

## Η ελληνική Διανόηση, στο υπόβαθρο των μεγάλων Κινήματων για την Παιδεία και την κοινωνική Απελευθέρωση

ΠΑΝΟΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δρ. Φιλοσοφίας Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,  
Διδάσκων Πανεπιστημίου Πελοποννήσου  
Email: [ksatriya@tri.forthnet.gr](mailto:ksatriya@tri.forthnet.gr)

Ο ελληνικός στοχασμός από αρχαιοτάτων χρόνων θέτει τα ζητήματα της αξίας, της πολιτικής όσο και ηθικής αξίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων<sup>1</sup>, της σχέσης πολιτικού και πολίτου, της τελεολογίας της ανθρωπίνης ύπαρξης αλλά και της τελεολογίας της πολιτείας, ανάμεσα σε πολλά άλλα ζητήματα που απασχολούν τόσο τον ευρωπαϊκό στοχασμό όσο και τη διανόηση φιλοσόφων σε άλλες ηπείρους. Παρόλο που η ελληνική διανόηση της αρχαιότητας δεν αποκτά ποτέ κινηματικό χαρακτήρα, οι δημοκρατικές αντιλήψεις της αθηναϊκής πόλεως, οι φιλοσοφικές ενατενίσεις των κυριότερων στοχαστών της αρχαιότητας στις ελληνικές πόλεις, διέπουν όχι μόνο τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, υπεύθυνο για τη συνεχή δρομολόγηση απελευθερωτικών δράσεων, αλλά και τους πολιτικούς ορισμούς στα συντάγματα των σύγχρονων κρατών, και οριοθετούν ένα ευκρινές περίγραμμα όπου το άτομο αναλαμβάνει αυτοπροαιρέτως την υπεράσπιση ενός δεδομένου τρόπου του ζην. Υπό την έννοια της κοραϊκής μετακενώσεως, τα ελληνικά φώτα επιστρέφουν κατά την περίοδο του Νεοελληνικού διαφωτισμού και στη παραγμένη, από το διπλό σκότος της δουλείας και του μέσου αιώνας, Ελλάδα. Η νέα πολιτειακή αντίληψη που αναδύεται και εδώ, όπως και στη «φωτισμένη Ευρώπη» και τον υπόλοιπο κόσμο, όπου αναπτύσσονται παρόμοιες δυναμικές ενέργειες, ερείδεται στον ανθρωποκεντρισμό, όπου θεωρείται πλέον πως ο άνθρωπος, είτε ως οντολογικό Είναι είτε ως πολίτης, ορίζεται ως αφετηρία για την επίλυση κάθε προβληματικής. Στο πλαίσιο τούτο, δεν πρέπει να λησμονείται η σημασία που κατέχει η έννοια της ευδαιμονίας, καθώς το ζητούμενο κάθε νοήσεως περί της παιδείας και της ελευθερίας των κοινοτήτων είναι ακριβώς ο τρόπος με τον οποίο κάποιος οφείλει να ζει, τόσο ατομικώς όσο και συλλογικώς. Η ευδαιμονία προκύπτει πάντοτε ως απάντηση στο σωκρατικό «πώς βιωτέον», διακατέχοντας σε βάθος την ελληνική διανόηση, και όχι μόνον τη μετα-σωκρατική, αλλά και διαμορφώνει το τέλος, κατά την αριστοτελική αντίληψη, της πολιτικής και ιστορικής ζήτησης της εποχής<sup>2</sup>.

Για να αντιληφθούμε έστω στοιχειωδώς την αρχική σύνδεση αυτή, που αφορμάται από την αρχαία ελληνική αντίληψη περί αξιών, θα αναφέρουμε πως, για τον Δημόκριτο, η δημοκρατική κοινωνία αποτελεί εχέγγυο ευδαιμονίας και πολιτικής ρύθμισης καθώς ο καθημερινός βίος δεν διαφεύγει του προσανατολισμού προς το αγαθώς πράττειν και προς τη δικαιοσύνη. Ο υλισμός του Δημοκρίτου δεν αναιρεί την έμφαση στο

<sup>1</sup> Ως αξία, συνοπτικά, θα ορίζαμε μια παραδεδεγμένη αρχή και ως δικαίωμα την πρόσβαση σε κάτι βάσει κάποιας αρχής. Κατά συνέπεια, τα δικαιώματα του ατόμου σε ένα πλαίσιο πολιτικό ορίζονται βάσει των αρχών που γίνονται παραδεκτές από όλους και η άσκηση των δικαιωμάτων εξαρτάται από την εφαρμογή των αξιών, άρα δικαίωμα και αξία έχουν μια διαρκή και κανονιστική σχέση.

<sup>2</sup> Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Meiner, Hamburg 2002.

