεμονία της Σπάρτης. *Πελοποννησιακός Πόλεμος: η μάχη των μαχών στον ελληνικό χώρο*, 171-184. Αθήνα: Ελευθεροτυπία.
Hornblower, Simon. 2005. *Ο ελληνικός κόσμος 479-323 π. Χ.* Μετάφραση: Εύα Πέππα. Αθήνα: Οδυσσέας.
Hornblower, Simon. 2003. *Θουκυδίδης: ο ιστορικός και το έργο του*. Μετάφραση: Αλεξάνδρα Μανιάτη. Αθήνα: Τυπωθήτω.
Kenny, Antony (επιμ.). 2005. *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*. Μετάφραση: Δέσποινα Ρισσάκη. Αθήνα: Νεφέλη.
Κέιγκαν, Ντόναλντ. 2004. *Ο Πελοποννησιακός Πόλεμος*. Μετάφραση: Νικόλας Πηλαβάκης. Αθήνα: Ωκεανίδα.
Long, Anthony A. 2005. *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Επιμέλεια: Δανιήλ Ιακώβ. Μετάφραση: Θεοδόσης Ν. Νικολαΐδης & Τάσος Τυφλόπουλος. Αθήνα: Παπαδήμα.

Μακρής, Νίκος. 1995. *Οι Έλληνες φιλόσοφοι της αρχαιότητας και η φιλοσοφία*, τ. Α΄. Αθήνα: Σμπίλιας.

Μακρυγιάννης, Δημήτριος, Ηλ. 1999. *Κοσμολογία και ηθική του Δημοκρίτου*. Αθήνα: Γεωργιάδης.

Μαραγγιανού-Δερμούση, Ευαγγελία. 2011. *Οι προσωκρατικοί*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Μεϊδάνη, Κατερίνα. 2011. Η ανάπτυξη της Αθήνας (479-446 π. Χ.). *Πελοποννησιακός Πόλεμος: η μάχη των μαχών στον ελληνικό χώρο*, 9-34. Αθήνα: Ελευθεροτυπία.

Μιχαηλίδης, Κώστας Π. 1990. *Οι Προσωκρατικοί*. Αθήνα: Χριστάκη.

Μουτσόπουλος, Θανάσης. 2016. *Άβδηρα: γη του κάλλους και του στοχασμού*, <http://www.avdera.gr/index.php/parousiash-dimou/avdirites-filosofoi/dimokritos>

Μουτσόπουλος, Ευάγγελος. 1984. Είναι η ηθική του Δημοκρίτου μία ηθική του καιρού; *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς συνεδρίου για τον Δημόκριτο*, Ξάνθη.

Μουτσόπουλος, Θανάσης. 1983. Κοινωνικές απόψεις του Δημόκριτου. *Θρακική Επετηρίδα* 4.57-63.

Παπαδόπουλος, Θανάσης. 1974. *Δημόκριτος: ο φιλόσοφος και ο φυσιοδίφης, ο θεωρητικός της δημοκρατίας*. Αθήνα: Στοχαστής.

Παπαδόπουλος, Θεόδωρος. 2005. Πελοποννησιακός Πόλεμος, *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 3. Δομή, σελ.110-156.

Πελεκίδης, Χρύσης. 2005. Πεντηκονταετία, *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 3. Δομή, σελ.60-108.

Romilly, Jacqueline de. 2004. *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός: Η σκέψη του ιστορικού και η γένεση του έργου*. Επιμέλεια: Κώστας Τσιταράκης. Μετάφραση: Λύντια Στεφάνου. Αθήνα: Παπαδήμα.

Romilly, Jacqueline de. 1994. *Η οικοδόμηση της αλήθειας στο Θουκυδίδη*. Μετάφραση: Σταύρος Βλοντάκης. Αθήνα: Παπαδήμα.

Schuller, Wolfgang. 1999. *Ιστορία της αρχαίας Ελλάδας*. Μετάφραση: Αφροδίτη Καμάρα & Χριστίνα Κοκκινιά. Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Taylor, C. C. W. 1999. *The Atomists: Leucippus and Democritus*. Toronto: Toronto University Press.

Φαρμάκης, Δημήτριος. 2009. *Αρχαία ελληνική σοφιστική: ο τόπος του κοινωνικοπολιτικού*. Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη. <http://ikee.lib.auth.gr/record/112409/files/GRI-2009-2398.pdf>

Wilcken, Ulrich. 1976. *Αρχαία ελληνική ιστορία*. Μετάφραση: Ιωάννης Σ. Τουλουμάκος. Αθήνα: Παπαζήση.

Διαδικτυακοί σύνδεσμοι Σε όλους τους συνδέσμους ημερομηνία πρόσβασης: 18/4/2018.

ΤΟ «ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ» ΩΣ ΠΟΛΙΣ ΕΝ ΠΟΛΕΙ

Χρυσάνθη Κεχρολόγου
Δρ. Φιλοσοφίας ΑΠΘ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ Ο Επίκουρος γνωρίζει καλά ότι η πόλις μειώνεται πολιτικά και ηθικά και οι αυτόνομες φύσεις δεν χωρούν μεταξύ των φαύλων και δημαγωγών. Γι᾽αυτό η αμφισβήτηση εκ μέρους του Επίκουρου της υπάρχουσας πολιτικής δεν σημαίνει έλλειψη ενδιαφέροντος για την πολιτική. Ο Επίκουρος την πολιτική θέση του, που δεν αποτελεί μία προσέγγιση μόνο της εποχής του, αλλά και του καιρού μας, τη συμπυκνώνει σε μία αποφθεγματικού χαρακτήρα φράση: *λάθε βιώσας*.

Το *λάθε βιώσας* του Επίκουρου δεν αποτελεί απόσυρση του πολιτικού και της πολιτικής και δεν παραπέμπει σε μια απολιτική στάση, σε μια πράξη *πολιτικής απραγμοσύνης* ή σε φυγή από το ιστορικό συγκείμενο. Αντιθέτως, ο φιλόσοφος, αγωνίζεται για τη δημιουργία μιας οικουμενικότητας, που θα στηρίζεται στη κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη και στην οποία ο άνθρωπος θα αποτελέσει το επίκεντρο του ενδιαφέροντος, για να οδηγηθεί από την ανελευθερία στην *ελευθερία* και από τη στείρα υποτέλεια του στην υπάρχουσα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ ευδαιμονία, αταραξία, *μακαρίως ζῆν*, *λάθε βιώσας*, *communitas*, φιλία

Η φιλοσοφία είναι ένα είδος θεμελιώδους *έξεως*,[1] είναι η νοητική αναζήτηση των έσχατων, *είναι η σκέψη πάνω στην ίδια τη σκέψη* που προϋποθέτει ένα καθεστώς φιλίας, ευθύνης, απόφανσης, οδηγεί σε ένα είδος παραγωγής εννοιών, επανεπισκέπτεται την άσκηση εξουσίας, ευαισθητοποιεί το παρόν και καταφάσκει στο μέλλον. Ο φιλοσοφικός στοχασμός, ως μια αναγκαία έκφραση του ανθρώπινου πνεύματος, προϋποθέτει και είναι το αποτέλεσμα της ιστορίας του.[2] Γι' αυτό, η γένεση, διαμόρφωση και εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ως μια αυτόνομη και α-χρονική διανοητική παραγωγή ή ανεξάρτητα από τις υλικές συνιστώσες που την προσδιορίζουν. Η φιλοσοφία, όπως το θέτει και ο Hegel, είναι μια έλλογη κατανόηση του πραγματικού, είναι «η έκφραση μιας εποχής στους εννοιολογικούς της καθορισμούς».[3]

Στην δε πολιτική της έκφανση, προορίζεται να μεθερμηνεύσει την αναγκαιότητα της προόδου μέσα στη συνείδηση της ελευθερίας. Η πολιτική φιλοσοφία προκύπτει από τις διχαστικές πολιτικές συγκρούσεις και από την ανάγκη να διευθετηθεί το πρόβλημα της δημόσιας εξουσίας και επιτρέπει την ανάδειξη νέων προσεγγίσεων, σχέσεων σύμπλευσης, απόκλισης στη σφαίρα της πολιτικής. Φιλοσοφία και πολιτική καθιστούν εφικτό έναν έλλογο πολιτικό ρεαλισμό.

Η επαναδιαπραγμάτευση του πολιτικού πρέπει να νοείται ως *sine qua non* συνθήκη. Η φιλοσοφία πρέπει να εκβάλει στην πολιτική ως μία κατ΄ αρχήν οντολογική «στροφή» της σκέψης. Η άσκηση της πολιτικής εξουσίας αναδεικνύεται σε ένα από τα θέματα της πολιτικής φιλοσοφίας, διότι αναλύει θεμελιώδεις έννοιες της πολιτικής θεωρίας, ανιχνεύει και αναδεικνύει τα βασικά επιχειρήματα, που διατρέχουν τις έννοιες αυτές και ωθεί τον άνθρωπο να στοχαστεί τις ιδέες που διαμορφώνουν τον πολιτικό βίο. Το πολιτικό υποκείμενο, ατομικό ή συλλογικό, αναστοχάζεται τη

[1] *Aristotle, The Eudemian Ethic* (1971, 110b35-1107a, 2).
[2] Μπαγιόνας (1966, σ. 37).
[3] Πλάγγεσης (2017, σ. 11).

θέση του στο παγκόσμιο γίγνεσθαι και διαμορφώνει τις ιστορικές συνθήκες μιας νέας εξέλιξης, εντός των οποίων αναδύονται οι κανόνες της νέας εποχής. [4]

Η «κοσμοποιός» αρχή της πολιτικής συμβίωσης δεν είναι ένα γεγονός αυτονόητα δεδομένο, αλλά ένα επίτευγμα των πολιτών, που συγκροτούν την πόλη. Το φιλοσοφικό πρόπλασμα του παρόντος πρέπει να τελεί υπό τους όρους της εμβάνθυσης και διεύρυνσης με τη θεμελιώδη κατάφαση του μέλλοντος που μας προσκαλεί. Το φιλοσοφικό έργο οφείλει να διέπεται από αρχές διαλεκτικού χαρακτήρα και να εκτείνεται σε όλο το εύρος της κοινωνικο-πολιτικής ιστορίας της σκέψης, ειδικότερα, υπό τις σημερινές συνθήκες της ζοφερότητας κάθε επαναστατικότητά μας επιβάλλεται να περνάει μέσα από την αρχαία ελληνική σκέψη.

Οι βασικές όμως πολιτικές αρχές, με βάση τις οποίες αναπτύχθηκαν οι θεωρίες περί πολιτικής οργάνωσης και κοινωνικής συμβίωσης αναδείχθηκαν κυρίως από τους δύο μεγαλύτερους φιλοσόφους της αρχαιότητας, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, στο έργο των οποίων συμπυκνώνονται οι σημαντικότερες ιδέες του ελληνικού κόσμου για τη φύση των πολιτικών κανόνων και της αυτονομίας της πολιτικής. Ο βίος είναι μόνο κοινωνικό γεγονός, κόσμος αρμονίας και τάξης και οργανωμένος βίος της πόλης. Ο Πλάτων όρισε τη φιλοσοφία ενδελεχώς πολιτικά και χρησιμοποιούσε ως φιλοσοφικό βήμα ταυτόχρονα την Αγορά και τον κύκλο των μαθητών του.

Η κουλτούρα η οποία διαμορφώνεται και εξαπλώνεται μέσω των σύγχρονων ιδεολογικών κατασκευών, των πολιτικών ιδεολογιών και μορφωμάτων, επιστρατεύοντας πολλαπλές έννοιες, ενδίδει στην πολιτική κατάρρευση και πολιτισμική αλλοτρίωση. Στη μακραίωνη εξέλιξη της ανθρώπινης συμβίωσης η *πόλις* δεν αποτελεί μόνο μία ποσοτική μεγέθυνση του αρχέγονου οικισμού, αλλά και μια ποιοτική ανάπτυξη και εξέλιξη των σχέσεων που συνιστούν και συγκροτούν το κοινωνικό γεγονός του ανθρώπινου βίου.

Καλούμαστε σήμερα να επανασκεφθούμε στοχαστικά μία εποχή κοινωνικής κρίσης, που δυσχεραίνει κάθε ουσιαστική παρέμβαση, αφού η πολιτική μετατρέπεται σε βιοπολιτική και η παγκοσμιοποίηση σαρώνει μέσα από την πολυπλοκότητα τους τόπους εξουσίας, επιβραδύνοντας με τη σημερινή κρίση νοήματος, μια έλλογη πορεία ολοκλήρωσης του ανθρώπινου, έναν ελεύθερο βίο της χειραφέτησης, της κοινωνικής αλληλεγγύης και της ηθικής παιδείας.

Συγκεκριμένα, η φιλοσοφική σκέψη του Επίκουρου αναπτύσσεται σε συνθήκες πλήρους παρακμής του κοινωνικού και πολιτικού είναι, το οποίο εκφραζόταν μέσω της ελληνικής *πόλεως*. Πολλοί παλαιότεροι και νεότεροι ερευνητές, όμως, ισχυρίζονται ότι ο επικουρισμός είναι μη πολιτικός. Αρκετές αιτίες έρχονται να στηρίξουν μία τέτοια αντίρρηση. Κάποιος θα αναζητήσει ματαίως στα έργα του Επίκουρου ή στο *De Rerum Natura* του Λουκρήτιου, μία πολιτική διδασκαλία, όπως αυτές τις οποίες κάποιος βρίσκει στον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη. Βέβαια έχει χαθεί το βιβλίο του Επίκουρου *περί πολιτικής* και άρα δεν υπάρχουν λεπτομερείς αναφορές στην ποικιλία των κοινωνικών και πολιτικών δομών ή παραδείγματα πολιτικής δράσης ούτε πρακτικές πολιτικής κατεύθυνσης. [5]

Ο Επικουρισμός είναι πρωτίστως μια διδασκαλία για την ανθρώπινη ζωή, είναι μία αίρεσις και τέχνη βίου για το πώς οι άνθρωποι μπορούν να ζήσουν *ελεύθερα* και τι γνώση πρέπει να έχουν,

---

[4] Marx (1973, σ. 29).

[5] Diogenes Laertius (1991, X,10), *Περί αιρέσεων και φυγών*, στο οποίο εμπεριέχεται το *περί πολιτικής* και στο οποίο ο Επίκουρος ανέπτυξε διεξοδικά τη θεματική της ανάμειξης στην πολιτική ζωή. Βλ. επίσης Farrington (1968, σ. 41).

ώστε να το πετύχουν, και αυτός ο τρόπος βίου παραπέμπει στο ότι οι άνθρωποι πρέπει να σκέπτονται και πολιτικά. Εφόσον οι περισσότεροι ζουν μαζί με άλλους στην πολιτική κοινωνία, ένα σημαντικό μέρος σε οποιαδήποτε φιλοσοφία, της οποίας ο στόχος είναι η ευδαιμονία, πρέπει να σχετίζεται με τις σχέσεις των ανθρώπων, με την πολιτική.[6]

Όλο το πολιτικό πλαίσιο από νόμους, θέσεις, και κανόνες έχει μια εποικοδομητική επιρροή στα μέλη της πολιτικής κοινωνίας. Κάποιος που ενδιαφέρεται να ζήσει με ορθό τρόπο πρέπει λοιπόν να κατανοήσει με σαφήνεια την πολιτική κοινωνία, η οποία αποτελείται ουσιαστικά από τις *religiones*.[7] Η υποτίμηση εκ μέρους του Επίκουρου της αξιοπρέπειας της πολιτικής διακυβέρνησης δεν σημαίνει έλλειψη ενδιαφέροντος για την πολιτική· εξάλλου, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη να λέγει ότι η φιλοσοφία και όχι η πολιτική δράση είναι η υψηλότερη ανθρώπινη δραστηριότητα και ότι οι φιλόσοφοι δεν θα επέλεγαν να κυβερνήσουν, αλλά θα έπρεπε να εξαναγκαστούν να κυβερνήσουν. Ωστόσο, δεν ήταν άλλος από τον Σωκράτη αυτός που θεμελίωσε την παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας.

Ο Λουκρήτιος αφιερώνει ένα μεγάλο τμήμα επάνω σε μία εκτίμηση της ανάπτυξης του ανθρώπου από μία αρχική, προπολιτική κατάσταση στη σημερινή του ύπαρξη σε πολιτικές κοινωνίες. Ασχολείται τόσο με τις θεμελιώδεις κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές, που συνθέτουν αυτή την εξέλιξη όσο και με τις πλησιέστερα σχετιζόμενες εξελίξεις: γλώσσα, θρησκεία, πόλεμος, τέχνες και επιστήμες.

Ο ισχυρισμόςότι η πόλις προβαίνει στη δημιουργία των προϋποθέσεων για την υλική κάλυψη των αναγκών του δήμου και την ανάπτυξη της πνευματικής καλλιέργειας είναι ψευδής και αποτελεί παρελθόν.[8] Και τούτο το γνωρίζει καλά ο Επίκουρος: *Η πόλις μειούται πολιτικώς και ηθικώς*. Οι ελεύθερες φύσεις δεν χωρούν μεταξύ των ανελεύθερων και διεφθαρμένων.[9] Η διασφάλιση της μακαριότητας και της αυτονομίας επιτυγχάνεται όχι με τη φυγή, αλλά με την ένσταση στον υπάρχοντα τρόπο ζωής της παρηκμασμένης κοινωνίας και την πρόταση μίας άλλης κοινωνίας, η οποία μέσα από τη φιλοσοφία θα αποβλέπει στην *ελευθερία* του ανθρώπου και την κοινωνική πρόοδο.[10]

Την πολιτική θέση του ο Επίκουρος—που δεν αποτελεί μία προσέγγιση μόνο της εποχής του, αλλά και του καιρού μας—τη συμπύκνωσε σε μία αποφθεγματικού χαρακτήρα φράση: *λάθε βιώσας*.[11] Το βασικό αυτό αξίωμα του, δηλαδή να απέχει κανείς από τις δημόσιες υποθέσεις της εποχής του δεν

---

[6] Rist (1972, σ. 54).

[7] Lucreti (1947, I, 62-79, 931-932 και IV, 6 – 7).

[8] Η πολιτική θέση του Επίκουρου απέναντι στην πολιτεία συναρτάται με την κοινωνική του θέση. Η οικογένειά του, αν και μεγάλου παλαιότερου αριστοκρατικού οίκου, αναγκάζεται να πάρει μέρος σε κληρουχία. Η οικογένεια φέρει, όμως, τη δημοκρατική της παράδοση και καταδικάζει με πάθος οτιδήποτε αποτελεί τροχοπέδη στην ευημερία του δήμου. Όταν ήλθε ο Επίκουρος για πρώτη φορά στην Αθήνα, η κοινωνική του θέση ήταν σαφέστατα δεδομένη. Ο ίδιος, ανήκε στην τάξη των κληρούχων. Κατά την εφηβεία του οι δημοκρατικές του πεποιθήσεις ενδυναμώνονται. Παράλληλα, τα σημαντικά γεγονότα, τα οποία διαδραματίσθηκαν την εποχή εκείνη στον ελληνικό χώρο, επηρέασαν αποφασιστικά την προσωπικότητα του Επίκουρου.

[9] Diogenes Laertius (*Κύριαι Δόξαι* 14, 1991): «Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τινὶ ἐξοριστικὴ καὶ εὐπορία εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια».

[10] Θεοδωρίδης (1984, σ. 57 κ.ε.). Βεβαίως ο Επίκουρος διδάσκει ότι ο άνθρωπος, αν επιζητεί το *μακαρίως ζῆν*, επιβάλλεται να σταθεί μακράν της συγκεκριμένης διεφθαρμένης πολιτείας και να προβεί στη δημιουργία της δικής του κοινωνίας-πολιτείας. Ο δε Λουκρήτιος, παρέχοντας, βεβαίως, την πιο ζοφερή εικόνα της πόλεως, γράφει: «Αξίζει περισσότερο να μένει κανείς ήσυχος παρά να θέλει να υποτάξει τον κόσμο στην εξουσία του και να κυβερνά τα βασίλεια» (V, 1130).

[11]Plutarchus, (1966, 55), 1128sqq: «Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας», στον H. Usener, *Epicura,* Lipsia: Teubner, [1]1877, Stuttgart: Teubner, 1966.

ερμηνεύθηκε και δεν ερμηνεύεται με το κοινωνικό *είναι* της περιόδου εκείνης. Το *λάθε βιώσας* του Επίκουρου δεν αποτελεί απόσυρση του πολιτικού και της πολιτικής και δεν παραπέμπει σε μια απολιτική στάση, σε φυγή από το ιστορικό συγκείμενο ή σε ένα είδος καταδίκης της πολιτικής, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι.[12]

Η μη ενεργός συμμετοχή του Επίκουρου στα πολιτικά δρώμενα δεν είναι μία πράξη *πολιτικής απραγμοσύνης*, διότι δεν είναι ο φιλόσοφος, οποίος αδιαφορεί για *τα της πόλεως*, αλλά η πόλις είναι αυτή, η οποία με το να σήπονται οι δημοκρατικοί της νόμοι, απεμπολεί την ιδιότητα του ατόμου ως πολίτη. Πολλοί μελετητές ισχυρίζονται επιπλέον ότι ο επικουρισμός κατέτεινε προς τον ατομικισμό και η ανωτέρω άποψη τείνει, πολλές φορές, να συμπλεύσει με την υπερλαϊκευμένη αντίληψη ότι σε περιόδους κοινωνικής σήψης το ατομικό υπερακοντίζει την κοινωνική χειραφέτηση του ανθρώπου.[13] Κι αυτό είναι ερμηνεύσιμο, διότι ο ατομικισμός δεν αποδέχεται τις αντικειμενικές δυνάμεις της ιστορικής νομοτελειακής εξέλιξης και κυρίως καταγίνεται με τη «σωτηρία της ψυχής» και όχι με την αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων. Αποτελεί *φυγή* από το πραγματικό. Αποτελεί, στην ουσία, υιοθέτηση ενός ισχύοντος αρνητικού πραγματικού.

Πρέπει να υπογραμμισθεί ότι η μαχητική αυτή στάση του Επίκουρου προς την εποχή του ήταν απορριπτική, γι' αυτό και καταπολεμήθηκε.[14] Πολλοί πολέμιοί του έγραφαν εις βάρος του κατάπτυστα κείμενα. Μάλιστα έφθασαν στο σημείο να γράφουν επιστολές με διαστρεβλωτικό χαρακτήρα και να τις διακινούν ως έργα του στον κόσμο.[15] Και στη συνέχεια με μένος κατεστράφησαν τα έργα του, και συνεχίσθηκε επί αιώνες η σκόπιμη κατασυκοφάντησή του. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να μην έχουν διασωθεί τα έργα του *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν* και *Περί βίων*, στα οποία ο Επίκουρος ανέπτυξε διεξοδικά τη θεματική της ανάμειξης στην πολιτική ζωή.

Οι επικούρειοι προέτασσαν τη φιλοσοφία του, την ίδια τη δομή του Κήπου, και κυρίως την κοινωνική στάση τους. Όλα αυτά υπαγορεύουν ένα εναλλακτικό πρότυπο κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης, στις δεδομένες κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες της αλλοτριωμένης εκείνης εποχής, το οποίο εμπνέει τον κόσμο και την πολιτική ζωή· μίας οργάνωσης, που στηρίζει τις αξίες: κοινωνικοποίηση, δικαιοσύνη, φιλία και αποβλέπει στην επανασύσταση της *communitas* μεταξύ των ανθρώπων, η οποία θα προσδώσει ανθρωπολογικό νόημα στην αναζήτηση της ευδαιμονίας.[16]

Η μέγιστη άσκηση της συνειδητής ελεύθερης βούλησης, η οποία καθορίζει τον τόπο της *ανθρώπινης ελευθερίας*, πραγματώνεται και αντικειμενοποιείται στον δεσμό της φιλίας που συνδέει το ένα άτομο με το άλλο. Η φιλία, *η πράξη αυτή ελευθερίας*, αποτελεί την πιο νοηματοδοτημένη ανθρώπινη *παρέγκλισιν*. Ο Κήπος του Επίκουρου, θεωρείται ως μία συλλογική *παρέγκλισις*, η οποία στοχεύει να ανασυντάξει την κοινωνική και πολιτική διάσταση της ανθρώπινης ζωής[17] σε όλους τους τομείς, κοινωνικούς και πολιτικούς, που στο εσωτερικό της πραγματώνονται οι ανάγκες της. Ο

---

[12] «Μα οι άνθρωποι πεθύμησαν τη δύναμη και τη δόξα για να στηρίξουν το έχειν τους σε στέρεα θεμέλια και να μπορούν να ζουν ευχάριστη ζωή ήσυχα μες τα πλούτη. Μάταιος κόπος. Στον αγώνα τους να φτάσουν ψηλά, σπέρνουν το δρόμο της ζωής μ' ένα σωρό κινδύνους. Κι από την κορυφή, σαν κεραυνός ο φθόνος τους χτυπά και τους γκρεμίζει με καταφρόνια στα μαύρα Τάρταρα. Γιατί από τον φθόνο, όπως και από τον κεραυνό, καίγονται οι ψηλές κορφές και κάθε τι που ξεχωρίζει πάνω από τα άλλα», Λουκρήτιος (V, 120-129).

[13] Bailey (1984, σσ. 33-34).

[14] Ouidius, *Trist*., III, 4, 25, στον Usener, (σ. 327, 18). Βλ. και Seneca, *De Otio (Περί ησυχίας)*, 30, 2, Ζωγραφίδης (1992, σ. 176).

[15] Horatius, *Epist*., I, 17,10, στον Usener (σ. 32, 17). Βλ. και Philostratus, *Uit*. *Apolonii*, VIII, 28, σ. 368.

[16] Gassendi (1964, X, 3).

[17] Κοέν (2005, σ. 177-17).

επικουρισμός ασκούσε μία *ριζοσπαστική*, αλλά και *εκλεκτικιστική* κριτική της πολιτικής ζωής. Και αυτό είναι προφανές, εφόσον οι επικούρειοι δεν αμφισβητούσαν κοινωνικούς θεσμούς και συμβάσεις.[18]

Η επικούρεια καταδίκη της κοινωνίας απλώνεται εξ ολοκλήρου στην πόλιν του 3ου π. Χ. αιώνα:[19] και η συγκεκριμένη αυτή επικούρεια στάση αποτελεί ύψιστη επαναστατικά *πολιτική πράξη.* Υπάρχουν περίοδοι της ιστορίας, όπου η κοινωνική και πολιτική ζωή έχουν τόσο ευτελισθεί, προκαλώντας πάρα πολλά δεινά, ώστε αυτή η εκτροπή φαίνεται ότι είναι μια *συνεχής κατάσταση της συλλογικής ζωής.* Αν η πολιτική-κοινωνική ζωή αποτελεί μία σύμβαση, ο άνθρωπος μπορεί να ακολουθήσει μέσα από τον Κήπο, εκ νέου τη φύση, την οποία αποδόμησε η υπάρχουσα πολιτική ζωή, πιστεύοντας ότι μέσα από την κοινότητα μπορεί να αναδυθεί *μία συλλογική ευδαιμονία με κοινωνικο-πολιτικές προεκτάσεις που θα μπορούσε να επεκταθεί και να αποκτήσει έναν οικουμενικό χαρακτήρα.*[20]

Παράλληλα, ο φιλόσοφος με τη διαφωτιστική αποστολή του, στόχευε ώστε το πολιτικό του μήνυμα, αν ήταν δυνατόν, να διεισδύσει στις ανθρώπινες μάζες. Και τούτο διότι ο διαφωτισμός εκφράζεται *ad hominem*, στη συνέχεια είναι δυνατό να γίνει κτήμα των μαζών και να μεταβληθεί σε υλική δυναμική για τη μετάβαση σ' έναν κόσμο καλύτερο, σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, όταν δηλαδή θα είναι ώριμες οι αντικειμενικές συνθήκες. Μέσα σε συνθήκες, όπου *η πόλις* εσήπετο, πιο επαναστατική πολιτική πράξη δεν υπάρχει. Γι' αυτό και ο Κήπος του Επίκουρου έγινε προπύργιο για την *ελευθερία και την κοινωνική αλλαγή, διότι στην ουσία* ήταν *η πόλις εν πόλει*. [21]

Για τον Marx[22] η επικούρεια φιλοσοφία αποτελεί την κορυφαία εκδήλωση του αρχαίου ελληνικού διαφωτισμού, διότι ο επικούρειος διαφωτισμός συμπλέει με την ιστορική πράξη της οιονεί κίνησης για τη γένεση του νεωτερικού, του ελεύθερου.[23] Είναι δυνατόν να εμφανισθεί—ίσως τεθεί το ερώτημα—ο επικούρειος διαφωτισμός, σε μία εποχή, κατά την οποία μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι εξέλιπε κάθε δυνάμει επαναστατική πράξη;[24] Το ζήτημα του επικούρειου διαφωτισμού άπτεται του προβλήματος της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στο κοινωνικό *είναι* και την κοινωνική συνείδηση. Οι δε απόψεις μίας ιστορικά δεδομένης κοινωνίας αποτελούν την έκφραση των *αντιθέσεων* που εγκλείει το κοινωνικό *είναι*,[25] το οποίο είναι απότοκο της σύγκρουσης μεταξύ των κοινωνικών δυνάμεων και σχέσεων κάθε ιστορικής εποχής. Η δυναμική πολυπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ κοινωνικού *είναι* και συνείδησης διαμορφώνει το πραγματικό.[26]

Εφόσον το κοινωνικό *είναι* υπογραμμίζει τη νομοτελειακή αναγκαιότητα, η κοινωνική συνείδηση καταδεικνύει τις απτές δυνατότητες της ανθρώπινης ελευθερίας. Γι' αυτή την αλήθεια γράφει ο Μαρξ[27] ότι η ελεύθερη βούληση συνίσταται στο να αποφασίζει κανείς να γνωρίσει το πραγματικό. Όσο πιο ελεύθερη είναι αυτή η κρίση τόσο περισσότερη αναγκαιότητα εγκλείει.

---

[18] Sharples (2002, σσ. 137-138).
[19] Ζωγραφίδης (1992, *Επικούρου Προσφώνησις* 51).
[20] Konstan, D (1973 *Philosophia Antiqua*, 25, p. 39).
[21] Usener (p. 554, 1125c).
[22] Marx (1983, σ. 22).
[23] Marx (1983, σ. 45).
[24] Ψυρούκης (1984, σ. 40-41).
[25] Όπ.π., σ. 65.
[26] Όπ.π., σ. 64.
[27] Όπ.π., σ. 23.

> Η αμφιβολία για μια τυχόν επιλογή, είναι προϊόν έλλειψης ελευθερίας και πηγάζει από την άγνοια. Και επειδή ο άνθρωπος σε καμία ιστορική περίοδο δεν μπορεί να αποβάλει τη φύση του, γι' αυτό δεν μπορεί να αποβάλει και την ικανότητα να αποφασίζει με βάση τη γνώση του πραγματικού. Μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι υπάρχουν περίοδοι, όπου η φύση καθίσταται κυριαρχική δύναμη. Είναι οι περίοδοι της επαναστατικής δράσης. Υπάρχουν, όμως, και περίοδοι, όπου η ανθρώπινη φύση, η ελευθερία δοκιμάζεται, διότι οι περίοδοι αυτές κοινωνικά παρακμάζουν. Αλλά ακόμη και σ' αυτές τις περιόδους της κοινωνικής οπισθοδρόμησης η ιδέα της *ελευθερίας* εξακολουθεί να κεντρίζει τη συνείδηση πολλών ανθρώπων.[28]

Ο διαλεκτικός υλισμός[29] αυτή τη σχέση την είδε ως σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης. Η ιστορική διαλεκτική όφειλε να δαμάσει προηγουμένως τον ιστορικό χρόνο, για να μπορέσει στη συνέχεια να εκφραστεί η ελευθερία ως αυτονομία και κοινωνική ισότητα, ως κοινωνική και πολιτική χειραφέτηση. Προϋπόθεση γι' αυτό δεν θα μπορούσε να ήταν τίποτε άλλο παρά η συγκρότηση του υποκειμένου μιας τέτοιας χειραφέτησης, η συγκρότηση του φορέα της κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης· η δυναμική είσοδος στο προσκήνιο της ιστορίας των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων.

Η επιστροφή στο παρελθόν και στη σκέψη του παρελθόντος μπορεί δυνάμει να νοηματοδοτήσει το παρόν. Μέσα από την σκέψη του Επίκουρου, επανατίθενται μια σειρά από κρίσιμα ζητήματα που οριοθετούν την προβληματική του παρόντος, προσανατολίζουν τη σκέψη και την πράξη μας, στην κατεύθυνση υπέρβασης των κοινωνικών και πολιτικών αδιεξόδων, που ορίζουν την παθογένεια του κοινωνικού και πολιτικού μας συστήματος.

Στη φιλοσοφική θεωρία του Επίκουρου—ως οντολογική, επιστημολογική, ηθική και πολιτική σκέψη—εντοπίζονται οι αντιθέσεις υλισμού και ιδεαλισμού, ορθολογισμού και εμπειρισμού, ατομικής και κοινωνικής ηθικής, θρησκευτικών πεποιθήσεων και ελευθερίας της συνείδησης, βούλησης και πράξης και προτάσσεται, ως διαλεκτική υπέρβαση, η ηθικά, κοινωνικά και πολιτικά δυνατότητα έκφρασης της αυτονομίας και ελευθερίας, ως προϋπόθεση του *μακαρίως ζην*. Σε ένα ιστορικό *status quo*, όπου η αρχαία ελληνική *πόλις* φθίνει και επιβάλλεται μια πολιτική που εκφράζεται με τη μορφή του *imperium*, η ελευθερία ως αυτονομία προβάλλει το ανθρωπολογικό *a priori* της ατομικής και της συλλογικής ευδαιμονίας.

Ειδικότερα, η έμφαση στην ελευθερία ως αυτονομία θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια εκ των ένδον αμφισβήτηση της καπιταλιστικής κοινωνικής και πολιτικής τάξης πραγμάτων, αλλά και ως κατάφαση στο δικαίωμα αυτοπροσδιορισμού των κοινωνικών συλλογικοτήτων. Θα μπορούσε επίσης να εκληφθεί ως απόρριψη και καταδίκη του θεσμού της δουλείας, αλλά και ως κατάφαση της κοινωνικής αλληλεγγύης και των δεσμών φιλίας, ενδεχομένως και της κοινοκτημοσύνης.

Βεβαίως, η επικούρεια φιλοσοφία, στο πλαίσιο των συγκεκριμένων κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών, δεν θα μπορέσει να λειτουργήσει ως υλική ανατρεπτική δύναμη. Αναμφισβήτητα, οι πολιτικές θέσεις του Επίκουρου δεν απευθύνονται στην υπάρχουσα κυρίαρχη ιδεολογία. Απευθύνονται στις εκάστοτε δυνάμει επαναστατικές δυνάμεις της κοινωνίας, σε εκείνες τις δυνάμεις, οι οποίες συνειδητά αγωνίζονται για την έλευση της ιστορικής εκείνης εποχής, κατά την οποία δεν θα

[28] Όπ.π., σ. 23.
[29] Όπ.π., σ. 24.

υπάρχει κοινωνική αδικία.[30] «Οι άνθρωποι, όντας κοινωνικοποιημένοι, θα γίνουν κύριοι της φύσης, του εαυτού τους, ελεύθεροι».[31]

Ως άλλος Προμηθέας ο Επίκουρος συμπάσχει με τη χειμαζόμενη ανθρωπότητα, καταπολεμά την αμάθεια και τη δεισιδαιμονία, τα ιδεολογήματα της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, την κοινωνική και πολιτική καταπίεση, την ηθική εξαχρείωση και την κοινωνική αλλοτρίωση· στρέφεται κατά της ατομικής ιδιοκτησίας και της κοινωνικής ανισότητας και εμμέσως κατά της δουλείας και αναζητεί την ανθρώπινη ευδαιμονία. Προβάλλει γι' αυτό την ιδέα μιας ελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας στο πρότυπο της επικούρειας κοινότητας.

Η στάση του Επίκουρου έναντι της πολιτικής, μπορεί να κατανοηθεί και ως μία αντανακλαστική αντίδραση προς τις πολιτικές θέσεις των φιλοσόφων από τον Πυθαγόρα ως τον Αριστοτέλη.[32] Με την αυστηρή του κριτική για τα πάντα και τη συνεχή προσπάθεια για την ορθή γνώση της φύσης και της κοινωνίας, ο Επίκουρος οδηγείται από την ανελευθερία στην *ελευθερία*, από τη στείρα υποτέλεια του ατόμου στην υπάρχουσα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα.[33] Οι παράγοντες, οι οποίοι συνέβαλαν στη διαμόρφωση της πολιτικής στάσης του Επίκουρου εντοπίζονται στην κοινωνική διάρθρωση της εποχής εκείνης, η οποία καθόριζε τον κόσμο, αυτόν στον οποίο γεννήθηκε και έδρασε ο Επίκουρος. Ο φιλόσοφος αγωνιζόταν για τη δημιουργία μίας οικουμενικότητας, που θα στηριζόταν στη κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη και στην οποία ο Άνθρωπος θα αποτελούσε το επίκεντρο του ενδιαφέροντος.[34]

Στην προκειμένη περίπτωση ο Επίκουρος προπορεύθηκε της εποχής του. Διότι η εποχή της κοινωνίας, στην οποία τα άτομα θα είναι ελεύθεροι άνθρωποι και ο συνδετικός κρίκος μεταξύ τους θα είναι η ελεύθερη πολιτική ζωή, εξακολουθεί να είναι υπόθεση του παρόντος και του μέλλοντος. Είναι αυτό που εφάρμοσε μέσα στον Κήπο του, την πόλιν εν πόλει,[35] ο Επίκουρος προϋπέθετε ανεπτυγμένη κοινωνική-πολιτική συνείδηση για την πορεία του ανθρώπου και στόχευε στην *απελευθέρωση* του από τα συγκεκριμένα πολιτικά δεσμά, τα οποία τον κρατούν μέσα στην *ανελευθερία*. Διότι η ευδαιμονία, το ύψιστο τέλος της ανθρώπινης ζωής, συμπλέει με την *αυτονομία* και την *ελευθερία* του ανθρώπου.

Το *λάθε βιώσας*[36] επομένως δικαιώνεται στον Επίκουρο ως έλλογη *επίθεση* κατά της αλλοτρίωσης, κοινωνικής και πολιτικής, στην Αθήνα του τέλους του 4ου αιώνος π. Χ.[37] Σήμερα, όπου ο νεοφιλελευθερισμός επιχειρεί να αναστρέψει την κοινωνική πρόοδο, να επιβάλει έναν νέο δεσποτισμό και να ακυρώσει το αίτημα για κοινωνική δικαιοσύνη, για συγκρότηση μιας κοινωνίας της ελευθερίας και της ισότητας, η επιστροφή στους αρχαίους, η επιστροφή στον Επίκουρο και τη φιλοσοφία του αποκτά ιδιαίτερο νόημα.[38] Το εξαιρετικά επίκαιρο σήμερα αίτημα για πραγμάτωση των δημιουργικών δυνατοτήτων του ανθρώπου, το αίτημα για αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου, το

[30] Ζωγραφίδης (1992, *Έπικούρου Προσφώνησις* 66).
[31] Ψυρούκης (1984, σ. 57).
[32] Frischer (1982, σ. 33).
[33] Ράνοβιτς (1954, σ. 22).
[34] Diogenes Laertius (X, 4 κ.ε.).
[35] Χρύσης (2003, σ. 18).
[36] Όπ.π., σ. 57-58.
[37] Όπ.π., σ. 58-59.
[38] Ruijgh, No. 6 (2000, σ. 325-348).

αίτημα της ελευθερίας ως αυτονομίας, διαμεσολαβείται με την προβολή της επαναστατικής ανθρωπολογίας του Επίκουρου.

Βιβλιογραφία

ΑΡΧΑΙΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Aristotle, *Eudemian ethics,* ed. William Heinemann, transl. by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, London 1971.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. by R. D. Hicks, ed. W. Heinemann, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London 1991.

Diogenii Laertii C*um Nova Interpretatione Et Notis* στα *Opera Omnia,* Lyon, [1]1658, Stuttgart, 1964.

Plutarchus, *Moralia,* XIV volumes, London: Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

Titi Lucreti Cari, (Λουκρήτιος), *De rerum natura,* επιμ. C. Bailey, Oxford: Clarendon Press 1947.

Usener, H., *Epicura,* Lipsia: Teubner, [1]1877, Stuttgart: Teubner, 1966.

ΜΕΛΕΤΕΣ

Bailey, Cyril. 1928. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press.

Farrington, Benjamin. 1968. *Η Επιστήμη στην Αρχαία Ελλάδα*. Μετάφραση: Ν. Ραΐσης. Αθήνα: Κάλβος.

Frischer, Bernard. 1982. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* Berkeley: University of California Press.

Konstan, David. 1973. *Some Aspects of Epicurean Psychology* (*Philosophia Antiqua* 25). Leiden: E. G. Brill.

Ζωγραφίδης, Γιώργος. 1992. *Επίκουρος, Ηθική*, Αθήνα: Εξάντας.

Θεοδωρίδης, Χαράλαμπος. 1984. *Επίκουρος: Η Αληθινή Όψη του Αρχαίου Κόσμου*. Αθήνα: Κέδρος.

Κοέν, Αβραάμ. 2005. *Η Φιλοσοφία του Επίκουρου: Άτομα, Ηδονή, Αρετή*. Μετάφραση: Στ. Δημόπουλος, Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Μετάφραση: M. Nicolaus, Λονδίνο: Penguin.

Μαρξ, Καρλ. 1983. *Διαφορά της Δημοκρίτειας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας,* εισ. μτφρ. υπόμν. Π. Κονδύλης. Αθήνα: Γνώση.

Μπαγιόνας, Αύγουστος. 1966. *Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας*. Αθήνα: Παπαζήση.

Πλάγγεσης Γιάννης. 2017. Φιλοσοφία, κοινωνική κριτική και ιδεολογία. Αθήνα: University Studio Press.

Ράνοβιτς, Αβραάμ Β. 1954. *Ο Ελληνισμός και ο Ιστορικός του Ρόλος,* Ακαδημία Επιστημών της ΕΣΣΔ, Ινστιτούτο Ιστορίας. Αθήνα: Ο Σύγχρονος.

Rist, John M. 1972. *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ruijgh, Cornelis. 2000. A Propos De Lathe Biosas: La Valeur De L' Imperatif Aotiste. *Hyperboreus* 6.325-348.

Sharples, Robert W. 2002. *Στωικοί, Επικούρειοι και* Σκεπτικοί. Μετάφραση: Μ. Λυπουρλής & Γ. Αβραμίδης, Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Χρύσης, Αλέξανδρος. 2003. *Ο Μαρξ της Εξέγερσης στον Κήπο του Επίκουρου*. Αθήνα: Γκοβόστης.

Ψυρούκης, Νίκος. 1984. *Ο Επίκουρος και η Εποχή μας*. Αθήνα: Επικαιρότητα.

Ο ΜΕΓΑΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΩΣ *ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΒΑΣΙΛΙΑΣ* ΚΑΙ ΠΡΟΤΥΠΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ: Η ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΠΤΗΣΗΣ

Δημήτριος Κουγιουμτζόγλου
Φιλόλογος-Αρχαιολόγος, Μτπ. Αρχαιολογίας

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Στο άρθρο αυτό διερευνάται η πρόσληψη της μορφής του Μεγάλου Αλεξάνδρου στο πλαίσιο της αυτοκρατορικής ιδεολογίας στο Βυζάντιο και στοιχειοθετείται μια πρόταση ερμηνείας της βυζαντινής εικονογραφικής παράστασης με θέμα την ουράνια πτήση (ανάληψη) του Αλέξανδρου από τη *Διήγηση του ψευδο-Καλλισθένη*. Με βάση αναφορές από τη βυζαντινή ρητορική, όπως εγκώμια αυτοκρατόρων και *κάτοπτρα ηγεμόνων*, αρχικά τεκμηριώνεται ο παραδειγματισμός του βυζαντινού αυτοκράτορα από το πρότυπο του πλατωνικού *φιλόσοφου βασιλιά* και παράλληλα επισημαίνεται ο ρόλος του ως προτύπου των υπηκόων με τελικό σκοπό τη σωτηρία όλων. Στη συνέχεια, μέσα από το έργο των πατέρων της εκκλησίας, λογίων, ιστορικών, καθώς και από αναφορές των βυζαντινών διασκευών του *ψευδο-Καλλισθένη*, επισημαίνεται η προβολή του Μεγάλου Αλεξάνδρου ως παραδείγματος *φιλόσοφου βασιλιά* για τον βυζαντινό αυτοκράτορα και γενικότερα ως ηγεμόνα με αρετές συμβατές με τις χριστιανικές αρχές. Τέλος, μετά από παράθεση σχετικών πλατωνικών χωρίων, όπως επίσης και χωρίων από το έργο του Μιχαήλ Ψελλού, καθώς και άλλων βυζαντινών συγγραφέων, προτείνεται η ερμηνεία της παράστασης με θέμα την ουράνια πτήση του Αλέξανδρου ως μιας καλλιτεχνικής έκφρασης του μοτίβου με τον βυζαντινό αυτοκράτορα ως κοσμοκράτορα *φιλόσοφο βασιλιά*, με απώτερο σκοπό την κατάκτηση του αγαθού και την εξασφάλιση της σωτηρίας στη βασιλεία των ουρανών. Η εικονογραφική ανάλυση της παράστασης, οι συμβολισμοί και τα συγκείμενά της δείχνουν πως πρόκειται για μια εντυπωσιακή σύζευξη αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, χριστιανικής κοσμοθεωρίας, βυζαντινής ρητορικής και αυτοκρατορικής ιδεολογίας, με συνδετικό κρίκο τη μορφή του Έλληνα βασιλιά.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ πλατωνική φιλοσοφία, βυζαντινή ρητορική, ποίηση, επιστολογραφία, τέχνη, Διήγηση ψευδο-Καλλισθένη, Μέγας Αλέξανδρος

Στο Βυζάντιο συνεχίστηκε η πλατωνικών κυρίως καταβολών μακραίωνη παράδοση[1] της προβολής του ενάρετου, φιλοσόφου-βασιλιά στο πρόσωπο του βυζαντινού αυτοκράτορα, μέσα από κείμενα της βυζαντινής γραμματείας, όπως εγκώμια αυτοκρατόρων, *κάτοπτρα ηγεμόνος*,[2] επιστολές, αλλά και μέσα από τη βυζαντινή τέχνη. Παράλληλα, συνεχίστηκε η εξίσου μακραίωνη παράδοση της *μίμησης του Αλέξανδρου*, η οποία ξεκινά ήδη από τους διαδόχους του Μακεδόνα βασιλιά.[3] Άλλωστε ο ίδιος ο Αλέξανδρος και η πολιτική του ιδεολογία αποτέλεσαν το πρότυπο για τη διαμόρφωση της ιδεολογίας του Ρωμαϊκού Imperium, με τη σκυτάλη να παίρνει στη συνέχεια το Βυζάντιο, ως προς το στοιχείο της οικουμενικότητας της αυτοκρατορίας και του ρόλου του εξέχοντος ηγεμόνα.[4] Πράγματι ο Αλέξανδρος

[1] Πλάτων, *Πολιτεία*, 473-d, *7η Επιστολή*, 326 b, *Πολιτεία*, 487 a. Παράθεση των αρετών του φιλόσοφου-βασιλιά: *…φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καί συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης*. Για μια συνοπτική παρουσίαση αυτής της παράδοσης βλ. Τριαντάρη (2002, σ. 175).

[2] Πρόκειται για συμβουλευτικού και διδακτικού χαρακτήρα λόγους προς τον αυτοκράτορα με προβαλλόμενες συχνά αυτοκρατορικές αξίες την αυτοκυριαρχία και τις ψυχικές αρετές (Magdalino 2008, σ. 658). Για τα *Κάτοπτρα Ηγεμόνος βλ.* αναλυτικά Hunger (1987, σ. 245-256).

[3] Για τη μίμηση του Αλέξανδρου κατά την αρχαιότητα βλ. Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 145-163).

[4] Η διαμόρφωση της αυτοκρατορικής ιδεολογίας της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας οφείλει πολλά στο Μακεδόνα βασιλιά. Βλ. Bengston (1991, σ. 315, 318), Ανάστος (1978, σ. 313, 315), Tarn (2014, σ. 191). Ένα κυρίαρχο μοτίβο προβολής του Αλέξανδρου είναι αυτό του ανδρείου κατακτητή και κοσμοκράτορα, ταιριαστό με το θεμελιώδες πολιτικό αξίωμα της οικουμενικότητας της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Δίπλα στο μοτίβο του κοσμοκράτορα απαντάται και αυτό του *Κτίστη*, καί τα δυο σχεδόν στο σύνολο της βυζαντινής γραμματείας, βλ. Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 217-218, 220, 234), κ.ά.

αποτέλεσε, κατά το μάλλον ή το ήττον, *πρότυπον βασιλέως* για τουλάχιστον σαράντα τρεις βυζαντινούς αυτοκράτορες, όπως τεκμηριώνεται μέσα από αναφορές της βυζαντινής γραμματείας,[5] ενώ παράλληλα η μορφή του απέκτησε ευρύτατη λαοφιλία και αποτέλεσε τον δημοφιλέστερο ήρωα της βυζαντινής λογοτεχνίας, μέσα από τις βυζαντινές διασκευές της λεγόμενης *Διήγησης του ψευδο-Καλλισθένη*.[6]

Ήδη στον 2ο αιώνα μ. Χ. ο Μένανδρος ο Ρήτωρ, στις οδηγίες του για τη συγγραφή ενός αυτοκρατορικού εγκωμίου, επισημαίνει πως θα πρέπει να γίνεται αναφορά στις πράξεις του αυτοκράτορα σε συνάρτηση με τις τέσσερις πλατωνικές αρετές: ανδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνηση και με την προσθήκη της φιλανθρωπίας. Επίσης, τονίζει ότι θα πρέπει να γίνεται σύγκριση του αυτοκράτορα και με άλλες ιστορικές μορφές.[7] Παράλληλα, το πλατωνικό πρότυπο του *φιλοσόφου βασιλιά* θα αποτελέσει βασικό και επαναλαμβανόμενο μοτίβο για την εικόνα ενός αυτοκράτορα, με τον Ευσέβιο Καισάρειας να διαμορφώνει τον κανόνα.[8] Είναι χαρακτηριστικό πως το μοτίβο των πλατωνικών, βασιλικών αρετών πέρασε και στη βυζαντινή τέχνη: στον τρούλο κάποιας αίθουσας, πιθανότατα στο ανάκτορο των Βλαχερνών, ο αυτοκράτορας Μανουήλ Α' Κομνηνός (1143-1180) αναπαρίστατο πλαισιωμένος από τις προσωποποιημένες τέσσερις θεμελιώδεις αρετές.[9]

Εξίσου σημαντική είναι η παρατήρηση πως στη βυζαντινή πολιτική φιλοσοφία ο αυτοκράτορας αποτελεί πρότυπο για τους υπηκόους και εγγυητή της χρηστής συμπεριφοράς τους,

---

[5] Βλ. Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 227-252).

[6] Για μια πιο συνοπτική παρουσίαση του Βυζαντινού Αλέξανδρου βλ. Κουγιουμτζόγλου (2017). Αναλυτικά για τις βυζαντινές διασκευές του λεγόμενου *Μυθιστορήματος του ψευδο-Καλλισθένη*, *βλ.* Juanno (2015).

[7] Magdalino (2008, σ. 656–657).

[8] Ο Ευσέβιος έγραψε για τον αυτοκράτορα Μέγα Κωνσταντίνο, *Hunger*, ο.π., σ. 43-44. Προσθέτει πλάι στις τέσσερις αρετές αυτές της φιλανθρωπίας, της αγαθότητας και της ευσέβειας, παρατηρώντας πως ο αυτοκράτορας πρέπει να κυβερνά με τη χάρη και τη συνδρομή του θείου λόγου (Παϊδάς 2005, σ. 31-33). Αναφορά στο πρότυπο του *φιλόσοφου βασιλιά* με υπόμνηση των πλατωνικών αρετών βρίσκουμε στην *Έκθεση Παραινετικών Κεφαλαίων* του Αγαπητού προς τον αυτοκράτορα Ιουστινιανό Α': *Ἐφ' ἡμῖν ἀνεδείχθη τῆς εὐζωΐας ὁ χρόνος, ὅν προεῖπε τις τῶν παλαιῶν ἔσεσθαι, ὅταν ἥ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἥ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι. Και γάρ φιλοσοφοῦντες ἠξιώθητε βασιλείς, καί βασιλεύσαντες οὐκ ἀπέστητε φιλοσοφίας, ἀρχή δέ σοφίας ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος […].* Ο Αγαπητός υποτάσσει τη φιλοσοφία στο «φόβο Θεού», ενώ σε άλλα χωρία εξαίρει την αυτογνωσία, την ταπεινοφροσύνη, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη, τη φιλανθρωπία, την ευσέβεια, την επιείκεια, την πραότητα, την αγαθοεργία και τη γενναιοδωρία ως τις αρετές ενός βασιλιά (Migne, *Patrologia Greaca* (στο εξής *P.G.*) 86/1, 1164—1186). Άλλη αναφορά στο βυζαντινό πρότυπο του *φιλόσοφου βασιλιά* υπάρχει σε δημηγορία του Αρέθα προς τον αυτοκράτορα Λέοντα Σοφό κατά το έτος 902 (*ὁ μέν οὖν Ἀρίστωνος Πλάτων ὀξύτητι διανοίας τό κοινῇ πᾶσιν ἐνθρώποις λυσιτελοῦν ἀναθεωρῶν ἕξειν ἄριστα τόν βίον ἀπεφαίνετο τότε, ἐπειδάν ἤ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἥ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι….καί νῦν ὁρῶμεν σε βασιλέα φιλοσοφίᾳ κεράσαντα βασιλείαν […]* (Jenkins, Laourdas. Mango, 1954, σ. 29). Στίχοι ανώνυμου ποιητή προς τον αυτοκράτορα Αλέξιο Κομνηνό αναφέρουν ακριβώς τις τέσσερις αρετές ως σκευή του: *«Χώρει κατ' ἄκρων ἀρεταῖς ἐστεμμένος /Ἔχεις γάρ αὐτάς συμμαχούσας σοι πάλαι, /…/φρόνησιν, ἀνδρείαν τε, καί σωφροσύνην, / δικαιοσύνην, συνεζευγμένας ταύτας…»* (*P.G.* 122, 1190). Ενδεικτικά, άλλες αναφορές υπάρχουν στο *λόγο κατ' επιστολήν* του Μανουήλ Χρυσολωρά προς τον Μανουήλ Β' Παλαιολόγο του έτους 1414 (Πατρινέλης & Σοφιανός 2001, σ. 65, 86-88), στον *βίο* του αυτοκράτορα της Νίκαιας Ιωάννη Γ' Βατάτζη και αλλού. Ο *Βίος* του Βατάτζη γράφτηκε μεταξύ των ετών 1365-1370. Ο Βατάτζης χαρακτηρίζεται –ανάμεσα στ' άλλα – ως σοφός, ανδρείος, συνετός, δικαιότερος Αιακού, ευσεβής, ελεήμων, πλατωνικός *φιλόσοφος βασιλιάς*, ενώ παράλληλα προβάλλονται οι τέσσερις αρετές ως προϋπόθεση της επιτυχούς διακυβέρνησης (πρωτότυπο κείμενο σε Heisenberg 1905, σ. 162, 193, 210, 230). Το πρότυπο του *φιλόσοφου βασιλιά* με τις τέσσερις πλατωνικές αρετές – ανάμεσα σε άλλες- προβάλλει και ο αυτοκράτορας Μανουήλ Β' Παλαιολόγος στον γιο και διάδοχό του Ιωάννη Η' στις *Υποθήκες Βασιλικής Αγωγής* που του έγραψε (*P.G.* 156, σ. 365). Βλ. και την αναφορά του Ιωάννη Αργυρόπουλου στη μονωδία του για το θάνατο του αυτοκράτορα Ιωάννη Η' Παλαιολόγου (1448) για τον οποίο σημειώνει: *«…ἀλλά τόν ἱερόν ἐκεῖνον ἐν νῷ λαβών τοῦ θείου Πλάτωνος λόγον, ὅς τότε δήπου τάς πόλεις εὖ ἕξειν, ὅτε βασιλεύσουσιν οἱ φιλόσοφοι ἤ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσουσιν ἀπεφαίνετο, οὐκ ὤετο δεῖν βασιλεύειν μέν, μη φιλοσοφεῖν δέ τόν οὐκ ἐκ διαδοχῆς μόνον, ἀλλά καί δι' ἀρετήν πρωτεύειν λαχόντα»* (Λάμπρος 1926, σ. 317). Για μια ερμηνεία της λειτουργίας του προτύπου του *φιλόσοφου – βασιλέως* στην πολιτική σκέψη των τελευταίων βυζαντινών αυτοκρατόρων, κυρίως των Μανουήλ και Ιωάννη Η' Παλαιολόγων, βλ. Κιουσοπούλου (2008, σ. 191-198).

[9] Magdalino (2008, σ. 745). Παρόμοια απεικόνιση υπήρχε στο αρχοντικό του Λέοντα Σικουντηνού στη Θεσσαλονίκη. Βλ. και Λάμπρος (1911, σ. 29-30, 153).

επομένως και της σωτηρίας της ψυχής τους μέσω της δικής του ενάρετης στάσης. Η στάση αυτή είναι σύμφυτη με το καθήκον του πλατωνικού φιλόσοφου και δραπέτη του σπηλαίου.[10] Ενδεικτικά, έτσι προβάλλεται ο αυτοκράτορας στο *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου (1075-1078),[11] στον λόγο του Ευστάθιου Θεσσαλονίκης προς τον Μανουήλ Α' Κομνηνό,[12] στο κάτοπτρο ηγεμόνος του Θωμά Μάγιστρου προς τον Ανδρόνικο Β' Παλαιολόγο,[13] στις *Υποθήκες Βασιλικής Αγωγής* του ίδιου του αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγου προς τον γιο και διάδοχό του Ιωάννη Η' και αλλού.[14]

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο διαμόρφωσης του προτύπου του ιδανικού ηγεμόνος προβλήθηκε κατεξοχήν στη βυζαντινή γραμματεία και ο Μέγας Αλέξανδρος, ακολουθώντας μια αντίστοιχα μακραίωνη παράδοση, που ανάγεται πίσω στους ιστορικούς Διόδωρο Σικελιώτη (περίπου μέσα 1ου αιώνα π. Χ.)[15] και Αρριανό (95-175 μ. Χ.),[16] στον Πλούταρχο (50-120 μ. Χ.),[17] στον Δίωνα Χρυσόστομο[18] (40-112 μ. Χ.) και άλλους.[19] Σε κάθε περίπτωση, οι ιστορικά καταγεγραμμένες αρετές του Αλέξανδρου υπηρετούσαν άριστα και την εικόνα του βυζαντινού αυτοκράτορα.[20]

---

[10] Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006, σ. 276).

[11] *Ὁ γάρ βασιλεύς τύπος καί ὑπογραμμός ἐστιν, πᾶσι καί πάντες εἰς αὐτόν ἀφορῶσι καί τήν πολιτείαν αὐτοῦ μιμοῦνται. Καί εἰ μέν ἀγαθή ἐστιν, γλίχονται φθάσαι καί ἐπιλαβέσθαι αὐτῆς. εἰ δέ κακή καί ἐπίψογος, ὡσαύτως ποιοῦσι. Ἐπιλαβοῦ οὖν καί κτῆσαι τάς τέσσερας ἀρετάς. Την ἀνδρείαν, τήν ψυχικήν δε φημί, τήν δικαιοσύνη, τήν σωφροσύνην καί τήν φρόνησιν […] Κτησάμενος οὖν τάς τέσσερας ἀρετάς, ὡς εἴρηται, ἀννψωθήση ἀπό γῆς εἰς οὐρανούς […].* (κείμενο σε Τσουγκαράκης 1996, σ. 263*)*.

[12] *Οὕτω χρή τούς βασιλεῖς, τούς τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμούς, ὀρθά βλέπειν πρός τε θεόν εἰς μίμησιν πρός τε ἀνθρώπους εἰς παίδευσιν, ὡς καί ἐπαληθεύεσθαι αὐτοῖς τήν ἀρχήν καί τό ἀρχόμενον ἐξομοιοῦσθαι αὐτοῖς μέν τά πρῶτα, εἶτα καί πρός θεόν, καί ὡς οἷα διά βαθμίδος τοῦ κατ' αὐτούς ὕψους ἀναβαίνειν νοερῶς εἰς τόν ὕψιστον […]* (Regel 1892, σ. 8). Απόδοση: «Έτσι πρέπει οι βασιλείς, οι οφθαλμοί της οικουμένης, να βλέπουν με σωστό τρόπο προς τον Θεό για να τον μιμούνται και προς τους ανθρώπους για να τους εκπαιδεύουν, έτσι ώστε να κατοχυρώνεται στους ίδιους η εξουσία και να εξομοιώνονται οι υπήκοοι πρώτα με αυτούς και έπειτα με τον Θεό και σαν κλίμακα νοερής ανάβασης στον ύψιστο να χρησιμοποιούν το ηθικό ανάστημα των βασιλέων…»

[13] *Ὥσθ' ὅσον μᾶλλον ἐστι σοφός….ἀφίσταται μέν τῶν ἀνθρώπων μεθίσταται δε πρός Θεόν….ὡς ἐν ἀσωμάτοις φιλοσοφῶν καί τό τῆς ψυχῆς ὄμμα…παντάπασιν ἐκκαθαίρων, καί πρός ἐποψίαν ἐπιτηδείως ἔχειν παρασκευάζων του θείου….θνητός ὤν, ἀθάνατος εἶναι δοκεῖ δι' ὧν καταλελοιπε λόγων ὥσπερ τις παρών τοῖς ἐπιγιγνομένοις, τά κάλλιστα ξυνών καί πολιτευόμενος. Μᾶλλον δέ οὐχί ἑαυτόν μόνον, ἀλλά καί τους ἄλλους ἀντί θνητῶν ἀθανάτους ποιεῖ. ἑαυτόν μέν, οἷς ἔφην, τούς δέ, οἷς τήν σφῶν ἀρετήν τε καί δόξαν ἐσαεί παραμένειν παρασκευάζει τοῖς λόγοις.* Μάλιστα, ξεκινά την συγκεκριμένη παράγραφο με μια ποιητική αναφορά στο «άρμα του Πλάτωνα», το οποίο και συσχετίζει με την ψυχή (*P. G.* 145, σ. 488–489, Τριαντάρη 2002, σ. 185).

[14] *Υποθήκες Βασιλικής Αγωγής* (*P.G.* 156, σ. 345, 372–373, ιδιαίτερα παράγραφος ΠΕ').

[15] Διόδωρος Σικελιώτης, 17.1: «Αυτός ο βασιλιάς, σε σύντομο χρονικό διάστημα, έκανε μεγάλα κατορθώματα και με τη δική του σύνεση και ανδρεία ξεπέρασε τα έργα όλων των βασιλιάδων, των οποίων η μνήμη μας παραδίδεται ανά τους αιώνες».

[16] *Αρριανός, Ζ'. 28. 1-2, 29.1*: *και ήταν στο σώμα πολύ όμορφος και φιλόπονος και οξύς στις αποφάσεις και πολύ ανδρείος και φιλότιμος, με αγάπη για τους κινδύνους και πολύ ευσεβής απέναντι στους θεούς. Ήταν ακόμη πολύ εγκρατής στις ηδονές του σώματος, ενώ ήταν πολύ άπληστος για τους επαίνους του πνεύματος..*[….] *γνωρίζω πολύ καλά ότι από τους παλιούς βασιλιάδες μόνο ο Αλέξανδρος είχε τη γενναιότητα να μετανιώνει για αυτά, στα οποία έσφαλε […].*

[17] Ο Πλούταρχος, στους δύο λόγους του *Περί Αλεξάνδρου Τύχης ή Αρετής* προβάλλει κατεξοχήν το μοτίβο του Αλέξανδρου ενάρετου *βασιλιά- φιλόσοφον*: *τίς γάρ ἀπό μειζόνων ἤ καλλιόνων ἀφορμῶν ἀνήγετο μεγαλοψυχίας, συνέσεως, σωφροσύνης, ἀνδραγαθίας, αἷς αὐτόν ἐφωδίαζε φιλοσοφία πρός τήν στρατείαν;*» (Α.4). «*αὐτός δ' εἶχεν ἐν ἑαυτῶ τάς μεγάλας ἐλπίδας, εὐσέβειαν περί θεούς, πίστιν προς φίλους, εὐτέλειαν, ἐγκράτειαν, εὐποιίαν, αφοβίαν προς θάνατον, ευψυχίαν, φιλανθρωπίαν, ὁμιλίαν εὐάρμοστον, ἀψευδές ἦθος […]* (Β.12).

[18] Ιδιαίτερα στο *Λόγο περί Βασιλείας Β'* (γύρω στο 103 μ. Χ. προς τον αυτοκράτορα Τραϊανό), στον οποίο ο Δίων βάζει τον Αλέξανδρο να εξυμνεί τα διδάγματα του Ομήρου ως ταιριαστά της αρετής, της φιλοσοφίας, της ρητορικής, του γενναίου και βασιλικού φρονήματος που πρέπει να αποκτά ένας ηγέτης *Δίων Χρυσόστομος, Περί Βασιλείας Β'*, σε ηλεκτρονική μορφή από τη διεύθυνση: http://www.perseus.tufts.edu/

[19] Για τις λιγοστές στο Βυζάντιο αρνητικές αναφορές στον Αλέξανδρο και την ερμηνεία τους βλ. Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 65, 241–242, 333). Συνήθως αυτές επισημαίνονται σε ένα πλαίσιο αντιπαραβολής του «παγανιστή» Αλέξανδρου με τον χριστιανισμό κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο ή σύγκρισης ενός αυτοκράτορα με τον Αλέξανδρο σε εγκωμιαστικούς λόγους, με προφανή στόχο 8 την εξύψωση του πρώτου έναντι του δεύτερου.

[20] Οπωσδήποτε στις αρετές του Αλέξανδρου θα συγκαταλέγαμε την ανδρεία του, την ευσέβεια στους θεούς, την εγκράτειά του απέναντι στις σωματικές ηδονές (Πλούταρχος, *Αλέξανδρος:* 4, 21-23), τη γενναιοδωρία του (ενδεικτικά, πλήρωσε 20.000 τάλαντα για τα χρέη των στρατιωτών του και την προίκα των Περσίδων νυφών τους, βλ. και Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*, 21, 31,

Οι πατέρες της εκκλησίας (4ος αιώνας) είναι αυτοί που πρώτοι προέβαλαν τις αρετές του Αλέξανδρου ενταγμένες μέσα σε ένα χριστιανικό πλαίσιο ηθικοπλαστικού χαρακτήρα. Έτσι ο Μέγας Βασίλειος στο έργο του *Πρός τούς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικών ὠφελοῖντο λόγων*, προβάλλει τη σεμνή στάση του Αλέξανδρου απέναντι στις κόρες του Δαρείου, παραλληλίζοντάς την με τις ευαγγελικές ρήσεις.[21] Σε μια επιστολή του πάλι τον προβάλλει και ως παράδειγμα δίκαιου κριτή, που κρατά πάντα το ένα αυτί του για να ακούσει και τον κατηγορούμενο.[22] Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός επαινεί τη στάση του Αλέξανδρου—«το μεγαλόψυχον»—απέναντι στον Πώρο και παρατηρεί πως *…ἦν αὐτῶ ἡ περιουσία τοῦ θαρρεῖν τό φιλάνθρωπον*, δηλαδή πως πάνω και από το θάρρος του ήταν η φιλανθρωπία του.[23] Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ανάμεσα στις πολλές αναφορές του στον Αλέξανδρο, επισημαίνει πως «…έτσι ήταν μεγαλόφρων και μεγαλόψυχος και υμνούνταν παντού στον κόσμο».[24] Ενδεικτικά, τη σωφροσύνη, την ανδρεία, τη δικαιοσύνη, την εγκράτεια, τη γενικότερη αρετή του Έλληνα βασιλιά προβάλλουν αντίστοιχα ο Προκόπιος Γάζας στον πανηγυρικό προς τον αυτοκράτορα Αναστάσιο λόγο του (491-518),[25] ο Μάξιμος ο Ομολογητής,[26] ο πατριάρχης Φώτιος (αναφέρει τον Αλέξανδρο ως «φύλακα Δεσποτικών εντολών»),[27] συλλογές αποφθεγμάτων που συμπεριλαμβάνουν υποτιθέμενα γνωμικά του Αλέξανδρου, όπως η λεγόμενη *Μέλισσα*[28] ή το *Gnomologicum Vaticanum* του 14ου αιώνα,[29]

34, 39, 40, 42, Αρριανός ΣΤ': 29. 9, Ζ': 5. 1-3), τη μεγαλοψυχία του (η στάση του απέναντι στην οικογένεια του Δαρείου, στο νεκρό Δαρείο, στον Πώρο, το επεισόδιο με το νερό κατά τη διάβαση της ερήμου της Γεδρωσίας, *Αρριανός* ΣΤ: 26.1-3), την οξύνοια και ευστροφία του, τη φιλοσοφική του συγκρότηση (βλ. Πλούταρχος, *Περί Αλεξάνδρου Τύχης ή Αρετής* Α': 6, 11, Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*, 8, 21) την ανυπέρβλητη προσωπικότητά του και το επικοινωνιακό του χάρισμα (ο Αλέξανδρος ως ρήτορας, βλ. τις δημηγορίες του στον Αρριανό), τις ιατρικές του γνώσεις (Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*, 8), τις σωματικές του αρετές.

[21] *P.G.* 31, 577.

[22] *Ἀκούοντες δέ πάντως, εἰ μη τι ἄλλο, τό γοῦν τοῦ Ἀλεξάνδρου ποιήσομεν, τήν ἑτέραν τῶν ἀκοῶν ἀκεραίαν ταμιευσόμεθα διαβαλλομένῳ* (*P.G.* 32, 297). Η αναφορά αυτή αποτελεί κληρονομιά της αρχαίας παράδοσης (Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*, 42).

[23] *P.G.* 35, σ. 565, βλ. και *P.G.* 37, σ. 830–831.

[24] *Οὕτως ἦν μεγαλόφρων καί μεγαλόψυχος, καί πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἤδετο,* (*P.G.* 62, σ. 399).

[25] *Ἀλέξανδρον δέ τόν Φιλίππου […] χρυσίου ῥέουσαν προτείνοντα χεῖρα τοῖς ὑπηκόοις, καί τῶν τοῦ σώματος ἡδονῶν κρατοῦντα, ἤδη δέ καί κρείττονος γενέσθαι φύσεως […]* (*P.G.* 87, σ. 2324).

[26] *Εκλογαί εκ διαφόρων βιβλίων των τε καθ' υμάς και των θύραθεν* (*P.G.* 91, σ. 741, 745, 764, 773, 805, 812, 833, 859, 896, 920, 1017). Εκεί, ανάμεσα στα υπόλοιπα αποφθέγματα που υποτίθεται ότι είπε ο Αλέξανδρος, αναφέρεται και το εξής στο λόγο ΙΓ' «περί αὐτάρκειας»: *Εἰπόντος αὐτῶ τινός τῶν δοκούντων εὐνοεῖν, ὅτι δύνανται αἱ πόλεις σου πλεῖον παρέχειν ἐξόδους, ἔφη: κηπουρόν μισῶ τόν ἐκ ριζῶν ἐκτέμνοντα τά λάχανα*. Ο Αλέξανδρος λοιπόν μισούσε αυτόν που έκοβε τα λάχανα από τη ρίζα, δηλαδή που επέβαλε στις πόλεις παραπάνω φόρο απ' αυτόν που μπορούσαν να δώσουν!

[27] *P.G.* 102, σ. 688, 936, 957-960.

[28] *Μέλισσα* του (ψευδο-)Αντωνίου του 11ου αιώνα (*P.G.* 136, σ. 948, 984, 1005, 1185). Στη *Μέλισσα*, δίπλα σε άλλα παραδείγματα σοφών ρήσεων ή πράξεων προσωπικοτήτων της αρχαιότητας και της Παλαιάς Διαθήκης, όπως ο Αριστοτέλης, ο Σωκράτης, ο Θεμιστοκλής, ο Διονύσιος, ο Σόλων, ο Δαβίδ κ.α. αναφέρεται και ο Αλέξανδρος για συγκεκριμένες περιστάσεις και συνθήκες ως θετικό παράδειγμα. Στο σημείο πάλι που γίνεται αναφορά στον δίκαιο και χρηστό βασιλιά, παρατίθεται άλλο ένα ανέκδοτο με πρωταγωνιστή τον Αλέξανδρο, σύμφωνα με το οποίο αυτός, όταν ο οινοχόος του έχασε μια χρυσή φιάλη, του είπε: *θαρσεί, ὦ παῖ. ὅπου γάρ ἄν εἶη, ἡμετέρα ἐστί*. Ακόμα, στο λόγο «για τους υπερήφανους και αλαζόνες» αναφέρεται πως ο Αλέξανδρος, όταν ανάρρωσε από μια δύσκολη αρρώστια, είπε πως αυτή μας θυμίζει να μην κομπορρημονούμε, διότι είμαστε θνητοί.

[29] Αξίζει να παρατεθούν ενδεικτικά κάποια από αυτά τα γνωμικά του Αλέξανδρου: *Ἀλέξανδρος, ἀξιούμενος ὑπό τῶν φίλων τεκνοποιῆσαι εἶπε: «μή ἀγωνιᾶτε. Καταλείπω γάρ τέκνα τάς ἐκ τῶν ἀγώνων πράξεις. «(Ο Αλέξανδρος) σφαιρίσας μετά τινός νεανίσκου ἐδωρήσατο αὐτῶ τάλαντον. τῶν δέ φίλων λεγόντων ὅτι "πλέον τοῦ δέντος ἔδωκας" "οὐ τοῦτο δεῖ σκοπεῖν", ἔφη, "πόσον ἐκεῖνος ἄξιος ἦν λαβεῖν, ἀλλά πόσον ἐμέ παρασχεῖν». (Ο Αλέξανδρος) ἐρωτηθείς ποῖος βασιλεύς δοκεῖ ἄριστος εἶναι ἔφη "ὁ τούς φίλους δωρεαῖς συνέχων, τούς δέ εχθρούς διά τῶν εὐεργεσιῶν φιλοποιούμενος». (Ο Αλέξανδρος) ὡς ἐν παρατάξει τινί Πισίδας ζωγρήσαντος τρισχιλίους ἠξίουν οἱ Μακεδόνες ἀποκτεῖναι πάντας διά τό πολλά κακά πεπονθέναι ὑπ' αὐτῶν πολλάκις, "οὐ ποιήσω τοῦτο" ἔφη, "οὐ γάρ βούλομαι δήμιος ἀντί βασιλέως κεκλῆσθαι."* (Sternbach 1887). Μετάφραση: «Όταν οι φίλοι του Αλέξανδρου αξίωσαν από αυτόν να κάνει παιδιά, αυτός τους απάντησε: μην έχετε τέτοια αγωνία. Αφήνω, ως παιδιά μου, τις πράξεις των αγώνων μου». «Ο Αλέξανδρος, αφού έπαιξε σφαιριστική με κάποιο νέο του έδωσε ένα τάλαντο. Στην παρατήρηση των φίλων του, ότι του έδωσε παραπάνω απ' όσο έπρεπε, απάντησε: "Δεν πρέπει να εξετάζουμε πόσο εκείνος ήταν άξιος να πάρει, αλλά πόσο εγώ μπορούσα να δώσω». «Όταν ο Αλέξανδρος ρωτήθηκε ποιος βασιλιάς του φαίνεται

ο *Βασιλικός Ἀνδριάς* του Νικηφόρου Βλεμμύδη προς τον μαθητή του και μετέπειτα αυτοκράτορα Θεόδωρο Β΄ Λάσκαρη της Νίκαιας (1254-1258),[30] ο πολυγραφότατος ποιητής Μανουήλ Φιλής (1275-1345),[31] ο λόγιος αυτοκράτορας Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος (1391-1425) [32] και άλλοι.

Επιπλέον, δεν είναι λίγες οι αναφορές στον Αλέξανδρο ως *φιλόσοφο* και *σοφό* βασιλιά, είτε ρητώς, είτε εμμέσως πλην σαφώς. Έτσι τον προβάλλει ο ιστορικός Θεοφύλακτος Σιμοκάττης (580-641),[33] ο ποιητής Ιωάννης Γεωμέτρης στις αρχές του 9ου αιώνα,[34] ο Μιχαήλ Ψελλός (1018–1078) σε έναν *απολογητικό λόγο* του,[35] ο Θεόδωρος Πρόδρομος σε ένα πεζό εγκώμιό του προς τον Ισαάκιο Κομνηνό,[36] ο Νικήτας Χωνιάτης σε λόγο που έγραψε για να διαβαστεί στον Θεόδωρο Α΄ Λάσκαρη (1204-1222),[37] ανώνυμος πανηγυρικός λόγος προς τιμήν του αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου και του γιου του,[38] ο μετέπειτα πατριάρχης Γεώργιος Σχολάριος, ο οποίος χαρακτηρίζει *ἄντικρυ Αλέξανδρο* στη φιλοσοφία τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο ΙΑ΄ Παλαιολόγο, αλλά και ο ίδιος ο τελευταίος αυτοκράτορας των Ελλήνων, για τον οποίο σημειώνει ο Σχολάριος:

άριστος είπε: «αυτός που κρατά τους φίλους του με δωρεές και κάνει τους εχθρούς του φίλους με ευεργεσίες». «Όταν σε μια μάχη αιχμαλώτισε τρεις χιλιάδες Πισίδες και του αξίωναν οι Μακεδόνες να τους σκοτώσουν όλους, επειδή έπαθαν επανειλημμένως πολλά κακά από αυτούς, τους είπε: "δεν θα το κάνω αυτό, γιατί δε θέλω να με αποκαλέσουν δήμιο αντί για βασιλιά".

[30] *PG* 142-: 660, 664. Παρόμοιες αναφορές και στη μεταγενέστερη παράφραση του λόγου του Βλεμμύδη με τίτλο *Ὁποίον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*, δες για παράδειγμα *P.G.* 142, σ. 628*: Ἀλέξανδρος δε ὁ θαυμάσιος βασιλεύς, τήν φιλοχρηματίαν νικήσας, καί τό ταύτης πάθος μισήσας και βδελυξάμενος, σχεδόν τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ἐν βραχεῖ χρόνω γέγονε βασιλεύς. Θησαυρούς γάρ οὗτος τούς φίλους ἡγούμενος, οὕς συνασπιστάς εἰς πάντα πόλεμον εἶχε καί βοηθούς, παρά πάντων ἐπαινείται, πολλῶν βασιλέων μείζων γενόμενος, καί μέχρι τοῦ νῦν θαυμαζόμενος*. Βλ. επίσης παρών τόμος, τα άρθρα των Ιωάννη Ψωμάκη και Θεοφάνη Μελίδη.

[31] Ο Φιλής έχει σκόρπιες αναφορές στον Αλέξανδρο μέσα στο ποιητικό του έργο και του αφιερώνει αποκλειστικά και το πενηντάστιχο ποίημα *Στίχους εἰς τόν βασιλέα Ἀλέξανδρον*, γραμμένο σε βυζαντινό 12σύλλαβο στίχο. Οι τελευταίοι πέντε: *Καί γάρ τι νικᾶν ὥσπερ ἐξ ἔθους ἔχων / ὁ τρισαριστεύς ἀντιπίπτει τοῖς κρότοις, / οὐ μήν σιγῇ τόν ἄνδρα παρελθεῖν δέον, / ὅς καί πρός ἐχθρούς εὐμενής ἦν ἔσθ' ὅτε, / παντός μίσους ἄγευστον ἀθρῶν τό κράτος*. (Miller 1857, σ. 334).

[32] Ο Μανουήλ Παλαιολόγος σε επιστολή που στέλνει στο Τζώρτζιο Γατελούζι εκθειάζει τον Αλέξανδρο για τις αρετές του και τον προβάλλει ως πρότυπο χρηστής συμπεριφοράς (Dennis 1977).

[33] Ο Θεοφύλακτος Σιμοκάττης σε μια σειρά ψευδεπίγραφων επιστολών σε μορφή ρητορικών γυμνασμάτων, παραθέτει και μία σχετική με τον Αλέξανδρο, στην οποία γράφει πως ο Μακεδόνας βασιλιάς δεν άφησε να τον παρασύρουν οι πολλές επιτυχίες του, αλλά, ως πραγματικός φιλόσοφος, είπε: «ω Δία, φέρε και μια δυστυχία μέσα στις πολλές ευτυχίες». Γράφει ακόμη ο Σιμοκάττης: *«Ὁ Φιλίππου παῖς Ἀλέξανδρος ἐπί ταῖς εὐτυχίαις οὐδαμῶς ἐτετύφωτο, ἀλλ' ἐφιλοσόφει τά τῆς τύχης φυσήματα μεγίσταις εὐφημίαις οὐκ εἰωθώς δελεάζεσθαι…ἅτε δή φιλόσοφος ὤν ἐδεδοίκει τό τῆς τύχης, ὡς ἔοικεν, ἄδηλον* (Zaneto 1985).

[34] *Πέρσης ὁ Κῦρος, Μακεδών Ἀλέξανδρος / Αὔσων ὁ Καῖσαρ, ἀλλά τῶν σοφῶν φίλοι / σοφοί δέ μᾶλλον ἔμπλεοι παιδευμάτων* (*P.G.* 106, σ. 975).

[35] Αυτό το τονίζει κυρίως μέσα από την ιδιότητα του Αλέξανδρου ως μαθητή του Αριστοτέλη: *Ἀριστοτέλης δε, διά τόν τοῦ Φιλίππου Ἀλέξανδρον τῶν Ἀθηνῶν τήν Μακεδονίαν ἀνταλλαξάμενος, νόμους τε τῷ βασιλεῖ ὑπέθετο, καθ' οὕς ἐκεῖνον ἐδέησε ζῆν, φιλοσοφίᾳ τε τό τῆς ψυχῆς ἦθος διορθωσάμενος […]* (Σάθας 1876, σ. 172–173). Σε έναν πανηγυρικό του λόγο αντιπαραβάλλει ακόμη τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Μονομάχο (1042-1055) με τον Αλέξανδρο, παρατηρώντας πως για τον Αλέξανδρο *ἄδουσι μέν συγγραφέων λόγοι, βοῶσι δέ ποιητῶν γένη*. Προσθέτει μάλιστα πως ο Αλέξανδρος ήταν «δεινότατος στα στρατηγήματα», «θαραλεώτατος στους κινδύνους» και «υπεράνω όλων των βασιλιάδων πριν από αυτόν και ως εσένα (τον Μονομάχο) στα κατορθώματα» (Dennis 1994). Παρόμοιες αναφορές κάνει ο Ψελλός για τον Αλέξανδρο σε πολλά ακόμη σημεία του έργου του (βλ. Κουγιουμτζόγλου 2016, σ. 235-236, 265).

[36] Αδερφό του αυτοκράτορα Ιωάννη Β΄ Κομνηνού (1118-1143). Στο εγκώμιο αυτό η προσωποποιημένη Φιλοσοφία μιλά εν είδει «ηθοποιίας» στον Ισαάκιο, καυχώμενη για τη σχέση της με το Μέγα Αλέξανδρο, τον Κάτωνα και τον Μαρκο Αυρήλιο, άνδρες που συνδύαζαν τη φιλοσοφία με τη διακυβέρνηση και τον πόλεμο, κάτι που ο Ισαάκιος επισημαίνει ότι κάνει και ο ίδιος στο παρόν (Magdalino 2008, σ. 319–320).

[37] Ο Χωνιάτης (*λόγος ΙΔ΄ εἰς τόν Λάσκαριν*), τονίζει ότι ο Θεόδωρος είναι «βασιλιάς» και «φιλόσοφος» όπως ο Αλέξανδρος (Βασιλακοπούλου 1999, σ. 1306).

[38] Ο συγγραφέας του πανηγυρικού συμπεριλαμβάνει ως υπόδειγμα σωφροσύνης και το «σωφρονέστατο» και «φιλόσοφο νου» Αλέξανδρο, τον οποίο επαινεί για τη στάση του απέναντι στο κάλλος των Περσίδων γυναικών (Λάμπρος 1926).

ἐπαινῶ γάρ καί τοῦτο τοῦ ἡμετέρου καθηγεμόνος […] ὅτι πολλά τῶν συγγραμμάτων εἰς Ἀλέξανδρον ἀναπέμπων, ἐκεῖνον τε τῇ φιλοσοφία καί ἑαυτόν τῇ παρά τοῦ βασιλέως εὔνοια κοσμεῖν καί τιμᾶν ὤετο. «Επαινώ ακόμη και γι' αυτό τον ηγεμόνα μας, ότι δηλαδή κάνοντας αναφορές στον Αλέξανδρο σε πολλούς λόγους του, θεωρούσε πως κοσμεί και τιμά τον Αλέξανδρο στη φιλοσοφία και τον εαυτό του στη βασιλική εύνοια».[39]

Αξίζει τέλος, να σταθούμε στις υμνητικές αναφορές ενός άλλου φιλόσοφου-βασιλιά, του Θεόδωρου Β' Λάσκαρη, ο οποίος αναφέρει ρητά σε επιστολή του τον Αλέξανδρο ως *βασιλιά φιλόσοφο* και *ημίθεο Μακεδόνα*,[40] ενώ σε απαντητική του επιστολή στον Γεώργιο Μουζάλωνα εκθειάζει αναλυτικά τη συμπεριφορά του Αλέξανδρου στους υπηκόους και φίλους του, τους οποίους καθιστά «πίνακες αρετών».[41]

Η καταγραφή αυτή του Αλέξανδρου ως ενάρετου βασιλιά στον βυζαντινό ελληνισμό επιβεβαιώνεται και από τις αναφορές των βυζαντινών διασκευών του λεγόμενου *Μυθιστορήματος του ψευδο-Καλλισθένη*, όπως η πεζή διασκευή *ε*΄ με χρονολόγηση στα τέλη του 7ου με αρχές του 8ου αιώνα ή το 6.133 στίχων έπος *Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεύς*.[42] Παράλληλα επιβεβαιώνεται και στην ψευδο-καλλισθένεια βυζαντινή παράδοση η ταύτιση του βυζαντινού αυτοκράτορα με το πρότυπό του, τον Μακεδόνα βασιλιά.[43]

Εκεί όμως που η ταύτιση αυτή βρίσκει ίσως την πιο εντυπωσιακή έκφρασή της είναι στην παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου, της λεγόμενης και αλλιώς στην έρευνα «ανάληψης του Μεγάλου Αλεξάνδρου», στην οποία εικονογραφείται ως βυζαντινός αυτοκράτορας.[44] Η παράσταση αυτή απεικονίζει ένα διάσημο επεισόδιο από τη βυζαντινή διασκευή *L* της *Διήγησης του ψευδο-Καλλισθένη*, που χρονολογείται στο πρώτο μισό του 6ου αιώνα.[45] Τα παλαιότερα παραδείγματα

---

[39] Jugie, Petit, Siderides (1936).

