

Αργυρώ Πρώϊα

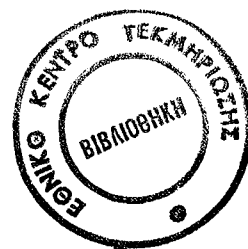
**«ΤΑ ΙΧΝΗ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
ΔΗΜΗΤΡΗ ΓΛΗΝΟΥ»**

**ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ
ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΥ ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ**

Αθήνα 1997

ΝΟ: 20190
ΚΟΕ: 7113

Αργυρώ Πρώϊα



05 ΑΠΡ. 1999

**«ΤΑ ΙΧΝΗ ΤΟΥ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
ΔΗΜΗΤΡΗ ΓΛΗΝΟΥ»**

Love

Nico Halapia

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπός της εργασίας αυτής είναι η αναζήτηση των επιδράσεων που δέχθηκε ο Δ. Γληνός στην διαμόρφωση των πολιτικών και φιλοσοφικών του θέσεων καθώς και στη διατύπωση των εκπαιδευτικών του προτάσεων.

Με δεδομένο το ότι κάθε άνθρωπος σχηματίζει και συγκροτεί τις απόψεις του μέσα σε ένα συγκεκριμένο και πολυσύνθετο πλέγμα σχέσεων, η διερεύνηση αυτών των επιδράσεων οδηγεί στην ανάγκη μελέτης τόσο των ιστορικών συνθηκών μέσα στις οποίες έζησε και εργάστηκε ο Δ. Γληνός όσο και των ιδεολογικών ρευμάτων που κυριάρχησαν αυτή τη χρονική περίοδο.

Προκειμένου να μελετηθεί η επενέργεια των φιλοσοφικών απόψεων που κυριάρχησαν στον Ελληνικό χώρο στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού πάνω στο έργο του Γληνού, μελετήθηκαν τα σχετικά ρεύματα ιδεών έτσι όπως εκπροσωπήθηκαν κυρίως από τους Νεοέλληνες διαφωτιστές.

Στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού παρατηρείται μια έντονη έλξη των Ελλήνων λογίων από την σκέψη των Ευρωπαίων διαφωτιστών. Η έλξη αυτή καταλήγει στην αποδοχή ιδεών με έντονο ορθολογιστικό περιεχόμενο. Οι Έλληνες λόγιοι προσπάθησαν επίσης να υιοθετήσουν στάσεις ζωής και τρόπους σκέψης που προϋπέθεταν την ατομοκεντρική θεώρηση.

Επίσης σ'αυτή την εργασία εξετάζεται αν και κατά πόσον οι ιδέες τις οποίες ασπάστηκαν οι νεοέλληνες διαφωτιστές και στη συνέχεια οι λόγιοι του 20ού αιώνα αποτελούν φυσική εξέλιξη των παραδομένων στάσεων ζωής και του ιστορικού γίνεσθαι στον ελληνικό χώρο.

Η χρονική περίοδος την οποία καλύπτει η παρούσα έρευνα συμπίπτει όπως είναι φυσικό με τα όρια της ίδιας της ζωής του Γληνού. Η αναφορά γίνεται στην εξέλιξη των ιδεών του Δ. Γληνού από την αρχή της ενεργού ανάμειξής του στον εκπαιδευτικό δημοτικισμό γύρω στα 1905, μέχρι και την τελευταία συγγραφική του παραγωγή κατά την διάρκεια της γερμανικής κατοχής. Ο Γληνός πεθαίνει το 1943.

Αναζητήθηκε εξάλλου κατά πόσο και με ποιο τρόπο η σκέψη του Γληνού έδρασε πρωτοποριακά στον χώρο της Ελληνικής διανόησης. Προκειμένου λοιπόν να καταδειχθεί το εάν ανέτρεψε ισορροπίες και δημιούργησε ρήξεις ή συντέλεσε στη δημιουργία και προώθηση νέων τρόπων σκέψης στα Ελληνικά

πράγματα, μελετήθηκαν οι συνθήκες που επικράτησαν στην Ελληνική κοινωνία μετά την σύσταση του Ελληνικού κράτους.

Από την άλλη πλευρά ερευνήθηκε το γενικότερο σύστημα ιδεών του Γληνού, το οποίο είναι φανερό πως δέχθηκε επιρροές και από το μαρξιστικό και από το σοσιαλιστικό κίνημα. Είναι πιθανό το σύστημα αυτό να αποτέλεσε αντίδραση στην ιδεαλιστική και φορμαλιστική αντίληψη καθώς και στον κυρίαρχο λογιωτατισμό που διαπερνούσε την Ελληνική κοινωνία στο σύνολό της κατά τις αρχές του αιώνα μας. Προκειμένου να εντοπισθούν οι επιδράσεις που δέχεται στη σύνταξη και στην διαμόρφωση των εκπαιδευτικών του προτάσεων κρίθηκε απαραίτητο να μελετηθούν οι συνθήκες μέσα στις οποίες έζησε και έγραψε.

Ο Γληνός το 1904 γίνεται μέλος του πρώτου δημοτικιστικού σωματείου της Αθήνας "Η Εθνική Γλώσσα". Το 1910 μετέχει ουσιαστικά στην ίδρυση του Εκπαιδευτικού Ομίλου. Το 1913 εκπονεί εκπαιδευτικά νομοσχέδια μετά από αίτηση του Υπουργού Παιδείας της κυβέρνησης Βενιζέλου. Τα νομοσχέδια αυτά δεν ψηφίζονται.

Ο Γληνός πιστεύει τότε στην δυνατότητα της κυβέρνησης Βενιζέλου να προωθήσει την αστικοποίηση της χώρας σε όλους τους τομείς. Από το 1916 που συμμετέχει ο Γληνός στην αντιπολίτευση του Βενιζέλου, γίνεται γνωστός στην ελληνική κοινωνία και επηρεάζει ειδικότερα το χώρο της εκπαίδευσης. Από το 1912-16 διορίζεται Διευθυντής του Διδασκαλείου της Μέσης Εκπαίδευσης και αναλαμβάνει την μετεκπαίδευση των δασκάλων, καθηγητών, σχολάρχων.

Το 1917 προσχωρεί στο κίνημα της Εθνικής Άμυνας και την ίδια χρονιά διορίζεται από την προσωρινή κυβέρνηση Βενιζέλου πρόεδρος του Εκπαιδευτικού συμβουλίου και γενικός γραμματέας του Υπουργείου Παιδείας. Από τη θέση αυτή εισηγείται την μεταρρύθμιση σύμφωνα με την οποία η δημοτική γλώσσα διδάσκεται στις πρώτες τάξεις του Δημοτικού. Μετά την απώλεια των εκλογών και την βίαιη ματαίωση της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης ο Γληνός και οι συνεργάτες του απομακρύνονται από το Υπουργείο Παιδείας. Από το 1924 έως το 1926 αναλαμβάνει την διεύθυνση της Παιδαγωγικής Ακαδημίας και διδάσκει φιλοσοφία και κοινωνιολογία.

Το 1926 απολύεται από την κυβέρνηση Πάγκαλου και από τότε δεν αναλαμβάνει άλλο δημόσιο αξίωμα. Το 1926 εκδίδεται το περιοδικό "Αναγέννηση" με

διευθυντή τον Δ. Γληνό. Τον Μάρτιο του 1927 διασπάται ο Εκπαιδευτικός Ομίλος. Υπερισχύει η ομάδα του Γληνού η οποία πίστευε στην ύπαρξη ταξικής παιδείας έναντι της ομάδας του Δελμούζου η οποία πρέσβευε την προαγωγή της Εθνικής παιδείας. Ο Γληνός εκείνη την περίοδο πιστεύει απλά πως η κυβέρνηση Βενιζέλου αδυνατεί να αντιμετωπίσει τα βασικά προβλήματα της χώρας. Από το 1921 έως το 1923 λειτουργεί η Ανώτερη Γυναικεία Σχολή που ιδρύει ο Δ. Γληνός.

Το 1934 συμμετέχει σε διεθνές συνέδριο διανοούμενων στη Μόσχα μαζί με τον Κ. Βάρναλη. Με το κίνημα του Κονδύλη, το 1935, εκτοπίζεται στον Αη Στράτη. Στις εκλογές της 26ης Ιανουαρίου 1936 εκλέγεται στην Αθήνα βουλευτής του Παλλαϊκού Μετώπου που συγκροτήθηκε με πρωτοβουλία του ΚΚΕ. Την ίδια χρονιά γίνεται μέλος του ΚΚΕ.

Η κυβέρνηση της τετάρτης Αυγούστου τον εκτοπίζει στην Ανάφη και τον Μάρτιο του 1937 μεταφέρεται στις φυλακές της Ακροναυπλίας. Τον Δεκέμβριο της ίδιας χρονιάς εξορίζεται στη Σαντορίνη όπου παραμένει εξόριστος μέχρι τον Φεβρουάριο του 1939.

Με τους αγώνες του συντείνει στην συσπείρωση όλων των λαϊκών δυνάμεων σε ένα Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο. Τον Οκτώβριο του 1942 συντάσσει το μανιφέστο "Τι είναι και τι θέλει το ΕΑΜ". Τον Δεκέμβριο του 1942 εκλέγεται μέλος της Κ.Ε. του ΚΚΕ και στην 9η ολομέλεια αναδεικνύεται μέλος του Πολιτικού Γραφείου.

Από τότε μέχρι τον θάνατό του, σαν μέλος της γραμματείας του πολιτικού γραφείου του ΚΚΕ, μαζί με τον Γ. Σιάντο και Γ. Ιωαννίδη, διαμορφώνει τις προτάσεις του κόμματος για τον σχεδιασμό της εκπαιδευτικής πολιτικής.

Οι θεωρίες που εξέφρασε, αλλά και εκπροσώπησε κάποια στιγμή, επέδρασαν σημαντικά και στο χώρο της εκπαίδευσης αλλά και της πολιτικής. Η παρουσία του έγινε αισθητή τόσο στο έργο της ίδιας της κυβέρνησης Βενιζέλου με την οποία συνεργάστηκε, όσο και στο χώρο της κίνησης των σοσιαλιστικών ιδεών και φυσικά έγινε αισθητή και στην διαμόρφωση αργότερα της κομμουνιστικής ιδεολογίας.

Προκειμένου να μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο συγκροτήθηκαν οι πολιτικοφιλοσοφικές του ιδέες, η παρούσα εργασία χωρίστηκε, για λόγους μεθοδολογίας κυρίως, στους παρακάτω τομείς: Αρχαίοι Έλληνες, Φιλοσοφία και Παιδεία, Θρησκεία και Ηθική, Ιστορία. Η εργασία βασίστηκε στην ανάγνωση και την ανάλυση περιεχομένου του ίδιου του έργου του Δ. Γληνού. Η βιβλιογραφία

που χρησιμοποιήθηκε συντέλεσε στην ουσιαστικότερη κατανόηση του έργου αυτού.

Η μελέτη χωρίζεται σε τέσσερις ενότητες οι οποίες αντιστοιχούν σε τέσσερις θεμελιώδεις έννοιες που εντοπίζουμε στο έργο του Γληνού και αποτελούν τους κατεξοχήν πόλους των ενδιαφερόντων του. Αναζητείται σ'αυτά τα ξεχωριστά πεδία η διαμόρφωση των ιδεών του Γληνού σε σχέση με τις νεωτερικές ιδέες του Διαφωτισμού αλλά και σε σχέση με το δεδομένο πολιτισμικό επίπεδο του ελληνικού χώρου. Κυρίως μέσα από αυτή την προοπτική έγινε η επιλογή του θέματος της εργασίας και η ανάλογη έρευνα.

Η έρευνα αυτή αναφέρεται στις παρακάτω νοηματικές ενότητες:

- A. Αρχαίοι Έλληνες. Ο Δ. Γληνός λόγω κυρίως των σημαντικών θέσεων που κατέχει μέχρι το 1926 στον Δημόσιο τομέα, με την ανάμειξή του στον Εκπαιδευτικό Όμιλο και με την προώθηση του μεταφραστικού έργου των αρχαίων κειμένων, βοηθά στη γνωριμία του ελληνικού αναγνωστικού κοινού με τους Αρχαίους Έλληνες. Συντελεί σημαντικά στην κατάργηση της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών στο Δημοτικό, συμμετέχει ενεργά στην προσπάθεια προσέγγισης των αρχαίων κειμένων σε αντιστοιχία με ανάλογες εξελίξεις στον πνευματικό χώρο της Δυτικής Ευρώπης.
- B. Παιδεία και Φιλοσοφία. Καταγράφονται και διερευνώνται οι φιλοσοφικές θέσεις που διέπουν το πνεύμα των εκπαιδευτικών μεταρρυθμιστικών προτάσεων του Γληνού. Ανιχνεύονται δηλαδή οι πολιτικοφιλοσοφικές θέσεις που θεμελιώνουν τις παρεμβάσεις του στο χώρο της εκπαίδευσης στο σχολικό επίπεδο, με την εισαγωγή της δημοτικής γλώσσας στο Δημοτικό, την προώθηση καινούργιων σχολικών βιβλίων, την πρόταση ίδρυσης τεχνικών σχολών, στην προσπάθεια πρακτικοποίησης της παιδείας, γενικότερα και τελικά, στη διάρκεια της γερμανικής κατοχής, στην πρόταση σύνδεσης της υλικής παραγωγής με το σχολείο. Στο συνδικαλιστικό πεδίο επίσης, προωθεί ένα ήθος αγωνιστικό, συνδέει τον χώρο της πολιτικής με την παιδεία, τον χώρο των πολιτικών και οικονομικών αιτημάτων με προβλήματα καθαρά εκπαιδευτικά. Μετά το 1927 οι ιδέες του σοσιαλιστικού κινήματος και αργότερα της κομμουνιστικής ιδεολογίας συνδέονται με τις απόψεις του για την εκπαίδευση.

- Γ. Ηθική και Θρησκεία. Εδώ ενδιαφέρει κατά πόσο οι νέες κοινωνικές ιδέες και πρακτικές που εξέφρασε και υποστήριξε ο Γληνός, συνδέονται με μια ορισμένη "θρησκευτική" αντίληψη και Ηθική, αλλά και σε τι βαθμό αυτές οι ιδέες συνδέονται με τις αξίες του ελληνικού χώρου και αντιστοιχούν σε ανάλογες εξελίξεις στο χώρο της Δυτικής Ευρώπης.
- Δ. Ιστορία. Αναζητείται ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπισε ο Γληνός το ιστορικό γίνεσθαι τόσο στο επίπεδο της φιλοσοφικής θεώρησης όσο και στο επίπεδο της επιστημονικής ερμηνείας.

Τελειώνοντας, θέλω να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες στην καθηγήτριά μου κ. Ρένα Σταυρίδη-Πατρικίου όχι μόνο για την καθοδήγησή της σε επιστημονικό επίπεδο αλλά και για την πνευματική στήριξη και ηθική συμπαράσταση που μου προσέφερε. Κατά τη διάρκεια της συνεργασίας μου είχα την τύχη και την ευκαιρία να διαπιστώσω την ελευθερία και την ευρύτητα του πνεύματός της καθώς και την απόλυτη διακριτικότητά της στο ερευνητικό μου έργο.

Επίσης ευχαριστώ ιδιαίτερα τα μέλη της Τριμελούς Επιτροπής κ. Αικατερίνη Τσίχλη-Αρώνη για την αποτελεσματική βοήθειά της, καθώς και τον Στέφανο Παπαγεωργίου για την πνευματική του συμβολή.

Ευχαριστώ και τη Δέσπω Λιάλου για την πνευματική συμβολή της οποτεδήποτε την χρειάστηκα.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	4
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	9
ΓΛΗΝΟΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ	10
Περίοδος Β'	24
Περίοδος Γ' (οι κριτικοί Διάλογοι)	29
ΠΑΙΔΕΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	41
Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση του 1913	69
Δημοτικό	72
Μέση Εκπαίδευση	73
Ωρες μαθημάτων των νομοσχεδίων του 1913	75
Μεταρρύθμιση του 1917	83
Διάσπαση του Εκπαιδευτικού Ομίλου	99
Εκπαιδευτικές προτάσεις στην Κατοχή	116
Σοφιστής	118
ΗΘΙΚΗ - ΘΡΗΣΚΕΙΑ	120
ΙΣΤΟΡΙΑ	151
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	190
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	193
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	207

ΓΛΗΝΟΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ

Είναι γνωστό πως οι Νέοι Χρόνοι συνοδεύονται από την επίμονη αναζήτηση της έγκυρης και αδιαμφισβήτητης γνώσης και παράλληλα από την τάση απομύθευσης της ζωής και του κόσμου. Κάθε ερώτημα για την ύπαρξη και το νόημά της παραμερίζεται ως “μεταφυσικό” διότι έμμεσα παραπέμπει στον νοησιαρχικό προβληματισμό της Δυτικής Θεολογίας.

Παράλληλα η ανάπτυξη της φυσικής επιστήμης συντελεί στην ορθολογιστική ερμηνεία του κόσμου. Η ανάπτυξη των Φυσικών Επιστημών και το κυρίαρχο ακόμα Νευτώνειο πρότυπο ερμηνείας του κόσμου, έθεσε στο περιθώριο τόσο τον Πλατωνισμό όσο και τον Αριστοτελισμό.¹ Μάλιστα όπως υποστηρίζει ο Π. Κονδύλης, η απόρριψη της οντολογίας του Πλάτωνα έκανε δυνατή την απομόνωση και χρήση των μαθηματικών του.

Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν πίστευε πως η φύση αποτελεί ένα ενιαίο νομοτελειακό όλο όπως διακήρυξαν οι Διαφωτιστές αλλά διέκρινε την διαφορά μεταξύ του ουράνιου και του γήινου κόσμου. Η κίνηση των σωμάτων στον ουρανό είναι αμετάλλακτη και αιώνια και άρα μπορεί να προσδιοριστεί με τα μαθηματικά. Ο γήινος όμως κόσμος μπορεί να περιγραφεί μόνο προσεγγιστικά.²

Αλλωστε τον Αριστοτέλη τον ενδιέφερε περισσότερο το “γιατί” μιας διαδικασίας παρά η περιγραφή της. Σε αντίθεση με τον Γαλιλαίο για τον οποίο η επιστήμη μπορεί να αποκαλύψει την “καθολική” αλήθεια της φύσης και ο οποίος απέφευγε ως επικίνδυνο και περιττό κάθε “γιατί”.³ Η βασική ιδέα της Δυτικοευρωπαϊκής σκέψης ότι η φύση είναι ενιαία και διέπεται από παγκόσμιους και αναλλοίωτους νόμους, προϋποθέτει την ύπαρξη μιας φύσεως ρομπότ.³

Ο Ιλντρίκ Πριγκοζίν παρατηρεί εδώ μια “συνήχηση” δηλαδή μια συγγένεια μεταξύ της φύσης ρομπότ στον Μεσαίωνα και της ίδιας αντίληψης που κυριαρχεί στην φυσική επιστήμη του 17ου αιώνα. Η συνύπαρξη αυτής της φύσης και του τελείως εξωτερικού Θεού που την κυβερνά - ένα είδος ωρολογοποιού - είναι χαρακτηριστικό όλου του δυτικού πολιτισμού κατά τον Τζόζεφ Νήνταμ.⁴ Η

¹ Αυτή η θέση αναπτύσσεται διεξοδικά στο έργο του Π. Κονδύλη *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο 1987, τόμ.Ι, σελ. 77-147.

² Ιλ. Πριγκοζίν - Ιζαμπέλ Στέντζερς, *Τάξη μέσα από το χάος. Ο νέος διάλογος του ανθρώπου με την φύση* εισ. Αλβιν Τόφλερ, μεταφ. Μ. Λογιοτάτου, Αθήνα, Κέδρος 1986, σελ.87.

³ Στο ίδιο, ό.π. σελ.88

⁴ Στο ίδιο, ό.π. σελ.51.

δυτική σκέψη αντιμετώπισε τον αρχαιοελληνικό κόσμο όπως είναι φυσικό μέσα από τις δικές της πολιτισμικές προδιαγραφές. Έτσι συχνά απέδωσε στους Αρχαίους Έλληνες τις βασικές συνιστώσες του δικού της πολιτισμού. Δηλαδή τον ατομοκεντρισμό, την απόλυτη δικαιοδοσία του Λόγου καθώς και την προτεραιότητα και αυτονόμηση της Ηθικής. Πράγμα που λίγο - πολύ συνέβη και στους Έλληνες διαφωτιστές.¹

Στις μελέτες του Γληνού, οι Θεολογικές αναφορές του Πλάτωνα καθώς και η χρήση του μυθολογικού στοιχείου που συναντάται συχνά στους Διαλόγους του αποσιωπάται σχεδόν από τον Γληνό. Ο Γληνός προσπαθεί να αποδείξει την γέννηση του ορθολογισμού στο έργο του Πλάτωνα καθώς και την κήρυξη του ατομικισμού. Από τις ίδιες του όμως τις περιλήψεις των Διαλόγων του Πλάτωνα δεν εξάγονται τέτοια συμπεράσματα. Είναι χαρακτηριστική η οπτική με την οποία αντίκρισαν την μορφή του Σωκράτη οι Νεοέλληνες διαφωτιστές αλλά και η πλειοψηφία των μαρξιστών στην Ελλάδα.

Ο Γ. Κορδάτος, αφού τον ξεχωρίζει και τον απομονώνει από το σύνολο Πλατωνικό έργο, περιορίζει τον Σωκράτη στο ρόλο του “ηθικού” διδασκάλου. Η τραγικότητα της ζωής και του θανάτου του, η βαθύτητα της φιλοσοφίας του παραμερίζονται προς όφελος μιας αφηρημένης ηθικολογίας. Ο Κορδάτος τον ονομάζει “ηθικολόγο και ορθολογιστή” παρόλο που προηγουμένως έχει διαπιστώσει ότι “την απόλυτη πραγματικότητα της γνώσης την κατέχουν μόνο οι Θεοί. Ο νους δεν μπορεί να συλλάβει την αντικειμενική πραγματικότητα. Ο άνθρωπος στον τομέα αυτό μόνο ένα γνωρίζει, ότι δεν γνωρίζει τίποτα”.²

Ο Κορδάτος μετά από αυτή την παρατήρηση στην οποία γίνεται φανερή η ταπεινότητα με την οποία ο Σωκράτης αναγνωρίζει τα όρια της λογικής αφού αναθέτει την αληθινή γνώση μόνο στους Θεούς, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι στο πρόσωπο του Σωκράτη θριαμβεύει ο Ορθός Λόγος. Ο ίδιος δε ο Πλάτωνας κατατάσσεται στην μεριά του “αντικειμενικού ιδεαλισμού” γιατί - συνεχίζει ο Κορδάτος - ιδρύει μια απόλυτη Δυναρχία μεταξύ ιδεών και αισθητού, ύλης και πνεύματος, σώματος και ψυχής.³ Ο Γληνός όμως στον πρόλογο του Σοφιστή,

¹ Βλέπε Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι Φιλοσοφικές Ιδέες*, Θεμέλιο 1988, κεφ. Το Ηθικοφιλοσοφικό πρόβλημα, σελ. 150-174 και κεφ. Η παρουσία του Πλάτωνα, σελ. 225-244.

² Γ. Κορδάτος, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας*, Αθήνα 20ός αιώνας, χ.χ., τόμος 3ος, σελ.562.

³ Στο ίδιο, σελ. 567-568.

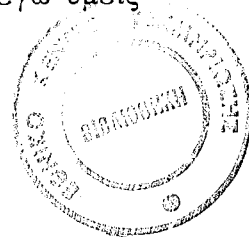
αμφισβητεί αυτή την απόλυτη Δυναρχία, αφού επισημαίνει την κίνηση των ιδεών και την επικοινωνία τους με τον κόσμο του αισθητού.

Είναι γνωστό πως οι Δυτικοί αντιμετώπισαν συχνά τον Πλάτωνα αλλά και τους Αρχαίους Έλληνες γενικότερα στο φως της δικής τους κοσμοθεώρησης. Ο Μπρούνο Σνελλ αναγνωρίζει τις διαφορετικές προϋποθέσεις που γέννησαν τον Αρχαίο Ελληνικό στοχασμό που είναι ουσιαστικά “ξένες” προς τον ιστορικό δρόμο που διήνυσαν οι Δυτικοί.¹ Ο Σνελλ πιστεύει πως η ουμανιστική κληρονομιά των Ελλήνων είναι διπλή : πρόκειται για την άποψή του από την μια πλευρά για την “θεϊκή” κληρονομιά που εκπροσωπεί ο Πλάτων, δηλαδή, όπως σχολιάζει ο Σνελλ, ότι υπάρχει κάτι έξω από τον άνθρωπο που έχει δεσμευτικό χαρακτήρα για όλους και από την άλλη πλευρά για την ανθρώπινη κληρονομιά που εκπροσωπεί ο Ισοκράτης και που συνεχίζεται μέσω του Κικέρωνα, η οποία θέτει μέτρο όλων των πραγμάτων τον άνθρωπο.

Πρόκειται για αντιπαράθεση και απολυτοποίηση δύο σφαιρών που αλληλοεπηρεάζονται και στις οποίες το “ανθρώπινο” και το “θεϊκό” δεν αποτελούν διαφορετικές κληρονομίες αλλά μια ενιαία στάση ζωής. Έτσι οι σύγχρονοι Δυτικοί, από την Αναγέννηση και μετά, είδαν στους Αρχαίους Έλληνες την γνώση των δύο δικών τους ιδιαίτερων γνωρισμάτων, τον ατομικισμό και την νοησιарχία.

Όπως αναφέρθηκε στην εισαγωγή, η φύση για τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό είναι μια ολότητα δομημένη αυστηρά σε νομοτελείς σχέσεις που μπορούν να γίνουν κατανοητές με την βοήθεια των μαθηματικών. Ο Πλατωνικός στοχασμός, αντίθετα, θεωρεί την φύση σαν κάτι μεταβλητό και επομένως αστάθμητο αφού θέτει κυρίαρχο τον σταθερό κόσμο των ιδεών βάσει του οποίου τα αισθητά αποτελούν μόνο μια ατελή απεικόνιση.

“Εάν ούν Σώκρατες, πολλά πολλών ειπόντων περί Θεών και της του παντός γένεσης, μη δυνατοί γινώμεθα πάντη πάντος αυτούς εαυτοίς ομολογουμένως λόγοις και απηκριβωμένοις αποδούναι, μη θαυμάσεις. Αλλ’ εάν άρα μηδενός ήττον ου παρεχόμεθα εικότας, αγαπάν χρη, μεμνημένους, ως ο λέγων εγώ υμείς



¹ Μπρούνο Σνελλ, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Αθήνα, ΜΙΕΤ 1984 (η ανακάλυψη του ανθρωπισμού), σελ. 333-351.

τε οι κριταί φύσιν ανθρωπίνην έχομεν, ώστε περί τούτων τα εικότα μύθου αποδεχομένους πρέπει τούτου μηδέν έτι πέρα ζητείν”.¹

Ο Ευρωπαϊκός διαφωτισμός, ήδη από τον 16ο αιώνα, αυτονομώντας την λογική από την μεταφυσική, τοποθετείται αρνητικά στην οντοθεολογία του Πλάτωνα, αφού συχνά εξαίρει την μορφή του Σωκράτη δίνοντας αποκλειστική έμφαση στην ηθικοπλαστική της πλευρά όπως επισημαίνει ο Π. Κονδύλης.² Έτσι τον 16ο αιώνα, ο Νιζόλιο κηρύσσει το αίτημα μιας φιλοσοφίας ελεύθερης τόσο από τον Αριστοτέλη, όσο και από τον Πλάτωνα, τονίζοντας ότι η μεταφυσική είναι άχρηστη και εμποδίζει την ορθή γνώση του κόσμου.³

Στα μέσα του 19ου αιώνα στην Ευρώπη, με την ανάπτυξη των φυσικών και ιστορικών επιστημών καθώς και την αυτονόμηση της ψυχολογίας από την φιλοσοφία, είχε μειωθεί το κύρος της φιλοσοφίας. Ο Λόντζε και ο Χάρτμαν, απόγονοι της γερμανικής ιδεοκρατίας προσπάθησαν να αποκαταστήσουν το κύρος της φιλοσοφίας. Η αντίδραση αυτή συνοδεύτηκε με την επιστροφή στην φιλοσοφία του Καντ (Νάτορπ, Βίντελμπαυτ και Κάσιρερ). Ο Ιωάν Θεοδορακόπουλος παρατηρεί πάνω σε αυτή την επιστροφή, ότι η νεότερη εποχή διασπά την γνώση αφού θρυμματίζει την ψυχή και τον έρωτά της προς την Ιδέα.⁴

Άλλωστε μια από τις ακράδαντες πεποιθήσεις του Πλάτωνα είναι ότι για να γνωρίσεις και για να μάθεις κάτι πρέπει να καταπιαστείς ενεργά με αυτό κοντά σε μια προσωπικότητα πιο ώριμη από σένα.⁵ Φιλοσοφία δεν σημαίνει “κατασκευή συστημάτων” αλλά ζωή αφιερωμένη στην ενεργητική προσωπική αναζήτηση της αλήθειας και της αρετής. Στην Πολιτεία η γνώση για την ιδέα του καλού προσεγγίζεται με την όραση.⁶ Εξάλλου η πρόσβαση στην ουσία των όντων και η

¹ Πλάτων, *Τίμαιος*, εκδ. Ζαχαρόπουλος ΧΧ, κεφ. 5, 29C. “Εάν λοιπόν, Σωκράτη, εις πολλά σημεία, περί των Θεών και της γενέσεως του σύμπαντος, δεν φανώμεν ικανοί να φέρωμεν συλλογισμούς τελείως και εις κάθε σημείον συνεπείς προς εαυτοίς και ακριβείς, μη εκπλαγείς, αλλ’εάν σου παρουσιάσωμεν συλλογισμούς, οι οποίοι δεν υστερούν από κανένα άλλον εις πιθανότητα, πρέπει να μείνωμεν ικανοποιημένοι, ενθυμούμενοι ότι και εγώ ο ομιλών και σεις οι κριταί έχομεν φύσιν ανθρωπίνην, ώστε αποδεχόμενοι διά τα ζητήματα αυτά “ένα πιθανό μύθο” δεν πρέπει να ζητώμεν τίποτε περισσότερο.”

² Π. Κονδύλης, ό.π., σελ. 230.

³ Π. Κονδύλης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη σκέψη*, εκδ. Γνώση, 1983, σελ.133.

⁴ Ιωάν. Θεοδορακόπουλος, Π. Νάτορπ, *Περί των Ιδεών Θεωρία του Πλάτωνος*, εκδ. Κοραής, 1929, σε. XIII.

⁵ Α.Ε. Ταίηλορ, *Πλάτων*, (μετάφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου) ΜΙΕΤ, 1990, σελ. 25, 45.

⁶ Στο ίδιο, σελ.335.

αναγωγή στον κόσμο των Ιδεών, προκύπτει από την παρατήρηση του αισθητού κόσμου ο οποίος μετέχει των ιδεών διά των μορφών και των σχέσεών τους.¹

Αυτό εξέφραζε ο έρωσ, η μέθεξι της ψυχής στο ορώμενο κάλλος. Παρόλο τον χωρισμό του νοητού κόσμου, του επέκεινα, από το υλικό και το αισθητό, υπάρχει κάτι απόλυτο πέρα από κάθε γνώση και επιστήμη και γι' αυτό ανέκφραστο. Το καλεί αγαθού - ήλιο του νοητού κόσμου.

Ο ορισμός της έννοιας ξεπηδά μέσα από την αναζήτηση και τον διάλογο των προσώπων. Δεν αποτελεί ατομικό εφεύρημα. Το μέτρο της ζωής δεν είναι το άτομο, σημειώνει ο Θεοδωρακόπουλος - αλλά το πνεύμα της πόλης - αυτό το πνεύμα που η καταγωγή του είναι θεϊκή και από το οποίο μόνο δικαιώνεται η ζωή του ατόμου. "Ο Διάλογος είναι το πνεύμα της πόλης".²

Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός που, όπως είπαμε, σχετίζεται άμεσα με την εξέλιξη στην Φυσική επιστήμη στην Ευρώπη, διαπνέεται από δυσπιστία μπροστά σε οποιαδήποτε φιλοσοφία περιέχει απαντήσεις οντολογικής υφής.

Αυτός είναι ο λόγος που οι Έλληνες διαφωτιστές δεν προβάλλουν συνολικά το έργο του Πλάτωνα. Επικαλούνται τον Πλάτωνα, μερικοί διαφωτιστές, προκειμένου να εξυπηρετήσουν διαφορετικές κάθε φορά ιδεολογικές σκοπιμότητες.

Ο Ευγένιος Βούλγαρης καταφεύγει στην θεωρία της έμφυτης γνώσης στον Πλάτωνα προκειμένου ν'αντιταχθεί στην αισθησιοκρατική γνωσιολογία του Ευρωπαϊκού διαφωτισμού και την ίδια στιγμή επικρίνει την θεωρία περί "Αθανασίας της ψυχής".³

Ο Βενιαμίν ο Λέσβιος αποδίδει στις ιδέες μόνο γνωσιοθεωρητική αξία, επηρεασμένος από τον παραμερισμό του οντοθεολογικού στοχασμού προς όφελος της γνωσιοθεωρίας που προβάλλει ο Ευρωπαϊκός διαφωτισμός. Στον Αθανάσιο Ψαλίδα, η Ιδέα του Πλάτωνα επικρίνεται ως φαντασίωση. Η αποσπασματική χρήση του έργου του Πλάτωνα στους Έλληνες διαφωτιστές, οφείλεται κυρίως στην απομάκρυνση από τις μεταφυσικές θέσεις του και στην απομόνωση της γνωσιοθεωρίας του, με το κυρίαρχο αίτημα της αυτογνωσίας του ατόμου.⁴

Ο Κοραής δεν επιχείρησε να εκδώσει τους ώριμους διαλόγους του Πλάτωνα, ασχολείται μόνο με τον Γοργία και αυτό σε συνάρτηση με τα απομνημονεύματα

¹ Γ. Παναγιωτίδης, *Πλάτων*, εκδ. Δημητράκου, 1935, σελ. 486.

² Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα, 1958, σελ. 51. Την βαθιά σημασία του διαλόγου των προσώπων υπογραμμίζει ο Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος και στο *Πλάτωνος Φαίδρος*, Αθήνα 1968, σελ. 59-61.

³ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 62 και 63..

⁴ Στο ίδιο, σελ. 243.

του Ξενοφώντα. Ενώ όμως ο Σωκράτης κατέχεται από το δαιμονικό της ψυχής του, στον Ξενοφώντα, γίνεται ένας στυγνός ηθικολόγος.¹

Στις 5 Ιανουαρίου του 1909, προκηρύχθηκε από την Φιλοσοφική Αθηνών, διαγωνισμός “Περί της Ηθικής Φιλοσοφίας του Πλάτωνα, των προδρόμων αυτής και της επί τα μετά ταύτα ηθικά φιλοσοφήματα επιδράσεως αυτής”. Το 1910 ο Δ. Γληνός γράφει την μελέτη του για την Ηθική του Πλάτωνα και την υποβάλλει στην Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών για να λάβει μέρος στον διαγωνισμό.² Στην εισαγωγή της μελέτης του αναφέρεται στο περιβόητο ζήτημα της γνησιότητας των Πλατωνικών Διαλόγων και στις προσπάθειες των Γερμανών φιλολόγων να ταξινομήσουν το Πλατωνικό έργο.

Σχολιάζει αρνητικά την προσπάθεια των Γερμανών φιλολόγων να κατατάξουν το Πλατωνικό έργο βάσει των δικών τους ιδεωδών, απορρίπτοντας κάθε τι που δεν ταιριάζει με την δική τους κοσμοαντίληψη.

Αλλωστε στα μέσα του 19ου αιώνα η αμφισβήτηση της γνησιότητας των Πλατωνικών διαλόγων είχε γίνει πια συρμός. Ο Γληνός αναφέρεται στον Σλαϋερμάχερ που αναζητώντας στους Πλατωνικούς διαλόγους να βρει ολοκληρωμένο φιλοσοφικό σύστημα, καταλήγει να θεωρεί τον “Φαίδρο” ως το πρώτο του έργο επειδή περιέχει μυθικά στοιχεία. Αναφέρεται επίσης στον Φ.Κ. Χέρμαν ο οποίος αναζητά νοητικό σύστημα στον Πλάτωνα και στον Ζέλλερ ο οποίος ονομάζει τους “Νόμους” γεροντική παραφυάδα του Πλάτωνα επειδή το βρίσκει ασυνεπές με το νοητικό σύστημα του Πλάτωνα.³

Το 1865 ο Γκρότε κηρύσσει μάταιη κάθε προσπάθεια κατάταξης και συστηματοποίησης της Πλατωνικής φιλοσοφίας και κηρύσσει όλους τους διαλόγους γνήσιους.⁴ Οι σύγχρονοι ερευνητές του πλατωνικού έργου επιβεβαιώνουν τις επιφυλάξεις του Γληνού αφού ελάχιστα έργα του Πλάτωνα εξακολουθούν να αμφισβητούνται.

Ο Ρ.Λ. Κάμπελλ ταξινομεί τους διαλόγους με κριτήριο την γλώσσα. Πραγματικά και σήμερα υπάρχει γενική ομοφωνία ότι από τους 36 διαλόγους, όσοι έχουν υπολογίσιμο μήκος ή ενδιαφέρον, είναι γνήσιοι. Θεωρείται σχεδόν βέβαιο

¹ Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σελ. 144.

² Δημ. Γληνός, *Απαντα*, επιμ. Φ. Ηλιού, Αθήνα, Θεμέλιο 1983, τόμ. Α (1898-1910), σελ. 197.

³ Στο ίδιο, σελ. 202.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 204.

ότι μόνο οι εξής διάλογοι δεν είναι του Πλάτωνα : Αλκιβιάδης ΙΙ, Ιππαρχος, Ερασταί, Θεά, Κλειτόφων και Μίνως.¹

Ο Γληνός για να ερευνήσει την εξέλιξη της Πλατωνικής Ηθικής μελετά :

- α. την ηθική των Ελλήνων προ του Πλάτωνα
- β. την επίδραση του Πλάτωνα στην μεταγενέστερη ηθική (Αριστοτέλης - Χριστιανισμός).

Ως προς το (α) ο Γληνός ξεκινά την ανάλυση του από τον Ομηρο : Στα ομηρικά έπη διακρίνει “ηθικά ελατήρια κυρίως ατομικά αλλά ήδη ανώτερα του ατομικού υλικού συμφέροντος” και αυτά είναι “το κλέος και η παρά των ανθρώπων και Θεών τιμή”. Το δεύτερο μέλος της πρότασης φαίνεται ν’αναιρεί το πρώτο αν δεχθούμε την άποψη του Μ. Σνελλ² σύμφωνα με την οποία δεν μπορούν τα κίνητρα νάναι ατομικά όταν οι πράξεις και τα αισθήματα του ανθρώπου καθορίζονται από τις θεϊκές δυνάμεις. Ο Σνελλ πιστεύει ότι έχουμε γέννηση της προσωπικής ευθύνης μας πολύ αργότερα από τον Ομηρο, δηλαδή στην τραγωδία. Για τις παραποιήσεις και τις διαστρεβλώσεις του πνεύματος της τραγωδίας από την δυτική σκέψη υπάρχει η μνημειώδης μελέτη του Δ. Βερναρδάκη.³

Πιστεύω πως η άποψη για την συμμετοχή Θεού και ανθρώπου στην ευθύνη είναι πλησιέστερη στην πραγματικότητα τόσο στην Οδύσσεια όσο και στην Ιλιάδα. Στη ραψωδία Ν της Ιλιάδας υπάρχουν συχνά 2 θελήσεις (θεϊκή και ανθρώπινη) που συγκρούονται. Στην Οδύσσεια, αναφερόμαστε ενδεικτικά, στην ραψωδία Α στιχ. 32-34 που διατυπώνεται φανερά η συνυπευθυνότητα ανθρώπου και Θεού. Η παντοδυναμία του Θεού συνυπάρχει με την δύναμη του ανθρώπου.

Υπάρχει βέβαια και η τρίτη άποψη όπως αυτή του Μ. Σνελλ ο οποίος πιστεύει πως ο Ομηρικός άνθρωπος δεν ενεργεί με δική του βούληση, διότι στέκεται στο πλευρό του πάντα ένας Θεός και τον συμβουλεύει.⁴

Ο Γληνός ακολουθώντας στις απόψεις του το σκεπτικό του Βουντ, διακρίνει τον Ομηρικό άνθρωπο σε 2 είδη : στον άνθρωπο στον οποίο κυριαρχεί αρχικά το πάθος και η ορμή και μεταγενέστερα στον άνθρωπο που σωφρονεί μέσω της

¹ Α.Ε. Ταίηλορ, ό.π., σελ. 32.