ηθικό ποιόν του ανθρώπου, το οποίο μάλιστα το θεωρεί πολύ σημαντικό στα πλαίσια της κοσμικής πραγματικότητάς του. Στον, μαθητή του Σωκράτη, Πλάτωνα η ευδαιμονία εντοπίζεται στην έκ-σταση από το υλικό σώμα και στη θέαση του υπέρτατου Αγαθού το οποίο υπάρχει ως αρχέτυπος Ιδέα σε μια πρωτο-οντική σφαίρα. Εκεί οι αισθήσεις δεν ταράσσουν το νου. Στο υλικό επίπεδο η ευδαιμονία έγκειται στην ορθή κοινωνική και πολιτική τοποθέτηση του ανθρώπου εντός της οικείας πραγματικότητας. Οραματιζόμενος ο Πλάτων μια πολιτεία όπου οι φιλόσοφοι γνωρίζοντας τις πραγματικές αξίες και διαμορφώνοντας κατ' αυτές νόμους θα καθοδηγούν τους πολίτες στην ευδαιμονία, οραματίζεται μια υλική πραγματικότητα με κοινωνικό προσανατολισμό, προς όφελος των πολιτών, με μέριμνα των όσων, φιλοσοφώντας, είχαν γνωρίσει το Αγαθό και, κατ' επέκταση, την υπέρτατη δικαιοσύνη και την υπέρτατη αρετή. Η γνώση λοιπόν και η αρετή, ο έμφρων βίος, αναδεικνύονται παράγοντες καθοριστικοί στην απόκτηση είτε της προσωπικής, είτε της πολιτικής ευδαιμονίας. Στον Αριστοτέλη η μεσότης που χαρακτηρίζει όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ζωής είναι ο δρόμος ο μεταξύ δύο, εξίσου κακών, άκρων. Για να επιτευχθεί η ευδαιμονία πρέπει να υπάρχει μεσότης στις προαιρετικές μας, κατόπιν περίσκεψης, επιλογές. Κυρίαρχη αντίληψη είναι εκείνη του θεωρητικού βίου, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, ως λογικό ον, ευρίσκει την ευδαιμονία βιώνοντας τη δυνατότητα της φύσης του, με άλλα λόγια λειτουργώντας με το λογικό και κάνοντας έργα που υποτάσσονται στο λόγο έχον μέρος της ψυχής. Ο νους διαφαίνεται κυρίαρχος υπό μια τέτοια οπτική και εξυπηρετεί όχι μόνο ως όργανο για τον καθημερινό βίο αλλά και ως βάση του συναισθήματος της ευτυχίας, πληρώνοντας έτσι την αναζήτηση του τελικού σκοπού εκ μέρους του ανθρώπινου όντος.

Πέραν αυτών των τόσο ουσιαστικών για τη μετέπειτα διάνοηση φιλοσοφικών τοποθετήσεων, ακόμη και στην ελληνική τραγωδία υπάρχουν ιδέες που επηρεάζουν βαθύτατα τα ευρωπαϊκά κινήματα, όσο και τα κινήματα της αμερικανικής ηπείρου. Ο Jacques Lacarrriere εύστοχα παρατηρεί πως ήδη στην *Αντιγόνη*, ο Σοφοκλής φαίνεται να διαπιστώνει τους όρους μιας σύγκρουσης μεταξύ ταπεινωμένων και ισχυρών<sup>3</sup>. Ο συγκρουσιακός χαρακτήρας του συγκεκριμένου ποιητικού έργου του Σοφοκλή δεν περιορίζει το ανθρώπινο ον στα πλαίσια του εμμονοκρατικά. Αναφερόμενος στη στάση του Αισχύλου, ο Bruno Snell παρατηρεί ότι πουθενά στην αρχαϊκή ποίηση δεν αγωνίζεται ο άνθρωπος για τη λήψη μιας απόφασης και δεν σκέπτεται τόσο βαθειά για να φθάσει σ' αυτή, και επισημαίνει πως αυτό είναι ένα καινοτόμο στοιχείο για την εξέλιξη του ευρωπαϊκού πνεύματος, καθώς δηλώνει «τη συνείδηση της προσωπικής ευθύνης»<sup>4</sup>. Η ανάληψη της ευθύνης από τον ίδιο τον άνθρωπο για την ατομική ή συλλογική βίωση της πραγματικότητας του, νοημαδοδοτεί τη σύγκρουση αλλά και την αναβάθμιση από τον μύθο στον λόγο. Κατά τον Kitto, η τραγωδία σκέπτεται σε βάθος και θίγει θεμελιώδη προβλήματα της ανθρώπινης υπόστασης<sup>5</sup>.

Πέραν της συνειδησιακής διάστασης της ελληνικής διάνοησης, διαπιστώνονται και άλλες, κατεξοχήν ανθρωπολογικές συνιστώσες. Οι τραγικοί υπερβαίνουν το διαχωρισμό σε έλληνες και βαρβάρους και μελετούν

<sup>3</sup> Jacques Lacarrriere, *Sophocle, L' Arche*, Paris 1978, p. 46.

<sup>4</sup> B. Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Μετάφρ. Δ. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1981, σελ. 147.

<sup>5</sup> H.D.F. Kitto, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, Μετ. Α. Ζενάκου, Παπαδήμας, Αθήνα 1976, σελ. 149.