[40] Festa (1898, σ. 170).

[41] Tartaglia (1980–1981, σ. 196–209). Είναι χαρακτηριστικό πως ο Λάσκαρης γράφει ότι ο Αλέξανδρος έστησε παντού *πυρσοφανῆ τρόπαια ἀρετῆς*, ενέπνευσε τους υπηκόους του ώστε να εκδηλώσουν προς το πρόσωπό του, ανάμεσα στ' άλλα, «πίστη αθόλωτη» και «αγάπη αμόλυντη» και πως *οἱ περί τούς ὑψηλούς προκαθήμενοι θρόνους καί βασιλικῶς ἐφορῶντες τούς ὑπό πόδας αὐτῶν, μιμητικῶς αὐτῷ ὁμοιούμενοι, πλειστάκις παμπληθεῖς ῥαίνουσι τάς δωρεάς […]*. Πρόκειται για μαρτυρία μίμησης της γενναιοδωρίας του Αλέξανδρου από τους βυζαντινούς αυτοκράτορες όπως ακριβώς την καταγράφει ένας από αυτούς. Ο ίδιος αυτοκράτορας αναφέρει τον Αλέξανδρο ως «βασιλέα Ελλήνων» σε ένα εγκώμιό του στον πατέρα του, Ιωάννη Γ΄ Δούκα Βατάτζη: *Ἀλλά δεῦρο δή ἄναξ Ἑλλήνων Ἀλέξανδρε, ὅς δή πρώην βασιλείαν Ἑλλήνων τετίμηκας […]* (πρωτότυπο κείμενο σε Tartaglia 1990).

[42] Χρονολόγηση στις αρχές του 13ου ή στα τέλη του 14ου αιώνα. Ενδεικτικά, στη διασκευή *έ* ο Αλέξανδρος «*Θαυμάζεται δέ πᾶσι, ἔν τε φρονήσει καί ἀνδρείᾳ καί δεξιᾷ τύχῃ*» και υμνείται ως ένας άλλος βυζαντινός αυτοκράτορας, μετά τη νίκη του στο αγώνισμα της αρματοδρομίας (Trumpf 1974, σ. 12, 20). Ανάλογα προβάλλεται στο προοίμιο του έπους *Ἀλέξανδρος ὁ Βασιλεύς: Ὁ Μακεδόνων βασιλεύς Ἀλέξανδρος ἐκεῖνος, /ὁ γίγας, ὁ περίφημος, ὁ συνετός ἐν λόγοις, / …/ παντί τῷ κόσμῳ γέγονε περιφανής καί μέγας. / Ἅπαν γάρ εἶδος ἀρετῆς καλλίστως κατορθώσας …./Τοσοῦτον δ' ὑπερέβαλε τούς πάλαι τῶν Ἑλλήνων …../ἐν τ' εὐγενείᾳ τῆς ψυχῆς καί σώματος τῇ ῥώμῃ / καί τοῖς ἀνδραγαθήμασι καί τῇ πολλῇ φρονήσει, / τοῖς ἄστροις ὅσον ἥλιος πλεῖστον καθυπερέχει…..ὑπερνικήσας ἅπαντας τούτου μεγίστῃ γνώσει. /Οὐδείς γάρ τούτου γέγονε παρόμοιος ἐν κόσμῳ, οὐ τῶν προτέρων, οὐ τῶν νῦν, οὐ τῶν γενησομένων […]* (Wagner 1881, σ. 56-57, στ. 5-6, 9-16, 21–23).

[43] Βλ. και την τεκμηρίωση της ταύτισης Αλέξανδρου –βυζαντινού αυτοκράτορα σε Juanno (2015, σ. 582-625).

[44] Ο Αλέξανδρος απεικονίζεται συνήθως με στέμμα με ή χωρίς πρεπενδούλια, βασιλικό μανδύα και λώρους στο θώρακα. Βλ. αναλυτικά περιγραφές των βυζαντινών παραστάσεων σε Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 295-316 και 692-700) (εικόνες). Οι παραστάσεις αυτές έχουν τα πρότυπά τους στους αρχαιοελληνικούς μύθους πτήσεων και τις αντίστοιχες απεικονίσεις τους, καθώς και στην εικονογραφία του θριαμβευτή Ρωμαίου αυτοκράτορα και Ανίκητου Ήλιου - *Sol Invictus*, με την επισήμανση ότι ο πρώτος ηγεμόνας που απεικονίστηκε μετωπικά ως θριαμβευτής κοσμοκράτορας σε άρμα ήταν ο ίδιος ο Αλέξανδρος στη περίφημη ναόσχημη νεκρική του άμαξα, που με τόση λεπτομέρεια περιγράφει ο Διόδωρος ο Σικελιώτης (18.26.) Αναλυτικά για τις θεωρίες καταγωγής της παράστασης βλ. Κουγιουμτζόγλου 2016, σ. 281-294).

[45] Για την υποδιασκευή *L* της διασκευής Β΄ της *Διήγησης του Αλέξανδρου του Μακεδόνα* βλ. Juanno (2015, σ. 448-476), όπου η Juanno προχωρά και σε ερμηνεία του επεισοδίου της ουράνιας πτήσης. Σύμφωνα με την αφήγηση της *L*, ο Αλέξανδρος θέλησε να

της παράστασης ως αυτόνομου καλλιτεχνικού θέματος χρονολογούνται στον 10ο αιώνα και πρέπει να σημειωθεί πως η ουράνια πτήση του Αλέξανδρου είχε μια ευρύτατη διάδοση κατά τον Μεσαίωνα στην ευρωπαϊκή τέχνη, από την Αγγλία και τη Γαλλία ως τη Ρωσία και τη Γεωργία.[46] Στο Βυζάντιο απαντάται σε μαρμάρινες ανάγλυφες συνθέσεις σε βυζαντινές εκκλησίες (εικόνα 1), σε βυζαντινά στέμματα, που βρέθηκαν στο Κίεβο και στην Πρεσλάβα της Βουλγαρίας, και σε ποικίλα ακόμη αντικείμενα τέχνης.[47] Γενικότερα το εναέριο ταξίδι μπορεί να υποδηλώνει την αγχίνοια αυτού που το επιχειρεί, καθώς και την κατανόηση μυστικών στοιχείων ή της μεταφυσικής αλήθειας, ενώ παράλληλα αποτελεί και πράξη υπέρβασης και ρήξης, αλλαγής επιπέδου και οντολογικής μετάλλαξης του ανθρώπου.[48]

εξερευνήσει τους ουρανούς για να βρει το τέλος της γης, οπότε και μηχανεύτηκε μια πτητική μηχανή. Στα άκρα ενός καλαθιού ή κιβωτίου (*σπυρίδα*) έδεσε δύο *«ὄρνεα μέγιστα λευκά»*, τα οποία είχε προστάξει να μείνουν νηστικά για τέσσερις μέρες και κρατώντας ο ίδιος ψηλά πάνω από τα κεφάλια τους ως δόλωμα συκώτι αλόγων καρφωμένο σε κοντάρι (ή κοντάρια) που δεν μπορούσαν να φτάσουν, τα ωθούσε να πετούν ολοένα και ψηλότερα. Έφτασε όμως σε ένα σημείο όπου ένα φτερωτό ανθρωπόμορφο ουράνιο πλάσμα τον προειδοποίησε να μη συνεχίσει περισσότερο, σε ένα σημείο όπου η γη πλέον φαινόταν σαν δίσκος και η θάλασσα που την περιβάλλει σαν φίδι κουλουριασμένο γύρω του (*καί ἰδού ὄφις μέγας κύκλω καί μέσον τοῦ ὄφεως ἅλωνα σμικροτάτην).* Ο Αλέξανδρος άκουσε τη συμβουλή του πλάσματος και επέστρεψε πίσω στη γη, όπου προσγειώθηκε σε ένα μέρος, από το οποίο έκανε εφτά ημερών πορεία για να επιστρέψει πίσω στο στρατόπεδό του μισοπεθαμένος και με επιμύθιο «να μην επιχειρήσει ξανά τα αδύνατα» (Stoneman 1993, σ. 180–181, Καλλισθένης 2005, σ. 368, 370*).* Είναι χαρακτηριστικό πως με την αφήγηση αυτή ο Αλέξανδρος προβάλλεται και ως κυρίαρχος / *Πότνιος θηρών*, κάτι που στην πράξη πέτυχε άλλωστε με το δαμασμό του Βουκεφάλα. Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημανθεί πως υπάρχουν ενδείξεις που υποδεικνύουν ότι η αφήγηση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου θα πρέπει να κυκλοφορούσε ήδη από τον 4ο αιώνα (βλέπε Juanno 2015, σ. 472).

[46] Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 550-553, 569-576), όπου και αναλυτική βιβλιογραφία. Δες και Schmidt (1995), με βάση την ανάλυση του οποίου οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως το μοτίβο της ουράνιας πτήσης, αφού διαδόθηκε από το Βυζάντιο στη Δύση, προσαρμόστηκε εκεί στην εικονογραφία του ένθρονου ηγεμόνα, με τον Αλέξανδρο να απεικονίζεται συνήθως σε θρόνο και όχι σε άρμα ή κάλαθο (Schmidt 1995, σ. 20–24). Σε κάθε περίπτωση δεν τεκμαίρεται η ανεξάρτητη από το Βυζάντιο δημιουργία του θέματος στη Δύση, όπως σε κάποιο βαθμό επιδιώκει να παρουσιάσει ο Schmidt.

[47] Βλ. αναλυτικά Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 295-316), όπου και η επισήμανση της σημασίας της παράστασης της ουράνιας πτήσης σε διπλωματικά δώρα του Βυζαντίου σε ξένους ηγεμόνες. Ενδεικτικά επισημαίνεται εδώ ένα σμάλτινο βυζαντινό πινάκιο με κεντρική παράσταση την ουράνια πτήση του Μεγάλου Αλεξάνδρου (σήμερα στο Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Ίνσμπουργκ), δώρο των Βυζαντινών σε έναν Τουρκομάνο ηγεμόνα της δυναστείας των Ορτουκίδων, που κυριαρχούσε σε περιοχή της Βόρειας Μεσοποταμίας ανάμεσα στα 1114-1142 (σύμφωνα με την αραβική επιγραφή που φέρει, βλ. και Stepan (2001, σ. 262–268).

[48] Juanno (2015, σ. 462-463).

Εικόνα 1: Βυζαντινό ανάγλυφο της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου από την εξωτερική όψη του βόρειου χορού του καθολικού της Μονής Δοχειαρίου Αγίου Όρους, 10ος-11ος αιώνας (φωτογραφία: Αμπατζόγλου Ιωάννης).

Η μέχρι τώρα έρευνα ερμηνεύει συνήθως την παράσταση αυτή ως αλληγορική αποθέωση της οικουμενικής εξουσίας του θριαμβευτή αυτοκράτορα ως *Αλέξανδρου-Κοσμοκράτορα* σε ιπτάμενο άρμα,[49] αλλά και ως έκφραση της επιθυμίας του ανθρώπου για τον παράδεισο,[50] ως σύμβολο της πνευματικής ανάτασης του ανθρώπου ή ακόμα και της ανάληψης του ίδιου του Χριστού, ενταγμένη σε χριστολογικό κύκλο.[51] Πράγματι η επιλογή των βυζαντινών καλλιτεχνών να απεικονίσουν γρύπες αντί για μεγάλα πουλιά έχει τον συμβολισμό της.[52] Οι γρύπες ήδη από την αρχαιότητα πέρα από σύμβολα βασιλικής εξουσίας, συμβολίζουν τον ήλιο, το φως και λειτουργούν τόσο κατά την αρχαιότητα όσο και στο Βυζάντιο ως ψυχοπομποί κατά το ταξίδι στον άλλο κόσμο.[53] Παράλληλα αποτελούν σύμβολα της διττής φύσης του Θεανθρώπου Χριστού, αλλά και του θανάτου και της Ανάστασής Του[54] και αξιοποιούνται και καλλιτεχνικά ως σύμβολα έκφρασης της αυτοκρατορικής ιδεολογίας.[55] Η όλη παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου μπορεί να συμβολίζει και το

[49] Galavaris (1989, σ. 16). Το θέμα της ουράνιας πτήσης έχει συνδεθεί συγκεκριμένα με την πολιτική προπαγάνδα της Μακεδονικής Δυναστείας (Τριβυζαδάκης 2005, σ. 85-88, 108).

[50] Μανωλέσσου (2011, σ. 106).

[51] Чумакова (2014, σ. 106–107), Даркевич (2015, σ. 92). Η Чумакова για τις ερμηνείες της στηρίζεται κυρίως στις ρωσικές απεικονίσεις της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου.

[52] Είναι σημαντικό να επισημανθεί πως υπάρχει συσχετισμός του Αλέξανδρου με τη μορφή του γρύπα ήδη από την αρχαιότητα: γρύπες εμφανίζονται σε νομίσματα του *Κοινού των Μακεδόνων* να διακοσμούν το αττικό κράνος της προτομής του Αλέξανδρου στον εμπροσθότυπο κατά τα έτη 218-246 μ. Χ. (βλέπε περισσότερα σε Κουγιουμτζόγλου 2016, σ. 122-123).

[53] Juanno (2015, σ. 453, 461), Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 286–288, 292). Καθόλου τυχαία δεν είναι η απεικόνιση των γρυπών σε ταφικά συμφραζόμενα τόσο της αρχαιότητας όσο και στο Βυζάντιο.

[54] Чумакова (2014, σ. 104), Μανωλέσσου (2011, σ. 109).

[55] Βλ. για παράδειγμα την αναπαράσταση του Αλέξιου Ε' Μούρτζουφλου να φορά πορφυρά πολυτελή ενδύματα με παραστάσεις γρυπών στον κώδικα hist. gr. 53, fol. 291v. Είναι γενικότερα γνωστό πως ο γρύπας απεικονίστηκε σε ποικίλα έργα τέχνης του Βυζαντίου, ενώ και οι πηγές, για παράδειγμα ο *Συνεχιστής του Θεοφάνους* στη χρονογραφία του, (*P.G.* 109, σ. 272) κάνουν λόγο

ταξίδι της ψυχής του πιστού χριστιανού στη βασιλεία των ουρανών,[56] λαμβάνοντας υπόψη τόσο τη θέση της στις εκκλησίες, όσο και ορισμένους συμβολισμούς της μορφής του *Αλέξανδρου –βυζαντινού αυτοκράτορα* σε κάποιες παραστάσεις, που δείχνει να αποτελεί τον εγγυητή της εμπέδωσης στην οικουμένη της *θείας τάξης* και κατά συνέπεια το πρόσωπο που εξασφαλίζει τη μέλλουσα αθανασία της ψυχής των ευσεβών χριστιανών υπηκόων. Έτσι, ο Αλέξανδρος απεικονίζεται με φτερά αγγέλου στο ανάγλυφο του μουσείου των Θηβών (12ος αιώνας, εικόνα 2), με φωτοστέφανο στο στέμμα από την Πρεσλάβα (10ος αιώνας), με στεφάνι αποθέωσης και σκήπτρο στο ελεφαντοστέϊνο κιβώτιο του μουσείου του Darmstadt (10ος αιώνας), με σκήπτρα βυζαντινού αυτοκράτορα στο στέμμα από το Κίεβο (11ος-12ος αι.) και αλλού.[57] Επιπλέον, σύμφωνα με τη διήγηση της *α΄* διασκευής της *Διήγησης του ψευδο-Καλλισθένη,* (γύρω στο 300 μ. Χ.) τη στιγμή του θανάτου του Αλέξανδρου η ψυχή του αναλήφθηκε στους ουρανούς μαζί με ένα αστέρι και έναν αετό, που κατέβηκαν στη γη για να την παραλάβουν.[58]

Εικόνα 2: Βυζαντινό μαρμάρινο ανάγλυφο με παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου, 12ος αιώνας, Αρχαιολογικό Μουσείο Θήβας - Εφορεία Αρχαιοτήτων Βοιωτίας (Μανωλέσσου 2011: τόμος 2, σελ. 267).

Σε έναν αργυρό επιχρυσωμένο δίσκο των αρχών του 13ου αιώνα, σήμερα στο μουσείο Ερμιτάζ, εκτός από την κεντρική παράσταση της ουράνιας πτήσης του *ΒΑΣΙΛΕΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔ(ΡΟΥ)*—σύμφωνα με την επιγραφή—υπάρχουν στα περιμετρικά μετάλλια και αναπαραστάσεις άλλων πτήσεων, όπως του Βελλεροφόντη πάνω στον Πήγασο, ενός ηγεμόνα που κρατά τη σφαίρα της οικουμένης πάνω σε

για τους χρυσούς γρύπες, σύμβολα βασιλικής εξουσίας, που είχε παραγγείλει και τοποθετήσει στο παλάτι ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Γ΄. Επίσης, το θριαμβικό άρμα του Ιωάννη Β΄ Κομνηνού το 1133 μετά την κατάληψη της Κασταμονής έφερε, σύμφωνα με τον Θεόδωρο Πρόδρομο, ανάγλυφες παραστάσεις γρυπών: *πεζοί δ' ἀμφί πρόσωπα ἔσαν δύο ἄντυγος ὄρνις /πτηνοί τετράποδές τε, γρύπας βροτοί οὕς καλέουσιν […] (Ἔκφρασις διά στίχων ἡρωικῶν τῆς ἐπί τῇ ἁλώσει τῆς Κασταμόνος προελεύσεως τοῦ αὐτοκράτορος κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ,* σε Horander 1974, σ. 222).

[56] Ο Μιχαήλ Ψελλός αναφέρεται στην αθανασία της ψυχής και στο επουράνιο ταξίδι της στη Βασιλεία του Θεού στο *Ἐγκώμιον εἰς τήν μητέραν αὐτοῦ* (Σάθας 1876, σ. 3-61). Βλ. ακόμη και τα έργα του *Δόξαι περί ψυχῆς* και *Εἰς τήν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος* (*P.G.* 122, 1030–1076 και 1077–1114).

[57] Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 295-296, 301–305, 309-312).

[58] Καλλισθένης (2005, σ. 490-492). Ουσιαστικά η περιγραφή υφίσταται στην αρμένικη μετάφραση της α΄ διασκευής (Juanno 2015, σ. 414) και απαντάται, με μικρές διαφοροποιήσεις, και στις μεταγενέστερες βυζαντινές παραλλαγές (για παράδειγμα στην **ε**΄(τέλη 7ου με αρχές 8ου αιώνα), **βλ.** Trumpf 1974, σ. 177). Πρόκειται για μια εικόνα αποθέωσης του Αλέξανδρου ως άξιου, ενάρετου ηγεμόνα. Επιπλέον, σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία (*Τίμαιος,* 42 a-d), τα αστέρια είναι οι αιώνιοι τόποι κατοικίας των αθάνατων ψυχών.

έναν αετό, του άρματος της Σελήνης, αλλά και του άρματος του Ήλιου (εικόνα 3). Ο τελευταίος κατά μια εκδοχή θα μπορούσε να συμβολίζει τον βυζαντινό αυτοκράτορα, σύμφωνα και με τους ποικίλους αντίστοιχους παραλληλισμούς του στα εγκώμια αυτοκρατόρων[59] και πιθανόν αποτελεί επιβίωση του μοτίβου του *Sol Invictus*, το οποίο με τη σειρά του παραπέμπει και στον καλλιτεχνικό *Αλέξανδρο-Ήλιο* της αρχαιότητας.[60]

Εικόνα 3: Βυζαντινός αργυρός επιχρυσωμένος δίσκος με κεντρική παράσταση την ουράνια πτήση του Αλέξανδρου, αρχές 13ου αιώνα, Μουσείο Ερμιτάζ, Αγία Πετρούπολη (Kalavrezou 2014: 112).

Ακόμα στη βυζαντινή σύνθεση του Pala d' Oro[61] στον Άγιο Μάρκο Βενετίας η αρχική τοποθέτηση της αφαιρετικής παράστασης της ουράνιας πτήσης—ας σημειωθεί, ανάμεσα σε άλλους αγίους—ήταν με τον Αλέξανδρο να κοιτάζει προς την αναπαράσταση της στρογγυλής γης, όπως την είδε κατά την πτήση του, παραπλήσια με την περιγραφή της βυζαντινής ψευδο-καλλισθένειας

[59] Η παρομοίωση του «θείου» βυζαντινού αυτοκράτορα με τον ήλιο στο ουράνιο άρμα του αποτελεί κοινό τόπο στην αυτοκρατορική βυζαντινή ρητορική. Ενδεικτικά, βλ. τις αναφορές του Ψελλού στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Μονομάχο ως ήλιο: *Ὦ βασιλεῦ ἥλιε! …ἢ γάρ οὐχί καί αὐτός τῶ κύκλῳ τῶν ἀρετῶν καί τῇ ἀγχιστρόφῳ κινήσει τοῦ νοῦ, τῶ τε μεγαλείῳ τῆς φύσεως καί τοῦ κάλλους τῶ ἀπαστράποντι πᾶσαν καταυγάζεις τήν γῆν;… Σύ γάρ, ὦ θειότατε βασιλεῦ, ὁμοῦ τε τοῦ τῆς ἀρχῆς οἷα δή τις φωστήρ ἐπιβέβηκας ἅρματος, καί πάντες οἱ δοκοῦντες ἀστέρες ἐκρύβησαν […]* (Σάθας 1876, σ. 106-107). Βλ. ακόμα τους στίχους του Θεόδωρου Πρόδρομου προς τον Ιωάννη Β' Κομνηνό: *«Ἥλιε θεῖε, βασιλεῦ φωσφόρε, σελασφόρε, / ἀπέκρυψας τον ἥλιον, λάμψας εἰς γῆν ἐώαν…»* (*P.G.* 133, 1377). Ακόμα, ο λόγιος Ιωάννης Αργυρόπουλος στη μονωδία του για το θάνατο του Ιωάννη Η' Παλαιολόγου (1425-1448) σημειώνει: *Ὦ τῆς Ἑλλάδος ἥλιε βασιλεῦ, ποῖ ποτε γῆς ἔδυς, λιπών ἡμᾶς ἐν νυκτομαχία δεινῇ;* (Σοφιανός 2008, σ. 67). Ας σημειωθεί πως υπήρχε και λατρεία του Μεγάλου Κωνσταντίνου στον αήττητο ήλιο ως άλλη μια εκδήλωση της μονοθεϊστικής πίστης του, καθώς μετά τον 3ο αιώνα μ. Χ. με αυτό το όνομα κατανοούσαν τον ένα Θεό. Επίσης οι Προφήτες αναφέρουν τον λυτρωτή Χριστό ως «ήλιο της δικαιοσύνης» και οπωσδήποτε είναι ενδιαφέρον στοιχείο το ότι ο Μιχαήλ Ψελλός παρομοιάζει τη φιλοσοφία με ήλιο (Τριαντάρη ό.π., σ. 32, 77). Ακόμα και στη *Μέλισσα* του (ψευδο) Αντωνίου παρομοιάζεται με τον ήλιο ο σοφός άνδρας (*Patrologia Greaca* 136, σ. 933).

[60] Βλ. Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 305-306). Αξίζει να επισημανθεί πως ο Αλέξανδρος ως *Sol Invictus—Ανίκητος Ήλιος*—σε τέθριππο άρμα να ανεβαίνει στους ουρανούς εμφανίζεται στα λεγόμενα *contorniati*, μετάλλια της εποχής των διαδόχων του Μεγάλου Κωνσταντίνου με τη συνοδευτική επιγραφή *ALEXANDER* ή *ALEXANDER FILIUS DEI (*βλέπε περισσότερα σε Κουγιουμτζόγλου 2016, σ. 160-161).

[61] Ο όρος σημαίνει μεγάλη εικόνα με διακόσμηση πολύτιμων υλικών πάνω στην αγία τράπεζα. Η περίφημη Pala d' Oro του Αγίου Μάρκου Βενετίας υπήρξε παραγγελία του Δόγη και φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη στα χρόνια της βασιλείας του Αλεξίου Α' Κομνηνού, ο οποίος και απεικονίζεται μαζί με τη γυναίκα του Ειρήνη να περιβάλλουν τη μορφή της Παναγίας σε μια από τις ανώτερες ζώνες του έργου (Delvoye 1988, σ. 456).

διασκευής.[62] Ωστόσο στην παράσταση του Pala d' Oro η γη πιθανόν συμβολίζει τον ίδιο τον παράδεισο, μια και απεικονίζονται παγώνια—σύμβολα της αθανασίας της ψυχής στη χριστιανική τέχνη—εραλδικά τοποθετημένα εκατέρωθεν του δέντρου της ζωής με πουλιά στα κλαδιά του και σταυρό να επιστέφει την όλη σύνθεση.[63] Άλλωστε παγώνια συναντούμε και σε άλλη μια βυζαντινή παράσταση της ουράνιας πτήσης του Μεγάλου Αλεξάνδρου, αυτήν του χάλκινου πινακίου με περίκλειστο σμάλτο, με πιθανότερη χρονολόγηση την εποχή του αυτοκράτορα Ιωάννη Β' Κομνηνού.[64] Επιπλέον, η ποικιλία μικρογραφικών παραστάσεων της ουράνιας πτήσης, για παράδειγμα σε μια βυζαντινή μολύβδινη σφραγίδα του 10ου αιώνα, σε βυζαντινά χρυσά δαχτυλίδια ή σε μεταλλικά εξαρτήματα, που βρέθηκαν στην Ελλάδα, τη Ρωσία, την Ουκρανία και την Κριμαία,[65] υποδεικνύουν και την αποτροπαϊκή σημασία, που θα είχε η συγκεκριμένη παράσταση εν είδει φυλαχτού.[66]

Έχει επίσης ήδη παρατηρηθεί για τις απεικονίσεις της ουράνιας πτήσης στη Ρωσία ότι μπορεί να αποτελούν καλλιτεχνική απόδοση ενός ρητορικού σχήματος, που συνδέει τον Αλέξανδρο με τους βιβλικούς βασιλείς Δαβίδ και Ιησού του Ναυή,[67] ενώ και για το Βυζάντιο έχει παρατηρηθεί πως μπορεί να υπάρχει μια αντίστοιχη σύνδεση με τους πανηγυρικούς λόγους και γενικότερα τη ρητορική.[68] Αντίστοιχα, για τις δυτικές παραστάσεις της ουράνιας πτήσης έχει προταθεί ως ερμηνεία όχι μόνο ο συμβολισμός της αποθέωσης και της δόξας του ισχυρού ηγεμόνα, αλλά και—σε ένα θρησκευτικό πλαίσιο—αυτός της προσμονής του παραδείσου και της σωτηρίας του ανθρώπου στη μεταθάνατον ζωή.[69] Ίσως τελικά το κλειδί για την ερμηνεία της παράστασης να βρίσκεται σε μια αναφορά του Μιχαήλ Ψελλού σε συνδυασμό πάντα και με την ίδια την εικονογραφία της: σε μια επιστολή του,

---

[62] Kalavrezou (2014, σ. 106), Paribeni (2006, σ. 79-80).

[63] Βέβαια στην παράσταση του Pala d' Oro γύρω από τη στρογγυλή γη αναπαρίστανται κουλουριασμένα δύο φίδια να την περιβάλλουν, των οποίων οι κεφαλές συναντιούνται στο ύψος του σταυρού που επιστέφει τον κύκλο που περικλείει το φυόμενο δέντρο. Η αναπαράσταση φιδιού παραπέμπει στη γη από την οποία ξεκίνησε το ταξίδι του ο Αλέξανδρος, σύμφωνα με την περιγραφή του αντίστοιχου επεισοδίου (βλέπε υποσημείωση 46) και αντιστοιχεί στον εξώτερο Ωκεανό που περιβάλλει τη γη. Ωστόσο τίποτα δεν μπορεί να αποκλείσει το διττό συμβολισμό της παράστασης, δηλαδή την αναπαράσταση της γης και τη φανέρωση του παραδείσου. Ο Πλάτων (*Φαίδων*, 110–113) περιγράφει τον αληθινό, ουράνιο κόσμο αξεδιάλυτα από τη γη με τους ποταμούς της, οι οποίοι την περιέρχονται κυκλικά σαν φίδια, με τον εξώτερο κύκλο να είναι ο Ωκεανός. Επιπλέον, σύμφωνα με αντιλήψεις της ελληνιστικής εποχής με βάση αναφορές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, το ον που κυβερνά και περιβάλλει όλες τις ουράνιες σφαίρες κατονομάζεται ως «ουράνιος Δράκων» που, ως ουροβόρος όφις, κουλουριάζεται γύρω από την ένατη ουράνια σφαίρα, πέρα από το ζωδιακό κύκλο. Σύμφωνα με τους νέο-ορφικούς, αυτός ο Δράκων ταυτίζεται με τον «Φάνη –Ήλιο» ή τον *Sol Invictus* (ανίκητο Ήλιο) των Μιθραϊστών (Ψωματάκη 2018, σ. 81).

[64] Για το σπάνιο αυτό τεχνούργημα βλ. ενδεικτικά Steppan (2011). Την ύπαρξη παγωνιών επισημαίνει και η Kalavrezou (2014, σ. 108).

[65] Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 305, 314-315, 575).

[66] Ενδιαφέροντα τα όσα καταμαρτυρεί για τα αλεξάνδρεια φυλαχτά της εποχής του ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στη *Δευτέρα Κατήχησή* του (μάλλον το έτος 387): *Τί ἄν τις εἴποι περί τῶν ἐπωδαῖς καί περιάπτοις κεκχρημένων, καί νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ταῖς κεφαλαῖς καί τοῖς ποσί περιδεσμούντων; Αὗται αἱ ἐλπίδες ἡμῶν, εἰπέ μοι, ἵνα μετά σταυρόν καί θάνατον Δεσποτικόν εἰς Ἕλληνος βασιλέως εἰκόνα τάς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἔχωμεν;* (*P.G.* 49, σ. 240*:* «Τι να πει κανείς για αυτούς που κάνουν επωδές και χρησιμοποιούν φυλακτά και περιδένουν στα κεφάλια και στα πόδια τους χάλκινα νομίσματα του Αλέξανδρου του Μακεδόνα; Πες μου, αυτές είναι οι ελπίδες μας, μετά τη σταύρωση και το θάνατο του Κυρίου μας, να προσβλέπουμε για τη σωτηρία μας στην εικόνα ενός Έλληνα βασιλιά;)». Ακριβώς τέτοια φυλακτά μαρτυρείται αργότερα ότι φορούσαν και οι αρματηλάτες του ιππόδρομου της Κωνσταντινούπολης (Κουκουλές 1955, σ. 68).

[67] Nikitin, Balakhanova, Khimin (2012, σ. 70). *Βλ.* και Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 572-573). Η μελέτη των Ρώσων επικεντρώνεται στις ανάγλυφες παραστάσεις της ουράνιας πτήσης σε συνδυασμό με αυτές του Δαβίδ και του Χριστού που απεικονίζονται στις προσόψεις των εκκλησιών του Αγίου Δημητρίου στο Βλαντίμιρ (τέλη 12ου αιώνα) και του Αγίου Γεωργίου στο Γιούρι Πόλσκι (13ος αιώνας). Στο πλαίσιο αυτής της ερμηνείας, η μορφή του Αλέξανδρου μπορεί να ειδωθεί και ως προδρομική του Χριστού.

[68] Paribeni (2006, σ. 81).

[69] Για αυτήν την ερμηνεία και την τεκμηρίωσή της στις δυτικές παραστάσεις βλ. Schmidt (1995: 45-68).

θέλοντας να παραινέσει τον αποδέκτη της και κάτοχο του τίτλου *ἐπί τῶν δεήσεων*, κάνει μια αντιπαραβολή με τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Αλέξανδρο σημειώνοντας:

> *Και εκείνος ο Μακεδόνας άνδρας, τον οποίο παριστάνουν οι ζωγράφοι να ζεύει τους γρύπες και να μετεωρίζεται πάνω από τη γη, αν και έγερνε αρκετά την κεφαλή του, άγγιζε την ορθότητα των πραγμάτων.*[70]

Η αναφορά αυτή του Ψελλού, ενός κορυφαίου Πλατωνιστή,[71] με ποικίλες μάλιστα θετικές αναφορές στον Αλέξανδρο,[72] τεκμηριώνει τη θεώρηση του Αλέξανδρου ως παραδείγματος του πλατωνικού *φιλόσοφου βασιλιά* και μάλιστα σε άμεση συσχέτιση με την παράσταση της ουράνιας πτήσης.

Είναι ακριβώς στον Πλάτωνα, που τόσο πολύ κυριάρχησε στη βυζαντινή διανόηση,[73] στον οποίο μπορούν να αναζητηθούν ορισμένες ακόμη φιλοσοφικές αναφορές σε συσχετισμό με την παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου, ως μια απόπειρα νοηματοδότησης και ερμηνείας της. Για τον Πλάτωνα, στον διάλογο *Φαίδων*, η ιδεατή, αληθινή «καθαρή» γη βρίσκεται στον ουρανό, στον αιθέρα, εκεί όπου βρίσκονται τα άστρα και αν κάποιος έφτανε στην άκρη του ανθρώπινου κόσμου ή πετούσε ψηλά σαν πουλί θα μπορούσε τότε να αντικρίσει τον αληθινό ουρανό, το αληθινό φως και την αληθινή γη. Με τη μεταφορά αυτή ο Πλάτων έδινε μια απτή εικόνα αυτού που περιγράφει σε άλλο σημείο του διαλόγου του, δηλαδή την πορεία έρευνας που ακολουθεί ψυχή με στόχο το καθαρό, το αιώνιο και το αθάνατο.[74] Επομένως για τον Πλάτωνα ο ιπτάμενος άνθρωπος συμβολίζει τον γνώστη της αλήθειας των πραγμάτων, μια αλήθεια που μπορεί να κατακτηθεί μόνο στον ουρανό, τον οποίο ακριβώς ο Αλέξανδρος, σύμφωνα με τον ψευδο-καλλισθένειο μύθο, επιδίωξε να εξερευνήσει. Πράγματι, για τον Πλάτωνα (βλ. *Τίμαιος*) ο ουρανός αποτελεί αισθητή εικόνα του νοητού Θεού, είναι άριστος, κάλλιστος και τελειότατος, με δημιουργό έναν αγαθό Θεό, ο οποίος

---

[70] *[…] ὁ δέ Μακεδών ἐκεῖνος ἀνήρ, ὧ τούς γρύπας ὑποζευγνύουσιν οἱ γραφεῖς καί γῆθεν μετεωρίζουσι, τά πολλά ἐγκλίνων τόν τράχηλον, τῆς τῶν πραγμάτων ὀρθότητος ἥπτετο.* (Σάθας 1876, σ. 246).

[71] Για τη σχέση του Ψελλού με τον Πλάτωνα αλλά και τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους πληροφορίες αποκομίζουμε πρωτ' απ' όλα από τον ίδιο τον Ψελλό: στη *Χρονογραφία* του (6.37-38) αναφέρεται στις σπουδές των νεανικών του χρόνων, στις οποίες κυρίαρχες ήταν οι μορφές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, αλλά και του Πλωτίνου, του Πορφυρίου, του Ιάμβλιχου και του *θαυμασιώτατου Πρόκλου*. Τονίζει ακόμη στο ίδιο έργο του ο Ψελλός (6.41) πως *ἡ φιλοσοφία…τάς τε φύσεις ἀνιχνεύει τῶν ὄντων καί τάς ἀρρήτους θεωρίας παρίστησι, καί οὐδέ μέχρις οὐρανοῦ ὑψηλολογουμένη προβαίνει, ἀλλά καί εἴ τις ἐκεῖθεν κόσμος, καὶ τοῦτον ἐξυμνεῖ ποικιλώτερον […]* (πρωτότυπο κείμενο σε: Καραλής 1992, σ. 354, 358). Ο ίδιος ο Ψελλός πάλι, στην περίφημη επιστολή του στον πατριάρχη Ξιφιλίνο, στην οποία απολογείται για τον πλατωνισμό του, ξεκινά εμφαντικά την ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του με τη φράση *Ἐμός ὁ Πλάτων*, ενώ παρακάτω υπογραμμίζει τη σχέση της πλατωνικής κοσμοθεωρίας με το χριστιανικό δόγμα: *οἱ γάρ περί δικαιοσύνης λόγοι καί περί ἀθανασίας ψυχῶν, ἀρχαί καί τοῖς ἡμετέροις τῶν ὁμοίων δογμάτων ἐγένοντο.* Ξεκαθαρίζει ακόμη πως επέλεξε ορισμένες από τις θεωρίες του Πλάτωνα και του Χρύσιππου για να τις αναμείξει με το περιεχόμενο του χριστιανισμού, όπως ακριβώς έκαναν ο Γρηγόριος και ο Μέγας Βασίλειος. Δεν παραλείπει μάλιστα να τονίσει πως *τό γάρ συλλογίζεσθαι, ἀδερφέ, οὔτε δόγμα ἐστί τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριον, οὔτε θέσις τις τῶν κατά φιλοσοφίαν παράδοξος, ἀλλ' ἤ μόνον ὄργανον ἀληθείας καί ζητουμένου πράγματος εὕρεσις.* (κείμενο επιστολής: Σάθας 1876, σ. 444-451). Για τη σχέση του Ψελλού με τον Πλάτωνα βλ. και Hunger (1987, σ. 63-64). Βλ. και την ανάλυση των πανηγυρικών λόγων του Ψελλού προς τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Μονομάχο από την Τριαντάρη (2002, σ. 23-38), η οποία και επισημαίνει τις πλατωνικές καταβολές των αναφορών του Ψελλού, όπως για παράδειγμα ότι η φιλοσοφία είναι δώρο του ουρανού που μπορεί να οδηγήσει τον αυτοκράτορα να αναχθεί στο Θεό, η παρομοίωση της ψυχής του χαρισματικού ηγέτη με *ἁπαλόν ἐκμαγείον* του Θεού προκειμένου να μπορεί έξυπνα να προσαρμόζεται σε κάθε περίσταση, την παραβολή του αυτοκράτορα με τον ήλιο και άλλα.

[72] Βλ. υποσημείωση 36.

[73] Για τον Πλάτωνα στο Βυζάντιο βλ. ενδεικτικά Hunger (1987, σ. 56-69).

[74] *Φαίδων* 109 b–e, 80 d. Στη συνέχεια μάλιστα ο Πλάτων περιγράφει την αληθινή γη ως σφαίρα πολύχρωμη, αποτελούμενη από δώδεκα μέρη, από τα χρώματα μάλιστα ξεχωρίζει το χρυσό, το λευκό και το πορφυρό (110 c-d). Θα είχε ίσως ενδιαφέρον ο παραλληλισμός των χρωμάτων αυτών με τη χρωματική απόδοση της γης και του δέντρου της ζωής στην παράσταση του Pala d' Oro της Βενετίας.

φτιάχνει τον κόσμο αγέραστο, αλλά και σφαιρικό και μάλιστα με κυκλική κίνηση, διότι αυτή ανταποκρίνεται περισσότερο στη φρόνηση και στη λογική, ακόμα και η ψυχή του κόσμου περιστρέφεται γύρω από το σώμα του ουρανού. Ο δημιουργός Θεός στη συνέχεια πρόσθεσε τον ήλιο, τη σελήνη και τα υπόλοιπα άστρα στον ουράνιο καμβά, ώστε να βάλει σε τάξη και αρμονία τον αιώνιο ουράνιο κόσμο και να αρχίσει και ο χρόνος με τη μέρα, τη νύχτα, τους μήνες, τα έτη, με βάση τις κυκλικές τροχιές των αστέρων και τη λογική των αριθμών. Με την παρατήρηση όλων αυτών και την έρευνά τους ο άνθρωπος απέκτησε το δώρο της φιλοσοφίας. Στο πλατωνικό σύμπαν μάλιστα τα άστρα ταυτίζονται με το ουράνιο γένος των θεών και με την αιώνια κατοικία των ψυχών. Συνεπώς η ψυχή του ανθρώπου είναι αυτή που, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, με τη φιλομάθεια και την κατανόηση της αλήθειας, μέσα από τη σκέψη του αθάνατου και του θεϊκού, ανυψώνει τον άνθρωπο από τη γη στον ουρανό, γιατί ο ίδιος είναι ουράνιο και όχι γήινο πλάσμα. Έτσι ο άνθρωπος *ἀληθείας ἐφάπτηται* (ακριβώς ό,τι επισημαίνει και ο Ψελλός για τον Αλέξανδρο, βλ. υποσημείωση 70), αγγίζει την αλήθεια και μετέχει στην αθανασία, στον βαθμό που του επιτρέπει η ανθρώπινη του φύση.[75] Οι άξιες, αθάνατες ψυχές, σύμφωνα με τον Πλάτωνα (βλ. *Φαίδρος*), φτάνουν στην άκρη του ουρανού και περνούν έξω από τον ουράνιο θόλο σε μια περιφερική πλέον κίνηση, έτσι ώστε να βλέπουν και όσα είναι πέρα από τον ουρανό και αποτελούν την αληθινή γνώση, θεατά μόνο από τον νου, τον κυβερνήτη της ψυχής. Άλλωστε για τον Πλάτωνα η αθανασία της ψυχής έγκειται στο αεικίνητό της και η ίδια η ψυχή περιδιαβαίνει τον ουρανό σαν ένα άρμα με δύο φτερωτά άλογα και τον ηνίοχό τους, μια εικόνα που εντυπωσιακά θυμίζει την παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου. Ο Πλάτων μάλιστα δίνει την ίδια εικόνα και για τον Δία, ο οποίος μέσα σε φτερωτό άρμα βάζει σε τάξη τον κόσμο.[76]

Επομένως η αναφορά του Ψελλού στον Αλέξανδρο του άρματος με τους γρύπες πρέπει να ακολουθεί τις αναφορές και την κοσμοθεωρία του Πλάτωνα. Άλλωστε ο Ψελλός σε διάφορες επιστολές του κάνει ποικίλες αναφορές στο έργο του Πλάτωνα και ιδιαίτερα στον *Τίμαιο* και στον *Φαίδωνα*, περιγράφοντας και την εικόνα της ψυχής ως άρμα με δύο φτερωτά άλογα.[77] Επισημαίνει ακόμη ο Ψελλός σε ένα εγκώμιό του στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Μονομάχο πως με το νοητό του ανάστημα ο αυτοκράτορας αγγίζει τις ουράνιες στοές, με τις αρετές του κατακτά τον κύκλιο νου και το κέντρο ως προορισμό της ψυχής, λαμπρότερος μάλιστα και από τον ήλιο, πάντα με τη χάρη του Θεού.[78] Για τον Ψελλό άλλωστε, μέσα στο κοινό πλαίσιο της πλατωνικής και χριστιανικής

---

[75] *Τίμαιος* 29e–31 b, 33 a-b, 34 a, 36 e, 37 d–39 e, 40 a- 42 d, 47 a–b, 90 a-c, 92 c.

[76] (Η ψυχή) *ἐοικέτω δή συμφύτω δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καί ἡνιόχου […] .ὁ μέν δή μέγας ἡγεμών Ζεύς, ἐλαύνων πτηνόν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καί ἐπιμελούμενος.* Βλ. αναλυτικά *Φαίδρος* 245c–248a.

[77] Κείμενο επιστολών: Σάθας (1876, σ. 441, 476-477, 505). Η εικόνα του πλατωνικού άρματος της ψυχής αναφέρεται και στο έργο *Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως λόγος* του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης, (*P.G.* 46, σ. 49) στοιχείο που δείχνει πως αποτελούσε μια οικεία εικόνα για την ελληνική χριστιανική σκέψη ήδη από τον 4ο αιώνα. Στο ίδιο έργο ο Γρηγόριος αξιοποιεί την πλατωνική ορολογία, τονίζει την αναγκαιότητα της ομοίωσης με τον Θεό μέσω της μίμησης της υπερκείμενης ουσίας στη ζωή του ανθρώπου, μιλά για την κίνηση της ψυχής προς το αγαθό, η οποία ορίζεται ως κίνηση προς τον ουρανό διαμέσου της αρετής (*P.G.* 46, σ. 89, 92, 113). Στο *Περί Παρθενίας* πάλι έργο του περιγράφει τον ενάρετο που θα νικήσει τα πάθη του σώματος ως υψιπετή και «φωτοειδή» με τη δύναμη του πνεύματος και την υψηλή καθαρότητα, χάρη στον Κύριο, που λάμπει και φωτίζει τους δίκαιους όπως ο ήλιος (*P.G.* 46, σ. 365, 368).

[78] *οὐ τοῦ πρώτου κάλλους μετέχων ἐπί τῶ τῆς ψυχῆς εἰδει; Μέγεθος δέ σοι οὐ πρόσεστι νοητόν, ὦ ψαύεις τῶν οὐρανίων στοῶν; τόν δέ νοῦν οὐ πρός κῦκλον στρεφόμενος, οὐ σεαυτῶ ἴσος καί ὅμοιος; οὐ κέντρου μέσον, οἷον τῆς ψυχῆς ἡ πρώτη καί ἄτομος κίνησις, κῦκλος δέ ὁ περιέχων αὐτήν νοῦς, γραμμή δέ αί πρός ἐκείνην φέρουσαι ἀρεταί; […] οὐκ ἐπίπνους, οὐχ ὅλος μεταποιημένος καί θεοῦ κινούμενος νεύματι;*. Επιπλέον η κίνηση του βασιλιά, γράφει ο Ψελλός, είναι ορθή προς τα πάνω, καλύτερη από τη λοξή κίνηση του ήλιου και μάλιστα ο βασιλιάς δεν δύει ποτέ, παραμένει «υπέργειος» (Σάθας 1876, σ. 116-117). Την εικόνα του

κοσμοθεωρίας του, η κατεύθυνση της φιλοσοφούσας ψυχής είναι προς τα πάνω, στα επουράνια και τον Θεό.[79] Ο ίδιος πιστεύει πως *μάθημα είναι η τελείωση της ψυχής, η αναγωγή και η ανάβασή της, η επιστροφή στο υπέρτατο αγαθό.*[80]

Με βάση τις παραπάνω παρατηρήσεις, η παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου στον δίσκο του Ερμιτάζ—στην οποία απεικονίζονται προσωποποιημένες οι μορφές του ήλιου, της σελήνης, της γης και της θάλασσας, μαζί, πιθανόν, με την προσωποποιημένη αρετή της ανδρείας (τρεις έφιπποι πολεμιστές) και την απεικόνιση του ενάρετου, πλατωνικού ηγεμόνα[81]—δείχνει να αποτελεί μια καλλιτεχνική έκφραση του ρόλου του τελευταίου μέσα στην πλατωνική ουράνια τάξη των αστέρων και της γης με στόχο την τελείωση της ψυχής, την αθανασία και τη Βασιλεία των Ουρανών.[82] Το κυκλικό ακριβώς σχήμα του δίσκου μόνο τυχαίο δεν είναι, όπως βέβαια και ο εσώτερος κύκλος, που περικλείει τη μορφή του Αλέξανδρου, ως πιθανός συμβολισμός του χώρου της ψυχής εντός του ευρύτερου κοσμολογικού κύκλου.[83] Στην κατεύθυνση αυτή μπορεί να ερμηνευτεί τόσο η απόδοση των τροχών του θρόνου-άρματος του Αλέξανδρου ως αστρικών μοτίβων στην κεντρική παράσταση του δίσκου, όσο και η απεικόνιση αστρικών μοτίβων σε χρυσό δαχτυλίδι που βρέθηκε στη Θεσσαλονίκη, με κεντρική παράσταση την ουράνια πτήση του Αλέξανδρου, χρονολογημένο την εποχή της δυναστείας των Αγγέλων.[84] Αξίζει ακόμη να επισημανθεί πως στον δίσκο του Ερμιτάζ ο προσωποποιημένος ήλιος στο άρμα του απεικονίζεται στο κορυφαίο μετάλλιο πάνω από την κεφαλή του Αλέξανδρου. Σύμφωνα με τους συμβολισμούς του Πλάτωνα, ο ήλιος ταυτίζεται με την *ιδέα του αγαθού*, δηλαδή την πηγή της γνώσης και της αλήθειας.[85] Και πάλι ο πλατωνιστής Ψελλός μας παρέχει ένα ακόμη κλειδί ερμηνείας της παράστασης της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου στον δίσκο του Ερμιτάζ, με βάση ένα ποίημα που μας παραδίδεται ως δικό του, με τον τίτλο *ὅτι τά κινήματα τῆς ψυχῆς ἐοίκασι ταῖς τῶν οὐρανίων κινήσεσι*. Σύμφωνα με τους στίχους του ποιήματος, ο ήλιος

«ηνίοχου νου» που τιθασεύει με τη λογική τα πάθη της ψυχής χρησιμοποιεί και ο αυτοκράτορας Μανουήλ Β' Παλαιολόγος για να νουθετήσει το γιο και διάδοχό του Ιωάννη Η' στις *Υποθήκες Βασιλικής Αγωγής* (*P.G.* 156, σ. 341).

[79] Βλ. επιστολή του Ψελλού «Προς τον Πρωτοσύγκελλο»: *Οὐκ ἀγνοεῖς μέν γάρ ὅσοι ἐρεῖν βούλομαι, ἐρῶ ὅμως. Μέχρις ἄν μετά τοῦ σώματος ἡμῶν ἡ ψυχή ζῇ, ἴση πως τοῖς πᾶσι δοκεῖ, ἀπαλλαγεῖση δε ἡ ῥοπή τοῖς μέν φιλοσοφήσασιν, ἄνω, τοῖς δέ ἀφιλοσόφως ζήσασι, κάτω…..Ἔγωγ' οὖν μαργαρίτη σοι πάλαι ἀπείκαζον τήν ψυχήν…νῦν δέ ὅλην ὁρῶ, οὐ τῶν στιγμάτων μόνον ἀπηλλαγμένη, ἀλλά καί ἀκριβῶς ἐσφαιρωμένη καί πρός θεόν πεμπομένην.* (Σάθας 1876, σ. 237). Για τον Ψελλό προϋπόθεση της μέθεξης του ανθρώπου στο αγαθό, προϋπόθεση της αναγωγής στο Θεό, πάντα με τη δική Του χάρη και συνεργεία, είναι η αρετή. Μάλιστα, ξεχωρίζει από το πλατωνικό έργο τις αρετές της οσιότητας, της δικαιοσύνης και της φρόνησης (βλ. περισσότερα σε Ψωματάκη 2018, σ. 252-267).

[80] Παρόμοιες αναφορές κάνει ο Ψελλός και για τον πνευματικό άνθρωπο, ο οποίος, με φτερά πνεύματος, ανεβαίνει προς τη γνώση των απείρων (Ψωματάκη 2018, σ. 129, 217).

[81] Στο δίσκο του Ερμιτάζ το μοτίβο του ιδανικού ηγεμόνα αναπαρίσταται με την κεντρική απεικόνιση του «βασιλέως Αλεξάνδρου», καθώς και τις μικρότερες στα περιμετρικά μετάλλια του ηγεμόνα πάνω στον αετό και του ένθρονου βασιλιά—το πιθανότερο του Δαβίδ—με το μουσικό όργανο. Μάλιστα η εικόνα του αποθεωμένου ηγεμόνα πάνω στον αετό φαίνεται πως παραπέμπει και στην περιγραφή του θανάτου του Αλέξανδρου και της ανάληψης της ψυχής του, σύμφωνα με τη *Διήγηση του ψευδο-Καλλισθένη*, όπως ήδη διαπιστώθηκε (βλ. και υποσημείωση 59. Επιπλέον, θα πρέπει να αναρωτηθούμε, αν η εικόνα του Δαβίδ με το μουσικό όργανο αποτελεί μια αλληγορία της θεωρίας του Πλάτωνα για τη μουσική ως βοήθημα για την κατάκτηση της ψυχικής αρμονίας και την τελείωση του «καλού και αγαθού ανθρώπου» (*Τίμαιος* 47 d-e, 88 e).

[82] Για τον Πλάτωνα, κάπου εκεί στον ουρανό τοποθετείται και ο τόπος των δίκαιων ψυχών, ο πλατωνικός παράδεισος: *αἱ δέ* (ενν. *ψυχαί*) *εἰς τοὐρανοῦ τινά τόπον ὑπό τῆς δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὐ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου* (*Φαίδρος* 249 a-b).

[83] Σε κύκλο αποδίδεται ο Αλέξανδρος και στο πινάκιο του Ίνσμπουργκ καθώς και στο Pala d' Oro του Αγίου Μάρκου Βενετίας. Για τους Πυθαγόρειους και τον Πλάτωνα με το τέλειο σχήμα του κύκλου αποδίδεται η θεία ψυχή, βλ. Κουρούδης (2019, σ. 797, 800, 812).

[84] Για την περιγραφή του δαχτυλιδιού βλ. Chidiroglou (2013, σ. 274–275). Είναι ακριβώς η απεικόνιση των αστρικών συμβόλων που παραπέμπει στην ουράνια πτήση του Αλέξανδρου και όχι σε μια παράσταση του ευρύτερου μοτίβου του *Πότνιου Θηρών*.

[85] *Πολιτεία* VI 508 a–509 b.

συμβολίζει τον νου, η σελήνη, μισή στο φως και μισή στο σκοτάδι, την ψυχή και η γη το σώμα, τη σάρκα.[86] Στην παράσταση του Ερμιτάζ η σελήνη απεικονίζεται δίπλα στον ήλιο και η γη στον αντίποδά του, κάτω από τον ιπτάμενο Αλέξανδρο, ο οποίος αιωρείται ακριβώς μεταξύ ήλιου και γης.[87]

Συν τοις άλλοις, ο βυζαντινός φιλόσοφος αυτοκράτορας, που ταυτίζεται με τον Αλέξανδρο στην παράσταση της ουράνιας πτήσης, προσεγγίζει το θείο, σύμφωνα και με την πλατωνική θέση για τον φιλόσοφο και την ενάρετη ψυχή,[88] χάρη στις τέσσερις αρχαιοελληνικές αρετές και μάλιστα ως αρματηλάτης σε άνοδο στον ουρανό, με βάση ένα ακόμη εντυπωσιακό ρητορικό σχήμα του Θεοδώρου Προδρόμου προς τιμήν του Ιωάννη Β' ή του Μανουήλ Κομνηνού.[89]

Γενικότερα φαίνεται πως υπήρχε ένα παραδεδομένο βυζαντινό ρητορικό σχήμα εξύμνησης του ηγεμόνα και προβολής της αξίας του, το οποίο τον παρομοίαζε με τον ήλιο και συσχέτιζε τις αρετές του, που ήταν αυτές του πλατωνικού *φιλοσόφου βασιλιά*, με την κατάκτηση του ουρανού μέσα σε ιπτάμενο άρμα. Ο συσχετισμός της αρετής με τον ουρανό προβάλλεται και στο πρότυπο ηγεμόνα που αφήνει ως παρακαταθήκη στο γιο του και διάδοχο Ιωάννη Β' ο αυτοκράτορας Αλέξιος Α' Κομνηνός. Μάλιστα, στην έμμετρη αυτή σύνθεση προβάλλεται ο βασιλιάς ως ενδεδειγμένο πρότυπο των υπηκόων με βάση τις χριστιανικές αρχές.[90] Απτό παράδειγμα του συσχετισμού του ενάρετου *φιλόσοφου βασιλιά* με τον αρματηλάτη Ήλιο της ουράνιας τάξης αποτελεί και η εικόνα που περιγράφει ένας ανώνυμος Έλληνας εξόριστος αξιωματούχος ανάμεσα στα 1139-1145 για τον

---

[86] *Τῶν πρωτοτύπων οὐρανοῦ κινημάτων /καί τῶν ἐν αὐτῷ προσφυῶν παθημάτων /εὕρης παρ' ἡμῖν εἰκόνας κεκρυμμένας. Ὁ νοῦς γάρ ἡμῶν, οἷα λαμπρός φωσφόρος, /τόν ἥλιον πως εἰκονίζει πανσόφως. /Τῆς δ' αὖ σελήνης ἐστίν ἡ ψυχή τύπος. /Ὁ μέν γάρ, κάλλιστος, ὡς φωστήρ μέγας, /ὅλος διαυγής ἐστιν ἀστραπηβόλος. /Ψυχή δε, προσπεσοῦσα σώματος φύσει, /ἐξ ἡμισείας ὥσπερ αυγάζει μόνον. /Τό μέν γάρ, εἰς νοῦν προσφυῶς ἀνηγμένον, /φωτός μετέσχεν, ὥσπερ αὐγάζει μόνον. /Τό δ' αὖ γε, πρός αἴσθησιν ἐμπεσόν κἄτω, /καί φωτός ἡμοίρασε καί σκότους γέμει. […] Κἀκεῖ μέν ἐστι γῆ, σελήνη, φωσφόρος, /ψυχή δέ καί σάρξ ὥδε καί νοῦς προσφόρως. /Ἐν οὖν πρός ἕν πως ἀντίθες, πλήν ευλόγως, /πρός ἥλιον νοῦν, σῶμα πρός γῆν εὐθέτως…/ψυχή δέ, τυγχάνουσα μέση τῶν δύο, /τό μέν τέτευχε φωτός, ὡς νοῦ πλησίον, /τό δ' οὐ τέτευχεν, ἐγγύς οὖσα σωμάτων.* (*P.G.* 122, 1075–1076).

[87] Ένα στοιχείο που αξίζει να προσεχθεί ιδιαίτερα, είναι πως, με βάση την αυθεντική διήγηση του επεισοδίου στη βυζαντινή διασκευή L (βλ. υποσημείωση 46), ο Αλέξανδρος με τους γρύπες του ανυψώθηκε τόσο πολύ, που είδε τη γη σαν έναν μακρινό δίσκο. Ουσιαστικά δηλαδή—και με μια σύγχρονη περισσότερο οπτική—ξεπέρασε τον ουράνιο θόλο και βγήκε στο εγγύς διάστημα, πετυχαίνοντας την πλήρη θέαση του κόσμου. Για τον σύγχρονο ειδικά αναγνώστη, εδώ, ίσως, κρύβεται και το κλειδί της γοητείας της ουράνιας πτήσης, πέρα από τις πλατωνικές προεκτάσεις της: με αυτήν ο Αλέξανδρος κατακτά όχι απλά τον ουρανό, αλλά και το εγγύτερο κομμάτι του σύμπαντος γύρω από τη γη, ως ένας πρώιμος εξερευνητής του διαστήματος. Βέβαια, ο Αλέξανδρος έστρεψε το βλέμμα του στη γη και όχι σε αυτά που βρίσκονται πέρα από τον ουρανό, όπως επισημαίνει ο Πλάτων στον *Φαίδρο*.

[88] *Θεαίτητος* 176, *Συμπόσιον* 212, *Φαίδων* 81a, *Φαίδων* 115a, *Πολιτεία* VI 500d: *θείῳ δή καί κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιος τε και θεῖος εἰς τό δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται […] αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὁρᾶ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη καί ἰδίᾳ καί δημοσίᾳ τιθέναι καί μή μόνον ἑαυτόν πλάττειν […].*

[89] *Εἰσάκουσὸν μου, βασιλεῦ, τῆς δούλης νέας Ῥώμης, /…/ ἐπίβηθι τοῦ δίφρου /καί λάμπρυνόν μου τάς ὁδούς τῇ θείᾳ σου προόδῳ. / ἔχεις μέν ἕτερον ἐντός ἅρμα λαμπρόν και θεῖον, / τάς τέσσαρας τῶν ἀρετῶν τάς γενικάς καί πρώτας, / δικαιοσύνην, φρόνησιν, ανδρείαν, σωφροσύνην, / δι' ὧν καί μέχρις οὐρανῶν αὐτῶν ἐπελαφρίζῃ / καί φθάνεις εἰς τάς ἄντυγας τάς ὑπερουρανίους.* (σε Horander 1974, σ. 215). Για το φιλόσοφο αυτοκράτορα με αναγωγή στον ουρανό, βλ. και το εγκώμιο του Ευθυμίου Μαλάκη προς το Μανουήλ Κομνηνό (1161): «Εσείς, που ανήκετε στον κύκλο του αυτοκράτορα….γνωρίζετε τη σοφία του, πως στη διαλεκτική υπερβαίνει τον Σέξτο και τον Πύρρο των παλαιών εποχών… Αν γίνει αναφορά στο ζήτημα της ψυχής, πρώτος υπενθυμίζει τις θεωρίες του Φαίδωνα και του Καλλία και όλη τη συζήτηση που έγινε στον κύκλο του Σωκράτη περί της ψυχής και του Θεού. Έπειτα, φτάνοντας στο Μωυσή, εισάγει το δόγμα της θεϊκής πνοής. Ανέρχεται στους ουρανούς με τους αρχαίους φιλοσόφους και το θεωρεί έργο Θεού» (Magdalino 2008, σ. 735–736).

[90] Βλ. στ. 239-241: *ἄκουε Παύλου καί διδάσκου καί μάθε, / ἀφ' οὗ μαθών δίδασκε τούς ὑπηκόους / ἐκ πράξεων σῶν, ἐκ λόγων, ἐκ τῶν τρόπων […].* Βλ. και στ. 40-43: *ἀλλ'οὐ βροτῶν ἄρχοντα σεμνῶν Αὐσόνων /δόξῃ τραφέντων καί σαφῶς ἐλευθέρων, / ὧν ἀρετῆς ὕψωμα καί πόνων ἄθλα /ὑπέρ τόν εὐρύν οὐρανόν μετ' αἰθέρα […]* («*Ἀλεξίου Κομνηνοῦ φιλομήτορος αὐτοκράτορος Ἰωάννη πορφυρογεννήτῳ νικητῇ αὐτοκράτορι φιλοπάτορι τῷ εὐπάτορι τῷ τούτου υἱῷ τελευταῖα νουθετήματα καί διατάγματα*» (Maas 1913, σ. 348–369).

Νορμανδό ηγεμόνα του, τον Ρογήρο Β.'[91] Διαπιστώνεται ακόμα στην έμμετρη αυτή παράκληση του Έλληνα αξιωματούχου πως περιγράφεται μια εικόνα της *τάξης* του ιδανικού ηγεμόνα που μπορεί να παραλληλιστεί με την πλατωνική κοσμοθεωρία του *Τίμαιου* και την παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου πάνω στον δίσκο του Μουσείου Ερμιτάζ.[92]

Θα μπορούσε ο Μιχαήλ Ψελλός, πλατωνικός φιλόσοφος, πολιτικός άνδρας, που κυριάρχησε με τη σκέψη και τη δράση του τον 11ο αιώνα και συνδιαμορφωτής της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, να είναι και ο εμπνευστής της παράστασης της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου; Όσο και αν στο παρόν άρθρο παρουσιάζονται τεκμήρια, που θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν σε μια τέτοια υπόθεση, η πρωιμότερη του Ψελλού χρονολόγηση ορισμένων βυζαντινών παραστάσεων της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου στον 10ο αιώνα και η σύνδεση της εμφάνισής της με την άνοδο της μακεδονικής δυναστείας—πάντα σύμφωνα με την ως τώρα έρευνα—δεν μας επιτρέπουν να κινηθούμε προς αυτή την κατεύθυνση, όσο γοητευτική και αν φαίνεται. Θα πρέπει ίσως να αναζητήσουμε έναν άλλο διανοητή του 10ου αιώνα, αν και η πρόταση του Ψελλού δείχνει να επιβεβαιώνει αυτό που πιθανόν κάποιος άλλος πρώτος συνέλαβε. Άλλωστε ο ίδιος ο Ψελλός ομολογεί πως αρέσκεται να χρησιμοποιεί αλληγορικά τους «ελληνικούς μύθους».[93]

Συμπερασματικά, στη βυζαντινή γραμματεία ο Μέγας Αλέξανδρος προβλήθηκε ως παράδειγμα ενάρετης συμπεριφοράς, σύμφυτης με τα χριστιανικά διδάγματα. Αντίστοιχα, στη βυζαντινή πολιτική φιλοσοφία ο Μέγας Αλέξανδρος, ως το πρότυπο του βυζαντινού αυτοκράτορα, προβλήθηκε ως παράδειγμα ενάρετου, φιλόσοφου βασιλιά, μια προβολή, που βρήκε την καλλιτεχνική της έκφραση στην παράσταση της ουράνιας πτήσης, που συμβολίζει την αποθέωση της εξουσίας του *πιστοῦ ἐν Χριστῷ* αυτοκράτορα. Παράλληλα η παράσταση αυτή εξεικόνισε και τη βυζαντινή θεολογική αντίληψη της σωτηρίας της ενάρετης ψυχής και της κερδισμένης για τον κάθε πιστό αθανασίας στη βασιλεία των Ουρανών,[94] μέσα από το παράδειγμα της ύψωσης στον ουρανό του

---

[91] Στους στίχους 1612-1657 της έμμετρης παράκλησης του ανώνυμου Έλληνα αξιωματούχου περιγράφεται η εικόνα με τις προσωποποιημένες αρετές και αξίες—αρχαιοελληνικές και χριστιανικές—να περιστοιχίζουν το Ρογήρο: Σοφία, Δικαιοσύνη, Ορθοδοξία, Ειρήνη, Ανδρεία, Ελπίδα, Αγαθοεργία, Αγάπη, Πίστη. Επιπρόσθετα, στους στίχους 1334, 1377-1381, 1545 γίνεται παρομοίωση του Ρογήρου Β' με τον Ήλιο και αναφέρεται ο Νορμανδός ηγεμόνας ως *διφρηλάτης τοῦ πόλου* (αρματηλάτης του ουρανού) και τονίζεται πως γίνεται τέτοιος ψηλώνοντας το νου του και βλέποντας καθημερινά προς τα πάνω (Βάσσης, Πολέμης 2016, σ. 166, 170 , 186-187, 194-199).

[92] στ. 1544-1549: (σε αυτήν την κορώνα, αν κοιτάξει κανείς προσεκτικά)…*φωστῆρα* (σημ. τον ήλιο) *νῦν μέν ὄψεται κυδρούμενον /επιδίφριον, τῶ στέφει κεκασμένον, / ὑπηρετοῦντας τῶδε μήνην,* (σημ. η σελήνη), *αστέρας, /αιῶνας, ἔτη καί καθ' είρμόν τον χρόνον, /καιρούς τέ μᾶλλον, μῆνας, αὐτάς ἡμέρας…»* (Βάσσης & Πολέμης 2016, σ. 186-189).

[93] *«Τούς δέ παρ' Ἕλλησι μύθους οὐδ' ἐπαυσάμην τούτοις αλληγορῶν. Οἱ δέ με καί οὕτως ἀνθέλκουσι καί σπαράττουσι τῆς ἐμῆς μόνης γλώττης ἐρῶντες καί τῆ ψυχῆς ὡς περιττότερόν τι τῶν ἄλλων εἰδυίας»* (Σάθας 1876, σ. 61).

[94] Παράβαλε και την ερμηνεία της ανάληψης του ίδιου του Χριστού και του προφήτη Ηλία από τον Άγιο Αθανάσιο ως σύμβολο της νίκης κατά του θανάτου και της εξασφάλισης της αθανασίας για τον άνθρωπο: *«..ἡ δέ παροῦσα πανήγυρις πρός οὐρανόν ἀνάγει τόν ἄνθρωπον, καί τάς ἐν τῆ γῆ διατριβάς ἀλλάξασα, τον οὐρανόν βατόν τοῖς ἀνθρώποις ἐργάζεται* [….](με το θαύμα της ανάληψης ο Θεός)…*θάνατον ἀνθρώπων ἡττώμενον ἔδειξε, καί θνητήν φύσιν ἐδίδασκεν ὅρους ἀθανασίας ἐκδέχεσθαι*..[….]*καί παρῆν Ἠλίας νικητής κατά τοῦ θανάτου καλούμενος ὅς… πυρός ὀχήματι ἐπιβάς παραδόξῳ πτήσει καί δρόμῳ κάτω καταλιμπάνει τόν θάνατον… Ἀνελήφθη γάρ Ἠλίας ὡς εἰς τόν οὐρανόν, καί κέκραγεν ἡ Γραφή τό θαῦμα…» («Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων»* 1965, σ. 297, 299). Οπωσδήποτε σχετική με το ρόλο του ενάρετου ηγεμόνα έναντι των υπηκόων είναι και η αντίστοιχη παρομοίωση του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Μονομάχου με τον προφήτη Ηλία που κάνει ο Ψελλός σε μια μεταφορά σχετική με τις αρετές του: *«…τοῖς τε νέφεσιν ἐπιτάξας αὖθις γεννᾶν, ὥς περ τις Ἠλίας τόν οὐρανόν κεκλεισμένον ἠνέῳξας, καί θάλασσαν νέων χαρίτων ἀκηράτων δημιουργήσας…»* (Σάθας 1876, σ. 108). Τον ίδιο ρόλο του σωτήρα των ανθρώπων με την άνοδό τους στον ουρανό περιγράφει για τον Άγιο Δημήτριο ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης σε μια εντυπωσιακή εικόνα στο *Εγκώμιο* που έγραψε προς τιμήν του: *«…ὡς μή μόνον αὐτοί πρός τῷ ἀνωτάτῳ πάντων θεῷ εἶναι, ἀλλά καί ἑτέρους ὑπέρ γῆς κουφίζειν* […..] *καί τόν οὐρανόν ἀνθρώπων γέμοντα….ὅπου ἀνιπτάμενοι ὡς εἰ καί οὐρανοπολῖται τινές γίνονται αἰθεροβατοῦντες ἄνθρωποι. Εἰ*

εξομοιούμενου με απόστολο του Θεού ηγεμόνα, χάρη στη χρηστή συμπεριφορά του και στην ενάρετη φύση του.[95] Η αντίληψη αυτή συνυφαίνεται με μια πλατωνικών καταβολών κοσμοθεωρία, στην οποία η μίμηση ως χρέος ηθικής βελτίωσης διαδραματίζει κυρίαρχο ρόλο.[96] Εν τέλει φαίνεται πως στην παράσταση αυτή έχουμε μια εντυπωσιακή καλλιτεχνική έκφραση της βυζαντινής ρητορικής και κοσμοαντίληψης,[97] μια σύζευξη της αρχαιοελληνικής, πλατωνικής φιλοσοφίας με τη χριστιανική αντίληψη της σωτηρίας της ψυχής μέσα στο πλαίσιο της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, μια καλλιτεχνική αλληγορία του ρόλου και της θέσης του βασιλέως μεταξύ του ουράνιου και του επίγειου κόσμου (σχήμα 1). Η τοποθέτηση της παράστασης στον διάκοσμο των εκκλησιών επιβεβαιώνει τον θεολογικό και διδακτικό χαρακτήρα της, η επιλογή της ως κύριας διακόσμησης διπλωματικών δώρων φανερώνει την πολιτική σημασία της και η φιλοτέχνηση της μικρογραφικά εν είδει φυλακτού αποκαλύπτει τον ενισχυμένο συμβολισμό της χάρη στην ταύτιση του βυζαντινού αυτοκράτορα με τον ιδρυτή της κοσμοκρατορίας και σημείο αναφοράς για την ταυτότητα, την καταγωγή και τον πατριωτισμό των βυζαντινών Ελλήνων, τον Μέγα Αλέξανδρο.[98]

δέ καί ὡς ἐπί σωτηρίου ἱππασίας μεταρσιοῦνται οἱ λυόμενοι, συνέποχοι δοκοῦντες εἶναι τῷ ῥυομένῳ μάρτυρι…» (Tafel 1832, σ. 174.64-80).

[95] Είναι χαρακτηριστική σε μια επιστολή του η αναφορά του Ψελλού στον Κωνσταντίνο Μονομάχο ως «δικός μου βασιλιάς και θεός που κάλυψε τον ουρανό με την αρετή του». Συνεχίζοντας ο Ψελλός τονίζει πως ο Μονομάχος *[…] ἐπί τοῦ μετεώρου τούτου καί ἀπείρου τυγχάνων υψώματος, βλέπεις καί πρός ἡμᾶς…οὕς αὐτός ἔπλασας καί ἐζώωσας καί τῶ σῶ ἐμψύχωσας ἐμφυσήματι.* Εδώ ο Ψελλός αποδίδει στο Μονομάχο το ρόλο του παιδαγωγού των υπηκόων φιλόσοφου βασιλιά, για να τονίσει στη συνέχεια την ανάγκη μίμησης του Χριστού: *Ἀλλ ὄντως τόν σόν θεόν καί βασιλέα μιμῆ, ὅς καί οὐρανούς ἔκλινε δι' ἡμᾶς καί κατέβη, καί τάς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐβάστασε, και τάς νόσους ἰάσατο…ἦ γάρ οὐχί καί σύ, ὥσπερ ἀπ' οὐρανοῦ …συγκαταβαίνεις ἡμίν…και τά ἡμέτερα θεραπεύεις παθήματα…λόγῳ μόνῳ ὥσπερ ὁ σός Ἰησοῦς;* (Σάθας 1876, σ. 359-360). Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να σημειωθεί πως για βυζαντινούς διανοητές, όπως ο Μιχαήλ Ψελλός, η ανθρώπινη φύση αδυνατεί να κατακτήσει τη θεϊκή ουσία: *Τοσοῦτον ἀκατάληπτον ὄντως ἐστί τό θεῖον, ὅτι κἂν πάσας ἀρετάς τις κατορθώση πόνοις, κἂν ὑψωθῆ προς οὐρανούς τοῖς ἐναρέτοις τρόποις κἀντεῦθεν σύνεγγυς θεοῦ νομίση καθεστάναι, ἔξω τυγχάνει πόρρωθεν τῆς θεϊκῆς οὐσίας* (ποιήματα Μιχαήλ Ψελλού, σε Τριαντάρη 2002, σ. 34).

[96] Για την πλατωνική μίμηση και τη σημασία της αντιστοίχισης των πλατωνικών ιδεών με τα αισθητά απεικάσματά τους βλ. Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006, σ. 130-131).

[97] Κανένα στοιχείο δεν ήταν τυχαίο ως προς τον τρόπο απεικόνισής του στη βυζαντινή τέχνη, με την οποία οι Βυζαντινοί εξέφραζαν σημαντικές ιδέες και νοήματα (Kalavrezou 2014, σ. 105). Επιπλέον, η σύγχρονη έρευνα καταλήγει στη θέση ότι στο Βυζάντιο υπήρχε άμεση σχέση μεταξύ των κειμένων και των καλλιτεχνικών παραστάσεων. Ο Magdalino (2008, σ. 748-749) διαπιστώνει συσχετισμό θεμάτων και περιεχομένου ανάμεσα στις απεικονίσεις των έργων τέχνης και στις λογοτεχνικές περιγραφές εγκωμίων, ποιημάτων και επιγραμμάτων προς τιμήν του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού. Η A. Cameron επίσης διαπιστώνει ότι υπάρχει στενή σχέση μεταξύ της ρητορικής και της εικαστικής τέχνης. Παρατηρεί ακόμα πως στο Βυζάντιο η τέχνη, ιδιαίτερα των εικόνων, έγινε είδος θρησκευτικής εξήγησης με εικαστικούς όρους (Cameron 2017, σ. 173, 178). Το ίδιο θα μπορούσε να προταθεί και για την παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου. Η Τριαντάρη (2002, σ. 77) παρατηρεί πως η σύζευξη του θρησκευτικού και του πολιτικού αισθήματος στην προσωπικότητα του αυτοκράτορα αποδόθηκε με ικανοποιητικό τρόπο από τους συγγραφείς των κατόπτρων ηγεμόνων. Εδώ προτείνεται πως αυτή η σύζευξη θεολογίας και φιλοσοφίας, θρησκευτικού και πολιτικού αισθήματος, μπόρεσε να συντελεστεί και στην τέχνη, στην παράσταση της ουράνιας πτήσης του Αλέξανδρου. Άλλωστε, ο ίδιος ο Ψελλός αποδεδειγμένα χρησιμοποιούσε ένα έργο τέχνης, συγκεκριμένα ένα αρχαίο άγαλμα ενός κοιμώμενου Έρωτα προκειμένου να διδάξει σε κάποιον μαθητή του στο αυτοκρατορικό περιβάλλον – πιθανόν το μετέπειτα αυτοκράτορα Μιχαήλ Ζ' Δούκα (1071-1078) – τις πλατωνικές θέσεις για τον έρωτα και τις νεοπλατωνικές για την κίνηση των ψυχών και την ένωση με το ύψιστο θείο (Αγγελίδη 2009, σ. 23-25). Πρόσφατη μελέτη τεκμηριώνει την επίδραση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας—πυθαγόρειας και πλατωνικής—σε βυζαντινά ψηφιδωτά και παραστάσεις μέσω κοσμολογικών συμβόλων, όπως ο κύκλος και η κισίδα (βλ. Κουρούδης 2019, σ. 795-820).

[98] Ενδεικτική η αναφορά του Μανουήλ Χρυσολωρά προς τον αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγο, καλοκαίρι του 1414: *Μεμνώμεθα οἵων ἀνδρῶν ἔκγονοι γεγόναμεν, εἰ μέν βούλοιτό τις λέγειν τῶν προτέρων καί ἀρχαιοτέρων, λέγω δή τῶν πρεσβυτάτων καί παλαιῶν Ἑλλήνων….τῶν μετ' ἐκείνους γενομένων ἡμῖν προγόνων, τῶν παλαιῶν Ρωμαίων, ἀφ' ὧν νῦν ὀνομαζόμεθα…ὥς τε καί τήν ἀρχαίαν ὀνομασίαν σχεδόν ἀποβαλεῖν. μᾶλλον δέ ἄμφω τούτω τῶ γένει ἐφ' ἡμῖν δήπου συνελήλυθε καί εἴτε Ἕλληνας βούλοιτο τίς λέγειν εἴτε Ρωμαίους, ἡμεῖς ἐσμέν ἐκεῖνοι καί τήν Ἀλεξάνδρου δέ καί τῶν μετ' ἐκείνων ἡμεῖς σώζομεν διαδοχήν* (Πατρινέλης & Σοφιανός 2001, σ. 117). Μετάφραση: «Ας θυμηθούμε ποιανών ανδρών απόγονοι γίναμε, αν κάποιος θα ήθελε να αναφερθεί στους προγενέστερους και αρχαιότερους, αναφέρομαι λοιπόν εγώ στους πρεσβύτατους παλαιούς Έλληνες… και σε αυτούς, που κοντά σε εκείνους, έγιναν επίσης πρόγονοί μας, στους παλαιούς Ρωμαίους, απ' τους

Σχήμα 1: Συμβολισμοί και ερμηνεία της παράστασης της ουράνιας πτήσης του Μεγάλου Αλεξάνδρου στο Βυζάντιο (εικόνα: σχέδιο βυζαντινού ανάγλυφου με παράσταση ουράνιας πτήσης Μεγάλου Αλεξάνδρου, 12ος αιώνας, σήμερα στη βόρεια πρόσοψη του ναού του Αγίου Μάρκου Βενετίας, Max Van Berhem, *Amida,* Heidelberg 1910, σ. 350).

Βιβλιογραφία

(πλην άλλων χωρίων αρχαίων συγγραφέων και φιλοσόφων, βλ. σώμα υποσημειώσεων).

Αγγελίδη, Χριστίνα Γ. 2009. Ένα άγαλμα του Έρωτα και η ερμηνεία του τον 11ο αιώνα. *Αρχαιολογία και Τέχνες* 110.23-25.

Ανάστος, Μίλτων. 1978. Πνευματικός Βίος και Πολιτισμός Πρωτοβυζαντινών Χρόνων, *Ιστορία Ελληνικού Έθνους*, τόμος Ζ΄, σελ. 308–353.

Βασιλικοπούλου, Αγνή. 1999. Ο Μέγας Αλέξανδρος των Βυζαντινών. Οι βυζαντινοί επίγονοι του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Στο *Αρχαία Μακεδονία. Έκτο Διεθνές Συμπόσιο*, Πρακτικά, Τόμος 2, 1303-1315. Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.

οποίους ως σήμερα ονομαζόμαστε …έτσι ώστε να έχουμε σχεδόν αποβάλει την αρχαία μας ονομασία. Μάλλον όμως η καταγωγή μας έγκειται καί στα δύο αυτά γένη προγόνων και είτε Έλληνες θα ήθελε να τους πει κάποιος είτε Ρωμαίους, εμείς είμαστε εκείνοι και εμείς κρατάμε από τον Αλέξανδρο και τους διαδόχους του». Σχετικά με τον Αλέξανδρο ως αναφορά ταυτότητας και επίκλησης πατριωτικού περιεχομένου στο Βυζάντιο και την ξεκάθαρη θεώρησή του ως Έλληνα εθνοτικά από τους βυζαντινούς συγγραφείς βλ. συνοπτικά συμπεράσματα σε Κουγιουμτζόγλου (2016, σ. 338- 341) και Κουγιουμτζόγλου (2017, σ. 28-33).

Βάσσης, Ιωάννης & Ιωάννης Πολέμης. 2016. *Ένας Έλληνας εξόριστος στην Μάλτα του Δωδέκατου Αιώνα, -Το ποίημα του Ελληνικού Κώδικα της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Μαδρίτης 4577.* Αθήνα: Κανάκη.

Bengston, Hermann. 1991. *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδος.* Μετάφραση: Αντρέα Γαβρίλη. Αθήνα: Μέλισσα.

Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων 1965: Αγίου Αθανασίου, *Λόγος εις την ανάληψιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού, «Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων»* 36ος τόμος. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Cameron, Averil. 2017. *Η αξία του Βυζαντίου.* Μετάφραση: Πέτρος Γεωργίου. Αθήνα: Πατάκη.

Chidiroglou, Maria. 2013. Gold Ring, λήμμα 156 συνοδευτικού καταλόγου της έκθεσης "Heaven and Earth – Art of Byzantium from Greek Collections", Anastasia Drandaki, Demetra Papanikola-Bakirtzi, Anastasia Tourta (επιμ.), 274-275. Athens: Ministry of Culture and Sports, Benaki Museum.

Даркевич, Владислав Петрович. 2015. *Путями Средневековых Мастеров,* (Βλαντισλάβ Πετρόβιτς Νταρκέβιτς, «Οι δρόμοι των αριστοτεχνών του μεσαίωνα»), Μόσχα, URSS.

Delvoye, Charles. 1988. *Η Βυζαντινή Τέχνη.* Αθήνα: Παπαδήμα.

Dennis, George. T. 1994. *Michaelis Pselli orationes panegyricae*. Stuttgart: Teubner, πρωτότυπο κείμενο: http://stephanus.tlg.uci.edu

Dennis, George. T. 1977. The Letters of Manuel II Palaeologus Corpus Fontium Historiae Byzantinae. *Series Washingtonensis 8.* Washington.: Dumbarton Oaks, πρωτότυπο κείμενο σε http://stephanus.tlg.uci.edu.

Festa, Nicolaus. 1898. *Theodori Ducae Laskaris Epistulae CCXVII,* Φλωρεντία: G. Carnesecchi e figli.

Galavaris, George. 1989. Alexander the Great Conqueror and Captive of Death: His Various Images in Byzantine Art. *RACAR: revue d'art canadienne / Canadian Art Review* 16(1).12-18, 74-77.

Heisenberg, August. 1905. Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige: Eine mittelgriechische Legende, *Byzantinische Zeitschrift* 14.160-233.

Horander, Wolfram. 1974. *Theodoros Prodromos Historische Gedichte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Hunger, Herbert. 1987. *Βυζαντινή Λογοτεχνία, τόμος Α΄.* Μετάφραση: Λίνος Μπενάκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (πρωτότυπη έκδοση Βιέννη, 1978).

Jenkins, James Heald, Vasileios Laourdas & Cyril A. Mango. 1954. Nine orations of Arethas from Cod. Marc.gr 524. *Byzantinischer Zeitschrift* 47.

Juanno, Corinne. 2015. *Το Μυθιστόρημα του Αλέξανδρου - Γέννηση και Μεταμορφώσεις.* Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Jugie, Martin, Louis Petit, Xénophon A. Siderides (επιμ.). 1936. Τῷ ὑψηλοτάτῳ καί πανευτυχεστάτῳ δεσπότη κῦρ Κωνσταντίνῳ τῷ Παλαιολόγῳ, επιστολή του Σχολάριου στον Κωνσταντίνο. Στο *Oeuvres completes de Georges (Gennadios) Scholarios,* τ. 7, Paris: Maison de la bonne presse, πρωτότυπο κείμενο από http://stephanus.tlg.uci.edu/

Kalavrezou, Ioli. 2014. The Marvelous Flight of Alexander. Στο *Medieval Greek Storytelling. Fictionality in Byzantium.* Panagiotis Roilos (επιμ.), 103–114. Mainzer Veroffentlichungen zur Byzantinistik 12. Wiesbaden: Harrassowitz.

Κάλφας, Βασίλης & Γιώργος Ζωγραφίδης. 2006. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: ΙΝΣ.

Καλλισθένης. 2005. *Βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος.* Μετάφραση: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος.

Καραλής, Βρασίδας. 1992. *Μιχαήλ Ψελλός, Χρονογραφία*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Αθήνα: Άγρωστις.

Κιουσοπούλου, Τόνια. 2008. *Βασιλεύς ή Οικονόμος – Πολιτική Εξουσία και Ιδεολογία πριν την Άλωση.* Αθήνα: Πόλις.

Κουγιουμτζόγλου Δημήτριος. 2017. Ο Μέγας Αλέξανδρος στην Ιδεολογία του Βυζαντινού Ελληνισμού. *Πρακτικά Συνεδρίου Σ.Α.Φ.Ε.Μ. «Μέγας Αλέξανδρος – Η σφραγίδα του στην Ιστορία»*, 13-84. Κάδμος.

Κουγιουμτζόγλου, Δημήτριος. 2016. *Ο Μέγας Αλέξανδρος του Ελληνισμού: Αρχαιότητα, Βυζάντιο, Νεότερη και Σύγχρονη Ελλάδα,* Καβάλα: Σαΐτα. <http://www.saitapublications.gr/2016/11/ebook.209.html>

Κουκουλές, Φαίδων. 1955. *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός,* τ. ΣΤ.' Αθήνα: Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών.

Κουρούδης, Κωνσταντίνος. 2019. Κοσμολογικά Σύμβολα στη Βυζαντινή Ζωγραφική –στοιχεία επίδρασης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σε ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης και της ευρύτερης περιοχής της Μεσογείου. Πρώτη προσέγγιση. *Πρακτικά του Γ΄ Επιστημονικού Συμποσίου «Βυζαντινή Μακεδονία»*, 795–820. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Λάμπρος, Σπυρίδων. 1926. *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά 3*, Αθήνα.

