ΛΑΥΡΙΟ 2017

ISBN 978-960-93-9147-4

Η ΠΡΟΕΚΤΑΣΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΔΙΟΥ.

ΔΟΚΙΜΙΑ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

ΠΕΤΡΟΣ ΤΣΑΛΙΑΓΚΟΣ

ISBN 978-960-93-9147-4

**ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

1. **ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ………………..σ.4**
2. **ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΤΟΝ ΑΚΙΝΑΤΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΜΑΚΙΑΒΕΛΙ. ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ………………………………………………..σ.16**
3. **ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΝΥΞΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΕΙΦΟΡΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ………………………………………………………………………….σ.34**
4. **ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΣΤΟΝ ΚΑΝΤ ΚΑΙ ΤΟΝ ΡΩΛΣ………….σ.50**
5. **Η ΥΛΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ. ΤΕΧΝΗ, ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ…………………………………………………..σ.68**

**ONTOΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ**

Ο Πλάτωνας , ένας από τους στοχαστές πάνω στους οποίους θεμελιώθηκε η δυτική φιλοσοφία, στο ιδιαίτερα σημαντικό έργο του <<Συμπόσιον>> αναλύει την έννοια του ερωτικού φαινομένου και την λειτουργία του στην ανθρώπινη ζωή. Στη <<Πολιτεία >> κορυφαίο έργο πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας , διερευνά την έννοια και την σημασία της δικαιοσύνης ως αρετής, που θα οδηγήσει σε μια άριστη, ιδανική κοινωνία[[1]](#footnote-1).

Στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσω να παρουσιάσω την θεωρία του Πλάτωνα για τον έρωτα και να την συνδέσω με τις αλληγορίες της γραμμής και του σπηλαίου που περιέχονται στην <<Πολιτεία>>. Οι αλληγορίες αυτές σχετίζονται με την τεκμηρίωση της θέσης των φιλοσόφων ως ηγετών της ιδανικής πολιτείας αλλά και με την θεώρηση της απόκτησης της γνώσης ως μιας απελευθερωτικής για τον άνθρωπο διαδικασίας.

Η ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Στο διαλογικής μορφής , έργο του Πλάτωνα <<Συμπόσιον>> , πέντε συμπότες αναπτύσσουν με την σειρά τις απόψεις τους για τον έρωτα , απηχώντας ο καθένας γενικά αποδεκτές για την εποχή εκείνη αντιλήψεις. Σε αυτούς απαντά ο Σωκράτης ο οποίος καταδεικνύει την ανεπάρκεια των προσεγγίσεων που προηγήθηκαν αναπτύσσοντας παράλληλα την δική του θεωρία περί έρωτα. Εντούτοις, ισχυρίζεται ότι και ο ίδιος δεν γνώριζε τίποτε για τον έρωτα, αποδίδοντας τις απόψεις που διατυπώνει στην μάντισσα Διοτίμα.[[2]](#footnote-2) Με αυτό τον τρόπο (τέχνασμα) προσδίδει έναν μυστηριακό, ιερατικό χαρακτήρα στον έρωτα , ο οποίος βέβαια ούτως ή άλλως υπερβαίνει τις ορθολογιστικές εξηγήσεις.[[3]](#footnote-3)

Ξεκινώντας ο Σωκράτης από τις διθυραμβικές για τον έρωτα απόψεις, που με μεγάλη ευγλωττία εξέφρασε ο οικοδεσπότης του συμποσίου Αγάθωνας,[[4]](#footnote-4) καταδεικνύει, ότι εσφαλμένα αποδόθηκαν τόσα προτερήματα στον έρωτα , γιατί ο έρωτας δεν είναι καταρχήν κάτι το απόλυτο , αλλά κάτι σχετικό που μπορεί να κατανοηθεί μόνο σε σχέση με κάτι άλλο. Ο έρωτας δεν είναι ούτε <<καλός >>, ούτε <<αγαθός>> [[5]](#footnote-5) , όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί και κακός ή άσχημος , εφόσον πάντα ανάμεσα στο να υπάρχει ή να μην υπάρχει μια ιδιότητα , αφήνεται χώρος για κάτι το ενδιάμεσο.[[6]](#footnote-6)

Ο έρωτας είναι << δαίμων >>, ενδιάμεσος μεταξύ θεών και ανθρώπων. Είναι γιος του Πόρου (πλούτος) και της Πενίας (φτώχειας) που σημαίνει ότι σε αυτόν συνυπάρχουν από τη μια μεριά η στέρηση και από την άλλη η ακόρεστη επιθυμία για πλήρωση αυτής της έλλειψης.[[7]](#footnote-7) Παρουσιάζεται έτσι ο έρωτας σαν μια συνεχή , ενεργητική , δυναμική κίνηση που ωθεί τον άνθρωπο σε δράση.

Η σφοδρή αυτή κίνηση κατευθύνεται αρχικά προς ένα ωραίο σώμα, με την υλική έννοια του όρου σώμα, για να εξελιχθεί κατόπιν σε επιθυμία της ωραιότητας δια της οποίας αναγνωρίζεται κάθε σώμα ως ωραίο. [[8]](#footnote-8) Κατά συνέπεια γίνεται επιθυμία όλων των ωραίων σωμάτων , της σωματικής εν γένει ομορφιάς (τόκος εν τω καλώ κατά το σώμα ).[[9]](#footnote-9) Η απόκτηση του ωραίου σώματος αποτελεί τον σκοπό της ερωτικής κίνησης και επιφέρει την ευδαιμονία , την ευτυχία που ενσταλάζει στον άνθρωπο η κατάκτηση του αντικειμένου που επιθυμεί διακαώς . [[10]](#footnote-10)

Ομως ο έρωτας δεν εξαντλείται στην απλή σωματική ηδονή , είναι σε μεγάλο βαθμό επιθυμία διαιώνισης του ανθρώπου ,πόθος για την απόκτηση της αθανασίας. Γίνεται επιδίωξη υπέρβασης της θνητότητας μέσα από την απόκτηση φυσικών απογόνων, υπερπήδηση της φθαρτής και πρόσκαιρης ανθρώπινης ύπαρξης , κίνηση προς το απόλυτο, στο βαθμό που η αθανασία είναι ιδιότητα των θεών. [[11]](#footnote-11)

Είναι επίσης φυσικό επακόλουθο η επιθυμία του ωραίου, που προκύπτει μέσα από την ενατένιση της ομορφιάς των σωμάτων να μην αρκείται στην υλική υπόσταση αλλά να ανάγεται σε έρωτα προς την ψυχή (τόκος εν τω καλώ και κατά την ψυχήν), προσεγγίζοντας το ωραίο ως ιδιότητα πνευματική και κατά συνέπεια ως αξία.[[12]](#footnote-12) Και αυτό συμβαίνει επειδή το κάλλος κατανοείται ως πλήρες όταν συνδυάζει την υλική –σωματική με την πνευματική-ψυχική ωραιότητα. Αλλά και ευδαιμονία δεν θεωρείται ολοκληρωμένη εάν παραμείνει στην απόκτηση του σώματος αλλά απαιτείται να προσλάβει και πνευματικό χαρακτήρα, να γίνει και κατάκτηση του αγαθού.

Ετσι ο έρωτας στην ανοδική του πορεία γίνεται παιδαγωγία , η απόκτηση παιδιών καθίσταται σε ένα άλλο επίπεδο δημιουργία πνευματικών τέκνων (εγκύμονες την ψυχήν). Και αυτά τα τέκνα περιλαμβάνουν όλες τις εκφάνσεις του πολιτισμού όπως τα ποιητικά έργα , την δημιουργία θεσμών , τους νόμους.[[13]](#footnote-13) Εξάλλου ο έρωτας ως κίνηση προς την Ιδέα του ωραίου αποτελεί την πλέον ισχυρή ωθητική δύναμη για την κατάκτηση της γνώσης ως θέασης του αγαθού . Ο έρωτας φυσικά ως<< δαίμων>> δεν είναι σοφός ,η σοφία ανήκει στους θεούς, επιδιώκει όμως την γνώση , γιατί κυνηγά με πάθος ότι του λείπει. Η θήρα της γνώσης τον καθιστά κάτι πολύ σημαντικό , τον κάνει φιλόσοφο.[[14]](#footnote-14)

Επίσης, επειδή στην Πλατωνική φιλοσοφία η Ιδέα του κάλλους ταυτίζεται με την Ιδέα του αγαθού, η γνώση του κάλλους σημαίνει και γνώση του αγαθού , άρα κατάκτηση της αρετής. [[15]](#footnote-15) Εντούτοις για λίγους εκλεκτούς ανθρώπους η ανοδική πορεία συνεχίζεται. Ο έρωτας για την ομορφιά των σωμάτων μεταμορφώθηκε σε έρωτα για την ομορφιά της ψυχής , για την γνώση και την αρετή. Στο τέλος της πορείας ο έρωτας οδηγεί στην θέαση του υπέρτατου αγαθού, του κάλλους σαν ιδέας πλέον άφθαρτης που βρίσκεται επέκεινα του κόσμου . Αυτό το απόλυτο κάλλος αποτελεί την ύψιστη πραγματικότητα και η θέαση του οδηγεί με τρόπο μυστηριακό και ενορατικό στην αληθινή γνώση στην αρετή και στην απόλυτη ευδαιμονία. [[16]](#footnote-16)

Η ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΜΜΗΣ

Ο Πλάτωνας στην <<Πολιτεία>> χρησιμοποιεί την αλληγορία της γραμμής για να δείξει την βαθιά οντολογική διάκριση μεταξύ των ορατών πραγμάτων και της υπέρτερης νοητής πραγματικότητας. Παράλληλα σκιαγραφεί και μια αξιακού τύπου ταξινόμηση της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου.[[17]](#footnote-17) Θεωρεί ότι τα υλικά πράγματα, που προσεγγίζονται με τις ανθρώπινες αισθήσεις δεν είναι παρά ατελή αντίγραφα, απεικάσματα, σκιές , των άφθαρτων Ιδεών που βρίσκονται επέκεινα του υλικού κόσμου .Μόνο οι Ιδέες αποτελούν την ύψιστη πραγματικότητα. Κατά συνέπεια και η γνώση, που αναφέρεται στον υλικό κόσμο είναι ατελής και απατηλή ενώ πραγματική και τέλεια είναι η γνώση των Ιδεών.

Σε μια γραμμή, άνισα διαιρεμένη σε τέσσερα τμήματα, αντιστοιχίζει κάθε τμήμα σε μια οντολογική και γνωσιολογική κατάσταση. Χαμηλότερα βρίσκονται οι <<εικόνες>> τα είδωλα , οι σκιές, τα αντικαθρεφτίσματα των υλικών πραγμάτων, και η γνωστική κατάσταση της εικασίας , της αμφίβολης γνώμης. Παραπάνω τοποθετούνται τα φυσικά ή κατασκευασμένα αντικείμενα του υλικού κόσμου,<<παν το φυτευτόν και το σκευαστόν>> , στα οποία αντιστοιχεί η πίστις, η πιο σίγουρη γνώμη.[[18]](#footnote-18)

Το επόμενο τμήμα αντικατοπτρίζει τα μαθηματικά , μια αφαιρετική δηλαδή διαδικασία που προσεγγίζει τα φυσικά αντικείμενα εξιδανικευτικά, μέσα από τις μετρήσιμες ιδιότητες τους, ξεκινώντας από υποθέσεις και οδηγούμενη κλιμακωτά σε βεβαιότητες[[19]](#footnote-19). Εδώ αντιστοιχεί μια πιο βέβαιη γνώση η διάνοια. Το ανώτερο τμήμα ,αυτό του νοητού, το καταλαμβάνουν οι Ιδέες , τα αρχέτυπα κατά κάποιο τρόπο των υλικών πραγμάτων, που συλλαμβάνονται με την νόηση και που αποτελούν την ύψιστη γνώση.[[20]](#footnote-20)

Η αλληγορία της γραμμής συμβολίζει την πορεία του φιλοσόφου , ο οποίος διαλεκτικά ανάγεται από τα υλικά αντικείμενα προς τις ιδέες που τα καθορίζουν οντολογικά, κερδίζοντας την αληθή γνώση της ύψιστης πραγματικότητας του νοητού κόσμου. Η άνοδος αυτή επιτρέπει και μια ανάλογη κάθοδο , κατά την οποία ο φιλόσοφος κατανοεί πλέον τα υλικά αντικείμενα ως ατελείς πραγματώσεις των τέλειων Ιδεών [[21]](#footnote-21)

O ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΣΠΗΛΑΙΟΥ

Η αλληγορία της Γραμμής κατανοείται πιο ολοκληρωμένα εάν συνδυαστεί με τον μύθο του Σπηλαίου ώστε η διάκριση φαινομενικού –άγνοιας και πραγματικού –γνώσης να ξεδιπλωθεί εναργέστερα.

Κάποιοι δεσμώτες είναι αλυσοδεμένοι μέσα σε ένα σπήλαιο, και στραμμένοι έτσι ώστε να βλέπουν μόνο το τοίχωμα στο βάθος του σπηλαίου. Πίσω τους καίει μια φωτιά και κάποιοι κινούν ομοιώματα πραγμάτων. Οι δεσμώτες εξαιτίας της λάμψης της φωτιάς δεν βλέπουν παρά μόνο τις σκιές των ομοιωμάτων πάνω στο τοίχωμα της σπηλιάς . Εύλογα, λοιπόν, πιστεύουν ότι αυτές οι σκιές που βλέπουν είναι η πραγματικότητα.[[22]](#footnote-22) Μάλιστα ακόμη και εάν καταφέρουν να στρέψουν το κεφάλι τους πίσω και να αντικρίσουν τα ομοιώματα , συνεχίζουν όπως πρωτύτερα νοιώθοντας αμηχανία και θυμώνουν και αγανακτούν με όποιον ισχυρισθεί ότι βλέπουν μόνο σκιές ομοιωμάτων και ότι βρίσκονται σε πλάνη.[[23]](#footnote-23) Ελάχιστοι άνθρωποι καταφέρνουν, εντούτοις, όχι μόνο να απαλλαγούν από τα δεσμά τους, αλλά να ξεκινήσουν ένα απελευθερωτικό ταξίδι προς το στόμιο της σπηλιάς . Έξω από την σπηλιά, θαμπωμένοι στην αρχή λόγω της μακροχρόνιας συνήθειας τους να αντικρίζουν μόνο σκιές, θα καταφέρουν τελικά να δουν τα πράγματα στο φως του ήλιου , αλλά να δουν τελικά και την ίδια την πηγή του φωτός , τον ήλιο.[[24]](#footnote-24)

Αυτοί οι <<εν δεσμοίς>> άνθρωποι, για τον Πλάτωνα, δεν βρίσκονται σε κάποια ιδιαίτερη κατάσταση ομηρίας αλλά στην κατάσταση που βρίσκονται όλοι οι άνθρωποι. Το σπήλαιο είναι ο χώρος των ορατών πραγμάτων , ένας κόσμος πλανερός όπου οι άνθρωποι βρίσκονται εγκλωβισμένοι , χωρίς συνείδηση της οικτρής τους κατάστασης , μένοντας στις ψευδαισθήσεις , μακριά από την πραγματική γνώση. Ο ήλιος αντιπροσωπεύει το αγαθό , δια του οποίου νοηματοδοτούνται τα υλικά αντικείμενα.[[25]](#footnote-25)

Η κοπιαστική, αντιθέτως, έξοδος κάποιων ανθρώπων τους οδηγεί από την πλάνη στην αλήθεια , από την άγνοια στην γνώση, είναι μια πορεία απελευθέρωσης από τις ψευδαισθήσεις προς την θέαση των ιδεών . Παραλληλίζοντας την αλληγορία του σπηλαίου με αυτή της Γραμμής , μπορούμε να πούμε, ότι οι δεσμώτες ξεκινούν από την εικασία περνούν στην πίστη , φτάνουν στην διάνοια για να καταλήξουν τελικά στην νόηση.[[26]](#footnote-26) Γίνεται φανερό , ότι και οι δύο αλληγορίες μιλούν για την απελευθερωτική δύναμη της φιλοσοφίας που οδηγεί τον άνθρωπο στο ξεπέρασμα του φαινομενικού και στην γνώση του πραγματικού , του κόσμου των ιδεών. Παράλληλα προβάλλουν και μια πορεία χειραφέτησης γνωστικής αλλά και πολιτικής[[27]](#footnote-27) εφόσον πίσω από τους αλυσοδεμένους βρίσκονται κάποιοι που κινούν τα ομοιώματα . Προφανώς τους χειραγωγούν και τους παραπλανούν συνειδητά .

Η ΑΝΟΔΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ Ο ΕΡΩΤΑΣ

Η πορεία , λοιπόν , προς την γνώση είναι κοπιαστική, προκαλεί πόνο και αμηχανία σε όποιον επιχειρήσει την ανάβαση προς την έξοδο του σπηλαίου . Το εκτυφλωτικό φως του ήλιου , αρχικά, θαμπώνει την όραση φαίνεται πιο εύκολο και ασφαλές να επιστρέψει πίσω, στην προηγούμενη κατάσταση του δεσμώτη (φεύγειν αποστρεφόμενος προς εκείνα). Εξάλλου , οι σκιές φαίνονται πιο πραγματικές αφού τις έχει συνηθίσει (σαφέστερα των δεικνυμένων).[[28]](#footnote-28) Επιπλέον ο άνθρωπος που θα επιχειρήσει την άνοδο, δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο όφελος ,θα θεωρηθεί μάλιστα ιδιόρρυθμος (σφόδρα γελοίος) θα εμπλακεί ακόμη και σε δικαστικούς αγώνες εάν προσπαθήσει να διαφωτίσει τους υπόλοιπους και να τους δείξει την πλάνη τους.[[29]](#footnote-29) Μπορεί ακόμη να έρθει σε τόσο μεγάλη ρήξη με τους <<εν δεσμοίς>> συνανθρώπους του, ώστε να κινδυνεύσει η ζωή του (λαβείν και αποκτείνειν)[[30]](#footnote-30).