την κατάσταση του ανθρώπου αποκλειστικά ως ανθρώπου, στην οντολογική του δηλονότι διάσταση. Ενδεικτικό παράδειγμα είναι η *Μήδεια* του Ευριπίδη. Ο Snell διαβλέπει σε αυτήν έναν βασανισμένο άνθρωπο που προκαλεί τη συμπόνια. Ως βάρβαρος δεν έχει δικαιώματα, αλλά εξακολουθεί να διατηρεί το δικαίωμα να είναι άνθρωπος. Η *Μήδεια* του Ευριπίδη, κατά τον ίδιο, είναι ο πρώτος άνθρωπος που η σκέψη και τα αισθήματά του εξηγούνται αποκλειστικά με βάση την ανθρώπινη ψυχή<sup>6</sup>.

Από τη διακρίβωση της «φύσης» του ανθρώπου, αρχίζει με τους τραγικούς ποιητές η αμφισβήτηση εναντίον των διακρίσεων<sup>7</sup>, αμφισβήτηση που διέπει τους αγώνες των κατοπινών αιώνων για κοινωνική δικαιοσύνη αλλά και για την ανάδειξη του ανθρώπου ως αυταξίας. Για τους τραγικούς κάθε κρίση για τον άνθρωπο και συνεπώς κάθε καταξίωση ή απαξίωσή του πρέπει να γίνεται με κριτήριο την αρετή. Με βάση τη φύση του ανθρώπου και γνώμονα την επιδεκτικότητά του στη βιωματική αποδοχή της αρετής οι τραγικοί αμφισβητούν σχεδόν όλες τις συμβατικές, εθμικές και πολιτικές διακρίσεις, κατά κανόνα δηλαδή την ίδια τη θέσμιση των κοινωνικών διαχωρισμών, και διδάσκουν το σεβασμό κάθε ανθρώπου ως ανθρώπου κατά την οντολογική «ιδιαιτερότητά» του, κατά την αξία του. Ως ακολούθως, αμφισβητούν το κριτήριο της «ευγένειας», υπό την έννοια της αριστοκρατικής καταγωγής. Ο Ευριπίδης χαρακτηρίζει τις αντιλήψεις αυτές «κενά δοξάσματα»<sup>8</sup> και αμφισβητεί τη διάκριση που βασίζεται στον πλούτο, όταν οι κάτοχός του δεν διακρίνεται και για την αρετή του (ούκ ἔστιν ἐν κακοῖσιν εὐγένεια, παρ' ἀγαθοῖσι δ' ἀνδρῶν)<sup>9</sup>. Ο Αθηναίος ποιητής διαβλέπει ότι συχνότατα οι πένητες είναι σοφότεροι από τους πλούσιους, και δέχεται ότι και αυτοί είναι άξιοι τιμών όταν καθίστανται χρηστοί<sup>10</sup>. Οι τραγικοί δεν δέχονται την πολιτική διάκριση σε δούλους και ελεύθερους, τοποθετούν μάλιστα τους άξιους δούλους πάνω από τους ελεύθερους. Κατά τον Ευριπίδη, τους δούλους τους στιγματίζει μόνο το όνομα. Σε όλα τα άλλα, τα οποία μπορεί να έχει ένας ελεύθερος, δεν υστερεί καθόλου ο δούλος ο οποίος είναι «εσθλός», καλός δηλαδή και αγαθός<sup>11</sup>. Δεν παραλείπουν μάλιστα οι τραγικοί, όπως ο ποιητής Απολλωνίδης, να τονίσουν ότι πρέπει να επαινούνται και οι αρετές των γυναικών<sup>12</sup>. Πέραν αυτών των περιπτώσεων υπάρχουν στους τραγικούς και πολλές περιπτώσεις, όπου τονίζεται η αξία και ο ενάρετος βίος των απλών ανθρώπων και κατακρίνεται η φαυλότητα των ευγενών (κατά την καταγωγή) και πλουσίων<sup>13</sup>.

Οι τραγικοί δεν περιορίστηκαν στην εξύμνηση του ενάρετου βίου και στην ανάδειξη των δικαιωμάτων και των δυνατοτήτων συγκεκριμένων κοινωνικών μερών. Ομοίως ύμνησαν τη δημοκρατία και τα αγαθά που προκύπτουν από αυτήν, κατανοώντας ότι ο σεβασμός για τη δημοκρατία σημασιοδοτεί τον σεβασμό για τον

<sup>6</sup> B. Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Μετάφρ. Δ. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1981, σελ. 337.

<sup>7</sup> A. Lesky, *Η τραγική Ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, Μετάφρ. Ν. Χουρμουζιάδη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1993, Τόμ. Β', σελ. 405. Πρβ. Αντώνιος Μάρκος, *Φύση και άνθρωπος στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, Leader Books, Αθήνα 2001.

<sup>8</sup> Ευριπίδης, Απόσπασμα 495. Πρβ. του ίδιου, Απόσπασμα 336.

<sup>9</sup> Ευριπίδης, Απόσπασμα 53.

<sup>10</sup> Ευριπίδης, Αποσπάσματα 327 και 739.

<sup>11</sup> Ευριπίδης, *Βάκχαι*, 1027.

<sup>12</sup> Απολλωνίδης, Απόσπασμα 2.

<sup>13</sup> A. Lesky, *ό.π.*, τόμ. Β' σελ. 405.