Λάμπρος, Σπυρίδων. 1911. *Ο Μαρκιανός κῶδιξ 524, Νέος Ελληνομνήμων* 8.1-59, 123-192.

Maas, Paul. 1913. Die Musen des Kaisers Alexios I. *Byzantinische Zeitschrift* 2.348–369.

Magdalino, Paul. 2008. *Η αυτοκρατορία του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού 1143-1180.* Μετάφραση: Αγλαΐα Κασδάγλη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Μανωλέσσου, Ελένη Γ. 2011. *Μεσαιωνική γλυπτική της Θήβας και συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της πόλης*, Διδακτορική Διατριβή, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Migne, Jacques-Paul. 1857-1866. *Patrologia cursus completus: series Greaca,* 161 τόμοι, Παρίσι.

Miller, Emmanuel. 1857. *Manuelis Philae Carmina.* Παρίσι: Αυτοκρατορικό τυπογραφείο.

Nikitin, Dmitry, Yulia Balakhanova, Mikhail Khimin. 2012. Russian Antiquity: A Romance with Alexander the Great. Στο *Alexander the Great – 2000 Years of Treasures*, συνοδευτικός τόμος της ομώνυμης έκθεσης στο Australian Museum, 69-77. Sidney: Australian Museum – The State Hermitage Museum.

Παϊδάς, Κωνσταντίνος. 2005. *Η Θεματική των Βυζαντινών «Κατόπτρων Ηγεμόνος» της Πρώιμης και Μέσης Περιόδου.* Αθήνα: Γρηγόρη.

Paribeni, Andrea. 2006. Portraits of Alexander in Byzantium and in the West during the Middle Ages. Στο *Images of a Legend*, 71-98. Ρώμη: Gangemi.

Πατρινέλης, Χρήστος Γ. & Δημήτριος Ζ. Σοφιανός. 2001. *Μανουήλ Χρυσολωρά, Λόγος προς τον αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο,* Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Regel, Vasilij. 1892. *Fontes Rerum Byzantinarum,* τ. 1, Rhetorum saeculi XII orationes politicae. Ediderunt W. Regel et N. Novossadsky. Petropoli.

Σάθας, Ν. Κωνσταντίνος. 1876. *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, - τ. Ε΄,* Βενετία: Τύποις του Φοίνικος.

Schmidt, Victor Michael. 1995. *A Legend and its Image: the Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art,* έκδοση Ε, Groningen: Forsten.

Steppan, Thomas. 2001. *Πινάκιο με παράσταση Ανάληψης Μεγάλου Αλεξάνδρου,* λήμμα στο συνοδευτικό κατάλογο «Το Βυζάντιο ως Οικουμένη» της έκθεσης «Ώρες Βυζαντίου», Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού και εκδόσεις Καπόν.

Sternbach, Leo. 1887. *Gnomologicum Vaticanum e codice Vaticano Graeco 743,* (κείμενο και σχόλια). Βερολίνο: De Gryuter, (ανατύπωση 1963), πρωτότυπο κείμενο σε http://stephanus.tlg.uci.edu/.

Stoneman, Richard. 1991. *The Greek Alexander Romance*. London: Penguin. ελληνική έκδοση: 1993. *Μέγας Αλέξανδρος: Θρύλος - Μύθος - Ιστορία,* Αθήνα: Λιβάνη.

Σοφιανός, Δημήτριος. 2008. *Βυζάντιο, Ρωμαϊκή και Ελληνική Παράδοση. Χριστιανισμός και Ορθοδοξία.* Αθήνα: Ιερά Μονή Μεγάλου Μετεώρου.

Tafel, Th. 1832. *Eustathii Opuscula.* Φραγκφούρτη: Schmerber.

Tarn, William W. 2014. *Ο Αλέξανδρος πίσω από το Μέγα.* Μετάφραση: Μάρκος Δραγούμης, επιστημονική επιμέλεια-εισαγωγή: Μιλτιάδης Β. Χατζόπουλος. Αθήνα: Καθημερινή.

Tartaglia, Luigi. 1990. *Teodoro II Duca Lascari, Encomio dell' Imperatore Giovanni Duca, Speculum*. *Contributi di Filologia Classica* Naples: M. D' Auria, http://stephanus.tlg.uci.edu

Tartaglia, Luigi. 1980-1981. *L' opuscolo De subiectorum in principem officiis di Theodoro II Lascaris, Δίπτυχα 2*, σελ. 196-209, πρωτότυπο κείμενο σε http://stephanus.tlg.uci.edu/

Trumpf, Jürgen. 1974. *Vita Alexandri Regis Macedonum*, Stutgardiae: Bibliotheca Teubneriana.

Τσουγκαράκης, Δημήτρης. 1996. (Εισαγωγή –Μετάφραση –Σχόλια), *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν*, γ΄ έκδοση, Αθήνα: Κανάκη.

Τριαντάρη, Σωτηρία. 2002. *Οι Πολιτικές Αντιλήψεις των Βυζαντινών Διανοητών.* Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος.

Τριβυζαδάκης Νικόλαος. 2005. *Απεικονίσεις του Αλέξανδρου στη βυζαντινή τέχνη,* Κύρια Μεταπτυχιακή Εργασία, Α.Π.Θ., Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας–Αρχαιολογίας, Τομέας Βυζαντινής Αρχαιολογίας, Θεσσαλονίκη.

Wagner, Wilhelm. 1881. *Trois Poemes Grecs Du Moyen - Age*, Berlin: S. Calvary.

Чумакова. Т. В. 2014. *Сюжет Вознесение Александра Македонсково на Небо в Древнерусской Культуре,* («Το θέμα της *Ανάληψης του Μεγάλου Αλεξάνδρου στον Ουρανό* στον αρχαίο (μεσαιωνικό) ρωσικό πολιτισμό»), вестник санкт-петербургского университета. серия 17, Вып.2, σε ηλεκτρονική μορφή στη διεύθυνση www.academia.edu (25.11.2014).

Ψωματάκη, Ελένη. 2018. *Μιχαήλ Ψελλού Μυσταγωγία*. Θεσσαλονίκη: Δαίδαλος.

Zanetto, Joseph. 1985. *Theophylacti Simocatae epistilae,* Leipzig: Teubner. Πρωτότυπο κείμενο σε http://stephanus.tlg.uci.edu.

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ-ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ ΘΕΟΔΩΡΟΥ Β' ΛΑΣΚΑΡΗ

Θεοφάνης Μελίδης
Δρ. Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Ο Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρης υπήρξε μια ιδιαίτερη και σχετικά υποτιμημένη, από την επιστημονική βιβλιογραφία, περίπτωση λογίου της ύστερης βυζαντινής περιόδου. Ο επικεφαλής της αυτοκρατορίας της Νίκαιας (1254-1258) μέσα από το πολύπλευρο και μακροσκελές έργο του, άφησε το αποτύπωμα μίας πρωτότυπης, κατά την άποψη μας σκέψης, τόσο στον τομέα των επιστημών και της φυσικής φιλοσοφίας, όσο και σε αυτόν της πολιτικής φιλοσοφίας. Η θέση του στην κορυφή της κοινωνικής ιεραρχίας, οι ιδιαίτερες πολιτικές συνθήκες που είχαν διαμορφωθεί εκείνο το χρονικό διάστημα στην αυτοκρατορία της Νίκαιας, η μόρφωση που εξέλαβε από τους μεγαλύτερους δασκάλους της εποχής του, όπως ο Νικηφόρος Βλεμμύδης, καθώς και η αμφιλεγόμενη προσωπικότητα του, συνετέλεσαν στη διαμόρφωση των πολιτικών του ιδεών. Το παρόν άρθρο εξετάζει τις βασικές πτυχές της πολιτικής του σκέψης, προχωρώντας στην ανάδειξη των στοιχείων εκείνων που καταδεικνύουν τόσο τις βασικές του επιρροές, όσο και την όποια διαφορετικότητα που την χαρακτηρίζει σε σχέση με την παραδοσιακή βυζαντινή πολιτική ιδεολογία.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ Πολιτική σκέψη, αυτοκράτωρ, Πλάτωνας, Αριστοτέλης, Βυζαντινή πολιτική ιδεολογία, ελιτισμός

Ο Θεόδωρος Β΄Λάσκαρης ήταν γιος του αυτοκράτορα Ιωάννη Δούκα Βατάτζη. Η παρουσία του στον θρόνο της Νίκαιας υπήρξε βραχύβια, διάρκειας τεσσάρων μόλις χρόνων (1254-1258), λόγω του πρόωρου θανάτου του από μία ανίατη ασθένεια. Το έργο ωστόσο, που άφησε στους πνευματικούς του επιγόνους, υπήρξε ιδιαίτερα πολύπλευρο και σημαντικό εξαιτίας της ενασχόλησης του με πολλούς και διαφορετικούς τομείς της ανθρώπινης σκέψης, όπως η φιλοσοφία, η θεολογία, τα μαθηματικά και οι φυσικές επιστήμες.

Στο παρόν άρθρο θα ασχοληθούμε με τη συνοπτική περιγραφή διαφορετικών εκφάνσεων της πολιτικής σκέψης του φιλοσόφου αυτοκράτορα, όπως αυτή καταμαρτυρείται από την ιδιαίτερα μακροσκελή αλληλογραφία του, που περιέχει επιστολές που απευθύνονται τόσο προς τον αγαπημένο του δάσκαλο, Νικηφόρο Βλεμμύδη, όσο και προς άλλα σημαίνοντα πρόσωπα της εποχής του.

Θα ξεκινήσουμε την ανάλυση της πολιτικής σκέψης του Θεοδώρου Β' με ένα απόσπασμα από την 1η επιστολή του προς τον Νικηφόρο Βλεμμύδη. Αναφέρει στην επιστολή αυτή ο φιλόσοφος αυτοκράτορας:

> *Οἱ μάλιστα τῶν βροτῶν τιμῶσιν ἀεὶ τὰ μὴ τίμια διὰ τὸ εἶναι συμφυῶς τοῦτοις τὸ ὑλικόν. Ὅπου γὰρ ῥέπουσιν οἱ πολλοὶ, κατ' ἀλήθειαν οὐκ ἔστι τὸ τίμιον. ἐπειδὴ πρὸς τὴν ὕλην οἱ πλείους βλέπουσι καὶ διὰ τοῦτο αὐτοι ὁρῶσι τὰ ὑλικὰ καὶ μὴ τίμια…*[99]

[99] Festa (1898, σ. 1).

Στην πρώτη του επιστολή προς τον πνευματικό του δάσκαλο ο Θεόδωρος Β' καταφέρεται εναντίον της γνώμης των πολλών, θεωρώντας πως η πλειονότητα των ανθρώπων δρα σύμφωνα με το ιδιοτελές και προσωπικό της συμφέρον, αφού η φυσική τους ροπή προς τα υλικά πράγματα δεν τους επιτρέπει κάτι καλύτερο, σε αντίθεση με μία μικρή μειοψηφία πνευματικών και αγαθών ανθρώπων, η οποία έλκεται απο τον λόγο και το πνεύμα.[100]

Η απαξίωση προς την πλειοψηφία και ο θαυμασμός του για τη μικρή μειοψηφία «εκλεκτών» ανθρώπων, αποκαλύπτει ένα απο τα βασικότερα χαρακτηριστικά της πολιτικής του σκέψης, που δεν είναι άλλο απο τον πνευματικό και πολιτικό του ελιτισμό. Η πίστη του στην ιδέα αυτή, η οποία χαρακτηρίζεται τόσο από πλατωνικές, όσο και απο χριστιανικές επιρροές, φανερώνει επίσης την αποστροφή του για την οποιασδήποτε μορφής έκφραση της πολιτικής βούλησης της πλειοψηφίας, κάτι το οποίο είναι απόλυτα φυσικό, λαμβάνοντας υπόψη το ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο της εποχής του. Το ενδιαφέρον συμπέρασμα στο οποίο θα μπορούσε να καταλήξει κάποιος είναι ότι, έστω και σε θεωρητικό επίπεδο, διαφαίνεται από τον φιλόσοφο αυτοκράτορα μία συμπάθεια προς την πνευματικότητα και την αγαθοσύνη των ολίγων, κάτι το οποίο σε πολιτικό επίπεδο φέρνει τη σκέψη του πιο κοντά στην πλατωνική αριστοκρατία του πνεύματος, παρά στην δεσποτική απολυτότητα της βυζαντινής μοναρχίας.

Το όνομα του Πλάτωνα έχει συνδεθεί περισσότερο από κάθε άλλο με τις απαρχές της χριστιανικής θρησκείας, κάτι που όπως πληροφορούμαστε από τους μελετητές της ύστερης αρχαιότητας, δεν ήταν καθόλου τυχαίο· πολλά από τα στοιχεία της φιλοσοφίας του μεταλαμπαδεύτηκαν στη ρητορική των πρώιμων απολογητών, τόσο της χριστιανικής φιλοσοφίας, όσο και των υπολοίπων μονοθεϊστικών θρησκειών.[101] Ο Πλάτων υπήρξε ένας από τους βασικότερους πυλώνες φιλοσοφικής σκέψης των λογίων του Βυζαντίου, καθ'όλη τη διάρκεια της ύπαρξης του Βυζαντίου και κυρίως από την εποχή της πλήρους εκχριστιανοποίησης του. Οι επιρροές της πλατωνικής σκέψης, αν και έπαιξαν υποδεέστερο ρόλο στη φιλοσοφική σκέψη του Θεοδώρου Β,' σε σχέση με αυτές του Αριστοτέλη, υπάρχουν παντού στο έργο και στην σκέψη του φιλοσόφου αυτοκράτορα, είτε μέσω της χριστιανικής οδού, είτε στην αυθεντική τους μορφή. Κατά την άποψη μας, η βασικότερη επιρροή της πλατωνικής σκέψης στην πολιτική και φιλοσοφική σκέψη του Θεοδώρου Β' δεν είναι άλλη από την εξύψωση της φιλοσοφικής γνώσης ως του ορθότερου εργαλείου διακυβέρνησης. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, όπως ο Θεός «διατάζει» τη φύση να λειτουργεί με τον ορθότερο τρόπο, έτσι και ο φιλόσοφος ηγεμόνας οφείλει να πράττει το ίδιο στο πλαίσιο της διακυβέρνησης της πόλης.[102] Σύμφωνα με τον Θεόδωρο Β,' ο Θεός αποτελεί τον εγγυητή της τάξης και της ισορροπίας, που διέπει τα φυσικά πράγματα. Το έργο αυτό στο πλαίσιο της αυτοκρατορικής διακυβέρνησης οφείλει να επιτελέσει ο φιλόσοφος αυτοκράτορας, ο οποίος, όπως ακριβώς ο Θεός με την «επιστημονική» χείρα του διοικεί τον κόσμο,[103] έτσι και αυτός πρέπει να διοικήσει την αυτοκρατορία του. Ο Θεόδωρος Β' φαίνεται ότι δίνει ακόμη μεγαλύτερη σημασία στην επιστημονική κατάρτιση και στην πρακτική και οικονομική σκέψη ως απαραίτητα εφόδια με τα οποία πρέπει να είναι «εξοπλισμένος» ένας αυτοκράτορας.

---

[100] Festa (1898, σ. 1).
[101] Ferguson (2003, σ. 335).
[102] Fraenkel (2012, σ. 39).
[103] Festa (1898, σ. 19).

Μία άλλη σημαντική διαφορά, που παρατηρεί κάποιος ανάμεσα στους δύο διανοητές είναι η αντίληψη που έχουν ως προς το θέμα των ανθρώπων, που υφίστανται τις συνέπειες της *ἄνωθεν* εξουσίας, των «πολιτών» δηλαδή του Πλάτωνα και των «υπηκόων» του Θεοδώρου Β.' Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, για τη μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων οι αρχές, οι πράξεις της, τα πιστέυω της και οι θεσμοί, που έχει αναπτύξει, στερούνται φιλοσοφικής θεμελίωσης. Γι'αυτό τον λόγο δεν πρέπει να περιορίζεται σε μία ανελέυθερη ζωή τυφλής υπακοής στους θεϊκούς νόμους, καθ'ότι ο σκοπός των θεϊκών νόμων είναι η δημιουργία μίας κοινωνίας ελεύθερων ανθρώπων, που ενσαρκώνει το ιδανικό της πόλης των φιλοσόφων στο πλαίσιο πάντοτε των ορίων του επιτρεπτού, που ορίζει η ανθρώπινη φύση.[104] Η αντίληψη του Θεοδώρου Β,' εκτός από την πλήρη απαισιοδοξία, που τη χαρακτηρίζει ως προς την ανικανότητα και επιφανειακότητα της μεγάλης πλειοψηφίας των ανθρώπων, είναι ξεκάθαρη ως προς την εξιδανίκευση της σιδηράς πειθαρχίας και της απόλυτης υποταγής ως τις βασικότερες αρχές, που πρέπει να διέπουν τις σχέσεις μεταξύ του άρχοντα και του αρχόμενου. Ανατρέχοντας στις επιστολές του Θεοδώρου Β΄ προς τον διδάσκαλό του Νικηφόρο Βλεμμύδη, είμαστε σε θέση να αντλήσουμε πολλά στοιχεία, τόσο σε σχέση με την εξιδανίκευση της σκληρότητας, όσο και της σιδηράς πειθαρχίας.

> *διττῶν καὶ γὰρ ὄντων πραγμάτων, τοῦ ἄρχοντός τε καὶ ἀρχομένου φημί, οὐδὲν τούτοις γενήσεται πρὸς συγγένειαν, ἢ ὅπερ ἐστὶ μεσότης τῶν ἀμφωτέρων· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ τῶν ἄκρων ψαύειν τῶν ἑαυτοῦ καὶ τὰ ἀμφότερα τῇ συμφυΐᾳ ἑνοῦν·*[105]

Στο συγκεκριμένο απόσπασμα η προσοχή μας εστιάζεται στην επισήμανση του διαφορετικού τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνονται τα πράγματα ο άρχων, δηλαδή αυτός που έχει την εξουσία, και ο δέκτης της εξουσίας αυτής εν προκειμένω είτε ο υπήκοος της αυτοκρατορίας της Νίκαιας σε σχέση με τον αυτοκράτορα, είτε ο άνθρωπος που προέρχεται από τα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα. Κατά συνέπεια, ο αρχόμενος αποτελεί αντικείμενο καταπίεσης και εκμετάλλευσης από τους άρχοντες, την ανώτερη δηλαδή κοινωνική τάξη της υστεροβυζαντινής περιόδου.

Η διαμάχη του Θεοδώρου Β΄ με την τάξη των αρχόντων, των αριστοκρατών δηλαδή της εποχής του, υπήρξε ιδιαίτερα έντονη, κάτι που, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οδήγησε τον φιλόσοφο αυτοκράτορα στην ανάδειξη ανθρώπων από τα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα[106] και στην θεωρητικοποίηση εώς ενα βαθμό της αποδόμησης των παραδοσιακών σχέσεων αλληλεξάρτησης και εξουσίας.

Από την άλλη πλευρά, η με αντιθετικό τρόπο επισήμανση της διαφορετικότητας της σκέψης του άρχοντα και του αρχόμενου, μας θυμίζει την κοινωνιολογική προσέγγιση των φιλοσόφων του Διαφωτισμού και της σύγχρονης εποχής, που καταλήγει στην προσέγγιση της θεωρίας της υποκειμενικότητας μέσω ενός φαινομενολογικού τύπου συλλογισμό.[107] Ο συλλογισμός αυτός φαίνεται ότι βασίζεται στη δική του εμπειρία από τη ζωή. Η παράθεση εκ μέρους του της διαφορετικότητας των συμφερόντων των κοινωνικών τάξεων μας δείχνει ότι έχει γνώση της ταξικότητας της κοινωνίας στην οποία ζει. Το γεγονός αυτό τον απομακρύνει από τη—χριστιανικής

[104] Fraenkel (2012, σ. 39).
[105] Festa (1898, σ. 29).
[106] Finlay (1854, σ. 412).
[107] Øverenget (2001, σ. 1.)

προέλευσης—αταξική κοσμοαντίληψη και φέρνει τη σκέψη του ένα βήμα πιο κοντά σε φιλοσόφους της νεότερης εποχής, όπως ο Karl Marx και ο Max Webber.[108] Ο Θεόδωρος Β,' λειτουργώντας με όρους φιλοσοφικούς και σε πρώιμο στάδιο κοινωνιολογικούς, προσπαθεί με ορθολογικό τρόπο να εξηγήσει τις κοινωνικές σχέσεις της εποχής του.

> *...διὸ δή, εἴπερ διὰ τὸ συνεισφέρεσθαι ἡμᾶς εἰς τὴν τῶν πολλῶν ἐπιμέλειαν ἄκριτοι διεκρίθημεν, ἐάσωμεν τὸ χρειῶδες καὶ οἰκειωθῶμεν τῷ ἀναγκαίῳ· ὅπερ καὶ δίκαιον.*[109]

Προχωρώντας στην ανάγνωση της 32η επιστολής του Θεοδώρου Β' μπορούμε να διακρίνουμε τον ξεκάθαρο τρόπο με τον οποίο ο φιλόσοφος-αυτοκράτορας τοποθετείται σχετικά με τη διαχείριση των κρατικών υποθέσεων, δηλαδή τη γενικότερη πολιτική του κατεύθυνση απέναντι στα πράγματα. Ο Θεόδωρος Β' έχει την άποψη σε σχέση με τα πολιτικά πράγματα ότι αυτό το οποίο είναι χρήσιμο και αναγκαίο είναι ταυτόχρονα και δίκαιο. Με άλλα λόγια, εμφανίζεται ως θιασώτης της εξιδανίκευσης της πρακτικότητας και της χρησιμότητας, δόγμα το οποίο έχουμε ήδη διαπιστώσει ότι εφαρμόζει ως προς την γενικότερη συμπεριφορά σχετικά με τα πνευματικά, αλλα και τα υλικής φύσεως θέματα, που είναι δυνατόν να προκύψουν.

Αυτή ακριβώς η εξιδανίκευση της αναγκαιότητας και η ταύτισή της με το δίκαιο μας θυμίζει αρκετά τις νεότερες σχολές πολιτικής φιλοσοφίας, οι οποίες δεν βασίζονται στις παραδοσιακού τύπου—ηθικοχριστιανικής προελεύσεως—πολιτικές αρετές, αλλα στην εκάστοτε πολιτικοκοινωνική πραγματικότητα, καθώς και στις αναγκες που δύνανται να υπάρξουν. Το κατά πόσο δηλαδή κάτι είναι δίκαιο σχετίζεται με τη χρησιμότητα και την αναγκαιότητα του και όχι με κάποιους γραπτούς ή άγραφους κανόνες ηθικής. Η πολιτική σκέψη του Θεοδώρου Β,' πράγμα το οποίο δύναται να διαπιστωθεί τόσο απο το συγκεκριμένο, όσο και από άλλα αποσπάσματα που έχουμε συναντήσει στην αλληλογραφία του, διακατέχεται από την εξιδανίκευση τόσο της οικονομίας, όσο και της χρησιμότητας και της πρακτικότητας σχετικά με την κυβερνητική διαχείριση των πραγμάτων της αυτοκρατορίας.

Η εφαρμογή της πολιτικής αυτής, η οποία ως βάση της έχει το χρήσιμο και το αναγκαίο, πρέπει να γίνεται με σιδερένια πυγμή (*ῥάβδω σιδηρᾷ*), ώστε να επιτυγχάνεται η απαραίτητη πειθαρχία ανάμεσα στον ηγέτη και τους υπηκόους του, κάτι που ισχύει και ως γενικότερος κανόνας άσκησης της εξουσίας. Τα στοιχεία αυτά και κυρίως η λογική σκέψη από την οποία πηγάζουν μας επιτρέπουν να υποθέσουμε οτι η πολιτική σκέψη του Θεοδώρου Β' προσεγγίζει τη σχολή του πολιτικού ρεαλισμού, η οποία—σύμφωνα με τον Ashley J. Tellis—κινείται γύρω απο προσωπικότητες όπως ο Θουκυδίδης και ο Νικολό Μακιαβέλι. Μέσω αυτής της διαδικασίας της επιστημονικής εξέλιξης οδηγηθήκαμε από τον πολιτικό ρεαλισμό των δύο τελευταίων στον επιστημονικό ρεαλισμό της σύγχρονης εποχής.[110]

Ολοκληρώνοντας τη συνοπτική περιγραφή μας σε σχέση με την πολιτική σκέψη του Θεοδώρου Β,' θα προχωρήσουμε στην επισήμανση κάποιων γενικών χαρακτηριστικών, που στοιχειοθετούν κατά τη γνώμη μας την πολιτική σκέψη του φιλοσόφου-αυτοκράτορα, χρησιμοποιώντας δύο αποσπάσματα απο τις επιστολές του. Το πρώτο στοιχείο σχετίζεται με τις

---

[108] Saunders (2006, σ. 2).
[109] Festa (1898, σ. 42).
[110] Tellis (1996, σ. 5).

προσφωνήσεις των επιστολών του Θεοδώρου Β.' Εάν κάποιος ανατρέξει στις προσφωνήσεις των επιστολών του φιλοσόφου αυτοκράτορα, θα παρατηρήσει ότι σε αρκετές απ' αυτές γίνεται χρήση του όρου «εντελέχεια» σε συνάρτηση πάντοτε με τον όρο «βασιλεία». Για παράδειγμα σε μία επιστολή του προς τον Πάπα της Ρώμης Αλέξανδρο Δ,' ο Θεόδωρος Β' αναφέρει τα εξής: *Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν κυρὸν Ἀλεξανδρον Δ΄ πάπαν Ρώμης μετὰ τὴν <τῆς> βασιλείας ἐντελέχειαν·*.[111] Το δεύτερο στοιχείο αναφέρεται με τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο σε μία από τις επιστολές του: *…ὃς δὲ γε τὴν γνῶσιν οἶδε καὶ τὸ πρᾶγμα τεθεώρηκε καὶ τὴν τοῦ τέλους ἐντελέχεια, ὄνησιν ἀριστοκράτιστον οἶδε τῆς Αὐσονικῆς κραταρχίας…*[112]

Προτού συνοψίσουμε το σκεπτικό μας, καλό θα ήταν να αναφέρουμε ότι, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει από την έρευνα μας στο έργο του φιλοσόφου αυτοκράτορα, ο Θεόδωρος Β,' λειτουργώντας με αρκετή συνέπεια ως προς την αριστοτελικότητα της σκέψης του, δεν είναι φειδωλός, όταν πρόκειται για τη χρησιμοποίηση του αριστοτελικής προελέυσεως όρου «εντελέχεια» σε πάμπολες των περιπτώσεων, είτε αυτή έχει να κάνει με τη λειτουργία του φυσικού κόσμου, είτε με την επιστήμη και με την πολιτική κοινωνία. Η πίστη του Θεοδώρου Β' στην εντελέχεια, δηλαδή στην τελεολογία των φυσικών πραγμάτων, ταυτίζεται με τον τρόπο με τον οποίο ο Σταγειρίτης αντιλαμβανόταν τη δημιουργία και την φυσική εξέλιξη των όντων: *…ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια*.[113]

Στο πρώτο απόσπασμα ο Θεόδωρος Β' συνδέει τη βασιλεία, την αυτοκρατορική δηλαδή μορφή διακυβέρνησης με την εντελέχεια, δίνοντας της μ' αυτόν τον τρόπο έναν αριστοτελικής προέλευσης «σκοπό» και προορισμό. Στο δεύτερο απόσπασμα φαίνεται ότι συνδέει τον αριστοτελικής προέλευσης όρο «εντελέχεια» με την ίδια την ύπαρξη και την τελεολογία της αυτοκρατορίας, εφόσον δεχθούμε ότι με τον όρο *Αυσονική κραταρχία* αναφέρεται στο ίδιο το Βυζαντινό κράτος.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε λαμβάνοντας υπόψη μας τα δύο παραπάνω αποσπάσματα είναι ότι στην πολιτική σκέψη του Θεοδώρου Β' συνυπάρχουν στοιχεία τόσο της παραδοσιακής βυζαντινής πολιτικής θεολογίας ή αυτοκρατορικής θεολογίας, όσο και στοιχεία αριστοτελικής θεώρησης, κάτι που δείχνει ότι η σκέψη του φιλοσόφου αυτοκράτορα διαφοροποιείται μερικώς από τα παραδοσιακά βυζαντινα σχήματα, που έχουν τις ρίζες τους αποκλειστικά και μόνο στη χριστιανική πολιτική ιδεολογία, που είναι στενά συνδεδεμένη με την πολιτική θεολογία του Ευσέβιου.

Βιβλιογραφία

Bekker, Immanuel. 1837. *Aristotelis Opera.* Oxford: Oxford University Press.

Festa, Nicola. 1898. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*. Firenze: Tipographia G. Carnesecchi.

Ferguson, Everette. 2003. *Backgrounds of Early Christianity*. Michigan: Eerdmans.

Fraenkel, Carlos. 2012. *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Finlay, George. 1854. *History of the Byzantine and Greek Empires from 716 to 1453*, 2 vols. London: William Blackwood and Sons.

Øverenget, Einar. 2001. *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*. Dordrecht: Springer.

[111] Festa (1898, σ. 200).

[112] Festa (1898, σ. 255).

[113] Bekker (1837, σ. 412).

Saunders, Peter. 2006. *Social Class and Stratification*. London: Routledge.
Tellis, Ashley. 1996. Reconstructing Political Realism, The Long Road to Scientific Research. *Security Studies* (5).3-94.

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΗ: ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΦΡΑΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ «ΒΑΣΙΛΙΚΟΣ ΚΛΗΘΕΙΣ ΑΝΔΡΙΑΣ»

Ιωάννης Ψωμάκης
Υπ. Δρ. Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Το παρόν άρθρο επιχειρεί μια αδρομερή διερεύνηση του υστεροβυζαντινού πολιτικού στοχασμού μέσα από το ηγεμονικό κάτοπτρο του 14ου μ. Χ. αιώνα με τον τίτλο *Ὁποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*. Πρόκειται για την παράφραση του *Βασιλικοῦ Ἀνδριάντος* του βυζαντινού λογίου του 13ου μ. Χ. αιώνα Νικηφόρου Βλεμμύδη, η οποία μελετάται σε αντιπαραβολή προς τα κλασικά κείμενα του αρχαιοελληνικού πολιτικού στοχασμού, προκειμένου να καταδειχθεί η επικοινωνία μεταξύ των δύο ελληνικών «κόσμων», αρχαίου και βυζαντινού. Ο λόγος απευθύνεται στον μαθητή του Βλεμμύδη και αυτοκράτορα της Νίκαιας, Θεόδωρο Β' Λάσκαρη, με σκοπό να μεταδώσει ο δάσκαλος στον νεαρό τότε ηγεμόνα τις βασικές αρχές της χρηστής διακυβέρνησης. Μέσα από την εξέταση της εν λόγω πραγματείας γίνεται εύκολα αντιληπτή η πρόσληψη τόσο της πλατωνικής πολιτικής, όσο και της αριστοτελικής ηθικής στη σκέψη του βυζαντινού φιλοσόφου, ο οποίος προσαρμόζει με τρόπο γόνιμο και δημιουργικό την κλασική πολιτική θεωρία στο πλαίσιο της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας. Συγχρόνως, το κείμενο του Βλεμμύδη καθίσταται—ενταγμένο στη μακραίωνη παράδοση των βυζαντινών ηγεμονικών κατόπτρων—ένα ακόμα αντιπροσωπευτικό δείγμα παραγωγής πολιτικού στοχασμού στο Βυζάντιο.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: πολιτική φιλοσοφία, βυζαντινή ιδεολογία, ηθική & θρησκεία, πλατωνισμός, αριστοτελισμός

1. Εισαγωγή

Ένα περιορισμένου ενδιαφέροντος, ελάχιστα μελετημένο, αλλά και ιδιαιτέρως παρεξηγημένο κεφάλαιο στην ιστορία της πολιτικής σκέψης αποτελεί αυτό της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας. Ταυτισμένο απόλυτα στην κοινή συνείδηση με θεοκρατικές αντιλήψεις και απολυταρχικές ιδέες, το βυζαντινό πολιτικό μοντέλο τοποθετείται θεωρητικά στον αντίποδα της αρχαιοελληνικής κλασικής πολιτικής θεωρίας, απαρχής του ελεύθερου κοινωνικοπολιτικού στοχασμού. Ορισμένες μάλιστα κρίσεις επιφανών βυζαντινολόγων για τον πολιτικό στοχασμό στο Βυζάντιο αποβαίνουν υπερβολικά υποτιμητικές, όπως αυτή του Τζον Μπάγκνελ Μπιούρι (J. B. Bury), ο οποίος εσφαλμένα, όπως θα δούμε, υποστηρίζει ότι

> *ενώ η Δύση ήταν γόνιμη σε ιδέες και θεωρίες που αποκαλύπτουν μεγάλο πλούτο δημιουργικής φαντασίας, στην Ανατολή οι άνθρωποι δεν απασχολούνταν καθόλου με στοχασμούς γύρω απ' την ιδέα της αυτοκρατορίας.*[1]

Στο παρόν μελέτημα θα επιχειρηθεί να προβληθεί όσο το δυνατό εναργέστερα το επίπεδο του κοινωνικό-πολιτικού προβληματισμού, που χαρακτηρίζει ως ένα βαθμό τη βυζαντινή πνευματική παραγωγή. Συγχρόνως θα επιδιώξουμε να φωτίσουμε εκείνη την πτυχή της βυζαντινής πολιτικής σκέψης, που αποδεικνύει ικανοποιητικά τον ιδεολογικό ιμάντα, που συνδέει την κλασική και βυζαντινή πολιτική θεωρία και διατηρεί ανοιχτό τον δίαυλο επικοινωνίας των δύο ελληνικών «κόσμων», αρχαίου και μεσαιωνικού. Η διαμεσολάβηση θα επιχειρηθεί μέσα από τη σκέψη και το έργο μιας επιφανούς μορφής της υστεροβυζαντινής περιόδου του 13ου αιώνα, του φιλοσόφου και

[1] Πρόκειται για άποψη του Μπιούρι πάνω στο έργο του Τζέιμς Μπράις (J. Bryce) *The Holy Roman Emprire,* Macmillian co, βλ. σχ. Bury (1910, σ. 38).

δασκάλου Νικηφόρου Βλεμμύδη. Πρόκειται για προσωπικότητα, που κόσμησε με την παρουσία και το πνεύμα του το ουμανιστικό κίνημα,[2] το οποίο άνθησε στην τελευταία φάση της βυζαντινής ιστορίας και ιδιαίτερα στο κράτος της Νίκαιας.

2. Το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο δράσης του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Στο σημείο αυτό κρίνεται απαραίτητη μια μικρή ιστορική παρέκβαση για την πληρέστερη κατανόηση του κοινωνικοπολιτικού πλαισίου της εποχής. Το κράτος της Νίκαιας (1204-1261) αποτέλεσε το ισχυρότερο από τα ελληνικά κρατίδια που προέκυψαν μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το 1204 και ουσιαστικά κατέστη ο πολιτικός κληρονόμος της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας με απώτερο σκοπό την ανακατάληψη και ανασύσταση της άλλοτε κραταιάς αυτοκρατορίας. Ο στόχος εντέλει επετεύχθη εν μέρει περίπου μισό αιώνα αργότερα, το 1261, με την ανακατάληψη της λατινοκρατούμενης Κωνσταντινούπολης από την παλαιολόγεια δυναστεία (Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος, 1259-1282).[3] Σε αυτό το ιστορικό, πολιτικό και ιδεολογικό περιβάλλον ο Νικηφόρος Βλεμμύδης καλείται από τον τότε αυτοκράτορα της Νίκαιας Ιωάννη Δούκα Βατάτζη, πατέρα του Θεόδωρου Β' Λάσκαρη, να συμβάλει στην τόνωση της πνευματικής στάθμης του νέου κράτους.[4]

Πνεύμα ευρυμαθές, χαρισματικός δάσκαλος και προσωπικότητα, που ισορροπεί ανάμεσα στην πίστη και τον ορθολογισμό, ο Βλεμμύδης σπούδασε σε βάθος τα κλασικά γράμματα. Αντλεί την επιστημοσύνη του από τον Αριστοτέλη και την πολιτική του σκέψη από τον Πλάτωνα, γι' αυτό και ο πολύς Β. Ν. Τατάκης υποστηρίζει ότι ο Βλεμμύδης δεν είναι ούτε αριστοτελικός, ούτε πλατωνικός, αλλά νεοπλατωνικός φιλόσοφος.[5] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Βλεμμύδης θέλησε κυρίως να είναι δάσκαλος και μάλιστα με αποστολή την αγωγή του ιδανικού βασιλέα-φιλοσόφου. Σε ό,τι αφορά την πολιτική του σκέψη, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι καθίσταται πλατωνικός στις γενικές αρχές της θεωρίας του και αποβαίνει αριστοτελικός στις ειδικές λεπτομέρειες υλοποίησής της.

---

[2] «Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάπτωση, η πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα όσο στους δύο αυτούς θλιβερούς αιώνες […]. Ήταν εποχή τολμηρών και πολυμαθών φιλοσόφων με κορωνίδα τον πιο πρωτότυπο από όλους τους βυζαντινούς λογίους, το Γεώργιο Γεμιστό ή Πλήθωνα», βλ. σχ. Runciman (1991, σ. 22) · «Το 1204 η Κωνσταντινούπολη κατακτήθηκε και λεηλατήθηκε από τους σταυροφόρους της Τέταρτης Σταυροφορίας […]. Το Βυζάντιο φτάνει στο τέλος της ύπαρξής του μέσα σ' ένα έντονο αναγεννησιακό κίνημα […]. Ο βυζαντινός ανθρωπισμός, που αγγίζει τώρα το απόγειό του, παρουσιάζει μια χτυπητή αναλογία με το σύγχρονό του ιταλικό ανθρωπισμό: πιστεύει στη βιωσιμότητα του κλασικού πολιτισμού και των επιστημών, όπου και αναζητά την πλήρη μόρφωση του πνεύματος. Οι εκπρόσωποί του ασχολούνται τώρα πιο σοβαρά με τις επιστήμες, θεωρώντας με τρόπο πιο ανεξάρτητο την αξία της επιστημονικής γνώσης», βλ. σχ. Τατάκης (1977, σ. 213-214).

[3] «Κάτω από αυτό το φως θα πρέπει να εξετάσουμε την ιδεολογία της Αυτοκρατορίας της Νίκαιας, που περισσότερο από κάθε άλλο ελληνικό κράτος, προερχόμενο από το διαμελισμό της Αυτοκρατορίας το 1204, αποτελεί τον φυσικό συνεχιστή της παλιάς Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, όχι μόνο εξαιτίας της άμεσης γειτνίασής της με την Κωνσταντινούπολη, αλλά κυρίως εξαιτίας της καθαρά κωνσταντινουπολίτικης καταγωγής των διανοουμένων της και των κυβερνητών της», βλ. σχ. Γλύκατζη-Αρβελέρ (2014², σ. 131-132) · επίσης βλ. σχ. Καραγιαννόπουλος (2001⁴, σ. 225-237, 281-315).

[4] «Ο αυτοκράτορας Ιωάννης Βατάτζης (1225-1254) ιδρύει στη Νίκαια μια σχολή φιλοσοφίας, με επικεφαλής πρώτα τον Εξαπτέρυγο και ύστερα τον Νικηφόρο Βλεμμύδη […]. Εκτός αυτού, ο Βατάτζης ίδρυσε και βιβλιοθήκες στις μεγάλες πόλεις της Αυτοκρατορίας του […]», βλ. σχ. Τατάκης (1977, σ. 213-214)· «Οι σπόροι αυτής της άρτιας εκπαίδευσης είχαν αρχίσει να αναπτύσσονται στο δωδέκατο αιώνα · άνθισαν όμως στην Αυλή της Νίκαιας υπό την επίδραση του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Ήταν ο τέλειος τύπος του πολυμαθούς», βλ. σχ. Runciman (1991, σ. 70).

[5] Γράφει ο Β.Ν. Τατάκης (1977, σ. 218) για τον Βλεμμύδη: «Δεν είναι επομένως αριστοτελικός ο Βλεμμύδης, όπως συχνά υποστηρίχθηκε, αλλά ένας ''νεοπλατωνικός'' που προσπαθεί να επεξεργαστεί μια σύνθεση του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη στα πλαίσια της χριστιανικής σκέψης».

3. Ο «βασιλικός κληθείς ἀνδριάς» & η παράφραση του λόγου

Το κείμενο που διαφωτίζει σε βάθος την πολιτική σκέψη του Βλεμμύδη αποτελεί το ηγεμονικό κάτοπτρο με τον τίτλο *Νικηφόρου Βλεμμύδου Λόγος ὃς ἐπεστάλη τῷ βασιλεῖ βασιλικός κληθείς ἀνδριάς*,[6] γραμμένο στα 1254 μ. Χ. Η πραγματεία αυτή απευθύνεται προς τον μαθητή του και μετέπειτα αυτοκράτορα της Νίκαιας Θεόδωρο Β' Λάσκαρη.[7] Εξίσου διαφωτιστική πάντως είναι και και μια δεύτερη εκδοχή του λόγου που αποδίδεται στον Βλεμμύδη, παράφραση του πρώτου από τους Γεώργιο Γαλησιώτη και Γεώργιο Οιναιώτη περίπου έναν αιώνα μετά (1334 μ. Χ.), με τον τίτλο *Του σοφωτάτου κυρού Νικηφόρου του Βλεμμύδου Λόγος περί βασιλείας* και εν συντομία *Ὁποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*.[8] Σε κάθε περίπτωση και οι δύο εκδοχές του κειμένου εντάσσονται στο μακραίωνο λογοτεχνικό είδος των ηγεμονικών κατόπτρων, που έχει τις καταβολές του στους κλασικούς ρήτορες του 4ου π. Χ. αιώνα.

Το γραμματειακό αυτό είδος γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση μέχρι και την υστεροβυζαντινή περίοδο, αντλώντας στοιχεία απευθείας από την πολιτική και ηθική σκέψη της κλασικής αρχαιότητας και διαμορφώνοντας από κοινού με τη χριστιανική πολιτική θεολογία σε σημαντικό βαθμό τη βυζαντινή ιδεολογία. Ως φωνή του διδασκάλου Βλεμμύδη προς τον μαθητή του αυτοκράτορα Θεόδωρο Β' Λάσκαρη χαρακτηρίζει τον λόγο ο καθηγητής π. Νικόλαος Ιωαννίδης στη σχετική του μελέτη για την πνευματολογία του βυζαντινού λογίου.[9] Ο Κ. Παΐδας θεωρεί ότι σκοπός του κειμένου είναι η ανάκληση στη μνήμη του μαθητή των κατά καιρούς διδασκαλιών του Βλεμμύδη σχετικά με τους τρόπους χρηστής διοίκησης του κράτους.[10] Στην ίδια γραμμή κινείται και η άποψη του Λίνου Μπενάκη, ο οποίος αρκείται να χαρακτηρίσει τον λόγο του Βλεμμύδη «σπουδαίο δείγμα πολιτικής και ηθικής σκέψης στο Βυζάντιο του 13ου και 14ου αιώνα».[11]

4. Ο πλατωνικός φιλόσοφος-βασιλεύς στο *εν Χριστώ Imperium Romanum*

Στο προοίμιο κιόλας του λόγου[12] διαφαίνεται εκ πρώτης όψεως μια ολοσχερής εξάρτηση της πολιτικής σκέψης του Βλεμμύδη από την πλατωνική πολιτική θεωρία: *ἡ βασιλεία μὲν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἔχει Θεοῦ, ἡ δὲ φιλοσοφία εἰκόνα τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας· ὥστε ἡ βασιλεία ἡ μὴ ἀγαπῶσα τὴν σοφίαν μακρὰν ἐστι τοῦ Θεοῦ*.[13] Το χωρίο παραπέμπει ξεκάθαρα στο πλατωνικό μοντέλο του *φιλοσόφου βασιλέα*. Γι' αυτό τον λόγο το συμπέρασμα του Βλεμμύδη είναι ότι η βασιλεία που αποστρέφεται τη φιλοσοφία απομακρύνεται από την ιδεώδη, την αρχετυπική μορφή διακυβέρνησης. Στην ίδια παράγραφο, μάλιστα, μνημονεύεται η καταστατική αρχή που διέπει θεμελιωδώς τον χαρακτήρα σύνολης της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας:

---

[6] Ο λόγος (*P.G.* 142, σ. 658-674) είναι χωρισμένος σε δώδεκα παραγράφους. Για μια εμπεριστατωμένη μελέτη του λόγου του Βλεμμύδη «Βασιλικός κληθείς ἀνδριάς» βλ. σχ. Χρήστου (1996).

[7] Στην επιστολή XIII του προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρη ο Βλεμμύδης ενημερώνει τον μαθητή του ότι του έχει ήδη στείλει το λόγο του *Βασιλικοῦ Ἀνδριάντος*, ο οποίος έχει κατά κύριο λόγο ηθικό περιεχόμενο. Ο ίδιος θα παραμείνει στα μέρη της Βιθυνίας και από εκεί θα μαθαίνει για τα επιτεύγματα του νέου αυτοκράτορα και αν η εξουσία του ασκείται με βάση τις αρχές της αρετής και προπάντων της δικαιοσύνης, βλ. σχ. Festa (1898, σ. 303-304).

[8] Το κείμενο της παράφρασης είναι χωρισμένο σε 14 παραγράφους με παράλληλη λατινική μετάφραση (*P.G.* 142, σ. 611-658).

[9] Ιωαννίδης (2010², σ. 210).

[10] Παΐδας (2005, σ. 40-41).

[11] Μπενάκης (2002, σ. 516).

[12] Οι παραπομπές μας στο πρωτότυπο ακολουθούν το κείμενο της παράφρασης με βάση την έκδοση της Ελληνικής Πατρολογίας.

[13] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 613B-C)· πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* V 473d 3.

ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν βασιλέα μηδὲν ἔχοντα ἴδιον, πρέπον ἐστὶν ἐκ τῶν κοινῶν λαμβάνειν, καὶ κοινὰ τὰ τῶν ὅλων ποιεῖν· ὡς ἂν ἐντεῦθεν οἰκονομῇ πάντας ἀσφαλῶς ἔχειν τὰ ἴδια, συγκροτοῦντας καὶ συμβοηθοῦντας ἀλλήλοις, καὶ διὰ παντὸς ἐπιμελουμένους ἵνα φυλάττωνται ἀδιαχώριστοι, ὥσπερ ἕν σῶμα ὄντες.[14]

Μια οιονεί σοσιαλίζουσα πρόταση διακυβέρνησης προκρίνεται στα λόγια του βυζαντινού δασκάλου, ο οποίος συμβουλεύει τον βασιλιά να λαμβάνει από τα κοινά, αλλά ταυτόχρονα να καθιστά τα πάντα κοινά, ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή. Πρόκειται για στοιχεία ενός κοινωνιοκεντρικού πολιτικού μοντέλου, με έντονα τα χαρακτηριστικά του κοινωνισμού και του ανθρωπισμού, κατά αντιπαράθεση μάλιστα με τον φεουδαλισμό και τον άτεγκτο κρατισμό που ακμάζει την ίδια περίοδο στη Δύση.[15]

Για τον Βλεμμύδη μόνο ένας βαθιά πεπαιδευμένος άρχων, γαλουχημένος με τα νάματα των ανθρωπιστικών επιστημών, καθίσταται ικανός να αναλάβει την υλοποίηση του πολιτικού προγράμματος της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας. Το γεγονός ότι η σπουδή όχι μόνο της φιλοσοφίας, αλλά και της ιστορίας, δύο κατεξοχήν πεδίων εκκοσμικευμένης γνώσης, θεωρείται από τον βυζαντινό δάσκαλο ικανή και αναγκαία προϋπόθεση για την αρτίωση του ιδανικού βασιλέα—μιας πεφωτισμένης δηλαδή δεσποτείας—επιβεβαιώνει το έντονα ορθολογικό και ανθρωποκεντρικό πνεύμα της περιόδου:

τῷ δὲ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν ἐθέλοντι ἀντὶ τρυφῆς πάσης καὶ ἡδυσμάτων εἰσὶν αἱ καλαὶ παραινέσεις καὶ συμβουλαὶ ἀπὸ ἱστορίας· ὧν ἄνευ οὐδὲ τὸ ζῆν ἡγεῖται καλόν· νοερὸς γὰρ ὅλος ὑπάρχων, εἰκότως ὀφείλει σπουδάζειν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν συνιστᾷν.[16]

Ο ιδανικός βασιλεύς δεν αρκείται στον ρόλο μιας ελιτιστικού τύπου απόλυτης αυθεντίας· οφείλει να αποτελέσει παράδειγμα *τοῦ ὑπηκόου λαοῦ, ἀναγκαζομένου καὶ σπουδάζοντος μιμεῖσθαι αὐτόν*.[17] Πρόκειται σαφώς για την αποδοχή του πλατωνικού μοντέλου διακυβέρνησης—σε συνδυασμό με τα στοιχεία της χριστιανικής πολιτικής θεολογίας—όπου ο μονάρχης καθίσταται πρωτίστως ένα παιδαγωγικό πρότυπο, ένας *κοσμήτωρ λαών*, επωμιζόμενος κατά κάποιο τρόπο τη «γονεϊκή-πατρική» ευθύνη, δηλαδή να *παρασκευάζῃ μὲν αὐξάνεσθαι τοὺς καλοὺς* και συγχρόνως *ἐνδόξους καὶ ἐντίμους ποιεῖν τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας*.[18] Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Β. Ν. Τατάκης, ο Βλεμμύδης «θεωρεί ότι ούτε η οικογένεια ούτε η κοινωνία έχουν τη σπουδαιότητα που έχει το Κράτος για την αγωγή των ανθρώπων», γι' αυτό και «προσπαθεί κατ' αρχήν να παιδεύσει τον ιδανικό βασιλιά, ο οποίος επικεφαλής του Κράτους θα εργαστεί για την αναγέννηση του βυζαντινού κόσμου».[19]

5. Από το αριστοτελικό έθος στο χριστιανικό ήθος του ιδεώδους μονάρχη

[14] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 613A)· πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* III 416d, 8.543a κ.ε.
[15] Μπέγζος (2004, σ. 216-224).
[16] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 633C-D)· πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* VII 540a κ.ε.
[17] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 613D).
[18] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 648B)· πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* VII 541 κ.ε.
[19] Τατάκης (1977, σ. 218).

Η διασύνδεση της κλασικής και βυζαντινής πολιτικής θεωρίας ωστόσο εντοπίζεται κυρίως στο πεδίο της ηθικής. Ο Βλεμμύδης αφιερώνει τις επόμενες πέντε παραγράφους και συνολικά επτά από τις 14 της παράφρασης, δηλαδή τις μισές, για να παρουσιάσει το πρότυπο της ηθικής συμπεριφοράς του ιδανικού βασιλιά. Αφού ορίζει τη βασιλεία ως *λαοῦ στηριγμὸ ἀμετακίνητο*,[20] ο βυζαντινός διανοητής αντλεί από την αριστοτελική ηθική φιλοσοφία τις αρχές του ενάρετου βίου με τις οποίες οφείλει να κοσμείται ο ιδανικός άρχων.

> *Επειδή πιστεύει ότι ο φυσικός νόμος δεν παραλλάσσει από τον γραπτό, γι' αυτό υιοθετεί τον τρόπο του σκέπτεσθαι των φιλοσόφων, ιδιαίτερα του Αριστοτέλη τη φορά αυτή, προκειμένου να θεμελιώσει καλύτερα τη χριστιανική ηθική, στην οποία εισάγει ελληνικές αρετές.*[21]

Ο Βλεμμύδης στοιχειοθετεί όλες, μάλιστα, τις ηθικές αρετές με αναφορά σε ιστορικά παραδείγματα και πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς.[22] Πρώτα από όλα *ἁρμόζει τὸν βασιλέα, ἵνα πρῶτον ἑαυτοῦ βασιλεύῃ, καὶ μετὰ ταῦτα παντὸς τοῦ λαοῦ*.[23] Ο βασιλιάς οφείλει πρωτίστως να απελευθερωθεί από τα πάθη του, για να μπορέσει να ελευθερώσει τους υπηκόους τους από αυτά: *διὰ ταῦτα τῶν ἀναγκαιοτάτων τῷ βασιλεῖ κρατεῖν καὶ βασιλεύειν τῶν ἡδονῶν*.[24] Επιπλέον ο ιδανικός άρχων οφείλει να μένει μακριά από την οργή και τη μανία. Ο λόγος του Βλεμμύδη είναι σαφής:

> *Τὸ δὲ ὀργίλον καὶ μανικὸν παραπέμπειν εἰς τοὺς ληστάς· καὶ τὸ ἀπηνὲς καὶ ἀσυμπάθητον κατὰ τὴν τῶν πονηρῶν δαιμόνων μισανθρωπίαν […]. τὸ γαληνὸν ὀφείλει ἔχειν καὶ ἥμερον καὶ φιλάνθρωπον*.[25]

Ο ιδανικός βασιλέας αποβαίνει κατά τον Βλεμμύδη *διδάσκαλος τῶν ἠθῶν*.[26] Αποδίδοντάς του τον αγιογραφικό χαρακτηρισμό του ποιμένα των λαών,[27] θεωρεί ότι η πραότητα, η ταπεινότητα, η συμπάθεια και η συμπόνια, αλλά πάνω από όλα η «βασίλισσα» των αρετών, η σωφροσύνη, συνθέτουν το ηθικό πορτρέτο του ιδεώδους μονάρχη. Κρίνεται μάλιστα με αυστηρό τρόπο το μειονέκτημα της φιλαργυρίας, οι συνέπειες της οποίας είναι ολέθριες. *Ἔστι δὲ καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἔρως ἀπρεπὴς μάλιστα τῷ βασιλεῖ καὶ ἀνάρμοστος*, παρατηρεί ο Βλεμμύδης, για να προειδοποιήσει: *τέσσαρα γὰρ ἀπὸ τῆς φιλοχρηματίας γεννῶνται τὰ κάκιστα· τὸ μικροπρεπὲς καὶ φειδωλὸν ἐν ταῖς δόσεσι· τὸ καπηλικὸν καὶ πλεονεκτικὸν ἐν τῷ παρ' ἑτέρων λαμβάνειν αὐτῷ*,[28] δηλαδή η μικροπρέπεια και η φειδώ απέναντι

---

[20] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 613C).

[21] Τατάκης (1977, σ. 219).

[22] Στις 14 παραγράφους της παράφρασης του κειμένου απαριθμούνται σχεδόν 60 ονόματα προσώπων από το χώρο της μυθολογίας, της ιστορίας, της φιλοσοφίας και της θρησκείας, στοιχείο που επιβεβαιώνει την ευρυμάθεια του Βλεμμύδη. Ενδεικτικά αναφέρονται οι περιπτώσεις των Οδυσσέα, Ηρακλή, Ηράκλειτου, Μ. Αλεξάνδρου, Κύρου, Δαρείου, Ξέρξη, Τραϊανού, Ιωσαφάτ, Εζεκία, Ιησού του Ναυή, Σέσωστρι, Ιέρωνα, Μ. Κωνσταντίνου κ.α.. Συγχρόνως το πλήθος των παραδειγμάτων εξυπηρετεί τον αποδεικτικό τρόπο σκέψης του βυζαντινού λογίου, ο οποίος ακολουθεί την αριστοτελική επαγωγική μεθοδολογία, ένα ακόμα δείγμα του ορθολογικού και επιστημονικού πνεύματος.

[23] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 613D).

[24] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 620A)· πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1118b-1119b.

[25] *Στο ίδιο* · πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1126a-b.

[26] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 621C).

[27] *Στο ίδιο.* Η φράση αυτή έλκει την καταγωγή της από τον Όμηρο*: αὐτὰρ ὁ βῆ καλέων Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν* (*Οδύσσεια* 4.532), *αὐτὰρ ὁ βῆ ῥ' ἰέναι μετὰ Νέστορα ποιμένα λαῶν* (*Ιλιάδα* 10.73), αλλά και στον Πλάτωνα: *Ὅτι μὲν ἐρωτώμενοι τὸν ἐκ τῆς νῦν περιφορᾶς καὶ γενέσεως βασιλέα καὶ πολιτικὸν τὸν ἐκ τῆς ἐναντίας περιόδου ποιμένα τῆς τότε ἀνθρωπίνης ἀγέλης εἴπομεν, καὶ ταῦτα θεὸν ἀντὶ θνητοῦ, ταύτῃ μὲν πάμπολυ παρηνέχθημεν* (*Πολιτικός* 275a).

[28] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 625B-C) · πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1120a-1123a.

στους άλλους και η καπηλεία και η πλεονεξία ως ίδιον ελάττωμα. Το ηθικό ανάστημα του βασιλιά, ωστόσο, βάλλεται ή εξυψώνεται ανάλογα με το περιβάλλον που τον πλαισιώνει. Έτσι, οφείλει

> *διακρίνειν ὅσην ἔχουσι τὴν διαφορὰν φίλοι καὶ κόλακες· οἱ μὲν διὰ παντὸς [...] ἐπιχειροῦσι τὰ πρὸς ἡδονὴν λέγειν, καὶ βλάβης εἰσὶ πρόξενοι· φίλοι δὲ πρὸς τὸ λυσιτελὲς καὶ ὠφέλιμον βλέπουσιν, εἰ καὶ πρὸς τὴν αἴσθησιν οἱ τούτων λόγοι φαίνονται λυπηροί.*[29]

Το ηθικό περίγραμμα του ιδεώδους μονάρχη συμπληρώνεται με δύο ακόμα ενάρετα γνωρίσματα. Πρόκειται για τη θεοσέβεια, καθώς *κεφαλὴ δὲ πάντων τῶν ἀγαθῶν πρέπει τὸν βασιλέα βλέπειν διὰ παντὸς πρὸς Θεὸν*,[30] αλλά και για τη δικαιοκρισία, αφού *κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον γίνεται φανερὸν καὶ θαυμάζεται τῆς τούτου φρονήσεως τὸ στερεὸν καὶ ἕδραῖον καὶ κατωχυρωμένον καὶ βεβηκός καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἀνδρικὸν καὶ γενναῖον*.[31] Γι' αυτό, όπως σημειώνει ο καθηγητής Ιωάννης Καραγιαννόπουλος, ο βυζαντινός αυτοκράτορας, ακόμη και σαν *νόμος ἔμψυχος* υπόκειται εξίσου στους νόμους, «υπό την έννοια ότι και ο ίδιος πρέπει να ζει σύμφωνα με τους νόμους που ο ίδιος έχει εκδώσει.»[32]

6. Η πολιτική «παρακαταθήκη» του Βλεμμύδη προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρη

Το κείμενο του Βλεμμύδη, πέρα από το περιγραφικό του ύφος γύρω από τον χαρακτήρα του ιδεώδους μονάρχη, διακρίνεται και για τα γνωμολογικά του στοιχεία. Έτσι, από την 8η έως την 11η παράγραφο της παράφρασης, γνωμοδοτεί προς τον ηγεμόνα σχετικά με τον χρηστό τρόπο άσκησης της εξουσίας. Γι' αυτό και θεωρεί χρέος του σωστού ηγέτη *τοὺς στρατιώτας διεγείρειν πρὸς τὰ γυμνάσια, καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν βασιλέα καὶ εἰς τοῦτο ἀλείπτην καὶ παιδευτήν*,[33] αναλαμβάνοντας, δηλαδή, ο ίδιος την εκπαίδευσή τους. Εξίσου σημαντική είναι και η γνώση των ναυτικών πραγμάτων από μέρους του αυτοκράτορα: *Εἰ δὲ καὶ τῆς κατὰ θάλασσαν εὐδοκιμήσεως ἐπιτυγχάνειν καιρὸς, οὐδὲ ταύτην χρὴ παραιτεῖσθαι λίαν γὰρ ἐστι χρήσιμος εἰς τὸ ναυμαχεῖν […]*[34] και μάλιστα δείχνοντας προσωπική φροντίδα στην προετοιμασία του στόλου μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια:

> *Καὶ κυβερνήτης γὰρ ἄριστος ἐκεῖνός ἐστιν ὃς […] εὐτρεπίζειν ἅπαντα τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν τῆς νηός· καὶ ἐπιμελεῖται ἵνα ἐπιτήδεια ὦσι τά τε πηδάλια καὶ ἅρμενα καὶ σχοινία.*[35]

Το σημαντικότερο όμως για τον σωστό ηγέτη είναι να μην εφησυχάζει ακόμα και σε καιρό ειρήνης, αλλά να διατηρεί ετοιμοπόλεμο το στράτευμα. Ο ηγέτης δεν πρέπει *εἰς τό μέλλον ἐλπίζειν ἀδήλως τῶν λυσιτελούντων ἐπιτυχεῖν, ἢ τὴν τύχην ἀναμένειν τὰ συντείνοντα ἐκτελέσαι*,[36] για να πετύχει τα ωφέλιμα. Πρέπει να είναι προνοητικός και να προετοιμάζεται διαρκώς: *Ὁ δὲ μέγιστόν ἐστιν ἔργον ἐν πάσαις πράξεσι καὶ ἀνυσιμώτατον, τὸ μὴ βραδύνειν τὸν καιρὸν ἐν τῇ παρασκευῇ τούτων*.[37] Είναι προφανές, όπως περιγράφηκαν παραπάνω, ότι τα καθήκοντα του ιδεώδους μονάρχη συνιστούν ένα

---

[29] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 629D)· πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1126b-1127b, 1155a-1172a.
[30] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 648C).
[31] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 657A)· πβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1129a-1138a.
[32] Καραγιαννόπουλος (2001[4], σ. 296).
[33] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 636D).
[34] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 637D).
[35] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 641C-D).
[36] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 641C).
[37] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 640D).

σύνθετο έργο, το οποίο βασίζεται τόσο στη σκέψη όσο και στην πράξη κατά την πλατωνική προτροπή.[38]

Οι συμβουλές του Βλεμμύδη για τον τρόπο άσκησης της εξουσίας ολοκληρώνονται με μια θέση που μόνο σε δεσποτικό καθεστώς δεν παραπέμπει, αλλά ευθυγραμμίζεται με τις θεμελιώδεις αρχές ενός σύγχρονου κράτους δικαίου: *Ὁ δὲ ἀναγκαιότατόν ἐστι τῷ βασιλεῖ πάντων μάλιστα τὸ εἰς ἅπασιν τὴν ὑπ᾽αὐτὸν ἀρχὴν δικαστὰς ἐγκαταστῆσαι*.[39] Η μέριμνα του βασιλιά για την τήρηση των δικαιικών αρχών αποτελεί πρώτιστο καθήκον του, γι' αυτό και οφείλει να διασφαλίσει την απρόσκοπτη απονομή δικαιοσύνης στην επικράτειά του, για να κυβερνά με όρους πολιτικού ρεαλισμού και όχι δεσποτικής αυθαιρεσίας και ασυδοσίας. Κατά συνέπεια, το ήθος του πλατωνικού Νόμου, ο οποίος *οὐ τοῦτο μέλλει, ὅπως ἓν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ᾽ ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶσθαι ἐγγενέσθαι*[40] και ο νόμος της αριστοτελικής ηθικής κατά την οποία *οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλά τόν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καί γίνεται τύραννος*[41] σφυρηλατούν κατά τον Βλεμμύδη τον ανδριάντα του ιδεώδους βασιλέα.

Βιβλιογραφία

ΠΗΓΕΣ

Βλεμμύδης, Νικηφόρος. *Λόγος ὁποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*. Patrologiae Graecae Cursus Completus, τ. 142, στ. 611-658.

Burnet, John. 1962. *Platonis Opera. Tetralogia VIII (Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias)*, tom. IV. Oxford: Clarendon Press.

Bywater, Ingram. 1962. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Festa, Nicolaus. 1898. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII. Appendix Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII*, 303-304. Florence.

ΜΕΛΕΤΕΣ

Barker, Sir Ernest. 1957. *Social and Political Thought in Byzantium: From Justinian I to the Last Palaeologus. Passages from Byzantine Writers and Documents*. Oxford: Clarendon Press.

Browning, Robert. 1992, *Η βυζαντινή αυτοκρατορία*, μετάφραση: Ν. Κονόμης. Αθήνα: Παπαδήμας.

Bury, John Bagnell. 1910. *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge: University Press.

Γλύκατζη-Αρβελέρ, Ελένη. 2014.[2] *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*. Μετάφραση: Τ. Δρακοπούλου. Αθήνα: Ψυχογιός.

Ιωαννίδης, π. Νικόλαος. 2010.[2] *Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης και η περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του*. Αθήνα: Άθως.

Καραγιαννόπουλος, Ιωάννης. 2001.[4] *Το βυζαντινό κράτος*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Καραγιαννόπουλος, Ιωάννης. 1992. *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Μπέγζος, Μάριος. 2004. *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας. Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεωτερικό αποχριστιανισμό της Ευρώπης*. Αθήνα: Γρηγόρης.

Μπενάκης, Λίνος. 2002. *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*. Αθήνα: Παρουσία.

Παΐδας, Κωνσταντίνος. 2005. *Η θεματική των βυζαντινών «κατόπτρων ηγεμόνος» της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085)*. Αθήνα: Γρηγόρης.

Runciman, Steven. 1991. *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση, Διαλέξεις Wiles πανεπιστημίου Queen, Μπέλφαστ* 1968. Μετάφραση: Λ. Καμπερίδης. Αθήνα: Δόμος.

[38] Πλάτων, *Πολιτεία* VII 540a κ.ε.

[39] Βλεμμύδης (*P.G.* 142, σ. 644C).

[40] Πλάτων, *Πολιτεία* VII 519d-520a.

[41] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* V 1134a.

Τατάκης, Βασίλειος. 1977. *Η βυζαντινή φιλοσοφία*. Μετάφραση: Εύα Καλπουρτζή, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού & Γενικής Παιδείας.

Χρήστου, Κωνσταντίνος. 1996. *Ο ''Βασιλικός ανδριάς'' του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος.

ΜΕΡΟΣ Γ′
ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΦΥΛΟ

ΑΠΑΞΙΩΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΜΕ ΓΛΩΣΣΙΚΑ ΜΕΣΑ: Η ΚΑΤΑΛΗΞΗ *-ω* ΤΟΥ ΟΝΟΜΑΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ

Άννα Αναστασιάδη-Συμεωνίδη
Ομότιμη Καθηγήτρια Γλωσσολογίας ΑΠΘ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Εξετάζεται το κλιτικό μόρφημα της νέας ελληνικής *-ω*, προτείνεται νέα ετυμολόγησή του και περιγράφεται φωνολογικά, μορφολογικά, λεξιλογικά και σημασιολογικά. Το μόρφημα αυτό κατασκευάζει [-λόγια] μειωτικά μετονοματικά θηλυκά ουσιαστικά και επίθετα. Πρόκειται για μόρφημα με το οποίο ο ομιλητής εκφράζει με αρνητικές συνυποδηλώσεις την υποκειμενικότητά του και την προσωπική του αξιολόγηση για εκπρόσωπο του γυναικείου φύλου και για τον λόγο αυτό το μόρφημα αυτό δεν έχει θέση σε εκφωνήματα που απαιτούν αντικειμενικότητα και τυπικότητα όπως λ.χ. ο επιστημονικός λόγος.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ [-λόγια] ουσιαστικά και επίθετα, μειωτικά θηλυκά ουσιαστικά και επίθετα, υποκειμενικότητα, προφορικός λόγος, δανεισμός επιθημάτων

1. Εισαγωγικά

Πρόκειται για κατάληξη που δεν έχει επαρκώς περιγραφεί: είτε γενικά απουσιάζει από έργα περιγραφής της ΝΕ,[1] είτε περιγράφεται συνοπτικά, αν και διακρίνεται για νεολογική παραγωγικότητα. Το corpus μας προέρχεται κατά κύριο λόγο από το *Αντίστροφο Λεξικό της Νέας Ελληνικής (ΑΛΝΕ)*,[2] όπου υπάρχει λήμμα *-ω* και χαρακτηρίζεται ως κατάληξη κλίσης θηλυκών ουσιαστικών.[3] Το υλικό αυτό συμπληρώθηκε με υλικό που συγκεντρώσαμε μετά την έκδοση του *ΑΛΝΕ*. Παραδείγματα: *αμπντάλω*,[4] *αράπω, ασημοκάρφω, βιρβίρω*,[5] *βρωμιάρω, γκαντέμω*,[6] *γκεργκέφω*,[7] *ζημιάρω, κακίστρω, κάκω, (καρα)καλτάκω*,[8] *κοτσύφω, κρουσματάρω, λεχρίτω, λιμάρω, μαντζίρω*,[9] *μαρμαροστήθω, μαυραντζέλω*,[10] *μαυρούκω, μπατάλω*,[11] *μπατίρω*,[12] *μπέκρω*,[13] *μπιμπίκω*,[14] *μπιρμπίλω*,

---

[1] Η *Νεοελληνική Γραμματική (της Δημοτικής)* 1942, 1978[2] ΙΝΣ (§ 563-5) αναφέρει μόνο το *-ω* των θηλυκών κύριων ονομάτων και ορισμένων προσηγορικών όχι όμως την κατηγορία που εξετάζουμε. Η *Νεοελληνική Γραμματική* του Τσοπανάκη Α. 1994 (§ 331 και § 337 ιστ') εντάσσει στην ίδια κατηγορία τα ουσιαστικά *μπάμπω, Φρόσω, Ελέγκω, τσουράπω*, πράγμα ορθό όσον αφορά την κλίση αλλά εσφαλμένο όσον αφορά την ετυμολογία και τη φύση του *-ω*. Στο *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* του Μπαμπινιώτη Γ. 1998 δεν υπάρχει λήμμα *-ω*, ούτε στο *Χρηστικό Λεξικό της Νεοελληνικής Γλώσσας* (Συντ. & Επιμ.: Χρ. Χαραλαμπάκης) 2014.

[2] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (2002).

[3] Αφαιρέσαμε 9 ουσ. σε *-ω* που δεν περιέχουν αυτό το -ω, π.χ. *βάβω, απόκρεω, μάικω, πιστεύω*.

[4] < τουρκ. abdal 'αδέξιος, ανοικονόμητος' (< : προέρχεται από.).

[5] < τουρκ. vır vır (ηχομιμητική λέξη) 'συνεχώς, διαρκώς, επίμονα', *βιρβίρω* 'για θηλυκό άτομο ανήσυχο, που κινείται διαρκώς'.

[6] < τουρκ. gadem 'κακότυχος, γρουσούζης'.

[7] Λέγεται για ψηλή και υπερβολικά αδύνατη, σκελετωμένη γυναίκα (Γ. Ιωάννου *Η σαρκοφάγος*, σ. 35-40) < τουρκ. gergev 'ιστίο σε υψηλή θέση' ή gergef 'αργαλειός'.

[8] < τουκ. kaltak 'πόρνη', kara kaltak 'μεγάλη πόρνη'.

[9] < τουρκ. muhacir (διαλεκτικό macir) 'πρόσφυγας'.

[10] Μελαψή.

[11] < τουρκ. battal 'άχρηστος, που πιάνει περιττό χώρο'.

[12] < τουρκ. batır-mak 'βυθίζω, καταποντίζω, καταστρέφω'. Για γυναίκα χωρίς περιουσία, άφραγκη.

[13] < τουρκ. bekri 'μέθυσος'.

[14] < τουρκ. bibik 'σπυρί, δερματικό εξάνθημα'.

παλάβω, παρτάλω,[15] *περδικοστήθω, πιπέρω, ρεζίλω,*[16] *σουρτούκω,*[17] *στρουμπούλω, τρελοκαμπέρω, τσαούσω,*[18] *τσαπραχείλω, τσατσαμάρω, τσερέπω, τσινάρω,*[19] *τσοκάρω, τσούγδω, τσουράπω,*[20] *φοβίτσω, χαρχάλω, χασομέρω, χιλιοπήχω, χοντρέλω, χωριάτω.*
Επίσης το *-ω* εμφανίζεται σε κύρια ονόματα θηλ. ζώων και ονόματα γυναικών.[21]

Α) Ονόματα θηλυκών ζώων: *Αράπω,*[22] *Ασημοστήθω, Κανέλω, Κοκκίνω.*
Β) Ονόματα γυναικών, π.χ.:[23] *Αλτίνω,*[24] *Αρσένω,*[25] *Αρχόντω, Ασάνω,*[26] *Αστέρω, Δέσπω, Κατέρω,*[27] *Κοντύλω,*[28] *Σύρμω,*[29] *Φρόσω, Χρυσοβαλάντω.*

Από τον κατάλογο αυτό εξαιρέσαμε τα *Ελέγκω, Καλίγκω, Κατίγκω, μουρλέγκω, Στογιάνκω, τρελέγκω,* γιατί θεωρούμε ότι δεν πρόκειται για αυτό το *-ω* αλλά για το στοιχείο Φ+ρινικό+ko: Elena, Elenka, κλητική Elenko, Stojana, Stojanka, κλητική Stojanko, Kalina, Kalinka, κλητική Kalinko, Katina, Katinka, κλητική Katinko.[30]

Αξίζει να σημειωθεί η παρατήρησή μας ότι υπάρχουν ζεύγη κύριων ονομάτων, όπου ο τύπος του αρσενικού λήγει σε *-ης/-ος* και του θηλυκού σε *-ω*, π.χ. *Άγγελος – Αγγέλω, Αλτίνης – Αλτίνω, Αρσένης – Αρσένω, Αστέριος – Αστέρω, Βενέτιος – Βενέτω, Σταμάτης – Σταμάτω, Τσιναράς – Τσινάρω, Χιόνης – Χιόνω, Χρυσάφης – Χρυσάφω.* Θεωρούμε ότι το σχήμα είναι ενιαίο σε επίπεδο συστήματος, δηλ. η ΝΕ διαθέτει ένα σχήμα για το σχηματισμό θηλ. προσηγορικών ουσιαστικών, καθώς και του θηλυκού τύπου κύριων ονομάτων με παροξύτονους τύπους σε *-ω*, αλλά στις περιπτώσεις *Άγγελος-Αγγέλω, Θανάσης-Θανάσω, Χρυσάφης-Χρυσάφω* κτλ. δεν θεωρούμε ότι πρόκειται για το *-ω* που εξετάζουμε. Ωστόσο το σχήμα αυτό παραπέμπει σε θηλυκά ουσιαστικά με [-λόγια] χαρακτηριστικά, που συνδέονται πάντοτε με οικείο χρηστικό επίπεδο. Οι μειωτικές συνυποδηλώσεις εμφανίζονται μόνο στις περιπτώσεις όπου μετέχει το *-ω* που εξετάζουμε. Για τον λόγο αυτό στη μελέτη αυτή θα ασχοληθούμε μόνο με την κατάληξη των προσηγορικών θηλυκών ουσιαστικών και επιθέτων.

---

[15] < τουρκ. partal 'κουρέλι, ράκος'.
[16] < τουρκ. rezil 'αίσχος, ντροπή'.
[17] < τουρκ. sűrtűk (για γυναίκες) 'τριγυρίστρα, που περνά τον καιρό της έξω από το σπίτι'.
[18] < τουρκ. çavuş (διαλεκτικό çauş) 'λοχίας, που κάνει τα πάντα στο λόχο του, δραστήριος'.
[19] < τουρκ. çınar 'πλάτανος'. Για κακόγουστα ντυμένη (από την ομώνυμη υποβαθμισμένη περιοχή της Δ. Θεσσαλονίκης).
[20] < τουρκ. çorap 'κάλτσα'.
[21] Όπως θα φανεί στη συνέχεια, δεν πρόκειται για τυχαία σύμπτωση.
[22] Στο *Λεξικόν της Νέας Ελληνικής Γλώσσης* (Πρωίας) 1933, Αθήνα, τα *Αράπω, Ασημοστήθω, Κανέλω* και *Κοκκίνω* αντιστοιχούν σε ονόματα κατσίκας. Η ονοματοδοσία στηρίζεται σε εξωτερικά χαρακτηριστικά του ζώου, όπως χρώμα του τριχώματος ή άλλα σημάδια.
[23] Τα κύρια ονόματα προέρχονται από την αδημοσίευτη δ. διατριβή του Ταχινοσλή (2005).
[24] < τουρκ. altın 'χρυσός', πβ. *Χρυσάφω.*
[25] Ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα ζεύγη που παραθέτουμε από τη δ.διατριβή του Ταχινοσλή (2005) και υποδηλώνουν για μας την προσπάθεια του ονοματοδότη να επενδύσει το θηλυκό όνομα με θετική συνυποδήλωση τονίζοντάς το στη λήγουσα: *Αρσένω – Αρσενώ, Ασάνω – Ασανιώ, Ασήμω – Ασημώ, Κωνστάντω – Κωνσταντώ, Νεράντζω – Νεραντζώ, Συράγω – Συραγώ.*
[26] < κύριο όνομα Asan, μεσαιωνικό *Ασάνης.*
[27] Θηλ. του *Κατέρης* < τουρκ. katır 'μουλάρι, δυνατός σα μουλάρι'.
[28] *Κοντύλω* 'γαϊτανοφρύδα' < τουρκ. kondil 'μαύρο μολύβι' < μεταγεν. ελληνικό *κονδύλιον* < ΑΕ *κόνδυλος.*
[29] 'με σγουρά μαλλιά' < τουρκ. sırma 'σγουρός' > ελλην. *σίρμα* (με παρετυμολογία προς το *σύρω*).
[30] Πρ. και *Σοφίκα,* που επιχωριάζει τόσο στα τουρκικά όσο και στα νεοελληνικά ιδιώματα της Μικράς Ασίας, όπου το -ka δε συσχετίζεται με το -ka που εμφανίζεται στο Elenka. Για την άμεση σχέση του -ka στο *Σοφίκα* με το *-κ-* στα *γιαγιάκα, παππούκας* κτλ. βλ. Συμεωνίδης (1975).

Θα εξετάσουμε καταρχήν την ετυμολογία του και θα προβούμε σε συναφείς ορθογραφικές παρατηρήσεις, και στη συνέχεια θα εξετάσουμε την κατάληξη *-ω* από φωνολογική, μορφολογική, λεξιλογική και σημασιακή άποψη. Τέλος θα εξετάσουμε από κοινωνιογλωσσολογική άποψη το ζήτημα του γλωσσικού σεξισμού, δηλ. της άνισης αντιμετώπισης των γυναικών μέσω της γλώσσας ως κατόπτρου της κοινωνίας.

2. Ετυμολογικά

Κατά το *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής (ΛΚΝ)*,[31] το *-ω* είναι σλαβικής προέλευσης: προέρχεται από το *-ο*, κατάληξη της κλητικής κύριων θηλυκών ονομάτων, π.χ. ονομ. Katinka => κλ. Katinko,[32] που επεκτάθηκε και σε προσηγορικά ουσιαστικά. Αντίθετα εμείς θεωρούμε ότι στην περίπτωση του Katinko πρόκειται για το επίθημα Φωνήεν+ρινικό+ko, ενώ εδώ εξετάζουμε το *-ω*, για το οποίο υποστηρίζουμε ότι είναι δάνειο μόρφημα της κοινής ΝΕ από διαλέκτους ελληνόφωνων πληθυσμών της Μ. Ασίας επηρεασμένες από τουρκικές διαλέκτους, οι οποίες το δανείστηκαν από την περσική.[33] Την υπόθεση αυτή τη στηρίζουμε (α) στο ότι τύποι της τουρκικής σε -ο εμφανίζονται ως δάνεια στη ΝΕ επίσης σε -/ο/, π.χ. kaltako 'το πρωτότυπο της πόρνης' (< kaltak 'πόρνος, πόρνη') > ΝΕ *καλτάκω*, (β) στο ότι τα δύο μορφήματα έχουν το ίδιο σημαίνον /ο/, (γ) στο ότι διατηρούνται κοινά σημασιακά χαρακτηριστικά στις λέξεις της ΝΕ και των ελληνόφωνων πληθυσμών της Μ.Ασίας: δηλώνονται πρόσωπα με θηλυκό φυσικό γένος, με [-λόγιο] και μειωτικό τρόπο, π.χ. şebeko 'γυναίκα που μοιάζει με πίθηκο' < şebek 'πίθηκος', okuzo 'γυναίκα χοντρή σα βόδι' < okuz 'βόδι', kalıko 'γεροντοκόρη' < kalık 'γεροντοκόρη', erkeko 'ανδροπρεπής γυναίκα', ekmeko 'ψωμού' < ekmek 'ψωμί', και τέλος (δ) το θέμα πολλών τύπων της ελληνικής σε *-ω* αποτελούν άμεσα δάνεια της ΝΕ από την τουρκική, π.χ. *σουρτούκω, μπατάλω, ρεζίλω, γκαντέμω, αράπω, τσουράπω, βιρβίρω, μπατίρω, μπέκρω, τσαούσω, μαντζίρω, γκεργκέφω*. Για το δανεισμό αυτής της υπολεξικής μονάδας υπήρχαν οι προϋποθέσεις[34] και ιδίως η παράλληλη παρουσία στην ελληνική ως αποτέλεσμα ξεχωριστού δανεισμού αφενός του θέματος και αφετέρου του τύπου σε /-ο/, π.χ. *καλτάκ(α)* και *καλτάκω*. Στη συνέχεια το *-ω* εφαρμόζεται και σε θέματα μη τουρκικής αρχής π.χ. *πονήρω, χοντροχέρω*, και για τον λόγο αυτό θεωρούμε ολοκληρωμένη τη διαδικασία του δανεισμού. Στη ΝΕ το *-ω* λειτουργεί ως κλιτική κατάληξη, στο βαθμό που δημιουργεί τύπους θηλυκού γένους π.χ. *μαλάκας* => *μαλάκω*, αλλά και με μετατροπή *τσουράπι* → *τσουράπω*.

Όσον αφορά την περσική προέλευση του μορφήματος αυτού, υιοθετούμε την άποψη του Benveniste (1930: 557-558),[35] κατά τον οποίο υπάρχει στην περσική μια κατηγορία υποκοριστικών ουσιαστικών σε -ō, που περιλαμβάνει ουσιαστικά που αναφέρονται σε όρους συγγένειας π.χ. kāk-ō 'θείος από την πλευρά της μητέρας', σε μέρη του σώματος π.χ. gul-ō 'λαιμός, λαρύγγι, γούλα', σε ασθένειες ή δυσμορφίες π.χ. vār-ō 'κρεατοελιά', σε μικρά ζωάκια π.χ. rās-ō 'νυφίτσα', σε φυτά π.χ. käd-ō 'κολοκύθα', σε μικρά αντικείμενα π.χ. māk-ō 'καραβάκι', μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και το μειωτικό ουσιαστικό mušk-ō 'ειδωλολατρικός ναός'. Επιπρόσθετα το -ō αυτό σχηματίζει χαϊδευτικά

[31] *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής (ΛΚΝ)*[31] 1998, Θεσσαλονίκη, ΙΝΣ.

[32] Χρησιμοποιούμε το σύμβολο → για διαδικασίες παραγωγής, λ.χ. επιθηματοποίηση, και το σύμβολο => για διαδικασίες κλίσης, λ.χ. κλίση κατά γένος ή κατά πτώση.

[33] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Συμεωνίδης (2005).

[34] Anastassiadis-Syméonidis (1996).

[35] Benveniste (1930).

ουσιαστικά στην περσική και κουρδική, π.χ. Hassō < Hassān. Και καταλήγει ο Benveniste ότι αναμφισβήτητα πρόκειται για παλιό επίθημα της περσικής που διατηρεί σταθερή τη σημασία του, δημιουργήθηκε για εκφραστικούς λόγους και ανήκει στα οικεία, μη λόγια μέσα που διαθέτουν οι γλώσσες.

3. Ορθογραφικά

Το μόρφημα αυτό, εφόσον πρόκειται για δάνειο, θα έπρεπε να γραφεί με *ο* σύμφωνα με τις ορθογραφικές αρχές που καθόρισε ο Μανόλης Τριανταφυλλίδης.[36] Ωστόσο, ήδη το *ΛΚΝ* που θεωρεί, όπως είδαμε, το *-ω* δάνειο από τη σλαβική, διατηρεί την ορθογράφησή του με *-ω*, και την αποδίδει, ορθά κατά την άποψή μας, στη σύνδεση του γράμματος *ω* με την ΑΕ. Για μας η γραφή με *-ω* ανταποκρίνεται σε δύο απαιτήσεις: αφενός στην ελληνική το *-ο* είναι συνδεδεμένο ήδη από την ΑΕ με το ουδέτερο γένος, ενώ το *-ω* έστω και περιθωριακά με το θηλυκό, π.χ. *Λητώ, Θεοφανώ,* αφετέρου ο συμβολικός χαρακτήρας που αποδόθηκε από τους καθαρολόγους ήδη από τον 19ο αιώνα στο *-ω* επέβαλε στα δάνεια τη γραφή με *-ω* για να υπονοηθεί αρχαιοελληνική προέλευση και κατά συνέπεια η ιστορική συνέχεια της ελληνικής γλώσσας και των Ελλήνων, και να αποσειστεί κάθε σύνδεση με άλλη γλώσσα, στο πλαίσιο μιας αντίληψης περί καθαρότητας των γλωσσών και γλωσσικής φθοράς που επέρχεται με τον γλωσσικό δανεισμό.[37]

4. Φωνολογικά

Η κατάληξη αυτή επιβάλλει το ακόλουθο τονικό σχήμα: η ίδια παραμένει άτονη καταλαμβάνοντας τη θέση της λήγουσας και απαιτεί τονισμένη παραλήγουσα. Συνεπώς θεωρούμε ότι η κατάληξη αυτή διαφοροποιείται και ως προς το τονικό σχήμα[38] από το *-ώ*, που συναντούμε ήδη από την ΑΕ σε θηλυκά κύρια ονόματα, όπως *Λητώ, Μυρτώ, Θεοφανώ, Μαριώ, Μαριγώ*.

Αξίζει να σημειωθεί ότι τα ουσιαστικά/επίθετα σε *-ω* λήγουν σε μη πρωτοτυπικό φωνήεν για το θηλυκό γένος,[39] συνεπώς θεωρούμε ότι το σημαίνον τους, που είναι πρωτοτυπικό των ουδετέρων, τα οποία συχνά είναι [-έμψυχα], συμβαδίζει με το σημαινόμενό τους, που εμπεριέχει μειωτικές συνυποδηλώσεις.