Για τον Πλάτωνα, η αναζήτηση της γνώσης , η θέαση της Ιδέας του Αγαθού δεν σχετίζεται με οτιδήποτε πέρα και έξω από αυτή την ίδια την θέαση ,δεν ανάγεται σε κάτι άλλο, είναι καθαρή αυταξία[[31]](#footnote-31). Απαιτείται, λοιπόν, μια ισχυρή ώθηση, μια ακατανίκητη δύναμη για να ξεκινήσει κάποιος αυτή την επίπονη πορεία. Και η δύναμη αυτή δεν μπορεί να είναι άλλη από τον έρωτα . Ο έρωτας είναι το πιο ισχυρό από τα πάθη του σώματος ,το πιο σφοδρό στην απόκτηση της υλικής ομορφιάς μα ταυτόχρονα και το πιο ικανό να μετουσιώνεται σε μια ορμή για το πνευματικό κάλλος , για την αρετή και για την γνώση. Είναι η επιθυμία για την Ιδέα του αγαθού που θεάται ο απελευθερωμένος από τις πλάνες του σπηλαίου δεσμώτης-φιλόσοφος, η Ιδέα του αγαθού στην οποία καταλήγει η ανάβαση από τις εικασίες του χαμηλότερου σημείου της Γραμμής .[[32]](#footnote-32)

O έρωτας ,λοιπόν, δίνει στον άνθρωπο την ορμή που χρειάζεται για να λυθεί , να σηκωθεί , να περπατήσει προς την έξοδο του σπηλαίου, να αποστραφεί τις πλάνες και να στραφεί προς την ύψιστη πραγματικότητα των Ιδεών.[[33]](#footnote-33) Eπίσης δεν είναι ασυνεπές προς την φιλοσοφία του Πλάτωνα να ωθεί ο έρωτας στην ανάληψη του εγχειρήματος της ανάβασης , εφόσον η ψυχή έχει γνωρίσει τις Ιδέες σε ένα προσωματικό στάδιο, διατηρεί την ανάμνηση τους εν ευδαιμονία και είναι φυσικό επακόλουθο να επιθυμεί την επιστροφή κοντά τους.[[34]](#footnote-34)

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Eν κατακλείδι , θα μπορούσε να ειπωθεί ότι έρωτας σαν μια εκδήλωση της φυσικής τάσης του ανθρώπου να επιθυμεί την υπέρβαση των ατομικών του ορίων, αλλά και σαν μια ισχυρή δύναμη ώθησης προς το κάλλος , σωματικό και πνευματικό , είναι αυτός που εμπνέει την ανάληψη από τον φιλόσοφο του δύσκολου έργου της ανάβασης προς την υπέρτερη πραγματικότητα των Ιδεών. Είναι όμως αξιοσημείωτο το ότι μια ιδιάζουσα κατάσταση πάθους , όπως είναι ο έρωτας , αποτελεί στην σκέψη του Πλάτωνα, την κινητήρια δύναμη για το φιλοσοφικό εγχείρημα, το οποίο απαιτεί ορθολογικά συγκροτημένη και αυστηρά δομημένη σκέψη.

ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Πλάτων , *Συμπόσιον*, μετ. Ι. Συκουτρής, εκδ.Ακαδημία Αθηνών και Εστία Αθήνα 2002.

Πλάτων, *Πολιτεία*, μετ.Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, εκδ.Πόλις, Αθήνα 2002.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Annas Julia, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, εκδ. Καλέντης,Αθήνα 2006.

<<Παράλληλα κείμενα >> για τη θεματική Ενότητα ΕΠΟ 22, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα 2006.

Συκουτρής Ιωάννης,<<Πρόλογος>> , στο *Πλάτωνος Συμπόσιον*, εκδ.Πόλις, Αθήνα 2002.

Vegetti Mario*, Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, εκδ.Τραυλός, Αθήνα 1980.

**ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΤΟΝ ΑΚΙΝΑΤΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΜΑΚΙΑΒΕΛΙ.**

**ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ**

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο Δομινικανός μοναχός και Θεολόγος Θωμάς ο Ακινάτης , αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους στοχαστές του Μεσαιωνικού κόσμου. Το έργο του άσκησε τεράστια επιρροή τόσο στην Ρωμαιοκαθολική θεολογία όσο και στην πολιτική σκέψη της εποχής του αλλά και διαχρονικά στον φιλοσοφικό στοχασμό. Στον αντίποδα των ηθικών και πολιτικών απόψεων του Aκινάτη βρίσκεται ο διπλωμάτης Νικολό Μακιαβέλλι που έζησε στο μεταίχμιο Μεσαίωνα και νεότερων χρόνων , που προαναγγέλλει με το έργο του την νεωτερική πολιτική σκέψη.

Στην παρούσα εργασία θα προσεγγίσουμε τις περί δικαίου απόψεις των δύο στοχαστών που αντανακλούν ευρύτερα τις αντιλήψεις δύο διαφορετικών ιστορικών εποχών και κοσμοειδώλων.

O Ακινάτης ζει εντός του ιστορικού πλαισίου της μεσαιωνικής φεουδαρχικής Ευρώπης. Ενστερνίζεται , λοιπόν, το μεσαιωνικό κοσμοείδωλο, βρίσκεται σε έναν κόσμο τον οποίο ορίζει ο θεός μέσα από την Ιερή Γραφή , την Ιερά Παράδοση αλλά και την εκκλησιαστική αυθεντία (auctoritas) όπως εκφραζόταν τόσο από την επικρατούσα θεολογική σκέψη (Αυγουστίνος) όσο και από την Παπική εξουσία.[[35]](#footnote-35)

Παράλληλα στην διανόηση αυτή έχει εισχωρήσει, μέσω αραβικών μεταφράσεων, η Αριστοτελική σκέψη ως μία αυθεντία της Λογικής (ratio). O Ακινάτης εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο την εποχή, προσπαθώντας να συγκεράσει την πίστη με τον λόγο και εμβαθύνοντας σε έναν Χριστιανικό Αριστοτελισμό που του στοίχισε ακόμη και έναν μετά θάνατον αφορισμό.[[36]](#footnote-36)

Σημαντικό μέρος του έργου του Ακινάτη καταλαμβάνει η ηθική και η πολιτική του θεωρία, καθώς και η συνδεόμενη με αυτές θεωρία του περί Δικαίου. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη πιστεύει ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό και πολιτικό ον. Για να προστατευθεί από τις αντιξοότητες, για να ικανοποιήσει τις βιοτικές του ανάγκες και για να πετύχει την ευδαιμονία συγκροτεί οργανωμένες κοινωνίες. Για να επιτύχει τους σκοπούς της η οργανωμένη κοινωνία πρέπει να διέπεται από ένα σύστημα δικαίου. [[37]](#footnote-37)

Ο Ακινάτης διακρίνει τέσσερις τύπους δικαίου. Σημαντικότερο θεωρεί το αιώνιο δίκαιο. Ολόκληρη η δημιουργία είναι έργο της ελεύθερης βούλησης του θεού. Ο θεός με την Θεία Πρόνοια φροντίζει να κυβερνάται ο κόσμος κατά τρόπο άριστο και τέλειο. Το αιώνιο δίκαιο , στα πλαίσια της θείας πρόνοιας είναι το σχέδιο διακυβέρνησης του θεού για τον κόσμο.[[38]](#footnote-38)

Το θεϊκό δίκαιο θέτει το έλλογο πλαίσιο, που καθορίζει οποιαδήποτε άλλη ενέργεια και που κατευθύνει όλες τις άλλες πράξεις και ενέργειες, όπως ακριβώς το κυβερνητικό σχέδιο ενός ανώτερου άρχοντα καθορίζει και κατευθύνει τα σχέδια όλων των κατωτέρων του στην ιεραρχία. Κατά συνέπεια οποιοδήποτε άλλο δίκαιο εκπηγάζει από το αιώνιο δίκαιο.[[39]](#footnote-39)

Ο άνθρωπος είναι το τελειότερο δημιούργημα του θεού εφόσον μετέχει κατά τελειότερο από τα άλλα δημιουργήματα τρόπο στην Θεία Πρόνοια, εξαιτίας του έλλογου στοιχείου που διαθέτει. Εξάλλου ο άνθρωπος, μόνο ,μπορεί να πραγματώσει τόσο την ατελή ευδαιμονία της γνώσης του θεού όσο και την τέλεια ευδαιμονία της θέασης του θεού μετά θάνατον.[[40]](#footnote-40) Αυτή η έλλογη μετοχή του ανθρώπου στον αιώνιο δίκαιο καθώς και η επιδίωξη της ευδαιμονίας τον καθοδηγεί στις επιλογές του και αυτές οι πράξεις που καθοδηγούνται από την λογική είναι ενάρετες και σύμφωνες με την φύση του, εφόσον από την φύση του ο άνθρωπος επιδιώκει την αρετή και την ευδαιμονία.[[41]](#footnote-41)

Υπάρχει, λοιπόν ένα φυσικό δίκαιο που απορρέει από το αιώνιο και που αποτελεί την έλλογη συμμετοχή του ανθρώπου στην θεία τάξη. Επειδή για τον Ακινάτη οι φυσικές προδιαθέσεις του ανθρώπου ( σε όσα δηλαδή τείνει από την φύση του ) ορίζονται και λογικά ως αγαθές (εφόσον έχει την φυσική τάση να ενεργεί λογικά) , τα προστάγματα του φυσικού δικαίου καθορίζονται από τις φυσικές τάσεις και από την κοινή σε όλους ανθρώπινη φύση. Αυτά τα προστάγματα, με την σειρά τους, αποτελούν και την βάση των ηθικών έξεων του ανθρώπου. Στο φυσικό δίκαιο επιπροσθέτως, εδράζεται και ο θετός νόμος έτσι ώστε η ισχύς του να είναι ανεξάρτητη από τις πολιτικοκοινωνικές συγκυρίες. Κατά αυτό τον τρόπο ότι διασφαλίζει την ανθρώπινη ζωή , οι αναπαραγωγικές διαδικασίες του ανθρώπου , η ανατροφή παιδιών , η αρμονική συμβίωση σε κοινωνίες εμπίπτουν στο φυσικό δίκαιο .[[42]](#footnote-42)

Το φυσικό δίκαιο είναι , λοιπόν κοινό για όλους τους ανθρώπους αφού μοιράζονται την ανθρώπινη φύση , είναι εντούτοις γενικό και δεν είναι δυνατόν να καλύψει επαρκώς το σύνολο των ειδικών περιπτώσεων του πολύπλοκου ανθρώπινου βίου. Για παράδειγμα θεωρείται γενικά ορθό, να αποδώσει κάποιος τα πράγματα που για κάποιο διάστημα φύλαγε στον ιδιοκτήτη τους. Όμως αυτή η γενική αρχή του φυσικού δικαίου παύει να είναι ορθή, αν υποθέσουμε ότι ο ιδιοκτήτης αυτός θα χρησιμοποιήσει τα συγκεκριμένα πράγματα για να καταστρέψει την πατρίδα του.[[43]](#footnote-43)

Οι γενικές αρχές ,φαίνεται κατά συνέπεια, ότι υπόκεινται σε εξαιρέσεις και επειδή τα περιστατικά της ζωής είναι πολλά, μια που ο ανθρώπινος βίος είναι πολυκύμαντος, το φυσικό δίκαιο πρέπει να εξειδικεύεται κατά περίπτωση ,ώστε οι συγκεκριμένες πράξεις να λογίζονται ως ορθές ή άδικες. Επίσης, επειδή ακριβώς το φυσικό δίκαιο περιέχει γενικές αρχές, ενώ στην κοινωνική ζωή έχουμε συγκεκριμένες και ειδικές περιπτώσεις, απαιτείται μια ερμηνεία των γενικών αρχών κατά ειδική περίπτωση.

Από αυτές τις ανάγκες προκύπτει από το φυσικό δίκαιο το ανθρώπινο , εντούτοις οι ανθρώπινοι νόμοι όταν αντίκεινται στους φυσικούς , που θέτουν το γενικότερο πλαίσιο, δεν μπορούν να θεωρηθούν έγκυροι νόμοι[[44]](#footnote-44). Σημειωτέον , ότι εάν το φυσικό δίκαιο δεν προηγείται του ανθρωπίνου ,τότε ο οποιοσδήποτε ανθρώπινος νόμος θα μπορούσε να θεωρηθεί δίκαιος.

Παράλληλα όμως με την πολιτειακή, κοσμική συγκρότηση της κοινωνίας υπάρχει και η εκκλησιαστική , γεγονός βαρύνουσας σημασίας για τον θεολόγο Ακινάτη. H εκκλησιαστική εξουσία δεν θεωρείται από τον Ακινάτη διαχωρισμένη από την κοσμική όπως πρέσβευε ο Αυγουστίνος αλλά απλά διαφορετική , κατανοεί δε και τις δυο εξουσίες σε μια ενότητα. Η κοσμική εξουσία είναι ένας φυσικός θεσμός της κοινωνίας και αποσκοπεί στην ατελή ευδαιμονία της επίγειας ζωής των ανθρώπων. Η εκκλησιαστική εξουσία είναι ανώτερη, γιατί σκοπεύει στην τέλεια ευδαιμονία της θέασης του θεού, της οποίας πρόγευση είναι η εγκόσμια ατελής ευδαιμονία. Γι’ αυτό ο ρόλος της είναι καθοδηγητικός ως προς την πολιτική εξουσία.

Κατ’ αναλογία εκτός του θετού ανθρώπινου νόμου υπάρχει και ο υπέρτερος θεϊκός νόμος ,που έχει δοθεί από τον θεό και περιγράφεται στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη ως καθοδηγητής στην πορεία των ανθρώπων προς την τέλεια ευδαιμονία.[[45]](#footnote-45) Εξάλλου οι ανθρώπινες κρίσεις είναι αβέβαιες και οι πνευματικές και ψυχικές ανάγκες των ανθρώπων δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν από το ανθρώπινο δίκαιο. Φυσικά εάν ένας ανθρώπινος νόμος είναι αντίθετος με τον θεϊκό τότε δεν μπορεί να θεωρηθεί ορθός και θα πρέπει οι πολίτες να τον απορρίψουν.[[46]](#footnote-46)

Αποτελεί , πάντως κατά τον Ακινάτη, ευθύνη του ηγεμόνα να θεσπίζει τέτοιου είδους νόμους που δεν θα παραβιάζουν το θεϊκό νόμο ή το φυσικό δίκαιο και κατά συνέπεια δεν θα εξωθούν τους υπηκόους του σε εξέγερση. [[47]](#footnote-47)

Κατασκευάζει , συνεπώς , ο Ακινάτης μια αντίληψη για το Δίκαιο συνεκτική και ιεραρχημένη, που θεμελιώνεται στην Θεία Βούληση, στην κοινή ανθρώπινη φύση, και που στοχεύει στη δημιουργία ενός κράτους που θα εγγυάται το κοινό καλό των πολιτών του.[[48]](#footnote-48)

Στις αντιλήψεις του Ακινάτη αντίκειται ( όπως αντίκειται και στην αρχαιοελληνική και προγενέστερη μεσαιωνική πολιτική παράδοση) , διακόσια πενήντα χρόνια αργότερα, ο πολιτικός στοχαστής και διπλωμάτης Νικολό Μακιαβέλλι. Ο Μακιαβέλλι ζει σε μια κατακερματισμένη πολιτικά Ιταλία, έρμαιο των φατριασμών και των συνεχών διενέξεων μεταξύ φιλέριδων και φιλόδοξων ηγεμονίσκων, που οδηγούν μοιραία στην παρακμή και στην υποδούλωση. Παράλληλα έχει αρχίσει να αναδύεται στην Ευρώπη το αίτημα του έθνους –κράτους. Η Καθολική Εκκλησία την ίδια εποχή αμφισβητείται σοβαρά από τον Λούθηρο , η εξουσία της περιορίζεται από τους κοσμικούς άρχοντες και γενικά οι μεταφυσικές προϋποθέσεις για τον φιλοσοφικό στοχασμό έχουν αρχίσει να υποχωρούν[[49]](#footnote-49). Ο Μακιαβέλλι , οξυδερκής παρατηρητής της εποχής του, διακρίνεται από πολιτικό ρεαλισμό και κυνισμό . Στόχος του είναι η ισχυροποίηση της θέσης του ηγεμόνα , με κάθε μέσο , ώστε δια της δικής του ισχύος να αποκτήσει ισχύ και ολόκληρη η κοινωνία στην οποία ηγεμονεύει.

Κατ’ αρχήν ο Μακιαβέλλι απορρίπτει οποιαδήποτε μεταφυσική αναγωγή του δικαίου. Κατά συνέπεια δεν υφίσταται η έννοια του αιώνιου δικαίου, αλλά και ο θεϊκός νόμος παράγωγο της εκκλησιαστική εξουσίας, δεν διαθέτει μεταφυσική ισχύ και θεμελίωση. Ο νόμος είναι ένα μέσο ( το άλλο είναι ο στρατός) για να εδραιώσει ο ηγεμόνας την εξουσία του και για να διατηρήσει την δύναμη του[[50]](#footnote-50). Πρέπει να χρησιμοποιεί τον νόμο κατά βούληση και να τον επιβάλλει αν χρειασθεί με την βία , χωρίς να λογοδοτεί σε κανέναν.[[51]](#footnote-51)

Κατά συνέπεια, η πρακτική αυτή αντίληψη αντίκειται τόσο στην ακινάτεια άποψη για το δίκαιο ως πρόσταγμα του Λόγου προς τον ηγεμόνα , όσο και στην θεώρηση του νόμου ως ενός μονοσήμαντα δίκαιου προστάγματος. Το κράτος , επίσης, δεν πραγματώνει ηθικά ή μεταφυσικά αγαθά , αλλά εγγυάται δικαιώματα όπως η ζωή και η ασφάλεια των πολιτών.

