



© ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ, 2020

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὰ άρθρα του τόμου αυτού δημοσιεύονται με προσωπική ευθύνη των συγγραφέων τους ως προς το περιεχόμενο και τη μορφή. Απαγορεύεται κάθε μορφής αναδημοσίευση χωρίς τη γραπτή άδεια του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

# ΔΩΔΩΝΗ

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ  
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΗ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΟΙΚΟΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.  
ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ  
ΤΟΥ ΟΜΟΤΙΜΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΕΥΘΥΜΗ Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ



ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ ΕΝΑΤΟΣ (2018-2019)

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2020

## Δ Ω Δ Ω Ν Η

Μέρος Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της  
Πρώτο: Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Μέρος Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής  
Δεύτερο: Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Μέρος Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής  
Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

UNIVERSITY OF IOANNINA  
SCHOOL OF PHILOSOPHY

# DODONI

PART III

ANNUARY OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

*SCIENCE, SOCIETY, ECOPHILOSOPHY.*  
EFTHYMIS G. PAPADIMITRIOU: IN MEMORIAM



VOLUME XXXIX (2018-2019)

IOANNINA 2020



# ΕΠΙΣΤΗΜΗ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΟΙΚΟΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ  
ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΤΟΥ ΟΜΟΤΙΜΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ  
ΕΥΘΥΜΗ Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ\*

## ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΟΣ

Γκόλφω Μαγγίνη

Καθηγήτρια Νεότερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας

Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος

Καθηγητής Ιστορίας της Φιλοσοφίας: Αρχαίας Ελληνικής και  
Νεοελληνικής Φιλοσοφίας

Αθανάσιος Σακελλαριάδης

Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας της Επιστήμης και  
Φιλοσοφίας της Γλώσσας

\* Οι ανά χειράς μελέτες παρουσιάστηκαν σε μια πρώτη μορφή στην επιστημονική ημερίδα «Μνήμη Ευθύμη Παπαδημητρίου, 1940-2012», την οποία διοργάνωσε ο Τομέας Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων στις 26 Νοεμβρίου 2014.



Αλίχη Παπαδημητρίου, 2018



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Λία Παπαδημητρίου, “How do you do”, κύριε Παπαδημητρίου 15-20

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

#### ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟΝ ΕΥΘΥΜΗ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

ΔΙΟΝΥΣΗΣ Γ. ΔΡΟΣΟΣ

*Φιλόσοφος, Παιδαγωγός και Πολίτης. Το πρωτείο της πρακτικής  
στο έργο του Ευθύμη Παπαδημητρίου* 21-26

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ

*Οικολογία και αριστερά: ξανά οι όροι ενός στοιχήματος* 27-32

ΜΑΡΙΑ ΠΟΥΡΝΑΡΗ

*Ζητήματα μαρξιστικής φιλοσοφίας της επιστήμης στον Ευθύμη  
Παπαδημητρίου* 33-46

ΚΩΣΤΑΣ ΣΚΟΡΔΟΥΛΗΣ

*Μαρξισμός και οικολογία: η πορεία προς τη σύνδεση* 47-64

ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΣΠΑΝΟΥΔΗ

*Τοπική δημοκρατία και κινηματική δράση ως προϋπόθεση  
κοινωνικού-οικολογικού μετασχηματισμού και ανάσχεσης της  
κρίσης* 65-70

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΧΙΖΑΣ

*Αφετηρίες και αποκλίσεις στα έργα των Αντρέ Γκορζ και Ευθύμη  
Παπαδημητρίου* 71-76

### ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

#### Ο ΕΥΘΥΜΗΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ

*Η νεωτερικότητα μεταξύ Διαφωτισμού και μιας νέας Αναγέννησης:  
Ο Ευθύμη Παπαδημητρίου και το πρόταγμα μιας νέας φιλοσοφίας  
της φύσης* 79-86

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

*Ευθύμης Παπαδημητρίου: ένας σύγχρονος Διασώτης του  
Διαφωτισμού*

87-90

ΧΡΙΣΤΟΣ ΤΕΖΑΣ

*Ο Ευθύμης Γ. Παπαδημητρίου και η αρχαία ελληνική  
φιλοσοφία*

91-112

**ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ  
ΣΥΜΒΟΛΕΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ  
ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ**

ΝΙΚΟΣ ΑΥΓΕΛΗΣ

*Ρεαλισμός και ινστρουμενταλισμός στη φιλοσοφική σκέψη  
του Quine*

115-124

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΟΥΜΑΚΗΣ

*Η μαθηματική δομή του κόσμου ως διαλεκτική κατά  
Πλάτωνα*

125-144

ΒΑΣΙΛΗΣ ΠΑΣΧΑΛΗΣ

*Υστερόγραφα για τη “φύση” και την “τεχνολογία”*

145-154

ΕΛΕΝΗ ΡΟΥΜΚΟΥ

*Καστοριάδης και νεωτερικότητα*

155-166

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΧΙΣΜΕΝΟΣ

*Για μια επιστημολογία του διαδικτύου*

167-178

**ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ**

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

*Ευθύμης Γ. Παπαδημητρίου: Βιογραφία, σπουδές,  
επιστημονικό έργο*

179-188

**ΧΡΟΝΙΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΩΝ ΕΤΩΝ 2018-2019**

189-208

## CONTENTS

*Lia Papadimitriou, "How do you do", Mr. Papadimitriou* 15-20

### PART ONE

#### PHILOSOPHY OF SCIENCE, ECOLOGY AND ECOPHILOSOPHY IN EFTHYMIS G. PAPADIMITRIOU

DIONYSIS G. DROSOS

*Philosopher, educator, and citizen: The primacy of  
practice in the work of Efthymis Papadimitriou* 21-26

PANAGIOTIS NOUTSOS

*Ecology and the left: Again the terms of a stake* 27-32

MARIA POURNARI

*Issues of a Marxist philosophy of science in Efthymis  
Papadimitriou* 33-46

KOSTAS SKORDOULIS

*Marxism and ecology: The way to a synthesis* 47-64

DESPINA SPANOUDI

*Local democracy and action movement as a condition for social-  
ecological transformation and containment of the crisis* 65-70

YANNIS SCHIZAS

*Origins and divergences in the works of André Gorz and  
Efthymis Papadimitriou* 71-76

### PART TWO

#### EFTHYMIS G. PAPADIMITRIOU AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY

GOLFO MAGGINI

*Modernity between Enlightenment and a new Renaissance:  
Efthymis Papadimitriou and the imperative of a new  
philosophy of nature* 79-86

YANNIS PRELORENTZOS	
<i>Efthymis Papadimitriou, a contemporary advocate of the Enlightenment</i>	87-90
CHRISTOS TEZAS	
<i>Efthymis G. Papadimitriou and ancient Greek philosophy</i>	91-112

**PART THREE  
CONTRIBUTIONS TO THE PHILOSOPHY OF SCIENCE  
AND TECHNOLOGY\***

NIKOS AVGELIS	
<i>Realism and instrumentalism in the philosophy of W.V. Quine</i>	115-124
YORGOS KOUMAKIS	
<i>The mathematical structure of the universe as dialectics according to Plato</i>	125-144
VASILIS PASCHALIS	
<i>Postscripts on nature and technology</i>	145-154
ELENI ROUMKOU	
<i>Cornelius Castoriadis and modernity</i>	155-166
ALEXANDROS SCHISMENOS	
<i>On the epistemology of the internet</i>	167-178

**APPENDIX**

Konstantinos Th. Petsios	
<i>Efthymis G. Papadimitriou: Biography, studies, scientific work</i>	179-188
CHRONICLE OF ACADEMIC YEARS 2018-2019	189-208

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
ΣΤΟΝ ΕΥΘΥΜΗ Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

PART ONE

PHILOSOPHY OF SCIENCE, ECOLOGY AND ECOPHILOSOPHY  
IN EFTHYMIS G. PAPADIMETRIOU



## «HOW DO YOU DO», ΚΥΡΙΕ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Αναμφίβολα, όσοι γνώρισαν προσωπικά και όχι μόνο μέσα από τα κείμενά του τον Ευθύμη Παπαδημητρίου, θα θυμούνται ότι ο ίδιος κατέφευγε συχνά σε αυτήν την έκφραση, όταν αναφερόταν σε κάτι αυτονόητο ή σε κάτι δύσκολο στην πραγμάτωση του και άρα δεν σχετίζεται άμεσα με τη συνήδη χρήση της ως έκφραση στην αγγλική γλώσσα. Επιπλέον, οι ίδιοι μάλλον θα συμφωνήσουν μαζί μου, ότι οι παρελθοντικοί χρόνοι που θα ακουστούν /θα χρησιμοποιηθούν σήμερα εδώ και θα τον αφορούν, θα δημιουργήσουν, μάλλον, αμηχανία, αφού, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς στην περιγραφή μας οφείλουμε να προκρίνουμε στις αναφορές μας για εκείνον, ως πιο ενδεδειγμένο χρόνο έναν Εξακολουθητικό Ενεστώτα, ο οποίος στην περίπτωση του Παπαδημητρίου μπορεί αβίαστα να συμπαρουσιάζεται με έναν Οραματικό Μέλλοντα...

Ωστόσο, η επιλογή της έκφρασης «How do you do» (δηλ. «χαίρω πολύ») ως τίτλου της σύντομης εισήγησής μου αποτυπώνει ως ένα βαθμό, την ανανέωση, της «γνωριμίας μας» - με αφορμή αυτήν την ημερίδα- με ένα μέρος του έργου και της αρθρογραφίας του. Διαβάζοντας λοιπόν ξανά κάποια από τα άρθρα του, ορισμένα κεφάλαια από τα βιβλία του και ρίχνοντας μια ματιά στις σημειώσεις μου από τα προπτυχιακά αλλά και τα μεταπτυχιακά μαθήματά του, διαπιστώνεται με ευκολία, ότι το πλαίσιο των ενδιαφερόντων του Παπαδημητρίου, οι προβληματισμοί του, οι γόνιμες αναγνώσεις του και δράσεις του αλληλοσυμπληρώνονται με τη φιλοσοφική του ενασχόληση καθώς και με την κοινωνική και πολιτική του εμβάθυνση· κι αυτό σε μια εποχή που τα πολιτικά ζητήματα μετοχγετεύονται φυσικά σε φιλοσοφικές αναζητήσεις, οι οποίες με τη σειρά τους προκρίνονται για την ερμηνεία των ανδρώπινων πραγμάτων και

---

\* Η Λία Παπαδημητρίου είναι σύμβουλος γερμανικής γλώσσας στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής.

την ολότητα της κοινωνικής μας οργάνωσης. Μέσα σε αυτό το σύγχρονο πλαίσιο ο Παπαδημητρίου καταφέρνει και επισκοπεί αρκετά και διαφορετικά ζητήματα από πολλά επίπεδα: αυτό επιβεβαιώνεται μάλιστα και από την αξιολογη εργογραφία του, η οποία άπτεται ποικίλων θεμάτων, μεγάλο μέρος της οποίας εντοπίζουμε στο Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Ενδεικτικοί των ενδιαφερόντων του είναι τόσο οι 45 τίτλοι που ταξινομούνται στο εν λόγω Εργαστήριο Ερευνών- ανάμεσά τους μονογραφίες, άρθρα, υπομνήματα, εισηγήσεις σε συνέδρια, κ.ά.- όσο και η ποικιλία των εισηγήσεων της σημερινής ημερίδας, τουλάχιστον για όσες από αυτές διασταυρώνονται άμεσα ή έμμεσα με την προβληματική του. Παράλληλα για να φωτίσω λίγο ακόμη την ολότητα της προσωπικότητάς του δεν θα πρέπει να παραλείψω να αναφέρω τη δημιουργία των δύο ιστολογίων: το «Οικοφιλοσοφικά» και το «Πολίτες της Φωκίδας για το Περιβάλλον και τον Πολιτισμό», τα οποία κομίζουν και αυτά την ιδιαίτερη αντίληψη του Παπαδημητρίου για ευαίσθητα θέματα, όπως το περιβάλλον, η οικολογία, η ανακύκλωση, ο πολιτισμός, οι κινηματικές δράσεις κλπ, ενώ ταυτόχρονα αποτελούν διαύλους επικοινωνίας ανάμεσα σε ενεργούς πολίτες, οργανώσεις και φορείς.

Ήδη από την έκδοση της διδακτορικής του διατριβής το 1979, η οποία εκπονήθηκε στη γερμανική γλώσσα στο Παν/μιο του Μονάχου με οδηγητικό μίτο το πρωτότυπο κείμενο του Αριστοτέλη και θέμα τα ηθικά και ψυχολογικά θεμέλια της Ρητορικής του (*Ethische und psychologische Grundlagen der Aristotelischen Rhetorik*)<sup>1</sup>, ο Παπαδημητρίου διερευνά διεξοδικά τη μέθοδο της ρητορικής του έλληνα φιλοσόφου και, όπως υπογραμμίζει ο ίδιος στα συμπεράσματά του συγγράμματός του, η ρητορική ως μέθοδος αναδεικνύει σαφέστατα μέσα από την ηθική και ψυχολογική της θεμελίωση την ιδιαίτερη σχέση της με την πρακτική φιλοσοφία και ταυτόχρονα εμπλουτίζει με τις διερευνήσεις της την αντίληψή μας για την ανθρώπινη δράση<sup>2</sup>. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1983, σκιαγραφώντας το φιλοσοφικό προφίλ του Christian Thomasius<sup>3</sup> στο έργο του για τη γνωσιολογία του γερμανού διανοητή, ο Παπαδημητρίου τονίζει την προσπάθεια του Thomasius να θεμελιώσει μια φιλοσοφία ανθρωποκεντρική, με γνώμονά της την «πρακτική εγκόσμια τροπή της σκέψης του»<sup>4</sup>, κεντροθετώντας την πολιτική και την ιδεολογία ως απαραίτητες προ-

1. E. Papadimitriou, *Ethische und psychologische Grundlagen der Aristotelischen Rhetorik*, Peter Lang Verlag, München 1979.

2. Πρβλ. ό.π., ενδεικτικά σελ. 229-234.

3. Ευθ. Παπαδημητρίου, *Η Γνωσιολογία του Chr. Thomasius (1665-1728). Μελέτη των πηγών της Φιλοσοφίας του γερμανικού Διαφωτισμού*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1983.

4. Πρβλ. ενδεικτικά ό.π. σελ. 36-37, 46, 314, 316-317.



υποθέσεις των αλλαγών στις κοινωνικές δομές της κατακερματισμένης Γερμανίας του 17<sup>ου</sup> και του 18<sup>ου</sup> αιώνα.

Βαθμιαία διαφάνεται λοιπόν, αν λάβουμε υπ όψιν μας και την παράλληλη αρθρογραφία του, να σταθεροποιείται στον Παπαδημητρίου μια διάταξη προβλημάτων, τα οποία εκδιπλώνονται μέσα στο πλαίσιο της πρακτικής φιλοσοφίας «για ερωτήσεις που αφορούν στην αλήθεια ή στην ενότητα της πράξης...» και τα οποία ο ίδιος τα προσεγγίζει με κριτικό στοχασμό, προσφέροντας ταυτόχρονα εύστοχους προβληματισμούς αξιοποιήσιμους στην πράξη. Το θεωρητικό συνεχές της σκέψης του επιχειρεί τη συστηματική προσπέλαση των καθημερινών μας παραδοχών και ανεπίγνωστων αντιλήψεων και θέσεων, οι οποίες μετασχηματίζονται κυρίως σε ερωτήματα, μεθοδολογία που αποτελούσε και συνεχή προτροπή του προς όλους μας στα μεταπτυχιακά μας σεμινάρια. Ενδεικτικά αυτής της μεθοδολογικής του προσέγγισης, δηλ. της συχνής διατύπωσης ερωτημάτων, για ζητήματα που τον απασχολούν είναι τα άμεσα ή έμμεσα ερωτήματα, που ο ίδιος θέτει, κυρίως, στον Επίλογο του βιβλίου του με τίτλο: *Για μια νέα Φιλοσοφία της Φύσης. Η πρόκληση της οικολογίας και οι απαντήσεις της φιλοσοφίας* (1995)<sup>5</sup>, όπου παρουσιάζονται οι κατευθύνσεις και τα καθήκοντα μιας νέας πρακτικής φιλοσοφίας για τη φύση. Εμφατικά και στο σύγγραμμα αυτό αναφέρεται το πρωτείο του ενεργού βίου ως ακατάλυτου πυρήνα συγκρότησης της ανθρώπινης κοινωνίας και η συνύφανσή του με το φιλοσοφικό στοχασμό. Στο σημείο αυτό, ανθολογώ από το συγκεκριμένο σύγγραμμά του, ενδεικτικά, ορισμένα από τα ερωτήματα που ο ίδιος διατύπωσε: «...μια πρακτική φιλοσοφία της φύσης ...αναρωτιέται για τις σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση γύρω του και μέσα του..»<sup>6</sup>. Στην επόμενη σελίδα σημειώνει: «Το ερώτημα είναι αν θα έπρεπε η απαίτηση για αλλαγή της ανθρώπινης δράσης απέναντι στη φύση να νομιμοποιηθεί με προσφυγή στην ίδια τη φύση»<sup>7</sup> και παρακάτω: «Κεντρικό ερώτημα παραμένει η αναζήτηση των αρχών που θα δίνουν σε αυτήν την πράξη [ενν.την ανθρώπινη δράση μέσα στη φύση] την ενότητα και την ποιότητα που απαιτείται να έχει για να μπορεί να χαρακτηριστεί ως «καλή» και καταλήγει «...θα πρέπει να απαντηθεί ξανά το ερώτημα της ίδιας της φιλοσοφίας “Τι είναι ο άνθρωπος;”...»<sup>8</sup>. Έτσι, και με αναλυτικό του εργαλείο

5. Ευδ. Παπαδημητρίου, *Για μια νέα Φιλοσοφία της Φύσης. Η πρόκληση της οικολογίας και οι απαντήσεις της φιλοσοφίας*, εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα 1995.

6. Πρβλ. ό.π., σελ. 257.

7. Πρβλ. ό.π., σελ. 258.

8. Πρβλ. ό.π., σελ. 270.

του, ανάμεσα σε άλλα, τη διατύπωση ερωτημάτων, επιχειρεί, κατά την άποψή μου, να πυκνώσει το πλέγμα συσχετίσεων και επόψεων, ώστε να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις περαιτέρω αναζήτησεων, πρόθεση η οποία επιβεβαιώνεται και από τη συστηματική του αρθρογραφία για τα διεθνή οικολογικά νέα στην «Αυγή» και στο Ένδετο της, το «Δαίμονα της Οικολογίας». Στο επίκεντρο της προβληματικής του παραμένουν πάντα ο άνθρωπος, η τοποθέτηση και νοηματοδότηση του για τη ζωή ως «εύροια βίου», η οποία εξακτινώνεται, ανάμεσα σε άλλα, στην αλληλεγγύη, τη συμμετοχή, την ευαισθησία και την αισιοδοξία. Με κύριο πρόταγμα τον αναπροσδιορισμό των σχέσεων της ανθρώπινης κοινωνίας με τη φύση, επιχειρεί να βλέπει τα πράγματα σε μια υπέρτερη προοπτική, να διακρίβώνει και να ιεραρχεί στόχους, αλλά και να προσεγγίζει με πληρότητα και να ερμηνεύει με σαφήνεια την επαμφοτερίζουσα λογική του παγκόσμιου χωριού, ώστε να μπορούν διαχρονικές ανησυχίες να μετουσιώνονται σε ενημερωμένες απόψεις για τους αναγνώστες ή τους ακροατές του. Αυτό γίνεται πρόδηλο και από όσα σημειώνει, το 2011 πια, στην κριτικογραφία του για το έργο του Γεράσιμου Σκλαβούνου: *Η «κυριαρχία» του ανθρώπου στη φύση και οι συνέπειες της. Από τον ιδεαλισμό στον υλισμό και την οικολογία*<sup>9</sup>: «...στο επίκεντρο της σημερινής οικολογικής συζήτησης [ενν. αναζητάμε] τα ίχνη μιας νέας φιλοσοφίας της φύσης, επανεξετάζοντας πολλούς παραδοσιακούς όρους κατά τη θεωρητική σύλληψη τους και την ιδεολογική λειτουργία τους στα νέα ιστορικά και κοινωνικά πλαίσια της εποχής μας»<sup>10</sup>. Όπως προκύπτει, ο Παπαδημητρίου χωρίς να καταφεύγει στη δαιμονοποίηση παλαιότερων θέσεων ή παραδοσιακών προσεγγίσεων ως μέθοδο εξήγησης, αποπειράται να προσηλώσει την προσοχή και στο σύγχρονο διεθνισμό, αφού στον πολυπολικό μας κόσμο, όπου τα συμβάντα έχουν πλανητικό χαρακτήρα, το «τόλμα να μάθεις» της εποχής του Διαφωτισμού απαιτείται να μετασχηματιστεί στον αιώνα της υπερπληροφόρησης σε «τόλμα να δράσεις». Ενδεχομένως και γι αυτό το λόγο ο Παπαδημητρίου προτάσσει στη «vita activa» τους όρους μιας επικέντρωσης των ενεργειών με προθέσεις ενίοτε ριζοσπαστικές και πρωτοπόρες.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο της πρωτοπορίας, εκτιμώ, ότι μπορούμε να φωτίσουμε και το ιδιαίτερο προφίλ της διδακτικής του πράξης, η οποία χαρακτηρίζεται από πολυδιάστατη δυναμική και νεωτερικότητα ταυτόχρονα. Με σαφήνεια και απλότητα στο λόγο, χωρίς σχοινοτενείς προτάσεις και απωθητικό διδακτισμό ο Παπαδημητρίου συνδύαζε τις κατάλληλες μεθόδους, παρουσιάζ-

9. <http://archive.avgi.gr/ArticleActionshow.action?articleID=646660>.

10. Πρβλ. ό.π.

ζώντας στους φοιτητές του μέσα από ανάγνωση εφημερίδων, ποιημάτων, μέσα από συζητήσεις, από συμμετοχικές διαδικασίες που αφορούσαν την ίδια την καθημερινότητα όλων μας στο Πανεπιστήμιο, (π.χ. η ανακύκλωση) το περιεχόμενο φιλοσοφικών όρων, αιτημάτων ή κειμένων. Παράλληλα και πάντα με νευραλγικό σημείο της διδασκαλίας του την αυθεντική του παρουσία, την αμεσότητα, το μέλημα για ενότητα θεωρίας και πράξης, τη δημιουργία και ενεργοποίηση κινήτρων για μάθηση αλλά και για βαθμιαία διαμόρφωση στάσεων και συμπεριφορών καινοτομούσε «μιλώντας» για τη Φιλοσοφία της Φύσης, καθώς περπατούσε με τους φοιτητές του στο νησί ή τρώγοντας μαζί μας τα μεσημέρια στη Λέσχη. Το γραφείο του πάντα γεμάτο βιβλία, περιοδικά, εφημερίδες, τεύχη της Ουτοπίας και κόσμος... και κάπου πιο πέρα κάποια ξεχασμένα φυτά από την τελευταία μικρή απόδραση στη μονή της Δουρούτης.

Τα σχόλια του στις εργασίες ήταν εύστοχα και σύντομα· όσοι τον γνώρισαν και ως επιβλέποντα καθηγητή στις διδακτορικές τους διατριβές σίγουρα θα θυμούνται και θα έχουν να καταδέσουν περισσότερα για την καλοπροαίρετη διάθεσή του καθώς και για το θετικό κλίμα συνεργασίας τους... προς επίρρωση όσων ανέφερα, θα ήθελα να καταδέσω δύο από τα σημειώματά του με σχόλια για τη διδακτορική μου διατριβή, στην οποία συμμετείχε ως μέλος της επταμελούς επιτροπής.....

Να, το κείμενό σου είναι πικρό  
και καταλαβαίνω. Γέννη' πιο πολύ  
προς τον Κρυμ - θάινε'nt πως να  
προσθίσεις 2-3 σελ. από τα τόβα  
βιβλιοθήκη. Νοείται να έχει  
παραουδιάσει στα προηγούμενα Ημερ-  
λοια με βαρύτητα σου. - (για  
το λίστα και...)

1/2/99

Λία,  
 διαβάτα, προεξετά, το κείμενο σου.  
 Θα ιδεώδη να δω και όλα προσηγορικά;) και  
 και ενοχία...  
 Γενική παραμένει: Το κείμενο είναι  
 ωστό... (να πιάσει με + κενό με δώδεκα  
 με σου εντάξει.)  
 Το πρώτο κεί. είναι λίγο βραχύτερο  
 το δεύτερο: αίσθημα  
 Τα εντάξει είναι χερίσματα εντάξει / 6-  
 μέτρο.

Τέτατη γενική με δώδεκα  
 και δώδεκα και σου αίσθημα  
 δική σου.  
 Κείμενο να το ρυθμίσει  
 με δώδεκα.  
 Τις Ανοίξη θα γίνει 6τ αίσθημα  
 και με χείρων ίσως είναι για Πάτσα  
 + θα βρεθείται σου Νική 12-77  
 ΣΕΝΤΑΒΕΙΩΝ

←

ΔΙΟΝΥΣΗΣ Γ. ΔΡΟΣΟΣ\*

## ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΗΣ: ΤΟ ΠΡΩΤΕΙΟ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΕΥΘΥΜΗ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ<sup>1</sup>

«Αν το ήξερα πως θα χρησιμοποιούσαν την ατομική ενέργεια οι κυβερνήσεις, θα προτιμούσα χίλιες φορές να γινόμουν κλειδαράς, σιδεράς ή πεταλωτής»

Albert Einstein

Πιστεύω ότι αυτή η δήλωση, που άλλωστε δεν πέρασε απαρατήρητη από τον ίδιο (βλ. Ε. Παπαδημητρίου, Π. Τριγάζη, *Αγαπητέ Αϊνστάϊν*, εκ. Ταξιδευτής) συνοψίζει τη στάση του Ευθύμη στο δημόσιο βίο του.

Ακολουθώντας τη διαδρομή της σκέψης του Παπαδημητρίου πάνω στην φιλοσοφία της φύσης, εισπράττουμε έναν απολογισμό των τρόπων με τους οποίους η φιλοσοφία έδωσε το ζήτημα από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή μας. Παρόλο που η έκθεση αυτή πληροί όλα τα εχέγγυα της επιστημονικής εμπειρίας, εκείνο που της δίνει πνοή αληθείας είναι η αίσθηση της μέριμνας του συγγραφέα όχι μόνον για το αντικείμενο της μελέτης του, αλλά και για το υποκείμενό της. Μέριμνα, με άλλα λόγια, όχι μόνον για το τί είναι η φύση, αλλά και για το τί είναι ο άνθρωπος που τη στοχάζεται και τη ζει. Δηλαδή, ποιο είναι το πρακτικό νόημα του εγχειρήματος. Αναζητώντας μια ηθική της ευδύνης στη βάση μιας νέας οντολογικής και μεταφυσικής θεμελίωσης, που την ήθελε ‘παν-επιστημιακή’, ο Ευθύμης επαναθέτει τα θεμελιακά για τη δυτική φιλοσοφία ζητήματα της *vita activa*, του πράττοντος ανθρώπου, όχι ως παρατηρητή, διαχειριστή και κυρίαρχου, αλλά ως μετόχου της φύσης. Όχι ο άνθρωπος απέναντι στη φύση, αλλά ο άνθρωπος ως φύση. Τούτο αναδεικνύει ως κεντρική

---

\* Ο κ. Διονύσης Γ. Δρόσος είναι Καθηγητής Ηθικής Φιλοσοφίας Τμήματος Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

την *θεματική της σωματικότητας του ανθρώπου*. Ισορροπώντας ανάμεσα στους πειρασμούς του άψυχου ορθολογικού δυϊσμού αφενός και της υποτροπής ενός βιωματικού ανορθολογισμού αφετέρου, ανιχνεύει τον απαιτητικό δρόμο της ενεργητικότητας του ανθρώπου μέσω της γνώσης των παθών του.

Όσοι γνώρισαν τον Ευθύμη μόνον μέσα από τα κείμενά του, χάνουν κάτι ουσιώδες από τη διδασκαλία του. Διότι η σκέψη και η πρακτική του δεν αναφέρονταν στον 'άνθρωπο' γενικά, αλλά στην ίδια τη δική του ανθρώπινη υπόσταση. Διότι ο ίδιος στάθηκε στη ζωή με τον τρόπο που δήλωνε η σκέψη του. Δίδασκε τους φοιτητές του και τους φίλους του, όχι με αυτό που έλεγε, αλλά με αυτό που ο ίδιος ήταν και γινόταν. Έτσι κατόρθωσε το πολύ σπάνιο, να είναι κριτικός και ριζοσπαστικός, χωρίς να είναι μίζερος, αρνητής και ηθικολόγος. Η κριτική του πήγαζε από την κατάφαση και τη χαρά της ζωής, από την δευτικότητα μιας ένσαρκης, σωματικής *δα λέγαμε φιλοσοφίας*.

Ως προς το έργο του, το πιο έκδηλα χαρακτηριστικό της αντίληψής του είναι το βιβλίο του για τη φιλοσοφία της φύσης. Η σχέση του ανθρώπου με τη φύση προσδιορίζεται από τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων· δεν είναι μια αφήρημένη γενική σχέση, αλλά φέρει τη σφραγίδα της κοινωνικής οργάνωσης. Είναι αρμοδιότητα του πρακτικού Λόγου να κρίνει την ποιότητα και τα όρια της τεχνολογικής ορθολογικότητας στο πλαίσιο αυτό και ακόμα περισσότερο να κρίνει τη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, με την εσωτερική του φύση. Εξού και ο τονισμός της σημασίας της *θεματικής της ανθρώπινης σωματικότητας*. Η φιλοσοφία της φύσης δεν πρέπει να θεωρείται ως φυσική επιστήμη ή μεταθεωρία, αλλά ως κατ'έξοχήν πρακτική φιλοσοφία που *θεμελιώνει* την νέα περιβαλλοντική μας ηθική.

Ωστόσο, μια περιδιάβαση στο παλαιότερο το έργο του μας βεβαιώνει ότι ολόκληρο το διαπερνά σαν μια κόκκινη γραμμή η εμμονή του στην προτεραιότητα της πρακτικής, ακόμα και όταν το άμεσο αντικείμενο μελέτης του ήταν η γνωσιοθεωρία και η επιστημολογία.

Ακόμα και στο πιο απόμακρο από την πρακτική φιλοσοφία έργο του *Θεωρία της Επιστήμης και Ιστορία της Φιλοσοφίας*<sup>1</sup>, είναι πρόδηλη η μέριμνά του να συνδέσει τα επιστημολογικά ζητήματα με την πρακτική υλική πραγματικότητα. Έτσι αφιερώνει το δεύτερο μέρος του έργου του – υπό τον τίτλο *Επιστήμη και Κοινωνία* – στη μελέτη αυτού του πεδίου. Παρακολουθεί την ιστο-

1. Ευθύμης Παπαδημητρίου: *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας. Για μια φιλοσοφικά και κοινωνικά θεμελιωμένη επιστημολογία*. Gutenberg, Αθήνα 1988.



ρική και εννοιολογική γένεση του νέου κοσμοειδώλου των νεώτερων χρόνων, ανταποκρινόμενος στην υπόσχεση του υπότιτλου του έργου του: *Για μια φιλοσοφικά και κοινωνικά θεμελιωμένη επιστημολογία*. Ακολουθώντας μια μαρξιστικής έμπνευσης προσέγγιση, αλλά αποφεύγοντας τους πειρασμούς ενός εύκολου αναγωγισμού, δείχνει την ανάδυση της νέας επιστημονικής σκέψης σε συνάρτηση με τις ιστορικές διεργασίες μετάβασης του τρόπου παραγωγής. Η επιστήμη συγκροτείται σε αυτόνομο σύστημα διανοητικής εργασίας, όχι απλώς συμμορφούμενη σε λειτουργικές αναγκαιότητες της υλικής παραγωγής, αλλά διανοίγοντας τους δρόμους της μέσα από το χάσμα που δημιουργείται μεταξύ θεωρίας και πράξης, όταν διαρρηγνύεται η ενότητα των δύο στο πλαίσιο της χειροτεχνικής παραγωγής και της πρακτικής τεχνογνωσίας που τη συνόδευε. Αποτέλεσμα το τελευταίο αυτό της ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας, που υπερβαίνει την παραδοσιακή αξιοποίηση των φυσικών δυνάμεων με συγκεκριμένο και εξατομικευμένο τρόπο. Όταν οι φυσικές δυνάμεις πρέπει να γίνουν κατανοητές και διαχειρίσιμες στη γενικότητά τους στην αφηρημένη τους μορφή. Αυτή η διαδικασία αφαίρεσης είναι, θα λέγαμε, ανάλογη της αφαίρεσης που πραγματοποιείται στην ίδια την εμπορευματική μορφή: στην ανάπτυξη της εμπορευματικής μορφής από την ανταλλαγή συγκεκριμένων αξιών χρήσης στη γενική αφηρημένη μορφή “χρήμα”, όπως την πραγματεύεται ο Marx στο πρώτο κεφάλαιο του *Κεφαλαίου*. Είναι μια πραγματική αφαίρεση: μια αφαίρεση που πραγματοποιείται ιστορικά εν τοις πράγμασι πριν γίνει κατηγορία της σκέψης. Βεβαίως η επιστήμη δεν ‘αντανακλά’ (πόσο ταλαιπωρημένο ρήμα) τις πραγματικές αφαιρέσεις της οικονομίας. Αντίθετα συγκροτεί τις δικές της νοητικές αφαιρέσεις, με άλλα λόγια τη διατύπωση γενικών νόμων. Εξακολουθεί όμως να «συνδέεται με τις ανάγκες και τις δυνατότητες της κοινωνικής πράξης» (209). Τούτο όμως δεν θα μπορούσε να έχει πρακτικό αντίκρουσμα, έξω από το κυρίαρχο πλέον περιβάλλον της πραγματικής αφαίρεσης, της οποίας άλλωστε συνιστά μια ενεργό διάσταση. Έτσι η επιστήμη προσφέρει αφενός τις προδιαγραφές του νέου κοσμοειδώλου, χωρίς το οποίο η πορεία της φιλοσοφίας θα ήταν άλλη και αφετέρου, καθίσταται η ίδια κοινωνική παραγωγική δύναμη και ως τέτοια εκτίθεται ως πεδίο φιλοσοφικής (πολιτικής και ηθικής) σκέψης και αντιπαράθεσης. Το μηχανιστικό κοσμοειδώλο δεν ανταποκρίνεται απλώς και μόνον στις ανάγκες της βιομηχανικής παραγωγής αλλά αναφέρεται άμεσα στο πεδίο ευρύτερων ιδεολογικών κοινωνικών συγκρούσεων, συνδιαλεγόμενο με την θρησκεία, τη φιλοσοφία και την τέχνη. Σε αυτό το σημείο έχει ενδιαφέρον να διαβάσουμε τα δύο βιβλία του Παπαδημητρίου το ένα δίπλα στο άλλο αυτό: για να στη *Φιλοσοφία της Φύσης* (24) δείχνει πώς αυτό

ακριβώς το μηχανιστικό κοσμοεπίδωλο συγκροτείται και κυριαρχεί μέσα από την αφαίρεση και ποσοτικοποίηση της εργασίας, η οποία συγχρόνως εκδηλώνεται και ως ποσοτικοποίηση και αφαίρεση της φύσης. Η ίδια λοιπόν η διαδικασία αυτονόμησης της επιστημονικής γνώσης από την άμεση εμπειρική επαφή με την ύλη [«Η επιστήμη πάντως είναι σε θέση να εκπληρώσει την κοινωνική της λειτουργία μόνο όταν αποδεσμευτεί από την άμεση σύνδεσή της με την παραγωγή» (213)] συμβαδίζει με τη γενικότερη απόσπαση από την αμεσότητα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση και τη μετατροπή της τελευταίας σε αντικείμενο αφηρημένης γνώσης, επιβολής και χρήσης.

Η αξιολόγηση, συνεπώς της επιστημονικής δραστηριότητας θα πρέπει να αναζητηθεί όχι στο προϊόν της, αλλά στην κοινωνική λειτουργία της. Και αυτή η κοινωνικότητα δεν περιορίζεται, μέσα από αυτό που ο Παπαδημητρίου ονομάζει “μικροκοινωνιολογική αναγωγή”. Η επιστήμη νοείται ως γενική εργασία όλης της ανθρωπότητας, όρος που παραπέμπει στον Ruben, *Wissenschaft als Allgemeine Arbeit*, 1978, αλλά και στον K. Marx, *Das Kapital*, III, MEW 3.25, 113. Εάν είναι έτσι, η επιστήμη οφείλει να λογοδοτεί σε όλη την ανθρωπότητα. Αυτή είναι η ηθική ευθύνη των λειτουργών της. Ασκώντας κριτική τόσο στο γνωσιοθεωρητικό ατομισμό των θετικιστών, όσο και στον αναγωγισμό ενός παλαιάς κοπής μαρξισμού, ο Παπαδημητρίου επιμένει ότι «η σχέση κοινωνικής πράξης και επιστήμης δεν χωράει σε ένα σχήμα γραμμικής αιτιότητας» (212). Όπως η επιστήμη νοείται ως παραγωγική δύναμη και όχι ως στοιχείο του εποικοδομήματος και παρακολούθημα των αναγκών της υλικής παραγωγής, έτσι και η ευρύτερη κοινωνική πράξη είναι ελεύθερη να θέτει την ίδια την παραγωγή αυτή δύναμη της επιστήμης υπό ερώτηση. Η διαφοροποίηση αυτή αναδεικνύει και τονίζει την ενεργητική, πρακτική διάσταση της νοητικής, γνωσιακής ιδιαιτερότητας της επιστημονικής δραστηριότητας, υπάγοντάς την στις επιταγές του πρακτικού Λόγου (236).

Έχει μια ιδιαίζουσα επικαιρότητα το ότι αυτή η θέση επιμένει στην αποσύνδεση της επιστήμης ως γενικής εργασίας από την υλική παραγωγή. Αν μας επιτρέπεται εδώ ένα σύντομο υπαινικτικό σχόλιο, θα λέγαμε ότι αυτό που αποτελούσε περιγραφή ενός είναι στο πλαίσιο ενός χυδαίου, αναγωγικού μαρξισμού, ανυψώνεται στην περιωπή ενός δέοντος στη νεοφιλελεύθερη τάξη πραγμάτων: είναι ο ανεστραμμένος και διεστραμμένος ‘μαρξισμός’ του νεοφιλελευθερισμού. Η δεοντολογική υπαγωγή της επιστήμης στις ‘ανάγκες’ της αγοράς αναιρεί τις ίδιες της προϋποθέσεις της ειδικά επιστημονικής δραστηριότητας, αλλά κυρίως εκκενώνει το ζήτημα της ηθικής ευθύνης των επιστημόνων: η ίδια η επιστη-



μονική δραστηριότητα ανάγεται σε μια απλώς ανταλλακτική αξία.

Αυτή η αξίωση υπαγωγής της διαδικασίας γνώσης σε ηθικοπρακτικές αρχές έχει βαθιές ρίζες στη σκέψη του Παπαδημητρίου. Στο έργο του για τον Thomasius,<sup>2</sup> αναδεικνύει τον ηθικό και κοινωνικό χαρακτήρα της διδασκαλίας για τη Νόηση. Ακολουθώντας το σωκρατικό ιδεώδες της καλλιέργειας της νόησης και της αυτογνωσίας, ο Thomasius προσβλέπει στην ηθικοποίηση του ανθρώπου, τονίζοντας τις ηθικές αρετές που προϋποθέτει η ίδια η καλλιέργεια της νόησης έξω από το πλαίσιο της κρατούσας ‘δόξας’. Η πορεία προς τη γνώση δεν είναι μια αβίαστη και ουδέτερη ακαδημαϊκή διαδικασία, αλλά ένα αγώνισμα της σοφίας, όπου κανείς πρέπει να έχει την τόλμη και το κουράγιο να αντιμετωπίζει τους πολλούς εχθρούς που θα αποκτήσει (T, 200). Η μέτρια “δογματική αμφιβολία” που κινεί την έρευνα εννοείται ως “ερωτάν” και “ερευνάν” και ως αμφισβήτηση όλων των αυθεντιών. Η στήριξη στις ίδιες νοητικές δυνάμεις προαναγγέλλει την καντιανή έννοια του Διαφωτισμού. Δυστυχώς όμως και ο Παπαδημητρίου επιμένει κριτικά σε αυτό το σημείο, δεν ξεφεύγει από τον συνήδη στη γερμανική φιλοσοφία συμβιβαστικό διαχωρισμό της θεωρίας από την πράξη: τη γνωστή διάκριση της ‘δημόσιας’ και της ‘ιδιωτικής’ χρήσης του Λόγου, όπου η ελεύθερη χρήση του Λόγου περιορίζεται στον «εσωτερικό χώρο της διάνοιας», ενώ στο πρακτικό πεδίο οφείλουμε υπακοή στη θέληση των αρχών (T, 201).

Η διδασκαλία για τη νόηση είναι η πιο σπουδαία επιστήμη: αποτελεί το απαραίτητο μεθοδολογικό εφόδιο για την κατάκτηση της αληθινής γνώσης που είναι η προϋπόθεση της αρετής, εφόσον νοείται κατ’εξοχήν ως γνώδι σαυτόν (T, 219).

Σύμφωνα με τα τρία αξιώματα της αυτογνωσίας Thomasius ορίζει σε τρεις διαστάσεις τα καθήκοντα του ανθρώπου: γνώση της θέσης του ανθρώπου στο φυσικό και ζωϊκό βασίλειο, της θέσης και του ρόλου του μέσα στην κοινωνία και σεβασμός του θείου νόμου.

Η αλήθεια νοείται ως κοινωνικό και όχι ατομικό φαινόμενο και συνεπάγεται το καθήκον να παρέχεις υπηρεσία στους άλλους με τη γνώση σου. Και αυτό οφείλεις να το κάνεις όχι μόνο στην αίθουσα αλλά παντού. Με τα λόγια του Thomasius: « και αυτό μπορείς να το κάνεις στους περιπάτους, στα γεύματα,

---

2. Ευθύμης Παπαδημητρίου: *Η Γνωσιολογία του Christian Thomasius (1655-1728). Μελέτη των πηγών της Φιλοσοφίας του γερμανικού Διαφωτισμού*. Gutenberg, Αθήνα 1983.

στο χρηματιστήριο, στα βιβλιοπωλεία, στα εστιατόρια, σε επισκέψεις και γενικά σε όλες τις συζητήσεις με λίγους ή με πολλούς, όπως το συνήδιζε παλιά ο Σωκράτης.» (T, 223). Διαβάζοντας κανείς τους κανόνες που διατυπώνει ο Thomasius για την επιτυχή μετάδοση της γνώσης, έχει την αίσθηση ότι είναι γραμμένοι από τον ίδιο τον Παπαδημητρίου: «Κανείς δεν μπορεί να μεταδώσει γνώση εάν πρώτα δεν έχει βάλει ο ίδιος τάξη στο μυαλό του. Πρέπει να γράφει και να μιλάει κανείς με σαφήνεια, ως προς τη γλώσσα, το ύφος και τη διάταξη του περιεχομένου. Στιλητεύει τους καθηγητές που κάνουν ακριβώς το αντίθετο: περίπλοκη γλώσσα, σκοτεινό και ακαταλαβίστικο ύφος και απόκρυψη της μεθόδου» (T, 225). Οφείλεται να προσεγγίζει κανείς τους διδασκόμενους με ευχάριστο, φιλικό και εμπιστευτικό τρόπο. Η μάθηση πρέπει να αντιμετωπίζεται ως παιχνίδι και το σχολείο θα πρέπει να μεταβληθεί από «τόπος βασανιστηρίων» σε τόπο παιγνιώδους μάθησης. Οι διάσκοντες χωρίς το δεμέλιο της αυτογνωσίας κάνουν το αντίθετο και «συχνά αυτοί οι οποίοι εκδίδουν κάθε τόσο και από ένα βιβλίο, δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να γεμίζουν τον κόσμο με ανοησίες και στραβές αντιλήψεις» (T, 249).

Ο Παπαδημητρίου αναδεικνύει με έμφαση τον ηθικοπρακτικό προσανατολισμό της γνωσιοθεωρίας του Thomasius. Εφόσον η πρωταρχική γνώση που τίθεται ως όρος για κάθε άλλη γνώση είναι η αυτογνωσία και η συνεπής έλλογη δραστηριότητα, ο ίδιος ο χαρακτήρας της μόρφωσης νοείται ως μια αξία κατεξοχήν ηθικο-πρακτική: «ένας τσαγκάρης ή ένας ράφτης που έχει ένα φυσικό λογικό και ζει σύμφωνα με αυτό, ... είναι πολύ πιο μορφωμένος από έναν σοβαρό και κατ'όνομα μορφωμένο που δεν κάνει το ίδιο» (T, 231). Συναντάμε απρόσμενα (;) ξανά τον πεταλωτή του Αϊνστάιν. Και κλείνουμε αυτόν τον κύκλο της σύντομης περιδιάβασης στο έργο του Ευθύμη περίπου όπως τον αρχίσαμε. Ο Ευθύμης για καλή μας τύχη δεν έγινε τσαγκάρης. Ίσως όμως, χαμηλόφωνα όπως συνήδιζε, μας αφήνει αυτό το κλείσιμο του ματιού, πως θα πρέπει κανείς να είναι ανά πάσα στιγμή έτοιμος να προτιμήσει να γίνει τσαγκάρης ή κλειδαράς ή πεταλωτής προκειμένου να παραμείνει άξιος φιλόσοφος και παιδαγωγός και πολίτης.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ\*

«ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ» ΚΑΙ «ΑΡΙΣΤΕΡΑ»:  
ΞΑΝΑ ΟΙ ΟΡΟΙ ΕΝΟΣ «ΣΤΟΙΧΗΜΑΤΟΣ»

Γνώρισα από κοντά τον Ευθύμη Παπαδημητρίου, στο τότε σπίτι μας στην οδό Σικελιανού, πίσω από το καταπράσινο «Ξενία», το Νοέμβριο του 1982, με τη διαμεσολάβηση του νεοφερμένου καθηγητή Συστηματικής Φιλοσοφίας Ευτύχη Μπιτσάκη. Το συγγραφικό έργο που έως τότε είχε εκπονήσει το γνώριζα νωρίτερα. Μάλιστα, στο παγκόσμιο συνέδριο για τον Αριστοτέλη (Θεσσαλονίκη 1978) είχαμε συνυπάρξει. Επίσης, είχα συνδράμει στην αναγόρευσή του σε υφηγητή (Δεκέμβριος 1983), ενώ συνέδεσα ένα μέρος και συνυπέγραψα την εισηγητική έκθεση για την εκλογή του σε θέση επίκουρου καθηγητή του Τομέα Φιλοσοφίας, τον Μάρτιο του 1984. Τα υπόλοιπα της κοινής μας ακαδημαϊκής συμπόρευσης, έως τη στιγμή που με εισήγησή μου αναγορεύθηκε ομότιμος καθηγητής (2007), είναι μάλλον γνωστά.

Θα μου επιτρέψετε να σταθώ σε ένα ζήτημα που συχνά μας απασχολούσε, από το τέλος της δεκαετίας του '80 και ιδίως, από την πλευρά του Ευθύμη Παπαδημητρίου, κατά την επόμενη δεκαετία. Η αφορμή ήταν μια διάλεξή μου στο Παρίσι (3-6-1988) που οργάνωσε το ΚΚΕ εσωτ.-Ανανεωτική Αριστερά με αντικείμενο «Οικολογία και κρίση της Αριστεράς στην Ευρώπη», καθώς και μια ανακοίνωσή μου στην «Οικολογική ημερίδα», που οργάνωσε ο Τομέας μας (8-4-1988) σε συνεργασία με το Παράρτημα Ιωαννίνων της «Ομάδας Οικολογικής Συνεργασίας», με θέμα «Πολιτική συνείδηση και οικολογική ευαισθησία». Είχαν προκύψει, συναφώς, οι δημοσιεύσεις μου: «Από την “πολιτική” στην “κοινωνική λογική”» (Λεβιάθαν, τχ. 5, 1989, 117-126), «Οικολογία και αρι-

---

\* Ο κ. Παναγιώτης Νούτσος είναι Ομότιμος Καθηγητής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

στερά» (*Η Νέα Οικολογία*, τχ. 60, Οκτ. 1989, 61-63) και «Για ποια οικολογία μιλάμε;» (*Τα Νέα*, 23-2-1990). Και τα τρία αυτά δημοσιεύματα περιελήφθησαν στο βιβλίο μου: *Φιλοσοφείον. Ένας δεσμός χειραφέτησης*; Αθήνα 2001, σσ. 181-194, 201-207, 209-212).

Θα μπορούσαμε να είχαμε καθίσει αντικριστά για να συζητήσουμε τους όρους ενός διαγραφόμενου «στοιχήματος» για τις σχέσεις «Οικολογίας» και «Αριστεράς». Δηλαδή, ο συνάδελφος που εγκατέλειπε τη «δογματική» Αριστερά να με ρωτά κι εγώ να απαντώ, έστω με τέσσερα ερωτήματα. Το «στοιχείμα» πάντως να παραμένει ανοιχτό και από τις δύο πλευρές, με την αρχική σημασία του όρου ως «κοινή κρίσις» και συνάμα η «κρίσις» με όσες σημασίες έχει ως σήμερα. Έτσι:

1. *Πώς ασκείτε, εντός και εκτός του πλανήτη σας, την «Πολιτισμική οικολογία»;* Εδώ και κάποιες δεκαετίες έχει εισαχθεί ο όρος “cultural ecology”. Ακριβώς, για να αποδοθεί η αποσόβηση της αιφνιδίας, βίαιης ή όχι, εξαφάνισης των πολιτιστικών κατακτήσεων που προικοδότησε το παρελθόν στο παρόν. Και σ’ αυτήν την περίπτωση επρόκειτο για «ουδέτερη» συζήτηση, ιδίως κατά τον συσχετισμό της με ό,τι ονομάστηκε «βιώσιμη ανάπτυξη» και διένεξη των «δύο πολιτισμών», του «τεχνολογικού» και του «πνευματικού». Γενικότερα, ποιά εκδοχή «πολιτισμικής Οικολογίας» θα μπορούσε να αποτελεί απάντηση στην «παγκοσμιοποίηση» (“globalization”); Δηλαδή απειλή και αντίδοτο ή, αντίστοιχα, στρωμένο ανά τον πλανήτη χαλί για την αβίαστη επικράτησή της; Συνακόλουθα, για ποιους κρίνεται αναγκαίο να υπάρχει η «αυτοσυντηρούμενη» ή η «βιώσιμη ανάπτυξη», χωρίς να μηδενίζονται οι δυνατότητες των «μελλοντικών γενεών» να ικανοποιούν τις δικές τους ανάγκες;

Μόνο που κι εδώ τέμνεται αυτός ο προβληματισμός με το ενδεχόμενο, υπαρκτό ή όχι, καταστροφής του πλανήτη μας έτσι που ο βάσιμος αυτός κίνδυνος να φιλτράρεται με τον τρόπο συμμόρφωσης προς το υφιστάμενο καθεστώς. Επιπλέον, κάθε διεκδίκηση πολιτιστικής «ιθαγένειας» συντίθεται τόσο από το «δικαίωμα στη διαφορά» όσο και από την «περιχαράκωση στη διαφορά». Δηλαδή οποιοδήποτε σημείο της (δια)πλανητικής “cosmopolis” μπορεί να εκληφθεί από τους μετόχους του είτε ως ενεργό παρατηρητήριο του σύμπαντος είτε ως κουκίδα-γκέτο.

2. *Δηλαδή, σε ένα διαρκώς διευρυνόμενο περιβάλλον, πώς θα επιτυγχάνεται η προστασία του;* Πράγματι, να μην αποκλεισθεί κανείς απ’ αυτή τη διεκδίκηση, ούτε εμείς ούτε κι εσείς. Γιατί, πριν απ’ όλα, ο ένας πλανήτης μολύνει τον άλλο τουλάχιστον με τα απόβλητα που επιχειρεί να τα αποδέσει στο «εξωτερικό» του. Ακριβώς ό,τι ισχύει και εντός της Γης. Ένα όμως από τα ολόένα ισχυ-

ροποιούμενα κοινωνικά κινήματα, με επιμέρους αποχρώσεις ως προς το είδος της πολιτικοποίησής του, εξακολουθεί να ονομάζεται «οικολογικό».

Η πιο δυναμική του κατεύθυνση έχει διττό στόχο: να διευρύνει τα κοινωνικά του ερείσματα και έτσι να ωθήσει τους εξουσιαστές να μεταβάλουν πολιτική ως προς το περιβάλλον και όχι μόνον. Απ' αυτήν την άποψη οι οικολογικές κινήσεις είτε ασκούν οι ίδιες οξύ πολιτικό έλεγχο είτε συντίθενται με πολιτικά σχήματα που έχουν εναλλακτική στρατηγική ως προς την υπάρχουσα ταξική και ετερόνομη κοινωνία. Έτσι μπορούν να πιάνουν τα πράγματα από τη ρίζα. Δηλαδή να αναδεικνύουν πώς «κύριος και κάτοχος» της φύσης αναδύθηκε στην ιστορική του διαδρομή ο κεφαλαιοκρατικός κοινωνικός σχηματισμός, πορευόμενος ολοταχώς προς τη «βιομηχανική επανάσταση». Γιατί ο συγκεκριμένος εξουσιαστής της φύσης ταυτίστηκε απολύτως με τον «νικητή» της αντίθεσης ανάμεσα στο κεφάλαιο και τη μισθωτή εργασία. Μόνο που σήμερα πια η εκμετάλλευση της φύσης από τον άνθρωπο τείνει να αυτονομηθεί από την αντίθεση που την εξέδραψε. Για τούτο το ενδεχόμενο αναπροσανατολισμού της πολιτικής είναι περισσότερο εφικτό από κάθε άλλη φορά.

Βέβαια, αν μεταφερθούμε από την κεντρική πολιτική σκηνή στις μικρές τοπικές κοινωνίες, συχνά τα σχήματα που μιλούν στο όνομα της προστασίας του φυσικού περιβάλλοντος επινοούν, συσκευάζουν και εκπέμπουν μια νέα μορφή ρύπου. «Εισαγγελικής» υφής και εφήμερης ανάλωσης, με τον θόρυβο που αφειδώλευτα προκαλούν. Χωρίς ακριβώς να αντιλαμβάνονται ότι αποτελούν το φολκλορικό συμπλήρωμα του κυρίαρχου τρόπου ανάπτυξης στον τόπο τους. Μ' άλλα λόγια εξελίσσονται σε «ιδιωτικές τυραννίες», παράπλευρα από την ηγεμονεύουσα «πολιτική λογική», χωρίς ποτέ να συγκροτήσουν έναν αξιόπιστο εναλλακτικό πυρήνα αντίστασης σ' αυτήν. Πρόκειται για τα «απόβλητα» κατά την καύση αναπαραγωγής του κυρίαρχου «συστήματος».

Μόνο που θα επεκταθώ, μια και ένας τέτοιος κίνδυνος διαφαίνεται και μέσα από τη στάση ολόκληρου του πλανήτη μας, στον επαρχιώτη εντός του σύμπαντος λόγω της πολιτικής που ασκούν οι εξουσιαστές του. Παρατηρώ όμως και καμαρώνω που κι εσείς χρησιμοποιείτε τον όρο «κλίμα» (“clima”). Ακριβώς γιατί αρχικά υπονοείτε την κλίση του ηλιακού φωτός στην επιφάνεια της Αφροδίτης. Επομένως, κι εσείς, βλέπω, αντιμετωπίζετε την υπερδέρμανση του πλανήτη σας με σειρά μέτρων τα οποία είναι χρήσιμο να μας κοινοποιήσετε, τόσο αυτά που αφορούν ειδική φορολογία όσο και αυτά που αναφέρονται στην αναγκαστική πρόταξη ανανεώσιμων πηγών ενέργειας που προκύπτουν από το κοινό ηλιακό φως.

3. Εντός και εκτός της γης πώς ανασυστοιχίζεται η κοινωνική διαμαρτυρία

και η κοινωνική χειραφέτηση; Ήδη έδωσα το παράδειγμα του οικολογικού κινήματος, στο οποίο βέβαια ανοίχτηκαν εξυπαρχής τρεις δρόμοι. Ο πρώτος αφορούσε τα υπάρχοντα κόμματα: σε ποιο βαθμό θα μπορούσαν τα ίδια να εγκολπωθούν τον οικολογικό προβληματισμό και να ρυθμίσουν ανάλογα τη δράση τους. Ο δεύτερος σήμαινε τη μετατροπή μορφών του οικολογικού κινήματος σε κόμματα, των οποίων η κύρια συνιστώσα του προγράμματος και της πρακτικής τους θα είναι το οικολογικό ενδιαφέρον. Και ο τρίτος ήταν το σταυροδρόμι που σχημάτιζε η ανάγκη των συμμαχιών. Όταν δηλαδή διαπιστωνόταν ότι κάποια πολιτικά κόμματα βρίσκονται αρκετά κοντά στις προγραμματικές θέσεις των οικολογικών κινήσεων που μετείχαν και με όρους κόμματος στο πολιτικό πεδίο. Η τελευταία περίπτωση μπορούσε να συμβάλει στην υπερνίκηση των ακραίων διατυπώσεων για μονοσήμαντη «οικολογικοποίηση» των κομμάτων ή αντίστοιχα για «κομματικοποίηση» της οικολογίας.

Ως προς τα συγκεκριμένα στοιχεία της αμοιβαίας ζύμωσης ήταν και εξακολουθεί να είναι μια πολλαπλή κοινωνική ευαισθησία που δεν εγκλείεται στα παραδοσιακά ιδεολογικά σχήματα. Ό,τι συνάμα διαψεύδει τους εισηγητές της «αποϊδεολογικοποίησης» και του πολιτικού παροπλισμού. Διαπιστώνεται δηλαδή η συλλογική έκφραση των υποκειμένων που έχουν κοινά ενδιαφέροντα με βάση διαταξικά σχήματα (τουλάχιστον ως προς την πρόθεση και όχι πάντα ως προς τη σύνθεση αυτών των μορφών συλλογικότητας): άνθρωπος-φύση, άντρας-γυναίκα. Η, όπως γνωρίζετε τις διχοτομίες: “culture”/“nature”, “mind”/“body”, “male”/“female”, “subject”/“object”.

Με επίκεντρο τα ενδιαφέροντα (τα οποία δεν ταυτίζονται με τα «συμφέροντα») της «σχόλης» ενθαρρύνεται η αποδέσμευση του υπό διάθεση χρόνου από την «πατερναλιστική» ιδεολογία και πρακτική των μορφών χειραγώγησης που επιβάλλει το σύγχρονο κράτος. Για τούτο υφίσταται καίριο πλήγμα και το «κόμμα-Λεβιάθαν» που θα επιδίωκε την υποκατάσταση των κοινωνικών κινήματων, με το να αναδεικνύεται η αντίφαση της γιγαντιαίας οργανωτικής του υπόστασης προς την αυτόβουλη εκδίπλωση αυτών των κινήματων. Σ' αυτήν τη διεργασία αμοιβαίας ανάταξης εντοπίζονται επίσης οι συνεχείς ρήξεις που επιτελούνται *hinc et nunc*, χωρίς ωστόσο να χάνουν την όποια αξία τους. Μ' άλλα λόγια, ολισθαίνοντας στη λογική ενός κατακερματισμένου κόσμου που αναπαράγεται και μέσω του φετιχισμού των ετερογενών λειτουργιών του.

Τελικά, η συχνά διαφαινόμενη και πάντως ευπρόσδεκτη «διαλεκτική ένταση» μεταξύ ανατρεπτικού πολιτικού κόμματος και κοινωνικών κινήματων θα μπορούσε να σημαίνει τη διαρκή γονιμοποίηση της οργανωμένης πολιτικής δύναμης από την αυτόβουλη πρωτοβουλία μερών του κοινωνικού σώματος. Ό,τι

δηλαδή το καθιστά επιμερισμένη οντότητα και το προκαλεί να συγκατανεύσει στην απαίτηση ότι το «προσωπικό είναι πολιτικό».

Αλλά και το ανατρεπτικό πολιτικό κόμμα δεν προσέρχεται σ' αυτήν τη συνένωση με άδεια χέρια. Όντας δηλαδή, υπερφίαλο και αποκρουστικό ως προς την επαγγελία της χειραφέτησης και τα τωρινά μέσα για την επίτευξή της, έχοντας έτσι ως κύρια αιχμή τη διακριτική σύζευξη «κοινωνικής λογικής» και «πολιτικής λογικής». Τούτο υπονοεί και τη δυσχερή αλλά όχι απραγματοποιήτη ανάπλαση των κομματικών μηχανισμών που *ex definitione* προβάλλονται ως μόνοι για την πραγμάτωση της πολιτικής ανατροπής και την επιβολή, στη συνέχεια, ακόμη και με βίαια μέσα, της κοινωνικής αναμόρφωσης.

Αν επιστρέψω στην αιχμή του προηγούμενου ερωτήματος, εκτιμώ ότι σ' αυτήν τη σύζευξη «κοινωνικής λογικής» και «πολιτικής λογικής» και από τις δύο πλευρές θα εξακολουθεί να αναγνωρίζεται ως ολοένα καθολικεύσιμη «ταυτότητα» το δικαίωμα να έχουν όλα τα όντα δικαιώματα. Και προφανώς, να τα διεκδικούν, έτσι που οι κόσμοι μας να συγκροτούν την πολλαπλώς υπάρχουσα οικουμενικότητα. Αυτή δηλαδή που υπερβαίνει χωρίς να εξουδετερώνει τις φαινόμενες ως ασύμβατες παραλλαγές αξιακών προτύπων ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες των όντων. Ότι συνάμα καθιστά ατελέσφορη την ακραία διατύπωση του σχετικιστικού επιχειρήματος, στο όνομα τάχα της πολλαπλότητας των μορφών «κοινωνικής αλληλεγγύης».

4. Υπάρχουν κόμματα που εξακολουθείτε να τα ονομάζετε «αριστερά»; Ήδη μιλώντας για τα ανατρεπτικά κόμματα αυτά υπονοούσα. Μόνο που θα έπρεπε να συγκροτήσει κανείς σαφέστερα τον πληθυντικό αυτής της αναφοράς. Δηλαδή την αναγκαιότητα και τη δυνατότητα περισσότερο του ενός κόμματα να εκφράσουν το δυναμισμό της Αριστεράς. Η πολιτική σχηματοποίηση και λειτουργία, εντός των οικειών θεσμών, της αντίστασης στη διεργασία παραγωγής και αναπαραγωγής της «αγοραφοβικής» πρακτικής συνεχίζει τη σταδιοδρομία της μ' αυτήν τη δηλωτική επωνυμία, παρά τις κάποιες απόπειρες να μεταβατισθεί.

Προφανώς η κοινωνική διαμαρτυρία και συνιστά στις μέρες μας μια υπό διαμόρφωση δυναμική που βρίσκεται σε διαρκή ένταση απέναντι στο μονοσήμαντο πολιτικό πεδίο, με δύο αλληλοπλεκόμενες κύριες εστίες, τον εργάσιμο και τον υπό διάθεση χρόνο. Με δεδομένα τα προβλήματα που διαρκώς ανακύπτουν στο χώρο της εργασίας και με την αύξουσα σημασία που αποκτά ο διαθέσιμος χρόνος απαιτείται τόσο να μην αποδυναμωθεί η αρθρωμένη αντίσταση στην καταπιεστική εργασία όσο και να μην εδραιωθεί η ψευδαίσθηση της αυτοδιάθεσης των αναγκών μιας πλήρως εμπορευματικής κοινωνίας. Και στις



δύο πτυχές της καθημερινότητας προέχει η εξουδετέρωση των ιμάντων νομιμοποίησης στη διεργασία επιβολής άνωθεν της κοινωνικής συναίνεσης. Ό,τι προκύπτει πριν και μετά την εργασία συντείνει στην αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης που έχει ακόμη να διεξαγάγει αγώνες για την άρση της μισθωτής της υπόστασης και του κράτους του κεφαλαίου.

Πάντως, καταγράφεται ακόμη η γονιμοποίηση της οργανωμένης ανατρεπτικής πολιτικής δύναμης από την αυθόρμητη πρωτοβουλία τον βαθμό δηλαδή που συνεχίζουν να μεσολαβούν ως αναγκαίοι σύνδεσμοι κινήσεις ανένταχτων, οι οποίες ενδιαφέρονται γι' αυτήν την μεσιτεία και συχνά δεν εκβιάζεται η ενσωμάτωσή τους στον κομματικό μηχανισμό. Αυτή η τριπλή διάταξη: - κόμμα-τα-κινήσεις ανένταχτων-κοινωνικά κινήματα - είναι που καθιστά επίκαιρη και ελκυστική τη στρατηγική της κοινωνικής χειραφέτησης. Ό,τι δηλαδή παραμερίζει τόσο την ιδέα της ιδεολογικής «ουδετερότητας» των παραγωγικών δυνάμεων όσο και την πόλωση που υφίσταται η ανθρώπινη «υποκειμενικότητα» κατά το χρόνο εμπορευματοποίησης των αξιών χρήσης.



ΜΑΡΙΑ ΠΟΥΡΝΑΡΗ\*

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΣΤΟΝ ΕΥΘΥΜΗ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Από το πλούσιο συγγραφικό του έργο του Ευθύμη Παπαδημητρίου επιλέγω να σταθώ στο επιστημολογικό βιβλίο του με τίτλο: *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας. Για μια φιλοσοφικά και κοινωνικά δεμελιωμένη επιστημολογία*, δημοσιευμένο το 1998 από τις εκδόσεις Gutenberg (280 σελ.), έκτοτε με πολλές ανατυπώσεις.

Η Εισαγωγή του βιβλίου, το οποίο συνιστά ένα σύγχρονο πόνημα μαρξιστικής προσέγγισης των ζητημάτων της φιλοσοφίας της επιστήμης, αρχίζει με την κριτική της αυθαίρετης αποστασιοποίησης της θεωρίας της επιστήμης από την ιστορία της φιλοσοφίας, καθώς και της συσχέτισης της επιστήμης μόνο με την ιστορία της. Υποστηρίζεται ότι οι έννοιες «γενικότητα», «αναγκαιότητα» και «αλήθεια» αποτελούν προσδιορισμούς τόσο της φιλοσοφίας όσο και της επιστήμης και, συνεπώς, της ιστορίας και της φιλοσοφίας της επιστήμης. Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι τόσο απαραίτητη στην εξέταση της επιστήμης και της ιστορίας της, όσο είναι η ιστορία της επιστήμης αναγκαία στη φιλοσοφία και τη δική της ιστορία. Μάλιστα, η ιστορία της επιστήμης και η ιστορία της φιλοσοφίας, οι οποίες ασχολούνται με «τις προϋποθέσεις, τις κανονικότητες και τις νομοτέλειες της Επιστήμης», είναι δυνατές μόνον εάν εγκαταλειφθεί «ο χωρισμός σε φυσικές και πνευματικές επιστήμες». Μόνο με τη συνηγορία στην ενότητα των επιστημών υπερβαίνονται τα ιδεολογικά αίτια του χωρισμού τους, κάμπτονται οι απολυτοποιήσεις μεθόδων και κλάδων και προωθείται η

\* Η κ. Μαρία Πουρνάρη είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

διεπιστημονικότητα, η συνεργασία, η συναίσθηση της κοινωνικής ευθύνης. (Παπαδημητρίου 1998: 11-13)

Το πρώτο μέρος του βιβλίου, με τίτλο «Φιλοσοφία και Επιστήμη», αφιερώνεται στην υπεράσπιση της θέσης που αναφέρεται στη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης. Αναγνωρίζονται οι δυσκολίες του ορισμού της επιστήμης, εφόσον η επιστήμη είναι «ανθρώπινη δραστηριότητα», η ιστορική πορεία της οποίας απαιτεί να εξεταστεί ως δεσμός, μέθοδος, συσσωρευμένη γνώση, παράγοντας παραγωγικής διαδικασίας, παραγωγός κοσμοθεωριών. (Bernal 1982: 52) Για τούτο, η μαρξιστική ιστορία της επιστήμης επιδιώκεται στην αναζήτηση της θεωρητικής θεμελίωσης της στρατηγικής της έρευνας και της εννόησης της γνώσης ως ενεργήματος που προσδίδει δυναμικό χαρακτήρα στην εξέλιξή της. Μάλιστα δείχνεται η μετάβαση από την κλασική ευρεία αντίληψη της «νοηματικής γνώσης» στη σύγχρονη στενή «νοητική» όψη της και επισημαίνεται ότι στο πλαίσιο της δεύτερης αντιδιαστέλλεται η θεωρητική επιστήμη από την πρακτική διάστασή της. Ο Παπαδημητρίου, αντιθέτως, υιοθετεί μια μαρξιστική σύλληψη της επιστήμης ως συστηματικά δομημένης γνώσης η οποία, επιχειρώντας την ερμηνεία και εξήγηση των φαινομένων, καθίσταται κοινωνική δύναμη για δράση. (Παπαδημητρίου 1998: 23-29)

Η ευσύνοπτη παρουσίαση της ιστορικής εξέλιξης των σχέσεων φιλοσοφίας και επιστήμης εμπεδώνει τον αρχικό ισχυρισμό της Εισαγωγής και πλαισιώνει τα σχετικά ερευνητικά ερωτήματα. Η συζήτηση για τα ζητήματα της μεθοδολογίας προϋποθέτει την κριτική ανασυγκρότηση μεθόδων, όπως «η αναλυτική, η ερμηνευτική, η συστημική, η πραγματιστική, η κονστρουκτιβιστική». Παρουσιάζονται κριτικά τα χαρακτηριστικά του νεοδετικισμού ή λογικού δετικισμού και η θέση του μεθοδολογικού μονισμού που αυτά συνεπάγονται: Η σύσταση μιας ενιαίας επιστήμης για την πραγματικότητα πρέπει να διαθέτει μια ενιαία γλώσσα και να ανταποκρίνεται στο βασικό αίτημα του εμπειριστικού νοηματικού κριτηρίου. Η κριτική της «τυπικής θεωρίας της επιστήμης» που αναπτύσσεται από τον συγγραφέα, αντλεί επιχειρήματα από τη διαψευσιοκρατία του Popper, τα ερευνητικά προγράμματα του Lakatos, το μεθοδολογικό αναρχισμό του Feyerabend, τη θεωρία του νόηματος του ύστερου Wittgenstein, αλλά και από την ερμηνευτική των Dilthey, Schleiermacher, Gadamer, τη φαινομενολογία του Husserl, την κριτική θεωρία του Horkheimer και του Habermas, την επιστημολογική πραγματολογία του Apel, τη θεωρία των συστημάτων του Luhmann και των μοντέλων του Stachowiak. Περαιτέρω, εξετάζεται η «εναλλακτική κοινωνιολογική πρόταση» του Kuhn ως θεραπεία της ανιστορικότητας της γλωσσικής ανάλυσης και δείχνεται ο ιδιότυπος ιστορι-

σμός του. Τα αλυσιτελή προβλήματα της εξήγησης των φαινομένων, της επιβεβαίωσης των υποθέσεων και της αποδειξιμότητας των θεωριών ολοκληρώνουν την εικόνα του αδιέξοδου λογικοδεδεικτικού εγχειρήματος και η ιστορική παρουσίαση της ταξινόμησης των επιστημών αναδεικνύει την αναγκαιότητα σύγκλισης των επιστημών της Φύσης και της Κοινωνίας. (Παπαδημητρίου 1998:74-154)

Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου με τίτλο «Επιστήμη και Κοινωνία», η ανάλυση των σχέσεων επιστήμης και κοινωνίας θα προϋποθέσει την εξέταση των προσδιοριστικών παραγόντων της εξέλιξης της επιστήμης. Με βάση τη θέση ότι η επιστήμη εξελίσσεται κοινωνικά και ιστορικά ως συγκεκριμένη συλλογική δραστηριότητα, ο συγγραφέας ελέγχει επίσης τη μαρξική θέση για τον χαρακτήρα της επιστήμης ως «παραγωγικής δύναμης». (Παπαδημητρίου 1998: 160)

Σύμφωνα με τον Παπαδημητρίου, «θεμέλιο της μαρξιστικής έρευνας αποτελεί μια έννοια της επιστήμης η οποία στηρίζεται στην υλιστική αντίληψη της Ιστορίας και στην οικονομική και φιλοσοφική ανάλυση της παραγωγικής διαδικασίας, και ιδιαίτερα της ανθρώπινης εργασίας που επιτρέπει την κατανόηση της διαλεκτικής της υλικής και της ιδεατής δραστηριότητας του ανθρώπου». (Παπαδημητρίου 1998:158)

Σημειώνεται ότι η σύγχρονη μαρξιστική επιστημολογική ανάλυση, βρίσκοντας τη θεωρητική και μεθοδολογική θεμελίωσή της στον κοινωνικοοικονομικό χαρακτήρα της επιστήμης ως ιστορικής διαδικασίας του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας, —σε αντίθεση με τη σημασία του «παραδείγματος» ως κατάστασης—, προσδιορίζει την επιστήμη άλλοτε ως «κάμεση παραγωγική δύναμη» και άλλοτε ως «γενική εργασία» ή ως «ιδιότυπη κοινωνική δραστηριότητα», και πάντως ως βασική μορφή «ιδεατής αναπαραγωγής και αφομοίωσης της πραγματικότητας». Κατά τον Παπαδημητρίου, η επιστημονική γνώση, εφόσον δεν μπορεί να θεμελιώνεται στον εαυτό της ούτε να ανάγεται στο αντικείμενό της, συνδέεται με την παραγωγική διαδικασία της υλικής ζωής υπό ορισμένες παραγωγικές σχέσεις. Έτσι υπερβαίνεται ο αφηρημένος ουμανισμός της προμαρξιστικής αντίληψης για την επιστήμη, καθώς και η δετικιστική σύλληψή της, που θεμελιώνεται είτε στον εμπειρικό νομιναλισμό είτε στον πλατωνισμό που προϋποθέτει ένα ανιστορικό και εξατομικευμένο υποκείμενο της γνώσης. (Παπαδημητρίου 1998:158-159)

Κατά τη μαρξιστική θεώρηση, θα υποστηρίξει ο Παπαδημητρίου, η επιστήμη είναι «μορφή ιδεατής οικειοποίησης της πραγματικότητας», σύστημα γνώσεων, μεθόδων και διαδικασιών και συνιστά παραγωγική δύναμη της κοι-

ωνίας, εκφράζει τις παραγωγικές σχέσεις και επιχειρεί να συλλαμβάνει «τις αντικειμενικές συναρθρώσεις, νομοτέλειες και δομές του αντικειμένου της», αποτελώντας ένα σύστημα νοητικών απεικονίσεων της πραγματικότητας διά των εννοιών, των προτάσεων, των υποθέσεων και των θεωριών με «σταθερό προσανατολισμό την αντικειμενική αλήθεια». Με αυτόν τον τρόπο, εξελίσσεται αφενός σε «άμεση παραγωγική δύναμη» και αφετέρου σε θεμέλιο σχεδιασμού, διεύθυνσης και οργάνωσης της κοινωνίας. Σύμφωνα με αυτή την πολυεπίπεδη σύλληψη της, η επιστήμη ως «κοινωνική εργασία» επιτελεί την παιδευτική και μορφωτική αποστολή της και επιτρέπει τον προσδιορισμό της ηθικής ευδύνης των επιστημόνων στον εκάστοτε κοινωνικό σχηματισμό. (Παπαδημητρίου 1998:159-160)

Αν όμως η επιστημονική γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας είναι στοιχείο της κοινωνικής διαδικασίας που μεταμορφώνεται σε αυτοσυνείδηση, πώς η αντικειμενικότητα του επιστημονικού εγχειρήματος μπορεί να υπερβαίνει τις συγκεκριμένες συνθήκες; Πώς συμφιλιώνεται ο επιστημικός αυτοκαθορισμός της επιστήμης με τον κοινωνικό ετεροκαθορισμό της; Πώς συμβιβάζεται η αντικειμενικότητα και η αμεροληψία της επιστήμης με τη σχετικότητά της ως προς την οικονομική δομή; (Hessen, κ.ά., 2010: 270, Κουζέλης & Ψυχοπαίδης 1996: 465-471)

Ο Παπαδημητρίου, δεν θέτει ευθέως το ερώτημα αλλά το αντιμετωπίζει υποστηρίζοντας ότι η επιστήμη δεν αρκεί να αναγνωριστεί απλώς ως ένα καταστατικό σύστημα δραστηριοτήτων και πράξεων, αλλά ζητά να προσδιοριστεί διά της ιστορικής θέσης της στον κοινωνικό καταμερισμό των έργων. Η κοινωνικοποίηση της ορίζεται από την ιστορική της διαδρομή: Περικλείει την ιστορικά μεταβάλλομενη σχέση της με την κοινωνία, αποτελώντας συστατικό στοιχείο της ίδιας της κοινωνίας, της κοινωνικοποίησης της εργασίας και του κοινωνικού καταμερισμού των έργων. Ακόμη και η αυτονόμηση διαφόρων δραστηριοτήτων της συνεπιφέρουν τις ανάλογες σχέσεις ανταλλαγής. Η παραγωγή και η αναπαραγωγή των σχέσεων αυτών, καθώς και η υπέρβασή τους, διαμορφώνουν μια εσωτερικά δομημένη ολότητα οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων, οι αποφασιστικοί ιστορικοί κόμβοι των οποίων επικρατούν ως τρόποι πολιτικής κυριαρχίας. (Παπαδημητρίου 1998:160-161)

Σε αυτή την κοινωνικοποιητική διαδικασία πραγματοποιείται διεύρυνση, εντατικοποίηση και διαπλοκή αμοιβαίων εξαρτήσεων και επικοινωνίας ανάμεσα στα μέρη και τα στοιχεία της ολότητας της κοινωνίας. Η διεύρυνση και εμπάθυνση του κοινωνικού καταμερισμού των έργων στην ιστορική εξέλιξη της αντιστοιχεί στον βαθμό οικειοποίησης και κυριαρχίας της κοινωνίας πάνω στη

φύση. Βέβαια, η διαδικασία οικειοποίησης της Φύσης και της Κοινωνίας από τον άνθρωπο, όπως θα υποστηριχτεί από τον Παπαδημητρίου, αποτελεί μια αντιφατική ιστορική εξέλιξη, η οποία αξιοποιώντας «την παρατήρηση, το μέτρημα, τη συλλογή στοιχείων, τη γενίκευση και τη θεωρητικοποίησή τους, τη μετάδοση και την εφαρμογή αυτών των εμπειριών και γνώσεων», (Παπαδημητρίου 1998:161) απαιτεί ειδική ανάλυση μέσα στις ιστορικά μεταβαλλόμενες συνθήκες που καθορίζουν τις μορφές εμφάνισης των σχέσεων επιστήμης και κοινωνίας. Η διαμόρφωση και ανάπτυξη της επιστήμης δεν πραγματοποιείται ιστορικά με όμοιο και ταυτόχρονο τρόπο στα διαφορετικά πλαίσια της κοινωνικής αναπαραγωγικής διαδικασίας, καθώς απαιτεί ειδική κάθε φορά ανάλυση.