5. Μορφολογικά

5.1. Το -ω στοιχείο κλίσης ή παραγωγής;

Στο *ΛΚΝ* (λήμμα *-ω*) χαρακτηρίζεται ως κατάληξη θηλυκών κύριων ονομάτων π.χ. *Φρόσω, Μάρω, Βασίλω,* και ως επίθημα για το σχηματισμό θηλ. ουσιαστικών από άλλα ουσιαστικά, π.χ. *σουρτούκω < σουρτούκης, τσουράπω < τσουράπι.* Στο *ΑΛΝΕ,* όπως είπαμε, το *-ω* χαρακτηρίζεται, ορθά κατά την άποψή μας, ως κλιτικό μόρφημα θηλυκών ουσιαστικών.[40] Με ποια κριτήρια όμως αποφασίζεται η

[36] Βλ. σχετικά *Άπαντα* (1965, 7 σ. 334). Για την εφαρμογή των αρχών του ορθογραφικού συστήματος του Μ. Τριανταφυλλίδη στην περίπτωση των δανείων βλ. Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (1994, σ. 172-175).

[37] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Voga (2010).

[38] Διαφοροποιείται επίσης και ως προς τη σημασία.

[39] Θεωρούμε τα *-α* και *-η* πρωτοτυπικά φωνήεντα για το θηλυκό γένος και τα *-ο* και *-ι* πρωτοτυπικά για το ουδέτερο γένος (Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Χειλά-Μαρκοπούλου 2003).

[40] Πρόκειται για προσηγορικά ουσιαστικά, γιατί το *ΑΛΝΕ* δεν περιλαμβάνει γενικά κύρια ονόματα.

φύση του *-ω*; Σύμφωνα με τη βιβλιογραφία[41] τα κλιτικά διαφέρουν από τα παραγωγικά ως προς ορισμένα χαρακτηριστικά.

Το *-ω* δεν αποτελεί περίπτωση πρωτοτυπικού κλιτικού μορφήματος, αφού μοιράζεται πολλά χαρακτηριστικά με τα κλιτικά (σημασιακή γενικότητα, τελική θέση, ρόλος)[42] αλλά και ορισμένα χαρακτηριστικά με τα παραγωγικά μορφήματα (εκφραστής συνυποδηλώσεων, χαμηλός βαθμός υποχρεωτικότητας και ομαλότητας, δεν έχει μονολειτουργικότητα,[43] παραγωγή νέας λέξης,[44] μεταβολή της γραμματικής, αλλά και της κοινωνικής σημασίας)[45].

5.2. Πώς κλίνεται;

Με εξαίρεση τη *Νεοελληνική Γραμματική* του Τσοπανάκη[46] και το *ΛΚΝ*[47] η κλίση του *-ω* δεν προβλέπεται από κανένα από τα προταθέντα κλιτικά συστήματα της ΝΕ ή τις διαθέσιμες περιγραφές.[48] Το *-ω* κλίνεται σύμφωνα με ένα εξαιρετικά απλό σύστημα, αφού διατηρείται σε όλες τις πτώσεις του ενικού. Ειδικότερα στη γενική ακολουθείται από το *-ς*, που λειτουργεί ως δείκτης των θηλυκών της ΝΕ. Στον πληθυντικό οι τύποι είναι γενικά σπάνιοι.[49] Αυτό το απλό κλιτικό σύστημα υποστηρίζουμε ότι συνταιριάζεται απόλυτα με τον [-λόγιο] χαρακτήρα του *-ω*.

5.3. Ο κανόνας σχηματισμού του θηλυκού

Από τη μελέτη του corpus προκύπτει ο ακόλουθος γενικός κανόνας:

[[Θέμα]+(*-ω*)]$_{\text{λέξη}}$ με υποχρεωτικό τονισμό στην παραλήγουσα, π.χ. *αγαθ(ός) => αγάθω, γκαντέμ(ης) => γκαντέμω, αναρχ(ικός) => ανάρχω, μπεκρ(ής) => μπέκρω, αγγούρ(ι) => αγγούρω.* Ειδικότερα, (α) όταν υπάρχει τύπος στο αρσενικό γένος, ο τύπος σε *-ω* σχηματίζεται πάνω στο θέμα του αρσενικού, που προκύπτει από την αφαίρεση της κλιτικής κατάληξης, π.χ. *αράπ(ης) => αράπω, ζημιάρ(ης) => ζημιάρω, ρεζίλ(ης) => ρεζίλω, τσαούσ(ης) => τσαούσω, χασομέρ(ης) => χασομέρω, χοντροχέρ(ης) => χοντροχέρω, χωριάτ(ης) => χωριάτω,* (β) όταν υπάρχει τύπος μόνο στο θηλυκό γένος,[50] ο τύπος σε *–ω* σχηματίζεται πάνω στο θέμα του θηλυκού, που προκύπτει από την αφαίρεση του κλιτικού μορφήματος, π.χ.

---

[41] Ράλλη (1986), Dressler (1989), Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (2004).

[42] Αφού σχηματίζει το θηλυκό τύπο αρσενικών ουσιαστικών/επιθέτων π.χ. *γκαντέμης – γκαντέμω*, όπως τα κλιτικά.

[43] Αφού μεταβάλλει σταθερά τη γλωσσική πληροφορία που αφορά το γένος αλλά και τη γραμματική κατηγορία της βάσης στην περίπτωση της μετατροπής: *τσουράπι* (ουσιαστικό [-έμψυχο]) → *τσουράπω* (επίθετο/ουσιαστικό [+έμψυχο]).

[44] *Τσουράπι → τσουράπω.*

[45] Αν συγκρίνουμε τύπους όπως *μαλακισμένη – μαλάκω,* θα συμφωνήσουμε ότι ο β' τύπος διαφέρει από τον α', αφού με αυτόν δηλώνεται μεγαλύτερη ένταση, ενώ και οι δύο σχηματίζουν τον θηλυκό τύπο του *μαλάκας*. Το *-ω* είναι φορέας μειωτικών συνυποδηλώσεων. Συμφωνούμε με την Μακρή-Τσιλιπάκου (1984,σ. 234), ότι ο τύπος *μαλάκας* «έχει περάσει και στο ρεπερτόριο των γυναικών και για τις γυναίκες». Αντίθετα ο τύπος *μαλάκω* είναι μόνο υβριστικός. Αξίζει να σημειωθεί η παρατήρηση των Lagorgette & Larrivée (2004,,σ. 84, 92), ότι τα απαξιωτικά μπορούν να χρησιμοποιηθούν όχι μόνο για να επιτελεστεί η πράξη του υβρίζειν αλλά και για να δηλωθούν οι σχέσεις αλληλεγγύης, γιατί οι βρισιές αλληλεγγύης παραπέμπουν τους συνομιλητές στην ομάδα στην οποία ανήκουν από κοινού. Οι κοινωνικές σχέσεις εγγύτητας που διατηρούν οι συνομιλητές σχετικοποιούν τις απαξιωτικές συνυποδηλώσεις και τελικά τις ακυρώνουν.

[46] Τσοπανάκης (1994,§ 331 και 337 στ').

[47] *ΛΚΝ (*1998, σ. 1516 κλιτικό παράδειγμα Ο37α) Βλ. λ.χ. το λήμμα *τσουράπω.*

[48] *Νεοελληνική Γραμματική (της Δημοτικής)* 1941, ΙΝΣ, Ralli (2002), Κλαίρης & Μπαμπινιώτης (1996).

[49] Στο *ΛΚΝ* (1998, σ. 1516 Ο37α) οι τύποι του πληθυντικού βρίσκονται μέσα σε παρένθεση. Ωστόσο στη *Νεοελληνική Γραμματική* (Τσοπανάκης 1994, σ. 215) μόνο ο τύπος της γενικής βρίσκεται μέσα σε παρένθεση.

[50] Το *πρήχτρω* δε σχηματίζεται πάνω στον τύπο του αρσενικού *πρήχτης* αλλά στον τύπο του θηλυκού *πρήχτρ(α).*

κακίστρ(α) => κακίστρω, καλτάκ(α) => καλτάκω, περδικόστηθ(η) => περδικοστήθω.[51] Τέλος (γ) στις περιπτώσεις που ο τύπος σε *-ω* παράγεται με μετατροπή από ουσιαστικό με μεταφορική σημασία, ως θέμα χρησιμεύει το θέμα του ουσιαστικού αφαιρουμένου του κλιτικού, π.χ. *αγγούρ(ι) => αγγούρω, μπουκάλ(α) => μπουκάλω, τσόκαρ(ο) => τσοκάρω.*[52]

Αξίζει να σημειωθεί ότι η ΝΕ διαθέτει παράλληλα και άλλο τύπο θηλυκού σε *-α/-η*, που αποτελούν τα πρωτοτυπικά μορφήματα σχηματισμού του θηλυκού:[53] *αγαθός – αγαθή/αγάθω, αμπντάλης – αμπντάλα/αμπντάλω, αράπης – αραπίνα/αράπω, βρωμιάρης – βρωμιάρα/βρωμιάρω.* Συμπερασματικά το *-ω* είναι κλιτικό αλλά όχι πρωτοτυπικό μόρφημα σχηματισμού θηλυκών ουσιαστικών και επιθέτων.

6. Λεξιλογικά

Το *-ω* ανήκει στα [-λόγια] στοιχεία της ΝΕ και για τον λόγο αυτό εφαρμόζεται σε ουσιαστικά/επίθετα με κοινή ή παρεμφερή τιμή ως προς το χαρακτηριστικό αυτό, χρησιμοποιείται στον προφορικό λόγο, σε είδη λόγου που χαρακτηρίζονται από υποκειμενικότητα και σε περίσταση επικοινωνίας που χαρακτηρίζεται από σχέσεις οικειότητας ανάμεσα στους ομιλητές.[54]

Αξίζει να σημειωθεί η παρατήρησή μας ότι ορισμένα από τα ουσιαστικά/επίθετα αποτελούν αποκλειστικά χαρακτηρισμούς γυναικών[55] και για τον λόγο αυτό είναι δύσκολο να βρεθεί ο τύπος στο αρσενικό γένος. Συνεπώς δεν είναι τυχαίο το ότι οι τύποι αυτοί σχηματίζουν και δεύτερο τύπο με το μειωτικό *-ω.* Ωστόσο δεν πρόκειται για απόλυτα συνώνυμα: εάν ο πρώτος τύπος αποτελεί θετικό προσδιορισμό, ο δεύτερος τύπος έχει αρνητική απόχρωση λόγω της παρουσίας του *-ω*, π.χ. *γλυκόστηθη – γλυκοστήθω* και, εάν και οι δύο τύποι έχουν αρνητική απόχρωση, ο δεύτερος είναι περισσότερο αρνητικός π.χ. *καρακαλτάκα – καρακαλτάκω*, δηλ. υπάρχει διαβάθμιση στην απαξίωση: *καλαμοβύζα – καλαμοβύζω, λεσβία – λέσβω.*

Μια άλλη ενδιαφέρουσα παρατήρηση αφορά τη διαφοροποίηση στον τρόπο έκφρασης αρνητικών χαρακτηρισμών ανθρώπων ανάλογα με το φύλο: Για τον χαρακτηρισμό των αντρών χρησιμοποιούνται ουσιαστικά με μεταφορική σημασία: *μουλάρι, παρτάλι, τσόκαρο.* Αντίθετα για τον χαρακτηρισμό γυναικών, εκτός από τον τύπο που χρησιμοποιείται για το αρσενικό γένος, χρησιμοποιούνται και ειδικοί τύποι, ορισμένοι μάλιστα με το μειωτικό *-ω: μουλάρα – μουλάρω, παρτάλω, τσοκάρω.* Από την άποψη αυτή ενδιαφέρον παρουσιάζει το λήμμα *σουρτούκης* στο *ΛΚΝ*. Ενώ υπάρχει τύπος για το αρσενικό, και τα δύο λεξικογραφικά παραδείγματα εμφανίζουν τον τύπο στο θηλυκό γένος: *σουρτούκα* και *σουρτούκω*. Διαπιστώνουμε ακόμη ότι η χρήση του *-ω* για το

[51] Εδώ κατατάσσουμε και τον τύπο *χοντρέλω*, που σχηματίζεται πάνω στο θηλυκό τύπο *χοντρέλα* (κατά τον τύπο *βαρέλα*), αν και υπάρχει τύπος αρσενικού *χοντρός* και *χοντρουλός*.

[52] Ως εξαιρέσεις στο σύστημα κανόνων που προτείνουμε εμφανίζονται δύο τύποι: *λέσβω* < *λεσβία* και *ανάρχω* < *αναρχική*. Για τον τύπο *λέσβω* πρέπει να υποθέσουμε αφαίρεση του αμαλγάματος *-ία* (θηλυκός τύπος του επιθήματος *-ιος*, που παράγει επίθετα από βάση ουσιαστικό, π.χ. *ουρανός → ουράνιος*) και όχι απλώς αφαίρεση του κλιτικού *-α* και διατήρηση του επιθήματος *-ι*. Άλλωστε σε όλα τα θηλυκά σε *-ω* η ληκτική συλλαβή έχει τη φωνολογική δομή Σύμφωνο+/ο/. Όσον αφορά τον τύπο *ανάρχω*, πρέπει να υποθέσουμε ως θέμα το θέμα που προκύπτει μετά την αφαίρεση του επιθήματος από τον τύπο του αρσενικού: *αναρχ(ία) → αναρχ(ικός) => ανάρχω.*

[53] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Χειλά-Μαρκοπούλου (2003).

[54] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Φλιάτουρας (2004).

[55] Παυλίδου, Αλβανούδη & Καραφώτη (2004).

σχηματισμό στη ΝΕ προσηγορικών ουσιαστικών/επιθέτων χαρακτηρίζεται από νεολογική παραγωγικότητα,[56] π.χ. *γκαντέμω, μαλάκω.*

7. Σημασιολογικά

7.1. Το θέμα ή η βάση[57]

Ακολουθώντας το μοντέλο Κατασκευαστικής Μορφολογίας της Corbin,[58] ως προς τη σημασία το θέμα ή η βάση:

1. Είναι, πέρα από την καθαρά λεξική σημασία, φορέας της συνήθους μειωτικής συνυποδήλωσης των δανείων της ελληνικής από την τουρκική, η οποία κληροδοτείται και στον τύπο σε *-ω: αμπντάλω, μπατάλω, μπατίρω, ρεζίλω.*

2. Χαρακτηρίζει αρνητικά τον άνθρωπο με βάση εξωτερικά γνωρίσματα,[59] που υποπίπτουν στις αισθήσεις κυρίως στην όραση και ιδιαίτερα το χρώμα του δέρματος, το βάρος ή μέρη του σώματος, ιδίως τα χείλια και το στήθος,[60] που διαφοροποιούνται σε σχέση με τη νόρμα: *αράπω,*[61] *βαρέλω, γκεργκέφω, καλαμοβύζω, μαυραντζέλω, μαυρούκω, στρουμπούλω, χοντρέλω, χοντροχείλω, τσαπραχείλω, χοντροχέρω.*[62]

3. Χαρακτηρίζει αρνητικά τον χαρακτήρα του ανθρώπου, με βάση εκδηλώσεις συμπεριφοράς κοινωνικά κατακριτέες: *ανάρχω, γκαντέμω,*[63] *κακίστρω, λεχρίτω, λιμάρω, μαντζίρω, μπέκρω, παλάβω, πονήρω, πρήχτρω, τρελοκαμπέρω, χωριάτω.*

4. Χαρακτηρίζει αρνητικά τη σεξουαλική συμπεριφορά της γυναίκας ή σεξουαλικές προτιμήσεις:[64] *καρακαλτάκω, καλιάρντω,*[65] *λέσβω.*

5. Αναφέρεται σε οντότητες, που ιδίως στη μη κυριολεκτική σημασία, εμπεριέχουν αρνητικές συνυποδηλώσεις,[66] π.χ. *αγγούρι, μουλάρι,*[67] *μπουκάλι, παρτάλι, τσουράπι.*

---

[56] Χριστοπούλου (2016).

[57] Πρόκειται για θέμα στην περίπτωση της κλίσης και για βάση στην περίπτωση της μετατροπής.

[58] Corbin (1987, 1991).

[59] Γενικά στις γλώσσες οι υβριστικές εκφράσεις που αφορούν έμψυχα όντα συχνότατα αναφέρονται στα εξωτερικά χαρακτηριστικά ή σε ιδιότητες που αφορούν συμπεριφορές και ηθικές αξίες (βλ. και Derive & Derive 2004, σ. 23).

[60] Δεν είναι τυχαίο που πρόκειται για σημεία που συνδέονται με τη σεξουαλικότητα.

[61] Είναι σαφές ότι πρόκειται για τη νόρμα, όπως καθορίστηκε από τους λευκούς, που υπερτερούν αριθμητικά στις συγκεκριμένες γλωσσικές κοινότητες.

[62] Στις λέξεις *γλυκοστήθω, μαρμαροστήθω, ορθοβύζω* και *περδικοστήθω* θεωρούμε ότι η αρνητική συνυποδήλωση εκδηλώνεται έμμεσα μέσω του ιδιαίτερου σωματικού χαρακτηριστικού των γυναικών.

[63] Θεωρείται κοινωνικά κατακριτέα η συμμετοχή σε τυχερά παιχνίδια (τζόγος).

[64] Πβ. Παυλίδου, Αλβανούδη & Καραφώτη (2004, σελ548, 550, 551) και Derive & Derive (2004, σ. 26-27).

[65] Για παθητικό ομοφυλόφιλο.

[66] Πβ. και την παρατήρηση των Παυλίδου, Αλβανούδη & Καραφώτη (2004, σ. 546): «αξιολογούμε εντονότερα όταν δεν κυριολεκτούμε».

[67] Είναι συνήθης η αναφορά σε ζώα με αρνητικό συμβολισμό (Laforest & Vincent 2004, σ. 60).

6. Τέλος, η βάση που αναφέρεται σε μη αρνητική ιδιότητα με την εφαρμογή του *-ω* δημιουργεί απαξιωτικό επίθετο/ουσιαστικό, π.χ. *αγαθός => αγάθω*. Για τον λόγο αυτό υποστηρίζουμε ότι το *-ω* φέρει εγγενώς αρνητικές, δυσφορικές[68] συνυποδηλώσεις.

Σε ορισμένες περιπτώσεις για την κατανόηση της σημασίας του θηλυκού τύπου είναι απαραίτητο να ληφθεί υπόψη το σχήμα της μεταφοράς, π.χ. *μπουκάλω* «γυναίκα με χοντρές γάμπες», από τη φράση *τα πόδια της είναι (σα) μπουκάλες*. Παρόμοια οι τύποι *βαρέλω, τσάκνω, τσουράπω* και *αγγούρω*.

7.2. Αρνητικές συνυποδηλώσεις

Ύστερα από τους Laforest & Vincent (2004: 63)[69] θεωρούμε ως μειωτικό χαρακτηρισμό κάθε τύπο αξιολογικά αρνητικό, που προσδιορίζει με απαξιωτικό τρόπο ένα οποιοδήποτε άτομο, είτε είναι παρόν είτε απόν.[70] Στη ΝΕ τα πρωτοτυπικά μορφήματα δήλωσης του θηλυκού γένους, που αποτελούν τη νόρμα και συνεπώς τους ασημάδευτους τύπους,[71] είναι, όπως υποστηρίξαμε, τα *-α* και *-η*[72] σε αντίθεση με το *-ω*, για το οποίο οι φυσικοί ομιλητές γνωρίζουν διαισθητικά ότι είναι σημαδεμένος τύπος και φέρει εγγενώς αρνητικές συνυποδηλώσεις. Η νόρμα αφορά τόσο το σύστημα ενγένει όσο και κάθε επίπεδο της γλωσσικής ανάλυσης χωριστά.[73] Έτσι στο φωνολογικό επίπεδο τα φωνήματα /a/ και /i/ (που καταγράφεται με *η*) είναι δηλωτικά του σημαίνοντος του θηλυκού γένους της ΝΕ, και στο μορφολογικό σύστημα τα κλιτικά *-α* και *-η* αποτελούν τη νόρμα για το θηλυκό γένος του ονοματικού συστήματος της ΝΕ. Ακόμη θεωρούμε το *-ω* σημαδεμένο τύπο σύμφωνα τόσο με το κατανεμητικό κριτήριο, αφού εμφανίζεται σε λιγότερα είδη συμφραζομένων από ό,τι τα *-α* και *-η*, όσο και με το στατιστικό κριτήριο,[74] αφού εμφανίζει χαμηλότερη συχνότητα από τα *-α* και *-η*.[75]

Ακολουθώντας την Kerbrat-Orecchioni[76] υποστηρίζουμε ότι οι συνυποδηλώσεις μιας γλωσσικής μονάδας προϋποθέτουν την ύπαρξη δηλωτικής σημασίας, με την οποία συμπλέκονται δημιουργώντας ένα ενιαίο σημασιακό σύνολο. Αν δεχτούμε ότι η δηλωτική σημασία αποτελεί τη νόρμα, η έννοια της συνυποδήλωσης συνδέεται έμμεσα, αλλά άρρηκτα με την έννοια της νόρμας.[77] Οι αρνητικές συνυποδηλώσεις όχι μόνο μεταβάλλουν τη λεξική σημασία του ουσιαστικού/επιθέτου σε *-ω*, αλλά επηρεάζουν αρνητικά την εικόνα των ομιλητών για το δηλούμενο. Έτσι η επιλογή εκ μέρους των ομιλητών στοιχείων/λέξεων του οικείου προφορικού λόγου με απαξιωτικές συνυποδηλώσεις αποτελούν ένδειξη της περιφρονητικής στάσης τους προς το δηλούμενο.[78] Το *-ω* είναι ένα στοιχείο εγγενώς απαξιωτικό, εξειδικευμένο με σταθερό τρόπο στην έκφραση της απαξίωσης της γυναίκας,

---

[68] Αν λάβουμε υπόψη τη διάκριση ευφορική/δυσφορική γλωσσική μονάδα (Raccah 2005, σ. 178), το *-ω* το κατατάσσουμε στις δυσφορικές, στο βαθμό που συνδέεται άμεσα με αρνητικές αξιολογικές κρίσεις σε κάθε περίσταση επικοινωνίας.

[69] Laforest & Vincent (2004).

[70] Επειδή δεν πρόκειται για χαρακτηρισμό πράξεων ή συμπεριφορών αλλά του ατόμου οι Ernotte & Rosier (2004, σ. 37), μιλούν για ύβρεις που αφορούν την ουσία του ανθρώπου (*insultes essentialistes*).

[71] Υπάρχει συσχετισμός ανάμεσα στη νόρμα και στο σημάδι (βλ. και Kerbrat-Orecchioni 1979 III, σ. 334-5).

[72] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη & Χειλά-Μαρκοπούλου (2003).

[73] Βλ. και Kerbrat-Orecchioni (1979, III, σ. 334-5).

[74] Βλ. και Kerbrat-Orecchioni (1979, III, σ. 323-5).

[75] Το στατιστικό κριτήριο δεν ταυτίζεται με το κατανεμητικό, το οποίο αφορά τη διασπορά.

[76] Kerbrat-Orecchioni (1979, II, σ. 712).

[77] Kerbrat-Orecchioni (1979, II, σ. 902).

[78] Kerbrat-Orecchioni (1979, II, σ. 733).

και για τον λόγο αυτό στην περιγραφή του πρέπει να φέρει το σημάδι της αρνητικής αξιολόγησης. Στους τύπους που φέρουν το στοιχείο αυτό αντικατοπτρίζεται η ιδεολογία του εκφωνητή και η στάση του για το δηλούμενο.[79] Επίσης τα στοιχεία που είναι εγγενώς απαξιωτικά εμφανίζονται κανονικά σε μειωτικά συμφραζόμενα,[80] πβ. *ΛΚΝ λ. σουρτούκης*: το παράδειγμα με τον τύπο *σουρτούκω* εμπεριέχει μεταξύ άλλων τον υβριστικό τύπο *μωρή*.

Ακόμη, τα ουσιαστικά/επίθετα με το *-ω*, επειδή εμπεριέχουν στη σημασιακή οδηγία τους το διακριτικό χαρακτηριστικό [+ αξιολογικό απαξίας], και ο εκφωνητής που τα χρησιμοποιεί αποδίδει μόνιμη απαξιωτική ιδιότητα στο δηλούμενο, διατεινόμενος ότι αυτό την κατέχει εγγενώς, μπορούν να λειτουργούν σε ορισμένες περιστάσεις ως υβριστικές προσφωνήσεις σε κλητική πτώση.[81]

Επίσης ο εκφωνητής περιγράφοντας ένα αντικείμενο αναφοράς έχει να επιλέξει από τα στοιχεία που του παρέχει η γλώσσα ανάμεσα σε δύο είδη λόγου: (α) τον αντικειμενικό,[82] όπου θα προσπαθήσει να απαλείψει κάθε προσωπικό ίχνος του, (β) τον υποκειμενικό, όπου ο ίδιος θα προβεί σε αξιολογήσεις με ρητό ή υπόρρητο τρόπο, και έτσι εγγράφεται η παρουσία του στο εκφώνημα.[83] Συμφωνούμε επίσης με την Kerbrat-Orecchioni[84] ότι τα [+/-υποκειμενικό] και [+/-αξιολογικό] πρέπει να συγκαταλέγονται μεταξύ των σημασιο-πραγματολογικών χαρακτηριστικών.[85] Ακόμη, το *-ω*, επειδή εμπεριέχει υποκειμενικότητα, δεν μπορεί να αποτελεί τμήμα της λεξικογραφικής μεταγλώσσας,[86] αλλά και άλλων εκφωνημάτων με αξιώσεις αντικειμενικότητας, λ.χ. σε επιστημονικό λόγο. Αντίθετα εμφανίζεται σε είδος λόγου που χαρακτηρίζεται από υποκειμενικότητα, λ.χ. σε πολεμικό λόγο, όπου δηλ. ο ομιλητής κάνει αισθητή την παρουσία του είτε με τρόπο ρητό είτε με τρόπο έμμεσο, με στόχο να μειώσει το κύρος του αντιπάλου.[87]

8. Κοινωνιογλωσσολογικά

Όπως υποστηρίζει η Θεοδοσία-Σούλα Παυλίδου:[88]

> *Γλωσσολογική αφετηρία αποτελεί η θέση ότι η γλώσσα δεν αντανακλά μόνο παθητικά την κοινωνία, αλλά είναι συστατικός παράγοντας στη συγκρότησή της και κατά συνέπεια ενέχεται διά των ομιλητών και ομιλητριών της στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων και των ιδεολογιών που τις συντηρούν.*

---

[79] Kerbrat-Orecchioni (1979, III, σ. 289).

[80] Kerbrat-Orecchioni (1979, III, σ. 258).

[81] Πραγματολογικά από την άποψη της διάδρασης, η διαλογική ύβρις λειτουργεί ως προσφώνηση και προϋποθέτει έναν δέκτη στον οποίο αποδίδεται μια απαξιωτική ιδιότητα (βλ. σχετικά: Ernotte & Rosier 2004, σ. 36, Derive & Derive 2004, σ. 14). Βέβαια μια λέξη από μόνη της δεν αρκεί για να επιτελεστεί η πράξη του υβρίζειν, π.χ. το εκφώνημα «*μαλάκω!*» προϋποθέτει το «*είσαι μαλάκω*», την περίσταση επικοινωνίας, την κατάλληλη επιτόνιση, παραγλωσσικά στοιχεία καθώς και την ανάλογη πρόσληψη από τον αποδέκτη. Π.χ. με την προσφώνηση *σουρτούκω* ο ομιλητής που απευθύνεται χαριτολογώντας σε μικρό κοριτσάκι δεν επιτελεί την πράξη του υβρίζειν, γιατί απουσιάζει ο σκοπός να βλαφτεί ο δέκτης.

[82] Βέβαια απόλυτη αντικειμενικότητα δεν υπάρχει, η υποκειμενικότητα υπάρχει παντού αλλά σε διαφορετικές αναλογίες, είναι ζήτημα βαθμού (Kerbrat-Orecchioni 1979,III, σ. 291, 540).

[83] Kerbrat-Orecchioni (1979, III, σ. 253, 525).

[84] (Kerbrat-Orecchioni 1979, III, σ. 296).

[85] Το διακριτικό χαρακτηριστικό [+αξιολογικό απαξίας] αποτελεί υπώνυμο του υπερωνύμου [υποκειμενικό] (Kerbrat-Orecchioni 1980).

[86] Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (1996).

[87] Kerbrat-Oreccioni (1979, III, σ. 291).

[88] Παυλίδου (2002, σ. 10).

Το ζήτημα του γλωσσικού σεξισμού, της άνισης αντιμετώπισης των γυναικών μέσω της γλώσσας ως κατόπτρου της κοινωνίας, δεν μετρά ούτε 50 χρόνια.[89] Ωστόσο υπάρχουν γλωσσολογικές μελέτες για τη νέα ελληνική που εξετάζουν τη σχέση γλώσσας και φύλου[90] και ειδικότερα την εγγραφή στη γλώσσα των κοινωνικών διακρίσεων σε βάρος των γυναικών. Λ.χ. μεγάλη εμβέλεια έχει η γενικευτική χρήση του αρσενικού, λ.χ. *όλοι οι φοιτητές να προσέλθουν στις εξετάσεις με την ταυτότητά τους* [εννοούνται και οι φοιτήτριες], όπου όμως «ο γλωσσικός εξοβελισμός των γυναικών οδηγεί στον συμβολικό αποκλεισμό τους από όλα τα πεδία και τις δραστηριότητες της κοινωνίας που χαίρουν κάποιας αναγνώρισης ή αξίας».[91] Συναφές θέμα αποτελεί ο σχηματισμός θηλυκών επαγγελματικών ομοιόμορφων με τον τύπο του αρσενικού, λ.χ. *ο/η γραμματεύς, ο/η βουλευτής*.[92] Επίσης η διαδικασία του υποκορισμού εφαρμοζόμενη στα *άντρας* και *γυναίκα* (*αντρούλης-γυναικούλα, αντράκι-γυναικάκι*) είναι άκρως αποκαλυπτική, αφού μόνο τα αρσενικά έχουν πάντα θετικό πρόσημο αξιολόγησης.[93] Το ίδιο με τη διαδικασία της σύνθεσης: Τα σύνθετα με το *γυναίκα*, λ.χ. *βρωμο/παλιογύναικο*, είναι πολύ περισσότερα από τα σύνθετα με το *άντρας* και είναι όλα με αρνητική σημασία, όπως επίσης είναι πολλά τα ουσιαστικά που χαρακτηρίζουν αρνητικά μια γυναίκα βάσει της εμφάνισής της, π.χ. *φάλαινα*.[94] Ακόμη εξετάζοντας το θεματικό πεδίο 'ελευθέρια ήθη' από τα 49 ουσιαστικά που δηλώνουν πρόσωπο και αφορούν ελευθέρια ήθη, τα 34 αναφέρονται σε γυναίκες λ.χ. *παλιοβρώμα, πορνίδιο*.[95] Στη λεξιλογική σφαίρα ανήκουν και οι λέξεις σε *-ω* που εξετάσαμε διεξοδικά, π.χ. *μπατίρω, βαρέλω, χωριάτω, λέσβω, αγγούρω*. Τέλος από έρευνα που αφορά τη λεξιλογική αναπαράσταση των φύλων[96] προκύπτει ότι, ενώ τα θηλυκά ουσιαστικά είναι σχεδόν διπλάσια των αρσενικών, τα αρσενικά που δηλώνουν πρόσωπο (59,2%) είναι περίπου δύο φορές περισσότερα από τα αντίστοιχα θηλυκά (33,5%). Είναι δηλαδή εμφανής η κυριαρχία των αντρών στο γλωσσικό σύστημα της ελληνικής. Συνεπώς «επιβεβαιώνεται μία από τις βασικές θέσεις της φεμινιστικής γλωσσολογίας περί αφάνειας των γυναικών στη γλώσσα».[97] Επίσης σύμφωνα με την ίδια έρευνα βάσει του περιεχομένου των ουσιαστικών οι γυναίκες γίνονται πιο συχνά αντικείμενο αξιολόγησης (θετικής και αρνητικής) σε σχέση με τους άντρες με μέγιστη απόκλιση στη συχνότητα αξιολόγησης σε σχέση με την εμφάνιση και τη σεξουαλικότητα.

Εύλογα όμως αναδύεται το ερώτημα αν υπήρξε κάποια θετική αλλαγή στη γλώσσα μετά και τις παρεμβάσεις του γυναικείου κινήματος στην ελληνική κοινωνία τα τελευταία περίπου σαράντα χρόνια. Καταγράφονται η αντικατάσταση σε μεγάλη έκταση του *δεσποινίς* από το *κυρία*, ο περιορισμός της γενικευτικής χρήσης του αρσενικού λ.χ. σε επίσημα έντυπα του κράτους, όπως και η αντικατάσταση σε κάποια έκταση του *επανδρώνω* με το *στελεχώνω*.[98] Ωστόσο κατά την εκτίμηση της Παυλίδου,[99] με την οποία συμφωνώ:

---

[89] Βλ. Lakoff (1973).
[90] Για σχετική βιβλιογραφία για την ελληνική γλώσσα βλ. Παυλίδου (2002, σ. 67).
[91] Παυλίδου (2002, σ. 50).
[92] Παυλίδου (1985, 2002, σ. 58).
[93] Παυλίδου (2002, σ. 51).
[94] Παυλίδου (2002, σ. 52).
[95] Παυλίδου, Αλβανούδη, Καραφώτη (2004, σ. 551).
[96] Παυλίδου, Αλβανούδη, Καραφώτη (2004).
[97] Παυλίδου, Αλβανούδη, Καραφώτη (2004, σ. 550).
[98] Μακρή-Τσιλιπάκου (1996, σ. 444) και Παυλίδου (2002, σ. 63).
[99] Παυλίδου (2002, σ. 66).

τα νεοφεμινιστικά κύματα έφτασαν στον τόπο μας καθυστερημένα για να διατηρήσουν λίγο μόνο την αρχική τους ορμή προτού προσαρμοστούν στις απαιτήσεις της ελληνικής κοινωνίας: καμία ριζοσπαστική αλλαγή στις σχέσεις των δύο φύλων. Κατά συνέπεια, δεν μπορούσε να αναμένονται δραστικές τομές κατά του γλωσσικού σεξισμού.

Όλα τα παραπάνω, που περιγράφουν γλωσσικές ανισότητες, που αντικατοπτρίζουν κοινωνικές ανισότητες, «συγκλίνουν στον εξοστρακισμό των γυναικών από τη σφαίρα της πρόσληψης, ή τουλάχιστον της πρόσληψης σε τομείς καταξιωμένων δραστηριοτήτων. Ή επιτρέπουν την πρόσληψή τους έχοντας προσθέσει μειωτικά χαρακτηριστικά».[100] Επιπλέον το δυσμενές στερεότυπο για το γυναικείο φύλο αποτελεί σοβαρό πρόσκομμα για τη συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική και γενικώς για την υποτίμηση του γυναικείου λόγου, ειδικά σε εξωακαδημαϊκούς χώρους. Το δυσμενές στερεότυπο στη γλώσσα είναι απτή απόδειξη και ερμηνεία. Υπάρχει ακόμη πολύς δρόμος για την έμφυλη ισότητα. Η ελληνική κοινωνία δομείται ανδροκρατικά. Δείκτη αποτελούν λ.χ. τα στατιστικά στοιχεία ΙΔ' Περιόδου από τη σελίδα της Βουλής για την υποεκπροσώπηση των γυναικών: Η Βουλή αποτελείται μόνο από 56 γυναίκες βουλευτές σε σύνολο 300 βουλευτών. [101]

Επίσης κατά τον Πλάτωνα (*Πολιτεία* V 455d-e)[102] ο Σωκράτης υποστηρίζει την ισότητα των φύλων: *οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός*. «Άρα, φίλε μου, δεν υπάρχει κανένα επάγγελμα όσον αφορά τη διοίκηση της πόλης που να αρμόζει στη γυναίκα ως γυναίκα ή στον άνδρα ως άνδρα, αλλά οι φυσικές ικανότητες είναι διασπαρμένες και στα δύο φύλα, ώστε υπάρχει φυσικό δικαίωμα συμμετοχής και των γυναικών, όπως και των ανδρών, σε όλα τα επαγγέλματα, με τον περιορισμό όμως πως οι γυναίκες διαθέτουν σε όλα λιγότερη σωματική δύναμη.»[103] Τέλος ο Πλάτων (*Τίμαιος* 18c) γράφει: *περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἴη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις*. «Είπαμε και για τις γυναίκες ότι θα πρέπει να ανατραφούν με τρόπο παραπλήσιο όπως οι άντρες και να τους ανατεθούν οι ίδιες δραστηριότητες και όσον αφορά τον πόλεμο και σε όλα τα άλλα θέματα.»[104]

9. Επίλογος

Η έρευνα αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρον για την ιστορική γλωσσολογία, αφού προτείνεται νέα ετυμολογία, για τη θεωρητική γλωσσολογία και ιδιαίτερα τη μορφολογία, αφού το *-ω* δεν είναι πρωτοτυπικό κλιτικό στοιχείο, για την ανάλυση λόγου, επειδή το *-ω* σχηματίζει λεξικές μονάδες που υπογραμμίζουν την υποκειμενικότητα του ομιλητή, καθώς και τις σπουδές σχετικά με το φύλο και τις πολιτισμικές σπουδές, στον βαθμό που το στοιχείο αυτό αποτελεί απτή απόδειξη στο γλωσσικό επίπεδο της μη ισότητας των δύο φύλων και της απορρέουσας ιδεολογίας.

---

[100] Παυλίδου (2002, σ. 54).

[101] Με τη Νέα Δημοκρατία ανεδείχθησαν 12, με το ΣΥΡΙΖΑ 17, με το ΠΑ.ΣΟ.Κ. 4, με τους Ανεξάρτητους Έλληνες 9, με το Κ.Κ.Ε. 7, με τη Χρυσή Αυγή 1 και με τη Δημοκρατική Αριστερά 6.

[102] Βλ. Χατζοπούλου (2016, σ. 97) για σχολιασμό.

[103] Μετάφραση με βάση του Σκουτερόπουλου (2002).

[104] Ευχαριστώ την Κατερίνα Χατζοπούλου για την παραχώρηση αυτού του υλικού.

Η ΝΕ διαθέτει το δάνειο κλιτικό στοιχείο *-ω*, αφού η κύρια λειτουργία του συνίσταται στον σχηματισμό του θηλυκού τύπου ουσιαστικών/επιθέτων που αναφέρονται σε [+έμψυχα] με θηλυκό φυσικό γένος. Το στοιχείο αυτό επιβάλλει το τονικό σχήμα στη λέξη όπου ανήκει: αποτελεί τον πυρήνα της ληκτικής συλλαβής, είναι σταθερά άτονο και απαιτεί τονισμένη παραλήγουσα. Συνεπώς διαφέρει από το *–ώ*, που απαντά ήδη από την ΑΕ σε θηλυκά κύρια ονόματα όπως *Λητώ, Θεοφανώ, Μαριώ, Τασώ*.

Το *-ω* είναι ιδιαίτερο από τρεις κυρίως απόψεις: είναι κλιτικό αλλά εκτός από τη γραμματική σημασία του εμπεριέχει και συνυποδηλώσεις. Είναι δάνειο, ενώ είναι εξαιρετικά σπάνιος ο δανεισμός κλιτικών μορφημάτων. Τέλος αναφέρεται μόνο σε [+έμψυχα], ενώ το ΝΕ κλιτικό σύστημα δεν κάνει γενικά χρήση της διάκρισης [+έμψυχα] [-έμψυχα].

Το *-ω*, που χαρακτηρίζεται από νεολογική παραγωγικότητα, είναι [-λόγιο] στοιχείο του προφορικού λόγου, χαρακτηριστικό με το οποίο συνταιριάζεται απόλυτα το εξαιρετικά απλό κλιτικό του σύστημα, και είναι επιφορτισμένο με δυσφορικές συνυποδηλώσεις για τη γυναίκα, χαρακτηριστικό με το οποίο συνταιριάζεται απόλυτα το σημαίνον του (/ο/), που δεν είναι πρωτοτυπικό των θηλυκών, αλλά των ουδετέρων, τα οποία συχνά είναι [-έμψυχα].

Τέλος το *-ω* αποτελεί γλωσσικό στοιχείο μέσω του οποίου ο ομιλητής εκδηλώνει την παρουσία του εκφέροντας για τη γυναίκα αξιολόγηση με αρνητικό πρόσημο, και, επειδή εμπεριέχει υποκειμενικότητα, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε εκφωνήματα με αξιώσεις αντικειμενικότητας όπως ο επιστημονικός λόγος.

Βιβλιογραφία

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα. 2002. *Αντίστροφο Λεξικό της νέας ελληνικής (ΑΛΝΕ)*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα. 1996. Η λεξικογραφική μεταγλώσσα της νεοελληνικής (δημοτικής). *Πρακτικά συνεδρίου για τα είκοσι χρόνια της νεοελληνικής γλώσσας,* Αθήνα: 117-135.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα. 1994. *Νεολογικός δανεισμός της νεοελληνικής. Άμεσα δάνεια από τη γαλλική και αγγλοαμερικανική – Μορφοφωνολογική ανάλυση.* Θεσσαλονίκη.

Anastassiadis-Syméonidis, Anna. 1996. A propos de l'emprunt suffixal en grec moderne *Cahiers de Lexicologie* 68(1).79-106.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα & Χαράλαμπος Συμεωνίδης. 2005. Το μόρφημα *-ω* του ονοματικού συστήματος της Νέας Ελληνικής. Ανακοίνωση στο ICGL7, University of York (U.K.), 8-10/9/2005.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα & Ασημάκης Φλιάτουρας. 2004. Η διάκριση λόγιο και λαϊκό στη νέα ελληνική. *Πρακτικά του 6ου Διεθνούς συνεδρίου ελληνικής γλωσσολογίας,* 110-120. Ρέθυμνο: Κρήτη.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα & Δέσποινα Χειλά-Μαρκοπούλου. 2003. Συγχρονικές και διαχρονικές τάσεις στο γένος της ελληνικής - Μια θεωρητική πρόταση. Στο *Το γένος*, Α. Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Α. Ράλλη & Δ. Χειλά-Μαρκοπούλου (επιμ.), 13-56. Αθήνα: Πατάκης.

Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Άννα & Madeleine Voga. 2010. Ο συμβολικός χαρακτήρας γραμμάτων της νέας ελληνικής. *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 30.79-97.

Benveniste, Emile. 1930. Les diminutifs persans en *-ō*. In *Papers on Indo-Iranian and Other Subjects – in honor of Dr. Modi,* Bombay: 556-558.

Corbin, Danielle. 1991 Introduction – La formation des mots: structures et interprétations. *Lexique* 10.7-30.

Corbin, Danielle. 1987. *Morphologie dérivationnelle et structuration du lexique.* 2 τόμοι. Τυβίγγη: Max Niemeyer Verlag, 1991². Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille.

Ernotte, Philippe & Laurence Rosier. 2004. L'ontotype: une sous-catégorie pertinente pour classer les insultes? *Langue Française* 144.35-48.

Derive, Jean. & Derive, Marie-Jo. 2004. Processus de création et valeur d'emploi des insultes en français populaire de Côte-d'Ivoire. *Langue Française* 144.13-34.

Dressler, Wolfgang U. 1989. Prototypical Differences between Inflection and Derivation. *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 42.3-10.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1980. *L'énonciation – De la subjectivité dans le langage.* Paris: Masson & Armand Colin. [Οι παραπομπές στην έκδοση του 1997].

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1979. *De la sémantique lexicale à la sémantique de l'énonciation.* Thèse à l'Université de Lyon II. Service de reproduction des thèses-Université Lille III.

Κλαίρης, Χρήστος & Γεώργιος Μπαμπινιώτης. 1996. *Γραμματική της νέας ελληνικής. Δομολειτουργική – Επικοινωνιακή - 1. Το όνομα της νέας ελληνικής - Αναφορά στον κόσμο της πραγματικότητας.* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Laforest, Marty & Diane Vincent. 2004. La qualification péjorative dans tous ses états *Langue Française* 144.59-81.

Lagorgette, Dominique & Pierre Larrivée. 2004. Interprétation des insultes et relations de solidarité. *Langue Française* 144.83-103.

Lakoff, Robin. 1973. Language and woman's place. *Language in Society* 2.45-79, Lakoff R. 1975, *Language and woman's place.* New York: Harper & Row.

Μακρή-Τσιλιπάκου, Μαριάνθη. 1984. Απόπειρα περιγραφής της νεοελληνικής προσφώνησης. *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 4.219-239.

Μακρή-Τσιλιπάκου, Μαριάνθη. 1996. Τι άλλαξε λοιπόν; *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 16.435-446.

Παυλίδου, Θεοδοσία-Σούλα. 2002. Γλώσσα-Γένος-Φύλο: Προβλήματα, αναζητήσεις και ελληνική γλώσσα. Στο *Γλώσσα-Γένος-Φύλο*, Θ.-Σ. Παυλίδου (επιμ.), 13-76. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.

Παυλίδου, Θεοδοσία-Σούλα. 1985. Παρατηρήσεις στα θηλυκά επαγγελματικά. *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 5.201-217.

Παυλίδου, Θεοδοσία-Σούλα, Αγγελική Αλβανούδη & Ελένη Καραφώτη. 2004. Γραμματικό γένος και σημασιακό περιεχόμενο: προκαταρκτικές παρατηρήσεις για τη λεξιλογική αναπαράσταση των φύλων. *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 24: 543-553.

Raccah, Pierre-Yves. 2005. Une description de l'excessivité en sémantique des points de vue. *Travaux linguistiques du CERLICO* 18, 171-190. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Ράλλη, Αγγελική. 1986. Κλίση και παραγωγή. *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα* 7.29-48.

Ralli, Angela. 2002. The role of morphology in gender determination: evidence from Modern Greek. *Linguistics* 40.519-551.

Σκουτερόπουλος, Νικόλαος Μ. 2002. *Πλάτων* Πολιτεία. *Εισαγωγικό σημείωμα, Μετάφραση, Ερμ. σημειώματα.* Αθήνα: Πόλις.

Συμεωνίδης, Χαράλαμπος. 1975, Η νεοελληνική υποκοριστική κατάληξη *-κα, -κας. Φίλτρα – Τιμητικός τόμος Σ. Γ. Καψωμένου.* Θεσσαλονίκη, 403-417.

Ταχινοσλής, Νικόλαος. 2005, *Μορφές του Κωνσταντίνος (19ος αιώνας – 1913)*, Α.Π.Θ.

Τσοπανάκης, Αγαπητός. 1994. *Νεοελληνική Γραμματική.* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.

Χατζοπούλου, Κατερίνα. 2016. *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας Ι*. Θεσσαλονίκη: Ρώμη.

Χριστοπούλου, Κατερίνα. 2016. *Μια λεξικολογική προσέγγιση στο περιθωριακό λεξιλόγιο της Νέας Ελληνικής.* Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμιο Πατρών.

Η ΓΟΗΤΕΙΑ ΤΟΥ ΑΡΣΕΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΘΗΛΥΚΟΥ ΦΥΛΟΥ ΩΣ ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ ΕΠΙΤΥΧΙΑΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Κωνσταντίνος Δημουλάς, Ευριπίδης Δημουλάς, Έλλη Βέλλιου, Θεοδώρα Παπαδημητρίου, Βασιλική Εξάρχου, Αγορίτσα Οικονόμου, Ειρήνη – Χρυσοβαλάντη Δροσινού, Δημήτριος Λιόβας
Μορφωτικός Οργανισμός Ψυχοβιοανάλυσης «ἐκ τῶν ὑστέρων»
Ομάδα Εργασίας Ψυχοβιοαναλυτικής Έρευνας

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Η γοητεία έχει υποστηριχθεί πως είναι ο προπομπός της επιτυχίας ενός πολιτικού. Η χαρτογράφησή του από τους πιθανούς οπαδούς του είναι αυτόματη. Το πρώτο που κοιτάμε στον άλλο είναι το πρόσωπο (μάτια, στόμα, μύτη), που μας δίνουν με τις εκφράσεις τους πληροφορίες για όλο το σώμα. Η συγκριτική ανατομία μάς έχει ερμηνευμένες τις σχέσεις ανάμεσα στα μέρη του σώματος. Η παράσταση που δίνει το σώμα χρωματίζεται, περνώντας καθ' οδόν από τα αισθητήρια για τον φλοιό, όπου η επεξεργασία της πληροφορίας από τον Θάλαμο του εγκεφάλου, ως ελκτική ή όχι, από τις ορμόνες του φύλου, που τον κατακλύζουν, συγκεκριμένα από τις—κοινές στα δύο φύλα—θήλειες ορμόνες, οι οποίες κάνουν τον άνθρωπο υποχωρητικό έναντι των άλλων, οι οποίοι και κυριαρχούν με τον τρόπο αυτό επ' αυτού. Αυτό καθίσταται πιο αποτελεσματικό, με τη δυνατότητα του όποιου από εμάς να συντονίζει, πολλαπλασιαστικά, πολλά μηνύματα, που πέρα από αυτά που ασυνείδητα εκπέμπουμε (ύψος, σκούρο δέρμα, ομοιόμορφη κατανομή του όποιου πάχους, μαλλιά), στέλνουμε (χαμόγελο, υψηλό επίπεδο βλέμματος, στάση πλάι στον άλλο, χαμηλή φωνή, σωματική επαφή, θετικότητα, εξυπνάδα, αυτοπεποίθηση, εξωστρέφεια, κοινωνικότητα, συναισθηματική σταθερότητα, ευχάριστη και αξιαγάπητη παρουσία κτλ.), ακριβώς για να γοητεύσουμε τους άλλους. Αρκεί ένα θετικό σημάδι επάνω στον πολιτικό, για να κυριαρχηθούμε από το «σύμπτωμα του φωτοστέφανου»: με την υπόθεση ότι όλα τα καλά πάνε μαζί, έτσι που να σχηματίζεται μια συνεκτική και σταθερή προσωπικότητα απέναντί μας, υπερβάλλουμε και καταλήγουμε να αποδίδουμε όλες τις υπόλοιπες πιθανές θετικές ιδιότητες, ακόμα και αν δεν τις έχει. Η «γοητεία» των ανθρώπων φαίνεται να συνίσταται ακριβώς στην ικανότητα να συγκινούν τον απέναντι, κάνοντάς τον να υποχωρεί απέναντί τους. Το ότι κυριαρχούμαστε από νεανικές ηλικίες είναι απόρροια της δράσης των ορμονών μας, στον συνδυασμό που τις έχουμε.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ ελκυστικότητα, γοητεία, θελκτικότητα, κυριαρχικότητα, υποχωρητικότητα, δοτισμός, αποδοχή

Το άτομο που θα 'μπεί στην πολιτική, προτού το αποφασίσει, το κυριότερο που έχει να σκεφτεί, είναι ότι θα πρέπει να είναι ελκυστικό.[1] Η φυσική ελκυστικότητα είναι σίγουρα ο προπομπός για οποιαδήποτε επιτυχία του ατόμου,[2] καθώς το πώς θα του συμπεριφερθούμε φαίνεται πως κρίνεται πρωτίστως από αυτό.[3] Αυτό συμβαίνει για οποιουδήποτε φύλου είναι το κρινόμενο άτομο, αν και δεν φαίνεται να ομολογείται η σημαντικότητα της ελκυστικότητας του άντρα για τον πολύ κόσμο, πράγμα όμως που δεν φαίνεται πως και στην πράξη συμβαίνει.[4]

Η «χαρτογράφησή» του—ακόμα κι όταν αυτή δεν ήταν ή δεν είναι στις προθέσεις μας, έστω σαν φευγαλέα έστω σκέψη—είναι σχετικά γρήγορη.[5] Το πρώτο που κοιτάζεις σ' έναν άνθρωπο, είναι το πρόσωπο,[6] Το πρόσωπο παίζει πρωταρχικό ρόλο, στην επικοινωνία κάθε περίστασης:[7] ο άνθρωπος

[1] Δημουλάς (1994).
[2] Δημουλάς (1995α, β).
[3] Δημουλάς (1995α,β), Jagot & Oundinot (1961), Turnbull & Πισσάνος (2005).[7]
[4] Argyle (1967).
[5] Δημουλάς (1995α, β, 1999α,β).
[6] Δημουλάς (1995α,β, 1999α,β), Διακογιάννη – Ταρλατζή (1981).
[7] Διακογιάννη-Ταρλατζή (1981).

θέλει δεν θέλει επικοινωνεί,[8] στέλνοντας μηνύματα με όλο του το σώμα,[9] αλλ' αυτό που υπερέχει είναι το πρόσωπο.[10]

Το πρόσωπο, με τα στατικά στοιχεία του (σχήμα και χαρακτηριστικά, χρώμα δέρματος κτλ.), τα βραδέα (οι αλλαγές από τον χρόνο, π.χ. οι ρυτίδες) και ταχέα στοιχεία του (οι κινήσεις των μυών, που δημιουργούν πρόσκαιρες αλλαγές στην εμφάνισή του για σύντομο χρονικό διάστημα, π.χ. το ανασήκωμα των φρυδιών),[11] που αποτελώντας ένα σύμπλοκο,[12] τα δύο πρώτα επηρεάζουν και τα τελευταία φτιάχνουν τελικά την έκφραση του προσώπου[13]–χίλιες περίπου εμφανίσεις (κινήσεις) του μπορούν και αλλάζουν με τρομακτική ταχύτητα, πράγμα που πολύ, δυσκολεύει την ερμηνεία του[14]–μας παραπέμπει στο υπόλοιπο σώμα, τα στατικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά του.[15] Κοιτώντας το πρόσωπό, έχουμε κιόλας μαντέψει, έστω χοντρικά, τι αυτό σωματικά είναι.[16] Οπωσδήποτε το πρώτο που μας τραβάει προς τον άλλο, είναι η κατατομή και η εμφάνισή του.[17]

Ήδη η συγκριτική ανατομία μάς έχει ερμηνευμένες από την συγκριτική ανατομία με τη βοήθεια της ανάλογης καταγωγής[18] τις σχέσεις, με τις οποίες το πρόσωπο μας παραπέμπει στο υπόλοιπο σώμα του ατόμου που μας ενδιαφέρει: η κεφαλή αντανακλάται στα δόντια και στα άκρα χεριών και ποδιών, το μέτωπο στα δάχτυλα και στη δεύτερη σειρά των φαλάγγων χεριών και ποδιών, η μύτη στην παλάμη, στο πέλμα και στα οστά των δακτύλων, το πλάτος των μασητικών επιφανειών στο πλάτος της λεκάνης και στο πάνω μέρος των μελών, το πάνω σαγόνι στην φούχτα, στα σφυρά και στις φάλαγγες, το κάθετο μέρος του σαγονιού στους βραχίονες, στην κοιλιά και στους μηρούς, το οριζόντιο μέρος του στο στήθος, στην κνήμη και στον κάτω βραχίονα, όλα φυσικά σε συνδυασμό.[19] Την προσωπική γοητεία συνιστούν πρωτίστως «τα στατικά και τα μορφολογικά προσόντα, δηλαδή η «φόρμα» του ατόμου,[20] η «ιεραρχική ταξινόμηση των τομέων του σώματος» είναι για την φυσιολογία: η ράχη με τον λαιμό, τον θώρακα, το υπογάστριο, τους ώμους, τους βραχίονες, ο λαιμός με τον θώρακα και τους ώμους, ο θώρακας με τον λαιμό, τους ώμους, το υπογάστριο, το υπογάστριο με τον θώρακα και τον μηρό, οι ώμοι με τον λαιμό, τον θώρακα, τους βραχίονες, οι βραχίονες με τους ώμους και την άνοδο, ο μηρός με την ράχη, το υπογάστριο, τις γάμπες και τα κάτω άκρα· συνοπτικά, λαιμός (θώρακας (ώμοι (βραχίονες (άνοδος)) υπογάστριο (μηρός (γάμπες - κάτω άκρα)))).[21] Δηλαδή κοιτώντας το πρόσωπο του ατόμου με το οποίο σχετιζόμαστε, ήδη πριν διερευνήσουμε το άλλο του σώμα, έχουμε κιόλας μαντέψει έστω χοντρικά με βάση το τι είναι σωματικά και το τι η φυσική του εμφάνιση μπορεί να προσφέρει ως το «αντίπαλο απέναντι», που ήδη έχει περάσει ως παράσταση στον εγκέφαλό μας, αν ο άνθρωπος αυτός είναι ή θα γίνει της αρεσκείας μας.[22]

---

[8] Watzlavick et al. (1967).
[9] Dittman (1973).
[10] Bugental et al. (1970 a,b).
[11] Ekman & Friesen (1975).
[12] Gibson (1969).
[13] Tomkins (1962, 1963).
[14] Ekman & Friesen (1969, 1975), Ekman et al. (1972), Δημουλάς (1999α,β), Dimoulas et al. (2012).
[15] Δημουλάς, 1975, 1995α,β, 1999α,β, Μασκιλιέ, χ.χ.
[16] Δημουλάς (1975, 1995α,β, 1999α,β).
[17] Δημουλάς (1994-5).
[18] Δημουλάς (1975), Μασκιλιέ, χ.χ.
[19] Δημουλάς (1975).
[20] Jagot & Oudinot (1961).
[21] Δημουλάς (1975, 1990, 1993).
[22] Δημουλάς (1990, 1993).

Το πρόσωπο παίζει κεντρικό ρόλο στην εμπειρία των αισθημάτων.[23] Η οπτική δίοδος είναι από τις σημαντικότερες, όσον αφορά στην αλληλεπίδραση των ατόμων.[24] Τα μάτια είναι η πιο σημαντική δίοδος για τη δημιουργία επαφής ανάμεσα σε δύο άτομα, δίνοντας πληροφορίες και για τη συναισθηματική κατάσταση και για τις προθέσεις των άλλων.[25] Την πιο πολλή μας προσοχή την ρίχνουμε στα μάτια του άλλου, παρά σε άλλο μέρος του προσώπου ή του σώματός του.[26] Η κόρη του ματιού διαστέλλεται ή συστέλλεται, ανάλογα με τη διέγερση του αυτόνομου νευρικού συστήματος, που προκαλείται από ενδιαφέροντα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία του προκαλούν συναισθηματική έξαψη.[27] Το αλληλοκοίταγμα σημαίνει την ετοιμότητα για την έναρξη της αλληλεπίδρασης[28] και ρυθμίζει την επικοινωνία στη διάρκειά της.[29] Η κυριαρχικότητα του ατόμου στο αλληλοκοίταγμα είναι σχετικά εύκολο να φανεί.[30] Όταν υπάρχει και κουβέντα ανάμεσα στα άτομα που βρίσκονται σε κάποια σχέση, η χρονική διάρκεια κατά την οποία ο καθένας κοιτάζει τα μάτια του συνομιλητή του είναι (ως χρονικό ποσοστό 0 - 100%, 1-10 δευτερόλεπτα) μικρότερη από εκείνη που αφιερώνεται για το υπόλοιπο πρόσωπο και το σώμα.[31] Ασφαλώς το βλέμμα είναι το μεγαλύτερο πειστήριο του ατόμου.[32] Ο άνθρωπος που μας μιλάει, π.χ. θα 'ναι πιο πειστικός όσο πιο πολύ μας κοιτάζει, όχι όμως επίμονα (που μπορεί να θεωρηθεί παρατηρητικότητα, η οποία μπορεί να φοβίσει ή να αποκρούσει τον άλλον), αλλά εντελώς άμεσα με περιοδικές διακοπές.[33] Άλλωστε όταν οι άνθρωποι γνωρίζουν τις τεχνικές που χρησιμοποιεί ο άλλος με τον οποίο εμπλέκονται σε μια «σχέση», για να είναι ελκυστικός απέναντί τους, χάνει η αποτελεσματικότητα των τεχνικών αυτών![34]

Ύστερα από το βλέμμα, έρχονται σε σπουδαιότητα οι μορφασμοί[35] και φυσικά το χαμόγελο, πλατύ όταν δεν υπάρχει αλληλοκοίταγμα, μετατρεπόμενο αμέσως σε χαμόγελο με κάλυψη των κάτω δοντιών, προς ένδειξη αποκλεισμού οποιασδήποτε μορφής εναντιωτικότητας, ενώ το απλό χαμόγελο δείχνει παθητική συμμετοχή, χωρίς καμιά ενεργή αλληλεπίδραση.[36] Αλλά στους περισσότερους πολιτισμούς υπάρχουν περιορισμοί ή «κανόνες επίδειξης» ως προς το τι επιτρέπεται να εκφραστεί με το πρόσωπο,[37] αλλά και με τις χειρονομίες.[38]

Υπάρχει ένα σχετικά πολύ υψηλό ποσοστό ομοφωνίας ανάμεσα στα άτομα που κρίνουν τον/την απέναντι, ανεξάρτητα από φύλο, σχετικά με την ελκυστικότητά του/της.[39] Η παράσταση που σχηματίζουν όλα τα άτομα (άντρες, γυναίκες), για την ελκυστικότητα του κρινόμενου ατόμου, χρωματίζεται στον εγκέφαλο των συγκινήσεων ως ελκτική, για την ίδια αιτιολογία, συνεπισύροντας

---

[23] Διακογιάννη-Ταρλατζή (1981), Δημουλάς (1999β).
[24] Argyle (1967), Stern (1974).
[25] Διακογιάννη-Ταρλατζή (1981), Δημουλάς (1999α,β).
[26] Turnbull και Πισσάνος, χ.χ.
[27] Hess (1965).
[28] Goffman (1963).
[29] Weiner et al. (1972).
[30] Strongman & Champness (1968).
[31] Argyle (1967).
[32] Δημουλάς (1999α).
[33] Argyle & Patterson (1973), στον Argyle (1973), Argyle (1975).
[34] Gergen (1945).
[35] Διακογιάννη-Ταρλατζή (1981).
[36] Brannigan & Humphries (1972).
[37] Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α).
[38] Efron (1941), Argyle (1967), Brun (1969), Δημουλάς (2004β, 2018), Εξάρχου και συν. (2014-5).
[39] Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α,β).

τους «υποχωρητική» συμπεριφορά απέναντι στο κρινόμενο άτομο.[40] Η ενδοτικότητα όμως είναι προϊόν δράσης των προϊόντων του «θηλυκού» στοιχείου στον οργανισμό μας,[41] που άλλωστε είναι κοινό και στα δύο φύλα.[42] Αυτό κάνει τις γυναίκες πολιτικούς να υιοθετούν ολοένα και περισσότερο «αντρικά» χαρακτηριστικά:[43] ανδρικό κούρεμα, ανδρικό ντύσιμο, ανδρικό παρουσιαστικό, ανδρική συμπεριφορά, ανδρικές συνήθειες, ανδρικές απασχολήσεις, ανδρικά ενδιαφέροντα κτλ. (Δημουλάς, 1990, 1993).

Βεβαίως για τον σχηματισμό μιας εντύπωσης από την εμφάνιση, συνδυάζονται πολλές σύντονες πληροφορίες:[44] χαμογελαστό πρόσωπο,[45] υψηλό επίπεδο βλέμματος,[46] απαλός τόνος φωνής,[47] καλοσυνάτη φωνή,[48] σκύψιμο προς στάση με ανοικτά μπράτσα,[49] στενό πλησίασμα,[50] σωματική επαφή,[51] τοποθέτηση πλάι – πλάι, μια γενικότερη θετική συμπεριφορά, που εύκολα μπορεί να μεταφραστεί σε συμπάθεια, στοιχεία «θηλυκά», καθώς ο κυριαρχικός αρσενισμός πρέπει να ακολουθηθεί από δοτικότητα για διατήρηση της έλξης.[52]

Ένα ελκυστικό πρόσωπο έχει καθαρό δέρμα,[53] που τεκμηριώνει την καθαρότητα του σώματος,[54] αντανακλώμενο σ' αυτό,[55] και κανονικά χαρακτηριστικά, χαρακτηριστικά δηλαδή που δεν διαταράσσουν την ισορροπία των ήδη υπαρχουσών παραστάσεων ανθρώπινων προσώπων που διαθέτουμε, με δυσφορία για άγνωστα πρόσωπα και κλίση προς το ήδη γνωστό.[56] Ελκόμαστε δηλαδή από άτομα που έχουν τη μεγαλύτερη «εγγύτητα» προς εμάς.[57]

Η παχυσαρκία, αν υπάρχει, πρέπει να είναι «ομοιόμορφη»,[58] άλλως—διαχρονικές[59] και διαπολιτισμικές,[60] διαφορές, στην προτίμηση λεπτών ή γεμάτων γυναικών[61]—το πάχος είναι αρνητικό χαρακτηριστικό.[62] Ο όγκος του λίπους συσσωρεύεται κύρια κοντά στα κατώτερα σημεία της ράχης, κυριότατα στο υπογάστριο (πελώριοι όγκοι λίπους, που καλύπτουν την κοιλιά: σ' όλες σχεδόν τις περιπτώσεις, οι μυς είναι ατροφικοί και επιτρέπουν την πτώση των οργάνων των εσωυπογαστρίων,

---

[40] Δημουλάς, (1990, 1993).
[41] Άντλερ, χ.χ. φον Φραντς, 1964, Shade & Ford, 1965, House et al, 1979, Changeux (1984, 1986[2]), Δημουλάς (1990, 1993, 1994-5), Kalat (1998[5]).
[42] Δημουλάς (1990, 1993, 1994-5, 1997α,β, 1998), Kalat (1998[5]).
[43] Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α,β).
[44] Διακογιάννη-Ταρλατζή (1981), Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α,β).
[45] Brannigan & Humphries (1972).
[46] Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α,β).
[47] Argyle & Patterson, 1973, ό.π. ερμηνείες με συνθεσάιζερ Μουγκ, στους Argyle & Patterson, 1973, ό.π. Sefer (1974), στον Argyle (1975), Δημουλάς (1975, 1994-5, 1995α,β, 1999α,β), Ματσαγγούρας (1999).
[48] Bugenthal et al. (1970a,b), Δημουλάς (1975).
[49] Argyle (1967), Mehrabian (1972), Argyle & Patterson (1973), ό.π. Δημουλάς (1994-5, 1995α,β, 1999α,β).
[50] Argyle & Dean (1965), Argyle (1969), στον Argyle (1970), Argyle & Patterson (1973), ό.π. Argyle & Cook (1976), Argyle et al. (1970), στον Capella (1981).
[51] Jourard (1966), στον Argyle (1967), Argyle (1967), Δημουλάς (1985).
[52] Δημουλάς (1997α,β, 1998).
[53] Δημουλάς (1994-5).
[54] Argyle (1967), Wilson & Nias (1976), στον Argyle (1978[3]).
[55] Δημουλάς (1975).
[56] Argyle (1967), Παπαγεωργίου (1975), Wilson & Nias (1976), ό.π. Μαρκαντώνης (1983), Argyle & Trower (1981), Piaget, στον Παρασκευόπουλο (1983).
[57] Δημουλάς (1994-5).
[58] Μασκιλιέ, χ.χ. Δημουλάς (1994-5).
[59] Δημουλάς (1985).
[60] Wilson & Nias (1976), ό.π.
[61] Argyle (1967, σ. 134).
[62] Wilson & Nias (1976), ό.π.

του στομάχου, της χολής, του παχέος εντέρου κτλ.), αλλά και στους γοφούς, πράγμα που θα φανεί από την κολλητή ενδυμασία, αλλά και στον θώρακα, οι λιπώδεις παραμορφώσεις του οποίου σχηματίζονται από την συσσώρευση του λίπους στους μαστούς και στην περιοχή των μυών του στήθους, πράγμα που μπορεί να αποκρυβεί με το ντύσιμο, αλλά όχι απόλυτα (κυρίως τις θερμές εποχές), γύρω - γύρω στον λαιμό, με μια σφαιρική μάζα λίπους να σκεπάζει τους μυς του τραχήλου και ένα διπλό (συχνά, τριπλό ή τετραπλό σαγόνι), που δεν είναι δυνατόν να αποκρυβεί με τίποτε,[63] αλλ' αντιθέτως.[64] Το άτομο με το οποίο θα συγχρωτισθούμε, θα πρέπει να είναι υγιές, περιποιημένο, μάλιστα και «δροσερό»,[65] ζωηρό και προκλητικό,[66] αντιστρόφως ανάλογα ως προς την επιθετικότητα (ως δραστηριότητα που γοητεύει), με την θηλυκότητα.[67]

Την ελκυστικότητα της παράστασης που θα σχηματίσουμε για τον «απέναντί» μας, θα συμπληρώσουν και στοιχεία, που είναι λίγο ή πολύ μεταβλητά.[68] Σαφώς το παρουσιαστικό μας, πραγματικό ή φαινομενικό, μπορεί να τροποποιηθεί ή να αλλάξει σε βαθμό υπολογίσιμο: ύψος, δέρμα, μαλλιά, ιδιαίτερα σημάδια του σώματος κτλ.[69] Αυτή η δυνατότητα προσθέτει στην ήδη υπάρχουσα ελκυστικότητα του προσώπου (βλ. λεπτομέρειες όπως τα γεμάτα χείλη,[70] τα μεγάλα γυναικεία στήθη),[71] και μάλιστα πολλαπλασιαστικά.[72]

Την προκλητικότητα του «απέναντι» επιτείνει το ντύσιμο (η βελτίωσή του είναι πολύ πιο εύκολο να πραγματοποιηθεί απ' ό,τι η βελτίωση στην κοινωνική συμπεριφορά), που βέβαια πρέπει να είναι της μόδας,[73] δηλαδή τέτοια, που να έλκουν την προσοχή του κοινού.[74] Ο συνδυασμός μελαχρινών μαλλιών και κόκκινου φορέματος δημιουργεί την εντύπωση αρρενωπού, γεμάτου αυτοπεποίθηση και επιθετικού ατόμου, σε αντίθεση με τον συνδυασμό ξανθών και μπλε.[75] Κάποια ρούχα, κάποιοι συνδυασμοί, κάποια κοψίματα και κάποια χρώματα, ψηλώνουν ή κονταίνουν, λεπταίνουν ή παχαίνουν το άτομο:[76] το ύψος κυριαρχεί τον απέναντι.[77]

Πολλές από τις πρώτες εντυπώσεις που σχηματίζουμε βλέποντας ένα άτομο (π.χ. σκούρο ή τραχύ δέρμα: εχθρικός, χοντρά χείλη: σέξι, ενώ λεπτά: ευσυνείδητος, δηλαδή, στραμμένος προς τον εαυτό του, ψηλό μέτωπο και/ή γυαλιά: έξυπνος κτλ.), διαλύονται μετά από λίγα λεπτά, μόλις το δούμε στη συμπεριφορά του ή στην εργασία του.[78] Βεβαίως για τον σχηματισμό μιας εντύπωσης από την εμφάνιση συνδυάζονται πολλές σύντονες, αλλά και διαφορετικές πληροφορίες.[79] Αυτό το βλέπουμε σε μια σειρά από φιλικά απέναντί μας μη λεκτικά σήματα (χαμογελαστό πρόσωπο, υψηλό επίπεδο βλέμματος, απαλός τόνος φωνής, σκύψιμο προς στάση με ανοικτά μπράτσα, στενό πλησίασμα,

---

[63] Jagot & Oudinot (1961).
[64] Δημουλάς (1995β).
[65] Wilson & Nias (1976), ό.π.
[66] Δημουλάς (1995α).
[67] Βλ. έρευνες, για ανθρωποειδή, στην ίδια εξελικτική φάση, Δημουλάς (1995β).
[68] Βλ. περισσότερα: Δημουλάς, 1994-5), επίσης Δημουλάς (1990, 1993, 1995α).
[69] Δημουλάς (1994-5).
[70] Piaget (1952), Blauvelt & Mckenna (1961), Argyle (1967), Φρόιντ, στην Παρασκευά–Σακκά (1976), Wilson & Nias (1976), ό.π.
[71] Φρόιντ, ό.π. Argyle (1967), Ρίτσαρντς (1981), Παρασκευόπουλος (1988).
[72] Δημουλάς, 1995α.
[73] Wilson & Nias (1976), ό.π.
[74] Δημουλάς, (1995β).
[75] Mahannah (1968), στον Argyle (1970).
[76] Δημουλάς (1995β).
[77] Δημουλάς (1990, 1993, 1994-5, 1995β).
[78] Argyle & McHenry (1970), στον Argyle (1978[3]).
[79] Δημουλάς (1999α).

σωματική επαφή, τοποθέτηση πλάι-πλάι).[80] Η χαμογελαστή έκφραση είναι σίγουρα εκ των ων ουκ άνευ στην ελκυστικότητα του προσώπου,[81] αλλά η καλοσυνάτη φωνή που πάντα το συνοδεύει[82] πρέπει να συμπλέει και με μια γενικότερη θετική συμπεριφορά,[83] έστω προσποιητή, που εύκολα μπορεί να μεταφραστεί σε συμπάθεια.[84] Στην περίπτωση της φιλοφρόνησης το άτομο θα συμφωνήσει μαζί μας, θα μας κολακέψει, θα μας κοιτάζει συνεχώς και θα μας χαμογελά, ενώ πολύ εύκολα και βέβαια αρκετά έξυπνα θα παραιτείται από τις διαφωνίες του, τουλάχιστον για μικρά και ασήμαντα θέματα.[85]

Αυτή του όμως η στάση θα πρέπει να είναι γενική, για όλους.[86] Μια τέτοια ομοιότητα στόχου μάς βοηθάει να βρούμε το κίνητρο των ενεργειών του.[87] Δεν είναι βέβαια πάντα αυτό εύκολο, καθώς υπάρχουν διατομικές και διομαδικές διαφορές στη συμπεριφορά.[88] Μας βοηθάνε τα σωματικά χαρακτηριστικά (π.χ. ύψος, ελκυστικότητα) και τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του (π.χ. εξυπνάδα, αυτοπεποίθηση, εξωστρέφεια, κοινωνικότητα, συναισθηματική σταθερότητα, ευχάριστη και αξιαγάπητη παρουσία κτλ.).[89] Σαφώς διαφορετικά χαρακτηριστικά χρησιμοποιούνται για την περιγραφή διαφορετικών ομάδων ανθρώπων (Argyle et al. 1970, ό.π.) και διαφορετικές «κατασκευές»[90] χρησιμοποιούνται σε κάθε κατάσταση.[91] Και στη μια και στην άλλη περίπτωση θα προσέξουμε τη γενική κατάσταση του ατόμου.[92] Κάποτε οι ενδείξεις που προσφέρει η κατάσταση στην οποία βρίσκεται το άτομο είναι πιο σημαντικές από τα σήματα που εκπέμπει το σώμα.[93] Το σώμα μεταδίδει τόσες πληροφορίες για το επίπεδο της συναισθηματικής έντασης, όσες (πλην, για κάποια μόνο αισθήματα, για τα οποία είναι μια πολύ φτωχή πηγή πληροφοριών) και το πρόσωπο.[94]

Αρκεί ένα θετικό σημάδι επάνω στον πολιτικό για να κυριαρχηθούμε από το «σύμπτωμα του φωτοστέφανου»: με την υπόθεση ότι όλα τα καλά πάνε μαζί έτσι που να σχηματίζεται μια συνεκτική και σταθερή προσωπικότητα απέναντί μας, υπεργενικεύουμε και καταλήγουμε να του αποδίδουμε όλες τις υπόλοιπες πιθανές θετικές ιδιότητες,[95] έστω και αν δεν τις έχει, τουλάχιστον στον βαθμό που εμείς υποθέτουμε.[96] Έτσι όσοι είναι ελκυστικοί στην εμφάνιση σ' όποιο φύλο και αν ανήκουν, θεωρείται ότι κατέχουν και όλα τα άλλα πιθανά θετικά χαρακτηριστικά, χωρίς βέβαια να είναι απαραίτητο η αντίληψη αυτή να έχει βάση στην πραγματικότητα.[97] Οι δικές μας οι υπερβολές

---

[80] Δημουλάς (1995β).
[81] Wilson & Nias (1976), ό.π.
[82] Bugenthal et al. (1970a,b).
[83] Weitz (1972), στον Argyle (1978[3]).
[84] Tagiuri (1958), στον Argyle (1967).
[85] Jones (1964), στον Argyle (1967).
[86] Kelley (1966).
[87] Jones & Davis (1965), Kelley (1966).
[88] Argyle (1967).
[89] Argyle (1970).
[90] Δηλαδή, χαρακτηριστικά και ιδιότητες, που έχουν, για 'μάς, σημασία, βλ. Kelley (1966, 1972).
[91] Forgas et al. (1977), στον Argyle (1978[3]).
[92] Argyle (1969, ό.π. 1978[3]), Argyle et al. (1970), ό.π.
[93] Argyle (1967).
[94] Graham & Argyle (1975), στον Argyle (1978[3]).
[95] Οι ελκυστικοί άνθρωποι παρουσιάζονται ως ωραιότεροι, ευγενικότεροι και πολύ περισσότερο έξυπνοι, από τους άλλους, βλ.Perlman & Corby (1983).
[96] Δημουλάς (1994-5).
[97] Δημουλάς (1993, 1994-5, 1995α,β,γ, 1995, 1996, 1997α,β, 1999α,β).

φτάνουν να πείσουν και τους ίδιους (τις πιο πολλές φορές δεν έχουμε την συνείδηση της ελκτικότητάς μας) να το πιστέψουν ότι έτσι είναι.[98]

Η «γοητεία» των ανθρώπων που την έχουν φαίνεται να συνίσταται ακριβώς σ' αυτό: στην ικανότητα να συγκινούν τον απέναντι, κάνοντάς τον να υποχωρεί απέναντί τους.[99] Κερδίζουν οι κυριαρχικοί άντρες και κυριαρχικές γυναίκες.[100] Τις πιο πολλές φορές όμως στο αρσενικό «απέναντι» η κυριαρχική συμπεριφορά είναι που φωράται ελκυστική.[101] Νεανικότητα συνδυασμένη έντεχνα με κυριαρχικότητα[102] είναι το maximum της ελκυστικότητας στον άντρα, με το ύψος να φαίνεται ότι τονίζει την κυριαρχικότητα αυτή, ενώ η ελκυστικότητα στην γυναίκα συνδυάζεται με πιο χαμηλό ύψος απ' αυτό των αντρών.[103] Αυτό ίσως ερμηνεύει και το ότι οι άντρες φαίνεται να κυριαρχούν γενικώς επί των γυναικών.[104] Το ύψος των αντρών είναι έτσι κι αλλιώς μεγαλύτερο απ' αυτό των γυναικών.[105] Κάποια ζώα «αυξάνουν» τον όγκο τους, εκφοβιστικά, για να επιβληθούν.[106] Το ίδιο βέβαια και οι γυναίκες: επενδύουν στον υψηλό άντρα τα θηλυκά τους ποσοστά, ενώ γυναίκες με υψηλά αρσενικά ποσοστά βλέπουν τον υψηλό άντρα περίπου αντίπαλο. Απεναντίας η υψηλή γυναίκα χάνει στην ελκυστικότητα έναντι των μεν γυναικών ως γυναίκα μη θηλυκή (αφού το ύψος είναι χαρακτηριστικό των αντρών) και ανάλογα έναντι των αντρών.[107] Γοητεία είναι η «επιβολή» του «αρσενισμού» στο «θηλυκό»: μόλις το κοινό κυριαρχηθεί, χρειάζεται δοτισμός (απάλυνση του «αρσενισμού» με «θηλυκά» συμπεριφορικά στοιχεία), για τη διατήρηση της σχέσης.[108]

Η φυσική ελκυστικότητα είναι άκρως σημαντική, για τον σχηματισμό των πρώτων εντυπώσεων και χρειάζεται μια ζεστή προσωπικότητα στην ανάπτυξη μιας σχέσης.[109] Γοητευμένοι, φτάνουμε σε κατάσταση, ακόμα και άκριτης[110] πειθούς[111] έναντι πολιτικών.

Σημειώσεις
Στην διεξαγωγή της έρευνας εργάστηκαν επικουρικά σε τεχνικά ζητήματα οι Γεώργιος Ζαμπέτογλου, Δημήτριος Δημάκας, Ιωάννης Τρίγκας, Βασιλική Ζησοπούλου, Κωνσταντίνος Ζαμπάκας, Νεκταρία-Φιλίτσα Αγραφιώτη, Ιωάννης Κωνσταντινίδης, Σοφία Παπαπαρίση, Μαρία Γιαννούλα, Στέλλα Θηβαίου, Σουλτάνα Χουβαρδά, Δημήτριος Κιοσέογλου, Χρήστος Μπάμπαλης, Χριστόδουλος Χριστοδούλου, Αντώνιος Αποστολίδης, Αρετή Γαλλή, Αποστολία Αργύρη, Νικόλαος Βερβέρας, Αθανάσιος Δήμου, Χρήστος Αυγερινίδης, Σταματία και Αντωνία Καππέ. Όλοι τους, όπως και η ευρύτερη Ομάδα Ψυχοβιοαναλυτικής Έρευνας, που από δεκάδες χρόνια πριν είχα συμπήξει και διαδικτυακά έκτοτε συντονίζω, αποτελούν την Συμβουλευτική Επιστημονική Επιτροπή της Κοινωνικής Συνεταιριστικής Επιχείρησης Συλλογικής και Κοινωνικής Ωφέλειας «Οργανισμός Ψυχοβιοαναλυτικής Μόρφωσης «ἐκ τῶν ὑστέρων», του οποίου τυγχάνω ο σχεδιαστής και Διαχειριστής.

---

[98] Δημουλάς (1994-5).
[99] Argyle (1967), Wilson & Nias (1976), ό.π. Δημουλάς (1994-5).
[100] Δημουλάς (1994-5, 1995α,β).
[101] Argyle (1967), Wilson & Nias (1976), ό.π. Δημουλάς (1994-5).
[102] Wilson & Nias (1976), ό.π. Δερβίσης (1984), Παρασκευόπουλος (1988).
[103] Argyle (1967), Wilson, & Nias (1976), ό.π.
[104] Άντλερ, χ.χ. Κόμερ και συν. χ.χ. Μόργκαν (1988), Γκουιντούτσι (1981), Gould – Davis (1982), Fester et al. (1984).
[105] Παπαγεωργίου (1975²), Tanner (1971), Δερβίσης (1984).
[106] Γερμανός (1932).
[107] Δημουλάς (1995α).
[108] Δημουλάς, (1997α,β, 1998).
[109] Perlman & Corby (1983), Δημουλάς (1993, 1994-5, 1995β).
[110] Δημουλάς (1996β, 2014), Δημουλάς και συν. (2013, 2018).
[111] Δημουλάς (1995δ, 1997, 1999γ, 2004α).

Βιβλιογραφία

Άντλερ, Άντλερ. χ.χ. *Ανθρώπινοι χαρακτήρες*. Μετάφραση: Νικ. Βώκου, «Βιβλιοθήκη για όλους»,6.

Argyle, Michael. 1967. *The psychology of interpersonal behaviour*. Αθήνα: Θυμάρι - 26, Ιαν. 1981: Κοινωνική Συμπεριφορά – 4, επιμέλεια Θ. Γραμμένος.

Argyle, Michael. 1970. *Social interaction*. New York: Atherton Press.

Argyle, Michael. 1975. *Bodily communication*. London: Methuen, New York: Infernational Universifies Press.

Argyle, Michael. 1978[3]. *The psychology of interpersonal behaviour*. Harmondsworth: Penguin Books.

Argyle, Michael, & M. Cook. 1976. *Gaze and mutual gaze*. Cambridge Univercity Press.

Argyle, Michael, & Jean, Dean. 1965. Eye - contact, distance and affiliation. *Sociometry* 8.289-304.

Argyle, Michael. & P. Trower. 1981. *Πρόσωπο με πρόσωπο - Τρόποι επικοινωνίας*. Μετάφραση: Μ. Σόλμαν, Αθήνα: Ψυχογιός. 107.

Argyle, Michael. et al. 1970. The communication of inferior and superior attitudes by verbal and non-verbal signals. *British journal of social clinical Psychology*, 9.221-231.

Bergman, T. 1971. Development of eye contact and facial scanning in infants. *Πρακτικά Συνεδρίου Society of Research in Child Development*, Minneapolis.

Blauvelt, H. & J. Mckenna. 1961. Mother-neonate interaction. Στο B.M. Foss, 1961, *Determinants of infant behavior*, London: Methuen.

Brannigan, Cristopher R. & David A. Humphries. 1972. Human nonverbal behavior, a means of communication. Στο *Ethological studies of child behavior*, N.G. Blurton Jones (επιμ.), 37-64. London: Cambridge University Press.

Brun, Theodore. 1969. *The International dictionary of sign language*. London: Wolfe.

Bugental, Daphne E., J. W. Kaswan, & L. R. Love. 1970a. Perception of contradictory meanings conveyed by verbal and nonverbal channels. *Journal of Personality and Social Psychology*, 16(4).647-55.

Bugental, Daphne E., J.W. Kaswan, L. R. Love, & M. Fox. 1970b. Child versus adult perception of evaluative messages in verbal, vocal and visual Channels. *Developmental Psychology* 2(3).367-75.

Γερμανός, Νικόλαος Κ. 1932. *Ο βίος των ζώων*. Αθήνα: Ελευθερουδάκη.

Capella, J. 1981, Mutual influence in expressive behaviour. *Psychological Bulletin* 89.101-132.

Changeux, Jean – Paul. 1984, 1986[2]. *Ο νευρωνικός άνθρωπος/Πώς λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος*. Αθήνα: Κέδρος, Ράππα: Προβλήματα του καιρού μας. Μετάφραση: Β. Μπρίκα, 195-257.

Γκουιντούτσι, Αρμάντα. 1981. *Το μήλο και το φίδι, αντοαναλύσεις μιας γυναίκας*. Μετάφραση: Μ. Κύμη. Αθήνα: Πύλη.

Δερβίσης, Στέργιος Ν. 1984. *Ψυχολογία και Οδηγητική της Προσωπικότητας του αναπτυσσόμενου ανθρώπου*. Θεσσαλονίκη: Συγγραφέως.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1975. *Σχέσις αυθορμήτου ομιλίας και ψυχοσωματικής υποστάσεως του ομιλούντος*. «Βράβευσις δι' επαίνου» στον Πανευρωπαϊκό Διαγωνισμό Επιστημονικής Επιδόσεως των Νέων, 1975-6 (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Αρχείο Phillips Ελληνική Α.Ε. Αθήναι), 67.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1985. *Αρχέγονος Συμβολισμός - η ηλικία του Θεού*. Λάρισα.[(2007:) Εκδόσεις Τρόπος Ζωής, Αθήνα].