άνθρωπο και τα δικαιώματά του. Στο πλαίσιο τούτο, ο Αισχύλος<sup>14</sup> επαινεί την απόλυτη αφοσίωση του Πελασγού στη θέληση του λαού και την ελευθερία που επικρατεί, και παρατηρεί ότι, όταν υπάρχει ελευθερία, η γλώσσα των ανθρώπων δεν είναι σε φυλακή, λύνονται τα δεσμά τους και αποφασίζουν ελεύθερα. Ο Σοφοκλής<sup>15</sup> ομοιοει υποστηρίζοντας ότι ποτέ μία πόλη δεν μπορεί να είναι ασφαλής, όταν η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη καταπατούνται. Κατά τον ίδιο, η ελευθερία συνιστά κατόρθωμα. Ο Ευριπίδης<sup>16</sup> υμνεί τη δημοκρατική δομή και λειτουργία της πόλεως των Αθηνών και την ισότιμη συμμετοχή όλων των πολιτών στα κάθε λογής αξιώματα.

Η στάση της τραγωδίας, και όλου του αρχαίου ελληνικού πνεύματος, προς τον άνθρωπο και την αξία, τη μοίρα, την ελευθερία, και τη θέση του μέσα στον κόσμο, τη δημοκρατία και την παιδεία ως προετοιμασία για να κατορθώνει όλα αυτά με τον βέλτιστο τρόπο, οδήγησε στην καθιέρωση της έννοιας του ανθρωπισμού, η οποία κατέστη κοσμοϊστορικής σημασίας συμβολή των Ελλήνων στη ζωή της ανθρωπότητας. Ανθρωπισμός<sup>17</sup>, ως φιλία προς τον άνθρωπο, κατά τον Jaeger, δεν σημαίνει μόνον την κοινωνική και συναισθηματική έννοια της φιλανθρωπίας, αλλά βαθύτατο και αδογμάτιστο στοχασμό και επίγνωση της αληθινής ουσίας του ανθρώπου, καθώς και σεβασμό αυτής της ουσίας, απεριόριστο ενδιαφέρον και ανυστερόβουλη φροντίδα, ώστε να γνωρίζει ο ίδιος ο άνθρωπος την ουσία του, να αναπτύσσει, να τελειοποιεί και να εκφράζει αυτή.

Καθώς τα έθνη αντιμετώπισαν το ζήτημα της πολιτικής ύπαρξής τους, η ύπαρξη ή ανυπαρξία αυτών των αξιών, που συζητούμε, προέκυψε ως ένα ερώτημα το οποίο καθολικά συνήδε με τη συζήτηση περί μιας κοινωνίας ηθικής, χωρίς να καθίσταται ένα ερώτημα ατομικά *ad iudicium*. Εκείνο που έχει σημασία στην ελληνική διάνοξη, και ακολουθεί ο μεταγενέστερος στοχασμός, είναι ότι κρηπίδα μιας κοινωνίας με ηθικές και πολιτικές αξίες, αλλά και θεσμοφόρος παράγων, κοσμοποιός δύναμη και γενεσιουργό αίτιο της καθημερινής πραγματικότητας εν γένει, είναι η παιδεία ή η κατάσταση που προκύπτει από την ενδεχόμενη έλλειψή της. Καθώς παιδεία, κοινωνία και πολιτική φέρονται να είναι αλληλένδετες και αλληλοεπηρεαζόμενες με άρρηκτο και συνεχή τρόπο, προκύπτει πως οι αξίες που διαπορθμεύονται εντός της πρώτης διαχέονται αντίστοιχα και στις άλλες δύο. Θα πρέπει συνεπώς να προχωρούμε διαρκώς σε μια συζήτηση περί των ηθικών αξιών που αφορούν το ευρύτερο πλαίσιο της κοινωνίας και ειδικότερα των αξιών που αφορούν τη συγκεκριμένη παράμετρο της παιδείας, ώστε να αντιληφθούμε το δυνητικό αποτέλεσμά τους στην πολιτική, η οποία αποτελεί τελική έκφραση των αξιών του κοινωνικοπαιδαγωγικού γίγνεσθαι, διαδικασία που απαιτεί την αποσαφήνιση του όρου «αξία» ξεχωριστά καθώς και εκείνη του όρου «ηθική» όπως την εννοούν οι Ευρωπαίοι Διαφωτιστές του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα.

Οι μετέπειτα απεικονίσεις των δημοκρατικών θεσμών, των ζητήσεων της παιδείας σύμφωνα με τα παραπάνω, όπως και άλλων, ερείδονται στη συμμετοχικότητα. Το άτομο και ο διακριτός ρόλος του μέσα σε ένα κί-

<sup>14</sup> Αισχύλος, *Ικέτιδες* 368 – 369, 516 – 518, 602 – 604.

<sup>15</sup> Σοφοκλής, *Απόσπασμα* 622.

<sup>16</sup> Ευριπίδης, *Ικέτιδες* 349 κ.ε., 399 – 455, *Φοίνισσαι* 531 κ.ε.

<sup>17</sup> W. Jaeger, *Παιδεία*, Μετάφρ. Γ. Βέρροισιου, Παιδεία, Αθήνα 1968, τομ. Α, σσ. 337 κ.ε.

