

ΔΙΟΝΥΣΗΣ Γ. ΔΡΟΣΟΣ*

ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΗΣ: ΤΟ ΠΡΩΤΕΙΟ
ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΕΥΘΥΜΗ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ¹

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

Albert Einstein

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

μονική δραστηριότητα ανάγεται σε μια απλώς ανταλλακτική αξία.

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

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

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

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

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

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

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