

Ιωάννης Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ

*Ωκεία μετάστασις. Μια ανθρωπολογική-  
παιδαγωγική προσέγγιση του κακού*

*άνθρωπος εών μή ποτέ φάσις τί γενήσεται αύριον,  
μηδ' άνδρα ιδών όλβιον, όσσον χρόνον έσσειται '  
ωκεία γάρ ουδέ ταν υπτερύγου μυίας  
ούτως ά μετάστασις  
(Σιμωνίδης, C.M.Bowra, τομ.Β',119)*

*1. Προλογικά*

**Τ**Ο ΠΑΡΟΝ ΚΕΙΜΕΝΟ ΜΟΥ ΣΥΝΤΑΣΣΟΤΑΝ, ΟΤΑΝ ΞΑΦΝΙΚΑ ΜΙΑ ΑΙ-  
σθηση αβεβαιότητας και ανασφάλειας μας κατέκλυσαν από τα  
γεγονότα της Ιαπωνίας. Σκέφτηκα να μη το συνεχίσω. Με ποια  
εκφραστική θα αποδώσεις το διπλό κακό, δύο μείζονα σε ένα:  
*φύσεως κακόν* (σεισμός, τσουνάμι) και *ανθρώπου φύσις* (επιστημονικό  
«θαύμα», πυρηνική ενέργεια σε μια εποχή που το ενεργειακό και οι κλι-  
ματικές αλλαγές προέχουν). Τόλμησα να συνεχίσω, αλλά ένα άλλο, εξί-  
σου, μείζον κακό, ο πόλεμος στη Λιβύη, μου δημιούργησε νέες αναστο-  
λές. Ίσως η ανθρώπινη μοίρα, η *εντροπία* μας- δοσμένη στους παραπάνω  
στίχους-, τουτέστι μια διηνεκής αλλοτριωτική πορεία, συνυφαίνεται ανυ-  
περθέτως με μίαν αισθητική του κακού: *ανάμεσα στο πέταγμα της πετα-  
λούδας και στο φτερό της Λιμπελούλας* παίζονται όλα. Στην δεύτερη μά-  
λιστα, σε αυτό το έλασσον έμβιο ον, αναφέρθηκε παραδειγματικά και  
χωρίς να γνωρίζει τους στίχους του ποιητή, ο H. Plessner, για να αποδώ-  
σει μίαν άλλη αλήθεια: για κάθε έμβιο ον υπάρχει ο δικός του αποκλει-  
στικός κόσμος και η λιμπελούλα έχει το δικό της. Όπως, εξάλλου, και για  
εκείνο το οστρακοειδές που περιμένει την αστραπή, για να *πάρει εμπρός*  
(άγιος Ισαάκ ο Σύρος).

*Καθείς, λοιπόν, και ο κόσμος του!* Αλλά κανενός ο κόσμος δεν είναι  
και δε φαίνεται τόσο κακός, όσο ο ανθρώπινος. Τα δύο άλλα έμβια όντα  
έχουν έναν κόσμο που δεν εξελίσσεται, μένει έτσι, όπως δημιουργήθηκε.

Ο ανθρώπινος πολιτισμός πληρώνει τις παρενέργειες της εξέλιξής του με την *ωκεία μετάστασι* στο κακό. Ότι θα υπήρχε ποτέ δυνατότητα να υπάρξει ένας πολιτισμός χωρίς κακό, φαντάζει φθηνό ιδεολόγημα. Αλλά και οι υπερβολές για το τέλος του κόσμου, ακριβώς επειδή είναι κακός, συνιστούν μιαν ακόμα ανιστορικότητα: ο κόσμος μόνο και μόνο επειδή είναι δυνατόν να είναι καλός, υπάρχει εκάστοτε και ως κακός.

Θα ήταν, ίσως, παιδαγωγικά ορθό και από μεθοδολογική άποψη απολύτως ενδεδειγμένο, όσον αφορά πάντα την προσέγγιση του κακού, να ακολουθήσουμε τη μέθοδο της χουσερλιανής «εποχής», δηλαδή να βάλουμε προσωρινά σε «παρένθεση» το διπλό φαντασιακό, τον μετεωρισμό μας σε δύο κόσμους, του *χαμένου Παραδείσου* και της *προσδοκίας αποκατάστασης*. Όχι για να ευνουχίσουμε το «μύθο», αλλά για να αποκαταστήσουμε σωστή σχέση μαζί του. Θα συνειδητοποιήσουμε, έτσι, ότι δεν υπάρχει χαμένος Παράδεισος, παρά μόνο *χαμένες* ευκαιρίες. Όσο οκνούμε, δεν μας βγάζουν από το φαινόμενο του κακού συναισθηματισμοί τροφοδοτημένοι από ηθικολογίες και αόριστες ελπίδες. Φρόνιμο θα ήταν να περιορίζουμε, κατά το δυνατόν, τον εξανεμισμό των χαμένων ευκαιριών και να μην παγιδευόμαστε στους προαναφερθέντες μετεωρισμούς. Και το βασικότερο: η Παιδαγωγική, αλλά και η Ηθική, αδυνατούν να προλάβουν ή να αντιμετωπίσουν το κακό, όσο το εξετάζουν σε αντιδιαστολή προς το κακό. Προέχει να συνειδητοποιήσουμε *ότι το κακό είναι ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*, για να δανειστούμε το νιτσεικό λόγο.

Με απέτρεψε, επίσης, για κάποια στιγμή, να συνεχίσω το κείμενό μου μια δεύτερη ανάγνωση του βιβλίου του Χ. Γιανναρά *«Το αίνιγμα του κακού»*. Συνειδητοποίησα ότι χρειάζεται θράσος να αποτολμήσεις να πεις κάτι διαφορετικό από όσα κομίζει αυτό το πόνημα: το κακό δεν είναι υποστατική παρουσία του αρνητικού, αλλά συναρτάται με την *υπαρκτική ατέλεια του κτιστού*, σε σύγκριση με την τελειότητα του ακτίστου. Είναι πραγματικότητα απουσίας πληρότητας. Είναι μια μηχανιστική αυτοτέλεια της φύσης, μια δεδομένη στην ανθρώπινη φύση ροπή προς την υπαρκτική αστοχία (Γιανναράς 2008,166). Αλλά και κατά τον π.Σωφρόνιο δεν αποδίδεται το κακό ως οντολογική αρχή, είναι καθεαυτό ανύπαρκτο. Επίσης, το αγαθό εγκαταλείπεται από μια εκτροπή της αυτεξούσιας προαίρεσης (Ματζαρίδης 1995,95). Στον Πλωτίνω υπεράνω όλων και αιτία αυτών είναι το καλό, διότι τω ωραίο και τα όντα δεν μπορούν να κατάνονται από το κακό, ούτε από κάτι που *δεν είναι ούτε καλό, ούτε κακό* («εξ αδιαφόρων») (Γζαβάρας 1995,229.-Δες και: Ράμφος 2002, 127 κ.εξ.)

Μετά από την τριπλή μου αναστολή -Ιαπωνία, Λιβύη, Γιανναράς- ακολουθεί, εν τέλει, η θρασύτητα: να δείξω το κακό στην ανθρωπολογική-

παιδαγωγική του πτυχή. Αναγκαία κρίνεται, εξ αρχής, μια στοιχειώδης ταξινόμηση της χαοτικής θεματικής και μια διάκριση τουλάχιστον τριών εκδοχών του κακού: της *υπαρξιακής* (το κακό συναρτάται άμεσα με την ανθρωποσύνη του ανθρώπου), της *κοινωνικής* (ιστορική και πολιτιστική αλλοτρίωση, πόλεμος, «εκκοσμίκευση», μέχρι και τις παρενέργειες της πυρηνικής ενέργειας) και της *φυσικής* (το κακό ως φαινόμενο φυσικό, π.χ. σεισμός ή τσουνάμι). Βέβαια το κακό απασχολούσε τον άνθρωπο ανέκαθεν. Θρησκεία, Τέχνη, Φιλοσοφία, Εγκληματολογία, Ψυχιατρική, Ψυχολογία, Κοινωνιολογία και Παιδαγωγική καταπιάνονται με το θέμα αυτό. Πρόκειται για θέμα διεπιστημονικό που δεν εξαντλείται σε επίπεδο άρθρων, όπως το παρόν, το οποίο κινδυνεύει να καταλήξει σε κοινοτυπίες. Εκδοχή του κακού, εξόχως χαρακτηριστική, είναι ο πόνος-σωματικός και ψυχικός-, ο πόλεμος και κάθε μορφή βίας, αλλά και τα προαναφερθέντα ακραία φυσικά φαινόμενα, που γεμίζουν τη ζωή με απόγνωση και μας οδηγούν σε ερμηνευτικά αδιέξοδα. Η θρησκευτική εκφραστική έχει επιβάλλει έννοιες, όπως *αμαρτία, πτώση, πάθη, αστοχία, φιλαυτία, εγωισμός* για να αποδώσει το κακό ως απομάκρυνση από το Θεό, ενώ η επιστημονική και φιλοσοφική εκφραστική καθιέρωσε όρους, όπως *αλλοτρίωση, ορμές, ένστικτα, παραβατικότητα κ.α.*

Συνήθως το κακό αντιμετωπίζεται με *πρόληψη* και *θεραπεία* ή *καταστολή*, με την κλασική δηλαδή μεθοδολογία: παιδαγωγοί, γονείς, εκπαιδευτικοί, γέροντες, ιερείς, αστυνομικοί, εγκληματολόγοι, ιατροδικαστές, ψυχαναλυτές και δικαστική εξουσία καταπιάνονται με μια απίθανα εκτενή γκάμα μορφών του κακού, που περιλαμβάνει από απλά πταίσματα μέχρι ωμή βία και φρικτό έγκλημα, και ερευνούν αίτια και τρόπους αντιμετώπισής του.

Στην χριστιανική παράδοση έχουμε τρεις μορφές κακού: το κληρονομούμενο (πτώση πρωτοπλάστων, που όμως δεν συνεπάγεται και αλλαγή της ουσίας του ανθρώπου) το τελούμενο (αμαρτία, αστοχία) και το λογιζόμενο (μοιχεύει και όποιος επιθυμεί με το λογισμό τη γυναίκα του άλλου). Ας διευκρινίσουμε ότι κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή δεν είναι τα πράγματα καθεαυτά κακά, π.χ. δεν είναι το χρήμα ή η γυναίκα κακό, αλλά η σχέση που με ευθύνη μας αναπτύσσεται με τα πράγματα ή με τη γυναίκα, μια σχέση πάθους, που οφείλεται στον εγωισμό και στη φιλαυτία. Δεν ευθύνεται άνωθεν το σώμα. Η πρώτη, μάλιστα, αμαρτία «έγινε από κάποιον που δεν είχε σώμα..» (Θερμός 2001,222 κ.εξ.) Η άσκηση συνιστά διαδικασία πρόληψης του κακού, οχύρωσης του ασκούμενου, ώστε να καταστεί «ακατοίκητος», από αρνητικό πνεύμα (Ράμφος 1994,184), απρόσβλητος από λογισμούς και αμαρτίες-αστοχίες. Θερα-

πεία του κακού συνιστά η μετάνοια. Στην αρχαία ελληνική παράδοση το κακό οφείλεται σε *βεβήλωση* της αρμονίας του κόσμου και δεν υφίσταται ως αυτόνομη δύναμη, όπως στη μανιχαϊστική σκέψη, ενώ στην Καινή Διαθήκη προβάλλει ως αρνητική εξωτερική οντότητα, ως ανεξάρτητη υπόσταση, για να φθάσουμε στην «γεροντική» ερμηνευτική, όπου το κακό, οι δαίμονες, συναρτάται με τη βουλιμία των ενστίκτων και των επιθυμιών (Ράμφος ό.π.α.171 κ.εξ). Υπάρχει και η εξής ερμηνεία: δεν είναι οι επιθυμίες και τα συναισθήματα αιτία των παθών, αλλά η *άγνοια του Θεού* (Ματζαρίδης 1995, 96).

Τόσο η ορθολογική-επιστημονική αντιμετώπιση του κακού, όσο και η χριστιανική έχουν μακρό, καταξιωμένο παρελθόν. Η πρώτη στήριξε τον άνθρωπο στην αντιμετώπιση του κακού, αφού απογείωσε την επιστημονική έρευνα, απάλυνε τον ψυχικό και σωματικό πόνο του ανθρώπου, τον ελευθέρωσε από δεισιδαιμονίες, προκαταλήψεις και φοβίες, τον προστάτευσε σε σημαντικό βαθμό από το φυσικό κακό - είτε είναι η τυφλή δύναμη της φύσης που εκδηλώνεται με καταστροφικό τρόπο, είτε είναι τυφλά ένστικτά μας-, τον στήριξε σε μια χειραφετητική διαδικασία εξορθολογισμού και αυτοπειθαρχίας, διαλόγου και αμοιβαίας ανοχής και αλληλεγγύης, πρόταξης της προσωπικής ευθύνης, της αξιοποίησης της λογικής του σκέψης, της αυτοδέσμευσής του. Η δεύτερη, η χριστιανική, πρόσφερε στον πιστό παραμυθία, ασφαλή εχέγγυα νοήματος ζωής, του παρόντος και, κυρίως, *του μέλλοντος αιώνος*, εφόσον εν ελευθερία επιλέγει καθένας να ακολουθήσει το δρόμο της πίστης και της αυθεντικής αγάπης. Κακό είναι μόνο να μην μετανοείς ειλικρινά.

Αλλά, παρόλα αυτά, δεν εκλείπει το κακό και κάποτε μάλιστα θριαμβεύει. Πόλεμοι, συγκρούσεις, φονικά καιρικά φαινόμενα, ψυχικές παθήσεις, μίσος, αλλοτρίωση, ανεργία, μοναξιά, εγκληματικότητα και βία κυριαρχούν. Αλλά ενώ είναι σαφής ο ρόλος που έπαιξαν και παίζουν στην αντιμετώπισή του κακού οι δύο προαναφερθείσες «αυθεντίες», η επιστήμη και η Εκκλησία, πιστεύουμε ότι η παιδαγωγική κατανόηση και αντιμετώπισή του υστερεί.

Η πρότασή μας είναι: διαχείριση του κακού με *σεναριοποίησή του*, ήτοι με «παίξιμο», «ανέβασμα» στον κινηματογράφο, δόμηση μέσα σε ένα λογοτεχνικό βιβλίο. Η αξία της σεναριοποίησης δεν συνίσταται τόσο στην πρόκληση μιας ψευδαίσθησης ότι ελέγχουμε το κακό εκ του ασφαλούς, καθώς το παρατηρούμε καθισμένοι με άνεση σε μια αναπαυτική πολυθρόνα, αλλά κυρίως ότι μας παρέχεται η δυνατότητα να το αποσαφηνίσουμε σε κάποιο βαθμό και να το συνειδητοποιήσουμε. Το επόμενο βήμα είναι: από την συνειδητοποίηση στη *ασύνειδη ωριμότητα*. Ότι η συ-

νειδητοποίηση περνάει μέσα από την *απόλαυση* είναι κάτι αξιοπρόσεκτο, μόνο που αυτή η απόλαυση μπορεί να παραπέμπει σε ανομολόγητες εσωτερικές αποκλίσεις. Θα περιοριστούμε σε μια ανθρωπολογική προσέγγιση του κακού, στην αλλοτριωτική του υφή. Ο θάνατος δεν είναι κακό, είναι μυστήριο και δεν θα αναφερθούμε σε αυτόν, τουλάχιστον στο βαθμό που θα ανέμενε ο αναγνώστης του άρθρου μας. Μάλλον από τα θνητά δύσκολα σαλπάρεις στην αιωνιότητα.

Ο άνθρωπος κάνει το κακό, επειδή είναι πλασμένος για το καλό. Η ανθρωποσύνη του ανθρώπου συνίσταται σε ένα πρωτόνοιο υπαρξιακό κοίτασμα, μια ασύνειδη δημιουργική πηγή, ένα ορυχείο δυνατοτήτων έκφρασης και δράσης. Η εκπόρευση αυτή παράγει πολιτισμό, γλώσσα, τέχνη, επιστήμη. Είναι μια εσωτερική υπόθεση, που όμως επικυρώνεται μόνον μέσα στο καμίνι της κοινωνικότητας, του συλλογικού βίου και της δοσοληψίας. Το κακό είναι παρενέργεια, απόκλιση, «ψευδός» η ενδεχόμενη αστοχία της διαδικασίας της εκπόρευσης, της ίδιας εκείνης που παράγει αυτό που ζούμε ως θαύμα πολιτισμού, το δημιουργικό έργο. Πολύ εύκολα αγνοούμε πόσο μεγαλύτερο είναι το τελευταίο. Ακόμα-ακόμα κι αυτή την αστοχία, εάν την αξιοποιήσουμε, γίνεται η συνειδήσή μας κριτικότερη και ηθικότερη. Χωρίς την ύπαρξη του κακού, ίσως η συνείδηση να ήταν θάλασσα χωρίς αρμύρα. Ίσως η έμπνευση των καλλιτεχνών και των μεγάλων του πνεύματος και του πολιτισμού δεν θάχε «δέσποινες ιδέες» (Παλαμάς) και να ήταν υποτονική. Είναι το τίμημα και συνάμα η ευλογία της διττής του ανθρώπου φύσεως: να υπάρχει ως εσωτερικότητα, αλλά να πραγματώνεται ως καλό μόνον στο πεδίο της δημοσιότητας. Αυτή η αντιφατικότητα σπάζει το ενδιάμεσο καλού-κακού, φτιάχνει τη μια και μοναδική ύπαρξη και τη μια θέασή της.

## 2. Η «κακία του Διαφωτιστή»: λόγος τυχο-διόκτης και αυτοαλλοτρίωση

Η μετάσταση στο κακό γίνεται στο άψε-σβήσε, μας λέγει το παραπάνω απόσπασμα του Σιμωνίδη. Δεν μας παρέχει, όμως, κανένας «διαφωτισμός» όργανα πρόσληψης και χώρο υποδοχής της ουσίας του κακού. Το κακό είναι, συχνά, μια ιδιότυπη *αλογία του λόγου*. Για το λόγο αυτό καμιά ερμηνευτική δεν παρέχει εχέγγυα ασφαλούς διόδου στην ουσία του κακού. Δεν έχει το κακό υπόσταση αντικειμενική, αλλά όλοι έχουμε την αίσθηση ότι διέπει τη ζωή μας, λες και λειτουργεί απρόβλεπτος τρόπος πυροδότησής του. Εάν το αποδεχθείς ως στοιχείο της ανθρωποσύνης του ανθρώπου, ως αυτονόητο και φυσικό ιδίωμά του θα το κατανοήσεις κα-

λύτερα, χωρίς να χάνεται σε *κυνήγι μαγισσών*. Σενάρια κακού κάνει καθένας άνθρωπος μέρα-νύχτα και όχι πάντα από φόβο. Μας ενδιαφέρει μάλιστα πολύ περισσότερο από το καλό, έστω και όταν το τελευταίο συνεξετάζεται προκλητικά και αντιπατικά μαζί του, όπως π.χ. κάνει στους «Ληστές» ο E. Hobsbawm, στο κεφάλαιο για τη σχέση ληστών και γυναικών (λησταρχίνες), όπου παραθέτει το μότο μιας Βραζιλιάνικης συμμορίας του Λαμιάο: «*Να μη βιάζον τις γυναίκες παρά μόνο για καλούς λόγους*» (Καραπιδάκης 2011,9).

Επισημαίνω εδώ δύο πρόσφατα γεγονότα, τα οποία μου έκαναν ιδιαίτερη εντύπωση και αφορούν το θέμα που διαπραγματευόμαστε εδώ. Το ένα γεγονός είναι, όσα περί λόγου και αντιλόγου είπε ο Μαρωνίτης στο Μέγαρο Μουσικής. Επεσήμανε, μεταξύ άλλων, ιδιαίτερα τον *αυταρχισμό του αντιλόγου* και την *α-λογία* του επίκαιρου λόγου. Δεν συμμερίζομαι, πάντως, επουδενί την άποψή του, ότι σήμεραβάλλεται ο διαφωτισμός. Πάντα βαλλόταν και πάντα θαβάλλεται. Αυτό είναι κάτι αυτονόητο και αναγκαίο. Θα έλεγα, απεναντίας: *φοβού τους διαφωτιστάς και Λόγον φέροντας*. Ο λόγος έχει μεγάλη ευθύνη στην τέλεση του κακού. Αλλά και στην καλύτερη περίπτωση, με το πάθος του για ορθοπραξία και μεθοδική-ορθολογική οργάνωση της ζωής δεν το αντιμετώπισε καίρια.

Εάν ως Διαφωτισμό εννοούμε τη συγκεκριμένη ιστορική εποχή ή την έκπτυξη του Λόγου στον πολιτισμό, π.χ. στη δραματική τέχνη, που τόσο καλά κατέχει στη θεωρία και στην πράξη ο Μαρωνίτης, τα πράγματα είναι πεντακάθαρα. Εάν όμως αναμηνυκάσουμε τα ίδια και τα ίδια, εάν επιμένουμε δηλαδή να θεωρούμε *λόγο* όλα τα πρόσκαιρα εγκεφαλικά εφευρήματα, την κάθε ψευδαίσθηση αυτόνομης ταυτότητας, την αυτοδικαίωση, την αδυναμία να ριψοκινδυνεύσουμε να απαγκιστρωθούμε από αυτιστικές τάσεις, και, εν τέλει, εάν εννοούμε αποκλειστικά και μόνο την ορθολογιστική, και κάποτε γριφώδη, προκατασκευή (θετικισμός) συναισθηματικής αναγκαιότητας, τότε κάτι συμβαίνει με «το λόγο μας» και μάλλον το θέμα πρέπει να το αναλάβει η Ψυχανάλυση(Δες: Θερμός 175 κ.εξ). Ορισμένοι στυγνοί ορθολογιστές διολισθαίνουν σε αυταρχική εκφορά λόγου, πιο επώδυνη και από εκείνη που, δικαίως, επικρίνουν.

Αλλά και εάν κάθε ορθολογιστής θεωρεί το βυζαντινό μέλος αναχρονισμό, ή εάν αγνοεί ότι υπάρχει ένας γίγαντας του λόγου, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, που μιλάει για «*λόγον έμπρακτο και πράξιν ελλόγιμον*» (π. Καρδαμάκης 1997, 35, Ματσούκας 2002, 9), εάν απορρίπτει το ενδεχόμενο να υπάρχει *έλλογη υπερβατικότητα* (Θεοδωρόπουλος 2009, 73 κ.εξ.), ή να υπάρχει η *ομοφράδων νόησις* (Τσαρούχης 2002, 8), ασφαλώς τότε δεν θα μπορέσει να αντιληφθεί ότι υπάρχει ασκητική *βία θελήσεως*

και σιωπή που υπερβαίνει κάθε καλοπροαίρετο κοινωνικό μετασηματισμό και κάθε φетиχισμό λέξεων(δες: αρχ. Σιμωνοπετρίτης 2005, 49-63). Δε μπορεί, επίσης, να παρακολουθήσει το γεγονός ότι υπάρχει και βία που ασκείται στο Θεό, σαν εκείνη του Αββά Σισώη: «*Ο θεός, θέλεις ου θέλεις, ούκ αφώ σε εάν μη αυτόν (εν. τον υποτακτικό του) θεραπείσης και ευθύς εθεραπεύθη*» (π. Καρδαμάκης 1997,212).

Ίσως είναι καλύτερα να τελειώνουμε με ξοφλημένα στερεότυπα Κανένας νοήμων άνθρωπος δεν αμφισβητεί το ρόλο του Διαφωτισμού, αμφισβητήσιμη είναι η αυτοανακύρηξή του σε δόγμα και νέα αυθεντία (σγκρ. W.Schulz 1993/6,720). Ο διαφωτισμός, αλώβητος από ιδεολογικές και άλλες προκαταλήψεις είναι ο βασικός μοχλός της επιστήμης και της προόδου. Πλειοδοτικοί, όμως, «διαφωτιστές» σε κακεντρέχειες, πικρόχολες παρατηρήσεις και αποκλειστική εμπιστοσύνη στην ευρυμάθειά τους, αυτοεκγλωβίζονται σε μονοσήμαντη θεώρηση, σε παρωχημένες και αδιέξοδες στρατηγικές σκέψης και συνάμα εγκλωβίζουν, με το ισχυρό κοινωνικό τους κύρος και αδαείς. Όσοι πιστεύουμε στο Θεό δε ζούμε, όπως διατείνονται οι φωστήρες του Διαφωτισμού, στον θρησκευτικό *παραλογισμό* ενός Μεσαίωνα, ούτε όσοι μελετούμε τα φιλοσοφικά συστήματα, π.χ. ενός Αριστοτέλη, μελετούμε «ανοησίες» και φλυαρίες, όπως διατείνεται ο Wittgenstein, κλασική περίπτωση αυτοαναίρεσης: «Οι προτάσεις μου αποτελούν διευκρινίσεις, όταν, αφού με τη βοήθεια τους – πατώντας πάνω τους – τις υπερπηδήσει (κανείς) και προχωρήσει πέρα από αυτές, τελικά τις αναγνωρίσει ως στερημένες από νόημα» (Stenius 1971,285 κ.εξ). Από ευγένεια αποδέχεται τις *α-νοησίες* του ή από ταπεινολογία;

Απαντήσεις για τα εδώ προτασόμενα ή υπονοούμενα υπάρχουν, και μάλιστα λίαν πειστικές, σε μια εκτενέστατη ελληνόγλωσση και ξενόγλωσση βιβλιογραφία, την οποία οι επικριτές της υπερβατικότητας της πίστης δεν μελετούν εμμένοντας σε ξοφλημένα γλωσσικά στερεότυπα. Ενδεικτικό είναι και το γεγονός ότι αποσιωπούνται από τους θιασώτες του Διαφωτισμού οι απόψεις των Adorno-Horkheimer για την «*παλινδρομική ροπή του Διαφωτισμού*», την αυτοκαταστροφική του τάση, την άρνηση που ο ίδιος εμπεριέχει, τη μετατροπή του σε αυτό που πολεμάει, δηλαδή σε μύθο και, εν τέλει, σε ανορθολογικότητα και ενικότητα, στο μη σεβασμό στη διαφωνία προς τις θέσεις του άλλου, διαφωνία που ευαγγελίζεται ο ίδιος, αρκεί προφανώς να μην αφορά το δικό του λεκτικό φетиχισμό (Χρόνης 1997,117κ.εξ). Πρόκειται για μια εκδοχή του ορθολογικού ωφελιμισμού, για μια κακία, την οποία θα απέδιδα, παραφράζοντας αυτό που αφορά την περίπτωση Σειρήνων-Οδυσσέα ως εξής: *να αποφύγουμε τις καταστροφικές συνέπειες του ανορθολογισμού, χωρίς να*

*στερηθούμε την απόλαυσή του* (δες: ό.π.α.,125).

Ο διπολισμός *καλός Διαφωτισμός, κακή Ορθοδοξία* τρέφει παρωχημένες αντιθέσεις παρηκμασμένου λόγου, που τον έχουν υπερβεί οι ορθοτόμοι του λόγου και της πίστης(δες: Μπέζγος 2002, Β΄τομ).Εκτός και εάν αποδεχόμαστε ότι η Ορθοδοξία είναι υπαίτια για κάθε κακό σε τούτο τον κόσμο. Με όρους, πάλι, του Μαρωνίτη σήμερα θριαμβεύει ο «*πληθωρισμός του αυτόνομου και αυταρχικού αντιλόγου*» και ο «*αδιάκοπος λήρορ*»(ο Heidegger θα έλεγε: αερολογία, «*das Gerede*»), ήτοι ο ανεύθυνος λόγος, που δεν εκπορεύεται από κάπου και ακολουθεί την αυθεντία: *έτσι είναι το πράγμα, επειδή έτσι λένουν, «κυριαρχεί ο αντίλογος σε βάρος του λόγου φράζοντας την έξοδο προς το διάλογο, ενώ συνάμα ο εκφερόμενος λόγος πάσχει ως προς την εγκυρότητά, καθώς διατυπώνει άστοχα και τυχαία»* (Σχινά 2011,10). Η απλουστευτική υιοθέτηση του λογικού ισοπεδώνει τα πάντα: «*λογική ηθική*», «*λογικός έρωτας*», «*λογική ελπίδα*», «*λογική πίστη*», «*λογική μητρότητα*», «*λογική τέχνη*», «*λογικό βυζαντινό ισοκράτημα*», τουτέστι όλα όσα υπερβαίνουν την εφήμερη βούληση. Η χειρότερη μορφή ανορθολογισμού και το μεγαλύτερο κακό είναι η *αυτοαλλοτρίωση* του λόγου. Από το απλό σόφισμα μέχρι το στυγνό ορθολογισμό η γκάμα τέτοιων παραφθορών είναι μεγάλη. Τέχνη, μουσική, ποίηση, δράμα είναι παραδείγματα, όπου ούτε παραφθορά, ούτε αλλά ούτε και απλά και μόνο ορθολογισμός υπάρχει, παρά λόγος ανυπότακτος, αχώρητος σε στυγνά κλισέ της Λογικής. Θυμηθείτε π.χ. το αρχιτεκτονικό θαύμα που λέγεται σύγχρονο μουσείο στο Bilbao της Ισπανίας!