² Μ. Σνελλ, ό.π., σελ. 81.

³ Ευριπίδου Δράματα - Προλεγόμενα, Δ. Βερναρδάκης, τόμ. Α, Φοίνισσαι Αθήνησιν Αφ. Περρή 1888, και αρκετά σχετικό το βιβλίο Τάντεους Ζελίνσκι, *Ημείς και οι Αρχαίοι*, μεταφ. Συκουτρή, γεν. επιμ. Τ.Ν. Καζάζη, Βάνιας, 1994, σελ. 127-130.

⁴ Μ. Σνελλ ό.π. σελ. 170.

νόησης για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι στον Όμηρο έχουμε γέννηση της νοησιαρχίας.

Είναι φανερό ότι επηρεάζεται από το έργο του Γερμανού ψυχολόγου Β. Βουντ, “Η ηθική των Ελλήνων” αφού παραπέμπει διαρκώς σ’ αυτό το βιβλίο. Βεβαιώνει ότι η Υβρις είναι “επιγέννημα της αφροσύνης”.

Οι Αρχαίοι όμως Έλληνες πίστευαν ότι η Ατη, μια τυφλή δύναμη δηλαδή ένας μεταφυσικός παράγοντας, παράγωγο των Θεών, προκαλεί όλα τα κακά και επιφέρει την Υβρη. Ο Γληνός αντίθετα συνδέει την Υβρη αποκλειστικά με την έλλειψη παιδείας και την χαλάρωση της λογικής (“αφροσύνη”) ενώ στους Αρχαίους Έλληνες συνδέεται κύρια με την περιφρόνηση της θέλησης των Θεών που συνεπάγεται την υπερβολική υπερηφάνεια του ήρωα. Η νόηση στον Γληνό νοείται περισσότερο σαν ηθική κατηγορία παρά σαν γνωσιολογική αφού αντιδιαστέλλεται διαρκώς με το πάθος. Έτσι κατηγορίες σκέψης του Διαφωτισμού όπως π.χ. η φρόνηση είναι ο καθορισμός του καλού και του κακού από το ίδιο το άτομο, φαίνεται να εφαρμόζεται στην ανάλυση του Ομηρικού ανθρώπου.

Ο Γληνός χρησιμοποιεί εννοιολογικά εργαλεία παρμένα κυρίως από την σύγχρονη του ψυχολογία. Η αντιμετώπιση του Γληνού γίνεται σαφέστερη όταν αναφερόμενος στον Ομηρικό άνθρωπο, γράφει ότι η ελευθερία του ατόμου έγκειται στην ικανότητά του να συγκρατεί με την φρόνηση τα πάθη του. Οι ήρωες οι Ομηρικοί, όμως όλοι σχεδόν, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Αχιλλέα, είναι παραδομένοι στα πάθη τους. Το τραγικό πρόσωπο του Αίαντα, του ήρωα που εγκαταλείπεται από τους Θεούς και γι’ αυτό παραφρονεί και αυτοκτονεί, είναι ενδεικτικό του πόσο οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούν πρώτιστη την εύνοια των Θεών. Αρα όλη η λογική του Αίαντα δεν ήταν ικανή να σώσει τον ήρωα από το τραγικό τέλος. Επίσης στον Όμηρο στην Ιλιάδα όταν ο Αχιλλέας τραβάει το σπαθί του να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα, τον συγκρατεί η ίδια η Αθηνά και τον παροτρύνει να ηρεμήσει και τότε μόνο ο Αχιλλέας υποχωρεί, όχι χάρη στην επέμβαση της λογικής του.

Αντίθετα, το ιδεώδες των διαφωτιστών για τον άνθρωπο, που νοείται απολυτοποιημένα σαν άτομο, είναι η κυριαρχία των παθών μέσω του Ορθού Λόγου. Είναι φανερό ότι η απόλυτη συνέπεια αυτής της πρότασης οδηγεί στην παραφροσύνη.

Στον σχολιασμό της Ηθικής του Ηράκλειτου εντοπίζει την “έκδηλο νοησιοκρατία” καθώς και την υποταγή του μερικού στο γενικό, του ατόμου στην

ολότητα.¹ Πιθανώς εννοεί ολότητα τον ξυνό λόγο του Ηράκλειτου που σ' αυτόν πρέπει να υποχωρεί ο ατομικός λόγος. Ο Ηράκλειτος με το συγκεκριμένο επαληθεύει το γενικό, με την διαφορά ότι το άτομο δεν εξαφανίζεται και δεν απορροφάται στο Ολο. Ο Ηράκλειτος ανακαλύπτει μια νομοτέλεια στο σύμπαν, που συγκρατεί η Δίκη, και όπου κανείς δεν μπορεί να υπερβεί αυτά τα μέτρα. Και για τον Χρ. Θεοδωρίδη² ο λόγος στον Ηράκλειτο σημαίνει τον κοσμικό Νόμο που περικλείει τα πάντα. Ο Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος παρατηρεί, αναφερόμενος στην αρχαϊκή φιλοσοφία, πως η γνώση αφορά όλα τα στοιχεία της ψυχής : Η πίστη, το φανταστικό, ο νους, το συναίσθημα και ο λόγος δεν χωρίζονται παρά για να συνεργαστούν. Ο νους δεν διασπά τα όντα όπως το γυμνό λογικό αργότερα.³

Όταν ο Σωκράτης, για παράδειγμα, λέει νου δεν εννοεί το ίδιο μ' αυτό που θα ταυτίσει η Δύση αργότερα. Δηλαδή τον σχηματισμό εννοιών, κρίσεων και συλλογισμών. Ο νους στον Σωκράτη είναι αυτό που εννοεί και ο Δ. Σολωμός αργότερα. Όλη η προσωπικότητα του ανθρώπου.

Δεν ισχύει εδώ το είδος της γνώσης που συλλαμβάνει ο Καντ ξεχωρίζοντας ένα "καθαρό" και ένα "πρακτικό" λόγο.

Και στον Δημόκριτο επίσης ο Γληνός βρίσκει πρώτιστη αξία την νόηση και ύψιστο αγαθό την ευδαιμονία. Η ευδαιμονία μάλιστα αυτή είναι η ηδονή του θεωρητικού νου. Η νόηση, παρατηρεί ο Γληνός, είναι το χαρακτηριστικό στοιχείο της Ελληνικής σκέψης, ήδη από τον Όμηρο. Μάλιστα την νόηση την θεωρεί σαν "σύστημα" αφού έχει άμεση εφαρμογή και στην Ηθική : "Τα πάθη θα δαμάσει ο νους".⁴

Ας αναφέρουμε εδώ χαρακτηριστικά ότι όλη η Ιλιάδα αρχίζει και τελειώνει χάρη σε ένα πάθος. Τον ανυποχώρητο θυμό του Αχιλλέα γιατί του πήραν την Βρυσούδα. Ο Αχιλλέας όταν υποχωρεί και μπαίνει στην μάχη, μπαίνει πάλι από ένα πάθος. Το πάθος της εκδίκησης του θάνατου του Πατρόκλου. Δεν μπαίνει στη μάχη επειδή κυριαρχούν οι λογικές δυνάμεις.

Ο Γληνός συνεχίζει και γράφει ότι πρώτιστη αρετή στον Όμηρο είναι η Δικαιοσύνη. "Ούτω υψούται ο ηθικός νόμος, το δέον ως επιταγή ηθική διά τον άνθρωπον, ανεξαρτήτως ατομικών υπολογισμών". Για να αιτιολογήσει τον ορισμό αυτό ο Γληνός, αναφέρεται στην Καντιανή αρχή της ηθικότητας της οποίας την

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 220.

² Χρ. Θεοδωρίδης, *Εισαγωγή στην Φιλοσοφία*, Αθήνα 1955, σελ. 164.

³ Ι. Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σελ. 19.

⁴ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 224.

πληρέστερη εφαρμογή βρίσκει στην ηθική των αρχαίων Ελλήνων. Πάντως δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένα ιστορικά περιστατικά που να το καταδεικνύουν.

Θεωρώ πιθανότερο να συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο. Ο κανόνας ο ηθικός στην Ιλιάδα είναι η γενναιότητα του ήρωα και όχι κάποιο αφηρημένο δέον. Ο Γληνός και στην θεωρία του Δημόκριτου, αυτού που πρέσβευε πως η αλήθεια βρίσκεται στο βυθό των πραγμάτων, ανακαλύπτει την “αγαθή απαρχή της επιστημονικής ηθικής”.¹

Ο Γληνός ακόμη και στις οργιαστικές και μυστηριακές λατρείες των Ελλήνων στις οποίες είναι δεδομένο το εξωλογικό στοιχείο, διαπιστώνει πάλι τον “επιστημονικό” χαρακτήρα της “Ηθικής διάνοησης των Ελλήνων”.²

Ο Γληνός απρόσμενα, στη συνέχεια του κειμένου του γράφει πως τα καθήκοντα του αρχαίου Έλληνα προς τον εαυτό του και προς τους άλλους πηγάζουν από την κοινωνική συνύπαρξη.³ Η πείρα του βίου διδάσκει στον άνθρωπο τα όρια του, σημειώνει - εξ ου και η σημαντική θέση των πρεσβυτέρων στην ηλικία στα πλαίσια της ελληνικής πόλης. Παρόλη την αναπάντεχη αυτή διαπίστωση, επιστρέφει στην βασική θέση που υπερασπίστηκε από την αρχή ότι η κυρίαρχη τάση στην Αρχαία Ελλάδα είναι τα “καθαρώς νοησιοκρατικά” δόγματα του Δημόκριτου. Αναφερόμενος όμως στις πυθαγόρειες και ορφικές δοξασίες βρίσκει την πίστη στην θειότητα της ψυχής και στην αναγκαιότητα να καθαρθεί από τα πάθη της.

Βρίσκει επίσης την πίστη στην αθανασία της ψυχής, στην θεία φύση της και την αντίθεσή της με το σώμα - σήμα που αποτελεί τον τάφο της ψυχής. Ο Γληνός δεν σχολιάζει την αντίφαση αυτών των παραδοχών με όσα είπε παραπάνω δηλαδή, σε σχέση με την απόλυτη κυριαρχία της νοησιαρχίας και της “επιστημονικής ηθικής”.

Οι Σοφιστές - συνεχίζει - καλλιεργούν τον ατομικισμό και την νοησιαρχία η οποία προϋπάρχει στην Ιωνική φιλοσοφία και κορυφώνεται στον Σωκράτη. Έτσι όμως ο Γληνός φαίνεται να παραβλέπει την σφοδρή πολεμική και ειρωνεία του Σωκράτη αλλά και του ίδιου του Πλάτωνα (Λυσίας) εναντίον των σοφιστών. Η εμπιστοσύνη του Σωκράτη στον επαΐοντα δεν σημαίνει ότι αυτός δεν μαθαίνει την αλήθεια μέσα από τον διάλογο με τον άλλο και την συνεργασία. Ο Σωκράτης αντίθετα, πίνοντας το κώνειο αποδεικνύει ότι μέτρο στη ζωή δεν είναι η αυταρέ-

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 225.

² Στο ίδιο, σελ. 230.

σκεια αλλά το πνεύμα των νόμων της πόλης. Μέτρο στην ζωή είναι αυτό για το οποίο πεθαίνεις. Με τους σοφιστές σημειώνει ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, το πνεύμα της κοινότητας που ήταν το μέτρο για την πολιτική ζωή του αρχαίου πολίτη, αρχίζει να σκορπίζεται επειδή καλλιεργείται το πνεύμα του υποκειμενισμού.¹ Ο Γληνός πιστεύει ότι οι σοφιστές ήταν οι πρώτοι **διαφωτιστές** των αρχαίων Ελλήνων.² Παραδέχεται όμως ότι ο Αθηναϊκός λαός διατέθηκε πολύ αρνητικά απέναντι στους σοφιστές στους οποίους “έβλεπε την διαστροφή της πατρίου θρησκείας” εξού και οι δίκες επί αθεΐα του Αναξαγόρα και Πρωταγόρα.

Κοινό σημείο μεταξύ της Ιωνικής φιλοσοφίας των σοφιστών και του Σωκράτη, βρίσκει ο Γληνός, την νοησιарχία. “Ο νους, είναι ο μόνος οδηγός της ζωής, ο ύψιστος και μόνος ρυθμιστής της ενεργείας του ανθρώπου... πηγή της νοησιοκρατίας αλλά και σκοπός της είναι η πρακτική αρετή... γνώση και επιτυχία του επιδιωκόμενου άριστου συμβιβάζονται... σκοπός είναι η επιτυχία του άριστου από τεχνικήν άποψη και τον σκοπό τούτο επιτυγχάνει πάντοτε η γνώσις. Το έκαστο συμφέρον είναι το έκαστο αγαθόν”.³ Μ’αυτό τον τρόπο ερμηνεύει ο Γληνός την φράση του Σωκράτη “ουδείς εκών αμαρτάνει”. Η φράση όμως αυτή σημαίνει ότι ο άνθρωπος αμαρτάνει επειδή μέσα του δεν έχει αποσαφηνιστεί η αλήθεια. Ο Γληνός την ερμηνεύει θέτοντας τον άκρατο υποκειμενισμό ως κριτήριο του καλού. Αρα ανυπαρκτοποιεί το καλό αφού δεν υπάρχει στους ανθρώπους κανένα σημείο αναφοράς. Ο Γληνός δεν ασχολείται καθόλου στην διάρκεια της ζωής του με τους τρεις μεγάλους τραγικούς. Πιθανώς ένας από τους λόγους μπορεί να είναι και το γεγονός ότι εκεί είναι πιο δύσκολο να βρεις τα ίχνη της νοησιарχίας και όχι την απόλυτη οικειότητα και σχέση των θεών με τον άνθρωπο.⁴

Έτσι ο Σωκράτης - καταλήγει ο Γληνός - “ορμηθείς κυρίως από της πρακτικής αρετής (παραπέμπει στον όρο του Βουντ επαναφέροντας τον Καντιανό διαχωρισμό μεταξύ καθαρού και πρακτικού λόγου) και από την χρησιμοθηρία (:) υπερνικά τον εγωισμό και τον ατομικισμό μέσω της γενίκευσης της σημασίας του

³ Στο ίδιο, σελ. 227.

¹ Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σελ. 51.

² Ο παραλληλισμός της σοφιστικής με τον Ευρωπαϊκό διαφωτισμό έγινε αρχικά από τον Χέγγελ στο : Αλβιν Λέσσκυ, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, (μετάφρ. Αγαπητός Γ. Τσοπανάκης), Θεσσαλονίκη, 1964, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο. σελ. 486.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 246.

⁴ Βλέπε ειδικά την μελέτη του Αλβιν Λέσσκυ, *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων*, μεταφ. Νίκος Χ. Χουρμουζιάδης, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ. 1987, τόμ. Α', σελ. 426, (Σοφοκλής - Οιδίππους επί Κολωνώ).

“ωφέλιμου”.¹ Έτσι ο Σωκράτης - τον οποίο ο Γληνός κρίνει με οπτική τον ωφελιμισμό του 18ου αιώνα - έθεσε τα θεμέλια της “επιστημονικής αρετολογίας”. Ο Σωκράτης πάντως πιο πολύ φαίνεται να είναι ο άνθρωπος που από αίσθημα ευθύνης για την κοινωνία που ζει, δέχεται να πεθάνει, παρά αυτός που θεμελιώνει “επιστημονικά” την αρετή.

Ο όρος “επιστημονική αρετολογία” ως φαίνεται, υπονοεί ότι η αρετή αποτελεί αντικείμενο της λογικής. Δεν υπάρχει όμως κανείς άνθρωπος που η αρετή του νάναι αποτέλεσμα λογικών διεργασιών και όχι εσωτερικής διάθεσης.

Τα συμπεράσματα του Γληνού για την διδασκαλία του Σωκράτη συνοψίζονται :

- α. Η αρετή οφείλεται στην γνώση και στην επιστήμη.
- β. Η γνώση των περί θεούς νομίμων ερμηνεύεται ως γνώση του “θετικού ηθικού περιεχόμενου” των αρετών.

Εδώ απολυτοποιείται ο “λογικός” προσδιορισμός της Ηθικής παρόλο που το έργο του Πλάτωνα είναι διάχυτο και από το μυθικό στοιχείο.² Αναφερόμενος ο Γληνός στην **απολογία** του Σωκράτη ολοκληρώνει την άποψή του. “Αφετηρία και τέλος της Σωκρατικής Ηθικής ήτο η ηθική τελειοποίησης του ανθρώπου, μέσον οι γνώσεις των ηθικών εννοιών ήτοι η επιστημονική ηθική”. Γεγονός που σύμφωνα με τον Γληνό καθιστά τον Σωκράτη “αρχηγέτη” της ελληνικής ηθικής. Αντίθετα, όπως παρατηρεί ο Λέσσκυ, στην απολογία του ο Σωκράτης είναι ο άνθρωπος που γνωρίζοντας την άγνοιά του, επικρίνει την επιφανειακή γνώση και αναγνωρίζει τον εαυτό του στην υπηρεσία του Θεού.³

Πάντως ο Γληνός στο τέλος, παρατηρεί, πως δεν μπορούμε να μιλάμε για “σύστημα” παρά μόνο για εξέλιξη στις θεωρίες του Πλάτωνα.

Χωρίζει το Πλατωνικό έργο σε 3 περιόδους. Στην Α' περίοδο κατατάσσει τα έργα : Απολογία, Λάχης, Ιππίας Ελάσσων, Χαρμίδης, Ιππίας Μείζων, Πρωταγόρας, Ευθύφρων, Γοργίας, Κρίτων.

Ο Γληνός αναφέρεται συνοπτικά στο περιεχόμενο κάθε διαλόγου :

Απολογία : Εδώ ο Γληνός παρατηρεί πως ο Σωκράτης ομολογεί την Θεία του αποστολή. Εντούτοις επαναλαμβάνει πως αρχή και τέλος της Σωκρατικής

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 247.

² Μάρτιν Π. Νίλσον, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας* (μετάφ. Αικατ. Παπαθωμοπούλου), Αθήνα, “Δ.Ν. Παπαδήμα”, 1990, σελ. 202. Ο Πλάτων στους Νόμους θεωρεί καθήκον του νομοθέτη να στηρίζεται στην παράδοση του μαντείου των Δελφών.

³ Άλβιν Λέσσκυ, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, ό.π., σελ. 723.

φιλοσοφίας είναι “η επιστημονική ηθική”. Ο Λέσσκυ¹ υπογραμμίζει τη σημασία του Χρησμού του Μαντείου των Δελφών για την ύπαρξη του δαιμονίου στην προσωπικότητα του Σωκράτη καθώς και την δήλωση του Σωκράτη στο τέλος της απολογίας του για τα πράγματα μετά το θάνατο που τώρα τα περιγράμματά τους μένουν στο σκοτάδι.²

Λάξης : Μέσα σ’ αυτόν τον διάλογο ο Σωκράτης αναζητά τον ορισμό της αντρείας.

Ιππίας Ελάσσων : Εδώ ο Γληνός αναφέρει ότι το αγαθό δεν ορίζεται διανοητικά αλλά από δυνάμεις έξω από το άτομο είτε Θεοί, είτε άγραφα ήθη είτε πόλεις και νόμοι είναι αυτές οι δυνάμεις. Του φαίνεται παράλογη του Γληνού η γνώμη του Σωκράτη ότι πιο εύκολα μπορεί να πράξει το κακό και να αδικήσει ο σοφός και ο επιστήμων παρά ένας άνθρωπος μη εγγράμματος. Η άποψη δηλαδή που δεν ταυτίζει την γνώση με την αρετή αλλά υπονοεί την δυνατότητα μέσα από την γνώση να υπηρετηθεί το κακό. Το ίδιο όμως εκπλήσσεται μ’ αυτό τον διάλογο και ένας σύγχρονος ερευνητής γράφοντας : “ο Πλάτωνας εδώ αφήνει το αμάξι να εκτροχιασθεί”.³

Στον **Χαρμίδη** ο Γληνός υπογραμμίζει την αναζήτηση του ορισμού της ανδρείας, μέσω του αποφατισμού. Δηλαδή της χρήσεως αποκλειστικά των αρνητικών γνωρισμάτων της έννοιας. Ο Γληνός φαίνεται να δυσκολεύεται να αναγνωρίσει την ιδιότητα των Πλατωνικών διαλόγων, οι έννοιες να διασαφηνίζονται σταδιακά μέσω των αρνητικών τους γνωρισμάτων και όχι με σταδιακές καταφάσεις.

Στον **Ιππίας Μείζων** παρατηρεί πως δεν δίνεται και εδώ ακριβής ορισμός του καλού και του αγαθού όπως και το ότι δεν υπάρχει σαφής διαχωρισμός των ηδονών σε καλές και κακές. Ο Λέσσκυ υπογραμμίζει την αναζήτηση του ενός που ενυπάρχει σε όλα τα επιμέρους φαινόμενα.⁴

Στον **Πρωταγόρα** υπάρχει η μεγάλη διαμάχη του σοφιστή Πρωταγόρα με τον Σωκράτη για το διδακτό ή μη της αρετής. Ο Σωκράτης αποδεικνύει την διδαξιμότητα της αρετής. Όπως υπογραμμίζει ο Γληνός δεν δίνονται οριστικές απαντήσεις σ’ αυτό τον διάλογο, αλλά αποτελούν την αφετηρία των ερωτημάτων του Πλάτωνα.

¹ Αλβιν Λέσσκυ, ό.π., σελ. 723.

² Στο ίδιο, σελ. 723.

³ Στο ίδιο, σελ. 722.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 723.

Γοργίας : Εδώ ερευνάται η ρητορική. Ο Σωκράτης επικρίνει την ρητορική τέχνη και την αποκαλεί μόριο κολακείας. Η αγαθή ψυχή είναι σώφρων δηλαδή πράττει τα προσήκοντα στους Θεούς άρα είναι όσιος. Η άδικη ψυχή δικάζεται από κριτή στον Άδη και υφίσταται τιμωρία. Οι τύραννοι που αδίκησαν τιμωρούνται με αιώνια ποινή. Η ηδονή στον Γοργία είναι το ύψιστο αγαθό και ταυτίζεται με την ευδαιμονία. Το σύμπαν καλείται κόσμος διότι το συνέχουν η φιλία, η κοσμιότητα και η δικαιοσύνη.

Ευθύφρων : Μιλά ο μάντης Ευθύφρων και πραγματεύεται τον όρο οσιότητα. “Το μεν τοις Θεοίς προσφιλές είναι όσιον το δε μη προσφιλές ανόσιον”. Ο Σωκράτης αναζητά την σχέση δικαίου και οσίου, και ορίζει το μεν όσιο ως ουσία, το δε θεοφιλές μία από τις ιδιότητές της. Στην Πολιτεία επίσης θα οριστεί η οσιότης “ο οι θεοί επιτελούσιν είναι το αγαθόν και της τοιαύτης θείας βουλήσεως υπηρεσία είναι η οσιότης”.

Ο Γληνός μετά από αυτά, συμπεραίνει πως η οσιότης δεν πηγάζει από τη βούληση των θεών και δεν σχετίζεται με την δημόδη θρησκεία “αλλά τι εαυτώ την ηθικήν αξίαν έχον” και αποτελεί μόριο της Δικαιοσύνης. “Η οσιότης είναι ίσως επιστήμη τις”. Είναι προφανής η έμμεση επιρροή του από τις θέσεις της Δυτικής Θεολογίας στην οποία κυριαρχεί η έννοια της δικαιοσύνης και υποβαθμίζεται η έννοια της αγάπης και της χάριτος. Ο Γληνός προσπαθεί να εξορθολογίσει στο κείμενο ακόμη και την έννοια της οσιότητας προκειμένου να απομακρυνθεί από οποιαδήποτε μεταφυσική διάσταση της οσιότητας και να τονιστεί ο ηθικός αλλά και αυτοαναφορικός χαρακτήρας της, δηλαδή ο θρίαμβος του ατομικισμού. Και στην σκέψη πάντως του Μαρξ η φιλοσοφία ορίζεται στην αντίθεσή της με την θρησκεία και υποδηλώνει την αποκλειστική κατάφαση της γήινης ζωής με ύψιστη Αρχή τον Λόγο.¹

Κρίτων : Ο Γληνός υπογραμμίζει την αντίθεση αυτού του διαλόγου με τον Γοργία στον οποίο προβάλλεται η άποψη ότι ποτέ δεν πρέπει να αδικεί κανείς ακόμη και όταν αδικείται. Η αθανασία της ψυχής, η ιδέα της ανταπόδοσης στον Άδη παρουσιάζεται με έμφαση. Η γνώμη ότι σημασία έχει μόνο η άποψη του επαΐοντος μετριάζεται και οριοθετείται από το “Η πατρίς είναι τιμιότερον και της μητρός και του πατρός και των άλλων προγόνων απάντων και σεμνότερον και αγιότερον και εν μείζονι μοίρα και παρά θεοίς και παρ’ανθρώποις τοις νυν έχουσι”. Ο Σωκράτης δεν δραπετεύει διότι δεν θέλει να παραβεί τους νόμους της

¹ Π. Κονδύλης, *Ο Μαρξ και η Αρχαία Ελλάδα*, εκδ. Στιγμή, 1984, σελ. 16.

πόλης διότι η ζωή μακριά από την πόλη του δεν θάχει πια κανένα νόημα - ούτε η ζωή αλλά ούτε και ο θάνατος.

Περίοδος Β'

Μένων - Ευθύδημος - Κρατύλος - Μενέξενος - Λύσις - Συμπόσιον - Φαίδων - Πολιτεία - Φαίδρος.

Μένων : Συνεχίζεται το ερώτημα περί Διδασκτού της Αρετής. Ο Σωκράτης δηλώνει ο ίδιος πως αγνοεί τι είναι αρετή και δεν έτυχε να γνωρίσει και έναν άνθρωπο που να το ξέρει.

Ο Πλάτων αναπτύσσει την γνώση ως ανάμνηση. Στηρίζει δε αυτή τη θεωρία στο λόγο αντρών και γυναικών σοφών στα θεία πράγματα, ιερέων, ιερειών και ποιητών. Η ορθή δόξα βρίσκεται μεταξύ αμάθειας και σοφίας. Ως παράδειγμα ο Πλάτων αναφέρει ένα δούλο που παρόλο που δεν είχε διδαχθεί γνώσεις, ανακάλυψε μια "πρακτική περίπτωση" του Πυθαγορείου θεωρήματος. Έτσι λέει ο Πλάτων μπορεί να γίνει κανείς επιστήμων επειδή θυμάται όσα η ψυχή του είχε μάθει.¹

Η αλήθεια επομένως ενυπάρχει στην ψυχή και η ψυχή μας είναι αθάνατη. Ο Πλάτων για να αντικρούσει το διδακτό της αρετής αναφέρεται στον Ανυτο που ήταν σοφιστής αλλά και κατήγορος του Σωκράτη. Αρα στην αρετή δεν οδηγείται κανείς μόνο από την επιστήμη αλλά και από την "ορθή δόξα". Ούτε όμως η επιστήμη ούτε η ορθή δόξα υπάρχουν φύσει στους ανθρώπους, επομένως ούτε η αρετή είναι φύσει και άρα δεν διδάσκεται. Φέρνει παραδείγματα ανθρώπων που είναι ενάρετοι δίχως να έχουν πολύ νου όπως οι χρησμοδοί, θεομάντεις και ποιητές. Αρα η αρετή "θεία μοίρα παραγίγνεται τοις ανθρώποις". Έτσι το ερώτημα περί αρετής επαφίεται στην βουλή των Θεών. Ο Γληνός σημειώνει "η αληθής αρετή και η επιστήμη δεν είναι τι πλέον τόσο κοινόν και ευαπόκτητον".²

Ευθύδημος : Ο Σωκράτης δηλώνει στους σοφιστές Ευθύδημο και Διονυσόδωρο ότι σοφία και ευτυχία είναι το ίδιο διότι η σοφία κάνει τον άνθρωπο ευτυχισμένο. Η επιστήμη διδάσκει την ορθή χρήση των αγαθών. Η επιστήμη επομένως παράγει ευτυχία αλλά και ευπραγία. Εδώ ο Σωκράτης δηλώνει ότι η αρετή διδάσκεται αλλά η επιστήμη που κάνει τον άνθρωπο ευτυχή δεν είναι η τέχνη του

¹ Ο Λέσσκυ υπογραμίζει την μη "πρακτική περίπτωση". Ο δούλος θυμάται το πρόβλημα του διπλασιασμού της επιφάνειας ενός τριγώνου, στο *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, ό.π., σελ. 725.

² Δ. Γληνός, ό.π., (Η ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνος), σελ. 279.

λογοποιού ούτε η στρατηγική που θηρεύει ανθρώπους αλλά η πολιτική τέχνη που φτιάχνει σοφούς και αγαθούς ανθρώπους. Επιστήμη είναι η διαλεκτική για τον Πλάτωνα που παρέχει την σοφία και το αγαθό στον άνθρωπο.

Η ιδέα περί του διδακτού της αρετής είναι ένα επίμαχο ζήτημα που διερευνά ο Γληνός στον Πλάτωνα. Το κλασσικό ιδεώδες εξάλλου στον διαφωτισμό συλλαμβάνει την αγωγή ως πρώτιστο μέσον εξημέρωσης των παθών του ατόμου και πιστεύει πως αυτό επιτυγχάνεται μέσω κυρίως μιας επιτυχούς εκπαίδευσης.¹

Κρατύλος : Ο Πλάτων δηλώνει ότι οι λέξεις δεν εκφράζουν τα πράγματα ούτε όμως είναι αυθαίρετα σύμβολα. Πάντως τα πράγματα έχουν ανεξάρτητη υπόσταση από τα ονόματα, γι' αυτό και μπορούμε να γνωρίσουμε τα πράγματα χωρίς τα ονόματα. Εδώ διαφαίνεται καθαρά ότι η γνώση στον Πλάτωνα δεν ταυτίζεται με την γλωσσική διατύπωση γι' αυτό και μπορούμε να γνωρίσουμε τα πράγματα χωρίς τα ονόματα. Τα ονόματα προήλθαν από την ορθή δόξα περί των πραγμάτων.

Εδώ διαφαίνεται καθαρά ότι η γνώση στον Πλάτωνα δεν ταυτίζεται με την γλωσσική διατύπωση γιατί προϋποθέτει την κοινωνική εμπειρία, την "ορθή δόξα". Ο Πλάτων όπως παρατηρούν σύγχρονοι μελετητές, έμεινε πιστός στην σωκρατική αντίληψη ότι η ανθρώπινη γνώση είναι ασήμαντη σε σύγκριση με την απεραντοσύνη του επιστημονικού προβλήματος.² Ιδιαίτερα στον Κρατύλο επισημαίνεται η άποψη ότι οι λέξεις δεν μπορούν να εξαντλήσουν την αλήθεια. Είναι χρήσιμο να υπενθυμίσουμε ότι ο Κρατύλος που υπήρξε ο δάσκαλος του Πλάτωνα ήταν μαθητής του Ηράκλειτου. Και του Ηράκλειτου την βασική ρήση "Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει".³

Λύσις : Ο Λύσις θεωρεί ότι φίλοι γίνονται οι όμοιοι μεταξύ τους. Ο Πλάτων το αντικρούει λέγοντας ότι ούτε τα όμοια ούτε τα ενάντια μπορεί να είναι φιλικά μεταξύ τους. Όσοι στέκονται στη μέση αυτών των άκρων και δεν είναι ούτε τελείως σοφοί ούτε τελείως αμαθείς αυτοί είναι που αισθάνονται την έλλειψη και γίνονται έτσι φίλοι σοφίας - φιλοσοφούν. Η φιλοσοφία για κάτι ξεκινάει από την έλλειψη γι' αυτό το κάτι. Το κακό είναι όρος του αγαθού και γι' αυτό "το κακόν

¹ Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', ό.π., σελ. 69.

² Α.Ε. Τάιηλορ, ό.π., σελ. 343.

³ Καρλ Πόππερ, *Οι Προσωκρατικοί*, (μεταφ. Ζ. Δρακοπούλου), Αθήνα Imago 1984, σελ. 47, φράση του Ηράκλειτου, "Δεν είναι στη φύση του ανθρώπου να κατέχει την αληθινή γνώση, ενώ είναι στη φύση του θείου".

φιλείται το αγαθόν". Ο Διάλογος αυτός θα θέσει τα θεμέλια για την περί του έρωτος του υψίστου αγαθού θεωρία.

Συμπόσιο Ο Πausanίας λέει ότι ο έρωτας αυτός καθ'εαυτός ούτε καλός ούτε αισχρός είναι. Ο έρωσ είναι καλός διότι αναγκάζει τον ερώντα και τον ερώμενο να επιμελούνται την αρετή. Ο Σωκράτης λέει ότι έρωσ είναι η στέρηση του ποθούμενου. Επιθυμεί κανείς αυτό που δεν έχει. Η μαντινική Διοτίμα είχε διδάξει τον έρωτα στον Σωκράτη. Ο έρωτας είναι κάτι μεταξύ Θεού και ανθρώπου, Δαίμων μέγας, ευρίσκεται μεταξύ σοφίας και αμάθειας και γι'αυτό φιλοσοφεί. Οι Θεοί και οι σοφοί δεν φιλοσοφούν γιατί ήδη κατέχουν την σοφία. Σκοπός του έρωτα είναι η ευδαιμονία. Ο έρωτας είναι η επιθυμία της αιώνιας κτίσεως του αγαθού, εκδηλώνεται και στην ψυχή και στο σώμα. Θείο και αθάνατο στοιχείο υπάρχει και στο ζώο και είναι η κύηση και η γέννηση. Με τον έρωτα η θνητή φύση επιχειρεί την αθανασία. Γι'αυτό και συνδέεται η γενετήσια ορμή με την δημιουργία ζωής. Αυτή είναι η αθανασία του θνητού, η αιώνια ανανέωση του φθειρόμενου ενώ το θείο μένει αεί το αυτό, αιώνιο και αμετάβλητο.

Άλλοι γίνονται αθάνατοι μέσω της τεκνογονίας και άλλοι κυοφορούν ψυχικά και αυτοί είναι οι εραστές της φρονήσεως και της δικαιοσύνης. Έτσι απέκτησε την αθανασία ο Ομηρος, ο Ησίοδος, ο Σόλων κ.α.

Στην εποπτεία του υψίστου καλού - συνεχίζει η Διοτίμα - οδηγείται ο έρωτας με βαθμιαίες εξελίξεις. Ξεκινάει από το θαυμασμό για το ωραίο σώμα, πράγμα που κατορθώνεται με τον έρωτα με ωραία σώματα για να καταλήξει στον έρωτα της ψυχής. Έτσι φθάνει στη γνώση της φύσεως καλού όντως μονοειδούς αεί. Στην θέα του καλού που είναι άφθαρτον γεννιέται η αληθινή αρετή. Ο Γληνός παρατηρεί ότι ο έρωτας στο συμπόσιο είναι το "ισχυρότατον ηθικόν ελατήριο" και ότι η σωκρατική νοησιарχία αναζωογονείται σ'αυτό τον διάλογο του Πλάτωνα. Ο Ι. Συκουτρής σημειώνει ότι η μετάβαση προς τον τελικό βαθμό της μύσεως, δηλαδή η μετάβαση στο καθαρό έδαφος της σκέψεως, στη σύλληψη του νοητού και αθάνατου κόσμου, γίνεται απότομα σαν ξαφνική λάμψη που αποκαλύπτεται στα μάτια της ψυχής. Δεν πρόκειται περί διανοητικής κατακτήσεως απλά, λέει ο Ι. Συκουτρής αλλά για την κατάσταση στην οποία περιέρχεται η ψυχή που αντικρίζει το ωραίο. Υπενθυμίζεται εδώ ότι η λέξη θεωρία αναφέρεται πάντα σε κάτι ορατό.¹

¹ Πλάτωνα *Συμπόσιο*, κείμενο πρόλ. Ι. Συκουτρής, Αθήνα, Εστία, 1982, σελ. 224.

Φαίδων : Αναφέρεται στην τελευταία μέρα του Σωκράτη πριν πιεί το κώνειο. Ο Σωκράτης εκφράζει την αποστροφή του προς την αυτοκτονία διότι “είμεθα κτήματα των Θεών”. Ο Σωκράτης ελπίζει ότι μετά το θάνατό του θα γνωρίσει και άλλους δεσπότες αγαθούς γι’αυτό οι φιλόσοφοι δεν επιθυμούν τίποτα περισσότερο παρά να πεθάνουν. Θάνατος είναι η απαλλαγή της ψυχής από το σώμα. Το σώμα είναι η αιτία όλων των κακών διότι η αρρώστια, οι έρωτες, οι φόβοι, οι επιθυμίες υποδουλώνουν τον άνθρωπο. Η παρουσία του σώματος ταραίζει την ψυχή. Η απαλλαγή από το σώμα οδηγεί στην ορθή γνώση. Κάθαρση της ψυχής - λύση και απαλλαγή από το σώμα είναι ο θάνατος. Αρα η ζωή του φιλόσοφου πρέπει να είναι η μελέτη του θανάτου. Ο Σωκράτης περιφρονεί την ανδρεία που προέρχεται από τον φόβο του θανάτου και κηρύσσει την αληθινή αρετή ως φρόνηση που οδηγεί στην αληθινή ανδρεία. Η φρόνηση είναι καθαρισμός από φόβους, ηδονές, λύπες. Οι αληθινά κεκαθαυμένοι είναι οι φιλόσοφοι. Περισσότερο και από αυτούς που μετείχαν στην κάθαρση των μυστηριακών τελετών.

Εδώ παρατηρεί εύστοχα ο Γληνός έχουμε δυϊσμό. Χωρισμό της ψυχής από το σώμα. Ο βίος στον Φαίδωνα είναι μελέτη θανάτου. Προβάλλονται λογικές αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής. Ο Γληνός πιστεύει ότι ο Πλάτων απομακρύνεται εδώ από τις δημόσιες δοξασίες για να αποδείξει την αθανασία της ψυχής μέσω διατυπώσεων συλλογισμών από “χρησιμοθηρική” σκοπιά. Διότι λέει ο Γληνός, ο εφήμερος βίος γίνεται μέσον και ο σκοπός κείται πέραν του τάφου.¹

Πολιτεία : Το κύριο ζήτημα είναι η Δικαιοσύνη. Ο διάλογος κινείται σε αντίθεση με τον ορισμό του ποιητή Σιμωνίδη “δίκαιον είναι το τα οφειλόμενα εκάστω αποδιδόναι”. Στον Γοργία ο Πλάτων δίδασκε ότι ο εχθρός πρέπει να βλάπτεται διότι δεν πρέπει κανείς για την αδικία που διέπραξε να μένει ατιμώρητος. Στην Πολιτεία δίνει πολύ υψηλότερη αρχή σύμφωνα με την οποία δεν πρέπει ποτέ κανείς να βλάπτει τον εχθρό του.

Ακολουθεί η περιγραφή της ιδανικής πόλης. Σ’αυτή την πόλη στους ποιητές επιτρέπεται να μιλούν για “το θείον ως αγαθόν, ουδενός κακού αλλά μόνο των αγαθών αίτιον τοις ανθρώποις είναι αψευδές, ούτε λόγω ούτε έργω εξαπατών τους

¹ Ο Λέσσκυ υπογραμμίζει τη σχέση ιδεών και επιμέρους αισθητών αντικειμένων στον Φαίδωνα. Τονίζει επίσης στον Φαίδωνα ότι ο Πλάτων μαζί με τη λογική χρησιμοποιεί και μυθικά στοιχεία του ορφικοπυθαγορικού μυστικισμού, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, ό.π., σελ.726, 731.

ανθρώπους”. Η δικαιοσύνη συνίσταται στο να πράττει έκαστος το δικό του έργο και να μην πολυπραγμονεί.