Όταν ο Παπαδημητρίου θα προβεί στην έρευνα των προσδιοριστικών παραγόντων της εξέλιξης της επιστήμης, θα αμφισβητήσει την ορθότητα της λακωσσιανής διχοτομίας σε «εσωτερική» και «εξωτερική» πλευρά της θεωρίας της Ιστορίας της επιστήμης, όχι μόνο διότι η αυτονομία της εσωτερικής ιστορίας αποδυναμώνει, όταν δεν καθιστά αδιάφορη, την εξωτερική Ιστορία, αλλά διότι δεν επιτρέπει τον ολιστικό προσδιορισμό των αιτίων της επιστημονικής εξέλιξης. (Παπαδημητρίου 1998:163-164)

Εξετάζοντας, τις ολιστικές έρευνες στο πλαίσιο της θεωρίας της επιστήμης, τόσο της θεωρίας των μοντέλων όσο και της υλιστικής ιστορίας της επιστήμης, ο Παπαδημητρίου σημειώνει θετικά ότι αυτές αναδεικνύουν την έννοια των κανόνων και προβληματοποιούν τη δομή και την εξέλιξη της ιστορίας της κοινωνίας ως ολότητας. Ωστόσο, το αίτημα που τίθεται στη φιλοσοφία της επιστήμης είναι η αναζήτηση τρόπων ώστε η επιστήμη να μην αντιμετωπίζεται ούτε μηχανιστικά ούτε ως αυτόνομη νοητική δομή.

Σε ό,τι αφορά τη θεωρία των μοντέλων, επισημαίνεται από τον συγγραφέα η ανεπάρκεια της θεωρίας αυτής να συλλάβει τις εσωτερικές αντιφάσεις και τομές της εξέλιξης της επιστήμης, όταν αυτή θεωρείται ως αδιαφοροποίητη ολότητα. Παράλληλα, εκτιμάται ότι τα μοντέλα των επιστημονικών επαναστάσεων δεν μπορούν να συλλάβουν τη συνέχεια και ασυνέχεια της εξέλιξης ως ενιαία διαδικασία. Σε κάθε περίπτωση, μια «κοινωνιολογίζουσα αντιμετώπιση της επιστήμης» οδηγεί αφενός, στα διλήμματα του συμβατισμού και αφετέρου, στον «αντικειμενισμό του Ρεαλισμού» χωρίς τη διαμεσολάβηση της ιστορικής πράξης. (Παπαδημητρίου 1998:164-165) Εξάλλου, η περιορισμένη εμβέλεια της θεωρίας των μοντέλων, με βάση την ηγεμονία της Φυσικής ως επιστημονικού υποδείγματος, έχει ως συνέπεια να συλλαμβάνει την επιστημονική έρευνα ερήμην της καθημερινής πρακτικής ή της κοσμοαντίληψης και να δίνει έμ-

φαση στην έννοια «δομή» σε αντιδιαστολή με τις ομάδες κοινωνικών φορέων ως υποκειμένων. Όλα τα παραπάνω προσδιορίζουν τη στάση για τον χαρακτήρα της επιστήμης, τη σχέση αυτονομίας ή ετερονομίας της, του υποκειμένου της επιστημονικής εξέλιξης και της μορφής της. Είτε τονίζεται μόνο η «σωτερική λογική» είτε μόνο «οι εξωνοητικοί παράγοντες», η Ιστορία της Επιστήμης παρουσιάζεται ως «αναγκαία οδός», οιονεί διαδικασία φυσικής Ιστορίας, ενώ αφήνει τις κοινωνικές και πολιτικές συναρτήσεις της επιστημονικής εξέλιξης ανεξέταστες και την Ιστοριογραφία της Επιστήμης χωρίς φιλοσοφική θεμελίωση και κοινωνική προοπτική. (Παπαδημητρίου 1998:165-166)

Σε ό,τι αφορά την υλιστική ιστορία της επιστήμης, ο Παπαδημητρίου αναγνωρίζει ότι ο ιστορικός υλισμός χρησιμοποιεί, μολονότι δεν εξηγεί πάντοτε επαρκώς, ορισμένες Αρχές της Διαλεκτικής, όπως η «θεωρία της αντανάκλασης» για τη σχέση γνώσης και πραγματικότητας, η «εξελικτική θεωρία» ως διαλεκτική σχέση γνωσιακής διαδικασίας και εξέλιξης της πραγματικότητας, η διαλεκτική θεωρία της «αντίφασης» ως δομικής αιτίας της εξέλιξης, ο διαλεκτικός «Μονισμός» για την εξήγηση της σχέσης αντικείμενου, της γνώσης του ως κοινωνικής γένεσης και λειτουργίας του. Η θέση που υποστηρίζεται είναι ότι «Το υποκείμενο της γνώσης, τα μέσα και το αντικείμενο της γνώσης απαρτίζουν μια ενότητα για την εξήγηση της οποίας και ο υλιστής ιστορικός της επιστήμης χρειάζεται τις μεθόδους των κοινωνικών και ιστορικών επιστημών», ενώ «οι επιστημονικές προτάσεις για τα ιστορικά φαινόμενα απαιτούν τη φιλοσοφική θεμελίωση της Ιστορίας της Επιστήμης». (Παπαδημητρίου 1998:167, Μεταξόπουλος 1986: 46-47, Μπαλτάς 1991: 69-72)

Πράγματι, η ολότητα της Ιστορίας δεν εμπεριέχει μόνο την αφήγηση αιτιακών συναρτήσεων, αλλά και την εξήγηση της συνολικής κατεύθυνσης που ακολουθεί η κοινωνική δυναμική. Αφορά στο παρελθόν και το αντικειμενικά δυνατό μέλλον σε ορισμένο ιστορικό χρόνο κατά τον οποίο συναρδώνονται όλες οι δομές μιας δεδομένης πραγματικότητας. Επομένως, για τον Παπαδημητρίου, η «μονιστική σύλληψη της Ιστορίας» δεν επαρκεί ως μέθοδος για την «υλιστική εξήγηση των αιτίων και των σκοπών της επιστημονικής εξέλιξης». Γι' αυτό, το συγκεκριμένο αντικείμενο της ιστορικής εξήγησης δεν αποτελεί «διαδικασία χωρίς υποκείμενο και σκοπό». Η γνώση και η πράξη αναφέρονται σε έναν αντικειμενικό κόσμο ο οποίος σχετίζεται με την πράξη δρώντων υποκειμένων και κοινωνικών ομάδων. Η ιστορική πράξη έχει οντολογικά θεμέλια και επιστημολογικές συνέπειες ως προς τα ζητήματα που αναφέρονται στην αλήθεια, τη γνώση και την επιστήμη, με βάση και τη διάκριση «νοητικών και πρακτικών κοινωνικών παραγόντων» που καθορίζουν το αντικείμενο της έρευ-

νας, ενώ τα ερωτήματα για τους σκοπούς και τις συνέπειες της επιστήμης πρέπει να προϋποθέτουν τις ιστορικές τους προκείμενες. (Παπαδημητρίου 1998: 167)

Όμως, αν η πραγματικότητα δεν εννοείται ως αυτό που προηγείται κάθε γνωσιακής ιδιοποίησης, πώς διασφαλίζεται η ρεαλιστική προτεραιότητα της πραγματικότητας έναντι των γνωσιακών επιτευξέων της επιστήμης; Πώς διατηρείται το οντολογικό περιεχόμενο του κόσμου κατά την επιστημονική σύλληψη του; Ποιος είναι ο χαρακτήρας των νομοτελειών και της ενδεχομενικότητας της ιστορίας; (Hessen, κ.ά. 2010: 216-225)

Στην ανάλυση του ο Παπαδημητρίου δεν εξετάζει εκτενώς ορισμένες ιστοριογραφικές κατηγορίες, όπως η ενδεχομενικότητα, χωρίς ωστόσο η τελευταία να αποκλείεται από μια μη αυστηρή σημασία της αιτιοκρατίας ή της νομοτελειας που υιοθετεί σε αντίθεση με την τελεολογική σύλληψη της ιστορίας.

Σύμφωνα με τον Παπαδημητρίου, εφόσον «μήτρα της εξέλιξης της επιστήμης είναι η ιστορική και κοινωνική ολότητα», το αίτημα είναι η αδιάσπαστη ενότητα της ως ενότητα ταυτότητας. Οι κοινωνικές αντιθέσεις και αντιφάσεις χωρίζουν αλλά και συνδέουν, κατά τρόπο ώστε η αναίρεση της γνώσης να επιτυγχάνεται και με την κριτική αφομοίωση και επεξεργασία της. «Η ατομική πνευματικότητα και αίσθηση, η ανταλλαγή των απόψεων μέσω δεσμοδετημένων ή μη μηχανισμών, τα κοινωνικά ενδιαφέροντα και συμφέροντα, η ενσωμάτωση της γνωσιακής δραστηριότητας σε άλλες κοινωνικές μορφές και φορείς, οι ιδεολογικοί παράγοντες και οι κατευθύνσεις της έρευνας,...όσο και τα κοινωνικοοικονομικά δεμέλια και ο τρόπος παραγωγής ενός ορισμένου κοινωνικού σχηματισμού» συνιστούν παράγοντες που συσχετίζονται εσωτερικά.» (Παπαδημητρίου 1998:168) Ο συσχετισμός αυτός επιτρέπει την ενσωμάτωση των θεωρητικών δομών στην αντιφατική ολότητα της κοινωνικής εξέλιξης και τον προσδιορισμό της επιστημονικής γνώσης.

Όπως έχει σημειώσει ο Α. Μπαλτάς, ο Μαρξ, στον «Πρόλογο» του *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (1859), αποφεύγει να θέσει την επιστήμη ανάμεσα στις «νομικές, πολιτικές, καλλιτεχνικές ή φιλολογικές μορφές» υπό τις οποίες οι «άνθρωποι συνειδητοποιούν και φέρουν σε πέρας τη σύγκρουση» ανάμεσα σε παραγωγικές δυνάμεις και σε παραγωγικές σχέσεις. (Hessen, κ.ά. 2010: 268-269) Ποια είναι επομένως η σχέση επιστήμης και ιδεολογίας; (Μπιτσάκης γχ, 99-114, Canguilhem 2016: 24-30, Νούτσος 1988: 19)

Η κοινωνικοϊστορική βάση της ιστορίας της επιστήμης που ασπάζεται ο Παπαδημητρίου τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι επιστημονικές θεωρίες πρέπει να αντιμετωπίζονται ως διαμεσολαβητικές «σχέσεις» στις γνωσιακές διερ-



γασίες. Σε κάθε περίπτωση, η ιστορικοκοινωνική έρευνα γίνεται αποδοτικότερη όταν ενσωματώνει λογικές, μεθοδολογίες, ακόμη και φιλολογικές έρευνες για τη θεωρία και την Ιστορία της επιστήμης. «Η Ιστορία της Επιστήμης χωρίς φιλοσοφία είναι τυφλή και δεν είναι σε θέση να κατανοήσει τη διαλεκτική, ως την εσωτερική δομή της εξέλιξης της κοινωνίας και της επιστήμης. Αντίστοιχα η Φιλοσοφία της Επιστήμης χωρίς μια Ιστορία της Επιστήμης που ερευνά την Ολότητα της Ιστορίας είναι κενή, όπως είναι τυφλή η Ιστορία της Επιστήμης αν δεν διαθέτει μια φιλοσοφική οπτική της Ολότητας των κοινωνικών φαινομένων». (Παπαδημητρίου 1998:168-169)

Ποιες είναι οι συνέπειες μιας ιστορίας της επιστήμης σε κοινωνικο-ιστορική βάση και πώς προσπορίζεται ο χαρακτήρας της επιστήμης ως «κοινωνικής δύναμης»; Η επιστήμη θα θεωρηθεί ως «ειδική μορφή πνευματικής δραστηριότητας» που δεν εξαντλείται στα προϊόντα των γνωσιακών διαδικασιών αποκομμένων από την κοινωνική λειτουργία των δραστηριοτήτων της. Αναπτυσσόμενη στο πλαίσιο συγκεκριμένης κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας και υποκειμένη σε διαδικασίες εξελικτικών ή επαναστατικών μεταβολών, η επιστήμη μπορεί να «παρέχει την αντικειμενικά αληθή γνώση που χρειάζεται η κοινωνία τόσο για την υλική παραγωγή όσο και για τις άλλες ζωτικές κοινωνικές εκδηλώσεις». (Παπαδημητρίου 1998: 212)

Ποια η σχέση της αυτονομίας της επιστήμης ως «ειδικής μορφής πνευματικής δραστηριότητας», με τις ανάγκες της κοινωνίας, εφόσον οι έννοιες και οι θεωρίες της δεν καθορίζονται εξωτερικά με βάση τους περιορισμούς της υλικής παραγωγής; (Παυλίδης 2012, 245-248)

Χωρίς να παραγνωρίζεται η σημασία των εξωτερικών παραγόντων στη συγκρότηση της επιστήμης, εκτιμά ο Παπαδημητρίου, η επιστημονική δραστηριότητα δεν περιορίζεται στα άμεσα αντικείμενα της εργασίας ως απλή αντανάκλαση της κοινωνικής πράξης, ώστε η σχέση κοινωνικής πράξης και επιστήμης να υπακούει σε ένα σχήμα γραμμικής αιτιότητας. Μολονότι η επιστήμη δεν θεωρείται αυτόνομη διαδικασία, όταν εκπληρώνεται η κοινωνική λειτουργία της αποδεσμεύεται από την άμεση σύνδεση με την παραγωγή, διαδέχοντας τα δικά της μέσα. Η εσωτερική διαλεκτική της επιστημονικής εξέλιξης αναπτύσσει τη δική της «σχετική αυτονομία» από τους κοινωνικοοικονομικούς παράγοντες. Η θεωρητική πρόταση ως «ιδεατή παραγωγή της γνώσης» διατυπώνεται αξιοποιώντας και επανεξετάζοντας τη συσσωρευμένη πρότερη γνώση. (Παπαδημητρίου 1998: 216)

Στην επιστήμη η ιστορική πρότερη γνώση χρησιμεύει ως «ιδεατό μέσο» που αποδίδει σημασίες, προσδιορίζει μεθόδους, συντάσσει θεωρίες, παρέχει πα-



ραδειγματικές λύσεις προβλημάτων. Ακόμη, η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου της επιστημονικής γνώσης διαμεσολαβείται από τα «υλικά μέσα της [ιστορικά συσσωρευμένης] γνώσης». Ωστόσο, η επιστήμη ως «γενική εργασία» συνεπάγεται ότι η επιστημονική γνώση αποτελεί τη «γενική στιγμή της υλικής παραγωγής», διαφοροποιούμενη από την υλική δραστηριότητα πάνω σε οντολογικά ανεξάρτητα αντικείμενα. Το αντικείμενο της επιστήμης ως «γενικής γνώσης» είναι το «επιστημονικό αντικείμενο»: μια ιδεατή παραγωγή ορισμένου είδους, που «στοχεύει στη γνώση και τη διατύπωση νόμων που να αποδίδουν πιστά τις δομές της πραγματικότητας και τις αντικειμενικές διαδικασίες στη φύση, στην κοινωνία και τη σκέψη και να επιτρέπουν τη συνειδητή χρησιμοποίησή τους από την ανθρώπινη κοινωνία». (Παπαδημητρίου 1998: 218-220)

Πώς είναι δυνατή η γνώση των αντικειμένων της πραγματικότητας και ποιες είναι οι συνέπειες της για τη δομή της επιστημονικής δραστηριότητας; Η επιστήμη συστήνει το αντικείμενό της ως αντικειμενικό και πραγματικό επί τη βάση ιδεατών προϋποθέσεων και γνωσιακών μέσων που συνιστούν το δεσμευτικό πλαίσιο της. Το εν λόγω «κοσμοείδωλο», μολοντί δεν περιορίζεται στην περιγραφή των πορισμάτων της γνώσης, παράλληλα, δεν πρέπει να αποκόπτεται από την αντικειμενική πραγματικότητα, όπως γίνεται στον «κοινωνιολογισμό» του κουνιανού «παραδείγματος», όπου δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί το «παράδοξο της ασυμμετρίας» των θεωριών. Η επιστήμη οφείλει να μην παραγνωρίζει τον αντικειμενικό καθορισμό των διαδικασιών της και πρέπει να διατηρεί τον προσανατολισμό της επιστημονικής θεωρίας στην «εμπειρική αλήθεια». (Παπαδημητρίου 1998: 221-224)

Σύμφωνα με τον «διαλεκτικό υλισμό», η γνώση δεν είναι ένα μέσο που παρεμβάλλεται ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, αλλά μια στιγμή της δραστηριότητας του υποκειμένου ως μια ειδική «μεταμορφωμένη μορφή» της διαδικασίας της γνώσης. Επειδή το αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ανεξάρτητο από τον τρόπο «επεξεργασίας» του, με αυτήν την έννοια δεν προϋπάρχει αλλά μετασχηματίζεται κατά τη διαδικασία της ενεργητικής δραστηριότητας η οποία ακολουθεί συγκεκριμένες μεθόδους και παρέχει λύσεις σε προβλήματα. Πάντως, η επιστημονική εργασία ως «γενική εργασία» δεν επιτελείται πρωταρχικά στο πλαίσιο των θεωρητικών επιταγών της επιστημονικής κοινότητας αλλά αναπτύσσεται βάσει μεθοδολογικών αρχών και λύσεων που αντλούνται από την ιστορικά και κοινωνικά συσσωρευμένη γνώση. (Παπαδημητρίου 1998: 224-225, Singer 2006: 69, 131-164, Μπαλιμπάρ 1996: 10)

Σε τι έγκειται η παραγωγική λειτουργία της επιστήμης; Ποια η σχέση

επιστημονικής γνώσης και «άμεσης παραγωγικής εργασίας»; Μπορεί να θεωρηθεί η επιστήμη μια «άμεση παραγωγική δύναμη»; Ο Παπαδημητρίου επισημαίνει ότι η θεώρηση της επιστήμης συνδέθηκε με την ευρύτερη συζήτηση του χαρακτήρα των παραγωγικών δυνάμεων η οποία προκάλεσε την αμφισβήτηση της θεώρησης της επιστήμης ως «μορφής κοινωνικής συνείδησης»: Εάν οι παραγωγικές δυνάμεις είναι υλικά φαινόμενα ανεξάρτητα από την ανθρώπινη συνείδηση, η επιστήμη ως «ιδεατή ύπαρξη» μπορεί να συνιστά παράγοντα ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων χωρίς να είναι η ίδια παραγωγική δύναμη. Αντιθέτως, σύμφωνα με τη δυναμική θεώρηση των παραγωγικών δυνάμεων που εμπεριέχει τον ιστορικά μεταβλητό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων, προτάθηκε η εγκατάλειψη της θέσης για την αντιπαλότητα κοινωνικών σχέσεων και ανθρώπινης παρέμβασης και αναζητήθηκαν οι όροι που καθιστούν δυνατό τον κοινωνικό χαρακτήρα των παραγωγικών δυνάμεων και υποστηρίχθηκε η διαλεκτική σύνδεση της άμεσης εργασίας και της επιστημονικής γνώσης. Εφόσον η επιστήμη δεν ανάγεται στα αποτελέσματα της, η μαρξιστική σύλληψη της επιστήμης έπρεπε να καταδείξει τη δυνατότητα της ενότητας αντικειμενικών και υποκειμενικών συνθηκών της παραγωγής της (Παπαδημητρίου 1998: 228) Η παρανόηση ορισμένων μαρξιστικών διατυπώσεων εντοπίστηκε στην αδιαφοροποίητη γενίκευση της μαρξικής θέσης ότι οι ιδεατές και οι υλικές παραγωγικές δυνάμεις είναι αυτόνομες και χωριστές, παραβλέποντας ότι η εν λόγω αυτονομία ισχύει μόνο για μια ιστορικά συγκεκριμένη μορφή ανάπτυξης της σχέσης επιστήμης και εργασίας. Επομένως, όπως υποστηρίχθηκε, η γνώση μπορεί να μεταβληθεί μέσα από μια μακροχρόνια διαδικασία σε «άμεση παραγωγική δύναμη», αν ιδωθεί ως ένα ειδικό σύστημα κοινωνικών δραστηριοτήτων σε ένα ορισμένο ιστορικό κοινωνικό σύστημα παραγωγικών δυνάμεων. (Παπαδημητρίου 1998: 231-233)

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της ιστορικής ανάπτυξης της επιστήμης στην πορεία των διαφόρων κοινωνικών σχηματισμών; Κατά τον Παπαδημητρίου, η επιστήμη πρέπει να αντιμετωπιστεί ως αυτό που είναι, δηλαδή «ως ειδική περιοχή κοινωνικού καταμερισμού των έργων στην οποία παράγονται και αναπαράγονται οι κοινωνικές σχέσεις που χαρακτηρίζουν τον συγκεκριμένο κοινωνικό μετασχηματισμό». (Παπαδημητρίου 1998: 234)

Το θέμα του χαρακτήρα της επιστήμης ως εργασίας κυριάρχησε στη σχετική επιστημονική βιβλιογραφία μέχρι τη δεκαετία του '70. Νεότερες προσεγγίσεις αντιμετωπίζουν την επιστήμη ως ένα σύστημα ειδικών κοινωνικών δραστηριοτήτων χωρίς ενδιαφέρον για τα αποτελέσματά τους. Αν η επιστήμη οριστεί με αυτόν τον τρόπο, τότε η επιστημονική γνώση μετατρέπεται σε «προ-

υπόθεση της ζωντανής επιστημονικής εργασίας και προϊόν της στο οποίο υπερτερεί ο ιδεατός, νοητικός χαρακτήρας έναντι της υλικής πλευράς της επιστημονικής δραστηριότητας». 236 Ωστόσο, ο κοινωνικός χαρακτήρας της επιστήμης δεν οφείλεται τόσο στην εργασιακή διάσταση της, όσο στις σχέσεις της με τις άλλες κοινωνικές δραστηριότητες. 236 Ο προσδιορισμός της επιστημονικής δραστηριότητας ως «γενικής εργασίας» τονίζει τη νοητική διάσταση της και επιτρέπει και την αξιοποίηση των γνωσιοθεωρητικών αρχών και των εφαρμογών τους. (Παπαδημητρίου 1998: 234-237)

Σύμφωνα με την μαρξική υλιστική αντίληψη για την κοινωνία και την ιστορία, η επιστήμη χαρακτηρίζεται ως εργασία, δηλαδή ως σκόπιμη κοινωνική δύναμη και ως ανθρώπινη δραστηριότητα της οποίας οι στόχοι πραγματοποιούνται μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες. Διαφέρει από άλλες κοινωνικές δραστηριότητες ως προς το ότι παράγοντας γνώση η επιστήμη αποτελεί, με τη μορφή των αποτελεσμάτων της, «προϊόν της γενικής ιστορικής εξέλιξης και την αφηρημένη πεμπουσία της». (Marx, 1965: 26, 1, 367) Η επιστημονική εργασία αποτελεί συστηματική γνωσιακή δραστηριότητα που αποδίδει τις βασικές, αναγκαίες και γενικές συνάψεις της πραγματικότητας, τους αντικειμενικούς της νόμους, επιτρέποντας την πρακτική αξιοποίησή τους. (Παπαδημητρίου 1998: 238-239)

Ως ειδική γνωσιακή διεργασία η επιστήμη προϋποθέτει γνωσιοθεωρητικές αρχές και φιλοσοφική, οικονομική, και ιστορική προσέγγιση του αντικειμένου της έρευνας της. Σε αντίθεση με τη νεοδετικιστική θεωρία της επιστήμης ως λογικής ανάλυσης της επιστημονικής γλώσσας και σύνολο εμπειρικών δεδομένων, η μαρξιστική παράδοση συλλαμβάνει την επιστήμη ως ειδική κοινωνική δραστηριότητα, που παράγει το ειδικό προϊόν, τη συστηματική γνώση, που συνιστά ιδεατή «απεικόνιση» της πραγματικότητας με βάση την αλήθεια ως αναζήτηση ανοικτών οριζόντων και ανοικτής διαδικασίας. Η γνώση με τη μορφή ατομικής συνειδησιακής κατάστασης αλληλεπιδρά διαρκώς με το σύνολο των συμβολικών κοινωνικών μορφών και μία πλευρά της σχέσης αυτής είναι η σχέση ιδεατής και υλοποιημένης γνώσης. (Παπαδημητρίου 1998: 240-241)

Η σύλληψη της επιστήμης ως γενικής εργασίας επιτρέπει τη συνάρτηση της με την υλική παραγωγική εργασία. Με αυτόν τον τρόπο, η διαφορά τους Πη επιστήμη παράγει γνώση ενώ η υλική παραγωγική εργασία παράγει υλικές αξίες χρήσης, σχετικοποιείται, εφόσον η επιστημονική εργασία εμφανίζεται ως διαμεσολάβηση που ανανεώνεται κατά την κίνηση της παραγωγικής δύναμης ως αντικειμενοποιημένης γνώσης των κοινωνικών ατόμων. Σε τελευταία

ανάλυση το προϊόν της επιστημονικής δραστηριότητας δεν είναι γνώση, αλλά η ίδια η γενική κίνηση που εμπεριέχει και αναπαράγει την κίνηση της επιστημονικής δραστηριότητας.

Επομένως, εφόσον η επιστήμη αποτελεί ένα είδος κοινωνικής δραστηριότητας, η κατανόηση των προϋποθέσεων και των ορίων της δεν είναι δυνατή, αν δεν συνδεθεί με την έννοια εργασία. Ωστόσο, αν γίνει δεκτό ότι η συνολική εργασία της κοινωνίας δεν αναπτύσσει την παραγωγική δύναμη της πέραν ενός ορισμένου ορίου χωρίς την επιστήμη, τότε δεν είναι βέβαιο ότι η επιστήμη μπορεί να οριστεί ως «γενική εργασία». Η αμφισβήτηση αυτού του χαρακτήρα προήλθε από τον χαρακτηρισμό της επιστήμης ως «πνευματικής παραγωγής» και από την πρόταση μιας πιο διευρυμένης σημασίας της παραγωγικής εργασίας και των φορέων της που δεν θα παραγνωρίζει τον ρόλο της προσωπικότητας του επιστήμονα στην ανάπτυξη των μεθόδων και των θεωριών της επιστήμης.

Πάντως, σύμφωνα με τον Παπαδημητρίου, η εξέλιξη και αλλαγή των επιστημονικών θεωριών δεν μπορεί να μελετηθεί χωρίς μια αντίστοιχη ανάλυση της κοινωνικής εξέλιξης στα ιστορικά της πλαίσια, απορρίπτοντας τον ετεροκαθορισμό και την εργαλειοποίησή της. Σε κάθε περίπτωση, η ακροτελεύτια θέση σχετικά με το πρόβλημα των ορίων και των δυνατοτήτων της επιστήμης παρουσιάζεται ως ανοικτό ερώτημα που θα μπορούσε να εμπλουτιστεί με τις έρευνες της Ιστορίας της Επιστήμης. (Παπαδημητρίου 1998: 250-262)

Το βιβλίο αυτό, αξιοποιώντας γόνιμες θέσεις της σχετικής βιβλιογραφικής συζήτησης, επιδίδεται με ευδύτητα και ενάργεια σε μια συστηματική εξέταση των προϋποθέσεων και των αρχών μιας μαρξιστικής σύλληψης της επιστήμης, αναλύοντας τον κοινωνικό χαρακτήρα της και ελέγχοντας πολύπλευρα τους ιστορικούς όρους υπό τους οποίους η επιστήμη συγκροτεί, με σχετική αυτονομία, το κοσμοείδωλό της και καθίσταται παραγωγική δύναμη. Σε κάθε περίπτωση η ανάλυση του Παπαδημητρίου συνιστά σημαντική συμβολή στη διασάφηση και ανάδειξη της μαρξιστικής προσέγγισης της επιστήμης ως κριτικού λόγου.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bernal, J.D. (1982). *Η επιστήμη στην ιστορία*. τ. 1., μτφρ. Ε. Μπιτσάκης. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Canguilhem, G. (2016). *Τι είναι μια επιστημονική ιδεολογία*, Εισαγωγή-Μετάφραση Ε. Βέλτσου. Αθήνα: Πλέθρον.
- Hessen, B., Κ. Γαβρόγλου, Α. Μπαλτάς (2010). *Μαρξισμός και επιστήμες. Ιστοριογραφικές και φιλοσοφικές προσεγγίσεις*. Μετάφραση – Επίμετρο Δ. Διαλέτης. Αθήνα: Νεφέλη.
- Κουζέλης, Γ., Κ. Ψυχουαίδης (επιμ.) (1996). *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών. Κείμενα*. Αθήνα: Νήσος.
- Marx K., (1859). *Urtrext von Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42.
- Marx K., (1867-1894). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 23-25.
- Μεταξόπουλος, Αιμ. *Μαρξιστική ιστοριογραφία της επιστήμης: Προβλήματα και προοπτικές. Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 62 (1986), 45-66.
- Μπαλτάς, Α. Πρόταση για τη συγκρότηση της έννοιας 'επιστήμη'. *Λόγου Χάριν*, 2 (1991), 37-72.
- Μπιτσάκης, Ε. (επιμ.). *Διαλεκτική. Προβλήματα & διερευνήσεις*. Αθήνα: Gutenberg.
- Μπαλιμπάρ, Ε. (1996). *Η φιλοσοφία του Μαρξ*. Μετάφραση-Επιμέλεια Α. Στυλιανού. Αθήνα: Νήσος.
- Νούτσος, Π. (1988). *Καρλ Μαρξ. Ο κριτικός της ιδεολογίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Παπαδημητρίου, Ε. (1998). *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας. Για μια φιλοσοφικά και κοινωνικά θεμελιωμένη επιστημολογία*. Αθήνα: Gutenberg.
- Παυλίδης, Π. (2012). *Η γνώση στη διαλεκτική της κοινωνικής εξέλιξης*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.



ΚΩΣΤΑΣ ΣΚΟΡΔΟΥΛΗΣ\*

## ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ: Η ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΤΗ ΣΥΝΘΕΣΗ

### *Εισαγωγή*

Είναι ευρέως αποδεκτό ότι οι θεωρητικές αναζητήσεις της πολιτικής οικολογίας έχουν αποτελέσει μία από τις μεγαλύτερες προκλήσεις για την ανανέωση της μαρξιστικής σκέψης στην αυγή του 21ου αιώνα (Benton 1996). Στο πλαίσιο αυτό απαιτείται πλέον από τους μαρξιστές μια συνολική κριτική επανεκτίμηση της παραδοσιακής έννοιας των «παραγωγικών δυνάμεων», μια ριζική ρήξη με το τεχνολογικό και οικονομικό «παράδειγμα» της βιομηχανικής κοινωνίας και της πολιτισμικής λογικής που το συνοδεύει.

Το θεμελιακό επίτευγμα του οικολογικού κινήματος, το οποίο ήδη έχει προκαλέσει μια αλλαγή σε βάθος στη δημόσια ευαισθητοποίηση για τα περιβαλλοντικά προβλήματα, είναι η κατανόηση της έκτασης στην οποία ο ύστερος καπιταλισμός έχει καταστρέψει το περιβάλλον. Πράγματι, είναι αποδεκτό ότι η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος έχει φτάσει σε τέτοιο σημείο ώστε τίθεται σε κίνδυνο η επιβίωση όχι μόνο της ανθρωπότητας αλλά του συνόλου των έμβιων όντων του πλανήτη. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα ζήτημα καθολικής επιβίωσης. Το δεύτερο σημαντικό επίτευγμα του οικολογικού κινήματος είναι ο τρόπος με τον οποίο αμφισβητείται η ιδέα της προόδου. Δεν μπορούμε πλέον να μιλάμε, όπως στις αρχές του 20ου αιώνα, για μια γραμμική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η οποία παρεμποδίζεται μόνο από την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής.

---

\*Ο Κώστας Σκορδούλης είναι Καθηγητής Φυσικής και Επιστημολογίας του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Η παραδοσιακή αντίληψη στην Αριστερά χαρακτηρίζεται από τον υπερτονισμό της θεμελιακής αντίθεσης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας και την αναγωγή όλων των επιμέρους αντιθέσεων σ' αυτήν. Η αντίληψη αυτή είχε ως αποτέλεσμα την υποτίμηση της εξίσου θεμελιακής αντίφασης ανάμεσα στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος (O'Connor 1998).

Επιπλέον, ολοένα και περισσότερο ο καπιταλισμός, έχοντας διατηρηθεί πολύ περισσότερο απ' ό,τι ήταν ιστορικά αναγκαίο για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, μετατρέπει τις παραγωγικές δυνάμεις σε δυνάμεις καταστροφής. Αυτό σημαίνει ότι οι παραγωγικές δυνάμεις με τον τωρινό χαρακτήρα τους δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν αυτούσιες σε μια σοσιαλιστική κοινωνία η οποία θα έχει έναν διαφορετικό αξιακό προσανατολισμό (Burkett 2014). Επίσης, μια περισσότερο εκλεπτυσμένη ανάλυση της υλικής πλευράς της παραγωγής πραγματοποιείται για πρώτη φορά με τη διερώτηση σχετικά με την αξία χρήσης. Η συζήτηση σχετικά με την αξία χρήσης των εμπορευμάτων περιλαμβάνει και τη συζήτηση για την κοινωνικά χρήσιμη παραγωγή, η οποία συγκεκριμενοποιείται με ερωτήματα για το ποια εμπορεύματα είναι αναγκαία από οικολογική και κοινωνική άποψη. Συγκεφαλαιώνοντας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο οικολογικός προβληματισμός επανέφερε τις συζητήσεις για την ανάγκη της ριζικής αλλαγής του κοινωνικού συστήματος και την υιοθέτηση ενός διαφορετικού τρόπου ζωής και παραγωγής στη βάση των οικολογικών προταγμάτων.

Το θεμελιακό, όμως, επίτευγμα του οικολογικού κινήματος (δηλαδή η συνειδητοποίηση του μεγέθους της παγκόσμιας οικολογικής καταστροφής) είναι ταυτόχρονα και το όριό του. Οι λύσεις που προβάλλονται από την πολιτική οικολογία για την αντιμετώπιση της οικολογικής καταστροφής του πλανήτη είναι ανεπαρκείς, γιατί παραγνωρίζουν τον εγγενή δεσμό μεταξύ της οικολογικής καταστροφής και της λογικής του κέρδους που κυριαρχεί στον καπιταλισμό. Προκειμένου να αντιμετωπίσουμε τους κινδύνους που απειλούν το περιβάλλον είναι αναγκαίο να έλθουμε σε ρήξη με το υπάρχον οικονομικό σύστημα, υποστηρίζοντας την προοπτική μιας δημοκρατικά σχεδιασμένης σοσιαλιστικής κοινωνίας (Σκορδούλης 2006).

Σήμερα, η πρόταση για έναν οικολογικό σοσιαλισμό τείνει να ενταχθεί στον προγραμματικό λόγο της Αριστεράς υπερβαίνοντας τα όρια της ακαδημαϊκής συζήτησης. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι τα θεωρητικά ζητήματα που αφορούν τη σύνδεση του μαρξισμού με τη ριζοσπαστική οικολογική σκέψη έχουν λυθεί ή ότι υπάρχει μια γενικότερη συμφωνία σε μια σειρά από αντιπαραθέσεις



που σημάδεψαν τις προηγούμενες δεκαετίες.

Στο άρθρο που ακολουθεί θα παρουσιαστούν οι τρεις σημαντικότερες προσπάθειες ανάπτυξης της μαρξιστικής θεωρίας στην κατεύθυνση της απάντησης στις θεωρητικές προκλήσεις του οικολογικού κινήματος, που ταυτόχρονα, όμως, συγκροτούν μια συνθετική εκδοχή του μαρξισμού με την οικολογική θεωρία η οποία είναι ευρύτερα γνωστή ως «οικοσοσιαλισμός» και ακολουθώντας θα σχημαγραφθούν τα βασικά του πολιτικά προτάγματα.

### *Ο James O'Connor και η θέση για τη «δεύτερη αντίφαση του καπιταλισμού»*

Η θέση του James O'Connor<sup>1</sup>, γνωστή και ως θέση για τη «δεύτερη αντίφαση του καπιταλισμού», υποστηρίζει ότι εκτός από τη βασική αντίθεση μεταξύ παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων, στον καπιταλισμό λειτουργεί και μια δεύτερη αντίθεση μεταξύ των σχέσεων παραγωγής και των συνθηκών παραγωγής (O'Connor 1992). Η θεώρηση του O'Connor βασίζεται στο έργο του K. Polanyi (1944) και αποδίδει την οικολογική κρίση στην παράλληλη λειτουργία αυτής της δεύτερης αντίθεσης μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα.

Ο James O'Connor περιγράφει τη λεγόμενη δεύτερη αντίφαση του καπιταλισμού ως εξής: «Θα πρέπει να προσθέσουμε στην πρώτη αντίφαση του καπιταλισμού που εξέτασε ο Μαρξ (την αντίθεση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής) μια δεύτερη αντίφαση, την αντίφαση μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των συνθηκών παραγωγής, οι οποίες και αφορούν τους εργαζόμενους, τον αστικό χώρο και τη φύση. Με την ίδια του την επεκτατική δυναμική, το κεφάλαιο θέτει σε κίνδυνο ή καταστρέφει τις ίδιες του τις συνθήκες παραγωγής, αρχίζοντας από το φυσικό περιβάλλον» (O'Connor 1992: 187). Εξετάζοντας τη σχέση μεταξύ οικονομίας, φύσης και κοινωνίας, ο O'Connor υποστηρίζει ότι η περιβαλλοντική κρίση αποτελεί μια διαρκώς αυξανόμενη απειλή για τον ίδιο τον καπιταλισμό. Οι μελέτες του καταδεικνύουν τη χρησιμότητα της μαρξιστικής ανάλυσης για την κατανόηση της περιβαλλοντικής και κοινωνικής ιστορίας.

Σύμφωνα με την κλασική μαρξιστική θεωρία, η κοινωνία αρθρώνεται σε δύο επίπεδα: το επίπεδο της οικονομικής (παραγωγικής) βάσης και το επίπεδο του ιδεολογικού εποικοδομήματος: αφ' ενός η οικονομική βάση καθορίζει το

---

1. Ιδρυτής και ιστορικός εκδότης του περιοδικού *Capitalism, Nature, Socialism*.

εποικοδόμημα, αφ' ετέρου το εποικοδόμημα έχει επιπτώσεις στην οικονομική βάση. Με μια άλλη διατύπωση, οι δυνάμεις παραγωγής καθορίζουν τις σχέσεις παραγωγής αλλά και οι σχέσεις παραγωγής αντεπιδρούν στις δυνάμεις παραγωγής. Αυτή η διαλεκτική ανάλυση υποστηρίζει ότι η οικονομική βάση είναι η βάση ολόκληρης της κοινωνίας και επομένως ένας κοινωνικός μετασχηματισμός δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς την αλλαγή της οικονομικής βάσης.

Ο O'Connor θεωρεί ότι στην κυρίαρχη αντίφαση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής, την οποία εξέτασε ο Μαρξ, περιλαμβάνεται και μια δεύτερη αντίφαση μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των συνθηκών παραγωγής οι οποίες αφορούν τους εργαζομένους, τον αστικό χώρο και τη φύση. Αναλύοντας την έννοια των συνθηκών παραγωγής, υποστηρίζει ότι το φυσικό περιβάλλον είναι η βάση των εν λόγω συνθηκών, δηλαδή των ανθρωπινων στοιχείων συμπεριφοράς και των στοιχείων συμπεριφοράς της φύσης. Οι όροι του φυσικού περιβάλλοντος καθορίζουν την παραγωγή και αντίστροφα, η παραγωγή έχει επιπτώσεις στο φυσικό περιβάλλον. Αυτό το είδος διαλεκτικής ανάλυσης παρέχει τη στέρεη βάση για μια νέα μεθοδολογία. Κατ' αυτόν η διαλεκτική ανάλυση αποδέχεται ότι τα πράγματα δεν είναι απόλυτα αλλά σχεσιακά (συνδέονται μεταξύ τους με συγκεκριμένες σχέσεις) και ότι η έμφαση θα πρέπει να δίνεται στη μελέτη της σχέσης μεταξύ οντοτήτων και όχι στη μελέτη των οντοτήτων *per se*. Επίσης, σε όλες τις θεωρίες και τις ιδέες πρέπει να αποδοθεί ένας ιστορικός και κοινωνικός χαρακτήρας, με άλλα λόγια οι θεωρίες και οι ιδέες εκφράζονται και λειτουργούν σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο.

Ένα από τα χαρακτηριστικά της αντίληψης του O'Connor είναι ότι υπάρχουν φυσικά όρια στην επέκταση της παραγωγής (O'Connor 1998). Αυτό βασίζεται στην αποδοχή ότι η χρήση πρώτων υλών δεν είναι ανεξάντλητη. Με άλλα λόγια, τα συμβατικά ενεργειακά αποθέματα του πλανήτη αλλά και οι φυσικοί πόροι είναι πεπερασμένοι και ως εκ τούτου η ανάπτυξη της παραγωγής είναι επίσης πεπερασμένη. Η διατύπωση της «δεύτερης αντίφασης του καπιταλισμού» παρέχει ένα όχημα για την κατανόηση του πώς διαμορφώνονται οι συνθήκες παραγωγής και πώς η διαδικασία συσσώρευσης υποβάλλει τις συνθήκες παραγωγής σε ολοένα αυξανόμενες πιέσεις που υπονομεύουν την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης, των κοινοτήτων, του ανθρωπογενούς περιβάλλοντος και των οικολογικών συστημάτων γενικότερα. Η οικονομική ανάπτυξη, από τη Βιομηχανική Επανάσταση και μετά, έχει επιτευχθεί με μεγάλο κόστος και για το φυσικό περιβάλλον και για την αυτονομία των κοινοτήτων.

Το έργο του O'Connor φιλοδοξεί να απαντήσει επίσης στις μεταμαρξιστικές κριτικές, σύμφωνα με τις οποίες ο ιστορικός υλισμός δεν εκτιμά επαρκώς τη σημασία των νέων κοινωνικών κινημάτων. Πράγματι, ένα κρίσιμο στοιχείο στη θεωρία του O'Connor για τη δεύτερη αντίφαση είναι η θεώρηση των κοινωνικών δυνάμεων που μπορούν να αντισταθούν στην επίθεση του κεφαλαίου στο περιβάλλον. Η διατύπωση της «δεύτερης αντίφασης του καπιταλισμού» παρέχει ένα πλαίσιο για την αποτίμηση του ρόλου των κοινωνικών κινημάτων, συμπεριλαμβανομένων των περιβαλλοντικών κινημάτων, τα οποία δεν είναι δυνατόν να περιγραφούν πλήρως με ταξικούς όρους. Συγχρόνως, αναγνωρίζει τη σύνθετη υφή των παραγωγικών δυνάμεων, συμπεριλαμβάνοντας στην ανάλυσή του και τις συνθήκες παραγωγής, μνημονεύοντας την επισήμανση του Marx ότι οι παραγωγικές δυνάμεις είναι φυσικές ως προς την ουσία τους και κοινωνικές ως προς το χαρακτήρα τους. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, η καπιταλιστική ανάπτυξη γίνεται κατανοητή ως μια σύνθετη ακολουθία κοινωνικοοικονομικών και πολιτικών διαδικασιών. Στόχος του O'Connor είναι η διατύπωση μιας μεθόδου που θα περιλαμβάνει τη θεώρηση των κοινωνικών δυνάμεων, αλλά και των οικολογικών ορίων, ώστε να παράσχει μια πληρέστερη θεώρηση του αντιφατικού χαρακτήρα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Κατά τον O'Connor, η διαδικασία συσσώρευσης υπονομεύει τις απαραίτητες για την παραγωγή και την πραγματοποίηση της αξίας συνθήκες, καθώς επίσης και τους απαραίτητους όρους για την αναπαραγωγή των συνθηκών παραγωγής και έτσι ο αντιφατικός χαρακτήρας του καπιταλισμού εμφανίζεται ευκρινέστερα απ' ό,τι στην κλασική προσέγγιση (O'Connor 1998). Αυτή η θεώρηση είναι εξυπηρετική ως βάση για την κατανόηση του ρόλου των νέων κοινωνικών κινημάτων που αναπτύσσονται πάνω στις εγγενείς αντιφάσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και έχουν στόχο να αμφισβητήσουν τις αρχές λειτουργίας του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και να οικοδομήσουν τα θεμέλια ενός οικολογικού σοσιαλιστικού μέλλοντος. Αλλά η πραγματικά νέα πτυχή των προσεγγίσεων του είναι η θεώρηση της «ανισομερούς και συνδυασμένης ανάπτυξης» ως αιτίας των κρίσεων. Έτσι συνδέει την οικολογική ανάλυση με τη λογική των προσπαθειών αντίστασης τόσο στο κέντρο όσο και στην περιφέρεια του καπιταλισμού.

Ο O'Connor εκλαμβάνει ως οικοσοσιαλιστικές τις θεωρίες εκείνες και ως οικοσοσιαλιστικά εκείνα τα κινήματα που φιλοδοξούν να υποτάξουν την ανταλλακτική αξία στην αξία χρήσης. Δηλαδή, με μια νέα οργάνωση την παραγωγής ώστε αυτή να υπηρετεί τις κοινωνικές ανάγκες και τις απαιτήσεις για τη διαφύλαξη του φυσικού περιβάλλοντος. Ο οικοσοσιαλισμός προϋποθέτει την ανά-

πτυξη μιας νέας πολιτικής τάξης σε παγκόσμιο επίπεδο. Και αυτό λόγω, πρώτον, της αυξανόμενης οικονομικής εκμετάλλευσης των φτωχών κοινωνικών στρωμάτων από τις πολυεθνικές και, δεύτερον, επειδή η οικολογική υποβάθμιση είναι όλο και περισσότερο εκτός από ταξικό και «χρωροταξικό» ζήτημα. Σε αυτό συνηγορεί η ανάπτυξη των κινημάτων για την περιβαλλοντική (και οικονομική και κοινωνική) δικαιοσύνη στο Βορρά και ο «περιβαλλοντισμός των φτωχών» στον Νότο. Οι κυρίαρχες κοινωνικές τάξεις του Βορρά οφείλουν ένα «οικολογικό χρέος» στις καταπιεσμένες τάξεις και στον Τρίτο Κόσμο συνολικά. Η ευημερία των κυρίαρχων τάξεων στο Βορρά βασίζεται στην οικολογική ζημία που γίνεται εις βάρος των καταπιεσμένων στο Βορρά και το Νότο. Ως εκ τούτου, θα εξαρτηθεί τελικά από τα οικοσοσιαλιστικά ρεύματα η δημιουργία ενός κινήματος που θα είναι σε θέση να συνδέσει τις διαφορετικές και συχνά αποκλίνουσες φωνές διαμαρτυρίας ενάντια στην περιβαλλοντική υποβάθμιση σε μια συνεπή δύναμη διεθνιστικής και πολυπολιτισμικής αλληλεγγύης.

#### *Ο John Bellamy Foster και η θέση περί «μεταβολικής ασυνέχειας»*

Η θέση του John Bellamy Foster<sup>2</sup>, γνωστή και ως θέση της «μεταβολικής ασυνέχειας», εστιάζει στη διαταραχή του θρεπτικού κύκλου για να εξηγήσει την οικολογική και καπιταλιστική κρίση (Foster 2000a, 2000b, 2002). Υποστηρίζει ότι ο Marx στο *Κεφάλαιο*, επηρεασμένος από την Αγροτική Χημεία του von Liebig, αναφέρεται στον θρεπτικό κύκλο του εδάφους και εστιάζει στη σχέση του με το χαρακτήρα της καπιταλιστικής γεωργίας. Η καπιταλιστική παραγωγή διαταράσσει τη μεταβολική αλληλόδραση μεταξύ ανθρώπου και γης, ενώ η κρίση είναι το αποτέλεσμα της διαταραχής του θρεπτικού κύκλου εξαιτίας της φυσικής διάστασης ανθρώπου και καλλιεργήσιμης γης, η οποία δημιούργησε την ανάγκη όλο και περισσότερων συνθετικών λιπασμάτων (Foster et al. 2010).

Οι θέσεις των O'Connor και Foster λειτουργούν σε μια βάση επεξηγηματική, καθώς επεξηγούν την καπιταλιστική κρίση και ταυτόχρονα διευρύνουν το πεδίο ισχύος της θεωρίας των κρίσεων του Marx.

Σήμερα, έχουμε οδηγηθεί σε μια εκ νέου μελέτη του έργου του Μαρκ κάτω από την οπτική που δέτει η οικολογική προβληματική. Κεντρικό ζήτημα στη συζήτηση που αναπτύσσεται, σύμφωνα με τον Foster (2000), είναι η οντολο-

---

2. Εκδότης του περιοδικού *Monthly Review*.

για της φύσης στο Marx έργο. Έχουν περάσει πάνω από 50 χρόνια από την έκδοση του έργου του A. Schmidt (1964) και σήμερα η συζήτηση ξανανοίγει με νέους όρους, για να συζητηθούν ιδέες όπως αυτές που αναπτύσσονται στο έργο «*Politiques de la natura*» του B. Latour (2004) ή στην “*Οικολογία χωρίς την Φύση*” του S. Žižek.

Στο υπόβαθρο αυτών των θεωρήσεων ενδημούν οι θεωρίες της κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας ενώ ο συνεχιζόμενος διάλογος φαίνεται να επιβάλλει τη συγκρότηση ενός φιλοσοφικού υλισμού με νέους όρους, ενός οικολογικού υλισμού που θα στηρίζεται κριτικά στην κλασική παράδοση αλλά και στον ριζοσπαστικό υλισμό των επιστημόνων (βλ. Levins, Lewontin, Gould κλπ). Θεωρώ ότι ο Foster με το βιβλίο του *Η Οικολογία του Μαρξ: Υλισμός και Φύση* κάνει το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση.

Στο έργο του Foster εμφανίζεται ο Επίκουρος ως κεντρική μορφή στου μαρξικού υλισμού του Marx. Ο Forster δηλώνει ότι με βάση τον Επίκουρο ο Marx στη διδακτορική του διατριβή, ανέπτυξε την κριτική του στις τελεολογικές θεωρήσεις για τη φύση και την ανθρωπίνη ιστορία. Μελετώντας τη φυσική φιλοσοφία του Επίκουρου, ο Marx υιοθετεί έναν μη ντετερμινιστικό υλισμό, μεμειώνοντας μια υλιστική αντίληψη της φύσης, η οποία απορρίπτει την τελεολογία και τις θεολογικές αντιλήψεις της φυσικής και κοινωνικής ύπαρξης.

Δύο όψεις του επικούρειου υλισμού είναι ιδιαίτερα σημαντικές για τον Marx. Πρώτον, η θεία παρέμβαση, κατευθυνόμενη ή όχι, και κατά συνέπεια η απόλυτη αιτιοκρατία και όλες οι τελεολογικές αρχές έχουν αποβληθεί από τη θεωρήση για τη φύση. Η δημιουργία του κόσμου μέσα από την κυματοειδή κίνηση του ατόμου μπορεί να περιγραφεί μόνο με αναφορά στην ενδεχομενικότητα. Δεύτερον, η αναφορά στην κυματοειδή κίνηση του ατόμου αποτελεί πρόταση συλλογισμού πάνω στην αντικειμενικότητα της φύσης ανεξάρτητα από την ανθρωπίνη σκέψη.

Η μελέτη του Marx για τον αρχαίο και τα πρώιμα στάδια του νεότερου υλισμού τον οδήγησε να προσεγγίσει την επιστημονική κατανόηση του φυσικού κόσμου και να επικεντρωθεί σε έννοιες όπως η «εξέλιξη» και η «ανάδυση» (emergence), καθιστώντας τη φύση σημείο εκκίνησης των θεωρήσεών του. Ας θυμηθούμε ξανά την ιστορία με το *Κεφάλαιο* και τον *Δαρβίνο*. Ενδεικτική της σκέψης του Marx είναι η αντίληψη ότι η ύπαρξη της ύλης αποδεικνύεται μέσα από την αλλαγή, και αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από την «εξέλιξη».

Για τον Marx, ο διαλεκτικός συλλογισμός μπορεί να θεωρηθεί στοιχείο της γνώσης που προβάλλει από τον αναδυόμενο, προσωρινό χαρακτήρα της πραγματικότητας. Ο J.B. Foster σημειώνει ότι ο Marx ανέπτυξε έναν «διαλεκτικό

νατουραλισμό», ο οποίος αποδέχεται μια διαλεκτική προσέγγιση στη μελέτη της φύσης όπως και της κοινωνίας. Σύμφωνα με το θεωρητικό σχήμα του J.B. Foster (2002), η διαλεκτική θεώρηση της «εξέλιξης» δίνει στον Marx τα εφόδια για την υλιστική θεμελίωση των ερευνών του όσον αφορά την ανθρώπινη κοινωνία.

Ο οικολογικός υλισμός, όπως τον διατυπώνει ο J.B. Foster, είναι ένα ερευνητικό πρόγραμμα σε εξέλιξη, δεν παύει, όμως, να στηρίζεται σε έναν ορθολογικό φιλοσοφικό υλισμό με τρεις κύριες συνιστώσες:

α. έναν οντολογικό υλισμό, ο οποίος στηρίζει την εξάρτηση του κοινωνικού στο φυσικό ως μορφή «ανάδυσης» του κοινωνικού από το φυσικό,

β. έναν επιστημολογικό υλισμό, ο οποίος στηρίζεται στην ανεξάρτητη ύπαρξη της φυσικής και κοινωνικής πραγματικότητας και στην αιτιακή και νομοειδή συμπεριφορά των αντικειμένων της επιστημονικής σκέψης και

γ. έναν υλισμό της πράξης, που νοσηματοδοτεί τον συγκροτητικό ρόλο της ανθρώπινης δραστηριότητας στην αναπαραγωγή και στο μετασχηματισμό των κοινωνικών δομών.

### *Ο Michael Löwy και η κριτική του «παραγωγισμού» του Marx*

Η θέση του Michael Lowy, εκ των συγγραφέων του Οικосоσιαλιστικού Μανιφέστου (Kovel & Lowy 2007) βασίζεται στον κριτικό μαρξισμό της Σχολής της Φραγκφούρτης και υποστηρίζει ότι οφείλουμε να προχωρήσουμε σε μια κριτική του «παραγωγισμού» του Marx, δηλαδή στην αντίληψη που αποπνέουν πολλά από τα κείμενά του για τη συνεχή και σταθερή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, και να υιοθετήσουμε μια κριτική στάση παρόμοια με αυτή στοχαστών όπως ο E. Bloch και ο W. Benjamin. Ταυτόχρονα χαρακτηρίζει ως υπερβολικές ορισμένες κριτικές των «πράσινων κύκλων» και των μεταμοντέρνων<sup>3</sup> στο έργο του Marx (Lowy 1997).

---

3. Η Robyn Eckersley, εκκινώντας από τις θεωρήσεις της Σχολής της Φραγκφούρτης, Βαδιάς Οικολογίας, εξετάζει τα κοινά σημεία μεταξύ των οικосоσιαλιστικών προσεγγίσεων και του οικοκεντρισμού της Βαδιάς Οικολογίας και καταλήγει στο να θεωρήσει ότι ο οικосоσιαλισμός μπορεί να ενταχθεί στα μεταμαρξιστικά ρεύματα: "Ecosocialism: "The PostMarxist Synthesis", στην ιστοσελίδα <http://prom.e.snu.ac.kr/skim/data/article/files/ecosocia.htm>. Είναι αλήθεια ότι πρώην μαρξιστές που ασπάστηκαν την πράσινη ιδεολογία δηλώνουν αβασάνιστα «Αντίο Προλεταριάτο» (André Gorz), την ίδια ώρα που άλλοι (Alain Lipietz) επιμένουν ότι πρέπει να αφήσουμε το «κόκ-

Για τον Lowy, η κριτική των ρομαντικών του δέκατου ενάτου αιώνα και το έργο του Benjamin θεωρούνται αφετηριακά σημεία μιας οικολογικής κριτικής στον καπιταλισμό. Ο Lowy αναφέρεται στον Benjamin (2004) θεωρώντας ότι υπήρξε ένας από τους πρώτους μαρξιστές του εικοστού αιώνα που ήδη από το 1928, κατήγγειλε την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση ως «ιμπεριαλιστική θεωρία» και πρότεινε μια νέα αντίληψη για την τεχνική ως «τον έλεγχο της σχέσης μεταξύ της φύσης και της ανθρωπότητας». Ο Lowy μοιράζεται με την πρώιμη Σχολή της Φρανκφούρτης την κριτική στον «επιστημονικό σοσιαλισμό» για την πίστη του στην απεριόριστη δύναμη της επιστημονικής κατανόησης, του τεχνικού ελέγχου και της κυριαρχίας επί της φύσης.

Ταυτόχρονα με την κριτική του εργαλειακού λόγου από τη Σχολή της Φρανκφούρτης, ο Lowy προβάλλει και μια προμαρξιστική - ρομαντική κριτική της βιομηχανικής κοινωνίας. Με δεδομένο ότι οι οικολόγοι ασκούν κριτική στο έργο των Marx και Engels για προσήλωση στην άκριτη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, ο M. Löwy διερωτάται αν είναι δικαιολογημένη αυτή η κριτική. Ο ίδιος πιστεύει ότι στα κείμενα του Marx και ιδιαίτερα του Engels υπάρχουν στοιχεία που μπορούν να στηρίξουν την κριτική των οικολόγων. Αναγνωρίζει ότι ο Marx είχε συγκεκριμένες αντιλήψεις για το περιβαλλοντικό πρόβλημα αλλά αυτές οι ιδέες ήταν οριακές στο έργο του, το οποίο δεν απελευθερώθηκε ποτέ από έναν “προμηθεϊσμό”, και ότι δεν άφησε μια θεωρητική παρακαταθήκη στη σύγχρονη σοσιαλιστική σκέψη που να είχε οποιαδήποτε σχέση με την οικολογία.

#### *Μια συγκριτική ανακεφαλαίωση*

Ο Foster (2000a) σημειώνει ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι οι Marx και Engels, μαζί με άλλους πρωτοσοσιαλιστές φιλοσόφους όπως ο Proudhon, είχαν το πλεονέκτημα να ζουν είτε στην εποχή της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό είτε σε μια εποχή που η μετάβαση αυτή είχε μόλις πραγματοποιηθεί. Ως εκ τούτου, τα ζητήματα που έθεσαν για την καπιταλιστική κοινωνία ή ακόμη και για τη σχέση κοινωνίας και φύσης ήταν περισσότερο θεμελιώδη από ό,τι χαρακτηρίζει σήμερα την οικολογική σκέψη, ακόμη και επί της Αριστεράς.

---

κίνο» και να αποδεχτούμε το «πράσινο», ως το νέο «παράδειγμα» που θα δώσει, υποτίθεται, απαντήσεις σε όλα τα προβλήματα, οικονομικά και κοινωνικά.



Είναι αλήθεια ότι από τότε η τεχνολογία έχει αλλάξει, εισάγοντας νέες απειλές για τη βιόσφαιρα. Αλλά, όπως παραδόξως, η ανταγωνιστική σχέση του καπιταλισμού με το περιβάλλον, που βρίσκεται στον πυρήνα της σημερινής κρίσης, ήταν με κάποιο τρόπο προφανέστερη στους σοσιαλιστές του 19ου και του πρώιμου 20ού αιώνα απ' ό,τι είναι στην πλειοψηφία των σημερινών πράσινων φιλοσόφων. Αυτό αντανακλά το γεγονός ότι δεν είναι η τεχνολογία το πρωταρχικό πρόβλημα, αλλά μάλλον η φύση και η λογική του καπιταλισμού ως συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής. Οι σοσιαλιστές έχουν συμβάλει με διάφορους τρόπους στην ανάπτυξη της σύγχρονης οικολογικής κριτικής. Η αποκάλυψη αυτής της άγνωστης κληρονομιάς είναι ένα ζωτικής σημασίας τμήμα της προσπάθειας για την ανάπτυξη μιας υλιστικής οικολογικής ανάλυσης.

Υποστηρίζεται συχνά ότι ο μαρξισμός μετά από τους Marx και Engels είτε παρέλειψε την ανάπτυξη της οικολογικής σκέψης συνολικά είτε ήταν αντιοικολογικός και ότι δεν υπήρξε καμία σημαντική συνεισφορά στη μελέτη της φύσης μετά από τον Ένγκελς και μέχρι τη Σχολή της Φρανκφούρτης και την εμφάνιση της μελέτης του A. Schmidt.<sup>4</sup> Αυτή, όμως, η θέση είναι λανθασμένη, γιατί στην πραγματικότητα υπήρξαν πολυάριθμες συνεισφορές μαρξιστών όσον αφορά την ανάλυση της σχέσης φύσης και κοινωνίας.

Οι μαρξιστές διαδραμάτισαν πολύ έναν πολύ σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της οικολογίας, ιδιαίτερα στα πρώτα στάδια της διαμόρφωσής της. Μεταξύ των μαρξιστών που ενσωμάτωσαν στη σκέψη τους τις φυσιοκρατικές και οικολογικές αντιλήψεις μπορούμε να συμπεριλάβουμε τους B.I. Vernadsky, I. Vavilov, A. Oparin, C. Caudwell, L. Hogben, J.D. Bernal, B. Farrington, J.B.S. Haldane και J. Needham, ενώ στην φαβιανή παράδοση, αλλά συνδεδεμένους με το μαρξισμό, τους R. Lankester και A. Tansley, στον οποίο οφείλεται και η εισαγωγή της έννοιας του οικοσυστήματος στην επιστήμη της οικολογίας. Ωστόσο, το ερώτημα που τίθεται σήμερα είναι αν ο μαρξισμός μπορεί να προσφέρει τα αναλυτικά εργαλεία για μια συνεκτική ανάλυση της οικολογικής κρίσης και των περιβαλλοντικών προβλημάτων. Θετικά απαντά στο ερώτημα αυτό ο Hughes (2000).

Άλλες όμως θεωρήσεις τοποθετούνται διαφορετικά. Ο O'Connor υποστηρίζει ότι θα πρέπει να προστεθεί στην πρωταρχική αντίφαση του καπιταλισμού, αυτή ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και στις παραγωγικές σχέσεις, και μία δεύτερη αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και στις συν-

---

4. Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, ό.π.



θήκες παραγωγής. Λόγω της επεκτατικής δυναμικής που διαθέτει το κεφάλαιο, θέτει σε κίνδυνο ή καταστρέφει τις ίδιες του τις προϋποθέσεις, αρχίζοντας από το φυσικό περιβάλλον, ενδεχόμενο που ο Marx δεν είχε ποτέ λάβει επαρκώς υπόψη (O'Connor 1998).

Ο Lowy, υποστηρίζει από την πλευρά του, ότι η συζήτηση θα μπορούσε να υιοθετήσει την πρόταση που διατυπώνει ο Bensaid (1995) στο έργο του για τον Μαρξ: αναγνωρίζοντας ότι θα ήταν καταχρηστικό να απαλλάξουμε τον Μαρξ από τις «προμηθεϊκές» ιδέες που κυριαρχούσαν στην εποχή του, θα ήταν πολύ πιο γόνιμο να εγκατασταθούμε μέσα στις αντιφάσεις του έργου του Μαρξ και να τις μελετήσουμε. Φυσικά, η σημαντικότερη αντίφαση είναι εκείνη μεταξύ των διακηρύξεών του για την οργάνωση της παραγωγής, που εμφανίζονται σε ορισμένα κείμενά του, και της διαίσθησής του ότι η «πρόοδος» μπορεί να αποτελέσει αιτία μη αναστρέψιμης καταστροφής του φυσικού περιβάλλοντος.

Η θέση του Lowy επαναφέρει στο προσκήνιο την παλιά δημοφιλή θέση περί διάστασης μεταξύ του «νεαρού» και του «ώριμου» Marx που τόσο αγαπήθηκε από τους οπαδούς του Althusser και ταυτόχρονα μετατοπίζει το κέντρο βάρος της συζήτησης από τη γονιμοποίηση της μαρξιστικής θεωρίας στην υπέρβασή της, κάνοντας βήματα προς τα πίσω σε έναν αδιέξοδο «ρομαντισμό».

*Συγκροτώντας την οικосоσιαλιστική προοπτική: ο χαρακτήρας της οικολογικής κρίσης*

Η οικολογική κρίση, ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης επίδρασης στη φύση, έχει φτάσει στο σημείο που θα μπορούσε να απειλήσει την ίδια την επιβίωση της ανθρωπότητας. Τα οικονομικά συμφέροντα των πολυεθνικών επιβάλλουν την ολόένα και με ταχύτερους ρυθμούς εφαρμογή νέων τεχνικών παραγωγής χωρίς καμία προηγούμενη αξιολόγηση των οικολογικών τους συνεπειών, καθώς επίσης και τη συνεχιζόμενη χρήση παραγωγικών τεχνικών που αποδεδειγμένα επιφέρουν ανεπανόρθωτες καταστροφές στο περιβάλλον. Θα πρέπει βέβαια εδώ να υπογραμμιστεί ότι η «τεχνολογική πρόοδος» είναι εκείνη που σε τελική ανάλυση αυξάνει τη ικανότητά μας να επενεργούμε πάνω στη φύση διαταράσσοντας τις ισορροπίες της.

Η Βιομηχανική Επανάσταση του 19ου αιώνα αύξησε κατά πολύ το επίπεδο εκπομπής ατμοσφαιρικών ρύπων βλάπτοντας σοβαρά την υγεία όχι μόνο των εργαζομένων στα εργοστάσια αλλά και γενικά όλων των κατοίκων των πόλεων. Στην ουσία, εξαπολύθηκε από τον άνθρωπο μια καθολική επίθεση στη φύση με σκοπό την όσο δυνατόν πιο αποδοτική εκμετάλλευση των φυσικών πό-

ρων, γεγονός που κλόνισε τις οικολογικές ισορροπίες.

Και όμως η οικολογική κρίση, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, δεν είναι η γραμμική έκβαση της βιομηχανικής ανάπτυξης από τον 19ο αιώνα μέχρι τώρα. Είναι αποτέλεσμα ενός ποιοτικού άλματος που έχει άμεση σχέση με τη γενίκευση της χρήσης του πετρελαίου (και της διάδοσης του αυτοκινήτου) και με την ανάπτυξη της χημικής βιομηχανίας και της χρήσης της σε πάρα πολλούς τομείς της οικονομίας, ιδιαίτερα δε στη γεωργία με τα λιπάσματα και τα φυτοφάρμακα. Από τη δεκαετία του 1970 κι εξής το ποιοτικό αυτό άλμα έχει αποκτήσει ακόμη πιο εντυπωσιακές διαστάσεις λόγω του συνδυασμού της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης με την ανεξέλεγκτη εκβιομηχάνιση του Τρίτου Κόσμου.