Ας αρκεστούμε, λοιπόν, σε τούτο: *τα του διαφωτισμού στο διαφωτισμό και τα της πίστης στην πίστη*. Κάθε μία πλευρά έχει τη δική της «*συνεισφορά*» στο κακό. Η καλοπροαίρετη «*συνάντησή*» τους θα μας οδηγήσει σε μια διαρκώς ανανεούμενη διαλεκτική αφενός μεν υπευθυνότητας και σύνεσης, αφετέρου δε υπερβατικότητας και ουτοπίας. Στην εκπαιδευτική πραγματικότητα χρειαζόμαστε αυτή τη σύνθεση, η οποία αποκρυσταλλώνει και αποσαφηνίζει τον τύπο ανθρώπου που θέλουμε να εκπαιδεύσουμε. Αλλά η υπερβολή της οργανωτικής λογικότητας της εποχής μας ξέμεινε από ηθικά ενέχυρα, τα απολάκτισε η ίδια, έμεινε αντιδιαλεκτική Ασφαλώς και δεν υποννώ ότι σκέφτεται αντιδιαλεκτικά ένας γίγαντας του πνεύματος, όπως ο Μαρωνίτης. Σαρκωμένο, πάντως, παιδαγωγικό παράδειγμα σύνθεσης λόγου και ουτοπίας έχουμε σήμερα και λέγεται Μ. Θεοδωράκης.

Το κακό δεν προέρχονται πάντοτε από έλλειμμα διαφωτισμού, που προωθεί συνεχή χειραφέτηση, ούτε από ανορθολογική μέθη. Πολύ συχνά προγραμματίζεται με στυγνό γραφειοκρατικό ορθολογισμό *α-πολιτικών*



υπαλλήλων-τεχνοκρατών και, για να μην ξεχνάμε, ασύδοτων ελεύθερων «αγορών», τουτέστι βαρβαρότητας (δες και: Schulz ό.π.α., 720). Έχει παρέλθει η εποχή εμμονών του *είτε-είτε*, που για την Παιδαγωγική σημαίνει διχασμό: καθαρή εσωτερικότητα ή καθαρή ορθολογική τάξη. Οι εκπαιδευτικοί, όχι σπάνια, αν και αντιμέτωποι με συγκεκριμένα εκάστοτε προβλήματα της εκπαιδευτικής πραγματικότητας, συνθέτουν και τα δύο, πετυχαίνοντας το καλύτερο δυνατό. Γιατί έχει εκλείψει πλέον η δυνατότητα σε ένα *Εσύ* (παιδαγωγικής σχέσης τύπου M. Buber) να *κρύβεται όλος ο κόσμος*, ή η δυνατότητα με μια εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, εξόχως πολιτικά, επιστημονικά και ορθολογικά συγκροτημένη, να *ξορκίζεις* το κακό του σχολείου.

Το δεύτερο πρόσφατο γεγονός, το οποίο, επίσης, με εντυπωσίασε, είναι η φράση «*κέρατο βερνικωμένο*» από το Μυθιστόρημα του Γιάννη Ξανθούλη «*Δεσποινίς Πελαγία*». Η κουτσή Πελαγία, όπως εξαιρετικά εύστοχα σημειώνει η Ε. Κοτζιά, συγκινείται από τα φανταχτερά σύμβολα ευζωίας και ατομικού πλουτισμού (Κοτζιά 2011, 10). Είναι μια φράση που είχα πολλά χρόνια να ακούσω, από την εποχή που την έλεγε συχνά ο μακαρίτης ο πατέρας μου και δεν πολυκαταλάβαινα τι εννοούσε. Ο ίδιος προσπάθησε κάποτε, μάλλον ανεπιτυχώς, να μου εξηγήσει ότι έτσι χαρακτήριζε τον *κακό άνθρωπο*, τον *ύπουλο*, τον *υποχθόνιο*. Πάντως και εμείς τα παιδιά λέγαμε κάτι άλλο: «*τον κακό σου τον καιρό και το μαύρο σου το χρόνο*». Και στις δύο περιπτώσεις λανθάνει μια μάλλον αγαθή αναφορά στο κακό, επιστρατεύεται το κακό για να αποτυπώσει μian ιδιαίτερη, μέχρι εξαιρετικά συμπαθή, κατάσταση, παρά μian αποτρόπαια.

Τι κοινό μπορεί να έχει η αλογία ενός διαφωτιστή με την κουτσή Πελαγία, ή με μια παιδική εκφραστική κορώνα; Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για συνειδητή κατάλυση της σύνεσης, για φενακισμένη πνευματικότητα, στη δεύτερη για ανθρώπινους τύπους που μάλλον μας ψυχαγωγούν, όπως ο *Καλός*, ο *Κακός* και ο *Άσχημος* του κλασικού, πλέον, γουέστερν. Δεν είναι ότι το κακό έχει διαβαθμίσεις. Στην Πελαγία και στο παιδί βρισκόμαστε, μάλλον, *πέραν του καλού και του κακού*. Δεν πρόκειται για κάποιο κακό που υπάρχει στον τύπο *αφηρημένου και αντικειμενικευμένου* μεγέθους, *μανιχαϊστικού*, και όχι μόνο, διπολισμού Καλού-Κακού. Στον «κακό» διαφωτιστή, πρόκειται για μια μορφή *βιαιότητας*, την οποία ο Schelling χαρακτηρίζει ως *στρέβλωση και παραφθορά του πνεύματος*, το πνεύμα την σκηνοθετεί και η μεγαλύτερη διαφθορά είναι πνευματική. Σε αυτή εξαφανίζεται κάθε τι το *Φυσικό* και εξ αυτού του λόγου η αισθαντικότητα, αλλά και αυτή ακόμα η ηδυπάθεια, μεταστοιχειώνεται σε βιαιότητα. *Το δαιμονικό-διαβολικό Κακό αποθρασύνεται*

στην απόλαυσή του, σε σχέση με την απόλαυση του Καλού. Ο βίαιος θέλει να απολαύσει την εξόντωση του άλλου, αλλά έτσι καταστρέφει τον ίδιο τον εαυτό του, γιατί αποχαλινώνει την εσωτερικότητά του και αναπαράγει το χάος (Schulz 1993/6, 386). Στην περίπτωση εκτροπής του διαφωτιστή λανθάνει μια ύπουλη, όσο και εξαιρετικά επικίνδυνη, εκτροπή του πνεύματος, την οποία ο Plessner χαρακτήρισε *ιδεολογία της Μισανθρωπίας* (Θεοδωρόπουλος 2010- Plessner, Bd XII, 1985). Και ας μη γελοιάμαστε: το κακό μπορεί να το διαπράξει καθένας από εμάς, ακόμα και ο πιο λογικός άνθρωπος (Φάρος 2002, 279).

Έχει πολλές ενδιαφέρουσες πλευρές το κακό, έχει, μάλιστα, και την *αισθητική* του. Από μια σκηνοθετημένη, συμπαθή *αισθητική του κακού* της Πελαγίας, δεν είναι και τόσο δύσκολο να περάσεις στους «Ληστές» του E.Hobsbawm, αλλά και στο ομώνυμο έργο του Schiller. Στο τελευταίο ο Moor σκοτώνει την αγαπημένη του Αμαλία, αλλά δεν φεύγει για να συνεχίσει το ληστρικό του έργο, κράμα δικαιοσύνης και απανθρωπίας, ούτε αυτοκτονεί. Παραδίδεται σε έναν «φτωχό φουκαρά», πατέρα ένδεκα παιδιών, για να πάρει εκείνος τα χίλια χρυσά Λουδοβίκια, που είναι η αμοιβή για τη σύλληψη του επικηρυγμένου αρχιληστή. Και με τον αδερφό του, τον αρχικακούργο Frans, συμβαίνει κάτι ανάλογο. Περνάει και αυτός μια ηθική δοκιμασία, η οποία τον λυτρώνει, αλλά δεν τον σώζει από την αιώνια καταδίκη. Ο διάλογος με τον πάστορα Moser δείχνει έναν κακούργο άθεο, με ήρεμο θάρρος, που ωστόσο φαίνεται, καθώς βλαστημάει και κραυγάζει, να φοβάται το Θεό. Ο πάστορας του λέγει: *«Κοίταξε, η μοίρα των ανθρώπων βρίσκεται στην ισορροπία. Όταν ο δίσκος της ζυγαριάς της ζωής τούτης πέφτει χαμηλά, θα ανέβει ψηλά σ' εκείνη τη ζωή. Όταν υψώνεται σ' αυτήν, θα πέσει κάτω σ' εκείνη»*. Ο Frans κραυγάζει: *Αλλά εγώ δεν θέλω νάμαι αθάνατος»*(Θεοδωρόπουλος 2010).

### *3. Το κακό ως ιστορική-κοινωνική απόκλιση και η λογική-ηθική παιδαγωγική θεώρησή του*

Μια λεπτομερής αναφορά στον H. Plessner θα μας διευκολύνει να κατανοήσουμε τι εννοούμε με τον πολιτικό-κοινωνικό οπτιμισμό και πως αυτός εκβάλλει σε κακό. Η αναφορά του Plessner γίνεται στην *κοινωνική αλλοτρίωση*, όχι την έννοια του κακού (Plessner 1985, 212-226). Συνεξετάζει την αλλοτρίωση (Entfremdung) με την δημοσιότητα (Öffentlichkeit). Υπάρχει ανέκαθεν η αντίληψη ότι ο δημόσιος βίος συ-

νιστά αποξένωση του ανθρώπου από μια πρωταρχική ζώνη εστιότητας, διαβίωση σε χώρο αποξενωμένης ζωής.

Πρόκειται, λέγει Plessner, για παρεξήγηση, για αρνητική, διαχρονικά, άποψη περί δημόσιου βίου, ο οποίος θεωρήθηκε *ρηχή ζωή, κανονιστική τάξη* (normative Zuordnung), *σύνταγμα και διαχείριση*, τρόπος ζωής που δεν διασώζει τίποτα από την μεγάλη ιδέα του *πολιτικού ανθρωπισμού* του Διαφωτισμού και την εμπειρία της αστικής επανάστασης. Οι άνθρωποι έβλεπαν πάντα το κράτος ως εχθρό τους, ως μεγαθήριο και φορέα μιας νομιμοποιημένης λειτουργίας, ταγμένης στην υπηρεσία του λαού. Όμως διαπίστωσαν ότι το κράτος παραμένει *κλειστό* για τους πολίτες, σε πείσμα της δημοκρατικής παράδοσης που τους δίδαξε ότι *το κράτος είναι αυτοί οι ίδιοι*. Η φιλελεύθερη ανάπτυξη του κράτους, η ταύτισή του με την οικονομία που αναπτύσσεται με τους δικούς της όρους, ανέδειξε ένα δημόσιο βίο έρμαιο υπαλλήλων, ένα κράτος περιχαρακωμένο, αποστασιοποιημένο από τους πολίτες. Ο δημόσιος βίος τυποποιήθηκε. Εάν, μάλιστα, προστεθεί, ότι η τεχνολογία και οι συσκευές εισέβαλαν παντού στη ζωή μας και τα ΜΜΕ μας φέρνουν τα δημόσια πράγματα και την προπαγάνδα μέσα στο σπίτι μας, τότε αντιλαμβάνεται κανείς ότι η αλλοτρίωση είναι πλέον γενικευμένο φαινόμενο.

Όσον αφορά, τώρα, την εργασία, από τη μια ο στενός χώρος δράσης του εργαζόμενου και από την άλλη η απώλεια του υποκειμένου μέσα στο συνδικάτο που τον εκπροσωπεί- με αυτό επικοινωνεί, όχι με τον επιχειρηματία-, είναι νέα δεδομένα που ψαλιδίζουν την ιδιωτική σφαίρα του ανθρώπου. Εξάλλου, η εργασία αξιολογείται με βάση την αποδοτικότητα, τις *επιδόσεις* (Leistungen). Ακόμα και καλλιτέχνες και διανοούμενοι μιλούν για «πνευματική εργασία». Όλοι είναι μέτοχοι της *αγοράς*, παραγωγοί αναλώσιμων αγαθών. Ο επαγγελματίας με την παραδοσιακή έννοια αλλοτριώνεται, εξασθενεί το επαγγελματικό πάθος και αμβλύνεται το ήθος της εργασίας, αλλοιώνονται τα παραδοσιακά έθιμα. Κερδίζει έδαφος η ατομική πρωτοβουλία, προτάσσεται η προώθηση έργου, η παραγωγή, έκφραση της ανταγωνιστικότητας. Με το πέρασμα από τον 18ο στον 19<sup>ο</sup> αιώνα η εργασία χαρακτηρίστηκε ως αλλοτρίωση, ως αποξένωση από το προϊόν. Προέκυψε μια η κοινωνία που την αποτελούσαν οι επιχειρηματίες, οι οποίοι συσώρευαν κεφάλαιο και το εξαθλιωμένο προλεταριάτο. Η πιεστική αύξηση της παραγωγικότητας ανέδειξε μια νέα μορφή υλικής και ψυχολογικής δουλείας.

Οι προβλέψεις του Μαρξισμού, όσον αφορά την πορεία του Καπιταλισμού, έχασαν σταδιακά το κύρος τους. Οι δυνατότητες προσαρμογής της καπιταλιστικής οικονομίας αποδείχτηκαν πολύ μεγαλύτερες, από όσο

υπέθεται ο Μαρξ. Από εκείνη, όμως, την μαρξιστική ερμηνευτική διασώθηκε μια μαγική λέξη, η οποία, πέραν κάθε δογματισμού, παραπέμπει στην ουσία και στο χαρακτήρα του ανθρώπου. Είναι η έννοια της ανθρώπινης *αυτοαλλοτρίωσης* (Selbstentfremdung). Πρόκειται για κατάλοιπο του ρομαντισμού, το οποίο πυροδοτεί ανθρώπινη αγανάκτηση εναντίον του δημόσιου βίου. Βέβαια, η υποβάθμιση του βιομηχανικού εργάτη, αλλά και κάθε εργαζόμενου, σε απροστάτευτο έμμισθο σκλάβο και σε αντικείμενο εκμετάλλευσης, δεν έπαψε ποτέ να υφίσταται, αλλά έχασε ως θέμα την πρωτοκαθεδρία.

Από εκείνη, λοιπόν, τη μαρξιστική ερμηνευτική αντλήθηκε η έννοια της αλλοτρίωσης, για να αποδώσει τώρα αυτό που ανέκυψε από τις ιδιαιτερότητες της νέας κοινωνίας, η οποία διέθετε έναν πολύ καλό βαθμό οργάνωσης και ένα σύστημα με μια ορθολογική δομή. Όμως, αυτό το σύστημα λειτουργούσε με πολλές τριβές. Ο όρος *«αλλοτριωμένος άνθρωπος»* δήλωνε, τώρα πλέον, αυτόν που ασκεί τον κοινωνικό ρόλο του, όντας ενταγμένος σε μια κοινωνία στυγνής *διαχείρισης* και *απαιτητικών λειτουργημάτων*. Η αλλαγή, λοιπόν, της σημασίας της έννοιας της αλλοτρίωσης συμπορεύτηκε με την αλλαγή της έννοιας του δημόσιου βίου. Η κοινωνική εξαθλίωση και το χάος αντικαταστάθηκαν από μια *δημόσια τάξη* (Ordnung) που συνιστούσε, εν πολλοίς, εκφοβιστική χειραγώγηση του ανθρώπου και ολοκληρωτισμό της *Ανωνυμίας*. Μια νέα μορφή αλλοτρίωσης απειλούσε τώρα τον άνθρωπο.

Τον αλλοτριωτικό χαρακτήρα της κοινωνίας πίστευε ο Μαρξισμός στην καπιταλιστική δομή της οικονομίας. Αυτή αναπαράγει τη διάσταση μεταξύ των κατόχων των παραγωγικών μέσων και των εργαζομένων. Η διάσταση προκαλεί την ατομική αλλοτρίωση και την αποξένωση του παραγωγού από το παραγόμενο έργο. Φάνηκε στην πορεία, ωστόσο, ότι μια κοινωνία, στην οποία όλα θα ρυθμίζονται ρολόι σε επίπεδο χειρονακτικής και αγροτικής εργασίας και όπου θα μπορούν ελεύθεροι επιχειρηματίες και έμποροι να επιχειρούν παραγωγικά, χωρίς να κατέχουν τα μέσα της παραγωγής, ήταν αδύνατο να υπάρξει. Πρόκειται, σήμερα είναι πλέον σαφές, για μια ουτοπική σκέψη του παρελθόντος (ό.π.α.).

Υποβόσκει, άραγε, στις αναλύσεις αυτές το όραμα μιας παραδεισένιας κοινωνίας, ένα αρχαϊκό φαντασιακό, αλλά και μια απογοήτευση του ανθρώπου, ο οποίος ζητάει το τέλειο και ανέφικτο; Τροφή και ανακύκλωση στο θέμα της αλλοτρίωσης, σε σχέση πάντα με την δημοσιότητα, έδωσε, μεταξύ άλλων, και η ανυπαρξία ενός παγιωμένου κοινωνικού πολιτισμού, βασισμένου, όπως παλαιότερα, σε καταξιωμένη απρόσβλητη παράδοση. Η Μαρξιστική θεώρηση της *αυτοαλλοτρίωσης* του ανθρώπου αφορούσε

την πρόωμη βιομηχανική περίοδο. Η εργασία δεν πραγμάτωνε τον άνθρωπο, δεν ήταν ένα μέσον στην υπηρεσία της ανθρώπινης Ενθαδικότητας, κυριαρχούσε, πρωτίστως, η λογική της κατανομής της. Με την εκχώρηση της διαθέσιμης δύναμης των πολλών στους ολίγους, στους «εξαιρετικούς», διαμορφώθηκαν ελεύθερη αγορά και κοινωνική τάξη. Αυτά τα δύο φάνηκαν, αίφνης, σαν μια *δεύτερη φύση*, αντιμετώπιστηκαν ως πρόσφορο μέσον, ελεύθερα διαθέσιμο σε όσους θέλησαν να κάνουν την προλεταριακή επανάσταση. Πρόκειται για *παραλλαγή* της ιστορίας της πτώσης, της έξωσης από τον Παράδεισο και της αναζήτησης σωτηρίας του έκπτωτου, αλλά χωρίς Θεό πλέον, ανθρώπου. Η συλλογιστική είναι γνωστή: ο άνθρωπος είναι δημιουργός της μοίρα του, έγινε σκλάβος των μέσων που έφτιαξε ο ίδιος. Θα ελευθερωθεί, εν τέλει, από τη μοίρα αυτή μόνος του, με τη δύναμη της λογικής του. Η πτώση είναι ήδη το πρώτο βήμα της σωτηρίας.

Αυτό το θεώρημα, κληρονομιά και παρέκκλιση του γερμανικού ιδεαλισμού, διατηρεί μέχρι σήμερα ζωντανό το αίτημα της *ταύτισης* του ανθρώπου με τον εαυτό του, αφού έτσι ήταν *μια φορά και έναν καιρό*. Καλείται, εν προκειμένω, ο άνθρωπος να ανακτήσει την πρωταρχική, τη χαμένη αδιάσπαστη μορφή του και τα κεκτημένα του, έκφραση και συνάμα θεμέλιο και εγγύηση της ελευθερίας του. Καλείται να ξαναβρεί τον εαυτό του, να αναγεννηθεί μέσα από την τέφρα του, να γίνει αυτό που ήταν και είναι: καθολικός, αδιαίρετος, πολύπλευρος, αυθεντικός, ο πραγματικός εαυτός του. Στην μεταμαρξιστική κοινωνία, όταν το οργανωμένο κράτος αναλαμβάνει πολλές πτυχές της κοινωνικής μέριμνας, εξασθενεί η μαγεία, η «θεραπευτική ιδιότητα» της αρχής της αλλοτρίωσης. Σήμερα η ιδέα της εξακολουθεί να ζει και να συντηρείται, αφού ο άνθρωπος ζει μέσα σε μια έντονα ανταγωνιστική κοινωνία. Με τον ανταγωνισμό εξαγοράστηκε το τίμημα της πραγμάτωσης του κοινωνικού κράτους δικαίου, με τον ανταγωνισμό μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας ανθρώπινης ύπαρξης, μεταξύ του *είσαι άνθρωπος και έχεις κοινωνικό ρόλο*.

Από πού αντλεί η ιδέα της αλλοτρίωσης τόση δυναμική και τόσο κύρος; Κατά τον Plessner από την ανθρώπινη δημιουργική δύναμη. Η ανθρώπινη έκφραση και δράση είναι μοναδική, αυτή «παράγει» όντως. Όμως τα δημιουργήματά της *απο-κλίνουν* από την αποστολή τους και στρέφονται εναντίον της ίδιας της ανθρώπινης δράσης. Η έκφραση του ανθρώπου μέσα από τα έργα του, αυτή η δημιουργική χειραφετητική δύναμη των πράξεών μας—ο Hegel είναι αυτός που σφράγισε τις λέξεις *έξω-τερίκευση* και *αλλοτρίωση*— δεν αναστέλλει την πραγμάτωση των προθέσεών μας. Απεναντίας, αυτή είναι που, πρώτη φορά, την καθιστά δυνατή.

Αυτή είναι η δημιουργική αιτία της πραγματικής παραγωγής. Είναι εκφραστική- παραγωγική δύναμη, αλλά και λίαν απρόβλεπτη. Ένα παράδειγμα είναι η γλώσσα: τη δημιούργησε ο άνθρωπος, αλλά δεν την ελέγχει, δεν είναι ο κυρίαρχός της. Γνωρίζουμε κάποιους νόμους της, οι οποίοι μας επιβάλλονται εκ των πραγμάτων, όταν μιλάμε, αλλά τίποτα δεν μας εγγυάται ότι την ελέγχουμε πλήρως, π.χ. ότι μπορεί να λέμε κάτι άλλο, σε σχέση με αυτό που θα θέλαμε να πούμε. Η γλώσσα, που σκέφτεται και συνθέτει *υπέρ ημών*, σκέφτεται και συνθέτει και *κατά ημών* και, πάντως, πολύ *πέραν ημών*. Το νόημα των λεχθέντων μεταστοιχειώνεται στη διαδικασία της κατανόησης. Θα χρειαζόμασταν, εν εναντία περιπτώσει, φιλολογία και ιστορία λογοτεχνίας; Επίσης, χαρακτηριστικά φαίνεται αυτή η απρόβλεπτη δημιουργική δύναμη σε ένα άλλο παράδειγμα, σε εκείνο της παραγωγής. Τόσο στο χώρο της τεχνολογίας, όσο και της κοινωνικής ζωής και πράξης, η ανθρώπινη παραγωγικότητα αυξάνει και αλλάζει ραγδαία. Ό,τι ήταν σκοπός, μεταποιείται σε μέσον για έναν, μη προβλεπόμενο, ακόμα, σκοπό.

Οι φιλόσοφοι της πρώιμης βιομηχανικής εποχής δεν διέθεταν τέτοιες εμπειρίες, αλλά τις προτύπωσαν με βάση μια μη ευφυή άποψη που, πρώτη φορά, συναντάμε στον Καντ: παντού στον κόσμο, όπου μας βρίσκουν ανάγκες, υλικά αδιέξοδα ή έχουμε να κάνουμε με νόμιμες συναλλαγές, πρόκειται για αποτέλεσμα μιας δικής μας ασύνειδης δημιουργικότητας: *αλλοτριωμένη πράξη, αλλοτριωμένο εγώ*. Η όλη δεδομένη πραγματικότητα, μέσα στην οποία γεννηθήκαμε, πρέπει να ιδωθεί ως μια εγκάρδια αντιπροσφορά-δημιούργημα του Είναι μας, την οποία αρχίζουμε σιγά-σιγά να κατανοούμε και να αντιμετωπίζουμε με πρακτικό τρόπο. Με την κατανόησιμότητα των πραγμάτων και με την κυριαρχία, που ασκούμε επάνω τους, αποκαλύπτεται κάτι σημαντικό, η κρύφια ισοδυναμία της ουσίας τους με μια δημιουργική πηγή.

Αυτή η χαμένη, η προσωπική, όσο και ασύνειδη, αυτονομία του ανθρώπου, ο οποίος επικυριαρχούσε κάποτε στο αυτονομημένο τώρα πρόιον, πρέπει να ανακτηθεί. Πρέπει να ανακτήσει ο άνθρωπος τον όλο κόσμο, αυτόν που το Εγώ του αναπαράγει θεωρητικά και πρακτικά. Αυτός ο δρόμος που εκβάλλει *στην επιστήμη και στην εργασία*, είναι ο δρόμος προς την ελευθερία: η συνειδητή ταύτιση του εγώ με τον εαυτό του, που επέρχεται με την υπέρβαση της αλλοτρίωσης. Στους Schelling και Hegel αυτή ήταν μια θεμελιώδης σκέψη. Ο Μαρξ είναι εκείνος που την προώθησε. Με το αξίωμα, ωστόσο, της δημιουργικής παραγωγής - η οποία αναπαράγεται τελικώς μέσα από την συνεχή κοινωνική εξέλιξη-, δεν δίνεται προτεραιότητα και δυναμική στο υποκείμενο, αλλά στον εργαζόμενο

άνθρωπο.

Οι σχέσεις της υλικής παραγωγής διατρέχουν αυτή την ιστορική πορεία και εκδιώκουν τον άνθρωπο από το παραδεισένιο κόσμο, από εκείνη την κατάσταση, όπου *είναι ένα με το εαυτό του και τους ομοίους του*. Ο άνθρωπος πρέπει να επιστρέψει στον εαυτό του, όντας ήδη στο ύψιστο σκαλοπάτι της βιομηχανικής εργασίας, την οποία πρέπει ο ίδιος να πάρει στα χέρια του. Καθολικότητα και πολυπλευρικότητα χαρακτηρίζουν τον πρώην άπρωτο, άρρηκτο και καθολικό άνθρωπο, τον εν *αρχή*. Κατανομή εργασίας, αλλοτρίωση επαγγελματική, εξειδίκευση, δουλειά, αποδίδουν τον εν *ρήξη* άνθρωπο, αυτόν που βρίσκεται *καθ' οδόν*. Καθολικότητα και πολυπλευρικότητα του ανθρώπου είναι αυτό που αποκαθίσταται εν *τέλει*.

Στην «αμαρτωλή πτώση» της κατανομής της εργασίας, στην οποία εξωθεί τα άτομα ένα σύστημα αναγκών, παραγωγής έργου και επιδόσεων και, εν *τέλει*, τα χωρίζει σε τάξεις, αντίδωτο ήταν για το Μαρξισμό η σωτηρία από την ίδια την εργασία, με την μεταλλαγή της σε ευκαιρία αυθεντικής αυτονομίας, «.....όπου καθένας δεν δραστηριοποιείται σε έναν κλειστό κύκλο ενεργειών, αλλά μπορεί να μορφωθεί κατά βούληση σε όποιον επιστημονικό κλάδο επιθυμεί, όπου η κοινωνία ρυθμίζει την όλη επίδοσή του και του παρέχει τη δυνατότητα σήμερα να κάνει αυτό, αύριο εκείνο.....». Για τις σχετικά μικρές ομάδες εργασίας των πρώιμων βιομηχανικών χρόνων, που ζούσαν στην αστική κοινωνία σε μια απαράδεκτη αθλιότητα, αυτός ο πόθος τρεφόταν από τη δύναμη της *υπόσχεσης*. Σήμερα μοιάζει ατελέσφορη ουτοπία, καθώς με το που εντάσσεται καθένας στο σύγχρονο κόσμο, δηλαδή με το που εισέρχεται στο δημόσιο βίο, διαπιστώνει ο ίδιος ότι τα πράγματα είναι διαφορετικά. Οπραγματοποίητος αυτός πόθος συναρτάται με μια συγκεκριμένη αντίληψη περί της ουσίας του ανθρώπου, που εκπηγάει από τον ρομαντικό ιδεαλισμό: ο άνθρωπος μπορεί να διολισθησει από τον εαυτό του και από αυτή την αρχέγονη διολίσθηση προκύπτει η ιδρυματική πράξη, το οικοδόμημα, της κοινωνικής συμβίωσης.