νημα, εφόσον το κίνημα διέπεται από τη συναντίληψη και τη συλλογικότητα, θεμελιώνεται πάνω στην υπαρξιακή αντανάκλαση της προσωπικής ευθύνης, υπαρξιακή διότι είναι αδιαχώριστη από κάθε ανθρώπινη δράση. Από την αρχαία ελληνική πόλη-κράτος η ιδέα της δημοκρατικής συμμετοχής μεταφέρεται στη Ρώμη, στην Ιταλία της Αναγέννησης και έπειτα γνωρίζει την ύστερη μετεξέλιξή της στην Ευρώπη του 18<sup>ου</sup> αιώνα και στο Αμερικανικό Σύνταγμα. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο Ρουσσώ ευαγγελίζεται μια κοινότητα ανθρώπων όπου το σύνολο των νόμων σχηματίζεται από όλους τους πολίτες, καθώς μέριμνά τους είναι το κοινό καλό. Βεβαίως η επιρροή του προτύπου της Ρώμης, διαμορφώνει την πολιτική ζήτηση επί ενός προτύπου εκπροσώπησης παρά άμεσης συμμετοχής. Αναφερόμενος, ωστόσο, στην αντιπροσωπευτικότητα, ο James Madison, ένας από τους πατέρες του αμερικανικού συντάγματος, διαπιστώνει πως αυτή επιλύει προβλήματα της άμεσης δημοκρατίας, με κυριότερο εκείνο της διάσπασης των πολιτών μέσω των διαφορετικών τους συμφερόντων<sup>18</sup>.

Ακόμη κι έτσι, εν τούτοις, η συμμετοχικότητα αναζητεί τις ρίζες της στις πολιτικές πρακτικές των Αθηναίων πολιτών. Στην αρχαία Αθήνα, βασικό στοιχείο της πολιτικής πράξης είναι η συμμετοχή του δήμου στη λήψη των αποφάσεων, μέσα από δημόσια συζήτηση, και στην άσκηση της εξουσίας. Τα κατώτερα κοινωνικοοικονομικώς στρώματα (τεχνίτες, έμποροι, ναυτικοί, βάνουσοι, θήτες) συμμετέχουν στην πολιτική και είναι πολίτες, με όλα τα δικαιώματα που αυτό συνεπάγεται. Όχι μόνο εκλέγουν και ελέγχουν τους άρχοντες, αλλά αποφασίζουν περί των μεγάλων ζητημάτων, ασκούν τη νομοθετική εξουσία ως εκκλησιαστές, την εκτελεστική εξουσία ως βουλευτές και ως άρχοντες, τη δικαστική ως δικαστές. Για τη δημοκρατική πρακτική, τα πολιτικά ζητήματα διαχωρίζονται από όλα τα άλλα ζητήματα όπου απαιτούνται ειδικές γνώσεις και ικανότητες. Τούτο σημαίνει πρωτίστως πως δεν υπάρχει επιστήμη στα πολιτικά πράγματα, η πολιτική είναι ο χώρος της «δόξης». Όλων οι γνώμες μετρούν εξίσου, αντιπαρατίθενται («γνώμαι αντίπαλοι»), και η πιο πειστική αποτελεί την απόφαση της πλειοψηφίας<sup>19</sup>. Η «δόξα» δεν συγκροτείται ως μια τυχαία και αυθόρμητη διατύπωση αλλά ως έλλογη και τεκμηριωμένη έκφραση, όπως καταφάσκει ο Περικλής στον *Επιτάφιο*<sup>20</sup>.

Απότοκος των παραπάνω είναι η άποψη του Πρωταγόρα, στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, πως οι Αθηναίοι όταν χρειάζονται συμβουλή πολιτικής αρετής, η οποία απαιτεί δικαιοσύνη και σωφροσύνη, συμβουλεύονται όλους τους πολίτες, διότι όλοι πρέπει να συμμετέχουν σε αυτή την αρετή, διαφορετικά δεν υπάρχει δημοκρατική πόλις. Έτσι ζητούν τη γνώμη και «του χαλκέως» και του «σκυτοτόμου». Αντιθέτως, όταν οι Αθηναίοι χρειάζονται συμβουλή περί κάποιας τέχνης, συμβουλεύονται τους ειδικούς. Ο Πρωταγόρας διαχωρίζει ευκρινώς τους τομείς στους οποίους χρειάζονται οι ειδικοί και τους τομείς στους οποίους είναι απα-

<sup>18</sup> James Madison, "On factions. Federalist Papers. Paper No 10". In D. Ravitch and A. Thernstrom [eds], *The Democracy Reader*, Harper Collins, New York 1992, pp. 124-127.

<sup>19</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, β. 1317b 5-6 και 4. 1292a 26-27. Πρβ. Θουκυδίδης 3. 49.

<sup>20</sup> Θουκυδίδης, 2.40.2.

ραϊτήτη η γνώμη των πολλών. Ενώ οι ειδικοί θα εκθέσουν τις γνώμες τους, οι τελικές αποφάσεις λαμβάνονται από όλους τους πολίτες, δηλονότι από την εκκλησία του δήμου<sup>21</sup>.