Ο ηγεμόνας , εντούτοις, χρειάζεται να παριστάνει τον ευσεβή, γιατί αυτό ενισχύει την εικόνα του στον λαό, δεν πρέπει να δεσμεύεται όμως από τις θρησκευτικές επιταγές. Η θρησκεία δεν είναι παρά ένα όργανο στα χέρια του και μέσω αυτής ασκεί κατά όπως τον συμφέρει την πολιτική του.[[52]](#footnote-52) Δίπλα στην κοσμική εξουσία δεν υπάρχει η Εκκλησιαστική ,όπως στον Ακινάτη .Τον θεϊκό νόμο μπορεί να τον επικαλείται ο ηγεμόνας για να ενισχύει την θέση του ,αλλά φυσικά δεν πρέπει να τον πιστεύει. Αυτονομείται , συνεπώς, στην σκέψη του Μακιαβέλλι η σφαίρα της πολιτικής από το εκκλησιαστικό πεδίο, το οποίο πλέον υποβαθμίζεται σε έναν χρήσιμο παράγοντα για την αποτελεσματική άσκηση της κοσμικής εξουσίας.[[53]](#footnote-53)

Η άποψη αυτή , που στην ουσία επιζητά τον διαχωρισμό αν όχι την υποτέλεια της εκκλησίας στο κράτος, πράγμα ριζοσπαστικό για την μεσαιωνική εποχή , ανατρέπει παράλληλα και την αντίληψη του κόσμου ως μιας συγκροτημένης τάξης νοημάτων. Παράλληλα απορρίπτει και την θεώρηση μιας αντικειμενικής ιεραρχίας του δικαίου και των σκοπών του κράτους, όπως απαντώνται στον Ακινάτη και που ξεκινούν από το μεταφυσικό πεδίο για να καταλήξουν στον κοινωνικό στίβο. Οι ουτοπικές πολιτείες δεν απασχολούν τον Μακιαβέλλι , επειδή ποτέ δεν έχουν υπάρξει.

Όμως οι απόψεις αυτές δεν σημαίνουν ότι ο Μακιαβέλλι προτείνει έναν κυνικό αμοραλισμό. Η άσκηση της εξουσίας από τον ηγεμόνα όπως την αντιλαμβάνεται ο Μακιαβέλλι , δεν απορρίπτει συλλήβδην την ηθική , απορρίπτει την χριστιανική εκδοχή της ηθικής που δέσποζε στην εποχή του .[[54]](#footnote-54) Αντικαθιστά, λοιπόν, την θρησκευτική ηθική με μια ευρύτερη , πολιτική αρετή, που δεν χρειάζεται κάποια εξωπολιτειακή θεμελίωση ,αλλά αποσκοπεί αποκλειστικά στην ρύθμιση των πολιτικών θεμάτων. Η ηθική αυτή είναι προϋπόθεση των ρεαλιστικών απόψεων του Μακιαβέλλι για το δίκαιο.[[55]](#footnote-55)

Η αρετή (virtu) , που διακρίνει τον ηγεμόνα είναι η ικανότητα, η δεξιοτεχνία του , να χειρίζεται αποτελεσματικά το αναπάντεχο της τύχης ,να διατηρεί την εξουσία του αλώβητη , να κερδίζει δόξα και φήμη για τον εαυτό του και ασφάλεια για τους υπηκόους του. Αυτή η αρετή, υποκαθιστά τις χριστιανικές αρετές που πρεσβεύει ο Ακινάτης ,εντούτοις δεν οδηγεί σε μια ιδιοτελή στάση του ηγεμόνα, εφόσον έχει θετική επίδραση στο κοινωνικό σύνολο. Είναι ηθική αρετή και πολιτική στάση.[[56]](#footnote-56)

Είναι φανερό από την έννοια της αρετής του ηγεμόνα και ο σκοπός του κράτους κατά τον Μακιαβέλλι. Η ασφάλεια και η ισχύς υποκαθιστούν την Ευδαιμονία, το κράτος υφίσταται αποκλειστικά στο ιστορικό παρόν, δεν αποτελεί πρόγευση μιας αιώνιας κοινωνίας ,εφόσον, βέβαια και οι θεολογικές αναγωγές είναι ξένες προς τον πραγματισμό του Μακιαβέλλι. Εντούτοις η εξασφάλιση του κοινού καλού παραμένει και στον Μακιαβέλλι ως βασική προτεραιότητα του ηγεμόνα, χωρίς όμως να υπόκειται η δράση του στους νομικούς φραγμούς της ακινάτειας παράδοσης. Το Δίκαιο, εξάλλου, πρέπει να μεταβάλλεται , όπως και οι θεσμοί ανάλογα με τις περιστάσεις και με γνώμονα μια ισχυρή πολιτεία.[[57]](#footnote-57)

Στα πλαίσια αυτά η πολιτική ελευθερία του λαού και η αποτίναξη της τυραννικής εξουσίας εντάσσονται από τον Μακιαβέλλι, στους σκοπούς του κράτους.[[58]](#footnote-58) Κατ’ αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος παύει να θεωρείται μια απρόσωπη κοινωνική μονάδα και αποκτά χαρακτηριστικά αυτόνομου πολιτικού υποκειμένου.

Επίσης η βάση του ακινάτειου Δικαίου ότι η λογική του ανθρώπου τον οδηγεί σε αγαθές πράξεις και ότι ο άνθρωπος διαθέτει εκ φύσεως ηθικές αρχές ανεξάρτητες από τις περιστάσεις απορρίπτεται από τον Μακιαβέλλι. Οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν αχάριστοι, ψεύτες , υποκριτές , άπληστοι ανάλογα με την περίπτωση και κατά συνέπεια νομιμοποιείται ο ηγεμόνας να τους συμπεριφέρεται ανάλογα[[59]](#footnote-59). Η ανθρώπινη φύση δεν διαθέτει σταθερές ηθικές έξεις και ο ηγεμόνας ως εκ τούτου θα πρέπει να γνωρίζει ότι δεν συνάδει πάντα η λογική με την ηθική. Η ηθική αμφισημία του ανθρώπου, συνέπεια μιας φύσης που έχει διαφθαρεί και η αναγνώριση της πολυπλοκότητας του είναι στοιχεία που προϊδεάζουν για την εποχή της νεωτερικότητας..[[60]](#footnote-60)

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Μακιαβέλλι απαλλάσσοντας την πολιτική και νομική σφαίρα από μεταφυσικές αντιλήψεις και ηθικολογίες θεμελιώνει την αυτονομία του πολιτικού από τις άλλους θεσμικούς χώρους και κατά συνέπεια την ελευθερία του ανθρώπου, ως αποκλειστικά υπεύθυνου για την ιστορική του πορεία. Προαναγγέλλει έτσι το ουδετερόθρησκο κράτος και αναγνωρίζει την απόσταση μεταξύ μιας ιδεατής και μιας πραγματικής πολιτείας καθορίζοντας έτσι και την αφετηρία της νεωτερικής πολιτικής σκέψης.

Από την άλλη πλευρά ο Ακινάτης, συνδέοντας τον θετό νόμο με μια εξωπολιτειακή μεταφυσική –ηθική αρχή υπονομεύει την πολιτική αυτοτέλεια και την αυτονομία του ανθρώπου. Εντούτοις θεσπίζει ένα ισχυρό κριτήριο , τον φυσικό νόμο, βάσει του οποίου μπορεί να αποτιμηθεί το ανθρώπινο δίκαιο , πέρα από τα πολιτικά και ιστορικά συμφραζόμενα που το παρήγαγαν. Και εάν αναλογιστεί κανείς, για παράδειγμα, τις ναζιστικές θηριωδίες , που έλαβαν χώρα εντός ενός θεσμοθετημένου νομικού πλαισίου ,μπορεί να αντιληφθεί πλήρως την ανάγκη μιας τέτοιας αποτίμησης του ανθρωπίνου δικαίου.

|  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | |  |  | | --- | --- | | [Δημοσίευση](http://www.eap-forums.gr/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&p=5075#5075) |  | |  | | | ΚΕΙΜΕΝΑ  Aquinas, Th., “Summa Theologiae”, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae, (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892), μτφρ. Γ. Στείρης (αδημοσίευτο).  Machiavelli, Niccolo, Έργα / Νικολό Μακιαβέλλι, μτφρ. Τ. Κονδύλης, επιμ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα 1984 (δύο τόμοι).  ΒΙΒΙΛΙΟΓΡΑΦΙΑ   Αθανασόπουλος, Κ., Φιλοσοφία στην Ευρώπη. Τόμος Α. Η φιλοσοφία στην Ευρώπη από τον 6o έως τον 16ο Αιώνα, β’ έκδοση, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, 5.3.7-5.3.8, 7.5  Βerstain S.-Milsa P. Ιστορία της Ευρώπης( 5ος-18ος αιώνας), εκδ Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996.  Coleman, J., Ιστορία της πολιτικής σκέψης, τόμος Β: Από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση, Κριτική, Αθήνα 2006.  Skinner Q., Μακιαβέλι, Νήσος, Αθήνα 2002. | | |

**ΤΣΑΛΙΑΓΚΟΣ ΠΕΤΡΟΣ-ΠΕΠΠΑ ΦΙΛΙΩ [[61]](#footnote-61)**

**ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΝΥΞΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΕΙΦΟΡΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ.**

Ο Διαφωτισμός υπήρξε ένα πολυδιάστατο, σύνθετο και ετερογενές πνευματικό φαινόμενο που αναπτύχθηκε από τα τέλη του 17Ου στην Αγγλία , απέκτησε εμβληματικές διαστάσεις στην Γαλλία κατά την διάρκεια του 18ου αιώνα και επηρέασε σημαντικά την Γερμανία, με κορυφαίο τον φιλόσοφο Ι. Καντ.[[62]](#footnote-62)

Παρ’ όλη την πολυπλοκότητα του, εντούτοις, ο Διαφωτισμός διαπνέεται από κάποιες βασικές ιδέες οι οποίες αποτελούν και το ενοποιητικό στοιχείο του πολυσύνθετου αυτού φαινομένου. Η πίστη στις δυνατότητες του ανθρώπου και κυρίως στην λογική του ικανότητα ως εργαλείου για την κατανόηση του κόσμου και της κοινωνίας , η αμφισβήτηση των κατεστημένων δομών και των παραδοσιακών αντιλήψεων , η εναντίωση στην θεολογική και εκκλησιαστική αυθεντία είναι τα στοιχεία που δίνουν το στίγμα του Διαφωτισμού , χωρίς φυσικά να αναιρείται ο πλουραλιστικός χαρακτήρας του.[[63]](#footnote-63)

Στην παρούσα εργασία θα εξετάσουμε τους τρόπους με τους οποίους προσλαμβάνει ο Διαφωτισμός το θρησκευτικό φαινόμενο κάνοντας ιδιαίτερη αναφορά στις απόψεις του Σκώτου φιλοσόφου Ν. Χιουμ και του Ι. Καντ.

1.

Μέχρι τον 17ο αιώνα οι στοχαστές δομούν τα φιλοσοφικά και γνωσιολογικά συστήματα τους με τέτοιο τρόπο , ώστε για να εξασφαλιστεί η συνοχή και η εγκυρότητα τους ,απαιτείται να εντάξουν σε κάποιο κομβικό σημείο τους τον μεταφυσικό , θεολογικό παράγοντα [[64]](#footnote-64). Αυτό συμβαίνει ,όχι μόνο, γιατί η λογική τους ανάπτυξη είναι ελλιπής και οδηγείται σε αδιέξοδο αλλά και γιατί ο φιλοσοφικός στοχασμός δεν έχει αυτονομηθεί πλήρως από την θεολογική επιρροή.[[65]](#footnote-65)

Τον 18 αιώνα , η προϊούσα εκκοσμίκευση , η υποχώρηση της μεταφυσικής σκέψης, η υπονόμευση του θεολογικού στοχασμού από τις θρησκευτικές ταραχές και τις ανούσιες δογματικές αντιπαραθέσεις κυρίως ,όμως, η ανάδυση του ορθολογικού επιστημονικού πνεύματος που προσφέρει πλέον μια ολοκληρωμένη , συνεκτική , πειστική και εργαλειακά χρήσιμη εξήγηση του κόσμου , επιφέρει μεταβολές .[[66]](#footnote-66) Είναι τέτοια η δύναμη που αισθάνεται ο άνθρωπος ότι του προσφέρει ο Λόγος , που πιστεύει ότι είναι σε θέση, να επεκτείνει το πεδίο εφαρμογής του πέρα από τον αισθητό , υλικό κόσμο στο πεδίο της μεταφυσικής.[[67]](#footnote-67)

Εξάλλου στο Νευτώνειο σύμπαν , το οποίο λειτουργεί σαν μια καλοκουρδισμένη μηχανή (machina mundi) η θέση του θεού είναι εκ προοιμίου δύσκολη. Στην καλύτερη περίπτωση κατανοείται ως ο υπέρτατος μηχανικός ,ως ο μέγας ωρολογοποιός, ένας δημιουργός που, αφού κατασκεύασε τον κόσμο, τον εγκατέλειψε στην μηχανική του νομοτέλεια.Η θεώρηση αυτή, εντούτοις, δεν δυσαρεστούσε την φιλελεύθερη θεολογία που προτιμούσε έναν θεό παρόντα στον κόσμο ακόμη και με τον ρόλο του κατασκευαστή και του ρυθμιστή της τέλειας μηχανής του σύμπαντος, παρά έναν θεό απόντα ή ανενεργό.

Στα πλαίσια αυτά πολλοί φιλόσοφοι του Διαφωτισμού επιχειρούν να παραμερίσουν τα άλογα στοιχεία της Γραφής και να ερμηνεύσουν την αποκάλυψη κάτω από το πρίμα του ορθού λόγου. Θεωρούν τις ιστορικές εκδοχές του Χριστιανισμού, ως ατελείς εκδοχές μιας φυσικής θρησκείας η οποία στηρίζεται στην κοινή ανθρώπινη φύση και αποτελεί μια κληρονομιά για όλους τους ανθρώπους.[[68]](#footnote-68) Κατά συνέπεια, επιχειρείται ένας εξορθολογισμός της θρησκείας με στόχο να την απαλλάξει από τον υπέρλογο, μυστηριακό της χαρακτήρα. Σύμφωνα με αυτές τις αντιλήψεις, εφόσον ο θεός είναι ο δημιουργός του φυσικού κόσμου, η θεία αποκάλυψη δεν μπορεί παρά να είναι η <<αναδημοσίευση του νόμου της φύσης >> κατά την έκφραση του Μ. Τιντάλ.[[69]](#footnote-69)

Συνέπεια των παραπάνω θεωρήσεων είναι μια τάση θεοποίησης της φύσης , μια θρησκεία της φύσης που ιερουργείται από τον ορθό λόγο και τους επιστήμονες και παράλληλα μια αντίληψη που προσεγγίζει τον θεό κυρίως μέσα από το έργο του , την φύση και που θεωρεί ότι η σημαντικότερη απόδειξη για την ύπαρξη Του είναι η αρμονία , η τελειότητα του κόσμου.[[70]](#footnote-70) Ο φυσικός κόσμος αποτελεί την υλοποίηση του έλλογου σχεδίου του θεού και κατά συνέπεια τα φυσικά φαινόμενα και οι νόμοι που τα διέπουν ,αποκαλύπτουν την υπέρτατη νοημοσύνη που τα δημιούργησε.

Η πεποίθηση ότι υπάρχει μια έλλογη τάξη στο σύμπαν έχει συνέπειες στο κοινωνικό κοσμοείδωλο. Καθαγιάζει τον ανθρώπινο βίο υπό την έννοια, ότι και οι απλοί άνθρωποι μπορούν πλέον να έχουν πρόσβαση σε αυτό το θείο σχέδιο χωρίς προνομιακούς όρους και δίχως την ανάγκη διαμεσολάβησης κάποιου ιερατείου. Η φυσική θρησκεία ανακαλύπτει πίσω από την τάξη που διέπει τον κόσμο μια θεία σκοπιμότητα και στην περίπτωση του θεϊσμού ειδικότερα μια πρόνοια του θεού, που στοχεύει στην ευδαιμονία του ανθρώπου. Από αυτή την πλευρά η φυσική θρησκεία αποκτά και ένα πρακτικό , ωφελιμιστικό περιεχόμενο.[[71]](#footnote-71)

Η πρακτική πλευρά, επίσης, εντοπίζεται στο ότι οι ηθικές επιταγές, οι εσχατολογικές προσδοκίες, οι μεταθανάτιες τιμωρίες ή οι ανταμοιβές αυτής της εκλογικευμένης θρησκείας μπορούν να διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο στην ισχυροποίηση του κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου . Η εκκλησία εμφανίζεται ως ένας θεσμός που μπορεί ευχερέστερα και αποτελεσματικότερα από άλλους θεσμούς, να χειραγωγήσει πνευματικά τους ανθρώπους και να χαλιναγωγήσει τα αντικοινωνικά τους ένστικτα. Ετσι εξηγείται και η ρήση του Βολταίρου <<αν δεν υπήρχε θεός θα έπρεπε να τον εφεύρουμε>>. [[72]](#footnote-72)Εξάλλου κατά τον Ρουσσό η φυσική θρησκεία δεν έχει ως θεμέλιο της τον λόγο αλλά εδράζεται στην ηθική συνείδηση του ανθρώπου. Η ύπαρξη της ηθικής συνείδησης οδηγεί τελικά στην αποδοχή της ύπαρξης και του δημιουργού της , του θεού.[[73]](#footnote-73)

Εντούτοις, πολλοί φιλόσοφοι αμφισβήτησαν αυτές τις αντιλήψεις για την τελειότητα και την θεία σκοπιμότητα που διέπει τον κόσμο , ιδιαίτερα μετά τον καταστροφικό σεισμό της Λισσαβόνας(1755) που έδειξε μια φύση έρμαιο ανεξέλεγκτων καταστροφικών δυνάμεων , μιας τυφλής αναγκαιότητας άσχετης με την θεία πρόνοια. Ο Βολταίρος και ο Ντιντερό αντιλαμβάνονται πλέον την αρμονία και την τάξη του κόσμου, σαν μια κατάσταση που υπάρχει περισσότερο στην ανθρώπινη αντίληψη παρά στην φύση. Από την άλλη πλευρά φιλόσοφοι όπως ο Φράνσις Χάτσεσον ενίστανται στον άκρατο ορθολογισμό ο οποίος παραθεωρεί τα συναισθήματα και εξαφανίζει το υπέρλογο θρησκευτικό στοιχείο που δημιουργεί στον άνθρωπο το συναίσθημα του δέους. Ριζικά όμως απορρίπτει το έλλογο σχέδιο του θεού Ν. Χιουμ(1711-1776) στο έργο του <<Διάλογοι για την Φυσική Θρησκεία(1778)>> εκκινώντας από τις ευρύτερες φιλοσοφικές και γνωσιολογικές του απόψεις.[[74]](#footnote-74)