Όπως τα τρία βασικά μέρη της Πολιτείας είναι οι φύλακες, οι πολεμιστές και οι φιλόσοφοι, έτσι και η ψυχή είναι τριμερής : το επιθυμητικό, το λογιστικό και το θυμοειδές. Η αρμονική λειτουργία των τριών μερών είναι η δικαιοσύνη. Η αδικία είναι η επανάσταση μέρους της ψυχής κατά του όλου. Αφού λοιπόν η δικαιοσύνη εδράζεται στην ψυχική υγεία δεν τίθεται θέμα περί της ωφελιμότητας ή όχι της δικαιοσύνης. Αν ταραχθεί η φυσική τάξη του ανθρώπου, τότε είναι παράδοξο να υποθέσει κανείς αν μπορεί κάποιος νάναι ευδαίμων αν και άδικος. Στην πόλη του Πλάτωνα προβλέπεται να εξαλειφθεί από τις σχέσεις των ανθρώπων το δικό σου και το δικό μου. Εξού και η πρόταση για κοινογαμία και κοινοτεκνία. Η αλήθεια είναι ατελής και επομένως η πόλη δεν μπορεί να μην έχει ατέλειες. Ο Πλάτων ζητά να συμπέσουν οι φιλόσοφοι και η πολιτική δύναμη. Φιλόσοφοι είναι “οι της αλήθειας φιλοθεάμονες”. Αυτοί που ζητούν να γνωρίσουν “το όντως ον και κατά ταύτα ωσαύτως έχον”.

Η δυσκολία είναι - κατά τον Πλάτωνα - να συνυπάρξουν στο ίδιο πρόσωπο όλα τα προτερήματα. Οι έχοντες διανοητικά προσόντα σπάνια έχουν και ηθικά, και αυτοί που έχουν καλό ήθος συνήθως είναι δυσκίνητοι και δυσμαθείς. Εδώ παρατηρεί ο Γληνός ο Πλάτων απομακρύνεται τελείως από την Σωκρατική νοησιарχία. Το στοιχείο της αρετής δεν συνοδεύει τις νοητικές ικανότητες άρα αυτές δεν επαρκούν για τον δίκαιο άνθρωπο. Για την έννοια του αγαθού ο Πλάτων αποκλείει τον ταυτισμό του όρου με την ηδονή ή με την φρόνηση, θεωρώντας ότι και τα δύο περιέχουν πλάνη. Αποφεύγει να δώσει ορισμό του αγαθού. Αναφέρεται στην θεωρία των Ιδεών - στο όντως ον, το καλόν. Απ’όλες τις αισθήσεις πολυτιμότερη θεωρείται η όραση. Όπως το φως του ηλίου είναι απαραίτητο στον ορατό κόσμο έτσι και το αγαθό είναι απαραίτητο στον κόσμο των Ιδεών. Η Ιδέα του αγαθού βρίσκεται επέκεινα της ουσίας πρεσβεία και δυνάμει. Δημιουργός του κόσμου των Ιδεών, του κόσμου του όντως, όντος, αιτία της αλήθειας και της γνώσης. Αρχή όχι μόνο ηθική αλλά και οντολογική, το αγαθόν είναι το θείον.

Η οντολογία του Πλάτωνα, σχολιάζει εύστοχα ο Γληνός, αποτελείται από τον κόσμο τον αόρατο και τον κόσμο τον ορατό. Η γνωσιολογία - παρατηρεί - στην πρώτη περίπτωση αφορά την νόηση και στην δεύτερη την πίστη - δόξα - ακολουθεί ο μύθος του σπηλαιίου. Ο Πλάτων επαναλαμβάνει πως συχνά οι σοφοί όσο οξύτερο νου έχουν τόσο περισσότερο υπηρετούν το κακό. Έτσι αμφισβητεί

την νόηση αυτή καθ'εαυτή πράγμα που οδηγεί τον Γληνό να παρατηρήσει την σαφή υποχώρηση της νοησιарχίας.

Ευδαιμονία ατομική και κοινωνική είναι αλληλένδετες και αδιαχώριστες. Αποκρούεται η ηθική της ισχύος και της τυραννίας. Ηδονή είναι η πληρότητα του ανθρώπου. Η ψυχή είναι **κατ'ανάγκη** αιώνια και αθάνατη αφού η ασθένεια μπορεί να θίξει μόνο το σώμα. Οι άδικοι τιμωρούνται στην μετά θάνατο ζωή και οι δίκαιοι ανταμείβονται. Για να διερευνήσει ο Πλάτων την έννοια της δικαιοσύνης ζητά να εξετασθεί ο βίος του δικαίου και του αδίκου ανθρώπου. Ο Θεός είναι αναίτιος για το κακό για το οποίο ευθύνεται μόνο η δυνατότητα επιλογής του ανθρώπου.

Φαίδρος : Η θεία μανία που δόθηκε στον άνθρωπο σαν έρωτας είναι το μέγιστο των αγαθών. Η ψυχή είναι αθάνατη διότι είναι το πρώτο κινούν του εαυτού της και αεικίνητος - την παρομοιάζει με τον Ηνίοχο που οδηγεί τους δύο ίππους. Η ψυχή κοινωνεί με το θείο - οι μηδαμώς ερώντες είναι οι πάντων χερίστοι.

Περίοδος Γ' (οι κριτικοί Διάλογοι)

Θεαίτητος - Παρμενίδης - Σοφιστής - Πολιτικός - Φίληβος - Τίμαιος - Κριτίας - Νόμοι - Επινόμις.

Θεαίτητος : Ο Πλάτων ασκεί κριτική στις θεωρίες των Πρωταγόρα, Ηράκλειτου, Αριστίππου, Αντισθένη. Ο Πλάτων εναντιώνεται στην αρχή του Πρωταγόρα "πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος" διότι εξυμνείται ο υποκειμενισμός. Μόνο **οι νόμοι της πόλεως** για τον Πλάτωνα μπορούν να δείξουν τί είναι καλό και αισχρό, δίκαιο ή άδικο, και όχι το ατομικό θέλημα. Αν πρόκειται να κριθεί ποιά από τις πόλεις έχει θεσπίσει τα δίκαια χρειάζεται τότε η επιστήμη. Το κακό είναι στη μοίρα του ανθρώπου, για το οποίο δεν είναι υπαίτιοι οι Θεοί αλλά μόνο η θνητή φύση. Γι'αυτό ο άνθρωπος πρέπει να τείνει να ομοιωθεί προς το Θεό, δηλαδή να γίνει όσιος και δίκαιος. Η Δικαιοσύνη γίνεται όρος της σοφίας και προαπαιτεί τη γνώση του θείου. Εδώ, σημειώνει ο Γληνός, ο Πλάτων θεολογεί και απομακρύνεται από τη νοησιарχία.

Παρμενίδης : Εξετάζεται η σχέση των ιδεών προς τα πράγματα και η δυνατότητα γνώσεως των Ιδεών από τον συγκεκριμένο άνθρωπο.

Σοφιστής : Αποδίδεται κίνηση στις Ιδέες. Τα όντα κοινωνούν μεταξύ τους. Ως μέγιστα των ιδεών παρουσιάζονται το ον, η στάσις, η κίνησης και τα εκ της μείξεως του όντος.

Για τους σοφιστές δίνονται σαρκαστικοί ορισμοί. Η αληθινή φιλοσοφία αποβλέπει στο να θεραπεύσει την άγνοια καθαίροντας την ψυχή από το κακό.

Πολιτικός : Αγαθό είναι το μέτριον εν παντί. Παν δε υπέρ ή υπό το μέτριον είναι κακόν. Οι τέχνες πρέπει να αποφεύγουν την υπερβολή και την έλλειψη και να σώζουν το μέτρο. Η μετρητική τέχνη υπάρχει για όλα τα γινόμενα. Υπάρχουν δύο είδη μετρητικής : το πρώτο περιλαμβάνει τις επιστήμες που ασχολούνται με τον αριθμό, τα μήκη, τα βάθη, τα πλάτη και τα όμοια. Το δεύτερο είδος μετρητικής περιλαμβάνει τις επιστήμες που ασχολούνται με το μέτριον, το πρόπον, το καίριο. Η πολιτική είναι επιστήμη κανονιστική, που άρχει και του ίδιου του νόμου, γιατί ο νόμος αδυνατεί να εκφράσει τις ποικίλες και αιώνια μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Με την προϋπόθεση ότι η επιστήμη μόνο επ'αγαθό της πόλεως άρχει.

Προκειμένου ο Πλάτων να φθάσει σε ορισμό του πολιτικού και της πολιτικής επιστήμης εξετάζεται η σχέση των μορίων της αρετής μεταξύ τους. Παρατηρεί ότι μεταξύ δύο μορίων της αρετής, δηλαδή της ανδρείας και της σωφροσύνης υπάρχει έχθρα και εναντιότητα στην ψυχή πολλών ανθρώπων. Η πολιτική αποσκοπεί στη ένωση των μορίων της αρετής και αυτό θα το επιτύχει η πόλη με όλα τα δυνατά μέσα. Η ένωση αυτή θα επιτευχθεί με το θείο και ανθρώπινο στοιχείο. Μέσω του θείου στοιχείου θα ενωθεί η ψυχή με την γνώση της αληθούς δόξας περί των καλών και αγαθών πραγμάτων. Μέσω του ανθρώπινου στοιχείου θα ενωθεί το ζωικό στοιχείο, δηλαδή με επιγαμίες μεταξύ αντίθετων φύσεων ανθρώπων, θα γεννηθούν παιδιά που θα συγκεντρώνουν τα ενάντια. Έτσι θα υφανθεί το ωραιότερο ύφασμα το οποίο θα περιβάλλει δούλους και ελεύθερους και θα ενοποιήσει την πόλη καθιστώντας την ευδαίμονα. Αυτές οι απόψεις περί αρετής, επισημαίνει ο Γληνός, είναι εντελώς καινούργιες. Στον Πρωταγόρα και στην Πολιτεία επικρατούσε η άποψη ότι οι αρετές ως ένα ανάγονται στη γνώση. Τώρα δύο μόρια αυτής (η ανδρεία και η σωφροσύνη) εμφανίζονται ενάντια μεταξύ τους και μόνο μέσω της ορθής δόξας μπορούν να συνενωθούν. Η παλιά νοησιοκρατία, σημειώνει ο Γληνός, υποχωρεί. Η αρετή στον Πολιτικό τείνει να είναι η ορθή μείξη, το μέτρο. Η παρατήρηση αυτή επιβεβαιώνει ότι **δεν υπάρχει ενιαίο σύστημα ηθικής** στον Πλάτωνα.

Φίληβος (Περί Ηδονής)

Ενώ το ερώτημα είναι περί ηδονής, στο έργο αναζητάται ο ορισμός του ύψιστου αγαθού. Στην Πολιτεία λέχθηκε ότι πολλοί νομίζουν αγαθό την ηδονή, οι

κομψότεροι την φρόνηση και όμως και οι δύο πλανώνται σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Το αγαθό παρομοιάστηκε με τον Ήλιο και ταυτίστηκε με το Θεό.

Στον Φίληβο υπογραμμίζεται ότι το ύψιστο αγαθό δεν είναι ούτε η ηδονή ούτε η φρόνηση. Το ουσιώδες ζήτημα είναι τι παρέχει στον άνθρωπο ευτυχία και επομένως ο Πλάτωνας δεν θέτει ζήτημα ηθικής τάξεως αλλά ένα τεράστιο οντολογικό ερώτημα. Ο Πλάτων αναφέρεται στην ίδια την έννοια της ηδονής λέγοντας ότι δεν είναι κάτι που είναι πάντα όμοιο με τον εαυτό του διότι υπάρχουν πολλά είδη ηδονής. Αναζητάται η σχέση των διαφορετικών ηδονών προς την γενική ιδέα της ηδονής ή του αγαθού. Ο μεν βίος της ηδονής στερημένος φρονήσεως και συνειδητοποιήσεως μόνο με την ζωή μαλακίου μπορεί να συγκριθεί και ο άγευστος όμως ηδονής βίος, ο απαθής βίος της νοήσεως είναι αιρετός, άρα υπολείπεται ένας τρίτος δρόμος ζωής, μικτός αμφοτέρων. Το κυρίαρχο στοιχείο από τη μείξη πρέπει να είναι ο νους.

Όπως η ορθή μείξη στη νόσο γεννά την υγεία και η ορθή μείξη του αριθμού και του ρυθμού γεννά τη μουσική, έτσι και ο άριστος βίος γεννάται από τον τρίτο τρόπο ζωής των της μείξεως.

Ο νους που είναι βασιλεύς του ουρανού και της γης και κυβερνά τον κόσμο και το σύμπαν είναι αυτός που πετυχαίνει στην ανθρώπινη ψυχή την ορθή τάξη των στοιχείων.

Η επιθυμία προκαλείται από την μνήμη και είναι πάθος ψυχικό. Η στέρηση προκαλεί λύπη. Η προσδοκία της πλήρωσης γεννά ηδονή. Κακές ηδονές είναι αυτές που μιμούνται τις αληθινές και γι' αυτό είναι γελοίες. Μετά από τις ψευδείς ηδονές υπάρχουν οι πραγματικές και μέγιστες οι οποίες όμως είναι αναμειγμένες με λύπη.

Αμεικτες ή αληθινές ηδονές είναι οι καλαισθητικές ηδονές και οι περί τα μαθήματα ηδονές. Η ηδονή που είναι απαλλαγμένη από τη λύπη είναι αληθινότερη από την ανάμεικτη.

Κάθε τι που υπάρχει μπορεί να διαιρεθεί στο αυτοτελές, δηλαδή αυτό που γίνεται χάριν του εαυτού του και αυτό είναι το ον, η ουσία. Ετερογενές δε ότι γεννάται εξαιτίας κάποιου άλλου. Η ηδονή είναι πάντα γένεση και γι' αυτό δεν μπορεί ν' ανήκει στη μοίρα του αγαθού, άρα δεν είναι πάντα αγαθό. Σε κάθε όμως περίπτωση αυτός που υποφέρει ακόμα και αν είναι ο άριστος των ανθρώπων, όταν υποφέρει πρέπει να θεωρείται κακός, αυτός δε που χαίρεται ακόμα και αν είναι κάκιστος, αφού χαίρεται, πρέπει να θεωρηθεί εξόχως ενάρετος (Φίληβος 55B).

Ο Γληνός παρατηρεί ότι στο κείμενο του Φίληβου επικράτησε “η αποστροφή κατά πάσης μορφής ηδονισμού, η λατρεία της ιδεώδους αγνότητας και ο πολέμιος της φύσης ασκητισμός”.¹

Για το συμπέρασμά του αυτό παραπέμπει στον Γκόμπερζ. Η σπουδαιότερη των επιστημών είναι η αριθμητική. Αλλη όμως είναι η αριθμητική των πολλών και άλλη των φιλοσοφούντων. Υπεράνω όλων των επιστημών είναι η διαλεκτική. Κάλλος, συμμετρία και αλήθεια αποτελούν το αγαθό.

Το μέτρο καθορίζεται ο σπουδαιότερος όρος του αγαθού. Μέτρο και αριθμός είναι οι θεμελιώδεις γνωστικές, οντολογικές και ηθικές έννοιες. Χαρακτηριστικό, λέει ο Γληνός, της ύστερης φιλοσοφίας του Πλάτωνα είναι να βρεθεί η ορθή και άριστη μείξη.

Τίμαιος

Τα περί γενέσεως του κόσμου και του ανθρώπου. Παν το υπάρχον διαιρείται σε δύο : εις το αεί ον που δεν έχει γέννηση και στο αεί γινόμενο, ουδέποτε δε ον. Ο κόσμος των αισθητών ανήκει στο δεύτερο, το αεί γινόμενο το οποίο είναι ανάγκη να γεννηθήκε από κάποιο αίτιο. Εδημιουργήθη από κάποιον δημιουργό, ποιητή και πατέρα του παντός.

Ο Δημιουργός αυτός για να δημιουργήσει τον κόσμο στράφηκε και έβλεπε τις Ιδέες. Ποιος είναι αυτός ο δημιουργός; Παρομοιάζεται με τον ήλιον και βρίσκεται “επέκεινα της ουσίας”.

Δημιουργός του κόσμου είναι το αγαθό. Προσβλέπων στο νοητό κόσμο των Ιδεών δημιούργησε τον αισθητό κόσμο. Εισηγάγε στον κόσμο την τάξη από το χάος και έδωσε σε αυτόν νου και ψυχή. Ο κόσμος είναι ζών έμψυχο και έννουν, πλάστηκε δε κατ’ομοίωση του νοητού. Ο αισθητός κόσμος λοιπόν έγινε με πρότυπο τον νοητό κόσμο. Μόνο το νοούν μέρος της ψυχής είναι αθάνατο. Ο Θεός, σημειώνει ο Γληνός, ίσταται υπεράνω αμφοτέρων.²

Είναι όμως φανερό πως στην Πλατωνική οντολογία ο Θεός υποτάσσεται στη λογική αναγκαιότητα αφού “δήλων ως προς το αἶδιον έβλεπεν (Τίμαιος 29Α) και δεσμεύεται από ύλη προϋπάρχουσα”, βουληθείς γαρ ο θεός αγαθά μεν πάντα... ούτω δη παν όσον ην ορατόν παραλαβών εις τάξην αυτό ήγαγεν εκ της αταξίας (Τίμαιος 30Α).

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 328.

² Στο ίδιο, σελ. 332.

Νόμοι :

Ο Γληνός παρά τις αντιρρήσεις διαφόρων (Ζέλλερ) επισημαίνει ότι οι Νόμοι είναι φυσική συνέχεια του Πλατωνικού στοχασμού.¹ Συμπεράσματα τα οποία βεβαιώνει και η νεότερη έρευνα. Η έννοια της μείξης ξαναπαρουσιάζεται. Η ατομική ηθική, σημειώνει ο Γληνός, ταυτίζεται με την κοινωνική όπως και στην Πολιτεία. Η αρίστη πόλις που σχεδιάστηκε στην Πολιτεία, η απόλυτη κυριαρχία των βασιλέων - φιλοσόφων είναι μόνο για Θεούς ή για τέκνα Θεών. Εδώ θα διαγραφεί ένα άλλο είδος Πολιτείας πολύ εγγύτερο στην πραγματικότητα. Τελικό κριτήριο παραμένει η ευδαιμονία. Ο δικαιοτάτος βίος είναι και ο ευχάριστος διότι είναι μέσα στη φύση του ανθρώπου και η ηδονή και η λύπη και η επιθυμία, και επομένως ο άνθρωπος αναζητά παντού τη χαρά και αποφεύγει τη λύπη.

Ετσι λοιπόν διαλέγει τη ζωή που θα ζήσει, εάν δε κάποιος ισχυριστεί το αντίθετο σημαίνει απλά ότι δεν γνωρίζει τα ανθρώπινα. Αυτό, λέει ο Γληνός, που στον Πρωταγόρα, τονίστηκε, ότι η αρετή είναι θέμα σοφίας, προ πολλού πλέον δεν υπάρχει. Ενώ στον Πολιτικό απολυτοποιήθηκε η ανδρεία, εδώ διδάσκεται ότι η ανδρεία είναι το φαυλότατο μόριο της αρετής γιατί και τα θηρία και τα παιδιά μετέχουν σ' αυτήν.

Στην Πολιτεία λέχθηκε ότι κανείς μπορεί να είναι κακός παρόλο που γνωρίζει το αγαθόν, λόγω της εξέγερσης του θυμοειδούς και του επιθυμητικού. Εδώ δίδεται έμφαση στο ότι δεν αρκεί η γνώση για νάναι κανείς αγαθός. Μπορεί κανείς να μισεί αυτό που αναγνωρίζει σαν καλό και να αγαπά το πονηρό και το άδικο "ο άνθρωπος έχει εν εαυτώ δύο στοιχεία πολέμια και πολλάκις γίνεται ήττον εαυτού". Γι' αυτό και η ποινή στον άνθρωπο και ο καταλογισμός της ευθύνης του είναι στοιχείο κοινωνικής τάξης και όχι ατομική ηθική. Ο Γληνός εκφράζει τον θαυμασμό του για την εξύμνηση της εμπειρικής πραγματικότητας στους Νόμους του Πλάτωνα.²

Ο Θεός είναι αναίτιος του κακού, όπως και στον Θεαίτητο. Στον Πολιτικό υπήρξε μια απόπειρα κοσμολογικής ερμηνείας του κακού όπου αποδόθηκε στο ότι ο κόσμος αφέθηκε στις δικές του δυνάμεις. Το σωματοειδές του κόσμου είναι το αίτιον της αταξίας. Στον Φίληβο όταν το κακό κινδυνεύει να καταστρέψει τα πάντα επεμβαίνει ο Θεός. Στους Νόμους η αιτία του κακού εντοπίζεται στην

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 333.

² Στο ίδιο, σελ. 335.

υπαρξη δύο ψυχών. Η μία είναι ευεργετική και η ενάντια αυτής η κακή που “τα πάντα μανικώς και ατάκτως κινεί”. Το κακό εδώ προσλαμβάνει στοιχεία του όντος και δεν αφορά μόνο το θνητό σώμα.

Η ύστερη φιλοσοφία του Πλάτωνος, σημειώνει ο Γληνός, διακατέχεται από βαθύ θρησκευτικό αίσθημα. Κάθε πράξη του ανθρώπου καθοδηγείται από τον σεβασμό προς το Θείο.¹

Επινομίς :

Ο αριθμός είναι δώρον του Θεού και είναι αίτιος παντός αγαθού. Η ψυχή και εδώ όπως και στους Νόμους είναι αυτό που κινεί όλα τα αγαθά. Εμφαση του θρησκευτικού αισθήματος του Πλάτωνα.

Μετά από την παραπάνω σύνοψη των αναλύσεων των διαλόγων του Πλάτωνα, ο Γληνός προχωρά στην διατύπωση των συμπερασμάτων του σχετικά με το αντικείμενο της έρευνάς του που είναι η ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα.

Είναι χαρακτηριστικός ο όρος “ηθική” φιλοσοφία διότι δείχνει την αυτονόμηση της ηθικής διάστασης από το σύνολο της Πλατωνικής μεταφυσικής και γνωσιοθεωρίας που αποτελούν αδιάσπαστη ενότητα. Ο Γληνός εντοπίζει την αφετηρία της Πλατωνικής ηθικής στην αντίθεση σοφιστών και Σωκράτη. Οι σοφιστές εκπροσώπησαν τον αναφερόμενο ατομικισμό στην αρχαία Ελλάδα, μετέθεσαν τη γνώση που είναι η μετοχή στην κοινωνική εμπειρία της πόλης - κράτος στην αυθαιρεσία της υποκειμενικής γνώμης και έτσι σχετικοποίησαν τελείως την εγκυρότητα της αλήθειας.

Το δίκαιο είναι αυτό της ατομικής ισχύος. Σ’ αυτόν τον ατομικιστικό σχετικισμό των σοφιστών εναντιώθηκε άλλωστε ο Σωκράτης. Για να υπάρξει άνθρωπος δίκαιος, αγαθός, ανδρείος, πρέπει να γνωρίσει τι είναι δικαιοσύνη, αγαθόν, σωφροσύνη. Πρέπει δηλαδή να γνωρίσει τον ορισμό των εννοιών. Η γνώση είναι αρετή, σημαίνει ακριβώς ότι η γνώση αφορά την ολότητα της υπάρξεως του ανθρώπου. Από την διδασκαλία του Σωκράτη επηρεάστηκαν σχολές όπως η Μεγαρική, η Ιωνική σχολή και η Κυρηναϊκή σχολή. Οι διαστρεβλώσεις που δέχθηκε η διδασκαλία του Σωκράτη από αυτές τις σχολές ερμηνεύονται, λέει ο Γληνός, από το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν είχε ορίσει τελεσίδικα ούτε την

¹ Επίσης είναι σημαντική η προσθήκη του Λέσσκυ πως στην πολιτεία ο Πλάτωνας μαζί και παράλληλα με το ορθολογικό στοιχείο χρησιμοποιεί μεγάλους μύθους, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ιστοτεχνίας*, ό.π., σελ.738.

έννοια του αγαθού ούτε την ευδαιμονία. Ο Πλάτων σύμφωνα με τον Γληνό, παρέλαβε από την προ του Σωκράτη φιλοσοφία (από την προηγούμενη ελληνική παράδοση) όλα τα αναγκαία γλωσσολογικά, οντολογικά, ψυχολογικά στοιχεία, τα επεξεργάστηκε και έφτιαξε την δική του θεωρία περί ψυχής.

Αμέσως παρακάτω ο Γληνός αποδίδει στον Πλάτωνα την πρόθεση κατασκευής ενός ολιστικού συστήματος ιδεών με προτάσεις για όλα τα ζητήματα, ενώ στο ίδιο κείμενο θα γράψει και την αντίθετη άποψη, δηλαδή ότι δεν πρόκειται για ενιαίο σύστημα αλλά για εξέλιξη ιδεών. Για το ότι ο Πλάτων δεν θέτει το αίτημα του “συστήματος” σε αντίθεση με τον Χέγγελ, συμφωνούν και σύγχρονοι μελετητές.¹

Ο Γληνός διακρίνει σαφώς την μορφή του Σωκράτη από τον Πλάτωνα αναγνωρίζοντας στον δεύτερο ένα “ηθικό διδάσκαλο”. Σταθερά σημεία στην Πλατωνική φιλοσοφία εντοπίζει την διάκριση ύλης, πνεύματος - ψυχής, σώματος. Η ψυχή είναι αθάνατη, ενώ το σώμα υφίσταται την γέννηση και την φθορά και είναι θνητό. Η ιδέα του αγαθού ταυτίζεται με τον Θεό, ενώ το κακό είναι το μη ον ή η κακή ψυχή του κόσμου. Έτσι ο Πλάτων γίνεται ο δημιουργός της ηθικής και οντολογικής δυαρχίας. Για να λύσει αυτή την αλήθεια, ο Πλάτων στην δεύτερη συνθετική περίοδο, εισάγει την ζωή και την κίνηση και με την έννοια της μείξεως προσπαθεί να συμβιβάσει τα ενάντια.

Ο αυστηρός χωρισμός του όντος από τον αισθητό κόσμο υπερβαίνεται μέσω της σχέσεως των ιδεών προς τα πράγματα, την μέθεξη στις ιδέες. Στον Μένωνα γίνεται δεκτή η ύπαρξη ορθής δόξας άνευ επιστήμης. Και στους κριτικούς διαλόγους προσδίδει στις ιδέες κίνηση και ζωή και αλληλεπίδραση. Στον Μένωνα υπάρχει αρετή που στηρίζεται στην συνήθεια και όχι στην επιστήμη. Στην Πολιτεία δίδαξε τα τρία μέρη της ψυχής. Οι φύλακες της πολιτείας στερούνται σοφίας και για την απόκτηση σωφροσύνης γυμνάζονται και μαθαίνουν μουσική.

Στον Πολιτικό και στους Νόμους η σωφροσύνη αντιτίθεται στην ανδρεία. Η αδυναμία του λογιστικού να επιβληθεί προκαλεί το κακό. Η κακία εξάλλου σημαίνει την έλλειψη μέτρου. Στους Νόμους κριτήριο επιλογής της πράξης γίνεται η λύπη ή η ηδονή που θα αποφέρει η πράξη. Ο Γληνός συμπεραίνει ότι ο Πλάτων σε αντίθεση με τον Σωκράτη δέχθηκε την ύπαρξη αρετής χωρίς γνώση

¹ Χαρά Μπακονικόλα Γεωργοπούλου, *Το Τραγικό, η Τραγωδία και ο φιλόσοφος*, εκδ. Αρσενίδη, 1990, σελ.16.

και του σοφού χωρίς αρετή και τελείως παράδοξα και απρόσμενα ο Γληνός οδηγείται στο συμπέρασμα πως “η αρετή είναι δημιούργημα της ορθής παιδείας”. Με τον όρο ορθή παιδεία πάντως ο Γληνός εννοεί την ικανότητα του ατόμου με την διάνοιά του να συλλαμβάνει τις ιδέες παρά την ικανότητα μέθεξης και μετοχής του ανθρώπου με όλες του τις δυνάμεις (διανοητικά, συναισθηματικά κ.α.) στην εμπειρία του κοινωνικού σώματος της πόλης.

Μόνο στα τελευταία έργα του Πλάτωνα θεωρεί (ο Γληνός) ότι γίνεται προσέγγιση της εμπειρικής πραγματικότητας. Ο Γληνός υπό το φως του κλασσικού διαφωτιστικού ιδεώδους, παραμερίζει την μεταφυσική διάσταση του πλατωνικού έργου, και βρίσκει εκεί την γέννηση του ατομοκεντρισμού, της νοησιαρχίας και της ηθικής ως ανεξάρτητης οντότητας.

Στον Σωκράτη μάλιστα εντοπίζει την ταύτιση της γνώσης με την χρησιμότητα της επιστήμης. Εντοπίζει στον Σωκράτη επίσης την γέννηση του ατομοκεντρισμού και της συνεπαγόμενης νοησιαρχίας. Πράγμα που αποτελεί απλά την ουσία του Δυτικού πολιτισμού. Αντίθετα, ως φαίνεται, στους Αρχαίους Έλληνες, φιλόσοφος δεν είναι αυτός που παράγει επιτυχώς σκέψη και συλλογισμούς αλλά “θείω δη και κοσμίω ο γε φιλόσοφος ομιλών κόσμιος τε και θείος η το δυνατό ανθρώπων γενέσθαι” (Πολιτεία 500D), όχι ως άτομο μονάχα αλλά ως συστατικό απαραίτητο της πόλης. “Γίνεται τοίνυν ην δ’εγώ, πόλις, ως εγώμαι επειδή τυγχάνει ημών έκαστος ουκ αυτάρκης, αλλά πολλών ων ενδεής” (Πολιτεία 369B).¹

Συνοψίζοντας ο Γληνός αντιμετωπίζει την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία και την ερμηνεύει βάσει του διαφωτιστικού ιδεώδους, επικεντρώνοντας σταθερά την προσοχή του στις έννοιες άτομο, νοησιαρχία, ευδαιμονία, χρησιμότητα - θεωρεί δε ως κοινό σημείο μεταξύ Αριστοτέλη και Πλάτωνα την κυριαρχία της Ηθικής συνείδησης.

Αλλά, όπως σημειώνει ο Χάιντεγγερ, στους Αρχαίους Έλληνες τα ήθη στηρίζονται σε ελεύθερα αποδεκτές υποχρεώσεις και σε συνήθειες που προέρχονται από την παράδοσή τους. Το ήθος αυτό, που κάτω από την επίδραση αφηρημένων κοινωνικών κανόνων εξέπεσε σε “ηθικό”, στους Αρχαίους Έλληνες προκύπτει

¹ “Ο φιλόσοφος που έχει να κάνει με πράγματα θεϊκά και κόσμια, και ο ίδιος γίνεται θεϊκός και κόσμιος, όσο τουλάχιστον μπορεί να γίνει άνθρωπος” και “η πολιτεία γεννήθηκε επειδή καθένας από μας δεν είναι αυτάρκης αλλά του λείπουν πολλά”.

από την εμπειρία του συλλογικού υποκείμενου. Δεν είναι αυτονομημένοι κανόνες Ηθικής.¹

Η αντιδιαστολή που επιχειρεί ο Γληνός ανάμεσα στις θεολογικές αναφορές του Πλάτωνα και στην ηθική του φιλοσοφία είναι χαρακτηριστικό της Διαφωτιστικής σκέψης που αυτονομεί και εξαιρεί την Ηθική, την ανάγει σε θεότητα προκειμένου να καλύψει το θεολογικό κενό. Εξετάζοντας την επίδραση του Πλάτωνα στην χριστιανική οντολογία, ο Γληνός βρίσκει ότι ο πυρήνας της διδασκαλίας του πρώτου παραμένει σχεδόν ακέραιος στα βασικά του σημεία στην οντολογία του Χριστιανισμού. Είναι φανερό ότι ταυτίζει τον χριστιανισμό με την Δυτική Θεολογία, η οποία υπήρξε κυριολεκτικά πλατωνική. Ενα τέτοιο κοινό σημείο βλέπει στον εκλεκτικισμό, που στον μεν Πλάτωνα συνίσταται στο ότι την Ιδέα του αγαθού την απολαμβάνουν οι λίγοι και εκλεκτοί και στον Χριστιανισμό “εν τη χριστιανική εκκλησία” “της υπερτάτης αρετής, μετέχουσιν μόνο οι πνευματικοί ηγεμόνες και ο κλήρος”.²

Στο σημείο αυτό, είναι νομίζω περισσότερο κοντά στην αλήθεια ο Νίτσε στην “γενεαλογία της Ηθικής” που γράφει, αντίθετα, ότι περιφρονεί τις χριστιανικές κοινότητες ακριβώς για την εξοικείωση του ανθρώπου με το θείο και γι’ αυτό τις αποκαλεί “κοπάδια”.

Αξίζει όμως να αναφερθεί κανείς στην αντίθετη γνώμη του Ιωάν. Συκουτρή που βρίσκει πως το κοινό σημείο Πλατωνισμού και Χριστιανισμού είναι η εξύμνηση και η ιερότητα της αγάπης. Και στον Πλάτωνα και στον χριστιανισμό η αγάπη αποτελεί την προϋπόθεση της ευτυχίας του ανθρώπου αφού είναι νίκη κατά του θανάτου. Για τις διαφορές που υπάρχουν στον καθορισμό της αγάπης στις δύο κοσμοθεωρίες, βρίσκω σημαντική την ανάλυση του Συκουτρή.³

Είναι άλλωστε γνωστή η μακρόχρονη πάλη που διεξήγαγε η Ελληνική πατερική σκέψη για να αναιρέσει την διείσδυση του Πλατωνισμού στην χριστιανική φιλοσοφία κυρίως στα θέματα περί αιωνιότητας της ύλης, φυσική αθανασία της ψυχής, περί δημιουργίας εκ του μηδενός κ.λ.π.⁴

¹ Μάρτιν Χάντεγγερ, *Εισαγωγή στην Μεταφυσική*, εκδ. Δωδώνη, 1973, σελ.46.

² Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 370.

³ Πλάτωνος *Συμπόσιο*, ό.π., σελ. 232-246.

⁴ Βλέπε Ν. Ματσούκας, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1994, σελ. 80-93 και στο Ν. Ματσούκας, *Λόγος και Μύθος με βάση την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1994, σελ. 171-180.

Ο Γληνός επανέρχεται στην μελέτη του Πλάτωνα με την μετάφραση και εισαγωγή του Σοφιστή. Το έργο αυτό κυκλοφορεί για πρώτη φορά το 1940 από τον εκδοτικό οίκο Ζαχαρόπουλο.

Ο Γληνός μεταφράζει τον Σοφιστή το 1939 γυρνώντας από την εξορία της Σαντορίνης και χρησιμοποιώντας το ψευδώνυμο Δ. Αλεξάνδρου. Αναζητά αρχικά τα αίτια της δημιουργικότητας του ανθρώπου και συγκροτεί τρεις κατηγορίες δεδομένων.

1. Δημιουργήματα ομαδικής συνείδησης (γλώσσα, μύθος, παράδοση, θρησκεία)
2. Δημιουργία ορισμένων ανθρώπων στα πλαίσια της ομάδος, π.χ. Χριστιανισμός, Βουδισμός, Μωαμεθανισμός
3. Ο Δημιουργός, ο ιδρυτής της θρησκείας, ο πολιτικός οργανωτής, ο νομοθέτης, ο επιστήμονας.

Από την ταξινόμηση αυτή φαίνεται σαν η τρίτη κατηγορία να ξεφεύγει από τα όρια της ομάδας και να κυριαρχεί ένα παντοδύναμο άτομο.

Ζητά την ανεύρεση των αιτιών της γέννησης της δημιουργικής προσωπικότητας. Πιστεύει πως το φαινόμενο του δημιουργού πρέπει να το εξετάζει από βιολογική σκοπιά η βιολογία, από ψυχολογική η ψυχολογία, και από κοινωνική η κοινωνιολογία. Σύμφωνα με τον Γληνό για να κατανοήσουμε την δημιουργική προσωπικότητα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τα **τρία βασικά ένστικτα** του ανθρώπου.

Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, της αναπαραγωγής, και το ένστικτο επιβολής του εγώ. Έτσι θα καθοριστεί η ένταση και η ποιότητα, με την οποία δέχεται κάποιος τα εξωτερικά ερεθίσματα. Δηλαδή το πλάτος και το βάθος της αντίδρασης σ' αυτό καθώς και την μετατροπή της δημιουργικής ορμής σε έργο.

Διαβλέπει κανείς εδώ όχι μόνο την διαφωτιστική θεωρία για την ζωική φύση του ανθρώπου αλλά και την επιρροή από την μηχανιστική μπηχαβιοριστική ψυχολογία του Βουντ που όπως είναι γνωστό ήταν ο καθηγητής του Γληνού στην Γερμανία. Σύμφωνα με τον μπηχαβιορισμό, ο άνθρωπος είναι ένα σύνολο απτών υλικών και μετρήσιμων αντιδράσεων σε εξωτερικά ερεθίσματα. Στο σχολιασμό του Γληνού για τα αίτια που γεννούν τον δημιουργό κυριαρχεί ένα βαθύτατα αναλυτικό και ορθολογιστικό πνεύμα. Είναι γνωστό ότι οι Διαφωτιστές διαδίδουν ένα βαθύτατα αναλυτικό πνεύμα που τάσσει σαν τελικό σκοπό την εύρεση ενός τύπου ή ενός κανόνα που να περικλείει όλη την συνθετότητα των φαινομένων. Η ανάλυση, λέει ο Βολταίρος στο "Δοκίμιο για την Μεταφυσική", είναι απαραίτητη

μια και δεν μπορούμε να διεισδύσουμε στα άδυτα της ψυχής και της ύλης. Μπορούμε όμως να κατανοήσουμε την νομοτέλεια.¹

Ο Γληνός προκειμένου να ερμηνεύσει την προέλευση του “δημιουργού” μεταχειρίζεται τον βιολογικό όρο “φαινότυπο” και ξεκινά από την προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος ανταγωνίζεται τα γονεϊκά πρότυπα (παραπέμπει ο ίδιος στον Φρόντ) και κινητοποιείται από την ταξική του τοποθέτηση και τα ιστορικά γεγονότα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει “το θάμα και το μυστήριο χρειάστηκαν όταν ο άνθρωπος ήταν νήπιο”.

Χαρακτηριστικό του Διαφωτιστικού ιδεώδους είναι η αντίθεσή του με το χριστιανικό πνεύμα. Έτσι αντέταξε την αντικειμενικότητα με την υποκειμενικότητα, την ύλη με το πνεύμα, και ωθήθηκε φιλοσοφικά σε νέα μονομέρεια.²

Ο Γληνός αναφερόμενος πλέον στον ίδιο τον δημιουργό, δηλαδή στον Πλάτωνα, χρησιμοποιεί κατηγορίες παρμένες από την σύγχρονη αριστερή κοινωνιολογία, όπως “λαοκρατικές δυνάμεις” και “εμπορευματική οικονομία”. Επηρεασμένος από τον Φρόντ και την βιολογία επανέρχεται διαρκώς στα γονεϊκά πλέγματα, τον γονότυπο κ.λ.π. Προσπαθεί μέσω του Φροϋδισμού να ανιχνεύσει τα αίτια της γέννησης της προσωπικότητας του Πλάτωνα.

Σύμφωνα μ’αυτή την ανάλυση, ο Πλάτων πάσχει από προσκόλληση στην μητέρα του, γεγονός που τον οδηγεί σε τάσεις ασκητισμού, ενδοστρέφειας και αποστροφής προς τον σωματικό έρωτα. Ο Γληνός δεν φαίνεται να αναρωτιέται αν ο Φροϋδισμός και η τελική αναγωγή του ερωτισμού σε υπέρτατο κριτήριο της ζωής του ανθρώπου ανήκουν σε μια διαφορετική πολιτισμική πρόταση και όχι στην Ελληνική.³

Η “ταξική” θέση του Πλάτωνα καθώς και η απογοήτευσή του από το μητρικό πρότυπο τον καθιστούν ένα τύπο ανθρώπου που προτιμά πάντα την φυγή από την πραγματικότητα και την αποχή του από την ζωή της πόλης. Χαρακτηριστικά, γράφει ο Γληνός, ούτε τις θεωρίες του ο Πλάτων δεν τόλμησε να παρουσιάσει σαν δικές του και γ’αυτό χρησιμοποίησε ονόματα άλλων όπως Σωκράτης, Τίμαιος, Φαίδρος κ.λ.π. Έτσι ερμηνεύει ο Γληνός την τάση του Πλάτωνα να

¹ Αναστάσιος Γιανναράς, *Ο Αγγλικός Εμπειρισμός και ο Γαλλικός Διαφωτισμός*, εκδ. Παπαζήση, 1976, σελ.14.