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1990. *Ψυχοπαθολογία*. Λάρισα: Έκδ. Τεχνολογικού Εκπαιδευτικού Ιδρύματος (Σχολή Επιστημών Υγείας Πρόνοιας/Τμήμα Νοσηλευτικής) Λάρισας.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1993. *Ψυχολογία*. Λάρισα: Έκδ. Τεχνολογικού Εκπαιδευτικού Ιδρύματος (Σχολή Επαγγελμάτων Υγείας και Πρόνοιας/Τμήμα Ιατρικών Εργαστηρίων) Λάρισας. 42-44.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1994. Θέματα πολιτικής ψυχολογίας: πώς θα πετύχει ο πολιτικός. *Ημερήσιος Κήρυκας*. Λάρισα.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1994 - 5. Η φυσική ελκυστικότητα στη σχολική τάξη (βιοψυχολογική άποψη). Στο «*Εφαρμογές Σχολικής Ψυχολογίας*» («Φωτοαντίγραφα διαφανειών (που παρουσιάστηκαν από τους φοιτητές κατά την παρουσίαση των εργασιών τους στα Σεμινάρια)») του (κωδ. 349, Διδάσκουσα: επίκ. Καθηγήτρια Έφη Συγκολλίτου) μαθήματος Σχολικής Ψυχολογίας, Τμήμα Ψυχολογίας [Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης – Ξηρογραφία, 231-70.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1995α. Φυσική ελκυστικότητα – Ψυχολογία της γοητείας. *Το Βήμα του Γεωπονικού Συλλόγου Ν. Λάρισας*, 11 (45-7).

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1995β. Φυσική ελκυστικότητα – Ψυχολογία της γοητείας. *Το Βήμα του Γεωπονικού Συλλόγου Ν. Λάρισας*, 12 (40-3).

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1995γ. *Η τέχνη της πειθούς*. Λάρισα: Έκδ. Οργανισμού Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτσης/Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης Λάρισας, 15-40.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1995δ. *Ψυχολογία – Δεοντολογία επαγγέλματος*. Έκδ. Οργανισμού Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτσης/Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης Λάρισας, Λάρισα, 5-38.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1996α. *Ψυχολογία – Δεοντολογία επαγγέλματος, επιλογές*. Λάρισα: Έκδ. Οργανισμού Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτσης/Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης Λάρισας, 51-3.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1996β. Παράγοντες Νευροψυχολογικής Διαστρέβλωσης των Πληροφοριών. *Νέα Αγγελία Λάρισας*, 30-1/3/96, 10 /υγεία.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1997. *Κοινωνική ψυχολογία*. Λάρισα: Έκδ. Οργανισμού Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτσης/Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης Λάρισας, 5-33.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1997α. Νευροψυχολογική υπόθεση της «γοητείας» στη βάση της συγκινησιακής διαστρέβλωσης των πληροφοριών. *Βιβλίο Περιλήψεων 6ου Πανελλήνιου Συνεδρίου Ψυχολογικής Έρευνας*. Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, 29.5 - 1.6.1997.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1997β. Η «γοητεία» από νευροψυχολογική σκοπιά/νευροψυχολογική υπόθεση της «γοητείας» στη βάση της συγκινησιακής διαστρέβλωσης των πληροφοριών (Πώς η θεωρία θα μπορούσε να φανεί μη ευσταθής. *Ο Δάοχος*, Περίοδος Β΄, τόμ. 10ος, τεύχ. 11-2 (43-4), 1, 48 - 51.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. (1998). Η «γοητεία» από νευροψυχολογική σκοπιά/νευροψυχολογική υπόθεση της «γοητείας» στη βάση της συγκινησιακής διαστρέβλωσης των πληροφοριών (Προηγήθηκε «Η θεωρία όπως θα μπορούσε να φανεί μη ευσταθής». Συνεχίζουμε με «Αυτά που όντως διατείνεται ο ερευνητής με τη θεωρία») (Προσπάθεια εξήγησης της σύγχυσης στην αναγνώριση των φύλων από ψυχωσικούς ασθενείς σε πειραματική έρευνα). *Ο Δάοχος*, Περίοδος Β΄ , τόμ. 11ος, τεύχ. 13-4 (45-6), 1, 56 - 7.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1999α. *Νευροψυχολογική εκτίμηση της μεταβλητότητας των συναισθημάτων*. Διπλωματική εργασία. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης/Φιλοσοφική Σχολή/Τμήμα Ψυχολογίας/Τομέας Κοινωνικής και Κλινικής Ψυχολογίας/Κατεύθυνση Κλινικής Ψυχολογίας. Θεσσαλονίκη, Α' μέρος.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1999β. *Κλινική Νευροψυχολογία της συγκινησιακής συναισθηματικής έκφρασης του προσώπου του παιδιού*. Διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμια Πατρών και Θεσσαλίας/Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης. Λάρισα/Πάτρα/Βόλος.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 1999γ. *Ψυχολογία – επαγγελματική δεοντολογία*. Λάρισα: Έκδ. Οργανισμού Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτσης/Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης Λάρισας, 8.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 2004α. *Ανθρώπινες σχέσεις*. Λάρισα: Έκδ. Τεχνολογικού Εκπαιδευτικού Ιδρύματος (Σχολή Τεχνολόγων Γεωπονίας/Τμήμα Ζωϊκής Παραγωγής) Λάρισας, 15-9.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 2004β. *Η γοητεία του δάσκαλου στην αποτροπή εκδήλωσης συγκρούσεων*. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων/Παιδαγωγικό Ινστιτούτο (για έκδοση: Διονύσης Λουκέρης).

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 2014. Απόπειρα νευροψυχολογικής εξήγησης διαστρέβλωσης της πληροφορίας. Στο Μαρίας Κανελοπούλου-Μπότη, *Ιστορία της Πληροφορίας/Από τον πάπυρο στο ηλεκτρονικό έγγραφο* (Ερευνητική ομάδα, Πληροφορία: Ιστορία, Ρύθμιση, Πολιτισμός), 633-50. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. 2018. *Η μη λεκτική επικοινωνία ως φύσει συμπληρωματική της λεκτικής*. Αθήνα: Ινστιτούτο Επαγγελματικής Κατάρτισης «Ακμή» (πτυχιακή για Νικόλαο Ζαρκαδούλα, αντί προπλάσματος, για μελέτη και επανασυγγραφή, που, όμως παρουσιάσθηκε, επ' ιδίοις, ως, ακριβώς, έχει).

Δημουλάς, Κωνσταντίνος, Ευριπίδης, Δημουλάς, Θεοδώρα, Παπαδημητρίου, Χριστίνα, Τέλιου, Ολυμπία, Καλαμπαλίκη, Αικατερίνη, Μακρή, Δημήτριος, Λιόβας, Νικόλαος, Φαρμάκης, Κωνσταντίνος, Βαϊνάς, Συραγώ, Αξελού, & Αθανασία, Δημουλά. 2013. Απόπειρα νευροψυχολογικής εξήγησης της διαστρέβλωσης της πληροφορίας. *Αρχείο Διεπιστημονικού Συνεδρίου «Ιστορία της Πληροφορίας: Σημεία αναφοράς από τον πάπυρο στο ηλεκτρονικό έγγραφο»* (Ιόνιο Πανεπιστήμιο/Τμήμα Αρχειονομίας και Βιβλιοθηκονομίας, E-THEMIS, Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κέρκυρας, 24-5.5.2013).

Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. Ευριπίδης Κ. Δημουλάς, Θεοδώρα Ευ. Παπαδημητρίου, Έλλη Κ. Βέλλιου, Μαρία Π. Βουβούση, Βασιλική Α. Εξάρχου, & Δημήτριος Γ. Λιόβας (εξαιρεθέντων δύο). 2018. Η «γοητεία» του τηλεπαρουσιαστή προπομπός (άκριτης) πειθούς. *Αρχείο Προγράμματος* B.Sc. Psychology/School of Education and Social Sciences/Πράσινο Εκπαιδευτικό Ίδρυμα Frederick University/[*1ο Διεθνές Συνέδριο «Ψυχολογία και μέσα μαζικής επικοινωνίας»* (28-9.4.2018, Λεμεσός)].

Dimoulas, Konstantinos, Theodora, Papadimitriou, Euripidis, Dimoulas, Olga, Kalampaliki, Niki, Georgakopoulou, Dimitrios, Liovas, Stamatis, Xagremmenakos, Konstantinos, Zampakas, Philippos, Katsalis, Dimitrios,

Katsakoulis, Athanassios, Karapetsas, Eleni, Kourkouvelou, Georgios-Vassilios, Skapetis, Nektaria-Philitsa, Agrafioti, Ioannis, Trigas, Chryssovalantis, Giannoulas, Vassiliki, Exarchou, & Stella, Kanella. 2012. Diachronic control of recognising emotions on face. *Proceedings of Symposium II Session of international scientific conference eRA – 10 (ELESYP Piraeus University of Applied Sciences,* 23-25 September 2015, 73-92).

Διακογιάννη-Ταρλατζή, Ειρήνη. 1981. *Το ανθρώπινο πρόσωπο σαν μέσο επικοινωνίας (ψυχολογική και νευροψυχολογική μελέτη)*. Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη.

Dittman, A.T. 1973. *Interpersonal messagers of emotion*. New York: Springer Publishing Inc.

Efron, David. 1941. *Gesture and environment*. New York: Kings Crown Press.

Ekman, Paul, & W.V. Friesen. 1969. Nonverbal leakage and clues to deception. *Psychiatry* 32.88-106.

Ekman, Paul, & W.V. Friesen. 1975. *Unmasking the face, a guide to recognizing emotions from facial clues. Englewood Cliffs*, New Jersey: Prentice Hall Inc.

Ekman, Paul, W.V. Friesen, & P. Ellsworth. 1972. *Emotion in the human face: guidelines for research and an integration of findings*. Elmstord, New York: Pergamon Press Inc.

Εξάρχου, Βασιλική, Κανέλλα, Στυλιανή, & (επόπτης) Δημουλάς, Κωνσταντίνος Β. (2014-5). *Μη λεκτική επικοινωνία: Μία σημαντική παράμετρος επικοινωνίας στη διδασκαλία και τη μάθηση*. Πτυχιακή εργασία, Ανώτατη Σχολή Παιδαγωγικής Τεχνολογικής Εκπαίδευσης/Πρόγραμμα Επιμόρφωσης στην Συμβουλευτική και στον Προσανατολισμό. Βόλος.

Fester, Richard, Marie E.P. Köning, Doris A. Jonas, & David A. Jonas. 1984. *Γυναίκες και εξουσία, πέντε εκατομμύρια χρόνια γυναικοκρατίας*. Μετάφραση: Δ. Κούρτοβικ, Σειρά Επιστημονική Υποδομή, Πορεία.

Gergen, Kenneth. 1984. *Social psychology*. M. Gergen (επιμ.). New York: Springer Verlag.

Gibson, Eleanor J. 1969. *Principles of perceptual learning and development*. New York: Meredith Corporation.

Goffman, Erving. 1963. *Behavior in puplic places*. Glencoe: Free Press.

Goold-Davis, Elisabeth. 1983. *Το πρώτο φύλο*. Μετάφραση: Αγγέλα Βερυκοκάκη-Αρτέμη, Φεμινιστική σειρά, Νέα Σύνορα, Α. Λιβάνης.

Graham et al, 1970. Στον Michael Argyle, 1978[3], ό.π.

House, E. L. B. Pansky, & A. Sigel. 1979. *A systematic approach to neuroscience*. New York: McGraw - Hill.

Hess, Eckhard H. 1965. Attitude and pupil size. *Scientific American* 212.46-54.

Jagot, Paul L. & Pierre Oudinot. 1961. *Ψυχολογία της προσωπικής γοητείας, πρακτική μέθοδος αναπτύξεως της προσωπικής γοητείας, η φυσική επίδραση, το αισθητικό θέλγητρο*. Μετάφραση: Ε. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Βιβλιοθήκη για όλους.

Jones, Edward E. & Keith E. Davis. 1965. From acts to dispositions. Στο *Advances in experimental social psychology*, τόμ. 2ος, Leonard Berkowitz (επιμ.), 219–266. New York: Academic.

Kalat, James W. 1998[5]. *Βιολογική ψυχολογία*. Συντονισμός, Επιμέλεια και μετάφραση Α.Α. Καστελάκης και Δημήτριος Α. Χρηστίδης, με τη συνεργασία των Α.Κ. Αγγελή, Γ.Η. Ευσταθίου και Γ.Θ. Παναγή, (στην συγκεκριμένη ενότητα, και Δ. Α. Χρηστίδη). Αθήνα: Όμιλος Ίων/Έλλην, τόμος Β΄, 436-369.

Kelley, Harold H. 1967. Attribution theory in social psychology. Στο *Nebraska Symposium on motivation*, τ. 15, David Levine (επιμ.), 192-238. Lincoln: University of Nebraska Press.

Kelley, Harold H. 1972. Attribution in social interaction. Στο *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior,* Eduard E. Jones, David E. Kanouse, Harold H. Kelley, Richard E. Nisbett, Stuart Valins, & Bernard Weine (επιμ.), 1-26. Morristown, N.J.: General Learning.

Κόμερ, Λη, Έβελυν, Ρηντ, Έμμα, Γκόλντμαν. 1990. *Ο Μύθος της Μητρότητας*. Μετάφραση: Νίκος Β. Αλεξίου. Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.

Μαρκαντώνης, Ιωάννης. 1983. *Παραδόσεις Παιδαγωγικής Ψυχολογίας*. Αθήνα.

Μασκιλιέ, Μισέλ. χ.χ. *Η μελέτη της ομορφιάς του σώματος*. Μετάφραση: Ε. Ανδρουλιδάκης.

Ματσαγγούρας, Ηλίας Γ. 1999. *Θεωρία και πράξη της διδασκαλίας: Η σχολική τάξη (χώρος, ομάδα, πειθαρχία, μέθοδος)*. Αθήνα: Γρηγόρη.

Maurer, Daphne. & Philip Salapatek. 1976. Developmental changes in the scanning of faces by infants. *Child Development* 47(2).523-7.

Mehrabian, Albert. 1972. *Nonverbal communication*. Chicago: Aldine-Atherton.

Μόργκαν, Ελέιν. 1988. *Η καταγωγή της γυναίκας*. Μετάφραση: Α. Κοτζιάς. Αθήνα: Κέδρος-Ράππα.

Παπαγεωργίου, Γεώργιος Κ. 1975[2]. *Ψυχολογία*. Ηράκλειο Κρήτης.

Παρασκευόπουλος, Ιωάννης Ν. 1988. *Μαθήματα Κλινικής Ψυχολογίας. Κλινική Ψυχολογία: Διάγνωση, πρόληψη και θεραπεία των ψυχικών διαταραχών*. Αθήνα.

Παρασκευόπουλος, Ιωάννης Ν. 1983. *Εξελικτική Ψυχολογία*, τόμ. α΄, Αθήνα.

Perlman, Daniel & Paul Corby. 1983. *Social psychology*. Μετάφραση: Ευ. Βούλγαρη, Α. Πασχαλίδου, Ου. Τοκατλίδου, εποπτεία - διόρθωση Δ. Παπαδοπούλου, N. York, Holt, Rinehart and Winston, κεφ.7, σ. 6, μάθημα.

Piaget, Jean. 1952. *Origins of intelligence in children*. New York: International Universities Press.

Ρίτσαρντς, Μάρτιν. 1981. *Η βρεφική ηλικία - ο κόσμος του νεογέννητου*. Ψυχογιός - Ο κύκλος της ζωής. Μετάφραση: Γ. Ταρσούλη.

Shade, J. P. & Donald H. Ford. 1965. *Basic neurology*. Amsterdam: Elsevier.

Stern, Daniel N. 1971. A micro-analysis of mother-infant interaction. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 10(3).501-517.

Strongman, K.T. & B.G. Champness. 1968. Dominance hierarchies and conflict in eye contact. *Acta Psychologica* 28(4).376-386.

Tanner, James M. 1971. Sequence, tempo, and individual variation in the growth and development of boys and girls aged twelve to sixteen. *Daedalus* 100(4).907-930.

Tomkins, Silvan S. 1962. Affect, imagery, c*onsciousness, I. The positive affect*. New York: Springer.

Tomkins, Silvan S. 1963. Affect, imagery, c*onsciousness, II. The negative affect*. New York: Springer.

Turnbull, Victor, & Αντώνιος Πισσάνος. 2005.[7] *Προσωπικός μαγνητισμός*. Αθήνα: Πρόοδος.

φον Φραντς, Μαρί-Λουίζ. 1964. Η διαδικασία της εξατομίκευσης. Στο Καρλ Γιουνγκ (σύλληψη και εκτέλεση) και Μαρί-Λουίζ φον Φραντς, Γιόζεφ Χέντερσον, Γιολάντ Γιακόμπι και Ανιέλα Ζαφφέ, *Ο άνθρωπος και τα σύμβολά του*. Μετάφραση: Αντιγόνη Χατζηθεοδώρου. Αθήνα: Αρσενίδη.

Παρασκευά-Σακκά, Σοφία. 1976, *Σύγχρονες Τάσεις στην Ψυχολογία της Προσωπικότητας*, Μέρος Α΄, Αθήνα, 42, 81.

Watzlavick, Paul, Janet B. Beavin Bavelas & Don D. Jackson. 1967. *Pragmatics of human communication*. New York: W.W. Norton.

Weiner, Morton, Shannon Derea, Suart Rubinow & Jesse Geller. 1972. Non-verbal behavior and non-verbal communication. *Psychological Review* 79(3).185-214.

ΜΕΡΟΣ Δ′
ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΛΟΓΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΛΟΓΙΚΗ - ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ 21ο ΑΙΩΝΑ

Νικόλαος Βλαχάκης
Υπ. Δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Σόφιας «Σβετί Κλήμεντ Όχριντσκι»
Σύμβουλος Επικοινωνίας & Δημόσιας Διπλωματίας

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Στο έργο του *Political Liberalism* ο John Rawls εισήγαγε ως καταστατική αρχή μιας συνταγματικής και εύτακτης πολιτείας, την ιδέα της «δημόσιας λογικής», η οποία προσδιορίζει βαθύτατα τις βασικές ηθικές και πολιτικές αξίες που διέπουν τη σχέση μιας συνταγματικής δημοκρατικής κυβέρνησης με τους πολίτες της και τις σχέσεις των πολιτών μεταξύ τους. Η έννοια αυτή αποσκοπεί στην πραγμάτωση του πολίτη-νομοθέτη στη δημοσιοποιημένη λογική της κλασικής φιλελεύθερης Δημοκρατίας. Ο Habermas από την πλευρά του, εισάγει την έννοια της «διαλογικής ηθικής», που αποτελεί «τη διαδικασία επιχειρηματολογίας η οποία αντικαθιστά τον ρόλο της κατηγορικής προσταγής», και η οποία αποτελεί μια δεοντολογική ηθική καθιερώνοντας την «Αρχή Δ» (*principle D*). Στο επίκεντρο της διαβουλευτικής δημοκρατίας τίθεται το θέμα της «νομιμοποίησης» ως βασικού στοιχείου της πολιτικής κοινωνίας. Στον διάλογο μεταξύ των δύο κορυφαίων φιλοσόφων Rawls-Habermas εξετάζονται τα ζητήματα του κράτους δικαίου και της δημοκρατίας, υπό το πρίσμα αφ' ενός μεν στον πρώτο της έννοιας της Δημόσιας Λογικής, ενώ στον δεύτερο, του «επικοινωνιακού πράττειν» (*Kommunikative Handeln*), στον πυρήνα του οποίου βρίσκεται η έννοια της δημοσιότητας (*Öffentlichkeit*) και της δημόσιας σφαίρας. Αυτά αποτελούν θεμελιακές ιδέες για την επαναδιατύπωση του προγράμματος ενός πολιτικού φιλελευθερισμού της εποχής μας, καθώς και στη διαμόρφωση μιας σύγχρονης θεωρίας του κράτους.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ δημόσια λογική, διαλογική ηθική, νομιμοποίηση, Rawls, Habermas, φιλελευθερισμός, επικοινωνιακό *πράττειν*

1. Εισαγωγή

Στο έργο του *Political liberalism* ο μεγάλος φιλόσοφος John Rawls εισήγαγε ως καταστατική αρχή μιας συνταγματικής και εύτακτης πολιτείας, την ιδέα της *δημόσιας λογικής* «η οποία προσδιορίζει βαθύτατα τις βασικές ηθικές και πολιτικές αξίες που πρέπει να προσδιορίζουν τη σχέση μιας συνταγματικής δημοκρατικής κυβέρνησης με τους πολίτες της και τις σχέσεις των πολιτών μεταξύ τους. Με λίγα λόγια αφορά το *πώς* πρέπει να γίνεται κατανοητή η πολιτική σχέση»[1]. Η ανθρώπινη ιστορία από την κλασική ελληνική αρχαιότητα κι έπειτα έχει γνωρίσει πολλά είδη και εννοιολογήσεις της δημοκρατίας μέχρι σήμερα. Αυτό όμως που ενδιαφέρει τον J. Rawls, όπως ο ίδιος δηλώνει, είναι αυτό της «ευτεταγμένης συνταγματικής δημοκρατίας», η οποία γίνεται κατανοητή επίσης και ως «διαβουλευτική δημοκρατία», στο επίκεντρο της οποίας τίθενται τα διάφορα δημόσια πολιτικά ζητήματα από τους ίδιους τους πολίτες. Ο ίδιος ξεχωρίζει τρία ουσιώδη στοιχεία διαβουλευτικής δημοκρατίας, τα εξής:

> (α) μία ιδέα Δημόσιας Λογικής, η οποία χαρακτηρίζει «τη συλλογιστική πάνω σε συνταγματικά ουσιώδη ζητήματα, καθώς και σε θέματα βασικής δικαιοσύνης».
>
> (β) ένα πλαίσιο συνταγματικών δημοκρατικών θεσμών που προσδιορίζει τα χαρακτηριστικά των διαβουλευτικών νομοθετικών σωμάτων.

[1] Ρωλς (2002, σ. 231).

> (γ) τη γνώση και την επιθυμία των πολιτών να ακολουθούν τη δημόσια λογική και να υλοποιούν το ιδεώδες της στην πολιτική τους συμπεριφορά.[2]

Από τα παραπάνω χαρακτηριστικά αυτού που ο Rawls ορίζει έννοια της «δημόσιας λογικής», προκύπτουν κατά τη γνώμη μας τα ερωτήματα για το τι ακριβώς είναι αυτή. Πρόκειται μήπως για ένα γλωσσικό-ρητορικό παίγνιο, ως άσκηση πειθούς, στο οποίο οι μετέχοντες προσερχόμενοι καλοπροαίρετα με αυτό, που ο ίδιος ο φιλόσοφος έχει προσδιορίσει ως «πέπλο άγνοιας» (*veil of ignorance*), διαμορφώνουν μέσα από μια ανόθευτη διαλογική διαδικασία τις βασικές τους απόψεις για τα πολιτικά ζητήματα; Ή μήπως αφορά σε μια διαδικαστικού τύπου διεκπεραίωση και οργάνωση μιας τυπικής διαδικασίας προνομοθετικής διαβούλευσης στην οποία οι κοινωνικοί εταίροι, αλλά και οι πολιτικοί δρώντες ανταλλάσσουν τα επιχειρήματα τους έχοντας ως αφετηρία αυτό που πάλι στο ίδιο έργο του όρισε ως «αυθεντική θέση» (*original position*); 'Η πάλι αναφέρεται σε μια πιο καταστατική-οργανική και ως εκ τούτου ουσιοκρατική θεώρηση αυτής της ίδιας της ιδέας της Δημοκρατίας και των αντιπροσωπευτικών της οργάνων που την απαρτίζουν και άρα ανακύπτει δευτερογενώς το άλλο ερώτημα: κατά πόσο ως τέτοια είναι μια πολιτική-λειτουργική αρχή της δημοκρατίας ή μια κανονιστική επιταγή της που την προϋποθέτει ως απόρροια της κοινωνικο-συμβολαιακής αντίληψης του Διαφωτισμού;

2. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός, η Δημόσια Λογική και η αντίληψη του πολίτη-νομοθέτη

Απαντώντας σε ένα από τα βασικά ερωτήματα που θέτει στο έργο του *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* ο Rawls, δηλ. το πώς είναι δυνατόν ο πολιτικός φιλελευθερισμός να υπάρξει ως συγκροτητική αρχή της δίκαιης κοινωνίας, στην οποία θεμελιώδης αρχή αποτελεί η «δικαιοσύνη ως ακριβοδικία» (*Justice as fairness*), ο ίδιος απαντά ότι:

> *...η άσκηση της εξουσίας είναι εντελώς θεμιτή μόνο όταν αυτή ασκείται σύμφωνα με ένα Σύνταγμα, η ουσία του οποίου αναμένεται να ενθαρρύνει όλους τους ελεύθερους και ίσους πολίτες υπό το φως τως αρχών και των ιδανικών που είναι αποδεκτές προς την ανθρώπινη κοινή λογική. Αυτή είναι η φιλελεύθερη αρχή της νομιμότητας.*[3]

Η αντίληψη αυτή του αμερικανού φιλοσόφου εδράζεται στην ιστορικοφιλοσοφική του πεποίθηση ότι η ηθική θεωρία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη,[4] καθώς και η χριστιανική παράδοση, όπως εκπροσωπείται από τον Θωμά Ακινάτη και τον Αυγουστίνο, αποτελούν μέρος του εύλογου και ορθολογικού αγαθού, θεωρώντας ότι αυτές οι θεωρίες καθιστούν δικαιολογημένους τους θεσμούς, οι οποίοι προωθούν αυτήν ακριβώς την έννοια του αγαθού. Ο σκοπός συνεπώς της πολιτικής φιλοσοφίας, ως μέρους της ευρύτερης ηθικής φιλοσοφίας, στη βάση αυτής της αντίληψης, από κοινού με τη θεολογία και τη μεταφυσική, είναι να προσδιορίσει τη φύση και το περιεχόμενο αυτού του αγαθού. Σ' αυτήν επίσης την παράδοση εντάσσεται και ο ωφελιμισμός του Bentham, του Edgeworth και του Sidgwig.[5]

---

[2] Ό.π., σ. 242-243.
[3] Rawls (2005:137).
[4] Βλ. περισσότερα Devereux (2011).
[5] Ibid, σ. 134-135.

Έτσι αν στο άλλο βασικό του έργο, στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (*Theory of Justice*), ο Rawls «ευελπιστεί να παρουσιάσει τα δομικά χαρακτηριστικά μιας τέτοιας θεωρίας, έτσι ώστε αυτή να αποτελέσει την καλύτερη προσέγγιση στις ώριμες κρίσεις μας περί δικαιοσύνης και στη συνέχεια την καταλληλότερη ηθική βάση για μια δημοκρατική κοινωνία»,[6] στο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* εξετάζεται ένα διαφορετικό ερώτημα, όπως υποστηρίζει στην ύστερη διάλεξη του με τίτλο: *Η ιδέα της Δημόσιας Λογικής αναθεωρημένη*, δηλ. το πώς είναι δυνατόν για όσους αποδέχονται ένα βασικό δόγμα, θρησκευτικό ή μη και πιο συγκεκριμένα δόγμα βασισμένο στην αυθεντία της θρησκείας, όπως στην Εκκλησία ή στη Βίβλο, να επιλέγουν μία εύλογη (*reasonable*) πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που υποστηρίζει μία συνταγματική δημοκρατική κοινωνία; Οι πολιτικές αντιλήψεις αντιμετωπίζονται ως φιλελεύθερες όσο και αυτοδύναμες και όχι ως βασικές, ενώ τα θρησκευτικά δόγματα μπορεί να είναι βασικά, όχι όμως φιλελεύθερα. Τα δύο βιβλία είναι ασύμμετρα, παρόλο που και τα δύο περιέχουν μία ιδέα «δημόσιας λογικής»[7] υποστηρίζει επίσης ο ίδιος ο Rawls. Στο πρώτο λοιπόν η ιδέα της δικαιοσύνης εκπορεύεται από αυτή καθαυτή την ιδέα του Κοινωνικού Συμβολαίου, που εκπροσωπείται, μετά την αρχαιότητα, από τους Locke, Rousseau και Kant, εκπορεύεται δηλ. από ένα θεμελιακό φιλελεύθερο δόγμα, ενώ στο δεύτερο η δημόσια λογική είναι ένας τρόπος συλλογιστικής που αφορά σε πολιτικές αξίες σε μια ευτεταγμένη συνταγματική κοινωνία (*well ordered society*), τις οποίες συμμερίζονται οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες—όπως τονίσαμε παραπάνω—και οι οποίες καθορίζουν τα βασικά δικαιώματα, τις ελευθερίες των πολιτών.[8]

Τρεις είναι οι βασικές προϋποθέσεις για τη λειτουργία της συνταγματικής δημοκρατίας όπως τις συνοψίζει η θεωρία του:

> *1. Η βασική δομή της κοινωνίας να ρυθμίζεται από την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης.*
>
> *2. Αυτή η πολιτική αντίληψη να είναι η οπτική μιας επικαλυπτόμενης συναίνεσης των λογικών και περιεκτικών βασικών δογμάτων.*
>
> *3. Η δημόσια συζήτηση, όταν τα συνταγματικά ουσιώδη ζητήματα της βασικής δικαιοσύνης καθίστανται επίδικα, να διεξάγεται με τους όρους της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης.*[9]

Κι εδώ σκόπιμο είναι να διευκρινίσουμε συνοπτικά, ότι όταν χρησιμοποιεί τον όρο «πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης» ο Rawls εννοεί το σύνολικό πλαίσιο εκείνων των βασικών θεσμών, αρχών και κανόνων οι οποίοι εκφράζουν τις θεμελιακές ιδέες που είναι εγγενείς στη δημόσια πολιτική κουλτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας.[10] Άρα κατά τη γνώμη μας, σ' αυτή την αντίληψη της δημόσιας λογικής, η λειτουργία των θεσμών και των κανόνων αποτελεί ουσιαστικό χαρακτηριστικό της δημοσιότητας που διέπει μια κοινωνία ως πολιτιστικό υπόβαθρο της δημοκρατίας. Αν

---

[6] Ρωλς (2002, σ. 311).

[7] Ο.π. (311).

[8] Για θεωρίες Κοινωνικού Συμβολαίου από την αρχαία Ελλάδα, ήδη πριν τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, βλ. ενδεικτικά στον Mulgan (1979) και πιο πρόσφατα στην Allen (2011). Πβ. και από τον Επίκουρο: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.* «Φυσικό δίκαιο είναι η συμφωνία προς το κοινό συμφέρον, ώστε να μη βλάπτει ο ένας τον άλλον ούτε να βλάπτεται.» (Επίκουρος, *Κύριαι δόξαι* 31, Διογένης Λαέρτιος 10.150).

[9] Rawls (2005, σ. 44).

[10] Ibid. (11-15).

αναζητούσαμε λοιπόν έναν σαφή και περιεκτικό ορισμό στο πληθωρικό αυτό έργο του μεγάλου θεωρητικού του δικαίου για την έννοια της Δημόσιας Λογικής θα ξεχωρίζαμε τον εξής:

> *Σε μια δημοκρατική κοινωνία Δημόσια Λογική είναι η λογική των ίσων πολιτών οι οποίοι ως συλλογικό σώμα, ασκούν τελική πολιτική και αναγκαστική εξουσία ο ένας έναντι του άλλου στην ενεργοποίηση νόμων και στην τροποποίηση Συνταγμάτων*.[11]

Αυτό όπως διευκρινίζει αφορά στα συνταγματικά ουσιώδη και τα ζητήματα της βασικής δικαιοσύνης. Μία τέτοια λογική—όπως ο ίδιος ορίζει—είναι η λογική που διέπει τις σχέσεις μεταξύ ελεύθερων και ίσων μεταξύ τους πολιτών και αντικείμενο της είναι το κοινό καλό, που αφορά ζητήματα θεμελιώδους πολιτικής δικαιοσύνης. Εξ αυτού πηγάζει η ιδέα της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης (*distributive justice*), που εξετάζει επίσης ο Rawls και η οποία αναφέρεται στο όραμα του για ένα κράτος δικαίου, που στηριγμένο στην αντίληψη περί ισότητας, έχει τη βάση του στην ιδέα περί κοινωνικού συμβολαίου του Διαφωτισμού (Hobbes, Lock κτλ.).[12] Με αυτόν τον τρόπο ανανεώνει ταυτόχρονα την καντιανή παρακαταθήκη περί συμβολαιακού χαρακτήρα της δικαιοσύνης (Immanuel Kant: *Metaphysical elements of Justice*), συμπληρώνοντας την όμως από ένα σαφές πρόταγμα κοινωνικής δικαιοσύνης, αντίληψη με την οποία υπερβαίνει τον μεταφυσικό χαρακτήρα της κατηγορικής προσταγής, γειώνοντας τον στην κοινωνική πραγματικότητα. Υπ' αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι η δημόσια λογική αποσκοπεί στο να πραγματώνει την ιδέα του πολίτη-νομοθέτη στη δημοσιοποιημένη, δηλαδή την εξωτερικευμένη και αντικειμενοποιούμενη λογική της κλασικής φιλελεύθερης Δημοκρατίας.

3. Ο διάλογος Rawls-Habermas

Ο διάλογος μεταξύ των δύο φιλοσόφων Rawls-Habermas, που διεξήχθη μέσα από τις σελίδες του *Journal of Philosophy* (March 1995), είναι γεγονός ότι παρά την απήχηση που συνάντησε στους φιλοσοφικούς κύκλους, η οποία έδινε την εντύπωση μιας πολεμικής, πραγματοποιήθηκε σε κλίμα αμοιβαίου σεβασμού και μάλλον λειτουργεί διευκρινιστικά σε σχέση με το κοινό πεδίο ενδιαφερόντων τους. Στο πεδίο αυτό εξετάζονται τα ζητήματα του κράτους δικαίου, της φιλελεύθερης δημοκρατίας και της διαβούλευσης, υπό το πρίσμα αφ' ενός μεν στον πρώτο της έννοιας της Δημόσιας Λογικής, ενώ στον δεύτερο, του «επικοινωνιακού πράττειν» (*Kommunikative Handeln*), στον πυρήνα του οποίου βρίσκεται η έννοια της δημοσιότητας (*Öffentlichkeit*) και της δημόσιας σφαίρας.

Ο J. Habermas όχι τυχαία θέτει ως επικεφαλίδα στην απάντηση του προς τον Rawls τον εξής τίτλο: «Συμφιλίωση μέσω της δημόσιας χρήσης της Λογικής» (*Reconciliation through the Public use of Reason*), που σημαίνει, κατά τη γνώμη μας με άλλα λόγια, τη διαδικασία παραγωγής συναίνεσης μεταξύ αντιτιθέμενων επιχειρημάτων μέσω της καθιέρωσης της λογικής επιχειρηματολογίας στον δημόσιο λόγο. Σε μια συνολική του αποτίμηση για το έργο του *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* στο εν λόγω κείμενο, ο Habermas σχολιάζει ως εξής:

> *... ο Rawls ανανέωσε την καντιανή παράδοση με ιδιαίτερη αναφορά στην οργάνωση μιας δίκαιης κοινωνίας. Σε αντίθεση με τον ωφελιμισμό και τον αξιακό σκεπτικισμό, πρότεινε μια διϋποκειμενική εκδοχή της καντιανής αρχής της αυτονομίας. Ενεργούμε αυτόνομα, όταν υπακούμε σ' αυτούς τους*

[11] Ibid. (214).

[12] Βλ. επίσης Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια* 5ο βιβλίο και *Πολιτικά* 6ο βιβλίο.

νόμους, οι οποίοι θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτοί απ' όλους όσους τους αφορούν στη βάση της δημόσιας χρήσης της λογικής τους. Πραγματεύεται την ηθική έννοια της αυτονομίας η οποία παίζει ρόλο-κλειδί για την ερμηνεία της πολιτικής αυτονομίας των πολιτών σε μια δημοκρατική κοινωνία. [13]

Σ' αυτό το σημείο ο Habermas προσθέτει τον ορισμό που πιο πάνω αναφέραμε ως ορισμό της δημόσιας λογικής. Απαντώντας με τη σειρά του ο J. Rawls προσδιορίζει ως δύο τις βασικές του διαφορές με τον Habermas: η πρώτη, στο ότι η θέση του γερμανού φιλοσόφου είναι πιο συνεκτική και περιεκτική (*comprehensive*), ενώ η δική του είναι κυρίως πολιτική. Η δεύτερη και σημαντικότερη, ότι η δική του έγκειται σε αυτό που ο ίδιος ονομάζει «ιδανική κατάσταση διαλόγου» (*ideal discourse situation*) ως μέρος της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης, ενώ η δική του στηρίζεται στην αντίληψη της «αυθεντικής θέσης» (*original position*). Και οι δύο διαφορετικές θέσεις, λέει ο Rawls, έχουν διαφορετικούς σκοπούς και ρόλους, καθώς επίσης έχουν διακριτά χαρακτηριστικά εξυπηρετώντας διαφορετικούς σκοπούς.[14] Τηρουμένων των αναλογιών θα τολμούσα να παραλληλίσω τη διαφωνία τους, αντίστοιχη με τη διαφωνία του Hegel προς τον φορμαλισμό και τον ουνιβερσαλισμό της ηθικής θεωρίας της Κατηγορικής προσταγής στον Καντ.

Ο Habermas εισάγει την έννοια της «ηθικής του διαλόγου», η οποία αποτελεί «τη διαδικασία επιχειρηματολογίας η οποία αντικαθιστά τον ρόλο της κατηγορικής προσταγής», και η οποία αποτελεί μια δεοντολογική ηθική που καθιερώνει της «Αρχή Δ» (*principle D*) «σύμφωνα με την οποία μόνο αυτοί οι οποίοι μπορούν να τύχουν της συμφωνίας όλων όσων τους αφορούν μπορούν να διατείνονται για την ισχύ των κανόνων, στον βαθμό που συμμετέχουν σε μια πρακτική συζήτηση».[15] Καθυστερημένη ανασκευή του Καντ προς υπεράσπιση των θέσεων του Hegel άραγε, ή μια νέα διαδικαστικού χαρακτήρα αντίληψη της Διαλεκτικής από τον γερμανό φιλόσοφο του 20ου αιώνα; Στο επίκεντρο όμως της διαβουλευτικής δημοκρατίας, όπως την έχει ορίσει στο έργο του ο Habermas, τίθεται το θέμα της *νομιμοποίησης* ως βασικού στοιχείου της πολιτικής κοινωνίας. 'Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά:

Ο Μαξ Βέμπερ θεωρεί τις κρατικές διατάξεις των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών ως εκφάνσεις «νόμιμης κυριαρχίας». Εδράζουν τη νομιμοποίηση τους στην πίστη στη νομιμότητα της άσκησης της κυριαρχίας. Η νόμιμη κυριαρχία αποκτά ορθολογικό χαρακτήρα και ως εκ τούτου η πίστη στη νομιμότητα των θεσπισμένων διατάξεων και η αρμοδιότητα εκείνου που καλείται να ασκήσει την κυριαρχία έχει μια άλλη ποιότητα από την πίστη στην παράδοση ή στο χάρισμα.[16]

Υπ' αυτή την έννοια το δίκαιο κατά τον Βέμπερ διαθέτει τη δική του ηθική ορθολογικότητα, χωρίς να χρειάζεται κανείς να επικαλείται τον πρακτικό Λόγο υπό την έννοια του Κάντ ή του Αριστοτέλη, σχολιάζει επίσης ο Habermas, ενώ θα συμπληρώναμε ότι υπ' αυτή την έννοια το δίκαιο ως αυτονομημένο από την ηθική σύστημα αποκτά «αυτοποιητικές» ιδιότητες.

[13] Habermas (1995, σ. 109).
[14] Rawls (2005, σ. 373).
[15] Habermas (1992, σ. 17).
[16] Habermas (1996, σ. 587).

Όμως στα μάτια του Βέμπερ η άρση της διαφοροποίησης δικαίου και ηθικής συνεπάγεται κινδύνους για την ορθολογικότητα του δικαίου και άρα για το θεμέλιο της νομιμοποίησης της νόμιμης κυριαρχίας.[17]

Χαρακτηριστικό παράδειγμα δε τέτοιας «ηθικοποίησης του δικαίου» θεωρεί την «εκνομίκευση» του κοινωνικού κράτους», όταν το δίκαιο εργαλειοποιείται για τις ανάγκες του νομοθέτη που θέλει να ικανοποιήσει τις ηθικές ανάγκες του προτάγματος για κοινωνική δικαιοσύνη και αλληλεγγύη, που αποτελούν γνωρίσματα ουσιαστικής και όχι τυποκρατικής δικαιοσύνης και εισχώρησης στο δίκαιο απόψεων περί κοινωνικής δικαιοσύνης. Αυτή είναι και η ουσία της κριτικής του Habermas προς τον Weber, όπου ο δεύτερος θεωρεί ότι το «ουσιαστικό κριτήριο του νόμιμου κατά το φυσικό δίκαιο είναι η φύση και ο Λόγος», ενώ ο πρώτος σχολιάζει μεταξύ των άλλων ότι:

Θα πρέπει κανείς να ομολογήσει ότι οι περί φυσικού δικαίου θεωρίες από τον Χομπς έως τον Ρουσώ και τον Καντ διατηρούν ορισμένες μεταφυσικές συνδηλώσεις. Οι Ρουσώ και Καντ όμως με το πρότυπο ενός κοινωνικού συμβολαίου δια του οποίου οι κοινωνικοί εταίροι ρυθμίζουν δημοκρατικά τη συμβίωση τους, ως ελεύθεροι και ίσοι, ικανοποιούν ήδη απολύτως τη μεθοδολογική αξίωση για μια διαδικαστική θεμελίωση του δικαίου. Σε αυτή την παράδοση των Νέων Χρόνων εκφράσεις όπως «φύση» και «Λόγος» δεν αντιπροσωπεύουν κυρίως ειπείν μεταφυσικά περιεχόμενα. Συμβάλλουν μάλλον στη διευκρίνιση των προϋποθέσεων υπό τις οποίες θα έπρεπε να μπορεί να πραγματοποείται μια συμφωνία, προκειμένου να έχει νομιμοποιητική δύναμη. Από ένα τέτοιο πρότυπο συμβολαίου μπορούν να σταχυολογηθούν οι διαδικαστικοί όροι για μια ορθολογική διαμόρφωση της βούλησης.[18]

Ως προς αυτό, δηλαδή τη συμβολαιακή αντίληψη δικαίου, πιστεύουμε ότι οι θεωρίες των Rawls-Habermas συγκλίνουν στην άποψη τους για τον χαρακτήρα του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού», με έμφαση από τον μεν πρώτο στο δεοντολογικό του περιεχόμενο, ενώ στον δεύτερο στο διαδικαστικό χαρακτήρα παραγωγής συναίνεσης, που και στους δύο όμως αυτός έχει αμιγώς πολιτικά χαρακτηριστικά, αν και στον Habermas είναι περισσότερο ευδιάκριτη η «θεσμοκεντρική» θεώρηση αυτών των θεσμών που συγκροτούν τη διαμόρφωση της δημόσιας σφαίρας ως φορείς των πολιτικών απόψεων της κοινωνίας και από τους οποίους αρύεται η νομιμοποίηση του δικαίου και των κανονιστικών αποφάσεων.

4. Κρίση νομιμοποίησης και κρίση του κράτους στον ύστερο καπιταλισμό – Όψεις κρατικότητας στον 21ο αιώνα

Ο Habermas ασχολήθηκε ιδιαίτερα με το φαινόμενο της «κρίσης νομιμοποίησης» δεδομένης της ιδιαίτερης σημασίας αυτής της έννοιας στο σύνολο του έργου του. Όπως σημειώνει ο Ν. Τσίρος:

Η πρώτη σύλληψη της έννοιας της νομιμοποίησης στο θεωρητικό οικοδόμημα του Habermas εμφανίζεται στη μελέτη του Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Τα προβλήματα νομιμοποίησης στον ύστερο καπιταλισμό 1973) και εντάσσεται σε μία εποχή, που σημαδεύεται από την πετρελαϊκή κρίση και τις μακροοικονομικές επιπτώσεις της σε όλο τον πλανήτη. Μεσούντος του ψυχρού πολέμου, τα μέλη του ΟΑΡΕC διακήρυξαν εμπάργκο πετρελαίου και συμφώνησαν να χρησιμοποιήσουν την επιρροή τους πάνω στον παγκόσμιο μηχανισμό καθορισμού των τιμών του για να σταθεροποιήσουν τα έσοδα τους μέσω της αύξησης των διεθνών τιμών πετρελαίου …η

[17] Ό.π. (588).
[18] Ό.π. (596).

πετρελαϊκή κρίση του 1973 είχε πολλαπλές επιπτώσεις τόσο σε μακροοικονομικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο των διεθνών σχέσεων.[19]

Τη θεωρία της κρίσης νομιμοποίησης επανέφερε πρόσφατα ο γερμανός κοινωνιολόγος Wolfgang Streeck με το βιβλίο του: *Η αργοπορημένη κρίση του δημοκρατικού καπιταλισμού*, όπου υιοθετώντας πλήρως το μοντέλο του Habermas—η θεωρία της «κρίσης νομιμοποίησης» τότε έγινε στο πλαίσιο ενός μαρξιστικού οικονομικού επαγωγισμού, που χαρακτήριζε τη σχολή της Φραγκφούρτης—για την οικονομική κρίση του καπιταλισμού ως κρίση υπερσυσσώρευσης, η οποία μετατρέπεται σταδιακά μέσω της διάχυσης της στα υποσυστήματα της διοίκησης, σε κρίση της δημοκρατίας και εξελίσσεται ως ανοικτή πολιτική κρίση και κρίση αξιών εν τέλει. Εξετάζοντας την εγκυρότητα της λοιπόν μετά την παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση του 2008, διαπιστώνει βαθειά κρίση διακυβέρνησης στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατίες.[20]

Ένα από τα βασικά συμπεράσματα του είναι η συρρίκνωση της δημοκρατίας σε ευρωπαϊκό επίπεδο, καθώς η διαδικασία της ευρωπαϊκής ενοποίησης μέσω της επιβολής των νεοφιλελεύθερων δογμάτων του Hayek, οδήγησε στην επιβολή αυτού που ονομάζει «κράτος δημοσιονομικής σταθεροποίησης» (*consolidation state*)—ιδιαίτερα μέσα από τους κενούς χώρους της πολυεπίπεδης διακυβέρνησης—και του περιορισμού του κοινωνικού κράτους. «Η εναλλακτική στον καπιταλισμό χωρίς δημοκρατία είναι η δημοκρατία χωρίς καπιταλισμό, τουλάχιστον χωρίς τον καπιταλισμό, όπως τον γνωρίζουμε»[21] διατείνεται ο ίδιος, σε μια προσπάθεια επαναδιατύπωσης μιας σύγχρονης εναλλακτικής ουτοπίας.

5. Μετα-Δημοκρατία και «ανακλαστικός εκσυγχρονισμός» – Για τον πολιτικό φιλελευθερισμό και τις όψεις «κρατικότητας» του 21ου αιώνα

Ανακεφαλαιώνοντας, θα τονίζαμε ότι η αντιπαράθεση περί του νεοφιλελευθερισμού σε συνδυασμό με τις επεξεργασίες για την «κρίση της νεωτερικότητας» και τη «φιλοσοφία της αποδόμησης» των τελευταίων δύο δεκαετιών επανατοποθετεί στο κέντρο της φιλοσοφικής συζήτησης τόσο το χαρακτήρα του κράτους, όσο και την ανάγκη επανεφεύρεσης ενός πολιτικού φιλελευθερισμού του 21ου αιώνα, πέραν της τεχνοκρατικής «μετα-δημοκρατίας» και πέραν του αξιακού σχετικισμού του λεγόμενου «μετα-φιλελευθερισμού». Συμβαίνει αυτό που ο Ulrich Beck είχε προδιαγράψει στην προσπάθεια του να προσδιορίσει αυτό που ο ίδιος ονόμασε ως «ανακλαστικό εκσυγχρονισμό», ότι δηλαδή:

η εποχή της νεωτερικότητας εξαφανίζεται και δημιουργείται μια δεύτερη, ακόμη χωρίς όνομα, εποχή και μάλιστα όχι μέσω εκλογών, πτώσης κυβερνήσεων ή επανάστασης, αλλά ως λανθάνουσα δευτερογενής συνέπεια του κανονικού, του γνωστού, του αυτονομημένου εκσυγχρονισμού, σύμφωνα με το υπόδειγμα και τη συνταγή της δυτικής βιομηχανικής κοινωνίας. Ο ανακλαστικός εκσυγχρονισμός ανοίγει τη δυνατότητα μιας δημιουργικής (αυτο) καταστροφής μιας ολόκληρης εποχής, της βιομηχανικής εποχής.[22]

[19] Τσίρος (2017, σ. 29).
[20] Wolfgang (2017).
[21] Ibid (173).
[22] Beck (1996, σ. 97).

Σε αυτό το πλαίσιο, το κράτος έχοντας υπερβεί την αρχαιολογία του Χομπσιανού Λεβιάθαν της προνεωτερικότητας, αλλά και τον ρυθμιστικό-εργαλειακό χαρακτήρα του ως βεμπεριανής «ορθολογικότητας» και έχοντας υποστεί βαθειά ήττα ως αναδιανεμητικός κοινωνικός μηχανισμός στις συνθήκες της γενικευμένης παγκοσμιοποίησης, παρουσιάζεται σήμερα κατά τη γνώμη μας όχι πλέον ως συμπαγής μηχανισμός επιβολής ή διαμεσολάβησης, αλλά ως μια διάχυτη υβριδική κατάσταση μιας δημοσιοποιημένης αντίληψης της κρατικής λειτουργίας μέσω της διαβούλευσης των δημόσιων πολιτικών σε πολλαπλά επίπεδα κοινωνικής διαπραγμάτευσης. Αυτή είναι και η πρόταση μας για μια νέα «δημοσιοποιημένη κρατικότητα» του 21ου αιώνα, δηλαδή τον επανακαθορισμό του δημόσιου χώρου και της έννοιας του δημόσιου συμφέροντος, μέσα από διαδικασίες διαβούλευσης και διεύρυνσης της συμμετοχικότητας των νέων συλλογικοτήτων, που παράγονται, ως αποτέλεσμα ενός ριζικά διαφορετικού καταμερισμού εργασίας στην ψηφιακή κοινωνία.

Οι θεωρίες των Rawls-Habermas προσφέρουν κατά τη γνώμη μας το φιλοσοφικό υπόβαθρο μιας τέτοιας επεξεργασίας της διαβουλευτικής Δημοκρατίας. Αυτή η καταστατική διάσταση του δημόσιου Λόγου—με την έννοια της κατοχύρωσης της όχι μόνο στην ηθική του διαλόγου μεταξύ των διαφορετικών παραγόντων (*actors*), αλλά και σ' αυτή καθαυτή τη λογική της λειτουργίας του ίδιου του κράτους—έρχεται να αντικαταστήσει την κανονιστικότητα της γραφειοκρατίας στα κράτη του 19ου-20ου αιώνα και τον ορθολογισμό της τεχνοκρατίας του 21ου αιώνα. Το κατά πόσο μπορεί να αποτελέσει το πρότυπο μιας νέας «κρατικότητας», η οποία θα ταυτίζεται ολοένα και περισσότερο με την έννοια μιας επεκτατικής δημοσιότητας και η οποία μέσω μιας διευρυμένης συμμετοχικότητας των πολιτών, θα «απονεκρώνει» τις παραδοσιακές λειτουργίες του κράτους, υποκαθιστώντας τις με διαδικασίες διαβούλευσης και μιας ολοένα και περισσότερο εκδημοκρατισμένης λήψης αποφάσεων, είναι ακριβώς το θεμελιακό ερώτημα, κατά τη γνώμη μας.

Αποτελούν τα παραπάνω θεμελιακές ιδέες της ανάγκης επαναδιατύπωσης του προγράμματος ενός πολιτικού φιλελευθερισμού της εποχής μας; Αν ναι, τότε ποια η θέση τους στη διαμόρφωση μιας σύγχρονης θεωρίας του κράτους, η οποία θα συσσωματώνει και θα περικλείει ως συστατικά της στοιχεία του θεσμικού και του κοινωνικού πεδίου, τόσο την ιδέα της δημόσιας λογικής όσο και αυτή της δημόσιας σφαίρας, στον βαθμό που αποτελούν—κατά τη γνώμη μας—η μεν πρώτη τη βασική ιδέα γύρω από την οποία αναπτύσσεται η λογική των θεσμών, η δε δεύτερη ως η βασική αντίληψη γύρω από την οποία οργανώνεται η δημοκρατία. Αυτό είναι το βασικό ζητούμενο που πρέπει να απαντηθεί από την πολιτική φιλοσοφία, όπως επίσης και το διακύβευμα για το μέλλον της φιλελεύθερης δημοκρατίας στον 21ο αιώνα.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Beck, Ulrich. 1996. *Η Επινόηση του Πολιτικού - Για μια θεωρία του εκσυγχρονισμού*. Αθήνα: Νέα Σύνορα, Α. Α.Λιβάνη.

Ρωλς, Τζων. 2002. *Το Δίκαιο των λαών - Η ιδέα της Δημόσιας Λογικής Αναθεωρημένης*. Αθήνα: Ποιότητα.

Τσίρος, Νίκος. 2017. *Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του J. Habermas*. Αθήνα: Παπαζήση.

Habermas, Jurgen. *Το πραγματικό και το ισχύον*. 1996. Αθήνα: Νέα Σύνορα, Α.Α. Λιβάνη.

Ξενόγλωσση

Allen, Danielle. 2011. The Origins of Political Philosophy. Στο *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, George Klosko (επιμ.), 75-95. Oxford: Oxford University Press.

Devereux, Daniel. 2011. Classical Political Philosophy: Plato and Aristotle. Στο *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, George Klosko (επιμ.), 96-119. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, Jurgen. 1995. Reconciliation through the Public use of Reason. *Journal of Philosophy* 92.109-131.

Habermas, Jurgen. 1992. *De L' Ethique de la Discussion*. Paris: Cerf.

Mulgan, Richard G. 1979. Lycophron and Greek Theories of Social Contract. *Journal of the History of Ideas* 40.1.121-128.

Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John. 2003. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (επιμ.). London: Harvard University Press.

Rawls, John. 1995. Reply to Habermas. *Journal of Philosophy* 92(3).132-180.

Streeck, Wolfgang. 2017. Buying time: The delayed crisis of Democratic Capitalism. London: Verso (2η έκδοση).

Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΩΝ ΜΜΕ: ΟΤΑΝ Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΓΙΝΕΤΑΙ ΤΙΤΛΟΣ

Κουμπούρη Ειρήνη
Δρ. Εκπαιδευτικής Πολιτικής ΕΚΠΑ, Εκπαιδευτικός, M.Ed.

Η πολιτική είναι η πρώτη των τεχνών και η τελευταία των επαγγελμάτων.
Βολταίρος (1694-1778)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Η εκφορά πολιτικού λόγου απαιτεί ιδιαίτερη επιδεξιότητα, γιατί έχει ως στόχο την πειθώ. Εντούτοις για να καταφέρει κάποιος να πείσει ένα ακροατήριο βασίζεται σε μια άλλη τέχνη: αυτή της ρητορικής, της τέχνης του λόγου, μέσω διαφόρων διαύλων επικοινωνίας, εκ των οποίων ο Τύπος είναι από τους πιο σημαντικούς. Για να «περάσει» ένα πολιτικό μήνυμα μέσω του διαύλου του Τύπου, χρησιμοποιούνται διάφορες δημοσιογραφικές τεχνικές, όπως η μετατροπή της είδησης σε μήνυμα και από εκεί σε κύριο τίτλο. Ο τίτλος απευθύνεται στο θυμικό του αναγνώστη, αποτελώντας το υποσυνείδητο μήνυμα που στοχεύει στη διαμόρφωση στάσης του αναγνώστη. Ενδεικτική περίπτωση χρήσης του τίτλου, ως ρητορικού εργαλείου είναι ο πολιτικός λόγος που αναπτύσσεται μέσω του Τύπου κατά τη διαβούλευση και εφαρμογή μιας νέας εκπαιδευτικής πολιτικής - μεταρρύθμισης.

Στην παρούσα εισήγηση εξετάζεται η ρητορική που αναπτύχθηκε μέσω του Ημερήσιου Τύπου, με αφορμή την «εκπαιδευτική μεταρρύθμιση Αρσένη», ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ρητορικής και πολιτικής τέχνης. Μέσα από την παράθεση και κριτική «ανάγνωση» των κυρίων τίτλων τριών διαφορετικών εφημερίδων της εποχής εκείνης, καταδεικνύεται η πολιτική προσέγγιση τριών μεγάλων σε κυκλοφορία εφημερίδων, με εντελώς διαφορετικό πολιτικό προσανατολισμό και η επιχειρηματολογία που αναπτύχθηκε γύρω από την αποδοχή ή απόρριψη της εν λόγω μεταρρυθμιστικής προσπάθειας. Επιπλέον όμως αναδεικνύεται ο πολιτικός λόγος και η ρητορική που αναπτύσσεται και από το ίδιο το μέσο, τον Τύπο, καθιστώντας τον συνδιαμορφωτή του πολιτικού μηνύματος.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ πολιτική επικοινωνία, εκπαιδευτική πολιτική, εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, ρητορική των Μ.Μ.Ε., ημερήσιος τύπος, δημοσιογραφικές τεχνικές

Είναι η πολιτική, τέχνη; Αν υιοθετήσουμε τη φράση του Βολταίρου, πρόκειται για την πρώτη των τεχνών. Ο Αριστοτέλης μάλιστα είχε χαρακτηρίσει την πολιτική ως τη σπουδαιότερη των επιστημών.[1] Αναμφίβολα η εκφορά πολιτικού λόγου απαιτεί ιδιαίτερη επιδεξιότητα, γιατί έχει ως στόχο την πειθώ. Εντούτοις για να καταφέρει κάποιος να πείσει ένα ακροατήριο βασίζεται σε μια άλλη τέχνη: αυτή της ρητορικής, της τέχνης του λόγου. Μπορούμε να υποθέσουμε λοιπόν ότι η πολιτική τέχνη και η ρητορική συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους, αφού ο επιτυχημένος πολιτικός έχει την ικανότητα να κάνει αποτελεσματική χρήση της ρητορικής. Λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι στόχος του συνεδρίου αυτού είναι να δημιουργήσει γέφυρες και να ενισχύσει την επικοινωνία μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας/θεωρίας με την εφαρμοσμένη πολιτική, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε, με την παρούσα εισήγηση, μια πτυχή του εφαρμοσμένου πολιτικού λόγου, που χρησιμοποιεί τη ρητορική ως μέσω πειθούς.

Σε μια απόπειρα ορισμού των βασικών εννοιών που χρησιμοποιούμε, θα λέγαμε ότι η λέξη *πολιτική* ετυμολογικά προέρχεται από τη λέξη *πόλις* και σχετίζεται με τις υποθέσεις της *πόλεως*. Στο ερώτημα «ποιος βίος είναι προτιμότερος, εκείνου που συμμετέχει στην πολιτική και κοινωνική ζωή της πόλης ή εκείνου που ζει απαλλαγμένος από πολιτικές και κοινωνικές υποχρεώσεις», ο

[1] Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Ι 1094a).

Αριστοτέλης απαντά ότι «η αρετή από μόνη της δεν αρκεί. Όποιος την έχει, χρειάζεται να έχει και τη δύναμη να κάνει όσα πρέπει». Η συμμετοχή των πολιτών στα «κοινά» αποτελεί δικαίωμα και υποχρέωση ταυτόχρονα. Η άσκηση της πολιτικής (*politics*) αποτελεί τέχνη και επιστήμη που αφορά στην παραγωγή ιδεών και στον τρόπο εφαρμογής τους σε ζωτικά ζητήματα της ανθρώπινης ύπαρξης και υπόστασης.

Στους αρχαίους Έλληνες, προϋπόθεση ενασχόλησης με τα κοινά αποτελούσε η μελέτη και η εξάσκηση στη ρητορική τέχνη, διότι η δημόσια υποστήριξη λόγου και επιχειρημάτων ήταν κάτι το οποίο απαιτούσε δεξιοτεχνία και γνώση τεχνικών του λόγου. Έτσι, μέσω της διδασκαλίας της ρητορικής, οι πολίτες αποκτούσαν ευγλωττία και ασκούνταν στην παραγωγή συλλογισμών και επιχειρημάτων. Ετυμολογικά η λέξη ρητορική προέρχεται από το ρω=ρ*, ρήσις: η μέθοδος ή η τέχνη της σύνθεσης λόγων. Μάλιστα στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη ο πολιτικός λόγος αναφέρεται ως ένα από τα τρία είδη του ρητορικού λόγου, μαζί με τον δικανικό και τον πανηγυρικό, με κύριο σκοπό του να παροτρύνει ή να αποτρέψει. Γίνεται λοιπόν σαφές ότι η τέχνη της πολιτικής εκπορεύεται από την τέχνη της ρητορικής, τουλάχιστον με τη σημασία που της απέδιδαν οι αρχαίοι Έλληνες. Ωστόσο οι σύγχρονοι μελετητές της ρητορικής θεωρούν ότι η κλασική κατανόηση της ρητορικής είναι περιορισμένη, καθώς η πειθώ εξαρτάται από την επικοινωνία, η οποία με τη σειρά της σχετίζεται με την παραγωγή νοήματος.

Έτσι η έννοια της ρητορικής σήμερα περιλαμβάνει κάτι περισσότερο από την απλή δημόσια επικοινωνία και αλληλεπίδραση. Παρόλο που παραδοσιακά η ρητορική σχετιζόταν με την πολιτική, το δίκαιο, τις δημόσιες σχέσεις, την αγορά κτλ., η μελέτη της εισήλθε πλέον σε διαφορετικούς τομείς, που σχετίζονται με τις ανθρωπιστικές επιστήμες, τη θρησκεία, τις κοινωνικές επιστήμες, τη δημοσιογραφία, την ιστορία, τη λογοτεχνία κτλ., ως οπτικές γλώσσες που μεταφέρουν νόημα. Υπό αυτή την έννοια κάθε όψη της ανθρώπινης ζωής, που εξαρτάται από τη δημιουργία και μεταφορά νοήματος, εμπλέκει στοιχεία ρητορικής.

Υπό το πρίσμα αυτής της εξέλιξης της ρητορικής τέχνης, αναπτύχθηκε και ο σύγχρονος πολιτικός λόγος, ο οποίος χρησιμοποιεί ποικίλα κανάλια και διαύλους επικοινωνίας, εκ των οποίων ο Τύπος είναι από τα πιο σημαντικά. Πιο συγκεκριμένα, για να «περάσει» ένα πολιτικό μήνυμα μέσω του διαύλου του Τύπου, χρησιμοποιούνται διάφορες δημοσιογραφικές τεχνικές, από τις οποίες αρκετά δημοφιλής είναι η μετατροπή του μηνύματος σε κύριο τίτλο. Ο τίτλος απευθύνεται στο θυμικό του αναγνώστη μεταφέροντας το υποσυνείδητο μήνυμα που θέλει να του «υποβάλει», ενώ κάθε λέξη που χρησιμοποιείται εμπεριέχει το στοιχείο της πειθούς, προς μία ή άλλη κατεύθυνση. Έτσι μπορούμε να μιλάμε για μια «ρητορική» των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης και Επικοινωνίας.

Ενδεικτική περίπτωση χρήσης του τίτλου, ως ρητορικού εργαλείου, αποτελεί ο πολιτικός λόγος, που αναπτύσσεται μέσω του Τύπου, κάθε φορά που πρόκειται να γίνει μια εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Η συμπολίτευση και η αντιπολίτευση μάχονται μέσω των κυρίων τίτλων για να πείσουν περί της χρησιμότητας ή όχι της επικείμενης εκπαιδευτικής αλλαγής, η οποία αποτελεί αναμφίβολα έκφραση πολιτικής βούλησης, εγείροντας κατά περίπτωση το ενδιαφέρον συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων, των οποίων τα «συμφέροντα» θίγονται ή κινδυνεύουν.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας ρητορικής είναι αυτή που αναπτύχθηκε μέσω του ημερήσιου Τύπου κατά την περίοδο που Υπουργός Παιδείας ήταν ο Γεράσιμος Αρσένης, ενώ η μεταρρύθμιση, που έφερε το όνομά του (Νόμος 2525/97), έμεινε στην ιστορία σαν μια από τις πιο

ταραχώδεις στα εκπαιδευτικά χρονικά της χώρας. Συνοπτικά, η μεταρρύθμιση Αρσένη μπορεί να αναλυθεί ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ρητορικής και πολιτικής τέχνης. Μέσα από την παράθεση των κυρίων τίτλων τριών διαφορετικών εφημερίδων της εποχής εκείνης, καταδεικνύεται στο άρθρο αυτό η πολιτική προσέγγιση τριών μεγάλων σε κυκλοφορία εφημερίδων, με εντελώς διαφορετικό πολιτικό προσανατολισμό και η επιχειρηματολογία, που αναπτύχθηκε γύρω από την αποδοχή ή απόρριψη της εν λόγω μεταρρυθμιστικής προσπάθειας. Στην εξέταση αυτή αναδεικνύεται όχι μόνο ο πολιτικός λόγος, που εκπορεύεται από τον ίδιο τον πολιτικό προς το αναγνωστικό κοινό μέσω του Τύπου, αλλά επίσης ο πολιτικός λόγος και η ρητορική, που αναπτύσσεται και από το ίδιο το μέσο, τον Τύπο, συνδιαμορφώνοντας έτσι το πολιτικό μήνυμα.

Με τον πολιτικό λόγο ο πομπός επιθυμεί να πείσει το δέκτη να πάρει κάποιες αποφάσεις ή να προβεί σε κάποια ενέργεια. Ο δέκτης λοιπόν πρέπει να πεισθεί ότι η απόφασή του είναι σύμφωνη με τα δικά του προσωπικά συμφέροντα και με τα συμφέροντα του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου στο οποίο ανήκει. Ο πολιτικός λόγος χαρακτηρίζεται βέβαια από λογική επιχειρηματολογία, αλλά συχνά χαρακτηρίζεται και από έντονη συναισθηματική φόρτιση και ρητορεία. Επειδή ο πολιτικός λόγος συνδέεται με την εξουσία, ορισμένες φορές στοχεύει στην παραπλάνηση ή στον εκφοβισμό του ακροατηρίου, έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η αποδοχή από τον δέκτη (ακροατήριο) των σκοπών και των αποφάσεων του πομπού. Στις περιπτώσεις αυτές η αποδεικτική ισχύς των επιχειρημάτων αντικαθίσταται από αυταπόδεικτες έννοιες ή από λέξεις με τέτοια ηθική διάσταση ("έθνος", "λαός", "εθνική σωτηρία" κτλ.), που εμποδίζουν τον λογικό έλεγχο και παγιδεύουν το δέκτη. Όταν ο πολιτικός λόγος παίρνει αυτή τη μορφή, με την παραποίηση των εννοιών και τη στρέβλωση των αξιών, γίνεται προπαγάνδα. Η περίπτωση του Τύπου έχει πολύ ενδιαφέρον, γιατί όπως θα δούμε και από μια συγκριτική ανάγνωση των τίτλων, χρησιμοποιούνται ποικίλα εκφραστικά σχήματα, όπως:

- Η χρήση α' πληθυντικού προσώπου (αίσθηση του *συνανήκειν*)
- Οι πλεονασμοί και τα συνώνυμα
- Οι βεβαιωτικές εκφράσεις, που λειτουργούν (συχνά) ως επίκληση στο ήθος
- Οι θαυμαστικές εκφράσεις, που συχνά λειτουργούν ως επίκληση στην αυθεντία
- Οι δεοντολογικές εκφράσεις με τις οποίες προβάλλονται τα καθήκοντα των πολιτών
- Η συνθηματολογία και η επίκληση στο συναίσθημα

Ως μεθοδολογικό εργαλείο συλλογής και οργάνωσης των δεδομένων μας χρησιμοποιούμε την ανάλυση περιεχομένου (*content analysis*), σύμφωνα με την οποία ταξινομούμε το υλικό μας, υιοθετώντας την προσέγγιση του Berelson (1971), η οποία πρεσβεύει ότι η ανάλυση περιεχομένου βοηθά στην «αντικειμενική, συστηματική και ποσοτική περιγραφή του φανερού περιεχομένου της επικοινωνίας γραπτού ή προφορικού λόγου». Έτσι ως ενότητα ανάλυσης επιλέξαμε τη μεταρρύθμιση Αρσένη και ως μονάδα μέτρησης, για την παρούσα εργασία, ορίσαμε τους κύριους τίτλους των εφημερίδων, που θα αναφέρουμε παρακάτω, ώστε να είναι το υλικό μας διαχειρίσιμο.

Για να «διαβάσουμε» όμως πίσω από τους τίτλους και να ερμηνεύσουμε το υλικό μας, πρέπει να τους προσεγγίσουμε με συγκεκριμένους ερευνητικούς φακούς. Σε αυτό θα μας βοηθήσει η ανάλυση λόγου (*discourse analysis*), εξαιτίας της φύσης του υλικού. Στην ανάλυση λόγου το ενδιαφέρον δεν εστιάζεται στο πώς έλαβε χώρα ένα γεγονός, αλλά στα αποτελέσματα που έχουν οι διαφορετικοί τρόποι αφήγησης και περιγραφής αυτού του γεγονότος.

Εξάλλου, για την ανάλυση του είδους εκείνου του λόγου που χαρακτηρίζεται ως «πολιτικός» έχει γίνει εκτεταμένη αναφορά από τον Teum A. van Dijk, στο άρθρο του «What is political discourse analysis?» (University of Amsterdam, 1997, σελ. 12). Έτσι η Πολιτική Ανάλυση Λόγου είναι μια εξέλιξη της Κριτικής Ανάλυσης Λόγου, η οποία χρησιμοποιείται κατεξοχήν για την ανίχνευση της ιδεολογίας, δηλαδή όχι μόνο αυτών που λέγονται σε ένα κείμενο, αλλά και αυτών που έχουν ήδη ειπωθεί αλλού και θεωρούνται δεδομένα.[2] Επίσης ορίζεται ως «η ανάλυση της γλώσσας πέρα από την πρόταση και έχει τη δύναμη να ανιχνεύει το μήνυμα πίσω από το κείμενο, επειδή ακριβώς μελετά μέρη της γλώσσας, όπως αυτά ρέουν μαζί».[3] Έτσι τα δεδομένα ταξινομήθηκαν με βάση ένα θεματικό σύστημα κατηγοριών, όπως υπαγορεύει η κριτική ανάλυση λόγου, ως εξής:

- Ενιαίο Λύκειο – Πρόσβαση στην Τριτοβάθμια Εκπαίδευση
- Τεχνική –Επαγγελματική Εκπαίδευση
- Ασυνέχεια κυβερνητικών λόγων
- Κατάργηση του θεσμού της επετηρίδας– διαγωνισμός ΑΣΕΠ
- Λόγος γύρω από την εφαρμογή της μεταρρύθμισης
- Αξιολόγηση Εκπαιδευτικών
- Τριτοβάθμια Εκπαίδευση - Π.Σ.Ε. - Ανοιχτό Πανεπιστήμιο

Περνώντας στο καθαρά ερευνητικό μέρος, θα επικεντρωθούμε στη μερίδα εκείνη του Τύπου η οποία πρωταγωνίστησε στις τότε εξελίξεις, προβάλλοντας πολιτικό λόγο, υπέρ ή κατά της μεταρρύθμισης Αρσένη. Από τις εφημερίδες που βρίσκονται σε πρώτη ή δεύτερη σειρά αναγνωσιμότητας το 1996, επιλέχθηκαν αυτές που θεωρούνται αντιπροσωπευτικές των πολιτικών δυνάμεων εκείνης της περιόδου. Λαμβάνοντας υπόψη μας ότι στις 22 Σεπτεμβρίου του 1996, διεξήχθησαν Εθνικές Εκλογές, το πολιτικό σκηνικό διαμορφώθηκε ως εξής:

Κόμματα	Αρχηγοί	Ψήφοι	Έδρες
		%	Αριθμός
Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα (ΠΑ.ΣΟ.Κ.)	Κωνσταντίνος Σημίτης	41,49	162
Νέα Δημοκρατία	Μιλτιάδης Έβερτ	38,12	108
Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας (Κ.Κ.Ε.)	Αλέκα Παπαρήγα	5,61	11
Συνασπισμός της Αριστεράς και της Προόδου (ΣΥΝ)	Νίκος Κωνσταντόπουλος	5,12	10
Δημοκρατικό Κοινωνικό Κίνημα (ΔΗ.Κ.ΚΙ.)	Δημήτρης Τσοβόλας	4,43	9

Πίνακας 1. Κατανομή πολιτικών δυνάμεων και εδρών μετά τις εθνικές εκλογές του 1996
Πηγή: http://www.ypes.gr – ημ. προσπέλασης 3-5-2016

Η φωνή της τότε κυβέρνησης θα εκπροσωπηθεί από τα Νέα, την πρώτη σε κυκλοφορία από τις απογευματινές εφημερίδες, η φωνή της αξιωματικής αντιπολίτευσης από την Καθημερινή, την πρώτη σε κυκλοφορία από τις πρωινές εφημερίδες και ο χώρος της Αριστεράς από τον Ριζοσπάστη,

[2] Βλ. Fairclough (1989).
[3] Βλ. Tannen (2008).

που βρίσκεται στη δεύτερη θέση κυκλοφορίας ανάμεσα στις πρωινές εφημερίδες και εκπροσωπεί διακηρυγμένα τον χώρο της Αριστεράς.

Παραθέτοντας και αναλύοντας συγκριτικά μέρος από τους κύριους τίτλους αυτών των εφημερίδων, θα αναδείξουμε τη ρητορική που χρησιμοποιήθηκε από κάθε πλευρά χωριστά και τον πολιτικό λόγο που είναι συμπυκνωμένος σε έναν τίτλο, δίνοντας έτσι μια άλλη οπτική της σύγχρονης πολιτικής τέχνης. Οριοθετώντας τη χρονική περίοδο για την οποία μιλάμε, επισημαίνουμε ότι η θητεία του Υπουργού Γεράσιμου Αρσένη ξεκίνησε στις 26 Σεπτεμβρίου 1996. Εντούτοις η καρδιά της επικαιρότητας για το θέμα της μεταρρύθμισης χτύπησε μερικούς μήνες αργότερα, όταν έγιναν γνωστές οι προθέσεις του Υπουργού και της κυβέρνησης. Η κρίσιμη περίοδος ξεκινάει από τις αρχές του 1997, όταν έγιναν τα πρώτα αποκαλυπτήρια των κυβερνητικών διαθέσεων και φιλοδοξιών για μια νέα εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Οι αναφορές συνεχίζονται με διακυμάνσεις, μέχρι τους δύο πρώτους μήνες του 1999, οπότε και το θέμα φθίνει. Από τους πιο πάνω άξονες παρουσιάζουμε αυτόν που αφορά στον λόγο γύρω από την εφαρμογή της μεταρρύθμισης γιατί συνοψίζει την εκφορά του πολιτικού λόγου και την γενικότερη πολιτική επιχειρηματολογία και αντιπαράθεση.

ΤΑ «ΝΕΑ»

Μέσα από τα πρωτοσέλιδα των «Νέων» απαριθμούμε τις αλλεπάλληλες προσπάθειες, που έκανε ο Υπουργός Παιδείας, αλλά και ο Πρωθυπουργός για γόνιμο διάλογο, είτε με άμεσες προσκλήσεις στους εκπαιδευτικούς είτε με επισκέψεις του Υπουργού Παιδείας στα σχολεία, με σκοπό την επιμέρους βελτίωση «προβληματικών σημείων» της μεταρρύθμισης, είτε με τηλεδιάσκεψη, προσπάθειες οι οποίες δεν τελεσφόρησαν. Ενδεικτικά, παραθέτουμε κάποιους τίτλους, οι οποίοι περιγράφουν τις διαφορετικές όψεις των εμπλεκομένων:

- *Καθηγητές: Προχειρότητες στη μεταρρύθμιση*
- *Οι μαθητές ανησυχούν την κυβέρνηση*
- *Παρέμβαση και του Εθνικού Συμβουλίου Παιδείας – Επειγόντως αναζητείται διάλογος*
- *Έκρηξη Αρσένη εναντίον όλων*
- *Συγκρούσεις μέσα κι έξω από τα σχολεία*
- *Όλα για όλα….Ανένδοτοι Σημίτης-ΟΛΜΕ-μαθητές*
- *Ανοιχτή επιστολή από 1000 μαθητές σε Αρσένη*
- *Εξαντλήθηκαν πλέον όλα τα όρια*
- *Διάλογος τώρα για την κρίση στα σχολεία*
- *Σήμα κινδύνου για τη δημόσια Παιδεία*
- *Σε απόγνωση οι γονείς για την κρίση στα σχολεία*
- *Κίνηση Αρσένη για Β΄ Λυκείου-μετεξεταστέους*

Από τα πρωτοσέλιδα αντλούμε δύο πολύ χρήσιμα στοιχεία: Πρώτον, οι προσπάθειες του Υπουργού Παιδείας να «χτυπήσει» την παραπαιδεία, έφεραν αντίθετα αποτελέσματα, αφού λόγω των συνεχιζόμενων καταλήψεων και του φόβου προς το νέο σύστημα, οι μαθητές παρακολουθούσαν την ύλη των μαθημάτων στα φροντιστήρια, τα οποία αναδείχθηκαν ευέλικτα και προσάρμοσαν το πρόγραμμα και τα βιβλία τους σύμφωνα με το νέο σύστημα, κάτι που σημαίνει ότι είχαν δεδομένη την εφαρμογή των νέων μέτρων, παρά τις αντιδράσεις. Επίσης, σημειώθηκε διαρροή του μαθητικού πληθυσμού από τα δημόσια προς τα ιδιωτικά σχολεία, για τον ίδιο λόγο. Δεύτερον, πέρα από την αντιπολίτευση, η οποία δέχτηκε τα πυρά του Υπουργού Παιδείας για την «υποκίνηση» των

διαμαρτυριών από συγκεκριμένο πολιτικό χώρο, αναδείχθηκε και η λειτουργία των «δύο ΠΑΣΟΚ», της εσωκομματικής αντιπολίτευσης, που είτε με δηλώσεις, είτε με κινήσεις, έπληξε το κύρος του Υπουργού και επηρέασε αρνητικά την ομαλή εφαρμογή της μεταρρύθμισης. Η αντίδραση του Υπουργού Παιδείας ήταν έντονη και είχε συγκεκριμένους αποδέκτες, όπως φαίνεται και στο φύλλο της 17ης Δεκεμβρίου 1998.

Η «ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ»

Στο φύλλο της 21ης Μαΐου 1997, το Πρώτο Θέμα καταλαμβάνει ένας τίτλος με αρνητικό περιεχόμενο (*Μόνον επί χάρτου αλλαγές στην Παιδεία - Χωρίς βιβλία η μεταρρύθμιση*), ο οποίος ακολουθείται και από μια είδηση που σίγουρα δεν ευνοεί την εφαρμογή της μεταρρύθμισης: τη δήλωση του Προέδρου του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου, κ. Εξαρχάκου, ότι η αντικατάσταση των σχολικών συγγραμμάτων δεν θα είναι εφικτή πριν το Φεβρουάριο του 1998, γεγονός που έρχεται να επιβεβαιώσει τον τίτλο του πρωτοσέλιδου και να δημιουργήσει σύγχυση στο αναγνωστικό κοινό.

Την πλήρη αντίθεσή τους εκφράζουν οι εκπαιδευτικοί, μέσα από το φύλλο της 9ης Αυγούστου 1997 (*Διαφωνούν σε όλα οι εκπαιδευτικοί - Θα εμποδίσουν τη μεταρρύθμιση*). Αυτή τη φορά, το κύριο άρθρο επικρίνει την πρόθεση των εκπαιδευτικών, που δηλώνεται στο πρωτοσέλιδο. Ο λόγος του κύριου άρθρου περιστρέφεται γύρω από τη συμπεριφορά της ηγεσίας της ΟΛΜΕ και την εμπειρία των πρόσφατων κινητοποιήσεων για τα μισθολογικά τους ζητήματα.: «Πρέπει όμως να επισημανθεί στους εκπαιδευτικούς και σε άλλες ισχυρές ομάδες, ότι δεν μπορούν να αποτελούν τις μόνιμες πηγές αντιδράσεως με γνώμονα μόνο το στενό συντεχνιακό συμφέρον».

Θέλοντας να τηρήσει πολιτική ίσων αποστάσεων, η «Καθημερινή» από τις 10 Αυγούστου 1997, ανοίγει έναν διάλογο μέσα από τις στήλες της, με ανθρώπους της εκπαίδευσης και καταξιωμένους επιστήμονες, ο οποίος δίνει την εικόνα της «εθνικής διαπραγμάτευσης» πάνω στο μείζον θέμα της Παιδείας. Πρώτοι φιλοξενούμενοι είναι ο Φ. Βώρος, Σύμβουλος του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου, ο Μ. Κασσωτάκης, Πρόεδρος του Κ.Ε.Ε. και ο Ν. Παπαγεωργίου, τέως Ειδ. Γραμματέας του Υπ. Παιδείας.

Το φύλλο της 20ης Σεπτεμβρίου 1997, αναδεικνύει μια άλλη πλευρά της μεταρρύθμισης: αυτή της έξωθεν όψης. Έτσι, το επιχείρημα που χρησιμοποιεί η «Καθημερινή», αναφορικά με την πορεία εφαρμογής της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, είναι η έκθεση του Κοινοτικού Επιτρόπου, η οποία δεν είναι ενθαρρυντική ούτε για τη μεταρρύθμιση, ούτε και για την Παιδεία, γενικότερα (*Απειλούνται κονδύλια της Παιδείας - Σκέψεις περικοπής τους από τον αρμόδιο κοινοτικό επίτροπο*).

Σε απάντηση όσων ήθελαν τον Υπουργό Παιδείας άκαμπτο, ξεκίνησε μια εκστρατεία προσέγγισης με τους μαθητές, ώστε να αντιστρέψει το αρνητικό κλίμα που είχε δημιουργηθεί εναντίον του και να δώσει τέλος στις μαθητικές κινητοποιήσεις, η οποία τελικά δεν απέδωσε. Ενδεικτικά, παραθέτουμε κάποιους από τους τίτλους που αναφέρονται στην προσπάθεια αυτή από τη μεριά του Υπουργού Παιδείας:

- *Ο κ. Αρσένης στρέφεται τώρα στο μαθητόκοσμο*
- *Ύστατη προσπάθεια εκτόνωσης από Αρσένη*
- *Αρσένης: διάλογος αλληλοκατανόησης*
- *Συνέντευξη Αρσένη: Σε τι έσφαλα και τι θα κάνω από του χρόνου*
- *Παιδεία: μεταρρύθμιση ή «θυσία» του Αρσένη - Αναμένονται διορθωτικές κινήσεις*
- *….όμως οι μαθητές δεν πείθονται - Στο κενό πέφτει η ενημέρωση από τον Υπουργό Παιδείας*

Υπήρξαν όμως και τίτλοι οι οποίοι αντικατόπτριζαν τα αισθήματα των πολέμιων της μεταρρύθμισης, όπως:

- *Μεταρρύθμιση - Η Παιδεία σε τροχιά διάλυσης - Αλλά η κυβέρνηση εμμένει* (29 Νοεμβρίου 1998)
- *Ουραγοί στην εκπαίδευση - Αποκαρδιωτικά τα στοιχεία του ΟΟΣΑ για τη στάθμη της Παιδείας μας* (6 Δεκεμβρίου 1998)
- *Επίδειξη ισχύος κατά Αρσένη το συλλαλητήριο* (9 Δεκεμβρίου 1998)

Ο «ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΗΣ»

Η πρώτη νύξη για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, που προωθούσε η κυβέρνηση, έγινε στις 20 Φεβρουαρίου 1997 και ως Πρώτο Θέμα είχε τίτλο με αρνητικό περιεχόμενο: «Αντιμεταρρύθμιση προωθεί η κυβέρνηση στην Παιδεία». Η πολιτική γραμμή δόθηκε απευθείας από τη Γ.Γ. της Κ.Ε. του Κ.Κ.Ε, η οποία αναφερόμενη στους σχεδιασμούς που βρίσκονται σε εξέλιξη, τόνισε: «Σήμερα, όσες προτάσεις κι αν υπάρχουν για τη βελτίωση της Παιδείας, δεν έχουν αξία, αν δεν ξεκινάνε από την εναντίωση στα μέτρα που ήδη έχουν ξεκινήσει». Αυτή η δήλωση συνοψίζει στην ουσία την τακτική που θα ακολουθούσε ο «Ριζοσπάστης» καθόλη τη διάρκεια της περιόδου που το θέμα της λεγόμενης «αντιμεταρρύθμισης» ήταν στην επικαιρότητα.

Στις 2 Αυγούστου 1997, συνεχίζοντας την καλλιέργεια αρνητικού κλίματος, χαρακτηρίζει τη μεταρρύθμιση ως προϊόν των νόμων της αγοράς, με σκοπό «την ακόμα μεγαλύτερη ένταση των ταξικών φραγμών στη μόρφωση» (*Στο κεφάλαιο και τους νόμους της αγοράς παραδίνουν τη δημόσια παιδεία - Συνθλίβεται η Παιδεία στα κοιναγορίτικα γρανάζια - 3 Αυγούστου*). Από τις 5 Αυγούστου 1997, μέσα από τα πρωτοσέλιδα του «Ριζοσπάστη», εκφράζεται η αντίθεση των εκπαιδευτικών στη μεταρρύθμιση Αρσένη και γίνεται μια μαζική κινητοποίηση συντονισμού όλων όσων εμπλέκονται στην εκπαίδευση (*Εκπαιδευτικοί: Δε θα περάσει η εκπαιδευτική αντιμεταρρύθμιση - Ομοσπονδίες Γονέων: Απόλυτα αντίθετες στην αντι-μεταρρύθμιση*). Μάλιστα, οι γονείς απευθύνονται, σύμφωνα με τα γραφόμενα, στο ΚΚΕ, ζητώντας του συμπαράσταση για τους αγώνες που πρόκειται να κάνουν.