Η γνωσιοθεωρητική θέση της φυσικής θρησκείας είναι προς ότι υπάρχει γύρω μας έχει κάποια αιτία και επειδή τίποτε δεν μπορεί να αποτελέσει αιτία του εαυτού του , η διαδοχή, η αλληλουχία, των αιτιών οδηγεί αναγκαστικά στο πρώτο αίτιο , τον θεό μια που μόνο ο θεός μπορεί να αναγάγει την αιτία της ύπαρξης του στον ίδιο του τον εαυτό.[[75]](#footnote-75)  Η αιτιότητα όμως για τον Χιουμ δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια χωροχρονική συνάφεια δύο διακριτών καταστάσεων , δεν είναι ιδιότητα των πραγμάτων , μα ιδιότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Η αιτιότητα βασίζεται στην έξη του νου να συνδυάζει φαινόμενα που επαναλαμβάνονται σταθερά, συνιστά μια ψυχολογική ερμηνεία βασισμένη στον συνειρμό και δεν έχει αντικειμενικό κύρος. Συνεπώς η αναζήτηση της πρώτης αιτίας για τον κόσμο, είναι μια αυθαίρετη ενέργεια του ανθρώπου και δεν σχετίζεται με την φύση του κόσμου.[[76]](#footnote-76)

Ο Χιουμ παραδέχεται ότι ο κόσμος δίνει την εντύπωση της σκοπιμότητας και της λογικής τάξης, αυτά όμως δεν πρέπει να αποδοθούν στην δράση του θεού. Η κανονικότητα της φύσης προκύπτει από την ίδια της την συγκρότηση ,από τους τρόπους διαπλοκής των φυσικών παραγόντων. Εξάλλου από την εντύπωση της ευταξίας του κόσμου δεν εξάγεται αναγκαστικά και η ύπαρξη κάποιου σχεδιαστή. Η λογική επεξεργασία των εμπειρικών δεδομένων δεν πρέπει και δεν μπορεί να οδηγεί σε θεολογικά συμπεράσματα , εξάλλου η φύση του θεού είναι απροσπέλαστη στον ανθρώπινο νου. [[77]](#footnote-77)

Επίσης, η αντίληψη του θεού ως αναγκαίας ύπαρξης πάσχει, εφόσον η νόηση μπορεί να συλλάβει οτιδήποτε το οποίο μπορεί να υπάρχει ή μπορεί και να μην υπάρχει. Στο διανοητικό επίπεδο το μόνο που αποκλείει την μια ή την άλλη άποψη είναι η λογική μεταξύ τους αντίφαση. Τέτοιου είδους όμως εργαλείο δεν γίνεται να εφαρμοσθεί στην υπόθεση του θεού του οποίου η ύπαρξη ή η ανυπαρξία αποτελεί αποκλειστικά αντικείμενο πίστης και υπερβαίνει τις λογικές δυνατότητες του ανθρώπου. [[78]](#footnote-78)

Επίσης, ο Χιουμ απορρίπτει την ύπαρξη μιας κοινής ανθρώπινης φύσης , βασικό στοιχείο της φυσικής θρησκείας. Θεωρεί επίσης ότι η θρησκεία πηγάζει από την ανάγκη του ανθρώπου να τιθασεύσει τον φόβο, την αγωνία του μπροστά στο άγνωστο και όχι από την λογική.[[79]](#footnote-79) Για τον Χιουμ, ο άνθρωπος μπορεί να στηρίξει την πίστη του σε πολλά πράγματα και δεν χρειάζεται να επικαλείται την λογική.[[80]](#footnote-80)

Οι φιλοσοφικές αναζητήσεις του Ι. Καντ, γύρω από την θρησκεία, εκκινούν από τις γνωσιολογικές του αντιλήψεις. Για τον Καντ η επιστημονική γνώση (θεωρητική) είναι δυνατή, μόνο όσο αφορά το πεδίο της αισθητής εμπειρίας και των φαινομένων.[[81]](#footnote-81)Επομένως η γνώση των μεταφυσικών ζητημάτων , όπως για παράδειγμα η ύπαρξη του θεού ,δεν είναι δυνατή, εφόσον βρίσκεται πέραν των ορίων της εμπειρικής πραγματικότητας. Ο Καντ συμφωνεί με τον Χιουμ, ότι δεν μπορεί να υπάρξει λογική απόδειξη για την ύπαρξη του θεού.[[82]](#footnote-82) Κατά συνέπεια η αξίωση της φυσικής θρησκείας για την γνώση του θεού δια της έλλογης μελέτης της φύσης απορρίπτεται από τον Καντ.

Αυτό εντούτοις που δεν μπορεί να διερευνηθεί με την λογική ικανότητα του ανθρώπου(θεωρητικός λόγος), μπορεί να προσεγγιστεί από την ηθική ικανότητα του ανθρώπου(πρακτικός λόγος).[[83]](#footnote-83) Στο έργο του <<Η Θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο>>(1793) διερευνά τις σχέσεις θρησκείας και ηθικής υπό το πρίσμα του προαναφερόμενου τίτλου.

Δημιουργείται , όμως το ερώτημα για το περιεχόμενο της ηθικής συμπεριφοράς. Ο Καντ έχει δεχθεί ότι για την γνώση του περιβάλλοντος κόσμου το ανθρώπινο πνεύμα χρησιμοποιεί κάποιες εγγενείς σε αυτό έννοιες (χώρος, χρόνος, αιτιότητα κ.α.) που επιτρέπουν την δημιουργία των εκ των προτέρων συνθετικών κρίσεων, ως εργαλείων πρόσληψης της πραγματικότητας και δημιουργίας της γνώσης.[[84]](#footnote-84)Με το ίδιο σκεπτικό και κατ’ αναλογία θεωρεί πως υπάρχει μια καθολική αρχή , βάσει της οποίας μπορούν να δημιουργηθούν εκ των προτέρων πρακτικές πλέον κρίσεις , οι οποίες θα αποτελούν τα θεμέλια της ηθικής ζωής.[[85]](#footnote-85)

Αυτή την καθολική αρχή την ονομάζει ο Καντ κατηγορική προσταγή. Η κατηγορική προσταγή επιτάσσει αποκλειστικά και καθαρά το καθήκον , χωρίς να σχετίζεται με επιμέρους σκοπούς και χωρίς να ανάγεται σε οτιδήποτε άλλο εκτός από τον εαυτό της. Εντούτοις, ο Καντ διασαφηνίζει την έννοια του καθήκοντος ως αναγκαίας και αυτόνομης από κάθε προσδιορισμό επιταγής. ανεξάρτητη

Για τον Καντ ο άνθρωπος πρέπει να πράττει με τέτοιο τρόπο, ώστε η αρχή βάσει της οποίας ενεργεί να μπορεί να αναχθεί σε καθολικό νόμο. Πρέπει , επίσης, να ενεργεί έτσι ώστε να χρησιμοποιεί τον κάθε άνθρωπο σαν σκοπό και ποτέ σαν μέσο επίτευξης κάποιου σκοπού. Η ανθρώπινη συμπεριφορά για να είναι πραγματικά ηθική πρέπει να είναι, επίσης, αποκαθαρμένη από κάθε ιδιοτελές κίνητρο.

Από την κατηγορική προσταγή πηγάζει και η ενότητα ηθικής και λογικής, παράμετρος καθοριστική για την καντιανή ηθική. Μόνο κάποιος παράλογος θα έπραττε κατά τρόπο ανήθικο και θα επιθυμούσε αυτή η συμπεριφορά να γενικευθεί, καταστρέφοντας τον κοινωνικό ιστό . Η κατηγορική προσταγή κατά συνέπεια ορίζει μια ηθική συμπεριφορά που δεν μπορεί παρά να είναι έλλογη. [[86]](#footnote-86).

Παράλληλα ο Καντ θεωρεί προϋπόθεση της ηθικής πράξης την ελευθερία και την αυτονομία του υποκειμένου από οποιαδήποτε εξωτερική παρέμβαση.[[87]](#footnote-87)Ο άνθρωπος για τον Καντ δεν είναι έρμαιο της φυσικής αναγκαιότητας, έχει την ελευθερία να αποφασίζει και η ελευθερία είναι κατά κάποιο τρόπο, το μεταφυσικό θεμέλιο της ηθικής ζωής , αφού μπορεί να τον οδηγήσει και σε επιλογές αντίθετες με το συμφέρον του.[[88]](#footnote-88) Σκοπός της ηθικής ζωής είναι ,συνεπώς, η ελεύθερη πραγμάτωση της αρετής και όχι η εξυπηρέτηση οπουδήποτε άλλου ιδιοτελούς στόχου, ακόμη και εάν αυτός είναι αγαθός.

Εντούτοις ο άνθρωπος ζει εντός μιας κοινωνίας , διάγει τον βίο του εμπειρικά και υπόκειται στην αναγκαιότητα που διέπει τον εμπειρικό κόσμο.[[89]](#footnote-89)Μέσα σε αυτήν την κοινωνία κυριαρχεί τόσο η προσπάθεια εκπλήρωσης των εγωιστικών επιθυμιών των ανθρώπων, όσο και η διαφθορά και η ιδιοτέλεια.[[90]](#footnote-90)Σκοπός των ανθρώπων στην πολιτική κοινωνία δεν είναι η πραγμάτωση του ηθικού καθήκοντος αλλά η ευδαιμονία.[[91]](#footnote-91)Είναι όμως πολύ πιθανόν η ευδαιμονία να αντιστρατεύεται την αρετή , όπως είναι πιθανόν ο ενάρετος άνθρωπος επιτελώντας το καθήκον του να υποφέρει.

Γι’ αυτό ο Καντ διακρίνει την πολιτική συγκρότηση της κοινωνίας η οποία καθορίζεται από τον νόμο , από την ηθική κοινωνία που αποτελεί το σώμα των ενάρετων ανθρώπων και που έχει σαν σκοπό την πραγμάτωση της αρετής όχι ως ατομικού αλλά ως κοινού για όλους τους ανθρώπους αγαθού.[[92]](#footnote-92) Αυτή η ηθική κοινωνία που είναι μάλλον μια ρυθμιστική ιδέα παρά μια απτή πραγματικότητα, χρειάζεται μια μορφή συγκρότησης για να μπορεί να υπάρξει, μια νομοθεσία ηθικής φύσης που θα δεσμεύει τα μέλη της και θα αποτρέπει τις παραβάσεις όπως ακριβώς συμβαίνει και στην πολιτικά συγκροτημένη κοινωνία.[[93]](#footnote-93)

Επειδή, όμως, η επιτέλεση της ηθικής πράξης δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί μόνο από την εξωτερική συμμόρφωση σε κάποια εντολή , αλλά αφορά εσωτερικά στην ψυχή , στο κίνητρο που καθορίζει την ηθικότητα της , η νομοθεσία αυτή δεν μπορεί να είναι έργο ανθρώπων αλλά κάποιας οντότητας που θα μπορεί να κατανοεί το βάθος των φρονημάτων του κάθε ανθρώπου. Συνεπώς μια ηθική κοινότητα δεν γίνεται να θεμελιωθεί παρά μόνο πάνω στις επιταγές του μόνου που γνωρίζει την ψυχή των ανθρώπων , του θεού. [[94]](#footnote-94)

Επίσης για να μην καταλήξει το αίτημα για μια ηθική ζωή φενάκη ή παραλογισμός μέσα σε μια κοινωνία που δεν επιβραβεύει την αρετή και για να έχει νόημα η ηθική προσπάθεια του ανθρώπου σε έναν κόσμο ιδιοτέλειας και διαφθοράς ,χρειάζεται η πίστη στον θεό, που επιβάλλει την ηθική με το κύρος μιας θεϊκής εντολής, ενώ παράλληλα προσφέρει στους ανθρώπους την αίσθηση της λύτρωσης ,που συνοδεύει την τήρηση των ηθικών επιταγών.[[95]](#footnote-95)

Ο Καντ ιδανική κατάσταση θεωρεί την έλλογη ηθική συμπεριφορά εντός μιας κοινότητας, που στηρίζεται σε μια εκ του θεού ηθική νομοθεσία και που αποτελεί μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι μια αόρατη Εκκλησία με σκοπό την προαγωγή του αγαθού. Ο θεός επομένως από δημιουργός του φυσικού κόσμου , εγγυητής της φυσικής τάξης γίνεται εγγυητής της ηθικής ζωής , νομοθέτης της κοινωνίας των ενάρετων ανθρώπων .Η θρησκεία συνεπώς πρέπει να απαλλαχθεί από όλα αυτά τα στοιχεία που αποτελούν τις ιστορικές της εκδοχές και εκφάνσεις και να αναχθεί σε μια καθαρή θρησκεία του Λόγου που θα στρατεύει τους πάντες στον ηθικό αγώνα για το αγαθό.[[96]](#footnote-96)

Ο Καντ αντιστρέφει την προοπτική του Διαφωτισμού. Η θρησκεία δεν έχει αφετηρία τον δημιουργό θεό και αποδέκτη τον άνθρωπο , μέσω του έλλογου σχεδίου , αλλά δημιουργείται εντός του ανθρώπου ως ανάγκη και εμπειρία που νοηματοδοτεί την ηθική του συνείδηση και ωθεί στην επιτέλεση του ηθικού καθήκοντος[[97]](#footnote-97).Το θρησκεύειν υπό αυτή την έννοια σχετίζεται με την ελεύθερη πραγμάτωση του ηθικού καθήκοντος και αποτελεί εγγύηση για την αξία της αρετής.[[98]](#footnote-98)

Η αναμφίβολα γόνιμη προσπάθεια των Διαφωτιστών να απελευθερώσουν τον άνθρωπο από τα δεσμά της άγνοιας και των προκαταλήψεων, τους οδήγησε στο εγχείρημα να εκλογικεύσουν την θρησκεία μέσω κυρίως του <<έλλογου σχεδίου του θεού>>. Οπως όμως έδειξε ο Χιουμ χρησιμοποίησαν το εξαίρετο εργαλείο τους με λάθος τρόπο και σε λάθος πεδίο. Ο Χιουμ με την κριτική του , διαφυλάσσει τόσο το κύρος του Λόγου οριοθετώντας τον, όσο και της θρησκείας διασώζοντας το υπέρλογο στοιχείο που αποτελεί εξάλλου και τον ιδιαίτερο πυρήνα της.

Ο Καντ αναλαμβάνει ένα σύνθετο εγχείρημα. Να θεμελιώσει την θρησκεία ως ιστορικό (factum) γεγονός με την ηθική , μια που συμφωνεί ότι ο Λόγος δεν έχει εφαρμογή στα μεταφυσικά ζητήματα .Εντούτοις, συνδέει δια της ηθικής και πάλι την θρησκεία με την λογική , εφόσον η ηθική συμπεριφορά είναι έλλογη. Η προσπάθεια του προϋποθέτει τους Διαφωτιστές (Λοκ, Βολταίρο και ιδιαίτερα τον Ρουσσώ), τον Χιουμ και σφράγισε την μεταγενέστερη φιλοσοφία άλλα και την προτεσταντική θεολογία.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Ι.Καντ, Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο, μετ.Κ.Ανδρουλιδάκης,Πόλις, Αθήνα 2007

Ν. Χιουμ, Διάλογοι για την φυσική θρησκεία, μετ.Χ. Γρηγορίου,Νήσος, Αθήνα 2012, σελ. 116-117

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

F.Alessio*, Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας*, Τραυλός, Αθήνα 2012

Π.Βαλλιάνος, *Φιλοσοφια στην Ευρώπη*, τ.Γ,*Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα*, ΕΑΠ

Γ. Μολυβάς,, *Φιλοσοφία στην Ευρώπη,* τόμος Β,*Η εποχή του Διαφωτισμού*, ΕΑΠ, Πάτρα 2000

W.Winderland-H.Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Β, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986

Λαγκρέ Ζ*., Η φυσική θρησκεία*, Πατάκης, Αθήνα 1996

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΣΤΟΝ ΚΑΝΤ ΚΑΙ ΡΩΛΣ

Η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου έχει απασχολήσει επί μακρόν τους φιλοσόφους. Πυρήνας της θεωρίας αυτής είναι η αντίληψη, ότι οι άνθρωποι έχοντας συνειδητοποιήσει τους κινδύνους που διατρέχουν όταν ζουν χωριστά στη φύση, οργανώνονται σε κοινωνίες με συγκεκριμένους θεσμούς ,εκχωρώντας εκούσια μέρος της ελευθερίας τους, με αντάλλαγμα την εγγύηση των αγαθών τους.[[99]](#footnote-99)

Η θεωρία αυτή συστηματικά ανεπτυγμένη από τον Χομπς , τον Λοκ και τον Ρουσσώ , συνέτεινε σε μεγάλο βαθμό στον εκδημοκρατισμό των αυταρχικών καθεστώτων κατά τον 19ο αιώνα. Μεγάλη υπήρξε, επίσης ,η συμβολή του Καντ και στα τέλη του εικοστού αιώνα του Αμερικανού φιλοσόφου Τζων Ρωλς.

Στην εργασία αυτή, θα διερευνήσουμε τις ομοιότητες και τις διαφορές των δύο αυτών φιλοσόφων εστιάζοντας στην φύση της εξουσίας και στο αίτημα τους για τη θεμελίωση μιας δίκαιης κοινωνίας.