Υπάρχει όντως, διερωτάται ο Plessner, αυτή η διολίσθηση; Υπάρχει και συνειδητή ταύτιση του Εγώ με τον εαυτό του μέσα από την υπέρβαση της αλλοτρίωσης; Από ψυχολογική άποψη υπάρχει, χωρίς αμφιβολία. Ο άνθρωπος μπορεί να χαθεί, μπορεί να εθισθεί, να γίνει νευρωτικός, να παραδοθεί σε έναν άλλο άνθρωπο, σε μια ιδέα, όπως μπορεί να αφοσιωθεί στη δραστηριότητά του κατά τέτοιο τρόπο, που να τον ελέγχει αυτή και όχι ο ίδιος εκείνη, όπως θα ήταν φυσικό. Ο Φρόιντ μιλάει για την *α-σύνειδη αλλοτρίωση*, την οποία, μάλιστα, καθιστά αφετηριακό σημείο της θεραπείας του. Αυτή η φροϋδική θέση, όμως, δεν ισχύει όσον αφορά την

ιστορική πραγματικότητα και τις κοινωνικές σχέσεις, στις οποίες αναφέρεται ο Μαρξ. Ο Μαρξ δεν περιέγραψε κάποια ατομική ασθένεια, αλλά μια κοινωνική παθολογία, από την οποία δεν υπάρχει ψυχολογική διέξοδος για τον κοινωνικοποιημένο άνθρωπο.

Στην κοινωνία καθέννας, συνεχίζει ο Plessner, δραστηριοποιείται μόνο στο πλαίσιο ενός ρόλου, που καλείται να παίζει. Ρόλος και απόλυτη αυτονομία δεν συνάδουν. Ο ρόλος μου θέτει απαιτήσεις, τόσο στη δημόσια, όσο και στην ιδιωτική μου ζωή. Αφορά τη λειτουργική διασύνδεση του κοινωνικού συνόλου, μέσα στο οποίο έχω γεννηθεί και δραστηριοποιούμαι όντας φορέας ρόλου. Από το ρόλο εξαρτάται το κοινωνικό επίπεδο και η κοινωνική θέση καθενός. Ο ρόλος καθίσταται ο τρόπος της ανθρώπινης συμβίωσης. Εκείνο που με ενοχλεί εκ μέρους του ρόλου, ήτοι ο καταναγκασμός που εξασκεί στη συμπεριφορά μου, είναι ταυτόχρονα η εγγύηση μιας *δημόσιας τάξης* (Ordnung), την οποία χρειάζομαι, για να έχω επικοινωνία με τους άλλους. Η απόσταση (Distanz), την οποία δημιουργεί ο ρόλος στη ζωή της οικογένειας, στο επάγγελμα, στην εργασία, στην υπηρεσία, είναι η πάροδος που βγάζει τον άνθρωπο στον συνάνθρωπο, είναι το μέσον της αμεσότητάς του. Όποιος, λοιπόν, θα ήθελε να δει στην άσκηση του ρόλου μια μορφή αυτοαλλοτρίωσης, αγνοεί την ανθρώπινη ουσία και της προσάπτει ένα υπαρξιακό ιδίωμα, λέγει ο Plessner, σαν αυτό που συναντάμε στο βιολογικό επίπεδο του ζώου και στο πνευματικό επίπεδο του αγγέλου. Άγγελοι και ζώα δεν παίζουν κανένα ρόλο. Μόνον ο άνθρωπος, επειδή δεν είναι ούτε ζώο, ούτε άγγελος, έχει τη δυνατότητα να είναι λύκος με δέρμα προβάτου ή πρόβατο με δέρμα λύκου και, ας μην ξεχνάμε και την πιο συνηθισμένη περίπτωση, να είναι πρόβατο με δέρμα προβάτου. Ζώα και άγγελοι δεν έχουν ούτε πυρήνα, ούτε φλοιό, όλα εκεί είναι ένα. Μόνον ο άνθρωπος είναι αμφίσημος: προς τα έξω φιγουράρει με το ρόλο του και προς τα μέσα, προσωπικά-ιδιωτικά, ως ο εαυτός του.

Ο άνθρωπος δεν μπορεί να άρει την αμφισημία του, χωρίς να αρνηθεί την ανθρωποσύνη του. Δε μπορεί να διαμαρτυρηθεί ότι αυτή η αμφισημία τον διχάζει και να της πιστώσει, έτσι, την υπευθυνότητα που ο ίδιος δεν βρίσκει το ιδανικό της αρχέγονης δυνατότητας να *είναι ένα*. Ένα μπορώ να είμαι μόνο με κάτι, με κάποιον, όπως, επίσης, να *είμαι ένα και με εμένα*. Ο άνθρωπος στην ουσία «κατακτά» τον άλλον. Τον συναντά δια της παρόδου μέσα από το ρόλο του, το ίδιο όπως εκείνος αυτόν. Πάντα διαμεσολαβεί το παιχνίδι του ρόλου ως αρμός διανθρώπινης επικοινωνίας.

Ενώ, όμως, η σύγχρονη κοινωνία της εργασίας, αυτό το ορθολογικά



αυτονόητο, πασχίζει να εξασφαλίσει σε καθέναν ελευθερία και αξιοπρέπεια (και μάλιστα με κατευθυντήριες αντιλήψεις την παραγωγή έργου – απόδοση και επίδοση- και την *ανάληψη κοινωνικού ρόλου*), δεν έχει πετύχει μόνο την όποια προοδευτική αντιμετώπιση της οικονομικής αθλιότητας και την όποια αποκατάσταση κοινωνικού κράτους δικαίου, αλλά συνιστά και μια νέα απειλή για τον άνθρωπο. Ο συνεχώς αυξανόμενος προγραμματισμός των πάντων στις δημόσιες συναλλαγές στενεύει όλο και περισσότερο τον προσωπικό ορίζοντα του ανθρώπου, εκείνον, δηλαδή, τον ορίζοντα, στον οποίο συνεχίζει, παράλληλα, να ζει ως ενθαδικό πρόσωπο (Dasein). Όσο κι αν λαμβάνονται μέτρα, ώστε να νοιώθει κάθε άνθρωπος ασφαλής, διαπιστώνει ότι η απρόσβλητη προσωπική του ζώνη καταπατείται. Το όλο θεσμικό πλαίσιο τον παραδίδει ολοκληρωτικά στη δημόσια λειτουργία. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος καταφάσκει ως φορέας λειτουργίας και εξαναγκάζεται να χάνεται μέσα στο δημόσιο ρόλο του, τόσο ισχυρότερη καθίσταται η ανάγκη του να ελαφρύνει το ρόλο, η ανάγκη να μην ταυτίζεται με αυτόν, προκειμένου να διατηρήσει την ισορροπία μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού εαυτού του. Και σε αυτή την περίπτωση, με την ενστικτώδη αυτοάμυνα της εσωτερικής του διττής υποστάσεως, διαπιστώνει ο άνθρωπος ότι σταδιακά εκτονώνεται το πάθος του για την υπηρεσία και το επάγγελμά του. Βλέπει πλέον την εργασία ως κάτι ανταλλάξιμο, ως ρηχή συναλλαγή, ως Job, όπως βλέπει και τον κοινωνικό ρόλο του ως απλή μάσκα.

Η εξωστρέφεια του ρόλου προκαλεί, λέγει ο Plessner, σε όσους ακολουθούν το παραπάνω σκεπτικό, την εσωστρέφεια. Αυτή εκτοπίζει από το σημερινό κόσμο, που δεν πιστεύει στο Θεό, τη θρησκευτική συνείδηση. Έτσι ο άνθρωπος, όντας χωρίς ασφαλιστικές δικλίδες, διατρέχει τον κίνδυνο να διολισθήσει σε ανεύθυνες επιλογές. Έχουν αφαιρεθεί από τον γιγαντιαίο πλέον δημόσιο χώρο οι δυνάμεις, τις οποίες χρειάζεται για να χαράξει ανθρώπινη πορεία. Η Γερμανία, στην προσπάθειά της να υπερβεί τη αλλοτρίωση επικαλέστηκε δύο φιλοσοφήματα: τον *προλεταριακό Μαρξισμό* και τον *ύστερο- αστικό υπαρξισμό*. Ο τελευταίος απαξιώνει την δημοσιότητα, την ισοπεδώνει και τη θεωρεί ως μη αυθεντικό τόπο και τρόπο ύπαρξης της ανθρώπινης Ενθαδικότητας, ταυτίζοντας, έτσι, την εσωτερικότητα με την αυθεντικότητα. Ο πρώτος, ο Μαρξισμός, απαξιώνει τη σημερινή μορφή του δημόσιου βίου, αφού την θεωρεί ως έκφραση του ανθρώπου, που δεν μπορεί εισέτι να ελέγξει την αλλοτρίωσή του.

Τίποτα, όμως, δεν είναι πιο μοιραίο από την εμπιστοσύνη σε παραμυθίες, οι οποίες ευαγγελίζονται την υπέρβαση της αλλοτρίωσης. Η αναζήτηση ελευθερίας και αυθεντικότητας στο Εσωτερικό - η κλήση του υπαρ-

ξισμού- ουσιαστικά ευνοεί την αντικειμενίκευση του ανθρώπου μέσα στη δημοσιότητα, όπως ακριβώς και η μαρξιστική εσχατολογία, η οποία τον αφήνει έκθετο στο χώρο αναμονής με το βλέμμα στραμμένο στο τέλος της ιστορίας. Μόνον η άτρωτη από τις συγκεχυμένες αντιλήψεις έννοια της αλλοτρίωσης και μόνον η απομύθευση της έννοιας της δημοσιότητας προάγουν την υπευθυνότητα όσον αφορά τη διαφύλαξη της κοινωνικής ελευθερίας μας.

Ποια «ηθική» εκπαίδευσης θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει σε τούτο το σκεπτικό του Plessner; Υπάρχει μια μορφή κοινωνικού κακού διηλεκώς αναπαραγόμενη, υπάρχει πάντα η κοινωνική αλλοτρίωση του ανθρώπου – υπαίτιο το κράτος, η ταξική κοινωνία, ο ρόλος, το δημόσιο και ιδιωτικό Είναι-, η οποία στο ιστορικό και κοινωνικό γίνεσθαι απλώς αλλάζει μορφή. Η κοινωνική αλλοτρίωση, διαχρονική απειλή του ιδιωτικού βίου από τον δημόσιο, διαφοροποιείται σε κάθε εποχή και απαιτούνται τα πιο πρόσφορα, εκάστοτε, εργαλεία για την κατανόσή της. Οι αλλοτριωμένες σχέσεις κράτους-πολίτη, η αλλοτριωτική σχέση προλεταριάτου και εργασίας, που πυροδοτούν τον πόθο επανασύναξης (με εργασία, με επιστήμη, με άσκηση) της ανθρώπινης ύπαρξης από τα διεστώτα, μια σωτηριολογική αντιμετώπιση – με εμφανή τα στοιχεία θρησκευτικής και πολιτικής εσχατολογίας, ρομαντισμού και γερμανικού ιδεαλισμού-, πιστώνονται στην αυτοαποξένωση. Ο Plessner προσεγγίζει, ωστόσο, μια επί πλέον διάσταση της αυτοαποξένωσης, εξαιρετικά παραγωγική, καθώς την παραπέμπει στην ανθρώπινη φύση: τη δυνατότητα να αναλαμβάνει ρόλο. Μήπως, όμως, ο Plessner περιχαράκωνει αυτή την δημιουργική δύναμη παραχωρώντας αποκλειστικά και μόνο στο ρόλο την έκρασή της, όταν μάλιστα ο ρόλος δεν αποφεύγει την διολίσθηση, και αυτός, στην αλλοτρίωση; Με την άσκηση του ρόλου καθίσταται ο άνθρωπος δημιουργικός κρίκος του κοινωνικού συνείναι και τότε δεν συνιστά ο δημόσιος βίος απειλή, αλλά ευκαιρία κατάφασης. Όμως, όταν ο κοινωνικός ρόλος περιορίζει σε επικίνδυνο βαθμό τα όρια της προσωπικής ζωής, τότε, όντως, το πάθος για εργασία εκτονώνεται, γίνονται όλα ρουτίνα.

Αταξική κοινωνία, απαθής φύση, κοινωνικός μετασχηματισμός, οράματα της ιστορίας, αλλά το κακό μένει πάντα κακό. Πάντα υπήρχαν δύο δρόμοι αντιμετώπισης του κακού: η επιμονή σε *πάγιους αξιακούς κώδικες*, - από τον χριστιανικό-σωτηριολογικό, μέχρι τον μαρξιστικό-προλεταριακό - και η *λογική ηθική* του ρεαλισμού, απότοκος του Διαφωτισμού.

Η Παιδαγωγική έχει σήμερα τα ίδια προβλήματα με την Πολιτική. Ο τεχνοκρατικός, γραφειοκρατικός ορθολογισμός της εκπαίδευσης και ο «υπάλληλος» των διάφορων «συναρμόδιων» φορέων, υπονομεύουν, για

να παραφράσουμε τον M.Weber, τη «μεγάλη Παιδαγωγική». Αυτό στενεύει τον ορίζοντα δράσης του εκπαιδευτικού και του παιδιού, εξανεμίζει το πάθος και το μεράκι, αυτό που σε κάνει να *ακολουθείς το δαιμόνιό σου*(W.Schulz, 715). Έτσι βρισκόμαστε και στην Παιδαγωγική ανάμεσα σε δύο «ηθικές»: μια ουτοπική (βλέπε ουτοπικός σοσιαλισμός) της *εγκαρδιότητας* και της φρόνησης, που όμως η ίδια έχει συναίσθηση των αδυναμιών της, όντας συνάμα παραιτημένη από κάθε ενδεχόμενο καθολικού νοήματος, και μια ηθική της *υπευθυνότητας* (ό.π.α.). Η τελευταία δεν ανατρέχει στην κλήση της καρδιάς, έχει συναίσθηση της αδυναμίας μαξιμαλιστικών στόχων, πυρετωδώς εμπλέκεται στην Πολιτική, πεπεισμένη ότι αυτή αναδεικνύει τον μεγάλο Πολιτικό. Αυτή ρισκάρει, δεν προδιαγράφει τίποτα, δεν μεταθέτει τις ευθύνες της αποτυχίας της σε άλλους, χρησιμοποιεί το ίδιο *το αρνητικό* ως μέσον, για να το συνειδητοποιήσει, βασίζεται στον εαυτό της. Πρόκειται για μια ηθική που διαγράφει κάθε μεταφυσικό έρεισμα, χωρίς μια Ιδέα. Μια φράση του Λούθηρου συμπυκνώνει την ουσία της: *«Δε γίνεται διαφορετικά, εδώ βρίσκομαι εγώ»* (ό.π.α.).

Σε πρόσφατο βιβλίο του ο F. Kümmel με θέμα «Ηθική εκπαίδευση» επαναθέτει ουσιαστικά το πρόβλημα (Kümmel 2009). Απορρίπτει μια *ηθική των αξιών*, τις οποίες αναγνωρίζει, αποδέχεται και ακολουθεί ο μαθητής. Βλέπει, απεναντίας, την ηθική ως ένα πρόβλημα αντικειμενικό, ως στάση που παίρνεις σε συγκεκριμένες σχέσεις, όπου βιώνεις την εμπειρία μιας εσωτερικής δεσμευτικής επιταγής, στην οποία πρέπει να αρκестείς και να της *αντ- αποκριθείς* (ό.π.α.,37). Η ηθική υποχρέωση υπαγορεύεται τότε από τη συγκεκριμένη ανθρώπινη συμβίωση και παίρνει τη μορφή βιώματος. Είναι μια δεσμευτική υποχρέωση, την οποία μάλιστα βιώνεις ως κάτι απροσδιόριστο, αυτό που ο Gehlen ονομάζει *ασύνειδη υποχρέωση* (unbestimmte Verpflichtung). Η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση, έτσι όπως καταφάσκει στο πλαίσιο της συλλογικότητας θέτει το θεμέλιο συγκεκριμενοποίησης και εκπλήρωσης του Ηθικού. Εδώ ο F.Kümmel διευρύνει το «στενό» πλαίσιο, που φάνηκε να θέτει σε τούτη την εκπλήρωση ο ρόλος κατά τον Plessner. Το καλό είναι, για τον F.Kümmel, εμπειρικά βιούμενη πραγματικότητα, δεν αναβλύζει αφεαυτού, ανακύπτει πάντα σε συνάρτηση με μια προς διαπραγμάτευση πραγματικότητα (ό.π.α.,38). Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μόνο στο πλαίσιο της δικής του εποχής, σε σχέση με το δικό του παρόν, μπορεί να είναι ηθικός ή ανήθικος. Η ηθικότητα, όσον αφορά τα παρόντα, δεν μπορεί να αναφέρεται σε παρελθόντα, ούτε μπορεί να συνιστά προδρομική παρέμβαση, για λογαριασμό ενός καλύτερου μέλλοντος. Ως γνωστόν, ο Schleiermacher αντιτάχθηκε

σε μια παιδαγωγική εσχατολογία, που θυσιάζει το παρόν του παιδιού στο βωμό του μέλλοντος (Θεοδωρόπουλος 1997). Αυτό που επιβάλλεται γενικά για όλες τις πράξεις μας, λέγει ο Kümmel, ισχύει και για την ηθική: να συμπορεύεσαι με το χρόνο, χωρίς να πηγαίνεις με το ρεύμα ή να υποχρεώνεσαι να εστιάζεις σε αυτό.

Η συνύπαρξη κοινωνικής ευθύνης και ελεύθερου Είναι- με ατομικές αποκλίσεις από τις καθολικές νόρμες-, πρέπει να γίνεται με ανεκτό τρόπο (ό.π.α., 33). Αυτό ουσιαστικά συμβαίνει στην οικογενειακή συμβίωση. Ο Kümmel το ονομάζει *βιωματικό παράδοξο* (gelebtes Paradoxon): να πρέπει να ζω με ανυπέρβλητες αντιφατικότητες και στην πραγματικότητα να μπορώ να συμβιώνω, χωρίς αυτό να βλάπτει την αγάπη, να υπονομεύει την εμπιστοσύνη, να ανατινάζει το κοινό πλαίσιο. Κάτι ανάλογο, αλλά συνυφασμένο με την πίστη, υπάρχει στον G, Marcel, σε διαλέξεις του «Το μυστήριο της οικογένειας» και «Η δημιουργική αφέρωση ως ουσία πατρότητας»: η οικογένεια δε βρίσκει νόημα και αξία έξω από μια δέσμευση, ανυπότακτη σε αντικειμενικά αιτιώδη σχέση, που είναι δέσμευση θρησκευτική, στην οποία η «θεία πατρότητα» είναι μυστηριώδης και αναντικατάστατη έκφραση (Marsel 1984, 298).

Η αντικανονιστική ηθική εκπαίδευση του Kümmel, που βασίζεται στο *βιωματικό παράδοξο*, στην *ασύνειδη υποχρέωση* και στην ηθική της *ανταπόκρισης*, αναδεικνύει μια αμφίσημη παιδαγωγική ηθική: της Ενθαδικότητας και της υπερβατικότητας. Η πρώτη ενέχει όλον εκείνο το ρεαλισμό που πρέπει να διακατέχει τον παιδαγωγό στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει το κακό, την ευθύνη του έναντι συγκεκριμένων καταστάσεων που απαιτούν ηθική συνείδηση, αίσθηση του χρέους, διάλογο και αγάπη, έννοιες που τονίζει Kümmel στο προαναφερθέν έργο του. Η παιδαγωγική ηθική είναι ηθική του όλου ανθρώπου μιας συγκριμένης εποχής. Δεν παρακάμπεις ποτέ το γεγονός ότι η αλλοτρίωση έχει για το σύγχρονο άνθρωπο μια συγκεκριμένη μορφή, όπως εξάλλου το άγχος και η βία. Η υπευθυνότητα πιστώνεται στο πρόσωπο του εκπαιδευτικού. Δεν εκλείπει, συνεπώς, ο κίνδυνος διολίσθησης σε ανεύθυνο υποκειμενισμό, από τη στιγμή που κανένα σταθερό υπόβαθρο ορίων και όρων ηθικής δεν υφίσταται. Εκείνο, πάντως, που είναι αδιαφιλονίκητο, και έχει επ' αυτού δικιο ο Kümmel, είναι η ανάδειξη της προσωπικής στάσης στην κλήση του συγκεκριμένου. Πόσοι εκπαιδευτικοί είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε τη σημασία αυτής της στάσης θυσιάζοντας κάτι από τον επιστημονικό μας εγωισμό; Όσοι έχουμε βρεθεί, για παράδειγμα, σε εκλεκτορικά, όπου τα μέλη είναι ακαδημαϊκοί, είμαστε μάρτυρες μιας αντιπαιδαγωγικής εγγώτητας, ανθρώπων, κατά τα άλλα, εξαιρετικά υπεύθυνων, τόσο που θα

τους ζήλευε κάθε σκεπτικιστής, όσον αφορά το ρόλο του *λόγου*.

Η δεύτερη, τώρα, πλευρά, εκείνη της υπερβατικότητας. Ο ίδιος ο KümmeI δεν αναφέρεται σε αυτή την έννοια. Όμως, τι άλλο υποδηλώνει η πρότασή του για αγαστή συνεργασία της προσωπικής ηθικής με μια δεδομένη τάξη κοινωνικότητας και τι είναι από τη φύση της η *ασύνειδη υποχρέωση* και το *βιωματικό παράδοξο*, αν όχι *υπέρ-λογο*, υπερβατικό στοιχείο, μια *ειδική κατηγορική προσταγή*; Γιατί οι φιλόσοφοι πρέπει εσαεί να φοβούνται ή να βδελύσσονται την υπερβατικότητα; Υπάρχει παιδεία και τέχνη χωρίς αυτήν; Οι W.Schulz, H. Plessner, F.KümmeI κοινωνούν ενός κοινωνικού ηθικού φαντασιακού, στο οποίο άνοιξε το δρόμο ο Λούθηρος: ο καταλυτικός ρόλος της κοινωνικής αλλοτρίωσης, η ελευθερία μέσα από την απεριόριστη ορθολογικότητα, ο κοινωνικός ρόλος, η ατομικότητα, μετατράπηκαν ανεπαισθήτως σε ιδεολογία της ευτυχίας και της ανάπτυξης, τροφοδότησαν καχυποψία και υποτίμηση της υπερβατικότητας.

Εκτός, όμως, αυτού, αυτός ο ταυτιστικός ηθικός κοινωνισμός αίρει κάθε είδους οντολογικό προβληματισμό, γιατί καλλιεργεί ηθικά υποδείγματα συμπεριφοράς από τα οποία, σε τελική ανάλυση, κερδισμένο βγαίνει πάλι το εγώ. Πόσο είναι σε θέση αυτή η ηθική να διαχειριστεί το γενικευμένο κακό; Έχουμε επανειλημμένα τονίσει την παιδαγωγική του ασκημένου ανθρώπου, ο οποίος, πολύ πέραν της διαλεκτικής υπευθυνότητας και υπερβατικότητας, σαρκώνει το μόνο ρεαλιστικό *τρόπο ύπαρξης* απέναντι στο σκάνδαλο του κακού. Η άσκηση είναι μια ρεαλιστική παιδαγωγική αντιπρόταση στην αναποτελεσματική βεβαιότητα που υπόσχεται το ιδεολόγημα της ταύτισης του ανθρώπου με τον εαυτό του, της ολικής επαναφοράς στην απολεσμένη ολιστικότητά του ή της επικαιροποιημένης, οικολογικής αναδιατύπωσής του, της συμφιλίωσής του με τη φύση.

Στα τέτοια ιδεολογήματα έρχεται να αντιπαραβληθεί μια έλλογη υπερβατικότητα της λαϊκής παράδοσης και του δημοτικού τραγουδιού. Από τον Κ. Φωριέλ μαθαίνουμε ότι «υπάρχει αρμονία ανάμεσα στην ιδιοφυία των κλεφτών και των ποιητών, ώστε να νομίζουμε πως οι τελευταίοι θα μπορούσαν να μάχονται σαν τους πρώτους, κι αυτοί πάλι σαν τους άλλους» (Μπουκάλας,2011,6). Θέλει γερά κότσια αυτή η ερμηνευτική: να φτιάχνεις με τον ήχο κλαρίνου σε πανηγύρι ορεινού χωριού ισοκράτημα φιλοσοφικό. Μπορεί και έτσι να καταπολεμάς την αντιυπερβατικότητα των φιλοσόφων. Δεν απέχει και πολύ αυτό το ισοκράτημα από την τέχνη, τον κινηματογράφο, τη λογοτεχνία. Δηλαδή από μια, υποσχόμενη εκ μέρους μας στον πρόλογο, τρίτη διαδικασία αντιμετώπισης του κακού, τουτέστι από την σεναριοποίηση, με την οποία δεν απομυθεύεις,

όπως νομίζουμε, αλλά εκμυθεύεις το κακό, το συνειδητοποιείς. Τότε μπορούμε το κακό να το δούμε ως καίρια θεματική κατανόησης του πολιτισμού, της κοινωνίας μας. Έχει τόσες εκφάνσεις που κάθε μονοδιάστατη προσέγγιση μας αποπροσανατολίζει.

Εν κατακλείδι: η ευρωπαϊκή αντίληψη περί ρόλου και δημόσιου βίου, όπως την εκπροσωπεί ο Plessner (η αυτοαποξένωση τοποθετείται στην ανθρωπινότητα), συμπληρώνεται από την υπερβατικότητα που λανθάνει στο ρόλο της οικογένειας στον Kümmel. Άριστα συνθέτει τους δύο ο Σ. Ράμφος που γνωρίζει πολύ καλά την ευρωπαϊκή και την ελληνική και χριστιανική παράδοση: η ομαλή επικοινωνία με την κοινωνία αποκαθίσταται εφόσον ξεπεράσει η οικογένεια τη φοβία και δυσπιστία έναντι των θεσμών. Αυτό συμβαίνει με την έξοδο της ατομικότητας από την οικογενειακή εστία. Χαρακτηριστικά λέγει ο Ράμφος: μέχρι τώρα ό Ρωμηός ήταν στο σπίτι του πρόσωπο και στην κοινωνία ήταν προσωπίο ή ρόλος, ενώ θα μπορεί στο εξής να είναι παντού ο εαυτός του (Ράμφος 2009,88 κ.εξ).

#### *4. Ο μετεωρισμός μεταξύ Αρκαδίας και Προδοκίας*

Μια «μυθική», όσο και ρεαλιστική, και εξ αυτού του λόγου παιδαγωγική, πρόταση θα ήταν να πάψουμε να ζητάμε το χαμένο Παράδεισο και τη μυθική Αρκαδία. Πολλές φορές αυτό φταίει που ποθούμε ένα κόσμο και μια ζωή χωρίς κακό (Snell 1981, 373 κ.εξ.). Η Αρκαδία συμβόλιζε ανέκαθεν την πατρίδα του πρώτου ανθρώπου, του Πελασγού, ενώ στη συνέχεια συμβόλιζε τη χώρα του έρωτα και της ποίησης (ό.π.α.). Μια ζωή στη χώρα του μη πραγματικού, όπως ο Βιργίλιος την επινοεί(ό.π.α.,375). Οι βοσκοί της Αρκαδίας έχουν τη σκέψη τους στον έρωτα και στην ποίηση, παρά στη φροντίδα των κοπαδιών. Αυτό είναι το φαντασιακό των Θεοκρίτου και Βιργίλιου (ό.π.α., 379). Παίζουν, λοιπόν, οι βοσκοί τον περισσότερο καιρό τη φλογέρα τους, τραγουδούν πιο πολύ από ό, τι στραγγίζουν το τυρόγαλο ή χτυπούν το τυρί. Ο έρωτας γι' αυτούς δεν είναι βίαιο και παράφορο συναίσθημα, παρά μια ευαίσθητη επιθυμία (ό.π.α.,381). Η Αρκαδία είναι η χώρα της επιχρυσωμένης καθημερινότητας, οι αβίαστες καθημερινές και οικείες ασχολίες, η ειρηνική ζωή.

Ο μύθος του Δάφνη (Βιργίλιος) τα λέει όλα: ζώο και άνθρωπος συνδέονται με οικειότητα, παντού ακούγονται τραγούδια βοσκών γεμάτα αίσημα και τα πράγματα δεν μετριούνται ανάλογα με την πρακτική τους αξία, ούτε οι άνθρωποι αξιολογούνται ανάλογα με τα έργα τους και την

επίδοσή τους. Αυτή είναι μια *αντι-παιδαγωγική*, με όρους των σημερινών επιστημών εκπαίδευσης. Η πλειοψηφία των παιδαγωγών δεν υιοθετεί αυτή την *αν-επίκαιρη* (Nietzsche) τακτική, καμιά κουβέντα δεν ακούγεται σήμερα για μια ποιητική-αρκαδική «χώρα». Ο Βιργίλιος, που εκπροσωπεί την τελευταία, δεν επεμβαίνει στην ενεργό πολιτική πάλη, όπως ο Σόλων ή ο Αλκαίος, δεν ακολουθεί την ηθική της *υπευθυνότητας* (M. Weber).