Μέσα στο ίδιο πνεύμα κινούνται και τα φύλλα των επόμενων ημερών, των οποίων οι τίτλοι είτε προβάλλουν υπέρμετρα είτε ωθούν τις κινητοποιήσεις των εκπαιδευτικών, χαρακτηρίζοντας την αντίδραση στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση ως «υπόθεση όλης της εκπαιδευτικής κοινότητας και του λαού». Ενδεικτικοί είναι οι παρακάτω τίτλοι:

- *Μέτωπο σωτηρίας της δημόσιας παιδείας*
- *Συντονισμός δράσης για την υπεράσπιση της παιδείας*
- *Σημαντικό βήμα συντονισμού του αγώνα*
- *Δυναμιτίζεται η δημόσια εκπαίδευση*
- *Υπόθεση όλων η δημόσια δωρεάν Παιδεία*
- *Ηχηρό χαστούκι στην αντιεκπαιδευτική πολιτική*
- *Νέοι αγώνες για δημόσια-δωρεάν Παιδεία*
- *Μαθητές: Συντονίζονται και κλιμακώνουν τους αγώνες*
- *Μπαράζ κινητοποιήσεων για το αντιεκπαιδευτικό έκτρωμα*

Είναι φανερό ότι οι τίτλοι του «Ριζοσπάστη», περιστρέφονται γενικά γύρω από την απαξίωση των νέων μέτρων, στα μάτια των αναγνωστών του και την άρνηση εφαρμογής της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, ενώ καθημερινό θέμα αποτελούν οι κάθε είδους κινητοποιήσεις για την κατάργησή της. Δεν γίνεται σε κανένα σημείο γόνιμος προβληματισμός, ούτε τα λιγοστά κύρια άρθρα περιέχουν προτάσεις, παρά μόνο αφορισμούς. Οι διεκδικήσεις αφορούν στην «υπεράσπιση και αναβάθμιση της δημόσιας δωρεάν παιδείας, ενάντια στον αντιεκπαιδευτικό κυβερνητικό νόμο». Δεν λείπουν και οι αιχμές περί «ξένων» επεμβάσεων στα θέματα της Παιδείας. Ενδεικτικά, στο κύριο άρθρο της 12ης Φεβρουαρίου 1998, υποστηρίζεται ότι «στελέχη του κρατικού μηχανισμού πήραν μέρος σε ταχύρρυθμα σεμινάρια που έγιναν στη Βρετανία, για να αποκομίσουν την πείρα από τη θατσερική πολιτική σ' αυτόν τον τομέα». (!)

Εν κατακλείδι, κάνοντας μια συγκριτική ανάγνωση των τίτλων των τριών εφημερίδων, τα «Νέα» παρουσίασαν τις εξαγγελίες του Υπουργού Παιδείας, με μια δόση αμφισβήτησης, παρά το γεγονός ότι πρόσκειντο στο κυβερνόν κόμμα, μεταφέροντας έτσι και τα τεκταινόμενα στο εσωτερικό του ΠΑΣΟΚ (εσωκομματική αντιπολίτευση). Έτσι οι τίτλοι της ήταν όπως είδαμε πολλές φορές επικριτικοί απέναντι στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Μετά τη δημόσια και επανειλημμένη έκφραση στήριξης της μεταρρύθμισης και του Υπουργού Παιδείας από τον Πρωθυπουργό, πολλές φορές τα «Νέα» τήρησαν ουδέτερη στάση έως και θετική – υπερασπιστική αυτής της γραμμής. Οι τίτλοι των «Νέων» είναι «συνθηματικοί», ώστε να εντυπωσιάσουν το αναγνωστικό κοινό, ενώ όταν θίγεται το «κοινό αίσθημα», τα «Νέα» δεν το παραβλέπουν και αποδίδουν ευθύνες σε όσους το προκαλούν.

Η «Καθημερινή», ως αντιπολίτευση ακολουθεί μια πιο μαχητική τακτική απέναντι στο θέμα της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, χωρίς όμως να γίνεται προκλητική. Οι τίτλοι της διατηρούν τη σοβαρότητα που αποπνέει η «Καθημερινή» σαν έντυπο και συχνά καυτηριάζουν τα σοβαρά προβλήματα που προκύπτουν κατά την εφαρμογή της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, τηρώντας, όμως την πολιτική του «μέτρου» και των ίσων αποστάσεων, χωρίς βερμπαλισμούς και εντυπωσιασμούς. Οι τίτλοι της «Καθημερινής» είναι «ουσιαστικοί», αγγίζοντας την καρδιά των γεγονότων, χωρίς την πρόθεση να εντυπωσιάσουν αλλά να προβάλλουν τα καίρια σημεία της είδησης, που στοχεύουν να «περάσουν» στο αναγνωστικό κοινό.

Ο «Ριζοσπάστης», ως τρίτη φωνή στη Βουλή, ακολουθεί έναν κομματικά προσηλωμένο δημοσιογραφικό λόγο, από την πρώτη στιγμή που έγιναν οι εξαγγελίες του Υπουργού Παιδείας για τις αλλαγές στην εκπαίδευση. Σε γενικές γραμμές, οι τίτλοι του «Ριζοσπάστη», γραμμένοι σε ελλειπτικό λόγο, πολύ περισσότερο από τα άλλα έντυπα, είναι «μαχητικοί» και αρκετές φορές «παραπλανητικοί», ενώ χαρακτηρίζονται από μια συνεχή συνθηματολογία, η οποία διαχέεται σε όλο το εύρος της εφημερίδας και των σχετικών με την εκπαίδευση άρθρων.

Είναι φανερό ότι το κάθε ένα από τα τρία έντυπα αντιμετώπισε την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση με διαφορετικό τρόπο, προβάλλοντας τη ρητορική της εκπροσωπούμενης πολιτικής ιδεολογίας, με φανερό ή μη τρόπο. Είναι επίσης σαφές ότι η εκφορά του πολιτικού λόγου από τα τρία αυτά έντυπα ήταν στοχευμένη και είχε ως βασικό στόχο τη διαμόρφωση της κοινής γνώμης, κάτι που θα δημιουργούσε αποδοχή ή δυσαρέσκεια εκ μέρους των αναγνωστών.

Όπως φάνηκε από την έκβαση αυτού του μεταρρυθμιστικού εγχειρήματος, επικράτησε η δυσαρέσκεια και ο σκεπτικισμός, συναισθήματα που μεταφράστηκαν σε διαμόρφωση αρνητικής

στάσης από την κοινή γνώμη και πρόκληση κοινωνικών, αλλά και πολιτικών αναταραχών σε πολλά επίπεδα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Έτσι ο διαμεσολαβητικός ρόλος του Τύπου έδωσε βήμα στον πολιτικό λόγο, αναδεικνύοντάς τον σε συνδιαμορφωτή της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας.

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι ο πολιτικός λόγος και η ρητορική που χρησιμοποιείται για την εκφορά του, αποτελούν έναν πυκνό ιστό συσχετιζόμενων και αλληλεπιδρώντων δυνάμεων που κινούν κατά περίπτωση την πολιτική ζωή, αλλά και διαμορφώνουν τις στάσεις των πολιτών - αποδεκτών της όποιας πολιτικής βούλησης. Είναι επίσης χρήσιμο να διευκρινίσουμε ότι ο πολιτικός λόγος και η ρητορική, που αναπτύσσεται από τα Μ.Μ.Ε., δεν χαρακτηρίζουν την πολιτική και ρητορική τέχνη στο σύνολό της. Αναμφίβολα όμως η ρητορική των Μ.Μ.Ε. είναι μια πολύ σημαντική και διόλου ευκαταφρόνητη πτυχή της σύγχρονης ρητορικής και πολιτικής τέχνης, της οποίας η μελέτη δίνει μια νέα όψη και ένα νέο περιεχόμενο στην αρχαιοελληνική αντίληψη περί πολιτικού βίου.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Ηλιού, Ηλίας. 2005. *Η ρητορική του Αριστοτέλη.* Αθήνα: Κέδρος.

Κιτρομιλήδης, Πασχάλης. 2013. *Πολιτική επιστήμη.* Αθήνα: Πόλις.

Κομίνης, Λυκούργος. 1993. *Τα μυστικά της δημοσιογραφίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Κομνηνού, Μαρία & Λυριντζής, Χρήστος (επιμ.) 1988. *Κοινωνία, εξουσία και Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Λιβιεράτου, Κώστας & Τάκης Φραγκούλης (επιμ.) 1989. *Το μήνυμα του μέσου. Η έκρηξη της μαζικής επικοινωνίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μαυρογένης, Γιώργος. 2008. *Πολιτική επικοινωνία και ΜΜΕ στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: Σταμούλης.

Μπουζάκης, Σήφης. 2002. *Εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις στην Ελλάδα*. Γ' έκδοση, Αθήνα: Gutenberg.

Μπουζάκης, Σήφης, Γεράσιμος Κουστουράκης & Ελένη Μπερδούση. 2001. *Εκπαιδευτική πολιτική και συγκριτική επιχειρηματολογία.* Αθήνα: Gutenberg.

Παναγιωτοπούλου, Ρόη, Πέπη Ρηγοπούλου, Μυρτώ Ρήγου, Σωτήρης Νοτάρης (επιμ.) 1996. *Η "κατασκευή" της πραγματικότητας και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παντελής, Σπύρος. 1994. *Μεθοδολογία έρευνας στις επιστήμες της αγωγής*. Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών.

Παπαδάκης, Νίκος Ε. 2003. *Εκπαιδευτική πολιτική.* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Παπακωνσταντίνου, Παναγιώτης. 1990. *Εισαγωγή στη μεθοδολογία έρευνας των επιστημών της αγωγής, Σημειώσεις μαθήματος* Π.Τ.Δ.Ε. Πανεπιστημίου Πατρών.

Περσιάνης, Παναγιώτης. 2001. Η ελληνική μεταρρύθμιση - Εκπαίδευση 2000 - Παιδεία Ανοιχτών Οριζόντων: Μια συγκριτική θεώρηση. *Παιδαγωγική Επιθεώρηση.*

Πολεμικός Ν., Καΐλα Μ. & Καλαβάσης Φ. (επιμ.). 2002. *Εκπαιδευτική, Οικογενειακή και Πολιτική Ψυχοπαθολογία*. τ. Γ', Αποκλίσεις στο χώρο της Εκπαίδευσης, Ατραπός.

Σκλαβούνης, Γιώργος Ν. 2001. *Εισαγωγή στην επιστήμη της δημοσιογραφίας*. Αθήνα: Έλλην.

Σταμέλος, Γιώργος. 2009. *Εκπαιδευτική Πολιτική*. Αθήνα: Διόνικος.

Τσαρδάκης Δημήτρης, 1983. Ο άνθρωπος στα δίχτυα της manipulation, Σκαραβαίος.

Τζάνη Μαρία, 2005. Σημειώσεις για το μάθημα «Μεθοδολογία έρευνας Κοινωνικών Επιστημών», ΕΚΠΑ

Χαραλαμπάκης, Χριστόφορος. 1997. *Θεωρία και πράξη της γλωσσικής κριτικής.* Στο *Φιλερήμου Αγάπησις. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Αγαπητό Γ. Τσοπανάκη*, 807-859. Ρόδος: Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου.

Χαιρετάκης, Μανώλης. 1995. *Μερικά σχόλια για τη διαπλοκή του κοινού με τα Μ.Μ.Ε. και την εξουσία - ένα κείμενο εργασίας σε εξέλιξη*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Χατζησάββας, Γιάννης Β. 1996. *Εισαγωγή στην επικοινωνιολογία. Ιστορία, θεωρίες, μέθοδοι*. Θεσσαλονίκη:

Παρατηρητής.
Χατζησαββίδης, Σωφρόνης. 1999. *Ελληνική γλώσσα και δημοσιογραφικός λόγος - Θεωρητικές και ερευνητικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Gutenberg.
Χρηστάκης, Νικόλας. 2016. *Ψυχοκοινωνιολογία των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης*. Αθήνα: Gutenberg.
Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. 1999. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική.* Αθήνα: Πόλις.
Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. 1989. *Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη*. Αθήνα: Ποταμός.

Ξένη βιβλιογραφία σε μετάφραση
Albert, Pierre. 1987. *Ο Τύπος (La presse)*. Αθήνα: Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος.
Ball, Alan & Peters, Guy. 2002. *Σύγχρονη Πολιτική και Διακυβέρνηση*. Αθήνα: Παπαζήσης.
Baudrillard, Jean. 1993. *Οι μάζες. Η εισβολή του κοινωνικού στα μέσα*. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
Bourdieu, Pierre. 1999. *Γλώσσα και συμβολική εξουσία*. Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
Carnoy, Martin. 1990. *Κράτος και Πολιτική Θεωρία*, Αθήνα: Οδυσσέας.
Chomsky, Noam. 1997. *Τα ΜΜΕ ως όργανο κοινωνικού ελέγχου και επιβολής*. Μετάφραση: Νότης Πάτσαλος. Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
Chomsky, Noam. 1994. *Ο έλεγχος των Μ.Μ.Ε. - Τα θεαματικά επιτεύγματα της προπαγάνδας.* Μετάφραση: Παναγιώτης Καλαμαράς. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
Debray, Regis. 1997. *Η επιστήμη της επικοινωνίας - Ιδέες γενικής μεσολογίας*. Μετάφραση: Κλεοπάτρα Ουγουρλόγλου. Αθήνα: Λιβάνη.
Edelman, Murray. 1999. *Η κατασκευή του πολιτικού θεάματος*. Μετάφραση: Αρχοντή Κόρκα. Αθήνα: Παπαζήσης.
Έκο, Ουμπέρτο. 1987. *Κήνσορες και θεράποντες*. Μετάφραση: Έφη Καλλιφατίδη. Αθήνα: Γνώση.
Έκο, Ουμπέρτο. 1988. *Θεωρία σημειωτικής*. Μετάφραση: Έφη Καλλιφατίδη. Αθήνα: Γνώση.
Fagen, Richard. R. 1977. *Πολιτική και επικοινωνία*. Επιμέλεια: Πανταζή Τερλεξή. Αθήνα: Παπαζήσης.
Guiraud, Pierre. 1989. *Σημειολογία* (*Que sais - je ?*). Μετάφραση: Σάββας-Βάσος Βασιλείου. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
Habermas, Jurgen. 1997. *Η ηθική της επικοινωνίας*. Μετάφραση: Κωνσταντίνος Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
Heywood, Andrew. 2005. *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*. Αθήνα: Πόλις.
Μακ Κουέϊλ Ν. - Βιντάλ Σ. 1993. *Μοντέλα επικοινωνίας για τη μελέτη των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης. Επικοινωνία και κοινωνία*. Μετάφραση: Στέλιος Παπαθανασόπουλος. Αθήνα: Καστανιώτης.
Mc Nair, Brian. 1998. *Εισαγωγή στην πολιτική επικοινωνία*. Αθήνα: Κατάρτι.
Maletzke, Gerhard. 1991. *Θεωρίες της Μαζικής επικοινωνίας*, Αθήνα: Παπαζήσης.
Μπαρμπιέ, Φ. - Λαβενίρ Κ. 1999. Ιστορία των μέσων μαζικής ενημέρωσης. Αθήνα: Δρομέας.
Petley, Julian. 2004. *Μ.Μ.Ε - Παράθυρο στον κόσμο ή παραμορφωτικός καθρέφτης;* Μετάφραση: Κλαίρη Παπαμιχαήλ. Αθήνα: Σαββάλας
Prokop, Dieter. 1997. Η δύναμη των μέσων και η επίδρασή τους στις μάζες, Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνη
Ricoeur, Paul. 1998. *Η ζωντανή μεταφορά*. Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Κριτική.

Ξενόγλωσση
Berelson, Bernard Reuben. 1971. *Content analysis in communication research*. New York: Hafner.
Fairclough, Norman. 1989. *Language and power*. New York: Longman
Green, Thomas F. 1994. Public Speech: The De Garmo Lecture for 1993. *Education Policy Analysis Archives* 2(5), February 6.
Heslep, Robert D. 1987. Conceptual Sources of Controversy about Educational Policies. *Educational Theory* 37(4).415-434.
Hodge, Robert & Kress, Gunther. 1988. *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.
Mc Devitt, Michael. 2000. Closing gaps in political communication and knowledge, *Communication research* 27(3).259-272.
Schegloff, Emanuel A. 1999. Discourse, pragmatics, conversation analysis. *Discourse studies* 4.405-435.
Schiffrin Deborah, Deborah Tannen & Hamilton Heidi E. (επιμ.). 2008. *The Handbook of Discourse Analysis*. New York: Wiley.
Werner J. Severin & James W. Tankard, Jr. 1992. Communication theories: Origins, methods and uses in the mass media. New York: Longman.

Έντυπα

Εκπαίδευση 2000: Για μια παιδεία ανοικτών οριζόντων, 1998, ΥΠΕΠΘ.

Νομοθεσία

Σύνταγμα της Ελλάδος, 2008, όπως αναθεωρήθηκε με το Ψήφισμα της 27 Μαΐου 2008 της Η΄ Αναθεωρητικής Βουλής των Ελλήνων – Τμήμα εκδόσεων της Βουλής των Ελλήνων

Νόμος 2525, Ενιαίο Λύκεο, πρόσβαση των αποφοίτων του στην Τριτοβάθμια Εκπαίδευση, αξιολόγηση των εκπαιδευτικού έργου και άλλες διατάξεις, ΦΕΚ 188, 23 Σεπτεμβρίου 1997

Αρχεία Τύπου

Ηλεκτρονικό Αρχείο «Νέων» 1997-1998-1ος & 2ος 1999 – Ίδρυμα Μελετών Λαμπράκη

Ηλεκτρονικό Αρχείο «Καθημερινής» 1997-1998-1ος & 2ος 1999- www.kathimerini.gr

Αρχείο «Ριζοσπάστη»1997-1998-1ος & 2ος 1999 – Αρχείο Μικροφωτογράφησης Παλαιάς Βουλής - Μπενάκειος Βιβλιοθήκη

Το Βήμα : Τι αλλάζει στην Παιδεία- Άμεση εφαρμογή Κυριακή 3 Αυγούστου 1997

ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΤΡΑΓΩΔΙΑ & ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ

Γεώργιος Κράιας
Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό ΕΑΠ & Ανοιχτού Πανεπιστημίου Κύπρου

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Ο πολιτικός-δημοκρατικός χαρακτήρας της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας αποτελεί γεγονός αδιαμφισβήτητο, καθώς η πάνδημη συμμετοχή των αρχαίων Αθηναίων στους δραματικούς αγώνες αρκεί από μόνη της για να επιβεβαιώσει τη δημοκρατική βάση του θεάτρου. Πέρα από τη γενική αυτή δημοκρατική εικόνα του αρχαίου δράματος, εντοπίζονται εντός συγκεκριμένων τραγωδιών και των τριών μεγάλων τραγικών χωρία που μαρτυρούν ευθέως τη δημοκρατική φύση της τραγωδίας. Μάλιστα, η μορφή που παίρνει η δημοκρατία στο έργο καθενός των τριών τραγικών αντανακλά άμεσα τη γενικότερη μορφή της δημοκρατίας της εποχής του, αφήνοντας να διαφανεί όλη η εξελικτική της γραμμή κατά τον 5ο αιώνα π. Χ. Έτσι, αν ο Αισχύλος πλέκει το εγκώμιο της αθηναϊκής δημοκρατίας στους *Πέρσες* του, επικυρώνοντας και τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη στις *Ευμενίδες* του, ο Σοφοκλής, αφομοιώνοντας γόνιμα τον δημοκρατικό λόγο στους εξατομικευμένους ήρωές του, κηρύττει ευθέως τη δημοκρατία στην *Αντιγόνη* του, ενώ ο Ευριπίδης, αν και εφαρμόζει όλες τις δημοκρατικές αρχές στα έργα του, παρουσιάζει εν τέλει στη *Μήδειά* του μια δημοκρατία σε σήψη. Με τη σχηματική αυτή παρουσίαση γίνεται αντιληπτό ότι η εξέλιξη της δημοκρατίας κατά τον 5ο αιώνα συμβαδίζει με την εξέλιξη της τραγωδίας από ποιητή σε ποιητή, καθώς καθένας παραθέτει και μια διαφορετική μορφή της δημοκρατίας.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ Θέατρο, τραγωδία, δημοκρατία, βίος παράλληλος, 5ος αιώνας π. Χ.

Το αρχαίο ελληνικό θέατρο ανήκει σε εκείνους τους θεσμούς της αρχαίας Ελλάδας που αποτελούν πραγματικό σύμβολο της δημοκρατίας, καθώς η όλη δομή και λειτουργία του αντανακλά αυτούσιο το δημοκρατικό πνεύμα.[1] Όχι μόνον συσπειρώνει τις βασικότερες δημοκρατικές αρχές (ελευθερία λόγου, ισότητα πολιτών κ. ά.), αλλά συνιστά ουσιαστικά την εφαρμογή της δημοκρατίας στην πράξη.[2] Η πάνδημη συμμετοχή και μόνον στους δραματικούς αγώνες αρκεί, για να επιβεβαιώσει τη δημοκρατική βάση του θεάτρου, με τους Αθηναίους να προσέρχονται στο θέατρο, όπως ακριβώς προσέρχονταν στην εκκλησία του δήμου ή στα δικαστήρια. Έτσι, η δημοκρατία για τους αρχαίους Έλληνες δεν συνιστά μιαν αυστηρά οριοθετημένη πολιτειακή μορφή, αλλά ένα διευρυμένο καθημερινό βίωμα, που βρίσκει ανταπόκριση και στην καλλιτεχνική ζωή. Άλλωστε αυτό το νόημα έχει και ο όρος που απέδιδαν οι ίδιοι οι αρχαίοι Έλληνες στις δραματικές παραστάσεις: *διδασκαλίες*, καθώς εκπαίδευαν με την αλληγορία του μύθου τους πολίτες και τους γαλουχούσαν στα δημοκρατικά ιδεώδη.

Πέρα από το γενικό αυτό δημοκρατικό πλαίσιο του αρχαιοελληνικού θεάτρου, το ίδιο το δράμα, με τον άλλοτε ευθύ και άλλοτε πλάγιο λόγο του, αποτελεί έναν πραγματικό απολογητή της δημοκρατίας.[3] Εξαιρώντας την κωμωδία, ο πολιτικός χαρακτήρας της οποίας είναι ίσως το ζωτικότερο στοιχείο της, εντοπίζονται και εντός της τραγωδίας χωρία που πραγματεύονται ζητήματα της δημοκρατίας. Το δε γεγονός ότι τα χωρία αυτά απαντούν και στους τρεις μεγάλους τραγικούς της αρχαιότητας μαρτυρά την εν γένει δημοκρατική χροιά της τραγωδίας. Δεν διακρίνονται όμως και οι

[1] Σε ένα συμβολικό (αλλά και πρακτικό) επίπεδο η ίδια η αρχιτεκτονική του θεάτρου μπορεί να παραλληλιστεί με την αρχιτεκτονική της Πνύκας, του ναού της δημοκρατίας, καθώς σε αμφότερα τα οικοδομήματα η λογική είναι κοινή: ένα ή περισσότερα άτομα μιλούν στον συγκεντρωμένο δήμο – βλ. Camp (2009, σ. 335-336).

[2] Βλ. Hermassi (1977) και Langenstein (1983).

[3] Από την πλούσια βιβλιογραφία στον συγκεκριμένο τομέα μπορεί κανείς να ανατρέψει στα εξής κυριότερα: Euben (1986), Meier (1997), Zelenak (1998), Sewell (2007), Carter (2007 & 2011) και Μαρκαντωνᾶτος / Πλατυπόδης (2012).

τρεις τραγικοί για την ίδια αντίληψη περί δημοκρατίας, αλλά, ανήκοντας καθένας σε διαφορετική γενιά και χειριζόμενος διαφορετικά την τραγωδία, προσφέρουν και από μια ξεχωριστή εικόνα της δημοκρατίας. Όπως δηλαδή παρουσιάζει καθένας τους και μια διαφορετική μορφή της τραγωδίας, έτσι παρουσιάζει και μια διαφορετική οπτική της δημοκρατίας, με την εξέλιξη της τραγωδίας από ποιητή σε ποιητή να συμβαδίζει χονδρικά με την εξέλιξη της δημοκρατίας κατά τον 5ο αιώνα π. Χ.[4]

Πρώτος ο Αισχύλος, ανήκοντας στην πρώτη δημοκρατική γενιά της Αθήνας, καθώς και στη γενιά που καθιέρωσε την τραγωδία, χαρακτηρίζεται για το μεγαλορρήμον δημοκρατικό του ύφος, όταν πλέκει αυτούσιο το εγκώμιο της δημοκρατίας στους *Πέρσες* και όταν επικυρώνει τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη στις *Ευμενίδες*. Έπειτα ο Σοφοκλής, έχοντας πλέον τόσο η δημοκρατία όσο και η τραγωδία καθιερωθεί στην αθηναϊκή κοινωνία, παρουσιάζει αμφότερα τα φαινόμενα στην κλασική τους μορφή, καθώς με τους εξατομικευμένους του ήρωες αφομοιώνει γόνιμα τον δημοκρατικό λόγο, ενώ στην *Αντιγόνη* κηρύττει ευθέως τη δημοκρατία. Τέλος ο Ευριπίδης, δρώντας σε μια εποχή, που εξαιτίας των κοινωνικών συνθηκών, δημοκρατία και τραγωδία διέρχονται σοβαρή κρίση, ασκεί έντονη κριτική σε όλους τους θεσμούς, εφαρμόζοντας μεν πολλές δημοκρατικές αρχές στα δράματά του, αλλά παρουσιάζοντας εν τέλει στη *Μήδεια* μια δημοκρατία σε σήψη. Με το γενικό αυτό σχήμα γίνεται αβίαστα κατανοητό ότι κάθε ποιητής δεν εκπροσωπεί μια διαφορετική μόνο φάση της τραγωδίας, αλλά και μια διαφορετική φάση της δημοκρατίας, αναπτύσσοντας μια διαλεκτική σχέση μεταξύ των δύο δεδομένων, καθώς όχι μόνον εξελίσσονται παράλληλα, αλλά και σε μια θαυμαστή διάδραση.

Βαθειά εμποτισμένος ο Αισχύλος από το δημοκρατικό πνεύμα,[5] δράττεται της ευκαιρίας και συνθέτει στους *Πέρσες* του έναν πραγματικό ύμνο της δημοκρατικής Αθήνας. Σε μια σύντομη στιχομυθία μόλις 15 περίπου στίχων (στ. 230-245) παρουσιάζει ο ποιητής, λιτά αλλά περιεκτικά, την γεωγραφική, οικονομική, πολεμική και πολιτική σύνθεση της πόλης του.[6] Εμμένοντας στο τελευταίο στοιχείο, την πολιτική ταυτότητα των Αθηναίων, κατατίθεται στην ερώτηση της βασιλομήτορος Άτοσσας: «Ποιός είναι ο ηγέτης τους και ποιός ο στρατηγός τους;» η θρυλική απάντηση του Χορού: «Δεν είναι δούλοι κανενός ούτε και υπήκοοι.» Ευθύτερη δήλωση του δημοκρατικού φρονήματος των Αθηναίων δεν θα μπορούσε να κατατεθεί, με την απόλυτη ελευθερία που χαρακτηρίζει την Αθήνα να εκλαμβάνεται ως βάση της δημοκρατίας. Και αυτήν ακριβώς τη δημοκρατική ελευθερία θέλει να τονίσει ο ποιητής ως θεμέλιο όλης της δύναμης της πόλης του, που μπόρεσε και κατατρόπωσε έναν τόσο ονομαστό στρατό. Περήφανος λοιπόν ο Αισχύλος για τη δημοκρατική διακυβέρνηση της πατρίδας του, ομολογεί με παρρησία τις δημοκρατικές του πεποιθήσεις, εκφράζοντας τον μέσο Αθηναίο της εποχής του.

Αναλύοντας τώρα τη δραματική λειτουργία του συγκεκριμένου χωρίου, διαπιστώνει κανείς πως, ενώ δεν προσδίδει τίποτε ουσιαστικό στη δράση και θα μπορούσε ακόμα και να αποκοπεί από την τραγωδία, ενυπάρχει ένα τέτοιο δραματικό βάθος, που το καθιστά ένα από τα πιο νευραλγικά σημεία του έργου.[7] Στο απόσπασμα αυτό πλέκει ο Αισχύλος το εγκώμιο της ίδιας του της πόλης, εξυμνώντας τη δημοκρατική της διακυβέρνηση ως αδήριτη προϋπόθεση κάθε ευγενούς εξελίξεως. Αν

---

[4] Για την εξέλιξη της τραγωδίας, βλ. Romilly (2000), ενώ για αυτήν της δημοκρατίας, βλ. Lotse (1983).

[5] Γενικά για την σχέση του Αισχύλου με την πολιτική, βλ. Podlecki (1966), Benedetto (1978), και Parara (2010).

[6] Για μια σύντομη ανάλυση της συγκεκριμένης στιχομυθίας, βλ. Κράιας (2012, σ. 151-153).

[7] Ορθά επισημαίνει ο Kitto (1993, σ. 53): «Ὁλοφάνερα οἱ ἐρωτήσεις, ἀδέξια διατυπωμένες, ἔχουν ἐπινοηθεῖ γιὰ χάρη τῶν ἀπαντήσεων.».

και είναι φανερό ότι πίσω από τον Κορυφαίο του Χορού μιλά ο ίδιος ο Αισχύλος, το εγκώμιο της Αθήνας αποκτά ακόμη μεγαλύτερη αξία, καθώς εκφωνείται από έναν βάρβαρο, και δη στην πρωτεύουσα της περσικής αυτοκρατορίας. Με την τεχνική αυτήν αποσκοπεί ο ποιητής στην οικουμενοποίηση των Αθηνών, ήτοι στην καθιέρωση της γενέθλιας πόλης του ως συμβόλου καθολικού και αιώνιου στη συνείδηση ολόκληρου του κόσμου. Δεν είναι επομένως μια απλή ομολογία πίστεως στην δημοκρατία ο λόγος του Αισχύλου, αλλά η επιβεβαίωση της εξαιρετικής δυναμικής της δημοκρατίας και η αποκρυστάλλωσή της ως ανυπέρβλητου ιδανικού.

Ο Αισχύλος όμως δεν αρκείται σε μια γενική, έστω και εγκωμιαστική, αποτίμηση της δημοκρατίας, αλλά παίρνει ευθαρσώς θέση και σε πολιτικά ζητήματα της εποχής του, υποστηρίζοντας πάντα την αθηναϊκή δημοκρατία. Στο κύκνειο άσμα του, την *Ορέστεια* (458 π. Χ.), πραγματεύεται εκτενώς στο τρίτο δράμα της τριλογίας, τις *Ευμενίδες*, την ίδρυση και λειτουργία του παλαιότερου αθηναϊκού δικαστηρίου, του Αρείου Πάγου.[8] Εκεί καταλήγει ο Ορέστης, για να δικαστεί για τον φόνο της μητέρας του Κλυταιμνήστρας, πράγμα που συμβαίνει ζωντανά επί θεατρικής σκηνής, με τη θεά της δικαιοσύνης, την Αθηνά, να αθωώνει με την ψήφο της τον μητροκτόνο κατόπιν ισοψηφίας των δικαστών.[9] Και αν στο δραματικό επίπεδο το ενδιαφέρον εστιάζεται στην εκτόνωση του όλου τραγικού που λαμβάνει χώρα με την αθώωση του Ορέστη, σε ένα παράλληλο επίπεδο λανθάνει ο πολιτικός υπαινιγμός στο αθηναϊκό δικαστήριο του Αρείου Πάγου. Και δεν πρόκειται για έναν υπαινιγμό απλό, που σκοπό έχει μόνον την άμεση επικοινωνία του ποιητή με το κοινό, αλλά διακρίνεται για το ιδιαίτερο βάθος του, καθώς το ζήτημα που θίγει αφήνει να διαφανούν τα γνήσια δημοκρατικά αισθήματα του Αισχύλου.

Λίγα μόλις χρόνια πριν την παράσταση της *Ορέστειας* ο ηγέτης της δημοκρατικής παράταξης Εφιάλτης είχε εισηγηθεί τις περίφημες μεταρρυθμίσεις του (462/1 π. Χ.), μία εκ των οποίων επαναπροσδιόριζε την λειτουργία του Αρείου Πάγου.[10] Συγκεκριμένα στην προοπτική αποδυνάμωσής του, αφαιρούσε από το αριστοκρατικό αυτό δικαστήριο κάθε δικαστική αρμοδιότητα, πλην των φόνων εκ προθέσεως,[11] όπως ακριβώς η περίπτωση του μυθικού Ορέστη. Οδηγώντας τώρα ο Αισχύλος τον ήρωά του μπρος στον Άρειο Πάγο, ουσιαστικά επικυρώνει τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, καθώς εστιάζει στην αποκλειστική πλέον αυτήν εξουσία του, προκειμένου να υποβάλει στους συμπολίτες του την ιδέα ό,τι έτσι πρέπει να είναι τα πράγματα.[12] Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξει κανείς ότι ο Αισχύλος προπαγανδίζει ανοιχτά υπέρ του Εφιάλτη και των δημοκρατικών, αφού αναγνωρίζει μέσα από το δράμα του την αξία τους και προωθεί το μεταρρυθμιστικό τους πρόγραμμα. Και όσες διαφωνίες έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς στη θέση αυτήν,[13] τίποτε δεν μπορεί

---

[8] Βλ. Dover (1957), Dodds (2001), Macleod (1982), και αναλυτικότερα Braun (1998) και Samons II (1999).

[9] Βλ. Sidwell (1996).

[10] Κύρια αρχαία πηγή επ᾽ αυτού είναι η αριστοτελική *Αθηναίων Πολιτεία*, 25, όπου περιγράφεται και όλη η επέμβαση του Εφιάλτη στην λειτουργία του Αρείου Πάγου – βλ. Rischenbusch (1966), Hall (1990) και Marr (1993).

[11] Για την κίνηση αυτήν του Εφιάλτη και τον ιστορικό της αντίκτυπο, βλ. Sealey (1964), Wallace (1974), Andring (1977), Jones (1987), Roller (1989) και Rihll (1995).

[12] Βλ. Bücher (2008).

[13] Ασφαλώς και δεν συμφωνούν όλοι οι μελετητές αναφορικά με τον πολιτικό αυτόν υπαινιγμό στις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, με το εύρος των αντιδράσεων να ξεκινά από την απόλυτη άρνηση των δημοκρατικών φρονημάτων του Αισχύλου και να φτάνει μέχρι μια μετριοπαθή δημοκρατική στάση του. Άλλοι, δηλαδή, υποστηρίζουν ότι, μέσα από την αναφορά στον Άρειο Πάγο, ο Αισχύλος καταγγέλλει ανοιχτά τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, άλλοι ότι προσπαθεί με κάθε τρόπο να περισώσει το γόητρο του αριστοκρατικού δικαστηρίου και άλλοι ότι απλώς σκοπό έχει να καθησυχάσει τους πολίτες για τις ρηξικέλευθες εξελίξεις.

να ανατρέψει την ισχυρή προβολή της δημοκρατίας που επιχειρεί ο Αισχύλος, υπερασπιζόμενος μέχρι το τέλος της ζωής του τα δημοκρατικά ιδεώδη.

Κατόπιν των δύο αυτών ηχηρών περιπτώσεων δεν τίθεται καμία αμφιβολία όχι μόνον περί των δημοκρατικών αισθημάτων του Αισχύλου, αλλά και περί της προβολής των αισθημάτων αυτών μέσα από την τέχνη του. Διανύοντας ταυτοχρόνως τραγωδία και δημοκρατία τις πρώτες δεκαετίες του 5ου αιώνα π. Χ. τη φάση καθιέρωσής τους στην αθηναϊκή κοινωνία, βρίσκουν στο πρόσωπο του Αισχύλου τον κυριότερο εκφραστή τους. Με ποικίλους πειραματισμούς στη δραματική τέχνη από τη μια, και με ενθουσιώδη κηρύγματα υπέρ της δημοκρατίας από την άλλη, αποτυπώνει με ακρίβεια τον αγώνα αμφότερων των φαινομένων για εδραίωσή τους στη συνείδηση των Αθηναίων. Δεν θα ήταν επομένως άτοπο το συμπέρασμα ότι η πρώτη περίοδος της τραγωδίας συμπίπτει με την πρώτη περίοδο της δημοκρατίας, με τον Αισχύλο να επιτυγχάνει έναν θαυμαστό συγκερασμό τους. Ενθουσιώδης λοιπόν αυτός, τόσο για την τέχνη του, όσο και για το πολίτευμά του, ζητά να συνδυάσει τα δύο αυτά μεγέθη στα σπάργανά τους, εξασφαλίζοντάς τους για τη συνέχεια μια πορεία κοινή και απρόσκοπτη.

Και αφού η συμπόρευση τραγωδίας και δημοκρατίας έχει πλέον παγιωθεί με τον Αισχύλο, ο διάδοχός του Σοφοκλής δεν θα μπορούσε παρά να ακολουθήσει το επιτυχημένο παράδειγμα του προκατόχου του. Όσο περνούν τα χρόνια και η τραγωδία αποκρυσταλλώνεται σταδιακά στην κλασική της μορφή, έτσι ωριμάζει και η δημοκρατία στην Αθήνα, οδεύοντας προς την κλασική εποχή του Περικλή.[14] Με τη φυσική λοιπόν αυτήν εξέλιξη των πραγμάτων, αποκτά η τραγωδία στα χέρια του Σοφοκλή την ειδολογική της τελείωση, ενώ και η δημοκρατία καθίσταται με τον Περικλή αγέρωχο και αιώνιο σύμβολο. Έτσι τραγωδία και δημοκρατία φτάνουν κατά κάποιον τρόπο στο απόγειό τους την ίδια περίπου χρονική περίοδο, με την τραγωδία να αφομοιώνει γόνιμα και να αναπαράγει δημιουργικά τον δημοκρατικό λόγο που την περιβάλλει. Συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της σοφόκλειας τραγωδίας, οι εξατομικευμένοι ήρωες και το ορθολογικό πνεύμα, μαρτυρούν την ηχηρή αυτήν επιρροή της δημοκρατίας στην τραγωδία, μαρτυρώντας ταυτοχρόνως και την παράλληλη εξέλιξη της τραγωδίας εν γένει.[15]

Μια ματιά μόνο στους τίτλους των σωζόμενων δραμάτων του Σοφοκλή αρκεί για να καταδείξει την επικέντρωση σε έναν εξατομικευμένο τραγικό ήρωα, με την εστίαση αυτήν να επιδέχεται μιαν αμιγώς δημοκρατική ερμηνεία. Έχοντας ανασύρει η δημοκρατία τον πολίτη από την ατομική του αφάνεια, παρέχοντάς του θέση συγκυβερνητική στην πλοήγηση του κράτους, ουσιαστικά έπαψε αυτός να αποτελεί μιαν ασήμαντη μονάδα και κατέστη ένα δυναμικό μέλος του συνόλου. Αναγνωρίζοντας έτσι η δημοκρατία την αυταξία του ατόμου, ανάγει την αρχή της ατομικότητας σε θεμελιώδη δημοκρατική αρχή, κατοχυρώνοντας και διαφυλάσσοντας την ατομική αξία κάθε πολίτη.[16] Καθώς λοιπόν εδραιώνεται το άτομο ως βασικός κοινωνικός παράγοντας, φυσικό είναι και το θέατρο ως καθρέφτης της κοινωνίας[17] να ασπαστεί τη νέα αυτήν οπτική και να εφαρμόσει επί σκηνής την δημοκρατική αρχή της ατομικότητας. Και η μορφή που παίρνει η αρχή αυτή στην τραγωδία δεν είναι

[14] Γενικά για την σχέση του Σοφοκλή με την εποχή του, βλ. Schadewaldt (1937), Ehrenberg (1954) και Markantonatos (2007).

[15] Αναφορικά με την πνευματική εξέλιξη της τραγωδίας από τον Αισχύλο στον Σοφοκλή, βλ. Κράιας (2016).

[16] Την συσχέτιση της θέσης αυτής με τα ανθρώπινα δικαιώματα ως υπαρκτή πραγματικότητα στην ελληνική αρχαιότητα μελετά ο Αρναούτογλου (2013), ενώ περαιτέρω για τα ανθρώπινα δικαιώματα στην Αρχαία Ελλάδα, βλ. Λεντάκης (1988).

[17] Για την ερμηνεία της συγκεκριμένης φράσης, βλ. Vidal-Naquet (2003).

άλλη από τον εξατομικευμένο ήρωα του Σοφοκλή, με τον ανθρωποκεντρικό αυτόν χαρακτήρα να προκύπτει τρόπον τινά ως απαίτηση της ίδιας της δημοκρατικής κοινωνίας.

Πέρα από τον εξατομικευμένο τραγικό ήρωα, ακόμα και η θεώρηση των πραγμάτων στην τραγωδία του Σοφοκλή με την ορθολογική προσέγγιση του τραγικού φαίνεται να απηχεί ευθέως την δημοκρατία. Και ο ορθολογικός αυτός χαρακτήρας έχει τη βάση του στη μεστωμένη δημοκρατική εποχή, εφόσον κεντρική γραμμή της δημοκρατίας προς επόπτευση του όλου κόσμου είναι ο ορθολογισμός.[18] Αλλά ο ορθολογισμός δεν περιορίστηκε μόνον στην πολιτική ζωή της Αθήνας, παρά διείσδυσε και σε αυτό ακόμη το θέατρο του Διονύσου, με τον νέο άνεμο της έλλογης προσπέλασης του μύθου να απεκδύει την τραγωδία από ό,τι «περιττό» της είχε φορτώσει η παράδοση.[19] Και στη θέση αυτού παγιώνει την ορθή λογική, η οποία με τους οξυδερκείς της μηχανισμούς μεταλλάσσει την τραγωδία, εναρμονίζοντάς τη με τη συχνότητα της δημοκρατίας. Η ορθολογική λοιπόν προσέγγιση των πραγμάτων στην τραγωδία του Σοφοκλή, επιβάλλεται και πάλι από την περιρρέουσα δημοκρατική ατμόσφαιρα, που εχθρεύεται κάθε μυστικιστικό και εγκολπώνεται κάθε σκεπτικιστικό.

Η όλη αυτή θεωρητική βάση της δημοκρατικής φύσης της σοφόκλειας τραγωδίας αντανακλάται αισθητά στην *Αντιγόνη*, η οποία με το γενικό δημοκρατικό πνεύμα που την διακατέχει, αποτελεί την επί σκηνής ενσάρκωση του δημοκρατικού λόγου.[20] Σε ένα συμβολικό επίπεδο η ομώνυμη ηρωίδα εκπροσωπεί τον απλό πολίτη, που ανθίσταται στη βία της εξουσίας, μια αντίσταση που ως κύριο σύμμαχό της έχει το δίκαιο, όχι βέβαια το αυθαίρετο της τυραννικής εξουσίας, αλλά το φυσικό δίκαιο της ηθικής συνείδησης. Η επί σκηνής σύγκρουση Αντιγόνης και Κρέοντα επεκτείνεται σε μια σύγκρουση δημοκρατίας και τυραννίας, με τον τύραννο, όσες ύβρεις και απειλές και να εξακοντίζει, να μη μπορεί να κάμψει το αδάμαστο δημοκρατικό φρόνημα.[21] Ένας μεμονωμένος ήρωας λοιπόν με κύριο όπλο του την ορθή λογική καταφέρνει και εξουδετερώνει τον δυνάστη του, με τον μαρτυρικό θάνατό του να αποτελεί την ισχυρότερη αναγνώριση του δικαίου του. Έτσι η Αντιγόνη του Σοφοκλή ανάγεται σε ακατάλυτο δημοκρατικό σύμβολο, καθώς όχι μόνον ενσαρκώνει αυτούσιο τον δημοκρατικό λόγο, αλλά και εκπροσωπεί μια ολόκληρη δημοκρατική κοινωνία.[22]

Με την ανάλυση που προηγήθηκε τεκμηριώθηκε και για τον Σοφοκλή ο γνήσια δημοκρατικός χαρακτήρας της τέχνης του,[23] όσο και αν ως άτομο ήταν μάλλον συντηρητικότερος και του Αισχύλου και του Ευριπίδη. Στις τραγωδίες του η δημοκρατία δεν χαίρει ούτε ενός ηχηρού εγκωμίου ούτε μιας άμεσης υποστήριξης· αντιθέτως, η όλη έκφρασή της είναι πολύ πιο εσωτερική, πολύ πιο βιωματική. Και αυτό γιατί η δημοκρατία βρίσκεται πλέον στην ωριμότερη φάση της, αποτελώντας καθημερινό βίωμα των Αθηναίων, και ως τέτοιο αντανακλάται αυτόματα, σχεδόν ασυνείδητα, και στην δραματική τέχνη. Χωρίς καν δηλαδή να το επιδιώξει, η κυρίαρχη δημοκρατία της κλασικής Αθήνας χρησιμοποιεί ουσιαστικά ως όχημα την τραγωδία του Σοφοκλή, για να κυριαρχήσει και στη θεατρική

---

[18] Η πνευματική σχέση του ρασιοναλιστή φιλοσόφου Αναξαγόρα με τον *πρώτο άνδρα* της αθηναϊκής δημοκρατίας, τον Περικλή, στον οίκο του οποίου διαβιούσε ο φιλόσοφος, είναι ενδεικτική της ιδεολογικής συμπόρευσης ορθολογισμού και δημοκρατίας – βλ. Woodbury (1981).

[19] Η ισχυρή αυτή επίδραση της δημοκρατίας στην δραματική τέχνη και την σχέση της με τον μύθο φαίνεται κυρίως στην περίπτωση του σατυρικού δράματος, το οποίο, αρκετά αρχαϊκό και στην σύλληψη και στην λειτουργία του, φαίνεται να αδυνατεί να συμβαδίσει με το νέο πνεύμα και οδηγείται στον αφανισμό – βλ. Κράιας (2014β).

[20] Βλ. Calder III (1968).

[21] Βλ. Linforth (1961) και Honig (2009).

[22] Βλ. Sourvinou-Inwood (1989), Foley (1995) και Holt (1999).

[23] Βλ. Griffin (1999), Beer (2004) και Osborne (2012).

σκηνή. Και ο ποιητής αφουγκράζεται τα μηνύματα αυτά της δημοκρατικής κοινωνίας και, δημιουργώντας την κλασική τραγωδία,[24] την εμποτίζει με το κυρίαρχο δημοκρατικό πνεύμα. Όπως ακριβώς λοιπόν η τραγωδία έχει πλέον τελειοποιηθεί, έτσι και η δημοκρατία έχει αγγίξει την τελειότερη μορφή της, με τη δεύτερη περίοδο τραγωδίας και δημοκρατίας και πάλι να συμπίπτει.

Την κλασική αυτήν εικόνα τραγωδίας και δημοκρατίας έρχεται ο τρίτος μεγάλος τραγικός, ο Ευριπίδης, να θέσει σε έντονη αμφισβήτηση, προσβάλλοντας από τη μια το δραματικό πρότυπο του Σοφοκλή και στηλιτεύοντας από την άλλη τη δημοκρατία των δημαγωγών. Η κύρια δραματουργική παραγωγή του Ευριπίδη εντοπίζεται χρονικά τις τρεις τελευταίες δεκαετίες του 5ου αιώνα π. Χ., χρόνια που σημαδεύονται ανεξίτηλα για την αρχαία ιστορία από τον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Οι τεταμένες κοινωνικές συνθήκες που επικρατούν, με τη δημοκρατία του Περικλή να έχει παραδώσει τη σκυτάλη σε αυτήν του Κλέωνα, ωθούν τον ποιητή στην άσκηση μιας σφοδρής κριτικής σε κάθε κοινωνικό θεσμό. Και από την κριτική του δεν ξεφεύγει ούτε και αυτή η δραματική τέχνη, η οποία στα χέρια του αναπροσαρμόζεται πλήρως, αποκτώντας μια διαμετρικά αντίθετη εικόνα από κάθε τι προηγούμενο.[25] Έτσι μέσα από τις τραγωδίες του παρουσιάζεται, με τους ποικίλους νεωτερισμούς του, η εκτράχυνση της δημοκρατίας που έλαβε χώρα με τον θάνατο του Περικλή, παραδίδοντας την τρίτη και τελευταία φάση της.

Η δημοκρατική αρχή της ατομικότητας και ο δημοκρατικός ορθολογισμός, ακρογωνιαίοι λίθοι της τραγωδίας του Σοφοκλή, εντοπίζονται και στην τραγωδία του Ευριπίδη, σε μια εκδοχή όμως σαφώς παρηκμασμένη. Ο τραγικός ήρωας με το σύμφυτο μεγαλείο του έχει αντικατασταθεί πλέον από τον αγοραίο πολίτη, τον δοσμένο απόλυτα στα πάθη του, καθώς με έντονα ρεαλιστική διάθεση προσομοιώνει ο ποιητής τους ήρωες στους θεατές του.[26] Αλλά και το ορθολογικό πνεύμα δεν αποδίδει στον Ευριπίδη παρά μια γνωσιολογική μόνον προσέγγιση της πραγματικότητας, καθώς έχει ξεφύγει πλέον από τα διδάγματα της δημοκρατίας και κινείται σε αυτά της φιλοσοφίας.[27] Ό,τι λοιπόν θεμελίωσε την δημοκρατική βάση της τραγωδίας του Σοφοκλή ουσιαστικά αποδομήθηκε στην τραγωδία του Ευριπίδη, η οποία δεν αρνείται επ᾽ ουδενί τη δημοκρατία, απλώς εκπέμπει τα χθαμαλά πολιτικά μηνύματα που λαμβάνει από την κοινωνία. Και τα μηνύματα αυτά μιας δημοκρατίας σε κρίση τα προβάλλει μέσα από μια ανανεωμένη δραματική τέχνη, η οποία χαρακτηρίζεται γενικά από έναν ακραίο μοντερνισμό, όπως ακραία ήταν και η δημοκρατία των δημαγωγών.[28]

Παρ᾽ όλα αυτά και υγιείς δημοκρατικοί θεσμοί κάνουν την εμφάνισή τους στη νεωτερική τραγωδία του Ευριπίδη, η οποία καταφέρνει και συνταιριάζει τους ποικίλους νεωτερισμούς της με την ισχυρή παρουσία της δημοκρατίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι περίφημοι *αγώνες λόγων* του, με

---

[24] Η τραγική τέχνη του Σοφοκλή είχε καταστεί σημείο αναφοράς ήδη από την αρχαιότητα, με τον Αριστοτέλη στην *Ποιητική* του να αναφέρει πλείστα παραδείγματα από τον *Οιδίποδα Τύραννο*, αναγνωρίζοντάς τον έτσι ως την κατεξοχήν αρχαιοελληνική τραγωδία· μια μαρτυρία ιδιαίτερα σημαντική, εφόσον ο Αριστοτέλης είχε σίγουρα πρόσβαση σε έναν πολύ μεγαλύτερο αριθμό τραγωδιών από τις σήμερα παραδεδομένες.

[25] Συνοπτικά οι καινοτομίες του στην τραγωδία αποτυπώνονται στον εναρκτήριο πρόλογο, τα εμβόλιμα χορικά και τις μηχανικές λύσεις, όσον αφορά την δραματική τέχνη, στο καθημερινό λεξιλόγιο, τις απλοϊκές εικόνες και τα ρητορικά σχήματα, όσον αφορά την ποιητική γλώσσα, και στην φιλοσοφική διάθεση, την πραγματιστική κρίση και την αναθεωρητική κοινωνική αντίληψη, όσον αφορά την περιγραφή των χαρακτήρων – βλ. Romilly (1997).

[26] Την εκποίηση της τραγικής τέχνης του καταμαρτυρά και ο Φ. Νίτσε στο περίφημο πόνημά του *Η γέννηση της τραγωδίας μέσα από το πνεύμα της μουσικής* (1872) – βλ. Κράιας (2014α).

[27] Την φιλοσοφική χροιά του έργου του Ευριπίδη συνοψίζουν η Egli (2003), καθώς και ο Kullmann (2010). Η μαθητεία του, άλλωστε, στον μεγαλύτερο φυσικό φιλόσοφο της εποχής του, τον Αναξαγόρα, μαρτυρείται ήδη από τον Διόδωρο τον Σικελιώτη, *Βιβλιοθήκη*, 1.7.7.1-4.

[28] Γενικά για τους δημαγωγούς και τον ρόλο τους, βλ. Mann (2007).

τους οποίους εξοπλίζει σχεδόν κάθε του δράμα και οι οποίοι απηχούν ευθέως τη δικαστική πρακτική της εποχής του.[29] Παροιμιώδης η δικομανία των Αθηναίων της εποχής του Πελοποννησιακού Πολέμου, δεν παύει ποτέ να αποτελεί ένα γνήσια δημοκρατικό στοιχείο, καθώς η υπεράσπιση του δικαίου και κυρίως η δικαίωση του πολίτη μπορεί να ευδοκιμήσει μόνον υπό την σκέπη της δημοκρατίας. Αυτή τη λογική αξιοποιεί και ο Ευριπίδης στην τέχνη του, όταν παρουσιάζει ως επί το πλείστον τους κεντρικούς ήρωες των δραμάτων του να εισέρχονται σε έναν σκληρό αγώνα λόγων, όπως ακριβώς πρέπει να συνέβαινε και στα αττικά δικαστήρια. Το πρωτοποριακό επομένως αυτό στοιχείο του αγώνα λόγου αντανακλά ευθέως ένα στοιχείο της όψιμης αθηναϊκής δημοκρατίας, εισάγοντας και την ευριπίδεια τραγωδία σε έναν ανοιχτό διάλογο με τη δημοκρατία της εποχής του.

Και αν σε πολλά δράματά του διαφαίνεται η δημοκρατία της εποχής του, στη *Μήδεια* η κριτική κατά της σύγχρονης κοινωνικής κατάστασης αποκτά την εντονότερη μορφή της. Μια γυναίκα που επαναστατεί με την ασύλληπτη πράξη της παιδοκτονίας εναντίον του ανδρικού κατεστημένου εκπροσωπεί ουσιαστικά όλες τις καταπιεσμένες γυναίκες της αρχαίας Ελλάδας που δεν έχουν καμμία φωνή για να πούνε τον πόνο τους.[30] Η σπαρακτική φωνή της Μήδειας, όταν σκιαγραφεί με τα μελανότερα χρώματα την δύσμοιρη θέση της γυναίκας, είναι η φωνή του ίδιου του Ευριπίδη που καταδικάζει τη βαρύτατη αδικία που υφίσταται η γυναίκα στην ανδροκρατούμενη κοινωνία, μια κοινωνία δημοκρατική μεν, άνιση και επιλεκτική δε (στ. 230-251). Το πλήρωμα του χρόνου όμως, η αποκατάσταση δηλαδή της γυναίκας, έχει αρχίσει ήδη να ξεπροβάλει για τον ποιητή, όταν οι γυναίκες του Χορού ψάλλουν την επικείμενη δικαίωσή τους (στ. 410-430). Μπορεί λοιπόν ο Ευριπίδης να εστιάζει στην κατάφωρη αδικία κατά των γυναικών, όμως η θέση που παίρνει είναι εμφανώς υπέρ αυτών, ζητώντας μέσα από την κατάδειξη των ατελειών της δημοκρατίας, να αφυπνίσει τους συμπολίτες του.

Τελευταίος της σειράς των μεγάλων τραγικών της αρχαιότητας, παραδίδει ο Ευριπίδης με το έργο του την καταληκτήρια εικόνα τόσο της τραγωδίας όσο και της δημοκρατίας. Και όλη η ανανεωτική του ορμή στη δραματική τέχνη έρχεται κυρίως για να καταδικάσει τα τρωτά της κοινωνίας, μιας κοινωνίας που εμφορείται πλέον από ένα δημοκρατικό πνεύμα σε κρίση.[31] Τραγωδία και δημοκρατία φαίνεται να πνέουν από κοινού τα λοίσθια, καθώς αμφότερες έχουν ολοκληρώσει έναν μακρύ δρόμο, έναν δρόμο που, αφού τις οδήγησε στην κορυφή, αναπόφευκτα θα τις οδηγήσει και στην πτώση. Έτσι η σήψη που φαίνεται πλέον να έχει εξαπλωθεί σε κάθε δημοκρατικό θεσμό, προσβάλλοντας ολόκληρο το σώμα της δημοκρατίας, αντανακλάται προσφυώς μέσα από την τραγωδία του Ευριπίδη, μια τραγωδία που βρίσκεται επίσης σε σήψη, αφού έχει κόψει πλέον κάθε δεσμό με την παράδοση. Η τρίτη λοιπόν και τελευταία φάση της τραγωδίας συμπίπτει και αυτή με την τρίτη φάση της δημοκρατίας, επιμαρτυρώντας όχι μόνον την δημοκρατική χροιά της ευριπίδειας τραγωδίας, αλλά και την πάγια συμπόρευση των δύο δεδομένων.

Κατόπιν της αναλυτικής αυτής παρουσίασης το κυριώτερο συμπέρασμα που συνάγεται είναι ότι όντως υπάρχει μια παράλληλη κίνηση τραγωδίας και δημοκρατίας, μια παράλληλη εξέλιξη που

---

[29] Βλ. Collard (1975), Conacher (1981), Lloyd (1992) και Dubischar (2001).

[30] Βάση της θέσης αυτής αποτελεί η ερμηνεία του Κορδάτου (2003: 19-32), ο οποίος, ούτε λίγο ούτε πολύ, παρουσιάζει τον Ευριπίδη, σε αντίθεση της παραδοσιακής άποψης, ως φιλογύνη.

[31] Γενικά για το δημοκρατικό πνεύμα του Ευριπίδη, βλ. Murray (1965), Zuntz (1968), Matthiessen (2004), και γενικότερα Goossens (1962).

μαρτυρά και έναν παράλληλο βίο.[32] Στην πρώιμη εποχή του Αισχύλου τραγωδία και δημοκρατία τελούν σε αναζήτηση της θέσης τους στην αθηναϊκή κοινωνία· στην κλασική του Σοφοκλή παρουσιάζουν από κοινού το τελειότερο πρόσωπό τους· και στην όψιμη του Ευριπίδη βρίσκονται πλέον σε κατακόρυφη πτώση. Σε ένα αμιγώς πολιτικό επίπεδο θα μπορούσε κανένας να πει ότι η δημοκρατία που παρουσιάζει ο Αισχύλος είναι η δημοκρατία του Κλεισθένη και του Θεμιστοκλή, όταν το νέο καθεστώς ζητά να εδραιωθεί και χρειάζεται σθεναρούς οπαδούς· η δημοκρατία του Σοφοκλή είναι η δημοκρατία του Εφιάλτη και του Περικλή, όταν ο δημοκρατικός λόγος έχει πλέον εδραιωθεί και είναι πανίσχυρος· και η δημοκρατία του Ευριπίδη η δημοκρατία του Κλέωνα και του Αλκιβιάδη, όταν με λάθος χειρισμούς υπό την πίεση των καταστάσεων έχει οδηγηθεί σε αδιέξοδο.

Τον ενθουσιασμό λοιπόν του Αισχύλου, ο οποίος, περήφανος για το νεότευκτο πολίτευμα, δεν χάνει ευκαιρία να εξυμνεί τη δημοκρατία και να προσυπογράφει τις επιταγές της, ακολουθεί η στωικότητα του Σοφοκλή, ο οποίος, βιώνοντας εν τη πράξει το απόγειο της δημοκρατίας, την αφομοιώνει σιωπηλά μεν, αλλά αισθητά στο έργο του, για να καταλήξει στην κριτική του Ευριπίδη, ο οποίος, ζώντας σε μια εποχή παντοίων συγκρούσεων, εκφράζεται με οξύτητα απέναντι στο πολίτευμα που έχει ολοκληρώσει τον κύκλο του. Και ο κύκλος αυτός της δημοκρατίας ακολουθεί κατά πόδας τον κύκλο της τραγωδίας, καθώς, όπως η τραγωδία δημιουργείται με τον Αισχύλο, τελειοποιείται με τον Σοφοκλή και αποδομείται με τον Ευριπίδη, έτσι και η δημοκρατία γεννιέται την εποχή του Αισχύλου, ακμάζει την εποχή του Σοφοκλή και παρακμάζει την εποχή του Ευριπίδη. Το δε εξελικτικό αυτό σχήμα γέννηση-κορύφωση-πτώση παραπέμπει αβίαστα στο αριστοτελικό δραματικό σχήμα έκθεση-δέση-λύση, με τον Αισχύλο να εκπροσωπεί την έκθεση τραγωδίας και δημοκρατίας, τον Σοφοκλή την δέση τους και τον Ευριπίδη την λύση.

Βίος παράλληλος επομένως ο βίος τραγωδίας και δημοκρατίας, παρουσιάζει με κάθε ποιητή και μια νέα μορφή, αφήνοντας μιαν αμφίδρομη σχέση μεταξύ τους να αναδυθεί. Η συμπόρευση όμως αυτή δεν είναι μια συμπόρευση συνειδητή από τους δραματουργούς, καθώς ό,τι την επιτάσσει δεν είναι άλλο τι από την ίδια την εξέλιξη που συμβαίνει ανεπαίσθητα και επηρεάζει τους πάντες και τα πάντα. Κανένας ποιητής δεν νεωτερίζει επί τούτου, ζητώντας απλώς να ξεχωρίσει από τον προκάτοχό του, αλλά ουσιαστικά υπηρετεί το νέο πνεύμα, που συνεχώς αναφαίνεται, δημιουργώντας νέες συνθήκες και επιβάλλοντας νέα σταθμά. Έτσι η εξέλιξη τόσο της τραγωδίας όσο και της δημοκρατίας είναι κάτι το απολύτως φυσικό, με τους ποιητές απλώς να συμπίπτουν στις τρεις εξελικτικές φάσεις τους και να προσφέρουν τις αντίστοιχες εκδοχές. Προσφιλείς λοιπόν δέκτες και συνάμα πομποί των δημοκρατικών μηνυμάτων της κοινωνίας όπου ζουν, αναπτύσσουν οι τρεις μεγάλοι τραγικοί έναν ιδιαίτερο διάλογο με την πολιτική πραγματικότητα, μετουσιώνοντας γόνιμα και δημιουργικά τον πολιτικό λόγο σε θεατρική πράξη.

Βιβλιογραφία

Audring, Gert. 1977. Ephialtes stürzt den Areopag. *Altertum* 23.234-238.
Αρναούτογλου, Ηλίας. 2013. Θεμελιώδη Δικαιώματα στην *Ἀθηναίων Πολιτεία*. *Academia.edu* 1-17.
Beer, Josh. 2004. *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*. Westport: Praeger.
Benedetto, Vincenzo. d. 1978. *L' Ideologia del Potere e la Tragedia Greca: Ricerche su Eschilo*. Torino: Einaudi.
Braun, Maximilian. 1998. *Die „Eumeniden" des Aischylos und der Areopag*. Διδ. διατρ. Tübingen.

[32] Βλ. Chou (2010).

Bücher, Frank. 2008. Die Polis braucht ihre Poeten – Aischylos' «Eumeniden» und die Reformen des Ephialtes. *Hermes* 136.255-274.

Calder III, William M. 1968. Sophocles' Political Tragedy. *Antigone*. *GRBS* 9.389-407.

Camp, John M. 2009. *Οι αρχαιότητες της Αθήνας και της Αττικής*. Μετάφραση: Μ. Κλέωπα. Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Carter, David M. 2007. *The Politics of Greek Tragedy*. Exeter: Exeter University Press.

Carter, David M. (επιμ.). 2011. *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Chou, Mark. 2010. Democracy in an Age of Tragedy: Democracy, Tragedy and Paradox. *Critical Horizons* 11(2).289-313.

Collard, Christopher. 1975. Formal Debates in Euripides' Drama. *Greece & Rome* 22.58-71.

Conacher, Desmond J. 1981. Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama. *The American Journal of Philology* 102.3-25.

Dover, Kenneth J. 1957. The Political Aspect of Aeschylus's *Eumenides*. *Journal of Hellenic Studies* 77.230-237.

Dodds, Eric R. ²2001. Morals and Politics in the *Oresteia*. Στο *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. 45-63. Oxford.

Dubischar, Markus. 2001. *Die Agonszenen bei Euripides: Untersuchung zu ausgewählten Dramen*. Διδ. διατρ. Stuttgart / Weimar.

Egli, Franziska. 2003. *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömung: Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*. Διδ. διατρ. München.

Ehrenberg, Victor. 1954. *Sophocles and Pericles*. Oxford: Oxford University Press.

Euben. J. Peter. (επιμ.). 1986. *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press.

Foley, Helene. 1995. Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles' *Antigone*. Στο *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Barbara Goff (επιμ.), 131-150. Austin: University of Texas Press.

Goossens, Roger. 1962. *Euripide et Athènes*. Bruxelles: Palais des Académies.

Griffin, Jasper. 1999. Sophocles and the Democratic City. Στο *Sophocles Rivisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Jasper. Griffin (επιμ.). 73-94. Oxford: Oxford University Press.

Hall, Lindsay G. H. 1990. Ephialtes, the Areopagus and the Thirty. *Classical Quarterly* 40.319-328.

Hermassi, Karen. 1977. *Polity and Theatre in Historical Perspective*. Berkeley: University of California Press.

Holt, Philip. 1999. Polis and Tragedy in the «Antigone». *Mnemosyne* 52.658-690.

Honig, Bonnie. 2009. Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception. *Political Theory* 37.5-43.

Jones, Lesley Ann. 1987. The Role of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy. *Classical Antiquity* 6.53-76.

Kitto, Humphrey Davy Findley. 1993. *Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ τραγωδία*. Μετάφραση: Λεωνίδας Ζενᾶκος. 5η έκδοση. Ἀθήνα: Παπαδήμας.

Κορδᾶτος, Γιάννης. 2003. *Εὐριπίδης: Μήδεια – Κύκλωψ – Ἄλκηστις*. Ἀθήνα: Ζαχαρόπουλος.

Κράιας, Γεώργιος. 2016. Η εξέλιξη της τραγωδίας από τον Αισχύλο στον Σοφοκλή. Στο *Σοφοκλής: ο μεγάλος κλασικός της τραγωδίας*. Α. Ν. Μαστραπάς, Μ. Μ. Στεργιούλης (επιμ.). 545-551. Αθήνα: Κοράλι.

Κράιας, Γεώργιος. 2014α. Ο Ευριπίδης του Νίτσε. Στο *Ευριπίδης, ο «τραγικώτατος των ποιητών» και ο «από σκηνής φιλόσοφος»: παράδοση και νεωτερικότητα*. Α. Ν. Μαστραπάς, Μ. Μ. Στεργιούλης (επιμ.). 218-225. Αθήνα: Κοράλι.

Κράιας, Γεώργιος. 2014β. Ἡ δημοκρατία ὡς καταλύτης τοῦ σατυρικοῦ δράματος. *Λογεῖον* 4.70-92.

Κράιας, Γεώργιος. 2012. Τὸ ἱστορικὸν δρᾶμα καὶ ἡ ἐξέλιξή του. *Πλάτων* (παρ.) 7.142-170.

Kullmann, Wolfgang. 2010. Euripides' Verhältnis zur Philosophie seiner Zeit. Στο *Philosophie und Wissenschaft in der Antike: Kleine Schriften zu ihrer Geschichte und ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. J. Althoff (επιμ.). 27-40. Stuttgart.

Langenstein, Klaus-Dieter. 1983. *Theater und Polis: zur Entstehung des hochkulturell-antiken Typus theatralischen Handelns und Zuschauens*. Διδ. διατρ. Berlin.

Λεντάκης, Ανδρέας. 1988. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στην αρχαία Αθήνα τον 5ο και 4ο αιώνα π. Χ. *Αρχαιολογία* 28.15-26.

Linforth, Ivan Mortimer. 1961. *Antigone and Creon*. Berkeley: University of California Press.

Lloyd, Michael. 1992. *The Agon in Euripides*. Διδ. διατρ. Oxford University.

Lotze, Detlef. 1983. Entwicklungslinien der athenischen Demokratie im 5. Jh. v. Chr. *Oikumene* 4.9-24.

Macleod, Colin W. 1982. Politics and the *Oresteia*. *Journal of Hellenic Studies* 102.124-144.

Mann, Christian. 2007. *Die Demagogen und das Volk: Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Διατρ. επί υφηγ. Berlin.

Markantonatos, Andreas. 2007. *Oedipus at Colonus: Sophocles, Athens, and the World*. Berlin: de Gruyter.

Μαρκαντωνᾶτος, Ἀντρέας. / Πλατυπόδης, Λ. (επιμ.). 2012. *Θέατρο καὶ Πόλη: Ἀττικὸ Δρᾶμα, Ἀθηναϊκὴ Δημοκρατία καὶ Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Θρησκεία*. Αθήνα.

Marr, John L. 1993. Ephialtes the Moderate? *Greece & Rome* 40(1).11-19.

Matthiessen, Kjeld. 2004. *Euripides und sein Jahrhundert*. München: Beck.

Meier, Christian. 1997. *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*. Μετάφραση: Φ. Μανακίδου. Αθήνα.

Murray, G. ²1965. *Ὁ Εὐριπίδης καὶ ἡ ἐποχή του*. Μτφ. Κ. Ν. Παπανικολάου. Ἀθήνα: Καρδαμίτσας.

Osborne, Robin. 2012. Sophocles and Contemporary Politics. Στο *A Companion to Sophocles*. Kirk Ormand (επιμ.). 270-286. Oxford: Wiley-Blackwell.

Parara, Polyvie. 2010. *La Dimension Politique des Tragédies d' Eschyle: Recherche sur la Terminologie Politique, les Institutions Politiques, la Pensée Politique*. Διδ. διατρ. Nancy / Paris.

Podlecki, Anthony. J. 1966. *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rihll, Tracey. E. 1995. Demoracy denied: Why Ephialtes attacked the Areiopagus. *Journal of Hellenic Studies* 115.87-98.

Rischenbusch, Eberhard. 1966. Ephialtes. *Historia* 15.369-376.

Roller, Duane. W. 1989. Who murdered Ephialtes? *Historia* 38.257-266.

Romilly, Jacqueline de. 2000. *Η Εξέλιξη του Πάθους: Από τον Αισχύλο στον Ευριπίδη*. Μετάφραση: Μπάμπης Αθανασίου, Κ. Μηλιαρέση. Αθήνα: Άστυ.

Romilly, Jacqueline de. 1997. *Η Νεοτερικότητα του Ευριπίδη*. Μετάφραση: Αγγελική Στασινοπούλου-Σκιαδά. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Samons II, Loren J. 1999. Aeschylus, the Alkmeonids and the Reform of Areopagos. *Classical Journal* 94.221-233.

Schadewaldt, Wolfgang. 1937. *Ὁ Σοφοκλῆς καὶ ἡ Ἀθήνα*. Μετάφραση: Ὄλγα Ἰ. Κακριδῆ. Ἀθῆναι: Νέα Ἑστία.

Sealey, Raphael. 1964. Ephialtes. *Classical Philology* 59(1).11-22.

Sewell, Richard C. 2007. *In the Theatre of Dionysos: Democracy and Tragedy in ancient Athens*. Jefferson, North Carolina: MacFarland.

Sidwell, Keith. 1996. Purification and Pollution in Aeschylus' *Eumenides*. *Classical Quarterly* 46(1).44-57.

Sourvinou-Inwood, Christiane. 1989. Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*. *Journal of Hellenic Studies* 109.134-148.

Vidal-Naquet, Pierre. 2003. *Ο Θρυμματισμένος Καθρέφτης: Αθηναϊκή Τραγωδία και Πολιτική*. Μετάφραση: Χρήστος Δ. Μεράντζας. Αθήνα: Ολκός.

Wallace, Robert W. 1974. Ephialtes and the Areopagos. *Greek, Roman & Byzantine Studies* 15(3).259-269.

Woodbury, Leonard. 1981. Anaxagoras and Athens. *Phoenix* 35.295-315.

Zelenak, Michael X. 1998. *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang.

Zuntz, Günther. 1968. Euripides und die Politik seiner Zeit. Στο *Euripides*. Ernst Richard Schwinge (επιμ.). 417-427. *Wege der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Η ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ: Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ G. LUKÁCS ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ «ΑΣΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»

Νίκος Τζ. Σέργης
Ειδικός Επιστήμων (Π.Δ. 407/80), Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Στη μνήμη του φίλου Γιώργου Νάτσιου, ενός πνεύματος γνώσης και σαρκασμού

«Η φιλοσοφία της φύσης του Γκαίτε γεννήθηκε με τον αγώνα ενάντια στην 'κατάχρηση' της φύσης από τον Νεύτωνα […] Μπορούν να κατανοηθούν [τα παραπάνω] μόνο αν ξεκινήσουμε από τη σχέση ανθρώπου, φύσης και τέχνης»
Lukács, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, σ. 216

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Στο άρθρο μελετώνται τα θεμέλια της κριτικής που ασκήθηκε στον Λογικό Θετικισμό ή Λογικό Εμπειρισμό, περί τα μέσα του 20ου αιώνα. Συγκεκριμένοι φιλόσοφοι ή ρεύματα, προερχόμενα κυρίως από την Κοινωνική και Πολιτική Φιλοσοφία και ιδιαιτέρως από τον μαρξισμό, ξεκίνησαν μια πολεμική κατά της γλωσσο-αναλυτικής φιλοσοφίας, η οποία στόχευσε κατά των εμφανών αδιεξόδων του εγχειρήματος «ισομορφισμού» ανάμεσα στη Λογική και τη Φιλοσοφία. Αναζητώντας την αφετηρία της εν λόγω κριτικής, μελετάται στο άρθρο το βιβλίο του G. Lukács: *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και συγκεκριμένα το σημαντικής αξίας κεφάλαιο για τις «Αντινομίες της Αστικής Σκέψης». Ο ούγγρος φιλόσοφος υποβάλλει σε μια ανηλεή κριτική την επιχειρηματολογία των γλωσσο-αναλυτικών, φτάνοντας μέχρι το ξεκίνημα της συγκεκριμένης παράδοσης, δηλαδή υπονομεύοντας τις θεμελιώδεις παραδοχές του G. Frege ως προς τη σχέση Μαθηματικών – Λογικής και Φιλοσοφίας. Χωρίς να έχει αξιώσεις συστηματικής πραγματείας από τη σκοπιά της Φιλοσοφίας των Μαθηματικών, αλλά επιλέγοντας αντίθετα τη δική του «ταξική» οπτική, ο Lukács επιτυγχάνει να καταδείξει τα μελλοντικά αδιέξοδα στα οποία θα προσκρούσει σύντομα το συγκεκριμένο ρεύμα, σε μια χρονική στιγμή μάλιστα όπου η γλωσσο-αναλυτική φιλοσοφία δεν έχει καν αποδώσει καρπούς. Στο άρθρο αναλύονται, αφενός η υποβόσκουσα σύγκρουση καντιανισμού και εγελιανισμού και αφετέρου η θεμελιακή για την κατοπινή κριτική παρέμβασή του, σε ανύποπτο χρόνο, η οποία παραδόξως διαφεύγει των μετέπειτα «κριτικών».

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Λογικός θετικισμός, Καντιανισμός vs. Εγελιανισμός, μαρξιστική φιλοσοφία, φιλοσοφική λογική, ορθολογικότητα, γνωσιοθεωρία, συμφιλίωση υποκειμένου - αντικειμένου.

Η διάδοση και η επιρροή της Γλωσσικής Φιλοσοφίας στον αγγλοσαξονικό χώρο υπήρξε ευρύτατη κατά τον 20ο αιώνα, όπως μαρτυρεί η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Το γνωστό πρόβλημα «επικοινωνίας» ανάμεσα στην ευρωπαϊκή και την αγγλοσαξονική παράδοση κατέστησε περιορισμένο τον εκατέρωθεν διάλογο, καίτοι η «γλωσσική στροφή» στη φιλοσοφία έλαβε χώρα αρχικά επί ευρωπαϊκού εδάφους. Χωρίς να θέλω να μειώσω την αξία ανάλογων εγχειρημάτων στο ευρωπαϊκό *φιλοσοφεῖν*, που πήραν τη μορφή αποκλινουσών τάσεων (π.χ. η ρωσική «θεωρία της λογοτεχνίας», η μαρξιστική φιλοσοφία της γλώσσας ή η σχετικά πρόσφατη προσέγγιση μέσω του «μεταδομισμού»), στην παρούσα εργασία θα ασχοληθώ με το κυριότερο από πλευράς όγκου μελέτης ρεύμα, δηλαδή τον λεγόμενο «Λογικό Θετικισμό» ή «Λογικό Εμπειρισμό», απλούστερα «Αναλυτική Φιλοσοφία»[1] και ειδικότερα την κριτική που διατυπώθηκε εναντίον του.

[1] Ακολουθώ εδώ την κυρίαρχη ιστοριογραφία της Φιλοσοφίας (π.χ. Βέικος 1990, σ. 15-18), όπου η Αναλυτική Φιλοσοφία χωρίζεται σε «πρώιμη» (Karnap, Russell, Tractatus τού Wittgenstein, Κύκλος της Βιέννης) και «ύστερη» (σημασιολογία, επιστημονικός ρεαλισμός, νατουραλισμός κτλ.). Για τη σχέση Αναλυτικής Φιλοσοφίας και εμπειρισμού, βλ. επίσης: Chatelet (1990, σ. 80-84).

Ο χρονικός ορίζοντας της αντιπαράθεσης εκκινεί δύο δεκαετίες πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και ολοκληρώνεται, κατά τη γνώμη μου, με την ιστορικιστική στροφή στις δεκαετίες '60 και '70, εκπτύσσεται δε στον τρόπο με τον οποίο διαπραγματεύτηκαν τα προβλήματα της αναδυόμενης Φιλοσοφίας της Γλώσσας ορισμένοι συγκαιρινοί φιλόσοφοι.[2] Ας επιχειρήσουμε στο σημείο αυτό και για λίγο να εξετάσουμε την εν λόγω κριτική με αντίστροφη διεύθυνση ως προς την Ιστορία της Φιλοσοφίας, να κινηθούμε δηλαδή αντίστροφα, από τους επιγόνους της «επιστημολογικής τομής» προς τις πηγές. Παρατηρούμε λοιπόν πως η επιστημολογική συνιστώσα της Γλωσσικής Φιλοσοφίας ενσωματώνει στις δεκαετίες '60 και '70 τις εύλογες ενστάσεις περί «α-ιστορικού» χαρακτήρα της μέχρι τότε προσέγγισης, εν είδει αυτοκριτικής, αλλά όχι απαραίτητα ως φυσιολογική αντίδραση στις διαπρύσιες επιθέσεις των έξωθεν κριτικών της Αναλυτικής Φιλοσοφίας. Εννοώ πως η μετατόπιση του *φιλοσοφεῖν* έγινε εκ των ενόντων και όχι άμεσα ως απάντηση στις επιθέσεις: οι Kuhn και Feyerabend υπήρξαν «μαθητές» του Popper, που στράφηκαν γρήγορα εναντίον του «δασκάλου». Ο εσωτερικός μετασχηματισμός της Αναλυτικής Φιλοσοφίας με τη νέα επιστημολογική στροφή επιστρέφει τρόπον τινά στο «λίκνο» της εν λόγω παράδοσης, προσπελάζοντας υπό αναθεωρητικό πρίσμα τη θετικιστική απόρριψη της παλαιάς επιστήμης. Το τοπίο στη Γλωσσική Φιλοσοφία δεν θα είναι ξανά ποτέ το ίδιο μετά την «αλλαγή Παραδείγματος» στη δεκαετία του '60. Είναι μάλλον πιθανόν η αντιπαράθεση που γέννησε τη σύγχρονη «επιστημολογία», δηλαδή ο διάλογος μεταξύ Thomas S. Kuhn και Karl Popper, να μην έλαβε υπ' όψη το θεμελιώδες αξίωμα της εγελιανής φιλοσοφίας, την «ολότητα», βάσει του οποίου και με καθαρά ιστορικο-φιλοσοφικά κριτήρια διατυπώθηκε η κριτική στη Γλωσσική Φιλοσοφία. Δεν αγνοώ εδώ το «ολιστικό» μοντέλο, που πρότεινε ο Quine, όπου επιχειρήθηκε η διόρθωση των συναφών αδιεξόδων της Αναλυτικής Φιλοσοφίας, απλώς χάριν συντομίας είμαι υποχρεωμένος να το παρακάμψω. Είναι πάντως εντυπωσιακό το ότι η επιστημολογική στροφή επέστρεψε, σχεδόν αναπόδραστα θα έλεγε κανείς, στην αφετηρία απ' όπου ξεκίνησε η Φιλοσοφία της Γλώσσας, δηλαδή στο αίτημα για την «ενότητα της επιστήμης» και έτσι αποκαλύφθηκε η στενότητα της θετικιστικής αποτίμησης. Από εκεί και πέρα, ο δρόμος για τη δυναμική επανάκαμψη της *Ιστορίας* ως αναγκαίας φιλοσοφικής κατηγορίας ήταν πλέον ανοιχτός.

Γνωρίζοντας σε παράλληλη πορεία και από κοντά τις επεισοδιακές πράγματι περιπέτειες των Μαθηματικών, από τα τέλη του 19ου αιώνα ως τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, η Γλωσσική Φιλοσοφία αναπτύχθηκε ραγδαία σε λίγες μόνο δεκαετίες, σαν να επιθυμούσε το *φιλοσοφείν* να καλύψει ταχέως το κενό αιώνων, όπου η γλώσσα ως αυτόνομο αντικείμενο παρέμεινε στην αφάνεια, τουλάχιστον μετά το αριστοτελικό *Όργανον*. Στην παρούσα μελέτη θα με απασχολήσει η Γλωσσική Φιλοσοφία στο φως της κριτικής, κριτική που εκπορεύεται από τους μαρξιστές, αλλά όχι μόνο, πάντως προσπελάζει την επιχειρηματολογία των Αναλυτικών με γνώμονα την «ολότητα», που χάθηκε στον λαβύρινθο των «ονομάτων» και των προτάσεων. Η πραγματική διακύβευση βέβαια πίσω από την κριτική που εξετάζουμε είναι η αμφισβήτηση της υποτιθέμενης «ουδετερότητας» της επιστήμης (Marcuse 1971: 165-166)—και αυτών των Μαθηματικών ακόμη—έναντι της κοινωνικής ανατροπής: για τους

[2] Σημαντική καμπή για την περαίωση της πολεμικής αποτελεί ο διάλογος του Popper με τον Adorno σχετικά με τη μέθοδο των επιστημών και τις κατευθύνσεις της Αναλυτικής Φιλοσοφίας, στο πλαίσιο ενός Συνεδρίου του 1968 (Adorno 1981). Ωστόσο τα σημάδια της ύφεσης είναι εδώ ορατά: αφενός η Αναλυτική Φιλοσοφία, όπως θα δούμε και παρακάτω, είχε μετασχηματιστεί, απομακρυνόμενη από τη «σκληρή περίοδο» της κλειστής λογικο-τυπικής ανάλυσης της γλώσσας, και αφετέρου η σύγκρουση στην παραπάνω περίπτωση δείχνει να έχει απωλέσει τα πολιτικο-φιλοσοφικά θεμέλια που προϋποθέτουμε στην παρούσα μελέτη. Ευχαριστώ στο σημείο αυτό τον Αναπληρωτή Καθηγητή Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Κ. Ράντη για τη βιβλιογραφική υπόδειξη.

μαρξιστές κοινωνιολόγους της Φρανκφούρτης ειδικότερα, που πήραν σύντομα τη σκυτάλη της κριτικής, εξυπακούεται μια σύγκρουση κοσμοθεωριών με «ταξικό» χαρακτήρα. Η «απομαγευτική» κυριαρχία του Λόγου, η «αυθεντία» της επιστήμης και συνακόλουθα η «ανατομία» της γλώσσας, δεν μπορούν να είναι «ουδέτερα» απέναντι στην παγκόσμια αλλαγή αξιών, που είχε ως αρχικό στόχο η Οκτωβριανή Επανάσταση. Σε μια εποχή που η σύγκρουση καπιταλισμού και «υπαρκτού σοσιαλισμού» δεν είχε ουδόλως ιστορικά κριθεί, τόσο η κριτική στη Γλωσσική Φιλοσοφία όσο και ο «αναρχικός» συγκρητισμός, που πρότεινε αργότερα ο Paul Feyerabend σε σχέση με την αξιολόγηση της επιστήμης, δεν μπορούν να προσπελαστούν ιστορικο-φιλοσοφικά, εάν δεν λάβουμε υπ' όψη τη γενική σύγκρουση των κοσμοθεωριών, με απλά λόγια την ιστορία των ιδεών από τη σκοπιά της «ολότητας».

Με αφετηρία την Ιστορία της Φιλοσοφίας λοιπόν η κριτική που με απασχολεί στο παρόν αποτελεί ένα ιστορικό «φαινόμενο» της διαρκούς, εδώ και 200 χρόνια, αντίθεσης μεταξύ καντιανισμού και εγελιανισμού. Ακόμη ευρύτερα, η συγκεκριμένη κριτική καθορίζεται από τη σύγκρουση ανάμεσα στις διαφορετικές μεθόδους τόσο της φιλοσοφίας όσο και των κοινωνικών επιστημών, από την αντίθεση μεταξύ των δύο κοσμοθεωριών, του ρομαντισμού και του θετικισμού, που παραμένει ανοιχτή από τις αρχές του 19ου αιώνα ως σήμερα.[3] Στη βιβλιογραφία είναι κατά πλειοψηφία παραδεκτό ότι στην Αναλυτική Φιλοσοφία δεν αμφισβητήθηκε εν γένει η καντιανή της καταγωγή. Αντίθετα, στη βιβλιογραφία δεν έχει εξεταστεί επαρκώς το φιλοσοφικό πλαίσιο των «αντιπάλων» της. Πρόκειται για ένα ρεύμα κριτικό προς τον θετικισμό ή προς την επικυριαρχία του Λόγου, αν προτιμάτε, όπου κεντρικό ρόλο ασφαλώς κατέχει η «Σχολή της Φρανκφούρτης», με κύριους εκφραστές της εν λόγω κριτικής τους Horkheimer, Adorno και Marcuse. Το πρώτο, εισαγωγικό κεφάλαιο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* βρίθει αναφορών, αποτελώντας έτσι χαρακτηριστικό δείγμα της κριτικής που εξετάζουμε.[4] Ξεκινώντας από τις «σχέσεις κυριαρχίας», που ταυτίζονται με τον «λόγο στην αστική κοινωνία»[5] και αποκτούν τη δέουσα «καθολικότητα» μέσω της γλώσσας, οι γερμανοί κοινωνιολόγοι αφορίζουν τον διαφωτισμό ως το «πιο ολοκληρωτικό σύστημα».[6] Στοχοποιώντας τον Λογικό Εμπειρισμό ως «πραγμοποιημένη σκέψη», γίνεται λόγος για «λογοκρισία» εναντίον της τέχνης, εναντίον «κάθε παρέκβασης σε νοητούς κόσμους» που «καταδικάζεται» έτσι ως «φλυαρία» κενή νοήματος.[7] Συνολικά, η κριτική στη Φιλοσοφία της Φύσης, όπου η φύση «έχει γίνει κατανοητή μέσα στην αποξένωσή της»,[8] διαπερνά το εν λόγω κείμενο, ενώ έχει τα ακόλουθα χαρακτηριστικά—διαφοροποιημένα ποσοτικά—που απαντώνται 21 χρόνια νωρίτερα και στο *Ιστορία*

---

[3] Βλ. σχετικά Σέργης, (2015), Löwy-Sayre (1999, σ. 79-81, 85, 88-91).

[4] Επειδή θα ακολουθήσουν αρκετές αναφορές στο εν λόγω θεμελιώδες κείμενο, θα ακολουθήσω την εξής συντομογραφία: (Horkheimer-Adorno 1986: σ.) = (ΔΤΔ σελίδα).