Η οικολογική κρίση, αν και δημιουργεί νέα προβλήματα που αναζητούν άμεση λύση, απέχει πολύ από το να βάλει στο περιθώριο τα παραδοσιακά οικονομικά, πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα. Αντίθετα όλα τα στοιχεία της κρίσης είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Η κρίση είναι ένα φαινόμενο που συνεχώς εξαπλώνεται και οδηγεί, προς το παρόν, σε τοπικές καταστροφές. Σε ορισμένες περιπτώσεις οι καταστροφές αυτές είναι μη αναστρέψιμες, σε άλλες είναι δυνατόν να αναστραφούν είτε βραχυπρόθεσμα ή μεσοπρόθεσμα. Αυτό εξαρτάται από τις συνειδητές επιλογές που θα κάνουν οι ανδρώπινες κοινότητες. Μολονότι δεν μπορεί να ξεφύγει από τους νόμους της φύσης, με διάφορες μορφές ο σημερινός τρόπος παραγωγής έρχεται σε αντίθεση με τη φύση και τις εξελικτικές της διαδικασίες. Για το κεφάλαιο, μόνο η ποσοτική σχέση μεταξύ χρόνου εργασίας και χρήματος, στο πλαίσιο του νόμου της αξίας, έχει αποφασιστική σημασία ενώ οι ποιοτικές σχέσεις δεν λαμβάνονται υπόψη. Η παραγωγή βασίζεται στην ολοκλήρωση των διαδικασιών του οικονομικού κύκλου στον μικρότερο δυνατό χρόνο με σκοπό να αποσβεστεί το επενδυμένο κεφάλαιο. Με αυτό τον τρόπο επιβάλλονται ένας ρυθμός και ένα πλαίσιο στις φυσικές διαδικασίες που είναι ξένοι προς αυτές. Η εκμετάλλευση των φυσικών πόρων του πλανήτη δεν λαμβάνει υπόψη της τον αναγκαίο για τη δημιουργία ή την ανανέωσή τους χρόνο.

Η εξάπλωση της γενικευμένης εμπορευματικής παραγωγής καταλαμβάνει το χώρο που απαιτείται για μια ήπια διαδικασία παραγωγής, χωρίς να λαμβάνει υπόψη το φυσικό περιβάλλον. Δεν είναι η έλλειψη σοφίας του συστήματος που επιφέρει την καταστροφή του περιβάλλοντος, αλλά η ίδια η λογική που βρίσκεται πίσω από αυτό το σύστημα παραγωγής. Γι' αυτό ο λόγος για μια «αιετόφορο ανάπτυξη» δεν μπορεί παρά να διαψεύδεται από τη λογική του κεφαλαίου: αιετόφορος ανάπτυξη και νόμος της αξίας αποκλείονται αμοιβαία.

Η ορθολογικότητα του συστήματος παραγωγής καθορίζει την κίνηση των μεμονωμένων κεφαλαίων. Ωστόσο, ο ανταγωνισμός μεταξύ των κεφαλαίων καθιστά το οικονομικό σύστημα παράλογο. Η ορθολογικότητα που ενεργοποιείται για τη βελτίωση της παραγωγής και την εξοικονόμηση πρώτων υλών σταματά μπροστά στην είσοδο της καπιταλιστικής επιχείρησης. Όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις της ρύπανσης των νερών, της ατμόσφαιρας και του εδάφους, οι μεγάλες πολυεθνικές βιομηχανίες αποποιούνται τις ευθύνες τους με συνέπεια το περιβάλλον να πληρώνει το τίμημα. Επιπλέον, ο ανταγωνισμός οδηγεί σε περιοδικές κρίσεις υπερπαραγωγής, αποκαλύπτοντας ότι μια σημαντική ποσότητα ενέργειας και πρώτων υλών έχουν επενδυθεί σε προϊόντα που δεν μπορούν να πωληθούν.

Επιπλέον, προωθείται η παραγωγή εμπορευμάτων που είναι περιττά από την άποψη της αξίας χρήσης τους (διαφήμιση, μόδα, διάφορα ναρκωτικά, όπλα κλπ.) αλλά η ανταλλακτική τους αξία αποφέρει μεγάλα κέρδη. Ο ανταγωνισμός, ο αγώνας δρόμου για το κέρδος, είναι σε τελική ανάλυση η αιτία πίσω από την παράλογη συμπεριφορά σε σχέση με το περιβάλλον. Η οικολογική κρίση είναι οικουμενική και μέσα σε ένα πλαίσιο οικονομικού ανταγωνισμού μπορεί να θεωρηθεί το μεγαλύτερο από τα δεινά της σύγχρονης εποχής. Ορισμένες αιτίες της οικολογικής κρίσης μπορούν να ανιχνευθούν πολλά χρόνια πίσω, άλλες όμως είναι το αποτέλεσμα της συνδυασμένης εξέλιξης διαφόρων, συγκεκριμένων όμως, κοινωνικοοικονομικών παραγόντων του τελευταίου αιώνα. Ο έλεγχος της οικολογικής κρίσης, από την άλλη πλευρά, απαιτεί χρόνο και επενδύσεις που θα σήμαιναν την αναίρεση βασικών θεωρήσεων για τον κύκλο του κεφαλαίου. Ακριβώς όπως και στις κλασικές οικονομικές κρίσεις, οι κυριαρχούμενες κοινωνικές τάξεις φέρουν το μεγαλύτερο μερίδιο του φορτίου, ιδιαίτερα στις εξαρτημένες χώρες, με δεδομένη την αλληλεπίδραση της οικονομικής κρίσης με την οικολογική.

Η αυξανόμενη συνειδητοποίηση σχετικά με την οικολογική κρίση, που αναπτύσσεται ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, αντιπροσωπεύει μια σθεναρή αντίσταση στην ιδέα ότι η υπάρχουσα κοινωνική και οικονομική τάξη πραγμάτων είναι ικανή να εγγυηθεί τη συνεχή «πρόοδο για όλους» και ότι η κυριαρχία πάνω στη φύση είναι εγγενώς θετική ενώ όλα τα προβλήματα που έχουν σχέση με αυτήν μπορούν να λυθούν. Τα τελευταία χρόνια, οικονομικά προγράμματα και πολιτικοί προσανατολισμοί σχετικοί με την «οικολογική οικονομία της αγοράς» έχουν αρχίσει να αυξάνονται σε αριθμό αλλά και σημασία. Μέχρι αυτή τη στιγμή, όμως, οι απόπειρες αναπροσανατολισμού του σημερινού οικονομικού συστήματος σε μια φιλική προς το περιβάλλον λειτουργία δεν

έχουν ξεπεράσει το στάδιο των προθέσεων.

Ωστόσο, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, βρίσκεται σε εξέλιξη μια μεγάλη προσπάθεια για να επιβληθεί ένα σύστημα «αγοραπωλησίας δικαιωμάτων ρύπανσης» σε παγκόσμια κλίμακα με αφορμή το στόχο να μειωθεί η ποσότητα των θερμοκηπικών αερίων. Με τη συνηγορία των Ηνωμένων Πολιτειών, αυτός ο μηχανισμός αγοραπωλησίας έγινε αποδεκτός από την Ευρωπαϊκή Ένωση. Πρόκειται για μια επικίνδυνη εξέλιξη που πρέπει να σταματήσει. Πρώτον, γιατί ανοίγει το δρόμο για την ενίσχυση της εξάρτησης των υπό ανάπτυξη χωρών απ' το Βορρά. Σ' έναν μηχανισμό που καθορίζει για κάθε χώρα ένα ανταλλάξιμο ποσοστό ρύπανσης, η εξουσία λήψης αποφάσεων ανήκει σ' αυτούς που διαθέτουν την οικονομική δύναμη να εμπορεύονται ρυπαίνοντας όταν το θεωρούν συμφέρον. Οι χρεωμένες χώρες του Νότου και της Ανατολής θα μπορούσαν να πωλήσουν το ποσοστό τους στις χώρες του Βορρά, μολονότι οι τελευταίες ρυπαίνουν πολύ περισσότερο. Επιπλέον, το σύστημα στοχεύει να καταστήσει τη ρύπανση εμπόρευμα, άρα και μια πηγή κέρδους.

Πρέπει εντέλει να τονισθεί με έμφαση ότι το αποφασιστικό στοιχείο της φιλελεύθερης επίθεσης στο οικολογικό πεδίο είναι να διαλύσει την ανατρεπτική δύναμη της οικολογικής κριτικής, η οποία εγείρει μια πρόκληση για το σύνολο της λειτουργίας του συστήματος. Στοχεύει στην αποκατάσταση του κύρους της ιδέας ότι η αγορά είναι το καλύτερο όργανο στον αγώνα κατά της ρύπανσης. Αυτή η ιδέα, όπως και η θέση σύμφωνα με την οποία η προστασία του περιβάλλοντος θα μπορούσε να γίνει η ατμομηχανή για «έναν νέο εκσυγχρονισμό της καπιταλιστικής οικονομίας» αποτελούν τις νέες προκλήσεις για το ριζοσπαστικό οικολογικό κίνημα.

### *Τα οικολογικά κινήματα στον Νότο*

Τίποτε δεν θα ήταν περισσότερο λανθασμένο από το να θεωρηθεί ότι τα οικολογικά ζητήματα απασχολούν μόνο τις χώρες του «Βορρά» – ότι είναι δηλαδή μια πολυτέλεια που έχουν οι πλούσιες κοινωνίες. Ολοένα και περισσότερο κοινωνικά κινήματα με οικολογική διάσταση αναπτύσσονται στις χώρες του περιφερειακού καπιταλισμού, τα οποία αντιδρούν στην εντεινόμενη επιδείνωση των οικολογικών προβλημάτων της Ασίας, της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής.

Στις χώρες του Νότου κάνουν την εμφάνισή τους κινήματα «της οικολογίας των φτωχών» ή ακόμη και «οικολογικά νεο-αγροτικά» κινήματα. Πρόκειται για λαϊκές κινητοποιήσεις με στόχο την υπεράσπιση της αγροτικής καλ-

λιέργειας, καθώς και της κοινής για όλους πρόσβασης στους φυσικούς πόρους, αγαθά τα οποία απειλούνται από την επέκταση της αγοράς. Πρόκειται για κινητοποιήσεις ενάντια στην υποβάθμιση του περιβάλλοντος που πηγάζει από την «άνιση ανταλλαγή», από την εξαρτημένη εκβιομηχάνιση, από τις γενετικά τροποποιημένες καλλιέργειες και από την ανάπτυξη του καπιταλισμού στην ύπαιθρο («αγρο-business»). Συχνά τα κινήματα αυτά δεν αυτοπροσδιορίζονται ως οικολογικά αλλά ο αγώνας τους έχει μία καθαρά οικολογική διάσταση.

Τα κινήματα αυτής της κατηγορίας δεν αντιτίθενται στη βελτίωση του επιπέδου διαβίωσης που επιφέρει η τεχνολογική πρόοδος. Αντίθετα, τα αιτήματα για ηλεκτροδότηση, για τρεχούμενο νερό, για οργανωμένο αποχετευτικό δίκτυο και για αύξηση του αριθμού των ιατρικών κέντρων βρίσκονται σε περίοπτη θέση στην ατζέντα των διεκδικήσεών τους. Αυτό που αρνούνται είναι η ρύπανση και η καταστροφή του φυσικού τους ενδιαίτηματος, στο όνομα των «νόμων της αγοράς» και των επιταγών της καπιταλιστικής «ανάπτυξης».

Ανάμεσα στις εκδηλώσεις του κινήματος της «οικολογίας των φτωχών», ένα παράδειγμα ξεχωρίζει ως εξαιρετικά χαρακτηριστικό, λόγω της εμβέλειας που απέκτησε. Ένα κίνημα που είναι ταυτόχρονα κοινωνικό και οικολογικό, τοπικό και οικουμενικό, «κόκκινο» και «πράσινο»: ο αγώνας του Chico Mendes και της Συμμαχίας των Ανθρώπων του Δάσους για την υπεράσπιση του δάσους του Αμαζονίου από το καταστροφικό έργο των μεγάλων γαιοκτημόνων και των πολυεθνικών γεωργικών επιχειρήσεων. Το κίνημα αυτό, με τη σύνδεση που πέτυχε ανάμεσα σε σοσιαλισμό και οικολογία, με τον κοινό αγώνα αγροτών και ιθαγενών φυλών, με το στόχο που έθεσε –την επιβίωση των τοπικών πληθυσμών και την υπεράσπιση του τελευταίου μεγάλου τροπικού δάσους στον πλανήτη– μπορεί να αποτελέσει το παράδειγμα για τις λαϊκές κινητοποιήσεις στον «Νότο».

Οι κινητοποιήσεις αυτές συνέβαλαν με την πίεση «από τα κάτω» στην εμφάνιση του σχεδίου της Μπολιβαριανής Εναλλακτικής Λύσης για τη Λατινική Αμερική και την Καραϊβική (ALBA) που στηρίζουν οι κυβερνήσεις της Κούβας, της Βενεζουέλας, της Βολιβίας κ.ά., ως αντιστάθμισμα στο σχέδιο της FTAA, με έμφαση στον αγώνα ενάντια στη φτώχεια, τον κοινωνικό αποκλεισμό και την αγροτική μεταρρύθμιση σε οικολογική κατεύθυνση, παρεμβαίνοντας ταυτόχρονα σε διεθνές επίπεδο με τη φιλοξενία των εναλλακτικών διασκέψεων για το κλίμα.

### *Για έναν Οικολογικό Σοσιαλισμό*

Σήμερα, στην αυγή του 21ου αιώνα, η σοσιαλιστική οικολογία αποτελεί μία από τις βασικότερες συνιστώσες του ευρύτερου κινήματος ενάντια στη νεοφιλελεύθερη καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση, η οποία αναπτύσσεται με την ίδια ένταση και στο βόρειο και στο νότιο ημισφαίριο του πλανήτη.

Ο οικοσοσιαλισμός, καθώς έχει έλθει σε ρήξη με ένα μοντέλο παραγωγής και κατανάλωσης που αποδείχθηκε καταστροφικό για το περιβάλλον, αντιπροσωπεύει την πλέον προχωρημένη τάση του οικολογικού κινήματος, την πλέον ευαισθητοποιημένη στα ζητήματα που αφορούν τους εργαζομένους και τους λαούς του Νότου. Έχει συνειδητοποιήσει την αδυναμία επίτευξης της «είτε βιώσιμης είτε αειφόρου ανάπτυξης» στο πλαίσιο της καπιταλιστικής οικονομίας της αγοράς (Pepper 1993). Ο οικοσοσιαλισμός προτείνει μία μορφή οικολογικής σχέψης και δράσης που οικειοποιείται τα κεκτημένα του μαρξισμού, απαλλαγμένα από τα κατάλοιπα του παραγωγισμού. Για τους οικοσοσιαλιστές, η λογική του κέρδους και του γραφειοκρατικού αυταρχισμού, είναι ασύμβατες με τις απαιτήσεις που έχει η προστασία του φυσικού περιβάλλοντος.

Στην πραγματικότητα, ο οικολογικός σοσιαλισμός θα απέβλεπε σε μια κοινωνία οικολογικά ορθολογική, θεμελιωμένη στο δημοκρατικό έλεγχο της παραγωγής και στην κοινωνική δικαιοσύνη. Μια τέτοια κοινωνία προϋποθέτει τη συλλογική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, έναν δημοκρατικό προγραμματισμό που επιτρέπει στην κοινωνία να καθορίζει η ίδια τους στόχους της παραγωγής και, τέλος, προϋποθέτει μια νέα τεχνολογική συγκρότηση των παραγωγικών δυνάμεων.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bensaid, D. (1995): *Marx L' intempestif, Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe - XXe siècles)*, Fayard, Paris.
- Benton, T. (1996): *The Greening of Marxism*, The Guilford Press, New York.
- Benjamin, W. (2004): *Μονόδρομος*, Άγρα, Αθήνα.
- Burkett, P. (2014): *Marx and Nature*, Haymarket Books, Chicago, Illinois.
- Foster, J. B. (2000a): *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York.
- Foster, J. B. (2000b): E. Ray Lankester, Ecological Materialist: An Introduction to Lankester's *Effacement of Nature by Man, Organization and Environment*, 13 (2), 233-235.
- Foster, J. B. (2002): Marx's Ecology in Historical Perspective, *International Socialism Journal* 96, Χειμώνας 2002.
- Foster, J. B., Clark, B. & York, R. (2010): *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, Monthly Review Press, New York.
- Hughes, J. (2000): *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge University Press.
- Kovel, J. & Lowy, M. (2007): Ένα οικοσοσιαλιστικό μανιφέστο, *Κριτική*, τ. 5, σ. 85-89
- Latour, B. (2004): *Politics of Nature*, Harvard University Press.
- Lowy, M. (1997): Από τον Μαρξ στον Οικοσοσιαλισμό, *Εφημερίδα Εποχή*, φύλλο της 9ης Φεβρουαρίου 1997.
- O'Connor, J. (1992): Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός, *Κοινωνία και Φύση*, τ. 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992.
- O'Connor, J. (1998): *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, The Guilford Press.
- Pepper, D. (1993): *Eco-socialism: from Deep Ecology to Social Justice*, Routledge.
- Polanyi, K. (1944): *The Great Transformation*.
- Schmidt, A. (1962): *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London.
- Σκορδούλης, Κ. (2006): Οικοσοσιαλισμός: Φιλοσοφία και Πολιτική στο: *Η Πολιτική Οικολογία στην Ελλάδα*, Ευώνυμος Οικολογική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
- Žižek S., *Ecology without Nature*: <http://www.youtube.com/watch?=-CGB7g2g9fLw>.





ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΣΠΑΝΟΥΔΗ

ΤΟΠΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΙΝΗΜΑΤΙΚΗ ΔΡΑΣΗ  
ΩΣ ΠΡΟΪΠΟΘΕΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ-ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΟΥ  
ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΑΝΑΣΧΕΣΗΣ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

Το θέμα σχετίζεται αφενός με συζητήσεις που κάναμε με τον Ευθύμη Παπαδημητρίου την περίοδο 2008 -2012, αφετέρου με την κοινή συμμετοχή μας σε αρκετά πυκνές κινηματικές, πολιτικές και αυτοδιοικητικές δράσεις την ίδια περίοδο. Το πρόβλημα που εντοπίζαμε, όχι μόνο παραμένει αλλά και εντείνεται: παρότι η κριτική γύρω από την ιδεολογία της ανάπτυξης και την «ειδωλολατρία των παραγωγικών δυνάμεων» είναι στον πυρήνα οικολογικών και φιλοσοφικών ρευμάτων αρκετών πλέον δεκαετιών, ωστόσο δεν έχει παρά μικρή μόνο κοινωνική απήχηση. Όπως ανέφερε ο ίδιος, «μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αν συνεχιστεί η σημερινή πορεία, στο μέλλον δεν θα έχουμε το βασίλειο της ελευθερίας αλλά ένα αβίωτο βασίλειο της αναγκαιότητας, που θα έχει να αντιμετωπίσει προβλήματα επιβίωσης και όχι κατανομής της αφθονίας»<sup>1</sup>.

Η επίγνωση αυτή μοιάζει πράγματι να έχει υποχωρήσει. Στην περίοδο της κρίσης, το περιβάλλον θεωρείται ένα «δευτερεύον» θέμα, μια παράπλευρη απώλεια. Κι όμως: αγώνες ενάντια στην ιδιωτικοποίηση του νερού, στον έλεγχο της τροφής, σε μεγάλα έργα, σε ληστρικές εξορύξεις, εξελίσσονται παγκόσμια και αποτυπώνουν μια ακόμη πλευρά της ταξικής σύγκρουσης. Την αντίσταση στην ολοένα εντεινόμενη καταστροφή της φύσης που υπονομεύει κάθε πιθανότητα ευημερίας των λαών.

---

\* Η Δέσποινα Σπανούδη είναι τοπογράφος μηχανικός και στέλεχος της τοπικής αυτοδιοίκησης.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη/Μέρος Τρίτο, 39 (2018-2019), σσ. 65-70.  
Scientific Annuary Dodone/Part Three, 39 (2018-2019), pp. 65-70.

1. Ευθύμης Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, Gutenberg, Αθήνα 1999.

Ταυτόχρονα, με το πρόσχημα ή με το κίνητρο της οικονομικής κρίσης, εμφανίζεται με ιδιαίτερη ένταση η απαίτηση της ιδιωτικοποίησης αγαθών, που μέχρι πριν λίγο θεωρούνταν κοινά και δημόσια. Δάση και παραλίες, σπόροι, ενέργεια, νερό, ακόμη και τα σκουπίδια, είναι στο στόχαστρο της επιδίωξης ιδιωτικής κερδοφορίας. Η ιδιωτικοποίηση και ο έλεγχος των κοινών είναι μια παγκόσμια τάση που συνδυάζεται με την ολοένα και μεγαλύτερη συγκέντρωση του πληθυσμού σε αστικά κέντρα και μητροπόλεις. Με την αστικοποίηση, εξυπηρετούνται πολλαπλοί στόχοι που επιβάλλει η διαρκής επιδίωξη της κερδοφορίας :

- η ευκολότερη οργάνωση της μαζικής πώλησης και κατανάλωσης
- ο αποτελεσματικότερος κοινωνικός και εργασιακός έλεγχος
- η ανεμπόδιστη εκμετάλλευση της αγροτικής γης και των κοινών δημόσιων αγαθών

η ελαχιστοποίηση των αντιδράσεων στην περιβαλλοντική υποβάθμιση

Παρόλαυτά, τα τελευταία χρόνια, η συνεχής τρομοκρατία και κινδυνολογία των συντηρητικών πολιτικών και οικονομικών ελίτ και των κυρίαρχων μέσων μαζικής ενημέρωσης, έχει επιβάλλει τον εγκλεισμό σε μια οικονομίστικη λογική. Ως αποτέλεσμα «εμφανίζεται η αδυναμία της κοινωνίας να οραματιστεί συλλογικά ένα επιθυμητό μέλλον»<sup>2</sup> και να προσηλώνεται σε αμυντικές τακτικές και στην νοσταλγία της επιστροφής στην προ της κρίσης οικονομική κατάσταση. Ο παραγωγισμός και η επιδίωξη της οικονομικής μεγέθυνσης κυριαρχούν στον πολιτικό λόγο σε όλο το πολιτικό φάσμα, συνεργώντας έστω και ακούσια με τον ολοκληρωτισμό και τον συγκεντρωτισμό των ολιγοπωλίων. Έτσι εντέλει, επιβάλλουν μια κεντρικά σχεδιασμένη οικονομία, με αυταρχισμό, αυθαιρεσία και αυξανόμενη αποπολιτικοποίηση μεγάλου μέρους της κοινωνίας. Όπως σημειώνει ο Eric Hobsbawm: «ο 21<sup>ος</sup> αιώνας έδειξε τις ανεπάρκειες των συστημάτων που ταύτιζαν την δημοκρατία με την καθολική ψήφο και την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, με δεδομένο ιδιαίτερα το γεγονός ότι η πολιτική και η δομή της διακυβέρνησης έμειναν απρόσβλητα από την παγκοσμιοποίηση και μάλιστα ενισχύθηκαν από την σχεδόν γενική μεταμόρφωση του πλανήτη σε ένα αρχιπέλαγος από κυρίαρχα έθνη-κράτη».<sup>3</sup>

Στην άλλη όχθη, βρίσκονται κοινωνικά -οικολογικά κινήματα, στα οποία η αυξανόμενη επίγνωση των ορίων της ανάπτυξης συνδέθηκε με τα αιτήματα της συμμετοχικής δημοκρατίας, της αποκέντρωσης και της κοινωνικής δικαιο-

2. «11 κείμενα για την αποανάπτυξη», Ηλιόσποροι, 2013.

3. Eric Hobsbawm, *Θρυμματισμένοι καιροί*, Θεμέλιο, Αθήνα 2013.

σύνης όσο και με το πρόταγμα της αυτοδιαχείρισης και της οικονομίας των αναγκών. Οι αντιλήψεις αυτές ενσωματώθηκαν σε ένα βαθμό και από την Αριστερά και καλλιεργήθηκαν όχι μόνο από τους διανοούμενους αλλά και από συμμαχίες που εκφράστηκαν κυρίως στο πεδίο της Αυτοδιοίκησης.

Με δεδομένο ότι η κρίση είναι πολυεπίπεδη, η οικολογική κρίση συνδέεται, τροφοδοτεί και τροφοδοτείται από την οικονομική/ κοινωνική και πολιτική/ δεσμική κρίση του συστήματος. Σε αυτές τις συνθήκες η Αυτοδιοίκηση με την έννοια του αποκεντρωμένου ελέγχου στα δημόσια αγαθά, τους φυσικούς πόρους, στις συνθήκες παραγωγής, μέσα από διαδικασίες άμεσης δημοκρατίας, περιγράφει ένα όραμα ανατροπής όσο και μια επιλογή ανάγκης και επιβίωσης. Περιγράφει ένα ριζικά διαφορετικό μοντέλο οργάνωσης όπου όλοι θα έχουν γνώση και γνώμη και θα συναποφασίζουν ώστε γίνει πράξη η διαχείριση των «κοιτών» από τους ελεύθερους πολίτες.<sup>4</sup>

Είναι φανερό ότι η παραπάνω περιγραφή δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα της δεσμοδετημένης Αυτοδιοίκησης. Είναι ωστόσο χαρακτηριστικό ότι η ενδυνάμωση της Αυτοδιοίκησης με αποκέντρωση ως μοχλού για τη δημοκρατία, τη λαϊκή συμμετοχή και την τοπική ανάπτυξη, προβάλλεται διαχρονικά ακόμη και μέσα στα κείμενα νόμων του Ελληνικού κράτους και της Ε.Ε.<sup>5</sup>, παρότι στην πράξη η λήψη των αποφάσεων γίνεται ολοένα και πιο συγκεντρωτική<sup>6</sup>.

Ακόμη και έτσι όμως, η δυνατότητα της Αυτοδιοίκησης να κινητοποιεί το ενδιαφέρον των πολιτών και να ανταποκρίνεται καλύτερα στις ανάγκες τους, αναγνωρίζεται καθολικά. Γι' αυτό παρά το γεγονός ότι η κεντρική εξουσία έχει τοποθετηθεί έξω και πάνω από την κοινωνία, η Αυτοδιοίκηση εξακολουθεί να διαμορφώνει ένα αυτόνομο χώρο πολιτικής δραστηριότητας. Η εδραίωση ανοιχτών δημοκρατικών δεσμών στο Δήμο και στη γειτονιά, εκεί δηλαδή που ο καθένας βλέπει τα αποτελέσματα των προσπαθειών του και νοιάζεται αφού και ο ίδιος είναι αποδέκτης τους, ακυρώνει το ρόλο του παθητικού και αδιάφορου θεατή/καταναλωτή ή του απελπισμένου και περιθωριακού ανέργου που μας επιφυλάσσει το νεοφιλελεύθερο μοντέλο.

Φυσικοί σύμμαχοι που ανοίγουν δρόμους για την ανατροπή της επιβαλλόμενης ισοπέδωσης και την ανασυγκρότηση της κοινωνίας, είναι κινήματα και

4. Murray Bookchin, *Η σύγχρονη οικολογική κρίση*, 1986.

5. Άρθρο 5 της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση.

6. Ν.3852/2010 - Νέα Αρχιτεκτονική της Αυτοδιοίκησης και της Αποκεντρωμένης Διοίκησης - Πρόγραμμα "Καλλικράτης".

πρωτοβουλίες με τοπικό και υπερτοπικό χαρακτήρα, που προστατεύοντας τα κοινά αγαθά ανιχνεύουν ένα αξιοβίωτο μοντέλο ανάπτυξης. Στον πλούτο των επιχειρημάτων και των κινηματικών προτάσεων υπάρχει υλικό που θα εμπλουτίσει την αποστεωμένη και συχνά κατευθυνόμενη εκπόνηση αναπτυξιακών μελετών και σχεδίων. Στον δυναμισμό της κινητοποίησης και της ενεργοποίησης των πολιτών, συγκροτούνται οι αναγκαίες συμμαχίες για να αντιμετωπισθεί η λεηλασία. Πρόσφατα παραδείγματα στη χώρα μας, αποτελούν η πανελλαδική κινητοποίηση για την προστασία των αιγιαλών, για την διεκδίκηση των ακινήτων που παραχωρήθηκαν στο ΤΑΙΠΕΔ, για την ακύρωση της εξόρυξης χρυσού στη Χαλιδική, για την διάσωση του Ελληνικού ή του άλσους της Ν. Φιλαδέλφειας από τους αδηφάγους εθνικούς επιχειρηματίες.

Φυσικοί σύμμαχοι που ανοίγουν δρόμους για την «αυτοδιοίκηση των πολιτών», είναι ακόμη οι συλλογικές απαντήσεις αλληλεγγύης και κοινωνικής οικονομίας που πολλαπλασιάστηκαν τα τελευταία χρόνια: κοινωνικά κέντρα, συνεταιρισμοί, δίκτυα χωρίς μεσάζοντες, δίκτυα ανταλλαγών προϊόντων και υπηρεσιών, τράπεζες σπόρων, εργασιακές κολεκτίβες, αυτοδιαχειριζόμενοι αγρόκηποι, πολιτιστικές δομές, συνλεύσεις γειτονιών και ένας μεγάλος αριθμός αυτοδιαχειριζόμενων δομών αλληλεγγύης (ιατρεία, φαρμακεία, φροντιστήρια, παντοπωλεία κ.α.), συγκρατούν τον κοινωνικό ιστό, αναπληρώνουν λειτουργίες της πολιτείας και της αυτοδιοίκησης και δείχνουν ότι ένας άλλος κόσμος κυφορείται και μπορεί να υπάρξει. Με ευρηματική οικονομία πόρων, με ανθρωπιστικές αξίες, με πειραματισμούς στη δύσκολη άσκηση της πραγματικής δημοκρατίας και της ισότιμης συμμετοχής.

Γιατί, για να θυμηθούμε μια έκφραση του Murray Bookchin: «αν δεν πραγματοποιήσουμε αυτό που φαίνεται αδύνατο, θα βρεθούμε αντιμέτωποι με το αδιανόητο».

Κλείνοντας, δύο λόγια για τον Ευθύμη Παπαδημητρίου, από ένα ένθετο αφιέρωμα στην «Αυγή», παρότι είναι πολύ δύσκολο να μιλάς για τον Ευθύμη ενώ δεν είναι πια κοντά μας. Γιατί ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, ήταν από τους πιο ζωντανούς, σημαντικούς και συγχρόνως σεμνούς ανθρώπους που γνώρισα. Με μια αξιοθαύμαστα πολύπλευρη ζωή, μέσα από το φιλοσοφικό του έργο, τις δράσεις του στην πολιτική, στην οικολογία, στην αυτοδιοίκηση, στην τέχνη, στα κινήματα, στην καθημερινότητα. Ένας άνθρωπος που γνώριζε, δίδασκε και παρήγαγε θεωρία μετασχηματίζοντάς την σε πράξη. Η απουσία του δεν αναπληρώνεται για όλους και όλες αυτούς, τους πάρα πολλούς, μικρούς και μεγάλους, που ο Ευθύμης νοιαζόταν, βοηθούσε και ενθάρρυνε αδιάκοπα.

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου δεν επιδίωξε ποτέ να γίνει γνωστός, δεν ενδιαφέρθηκε για καμιάς μορφής εξουσία, δεν προσέγγισε κανέναν μηχανισμό. Ήταν ένας άνθρωπος που ζούσε με χιούμορ, απεριόριστη δημιουργικότητα και αισιοδοξία μέχρι την τελευταία του στιγμή. Που εφάρμοζε στις προσωπικές του σχέσεις την αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του». Που συμμετείχε με αμείωτο ενθουσιασμό σε κάθε ενέργεια και κάθε κίνηση που διεκδικούσε ένα καλύτερο κόσμο αν και είχε ακριβή επίγνωση των προβλημάτων, των ορίων και των περιορισμών.

Κάθε εποχή ορίζει τους δικούς της ήρωες, τους δικούς της τύπους «ιδανικών ανθρώπων». Αν υπήρχε όμως ένα διαχρονικά αποδεκτό πρότυπο, δεν έχω γνωρίσει κανέναν άλλο που θα μπορούσε να το ενσαρκώνει. Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, συγγραφέας, διανοητής, μαχόμενος αριστερός και οικολόγος, καθημερινός αγωνιστής και ακριβός φίλος όλων όσων είχαν την τύχη να τον γνωρίσουν, κατοικεί στις πιο ηλιόλουστες γειτονιές της ψυχής και της μνήμης μας.



ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΧΙΖΑΣ\*

## ΑΦΕΤΗΡΙΕΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ ΑΝΤΡΕ ΓΚΟΡΖ ΚΑΙ ΕΥΘΥΜΗ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου (1940-2012) αποβλέπει σε κάτι περισσότερο από μια ιστόρηση της περί φύσης φιλοσοφίας, μεθοδεύοντας τη συγχώνευση της παραδοσιακής φιλοσοφίας με τη φιλοσοφία του σώματος και στοχεύοντας στη σύνδεση μιας οικολογικής Ηθικής. Ο ίδιος θα διακηρύξει στον πρόλογο του βιβλίου του «Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης»: «Η σωματικότητα ανήκει με ουσιαστικό τρόπο στην ταυτότητα του ανθρώπου». Από την άλλη πλευρά, ο Αντρέ Γκορζ (1924 - 2007) επιδίδεται σε μια ριζοσπαστική κοινωνιολογία, της οποίας οι ολιστικές στοχεύσεις τον φέρνουν πολύ κοντά στην ανάλυση των κινήτρων και συμπεριφορών του ανθρώπινου ατόμου.

Ο Αντρέ Γκορζ επηρέασε από πολλές απόψεις το κίνημα της Πολιτικής Οικολογίας. Στα σημερινά ακροατήρια αυτή η επίδραση φαίνεται ως σχέση ενός συστηματικού στοχαστή με μια δύναμη «δευτεραγωνιστική» στον διεθνή πολιτικό στίβο, όπως είναι η Πολιτική Οικολογία. Στη πραγματικότητα όμως ο Γκορζ καθώς και άλλοι στοχαστές (Ρενέ Ντυμόν, Ιβάν Γλιτς, Πιερ Σαμουέλ) κάνουν κάτι πολύ ευρύτερο στη δεκαετία του 70, δηλαδή εγκαινιάζουν μια εποχή κριτικής αντίρρησης στις υπαρκτές ή εκκολαπτόμενες παραγωγικές δυνάμεις. Οι στοχαστές αυτοί έρχονται να διαρρήξουν τη συναίνεση που υφίσταται μεταξύ καπιταλιστικών και «σοσιαλιστικών» κύκλων όσον αφορά το περιεχόμενο των μέσων παραγωγής και των παραγωγικών δυνάμεων στην ολότητά τους. Η εξέλιξη αυτή είναι προϊόν επί μέρους επιστημονικών αναλύσεων, που αναφέρονται στην κατεστημένη παραγωγική αλυσίδα και στις επιπτώσεις της:

---

Ο Γιάννης Σχίζας είναι συγγραφέας, αρθρογράφος, μέλος του οικολογικού κινήματος από το 1977 και διευθυντής του περιοδικού «Οι... από ο 1997.

Παραδείγματος χάριν η Ρέιτσελ Κάρσον με τη «Σιωπηλή Άνοιξη» (1962) δείχνει τις ρυπαντικές επιπτώσεις των φυτοφαρμάκων στη φύση, οι αναλυτές των πυρηνοληκτρικών σταθμών εκδέτουν τις σοβαρές πιθανότητες πυρηνικών ατυχημάτων, οι μελετητές της συμβατικής γεωργίας και της λεγόμενης «Πράσινης Επανάστασης» προβάλλουν τις παρενέργειες των εντατικών καλλιερητηικών μεθόδων στην ποιότητα των προϊόντων και στο περιβάλλον, οι συγκοινωνιολόγοι κάνουν έκδηλες τις επιπτώσεις της αυτοκίνησης στον αστικό ιστό. Αυτή η διάχυτη γνώση, μερική οπωσδήποτε αλλά αρκετά εντυπωσιακή και κινδυνολογική, συνεκτιμάται και συντίθεται από ένα ορισμένο χώρο διανοουμένων, για να επαναπεμφθεί στη συνέχεια στα ευρύτερα στρώματα της μορφωμένης κοινωνίας. Η όλη διαδικασία - επαγωγική και απαγωγική ταυτόχρονα - οδηγεί στη θεωρητικοποίηση της αμφισβήτησης του υπαρκτού, ποσοτικού μοντέλου, με την «σοσιαλκαπιταλιστική» αποδοχή του: Τα λιπάσματα και τα φυτοφάρμακα στη γεωργική παραγωγή, τα συντηρητικά στα τρόφιμα, η χρήση του πετρελαίου και του άνθρακα για την εξυπηρέτηση ενεργειακών ή κυκλοφοριακών λειτουργιών, η χρήση της πυρηνικής ενέργειας για την παραγωγή ηλεκτρισμού, η απολυταρχία της αυτοκίνησης στο συγκοινωνιακό τοπίο και η δυσλειτουργία των αστικών περιοχών, τα «φαραωνικά» υδροηλεκτρικά έργα, οι γεωργικές μονοκαλλιέργειες, οι αποξηράνσεις λιμνών και πολλές «έγγειες βελτιώσεις» του τύπου εκτροπή ποταμών κλπ., υφίστανται τον κριτικό αντίλογο όσον αφορά το ποιοτικό και κάποτε και το ποσοτικό-παραγωγικό αποτέλεσμά τους.

Παράλληλα με την αμφισβήτηση του παραγωγικού μοντέλου δημιουργείται και μια νέα «καταναλωτική κουλτούρα» όσον αφορά τη διαχείριση προϊόντων, υπηρεσιών, χώρων και μέσων εξυπηρέτησης: Τα βιολογικά προϊόντα, τα ποδήλατα μέσα στις πόλεις, η λεγόμενη «οικολογικοποίηση» ρούχων, επίπλων, βαφών, καλλυντικών, η μόνωση κατοικιών ως μέσο αντιμετώπισης ενεργειακών και άλλων αναγκών, γίνονται σταδιακά πτυχές μιας ενεργητικής προσαρμογής του καταναλωτή και συνειδητής προτίμησης ενός νέου τρόπου ζωής.

Σε όλες αυτές τις ιδεολογικές και πρακτικές συμπεριφορές μπορούμε να διαπιστώσουμε μια σχέση με την κριτική του «οικονομισμού», που προσλαμβάνει διαστάσεις τον Μάη του 68 και ως ένα βαθμό συνιστά απόηχο του Μασοϊκού ιδεολογικού ρεύματος της δεκαετίας του 60. Στην Κίνα της λεγόμενης «Πολιτιστικής Επανάστασης» η ιδεολογική καταξίωση της «προτεραιότητας της πολιτικής έναντι της οικονομίας» συνιστά μια πρώτη βολή εναντίον της συμβατικής αντίληψης για την πρωτοκαθεδρία της οικονομίας και για την έννοια της ευημερίας, που στη Δύση τουλάχιστον συνδέεται με την διαρκή πρόσληψη ή/και υπόσχεση «δισαιρετών» ή ατομικών καταναλωτικών αγαθών. Αναμφί-



βολα οι μαοϊκές ιδέες για την κριτική της απόλυτης εξειδίκευσης ή για την καταγγελία του μανδαρινισμού και της αυθεντίας βρίσκονται σε κατάσταση συγκοινωνούντων δοχείων με την πρωτοαναδυόμενη οικολογική σκέψη της δεκαετίας του 70, η οποία σταδιακά υπεισέρχεται στον πυρήνα της οικονομίας, με σαφή επιδίωξη την απομυθοποίηση βασικών παραδοχών, την επανεκτίμηση του Εθνικού Εισοδήματος βάσει νέων κριτηρίων ευημερίας, την αναβάθμιση της ποιότητας ζωής. Στη συνέχεια και παρά τις αφετηριακές ριζοσπαστικές της διαθέσεις η οικολογική σκέψη θα περιοριστεί στην υπόθεση της ελαφράς μεταβολής των παραγωγικών δυνάμεων σε συνδυασμό με τη συνηγορία υπέρ ενός ποιοτικού μοντέλου κατανώθησης, αφήνοντας στην άκρη και εκτοπίζοντας από την κριτική της εμβέλεια τις σχέσεις παραγωγής και το γενικότερο, καπιταλιστικό κοινωνικοοικονομικό πλαίσιο.

Η πάση θυσία απόρριψη των συμβατικών, καταστρεπτικών για τη φύση παραγωγικών δυνάμεων, διακατέχει τη σκέψη του Γκορζ: Ο Αυστριακός στοχαστής, παρά την Σοσιαλιστική ιδεολογία του, φτάνει στο σημείο να προτιμάει έναν καπιταλισμό χωρίς πυρηνική ενέργεια, παρά ένα σοσιαλισμό με πυρηνική ενέργεια! Είναι φανερό ότι αυτή η ενδιαφέρουσα θεωρητική «νότα» του Γκορζ, εκτός από ένα συγκυριακό αίσθημα αγανάκτησης, υποδηλώνει και μια σχετική χαλαρότητα όσον αφορά τη αντιμετώπιση της σχέσης πολιτικού πλαισίου και διαχείρισης της παραγωγής. Η χαλαρότητα αυτή γίνεται έκδηλη όταν ο Γκορζ συντάσσεται με την ομάδα των Σοσιαλιστών που αναφέρεται στη μεταρρύθμιση του «επιλεγμένου χρόνου εργασίας».

Η ομάδα αυτή κάνει έναν υπολογισμό των ωρών εργασίας στη διάρκεια μιας εργασιακής καριέρας – π.χ. 20.000 ώρες, που σημαίνει 2500 οκτώωρα. Και υποστηρίζει ότι η εργασία αυτή πρέπει να αναγορευθεί και να δεσμοσφύει από την κοινωνία ως θητεία, υπηρετήσιμη από όλους τους πολίτες, έχοντας πλέον το ιδιαίτερο προσόν να μπορεί να κατανεμηθεί εντός του συνολικού χρόνου σύμφωνα με τις προτιμήσεις του εργαζόμενου: Έτσι ώστε π.χ. να δώσει στον εαυτό του την ευκαιρία «αργίας» για μια περίοδο για να συμπληρώσει τη μόρφωσή του ή εντατικής εργασίας σε μια άλλη περίοδο, ώστε να δημιουργήσει στη συνέχεια περίσσεια χρόνου για τις διακοπές του κλπ. Στο βιβλίο του «Οι δρόμοι του Παραδείσου» ο Γκορζ υιοθετεί αυτές τις πρωτόλειες απόψεις και οραματίζεται έναν δρόμο προς τον Σοσιαλισμό δια μέσου μιας εργασιακής θητείας 20.000 ωρών, συν ενός ισόβια εγγυημένου εισοδήματος, που θα μπορεί να προσφερθεί χάρις στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την μείωση του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου παραγωγής των βασικών καταναλωτικών αγαθών.

Σήμερα πάντως αυτή η συγκεκριμένη «αυτοδιαχείριση του χρόνου εργα-

σίας μέσα στα καπιταλιστικά πλαίσια» φαντάζει ως μια εξωπραγματική ευελιξία, εκτός πολιτικών δυνατοτήτων, δεδομένου ότι οι νέες μορφές απασχόλησης στον Νεοφιλελεύθερο Καπιταλισμό φτάνουν μέχρι το απολύτως αντίθετο σημείο, δηλαδή να «εκτελούνται παραγγέλματα» της διοίκησης των επιχειρήσεων, ενώ στις πιο ακραίες περιπτώσεις να οδηγείται ο εργαζόμενος σε διαθεσιμότητα και να καθίσταται «ανακλητός στην εργασία» ανά πάσα στιγμή, ανάλογα με τις ανάγκες της επιχείρησης...

Η περίοδος 70-80 διαπνέεται αναμφίβολα από κάποια στοιχεία ευφορικά όσον αφορά τη σοσιαλιστική προοπτική, ως εκ της επιρροής του Κράτους-Πρόνοια, της σοσιαλδημοκρατικής διαχείρισης, της απειλής που εκπέμπει το πολιτικό συγκρότημα του «υπαρκτού σοσιαλισμού», της συνδικαλιστικής ισχύος. Όμως επί πλέον είναι η περίοδος όπου διαφαίνεται μια τάση μείωσης του ρόλου της «ζωντανής» εργασίας στην παραγωγή, δια μέσου της εκμηχάνισης και αυτοματοποίησης. Οι θεωρητικοί που διαγιγνώσκουν ορισμένες βασικές τάσεις του καπιταλισμού και επιχειρούν να διατυπώσουν το νέο status απασχόλησης μετά το «Τέλος της εργασίας», δεν είναι λίγοι. Πριν από την βαθμιαία διολίσθηση της διεθνούς οικονομίας προς τον Νεοφιλελευθερισμό, η φαντασίωση ότι οι συσχετισμοί δυνάμεων τροποποιούνται υπέρ της εργασίας παραμένει ισχυρή. Έτσι στους «Δρόμους του Παραδείσου» ο Γκορζ αναφέρεται στο «τέλος της κοινωνίας της εργασίας» ή στην «κατάργηση της εργασίας», προσιωνίζοντας μια προβληματική που θα υπηρετήσει αργότερα ένας διανοητής όπως ο Τζέρεμι Ρίφκιν, επιβεβαιώνοντας ένα τέλος αλλά και μια νέα αρχή για την εργασία ( «Το τέλος της εργασίας και το μέλλον της», Εκδόσεις Λιβάνη)

Σε αυτό το θεωρητικό σκηνικό, όπου υποβόσκει και μια ιδέα αυτόματης αποδόμησης/κατάρρευσης του καπιταλισμού, ο Αντρέ Γκορζ θα προωθήσει και την άποψη ενός νέου ρόλου της εργασίας, με περιβαλλοντική ευθύνη. Ενώ τα συνδικάτα εμφανίζονται ως οι άτεγκτοι υποστηρικτές των ποσοτικών και αναδιανεμητικών δικαιωμάτων των εργαζομένων, ο Γκορζ θα προσδέσει και μια υποχρέωση «κοινωνικής ευθύνης» του κόσμου της εργασίας, όσον αφορά την ποιότητα των προϊόντων και τις πιθανές επιπτώσεις των διαδικασιών παραγωγής στο περιβάλλον και στην κοινωνία. Ο Γκορζ έτσι συντάσσεται με την προγενέστερη, μερική και εμπειρική ιδέα του Αμερικανού κινηματία Ραλφ Νέϊντερ για την «επαγγελματική» ηθική που πρέπει να πρυτανεύει στους εργαζόμενους στον επιστημονικό και τεχνικό τομέα, προστατεύοντας κατ' αυτό τον τρόπο και τον πολίτη, που εκτός από εργαζόμενος και ως καταναλωτής υφίσταται την καπιταλιστική εκμετάλλευση..

Προφανώς, απέναντι στο συγκεκριμένο αίτημα δεν μπορεί να αντιτάξει κανείς τίποτε περισσότερο από το ότι απαιτεί τον «ενστερνισμό» του από τον κόσμο της εργασίας, κάτι που όταν συντελείται είναι δηλωτικό υψηλής συνείδησης των εργαζομένων και προεόρτιο βαθύτερης κοινωνικής αλλαγής. Σήμερα, έχοντας την εμπειρία εργατικών διεκδικήσεων που συγκρούονται με τις ανάγκες των τοπικών κοινωνιών και της φύσης και προκρίνουν την άνευ όρων απασχόληση (π.χ. περίπτωση εργαζομένων στα Χρυσωρυχεία της Χαλκιδικής) μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι η κοινωνική εξέλιξη πραγματοποίησε την απολύτως αντίθετη κίνηση από αυτήν που φαντασίσωσε ο Γκορζ. Από την άλλη όμως πλευρά το πρόταγμα μιας εργασίας με κοινωνική-περιβαλλοντική ευθύνη συνιστά αναμφίβολα βάση εξόρμησης προς τον Σοσιαλισμό, ίσως μάλιστα περισσότερο από την παραδοσιακή αίσθηση της καταπίεσης και της κοινωνικής αδικίας. Στη συγκεκριμένη περίπτωση και σε αντίθεση με τον μονοδιάστατο και οικονομίστικο συνδικαλισμό, είναι προφανής εδώ μια ολιστική συνείδηση, έστω και χωρίς την τετριμμένη ρητορική της αντικαπιταλιστικής εφόδου...

Ο Γκορζ θα διαψευσθεί παταγωδώς στις βασικές του απόψεις για την αυτοδιαχείριση της εργασίας και το «τέλος» της, όμως μια από τις απόψεις του θα παραμείνει ισχυρή, έστω και ασύνδετη με τις στοχεύσεις για υπέρβαση του συστήματος. Την άποψη αυτή ευμενώς καταχωρεί ο Ευθύμης Παπαδημητρίου στο βασικό του έργο «Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης» (Εκδόσεις «Πολίτης», Αθήνα 1995). «Κάθε απόπειρα να αλλάξουμε τις συνθήκες παραγωγής είναι καταδικασμένη σε αποτυχία, αν δεν σκοπεύουμε να αλλάξουμε ΚΑΙ τη φύση και όχι μόνο τη χρήση των παραγωγικών δυνάμεων»...

Υπάρχει ένα σημείο που αναμφίβολα χρήζει διευκρίνησης και φωτίζει μια διχογνωμία Γκορζ και Παπαδημητρίου. Ο Γκορζ υπογραμμίζει ότι η «αυτοδιαχείριση δεν είναι δυνατή παρά μόνο στην κλίμακα συλλογικοτήτων που δεν ξεπερνούν κάποιες εκατοντάδες ατόμων» («Οι δρόμοι του Παρδείσου», «Άτομο – κοινωνία-κράτος»), θέτοντας κατά κάποιο τρόπο ένα ζήτημα «άριστου μεγέθους» όσον αφορά τη δομή της παραγωγικής μονάδας και διαρρηγνύοντας τη σχέση με την κλασική μαρξίζουσα αντίληψη, που ερωτοτροπεί με τις υπέρμετρες κλίμακες και την εσαεί αποτελεσματικότητα των μεγάλων μεγεθών. Από την άλλη πλευρά ο Παπαδημητρίου καταλογίζει στον Γκορζ ένα είδος μονοδρομησης της πορείας προς τον Σοσιαλισμό και εναντίωσης στη δυναμική των παραδοσιακών κοινοτικών δομών να ενταχθούν μέσα στο ρεύμα της κοινωνικής χειραφέτησης. Το ερώτημα εδώ που μπαίνει, με αφορμή την ένσταση του Παπαδημητρίου : Μπορούν οι παραδοσιακές κοινοτικές δομές αλληλεγγύης (αγροτικοί συνεταιρισμοί, προμηθευτικοί και καταναλωτικοί συνεταιρισμοί, συλλο-

γικότητες αλληλεγγύης, ψυχαγωγίας και πολιτισμού κλπ) να μετασχηματισθούν σε κυτταρικές δομές σοσιαλιστικού τύπου; Ή μήπως η διέλευση από τις στερεότυπες καπιταλιστικές δομές και μεγακλίμακες είναι απολύτως απαραίτητη για την κοινωνική μετεξέλιξη;

Ο Αντρέ Γκορζ είναι διανοητής των μεγάλων μεγεθών, έχει την προσοχή του στραμμένη σε συλλογικότητες κάποιας κλίμακας, είναι κλασικός κοινωνιολόγος που ασχολείται με το προϊόν και τη λειτουργία αυτών των συλλογικοτήτων. Από την άλλη πλευρά ο Ευθύμης Παπαδημητρίου καταδύεται συχνά σε ένα βαθύτερο, ατομικό επίπεδο, όταν επιδιίδεται σε μια ψυχολογική προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης: «Ίσως θα μπορούσαμε να προστατεύσουμε καλύτερα τη φύση από τον εγωϊσμό μας αν κατανοούσαμε ότι είμαστε οι ίδιοι «φύση». Η φύση μέσα μας και η σωματικότητά μας είναι η μόνη την οποία μπορούμε ίσως να πάρουμε στα σοβαρά επειδή είναι η μόνη που «μας πονάει» όταν την πληγώνουμε».

Ο Γκορζ αναδεικνύει την κριτική του ιατρικού συστήματος και επιδιίδεται ο ίδιος σε κριτική μιας θεμελιακής κατάστασης, όπως είναι η αποχώρηση (θάνατος) του ανθρώπου από τη ζωή. Ο ίδιος επισημαίνει την παράδοση αυτής της κατάστασης στα χέρια των ειδικών, με αποτέλεσμα τον «κλινικό, μοναχικό, ντροπιασμένο και παράλογο θάνατο». Ο Παπαδημητρίου επιδιώκει να σκιαγραφήσει μια ηθική νέου τύπου, οικολογική, ενσωματωμένη στον καθ' ημέραν βίο. Λέει στη «νέα φιλοσοφία της φύσης»: «Ο πανικός μπροστά στον κίνδυνο του θανάτου μεταμορφώνει όλες τις συνθήκες ζωής και μεταβάλλει τις ηθικές επιταγές σε κυνικές συστάσεις ενός αμέτοχου ιεροκήρυκα»...

Η υπεραισιοδοξία του Γκορζ φαίνεται ασύμβατη με τον ήρεμο πραγματισμό και τους χαμηλούς τόνους του Παπαδημητρίου. Ύπάρχει όμως, αναμφίβολα και ένα στοιχείο συμπληρωματικότητας μεταξύ των δυο διανοητών, που αξίζει παραπέρα διερεύνηση.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αντρέ Γκορζ, *Οι δρόμοι του παραδείσου*, εκδόσεις Κομμούνα, Αθήνα 1986.  
 Πιερ Σαμουέλ, *Οικολογία: Χαλάρωση ή δαιμονικός κύκλος*, εκδόσεις Βέργος, Αθήνα 1973.  
 Ευθύμης Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1999.  
 Αντρέ Γκορζή Μισέλ Μποσκέ, *Οικολογία και πολιτική*, εκδόσεις Λιβάνη, Αθήνα 1984.  
 Ευθύμη Παπαδημητρίου, *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1988.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο ΕΥΘΥΜΗΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

PART TWO

ΕΥΘΥΜΗΣ Γ. ΡΑΠΑΔΙΜΗΤΡΙΟΥ  
AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY



ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ

Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΜΕΤΑΞΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ  
ΚΑΙ ΜΙΑΣ ΝΕΑΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ:  
Ο ΕΥΘΥΜΗΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΤΑΓΜΑ  
ΜΙΑΣ «ΝΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ»

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου ήταν για τους περισσότερους από εμάς αυτός που με τη πάντοτε μειδιάζουσα έκφραση υπενθύμιζε διακριτικά τη συνδρομή της *Ουτοπίας*. Ο Ευθύμης, λοιπόν, της «οικοφιλοσοφίας», για την οποία τόσα έχουν γραφτεί και γράφονται διεθνώς και η οποία κερδίζει διασώτες στη χώρα μας, παραδόξως όμως όχι όσους θα περίμενε κανείς ανάμεσα στα μέλη της ελληνικής φιλοσοφικής κοινότητας. Με αυτή την έννοια, θα ήταν μάλλον άσκοπο να επιχειρήσει κανείς να βρει τον «τόπο» της ενασχόλησης του Παπαδημητρίου με την «οικοφιλοσοφία» ή την περιβαλλοντική φιλοσοφία, μια φιλοσοφική κατεύθυνση που διαπερνάται από πολλά ρεύμα, όπως η «κοινωνική οικολογία»,<sup>1</sup> η «βαθιά οικολογία»<sup>2</sup> ή, πιο πρόσφατα, η «ολική οικολογία» (integral ecology)<sup>3</sup>, κ.ά.: πώς προκύπτει από την ενασχόλησή του με την ιστορία της φιλοσο-

---

1. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose books, Montreal 1990; Janet Biehl, "Dialectics in the Ethics of Social Ecology" in *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, M. E. Zimmermann, J. Baird Callicott et al. (eds), Prentice Hall, 1993, 374-389.

2. Michael E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, California Ca, 1997. *Science, Non-Science, and Nonsense: Approaching Environmental Literacy*, Baltimore MA, 1997.

3. M. E. Zimmerman, S. Esbjorn-Hargens et al., *Integral Ecology: Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*, Integral Books, 2011. Sam Mickey, *On the Verge of Planetary Civilization: A Philosophy of Integral Ecology*, Rowman & Littlefield, 2014.

---

\* Η Γκόλφω Μαγγίνη είναι καθηγήτρια νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα *Δωδώνη/Μέρος Τρίτο*, 39 (2018-2019), σσ. 79-86.

Scientific Annuary *Dodone/Part Three*, 39 (2018-2019), pp. 79-86.

φίας ή και με την συστηματική φιλοσοφία, λ.χ. την πρακτική φιλοσοφία, τη φιλοσοφία της φύσης ή τη φιλοσοφική ανθρωπολογία;

(I)

Το βέβαιο είναι ότι ο Παπαδημητρίου δεν υπήρξε ιστορικός της φιλοσοφίας με την ιστορική – ή ιστορικήζουσα – έννοια του όρου: ακόμη και όταν γράφει για τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη ή για τον Christian Tomasius, επεξεργάζεται μια ιδιόμορφη ιστορία της φιλοσοφίας με άξονα πάντοτε τη νεωτερικότητα – τις πηγές, τις συνισταμένες και τις προοπτικές της. Πρόκειται για έναν τρόπο να «κάνεις» ιστορία της φιλοσοφίας που βρίσκουμε στους κριτικούς θεωρητικούς της κοινωνίας, στον νεομαρξισμό του Χορκχάιμερ, του Αντόρνο, αλλά και του Ερνστ Μπλοχ, στον οποίο θα επανέλθουμε. Το θέμα της κυριαρχίας της φύσης είναι εδώ το κομβικό σημείο μιας διερώτησης που εμπλέκει με τρόπο αναπόφευκτο τη σχέση ανθρώπου και φύσης: πρόκειται για ένα ζήτημα που δεν μπορεί να απομονωθεί ως τέτοιο με όρους γνωσιοθεωρητικούς, ανθρωπολογικούς ή ηθικοπολιτικούς, μιας και είναι όλα αυτά μαζί. Ο Παπαδημητρίου είχε συνείδηση της περιπλοκότητας αυτής της διερώτησης, γι'αυτό σε όλες τις μελέτες και τα έργα του δεν υπάρχει αυτό που θα αποκαλούσαμε «καθαρή» επιστημολογία: αυτό είναι άλλωστε το νόημα μιας «φιλοσοφικά και κοινωνικά δεμελιωμένης επιστημολογίας» – τη διατύπωση παίρνω, βέβαια, από τον υπότιτλο του βιβλίου του *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας*. Ο Παπαδημητρίου αφιερώνει ολόκληρο το δεύτερο μέρος του βιβλίου στην προβληματική της σχέσης επιστήμης και κοινωνίας. Γράφει χαρακτηριστικά: «...Η γνώση δεν είναι κάποιος «μεσάζων» που παρεμβάλλεται ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο αλλά αποτελεί μια μορφή της πραγματοποίησης της διαδικασίας της γνώσης. Το αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ανεξάρτητο από τον τρόπο «επεξεργασίας» του. [...] Αν δεχτούμε την προσέγγιση της επιστημονικής δραστηριότητας και δεν περιοριστούμε στα προϊόντα της, τότε δεν θα μας ξενίσει το γεγονός ότι το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης δεν προϋπήρχε, αλλά σχηματίζεται στη διαδικασία της ενεργητικής δραστηριότητας της γνώσης. Σ'αυτή τη διαδικασία αποφασιστικό ρόλο παίζουν και τα εκάστοτε διαδέσμετα «μέσα» γνώσης, τα οποία μαζί με την επιστημονική τεχνολογία εμπειριέχουν και τα ιδεατά μέσα γνώσης, που μας κάνουν προσιτή μια περιοχή της πραγματικότητας.»<sup>4</sup> Ο Παπαδημητρίου τάσσεται σαφώς υπέρ μιας ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένης με όρους διαλεκτικής επιστημολογίας από τον

4. *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1988, 224-225.



Hartmann και τον Cassirer στον Hans Albert και τον Γκάνταμερ, από τον Αντόρνο στον Γκάνταμερ και τον Hans Blumenberg, από τον Carl Hempel στον Joseph Agassi και τον Ian Hacking, από τον Pierre Duhem και τον Gaston Bachelard στον Thomas Kuhn και τον Feyerabend, ο Παπαδημητρίου «σαρώνει» τη σύγχρονη επιστημολογία μέσα από τις διαφοροποιημένες παραδόσεις της (λογικοαναλυτική, φαινομενολογική-ερμηνευτική, διαλεκτική και νεομαρξιστική «νέα επιστημολογία»), ενσωματώνοντας σε αυτήν τα πιο δυναμικά στελέχη της φιλοσοφικής ιστορίας της επιστήμης. Ο τόνος της πραγμάτευσης του Παπαδημητρίου παραμένει, εντούτοις, διαλεκτικός, στον απόηχο του έργου του άλλου σημαντικού επιστημολόγου, του Ευτύχη Μπιτσάκη, που άφησε το αποτύπωμά του στον Τομέα Φιλοσοφίας των Ιωαννίνων, πραγματευόμενος εδώ και δεκαετίες μια «διαλεκτική φιλοσοφία της φύσης».<sup>5</sup>

Στην πραγματικότητα, η φιλοσοφική σκέψη του Παπαδημητρίου δεν ανήκει ανυπόθετα στο πεδίο της επιστημολογίας ή της ιστορίας της φιλοσοφίας, μιας και το ενδιαφέρον του είναι, κυρίως, ανθρωπολογικό και ηθικοπολιτικό: «Η διάκριση ανάμεσα στον προϊόν και τη διαδικασία, τον τρόπο παραγωγής του στους διάφορους κοινωνικούς μετασχηματισμούς θα πρέπει να εξεταστεί και στην περίπτωση της επιστημονικής δραστηριότητας. Η εκκίνηση της έρευνας από την έννοια της κοινωνικής δραστηριότητας επιτρέπει τη σύνδεση με τις συνολικές συναρθρώσεις. Μόνο τότε είναι δυνατόν να κατανοηθεί η επιστήμη ως όργανο γνώσης και ως οργανωμένη γνωσιακή διαδικασία που χαρακτηρίζει συγκεκριμένους κοινωνικοοικονομικούς σχηματισμούς».<sup>6</sup> Θα μπορούσαμε μάλιστα να μιλήσουμε για μια «διαλεκτική ανθρωπολογία» στον Παπαδημητρίου, υιοθετώντας έναν χαρακτηρισμό που αποδόθηκε πρόσφατα στον Ernst Bloch,<sup>7</sup> η οποία θα μπορούσε να αποδοθεί και σε άλλους μαρξιστές θεωρητικούς όπως ο Henri Lefebvre κι η οποία νοείται σε άμεση συνάφεια με την αξίωση για μια – «νέα», όπως

5. Βλ. ενδεικτικά: Ευτ. Μπιτσάκης, *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1974· «Η νομιμότητα της διαλεκτικής της φύσης» στο *Η διαλεκτική*, εκδ. της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, Αθήνα 1988, σελ. 199-223.

6. *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας*, 236. Για μια διαλεκτική φιλοσοφική ανθρωπολογία που εστιάζει στις έννοιες της δραστηριότητας, της παραγωγής και του «ολικού ανθρώπου» (l'homme total): Henri Lefebvre, *Le materialisme dialectique*, Presses universitaires de France, 1974, 110 sq.

7. Βλ. Johan Siebers, “Ernst Bloch’s Dialectical Anthropology” in *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, P. Thompson, S. Zizek et al. (eds.), Duke University Press, 2013, 61-81.

την προσδιορίζει – (διαλεκτική) φιλοσοφία της φύσης.<sup>8</sup> Αυτό είναι, για παράδειγμα, φανερό στην κριτική που ασκεί στη νετερμινιστική δεσπόζουσα μιας σειράς μαρξιστικών επιστημολογικών θέσεων που ρέπουν στον οικονομισμό προκρίνοντας άλλες – αλλά βέβαια και τον ίδιο τον Μαρξ των *Grundrisse* – λόγω της έμφασης στους όρους «δραστηριότητα» και «γενική εργασία»: «Η μαρξιστική έννοια της επιστήμης που ορίστηκε ως «γενική εργασία» ενέχει όχι μόνο οικονομικά αλλά και φιλοσοφικά και άλλα χαρακτηριστικά. Ως ειδική γνωσιακή διαδικασία απαιτεί για την έρευνά της την εφαρμογή και γνωσιοθεωρητικών Αρχών. Φιλοσοφική, οικονομική και ιστορική προσέγγιση απαιτούνται για τη σύλληψη του ειδικού αντικειμένου που είναι η επιστήμη, στη συγκεκριμένη ολότητά της.»<sup>9</sup>

Θα θέλαμε στο σημείο αυτό να επισημάνουμε την παράμετρο που, κατά τη γνώμη μας, διαφοροποιεί τη θεώρηση του Παπαδημητρίου από άλλες μαρξιστικές ή νεομαρξιστικές προσεγγίσεις: δεν είναι άλλη από τον τρόπο που αυτός συγκεράζει το συστηματικό (επιστημολογικό, ανθρωπολογικό, ηθικοπρακτικό) στοιχείο με την ιστορία της φιλοσοφίας. Τεκμήριο γι' αυτόν τον γόνιμο συγκερασμό είναι η μελέτη της φιλοσοφίας της Αναγέννησης από τον Παπαδημητρίου, παρούσα με τρόπο διάσπαρτο σε πολυάριθμα σημεία του έργου του και πιο οργανωμένα και συστηματικά στη μονογραφία του για τη γνωσιοθεωρία του Christian Thomasius, η οποία φέρει τον όχι τυχαίο υπότιτλο *Μελέτη των πηγών της Φιλοσοφίας του Γερμανικού Διαφωτισμού* (Αθήνα, 1982/3).

## (II)

Πριν δούμε μεμονωμένα, λόγω του χρονικού περιορισμού, ορισμένα στοιχεία τηςπραγματεύσεως του Παπαδημητρίου για τη φιλοσοφία της πρώιμης Νεωτερικότητας, θα ήθελα προγραμματικά να δίσω τη σημασία της. Ο Παπαδημητρίου υπήρξε απολύτως εξοικειωμένος με τα έργα μαρξιστών θεωρητικών όπως ο Ernst Bloch, οι οποίοι πραγματεύτηκαν αυτοτελώς την πρώιμη Νεωτερικότητα και δὴ την Αναγέννηση (*Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, 1972; *Christian Thomasius*, 1949). Ο Bloch είναι εκείνος που, σε αντίθεση με την τρέχουσα αντίληψη περί καρτεσιανής απαρχής της νεωτερικότητας ανέδειξε επανειλημμένα τη φιλοσοφία της Αναγέννησης ως την παραμελημένη αφετηρία της νεωτερικής «αστικής» φιλοσοφίας: «Η φιλοσοφία της Αναγέννησης έχει υπηρέτησει συχνά με τρόπο απλοϊκό την εισαγωγή στο δεμελιώδες κεφάλαιο, το αφιε-

8. Ευδ. Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης. Η πρόκληση της οικολογίας και οι απαντήσεις της φιλοσοφίας*, Αθήνα 1999.

9. Παπαδημητρίου, *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας*, 240.

ρωμένο στον Ντεκάρτ, του οποίου το “Cogito ergo sum” είχε παρουσιαστεί ως το πρώτο λιθάρι μιας φιλοσοφίας καινούργιας. Όμως αυτή η άποψη είναι ολοκληρωτικά λαθεμένη! Ο Ντεκάρτ έχει προκατόχους που ήταν περισσότερο από πρόγονοι. Ο μονόλογος του Φάουστ θα ήταν αυτός ο ίδιος αδιανόητος χωρίς την Αναγέννηση. Αυτή ζει στο προμηθεϊκό στοιχείο που ο Γκαίτε έχει επικαλεσθεί [...] Ο Φάουστ και ο Προμηθέας είναι μορφές ούτε ούτε πολύ της Αναγέννησης και δεν θα μπορούσαν να χωριστούν από την εικόνα της». <sup>10</sup> Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε, επίσης, και η αφομοίωση από τον Παπαδημητρίου των θέσεων του κορυφαίου εκπροσώπου της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στο πεδίο του Νεοκαντιανισμού, του Ernst Cassirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927). Συνεπώς, το ενδιαφέρον του Παπαδημητρίου για την Αναγέννηση είναι ιστορικό – αναζήτηση της αφετηρίας του Διαφωτισμού στην «προ-ιστορία» του – αλλά και συστηματικό. Δεν είναι μάλιστα τυχαίο ότι η έμφαση στη σχέση ανθρώπου και φύσης, η οποία εκβάλλει εντέλει στην «κοικοφιλοσοφία» – όπως και η μέριμνα για την τεχνολογική διαμεσολάβηση της επιστημονικής γνώσης διαμορφώνονται τον 17 και τον πρώιμο 18<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Παπαδημητρίου στη μελέτη του για τον Thomasiaus προσδιορίζει τον όψιμο 17<sup>ο</sup> αιώνα ως την εποχή που συνιστά τη μετάβαση από τον αναγεννησιακό ουμανισμό στον ώριμο Διαφωτισμό του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Θεωρεί, επίσης, ότι υπήρχαν σε αυτόν φιλοσοφικά αποδέματα που δεν εξαντλήθηκαν από την καντιανή και μετέπειτα την εγελιανή αποτύπωση του Διαφωτισμού ως κριτικού και απόλυτου ιδεαλισμού αντιστοίχως. Αντιθέτως, θα πρέπει να αναζητηθεί στον 17<sup>ο</sup> αιώνα μια άλλη όψη του Διαφωτισμού, την οποία το Γερμανικό Πανεπιστήμιο συστηματικά παραγκώνισε, και δεν είναι άλλη από μια αισθησιοκρατική, υλιστική φιλοσοφική ανθρωπολογία και γνωσιοθεωρία, που θα εξέβαλε σε έναν «πρακτικό Διαφωτισμό». Ο Καντ, αφενός διατηρεί τον ανθρωπολογικό και πρακτικό χαρακτήρα της κριτικής του Λόγου, αφετέρου, όμως, παραμένει προσκολλημένος στην κραταιά εντός του Γερμανικού Πανεπιστημίου παράδοση της μεταφυσικής και του ορθολογισμού και υπ'αυτήν την έννοια οδηγεί το πρόγραμμα του «πρακτικού Διαφωτισμού» – του Διαφωτισμού εν γένει – στη συντηρητικοποίησή του. <sup>11</sup>

Η συγκεκριμένη θέση του Παπαδημητρίου οδηγεί, κατά πρώτον, στην ερμηνεία της καντιανής φιλοσοφίας όχι με όρους γνωσιοθεωρίας με άξονα τη φυσικοεπιστημονική γνώση αλλά με άξονα «την αντίληψή του για το δημιουργικό ρόλο της ανθρώπινης νόησης σε σχέση πάντα προς την ανθρωπολογική βάση η οποία

10. Ερνέστος Μπλοχ, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, εκδ. Αναγνωστίδη, 15.

11. Ευθ. Παπαδημητρίου, *Η γνωσιολογία του Christian Thomasius (1655-1728)*, 304.

διατρέχει τη γνωσιοθεωρία του». <sup>12</sup> Η έμφαση στη φιλοσοφική ανθρωπολογία, λ.χ. στη σχέση των αισθήσεων και της νόησης σε ό,τι αφορά το θέμα της «έμπρακτης εφαρμογής της ανθρωπίνης γνώσης για το φωτισμό των ανθρώπων και λιγότερο για την τυπική θεμελίωση της γνώσης και των αρχών που τη διέπουν» <sup>13</sup> βλέπει ο Παπαδημητρίου κεντρικό στη φιλοσοφία του Thomasius και είναι υπό αυτήν την έννοια που αξιώνει να εκληφθεί αυτή ως άμεση απόρροια της φιλοσοφίας του Pierre Gassendi και μέσω αυτού ως απόρροια του αναγεννησιακού ουμανισμού με την επαναπρόσληψη από αυτόν του αρχαίου ατομισμού και της επικούρειας διδασκαλίας. <sup>14</sup> Εδώ κείται, επίσης, μια ελάχιστη γνωστή και συνειδητά παραμελημένη πτυχή της γερμανικής φιλοσοφικής παράδοσης, που είναι η αισθησιοκρατία και ο υλισμός – ο Παπαδημητρίου παραπέμπει ενδεικτικά στην κλασική μελέτη του A. Lange (*Geschichte des Materialismus*, 1866) – που προκρίνει τον ιδεαλισμό στη μελέτη της ανθρωπίνης γνώσης αλλά και της φύσης. Κατά συνέπεια, σε αντίθεση με τη μηχανιστική αντίληψη διασωτών του Διαφωτισμού ή και την καντιανών καταβολών απόπειρα καθορισμού των ορίων της γνώσης: «Το μορφωτικό υλικό του Thomasius αφορά σε μια εγκόσμια, χρήσιμη γνώση, που να τον βοηθάει στην κοινωνική του ζωή και να τον οδηγεί στην εγκόσμια ευδαιμονία με μόνο τη χρήση του φυσικού του φωτισμού». <sup>15</sup> Ύπαιυτήν την έννοια ο Thomasius ετοιμάζει εν μέρει μόνο το έδαφος για τον καντιανό κριτικό ορθολογισμό, καθώς ο «σωκρατικός» τρόπος θεώρησής του σε συσχετισμό με τον αντιμεταφυσικό τόνο της όλης του διδασκαλίας θα μπορούσαν, επίσης, να τον καταστήσουν πρόδρομο των γερμανών υλιστών του 19<sup>ου</sup> αιώνα, λ.χ. του Feuerbach. Το ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο είναι ότι η θεώρηση του Παπαδημητρίου απηχεί, κατ'ομολογία του, θέσεις του Κασσίερ σε ό,τι αφορά τη γενεαλογία του Διαφωτισμού – ιδιαίτερη μνεία γίνεται στο έργο του *Η φιλοσοφία του διαφωτισμού* (Τυβίγγη, 1932) – καθώς κι ενός άλλου μεγάλου θεωρητικού λόγου των μελετών του για την προϊστορία του Διαφωτισμού, του Hans Blumenberg. <sup>16</sup> Σε κάθε περίπτωση, είναι σαφές ότι η θεώρηση της κραταιάς για τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα παράδοσης στη γνωσιοθεωρία, τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, αλλά και τη φιλοσοφία της φύσης, λ.χ. στον Schelling,

---

12. Στο ίδιο, 302.