Για τον Καντ το φιλοσοφικό ερώτημα ξεκινά από το τι είναι δίκαιο και ποιο είναι το αντικείμενο του Δικαίου ως νομικού κειμένου που κατοχυρώνει το δίκαιο. Ο Καντ δέχεται ότι το Δίκαιο αφορά στον τρόπο με τον οποίο ρυθμίζονται οι σχέσεις των ανθρώπων, ώστε να ασκούν στο μέγιστο βαθμό την ελευθερία τους με τον περιοριστικό όρο της άσκησης ίσου βαθμού ελευθερίας των συνανθρώπων τους.[[100]](#footnote-100) Αυτή η ρύθμιση της ελευθερίας , ώστε να αποφευχθεί η αυθαιρεσία και η τυραννία, πρέπει να συνιστά έναν καθολικό απαραβίαστο νόμο , βάσει του οποίου θα θεσπίζονται από την πολιτεία, όλοι οι άλλοι νόμοι που είναι απαραίτητοι για την λειτουργία της πολιτείας.[[101]](#footnote-101)

Εντούτοις, αυτός ο καθολικός νόμος που αποτελεί την βάση του Δικαίου, πρέπει να παραχθεί αποκλειστικά ,ως αποτέλεσμα της ενιαίας καθολικής βούλησης των ανθρώπων και όχι του καθενός μεμονωμένα ούτε κάποιου υποσυνόλου των πολιτών, ή κάποιων εκλεγμένων αντιπροσώπων, ή ενός πολιτικά κυρίαρχου, διότι τότε είναι αδύνατον να αποτραπούν φαινόμενα προσωπικής ιδιοτέλειας, προώθησης συντεχνιακών συμφερόντων και αδικιών.[[102]](#footnote-102) Καταστατική πράξη της καθολικής βούλησης (αυτής δηλαδή του συνόλου των πολιτών) είναι η επιλογή των ανθρώπων να εξέλθουν από την φυσική κατάσταση στην οποία ο καθένας πράττει αυθαίρετα και να συνάψουν μεταξύ τους ένα πρωταρχικό συμβόλαιο [[103]](#footnote-103).

Το πρωταρχικό συμβόλαιο δεν το εννοεί ο Καντ σαν ένα ιστορικό συμβάν , αλλά σαν μια κανονιστική έλλογη ιδέα, που πρέπει να εκλαμβάνεται από τους ανθρώπους σαν να έχει συμβεί πραγματικά και πάνω σε αυτό να κατοχυρώνεται ιδεατά κάθε δίκαιο.[[104]](#footnote-104).Σύμφωνα με το πρωταρχικό συμβόλαιο οι άνθρωποι θυσιάζουν μέρος της έμφυτης ελευθερίας που διαθέτουν ,για να την κερδίσουν εκ νέου στα πλαίσια μιας έννομης κοινωνίας στην οποία οικειοθελώς και συνειδητά υποτάσσονται.[[105]](#footnote-105)

Σε αυτή την προσέγγιση ο Καντ φαίνεται να ενστερνίζεται μια αντίληψη του ανθρώπου ως έλλογου υποκειμένου που μπορεί να παρακινείται από τα ορθά κίνητρα και να οδηγείται στις ηθικά ορθές επιλογές , ζώντας φυσικά ο ίδιος σε μια κοινωνία πολύ πιο απλή δομικά οικονομικά , τεχνολογικά και κοινωνικά από την σύγχρονη .[[106]](#footnote-106)Ετσι η καθολική βούληση διά του κοινωνικού συμβολαίου δεσμεύει ηθικά ( και όχι νομικά) την εξουσία στην πραγματοποίηση του συλλογικού καλού.

Ο Ρωλς ,αντίθετα ,ζει σε μια εξαιρετικά περίπλοκη κοινωνία. Η πολιτική του θεωρία δεν μπορεί να εννοηθεί χωρίς την αντίληψη του κοινωνικού συμβολαίου από τον Καντ τόσο στην αφετηρία όσο και στην εξέλιξη της[[107]](#footnote-107). Και ο Ρωλς θέτει την δικαιοσύνη ως θεμέλιο της κοινωνικής συγκρότησης και ως αδιαπραγμάτευτη αξία του κοινωνικού βίου, αναγνωρίζει όμως την σημασία και άλλων παραγόντων όπως η σταθερότητα ή η αποτελεσματικότητα δίνοντας στην καντιανή θεώρηση μια ρεαλιστική διάσταση.[[108]](#footnote-108) Επίσης αντιλαμβάνεται ότι η θέσπιση του πρωταρχικού συμβολαίου από τον Καντ, προϋποθέτει από μεριάς των συμβαλλομένων μια παρόμοια θεώρηση της ζωής και του νοήματος του κοινού βίου, πράγμα αδύνατο σε μια κοινωνία , όπου οι άνθρωποι έχουν διαφορετικά αξιακά συστήματα , κοινωνικές αφετηρίες και προσωπικές προσδοκίες.[[109]](#footnote-109)

Παράλληλα κατανοεί, ότι το κοινωνικό συμβόλαιο αποτελεί ένα εγχείρημα, που απαιτεί την συνεργασία όλων με στόχο όχι αφηρημένα το συλλογικό καλό ,αλλά το με μεγαλύτερη σαφήνεια προσδιορίσιμο, αμοιβαίο όφελος. Οι άνθρωποι έχουν λόγο να παραχωρήσουν μέρος των δικαιωμάτων τους , όταν προσδοκούν πως μέσα από αυτή την παραχώρηση θα πετύχουν καλύτερη εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους και όχι εξαιτίας, μόνο ,ενός αιτήματος καθαρά ιδεολογικής ή ηθικής φύσης[[110]](#footnote-110). Ο ορθολογικός άνθρωπος μπορεί να εμφορείται από την επιθυμία της δικαιοσύνης , εντούτοις επιδιώκει την προαγωγή του προσωπικού του συμφέροντος και η έλλογη ικανότητα του τον καθοδηγεί στο να διαπραγματεύεται τα συμφέροντα του με τρόπο που θα είναι και από τους άλλους αποδεκτός[[111]](#footnote-111).

Είναι , λοιπόν, ανάγκη να βρεθεί μια διαδικασία με την οποία θα επιτυγχάνεται μια συμφωνία αρχών την οποία δεν θα έχει λόγο κάποιος να απορρίψει και που παράλληλα θα θέτει τις βάσεις για μια σταθερή κοινωνική συγκρότηση , βάσει των επιδιώξεων των πολιτών. Από αυτή την άποψη η δικαιοσύνη αποκτά ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης από ότι στον Καντ [[112]](#footnote-112), αλλά και μετατοπίζει την εστίαση από το υποκείμενο ως καθοριστικό παράγοντα στον Καντ , στην ίδια την πολιτεία που εγγυάται τα δικαιώματα του πολίτη.[[113]](#footnote-113)Αυτό φαίνεται και από την αντίληψη του Καντ πως η ηγεσία εξαιρείται από τον νομικό εξαναγκασμό , άποψη που απουσιάζει στον Ρωλς.[[114]](#footnote-114)

Μια τέτοια θεώρηση της δικαιοσύνης εντοπίζεται κυρίως στην αποτελεσματική και βιώσιμη απονομή δικαιωμάτων , υποχρεώσεων και κοινωνικών πλεονεκτημάτων στα συμβαλλόμενα μέλη και δεν στηρίζεται στην ηθική τους αυτονομία όπως στον Καντ. Αυτό είναι το περιεχόμενο που ο Ρωλς δίνει στην δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, ανταποκρινόμενος στις προκλήσεις του εικοστού αιώνα, και αξιοποιώντας την ιστορική και πολιτική εμπειρία που μεσολάβησε από τον Καντ μέχρι τις μέρες του.[[115]](#footnote-115)

Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, που επιτάσσει όλοι να ξεκινούν από μια κοινή αφετηρία , αποτελεί την βασική αρχή της Ρωλσιανής αντίληψης δικαίου και κατά συνέπεια καθορίζει τον τρόπο θεσμικής συγκρότησης της κοινωνίας και την θέση της εξουσίας σε αυτήν.[[116]](#footnote-116) Για να επιτευχθεί όμως η ακριβοδικία είναι αναγκαίο οι άνθρωποι να μην γνωρίζουν την κοινωνική τους τάξη ,ούτε καν τα φυσικά τους προτερήματα και τις προοπτικές τους, ως προς την μελλοντική τους εξέλιξη. Ο Ρωλς θεωρεί ότι οι άνθρωποι απαιτείται να επιλέγουν τις πρωταρχικές αρχές δικαίου κάτω από ένα πέπλο άγνοιας, που θα αποκλείει τις μεροληπτικές στάσεις και θα αμβλύνει τα πλεονεκτήματα της κοινωνικής θέσης.[[117]](#footnote-117)Εάν κάποιος δεν γνωρίζει που ανήκει αλλά και ποιες είναι οι δυνατότητες του ή που είναι πιθανόν να βρίσκεται στο μέλλον, τότε έχει συμφέρον να υποστηρίξει το δίκαιο , μια που δεν θα διακινδυνεύσει την προσωπική του θέση. Επιπρόσθετα σε αυτή την αρχική κατάσταση οι άνθρωποι διέπονται από μια αδιαφορία ο ένας προς τον άλλο, που σημαίνει ότι δεν λαμβάνουν υπόψη τους τα προσωπικά συμφέροντα και τις επιδιώξεις που έχει ο συμπολίτης τους . [[118]](#footnote-118)

Σε κάθε περίπτωση, λοιπόν, οι άνθρωποι είναι διατεθειμένοι να συνεργαστούν στην οικοδόμηση μιας κοινωνίας ,πιστεύοντας ότι θα έχουν εντός της, μια ζωή καλύτερη ,από το να ζει ο καθένας χωριστά . Κατά συνέπεια, θα συμφωνήσουν στην θέσπιση κανόνων, που θα προάγουν τα συμφέροντα όσων συμμετέχουν και σε έναν κοινωνικό διακανονισμό που θα καταμερίζει δίκαια τις υποχρεώσεις και τα οφέλη της συμβίωσης.[[119]](#footnote-119) Η εξουσία κατά συνέπεια συγκροτείται βάσει αρχών δικαίου και όχι συγκεκριμένων συμφερόντων και επιδιώξεων.

Αυτό όμως σημαίνει, ότι θα πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον ένα βασικό πλέγμα δικαιωμάτων, που θα εξασφαλίζει ότι όλοι θα απολαμβάνουν τα απαραίτητα πρωταρχικά αγαθά ,όπως η ελευθερία ή η ισότητα ευκαιριών και πόρων, γιατί διαφορετικά δεν θα έχουν λόγο να συναινέσουν στο συνεργατικό εγχείρημα της οργανωμένης κοινωνίας. Εξάλλου το αίσθημα του αποκλεισμού και της εχθρότητας, που μοιραία συνεπάγεται η περιθωριοποίηση, έχει τεράστιες επιπτώσεις στην σταθερότητα της κοινωνικής διάρθρωσης[[120]](#footnote-120).

Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία επιτάσσει, επίσης, ο καταμερισμός δικαιωμάτων και υποχρεώσεων να είναι δίκαιος και οι οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες που θα προκύψουν στην πορεία να αντισταθμίζονται από ευεργετήματα προς τους λιγότερο προνομιούχους. Αυτή είναι η ρεαλιστική βάση της κοινωνικής συνεργασίας γιατί η εξασφάλιση μιας ικανοποιητικής ζωής και η προοπτική μιας καλύτερης οδηγεί στην ηθελημένη και συνειδητή συμμετοχή[[121]](#footnote-121).

Επίσης, κάτω από το πέπλο της άγνοιας αίρονται οι προνομιακές επιλογές κατά την θέσπιση των κανόνων δικαίου και κατά συνέπεια μια στοιχειώδης εξασφάλιση των πρωταρχικών αγαθών θα είναι από όλους εξίσου αποδεκτή. Επιπρόσθετα μια αντίληψη για την δικαιοσύνη που βασίζεται σε ένα ευρύτατο σύνολο προσωπικών ηθικών απόψεων, δεν μπορεί να βασίζεται παρά στην ενσωμάτωση σε αυτήν των πιο αποδεκτών , αυτών που ο Ρωλς ονομάζει <<ασθενείς όρους>>. Σε αυτούς συμπεριλαμβάνεται η αντίληψη της ίσης διανομής προς όλους των βασικών αγαθών.[[122]](#footnote-122)

Σε μια, λοιπόν, γενική θεώρηση της δικαιοσύνης όλοι πρέπει αρχικά να έχουν ίσο μερίδιο κοινωνικών αγαθών, να μην υφίστανται προνομιακές θέσεις παρά μόνο εάν αυτές συμβάλλουν στην αύξηση των κοινωνικών ωφελημάτων προς όλους ή λειτουργούν προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων.[[123]](#footnote-123)Επίσης οι άνθρωποι μπορούν να συμφωνήσουν σε ένα στοιχειώδες πλαίσιο αρχών όταν οι αρχές αυτές ρυθμίζουν αποτελεσματικά και ισορροπημένα τις ανταγωνιστικές αξιώσεις για την κατοχή των κοινωνικών αγαθών .

Εντούτοις σε μια γενική αντίληψη προκύπτουν ζητήματα ειδικής φύσης , όπως η διανομή αγαθών που συγκρούονται μεταξύ τους . Για παράδειγμα είναι δυνατόν να βελτιωθεί η οικονομική κατάσταση κάποιου εάν μειωθεί η ελευθερία του , ή η άνιση διανομή ενός αγαθού να βελτιώσει την θέση των λιγότερο ευνοημένων από μια πλευρά αλλά να την χειροτερέψει από κάποια άλλη. [[124]](#footnote-124) Γι’ αυτό ακριβώς τον λόγο απαιτείται μια ιεράρχηση των αγαθών που σημαίνει πρακτικά ότι κάποια από αυτά είναι πιο σημαντικά και κατά συνέπεια δεν γίνεται να μειωθούν για να ευνοηθούν τα λιγότερο σημαντικά.[[125]](#footnote-125)

Σε αυτή την ιεράρχηση η πιο βασική αρχή είναι το ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σύστημα ελευθεριών[[126]](#footnote-126)και έπονται η ισότητα στις ευκαιρίες και η ισότητα στην κατοχή των πόρων. Η <<ειδική>> αυτή θεώρηση της δικαιοσύνης ενισχύει την βασική θέση του Ρωλς , ότι οι άνθρωποι στην πρωταρχική θέση ευρισκόμενοι και ως ορθολογικά όντα θα επιλέξουν την κοινωνική συνεργασία έχοντας ως βάση τους κανόνες της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Θα πρέπει εντούτοις να σημειωθεί ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία αναφέρεται στην δίκαιη κατανομή των πρωταρχικών αγαθών και όχι της ευημερίας του καθενός στην πορεία της ζωής του , μια που δεν καταργεί τις ανισότητες που λογικά θα προκύψουν εξαιτίας των διαφορετικών ικανοτήτων και προσπαθειών των ανθρώπων.[[127]](#footnote-127)

Ο ορθολογικός άνθρωπος ενεργεί με τέτοιο τρόπο ώστε να μεγιστοποιήσει τα οφέλη του , χωρίς να ζημιώνει τους συνανθρώπους του. Από τη σκοπιά αυτή η κοινωνία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα άθροισμα ανθρώπων που επιδιώκει ως σύνολο πλέον την μεγιστοποίηση της πραγμάτωσης των επιθυμιών και των συμφερόντων των μελών της. Αυτό που ισχύει για έναν άνθρωπο θα μπορούσε να επεκταθεί και για το σύνολο των ανθρώπων.[[128]](#footnote-128)Αυτά πρεσβεύει η θεωρία του ωφελιμισμού η οποία εδράζεται στην ηθική αντίληψη πως το ορθό και το αγαθό συνδέονται με τέτοιο τρόπο ώστε ορθό να θεωρείται αυτό που μεγιστοποιεί το αγαθό και κατά συνέπεια η πιο ορθή επιλογή είναι αυτή που παράγει, υπό τις δεδομένες συνθήκες το μεγαλύτερο συνολικό όφελος.[[129]](#footnote-129)

Όμως, η αντίληψη αυτή οδηγεί στη δυνατότητα να ορισθεί κάτι ως αγαθό ανεξάρτητα από το αν είναι ορθό και παράλληλα αν κάτι θεωρηθεί αγαθό , ως ορθό να θεωρηθεί απλώς η μεγιστοποίηση του . Αν , λοιπόν ,ως αγαθό ορισθεί η αύξηση του βιοτικού επιπέδου τότε ορθή είναι η όσον το δυνατόν μεγαλύτερη αύξηση του. Μολαταύτα η αντίληψη αυτή δεν περιλαμβάνει το πώς θα διανεμηθεί εντός της κοινωνίας αυτή η αύξηση και συγχρόνως το αν μπορεί να επιτραπεί και ως ποιο βαθμό η μείωση ενός άλλου αγαθού .Εάν η αύξηση του οφέλους που θα μοιραστεί η πλειοψηφία απαιτεί την παραβίαση των διανεμητικών δικαιωμάτων ή μια θεωρούμενη ως μικρότερη απώλεια αγαθών , τότε θα θεωρηθεί ορθή. Για παράδειγμα θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η επιβολή μιας δικτατορίας εάν μεγιστοποιούσε το οικονομικό όφελος[[130]](#footnote-130).

Είναι φανερό, ότι μια τέτοια αντίληψη αντίκειται στην θεώρηση της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, στην ιεράρχηση των αγαθών από τον Ρωλς και κυρίως στην σημασία που έχει η διασφάλιση των βασικών αγαθών για όλους τους συμβαλλομένους . Εάν οι άνθρωποι στην πρωταρχική θέση επιλέξουν αρχές δικαίου που θα εξασφαλίζουν συμμετοχή όλων στα βασικά αγαθά τότε οι θεσμοί που θα κατοχυρώνουν τα παραπάνω, αυτομάτως θα μεγιστοποιούν και το αγαθό. Εάν αντίθετα αδιαφορήσουν για την δίκαιη διανομή και την αρχική θέση ισότητας και θεωρήσουν ως ορθό την μεγιστοποίηση των υποκειμενικά προσδιορισμένων αγαθών, τότε συνδέουν την θεσμική συγκρότηση της κοινωνίας αποκλειστικά από τον βαθμό εξυπηρέτησης των προσωπικών συμφερόντων , χωρίς να αποτιμούν ηθικά και να εξασφαλίζουν ρεαλιστικά την ύπαρξη της[[131]](#footnote-131).