Η Αρκαδία είναι ένας ανθρώπινος πόθος για ειρήνη και πατρίδα χωρίς κακό, χωρίς αλλοτρίωση και πόνο. Είναι επίνοια ικανοποίησης πολιτικών, κυρίως, επιθυμιών, έτσι, όπως αυτές υπήρξαν σε μια *χρυσή εποχή* και πρέπει πάσει θυσία να βρουν μανδύα εσχατολογικής προσδοκίας (ό.π.α., 384). Και ο Πλάτων απογοητευμένος αποσύρεται από *τα δημόσια*, θεωρεί άδικο το καθεστώς, καταφεύγει στην Ακαδημία, στο «νησί των μακάρων» (ό.π.α., 385). Βρίσκει αντιπνευματική την εποχή του, η οποία παρακωλύει την πραγματοποίηση της ιδανικής πολιτείας. Ο Βιργίλιος απομακρύνεται από την κακία του κόσμου και ξεκινά για την Αρκαδία. Η θλίψη για την ταραγμένη εποχή του τον απελπίζει. Βλέπει ότι δε μπορεί να αλλάξει κάτι στον κόσμο, ζητά ειδυλλιακή γαλήνη, εκεί όπου όλα τα πλάσματα συζούν σε ήρεμη οικογενειακή ατμόσφαιρα, σε μια χρυσή εποχή, όπου το λιοντάρι και το πρόβατο συνυπάρχουν ειρηνικά, όπου όλες οι αντιθέσεις εξαφανίζονται και η μεγάλη αγάπη ενώνει τα πάντα.

Μόνο ένα θαύμα θα μπορούσε να πετύχει κάτι τέτοιο. Αυτό βέβαια θεώρησε ότι πραγματοποιήθηκε, όπως αναφέρεται στα *Γεωργικά* του, με τις πράξεις του Αυγούστου, στο βαθμό που σε εκείνη την περίοδο πραγματοποιούνται τα αρκαδικά του όνειρα και έτσι επιστρέφει στην πολιτική. Στο τέλος του έργου είναι προφανής μια μεταφυσική εκτίμηση των γεγονότων. Οι περιπλανήσεις και οι ταλαιπωρίες του Αινεία έχουν νόημα, επειδή η θεία πρόνοια θα αποκαταστήσει τελικώς την τάξη και τη γαλήνη, θα οδηγήσει στη χρυσή εποχή. Στον Όμηρο οι θεοί δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν το θάνατο των ανθρώπων, ακόμα και όταν είναι ευνοούμενοί τους. Δεν ετοιμάζουν σχέδιο ζωής για τους ανθρώπους. Στο Βιργίλιο ο Δίας κατευθύνει τον Αινεία και αργότερα εξ αυτού θα προκύψει η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Το όνειρο της χρυσής εποχής είναι τόσο παλαιό, όσο και η σκέψη του ανθρώπου για την πορεία του κόσμου. Το όνειρο αυτό προέρχεται από ανθρώπινη «σύγχυση» χαρακτηριστική σε κάθε εποχή, αν και με άλλη εκάστοτε μορφή. Νοσταλγείται μια αρχέτυπη, μια άκακη ζωή-στόχος του ανθρώπου, που με προσεκτική ανάγνωση δεν είναι τίποτα άλλο από μια τάση εξόδου από την Ιστορία (Πλάτων, θρησκείες, Μάρξ). Ο λυτρωτικός

φαντασιακός «τόπος», ή *τρόπος*, η *νέα χώρα*, αναζητείται σε μια άλλη εποχή ή διάσταση, όχι στο υπαρκτό περιβάλλον, αναζητείται πέραν της σκληρής πραγματικότητας, με το αιτιολογικό είτε ότι ο κόσμος έχει γίνει ωμός και ασεβής (σήμερα νεο-φιλελεύθερος, εκκοσμικευμένος, αλλοτριωμένος), είτε γιατί, και αυτή ακούγεται καλή δικαιολογία, οι πνευματικές αξιώσεις μας είναι υπερβολικά μεγάλες. Ένας διακαής πόθος άλλοτε για *νόημα* και άλλοτε για *τάξη* κατακυριεύει τον άνθρωπο (σγκρ.ό.π.α.,388). Ακόμα και η γαλήνη χρειάζεται τάξη. Θα πει ο Ρ.Κlee: *ο Ενγκρ έβαλε τάξη στη γαλήνη* (Klee I,1989, 9).

Αρκαδική παρηγοριά, φυγή από τη ζωή σε έναν ευαίσθητο συναισθηματικό κόσμο, απομάκρυνση από την τύρβη της ζωής: «*Θέλω να υποφέρω τον πόνο μου στα δάση...να χαράζω το όνομα της αγαπημένης μου στη φλούδα των δένδρων...*» (Snell ό.π.α.,390). Ο άνθρωπος αναζητά την ενωτική δύναμη της αγάπης, να βρεθεί «*αιχμάλωτος της αγάπης*» («*captus amoris*») (ό.π.α.,394). Ο Οράτιος, απεναντίας, δεν ζητά μια Αρκαδία, αλλά πάντως μια περιοχή προσιτή στον ποιητή, όχι στους κοινούς θνητούς. Ξένος ανάμεσα σε ανθρώπους, βρίσκει αυτό που ανταποκρίνεται στις προσδοκίες του στην ελληνική παιδεία και τη λογοτεχνία (ό.π.α., 397).

Μια ενδιαφέρουσα σεναριοποίηση του καλού υπάρχει εδώ: μύθος και πραγματικότητα συνυφαίνονται, αλλά ό,τι κατονομάζεται δεν έχει δική του ύπαρξη, έχει μόνο *σημασία*. Καλείται, όπως πάντα, να συνδράμει η Τέχνη που μετατρέπεται σε αλληγορία, σε ένα βασίλειο συμβόλων(ό.π.α.,397). Σεναριοποίηση του κακού θα δούμε παρακάτω στην αττική τραγωδία, όπου το δράμα με οδηγεί πέρα από τα όρια του συγκεκριμένου συμβάντος, σε κάποιο νόημα, που δεν είναι δυνατόν να εκφραστεί άμεσα. Οι μυθικές όμως μορφές της τραγωδίας δεν είναι αλληγορίες, αλλά απτά και συγκεκριμένα όντα (ό.π.α.,398). Οι αρχαίοι θεοί στην Αρκαδία γίνονται σύμβολα και ενσαρκώνουν πνευματικές αλήθειες, που δεν είναι δυνατόν να βρεθούν στον κόσμο τούτο(ό.π.α.,399).

Νομίζω ότι η οξύνοια του Παλαμά συλλαμβάνει το θέμα της *εκτόπισης* στο κακό και του ανθρωπολογικού φαντασιακού του Παραδείσου. Στον Β' τόμο της *Ποιητικής* μιλάει για ανικανοποίητο άλγος ποιητών, φόβο κάποιας ενθύμησης, απόγνωση κάποιας συμφοράς, κάτι σαν αμαρτία και σαν ξεπεσμός, σαν κατρακύλα, σαν εξορία, ένας χαμός κάποιου Παραδείσου. Λογάριαζε ο ποιητής ότι θα ήταν αρχικά της ζωής του γραμμένο να κατοικήσει, αλλά επισυμβαίνει ο εκτοπισμός σε μια άγονη πια κι αχάριστη γη (Καλλέργης 1990, 11 κ.εξ.).



*Μα ποιος ξέρει! Πιο πολύ κι απάνου κι από τ' άστρα  
κι από της Τέχνης την κορφή κι απ' της Ιδέας το βάθος,  
μην είναι η θέαινα η φωτιά και η πλάστρα κι η χαλάστρα  
πιο πάνου από την Αρετή, τέλος κι αρχή το Πάθος!  
(Καημοί της Λιμνοθάλασσας)*

.....  
*Όλα τ' ανθρώπου είν' ιερά, για το συμπάθειο είν' όλα,  
κ' οι αμαρτίες κ' οι ανημποριές της μίζερης ζωής μου,  
κι όσα μου ακόλαστα ιερά, κ' αρρώστια μου τραγούδι,  
κ' η προσευχή κι ο πειρασμός, κ' η δύναμη κ' η αστένεια.  
σπέρματα που δημιουργούν και πάθη που ενεργούνε (ό.π.α.).*

### 5. Ελληνικότητα και Ορθοδοξία

Στην αντιπαραβολή κτιστού-Ακτίστου (το πρώτο η φθορά και το κακό το δεύτερο πέραν κάθε καλού και κακού), που είδαμε στον Χ. Γιανναρά, χρησιμοποιείται το αρχέτυπο του Ακτίστου, αλλά και μια άλλη εκφραστική, ακατανόητη για τον απλό άνθρωπο, ο οποίος ζει το κακό ως κοινωνικό συμβάν. Γι' αυτόν είναι π.χ. η σημερινή κρίση σίγουρα «κάτι» κακό. Με όρους όπως *υπαρκτική ατέλεια του υπαρκτού* (Γιανναράς), ή *αδυναμία αναπαραγωγής του υπαρκτού* (Κ. Τσουκαλάς) ασφαλώς περιγράφεται με συγκροτημένη σκέψη και έκφραση (από δύο κορυφαίους της εποχής μας) το κακό, αλλά και πάλι αντικειμενικεύεται, χωρίς, βέβαια, αυτή η αντικειμενίκευση να είναι εκ των προτέρων απορριπτέα. Κανένα πρόβλημα δεν το λύνεις, εάν δεν το περιγράψεις. Από παιδαγωγική άποψη, όμως, προέχει το ερώτημα τι στάση παίρνεις απέναντί του. Τότε, πλέον, αναγκαστικά επιστρέφεις σε αυτόν που το διαπράττει και αυτός είναι ο άνθρωπος και η φύση..

Θα μας διαφώτιζε να προσέξουμε (μέσα από τον ευαγγελικό λόγο, τον γεμάτο συμβολισμούς και επίσης γεμάτο, σύμφωνα με την ανθρώπινη λογική, από αντιφατικότητες) μια στάση που τηρεί ορισμένες φορές ο ίδιος ο Χριστός απέναντι στο κακό. Αυτονομεί την κακή πράξη από τον δράστη και την ελέγχει, αλλά δεν είναι ανθρωποκτόνος, κατανοεί και προστατεύει το δράστη της («ο αναμάρτητος πρώτος τον λίθο βαλέτω»). Την διάπραξη, όμως, του καλού την πιστώνει στον άνθρωπο, δεν αυτονομεί το καλό από εκείνον που το διαπράττει. Γνωρίζει το χάος της ανθρώπινης ύπαρξης. Καίριο είναι ό,τι αναδεικνύεται μέσα από την παροιμιώδη αυτο-ψυχανάλυση του Παύλου: «...ου γαρ ο θέλω ποιώ αγαθόν,

*αλλ' ο ου θέλω κακόν τούτο πράσσω. Ει δε ο ου θέλω εγώ τούτο ποιώ, ουκέτι εγώ κατεργάζομαι αυτό, αλλ' η οικούσα εν εμοί αμαρτία*». Ο Γιανναράς παραπέμπει στο απόσπασμα αυτό και εξηγεί ότι αμαρτία σημαίνει αστοχία (ό.π.α., 80). Εάν, λοιπόν, η αστοχία διαφεύγει της ανθρώπινης βούλησης, δεν τίθεται μόνον θέμα αυτεξούσιου του ανθρώπου, αλλά και υπευθυνότητάς του, τουτέστι *προαίρεσης*, όταν επιτελεί το κακό.

Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω μια άποψη του π. Φάρου. Οι κακοί άνθρωποι δεν προσδιορίζονται από τις παράνομες πράξεις τους ή από το μέγεθος των αμαρτιών τους, αλλά από την πλήρη άρνησή τους να αναγνωρίσουν την αμαρτωλότητά τους, να αισθανθούν τύψεις, να λυπηθούν. Οι τύψεις, όχι οι ενοχές, δεν αφήνουν τον άνθρωπο να γίνει κακός. Όσοι δεν θέλουν να γίνουν δυσάρεστοι στον εαυτό τους, κρύβονται όχι μόνο από τους άλλους, αλλά και από τον εαυτό τους. Κακός, είναι ο ανεπίληπτος, ο Φαρισαϊστής, αυτός που αρνείται να δει την προσωπική του κακότητα. Αυτή είναι που με οδηγεί να θεωρώ τον άλλο κακό, να προβάλλω την κακότητά μου στους άλλους. Η *άρνηση να συναντήσουμε τη σκιά μας* (Jung), η επιθυμία να αποδράσουμε από την οδύνη και την ευθύνη της ζωής (π. Φάρος 2002, 283).

Ένα πρόσφατο άρθρο του Μητροπολίτου Περγάμου Ζηζιούλα για τον Ντοστογιέφσκι και την Ηθική, δείχνει μια «άλλη» διάσταση του κακού. Ο αναγνώστης του άρθρου χαίρεται την άνεση, με την οποία ένας βαθυστόχαστος Ιεράρχης και Ακαδημαϊκός εισάγει στο πρόβλημα. Το κακό διαπράττουμε όλοι, ακόμα και οι *de facto* αθώοι, όταν αφήνουν την καρδιά τους να αναπτύξει εγκληματικές ενέργειες. Η υπεροψία του ουμανισμού ότι θα εξαλείψει το κακό από τον κόσμο οδήγησε σε αναπαραγωγή του. Αναζητώντας κανείς νόημα το βρίσκει *δια του Άλλου*, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που καθίσταται «πάσχων» (όπως ο «*Πάσχων Θεός*» του Moltmann). Ο Άλλος και η Ανάσταση δίνουν νόημα στην ύπαρξή μας. Όμως, αυτό που εγγυάται, εν προκειμένω, το νόημα είναι η ελευθερία: επιλέγω το Σταυρό εν ελευθερία, επιλέγω τον πόνο και μάλιστα τον άδικο, και αυτή η ελευθερία μου δεν ταυτίζεται με το Μηδέν, αλλά με την αγάπη. Χωρίς βοήθεια από τη λογική και την ηθική, έτσι, εκούσια, *προς χάριν του Άλλου*, όχι για να αναδείξω σε αυτοσκοπό το Σταυρό, αλλά για να είμαι για τον Άλλον. Όχι η ηθική τελείωση, αλλά η οντολογική ελευθερία που σε οδηγεί να αποδεχθείς την ύπαρξή σου ως δώρο Θεού, όχι να την αρνηθείς και να αυτοκτονήσεις, αλλά να επιλέξεις το *είναι ως πόνο*. Εν τέλει, το κακό και το θάνατο δεν το νικάς με ηθική και λογική, αλλά με το να τα υποστείς εκούσια προς χάρη των άλλων (Ζηζιούλας 2011, 1 κ.εξ).

Η Εκκλησία ταύτισε το κακό με την *αμαρτία* και την *αλλοτρίωση*. Η «πτώση» των Πρωτοπλάστων, με έναν εξαιρετικά ακατανόητο τρόπο για την ανθρώπινη λογική, κληρονομείται από όλους μας. Επίσης, η αλλοτρίωση της ανατολικής εκκλησιαστικής παράδοσης από τους Δυτικούς, αλλά και η αλλοτρίωση «εκ δεξιών», η εκκοσμίκευση, όπως καθιερώθηκε να λέγεται, και η εκτροπή από την παράδοση, συνιστά εν τέλει μια ιδιότυπη μορφή κακού. Εκφράζεται μάλιστα ορισμένες φορές από ανθρώπους με στιβαρό λόγο και βαθύτατο προβληματισμό, αλλά και με υπερβολική απογοήτευση, όσο και αγανάκτηση, καθώς διαπιστώνεται διάψευση προσδοκιών. Έτσι αρχίζει μια υπερβολική οδύνη, ιστορικά αβεβαίωτη, που εγγίζει κάποτε τα όρια της φυγής σε εξωιστορικές και αυθαίρετες απλουστεύσεις: *βρισκόμαστε, περίπου, στον προθάλαμο της συντέλειας του κόσμου*. Κορυφαίοι της πνευματικής μας ζωής – ο Σεφέρης, ο Γιανναράς, ο π. Μεταλληνός- εάν αναγνωσθούν με τα μάτια της *ελληνικότητας* σε βγάζουν στο ζητούμενο ξέφωτο. Όταν όμως, και αυτό, όντως, το κάνουν καλοπροαίρετα και με πόνο ψυχής, περιγράφουν χαμένες «ιδεατές πολιτείες» και εκπέμπουν θλίψη για την εκκοσμίκευση και την αλλοτρίωση από τη Δύση, αλλά και την εσωτερική κατάντια της Ορθοδοξίας, μας βγάζουν ανεπαισθήτως σε αυτό που μάλλον και οι ίδιοι αντεύχονται, στην πόρτα εξόδου από την ιστορία. Από πού μπορεί να αντλεί εγκυρότητα αυτή η απογοήτευση;

Προσωπικότητες όπως ο Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας Αναστάσιος και σύγχρονοι πατέρες που κατέχουν στον ύψιστο βαθμό θεολογία και ψυχανάλυση (ενδεικτικά: π. Σκλήρης, π. Φάρος, π. Θερμός), χωρίς να παρακάμπτουν το πρόβλημα της εκκοσμίκευσης ανιχνεύουν ρεαλιστικά και επικαιρικά τις περιπέτειες της ύπαρξής μας και καθαίρουν την συνείδησή μας από ενοχές και φοβίες, που άθελά της δημιουργεί την αυτοαλλοτρίωση που προκάλεσε η εκκλησιαστική γραφειοκρατία και η έκδηλη σε πολλούς σημερινούς πιστούς νεύρωση, ένα *υπερ-Εγώ-χωροφύλακα*, βγαλμένο από το εργαστήριο ορμέμφυτης θρησκευτικότητας. Αλλά στη φανερή ή κεκρυμμένη διαμάχη για τον Διαφωτισμό και την πίστη δεν μας βοηθούν πάντα να αποσαφηνίσουμε τα πράγματα. Να κατανοήσουμε, δηλαδή, γιατί ο Διαφωτισμός συνιστά *φαντασιωσιακή αποδέσμευση* από την ιστορία και την κοινωνία, πίστη σε αυτόνομο εγώ (Θερμός, 174). Ασφαλώς ο Διαφωτισμός ερμήνευσε με έννοιες την περιπέτεια του ανθρώπου, ενώ η Ορθοδοξία βασίστηκε σε πρόσωπα και σε ζωντανές μαρτυρίες αυτοπτών μαρτύρων. Είναι, επίσης, καθολική διαπίστωση, ότι σε ξέφωτο δε σε βγάζουν πάντα οι λέξεις. Με όρους P.Klee: «Οι λέξεις εμποδίζουν το δρόμο μας. Με το που οι άνθρωποι έθεταν μια λέξη, ενώ

είχαν θίξει ένα πρόβλημα και φαντάζονταν ότι το είχαν λύσει, είχαν δημιουργήσει ένα εμπόδιο για τη λύση του, την απώλεια της ζωντάνιας, την αιχμαλωσία της σκέψης στο στερεότυπο της λέξης» (Nietzsche) (Klee 1989,14). Όμως δε χρειάζεται και πολύ σοφία να αντιληφθεί κανείς πόσο αβέβαιη θα ήταν η επιστημονική πρόοδος ή η ποιότητα ζωής χωρίς τον Διαφωτισμό. Και επίσης, η εκκλησία όχι μόνο δεν πρέπει να κακίζει το Διαφωτισμό, επειδή πνευματικοί άνθρωποι αμφισβητούν την πίστη, αλλά απεναντίας μπορεί να αξιοποιήσει τις αρετές του, για να σταθεί καλύτερα στα πόδια της σήμερα, γιατί φαίνεται να θεωρεί την πραγματικότητα από πολύ μακριά και η ερμηνευτική της είναι συχνά εκτός τροχιάς. Ο άνθρωπος δε χρειάζεται να φοβάται «κληρονομημένες» ενοχές και τιμωρίες μελλοντικές εφόσον εμπιστεύεται την αγάπη και Σοφία του Θεού, ούτε δαιμονικές εχθρικές δυνάμεις του κακού, αλλά μπορεί, κάλλιστα, να τις πιστώνει στην προαίρεσή του και στην κτιστή ανθρωπινότητά του.

Δεν δενόμαστε άκριτα στου Διαφωτισμού τις περιπέτειες. Μιλήσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο για αυτές. Μας αρκούν ο Εσταυρωμένος Χριστός, που κινδυνεύει δυστυχώς να δειχθεί από τους θεολόγους μας ως αφηρημένη προσδοκία, μας αρκούν οι Άγιοι, οι με παιδική αφέλεια θεαζόμενοι τα πράγματα, οι σημερινοί Γέροντες, πρόσωπα όχι έννοιες. Μας αρκούν τα Μυστήρια. Μας αρκούν δύο-τρεις λέξεις-κλειδιά: μετάνοια, ταπείνωση, Ανάσταση. Γιατί αυτή «η εκ δεξιών» ατέρμονα φοβική και εξοντωτική της ιστορίας και του προσώπου ερμηνεία, η αφόρητη δαιμονολογία και ερμηνευτική, η θρηνωδία ότι όλοι οι πολιτισμένοι λαοί της Ευρώπης θέλουν το κακό μας και μας παρεξηγούν; Γιατί θεωρητικές αναλύσεις των μυστηρίων της Εκκλησίας, που κρύβουν και προσχώσεις δεισιδαιμονιών; Ανέχεται ο Θεός αιωνίως το κακό προς παιδαγωγία;

Η πληροφόρηση είναι πάντοτε αναγκαία. Μας βοήθησε ιδιαίτερα ο Γιανναράς να κατανοήσουμε ότι υπάρχει πρόβλημα και εύστοχα το σχηματοποιεί σε μια σειρά από «εκκρεμότητες» (Γιανναράς 2008). Ο ίδιος επισημαίνει ότι η Ορθοδοξία ειδωλοποιεί βεβαιότητες της νοησιαρχικής συλλογιστικής (Γιανναράς 2007, 250), συνιστά παγίδευση σε εκφραστική άλλων εποχών(ό.π.α., 253), κάποτε καταφεύγει σε κενολογίες κατοχυρωμένες σε τσιτάτα (ό.π.α.), γίνεται ορμέμφυτη θρησκευτικότητα (ό.π.α.,322). Ουσία, απεναντίας, της Ορθοδοξίας είναι η δυναμική του τρόπου υπάρξεως. Μερικοί έχουμε το προνόμιο να ζούμε αυτό το γεγονός στην τοπική μας ενοριακή ζωή: ο Μητροπολίτης Φωκίδας Αθηναγόρας, ο πνευματικός πατέρας αρχιμανδρίτης Ευσέβιος Κόκορης, ο π. Παναγιώτης Γκανιάτσος, σαρκωμένα, ζωντανά παραδείγματα, δεν σου κάνουν διδαχές ενάντια στο κακό, το έχουν τόσο πολύ αφοπλίσει ως πρό-

σώπα και με το που τους βλέπεις δεν σου κάνει καρδιά ούτε καν να το σκεφτείς.

Μειδιούν ειρωνικά όσοι των επιστημόνων δεν κατανοούν αυτή την αναφορά στην εμπειρία μας και κατακρίνουν, όσοι φοβούνται ότι καταστρατηγούμε το «γράμμα του νόμου». Οι πατέρες φωτίζουν ως πρόσωπα μιαν αλήθεια που είναι πιο πάνω από όλα όσα μπορεί να σκεφθεί κανείς, λυτρωμένος από κάθε υπολογισμό (σγκρ: Heidegger χ.χ., 52). Αντί να αριθμείς προφορικά ή να καταγράφεις σε λίστες είδη αμαρτιών, τουτέστι κακού, ίσως είναι καλύτερο να εκπέμπεις φως, που αδυνατεί να το διαρρήξει η όποια προσβολή. Αυτή η φωτεινότητα υπερβαίνει την εγκυρότητα των επιστημών, αλλά και κάθε φοβική ερμηνευτική, είναι πιο «ελεύθερη», δεν αφήνει το κακό να είναι. Όσοι θέλουν βρίσκουν στο Γιανναρά συγκροτημένη ερμηνεία του κακού, συνεπή την ορθόδοξη παράδοση, την προαναφέραμε ήδη: *το κακό είναι οι υπαρκτικοί περιορισμοί του κτιστού, η διαφορά του από το Άκτιστο*. Οι περιορισμοί αυτοί είναι προϋποθέσεις για να πραγματοποιηθεί υπαρκτικά η ελευθερία του ανθρώπου, αυτοί ορίζουν καταγωγικά το κτιστό, δεν τις προκάλεσε με την πτώση του ο άνθρωπος (Γιανναράς 2008, 111). Ούτε, εν τέλει, και αυτοί οι περιορισμοί ευθύνονται, αλλά η διαφορά ανθρώπινου (ελεύθερου) *γνωμικού* θελήματος – φιλαυτία, εγωκεντρισμός, επιθετική ιδιοτέλεια- και θελήματος του Θεού (ό.π.α., 112). Η δραματική υπαρκτική μας περιπέτεια είναι το κακό (ό.π.α., 121). Και η φύση είναι υποταγμένη στους περιορισμούς του κτιστού (ό.π.α., 120). Η ελευθερία του θελήματος πραγματώνεται με τον έρωτα (ό.π.α., 112).

Οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας «αμαρτάνουν» με τον τρόπο που φανερώνει την αλήθεια, αυτοαλλοτριώνεται η ίδια η Εκκλησία με τον νομικισμό και το φόβο που εισάγει (Θερμός 2009, 130). Προβάλλει το θρίαμβο της Ορθοδοξίας κατά του «εξωτερικού κακού», έναντι του οποίου αυτοπροσδιορίζεται και δεν αποβάλλει την εσωστρέφειά της, τον επαρχιωτισμό και τα συμπλέγματα. Πορεύεται με αλλοιωμένο φρόνημα, χωρίς αυτοπεποίθηση, θύμα και αυτή των ψυχολογικών αντιφάσεων του ελληνισμού (ό.π.α.).

Η αλλοτρίωση, εκκλησιαστική-πολιτισμική, αυτό υποστηρίζεται από πολλούς, οφείλεται στην εκκοσμίκευση και στον εκδυτικισμό, οφείλεται στην υιοθέτηση μιας λογικής-διανοητικής ηθικής (Καΐρης) και στην περιθωριοποίηση των ησυχαστικών κατηγοριών. Η αλλοτρίωση οφείλεται στην υιοθέτηση δυτικών προτύπων παιδείας, που ανέκοψαν τη συνέχειά μας, νάρκωσαν την εθνική και θρησκευτική μας ιδιαιτερότητα. Φραγκέψαμε, επεκράτησε ο παπικός νομικισμός και ο προτεσταντικός πιετισμός,

μια αποεκκλησιοποίηση και ένας εκδυτικισμός. Η πρόταση είναι να επιστρέψουμε σε τι; Στην παλαιά (ποια;) εποχή, λύση είναι ο δυναμισμός της Ορθοδοξίας (σήμερα;), στον πολιτισμό της ψυχής του Έλληνα (μειοψηφίες και κυρίως στη διασπορά).

Η μεγαλύτερη, ίσως, προσφορά της Εκκλησίας θα ήταν να επιμένει να εμπνέει την πίστη στην ακύρωση του θανάτου, να επιμένει στη μετάβαση από το χώρο στη «Χώρα». Να μας φωτίσει γιατί ο θάνατος είναι είσοδος στη Χώρα των ζώντων, ως κατάργηση της υπαρξιακής απειλής και κατάλυση των αλλοιωμένων ορίων μας (Παπαβασιλείου 2009, 196 κ.εξ.) και να μην ιεροποιεί το κοσμικό (Παπαβασιλείου 2009, 196 κ.εξ.). Να μην εμμένει σε κλειστά σύμβολα και να συγγέει τη θρησκευτική σύγχυση με την πίστη. Εάν παίρνουμε το Χριστό ως πρότυπο παιδαγωγού, για να διδάξουμε και να παραδειγματίσουμε σήμερα τα παιδιά, δεν είναι μόνο ότι δεν θα μας καταλάβουν, με τις παραστάσεις που έχουν από τη ζωή, την τηλεόραση κ.α., αλλά θα αποϊερώσουν και το Χριστό. Το ίδιο σφάλμα κάνουμε, όταν κάθε λίγο και λιγάκι αναφερόμαστε σε ένα άλλο παράδειγμα, στην Παναγία, ως πρότυπο υπακοής. Σε λίγο θα αρχίσουμε απαράδεκτες ερμηνείες, σαν αυτές που λέγονται, σε μορφή, δήθεν, προβληματισμού, γιατί ο Θεός της επέλεξε έναν έγγαμο! Διδαχή και παράδειγμα δε μπορείς να πάρεις από το ανερμήνευτο οντολογικό πεδίο του Ακτίστου, απλά το εμπιστεύεσαι.