13. Στο ίδιο, 92.

14. Στο ίδιο, 186.

15. Στο ίδιο, 267.

16. Βλ. ενδεικτικά: H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M. 1965. “Die Vorbereitung der Aufklaerung als Rechtfertigung der theoretischen Neugier” in: *Aufklärung* (1967) *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966.

είναι ιδεαλιστική και κορυφωσή της αποτελεί το εγγελημένο σύστημα.

Συνεπώς, θα είχε νόημα στο πλαίσιο μιας γενικότερης διευρεύνησης των σχέσεων της ιστορίας – αλλά και της προϊστορίας – του Διαφωτισμού να χυθεί φως επάνω σε πτυχές που ξεφεύγουν από την «επίσημη» γραμμή αυτού που ο Παπαδημητρίου θα αποκαλούσε – συμφωνώντας με τον Ernst Bloch του *Πνεύματος της ουτοπίας*<sup>17</sup> – αστική ή ιδεαλιστική αντίληψη για τη φύση και τη γνώση. Ο Bloch διακρίνει εδώ μεταξύ της «Αναγεννησιακής διάστασης» (Renaissance Dimension) στην εννοιολόγηση της φύσης σε στοχαστές όπως ο G. Bruno και ο F. Bacon και της μεταγενέστερης από τον ύστερο 17<sup>ο</sup> αιώνα κι εξής, εννοιολόγησή της στους G. Galilei, Ντεκάρτ και Καντ. Βασικό στοιχείο της πρώιμης νεωτερικής έννοιας της φύσης είναι η (ακόμη) ποιοτική της υφή σε αντίθεση με τη σκέψη του Διαφωτισμού, η οποία «αποποιοτικοποιεί» (entqualifiziert) τη φύση στο όνομα μιας μηχανιστικής-μαθηματικής θεώρησης που συνάδει με την αστική επιστήμη και τεχνική, στο μέτρο που βλέπει τη φύση στο πλαίσιο μιας εμπορευματικής σχέσης (Waren-Bezug).<sup>18</sup> Η μαρξική αντίληψη για τη φύση έρχεται, συνεπώς, να αντιπαρατεθεί κυρίως με την αστική αντίληψη γι'αυτήν, η οποία την συνδέει εκμεταλλευτικά με την οικονομία.<sup>19</sup> Τοποθετώντας τον Παπαδημητρίου μεταξύ Cassirer και Bloch αυτό που θέλουμε να τονίσουμε είναι τον ιδιόρρυθμο, υπό μια έννοια αιρετικό, τρόπο ανάγνωσης της ιστορίας της φιλοσοφίας, ιδιαίτερος της νεότερης φιλοσοφίας, υπό το πρίσμα της όψιμης νεωτερικότητα – στοιχείο που προσεγγίζει τον Παπαδημητρίου στον Bloch, λ.χ., του *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972).

Για τον Παπαδημητρίου, μια νέα φιλοσοφία της φύσης είναι αναγκαία στο πλαίσιο ανασυγκρότησης τόσο της γνωσιοθεωρίας όσο και της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και της φιλοσοφίας και είναι μόνο σε αυτή την προοπτική που η σύγχρονη «οικοφιλοσοφία» μπορεί και παίζει να παίζει έναν κρίσιμο ρόλο για την αναδιαμόρφωση της συνολικής σχέσης φύσης και ανθρώπου. Ο Παπαδημητρίου τονίζει επανειλημμένα την αναγκαιότητα θεμελίωσης της «οικοφιλοσοφίας» τόσο στη φιλοσοφία της φύσης όσο και στη φιλοσοφική ανθρωπολογία,<sup>20</sup> οι οποίες

17. Βλ. ενδεικτικά: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 33-42, Band II, Suhrkamp, 1959.

18. *Das Prinzip Hoffnung*, II, 778, 783.

19. Στο ίδιο, 787.

20. Βλ. κυρίως για το συνανήκειν φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και φιλοσοφίας της φύσης: Nikolai Harmann, "Naturphilosophie und Anthropologie" in *Kleinere Schriften III*, Walter de Gruyter, 1955, 214-244. *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Walter de Gruyter, 1959.

οφείλουν να εννοηθούν στη συνύπαρξή τους: «όταν συζητάμε σήμερα για μια νέα φιλοσοφία της φύσης, με πραγματολογική πρόθεση, σημαίνει ότι θα πρέπει να σκεφτούμε και μια αναθεώρηση της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση που να παίρνει υπόψη της τη σύνδεση της φιλοσοφίας της φύσης με μια φιλοσοφία του σώματος.»<sup>21</sup> Η θεωρητική αυτή μέριμνα δεν πρέπει να αποκόπτεται, εντούτοις, από μια εξίσου σημαντική μέριμνα για τη διερεύνηση των πηγών της νεωτερικής σχέσης ανθρώπου-φύσης είτε στους εκφραστές της φιλοσοφίας της φύσης κατά την πρώιμη νεωτερικότητα (Giordano Bruno, F. Bacon)<sup>22</sup> είτε στους φιλοσόφους του ώριμου Διαφωτισμού του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα (Καντ, Χέγκελ, Σέλλινγκ, Μαρξ).<sup>23</sup> Αυτός ο συγκερασμός ιστορικών και συστηματικών ενδιαφερόντων φέρνει τον Παπαδημητρίου στο επίκεντρο σύγχρονων θεωρήσεων για τη φιλοσοφία της φύσης σε έναν κόσμο όπου η ίδια η έννοια του «φυσικού» και της διάκρισης μεταξύ «φυσικού»<sup>24</sup> και «τεχνητού» είναι διακινδυνευμένη και αποτελεί ως τέτοια ένα ιδιαίτερο κρίσιμο φιλοσοφικό πρόβλημα.<sup>25</sup>

---

21. Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, 256. Βλ. ενδεικτικά: G. Böhme, *Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*, Frankfurt a.M. 1985. „Perspektiven einer ökologisch orientierte Naturphilosophie“ in *Das Ende der grosse Entwürfe*, Frankfurt a.M. 1992. Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie in *Über Natur*, O. Schwemmer (Hg.), Frankfurt a.M. 1987. Τη θεώρηση μιας σύγχρονης «πραγματολογικής» φιλοσοφίας της φύσης εμπνέεται ο Παπαδημητρίου από τον γερμανό φιλόσοφο της τεχνικής Gernot Böhme, διευθυντή του Ινστιτούτου Πρακτικής Φιλοσοφίας του Darmstadt: *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen, 2002.

22. Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, 63-87. Πρβλ. Alphonso Ingegno, „The New Philosophy of Nature“ in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C. B. Schmitt, Q. Skinner et al. (eds.), Cambridge Mass. 1991. Brian P. Copenhaver, Charles B. Schmitt, “New Philosophies of Nature”, *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, 1992, 303-318.

23. Παπαδημητρίου, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, 88-105. «Οι αντιλήψεις για τη φύση στη Γερμανική φιλοσοφία του 18ου-19ου αιώνα», *Δωδώνη* 23 (1994), 121-146. Πρβλ. Rienhold Breil, “Einleitung: Naturphilosophie im 20. Jahrhundert” in *Naturphilosophie. Texte*, R. Breil (Hg.), Karl Alber, Freiburg 2000, 9-18.

24. Βλ. λ.χ. την έννοια της «μετα-φύσης» και του «μετα-φυσικού» (post-natural): *Integral Ecology*, 275.

25. Βλ. ενδεικτικά: Ian Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Bloomsbury, 2008. “How nature came to be thought. Schelling’s paradox and the problem of location”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 44 (1), 2013, 24-43.

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

## ΕΝΑΣ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΘΙΑΣΩΤΗΣ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ\*

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, ο ευγενικός, νηφάλιος, καλοσυνάτος και γενναϊόδωρος συνάδελφος που χάσαμε πρόωρα πέρυσι, υπηρέτησε με όλες τις δυνάμεις του τον Διαφωτισμό του καιρού μας, τα τελευταία χρόνια από το μετερίζι της μαχόμενης πολιτικής οικολογίας. Χωρίς ίχνος αλαζονείας, με υποδειγματική και όχι επιδεικτική ταπεινότητα, μετέδωσε τα νάματα της φιλοσοφικής παιδείας, για πάνω από είκοσι χρόνια, στους φοιτητές του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Στο πλαίσιο της υπεράσπισης των ιδεωδών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού με διαρκή μέριμνα για τη γόνιμη, κριτική και δημιουργική αξιοποίησή τους στις μέρες μας, ο Παπαδημητρίου προσέφερε στην ελληνική φιλοσοφική κοινότητα μια εξαιρετική –δυστυχώς όχι τόσο γνωστή όσο της αξίζει– «μελέτη των πηγών της φιλοσοφίας του γερμανικού Διαφωτισμού» με τίτλο *Η γνωσιολογία του Christian Thomasius (1655-1728)* (Gutenberg, 1983). Πρόκειται για υπόδειγμα ιστορικοφιλοσοφικής εργασίας, καρπό πολυετούς ερευνητικού μόχθου. Βασισμένος στη στέρεη γερμανομάθειά του, ο Παπαδημητρίου ενέκυψε στο σύνολο του έργου ενός από τους προδρόμους –κατά πολλούς μάλιστα του πατέρα– του γερμανικού Διαφωτισμού, του πρώτου καθηγητή σε γερμανικό πανεπιστήμιο που τόλμησε να κάνει μάθημα στη γλώσσα του λαού, και όχι στα λατινικά, και που δημοσίευσε στα γερμανικά, το 1688, ένα περιοδικό που δεν απευθυνόταν μόνο στους ειδικούς αλλά στο ευρύτερο φιλομαθές κοινό. Το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στο δίτομο γερμανόγλωσσο έργο του 1691 για τη *Διδασκαλία περί της νόησης* (τόμ. Α': *Εισαγωγή*, τόμ. Β': *Εφαρμογή*), στο

---

\* Ο Γιάννης Πρελορέντζος είναι καθηγητής νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.



οποίο ο Thomasius στηλιτεύει την άγνοια, τις προλήψεις, τις προκαταλήψεις, τα στείρα στοιχεία της παράδοσης και την άκριτη υποταγή στις παντοειδείς αυθεντίες. Επιπλέον και κυρίως, αναδεικνύοντας τις πηγές της πλάνης, ο Thomasius διδάσκει τους νέους πώς να χρησιμοποιούν με τον σωστότερο τρόπο τη νόησή τους, δηλαδή τόσο τη διάνοια όσο και τη βούλησή τους, ώστε, όχι μόνο να διακρίνουν το αληθές από το πιθανό και από το ψευδές, αλλά και να ανακαλύπτουν νέες αλήθειες, σε όλους τους τομείς, αναμορφώνοντας έτσι όχι μόνο τη σκέψη τους αλλά και την κοινωνική τους δράση. Τονίζοντας τον πρακτικό σκοπό της φιλοσοφίας, ο Thomasius θεωρεί αναγκαία όχι μόνο την αναζήτηση της αλήθειας αλλά και τη μετάδοσή της στους άλλους με όσο γίνεται πιο κατανοητό τρόπο. Ο Παπαδημητρίου φροντίζει να αναδείξει την ανθρωπολογική βάση της γνωσιολογίας του Thomasius χωρίς να παραγνωρίζει τις ηθικές συνιστώσες της. Σε άλλα χωρία, επισημαίνει τις πρωτότυπες για την εποχή του παιδαγωγικές αντιλήψεις του γερμανού λογίου.

Έχοντας αξιοποιήσει τα σημαντικότερα πονήματα της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας για τη γερμανική φιλοσοφία και, γενικότερα, για το γερμανικό πολιτισμό από τον 17<sup>ο</sup> ως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, ο Παπαδημητρίου μεριμνά να αναδείξει το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο κατόρθωσε ο Thomasius να αναπτύξει την πολυσχιδή δραστηριότητά του. Υπογραμμίζει πρωτίστως το γεγονός ότι πρωτοχάραξε τη μία από τις δύο καθοριστικές γραμμές στις οποίες κινήθηκε η γερμανική φιλοσοφία του 18<sup>ου</sup> αιώνα και του πρώτου μισού του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Συγκεκριμένα, πριν από τον Kant, μπορούμε να διακρίνουμε αδρομερώς δύο κατευθύνσεις της γερμανικής φιλοσοφίας: την εμπειριστική, που εκπροσωπούσαν ο Thomasius και οι μαθητές του, κυρίως ο Crusius (αν και στην πραγματικότητα ο Thomasius επιχείρησε μια ιδιότυπη σύνδεση του εμπειρισμού με τον ορθολογισμό), και την ορθολογιστική, που εκπροσωπούσαν ο Leibniz και οι συνεχιστές του, κυρίως ο Wolff. Οι δύο αυτές κατευθύνσεις συνυπάρχουν αρμονικά στον Kant, για να ξεχωρίσουν κατόπιν και πάλι δύο γραμμές. Η πιο γνωστή είναι η ιδεαλιστική, που δίνει έμφαση στη νόηση και φτάνει, μέσω του Fichte και του Schelling, μέχρι τον Hegel. Η άλλη γραμμή είναι η ρεαλιστική, που δίνει έμφαση στη βούληση και μπορεί επίσης να χαρακτηριστεί εκλεκτικιστική και ψυχολογίζουσα. Ξεκινά με τον Thomasius και φτάνει μέχρι τον Schopenhauer, ενώ εκπροσωπήθηκε στο ενδιάμεσο από τους Jacobi, Schulze, Fries και Herbart. Σύμφωνα με τον Παπαδημητρίου, η γνώση της εντασιακής, ενίοτε μάλιστα συγκρουσιακής συνύπαρξης των γραμμών αυτών στη γερμανική φιλοσοφική σκηνή κατά τον 18<sup>ο</sup> και τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και των ιδιαίτερων εκάστοτε εκφάνσεών της είναι απαραίτητη για τη σαφέστερη κατανόηση της εξέ-



λιξης της γερμανικής φιλοσοφίας.

Παράλληλα ο Παπαδημητρίου φροντίζει σε κάθε ευκαιρία, αναφορικά με τις βασικές θέσεις του Thomasius, να επισημαίνει, αφενός, τις ποικίλες επιδράσεις που δέχθηκε, αφετέρου και κυρίως τον τρόπο με τον οποίο αναμετρήθηκε με τις σπουδαιότερες προγενέστερες και σύγχρονες του φιλοσοφικές θεωρίες (Σωκράτη, Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Επίκουρο, σχολαστική φιλοσοφία, Gas-sendi, Baltasar Gracian, Descartes, Pascal, Spinoza, Locke κ.ά.) Δεν θα μπορούσαν φυσικά να λείπουν και οι αναλύσεις για τη στάση του Thomasius απέναντι στο θεμελιώδες κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα ζήτημα της σχέσης της φιλοσοφίας με τη θεολογία και το ιδιαίτερο νόημα που προσδίδει στην επιδίωξη της αποδέσμευσης της πρώτης από τη δεύτερη.

Μολονότι οι ιστορικοφιλοσοφικές εργασίες προϋποθέτουν συνήθως μια ιδιαίτερη πνευματική συμπάθεια του μελετητή προς τον εξεταζόμενο φιλόσοφο, μια έντονη και μακροχρόνια προσπάθεια έσωθεν προσέγγισης του έργου του (με ένα είδος εναίσθησης), ο Παπαδημητρίου αντιμετωπίζει ακριβοδίκαια τον Thomasius αλλά με μεγαλοψυχία: χωρίς να υπερτιμά τη σπουδαιότητα του έργου του και της επίδρασής του, κυρίως στις πρώτες δεκαετίες του 18<sup>ου</sup> αιώνα, αναδεικνύει με επιμέλεια κάθε σημαντικό πνευματικό καρπό της δημιουργικής ανησυχίας του και κάθε στοιχείο πρωτοτυπίας του.

Σε περιόδους κρίσης σαν αυτή που διανύουμε, η δυνατότητα γόνιμων «συναντήσεων» με σημαντικούς στοχαστές του παρελθόντος δεν ικανοποιεί μόνο την ιστορική περιέργεια και την ευρυμάθεια αλλά μπορεί αναμφισβήτητα να αποτελέσει μέσο αυτογνωσίας, σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο, όταν μάλιστα έχει κανείς τη βοήθεια ενός τόσο ξεχωριστού δασκάλου. Η απόσταση στο χώρο και στο χρόνο ευνοεί συχνά την κατανόηση των τεκταινομένων περισσότερο απ' όσο η καθήλωση στο εδώ και στο τώρα. Όσο κι αν ισχύει ασφαλώς το συχνά λεγόμενο ότι οι συγγραφείς εξακολουθούν να ζουν μέσα από το έργο τους, η γλυκιά φυσιογνωμία σου και η ζεστή παρουσία σου, Ευθύμη, μας λείπει σε όσους είχαμε την τύχη όχι μόνο να σε γνωρίσουμε αλλά και να σε συναναστραφούμε.



ΧΡΙΣΤΟΣ Α. ΤΕΖΑΣ

Ο ΕΥΘΥΜΗΣ Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ (†2012) ΚΑΙ  
Η ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

I

*Η όδός προς τη φιλοσοφία του Ευθύμη Παπαδημητρίου*

Προτού προχωρήσουμε στην παρουσίαση του θέματος, ενδείκνυται, νομίζω, να γίνει σύντομη αναφορά στην *όδόν*, την πορεία του Ευθύμη Παπαδημητρίου προς τη φιλοσοφία γενικότερα και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ειδικότερα. Όπως είναι γνωστό και όπως ο ίδιος γράφει στο υποβληθέν το 1994 *Υπόμνημά* του στο *Τμήμα*, σπούδασε (1958-1964) στη Νομική Σχολή Αθηνών νομικά και πολιτικές επιστήμες. Αλλά μετά τη στρατιωτική του θητεία (1964-1966) “το φθινόπωρο του 1969” αναχώρησε για τη Γερμανία, όπου «εργάστηκε» και «συνέχισε τις σπουδές του (1969-1978) στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου, στην κατεύθυνση Φιλοσοφίας, Κοινωνιολογίας και Ιστορίας». Κατά τη διάρκεια των 17 ολόκληρων εξαμήνων των μεταπτυχιακών σπουδών του παρακολούθησε 151 μαθήματα και 22 σεμινάρια. Αναφέρει<sup>1</sup> και τα ονόματα των καθηγητών που παρακολούθησε, κάπου είκοσι πέντε (25) καθηγητών Φιλοσοφίας, επτά (7) Κοινωνιολογίας και πέντε (5) Ιστορίας.

Η μεγάλη στροφή του Ευθύμη Παπαδημητρίου από τις νομικές και πολιτικές επιστήμες της Νομικής Σχολής στη φιλοσοφία πρωτίστως και δευτερευόντως στην κοινωνιολογία και ιστορία (οι μεταπτυχιακοί φοιτητές στα γερμανικά πανεπιστήμια ήταν και είναι ακόμη –όσο γνωρίζω– υποχρεωμένοι να δηλώνουν και να παρακολουθούν τρία μαθήματα, ένα κύριο και δύο δευτερευόντα) δεν υπήρξε

---

1. Παπαδημητρίου 1994: 5.

---

\* Ο Χρίστος Α. Τέζας είναι ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα *Δωδώνη*/Μέρος Τρίτο, (2016-2017), σσ. 91-111.

Scientific Annuary *Dodone*/Part Three, 38 (2016-2017), pp. 91-111.

αιφνίδια και αναπάντεχη απόφαση, αλλά απόρροια της κλίσεως που αισθανόταν για τη φιλοσοφία από τα φοιτητικά του χρόνια (1958-1964). Γι' αυτό, σύμφωνα με πληροφωρία του ιδίου<sup>2</sup>, παρακολουθούσε «με ιδιαίτερο ζήλο όλα τα αξιόλογα μαθήματα που διδάσκονταν εκείνη την εποχή στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών» καθώς και στο «Αθήναιον». Για το «Αθήναιον»<sup>3</sup>, «Σχολή Ελευθέρων Σπουδών»<sup>4</sup>, πολύ όμως υψηλού επιπέδου, αναφέρει μερικούς, τους σημαντικότερους εκ των καθηγητών του, Ε.Π. Παπανούτσο, Κ. Δεσποτόπουλο<sup>5</sup> κ.ά. Δεν κάνει όμως λόγο για διδάσκοντες στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών. Αλλά, όπως είναι γνωστό, την εποχή εκείνη —καθώς και κατά τις προηγούμενες δύο δεκαετίες από το 1939 (και ως το 1968 που συνταξιοδοτήθηκε)— δέσποζε στη Φιλοσοφική Σχολή καθώς και σε άλλες Σχολές του Πανεπιστημίου Αθηνών, αλλά και στην Πάντειο Ανωτάτη Σχολή Πολιτικών Επιστημών, όπου διδασκόταν φιλοσοφία, ο Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος. (Κατά τον ίδιο τρόπο —*mutatis mutandis*— δέσποζε στο «Αθήναιον» ο Ευάγγελος Παπανούτσος τα χρόνια 1946-1967<sup>6</sup>.) Όσο και αν κανείς μπορεί να μη συμφωνεί

2. Παπαδημητρίου 1994: 4 κ.ε.

3. Το «Αθήναιον», Μορφωτικός Σύλλογος, ιδρύθηκε στην Αθήνα το 1946, με πρωτεργάτη τον Ε. Π. Παπανούτσο, από ομάδα πνευματικών ανδρών (μεταξύ των οποίων και ο μετέπειτα καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, όπου ο δάσκαλός μου, Βασίλειος Ν. Τατάκης) με σκοπό να παρέχει κατ' έτος, σε δύο εξάμηνα, μαθήματα ελευθέρων σπουδών τις βραδινές ώρες σε όσους επιθυμούσαν να λάβουν μία μόρφωση πέραν από εκείνη που είχαν λάβει ως τότε. Βλ. σχετικά Παπανούτσος 1982: 58 (: «Ίδρυσα ... τὸν μορφωτικὸν Σύλλογον «Αθήναιον» ... καὶ εἶχα ὡς ἐπόπτης σπουδῶν τὴν εὐθύνην τοῦ προγράμματός» (βλ. και σ. 85 - 88), και το 1967 «... σταμάτησα ... τὰ μαθήματά μου στὸ «Αθήναιον» [πού ἀνέστειλε τὴ λειτουργεία του]» (Δημητράς 1990<sup>3</sup>, 1974<sup>4</sup>): 211 κ.ε. Μπενάκης 1987: 209 - 224.

4. Στα διανεμόμενα Προγράμματα αναγραφόταν πάντα: «Μορφωτικός Σύλλογος Αθήναιον». Έτος ίδρύσεως 1946. Σχολή Ελευθέρων Σπουδών, Αθήνα, Αμερικής 11», σύμφωνα με στοιχεία που παραθέτει ο Μπενάκης (1987: 209).

5. Για το έργο και των δύο αυτών διαπρεπών ανδρών του πνεύματος και ακαδημαϊκών, Ε. Π. Παπανούτσου (1900 - 1982) και Κ. Ι. Δεσποτόπουλου (5/2/1913 - 7/2/2016), δικαίως υπάρχει εκτενής νεοελληνική —και όχι μόνο— βιβλιογραφία και παρέλκει εδώ αναφορά σ' αυτήν. Ειδικά όμως για τον Δεσποτόπουλο, που ο θάνατός του (7/2/2016) έρχεκε αυτό το άρθρο έτοιμο για δακτυλογράφηση, θα ήθελα να προσθέσω μια προσωπική μαρτυρία. Τα βιβλία του (και μάλιστα εκείνα για τον Πλάτωνα) τα μελετούσα από τη δεκαετία του 1960 προσωπικά τον γνώρισα το 1985. Τελευταία φορά που τον συνάντησα ήταν αρχές Νοεμβρίου του 2006. Τότε έκλεινε σχεδόν τα 93 του χρόνια. Τον επισκέφθηκα στο γραφείο του στην Ακαδημία Αθηνών. Καρδιασμένος στην πολυθρόνα έγγραφε. Όταν σήκωσε το κεφάλι του, έμεινα έκπληκτος διαπιστώνοντας ότι τα μάτια του ήταν μισάνοιχτα. Στην ερώτηση, που συνεσταλμένα τού έκαμα για την υγεία του, η απάντησή ήταν: «Γράφω, άρα υπάρχω». Τού είπα ότι τον έβλεπα πολύ καλά και τού ευχήθηκα να τα εκατοστήσει διατηρώντας την πνευματική του διαύγεια. Μ' ευχαρίστησε εκ βάθους καρδιάς. Τού ζήτησα κατόπιν ευγενώς να μου επιτρέψει να θέσω υπ' όψιν του ένα θέμα. Αφού μου απάντησε ευγενέστατα «ευχαρίστω», τού ανέφερα ότι, με πρωτοβουλία μου, στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων ιδρύθηκε δημόσιο *Εργαστήριο Πλατωνικών και Αριστοτελικών Μελετών* και ότι η βιβλιο-

με τον Θεοδωρακόπουλο και τη φιλοσοφική κατεύθυνση που εκπροσωπούσε — και που είναι ο Νεοκαντιανισμός περί αξιών της σχολής της Βάδης<sup>7</sup>, με επιδράσεις όμως στον Θεοδωρακόπουλο απευθείας από τον ίδιο τον Kant, αλλά και τον Hegel, τον Goethe, και αρκετούς άλλους νεωτέρους και συγχρόνους του φιλοσόφους, τη φιλοσοφία των οποίων είχε αφομοιώσει όσο λίγοι νεοέλληνες φιλόσοφοι και φιλοσοφούντες, αλλά με επιδράσεις και από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και προπάντων από τον Πλάτωνα<sup>8</sup>, ως δάσκαλος της Φιλοσοφίας ο Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος γοήτευε τους ακροατές του, όπως γοήτευαν τους ακροατές τους και ο Ε. Π. Παπανούτσος<sup>9</sup> και ο Κ. Ι. Δεσποτόπουλος (αλλά πι-

---

νήκη του συγκροτείται από δωρεές φυσικών και νομικών προσώπων. Προτού καν τελειώσω, με συνεχάρη φερμά και μου είπε: «Σε μία εβδομάδα θα έχετε και τα δικά μου βιβλία». Πράγματι σε μία εβδομάδα τα βιβλία του ήταν στα Γιάννινα και έκτοτε κοσμούν τη βιβλιοθήκη του *Εργαστηρίου* (μαζί βέβαια με πολλά άλλα). Περιττεύει, ίσως, κάθε σχόλιο, αλλά δεν μπορώ να μην προσθέσω ότι η προαναφερθείσα τελευταία συνάντησή μου με τον αείμνηστο πια Κ. Ι. Δεσποτόπουλο καθώς και η εν γένει στάση ζωής και συμπεριφορά του σε δύσκολα χρόνια (μαζί με την εμβριθεία των συγγραμμάτων του) θα μείνουν ανεξίτηλες στη μνήμη μου.

6. Βλ. σχετικά Μπενάκης 1987: 209-224.

7. Η Σχολή του Marburg επέμενε προπάντων στη γνωσιολογία και την φιλοσοφία των επιστημών, ενώ υπήρξαν και άλλες, λιγότερο σημαντικές τάσεις.

8. Δυστυχώς ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος δεν άφησε μια Εισαγωγή στον Πλάτωνα αντάξια της βαθιάς γνώσης που διέθετε της πλατωνικής φιλοσοφίας κι αυτό συνιστά ένα κενό κυρίως για την ελληνόγλωσση αλλά και για τη διεθνή βιβλιογραφία. Η *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* (1941<sup>1</sup>, 1970<sup>5</sup>, αλλά μάλλον και άλλες εκδόσεις ή ανατυπώσεις, καθώς και άλλα βιβλία του για επιμέρους πλατωνικούς διαλόγους ή θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας), με την οποία *Εισαγωγή* ανατράφηκαν πνευματικά γενεές ελλήνων φοιτητών κυρίως της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών αλλά και πολλοί άλλοι φιλομαθείς, δεν ανταποκρίνεται στις προσδοκίες μας. Ένας λόγος που, κατά τη γνώμη μου, οδήγησε τον Θεοδωρακόπουλο σ' αυτό το αποτέλεσμα είναι η μεγάλη αυτοπεποίθησή του για τη δική του ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, με αποτέλεσμα να μην υπάρχουν αναφορές σ' ερμηνεία άλλων παρά μόνο σ' ελάχιστα χωρία του πλατωνικού *Corpus*. Στην ξένη βιβλιογραφία υπάρχουν πολλά και σημαντικά έργα ερμηνείας της πλατωνικής σκέψης, με μία προσέγγιση που γίνεται ως επί το πλείστον κατά διάλογο και όχι κατά συστηματικό τρόπο. Αυτή την προσέγγιση, την κατά διάλογο, έχουν προκρίνει οι σημαντικότεροι πλατωνιστές, διότι —μάλλον— πιστεύουν ότι ο Πλάτων σε κάθε διάλογο αναπτύσσει τις απόψεις που εκείνη την χρονική περίοδο θεωρούσε ορθές. Γι' αυτό η πλατωνική φιλοσοφία δεν αποτελεί φιλοσοφικό σύστημα, πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν ορισμένες σταθερές, όπως η δικαιοσύνη και κυρίως η διαχρονική έγνοια του Πλάτωνα για την πολιτεία. Ο Θεοδωρακόπουλος ακολουθεί συστηματική προσέγγιση και δίνει τη δική του ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, μια ερμηνεία ιδιαίτερα σημαντική και αναμφίβολα τη σημαντικότερη απ' όσες έχουν δοθεί ως τώρα, τουλάχιστον από Νοέλληνες, ανεξαρτήτως των οποιωνδήποτε παρατηρήσεων ή και ενστάσεων, καιρίων ή μη, δύνανται πιθανώς να διατυπωθούν επ' αυτής.

9. Για τη γοητεία που ασκούσε στους μαθητές του και γενικά στους ακροατές του ο Ευάγγελος Παπανούτσος βλ. John P. Anton 2004: 14 κ.ε. (Για τη σημασία αυτής της γοητείας και την επίδραση του Ε.Π.Π. στο νεαρό τότε (1939) J. P. Anton βλ. Τέζας 2014 -2015: 207 -218. ) Βλ. επίσης, εκτός πολλών άλλων μαρτυριών για το «Αθήναιον», Μπενάκης 1987: 209-224.

θανώς και άλλοι), που δίδασκαν στο «Αθήναιον» τα χρόνια 1958-1964, που ήταν φοιτητής ο Παπαδημητρίου. Δεν γνωρίζω σίγουρα, αλλά θεωρώ εντελώς απίθανο ο Ευθύμης Παπαδημητρίου να μην «άκουσε» τον Θεοδωρακόπουλο, να μην παρακολούθησε δηλαδή, έστω από περιέργεια, μερικές —τουλάχιστον— από τις παραδόσεις του. Σε αντίθετη περίπτωση γεννάται το εύλογο ερώτημα από ποιον παραδίνονταν τα «αξιόλογα μαθήματα στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών», δεδομένου ότι τα χρόνια 1958-1964 (τα φοιτητικά χρόνια του Παπαδημητρίου) ο Θεοδωρακόπουλος ήταν (από το 1939 και ως 1967) —στην πραγματικότητα— ο μόνος καθηγητής Φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, αφού ο άλλος καθηγητής Φιλοσοφίας, που τελικά, μετά από πολλές περιπέτειες, διορίστηκε το 1962<sup>10</sup>, δύσκολα θα μπορούσε να ειπωθεί ότι έκανε «αξιόλογα μαθήματα». Ο Θεοδωρακόπουλος δίδασκε κυρίως Πλάτωνα αλλά και άλλους φιλοσόφους, αρχαίους, νεωτέρους και συγχρόνους, και ήταν, όπως προαναφέρθηκε, άμεσα επηρεασμένος από τον Kant, από τον οποίο όμως επηρεασμένος ήταν, ίσως μάλιστα περισσότερο, και ο Παπανούτσος, όπως συνάγεται απ' όλα σχεδόν τα συγγράμματά του<sup>11</sup>, μια επίδραση που αναδεικνύεται και από το άρθρο του Παπαδημητρίου «Το ήθος του κριτικού φιλοσόφου και τα όρια της κριτικής φιλοσοφίας»<sup>12</sup>. Επιπροσθέτως, ο Ε. Π. Παπανούτσος ασχολήθηκε και με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και μάλιστα τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, τον διάλογο του οποίου *Φαίδων* μετέφρασε στα Νεοελληνικά<sup>13</sup>, ο δε Κ. Ι. Δεσποτόπουλος έως τότε (το 1958) είχε δημοσιεύσει το περισπούδαστο βιβλίο του *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*<sup>14</sup>, ενώ αργότερα επανειλημμένα ασχολήθηκε στα συγγράμματά του με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία<sup>15</sup>. Ο Ευ-

10. ΦΕΚ Γ 121/12-5-1962.

11. Εκτός από τις πολλές αναφορές στις απόψεις του Kant, ο Ε. Π. Παπανούτσος μετέφρασε και τα μικρά δοκίμια του Kant: Παπανούτσος 1971.

12. Παπαδημητρίου 1987: 253 -261.

13. Πλάτωνος *Φαίδων*, 1939. Στην ίδια σειρά ο Παπανούτσος μεταγλώττισε από την καθαρεύουσα στη δημοτική τη μετάφραση των βιβλίων Η, Θ, Ι της *Πολιτείας* του Πλάτωνα, που είχε, αρχικά, σε καθαρεύουσα, εκδοθεί από τις Εκδόσεις «Φέξη», ενώ των προηγούμενων βιβλίων (Α - Ζ) της *Πολιτείας* τη μετάφραση είχε μεταγλωττίσει ο ίδιος ο Ι. Γρυπάρης. Επίσης ο Παπανούτσος επιμελήθηκε την έκδοση εκατό (100) τόμων στην προαναφερθείσα σειρά («Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων»).

14. Δεσποτόπουλος 1980<sup>2</sup> (1957<sup>1</sup>).

15. Το 1997 δημοσίευσε το βιβλίο του: *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, (αποτελούμενο από 304 σελίδες, μικρού σχήματος), όπου αναφέρεται σε ουσιώδη θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας, τα οποία κατά καιρούς τον απασχόλησαν, ως πραγματικό λάτρη της αρχαίας ελληνικής και μάλιστα της πλατωνικής φιλοσοφίας.

θύμης Παπαδημητρίου ασχολήθηκε, εκτός από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, και με τον Kant. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι η αγάπη του ειδικά για τον φιλόσοφο του Königsberg (σημερινό Καλλίνιγκραντ υπό ρωσική κατοχή) οφείλεται στην εποχή των φοιτητικών του χρόνων, γιατί σίγουρα στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου, κατά τη διάρκεια των δεκαεπτά εξαμήνων μεταπτυχιακών σπουδών του Παπαδημητρίου, έγιναν αρκετές παραδόσεις για τον Kant από γνώστες, ίσως μάλιστα βαθείς της φιλοσοφίας του Kant. Αντίθετα, η αγάπη και η ενασχόληση του Παπαδημητρίου με τη φιλοσοφία γενικά και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ειδικότερα είναι πολύ πιθανό να οφείλεται τουλάχιστον και στον Θεοδωρακόπουλο (όπως άλλωστε και στον Παπανούτσο, αλλά και στον Δεσποτόπουλο<sup>16</sup>). Κι αυτό όμως είναι μια εικασία, που έχει, ωστόσο, αρκετά ισχυρές βάσεις, όσο και αν μπορεί κανείς να έχει οποιεσδήποτε αντιρρήσεις.

## II

### *Το διδακτικό έργο του Ευθύμη Παπαδημητρίου και η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου τον Φεβρουάριο του 1978, οκτώμισι περίπου χρόνια μετά τη μετάβασή του στη Γερμανία, υποστήριξε τη διδακτορική διατριβή του προφορικά, εξετασθείς σε διαδοχικές μέρες στη φιλοσοφία γενικά, αλλά και στην κοινωνιολογία και ιστορία, τα δύο δευτερεύοντα μαθήματα. Το θέμα της διατριβής του είναι: *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*<sup>17</sup>, ήτοι: *Ηθικές και ψυχολογικές βάσεις της αριστοτελικής Ρητορικής*. Supervisor (Doktorfater στα Γερμανικά) υπήρξε ο καθηγητής Horst Seidl, συγγραφέας, εκτός άλλων, και βιβλίου για τον Αριστοτέλη με τίτλο *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*<sup>18</sup>, ήτοι: *Η έννοια της νόησης/του νου στον Αριστοτέλη σε φιλοσοφική συνάρτηση με τα σημαντικότερα έργα του*.

---

16. Με άλλα λόγια πρόκειται για ευτυχή συγκυρία: τα χρόνια 1958 – 1964 δίδασκαν στην Αθήνα τρεις κορυφαίοι νεοέλληνες φιλόσοφοι, α) ο Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος στη Φιλοσοφική Σχολή, αλλά και σε άλλες Σχολές του Πανεπιστημίου Αθηνών, καθώς επίσης και στην Πάντειο Ανωτάτη Σχολή Πολιτικών Επιστημών, και β) ο Κ.Ι. Δεσποτόπουλος (κατόπιν, λόγω —κυρίως— χούντας, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Nancy της Γαλλίας και από τη δεκαετία του 1970 καθηγητής στην Πάντειο) καθώς και ο Ε.Π. Παπανούτσος στο «Αθήναιον». Και οι δύο τελευταίοι καθώς και άλλως αδικαιολόγητα βρίσκονταν εκτός Πανεπιστημίων κι αυτό οφειλόταν σε καθαρά πολιτικούς λόγους αλλά και σε μεγάλη παρεξήγηση.

17. Παπαδημητρίου 1979.

18. Seidl 1972.

Όπως καθίσταται σαφές από τον τίτλο της διδακτορικής διατριβής του (*Ηθικές και ψυχολογικές βάσεις της αριστοτελικής ρητορικής*), ο Παπαδημητρίου ασχολήθηκε επισταμένως με την αριστοτελική ρητορική και με δύο — τουλάχιστον— άλλους κλάδους της αριστοτελικής φιλοσοφίας, την ηθική και την ψυχολογία. Όπως όμως ο ίδιος σημειώνει στο υποβληθέν το 1994 *Υπόμνημά του* (σ. 16), εκτός από την ηθική και ψυχολογία μελετά «ιδιαιτέρα...τη διδασκαλία του (sc. Αριστοτέλη) για τον άνθρωπο, αλλά και την πρακτική του φιλοσοφία», ήτοι την ηθική και την πολιτική, που, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αποτελούν την πρακτική φιλοσοφία<sup>19</sup>. Η αναφορά αυτή στη διδακτορική διατριβή του (όπως θα καταστεί σαφές στη συνέχεια) καθώς και στα στοιχεία που ο ίδιος παρέχει γι' αυτήν, έχει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση κυρίως του διδακτικού αλλά και του ερευνητικού έργου του για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, λοιπόν, δίδαξε, —φυσικό άλλωστε— ανελλιπώς, εκτός από τα χρόνια που βρισκόταν σ' εκπαιδευτική άδεια, και στο Προπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών (1984-2007) και στο ιδρυθέν το 1998 Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας.

Συμπτωματικά, και στα δύο Προγράμματα Σπουδών μάθημα Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας δίδαξε κατά το δεύτερο έτος των πανεπιστημιακών παραδόσεων του. Πάλι —αλλά στην περίπτωση αυτή σίγουρα όχι συμπτωματικά— οι παραδόσεις του με μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας λήγουν το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2006-2007, έτους της αφυπηρητήσεώς του από το Πανεπιστήμιο, κλείνοντας έτσι έναν κύκλο, όπως συνήθως συμβαίνει με τα *άνδρῶπεια*.

Στο Προπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών ο Ευθύμης Παπαδημητρίου δίδαξε κατά σειράν «Προσωκρατική φιλοσοφία» (δύο εξάμηνα)<sup>20</sup>, «Ψυχολογία και ανθρωπολογία του Αριστοτέλη» (ένα εξάμηνο)<sup>21</sup>, «Η Πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη» (ένα εξάμηνο)<sup>22</sup>, «Η Στωική Φιλοσοφία» (ένα εξάμηνο)<sup>23</sup>, και «Η αριστοτελική αντίληψη για τον άνθρωπο (ένα εξάμηνο)<sup>24</sup>.

19. Αριστ. *Μετά τὰ φυσικά* Ε1, 1025 b 25: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὃν ὁ ἐστὶ δυνατόν κινεῖσθαι...*

20. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1986: 7, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 2005-2006: 67, 72.

21. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1986: 20.

22. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1987: 21.

23. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1989: 62.

24. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1994: 61.



Στο Προπτυχιακό, Πρόγραμμα Σπουδών συνολικά δίδαξε έξι εξάμηνα αρχαία ελληνική φιλοσοφία, από ένα μάθημα κάθε εξάμηνο. Τα τρία διδαχθέντα μαθήματα αφορούσαν φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Θα ήθελα να παρατηρήσω ότι, ως προς το Προπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών, διαπιστώνονται δύο χρονικά κενά, δύο περίοδοι δηλαδή που επί ορισμένα χρόνια ο Παπαδημητρίου δεν δίδασκε αρχαία ελληνική φιλοσοφία στο Πρόγραμμα αυτό, ήτοι: α) από το 1988-1989, χειμερινό εξάμηνο, έως το εαρινό εξάμηνο του 1995, και β) από το εαρινό εξάμηνο του 1995 έως το εαρινό εξάμηνο του 2006. Αυτό όμως μπορεί να οφείλεται και στα ενδιαφέροντα του ιδίου, που μπορεί τότε να μην αφορούσαν την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, πράγμα πολύ δεμιστό, και στις ανάγκες του Προγράμματος, αλλά και στην επιθυμία του Παπαδημητρίου να ικανοποιούνται τα ενδιαφέροντα συναδέλφων κατωτέρων βαθμίδων. Δίδασκε, ωστόσο, αρχαία ελληνική φιλοσοφία από το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1999-2000 στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών.

Στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών δίδαξε αρχαία ελληνική φιλοσοφία όλα τα άλλα χρόνια εκτός από δύο χρόνια που ήταν σ' εκπαιδευτική άδεια. Τα θέματα που δίδαξε στο Πρόγραμμα αυτό αφορούσαν πάλι τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, ήτοι: «Αριστοτέλης, *Περί Ψυχῆς*» (ένα εξάμηνο)<sup>25</sup>, «Η αριστοτελική αντίληψη για τον άνθρωπο» (τρία εξάμηνα)<sup>26</sup>, και η «Πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη» (ένα εξάμηνο)<sup>27</sup>. Σύμφωνα με πληροφορία του ιδίου<sup>28</sup>, στα πλαίσια του μαθήματος Επιστημολογία δίδαξε τα *Αναλυτικά ὕστερα* του Αριστοτέλη. Επιπροσθέτως, στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία αναφερόταν στα πλαίσια ιστορικής επισκόπησης που επιχειρούσε του θέματος που κάθε φορά δίδασκε, όπως αυτό προκύπτει από τα Διαγράμματα Μαθημάτων. Πέραν όλων αυτών, ο Ευθύμης Παπαδημητρίου συχνά επέλεγε θέματα από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία για ανακοινώσεις σε συνέδρια, πανελλήνια ή διεθνή, ή σε ομιλίες που έκανε σε διάφορες πόλεις της Ελλάδος<sup>29</sup>.

25. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1999: 36

26. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πανεπιστήμιο Κρήτης 2001: 62, 2002: 43, 2004: 44 κ.ε. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 2005-2006: 67, 72.

27. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πανεπιστήμιο Κρήτης 2006: 46.

28. Παπαδημητρίου 2001: 2.

29. Παπαδημητρίου 1994: 73, 81.

## III

*Το ερευνητικό έργο του Ευθύμη Παπαδημητρίου και η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*

Με βάση τα στοιχεία που εγώ —τουλάχιστον— έχω στη διάθεσή μου και που δεν αποκλείεται να είναι ελλιπή, γιατί δεν μου εστάλησαν, πράγμα ανεξήγητο για μένα, στοιχεία από το Πανεπιστήμιο του Μονάχου, τα οποία παρακάλεσα να μου αποσταλούν, με συστημένη επιστολή που τους έστειλα στις αρχές Ιουνίου του 2014 και έκτοτε επανειλημμένα τους ενόγλησα, ο Ευθύμης Παπαδημητρίου μάλλον δεν ασχολήθηκε ερευνητικά με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, από την αρχή των μεταπτυχιακών του σπουδών ή λίγα χρόνια μετά τη μετάβασή του στη Γερμανία. Βέβαιο μάλλον είναι ότι κάποια στιγμή (το αργότερον γύρω στο 1973/1974) αποφάσισε να συγγράψει διδακτορική διατριβή για τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη κι αυτή η απόφασή του υπήρξε καθοριστική και για το διδακτικό και για το ερευνητικό έργο του. Στάθηκε η αρχή ενός πνευματικού δεσμού με τον Σταγ(ε)ρίτη φιλόσοφο που κράτησε, όπως θα δούμε, δεκαετίες, έως το 2007 εμπράκτως, και ψυχικά ίσως πολύ περισσότερο. Η διδακτορική διατριβή του, αποτελεί αναμφίβολα το σημαντικότερο δημοσίευσμά του για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και ένα από τα σημαντικότερα της πνευματικής του παραγωγής. Ίσως σ' αυτό βοήθησε —όπως δεμιτό άλλωστε— και ο Doktorvater (επιβλέπων) καθηγητής Horst Seidl, συγγραφέας, όπως προαναφέρθηκε, και βιβλίου για τον Αριστοτέλη<sup>30</sup>, σχετικού μάλιστα, με την ευρεία βέβαια σημασία του όρου «σχετικού», με τη διδακτορική διατριβή του Παπαδημητρίου.

Για τη διδακτορική διατριβή του Ευθύμη Παπαδημητρίου θα ήθελα να συνεχίσω και να επεκτείνω μία παρατήρηση που άρχισα πιο πάνω, γιατί πιστεύω ότι ο τίτλος της διατριβής μάλλον αδικεί τη διατριβή ως προς το εύρος των θεμάτων που διαπραγματεύεται. Πιο συγκεκριμένα, ο τίτλος της διατριβής συμπίπτει με τον τίτλο του τετάρτου κεφαλαίου της, πράγμα το οποίο, να χρησιμοποιείται τουτέστιν ο τίτλος ενός κεφαλαίου (ή ακόμη και μια μόνο πρόταση ή το κύριο συμπέρασμα) ενός βιβλίου ως τίτλος του βιβλίου, δεν είναι ασύνηδες ούτε ως κάτι το αποφευκτέο. Στην προκειμένη περίπτωση ο τίτλος της διατριβής δεν διαφέρει παρά μόνο κατά ένα άρθρο και δύο τελικά γερμανικά στοιχεία —n— από τον τίτλο του τετάρτου κεφαλαίου: *Ethische und psychologische Grundlagen der Aristotelischen Phetorik*, ο τίτλος της διατριβής, και «Die

---

30. Seidl 1971.

ethischen und psychologischen Grundlagen der Aristotelischen Rhetorik», ο τίτλος του κεφαλαίου. Κατ' αυτόν όμως τον τρόπο παρέχεται η εντύπωση ότι ο τίτλος της διατριβής καλύπτει κυρίως —τουλάχιστον— μόνο τις σελίδες αυτού του κεφαλαίου, ήτοι τις σελίδες 165-229, μόνο δηλαδή εξήντα τέσσερις σελίδες, ενώ αφήνει σχεδόν ακάλυπτες κυρίως τις σελίδες 23-165, τουτέστιν πάνω από εκατόν σαράντα σελίδες, όπου αναλύεται αρκούντως, κατ' εμέ, λεπτομερώς το περιεχόμενο της αριστοτελικής ρητορικής, όπως αυτή παρουσιάζεται κυρίως —αν όχι αποκλειστικά— στο ομώνυμο έργο του Αριστοτέλη *Ρητορική* ή *Τέχνη ρητορική*<sup>31</sup> (σε αντιδιαστολή και διάκριση από άλλες προγενέστερες και σύγχρονες ρητορικές τέχνες<sup>32</sup>) και δίνεται, θα λέγαμε, το ρητορικό επιχείρημα κατά τον Αριστοτέλη, η δομή δηλαδή της αριστοτελικής ρητορικής. Αυτή η ανάλυση ορδώς κριθίθηκε ότι ήταν αναγκαία, προκειμένου να καταστεί δυνατή η τεκμηρίωση της άποψης ότι οι βάσεις της αριστοτελικής ρητορικής είναι ηθικές και ψυχολογικές. Θα έπρεπε συνακόλουθα αυτό ν' αποτυπώνεται και στον τίτλο της διατριβής κατά τρόπο εναργέστερο, αφού βασικά αυτή αποτελείται από δύο μέρη, ανισομερή μάλιστα, τη δομή της αριστοτελικής ρητορικής, αφενός, υπερδιπλάσιο αυτό το μέρος, και τη θεμελίωσή της πάνω στην ηθική και ψυχολογία, αφετέρου. Το γεγονός όμως αυτό ίσως να οφείλεται στην κατεύθυνση της σκέψης του Παπαδημητρίου προς τη ψυχολογία και την ηθική περισσότερο και λιγότερο προς την τεχνική της ρητορικής. Κι αυτό που απλώς υποδηλώνεται στη διατριβή επιβεβαιώνεται κατά τρόπο σαφέστερο από τ' αν-

31. Η πρώτη γραφή των δύο πρώτων βιβλίων της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη (εκτός από τα κεφάλαια 23-24 του II βιβλίου) τοποθετείται από τον Düring (1991: A' 111-113) στην περίοδο 360±355 π.Χ. της συγγραφικής του δραστηριότητας, ενώ η επεξεργασία των βιβλίων I-II και η πρώτη γραφή του βιβλίου III τοποθετείται στην περίοδο ±355-347· νέα επεξεργασία όλου του έργου (I-III βιβλίων) τοποθετείται στην περίοδο 334-322 π.Χ.

32. Σύντομη ιστορία της ρητορικής τέχνης στην αρχαιότητα γενικά βλ. Sontheimer-Ziegler (Hrsg.) 1979: Bd. 4, στ. 1396-1415. Η ρητορική, που κατά μία παράδοση ανάγεται στον Όμηρο (ο Φοίνιξ [Όμηρου *Ιλιάδος* I 443] θυμίζει στον Αχιλλέα ότι του διδάξε: *μύθων τε ρήτηρ ἔμειναι πρηκτῆρά τε ἔργων*), στο έργο του οποίου περιβάλλονται με ιδιαίτερη εκτίμηση οι καλοί ομιλητές (: Οδυσσεύς, Νέστωρ, Φοίνιξ, Αίας), αναπτύχθηκε προπάντων στην Σικελία τον 5ο αι. π.Χ. (Εμπεδοκλής, Κόραξ, Τ(ε)σίσις, και κυρίως Γοργίας), γνώρισε μεγάλη ακμή με την Αρχαία Σοφιστική (Γοργίας, Πρωταγόρας, Αντιφών κ.ά.), και με τους δέκα αθηναίους ρήτορες (5ο-4ο αι.), συνέχισε κατά την ελληνιστική εποχή, επηρεάζοντας και τους Ρωμαίους, από τον δεύτερο αι. π.Χ. και μετά, και στο Βυζάντιο βρισκόταν σε πολύ μεγάλη περιωπή και αποτελούσε βασικό μάθημα τόσο της *ἐγκυκλίου παιδείας* όσο και της ανωτέρας εκπαίδευσης (*μαίστωρ τῶν ρητόρων*) (για τη ρητορική στο Βυζάντιο βλ. Hunger (1991: A' 138-299)). Θα ήθελα, να σημειώσω εν προκειμένω, ότι η ρητορική, που κατ' αρχάς γεννήθηκε στη Σικελία από πρακτικές, οικονομικές ανάγκες, υπηρέτησε εν συνεχεία τις ανάγκες της δημοκρατίας, αλλά συνέχισε και μετά επί αιώνες ν' ασκείται, ίσως γιατί το ελληνικό έθνος ρέπει προς τη θεωρία.

τικείμενα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, που ο Παπαδημητρίου επέλεγε για διδασκαλία: είναι οπωσδήποτε ευρύτερα από το περιεχόμενο της διατριβής, αλλά σχετίζονται περισσότερο με την ηθική και ψυχολογία —αν δεν αναφέρονται σαφώς σ' αυτές— παρά με τη ρητορική τέχνη. Το ίδιο, αλλά σε μικρότερο βαθμό, θα μπορούσε ίσως να ισχυριστεί κανείς ότι ισχύει και για το ερευνητικό του έργο.

Ενώ, λοιπόν, η διατριβή για τη ρητορική του Αριστοτέλη τελείωσε τον χειμώνα του 1977 και εκδόθηκε το 1979, αν κρίνουμε από τις πρώτες δημοσιεύσεις του Ευθύμη Παπαδημητρίου, συνάγεται *αβίαστα*, μάλλον, το συμπέρασμα ότι από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 τον απασχολούσε και η νεότερη φιλοσοφία, ερευνητικά μάλιστα. Έτσι, πριν από το 1971, σύμφωνα με πληροφορία του ιδίου<sup>33</sup>, «σε συνεργασία με τον H. M. Nobis... επεξεργάστηκε και μετέφρασε» το έργο του Ch. R. Darwin “*Δοκίμιο για την καταγωγή των ειδών*”, διορθώνοντας την παλαιότερη μετάφραση της Maria Semon (Leipzig / Berlin 1911). Επίσης, τον χρόνο (1977) αποπεράτωσης της διατριβής έχουν ως χρόνο έκδοσης δύο άρθρα του, ένα ολιγοσέλιδο με θέμα από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη για τον δυισμό ύλη-μορφή: «*Der Materie-Form-Dualismus und die aristotelische Lehre vom Menschen*»<sup>34</sup>, που γράφτηκε, όπως θα δούμε πιο κάτω, το 1976, αλλά και ένα άλλο πολυσέλιδο για τις σχέσεις των πρώτων επιστημονικών εταιρειών με τη βιομηχανική επανάσταση στην Αγγλία: «*Zum Verhältnis wissenschaftlicher Gesellschaften-industrieller Revolution in England*»<sup>35</sup>.

Και αν ως προς τη συγγραφή διδακτορικής διατριβής —κομβικό οπωσδήποτε σημείο των επιστημονικών ενδιαφερόντων κάποιου— υπερίσχυσε γι' αγνώστους, σ' εμένα τουλάχιστον, και διαφόρους λόγους η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, από τον κατάλογο του συνόλου των έργων του αλλά και από τον κατάλογο των πανεπιστημιακών παραδόσεων του προκύπτει ότι τον περισσότερο χρόνο κυρίως από την αποπεράτωση —και τυπικά— της διδακτορικής διατριβής του και μετά τον διέθετε και τότε και αργότερα (που ανέλαβε διδακτικά καθήκοντα) και ως προς το διδακτικό και ως προς ερευνητικό έργο στη νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία ή στη μελέτη σύγχρονων φιλοσοφικών ρευμάτων ή κινήματων, όπως η οικολογία.

33. Παπαδημητρίου 1994:10 στην ίδια σελίδα (10) παραπέμπει στη σελ. 32 του δημοσιεύματος, όπου αναφορά στη μορφή της συνεργασίας του με τον Nobis και στη συμβολή του ιδίου. Το δημοσίευμα αυτό δυστυχώς δεν μπόρεσα να το προμηθευτώ.

34. Παπαδημητρίου 1977: 305-314.

35. Όπως γράφει ο ίδιος (Παπαδημητρίου 1994: 12) «δημοσιεύτηκε στο τεύχος 7/1977 του ABG («Analysen und Berichte aus Gesellschaft und Wissenschaft») του «Institut für Gesellschaft und Wissenschaft IGW» του Πανεπιστημίου Erlangen-Nürnberg, σ. 103-48.

Μία επισκόπηση, ωστόσο, των δημοσιευμάτων του Παπαδημητρίου για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία μετά τη διδακτορική διατριβή του θα είχε, νομίζω, κάτι να προσθέσει, αλλά ο χρόνος δεν το επιτρέπει. Θα περιοριστώ γι' αυτό στην αναφορά των τίτλων και σε πολύ ελάχιστα σχόλια, κυρίως ως προς την μέθοδο, σχόλια που οπωσδήποτε παρέχουν βάση και αφορμή για περαιτέρω σκέψεις. Έτσι στο προαναφερθέν άρθρο του για τον δυϊσμό «ύλη-μορφή», σύμφωνα με τα συμπεράσματα του ιδίου, «το σώμα του ανθρώπου χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως το «υποκείμενον» και «υλική αρχή» του, η δε ψυχή ως το «είδος», η ειδολογική του αρχή και η «πρώτη εντελέχεια»<sup>36</sup>, κι αυτό είναι το χαρακτηριστικό του ανθρώπου.

Τις απόψεις του ο Παπαδημητρίου τις τεκμηριώνει σε χωρία από τα έργα του Αριστοτέλη, κυρίως από τα *Μετὰ τὰ φυσικά* (απ' όπου σχεδόν τα μισά χωρία), το *Περὶ ψυχῆς* (σχεδόν το ένα τέταρτο των χωρίων) και δευτερευόντως από τα έργα *Κατηγορίαι*, *Περὶ ζώων γενέσεως*, *Φυσικὴ ἀκρόασις*, *Πολιτικά* και *Ἠθικά Νικομάχεια*, από το καθένα από τα οποία προέρχονται τρία ή τέσσερα χωρία. Δεν υπάρχει καμία αναφορά σε έργο δευτερεύουσας βιβλιογραφίας ούτε και στα σημαντικότερα σχόλια που υπάρχουν στους αρχαίους σχολιαστές του Αριστοτέλη, αλλά και στη σύγχρονη διεθνή βιβλιογραφία για τα προαναφερθέντα έργα του Αριστοτέλη. Αυτό θα δικαιολογούνταν ίσως να το κάνει σε μεταγενέστερο στάδιο. Η εργασία όμως αυτή αποτελεί, όπως σημειώνει ο ίδιος<sup>37</sup>, ανακοίνωση που έγινε στις 24 Αυγούστου του 1976 στο ενδέκατο Διεθνές Συνέδριο για τον Hegel<sup>38</sup>, άρα ένα εξάμηνο περίπου πριν από την αποπεράτωση της διατριβής, γεγονός που σημαίνει ότι η αρχική —τουλάχιστον— γραφή της εργασίας έγινε, προφανώς, νωρίτερα. Το γεγονός αυτό μαζί με την έκδοσή της στον τόμο της *Φιλοσοφίας* του 1977 εξηγεί και τη μορφή της εργασίας. Ωστόσο, οι παρατηρήσεις αυτές δεν σημαίνουν ότι τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Παπαδημητρίου δεν είναι ορθά, απλώς αποσκοπούν στην υπόμνηση πως, δεδομένου ότι πολλά χωρία του Αριστοτέλη αλλά και άλλων φιλοσόφων επιδέχονται και διαφορετική ή ακόμη και διαφορετικές ερμηνείες, βοηθείται ο ερευνητής αλλά και ο αναγνώστης, όταν έχει υπ' όψιν του και τις γνώμες των άλλων. Αυτό κάνει ο Παπαδημητρίου στην επόμενη αλλά και σε άλλες εργασίες του.

Ένα χρόνο αργότερα, το 1978, στο Παγκόσμιο Συνέδριο για τον Αριστοτέλη, που έγινε στη Θεσσαλονίκη τον Αύγουστο του 1978, έλαβε μέρος με ανα-

36. Παπαδημητρίου 1994: 11.

37. Παπαδημητρίου 1977: 305.

38. Με θέμα: «Idee und Materie» (Παπαδημητρίου 1977: 305).

κοίνωση στα γερμανικά για τη «Σημασία των γλωσσικών παρατηρήσεων του Αριστοτέλη για τη φιλοσοφική ανθρωπολογία», ανακοίνωση που δημοσιεύτηκε στα εκδοθέντα *Πρακτικά* του Συνεδρίου<sup>39</sup>. Το συμπέρασμα που συνάγει ο Παπαδημητρίου είναι ότι «οι αναλύσεις του Αριστοτέλη... αποτελούν έκφραση της αντίληψής του για τον άνθρωπο ως ψυχοσωματική ολότητα, έρχονται δε με τη συστηματική τους πληρότητα σε αισθητή αντίθεση προς την κατάσταση που επικρατεί στη σύγχρονη έρευνα στις επιστήμες της γλώσσας και συμβάλλουν θετικά στην ορθότερη προσέγγιση του προβλήματος του γλωσσικού φαινομένου»<sup>40</sup>.

Το 1980 δημοσίευσε στα γερμανικά το άρθρο του «Η αρχή της αντίφασης στον Αριστοτέλη και στον Hegel»<sup>41</sup>, στο οποίο αναδεικνύει τη διαφορετική προσέγγιση των δύο φιλοσόφων. Κατά τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να υπάρξει αντίφαση. Πρόκειται δηλαδή κατ' ουσίαν για την αρχή της μη-αντίφασης, αρχή που κατά τον Αριστοτέλη είναι η *βεβαιότητα των αρχών... πασών* (*Μ.τ.φ.* 1005 b 17) και ισχύει η αρχή αυτή και όσον αφορά τα όντα και όσον αφορά τη νόηση<sup>42</sup>. Ο Hegel, αντίθετα, όπως σημειώνει ο Παπαδημητρίου, «αντικρούει τη Μεταφυσική που στηρίζεται στην αρχή της ταυτότητας...» και τονίζει ότι «όλα τα πράγματα είναι μέσα τους αντιφατικά... αυτό που κινεί τον κόσμο είναι η αντίφαση. Δεν υπάρχει τίποτε που να μην κλείνει μέσα του το «Είναι» και το «Μη είναι». Διαπιστώνεται, δηλαδή, μια πλήρης αντίθεση μεταξύ των δύο φιλοσόφων, όσον αφορά το πρόβλημα αυτό. Θεωρώ ότι δεν παρέλκει η επισήμανση ότι η διαπραγμάτευση στηρίζεται σε κείμενα του Αριστοτέλη και του Hegel καθώς και σε δευτερεύουσα βιβλιογραφία για τον Hegel, όχι όμως και για τον Αριστοτέλη, πράγμα, ωστόσο, που δικαιολογείται —εν μέρει— από την πολυετή ενασχόληση του Παπαδημητρίου με τη φιλοσοφία του Σταγ(ε)ρίτη.

Τον ίδιο χρόνο (1980) δημοσίευσε, πάλι στα γερμανικά, το άρθρο «Μεθοδολογικές αρχές στους Έλληνες φιλοσόφους»<sup>43</sup>, όπου κατά τον ίδιο τον συγγραφέα ερευνώνται «τα κύρια χαρακτηριστικά της διαμόρφωσης των πρώτων ερευνητικών μεθόδων από τους Προσωποκρατικούς»<sup>44</sup>. Όσον αφορά τον τρόπο προ-

39. Παπαδημητρίου 1983: 229 – 234.

40. Παπαδημητρίου 1994: 16.

41. Παπαδημητρίου 1980.

42. Παπαδημητρίου 1994: 23.

43. «Methodologische Ansätze bei den ersten Griechischen Philosophen» (Παπαδημητρίου 1980:565-574).

44. Παπαδημητρίου 1994: 25.

σέγγισης που χρησιμοποιεί ο Ευθύμης Παπαδημητρίου στο συγκεκριμένο άρθρο, θα ήθελα να παρατηρήσω ότι παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αν και, χωρίς να διεκδικώ το αλάθητο (παρ' όλο που ιδιαίτερα μ' έχει απασχολήσει η προσωκρατική σκέψη και μάλιστα η γένεσή της), αμφιβάλλω αν υπήρξε τόσο σύνθετος ο τρόπος σκέψης των πρώτων φιλοσόφων. Ανεξαρτήτως όμως της δικής μου άποψης, βρίσκω πολύ ενδιαφέροντα τον τρόπο προσέγγισης που επιχειρεί ο Ευθύμης Παπαδημητρίου (αν και περίπλοκο), διαπίστωση που μου επιτρέπει να πιστεύω ότι, αν ο Παπαδημητρίου επέμενε στο συνδυασμό μελέτης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και πορισμάτων της σύγχρονης επιστημολογίας, τ' αποτελέσματα θα ήταν μάλλον καλά, αν όχι πολύ καλά.

Στα ίδια πλαίσια, αξιολογώ —ας μού επιτραπεί η έκφραση— θετικά τη χρησιμοποίηση της άποψης του Αριστοτέλη για το *ὄν* ως *ὄν*, *περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν*, για την κατανόηση και «επιλυση μεθοδολογικών και θεωρητικών προβλημάτων που απασχολούν σήμερα τη φιλοσοφική ανθρωπολογία»<sup>45</sup>, όπως αυτό επιχειρείται σε ανακοίνωση που έγινε σε διεθνές συνέδριο το 1980<sup>46</sup> και η οποία όμως, όσο μπόρεσα να ελέγξω, δεν δημοσιεύτηκε.

Ενδιαφέρον —και από τα σημαντικότερα άρθρα του— είναι το άρθρο, αρχικά ανακοίνωση, για την ερμηνεία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τον Hegel. Στο άρθρο αυτό ερευνά τον τρόπο που εφαρμόζει ο Hegel, τη διαλεκτική μέθοδο, στη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Ορθά επισημαίνει ότι η εφαρμογή μιας ορισμένης θεωρίας, εν προκειμένω της θεωρίας του Hegel, για τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας<sup>47</sup>, χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν τα εμπειρικά δεδομένα, οδηγεί σε παρερμηνείες (πράγμα το οποίο και ο ίδιος έχω διαπιστώσει) και ότι «η εκτίμηση (αξιολόγηση δηλαδή) της Ελληνικής φιλοσοφίας από τον Hegel είναι συχνά άδικη, μονόπλευρη και αντιφατική»<sup>48</sup>.

Από το 1983 ο Παπαδημητρίου επανεμφανίζεται, όσον αφορά τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, τρία χρόνια αργότερα, το 1986, σ' ένα πεντασέλιδο άρθρο στο περιοδικό *Διαβάζω*<sup>49</sup>, όπου εκδέτεται συνοπτικά (απευθυνό-

45. Παπαδημητρίου 1994: 27.

46. «Die wissenschaftstheoretische Relevanz der aristotelischen Wissenschaft vom “Seienden als Seienden” für die philosophische Erfassung des Wesens vom Menschen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie», VII Congresso Internazionale “Metafisica e Scienze dell’ Uomo”, Bergamo 1980.

47. Παπαδημητρίου 1983:1-8.

48. Παπαδημητρίου 1994:46.

49. Παπαδημητρίου 1986 (με τίτλο του άρθρου: «Οι ανθρωπολογικές απόψεις του Αριστοτέλη»).



μενος οπωσδήποτε σ' ένα ευρύ κοινό) αλλά ορδά τις ανθρωπολογικές απόψεις του Αριστοτέλη, στηριζόμενος και σε κείμενα του Αριστοτέλη και σε περιορισμένη αλλά αξιολογη βιβλιογραφία. Δύο χρόνια αργότερα στο άρθρο του «Η παρουσία της Στωϊκής φιλοσοφίας στη γερμανική φιλοσοφία του Διαφωτισμού»<sup>50</sup>, ερευνά την «παρουσία» της Στωϊκής φιλοσοφίας σε μερικούς εκπροσώπους του γερμανικού διαφωτισμού. Στο άρθρο αυτό θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι αρχίζουν να φαίνονται οι συνέπειες της απομάκρυνσης όλο και περισσότερο του Ευθύμη Παπαδημητρίου από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, γιατί θεωρώ κάπως αδικαιολόγητο το γεγονός ότι δεν παραπέμπει σε έργα των Στωϊκών ή —έστω— σε μαρτυρίες γι' αυτούς (παρά μόνο μια φορά στον Διογένη Λαέρτιο). Ωστόσο, χρησιμοποιώντας αξιολογη δευτερεύουσα βιβλιογραφία τόσο για τους Στωϊκούς όσο και για τη νεώτερη εποχή και τους φιλοσόφους, στους οποίους αναφέρεται, και —το σημαντικότερο— έργα αυτών των ιδίων, οδηγείται σε ορδά συμπεράσματα. Τέλος, επισημαίνοντας ο Παπαδημητρίου τη σημασία της Στωϊκής φιλοσοφίας για τον γερμανικό Διαφωτισμό εκφράζει κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο την πίστη του στη χρησιμότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, όπως αυτό θα καταστεί σαφές και απ' όσα θ' αναφερθούν πιο κάτω.

Από το 1988 ως το 1999 ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, όσο μπόρεσα να ελέγξω, δεν δημοσίευσε τίποτε σχετικό με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Έδωσε όμως μια διάλεξη για την *άριστην πολιτείαν* κατά τον Αριστοτέλη το 1992 (στο Ελεύθερο Ανοιχτό Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων) και έκαμε, όπως θ' αναφερθεί λεπτομερέστερα πιο κάτω, δύο ανακοινώσεις, μία το 1992 και μία το 1994. Το 1999 (6 Αυγ.) δημοσίευσε στο ένθετο «Βιβλιοθήκη» της εφημερίδας «Ελευθεροτυπία» μια απλή παρουσίαση του βιβλίου του Βασίλη Κάλφα για το έργο του Αριστοτέλη *Περί φύσεως*<sup>51</sup>.

Όπως στο διδακτικό έργο ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, μετά το 1995, επανήλθε στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία το 2006 κατά το εαρινό εξάμηνο και στο Προπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών με το ίδιο μάλιστα θέμα: Προσωκρατική φιλοσοφία, με το οποίο θέμα άρχισε τη διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο, ενώ το αμέσως επόμενο εξάμηνο, ήτοι το χειμερινό του ακαδημαϊκού έτους 2006-2007 (έτους αφυπηρητήσεώς του από το Πανεπιστήμιο) δίδαξε στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών και μάλιστα «Πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη», κατά τον ίδιο περίπου τρόπο επανήλ-

50. Παπαδημητρίου 1988: 9-23.

51. Κάλφας 1999.



Δε το 2004 στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και όσον αφορά το ερευνητικό του έργο, για έναν πλήρη, διπλό: προφορικό και γραπτό «αποχαιρετισμό στα όπλα», τα όπλα ενός πνευματικού ανθρώπου, τη συγγραφή και διδασκαλία. Κι αυτή τη φορά, όπως και σε δύο προηγούμενα άρθρα του, ορδώς συνδύασε την αρχαία με την νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία και επιστήμη. Πράγματι, στο Επιστημονικό Συμπόσιο που έλαβε χώρα στο Καπέσοβο Ζαγορίου τον Σεπτέμβριο του 2004 συμμετέσχε με την ανακοίνωση «Οι μετασχηματισμοί της αριστοτελικής έννοιας του χρόνου στην ύστερη νεωτερικότητα»<sup>52</sup>. Όπως σημειώνει ο Παπαδημητρίου (σ. 41), η έννοια του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη είναι ένα δύσκολο πρόβλημα και, ενώ οι περισσότεροι από τους ερευνητές, που ασχολήθηκαν μ' αυτό, υποστηρίζουν ότι η σχετική θεωρία του Αριστοτέλη παρουσιάζει και σήμερα ακόμη ενδιαφέρον, υπάρχουν και μερικοί, «ελάχιστοι», που διατυπώνουν αντίθετη άποψη. Το ενδιαφέρον για τη θεωρία του Αριστοτέλη, όσον αφορά το χρόνο, ο Παπαδημητρίου το συνδέει και με το φιλοσοφικό ενδιαφέρον που τελευταία επιδεικνύεται ως προς την ιστορικότητα.