² Στο ίδιο, σελ. 17.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδώ, Σκέψεις περί Ελληνικής Ποίησης*, Εν Αθήναις, τύποις Σούτσα και Κτενά 1859. Ο Ζαμπέλιος υποστηρίζει πως ο “ερωτισμός” δεν αποτελεί το κύριο κίνητρο του ελληνικού τρόπου ζωής. Σε αντίθεση με τον Έρωτα τον “παντοδύναμο Θεό της δυτικής ποιήσεως”, σελ. 43.

συνδέει την εύρεση της αλήθειας όχι με το μοναχικό άτομο, αλλά με τον διάλογο μεταξύ υπαρκτών και συγκεκριμένων προσώπων. Φυγή από την πραγματικότητα πιθανώς, ο Γληνός, ονομάζει τους διάχυτους από τον μύθο διαλόγους του Πλάτωνα.

Το ότι δεν αποτέλεσε φιλοσοφικό σύστημα το Πλατωνικό έργο είναι κάτι που το επικρίνει μάλλον παρά το επαινεί.

Η ενοποιητική γραμμή στο Πλατωνικό στοχασμό είναι η ιδανική πόλη. Ο Γληνός αποδίδει στον Πλάτωνα την αρχή του δυαλισμού, νοητός κόσμος και αισθητός, ύλη και πνεύμα. Την Αρχαία Ελλάδα την καταχωρεί ως δουλοκτητική κοινωνία, η αποσύνθεση της οποίας ήλθε ως αποτέλεσμα της σύγκρουσης μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων. Εδώ προβάλλεται μια απλουστευτική εκδοχή του μαρξισμού, αφού ο ίδιος ο Μαρξ δεν είδε ποτέ την αποσύνθεση της αρχαίας πόλης σαν αποτέλεσμα της πάλης των τάξεων. Η χρησιμοποίηση της λέξης “αποσύνθεση” δείχνει την γενικότερη τοποθέτηση του Γληνού έναντι του αρχαίου κόσμου, ο οποίος, σύμφωνα και με την άποψη της Δυτικής ιστοριογραφίας, παρακμάζει και αποσυντίθεται οριστικά. Τέλος ο Πλάτων γίνεται ο πατέρας κάθε “συντηρητικής” φιλοσοφίας γιατί δημιούργησε την “θεολογική επιστημοσύνη” που χρησιμοποιεί τόσο τον Λόγο όσο και τον Υπερ-Λόγο σύμφωνα με τις εκφράσεις του Γληνού. Η φιλοσοφία του χαρακτηρίζεται αριστοκρατική και ολιγαρχική.¹

Στην εποχή μας, συνεχίζει ο Γληνός, με την επιστροφή του Εγγελιανού ιδεαλισμού γεννήθηκε ο δυναμικός ρεαλισμός² που στήριξε την Διαλεκτική σε ακλόνητα θεμέλια. Εδώ παραδόξως ο Γληνός παραγκωνίζει και υποτιμά την Πλατωνική γνωσιολογία που όπως αναγνωρίζει και ο ίδιος, προϋποθέτει την εμπειρία της πόλης, τον κοινό λόγο. Ο Γληνός αναζητά την γνώση στην απόλυτη διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, αλήθεια και πραγματικότητα, στην εύρεση της ουσίας, που όπως λέει ο Ανασ. Γιανναράς αποτελεί βασικό στοιχείο του Διαφωτιστικού Ιδεώδους.³

¹ Αντίθετα ο Λέσσκυ παρατηρεί πως δεν θα βρούμε ούτε μια γραμμή στον Πλάτωνα που να επιδοκιμάζεται η κατοχή δύναμης και εξουσίας είτε για ατομικό είτε για ταξικό συμφέρον. Κάθε προσπάθεια εξουσιασμού των άλλων αποδοκιμάζεται ριζικά, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, ό.π., σελ. 734.

² Σύμφωνα με τον Αυγ. Μπαγιόνα ο Γληνός χρησιμοποιεί τον όρο “Δυναμικός ρεαλισμός” εννοώντας τον Μαρξισμό για να αποφύγει την επέμβαση της Μεταξικής Δικτατορίας, στο : Αυγ. Μπαγιόνας : Η φιλοσοφική σκέψη του Δ. Γληνού και η συμβολή του στην ανάπτυξη του Μαρξισμού στην Ελλάδα, στο : Δ. Γληνός, *100 χρόνια από τη γέννησή του*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1985, σ. 14.

³ Ανασ. Γιανναράς, ό.π., σελ. 12.

ΠΑΙΔΕΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στην νεωτερική εποχή αναπτύσσεται έντονα και με ιδιαίτερη αισιοδοξία το ενδιαφέρον για την αγωγή του ανθρώπου, που αποσκοπεί κυρίως, στο να διαλύσει τα σκοτάδια των προλήψεων και των μύθων, και να οδηγήσει τον άνθρωπο στο βασίλειο της λογικής. Γεγονός που καλλιεργείται κυρίως μέσα από την ίδια την παιδαγωγική επιστήμη, και εντάσσεται στην μονομερή προτεραιότητα της λογικής που κηρύσσει ο Δυτικός πολιτισμός. Ο διαφωτισμός βέβαια, αρχικά, αρνείται την νοησιαρχία και προβάλλει με ένταση, τη γνώση μέσα από την εμπειρία. Γρήγορα όμως, όπως αποδεικνύει ο Π. Κονδύλης,¹ από την ανάγκη ανεύρεσης σταθερών αληθειών, επιστρέφει έμμεσα στην νοησιαρχία.

Η λογική του ατόμου μπορεί να μην συνιστά στοιχείο και καθρέφτισμα της διάνοιας του Θεού (όπως στους σχολαστικούς) δεν έχει δηλαδή πλέον μεταφυσική θεμελίωση, αποτελεί όμως τον θεμέλιο λίθο της ζωής αφού είναι μέρος της λογικότητας της Φύσης. Μια Φύση που έχει αναχθεί σε μέτρο και κριτή όλων των πραγμάτων και που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει το κύρος της.² Αυτή η συγκεκριμένη θεώρηση του κόσμου και του ανθρώπου, που προϋποθέτει την αυτονόμηση του Λόγου, οδηγεί στην σύλληψη και στην οικοδόμηση ενός ορισμένου τύπου εκπαίδευσης.

Η ιδεολογία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού απολυτοποιώντας τη φύση, και, αποδεχόμενη τον άνθρωπο απλά ως μέρος της, οικοδομεί μια παιδεία απομυθοποιητική του κόσμου που στηρίζεται στην θέση ότι η αλήθεια βρίσκεται στην δικαιοδοσία του ατομικού λόγου. Αντιμετωπίζοντας τον άνθρωπο κυρίως σαν σκεπτόμενη μονάδα θέτει τον ατομικισμό σαν κεντρικό της άξονα.

Η παιδεία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού δεν αποβλέπει στην μεταμόρφωση της φύσης του ανθρώπου αλλά στην λογικοποίηση της συμπεριφοράς του.

Η ανθρωπολογική αυτή θεώρηση προϋποθέτει την προσπάθεια εξιδανίκευσης των ορμεμφύτων του ανθρώπου, δηλαδή την δυνατότητα της πνευματικής τους μεταμφίεσης όπως γράφει ο Μ.Χ. Δημητρακόπουλος.³ Αυτό το νόημα έχει άλλωστε και η ρήση του Ρουσσώ πως ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που κατέχει την

¹ Βλ. Π. Κονδύλης, ό.π., *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*. Η θέση αυτή υποστηρίζεται διεξοδικά σε όλο το έργο.

² Ιλία Πριγκοζίν, Ιζαμπέλ Στρέντζερς, *Γάξη μέσα από το χάος*, κεφ. Ο θρίαμβος της λογικής, ό.π., σελ. 92-100.

³ Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος, *Μια εισαγωγή στο κίνημα του Διαφωτισμού*, τεύχος 1ο, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Αθήνα 1990, σελ. 27.

ικανότητα της διαρκούς τελειοποίησης.¹ Η προτεραιότητα άλλωστε και η ανάπτυξη της παιδαγωγικής επιστήμης συνδέεται με την απεριόριστη πίστη στην αυθεντικότητα της φύσης και στην παράλληλη αντικειμενικότητα της λογικής. Είναι χαρακτηριστική η πίστη του Τζων Λοκ αλλά και του Ζ.Ζ. Ρουσσώ ότι το περιβάλλον παίζει απόλυτα καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του ανθρώπινου ψυχισμού.²

Τα εκπαιδευτικά συστήματα της Δύσης εισάγονται στον Ελληνικό χώρο στα μέσα του 19ου αιώνα. Η Ελληνική κοινωνία μετά την επανάσταση του 1821 και την ίδρυση του ελληνικού κράτους, αντιμετωπίζει επείγον το ζήτημα της συγκρότησης της εθνικής παιδείας και των γραμμάτων. Είναι γνωστό πως στην διάρκεια της Τουρκοκρατίας ο μόνος θεσμός που εξασφάλιζε την προστασία όλων των Χριστιανικών ορθόδοξων πληθυσμών και που είχε την ευθύνη της παιδείας του υπόδουλου γένους είναι το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως.³ Αλλωστε ο Γ. Κορδάτος, στο Πατριαρχείο αυτό αναφέρει τις πρώτες εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις αποκαλώντας τον Κύριλλο Λούκαρη πρώτο δημοτικιστή.⁴ Η εκπαίδευση που παρείχετο ως το '21 ελεγχόταν από τις τοπικές διοικήσεις των κοινοτήτων και είχε χαρακτήρα εκκλησιαστικό. Στην δικαιοδοσία των κοινοτικών αρχόντων και της εκκλησίας ανήκε ακόμα και ο διορισμός των δασκάλων και το κτίσιμο των σχολείων.⁵ Όπως σημειώνει δε, ο Κ. Τσουκαλάς τόσο η αναζήτηση μιας εκκοσμηκευμένης ταυτότητας όσο και τα εθνικιστικά κινήματα που προέκυψαν αργότερα, απορρέουν από τον χώρο του ελληνικού κρατιδίου και την αστική αντίληψη της ζωής που μεταδόθηκε από την Δύση.⁶

¹ Μ.Χ. Δημητρακόπουλου, ό.π., σελ. 39.

² Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου, *Ο Βενιαμίν ο Λέσβιος και η Ευρωπαϊκή σκέψη του 18ου αιώνα*, Διδακτορική Διατριβή στη Φιλοσοφική Σχολή του ΑΠΘ, 1983, σελ. 220.

³ Κ. Κούμας, *Οι Έλληνες. Διαφωτισμός, Επανάστασις*, βιβλιοπ. Ν. Καραβία, Αθήνα, ΜСМСХVI, σελ. 532.

⁴ Γ. Κορδάτος, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας (1453-1821)*, ό.π., τόμος ΙΧ, σελ. 5638.

⁵ Κ. Λαμέρας, *Περί του θεσμού των επί Τουρκοκρατίας Δημογεροντιών*, περ. Μικρασιατικά Χρονικά, Ζ' τόμος, 1957, σελ. 1-70, κεφ. "Εκπαιδευτικά"

⁶ Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, πρόλ. Ν. Σβορώνος, Αθήνα Θεμέλιο 1977, σελ. 44.

Η ιδέα μιας παιδείας τελείως νέας σε σχέση με την προϋπάρχουσα κοινωνική εμπειρία αναπτύσσεται στα μέσα του 19ου αιώνα στη σκέψη ενός στρώματος Ελλήνων λογίων. Όπως γράφει ο Αλ. Δημαράς,¹ η περίοδος 1828-1856 χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια οικοδόμησης της εκπαίδευσης σύμφωνα με Δυτικές αρχές και μεθόδους παρόλο που η Ελληνική πραγματικότητα επέβαλλε “ριζική” αντιμετώπιση του θέματος. Έτσι παρόλη την απαίτηση του Καποδίστρια να προσαρμοστεί το δάνειο των γερμανικών σχολικών προτύπων στις ανάγκες της Ελληνικής πραγματικότητας το εκπαιδευτικό σύστημα στηρίζεται τελικά σε ξένες εκπαιδευτικές αρχές.²

Η γνώση που προτείνουν οι Διαφωτιστές στηρίζεται σε “γενικές αρχές” και “ιδέες” που συνήθως έρχονται σε αντίθεση με τον εγχώριο πολιτισμό και το πνεύμα που διασώθηκε μέσα στο Δημοτικό τραγούδι. Πνεύμα που δεν διέπεται από οικουμενικές αρχές και παγκόσμιους νόμους αλλά είναι “σαρξ ούτως ειπείν και αίμα του γένους” σύμφωνα με την χαρακτηριστική έκφραση του Σπ. Ζαμπέλιου. Την ανάγκη να στηριχθεί η εκπαίδευση στη ζώσα πραγματικότητα και εμπειρία ζήταγε έντονα και ο Αλ. Δελμούζος επιμένοντας στην αναγκαιότητα ανάλυσης του πνεύματος του Δημοτικού τραγουδιού.³

Με άγνοια αυτής της ζωντανής εμπειρίας, οι Έλληνες διαφωτιστές με ένα αφηρημένο ιδανικό περί του αρχαιοελληνικού παρελθόντος, εισηγούνται τα εκπαιδευτικά συστήματα της Δύσης τα οποία αποσκοπούν κυρίως στη μετάδοση εγκύκλιων γνώσεων και πληροφοριών από την μια και στην προαγωγή της “ηθικής” προσωπικότητας από την άλλη.

Σύμφωνα πάλι με τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά η εισαγωγή του σχολικού συστήματος που συντελέστηκε το 1834 έγινε πάνω σε εντελώς καινούργια βάση σε σχέση με τον προϋπάρχοντα πολιτισμό που οριζόταν από δύο παραμέτρους : τον κοινοτισμό και την εκκλησία.⁴ Το καινούργιο εκπαιδευτικό σύστημα γράφει ο Κ. Τσουκαλάς, κατασκευάζεται εκ του μηδενός από την Βαυαρική κυβέρνηση.⁵ Οι

¹ Αλ. Δημαράς, *Νεοελληνική Εκπαίδευση [Ιστορικό Σχεδιάγραμμα]*, Αθήνα, 1965, σελ. 7 και 12.

² Ελένη Κούκκου, *Η παιδεία από το 1821-1827. Η παιδεία από το 1828-1831*, στο : *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, 1978, τ. ΙΒ', *Η ελληνική επανάσταση και η ίδρυση του ελληνικού κράτους*, σελ. 590.

³ Αλ. Δελμούζος, *Δημοτικισμός και Παιδεία, Ελληνοευρωπαϊκή κίνηση Νέων*, Αθήνα, 1971, σελ. 63-69.

⁴ Κων/νος Τσουκαλάς, *ό.π.*, σελ. 512. Η ίδια άποψη στο Δημ. Ι. Δανιηλίδης, *Η Νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Εκδ. Ζαχαρόπουλος, 1934, σελ. 128-141.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 512.

φορείς αυτής της νέας αντίληψης που υλοποιείται στους εκπαιδευτικούς μηχανισμούς είναι οι Έλληνες διανοούμενοι του 19ου αιώνα, τους οποίους χαρακτηρίζει ένα πνεύμα μεσσιανισμού.

Το έργο των Νεοελλήνων Διαφωτιστών όπως υποστηρίζει ο Αλκης Αγγέλου είναι κύρια μεταφραστικό (μεταφράζουν τα έργα των Ευρωπαίων Διαφωτιστών). Όπως μάλιστα επισημαίνει ο ίδιος ερευνητής, ο μεταφραστής τότε δεν ήταν απλά ένας επαγγελματίας, αλλά ένας πνευματικός άνθρωπος που δεν τον ικανοποιεί ο παραδοσιακός ή χριστιανικός πολιτισμός.¹

Είναι χαρακτηριστικό ότι στο σύνολό τους τα βιβλία των Νεοελλήνων Διαφωτιστών δεν διαθέτουν αναγνωστικό κοινό στην Ελλάδα. Πράγμα που είναι ενδεικτικό της έλλειψης επαφής που έχει το έργο των Νεοελλήνων Διαφωτιστών, με την συνείδηση του κοινωνικού σώματος, που κατακλύζεται από παραδοσιακές στάσεις ζωής.

Ο Ιώσ. Μοισιόδακας για ν'αντιμετωπίσει το πρόβλημα αυτό, εγκαινιάζει το σύστημα κατοχύρωσης συνδρομητών.² Επίκεντρο του ενδιαφέροντος όλων των διαφωτιστών για την εξάπλωση των νέων ιδεών αποτελεί η παιδεία του τόπου. Έτσι οι εκπαιδευτικοί μηχανισμοί θα οικοδομηθούν με βάση αυτές τις καινούργιες αντιλήψεις ενώ οι άλλες δομές της Ελληνικής κοινωνίας θα παραμείνουν άμεσα διαρθρωμένες από το εκκλησιαστικό ήθος.

Οι διαφωτιστές επηρεάζουν άμεσα τη συγκρότηση της εκπαίδευσης μετά το 1821. Ο Κοραής θεωρεί παιδεία την διαδικασία συσσώρευσης γνώσης. Η γνώση αυτή προϋποθέτει την "ορθή δόξα", δηλαδή τις παιδαγωγικές αντιλήψεις του Ελβετού Πεσταλότζι που ο Κοραής τον βλέπει ως διάδοχο του Πλάτωνα.³ Ο Πεσταλότζι είναι από τους βασικούς θεμελιωτές του νεότερου ουμανισμού. Στο έργο του κυριαρχεί το ατομικιστικό πνεύμα καθώς και η ιδέα ότι προορισμός του ανθρώπου είναι η εκτύλιξη των δυνάμεων του εσωτερικού του κόσμου.⁴ Στόχος του σχολείου είναι ν'αποφοιτήσουν άτομα αγνά και ενάρετα. Πρόκειται δηλαδή για την θεμελίωση του ατομικισμού σε μια κοινωνία στην οποία ο κοινοτικός τρόπος του ζην είναι ακόμα πολύ έντονος.

¹ Αλκης Αγγέλου, *Η απολογία του Ιώσηπου Μοισιόδακα*, π. Πολίτης, τεύχ. 7 (Δεκέμβριος 1976), σελ. 38.

² Στο ίδιο, σελ. 40. Για το ίδιο ζήτημα στο Αικατερίνη Κουμαριανού, *Λόγιος Ερμής*, π. Εποχές (1964), τεύχος 18, σελ. 30.

³ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα στους αρχαίους συγγραφείς*, Αθήνα ΜΙΕΤ 1986, τόμ. Α', σελ. 351 (περί της Ελληνικής Παιδείας και γλώσσας στον βίο του Πλουτάρχου).

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Κοραΐς ανέθετε προεπαναστατικά την σύσταση του σχολείου στις κοινότητες με κύριο συντονιστή το “κοινόν” της Κωνσταντινουπόλεως. Το 1822 όμως στο “Σημειώσεις εις το Προσωρινόν πολίτευμα της Ελλάδος” γράφει πως η εκπαίδευση πρέπει να υπαχθεί ενιαία στο Υπουργείο Παιδείας.¹

Η εκπαίδευση που οργανώνουν οι διαφωτιστές βασίζεται στην αλληλοδιδασκτική μέθοδο. Η μέθοδος αυτή εισήχθη στην Ελλάδα το 1819 από τον Γ. Κλεόβουλο, εγκρίθηκε από τον Καποδίστρια το 1830, και διατηρήθηκε τουλάχιστον μέχρι το 1880. Συστηματοποιήθηκε από τον Ι.Π. Κοκκώνη ο οποίος βασίστηκε κυρίως στο σύστημα του Γάλλου παιδαγωγού Σαραζίν, και ορίζει έτσι την αλληλοδιδασκτική : “Πολλοί παίδες υπό την επιστασίαν ενός διδασκάλου, διδάσκουσιν αλλήλους όσα ο εις μανθάνει κάλλιον των άλλων”.² Και λίγο παρακάτω : “Δι’αυτής, ως ίδωμεν, εις δεκαοκτώ μηνών διάστημα ο μαθητής με οκτώ περίπου φοινίκων έξοδον, ημπορεί να μάθει την ανάγνωσιν, την γραφήν και αριθμητικήν, τα καθήκοντα του ευσεβούς χριστιανού και του αγαθού πολίτη ομού με τις βιοφελεστέρας γνώσεις”.³

Η μέθοδος αυτή εφαρμόζεται για πρώτη φορά στην Ινδία (τότε αποικία των Αγγλων) και έπειτα στην ίδια την Αγγλία από τον παιδαγωγό Λάνγκαστερ. Ο ίδιος ο Μ. Ναπολέων εργάστηκε για την εφαρμογή αυτής της μεθόδου στην Γαλλία. Η Αγγλία που εισήγαγε αυτή την μέθοδο την εγκατέλειψε ήδη από το 1846.⁴

Στην Ελλάδα το 1869 συστήθηκε επιτροπή από τους Κ. Παπαρρηγόπουλο, Λέων Μελά, Σ. Κολιάτσο και Δημ. Μαυροκορδάτο κ.α. που έκρινε το σύστημα αυτό ως “μηχανική διδασκαλία” και που θεωρεί ότι η διδασκαλία αφήνεται στα χέρια άπειρων παιδιών που δεν μπορούν να αναπτύξουν τις ηθικές και διανοητικές δυνάμεις των παιδιών.⁵

⁴ Αν. Κ. Δανασσής - Αφεντάκης, *Η Εξέλιξη της Παιδαγωγικής και Διδακτικής 17ος - 20ος αιώνας*, Αθήνα 1993, σελ. 54.

¹ Θεόδ. Παπακωνσταντίνου, *Σχεδιάσματα Ιστορίας της Παιδείας, 19ος αιώνας*, Αθήνα, 1992

² Υπό Ι.Π. Κοκκώνη, Περίληψις της γενομένου αναφοράς εις την επί της Προπαιδείας Επιτροπήν. Περί του εγχειριδίου του διά τα αλληλοδιδασκτικά σχολεία της Γαλλίας συνταχθέντα υπό τον κ. Σαραζίν (Sarazin), Εν Αιγηνεί εν τη Εθνική Τυπογραφία 1830, σελ. 4.

³ Στο ίδιο, σελ. 26.

⁴ Οι ιστορικές πληροφορίες για την αλληλοδιδασκτική από το βιβλίο του Χρ. Λέφα, *Ιστορία της Εκπαίδευσης*, ΟΕΔΒ, 1942, σελ. 117.

⁵ Χρ. Λέφα, ό.π., σελ. 117.

Σύμφωνα με τον Αλ. Δημαρά¹ το σύστημα της αλληλοδιδασκτικής στα σχολεία το πρότεινε ο γνωστός διαφωτιστής Νεόφ. Βάμβας το 1823 με σκοπό να αδρανοποιηθεί η προηγούμενη μορφή εκπαίδευσης.

Και ενώ το σύστημα αυτό εξυπηρετούσε τις ανάγκες μιας ταξικά διαρθρωμένης κοινωνίας, όπως η Δυτική τον 19ο αιώνα, στην Ελλάδα επιβλήθηκε μέσα σε προαστικές συνθήκες και με άλυτα εθνικά ζητήματα.²

Η Αλληλοδιδασκτική διατηρήθηκε τα πρώτα πενήντα μετεπαναστατικά χρόνια στην Ελλάδα. Διέπεται από το ορθολογιστικό και χρησιμοθηρικό πνεύμα της Δύσης. Ο Δυτικός πολιτισμός ενέταξε αλλά και εμπνεύστηκε αυτόν τον εκπαιδευτικό μηχανισμό στα πλαίσια μιας ορθολογιστικής παράδοσης βασισμένης ουσιαστικά στο πνεύμα της ρωμαϊκής νομοθεσίας.³

Οι ρίζες αυτής της αντίληψης σύμφωνα με την οποία το συγκεκριμένο άτομο υποβιβάζεται σε απλό μέσο, ανιχνεύονται είδη στον Αυγουστίνο καθώς και στον πρώιμο καλβινισμό σημειώνει ο Γ. Φλωρόφσκυ⁴, στις θεολογικές θέσεις περί βίωσης της θείας Χάριτος σαν κάτι τελείως εξωτερικό και μηχανικό. Ξέχωρα δηλαδή από την συνεργία του ανθρώπου που σημειώνεται μέσα στην Ιστορία ή όπως θάλεγε ο Σπ. Ζαμπέλιος, σε αθέτηση του συμβόλου της Νίκαιας.

Το 1833 σε παιδαγωγικό έργο Αγγλου ιεραποστόλου, δημοσιεύεται η απόφαση του Νεόφ. Βάμβα να εγκαταλειφθεί στην Παιδεία "κάθε τι παλιό" ως άξιο περιφρόνησης".⁵

Στην πρώτη μετεπαναστατική κυβέρνηση διορίζονται στις κορυφαίες θέσεις της εκπαίδευσης, γνωστοί διαφωτιστές και στην περίοδο του Οθωνα επαναπροσλαμβάνονται άνθρωποι που είχαν απορριφθεί επί Καποδίστρια.

Το πρόγραμμα των σχολείων που ιδρύονται επί Οθωνος θα ισχύσει μέχρι το 1894. Στα 1836-39 οργανώνεται η Μέση εκπαίδευση σε 2 κύκλους. Το ελληνικό σχολείο και το Γυμνάσιο σε απομίμηση του Γερμανικού εκπαιδευτικού συστήματος.

¹ Αλ. Δημαράς, *Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε, Τεκμήρια Ιστορίας (1882-1894)*, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1973, τόμος Α', σελ. κε'.

² Βλέπε την ανάλυση του Ιωσήφ Σολομών, *Εξουσία και τάξεις στο Νεοελληνικό Σχολείο*, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992, σελ. 35.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντινά Μελέται, Περί Πηγών της Νεοελληνικής Εθνότητας*, Εν Αθήναις, 1857, σελ. 95.

⁴ Γ. Φλωρόφσκυ, *Οι μεταφυσικές προϋποθέσεις του ουτοπισμού*, περ. Εποπτεία, τεύχος 9, 1984, σελ. 44.

⁵ Αλ. Δημαράς, ό.π., σελ. κε'.

Αυτό το σύστημα, γράφει ο Αλ. Δημαράς, δεν θ' αλλάξει τουλάχιστον μέχρι το 1929. Ο Αλ. Παπαδιαμάντης στο διήγημά του, "Η δασκαλομάνα" που πρωτοδημοσιεύεται το 1894, αναφέρεται στο εκπαιδευτικό σύστημα της αλληλοδιδασκτικής. Υπογραμμίζει την έλλειψη αγάπης και ενδιαφέροντος των μαθητών γ' αυτού του είδους γνώσης που τους παρέχεται, αλλά και των ίδιων των δασκάλων. Σαν χαρακτηριστικά αυτού του τύπου εκπαίδευσης αναφέρει τον αυταρχισμό, την παροχή ξερών και τυποποιημένων γνώσεων, την αποστήθιση του κειμένου, και την ψυχρή απομνημόνευση. Κυρίως όμως την μετατροπή μιας ζώσης παράδοσης σε αφηρημένη ηθικολογία και θεωρητικολογία. Σαν χαρακτηριστικό παράδειγμα παρατίθεται ο τρόπος διδασκαλίας και εξέτασης του "μαθήματος" της Ιεράς Ιστορίας.¹

Η έμφαση άλλωστε στην τυπολατρεία, στους εξωτερικούς τύπους, και στην "ηθική" φαίνεται και στο είδος των διδακτικών βιβλίων του Δημοτικού μέχρι το 1836, που συμπεριλαμβάνονται :

- Προσευχαί - τμήμα Α' του Αδ. Κοραή
- Ιερά Ιστορία - τμήμα Β' του Αδ. Κοραή
- Ιερά Κατήχησις - τμήμα Γ' του Αδ. Κοραή
- Σύνοψις της Ιεράς Κατηχήσεως του Κοραή με προσθήκη σημειώσεις του Κοραή.
- Παιδική βιβλιοθήκη χρηστοήθειας - μαθήματα περί καθηκόντων.
- Παιδική βιβλιοθήκη χρηστοήθειας - μαθήματα περί συμπεριφοράς και άλλα διηγήματα ηθικότερα.²

Το πνεύμα αυτό αυτονόμησης και απολυτοποίησης των "ηθικών καθηκόντων" και ανεξάρτητων αρχών της Ηθικής είναι τελείως ξένο με τον καθαρά λατρευτικό χαρακτήρα των δύο κυρίως βιβλίων που χρησιμοποιούσαν οι Έλληνες στην διάρκεια της Τουρκοκρατίας, τον Οκτώηχο και το Ψαλτήριο.³

Στους Νεοέλληνες Διαφωτιστές, η φιλοσοφία στην προσπάθειά της να αποκοπεί από την παραδοσιακή αντίληψη ζωής αποκτά εκκοσμικευτικό χαρακτήρα με ατομικιστικό προσανατολισμό.

¹ Αλεξ. Παπαδιαμάντης, *Διηγήματα (Επιλογή)*, εκδ. Νεοελληνική Βιβλιοθήκη, Ίδρυμα Κ. και Ελένης Ουράνη, Αθήνα, 1988, πρόλ., Φ. Αρ. Δημητρακόπουλος, σελ. 185, "Η δασκαλομάνα".

² Χρ. Λέφας, ό.π., σελ. 321-322.

³ Κ. Λαμέρας, ό.π., σελ. 24.

Ο άνθρωπος προσπαθεί ν'αυτοπροσδιοριστεί μέσω κάποιων ατομικών "φυσικών" δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, υποσκάπτοντας έτσι την ενότητα του κοινωνικού σώματος.

Αυτό που βαραίνει περισσότερο είναι η ηθική βελτίωση και "τελειοποίηση" του ατόμου, λαμβανομένου πλέον όχι ως προσώπου αλλά ως μέρος της παγκόσμιας ουσίας ή φύσεως, δηλαδή ως ατόμου. Αυτή η αντίληψη βρίσκεται σαφώς στους αντίποδες της παραδοσιακής αντίληψης για την ζωή του Ελληνικού χώρου όπου τα πάντα, ακόμα και τα άψυχα, προσωποποιούνται "ουκ έστιν ουν όλως σώμα δυνατόν ή ψυχήν ευρείν ή λέγειν άσχετον. Θατέρω γαρ άμα συνεισάγεται το τινος είναι θάτερον ώστε ει προϋπάρχει θάτερον ως τινός προσυπακούστεον. Η γαρ σχέσις ακίνητος".¹

Αλλά και για άλλο στοχαστή "Πρόσωπον εστιν, ο διά των οικείων ενεργημάτων και ιδιωμάτων αρίδηλον και περιορισμένην των ομοφυών αυτού παρέχεται την εμφάνειαν".²

Το έργο της φιλοσοφίας για τον Κοραή είναι απόλυτα συνυφασμένο με την "πολιτική επιστήμη" και συνίσταται στην "τέχνη" της αρμονικής συμβιώσεως των ανθρώπων που στοχεύουν στην κατάκτηση της ευδαιμονίας.³

Σύμφωνα μ'αυτή την οπτική, η φιλοσοφία δεν αναζητά την αλήθεια του είναι, συγχρόνως δε αποκόβεται από τις ιστορικές της συνιστώσες και περιορίζεται σε πολιτικοκοινωνικές σκοπιμότητες.

Την μετατροπή της φιλοσοφίας σε ηθική διδασκαλία, ουσιαστικά, ο Κοραής θεωρεί μέγιστο επίτευγμα αφού μπροστά σ'αυτήν οι αναζητήσεις των προσωκρατικών φιλοσόφων για την ουσία και την αρχή του κόσμου του φαίνονται "παιδαριώδες παίγνιον".⁴

¹ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Περί διαφόρων Αποριών*, Α-Ε και Α-ΡΔ' Πατερικά Εκδόσεις, Γρ. Παλαμάς, Εισαγωγή Ιγνατίου Σακαλή, 1992, σελ. 113. (Δεν είναι καθόλου δυνατό να βρούμε και να λέμε σώμα ή ψυχή άσχετα. Γιατί μαζί με το οποιοδήποτε ένα από τα δύο συνεισάγεται και η έννοια τινος είναι το καθένα ώστε, αν προϋπάρχει το ένα από το άλλο, πρέπει να πούμε ότι είναι και κάποιου. Γιατί η σχέση αυτή είναι αμετακίνητη.)

² Αθαν. Θ. Νίκας, *Θεόδωρος της Ραιθου*, Δαπάνη της Ι.Μ. Σίνα, επιμ. Π.Φ. Χριστοπούλου, Αθήνα 1981, σελ. 215. (Πρόσωπο είναι εκείνο το οποίο με τα δικά του ενεργήματα και ιδιώματα καθιστά την παρουσία το ολοφάνερη και διακρινόμενη από τα ομοούσιά του.)

³ Αδ. Κοραής, ό.π., τόμ. Α', σελ. 661.

⁴ Αδ. Κοραής, ό.π., σελ. 663.

Τη μόνη φιλοσοφία που θεωρεί χρήσιμη ο Κοραΐς είναι η πολιτική, υποδηλώνοντας έτσι όχι μόνο τον απόλυτα χρησιμοθηρικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του, αλλά, και την πρόθεσή του ν'αναμειχθεί άμεσα στις πολιτικοκοινωνικές διαδικασίες. Η φιλοσοφία περιορίζεται έτσι σε μια επιφανειακή εξέταση της κοινωνίας ενώ συγχρόνως δίνεται τεράστια έμφαση στην πολιτική πλευρά της ανθρώπινης ζωής. Τέλος η πολυσημία του κοινωνικού φαινομένου επικεντρώνεται στην έννοια της Δικαιοσύνης. Η έννοια της Δικαιοσύνης - λόγω της συγγένειας του Δυτικού πολιτισμού με την Ρωμαϊκή νομοθεσία, ενέχει πρωταρχική θέση, αφού στον Αυγουστίνο και ο ίδιος ο Θεός ακόμα υφίσταται τις αρχές της Δικαιϊκής τάξης.

Το προπατορικό αμάρτημα, άλλωστε αποτελεί παραβίαση αυτής της Δικαιϊκής τάξης.¹ Αντίθετα, στην εξέλιξη της Ελληνικής σκέψης η έννοια της Δικαιοσύνης ατονεί σταδιακά και υποβαθμίζεται, και την θέση της παίρνει η έννοια της χάριτος του Θεού.

Η Δικαιοσύνη στον Κοραΐ ερμηνεύεται ως υποταγή όλων στον Νόμο. Η ελευθερία, η ισότητα, αλλά και η ηδονή στον Κοραΐ εκμηδενίζονται αν δεν συμβάλλουν στην καθολική εφαρμογή του Νόμου. Η προσήλωση του Κοραΐ σ'αυτήν την απόλυτα δικανική αντίληψη του Δικαίου οφείλεται στην προσπάθειά του να προωθηθεί η αστικοποίηση των δομών της Ελληνικής κοινωνίας, πράγμα που προϋποθέτει την εξαντικειμενίκευση του καλού και του κακού και την παγίωσή τους σε μόνιμες κατηγορίες. Ο Κοραΐς στην επιχειρηματολογία του υπέρ αυτού του τύπου Δικαιοσύνης αναφέρεται στην Δημοκρατία της αρχαίας Ελληνικής πόλης - κράτους.

Διαφωνεί όμως και διαχωρίζει την θέση του από το χαρακτηριστικό γνώρισμα της άμεσης και καθολικής συμμετοχής του Αθηναίου πολίτη στην εκκλησία του Δήμου αφού η αστική Δημοκρατία τύπου Μοντεσκιέ επιζητά μόνο την έμμεση αντιπροσώπευση.

Για την πραγμάτωση της έννομης πολιτείας συνιστά στις νεότερες γενιές να αναβαπτίσουν τους Τουρκογέροντες (εννοεί τους Δημογέροντες) δηλαδή τους κοινοτικούς άρχοντες επί Τουρκοκρατίας στα ιδεώδη του αστικού κράτους.

Αξίζει να τονιστεί εδώ ότι οι Δημογέροντες ως θεσμός αναφέρονται με την ίδια ακριβώς σημασία στο Λ της Ιλιάδας, δηλαδή ως κοινοτική αρχή.

¹ Ν. Ματσούκας, *Βυζαντινή φιλοσοφία*, ό.π., σελ. 309.

Υπόδειγμα του αστικού τρόπου ζωής προτείνει την κοσμοθεωρία του πατέρα του ωφελιμισμού Τζ. Μπένθαμ.¹

Εξάλλου ο Κοραΐς συχνά δείχνει την περιφρόνησή του για τους κοινοτικούς θεσμούς που στις μέρες του διατηρούνται ζωντανοί και πιστεύει πως το κύριο καθήκον των Ελλήνων που σπουδάζουν φιλοσοφία στην Ευρώπη είναι να οδηγήσουν τους Έλληνες στην εκμάθηση των αρχών του κοινοβουλευτισμού.²

Ο κοινοβουλευτισμός για τον οποίο ο Δ.Ν. Βερναρδάκης πίστευε πως υπήρξε από τις κύριες συμφορές του τόπου αφού ήταν ακατάλληλος για τις μετεπαναστατικές συνθήκες της Ελλάδας.³

Ο Κοραΐς προσπαθεί να αποδείξει την άμεση και χωρίς διαμεσολαβήσεις συνέχεια του Νέου Ελληνισμού από τον αρχαιοελληνικό κόσμο, παραγνωρίζοντας την ιστορική δράση και πορεία του Ελληνισμού στους ενδιάμεσους αιώνες. Έτσι ένα τμήμα, μια περίοδος της Ιστορίας, η αρχαιοελληνική απομονώνεται, αναγνωρίζεται ως η μόνη γνήσια και μια άλλη περίοδος, η χριστιανική, θεωρείται ανεξάρτητη και άσχετη με την προηγούμενη. Έτσι προβάλλεται από τους Νεοέλληνες Διαφωτιστές η άμεση καταγωγή από τον αρχαιοελληνικό κόσμο οδηγώντας έτσι στην έλλειψη οποιασδήποτε αναφοράς και συσχετισμού των Ελλήνων με τους Βαλκανικούς λαούς που συνυπήρξαν τόσο στην διάρκεια του Βυζαντίου όσο και στην διάρκεια της Τουρκοκρατίας, για να καταλήξουν στην πρόταση ίδρυσης του Έθνους - κράτους. Πρόταση άλλωστε Ουτοπική αφού παραγνωρίζει τους ουσιαστικούς δεσμούς των λαών.⁴

Εξάιρεση σ' αυτή την διαφωτιστική λογική αποτελεί το Σύνταγμα του Ρ. Φεραΐου.

Στις φιλοσοφικοπολιτικές θέσεις του Αδ. Κοραΐ που επηρέασαν βαθύτατα την οικοδόμηση της Ελληνικής εκπαίδευσης, αντιτάχθηκε ο μοναχός Αθ. Πάριος - σημαντική προσωπικότητα του κινήματος των Κολλυβάδων. Η φιλοσοφία για τον Πάριο σε αντίθεση με την διαφωτιστική φιλοσοφία που την θεωρεί ειδωλολατρική, είναι το αποτέλεσμα μιας σχέσης την οποία συνήψαν οι μαθητές, οι αγράμματοι και οι ψαράδες, με τον Χριστό.

¹ Αδ. Κοραΐς, *Απάνθισμα Επιστολών*, εκ. Ιακ. Ρώτας, Αθήνα, Ράλλης, 1839, Προς τον Οδ. Ανδρούτσο, σελ. 22-25.

² *Απαντα Κοραΐ*, Μπίρης, τόμ. Ι, σελ. 286, "Πλούσιοι και Πένητες".

³ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Καποδίστριας και Οθων*, Γαλαξίας, 1967, σελ. 105,106.

⁴ Για το ζήτημα αυτό βλέπε Γ.Δ. Μεταλληνός, *Παράδοση και αλλοτρίωση*, Δόμος, 1986 στο κεφάλαιο "το ανολοκλήρωτο 21", σελ. 190-198, και τις σύμφωνες από-

Φιλοσοφία στον Πάριο δεν σημαίνει την θεωρητική ενασχόληση περί των όντων αλλά την γνώση που πηγάζει από την σχέση πως είδαν τον δάσκαλό τους, πως εγεννήθη, πως έζησε, πως επολιτεύθη, πως απέθανε”.¹ Είναι φανερό πως ο Πάριος αντιτάσσει ένα διαφορετικό είδος γνώσης που εδράζεται στην κοινωνία των προσώπων με τον προσωπικό Θεό που αποκαλύφθηκε στην Ιστορία και μια τέτοια γνώση δεν επιδέχεται πολύπλοκες ιδεολογικές διατυπώσεις και νοησιαρχικά σχήματα. Σκοπός του Χριστιανού, τονίζει ο Πάριος, δεν είναι η συλλογή και κατοχή θεωρητικών γνώσεων αλλά η αληθινή ζωή που συνίσταται στο να γίνουν οι άνθρωποι “ζώσες εικόνες του πρωτοτύπου”.