Διαβάζοντας επίσης πρόσφατα έναν πολυγραφότατο «ορθόδοξο χριστιανό» απογοητευτικά, όταν είδα πόσο φθηνό ορθολογισμό επιστρατεύει για να μας πείσει ότι ο Παράδεισος ήταν όντως ένας «Κήπος» και εκτός αυτού η ζωή συνεχιζόταν κανονικά από τους υπολοίπους ανθρώπους και βρήκε μάλιστα εκεί γυναίκα ο Κάιν! Νομίζω ότι δεν χρειάζεται πολύ μυαλό να διακρίνεις πόσο κακό κάνει αυτή η ερμηνευτική. Σε λίγο θα κάνουμε φιλοσοφική ερμηνεία των Θείων Μυστηρίων και των θαυμάτων. Ο ορθολογισμός αυτός είναι πιο επικίνδυνος από τις εξωτερικές εκκοσμικεύσεις κάθε είδους. Όσο επικίνδυνος είναι και ο θρησκευτικός παροξυσμός που θέλει να υποκαταστήσει την ιστορία με την θρησκεία. Η ιστορία είναι ποίημα των χειρών του ανθρώπου και αυτός είναι *ποίημα των χειρών Αυτού*. Το κακό δεν είναι ποίημα του Θεού, αλλά του ανθρώπου και της φύσης. Εάν επιχειρηματολογείς, λοιπόν, λέγοντας ότι ο Θεός επιτρέπει το τσουνάμι ή τον καρκίνο προς παιδαγωγία, όπως επιτρέπει και το θάνατο ενός παιδιού, μάλλον εμπιστεύεσαι την ιδιωτική σου παραστατική σκέψη. Έτσι, απλά, όπως λέμε με την κοσμική μας γλώσσα «επιτρέπετε να σας κάνω ένα δωράκι»;

Η αυτοπαράδοση στο Θεό θέλει σιωπή και άσκηση, αρκετή η φλυαρί-

α, περισσεύει στις ημέρες μας και με το «σφράγισμα». Ο Nietzsche είχε μάλλον δίκιο: πεθάναμε εμείς τον Θεό. Η Εκκλησία ήταν και θα μένει και μυστήριο και μαρτύριο. Όσο κι αν είναι κακό η αμαρτία, το κακό δεν είναι πάντα αμαρτία. Και δεν εννοώ τη βιαιοπραγία του Ιησού έξω από Ναό, γιατί θα βγω στον ίδιο ζόφο με όσα προανέφερα. Εννοώ τούτο: δεν είναι, για παράδειγμα, το κακό που σε βρίσκει όταν χάνεις το παιδί σου, αμαρτία, ούτε δική σου, ούτε, πολύ περισσότερο, της «μεταβιβαζόμενης» ανά τους αιώνες ελεύθερης βούλησης του Αδάμ να αποστασιοποιηθεί από το Θεό. Ας το πούμε απλά: *κι όμως η γη κινείται!*

Εάν, όντως, επιτρέπει ο Θεός την αιωνιότητα του κακού, δύσκολο είναι να βρεις ορθολογική απάντηση. Και δεν είναι πάντα οι ορμές και τα ένστικτα, η αιτία του κακού. Κάθε συγκροτημένος ψυχαναλυτής μπορεί να σου δώσει πειστική απάντηση επ' αυτού. Έχουν τόσο μερίδιο στο κακό, όσο το σώμα στην αμαρτία. Και αυτά είναι εκτελεστικά όργανα. Στο σημείο αυτό υπάρχει μια αξιοπρόσεκτη αντίθεση θεολογίας και ανθρωπολογίας που μπορεί να εξελιχθεί σε καθοριστική αλληλοπεριχώριση.

Σύμφωνα με την πρώτη πίσω από κακό κρύβεται η προαίρεση, όχι η ουσία της φύσης του ανθρώπου, που παραμένει αναλλοίωτη και μετά την πτώση. Η θεολογική ερμηνευτική της προαίρεσης ως οντολογικού κεκτημένου, όχι ως ψυχολογικού φαινομένου, κλείνει στο σημείο αυτό το θέμα. Η φιλοσοφική ανθρωπολογία διατείνεται ότι πίσω από την προαίρεση και τις ορμές υπάρχει η *conditio humana*, η ανθρώπινη σωματικότητα, χαρτογραφημένη χάρη στον Plessner ως *εξωκεντρική τοποθετικότητα* (*Exzentrische Positionalität*) (Plessner Bd IV, 1981, 360ff). Η θεολογία αναπέμπει την ανθρώπινη σωματικότητα στο Θεό, την θεωρεί *ποίημα αυτού*, η ανθρωπολογία απεναντίας την αποδίδει στον *«αυτόματο πιλότο της φύσης»*. Αλλά και στις δύο αναγνώσεις η σωματικότητα ταυτίζεται με την ανθρωπινότητα: η εξωκεντρική δομή του ανθρώπου, ο διχασμός του, η αντικειμενίκευση του εαυτού του, είναι υπαρξιακή *α-ταξία* και συνάμα όρος κάθε ανθρώπινης δημιουργικής έκφρασης. Αν το δούμε πιο προσεκτικά, αυτό είναι που κρύβεται πίσω από το διαρκές παράπονο του ασκητή ότι δεν έχει μετάνοια και ότι τον πολεμάει *δια βίου* το κακό, ή αυτό που υπονοούν οι πατέρες, όταν μιλάνε για ανταρσία της ανθρώπινης φύσης.

Όμως, στην χριστιανική εκδοχή ενώ εξακτινώνουμε τα πράγματα στην εσατολογική χρονική διάσταση, συνάμα βιώνουμε την υπέρβαση του ευθύγραμμου χρόνου: η κρίση έχει ήδη αρχίσει, τα έσχατα είναι με την έλευση του Κυρίου εν εξελίξει κ.ο.κ. Και οι νεκροί; Αναμένουν αιώνες την κρίση, για το κακό που έχουν κάνει! Παράλληλα ψάλλουμε «σήμερον κρεμάται», ή «ευλογημένη η Βασιλεία». Πρόγευση εσατολογικού

χρόνου, η χρονικό αλλαλούμ, επειδή υπάρχει πλήρης αδυναμία να κατανοήσουμε την όντως αλήθεια; Ο Θεός ούτε επιτρέπει, ούτε δεν επιτρέπει το κακό. Μόνον οι άνθρωποι έχουν από τη φύση τους «δικαίωμα» στο κακό, για το οποίο δεν χρειάζεται να περιμένουν από το Θεό καμιά τιμωρία, αυτοτιμωρούνται.

Φοβούμαι ότι δεν έχουμε αντιληφθεί πόσο έχει αλλάξει ο κόσμος σε σχέση με τις εποχές που «αλλοτριωθήκαμε» από τους δυτικούς ή τους «δικούς μας» και ζούμε σε παρωχημένη στρατηγική σκέψης. Μήπως πρέπει να δείξουμε κατανόηση, αφού και πληρώνουν και οι δυτικοί την έκπτωση του Αδάμ και της Εύας; Γιατί να τους κατηγορούμε τόσο; Και κυρίως τούτο: δεν είναι μπαμπούλες και «κακό» οι Δυτικοί λαοί. Είναι πολιτισμένοι λαοί που έχουν προ πολλού υπερβεί τη δική μας μιζέρια. Απορεί κανείς ακούγοντας και διαβάζοντας όνειρα να αναδείξουμε την Ορθοδοξία και τον Ελληνισμό, για να «κατακτήσουμε» την οικουμένη. Έτσι θα υπερβούμε το κακό! Εκπλήσσει θετικά αυτό που κάνει ο Μητροπολίτης Ιλαρίων Αφέγιεφ, δεύτερος *τη τάξει* στη Ρωσία μετά τον Πατριάρχη Κύριλλο, ένας πολύ νέος ιεράρχης και εξαιρετικά προικισμένος συνθέτης κλασικής μουσικής, ο οποίος πασχίζει για την κατάργηση του «τεχνικού» διαχωρισμού μεταξύ κοσμικής και εκκλησιαστικής μουσικής. Έγραψε, χωρίς να παραλείψει να διακρίνει την δυτική θρησκευτική εμπειρία από την ανατολική, τα «Κατά Ματθαίον Πάθη» συνθέτοντας τη μουσική παράδοση του Μπαχ και την ρωσική εκκλησιαστική ψαλμωδία. Τι θα φοβηθούμε; Μήπως αυτή η σύγχρονη δεισιδαιμονία για «σφράγισμα» του Αντιχρίστου δεν εκθέτει την Ορθόδοξη Εκκλησία;

Ο κόσμος και η ιστορία πορεύονται και χωρίς εμάς. Η μόνη στόχευσή μας πρέπει να είναι η ευπρόσωπη και ισότιμη πολιτισμική συμμετοχή μας στα δρώμενα του κόσμου και αυτό είναι άθλος, για όσους γνωρίζουν τη σημερινή πραγματικότητα. Η εκκοσμίκευση και ο ορθολογισμός ήταν και παραμένουν συνεπείς προς την ιστορία εξελίξεις. Ανέδειξα παραπάνω την κακία του λόγου. Όμως, η αρνητική τους πλευρά δεν είναι αυτή που αιτιολογεί το κακό σήμερα, αφού μερίδιο σημαντικό έχει η ίδια η ανθρωπινότητά μας. Μόλις τελειώσει ο πόλεμος στη Λιβύη θα αρχίσει κάποιος άλλος, ενώ θα συνεχίσει να μαίνεται ο ακήρυκτος των παθών. Η ιστορία θα συνεχίζει να είναι Παράδεισος και Κόλαση. Ακόμα και μια ισότιμη με την τεχνολογική πρόοδο ανάδειξη των ανθρωπιστικών σπουδών δεν εμποδίζει το κακό.

Ευπρόσωπη και ισότιμη πολιτισμική συμμετοχή μας στα οικουμενικά δρώμενα είχε και έχει ακόμα και η σημερινή Ελλάδα. Κορυφαίοι εκκλησιαστικοί από τον Οικουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο μέχρι τον Αρχι-



επίσκοπο Αναστάσιο, κορυφαίοι γέροντες από τον π. Πορφύριο και τον Ιωσήφ τον Ησυχαστή μέχρι τον Φιλόθεο Ζερβάκο. Αλλά και κορυφαίοι σαν τον Χατζηδάκη, το Θεοδωράκη, τον Ελύτη, το Σεφέρη, τον Κουν, τον Καμπανέλλη και πλειάδα άλλων. Έκφραση του τι μπορούμε να είμαστε αφήνοντας πίσω τον φοβικό επαρχιωτισμό και τα συμπλέγματα, παίζοντας το ρόλο μας, όντας φορείς ορθόδοξου και πολιτιστικού παραδείγματος. Και ακόμα *ανθρώπινος πολύ ανθρώπινος* είναι ο λαϊκός μας πολιτισμός. Λέγει ο Ιάκωβος Καμπανέλλης που πρόσφατα «μας άφησε μέρες», σε συνέντευξή του: «Ναι καμαρώνω πάρα πολύ που είμαι Έλληνας. Και έχουμε μια μεγάλη περιουσία, την οποία δεν διαχειριζόμαστε καλά. Σκεφθείτε το εξής: πηγαίνεις στο τελευταίο χωριό της Ελλάδας και βλέπεις την αγράμματη κυρούλα, να πηγαίνει την Κυριακή στην Εκκλησία, να ακούει τα Ευαγγέλια που γράφτηκαν τον πρώτο αιώνα μετά Χριστόν και να καταλαβαίνει» (Χρυσοστόμου 2011,5). Δεν τη βρήκε, προφανώς, ούτε το δυτικό κακό-αλλοτρίωση, ούτε το δαιμονικό, τόσο απλά. Ας την διαχειριστούμε, λοιπόν, καλά.

Θα κλείσω με μια παραπομπή σε έναν «Καθηγητή» ερήμου αδιαφιλονηκίτου κύρους, τον άγιο Ισαάκ το Σύρο, ο οποίος λέγει αναφορικά με την ωραιότητα του Θεού: «...πως δύναται η διάνοια ν' απομακρυνθή δια της θεωρίας αυτής εκ της ωραιότητας του Θεού; Ποίον πράγμα δύναται να λυπήση τότε τον άνθρωπον; Ο θάνατος θέλει λυπήσει αυτόν; ή το βάρος της σαρκός; ή η ενθύμησις των ιδίων αυτού συγγενών και φίλων; ή η χρεία του σώματος; ή αι συμφοραί και αι εναντιώσεις και ο άγνωστος μετεωρισμός, ή η ατελής κατάστασις της φύσεως; ή η περικύκλωσις των στοιχείων.....» (αγ. Ισ. Λόγος ΙΖ', 54)

## 6. Η ελληνική ποίηση και το κακό

### 6.1. Μετά την άλωση

Η ελληνική ποίηση πάντα αναφερόταν στο κακό. Θα παραπέμψουμε εδώ εν συντομία σε ένα παράδειγμα, το οποίο δεν αναφέρεται συχνά, δηλαδή σε μια περίοδο δύσκολη για τον ελληνισμό, εκείνη μετά την άλωση. Το κακό προβάλλεται ως του καιρού το *άστατον και διαβεβλημένον* (Πολίτης 1965, 44) και τονίζεται πόσο *αλλότριον και ανεγνώριμον και σκωληκογλειμμένοι* είμαστε (ό.π.α., 45). Ο θάνατος προσωποποιείται:

*Ω θάνατε πως το 'κανες (ό.π.α.,45).*

.....  
*Και τα παιδάκια τα μικρά , γιατί να τα χωρίσεις;  
άθλιε, από τις μητέρες τους (ό.π.α., 46).*

Συνάμα, όμως, προβαίνει σε σύσταση για την αντιμετώπισή του: Φιλία και αδελφοσύνη με το Χάρο(ό.π.α.,47), γιατί, όπως λέγει, δεν ωφελούν ψάλσιμο, λαμπάδες και λιβάνι(ό.π.α.,49). Το κακό συνυφαίνεται με τη νύχτα (ό.π.α.,75), με τον Άδη, αλλά και με της πολιτικής τα καμώματα, («Ποτέ της η πολιτική ουκ είπε μίαν αλήθεια»), (ό.π.α.,77). Επίσης αναφέρεται στην ασυνεννοησία των συζύγων:

*Αμέ, α θες εσύ κουκιά κι εκείνη θέλει αγλάδες,  
δε μαγειρεύονται ποτέ αυτούνες οι λογάδες (ό.π.α., 88)*

Διακρίνει κανείς ωριμότητα, έξυπνη αποτύπωση της ουσίας του κακού. Από την οικεία μετάστασι, το κακό που λέγεται θάνατος, η αδυναμία απάντησης, όταν χάνονται παιδιά, το κακό ως πολιτικό φαινόμενο, ως αδυναμία συνεννόησης των συζύγων και, κυρίως, η αντιμετώπισή του με ρεαλισμό, η αποδοχή του χωρίς καταφυγή σε ξόρκια. Τόσες αλήθειες σε λίγους στίχους σε μια ομολογουμένως σκοτεινή εποχή.

## 6.2. Η περίπτωση του Σεφέρη: Μνησιπήμων πόνος

Η οικεία μετάστασις έχει δοθεί πολύ εμφατικά μέσα από την ποίησή μας και μάλιστα σε όλες τις εποχές. Ο Π. Μπουκάλας σε πρόσφατο άρθρο του, με αφορμή το δράμα στην Ιαπωνία, μας θυμίζει ότι τα έργα μας είναι *παλάτια στην άμμο*: από την Ιλιάδα μέχρι την «Ερωφίλη» και από τη «Φθορά» του Καρυωτάκη μέχρι την «Άρνηση» του Σεφέρη υποφώσκει η αδυναμία του ανθρώπου να ξορκίσει το κακό (Μπουκάλας 2011,6). Θα δούμε εδώ κάποιες χαρακτηριστικές πτυχές αυτού του θέματος στο έργο του Σεφέρη.

Ο Σεφέρης τονίζει πολύ το σεβασμό στην παράδοση. «*Κοιτάμε*» γράφει «*τα ίδια βουνά που τελειώνουν στη θάλασσα*», αλλά παράδοση δεν σημαίνει συνήθεια. Αντίθετα, μας ενδιαφέρει για την ικανότητα που έχει να μπορεί να σπάει τη συνήθεια. Έτσι αποδειχνει τη ζωντάνια της (Μπήτον 2003, 563). *Prinzipia aesthetika*, θα πει κάποιος, που καταφεύγει και σε καλλιτέχνες σαν τον Ρ.Κlee, ο οποίος συνιστά καινοτομία και παράδοση να καθρεφτίζονται η μία μέσα στην άλλη (Κlee ό.π.α., 6).

Και ο Σεφέρης πασχίζει να βάλει «γαλήνη» στην ελληνική τάξη πραγμάτων. Έτσι κάνει λόγο και αυτός για το κακό της ιστορικής μας μοίρας: «αλλοτριωμένη Ορθοδοξία» (Μπήτον, ό.π.α., 323), ενώ, από την άλλη πλευρά, αντί της *ελληνικότητας* προτείνει *ελληνικό ελληνισμό*: να χτίσουν οι γενιές πλέον πάνω σε ότι μας κληροδότησε η Δύση και έτσι να δημιουργήσουν το δικό τους πολιτισμό(ό.π.α.,257). Τόσο ορθόδοξος, τόσο διανοητικός, βάζει (δια στόματος Μιλλερ) το θέμα των αγγέλων, του θαύματος, του ανθρώπου σε μια ενδιαφέρουσα βάση:

*« Οι άγγελοι είναι λευκοί πυρωμένοι λευκοί και το μάτι  
μαραίνεται που θα τους αντικρίσει  
και δεν υπάρχει άλλος τρόπος πρέπει να γίνεις σαν την  
πέτρα όταν γυρεύεις τη συναναστροφή τους  
κι όταν γυρεύεις το θαύμα πρέπει να σπείρεις το αίμα  
σου στις οχτώ γωνιές των ανέμων,  
γιατί το θαύμα δεν είναι πουθενά παρά κυκλοφορεί μέσα  
στις φλέβες του ανθρώπου».*

Το θαύμα δεν βρίσκεται αναζητώντας εξωτικά άλλοθι, αλλά μέσα στην ίδια τη ζωή, που μας ανήκει. Πως θα έμοιαζαν σήμερα οι άγγελοι αν ζούσαν στην Ελλάδα; Με τον άνθρωπο(ό.π.α., 270) Καθόλου πρωτότυπη ιδέα, αν σκεφθείς πόσες φορές άγγελοι με μορφή ανθρώπου παρουσιάζονται στους αγίους και όχι μόνο. Και, από την άλλη πλευρά, ο νομπελίστας ποιητής μας δείχνει μια διάχυτη η απαισιοδοξία:

*Και οι ποιητές τι χρειάζονται σ' ένα μικρόψυχο καιρό;(ό.π.α., 205).*

Καθώς έβλεπα το «κακό» που προκάλεσε στην Ιαπωνία το τσουνάμι, όχι πλέον ως σενάριο, αλλά ως πραγματικότητα που κόβει τον καιρό στα δύο, θέλησα ως Ορθόδοξος να δω ως συντρόφους μου τους βουδιστές της Ιαπωνίας. Πήρα από το «Φάντασμα του Οδυσσέα» το δύσκολο πόνο να είσαι *ακυβέρνητος σαν τ' άχερο στ' αλώνι*:

*Την πίκρα να βλέπεις τους συντρόφους σου καταποντισμένους  
μέσα στα στοιχεία,σκορπισμένους: έναν-έναν.  
Και πόσο παράξενα αντρείψεις μιλώντας με τους πεθαμένους,  
Όταν δεν φτάνουν πια οι ζωντανοί που σου απομέναν  
(«Πάνω σ'έναν ξένο στίχο» (Χριστούγεννα 1931, 23).*

Και πάλι, καθώς έβλεπα το κακό στο Κάιρο ξαναδιάβασα τους στίχους του:

*Χίλια λιμάρικα σκυλιά του κουρελιάζουν τα μπατζάκια  
και τον γυμνώνουν (ό.π.α., 338).*

Ο Σεφέρης συμβουλεύει καθέναν: Να δεις πρώτα και μετά να γίνεις Όμηρος τυφλός σε όσα γνώρισες, θα αποκτήσεις τότε το φως του σκότους(ό.π.α.,174), ήτοι σε μια ποιητική σκέψη υποφώσκει όλη η αναγκαία αντιφατικότητα που σε οπλίζει να διακρίνεις τις *δυνάμεις του κακού*(ό.π.α.,291). Και το κακό στην Πολιτική τι είναι:

*συντεχνία αρχόντων, σε όποιο κόμμα και να ανήκουν(ό.π.α., 314).*

Εκεί που αποκορυφώνεται η μελαγχολία, το πιο πικρό και ωραίο, θα έλεγα εκφραστικό μεγαλείο: *Μνησιπήμων πόνος* (ό.π.α.,341)

*Κι αν σου μιλώ με παραμύθια και παραβολές  
Είναι γιατί τα' ακούς γλυκότερα, κι η φρίκη  
Δεν κουβεντιάζεται γιατί είναι ζωντανή  
Γιατί είναι αμίλητη και προχωράει.  
Στάζει τη μέρα, στάζει στον ύπνο  
Μνησιπήμων πόνος  
(Ημερολόγιο καταστρώματος Β' «Τελευταίος σταθμός», Οκτώβριος 1944)*

Την προσοχή του ποιητή δεν θα αποφύγει αυτό που συνηθίσαμε να λέμε «ρόλο» (αντικαθιστώντας το «λειτουργήμα»), σε δύσκολες εποχές:

*Ερχόμαστε απ' την άμμο της έρημος απ' τις θάλασσες του  
Πρωτέα,  
Ψυχές μαραγκιασμένες από δημόσιες αμαρτίες,  
Καθένας κι ένα αξίωμα σαν το πουλί μες το κλουβί (ό.π.α., 376).*

Η λύση βρίσκεται στην συνδιαλλαγή: να ανθίσει και να καρπίσει μέσα από τη συνδιαλλαγή με τους άλλους ο θετικός μας ρόλος (ό.π.α., 410). Μια συνδιαλλαγή, εξάλλου, που έχει μεγάλο παρελθόν. Ο δρόμος από τον προχριστιανικό στο χριστιανικό κόσμο είναι γεμάτος με τέτοιες απόπειρες. Για παράδειγμα: Οι θεοί γεννιούνται αθάνατοι, αλλά πεθαίνουν.

Ο ειδωλολάτρης επισκέπτης στη Δήλο, έπρεπε να μη φάει κρέας ή να μην έχει ερωτική επαφή, όπως ο ορθόδοξος, για να κοινωνήσει.: οι αρχαίοι θεοί νιώθουν πια πως τελείωσε το έργο τους και ετοιμάζονται να παραχωρήσουν τη θέση τους σε άλλους (ό.π.α., 570). «*Κόσμος του φωτός και της μοίρας*» (ό.π.α., 406) και το παράδοξο «*αγγελικό και μαύρο φως*» (410), από τη μια φαίνεται να μην αποκόπτεται ο ποιητής από το μανιχαϊσμό καλού-κακού, από την άλλη τον υπερβαίνει: το μαύρο φως, το κακό, δεν είναι παρά *πρωτόνοιο* περιεχόμενο, όπως και το φως, της μοίρας μας.

### 7. Παρέκβαση στον M. Heidegger: η κατάπτωση του σκέπτεσθαι

Με το που ετοιμαζόμαστε να *παραχωρήσουμε τη θέση μας* (βιολογική νομοτέλεια) συνήθως όλοι οι άνθρωποι ανακαλύπτουμε ότι επέρχεται η συντέλεια του κόσμου, το μεγάλο κακό επίκειται. Αν δεν προλάβουμε να *σώσουμε την κατάσταση*, έρχεται το σκότος! Η ιστορία του πνεύματος και του πολιτισμού το έχουν διαψεύσει αυτό το σενάριο της έλευσης του τέλους. Δεν αποφεύγουν διακεκριμένοι του πνεύματος αυτό το ρόλο της Κασσάνδρας. Μήπως η κατάπτωση, «*ο καθολικός εκφυλισμός του ανθρώπου*», για τον οποίο μιλάει ο Nietzsche (το 1885!) δεν είναι παραλλαγή στο ίδιο σενάριο; (Nietzsche 1953,114). Λανθάνει σε αυτό το φόβο για αφανισμό των πάντων το διαπιστωμένο επικείμενο του θανάτου και η παραδοχή του «*υπάρχειν προς το θάνατο*», ακόμα και για όσους δε γνωρίζουν να μιλούν με υπαρξιακούς-χαϊντεγκεριανούς όρους;

Τι μας λέγει ο Heidegger στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* που εκδόθηκε το 1953, ήτοι πολύ μετά το *Είναι και χρόνος* (1927); Το μεγάλο πρόβλημα της εποχής του είναι η *διάρρηξη του δεσμού μεταξύ Όντος και σκέψης*. Τουτέστι άνθρωπος και ον πέφτουν σε ψεύδος. Η σκέψη βρίσκεται σε κατάπτωση στην επιστήμη και στην πίστη και αυτό είναι το κακό πεπρωμένο του πνεύματος που χαρακώνεται και έτσι «*απουσιάζει*». Η φιλοσοφία του καλείται να αποκαταστήσει τη σχέση ανθρώπου-Όντος και γι' αυτό δεν κομίζει απλώς γνώσεις, αλλά τη σωτηρία (Μαλεβίτσης 1953, 273). Ο διανοητής και ο ποιητής είναι αυτοί που θα μεριμνήσουν επ' αυτού.

Αφήνοντας την σχεδόν απροσπέλαστη γλώσσα του Είναι και χρόνος, δανείζεται το ποιητικό ιδίωμα του Hölderlin (ό.π.α., 274) «*Κατά τον Hölderlin, από τότε που θανατώθηκε ο Ιησούς άρχισε να πέφτει η κοσμική νύχτα, «οι θεοί έφυγαν» τόσο μακριά που ξεχνούμε και την απουσία τους. Ο κόσμος απέμεινε χωρίς τον ύψιστο λόγο υπάρξεώς του άνοιξε*

κάτωθι του η άβυσσος καθώς υπεχώρησαν τα θεμέλια. Την άβυσσο αυτή μερικοί θα την νοιώσουν ως τον πυθμένα της. Η κοσμική νύχτα είναι μακρά. Ο καιρός της είναι χαλεπός, που θα φθάση στον παροξυσμό του την ώρα που θα σημαίνει μεσάνυχτα. Τότε η «ανάγκη» αυτού του αναγκερύ καιρού θα φρύξη όλων τα χείλη. Ίσως –λέγει στα Holzweg σελ.250- η κοσμική νύχτα να φτάση στα μεσάνυχτά της... Ίσως όμως όχι, όχι ακόμη, πάντοτε όχι ακόμη, παρά την ακαταμάχητη ένδεια, παρ' όλους τους πόνους, παρά τα ανεκλάλητα βάσανα, παρά το λιγότεμα της γαλήνης και την αύξηση της σύγχυσης». Όχι ακόμη. Είναι σχεδόν η τελευταία λέξη του διανοητή σε χαλεπούς καιρούς (ό.π.α.,274). Η ιστορία είναι η ιστορικότητα του δεσμού ανθρώπου και όντος. «Γι' αυτό η ιστορικότητα δεν νοείται ως χρονογραφία, αλλά ως πεπρωμένο και ως αδιάγνωστος προορισμός» (ό.π.α., 275).

Μπορεί η φιλοσοφία να διασώσει την ιστορία; Η σκέψη πρέπει να προετοιμασθεί για ένα χώρο, όπου κανένας δε μπορεί να πατήσει «ακόμη». Γιατί; Ο Heidegger θεωρεί ότι η ιστορία έχει πάρει ολέθρια τροπή, εκφρασμένη στο πρόσωπο της τεχνολογίας, εξαιτίας της λήθης του Όντος. Αυτό είναι το δράμα της Δυτικής φιλοσοφίας, μια κριτική αποτίμηση που (για άλλους λόγους – εκκοσμίκευση) είδαμε ότι φθάνει στα αυτιά της Ορθοδοξίας. Το δράμα θα αντιμετωπισθεί μόνο με μια φιλοσοφία που αποκαθιστά μιαν ευκαία σχέση ανθρώπου και όντος και θα σώζει. Σε αυτή την κοσμική ένδεια που ο άνθρωπος κινδυνεύει με αφανισμό – αν χρονολογήσουμε τα πράγματα θα δούμε ότι έχουν περάσει αιώνες πια αφότου ο Hölderlin θέτει τον αφανισμό και εξήντα, περίπου, αφότου ο Heidegger τον επανέφερε- είναι η ύπαρξη αυτό που *ακόμη δεν είναι*, διαρκής έκσταση (Sartre), συνεπώς τελεί πάντα σε μια προσδοκία ενός υπαρξιακού έσχατου, όχι ενός χρονικού (ό.π.α.,273 και 275). Μιλάμε για *εξιστενσάλια* εδώ, όχι για αντικειμενικές κατηγορίες (ό.π.α., 262). Μιλάμε, επίσης, για έναν φιλόσοφο της «επιστροφής», της ριζικής επανατοποθέτησης, όχι μιας ρηχής επιστροφής σε μια παράδοση. Για ένα φιλόσοφο – ενδυματολογικά, μόνο, παραλλαγή Θεόφιλου!- που φορούσε την τοπική ενδυμασία, σιωπούσε και το βασικότερο χρησιμοποίησε τη γλώσσα του τόπου του, την εκφραστική απλών ανθρώπων, για να φτιάξει φιλοσοφικό λεξιλόγιο! (ό.π.α.,155).