Η παραδοχή ότι η πολιτική τέχνη και αρετή είναι κτήμα όλων των ανθρώπων, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι οφείλουν να τις ασκούν στο περιβάλλον της πόλεως. Η πολιτική ικανότητα αφορά όλους τους πολίτες, αλλά επίσης έχει ως αντικείμενο το σύνολο των ζητημάτων της πόλεως, συνεπώς προϋποθέτει το «πολυπραγμονεϊν»<sup>22</sup>, όπως φρονεί τόσο ο Πλάτων όσο και ο Σταγειρίτης φιλόσοφος, απαιτώντας τη συμμετοχή όλων ανεξαιρέτως των πολιτών<sup>23</sup>. Κατά τον σοφιστή Πρωταγόρα, αυτός που δε συμμετέχει δεν είναι απλώς φιλήσυχος αλλά άχρηστος (άποψη που συμμερίζεται και ο Κικέρων στο *De Officiis*), και πρέπει να αποβάλλεται, γιατί αποτελεί νόσο της πόλης<sup>24</sup>. Την επιχειρηματολογία αυτή ενισχύει ο Αριστοτέλης, υποστηρίζοντας ότι ο καλύτερος κριτής είναι ο χρήστης, ο οποίος μπορεί και να μη γνωρίζει την ορισμένη τέχνη, όπως στην περίπτωση του κυβερνήτη του πλοίου και του κατασκευαστή του<sup>25</sup>. Ομοίως, οι πολίτες, ως «χρήστες» της πολιτικής, είναι ικανοί να κρίνουν, αλλά όχι για όλα τα ζητήματα που αφορούν την πόλη, παρά μόνο για τις «άρχαιρεςίες» και τα «εϋθυνα» των αρχόντων. Ο Αριστοτέλης θεωρεί, ότι εκτός των «ειδόντων», μπορούν και εκείνοι που έχουν λάβει πρακτικώς τη σχετική γνώση να κρίνουν στην περίπτωση των αρχαιρεσιών και των ευθυνών, όπως συμβαίνει και στις άλλες τέχνες.

Τις ιδέες αυτές, περί της πολιτικής και της ηθικής, που προέρχονται μέσα από τούτη τη γόνιμη διαλεκτική προσλαμβάνουν τα παιδαγωγικά και απελευθερωτικά κινήματα κατοπινών ιστορικών εποχών σε μια ποικιλία συσχετισμών, αναπλάσεων αλλά και επακριβών εφαρμογών τους. Τούτο καθίσταται πρόδηλο ακόμη και στο νεοελληνικό διαφωτισμό, δεδομένης της μετακένωσης αυτών των ιδεών από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό και τα ευρωπαϊκά ιδεώδη. Στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό και στη σκέψη στοχαστών όπως ο Αδαμάντιος Κοραΐς, ο Βενιαμίν Λέσβιος, και ο Ιώσηπος Μοισιόδακας καταβάλλεται προσπάθεια να αποκατασταθεί μια ισορροπία, αλλά και να επανεισαχθούν τα αρχαία ελληνικά ιδεώδη στον καθημερινό πολιτικό και ατομικό-εσωτερικό βίο των ανθρώπων του προσμένουτος την ελευθερία ελληνικού γένους.

Το κύριο ζητούμενο είναι, εκείνο τον καιρό, ένας οδηγός για τη νέα εποχή και τη νέα παιδεία που θα έπρεπε να προκύψει, ώστε οι Έλληνες να απελευθερωθούν πολιτικά και πνευματικά. Η Νέα Φιλοσοφία αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση μιας σταθερής πολιτείας, άρα είναι μια φιλοσοφία, εκτός από παιδευτική, τόσο πολιτική όσο και απελευθερωτική. Ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ, ο οποίος πιστεύει στη δύναμη της Επιστήμης και επιθυμεί να αναμορφωθεί με νέο πνεύμα ο τρόπος της αγωγής, σκιαγραφεί με καθαρότητα αυτό τον οδηγό: «Εκαστος αισθάνεται την χρείαν ενός ευγνώμονος, ενός αποχρώντος οδηγού, όστις να ποδηγετή αυτόν παρά τας φυσι-

<sup>21</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 324 και 322d-323a.

<sup>22</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 323a. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 6. 1142a 1-2.

<sup>23</sup> Πρβ. Θουκυδίδης 2.40 και 2.63-64.

<sup>24</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322d. Αξίζει να σημειωθεί η διαφωνία του Πλάτωνος, ο οποίος καταφέρεται εναντίον της «δόξης τῶν πολλῶν», και αντιπαραθέτει τον ειδικό της πολιτικής επιστήμης, δηλαδή τον φιλόσοφο-βασιλέα, ο οποίος είναι κάτοχος της αληθινής γνώσης (Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 5. 473c-e και 5. 474b-c).

<sup>25</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 3. 1282a 18-23.