Ο ερευνητής φαίνεται ότι κατέχει το θέμα και θεωρεί απαραίτητο για την κατανόησή του να ληφθούν υπ' όψιν βασικά μεν τα κείμενα του ίδιου του Αριστοτέλη αλλά και οι ερμηνείες που έδωσαν οι σχολιαστές του Θεμιστίους, Σμπλίκιος και Φιλόπονος, καθώς και ο Θωμάς Ακινάτης, σε συνδυασμό πάντα με τα πορίσματα της σύγχρονης έρευνας. Θεωρώ ότι μεθοδολογικά η τοποθέτηση αυτή είναι πολύ ορθή. Μια τέτοια έρευνα δεν μπορεί βέβαια να γίνει στα πλαίσια ενός άρθρου, το οποίο μάλιστα φιλοδοξεί να παρουσιάσει τους «μετασχηματισμούς της αριστοτελικής έννοιας του χρόνου στην ύστερη νεωτερικότητα». Παρ' όλα αυτά ο Παπαδημητρίου κατορθώνει μέσα από ένα μεστό κείμενο να δώσει μια καθαρή εικόνα του προβλήματος. Καθώς μάλιστα συνδέει τη σημασία του χρόνου με την παγκοσμιοποίηση, το άρθρο αποκτά ιδιαίτερη σημασία και το θεωρώ από τα καλύτερα, αν όχι το καλύτερο άρθρο, που έχει γράψει για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Αυτό με αναγκάζει να επαναλάβω μια άποψη που διατύπωσα πιο πάνω, ότι αν ο Παπαδημητρίου, κυρίως ασχολούνταν και με τη σύγχρονη επιστημολογία, επέμενε στη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σε συνδυασμό και σύγκριση με τα πορίσματα της σύγχρονης επιστήμης και επιστημολογίας, τ' αποτελέσματα θα ήταν πολύ καλά<sup>53</sup>.

52. Η ανακοίνωση αυτή, καλύτερα δουλεμένη, συμπεριλήφθηκε στα εκδοθέντα με επιμέλεια του Καθηγητή Παναγιώτη Νούτσου, (Νούτσος 2005: 41-48).

53. Γνωρίζω, ωστόσο, πολύ καλά ότι τα ενδιαφέροντα κάθε ανθρώπου δεν πρέπει —και ούτε είναι δυνατό— σε καμιά περίπτωση να ετεροπροσδιορίζονται.

Φρονώ, λοιπόν, ότι το προαναφερθέν φερόμενο ως το τελευταίο άρθρο για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αν βέβαια είναι το τελευταίο, αποτελεί έναν άξιο «αποχαιρετισμό στα όπλα», σε μια αγάπη του Ευθύμη Παπαδημητρίου που ήταν η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και κυρίως η φιλοσοφία του Αριστοτέλη, μια αγάπη που κράτησε περισσότερο από τρεις δεκαετίες. Ότι σημαντικό, ενδιαφέρον και χρήσιμο έκρινε ότι υπάρχει στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αυτό θεώρησε ότι, όσο τού το επέτρεπαν ο χρόνος και οι ικανότητές του, όφειλε να το καταγράψει ή να το επικοινωνήσει με τον προφορικό λόγο σε πανεπιστημιακό μάθημα ή δημόσια ανακοίνωση. Η επίτευξη αυτού του σκοπού μπορεί να προσέκρουσε σε αντικειμενικές δυσκολίες ή —ακόμη— και να συνοδεύτηκε από κάποια βιασύνη ή απροσεξία. Γεγονός είναι ότι αυτός το μήνυμα για την πίστη του στην αξία και χρησιμότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας το έδωσε.

#### IV

Εν είδει συμπεράσματος: Κατά τη διάρκεια των σαράντα περίπου εξαμήνων πανεπιστημιακής διδασκαλίας, που ο Ευθύμης Παπαδημητρίου είχε στη διάθεσή του τα είκοσι τρία χρόνια που υπηρέτησε στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, από τα ογδόντα περίπου εξαμηνιαία μαθήματα που δίδαξε (τέσσερα κάθε ακαδημαϊκό έτος), στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, και για τα δύο Προγράμματα Σπουδών (Προπτυχιακό και Μεταπτυχιακό), διέθεσε μόνο έντεκα εξαμηνιαία μαθήματα, ήτοι περίπου το ένα έβδομο του συνολικού αριθμού μαθημάτων. Ύπήρξαν μάλιστα και μερικά ακαδημαϊκά έτη συνεχόμενα που δεν δίδαξε καθόλου αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Επισημαίνω, ωστόσο, ότι αυτό μπορεί να οφείλεται εν μέρει —τουλάχιστον— στις ανάγκες των Προγραμμάτων (Προπτυχιακού και Μεταπτυχιακού) και στην ευγένειά του να παραχωρεί τη θέση του σε άλλα μέλη του Τομέα, που ασχολούνταν περισσότερο με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Όσον αφορά το ερευνητικό έργο του, παρ' όλο που μετά τη διδακτορική διατριβή του (1977/1978) συνέγραψε πολυσέλιδα αυτοτελή έργα και δεκάδες άρθρα αναφερόμενα σε διάφορους κλάδους της φιλοσοφίας, καθώς τα ενδιαφέροντά του ήταν πολλά και ποικίλα και το έργο του πολυσχιδές (γεγονός θετικό αυτό καθαυτό αλλά και με αρνητικές συνέπειες), για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν παρατηρείται το ίδιο. Συνέγραψε, ωστόσο, δέκα συνολικά άρθρα που αναφέρονται μάλιστα, τα περισσότερα ή σχεδόν όλα, σε καιρία προβλήματα, τις περισσότερες φορές σε συνδυασμό και σύγκριση με τη νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία και επιστήμη. Τα έξι απ' αυτά (συμπεριλαμβανομένης και της ανα-

κοινώσεως στο διεθνές συνέδριο στο Bergano το 1980)<sup>54</sup> είναι γραμμένα στα Γερμανικά και δημοσιεύτηκαν σε διεθνή ξένα και ελληνικά περιοδικά ή Πρακτικά συνεδρίων, ενώ τα τέσσερα είναι γραμμένα στα Ελληνικά και δημοσιεύτηκαν πάλι (τα δύο εξ αυτών) σε διεθνές περιοδικό και Πρακτικά συνεδρίου.

Ακόμη, έχοντας μελετήσει ο Ευθύμης Παπαδημητρίου τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη και διαθέτοντας μια καλή γνώση και εποπτεία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, συχνά συγγράμματα ή άρθρα του επεδίωκε να τα εμπλουτίσει τεκμηριώνοντας τις απόψεις του και σε θέσεις αρχαίων ελλήνων φιλοσόφων. Η ίδια γνώση και εποπτεία τού επέτρεπε να συμμετέχει σ' επιτροπές κρίσεως υποψηφίων με αντικείμενο την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ή σ' επιτροπές επίβλεψης και κρίσεως μεταπτυχιακών και διδακτορικών εργασιών με αντικείμενο πάλι την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Επιπροσθέτως, ο Ευθύμης Παπαδημητρίου, όπως προαναφέρθηκε, έδωσε (1992) στο Ελεύθερο Ανοικτό Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων διάλεξη με θέμα την κατ' Αριστοτέλη *ἀρίστην πολιτείαν* και έκαμε δύο ανακοινώσεις, μία για την «Κοσμολογία του Αριστοτέλη»<sup>55</sup> στο «Διεθνές Συμπόσιο: Τα οντολογικά θεμέλια των κοσμολογικών θεωριών (Αθήνα, 7-9 Δεκ. 1992)», και μία για «Το πρόβλημα της ελευθερίας στη βιοθεωρία του Επικτήτου», στα πλαίσια του «Επιστημονικού Συνεδρίου: Επικτήτος: Η ζωή και το έργο του (Πρέβεζα, 17-19 Ιουν. 1994)»<sup>56</sup>. Παραλείπω ν' αναφέρω λήμματα που έγραψε για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία σ' εγκυκλοπαιδείες.

Οπωσδήποτε, απ' όλα τ' ανωτέρω, παρ' όλο που τα ενδιαφέροντα του Ευθύμη Παπαδημητρίου ήταν πρωτίστως στραμμένα και στον ερευνητικό και στο διδακτικό τομέα στη νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία και στα σύγχρονα οικολογικά —και όχι μόνο— κινήματα, φαίνεται ότι οι δεσμοί του με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ήταν βαθιά ριζωμένα μέσα του. Αυτό εξηγεί, νομίζω, και το γεγονός ότι ο Ευθύμης Παπαδημητρίου ήταν από τους ολίγους που ολόθερμα μ' ενεδάρρυνε για την ίδρυση του *Εργαστηρίου Πλατωνικών και Αριστοτελικών Μελετών* και βοήθησε, όσο μπορούσε, στον εμπλουτισμό της βιβλιοθήκης του *Εργαστηρίου*. Η ολόθερμη ενδάρρυνση μάλιστα έγινε δύο φορές, την

54. Δεν γνωρίζω αν η ανακοίνωση δημοσιεύτηκε, αλλά είναι η μόνη από τις πολλές, που έκαμε, την οποία αναλύει στο υποβληθέν στο Τμήμα το 1994 *Υπόμνημά* του (1994: 26-28)

55. Δυστυχώς δεν μπόρεσα να πληροφορηθώ ούτε αν δημοσιεύτηκαν τα Πρακτικά του Συνεδρίου ούτε αν σ' αυτά συμπεριλήφθηκε η ανακοίνωση του Παπαδημητρίου.

56. Η ανακοίνωση δεν δόθηκε για δημοσίευση στα Πρακτικά (δημοσιευθέντα το 1997 με επιμέλεια του υπογράφοντος) και μάλλον σίγουρα δεν δημοσιεύτηκε.

πρώτη φορά το 2000, όταν υπέβαλα την αίτηση στον Τομέα και στο Τμήμα, προκειμένου ν' αποδεχθούν το αίτημά μου και να το προωθήσουν. Συνέβη μάλιστα σε μια εποχή που ο ίδιος θρискόμουν μπροστά στο δίλημμα να διαδέσω τον ολίγο ελεύθερο χρόνο για συγγραφή άρθρων και βιβλίων ή για την ίδρυση ενός Εργαστηρίου – Κέντρου, που το θεωρούσα χρέος ανεκπλήρωτο του Νεοελληνικού Κράτους απέναντι στους δύο κορυφαίους —σύμφωνα με τα σωθέντα έργα— φιλοσόφους της αρχαιότητας και ταυτόχρονα αναγκαίο για τη φιλοσοφική παιδεία των νέων γενεών. Τη δεύτερη φορά η ενθάρρυνση ήρθε, όταν είχε πια ιδρυθεί το *Εργαστήριο* και άρχισε να εμπλουτίζεται με δωρεές, μεταξύ των οποίων ήταν και δικές του, αφού δώρισε στο *Εργαστήριο* ό,τι σχετικό υπήρχε στην προσωπική του βιβλιοθήκη. Τότε μου είπε: «Προχώρα το *Εργαστήριο* αυτό έχει μέλλον». Αν, λοιπόν, η αρχαία ελληνική φιλοσοφία είχε λαλιά, αν ο Πλάτων και (κυρίως) ο Αριστοτέλης μπορούσαν ν' αρθρώσουν μια και μόνο φράση, θα του έλεγαν, μαζί με τον Άγγελο Σικελιανό: «Πολὺν καιρὸ πλανήθηκες στῆς ἀρνησιᾶς τὸν κάμπο».

Τα τελευταία χρόνια μας ένωσε περισσότερο το τραγικό γεγονός, να μην περάσει *ἀνώδυνα* και *εἰρηνικά* τὰ τέλη τῆς ζωῆς του. Διάπυρη ευχή όλων μας, των μελών του Τομέα, του Τμήματος, πολλών άλλων μελών του Πανεπιστημίου αλλά και εκτός αυτού ήταν η ολόψυχη συμπόνια μας να μπορούσε να χησιμεύσει ως *βάλαμο* για τον ίδιο, τη γυναίκα του, τα παιδιά του (και άλλους δικούς του), που τόσο αξιέπαινα στάθηκαν κοντά του, όλα τα χρόνια του μεγάλου πόνου.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anton, J.P. (Γιάννης Π. Αντωνόπουλος). (2004). *Το Χρονικό μιας Φιλοσοφικής Φιλίας. Τρία κείμενα και Αλληλογραφία (1948-1982) με τον Ευάγγελο Παπανούτσο* (Αθήνα: Gutenberg).
- Darwin, Ch. R. (1971). *Essays zur Entstehung der Arten*, hrsg von H.M Nobis (München: Kindler).
- Δεσποτόπουλος, Κ.Ι. (1980<sup>2</sup>, 1957<sup>1</sup>). *Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος* (Αθήνα: Παπαζήσης).
- Δεσποτόπουλος, Κ.Ι. (1997). *Φιλοσοφία του Πλάτωνος* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, ΚΕΕΦ).
- Δημαράς, Α. (1990<sup>2</sup>, 1974<sup>1</sup>). *Η Μεταρρύθμιση που δὲν ἔγινε*. Τόμ. Β' : 1895-1967 (Αθήνα: Έρμης).
- Düring, I. (1991). *Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ἑρμηνεία τῆς σκέψης του*. τ. Α'. Μτφρ: Π. Κοτζίã-Παντελῆ (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.).
- Hunger, H. (1991). *Βυζαντινή λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμική γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*. Τόμ. Α': *Φιλοσοφία, Ρητορική, Ἐπιστολογραφία, Γεωγραφία*. Μτφρ: Λ. Γ. Μπενάκης, Ι. Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρῆς (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.).
- Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν. (1970<sup>2</sup>, 1941<sup>1</sup>). *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα* (Αθήνα).
- Κάλφας, Β. (1999). *Αριστοτέλης, Περὶ Φύσεως. Το δεύτερο των Φυσικῶν*. Εἰσαγωγή - μετάφραση - σχολιασμός Β.Κ. (Αθήνα: ΠΟΛΙΣ).
- Μπενάκης, Λ.Γ. (1987). «Ο Ευάγγελος Παπανούτσος και ἡ διδασκαλία τῆς Φιλοσοφίας στὸ «Ἀθήναιον»», στα *Πρακτικά του Συμποσίου: Ε.Π. Παπανούτσος. Ο παιδαγωγός και ο Φιλόσοφος, (Ιωάννινα 30/10 - 1/11/1985)* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων), 209-224.
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1986). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή- Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Σπουδῶν Εαρινού Ἐξαμήνου 1986* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1986). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Σπουδῶν Χειμερινού Ἐξαμήνου 1986-1987* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1987). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Σπουδῶν Εαρινού Ἐξαμήνου 1987* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1989). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Σπουδῶν 1989-1990* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1994). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Σπουδῶν 1994-1995* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).

- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1999). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φ.Π.Ψ., *Οδηγός Μεταπτυχιακών Σπουδών. Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών 1999-2000* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πανεπιστήμιο Κρήτης (2001). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Τμήμα Φ.Π.Ψ., Π.Τ.Δ.Ε., Πανεπιστήμιο Κρήτης: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, *Οδηγός Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών, Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών 2001-2002* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πανεπιστήμιο Κρήτης (2004). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Τμήμα Φ.Π.Ψ., Π.Τ.Δ.Ε., Πανεπιστήμιο Κρήτης: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, *Οδηγός Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών. Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών 2002-2003* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πανεπιστήμιο Κρήτης (2006). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Τμήμα Φ.Π.Ψ., Π.Τ.Δ.Ε., Πανεπιστήμιο Κρήτης: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, *Οδηγός Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών. Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών 2006-2007* (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων).
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1977). «Der Materie-Form-Dualismus und die aristotelische Lehre vom Menschen», *Φιλοσοφία* 7: 305-314.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1977). «Zum Verhältnis wissenschaftlicher Gesellschaften-industrie Revolution in England», *Analysen und Besichte aus Gesellschaft und Wissenschaft* (Erlangen-Nürnberg), 7: 103-148.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1979). *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik* (Frankfurt a.M/Bern/Las Vegas: P. Lang).
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1980). «Methodologische Ansätze bei den ersten Griechischen Philosophen», *Philosophical Inquiry* 2: 265-274.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1980). «Der Satz von Widerspruch bei Aristoteles und Hegel», *Hegel-Jahrbuch*: S. 66-75.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1983). «Die Relevanz der Sprachbetrachtungen von Aristoteles für die philosophische Anthropologie», στα *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»* (Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγ. 1978), (Αθήνα: Ύπουργείον Πολιτισμού και Έπιστημών): τ. IV 229 - 234.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1983). «Die dialektische Methode der Philosophiegeschichte Hegels am Beispiel seiner Darstellung der altgriechische Philosophie», *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*: 1-8.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. «Οι ανθρωπολογικές απόψεις του Αριστοτέλη». *Διαβάζω*, τεύχ. 135: 21-25.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1987). «Το ήθος του κριτικού φιλοσόφου και τα όρια της κριτικής φιλοσοφίας», στα *Πρακτικά του Συμποσίου. Ε.Π. Παπανούτσος. Ο παιδαγωγός*

- και ο Φιλοσόφος (Ιωάννινα: 30/10-1/10/1985) (Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων): 253-261.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1988). «Η παρουσία της Στωϊκής φιλοσοφίας στη γερμανική φιλοσοφία του Διαφωτισμού», *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, 16: 9-23.
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (1994). *Υπόμνημα που υποβλήθηκε στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων* (Ιωάννινα).
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (2001). *Συμπληρωματικό Υπόμνημα που υποβλήθηκε στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων* (Ιωάννινα).
- Παπαδημητρίου, Ε.Γ. (2005). «Οι μετασχηματισμοί της αριστοτελικής έννοιας του χρόνου στην ύστερη νεωτερικότητα», στο Π. Νούτσος (επιμ.). *Πρακτικά: Επιστημονικού Συμποσίου (Καπέσοβο, 25-26 Σεπτ. 2004): Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου* (Ιωάννινα: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων-Πολιτιστικός Σύλλογος Καπέσοβου «Αλέξης Νούτσος»): 41 – 48.
- Παπανούτσος, Ε.Π. (1939). *Πλάτωνος Φαίδων* (Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος).
- Παπανούτσος, Ε.Π. (1971). *I. Kant, Δοκίμια* (Αθήνα: «Δωδώνη»).
- Παπανούτσος, Ε.Π. (1982). *Απομνημονεύματα. Ένα χρέος: τής Μπάμπης Οικονόμου* (Αθήνα: Στρατής Γ. Φιλιππίτης).
- Seidl, H. (1972). *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften* (Meisenhein am Glan).
- Sontheimer, W. - Ziegler, K. (Hrsg.). (1979). *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike in 5 Bänden* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Τέζας Χ.Α. (2014-2015). *J.P. «Anton (Ιωάννης Π. Αντωνόπουλος). (Ohio 1920-Florida 2014) Ένας μεγάλος ευεργέτης του ΕΡ.Π.ΑΡΜ», Δωδώνη*, 37: 207-218.





ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ  
ΣΥΜΒΟΛΕΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

PART THREE  
CONTRIBUTIONS TO THE PHILOSOPHY OF  
SCIENCE AND TECHNOLOGY



ΝΙΚΟΣ ΑΥΓΕΛΗΣ

## ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΝΣΤΡΟΥΜΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ QUINE

Με τον Quine, τον μεγαλύτερο αμερικανό φιλόσοφο του εικοστού αιώνα, αρχίζει η μεταδεδεικτιστική περίοδος της αναλυτικής φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία του θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «πεφωτισμένος» εμπειρισμός, ένας εμπειρισμός δηλαδή χωρίς δόγματα, ο οποίος ανταποκρίνεται καλύτερα στα δεδομένα της σύγχρονης επιστήμης. Πρόκειται συγκεκριμένα για τα δύο δόγματα του νεότερου εμπειρισμού: τη διάκριση όλων των προτάσεων σε αναλυτικές και σε συνθετικές και τον αναγωγισμό, τη θέση δηλαδή που προσβέπει ότι κάθε πρόταση που έχει νόημα πρέπει να επιδέχεται αναγωγή στην άμεση αισθητηριακή εμπειρία. Μέσα από μια ένδοξη κριτική του εμπειρισμού ο Quine υποσκάπτει τα δύο αυτά δόγματα και επαναπροσδιορίζει συνάμα τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης. Αν και συμφωνεί με τον πρώιμο Wittgenstein και τον Carnap σε ό,τι αφορά το γνωσιολογικό και σημασιολογικό καθεστώς των προτάσεων της παραδοσιακής μεταφυσικής, ωστόσο δεν ασπάζεται την αυστηρή οριοθέτηση μεταφυσικής και επιστήμης, αλλά αντιλαμβάνεται διαφορετικά τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης; υπάρχει δηλαδή μια σχέση συνέχειας φιλοσοφίας και επιστήμης με την έννοια ότι όσο πιο γενικά και θεωρητικά είναι τα προβλήματα, τόσο πιο πολύ τείνουν να γίνουν φιλοσοφικά.

Ο Quine γνωρίζει ότι ο αυστηρός εμπειρισμός, που επιχειρεί να θεμελιώσει τη γνώση πάνω στα ασφαλές θεμέλια της αισθητηριακής εμπειρίας και να υποσκάψει έτσι τον σκεπτικισμό έχει ήδη αμφισβητηθεί από την εποχή του Hume. Σε ό,τι αφορά το γνωσιολογικό ερώτημα, το ερώτημα δηλαδή για την εγ-

---

Ο Νίκος Αυγέλης είναι Ομότιμος Καθηγητής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη/Μέρος Τρίτο, (2018-2019), σσ. 115-124.  
Scientific Annuary Dodone/Part Three, 38 (2016-2017), pp. 115-124.

κυρότητα της γνώσης βρισκόμαστε σήμερα, τονίζει ο Quine, στη θέση στην οποία μας άφησε ο Hume: «Το δίλημμα του Hume», γράφει ο Quine, είναι το δίλημμα του ανθρώπου»<sup>1</sup>. Όλες οι απόπειρες, που έγιναν ως τώρα θεμελίωσης της γνώσης ή της αναγωγής των θεωρητικών εννοιών στα άμεσα αισθητηριακά δεδομένα έχουν ναυαγήσει. Το πρόγραμμα του αναγωγισμού δεν μπόρεσε να πραγματοποιηθεί, όπως δείχνει το σχετικό εγχείρημα του Carnap στο έργο του *Η λογική δομή του κόσμου*.

Ο Quine δεν αρκείται ωστόσο σε μια ιστορική διάγνωση, αλλά προχωρεί και σε μια γνωσιοθεωρητική θεμελίωση: ο λόγος που το πρόγραμμα του αναγωγισμού δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί είναι η απροσδιοριστία της μετάφρασης και το ανεξιχνίαστο της αναφοράς ή η οντολογική σχετικότητα, που είναι άμεσα συνδεδεμένη μαζί της. Η απροσδιοριστία της μετάφρασης είναι ένα από τα πιο πολυσυζητημένα θέματα της σύγχρονης επιστημολογίας και φιλοσοφίας της γλώσσας. Για ορισμένους μάλιστα το εγχείρημα του Quine αποτελεί το πιο πολυσυζητημένο και το πιο συναρπαστικό εγχείρημα μετά την υπερβατολογική παραγωγή του Kant.

Στο νοητικό πείραμα της ριζικής μετάφρασης ο Quine διερευνά το πρόβλημα των κριτηρίων της συνωνυμίας για τη μετάφραση και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μετάφραση από μια γλώσσα σε μιαν άλλη είναι σχετική με ένα σύστημα αναλυτικών υποθέσεων, υποθέσεων δηλαδή εργασίας του μεταφραστή. Δεν υπάρχουν απόλυτα κριτήρια συνωνυμίας για τη μετάφραση. Το νόημα είναι απροσδιόριστο. Έτσι μπορούμε να μεταφράσουμε τις προτάσεις μιας ξένης γλώσσας με πολλούς τρόπους χωρίς να μπορούμε να κρίνουμε ποια είναι η καλύτερη μετάφραση. Ο Quine δημιουργεί έτσι ένα ρήγμα με την πλατωνική παράδοση μιας καθολικής γραμματικής, η οποία παραμένει αμετάβλητη και ισχύει ως εκ τούτου για όλα τα έλλογα όντα. Η απροσδιοριστία της μετάφρασης δείχνει ότι η θεωρία των καθολικών χαρακτηριστικών της γλώσσας δεν στηρίζεται σε καμιά εμπειρική μαρτυρία. Η ιδέα της καθολικής γλώσσας, που συναρπάξει την ευρωπαϊκή σκέψη από τον Πλάτωνα ως τον Kant, τον Frege και τον Chomsky, είναι μια χίμαιρα, ένα άχρηστο θεωρητικό πλάσμα, που δεν μπορεί να συμβάλει στη λύση του προβλήματος της μετάφρασης ή του νοήματος.

Στο πλαίσιο τώρα της ριζικής μετάφρασης δεν είναι μόνον το νόημα απροσδιόριστο αλλά και η αναφορά των γλωσσικών εκφράσεων. Η αναφορά με την απόλυτη έννοια είναι ανεξιχνίαστη. Τα αντικείμενα αναφοράς είναι σχετικά

---

1. Βλ. Quine, *Epistemology Naturalized*, στο Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, σελ. 72.

πάντοτε με τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε. Όπως δεν υπάρχει ένα αιώνιο βασίλειο νοημάτων, έτσι δεν υπάρχει και ένα αιώνιο βασίλειο αντικειμένων. Είμαστε εγκλωβισμένοι στη γλώσσα μας και τα εννοιολογικά της σχήματα. Ο τρόπος που μιλούμε για τα αντικείμενα εξαρτάται από το εκάστοτε γλωσσικό μας σύστημα, το οποίο δεν μπορούμε να υπερβούμε. Και αυτό σημαίνει ότι η θεά από το πουθενά, η απόλυτη θεώρηση του κόσμου, η θεώρηση *sub specie aeternitatis* είναι μια αυταπάτη. Η οπτική του θεού είναι για μας, τα πεπερασμένα όντα, ανέφικτη. Η πρόσβαση στο νόημα ή στην αναφορά των εκφράσεων των ξένων γλωσσών δεν έχει οριστικό αλλά προσωρινό και υποθετικό χαρακτήρα, είναι δηλαδή εφικτή μόνον δυνάμει των αναλυτικών υποθέσεων του μεταφραστή. Ο Quine θεωρεί, δηλαδή, ότι η αναφορά στα αντικείμενα εξαρτάται από προϋποθέσεις, τις λεγόμενες αναλυτικές υποθέσεις, που έχουν ένα οιοειδί υπερβατολογικό χαρακτήρα με την έννοια ότι αποτελούν ένα ορισμένο ερμηνευτικό πλαίσιο – αν και όχι το μόνο δυνατό- εντός του οποίου μονάχα μπορούμε να μιλάμε για αντικείμενα. Σε αντίθεση με τον Kant, που πρεσβεύει ότι το σύστημα των κατηγοριών έχει γενική εγκυρότητα και παραμένει ως εκ τούτου σταθερό, για τον Quine τα εννοιολογικά μας σχήματα εκλαμβάνονται ως ιστορικές συμβάσεις που επιδέχονται αναθεώρηση. Η αναφορά των γλωσσικών εκφράσεων είναι επίτευγμα του ομιλούντος υποκειμένου. Από τη σκοπιά αυτή δεν έχει νόημα να μιλάμε για ορθή περιγραφή του κόσμου *sub specie aeternitatis*.

Ο Quine κρατάει αποστάσεις από τον μεταφυσικό ρεαλισμό, ο οποίος εκκινεί από την ιδέα μιας αντιστοιχίας ανάμεσα στη γλώσσα και τον κόσμο, ασπάζεται δηλαδή την άποψη ότι υπάρχει μια αντικειμενική πραγματικότητα ανεξάρτητη από τη θεωρία (γλώσσα). Ποιο νόημα, αναρωτιέται ο Quine, μπορεί να έχει η αντιστοιχία της γλώσσας προς την πραγματικότητα, αν δεν υπάρχει άλλη πρόσβαση στην πραγματικότητα παρά μόνον μέσα από τη γλώσσα (ή τη γνώση); Μια σύγκριση γλώσσας και πραγματικότητας μπορεί να γίνει μόνον εντός της γλώσσας, που σημαίνει ότι δεν μπορεί κανείς να βγει έξω από τη γλώσσα και να συγκρίνει γλώσσα και πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι το κριτήριο της αλήθειας δεν πρέπει να το αναζητήσουμε εκτός της γνώσης μας ή εκτός της γλώσσας. Η αλήθεια είναι ενδοθεωρητική, σχετική δηλαδή πάντοτε με μια ορισμένη θεωρία. Και αυτό ισχύει όχι μόνον για τις θεωρίες μας αλλά και για την οντολογία μας. Από τη σκοπιά αυτή όλες οι προτάσεις της θεωρίας είναι αληθείς, αν δεν αντιφάσκουν με τα δεδομένα της εμπειρίας. «Δεν έχει νόημα, γράφει ο Quine, ενώ δουλεύουμε στο πλαίσιο μιας θεωρίας, να αμφιβιάλλουμε για την ύπαρξη των αντικειμένων στα οποία αναφέρεται ή για την αλήθεια των σχετικών της νόμων, εκτός και αν σκεπτόμαστε να εγκαταλεί-

ψουμε τη θεωρία ή να υιοθετήσουμε μια άλλη»<sup>2</sup>. Από τη σκοπιά επίσης μιας ορισμένης θεωρίας πάντοτε υπάρχουν, για παράδειγμα, ηλεκτρόνια, μόρια κ.λπ. Δεν υπάρχει μια εξωτερική, υψηλότερη σκοπιά από την οποία είναι δυνατή μια σαφής απάντηση στο οντολογικό ερώτημα. Υπάρχει δηλαδή μια εσωτερική σχέση μεταξύ των θεωριών μας και της οντολογίας μας, έτσι που οι οντολογίες μας ποικίλλουν από μια θεωρία σε μιαν άλλη. Η οντολογία εξαρτάται από την εκάστοτε θεωρία μας με την έννοια ότι αποδέχεται την ύπαρξη εκείνων των οντοτήτων στις οποίες αναφέρονται οι αποφάνσεις της. Ο Quine μιλάει εν προκειμένω για οντολογικές δεσμεύσεις των θεωριών μας. Η οντολογία μας συνίσταται επομένως από τις οντότητες εκείνες που γίνονται αποδεκτές από την εκάστοτε αποδεκτή θεωρία. Οι θεωρίες μας (ή η γλώσσα) ορίζουν την οντολογία μας και όχι αντίστροφα. Δεν έχει ως εκ τούτου νόημα να μιλάμε για μια πραγματικότητα ανεξάρτητα από κάθε εννοιολογικό σχήμα. Η πραγματικότητα για την οποία μιλούν οι θεωρίες μας δεν είναι η πραγματικότητα καθ'εαυτήν αλλά η πραγματικότητα για μας. Πρόκειται δηλαδή για μια πραγματικότητα που θέτουμε εμείς για λόγους συστηματικής και οικονομικής, βολικής οργάνωσης της εμπειρίας μας. Είμαστε αναγκασμένοι να μιλούμε στο πλαίσιο πάντοτε μιας από τις ισοδύναμες εμπειρικά θεωρίες με διαφορετικές οντολογίες. Όπως η αλήθεια έτσι και η οντολογία είναι ενδοθεωρητική. Δεν υπάρχει καμιά εξωθεωρητική σκοπιά από την οποία να δούμε από ψηλά, να κρίνουμε όλες τις διαφορετικές οντολογίες. Το κοσμοειδωλό μας είναι ένα από τα δυνατά συστήματα περιγραφής του κόσμου. Επειδή τώρα όλες οι δυνατές εμπειρίες δεν επαρκούν για τον προσδιορισμό της μιας και μοναδικής αληθινής θεωρίας, αυτό που μας απομένει είναι να προσφύγουμε σε πραγματολογικά κριτήρια, όπως είναι η απλότητα, η κομψότητα ή η οικονομία στην περιγραφή της πραγματικότητας. Τα εννοιολογικά μας σχήματα είναι απλώς εργαλεία οργάνωσης της εμπειρίας μας και πρόβλεψης μελλοντικών εμπειριών. Έχουμε εν προκειμένω μια εργαλειακή θεωρία της γνώσης (ιστρομενταλισμός). Μια έξωθεν νομιμοποίηση της επιστήμης δεν είναι δυνατή. Η αναζήτηση της απόλυτης θεμελίωσης της γνώσης – το αίτημα της πρώτης φιλοσοφίας – είναι μια χίμαιρα. Ο Quine υιοθετεί μια φυσιοκρατική αντίληψη σύμφωνα με την οποία πρέπει να προϋποθέτουμε κάθε φορά την εγκυρότητα του κοσμοειδώλου μας και να το επιδιορθώνουμε σταδιακά εν πλω κατά την περιφήμη μεταφορά του Neurath την οποία επικαλείται συχνά ο Quine. Δεν υπάρχει αρχιμήδειο σημείο της γνώσης.

Ο Quine φαίνεται από τη μια μεριά να διολισθαίνει στον σχετικισμό με

---

2. Βλ. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard 1976, σελ. 65.

την έννοια ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την αλήθεια και την αντικειμενική πραγματικότητα παρά σε σχέση μόνον προς ένα εννοιολογικό σχήμα, ενώ από την άλλη εμμένει στον ρεαλισμό στο μέτρο που διακρίνει το αληθές από αυτό που εκλαμβάνεται ως αληθές, που σημαίνει ότι δεν συγχέει την αλήθεια με την εμπειρική τεκμηρίωσή της. Συχνά μάλιστα τονίζει ότι η τιμή αλήθειας μιας απόφασης εξαρτάται από το ποια αντικείμενα υποσημαίνουν οι γλωσσικές εκφράσεις που την απαρτίζουν, μόνο βέβαια που τα αντικείμενα αυτά λόγω της εξάρτησής τους από την εκάστοτε θεωρία δεν υπάρχουν με την απόλυτη έννοια. Αν, για παράδειγμα, η μοριακή υπόθεση είναι αναγκαία για την επαληθευση ορισμένων αποφάνσεων της θεωρίας, τότε τα μόρια αποτελούν οντολογικές δεσμεύσεις της θεωρίας ανεξάρτητα από το αν είναι παρατηρήσιμα ή όχι. Θα ήταν γι' αυτό λάθος να θεωρήσουμε ότι ο Quine ταυτίζει την αλήθεια με την επαληθευσιμότητα. Η επαληθευσιοκρατική αντίληψη στον Quine δεν αφορά στην αλήθεια αλλά στο νόημα των γλωσσικών μορφωμάτων. Ο Quine εμμένει στον *διαφορισμό της αλήθειας*, που σημαίνει ότι όλες οι αποφάνσεις είναι ή αληθείς ή ψευδείς ανεξάρτητα από τη δυνατότητα εμπειρικής επικύρωσής τους. Η φύση του κόσμου μας είναι που κάνει τις θεωρίες μας αληθείς ή ψευδείς. Από τη σκοπιά αυτή ο Quine ασπάζεται τον ρεαλισμό, ο οποίος προσβέυει ότι η τιμή αλήθειας των αποφάνσεών μας υπερβαίνει την δυνατότητα εμπειρικής επικύρωσής τους. Μόνον που αυτό δεν σημαίνει ότι έχουμε μια πρόσβαση στην πραγματικότητα καθαυτήν εκτός της θεωρίας. Η θεωρία του κόσμου από το πουθενά είναι μια αυταπάτη. Είμαστε εγγλωβισμένοι πάντοτε σε κάποιο εννοιολογικό σχήμα, το οποίο μπορούμε βέβαια να το αλλάξουμε, αλλά δεν μπορούμε να σταθούμε έξω από όλα τα εννοιολογικά σχήματα.

Η φιλοσοφική σκέψη του Quine διακατέχεται από μια εσωτερική ένταση ανάμεσα στον ινστρουμενταλισμό και τον ρεαλισμό. Από τη μια μεριά οι οντότητες που δέτει η θεωρία υπηρετούν τη βολική και συστηματική περιγραφή της πραγματικότητας, ενώ από την άλλη η αλήθεια ή το ψεύδος των αποφάνσεών μας εξαρτάται κατά τον Quine από τις οντότητες αυτές, τις οποίες θεωρούμε υπαρκτές, αν και όχι με την απόλυτη έννοια. Ο Quine φαίνεται να έχει συνείδηση της λανθάνουσας αυτής έντασης στη φιλοσοφική του σκέψη, όταν γράφει: «Ως εμπειριστής εξακολουθώ να θεωρώ το εννοιολογικό σχήμα της επιστήμης ως εργαλείο, σε τελευταία ανάλυση, για την πρόβλεψη μελλοντικών εμπειριών υπό το φως των προγενέστερων εμπειριών. Τα φυσικά αντικείμενα εισάγονται εννοιολογικά ως πρόσφορες διαμεσολαβήσεις – όχι μέσω ορισμών με τη βοήθεια της εμπειρίας, αλλά απλώς ως μη αναγκώγιμες υποθέσεις (posits) που από γνωσιοθεωρητική άποψη μπορούν να συγκριθούν με τους θεούς του

Ομήρου. Προσωπικά πάντως, ως απλός φυσικός, πιστεύω στα φυσικά αντικείμενα και όχι στους θεούς του Ομήρου και θεωρώ επιστημονικό σφάλμα το να πιστεύει κανείς το αντίθετο. Αλλά από γνωσιοθεωρητική σκοπιά τα φυσικά αντικείμενα και οι θεοί διαφέρουν μόνο κατά το βαθμό και όχι κατά το είδος. Και τα δύο είδη οντοτήτων υπεισέρχονται στην εννοιολογική μας σύλληψη απλώς μόνο ως πολιτισμικές υποθέσεις (posits). Ο μύθος των φυσικών αντικειμένων είναι από γνωσιοθεωρητική σκοπιά ανώτερος από πολλούς άλλους κατά το ότι αποδείχθηκε πιο αποτελεσματικός από εκείνους ως εργαλείο με το οποίο μπορούμε να επιβάλουμε μια κατάλληλη δομή στη ροή της εμπειρίας.<sup>3</sup>»

Ο Quine γνωρίζει ότι το πέρασμα από την άμεση εμπειρία στα φυσικά αντικείμενα είναι δυνατή μόνον στη βάση θεωρητικών πλασμάτων (fictions) ή εννοιολογικών σχημάτων που αποτελούν θεμελιώδεις θεωρητικές προϋποθέσεις οργάνωσης της εμπειρίας μας. Στην ινστρουμενταλιστική (ή εργαλειακή) αυτή αντίληψη ο Quine εμμένει και στα ύστερα γραπτά του, αλλά παράλληλα προσπαθεί να τη συμβιβάσει με τον ρεαλισμό. Ο στόχος του είναι διπλός: Από τη μια μεριά επιχειρεί να αναδείξει τον ενεργητικό χαρακτήρα του γινώσκειν και από την άλλη προσπαθεί να αποφύγει μια διολίσθηση στον υποκειμενισμό: τα γνωστικά μας προϊόντα δεν είναι προϊόντα απλώς του υποκειμένου. Γι' αυτό και θα παρερμηνεύαμε τον Quine, αν θεωρούσαμε ότι ταλαντεύεται ανάμεσα στον ινστρουμενταλισμό και στον ρεαλισμό.

Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι: πώς συμβιβάζεται ο ρεαλισμός με τον ινστρουμενταλισμό; Η απάντηση στο σχετικό ερώτημα βρίσκεται στη φυσιοκρατική προσέγγιση του γνωσιοθεωρητικού προβλήματος, η οποία παραιτείται από την αξίωση της πρώτης φιλοσοφίας μιας απόλυτης θεμελίωσης της γνώσης και αρκείται με τον ρεαλισμό του κοινού νου, που δέχεται ως υπάρχουσες τις οντότητες που θέτει η εκάστοτε θεωρία μας. Αντίθετα προς τον Carnap για τον οποίο όλες οι υπαρκτικές αποφάνσεις που έχουν νόημα περιορίζονται σε ό,τι επιδέχεται επαλήθευση ή, καλύτερα, εμπειρική επικύρωση, ο Quine προτείνει ένα οντολογικό κριτήριο, το οποίο, αφενός, είναι γνωσιοθεωρητικά ουδέτερο και, αφετέρου, δεν ανταναχλά την παρούσα στάθμη της επιστημονικής γνώσης: «Το να είναι σημαίνει να είναι η τιμή μιας δεσμευμένης μεταβλητής» («To be is to be the value of a bound variable»)<sup>4</sup>. Ενώ ο Carnap διακρίνει

3. Βλ. Quine, *Δύο δόγματα του εμπειρισμού*, στο *Μελέτες για τον εμπειρισμό* (μτφρ. Γιώργος Ρουσόπουλος), Αθήνα 1997, σελ. 98-99.

4. Βλ. Quine, *Designation and Existence*, στο T. M. Olshewsky (ed.) *Problems in the Philosophy of Language*, New York 1969, σελ. 663.



ανάμεσα στα «εξωτερικά» και στα «εσωτερικά» ερωτήματα, ανάμεσα δηλαδή στα ερωτήματα εκείνα, στα οποία απάντηση δίνεται με την εισαγωγή του γλωσσικού συστήματος, και στα ερωτήματα στα οποία απάντηση δίνει η εμπειρική επιστημονική έρευνα, ο Quine θεωρεί ότι η διαφορά ανάμεσα στα οντολογικά και στα επιστημονικά ερωτήματα είναι διαφορά βαθμού. Ο Carnap υποστηρίζει ότι τα εξωτερικά ερωτήματα για την αντικειμενική ύπαρξη των πραγμάτων στον κόσμο μας δεν έχουν γνωστικό περιεχόμενο και αφορούν στη μορφή της γλώσσας που εμείς αποφασίζουμε να επιλέξουμε για την περιγραφή του κόσμου. Η επιλογή μας βασίζεται σε πραγματολογικά κριτήρια. «Αν κάποιος, γράφει ο Carnap, αποφασίσει να δεχτεί τη γλώσσα των πραγμάτων, τότε δεν υπάρχει καμιά αντίρρηση εναντίον του, επειδή δέχεται τον κόσμο των πραγμάτων. Αλλά αυτό δεν πρέπει να ερμηνευθεί σαν να σήμαινε ότι πιστεύει στην ύπαρξη του κόσμου των πραγμάτων. Δεν υπάρχει μια τέτοια πίστη, βεβαίωση ή υπόθεση, διότι δεν πρόκειται για θεωρητικό ερώτημα. Το να δεχθούμε τον κόσμο των πραγμάτων δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το να δεχθούμε μια ορισμένη μορφή γλώσσας, με άλλες λέξεις, να δεχθούμε κανόνες σχηματισμού προτάσεων και κανόνες ελέγχου, αποδοχής ή απόρριψης των προτάσεων». Η αποδοχή του κόσμου των πραγμάτων οδηγεί επίσης, με βάση τις παραπάνω παρατηρήσεις, στην αποδοχή, πίστη και βεβαίωση κάποιων προτάσεων. Αλλά η θέση για την ύπαρξη του κόσμου των πραγμάτων δεν μπορεί να διατυπωθεί στη γλώσσα των πραγμάτων, ή, από ό,τι φαίνεται, σε οποιαδήποτε άλλη θεωρητική γλώσσα.»<sup>5</sup> Από τη σκοπιά αυτή ο ρεαλισμός, ο φαινομενισμός, ο ιδεαλισμός, ο ψυχο-φυσικός δυισμός είναι ψευδοπροβλήματα. Στην πραγματικότητα πρόκειται για μια δική μας πρακτική απόφαση να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα των πραγμάτων ή των αισθητηριακών εντυπώσεων ή τη δυιστική γλώσσα.

Ο Quine δεν παίρνει θέση στη διαμάχη για τα καθόλου ούτε υπέρ του πλατωνισμού ούτε υπέρ του νομιναλισμού. Όποιος αποδέχεται ως τιμές δεσμευμένων μεταβλητών τις κλάσεις, τις σχέσεις, τις ποιότητες και άλλα «καθόλου» παίρνει τη θέση του πλατωνισμού, ενώ όποιος αποδέχεται ως τιμές των μεταβλητών τα επιμέρους άτομα παίρνει τη θέση του νομιναλισμού. Αν τώρα υπάρχουν κλάσεις, σχέσεις, ποιότητες κ.λπ. ή όχι, αυτό δεν μπορεί να κριθεί. Η σχετική αποδοχή γίνεται με πραγματολογικά κριτήρια (γλωσσική οικονομία,

---

5. Βλ. Rudolf Carnap *Εμπειρισμός, σημασιολογία και οντολογία*, στο *Μελέτες για τον εμπειρισμό* (μτφρ. Γιώργος Ρουσόπουλος, σελ. 36).

αποτελεσματικότητα κ.λπ.). Το οντολογικό ερώτημα «Τι υπάρχει;» μένει έτσι ουσιαστικά αναπάντητο. Ο Quine δεν λύνει το αίνιγμα του Πλάτωνα, αλλά προσπαθεί να μειώσει τη σημασία του σε μετα-γλωσσικό επίπεδο.

Ο Quine αναιρεί τη διάκριση του Carnap ανάμεσα στα εξωτερικά και εσωτερικά ερωτήματα και υιοθετεί έναν πιο ριζοσπαστικό εμπειρισμό. Αν η αισθητηριακή εμπειρία μόνον αποτελεί κριτήριο εγκυρότητας, τότε η διάκριση του Carnap δεν έχει κανένα έρεισμα. Όλες οι οντολογικές παραδοχές είναι θεωρητικές υποθέσεις (posits) που υπηρετούν τη συστηματική οργάνωση της εμπειρίας μας στη γνωστική διαδικασία. Η διάκριση του Carnap είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το πρώτο δόγμα του Λογικού Εμπειρισμού, τη διχοτόμηση όλων των προτάσεων σε αναλυτικές και σε συνθετικές. Στο μέτρο που κατά τον Quine μια σαφής διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα εμπειρικά στοιχεία της θεωρίας και τα γλωσσικά δεν υφίσταται, αίρεται η βάση πάνω στην οποία θα μπορούσε να στηρίξει ο Carnap διάκριση του αυτή. Ο αντίλογος του Carnap έχει ως εξής: ο ρεαλισμός στον οποίο προσφεύγει ο Quine δεν συμβιβάζεται προφανώς με τον εμπειρισμό του, γιατί η θεωρία του ρεαλισμού υπερβαίνει τα όρια του γλωσσικού νοήματος που καθορίζονται εμπειρικά: « the theory of realism goes beyond the boundaries of scientific meaningfulness.»<sup>6</sup> Σε μια επιστολή του στον Quine ο Carnap του θέτει τα εξής ερωτήματα: «Υπάρχουν κλάσεις, προτάσεις, ιδιότητες, αριθμοί κ.λπ. και ποια απάντηση δίνεις στα ερωτήματα αυτά; Τα ονομάζεις όλα οντολογικά ή και μεταφυσικά. Υποθέτω ότι αυτό σημαίνει ότι δεν τα θεωρείς ούτε αναλυτικής ούτε εμπειρικής τάξης ερωτήματα. Είναι τότε οι προτάσεις στις οποίες διατυπώνονται συνθετικές a priori; Τότε όμως εγκαταλείπεις τον εμπειρισμό. Πιο συγκεκριμένα, ποια είναι η μέθοδος εξακρίβωσης της αλήθειας τους; Υποθέτω, συνεχίζει ο Carnap, ότι δεν είναι ούτε η μέθοδος λογικής ανάλυσης ούτε η επιστημονική μέθοδος της εμπειρικής επικύρωσης. Είναι ίσως η υπερβατολογική ανάλυση του Kant ή η θέση της ουσίας του Husserl;»<sup>7</sup>

Τα ερωτήματα του Carnap φέρνουν τον Quine μπροστά στο δίλημμα: εμπειρισμός ή ρεαλισμός; Ο Quine, προκειμένου να αποφύγει το δίλημμα, θέτει το οντολογικό ερώτημα σε άλλη βάση εισάγοντας μια διάκριση ανάμεσα στην οντολογία και στην επιστημολογία της οντολογίας. Ενώ για τον Carnap η οντολογία συνίσταται από κενά περιεχομένου γλωσσικά πλαίσια (linguistic

6. Βλ. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle Illinois 1965, σελ. 870.

7. Βλ. R. Creath (ed.), *The Quine-Carnap Correspondence and related Work*, Berkeley and Los Angeles 1990, 406.

frameworks), για τον Quine η οντολογία διερευνά το πρόβλημα της ύπαρξης των οντοτήτων στον κόσμο μας. Σε ό,τι αφορά το οντολογικό ερώτημα, το ερώτημα για την αλήθεια, η οντολογία και η επιστημολογία της οντολογίας έχουν τον ίδιο στόχο. Αλλά η επιστημολογία διερευνά το ερώτημα από τη σκοπιά της εμπειρικής τεκμηρίωσης αναφορικά με την ύπαρξη των φυσικών οντοτήτων. Η θέση του Quine έχει μια ρεαλιστική χροιά στο μέτρο που πρεσβεύει ότι κάθε υπαρκτική απόφαση υπερβαίνει τα δεδομένα της αισθητηριακής εμπειρίας, μόνο που σε αντίθεση με την παραδοσιακή οντολογία θεωρεί ότι το οντολογικό ερώτημα με την απόλυτη έννοια δεν έχει νόημα. Αυτό που εξετάζουμε δεν είναι η κατάσταση των πραγμάτων στον κόσμο μας με την απόλυτη έννοια, αλλά τις οντολογικές δεσμεύσεις της θεωρίας μας. Αν μια θεωρία την εκλάβουμε ως αληθή, τότε είμαστε αναγκασμένοι να αποδεχθούμε και τις οντολογικές δεσμεύσεις της. Λόγω αυτής της εξάρτησης της οντολογίας από την εκάστοτε θεωρία μας το οντολογικό ερώτημα τίθεται σε σχέση πάντοτε με ένα γλωσσικό πλαίσιο. Για τον λόγο αυτόν δεν μπορεί να υπάρξει καμιά εξωθεωρητική επισκόπηση της πραγματικότητας. Το πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο μας μάς το λέει μια ορισμένη θεωρία. Αν η θεωρία επιδέχεται εμπειρική επικύρωση, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι υπάρχουν οι οντότητες που η ίδια υποθέτει ότι υπάρχουν. Έτσι τα ερωτήματα για την αλήθεια δεν μπορούν να απαντηθούν ανεξάρτητα από την οντολογία που αποδεχόμαστε. Το ότι η οντολογία και η αλήθεια είναι σχετική προς τη θεωρία που εκάστοτε αποδεχόμαστε έχει ως συνέπεια διάφορες θεωρίες με διαφορετικές οντολογίες να είναι εμπειρικά ισοδύναμες με την έννοια ότι επικυρώνονται από όλα τα εμπειρικά δεδομένα.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα αν η οντολογική σχετικότητα ή απροσδιοριστία της αναφοράς υποσκάπτει τον ρεαλισμό, όπως υποστηρίζουν οι κριτικοί του Quine<sup>8</sup>, οι οποίοι του προσάπτουν ότι η θεωρία της αναφοράς που εισηγείται αντί να εξατάζει τη σχέση γλώσσας και πραγματικότητας αρκείται σε μιαν ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα στις γλωσσικές εκφράσεις διαφορετικών γλωσσών. Η απροσδιοριστία της αναφοράς έχει για τους κριτικούς του Quine σημαντικές συνέπειες από τις οποίες η σοβαρότερη είναι η σημασιολογική θεωρία της αλήθειας του Tarski. Η κριτική ωστόσο αυτή στη θεωρία του Quine δεν ευσταθεί, καθότι η οντολογική σχετικότητα δεν υποσκάπτει την κλασική θεωρία της αλήθειας. Ο Quine δεν ασπάζεται καμιά

---

8. Αναφέρομαι εδώ στην κριτική του H. Field και του Leeds. Βλ. σχετικά H. Field, Quine and the Correspondence Theory of Truth, *Philosophical Review* (83) 1974, 200-28 και S. Leeds, How to Think about Reference, *Journal of Philosophy* 70 ( 1973), σελ. 485-503.

μορφή αντι-ρεαλισμού. Η ύπαρξη του κόσμου είναι γι' αυτόν αδιαμφισβήτητη. Το ερώτημα που θέλει να διερευνήσει είναι : υπό ποία έννοια η γλώσσα αναφέρεται στον κόσμο;

Ο Quine ξεχωρίζει το ερώτημα για τον ρεαλισμό από το σημαντικότερο ερώτημα για τη δυνατότητα μιας μονοσήμαντης αντιστοιχίας ανάμεσα στη γλώσσα και στον κόσμο. Δεν απορρίπτει τη θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας γλώσσας και πραγματικότητας, αλλά ασπάζεται μια εκδοχή της. Συγκεκριμένα, ο Quine παίρνει μια ενδιάμεση θέση μεταξύ ρεαλισμού και ινστρομενταλισμού. Στη μελέτη του «Limits of Knowledge» γράφει: «Είναι τα υποδεικτικά στοιχειώδη σωματίδια και τα αφηρημένα αντικείμενα των μαθηματικών πραγματικά ή απλώς ευρετικά πλάσματα του νου; Θα μπορούσαμε να πούμε γι' αυτά, ότι είπε ο Βολταίρος για τον θεό: Αν δεν υπήρχε, θα έπρεπε να τον επινοήσουμε. Ποιος θα μας πει αν υπάρχουν ή έχουν επινοηθεί; Μήπως φθάνουμε εδώ στα όρια της γνώσης; Είναι μήπως το ερώτημα αναπάντητο; Αν υιοθετήσουμε τη φυσική μας θεωρία και τα μαθηματικά μας, όπως κάνουμε, τότε αποδεχόμαστε την ύπαρξη των σωματιδίων και των μαθηματικών αντικειμένων. Δεν θα είχε νόημα να σταυρώσουμε τα χέρια μας σαν να δείχνουμε ότι αυτό που λέμε δεν μετράει».<sup>9</sup> Η ένταξη ανάμεσα στους δύο πόλους της φιλοσοφίας του Quine «ρεαλισμός-ινστρομενταλισμός» αίρεται, όπως βλέπουμε, στο πλαίσιο της διάκρισης, που αναφέραμε παραπάνω, μεταξύ οντολογίας και επιστημολογίας της οντολογίας. Από την επιστημολογική σκοπιά η αναφορά είναι απροσδιόριστη, από την οντολογική όμως σκοπιά η σχετικότητα της αναφοράς αίρεται. Σε ό,τι αφορά το πρόβλημα της αναφοράς, μπορούμε να αρκεστούμε στη μητρική μας γλώσσα και να πάρουμε τις λέξεις με την κυριολεκτική σημασία τους. Στην περίπτωση αυτή μπορούμε να είμαστε ρεαλιστές, γιατί η αναφορά γίνεται έτσι μια σχέση ανάμεσα στις λέξεις μας και τα εξωγλωσσικά αντικείμενα. Ο Quine, προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο μιας επ' άπειρο αναδρομής, προσφεύγει στη γλωσσική πράξη και αίρει με τον τρόπο αυτό την απροσδιοριστία της μετάφρασης και της αναφοράς. Το να πούμε για ποια αντικείμενα μιλάει κανείς, δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το να πούμε ότι προτείνουμε να μεταφράσουμε τις εκφράσεις της ξένης γλώσσας στη δική μας, στη μητρική μας γλώσσα. Η απροσδιοριστία της μετάφρασης αίρεται έτσι σε πραγματολογικό επίπεδο και συνάμα λύεται η ένταξη ανάμεσα στον ρεαλισμό και στον ινστρομενταλισμό.

9. Βλ. Quine, *The Limits of Knowledge, The Ways of Paradox and Other Essays*, σελ. 64-5.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΜΑΚΗΣ

## Η ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΗ ΔΟΜΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΩΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ

Η μαθηματική δομή του αισθητού κόσμου εντάσσεται στο πλαίσιο της διαλεκτικής κατά Πλάτωνα, αφού αυτή συντελείται κατά τρόπο διαλεκτικό με τη γνωστή μέθοδο της σύνθεσης, της διαίρεσης και των αναλογιών. Ο Πλάτων χρησιμοποίησε σύμβολα και προέβη σε μαθηματικές διεργασίες για τη δημιουργία του κόσμου. Η μαθηματικοποίηση όμως αυτή δεν είναι φανερή και ευδιάκριτη αλλά σκοτεινή, ασαφής και αινιγματώδης. Εναπόκειται συνεπώς στους μελετητές του Πλάτωνα να την ανακαλύψουν, πράγμα που δημιουργεί αμφιβολία και αμφισβήτηση, αφού πρόκειται για εικασίες και υποθέσεις, όπου ο λόγος δύσκολα μπορεί να είναι ασφαλής και βέβαιος. Ωστόσο, η έστω κατά προσέγγιση ανεύρεση των μαθηματικών παραμέτρων είναι απαραίτητος όρος για την κατανόηση της διαλεκτικής του. Κατά συνέπεια η τυχόν λύση των προβλημάτων εκ μέρους είτε των πάλαι ποτέ ακροατών είτε των αναγνωστών του – αν και όποτε αυτή επιτευχθεί – δημιουργεί τις αναγκαίες προϋποθέσεις για τη σύλληψη της διαλεκτικής, η οποία με κανένα τρόπο δεν είναι δεδομένη, αλλά σπάνιο, κοπιώδες και εν τέλει πολύτιμο εύρημα των θαυμαστών της φιλοσοφίας του. Ο Πλάτων απλώς έθετε προβλήματα, αλλά δεν τα έλυne ούτε έκανε αυστηρές μαθηματικές αποδείξεις όπως π.χ. ο Ευκλείδης. Χρησιμοποιούσε ωστόσο τα μαθηματικά πορίσματα σιωπηρά (ex silentio). Αυτό σημαίνει ότι γνώριζε τα συμπεράσματα των αποδείξεων, χωρίς όμως να τις παραθέτει. Όταν ο μαθηματικός Πάππος ο Αλεξανδρεύς μέμφεται συλλήβδην τους φιλο-

---

Ο Γεώργιος Χ. Κουμάκης είναι τώως Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη/Μέρος Τρίτο, 39 (2018-2019), σσ. 125-144.  
Scientific Annuary Dodone/Part Three, 39 (2018-2019), pp. 125-144.

σόφους ότι «αποφαίνονται» μόνον, διατυπώνουν τη γνώμη τους, χωρίς αποδείξεις, συμπεριλαμβάνει προφανώς και τον Πλάτωνα (Σπανδάγος 2004b: Ε ιδ', σ. 32 και Fr. Hultsch ). Η τακτική του αυτή έχει ωδήσει βαδυστόχαστους και αξιολογότετους φιλολόγους να δεχθούν την άγραφη διδασκαλία, υποδέτοντας ότι ο φιλόσοφος μόνον είπε τη φιλοσοφία του, αλλά δεν την έγραψε.

Η τάση αυτή κινείται εν μέρει στην ορδή κατεύθυνση, επειδή οι οπαδοί της δίκαια αντιλήφθηκαν ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν είναι γραμμένη όπως τα άλλα μαθήματα. Η διαπίστωση αυτή δεν βασίζεται σε τυχόν δυσχέρειες που είχαν να κατανοήσουν δύσκολα σημεία των κειμένων του Πλάτωνα, όπως για παράδειγμα την τετμημένη γραμμή της *Πολιτείας* (ΣΤ 509 d κ. εξ.), αλλά σε αναφορές του ίδιου του Πλάτωνα και ιδιαίτερα στον *Φαίδρο* και στην *Ζ' Επιστολή* καθώς και σε γραπτά αρχαίων σχολιαστών (Gaiser 1962). Το περιεργό όμως είναι ότι εκεί η φιλοσοφία παρουσιάζεται ότι δεν είναι ούτε ρητή ούτε γραπτή (*Ζ'* επ. 341d: γραφέντα ή λεχθέντα, γραπτέα και ρητά, Πβ. Koumakis G. 2004), ενώ υπάρχουν χωρία που έχουν παρερμηνευθεί. Για παράδειγμα, στην τετμημένη γραμμή σύμφωνα με την κρατούσα ερμηνεία τα δύο μεσαία τμήματά της είναι ίσα, πράγμα που ακυρώνει και γελοιοποιεί τη σκέψη του Πλάτωνα. Ορισμένοι δικαιολογούν το απόπημα αυτό, με το να επιρρίπτουν στον Πλάτωνα την κατηγορία της απροσεξίας για το σημαντικό αυτό λάθος, ενώ άλλοι ισχυρίζονται ότι ο Πλάτων είχε πλήρη συνείδηση των ενεργειών του (Y. Balashov 1994: 283. Ορθότερη μου φαίνεται η άποψη του I. Θεοδωρακόπουλου (1971: 54), σύμφωνα με την οποία ο αναγνώστης έχει την εντύπωση ότι κατενόησε τα λόγια του Πλάτωνα, ενώ έχει πλήρη άγνοια: "Είναι ο Πλάτων ίσως ο δυσκολότερος συγγραφέας και πνευματικός δημιουργός του κόσμου, γιατί κανενός άλλου δημιουργού ο λόγος δεν αποπλανεύει τόσο τον αναγνώστη του, ώστε να νομίζει ότι τον καταλαβαίνει την ώρα ακριβώς που δεν έχει καταλάβει ακόμα τίποτε". Πάντως, από τη μαθηματική συναρμογή και εν συνεχεία τη λύση του κόσμου προκύπτει η διαλεκτική, η οποία δεν είναι άλλη από την κατ' είδη διαίρεση και σύνθεση. Άλλωστε και τα τρίγωνα με τα οποία δομείται ο κόσμος, διέπονται από την κατ' είδος διαίρεση.

Η γέννηση του κόσμου συντελέσθηκε κατά τον Πλάτωνα από τον δημιουργό κατά τρόπο μαθηματικό, αφού χρησιμοποιήθηκαν αναλογίες κατά τη συναρμογή του (*Τιμ.*, 32c, 36d 6, 56c, *Πολιτ.*, ΣΤ 500c 4). Έτσι προήλθε η τάξη και η κοσμιότητα από την αταξία, το χάος και την ακοσμία (*Τιμ.*, 30a, *Πολιτικ.*, 273b 6). Αυτά είναι αντανάκλαση της ψυχής, η οποία πρέπει να επιδιώκει και να ασκεί μεν τη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, για να είναι ευδαίμων, να αποφεύγει δε την ακολασία και την αδικία. Ο Πλάτων παραδέτει τη

γνώμη των σοφών ότι το σύμπαν, αυτό δηλαδή που ονομάζουμε ουρανό, γη, θεούς και ανθρώπους, συνέχει η επικοινωνία, η φιλία, η κοσμιότητα, η σωφροσύνη και δικαιοσύνη, και γι' αυτόν τον λόγο ονομάσθηκε κόσμος, και όχι ακοσμία ή ακολασία (Γοργ., 507c – 508a, Πρωτ. 322c). Λόγω των αναλογιών, που χρησιμοποιήσε ο Πλάτων στη δομή του κόσμου, κατηγορήθηκε από τον μαθητή του Αριστοτέλη ότι καταμαθηματικοποίησε, κατεμαθηματικεύσατο το παν, όπως αναφέρει ο Ιωάννης ο Φιλόπονος (1897: 481, 34. Πβ. Δ.Μούκανος 1979: 66-72). Από τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα επηρεάστηκαν εντονότατα όχι μόνο οι αρχαίοι όπως οι Στωικοί (Ε. Καραμπατζάκη 2014), αλλά και οι μετέπειτα αστρονόμοι, οι οποίοι εντυπωσιάστηκαν από τη μαθηματικοποίηση του παντός, όπως ο Kepler (1981, Π. Παπασπύρου 2014), ο Γαλιλαίος και ο νομπελίστας φυσικός W. Heisenberg (2008, 21, 286), ο οποίος απέδωσε μεγάλη σημασία στα τρίγωνα, με τα οποία ο Πλάτων οικοδομεί τον κόσμο. Τα ίδια είναι συμμετρικά (D. Lloyd 2006). Παραθέτουμε τα λόγια του Γαλιλαίου (1623: 17) κατά τη μετάφραση της Χρ.Φίλη (2002). « Το βιβλίο είναι γραμμένο σε μαθηματική γλώσσα και τα σύμβολα είναι τρίγωνα, κύκλοι και άλλα γεωμετρικά σχήματα, χωρίς τη βοήθεια των οποίων δεν μπορούμε ούτε μια λέξη να κατανοήσουμε, χωρίς αυτά μάταια περιπλανιέται κανείς σ' έναν σκοτεινό λαβύρινθο».

Το ερώτημα που προβάλλει στη συνέχεια είναι να μάθουμε ή μάλλον να εικασουμε για ποιον λόγο ο Πλάτων μαθηματικοποίησε τη δομή και σύσταση του κόσμου και γιατί κατέφυγε συγκεκριμένα στα τρίγωνα και όχι σε οποιοδήποτε άλλο γεωμετρικό σχήμα ή άλλου τύπου μαθηματικές απεικονίσεις. Βέβαιη απάντηση στο τεθέν ερώτημα δεν είναι δυνατόν να έχουμε, διότι δεν σώζονται γραπτές μαρτυρίες. Μπορούμε όμως να κάνουμε υποθέσεις και εικασίες, χρησιμοποιώντας την έμμεση απόδειξη, δηλαδή την κατ' αναλογίαν. Ο Πορφύριος στο βιβλίο του περί του *Πυθαγόρου βίου* (1982: 49 σ. 59) αναφέρει τη μαρτυρία, κατά την οποία εξηγείται γιατί οι Πυθαγόρειοι παριστούσαν τα όντα με τους αριθμούς. Λέγει λοιπόν ότι αυτοί, επειδή δεν μπορούσαν να παραδώσουν με τον λόγο τα πρώτα είδη και τις πρώτες αρχές, λόγω του ότι ήταν δύσκολες στη σύλληψη και στην εκφορά, κατέφυγαν στους αριθμούς χάριν μιας ευκολοκατανόητης διδασκαλίας, μιμούμενοι τους γεωμέτρους και τους γραμματιστές. Οι γεωμέτρους μη δυνάμενοι κατά τη διδασκαλία να παραστήσουν τα σωματοειδή με τον λόγο προσέφυγαν στα διαγράμματα των σχημάτων λέγοντας ότι το τρίγωνο που διέγραφαν κάθε φορά δεν ήταν τοῦτο, συγκεκριμένα αυτό το τρίγωνο που υποπίπτει στην όψη μας, αλλά τοιούτο, δηλαδή τέτοιας λογής. Με αυτά οι γεωμέτρους ήδελαν να παραδώσουν στους άλλους την έννοια του τριγώ-



νου. Επειδή ο Πλάτων είχε υποστεί έντονη την επίδραση των Πυθαγορείων, είναι φυσικό και εύλογο να υποδέσει κανείς ότι τον ίδιο δρόμο ακολούθησε στο σημείο αυτό. Ήθελε δηλαδή να διδάξει στους μεταγενέστερους τον τρόπο σύστασης του κόσμου. Επειδή όμως αυτό ήταν εξαιρετικά δύσκολο, αν μη αδύνατο, να γίνει με λόγια, γι' αυτό χρησιμοποίησε γεωμετρικά σχήματα και μαθηματικές αναλογίες. Η άποψη αυτή ενισχύεται από το γεγονός ότι τα τέσσερα πρώτα και κάλλιστα σώματα δεν ονομάζονται από τον ίδιο στοιχεία, αλλά γιγνόμενα και απολλύμενα, δηλαδή απομιμήσεις των αληθινών όντων, ώστε για κανένα απ' όσα έχουν γένεση δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί πιστός και βέβαιος λόγος (Τιμ., 28a, 48e – 49a). Για όλα τα σώματα που έχουν γένεση δεν πρέπει να χρησιμοποιείται η δεικτική αντωνυμία *τούτο* αλλά το *τοιούτο*, δηλαδή τέτοιας λογής, επειδή δεν έχουν σταθερή και μόνιμη υπόσταση αλλά μεταπίπτουν συνεχώς, αφού το ένα μεταβάλλεται στο άλλο. Στην ίδια κατηγορία υπάγεται και το τρίγωνο και όλα τα σχήματα (Τιμ., 49c), που λέγονται μαθηματικά.

Το ερώτημα που προκύπτει περαιτέρω είναι γιατί ο Πλάτων προτίμησε τα τρίγωνα και όχι κάποιο άλλο γεωμετρικό σχήμα. Ο ίδιος δίνει έμμεσα απάντηση λέγοντας ότι από τα τρίγωνα, και συγκεκριμένα από τα ορθογώνια, γεννώνται όλα τα σχήματα και κατ' ακολουθίαν τα πέντε σώματα. Ο Ιάμβλιχος σημειώνει ότι από το τρίγωνο και το τετράγωνο γεννώνται κατά Πλάτωνα τα πέντε σχήματα και τα αντίστοιχα σώματα (Ιάμβλιχος 1922: 87). Τα ορθογώνια τρίγωνα χρησιμεύουν δηλαδή ως αρχές και αιτίες γένεσης όλων των ορατών όντων. Ο Πλάτων ομολογεί ωστόσο ότι υπάρχουν κι άλλες ανώτερες αρχές, χωρίς να τις κατονομάζει, τις οποίες γνωρίζει μόνον ο θεός και ο φίλος του θεού, δηλαδή ο φιλόσοφος (Τιμ., 53 c – d). Αυτές βρίσκονται προφανώς στο βασίλειο των ιδεών με προεξάρχουσα την ιδέα του αγαθού, αφού λέγεται ρητά ότι ο ορατός και απτός κόσμος είναι εικών του νοητού (Τιμ. 92c 7, π.β. Γ. Κουμάκης, 2013). Τα τρίγωνα είναι στοιχεία των σχημάτων (Τιμ., 54d 6), τα οποία με τη σειρά τους είναι στοιχεία των σωμάτων (Τιμ., 56b 5), ενώ τα σώματα δεν είναι στοιχεία του παντός (Τιμ., 48 b – c). Το τρίγωνο είναι το έσχατο, δηλαδή το ελάχιστο γεωμετρικό σχήμα, στο οποίο ο μαθηματικός θα σταματήσει τη διαίρεση των σχημάτων (Ηθ. Νικ., Ζ 8 1142a 28 – 29). Είναι συνεπώς άτημητο και αδιαίρετο ως προς το είδος. Ο Νικόμαχος ο Γερασηνός (1866: Β a) δίνοντας τον ορισμό του στοιχείου λέγει ότι στοιχείο είναι εκείνο, από το οποίο ως ελάχιστον συνίσταται κάτι, και εις το οποίο ως ελάχιστο αναλύεται. Λέγει επίσης (Β ζ) ότι το τρίγωνο είναι αρχικώτατον και στοιχειωδέστατον σχήμα, διότι, εάν από των γωνιών αχθούν ευθείες προς το μέσον του σχήματος, αυτό ανα-



λύεται σε τόσα τρίγωνα όσες τυχαίνει να είναι οι πλευρές. Αν το ίδιο πράγμα γίνει στο τρίγωνο, αυτό δεν θα μεταπέσει σε άλλο σχήμα αλλά στον εαυτό του. Ο Αριστοτέλης δίνοντας τον ορισμό του στοιχείου λέγει ότι στοιχείο είναι το πρώτο ενυπάρχον, που είναι αδιαίρετο σε άλλο είδος (Μ.τ.φ. Β 3, 999a 1 – 5, Δ 3, 1014a 26 – 30). Ο Πλάτων (Τιμ. 82a 1 – 2, Παρμ. 130c 1 – 2) ως προς τη σχέση του στοιχείου και του ανθρώπινου σώματος ακολουθεί την άποψη του Εμπεδοκλή, ο οποίος δέχεται ότι το πυρ, ο αέρας, το νερό και η γη είναι τα στοιχεία, από τα οποία σύγκεται το ανθρώπινο σώμα, κατ' αντίθεση προς τον Αναξαγόρα, ο οποίος πιστεύει το ακριβώς αντίθετο, ότι δηλαδή το πυρ, ο αέρας και τα άλλα σώματα είναι μείγματα του ανθρώπινου σώματος, τα μέρη του οποίου, είναι στοιχεία αυτών, επειδή είναι ομοιομερή (H. Diels – W. Kranz, Κύρκος I 2005: Β 72 a σ. 582, II 2007: Β 43a, σ. 43).

Τέσσερα είναι τα κάλλιστα ορθογώνια, με τα οποία δομείται ο κόσμος κατά Πλάτωνα. Το πρώτο, που αποκαλείται από τον ίδιο κάλλιστο, είναι το ήμισυ ισοπλεύρου τριγώνου, δηλαδή εκείνο που έχει γωνίες 30, 60 και 90 μοιρών ή εκείνο, του οποίου η μεν υποτεινούσα είναι ως προς το μήκος διπλάσια από τη μικρότερη κάθετη πλευρά, η δε μεγαλύτερη κάθετη πλευρά είναι προς τη μικρότερη τριπλή κατά δύναμη (Τιμ., 54b 4-5). Τα υπόλοιπα τρία οίκοθεν εννοείται ότι είναι κάλλιστα, αφού χρησιμεύουν στη σύσταση των πέντε καλλίστων σωμάτων. Το δεύτερο κάλλιστο τρίγωνο είναι το ορθογώνιο ισοσκελές (Τιμ. 54a, 55bc), δηλαδή το ημιτετράγωνο. Το τρίτο είναι εκείνο, το οποίο μνημονεύει ο Πλάτων στην Πολιτεία (546b κ.ε.), για να δείξει τη θεία και την ανθρώπινη γέννηση, δηλαδή του ανθρώπου και του κόσμου. Η σχέση των πλευρών αυτού είναι 3, 4, 5, οι δε γωνίες 36, 54 και 90 μοιρών, το οποίο αποκαλείται ζωογονικό ή κοσμικό ή Πυθαγορικό τρίγωνο (Proclus 1901: 43). Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι η ανεύρεση των δύο καλλίστων τριγώνων, με τα οποία ως στοιχεία συντίθεται το δωδεκάεδρο, είναι προϊόν δικών μου συλλογισμών και ατομικής μου ευδύνης σε συνεργασία με μαθηματικούς, οι οποίοι έκαμαν με δικές μου οδηγίες τις αποδείξεις, πράγμα που παρουσιάζεται τώρα για πρώτη φορά. Η επικρατέστερη αντίληψη για το τρίτο είδος του τριγώνου, που συγκροτεί το δωδεκάεδρο, το οποίο συμβολίζει τον κόσμο, είναι ότι αυτό είναι το χρυσό τρίγωνο, δηλαδή το ισοσκελές με γωνία κορυφής 36 και βάσεων 72°, 72°, δηλαδή του διπλάσιου (Th. Heath 1921: 296 – 7, 1931: 176 – 7, 1956: 98 – 99). Η αντίληψη όμως αυτή, όπως θα δείξουμε στα επόμενα δεν ευσταθεί. Το τέταρτο κάλλιστο τρίγωνο, με το οποίο δομείται ο κόσμος, είναι το ήμισυ του χρυσού τριγώνου με γωνίες 18, 72, 90.