Επομένως η κοινωνική συγκρότηση δεν μπορεί να συναρτάται με την ικανοποίηση των παροδικών και υποκειμενικών επιθυμιών αλλά με τις συμφωνημένες αρχές δικαίου που θα καθορίζουν τα όρια εντός των οποίων θα πραγματώνονται αυτές οι επιθυμίες.[[132]](#footnote-132) Κατά συνέπεια, το ορθό πρέπει να προηγείται του αγαθού, να θέτει κριτήρια καθορίζοντας το αγαθό ,εξασφαλίζοντας την σταθερότητα και την αποτελεσματικότητα των θεσμών. Η αντίληψη του ορθού που ορίζει την δικαιοσύνη ως ακριβοδικία με την έννοια της ίσης διανομής των βασικών αγαθών και της ιεράρχησης τους, ορίζει, λοιπόν, και το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι θα πραγματώσουν τις επιθυμίες τους.[[133]](#footnote-133)

Η αντίληψη αυτή εδράζεται στην ηθική του Καντ. Ο Καντ πιστεύει, ότι οι άνθρωποι ως ελεύθερα, ηθικώς αυτόνομα και έλλογα όντα είναι σε θέση να υιοθετήσουν τα ορθά κίνητρα στην συμπεριφορά τους και να ενεργήσουν με τέτοιο τρόπο ως αν οι επιλογές τους να εφαρμόζονταν ως καθολικός νόμος. Φυσικά τότε οι επιλογές τους θα ήταν ηθικά ορθές εφόσον κανείς δεν επιθυμεί , λογικά, την εξάπλωση καταστροφικών συμπεριφορών. Η αδυναμία να επιλέξουν ορθά θα σήμαινε παράλληλα και την αδυναμία τους να υπάρξουν ως έλλογα και ελεύθερα όντα.[[134]](#footnote-134)

Εντούτοις, η ηθική θεωρία του Καντ, που προκρίνει το ορθό έναντι του αγαθού, μένει ανολοκλήρωτη στο βαθμό που δεν προσδιορίζει με σαφήνεια το είδος των ηθικών αρχών που θα επέλεγαν ως ελεύθερα και έλλογα όντα οι άνθρωποι, καθώς και το αν οι αρχές αυτές θα μπορούσαν να εφαρμοστούν στην πραγματικότητα.[[135]](#footnote-135) Ο Ρωλς αντιμετωπίζει το πρόβλημα δείχνοντας ότι οι άνθρωποι γνωρίζοντας τις πραγματικές διαστάσεις του κοινωνικού βίου, θα επιλέξουν αρχές που θα τους είναι χρήσιμες στην αντιμετώπιση της εμπειρικής πραγματικότητας. [[136]](#footnote-136) Υπό αυτή την έννοια η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού αποκτά τεράστια σημασία για την συγκρότηση βιώσιμων κοινωνιών.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

O Ρωλς επαναφέρει στα τέλη του 20ου αιώνα την πεποίθηση του Καντ, ότι η πολιτική πρέπει να βασίζεται στην ηθική. Διαχωρίζει ,εντούτοις, την προσωπική ηθική από την ηθική βάσει της οποίας πρέπει να συγκροτείται θεσμικά η κοινωνία, μια ηθική που πρέπει να εδράζεται στα κίνητρα , που έχουν συμφέρον να αποδεχτούν οι πολίτες. Η προσπάθεια του δεν αρκείται στον αποσαφηνισμό των καντιανών αντιλήψεων αλλά στην παρουσίαση μιας ιδανικής πολιτείας στα πρότυπα του Πλάτωνα με έμφαση σε έναν τρόπο οργάνωσης δίκαιο και αποτελεσματικό, αναλώνεται όμως κυρίως στην καταγραφή των διαδικασιών που θα την οικοδομήσουν παρά στα δομικά χαρακτηριστικά της.

Τις διαδικασίες αυτές , βέβαια, τις αντιλαμβάνεται με έναν ενεργητικό τρόπο συμμετοχής και διαμόρφωσης τους από τον πολίτη , απηχώντας την αντίληψη του Καντ για την ηθική αυτονομία και ελευθερία του ανθρώπου , προσαρμοσμένης όμως στο πλαίσιο μιας κοινωνίας που επιζητεί μετρήσιμα αποτελέσματα παρά ιδεολογικά οράματα.

**ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΚΕΙΜΕΝΑ**

Καντ Ιμμάνουελ, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», στο *Ιμμάνουελ Καντ*: *Δοκίμια*, μτφ. Ε. Παπανούτσος. Δωδώνη, 1971.

Kant Immanuel, *Η Μεταφυσική των Ηθών*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, 2013, σσ.145-150.

Ρωλς Τζων, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, επιμ. Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις, 2001.

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

Guyer Paul, «Πολιτικά Δικαιώματα και Πολιτικές Υποχρεώσεις», στο *Καντ*, μτφ. Γ. Μαραγκός, Gutenberg, 2014.

Kymlika Will, «Φιλελεύθερη ισότητα», στο *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφ. Γ. Μολύβας, Πόλις.

Μολύβας Γρηγόρης, «O Rawls και η σύγχρονη αγγλοαμερικανική Πολιτική Φιλοσοφία», στο Φιλοσοφία στην Ευρώπη. Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας, Πάτρα 2008.

Παπαγεωργίου Κωνσταντίνος*, Η Πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης: συμβόλαιο και συναίνεση στον J. Rawls*, Νήσος, 1994.

**Η ΥΛΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ . ΤΕΧΝΗ , ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ.**

Η εποχή της Αντιμεταρρύθμισης χαρακτηρίσθηκε από την έντονη και συστηματική προσπάθεια της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας να ανακόψει το κίνημα του Προτεσταντισμού , το οποίο είχε επικρατήσει στην Γερμανία και πλέον απειλούσε ανοικτά την κυριαρχία της.[[137]](#footnote-137) Η ανασυγκρότηση και η στρατηγική που εκπονήθηκε για την αντιμετώπιση του Προτεσταντισμού περιείχε εκτός των άλλων και την αντίληψη της χρησιμοποίησης της τέχνης ως μέσου θρησκευτικής προπαγάνδας [[138]](#footnote-138), αντίληψη που την προωθούσε και το πανίσχυρο μοναστικό τάγμα των Ιησουιτών. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η τέχνη του μπαρόκ (από την λέξη barocco που σημαίνει ακανόνιστο μαργαριτάρι) , συνδεδεμένη με την Αντιμεταρρύθμιση αλλά και με την εδραίωση της απόλυτης μοναρχίας στις ευρωπαϊκές χώρες ,ως συμβόλου σε αυτή την περίπτωση της δύναμης και του μεγαλείου των βασιλέων[[139]](#footnote-139) .

**Η ΕΠΟΧΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗΣ.**

Ο 17ος αιώνας χαρακτηρίσθηκε από σημαντικά πολιτικά, κοινωνικά και θρησκευτικά γεγονότα που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την τέχνη. Ο τριακονταετής πόλεμος, ο αγγλικός εμφύλιος πόλεμος, οι συχνές αιματηρές εξεγέρσεις των λαϊκών στρωμάτων, οι ανελέητες συγκρούσεις Καθολικών και Προτεσταντών , διαμόρφωσαν τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του αιώνα ένα ασταθές και επικίνδυνο περιβάλλον. Επίσης η άνοδος και εδραίωση της απόλυτης μοναρχίας δημιουργούσε εντάσεις με την Ρωμαιοκαθολική εκκλησία και επέφερε τεράστιες μεταβολές στους συσχετισμούς εξουσίας και κοινωνικής επιρροής.[[140]](#footnote-140)

Σε αυτό το πλαίσιο των ανακατατάξεων και των προκλήσεων η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είχε να αντιμετωπίσει την επέκταση της επιρροής του Προτεσταντισμού , την μείωση του δικού της κύρους και τα εσωτερικά της προβλήματα που την απαξίωναν στην συνείδηση των πιστών. Η στρατηγική που εκπόνησε από την σύνοδο του Τρέντο(1545-1563) και μετά, αφορούσε στην ανασυγκρότηση της σε όλους τους τομείς και στην ιδεολογική της αντεπίθεση στον Προτεσταντισμό με στόχο την ανάκτηση της παλιάς της δύναμης.

Η τέχνη θεωρήθηκε ιδανικό εργαλείο διάδοσης της ρωμαιοκαθολικής πίστης αλλά και προνομιακός χώρος στον οποίο θα μπορούσε να εντυπωσιάσει , να συγκινήσει βαθιά και να χειραγωγήσει συναισθηματικά και πνευματικά τον πιστό . Γι αυτό χρειαζόταν μια τέχνη πληθωρική , επιβλητική , πομπώδης, πολυτελής,[[141]](#footnote-141) με έντονα στοιχεία δραματικότητας και θεατρικότητας σε αντιδιαστολή με τον Προτεσταντισμό που πρότασσε την λιτότητα και απέρριπτε την πολυτέλεια και την υπερβολή στην τέχνη και στην ζωή.[[142]](#footnote-142) Το μπαρόκ εκφράζει με τον πιο πετυχημένο τρόπο τις επιδιώξεις του Ρωμαιοκαθολικισμού , κληροδοτώντας ταυτόχρονα στον πολιτισμό και μια σειρά από καλλιτεχνικά αριστουργήματα .

**ΓΛΥΠΤΙΚΗ: Η <<ΕΚΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΘΗΡΕΣΙΑΣ>> ΤΟΥ ΜΠΕΡΝΙΝΙ.**

Στο πλαίσιο της Αντιμεταρρύθμισης, λοιπόν, η τέχνη σε αντίθεση με τις εικονοκλαστικές αντιλήψεις των Προτεσταντών θα έπρεπε όχι μόνο να μεταδίδει δραστικά το περιεχόμενο της πίστης στους απλούς ανθρώπους [[143]](#footnote-143) αλλά να εντυπωσιάζει , να υποβάλλει, να συγκινεί βαθιά τον πιστό να του δημιουργεί εάν είναι δυνατόν μια πνευματική ανύψωση, πέρα από την απτή πραγματικότητα. Οι καλλιτέχνες προσπαθούν να ξεπεράσουν τη φυσική βαρύτητα των υλικών και να οδηγήσουν το θεατή, μέσα από το έργο τους στην πνευματική κάθαρση ,στην έξαρση έντονων συναισθημάτων, ωθώντας τους ακόμα και προς το θρησκευτικό όραμα. Σε αυτή την κατεύθυνση η γλυπτική του Μπαρόκ χαρακτηρίζεται από ιδιαίτερα υψηλή καλλιτεχνική ποιότητα όμως ακολουθεί σε μεγάλο βαθμό τους σχεδιασμούς των αρχιτεκτόνων[[144]](#footnote-144). Στη γλυπτική του Μπαρόκ κυριαρχεί η προσωπικότητα του Λορέντζο Mπερνίνι, (1598-1680) ο οποίος με την εντυπωσιακή τεχνική επιδεξιότητά του κατορθώνει να αποδώσει στα έργα του λεπτές ψυχολογικές καταστάσεις[[145]](#footnote-145).

Μία από τις πιο εντυπωσιακές δημιουργίες ολόκληρου του 17ου αιώνα είναι<, *Η έκσταση της Αγίας Θηρεσίας>>,*  που βρίσκεται στην εκκλησία Santa Maria della Vittoria στη Ρώμη [[146]](#footnote-146). Η Aγία Θηρεσία παρουσιάζεται τη στιγμή ενός θείου οράματος κατά το οποίο Άγγελος Κυρίου εμφανίζεται μπροστά της και με ένα βέλος με χρυσή αιχμή την υποβάλλει σε δοκιμασία. Η υλοποίηση του γλυπτού βασίζεται στην περιγραφή που κατέγραψε η ίδια η Αγία Θηρεσία, Ισπανίδα μοναχή, μία περιγραφή που αποπνέει αισθησιασμό αλλά και πνευματικότητα. [[147]](#footnote-147)

Tο έργο είναι τοποθετημένο, σαν σε θεατρική σκηνή, σε μια κόγχη και σχεδιασμένο έτσι ώστε το φυσικό φως να πέφτει και να αντανακλάται επάνω στο πρόσωπο της Αγίας Θηρεσίας από ένα κρυφό άνοιγμα , από κάποιο σημείο ψηλά , δημιουργώντας την εντύπωση ότι η μάζα εξαϋλώνεται. Ο καλλιτέχνης επιδιώκει να προκαλέσει εξαρχής το θαυμασμό του θεατή, και σε αυτή του την προσπάθεια σημασία έχει ο τρόπος θέασης του έργου και κατά συνέπεια η τοποθέτηση του στο χώρο καθώς και ο φωτισμός. Αυτά τα στοιχεία ενισχύουν την θεατρικότητα και την επιβλητικότητα του έργου δίνοντας μια ιδιαίτερη πλαστικότητα στην ψυχρή ύλη που μοιάζει εύπλαστη, ζωντανή και παλλόμενη. Επίσης δημιουργείται η αίσθηση της κίνησης έτσι όπως το σύμπλεγμα υποβάλλεται στις διακυμάνσεις και τις εναλλαγές του φωτός.[[148]](#footnote-148)

Επιπρόσθετα ιδιαίτερα θεατρικό στοιχείο αποτελεί το ψευδαισθητικό υπερφυσικό χρυσό φως που σαν βροχή περιπίπτει στο σύμπλεγμα του Αγγέλου και της Αγίας, δίνοντας την ψευδαίσθηση του ανοίγματος των ουρανών προς υποδοχή της Αγίας αλλά αποτυπώνοντας ταυτόχρονα την θεϊκή προέλευση της εκστατικής εμπειρίας της. .[[149]](#footnote-149) Η δραματικότητα εντείνεται από την διαπλοκή των φωτεινών και σκοτεινών επιπέδων, την συμπλοκή διαφορετικών υλικών, την έμφαση στην σωματικότητα των μορφών και τα πολύπλοκα αρχιτεκτονικά στοιχεία που το πλαισιώνουν.

Παράλληλα η έκφραση του προσώπου της Αγίας συνεπαρμένης από την μέθεξη του θείου , η ημικλινής στάση του σώματος της , η απόκοσμη ομορφιά του αγγέλου, η αίσθηση της εναιώρησης των δύο μορφών ,που δείχνει παρόλο το φυσικό βάρος του γλυπτού να αψηφούν την βαρύτητα, το ασαφές περίγραμμα των σωμάτων και η κινητικότητα που αποπνέουν λόγω των πλούσιων πτυχώσεων, σαγηνεύουν και εντυπωσιάζουν τον θεατή, υποβάλλοντας του την ιδέα ότι αυτό που αντικρύζει αποτελεί μια πρόγευση των υπέρτατων ψυχικών ηδονών που αναμένουν όσους παραδοθούν στην πίστη.[[150]](#footnote-150)

H αρχιτεκτονική διαμόρφωση του περιβάλλοντος χώρου του γλυπτού, του παρεκκλησίου με τον διακοσμητικό πληθωρισμό του [[151]](#footnote-151) και την αντίθεση μεταξύ του λευκού μαρμάρου των σωμάτων και του σκούρου των κιόνων ,δίνει την αίσθηση της σκηνής πάνω στην οποία και μπροστά στα μάτια του θεατή ξετυλίγεται θεαματικά το γεγονός. Η αίσθηση αυτή της θεατρικής σκηνής αποτελεί επιδίωξη του καλλιτέχνη όπως φαίνεται από την ύπαρξη τόπων προσευχής δεξιά και αριστερά του γλυπτού , για τα μέλη της οικογένειας του Φρεντερίκο Κορνάρο, αναθέτη του έργου[[152]](#footnote-152).

Η υποβλητικότητα των μορφών, το πάθος που αποπνέουν ,η μεγαλοπρέπεια και η πολυτέλεια των χρωματιστών μαρμάρων, η δεξιοτεχνία στην απόδοση των εκφράσεων στο μεταίχμιο αισθησιασμού και μυστικιστικής έκστασης [[153]](#footnote-153) δημιουργούν θρησκευτική έξαρση, κατάνυξη, συγκίνηση και εντυπώνονται με τρόπο δραστικό στην ψυχή του πιστού.[[154]](#footnote-154) Από αυτή την άποψη το γλυπτό υπηρετεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την επιδίωξη την Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας να σαγηνεύσει και να εκφράσει τόση την πνευματική όσο και την υλική της ισχύ..



**ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ: ΤΟ ΠΑΡΕΚΚΛΗΣΙΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΒΟ ΤΟΥ Φ. ΜΠΟΡΟΜΙΝΙ.**

Κέντρο της αρχιτεκτονικής τη περίοδο του Mπαρόκ είναι η Ιταλία και κυρίως η Pώμη,[[155]](#footnote-155) όπου κάτω από την επίδραση και υπηρετώντας τις επιδιώξεις του Ρωμαιοκαθολικισμού και της Αντιμεταρρύθμισης επιχειρείται η αναδιοργάνωση και η εκλάμπρυνση της θρησκευτικής λειτουργίας ώστε να αντιμετωπισθεί δραστικά η επιρροή του Προτεσταντισμού . Σε αυτό συμβάλλει η αναδιάρθρωση του αρχιτεκτονικού χώρου των ναών, μέσα στους οποίους τελούνται τα εκκλησιαστικά δρώμενα.  Οι νέες εκφραστικές δυνατότητες εκδηλώνονται κυρίως μέσα από τα έργα του Τζαν Λορέντζο Mπερνίνι, (1598-1680) και του Φραντζέσκο Mπορομίνι, (1599-1667).

Παράλληλα οι νέες αρχιτεκτονικές ιδέες που δίνουν έμφαση στην σκηνογραφία του αστικού χώρου (πλατείες , σιντριβάνια υπαίθρια γλυπτά) θα πρέπει να συνδεθούν με την ανάπτυξη των πόλεων, την οικονομική τους ισχύ και την ανάγκη επίδειξης της δύναμης των μοναρχών , στο βαθμό που η αρχιτεκτονική περισσότερο από τις άλλες τέχνες σχετίζεται με την δημόσιο χώρο και γίνεται έτσι άμεσα αντιληπτή[[156]](#footnote-156).