Η παρέκβαση μας στον Heidegger δείχνει ότι η φιλοσοφική εκδοχή του *όχι ακόμα* ουσιαστικά συστοιχείται σε αυτό που θα ονόμαζα *ανοιχτή* εσατολογία. Στη φιλοσοφία δεν υπάρχει πάντα «αρχή» και «τέλος» της πραγματικότητας, όπως στην θεωρητική φυσική, ή όπως στον χριστιανισμό. Η ζοφερή στιγμή που επίκειται δεν ταυτίζεται με τη συντέλεια ή την

έκλειψη του σύμπαντος. Η *πορεία* όμως υπάρχει και ερμηνεύεται άλλοτε με οντολογικά εργαλεία και άλλοτε με υπαρξιακά: από την έκπτωση της σκέψης και του πολιτισμού της *έκτασης και των αριθμών* (ό.π.α.,76) στην α-λήθεια (Heidegger) ή στο Μηδέν, ήτοι στο υπαρξιακό έσχατο(Sartre). Το θέμα δεν είναι πάντως εάν έχει δίκιο ο Schopenhauer, όταν λέγει ότι *η ζωή είναι μια επιχείρηση που δε βγάζει τα έξοδά της*(ό.π.α.,211), αλλά εάν η ζωή είναι πορεία προς το ζόφο. Κατ' αναλογία προς την εκκάλυψη της αλήθειας, όπως της εννοεί ο Heidegger, ας επισημάνουμε τούτο: η ζωή είναι εκκάλυψη και του *ανοίκειου*, τουτέστι και του κακού και ως τέτοια κάνει την επιχείρηση της ζωής δύσκολη. Δεν θα υπήρχε, πάντως, αυτή η εκκάλυψη, εάν ο άνθρωπος δεν ήταν το *δεινότατο* των όντων, αυτό που στο Χορικό της «Αντιγόνης» περιγράφεται ως το σοφότερο που μεταπίπτει από το καλό στο κακό. Ζητάμε μια πρωταρχική φλέβα Καλού, αλλά υπάρχει μόνο μία, που συμπτωματικά είναι και του δεινού. Πρέπει, λοιπόν, να δούμε με ανοιχτόςνη το κακό, να σπάσουμε τη μορφή του κακού που χτίστηκε αιώνες τώρα ως υπόθεση ενστίκτων ή ως αντίπαλο δέος του καλού.

#### 8. Ασύγχρονη ανθρωπολογική-παιδαγωγική θεώρηση του κακού

Η φιλοσοφική ενδοχώρα του χαμένου Παραδείσου και της αρκαδικής «Πολιτείας» πόσο κοντά βρίσκονται με τις πλατωνικές *ιδέες* (διάβαζε πόθος ερωτικός ψυχής και *μνησιπήμων* πόνος, ή «λήθη του Όντος» ); Και εκείνη η ενδοχώρα της προσδοκίας και σωτηρίας είναι η φιλοσοφία του «όχι-ακόμα» της αυτοαπελευθέρωσης, στον αντίποδα της αυτοαποξένωσης και της «απουσίας πατρίδας»; Νομίζουμε ότι δεν μας ικανοποιεί, αλλά στην ουσία είναι ένα «όχι ακόμα», που Εμείς δεν το ικανοποιούμε (Heidegger *αχρ.*,53 και 163 κ.εξ). Χρόνος τυχοδιώκτης μεταξύ παράδοσης και προσδοκίας, τουτέστι μια κρυμμένη φύση του χρόνου (συγκρ. ό.π.α, 95), χειραγωγούσα χειραφέτηση που Είναι, που αναπαράγει το κακό.

Από τα παραπάνω φάνηκε να είναι το κακό έργο της ανθρωποσύνης μας και πρέπει να το δούμε πριν από τη διάκριση καλού-κακού, πηγαίνοντας απευθείας σε έναν, πιο έγκυρο από την επιστημονικότητα, τόπο του ασκητή. Αίφνης αποκαλύπτουμε τότε ότι το κακό είναι μάλλον αισθητική, παρά ηθική κατηγορία, γιατί είναι αδύνατο να αναιρέσει την ουσία του πτωτικού ανθρώπου, είναι αστοχία προαίρεσης και *από-κοπή*. Είναι επίσης και ψεύδος, παραλλαγή τύπου πλατωνικού «Σπηλαίου». Δεν αρκεί το βλέμμα των ηθικών κατηγοριών για να δεις την ουσία του κακού, θα

χρειαστεί να πάρεις ολόκληρος την κατάλληλη θέση (σγκρ.ό.π.α.,105). Αυτή επικυρώνει την υπερβατικότητα του κακού και την ανάγκη ενός υπερβατικού τρόπου προσέγγισής του, αφού ο τόπος του κακού στην ανθρωποσύνη του ανθρώπου είναι ο ίδιος ο τόπος, όπου ενοικεί και το αβλαβές (δες και ό.π.α.,186). Το κακό δεν υπάρχει, εάν ο τόπος του δεν είναι η προαίρεση και όχι η ουσία του ανθρώπινου Είναι. Δεν υπάρχει, δηλαδή, «καθαρό» κακό, υπάρχει ανθρώπινη κακοβουλία. Δεν είναι η απουσία του Θεού αιτία ύπαρξης του κακού, ούτε το επιτρέπει ο Θεός. Υπάρχει και εκεί που οι άνθρωποι ζουν κοντά στο Θεό και εκεί που δεν τον πιστεύουν. Ούτε μπορεί να ταυτίζεται ο Θεός με το Καλό, γιατί εκπίπτει από πρόσωπο σε μια, έστω μείζονα, ηθική κατηγορία. Ο ύμνος που τον χαρακτηρίζει το Χριστό «*ο ωραίος κάλλει*» εξυπηρετεί τις παραστατικές μας ανάγκες.

Από την άλλη πλευρά, προσέγγιση του κακού, δεν μπορεί να γίνει ερήμην των συγκεκριμένων πράξεων του ανθρώπου και της ιστορίας του. Το κακό είναι συνυφασμένο με την «ιστορική» διαδρομή του ανθρώπου: ανεξέλεγκτες ορμέφυτες τάσεις και ένστικτα οδηγούν σε βία, πόλεμο, μίσος, επιθετικότητα, κακοποίηση της οικολογικής και κλιματικής ισορροπίας. Αυτές είναι το επικάλυμμα, πίσω τους κρύβεται και η ανθρώπινη δυνατότητα του καλού.

Ζει παρανόμως και τρέφεται πολλές φορές αυτό το κακό από τη Λογοτεχνία, παίρνοντας εσκεμμένα ένα απάνθρωπο πρόσωπο, π.χ. εν ονόματι της ελευθερίας. Παράδειγμα χαρακτηριστικό είναι εκείνο του Sartre: στην «πατροκτονία» ο άνθρωπος θα πρέπει να επιλέγει ο ίδιος εάν θα είναι γιος του Χ και να μπορεί να απορρίπτει τον Χ πατέρα του. Θριάμβος ασέβειας, που σεναριοποιεί ο Sartre, στο πρώτο θεατρικό του έργο, στον Ορέστη, όπου ο ήρωας παρουσιάζεται ως δολοφόνος της μητέρας του (Marsel 1984, 273). Όμως υπάρχουν μορφές κακού που δεν πιστώνονται στην ανθρώπινη προαίρεση. Ψυχοπαθητικά αίτια, ασθένειες, θάνατος, βία της φύσης, φέρνουν τη σφραγίδα ενός ανεξέλεγκτου *υπαρκτού*. Τότε, το κακό είναι και συνάμα δεν είναι υπόθεση ανθρώπινης ευθύνης: ελλόγως υπερβατικό, αποκλειστική υπόθεση του λόγου και συνάμα αφόρητη αλογία, που δεν αφαιρεί από το μεγαλείο του ανθρώπου τίποτα: ο ψυχασθενής, ο εαυτός μας σε όλη του την μεγαλειότητα.

Η Παιδαγωγική έχει διπλή αποστολή: να βοηθήσει τον άνθρωπο να συνειδητοποιήσει την ευθύνη που του αναλογεί στην πρόκληση του κακού και συνάμα να του εξασφαλίσει *παιδεία προαίρεσης, που συνιστά, εν τέλει, παιδεία κακού*. Στην πρώτη περίπτωση οφείλει να αναδείξει το ρόλο της ανθρώπινης λογικής και νοοτροπίας. Να, μια νηφάλια σκέψη:



«Μέσα στη γενική τάξη της φύσης ο άνθρωπος φαίνεται να είναι ο παράγοντας που ενοχλεί και ταυτόχρονα διαθέτει τις ηθικές και πνευματικές ικανότητες να παραδώσει τη βιόσφαιρα σε καλή κατάσταση στις επόμενες γενεές. Η ανθρώπινη νόηση, που αποτελεί φυσικό προϊόν, έχει καθήκον να την κάνει όχι μόνο λογικότερη, αλλά και να την προστατεύσει» (Παπαδημητρίου 1999, 251). Κι από την άλλη πλευρά, λέγει ο Horkheimer, που πιστεύει στην συμφυΐα κακού και κόσμου και θεωρεί μάλιστα το *κοινωνικό άλγος* επιγέννημα του μεταφυσικού κακού: «Κάθε προσπάθεια για την απαλλαγή από την καταπίεση της φύσης... απολήγει στην κατίσχυση της κυριαρχίας της» (Χρόνης ό.π.α.,206). Το κακό δεν είναι εδώ κάποια μεταφυσική εμπειρία, αλλά βίωση της παραδοξότητας της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η αλλαγή που έφερε ο Διαφωτισμός ήταν αλλαγή δυνάστη: η φύση δυνάστευε τον άνθρωπο και μετά το διαφωτισμό ο άνθρωπος δυναστεύει τον άνθρωπο(ό.π.α.,122). Θα πρόσθετα ότι προσπαθώντας να γίνουμε εμείς δυνάστες της φύσης δεν δείχνουμε μόνο πάθος για αλλαγή πόλων καταδυνάστευσης, αλλά και ανεπίγνωστη τάση γελιοποίησης του εαυτού μας, αφού η φύση πάντα διαφεύγει των δυναστικών μας ποθημένων. Έτσι, όμως, ή αλλιώς, η κατάσταση του κακού συνιστά ευκαιρία συνειδητοποίησης του Είναι μας.

Στη δεύτερη περίπτωση, στην *παιδεία προαίρεσης και κακού*, δεν ωφελεί να εξαντλεί το ρόλο της η Παιδαγωγική σε διαπιστώσεις ότι το κακό είναι συνυφασμένο με τη *φύση του ανθρώπου*, ή να το εντοπίζει στη *διαφορά κτιστού-Ακτίστου*. Ο Γιανναράς προτείνει: «Η ύπαρξη του ανθρώπου και ο βίος του έχουν νόημα, αν το αίνιγμα του κακού το αντιπαλεύουμε, επίμονα και ακατάπαυστα στο πεδίο της εμπειρικής γνώσης που προσπορίζει η *σχέση*. Η διανοητική ενδιατριβή μοιάζει αδιέξοδη, σκοπιάται σε σκανδαλώδεις σκοπέλους αλογίας. Η γνώση... που μεταγγίζει η Τέχνη, ή η ερωτική αμοιβαιότητα...» (ό.π.α.,264 κ.εξ.).

Μέσα, λοιπόν, από το κακό μαθαίνουμε, συν τοις άλλοις, τι είναι ο άνθρωπος. Ανυποψίαστοι για την ουσία του το πιστώνουμε σε δαίμονες, σε βαρηκοΐα του Θεού και σε κακοποιούς, ανυποψίαστοι ότι είναι πρωταρχικό στοιχείο καθενός ανθρώπου. Οι ξένοι του Ηρακλείτου, ασυνήθιστοι με εκείνο το μέγα ήθος της «διαμονής» γύρευαν φιλόσοφο, τον βρήκαν μέσα σε φούρνο να ζεσταίνεται και δεν πείστηκαν ότι ήταν δυνατόν να είναι αυτός ένας φιλόσοφος. Ας παραφράσουμε για το κακό τη φράση που τους είπε ο ίδιος: *είναι και ενταύθα κακό*, διαμένει στο Είναι μας Όσο *ιδιάζει* ο άνθρωπος κοπτώμενος για συλλογικότητα και συνάμα *ιδιάζει* τη λογική σε βάρος των άλλων λειτουργιών, τόσο γίνεται συμμετοχος της διάρρηξης της ενότητας του ανθρώπου και του κόσμου και πολλα-

πλασιάζει το κακό. Και να το άλλο παράδοξο του ελλόγως υπερβατικού, αφού σε περιπτώσεις οι αμυντικοί μηχανισμοί του μπαίνουν σε κίνηση: ο Ξένος όχι μόνο δεν κακοποιείται, αλλά καθίσταται ιερό πρόσωπο στον ελληνικό, και όχι μόνο, πολιτισμό, το ίδιο όπως ο «αφοπλισμένος» αιχμάλωτος πολέμου, ή το αφοπλισμένο πλάσμα που λέγεται παιδί και κοιμάται δίπλα μας, παραδομένο σε μας κυριολεκτικά(σγκρ.ό.π.α,286). Η αποκορύφωση: η αυτοπαράδοση του ασκητή στο Θεό, οντολογικό αντίρροπο στο κακό που λέγεται θάνατος.

Δεν υπάρχει για τον κοινό θνητό κακό εκτός του τρόπου της ανθρώπινης συμβίωσης. Εκείνο που με εκβαρβαρώνει, όταν πράττω το κακό, δηλαδή η ρήξη με μια συγκεκριμένη τάξη συμβίωσης, είναι αυτό που τη συνέχει, καθώς το αποφεύγω: *αυτοαποξένωση*. Θα χρειαστεί να ξαναδούμε την προαναφερθείσα αυτοψυχανάλυση του Παύλου. Όποιος διακρίνει στην διάπραξη του κακού μόνο μιαν ανθρώπινη βαρβαρότητα, αγνοεί την ανθρώπινη ουσία. Για να θυμηθούμε τον Plessner, της προσάπτει ένα υπαρξιακό ιδίωμα, σαν αυτό που συναντάμε στο βιολογικό επίπεδο του ζώου. Και όποιος διακρίνει στη διάπραξη του καλού την ανθρώπινη ανωτερότητα, επίσης αγνοεί την ανθρώπινη φύση, της προσάπτει ένα υπαρξιακό ιδίωμα, σαν αυτό που συναντάμε στον άγγελο. Τα ζώα δεν διαπράττουν κανένα κακό, γιατί δεν διαθέτουν ηθική συνείδηση, ούτε οι άγγελοι πράττουν το καλό, γιατί δεν έχουν από τη φύση τους καμία τέτοια επιλογή. Αυτό έγινε, σύμφωνα με τη βιβλική παράδοση άπαξ. Μόνον ο άνθρωπος, άλλοτε φορώντας λεοντή ζώου και άλλοτε φορώντας φωτοστέφανο αγγέλου - επειδή δεν είναι ούτε ζώο, ούτε άγγελος-, διαπράττει το κακό. Λεοντή και φωτοστέφανο βγάζουν το ρόλο και την ύπαρξή του εκτός τροχιάς, για να μη μας διαφεύγει ότι στην πιο συνηθισμένη περίπτωση τον βγάζει η ίδια η μάσκα του ανθρώπου, που φοράει με προσωπική του ευθύνη, επειδή θέλει να κρύψει την κακότητά του.

Ο άνθρωπος, λοιπόν, δεν μπορεί να αποφύγει τη διάπραξη του κακού χωρίς να άρει την ανθρωποσύνη του, την αμφισημία της ύπαρξής του. Είναι μοιραίο για τον ίδιο που δεν συνειδητοποιεί ότι το ιδανικό της αρχέγονης δυνατότητας να πράττει μόνο το καλό είναι φαντασίωση. Η αμφιθυμία του είναι δεδομένη, το ίδιο και η προσωπική του ευθύνη. Ο συνεχής διαφωτισμός του είναι αναντίρρητα το μείζον. Ο διαφωτισμός, όπως έχουμε προαναφέρει, δεν χειραφετεί μόνον. Κάποτε υποβόσκει και σε αυτόν και μια απειλή. Ο ορθολογισμός των πάντων δεν αφήνει άθικτη μια «κόκκινη γραμμή», την αναγκαία για την προσωπική ζωή του ανθρώπου ζώνη, την ισορροπία δημόσιου και ιδιωτικού Είναι του. Ο άνθρωπος διακρίνει προς λύπη του, ότι οι υποσχέσεις του ορθού λόγου δεν

βγήκαν και τόσο αληθινές, επένδυσαν εκ του ασφαλούς σε έναν πολλά υποσχόμενο πολιτικό опtimισμό πιστεύοντας σε μια προϊούσα περιθωριοποίηση του *μύθου*. Μια εσωτερική άμυνα, μια ενστικτώδης αντίδραση τον βγάξει σε ξέφωτα-ασφαλιστικές δικλείδες: *Θεός, παιδιά, έρωτας*. Θα προσθέταμε: *τέχνη, ποίηση, μουσική*. Μόνο που στο πρώτο παράδειγμα έχεις να κάνεις με πρόσωπο.

Η Παιδαγωγική αντιμετωπίζει το κακό ακολουθώντας κατευθυντήριες γραμμές που παίρνει από *την επιστημονική, τη φιλοσοφική και τη θρησκευτική ηθική*. Μάλλον τα θαλάσσωσε, επειδή δεν αποσαφήνισε ότι το κακό ανήκει στην ανθρωπότητα του ανθρώπου και πάσχιζε να το «καλύψει», κρύβοντας τον εαυτό της πίσω από το δάκτυλό της ή να το αντιμετώπισει στο πλαίσιο της *διπλής υπόσχεσης*. Οι δύο πρώτες ηθικές απαξιώνουν την πίστη, την ισοπεδώνουν και τη θεωρούν ως έναν μεσαιωνικό κατάλοιπο τρόπο ύπαρξης της ανθρώπινης Ενθαδικότητας. Επίμονα, μάλιστα, σέρνονται στην εγχώρια παιδαγωγική θεωρία και πράξη- πίσω από τον πολιτικό опtimισμό φτιάχνοντας μια ομελέτα *υπόσχεσης αλλαγής* της κοινωνίας με όργανο την εκπαίδευση, με ένα συνονθύλευμα υλικών που αντλούν από τη λογοκρατία, τον εμπειρισμό, το ρομαντισμό, τον ιδεαλισμό και τον μαρξισμό. Η τρίτη, η θρησκευτική ηθική, αρνήθηκε πεισματικά να διακρίνει την κοινωνική Ενθαδικότητα και προώθησε τη δική της *εσχατολογική υπόσχεση* αντλώντας περιεχόμενο, άλλοτε από τον αξιακό ορίζοντα της ιστορίας και άλλοτε από το Ευαγγέλιο. Και οι δύο υποσχέσεις αντιμετώπισης του κακού, χωρίς να έχουν τίποτα άλλο κοινό από έναν προσανατολισμό στο μέλλον, ατόνησαν, όχι τόσο γιατί είχαν τη μορφή απλής παραμυθίας, αλλά κυρίως επειδή δεν απέτρεψαν την αναπαραγωγή του κακού.

Η υπόσχεση για μετασχηματισμό της κοινωνίας εξελίχθηκε στη χώρα μας και αλλού σε νέες μορφές ύπουλης βίας ή σε χαοτική ασυδοσία, ενώ στις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού σε στυγνή ανελευθερία. Στις υποσχέσεις μιας στατικής και φοβικής προσδοκίας αφέθηκε ο άνθρωπος έκθετος απέναντι στο προσωπικό και ιστορικό χρόνο. Αλλά και η υπόσχεση μιας ζωής με δοκιμασμένες αξίες, από το επιστημονικό και φιλοσοφικό πάνθεο, από το Σωκράτη που προτιμούσε να *αδικείται, παρά να αδικεί*, μέχρι τη Μεταφυσική των ηθών του Kant, βγήκε στο περιθώριο, την εκτόπισε ο στυγνός δεσποτισμός της οικονομίας στην πολιτική. Όσο για την θρησκευτικού τύπου ελπίδα και αναμονή δικαίωσης του *μέλλοντος αιώνας*, αυτή εξελίχθηκε σε δικανική διελκυστίδα, συντηρητική αντιμετώπιση του κακού, που εξιδανίκευσε το παρελθόν και το μέλλον, αγνοώντας την δυναμική του *νυν* – των εσχάτων που δεν τοποθετούνται στο τέ-

λος του χρόνου, αφού το τέλος ήδη ενεργεί στο παρόν (Δες π. Καρδαμάκης 1997, 47)- και αντικατέστησε την ελεύθερη, ερωτική επιλογή της πίστης με εκφοβισμούς και νευρωτικά παρατράγουδα. Φρούδες οι ελπίδες, για όσους τις στήριξαν στις δύο υποσχέσεις.

Δεν υπάρχει πιο μοιραίο κακό από τις υποσχέσεις, οι οποίες ευαγγελίζονται την υπέρβασή του. Η αν-ιστορική και συνάμα εξόχως εσχατολογική υπόσχεση για άκακο κοινωνικό άνθρωπο και η επίσης αν-ιστορική, όσο και εσχατολογική υπόσχεση για άκακο δρόμο, αγγελικό (και μη εκκοσμικευμένο) προς τον Παράδεισο,- αγαπητό της ποίησης θέμα- προκάλεσαν μεγαλύτερη σύγχυση, αφού μετέθεσαν την αντιμετώπιση του προβλήματος: στην πρώτη περίπτωση η λύση του προβλήματος του κακού μεταφέρεται στον κοινωνικό μετασχηματισμό, εν ονόματι του οποίου νομιμοποιούνται και οι πιο βίαιες δράσεις, στη δεύτερη περίπτωση η λύση περνάει συνήθως μέσα από έναν *εσωτερικό εξωτισμό* (δες: Τοπάλη 2011) της ύπαρξης, από ενοχοποίηση, αλλά συχνά και μέσα από άγνοια, αφού δε γνωρίζουμε, εν τέλει, τι είναι ο άνθρωπος, την ώρα που οι ανακαλύψεις της Νευροφυσιολογίας μας εκπλήσσουν, χωρίς βέβαια και αυτές να φθάνουν στην έσχατη ουσία του ανθρώπου. Και στις δύο περιπτώσεις βρίσκεται ο άνθρωπος έγκλειστος σε αρχέτυπα πλατωνικής και μαρξιστικής κοπής. Ίσως ταιριάζει εδώ μια επισήμανση του Τ. Σ. Έλιοτ από τα Χορικά στον «Βράχο», εκεί που διερωτάται *γιατί οι άνθρωποι θα λάτρευαν την Εκκλησία;*

*«Εκείνοι αδιάκοπα ζητούν να δραπετεύσουν  
από το έξω σκότος και το εντός  
ονειρευόμενοι συστήματα τόσο καλά,  
ώστε κανείς δεν χρειάζεται να ' ναι καλός»(Θερμός ό.π.α., 213).*

Ίσως η αλώβητη από μανιχαϊστικές ερμηνευτικές προσέγγιση της έννοιας του κακού, τουτέστι η ένταξή του στην ανθρωποσύνη του ανθρώπου και, ίσως, η αποκάλυψη της ιδεολογικο-πολιτικής και θρησκευτικής αλλοίωσής του μας επιτρέψουν να διακρίνουμε ότι το κακό είναι πιο πέρα από θρησκεία και επιστήμη, από λόγο και ανορθολογισμό. Κάθε υποτιθέμενη προσπάθεια εκμηδένισής του είναι ουτοπία, κάθε εύλογη προσπάθεια ελαχιστοποίησής του είναι μεν καλοδεχούμενη, αλλά φαίνεται συχνά να καταλήγει σε μετάθεσή του. Ίσως ένα πρώτο, παιδαγωγικό βήμα, στην κατανόησή του είναι η σεναριοποίησή του που σε οδηγεί σε μια δημιουργική σχέση μαζί του. Τότε δεν αντιμετωπίζεται φοβικά, αλλά φιλιωμένα, αφού μας προκαλεί να διαπιστώσουμε πόσο σημαντικό υπαρξι-

ακό κεφάλαιο διαθέτουμε. Μας ψυχαναλύει, κάτι που βρίσκεται σε αντιστοίχιση με μια άποψη του Μωρίς Αττιά, Αλγερινού μυθιστοριογράφου και ψυχαναλυτή: *«Συχνά με ρωτάνε γιατί γράφετε αστυνομικά ή νουάρ. Και απαντώ πάντα για να αδειάσω τους σκουπιδοτενεκέδες μου»* (Σ. Γιανναράς, συνέντευξη, Καθημερινή 06.03.2011,8).

Το κακό δεν παράγει μόνο το χάος, είναι χάος. Ας το δούμε πιο προσεκτικά με τη βοήθεια του P. Klee. Το χάος -εδώ όχι του κακού- θα μένει αστάθμητο και αζύγιστο (ό.π.α., 9), αλλά το πρόταγμα είναι η ανάπτυξη του αισθητικού κριτηρίου του λαού, ώστε να εξασφαλίζεται η κοινοτική συμμετοχή στην αισθητική απόλαυση (ό.π.α.,12). Ωστε, και αισθητική απόλαυση του κακού, ή και απόλαυση της αμαρτίας; Όχι, σεναριοποίηση που ούτως ή άλλως εκπέμπει αισθητικό μήνυμα. Το κακό γίνεται σεναριοποιούμενο *αυτοσημαινόμενο οπτικό γεγονός*, τουτέστι έργο Τέχνης. Μας βγάζει από τη συνήθη *στατική προστακτική της γήινης ύπαρξής μας* (εξουσία) στις δύο αντίθετες κατευθύνσεις *του αυγού και του θανάτου* (ό.π.α.,5). Δε μπορεί να έχει ύπαρξη το καλό χωρίς το κακό (ό.π.α.,16). Μαθήματα τέχνης του P. Klee που σηματοδοτούν και τη σεναριοποίηση του κακού. Πρόκειται για κίνηση και αντικήνηση μονής κατεύθυνσης, που ξεκινούν από το κέντρο μιας επιφάνειας, ενώ ο γνώμονας βρίσκεται στο κέντρο. Σε περίπτωση που ο γνώμονας είναι έκκεντρος, απομονώνεται σαν ανωμαλία (ό.π.α.,16).

Είδαμε παραπάνω την εξωκεντρικότητα στον Plessner και αποσαφήνισουμε ότι η εξωκεντρικότητα, αυτή η *ανωμαλία* του υπάρχειν, είναι η πρώτη ανθρωπολογική κατηγορία. Εκκεντρικότητα του κακού ή το κακό ως εκκεντρικότητα, χωρίς την οποία, όμως, δεν θα υπήρχε ούτε καλό. Θα μένουμε πάντα έκκεντροι, στο υπαρξιακό και κοσμικό εκκρεμές, σε σχέση με τη Δημιουργία ή (όσοι πιστεύουμε) σε σχέση με το Δημιουργό. Θα πει ο Klee: *«Αιωρούμαι μέσα στο διηνεκές. Και αυτό, γιατί ταιριάζω το ίδιο καλά στο χώρο των νεκρών όσο και στο χώρο αυτών που δεν έχουν ακόμα γεννηθεί. Λιγάκι πιο κοντά στην καρδιά της δημιουργίας από όσο συνηθίζεται. Και ταυτόχρονα, όχι τόσο, όσο θα μου ήταν επιθυμητό»* (ό.π.α., τόμ. Β', 14). Η μη εκπληρούμενη επιθυμία, η απόκλιση και ο ετεροχρονισμός, συνιστούν και σηματοδότηση εκείνου που εκπληρώθηκε και το προσπερνάμε, εστιάζοντας μόνο στο ανέφικτο, στο κακό και στην αλλοτρίωση.