Με το πρώτο κάλλιστο τρίγωνο, δηλαδή το ημιτρίγωνο ισοπλεύρου τριγώνου

νου, αν τοποθετηθεί ανά δύο χιαστί, σχηματίζονται τα τρία κανονικά κυρτά πολύεδρα, δηλαδή το τετράεδρο ή πυραμίδα, το οκτάεδρο και το εικοσάεδρο, από τα οποία γεννώνται το πυρ, ο αέρας και το νερό αντίστοιχα, αφού είναι τα στοιχεία τους (Τιμ., 55α – c, 56b 5). Από το δεύτερο κάλλιστο τρίγωνο, δηλαδή το ορθογώνιο ισοσκελές, σχηματίζεται το εξάεδρο ή ο κύβος, από το οποίο γεννάται η γη (Τιμ., 55b 4 – 5). Ο Πλούταρχος παραδίδει ότι κατά τον Πυθαγόρα από τα 5 σχήματα, τα οποία λέγονται και μαθηματικά, γεννώνται τα 5 σώματα και επομένως η ιδέα αυτή είναι Πυθαγορικής προέλευσης (887 b-c, Ευσέβιος Εκκλησιαστ. Προπαρασκευή 15. 37. 6. 1) Οι βάσεις των τριών πρώτων σωμάτων είναι το ισόπλευρο τρίγωνο, το οποίο συνίσταται από έξι ίσα και όμοια ημιτρίγωνα ισοπλεύρου τριγώνου, ενώ οι βάσεις της γης, από τέσσερα ίσα και όμοια ισοσκελή ορθογώνια τρίγωνα. Επομένως η πυραμίδα σύγκειται από 24 (= 4' 6), το οκτάεδρο από 48 (= 8' 6) και το εικοσάεδρο από 120 (= 20' 6) ημιτρίγωνα ισοπλεύρου τριγώνου, ενώ το εξάεδρο ή ο κύβος από 24 (= 6' 4) ημιτετράγωνα, δηλαδή ορθογώνια ισοσκελή τρίγωνα. Το δωδεκάεδρο, που απεικονίζει τον ορατό κόσμο, ο οποίος με τη σειρά του είναι εικόνα του νοητού (Τιμ. 92c 7), δεν αναφέρεται ρητά καθόλου από τον ίδιο τον Πλάτωνα, παρά μόνον από μεταγενέστερους και συγκεκριμένα από τον Τίμαιο τον Λοκρό (98d) και τους σχολιαστές του Πλάτωνα, όπως π.χ. από τον Αλκίνοο (Η XIII, 168 – 169, 31) ή Αλμπίνο (75) και τον Πλούταρχο (1003c), οι οποίοι ισχυρίζονται ότι το δωδεκάεδρο σύγκειται από 360 πρώτα τρίγωνα. Ο ίδιος ο Πλάτων το υπαινίσσεται στον Τίμαιο (55c 4 – 6) κάνοντας λόγο για μια πέμπτη σύσταση.

Η κατασκευή και ερμηνεία του δωδεκαέδρου παρουσιάζει δυσεπίλυτα προβλήματα και αρκετές δυσχέρειες στην κατανόηση. Μέχρι σήμερα δεν υπάρχει ομοφωνία ή μάλλον επικρατεί πλήρης άγνοια για το ποια είναι τα στοιχεία, δηλαδή τα τρίγωνα από τα οποία αυτό συγκροτείται. Λένε για παράδειγμα ότι η αναφορά του δωδεκαέδρου είναι εντελώς περιττή και άχρηστη, αφού υπάρχουν τα τέσσερα κάλλιστα σώματα και ότι η προσφυγή στα τρίγωνα για τη σύνδεσή του είναι “αδύνατη ή δυσχερέστατη” (Κάλφας 1997: 441 σημ. 337). Τα στοιχεία δε του δωδεκαέδρου, δηλαδή τα ορθογώνια τρίγωνα, από το οποίο αυτό αποτελείται, είναι άγνωστα μέχρι σήμερα. Με την παρούσα εισήγηση θα ήθελα να ανακοινώσω ότι τα στοιχεία του δωδεκαέδρου είναι συνδυασμός δύο ειδών τριγώνων, παρόλο που και τα δύο είναι ημιτρίγωνα ισοσκελών τριγώνων: ενός με σχέση πλευρών 3, 4, 5 ως προς το μήκος, που έχει γωνίες 36, 54, 90, και ενός άλλου με γωνίες 18, 72 και 90 μοιρών. Στην μεν πρώτη περίπτωση πρόκειται για το ημιτρίγωνο ενός εκ των πέντε ισοσκελών τριγώνων του κανονι-

κού πενταγώνου με επίκεντρη γωνία  $72^\circ$  και παρά τη βάση  $54^\circ$  και  $54^\circ$ , στη δε δεύτερη έχουμε το ημιτρίγωνο του χρυσού τριγώνου με γωνίες  $36^\circ$ ,  $72^\circ$  και  $72^\circ$ . Επομένως πρόκειται για το ημιτρίγωνο με γωνίες  $18^\circ$ ,  $72^\circ$  και  $90^\circ$ . Οι πλευρές του χρυσού αυτού τριγώνου έχουν τη σχέση του άκρου και μέσου λόγου, δηλαδή της χρυσής τομής όπως απέδειξε μάλλον ο Θεαίτητος (Fr. Lassere 1964, 76) στο πεντάγωνο, διότι ένα τέτοιο τρίγωνο έχει πλευρές τη διαγώνιο και την πλευρά του πενταγώνου. Αντίθετα, ο Πρόκλος (1873:419, Th. Heath 1956:99) υποστηρίζει ότι είναι Πυθαγορικής προέλευσης. Το τρίγωνο αυτό σχηματίζεται με κορυφή την επίκεντρη γωνία του πενταγώνου και βάση την πλευρά του (Ευκλείδης, Δ ιαβ, M. Livio, 2005, 118 – 20).

Το ερώτημα που προβάλλει τώρα είναι να μάθουμε πώς δημιουργούνται τα τρίγωνα αυτά και πόσα είναι. Αν ενώσουμε το κέντρο του πενταγώνου, το οποίο αποτελεί τη βάση του δωδεκαέδρου, με τις πέντε γωνίες του, τότε σχηματίζονται πέντε ισοσκελή τρίγωνα με γωνίες κορυφής  $72^\circ$ , δηλαδή μία ορθή παρά ένα πέμπτο και βάσεων τα  $3/5$  της ορθής, δηλαδή  $54^\circ$  και  $54^\circ$ . Η γωνία των  $72^\circ$  προκύπτει, αν διαιρέσουμε τις  $360^\circ$ , δηλαδή τις τέσσερις ορθές, δια του πέντε, διότι τόσα είναι τα τρίγωνα, που καλύπτουν ολόκληρη την επιφάνεια του πενταγώνου. Κάθε γωνία του πενταγώνου είναι  $108^\circ$  δηλαδή μια ορθή και ένα πέμπτο σύμφωνα με τον μαθηματικό τύπο  $180^\circ(n - 2)$ , όπου  $n$  είναι ο αριθμός των πλευρών του πενταγώνου, και στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι πέντε. Αυτό έχει αποδειχθεί κατ' άλλο τρόπον από τον Ευκλείδη (XIII, ιηβ, λήμμα). Έτσι έχουμε  $(180^\circ \cdot 3) : 5 = 540 : 5 = 108$ , πράγμα που αναφέρει και ο Πλούταρχος (1003 D). Επειδή όμως οι πλευρές του προαναφερθέντος τριγώνου είναι ταυτόχρονα και διχοτόμοι των γωνιών, διότι είναι και διάμεσοι των απέναντι πλευρών του πενταγώνου, προκύπτει ότι οι παρά την βάση γωνίες του τριγώνου αυτού είναι  $54^\circ$ . Αφού το κάθε πεντάγωνο σύγκεται από πέντε τέτοια ισοσκελή τρίγωνα, έπεται ότι το δωδεκάεδρο περιέχει  $60 (= 5 \cdot 12)$ , για να καλυφθεί όλη η επιφάνειά του, όπως αποδεικνύεται από τον Ευκλείδη στο ανωτέρω λήμμα. Αυτά είναι το ημιτρίγωνο του ισοσκελούς αυτού τριγώνου με σχέση πλευρών 3, 4, 5 και γωνίες  $36^\circ$ ,  $54^\circ$  και  $90^\circ$ . Συνεπώς το διπλάσιο του ισοσκελούς αυτού τριγώνου, που εμπεριέχεται στο τετράγωνο, το οποίο σχηματίζεται από μια πλευρά και την κάθετο σ' αυτή, είναι ίσο με το τριακονταπλάσιο τη επιφάνειας του δωδεκαέδρου κατά τον Ύψικλή (Eu. Σπανδάγος 2002, 43 – 44).

Το ισοσκελές αυτό τρίγωνο του πενταγώνου υποδιαιρείται σε δύο ημιτρίγωνα με σχέση πλευρών 3, 4, 5. Άρα το δωδεκάεδρο θα περιείχε  $2 \cdot 5 \cdot 12 = 120$  τρίγωνα, που θα ήταν τα στοιχεία του. Αυτό όμως δεν ανταποκρίνεται προς την αλήθεια, διότι το ισοσκελές αυτό τρίγωνο διαιρείται κατά τους αρχαίους σχο-

λιαστές Πλούταρχο και Αλκίνοο σε έξι πρώτα, δηλαδή ορθογώνια τρίγωνα, ενώ με τη διαίρεση αυτή το ισοσκελές θα αποτελούνταν μόνο από δύο πρώτα, δηλαδή ορθογώνια τρίγωνα. Η διαίρεση αυτή των σχολιαστών προκύπτει κατ' αναλογία από το γεγονός ότι τα στοιχεία του ισοπλεύρου τριγώνου δεν είναι δύο αλλά έξι (Τιμ., 54c 2. Πβ. Γ. Κουμάκης 2014). Με βάση τον αριθμό αυτόν αναφέρει ο Πλάτων ότι η πυραμίδα αποτελείται από 24, το οκτάεδρο από 48 και το εικοσάεδρο από 120 κάλλιστα τρίγωνα (Τιμ., 55 a – b). Το ίδιο συμβαίνει και με το ορθογώνιο ισοσκελές. Το τετράγωνο της βάσης του κύβου δεν σύγκεται από δύο αλλά από τέσσερα τρίγωνα, διότι τέσσερα είναι τα στοιχεία του. Γι' αυτό ο κύβος κατά δήλωση του Πλάτωνα απαρτίζεται από 24 και όχι 12 ορθογώνια τρίγωνα, επειδή μόνον με τον αριθμό αυτόν μπορούν να χαρακτηριστούν στοιχεία του τετραγώνου και κατ' ακολουθίαν του κύβου όπως και του ισοπλεύρου τριγώνου (Τίμαιος Λοκρός 35. 98 c – d) και κατά συνέπειαν των τριών άλλων σωμάτων αντίστοιχα. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με το δωδεκάεδρο. Τούτο σημαίνει ότι το ημιτρίγωνο και το ημιτετράγωνο είναι στοιχεία. Συνεπώς, το καθένα από τα πέντε ισοσκελή τρίγωνα με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$  και  $54^\circ$  δεν είναι δυνατόν να διαιρείται μόνο σε δύο ημιτρίγωνα με γωνίες  $36^\circ$ ,  $54^\circ$  και  $90^\circ$ , τα οποία θα αποτελούσαν τα στοιχεία του δωδεκάεδρου, διότι τότε αυτό θα αποτελούνταν συνολικά από 120 τέτοια τρίγωνα, πράγμα που αντιβαίνει στις μαρτυρίες τόσο του Πλουτάρχου όσο και του Αλμπίνου ή Αλκίνοου, οι οποίοι επιβεβαιώνουν – όπως είδαμε – ότι το δωδεκάεδρο συντίθεται από 360 τρίγωνα, τα οποία αποτελούν και τα στοιχεία του δωδεκάεδρου.

Για να ισχυριστούμε λοιπόν ότι το δωδεκάεδρο σύγκεται από 120 και όχι από 360 στοιχειώδη τρίγωνα, πρέπει πρώτα να αποδείξουμε ότι οι μαρτυρίες των σχολιαστών αυτών του Τιμαίου του Πλάτωνος είναι λανθασμένες. Μέχρις ότου δηλαδή φέρουμε πειστικά επιχειρήματα για την αναίρεση των θέσεών τους, πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί στο πρόβλημα αυτό. Εκτός όμως από το εμπόδιο του αριθμού των στοιχείων του δωδεκάεδρου, τα οποία κατά τις ανωτέρω μαρτυρίες και εκτιμήσεις πρέπει να είναι 360 και όχι 120, υφίσταται και ένα άλλο επίσης σοβαρό και σπουδαίο κώλυμα να ασπαστούμε την ερμηνεία αυτή. Είναι η δήλωση του Πλουτάρχου ότι στο ημιτρίγωνο αυτό του δωδεκάεδρου με σχέση πλευρών 3, 4, 5, η όρθια πλευρά του τριγώνου είναι 3, η βάση 4 και σε κάθε περίπτωση η υποτείνουσα είναι 5. Εάν χωρίσουμε το ανωτέρω ισοσκελές τρίγωνο του πενταγώνου μόνον σε δύο ημιτρίγωνα, ώστε ολόκληρο το δωδεκάεδρο να αποτελείται μόνο από 120 στοιχεία, τότε η όρθια πλευρά κατ' ανάγκην είναι 4 και η βάση τρία. Πρόκειται συνεπώς για μια διάταξη, η οποία είναι αντίθετη από αυτήν, που παραδίδει ο Πλούταρχος, ο οποίος θέλει η βάση

να είναι η μεγαλύτερη κάθετη πλευρά, δηλαδή 4 και ορθία πλευρά τρία (Πλούταρχος 373F – 374A). Άρα, η ενδεχόμενη αυτή ερμηνεία αποδεικνύεται ανεδαφική και λανθασμένη. Το σπουδαιότερο ωστόσο επιχείρημα είναι τα κείμενα του ίδιου του Πλάτωνα, ο οποίος θέλει τη διαίρεση του ισοπλεύρου τριγώνου σε έξι σκαληνά και πιο συγκεκριμένα, ημιτρίγωνα ισοπλεύρου τριγώνου. Ο μαθηματικός Th. Heath υποστηρίζει ορθά κατά την αντίληψή μου ότι η σύνδεση του ισοπλεύρου τριγώνου από 6 και όχι από 2 είναι Πυθαγορικής προέλευσης. Επικαλείται συγκεκριμένα τον Πρόκλο, ο οποίος λέγει ότι υπάρχει ένα θεώρημα των Πυθαγορείων, σύμφωνα με το οποίο, αν ληφθούν έξι ισόπλευρα τρίγωνα ή τέσσερα τετράγωνα ή τρία εξάγωνα, συμπληρώνεται όλος ο τόπος γύρω από ένα σημείο, που είναι τέσσερις ορθές, δηλαδή 360 μοίρες, διότι η γωνία του μεν ισοπλεύρου τριγώνου είναι 60, του τετραγώνου 90 και του εξαγώνου 120. Κατά συνέπεια σε όλες τις περιπτώσεις συμπληρώνονται οι τέσσερις ορθές γωνίες (Πρόκλος, 1873:304-305). Το θεώρημα αυτό μνημονεύεται και από τον Αριστοτέλη (Περὶ ουρανοῦ (Γ 7, 306 b 3 – 8) και τον Πάππο τον Αλεξανδρέα στην αρχή του Ε βιβλίου (Fr.Hultsch, 1878, Eu. Σπανδάγος 2004:14).

Εδώ όμως δημιουργείται ένα πρόβλημα, το οποίο θα πρέπει να αντιμετωπιστεί. Συγκεκριμένα, με βάση το σκεπτικό αυτό της συμπλήρωσης του τόπου, δηλαδή των 360 μοιρών, θα έπρεπε κατ' αναλογία και με το ισοσκελές τρίγωνο με γωνίες 72, 54, 54, να μπορούσε επίσης να συμπληρωθούν οι 360 μοίρες. Σύμφωνα όμως με το παραπάνω θεώρημα δεν υπάρχει άλλο σχήμα εκτός από τα τρία αυτά, καθένα από τα οποία επαναλαμβανόμενο να συμπληρώνει όλον τον τόπο. Είναι ωστόσο δυνατόν κάθε μία από τις γωνίες του επαναλαμβανόμενου είτε μόνη της είτε με υποπολλαπλάσιό της να συμπληρώσει όλον τον τόπο των 360 μοιρών. Έτσι η γωνία 72 μοιρών της κορυφής, αν επαναληφθεί 5 φορές, συμπληρώνει το ζητούμενο, αφού  $72 \times 5 = 360$ . Το ίδιο συμβαίνει, αν επαναληφθεί η παρά τη βάση γωνία των 54 μοιρών έξι φορές και τα  $2/3$  ή τα  $6/9$  αυτής, δηλαδή γωνία 36 μοιρών. Έχουμε δηλαδή  $54 \times 6 + 36 = 324 + 36 = 360$ . Η εξάδα όμως, η οποία αποτελεί τη βάση της αρμονίας, συμβολίζει τη ψυχή (Ιάμβλιχος 1922:43, 45, 47). Στον Φαίδωνα (94b) επίσης η ψυχή ορίζεται ως αρμονία. Κατά τον Ιάμβλιχο 91922:14, 14-19) η ψυχή χωρίζεται σε τρία διαστήματα, καθένα από τα οποία έχει δύο πέρατα. Από αυτό εξάγεται το συμπέρασμα ότι η ψυχή συνίσταται από τον αριθμό 6. Βλέπομε εδώ ότι ο τρόπος σχηματισμού της εξάδας της ψυχής συμπίπτει απόλυτα με τον τρόπο σύνδεσης του ισοπλεύρου τριγώνου  $3 \times 2 = 6$  (Τίμ. 54 d). Από τη στιγμή λοιπόν που είναι δεδομένο ότι το ισόπλευρο τρίγωνο διαιρείται σε έξι πρώτα τρίγωνα, πρέπει το ίδιο να συμβαίνει και με το ισοσκελές. Οφείλομε συνεπώς να αναζητήσουμε άλ-

λον τρόπο διαίρεσης, με τον οποίο ενδεχομένως θα δημιουργηθούν και άλλα τρίγωνα ως στοιχεία του δωδεκάεδρου. Με βάση έναν απλό συλλογισμό πρέπει να αναμένουμε ότι το δωδεκάεδρο πρέπει να αποτελείται από δύο και όχι από ένα είδος στοιχείων, επειδή τα τέσσερα σχήματα, που αντιστοιχούν στα κάλλιστα σώματα, αποτελούνται από δύο διαφορετικά είδη τριγώνων, και συγκεκριμένα αφενός μεν από το ημιτρίγωνο ισοπλεύρου τριγώνου, αφετέρου δε το ημιτετράγωνο. Στο δωδεκάεδρο βέβαια, όπως θα δούμε, δεν χρησιμοποιείται κανένα από αυτά τα τρίγωνα, αλλά δύο διαφορετικά είδη ημιτριγώνων. Το ένα εξ αυτών είναι το ημιτρίγωνο ισοσκελούς τριγώνου με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$  και  $54^\circ$ , το δε άλλο είναι το ημιτρίγωνο του χρυσού τριγώνου με γωνίες  $36^\circ$ ,  $72^\circ$  και  $72^\circ$ , στο οποίο οι παρά τη βάση γωνίες είναι διπλάσιες από εκείνη της κορυφής. Οι δύο πλευρές του τριγώνου αυτού βρίσκονται σε λόγο της χρυσής τομής.

Το ερώτημα είναι τώρα πώς δημιουργούνται τα έξι αυτά τρίγωνα, που είναι στοιχεία του δωδεκάεδρου. Αν σε ένα από τα πέντε ισοσκελή τρίγωνα του πενταγώνου με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $54^\circ$  φέρουμε τα τρία ύψη, τότε σχηματίζονται έξι τρίγωνα με τις ιδιότητες που είπαμε παραπάνω, δηλαδή τέσσερα ημιτρίγωνα του ισοσκελούς αυτού τριγώνου, τα οποία έχουν γωνίες  $36^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $90^\circ$  ανά δύο ίσα και όμοια, αλλά άνισα προς τα άλλα δύο και μάλιστα με λόγο 3,618. Σχηματίζονται επίσης δύο ίσα και όμοια ημιτρίγωνα του χρυσού τριγώνου με γωνίες  $18^\circ$ ,  $72^\circ$ ,  $90^\circ$ . Το τρίγωνο αυτό ως προς το μικρότερο άλλο ημιτρίγωνο έχει λόγο 2,23 και ως προς το μεγαλύτερο 0,618 δηλαδή του άκρου και μέσου λόγου, με άλλα λόγια της χρυσής τομής. Τα ύψη όμως του ισοσκελούς τριγώνου, που σχηματίζεται ακτινωτά με πλευρές από το κέντρο προς τις γωνίες του πενταγώνου, συμπίπτουν με τις διαγώνιες του ίδιου. Τα στοιχεία λοιπόν, από τα οποία συντίθεται το δωδεκάεδρο είναι 360 ορθογώνια ημιτρίγωνα, τα οποία λέγονται και πρώτα ή αρχαιδής, επειδή από τα δύο ορθογώνια τρίγωνα, το σκαληνό και το ισοσκελές, σχηματίζονται όλα τα τρίγωνα και επομένως και τα επίπεδα σχήματα κατά Πλάτωνα (Τιμ. 53 c8 – d3: τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοι, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας). Οι αποδείξεις παρατίθενται από μαθηματικούς στα σχεδιαγράμματα.

Το μαθηματικό αυτό συμπέρασμα συμπίπτει απόλυτα – όπως είδαμε – με τη μαρτυρία του Πλούταρχου – ο οποίος λέγει (1003D) ότι το δωδεκάεδρο είναι συναρμοσμένο από δώδεκα πεντάγωνα ισογώνια και ισόπλευρα, έκαστον των οποίων συνίσταται από τριάντα πρώτα σκαληνά τρίγωνα. Αναγκαίο επακόλουθο της διαπίστωσης αυτής του Πλούταρχου είναι ότι το δωδεκάεδρο σύγκεται από 360 τρίγωνα, αφού αυτό αποτελείται από δώδεκα πεντάγωνα  $360 = 30 \cdot 12$ . Με βάση τον σιωπηρό αυτόν συλλογισμό ο Πλούταρχος προβαί-



νει εν συνεχεία στη δήλωση ότι η σύνδεση του κόσμου από 360 τρίγωνα είναι απομίμηση του ζωδιακού κύκλου και ταυτόχρονα του έτους, διότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε τον αριθμό 12, ο οποίος υποδιαιρείται σε 30 μέρη (1003D). Πράγματι ο ζωδιακός κύκλος διαιρείται σε 12 ζώδια, δηλαδή μέρη, και το κάθε ζώδιο έχει 30 μοίρες. Κατά τον αυτόν τρόπον το έτος έχει 12 μήνες και κάθε μήνας έχει 30 μέρες. Κατά τον Διογένη το Λαέρτιο (I, 27) ο Θαλής βρήκε τις εποχές και τους μήνες του έτους, το οποίο διαίρεσε σε 365 ημέρες. Ο Πλούταρχος ονομάζει τα 24 τρίγωνα της πυραμίδας επίσης πρώτα (32, 427a). Απ' αυτό θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι όλα τα ορθογώνια τρίγωνα είναι πρώτα. Η ιδέα αυτή της απομίμησης της μαθηματικής δομής του κόσμου (με τα 360 τρίγωνα του δωδεκαέδρου) του ζωδιακού κύκλου τονίζεται επίσης από τον Αλμπίνο στην *Επιτομή* του (77) ή κατ' άλλην παραλλαγή από τον Αλκίνοο στον *Διδασκαλικόν* του (XIII, 169). Εύστοχα έχει παρατηρηθεί από τους σχολιαστές ότι ο παραλληλισμός και η συσχέτιση του δωδεκαέδρου προς τον ζωδιακό κύκλο και τον ενιαυτόν είναι απλώς αριθμητικός (H. Cherniss 1976, 55). Αυτό που δηλώνει εδώ ο Πλούταρχος είναι ότι τα 360 τρίγωνα, από τα οποία συντίθεται το δωδεκάεδρο, είναι πρώτα και σκαληνά. Ο όρος "πρώτα" σημαίνει ορθογώνια, διότι μόνον αυτά μπορούν να είναι στοιχεία, δηλαδή αρχές των άλλων τριγώνων και γενικότερα σχημάτων, όπως είδαμε και προηγουμένως (*Τιμ.*, 53 c8 – d2). Για να το αντιδιαστείλει από το άλλο σκαληνό, δηλαδή το ημιτρίγωνο ισοπλεύρου τριγώνου, λέγει ότι το στοιχείο του δωδεκαέδρου δεν είναι εκείνο το σκαληνό, από το οποίο ο Πλάτων συνιστά την πυραμίδα, το οκτάεδρο και το εικοσάεδρο (428A).

Επιφανείς ερμηνευτές και σχολιαστές του Πλάτωνα διερωτώνται και εκφράζουν την απορία τους για το ότι ούτε ο Αλμπίνος ούτε ο Πλούταρχος μας λένε τί είδους τρίγωνο είναι αυτό, που συγκροτεί το δωδεκάεδρο. Ο Αλμπίνος δεν κάνει καμιά απολύτως διασάφηση και δεν δίνει κανένα ευκρινέστερο προσδιορισμό. Απεναντίας, ο Πλούταρχος παρέχει τρία στοιχεία της ταυτότητάς του: 1) ότι αυτά είναι πρώτα, δηλαδή ορθογώνια, 2) σκαληνά και 3) δεν είναι τα σκαληνά εκείνα, με τα οποία ο Πλάτων συνδέει την πυραμίδα, το οκτάεδρο και το εικοσάεδρο. Δεν προσδιορίζει όμως επακριβώς ποιο ή ποια είναι τα τρίγωνα αυτά, αν είναι δηλαδή ένα ή δύο και ποιες είναι οι διαστάσεις τους. Επειδή ο Πλούταρχος δεν ήταν σαφής για άγνωστο λόγο, τα λόγια του παρεξηγήθηκαν και παρερμηνεύτηκαν. Γι' αυτό δέχτηκε ποικίλες επιθέσεις άλλοτε με ήπιο και άλλοτε με σφοδρό τόνο. Το γενικό συμπέρασμα των επικριτών είναι ότι η άποψή του είναι λανθασμένη και ότι δεν κατανόησε τα λόγια του Πλάτωνα. Το περίεργο και άδικο στην όλη υπόθεση είναι ότι ορισμένοι απ' αυτούς νόμισαν ότι

ο Πλούταρχος με τις φράσεις του “πρώτα τρίγωνα”, “ημιτρίγωνα” και “σκαληνά” τρίγωνα εννοούσε μάλλον το ημιτρίγωνο ισοπλεύρου τριγώνου, που χρησιμοποίησε ο Πλάτων στην κατασκευή των τριών σχημάτων, που αντιστοιχούν στη φωτιά, τον αέρα και το νερό, παρόλο που ο ίδιος ο Πλούταρχος – όπως είδαμε – αντιδιαστέλλει ρητά τα τρίγωνα του δωδεκάεδρου από το ημιτρίγωνο του ισοπλεύρου τριγώνου. Ορισμένοι ερμηνευτές ωστόσο έκαμαν αυτό το απόπημα όπως ο Stallbaum (1861). Οι αξιολογότεροι επικριτές του Πλούταρχου είναι ο R. Archer – Hind (1888, 197), ο Th. Martin (1976, 246 – 247), ο H. Cherniss (1976: 54, σημ. α) και ο Th. Heath (1931: 177 – 8, 1921: 236 – 7, 1956, 98 – 9). Ο εξάιρετος αυτός μαθηματικός υποστηρίζει στα ίδια σημεία των έργων του ότι το τρίγωνο του δωδεκάεδρου είναι το χρυσό τρίγωνο, δηλαδή εκείνο, στο οποίο οι παρά τη βάση γωνίες είναι διπλάσιες από εκείνη της κορυφής. Το τρίγωνο αυτό έχει τη γωνία κορυφής  $36^\circ$  και παρά τη βάση  $72^\circ$ ,  $72^\circ$ . Έχει δηλαδή κορυφή τη γωνία και πλευρές τη διαγώνιο και πλευρά του πενταγώνου, το οποίο εγγράφεται σε κύκλο (Ευκλείδης, IV. 19). Λέγεται πεντάλφα (star-pentagon), επειδή πέντε τέτοια τρίγωνα σχηματίζονται στο πεντάγωνο. Για τους Πυθαγόρειους το τρίγωνο αυτό συμβόλιζε την “Υγεία”, οι δε πλευρές του έχουν το λόγο της χρυσής τομής, αφού σχηματίζεται από την πλευρά και τη διαγώνιο του πενταγώνου. Αυτό αποδεικνύεται μεν από τον Ευκλείδη (II ια, VI λφ), φαίνεται να είναι ωστόσο Πυθαγορικής προελεύσεως κατά τη μαρτυρία του Πρόκλου (1873: 419, Th. Heath 1956:99). Η λύση αυτή του Heath, παρόλο που δηλώνει οξύνοια και εμβάθυνση, δεν μπορεί να ανταποκρίνεται στο πνεύμα του Πλάτωνα για πολλούς λόγους. Ένας απ’ αυτούς είναι ότι τα πεντάλφα, εκτός του ότι αλληλοεπικαλύπτονται, δεν περιλαμβάνουν όλη την επιφάνεια του πενταγώνου και κατά συνέπεια του δωδεκάεδρου. Αυτή όμως πρέπει να καλυφθεί, για να μπορούν να μετρηθούν η ίδια, οι όγκοι, και το βάρος των σωμάτων, ώστε να δημιουργηθούν κριτήρια για τις αναλογίες και συμμετρίες μεταξύ τους (Τιμ. 32 c2, 54 c4). Επιπλέον δεν συμπληρώνονται 360 τρίγωνα που προσδιορίζουν οι σχολιαστές ούτε εμφανίζεται το τρίγωνο με σχέση πλευρών 3, 4, 5 με το οποίο ο Πλάτων λέγει στην *Πολιτεία* του (H, 548b) ότι αυτό χρησιμοποιήθηκε για τη θεία και την ανθρωπίνη γέννηση. Το θείον γεννητόν της *Πολιτείας* είναι ο κόσμος. Με το τρίγωνο αυτό, όπως αναφέρει ο Πλούταρχος, παρίσταναν οι Αιγύπτιοι τον κόσμο, το χρησιμοποίησε δε και ο Πλάτων κατά τη σύνταξη του γαμήλιου διαγράμματος (373F). Έτσι το αντιλαμβάνεται και ο Πρόκλος (1901, 14-19, 30, 31), δηλαδή το “θείον γεννητόν” είναι ο κόσμος. Κρίνω ότι η ορθότερη λύση ή η μόνη ορθή είναι εκείνη του Ευκλείδη (XIII, 18, λήμμα), ο οποίος παρατάσσει πέντε ισοσκελή τρίγωνα, τα



οποία καλύπτουν όλη την επιφάνεια του πενταγώνου.

Ο μαθηματικός G. Cantor παρατήρησε ότι η διαίρεση ή διάλυση του πενταγώνου σε τρίγωνα επιτυγχάνεται, αν φέρουμε από κάθε κορυφή τη μεσοκάθετο στην απέναντι πλευρά και όλες τις διαγώνιες. Οι γωνίες των τριγώνων που σχηματίζονται είναι  $36^\circ$ ,  $72^\circ$ ,  $72^\circ$  και  $36^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $90^\circ$  και βρίσκονται ακτινωτά από το κέντρο (Cantor 1892. II: 177, R. Herz – Fischler, 1988: 83). Η διαίρεση αυτή συνεπάγεται ότι σχηματίζονται και τρίγωνα με γωνίες  $18^\circ$ ,  $72^\circ$  και  $90^\circ$ , που είναι το ήμισυ του χρυσού τριγώνου και τρίγωνα με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $54^\circ$ , που είναι τα πέντε ισοσκελή με γωνία κορυφής το κέντρο του πενταγώνου. Με τη διαίρεση αυτή του Cantor, την οποία ακολουθεί και ο Th. Heath (1956: 98), το κάθε ισοσκελές τρίγωνο με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $54^\circ$  διαιρείται σε έξι ορθογώνια τρίγωνα, τα οποία είναι ημιτρίγωνα, το μεν ένα του χρυσού τριγώνου, το δε άλλο του ανωτέρω ισοσκελούς. Το ήμισυ του τριγώνου αυτού είναι το Πυθαγορικό με σχέση πλευρών 3, 4, 5, αφού η μεγαλύτερη κάθετη πλευρά είναι μέση ανάλογος της μικρότερης κάθετης πλευράς και της υποτεινουσας. Πρόκειται για εκείνο που δεν είναι αλλά πλησιάζει το ορθογώνιο χρυσό τρίγωνο. Αυτό σημαίνει ότι το τετράγωνό της μεγαλύτερης κάθετης πλευράς ισούται με την υποτεινουσα και τη μικρότερη κάθετη πλευρά. Αν δηλαδή  $\alpha$  = υποτεινουσα,  $\beta$  = μεγαλύτερη κάθετη πλευρά και  $\gamma$  = μικρότερη κάθετη πλευρά, τότε έχουμε  $\beta^2 = \alpha\gamma$  (Σπανδάγος 2004α:21-25). Στο τρίγωνο δηλαδή με πλευρές 3, 4, 5,  $4^2 = 3 \times 5$  ©  $16 = 15$ . Αυτά είναι κατά προσέγγιση ίσα, πράγμα που σημαίνει ότι οι πλευρές του τριγώνου αυτού έχουν περίπου το λόγο της χρυσής τομής. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι – όπως παραδίδεται από τους σχολιαστές – ο Πλάτων βρήκε τη μέση ανάλογο (L. Westerink 1990: 5.17 – 18, γ. 8): Μαθηματικά δὲ εὗρεν τὴν μέσσην καλουμένην ἀνάλογον).

Το πέμπτο σώμα, ο αιθέρας, αναφέρεται συστηματικά για πρώτη φορά στην *Επινομίδα* (981 b – c, 984 b c). Ο πιο πιστός μαθητής του Πλάτωνα Ξενοκράτης μαρτυρεί ότι το πέμπτο σχήμα αποδίδεται στο πέμπτο σώμα, που είναι ο αιθέρας (H. Diels 1895: 1165, : “διαϊρων ... ἃ δὴ πέντε σχήματα καὶ σώματα ὠνόμαζεν, εἰς αἰθέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα ὥστε ὁ αἰθὴρ πέμπτον ἄλλο τι σώμα ... παρὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα”). Το ερώτημα που προβάλλει στη συνέχεια είναι γιατί ο Πλάτων δεν παρουσίασε στον *Τίμαιο* όλα τα σώματα, δηλαδή κα τα πέντε, αλλά πραγματεύτηκε το πέμπτο στο τελευταίο συστηματικό του έργο, που είναι η *Επινομίς*. Πρέπει βέβαια εδώ να σημειωθεί ότι – όπως απέδειξε ο Ευκλείδης- (XIII, 18) υπάρχουν μόνο αυτά τα πέντε ισογώνια και ισόπλευρα σχήματα, δηλαδή κανονικά πολυέδρα. Σε άλλη μου εργασία προσπάθησα να δείξω ότι η *Επινομίς* είναι ο *Φιλόσοφος*, τον οποίο είχε υπο-

σχεδεί ήδη στον *Σοφιστή* (217a 3, 254b 3 – 5) και τον *Πολιτικό* (257 a – 6) ότι θα έγραφε (Γ. Κουμάκης 2013, 2014α). Το ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί έντονα τη χρυσή τομή στο δωδεκάεδρο εκτός από το χρυσό τρίγωνο, στο οποίο αυτή είναι εμφανής, παρατηρούμε ότι και στα εμβαδά των τριγώνων έχουμε τον χρυσό λόγο. Για παράδειγμα το εμβαδόν των ημιτριγώνων του χρυσού τριγώνου (3,592) προς το μεγαλύτερο ορθογώνιο τρίγωνο (5,812) έχουν το λόγο της χρυσής τομής, δηλαδή 0,618. Ο ορατός αυτός κόσμος ως εικόνα του νοητού είναι ένας και “μονογενής, μέγιστος, άριστος κάλλιστος και τελειώτατος” (*Τίμ.*, 92c 5 – 9). Ο ορατός και απτός κόσμος είναι μεν εικόνα του νοητού, αλλά και το δωδεκάεδρο είναι εικόνα του ορατού (*Τίμαιος* Λοκρός 98 d – e). Με την άποψη αυτή παρουσιάζεται στενή σχέση και συγγένεια προς την τετμημένη γραμμική της *Πολιτείας*, όπου τα είδωλα είναι εικόνα της εικόνας (ΣΤ 509 d κ. εξ. πβ. G. Koumakis 2010 – 11).

Ας δούμε τώρα πώς από τις μαθηματικές αυτές διεργασίες προκύπτει η διαλεκτική, οι κύριες μορφές της οποίας είναι αφενός μεν η υπόθεση αφετέρου δε η σύνδεση και η διαίρεση. Η υπόθεση είναι εμφανής στον *Τίμαιο*, αφού ο λόγος ή ο μῦθος είναι εικόνας, δηλαδή πιθανός (29 d 2, 48 d 2, 53 d 5 – 6). Όταν ο Πλάτων αρχίζει τη συναρμολόγηση του κόσμου με τα κάλλιστα τρίγωνα χρησιμοποιεί εκφράσεις, που παραπέμπουν σε υποθέσεις όπως υποτιθέμεθα (53d 5), προαιρετέον, τιθέμεθα κ.τ.λ. (54 a). Η δεύτερη κύρια μορφή της διαλεκτικής είναι η σύνδεση και η διαίρεση, η οποία κυριαρχεί έντονα στους ύστερους διαλόγους και κυρίως στον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*. Ο Πλάτων συνδέει με στοιχειώδη τρίγωνα τις βάσεις των πέντε καλλίστων σχημάτων που είναι στοιχεία και εικόνες των σωμάτων, τα οποία με τον ίδιο τρόπο μπορούν να διαιρεθούν. Η διαίρεση αυτή πρέπει να είναι κατ’ εἶδη και όχι κατά μέρη. Ας παρατηρήσουμε στη συνέχεια πώς γίνεται η κατ’ εἶδη αυτή διαίρεση. Τα τρίγωνα χωρίζονται σε ορθογώνια και μη ορθογώνια. Τα τρίγωνα, με τα οποία δομείται ο κόσμος, είναι ορθογώνια τα οποία μπορεί να είναι είτε ημιτετράγωνα, δηλαδή ορθογώνια ισοσκελή, είτε ημιτρίγωνα. Τα τελευταία υποδιαιρούνται πάλι σ’ εκείνο 1) του ισοπλεύρου τριγώνου και 2) ισοσκελούς. Το ισοσκελές υποδιαιρείται πάλι είτε σ’ εκείνο με γωνίες 72°, 54°, 54°, είτε σ’ εκείνο με γωνίες 36°, 72°, 72°. Η γωνία δηλαδή της κορυφής του δεύτερου είναι ημίσεια από εκείνη του πρώτου. Από τα δύο αυτά ισοσκελή λαμβάνουμε κάθε φορά το ήμισυ. Στη μεν πρώτη περίπτωση έχουμε το Πυθαγορικό (Iamblichus 1922: 50) τρίγωνο με γωνίες 36°, 54°, 90°, στο οποίο οι τρεις πλευρές έχουν περίπου το λόγο της χρυσής τομής. Στη δε δεύτερη προκύπτει το ήμισυ του χρυσού τριγώνου με γωνίες 18°, 72°, 90°. Με το σκαληνό ημιτρίγωνο κατασκευάζονται τα τέσσερα

σχήματα και με το ημιτετράγωνο ο κύβος. Ας σημειωθεί εδώ ότι το ημιτρίγωνο, επειδή εμπεριέχει το ήμισυ, ενέχει την έννοια της συμμετρίας (*Πολιτ.*, Ζ 530a 1).

Επειδή όμως ο Πλάτων μιλάει πρωτίστως για τη σύνδεση των σωμάτων, οφείλουν και οι ερμηνευτές να ακολουθήσουν πιστά τον ίδιο δρόμο. Ο τρόπος σύνδεσης των βάσεων του δωδεκαέδρου παρέχεται από τους μαθηματικούς, που είχαν την ευγενή καλοσύνη να βοηθήσουν στο έργο με αγαστή συνεργασία. Τους οφείλω θερμές ευχαριστίες. Δεν πρέπει δηλαδή να αρχίσουμε από τη διαίρεση, όπως έχει επιχειρηθεί μέχρι σήμερα από τους σχολιαστές, αλλά από τη σύνδεση ακολουθώντας τις υποδείξεις του Πλάτωνα. Με ποιο τρόπο μεταβαίνουμε από το Πυθαγορικό τρίγωνο με σχέση πλευρών 3, 4, 5, στο οποίο η βάση είναι η μεγαλύτερη κάθετη πλευρά 4 και ύψος η μικρότερη, 3, (ώστε να συμπληρώνονται τα τρία στοιχειώδη τρίγωνα), στο μεγαλύτερο όμοιό του, τεκμηριώνεται από τους μαθηματικούς. Αυτό που εννοώ είναι πώς από το τρίγωνο ΓΗΖ μεταβαίνουμε στο ΑΓΖ στο σχήμα 4. Πώς τώρα μεταβαίνουμε από το προαναφερθέν τρίγωνο ΑΓΖ του σχήματος 4 στο ισοσκελές τρίγωνο ΑΓΒ με γωνίες  $72^\circ$ ,  $54^\circ$ ,  $54^\circ$  του σχήματος 3 μας εξηγεί ο Πρόκλος (1901: II, 43, 15 – 19, πβ. A. J. Festugière 1970: II, 150). Λέγει συγκεκριμένα ότι αυτό επιτυγχάνεται αν προεκτείνουμε τη μικρότερη κάθετη πλευρά (ΓΖ) σε ίσο μήκος, δηλαδή αν τη διπλασιάσουμε και ενώσουμε το άκρον της με την κορυφή του τριγώνου, δηλαδή του σημείο Β της ΖΒ με το Α. Αν τώρα ενώσουμε πέντε τέτοια ισοσκελή τρίγωνα με κέντρο τη γωνία  $72^\circ$ , τότε σχηματίζεται το πεντάγωνο, αφού καλύπτεται όλη η επιφάνεια του. Τη λύση αυτή έδωσε ο Ευκλείδης (XIII, 18, λήμμα).

Πρέπει τέλος να σημειωθεί ότι στην *Πολιτεία* (ΣΤ 509 c – 511 d) με τα μαθηματικά, που αντιστοιχούν στη διάνοια, μπορεί επίσης να γίνει διαλεκτική, η οποία ανήκει στο ανώτατο μέρος τετμημένης γραμμής, που αναφέρεται στην επιστήμη και τον νοου, αφού αυτά είναι ιδέες (510d7) και νοητά μετά αρχής (511d2. Πβ. Fr. Cornford 1965: 63). Οι ιδέες που ζητούμε δεν είναι δυνατόν να ιδωθούν κατ' άλλον τρόπο παρά μόνον με την διάνοια (511 a). Με τη διαλεκτική όμως κατά Πλάτωνα, είτε με τη μορφή της υπόθεσης είτε της σύνδεσης και της διαίρεσης, κατακτούμε τη γνώση (*Φαίδ.* 99 c- d, 101 d-e. Πβ. Koumakis 2000). Είναι λοιπόν επιτακτική ανάγκη να βρούμε επακριβώς τον αριθμό και την ταυτότητα των καλλίστων τριγώνων, τα οποία αποτελούν τις αρχές και τα αίτια σύνδεσης των 5 σχημάτων, γεννητόρων των 5 καλλίστων σωμάτων. Από τα τρίγωνα συντελείται η του όλου γένεση λέγει ο Ιάμβλιχος (1922:87). Μόνον αν γνωρίσουμε τις αρχές και τα αίτια, δημιουργούμε τις

αναγκαίες προϋποθέσεις της γνώσης κατά τον Αριστοτέλη (Φυσ. Α 1, 184 a 10-14, Β 3, 194 b 16-17, Μ.τ.φ. Α3,993 a 23-26). Αλλά και ο Πλάτων τονίζει στον Φίληβο ( 17 a 23) ότι η διαφορά της εριστικής από τη διαλεκτική έγκειται στο ότι η μεν εριστική μεταβαίνει από το ένα ευδύς στο άπειρο, ενώ η διαλεκτική επιδιώκει το μεταξύ και το μέσον. Προσπαθεί δηλαδή να καθορίσει ποια και πόσα είναι. Η διαλεκτική ακολουθεί το μέσον των 2 άκρων (Πολιτικ. 262b 6, 265 a 4). Στο πνεύμα αυτό λέγει ότι η άριστη πολιτεία βρίσκεται στο μέσον των πολιτευμάτων μεσεύει δηλαδή (Νόμοι, ΣΤ', 756 e 9-10). Πρέπει να επισημανθεί ακόμα η σχέση του 5 του πενταγώνου και του κόσμου διότι ο αριθμός 5 είναι το κέντρο, δηλαδή το ήμισυ του 10, το οποίο συμβολίζει τον κόσμο, τον ουρανό, το παν (Ιάμβλιχος 1992: 30-32, 83).

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ευκλείδης. (1953 – 1975). *Στοιχεία*, εκδ. Ε. Σταμάτης, 4 τόμοι, Ο.Ε.Σ.Β., Αθήνα.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. (1971). Πλάτωνος Φαίδρος, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια, Αθήνα.
- Κάλφας, Β. (1997). Πλάτων, Τίμαιος, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Πόλις, Αθήνα.
- Καραμπατζάκη, Ε. (2014). Επιδράσεις του πλατωνικού *Τιμαίου* στη στωική φιλοσοφία, *Φιλοσοφείν* 10, σσ. 167 – 180.
- Κουμάκης, Γ. (2013). *Περί του νοητού και ορατού κόσμου κατά Πλάτωνα, Φιλοσοφία και κοσμολογία I*, Αιγής, Πειραιεύς.
- (2014<sup>α</sup>), Ο φιλόσοφος-Κυβερνήτης στην *Επινομίδα* του Πλάτωνα, *Ελλην. Φιλοσ. Επιθ.*, 31,3-25.
- (2014<sup>β</sup>). Προλεγόμενα για μια νέα ερμηνεία γένεσης του κόσμου κατά Πλάτωνα (*Τιμ.* 54a 5 -7), *Φιλοσοφία και κοσμολογία II*, Αιγής, Πειραιεύς, σσ. 60 – 91.
- Μούκανος, Δ. (1979). Ο τρόπος του είναι των μαθηματικών αντικειμένων κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Αθήνα.
- Παπασπύρου, Π. (2014), Ο Πλατωνικός διάλογος Τίμαιος και η γέννηση του κοσμογραφικού μυστηρίου του J. Kepler, *Φιλοσοφία και κοσμολογία*, Αιγής, Πειραιεύς, σσ. 100 – 108).
- Σπανδάγος, Ευ. (2001). Η αριθμητική εισαγωγή του Νικομάχου του Γερασηνού, Αίθρα, Αθήνα.
- (2002). *Στοιχείων βιβλίον ιδ' του Ύψικλέους και στοιχείων ιε' Ανωνύμου*, Αίθρα, Αθήνα.
- (2004<sup>α</sup>). *Η χρυσή τομή στην αρχαία Ελλάδα*, Αίθρα, Αθήνα.
- (2004<sup>β</sup>). *Η μαθηματική συναγωγή του Πάππου του Αλεξανδρέως*, Αίθρα, Αθήνα.
- Φίλη, Χρ. (2002). Η γεωμετρική θεώρηση της ύλης στον *Τίμαιο*, *Φιλοσοφία*, σσ. 71 – 80, *ιδιαιτ.* 71.
- Albinos (1945). *Epitomé*, ed. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris.
- Alcinoos (1990). *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. Whittaker & P. Louis, Les Belles Lettres.
- Archer – Hind (1888, 1988). *The Timaeus of Plato*, Ayer Company, Salem.
- Balashov, Υ. (1994). Should Platos' Line Be Divided in the Mean and Ex-

- treme Ratio? *Ancient Philosophy*, 14 σσ. 283 -295.
- Cantor, G. (1892). *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, vol. II.
- Cherniss, H. (1976). *Plutarch's moralia in seventeen volumes*, XIII, Cambridge University Press.
- Cornford, F. (1956), *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII*, R.Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan, , pp. 61 – 95)
- Diels, H. (1895). *Simplicii*, In *Aristotelis physicorum commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca X*, *Academiae litterarum regiae borussicae*, Berolini.
- Diels, H., Kranz, W. (2005, 2007). *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα. Απόδοση στα νέα ελληνικά Β. Κύρκος, τόμοι Α και Β, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα.*
- Euclidis (1973). *Elementa* ed. I. L. Heiberg & E. Stamatis. Teubner, Leipzig.
- Festugière, A. J. (1970). *Proclus, Commentaire sur la République. Tome II*, Vrin, Paris.
- Gaiser, K. (1962). *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett Verlag.
- Galilei, G. *Opera Omnia Il Saggiatore*, vol. IV, cp. 17). *Η μετάφραση του παραδέματος ελήφθη από την Χρ. Φίλη, Η γεωμετρική θεώρηση της ύλης στον Τίμαιο, Φιλοσοφία, Επετηρίς του Κέντρου έρευνας της ελληνικής φιλοσοφίας, 2002, Αθήνα, σ. 71.*
- (1623). *Opera Omnia* vol. IV, σ. 17 *Il Saggiatore*.
- Heath, Th. (1924). *A History of Greek Mathematics*, vol. I, At the Clarendon Press, Oxford.
- (1931). *Manual of Greek Mathematics*, At the Clarendon Press, Oxford.
- (1956). *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, vol. II, Dover Publications, New York.
- Heisenberg, W. (2008). *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Piper.
- Herz – Fischler, (1988). *A Mathematical History of the Golden Number*. Dover Publications. N. York.
- Hultsch, Fr. (1878). *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt*, vol. II
- Iamblichus (1922), *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Lipsiae, Teubner.
- Kepler, J. (1982). *Mysterium Cosmographicum* , trans. by A. M. Duncan, Abaris Books, New York.
- Koumakis, G. (2000). *Plato on Dialectic and Democracy*, Δωδώνη, τόμ. ΚΘ',

- Μέρος τρίτο, 23-59.
- (2004). Plato's so-called "unwritten doctrines" Conceptions of Philosophy Ancient and Modern. ed. by K. Boudouris, Athens, pp. 192 – 215.
- (2010 – 11). In Search of the Dialectic on the Divided Line (Plato, *Republic* 509d ), *Πλάτων*, 57.
- Lassere, Fr. (1964), *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London.
- Livio M. (2005). Ο χρυσός λόγος, Η ιστορία του Φ, του εκπληκτικότερου αριθμού, μετάφρ. Μ. Σταυροπούλου, εκδόσεις Ενάλιος, Αθήνα.
- Lloyd, D. (2006). Symmetry and Asymmetry in the Construction of "Elements" in the *Timaeus*, *The Classical Quarterly*, 56,459-474.
- Martin, Th. (1841, 1976). *Études sur le Timée de Platon*, Arno Press.
- Nicomachus Geraseni Pythagorei( 1866). *Introductionis arithmeticae, libri II*. ed. R. Hoche, Teubner.
- Philoponus, I. (1897). In *Aristotelis de anima libros commentaria*. *Commentaria in Aristotelum Graeca*, vol. XV, ed. M. Hayduck, Reimer, Berolini.
- Porphyre (1982). *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed. É des Places, Les Belles Lettres, Paris.
- Procli diadochi (1901). In *Platonis Rem Publicam commentaria*, ed. G. Kroll.
- (1904). In *Platonis Timaeus Commentaria*, ed. E. Diehl II, Lipsiae, Teubner.
- (1873, 1965). In *primum Euclidis elementorum commentaria*, Lipsiae, Teubner.
- Stallbaum, G. (1863). *Platonis Timaeus et Critias. Platonis opera omnia*, vol. VIII, Gothae.
- Timaeus Locrus (1972). *De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Leiden, E.J. Brill.
- Westerink, L. G., Trouillard, J. (1990). *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Les Belles Lettres.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα εισήγηση καταβάλλεται η προσπάθεια να αναδειχθεί η μαθηματική δομή του φυσικού κόσμου από τα πέντε στερεά σώματα, δηλαδή τη φωτιά, τον αέρα, το νερό τη γη και τον αιδέρα, τα οποία αντιστοιχούν στα πέντε κάλλιστα σχήματα, δηλαδή την πυραμίδα, το οκτάεδρο, το εικοσάεδρο, το εξάεδρο ή τον κύβο και το δωδεκάεδρο. Διερευνάται από ποια και πόσα πρώτα κάλλιστα τρίγωνα, δηλαδή ορθογώνια, συνίσταται κάθε ένα από τα παραπάνω σχήματα ή σώματα και πόσα είδη καλλίστων τριγώνων υπάρχουν κατά Πλάτωνα και γιατί χρησιμοποιείται το τρίγωνο ως στοιχείο του κόσμου. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον αλλά και δυσκολίες παρουσιάζει το δωδεκάεδρο, το οποίο αντιστοιχεί στο πέμπτο σώμα, δηλαδή στον αιδέρα. Τίθεται τέλος το ερώτημα ποιο είναι το «πρώτο» κάλλιστο τρίγωνο, που χρησιμεύει ως στοιχείο του δωδεκαέδρου, δηλαδή του αιδέρα, και γιατί αυτός αναφέρεται για πρώτη φορά στον τελευταίο διάλογο του Πλάτωνα, που είναι η *Επινομίς*. Η δομή του κόσμου είναι μαθηματική, επειδή αυτός συντίθεται κατά τρόπο διαλεκτικό από τέσσερα κάλλιστα τρίγωνα ανά δύο κατά διάμετρον, δηλαδή αντιθετικά. Η παντελής διάλυση του κόσμου μπορεί να γίνει μόνον από τον δημιουργό πάλι κατά τον ίδιο τρόπο. Έτσι έχουμε τη σύνθεση και τη διαίρεση, που μαζί με την υπόθεση είναι συστατικό στοιχείο της διαλεκτικής. Η υπόθεση υπάρχει επίσης, επειδή η μαθηματική δομή του κόσμου δεν αναπτύσσεται ρητά και κατηγορηματικά, αλλά υποθετικά. Υποδέτεται δηλαδή ορισμένες αρχές, που αφορούν τα ορθογώνια τρίγωνα, για τις οποίες όμως δεν είναι βέβαιος.

## ABSTRACT

In this paper we attempt to highlight the mathematical structure of the natural world from the five solid bodies, i.e. fire, air, water, earth and aether, which correspond to the five fairest shapes, the pyramid, the octahedron, the icosahedron, the hexahedron or cube and the dodecahedron. We investigate which and how many fairest triangles, i.e. right-angled triangles, each of the above shapes or bodies is comprised of, how many types of fairest triangle there are according to Plato, and why the triangle is used as an element of the cosmos. The greatest interest but also the greatest difficulties are presented by the dodecahedron, which corresponds to the fifth body, the aether. Finally, the question is posed, which is the “first” fairest triangle, used as an element of the dodecahedron, i.e. aether, and why aether is mentioned for the first time in Plato’s last dialogue, the *Epinomis*. The structure of the cosmos is mathematical, because the cosmos is constituted in a dialectical manner of four fairest triangles in pairs *by diameter*, i.e. antithetically. The total dissolution of the cosmos can only be achieved by the creator in the same way. Thus we have synthesis and diaeresis, which together with hypothesis are basic components of the dialectic. Hypothesis is also present, because the mathematical structure of the cosmos does not arise expressly and categorically, but hypothetically. Plato, in other words, hypothesises certain principles regarding right-angled triangles, but he is not certain about them.



## ΥΣΤΕΡΟΓΡΑΦΑ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ

Η ιστορικότητα της «φύσης», ενδεχομένως και των «νόμων» της, έχει ήδη αποτελέσει ένα πεδίο τριβής ανάμεσα σε διαφορετικές φιλοσοφικές δοξασίες. Τα ιστορικά άκρα αυτής της διαμάχης σταδιακά μεταβάλλονται ή εμπλουτίζονται, πάντως το ένα καταλαμβάνεται από θέσεις που θεωρούν τη φύση είτε ουσιαστικά αναλλοίωτη είτε ως έννοια κειμένη εκτός των κατηγοριών της ιστορίας («μονάχα ο υπάρχων άνθρωπος είναι ιστορικός. Η φύση δεν έχει ιστορία»<sup>1</sup>), ενώ το άλλο αντιπροσωπεύεται από θέσεις που, δίνοντας έμφαση στην ανθρώπινη δραστηριότητα, θεωρούν ότι ο άνθρωπος «οικειοποιούμενος», τρόπον τινά, την φύση, την σύρει εντός του πλαισίου της ιστορίας. Μπορούμε να θέσουμε άλλο ένα δίπολο, ανάμεσα σε ένα αναγωγιστικό και ένα τελεολογικό πόλο και να επιχειρήσουμε συσχετίσεις με το προηγούμενο, καθώς το δεύτερο δεν είναι απλό παράγωγο του πρώτου. Αλλά επί του προκειμένου, ας επικεντρωθούμε στο πρώτο των διπόλων). Ο Ευθύμης Παπαδημητρίου χρησιμοποιεί τον όρο «ιστορικοποίηση της φυσικής πραγματικότητας»<sup>2</sup>, σημειώνοντας πως, «στα πλαίσια αυτής της προσέγγισης ο άνθρωπος παραμένει με τη δράση του μέρος της φύσης (ας σημειωθεί πως στη συνέχεια τροποποιεί και εξειδικεύει την πρό-

---

1. Παπαδημητρίου, Ευθύμης, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, Αθήνα: Gutenberg, 1999, σελ. 8.

2. Παπαδημητρίου, ε.α., σελ.19.

---

\* Ο Βασίλης Πασχάλης είναι επίκουρος καθηγητής πολυμέσων του Τμήματος Πλαστικών Τεχνών και Επιστημών της Τέχνης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

© 2019. Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη/Μέρος Τρίτο, 39 (2018-2019), σσ. 145-154.

Scientific Annuary Dodone/Part Three, 39 (2018-2019), pp. 145-154.

ταση ως «ο άνθρωπος με το σώμα του<sup>3</sup> αποτελεί μέρος της φύσης»), και η σχέση του προς τον φυσικό του προσδιορισμό και τη μη ανθρωπίνη φύση εντάσσεται στην ολότητα της φύσης με την οποία όμως διατηρεί μια εσωτερική και μια εξωτερική σχέση<sup>4</sup>. Επιπλέον, «η ιστορικότητα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση συνδέεται με την αντικειμενική ιστορικότητα της φύσης και εμπεριέχει και την ιστορικότητα της γνώσης για τη φύση με ένα διαλεκτικό τρόπο»<sup>5</sup>.

Στο σημείο αυτό, ο συγγραφέας χρησιμοποιεί την έκφραση «αντικειμενική ιστορικότητα της φύσης» χωρίς ιδιαίτερη νοηματική έμφαση ή δεδομένες παραδοχές «ιστορικότητας». Αποσκοπεί, κυρίως, να υπενθυμίσει πως η φύση δεν είναι αναλλοίωτη αλλά μεταβλητή, και ακόμα και στο επίπεδο του «εξωτερικού περιβάλλοντος», όχι πάντα προβλέψιμη: η δραστηριότητά της εκδιπλώνεται εν χρόνω περιβάλλοντας την ανθρωπίνη παρουσία και ωθώντας την σε μια διαρκή διαδικασία σύνθεσης απαντήσεων και αναπροσανατολισμών έναντι των μεταβαλλομένων αιτιακών παραγόντων. Ύπ' αυτήν την έννοια, μπορούμε, κατά διαστολήν, να θεωρήσουμε πως η «η ιστορία της κοινωνίας θεωρείται ότι συνεχίζει την ιστορία της φύσης και στηρίζεται πάνω σε αυτήν»<sup>6</sup>. Κατά διαστολήν, διότι το πέρασμα από τον ασθενή όρο «ιστορικότητα» στον κατά πολύ ισχυρότερο «ιστορία», ειδικά στην περίπτωση της φύσης, δεν γίνεται αυτομάτως ή με τρόπο απρόσκοπτο, αφού το χάσμα το οποίο πρέπει να καλυφθεί δεν είναι ασήμαντο, και είναι δυνατόν να παρακαμφθεί μόνο σε περιπτώσεις όπου το εστιακό κέντρο της διερεύνησης βρίσκεται, πέραν τέτοιων διακρίσεων. Το κεντρικό σημείο σε αυτό το ζήτημα θα ήταν η αναγνώριση, στο πεδίο της φύσης, κάποιου «ενεργητικών δρώντως» παράγοντος ικανού να παράξει «ιστορία», και ως φυσικό πεδίο θα έπρεπε είτε να εκληφθεί ο φυσικός κόσμος εν συνόλω είτε ο φυσικός κόσμος τη εξαίρεσει του ανθρώπινου παράγοντα<sup>7</sup>.

Όσον αφορά την ίδια τη θέση που εκφράζεται στο τελευταίο παράδειγμα («η ιστορία της κοινωνίας θεωρείται ότι συνεχίζει την ιστορία της φύσης και στη-

---

3. Η πλαγιोगράμματα γραφή εδώ δεν υπάρχει στο πρωτότυπο κείμενο αλλά αποτελεί επιλογή, για λόγους εμφάσεως, του συντάκτη του παρόντος.

4. Παπαδημητρίου, *ό.π.*, σελ. 19.

5. Παπαδημητρίου, *ε.α.*, σελ. 22.

6. Παπαδημητρίου, *ε.α.*, σελ. 21.

7. Μια άποψη φίλια προς αυτήν του Ευ. Παπαδημητρίου, υπό την έννοια ότι εισάγει μέσα στο πεδίο του ερωτήματος τον οικολογικό προβληματισμό, ανήκει στον Richard C. Foltz: «The emerging sub-field of world history is all about connections and interactions. It challenges the received treatments of history which have focused on specific regions and civilizations as if they had been

ρίζεται πάνω σε αυτήν») συνήθως προβάλλει εγγεληανά<sup>8</sup> ή μαρξιστικά (ειδικότερα: ενγκελσιανά) διαπιστευτήρια, ωστόσο είναι σε θέση να διεκδικήσει αντίστοιχα αριστοτελικά, ανάλογα με τον προσανατολισμό και την εσωτερική δομή του επιχειρήματος<sup>9</sup>. Ίσως οι διαφοροποιήσεις να αφορούν τον τρόπο και τη μορφή της «στήριξης», στην οποία αναφέρεται ο Παπαδημητρίου, και φυσικά τις βλέψεις και τους σκοπούς προς τους οποίους στρέφεται και εξυπηρετεί. Όσο για τη «συνέχεια», στην οποία αναφέρεται ο συγγραφέας, συνιστά ένα εξαιρετικά συμπτυκνωμένο όρο που διανοίγει ένα ευρύτατο ερμηνευτικό πεδίο, χωρίς τούτο να είναι καταδικαστέο για αυτόν. Κάποιου είδους συνέχεια ενυπάρχει και στη διάσημη αριστοτελική απόφαση περί της σχέσεως που υφίσταται ανάμεσα στην «φύση» και την «τέχνη»: η δεύτερη προώριστα να «επιτελεί ά η φύσις αδυνατεί απεργάζεσθαι»<sup>10</sup>. Εάν ήδη το ευρύτατο σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων που κατατάσσονται υπό τον όρο τέχνη «επεκτείνει», συνεχίζοντας, τη φύση, παρέχοντας τα στοιχεία εκείνα τα οποία η δεύτερη αδυνατεί να παρέξει, η τεχνολογία δύναται να τα επιτελέσει υπό πολύ πιο συγκεκριμένο τρόπο. Πορευομένη, μέσω διαδοχικών επαναβασμών, από το «εργαλείο» στη «μηχανή», και, στη συνέχεια, διαφοροποιώντας και εξειδικεύοντας τον δεύτερο

---

discrete realities unto themselves, and remind us that nothing happens in a vacuum. But to date world historians have not taken this approach far enough, since their work continues to focus almost exclusively on interactions and connections between *humans*.; «Does nature have historical agency?», *The History Teacher*, 37/1 (2003), σελ.10.

8. Η εγγεληνή προφανώς θεώρηση συνιστά μια δεδομένη οδό φιλοσοφικής υπεράσπισης της έννοιας της φύσης, η οποία κινδυνεύει να συρρικνωθεί μέχρι εκλείψεως από τις αναγωγιστικές επιθέσεις. Ο πυρήνας της σχετικής προβληματικής του Εγγέλου βρίσκεται στο έργο του *Philosophie der Natur* (1830) (σύγχρονη αγγλική μετάφραση του έργου: Hegel's *Philosophy of Nature*, (2 part of the *Encyclopaedia of the philosophical sciences*), μεταφρ. A. V. Miller, πρόλογος: J. N. Finlay, New York: Oxford University Press, 1970, 2004. ανατ. 2007). Βασικά σημεία της εγγεληνής θεώρησης, αποτελούν, υπό κάποια μορφή, κοινούς τόπους πολλών προσεγγίσεων στις οποίες ο όρος «φύση» δηλώνει μια αυθύπαρκτη οντολογικώς μονάδα με ιδιαίτερο εξηγητικό βάρος. Ενδεικτικά, «η φύση συνιστά ζώσα ολότητα» (§195), η οποία «μπορεί να ειπωθεί ως σύστημα σταδίων» (§194), ενώ «η εξέταση της φύσης σύμφωνα με τις σχέσεις που τη διέπουν παράγει τη θεώρηση μιας πεπερασμένης τελειολογίας» (§205). Επιπλέον, κατά τον Εγγελο [στην αγγλική απόδοση του λόγου του], «nature confronts us with a riddle and a problem, whose solution both attracts us and repels us: attracts us because Spirit is presaged in nature; repels us because Nature seems an alien existence, in which Spirit does not find itself.», (ό.π., σελ.3). Stephen Houlgate, ed. *Hegel and the Philosophy of Nature*, New York: SUNY Series in Hegelian Studies, 1998.

9. Nadaff, Gerard, *The Greek Concept of Nature*, Aldany New York: SUNY Press, 2005.

10. Αριστοτέλους *Φυσικά Β* 199a 15-17.

πόλο, η τεχνολογία είναι σε θέση να προσφέρει περισσότερο απτές έννοιες συνέχειας. Το ζήτημα είναι εάν και κατά πόσον η συνέχεια αυτή όντως υλοποιείται ή παραμένει σε δυνητικό επίπεδο, καθώς είναι δυνατόν οι αναδυόμενες τεχνολογικές εφαρμογές να αποκοπούν πλήρως από κάθε δεσμό με τη φύση και τις παράγωγες έννοιες («φυσικές ανάγκες», «φυσική ισορροπία», φυσική...») και να εξυπηρετούν πλέον «ιδίους» (κατ' ουσίαν αποκλειστικώς κοινωνικο-εξαρτώμενους) σκοπούς. Είναι χαρακτηριστικό πως ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τους όρους «τεχνικός» («τεχνική κουλτούρα») αντί του «τεχνολογικός» ίσως για να δείξει την απουσία λόγου στις συγκεκριμένες χρήσεις. Η «μηχανοποίηση»<sup>11</sup> της κοσμο-εικόνας της οποίας η έναρξη τυπικά αποδίδεται στη γαλιλαϊκή/ κεπλεριανή σύζευξη «φυσικών» και μαθηματικών, και συνεχίστηκε, διαρκώς επεκτεινόμενη έως τα ακραία αναγωγιστικά σχήματα του Καρτέσιου, που συνιστούν ένα *terminus* στην πορεία αρνήσεως της συνέχειας προς τη φύση. Η

---

11. Η έννοια της «μηχανοποίησης» έχει εγείρει συζητήσεις στο χώρο της ιστορίας και φιλοσοφίας της επιστήμης, ιδιαίτερα μετά τη δημοσίευση του έργου του Eduard Jan Dijksterhuis, του οποίου η αγγλική μετάφραση (*The Mechanization of the World Picture*, μετάφρ.: C. Dikshoorn, New York: Oxford University Press) κυκλοφόρησε το 1961. Σύμφωνα με τον R. Hooykaas, ο όρος «μηχανοποίηση» προέρχεται μάλλον από τις αναλύσεις της Anneliese Maier (*Die Machanisierung des Weltbildes im 17 Jahrhundert*, 1938, *Studien zur naturphilosophie det Spatscholastik*, 1949-58). (R. Hooykaas, "A traditional narrative of the scientific revolution. The rise of modern science: when and why?", *British Journal of the History of Science*, 1987, σελ.453-73 [www.blackwellpublishing.com/content/BLP\\_images/content\\_store/saple\\_chapter/0631236309%5c001.pdf](http://www.blackwellpublishing.com/content/BLP_images/content_store/saple_chapter/0631236309%5c001.pdf), p.30: Ας σημειωθεί ότι, τουλάχιστον όσον αφορά τον ύστερο Μεσαίωνα, την Αναγέννηση, και τον 17ο αιώνα, ο Hooykaas σχεδόν συνταυτίζει τον όρο «μηχανοποίηση» με τον όρο «πειραματισμός»: «The work of these mechanicians who co-operated with scholars (or were scholars themselves) led to the rise of what was called experimental philosophy (emphasizing the method used) or mechanical philosophy (referring to the scientific models used), and also to the development of the 'history of the arts' as part of the 'history of nature'» (σελ.30). Ο Marshall Claggett, στην κριτική παρουσίαση του έργου του Dijksterhuis, (*Science*, τ. 134, no 3491, 24 Νοεμ. 1961, σελ.1684), σημειώνει ότι υφίστανται τρεις, τουλάχιστον, διαφορετικές εκδοχές του «μηχανιστικού» («mechanistic») στην πρώτη σύγχρονη επιστήμη, και ότι ο Dijksterhuis επικεντρώνεται σε αυτήν η οποία «is fashioned with the aid of mechanics». Ο Floris A Cohen, (*The Scientific Revolution: a Historiographical Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1994), ασκεί κριτική στον Dijksterhuis θεωρώντας ότι «he is not quite the advocate of continuity he appears to be» (σελ. 69). Ο Richard A. House, (*History*, 5040, Άνοιξη 1999, σελ.359), ελέγχοντας τον Cohen, υπερασπίζεται την κατά Dijksterhuis εκδοχή ιστορικής συνέχειας (*continuity*), θεωρώντας ότι πλήρεις ρήξεις (είτε όσον αφορά τον συγκερασμό εποπτείας-πειράματος είτε την ανάπτυξη ολοκληρωμένης παραγωγικής κανόνας), δεν επιτεύχθηκαν ούτε με τον Γαλιλαίο, και, μάλλον, ούτε με τον Νεύτωνα: «even in Galileo experiments are only described without being performed» «and even in Newton a pure mechanistic world was not achieved, having to wait for those that followed Newton».

μαθηματική σκέψη, αφ' εαυτής, ουδεμία φέρει υπαιτιότητα, εξ άλλου η παραγωγική αυτό-αναφορικότητά της δεν εγγυάται την επιτυχία οιασδήποτε οντολογικών και ερμηνευτικών προβολών. Ωστόσο οι επανειλημμένες Αποθεώσεις τους συμπληρώθηκαν (και) από μια Αναγεννησιακή εκδοχή που, αναγορεύοντας τα σε γνωστική Βίβλο του «σύμπαντος» (του οποίου θεωρούνταν ότι «συνδέτουν τη «γλώσσα» —«η γλώσσα που συνδέτουν τρίγωνα, κύκλοι και άλλα γεωμετρικά σχήματα, που χωρίς αυτά είναι αδύνατο να καταλάβουμε οτιδήποτε»), είχε ως μη-άμεσο αποτέλεσμα την παρεκτόπιση άλλων γνωσιακών επικρατειών, και, σταδιακά, την «κήρυξη του κόσμου της εμπειρίας ως επιστημολογικά αναρμόδιου να εκφέρει γνώμη»<sup>12</sup>. Η πορεία αυτή που, προφανώς, υπήρξε κατά πολύ περισσότερο σύνθετη από όσο κάποιες αφηγήσεις τη θεωρούν, είχε την αναγκαία φιλοσοφική υποστήριξη από χομπεσιανές και βακωνικές απόψεις, που παρότι μη ταυτόσημες, συγκεράζονταν ώστε να αποφλοιώνουν την έννοια της φύσης από κανονιστικό περιεχόμενο θεωρώντας το προϊόν ημάρτημένων συμπερασμών που προέκυπταν αποκλειστικά από την προβολή, πάνω στη φύση, ανδρώπινων επιδιώξεων και εμμονών.