Είναι αξιοσημείωτο πως επικρίνει τις πολιτικές ιδέες του Κοραή επειδή δεν εμπεριέχουν την άρση των οικονομικών ανισοτήτων.

Ο Πάριος έτσι προβαίνει σε ένα ριζοσπαστικό ορισμό της ισότητας χρησιμοποιώντας την εμπειρία της νεοπαγούς εκκλησίας των πρώτων χριστιανών όπου δεν υπήρχε ιδιοκτησία και τα πάντα ήταν κοινά. “Ούτε ένας ελέγετο πλούσιος και άλλος φτωχός, ούτε ένας εφθείρετο από την πείναν και άλλου η κοιλία εσχίζετο από τον χορτασμόν. Αλλά θαυμαστότατα εφυλάττετο ανάμεσα εις όλους ισότης και ισονομία”.²

Σκοπός της φιλοσοφίας σύμφωνα με τον Πάριο, δεν είναι η πραγμάτωση της ατομικής ευδαιμονίας, αλλά, η σωτηρία του ανθρώπου. Να καταστήσει τους “φύσει ευπαθείς ανθρώπους, απαθείς, τους θνητούς αθάνατους”. Ετσι έμμεσα δηλώνεται πως στην παράδοση, που υπερασπίζεται ο Πάριος, σκοπός της φιλοσοφίας δεν είναι η θεωρητική ενασχόληση περί των όντων ούτε καν η κοινωνική ευταξία, αλλά ο ανακαινισμός της ανθρώπινης φύσης.

Ο Πάριος θεωρεί την φιλοσοφία του Κοραή φυσική συνέχεια της θεωρίας του Βαρλαάμ της Καλαβρίας (14ος αιώνας) ο οποίος στους μοναχούς της Θεσσαλονίκης που υπερασπίζονταν την εμπειρία των ακτίστων ενεργειών του Θεού, αντέτεινε την θύραθεν σοφία ως οδό της ένωσης με το Θεό. “Προς τα τέλη της βασιλείας των Ρωμαίων, επί Ανδρόνικου Παλαιολόγου, ήλθεν εις την Θεσσαλονίκην από την Καλαβρίαν, κάποιος Βαρλαάμ, υποκρινόμενος πως είναι Ανατολικός ορθόδοξος, στολισμένος με γλώσσαν ελληνική και πλουτισμένος ικανώς με

ψεις του Ν.Β. Τωμαδάκη, *Η επιβίωση του Βυζαντίου μετά την άλωση του 1453. Εις την ανατολήν και την Δύσιν*, Εν Αθήναις, “Γορ. Μυρτίδη”, 1975.

¹ Αθ. Πάριος, *Αντιφωνήσις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης αρχομένων φιλοσόφων...*, Εν Τριεστίω 1802, παρά Μπράντατζ και Μπέσεκ, σελ. 21.

² Στο ίδιο, σελ. 25.

την έξω σοφίαν, ήτο τότε και μέσα εις την Θεσσαλονίκην και έξω εις τα περίξ της πόλεως, μοναστήρια πολλά και ασκητάρια και ησυχαστήρια, άσκησιν πολλήν έκαμναν της αρετής και εις μέσα έφθαναν της δυνατής τελειότητος και αγιότητος, με τούτους ο Βαρλαάμ συναναστρεφόμενος και βλέποντας ότι οι περισσότεροι εξ'αυτών ήταν απαίδευτοι και άλλο δεν ήξευραν, ειμί Ιησού Χριστόν και τούτον Εσταυρωμένον, άρχισε να τους καταφρονεί και να τους περιπαίζει, ονομάζοντάς τους τυφλούς και σκοτεινούς, με το να τους έλειπαν τα έξω μαθήματα, τα οποία ονόμαζε φως και το χειρότερον ότι έλεγε πως ουδέ εις τον Θεόν μπορεί τινας να πλησιάσει και να ενωθεί με αυτόν, χωρίς αυτό το φως της έξω φιλοσοφίας...”¹

Την θεωρία αυτή του Βαρλαάμ που προτάσσει την λογική έναντι της υπαρκτικής ολότητας του ανθρώπου - πολέμησε ο Γρηγ. Παλαμάς υπερασπιζόμενος την ευδαιμονία σαν το ίδιο το γεγονός της οντολογικής σωτηρίας του ανθρώπου.

Αυτή δε συνίσταται στην μετοχή του ανθρώπου στις άκτιστες ενέργειες του Θεού.

Ο Παλαμάς έτσι προτείνει ένα τελείως διαφορετικό σκοπό για τον άνθρωπο που είναι η κατά χάρη θέωση του ανθρώπου - όπως γράφει χαρακτηριστικά και ο Πάριος στην ίδια παράδοση με τον Παλαμά. “Πάντα γίνεται κατά μετοχήν, όσα φύσει πέφυκεν ο Θεός”.²

Ο Ν.Β. Τωμαδάκης θα συνδέσει όπως και ο Πάριος, την Δυτική αναγέννηση με τις αντι-ησυχαστικές θέσεις της Ευρώπης.

“Δεύτερον η Δυτική Αναγέννησις δεν ήτο αντιχριστιανική. Αντετάχθη εις τον Ησυχασμόν του Βυζαντίου κατ'εξοχήν αντιαναγεννητικόν θρησκευτικόν κίνημα, το οποίον επεκράτησε εις το Βυζάντιον από Γρηγορίου Παλαμά και των ανθενωτικών Ιωσήφ Βρυεννίου, Μάρκου Ευγενικού, Γεωργίου Σχολαρίου, κατά διαδοχήν εις το αριστοτελικόν στοιχείον, επί των οποίων εστηρίχθη η ορθοδοξία της Τουρκοκρατίας. Η Αναγέννησις ήτο μια νέα γνωριμία με τον Πλατωνισμό άλλη από εκείνη του Ψελλού και του Πλήθωνος αλλά πάντως και εκείνη θρησκευτική, μη αρνούμενη τον δογματικόν χριστιανισμόν. Το Πλατωνικό στοιχείον υπήρξε και εις τον Ησυχασμόν, αλλά ήτο τελείως αρνητικόν της λυτρώσεως διά της κατ'ανθρώπου γνώσης προς ην απέβλεπε η Αναγέννησις”.³ Αλλά και ο Δ.Α.

¹ Αθ. Πάριος, ό.π., σελ. 34.

² Στο ίδιο, σελ. 36.

³ Ν.Β. Τωμαδάκης, *Η επιβίωσις του Βυζαντίου μετά την άλωση του 1453 εις την Ανατολήν και την Δύσιν*, εκ. Μυρτίδη, Αθήνα, 1975, σελ. 414.

Ζακυνθινός συνδέει την σύγκρουση Βαρλαάμ - Παλαμά με τη διαφορά της Ανατολής με την Δυτική Ευρώπη.¹

Ο Πάριος τελικά μόλις πριν ένα αιώνα σχεδόν, υπερασπίζεται την απόφαση ενός πολιτισμού ν'αμυνθεί ενάντια στην απλούστευση και ορθολογικοποίηση της εμπειρίας του, προκειμένου να διαφυλάξει την υπαρκτική του ενότητα και ακεραιότητα. Παράλληλα εκφράζει την αντίσταση του λαού στο να καθρεφτιστεί ο άνθρωπος μονομερώς μέσα από την αυτοαναφορικότητα της διάνοιας του. Ο Πάριος έτσι υπερασπίζεται μια συγκεκριμένη πολιτισμική πρόταση σύμφωνα με την οποία απώτατος στόχος των σκέψεων και των πράξεων του ανθρώπου είναι να γίνει "κατά μετοχήν" όπως αναφέρει ότι είναι ο Θεός από την φύση του. Ο Πάριος δεν καταδικάζει την κοσμική σοφία γιατί θεωρεί πως η φύση της είναι ουδέτερη και εξαρτάται από την χρήση που της γίνεται. Αντίθετα οι διαφωτιστές είναι αυτοί που απορρίπτουν κάθε διαφορετική αντίληψη ζωής διαφορετικής ως "πρόληψη" και ως εκ τούτου την καταδικάζουν ως μη αληθινή.²

Είναι ενδεικτικό του πόσο ο Αθ. Πάριος απορρίπτει μόνο την δογματική χρήση της λογικής αφού δεν συστήνει την απομάκρυνση του ανθρώπου από τις νεότερες ιδέες απλά συμβουλεύει αυτούς που θέλουν να τη διδαχθούν να μην καταφεύγουν στον Κοραή αλλά σε ένα άλλο διδάσκαλο της ίδιας εποχής, ονομαζόμενο Ιωάννη Τσελεπή.³

Επιπλέον αναφέρεται αρνητικά στον αποκλεισμό που επέβαλλε ο Ιουλιανός ο Παραβάτης στους χριστιανούς, από τα Ελληνικά μαθήματα.⁴ Τέλος ξεκαθαρίζει πως Παιδεία δεν είναι η απλή μετάδοση πληροφοριών και η διανοητική επεξεργασία τους αλλά "αγωγή ωφέλιμη της ψυχής". Προκειμένου δε να εδραιώσει τις θέσεις του αναφέρεται στους αρχαίους πρόγονούς του. Στον Σωκράτη ο οποίος επίσης ονόμαζε ψευδοπαιδεία την Λογική και αληθινή Παιδεία θεωρούσε την κάθαρση από τα Πάθη.⁵

¹ Δ.Α. Ζακυνθινός, *Η Βυζαντινή Ιδέα και η Ελληνική Επανάσταση*, Αθήνα, Αετός ΑΕ, 1946, σελ. 10

² Αθ. Πάριος, *Αντιφώνησις*, σελ. 50. Για την ιδιότυπη αυτή πολιτισμική πρόταση βλέπε και Παύλος Τζεργιάς, *Το άλλο Βυζάντιο. Η προσφορά της Κωνσταντινουπόλεως στην Ευρώπη*, Ελληνική Ευρωεκδοτική, 1995, στο κεφ. Ελληνοχριστιανική σύζευξη, σελ. 49-82.

³ Αθ. Πάριος, *Αντιφώνησις*, σελ. 52.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 51.

⁵ Αθ. Πάριος, *ό.π.*, σελ. 55.

Φυσικό κληρονόμο αυτού του πνεύματος που εξέφραζε ο Σωκράτης με τον αποφατισμό της αρχαίας γνωσιολογίας, λέγοντας “εν οίδα ότι ουδέν οίδα”, ο Πάριος, θεωρεί τους χριστιανούς.

Επειδή και οι χριστιανοί προτάσσουν την ολότητα της ζωής και δεν απολυτοποιούν τις αρχές της Λογικής.

Ο Πάριος ως το τέλος επιμένει να διασαφηνίσει πως αυτή καθ'εαυτή η φιλοσοφία των διαφωτιστών δεν τον ενοχλεί. Εναντιώνεται στους φιλόσοφους που σπούδασαν τότε στην Ευρώπη επειδή πιστεύει πως αποσκοπούσαν στην κατάκτηση κοινωνικής ισχύος και απόκτηση οικονομικών οφελών.¹

Την ίδια περίπου εποχή, άλλη σημαντική προσωπικότητα του κινήματος των κολλυβάδων είναι ο Νικόδημος Αγιορείτης (1749-1809). Όπως ο Αθ. Πάριος έτσι και αυτός, παρόλο που ζει αρκετά πριν, αντιμετωπίζει τον πυρήνα της νεοτερικής φιλοσοφίας ως συνέχεια παλιάς αίρεσης, και αποδίδει τα αίτια της γέννησης του ατομικιστικού διαφωτιστικού ιδεώδους στην τάση του ανθρώπου για αυτοθέωση. “Άλλον αίτιον αληθέστερον και κυριότερον της αθεΐας, της πολυθεΐας και όλων των άλλων αιρέσεων, των Σπινόζων, των Βολτεράνων, των Θεϊστών και των λοιπών διδασκάλων του Αδου, πάρεξ το πείσμα της περηφανίας των”.²

Κατανοεί κανείς καλύτερα τη θέση των κολλυβάδων αν γνωρίζει πως κεντρικό σημείο της παράδοσης που εκπροσωπούν είναι ο τονισμός της άσκησης και της διαρκούς αυτοπαραίτησης από τον εγωκεντρισμό προκειμένου ο άνθρωπος να διασωθεί και να γίνει μέλος του κοινωνικού σώματος μέσα σε συγκεκριμένη πολιτισμική πρόταση ζωής.

Αντίθετα, κύριο γνώρισμα της νεοτερικής φιλοσοφίας είναι η προβολή αξιών ζωής που αναφέρονται στο παρόν κυρίως, και προάγουν την ηθική και υλική αυτάρκεια του ατόμου, δηλαδή τον ατομικισμό και την ευδαιμονία.

Πράγμα που ανάγεται στην βασική αρχή της Δυτικής θεολογίας, ότι η προπρωτική κατάσταση του ανθρώπου ήταν η μακαριότητα και αυτό πρέπει να επιδιώκει ο άνθρωπος και στην μεταπτωτική του κατάσταση.

Μέσα από την σύγκρουση αυτών των δύο διαμετρικά αντίθετων πολιτισμικών καταστάσεων, κυριάρχησαν τουλάχιστον σε ένα πρώτο επίπεδο, οι διαφωτιστικές ιδέες.

¹ Στο ίδιο, σελ. 58.

² Νικόδ. Αγιορείτης, *Πνευματικά Γυμνάσματα*, εκδ. Β. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1991, σελ. 382.

Τελικά επικράτησαν οι αστικές ιδέες του Κοραή στην Παιδεία και όχι του Αθ. Πάριου και των κολλυβάδων. Έτσι, όπως παρατηρεί ο Αλ. Δημαράς, από το 1821 με την επιβολή και διάδοση των νεωτερικών ιδεών, κλονίζεται στην Ελλάδα το εκκλησιαστικό ήθος αφού παράλληλα με τον πόλεμο εναντίον των Τούρκων συμβάδιζε η διαμάχη μεταξύ της παράδοσης και των νέων ιδεών.¹ Ο Αδ. Κοραής προτείνει σαν καταλληλότερο πολίτευμα για την Ελλάδα του 1821 το Βορειοαμερικανικό, ζητά σοβαρές μεταρρυθμίσεις και “σμίκρυνση” της θείας λατρείας, και στην Παιδεία θεωρεί απαραίτητη την επιβολή του παιδαγωγικού συστήματος του Πεσταλότζι.² Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός συμβάλλει σε σοβαρές κοινωνικοπολιτικές αλλαγές (αυτοκέφαλο της εκκλησίας κ.α.) κυρίως μέσω του χώρου της εκπαίδευσης. Είναι η περίοδος μετά το 1821 που ένα μέρος μόνο των Ελληνόφωνων πληθυσμών, αυτό που βρίσκεται γεωγραφικά στην Ευρωπαϊκή Ηπειρο, διεκδικεί την εθνικοκρατική του υπόσταση. Ας σημειωθεί πως ήδη στη διάρκεια της Τουρκοκρατίας οι υπόδουλοι λαοί είναι ταξινομημένοι με βάση την θρησκευτική τους πίστη. Έτσι η θρησκευτική κοινότητα υποκαθιστούσε και υπερέβαινε την εθνική όπως άλλωστε συνέβη και στην διάρκεια του Βυζαντίου που η εθνική προέλευση δεν είχε βαρύνουσα σημασία.³

Ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως επί Τουρκοκρατίας ήταν εθνάρχης για όλους τους ορθόδοξους λαούς που υπάγονταν σ’αυτόν : Έλληνες, Βούλγαρους, Ρουμάνους, Σέρβους, Αλβανούς.⁴ Η αρχή του Έθνους κράτους, καθαρά Δυτικοευρωπαϊκή, δεν θ’αμφισβητηθεί ποτέ από την πλειοψηφία των Ελλήνων διαφωτιστών. Από το 1821 και μετά, η ίδρυση αυτού του ανεξάρτητου βασιλείου θα αφήσει έξω από τα όρια του το μεγαλύτερο και υγιέστερο μέρος του Ελληνισμού, το οργανωμένο σε κοινότητες. Η εκπαίδευση, στο Ελληνικό κράτος θα θεωρηθεί από την αρχή, αποκλειστική υπόθεση της κρατικής εξουσίας και η εκκλησία θα περιοριστεί στα “θρησκευτικά καθήκοντα”. Με το Σύνταγμα του 1822 τον τομέα της εκπαίδευσης αναλαμβάνει αποκλειστικά το κράτος και ιδιαίτερα το Υπουργείο Εσωτερικών, ενώ μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα το ζήτημα της ελληνικής ταυτότητας ήταν απόρροια της ορθόδοξης χριστιανικής αντίληψης. Αυτή την

¹ Κ.Θ. Δημαράς, *Η ιδεολογική υποδομή του Νέου Ελληνισμού. Η κληρονομιά των περασμένων, οι νέες πραγματικότητες*, στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική τόμος ΙΓ', ό.π., σελ. 457.

² Βασ. Στεφανίδης, *Αδ. Κοραής*, π. Πανελλήνιο Λεύκωμα, *Εθνική εκατονταετηρίς*, τόμος Ε' Παιδεία (1821-1930), Εν Αθήναις 1930, σελ. 52, 53.

³ Κων/νος Τσουκαλάς, ό.π., σελ. 32-33.

έννοια έχει άλλωστε όπως αναφέρει και ο Κ. Τσουκαλάς¹ ο οραματισμός του Ρ. Φεραίου για την δημιουργία ομοσπονδίας των Βαλκανικών λαών. Αντίθετα, τώρα γίνεται κυρίαρχη η αντίληψη του φωτισμού του γένους μέσω της μίμησης και αφομοίωσης αφηρημένων αρχών και αξιών.

Το 1824 συγκροτείται ενιαίο εκτελεστικό όργανο για την εκπαίδευση. Στη θέση αυτή τοποθετούνται δύο κορυφαίοι διαφωτιστές. Ο γνωστός, για την πρωτοβουλία του στην κήρυξη του αυτοκέφαλου της εκκλησίας, Θεόκλ. Φαρμακίδης και ο Γρηγ. Κωνσταντάς.²

Ο νέος εκπαιδευτικός μηχανισμός δεν επεδίωξε καμία οργανική συσχέτιση με τις προϋπάρχουσες κοινωνικές δομές. Ο προηγούμενος πολιτισμός και η κοινωνική εμπειρία θεωρήθηκε “μιξοβάρβαρος” και απορρίφθηκε. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε βιβλία που κυκλοφορούν ήδη το 1819 για εκπαιδευτική χρήση, το πνεύμα που κυριαρχεί είναι τελείως ξένο με την πρόταση ζωής που προϋπάρχει.

Αναφέρονται ενδεικτικά οι τίτλοι κεφαλαίων :

- A. Περί των προς Θεόν χρεών
- B. Χρέη προς ημάς αυτούς (Ας σημειωθεί πως εδώ το σώμα θεωρείται “ολιγότερον ευγενής ουσία” διότι υπόκειται στο κακό)
- Γ. Φροντίς περί της ψυχής
- Δ. Ο νους - ενθύμησις - θέλησις - εκτέλεσις των αποφάσεων της βουλήσεως κ.λ.π. Στο ιδιαίτερο δε τμήμα που φέρει τον τίτλο “Κανόνες πολιτισμού” χωρίζεται σε
 - A. Περί καθαριότητος
 - B. Πως να σκέπτεται τις, και να κάθεται και να περπατεί.
 - Γ. Περί επισκέψεως
 - Δ. Περί της συναναστροφής
 - E. Πώς να συμπεριφερόμεθα εις την τράπεζαν κ.λ.π.³

Το γνήσιο ενδιαφέρον προς τον άλλον μετατρέπεται σε τυπολατρεία και ταξινόμηση κανόνων συμπεριφοράς. Η εξάρτηση πάντως της ελληνικής εκπαίδευσης από τα ξένα εκπαιδευτικά πρότυπα θα κυριαρχήσει και στον 20ό αιώνα.⁴

⁴ Ι.Ε. Ευαγγελίδης, *Η ελληνική παιδεία, από της αλώσεως έως σήμερα*, περ. Πανελλήνιον Λεύκωμα, ό.π. σελ. 19.

¹ Κ. Τσουκαλάς, ό.π., σελ. 43.

² Αλ. Δημαράς, *Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε*, ό.π., σελ. κς’

³ Φραγκίσκου Σοαβίου, *Στοιχειώδης πραγματεία περί των χρεών του ανθρώπου*, μεταφ. από την Ιταλική γλώσσα του Γ. Γενναδίου, Μόσχα 1819, σελ. από 1 έως 82.

Στην Οθωνική περίοδο οργανώνεται το κράτος και η Παιδεία σύμφωνα με τα δεδομένα των Δυτικών κοινωνιών, κυρίως της Γερμανίας. Σύμφωνα με την ιστορική επισκόπηση, που επιχειρεί αργότερα ο Δ. Γληνός, αυτής της περιόδου της εκπαίδευσης, οι τρεις βαθμίδες εκπαίδευσης Δημοτικό - Σχολείο - Γυμνάσιο αντιστοιχούν στην ταξική σύνθεση αυτών των κοινωνιών.¹ Έτσι ο Γληνός ερμηνεύει και την βραδύτερη εμφάνιση του Δημοτικού στην Δύση, σχετικά με το σχολείο και το γυμνάσιο. “Τούτο δε είναι ευεξηγήητον αν αναλογισθώμεν ότι κατά τον μεσαίωνα η μόρφωσις περιορίζετο ιδία μεν μεταξύ του κλήρου και δη του ανωτέρου και κατά δεύτερον λόγον μεταξύ της διοικούσης τάξεως, των ευγενών”.² Ο Γληνός επαναλαμβάνει δε συνέχεια ότι ο τύπος αυτής της εκπαίδευσης δεν αποτελεί προϊόν ελληνικής ιστορικής εξέλιξης.³ Στα κύρια μάλιστα σημεία του, όπως διαπιστώνει ο Αλ. Δημαράς⁴, το σύστημα αυτό δεν θα αλλάξει μέχρι το 1929 (επί εβδομήντα δύο χρόνια). Οι τρεις κύκλοι γνώσης ταιριάζουν απόλυτα στην ταξική διάρθρωση της Βαυαρίας και αποβλέπουν πραγματικά στην συντήρηση και αναπαραγωγή του συστήματος.

Εκείνο που έχει ενδιαφέρον σ’αυτή την περίοδο είναι το πρόγραμμα της γενικής δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Σύμφωνα με τον Κ. Τσουκαλά⁵ μεταξύ των ετών 1836 και 1884 η διδασκαλία των νεκρών γλωσσών (αρχαία ελληνικά - λατινικά) καλύπτει το μισό του συνολικού χρόνου, αγγίζοντας κάποτε το 55%. Η καθαρεύουσα δεν διδάσκεται καθόλου μέχρι το 1884. Από τότε και μετά διδάσκεται καλύπτοντας μόνο το 7% του συνόλου των ωρών. Τα γαλλικά διδάσκονται μέχρι το 1914 περισσότερες ώρες από την ιστορία και την φυσική. Μέχρι το 1884 απουσιάζει οποιαδήποτε πρακτική διδασκαλία μαθήματος.

Ο Γληνός θα επικρίνει αυτού του τύπου εκπαίδευση ότι παρέχει φορμαλιστική γνώση χωρίς ουσιαδές περιεχόμενο. “Περί μεν γνώσεως και αισθήσεως του αρχαίου κόσμου εκ των πηγών θα ήτο αστείον να ομιλήση τις, αφού, ... ως αποτέλεσμα έχομεν την ανάγνωσιν ολίγων μύθων του Αισώπου και πεντήκοντα περίπου σελίδων εκ της Κύρου Αναβάσεως και των Ελληνικών του Ξενοφώ-

⁴ Ι. Πετρόπουλος, Αικ. Κουμαριανού, *Η περίοδος βασιλείας του Οθωνος 1833-1862*, στο : *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ', ό.π., σελ. 21.

¹ Δ. Γληνός, *Ενας άταφος νεκρός*, Αθήνα, 1925, Εκδ. Εταιρεία “Αθήνα”, Ιστορική και κριτική επισκόπηση του εκπαιδευτικού ημών συστήματος, σελ. 11.

² Στο ίδιο, σελ. 12.

³ Στο ίδιο, σελ. 4.

⁴ Αλ. Δημαράς, ό.π., σελ. κα.

⁵ Κ. Τσουκαλάς, ό.π., σελ. 556.

ντος... Το μόνον δε το οποίον ίσως επιτυγχάνεται... είναι η γνώσις του τυπικού της αρχαίας αττικής διαλέκτου”.¹

Επιφυλάξεις όμως σοβαρές εκφράζονται και την ίδια περίοδο από διαπρεπείς διαφωτιστές. Ο Κ. Κούμας στο “Περί παιδείας και σχολείων” προτείνει κοινά σχολεία για τους Έλληνες σε απόλυτη όμως σύνδεση με το επάγγελμά τους. Διαβλέπει κανείς ήδη την πρόθεση να συγκροτηθεί η Παιδεία σαν “μηχανισμός” επαγγελματικής προετοιμασίας του ατόμου και να συνδεθεί με κάποια τάξη. Ο Κ. Κούμας πιστεύει επιπλέον πως διαφορετικό είδος παιδείας χρειάζονται οι έμποροι, οι χωρικοί, οι τεχνίτες.² Η σύγχυση αφορά την έλλειψη μελέτης της νεοελληνικής πραγματικότητας. Το 1856 ο Υπουργός Χ. Χριστόπουλος τονίζει την ανάγκη επαγγελματικής εκπαίδευσης. Το 1857 προτείνει την ίδρυση “προτεχνολογικών σχολείων” για την εκπαίδευση των γεωργών, βιομηχάνων, τεχνικών, εμπόρων κ.λ.π.³ Για να ενισχύσει τη θέση του ο Χριστόπουλος αναφέρεται στα σχολεία της Γερμανίας με το όνομα “πραγματικό σχολείο” στο οποίο φοιτούν τα παιδιά γεωργών, βιοτεχνών, τεχνικών και εμπόρων.

Το 1899 ο Υπουργός Παιδείας Αθ. Ευταξίας (της κυβέρνησης Θεοτόκη) εισηγείται μια σειρά νομοσχεδίων που θέτουν στόχο της Παιδείας την ανάπτυξη της γεωργίας, της βιομηχανίας, του εμπορίου και εν γένει την τεχνικο-επαγγελματική προετοιμασία του ατόμου. Στις εξαγγελίες του κόμματος του Ν.Γ. Θεοτόκη τα σχολικά πρότυπα αποτελούν δάνειο από την Γαλλία και την Γερμανία αλλά και από τις Σκανδιναβικές χώρες. Φαίνεται πάντως πως ο συστηματισμός της Παιδείας με την οικονομική ανάπτυξη της χώρας, δηλαδή με την βαθμιαία αστικοποίηση των δομών τους ενδιέφερε πρώτιστα τον Κοραή.⁴ Ο Κοραής ήδη κατά την διάρκεια του 1821 εκτός από την πρόταση να ιδρυθούν σχολεία και να διδαχθούν οι μαθητές τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς που είχε εκδώσει ο ίδιος, θεωρεί εξίσου σημαντικό να μεταφραστούν στα ελληνικά τα σύγγράμματα της γεωπονικής για να συνδεθεί η παιδεία με την αγροτική οικονομία του τόπου.⁵

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 28.

² Θεόδ. Γ. Παπακωνσταντίνου, *Συμβολές στην εκπαιδευτική ιστορία του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού αιώνα*, Αθήνα, 1994, σελ. 48.

³ Στο ίδιο, σελ. 59.

⁴ Άννα Φραγκουδάκη, *Ο εκπαιδευτικός Δημοτικισμός και ο γλωσσικός συμβιβασμός του 1911*, Ιωάννινα, 1977, σελ. 17.

⁵ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα*, τόμος Γ', ό.π., σελ. XXII.

Η γενιά του 1880 συγκεντρώνεται γύρω από τις θέσεις του Δημοτικισμού και αντιλαμβάνεται το ζήτημα της εκπαίδευσης ως παράγωγο της αστικοποίησης και του εκσυγχρονισμού. Απομακρύνεται δε τελείως από τις θέσεις της εκκλησίας για την Παιδεία που κυριαρχούσαν στη διάρκεια της τουρκοκρατίας.¹

Οι αρχές του σχολείου που προτείνουν οι δημοτικιστές βασίζονται στο ουμανιστικό ιδεώδες των νέων χρόνων. Αναλαμβάνουν οι δημοτικιστές όπως πριν οι διαφωτιστές να διαλύσουν τα σκοτάδια των προλήψεων και της μεταφυσικής και να οδηγήσουν το άτομο σε μια ζωή που να στηρίζεται κύρια στην αντικειμενικότητα της λογικής.

Με δεδομένο πως πρόκειται για ένα λαό που επέζησε ακριβώς χάρη σε μια πρόταση ζωής που ενθάρρυνε την εξασθένηση του εγωτικού ενστίκτου (η αξία του φιλότιμου) και την διάθεση προσφοράς προς τον άλλο, τα νέα ιδεώδη προκαλούν διχασμό και σύγχυση. Όπως σημειώνει ο Αλ. Δημαράς, πρόκειται για μια ατμόσφαιρα που διατηρείται ακόμα και μετά το 1917, ολοκληρωτικής απόρριψης του παρελθόντος και άκριτης εξύμνησης του καινούργιου.²

Παρά τις συχνές μεταρρυθμιστικές προσπάθειες που επιχειρήθηκαν με μια σειρά εκπαιδευτικών νομοσχεδίων, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση ουσιαστικά δεν συντελέστηκε ποτέ στην Ελλάδα. Τουλάχιστον μέχρι την περίοδο που εξετάζουμε εδώ και που ορίζουμε συμβατικά ότι σταματά το 1944 (τη χρονιά αυτή πεθαίνει ο Γληνός).

Μπορεί να συντελέστηκαν επιφανειακές αλλαγές, οι δομές όμως του εκπαιδευτικού συστήματος παρέμειναν αμετάβλητες από την ίδρυση του Νεοελληνικού κράτους ως τουλάχιστον τον Β' παγκόσμιο πόλεμο. Αυτή είναι "η μεταρρύθμιση που δεν έγινε". Ίσως γιατί το ζήτημα δεν ήταν η "μεταρρύθμιση" αλλά τα ίδια τα δομικά στοιχεία με τα οποία οικοδομήθηκε η παιδεία από το 1821 και μετά.

Στην εκπαίδευση, έτσι όπως οργανώθηκε από το 1821 και μετά, εντοπίζονται ορισμένα θεμελιώδη στοιχεία που παραμένουν αμετάβλητα από την Βαυαρική περίοδο έως την περίοδο που μελετάμε. Η εκπαίδευση για πρώτη φορά ξεφεύγει τελείως από τον κοινοτικό έλεγχο και περνά στην αποκλειστική αρμοδιότητα της κρατικής εξουσίας τόσο από πλευράς διοίκησης όσο και από πλευράς διδακτικής

¹ Αλεξ. Λαμπράκη-Παγανού, *Σελίδες από την Ιστορία της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης*, Αθήνα, 1988, σελ. 35, "Η εκπαίδευση κατά την τουρκοκρατία στην Ελλάδα".

² Αλ. Δημαράς, *ό.π.*, σελ. κε'.

ύλης (Ίδρυση του οργανισμού σχολικών βιβλίων, υποχρεωτική και ενιαία διδακτική ύλη). Αντίθετα στην διάρκεια της τουρκοκρατίας το είδος εκπαίδευσης που παρείχετο ρυθμιζόταν από τις ανάγκες της κοινότητας.¹

Η διαρκής τάση τυφλής μίμησης και δανεισμού εκπαιδευτικών αρχών από τις χώρες της Δύσης χωρίς την απαιτούμενη προσαρμογή στις στάσεις ζωής του ελληνικού χώρου, προκαλεί σοβαρά προβλήματα στο νεοελληνικό κράτος. Ο Ελληνισμός από τότε, σύμφωνα με τον Φ.Αρ. Δημητρακόπουλο² παλεύει ανάμεσα σε δύο ρεύματα, πασχίζοντας να βρει την ιδιοπροσωπία του. Στην γραμμή του Κοραή και στην δική του στάση ζωής.

Παράλληλα με ένα ιδεαλιστικό “κλασικισμό” εμφανίζεται έντονα η τάση πρακτικοποίησης της Παιδείας και σύνδεσής της με οικονομικοπολιτικές σκοπιμότητες, που καθιστούν την παιδεία ένα στενά ωφελμιστικό θεσμό. Η παιδεία που πριν νοείτο μόνο στην προοπτική της σταδιακής ωρίμανσης του ανθρώπου καθίσταται πλέον ένας θεσμός ξέχωρος από το κοινωνικό σώμα με στενή χρησιμοθηρική σκοπιμότητα. Αξίζει να υπενθυμίσουμε την επιρροή του Κοραή από τις θεωρίες του Ρ. Μπένθαμ, πατέρα της θεωρίας του ωφελιμισμού. Γνώρισμα όλης αυτής της περιόδου είναι η προσπάθεια κυριάρχησης του Θετικιστικού πνεύματος και η αποσιώπηση οντολογικών ζητημάτων.³

Θεμελιώδες επίσης φαίνεται να είναι και το στοιχείο ανάμειξης της πολιτικής στο χώρο της Παιδείας. Και αυτό δεν συνεπάγεται μόνο από το γεγονός πως συχνά οι εκπαιδευτικές προτάσεις συνδέονται με τις προγραμματικές εξαγγελίες ενός πολιτικού κόμματος, αλλά και πως συχνά, διαφωνίες ως προς την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση έχουν κομματικοπολιτικό χαρακτήρα. Π.χ. τα νομοσχέδια του 1899 για την εκπαίδευση διατυπώνονται σαν αιτήματα ενός συγκεκριμένου κόμματος. Είναι αξιοσημείωτο πως η διάσπαση της ομοσπονδίας των δασκάλων το 1927 οφείλεται σε πολιτικοκομματικές διαφορές. Ο Γ. Μιστριώτης (1840-1916) βασικός εισηγητής της καθαρεύουσας, δεν προσάπτει στους δημοτικιστές λαθεμένες εκπαιδευτικές αρχές όσο την αποδοχή κομμουνιστικών ιδεών.

Στα 1908 ο Γληνός δημοσιεύει την μελέτη του “Το ελληνικό αναγνωστάριο του Βιλαμόβιτς Μέλλενδορφ”. Προτείνει για ελληνικό αναγνωστικό το βιβλίο

¹ Δημήτριος Χ. Σατήρ, *Η Δημόσια Ελληνική Εκπαίδευσις εις τις εν Τουρκία Ελληνικές κοινότητες*, εν Μερσίνη 1913, τυπ. Χρ. Μερσίνη, σελ. β', “Οι κοινότητες ρύθμιζαν την Παιδεία κατ'ίδιον εκάστη ρυθμόν”.

² Φ.Αρ. Δημητρακόπουλος, *Το Βυζάντιο στον Νέο Ελληνισμό 1830-1860*, περ. Εποπτεία, τεύχος 91, (1984), σελ. 570.

³ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 204.

“Χρηστομάθεια” του Γερμανού φιλολόγου Βιλαμόβιτς Μέλλενδορφ, στο οποίο υπογραμμίζεται η σημασία μελέτης του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

Οι “χρηστομάθειες” κατέκλυσαν την ελληνική κοινωνία από το 1821 και μετά και αποτελούν μιμήσεις χρηστομαθειών της Δυτικής Ευρώπης. Ο όρος σημαίνει αφενός την εκμάθηση χρήσιμων γνώσεων και πιο συγκεκριμένα είναι βιβλία για σχολική χρήση που αποτελούν “σύνοψιν των πλέον αξιολόγων προς μάθησιν γνώσεων, αυτοτελή ψυχοπλαστικά διηγήματα ή αποσπάσματα των κορυφαίων κλασσικών συγγραφέων”.¹

Ο Θεόκλ. Φαρμακίδης² ο γνωστός διαφωτιστής, αμέσως μετά το 1821 συγγράφει χρηστομάθεια για χρήση στα ελληνικά σχολεία. Το βιβλίο αποτελείται από παράθεση αποσπασμάτων “χρήσιμων” μέσα σε ένα διάχυτο πνεύμα ψυχρού εγκυκλοπαιδισμού. Ολα τα αποσπάσματα αφορούν αποκλειστικά την ελληνορωμαϊκή περίοδο, καθώς και γνώσεις φυσικής ιστορίας και γεωγραφίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι προτείνει για την διδασκαλία του Ομήρου απομονωμένα χωρία από τις ραψωδίες της Ιλιάδας και της Οδύσσειας.²

Ο Γληνός εύστοχα εξηγεί τον όρο χρηστομάθεια σαν επιλογή κειμένων από την αρχαία Ελληνική εποχή με προτεραιότητα σ'αυτά που έχουν φυσικοεπιστημονικό και κοινωνικοπολιτικό χαρακτήρα. Η χρηστομάθεια και εδώ περιέχει δείγματα από μαθηματικά, φυσική, γεωγραφία. Ο Γληνός θεωρεί μοναδικό δείγμα χρηστομάθειας το αναγνωστικό του Βιλαμόβιτς. Στη χρηστομάθεια αυτή βρίσκονται συγκεντρωμένα έργα από τον 6ο π.Χ. αιώνα έως τον 4ο μ.Χ. αιώνα. Σταματούν δηλαδή στην ακμή της σύνθεσης του ελληνικού και χριστιανικού κόσμου. Περιλαμβάνει τα έργα του Στράβωνος από τον Πόντο, του Επίκτητου από την Φρυγία, του Ποσειδώνιου από την Συρία, του Μάξιμου από την Φοινίκη, του Διόδωρου από την Σικελία, και του Μάρκου από τη Ρώμη.

Περιλαμβάνεται επίσης η περί συστάσεως του κόσμου αστρονομική θεωρία του Κοπέρνικου και του Γαλιλαίου, οι εργασίες του Αρχιμήδη, θεωρίες του φυσικού και ηθικού μονοθεϊσμού, και η διδασκαλία των πρώτων χριστιανών. Μαθηματικά και ιατρικές γνώσεις των αρχαίων και τέλος οι πολιτικές θεωρίες του Αριστοτέλη και του Πολύβιου. Δηλαδή μέσα από ένα πνεύμα καθαρά ορθολογιστικού συγκρητισμού παρατίθενται στην κρίση του μαθητή οι διάφορες

¹ Ιωάν. Σταματάκου, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας*, Φοίνιξ ΕΠΕ, 1971, τόμος 3ος, σελ. 2927, λήμμα χρηστομάθεια.

θεωρίες και διδασκαλίες με υποτιθέμενη αντικειμενικότητα με αποτέλεσμα την τελική εξίσωσή τους. Αστρονομικές θεωρίες, διάφορες θρησκείες, και η εμπειρία ενός λαού, εξισώνονταν με τον παρανομαστή της “αντικειμενικότητας”. Οι ενότητες που αναπτύσσει ο Βιλαμόβιτς είναι :

1. Μύθοι και Διηγήματα
2. Ιστορία
3. Πολιτικά
4. Γεωγραφία και Αστρονομία
5. Μαθηματικά και μηχανική Ιατρική
6. Φιλοσοφία
7. Αρχές των πρώτων χριστιανών
8. Αισθητική και Γραμματική
9. Εγγραφα και Επιστολαί.

Ο Γληνός¹ υπογραμμίζει εδώ την παράλειψη συγγραφέων όπως ο Πλάτωνας, ο Θουκυδίδης, ο Ξενοφώντας, ο Ηρόδοτος, ο Δημοσθένης, ο Ομηρος, ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής, ο Ευριπίδης δίχως να σχολιάζει την λογική αυτής της παράλειψης καθώς και ένταξη συγγραφέων με πολύ μικρότερο πνευματικό κύρος. Παρόλα αυτά προτείνει σαν ιδανικό βιβλίο για σχολική χρήση το βιβλίο αυτό του Βιλαμόβιτς.