Ο Francesco Borromini μαθήτευσε στο Μιλάνο αλλά έζησε τα περισσότερα χρόνια της ζωής του στην Ρώμη. Oταν άρχισε να ασχολείται με το παρεκκλήσι του Aγίου Ίβο, διέθετε ήδη σημαντική εμπειρία μια που συμμετείχε ως σχεδιαστής και γλύπτης στην ανέγερση του Αγίου Πέτρου .Το κτιριακό συγκρότημα στο οποίο ανήκε το παρεκκλήσι , το μέγαρο Σαπιέντσα, έδρα του Πανεπιστημίου της Pώμης, ήταν ήδη ολοκληρωμένο και η κάτοψή του, οριστική. Το παρεκκλήσι του Αγίου Ιβο διακρίνεται για την διαπλοκή των κάθετων στοιχείων όπως οι κίονες και οι πεσσοί και των οριζόντιων στοιχείων όπως οι κορνίζες, τα παράθυρα και οι θριγκοί , τεχνική που πολλαπλασιάζει τον χώρο και δίνει από την αρχή την αίσθηση της θεατρικής σκηνής.[[157]](#footnote-157)

Η κάτοψη της εκκλησίας δομείται με βάση ένα εξάγωνο του οποίου όμως οι γωνίες σβήνουν πάνω στις κοίλες επιφάνειες των τοίχων στους οποίους καταλήγουν [[158]](#footnote-158)και οι οποίοι καμπυλώνουν προς τον κεντρικό χώρο[[159]](#footnote-159) . Η αυστηρότητα του γεωμετρικού σχήματος έτσι μετριάζεται και δημιουργείται μια αίσθηση διακύμανσης, ροής του χώρου που εντείνεται από την αντίθεση ευθέων και κοίλων επιφανειών. Η θεατρικότητα του χώρου υπηρετείται από ένα ιδιαίτερα εντυπωσιακό και περίπλοκο εσωτερικό που υποβάλλει στον θεατή την αίσθηση ότι ο χώρος αποτελείται από ένα άθροισμα πολλών και διαφορετικών χώρων.[[160]](#footnote-160)Ταυτόχρονα η επανάληψη μεγάλων κιόνων ενοποιεί τον χώρο και ισορροπεί την αίσθηση μιας υπερβολικής πολυπλοκότητας που θα προκαλούσε την συναισθηματική αποδιοργάνωση του θεατή[[161]](#footnote-161). Η συνθετότητα εντούτοις της κτηριακής δομής δημιουργεί φωτοσκιάσεις που εντείνουν την αίσθηση της δραματικότητας και προκαλούν αισθήματα δέους [[162]](#footnote-162).

Ένα επιπλέον στοιχείο θεατρικότητας ,εντυπωσιασμού και επιβλητικότητας αποτελεί η διακόσμηση , δομημένη με τέτοιο τρόπο ώστε να παρουσιάζει την ίδια μοναδική εικόνα διαιρεμένη σε μια διαδοχή επιμέρους σκηνών ,προσδίδοντας την αίσθηση της κίνησης και προσομοιάζοντας τον λατρευτικό χώρο σε θεατρική σκηνή[[163]](#footnote-163). Κατά αυτό τον τρόπο ολόκληρος ο ναός εμφανίζεται σαν τόπος εντός του οποίου λαμβάνουν χώρα με δραματικότητα και παραστατικότητα τα σωτηριώδη γεγονότα που μονοπωλεί η Ρωμαιοκαθολική εκκλησία, δημιουργώντας αισθήματα δέους στον πιστό.[[164]](#footnote-164)

Εντυπωσιακή είναι, επίσης, η μετάβαση από την κάτοψη του κτηρίου στον τρούλο που εσωτερικά φαίνεται να πραγματοποιείται χωρίς την χρήση τύμπανου ενώ παράλληλα το τύμπανο εμφανίζεται μεγαλοπρεπές και εντυπωσιακό στο εξωτερικό του κτιρίου.[[165]](#footnote-165) Oι έντονες αυτές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα αρχιτεκτονικά στοιχεία του κτηρίου τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό του, η μη διαφοροποίηση των στατικών από τα διακοσμητικά στοιχεία[[166]](#footnote-166)και η συνεχής μετάβαση από τις κοίλες επιφάνειες στις κυρτές δημιουργούν την δραματική αίσθηση ενός κτηρίου που ρέει, ενώ η προϊούσα πληθωριστική παράθεση διακοσμητικών μελών του προσθέτει επιβλητικότητα και πολυτέλεια χωρίς όμως να υποφέρει από δυσαρμονία ή αστάθεια[[167]](#footnote-167).

****

**ΜΟΥΣΙΚΗ: Η ΟΠΕΡΑ <<ΔΙΔΩ ΚΑΙ ΑΙΝΕΙΑΣ >> ΤΟΥ ΧΕΝΡΥ ΠΕΡΣΕΛ.**

Η μουσική , η τέχνη που επιδιώκει κυρίως την συγκινησιακή φόρτιση , την συναισθηματική εμπλοκή και μέθεξη του ακροατή αποτέλεσε ένα ιδανικό όργανο έκφρασης του Μπαρόκ. Η αρχή της αντίθεσης , ο διάλογος ανάμεσα σε διαφορετικά ηχητικά σύνολα , οι εναλλαγές , οι αντιπαραθέσεις των μουσικών οργάνων προσδίδουν ένταση, ορμή, κίνηση, πάθος και δραματικότητα. [[168]](#footnote-168)

Το μουσικό είδος που συνδυάζει όλα τα παραπάνω μουσικά στοιχεία , και μάλιστα τα εντάσσει σε ένα καθαρά θεατρικό πλαίσιο είναι η όπερα. Επιπρόσθετα συνενώνει ένα πλήθος από ετερόκλητα στοιχεία , ποίηση, σκηνογραφία, παντομίμα, ηθοποιία, ενδυμασίες, χορό και δημιουργεί μια ιδιαίτερα επιδραστική και εντυπωσιακή ενότητα. .Ομως και στο μουσικό μέρος η χρήση χορωδίας, συνόλων, ορχήστρας, φωνητικών και οργανικών μουσικών μερών που αναδεικνύουν την πλοκή του έργου δημιουργούν έντονα συναισθήματα , συγκίνηση και κάθαρση.[[169]](#footnote-169)

H όπερα του Πέρσελ <<Διδώ και Αινείας>> παρουσιάστηκε σε οικοτροφείο του Τσέλσι από κοπέλες της ανώτερης αγγλικής τάξης μπροστά σε ένα ακροατήριο συγγενών τους και φίλων. Πρόκειται δηλαδή ουσιαστικά για μια σχολική παράσταση με όλους τους περιορισμούς που επιβάλλει το αυστηρό σχολικό περιβάλλον.[[170]](#footnote-170) Εντούτοις ο Πέρσελ καταφέρνει να προκαλέσει ισχυρά συναισθήματα , δραματική ένταση και να απογειώσει την φαντασία συναρπάζοντας το κοινό , μάλιστα με την μέγιστη δυνατή σκηνική οικονομία.

Το έργο στηρίζεται σε ένα επεισόδιο από την <<Αινειάδα>> του Ρωμαίου ποιητή Βιργίλιου και περιγράφει την ερωτική περιπέτεια του Αινεία με την Καρχηδόνια βασίλισσα Διδώ μετά τον Τρωικό πόλεμο. Το επεισόδιο ήταν γνωστό στο κοινό και δεν απαιτούσε λεπτομερή ανάπτυξη, επιτρέποντας να μεταφερθεί το βάρος στην πρόκληση ισχυρών συναισθημάτων . Είναι δυνατόν όμως ολόκληρο το έργο να εκληφθεί και ως μια πολιτική αλληγορία παραπέμποντας είτε στο ειδύλλιο του βασιλικού ζεύγους της Αγγλίας Ουίλλιαμ και Μαίρης, είτε στον Άγγλο μονάρχη μετά την Ενδοξη Επανάσταση.[[171]](#footnote-171),. Επίσης αλληγορικά μπορεί να εκληφθεί και ο χορός των μαγισσών ως έκφραση των μηχανορραφιών του Πάπα σε αυτή την ιδιαίτερα ταραγμένη περίοδο.[[172]](#footnote-172)

Η θεατρικότητα που έτσι και αλλιώς είναι κυρίαρχο στοιχείο σε μια όπερα , ενισχύεται δραστικά από την εισαγωγή στο έργο χορευτικών μερών ή την πληθωρική και υπερβολική παρουσία του χορού των μαγισσών που με μοχθηρία επιδιώκουν τον χωρισμό των ερωτευμένων πρωταγωνιστών δημιουργώντας συναισθηματική ένταση, αγωνία και εξάπτοντας τα πάθη. Η καινοτόμα συμπλοκή και η εναλλαγή σε μουσικό επίπεδο ποικίλων και διαφορετικών ειδών , όπως άριες, ιντερλούδια, λαϊκή μουσική, οργανική μουσική, ρετσιτατίβα , δίνει μια πληθωρική και επιβλητική διάσταση στο έργο , υποβάλλει την αίσθηση της τραγικότητας των ηρώων και ωθεί τους θεατές να αισθανθούν τον βαθύ πόνο τους.[[173]](#footnote-173)

Οι διάφορες μορφές έκφρασης που αρμονικά συνυπάρχουν στην όπερα του Πέρσελ , η περίτεχνη ανάπτυξη της , η λυρικότητα και η εξαιρετική χρήση των ηχητικών κλιμάκων που βυθίζουν κατευθείαν τον θεατή στα πάθη των ηρώων , η πύκνωση της πλοκής που διατηρεί την δραματική ένταση αμείωτη σε όλη την διάρκεια του έργου δίκαια κατατάσσουν το <<Διδώ και Ανείας >> στις κορυφαίες όπερες της μπαρόκ εποχής[[174]](#footnote-174).

Στο αλληγορικό έργο του <<Το μεγάλο θέατρο του κόσμου>>(1645) ο Γκαλντερόν ντε λα Μπάρκα περιγράφει τον κόσμο σαν μια τεράστια θεατρική σκηνή πάνω στην οποία οι άνθρωποι ως ηθοποιοί παίζουν τον ρόλο της ζωής τους ενώπιον του θεού. Σε μια εποχή θρησκευτικών συγκρούσεων και πολιτικοκοινωνικών ανακατατάξεων μια τέτοια αντίληψη της πραγματικότητας προσφέρει ανακούφιση και ασφάλεια στους ανθρώπους.

Σε αυτό το ιστορικό και ιδεολογικό πλαίσιο πρέπει να ενταχθεί και η τεχνοτροπία του Μπαρόκ , ως τέχνη <<στρατευμένη>> στον αγώνα της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας κατά του Προτεσταντισμού , αλλά και της απόλυτης μοναρχίας απέναντι στις φυγόκεντρες δυνάμεις των τοπικών ηγεμόνων. Η υπερβολή , η έντονη δραματικότητα , η θεατρικότητα του Μπαρόκ είχε σαν σκοπό την πρόκληση ισχυρών συναισθημάτων και δέους που θα διατηρούσε αλώβητο το κύρος του Πάπα και του αυτοκράτορα , δίνοντας στους ανθρώπους το αίσθημα της ασφάλειας κάτω από την ισχυρή προστασία τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

.

Burns E., M., *Ευρωπαική Ιστορία, Ο Δυτικός Πολιτισμός: Νεώτεροι Χρόνοι*, εκδ. Επίκεντρο, Αθήνα.

Fagiolo M., *Bernini,* ed. Scala, Milano 2007.

Gombrich E.H.J., *Το χρονικό της τέχνης*, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006.

Holman P., *Henry Rurcell*, Oxford Yniversity Press ,Oxford, 1994.

Ηonour H., Fleming J., *Ιστορία της Τέχνης*, εκδ. Υποδομή, Αθήνα ,1998.

Houser A., *Κοινωνική ιστορία της Τέχνης, Αναγέννηση, Μανιερισμός, Μπαρόκ*, τ.2, εκδ. Κάλβος, Αθήνα ,1984

Κασιμάτη Μ. , <<Εικαστικές τέχνες από το τέλος της Αναγέννησης ως τον 18ον αιώνα>> στο Αλμπάνη Τ., & Κασιμάτη Μ., *Εικαστικές τέχνες στην Ευρώπη από τον Μεσαίωνα ως τον 18ο αιώνα*, εκδ. ΕΑΠ.,

Λαδόμματος Α., *Ιστορία της Τέχνης, Αισθητική εκτίμηση έργων τέχνης*, εκδ. ΟΕΔΒ, Αθήνα 1999.

Μάμαλης Ν., *Η μουσική στην Ευρώπη*, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα, 2008.

Machlis J. &Forney K., *H απόλαυση της μουσικής, Εισαγωγή στην Ιστορία* –*μορφολογία της Δυτικής Μουσικής*, εκδ. Fagottobooks, Αθήνα, 1996

Μουρίκη Ντ., *Αναγέννηση Μανιερισμός Μπαρόκ ,Ζωγραφική-Γλυπτική*, εκδ. ΕΜΠ, Αθήνα ,1975.

Μπαζέν Ζ., *Μπαρόκ και Ροκοκό*, εκδ. Υποδομή, Αθήνα, 1995.

Price C., *Henry Pursell and the London stage*, Cambridge University Press, London 1984.

Wolfflin H., *Βασικές έννοιες της Ιστορίας της Τέχνης*, εκδ. Παρατηρητής, Αθήνα , 1992.

Wolfrang J.,<< Η αρχιτεκτονική και η πόλη στην Ιταλία από το πρώιμο Μπαρόκ στον πρώιμο Νεοκλασικισμό>> στο Toman R.(επιμ.), *Μπαρόκ, Αρχιτεκτονική Γλυπτική* *Ζωγραφική*, εκδ. Ελευθερουδάκης, Αθήνα, 2008.

Ζιρώ, Ο., Μερτζάνη,Ε., Πετρίδου, Β., *Ιστορία της Τέχνης*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 2009.

.