Εν τούτοις, η συσχέτιση της φύσης με τα έργα-προϊόντα της τέχνης και της τεχνολογίας<sup>13</sup> συνιστούσε ένα τροπισμό σκέψης υπερβολικά ισχυρό ώστε

12. Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine*, 2 τόμοι: «Technics & human development» & «The pentagon of power», New York: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1967-70, σελ.151.

13. Η θεωρία και η τεχνολογία εκτείνεται προς ποικίλες κατευθύνσεις αντιμετωπίζοντας ποικίλα ερωτήματα. Ενδεικτικά:

Για τη διάκριση μεταξύ “γιγνώσκεις ότι” (“knowing that”), η οποία αντιστοιχεί στην παραδοσιακή προτασιακή γνώση, και “γιγνώσκεις πως” (“knowing how”) που αντιστοιχεί στη μη “δι/αρθρωμένη γνώση”: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.

Για την έννοια της “σιωπηρής γνώσης” στην τεχνολογία: Michael Polanyi, *Personal knowledge; Towards a Post-critical philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, (1958).

Jan Jarvie, “The social character of technological problems: comments on Skolimowski, H. . *Technology and Culture*, 7, 1966, σελ: 384-390.

Για τη συζήτηση περί ορθολογισμού στην τεχνολογική εποπτεία της τεχνολογίας και τη “σιωπηρή γνώση” που ενυπάρχει στην επιστήμη: Pitt, J.C. *Thinking About Technology: Foundations of the Philosophy of Technology*. New York: Seven Bridges Press, 2000.

Για τις διακρίσεις εποπτείας που διαφορίζουν τέχνη και τεχνολογία: Skolimowski, H, “The Structure of thinking in technology”, *Technology and Culture*. 7, σελ.: 371-383, 1966, και Simon, H. A., *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1969.

Για τη “σχεδιαστική διαδικασία” (design process) του artifactum: Suh, NP *Axiomatic design: Advances and Applications*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2001. Nimiluoto, Iikka, “Design science: the aim and structure of applied research”, *Erkenntnis*, 38, 1993, σελ.1-21.

Για την έννοια του “σχεδίου” ως κοινωνιο-εξαρτώμενης κατασκευής, για την έννοια της “εργαλειακής ορθολογικότητας” και της “τεχνικής νόρμας”: “instrumental rationality”/ “technical

να εκπνεύσει υπό το επικαθήμενο βάρος της «μηχανοποιήσεως». Ήδη πολύ πριν από τον McLuhan<sup>14</sup>, η τεχνολογία γινόταν κατανοητή ως ενός είδους «επέκταση», όχι μόνον αλληγορικά των «δυνατοτήτων» του ανθρώπου αλλά και υπό κυριολεκτική μορφή, ως επέκταση του ανθρώπου, του ιδίου του ανθρωπίνου σώματος. Το «μεμλιώδες» ανθρώπινο τεχνούργημα της ανθρωπίνης δραστηριότητας, το εργαλείο, προσέφερε αυτή τη συνέχεια με τον πλέον απτό τρόπο, καθώς τον αποτελούσε ιδιότυπη προέκτασης της ανατομίας του —ένα επιπλέον «οστό», που συνεχόμενο απ' ευθείας με το ερειστικό του σύστημα, είτε ανελάμβανε κάποιο ρόλο μοχλού είτε καθιστούσε ακριβέστερη ή πλέον ειδική τη δραστηριότητα που προέκυπτε από την πρωτογενή χρήση των ανατομικών στοιχείων. Ήδη υπό τις πλέον πρωταρχικές της μορφές στον αρχαίο κόσμο, η μηχανή πολλαπλασίαζε τις δυνατότητες και την παραγωγή έργου, ενώ καθιστούσε την άμεση μορφή συνέχειας που προσέφερε το εργαλείο περισσότερο δυσδιάκριτη. Τούτο δεν σημαίνει ότι η συνέχεια απαλείφθηκε αλλά ότι οι τρόποι της την κατέστησαν περισσότερο περίπλοκη ή αφαιρετική.

Εν τούτοις, το εργαλείο δεν συνιστά, κατ' ανάγκην, μορφή προ-τεχνολογική ούτε συνεπάγεται μορφές τεχνολογίας απαρεικλιώς υποτυπώδεις. Η «στοιχειακή» απλότητά του, σε σχέση με τη μηχανή, δεν αποκλείει ούτε τις διαφοροποιήσεις και την εξέλιξή του (που, παρότι φαίνονται να παραμένουν σε ένα «μικρο-επίπεδο», σε σχέση με τους εξελικτικούς μετασχηματισμούς της μηχανής, είναι δυνατόν να είναι αξιοσημείωτες), ούτε τη δημιουργία ενός ευρύτατου πεδίου συγκερασμού της καλλιέργειας δεξιοτήτων με την επισταμένη τεχνογνωσία του υλικού επί του οποίου το εργαλείο επεμβαίνει ή εξ αρχής σχηματοποιεί. Το γεγονός, για παράδειγμα, ότι τα εργαλεία του λιθοξόου και του γλύπτη (η σμίλη, το καλέμι, τα σκαρπέλο) παρέμειναν «νεολιθικά», ως προς

---

norm”: Georg Henrik Von Wright, *Norm and Action*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Για τη λειτουργιστική θεώρηση του artifactum: Kroes, P & Meijers, A (επιμ.), “The dual nature of technical artifacts”, *Studies in the History and Philosophy of Science* 37, 2012, σελ.1-158 και Kroes, P, *Technical Artifacts: Creations of Mind and Matter*. Dordrecht New York, London: Springer, 2012.

Soavi, N. “Realism & artifact kinds” στο *Functions in biological & artificial works* U Kroes & P Kroes, επιμ. Cambridge, Mass: The MIT Press, 2009 2009, pp185-202.

Προφανώς, η φιλοσοφία της τεχνολογίας δεν περιορίζεται στις αναλυτικές προσεγγίσεις. Πέρα από τη Σχολή της Φραφκφούρτης, υπάρχουν και άλλα εκκινήσεις του σχετικού στοχασμού: Βλ. ενδεικτικά Μαγγίνη, Γκόλφω, *Για μια ερμηνευτική του τεχνικού κόσμου: από τον Χάιντεγκερ στη σύγχρονη τεχνοεπιστήμη*, Αθήνα: Πατάκης, 2010.

14. McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill, 1964.

την αρχή λειτουργίας, δεν σημαίνει πως τα παραγόμενα *artefacta* παρέμειναν εσσαιέ σε νεολιθικό επίπεδο: συνεπώς, το εργαλείο είναι σε θέση, υπό κάποια έννοια, να παράγει τεχνολογία, να εκτείνει, δηλαδή, περίξ της λειτουργίας του, ένα ειδικό «λόγο», πρακτικό και θεωρητικό, περί της συναρτωμένης τέχνης<sup>15</sup>.

Κατά τον Παπαδημητρίου, τουλάχιστον μέσα στον ορίζοντα της προβληματικής που συνδέεται το συγκεκριμένο χωρίο, η έννοια της συνέχειας παρουσιάζεται ιδιαίτερα ισχυρή: «[κατά την άποψη αυτή] δεν υπάρχει κανένας χωρισμός και καμία αντίθεση ανάμεσα στη φύση και στην ιστορία αφού ο άνθρωπος δεν βρίσκεται έξω από τη φύση αλλά αποτελεί τμήμα της, και τα διάφορα δημιουργήματά του δεν είναι κάτι αντίθετο προς την φύση αλλά θα πρέπει να θεωρηθούν ως παράγωγα διαφόρων καταστάσεων της φύσης»<sup>16</sup> Προφανώς η έγνοια του συγγραφέα έγκειται στο να διαφυλάξει την επίγνωση του γεγονότος ότι, στο περιβάλλον του ανθρώπου, η φύση υφίσταται διαμεσολαβημένη από την ίδια του τη δραστηριότητα, άρα έχει ήδη υποστεί την παρέμβαση της δράσης του, και συνεπώς έχει ήδη, κατά μίαν έννοια, «ιστοριοποιηθεί» και «κοινωνικοποιηθεί». Η αναζήτηση, λοιπόν, ενός ιδεώδους μιας Προπρωτικής φύσης, καθορισμένου ερήμην οιονδήποτε ανθρώπινων αναγκών συνιστά μάλλον παραπλανητικό αντικατοπτρισμό παρά άξια λόγου ουτοπία. Η θέση, λοιπόν, που ο συγγραφέας υπερασπίζεται αποκτά σημασία και περιεχόμενο εντός του ειδικού πλαισίου στο οποίο την υπερασπίζεται, το οποίο δεν είναι άλλο από αυτό της *disputa* για την οικολογική θεωρία και τη συναρτώμενη φιλοσοφική εκδοχή της φύσης που θα πρέπει να συντεθεί και να υποστηριχθεί. Εάν η προϋπόθεση αυτή λησμονηθεί, και ο διορθωτικός χαρακτήρας της άποψης του συγγραφέα απαλειφθεί, οι προτάσεις που εμπεριέχονται στο τελευταίο παράδειγμα είναι ευκόλως παρερμηνεύσιμες, ειδικά εάν τεθούν *prima facie*: προφανώς δεν εξέλιπαν οι λόγοι για να αρθεί οιοσδήποτε «χωρισμός» ανάμεσα στη «φύση» και την «ιστορία» (αντιθέτως υπάρχουν αρκετοί λόγοι για να εξακολουθεί να υφίσταται, υπό συγκεκριμένους, ωστόσο, όρους). Επιπλέον, το γεγονός πως «ο άνθρωπος δεν βρίσκεται έξω από τη φύση αλλά αποτελεί τμήμα της» δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην πως και «τα διάφορα δημιουργήματά του» δεν μπορεί να «είναι κάτι αντίθετο προς την φύση». Παρ' όλη την ευρύτητα και δυνητική πολυσημία του όρου «αντίθετο» που δηλώνεται εδώ, υπάρχουν ποικίλοι τρόποι για να εννοιοποιηθεί λογικά η αντίθεση, εάν καθοριστούν το εύρος αναφοράς

15. *Artifactual, know how & know that.*

16. Παπαδημητρίου, ο.π., σελ. 22.



και τα πεδία οποία εγγράφεται. Εξ άλλου, ακόμα και μέσα στα όρια του μη ανθρωπογενούς φυσικού περιβάλλοντος μπορούν να περιγραφούν μορφές αντίθεσης: το παράδειγμα του μικροβίου ή του παρασίτου που τίθεται εν αντίθεσει προς τον ευρύτερο οργανισμό που τα περιβάλλει (ας σημειωθεί πως ο περιβάλλον οργανισμός τίθεται πλέον ως μορφή φυσικού περιβάλλοντος για το περιβαλλόμενο), είναι το πλέον απτό, και θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως πιθανή χρηστική εισαγωγή για την κατανόηση κάποιων μορφών αντίθεσης που είναι δυνατόν να συντεθούν. Το παράδειγμα αυτό, το οποίο, κατά καθόλα νόμιμο τρόπο, «φυσικοποιεί» ερωτήματα θεωρητικής τάξης προλειπίνοντας την κατανόησή τους μέσα από την αγκύρωσή τους σε εδάφη προσδιορίσιμα (ο ίδιος ο Παπαδημητρίου, εξ άλλου, προβαίνει σε αλλεπάλληλες προσφυγές στην επιστήμη και τις μορφές εποπτείας της για να επιρρώσει μορφές θεωρητικής εποπτείας, εν αις και την ιστορικότητα της φύσης) είναι διαφωτιστικό και για τον τρόπο που ένας οργανισμός που εμπεριέχεται σε έναν ευρύτερο (οργανισμικό) περιβάλλον μπορεί δυνητικά να τελεί σε διαφορετικές σχέσεις με αυτόν. Οι σχέσεις αυτές είναι δυνατόν να είναι λυσιτελείς και συμβιωτικές (άρα αμοιβαίας ωφελείας) ή σχέσεις φθοράς και οιονεί αντιπαλότητας, που να οδηγούν στον αφανισμό ή την παθολογική εκφύλιση της μίας ή και των δύο πλευρών. Ο αρχαίος και καθολικός, ως προς τα πολιτιστικά του ερείσματα, ισχύος διαχωρισμός ανάμεσα στο «κατά φύσιν» και το «παρά φύσιν» δηλώνει ήδη ένα τέτοιο πρωταρχικό κανονιστικό προσανατολισμό για την αποτίμηση συγκεκριμένων λειτουργιών ή και οντοτήτων σε σχέση, τόσο ως προς τον γενικότερο ορίζοντα που περιβάλλει αλλά και ως προς την κινούσα δύναμη που τα παράγει. Κατά μεγάλο βαθμό, ο γνώμονας αυτός εξαρτά την εγκυρότητά του από την επίγνωση της συνθετότητας των ζητημάτων στα οποία εμπλέκεται, ειδικά στις περιπτώσεις όπου το προσδιοριστέο και αποτιμώμενο δεν συνιστά οντότητα του παραδοσιακώς εννοούμενου φυσικού κόσμου αλλά κοινωνική κατασκευή και συλλογική έννοια παρά συγκεκριμένο, τότε τι, ον.

Από την ίδια ευρεία, νοηματικώς, πρόταση («τα διάφορα δημιουργήματά του» δεν μπορεί να «είναι κάτι αντίθετο προς την φύση») είναι δυνατόν να αντληθούν και άλλες ερμηνευτικές συνεπαγωγές που να παραπέμπουν στο ότι τα δημιουργήματα του ανθρώπου δεν συνιστούν μια οντολογικά διαφορετική κατηγορία, δεν υφίστανται, δηλαδή, δύο κόσμοι (όπως στις εποπτείες της μεσαιωνικής σκέψης), διεπόμενοι από διαφορετικής τάξεως νόμους.

Είναι σημαντικό να επισημανθεί πως ο Παπαδημητρίου αναφέρεται σε «χωρισμό» ανάμεσα σε φύση και ιστορία, παρά σε «διαχωρισμό» (εννοιακό και λογικό) ανάμεσα στους δύο όρους: η «φύση» δεν είναι απομονωμένη από την



«ιστορία» καθώς η δεύτερη φθάνει ως τα κράσπεδα της πρώτης και, εν τινι μέτρω, την αλλοιώνει, ενώ το ίδιο συμβαίνει και με το δεύτερο συστατικό των συσχετιζομένων: η ιστορία συσχετίζεται με τη φύση —τόσο με την οικειοποιημένη φύση όσο και με τις μεταβολές του φυσικού περιβάλλοντος που κείνται έξω από την ανθρώπινη παρέμβαση, ωστόσο δεν είναι δυνατόν να αποτελέσει σταθερό ποιητικό αίτιο των θεσμικών ή των εξωθεσμικών μεταβολών, άρα και των ιστορικών αλλαγών, όσο εύρος και να αποδώσουμε στον όρο «φύση». Η παρουσία της φύσης μέσω οιασδήποτε υπάλληλης έννοιάς της («φυσικό περιβάλλον», «φυσικές καταστάσεις» θα αποτελεί ένα, μεταβαλλόμενη ισχύος και ακαθορίστων ορίων, συν-διαμορφωτικό παράγοντα εντός ενός μάγματος αιτιακών συσχετίσεων στον οποίο συντήκονται συμβολικές λειτουργίες, ειδικά κοινωνικές ανάγκες, μη αναγώγιμα, ψυχ(ολογ)ικής τάξεως, κίνητρα, περιοδικώς αναφύομενα προτάγματα ιδεών, κ.λπ.

Πέρα από την ανάγκη διαχωρισμού του ζητήματος της ιστορίας της γνώσης για τη φύση από αυτό της ιστορίας της φύσης καθ' εαυτής, ενδεχομένως απαιτείται εννοιακός οπλισμός που να εκτείνεται πέρα από τις βασικές κατηγορίες της «ιστορίας» / ιστορικότητας» ώστε να προσδιοριστεί η πορεία στο χρόνο και το εύρος των μεταβολών που αφορούν τη «φύση», vis a vis της «αντίστοιχης» πορείας που αφορά και περιγράφει τη δραστηριότητα του ανθρώπου. Εφ' όσον χρησιμοποιούμε κατηγορίες προσαρμοσμένες στην περιγραφή και αποτίμηση της ανθρώπινης λειτουργίας, η χρήση τους στην περίπτωση μιας έννοιας και ενός πεδίου εξαιρετικά ασαφούς, τουλάχιστον ως προς το εύρος του, όπως είναι η «φύση», κινδυνεύουμε να εμπέσουμε σε κυκλικές μορφές «εξηγήσης»: ο κίνδυνος προκύπτει από τη σπουδή στην υπεράσπιση της «ιστορικότητας» / «ιστορίας» της φύσης μέσω ενός όρου που, αφ' εαυτού, οδηγεί, όπου και οσάκις εφαρμοσθεί, σε τέτοιου είδους εποπτείες. Εν τούτοις, το ζήτημα είναι, όχι μόνον εάν οι όροι αυτοί είναι εφαρμόσιμοι στο πεδίο αυτό, αλλά, έτι περισσότερο, με ποιόν τρόπο είναι δυνατόν να γίνουν εφαρμόσιμοι. Συχνά η υπεράσπιση της «ιστορικότητας» της φύσης τίθεται ως θεωρητικό ανάχωμα που χρησιμεύει στο να διαφυλάξει την εκδοχή μιας φύσης που μπορεί να εγγυηθεί τη βάση μιας «ενότητας» με τον άνθρωπο. Η εκδοχή αυτή φαίνεται να απειλείται από θεωρήσεις οι οποίες φέρονται να αντικειμενοποιούν υπέρμετρα την έννοια της φύσης, περικόπτοντας, εν τέλει, από αυτήν οιοδήποτε στοιχείο τη θέτει ως κεντρική, ιδιότυπη εξηγητική έννοια και ως αυθύπαρκτη οντότητα, εμπodίζοντας την αποφλοιώσή της μέσω μιας «θετικής»-αναγωγιστικής επιλογής των κατηγορημάτων της, που θα την καταστήσει απλό σύνολο ετερόφωντων ιδιοτήτων, ορατών μόνον μέσω της εξηγητικής κανάβου των «ακριβών»

επιστημών. Ενδεχομένως το τέλος σε αυτή τη διαδικασία, θα ήταν η συρρίκνωση της «φύσης» στα όρια της «ύλης» ή ακόμα και σε αυτά μιας επεκτεταμένης έννοιας «χώρου», που θα την έσυρε εντός της τροχιάς μιας καρτεσιανής θεώρησης.

Οι κίνδυνοι από μια τέτοια θεώρηση είναι προφανείς και μείζονες (καθώς η όλη σύγχρονη συζήτηση περί οικολογίας τίθεται εκτός θέματος) και οι συνεπαγωγές της, ασυζητητί, χρήζουν αντιμετώπισης, ωστόσο συνιστά θέμα προς συζήτηση ποια είναι, από την πλευρά της θεωρίας, η λυσιτελέστερη. Εξ άλλου, η απολογητική της «ιστορικότητας» της φύσης μπορεί να κυλήσει και προς την ενάντια πλευρά, επιβάλλοντας στη φύση έναν ιστό ανθρωποκεντρικό (ακόμα και ανθρωπομορφικό), που την καθυποτάσσει πλήρως στις ανθρωπογενείς επιδράσεις, στις βλέψεις και τις ορέξεις των κοινωνιών, απαλείφοντας, εν τέλει, παρότι από μια αντιπαράλληλη οδό, την εσωτερική σύσταση, αξία, και δυναμική της. Όχι σπανίως, η τρέχουσα οικολογική θεωρία παραμένει δέσμια απλουστεύσεων που θα έπρεπε να περιορίζονται στο πεδίο μιας εισαγωγικής εξοικείωσης με τα θέματα<sup>17</sup>. Είναι προς τιμήν του Ευδύμη Παπαδημητρίου που, καταθέτοντας τον πυκνό στοχασμό του, ανέλαβε να καλύψει φιλοσοφικά το κενό, έχοντας πλήρη επίγνωση της συνδετότητας του εγχειρήματος που συνεπάγεται η οικοδόμηση μιας φιλοσοφίας της φύσης ικανής να ανταπεξέλθει στις απαιτήσεις των αναφυσμένων ερωτημάτων. Εξ άλλου, τα ερωτήματα αυτά δεν εκπορεύονται μόνο μέσα από το χώρο της συστηματικής σκέψης αλλά εγείρονται με πειστικό τρόπο από την ίδια την πρακτική εμπειρία μιας τεχνικοεξαρτώμενης εποχής, που προλαβαίνει και «φυσικοποιεί» τα ζητήματα που θέτει, πριν η ίδια η θεωρία τα αφομοιώσει και συμβάλλει, όσο της είναι, τέλος πάντων, μπορετό, στην αντιμετώπισή τους.

---

17. Μια συστηματική κριτική των απλουστεύσεων και ανακολουθιών που συχνά διέπουν την τρέχουσα οικολογική θεώρηση (θετική, ωστόσο, ως προς την αναγκαιότητα της οικολογικής σκέψης και παρέμβασης), επιχειρείται από τον John Barry, *Rethinking Green Politics*, London: Sage, 1999.

ΕΛΕΝΗ ΡΟΥΜΚΟΥ\*

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Ο όρος νεωτερικότητα είναι αρκετά προβληματικός, για τον Καστοριάδη, καθώς έχει υπεραπλουστευτεί και παρερμηνευθεί στη φιλοσοφική σκέψη. Μέρος του προβλήματος οφείλεται στην αναφορά του όρου στους ριζικούς μετασχηματισμούς, τόσο στη φιλοσοφική σκέψη όσο και στις κοινωνικο-πολιτικές θεσμίσεις.<sup>1</sup> Όπως θα δούμε, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η σύγχρονη θεωρία εστιάζει αποκλειστικά στο πρώτο, ενώ αγνοεί το δεύτερο.

Εστιάζοντας στις φαντασιακές διαστάσεις των κοινωνικο-ιστορικών αλλαγών, ο Καστοριάδης προσδιορίζει την ανάδυση της νεωτερικότητας τον 12<sup>ο</sup> αιώνα, σε διάφορες ευρωπαϊκές πόλεις-κράτη, που σημαδεύονται από την ολοένα αυξανόμενη απαίτηση για πολιτική αυτονομία, δηλαδή αυτοδιακυβέρνηση από την πόλη.<sup>2</sup> Η απαίτηση αυτή συνοδεύτηκε από αλλαγή πνευματικών και καλλιτεχνικών στάσεων απέναντι στην παράδοση και την εξουσία, και άνοιξε τον δρόμο για ευρεία αποδοχή νεωτερισμών. Η κατάρρευση της παραδοσιακής εξουσίας είχε επιπτώσεις όχι μόνο στην πολιτική, αλλά και στην επιστήμη, στην τεχνολογία και την οικονομία. Η ωρίμανση αυτού του νέου κοινωνικού φαντασιακού, στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αι., σημαδεύει τη μετάβαση, από την πρώιμη νεωτερική περίοδο, σ' αυτό που ο Καστοριάδης αναφέρει ως 'κλασσική νεωτερικότητα'.<sup>3</sup> Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η δημοκρατία ριζώνει και εξα-

---

1. Wagner, P. (2001). *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage, σ.σ. 1-2.

2. Για τη σημασία της ανάδυσης των αυτοδιοικούμενων δημοκρατιών τον 12ο αι. στην Ευρώπη, βλ. Black, 2003.

3. Castoriadis, C. (1997a). *World in Fragments*, D.A. Curtis (ed. and trans.) Stanford, CA: Stanford University Press, σ. 37.

---

\* Η Ελένη Ρούμκου είναι διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

πλώνεται με την ανάδυση του βιομηχανικού καπιταλισμού. Αλλά, ενώ η φιλελεύθερη φιλοσοφία θεωρεί τον καπιταλισμό και τη δημοκρατία ως φυσικούς εταίρους, ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται αυτές τις δύο κοινωνικές δεσμίσεις ως διαμετρικά αντίθετες, θεμελιωμένες στα αντιτιθέμενα κοινωνικά φαντασιακά της αυτονομίας και της κυριαρχίας του λόγου. Ενώ η δημοκρατία είναι προϊόν του προτάγματος της αυτονομίας, που θεμελιώνεται σε μία αρχή αυτοπεριορισμού, ο καπιταλισμός είναι προϊόν ενός προτάγματος (ψευδο) κυριαρχίας του (ψευδο) λόγου — ή μάλλον, μιας αναζήτησης για χωρίς περιορισμούς συσσώρευση (πλούτου, γνώσης, δύναμης, εξουσίας). Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι η ολική εξάπλωση του καπιταλισμού, στο τέλος του 19<sup>ου</sup> αι., οδηγεί στην ‘εποχή του γενικευμένου κομπορμισμού (της γενικευμένης συμμόρφωσης)’ των αρχών του 20<sup>ου</sup> αι., όπου η έκρηξη της δημιουργικότητας, που χαρακτήριζε την κλασική νεωτερικότητα, έχει εξαντληθεί, και έχει αντικατασταθεί από μίμηση. Η απαίτηση για ατομική και κοινωνική αυτονομία υποχώρησε στην ‘ιδιωτικοποίηση, αποπολιτικοποίηση και ατομικισμό’.<sup>4</sup>

Ο Καστοριάδης αρχίζει τη συστηματική διερεύνηση του ζητήματος της νεωτερικότητας αναφερόμενος στην ιδέα του Hegel για μια αυτο-αναφορική κοινωνία<sup>5</sup>, την οποία θεωρεί υπερβολικά απλουστευτική και προς εσφαλμένη κατεύθυνση. Υποστηρίζει ότι όχι μόνον είναι λάθος να αντιλαμβανόμαστε την ενοποίηση ορθολογικότητας και Απολύτου Πνεύματος του Hegel ως οτιδήποτε παρά ως εσφαλμένη ψευδαίσθηση, αλλά ότι εάν ο Hegel ήταν ορθός, αυτό το διακηρυγμένο ‘τέλος της ιστορίας’ θα ήταν αντιθετικό με τη νεωτερικότητα.<sup>6</sup> Για τον Καστοριάδη, η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται από συνεχείς μετασχηματισμούς, που προκλήθηκαν από αποδέσμευση της δημιουργικής τάσης του ανθρώπου (*anthropos*). Επομένως, πρέπει να θεωρηθεί ως μία περίοδος δυναμικής ιστορικής αλλαγής, σε αντίθεση με τη στάση που υπονοείται στην ιδέα του Hegel για το τέλος της ιστορίας.

Απορρίπτει, ομοίως, την αξίωση του Foucault ότι η νεωτερικότητα ‘αρχίζει με τον Kant’, ο οποίος για τον Foucault ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που δείχνει ‘ενδιαφέρον για το πραγματικό ιστορικό παρόν’.<sup>7</sup> Εκτός από το γεγονός ότι μπορούμε να βρούμε αρκετούς αρχαίους φιλοσόφους οι οποίοι ασχολούνταν με το δι-

4. *World in Fragments*, ό.π. σ. 39.

5. *World in Fragments*, ό.π. σ. 35.

6. *World in Fragments*, ό.π. σ. 35.

7. *World in Fragments*, ό.π. σ. 34.

κό τους ιστορικό παρόν (ο Καστοριάδης αναφέρει τον Περικλή και τον Πλάτωνα), όπως ο Hegel, η προσέγγιση αυτή ανάγει τη νεωτερικότητα σε ένα φιλοσοφικό πρόβλημα, ή σε μία φιλοσοφική στιγμή, χωρίς βλέψη για ευρύτερες κοινωνικές και πολιτιστικές εξελίξεις.

Πέρα από μία αναγκαία ή αναπόφευκτη τροχιά (ή κάποιου είδους λειτουργικής, επαναστατικής ή θεολογικής εξέλιξης) ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται ότι οι μορφές που χαρακτηρίζουν μία ιστορική εποχή — έναν κοινωνικό-ιστορικό σχηματισμό — είναι τυχαίες<sup>8</sup>. Υποστηρίζει δε ότι η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται μάλλον από τη σύγκρουση, ‘την αμοιβαία μόλυνση και εμπλοκή’, δύο μη αναγώγιμων και ασυμβίβαστων ‘προταγμάτων’ (ενορμήσεις, τάσεις (ροπές), κίνητρα): το πρόταγμα της αυτονομίας και το πρόταγμα της ‘κυριαρχίας του λόγου’.<sup>9</sup>

Είναι ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι ένα από τα σημαντικά εμπόδια εκτίμησης της περιπλοκότητας του κοινωνικο-ιστορικού σχηματισμού που ονομάζουμε νεωτερικότητα έχει να κάνει με αυτό που ο Καστοριάδης αναφέρει ως κακοδαιμονία της ίδιας της λέξης. Ετυμολογικά, η λέξη ‘σύγχρονος’ (modern) αναφέρεται στο ‘τώρα’, το παρόν με την ιστορική και χρονική σημασία. Σ’ αυτό το πνεύμα, ο Hegel αντιλαμβάνεται την αυτο-αναφορικότητα ως το χαρακτηριστικό που καθορίζει (προσδιορίζει) την εποχή, υποστηρίζοντας ότι η ευρωπαϊκή κοινωνία του Διαφωτισμού ήταν η πρώτη κοινωνία που αναφέρεται στον εαυτό της ως ‘το παρόν’.<sup>10</sup> Αυτό παραπέμπει σε συνειδητή ρήξη με το παρελθόν. Αρνήση, απόρριψη εθίμων, παράδοσης και δρησκευτικής δεισιδαιμονίας και προλήψεων υπέρ της πρόσφατης ανάπτυξης των ορθολογικών επιστημών. Υπό την έννοια αυτή, παραπέμπει στις κοινωνίες εκείνες που αναπτύχθηκαν στη Δυτική Ευρώπη, μετά από αυτό που ο Polanyi ονομάζει ‘Μεγάλο Μετασχηματισμό’, που χαρακτηρίζεται από τρεις επαναστάσεις: βιομηχανική, επιστημονική και δημοκρατική. Βάσει αυτού, συγγραφείς όπως ο Habermas και ο Foucault<sup>11</sup> αναφέρονται στη νεωτερικότητα όπως η κοινωνία αναπτύσσεται στη Δυτική Ευρώπη από το 1800 περίπου κι εξής. Στην οποία περίπτωση, δεν αναφερόμαστε απλώς σε μία φευγαλέα συνεχώς μεταβαλλόμενη χρονική στιγμή, αλλά σε έναν πολιτιστικό ή πολιτικό αστερισμό, ο οποίος, τουλάχιστον αρχικά,

8. *World in Fragments*, ό.π. σ. 102.

9. *World in Fragments*, ό.π. σ. 37.

10. *World in Fragments*, ό.π. σ. 34-35 και Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press, σ. 43.

11. *World in Fragments*, ό.π. σ. 34-35.

θα μπορούσε να συσχετισθεί με έναν συγκεκριμένο τόπο.

Ο Καστοριάδης, εντούτοις, παρατηρεί ότι η κοινωνία που δημιουργήθηκε στον μεγάλο μετασχηματισμό ήταν το αποκορύφωμα, ή καλύτερα, μία συσσώρευση, που ποτέ δε θα ολοκληρωθεί, άλλων κοινωνικών τάσεων, ροπών και πρακτικών, που είχαν εμφανιστεί σε ορισμένα μέρη αυτής της περιοχής και είχαν παγώσει σε αντίθεση με την παράδοση και εξουσία, ανοίγοντας τον δρόμο σε μία ευρείας αποδοχής αλλαγή, νεωτερισμό, καινοτομία. Σημειώνει ότι, στις αρχές του 12<sup>ου</sup> αι., μπορεί να βρούμε ξεσπάσματα πολιτικής αυτονομίας σε μερικές ευρωπαϊκές πόλεις-κράτη, εμφάνη στην αναδυόμενη απαίτηση για αυτοκυβέρνηση, και κυρίως στην ‘αυτο-δέσμιση της πρωτοπουρζουαζίας’. Οι απαιτήσεις αυτές, υποστηρίζει, ‘συνοδεύονταν με νέες ψυχικές, πνευματικές διανοητικές, και καλλιτεχνικές συμπεριφορές (στάσεις) που ετοίμασαν το έδαφος’ για τους μετασχηματισμούς που θα αναπτύσσονταν τους επόμενους πέντε έξι αιώνες. Σημαντικότερο, όμως, από αυτές τις αλλαγές στη συμπεριφορά ήταν ότι η εξουσία, η δικαιοδοσία της παράδοσης δεν θα εκλαμβάνεται πλέον ως ιερή ιδίω δικαιώματι. Θα μπορούσε τώρα να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Μία τέτοια αμφισβήτηση οδηγούσε σε μία εξίσου σημαντική μεταβολή στην αποτίμηση της καινοτομίας, που είχε υποτιμηθεί τον Μεσαίωνα.<sup>12</sup>

Την αρχή της ‘κλασικής’ ή ‘κριτικής’ σύγχρονης εποχής, η οποία τελείωσε, για τον Καστοριάδη, έναν αιώνα αργότερα με τους δύο παγκοσμίους πολέμους του 20<sup>ου</sup> αι., σημαδεύει ο Διαφωτισμός και οι δημοκρατικές επαναστάσεις. Υποστηρίζει ότι, κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου (1900-1950), όλες οι υπάρχουσες κοινωνικές θεσμίσεις τέθηκαν υπό αμφισβήτηση, και για πρώτη φορά ‘η φιλοσοφία οριστικά ‘τσακώθηκε’ με τη θεολογία’<sup>13</sup>, αφήνοντας χώρο για την τεράστια ανάπτυξη της ορθολογικής επιστήμης κατά τον 19<sup>ο</sup> αι.. Αλλά αυτή η περίοδος είδε, επίσης, την εδραίωση και επέκταση ενός νέου κοινωνικο-οικονομικού φαινομένου: του καπιταλισμού.

Δύο σημεία αξίζει να σημειώσουμε εδώ. Πρώτον, από πολλές απόψεις, ο καπιταλισμός εκτός από άμεση προέκταση μιας παλιάς ώθησης για απεριόριστη συσσώρευση (γης, εδάφους, πλούτου, δούλων, κλπ.), είναι επίσης ένας ριζικός μετασχηματισμός αυτής της ώθησης, διότι υιοθετεί επιστημονική ορθολογικότητα για τον πλήρη μετασχηματισμό των μέσων (χρήματα, πόροι) της συσσώρευσης, των συνθηκών κάτω από τις οποίες λαμβάνει χώρα η συσσώρευση,

12. *World in Fragments*, ό.π. σ. 36-37.

13. *World in Fragments*, ό.π. σ. 37.

και έτσι να μετατρέψει την ίδια την 'ουσία' που πρέπει να συσσωρευτεί. Ενώ οι βασιλείς και οι στρατοί του παρελθόντος είχαν αναζητήσει υλικά αγαθά και εδαφικές κτήσεις για συσσώρευση περισσότερου υλικού πλούτου, την εποχή του καπιταλισμού όλες αυτές οι κτήσεις (αγαθά) είναι επακόλουθο (συνέπειες) της ορθολογικής γνώσης (κυριαρχίας του λόγου), ή μέσο για την απεριόριστη επέκτασή της. Δεύτερον, η φανταστική σημασία απεριόριστης συσσώρευσης της ορθολογικής γνώσης γίνεται οδηγός για τις καπιταλιστικές οικονομικές επιχειρήσεις και για ολόκληρο το οικοδόμημα της σύγχρονης 'τεχνο-επιστήμης'.<sup>14</sup> Με το πρόσχημα της τεχνο-επιστήμης, η αναζήτηση για την απεριόριστη επέκταση της ορθολογικής γνώσης εγκαθίδρυσε τη γραφειοκρατική-ιεραρχική οργάνωση ως κυρίαρχη μορφή κοινωνικής οργάνωσης στη Δυτική καπιταλιστική κοινωνία, επιβάλλοντας έτσι κατά ισχυρισμόν 'έξωτερικά' (ορθολογικά) όρια στην αναζήτηση για αυτο-δέσμιση και αυτο-περιορισμό.

Αυτονομία σημαίνει 'εγώ ο ίδιος βάζω τους κανόνες μου (ή νόμους, και συνήθειες, κλπ.). Σημαίνει δηλαδή αυτο-περιορισμό. Το αντίθετο της αυτονομίας είναι η ετερονομία, η καθοδήγηση, η εξουσία από άλλον. Κάποιος άλλος θεσπίζει τους κανόνες, τους νόμους μας, κλπ.. Για τον Καστοριάδη, σχεδόν όλες οι κοινωνίες στην ανθρώπινη ιστορία έχουν υπάρξει ετερόνομες, καθώς τους επιβλήθηκαν νόμοι κανόνες και πρακτικές από κάποιον άλλον — από τους προγόνους, την παράδοση, τον Θεό ή θεούς, ή κάποια άλλη εξω-κοινωνική πηγή. Σε τέτοιες κοινωνίες, τα κοινωνικά άτομα δε θέτουν υπό αμφισβήτηση, δε συζητούν και δεν αποφασίζουν τον νόμο για τον εαυτό τους, αλλά ακολουθούν τους κανόνες, που εγκαθιδρύθηκαν για αυτούς, από κάποιον άλλον. Εντούτοις, ενώ τέτοια άτομα αναμφίβολα κοινωνικοποιούνται για να γίνουν ετερόνομα υποκείμενα, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι, στην πραγματικότητα, κάθε κοινωνία θεσμίζει τους δικούς της κανόνες και πρακτικές, διότι το κοινωνικο-ιστορικό δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συνεχής δημιουργία και αναπαραγωγή του νόμου. Ακόμη, σχεδόν κάθε κοινωνία έχει αρνηθεί αυτό το γεγονός, δημιουργώντας έναν κόσμο κοινωνικών φανταστικών σημασιών, όπου ο νόμος δίνεται από κάποιον άλλον. Το κίνητρο γι' αυτήν την αυτο-εξαπάτηση είναι το να τεθεί μία εξω-κοινωνική δικαιοδοσία για τους νόμους, να εγκαθιδρύσει αυτούς ως αδιαμφισβήτητους από την κοινότητα και τα μέλη της.

Για τον Καστοριάδη, υπάρχουν δύο μόνον εξαιρέσεις στη δέσμιση ετερόνομης κοινωνίας στην ανθρώπινη ιστορία: η αρχαία Αθήνα (800-500 π.Χ.) και

14. *World in Fragments*, ό.π. σ. 109.

15. *World in Fragments*, ό.π. σ. 86-88.



η σύγχρονη Δύση.<sup>15</sup> Και οι δύο αυτές κοινωνίες μπορούν να χαρακτηριστούν από μία ρήξη στο 'κλείσιμο της σημασίας' και της κληρονομημένης παράδοσης (πρακτικές, δοξασίες, πεποιδήσεις, κανόνες, κλπ.). Ρήξεις που συνεπάγονται τη σαφή και διαυγή αντίληψη ότι η κοινωνία κάνει τους δικούς της νόμους, κανόνες, κλπ.. Από την άποψη αυτή, το πρόταγμα της αυτονομίας επιζητεί να δεσμίσει τον τύπο κοινωνίας που κοινωνικοποιεί αυτόνομα υποκείμενα, κοινωνικά άτομα, τα οποία αντιλαμβάνονται καθαρά ότι είναι υπεύθυνα τα ίδια να διαπραγματευτούν και να αποφασίσουν για τους νόμους με τους οποίους θα ζουν.

Η εκδήλωση της αυτονομίας στην αρχαία Ελλάδα είναι περισσότερο εμφανής στη γένεση της φιλοσοφίας και τη δημιουργία της δημοκρατίας. Και οι δύο δεμελιώθηκαν θέτοντας υπό αμφισβήτηση την υπάρχουσα τάξη ('απεριόριστη εξέταση' νόμων, κανόνων, πρακτικών, κλπ.<sup>16</sup>), και ανέλαβαν ευθύνη για τη διατήρηση και /ή αλλαγή αυτής της τάξης καθώς η πόλις τη θεωρεί την πιο κατάλληλη. Στο σύγχρονο ευρωπαϊκό πλαίσιο, οι επί μέρους ωδήσεις για αυτονομία, που άρχισαν τον 12<sup>ο</sup> αι.<sup>17</sup>, μπορεί να ειπωθούν στην Προτεσταντική Μεταρρύθμιση, που απομάκρυνε φαινομενικά έναν ιεραρχικό μεσάζοντα από τις σχέσεις ανάμεσα στο άτομο και τον Θεό, και στην Αγγλική Επανάσταση, η οποία υπέταξε τη δύναμη του βασιλιά στη συνέλευση του λαού (το Κοινοβούλιο). Και τα δύο αυτά γεγονότα μετασχημάτισαν ριζικά τις σχέσεις μεταξύ κοινωνικών ατόμων και κοινωνικών δεσμίσεων.

Ο Καστοριάδης, στο έργο του, εστιάζει ακριβώς στην τάση για αυτονομία και επιχειρεί να την προσδιορίσει με σαφήνεια. Ως πολιτικό πρόταγμα, αυτό συνεπάγεται όχι μόνον αναγνώριση του δικαιώματος του λαού να θέτει υπό αμφισβήτηση την κυβέρνηση, αλλά αναγνώριση και αποδοχή της υπευθυνότητας για ενεργό συμμετοχή στην κυβέρνηση (πολιτική), που συνεπάγεται αμφισβήτηση της υπάρχουσας τάξης. Είναι σημαντική η παρατήρηση του Merleau-Ponty ότι όλες οι κοινωνικές δεσμίσεις είναι δεσμισμένες-δεσμίσεις.<sup>18</sup> Δηλαδή, έχουν δεσμιστεί από κοινωνικά δρώντα υποκείμενα, και δεσμιζούν τα κοινωνικά δρώντα υποκείμενα στον χώρο τους. Είναι σημαντικό, ότι μόλις δεσμιστούν, γίνονται, επίσης, αυτο-δεσμιζόμενες, με μία απεριορίστη τάση να γίνουν αυτόνομες (ή ξενωμένες) από τα κοινωνικά δρώντα υποκείμενα, που τις έχουν δεσμίσει. Η κυκλικότητα εδώ συνεχίζεται, διότι, στην πλειοψηφία των κοινο-

16. *World in Fragments*, ό.π. σ. 87.

17. *World in Fragments*, ό.π. σ. 36-37.

18. Merleau-Ponty. M. (1963). *In Praise of Philosophy and Other Essays*, J. Wild and J. Edie (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press, σ. 107-108.



νικών δεσμίσεων, τα δεσμιζόμενα δρώντα υποκείμενα επιθυμούν το δεσμικό κλείσιμο. Δηλαδή, έχοντας δεσμιστεί μία κοινωνική θέσμιση, υπάρχει ισχυρή επιθυμία ότι πρέπει να επιβιώσει και να ευημερήσει σε ανόδυτη μορφή. Αυτό είναι που ο Καστοριάδης ονομάζει ‘κλειστές’ δεσμίσεις και οι οποίες είναι χαρακτηριστικό των ετερόνομων κοινωνιών.<sup>19</sup>

Είναι αναγκαίο, επομένως, για τις αυτόνομες κοινωνίες να δημιουργούν ανοιχτές δεσμίσεις οι οποίες μπορεί να αμφισβητηθούν, να μετασχηματιστούν, να βελτιωθούν ή και να αντικατασταθούν. Θεσμίσεις, που δεν γίνονται ξενωμένες από κοινωνικά δρώντα υποκείμενα, αλλά παραμένουν υποταγμένες στις διαυγείς σκέψεις του συνόλου. Ωστόσο, ενώ η αναγκαιότητα για συνέχεια και επέκταση του προτάγματος της αυτονομίας είναι η βλέψη της αυτόνομης κοινωνίας, είναι στη φύση των δεσμίσεων να τείνουν προς το κλείσιμο. Η κατανόηση της ιστορίας από τον Καστοριάδη και η κριτική του στην τελεολογία, υποδηλώνει ότι οι ‘ανοιχτές’ δεσμίσεις είναι κάθε άλλο παρά ‘normal’ και μόλις και μετά βίας αναπόφευκτες — ακόμη είναι δυνατές (πιθανές). Πραγματικά, είναι πιθανό για μία κοινωνία να δεσμίζει η ίδια με τέτοιο τρόπο, ώστε η ρήξη του κλεισίματος να είναι αποδεκτή ως κανόνας (πρότυπο). Μία κοινωνία, στην οποία δεν υπάρχουν σταθερά εμπόδια για έλεγχο της εγκυρότητας, της αποτελεσματικότητας, της δικαιοσύνης, κλπ. των υπαρχουσών δεσμίσεων.

Από τη μία πλευρά, αυτός ακριβώς είναι ο τύπος κοινωνίας που αναδύεται από την Ευρώπη του Διαφωτισμού — κοινωνίες στις οποίες γενικά δεν υπάρχει καμία κοινωνική θέσμιση ανώτερη από την υπό αμφισβήτηση. Αλλά από την άλλη, η τεχνο-επιστήμη έχει αναλάβει το πρόσχημα μιας αρχής — έδωσε μία ψευδαίσθηση βεβαιότητας (αρκετά αντίθετη με τις μεθοδολογίες και τις πρακτικές της) — που είναι πέρα από την παραδοσιακή ή πολιτική εξουσία. Έτσι, ενώ κατά τη διάρκεια της κλασικής σύγχρονης εποχής κοινωνίες σταμάτησαν να βλέπουν προς (ή να δέχονται) την εξω-κοινωνική εξουσία του Θεού ή των θεών, των προγόνων, των πνευμάτων ή της παράδοσης, η πολιτική αυτονομία που επιτεύχθηκε κατά τη διάρκεια της κλασικής σύγχρονης εποχής περιορίστηκε ή υπονομεύτηκε από την αυξανόμενη τάση θεμελίωσης κοινωνικών κανόνων στις (υποθετικά) εξω-κοινωνικές αρχές του επιστημονικού λόγου (συμπεριλαμβανομένης εν μέρει της ιστορίας, εν μέρει της φύσης και συχνά του λόγου).

Παρά τα ταραχώδη κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του 1960, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι ‘το πρόταγμα της αυτονομίας φαίνεται να εκλείπει εν-

19. *World in Fragments*, ό.π. σ. 184.

τελώς'.<sup>20</sup> Πράγματι, τα ποικίλα κινήματα πολιτικών δικαιωμάτων βοήθησαν στην επέκταση του δικαιώματος ψήφου, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, αντιμετωπίζοντας μισαλλοδοξίες, φανατισμούς και προκαταλήψεις που απέκλειαν ομάδες από πλήρη πολιτική συμμετοχή. Αλλά κανένα από αυτά (εκτός από το οικολογικό κίνημα) 'δεν πρότεινε ένα καινούριο όραμα για την κοινωνία' ή καινούριους τρόπους αντιμετώπισης 'των καθεαυτό πολιτικών προβλημάτων στο σύνολό τους'. Αυτό που βλέπουμε, αντιθέτως, είναι μία αντιστοίχως αυξανόμενη έλλειψη πολιτικής χειραφέτησης ατομοποίησης, απολιτικοποίησης και ατομισμού. Με άλλα λόγια, τα ποικίλα κοινωνικά κινήματα πέτυχαν να καταρρίψουν τα εμπόδια για ένταξη ακόμη και όταν το πεδίο στο οποίο θα συμπεριλαμβάνονταν μεταμορφώθηκε πέραν αναγνώρισης. Εν ολίγοις, αυτό που βρίσκουμε στην εποχή, η οποία καλείται εσφαλμένα μεταμοντέρνα, είναι μία κοινωνία που έχει χάσει κάθε όραμα για τον εαυτό της ως κοινωνία. Μία κοινωνία τα μέλη της οποίας δε θεωρούν τους εαυτούς των ως ενεργούς συμμετόχους στην κοινωνία, αλλά μάλλον ως άτομα, τα οποία επιθυμούν η κοινωνία να τους αφήσει μόνους. Στο επίπεδο της καθημερινότητας, λοιπόν, βρίσκουμε μία καινούρια γενιά χωρίς πολιτική χειραφέτηση:

“Αφήνοντας μία εξασθενημένη οικογένεια, συγχάζοντας — ή μη συγχάζοντας — σε ένα σχολείο που διώνεται ως αγχαρεία, τα νέα άτομα βρίσκονται αντιμέτωπα με μία κοινωνία στην οποία όλες οι ‘αξίες’ και οι ‘κανόνες’ έχουν αντικατασταθεί από το ‘βιοτικό επίπεδο’ κάποιου, τη ‘γενική ευημερία’ κάποιου, την άνεση και τον καταναλωτισμό. Καμία δρασηκία, καμία ‘πολιτική’ ιδέα, καμία κοινωνική αλληλεγγύη με την τοπική ή εργασιακή κοινότητα ή με ‘συμμαθητές’. Εάν αυτά (τα νέα άτομα) δεν είναι περιδωροποιημένα (ναρκωτικά, εγκληματικότητα, ασταθής ‘προσωπικότητα’), απομένει ο δρόμος προς την ιδιωτικοποίηση (privatization), την οποία μπορεί να εμπλουτίσουν με την επίδοση σε μία ή περισσότερες τρέλες. Ζούμε την κοινωνία των *lobbies and hobbies*”.<sup>21</sup>

Έτσι, ενώ στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ο Καστοριάδης παρατηρούσε ότι, αντίθετα προς τον θρίαμβο της Δυτικής πολιτικής και της καπιταλιστικής διανοήσης, η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης δεν ήταν μία νίκη του καπιταλισμού εναντίον του κομμουνισμού, αλλά μάλλον μία εσωτερική κατάρρευση

20. *World in Fragments*, ό.π. σ. 39.

21. Castoriadis, C. (1997b). *Castoriadis Reader*, D. A. Curtis (ed. and trans.), Oxford: Blackwell, σ. 260.

22. *Castoriadis Reader*, ό.π. σ. 253.

ενός ατελέσφορου, αναποτελεσματικού καθεστώτος<sup>23</sup>, σήμερα φαίνεται ότι είμαστε μάρτυρες της κατάρρευσης δημοκρατικών πολιτικών — και τη φορά αυτή πραγματικά είναι μία νίκη του καπιταλισμού. Οι καπιταλιστές φαίνεται ότι είναι στο χείλος του να φέρουν ένα τέλος στη δημοκρατία όπως τη γνωρίζουμε<sup>23</sup>, επιβάλλοντας μία νέα ετεροδοξία διακυβέρνησης από τραπεζίτες. Την ίδια στιγμή, εντούτοις, αυτό δεν είναι νίκη του βιομηχανικού καπιταλισμού, αλλά είναι η κατάληξη δύο δεκαετιών αυτού που ίσως ονομάζουμε ‘casino capitalism’<sup>24</sup>, καθώς τροφοδοτούμενη με οφειλές κερδοσκοπίας στις αγορές χρήματος προηγείται κάθε μορφής ορθολογικής επένδυσης ή στρατηγικής διαχείρισης.

Εν ολίγοις, κατά τη διάρκεια της μακράς εξελικτικής πορείας από την οποία προέκυψε η νεωτερικότητα, το πρόταγμα της αυτονομίας πέτυχε να εκτοπίσει την εδραιωμένη παράδοση και εξουσία, και να κυριαρχήσει τον 18<sup>ο</sup> αι. με τον μεγάλο μετασχηματισμό, που εγκαινίασε την περίοδο της κλασικής νεωτερικότητας. Τα επόμενα 150 χρόνια περίπου μπορεί να χαρακτηριστούν από τη σύγκρουση ανάμεσα στην αυτονομία (δημοκρατία) και την κυριαρχία του λόγου (γραφειοκρατία, επιστήμη και καπιταλισμός) καθώς ποικίλα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα αγωνίστηκαν να ελέγξουν, να συγκρατήσουν ‘τις ανορθολογικότητες του καπιταλιστικής ‘ορθολογικής οργάνωσης’<sup>25</sup>. Από το μέσον του 20<sup>ου</sup> αι., εντούτοις, οι ανορθολογικότητες της ορθολογικής οργάνωσης έχουν πετύχει να βρίσκονται σε πλεονεκτική θέση, καθώς πολίτες και κυβερνήσεις ομοίως βρίσκονται δέσμιοι στις απαιτήσεις και επιταγές της ‘αγοράς’.

Όπως είδαμε, ο χαρακτηρισμός της νεωτερικότητας από τον Καστοριάδη προσφέρει ισχυρές ιδέες τόσο για τις δυνάμεις όσο και για τις αδυναμίες των σύγχρονων κοινωνιών. Εντούτοις, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχουν επίσης ποικίλοι τρόποι με τους οποίους αυτή η άποψη νοθεύει, παραποιεί ή διαθλά το όραμά μας για σημαντικές πτυχές των σύγχρονων κοινωνιών. — Ιδιαίτερω τις τάσεις τους για οικονομικό και πολιτικό ντετερμινισμό. Δηλαδή, η πόλωση του Καστοριάδη εστιάζει αποκλειστικά σχεδόν στους οικονομικούς και πολιτικούς παράγοντες, γεγονός που υποδηλώνει ότι αυτά τα πεδία και οι αντίστοιχες δεσμίσεις τους είναι καθοριστικά για όλες τις άλλες πλευρές της κοινωνίας.

---

23. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η ‘αντιπροσωπευτική’ δημοκρατία δεν είναι ‘πραγματικά’ δημοκρατία, αλλά μάλλον ένα είδος αμηχανίας, που ισοδυναμεί με μία μορφή ολιγαρχίας που περνάει μέσα από διαβούλευση με το λαό (ως εκλογικό σώμα) σε περιοδική βάση *World in Fragments*, ό.π. σ. 89.

24. *Castoriadis Reader*, ό.π. σ, 256.

25. *World in Fragments*, ό.π. σ. 39.

Σε αντίθεση με αυτήν την άποψη, ο Arnason προτείνει ότι θα έπρεπε να κατανοήσουμε τη νεωτερικότητα ως ‘έναν χαλαρά δομημένο αστερισμό’ που συγκροτείται από ‘ορίζοντες νοήματος’ ή ‘πολιτιστικούς προσανατολισμούς’ οι οποίοι ‘ενσωματώνονται (περικλείονται) σε θεσμίσεις, αλλά δεν ανάγονται σ’ αυτές’.<sup>26</sup> Ο Arnason αναγνωρίζει ότι υπάρχουν άλλες πολυάριθμες σφαίρες κοινωνικής ζωής — πολιτισμός, ταυτότητα, θρησκεία, για να αναφέρουμε μερικές — οι οποίες δεν μπορεί να αναχθούν στην οικονομία ή στην πολιτική. Ανάμεσα σε άλλα πράγματα, αυτή η προοπτική ανοίγει τον δρόμο να αναγνωρίσουμε ότι η τάση ανάμεσα στην αυτονομία και την κυριαρχία του λόγου εμφανίζεται σε πεδία ζωής διαφορετικά από την πολιτική και την οικονομία, και ότι το πρόταγμα της αυτονομίας μπορεί να επιδιωχθεί αλλά και να παρακωλυθεί από πολλές πλευρές. Για την ακρίβεια, ας θεωρήσουμε τους μυριάδες τρόπους με τους οποίους οι σύγχρονοι πολιτικοί που αγκαλιάζουν τη νεοφιλελεύθερη απξέντα μικρής κυβέρνησης και μη παρεμβατικής περιορίζουν τον laissez-faire φιλελευθερισμό τους στο οικονομικό βασίλειο, ενώ όλο και περισσότερο επεκτείνουν τον κυβερνητικό έλεγχο στις προσωπικές ζωές των ατόμων, για παράδειγμα: η συζήτηση για τον γάμο ομοφύλων, αναπαραγωγικά δικαιώματα, θρησκεία σε δημόσια σχολεία, σωρεία ζητήματα υγείας (εμβολιασμοί, κατανάλωση αλκοόλ, έλεγχος καπνίσματος, κλπ). Σε κάθε μία από αυτές τις περιπτώσεις, ατομική και κοινωνική αυτονομία υπονομεύονται από ετερονομίζουσες τάσεις. Κατά συνέπεια, μολονότι η ανάλυση της νεωτερικότητας του Καστοριάδη παρέχει ισχυρή γνώση για τη συγκρότηση του σύγχρονου κόσμου, απαιτείται περαιτέρω ανάλυση αυτών των άλλων πεδίων της ζωής για πληρέστερη κατανόηση της νεωτερικότητας.

---

26. Arnason, 2000, σ. 64-65.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arnason, J.P. (2000). 'Communism and modernity' *Daedulus*, 129, 1, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.
- Black, A. (2003). *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Brunswick: Transaction.
- Castoriadis, C. (1997a). *World in Fragments*, D.A. Curtis (ed. and trans.) Stanford, CA: Stanford University Press.
- . (1997b). *Castoriadis Reader*, D. A. Curtis (ed. and trans.), Oxford: Blackwell.
- Dawkins, Richard. (2006). *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- Merleau-Ponty. M. (1963). *In Praise of Philosophy and Other Essays*, J. Wild and J. Edie (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Neuhaus, R. N. (2009). 'Secularizations', *First Things*, 190, 23-28.
- Ofori, E. (2009). 'Structural adjustments and their effects: Is there a way out of Africa?' *MPRA*, 12 September. [http://mpra.ub.uni-muenchen. De/17334/1/MPRA\\_paper\\_17334.pdf](http://mpra.ub.uni-muenchen. De/17334/1/MPRA_paper_17334.pdf), accessed 13 November 2012.
- Polanyi, K. (1985 [1944]). *The Great Transformation*. Boston: Beacon.
- Wagner, P. (2001). *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage.



ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΧΙΣΜΕΝΟΣ\*

## Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΑΝΑΣΤΑΣΗ: ΓΙΑ ΜΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ<sup>1</sup>

Όταν ο Martin Heidegger προφήτεψε το τέλος της φιλοσοφίας, κατά την διαβόητη τελευταία του συνέντευξη στο Der Spiegel το 1966<sup>1</sup>, ο δημοσιογράφος ορδή τον ρώτησε: 'Και τώρα, τι ή ποιος παίρνει τη θέση της φιλοσοφίας;' Ο Heidegger αποκρίθηκε: 'Η κυβερνητική'. Έστρεψε έτσι την προσοχή των επιγόνων του προς το ρεύμα σκέψης της κυβερνητικής, που εισηγήθηκε ο Norbert Wiener το 1948<sup>2</sup>, ως την επιστημονική μελέτη των λειτουργιών ελέγχου και επικοινωνίας τόσο στη μηχανή, όσο και στο έμβιο. Η κυβερνητική, συνδυάζοντας την θεωρία των πληροφοριών με την θεωρία του ελέγχου, ζήτησε να εξηγήσει το σκέπτεσθαι ως υπολογίζει, με πρότυπο την αλγοριθμική βάση των υπολογιστικών μηχανών Turing.

Ο συλλογισμός ως υπολογισμός, το έμβιο ως μηχανή, η γνωστική λειτουργία ως αλγοριθμική ακολουθία και η 'μηχανοποίηση' του υποκειμένου ήταν στοιχεία που ο αντι-ανθρωπισμός μπόρεσε να αξιοποιήσει, ιδίως όταν η μετα-κυβερνητική ή κυβερνητική δεύτερης τάξης την δεκαετία του '60, συγκρότησε τις έννοιες των αλλοποιητικών και αυτοποιητικών αυτομάτων προκειμένου να περιγράψει τα μη-έμβια και έμβια συστήματα εκατέρωθεν, ιδίως στην βιολογία με την προσέγγιση των Humberto Maturana και Francisco Varela<sup>3</sup>.

---

1. Δημοσιεύτηκε δέκα χρόνια αργότερα, στο περιοδικό Der Spiegel, την 31η Μαΐου 1976 με τίτλο: 'Nur noch ein Gott kann uns retten'.

2. Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, (Hermann & Cie) & Camb. Mass. (MIT Press) 1948.

3. Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York: Elsevier North-Holland, Inc., 1979.

---

\* Ο Αλέξανδρος Σχισμένος είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Είτε η κυβερνητική αποτελεί την περάτωση της Καρτεσιανής μεταφυσικής, όπως ήθελε ο Heidegger, είτε την κατάρρευσή της μέσω της μηχανοποίησης του νου, όπως υποστηρίζει ο Jean-Pierre Dupuy<sup>4</sup>, οι στρουκτουραλιστές, μεταστρουκτουραλιστές και αποδομιστές χρησιμοποίησαν τα κυβερνητικά συστήματα για να διακηρύξουν την απάλειψη του υποκειμένου, το θάνατο του Ανθρώπου, τον αντι-ανθρωπισμό. Είτε στραφούμε στα δίκτυα αντικειμένων, είτε σε απόπειρες τεχνικοποίησης της νοημοσύνης, όπως η νευρολογία, η υπόρρητη οντολογία είναι αυτή που ζητεί να αποκαθλώσει το ενεργό συνειδητό υποκείμενο προς χάριν των απρόσωπων δυναμικών δικτύων λόγου, νοημάτων, πληροφοριών ή νευρωνικών συνάψεων.

Σύμφωνα με την φιλοσοφική ορολογία του Κορνήλιου Καστοριάδη, είναι μία οντολογία συνολοταυτιστική. Απέναντι όμως, σε κάθε αντι-ανθρωπιστική θεωρία οφείλουμε τουλάχιστον να παραθέσουμε τα λόγια του Καστοριάδη: *‘Στην ουσιώδη του άποψη, το ανθρώπινο θεωρητικό ποιείν/πράττειν είναι ανακάλυψη και εξερεύνηση καινούργιων περιοχών. Συνεπώς, προχωρεί μόνο όταν προσδίδει καινούργιες σημασίες στις ήδη διαθέσιμες κατηγορίες και, το σπουδαιότερο, όταν δέτει – κάνει να αναδύονται καινούργιες κατηγορίες’<sup>5</sup>. Το σκέπτεσθαι ως ποιείν/πράττειν, απέναντι στον αλγοριθμικό υπολογισμό, η σκέψη ως απερίσταλτη δημιουργία ενός κόσμου σημασιών, προϋποθέτει την ανθρωπινή υποκειμενικότητα.*

Η εμφάνιση του διαδικτύου στα τέλη του 1990 και η παγκόσμια εξάπλωσή του κατά την πρώτη δεκαετία του 21ού αιώνα, θεωρώ ότι ανατρέπει, ακόμη και εντός του πλαισίου του κυβερνητικού συστήματος, το πρόγραμμα της μηχανοποίησης του νου. Αντιθέτως, μπορούμε ίσως να εντοπίσουμε μία σημασιακή αποικιοποίηση του κυβερνητικού συστήματος, μία διαρκή φαντασιακή/ποιητική δημιουργία εντός του συνολοταυτιστικού συστήματος, η οποία δεν μπορεί να αναλυθεί με μηχανικούς, κυβερνητικούς όρους. Κατά παράδοξο τρόπο, ως καινούργιο ον, ο κυβερνοχώρος μοιάζει να ανατρέπει την κυβερνητική θεωρία των πληροφοριών, ενώ επιτείνει και αντιστρέφει την σχέση εργαλείου-σκέψης, λειτουργικού-συμβολικού. Η εμφάνιση του διαδικτύου δεν αποτελεί απλώς μία επιστημονική επανάσταση, με τη σημασία που δίνει στον όρο ο Thomas Kuhn, αλλά μία οντολογική επανάσταση.

Εννοώ την ανάδυση, όχι απλώς ενός νέου τύπου όντος, όπως θα θεωρούσα-

4. J.P. Dupuy, *The mechanization of the mind*, Princeton University Press, 2000.

5. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 260.



με την στοιχειώδη ψηφιακή μονάδα πληροφορίας, το bit, που υπάρχει στο κοινωνικοϊστορικό ως σωματίδιο / κύμα σημασιακά φορτισμένο, αλλά ενός νέου επιπέδου πραγματικότητας, εντός του κοινωνικοϊστορικού πεδίου, το οποίο παρουσιάζει την ιδιότητα να αυτονομείται παραστασιακά από την πρώτη φυσική στιβάδα, όπου ερείδεται.

Ο διαδικτυακός κόσμος δημιουργεί, στο βαθμό που αναφερόμαστε στο ανθρωπινό φαντασιακό, τόσο για το υποκείμενο, όσο και για την κοινωνία, ένα εντελώς καινούργιο τόπο ανάκλασης και επένδυσής της.

Η σφαίρα του διαδικτύου αποτελεί μία 'αντικειμενικότητα', της οποίας ωστόσο η εμφάνιση / παρουσία δεν προσομοιάζει καθόλου με το υλικό της δεμέλιο. Δηλαδή, αυτό που βλέπουμε και μεταφέρουμε μέσω του διαδικτύου, η ψηφιακή πληροφορία, είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από την υλική της διάσταση, το ηλεκτρονικό σήμα – και την αντίστοιχη χωρική μονάδα μέτρησης της πληροφορίας, το byte. Είναι ένα καθαρά φαντασιακό, όχι όμως φανταστικό, ον, όσο μάλιστα διαφορετικό, ώστε δεν μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως την επιφάνεια ενός υλικού βάθους, όπως π.χ. η επιφάνεια, η μορφή ενός κτηρίου στηρίζεται στις κλειδώσεις του σκελετού του και παραπέμπει αμέσως ή εμμέσως σε αυτόν, ούτε ως την σημειακή κωδικοποίηση ενός δεδομένου συστήματος, αφού ο κώδικας στον οποίο εγγράφεται είναι καθαρά λειτουργικός, ενώ τα νοήματα που μεταφέρονται δημιουργούν και παραπέμπουν σε αυτόνομα σημασιακά και φαντασιακά σύμπαντα.

Ό,τι εμφανίζεται στην οδόνη αποτελεί ένα εικονοποιημένο νόημα ξεκάθαρα αυτόνομο ως προς τη μορφή και το περιεχόμενό του, ως προς τη σημασία του, από την πραγματική υλική του υπόσταση σαν ηλεκτρονικό κύμα / σημείο. Αποτελεί δε σημείο ενός ψηφιακού κόσμου, που συντίθεται σαν ένα φασματικό ολόγραμμα άπειρων ιδιωτικών κόσμων, ένα νέο επίπεδο κοινωνικής πραγματικότητας, που διαθέτει ξεχωριστές ιδιότητες και εφαρμογές.

Κάποια από τα επιστημολογικά χαρακτηριστικά του ψηφιακού κόσμου, του διαδικτύου, έχουν να κάνουν καταρχάς με την απόλυτη κυριαρχία της οπτικότητας έναντι της παντελώς απύσυχης απτικότητας, όπου τα αντικείμενα παρουσιάζονται αποκλειστικά ως φαινόμενα και άυλες παραστάσεις διαρκώς μεταβλητές που παραπέμπουν στο κοινωνικοϊστορικό ως μεταφορά παρά ως αναφορά. Δηλαδή, ένας κόσμος σχεδόν άχρονος, σχεδόν πλατωνικός, μία σχεδόν πνευματική διάσταση η οποία δεν πραγματώνεται από την τρισδιάστατη ύλη, μία μορφή με το ελάχιστο υλικό περιεχόμενο, ελάχιστο όσο ένα ηλεκτρόνιο, η οποία κατέχει αντικειμενική υπόσταση ανεξάρτητη από κάθε υποκειμενικότητα.

Ως τέτοιος, ο κυβερνοχώρος δημιουργεί μία υπόρρητη μεταφυσική του Χώρου, αφού στο εσωτερικό του, ως υπερσύνολο, ο χρόνος είναι περιττός και απλώς απαριθμείται λογιστικά, δίχως να σωρεύεται ή να υφίσταται ως ρυθμός φθοράς. Μονάχα εξωτερικώς του συστήματος, στην υλική τεχνολογική του υποστήριξη, στους server και τους υπολογιστές, βρίσκεται ο κυβερνοχώρος εκτεθειμένος στο Χρόνο. Μονάχα στην εξωτερική επιφάνεια της πανοπλίας του, στο ριζωμά του στο πραγματικό, ενώ σαν κλειστό σύμπαν είναι κατεξοχήν α-χρονικό και άπειρα Χωρικοποιήσιμο.

Όμως, αυτή είναι η μία πλευρά του διαδικτύου. Η άλλη πλευρά είναι η κοινωνικοϊστορική του διάσπαση ως ανθρωπίνη δημιουργία και η προβληματική σχέση που διατηρεί με το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον από τη σκοπιά του υποκειμένου.

Η ανάδυση του εικονικού κόσμου στο κοινωνικό μάγμα συνεπιφέρει την ανάδυση μίας νέας επένδυσης της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας, ενός όντος ασωματικού και επινοημένου από το υπαρκτό υποκείμενο, του οποίου ταυτόχρονα αποτελεί μία ιδεατή σκιά και μία επιλεγμένη αναπαράσταση. Η ψηφιακή ταυτότητα του κάθε χρήστη είναι ήδη μία πολλαπλότητα, είναι μία συνειδητή αποσύνδεση και ανα-σύνδεση του υποκειμένου, που εδράζεται κυρίως στην αυτοεικόνα του, στον εαυτό που ο ίδιος επιλέγει να συνδέσει από τα σπαράγματα της προσωπικής του ύπαρξης, και ακόμη και από κομμάτια μιας εντελώς φανταστικής πραγματικότητας. Το φυσικό υποκείμενο ανα-δημιουργεί μία ψηφιακή σκιά, ένα «ψηφιακό εγώ» απαλλαγμένο από τη σωματικότητα και από τους περιορισμούς που αυτή θέτει.

Προσφέρεται, έτσι, αυτό το avatar ως ένα πεδίο απόλυτης ελευθερίας ανα-σύνδεσης και πειραματισμού και ως τέτοιο αντανακλά τα στοιχεία που το ίδιο το υποκείμενο αναγνωρίζει ή επινοεί ως σημαίνοντα, τόσο στον εαυτό του όσο και στον κόσμο γύρω του. Αναδύονται νέα επινοημένα στοιχεία ως στοιχεία της κοινωνικής του ιδιοεικόνας, με διαρκή παραπομπή στον Άλλο, δίχως τον κίνδυνο που η υλική παρουσία του Άλλου θέτει. Το ψηφιακό ον έτσι τίθεται ως μία άπειρη αντανάκλαση του υποκειμένου στην εικονική αντικειμενικότητα, όχι πλέον ως αντικείμενο, αλλά ως φαντασιακή ανα-παράσταση. Οι όροι αλήθειας είναι διαρκώς μεταβλητοί.

Οι ψηφιακές κοινότητες που δημιουργούνται κατ' αυτόν τον τρόπο είναι κοινότητες φαντασιακές απαλλαγμένες από οποιαδήποτε έννοια εδαφικότητας (παρά μόνο σαν πεδίο αναφοράς αν είναι ομάδες κοινής καταγωγής), οι οποίες συντίθενται στη βάση της προσωπικής επιλογής και της ελεύθερης αναγνώρισης. Τα σύνορα των ψηφιακών κοινοτήτων δεν είναι εδαφικά, άρα ούτε εξωτε-

ρικά ως προς τις κοινότητες, όπως στον πραγματικό κόσμο, ούτε τίθενται από οποιαδήποτε κοινωνικο-ιστορική «αναγκαιότητα» ή ανταγωνισμό. Είναι προσδιορισμοί γούστου, που υπερβαίνουν κάθε έξωθεν διαχωρισμό εκτός των διαχωρισμών που το ίδιο το άτομο θέτει όταν αναγνωρίζει τον εαυτό του. Αυτό δεν οδηγεί σε ένα χάος, αλλά αντιθέτως σε μία ασυνείδητη διαρκή αυτοαλλοίωση των κανόνων του κάθε διαδικτυακού τόπου. Ακριβώς η συνειδητή επιλογή και η απουσία εξωτερικής αναγκαιότητας καθιστούν τους κανόνες αυτούς ταυτόχρονα αυθαίρετους και σεβαστούς, δίχως να χρειάζεται να προσαρμόζονται σε κάποια αντικειμενική λειτουργικότητα, όπως οι αυθαίρετοι, αλλά συμβατοί με τις συνθήκες, δεσμοί μιας κοινωνίας.

Τουτέστιν, η παραβατικότητα στο διαδίκτυο δεν είναι η παράβαση των κανόνων, αλλά η προσπάθεια να επιβληθούν καθολικές κανονικότητες, είναι δηλαδή ακριβώς η μη αναγνώριση του απολύτως ελεύθερου τύπου ανασυγκρότησής της τοπολογίας του. Ο παράνομος δεν είναι ο χάκερ που γκρεμίζει firewalls, αλλά η εκάστοτε επίσημη εξουσία που προσπαθεί να θέσει τύπους λογοκρισίας. Αυτή είναι η εξήγηση.