Το 1909² ο Γληνός σχεδιάζει να γράψει φιλοσοφική μελέτη για τις ηθικές ιδέες του Κοραή και του Πλήθωνα του Γεμιστού πράγμα που δείχνει αφενός την προτίμησή του και την εκτίμησή που τρέφει γι'αυτούς, αφετέρου ότι αναγνωρίζει την πνευματική τους συγγένεια. Στο προσωπικό του ημερολόγιο σημειώνει αποφθέγματα του Κοραή.³

Το 1910 μεταφράζει και προλογίζει το κείμενο του Γερμανού φιλόσοφου Ρ. Ούκεν, “Τα προβλήματα της ανθρώπινης ζωής. Η Ιστορία”, που δημοσιεύεται στο περιοδικό Παναθήναια. Ο Γληνός δεν κρύβει τον ενθουσιασμό του για την φιλοσοφία του Ούκεν⁴ την οποία μάλιστα θεωρεί βάση για ένα νέο παιδαγωγικό

² Θεόκλ. Φαρμακίδης, *Χρηστομάθεια ελληνική προς χρήσιν των ελληνικών σχολείων*, τόμος 1ος εν Κωνσταντινουπόλει, τυπογ. Κ.Α. Κολονέλλου, 1841, και τόμος Β' και Γ' εκ της Βασιλικής Τυπογραφίας, 1837.

¹ Δ. Γληνός, *Απαντα Φ. Ηλιού*, τόμος Α, ό.π., σελ. 548.

² Στο ίδιο, σελ. 479 (παράρτημα).

³ Στο ίδιο, σελ. 492.

⁴ Δ. Γληνός, ό.π., παράρτημα, σελ. 478.

ιδεώδες.¹ Λογαριάζει μάλιστα να γράψει ειδική μελέτη για τις παιδαγωγικές αρχές του Οϋκεν.² Από το κείμενο που μεταφράζει φαίνεται ο άκρατος ιδεαλισμός του Οϋκεν. Ο κόσμος εξελίσσεται προς το “υπέρτερο που είναι ο κόσμος της τέλειας πραγματικότητας και ταυτίζεται με την κυριαρχία της νόησης.” Ο Οϋκεν - γράφει ο Γληνός - ζητά να υψώσει την φιλοσοφία ως οδηγό “φάρο της ριπαζόμενης και κλυδωνιζόμενης ανθρωπότητας”. Γι’ αυτό συμπεραίνει ο Γληνός, ο σοσιαλισμός είναι κίνηση ηθική. Επί τρεις δεκαετίες σημειώνει ο Γληνός “ο πιο μεγάλος υλιστής του μονισμού Χαίκελ και ο μέγας ιδεαλιστής Οϋκεν με γαλήνη και ελευθερία σκέψεων ανεπηρέαστοι, χωρίς προσβολές, χωρίς υπαινιγμούς, χωρίς αντεγκλήσεις, χωρίς υποκινήσεις στάσεων και αποδοκιμασιών εργάζονται για την επιστήμη και την ανθρωπότητα”. Ο Οϋκεν που θαυμάζει και επικροτεί ο Γληνός, βρίσκεται στα ίχνη της μεγάλης πνευματοκρατικής παράδοσης της Γερμανίας με κύριο εκπρόσωπο τον Κρ. Βολφ (1679-1754).

Είναι η κατασκευή των αφηρημένων νοησιαρχικών συστημάτων σκέψης που υποκρύπτουν την περιφρόνησή τους για τον άνθρωπο της δράσης, που ώθησε τον Μαρξ να γράψει. “Μόνο στην Γερμανία μπορούσε να γεννηθεί τόσο αφηρημένος στοχασμός. Γιατί στην πολιτική οι Γερμανοί φαντάστηκαν αυτό που οι άλλοι [Δυτικοευρωπαίοι] έκαναν. Η Γερμανία είναι η θεωρητική τους συνείδηση.”³

Δεν είναι παράξενο ότι την ίδια χρονιά (το 1909) ο Γληνός θα ασκήσει με τη σειρά του αρνητική κριτική στο νεοϊδεαλιστή Οϋκεν με κείμενο που τιτλοφορεί “Το νέο παιδαγωγικό ιδεώδες του Ουκενισμού”. Θα γράψει την περίφημη φράση “όλα τα πραγματεύονται [οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι] μακριά από κάθε αντίληψη της πραγματικότητας.”⁴ Και αμέσως παρακάτω “Τα παιδιά που θα μορφώσει αυτό το ιδεώδες θα μπορούν να ζήσουν; Τρέμει ν’ αποβλέπει σε μόρφωση του ανθρώπινου σώματος... είναι τρομερή η παραγνώριση των υλικών βάσεων του ψυχικού βίου”.⁵ Εδώ ο Γληνός φαίνεται να εκφράζει τις προσωπικές του αντιλήψεις σε αντίθεση με το γεγονός ότι εκείνη την εποχή διαβάζει τον Φίχτε, τον Χέγγελ, και τους παιδαγωγούς Ερβарт και Ράιν.⁶ Αντιλήψεις που είναι αποτέλεσμα μιας πολιτισμικής κληρονομιάς που αντιλαμβανόταν τον κόσμο σχεδόν “σωματικά”. Η

¹ Στο ίδιο σελ. 488.

² Στο ίδιο σελ. 489.

³ Κ. Μαρξ, *Κριτική της Εγγελιακής φιλοσοφίας του κράτους και του Δικαίου*, (μετάφ. Μ. Λυκούδης Παπαζήσης), 1978, σελ. 24.

⁴ Δ. Γληνός, *ό.π.*, σελ. 497 (παράρτημα).

⁵ Στο ίδιο, σελ. 497.

⁶ Δ. Γληνός, *ό.π.*, σελ. 505.

αφορμή δόθηκε πάντως από το κείμενο που παραθέτει τον Ράιν, αμέσως λίγο πριν εναντιωθεί στον Οϋκεν,¹ και στο οποίο τονίζεται η δύναμη για εργασία ενός λαού που συνδυάζεται άμεσα με το πολιτισμικό επίπεδο αυτού του λαού και όχι με το ιδιαίτερο είδος πολιτισμού. Ο Γληνός μεταπηδά από το ένα άκρο στο άλλο, ψάχνοντας να βρει την ισορροπία. Ο τονισμός όμως της “μόρφωσης του σώματος” του ανθρώπου πιστεύω πως προέρχεται από τις προσωπικές καταβολές του Γληνού.

Το 1910 ιδρύεται ο Εκπαιδευτικός Ομίλος. Τον Ιανουάριο του 1911 στο Α' τεύχος του Δελτίου Εκπαιδευτικού Ομίλου, διακηρύσσονται οι στόχοι του Ομίλου. Πρωταρχικός στόχος τίθεται η θεραπεία της Ελληνικής κοινωνίας από την “κατάπτωσή” της. Μέτρο θεραπείας προτείνεται η διάδοση της Δημοτικής γλώσσας.

Ο Εκπαιδευτικός Ομίλος παρόλες τις προθέσεις του δεν αποφεύγει το σφάλμα του ελιτισμού χάνοντας έτσι την επαφή του με το ζωντανό φορέα αυτής της παράδοσης που είναι κύρια ο ίδιος ο δήμος. Είναι σημαντική η παρατήρηση του Αλ. Δημαρά ότι από την ίδρυση του Εκπαιδευτικού Ομίλου έως το 1914 κυρίαρχο όργανο του Ομίλου ήταν η ομάδα των ιδρυτικών μελών καθώς και ότι στην σύνταξη των προγραμμάτων του 1912 δεν υπήρξε συλλογική συμμετοχή των μελών του Εκπαιδευτικού Ομίλου αλλά ατομική συγγραφή του Δ. Γληνού.²

Ο Εκπαιδευτικός Ομίλος αποφασίζει την ίδρυση πειραματικού σχολείου το οποίο θα στηριχθεί στις αρχές του ανθρωποκεντρισμού με σκοπό την μετάδοση “χρήσιμων γνώσεων”. Η πρόταση για ίδρυση του πειραματικού σχολείου αποβλέπει στην εμπειρική επαλήθευση του τρόπου λειτουργίας του Δημοτικού σχολείου. Το σχολείο αυτό δεν έγινε δυνατό να πραγματοποιηθεί. Η πρώτη προσπάθεια λειτουργίας πειραματικού σχολείου είχε γίνει το 1908 με τον Αλέξανδρο Δελμούζο, στο ανώτερο παρθεναγωγείο Βόλου. Το σχολείο θα κλείσει μετά από έντονες αντιδράσεις του κατεστημένου για την διάδοση νέων ιδεών και θα οδηγήσει στη Δίκη στο Ναύπλιο γνωστή σαν “αθεικά”.

Στο 2ο τεύχος του Δελτίου Εκπαιδευτικού Ομίλου με κείμενό του, ο Γληνός ζητά την συνολική αλλαγή της Ελληνικής κοινωνίας για να πετύχει ο τομέας της εκπαίδευσης. Ο Εκπαιδευτικός Ομίλος για τον Γληνό αντιπροσωπεύει τον κόσμο του μέλλοντος και αποσκοπεί στην “διαφώτιση” της ελληνικής κοινωνίας μέσω

¹ Στο ίδιο, σελ. 497.

² Αλ. Δημαράς, *Τα μέλη του Εκπαιδευτικού Ομίλου (1910-1927)*, περ. Τα ιστορικά, τ. 16 (1992), σελ. 97 και 99.

της διάδοσης της ελληνικής γλώσσας. Οι υψηλές αυτές προσδοκίες είναι ενδεικτικές του μεσσιανικού ρόλου που προσδίδουν στον εαυτό τους τα ιδρυτικά τουλάχιστον μέλη του Εκπαιδευτικού Ομίλου, καθώς και της απόστασής τους από τα λαϊκά στρώματα, αφού όπως σημειώνει και ο Αλ. Δημαράς¹, το 1915-16 ο Εκπαιδευτικός Όμιλος είχε 84 μέλη, δηλαδή το 3,4% μόνο του συνόλου των καθηγητών της μέσης εκπαίδευσης. Παρατηρεί κανείς μια ανεπίγνωστη συχνά αντίσταση της Ελληνικής κοινωνίας στην αποδοχή των ιδεών του Εκπαιδευτικού Ομίλου, όπως είχε συμβεί και στην περίοδο του Κοραή.

Δεν διασαφηνίζεται πάντως ποιο μοντέλο κοινωνίας επιθυμεί να προάγει ο Εκπαιδευτικός Όμιλος ούτε μέσα από ποιες οδούς θα γίνει αυτό εφικτό. Πάντως γίνεται ξεκάθαρο, πως, μέσα από τον θεσμό της εκπαίδευσης επιχειρείται η συνολική αναμόρφωση και αλλαγή της κοινωνίας και όχι η συγκρότηση, συστηματοποίηση και ανάδειξη του παραδομένου πολιτισμού.

Όπως σημειώνει η Άννα Φραγκουδάκη, η παλιά αστική αντίληψη του Κοραή για το φωτισμό του "απαίδευτου γένους" θα συνεχιστεί με το ρεύμα του Δημοτικισμού.² Η πορεία αυτή προϋποθέτει την διαδικασία εξορθολογισμού της Ελληνικής κοινωνίας, το προβάδισμα του οικονομικού τομέα, καθώς και την αδιαμφισβήτητη αναγκαιότητα του αναπτυξιακού μοντέλου. Οι σοσιαλιστές ιδιαίτερα όπως γράφει η Ρ.Σ. Πατρικίου³ πιστεύουν απόλυτα στην προτεραιότητα της εκβιομηχάνισης του τόπου. Ήδη από την εποχή του Σκληρού, αφού πιστεύουν ότι η Ελληνική κοινωνία έχει όλα τα γνωρίσματα μιας αστικής κοινωνίας.

Συμπεραίνει κανείς πως η συνολική αλλαγή που επιζητά ο Γληνός είναι προκαθορισμένη. Ζητά την προσαρμογή των ελληνικών δεδομένων, δηλαδή των υπαρκτών εξιστορικευμένων προσώπων σ' αυτό το νοητό σχήμα, δηλαδή τον εξαστισμό της ζωής και την επιβολή του αναπτυξιακού μοντέλου. Αντίληψη που εν σπέρματι θα έβρισκε κανείς στην αξίωση του Πλάτωνα να οικοδομηθεί μια νέα ιδανική Πολιτεία με πρότυπο τις Αιώνιες Ιδέες αλλά και στην μαρξιστική οπτική.⁴

¹ Αλ. Δημαράς, ό.π., σελ.110.

² Άννα Φραγκουδάκη, ό.π., σελ. 15 και 119.

³ Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και Κοινωνικό πρόβλημα*, ΝΕΒ, 1976, σελ. π.ε'

⁴ Κορ. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Υψίλον, 1992, σελ. 26. Ο μαρξισμός κληρονομεί ένα μεσσιανικό στοιχείο.... την ιδέα ότι η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων οδηγεί σε κοινωνικές μορφές οι οποίες είναι υπερκείμενες οι μεν των δε, δηλαδή πιο προηγμένες.

Ο Εκπαιδευτικός όμιλος από το 1910 έως το 1927 που διαλύθηκε, κινήθηκε πάντα σ'αυτή την οριακή γραμμή μεταξύ ιδεαλισμού και πραγματισμού. Δηλαδή την προώθηση ενός νοητού μοντέλου που εδράζεται όμως στην ανάπτυξη της τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης.

Η προτεραιότητα που δίνεται στην τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση πηγάζει από μια χρησιμοθηρική φιλοσοφία που συνδέει άμεσα τον εαυτό της με την οικονομική ανάπτυξη και που αξιολογεί την γνώση από τα αποτελέσματά της.

Φιλοσοφία, εννοεί ο Γληνός, την βαθμιαία κυριάρχηση του απομυθοποιητικού πνεύματος του Διαφωτισμού, σε όλα τα επίπεδα της ζωής και κυρίως στον τομέα της εκπαίδευσης. Σε όλο, άλλωστε, το έργο του Γληνού κάθε ερώτημα για το υπαρκτό έχει παραμεριστεί προς όφελος κοινωνικοπολιτικών πρακτικών. Οι φιλοσοφικές του απόψεις είναι κύρια γνωσιοθεωρητικές και συνεπάγονται την εύρεση και κατάκτηση της αντικειμενικής αλήθειας. Η απογύμνωση του υπαρκτού από κάθε μεταφυσική αναφορά συνεπάγεται την χρήση τους για την εξυπηρέτηση των αναγκών του ατόμου.

Το κύριο ζήτημα παραμένει η διάδοση κάποιων πολιτικών ιδεών που η υλοποίησή τους εξασφαλίζει την προώθηση του αστικού τρόπου ζωής και επομένως συντελεί στην αύξηση του επιπέδου της υλικής ευημερίας. Τόσο στον Κοραή όσο άλλωστε και στον Γληνό, συναντάμε την πεποίθηση πως η εκπαίδευση πρέπει αποκλειστικά να στηριχθεί στο Αρχαιοελληνικό ιδεώδες - ότι και αν θεωρήθηκε κατά καιρούς ως τέτοιο - σε συνάρτηση με τα επιτεύγματα του Δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού.

Το ατομικιστικό πνεύμα της αναγέννησης οδήγησε στην υπερτίμηση της ψυχολογίας και της παιδαγωγικής και την αναγωγή τους σε αυτόνομες σφαίρες γνώσεων αποκομμένων από το ζήτημα της οντολογικής ελευθερίας του ανθρώπου.

Ιδιαίτερα η ψυχολογία τότε μιμείται τις μεθόδους των φυσικών επιστημών και εισάγει την μέτρηση και τον υπολογισμό των "μηχανισμών" της νόησης, του συναισθήματος κ.λ.π. Αναγνωρίζει σαν αντικείμενό της μόνο αυτό που μπορεί να διαπιστωθεί εργαστηριακά και αντιμετωπίζει κάθε ερώτημα για την βαθύτερη υφή του ανθρώπου ως μεταφυσικό και συνεπώς ως ψεύτικο. Είναι σημαντικό πως ο Γληνός στην Λειψία βρίσκεται στο εργαστήριο του Β. Βουντ, ενός από τους θεμελιωτές της πειραματικής ψυχολογίας και αρχίζει μαζί του να εκπονεί διατριβή με τίτλο "Το αίσθημα της ακοής και η ένταση της προσοχής". Ο άνθρωπος

στην πειραματική ψυχολογία και από την επίδραση του επιστημονικού θετικισμού, αντιμετωπίζεται σαν ένα πλέγμα απρόσωπων ψυχολογικών νόμων. Θέσεις που εδράζονται στην αντιμετώπιση του ατόμου ως μέρος της φύσης αλλά και στην συνεπαγόμενη στροφή στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Απόψεις που ανιχνεύονται ήδη στον ψυχολογισμό του Αυγουστίνου καθώς και στην προτεραιότητα που αποδίδεται στην ψυχολογική (συναισθηματική) σχέση του ατόμου με τον Θεό που εμπεριέχει η μετέπειτα θεολογία της Δύσης. Και στον Τζων Λοκ, σημαντικό εκπρόσωπο του αγγλικού διαφωτισμού, ενυπάρχει μαζί με τον υλισμό μια έντονη νοησιαρχική τάση, εμμονή στην ουσία καθώς και ο προσδιορισμός του προσώπου ως νοήμονος όντος.¹

Είναι γνωστό πως τις πρώτες προσπάθειες αυτονόμησης της παιδαγωγικής σκέψης με την προβολή διδακτικών μεθόδων συναντάμε τον 17ο αιώνα στην Δυτική Ευρώπη την εποχή του πραγματισμού.²

Από τα τέλη του 18ου αιώνα κυριαρχούν οι απόψεις του Πεσταλότζι (ένθερμος υποστηρικτής υπήρξε ο Κοραΐς). Είναι δε αξιοσημείωτο πως ο Γερμανός φιλόσοφος Φίχτε θεωρεί τον Πεσταλότζι διάδοχο των ιδεών του Λούθηρου.³

Οι ιδέες του Πεσταλότζι και του Φρομπέλ γρήγορα αποκτούν οικουμενικό κύρος και διαδίδονται με την ονομασία “Νέα Αγωγή”.

Στη Γερμανία και συγκεκριμένα στην Ιένα, καθηγητής της Παιδαγωγικής από το 1886 είναι ο Βίλχελμ Ράιν που υποστήριξε την νοησιαρχική κατεύθυνση της Παιδείας, δηλαδή έθεσε ως κύριο σκοπό την παροχή πληροφοριών και την ανάπτυξη της διάνοιας του παιδιού.

Μαθητές του Ράιν στην Ελλάδα υπήρξαν εκτός των άλλων ο Εξαρχόπουλος, ο Γληνός και ο Δελμούζος.⁴

Ο Γληνός εκτός από τον Ράιν έχει δεχθεί σημαντική επίδραση και από το Γερμανό παιδαγωγό Ερβарт⁵ ο οποίος στηρίζει την παιδαγωγική του σε μια

¹ Βλέπε κείμενο της Δήμητρας Ν. Σφενδόνη, “Οι έννοιες της ουσίας και του εγώ στην φιλοσοφία του Τ. Λοκ”, περιοδ. επιστημονική επετηρίς Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου, φιλοσ. σχολή, τόμος 13ος, Θεσσαλονίκη, 1974, σελ. 319-342.

² Αντώνης Κ. Δανασσής - Αφεντάκης, *Η εξέλιξη της παιδαγωγικής διδακτικής σκέψης τον 17ο αιώνα έως τον 20ό αιώνα*, Αθήνα, 1992, σελ. 17.

³ Αλ. Λαμπράκη-Παγανού, *Σελίδες από την ιστορία της εκπαίδευσης*, Αθήνα, 1988, σελ. 49.

⁴ Μίλτος Κουντουράς, *Κλείστε τα Σχολεία*, εκδ. Γνώση, χ.χ., τόμος Α', εισαγωγή Αλ. Δημαράς, σελ. μγ’

⁵ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 496.

αυστηρή κανονιστική ηθική θέτοντας κυρίως την Νόηση ως τον ανώτατο κριτή της ζωής. Η αγωγή και η ανάγκη διαπαιδαγώγησης του ανθρώπου αποτελεί νευραλγικό σημείο του ανθρωποκεντρισμού και συνάμα του ατομικιστικού πνεύματος του Διαφωτισμού αφού προϋποθέτει την έννοια της τελειοποίησης του ατόμου. Θέση που προϋποθέτει την καρτεσιανή αντίληψη του ανθρώπου ως πρωταρχικά νοήμονος και σκεπτόμενου όντος αλλά και την προσωπικότητα σαν *tabula rasa* του Τζων Λοκ. Η ψυχολογία και η παιδαγωγική ενισχύουν απόλυτα αυτή την θεώρηση του ανθρώπου και συντελούν στον εξοβελισμό της ιστορικότητάς του.

Είναι χαρακτηριστική η άποψη του Κοραή ο οποίος σε αντίθεση με τον Ρουσσώ που πιστεύει στην έμφυτη καλοσύνη του ανθρώπου υποστηρίζει πως μόνο η Παιδεία εξημερώνει τα ήθη, συμεριζόμενος έτσι τις κλασσικές απόψεις των εγκυκλοπαιδιστών.¹

Τον 20ό αιώνα κυριαρχούν οι απόψεις του Αμερικάνου παιδαγωγού Τζων Ντιούι (1859-1952) περί νέας παιδαγωγικής που ονομάστηκε και πραγματισμός. Εδώ αντίθετα, δίνεται έμφαση στην εμπειρία και η εμπειρία νοείται ως η γνώση που αποκτούμε για την πραγματικότητα αποκλειστικά μέσα από τις αισθήσεις. Είναι χαρακτηριστική η πόλωση της Δυτικής σκέψης ανάμεσα στην νόηση και στην εμπειρία, στην ουσία και στην ύπαρξη, στην ύλη και στο πνεύμα, στο σώμα και στην ψυχή. Μόνο του κάθε φορά κάτι, απολυτοποιημένο, αντιπροσωπεύει την μοναδική αλήθεια, μέχρι την επόμενη θεωρία που θα ανατρέψει το κριτήριο της προηγούμενης.

Το 1911 ο Δ. Γληνός μεταφράζει ένα κείμενο του Ούγγρου Ο. Γίββων, συνεργάτη του Ράιν, καθηγητή των παιδαγωγικών στην Ιένα. Στο κείμενο αυτό προλογίζει και διατυπώνει τις απόψεις του ο Δ. Γληνός για την "φιλοσοφία της Παιδείας".² Στον πρόλογό του ο Γληνός διατυπώνει την άποψη πως από την Ελληνική φυλή λείπει το "ιδεολογικό θεμέλιο" που θα την εκπολιτίσει. Σε σημειώσεις του προσωπικές που μένουν αδημοσίευτες τον καιρό που δημοσιεύτηκε αυτό το κείμενο στο ΔΕΟ³ ο Γληνός γράφει πως το θεμέλιο αυτό δεν μπορεί

¹ Ρωξ. Αργυροπούλου-Λουγγή, *Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, π. Ερανιστής, τεύχ. 11, "Νεοελληνικός Διαφωτισμός" (1974), σελ. 205.

² Δ. Γληνός, τόμ. Β, ό.π., σελ. 517.

³ Στο ίδιο, σελ. 517.

να είναι άλλο από τις αρχές του ορθολογισμού “η νίκη της φιλοσοφικής και επιστημονικής αλήθειας” αποκλείοντας κάθε άλλη παράμετρο ως σκοταδιστική.

Ηδη ένα χρόνο πριν, το 1910, δήλωνε πως απαραίτητη προϋπόθεση για την αναγέννηση της ελληνικής πολιτείας είναι η απομάκρυνση από τους πατροπαράδοτους θεσμούς και η παράλληλη καλλιέργεια και ανάπτυξη του ατομικισμού.¹

Σύμφωνα με το ίδιο κείμενο, “μόρφωση είναι να σχηματίζουν τα παιδιά γενικές ιδέες που να συντρέχουν όλες σε ένα σύστημα, σε μια θεωρία της ζωής και του κόσμου”.²

Είναι σαφής η επιρροή που δέχεται ο Γληνός από τον Δυτικό ορθολογισμό, την γερμανική μεταφυσική σκέψη και την νοησιарχία που συνεπάγεται την τελική υποτίμηση του ιστορικού παράγοντα. Το πρωταρχικό και σ’αυτό το σημείο δεν είναι η ίδια η ζωή σαν σύνολο ενεργούμενων σχέσεων αλλά η κυριαρχία του καρτεσιανού υποκειμένου και η σύλληψη ολιστικών θεωριών.

Το 1912 ο Γληνός επαναλαμβάνει την θέση πως στην Ελλάδα δεν υπήρξε καμία βαθύτερη άποψη και φιλοσοφία για τη ζωή και την παιδεία. Την ίδια χρονιά, το 1912, η κυβέρνηση Βενιζέλου, με υπουργό Παιδείας τον Ιωάν. Τσιριμώκο αναθέτει στον Γληνό την σύνταξη του νομοσχεδίου για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση.

Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση του 1913

Ο Γληνός αρχικά επικρίνει το προϋπάρχον εκπαιδευτικό σύστημα διότι κατασκευάστηκε “με το μέτρο θεωριών και ξένης πείρας” και παρέμεινε απροσάρμοστο στις ελληνικές συνθήκες.³ Το εκπαιδευτικό σύστημα που ίσχυε μέχρι το 1913 είχε στηριχθεί στην ουσία στα Νομοθετικά διατάγματα του 1834 και 1836 επί Οθώνας. Ο Γληνός καταγράφει την απόλυτη συγγένεια αυτού του τύπου εκπαίδευσης με τον αντίστοιχο της Βαυαρίας. Οι τρεις βαθμίδες εκπαίδευσης Δημοτικό - Σχολείο - γυμνάσιο εξυπηρετούσαν τις αντίστοιχες κοινωνικές τάξεις της Γερμανίας.⁴

Περιμένει κανείς ότι ο Γληνός ακολούθως θα οδηγηθεί στον εντοπισμό των διαφοροποιητικών στοιχείων της ελληνικής πραγματικότητας και συνεπώς στην

¹ Στο ίδιο, σελ. 484.

² Στο ίδιο (παράρτημα), σελ. 479.

³ Γληνός, *Ενας άταφος νεκρός*, ό.π., σελ. 5.

⁴ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 6, 7.

συγκρότηση της πρότασης για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Ο Γληνός όμως φαίνεται να αποδέχεται *argiori* την ίδια ταξική διάρθρωση του Βαυαρικού κράτους και στην Νεοελληνική κοινωνία. Τον απασχολεί πλέον η ελλιπής εφαρμογή των οθωνικών διαταγμάτων όπως π.χ. η παραμέληση των πρακτικών μαθημάτων στο Δημοτικό.

Για το δημοτικό σχολείο, τον απασχολεί η έλλειψη κατάλληλων δασκάλων, η μισθοδοσία των δασκάλων κ.λ.π. Ζητά την αυτονόμηση του Δημοτικού από τις άλλες βαθμίδες διότι πιστεύει ότι διαφορετικά γίνεται πεδίο εκμετάλλευσης από τις άλλες τάξεις.¹ Σκοπό του Δημοτικού θέτει όχι μόνο την μετάδοση γνώσεων, την εμπέδωση της εθνικής γλώσσας αλλά και την διάπλαση του χαρακτήρα του μαθητού. Προτείνει εξαιetés Δημοτικό, δηλαδή συμφωνεί με το Διάταγμα του 1834. Είναι δε τόση η σύγχυση στο ζήτημα των κοινωνικών τάξεων στην Ελλάδα που στην εισήγησή του για το “Ελληνικό σχολείο” πιστεύει πως σκοπός του είναι αποκλειστικά η μόρφωση της “μεσαίας αστικής τάξης”. Σ’αυτή την τάξη περιλαμβάνει τους μικροεμπόρους, μικροβιομηχάνους, υπαλλήλους τραπεζών και τους κατώτερους υπαλλήλους του κράτους.² Επικρίνει το σχολείο για μετάδοση τελειώς ελλιπούς γνώσης του Ελληνικού πολιτισμού ακόμα και του αρχαίου και για υπερβολική έμφαση στο τυπικό της αρχαίας αττικής διαλέκτου.

Προτείνει για το σχολείο την κατάργηση της Αρχαίας ελληνικής και την διδασκαλία της Γαλλικής. Προτείνει επίσης την αυτοτέλεια και αυτοδυναμία του σχολείου προκειμένου να μην αποτελεί προβαθμίδα του γυμνασίου, μια και το σχολείο απευθύνεται αποκλειστικά στη μέση αστική τάξη. Αναφέρεται παραδειγματικά στη Γαλλία που χωρίζεται και ο κατώτερος κύκλος της μέσης εκπαίδευσης επί 4 χρόνια και προτείνει τα τέσσερα τελευταία έτη να εξειδικεύονται οι σπουδές της μέσης εκπαίδευσης στην Ελλάδα. Ο Γληνός προτείνει τα σχολεία της Μέσης εκπαίδευσης παράλληλα και ανεξάρτητα μεταξύ τους - βραχύτερης οικονομικής διάρκειας για την μεσαία αστική τάξη και εκτενέστερης για την ανώτερη οικονομικά τάξη. Πρώτιστη αρχή είναι η αντιστοιχία του επιπέδου μόρφωσης με την ανάλογη κοινωνική τάξη.

Ο Γληνός προτείνει ένα τύπο εκπαίδευσης που ανταποκρίνεται σε μια κοινωνία με αυστηρή ταξική διαίρεση.

¹ Στο ίδιο, σελ. 14.

² Στο ίδιο, σελ. 23.

Η απόπειρα να καταγράψει και να περιγράψει τις “τάξεις” που απαρτίζουν την Ελληνική κοινωνία είναι ενδεικτική της αμηχανίας του. Οι τάξεις στην Ελλάδα για τον Γληνό είναι :

- α) Όσοι εκτελούν μια “μηχανική” εργασία
- β) Τα άτομα που είναι “δημιουργικά” λόγω της αφθονίας των μέσων που διαθέτουν(;) και
- γ) Αυτοί που κατέχουν και διευθύνουν υλικά μέσα.

Αφού απαριθμεί αυτές τις τρεις τάξεις πιστεύει πως αυτές πρέπει να αντιστοιχούν σε 3 βαθμίδες εκπαίδευσης. Είναι φανερό πως η ανάλυση των τάξεων που επιχειρεί ο Γληνός δεν περιέχει καμία αναφορά σε όρους όπως έμμισθη εργασία, συσσώρευση κεφαλαίου, αστικό ήθος και προλεταριάτο και παραμένει αμήχανος ως το τέλος αφού οι μαρξιστικές κατηγορίες που διαθέτει δεν βρίσκουν επαλήθευση στη σύνθεση της ελληνικής κοινωνίας και έτσι εφευρίσκει όρους όπως “μηχανική εργασία”, “δημιουργικά άτομα”, “διεύθυνση υλικών μέσων” κ.λ.π. Έτσι σε ένα χώρο για τον οποίο δεν επιχειρήθηκε καμία συστηματική μελέτη και έρευνα σε ότι αφορά τον χαρακτήρα της και τις δοσμένες κοινωνικο-οικονομικές και παραγωγικές δυνάμεις, προτείνεται ένας τρόπος εκπαίδευσης που αντιστοιχεί σε χώρες με διαφορετική κοινωνική διάρθρωση.

Ο Γληνός ζητά την αυτοτέλεια των βαθμίδων της εκπαίδευσης διότι πιστεύει ότι κάθε μία απευθύνεται σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις. Με αυτό το πνεύμα προσπαθεί να αποτρέψει τους μαθητές του Δημοτικού να παρακολουθήσουν την Μέση εκπαίδευση. Προτείνει την κατάργηση των Αρχαίων Ελληνικών στο Δημοτικό, αναφερόμενος στο παράδειγμα της Γερμανίας που η διδασκαλία της Λατινικής γλώσσας γίνεται μόνο από το 7ο έτος. Εξομοιώνει έτσι την σύνδεση της γερμανικής εθνικής γλώσσας με τον λατινικό πολιτισμό και την σχέση της Νεοελληνικής με την Αρχαία ελληνική γλώσσα. Προτείνει δε κατ’αναλογία με το παράδειγμα της Γερμανίας την διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής γλώσσας στο 7ο σχολικό έτος. (Προτείνει την πρόσθεση μιας τάξης στο Δημοτικό). Υπογραμμίζει δε, ακριβώς όπως και το Οθωνικό διάταγμα, πως το Δημοτικό απευθύνεται σε εργάτες, γεωργούς, τεχνίτες και μικροαστούς. Ο Γληνός εκφράζει έτσι την αντίληψή του πως η Παιδεία αποτελεί ένα “μηχανισμό” παροχής χρησιμων γνώσεων. Ο άνθρωπος παύει να είναι ένα πρόσωπο ελεύθερο και ορίζεται από την κοινωνική του τάξη. Ο Γληνός προτείνει επίσης την ίδρυση

νυκτερινών επαγγελματικών σχολείων πιστεύοντας πως έτσι η Ελλάδα θα αναδειχθεί ένας από τους πρώτους λαούς στην Ευρώπη. Υπονοώντας βεβαίως την αύξηση της παραγωγικότητας και την εκβιομηχάνιση της χώρας. Η επιθυμία του Γληνού να εξασφαλίσει η Παιδεία ένα μέσο επιβίωσης στα μέλη της θα ήταν απόλυτα θεμιτή, ανσυνδυαζόταν με εμπλουτισμό με στοιχεία του παραδομένου πολιτισμού.

Προτείνει τον διαχωρισμό των δύο φύλων ήδη από το Δημοτικό λόγω της πίστης του στην ιδιαιτερότητα του γυναικείου ρόλου. Εισάγει ειδικά μαθήματα για την διδασκαλία των κοριτσιών όπως χειροτεχνία, κοπτική ραπτική και η φυσιογνωστική. Για την μικροαστική τάξη και τα κορίτσια που αποφοιτούν από το Δημοτικό προτείνει την παρακολούθηση κατώτερων επαγγελματικών και τεχνικών σχολών.

Δημοτικό

Οι τελικές του προτάσεις για το Δημοτικό :

Αύξηση των ωρών φοίτησης από τέσσερα σε έξη, ευθυγράμμιση των σκοπών του Δημοτικού με την μόρφωση της εργατικής και της μέσης αστικής τάξης.

Κατάργηση της Αρχαίας ελληνικής γλώσσας, αύξηση των ωρών της Νεοελληνικής γλώσσας, ιδιαίτερη έμφαση στα μαθήματα κηπουρικής, δενδροκομίας, ζωοτεχνίας, πολιτικής οικονομίας και αγωγής του πολίτου.

Ας σημειωθεί ότι η εισαγωγή αυτών των μαθημάτων προτάθηκε το 1834 επί Οθωνος.

Ο Γληνός ζητά επίσης να δοθεί βάρος στην “ηθικοπλαστική” επίδραση του παιδιού. Να υπάρξει έλεγχος και εποπτεία στο έργο του δασκάλου σύμφωνα με το Νομοθετικό Διάταγμα 1834-36 (επί Οθωνος), βελτίωση στη μισθοδοσία των εκπαιδευτικών, βελτίωση των σχολικών κτιρίων, διδακτικών οργάνων κ.λ.π. Το Δημοτικό είναι υποχρεωτικό για όλους και επιδιώκει την θρησκευτική, ηθική και εθνική αγωγή. Για τους μαθητές που δεν έχουν καλή επίδοση, προτείνει την δημιουργία ιδιαίτερων τάξεων, αναφερόμενος στο Μανχάιμ της Γερμανίας.

Δίνει το δικαίωμα στους μαθητές που διδάχθηκαν κατ’οίκον ή σε ιδιωτικά σχολεία να παίρνουν το απολυτήριο Δημοτικού.

Μέση Εκπαίδευση

Για την μέση τάξη προτείνει τριετή φοίτηση (αστικό σχολείο) και για την ανώτερη τάξη εξαετή φοίτηση (γυμνάσιο). Το ισχύον σχολικό σύστημα που ήταν σύμφωνο με τα διατάγματα του 1836 προέβλεπε τριτάξιο ελληνικό σχολείο και τετρατάξιο γυμνάσιο. Για την εισήγησή του ο Γληνός στηρίζεται στο παράδειγμα της ταξικής παιδείας της Γερμανίας όπου το γυμνάσιο εξυπηρετούσε μόνο την ανώτερη τάξη ενώ την μέση αστική τάξη εξυπηρετούν μόνο τα μεσαιά σχολεία που είναι τελείως αυτοτελή. Κατ'αναλογία προτείνει ο Γληνός, η ύλη του σχολείου να μην έχει τίποτα κοινό με το γυμνάσιο. Τα αρχαία ελληνικά να διδάσκονται από μετάφραση στο σχολείο και να διδάσκονται μόνο στο Γυμνάσιο. Ζητά την πλήρη αυτοτέλεια και ανεξαρτησία των τριών βαθμίδων εκπαίδευσης, Δημοτικού - Σχολείου - Γυμνασίου.

Πάντως οι προσπάθειες να προσδιοριστεί ταξικά η Παιδεία που ξεκινούν ήδη από το Βαυαρικό εκπαιδευτικό σύστημα δεν βρήκαν πρόσφορο έδαφος στον ελληνικό χώρο.

Είναι χαρακτηριστικό πως η σχέση μεταξύ μαθητών Δημοτικού και μαθητών μέσης εκπαίδευσης στον ελληνικό χώρο είναι εξαιρετικά υψηλή μέχρι τον Α' παγκόσμιο πόλεμο, ενώ σε όλες τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης παρέμεινε πολύ χαμηλή αφού τα γυμνάσια λειτουργούσαν ως "σχολεία προυχόντων" και φοιτούσαν αποκλειστικά παιδιά της αστικής τάξης.¹

Ο Γληνός πιστεύοντας πως η δόμηση των κοινωνιών είναι κοινή και πως δεν διαφοροποιούνται μεταξύ τους και δεν ιεραρχούν διαφορετικά τις ανάγκες τους, ζητά κατά τα πρότυπα της Δύσης, την μετατροπή του αστικού σχολείου σε τεχνικές, γεωργικές και εμπορικές σχολές. Η προσπάθεια του Γληνού να μετατρέψει την παιδεία σε προθάλαμο της επαγγελματικής αποκατάστασης φαίνεται και από την πρότασή του το Γυμνάσιο να διαιρεθεί σε δύο τμήματα, το φιλολογικό και το πραγματικό (για τις θετικές επιστήμες). Έτσι η ανθρωπιστική παιδεία θεωρείται ζήτημα επαγγελματικής εξειδίκευσης, και περιορίζεται σε ένα μόνο τμήμα του Γυμνασίου. Έτσι από τα 13 συνολικά χρόνια εκπαίδευσης που εισηγείται ο Γληνός, επαφίενται για την ανθρωπιστική παιδεία μόνο 4 χρόνια και απευθύνεται μόνο στους μελλοντικούς επιστήμονες και μάλιστα σε αυτούς που δεν θα διαλέξουν τις θετικές επιστήμες.

¹ Κων/νος Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*, ό.π., σελ. 400.

Η ανθρωπιστική παιδεία δίνει την θέση της στην εξειδικευμένη γνώση. Χάνεται δηλαδή ο ακέρατος χαρακτήρας της ζωής. Στο φιλολογικό τμήμα προτείνει την διδασκαλία των αρχαίων ελληνικών 60 ώρες όπως στη Γερμανία. Στο δεύτερο τμήμα, το πραγματικό, προτείνει να μειωθεί η διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας και να δοθεί έμφαση στη διδασκαλία των μαθηματικών και φυσιογνωστικών μαθημάτων.

Η αρχαία Ελληνική γλώσσα θα διδάσκεται μόνο στο φιλολογικό τμήμα του Γυμνασίου. Στο σχολείο θα διδάσκεται μεταφρασμένη η Οδύσσεια, μέρη της Ιλιάδας, ανάγνωση του Θουκυδίδη, ανάγνωση του Πλουτάρχου, τραγικοί ποιητές και ο Κρίτων του Πλάτωνα. Στο επιχείρημα των αντιπάλων του ότι μειώνει τα έτη του Γυμνασίου σε έξη, αναφέρεται στο παράδειγμα της Πρωσίας, όπου ο κύκλος σπουδών διαρκεί δεκατρία έτη και το δημοτικό είναι επτά χρόνια και το γυμνάσιο εξαετές και χωρισμένο σε πραγματικό και κλασσικό. Η γλώσσα στον Γληνό αποτελεί απλά όργανο μετάδοσης πληροφοριών και όχι την στέγη του είναι, όπως θα έλεγε ο Χάιντεγγερ θεωρώντας ότι η γλώσσα καθιστά τα όντα υπαρκτά.¹

Αντίθετα στην οπτική του Γληνού, ο μύθος, η ποίηση, η λογοτεχνία έχουν σημασία μόνο για λόγους επαγγελματικής κατάρτισης. Κάθε βαθμίδα εκπαίδευσης αποσκοπεί σε συγκεκριμένα επαγγέλματα.