ISBN 978-960-93-9147-4

1. <<Παράλληλα κείμενα >>για τη θεματική Ενότητα ΕΠΟ 22, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα 2006, σελ.151 [↑](#footnote-ref-1)
2. Πλάτων *, Συμπόσιον*, μετ. Ι. Συκουτρής, εκδ.Ακαδημία Αθηνών και Εστία , Αθήνα 2002, 201δ. [↑](#footnote-ref-2)
3. Συκουτρής Ιωάννης,<<Πρόλογος>> , στο *Πλάτωνος Συμπόσιον*, εκδ.Πόλις, Αθήνα 2002, σελ.155. [↑](#footnote-ref-3)
4. Πλάτων*, Συμπόσιον*, ο.π .201γ. [↑](#footnote-ref-4)
5. Στο ίδιο, 202α [↑](#footnote-ref-5)
6. Συκουτρής Ιωάννης, ο.π. σελ.190. [↑](#footnote-ref-6)
7. Πλάτων*, Συμπόσιον* ο.π. 203β [↑](#footnote-ref-7)
8. Πλάτων*, Συμπόσιον*, ο.π. 210α [↑](#footnote-ref-8)
9. Στο ίδιο, 210β [↑](#footnote-ref-9)
10. Στο ίδιο ,204α και <<Παράλληλα κείμενα>> ο.π.σελ.124. [↑](#footnote-ref-10)
11. Στο ίδιο,206γ και 207α [↑](#footnote-ref-11)
12. Στο ίδιο ,210 γ και Συκουτρής Ιωάννης.ο.π.σελ.209 [↑](#footnote-ref-12)
13. Πλάτων *, Συμπόσιον*, ο.π.209α και <<Παράλληλα κείμενα>> ο.π.σελ.145-146 [↑](#footnote-ref-13)
14. Στο ίδιο ,204β [↑](#footnote-ref-14)
15. Στο ίδιο, 210δ. [↑](#footnote-ref-15)
16. Πλάτων, *Συμπόσιον* 211ε και Συκουτρής Ιωάννης ο.π. σελ.226-27κια <<Παράλληλα κείμενα>> ο.π.σελ.,-42 [↑](#footnote-ref-16)
17. Annas Julia, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, εκδ. Καλέντης,Αθήνα 2006, σελ.314 [↑](#footnote-ref-17)
18. Πλάτων, *Πολιτεία*, μετ.Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, εκδ.Πόλις, Αθήνα 2002,511ε [↑](#footnote-ref-18)
19. Στο ίδιο, 511γ [↑](#footnote-ref-19)
20. Στο ίδιο 511β και Annas Julia, ο.π.σελ.315 [↑](#footnote-ref-20)
21. Στο ίδιο ,511γ [↑](#footnote-ref-21)
22. Πλάτων*, Πολιτεία*, ο.π. 514 β και 514γ [↑](#footnote-ref-22)
23. Στο ίδιο 515γ [↑](#footnote-ref-23)
24. Στο ίδιο 515ε και Annas Julia, ο.π.σελ.315 [↑](#footnote-ref-24)
25. Αnnas Julia, ο.π.σελ.319 [↑](#footnote-ref-25)
26. Πλάτων , *Πολιτεία* ο.π.,517β [↑](#footnote-ref-26)
27. Annas Julia, ο.π. σελ 320 [↑](#footnote-ref-27)
28. Πλάτων*, Πολιτεία* ο.π. 515ε [↑](#footnote-ref-28)
29. Στο ίδιο ,517ε [↑](#footnote-ref-29)
30. Στο ίδιο, 517α [↑](#footnote-ref-30)
31. Annas Julia, o. π. σελ.325 [↑](#footnote-ref-31)
32. Vegetti Mario, *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, εκδ.Τραυλός, Αθήνα 1980,σελ.169. [↑](#footnote-ref-32)
33. Στο ίδιο , σελ.169. [↑](#footnote-ref-33)
34. Πλάτων , *Πολιτεία*,ο.π. 518γ. [↑](#footnote-ref-34)
35. S. Berstein- P.Misla, Ιστορία της Ευρώπης (5ος-18ος αιώνας), εκδ. Αλεξάνδρεια , Αθήνα 1997, σελ.200-201. [↑](#footnote-ref-35)
36. Αθανασόπουλος, Κ*., Φιλοσοφία στην Ευρώπη*. Τόμος Α. Η φιλοσοφία στην Ευρώπη από τον 6o έως τον 16ο Αιώνα, β’ έκδοση, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σελ.112.  
     [↑](#footnote-ref-36)
37. στο ίδιο, σελ. 132. [↑](#footnote-ref-37)
38. Aquinas, Th., ***“Summa Theologiae*”,** Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae, (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892), μτφρ. Γ. Στείρης (αδημοσίευτο).,χωρίο I-IIae q.93a.3 co. [↑](#footnote-ref-38)
39. στο ίδιο, χωρίο I-IIae q.93, a.1 co [↑](#footnote-ref-39)
40. Aθανασόπουλος Κ. , ο.π. σελ. 129. [↑](#footnote-ref-40)
41. Aquinas, Th. ο.π. χωρίο I-iiae q.94 a.2 co. [↑](#footnote-ref-41)
42. στο ίδιο, χωρίο I-IIae q.94 a.2 co. [↑](#footnote-ref-42)
43. Στο ίδιο, χωρίο, I-IIae q. 94 a.4 cο. [↑](#footnote-ref-43)
44. Στο ίδιο, χωρίο I-II ae q. 95 a.2 co. [↑](#footnote-ref-44)
45. Στο ίδιο, χωρίο Ia-IIae q.91 a.4 co. [↑](#footnote-ref-45)
46. Αθανασόπουλος Κ. ο.π. σελ.132-133. [↑](#footnote-ref-46)
47. Στο ίδιο , σελ. 133. [↑](#footnote-ref-47)
48. Στο ίδιο σελ. 132. [↑](#footnote-ref-48)
49. S Berstein – P. Misla , ο.π., σελ 338-339. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ν. Μακιαβέλλι, Ο Ηγεμόνας, εκδ. Βάνιας Αθήνα 1996, σελ. 108. [↑](#footnote-ref-50)
51. Στο ίδιο, σελ. 109 και Machiavelli, N., Έργα , μτφρ. Τ. Κονδύλης, επιμ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα 1984 σελ330. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ν. Μακιαβέλλι, ο.π. σελ 110-111. [↑](#footnote-ref-52)
53. Skinner Q., Μακιαβέλι, Νήσος, Αθήνα 2002,σελ.67. [↑](#footnote-ref-53)
54. Στο ίδιο, σελ.101-102. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ν. Μακιαβέλλι, Ο Η γεμόνας, ο.π. σελ.110-111. [↑](#footnote-ref-55)
56. Στο ίδιο, σελ.54-55. [↑](#footnote-ref-56)
57. Machiavelli N. o.π. σελ332-333. [↑](#footnote-ref-57)
58. Στο ίδιο., σελ.334-335. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ν. Μακιαβέλλι, ο.π. σελ.105. [↑](#footnote-ref-59)
60. Scinner Q. ο.π., σελ.66. [↑](#footnote-ref-60)
61. Η κ. ΠΕΠΠΑ ΦΙΛΙΩ είναι καθηγήτρια Θεολόγος και εργάζεται σε Κέντρο Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης. [↑](#footnote-ref-61)
62. Γ. ΜΟΛΥΒΑΣ, Φιλοσοφία στην Ευρώπη, τόμος Β,Η εποχή του Διαφωτισμού,ΕΑΠ, Πάτρα 2000, σελ. 18-19. [↑](#footnote-ref-62)
63. Στο ίδιο, σελ. 20. [↑](#footnote-ref-63)
64. Αν εξαιρέσει κανείς τους Μεσαιωνικούς στοχαστές που λίγο πολύ είναι και θεολόγοι ή εξαρτώνται από την Εκκλησία , παράδειγμα αποτελεί η γνωσιοθεωρία του Ντεκάρτ. [↑](#footnote-ref-64)
65. Στο ίδιο, σελ. 81 [↑](#footnote-ref-65)
66. W.Winderland-H.Heimsoeth,Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, τ. Β, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986, σελ.275. [↑](#footnote-ref-66)
67. Γ.Μολυβάς, ο.π. σελ.82. [↑](#footnote-ref-67)
68. W.Winderland- H .Heimsoeth ,ο.π., σελ275. [↑](#footnote-ref-68)
69. Γ. Μολυβάς, ο.π. σελ.82. [↑](#footnote-ref-69)
70. Στο ίδιο, σελ. 86. [↑](#footnote-ref-70)
71. W.Winderland- H .Heimsoeth ,ο.π., σελ279. [↑](#footnote-ref-71)
72. Γ.Μολυβάς, ο.π. σελ.87. [↑](#footnote-ref-72)
73. Λαγκρέ Ζ., Ηφυσική θρησκεία, Πατάκης, Αθήνα 1996, σελ.112. [↑](#footnote-ref-73)
74. Π.Βαλλιάνος, Φιλοσοφια στην Ευρώπη, τ.Γ,Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σελ.31. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ν. Χιουμ, Διάλογοι για την φυσική θρησκεία, μετ.Χ. Γρηγορίου,Νήσος, Αθήνα 2012, σελ. 116-117. [↑](#footnote-ref-75)
76. Στο ίδιο, σελ.120. [↑](#footnote-ref-76)
77. Στο ίδιο, σελ.121. [↑](#footnote-ref-77)
78. Στο ίδιο, σελ.118 και 121. [↑](#footnote-ref-78)
79. Στο ίδιο, σελ. 25-26 [↑](#footnote-ref-79)
80. Στο ίδιο, σελ.121. [↑](#footnote-ref-80)
81. W.Winderland-H.Heimsoeth,Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, τ. Γ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986, σελ. 44. [↑](#footnote-ref-81)
82. Π. Βαλλιάνος , ο.π. σελ. 52 [↑](#footnote-ref-82)
83. W.Winderland-H.Heimsoeth , o.π. σελ.442. [↑](#footnote-ref-83)
84. F.Alessio, Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας, Τραυλός, Αθήνα 2012, σελ. 735. [↑](#footnote-ref-84)
85. Στο ίδιο, σελ.735. [↑](#footnote-ref-85)
86. Στο ίδιο, σελ.736. [↑](#footnote-ref-86)
87. W.Winderland-H.Heimsoeth, ο.π.σελ.44. [↑](#footnote-ref-87)
88. Π. Βαλλιάνος, ο.π. σελ.68. [↑](#footnote-ref-88)
89. W.Winderland-H.Heimsoeth, ο.π.,σελ.44. [↑](#footnote-ref-89)
90. Ι.Καντ, Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνο, μετ.Κ.Ανδρουλιδάκης,Πόλις, Αθήνα 2007, σελ.174 [↑](#footnote-ref-90)
91. Π.Βαλλιάνος, ο.π., σελ.68. [↑](#footnote-ref-91)
92. Στο ίδιο, σελ.175 και 181. [↑](#footnote-ref-92)
93. Στο ίδιο , σελ.182-183. [↑](#footnote-ref-93)
94. Στο ίδιο, σελ.185. [↑](#footnote-ref-94)
95. Π.Βαλλιάνος, ο.π., σελ.68. [↑](#footnote-ref-95)
96. Ι.Καντ, ο.π.σελ. 225. [↑](#footnote-ref-96)
97. Π. Βαλλιάνος, ο.π., σελ.70. [↑](#footnote-ref-97)
98. W.Winderland-H.Heimsoeth, ο.π. σελ.46. [↑](#footnote-ref-98)
99. Kymlika, Will, «Φιλελεύθερη ισότητα», στο *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφ. Γ. Μολύβας, Πόλις. σελ.153 [↑](#footnote-ref-99)
100. Καντ, Ιμμάνουελ, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», στο Ιμμάνουελ Καντ: *Δοκίμια*, μτφ. Ε. Παπανούτσος. Δωδώνη, 1971, σελ.129. [↑](#footnote-ref-100)
101. Guyer, Paul, «Πολιτικά Δικαιώματα και Πολιτικές Υποχρεώσεις», στο *Καντ*, μτφ. Γ. Μαραγκός, Gutenberg, 2014, σελ.475 [↑](#footnote-ref-101)
102. . Kant, Immanuel, *Η Μεταφυσική των Ηθών*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, 2013, σελ.146. [↑](#footnote-ref-102)
103. στο ίδιο, σελ.146 [↑](#footnote-ref-103)
104. Guyer, Paul, «*Πολιτικά Δικαιώματα και Πολιτικές Υποχρεώσεις*, ο.π. σελ.477. [↑](#footnote-ref-104)
105. . Kant, Immanuel, *Η Μεταφυσική των Ηθών,*ο.π. σελ 150 [↑](#footnote-ref-105)
106. Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος*, Η Πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης: συμβόλαιο και συναίνεση στον J. Rawls*, Νήσος, 1994, σελ. 41 [↑](#footnote-ref-106)
107. στο ίδιο, σελ. 38. [↑](#footnote-ref-107)
108. Ρωλς, Τζων, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, επιμ. Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις, 2001, σελ.27-28. [↑](#footnote-ref-108)
109. Μολύβας Γρηγόρης, «O Rawls και η σύγχρονη αγγλοαμερικανική Πολιτική Φιλοσοφία», στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη*. *Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης* *Φιλοσοφίας,* Πάτρα 2008, σελ.185-186. [↑](#footnote-ref-109)
110. Ρωλς, Τζων, *Θεωρία της Δικαιοσύνης,* ο.π. σελ.29. [↑](#footnote-ref-110)
111. Μολύβας Γρηγόρης, «O Rawls και η σύγχρονη αγγλοαμερικανική Πολιτική Φιλοσοφία>>, ο.π. σελ.189. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ρωλς, Τζων, *Θεωρία της Δικαιοσύνης,* ο.π. σελ.36. [↑](#footnote-ref-112)
113. Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, *Η Πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*: *συμβόλαιο και συναίνεση στον J. Rawls*, Νήσος, 1994, σελ.40 [↑](#footnote-ref-113)
114. Καντ, Ιμμάνουελ, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα..>> ο.π. σελ.131. [↑](#footnote-ref-114)
115. Ρωλς, Τζων, Θεωρία της Δικαιοσύνης, ο.π. , σελ. 37. [↑](#footnote-ref-115)
116. Στο ίδιο, σελ. 38. [↑](#footnote-ref-116)
117. Στο ίδιο, σελ. 37. [↑](#footnote-ref-117)
118. Στο ίδιο, σελ. 39. [↑](#footnote-ref-118)
119. Στο ίδιο, σελ. 29. [↑](#footnote-ref-119)
120. Στο ίδιο, σελ.30-31. [↑](#footnote-ref-120)
121. Στο ίδιο, σελ. 40. [↑](#footnote-ref-121)
122. Στο ίδιο, σελ. 46. [↑](#footnote-ref-122)
123. Kymlika, Will, «Φιλελεύθερη ισότητα»,ο.π. σελ.144. [↑](#footnote-ref-123)
124. στο ίδιο, σελ. 145. [↑](#footnote-ref-124)
125. Στο ίδιο, σελ. 146. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ρωλς, Τζων, *Θεωρία της Δικαιοσύνης,* ο.π. σελ. 299. [↑](#footnote-ref-126)
127. Στο ίδιο, σελ. 168. [↑](#footnote-ref-127)
128. Στο ίδιο, σελ. 50. [↑](#footnote-ref-128)
129. Στο ίδιο, σελ. 51. [↑](#footnote-ref-129)
130. Στο ίδιο, σελ. 52. [↑](#footnote-ref-130)
131. Στο ίδιο, σελ. 58. [↑](#footnote-ref-131)
132. Στο ίδιο, σελ. 59. [↑](#footnote-ref-132)
133. Στο ίδιο , σελ. 59. [↑](#footnote-ref-133)
134. Στο ίδιο, σελ. 304-305. [↑](#footnote-ref-134)
135. Στο ίδιο, σελ. 304. [↑](#footnote-ref-135)
136. Στο ίδιο, σελ. 306. [↑](#footnote-ref-136)
137. Burns E., M., *Ευρωπαική Ιστορία, Ο Δυτικός Πολιτισμός: Νεώτεροι Χρόνοι*, εκδ. Επίκεντρο, Αθήνα, σελ. 216-217. [↑](#footnote-ref-137)
138. Houser A., *Κοινωνική ιστορία της Τέχνης, Αναγέννηση, Μανιερισμός, Μπαρόκ*, τ.2, εκδ. Κάλβος, Αθήνα ,1984,σελ. 229. [↑](#footnote-ref-138)
139. Gombrich E.H.J., *Το χρονικό της τέχνης*, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006, σελ. 448. [↑](#footnote-ref-139)
140. Burns E., M., ο.π., σελ. 277-278 και Κασιμάτη Μ., σελ. 175. [↑](#footnote-ref-140)
141. Houser A., ο.π., σελ. 231-232. [↑](#footnote-ref-141)
142. Κασιμάτη Μ. , <<Εικαστικές τέχνες από το τέλος της Αναγέννησης ως τον 18ον αιώνα>> στο Αλμπάνη Τ., & Κασιμάτη Μ., *Εικαστικές τέχνες στην Ευρώπη από τον Μεσαίωνα ως τον 18ο αιώνα*, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα, 2008,σελ. 182 και Hauser, σελ. 230. [↑](#footnote-ref-142)
143. Μπαζέν Ζ., *Μπαρόκ και Ροκοκό*, εκδ. Υποδομή, Αθήνα, 1995, σελ.8 ,13. [↑](#footnote-ref-143)
144. Ζιρώ, Ο. ,Μερτζάνη,Ε., Πετρίδου, Β., *Ιστορία της Τέχνης*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 2009, σελ. 176. [↑](#footnote-ref-144)
145. Fagiolo M*., Bernini*, ed. Scala, Milano 2007, σελ. 3-5. [↑](#footnote-ref-145)
146. Στο ίδιο, σελ.20 και Gombrich E. H. J., ο.π. σελ.438. [↑](#footnote-ref-146)
147. Κασιμάτη Μ., Ο.Π., σελ. 180 και Ηonour H., Fleming J., *Ιστορία της Τέχνης*, εκδ. Υποδομή, Αθήνα ,1998, σελ. 505 και Gombrich E. H. J., ο.π. σελ.438. [↑](#footnote-ref-147)
148. Wolfflin H*., Βασικές έννοιες της Ιστορίας της Τέχνης*, εκδ. Παρατηρητής, Αθήνα , 1992, σελ. 74-75. [↑](#footnote-ref-148)
149. Λαδόμματος Α., *Ιστορία της Τέχνης, Αισθητική εκτίμηση έργων τέχνης*, εκδ. ΟΕΔΒ, Αθήνα 1999, σελ.96. και Μπαζέν Ζ., ο.π. ,σελ. 24-25 και Κασιμάτη Μ., ο. π. σελ.182. [↑](#footnote-ref-149)
150. Στο ίδιο , σελ. 96 και Honour H., Fleming J., ο. π. , σελ.508 και Μπαζέν Ζ., ο. π. , σελ.24-25. [↑](#footnote-ref-150)
151. Μουρίκη Ντ., *Αναγέννηση Μανιερισμός Μπαρόκ ,Ζωγραφική-Γλυπτική*, εκδ. ΕΜΠ, Αθήνα ,1975, σελ. 117-119. [↑](#footnote-ref-151)
152. Honour H., Fleming J., ο.π., σελ. 508. [↑](#footnote-ref-152)
153. Μουρίκη Ντ., ο.π., σελ. 127. [↑](#footnote-ref-153)
154. Κασιμάτη Μ., , ο.π., σελ.178, 182. [↑](#footnote-ref-154)
155. Wolfrang J.,<< Η αρχιτεκτονική και η πόλη στην Ιταλία από το πρώιμο Μπαρόκ στον πρώιμο Νεοκλασικισμό>> στο Toman R.(επιμ*.), Μπαρόκ, Αρχιτεκτονική Γλυπτική Ζωγραφική*, εκδ. Ελυεθρουδάκης, Αθήνα, 2008, σελ.13. [↑](#footnote-ref-155)
156. Ζιρώ Ο., Μερτζάνη Ε., Πετρίδου Β., ο.π., σελ. 162 και Κασιμάτη Μ., ο. π., σελ.179. [↑](#footnote-ref-156)
157. Κασιμάτη Μ., ο. π., σελ.180. [↑](#footnote-ref-157)
158. Ζιρώ Ο., Μερτζάνη Ε., Πετρίδου Β., ο. π., σελ.162. [↑](#footnote-ref-158)
159. Wolfrang J., ο.π., σελ.28. [↑](#footnote-ref-159)
160. Στο ίδιο, σελ. 162 και Κασιμάτη Μ., ο. π., σελ. 180. [↑](#footnote-ref-160)
161. Στο ίδιο, σελ. 162. [↑](#footnote-ref-161)
162. Κασιμάτη Μ., ο. π., σελ. 180. [↑](#footnote-ref-162)
163. Ζιρώ Ο., Μερτζάνη Ε., Πετρίδου Β., ο. π., σελ.162. [↑](#footnote-ref-163)
164. Κασιμάτη Μ. ο. π., σελ. 181 και Wolfrang J., ο. π., σελ.29-30. [↑](#footnote-ref-164)
165. Wolfrang J., ο.π., σελ.28. [↑](#footnote-ref-165)
166. Στο ίδιο, σελ. 181. [↑](#footnote-ref-166)
167. Ζιρώ Ο., Μερτζάνη Ε., Πετρίδου Β., ο.π., σελ.162. [↑](#footnote-ref-167)
168. Μάμαλης Ν., *Η μουσική στην Ευρώπη*, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα, 2008, σελ. 81. [↑](#footnote-ref-168)
169. Machlis J. &Forney K., *H απόλαυση της μουσικής, Εισαγωγή στην Ιστορία –μορφολογία της Δυτικής* *Μουσικής*, εκδ. Fagottobooks, Αθήνα, 1996, σελ. 145-146. [↑](#footnote-ref-169)
170. Στο ίδιο, σελ. 152. [↑](#footnote-ref-170)
171. Holman P., *Henry Rurcell*, Oxford Yniversity Press ,Oxford, 1994, p. 195. [↑](#footnote-ref-171)
172. Price C., *Henry Pursell and the London stage*, Cambridge University Press, London 1984 . p. 239-245 [↑](#footnote-ref-172)
173. Machlis J., ο.π., σελ. 152. [↑](#footnote-ref-173)
174. Στο ίδιο, σελ. 152. [↑](#footnote-ref-174)