Οι παραπάνω επισημάνσεις θα μπορούσαν να παρεξηγηθούν ως η περιγραφή της απομόνωσης του υπαρκτού υποκειμένου από το κοινωνικό ιστορικό του περιβάλλον ή ως η περιγραφή ενός νέου σολιψισμού. Ωστόσο, ούτε σολιψιστικός, ούτε απομονωμένος είναι ο κόσμος του διαδικτύου. Από τη μία, είναι σαφές πως οι εικονικές αναφορές αντανακλούν συμπεριφορές και τάσεις που εντοπίζονται και στην κοινωνική πραγματικότητα. Η διάδοση της πραγματικής πληροφορίας σε άμεσο χρόνο δημιουργεί πράγματι μία παγκόσμια καθολική κοινωνική χρονικότητα με την έννοια της μη εδαφικότητας της εξάπλωσης της πληροφορίας, με την έννοια της δυνατότητας μίας ταυτόχρονης ενημέρωσης για ένα γεγονός και την έννοια της πληροφορικής διασύνδεσης ολόκληρου του πλανήτη, με την έννοια της δυνατότητας της αναπαράστασης συγχρονικών, έστω και άσχετων, ιστορικών γεγονότων σε πραγματικό χρόνο. Δημιουργεί εξίσου μία παγκόσμια καθολική ιστορικότητα, με την έννοια της διατήρησης, του εμπλουτισμού και τη δυνατότητα της διαρκούς αναπαράστασης πληροφοριών και γεγονότων σε μία άπειρη διαχρονικότητα.

Έτσι η εμμενής ιστορικότητα της κοινωνίας όχι μονάχα αναδύεται αλλά και επεκτείνεται σαν αίσθηση του κοινωνικού φαντασιακού μέσω της φαινομενολογικής α-χρονικότητας του διαδικτύου, που εκφέρεται ως δυνατότητα συγχρονίας του παρόντος και διαχρονίας του παρελθόντος.

Χωρίς να είναι παράδοξο, ενώ το διαδίκτυο δημιουργεί έτσι μία πρωτοφανή σύνδεση του παγκόσμιου κοινωνικού χρόνου τουλάχιστον για την μειοψηφία

της ανθρωπότητας που το χρησιμοποιεί, από την άλλη στο εσωτερικό του κυβερνοχώρου η εμπειρία του υποκειμενικού χρόνου θρυμματίζεται σε άπειρους πιθανούς κλειστούς ιδιόχρονους της κάθε σελίδας, του κάθε παιχνιδιού, του κάθε κυβερνοκόσμου. Είναι η φαινομενολογική αχρονικότητα ενός άπειρου χώρου που προσφέρει τη δυνατότητα της υποκειμενικής υπέρβασης της εξωτερικής χρονικότητας δίχως την εμβάδυση στο ψυχικό ή το υποσυνείδητο και έτσι απαλλάσσει το υποκείμενο από την αίσθηση της ιστορικότητας που του μεταφέρει το άμεσα κοινωνικό περιβάλλον. Μέσα στο διαδίκτυο που είναι ένας έμμεσα δημόσιος χώρος, το υποκείμενο δεν αισθάνεται πως διακινδυνεύει παρά μονάχα συμβολικά.

Αυτός ο εικονικός κενός χώρος που προσέφερε ο κυβερνοχώρος γέμισε με την πληθώρα των ιστότοπων, των κόμβων, των μηχανών αναζήτησης και των αυξανόμενων πληροφοριών που δημιουργούνται, μεταδίδονται, αναπαράγονται και αποθηκεύονται. Δίχως υλικό εξωτερικό όριο ο κυβερνοχώρος ισούται με το σύνολο των κυβερνοτόπων που υπάρχουν τη δεδομένη στιγμή, αλλά αυξάνεται συνεχώς και εν δυνάμει παρουσιάζεται ως άπειρο δυναμικό υπερσύνολο, το οποίο αντιστοιχεί στην συνολοταυτιστική, μαθηματική υπόσταση της υλικής του υποδομής. Δίχως λειτουργικό χώρο για την αρχή της λογοκρισίας, προσφέρεται επίσης ως τόπος μετάδοσης και παρουσίασης των σημασιών, εν δυνάμει άπειρου βάθους, το οποίο αντιστοιχεί στην φαντασιακή του λειτουργία ως μέσον ανθρώπινης επικοινωνίας. Και μάλιστα μίας ελεύθερης επικοινωνίας, αχρόματης και ασώματης, η οποία επιτρέπει σε καταπιεσμένες και λογοκριμένες σημασίες να παρουσιαστούν κεντρικά και τοπικές συγκρούσεις και αντιστάσεις να απευθυνθούν σε ένα παγκόσμιο ακροατήριο. Δίχως αρχή λογοκρισίας που να επιβάλλεται από το ίδιο το μέσον, η επιτυχία ή απόρριψη του περιεχομένου των περιθωριακών σημασιών που ανέρχονται στην επιφάνεια επαφίεται ουσιαστική στην ευρύτερη κοινωνική πρόσληψή τους.

Οι προσπάθειες ελέγχου του διαδικτύου αντιμετωπίστηκαν, μεταξύ άλλων με την δημιουργία του λεγόμενου 'βαθέως διαδικτύου' ή 'βυθού του διαδικτύου' όπου κρυπτογραφημένες πληροφορίες ανταλλάσσονται μέσα από τεχνικές διασποράς των πηγών και απόκρυψης του πρωταρχικού πομπού, όπως το δίκτυο Tor, πέρα από τους επίσημους περιορισμούς του εταιρικού κυβερνοχώρου. Από την άλλη, τα επίσημα λογισμικά κρυπτογραφημένης ασφάλειας αποδεικνύονται ευάλωτα όχι μόνο στις επιθέσεις αλλά και στο ανθρώπινο λάθος.

Έχει ενδιαφέρον να αναφέρουμε τις οικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών και τα αντίστοιχα ψηφιακά διαδικτυακά e-sports, όπου παίκτες διαγωνίζονται για μεγάλα χρηματικά έπαθλα στους αντίστοιχους ψηφιακούς κόσμους

με τα προσωπικά τους avatar, όπως οι αθλητές στις Ολυμπιάδες. Στην Ασία οι αντίστοιχοι παίχτες αναδεικνύονται σε celebrities και γεμίζουν γήπεδα. Πιο σημαντικές είναι όμως οι παραοικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών ρόλων, όπου οι παίχτες μπορούν να εμπορεύονται σημαντικά αντικείμενα ή κειμήλια του κόσμου του παιχνιδιού. Φυσικά ο κόσμος και το παιχνίδι είναι ένας κώδικας γραμμένος από τους προγραμματιστές της αντίστοιχης εταιρείας, οπότε θα περίμενε κανείς ότι οι ψευδοοικονομίες του παιχνιδιού θα ήταν απόλυτα ελεγχόμενες. Κι όμως στα πλέον δημοφιλή παιχνίδια δημιουργήθηκαν παραοικονομικοί τόποι μέσα στο διαδίκτυο, όπου ψηφιακά αντικείμενα πωλούνται σε υπέρογκες τιμές. Αυτές οι παραοικονομίες, όπως η πραγματική οικονομία, δημιούργησαν αντίστοιχες φούσκες και μαύρες αγορές όπου πραγματικά χρήματα, ύψους δισεκατομμυρίων δολαρίων στο σύνολό τους, ανταλλάχθηκαν, επενδύθηκαν ή στοιχηματίστηκαν. Παρά τις προσπάθειες των εταιρειών, οι παραοικονομίες αυτές δεν μπορούν να ελεγχθούν παρά μονάχα με την απόσυρση του παιχνιδιού, καθώς βρίσκουν άπειρο δημόσιο χώρο στο διαδίκτυο για να στήσουν αυτόνομους κόμβους.

Η 'εισβολή' αυτή της διαδικτυακής οικονομίας στο κοινωνικοϊστορικό οδήγησε σε στρατόπεδα εργασίας στην Κίνα όπου κρατούμενοι αναγκάζονται να παίζουν μέχρι εξαντλήσεως το εκάστοτε διαδικτυακό παιχνίδι ρόλων προκειμένου να συλλέξουν αντικείμενα προς πώληση στη μαύρη αγορά προς όφελος της ίδιας της κυβέρνησης. Παράλληλα εμφανίζονται κρατικές εταιρείες που προσλαμβάνουν επαγγελματίες παίχτες (που αποκαλούνται gold-diggers) για να συλλέγουν ψηφιακά αντικείμενα οικονομικής αξίας στο πλαίσιο των εικονικών παιχνιο-κόσμων, ώστε να τα ανταλλάξουν με πραγματικά χρήματα στην διαδικτυακή μαύρη αγορά.

Από την άλλη όμως πλευρά, στην πρόσφατη ιστορία είδαμε μία διάχυση του κοινωνικοϊστορικού μέσα στο ψηφιακό και αντιληφθήκαμε πως η διάδραση έχει δύο δρόμους. Από τα wikileaks και το κίνημα των Anonymous, μέχρι τις εξεγέρσεις της Αραβικής Άνοιξης, βιώσαμε μία 'εισβολή' της Ιστορίας στο διαδίκτυο, κατά τρόπο που κινήσεις που εμφανίζονται καταρχάς στο διαδίκτυο να αναπαράγονται και να μεταφέρονται στον πραγματικό κόσμο. Και μάλιστα κατά τρόπο εμφατικό, στην περίπτωση της Μέσης Ανατολής του 2011, όταν η ελευθερία επικοινωνίας και διάδρασης ήρθαν σε σύγκρουση με καθεστώτα λογοκρισίας. Δεν είναι τυχαίο πως στον μη-δυτικό κόσμο το διαδίκτυο απέκτησε και μια απελευθερωτική διάσταση, ακριβώς επειδή υπέβαλε τρόπους ελεύθερης επικοινωνίας σε μία κοινότητα στεγανών, κλειστών φαντασιακών σημασιών και βοήθησε να καμφθεί η λογοκρισία.

Το παγκόσμιο κίνημα του Occupy το 2011 επίσης άρχισε μέσα από ψηφιακά μηνύματα και ξεπέρασε την ψηφιακότητα. Τα άτομα που κατέβηκαν στις πλατείες, καταρχάς στη βάση μιας ψηφιακής συμφωνίας και επικοινωνίας, συναντήθηκαν στο διαδίκτυο, δίχως να χρειάζεται μία ιδεολογική βάση συγκρότησης που να εξασφαλίζει την παρουσία του καθενός σε έναν ιδεολογικά οριοθετημένο χώρο. Αντιθέτως, υπήρξε μία διεκδίκηση του δημόσιου χώρου και χρόνου ελεύθερη και συνειδητή.

Το ψηφιακό υποκείμενο, απαλλαγμένο από το βάρος της σωματικότητας, γνώρισε μία πρωτοφανή ελευθερία αυτοκαθορισμού ως ατομικότητα. Η έκπληξη ήταν πως το πραγματικό άτομο βγήκε στο δρόμο και έδωσε τη σωματικότητά του σε άμεσο κίνδυνο, ακριβώς για να απαιτήσει μία παρόμοια ελευθερία αυτοκαθορισμού στο κοινωνικό πεδίο. Είναι ακριβώς τα νέα οντολογικά χαρακτηριστικά, της αδιάκοπης επικοινωνίας και της μη υλικής αντικειμενικότητας, τα οποία απελευθέρωσαν το άτομο από τις αναγκαιότητες των υλικών ταυτοτήτων. Έτσι, τα θεμέλια συγκρότησης του ανήκειν ξεπέρασαν τον προσδιορισμό τους ως υλικά θεμέλια και αναδύθηκαν νέα στοιχεία συγκρότησης, αμιγώς σημασιακά. Τίποτε φυσικά δεν εξασφαλίζει πως το περιεχόμενο αυτών των σημασιών είναι προοδευτικό.

Το διαδίκτυο έχει αναδειχθεί σε έναν καινούργιο αν-εδαφικό τόπο, όπου η πολιτιστική πολλαπλότητα και πολυμορφία συγχωνεύεται σε ένα καθολικό, ομοιόμορφο τρόπο άμεσης επικοινωνίας, διαβρώνοντας τον φανταστικό εγγλετισμό των παραδοσιακών κοινωνιών. Η ομογενοποίηση του μέσου δεν εμποδίζει τον διαφορισμό των σημασιών.

Παράλληλα με την επικοινωνία, ένας κυβερνοπόλεμος μαίνεται επίσης, μεταξύ κρατικών υπηρεσιών, συμμοριών hackers, των Anonymous, του ISIS, κτλ. Είναι ένας καθαρός πόλεμος πληροφοριών και σημασιών, αποσωματωποιημένος, σε διαρκή αλληλεπίδραση με την πραγματικότητα, ένα εξαυλωμένο υπόδειγμα της διασπαρμένης μορφής του σύγχρονου πολέμου. Σίγουρα, η πληροφοριακή παγκοσμιοποίηση που συντελέστηκε διαμέσου της οικονομικής παγκοσμιοποίησης διόγκωσε την επικοινωνιακή παράμετρο των πολεμικών επιχειρήσεων και οδήγησε στην ταυτόχρονη διασπορά, μέσω της εικόνας, και στον κατακερματισμό, μέσω της εικονικότητας, του πολέμου. Η διασπορά και ο κατακερματισμός σημαίνει πως δεν υπάρχουν ευκρινή πολεμικά μέτωπα, αφού πολεμικές ενέργειες μπορούν πλέον εν δυνάμει να συμβούν οπουδήποτε, ούτε υπάρχουν διακριτοί αντιπαρατασόμενοι στρατοί, ενώ το πολεμικό πεδίο τείνει να απεδαφικοποιηθεί με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ μετώπου και μετόπισθεν. Ακόμη και η τοπολογία του Διαδικτύου αντιστοιχεί στην το-



πολογία του σύγχρονου πολέμου, καθώς υπάρχουν πολλαπλοί αντιμαχόμενοι κόμβοι, οι ψηφιακές μάχες συνυπάρχουν με ιστοσελίδες ψυχαγωγίας, όπως και στον υλικό κόσμο οι ζώνες του αποκλεισμού και της εξαίρεσης συνυπάρχουν με περιοχές καταναλωτισμού, κανονικότητας και επισφαλούς ευημερίας.

Όπως είπαμε παραπάνω, η σχέση του ψηφιακού προσώπου με το πραγματικό υποκείμενο και το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον είναι μία σχέση προβληματική. Καταρχάς είναι μία σχέση καθαρής παραπομπής, σε μία κατασκευασμένη ταυτότητα δίχως εξωτερικούς περιορισμούς όπου η φαντασία του ατόμου μπορεί να προβληθεί άφοβα. Πέρα από τους προφανείς ψυχολογικούς κινδύνους για το ίδιο το άτομο, οι οποίοι έχουν οδηγήσει στη δημιουργία ακόμη και κλινικών απεξάρτησης από το διαδίκτυο, τον κίνδυνο της ψυχικής απομόνωσης και ενός επίκτητου ψηφιακού αυτισμού, αυτό δημιουργεί νέα πεδία διακινδύνευσης και για τον δημόσιο λόγο την στιγμή που ο ψηφιακός δημόσιος χώρος δεν υπόκειται στις φυσικές μεταβολές, κοινωνικές αλλοιώσεις και πολιτικούς περιορισμούς του πραγματικού δημόσιου χώρου. Δεν υπάρχει η αντίστοιχη απόδοση ευθύνης όπως στην πραγματική ζωή, και δεν υπάρχει η χρονική και αντικειμενική αμεσότητα της ενσώματης παρουσίας. Η αποσωματικοποίηση της συνείδησης μέσα στο διαδίκτυο συνεπιφέρει μία αποσωματικοποίηση του αισθήματος, που διαμορφώνει έναν εντελώς διακριτό και πλασματικό ψηφιακό δημόσιο λόγο, ο οποίος, αν και δημόσιος, εκφέρεται από τον πραγματικό ιδιωτικό χώρο της οικίας.

Η άμεση και συνεχής κυκλοφορία της πληροφορίας, αντιστοιχεί εξίσου σε μία σημασιακή της υποβάθμιση, σύμφωνη προς την διαλεκτική της ποσότητας και της ποιότητας στον υπερδεντικό βαθμό. Η εκμηδένιση της χρονικής διάρκειας της διάδοσης επιφέρει μία αντίστοιχη εκμηδένιση της σημασιακής φόρτισης του διαδόμενου. Η εν δυνάμει άπειρη επαναληπτικότητα μιας πληροφορίας εξασθενίζει την χρονική της βαρύτητα. Το αντικείμενο, που υπήρξε αρχικά η κοινωνική αναπαράσταση του αντικειμένου, γίνεται πλέον μία αναπαράσταση της αναπαράστασης και ούτω καθεξής στο διηνεχές και η απόσταση μεταξύ του βιώματος και της εμπειρίας γιγαντώνεται.

Ο φαντασιακός πολλαπλασιασμός του ψηφιακού προσώπου σαν σύνολο σημείων, συνοδεύεται όμως και από μία σημασιακή ισοπέδωση του πραγματικού προσώπου στην κατοπτρική του διάσταση. Ο κυβερνοχώρος είναι μία επιφανειακή ορατή παράσταση που απευδύνεται πρωταρχικά στην αίσθηση της όρασης και στο σημασιακό πεδίο που ορίζεται από την ορατή πλευρά του κόσμου και δευτερευόντως στην ακοή σαν αισθητικό συμπλήρωμα εμπύχωσης του ορατού κόσμου. Δεν είναι μόνο η πρόσληψη της ψηφιακής πληροφορίας πρωταρχικά

οπτική, αλλά επίσης και η πλοήγηση και χρήση του διαδικτύου συντονίζεται και απευθύνεται στην όραση. Δεν χρειάζεται να υπενθυμίσουμε πως η οπτική διάσταση είναι μία μόνο επιφανειακή στιβάδα του παραστασιακού μάγματος, στο οποίο συμμετέχουν εξίσου και οι λοιπές αισθήσεις, αλλά και μία διάσταση στην οποία το τυφλό κομμάτι της ανθρωπότητας δεν έχει πρόσβαση. Σαν ιστορική δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας, παρότι ο κυβερνοχώρος αξιώνει την οικουμενικότητα και την παγκοσμιότητα, αυτή η παγκοσμιότητα είναι πρακτικά πλασματική.

Πέρα λοιπόν από την συνολοταυτιστική διάσταση του διαδικτύου ως λειτουργικό δίκτυο άμεσης μετάδοσης και διασποράς πληροφοριών, η φαντασιακή σημασιακή του διάσταση ως κυβερνοκόσμος παράστασης και ανασύνδεσης συμβολικών σημασιών και νοημάτων έχει ορίζοντα μικρότερου εύρους αλλά εν δυνάμει άπειρου βάθους. Η φетиχοποιημένη εικόνα που παρουσιάζει η άποψη της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας ως κοινωνίας του θεάματος γίνεται κωδικοποιημένο σημείο ενός ψηφιακά αδιαφοροποίητου κόσμου, ικανού να χωρέσει όλα τα δεμιτά νοήματα του παγκόσμιου κοινωνικού φαντασιακού μάγματος.

Τα ψηφιακά αντικείμενα είναι κατεξοχήν φαινομενολογικά και κατεξοχήν φαντασιακά αντικείμενα, αποστερημένα από πρακτική αξία, φορτισμένα με πυκνή συμβολική αξία ως καθαρή αξία χρήσης. Σαν εικόνες, είναι συνάμα αναπαραστάσεις πραγματικών αντικειμένων με απελευθερωμένη την αυτοτελή τους συμβολική επένδυση που αντικατοπτρίζεται στον κυβερνοχώρο ως δυνάμει άπειρη, με την έννοια της απροσδιοριστίας. Ως τέτοια, συνδέτουν έναν κυβερνοχώρο που αποτελεί μία αναπαράσταση της κοινωνίας, όπως τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα επιλέγουν να αναπαραστήσουν τον εαυτό τους έξω από το Χρόνο.

Αν το ψηφιακό προφίλ (avatar) κατορθώνει να επιβιώσει μετά το θάνατο του κατόχου του, σαν μία αποχρυσταλλωμένη και ταριχευμένη ψηφιακή ιδιοεικόνα του, αυτό σύντομα θα δημιουργήσει και ένα ψηφιακό σύμπαν του παρελθόντος της ανθρωπότητας, όπου τα συμβολικά ίχνη των νεκρών θα στέλλουν ακόμη φωτεινά κύματα, σαν τους νεκρούς αστερισμούς του ουρανού.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Wiener, Norbert. *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*. Paris: Hermann & Cie, 1948 & Cambridge: MIT Press, 1961.
- Varela, Francisco J. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North-Holland, Inc., 1979.
- Dupuy, Jean-Pierre. *The Mechanization of the Mind: On the Origins of Cognitive Science*. trans. M.B. DeBevoise, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος. *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, εκδ. Ίψιλον, Αθήνα, 1991.
- Περιοδικό *Der Spiegel*, 31 Μαΐου 1976.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

APPENDIX



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ\*

ΕΥΘΥΜΗΣ Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ.  
ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΣΠΟΙΛΕΣ - ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΕΡΓΟ\*\*

Ο όμοτιμος καθηγητής Ευθύμης Γ. Παπαδημητρίου γεννήθηκε τὸ 1940 στὴν Τολοφώνα Φωκίδος καὶ ἀπὸ τὸ 1948 ἔζησε στὴν Ἀθήνα, ὅπου ὀλοκλήρωσε τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. Τὸ 1959, μετὰ ἀπὸ εἰσαγωγικὲς ἐξετάσεις, ἔκανε τὴν ἐγγραφή του στὴ Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἀπὸ τὴν ὁποία ἀποφοίτησε τὸ 1964, ἐνῶ μετὰ τὴ στρατιωτικὴ του θητεία (1964-1966) παρακολούθησε στὴν ἴδια Σχολὴ μαθήματα Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν (1966-1967). Τὸ 1969 μετέβη στὴ Γερμανία καὶ συνέχισε τὶς σπουδές του στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μονάχου στὴν κατεύθυνση τῆς Φιλοσοφίας, τῆς Κοινωνιολογίας καὶ τῆς Ἱστορίας καὶ ὑπῆρξε ἐπιστημονικὸς συνεργάτης τῆς Copernicus Forschungsstelle τοῦ Deutsches Museum τοῦ Μονάχου, συμμετέχοντας (1971-1972) στὴν ἔκδοση τῶν Ἀπάντων τοῦ Nicolaus Copernicus. Ἐλαβε ἐπίσης μέρος στὸ ἐρευνητικὸ πρόγραμμα «Ἱστορία τῆς Ἐπιστήμης» τοῦ Institut für Gesellschaft und Wissenschaft (Universität Erlangen-Nürnberg) μὲ ἀντικείμενο τὴ μελέτη τῆς σχέσης ἐπιστημονικῶν ἐταιριῶν καὶ βιομηχανικῆς ἐπανάστασης στὴν Ἀγγλία τοῦ 18<sup>ου</sup> αἰῶνα. Μέρος τῶν πορισμάτων τῆς συγκεκριμένης ἔρευνας ἀποτυπώνεται στὴ μελέτη του «Zum Verhältnis wissenschaftlicher Gesellschaften-Industrieller Revolution in England», *Analy-*

---

\* Ο Κωνσταντῖνος Θ. Πέτσιος εἶναι καθηγητὴς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀρχαίας ἐλληνικῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Πρόκειται γιὰ ἀναδημοσίευση ἀπὸ τον τόμο XXXIV τῆς Επετηρίδας Δωδώνη (2005-2007), σελ. 15-21.

*sen und Berichte aus Gesellschaft und Wissenschaft* 9 (1977), σσ. 103-148.

Στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μονάχου παρακολούθησε μαθήματα καὶ συμμετείχε στὰ σεμινάρια τῶν καθηγητῶν Max Muller, H. Krings, H. Decu, W. Roed, R. Lauth, E. Grassi, H. Kuhn, R. Spaemann, D. Heinrich, St. Otto, L. Puntel, A. Dempf, A. Dempf, M. Brüggem, H. Seidl, W. Stegmüller, V. v. Kibed, A. Schoepf (Φιλοσοφία)· K. M. Bolte, H. Helle, E. Francis, K. Höring, G. Holzfel, E. Grimm (Κοινωνιολογία)· S. Laufer, H. Bngston, O. Orth, G. Seibert, P. Cornelius (Ἱστορία). Τὸ 1978 ἀναγορεύτηκε Διδάκτωρ τῆς Φιλοσοφίας μὲ τὴ Διατριβὴ *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*, στὴν ὁποία ἐξετάζονται οἱ ἠθικὲς, λογικὲς καὶ ψυχολογικὲς προϋποθέσεις τῆς Πητορικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ συνάρτηση μὲ τὴν πρακτικὴ του φιλοσοφία καὶ τὶς ἀνθρωπολογικὲς του ἀντιλήψεις. Στὴ Γερμανία παράλληλα μὲ τὶς σπουδὲς καὶ τὶς ἐπιστημονικὲς του ἐνασχολήσεις μετείχε ἐνεργᾶ στὶς δραστηριότητες τοῦ συμβουλευτικοῦ καὶ ἐκπολιτιστικοῦ ἰδρύματος «Ἑλληνικὸ Σπίτι τοῦ Μονάχου» (1975-1979) καὶ σὲ ἐπιμορφωτικὰ προγράμματα τῆς ἑλληνικῆς ἐκπομπῆς τῆς βαυαρικῆς Ραδιοφωνίας.

Ἀπὸ τὸ 1980 μέχρι τὸ 1984 συνεργάστηκε μὲ τὸ Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Σπουδῶν τῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μονάχου μὲ θέμα ἔρευνας τὴν «Ἱστορία τῶν Ἐπιστημῶν στὸ Βυζάντιο» καὶ εἰδικότερα τὴν Ἱστορία τῆς Ἱατρικῆς, καὶ τὸ 1983 δημοσιεύθηκε ἡ ἐπὶ Ὑψηγεία Διατριβὴ του “*Η διδασκαλία τῆς νόησης*” τοῦ Christian Thomasius (1655-1/28). Μελέτη τῶν πηγῶν τοῦ γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ. Τὸν Μάρτιο τοῦ 1984 ἐκλεχθηκε ἄμισθος ὑφηγητῆς τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας στὸ Φιλοσοφικὸ Τμῆμα τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων καὶ τὸν Μάιο τοῦ ἰδίου ἔτους ἐπίκουρος καθηγητῆς τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας. Τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1984 ἀνέλαβε διδακτικὰ καθήκοντα καὶ μετὰ τὶς ἀναδιαρθρώσεις τῶν Τμημάτων ἐντάχθηκε στὸν Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς καὶ Ψυχολογίας, στὸ ὁποῖο τὸ 1988 ἐξελέγη στὴ βαθμίδα τοῦ ἀναπληρωτῆ καθηγητῆ καὶ τὸ 1994 στὴ βαθμίδα τοῦ καθηγητῆ.

Τὸ πολὺπτυχο ἐπιστημονικὸ καὶ διδακτικὸ ἔργο τοῦ καθηγητῆ Εὐθύμη Παπαδημητρίου ἐντάσσεται στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ ὁ ἴδιος ἐστίασε τὸ ἐνδιαφέρον του στὶς σχέσεις τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν ἐπιστήμη, καθὼς καὶ στὰ σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα ποὺ ἄπτονται ζητημάτων θεσμῶν καὶ τῶν συναρτήσεων τοῦ ἀνθρωπίνου ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀνθρωπογενὲς καὶ φυσικὸ περιβάλλον. Τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ἀκαδημαϊκῆς συγγραφικῆς του παρουσίας ἐπικέντρωσε τὴν προσοχή του σὲ θέματα τῆς περιβαλλοντικῆς φιλοσοφίας ἐγγράφοντας τὴ μελέτη τους στὸν ὀρίζοντα τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας καὶ

μετέχοντας ενεργά σε οικολογικές πρωτοβουλίες και ανάλογες κοινωνικές δραστηριότητες. Έλαβε μέρος με ανακοινώσεις σε πολλά διεθνή και πανελλήνια συνέδρια και είναι μέλος των φιλοσοφικών εταιρειών *Internationale Hegelgesellschaft*, *Internationale Gesellschaft für Dialektische Philosophie*, *Societas Hegeliana*, *Kant-Gesellschaft*, *Societa Tommaso D' Aquino*, *Society for Ancient Greek Philosophy*, *Concerned Philosophers for Peace*, *American Philosophical Association (East Division)* και της *Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας*. Είναι ιδρυτικό μέλος της «Φιλοσοφικής Ομάδας Διαλεκτικής Φιλοσοφίας» (1981· Universität München), η οποία εξέδωσε το Περιοδικό *Widerspruch*, με δεματικό κύκλο ενδιαφερόντων τη *Θεωρία και την Ιστορία της Επιστήμης* και το 1990, κατά τη διάρκεια της εκπαιδευτικής του άδειας, συνεργάστηκε με το Department of Urban and Environmental Policy, στο Tufts University, Boston και έλαβε μέρος στα μεταπτυχιακά μαθήματα *Θεωρίας και Ιστορίας της Επιστήμης* του Boston University. Διετέλεσε Πρόεδρος του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Διευθυντής του Τομέα Φιλοσοφίας και μέλος Επιτροπών του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων, ενώ υπό την εποπτεία του έχει εκπονηθεί πλειάδα Μεταπτυχιακών Εργασιών και Διδακτορικών Διατριβών. Με απόφαση της Συγκλήτου του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων (άρ. συνεδρ. 915/22.11.2007) του απονεμήθηκε ο τίτλος του *όμότιμου καθηγητού* του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων.

## ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ

1. Μετάφραση: Charles Darwin, *Essays zur Entstehung der Arten*, München, 1971 (σὲ συνεργασία μὲ τὸν H. Nobis).
2. «Der Materie-Form-Dualismus und die aristotelische Lehre vom Menschen» *Φιλοσοφία* 7(1977), σσ. 305-314.
3. «Zur Verhältnis wissenschaftlicher Gesellschaften-Industrieller Revolution in England», *Analysen und Berichte aus Gesellschaft und Wissenschaft* (: Institut für Gesellschaft und Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg), 9 (1977), σσ. 103-148.
4. *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas, Peter Lang, 1979.
5. «Der Satz vom Widerspruch bei Aristoteles und Hegel», *Hegel Jahrbuch*, 1980, σσ. 66-75.
6. «Methodologische Ansätze bei den ersten griechischen Philosophen», *Philosophical Inquiry* 11 [4] (1980), σσ. 565-574.
7. «Zu den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der kantischen Kritik der reinen Vernunft», *στό: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 4.- 8. April 1981. Teil. I.1., Sectionen I-VII. Hrsg. Von Gerhard Funke. Bonn, 1981, σσ. 39-47.
8. Die Relevanz der sprachbetrachtungen von Aristoteles für die philosophische anthropologie», *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*, Θεσσαλονίκη, 1982, σσ. 229-234.
9. Βιβλιοκρισία: «Andras Gedö, *Philosophie der Krise*, Berlin, 1978», *Widerspruch* (: München), 2 (1982), σσ. 82-91.
10. «Die dialektische Methode der Philosophiegeschichte Hegeles am Beispiel seiner Darstellung der altgriechischen Philosophie», *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, 1983, σσ. 1-8.
11. «Γιὰ τὸ συμπόσιο στὰ Γιάννενα “Ὁ Κάρλ Μάρξ καὶ ἡ φιλοσοφία», *Δεκαπενθήμερος Πολίτης* 4 (1983), σσ. 49-50.
12. “Ἡ διδασκαλία τῆς νόησης” τοῦ Christian Thomasius (1665-1728). *Μελέτη τῶν πηγῶν τοῦ Γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ, Ἀθήνα, 1983. [Παρουσίαση. Ἄντι 268 (1984), σ. 49].*
13. «Das Problem der Kausalität bei Kant», *στό: Determinism in Physics*. Eds. E. I. Bitsakis — N. Tambakis. Athens, Gutenberg, 1985, σσ. 59-68.
14. «Οἱ ἀνθρωπολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη», *Διαβάζω* 135 (1986), σσ. 21-25.
15. «Τὸ πρόβλημα τοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας στὴ σύγχρονη θεωρία τῆς



- ἐπιστήμης», *Δωδώνη* 15(1986), σσ. 49-64.
16. «Η ἀλληλεπίδραση ἀντικειμενικῶν συνθηκῶν καὶ ὑποκειμενικοῦ παράγοντα στὴν πάλη γιὰ τὴν κοινωνικὴ ἀλλαγὴ», *Πολιτιστικὴ* 29 (1986), σσ. 55-59.
  17. «Σύγχρονα ἐπιστημολογικὰ προβλήματα τῆς ἔρευνας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν», *Σύγχρονη Ἐκπαίδευση* 26 (1986), σσ. 67-74.
  18. «Η σχέση τοῦ Μάρξ πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ παράδοση», στὸ: *Ὁ Karl Marx καὶ ἡ φιλοσοφία*. Πρακτικὰ Α΄ Πανελληνίου Συμποσίου. Ἰωάννινα, Τομέας Φιλοσοφίας, 1987, σσ. 70-82.
  19. «Τὸ ἦθος τοῦ κριτικοῦ φιλοσόφου καὶ τὰ ὄρια τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας», στὸ: *Ε. Π. Παπανοῦτσος. Ὁ Παιδαγωγὸς καὶ ὁ Φιλόσοφος*. Πρακτικὰ Συμποσίου, Ἰωάννινα, Τομέας Φιλοσοφίας, 1987, σσ. 253-261.
  20. «Η παρουσία τῆς στωικῆς φιλοσοφίας στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ», *Δωδώνη* 16(1987), σσ. 9-23.
  21. Βιβλιοκρισία: «Βακαλιὸς Θ., “Εἶναι καὶ συνειδηση. Γνώση καὶ ἀλήθεια. Μαρξιστικὴ προσέγγιση”», *Διαβάζω* 178 (1987), σσ. 57-59.
  22. *Θεωρία τῆς ἐπιστήμης καὶ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Γιὰ μιὰ φιλοσοφικὰ καὶ κοινωνικὰ θεμελιωμένη Ἐπιστημολογία*, Ἀθήνα, Gutenberg, 1988. [Παρουσίαση: *Ἐπιστημονικὴ Σκέψη* 44 (1989), σ. 105. Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία 27.8.1989, σ. 39].
  23. «Η ἰδεολογικὴ προετοιμασία τῆς ἐμφάνισης τῶν ἐπιστημῶν μετὰ τὴν Ἀναγέννηση», στὸ: *Οἱ Ἐπιστῆμες στὴν Κοινωνία*, Ἀθήνα, Gutenberg, 1988, σσ. 19-31.
  24. «Η κριτικὴ τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας τοῦ κοινοῦ νοῦ στὴ φιλοσοφία τῆς πράξης τοῦ Gramsci», στὸ: *Antonio Gramsci. Πενήντα χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατό του*. Πρακτικὰ Συνεδρίου. Ἰωάννινα, Τομέας Φιλοσοφίας, 1988, σσ. 21-31.
  25. «Οἱ ἀπόψεις τῆς Ρόζας Λούξεμβουργκ γιὰ τὴν ὀργάνωση καὶ τὸν αὐθορμητισμό», *Δωδώνη* 18(1989), σσ. 159-170.
  26. «Η κριτικὴ τοῦ Jürgen Habermas στὴν ἐπιστῆμη καὶ στὴν τεχνικὴ ὡς νομιμοποιητικὰ θεμέλια τῆς ἰδεολογίας τῆς ἀπόδοσης», *Θεωρία καὶ Κοινωνία* 3 (1990), σσ. 117-133.
  27. Μεταφράση: «Σένορ Μελμαν, Στρατιωτικὸς καπιταλισμός», *Ὁ Πολίτης*, τχ. 113 (Ἰούνιος 1991), σσ. 39-42.
  28. «Η θεωρία τοῦ Ν. Πουλαντζᾶ γιὰ τὶς τάξεις καὶ τὶς ταξικὲς σχέσεις στὸ σύγχρονο καπιταλισμό», *Δωδώνη* 20 (1991), σσ. 151-162.
  29. «Περίβάλλον καὶ ἀνάπτυξη: Ρητορείες καὶ πραγματικότητες στὴ Διάσκεψη

- του Ρίο», *Ουτοπία* 3 (1992), σσ. 67-82.
30. «Η έπιστήμη ως έπάγγελμα», *Δωδώνη* 21 (1992), σσ. 117-128.
31. «Η κοινότητα στη σύγχρονη οικολογική προβληματική», στό: *Έλληνική κοινότητα. Πρακτικά Έπιστημονικής Ημερίδας*, Ίωάννινα, 1992, σσ. 143-159.
32. «Η κατάκτηση του παραδείσου: 1492-1992. Αμερικανοί και Ίνδιάνοι για την “ανακάλυψη” της Αμερικής», *Ουτοπία* 5 (1993), σσ. 135-143.
33. Για μιὰ νέα Φιλοσοφία τῆς Φύσης. *Η πρόκληση τῆς Οικολογίας και οί άπαντήσεις τῆς Φιλοσοφίας*, Αθήνα, *Ο Πολίτης*, 1994. [Παρουσίαση: Γιάννης Σχίζας, «Φιλοσοφία τῆς φύσης», *Η Έποχή* 14/7/1996, σ. 20].
34. «Οί αντίληψεις για τῆ φύση στη γερμανική φιλοσοφία του 18ου και 19ου αιώνα και ἡ σημασία τους για τίς σύγχρονες στάσεις άπέναντι στον φυσικό κόσμο και τῆν περιβαλλοντική κρίση», *Δωδώνη* 23 (1994), σσ. 121-147.
35. «Για τῆν ουτοπία μιᾶς οίκο-σοσιαλιστικῆς κοινωνίας», *Ουτοπία* 17 (1995), σσ. 115-125.
36. «Η έννοια τῆς βίας και ἡ ιδεολογική χρήση τῆς για τῆν σταθεροποίηση κοινωνικῶν σχέσεων έξουσίας», *Σύγχρονη Έκπαίδευση* 80 (1995), σσ. 15-20.
37. «Είσαγωγική αναφορά», *Ουτοπία* 17 (1995), σσ. 85-88.
38. «Υπεράσπιση τῆς φιλοσοφίας», *Η Έποχή* 11/5/1997, σσ. 12-13.
39. «Περιβαλλοντισμός και ριζοσπαστική οικολογία», *Ουτοπία* 30 (1998), σσ. 89-97.
40. «Η επικαιρότητα του δράματος του Ρήγα για τὰ Βαλκάνια», *Τρις* 3 (1998), σσ. 14-17.
41. «Περιβαλλοντισμός και ριζοσπαστική οικολογία», *Τρις* 7 (1999), σσ. 26-30.
42. Βιβλιοκρισία: «Αριστοτέλης, “Περὶ φύσεως - Τὸ 2ο βιβλίο τῶν Φυσικῶν”. Είσαγ., μετάφρ., σχόλ., Βασίλης Κάλφας, “Πόλις”, 251 σ.», *Έλευθεροτυπία*. «Βιβλιοθήκη», 6/8/1999, σ. 7.
43. «Η επικαιρότητα του δράματος του Ρήγα για τὰ Βαλκάνια», *Ρήγας. Για μιὰ νέα έρευνητική συγκομιδή*. Πρακτικά Συνεδρίου. Ίωάννινα, 1999, σσ. 85- 92.
44. Βιβλιοκρισία. «Ιμβριώτης Γιάννης, “Η φιλοσοφία του Kant. Μαρξιστική θεώρηση”», *Ουτοπία* 35 (1999), σσ. 41-49.
45. Για μιὰ νέα Φιλοσοφία τῆς Φύσης. *Η πρόκληση τῆς Οικολογίας και οί άπαντήσεις τῆς Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Gutenberg, 1999. [Βιβλιοκρισία: Φώτης Τερχακης, *Έλευθεροτυπία*. «Βιβλιοθήκη» 21/1/2000, σ. 20].

46. «Οι μετασχηματισμοί της άριστοτελικής έννοιας του χρόνου στην ύστερη νεωτερικότητα», στό: *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Καπέσοβο 25-26 Σεπτεμβρίου 2004, Ίωάννινα, Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων / Τομέας Φιλοσοφίας - Πολιτιστικών Σύλλογος «Αλέξης Νούτσος», 2005, σσ. 41-48.*



**ΧΡΟΝΙΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΩΝ ΕΤΩΝ  
2017-2018**

**CHRONICLE OF ACADEMIC YEARS  
2017-2018**



## ΜΕΡΟΣ Α΄ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΔΥΝΑΜΙΚΟ

### Ι. ΔΙΔΑΚΤΙΚΟ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ (Δ.Ε.Π.)

#### ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2017-2018

##### ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ /ΤΡΙΕΣ

1. Αθανασιάδης Θεοχάρης (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Γκότοβος Αθανάσιος (Τομέας Παιδαγωγικής)
3. Δρόσος Διονύσιος (Τομέας Φιλοσοφίας)
4. Μαγγίνη Γκόλφω (Τομέας Φιλοσοφίας)
5. Παπακωνσταντίνου Παναγιώτης (Τομέας Παιδαγωγικής)
6. Πέτσιος Κωνσταντίνος (Τομέας Φιλοσοφίας)
7. Πρελορέντζος Ιωάννης (Τομέας Φιλοσοφίας)
8. Σιάνου-Κύργιου Ελένη (Τομέας Παιδαγωγικής)

##### ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ /ΤΡΙΕΣ

1. Δημητρίου Στέφανος (Τομέας Φιλοσοφίας)
2. Καραγιαννοπούλου Ευαγγελία (Τομέας Ψυχολογίας)
3. Μπενινκάζα Λουσιάνα (Τομέας Παιδαγωγικής)

##### ΕΠΙΚΟΙΤΡΟΙ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ /ΤΡΙΕΣ

1. Αποστόλου Μαρία (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Ζιώρη Ελένη (Τομέας Ψυχολογίας)
3. Λεοντίνη Ελένη (Τομέας Φιλοσοφίας)
4. Μαρκουλάτος Ιορδάνης (Τομέας Φιλοσοφίας)
5. Μποζατζής Νικόλαος (Τομέας Ψυχολογίας)
6. Παλαιολόγου Αγγελική-Μαρία (Τομέας Ψυχολογίας)
7. Παπασταθόπουλος Ευστάδιος (Τομέας Ψυχολογίας)
8. Ράντης Κωνσταντίνος (Τομέας Φιλοσοφίας)
9. Σακελλαριάδης Αθανάσιος (Τομέας Φιλοσοφίας)
10. Σιάκαρης Κωνσταντίνος (Τομέας Παιδαγωγικής)
11. Σολωμού-Παπανικολάου Βασιλική (Τομέας Φιλοσοφίας)

#### **ΛΕΚΤΟΡΕΣ**

1. Μηλιένος Φώτιος (Τομέας Ψυχολογίας)

#### **ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΑΚΟ ΔΙΔΑΚΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ (Ε.ΔΙ.Π.)**

1. Γκαρραβέλας Κωνσταντίνος (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Ηλιόπουλος Παναγιώτης (Τομέας Φιλοσοφίας)
3. Καλτσούδα Άννα (Τομέας Ψυχολογίας)
4. Κάμτσιος Σπυρίδων (Τομέας Ψυχολογίας)

#### **ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΧΝΙΚΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΑΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ (Ε.Τ.Ε.Π.)**

1. Ανδρούτσου Βασιλική
2. Δελημήτρος Μιχαήλ
3. Τσιάλιου Βάια

#### **ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΤΟΜΕΩΝ**

1. Παππά Μαρία (ΔΕ Διοικητικού-Οικονομικού)
2. Σιούλα Παναγιώτα (ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού)

#### **ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ ΤΜΗΜΑΤΟΣ**

1. Αναστασίου Αναστασία (Γραμματέας)
2. Ευσταθίου Φανή (ΔΕ Διοικητικού-Λογιστικού)
3. Σιάπκας Κωνσταντίνος (ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού)

### **ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2018-2019**

#### **ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ/ΤΡΙΕΣ**

1. Αθανασιάδης Θεοχάρης (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Μαγγίνη Γκόλφω (Τομέας Φιλοσοφίας)
3. Πέτσιος Κωνσταντίνος (Τομέας Φιλοσοφίας)
4. Πρελορέντζος Ιωάννης (Τομέας Φιλοσοφίας)
5. Σιάνου-Κύργιου Ελένη (Τομέας Παιδαγωγικής)

#### **ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ/ΤΡΙΕΣ**

1. Καραγιαννοπούλου Ευαγγελία (Τομέας Ψυχολογίας)
2. Μπενινάζα Λουτσιάνα (Τομέας Παιδαγωγικής)
3. Ράντης Κωνσταντίνος (Τομέας Φιλοσοφίας)



**ΕΠΙΚΟΙΤΡΟΙ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ/ΤΡΙΕΣ**

1. Αποστόλου Μαρία (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Ζιώρη Ελένη (Τομέας Ψυχολογίας)
3. Λεοντσίνη Ελένη (Τομέας Φιλοσοφίας)
4. Μαρκουλάτος Ιορδάνης (Τομέας Φιλοσοφίας)
5. Μποζατζής Νικόλαος (Τομέας Ψυχολογίας)
6. Παλαιολόγου Αγγελική-Μαρία (Τομέας Ψυχολογίας)
7. Παπασταθόπουλος Ευστάθιος (Τομέας Ψυχολογίας)
8. Σακελλαριάδης Αθανάσιος (Τομέας Φιλοσοφίας)
9. Σιάκαρης Κωνσταντίνος (Τομέας Παιδαγωγικής)

**ΔΕΚΤΟΡΕΣ**

1. Μηλιένος Φώτιος (Τομέας Ψυχολογίας)

**ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΑΚΟ ΔΙΔΑΚΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ (Ε.ΔΙ.Π.)**

1. Γκαραβέλας Κωνσταντίνος (Τομέας Παιδαγωγικής)
2. Ηλιόπουλος Παναγιώτης (Τομέας Φιλοσοφίας)
3. Καλτσούδα Άννα (Τομέας Ψυχολογίας)
4. Κάμτσιος Σπυρίδων (Τομέας Ψυχολογίας)

**ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΧΝΙΚΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΑΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ (Ε.Τ.Ε.Π.)**

1. Ανδρούτσου Βασιλική
2. Δελμηήτρος Μιχαήλ
3. Νέγρη Αθηνά
4. Τσιάλιου Βάια

**ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΤΟΜΕΩΝ**

1. Παππά Μαρία (ΔΕ Διοικητικού-Οικονομικού)
2. Σιούλα Παναγιώτα (ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού)

**ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ ΤΜΗΜΑΤΟΣ**

1. Αναστασίου Αναστασία (Γραμματέας)
2. Ευσταθίου Φανή (ΔΕ Διοικητικού-Λογιστικού)
3. Σιάπκας Κωνσταντίνος (ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού)

**ΜΕΡΟΣ Β΄**  
**ΟΡΚΩΜΟΣΙΕΣ ΦΟΙΤΗΤΩΝ / ΤΡΙΩΝ**  
**(ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2017-ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2019)**

ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2017: 100 ορκισθέντες - ορκισθείσες  
ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΜΑΡΤΙΟΥ 2018: 57 ορκισθέντες - ορκισθείσες  
ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΙΟΥΛΙΟΥ 2018: 73 ορκισθέντες - ορκισθείσες  
ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2018: 88 ορκισθέντες - ορκισθείσες  
ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΜΑΡΤΙΟΥ 2019: 34 ορκισθέντες - ορκισθείσες  
ΟΡΚΩΜΟΣΙΑ ΙΟΥΛΙΟΥ 2019: 44 ορκισθέντες - ορκισθείσες

**ΜΕΡΟΣ Γ΄**  
**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**Ι. ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**  
**ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ Π.Μ.Σ.**  
**«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»**

**ΑΠΟΦΟΙΤΟΙ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΙ ΦΟΙΤΗΤΕΣ**  
**ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΥ ΕΤΟΥΣ 2017-2018**

**Πασσάς Δημήτριος του Θεοδώρου**

**Θέμα:** «Η οντολογία του παιγνιδιού στον Ηράκλειτο και τον Nietzsche»

**Επιβλέπουσα:** Μαγγίνη Γκόλφω

**Βαθμός:** «Άριστα» (8,70)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2017

**Μπέη Σπεργιανή του Χρήστου**

**Θέμα:** «Η τριλογία του Φιλόδημου (ρητορική, ποίηση, μουσική) υπό το πρίσμα της ερμηνείας της ομάδας M. Gigante»

**Επιβλέπουσα:** Καραμπατζάκη Ελένη

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2017

Αγγέλη Αγγελική του Ιωάννη

Θέμα: «Ελευθερία και ευθύνη στο έργο του Επίκτητου: οριοθετήσεις στην *εϋροϊαν δίου*»

Επιβλέπων: Πέτσος Κωνσταντίνος

Βαθμός: «Άριστα» (10)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

Παυλίδης Σπυρίδων του Στυλιανού

Θέμα: «Η έννοια του φωτός στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος και οι ερμηνευτικές διασαφήνσεις του Πρόκλου»

Επιβλέπων: Πέτσος Κωνσταντίνος

Βαθμός: «Άριστα» (10)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

Σκολαρίκης Γεώργιος του Νικολάου

Θέμα: «Δικαιοσύνη και κράτος στη διαμάχη φιλελευθέρων και κοινοτιστών»

Επιβλέπουσα: Λεοντσίνη Ελένη

Βαθμός: «Άριστα» (10)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

Απρίλη Χριστίνα-Κωνσταντίνα του Ιωάννη

Θέμα: «Συμπάθεια και δικαιοσύνη στους David Hume και Adam Smith»

Επιβλέπουσα: Πουρνάρη Μαρία

Βαθμός: «Άριστα» (10)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

Πανδής Δήμητρα-Ελένη του Χρήστου

Θέμα: «Η φιλοσοφία της γλώσσας στον Locke: όψεις βιττυγκενσταϊνικής κριτικής»

Επιβλέπων: Σακελλαριάδης Αθανάσιος

Βαθμός: «Λίαν Καλώς» (8)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

Πουλόπουλος Πέτρος του Αθανασίου

Θέμα: «Το νόημα και η λειτουργία της αντίληψης στη σκέψη του B. Russell: μια ερμηνευτική προσέγγιση των αισθητηριακών δεδομένων»

Επιβλέπων: Σακελλαριάδης Αθανάσιος

Βαθμός: «Άριστα» (9)

Ημερομηνία Ορκωμοσίας: 28-3-2018

**Σέλλη Χριστίνα** του Μαργαρίτη

**Θέμα:** «Τα πάθη ως κίνητρο της πράξης στην ηθική θεωρία του Hume»

**Επιβλέπων:** Δρόσος Διονύσιος

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2018

**Χαριλάου Πέτρος** του Φριζου

**Θέμα:** «Έθος (habit) και παιδεία στην ηθική θεωρία του Adam Ferguson»

**Επιβλέπων:** Δρόσος Διονύσιος

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2018

**Χατζηδάκη Αργυρώ** του Εμμανουήλ

**Θέμα:** «Από την ‘ηθική αίσθηση’ στη ‘συμπάθεια’. Συνέχεια και τομές στην αισθηματοκρατική ηθική των Hutcheson και Hume»

**Επιβλέπων:** Δρόσος Διονύσιος

**Βαθμός:** «Άριστα» (8,50)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2018

ΑΠΟΦΟΙΤΟΙ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΙ ΦΟΙΤΗΤΕΣ  
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΥ ΕΤΟΥΣ 2018-2019

**Ζαχαρή Ειρήνη** του Χρήστου

**Θέμα:** «Η έννοια της δημοκρατίας στην πολιτική θεώρηση της Hannah Arendt»

**Επιβλέπων:** Πρελορέντζος Ιωάννης

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Καραντάνα Δάφνη-Μαρία** του Χρήστου

**Θέμα:** «Η σχέση ευδαιμονίας και φιλίας στην πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη»

**Επιβλέπουσα:** Σολωμού-Παπανικολάου Βασιλική

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (8)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Μίντζας Στέφανος** του Δημητρίου

**Θέμα:** «Οι αριστοτελικές έννοιες ‘δικαιοσύνη’ και ‘ισότητα’ στο πλαίσιο σύγχρονων εξισωτικών πολιτικών θεωριών»

**Επιβλέπουσα:** Λεοντσίνη Ελένη

**Βαθμός:** «Άριστα» (8,50)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Παπαδογεώργος Νικόλαος** του Βασιλείου

**Θέμα:** «Η παιδαγωγική αυθεντία σήμερα: δεμελιώδη φιλοσοφικά ζητήματα και προοπτικές»

**Επιβλέπουσα:** Μαγγίνη Γκόλφω

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Ρίνης Βασίλειος** του Κωνσταντίνου

**Θέμα:** «Η ελευθερία στον F. Hayek: θεωρία και πράξη»

**Επιβλέπων:** Δρόσος Διονύσιος

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Τάπση Χριστιάνα-Δάφνη** του Βασιλείου

**Θέμα:** «Οι αντιλήψεις για το ωραίο και την τέχνη στην αισθητική θεωρία του Αλέξανδρου Νεχαμά»

**Επιβλέπουσα:** Μαγγίνη Γκόλφω

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Τριάντη Βασιλική** του Ιωάννη

**Θέμα:** «Οι περί παιδείας θέσεις του Friedrich Nietzsche»

**Επιβλέπουσα:** Μαγγίνη Γκόλφω

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Ευλίκου Ιωάννα** του Χαραλάμπους

**Θέμα:** «Γνωσιολογικές και ηθικές αντιλήψεις στο έργο του Γαληνού "Ότι άριστος ιατρός και φιλόσοφος»

**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Άριστα» (9)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Ζυγούνα Χρυσούλα** του Αποστόλου

**Θέμα:** «Ο Σπύρος Κυριαζόπουλος και η αρχαία ελληνική φιλοσοφία»

**Επιβλέπουσα:** Σολωμού-Παπανικολάου Βασιλική

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Καραθανάσης Δημήτριος** του Γεωργίου

**Θέμα:** «Οι φιλοσοφικές επιδράσεις στο έργο του Άγγελου Σικελιανού: από την αρχαία ελληνική ως τη νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία»

**Επιβλέπουσα:** Λεοντσίνη Ελένη

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Λιολίτσα Σοφία** του Γεωργίου

**Θέμα:** «Φιλοσοφικές συνιστώσες στο ιπποκρατικό έργο *Περί Αέρων, Ύδατων, Τόπων* και η ερμηνευτική προσέγγιση του Αδαμαντίου Κοραή»

**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Μπίκα Αλεξάνδρα** του Παναγιώτη

**Θέμα:** «Η φιλία και η δημοκρατία στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη»

**Επιβλέπουσα:** Λεοντσίνη Ελένη

**Βαθμός:** «Άριστα» (8,50)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Μπίκα Ολυμπία** του Παναγιώτη

**Θέμα:** «Ο έρωτας στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα και η πρόσληψή του από τον Freud και τον Marcuse»

**Επιβλέπων:** Ράντης Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Άριστα» (8,50)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Μπλάτσιου Αντιγόνη** του Δημητρίου

**Θέμα:** «Η έννοια του ύφους στη φιλοσοφική σκέψη του Maurice Merleau-Ponty»

**Επιβλέπων:** Μαρκουλάτος Ιορδάνης

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Περπερίδης Ιωάννης** του Χρήστου

**Θέμα:** «Η ψυχαναλυτική κριτική του Leo Löwenthal στις έρευνές του για τον αυταρχισμό»

**Επιβλέπων:** Ράντης Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Πετσάνης Ιωάννης** του Χρήστου

**Θέμα:** «Η σχέση μεταξύ νόμου, ελευθερίας και ισότητας στην “République” του Rousseau»

**Επιβλέπων:** Δημητρίου Στέφανος

**Βαθμός:** «Άριστα» (9)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Ρυακιωτάκης Ερμής** του Μύρωνος

**Θέμα:** «Νόημα και γλωσσικοί ρόλοι: Οι γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις του Wilfrid Sellars»

**Επιβλέπων:** Σακελλαριάδης Αθανάσιος

**Βαθμός:** «Άριστα» (9)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Σκαλίδου Βερόνικα** του Αθανασίου

**Θέμα:** «Πράξη και ευδαιμονία στα Ήθικα Νικομάχεια»

**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (8)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Φαρμάκης Αλέξανδρος** του Θωμά

**Θέμα:** «Η διδασκαλία της φιλοσοφίας στις Σχολές των Ιωαννίνων μέχρι τις απαρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα»

**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Άριστα» (9,50)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 28-3-2019

**Αντωνιάδου-Λάππα Λαμπρινή** του Σωτηρίου

**Θέμα:** «Εξουσία και χειραφέτηση στο έργο του Michel Foucault»

**Επιβλέπων:** Μαρκουλάτος Ιορδάνης

**Βαθμός:** «Άριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

**Γλαβά Σοφία** του Ματθαίου

**Θέμα:** «Ελευθερία και δουλεία κατά τον Αριστοτέλη: μια κριτική προσέγγιση»

**Επιβλέπουσα:** Λεοντσίνη Ελένη

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (7)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

**Γρετσίστας Θεόδωρος** του Θεοφάνους

**Θέμα:** «Η έννοια της συνείδησης στο φιλοσοφικό και λογοτεχνικό έργο του Miguel de Unamuno»

**Επιβλέπων:** Σακελλαριάδης Αθανάσιος

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (7)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

**Ράπτη Νικολέτα** του Κωνσταντίνου

**Θέμα:** «Ο ρόλος των συναισθημάτων στη σπινοζική θεωρία περί διατομικότητας»

**Επιβλέπων:** Πρελορέντζος Ιωάννης

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (8)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

**Σταματέλος Γεράσιμος** του Ελευθερίου

**Θέμα:** «Σιωπή στο σταυροδρόμι φιλοσοφίας, λογοτεχνίας και τεχνών – Η ιστορία της αποσιώπησης»

**Επιβλέπων:** Πρελορέντζος Ιωάννης

**Βαθμός:** «Αριστα» (10)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

**Ψαντή Αθανασία** του Γεωργίου

**Θέμα:** «Προαίρεση και πράξη στην αριστοτελική σκέψη»

**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (8)

**Ημερομηνία Ορκωμοσίας:** 29-7-2019

## ΔΙΔΑΚΤΟΡΕΣ

**Ντρίκος Σπυρίδων** του Ιωάννη

**Θέμα:** «Από τον Εύδημο τον Ρόδιο στον Διόδωρο τον Τύριο – Βιογραφίες εκπροσώπων της Περιπατητικής Σχολής, Φιλοσοφία και επιστήμες στο Λύκειον μετά τον Θεόφραστο»

**Επιβλέπουσα:** Καραμπατζάκη Ελένη

**Βαθμός:** «Λίαν Καλώς» (8)

**Ημερομηνία Αναγόρευσης:** 12-2-2019

**Κοτσιαρής Κωνσταντίνος** του Γεωργίου

**Θέμα:** «Τρεις Ουτοπίες της Βρετανικής Μεσοβασιλείας (1649-1660). Μια συγκριτική και κριτική προσέγγιση»



**Επιβλέπων:** Δρόσος Διονύσιος  
**Βαθμός:** «Άριστα» (10)  
**Ημερομηνία Αναγόρευσης:** 12-2-2019

**Κολλάτου Μαρίνα** του Δημοσθένους  
**Θέμα:** «Η κριτική αποτίμηση φιλοσοφικών συστημάτων από τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη (1812-1884)»  
**Επιβλέπων:** Πέτσιος Κωνσταντίνος  
**Βαθμός:** «Άριστα» (8,50)  
**Ημερομηνία Αναγόρευσης:** 2-4-2019

**Σωζοπούλου Μαρία** του Ιωάννη  
**Θέμα:** «Η έννοια της δημοσιότητας στη φιλοσοφία του Πλάτωνα»  
**Επιβλέπουσα:** Σολωμού-Παπανικολάου Βασιλική  
**Βαθμός:** «Άριστα» (10)  
**Ημερομηνία Αναγόρευσης:** 9-4-2019

## II. ΤΟΜΕΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ Π.Μ.Σ. «ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ»

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2017-2018  
 ΑΠΟΦΟΙΤΟΙ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΙ ΦΟΙΤΗΤΕΣ

**Χρύση Ελένη**  
**Θέμα:** «Οι αντιλήψεις των γονέων για την αξιολόγηση των μαθητών στο Γυμνάσιο»  
**Επιβλέπων:** Κωνσταντίνος Σιάκαρης  
**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2017

**Αγγελόπουλος Πέτρος**  
**Θέμα:** «Κοινωνικές διαστάσεις της σχολικής βίας: Οι αντιλήψεις των εκπαιδευτικών Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης Νομού Ιωαννίνων και Θεσπρωτίας»  
**Επιβλέπουσα:** Ελένη Σιάνου  
**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2017

**Κασσάρη Ελένη**  
**Θέμα:** Διδακτικό έργο και μαθησιακά αποτελέσματα: Απόψεις εκπαιδευτικών Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης  
**Επιβλέπων:** Παναγιώτης Παπακωνσταντίνου  
**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2017

**Πέτσα Χρυσούλα**

**Θέμα:** «Οι γυναίκες στην Εκπαίδευση. Η περίπτωση της παιδαγωγού Μυρσίνης Κλεάνδους Παπαδημητρίου»

**Επιβλέπων:** Θεοχάρης Αθανασιάδης

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Λαγούδης Μιχάλης**

**Θέμα:** «Εκπαίδευση για τον 'έμπρακτο βίο'. Η συζήτηση στο δελτίο του εκπαιδευτικού ομίλου (1911-1924)»

**Επιβλέπων:** Θεοχάρης Αθανασιάδης

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Λιαπίκου Μαρία**

**Θέμα:** «Απόψεις εκπαιδευτικών για την εφαρμογή των 'Ερευνητικών Εργασιών' στην Α' και Β' Λυκείου»

**Επιβλέπουσα:** Μαρία Αποστόλου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Χατζηνικολάου Αναστασία**

**Θέμα:** «Άγχος εξετάσεων, αίσθηση αυτο-αποτελεσματικότητας και επίδοση κοριτσιών και αγοριών έκτης Δημοτικού στο μάθημα των Μαθηματικών»

**Επιβλέπουσα:** Μαρία Αποστόλου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Τσιάρα Βικτωρία**

**Θέμα:** «Η ροή των πτυχιούχων των Τμημάτων Ξένων Γλωσσών στη Δημόσια Εκπαίδευση. Προσφορά και ζήτηση εργασίας 1980-2014»

**Επιβλέπων:** Αθανάσιος Γκότοβος

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Γάλογαύρος Γεώργιος**

**Θέμα:** «Πολιτικές Θετικής Διάκρισης για την εισαγωγή στην τριτοβάθμια εκπαίδευση των υποψηφίων από την Ελληνική Εθνική Μειονότητα στην Αλβανία και τη Μουσουλμανική Μειονότητα στη Θράκη. Η σκοπιά φοιτητριών και φοιτητών που δεν ανήκουν στις κατηγορίες αυτές»

**Επιβλέπουσα:** Λουτσιάνα Μπενινιάζα

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2018

**Φίλη Δήμητρα**

**Θέμα:** «Κοινωνική προέλευση και σπουδές στο Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών Ιωαννίνων: Εμπειρίες και επαγγελματικές προοπτικές»

**Επιβλέπων:** Κωνσταντίνος Σιάκαρης

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 25-07-2018

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2018-2019  
ΑΠΟΦΟΙΤΟΙ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΙ ΦΟΙΤΗΤΕΣ

**Μάντζιου Ελένη**

**Θέμα:** «Εμφυλες αναπαραστάσεις σε αναγνώσματα για παιδιά προσχολικής ηλικίας: Μια έρευνα στα νηπιαγωγεία του Νομού Λευκάδας»

**Επιβλέπουσα:** Ελένη Μαραγκουδάκη

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Τσιλίφη Κυριακή**

**Θέμα:** «Η θεματική εβδομάδα ενημέρωσης και ευαισθητοποίησης των μαθητών σε ζητήματα έμφυλων ταυτοτήτων: Η υποδοχή της καινοτομίας από τους εκπαιδευτικούς»

**Επιβλέπων:** Αθανάσιος Γκότοβος

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Νικολακούδη Αγλαΐα**

**Θέμα:** «Το περιοδικό 'Εκπαίδευσις' και η κατάσταση της παιδείας την περίοδο 1892-1895»

**Επιβλέπων:** Θεοχάρης Αθανασιάδης

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Λιάπη Σταυρούλα**

**Θέμα:** «Το 3X2 μοντέλο στόχων επίτευξης: Παραγοντική ανάλυση του μοντέλου και συσχετίσεις των έξι στόχων με στρατηγικές μελέτης στην Τριτοβάθμια Εκπαίδευση»

**Επιβλέπουσα:** Μαρία Αποστόλου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-11-2018

**Λώλη Ελευθερία**

**Θέμα:** «Ο Σύλλογος Γονέων και Κηδεμόνων και η διοίκηση της Σχολικής Μονάδας στην Πρωτοβάθμια Εκπαίδευση»

**Επιβλέπουσα:** Ελένη Σιάνου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 28-03-2019

**Τσιάλιου Βάια**

**Θέμα:** «Το έργο των Ε.Τ.Ε.Π. στην Τριτοβάθμια Εκπαίδευση και η προβληματική της δεσμικής τους λειτουργίας: Οι απόψεις τους»

**Επιβλέπων:** Παναγιώτης Παπακωνσταντίνου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 29-07-2019

**Παππάς Άγγελος**

**Θέμα:** «Η Ευρωπαϊκή εκπαιδευτική πολιτική στην ανωτάτη εκπαίδευση και οι διοικητικές προσαρμογές στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Κριτική θεώρηση»

**Επιβλέπων:** Παναγιώτης Παπακωνσταντίνου

**Ημερομηνία ορκωμοσίας:** 29-07-2019

## ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Οι μελέτες που υποβάλλονται προς δημοσίευση στην Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη για το Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων πρέπει να είναι πρωτότυπες.

Η Επιστημονική Επετηρίδα δημοσιεύει επίσης βιβλιοκρισίες και παρουσιάσεις ελληνό-γλωσσων και ξενόγλωσσων επιστημονικών μονογραφιών και βιβλίων.

Γλώσσα των κειμένων είναι η ελληνική ή οποιαδήποτε διεθνής γλώσσα αναγνωρισμένη από την επιστημονική κοινότητα.

Οι υποβαλλόμενες προς δημοσίευση μελέτες θα πρέπει να συνοδεύονται από σύντομη (περίπου 200 λέξεις) περιληψή τους (abstract) σε μια διεθνή γλώσσα αναγνωρισμένη από την επιστημονική κοινότητα.

Τα υποβαλλόμενα προς δημοσίευση κείμενα θα πρέπει να έχουν συνταχθεί σε γραμματοσειρά Times New Roman, σε πρόγραμμα επεξεργασίας Word, με διπλό διάστιχο.

Οι σημειώσεις θα πρέπει να είναι υποσελίδιες. Οι εκθέτες των σημειώσεων θα πρέπει να δηλώνονται με συνεχή αρίθμηση, να τίθενται μετά τα εισαγωγικά, εάν αυτά υπάρχουν, και πριν από το σημείο στίξης.

Όπου παρατίθενται κείμενα, αυτό θα πρέπει να γίνεται εντός εισαγωγικών ελληνικού τύπου («...»).

Οι παραπομπές σε βιβλιογραφικές πηγές θα πρέπει να γίνονται, για παράδειγμα, ως εξής: (Taylor 1978). Σε περίπτωση που παρατίθεται αυτολεξεί το απόσπασμα του κειμένου, τότε επισημαίνεται και η σελίδα, για παράδειγμα, ως εξής: (Taylor 1978: 45). Τα πλήρη στοιχεία της πηγής στην οποία γίνεται παραπομπή, θα δίνονται στη βιβλιογραφία.

Η βιβλιογραφία παρατίθεται στο τέλος του κειμένου με αλφαβητική σειρά, σύμφωνα με το επώνυμο των συγγραφέων. Οι τίτλοι των βιβλίων στην τελική βιβλιογραφία γράφονται με πλάγια στοιχεία (italics), ενώ οι τίτλοι των άρθρων σε περιοδικά ή συλλογικούς τόμους τίθενται σε εισαγωγικά. Συναφώς, αναφέρονται τα ακόλουθα παραδείγματα:

- Mackie, J.L. (1977). *Ethics. Inventing Right and Wrong* (London: Penguin).

- Blackburn, S. (1985). «Errors and the Phenomenology of Values», στο T. Honderick (επιμ.), *Morality and Objectivity* (London, Boston, Melbourne: Routledge & Kegan Paul), 14-30.

- Geach, P. (1956), «Good and Evil», *Analysis* 17, 43-54.

Οι ίδιες τεχνικές προδιαγραφές με τις εκτενείς μελέτες θα πρέπει να ακολουθούνται και κατά την συγγραφή των προς δημοσίευση βιβλιοκρισιών.

Τα κείμενα (άρθρα, βιβλιοκρισίες ή παρουσιάσεις βιβλίων) θα πρέπει να αποστέλλονται τόσο σε ηλεκτρονική όσο και σε έντυπη μορφή στη Συντακτική Επιτροπή της Επιστημονικής Επετηρίδας.

**DODONI (ΔΩΔΩΝΗ)**  
**SUBMISSION GUIDELINES**

The papers submitted for publication to the **Scientific Annuary *Dōdōne* (Δωδώνη)** of the **Department of Philosophy, Education and Psychology of the School of Philosophy of the University of Ioannina** should be original.

The Annuary also publishes book reviews and presentations of scientific monographs, collective volumes and books.

The language of the texts is Greek or any other international language recognized by the scientific community.

All articles must include a title, the name of the author (and affiliation), the main text, footnotes, and a full bibliography at end of the text. The submitted papers should also be accompanied by a short abstract (approximately 200 words) in an international language recognized by the scientific community.

All contributions must be submitted in WORD format, Times New Roman, size 12, double space. The Ancient Greek passages must be in Unicode (suggested fonts: Palatino Linotype or Tahoma).

When a text is cited, this should be done inside quotation marks: Greek style for Greek texts («...») or, for foreign texts, English style (“...”).

In the footnotes, the references to bibliographical sources should be made as following: Taylor (1978) or Taylor (1978, 45). The full reference of the reference or quotation source should be fully cited in the bibliography at the end of the text.

The bibliography is cited at the end of the text in alphabetical order. The titles of books are written in italics, while the titles of papers in journals or collective volumes in quotation mark. Please, see the following examples:

Mackie, J.L. (1977). *Ethics. Inventing Right and Wrong* (London: Penguin)

Blackburn, S. (1985). “Errors and the Phenomenology of Values”, in T. Honderick (ed.), *Morality and Objectivity* (London, Boston, Melbourne: Routledge & Kegan Paul), 14-30.

Geach, P. (1956). “Good and Evil”, *Analysis* 17, 43-54.

The above guidelines for papers also apply to book reviews.

*(Translated by Dr Eleni Leontsini)*

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΜΕ ΤΑ ΟΠΟΙΑ ΑΝΤΑΛΛΑΣΣΕΤΑΙ  
ΤΟ ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΗΣ ΔΩΔΩΝΗΣ

Periodicals exchanged with the Third Part of *Dodoni. Annuary of the Department of Philosophy, Pedagogy and Psychology*:

1. *Aquinas* (Città del Vaticano, Italia).
2. *Ancient Philosophy* (Pittsburgh, U.S.A.).
3. *Canadian Philosophical Review* (Edmonton Alberta, Canada).
4. *Communication and Cognition* (Ghent, Belgium).
5. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (Universidad Nacional Autónoma de México, México).
6. *Education Studies* (Florida, U.S.A.).
7. *Etyka* (Warszawa, Polska).
8. *Filosofia Oggi* (Genova, Italia).
9. *Indian Philosophical Quarterly* (University of Pune, India).
10. *Journal of Aesthetic Education* (Urbana Illinois, U.S.A.).
11. *Journal of Thought* (Oklahoma, U.S.A.)
12. *Methodology and Science* (Haarlem, Netherlands).
13. *Pensamiento* (Madrid, España).
14. *Philosophica* (Ghent, Belgium).
15. *Philosophy and Social Action* (New Delhi, India).
16. *Philosophy in Science* (Tuscon Arizona, U.S.A.).

## ΥΠΕΥΘΙΝΟΙ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΝΟΜΟ

*Εκδότης:* Τμήμα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

*Κεντρική διάθεση:* Γραφείο Δημοσιευμάτων Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Πανεπιστημιούπολη Δουρούτης, Ιωάννινα 45 110 (τηλ. 26510 06544).

*Επιτροπή Επιστημονικής επετηρίδας "Δωδώνη"*

*Μαγγίνη Γκόλφω, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας*

*Μπενινκάζα Λουτσιάνα, Καθηγήτρια Παιδαγωγικής*

*Λεοντσίνη Ελένη, Επικ. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας*

*Γραμματεία* Γκόλφω Μαγγίνη, Τομέας Φιλοσοφίας,

*Συντακτικής* Πανεπιστημιούπολη Δουρούτης 45110

*Επιτροπής:* (τηλ. 26510 05673· ηλεκτρ. διευδ.: gmaggini@uoi.gr.).

*Τυπογραφείο:* Γραφικές Τέχνες «ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ», Γαριβάλδη 10, 45221 Ιωάννινα  
(τηλ. 26510 77358 & 47009 Fax: 26510 75854·

ηλεκτρ. διευδ.: e\_theodo@otenet.gr.).