κάς αληθείας, όστις να αποβάλλη αυτώ το επίπεδον τουλάχιστον μιας πολιτείας ευλόγου, ευσταθούς... Αυτός ο απαραίτητος, ο απλανής οδηγός είναι η υγιής Φιλοσοφία, εκείνη τη δύναμη της καλλιέργειας της οποίας απεκαταστάθη το τελευταίον η Ευρώπη από τόπου δυστυχούς, τόπου αμαθούς, τόπου ακαλλούς, οποίος ήτον ούτε προ πολλού, το ευδαιμονέστερον, το περικαλλέστερον, το πλέον σεσοφισμένον κλίμα από πάσης απλώς της καθ' ημάς Οικουμένης»<sup>26</sup>. Η Υγιής Φιλοσοφία που περιγράφει ο Μοισιόδαξ, είναι η Πειραματική Φιλοσοφία, η φιλοσοφία εκείνη δηλαδή που επικουρείται από τα νέα όργανα της φυσικής επιστήμης και υπηρετείται αναγκαιοκρατικά από τον ορθό λόγο, τον φυσικό δηλονότι λόγο, ο οποίος γνωρίζει τα όριά του αλλά και αντιπαλεύει τις σκοταδιστικές, αντιπνευματικές δυνάμεις με ορμή. Ο ορθός λόγος πρέπει να ενταχθεί στην παιδεία για να επιστρέψει το έθνος στην πρότερη καλλιέργειά του, γεγονός που μας διασαφηνίζει, με αισιοδοξία, ο Βενιαμίν ο Λέσβιος: «ημείς ευρισκόμεθα έτι είς τα σπάργανα της παιδείας... το ημέτερον έθνος ταχθέν ήδη εις την σειράν των βαινόντων προς την γνώσιν των όντων, και αφ' εαυτών αποξυόντων την γραμματίαν, θέλει τελειοποιήσει απάσας τας επιστήμας και ανθρωπίνας γνώσεις, αναλαβόν τον εαυτού πρώην χαρακτήρα»<sup>27</sup>.

Οι Διαφωτιστές πιστεύουν, όπως και οι αρχαίοι Έλληνες, στη δύναμη και στις δυνατότητες του ορθού Λόγου. Έτσι, ανάμεσα σε άλλα, διατυπώνουν επιστημολογία διότι η επιστήμη με την αρωγή της φιλοσοφίας οδηγεί στην ευδαιμονία. Όπως αναφέρει ο Κοραής: «ούτ' επιστήμη, ούτε τέχνη ουδεμία δύναται, ή να παραδοθή με ευκολίαν, ή να έλθη εις τελειότητα, χωρίς την χειραγωγήν της Φιλοσοφίας»<sup>28</sup>. Οι φιλοσοφικές ιδέες αποτελούν τη βάση της προσπάθειας αυτογνωσίας που επιθυμεί η επιστήμη σαν συλλογικός θεσμός καθώς και το ίδιο το άτομο. Η αντιμετώπιση της έλλειψης αξιών, μιας έλλειψης που προκύπτει λόγω της μακραιώνης δουλείας και του πνευματικού σκότους, εκείνη την εποχή έχει χαρακτήρα κυρίως επιστημολογικό, παιδευτικό και φιλοσοφικό.

Ο Βενιαμίν Λέσβιος στα *Στοιχεία Ηθικής* αποδίδει στην Ηθική τα πρωτεία ανάμεσα σε όλες τις επιστήμες: «...αλλ' επειδή και αν τις έχει την γνώσιν ουρανίων και επιγείων, είτα δεν είναι ενάρετος, ψέγεται, τούτου ένεκεν η ηθική απαιτεί τα πρωτεία απασών των επιστημών»<sup>29</sup>. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις του, η Ηθική διδάσκεται, είναι δηλονότι επιστήμη που αποσκοπεί στο να καταστήσει αγαθό τον άνθρωπο, και βασίζεται σε εγκόσμια κριτήρια που προκύπτουν από τη γνώση. Η φύση του ανθρώπου τον κάνει να επιδέχεται αυτή τη διδασκαλία. Υποστηρίζει ακόμα: «Αλλ' επειδή και ο άνθρωπος εκ φύσεως μανθάνει, και δια τούτο ονομάζεται ζών λογικόν, νου και επιστήμης δεκτικόν, επόμενον είναι να ήναι και κατασκευασμένος εκ φύσεως τούτου, ώστε να γίνεται ενάρετος, αλλέως πάσα διδασκαλία ήθελεν είναι ανωφελής»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Ιώσηπος Μοισιόδαξ, *Απολογία*, Βιέννη 1780, σελ. 95.

<sup>27</sup> Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, Βιέννη 1820, σσ. ζ-ιγ.

<sup>28</sup> Αδαμάντιος Κοραής, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986, σ. 178.

<sup>29</sup> Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Ηθικής*, κεφάλαιο Α, παρ. 2.