[5] Ο Η. Marcuse κρατά τον πυρήνα της «κριτικής θεωρίας» αλώβητο και οντολογικοποιεί, τρόπον τινά, την κριτική στον θετικισμό. Έτσι, εισάγει αργότερα την ιδέα της «αρνητικής σκέψης» ενάντια στη «θετική φιλοσοφία», την «κριτική» εναντίον της φιλοσοφικής σκέψης που επιμένει να είναι «καταφατική». Δεν διστάζει, δε, να φτάσει ώς το τέρμα, ταυτίζοντας την «απάτη του Λόγου» με τα συμφέροντα της «καθεστηκυίας τάξης» (Marcuse 1971, σ. 45, 179-180, Σέργης 2010, σ. 92). Εν γένει, σε όλο το μήκος τού *Μονοδιάστατου Ανθρώπου* (1964), ο φιλόσοφος –που έχει μεταναστεύσει μόνιμα πλέον στις Η.Π.Α.- προσαρμόζει την «αρνητική θεωρία» (= θεωρία του «αρνητικού»), που είχε αναπτύξει στο: *Λόγος και Επανάσταση* (1941), στις ανάγκες της κριτικής απέναντι στον αγγλο-σαξονικό εμπειρισμό, μιας τάσης η οποία κυριάρχησε μετά τον Πόλεμο πέραν του Ατλαντικού. Το εγχείρημα είναι όμορο με αυτό του Lukács, καθώς εντάσσονται αμφότερα στην παράδοση που συνεχίζει την κληρονομιά της εγελιανής διαλεκτικής.

[6] ΔΤΔ 39-41.

[7] ΔΤΔ 43.

[8] ΔΤΔ 57.

και ταξική συνείδηση του Lukács: (α) ευθεία επίθεση στο καντιανό σύστημα,[9] (β) με αφορμή την εξέλιξη του Λογικού Θετικισμού και της Φιλοσοφίας της Γλώσσας, τίθεται στη βάσανο του ελέγχου η καντιανή ορθολογικότητα και (γ) επικυρώνεται η «πραγμοποίηση» της σκέψης δια μέσου του «εργαλειοποιημένου» Λόγου.

Ορισμένοι σχολιαστές έχουν διατυπώσει τη μομφή πως οι μαρξιστές κοινωνιολόγοι της Φρανκφούρτης δεν απέδωσαν επαρκώς τα «οφειλόμενα» στον Lukács. Η γόνιμη επίδρασή του ανιχνεύεται τόσο στους Γερμανούς κοινωνιολόγους όσο και σε μια ευρεία γκάμα στοχαστών και φιλοσόφων του 20ου αιώνα, όπως επί παραδείγματι ο Heidegger, που αποφεύγει επίσης τη μνεία, παρότι για χρόνια πολλά το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* «έμεινε θαμμένο στη σιωπή».[10] Η συνθήκη αυτή δεν ισχύει αντιθέτως για τον Goldmann, έναν από τους κύριους εκφραστές της ηπειρωτικής μαρξιστικής κριτικής στη Γλωσσική Φιλοσοφία. Ο Lucien Goldmann έχει κατά νου τη σχέση Φιλοσοφίας και Κοινωνικών Επιστημών, όταν καταγγέλλει τον αμιγώς «περιγραφικό» χαρακτήρα του εμπειρισμού,[11] ενώ στην αναψηλάφηση της έννοιας της «μορφής» ουδέποτε κρύβει τις επιρροές που δέχεται από το «νεανικό» έργο του Lukács[12] (κυρίως από τα εξής δοκίμια, που έγραψε ο εγελιανο-μαρξιστής φιλόσοφος πριν από την ολοκληρωτική προσχώρησή του στον μαρξισμό – σταλινισμό: *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος*, *Ψυχή και Μορφές*, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*). Στην κατεύθυνση της αποκατάστασης του φιλοσοφικού πλαισίου της κριτικής θα ήθελα να συνδράμω με την παρούσα εργασία, αναζητώντας τα ίχνη αυτής της κριτικής στην πηγή του εγελιανο-μαρξιστικού ρεύματος του 20ου αιώνα, ήτοι στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* του György Lukács. Για την ακρίβεια, θα εξετάσω ένα αμιγώς φιλοσοφικό κεφάλαιο του ογκώδους βιβλίου, όπου ο Ούγγρος μαρξιστής αναλύει τις «αντινομίες της αστικής σκέψης».[13] Στην παρούσα μελέτη αντιπαραβάλλονται η εγελιανή κριτική στην «αστική σκέψη» με τα καντιανά θεμέλια της αντίθεσης: υποκείμενο – αντικείμενο, που υποφώσκει σε όλη τη νεότερη και σύγχρονη Γνωσιοθεωρία, όπου ανήκει καταφανώς και η Γλωσσική Φιλοσοφία, στην αναλυτική τουλάχιστον εκδοχή της. Μελετώντας συνοπτικά το λουκατσικό

---

[9] «Κυριαρχώντας στη φύση ο άνθρωπος χάραξε τον κύκλο μέσα στον οποίο απωθεί τη σκέψη η κριτική του καθαρού λόγου» (ΔΤΔ 43). Καθαρότερα δεν θα μπορούσε να περιγραφεί ο αποδέκτης της επίθεσης: εμφανώς ο Kant αποτελεί εδώ τον στόχο της οξύτατης ομολογουμένως κριτικής.

[10] Λαμπρίδης (1981, σ. 37) Κατά τον Goldmann, το βιβλίο αυτό, «αληθινή εγκυκλοπαίδεια των ανθρωπιστικών επιστημών» (Goldmann 1971, σ. 65), είχε «εξαιρετική απήχηση» άμα τη κυκλοφορία του, δημιουργώντας μια μορφή «σχολής», με κυριότερους εκπροσώπους τον Karl Korsch, τον Herbert Marcuse και τον Karl Manheim (Goldmann 1978, σ. 189).

[11] Goldmann (1971, σ. 12).

[12] Ο Goldmann δεν παύει να εγκωμιάζει σε όλο το μήκος του σύντομου έργου του τον νεαρό εγελιανό Lukács, αλλά διαφοροποιείται ως προς την αποδοχή της «ανωτερότητας» του «διαλεκτικού υλισμού», ως «γενικευμένου γενετικού δομισμού», σε σχέση με τις φυσικές επιστήμες (Goldmann 1978, σ. 164, 1986, σ. 33-34). Ο ούγγρος φιλόσοφος, αντιθέτως, την εποχή που συγγράφει το: *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αποδέχεται τον «ιστορικό υλισμό» αλλά είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικός απέναντι στη «νομιμότητα της ύπαρξης της διαλεκτικής της φύσης», αντιπαραβάλλοντας τον «ανθρωπισμό» του Marx (Νούτσος 1982, σ. 28-30). Λίγο αργότερα ο Lukács ταυτίζεται με τη σταλινική «ορθοδοξία» και αλλάζει άποψη, υπερασπίζοντας εντεύθεν τον «διαλεκτικό χαρακτήρα των φυσικών επιστημών» (Goldmann 1978, σ. 195). Επί του θέματος, θα επανέλθω στη συνέχεια. Τω όντι, ο Lukács ουδέποτε χρησιμοποιεί τον όρο: «συνεκτική σημαντική δομή», αλλά αντ' αυτού εισάγει αρχικά την έννοια της «μορφής», η οποία στο: *Ιστορία και ταξική συνείδηση* εντάσσεται με οντολογική επιχειρηματολογία στην «ολότητα» (Goldmann 1978, σ. 165). Η έννοια της «ολότητας» απουσιάζει από τους επιγόνους του Marx αλλά και από τον ίδιο τον Engels, με άλλα λόγια ο Lukács επιστρέφει στον Hegel, στην «πλησιέστερη στον μαρξισμό φιλοσοφία» (Goldmann 1978, σ. 191-192). Πάντως, δεν θα πρέπει να προσεγγίσουμε αυτές τις μεταβολές θέσεων χωρίς να λάβουμε υπ' όψη τις ιστορικές και πολιτικο-κοινωνικές συνθήκες που αλλάζουν ταχύτατα στις δεκαετίες που εξετάζουμε.

[13] Στα ελληνικά διαθέτουμε δύο εκδόσεις: μία παλαιότερη του 1975, που επανεκδόθηκε πρόσφατα, και μία σύγχρονη, καλύτερη μετάφραση, η οποία δυστυχώς μεταφέρει μόνο ένα τμήμα του βιβλίου (βλ. Lukács 1975 και Lukács 2006 στη Βιβλιογραφία). Συμβουλεύτηκα και τις δύο, μολονότι εκτιμώ ότι για ένα έργο αναφοράς (μια «πηγή») δεν είναι ορθό να μεταφράζεται εν μέρει, διότι μόνο το σύνολο μπορεί στην περίπτωσή μας να αποδώσει την πληρότητα των ιδεών του ούγγρου μαρξιστή.

«ξεπέρασμα» της αντίληψης για τη φύση, όπως παραδόθηκε από τον Kant, δηλαδή το πώς μέσα στην «ολότητα» επιτυγχάνεται η υπέρβαση των «αντινομιών», μπορούμε να ανιχνεύσουμε την ανάδυση της πολιτικής κριτικής στη Γλωσσική Φιλοσοφία.

Είναι δεδομένο, μέσω των συχνών αναφορών του κειμένου, ότι ο ούγγρος φιλόσοφος θέτει εκ προοιμίου στο στόχαστρο της κριτικής του την «ορθολογικότητα» της Γνωσιοθεωρίας, η οποία παραμένει παραπλανητική στον βαθμό που αδυνατεί να τιθασεύσει την «ανορθολογικότητα» της φύσης. Όσο καταφάσκουμε την αντίθεση: υποκείμενο-αντικείμενο, όσο δηλαδή η ανθρώπινη «πράξη» στο πεδίο της ιστορικής «ολότητας» παραμένει εκτός του πλαισίου της συζήτησης, τα καντιανά αδιέξοδα εξακολουθούν να εμποδίζουν τη φιλοσοφία. Εδώ αναφέρομαι κυρίως στα δύο προβλήματα που έθεσε ο Kant και υπενθυμίζει ο Lukács: (α) το ερώτημα περί της ύπαρξης των «a priori συνθετικών» προτάσεων και (β) την οντολογική κατ' ουσία ακαταληψία του «πράγματος καθ-εαυτού». Ο ούγγρος μαρξιστής είναι ιδιαίτερα επικριτικός επί της μεθόδου των φυσικών επιστημών,[14] εφόσον εκεί διαχωρίζεται αστόχαστα η «μορφή» από το «περιεχόμενο», η λογική και συντακτική ανάλυση της γνώσης και των μέσων, δια των οποίων η φιλοσοφία διαχειρίζεται τα πορίσματα (γλώσσα), από τους ιστορικο-κοινωνικούς δεσμούς που συνέχουν νόηση και συνείδηση. Ο Lukács κάνει κυριολεκτικά επίδειξη της φιλοσοφικής μεθόδου του Hegel, αντλώντας διαρκώς επιχειρήματα από τη *Λογική* και τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι, παρότι, εν είδει προοιμίου στη μετέπειτα κυκλοφορία του σχετικού δοκιμίου του Engels και των «ορθόδοξων» ερμηνειών του, ασκεί κριτική ακόμη και στη «φιλοσοφία της φύσης»[15]–γεγονός που έγινε αιτία το βιβλίο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* να αποσυρθεί από την κυκλοφορία για 40 περίπου χρόνια, με επιθυμία του συγγραφέα του—ο Lukács επιφυλάσσεται να καταδικάσει συλλήβδην όλον τον θετικισμό. Η σαγήνη που άσκησε η τεχνολογία στον Marx πιθανώς να απέτρεψε τον ούγγρο διανοητή από το να επεκτείνει τον «ρομαντικό αντικαπιταλισμό» του πέρα από τα φιλοσοφικά όρια, δηλαδή στη μέθοδο των φυσικών επιστημών καθεαυτή.

Εάν θέσουμε την υπόθεση εργασίας του παρόντος άρθρου με αντίστροφη σειρά, αν αναρωτηθούμε δηλαδή ποιες θα ήταν οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις που θα μπορούσαν να κυοφορήσουν στον Μεσοπόλεμο την πολιτική κριτική στο φιλόδοξο, είναι η αλήθεια, εγχείρημα της Αναλυτικής Φιλοσοφίας, τότε θα δούμε πως ιστορικο-φιλοσοφικά ο Lukács βρίσκεται τω όντι κοντά στο «λίκνο» αυτής της κριτικής. Παρά την αυτο-λογοκρισία του φιλοσόφου, το: *Ιστορία και ταξική συνείδηση* άσκησε μεγάλη επιρροή στην εποχή του—αλλά και πολύ μεταγενέστερα—όχι μόνο ως πρωτότυπη μελέτη, αλλά αποτυπώνοντας επιπλέον στην Ιστορία των ιδεών ένα «φαινόμενο» της ανοιχτής εδώ και 200 χρόνια διαμάχης μεταξύ καντιανισμού και εγελιανισμού. Καθαρά συστηματικά, το επίμαχο ζήτημα είναι η αντίθεση «υποκειμένου» και «αντικειμένου». Όπως ειπώθηκε και στην αρχή αυτής της εργασίας, οι μαρξιστές φιλόσοφοι επιχείρησαν να δημιουργήσουν τη δική τους Φιλοσοφία της Γλώσσας, είτε εστιάζοντας το ενδιαφέρον στη συνείδηση και τη γλώσσα ως φορέα «ιδεολογίας»[16] είτε επικυρώνοντας την αντίθεση από τη σκοπιά του φιλοσοφικού «υλισμού» και της κριτικής στον υποκειμενικό «ιδεαλισμό».[17] Για τους μελετητές της ιστορίας του μαρξισμού, η

[14] Κατά τον Goldmann, οι φυσικο-χημικές επιστήμες, δέσμιες μιας τάσης αφαίρεσης του «πνεύματος και της συνείδησης» από τον φυσικό κόσμο, αναπτύχθηκαν εις βάρος της «φιλοσοφίας της φύσης» (Goldmann 1971, σ. 27-28).

[15] Νούτσος (1982, σ. 29) , Jacoby (2009, σ. 17, 62, 94-95, 153).

[16] Βολόσινοφ, (1998, σ. 49-73).

[17] Cornforth (1988, σ. 321-346).

παραπάνω συνθήκη δεν είναι πρωτόγνωρη στην εξέλιξη της θεωρίας. Δεν πρόκειται για παλινωδίες μιας ενιαίας παράδοσης, αλλά για αποκλίνουσες και ενίοτε συγκρουόμενες τάσεις. Η πολιτική φιλοσοφία του μαρξισμού διχάστηκε εσωτερικά ως προς τη σύγκρουση Kant-Hegel—καθώς η ομόλογη «φιλοσοφία της φύσης» απαξιώθηκε από τους εγελιανούς—ή αλλιώς η μαρξιστική Γνωσιοθεωρία πολώθηκε, τρόπον τινά, γύρω από την αντίθεση μεταξύ αγγλο-γαλλικής *science* και γερμανικής (ιστορικο-κεντρικής) *Wissenschaft*.[18] Ωστόσο, αυτό το ζήτημα δεν θα συζητηθεί περαιτέρω εδώ.

Συμπερασματικά, εφόσον η πολεμική κατά των κατακτήσεων των Αναλυτικών ως προς την κατανόηση της γλώσσας είναι ιστορικο-φιλοσοφικά «αδιανόητη» χωρίς την πρόσληψη του εγελιανισμού, εν προκειμένω από τους μαρξιστές,[19] η προσωρινή στροφή του Lukács προς την επανασύνδεση μαρξισμού και Hegel είναι αναμενόμενο να βρίσκεται στο θεμέλιο αυτής της κριτικής. Ήδη από τις πρώτες παραγράφους, ο ούγγρος μαρξιστής προσυπογράφει την κοινώς παραδεκτή προσφορά του E. Cassirer στη Γλωσσική Φιλοσοφία του περασμένου αιώνα, το πόσο «πολύτιμες» είναι οι «παρατηρήσεις» του για την επίδραση της «μαθηματικής ορθολογικότητας στην ανάπτυξη της σύγχρονης σκέψης».[20] Από τη βιβλιογραφία γνωρίζουμε ότι είναι σημαντική η συμβολή του Cassirer στην ευρωπαϊκή κυρίως προπολεμική εκδοχή της Γλωσσικής Φιλοσοφίας, η οποία μάλιστα προαναγγέλλει τρόπον τινά τις ύστερες οντολογικές – πολιτισμικές συζητήσεις, που εκκινούν από τα χειρόγραφα του Wittgenstein.[21] Τοιουτοτρόπως, ο Lukács προγραμματικά αναγγέλλει ότι ένας από τους αποδέκτες της κριτικής της «αστικής σκέψης» είναι η αναδυόμενη στην εποχή (1923) «ακριβής επιστημονικότητα» που εκκινεί από την «ορθολογικότητα» των μαθηματικών. Εκτιμώ ότι ο ανωτέρω ορισμός ταιριάζει κάλλιστα στην πρώιμη Αναλυτική Φιλοσοφία, ήτοι στο πρόγραμμα Frege – Russell–Wittgenstein. Για να γίνει ακόμη σαφέστερη η πολεμική, αμέσως μετά, η «εξίσωση» της ορθολογικής, «μαθηματικο-τυπικής» γνώσης με τη «γνώση εν γένει» χαρακτηρίζεται «αφελής» και «δογματική»,[22] παρότι βρίσκεται «σε διαρκή αλληλεπίδραση με την εξέλιξη των θετικών επιστημών»:[23] το πρόταγμα του Λογικού Θετικισμού απορρίπτεται από τη γέννησή του ακόμη. Το πρόβλημα, συνεχίζει ο Lukács, είναι η αναγόρευση του «ορθολογισμού» σε «υπεριστορική αρχή της ουσίας της ανθρώπινης σκέψης». Το πρόβλημα εντοπίζεται δηλαδή στην αδιαφορία ως προς την ανάγκη «συσχέτισης» ορθολογισμού και «ανορθολογισμού», ως προς την υποχρέωση κάθε «ορθολογικού τυπικού συστήματος» να συγκρουστεί με τα «φράγματα της ανορθολογικότητας».[24] Δεν γνωρίζω αν ο γερμανόφωνος Lukács είχε στην παρούσα φάση υπ' όψη του το *Tractatus* τού Wittgenstein, που είχε δημοσιευθεί δύο χρόνια νωρίτερα, όπου δίδεται μια ευφυέστατη και με πολλές επιρροές λύση στο συγκεκριμένο πρόβλημα.[25]

---

[18] Jacoby (2009, σ. 29-31, 47).

[19] Jacoby (2009, σ. 32).

[20] ΙΤΣ 183. Στις παραπομπές θα ακολουθήσω τον εξής συμβολισμό: όπου παραπέμπω στην πρώτη μετάφραση του 1975 θα αναφέρεται ως: (ΙΤΣ σελίδα), ενώ όπου ακολουθώ την πρόσφατη μετάφραση του κεφαλαίου θα αναφέρεται ως: (Κ σελίδα).

[21] Αναλυτικά για το θέμα καθώς και για μια σύνοψη της σχετικής βιβλιογραφίας, βλ. Schaff (1980, σ. 59-71, 233-234). Για την επιρροή τού νεοκαντιανισμού τού Cassirer στη διαμόρφωση της Αναλυτικής Φιλοσοφίας, βλ. επίσης: Ρουσόπουλος 1998, σ. 85-90.

[22] ΙΤΣ, σ. 184, Κ, σ. 125.

[23] Κ, σ. 126.

[24] ΙΤΣ, σ. 186.

[25] Δεν γνωρίζουμε εάν το κατωτέρω συμπέρασμα των Horkheimer – Adorno απευθύνεται στον ίδιο αποδέκτη, στον Wittgenstein δηλαδή, καθώς απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά: «ο μαθηματικός φορμαλισμός […] κρατάει τη σκέψη στην καθαρή αμεσότητα […] Η γνώση αρκείται στην επανάληψη, η σκέψη ανάγεται σε απλή *ταυτολογία*» (ΔΤΔ 44).

Έτσι ή αλλιώς, αληθεύει πάντως ο αφορισμός του Ούγγρου φιλοσόφου για την τυπικά νεωτερική μετατροπή του ορθολογισμού σε «σύστημα», που επιβάλλει «κάθετη ιεράρχηση»[26] στα επί μέρους «συστήματα μορφών»˙ η ιδέα του «συστήματος» είναι αυτή που επέτρεψε στα «καθαρά Μαθηματικά» να επιβληθούν ως «μεθοδολογικό μοντέλο» στη σύγχρονη Φιλοσοφία.[27] Αν και μεσολαβεί η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπου η «εξομοίωση της σκέψης με τα μαθηματικά» φέρεται να «ταυτίζει εκ των προτέρων την αλήθεια» με το «τυπικό της σκέψης», τη μαθηματική μέθοδο, μετατρέποντας τη σκέψη σε «πράγμα»,[28] το πρωτόλειο του Lukács φαίνεται να φτάνει ακόμα μακρύτερα στην Ιστορία των ιδεών. Στις παραγράφους του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, που σχολίασα πριν από λίγες αράδες, μοιάζει σαν να ακούμε τη ριζοσπαστική αμφισβήτηση της επιστημονικής «αυθεντίας», που συντρίβει την ποικιλία των μορφών της ανθρώπινης κατανόησης (Feyerabend), περίπου μισόν αιώνα πριν την έλευση του «επιστημολογικού αναρχισμού».

Αφοσιωμένος στην εφαρμογή της εγελιανής μεθόδου, ο Lukács αντιλαμβάνεται τα θεμέλια της φιλοσοφίας ως μια ποικιλία αντιθέσεων, προαναγγέλλοντας εδώ την επιχειρηματολογία του Marx στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, τα οποία ωστόσο δεν είχαν ακόμη δημοσιευτεί. Από το προγενέστερο έργο του ο ούγγρος στοχαστής έχει ήδη εκδηλώσει τον προσανατολισμό του στην Αισθητική, ως εκ τούτου δεν είναι παράξενο που κωδικοποιεί εδώ τη «συνάντηση» όλων των υποκείμενων αντιθέσεων στη «λογική αντίθεση μορφής και περιεχομένου». Με αυτό το φιλοσοφικό τέχνασμα, επιδιώκει να στρέψει τα βέλη της κριτικής του στη μονομερή κίνηση της «ορθολογικότητας», όπου μελετάται περίκλειστη η «μορφή», κατ' αυτόν ξένη ουσιαστικά προς το «περιεχόμενο»: πρόκειται για την επιχειρηματολογία των Αναλυτικών, η οποία «προοριζόταν να σχετικοποιήσει» τις αντιθέσεις με τη μεθοδολογική αρωγή των Μαθηματικών.[29] Το εγχείρημα κέρδισε τις εντυπώσεις, αλλά όχι και την ουσία: «βρέθηκε το μεθοδολογικό μοντέλο και όχι η ίδια η μέθοδος»! Όσο η φιλοσοφία παραμένει αποξενωμένη από το «περιεχόμενο», την «ανορθολογική» ύλη, η απόπειρα «κυριαρχίας» παραμένει άκαρπη. Ναι μεν τα Μαθηματικά δώρισαν στη Φιλοσοφία τη «μέθοδο της κατασκευής»,[30] αλλά τούτη είναι «τελείως διαφορετική» από την αδιάκοπη «γέννηση»– την ηρακλείτεια «ροή» του περιεχομένου—που παραμένει ασύλληπτη από τη διάνοια.[31] Στο σημείο αυτό υπεισέρχεται ασφαλώς η λουκατσική έννοια της «πραγμοποίησης», αλλά η ανάλυσή της εδώ ξεφεύγει από τα όρια της παρούσας μελέτης. Ωστόσο ο Lukács δεν αποφεύγει να αποδώσει στη «διαλεκτική μέθοδο» (ΙΤΣ 192) την αξία που της αρμόζει (σε αντιπαραβολή).[32]

Στο συγκαιρινό αίτημα των φιλοσόφων περί «ενότητας της επιστήμης», ο Ούγγρος μαρξιστής απαντά ως εξής: καίτοι οι «ειδικευμένες μερικές επιστήμες» λειτουργούν «τελείως ανεξάρτητα» ως

---

[26] Κ, σ. 135.

[27] ΙΤΣ, σ. 189-190.

[28] ΔΤΔ, σ. 42.

[29] ΙΤΣμ, σ. 192.

[30] Στο σημείο αυτό, ο ούγγρος μαρξιστής ακρωτηριάζει, τρόπον τινά, την οντολογική διάσταση των Μαθηματικών, ό,τι στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών αποκαλείται: «μαθηματικός πλατωνισμός». Ωστόσο, θα ήταν εκτός ιστορικού πλαισίου αν απαιτούσαμε από τον Lukács του 1923 να γνωρίζει και να παρεμβαίνει σε μια συζήτηση της εποχής του που διεξαγόταν σχεδόν αποκλειστικά μεταξύ μαθηματικών.

[31] ΙΤΣ, σ. 193.

[32] Ο Marcuse αναπτύσσει εκτενώς και με παραδείγματα την αντίθεση ανάμεσα στη «διαλεκτική λογική» και την «τυπική λογική», στο όνομα του «αρνητικού». Ο «κριτικός» χαρακτήρας της διαλεκτικής λογικής την καθιστά «μη επιστημονική», κατά το ότι καθορίζεται από το «πραγματικό», όχι ως αφαίρεση αλλά ως «συγκεκριμένη» σύλληψη που ενσωματώνει την «αντίθεση». Τότε και μόνον τότε, το «ορθολογικό» είναι ταυτόχρονα και «ανορθολογικό», τότε μόνο «ο Λόγος γίνεται Λόγος ιστορικός» (Marcuse 1971, σ. 151-154).

προς το αντικείμενό τους και τη μέθοδο, η «ανορθολογικότητα» της ύλης διατηρείται άθικτη. Έτσι το «περιεχόμενο» παραμένει για όλες τις εξειδικευμένες επιστήμες «ασύλληπτο», ενώ η φιλοσοφία ατάραχη αποφεύγει να παρέμβει στην προφανή αντίθεση, «θεωρώντας μάλιστα αυτήν την παραίτηση ως κριτική πρόοδο». Η ενασχόληση με την έρευνα των «τυπικών όρων» κατ' αποκλειστικότητα, απομακρύνει τη φιλοσοφία από το «άλυτο ζήτημα της ανορθολογικότητας, το πρόβλημα της ολότητας», καθώς ο εγκλωβισμός στη «μορφή» δεν επιτρέπει ούτε καν να τεθεί το ζήτημα.[33] Ο «δυϊσμός υποκειμένου - αντικειμένου» που αποτελεί το θεμέλιο του νεώτερου και σύγχρονου εμπειρισμού, προκαλεί τη «δογματική» αποδοχή της πραγματικότητας ως κάτι «δοσμένο και ξένο» προς το υποκείμενο. Μόνο το «ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο», δηλαδή η «ολότητα» καθ-εαυτή, δύναται να άρει τον εγκλωβισμό του Λογικού Θετικισμού σε αυτήν την άγονη προσπάθεια.[34] Για τον Lukács η αντίθεση καντιανισμού - εγελιανισμού αποτελεί την πηγή του προβλήματος, προς τούτο και σπεύδει σε όλο το μήκος του κεφαλαίου, με αφορμή την κριτική στους Αναλυτικούς, να ανασυγκροτήσει όλη την «αστική φιλοσοφία», από τον Διαφωτισμό ως τον 20ο αιώνα, υπό το πρίσμα της θεωρητικής επάρκειας της «ολότητας».[35] Το εγχείρημα είναι ασφαλώς πολύ φιλόδοξο, αλλά αποτελεί την τελευταία ίσως εμπεριστατωμένη και περιφανή επικύρωση της κυριαρχίας του Hegel επί του Kant, μέχρι τις μέρες μας.

Επιστρέφοντας στο δίπολο: «μορφή» και «περιεχόμενο», ο Lukács επαναφέρει την κριτική του στην «καθαρή ορθολογικότητα». Με γνώμονα τον προσδιορισμό της «τάξης» που θα λειτουργήσει ως φορέας της «ολότητας», εισάγεται στη συζήτηση ό,τι έγινε γνωστό στη μαρξιστική φιλοσοφία του Μεσοπολέμου ως «φιλοσοφία της πράξης»: η «πρακτικότητα», η πρόκληση για την «αλλαγή της πραγματικότητας», ως αρχή της φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα, η «πρακτικότητα» περιλαμβάνει «κάποια έννοια μορφής», η οποία θα καθορίζεται από το «περιεχόμενο» καθεαυτό και όχι από την αν-ιστορική δράση της διάνοιας.[36] Η αποδοχή της διαρκούς «γέννησης» στην ύλη, δηλαδή μια σύγχρονη «διαλεκτική», ισοδυναμεί αυτόματα με την είσοδο της Ιστορίας στη Φιλοσοφία, η απουσία της οποίας, όπως γνωρίζουμε, αποτέλεσε την «αχίλλειο πτέρνα» της Γλωσσικής Φιλοσοφίας για αρκετές δεκαετίες. Ο Lukács θεωρεί ότι η αδυναμία της «αστικής φιλοσοφίας» να αναστοχαστεί την αποδοχή του διχασμού: «μορφή» και «περιεχόμενο», ή αλλιώς: «υποκείμενο» και «αντικείμενο», εκπορεύεται από τη δομή της σύγχρονης κοινωνίας, όπου κυριαρχεί η «φαταλιστική αναγκαιότητα»[37] σε αντίθεση προφανώς με την αρχή της «πρακτικότητας». Αποδίδει μάλιστα την κυριαρχία των «καθολικών μαθηματικών» ως «ιδεώδους της γνώσης», σε αυτήν ακριβώς την κοινωνική συνθήκη![38] Εάν ο Frege δεν ήταν βυθισμένος στην κατάθλιψη και στον αντιδραστικό συντηρητισμό του ή να το θέσουμε αλλιώς, εάν ο Russell δεν είχε ανακαλύψει το περίφημο μαθηματικό του παράδοξο, δύσκολα μπορώ να φανταστώ τον γερμανό μαθηματικό και φιλόσοφο να μην εξεγείρεται. Αλλά ο ίδιος είχε

[33] ΙΤΣ, σ. 194-195.

[34] ΙΤΣ, σ. 198. Ο Goldmann έχει δίκαιο όταν ενίσταται περί του κατά πόσον είναι εφαρμόσιμη στις θετικές επιστήμες η εγελιανή «φόρμουλα» του «δασκάλου» του. Πράγματι, το αντίβαρο στο θεμέλιο της Γλωσσικής Φιλοσοφίας, ήτοι η «ολική» ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου είναι από μεθοδολογικής απόψεως «δυσυποστήριχτη» ως προς τις θετικές επιστήμες. Τέλος, δεν συμφωνώ με τον Goldmann ως προς το ότι τα παραπάνω συμβαίνουν επειδή η λύση του Lukács είναι «υπερβολικά ριζοσπαστική» (Goldmann 1978, σ. 192).

[35] πρβλ. ΙΤΣ, σ. 203.

[36] ΙΤΣ, σ. 201.

[37] ΙΤΣ, σ. 204.

[38] ΙΤΣ, σ. 205.

πάψει επί της ουσίας να δημοσιεύει από τις αρχές του 20ου αιώνα. Η ουσία είναι ότι στη λουκατσική επιχειρηματολογία η αναλυτική παράδοση χτυπιέται ακόμη και στο εναρκτήριο αίτημα της ιδρυτικής της διακήρυξης.

Με αφετηρία μια άλλη, κρίσιμη για τον νεαρό Marx αντίθεση («ελευθερία» και «αναγκαιότητα»), ο Lukács προτείνει σαν «αντίδοτο» απέναντι στις θεμελιώδεις «αντινομίες της αστικής σκέψης», τη σύλληψη του ανθρώπου ως «ολότητας καθεαυτής», όπου η φύση πλέον γίνεται «αληθινή ουσία του ανθρώπου». Με τη συμφιλίωση της αντίθεσης: «μορφή» και «ύλη», η φιλοσοφική ροπή της διάνοιας για την απόδοση «μορφής» αποφεύγει την παγίδα της «αφηρημένης ορθολογικότητας», ενοποιείται δηλαδή με το συγκεκριμένο, ιστορικό «περιεχόμενο», σε μια οριστική συμφιλίωση της «ελευθερίας» με την «αναγκαιότητα».[39] Το ρομαντικό όραμα για την ανασύνθεση του κατακερματισμένου κόσμου, περιγράφεται με τους όρους του «ολοκληρωμένου ανθρωπισμού»: «πρέπει να αναδημιουργηθεί με τη σκέψη ο κοινωνικά εκμηδενισμένος, κατακερματισμένος ανάμεσα στα μερικά συστήματα άνθρωπος».[40] Το υποκείμενο «διασκορπίστηκε» σε «αυτόνομα» μέρη, χάρη στις υπερβατολογικές κατηγορίες του Kant και μόνο η αναγέννηση του «συγκεκριμένου-ολικού υποκειμένου»[41] δύναται να συστήσει εκ νέου την «ολότητα».[42] Ακολουθώντας πάντα την εγελιανή μέθοδο, ο Lukács αποτιμά την πορεία της «αστικής σκέψης» ως μια ανιούσα κλίμακα, που φέρνει στο φως τα αδιέξοδα της φιλοσοφίας, όσο αυτή επιμένει στην κατάφαση της αντίθεσης: υποκείμενο - αντικείμενο.

Η ανάπτυξη της «τυπικής ορθολογιστικής» μεθόδου στη φιλοσοφία συνηγορεί εν τέλει στη «συμφιλίωση» (με εγελιανή ορολογία). Η φιλοσοφία συνδράμει στο να αναδειχθούν οι κύριες όψεις της «ανορθολογικότητας του πράγματος καθ-εαυτού»,[43] καθώς εξωθεί την ακαταληψία της «πραγματικής κανονιστικής σχέσης μορφής–περιεχομένου» στα άκρα.[44] Παρά το ότι η «κλασική φιλοσοφία» προσπάθησε να θραύσει τον κλωβό της «αστικής κοινωνίας», ωθώντας τις «αντινομίες» της στα όριά τους και επιχειρώντας να ζωντανεύσει εκ νέου τον «εκμηδενισμένο» άνθρωπο μέσα στη θεωρία, δεν κατάφερε παρά να αναπαράγει την «αστική» συνθήκη, μάλιστα με τη χρήση *a priori* συναγωγών.[45] Ταυτόχρονα όμως αποκαλύφθηκε το θεμέλιο της νέας «τάξης πραγμάτων», η νέα «ουσία», η οποία αποτελεί και τον «δρόμο», που οδηγεί στην άρση όλων των «άλυτων προβλημάτων»: η Ιστορία.[46] Μεταθέτοντας το πεδίο ορισμού από τη Γνωσιοθεωρία στην Οντολογία της Ιστορίας, ο Lukács υποδεικνύει το νέο «υποκείμενο της πράξης», που προκύπτει από την ενότητα υποκειμένου

---

[39] ΙΤΣ, σ. 215.

[40] ΙΤΣ, σ. 218. Δύσκολα μπορεί κανείς να αποφύγει στο συγκεκριμένο μέρος του κεφαλαίου τη σύγκριση με το αίτημα του «homo humanus» για τον «ολοκληρωμένο ανθρωπισμό – νατουραλισμό», το αίτημα για την «πραγμάτωση του νατουραλισμού του ανθρώπου και την πραγμάτωση του ανθρωπισμού της φύσης», όπως περιγράφεται αδρότατα στα *Χειρόγραφα 1844* (Marx 1975, σ. 126, 128). Στο όνομα της λησμονημένης «ολότητας», λοιπόν, ο Lukács ασκεί κριτική στην «παραίτηση» της φιλοσοφίας και στην «αποξένωση» μεταξύ φυσικών επιστημών και φιλοσοφίας, πλην όμως η κριτική ανάγεται ακόμη παλαιότερα και συγκεκριμένα στη μαρξική επιταγή για «μία και μόνο επιστήμη» που θα περιλαμβάνει τη φυσική επιστήμη και τις επιστήμες του ανθρώπου (Marx 1975, σ. 136). Το πρόβλημα είναι ότι, όπως ανέφερα ανωτέρω, ο Lukács είναι αδύνατον να είχε διαβάσει το νεανικό αυτό έργο του Marx το 1923. Αλλά η φιλοσοφική του απόπειρα να αναζωογονήσει την εγελιανή ρίζα της μαρξικής θεωρίας τον φέρνει, με μια παράξενη «πονηρία της Ιστορίας», στη θέση να περιγράφει το περιεχόμενο ενός άγνωστου κειμένου πριν ακόμα αυτό γίνει γνωστό! Η Ιστορία των ιδεών κινείται ερήμην των ανθρώπινων φορέων της…

[41] Κ, σ. 186.

[42] ΙΤΣ, σ. 219-220.

[43] ΙΤΣ, σ. 226.

[44] ΙΤΣ, σ. 225.

[45] ΙΤΣ, σ. 230.

[46] ΙΤΣ, σ. 223.

και αντικειμένου, «είναι και σκέψης», και διαθέτει ως «χώρο πραγμάτωσης και υπόβαθρο» την ενότητα μεταξύ εννοιών και «ιστορίας του γίγνεσθαι». Δείχνοντας προς το προλεταριάτο, ο ούγγρος μαρξιστής αναφέρει χαρακτηριστικά: «μπορούμε να υποδείξουμε συγκεκριμένα το 'εμείς', το υποκείμενο της Ιστορίας, εκείνο το 'εμείς', που η δράση του είναι η ίδια η Ιστορία».[47] Στην κατακλείδα του κεφαλαίου, ο Lukács συνδέει την ατέρμονη ομφαλοσκόπηση της «τυπικο-ορθολογιστικής σκέψης» με την «πραγμοποιημένη αστική σκέψη», δια του αντιστρόφου: θραύοντας τα όρια της αντίληψης των λογικο-θετικιστών, η φιλοσοφία δύναται να «ξαναδημιουργήσει, μέσα από τη σκέψη, τον εκμηδενισμένο από την πραγμοποίηση άνθρωπο».[48] Θα ήταν πραγματικά πολύ ενδιαφέρον να αναλυθεί πώς εμφιλοχωρεί εδώ η μαρξικής καταγωγής έννοια της «πραγμοποίησης» – «αντικειμενοποίησης», καθώς οι προεκτάσεις της στην κριτική της Γλωσσικής Φιλοσοφίας θα ήταν εκτιμώ μεγάλου θεωρητικού ενδιαφέροντος. Εκ των πραγμάτων, αφήνω την ανάλυση του συγκεκριμένου ζητήματος ως υπόθεση εργασίας για επόμενο άρθρο μου.

Ο Lukács συνθέτει καθαρή φιλοσοφία, χωρίς διακοσμητικά ή εξεζητημένες φλυαρίες. Σε αυτό έγκειται η δυσκολία της γραφής του, αλλά και η γοητεία του! Ταυτόχρονα, αν σπάσει κανείς τους «κωδικούς» της πυκνότατης γραφής του, μετά είναι εύκολο να κατανοήσει τις πηγές και τους αποδέκτες της φιλοσοφίας του, τα αιτήματα και τις αναγκαιότητες που υπηρετούν τα επιχειρήματά του. Στο κεφάλαιο για τις «Αντινομίες της Αστικής Σκέψης» ξεδιπλώνεται ένα μείζον και ένα έλασσον σχέδιο—το τελευταίο λειτουργεί ως αφορμή για το πρώτο. Η πολεμική κατά του Λογικού Θετικισμού, με άμεσες συνέπειες στη Γλωσσική Φιλοσοφία, αποτελεί την αφορμή για ένα «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» στη διαμάχη καντιανισμού και εγελιανισμού. Η άμεση συνηγορία υπέρ του Hegel οικοδομείται ως αξιολόγηση όλης της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας ως την επαύριον της Οκτωβριανής Επανάστασης. Εξαιρετικά μεγαλεπήβολο φιλοσοφικό πρόγραμμα, που ως τέτοιο έχει ασφαλώς τα προβλήματά του. Η εξέταση ολόκληρου του βιβλίου αποτελεί τον μόνο σίγουρο δρόμο για την ολοκληρωμένη αξιολόγηση του εγχειρήματος. Ως προς την κριτική στη Γλωσσική Φιλοσοφία, είναι εμφανές νομίζω από τα παραπάνω πως η πολεμική του Lukács αποτελεί εμφανώς πεδίο ορισμού για τις μετέπειτα επιθέσεις εναντίον των Αναλυτικών. Το: *Ιστορία και ταξική συνείδηση* βρίσκεται χωρίς αμφιβολία κοντά στα θεμέλια των αντεγκλήσεων περί της αποτελεσματικότητας της λογικο-αναλυτικής μεθόδου, καίτοι εκκινεί από διαφορετική αφετηρία. Από την άποψη της Ιστορίας της Φιλοσοφίας, θα μπορούσε να θεωρηθεί αθέμιτο το να ασκεί κανείς κριτική σύμφωνα με τα αξιώματα του Hegel, στρεφόμενος ενάντια σε μια θεωρία που εφορμάται από διαφορετικές αρχές. Οι εξελίξεις βέβαια στην Ιστορία της Φιλοσοφίας «τρέφονται» από τέτοιες παραδοξότητες, ακόμα και αν οι τελευταίες συγκαλύπτουν όχι ευγενή κίνητρα. Σε αυτή την κατηγορία ανέντιμων κινήτρων θα πρέπει να καταχωρηθεί όχι ο ίδιος ο Lukács—τουλάχιστον στην εποχή του έργου του για την οποία συζητάμε—αλλά η αποφυγή αναφοράς στην επιρροή του από κάποιους φιλοσοφικούς επιγόνους, που μεταξύ άλλων κινήθηκαν εναντίον της γλωσσικής παράδοσης στη φιλοσοφία. Σε κάποιες περιπτώσεις λοιπόν θα πρέπει να διατυπώσουμε απλώς εικασίες για το σε ποιο βαθμό επηρέασε ο Lukács την κατοπινή κριτική στη Γλωσσική Φιλοσοφία, αφού, μολονότι ο ίδιος είναι «ωσεί παρών» με τη σκέψη του, η οποιαδήποτε μνεία απουσιάζει. Το συμπέρασμα πάντως είναι πως η θεωρία του και

[47] ΙΤΣ, σ. 226

[48] ΙΤΣ, σ. 229-230. Κατά τον Goldmann, η «πραγμοποίηση θραύει την ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου» (Goldmann 1986, σ. 122).

ειδικότερα το *opus magnum* του, παραδίδουν μια μεγάλη γκάμα επιχειρημάτων εναντίον της αναλυτικής παράδοσης, τα οποία, άλλοτε ρητώς και άλλοτε σύμφωνα με πολλές ενδείξεις, διαμόρφωσαν σημαντικά, εκτιμώ, τις αντιπαραθέσεις μεταξύ της γλωσσικής παράδοσης και των υπόλοιπων φιλοσοφικών ρευμάτων του 20ου αιώνα.

Βιβλιογραφία

Adorno, Theodor. 1981. *Positivist Dispute in German Sociology*. Heinemann Educational Books Ltd.

Βέικος, Θεόφιλος. 1990. *Αναλυτική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Σμίλη.

Βολόσινοφ, Βαλεντίν Ν. 1998. *Μαρξισμός και Φιλοσοφία της Γλώσσας*. Μετάφραση: Β. Αλεξίου. Αθήνα: Παπαζήσης.

Chatelet, Francois. 1990. *Η Φιλοσοφία. Εικοστός Αιώνας*, τ. Δ'. Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.

Cornforth, Maurice. 1988. *Μαρξισμός και Γλωσσική Φιλοσοφία*. Μετάφραση: Γ. Πλάγγεσης. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.

Goldmann, Lucien. 1971. *Ανθρωπιστικές επιστήμες και φιλοσοφία*. Μετάφραση: Ε. Καφετζέλλι. Αθήνα: 70.

Goldmann, Lucien. 1978. Εισαγωγή στα πρώτα γραφτά του Γκέοργκ Λούκατς. Στο Lukács, György. *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση: Σ. Βελέντζας, 163-195. Αθήνα: Άκμων.

Goldmann, Lucien. 1986. *Διαλεκτικές Έρευνες*. Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.

Horkheimer, Max – Adorno, Theodor. 1986. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση: Ζ. Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον».

Jacoby, Russell. 2009. *Διαλεκτική της ήττας*, μετάφραση: Β. Τομανάς. Θεσσαλονίκη: Νησίδες.

Λαμπρίδης, Μανόλης. 1981. Πρώτη εισαγωγή στο έργο του Γκέοργκ Λούκατς. *Διαβάζω* 41.26-38.

Löwy, Michael & Sayre, Robert. 1999. *Εξέγερση και Μελαγχολία*. Μετάφραση: Δ. Καββαδία. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.

Lukács, György. 1975. *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Μετάφραση: Γ. Παπαδάκης. Αθήνα: Οδυσσέας.

Lukács, György. 2006. *Η πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*. Μετάφραση: Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εκκρεμές.

Marcuse, Herbert. 1971. *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*. Μετάφραση: Μπ. Λυκούδης. Αθήνα: Παπαζήσης.

Marx, Karl. 1975. *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*. Μετάφραση: Μ. Γραμμένος. Αθήνα: Γλάρος.

Νούτσος, Παναγιώτης. 1982. Η ενότητα θεωρίας και πράξης στο κέντρο της Φιλοσοφίας της Ιστορίας. Στο *Τακτική και Ηθική*. Lukács G. (επιμ.). Μετάφραση: Θ. Ανθογαλίδου, 7-42. Αθήνα: Γρηγόρη.

Ρουσόπουλος, Γιώργος. 1998. *Αναλυτική της Παράστασης*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Σέργης, Νίκος Τζ. 2010. Φιλοσοφικές προϋποθέσεις της σκέψης των καταστασιακών – Από τον αριστερό εγελιανισμό στους καταστασιακούς. *Νέα Κοινωνιολογία* 46.82-99.

Σέργης, Νίκος Τζ. 2015. Θετικισμός και διαλεκτική στη σύγχρονη Ιστορία της Φιλοσοφίας: μια επιστροφή της διαμάχης αριστοτελισμού – πλατωνισμού; *Φιλοσοφείν* 12.305-317.

Schaff, Adam. 1980. *Γλώσσα και Γνώση*. Επιμέλεια: Ευτύχης Μπιτσάκης. Μετάφραση: Κώστας Αλάτσης. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.

ΜΕΡΟΣ Ε΄
ΠΟΛΙΤΙΚΗ & ΠΑΘΗ

ΣΥΜΜΕΤΟΧΙΚΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ & ΕΥΘΥΝΗ

Δημητριάδης Ανάργυρος
Διευθυντής ΙΓΕΛ ΑΞΙΟΝ, Υπ. Δρ. Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Οι αγώνες για τη διανομή της εξουσίας στην κοινωνία και οι προσπάθειες να καταστεί η διανομή πιο ισότιμη θα πρέπει ίσως να μη δίδουν έμφαση αποκλειστικά στους θεσμούς ως πανάκεια. Και αυτό με το σκεπτικό πως στην ιδέα ενός θεσμού ως διευκολυντικού εργαλείου κρύβεται ο ψευδαίσθηση ότι ο σχεδιασμός μπορεί να επιφέρει αυτομάτως και την τάξη. Ίσως προαπαιτούμενο είναι κάτι «εξωθεσμικό», κάτι που δεν διαβάζεται από τους επίσημους πολιτικούς θεσμούς και ίσως είναι η στροφή προς το άτομο και τον βαθμό ωριμότητας για μια τάση και επιθυμία προς μια συμμετοχική συμπεριφορά. Βασική έννοια εδώ φαίνεται να αποτελεί η έννοια της ευθύνης και το περιεχόμενο που μπορούμε να της αποδώσουμε. Για παράδειγμα, ο David Ellerman (2005, 2010), εμπνεόμενος από τον Locke, αναπτύσσει μία έννοια της ιδιοκτησίας στη βάση ενός *jus fruendi*, του να καρπώνεται δηλαδή κανείς τους καρπούς της έργου του. Παράλληλη θεωρητική βοήθεια θα μπορούσε να είναι η σκέψη του Winnicott (1986), κατά την οποία τονίζεται ότι η εξάρτηση από τον άλλον είναι κομβικό σημείο στην απαρτίωση του εαυτού ως μονάδας. Αυτό που προτείνει το παρόν κείμενο είναι ένας συνεργατικός ατομικισμός, με τις αντιφάσεις του και τις δημιουργικές του στιγμές συν κάποιες παιδευτικές αρχές.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: πολιτική συμμετοχή, προσωπική ευθύνη, Locke, συνεργατικός ατομικισμός.

1. Αυτονομία: από την κοινωνία και τους θεσμούς στην οικογένεια

Σύμφωνα με τον Thomas Zittel (2007) η θεωρία της συμμετοχικότητας υποστηρίζει ότι οι συμμετοχικοί θεσμοί παρέχουν τη δυνατότητα στους δράστες να καθορίζουν τις πολιτικές αποφάσεις. Ο Habermas (1984) αναπτύσσει μια έννοια της ατομικής αυτονομίας με διττή σημασία, που αφορά αφενός την ατομική ενδυνάμωση μέσω της καλλιέργειας της κοινωνικής ευθύνης, και αφετέρου την έννοια του εσωτερικού αναστοχασμού, που βλέπει τον εαυτό αυτοκριτικό απέναντι στα κίνητρά του κατά τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας επιλογής. Αυτή η διαδικασία στηρίζεται στην αναγνώριση πως οι ατομικές προτιμήσεις πρέπει να συμφιλιωθούν με τα συμφέροντα και τις προτιμήσεις των άλλων ατόμων. Από την πλευρά τους, οι υποστηρικτές της συμμετοχικής δημοκρατίας τονίζουν ότι δεν είναι τόση η δύναμη της επιρροής του θεσπισμένου περιβάλλοντος στη διαμόρφωση του καλού πολίτη. Η συμμετοχή δεν αυξάνει αυτομάτως με την αύξηση ευκαιριών που δίνονται για συμμετοχή. Αντίθετα, η συμμετοχή για να έχει αποτέλεσμα πρέπει να αποφέρει πραγματικά αποτελέσματα στη λήψη αποφάσεων. Για παράδειγμα για τον Salisbury η ψηφοφορία για την εκλογή πολιτικών υποψηφίων νομιμοποιεί τη διαιώνιση των πολιτικών ελίτ και δεν αποτελεί τρόπος ενεργούς συμμετοχής που επηρεάζει άμεσα τις αποφάσεις.

Εξίσου σημαντικές θεωρούνται οι καθημερινές σχέσεις και μικροδομές οι οποίες λειτουργούν καθοριστικά στη σταθεροποίηση συμμετοχικών συμπεριφορών, που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για μία ευρύτερη κοινωνικοποίηση με πολιτικές προεκτάσεις. Στο ίδιο μήκος κύματος, οι υποστηρικτές της δημοκρατίας της ενσωμάτωσης βλέπουν την δημοκρατικοποίηση ως κοινωνική πρακτική που εκβάλλει στη μετουσίωση του εαυτού σε πολίτη. Οι κοινωνικές ομάδες αντιμετωπίζονται ως οι κεντρικοί παράγοντες για την εδραίωση πολιτικών αρετών άμεσα συσχετιζόμενων με την πολιτική συμμετοχή.

Η Francoise Montambeault (2017) στη μελέτη της για τις συμμετοχικές πρακτικές σε παραδείγματα περιοχών της νότιας Αμερικής εντοπίζει δύο κριτήρια για την επιτυχία της συμμετοχής στην πράξη. Πρώτον, την *αυτονομία των δρώντων* υποκειμένων υπό την έννοια της μεγάλης ή ελάχιστης εξάρτησης από το κράτος και τους μηχανισμούς του και δεύτερον, τον βαθμό *κινητοποίησης* των υποκειμένων με κριτήρια ατομικά ή συλλογικά. Με βάση τα δύο αυτά κριτήρια η Montambeault (2017) εντοπίζει τέσσερις περιπτώσεις: (i) Πρώτη περίπτωση, όταν η αυτονομία είναι σε υψηλό βαθμό εξαρτημένη από το κράτος, δηλαδή είναι χαμηλή μαζί με το γεγονός ότι η κινητοποίηση περιορίζεται σε ικανοποίηση ατομικών κριτηρίων, τότε το αποτέλεσμα είναι η πελατοκρατία (*clientelism*). (ii) Δεύτερη περίπτωση, ο υψηλός βαθμός αυτονομίας με κινητοποίηση που γίνεται βάσει ατομικών κριτηρίων έτσι ώστε να οδηγούν σε κατακερματισμένη συμπερίληψη κοινωνικών ομάδων (*fragmented inclusion*). Εδώ, η αυτονομία των πολιτών ως παράγων που χαρακτηρίζει τις συμμετοχικές πρακτικές επιτρέπει τη συμπερίληψη των ατόμων και υπονομεύει τη λειτουργία των προσωπικών δεσμών ως μέσου για πρόσβαση στα δημόσια αγαθά. Την ίδια στιγμή όμως, η κατακερματισμένη λογική των ατομικών συμφερόντων, μέσω της οποίας κινητοποιούνται τα υποκείμενα, αναδεικνύει την περιορισμένη ικανότητά τους να κινητοποιηθούν συλλογικά, ώστε να θέσουν και ολοκληρωμένα συλλογικά αιτήματα. (iii) Τρίτη περίπτωση, ο χαμηλός δείκτης αυτονομίας μαζί με την επιθυμία για συλλογικές πρακτικές οδηγεί σε αποδυνάμωση των συνεργατικών συνηθειών (*disempowering cooption*). Παρόλο δηλαδή που δημιουργήθηκαν οι συμμετοχικοί μηχανισμοί, η έλλειψη αυτονομίας (η αυτονομία ως απεξάρτηση από πολιτικά κόμματα) επέφερε αντίθετα αποτελέσματα: την εισχώρηση των κομμάτων και την κυριαρχία τους στους συμμετοχικούς μηχανισμούς. Ιδανικό σχήμα διαπιστώνεται (iv) η τέταρτη περίπτωση, η συνύπαρξη ενός υψηλού αισθήματος αυτονομίας με μοντέλο κινητοποίησης στη βάση συλλογικών κριτηρίων.

Πώς όμως θα επιτευχθεί αυτή η αυτονομία, αλλά και ένα ουσιώδες αίσθημα συλλογικότητας; Η οικογένεια έχει ένα βασικό ρόλο στην καλλιέργεια της αυτονομίας του παιδιού, αλλά και ενός αισθήματος έγνοιας για τον άλλον. Επίδικο όμως καθίσταται με ποιόν τρόπο το παιδί μπορεί να γίνει αυτόνομο τη στιγμή που ο γονέας καθοδηγώντας το μπορεί να του δημιουργήσει συνήθειες. Πώς όμως θα διαχειριστούμε το ενδεχόμενο το παιδί να καταντήσει ένα αυτόματον; Πώς μπορούμε να γνωρίσουμε ότι το παιδί όντως αυτονομείται, ακόμη και όταν συνειδητοποιεί τι είναι αγαθό και δεν υπακούει απλώς σε ό,τι έχει μάθει; Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει το πρόβλημα της αυτονομίας. Για παράδειγμα έχει έναν προβληματισμό σε αυτό το κλίμα για τον δούλο. Ο δούλος είναι εργαλείο του αφέντη, ετεροκαθορίζεται πλήρως και επομένως δεν τίθεται ζήτημα για έναν αυτόνομο αυτοκαθορισμό.[49] Κατά συνέπεια και τηρουμένων των αναλογιών, αν το παιδί μαθαίνει απλώς υπακούοντας, δεν ξεπερνά τις ικανότητες ενός φύσει δούλου. Αν ετεροκαθορίζεσαι δεν είσαι ελεύθερος. Η λύση φαίνεται να υπάρχει στην ανατροφή του παιδιού από τον γονέα. Και δεν είναι απλώς μία πρόταση για υπακοή, που θα του γίνει συνήθεια. Στον Αριστοτέλη βλέπουμε ότι ο γονέας είναι ο συγγραφέας του *είναι* του παιδιού.[50] Κάτι τέτοιο φαίνεται να σημαίνει το «χωρίς να θίγει την οντολογική συνέχεια της ανάπτυξης του παιδιού» (Winnicott 1986). Ο γονέας επιθυμεί για το παιδί

[49] *Πολιτικά* 1.6, 1255b 11 κ.ε., *Ηθικά Ευδήμεια* 7.9, 1241b 22 κ.ε., *Πολιτικά*. 1.4, 1254a 1-17, *Πολιτικά* 1.4, 1254a 8-13.
[50] *Πολιτικά* 8.11, 1161a 11.

του να φτάσει στην ωριμότητα, ώστε να συνειδητοποιήσει και να ορίσει μόνο του το τέλος του ως λογικό ον.[51]

Πώς λοιπόν ο γονέας ως συγγραφέας του *είναι* του παιδιού συνδράμει στην ανάπτυξη ενός υπεύθυνου πολίτη, που δεν ετεροκαθορίζεται; Το παιδί προκύπτει από την ένωση των γονέων, αλλά από τη στιγμή που γεννιέται ξεκινά μια συνεχόμενη διαδικασία και πρόοδος προς την πλήρη ανεξαρτησία από αυτούς.

Το σημαντικό εδώ είναι ότι όντως ο Αριστοτέλης βρίσκει σημαντική τη σχέση ανάμεσα στην ορθή ανατροφή και τον καλό και υπεύθυνο πολίτη. Και μάλιστα βρίσκει αιτιακά καθοριστική τη σχέση ανάμεσα στα δύο και ότι ο πολίτης δημιουργείται από την οικογένεια ακόμη.[52] Επομένως, φαίνεται μια έννοια της ανεξαρτησίας να είναι κοινός παρονομαστής στις δύο φάσεις εξέλιξης του ανθρώπου, ως παιδιού και ως πολίτη. Αυτή την έννοια ανεξαρτησίας θα επιδιώξουμε να βρούμε.

Ανατρέχοντας στα πρώτα βήματα της ανάπτυξης ο γονέας και συνηθέστερα η μητέρα[53] αποτελεί το φιλικό περιβάλλον, που δεν θα του εμφυσήσει ιδέες προς τυφλή εφαρμογή, αλλά θα του προσφέρει εμπειρίες, ώστε το παιδί να αρχίζει να έχει υλικό με το οποίο να μπορεί να δημιουργήσει. Παρόλο που το παιδί στα πρώιμα στάδια βρίσκεται σε πλήρη εξάρτηση από τον γονέα, η μητέρα ως φιλικό περιβάλλον είναι συνήθως αυτή που του δίνει την αίσθηση της παντοδυναμίας, καθώς είναι δίπλα του, ώστε το παιδί να ανακαλύπτει την εξωτερική πραγματικότητα μόνο του χωρίς να γνωρίζει ότι ο γονέας είναι πάντα δίπλα του υποστηρικτικά. Η εξωτερικότητα έτσι γίνεται για το παιδί απόκτημα, πρόκειται για αντικείμενο που έχει δημιουργήσει το παιδί, προκειμένου να είναι αυτόνομο, αλλά αυτό εξαρτάται από την καλή θέληση των ανθρώπων γύρω του. Μικρά βήματα ανεξαρτησίας γίνονται, όταν το παιδί κρατά μνήμες από την περιβαλλοντική φροντίδα και επομένως αρχίζει να στηρίζεται στο εαυτό του: μειώνεται η εξάρτηση και συνεπώς αυξάνεται η απαρτίωση ως μονάδα. Το έθος εδώ δεν είναι μηχανιστικό, αλλά δημιουργικό ως προς την ανακάλυψη της εξωτερικότητας.[54]

Ακριβώς η δική μας έρευνα αφορά τον βαθύτερο δεσμό που κρύβεται εδώ. Είναι η ιδέα της εξάρτησης που υπάρχει στη διαδικασία της αυτονομίας από την παιδική ηλικία. Η ωριμότητα του πολίτη έγκειται στο να συνειδητοποιήσει ότι η ολοκλήρωσή του, η απαρτίωσή του ως μονάδας είναι απότοκο της απόλυτης εξάρτησης που είχε από το γονέα που δούλευε στην πρώιμη ηλικία του παιδιού ως διευκολυντικό περιβάλλον. Είναι η αναγνώριση ότι δεν μπορείς να απαρτιωθείς χωρίς τον άλλο, ότι με τη βοήθειά του μπορείς να εμβαθύνεις στον εαυτό σου και μέσω της αίσθησης ότι ο άλλος είναι αξιόπιστος και έτσι σε προετοιμάζει για την αναγνώριση πως και ο άλλος δεν μπορεί χωρίς τη δική σου βοήθεια να ολοκληρωθεί και να αναλάβει την ευθύνη των δικών του σκέψεων και πράξεων. Στην αρχή δημιουργείται το πλαίσιο για μία «μαγική» σχέση με το αντικείμενο. Είναι όταν το παιδί με τη συνδρομή του γονέα αναγνωρίζει το αντικείμενο, για παράδειγμα ως «αστείο», βάσει της διευκολυντικής σχέσης που ενδυναμώνει ο γονέας. Έχουμε να κάνουμε με ένα αντικείμενο που ενώνει και διαχωρίζει «αυθόρμητα και ταυτόχρονα λειτουργεί ως σύμβολο διαχωρισμού και διασύνδεσης μέσω της επικοινωνίας» (Winnicott 1986). Εδώ, το παιχνίδι είναι η δυνατότητα και η ανάπτυξη εμπιστοσύνης, αυτονομίας και αναστοχασμού. Η προσωπική ιδέα του εαυτού

[51] *Πολιτικά* 1.2, 1252a 30.

[52] *Πολιτικά* 1.13, 1260b 12.

[53] Εδώ μπορούμε να αναφέρουμε ότι ο Winnicott αναγνωρίζει τη μητέρα ως φιλικό περιβάλλον και ο πατέρας έχει μόνο διευκολυντικό ρόλο στο περιβάλλον-Μητέρα. Βλ. επίσης *Πολιτικά* 8.12, 1161b 30.

[54] Βλ. Winnicott (1986).

αναδεικνύεται με την πράξη, μέσα από το πλαίσιο ασφάλειας που παρέχει η στήριξη του γονέα. Το ότι ο άλλος είναι διαφορετικός είναι απαραίτητο για να καταπολεμήσει την ψευδαίσθηση της προσωπικής παντοδυναμίας. Μπορούμε να υποθέσουμε πως το πολιτειακό πλαίσιο πρέπει να λειτουργεί, τηρουμένων των αναλογιών, όπως ο γονιός. Δεν είναι ο καθένας να προβάλλει και να επιβάλλει τις θέσεις του, αλλά να αναγνωρίζει τον άλλο ως καθεαυτό στην αυτονομία του, μέσα από μία «μαγική» σχέση που προσφέρει ασφάλεια, εμπιστοσύνη και αναστοχασμό, ώστε η ανάδειξη του πολιτικού υποκειμένου να προκύπτει στην πράξη. Ο σώφρων πρέπει ανάγεται στην ικανότητα του *ακούειν* και της διαβούλευσης. Αναγνώριση του άλλου σημαίνει, μέσω της μαγικής σχέσης, αναγνώριση της διαφοράς και ενίσχυση του *reality principle*, του άλλου ως ανεξάρτητου από τον έλεγχό μου, την επιθυμία μου για παντοδυναμία, άρα και των συγκρούσεων, αλλά και του γεγονότος ότι και εγώ και ο άλλος επιβιώνουμε και είμαστε μαζί (έγνοια για τον άλλον). Κατά συνέπεια, μπορεί στην πολιτική ζωή να υπάρχει αβεβαιότητα, ασάφεια και απογοήτευση, αλλά υπάρχει ταυτόχρονα και αναγνώριση ατελειών και δημιουργικές αποκλίσεις, μέσω της εμπιστοσύνης στο πολιτικό-πολιτειακό πλαίσιο. Κομβικό σημείο αποτελεί η στοχαστική επικοινωνία στη βάση πρακτικών της έγνοιας και των εκπλήξεων, που δημιουργούνται από τις συγκρούσεις, αλλά και από τις δια-ταυτοποιήσεις. Έτσι μπορούμε να μιλήσουμε για έναν συνεργατικό ατομικισμό (*cooperative individualism*) με τις αντιφάσεις του και τις δημιουργικές του στιγμές.[55]

2. Το θέμα της οικονομικής Δημοκρατίας: η σχέση της εργασίας με την ευθύνη

Υπάρχει μία αντίφαση στις σημερινές εργασιακές σχέσεις. Ο εργάτης νοικιάζεται σαν αντικείμενο για να παράγει και το προϊόν ανήκει σε αυτόν που ανήκουν τα μέσα παραγωγής. Αν ο εργάτης διαπράξει σφάλμα, τότε διαπιστώνεται ότι έχει ευθύνη προκειμένου να τιμωρηθεί. Οι σχέσεις παραγωγής είναι σαν να νοικιάζει κάποιος ένα φορτηγάκι με τον οδηγό του και διαπράττοντας μία ληστεία, ο οδηγός να ισχυρίζεται στο δικαστήριο ότι ήταν νοικιασμένος και κατά συνέπεια δεν φέρει προσωπική ευθύνη για τη ληστεία.

Ο Ellerman (2008) μας υπενθυμίζει ότι το κεφάλαιο δεν παράγει τίποτα. Ο εργάτης παράγει και είναι *de facto* υπεύθυνος για αυτό. Η ευθύνη αυτή τον νομιμοποιεί να συμμετέχει σε μία εταιρεία ως ισότιμο *de facto* συμμετέχοντα συν-παραγωγό. Η έμφαση στην ευθύνη εκβάλλει στην ιδέα μιας δημοκρατικής εταιρείας, όπου οι εργάτες συνεργάζονται και συναποφασίζουν. Ο κύριος Κεφάλαιο και η μαντάμ Γη έχουν κάνει μεγάλη ζημιά στη σκέψη. Κι αυτό γιατί πρόκειται για το λάθος της προσωποποίησης (*fallacy of personalization*), δηλαδή άψυχα πράγματα να τα προσωποποιούμε, αποδίδοντας σε αυτά ανθρώπινα γνωρίσματα. Έτσι όμως δεν γίνεται διάκριση ανάμεσα στις υπεύθυνες πράξεις των ανθρώπων και στην απλή αποτελεσματική χρηστική λειτουργία των πραγμάτων. Οι μη-ανθρώπινοι παράγοντες δεν εργάζονται καθόλου και κατά συνέπεια ούτε και παράγουν. Η γη ή το κεφάλαιο είναι «παραγωγικά» με την έννοια ότι είναι αιτιωδώς αποτελεσματικά στην παραγωγή. Απλώς χρησιμοποιούνται στην παραγωγή. Δεν είναι όμως υπεύθυνα για την παραγωγή. Μόνο η ανθρώπινη εργασία είναι. Επομένως οι χρήστες των μέσων είναι οι υπεύθυνοι για τη χρήση και τα αποτελέσματα της εργασίας.

Τι υπενθυμίζει η λέξη «Ευθύνη»: σύμφωνα με το *jus fruendi*, σημαίνει νομιμοποιούμαι να καρπώνομαι το αποτέλεσμα της εργασίας μου. Αν σήμερα το αφεντικό είναι το μυαλό και ο

[55] https://www.cooperative-individualism.org/introduction.htm.

εργαζόμενος το χέρι που υπακούει στις εντολές, στις αλλαγές που επισημαίνουμε δεν υπάρχει πια τέτοια ιεραρχία, αλλά ισότιμα όλοι συνεργάζονται από κοινού και αν μιλούμε για αφεντικό/μάνατζερ δεν θα είναι παρά ο αντιπρόσωπος του συνόλου των μελών της επιχείρησης, που θα ακολουθεί τις αποφάσεις που θα παίρνονται συλλογικά. Αν ταυτίζονται τα κίνητρα της επιχείρησης με τα ατομικά κίνητρα, τα άτομα θα εργάζονταν με σκοπό την ευδοκίμηση της εταιρείας. Όταν θα επέρχεται η κρίση, οι προσπάθειες θα υπερδιπλασιάζονται. Παράδειγμα τέτοιων επιχειρήσεων αποτελούν το montragon, τα κινέζικα TVEs (*township-village enterprizes*), το γιαπωνέζικο μοντέλο επιχείρησης, όπως και οι γερμανικές Mitbestimmung.

3. Επιλογικά: προτάσεις και παιδαγωγικές αρχές

Για να αποκτήσει ο κόσμος περισσότερη συλλογική συμπεριφορά και σκέψη θα πρέπει ίσως να του γίνει καθημερινή συνήθεια. Πράγματι, πού μπορεί να πραγματωθεί αυτό, αν όχι στην καθημερινή εργασία, όπου περνάει ο περισσότερος χρόνος ζωής; Η επιχείρηση-ως-κοινότητα ενδυναμώνει τον κόσμο στο να δεσμεύεται στη δουλειά του μακροπρόθεσμα, αλλά και να δεσμεύεται και στην κοινότητα. Έτσι, το άτομο γίνεται υπεύθυνο για τις πράξεις του και υφίσταται τις συνέπειες των λαθών του ή των ορθών του επιλογών. Κατ' αυτόν τον τρόπο καλλιεργούνται και οι ανθρώπινες αρετές και η στροφή από το ατομικό στο ευρύτερο κοινωνικό. Συνέπεια μιας τέτοιας στροφής θα αποτελούσε η μετουσίωση του ενδιαφέροντος μόνο για ατομικά συμφέροντα σε ενδιαφέρον για το κοινό καλό και η επάνοδος της αξιοπρέπειας στην εργασία. Η επανένταξη του συλλογικού στο καθημερινό θα μπορούσε να αποτελέσει σχολείο για αλληλεγγύη και άσκηση δημοκρατικών ικανοτήτων ανεξάρτητα από την όποια κρατική παρέμβαση, αλλά και μέσα στο πλαίσιο της κοινωνικής ευθύνης. Η κατεύθυνση αυτή στηρίζει τις ακόλουθες παιδευτικές αρχές που σέβονται το υποκείμενο στην αυτονομία με σκοπό την ευπραξία:

Ι. Εκκίνηση από το σημείο όπου βρίσκονται οι πράττοντες και κοιτάζοντας μέσα από τα δικά τους μάτια, βλέποντας τα πράγματα από τη δική τους θέση. Παραδείγματα συνάντησης με γνωστούς παιδαγωγούς είναι:

> *Σε αντίθεση με τον αντιδιαλογικό και μη-επικοινωνιακό «καταθετικό» εκπαιδευτικό τρόπο, η μέθοδος του να θέτεις το πρόβλημα και να βρίσκεις τη μέθοδο—διαλογική κατ' εξοχήν—στηρίζεται και οργανώνεται από την προοπτική του μαθητή, πώς βλέπει τον κόσμο.* (Freire 1970)

> *Είναι πρόβλημα του μαθητή ή του δασκάλου και του βιβλίου το πρόβλημα που δημιουργείται στον μαθητή, γιατί δεν μπορεί να πετύχει τον απαιτούμενο βαθμό ή γιατί δεν κερδίζει την έγκριση του δασκάλου; Είναι η εμπειρία προσωπικό θέμα τέτοιας φύσης, όπου εγγενώς η διέγερση και η άμεση παρατήρηση των συνδέσεων που συμβαίνουν, οδηγούν σε συμπεράσματα και στον έλεγχό τους; Ή επιβάλλεται από τα έξω και είναι πρόβλημα του μαθητή απλώς να δεχτεί την εξωτερική απαίτηση;* (Dewey 1908)

> *Η έρευνα των θεμάτων απαιτεί την έρευνα του τρόπου σκέψης των ανθρώπων, σκέψη που λαμβάνει χώρα μόνο ανάμεσα σε ανθρώπους που αναζητούν μαζί την πραγματικότητα. Αδυνατώ να σκεφτώ για τους άλλους ή χωρίς τους άλλους, ούτε μπορούν οι άλλοι να σκεφτούν για μένα.* (Freire 1970)

II. Η όποια αλλαγή δεν πρέπει να είναι επιβεβλημένη, αλλά να υπάρχει σεβασμός στην αυτονομία του υποκειμένου.

> *Η αυθεντική απελευθέρωση—ως διαδικασία ανθρωποποίησης—δεν αποτελεί άλλη μία μορφή «τραπεζικής κατάθεσης» που συμβαίνει στον άνθρωπο. Η απελευθέρωση είναι πράξη («praxis» στο πρωτότυπο): η δράση (action) και ο στοχασμός (reflection) του ανθρώπου επάνω στον κόσμο του, προκειμένου να τον μεταμορφώσει. Όσοι είναι πραγματικά αφοσιωμένοι στον σκοπό της απελευθέρωσης δεν μπορούν να δεχτούν ούτε μία μηχανιστική έννοια της συνείδησης ως ενός αδειανού δοχείου προς γέμιση, ούτε μία χρήση «καταθετικών» μεθόδων που παραπέμπουν στην κυριαρχία (προπαγάνδα, «σλόγκανς—καταθέσεις») στο όνομα της απελευθέρωσης.* (Freire 1970)

III. Η βοήθεια δεν πρέπει να έχει τον χαρακτήρα αγαθοεργίας, αλλά πρέπει να γίνεται καλλιέργεια της ευθύνης.

> *Ο αυτοσεβασμός αφορά άτομα που έχουν ενεργό ρόλο στο να βρίσκουν λύσεις στα δικά τους προβλήματα και που δεν είναι αβοήθητοι, παθητικοί … Η παροχή βοήθειας στους ανθρώπους που τους αφαιρεί όμως τη δυνατότητα στη δράση, δε συμβάλλει καθόλου στην ανάπτυξη του ατόμου. Με μια βαθύτερη έννοια έχουμε να κάνουμε όχι με το να δίνουμε, αλλά με το να αφαιρούμε την αξιοπρέπειά τους. Άρνηση της ευκαιρίας για συμμετοχή είναι η άρνηση ανθρώπινης αξιοπρέπειας και Δημοκρατίας. Θα είναι αναποτελεσματικό.* (Alinsky 1969)

> *Γιατί το δικό μου λάθος είναι κάτι που εγώ μόνος μου μπορώ να ανακαλύψω, καθώς μόνο όταν το ανακαλύπτω εγώ ανακαλύπτεται, ακόμη κι αν ο κόσμος όλος το γνώριζε από πριν.* (Kierkegaard 1946: 332)

Βιβλιογραφία

Alinsky, Saul. 1969. *Reveille for radicals*. New York: Vintage.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Aristotle. ed. W. D. Ross, Aristotle's *Politica*. Oxford: Clarendon Press. 1957.

Carpentier, Nico. 2011. The concept of participation. If they have access and interact, do they really participate? *CM, Communication Management Quarterly* 21.13-36.

Dewey, John, & James Tufts. 1908. *Ethics*. New York: Henry Holt.

Ellerman, David. 2013. Making Enterprises and Markets Responsible.
< http://www.ellerman.org/making-enterprises-and-markets-responsible/> (πρόσβαση 3 Μαΐου 2020).

Ellerman, David. 2012. Is Wall Street Capitalism really "The Model"? <http://www.ellerman.org/is-wall-street-capitalism-really-the-model/> (πρόσβαση 3 Μαΐου 2020).

Ellerman, David. 2010. Inalienable Rights: A Litmus Test for Liberal Theories of Justice. *Law and Philosophy* 29(5).571-599.

Ellerman, David. 2005. *Helping people help themselves: from the world bank to an alternative philosophy of development assistance*. Michigan: University of Michigan Press.

Ellerman, David. 1989. *The democratic worker-owned firm.* Winchester MA: Unwin Hyma.

Freire, Paulo. 1970. *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.

Habermas, Jürgen. 1984. *The theory of communicative action*. vol. 1: *Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.

Hersh, Eitan D. 2017. The Problem With Participatory Democracy Is the Participants. *New York Times*.
<https://www.nytimes.com/2017/06/29/opinion/sunday/the-problem-with-participatory-democracy-is-the-participants.html> (πρόσβαση 3 Μαΐου 2020).

Kierkegaard, Søren. 1989. *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. Επιμέλεια & μετάφραση: Howard Hong and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren. 1946. *A Kierkegaard Anthology.* Robert Bretall (επιμ.). Princeton: Princeton University Press.

McIvor, David W. 2017. In Transition but to Where? Winnicott, Integration and Democratic Associations. Στο *D.W. Winnicott and Political Theory: Recentering the Subject*, Matthew H. Bowker & Amy Buzby (επιμ.), 205-227. London: Palgrave Macmillan.

Montambeault, Françoise. 2017. *The Politics of Local Participatory Democracy in Latin America, Institutions, Actors and Interactions.* Stanford: Stanford University Press.

Meany, Paul. 2018. John of Salisbury: a politics of virtue: https://www.libertarianism.org/columns/john-salisbury-politics-virtue.

Winnicott, Donald. 2017. *Η ανθρώπινη φύση*. Μετάφραση: Γιώργος Καλομοίρης. Αθήνα: Αρμός.

Winnicott, Donald. 1986. *Home is where we start from*. New York: Norton.

Zittel, Thomas. 2007. Participatory democracy and political participation. Στο *Participatory Democracy and Political Participation: Can Participatory Engineering Bring Citizens Back In?* Thomas Zittel & Dieter Fuchs (επιμ.), 9-28. London: Routledge.

ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ 'ΛΑΪΚΗΣ ΤΥΦΛΩΣΗΣ' ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ ΤΗΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΓΑΛΛΙΔΑ ΕΛΛΗΝΙΣΤΡΙΑ JACQUELINE DE ROMILLY

Μαρίνα Καπελάκη
Τμήμα Ιταλικής Γλώσσας & Φιλολογίας ΕΚΠΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Ο 5ος αιώνας π. Χ. αποτελεί έναν αιώνα – ορόσημο στην ιστορία της δημοκρατικής Αθήνας. Μεταξύ των Περσικών Πόλεμων, του Πελοποννησιακού Πολέμου και της πολυσχιδούς δράσης του Αλκμεωνίδη πολιτικού, το άστρο του αθηναϊκού πολιτισμού κληροδότησε τις κατακτήσεις του στις μελλοντικές γενιές της ανθρωπότητας, χωρίς τις οποίες η ζωή μας θα ήταν διαφορετική.

Η Γαλλίδα Ελληνίστρια Jacqueline de Romilly (1913-2010) θαύμαζε την αθηναϊκή δημοκρατία, ωστόσο στάθηκε και στα ελαττώματά της: αν και η διαχείριση των υποθέσεων της πόλης κρινόταν από την πλειοψηφία των πολιτών της, φαινόμενα όπως η βασιλεία των δημαγωγών, ο λαϊκός φανατισμός, οι υπέρμετρες φιλοδοξίες και ο παράλογος ενθουσιασμός κάποιων ηγετών της, έθεσαν σε κίνδυνο την Αθήνα και οδήγησαν στην παρακμή της ηγεμονίας της.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ Jacqueline de Romilly, αρχαία Αθηναϊκή δημοκρατία, πολιτειακή συνείδηση, Σοφιστές, Δημαγωγία, λαϊκά πάθη

Η Jacqueline de Romilly (1913-2010), αναμφισβήτητα, συνέβαλε με το πολυεπίπεδο έργο της στην ανάδειξη και την πρόοδο των αρχαιοελληνικών σπουδών. Η επιστημονική και διδακτική της επάρκεια έχει αναγνωρισθεί διεθνώς. Έδωσε πολυετείς αγώνες για την ενίσχυση της διδασκαλίας της ελληνικής αρχαιότητας στη Γαλλία. Εκείνο όμως που επέτυχε ήταν να επικαιροποιήσει αυτό το μοναδικό δημοκρατικό εγχείρημα της Αθήνας των κλασικών χρόνων γιατί όπως η ίδια η ελληνίστρια πίστευε: «αξίζει να αναρωτηθούμε με ποιον τρόπο γεννήθηκε αυτή η ιδέα. […]. Αξίζει πράγματι τον κόπο να ερευνήσουμε σε τί η έννοια (αυτή) έμοιαζε ή διέφερε σε σχέση με τη δική μας. Αξίζει τον κόπο να ανατρέξουμε στην πηγή για να είμαστε παρόντες σε αυτή τη γένεση […]».[1] Δεν στάθηκε απλά στο ορμητικό ξεκίνημα της αθηναϊκής δημοκρατίας, αλλά αναζητώντας «την πρακτική της χρησιμότητα για τον κόσμο στον οποίο ζούσε»,[2] ανέλυσε και τις δυσκολίες που ορθώθηκαν κατά την εφαρμογή της.

Από τις αρχές του 5ου αιώνα π. Χ. ως το τέλος του 4ου αιώνα π. Χ. ξεδιπλώνεται ένας «επίμονος διάλογος με τον οποίο ανακρίνεται η δημοκρατία και υπολογίζονται οι δυσκολίες που μπορούσε αυτή να παρουσιάσει…»[3] στους στοχασμούς των φιλοσόφων, στα κείμενα των ιστορικών, στα υπονοούμενα του θεάτρου και στους δικανικούς λόγους των ρητόρων. Η «πολιτική και πνευματική επικαιρότητα» της εποχής τους, σε ένα καθεστώς που ο *δήμος* αυτεξούσια διαχειρίζεται τις υποθέσεις του, αντί να εκλέγει απλώς τους ανθρώπους που θα τον κυβερνούσαν, προμήνυε ότι όσο η Αθήνα βίωνε την έκρηξη μιας τόσο πρωτόγνωρης δημοκρατικής εμπειρίας, τόσο ο κίνδυνος της λαϊκής τύφλωσης, των λαϊκών παθών και της πολιτικής αταξίας θα αναδυόταν.

Αν σταθούμε «σαν το παιδί που, μπροστά στο παιχνίδι του, ρωτάει: *Πώς δουλεύει;*» [4] απέναντι στην ελληνική αρχαιότητα, όπως μας παροτρύνει η Romilly, θα ανακαλύψουμε ότι, από τα σπάργανα

[1] De Romilly, J., *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της Ελευθερίας*, σ. 14.
[2] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, σ. 6.
[3] *Ό.π.*, σ. 18.
[4] De Romilly, J., *Γιατί η Ελλάδα*, , σ. 15.

της σταδιοδρομίας αυτού του πολιτειακού εγχειρήματος, υπάρχει μια συνεχής συζήτηση και ταυτόχρονα μια επαναξιολόγηση των Αθηναίων για την *ελευθερία*, την *ισηγορία*, την *ισονομία*, την *ισοκρατία*, και τη *δικαιοσύνη* σε μια «δημοκρατία που εφάρμοζε την απόλυτη ισότητα και έδινε στους πολίτες όλες τις εξουσίες»,[5] και όπου ο καθένας ξεχωριστά «εκπαιδευόταν να κατανοεί, να αποφασίζει και να αισθάνεται κυρίαρχος του εαυτού του»![6]

Το διακύβευμα της αθηναϊκής δημοκρατίας όριζε την προσαρμογή της πολιτικής ισότητας σε μια άνιση κοινωνία. Όπου η *αρχή της πλειοψηφίας* εφαρμοζόταν, οι «φωνές που ακούγονταν είχαν ίση αξία»,[7] θα πει η Claude Mossé. Και αυτό υπήρξε το μεγάλο στοίχημα με το οποίο αναμετρήθηκε η ανακάλυψη των Αθηναίων.

Το φαινόμενο της «λαϊκής τύφλωσης» είναι τόσο παλιό, όσο και η δημοκρατία μας. Από νωρίς οι αριστοκράτες της αρχαίας Αθήνας αισθάνονταν μια έντονη ηθική αποστροφή προς τον δήμο, ο οποίος, κατά την κρίση τους, ασκούσε εξουσίες μη έχοντας παράδοση και εκπαίδευση. Οι ευγενείς αυτοπροσδιορίζονται σε πολλά κείμενα ως «ἄριστοι» ή «καλοί ἄνθρωποι» και ο λαός αντιπροσωπεύει τους «κακούς» και «ἀμαθεῖς». Στον *Βίον τοῦ Σόλωνος*, ο Ανάχαρσης εντυπωσιασμένος παρατηρεί: «ὅτι μεταξύ τῶν Ἑλλήνων ὁμιλοῦν μέν οἱ σοφοί, ἀποφασίζουν ὅμως οἱ ἀμαθεῖς» (*Σόλων* 5). Στην *Ἀθηναίων Πολιτεία*, ο Αριστοτέλης ενίσταται για το δικαίωμα του παρρησιάζεσθαι προς όλους, μια και η ευθύνη αυτή θα έπρεπε να ανήκει στους ικανότερους, αφού «στον λαό ὑπάρχει πολλή ἀμάθεια καί ἀπειθαρχία καί κακία» (*Ἀθηναίων Πολιτεία* 1.5), εξαιτίας της φτώχειας που τον κατατρέχει και τον εξωθεί στις κακές πράξεις.

Η αριστοκρατία, όταν αποκτά ξαφνικά συνέταιρο στη διαχείριση της εξουσίας, θεωρεί πως η νωπή αρχή της *λαϊκής κυριαρχίας* αντιβαίνει στις χρηστές συνήθειες της πολιτείας της. Απέναντι στο «νέο», ο λαός λοιδορείται για την *ἀμάθεια* του και ο φόβος για το πρωτόγνωρο επιτείνεται. Όσο η δημοκρατία ενηλικιώνεται και *οι μεσαίες τάξεις εξισώνονται με τους ευπατρίδες*,[8] ο λαός, εκτός από «αμόρφωτος», θεωρείται και «ανίκανος». Και επειδή «μόνο η Αθήνα θα μπορούσε να θρέψει έναν τέτοιον άνθρωπο και να τον διδάξει να βλέπει … λάθη ή να νιώθει … ιδανικά»,[9] ο Ευριπίδης στις *Ικέτιδες* σε μια σύγκριση δημοκρατίας και τυραννίδας, δια στόματος αγγελιοφόρου, θα αναρωτηθεί:

> *ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθεύων λόγους ὀρθῶς δύναιτ᾽ ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν; ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ᾽ ἀνὴρ πένης, εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοίν᾽ ἀποβλέπειν*. «Ἄλλωστε, πῶς θά μποροῦσε ὁ λαός νά κυβερνᾶ σωστά τό κράτος, ἀφού δέν μπορεῖ νά κρίνει σωστά ὅσα ἀκούει; Ὁ καιρός βέβαια μᾶς δίνει σωστή μάθηση καί ὄχι ἡ βιασύνη. Καί ἕνας φτωχός γεωργός, ἀκόμη κι ἄν δέν τοῦ ἔλειψε ἡ μόρφωση, μέ τίς δουλειές πού ἔχει δέν θά μποροῦσε νά ἀσχοληθεί μέ τίς δημόσιες υποθέσεις».[10]

---

[5] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, σ. 6.
[6] De Romilly, J., *Γιατί η Ελλάδα*, σ. 106.
[7] Mossé, C., 2015, *Μικρή Ιστορία της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και η πρόσληψή της στους αιώνες*, σ. 31.
[8] Σημ: Οι ερμηνείες που προσδιορίζουν την σημασία της *αθηναϊκής ισονομίας* είναι διευρυμένες: «πολιτική ισότητα διά του νόμου», ή «ίση απονομή του νόμου», «ισότητα προ του νόμου», «ίση διανομή», «ίση εξουσία, ίσοδυναμία», «εξίσωση των μεσαίων τάξεων με τους ευπατρίδεις». Βλ. περαιτέρω στο: Σακελλαρίου, Μ., 2012[6], *Η αθηναϊκή Δημοκρατία*, σ. 324.
[9] Murray, G., 1913, *Ο Ευριπίδης και η εποχή του*, σ. 9.
[10] Ευριπίδης, *Ικέτιδες* 417-422. Μετάφραση: Ρούσσος (1992).