Η ζωή μας είναι ένα «επεισόδιο», παίζουμε καλύτερα αποκτώντας και εμπειρία του κακού, είμαστε εμείς που το ανεβάζουμε στη σκηνή, χωρίς κατ' ανάγκη να δεχόμαστε ότι το καλό είναι η αντανακλαστική κίνηση, μια αντιθετική κίνηση συμπληρωματική σε κάθε κακό. Υπάρχουν *γκρίζες*

ζώνες μεταξύ κακού και καλού; Το κακό είναι α-ταξία, σύγχυση και *διακοπή*, η «μυθική» ιδιότητα του Είναι να πολεμάει την *άμορφη κυριαρχία του φωτός* και να παράγει τις γκρίζες ζώνες (συγκρ. Klee,ό.π.α,10). Το Είναι δε μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτή τη μυθική ιδιότητα. Το Ευαγγελικό: *«ίνα ώσι εν»* δεν έχει μέχρι τώρα βρει τόπο στον κόσμο, αλλά βρίσκει σίγουρα η διηνεκής διαίρεση. Μήπως θα ήταν χειρότερα, αν δεν υπήρχε κι αυτή; Η προσπάθεια να την «ανατρέψουμε» μπορεί να συνεπάγεται τον κίνδυνο να υποστούμε κάτι χειρότερο. Θα μας αρκούσε να γίνει το καλό *στατική προστακτική της γήινης ύπαρξής μας*;

Κακό είναι και τα καμώματα του Είναι, τα προσωπεία του, σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Ο άνθρωπος θα είναι πάντα και αναγκαστικά *unzeitgemäß*. Θα μένει ταυτότητά του και το κακό. Αυτό το εμμενές του κακού δεν έχει καμία σχέση με την υπερβατικότητα των πλατωνικών ιδεών ή τη δαιμονοποίησή του. Είναι τόσο «δυνατό» που να μην το κουνάει τίποτα από τη θέση του, ούτε και ο ίδιος ο Θεός! Είτε εκκοσμίκευση (Εκκλησία), είτε αλλοτρίωση (Μαρξ), είτε πλήξη, είτε έγκλημα, είτε κώνιο του Σωκράτη, είτε φυλάκιση και ξυλοφόρτωμα Μακρυγιάννη, είτε δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και εμφύλιοι, όλα είναι *στατικές προστακτικές* (εξουσιαστικές) της γήινης ύπαρξης, ασύγκριτα μεγάλες σε σύγκριση με το μεγάλο «πόνος» που, δικαιολογημένα, μας πιάνει με το που λειτουργούν βίαια τα παιδιά των Εξαρχείων.

Φιλίωση με τον πόνο και συνείδηση της «φυσικότητας» του κακού. Του σύγχρονου πολιτισμού μας το χρυσοφόρο ορυχείο - Σεφέρης, Ελύτης, Γιανναράς κ.α.- μπορούμε να το κάνουμε διόπτρα διόρασης του κακού. Ποίηση, επιστήμη, κοινωνικός μετασχηματισμός, πίστη προτείνουν πάντα λύσεις, αλλά χρειάζεται μεγαλύτερη προσοχή στην ανάγνωσή τους. Το κακό δεν θα εκλείψει και θα μένει *αεί μυστήριο*. Το θέμα είναι να βρίσκεις τρόπους να το θεάζεσαι στον πυρήνα του ανθρώπινου Είναι. Το κακό ως αλλοτρίωση πίστης, κοινωνίας, σχέσεων, πολιτισμού, ύπαρξης, φύσης, ως κλιματικές αλλαγές, παρενέργειες του πολιτισμού, θα υπάρχει πάντα και θα αλλάζει μορφή, θα είναι πάντα παρόν και θα μας θυμίζει τον εαυτό μας. Η αντιμετώπιση του με τη σεναριοποίηση βρίσκεται κοντά στη φύση του ανθρώπινου Είναι. Η μυθοπλασία ήταν πάντα στον πυρήνα μας, όπου παραπέμπουν και τα καμώματα του Εγώ. Στη μυθοπλασία βρισκόμαστε *zu Hause*, στο πρωτόνοια της ύπαρξης περιεχόμενο. Από εκεί εκπηγάει και ο πόνος, που είναι, πάντως, συνέπεια βίωσης του κακού, δεν είναι ο ίδιος από τη φύση του το κακό.

## 9. Η σεναριοποίηση του κακού

### 9.1. Γενική θεώρηση

Ο βαρύγδουπος όρος «σεναριοποίηση του κακού» ελπίζω σε λίγο να απαλυνθεί, παρόλο που τα ακόλουθα ίσως είναι απρόσμενα κατώτερα, από εκείνα που αυτός υπόσχεται. Ξεκινώ με το ουτοπικό ερώτημα: πόσο υπερβατικός είναι ο δάσκαλος, η διδακτική μεθοδολογία, το αναλυτικό πρόγραμμα; Και ένα δεύτερο: εάν όχι η υπερβατικότητα, τότε τι άλλο μπορεί να μας αποσπάσει από το φαύλο κύκλο «γραφείο-αυτοκίνητο-κρεβάτι-αποχωρητήριο-φέρετρο» (Ελύτης 1992,168). Μια ματιά σε *Κάτι παραπάνω*, να σαν αυτή που κάνει τον Τ. Λειβαδίτη να «πιστεύει» στα σκυλιά, που σηκώνουν το κεφάλι σαν κάτι να ψάχνουν («Πιστεύω»). Κλειδί στην αντιμετώπιση του κακού είναι λοιπόν και η υπερβατικότητα, η δυνατότητα να ξεπερνάς τα παράγωγα της αλογίας και της μικρόνοιας.

Είναι πασίγνωστο, ότι η λογοτεχνία και ο κινηματογράφος έχουν έναν αέρα υπεροχής από πλευράς υπερβατικότητας. Αφήνουν «τα πράγματα» να τρέξουν μέχρι το μέσα μέρος του Είναι μας και παρόλο που φαινομενικά «δεσμεύονται» από ένα σενάριο, εν τούτοις υπερβαίνουν τα πράγματα, την ώρα που τα απεικονίζουν. Κάτι ανάλογο δεν το συναντάς ούτε στην εκπαίδευση, ούτε στην καθημερινότητα. Το σημερινό μας γίνεσθαι είναι: οικονομία, τεχνολογία, παραπαιδεία, ανεργία. Υποσημείωση είναι ο Πολιτισμός, η Λογοτεχνία, ο Κινηματογράφος. Λίγους, μετρημένους στα δάκτυλα, ενδιαφέρουν.

Θα επιχειρήσω εδώ, αφού αναφερθώ στο αρχαίο δράμα, να καταγράψω «τι παίζεται» και τι «παίζει» σήμερα από πλευράς κινηματογραφικής λογοτεχνίας σε μια συγκεκριμένη χωροχρονική συγκυρία στη Γερμανία. Δεν αναφέρομαι εδώ σε όσα είναι μέλημα ειδικών, ήτοι στην Παιδική Λογοτεχνία, την Διδακτική της Λογοτεχνίας, τη Λογοτεχνία εν γένει. Το ερώτημά μου είναι: *πως μπορεί σήμερα η Παιδαγωγική να αξιοποιήσει την υπερβατικότητα της κινηματογραφικής λογοτεχνίας σεναριοποιώντας το κακό;* Και εν προεκτάσει: μπορεί ο δάσκαλος να δει την αποστολή του σαν ένα ρόλο «κινηματογραφικό», η Διδακτική Μεθοδολογία να γίνει δραματοουργία και το Αναλυτικό Πρόγραμμα να συνταχθεί όπως ένα «σενάριο»; Συνήθως η παιδαγωγική θεωρία παρακάμπτει αυτά τα ερωτήματα είτε από άγνοια, είτε από μίζερο πρακτικισμό. Αλλά, εάν η Παιδαγωγική δεν γίνει φιλοσοφική, τέτοια ερωτήματα θα μένουν *άγνωστη χώρα*. Δεν θα αποτολμήσουμε εδώ μιαν απάντηση, αλλά τα θεωρώ βασικές ψηφίδες και του συγκεκριμένου θέματός μας.

## 9.2 Η σεναριοποίηση του κακού στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό

Ο ελληνικός πολιτισμός αντιμετώπιζε το κακό χωρίς να πέφτει θύμα του *εξηγημένου*. Αποδεχόταν πάντα αυτός ο πολιτισμός το βάθος της ζωής, το μυστήριο του ανθρώπου και του κόσμου. Τον ανθρωπολογικό πυρήνα του κακού θεματοποίησε η αρχαία ελληνική δραματική τέχνη και εν συνεχεία η ευρωπαϊκή (π.χ. ο Σαίξπηρ). Εκείνη η τέχνη είναι εμποτισμένη με τον ολοζώντανο Μύθο και με μια «αλήθεια» υπερβατική, απρόσιτη στη λογική, διαισθητικά μόνο προσπελάσιμη και εσαεί αιγιματική, που αντλεί το κύρος της από μια εσωτερική βεβαιότητα, από μια εσωτερική, υποσυνείδητη εμπειρία που δεν ανέχεται να εξερευνηθεί με το νου (Παπανούτσος 1982(4), 162). Πρόκειται εδώ για ένα άλλο είδος λόγου: «*Μύθος εστί λόγος ψευδής, εικονίζων αλήθειαν*» (Ματσούκας 2002, 14 κ.εξ.) Πρόκειται, επίσης, για *φρίκη ιερή*, που σε διαπερνά καθώς ανακαλύπτονται τα δαιμονικά στοιχεία, η άβυσσος που υπάρχει στα έγκατα του ανθρώπου, ένα μέγεθος νοήματος που ξεπερνάει τις διαστάσεις των εννοιών και των μέτρων μας, κάτι τρομακτικό και συνάμα εξαίσιο που βρίσκεται στον πυρήνα της ύπαρξης (Παπανούτσος ό.π.α., 163). Ωστόσο εμείς θέλουμε το ξεμάγεμά του, την κατάλυση του μυστηρίου, την κάθαρση της γνώσης από κάθε τι μη λογικό (ό.π.α., 165). Οι Βάκχες του Ευρυπίδη μας το ζωντανεύουν: ένα δαιμονικό παράφορο και σκοτεινό στοιχείο που εμφανίζεται άλλοτε καλόγνωμα και ειρηνικά και άλλοτε σαν κάτι φοβερό και αβυσσαλέο, δεσπόζει κυρίαρχο και ακαταγώνιστο μέσα στην άψυχη Φύση, αλλά και στην ανθρώπινη ψυχή (αν την πούμε *ανθρώπινη φύση* δεν αλλάζει κάτι).

Λύση φαίνεται πως είναι να αντιταχθούμε στο μυστήριο του κακού με φρόνηση και κριτικό έλεγχο ή με κοινωνικούς θεσμούς, να το ξεξέψουμε με τη βία ή το δόλο και να το βάλουμε στο ζυγό της λογικής και του νόμου. Όμως τότε, τελικά, στρέφεται εναντίον μας. Όποιος επιχειρεί απερίσκεπτα κάτι τέτοιο προσβάλλει τη θεότητα, που κρατεί μακριά από τα μάτια των βέβηλων τα μυστικά της και τιμωρεί ανελέητα όσους τολμούν να εκβιάσουν λύση. Πρέπει να αναγνωρίσουμε το κράτος του παραλόγου και να μην υπερβαίνουμε τα όρια που μας έχουν ταχθεί και σε αυτά παραπέμπει το άλογο στοιχείο που υπάρχει στη σύσταση του κόσμου και στην κίνηση της ζωής (ό.π.α., 169 κ.εξ.). Με επίνοιές μας κάνουμε τα αδύνατα δυνατά να σπάσουμε αυτό το φράγμα. Αντικαθιστούμε τα παλαιά είδωλα με σύγχρονα. Πρόκειται για μια προσπάθεια του λογικού ανθρώπου με ψυχανάλυση και κοινωνικά μέτρα να τα κατεβάσει και να βάλει άλλα, νέους «*παράλογους*» θεούς, πολεμώντας το άλογο στοιχείο που έ-



χει στα χέρια του, τη Φύση και την ψυχή, πολεμώντας μάλιστα με οικονομικά και τεχνολογικά (χρηματιστηριακά, σήμερα) μέσα, που ήδη στρέφονται εναντίον του. Λέγει ο Παπανούτσος: « ..με άφρονα παρέμβαση εξαπολύουμε δυνάμεις (όπως ο Πενθέας την έξαλλη οργή των Βάκχων) που δεν μπορούμε να κυβερνήσουμε» (ό.π.α., 170). Τι είναι οι Βάκχες; Το άλογο στοιχείο του κόσμου που τιμωρεί σκληρά τον άνθρωπο της λογικής. Ποια είναι η λύση; να σταθούμε με ευλάβεια μπροστά στο Αδύνατο, να ταπεινωθούμε και να αποφασίσουμε, ακολουθώντας τον Τειρεσία, να μην τα βάζουμε με τους θεούς, με όσα βρήκαμε. Δε μπορούμε να τα «ρίξουμε» με λεπτεπίλεπτους λογισμούς σοφίας (ό.π.α.,171). Ο Ευριπίδης αλλάζει, κάνει στο τέλος, όπως όλοι σχεδόν οι μεγάλοι, τη μεγάλη στροφή, συνθηκολογεί και εκείνος: ήταν ένας ορθολογιστής και «σοφιστής» του θεάτρου και τώρα συνθηκολογεί με το Ιερό και το Απαράβατο (ό.π.α.).

Τι μας προτείνει επί πλέον το αρχαίο δράμα; Συνθηκολόγηση, αλλά με τι; Με το κακό. Το αρχαίο δράμα αναταράσσει τα βαθύτερα στρώματα της ψυχής. Μπορεί τα προβλήματα του αρχαίου Έλληνα να είναι και δικά μας. Όμως ο δραματικός ποιητής μας δίνει μιαν άλλου τύπου, μιαν υψηλού ύφους πραγματικότητα(ό.π.α., 175). Δεν σημαίνει αυτό ότι βλέπουμε, όπως ο ψυχίατρος, τον Οιδίποδα ως αιμομίκτη που ζητάει να λυτρωθεί από το άγχος, αλλά ως μεγαλόφρονα ήρωα. Βλέπουμε την αλαζονεία και πλεονεξία (ό.π.α.,169). Αλλά ο αρχαίος Έλληνας δεν πήγαινε στο θέατρο για να λύσει τα προβλήματά του, αλλά για να δώσει έκταση και βάθος στην εσωτερική του ζωή. Και σήμερα δεν πρέπει να πηγαινει για να θαυμάσει τον κύριο Χ ηθοποιό, αλλά τους τρεις τραγικούς (ό.π.α.,176). Ερμηνευτής είναι και ο θεατής (188) και μάλιστα ανεξαρτητοποιείται σε κάποιο βαθμό από τον δημιουργό (ό.π.α., 190). Και ο ηθοποιός δεν αλλοτριώνεται, δεν γίνεται ο Άλλος, αλλά υποκρίνεται τον άλλο. Όπως λέγει ο Αριστοτέλης το ζητούμενο είναι το: «*χαίρειν τοις μιμήμασιν*» (ό.π.α., 194 κ.εξ.).

Η εξερεύνηση της ψυχής γίνεται από τον ποιητή και ιδιαίτερα από τον δραματουργό, αλλά και τον μυθιστοριογράφο (ό.π.α.,89). Η μυστηριώδης δύναμη του μύθου που βγάζει στο φως το κακό και το ταυτίζει με την ψευτιά (ό.π.α., 94). Θα λέγαμε λοιπόν: κακό σημαίνει ψεύδος(ό.π.α.,95). Κανένας διαφωτιστής δεν μας αποκαλύπτει αυτή την πλευρά του κακού, μόνον η Τέχνη. Η Τέχνη με τη μαγεία της φτιάχνει τους χαρακτήρες της ζωής, τους κάνει να «υπάρξουν»(ό.π.α.,99). Εξ αυτού του λόγου υπάρχει και μεγάλη διαφορά μεταξύ φωτογραφίας (όταν αυτή δεν ακολουθεί τους κανόνες της τέχνης) και πορτρέτου. Η πρώτη ακινητεί τον άνθρωπο, μια στιγμή της ζωής του, ενώ το δεύτερο μας δίνει τον άνθρωπο με όλη την

ιστορία και το μύθο του, μας δίνει μια διαρκή και καθαρή πραγματικότητα (ό.π.α.)

### 9.3 Η Αισθητική του κακού και του ...καλού

Σμιλεύουν εξόχως την *υπερβατικότητα του κακού* η λογοτεχνία, η ποίηση, η τέχνη εν γένει. Από την αρχαία ελληνική δραματική ποίηση μέχρι τη σύγχρονη ταινία του Φ. Τσίτου «*Ακαδημία Πλάτωνος*» ο άνθρωπος σκηνοθετεί το κακό, είτε πρόκειται για οιδιπόδια μοίρα, είτε για δύσμοιρους, αλλά έντιμους αλλοδαπούς. Η σκηνοθεσία, κινηματογραφική και λογοτεχνική, είναι μια *καθαρή παιδαγωγική* αντιμετώπιση του κακού. Το αναδεικνύει ως κατεξοχήν στοιχείο της ζωής μας.

Στο βιβλίο του Peter-Andre Alt, *Ästhetik des Bösen (Η Αισθητική του κακού)*, München 2010), με έκδηλη μια μορφή φαινομενολογικής *αποχής* από κάθε κριτική αποτίμηση, στη θέση αξιών και ορισμού εννοιών υπεισέρχεται η περιγραφή του φαινομένου, περιγράφεται το κακό ως λογοτεχνικό συμβάν, (από τον *Φάουστ* του Goethe και τους *Ληστές* του Schiller, μέχρι τα σημερινά μυθιστορήματα σκανδάλων του Bret Easton Ellis) (Spinnler 2010, VIII).

Επηρεασμένος από την «αυτονομημένη αισθητική» (δες E. Kant Kritik der Urteilskraft, 1800) και την πρώιμη ρομαντική ποίηση του F. Schlegel, επιδιώκει ο Peter-Andre Alt να παρουσιάσει μια *τέχνη αδέσμευτη από θρησκευτικούς και νομικούς όρους* (ό.π.α.). Στην ριζοσπαστική της εκδοχή σηματοδοτεί αυτή η αυτονομία της Αισθητικής την απόκλιση της έντεχνης *πράξης* (Praxis) από ηθικές αυτοδεσμεύσεις. Η Αισθητική του κακού είναι το «παιδί» της μοντέρνας Λογοτεχνίας. Από το 1800 κ.εξ. «τραυματίζει» πολύ συνειδητά τα ταμπού και παριστά το απαίσιο, το βρωμερό, το τρομερό και το βίαιο. Ο Alt ανατρέχει στον K. H. Bohrer, ο οποίος είχε ταχθεί στα γραπτά του εναντίον του Ηθικισμού της Γερμανίας. Διαφοροποιούμενος όμως από εκείνον θεωρεί ψευδαίσθηση αυτή την αυτονόμηση, *γιατί η διάθεση τραυματισμού των ταμπού παραμένει δεμένη με εκείνο που τραυματίζεται*. Ο προγραμματισμός της προβολής των ορίων καθορίζεται από τα ίδια τα όρια που διαπερνά. Είναι ο παράδοξος κύκλος, στον οποίο κινείται η βιβλιογραφία του κακού από το Ρομαντισμό και εξής (ό.π.α.).

Αυτό ακριβώς δείχνει ο Alt μέσα από τα βλάσφημα όργια των σαδιστικών μυθιστορημάτων, όπου η βλάβη του Ιερού είναι αυτή που το προϋποθέτει. Πρόκειται για μια λογοτεχνική σκηνοθεσία και μια στρατηγική γραφής, που πρώτη φορά εμφανίζεται στην περιγραφή του κακού στη

σύγχρονη λογοτεχνία. Η παρουσίαση κακών τύπων ή ενεργειών στη Λογοτεχνία, όπως π.χ. «Τα κακά πνεύματα» στον Dostoyevsky δεν παράγει κάποια αισθητική του κακού. Πρώτη φορά μπορούμε να μιλάμε γι' αυτό, αφότου το κακό περιγράφεται κατά τέτοιο τρόπο, που αποπλίζει τα κριτικά κριτήρια του αναγνώστη, ο οποίος αρχίζει να *συμπαθεί* τις ρήξεις των ταμπού μέσα από την ανάγνωση του κειμένου. Με την έννοια αυτή ο Alt αναζητά μια θεωρία της τέχνης, η οποία δεν διερωτάται πλέον, όπως συμβαίνει με τους Hegel, Benjamin και Adorno για το όποιο «περιεχόμενο αλήθειας» του έργου τέχνης, αλλά μόνο για το «Πως» της σύνθεσης της φόρμας του. Εξ αυτού του λόγου δεν είναι περίεργο, που εντυπωσιάζεται ο Alt ακόμα και από το έργο «Die Wohlgesinnten» του Jonathan Litter, τουτέστι από το λίαν πετυχημένο πορνό των Ναζιστών. Θέλει και μέσα από αυτό να προβάλλει τις ειδικές λογοτεχνικές κατηγορίες μιας αισθητικής του κακού (Spinnler 2010, ό.π.α.).

Στο έργο του Bret Easton Ellis «Imperial Bedrooms» η «στέρφη» γενιά του 1985 της γκλαμουριάς και της βίας, της ακριβής μάρκας, της πλήξης που είχε περιγραφεί από τον ίδιο στο μυθιστόρημα «Generation Zero», επανέρχεται τώρα και γυρίζεται σε ταινία-θρίλερ. Η γενιά αυτή μεταμορφώνεται, χωρίς να γίνεται εξυπνότερη ή καλύτερη. Η *απαίσια μεταμόρφωση* σε ανθρώπους της νύχτας και της διαφθοράς, δημιουργεί μιαν ατμόσφαιρα σύγχυσης και παράνοιας, σε σημείο που σκέφτεται κανείς, πόσο ο ίδιος ο σεναριογράφος έχει χάσει τον έλεγχο των ψευδαισθήσεών του. Είναι μια μετάβαση μια γενιάς από τον ψυχρό μηδενισμό στην κατάσταση της απώλειας της ίδιας της δύναμης και της αίγλης της. Ο σκηνοθέτης ανασταίνει από τους τάφους τους δαίμονες της γενιάς του ογδόντα και τους *φέρνει στην πίστα*, ενώ αυτοί έχουν στο μεταξύ μαζί τους iPhones, BMW-Cabrios, Fitness-gurus, ψυχιάτρους κ.α. Αλλά τους δείχνει ως *άζωα ρομπότ* και *Zombies*, τα οποία παίζουν με νέα σκηνικά το παλαιό κακό τους παιχνίδι, χωρίς να υπάρχει πουθενά στον ορίζοντα ελπίδα και σωτηρία (Halter 2010, 29).

Ποιος μπορεί, όμως, να δείξει καλύτερα στα παιδιά ότι ο πόνος ρίχνει τα λέπια από τα μάτια, ότι μαθαίνει κανείς πραγματικά μόνο μέσα από την πονετική εμπειρία, την αποτυχία και το κακό, ότι ο θάνατος κάνει τη ζωή ζωικότερη και αξιολογότερη; Ποιος θα τους πει πιο παραστατικά, αν όχι ο Rilke, μια μεγάλη αλήθεια, ότι δηλαδή καθένας φέρει μέσα του το «*μεγάλο θάνατο*»; Η σύγχρονη μυθιστοριογράφος Elisabeth Gilberts με μια περιγραφή προσωπικών εμπειριών στο έργο της «Eat, Pray, Love», που γυρίστηκε κινηματογραφική ταινία, παρουσιάζει μια κυρία, η οποία αναζητά, τι άλλο, νόημα (Sägebrecht-Brustman 2010, 8). Η συγγραφέας

επαναφέρει ένα διαρκές ερώτημα: *μπορεί ο άνθρωπος να βρει σε τούτο τον ασύλληπτα απέραντο κόσμο ένα κέντρο*; Η Elisabeth Gilberts, που θεωρεί αγαπημένο της έργο τις «προσωπικές εμπειρίες» του Μάρκου Αυρήλιου, λέγει στον ηλικιωμένο γιατρό Keturt Liyer από το Μπαλί: «*Θέλω να μάθω πως μπορεί κανείς να ζει σε τούτο τον κόσμο και να απολαμβάνει τους φίλους του, χωρίς να εγκαταλείπει το Θεό*». Και εκείνος της απαντάει: «*Πρέπει να πάψετε να βλέπετε τον κόσμο με το κεφάλι. Πρέπει να βλέπετε με την καρδιά. Με τον τρόπο αυτό θα γνωρίσετε το Θεό* (ό.π.α.).

Με βάση την τυπική λογική δε μπορείς να βρεις άκρη με το κακό μέσα από θεατρικές και άλλες «σκηνές», αλλά με βάση μια *έλλογη* (τουτέστι μη ανορθολογική) *υπερβατικότητα* σίγουρα (Theodoropoulos 2011). Αυτό είναι, συν τοις άλλοις, και το στίγμα της ταινίας «*O Uncle Boonmee θυμάται την προηγούμενη ζωή του*» του σκηνοθέτη Apichatpong Weerasethakul από την Ταϊλάνδη, που κέρδισε στις Κάννες το «χρυσό φοίνικα» του 2010 (Kriest 2010,33). Στην ταινία αυτή αναμετράται ο σημερινός άνθρωπος με το αιώνιο πρόβλημα του θανάτου και της αθανασίας. Ο Boonmee ανακαλεί με τη διαδικασία της άσκησης αυτοσυγκέντρωσης (Meditation) εικόνες της προηγούμενης ζωής του, που εκδιπλώνονται σαν μια κινηματογραφική ταινία. Είναι μετενσαρκώσεις αποθαμένων, περιπλανήσεις των ψυχών μεταξύ ανθρώπων, ζώων και φυτών. Τελικά, κάποια πνεύματα που εμφανίζονται κάθονται μαζί του σε ένα τραπέζι - σε μια τοποθεσία στα σύνορα με το Λάος, όπου για δύο δεκαετίες κυριαρχούσε πολιτική καταπίεση και βία. Μια βραδιά εμφανίζεται ξαφνικά η πεθαμένη γυναίκα του, κάθεται και αυτή στο τραπέζι μαζί του και διηγείται διάφορα περί Επέκεινα. Από τα λεγόμενά της δεν υπάρχει κάποια «κοινωνία» κακών πνευμάτων, αλλά και κανενός είδους επανασυνάντηση μετά θάνατον. Ο Ουρανός υπερκτιμάται, λέγει το πνεύμα των νεκρών (ό.π.α.)

Ο ανειρήνευτος άνθρωπος είναι πάντα σε αναζήτηση, σε φυγή. Ο Tiziano Terzani σκηνοθετεί το τέλος της ζωής του με πολύ έντεχνο τρόπο στο έργο «*Το τέλος είναι η αρχή μου*» (Frenkel 2010, 10). Η διακήρυξη του ότι η τελευταία πράξη της ζωής που λέγεται θάνατος «*δε μου φέρνει φόβο, αφού έχω επ' αυτού προετοιμαστεί*», σηματοδοτεί μια - θεωρούμενη- νέα κουλτούρα του αποχαιρετισμού από τον ίδιο τον εαυτό μας. Η θέση του αυτή είναι απόρροια και της παραμονής του, στο τέλος της ζωής του, για κάποιο διάστημα κοντά σε θιβητιανό μοναχό. Ο ίδιος εξάλλου είχε γίνει βουδιστής.

Ad majorem gloriam Die! Ηρωισμός, φόβος, σύγχυση ή σαρκασμός του κακού; Η Λογοτεχνία σήμερα και η κινηματογραφική τέχνη κρατούν,

πάντως, το θέμα του ζωντανό. Εάν αδυνατούμε να διακρίνουμε το υπερβατικό νόημα του θανάτου και του κακού δε σημαίνει ότι επιτρέπεται να διολισθαίνουμε σε απλουστεύσεις. Η έλλογη υπερβατικότητα της κινηματογραφικής και της λογοτεχνικής τέχνης φωτίζει το κακό. Το κακό και ο θάνατος είναι αναπάντητα ερωτήματα και γι' αυτό, μόνο γι' αυτό, είναι υπερβατικά και πάντα επίκαιρα. Οι απαντήσεις είναι δυνατές μόνο ως *σενάρια*, τα οποία ενέχουν εξαιρετικό παιδαγωγικό νόημα, γιατί μας δείχνουν ποιοι είμαστε. Όταν εκπορεύονται από δογματικές ή άλλες κοσμοθεωρητικές σταθερές μας κρατούν δέσμιους στερεότυπων. Ο όποιος εξορκισμός του κακού δεν πρέπει να συγγέει τα εσχατολογικά της ζωής με τα εφήμερα του βίου. Κάποιοι σήμερα αναζητούν το Θεό, στα όρια μεταξύ γραφικότητας και ψυχιατρικής υπόθεσης, δημιουργώντας τη δική τους θρησκεία και αυτοχαρκτηρίζονται «Χριστιανοί Επιστήμονες». Στη Stuttgart υπάρχουν περίπου εκατό μέλη, στη Γερμανίας περίπου 2000 και σε όλο τον κόσμο κάπου 400.000. Πόνος και ασθένειες, αυτό υποστηρίζουν, είναι φαντασία, αρκεί να στραφείς στο Θεό και όχι στους γιατρούς (Holgen Fröhlich 2010, Stt. Zeitung 6-2010, 28). Δεν ευθύνεται για την έκπτωση αυτή τίποτα άλλο από την παράδοση της θρησκείας στην ορμέμφυτη περιπέτειά μας. Η σκυταλοδρομία του υπερβατικού έχει ιστορία τόσο μακρά, όση και η ιστορία του πνεύματος. Η σκηνή του βίου μας, το θέατρο του κόσμου, είναι γεμάτη από αστείότητες που δεν έχουν σχέση με το στιβαρό υπερβατικό στοχασμό όσον αφορά το κακό, τον πόνο και το θάνατο, όπως, για παράδειγμα, το θέτει στο 72<sup>ο</sup> κεφάλαιο των ασκητικών του ο άγιος Ισαάκ ο Σύρος (δες και: αρχιμ. Ιεροθέου Βλάχου, Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση, Λιβαδειά 1994 (2) (εκδ. Ι. Μ. Γεν. Θεοτόκου) 301 κ.εξ.-Π. Μ. Καρδαμάκη, Ορθόδοξη Πνευματικότητα, Αθήνα 1993 (2), (Αρμός), 451). Καλό εδώ είναι να επισημάνουμε τούτο: η σεναριοποίηση του κακού είναι παιδαγωγική ευκαιρία συνειδοποίησής του, όχι ευκαιρία μιας νέας θρησκείας του.