<sup>30</sup> Βενιαμίν Λέσβιος, *ό.π.*, κεφάλαιο Α, παρ. 3.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις υποδηλώνουν μια παιδεία που βασίζεται σε στοχοθετικές αξιώσεις και δεν αποτελεί τυχαίο πολιτισμικό έρεισμα, υποδηλώνουν περαιτέρω την έννοια τη διαφωτιστική της ανθρωποουργίας, της διάπλασης ανθρώπων σύμφωνα με ένα αξιολογικό-διαμορφωτικό πρότυπο που να επηρεάζει δομικά και να διαπερνά τη φυσική κατασκευή του ατόμου ώστε να το καταστήσει ευδαίμον αλλά και κοινωνικά επωφελές. Η Ηθική είναι η βάση της παιδείας, η βάση της απελευθέρωσης από το σκότος των παθών, του ατομισμού, της αμάθειας. Οι αξίες, θεωρεί ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός, πρέπει να αναμειγνύονται με την επιστημονική πράξη, να αποτελούν σταθερή και απαρέγκλιτη συνισταμένη παιδείας. Η ηθικοπρακτική πρόταση της ευρωπαϊκής και της νεοελληνικής φιλοσοφίας εστιάζει την προσοχή της στην παιδεία των νέων αλλά και, *salva veritate*, στη δια βίου παιδεία όλων των πολιτών. Οι αξίες δεν τοποθετούνται με κάποιον ουτοπικό τρόπο στο νου των κοινωνιών και των ατόμων. Η αρετή είναι διδάξιμη και μια επιδίωξη καθημερινή που αποφεύγει τον μηχανικισμό, ένας πόλεμος με την κακή έξη, μια ψυχική και κοινωνική υγιεινή, πέραν όλων των άλλων, και στοχεύει στην ορθή οντολογική επανατοποθέτηση εντός του αληθούς, του ουσιώδους και του φυσικού.

Αυτόν τον ανθρωπισμό, που καταλήγει στην κοίτη της παιδείας, ως αναγνώριση της ιδιαιτερότητας κάθε ανθρώπου, και της αξίας του ως ανθρώπου, και ως απόδοση, σεβασμό και υπηρετηση από τους άλλους ανθρώπους και από τους θεσμούς των δικαιωμάτων του, κατανόησαν με ενάργεια οι αρχαίοι τραγικοί και οι έλληνες φιλόσοφοι και τον κατέστησαν πνευματική, πολιτική, κοινωνική, ιστορική και πολιτισμική αρχή των Ελλήνων και όλης της πολιτισμένης ανθρωπότητας. «Η αρχή της ελληνικής Ιστορίας» υποστηρίζει ο Jaeger<sup>31</sup>, «φαίνεται να είναι η ανατολή μιας νέας εκτίμησης του ανθρώπου, η οποία σαφώς συμβαδίζει με τη σκέψη για την άπειρη αξία των επί μέρους ψυχών, που διαδόθηκε με τον Χριστιανισμό, και με την πνευματική αυτονομία του ατόμου, η οποία από της Αναγεννήσεως υψώνεται σε αίτημα. Άλλωστε πως θα ήταν διαφορετικά δυνατόν να δικαιωθεί η αξίωση του ατόμου για την υψηλή σημασία, την οποία του αποδίδει η νεότερη εποχή, χωρίς την ελληνική αίσθηση για την αξιοπρέπεια του ανθρώπου;». Ο Bruno Snell<sup>32</sup> παρατηρεί ότι χάρις στην τραγωδία «ταυτόχρονα με την παρουσίαση του ανθρώπου ως όντος ανεξάρτητου από τους θεούς εμφανίζεται η δύναμη του αυτόνομου ανθρώπινου πνεύματος και το απαραβίαστο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».

<sup>31</sup> W. Jaeger, *ό.π.*, σελ. 25.

<sup>32</sup> B. Snell, *ό.π.*, σελ. 338.



## Βιβλιογραφία

- Aeschyli, *Tragodiae*, Wilamovitz-Moellendorff [eds.], Papadimas, Athens 1990.
- Aristotle, *The Works of Aristotle*, translated into English by W. D. Ross, 12 vols. Oxford 1910-52.
- Enripidis, *Tragodiae*, Augustii Nauckii [ed.], Papadimas, Athens 1976.
- Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Μετάφρ. Ελευθερίου Βενιζέλου, Εστία, Αθήνα 1940.
- Jaeger Werner, *Παιδεία*, Μετάφρ. Γ. Βέρροϊου, Παιδεία, Αθήνα 1968.
- Κοραής Αδαμάντιος, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986.
- Kitto H.D.F., *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1968.
- Kondylis Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Meiner, Hamburg 2002.
- Λέσβιος Βενιαμίν, *Στοιχεία Ηθικής*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 1994.
- LacARRIERE Jacques, *Sophocle*, L'Arche, Paris 1978.
- Lesky A., *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 1990.
- Μάρκος Αντώνιος, *Φύση και άνθρωπος στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, Leader Books, Αθήνα 2001.
- Μοισιόδαξ Ιώσηπος, *Απολογία*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 1992.
- Madison James, "On factions. Federalist Papers. Paper No 10". In D. Ravitch and A. Thernstrom [eds.], *The Democracy Reader*, Harper Collins, New York 1992, pp. 124—127.
- Nauck August, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1889.
- Οικονόμου Γ. Ν., *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007.
- Platon, *Oeuvres Complètes*, Tome I-XIII, Les Belles Lettres, Paris 1962-1982.
- Snell Bruno, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Μετάφρ. Δ. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1981.