Ο απόφοιτος του αστικού σχολείου μπορεί να παρακολουθήσει εμπορικές, γεωργικές, ναυτικές και κατώτερες σχολές καθώς και το διδασκαλείο της Δημοτικής εκπαίδευσης. Ο απόφοιτος γυμνασίου μπορεί να παρακολουθήσει το Πολυτεχνείο, στρατιωτικές σχολές, το Πανεπιστήμιο και ανώτερες εμπορικές.

Ο Γληνός ζητά την ίδρυση τεχνικού διδασκαλείου τριετούς φοιτήσεως ενώ ταυτόχρονα ζητά την επιμόρφωση των καθηγητών της μέσης εκπαίδευσης. Η εκπαίδευση των καθηγητών θα περιλαμβάνει μαθήματα όπως ψυχολογία, ηθική, παιδολογία, στοιχεία υγιεινής, παιδαγωγική, γενική διδακτική, ειδική διδακτική, ιστορία της παιδαγωγικής, ιστορία της μέσης εκπαίδευσης στην Ελλάδα, πολιτική οικονομία. Παρατηρεί κανείς την ιδιαίτερη έμφαση που δίνεται στα ψυχολογικά και παιδαγωγικά μαθήματα, ενώ δεν γίνεται καμία νύξη για μαθήματα ιστορίας του τόπου. Προτείνει να ιδρυθούν σχολεία αρρένων σε πόλεις που έχουν πληθυσμό πάνω από 3.000 κατοίκους και σχολεία θηλέων σε πληθυσμό

¹ Μάρτιν Χάιντεγγερ, *Για τον ουμανισμό*, μεταφ. Σωκράτης Δεληβογιατζής, Εκδόσεις επιστημονικών βιβλίων και περιοδικών, Θεσσαλονίκη, 1989. "Η επαγρύπνηση των στοχαστών για την γλώσσα είναι η τελείωση της αποκαλυπτικότητας του είναι", σελ. 33.

πάνω από 6.000 κατοίκους. Γυμνάσια αρρένων σε πόλη πάνω από 10.000 κατοίκων και γυμνάσιο θηλέων αν κριθεί αναγκαίο από το εκπαιδευτικό συμβούλιο. Η ύπαρξη ιδιωτικών σχολείων ή γυμνασίων νομιμοποιείται μετά από άδεια του Υπουργείου Παιδείας.

Τα εξαετή γυμνάσια θηλέων να προσαρμοστούν στην φύση και στην ιδιαίτερη αποστολή της γυναίκας. Τα διδασκαλεία των γυναικών να τα αναλάβει η πολιτεία και να διατηρηθούν τόσα μόνο για όσους δασκάλους χρειάζονται τα σχολεία. Ζητά μείωση του αριθμού των διδασκαλείων και ίδρυση τεχνικών σχολών. Να ιδρυθούν κατώτερες γυναικείες σχολές για τις λαϊκές τάξεις.

Ετσι ο Γληνός προσπαθεί να συμβάλλει στην διεύρυνση της τεχνικής εκπαίδευσης, στην προσαρμογή της Ελλάδας στα όρια μιας εκβιομηχανισμένης κοινωνίας. Σύμφωνα με τον Χρ. Λέφα τα νομοσχέδια του 1913 δεν προσφέρουν τίποτα καινούργιο όσον αφορά τα διδασκόμενα μαθήματα, σε σχέση με τα νομοσχέδια του 1899, απλά προβλέπουν μερικά συμπληρωματικά πρακτικά μαθήματα. Η Αλεξ. Παγανού Λαμπράκη τονίζει πως με το νομοσχέδιο περιορίζονται οι ώρες των Νέων Ελληνικών και αυξάνονται οι ώρες των τεχνικών. Η ίδια η ερευνήτρια δίνει την πληροφορία πως πριν το 1912 υπήρχαν στην Ελλάδα 39 γυμνάσια και 186 ελληνικά σχολεία. Με τον πόλεμο του 1913 και την προσάρτηση εδαφών αυξήθηκε ο πληθυσμός και ο αριθμός των μαθητών της Μέσης εκπαίδευσης. Τα νομοσχέδια του 1913 τελικά, μειώνουν κατά ένα χρόνο την Μέση εκπαίδευση και προτείνουν την ίδρυση τρίτων αστικών σχολείων μόνο στις πρωτεύουσες των νομών, δηλαδή προτείνουν την μείωση του αριθμού των σχολείων.

Ωρες μαθημάτων των νομοσχεδίων του 1913

Σε σχέση με την συμβολή του Γληνού στην κατανομή ωρών και μαθημάτων, όπως δηλώνει ο ίδιος, πρότεινε την κατάργηση των αρχαίων στο δημοτικό, την διδασκαλία των αρχαίων από μετάφραση στο αστικό σχολείο και την διδασκαλία των ίδιων των αρχαίων κειμένων μόνο στο Γυμνάσιο.¹

Για το αστικό σχολείο που το προτείνει τριετές, ο Γληνός ζητάει 24 ώρες Νέα Ελληνικά, 15 ώρες γαλλικά, 12 ώρες μαθηματικά, 6 θρησκευτικά, ενώ τα τεχνικά μαθήματα με την χειροτεχνία και την εισαγωγή της Ωδικής και την Πολιτική οικονομία φθάνουν συνολικά 24 ώρες. Στο ελληνικό σχολείο που ίσχυε

¹ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 409-414.

μέχρι τότε, ήταν 4 ώρες η διδασκαλία των γαλλικών, 9 μαθηματικά, 6 φυσιογνωστικά (το μισό ακριβώς από το πρόγραμμα του Γληνού), ενώ έλειπε τελείως η ωδική, η χειροτεχνία και η πολιτική οικονομία.

Το Γυμνάσιο το οποίο είναι εξαετές από την Γ' τάξη χωρίζεται σε κλασσικό και πραγματικό. Το κλασσικό έχει 60 ώρες αρχαία και νέα ελληνικά, ίσες δηλαδή με το προηγούμενο σχολικό σύστημα (B + Γ ελληνικά συν 4 τάξεις γυμνασίου) ενώ στο πραγματικό γυμνάσιο έχει 52 ώρες (αρχαία και νέα) δηλαδή οκτώ ώρες λιγότερες για την γλώσσα. Όσο για τα τεχνικά μαθήματα στο προτεινόμενο σύστημα του Γληνού, στο κλασσικό γυμνάσιο είναι συνολικά 34 ώρες ενώ προηγουμένως ήταν 18 ώρες. Στο πρακτικό γυμνάσιο του Γληνού τα τεχνικά μαθήματα είναι 45 ώρες έναντι των 18 ωρών του προηγούμενου.

Παρατηρείται πραγματικά αύξηση των ωρών των τεχνικών μαθημάτων και μείωση των ωρών για την μάθηση της ελληνικής γλώσσας με τον παράλληλο εξοβελισμό της αρχαίας ελληνικής (ιδιαίτερα στο πραγματικό γυμνάσιο). Ο Γληνός προτείνει μια καθαρά χρηστική παιδεία αφού την περιορίζει στην επαγγελματική προετοιμασία του ατόμου.

Σύμφωνα δε με τους πίνακες που παραθέτει ο Αλ. Δημαράς στην Ιστορία του ελληνικού έθνους, το ποσοστό ωρών των φιλολογικών μαθημάτων στα νομοσχέδια του 1913 καλύπτει μόνο το 36,8% του συνόλου των ωρών στην μέση εκπαίδευση, και στο ίδιο σχεδόν επίπεδο ανέρχονται οι ώρες για τα τεχνικά μαθήματα, σε 34,7%. Ας σημειωθεί πως το μοναδικό υψηλότερο ποσοστό των τεχνικών μαθημάτων από τα νομοσχέδια του 1913 έχει μόνο η οθωνική περίοδος. Είναι δε λάθος να θεωρείται αυτό στροφή προς την "θετική" κατεύθυνση αφού το ποσοστό των ωρών που αφιερώνονται στα μαθηματικά αγγίζει μόλις το 19,8%. Δηλαδή το πλέον χαμηλό ποσοστό από το 1836 και μετά στα αμέσως προηγούμενα νομοσχέδια τα μαθηματικά ήταν αντίστοιχα 25,9% (1899) και 19,7% (1906). Φαίνεται πως στόχος δεν είναι η παραγωγή επιστημόνων της θετικής κατεύθυνσης αλλά η αποφοίτηση εξειδικευμένων εργατών. Μείωση δε των ωρών της διδασκαλίας της ελληνικής γλώσσας παρουσιάζεται και στο Δημοτικό με τα νομοσχέδια του 1913. Το ποσοστό των ωρών εδώ είναι 30,8%, στην κυβέρνηση Κουμουνδούρου 44% και στον Τρικούπη 36%. Επίσης και στο δημοτικό παρατηρείται αύξηση των τεχνικών μαθημάτων.

Το σύστημα που προτείνει ο Γληνός για την διοίκηση της εκπαίδευσης είναι απόλυτα συγκεντρωτικό και κρατιστικό.

Την εποπτεία και Διοίκηση της Δημοτικής και Μέσης εκπαίδευσης αναλαμβάνει ο αρμόδιος υπουργός με το εκπαιδευτικό συμβούλιο. Στο εκπαιδευτικό συμβούλιο δεν υπάρχει άμεση συμμετοχή δασκάλου ή καθηγητού.

Αποτελείται δε από τρεις καθηγητές Πανεπιστημίου συν οκτώ μόνιμους συμβούλους. Το συμβούλιο γνωματεύει για κάθε ζήτημα, παρασκευάζει νόμους - το πρόγραμμα και το ωρολόγιο των μαθημάτων - ορίζει τα βιβλία και την διδακτική ύλη. Εποπτεύει καθηγητές και δασκάλους, προτείνει μεταθέσεις, τηρεί μητρώο και βιβλία ποιότητας των λειτουργών της μέσης εκπαίδευσης. Τα προηγούμενα νομοσχέδια προέβλεπαν διαχωρισμό μεταξύ μέσης και δημοτικής εκπαίδευσης. Ο Γληνός ζητά ενιαία διοίκηση, δηλαδή η διοίκηση να περιέλθει όλη στον Υπουργό διά του εκπαιδευτικού συμβουλίου. Το εκπαιδευτικό συμβούλιο εκλέγεται για τρία χρόνια και αποτελείται από 8 μόνιμους συμβούλους. Τα τρία αιρετά μέλη εκλέγονται από την Πανεπιστημιακή σχολή στην οποία ανήκουν. Τα οκτώ μόνιμα μέλη είναι διδάκτορες Πανεπιστημίου. Ο δάσκαλος και ο καθηγητής γίνονται απλά φορείς μετάδοσης της πληροφορίας και εκτελεστικά όργανα.

Τα νομοσχέδια για την παιδεία του 1913 τα διακρίνει η έμφαση στην χρησιμότητα, η προσήλωση στο ωφελιμιστικό πνεύμα και συγχρόνως στην αρχή του κρατιστικού συγκεντρωτισμού.

Ο Γληνός παραδέχεται πως προώθησε αυτά τα νομοσχέδια επειδή απέβλεπε στην οικονομική ανάπτυξη της χώρας. Σε άρθρο του¹ που δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα Νέα Ελλάς το 1914, για να υποστηρίξει την προτεινόμενη εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, γράφει : "Η γεωργία δεν είναι ακόμη εις τα σπάργανα, η κτηνοτροφία δεν είναι νηπιώδης, η χώρα δεν κείται κατά το πλείστον χέρσος; Εμπορική και βιομηχανική οργάνωση και πολιτική δεν ομολογείται υπό πάντων ανύπαρκτος; Αι πλουτοπαραγωγικά δυνάμεις δεν περιμένουν ακόμα τας χείρας και τον νουν ώστις θα τας εξυπνήσει;". Είναι φανερό ότι ο Γληνός υπογραμμίζει την ανυπαρξία της εμπορικής και βιομηχανικής ανάπτυξης εδώ, διότι σε άλλα κείμενα την παρακάμπτει, γιατί θέτει την παιδεία στην υπηρεσία μιας μελλοντικής εκβιομηχάνισης. Η παραδοχή και διάγνωση των προκαπιταλιστικών μορφών ανάπτυξης της Ελληνικής κοινωνίας δεν γίνεται πουθενά αλλού τόσο σαφής και απόλυτη. Από διοικητικής πλευράς ο Γληνός προτείνει ένα απόλυτα πατερναλι-

¹ Δ. Γληνός, *Ενας άταφος νεκρός*, ό.π., σελ. 182.

στικό μοντέλο οργάνωσης της εκπαίδευσης όπου η κεντρική κρατική εξουσία έχει τον πρώτο λόγο.

Ο Διδάσκαλος και στα νομοσχέδια του 1913 όπως και στα αφορώντα την μέθοδο της αλληλοδιδασκτικής, δεν μετέχει στα κέντρα λήψεως αποφάσεων για τα εκπαιδευτικά προβλήματα.

Στο άρθρο “Νομοσχέδια και συζητήσεις” άλλωστε ο Γληνός κρίνοντας θετικά το αμέσως προηγούμενο υποβληθέν νομοσχέδιο στη Βουλή (του 1899 από τον Ευταξία) ομολογεί πως οι δικές του προτάσεις υπήρξαν απλά συμπληρωματικές σ’ αυτό το νομοσχέδιο.

Στις αντιρρήσεις και διαφωνίες που εκφράστηκαν για τις εκπαιδευτικές του προτάσεις ο Γληνός υπερασπίζεται την μεταρρύθμιση του 1913 με ιδεολογικά κριτήρια. Πιστεύει πως τα κοινωνικά προβλήματα επιδέχονται τόσες λύσεις όσες αναλογούν στα ρεύματα ιδεών. Κάθε λύση ισχυρίζεται ο Γληνός, μονιμοποιείται όταν “αληθώς στηρίζεται επί συστήματος σκέψεων εν αλληλουχία ευρισκομένων και αποβλεπουσών εις την όλη οργάνωση και το συμφέρον της κοινωνίας”. Και ενώ όλα τα νομοσχέδια του 1913 προσαρμόζουν την εκπαίδευση στις ανάγκες της τεχνικής εκπαίδευσης και στην ανάπτυξη της βιομηχανίας, η αιτιολογία βρίσκεται όχι στα δρώντα πρόσωπα και στα υπαρκτά δεδομένα της χώρας αλλά σε ένα σύστημα ιδεών. Οι Ιδέες για μια ακόμη φορά προκαθορίζουν το ενεργείν και το πράττειν του προσδιορισμένου κοινωνικοϊστορικά ανθρώπου.

Στο “Ελληνική κοινωνία και Ελληνική παιδεία” επανέρχεται το θέμα της ταξικής παιδείας, αφού η παιδεία συνδέεται άμεσα όχι μόνο με τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας και την οικονομική ανάπτυξη αλλά και με την “αύξηση του πληθυσμού” και την “ανάπτυξη των φυλετικών αρετών”. Οι στόχοι αυτοί που θέτει ο Γληνός στην παιδεία καθώς και η ανάγκη του να καταστεί η Ελλάδα ισχυρό κράτος, και να αναδειχθούν έτσι οι φυλετικές αρετές - πέρα από την ευθυγράμμιση της παιδείας με την εξέλιξη της τεχνολογίας - μαρτυρούν την ασυνείδη πεποίθηση και προσήλωση του Γληνού στην Μεγάλη Ιδέα. Το αίτημα άλλωστε της σύνδεσης με την βιομηχανική εξέλιξη της χώρας φαίνεται ανεδαφικό αφού στα ίδια κείμενα ο Γληνός κρίνει ανύπαρκτο και μηδαμινό το επίπεδο αστικοποίησης της χώρας.

Ο Γληνός επικρίνει την προϋπάρχουσα κατάσταση της Παιδείας για ελλιπή ανάπτυξη του θετικιστικού πνεύματος, περιφρόνηση προς την εργασία και άγνοια των όρων της σύγχρονης πραγματικότητας. Ο εκσυγχρονισμός όμως που επικα-

λείται ο Γληνός στηρίζεται μονοδιάστατα στη μελλοντική κυριάρχηση της βιομηχανίας και της τεχνολογίας, περιορίζοντας την εκπαίδευση σε ένα μηχανισμό παροχής τεχνικών γνώσεων και μειώνοντας σταδιακά την ανθρωπιστική παιδεία. Οι επικρίσεις του για το προηγούμενο καθεστώς στην εκπαίδευση είναι πως δεν έδωσε τίποτα χρήσιμο στον έμπορο, στον τεχνίτη, στον μικροαστό και έτσι παρέμεινε η γεωργία και η κτηνοτροφία ανύπαρκτη καθώς και η βιομηχανική και εμπορική οργάνωση της χώρας. Αυτό βέβαια αντιφάσκει με τις αμέσως προηγούμενες δηλώσεις του σύμφωνα με τις οποίες η Ελληνική κοινωνία εκείνη την εποχή ήταν χώρα κυρίως γεωργική και κτηνοτροφική. Την πρότασή του για την μείωση των ωρών διδασκαλίας της Αρχαίας Ελληνικής την αιτιολογεί λόγω των προτεραιοτήτων που θέτει ο τεχνικός πολιτισμός. Πίσω από αυτές τις αλληλοσυγκρουόμενες και αντιφατικές δηλώσεις διαφαίνεται καθαρά η πρόθεση, μέσω της παιδείας, να αποκτήσει η Ελλάδα ισχύ έναντι των ξένων. Λανθάνει δηλαδή η Μεγάλη Ιδέα. Γι' αυτό και επιχειρηματολογώντας υπέρ των νομοσχεδίων του δηλώνει πως τάσσεται υπέρ του "έργου" και όχι της "λέξης".

Στο "πραγματισμός, συγχρονισμός, κλασικισμός" γίνεται σαφής. Συνδέει την ανάπτυξη της παιδείας με την αυτοδυναμία του ελληνικού έθνους. Η μεταρρύθμιση που προτείνει διέπεται από την τάση εκσυγχρονισμού και εξορθολογισμού. Η παιδεία νοείται αποκλειστικά ως μηχανισμός εκπαίδευσης, που αυτός κυρίως θα επιφέρει την κοινωνική αλλαγή. Σκοπό της παιδείας θέτει την ανάπτυξη του εργασιακού ήθους. Αξία χαρακτηριστική του αστικού ιδεώδους, ενώ λίγο πιο πάνω, παραδέχθηκε την ανυπαρξία αστικών δομών.

Εντυπωσιάζει η εμμονή του Γληνού στο μονοδιάστατο χαρακτήρα της παιδείας, δηλαδή την τεχνική εκπαίδευση. Στο κείμενο "προγονοπληξία - προγονολατρία - τα δύο είδη κλασικισμού" ισχυρίζεται πως οι ανθρωπιστικές σπουδές δεν υπήρξαν ποτέ στην Ελλάδα. Ισχυρισμός απόλυτα σωστός τουλάχιστον για την περίοδο που ακολούθησε μετά το '21 με την κυριαρχία του ψευτοκλασικισμού. Για να ενισχύσει την πρότασή του για την κατάργηση της Αρχαίας Ελληνικής γλώσσας αναφέρεται στον ποιητή Σίλλερ που γνώριζε επαρκώς (σύμφωνα με τον Γληνό) τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό μόνο από μετάφραση των κειμένων. Τα νομοσχέδια του 1913 δεν παύουν να απηχούν κλασσικές θέσεις του Νεοελληνικού διαφωτισμού και να αντανakλούν την προσδοκία ορισμένων στρωμάτων, κυρίως μικροαστικών, να προσχωρήσει η χώρα στην εκβιομηχάνιση και στον εκσυγχρονισμό. Τα νομοσχέδια για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση που συνέταξε ο Γληνός, ουσιαστικά στηρίζονται στην κλασσική θέση του Κοραή πως η

φιλοσοφία αλλά και η εκπαίδευση του ανθρώπου συνίσταται στην εκμάθηση χρήσιμων γνώσεων για τον ανθρώπινο βίο¹ και παράλληλα τονίζεται η ταύτιση της αλήθειας με την ικανότητα της διάνοιας να συλλαμβάνει την ουσία του κόσμου.²

Ετσι και στον Γληνό, παιδεία σημαίνει αφενός ένας μηχανισμός συσσώρευσης εγκυκλοπαιδικών γνώσεων με ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τους την απτή ωφέλεια που προσφέρουν στη ζωή του ατόμου. Η φιλοσοφία στον Γληνό μπορεί να μην ονομάζεται “ισόθεος” όπως στον Κοραή αλλά έχει πρόδηλη προτεραιότητα αφού καθορίζει τον κόσμο των συγκεκριμένων προσώπων και γεγονότων. Το πνεύμα που διέπει τα νομοσχέδια του 1913 διακρίνεται για την προσήλωσή του στις αρχές της “Νέας αγωγής”. Αρχές άλλωστε προσαρμοσμένες σε κοινωνίες που ήδη ολοκλήρωναν το στάδιο της εκβιομηχάνισης και του καπιταλισμού και συνόδευσαν την μετάβαση αυτών των κοινωνιών από το κλασσικό αστικό φιλελευθερισμό στην μοντέρνα μαζική δημοκρατία.³ Η κοινωνία που αναπτύσσεται στο χώρο της Δυτικής Ευρώπης κυρίως μετά το 1900, χαρακτηρίζεται από την είσοδο των μαζών στην πολιτική ζωή και από την μετάδοση του εργοστασιακού μοντέλου σε όλα τα επί μέρους κοινωνικά πλαίσια.

Στη φάση αυτού του καπιταλισμού οι ειδικές τεχνικές γνώσεις γίνονται πιο απαραίτητες από τις γενικές. Το χάσμα ανάμεσα σε εργασία και παιδεία μεγαλώνει.⁴ Ο Γληνός πιστεύοντας υπαρκτό αυτό το χάσμα στην Ελληνική κοινωνία, προσαρμόζει την παιδεία στις ανάγκες εκβιομηχάνισης, υπερτονίζοντας τις ειδικές γνώσεις.

Παρατηρεί βέβαια κανείς και έμμεση αναφορά στις σοσιαλιστικές ιδέες. Ο Μαρξ άλλωστε παρόλο που δεν ανέπτυξε ποτέ μια δική του θεώρηση για την παιδεία, εντούτοις συνέδεσε καθαρά την εκπαίδευση με την υλική παραγωγή.⁵

Το 1897 ο Λένιν εγκρίνει άλλωστε, αυτές τις απόψεις του Μαρξ και συλλαμβάνει το ιδεώδες της σύνδεσης της παιδείας με την εργασία.⁶ Το 8ο συνέδριο του Ρωσικού Σοσιαλδημοκρατικού εργατικού κόμματος το 1919 εγκρίνει την

¹ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, ό.π., σελ. 179.

² Στο ίδιο σελ. 187.

³ Π. Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, Θεμέλιο 1991, σελ. 224.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 227.

⁵ Μάριο Μανακόρντα, *Μαρξισμός και Παιδεία στο Μαρξισμός και Επιστήμη*, Δεύτερη εβδομάδα σύγχρονης σκέψης, Θεμέλιο, 1974, σελ. 513.

⁶ Στο ίδιο, σελ. 513.

απόφαση για ένα πολυτεχνικό σχολείο που θα συνδέει το σχολείο με την παραγωγή.¹

Σύμφωνα βέβαια με τον μαρξιστή Μανακόρντα, αυτού του είδους η χρησιμοθηρική αντίληψη της Παιδείας δεν συσχετίζεται με την πραγματιστική λογική του Τζων Ντιούι και του Κερσενστάινερ (σχολείο εργασίας). Σύμφωνα όμως με πιο σύγχρονους μελετητές η πολυτεχνική εκπαίδευση στην Σοβιετική Ένωση είναι άμεσα επηρεασμένη από τις παιδαγωγικές αντιλήψεις που κυριαρχούσαν τότε στην Ευρώπη και στην Αμερική.² Αλλωστε η σύνδεση της εκπαίδευσης με την παραγωγή από τον Μαρξ, είχε ήδη προβληθεί και εφαρμοστεί από τους Άγγλους ουτοπιστές.³

Ο Εκπαιδευτικός Δημοτικισμός προωθεί αυτές τις αρχές που οι ρίζες τους βρίσκονται, όπως ήδη ειπώθηκε, στον Νεοελληνικό διαφωτισμό. Ο Γληνός ο ίδιος δηλώνει συχνά πως ο Δημοτικισμός είναι ο συνεχιστής του διαφωτισμού που δεν ολοκληρώθηκε από τους εκπροσώπους του προηγούμενου αιώνα.

Τα νομοσχέδια του Γληνού - με εξαίρεση τα περί Διοίκησης - δεν ψηφίστηκαν από την κυβέρνηση Βενιζέλου.

Ο χώρος της Παιδείας - που νοείται αποκλειστικά ως εκπαίδευση, δηλαδή σαν σχολικός μηχανισμός - είναι το κυρίως πεδίο που επιχειρήθηκε ο διαφωτισμός της Ελληνικής κοινωνίας από το 1908 ως το 1964 τουλάχιστον.⁴ Ας σημειωθεί ότι για άλλους ερευνητές η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1913 περιέκλειε την ίδια λογική με αυτή του 1964 αλλά και με αυτή του 1976-77.⁵ Στο ζήτημα το γλωσσικό ο Γληνός ζητά ουσιαστικά την κατάργηση της διδασκαλίας της Αρχαίας Ελληνικής. Το αίτημα αυτό παραθεωρεί το γεγονός πως η Δημοτική γλώσσα δεν είναι αυτόνομη αλλά αποτελεί καρπό μακραίωνης εξέλιξης της Αρχαίας Ελληνικής. Η πόλωση καθαρεύουσας - δημοτικής οδήγησε στην ταυτοποίηση καθαρεύουσας και αρχαίας ελληνικής και τελικά στον εξοβελισμό της δεύτερης.

¹ Μάριο Μανακόρντα, ό.π., σελ. 513.

² Αν. Κ. Δανασσής-Αφεντάκης, *Για τις αντιλήψεις του Τζων Ντιούι και Κερσενστάινερ*, Μοντεσσόρι, ό.π., σελ. 204.

³ Μ. Μανακόρντα, ό.π., σελ. 503.

⁴ Κων/νος Ν. Χανιώτης, *Ο Νεοελληνικός εκπαιδευτικός Διαφωτισμός (1908-1964)*, Αθήνα χ.χ. Σε όλο το βιβλίο επιχειρείται διεξοδική τεκμηρίωση αυτής της θέσης.

⁵ Δ.Φ. Χαραλάμπους, *Ο Εκπαιδευτικός Ομιλός, η ίδρυση, η δράση του για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και η διάσπασή του*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1987, σελ. 22-24, Αναφέρεται και η σύμφωνη γνώμη της Άννας Φραγκουδάκη.

Αντίθετα, στις άλλες Ευρωπαϊκές χώρες η καθιέρωση της εθνικής γλώσσας συνδεόταν με το αίτημα της αποκοπής και αποδέσμευσης από τον λατινικό πολιτισμό. Και γι' αυτό η καθιέρωση της εθνικής γλώσσας συχνά συνοδευόταν με την εκλαϊκευση της φιλοσοφίας προκειμένου να αντιμετωπιστεί η νοησιарχία του Μεσαίωνα. Το 1915 ο Γληνός δημοσιεύει το άρθρο "Η αναγέννηση της Ελληνικής Παιδείας". Γίνεται αναφορά στον Γερμανό φιλόσοφο Φίχτε ο οποίος μέσα από μια "νέα αγωγή" ζητά την πνευματική αναγέννηση του γερμανικού έθνους. Ο Γληνός υιοθετεί τις απόψεις του Φίχτε ως προς τον κυρίαρχο ρόλο που παίζει η παιδεία για την ενίσχυση της εθνότητας. "Ο Δάσκαλος ανάβει την λαμπάδα πρώτος από την λαμπάδα του φιλοσόφου, του κοινωνιολόγου, του επιστήμονα ερευνητή". Οι απόψεις αυτές που συγκεντρώνουν στην εκπαίδευση αποκλειστικά, όλες τις ελπίδες ενός έθνους, είναι δάνειο από τον Φίχτε που σύμφωνα με τον Κ. Πόππερ είναι ο φιλόσοφος που πρόσφερε στον γερμανικό εθνικισμό την θεωρητική του βάση.¹ Ο φιλόσοφος που αποδοκίμασε δημόσια ο Καντ γράφοντας πως η θεωρία του για την επιστήμη είναι μόνο καθαρή λογική και πως πολύ δύσκολα θα ανακάλυπτε κανείς εκεί μέσα οτιδήποτε πραγματικό.²

Ο Γληνός συχνά μιλά με φυλετικούς όρους.³ Πιστεύει πως η Ελληνική "φυλή" θα ξαναβρεί τις δυνάμεις της μέσα από την ανάπτυξη της Παιδείας όπως συνέβη στην Γερμανία το 1813 και το 1815 που οικοδομήθηκε ένα ισχυρό κράτος. Ο Φίχτε στο "Λόγοι στο γερμανικό έθνος" το 1807, για να επιβεβαιώσει την "ανωτερότητα" του γερμανικού λαού προτείνει να ακολουθηθεί η παιδαγωγική του Ρουσσώ και του Πεσταλότζι σε συνδυασμό με μια δικής του έμπνευσης θεολογία.⁴

Ο Γληνός παραλληλίζει αυτές τις προσπάθειες των Γερμανών με τις ελληνικές μεταρρυθμίσεις του 1912-13. Οι Έλληνες, γράφει, πρέπει να ακολουθήσουν τον γερμανικό δρόμο γιατί αυτό είναι μια αναγκαιότητα που επιβάλλει η ίδια η φυλή. Ο Γληνός χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα της Γερμανίας, πιστεύω, όχι

¹ Καρλ Πόππερ, *Η Ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* (μετ. Ειρ. Παπαδάκη), τόμ. Β, Δωδώνη 1982, σελ. 85.

² Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας, *Ιστορία της φιλοσοφίας, Η καντιανή επανάσταση*, (μεταφ. Κυρ. Κατσιμάνης), ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1987, σελ. 165, "Φίχτε".

³ Την επίδραση των φυλετικών θεωριών στην Ελληνική μαρξιστική σκέψη, βλέπε Ρένα Σταυρίδη Πατρικίου, *Λημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, ό.π., σελ. ξβ' και ξγ'.

⁴ Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας, ό.π., σελ. 219.

τόσο γιατί πιστεύει στην ομοιότητα των δύο εθνών, αλλά γιατί ονειρεύεται μια ισχυρή Ελλάδα πίσω από την προώθηση του σχεδίου της εκπαίδευσης.

Τον ίδιο καιρό, ο Μ. Τριανταφυλλίδης, πιο ρεαλιστής σε άρθρο του στο Δ.Ε.Ο. υπογραμμίζει τον διαφωτιστικό χαρακτήρα του ομίλου, τονίζοντας την ουσία του Δημοτικισμού σαν συνέχεια του ρεύματος των Δαμωδού, Καταρτζή, Βηλαρά.¹

Παράλληλα ο Αλεξ. Δελμούζος, με αφορμή το βιβλίο του Κερσενστάινερ “έννοια του σχολείου εργασίας ή το σχολείο του μέλλοντος”, προσδιορίζει τον σκοπό του σχολείου τελείως χρηστικά :

- α) Προετοιμασία του μαθητή για ένα χρήσιμο επάγγελμα,
- β) Συμβολή στην δημιουργία της “ιδανικής” ηθικής κοινωνίας.²

Ετσι προβάλλεται ένας τύπος εκπαίδευσης που αποτελεί ένα συνδυασμό χρησιμοθηρίας και ιδεαλιστικής ηθικής. Πρόκειται για μια αφηρημένη ηθική, απρόσωπη στην υπηρεσία κοινωνικοπρακτικών σκοπιμοτήτων. Το σχολείο αυτό δεν συνδέεται με την ζωή, και δεν προετοιμάζει για τη ζωή παρά μόνο σε ότι αφορά τον επαγγελματικό χώρο.

Μεταρρύθμιση του 1917

Το 1917 ο Γληνός σαν πρόεδρος του εκπαιδευτικού συμβουλίου εισηγείται τα νέα βιβλία του Δημοτικού γραμμένα στην Δημοτική γλώσσα. Ο Γληνός υποστηρίζει την καθολική διάδοση της δημοτικής γλώσσας ενώ ο Τριανταφυλλίδης και ο Δελμούζος πιστεύουν πως το άμεσο πέραςμα από την καθαρεύουσα στην Δημοτική είναι επικίνδυνο.³

Όπως άλλωστε γράφει ο ίδιος ο Γληνός, το 1917 μπήκε η Δημοτική στα σχολεία για 4 χρόνια. Το 1918, είχε ετοιμαστεί ένα νομοσχέδιο που όριζε να μπει και στις τελευταίες τάξεις του Δημοτικού αλλά ανεστάλη το μέτρο επειδή αντέδρασε ο Βενιζέλος.⁴

¹ Μαν. Τριανταφυλλίδης, “Το έργο του Εκπαιδευτικού Ομίλου”, π. Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου, 1, 2 (1915).

² Αλ. Δελμούζος, “Γ. Κερσενστάινερ, Έννοια του σχολείου εργασίας ή το σχολείο του μέλλοντος”, π. ΔΕΟ 3, 4 (1915), σελ. 304.

³ Αλ. Πάλλης, Μπροσός, Επιμ. Εμμ. Ι. Μοσχονάς, ΝΕΒ, 1975, σελ. με’.

⁴ Δ. Γληνός, Υστερα από το θάνατο του Ψυχάρη, π. Κύκλος, 1ος χρόνος, τεύχος 1, (Νοέμβριος 1931), σελ.12.

Ο Αλ. Δελμούζος, ο στενός συνεργάτης και φίλος του Γληνού, ήδη το 1918 τονίζει την ανάγκη διάγνωσης και διευκρίνισης του χαρακτήρα της Νεοελληνικής πραγματικότητας. Πρέπει, γράφει, να ληφθεί υπόψη η ελληνική κοινωνία “με τις ιδιαίτερες ανάγκες και την ψυχολογία της όπως την έχουν μορφώσει ιστορικοί, κλιματολογικοί, γεωγραφικοί και άλλοι φυσικοί όροι”.¹

Παρακάτω γίνεται πιο συγκεκριμένος. Επικρίνει τους λόγιους του 18ου αιώνα για το ότι επιδίωξαν επιστροφή στο αρχαιοελληνικό ιδεώδες ενώ το πρόσφατο παρελθόν του λαού ήταν το Βυζάντιο και η ζώσα παράδοση.² Ο Δελμούζος στη συνέχεια, ζητά την οργάνωση της παιδείας σύμφωνα με το πνεύμα και τις αξίες του Δημοτικού τραγουδιού. Δηλαδή κυρίως με τον πολιτισμό που αναπτύχθηκε στην διάρκεια της Τουρκοκρατίας. Αντίθετα κατηγορεί τον λογιωτατισμό ότι αντιμετώπισε το έθνος σαν *tabula rasa* με αποτέλεσμα να οικοδομεί πάνω σε επισφαλείς βάσεις. “Η δημοτική μας μουσική, η δημοτική αρχιτεκτονική και διακοσμητική τέχνη, το δημοτικό τραγούδι και τόσα άλλα, που θα δώσουν στο δικό μας σχολείο χίλια δύο πραγματικά μορφωτικά στοιχεία είναι ακόμη αμελήτητα και τα περισσότερα, όχι μόνο σχετικά με την παιδεία αλλά γενικά”.³

Ο Εκπαιδευτικός Ομιλος είχε προκηρύξει διαγωνισμό για το αναγνωστικό του Δημοτικού από το 1912. Όπως ξέρουμε, το 1918 διορίζονται τα μέλη της συντακτικής επιτροπής που ετοιμάζουν “Το Αλφαβητάρι με τον Ηλιο”. Τα μέλη είναι Δημοσθένης Ανδρεάδης, Αλεξ. Δελμούζος, Μαν. Τριανταφυλλίδης, Ζαχ. Παπαντωνίου, η εικονογράφηση Κων/νου Μαλέα. Είναι γνωστό πως το 1921 διορίζεται επιτροπή από το Υπουργείο Εκκλησιαστικών και Δημοτικής Εκπαίδευσης η οποία με έκθεσή της προτείνει να καούν τα αναγνωστικά που συνέγραψε αυτή η επιτροπή.

Ο γνωστός για την επιμέλεια του έργου του Αλέξ. Παπαδιαμάντη, φιλόλογος Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, ασκεί μια ενδιαφέρουσα κριτική για το βιβλίο του Ζαχ. Παπαντωνίου “Τα ψηλά βουνά” και αναφέρεται στην κατηγορία του αθεϊστικού βιβλίου.⁴ Ο Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, στο έτος 1983, στο όνομα της παράδοσης του τόπου και όχι του νεοτεριστικού πνεύματος, γράφει ότι το αναγνωστικό αυτό δεν έχει καμία σχέση με την θρησκεία - όπως σωστά παρατή-

¹ Αλεξ. Δελμούζος, *Προς την εκπαιδευτική αναγέννηση*, Δελτίο Υπουργείου Εκκλησιαστικής και Δημόσιας εκπαίδευσης, Μάρτιος 1919, παρ.1, σελ. 5.

² Στο ίδιο, σελ. 6.

³ Στο ίδιο, σελ. 13.

⁴ Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, *Το δίχτυ και το μέλι*, Εστία, 1983, “Η δροσερή θεολογία, Ζαχ. Παπαντωνίου, Τα ψηλά βουνά”.

ρησε η Επιτροπεία - έχει όμως με την ορθόδοξη παράδοση γιατί εμπεριέχει την σωστή σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο.¹

Ο Μ. Τριανταφυλλίδης στο “πριν καούν” με παρόμοιο τρόπο υπερασπίζεται το “αλφαβητάρι με τον Ηλιο” τονίζοντας την προτεραιότητα της ζωής έναντι της ηθικής διδασκαλίας.²

Στο “αλφαβητάρι με τον Ηλιο” που αποτελεί αντιπροσωπευτικό δείγμα της μεταρρύθμισης του 1917, η προτεραιότητα του βιώματος σε συνάφεια με την παντελή έλλειψη του νοησιαρχικού πνεύματος, μαρτυρεί την σχέση του βιβλίου με την Ιστορική παράδοση του τόπου και την συγκεκριμένη προτεραιότητα του προσώπου έναντι της αφηρημένης ουσίας. Ακριβώς όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Αλ. Δημαράς, εμπεριέχει “μια συγκεκριμένη σχέση προς την ζωή και προς τον κόσμο”.³

Η αποφυγή της διανοητικοποίησης της ζωής, η έλλειψη νεκρών σχημάτων, που χαρακτηρίζει όλο το βιβλίο, παρουσιάζεται μέσα από την αθωότητα και γνησιότητα των ανθρώπων και την σχέση τους με την φύση.

Στο παράδειγμα του φορτωμένου γαϊδάρου, του χιονάνθρωπου, του σπουργιτη, τα ζώα ανθρωποποιούνται όπως ακριβώς γίνεται στο Δημοτικό τραγούδι και η χρήση τους από μεριάς του ανθρώπου γίνεται ήσσονος σημασίας.

Ένα παιδάκι προσεύχεται - κάνει το σημείο του σταυρού - κάτω από τα εικονίσματα. “Θεέ μου να φυλάγεις τον πατέρα μου και την μητέρα - τον Ρήγα και την Ρήνα και την καλή μας την γιαγιά.” Και εδώ το παιδάκι προσεύχεται απευθυνόμενο στις εικόνες, δεν κάνει ενάρετες σκέψεις περί του Υπέρτατου όντος.

Και στο κείμενο για τα Χριστούγεννα, λείπουν οι συνήθεις ρητορικοί άνευ περιεχομένου λόγοι και τόνοι. Υπογραμμίζεται το ουσιώδες. “Ντιν-νταν-ντιν-νταν χτυπούν οι καμπάνες δυνατά. Ωρα πολλή χτυπούν σαν να λένε “Ξύπνα Ρήνα... σηκωθείτε παιδιά. Ωρα για την εκκλησία... Ελάτε...” Και τελειώνει “πάμε να δούμε τον καλό μας Χριστό που γεννήθηκε απόψε. Η Παναγία τον κρατά στα γόνατά της, και από πάνω φέγγει ένα αστέρι. Πάμε παιδιά, να δούμε τον καλό μας το Χριστό...” Όπως γράφει ο Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, όταν κανείς αγαπά τα πρόσωπα και όχι τις ιδέες βρίσκεται σε καλό δρόμο. Στο Αλφαβητάρι με τον Ηλιο τα πρόσωπα κινούνται και δρουν και αισθάνονται δίχως να διαμεσολαβούν

¹ Ν. Τριανταφυλλόπουλος, ό.π., σελ. 40.

² Το Αλφαβητάρι με τον Ηλιο, Επιμ. Αλεξ. Δημαράς, Ν.Ε.Β., Ανατύπωση 1987, σελ. 136.