Υπάρχει σήμερα, μεταξύ *ιστορικότητας και καθημερινότητας* ή μεταξύ ιστορικότητας και πολυπολιτισμικότητας, ένας παιδαγωγικός-ανθρωπολογικός τρόπος ερμηνείας του κακού; Πώς ήταν η ζωή πριν, πως είναι η καθημερινότητα σήμερα, πως είναι η συμβίωση με τους αλλοδαπούς; Το μυθιστόρημα του Thomas Lehr September-Fata Morgana έχει πάρει από τον Goethe το μοτίβο «*Die Geschichte ist der Irrgarten der Gewalt*» (Rüdenauer 2010, VII). Ποιες μορφές βίας υπάρχουν σήμερα, τι σχέση έχουν με εκείνες του παρελθόντος; Ποιες, επίσης, μορφές ψυχικού κακού υπάρχουν σήμερα; Ένας στους πέντε υποφέρει στη Γερμανία από κατάθλιψη, την αρρώστια της ταχύτητας της καθημερινότητας (Geipel 2010,

V1). Πρόκειται για ένα πρόβλημα οξύτερο από την εγκληματικότητα και πάντως το κακό και πάλι σε όλο το μεγαλείο του.

Ο σκηνοθέτης, ο Oskar Roelers γύρισε ουσιαστικά μια ταινία για μια παλαιά ταινία. Η παλαιά ταινία είναι η «Jud Süß» των Εθνοσοσιαλιστών της Γερμανίας. Ο σκηνοθέτης εκείνης της ταινίας, ο Veit Harlan, κατηγορήθηκε μετά τον πόλεμο ως εγκληματίας κατά της ανθρωπότητας και δύο φορές αθώωθηκε. Το έργο επιτρέπεται να παιχτεί μόνο σε ειδικές περιπτώσεις. Αυτή την ταινία γυρίζει τώρα ξανά ο Oskar Roelers με τον υπότιτλο «Ταινία χωρίς συνείδηση». Μια ταινία για την αποξένωση, την ευτυχία, την ταυτότητα. Σε αντιστοίχιση ας ληφθεί υπόψη η ταινία του R. Benini «La vita e bella», στην οποία ο κρατούμενος του Άουσβιτς πατέρα προσπαθεί να πείσει το τετράχρονο συγκρατούμενο παιδί του ότι η ζωή εκεί είναι παιχνίδι (Τιαντζή 2010, 6).

Αλλά, τι σημασία έχει σήμερα να ανεβάζεις σε ταινία την ιστορία φασιστών και μάλιστα το σεξουαλικό ασυνείδητό τους; Στην ταινία του Oskar Roelers ο άνθρωπος αναμετράται με την ιστορικότητά του. Η φιλοσοφική Παιδαγωγική ασκεί το παιδί σε μια αναμέτρηση μαζί της. Πρόκειται για έναν ανθρωπολογικό προβληματισμό, που πρέπει να συντηχθεί με εκείνον της καθημερινότητας. Γιατί σήμερα η καθημερινότητα εκτόπισε την ιστορικότητα. Η Νορβηγός Bjarte Breiteig παρουσιάζει στο βιβλίο της *Von nun an Erzählungen*, Wien 2010, το δράμα της μοναξιάς, το θάρρος να μιλάς για τις φοβίες σου και τις λύπες σου. Να μη μένεις κλεισμένος στον εαυτό σου. Ο κόσμος καίγεται, εσύ μένεις κολημένος στο Εγώ σου (Thuswaldner 2010, 29). Ας θυμηθούμε ξανά εδώ τον Plessner: η ανθρώπινη μοίρα είναι να μένουμε έγκλειστοι ιδιωτικού και δημοσίου βίου, ιστορικού και καθημερινού, αιωρούμενοι σε μια εκάστοτε νέα μορφή περιπέτειας, κακού που όχι μόνο δεν λείει να μηδενιστεί, αλλά, απεναντίας, αναπαράγεται χωρίς έλεος.

Η Melinda Nadj Abonji είναι νέα μυθιστοριογράφος σερβικής καταγωγής. Ζει στην Ελβετία και συνέγραψε ένα αυτοβιογραφικό της μυθιστόρημα με τον τίτλο «Τα περιστέρια πετάνε» («Tauben fliegen auf», Salzburg 2010). Το έργο βραβεύτηκε με το γερμανικό βραβείο λογοτεχνίας. Περιγράφει τις επίπονες προσπάθειες μιας σερβικής οικογένειας να ενταχθεί στην πολυπολιτισμική κοινωνία. Πρόκειται για μια ψυχολογική προσέγγιση των διαφορών μεταξύ πρώτης και δεύτερης γενιάς των Gastarbeiter. Η συγγραφέας παρουσιάζει τους γονείς κριτικά, αλλά και με πολλή αγάπη, μέσα από τις προσωπικές της εμπειρίες. Ιστορικότητα, καθημερινότητα, πολυπολιτισμικότητα, παιδιά, όλα θέματα της λογοτεχνίας και του κινηματογράφου. Συνήθως «ανεβάζουν ήρωες» που η όλη τους

μοίρα είναι η πάλη με το κακό (.....).

Ενδιαφέρουσα είναι η ταινία του Lucz Fricke *«Ich habe Freude mitgebracht»*, («Έχω φέρει μαζί μου φίλους»), Reinbeck 2010 (Fricke2010,VI). Τέσσερις νέοι παίρνουν ένα μικρό λεωφορείο για να γνωρίσουν την ελευθερία. Φεύγουν από το Βερολίνο και όμως «προσγειώνονται» ξανά στην πόλη. Το θέμα ενδιαφέρει τη λογοτεχνία και σε συνάρτηση με το διαρκές ερώτημα, πόσο άσχημα πιέζονται τα παιδιά. Πρέπει να τα αφήνουμε στην ησυχία τους, να έχουν ελεύθερο χρόνο, ώστε να μη σκέφτονται πάντα το σχολείο (Jacobs 2010,22). Σε αντιστοιχία ας αναγνωσθεί η τηλεοπτική σειρά «The Wire» του ελληνοαμερικανού Τ. Πελεκάνου, όπου προβάλλεται ένας ακήρυκτος πόλεμος, εκείνος των γκέτο, με θύματα τους μαύρους (Πουρνάρα 2010,7) και αναδεικνύεται η «επιστροφή» στην εστία: *«Σε όποια ηλικία και αν βρίσκεσαι, η ιδέα ότι μπορεί να γυρίσεις μια ημέρα στο σπίτι των γονιών σου είναι μια τεράστια παρηγοριά»* (ό.π.α.,7).

Λίαν παιδαγωγικό είναι και το σενάριο του έργου του Τούρκου Σεμίχ Καπλάνογλου «Το Μέλι». Ένα μικρό παιδί, δειλό στο σχολείο, αισθάνεται άνετα μόνο κοντά στην οικογένειά του και κυρίως κοντά στον πατέρα του, που είναι μελισσοκόμος. Όταν ο πατέρας δεν θα επιστρέψει κάποια ημέρα από τη δουλειά του - το κακό- η δοκιμασία του παιδιού -άλλο κακό- θα μετατραπεί σε αποφασιστικότητα να υπερβεί τον εαυτό του (Παναγόπουλος 2010,2) Αλλά και η Majaleena Lembecke, στο βιβλίο της *Die Füchse von Andora*, Zürich 2010, αναδεικνύει την οικογενειακή διαπάλη, της αγάπης και των στενών δεσμών (Overlack 2010,X),

Από το Καλοκαίρι του 2009 λειτουργεί στη Νέα-Ουλμ (Neue Ulm) ένα Παιδικό Μουσείο (Edwin-Scharff-Museum), το οποίο αυτή την εποχή φιλοξενεί την έκθεση *«Τόσο μακριά κι όμως τόσο κοντά»*. Τα παιδιά-επισκέπτες στην έκθεση «παίζουν», παίζουν ρόλο, κίνηση, χτίσιμο/συγκρότηση, «κανονισμούς». Με το που μπαίνουν στο Μουσείο αλλάζουν ενδυμασία περνώντας από κατάλληλο «παζάρι» μεταμφίεσης, δοκιμάζουν φαγητό, ασύνητες στο δικό τους πολιτισμό, στην «Κουζίνα του Κόσμου», ή πηγαίνουν στο χώρο που είναι διαμορφωμένος ως «Ταξιδιωτικό γραφείο», όπου πληροφορούνται π.χ. για τις εποχές του έτους, ψηλαφούν το διαφορετικό και την πολυειδία των ανθρώπινων τύπων του Είναι. Η έκθεση ήρθε στην πόλη αυτή από το Παιδικό Μουσείο του Βερολίνου, απ' όπου είχε έρθει προ καιρού και μια άλλη με τον τίτλο «Πρόσεξε οικογένεια». Βυθισμένα τα παιδιά στο παιχνίδι και στη μάθηση προσεγγίζουν άλλους πολιτισμούς, με στόχο να συνειδητοποιήσουν πως *όλοι έχουν μεγάλη αξία*. Στο συγκεκριμένο μουσείο δεν εκτίθενται έργα

τέχνης, ούτε προωθείται μια μορφή «Παιδαγωγικής του μουσείου». Αντ' αυτών, εδώ υπάρχουν προσφορές μάθησης και εμπίωσης για παιδιά από τέσσερα μέχρι δώδεκα χρονών: *η σκηνή, λοιπόν, το θέατρο του κόσμου.*

Στο «*Δυνατός χωρίς Βία*»(Strak ohne Gewalt) Realschule- Böblingen, πρόκειται για ένα Μιούζικαλ-Projekt, που αποβλέπει στη στήριξη γκετοποιημένων παιδιών και όχι μόνο. Αναδεικνύει θα λέγαμε «άστεγα» παιδιά και νέους, αφού τα βοηθάει να ανακαλύψουν το ταλέντο τους μέσα από την τέχνη, αντί να εκδηλώνουν τη δύναμή τους με βία, με ή χωρίς ομάδες, που αλληλοσυγκρούονται στους δρόμους. Πρόκειται για παιδιά οικογενειών από τις χώρες του τρίτου κόσμου, τα οποία στηρίζουν, ώστε να ανέβουν στη σκηνή, «να παίξουν» και να βιώσουν «*το φως της ράμπας*». Είναι συνήθως παιδιά αλλοδαπών εργατών (Janssen 2010,28).

Ο αργεντίνος Martin Kohan (στο «*Sittenlehre*», Berlin 2010), παρουσιάζει την εικόνα της βίας και καταπίεσης της δικτατορίας και προβαίνει σε μια ανατομία της «*διδασχίας των ηθών και εθίμων*» σε ένα Γυμνάσιο της τότε Ελίτ. «*Η ματιά που τίποτα δεν παραβλέπει, αλλά, ωστόσο, μπορεί, χωρίς άλλο, να παραβλέψει τον εαυτό της*», είναι ένα κυρίαρχο μοτίβο, σε μια σχολική ατμόσφαιρα στη διάρκεια της δικτατορίας, όταν η τάση για *τάξη και αυθεντία* επικαλύπτει την μη συνειδητοποιημένη σεξουαλική ικανοποίηση και τον ανεξέλεγκτο και συγκεχυμένο κόσμο των παθών (Lieder 2010,V).

Και από το χώρο της μουσικής: «*Μουσική του μέλλοντος*», δύο μουσικά έργα στο Θέατρο της Stuttgart το «*Il Gridario*» του Ιταλού Matteo Franceschini και του Ισπανού συναδέλφου του Cesar Camareo το «*En lan medida de las cosas*» σε κείμενα του Αργεντινού Maria Negroni. Το πρώτο αποδίδει σε μορφή ιστορικού μύθου την *καταπίεση του πληθυσμού* από την δουκο-επισκοπική νομοθεσία στην πόλη Trient τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Στο δεύτερο διακοινώνει η πρωταγωνίστρια τις *κρυφές επιθυμίες* της (Stricker 2010,28).

Το μυθιστόρημα του Tomas Eloy Martinez «*Purgatorio*», μια σύνθεση πολιτικού θρίλερ, επιστημονικότητας και ιστορίας αγάπης, κινείται μεταξύ *αλήθειας και φαντασίωσης*. Είναι ένα μυθιστόρημα που προβάλλει την *ατέρμονη αναμονή, χωρίς να ξέρει κανείς το τέλος, αλλά συνάμα προβάλλει και το ευφρές νόημα «της διάψευσης» στην τέχνη της φαντασίωσης, όπως το συναντάμε στον Orson Welles (Cornelia Staudacher, Die Illusion kann die letzte Rettung sein, Stuttgarter Zeit. 05.10.2010, σελII).*

Και το εξόχως σημαντικό, αν αναλογισθεί κανείς τη βαρβαρότητα των Ναζί απέναντι στους Εβραίους: Η ισραηλινή Kammerorchester να παίζει Richard Wagner, τη μουσική του οποίου τόσο πολύ είχε αγαπήσει ο Hit-



ler στο φεστιβάλ του Bayreuth (Mirko Weber, Brückenschlag oder Kapitulation? In: Stuttg. Zeit. 12.10.2010, 25).

Από τα προαναφερθέντα παραδείγματα μπορεί, ίσως, ο παιδαγωγός να αντλήσει προβληματισμό. Το λογοτεχνικό βιβλίο, το κινηματογραφικό έργο, το θεατρικό δρώμενο, ήτοι οι μορφές σεναριοποίησης του κακού, προσφέρονται για γόνιμο παιδαγωγικό προβληματισμό. Ιδιαίτερα αξιοποιήσιμα είναι το πρόγραμμα «*Δυνατός χωρίς βία*» και το παιδικό Μουσείο «*Τόσο μακριά κι όμως τόσο κοντά*». Κομίζουν έναν δημιουργικό προβληματισμό για μια *εμπράγματα Παιδαγωγική*. Στην πρώτη περίπτωση ανακαλύπτουν τα ίδια τα παιδιά, από πρώτο χέρι, τη δημιουργική τους δύναμη, εκείνη που πριν εκφραζόταν με βία. Στη δεύτερη ζουν μιαν αλήθεια, ότι οι «κακοί Ξένοι» μπορεί και να είναι, εν τέλει, μια σπάνια ευκαιρία όμορφης συμβίωσης. Και για τις ακραίες ακόμα μορφές του κακού (π.χ. πόλεμος) αντί για φλύαρες συζητήσεις και συνθήματα για την ειρήνη, επωφελέστερη είναι η εμπλοκή των ίδιων των παιδιών σε δράσεις.

Η σεναριοποίηση του κακού περιλαμβάνει απίθανα εκτενείς περιπτώσεις. Από την περίπτωση του μικρού μελισσοτρόφου, που χάνει τον πατέρα του και «αναγκάζεται» να σταθεί στα πόδια του (ένα σενάριο από τη γείτονα χώρα που δείχνει ότι η ανθρωπολογική Παιδαγωγική δεν έχει άλλα όρια παρά ένα μόνο, τον άνθρωπο), μέχρι και τη σεναριοποίηση του φασιστικού ασυνειδήτου, δεν είναι δυνατόν τα σενάρια να αντιμετωπιστούν με γενικεύσεις και ομοιοποιήσεις. Όμως, κάθε περίπτωση συνεισφέρει στην αποκρυστάλλωση μιας παιδαγωγικής αρχής: η Παιδαγωγική, όπως και κάθε επιστήμη, δεν είναι σε θέση να απαντήσει οριστικά στο ερώτημα για την ουσία του κακού. Μπορεί, όμως σίγουρα, να βοηθήσει το παιδί, ώστε να συνειδητοποιήσει ότι το κακό είναι στοιχείο της ανθρωπότητάς του και συνάμα να το ασκεί, ώστε να το διαχειρίζεται ανθρώπινα.



## *Βιβλιογραφία*

### *Ελληνική και μεταφρασμένη*

- ΑΡΧ.ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ, Περί ζωής λόγος ελπίδος, Αθήνα 2005,
- MARSEL,G., Η παρουσία ως μυστήριο.Στο: Κ.Βουδούρη, Μεταφυσική, Αθήνα 1984, 271-307
- BOWRA, C.M., Αρχαία ελληνική ποίηση, том Β΄. Μετ. Ι. Ν. Καζάζης, Αθήνα 1985.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., Το αίνιγμα του κακού, Αθήνα 2008.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., Έπαινος ψήφου τιμωριτικής, Θεσσαλονίκη 2007
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., Ενάντια στη θρησκεία, Αθήνα 2006/7.
- ΕΛΥΤΗΣ, Ο., Εν λευκώ, Αθήνα 1992.
- ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Ι., Μητρ. Περγάμου, Ο Ντοστογιέφσκι και η Ηθική. Στο: Νέα Ευθύνη 3/2011, 1-9.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα, Αθήνα 1980.
- ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., Μεταξύ Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Αθήνα 1997.
- ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., Η εμπειρία ως έλλογη υπερβατικότητα. Αναξιφορμιγγες και ανίατοι ιάτορες φόβου. Στο: Παιδαγωγικός Λόγος 2009/3, 73-122.
- ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., Αναφορά στον Η. Plessner: Παιδεία και Μισανθρωπία. Στο: «Παιδαγωγικός Λόγος», 2/2010.
- Π. ΘΕΡΜΟΣ, Β., εκ της αυλής ταύτης. Κείμενα εκκλησιαστικής κριτικής, Αθήνα 2001 (Αρμός).
- Π. ΘΕΡΜΟΣ, Β., Εκκλησία και κόσμος: ραντεβού στα τυφλά. Στο: Εσωστρέφεια. Διαπίστωση και αντιμετώπιση ενός νεοελληνικού φαινομένου, Αθήνα 2009, 125-137.
- ΑΓ. ΙΣΑΑΚ ΣΥΡΟΣ, Οι ασκητικοί λόγοι. Μετ. Καλλινίκου Παντοκρατορινού, (χ.χ.) (Απόστολος Βαρνάβας).
- ΚΑΛΛΕΡΓΗΣ, Η., Ο λυρισμός του Κ. Παλαμά. Νεοελληνική παιδεία, 19/1990, 11 κ.εξ.
- ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, Ν., Το κοινωνικό φαινόμενο της ληστείας. Στο: εφημ. Καθημερινή 06.03.2011,9.
- Π.ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, Μ., Η σοφία λέγει. Η σοφία της ασκήσεως ή η άσκηση της σοφίας, Αθήνα 1997.
- ΚΛΕΕ, Π., Η εικαστική σκέψη. Τα μαθήματα στη Σχολή Μπαουχάους, том. 1, Κριτική παρουσίαση/μετάφραση/καλλιτεχνική επιμέλεια Α. Μοσχονά, Αθήνα 1989.

- ΚΛΕΕ, Π., Η εικαστική σκέψη. Τα μαθήματα στη Σχολή Μπαουχάους, τομ.2, Η άπειρη φυσική ιστορία. Κριτική παρουσίαση/μετάφραση/καλλιτεχνική επιμέλεια Α. Μοσχονά, Αθήνα 1989.
- ΚΟΤΖΙΑ, Ε., Στο:εφημ. Καθημερινή, 06.02.2011.10.
- MARSEL,G., Η παρουσία ως μυστήριο. Στο: Κ.Βουδούρη, Μεταφυσική, Αθήνα 1984,271-307.
- ΜΑΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γ., Χριστιανική Ηθική, Θεσσαλονίκη 1995.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Ν., Το ζωντανό και δημιουργικό πνεύμα της Ορθοδοξίας. Στο: Αναλόγιον, έκδοση Ι.Μ. Σερβίων και Κοζάνης 2/2002,9-22.
- Π. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γ., Παράδοση και αλλοτρίωση, Αθήνα 1994(2).
- MARSEL, G., Η παρουσία ως μυστήριο. Στο: Κ.Βουδούρη, Μεταφυσική, Αθήνα 1984, 271-307.
- ΜΠΕΖΓΟΣ, Μ., Αμφίσημη Εκκοσμίκευση, Β' τόμ. Αθήνα 2002.
- ΜΠΟΥΚΑΛΑΣ,Π., Η «άγρια τόλμη» των κλέφτικων τραγουδιών. Εφημ. Καθημερινή (Τέχνες και Γράμματα), 27.03.2011,6).
- ΜΟΣΧΟΝΑ. Α., Πρόλογος Δ. Καλαμάρας, Αθήνα 1989.
- ΜΠΗΤΟΝ, Ρ., Γιώργος Σεφέρης. Περιμένοντας τον Άγγελο, Αθήνα 2003.
- ΜΠΟΥΚΑΛΑΣ, Π., «Στην άμμο τα έργα στήνονται των ανθρώπων». Στο: εφημ. Καθημερινή-Τέχνες και Γράμματα, 03.04.2011.
- NIETZSCHE, F., Πέραν του καλού και του κακού. Μετ. Μ. Ζωγράφου-Κ. Μεραναίου, Αθήνα 1953.
- ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Σ., Η Πόλις εάλω. Βιώνοντας την άλωση του «εσωτερικού» χώρο. Εικόνες κενού και καινού στη Νεοελληνική Ναοδομία (Intra Muros). Στο: Εσωστρέφεια. Διαπίστωση και αντιμετώπιση ενός νεοελληνικού φαινομένου, Αθήνα 2009, 191-207.
- ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, Π., Οικογένεια με ποιότητα στο Βερολίνο. Καθημερινή ό.π.α.,2.
- ΠΑΠΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ε., Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης, Αθήνα 1999.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε., Η κρίση του πολιτισμού μας, Αθήνα 1982.
- ΠΙΚΙΩΝΗΣ, Δ., Παράδοση και Αρχιτεκτονική. Το πνεύμα της παράδοσης. Στο: Αναλόγιον, έκδοση Ι.Μ. Σερβίων και Κοζάνης, ό.π.α., 2 7κ.εξ.
- ΠΛΩΤΙΝΟΣ, Εννεάδων Βιβλία 30-33. (Το «μεγάλο βιβλίο»). Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γ. Τζαβάρας, Αθήνα 1995 (Δωδώνη).
- ΠΟΛΙΤΗ, Λ., Ποιητική ανθολογία. Βιβλίο δεύτερο. Μετά την άλωση (15<sup>ος</sup>-16ος αιώνας), Αθήνα 1965.
- ΠΟΥΡΝΑΡΑ, Μ., Με το χαμό ενός γονέα χάνεται ο κόσμος μας. Καθημερινή Τέχνες και Γράμματα, 21.02.2010.
- ΡΑΜΦΟΣ, Σ., Πελεκάνοι ερημικοί, Αθήνα 1994 (Αρμός).
- ΡΑΜΦΟΣ, Σ., Εισαγωγικά στο Περί του Καλού στον Πλωτίνο. Στο: Ανα-

- λόγιον, έκδοση Ι.Μ. Σερβίων και Κοζάνης 2/200, 127-133.
- ΡΑΜΦΟΣ, Σ., Επιλογή από το βιβλίο του συγγραφέα «Ο καημός του ενός». Στο: Εσωστρέφεια. Διαπίστωση και αντιμετώπιση ενός νεοελληνικού φαινομένου, Αθήνα 2009, 83-91.
- ΑΡΧ. ΑΙΜ. ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ, Περί ζωής λόγος ελπίδος, Αθήνα 2005.
- SNELL, Β., Η ανακάλυψη του πνεύματος. Μετ. Δ.Ι. Ιακώβ, Αθήνα 1981.
- ΣΧΙΝΑ, Κ. Στο: εφημ. Καθημερινή, 06.02.2011, 10.
- ΤΙΑΝΤΖΗ, Μ., La crisiα Καθημερινή, Τέχνες και Γράμματα 21.02.2010, 6.
- ΤΟΠΑΛΗ, Μ., Μνημονεύετε Μαρίνα Τσβετάγεβα. Εφημ. Καθημερινή 06.03.2011.
- Π.ΦΑΡΟΣ, Φ., Η Εκκλησία ως σκάνδαλο και ως σωτηρία, Αθήνα 2002.
- ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡ, Μ., Τι είναι φιλοσοφία. Επιμέλεια Κ. Μετρινού, μετ. Α.Β. Βαγενά, Αθήνα (αχρ.)
- ΧΟΜΠΣΜΠΑΟΥΜ, Ε., Οι ληστές. Μετ. Ν. Κούρκουλος, Αθήνα 2010
- ΧΡΟΝΗΣ, Η κριτική Θεωρία κατά τον Μ. Horkheimer, Αθήνα 1997
- ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Β., Καλλιτέχνης είναι και ο τσαγγάρης, συνέντευξη του Ι. Καμπανέλλη. Στο: εφημ. Καθημερινή-Τέχνες και Γράμματα, 03.04.2011, 5.
- Π.ΦΑΡΟΣ, Φ., Η Εκκλησία ως σκάνδαλο και ως σωτηρία, Αθήνα 2002 (Αρμός).

### *Ξενόγλωσση*

- FRENKEL, U., Langsamer Abschied vom Ich, Stuttg. Zeit. 04.10.2010, 10.
- FRICKE, L., Stuttg. Zeit. 05.10.2010, VI.
- FRÖHLICH H., Stuttg. Zeitung 6.10.2010, 28.
- GEIPEL, I., Stuttg. Zeit. 25.09.2010, VI.
- HALTER, M., Altböse Spielchen in neuen Kulissen, Stutt. Zeit. 08.10.2010, 29.
- JACOBS, I., Stuttg. Zeit. 21.10.2010, 22.
- JANSSEN, S., Yavuz steht im Rampenlicht. In: Stuttg. Zeit. 13.10. 2010, 28.
- KÜMMEL, F., Moralerziehung zwischen Weltorientierung und Wirklichkeitsbezug, Hechingen 2009 (Vardan).
- KRIEST, U., Stuttg. Zeit. 30.09.2010, 33.
- LIEDER, M., Alles sehen, ohne selbst gesehen zu werden, Stuttg. Zeit. 05.10. 2010, S.V.
- OVERLACK, A., Stuttg. Zeit. 05.10.2010, X.
- PLESSNER, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. Von G. Dux, O. Marquard, E. Stoerker, un-

- ter Mitwirkung von R.W Schmidt, A. Wetterer und M-J Zemlin, Bd. VIII, Frankfurt a. Mainz 1981, 360ff .
- PLESSNER, H., Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (1960). In: Gesammelte Schriften, a.a.O. Bd. X, Frankfurt a.M. 1985, 212-226.
- PLESSNER, H., Über Menschenverachtung. In: Gesammelte Schriften, a.a.O. Bd. VIII, Frankfurt a. Mainz 1983, 105-116.
- RÜDENAUER, U., Ausgesetzte im Irrgarten der Gewalt, Stuttg. Zeit. 05.10.2010, VII.
- REINBECK, 2010, Stuttg. Zeit. 05.10.2010, VI.
- SÄGEBRECHT, M., - JOSEF BRUSTMAN, J., Stuttg. Zeit. 17.09.2010, 23.
- SCHULZ, W., Philosophie in der veränderten Welt, Stuttgart 1993-6.
- SPINNLER, R., HÄSSLICH, obszön, schrecklich, gewalttätig, Stuttg. Zeit. 05.10.2010, VIII.
- SRICKER, I., Geheime Wünsche. In: Stutt. Zeit. 08.10.2010, 28.
- STAUDACHER, C., Die Illusion kann die letzte Rettung sein, Stuttgarter Zeit. 05.10.2010, II.
- STENIUS, E., Η δομή του «Tractatus» του L. Wittgenstein. Στο: ΔΕΥΚΑΛΙΩΝ 7/8 2001, 284-304.
- THUSWALDNER, A., Dramen der Einsamkeit, Stuttg. Zeit. 15.10.2010, 29.
- WEBER, M., Brückenschlag oder Kapitulation? In: Stuttg. Zeit. 12.10.2010, 25.



Ο Ιωάννης Ε. Θεοδωρόπουλος (1949) είναι διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Tübingen. Υπηρέτησε ως Σύμβουλος Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης Εξωτερικού, ως Επίκουρος και Αναπληρωτής Καθηγητής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, και ως Καθηγητής στην Α-ΣΠΑΙΤΕ Πατρών. Το γνωστικό του αντικείμενο είναι η «Φιλοσοφική Παιδαγωγική». Είναι ιδρυτής και διευθυντής του περιοδικού «Παιδαγωγικός Λόγος». Έχει συγγράψει πολλά βιβλία και επιστημονικά άρθρα στην ελληνική και γερμανική γλώσσα.

(sergoula2@yahoo.gr)