Το 424 π. Χ. ο Αριστοφάνης στους *Ιππής* θα αποδομήσει τον βυρσοδέψη Κλέωνα, ηγέτη του δήμου, στο πρόσωπο ενός αλλαντοποιού και θα διακωμωδήσει για το πολιτικό του αισθητήριο τον «τεμπέλη, ἀργόστροφο και ἀνέμελο»[11] αθηναϊκό λαό:

> ΑΛΛ. Γιά πές μου, καί πῶς ἐγώ, πού εἶμαι ἀλλαντοπώλης, θά γίνω σεβαστός ἄνθρωπος;
> ΔΗΜ. Μά γι' αὐτόν ἀκριβώς τόν λόγο γίνεσαι σπουδαῖος, διότι εἶσαι ἀσήμαντος καί πρόστυχος καί θρασύς.
> ΑΛΛ. Δέν θεωρῶ ἄξιο τόν έαυτό μου νά πάρω μεγάλη ἐξουσία.
> ΔΗΜ. Ἀλίμονο, γιά ποιόν λόγο δέν θεωρεῖς ἄξιο τόν έαυτό σου; Μοῦ φαίνεται πώς ἀναγνωρίζεις στόν έαυτό σου κάτι καλό. Μήπως τυχόν κατάγεσαι ἀπό εὐγενικούς καί τίμιους ἀνθρώπους;
> ΑΛΛ. Ὄχι, μά τούς θεούς, μονάχα ἀπό τιποτένιους.
> ΔΗΜ. Καλότυχε, τύχη πού τήν ἔχεις· πόσο καλά εἶσαι φτειασμένος γιά τίς δημόσιες ὑποθέσεις!
> ΑΛΛ. Μά, εὐλογημένε, δέν ἔχω τήν παραμικρή μόρφωση. Κάτι γραμματάκια μόνο ξέρω και αὐτά, βέβαια, κουτσά – στραβά. Γιατί ή κυβέρνηση, βέβαια δέν εἶναι δουλειά οὔτε μορφωμένου οὔτε ἔντιμου καί ἐνάρετου ἀνθρώπου, ἀλλά ἀμόρφωτου (ἀμαθή) καί ἀχρείου».[12]

Είναι αλήθεια, ότι οι Αθηναίοι έκρυβαν έναν φλογερό «έρωτα» για την Αθήνα και αυτή τη φιλοτιμία των συμπατριωτών του επιθυμεί ο «ολύμπιος» Περικλής να αφυπνίσει στον *Επιτάφιο* λόγο, όταν τους καλεί να «θαυμάζουν κάθε μέρα στην πράξη τη δύναμή της και να την αγαπούν με ερωτικό πάθος».[13] Τι συμβαίνει όμως όταν ο δημαγωγός – εραστής κακομεταχειρίζεται «σαν ερωμένο αφελή και ανυπεράσπιστο τον *δήμο*-ερωμένο»;[14]

Μετά τον θάνατο του Αλκμεωνίδη πολιτικού τα πολιτικά ήθη της αρχαίας Αθήνας άλλαξαν ριζικά. Ο βυρσοδέψης Κλέων, ο λυχνοποιός Υπέρβολος και ο οργανοποιός Κλεοφών, που τον διαδέχθηκαν, ενστερνίστηκαν νέους ρητορικούς κώδικες και με την πολιτική τους συμπεριφορά ακύρωσαν κάθε κοινωνική απόσταση που τους χώριζε από τον λαό, αφού, κατά τον Θουκυδίδη, «[…]αὐτοί πού ἦλθαν ἔπειτα στά πράγματα ἦσαν μάλλον ἴσης αξίας καί ὀρέγονταν καθένας γιά τόν έαυτό του νά γίνουν πρῶτοι, φθάνοντας στό σημεῖο νά περάσει ὁ ἔλεγχος τῶν πραγμάτων στίς διαθέσεις τοῦ δήμου».[15]

Είναι η εποχή που η βιοτεχνία και το εμπόριο ανθούν, αλλάζοντας την παραδοσιακή φυσιογνωμία της αθηναϊκής οικονομίας και την αγροτική σύνθεση στο σώμα των πολιτών στην Πνύκα. Πλέον οι αριστοκρατικές ελίτ έχουν απολέσει την πολιτική τους επιρροή και το κριτήριο της ευγενούς καταγωγής για τη διεκδίκηση αξιωμάτων παύει να ισχύει.

Μπορεί «τη νίκη στη Σαλαμίνα [να] την πέτυχε μια δημοκρατία ολοκαίνουρια, κι άνθρωποι βαθιά ποτισμένοι με την ευλαβική κι άκρως ενάρετη διδασκαλία του Σόλωνα»,[16] αλλά στα μέσα του 5ου αιώνα π. Χ. η αθηναϊκή δημοκρατία κλυδωνιζόταν στη βάσανο μιας αιματηρής διαμάχης, μεταξύ των Ελλήνων, που κράτησε για περισσότερο από ένα τέταρτο του αιώνα και κατέστρεψε το γόητρο μιας ηγεμονίας. Στον βωμό των φιλοδοξιών και του προσωπικού συμφέροντος, θυσιάσθηκε ο σεβασμός προς τους νόμους, εφόσον σε καθεστώς λαϊκής αυθαιρεσίας «ο λαός δεν έχει ανάγκη να νοιάζεται πια για τον νόμο, δεν θέλει να δεσμεύεται απ' αυτόν»,[17] γράφει η Romilly. Ας

---

[11] Dover, *Η κωμωδία του Αριστοφάνη*, σ. 141.
[12] Αριστοφάνης, *Ιππής* 178-193. Μετάφραση: Φίλιππας (1963).
[13] Θουκ. Β, 43.1.
[14] Azoulay, *Περικλής – Η Αθηναϊκή Δημοκρατία υπό τη δοκιμασία του μεγάλου ανδρός*, σ. 167
[15] Θουκ. Β, 65.5 & 10.
[16] De Romilly, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, σ. 12.
[17] De Romilly, J., *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της Ελευθερίας*, σ. 17.

συνυπολογίσουμε, επίσης, τη συμφορά του λοιμού και τη μάστιγα του εμφυλίου πολέμου το 411 π. Χ. και το 404 π. Χ. Η ηθική κρίση της πόλης δε επιδεινώθηκε και από τη διδασκαλία των σοφιστών, αν και η Γαλλίδα ακαδημαϊκός, διατηρώντας τις επιφυλάξεις της, θα σημειώσει τα εξής:

> *διόγκωσαν πολύ τόσο την ευθύνη των σοφιστών […] όσο και τον άσχετο με την ηθική χαρακτήρα της φιλοσοφικής διδασκαλίας τους. Αλλά κατά το μέτρο που δίδασκαν πώς να συζητά κάποιος για όλα, πώς να τεκμηριώνει τα υπέρ και τα κατά, πώς να υπερασπίζεται τις πιο δύσκολες υποθέσεις, είναι προφανές ότι έδωσαν όπλα στην ανηθικότητα της εποχής τους.*[18]

Οι Αθηναίοι, προς το τέλος του 5ου αιώνα π. Χ., αισθανόμενοι τη «νοσταλγική θλίψη για τον απόντα»[19] Περικλή, θα ανακαλύψουν την τραγική εμπειρία της δημαγωγίας και ο δημαγωγός θα καταστεί ένα πρόσωπο «πανταχού παρών» στη δημόσια ζωή της πόλης τους. Και εκεί που ο Αισχύλος αναφέρεται στον λαό ή τον δήμο, ο Ευριπίδης θα μιλήσει για το πλήθος ή τον όχλο.[20] Έτσι, στις ευριπίδειες *Ικέτιδες* αναδεικνύεται ο δημαγωγός που παρασύρει τον λαό «για το δικό του κέρδος μια προς τα ’δώ και μια προς τα ’κεί» και όταν γίνεται «πρόσκαιρα γλυκομίλητος και ευχάριστος αμέσως μετά τον ζημιώνει», αφού «με καινούργιους δόλους τον παραπλανά για τα προηγούμενα λάθη και ξεφεύγει την τιμωρία» (412 κ.έ.). Στην *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* ο Μενέλαος θα κατηγορήσει τον αδελφό του για υπέρμετρη φιλοδοξία, σκιαγραφώντας «την εικόνα ενός υποψηφίου πολιτικού στις εκλογές του 5ου αιώνα π. Χ. παρά το ανάστημα ενός επικού βασιλέα»[21]:

> *οἶσθ᾽, ὅτ᾽ ἐσπούδαζες ἄρχειν Δαναΐδαις πρὸς Ἴλιον,/ τῷ δοκεῖν μὲν οὐχὶ χρήζων, τῷ δὲ βούλεσθαι θέλων,/ ὡς ταπεινὸς ἦσθα, πάσης δεξιᾶς προσθιγγάνων/ καὶ θύρας ἔχων ἀκλήστους τῷ θέλοντι δημοτῶν/ καὶ διδοὺς πρόσρησιν ἑξῆς πᾶσι—κεἰ μή τις θέλοι—/τοῖς τρόποις ζητῶν πρίασθαι τὸ φιλότιμον ἐκ μέσου;/ κἄτ᾽, ἐπεὶ κατέσχες ἀρχάς, μεταβαλὼν ἄλλους τρόπους/ τοῖς φίλοισιν οὐκέτ᾽ ἦσθα τοῖς πρὶν ὡς πρόσθεν φίλος,/ δυσπρόσιτος ἔσω τε κλήθρων σπάνιος*. «Όταν πάσκιζες να γίνεις ο στρατάρχης της τρωικής εκστρατείας— κι ας καμωνόσουν τάχα πως δεν το ’θελες — ξέρεις πως ταπεινωνόσουν. Έκανες, όπου έβρισκες, χειραψίες, η πόρτα σου ήταν στους πολίτες διάπλατη, κι όλους, είτε θέλαν ή όχι, τους χαιρέταες στη σειρά, με τους τρόπους σου ζητώντας να κερδίσεις την αρχή. Σαν την πήρες, τότε αμέσως άλλαξες τους τρόπους σου. Φίλος, όπως πριν, δεν ήσουν πια στους φίλους. Κλείστηκες. Σπάνια, δύσκολα σε βλέπαν…».[22]

Στην *Εκάβη,* η ομώνυμη ηρωίδα, στα παράπονά της για τα δεινά των σκλάβων, που προκλήθηκαν από την ανθρώπινη απληστία, θα αναφωνήσει:

> *φεῦ./ οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ᾽ ἐλεύθερος:/ ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης,/ ἢ πλῆθος αὐτὸν πόλεος ἢ νόμων γραφαὶ/ εἴργουσι χρῆσθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις./ ἐπεὶ δὲ ταρβεῖς τῷ τ᾽ ὄχλῳ πλέον νέμεις,/ ἐγώ σε θήσω τοῦδ᾽ ἐλεύθερον φόβου*. «Αχ! θνητός δεν είναι λεύτερος κανένας. Η τύχη ή τα λεφτά τον έχουν σκλάβο, του νόμου οι προσταγές τον εμποδίζουν ή ο λαός να κάνει αυτό που θέλει. Μια και φοβάσαι και τιμάς τον όχλο, θα σε λυτρώσω από τον φόβο τούτο. Ό,τι κακό για τον φονιά του γιου μου μηχανευτώ, θα το γνωρίσεις μόνο, και δε θα με συντρέξεις…».[23]

---

[18] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής* Δημοκρατίας, σ. 138.
[19] Vernant, J., P., *Figures, idoles,masques*, σ. 40.
[20] De Romilly, J., *Η Ελληνική τραγωδία στο πέρασμα του χρόνου*, σ. 25.
[21] De Romilly, J., *ό.π.*, σ. 26.
[22] Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* 337-345. Μετάφραση: Σταύρου (2012).
[23] Ευριπίδης, *Εκάβη* 864 – 871. Μετάφραση: Ρούσσος (1994).

Και τη στιγμή που ο Οδυσσέας[24] έρχεται να παραλάβει την Πολυξένη για να τη θυσιάσουν οι Αχαιοί, θα συμπληρώσει: «Αχάριστοι όλοι εσείς που αποζητάτε να σας τιμά ο λαός στις ρητορείες...» (252–253). Ενώ στον *Ορέστη* ο δημαγωγός «που 'χε γλώσσα ακράτητη και δύναμη και θράσος […] που σε φωνές μεγάλες στηριζόταν και στην αυθάδεια της αμάθειας που κάποτε σε κίνδυνο μεγάλο θα τους έριχνε» (902–906), είναι ο λυροποιός Κλεοφών· γνωστός για την αντίθεσή του στην ειρήνη του 410 π. Χ., ο οποίος, κατά τον Αριστοτέλη, εμφανίσθηκε στη συνέλευση μεθυσμένος και με πανοπλία.[25]

Στην τελευταία φάση του Πελοποννησιακού Πολέμου αφικνείται μια καινούργια εκδοχή δημαγωγού «ο δημαγωγός που συμμαχεί με τη λαϊκή βία και την ενθαρρύνει».[26] Ας στοχασθούμε εδώ πώς ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον τρομαγμένο Νικία από τις αντιδράσεις των Αθηναίων σε συνέλευση στην Πνύκα, κατά την προετοιμασία της εκστρατείας στη Σικελία (Ζ, 14, 4), όταν απεγνωσμένα προσπαθούσε να τη ματαιώσει. Ή τον Πλάτωνα που παρομοιάζει το πλήθος με ένα μεγαλόσωμο και δυνατό ζώο, το οποίο για να πλησιάσει κάποιος υποχρεούται να έχει μελετήσει «προσεκτικά τα ένστικτα και τις ορέξεις ενός μεγάλου και δυνατού και καλοτρεφούμενου ζώου και να 'ξερε πότε και πώς να το πλησιάζει, πότε κι από τί αγριεύει ή μερώνει, ποιες φωνές συνηθίζει να βγάζει σε τούτη ή την άλλη περίσταση».[27]

Τον 4ο αιώνα π. Χ. η πατριωτική έξαρση έχει υποχωρήσει, οι μισθοφόροι εντάχθηκαν στο στρατιωτικό δυναμικό της Αθήνας, θεσπίσθηκαν αντιμισθία για τη συμμετοχή στις συνελεύσεις και επιδόματα για τη συμμετοχή των φτωχών στις γιορτές. Τώρα η Ειρήνη γίνεται πιο προσοδοφόρα από τον πόλεμο. Είναι ο καιρός που οι Αθηναίοι επέλεξαν την απραξία και ο Δημοσθένης, λαμβάνοντας τη σκυτάλη από τους μάρτυρες του τέλους του 5ου αιώνα π. Χ. —Ευριπίδη, Αριστοφάνη, Θουκυδίδη— στιλιτεύει τη λαϊκή ελαφρότητα και αδιαφορία:

> *ὑμεῖς δ᾽ ὁ δῆμος, ἐκνενευρισμένοι καὶ περιῃρημένοι χρήματα, συμμάχους, ἐν ὑπηρέτου καὶ προσθήκης μέρει γεγένησθε, ἀγαπῶντες ἐὰν μεταδιδῶσι θεωρικῶν ὑμῖν ἢ Βοηδρόμια πέμψωσιν οὗτοι, καὶ τὸ πάντων ἀνδρειότατον, τῶν ὑμετέρων αὐτῶν χάριν προσοφείλετε. οἱ δ᾽ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει καθείρξαντες ὑμᾶς ἐπάγουσ᾽ ἐπὶ ταῦτα καὶ τιθασεύουσι χειροήθεις αὑτοῖς ποιοῦντες.* «[…] ενώ εσείς ο λαός, έχοντας χάσει τη δύναμή σας και απογυμνωμένοι από χρήματα και σύμμαχους έχετε καταντήσει υπηρέτες, άνθρωποι της προσκολλήσεως, ευχαριστημένοι αν σας μοιράζουν αυτοί θεωρικά ή διοργανώνουν πομπή βοηθοδρομίων, και το πιο 'αξιοπρεπές' από όλα, τούς χρωστάτε από πάνω και χάρη για πράγματα που είναι δικά σας. Αυτοί, όμως, αφού σας εγκλώβισαν στην ίδια σας την πόλη, σας σέρνουν σ' αυτά τα θεάματα και σας τιθασεύουν κάνοντάς σας του χεριού τους».[28]

Για την Romilly, η επιτακτική ευχαρίστηση του λαού της Αθήνας κατέληξε στην ήττα της πόλης από τη Σπάρτη και η ειρηνιστική της ευχαρίστηση στην ήττα από τη Μακεδονία.[29]

---

[24] Ο ευριπίδειος Οδυσσέας είναι εικόνα – σύμβολο της δημαγωγίας, αφού είναι μέρος της «φάρας που επιδιώκει μόνο να κολακεύει, να μηχανορραφεί, να εξαπατά». Βλ. περαιτέρω: De Romilly, J., 2006, *Η έξαρση της δημοκρατίας στην Αρχαία Αθήνα*, σ. 37.

[25] Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 28, 4.

[26] De Romilly, J., *Η Ελληνική τραγωδία στο πέρασμα του χρόνου*, σσ. 30-31.

[27] Πλάτων, *Πολιτεία* VI, 493 a-b. Μετάφραση: Γρυπάρης (2015): *οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρὴ καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ, καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρᾳότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ᾽ οἷς ἑκάστας εἴωθεν φθέγγεσθαι, καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει.*

[28] Δημοσθένης, *Ὀλυνθιακός* III, 31. Μετάφραση: Γιαγκόπουλος & Αραποπούλου (1998).

[29] De Romilly, J., *Η Ελληνική τραγωδία στο πέρασμα του χρόνου*, σσ. 122-123.

Μαζί όμως με τη δημαγωγία προέκυψαν και άλλα κακά· το φαινόμενο της «ψυχολογίας του όχλου» και η συμπεριφορά των λαϊκών παθών. Ένας λαός, που από τη φύση του θεωρείται αμαθής ή ιδιότροπος, είναι και αδύναμος να διαχειρισθεί σοβαρά τη χαλιναγώγηση των παθών του· γίνεται έρμαιο των δημαγωγικών τακτικισμών της κάθε πολιτικής συγκυρίας και ευάλωτος στη «ψυχολογία του όχλου». Και όταν συμβαίνει, «η έξαψη της πλειοψηφίας παραλύει ή παρασύρει και τους πιο λογικούς».[30] Στις πολυπληθείς συναθροίσεις της Εκκλησίας φυσικό και επόμενο το πλήθος στην Πνύκα να μεταμορφώνεται σε «αχαλίνωτο» και να παρασύρεται από τυφλά ένστικτα και παρορμήσεις της στιγμής. Γι' αυτό και «σ' ἕνα ἀναρίθμητο στράτευμα ὁ ἀχαλίνωτος ὄχλος καί ἡ ἀπειθαρχία (*ἀναρχία*) τῶν ναυτῶν εἶναι χειρότερα ἀπό τή φωτιά, καί κακός θεωρεῖται ὅποιος δέν κάνει τό κακό».[31] Εξού και ο Μενέλαος θα ισχυριστεί ότι:

> *ὅταν γὰρ ἡβᾷ δῆμος εἰς ὀργὴν πεσών,/ ὅμοιον ὥστε πῦρ κατασβέσαι λάβρον:/ εἰ δ' ἡσύχως τις αὐτὸν ἐντείνοντι μὲν/ χαλῶν ὑπείκοι καιρὸν εὐλαβούμενος,/ ἴσως ἂν ἐκπνεύσειεν: ἢν δ' ἀνῇ πνοάς,/ τύχοις ἂν αὐτοῦ ῥᾳδίως ὅσον θέλεις./ ἔνεστι δ' οἶκτος, ἔνι δὲ καὶ θυμὸς μέγας,/ καραδοκοῦντι κτῆμα τιμιώτατον.* « Όταν ο λαός (*δήμος*), αφού οργιστεί, συμπεριφέρεται παράφορα, μοιάζει με το να προσπαθείς να σβήσεις ορμητική φωτιά. Αν όμως κάποιος ήσυχα υποχωρήσει με αυτοσυγκράτηση περιμένοντας την κατάλληλη ευκαιρία, ίσως μπορεί να ξεθυμώσει. Και όταν ξεθυμάνει η οργή του, μπορείς εύκολα να πετύχεις ό,τι θέλεις. Γιατί διαθέτει ευσπλαχνία, μα και μεγάλη δύναμη, το πιο πολύτιμο πράγμα γι' αυτόν που περιμένει».[32]

Το 413 π. Χ. οι Αθηναίοι, τη στιγμή που πληροφορήθηκαν την είδηση της ήττας τους στη Σικελία, χρειάσθηκε χρόνο για να συνειδητοποιήσουν το μέγεθος της καταστροφής και όταν αντιλήφθησαν την έκτασή της, «[…] τά ἔβαλαν μέ τούς ρήτορες πού τούς εἶχαν ἐξωθήσει στήν ἐκστρατεία—σαν νά μήν τήν εἶχαν ψηφίσει οἱ ἴδιοι—καταφέρονταν ἐπίσης ἐναντίον τῶν χρησμολόγων καί τῶν μάντεων καί ὅλων ὅσοι μέ τίς προφητεῖες τους τούς εἶχαν κάνει τότε νά ἐλπίσουν…»,[33] αποποιούμενοι κάθε πολιτική ευθύνη για ένα τόσο σημαντικό θέμα χάραξης στρατηγικής και ηγεσίας. Λίγο καιρό πριν ήταν εκείνοι που είχαν αποφασίσει την υλοποίηση της εκστρατείας, αφού

> *καὶ ἔρως ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι: τοῖς μὲν γὰρ πρεσβυτέροις ὡς ἢ καταστρεψομένοις ἐφ' ἃ ἔπλεον ἢ οὐδὲν ἂν σφαλεῖσαν μεγάλην δύναμιν, τοῖς δ' ἐν τῇ ἡλικίᾳ τῆς τε ἀπούσης πόθῳ ὄψεως καὶ θεωρίας, καὶ εὐέλπιδες ὄντες σωθήσεσθαι: ὁ δὲ πολὺς ὅμιλος καὶ στρατιώτης ἔν τε τῷ παρόντι ἀργύριον οἴσειν καὶ προσκτήσεσθαι δύναμιν ὅθεν ἀίδιον μισθοφορὰν ὑπάρξειν.* «ἐπιθυμία σφοδρή τούς ἔπιασε ὅλους ἀνεξαιρέτως· τούς κάπως ἡλικιωμένους ἐπειδή φαντάζονταν ὅτι θά κατακτοῦσαν τούς τόπους ἐναντίον τῶν ὁποίων ἔπλεαν ἢ πάντως ὅτι μιά τόσο μεγάλη δύναμη δέν θά διέτρεχε κανένα κίνδυνο νά καταστραφεῖ, οἱ νεότεροι πάλι λαχταρούσαν να δοῦν καί νά γνωρίσουν μακρινούς τόπους, γεμάτοι ἐλπίδες ὅτι θά ἐπιζήσουν. Ὁ πολύς κόσμος, συμπεριλαμβανομένων καί ἐκείνων πού συμμετεῖχαν στήν ἐκστρατεία, πίστευε ὅτι καί τώρα ἀμέσως θά ἔπαιρνε μισθό καί ἡ πόλη θά ἀποκτούσε πρόσθετη δύναμη, ἀπ' ὅπου μετά θά εἶχαν μόνιμη μισθοδοσία».[34]

---

[30] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατία*, σ. 53.
[31] Ευριπίδης, *Εκάβη* 606-609.
[32] Ευριπίδης, *Ορέστης* 697-703. Μετάφραση: Τερζάκης (1971).
[33] Θουκυδίδης, *Ιστορία*, Θ, 1, 1. Μετάφραση: Σκουτερόπουλος (2014[6]).
[34] *Ο.π.*, Ζ, 24, 3.

Το φαινόμενο, που το σύνολο συνετών ανθρώπων μεταμορφώνεται σε παράλογο και τυφλό πλήθος, αναβιώνει σε όλες τις εποχές και είναι διαχρονικό. Η περίπτωση της αρχαίας Αθήνας συνιστά ένα μέγιστο δίδαγμα για τις σύγχρονες δημοκρατίες. Οι Αθηναίοι εξαργύρωσαν την επιταγή του λαϊκού πάθους, που τους κυρίευσε στο απόγειο των επιτευγμάτων τους, όταν οι ίδιοι ευάλωτοι από την ηγεμονική τους φιλοτιμία να «αποβλέπουν σε περισσότερα» έπεσαν θύμα της υπερβολικής τους αυτοπεποίθησης. Μιας αυτοπεποίθησης που ενισχυόταν από τα προνόμια της ηγεμονίας, τις τιμές των συμμαχικών πόλεων και την αναγνώριση της δύναμης τους. Άλλωστε, «ο πόλεμος προσπόριζε μισθό στον στρατιώτη, η ηγεμονία προσπόριζε μισθό στους πολίτες».[35]

Όταν ο λαός της «θορυβούσε» στην Πνύκα, προσπαθούσε να δαμάζει τους ηγέτες του και να τους θέσει υπό τον ασφυκτικό κλοιό του. Αυτή τη «λαϊκή ιδιοτροπία» ο Πλάτων θα την περιγράψει με το πιο χαρακτηριστικό τρόπο, διερωτώμενος:

> *ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ τὸν νέον, τὸ λεγόμενον, τίνα οἴει καρδίαν ἴσχειν; ἢ ποίαν ἂν αὐτῷ παιδείαν ἰδιωτικὴν ἀνθέξειν, ἣν οὐ κατακλυσθεῖσαν ὑπὸ τοῦ τοιούτου ψόγου ἢ ἐπαίνου οἰχήσεσθαι φερομένην κατὰ ῥοῦν ᾗ ἂν οὗτος φέρῃ, καὶ φήσειν τε τὰ αὐτὰ τούτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι, καὶ ἐπιτηδεύσειν ἅπερ ἂν οὗτοι, καὶ ἔσεσθαι τοιοῦτον;* « […] μέσα λοιπόν σ' ένα τέτοιο πανηγύρι, πώς να βαστάξει, που λέει ο λόγος η καρδιά ενός νέου, ή ποια ατομική του εκπαίδευση θα μπορέσει να ανθέξει και να μην την πάρει το ρέμα, κάτω από τέτοια πλημμύρα του ψόγου ή του επαίνου, κι όπου την πάει; Και δεν θα αναγκαστεί κι ο ίδιος να συμμεριστεί τις αντιλήψεις των για τα καλά και τα κακά, να συμμορφωθεί με την όλη τους διαγωγή και στο τέλος να γίνει όμοιος κι απαράλλαχτος μαζί τους;».[36]

Για την Romilly, στο συγκεκριμένο χωρίο […] το πλήθος αντιπροσωπεύει τον κίνδυνο και το ισχυρότερο εμπόδιο για τη χρήση του λογικού γιατί «αν κάποιοι επιθυμούν να διαχωρίσουν τη θέση τους, δεν τολμούν να πιστέψουν σε αξίες διαφορετικές από εκείνες της μάζας, εφόσον έχουν αφομοιωθεί από το σύνολο».[37] Και στον *Γοργία* το ζήτημα αυτό επανέρχεται εκ νέου:

> *ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκεῖνοι:* « [Ἀλλά δέν εἶναι ἄξιοι νά ἐπαινῶνται διά τοῦτο], διότι οὐδόλως ἀπό τούς σημερινούς πολιτικούς διέφερον εἰς τό νά κατευθύνουν τάς ἐπιθυμίας τῶν πολιτῶν καί νά μή ἐπιτρέπουν, πείθοντες τούς πολίτας και ἐξαναγκάζοντες εἰς τούτο, όπόθεν, διά να εἴπω συντόμως, ἔμελλον οἱ πολῖται νά γίνουν καλύτεροι».[38]

Όσο για την ηθική επιρροή που άσκησε ο Ολύμπιος πολιτικός στους συμπολίτες του, ο ιδιότυπος νους της ελληνικής διανόησης σπεύδει να ξεκαθαρίσει ότι: «[…] τους έκανε φυγόπονους, φλύαρους, και φιλάργυρους, αφού αυτός καθιέρωσε για πρώτη φορά την καταβολή μισθού για την άσκηση κάθε δημοσίου καθήκοντος […]».[39]

---

[35] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατία*, σ. 76.
[36] Πλάτων, *Πολιτεία* VI 492c.
[37] De Romilly, J., *ό.π.*, σ. 60.
[38] Πλάτων, *Γοργίας* 517b – c. Μετάφραση: Τζουμελέας (1939).

[39] Πλάτων, *Γοργίας* 515d-516c.

Η αθηναϊκή δημοκρατία υπήρξε το πλέον «εργατικό πολίτευμα»[40] σ' ένα κράτος «[…]τόσο περιορισμένο, που η δημόσια ευτυχία ή δυστυχία αντανακλούσε άμεσα στη ζωή του καθενός».[41] Η ανακάλυψή της υπήρξε ένα «μοναδικό προνόμιο»· η Αθήνα όποια αρχή επινόησε την εφάρμοσε στην πιο ακραία μορφή της. Όταν αναδύθηκαν τα ελαττώματα και οι δυσχέρειες «ξύπνησε αμέσως ένας ενεργητικός συλλογισμός για τα αντίδοτα και τις επανορθώσεις, που συμπλήρωσαν τις πρώτες επιδιώξεις…. με τον οποίο ακόμα τρέφεται η Δύση».[42] Στην αρχή οι δημαγωγοί έφταιγαν για όλα, αφού στη φιλοτιμία τους να απολαμβάνουν την λαϊκή εμπιστοσύνη και αποδοχή χρησιμοποίησαν σε κρίσιμους καιρούς το ψέμα αντί για την αλήθεια. Τόσο ο Ευριπίδης ή ο Θουκυδίδης, όσο και ο Αριστοφάνης τους έθεσαν στο στόχαστρό τους και με αυστηρό τρόπο κατέδειξαν την υπαιτιότητά τους για την παρακμή της πολιτείας τους.

Τον επόμενο αιώνα, η εμπειρία της πλήρους εφαρμογής της δημοκρατικής ισότητας στο σύνολο των πολιτών, κατά το παρελθόν, προκάλεσε πολλαπλές ενστάσεις για το αν ήταν ορθό να απονέμεται σε όλους, αδιακρίτως, αυτό το ισχυρό πλεονέκτημα που επέτρεπε στον άμεσα εκκλησιάζοντα πολίτη να μετέχει τόσο ενεργά στη διαχείριση των δημοσίων υποθέσεών του.

«Μετριάζοντας κάπως τη δημοκρατία, προλαμβάνεις τα κακά και τις καταχρήσεις της», παρατηρεί εύστοχα η Romilly. Ωστόσο, η καταδίκη του Σωκράτη σε θάνατο θα βαρύνει ακόμα περισσότερο το κλίμα. Οι εναλλακτικές θεραπείες, που προτάθηκαν, άλλοτε ήταν ήπιες ή μετριοπαθείς και άλλοτε ριζοσπαστικές ή ενταγμένες στη σφαίρα της ουτοπίας.

Μερικοί από τους δρώντες πολιτικούς επέλεξαν στο «[…] να διεγείρουν… την ευθυκρισία των συμπολιτών τους», όπως οι εκπρόσωποι του λαϊκού κόμματος, που « […] με όλα τα μέσα της ρητορικής τους προσπάθησαν να ενεργοποιήσουν ή να αφυπνίσουν τον λαό».[43] Άλλοι προτίμησαν να εισηγηθούν την «ηθική μεταρρύθμιση», όπως ο Ισοκράτης, ο οποίος εξέφρασε ότι «οι πόλεις δεν κυβερνώνται ορθά με διατάγματα, αλλά με τα ήθη» και «η υπακοή στους νόμους εξαρτάται λιγότερο από τον τρόπο με τον οποίον είναι διατυπωμένοι και περισσότερο από της ηθικές συνήθειες, κληροδοτήματα της παιδείας».[44] Ο Δημοσθένης θα επιφυλάξει για τον εαυτό του τον ρόλο του παιδαγωγού στον λαό.

Ο Πλάτων προβληματίζεται για το αν ο *δήμος* είναι ικανός να κατακτήσει τη γνώση του αγαθού και του δίκαιου, εφόσον οι πολίτες:

> *[…] συγκαθεζόμενοι ἀθρόοι πολλοὶ εἰς ἐκκλησίας ἢ εἰς δικαστήρια ἢ θέατρα ἢ στρατόπεδα ἤ τινα ἄλλον κοινὸν πλήθους σύλλογον σὺν πολλῷ θορύβῳ τὰ μὲν ψέγωσι τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων, τὰ δὲ ἐπαινῶσιν, ὑπερβαλλόντως ἑκάτερα, καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες […].* «Συμμετέχουν ως συνωστισμένο πλήθος στις πολιτικές συνελεύσεις, στα δικαστήρια, στα θέατρα, στα στρατόπεδα ή σε κάποια άλλη δημόσια συγκέντρωση και αποδοκιμάζουν με δυνατές κραυγές, λόγια και πράξεις, υπερβάλλοντας εξίσου στα γιουχαΐσματα και στα χειροκροτήματά τους […]».[45]

---

[40] De Coulanges, F., *Η Αρχαία Πόλη*, σ. 475.
[40] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, σ. 47.
[41] De Romilly, J., *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, σ. 144.
[42] De Romilly, J., *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της Ελευθερίας*, σ. 14.
[43] De Romilly, J., *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατία*, σ. 86.
[44] De Romilly, J., *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της Ελευθερίας*, σ. 146.
[45] *Πολιτεία* VI 492b-c.

Ο Αριστοτέλης, διακρίνοντας τη δικαιοσύνη σε δημοκρατική και ολιγαρχική, υποστηρίζει πως «η δικαιοσύνη φαίνεται ότι είναι ισότητα· και είναι, όχι όμως για όλους αλλά μόνο για τους ίσους· και η ανισότητα επίσης, φαίνεται δίκαιη· και βέβαια είναι, όχι όμως για όλους, αλλά για τα άνισα άτομα. Οι άνθρωποι όμως, παραλείπουν αυτό το *για ποιους* και βγάζουν λανθασμένα συμπεράσματα» (*Πολιτικά* III 128a 11 κ.ε.).

Τα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας είναι βαθιά διαποτισμένα από πίστη και ελπίδα για το μεγαλείο του ανθρώπου. Η Αθήνα σ' έναν αιώνα πέτυχε ό,τι πιο λαμπρό έχει να επιδείξει ο ανθρώπινος πολιτισμός. Άλλωστε το μεγαλείο του ανθρώπου βρίσκεται «στην εξύψωσή του πάνω από τη φύση του» και στην Αθήνα «τόσο οι ηγέτες όσο και ο λαός ανά πάσα στιγμή έπρεπε να κυριαρχούν στη φύση αυτή και να την ξεπερνούν». [46]

Σήμερα το φαινόμενο της «λαϊκής τύφλωσης» είναι σε έξαρση περισσότερο από ποτέ. Η εμπειρία της αρχαίας Αθήνας δύναται να μας προφυλάξει από τους κινδύνους και τις περιπέτειες που εμφανίζονται, όταν μια δημοκρατία παραδίνεται στο έλεος της δημαγωγίας, των αθέμιτων συμφερόντων, της άκριτης πολιτικής φιλοδοξίας και των παθών του όχλου. Είναι αλήθεια ότι όσα μέτρα κι αν ληφθούν, δεν θα είμαστε ποτέ προστατευμένοι αρκετά. Ο λαός από τη φύση του αρέσκεται σε λεκτικά σχήματα, που τονώνουν τη φιλαυτία και τις προσδοκίες του!

Το καθεστώς της παγκοσμιοποίησης που ζούμε γεννά ισχυρές προκλήσεις, οι οποίες δοκιμάζουν εθνικές συνειδήσεις και αντοχές πολιτικών συστημάτων. Η Ευρώπη κυριαρχείται από το χρήμα, τα συμφέροντα των επιχειρήσεων και τις υλικές επιδιώξεις. Η εξέλιξή της σε «ένωση οικονομική και νομισματική» διαψεύδει τον οραματισμό των ιδρυτών της που απέβλεπαν σε μια μεγάλη «πολιτική και πολιτισμική οικογένεια» με «κοινή συνείδηση» και «κοινές ανθρωπιστικές αξίες». Η υποταγή στους νόμους της αγοράς και των χρηματιστηρίων δεν συνιστά την υλοποίηση της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης και των αρχών της· ανοίγει τους ασκούς του Αιόλου για περαιτέρω κλυδωνισμούς και αποτυχίες.

Φυσικά, η εξάπλωση της οικονομικής και κοινωνικής κρίσης, σε κάποια από τα μέλη-κράτη της, εμποδίζει συχνά την ευδοκίμηση της νηφαλιότητας και της ορθοβουλίας. Από την άλλη, ο εκλογικός ανταγωνισμός και η αντιπαλότητα των κομματικών σχηματισμών ευνοούν τον κίνδυνο της παραβατικότητας και της πολιτικής αναρχίας. Ο στόχος της πλήρους συμμετοχής των πολιτών στα κοινά παραμένει ζητούμενο και αντιτάσσεται στις εκσυγχρονισμένες μορφές δημαγωγίας. Ο πολίτης δεν ελέγχει πραγματικά τη βούληση και τις παρορμήσεις του! Έχει δίκιο η Romilly, όταν εκφράζει την άποψη, πως «οι νόμοι, τους οποίους μάς αρέσει να πολλαπλασιάζουμε, δεν κάνουν άλλο από το να εκφράζουν τις αξίες που θέλουμε να επιβάλουμε και που δεν είναι αρκετά σταθερές για να τις αφήσουμε να αναπτυχθούν αυθόρμητα».[47] Επιπλέον, αυτοί οι νόμοι αλλάζουν ανάλογα με τα συμφέροντα και τις σκοπιμότητες των ιθυνόντων τάξεων και δεν είναι βέβαιο πόσο συχνά λειτουργούν ως ισχυρό όπλο προστασίας των αδυνάτων έναντι των ισχυρών.

Στο σύγχρονο παρόν τα άτομα φαίνεται να αποστρέφονται την πολιτική· δεν συμμετέχουν στις ψηφοφορίες και απέχουν από διάφορες διαδικασίες, που απαιτούν πιο διευρυμένα σχήματα συλλογικότητας. Η πολιτική παραμένει μάλλον επαγγελματική υπόθεση και οι προσωπικές φιλοδοξίες φαίνεται να κυριεύουν τις πολιτικές αποφάσεις, περιθωριοποιώντας το αίσθημα της

[46] De Romilly, J., *Το ανθρώπινο μεγαλείο στον αιώνα του Περικλή*, σ. 52-53.
[47] De Romilly, J., *Πόσο επίκαιρη είναι η αθηναϊκή Δημοκρατία σήμερα; Συνομιλίες με τον Fabrice Amedeo*, σ. 36.

συλλογικότητας και την ευθύνη. Η βία εκδηλώνεται σε πολλές μορφές και πεδία. Το πλήθος εκτονώνει τα πάθη του προσωρινά και συσσωρεύει την οργή του για το μέλλον. Μια απογοήτευση και ένα αίσθημα δισταγμού για τα κοινά επισκιάζουν την καθημερινότητά του.

Ο δημαγωγός του 21ου αιώνα έχει πρόσωπο· χειραγωγεί το «πελατειακό» του κοινό, επιστρατεύοντας το ψεύδος, την προπαγάνδα, τις υποσχέσεις, την παραπληροφόρηση και, αν χρειασθεί, την τακτική της σπίλωσης των υπολήψεων των πολιτικών του αντιπάλων. Ο σκοπός αγιάζει τα «μέσα» για να ικανοποιηθούν οι ψηφοθηρικές του απαιτήσεις. Ο ρόλος των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας, για τον τρόπο που παρουσιάζουν την πολιτική επικαιρότητα και στο πώς κρίνουν οι πολίτες, ρίχνει λάδι στη φωτιά.

Η δημοκρατία απαιτεί μια συγκεκριμένη εκπαίδευση από τους λαούς της· «ο άνθρωπος θα πρέπει να νιώθει πρώτα απ' όλα πολίτης, λίγο υπεύθυνος, που θα επιθυμεί όχι μόνο το δικό του συμφέρον απέναντι σε άλλα συμφέροντα, αλλά θα πλησιάζει, όσο το δυνατόν περισσότερο, σε αυτό το κοινό καλό που είναι η πεμπτουσία της πολιτειακής συνείδησης», αναφέρει η γαλλίδα ακαδημαϊκός.

Σε ένα τέτοιο ρευστό πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο, οι Ευρωπαίοι για να ατενίσουν το μέλλον με αισιοδοξία θα πρέπει «να αναζητήσουν έναν νέο *ουμανισμό*, ανεκτικό στην πολυπολιτισμικότητα και προσαρμοσμένο στα νέα δεδομένα, να φτιάξουν την Ευρώπη των πολιτών, των θεσμών, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».[48] Το αντίδοτο απέναντι στο φαινόμενο της λαϊκής τύφλωση είναι η παιδεία· αν τα κράτη και οι κυβερνήσεις τους επενδύσουν στην εκπαίδευση και η εκπαίδευση στραφεί περισσότερο προς τις ανθρωπιστικές αξίες, παρά στην πρακτική χρησιμότητα της επιστήμης, οι κρίσεις θα εξομαλυνθούν, η κοινωνική συνοχή θα ενισχυθεί και οι δημοκρατίες θα απαλλαγούν από το βάρος των ανομιών τους. Ας κοιτάξουμε επομένως τις ρίζες μας για να διδαχθούμε για το μέλλον μας.[49]

Βιβλιογραφία

Αρχαία κείμενα
Αριστοφάνης, *Ιππής*: Aristophanes Comoediae, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, τομ. 1. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford: Clarendon Press. 1907.
Δημοσθένης, *Ολυνθιακός Γ'*: *Demosthenis.Orationes.* S. H. Butcher (επιμ.). Clarendon Press, Oxford. 1903.
Ευριπίδης, *Εκάβη*: *Euripidis Fabulae*, τομ. 1. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press. 1902.
Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*: *Euripidis Fabulae*, τομ. 3. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press. 1913.
Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*: *Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1942.
Πλάτων, *Γοργίας*: *Platonis Opera*, John Burnet (επιμ.). Oxford University Press. 1903.

Μεταφράσεις
Αριστοτέλης. *Αθηναίων Πολιτεία – « Γερο – Ολιγαρχικός», Το Πολίτευμα των Αθηναίων –*. Μετάφραση: Άγγελος Βλάχος. Αθήνα: Εστία. 1980.
Αριστοφάνης: *Ιππής*. Μετάφραση: Νικόλαος Φίλιππας. Εταιρεία των Ελληνικών Γραμμάτων. 1963.

[48] Πριόβολου, Σ. 2014. *Οι ελληνορωμαϊκές ρίζες της Ευρώπης μέσα από τον στοχασμό Ευρωπαίων μελετητών*, σ. 135.
[49] Βλ. περαιτέρω: Χατζοπούλου, Κ. 2019. Περιθώρια βελτίωσης του πολιτικού συστήματος, στο *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ΙΙ*, σ. 73-84.

Δημοσθένης. *Κατά Φιλίππου Α΄, Όλυνθιακοί Α΄, Β, Γ΄*. Μετάφραση: Α. Ι. Γιαγκόπουλος, Μ. Αραποπούλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. 1998.
Ευριπίδης: *Εκάβη*. Μετάφραση: Τάσος Ρούσσος. Αθήνα: Κάκτος. 1994.
Ευριπίδης: *Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα*. Μετάφραση: Θρασύβουλος Σταύρου. Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ. 2012.
Ευριπίδης: *Ικέτιδες*. Μετάφραση: Τάσος Ρούσσος. Αθήνα: Κάκτος: 1992.
Ευριπίδης: *Ορέστης*. Μετάφραση: Άγγελος Τερζάκης. Αθήνα: προσωπείο α΄- Οι Εκδόσεις των Φίλων. 1971.
Θουκυδίδης. *Ιστορία*. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση, ερμ. σημειώματα: Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις. 2014[6].
Πλάτων. *Γοργίας*. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση, ερμ. σημειώματα: Σ. Τζουμελέας. Αθήνα: Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος. 1939.
Πλάτων. *Πολιτεία*. Μετάφραση: Ιωάννης Γρυπάρης. Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ. 2015.

Μελέτες
Azoulay, Vincent. 2015. *Περικλής – Η Αθηναϊκή Δημοκρατία υπό τη δοκιμασία του μεγάλου ανδρός*, Αθήνα.
De Coulanges, Fustel. 2006. *Η Αρχαία Πόλη*. Αθήνα.
De Romilly, Jacqueline. 1976. *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
De Romilly, Jacqueline. 1996.[3] *Γιατί η Ελλάδα*. Αθήνα: Το άστυ.
De Romilly, Jacqueline. 2001.[2] *Η Αρχαία Ελλάδα σε αναζήτηση της Ελευθερίας*. Αθήνα: Το Άστυ.
De Romilly, Jacqueline. 2000.[2] *Η Ελληνική τραγωδία στο πέρασμα του χρόνου*. Αθήνα: Το Άστυ.
De Romilly, Jacqueline. 2006. *Η έξαρση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας στην Αρχαία Αθήνα*. Αθήνα: Το Άστυ.
De Romilly, Jacqueline. 2009. *Πόσο επίκαιρη είναι η αθηναϊκή Δημοκρατία σήμερα; Συνομιλίες με τον Fabrice Amedeo*. Αθήνα: Ερμής.
De Romilly, Jacqueline. 2010. *Προβλήματα της Αρχαίας Ελληνικής Δημοκρατίας*, Ινστιτούτο Του Βιβλίου – Αθήνα: Καρδαμίτσα.
De Romilly, Jacqueline. 2010. *Το ανθρώπινο μεγαλείο στον αιώνα του Περικλή*. Αθήνα: Ωκεανίδα.
Dover, Kenneth J. 1978. *Η κωμωδία του Αριστοφάνη*. Επιμέλεια: Γιάννης Η. Χάρης. Μετάφραση: Φάνης Ι. Κακριδής. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
Καραγιώργη, Ζακλίν. 2012. *Η Ελληνίστρια Ζακλίν Ντε Ρομιγύ*. Αθήνα: Καραγιώργη & Gutenberg.
Mossé, Claude. 2015. *Μικρή Ιστορία της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και η πρόσληψή της στους αιώνες*. Μετάφραση: Σώτη Τριανταφύλλου. Αθήνα: Πατάκη.
Murray, Gilbert. 1913. *Ο Ευριπίδης και η εποχή του*. Μετάφραση: Κ. Ν. Παπανικολάου. Αθήνα: Κολλάρου & Σ[ια].
Πριόβολου, Στέλλα. 2014. *Οι ελληνορωμαϊκές ρίζες της Ευρώπης μέσα από τον στοχασμό Ευρωπαίων μελετητών*. Αθήνα: Πεδίο.
Σακελλαρίου, Μιχαήλ. 2012[6]. *Η αθηναϊκή Δημοκρατία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Vernant, Jean Pierre. 1990. *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard.
Χατζοπούλου, Κατερίνα. 2019. *Θέματα αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ΙΙ*. Καβάλα: Ξυράφι.

Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΑΠΟΔΟΧΗΣ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΗ

Συμεών Μαυρίδης
ΠΔ 407/1980, τμήμα Κοινωνικής Διοίκησης και Πολιτικής Επιστήμης ΔΠΘ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ
Η παρούσα έρευνα προσπαθεί να διαφωτίσει την ιστορική εξέλιξη του νοήματος των παθών και πώς αυτά διαμορφώνουν τη σύγχρονη πολιτική διακυβέρνηση. Ιστορικά, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης περιέγραψαν τις έννοιες των παθών και τις συνέδεσαν με τη διακυβέρνηση της πολιτείας. Αργότερα οι Στωικοί προσέδωσαν στα πάθη σαφώς αρνητικό περιεχόμενο. Η επικράτηση του χριστιανισμού ακολούθησε την προηγούμενη διδασκαλεία περί παθών, την οποία συνέδεσε με την αμαρτία ως στοιχείο αποκλεισμού του παραδείσου. Η παραδοσιακή ερμηνεία περί παθών θα τρωθεί από πολλούς στοχαστές με την έναρξη του Προτεσταντισμού και την έλευση του Διαφωτισμού. Το ρεύμα της αμφισβήτησης εσωκλείει τους Μακιαβέλι, Χομπς, Ντεκάρτ, Σπινόζα, Χιουμ και Ρουσσώ. Κατά τον 18ο αιώνα πλέον τα πάθη ενσωματώθηκαν στην κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα και έπαψαν να θεωρούνται ως κάτι το κακό. Ακολούθως, τον 19ο αιώνα υπαρξιστές, όπως οι Κίρκεγκωρ και Νίτσε, υποστήριζαν ότι οι άνθρωποι δίνουν νόημα στις πράξεις—και άρα στα πάθη—και όχι το αντίστροφο. Τον 20ό αιώνα ο καπιταλισμός διέστρεψε ακόμα περισσότερο την προηγούμενη αρνητική χροιά των παθών μέσω της ιδεολογικής επικράτησης του φιλοατομισμού και της σώρευσης χρημάτων. Συγχρόνως, ο κομμουνισμός απέτυχε στη σοσιαλιστική μεταβολή του ανθρώπου. Ως φυσικό επακόλουθο η σύγχρονη πολιτική διακυβέρνηση σχετίστηκε με τον ατομισμό και τα πάθη, τα οποία τα ενσωμάτωσε στην ασκούμενη πολιτική.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: πάθη, αρετή, ηθική, αμαρτία, διακυβέρνηση

Ήδη από την αρχαιότητα λαμπροί στοχαστές είχαν αναφερθεί στην ορθή διακυβέρνηση της πολιτείας, αλλά και στα πάθη, που εμφιλοχωρούν στους ανθρώπους, όπως αναφέρει ο Πλάτωνας στην πασίγνωστη *Πολιτεία* του (για τα τρία μόρια της ψυχής) και το *Συμπόσιο* (για τους λόγους περί έρωτος), ο Αριστοτέλης με τα *Πολιτικά*, τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Ηθικά Μεγάλα*, τη *Ρητορική*, την *Ποιητική*, το *Περί Ψυχής*, τις *Κατηγορίες*, τα *Φυσικά*, τα *Μετά τα Φυσικά* και τα *Ηθικά Ευδήμεια* και ο Ξενοφώντας με τον *Οικονομικό*, τα *Απομνημονεύματα*, τον *Αγησίλαο*, την *Κύρου Ανάβασις* και την *Κύρου Παιδεία*.[1] Για τον Αριστοτέλη τα πάθη, όπως η επιθυμία, η οργή, ο φόβος, το θάρρος, ο φθόνος, η χαρά, η φιλία, το μίσος, ο πόθος, η ζήλεια και η ευσπλαχνία (*Ηθικά Νικομάχεια* 1105b 21-23) κρίνονται είτε ως δυνατότητες της ψυχής, δηλαδή ως ποιότητες[2] είτε ως ενέργειες της ψυχής,[3] δηλαδή ως κινήσεις της ψυχής.[4]

Λίγο αργότερα οι κατά τους Ελληνιστικούς χρόνους ακμάσαντες Στωικοί (300 π. Χ.-250 μ. Χ.) εξέτασαν τα πάθη συστηματικώς, τα οποία δεν είναι μόνο ισχυρά συναισθήματα, αλλά και ψυχικές καταστάσεις.[5] Για τους Στωικούς τα πάθη κρίνονται ως νοσήματα που απαιτούν θεραπεία. «Πάθος είναι η μη λογική και ενάντια στη φύση ψυχική κίνηση δηλαδή είναι το ορμέμφυτο που πλεονάζει».[6] Σύμφωνα με τους Στωικούς, όπως αναφέρει ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος (περ. 60 π. Χ.) στο *Περί Παθών*, τα γένη των παθών είναι τέσσερα: (α) η ηδονή, (β) η λύπη, (γ) η επιθυμία και (δ) ο φόβος, τα οποία και

[1] Οικονομάκος (1985), Μπετσάκος (2005), Γεωργίου (2012, σ. 103).
[2] *Κατηγορίαι* 9a 28-b 7, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1020b 8-25 και 1022b 15-18, *Φυσικά* 224b 11-13 και 227b 24-26.
[3] *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1106a 6-7, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1218b 36-37, *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1022b 19, *Φυσικά* 224b 13-14.
[4] Μπετσάκος (2005, σ. 17 υπ. 3).
[5] Βλ. αναλυτικά στον Διογένη Λαέρτιο στο *Βίοι Φιλοσόφων* βιβλίο VII περί Στωικών, ιδίως όσον αφορά τον Ζήνωνα τον Κιτιέα και τον Χρύσιππο.
[6] Ζήνων 110 σε Λάερτιο ό.π.

πρέπει να εξαλειφθούν, ώστε ο άνθρωπος να επιτύχει δια της απάθειας την ευδαιμονία.[7] Την ίδια εποχή ο Κικέρωνας (107-43 π. Χ.), που είχε επηρεαστεί από τους Στωικούς, αναφέρθηκε στα πάθη στο έργο του *Ερωτήσεις Τυσκυλανές*,[8] όπως και ο Οράτιος (65-8 π. Χ.) στο έργο *Ποιητική Τέχνη*. Παράλληλα, ο Σενέκας (4 π. Χ.-65 μ. Χ.) στις *Επιστολές στον Λουκίλιο* δείχνει ποια είναι η ηθική και ορθή συμπεριφορά ενός ανθρώπου, όπως είναι π.χ. η σωστή αξιοποίηση του χρόνου. Το στοιχείο της ορθής πολιτικής κρίσης συνδέεται αναπότρεπτα με την ευρύτερη έννοια της αρετής και δη της πολιτικής αρετής.

Η επικράτηση του Χριστιανισμού τον 4ο αιώνα προσέδωσε μια νέα χροιά στο περιεχόμενο των παθών. Τα πάθη έγιναν συνώνυμα της αμαρτίας και της μεταθανάτιας απώλειας. Οι άγιοι του χριστιανισμού πολύ νωρίς αναφέρθηκαν στο πρόβλημα των παθών. Ο Ιερός Αυγουστίνος (354-430 μ. Χ.) καυτηρίασε τα μεταπτωτικά ανθρώπινα πάθη ιδίως στο έργο του η *Πολιτεία του Θεού*, τα οποία συνδέει με την αμαρτία.[9] Από την άλλη ο Αυγουστίνος δεν θεωρεί όλα τα πάθη ως κακά αρκεί να πραγματοποιούνται για το καλό π.χ. η επιθυμία (*cupiditas*), ο φόβος (*timor*), η χαρά (*laetitia*) και η θλίψη (*tristitia*).[10] Για παράδειγμα, αν κάποιος έχει θλίψη για την αμαρτία αυτό δεν είναι κατ' αρχήν επιλήψιμο, διότι οδηγεί στη μετάνοια. Η άποψη του Αυγουστίνου ομοιάζει με τη θεώρηση του Αριστοτέλη περί παθών.

> *Τα πάθη είναι μια αδήριτη πραγματικότητα (είμαστε άνθρωποι, και θα θυμώσουμε και θα μισήσουμε και θα χαρούμε και θα σπλαχνιστούμε το διπλανό μας). Γι' αυτό και καθαυτά είναι ηθικώς ουδέτερα.*[11]

Ο Άγιος Ιωάννης της Κλίμακος (525-605 μ. Χ.) στο έργο του *Κλίμακα* περιγράφει 30 αρετές που εξυψώνουν τον άνθρωπο μέσω μια νοητής πνευματικής κλίμακος. Την ίδια εποχή, ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662 μ. Χ.) πιστεύει ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να ξεριζώσει τα πάθη του, ώστε να επιτύχει τη θέωση.[12] Αργότερα ο Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός τον 8ο αιώνα αναφέρει σε έναν κατάλογο 238 αρετές και 298 πάθη βάσει της μελέτης των Θείων Γραφών.[13]

Αν και για αιώνες, τουλάχιστον σε θεωρητικό επίπεδο, στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όπως και στη χριστιανική Δύση, η διακυβέρνηση της πολιτείας ήταν εναρμονισμένη με την αρετή και την αποφυγή των παθών, το πνεύμα της Μεταρρύθμισης στις αρχές του 16ο αιώνα άρχιζε να αναθεωρεί όχι μόνο αναλλοίωτες χριστιανικές πεποιθήσεις (βλ. Προτεσταντισμός), αλλά και πολιτικούς τρόπους διακυβέρνησης. Ο Ιταλός Νικόλο Μακιαβέλι (1469-1527) ήταν ίσως ο πρώτος που εναντιώθηκε φανερά στην πολιτική ορθότητα (*political correctness*) της τότε εποχής. Για αυτόν τα πάθη στην πολιτική μπορεί ενίοτε να είναι και φωτεινοί οδοδείκτες επιτυχούς άσκησης πολιτικής. Δεν είναι τυχαίο πως ο Μακιαβέλι εξέδωσε το έργο του *ο Ηγεμών* το 1513, τέσσερα χρόνια πριν τη θυροκόλληση των 95 θέσεων του Λούθηρου κατά του Πάπα και την επίσημη έναρξη της Μεταρρύθμισης.

---

[7] Ζήνων 110 σε Λαέρτιο ό.π., Οικονομάκος (1985, σ. 44-45), Long & Sedley (1987, σ. 411), Brachtendorf (1997, σ. 291).
[8] IV. XXXI. 65, IV. VI., IV. VII., IV. VIII., IV. IX., IV. XXXVIII.
[9] Brachtendorf (1997, σ. 295, 306 επ.).
[10] Brachtendorf (1997, σ. 300 επ.).
[11] Μπετσάκος (2005, σ. 17).
[12] Μπετσάκος (2005, σ. 21 επ.).
[13] *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών* (1986, σ. 178-180).

Οι απόψεις του Μακιαβέλι, για το πώς πρέπει να ασκείται η πολιτική, αναμειγνύονται με τον πλέον επίσημο τρόπο με εσωτερικά ανθρώπινα πάθη, ανηθικότητες, μηχανορραφίες και έκνομες πράξεις, καθιστώντας το όνομά του συνώνυμο, ακόμα και μέχρι τις μέρες μας, με τον πολιτικό αμοραλισμό, αυταρχισμό και κυνισμό.[14] Το νόμιμο μπορεί να είναι και μη ηθικό. Η μεγάλη τομή που συντελείται είναι ότι ο Μακιαβέλι απομακρύνεται από το κλασικό φιλοσοφικό δίπολο καλό - κακό, αρετή - πάθος, χριστιανική αρετή - αμαρτία, ηθικό - ανήθικο και οδηγείται σε μια διαχειριστική λογική της πολιτικής κατάστασης. Ως πρόδρομος του διαφωτισμού διατυπώνει ένας είδος πολιτικού συμβολαίου, όπου ο πανίσχυρος ηγεμόνας κατευθύνει με μαεστρία τους υπηκόους του, οι οποίοι ρέπουν προς την ιδιοτέλεια και τα πάθη.[15] Η μεγάλη φιλοσοφική τομή του Μακιαβέλι είναι ότι τα πάθη παύουν να έχουν το αρνητικό στίγμα του παρελθόντος.

Το παράδειγμα του ρεαλισμού του Μακιαβέλι θα το μιμηθούν πολλοί στοχαστές μεταγενέστερα, όπως ο Ζαν Μποντέν (1529-1596) για την απόλυτη και διηνεκή κυριαρχία της Πολιτείας και ιδίως ο Άγγλος Τόμας Χομπς (1588-1679) με το κομβικό έργο του *Λεβιάθαν* το 1651. Ο Χομπς περιγράφει λεπτομερώς ένα νέο κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα στους υπηκόους και τον κυρίαρχο, ο οποίος δεν ονομάζεται Ηγεμόνας, αλλά Λεβιάθαν. Ειδικότερα, οι άνθρωποι στην προκοινωνική φυσική κατάσταση έχουν κυριευθεί από πάθη όπως ο εγωισμός και η επιθετικότητα. Κατά τον Χομπς, ο άνθρωπος στην προ-κοινωνική ή προ-πολιτική ή φυσική κατάσταση (*state of nature*) κυριαρχείται από τα πάθη, όπως είναι η ωφέλεια, ο εγωισμός ή η ορμή του φυσικού νόμου της αυτοσυντήρησης, το προσωπικό συμφέρον, η ευχαρίστηση και η ευδαιμονία, δηλαδή ένα διαρκές κυνήγι επιθυμιών, που για να εκπληρωθούν, προϋποθέτουν την απόκτηση δύναμης και εξουσίας.[16] Ο άνθρωπος δεν είναι αγαθός, αλλά εκ φύσεως εγωιστής και ηδονιστής.

Ως εκ τούτου η ανθρωπότητα οδηγείται σε μια κατάσταση «πολέμου των πάντων εναντίον πάντων»,[17] όπου «κάθε άνθρωπος είναι εχθρός κάθε άλλου ανθρώπου»,[18] το διαβόητο *homo homini lupus*, όπου δηλαδή *ο άνθρωπος για τον άνθρωπο είναι λύκος*.[19] Προς αυτό τον σκοπό και για να αποφύγουν την τελική ολοκληρωτική αλληλοεξόντωσή τους, συμφωνούν από κοινού να παραχωρήσουν εθελοντικά και ωφελιμιστικά την εξουσία, στον απόλυτο και πανίσχυρο πολιτικό ηγέτη, ο οποίος ονομάζεται αυτή τη φορά Λεβιάθαν (με οποιονδήποτε πολιτειακό μανδύα), για να διαφεντεύει τις τύχες τους.[20] Αργότερα στη θέση του Λεβιάθαν ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ (1712-1778) θα τοποθετήσει τη Γενική Βούληση, στην οποία οι πάντες είναι υποχρεωμένοι να υποταχθούν. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του Ρουσσώ [1762]:

> *Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης.*[21]

---

[14] Μακιαβέλι (1996, σ. 34, 38, 49, 71, 79, 98, 102).
[15] Lehmann (2016, σ. 3).
[16] Στυλιανού (2006, σ. 91).
[17] Μεταξόπουλος (2006, σ. 195).
[18] Μεταξόπουλος (2006, σ. 196), Μαυριάς (1982, σ. 198).
[19] Lehmann (2016, σ. 2).
[20] Μαυριάς (1982, σ. 198-199).
[21] Ρουσσώ (2004, σ. 62).

Μάλιστα, οι απόψεις του Ρουσσώ θα διοχετευθούν και στη γαλλική *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη* το 1789 στο άρθρο 6, το οποίο ορίζει στο πρώτο εδάφιο ότι ο Νόμος είναι η έκφραση της γενικής βούλησης (*La Loi est l' expression de la volonté générale*).

Το στοιχείο αυτό είναι κομβικό. Η Γαλλική Επανάσταση, όπως εκφράστηκε μέσω της Γαλλικής Διακήρυξης το 1789, αποτέλεσε τη μαγιά για οικοδόμηση του σύγχρονου συνταγματισμού με τη μεταγενέστερη κατάρτιση συνταγματικών χαρτών σε ολόκληρο τον κόσμο, όπως και στην Ελλάδα. Παράλληλα η Γαλλική Επανάσταση αποδόμησε επισήμως τις δύο πάλαι ποτέ αυθεντίες: την Εκκλησιαστική και τη Μοναρχική. Όμως το πρόβλημα παρέμεινε. Παραχωρώντας ακόμα και με δημοκρατικές διαδικασίες την εξουσία στην εκάστοτε κυβέρνηση να νομοθετεί, η οποία είναι πανίσχυρη (ο απόλυτος κυρίαρχος, ο Ηγεμόνας του Μακιαβέλι, ο Λεβιάθαν του Χομπς ή η Γενική Βούληση του Ρουσσώ), αυτό δεν σημαίνει ότι διοικεί ενάρετα ή ότι νομοθετεί ηθικά. Στην πραγματικότητα, ο θάνατος του φυσικού δικαίου, το λαϊκό κράτος, η εκκοσμίκευση, ο διαχωρισμός εκκλησίας και πολιτείας δεν αποτελούν παρά φυσικές εκδηλώσεις της απόρροιας του μεταρρυθμιστικού πνεύματος του διαφωτισμού, όπως ενσωματώθηκε στα συντάγματα των κρατών π.χ. μέσω της θεωρίας των δικαιωμάτων. Σε αυτό το νομικό-κοινωνικό κατασκεύασμα η ηθική, η αρετή, το ορθό, το πρέπον, το σωστό δεν έχει επίσημη θέση.

Σταδιακά ήδη από την εποχή του προ-Διαφωτισμού τα πάθη μετέβαλλαν το αρνητικό περιεχόμενό τους. Ειδικότερα, κατά την εποχή του Ντεκάρτ (1596-1650) και του Σπινόζα (1632-1677), η ηθική και τα πάθη έπαψαν σιγά σιγά να έχουν το περιεχόμενο που είχαν μέχρι τότε.

> *Τη θέση του ερωτήματος της αρχαιότητας 'πώς να επενεργήσουμε στα πάθη;' Παίρνει στη νεωτερικότητα το ερώτημα 'πώς να συγκροτήσουμε μια γεωμετρία των παθών;'*[22]

Τα πάθη δεν είναι ανασταλτικά εμπόδια, αλλά μάλλον κινητήριες δυνάμεις. Δεν είναι τυχαίο πως τα έργα του Ντεκάρτ τοποθετήθηκαν το 1663 στον *Κατάλογο των Απαγορευμένων Βιβλίων* (*Index Librorum Prohibitorum*), το έργο του Σπινόζα *Ηθική* θεωρήθηκε ομοίως ως αιρετικό και απαγορεύτηκε, ο δε Χομπς θωρήθηκε ως άθεος και το 1666 το έργο του *Λεβιάθαν* απαγορεύτηκε. Μάλιστα τέσσερα χρόνια μετά τον θάνατο του Χομπς το πανεπιστήμιο της Οξφόρδης εξοβέλισε το έργο *Λεβιάθαν*, παραδίδοντάς το στην πυρά.

Για τον Ντεκάρτ τα βασικά πρωτογενή/πρωταρχικά πάθη, που εκλαμβάνονται ως αντιλήψεις ή ως (συν)αισθήματα ή (συγ)κινήσεις της ψυχής, είναι έξι: ο θαυμασμός, η αγάπη, το μίσος, η επιθυμία, η χαρά και η λύπη.[23] Ακολούθως για τον Σπινόζα το πάθος είναι η συναισθηματική Επήρεια η οποία μπορεί να λάβει και τη μορφή της ενέργειας. «Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος».[24] Ο Σπινόζα ακολουθεί τα χνάρια του προδιαφωτιστή Χομπς με τη δημιουργία ενός πολιτικού συμβολαίου, όπου ο πανίσχυρος κυρίαρχος θα έχει τον πρώτο λόγο καθορίζοντας ακόμα τι είναι καλό και τι κακό.

---

[22] Moreau (2003, σ. 42).
[23] Ντεκάρτ (2017 [1649]).
[24] Σπινόζα (2009, σ. 234).

> *Δείξαμε [...] πως το δικαίωμα του κυρίαρχου, που δεν έχει άλλο όριο από τη δύναμη του, συνίσταται κυρίως στο ότι υπάρχει μια σκέψη που μπορούμε να πούμε πως είναι εκείνη της δημόσιας δύναμης, πάνω στην οποία όλοι πρέπει να συμμορφώνονται, που μόνο αυτή καθορίζει το καλό ή το κακό, το δίκαιο ή το άδικο, δηλαδή αυτό που ο καθένας χωριστά ή όλοι μαζί θα πρέπει να κάνουν ή να μην το κάνουν.*[25]

Με άλλα λόγια, η εκάστοτε πολιτική εξουσία, ο εκάστοτε κυρίαρχος, μπορεί να καθορίζει τι είναι καλό και κακό. Σε μια τέτοια περίπτωση, όπου το καλό και το κακό εύκολα μεταβάλλονται, άμεσα οδηγούμαστε σε έναν αναπότρεπτο αποστιγματισμό του όποιου αρνητικού φορτίου των παθών.

Διασχίζοντας τον 18ο αιώνα, ο Δαβίδ Χιουμ (1711-1776) έγραψε ανάμεσα στα έτη 1738-1740 το δημοφιλές τρίτομο έργο του *Μια Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, όπου ο δεύτερος τόμος αφιερώνεται εξ ολοκλήρου στα πάθη, τα οποία διακρίνονται σε άμεσα (ήπια και βίαια) και έμμεσα. Λίγο αργότερα, ο Ρουσσώ[26] το 1762 στο έργο του *Αιμίλιος ή για την εκπαίδευση*, αναλύοντας έναν ιδανικό τρόπο διαπαιδαγώγησης, απενοχοποίησε τα πάθη υποστηρίζοντας ότι:

> *Το μόνο φυσικό πάθος του ανθρώπου είναι η αγάπη του για τον εαυτό του ή η φιλαυτία με ευρύτερη έννοια. Η φιλαυτία αυτή είναι καλή και ωφέλιμη και, καθώς δεν έχει καμιά σχέση με τον άλλο, είναι από την άποψη αυτή φυσικά αδιάφορη' δεν γίνεται καλή ή κακή παρά με την εφαρμογή που της γίνεται και με τις σχέσεις που της δίνουμε.*

Η απενοχοποίηση της φιλαυτίας, δηλαδή του φιλοατομισμού, αποτελεί φιλοσοφική τομή στην αποδοχή των παθών.[27] Δεν είναι τυχαίο πως κατά τον Moreau (2003) από τον 18ο αιώνα τα πάθη ορίζονται ως απολύτως καλά.

> *Η διατύπωση του Mandeville 'ιδιωτικό ελάττωμα, δημόσια αρετή' μεταφράζει ορθά αυτή τη θετική χρήση των παθών στη συγκρότηση της κοινωνίας. […] Ο Λόγος ενσωματώνεται στα ίδια τα πάθη.*[28]

Για τον Moreau είναι εμφανές ότι κατά την εποχή του Διαφωτισμού η θεωρία των παθών εξελίσσεται προς μια αναγνώριση ολοένα της θετικότητας των παθών (Moreau 2003: 47). Ιστορικά, ο *Αιμίλιος* του Ρουσσώ οδηγήθηκε στην άμεση απαγόρευση και στην πυρά το 1762, ακολουθώντας τα χνάρια των Ντεκάρτ, Σπινόζα και Χομπς. Σταδιακά η κοινωνία αντί να αντισταθεί στα πάθη έτεινε να τα αποδεχτεί και να τα ενσωματώσει. Παρά τη λυσσαλέα αντίσταση του παραδοσιακού χριστιανομοναρχικού καθεστώτος, η Γαλλική Επανάσταση πολύ σύντομα επικύρωσε τη λαϊκή απαίτηση. Μάλιστα ο *Αιμίλιος*, κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, κατέστη πρότυπο αναδιαμόρφωσης του Γαλλικού εκπαιδευτικού συστήματος!

Η μεταστροφή του νοήματος των παθών και της ηθικής θα γίνει περισσότερο κατανοητή τον 19ο αιώνα στους υπαρξιστές Κίρκεγκωρ (1813-1850), όπως π.χ. στα έργα του *Τελικό μη επιστημονικό υστερόγραφο στα φιλοσοφικά ψιχία* και *Φιλοσοφικά ψιχία*[29] και στον Νίτσε (1844-1890) στο έργο του

---

[25] Σπινόζα (χ.χ., σ. 61).
[26] Ρουσσώ (χ.χ., σ. 100).
[27] Για υγιή μορφή αγάπης προς τον εαυτό μιλά βέβαια ήδη και ο Αριστοτέλης, ωστόσο από αρκετά διαφορετική οπτική γωνία, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* IX 1168a-1168b.
[28] Moreau (2003, σ. 45).
[29] Δώδου (2012).

Γενεαλογία της ηθικής το 1887.[30] Άλλωστε ο πυρήνας του υπαρξισμού είναι ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας και ότι βασικός στόχος είναι η αναζήτηση του αυθεντικού τρόπου ζωής. Φυσικά για τους υπαρξιστές ο αυθεντικός τρόπος ζωής δεν είναι δεδομένος από πριν. Για τον Κίρκεγκωρ πάθος είναι «ο φορέας της έντασης μεταξύ δύο αντιτιθέμενων στοιχείων, τα οποία συγκρούονται σε μία ενότητα»[31] και ηθική «το πάθος της αγωνιστικής στιγμής της ύπαρξης».[32] Σε ένα τέτοιο κοινωνικό σύστημα τα πάθη θεωρητικά χάνουν σταδιακά τον επιλήψιμο χαρακτήρα τους όπως π.χ. η αστρολογία, η μαντεία, ο τζόγος, τα ναρκωτικά και ο αγοραίος έρωτας αφού πλέον οι άνθρωποι είναι αυτοί που δίνουν ουσία στις πράξεις και όχι εκ προοιμίου, δογματικά, οι πράξεις στους ανθρώπους.

Συγχρόνως μετά την εισδοχή του συνταγματισμού τον 19ο αιώνα, η ηθική και τα πάθη διαχωρίστηκαν από την πολιτική. Οι πανίσχυρες κυβερνήσεις νομοθετούν και οι πολίτες υπακούν σε μια σχέση λατρείας του Νόμου, ο οποίος αν και είναι ανθρώπινη κοινωνική κατασκευή έχει αυτοαναγορευτεί ως ο νέος Θεός. Αργότερα τον 20ό αιώνα ο σοσιαλισμός απέτυχε στη σοσιαλιστική μεταβολή του ανθρώπου, που επαγγελόταν με την οικοδόμηση του σοσιαλισμού και της αταξικής δίκαιης κοινωνίας,[33] ο δε καπιταλισμός διαστρέβλωσε πασιφανώς κάθε έννοια της ηθικής μέσω του φιλοατομισμού και της απόκτησης χρημάτων ως αυτοσκοπού, όπως φαίνεται από τον Βέμπερ με το έργο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*.[34]

> *Αλλά αυτό ακριβώς είναι που στον προκαπιταλιστικό άνθρωπο φαίνεται τόσο ακατανόητο και μυστηριώδες, τόσο ανάξιο και πρόστυχο. Το ότι κάποιος είναι ικανός να κάνει κάτι τέτοιο αποκλειστικό σκοπό της ζωής του, να κατεβεί στον τάφο λυγίζοντας κάτω από ένα μεγάλο υλικό φορτίο από λεφτά κι αγαθά.*[35]

Βέβαια η σύνδεση των παθών με την κοινωνία, την οικονομία και τον πολιτισμό πραγματοποιείται στον διαφωτισμό, καθώς εκείνη την περίοδο η σύλληψη της συγκρότησης του κράτους εκκινεί από τα πάθη του ατόμου (π.χ. Μακιαβέλι, Χομπς).

> *Και στο σημείο αυτό πρέπει να εντοπίσουμε την ιδιαιτερότητα της εποχής: μια τέτοια σύλληψη πρέπει να συσχετισθεί με αυτό που αποκαλείται, σχηματικά ασφαλώς, άνοδος του ατομικισμού».*[36]

Μετά το τέλος του ψυχρού πολέμου το 1991 επανακαθορίστηκε το πολιτικό γίγνεσθαι. Το τέλος της ηθικής ακολουθήθηκε από το τέλος της ιδεολογίας. Ουσιαστικά η ιδεολογία, το τελευταίο χαλινάρι στην άσκηση πολιτικής, έστω και σε δογματικό επίπεδο, έπαυσε να παίζει κάποιο ουσιαστικό ρόλο. Τα όρια της δεξιάς και της αριστεράς έγιναν θαμπά και ο καπιταλισμός αναμείχθηκε με τον σοσιαλισμό, χωρίς όμως να αλλάξει ο βασικός σκοπός, που είναι η αύξηση του πλούτου με κάθε κόστος.[37] Ως φυσικό ακόλουθο, τα παραδοσιακά κόμματα (αριστεράς - δεξιάς) έχασαν το ιδεολογικό τους κέλυφος, πολλά μετονομάστηκαν και άλλα με τον καιρό απισχνάνθησαν

[30] Νίτσε (2001, σ. 27 επ. [1887]).
[31] Δώδου (2012, σ. 15).
[32] Δώδου (2012, σ. 209).
[33] Βιγκότσκι (1930).
[34] Βέμπερ (2010, σ. 43 [1905]).
[35] Βέμπερ (2010, σ. 56 επ.).
[36] Moreau (2003, σ. 43).
[37] Mouffe (2004, σ. 40).

(Γαλλικό Σοσιαλιστικό Κόμμα) ή εξαφανίστηκαν από το πολιτικό στερέωμα, όπως η κραταιά ιταλική *Democratia Cristiana*.

Η τεχνολογική ανάπτυξη, η παγκοσμιοποίηση, η κατανάλωση και ο υλισμός μετέφεραν τα κράτη στον 21ο αιώνα, αυτά όμως που παρέμειναν αναλλοίωτα ήταν τα κλασικά πάθη της πολιτικής, όπως η ηδονή, η επιθυμία, ο φόβος και η απληστία, τα οποία ομογενοποιήθηκαν μαζί με ποινικά αδικήματα του λευκού κολάρου, ιδίως τα οικονομικά, όπως διαφθορά, δωροδοκία, εκβίαση, υπεξαίρεση, απάτη και απιστία. Τα πάθη της πολιτικής και των πολιτικών ανδρώνονται και εξαπλώνονται, αφού το ίδιο το σύστημα *ab initio* προσπαθεί να εξοβελίσει κάθε μορφή πνευματικότητας και ιδεολογίας ως αναχρονιστικά, ψυχαναγκαστικά και καταπιεστικά κατάλοιπα. Ό,τι είναι ηθικό μπορεί να είναι μη νόμιμο και ό,τι είναι νόμιμο μπορεί να είναι και μη ηθικό. Υποδόρια η ανάπτυξη των ψυχολογικών, φεμινιστικών, οικολογικών και αναρχικών κινημάτων σε όλο το διάβα του 20ου και του 21ου αιώνα βρίσκονται σε πλήρη αρμονία με το ανωτέρω *status operandi.*

Δεκάδες Πρωθυπουργοί και Πρόεδροι κρατών είτε έχουν καθαιρεθεί από το αξίωμά τους, είτε έχουν παραιτηθεί υπό το βάρος των σκανδάλων, είτε έχουν φυλακιστεί, είτε έχουν καταδικαστεί για σοβαρά ποινικά παραπτώματα.[38] Αν προστεθεί δε και ο αριθμός των Υπουργών και άλλων υψηλών πολιτικών αξιωματούχων, που έχουν υποδουλωθεί στα πάθη της πολιτικής, τότε ο αριθμός γίνεται δυσθεώρητος. Για όλους αυτούς η ηθική και η αρετή δεν επιδρούν και ο κοσμικός μεταβαλλόμενος νόμος δεν αποτελεί φραγμό. Διότι δεν υπάρχουν οι βάσεις. Αν για παράδειγμα δεν υπάρχει ενιαία παγκόσμια παραδοχή για το τι είναι η αρετή και αν διδάσκεται στους πολίτες, τι είναι σωστό και λάθος, καθώς και ενιαία αποδεκτή νομοθεσία, πώς είναι δυνατόν να οικοδομηθεί ένα παγκόσμιο σύστημα έστω και οικονομικό; Ήδη ο Μοντεσκιέ (1689-1755) στο βιβλίο του το Πνεύμα των Νόμων [1748] αναφέρει διδακτικά στο κεφάλαιο 23 πως οι νόμοι ακολουθούν τα ήθη. «Όσο τα ήθη των Ρωμαίων ήσαν ακόμα καθαρά, δεν υπήρχε ιδιαίτερος νόμος ενάντια στην υπεξαίρεση του δημόσιου χρήματος».[39] Η πολιτική φαίνεται να είναι ένα εξαιρετικά δύσκολο έργο, για το οποίο απαιτείται κατάλληλη προετοιμασία των ανθρώπων που επιθυμούν να λάβουν θέσεις διοικήσεως, η δε Ελλάδα έχει καθήκον να δώσει παράδειγμα φιλοσοφικής διακυβέρνησης, εφόσον αποτελεί γενέτειρα της πολιτικής φιλοσοφίας.[40]

Βιβλιογραφία

Βέμπερ, Μαξ. 2010. 1905. *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Πρόλογος-Επιμέλεια: Βασίλης Φίλιας. Μετάφραση: Μιχάλης Κυπραίος. Αθήνα: το Βήμα.

Βιγκότσκι, Λεβ. 1930. *Η σοσιαλιστική μεταβολή του ανθρώπου*. Μετάφραση: Γ. Παπανικολάου, ανάκτηση από την ηλεκτρονική διεύθυνση: <https: //kokkinhshmaia.wordpress.com/> (20 Αυγούστου 2020).

Brachtendorf, Johannes. 1997. Cicero and Augustine on the Passions. *Revue des Études Augustiniennes* 43.289-308.

Γεωργίου, Βάσος. 2012. *Η δημόσια διοίκηση στην Κύπρο.* Λευκωσία: Εν τύποις.

Δώδου, Μαριάννα. 2012. *Η κίνηση του πάθους στη φιλοσοφία του Kierkegaard*, έρευνα μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών στη Φιλοσοφία, τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη.

Lehmann, Timothy. 2016. *Montesquieu and Rousseau on the Passions and Politics*, Διδακτορική διατριβή. Boston College Morrissey College of Arts and Sciences.

[38] Ενδεικτικά Bettino Craxi, Ivo Sanader, Alberto Fujimori, Silvio Berlusconi, Vlado Bučkovski, Adrian Năstase, José Sócrates, Ehud Olmert, Otto Pérez, Tony Saca, Yingluck Shinawatra, Lula da Silva, Dilma Rousseff, Park Geun-hye, Pedro PabloKuczynski.

[39] Μοντεσκιέ (1994, σ. 496).

[40] Χατζοπούλου (2019).

Long, Anthony A. & David D. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers: vol. 1. translations of the principle sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Μακιαβέλι, Νικολό. 1996 [1513]. *Ο ηγεμόνας*. Μετάφραση: Ζώζη Ζωγραφίδου-Καραχάλιου. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Μαυριάς, Κώστας. 1982. *Ιστορία των Πολιτικών Ιδεών*, β' εκδ, ανατύπωση 1985. Αθήνα-Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκκουλα.

Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. 2006. *Λεβιάθαν του Τόμας Χόμπς*. Μετάφραση: Γρηγόρης Πασχαλίδης & Αιμίλιος Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση.

Μοντεσκιέ 1994 [1748]. Το πνεύμα των νόμων. Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης & Παναγιώτης Κονδύλης, τ. Α', Αθήνα: Γνώση.

Moreau, Pierre - Francois. 2003. *Τα πάθη: Γενική προβληματική*. Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος. *Δωδώνη* 32(3).33-48.

Mouffe, Chanthal. 2004. Πάθη και πολιτική, τα διακυβεύματα της δημοκρατίας. *Επιστήμη και Κοινωνία* 12.39-53.

Μπετσάκος, Βασίλειος. 2005. Τα πάθη της φύσης και του προσώπου στον Αριστοτέλη και τον Μάξιμο Ομολογητή. *Σύναξη* 93.16-29.

Νίτσε, Φρίντριχ. 2001 [1887]. *Γενεαλογία της ηθικής*. Μετάφραση-Επιμέλεια: Ζήσης Σαρίκας. Σκόπελος: Νησίδες.

Ντεκάρτ, Ρενέ. 2017 [1649]. *Τα πάθη της ψυχής*. Επιμέλεια: Δημήτρης Κοτρόγιαννος. Πρόλογος: Γιάννης Πρελορέντζος. Μετάφραση. Γιάννης Πρελορέντζος & Δημήτρης Ροζάκης. Αθήνα: Κριτική.

Οικονομάκος, Γρηγόριος. 1985. Τα πάθη από ηθικής και φιλοσοφικής απόψεως. *Παρνασσός* 27.43-59.

Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ. χ.χ. 1762. *Αιμίλιος ή για την εκπαίδευση*. Αθήνα: Γερ. Αναγνωστίδη.

Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ. 2004. 1762. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*. Αθήνα: Πόλις.

Σπινόζα, Μπαρούχ. χ.χ. *Πολιτεία*. Αναγνωστίδη: Αθήνα.

Σπινόζα, Μπαρούχ. 2009. 1677. *Ηθική*. Μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές.

Στυλιανού, Άρης. 2006. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις.

Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών. 1986. Μετάφραση: Αντώνιος Γαλίτης, γ' τόμος, Το περιβόλι της Παναγίας.

Χατζοπούλου, Κατερίνα. 2019. Περιθώρια βελτίωσης του πολιτικού συστήματος: η πολιτική ως πρώτη των επιστημών. *Πρακτικά του 2ου Πανελληνίου Συνεδρίου Επιστημολογίας* (επιμ.) Τηλέμαχος Καλομοίρης & Μαρία Κάλφα, *Philosophia Ancilla Concilia IV*, 123-133.Καβάλα: Λογία.

PHILOSOPHIA ANCILLA - CONCILIUM V

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΛΟΓίΑ/LOGIA

ΚΑΒΑΛΑ 2020

Από τον Πυθαγόρα και τον Επίκουρο ως τον Μέγα Αλέξανδρο και τον Νικηφόρο Βλεμμύδη, από τον Καντ στον Μαρξ και ως τη Λούξεμπουργκ, τον Γουίνικοτ και την Άρεντ, ο άνθρωπος ελπίζει στον άνθρωπο για τη βελτίωση της ζωής στις ανθρώπινες κοινότητες, μικρότερες και ευρύτερες. Αναζητά πληροφορία και κοσμοείδωλο, νοητική οργάνωση του κόσμου, βεβαιότητες και ελπίδα. Εμπνέεται, προσπαθεί, απογοητεύεται, ξαναδοκιμάζει. Και οι γενιές διαδέχονται η μια την άλλη. Είναι η ίδια πάντα πραγματικότητα κατά τον Παρμενίδη ή ποτέ δεν μπορεί να είναι η ίδια κατά τον Ηράκλειτο; Είναι καλή ή κακή; Κατά πόσο είναι σε θέση το ανθρώπινο είδος να αξιολογήσει την πραγματικότητα; Προτεινόμενη ίσως κατεύθυνση μετά από όλες αυτές τις συνεχιζόμενες ανθρώπινες συμβολές στην κατανόηση και βελτίωση των κοινωνικοπολιτικών φαινομένων είναι η αγωνιστικότητα στην πράξη και η επιφύλαξη στην αξιολόγηση. Η φιλοσοφική εγρήγορση στη θεωρία και στην πράξη.

ISBN: 978-618-83974-4-6