³ Στο ίδιο, σελ. λζ’.

ιδεολογικές και ηθικές σκοπιμότητες. Τα πρόσωπα και τα πράγματα έχουν μια στέρεη υλική υπόσταση, χωρίς αυτό να τους αφαιρεί την αυθεντικότητά τους.

Το εκπληκτικό είναι το κείμενο που επιγράφεται “τα κάλαντα”. Εδώ μαθαίνει κανείς από τους “άθεους” συγγραφείς του βιβλίου πως η ουσία της ζωής δεν βρίσκεται στην αναπόληση και αναζήτηση των χαμένων μεγαλείων αλλά στην πληρότητα της καρδιάς του ανθρώπου, μέσα στο ζωντανό παρόν.

“Είναι παραμονή της πρωτοχρονιάς. Φτιάχνουν την Αγία Σοφία, την μεγάλη εκκλησία. Μ’αυτή θα πάνε απόψε στα σπίτια τους, θα τραγουδήσουν τα κάλαντα. Η Αγία Σοφία είναι έτοιμη. Αναψαν μέσα στην εκκλησία δύο φαναράκια. Και η εκκλησία φεγγοβόλησε όλη. Ίδια η Αγία Σοφία είπε ο κυρ Φώτης ο Καλομοίρης, ο πατέρας του Ρήγα. Τρεις την σήκωσαν την εκκλησία στα χέρια και οι άλλοι άρχισαν να τραγουδούν “Αρχιμηνιά και αρχιχρονιά και αρχή καλός μας χρόνος”.

Η επιτροπή του Υπουργείου Εκκλησιαστικών και Δημόσιας Εκπαίδευσης¹ κρίνει αρνητικά και απορρίπτει το Αλφαβητάρι με τον Ηλιο με την δικαιολογία ότι δεν προβάλλει πρότυπο στα παιδιά “χρηστούς και ευγενείς χαρακτήρες προς μίμησην”. Για μια ακόμη φορά, οι λεγόμενοι “φορείς της παράδοσης” δείχνονται οι πιο ξένοι μ’αυτήν.

Η Επιτροπεία αναφέρεται στην πηγαία συμπάθεια και συνάφεια του παιδιού προς τα ζώα. σε μια ιστορία του αναγνωστικού που δείχνει την μη χρησιμοθηρική αντίληψη των όντων καθώς και την ανιδιοτελή σχέση των συγγραφέων του βιβλίου με την φύση.

Η επιτροπεία αυτή τη σχέση την χαρακτηρίζει “χυδαία” και προτείνει τα ζώα να παρουσιάζονται εργατικά και υποταγμένα στον άνθρωπο, γιατί δεν πρέπει οι μαθητές να διδαχθούν “να προτιμώσιν της εργασίας την αθλιότητα”.²

Το 1921 ο Αλεξ. Δελμούζος και ο Δημ. Γληνός συντάσσουν από κοινού μια επιστολή που την απευθύνουν στον Ελ. Βενιζέλο. Εκεί καταλογίζουν ευθύνες στα στελέχη της κυβέρνησης του, αλλά κυρίως στον ίδιο τον ελληνικό λαό. Ο λαός επικρίνεται γιατί λειτουργεί “με πρωτόγονα ένστικτα” και το κυρίαρχο αίτημα της επιστολής είναι η επιμόρφωση του λαού. Ο Γληνός και ο Δελμούζος για την πραγματοποίηση αυτού του στόχου ζητούν την δημιουργία μιας “ηθικά γερής κυβερνώσας τάξης” που θα επιτελέσει το έργο της αναμόρφωσης του λαού.

¹ Εκθεση της Επιτροπείας της διορισθείσης προς εξέτασιν της γλωσσικής διδασκαλίας των Δημοτικών Σχολείων, Υπουργείο Εκκλησιαστικών και Δημοτικής Εκπαίδευσης, Εν Αθήναις, 1921, σελ. 130.

² Στο ίδιο, σελ. 134.

Προτείνουν δε την επιμόρφωση αυτής της “κυβερνώσας τάξης” μέσα από ιδιωτική εκπαίδευση που να τελεί σε πλήρη ανεξαρτησία από το κράτος.

Διότι “πρόκειται για ιδέες που σπάζουν παράδοση πολύχρονη, η οποία συνδέεται με χίλια δύο ατομικά και ομαδικά συμφέροντα, ιδέες που απαιτούν εσωτερική επανάσταση με τον εαυτό μας δεν μπορούν δυστυχώς να πραγματοποιηθούν εύκολα στην Ελλάδα ακόμα και όταν το κράτος είναι πολύ προοδευτικό”.¹

Προτείνουν την ίδρυση ελεύθερου Πανεπιστημίου που να διδάσκει τις νεότερες πολιτικές θεωρίες με δασκάλους που φοίτησαν αποκλειστικά στην Ευρώπη. Αναφέρονται παραδειγματικά στην Ισπανία, στα ιδιωτικά πανεπιστήμια της Αμερικής, της Ελβετίας κ.α. Ο Δελμούζος προτείνει σαν καθηγητές σ’ αυτό το Πανεπιστήμιο, τον Γληνό, και για τον εαυτό του προτείνει την ίδρυση Πειραματικού σχολείου. Ζητούν τελικά από τον Βενιζέλο την χρηματοδότηση του Πανεπιστημίου και ο Βενιζέλος αφήνει αναπάντητο το αίτημα.² Μετά την άρνηση του Βενιζέλου να εγκρίνει και να χρηματοδοτήσει το Ανοιχτό Πανεπιστήμιο, ο Γληνός προχωρεί στην ίδρυση της Ανωτέρας γυναικείας σχολής. Όπως θα φανεί παρακάτω, οι στόχοι του παραμένουν ίδιοι με την προοπτική του Ανοιχτού πανεπιστημίου. Εν τω μεταξύ το ΚΚΕ την ίδια εποχή το 1920, σε ότι αφορά την εκπαίδευση ζητά την μόρφωση των παιδιών των αγροτών που συνίσταται στην παροχή των απαραίτητων γεωπονικών γνώσεων, καλύτερα σχολικά κτίρια, δωρεάν βιβλία, δωρεάν συσσίτιο. Για το περιεχόμενο και το είδος των μαθημάτων δεν γίνεται καμία μνεία.³

Εν τω μεταξύ ο Γληνός ασχολείται με την ανώτερη εκπαίδευση του γυναικείου φύλου. Η εκπαίδευση του γυναικείου φύλου, επειδή μέσα από το μητρικό ρόλο μπορεί να διαμορφώσει το ήθος του ανθρώπου, απασχολεί έντονα τους λόγιους αμέσως μετά το ‘21. Ο Νεόφ. Βάμβας τονίζει πως η αμέλεια της μόρφωσης των γυναικών συνιστά παράβαση του Θείου Νόμου.⁴

Το 1852 Δ. Αινιάν μιλώντας προς το Συμβούλιο της Φιλεκπαιδευτικής εταιρείας, τονίζει πως σκοπός της εκπαίδευσης των κοριτσιών είναι “η καθ’όλο το έθνος διάδοση των φώτων”.⁵

¹ Γ. Γάτος, *Ανέκδοτο Υπόμνημα του Δελμούζου προς Βενιζέλο*, περ. *Εποχές*, Ιούλιος 1965, τεύχος 27.

² Στο ίδιο, *Εισαγωγή του Γάτου*, σελ. 4.

³ Το ΚΚΕ, *Επίσημα Κείμενα*, Σύγχρονη Εποχή, 1974, τόμος Α (1918-1924).

⁴ Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου (Διδακτορική διατριβή στο Αριστοτέλειο, 1983), *Η Μέση εκπαίδευση στην Ελλάδα (1830-1893)*.

⁵ Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου, *ό.π.*, σελ. 107.

Είναι εξάλλου γνωστό πως τα πρώτα αλληλοδιδασκτικά σχολεία στην Ελλάδα μετά το '21 ιδρύονται από Ευρωπαίους και Αμερικάνους ιεραποστόλους. Από τους πρώτους που έρχονται στην Ελλάδα γι' αυτό το σκοπό είναι οι ιεραπόστολοι J. Brewer και J. King και ιδρύουν το 1829 σχολείο για κορίτσια από την Τήνο.¹

Ιδιαίτερο επίσης ενδιαφέρον δείχνουν οι ξένοι ιεραπόστολοι για σχολεία στη Σύρο. Το 1829 ιδρύεται ένα ξεχωριστό αλληλοδιδασκτικό σχολείο για κορίτσια. Διευθυντής του σχολείου τοποθετείται ο ιεραπόστολος Λ. Κορκ, μέλος ιεραποστολής από την Βρέμη.²

Το 1831 ο Αμερικανός Χίλλ ιδρύει στην Αθήνα την γνωστή σχολή για κορίτσια.

Την 1η Νοεμβρίου 1920 ο Βενιζέλος χάνει τις εκλογές. Ο Γληνός παραιτείται από γραμματέας του Υπουργείου Παιδείας και από το εκπαιδευτικό συμβούλιο, μαζί με τον Δελμούζο και τον Τριανταφυλλίδη.

Κέντρο της δραστηριότητας του Γληνού τώρα γίνεται ο Εκπαιδευτικός Όμιλος. Παράλληλα, αποφασίζει την ίδρυση της Ανωτέρας Γυναικείας Σχολής. Σ' αυτή την περίοδο ο Γληνός απευθύνεται στον Αλ. Δελμούζο ζητώντας συμπαράσταση. Βρίσκεται σε κακή οικονομική κατάσταση και για να ζήσει διδάσκει στο πρότυπο εκπαιδευτήριο Αθηνών του Ηλία Κωνσταντινίδη.³

Σε γράμμα του στον Αλ. Δελμούζο (25-5-1921) ανακοινώνει την απόφασή του να ιδρύσει ανωτέρα γυναικεία σχολή με τους Μ.Κ. Κλεάνθους, Κ. Σωτηρίου, Χρ. Θεοδορίδη (ο κατοπινός καθηγητής φιλοσοφίας στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο). Γίνονται δεκτά κορίτσια από 18 ετών και πάνω σε διετή κύκλο σπουδών. Τα κύρια μαθήματα διδασκαλίας είναι : ιστορία, ιστορία τέχνης, ελληνική λογοτεχνία, εισαγωγή στη φιλοσοφία, κοινωνιολογία, ψυχολογία (γενική και ιδιαίτερα του παιδιού και της γυναίκας).⁴

Αυτά τα κύρια μαθήματα θα αναλάβουν οι τρεις ιδρυτές της σχολής και θα δίνονται συνέχεια διαλέξεις συμπληρωματικές στα μαθήματα :

- 1) Γενική φυσιογνωσία
- 2) Πολιτειολογία

¹ Στο ίδιο, σελ. 37.

² Στο ίδιο, σελ. 37.

³ Αφιέρωμα στο Γληνό, περ. Εποχές, τόμος Κ, έτος Ι, τεύχος 119-120 (1964), Γεώργιος Κ. Γάτος, Δεκαπέντε ανέκδοτα γράμματα του Γληνού στον Αλ. Δελμούζο, σελ. 503.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 511.

- 3) Αστικά και πολιτικά δικαιώματα
- 4) Φυσιολογία - υγιεινή παιδολογία
- 5) Συγκριτική φιλολογική μελέτη.

Οι σειρές των μαθημάτων θα διαρκούν από Οκτώβριο ως Μάρτιο. Κάθε κύκλος θα κρατά εννέα (9) ώρες την εβδομάδα. Εγγραφή εκατό δρχ. το μήνα. Ο Γληνός επικροτεί το γεγονός πως οι διδάσκοντες στη σχολή τους έχουν σαφή ιδεολογικό προσανατολισμό. Το 1921 η Γυναικεία σχολή είχε 75 τακτικές φοιτήτριες και 60 ακροάτριες.¹

Ο Γληνός ανέλαβε το μάθημα της φιλοσοφίας. Διδάσκει αρχικά τη φιλοσοφία του Σπινόζα, κατόπιν του Καντ και ετοιμάζει το "Εισαγωγή στη φιλοσοφία" εμπνεόμενος από το ομότιτλο έργο του δασκάλου του Β. Βουντ. Το 1922 η σχολή είχε 100-120 ακροάτριες όλο το χρόνο.² Ο Σωτηρίου διδάσκει ψυχολογία με τίτλο "Τα αισθήματα", η Μυρ. Κλεάνθους αρχαία λογοτεχνία (30 δίωρα μαθήματα από τον Όμηρο ως τον Σοφοκλή) γύρω στις 25 ακροάτριες. Ο Θεοδωρίδης τελικά δεν πήρε μέρος. Ο Σωτ. Κουγέας δίδαξε ιστορία του πολιτισμού ως την Ρωμαϊκή περίοδο (35-40 ακροάτριες). Ο Ζαχ. Παπαντωνίου προϊστορική τέχνη. Λογοτεχνία και κοινωνιολογία δεν έγιναν, παρότι ήταν προγραμματισμένα.

Ο Γληνός πιστεύει πως η Ανωτέρα Σχολή είναι το πρώτο βήμα για την ίδρυση του Ανοιχτού Πανεπιστημίου. Δηλαδή ενός ανώτατου κέντρου διδασκαλίας κυβερνητικών στελεχών. Το 1924 με θέμα "Γυναικείος ανθρωπισμός" μιλάει στον Παρνασσό και εκθέτει τις απόψεις του για την ανώτερη Γυναικεία Σχολή. Θέτει ξανά το ίδιο ερώτημα. Ποια μορφή πρέπει να έχει η ανώτατη μόρφωση για την γυναίκα, για ν'αποτελεί οργανική συνέχεια της Ελληνικής κοινωνίας όπως αντίστοιχα συνέβη στη Δύση;

"Και αν ακόμη η ανάγκη να πάρει ανώτερη μόρφωση η γυναίκα είναι αληθινή στις πολιτισμένες κοινωνίες του Δυτικού τύπου, ισχύει το ίδιο και για την Ελλάδα;"³

Το ερώτημα εναγώνιο επανέρχεται με την ίδια ένταση στον Γληνό, που το έθεταν σοβαροί μελετητές τουλάχιστον μισό αιώνα πριν από αυτόν. Δηλαδή την οριοθέτηση και την συνάντηση του Ελληνικού χώρου με τον πολιτισμό της Δύσης. Ερώτημα που φαίνεται παρέμεινε ανοιχτό ως την εποχή του Γληνού με

¹ Κ. Γάτος, ό.π., γράμμα 19.2.22.

² Στο ίδιο, σελ. 525.

³ Δ. Γληνός, *Γυναικείος ανθρωπισμός*, εκλ. σελίδες, π. Στοχαστής, χ.χ., τόμος Ι, σελ. 50.

σοβαρές συνέπειες για το αίσθημα συνοχής και αυτογνωσίας του Νέου ελληνισμού.

Ο Γληνός προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα που αφορά στο βάθος την ουσία της Παιδείας. Αν δηλαδή η παιδεία αποβλέπει μόνο στην οικονομική εξέλιξη και αν αντίθετα αφορά την ίδια την δυνατότητα νοηματοδότησης της ζωής. Και αν δεν περιορίζεται στην επαγγελματική προετοιμασία του ατόμου, τότε πρέπει να στερεωθεί στον δυναμισμό που περικλείει η παράδοση ενός λαού με όλα τα ιδιαίτερα στοιχεία του. Ο Γληνός με ένα ταυτολογικό τρόπο θέτει το ζητούμενο στην θέση του δεδομένου. Δηλαδή θεωρεί απριόρι αρχή την ατομική απελευθέρωση του γυναικείου φύλου ενώ πρέπει αντίθετα να ερευνηθούν οι ιδιαίτεροι όροι ανάπτυξής του. Ετσι όμως ο Γληνός συμμερίζεται εκείνο “το άσαρκο νόημα της ελευθερίας” για το οποίο κατηγορούσε ο Βερναρδάκης τους λόγιους της εποχής του.¹ Ελευθερία που μπορεί να έχει νόημα μόνο μετά από την παραδοχή της προτεραιότητας του προσώπου και που βρίσκεται τους αντίποδες της θεώρησης του ανθρώπου ως όντος που απλά υφίσταται τον καθορισμό ενός αυστηρού παγκόσμιου ντετερμινισμού.²

Ο Γυναικείος ανθρωπισμός για τον Γληνό είναι πάνω απ’όλα ένα “ιδανικό ζωής” όπως χαρακτηριστικά γράφει. Συνδέει αυτό το “ιδανικό” μονοδιάστατα με καθαρά αστικές αξίες όπως οικονομική, αυτοδυναμία, παραγωγική εργασία και μόρφωση. Και τελείως απρόσμενα ο Γληνός θα αναφερθεί στον Ελληνοκεντρισμό και στην πίστη του στην ιδιαίτερη αποστολή του ελληνικού λαού. Φαίνεται πως πίσω από το αίτημα για την δημιουργία μιας ηθικής κυβερνώσας τάξης ή μιας ελίτ γυναικών βρίσκεται μεταμφιεσμένος ο μεγαλοϊδεατισμός και η πίστη του στον “περιούσιο λαό” σε συνδυασμό με την Νιτσεϊκή θεωρία περί αριστοκρατίας των γυναικών.

Η ιδέα άλλωστε της ιδιαίτερης αποστολής του Ελληνισμού όπως λέει ο Κ.Θ. Δημαράς, είναι κοινή σε όλους τους Έλληνες στοχαστές μετά το 1821. Αναφέρουμε τελείως ενδεικτικά παρόμοιες κουβέντες του Δ.Ν. Βερναρδάκη.

¹ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Ιστορίας. Εκφωνηθείς τη 20η Ιανουαρίου 1862*, εκδ. Χ. Φιλαδέλφως, Αθήνα, 1862, σελ. 27,28. Ας σημειωθεί η ιδιαίτερη εκτίμηση του Γληνού προς τον Δ.Ν. Βερναρδάκη. Ο Γληνός ως γνωστό εκφώνησε τον επικήδειό του, στο Γ. Βαλέτας, *Ο Γληνός στη .1070-τεχνία*, περ. Ελεύθερα γράμματα (Δεκέμβριος 1945), αρ. 30-31, σελ. 12.

² Ιωάν. Ζηζιούλας, *Πρόσωπο και προσωπείο στο Ιδιοπροσωπία του Νεότερου Ελληνισμού*, Ιδρυμα Γουλανδρή, 1983, σελ. 297.

“... Εκ τούτων κατανοείτε ευκόλως τον προορισμόν και την εντολήν ην επέβαλλεν εις το νέον Ελληνικόν Βασίλειον η Θεία Πρόνοια”.¹

Ο Γληνός δεν αναλύει παραπάνω την σκέψη του αυτή. Στο ίδιο κείμενο γράφει πως η Ελλάδα δεν αποτελεί εξαίρεση των οικονομικών και κοινωνικών νόμων που κυριαρχούν σε παγκόσμιο επίπεδο. Η έννοια της παγκόσμιας ουσίας που προκαθορίζει τον άνθρωπο, τον οδηγεί σε αθέτηση της εξέτασης του συγκεκριμένου προβλήματος. Εννοια άλλωστε που ασπάζεται και ο μαρξισμός και έτσι ο άνθρωπος μετατρέπεται σε ένα ορισμένο ζωικό είδος. “Οι άνθρωποι θα αποκαλούνται όλοι άνθρωποι όπως τα λιοντάρια λέγονται λιοντάρια και τα ποντίκια ποντίκια χωρίς άλλο εθνικό ή ιδεολογικό διαφορισμό”.²

Το αμέσως επόμενο συμπέρασμα του Γληνού είναι πως η Ελλάδα παρουσιάζει εξαιρετική “καθυστέρηση” στο σύγχρονο κεφαλαιοκρατικό καθεστώς.

Ο όρος “καθυστέρηση” δηλώνει έμμεσα ότι ο ανεπτυγμένος καπιταλισμός των Δυτικών χωρών γίνεται στο πρότυπο και το μέτρο αποτίμησης όλων των συλλογικών οντοτήτων ανεξάρτητα από την ιστορική και πνευματική τους πορεία. Είναι το ίδιο πνεύμα με την αντίληψη του Κοραή που ζητά την μετακένωση των φώτων της Δύσης στην “καθυστερημένη” και “μιξοβάρβαρη” Ελλάδα.³ Η καθυστέρηση αυτή, σύμφωνα με τον Γληνό, οφείλεται στην ανεπαρκή διανοητική επεξεργασία των δεδομένων της ζωής. Ο Γληνός εδώ στοχεύει απολύτως σωστά. Ο Ελληνισμός μέσα στους τέσσερις αιώνες δουλείας εκλαϊκεύεται και αναπτύσσει ένα πολιτισμό που εκφράζεται κύρια μέσα στους κοινοτικούς θεσμούς και στο Δημοτικό τραγούδι. Εδώ η ζωή δεν ορθολογικοποιείται. Αντίθετα ταπεινώνεται και η ταπείνωση αυτή γίνεται μάθηση και ωριμότητα. Ο άνθρωπος στο δημοτικό τραγούδι δεν λειτουργεί ως εξιδανικευμένη ουσία. Γίνεται ο απτός, ο υλικός σχεδόν άνθρωπος μέσα σε μια σχεδόν “σωματική” σχέση με τον κόσμο. Ο Γληνός αυτή τη διαφορετική στάση ζωής, που περιέχει την άρνηση να προβληθεί το άτομο και η διάνοιά του ως υπέρτατη αρχή του κόσμου, την ερμηνεύει κατόπιν - σύμφωνα με το πνεύμα της εποχής του - σαν αδυναμία βιολογικής προσαρμογής του λαού, “ως κατώτερο βαθμό ζωτικότητας”, δάνειο από τον Γερμανό φιλόσοφο Μπερξόν.

¹ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Λόγος εισιτήριος*, ό.π., σελ. 30.

² Π. Κονδύλης, *Η πλανητική εποχή μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Αθήνα, Θεμέλιο 1992, σελ. 131-132.

³ Αικατ. Κουμαριανού, *Λόγιος Ερμής, Κοσμοπολιτισμός και Εθνικός χαρακτήρας*, περ. Εποχές (Ιούλιος 1964).

Ο Γληνός επιδιώκει μέσα από την ανώτερη γυναικεία σχολή την δημιουργία μιας “αληθινής αριστοκρατίας γυναικών, μιας ελίτ εμπυχωμένης από το ιδανικό του ανθρωπισμού”. Αυτός δε ο στόχος που θυμίζει Νιτσεική ηθική, πιστεύει πως θα πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από τη διάδοση και ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Ο Γληνός έτσι διευρύνει τα όρια του επιστημονικού λόγου αποδίδοντάς του κανονιστικές αρμοδιότητες στην αληθινή ζωή των ανθρώπων. Όρια που κάποτε είχε προσπαθήσει να προσδιορίσει ο Δ. Βερναρδάκης. “Φαντάστηκαν, γράφει ο Βερναρδάκης, οι Έλληνες πως μόνο με νομικές γνώσεις μπορούσε να κυβερνηθεί αυτός ο τόπος, ενώ αγνοούσαν τελείως τον βίο του Ελληνικού γένους”.¹

Την ιδιαίτερη αφοσίωση του Γληνού στον φιλοσοφικό λόγο υπογραμμίζει και ο Γ. Βαλέτας αλλά και ο Μ. Αυγέρης που τον αποκαλεί χαρακτηριστικά “ένας πνευματικός ήρωας”.²

Ο ίδιος όμως ο Γληνός, πέρα από τα φαινόμενα, δεν φαίνεται να αρκείται στις φιλοσοφικές απαντήσεις. “Πρέπει να βρούμε τον ορισμό της ευτυχίας... Δεν τον βρήκα ακόμα”.³ Είναι στην Ανάφη, στην εξορία, στα χρόνια της ωριμότητάς του πλέον, όταν οι ορθολογιστικές κατασκευές αποδεικνύονται ελλιπείς.

Στην Ανωτέρα Σχολή γίνονται δεκτές τακτικές φοιτήτριες και ακροάτριες. Οι τακτικές φοιτήτριες πρέπει να διαθέτουν απολυτήριο Γυμνασίου ή δίπλωμα Αρσακείου ή αν δεν έχουν τεχνική μόρφωση να έχουν δεχθεί αντίστοιχη μόρφωση κατ'οίκον. Είναι άξιο προσοχής πως μια ελεύθερη σχολή δεν ασχολείται με την μόρφωση των γυναικών από τα λαϊκά στρώματα αφού σύμφωνα με τα στατιστικά στοιχεία που παραθέτει ο ίδιος ο Γληνός για την εποχή αυτή, ο αναλφάβητισμός του γυναικείου πληθυσμού το 1921 φθάνει το 60%.⁴

Το επίπεδο μόρφωσης που προϋποθέτει η φοίτηση στην ανώτερη γυναικεία σχολή το διέθετε μια ελάχιστη μειοψηφία που ανήκε στα ισχυρά κοινωνικοοικονομικά στρώματα. Όπως παρατηρεί ο Αλ. Δημαράς⁴ οι γυναίκες του Εκπαιδευτικού Ομίλου όπως Δελμούζου, Δέλτα, Μαυρογορδάτου, Δραγούμη, αδελφές Ζάννου, ανήκαν στην λεγόμενη αριστοκρατία της εποχής.⁵ Το 1922 ο Γληνός

¹ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Καποδίστριας και Οθων*, ό.π., σελ. 20.

² Γ. Βαλέτας, *Ο Γληνός στη Λογοτεχνία*, και Μ. Αυγέρης, *Ένας πνευματικός ήρωας*, στο : Περ. Ελεύθερα Γράμματα, Αφιέρωμα στον Γληνό, Δεκέμβριος 1945, αρ. 30-31, σελ. 12 και 13.

³ Δ. Γληνός, *Στα μονοπάτια της Ανάφης*, στο ίδιο σελ. 3.

⁴ Αλ. Δημαράς, ό.π., περ. Ιστορικά, σελ. 113.

⁵ Αλ. Δημαράς, ό.π., π. Ιστορικά, σελ. 113.

γράφει για το “Η κρίση του Δημοτικισμού. Προγραμματικοί στοχασμοί 1922”. Διαχωρίζει την εξέλιξη του Δημοτικισμού σε τρία στάδια.

- α. Το φιλολογικό
- β. Το εκπαιδευτικό
- γ. Το εθνικοκοινωνικό.

Γράφει πως οι ρίζες του Δημοτικισμού ανάγονται στην Επτανησιακή Λογοτεχνία, δηλαδή στην παράδοση του Σολωμού και στην επιστημονική γλωσσολογία.¹

Ο Γληνός πιστεύει πως ο Δημοτικισμός δεν αποσκοπεί σε απλά μορφικές αλλαγές αλλά στην αλλαγή της ψυχής, στην αναγέννηση της πνευματικής ζωής του τόπου. Αναφέρεται στο εκπαιδευτικό στάδιο που σκοπεύει στην “νέα ψυχική σύσταση του Έθνους” και πιστεύει πως αυτό το καθήκον το έχει αναλάβει ο Εκπαιδευτικός Όμιλος μέσα από τον μηχανισμό της εκπαίδευσης και την Αναγέννηση της παιδείας.

Το 3ο στάδιο το Εθνικοκοινωνικό χαρακτηρίζεται από την συνδρομή της Ευρωπαϊκής διάνοησης στην Νεοελληνική σκέψη που προηγουμένως, σύμφωνα με τον Γληνό ήταν “ανεδαφική, απονεκρωμένη, εθισμένη σε όνειρα και απατηλές οπτασίες, παιδαριώδης, πρωτόγονη, μικροπόνηρη, σοφιστική, αερολόγα, ψεύτικη και υστερόβουλη”. Ο Δημοτικισμός - πιστεύει ο Γληνός - δεν επιθυμεί αλλαγή προσώπων αλλά αλλαγή ψυχισμού. Υπογραμμίζει πως ο Δημοτικισμός δεν επιδιώκει απλά την εθνικοκοινωνική Αναγέννηση αλλά την καθολική αλλαγή του τόπου. Πρόκειται για φανερή επιρροή από τον Γερμανικό ρομαντισμό και βαθμιαία προσχώρηση του Γληνού στον Ουτοπισμό που εμπεριέχεται επίσης και στην σοσιαλιστική ιδεολογία.² Γεγονός που του υπαγορεύει την ελπίδα και την προσδοκία ενός κόσμου απαλλαγμένου από τις καταβολές του παρελθόντος, δηλαδή μια εσχατολογία που αναφέρεται αποκλειστικά στο μέλλον. Παρόλο που συχνά φαίνεται, αντίθετα, πως πιστεύει στην αιχμαλωσία του ανθρώπου από δυνάμεις “νόμους” που τον καθορίζουν απόλυτα. Πιστεύει πως μια τέτοια “εικονική” όμως αναγέννηση, επιχειρήθηκε τον 19ο αιώνα με αρχαιοκεντρικό προσανατολισμό. Προφανώς αναφέρεται στον Νεοελληνικό διαφωτισμό. Παραλληλίζει δε την αναγέννηση της Δυτικής Ευρώπης με την ανάπτυξη

¹ Δ. Γληνός, *Η κρίση του Δημοτικισμού*, περ. ΔΕΟ, τόμος 19ος (1923-1924), αρ. 1-4.

² Π. Κονδύλης, ό.π., κεφ. “Τι ήταν ο κομμουνισμός”, σελ. 141-142.

της **Νέας Εθνικής Συνείδησης** που πρέπει να στηριχθεί αποκλειστικά στο παρόν και να αποσπαστεί τελείως από το παρελθόν. “Ο Δημοτικισμός είναι για τον ελληνισμό η Κοπερνίκεια μεταστροφή της ιστορικής του συνείδησης, η ηθική του χειραφέτηση”.

“Τα ρωμανικά και γερμανικά έθνη, άτινα συμπαρήγαγον από κοινού τον πολιτισμόν τούτον, συνεβίωσαν ούτως ειπείν και συνειργάσθησαν επί αιώνας όλους εις το έργον τούτο και διήλθον στάδιο κοινωνικού ηθικού και πολιτικού βίου, ούτινος διέμεινεν απ’αρχής μέχρι τέλους αμέτοχον όλως και ξένο το Ελληνικό Έθνος... Εν ω δε μέχρι τούδε τουλάχιστον η Ιστορία διεχώρισεν ημάς αείποτε από της Δύσεως, ήλθομεν αίφνης εις συνεπαφήν μετ’αυτής την επιούσα αυτήν μετά μακραίωνα και ιδιόρρυθμον και άσχετον προς τα έθνη εκείνα πολιτικόν θάνατον αναγεννήσεώς μας.”¹

Είναι φανερό αντίθετα, πως ο Γληνός με τον όρο Κοπερνίκειο στροφή εξομοιώνει την Ευρωπαϊκή Αναγέννηση με το κίνημα του Δημοτικισμού που προσπάθησε να πετύχει την Αναγέννηση του Ελληνικού Έθνους παραθεωρώντας όμως τους διαφορετικούς όρους Αναγέννησης που αναφέρει ο Βερναρδάκης.

Ο Εκπαιδευτικός Δημοτικισμός έτσι όπου τουλάχιστον εκπροσωπείται εδώ με τον Γληνό, έχει δύο άξονες : τον λογικό θετικισμό του 19ου αιώνα της Δύσης και τον γερμανικό ιδεαλισμό από τον οποίο είναι ιδιαίτερα επηρεασμένος ο Γληνός έστω και αν πίσω από αυτό το ένδυμα καλύφθηκαν μεγαλοϊδεατικές προσδοκίες.

Ο Δημοτικισμός - συνεχίζει ο Γληνός - ζητά την εναρμόνιση του ατόμου με τον σημερινό πολιτισμό και συγχρόνως την “εξύψωση του στις **διανοητικές και ηθικές μορφές** που ύστερα από αδιάκοπη πάλη, αιματηρούς αγώνες και ιδρώτες κατέκτησε η ανθρωπότητα”.

Ο Γληνός δεν διευκρινίζει ποιες είναι αυτές οι “ηθικές και διανοητικές μορφές” στις οποίες καλείται να εξυψωθεί ο Ελληνικός λαός. Δηλαδή δεν διευκρινίζει μέσα από ποιά σύνδεση με την Ιστορία επιτυγχάνεται αυτή η προοπτική της εξύψωσης. Ποιοι δηλαδή θεσμοί ζωής ή ποιες συγκεκριμένες πρακτικές θα εξασφαλίσουν αυτή την λειτουργική σύνδεση του παρόντος με το μέλλον. Αντίθετα, στη σκέψη του Γληνού, η σχέση του ανθρώπου με αυτές τις “ηθικές μορφές” μοιάζει σαν συμμόρφωση προς κάτι που τον ξεπερνά και στο οποίο ο

¹ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Καποδίστριας - Οθων*, ό.π., “Τα ευρωπαϊκά συστήματα”, σελ. 98.

άνθρωπος πρέπει απλά να υποταχθεί. Ας μην ξεχνάει κανείς την επίμονη προσπάθεια αντίστασης ακόμα και των ίδιων των Δυτικών στοχαστών στο να υποταχθεί η ζωή και η πραγματικότητα στο κύρος και στην αντικειμενικότητα των αφηρημένων καθολικών εννοιών.¹

Είναι φανερή η ανάγκη του Γληνού για εξωραϊσμό και ιδανικοποίηση της πραγματικότητας. Μια πραγματικότητα, που τέσσερα μόλις χρόνια μετά την Μικρασιατική καταστροφή, έφερνε έντονα τα ίχνη του ξεριζωμού και το αίσθημα της οριστικής ήττας. Ο Γληνός δεν αφιερώνει ούτε μια γραμμή για την εθνική αυτή καταστροφή παρόλο που πλήττεται η ίδια του η πατρική οικογένεια. Ο Γληνός θα διοχετεύσει μεγάλο μέρος της διάψευσης των ελπίδων του - Μικρασιάτης αυτός - στο επικίνδυνο καταφύγιο της Ουτοπίας μια και γνωρίζει καλά πως η Μικρασιατική καταστροφή σήμαινε την οριστική εγκατάλειψη της "Μεγάλης Ιδέας".

Ο Γληνός αντιλαμβάνεται την επιστήμη περιβεβλημένη με σχεδόν θρησκευτικό κύρος όπως την αντιλήφθηκαν οι οπαδοί του επιστημονικού θετικισμού του 19ου αιώνα, που σύμφωνα με το φυσικό Πριγκοζίν, είναι επιβίωση του μεταφυσικού δέους με το οποίο αντιμετώπισαν οι άνθρωποι τους Νευτώνειους νόμους.²

Το 1923 ο Γληνός επανέρχεται στο Υπουργείο Παιδείας ως εκπαιδευτικός σύμβουλος. Το 1924 λειτουργεί η Παιδαγωγική Ακαδημία με διευθυντή τον Γληνό. Ο Γληνός στον εναρκτήριο λόγο του στην Παιδαγωγική Ακαδημία ορίζει σαν σκοπό της Ακαδημίας την διάπλαση του παιδαγωγού με βάση τον δημιουργικό συγχρονισμό και τον δημιουργικό μελλοντισμό. Με τον όρο μελλοντισμό αναφέρεται έμμεσα στην εσχατολογική διάσταση του Μαρξισμού και στην θεώρηση του μέλλοντος ως αταξική κοινωνία.

Είναι χαρακτηριστικό ότι το ΚΚΕ το 1925 δημοσιεύει το μορφωτικό πρόγραμμα του κόμματος. Το 5ο Συνέδριο του κομμουνιστικού κόμματος ορίζει την μόρφωση σαν εκμάθηση και καλλιέργεια της μαρξιστικής θεωρίας. Προτείνεται δε η δημιουργία μαρξιστικών σχολών, σύσταση ειδικής επιτροπής προπαγάνδας, δημιουργία επιτροπών πυρήνων κ.λ.π. Το δε σχολικό πρόγραμμα περιλαμβάνει :

- α) Ιστορικός υλισμός

¹ Μαξ Χορχάμερ, Τεοντόρ Αντόρνο, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Υψίλον, 1986, σελ. 22.

² Ιλία Πριγκοζίν - Ιζαμπέλα Στρέντζερς, ό.π., σελ. 73, 74 και 119.

- β) Μαρξιστική οικονομική θεωρία
- γ) Κομμουνιστικό πρόγραμμα¹

Τον Ιανουάριο του 1926 απολύονται από το Μαράσλειο επτά εκπαιδευτικοί σύμβουλοι με δικαστικά αστήρικτες κατηγορίες. Μεταξύ αυτών ο Δελμούζος και ο Γληνός. Τον Σεπτέμβριο του 1926 εκδίδεται το περιοδικό “Αναγέννηση” με διευθυντή τον Γληνό. Το όνομα του περιοδικού διευκρινίζει ο Γληνός στο 1ο τεύχος, συμβολίζει το “Θείον όραμα” του Ελληνικού λαού. Στο ίδιο τεύχος της Αναγέννησης αρχίζει η δημοσίευση άρθρου του Γερμανού νεοϊδεαλιστή φιλόσοφου Εντ. Σπράγκλερ με τίτλο “Η αιώνια αναγέννηση”. Το άρθρο πραγματεύεται το ζήτημα της γνήσιας εκπροσώπησης και συνέχειας του αρχαιοελληνικού πνεύματος από την Ευρωπαϊκή αναγέννηση. Στο ίδιο τεύχος φιλοξενείται άρθρο του Ν. Καζαντζάκη “συζήτηση με έναν αρχηγό” στο οποίο αμφισβητείται η ύπαρξη της κοινωνικοοικονομικής αιτιοκρατίας και νομοτέλειας. Ο Καζαντζάκης ισχυρίζεται πως το βασικό κίνητρο ενός λαού είναι η “ιερή παραφροσύνη” και όχι οι οικονομικές του ανάγκες.² Κατηγορείται σαν “μυστικιστής” από συνεργάτες της Αναγέννησης. Ο Καζαντζάκης όμως απλά υπογράμμισε ένα σημαντικό γνώρισμα του συλλογικού αισθήματος που είναι η εξοικείωση με τον μύθο. Η ανάγκη για παραμυθία που συνδέει με άρρηκτους δεσμούς, το επίγειο και υλικό με το μεταφυσικό και θεϊκό.

Από το όλο κείμενο του Καζαντζάκη έτσι ερμηνεύεται ο όρος “Ιερά παραφροσύνη” αλλά και η διαφωνία του σε μια κοσμοθεώρηση που περιορίζει τον άνθρωπο σε ένα απλό φορέα κοινωνικών αιτίων και αποτελεσμάτων προβάλλοντας έτσι την μονοδιάστατη αντίληψη περί ανθρώπου.

Το Νοέμβριο του 1926 ο Κ. Μπασιτιάς θέτει στον Γληνό τρία καίρια ερωτήματα που αφορούν την πολλαπλή κρίση της Ελληνικής κοινωνίας, τα αίτια της κρίσης και τα προτεινόμενα μέτρα θεραπείας της. Σύμφωνα με τις απαντήσεις του Γληνού η κρίση είναι αποκλειστική κοινωνικοοικονομική. Πιστεύει πως την Ελληνική κοινωνία από το 1821 και μετά, την βαραίνει μια σοβαρή “ηθική” κρίση. Η λύση της κρίσης βρίσκεται στην δυνατότητα ενός **πολιτικού κόμματος** να αναλάβει την πολιτική διαπαιδαγώγηση του λαού.

Αναφερόμενος δε στα αδιέξοδα του γλωσσικού ζητήματος στην Ελλάδα εκφράζει τον θαυμασμό του για την απόφαση της αστικής τάξης της Τουρκίας να

¹ ΚΚΕ, *Επίσημα Κείμενα*, Τόμος Β (1925-1928), ό.π., σελ. 14 και 16.

² Ν. Καζαντζάκης, “*Συζήτηση με έναν αρχηγό*”, π. Αναγέννηση, 1ο (1926), σελ. 19.

εισάγει το λατινικό αλφάβητο. Στο 3ο φύλλο της Αναγέννησης, ο δημοτικιστής Κ. Καραβίδας, γνωστός σήμερα για τις σημαντικές μελέτες του για τον ελληνικό κοινοτισμό, γράφει για να επισημάνει τη σοβαρή έλλειψη συστηματικών μελετών και ερευνών για όλα τα ελληνικά ζητήματα από το '21 και μετά. Προτείνει την οργάνωση μελέτης του Δημοτικού τραγουδιού ούτως ώστε να εξιχνιαστούν και να εντοπιστούν τα στοιχεία που αποδεικνύουν την συνέχεια και ενότητα του "Νέου" ελληνισμού με τις προηγούμενες ιστορικές περιόδους και που αυτά θα αποτελέσουν την βάση και τις απαρχές της νεοελληνικής παιδείας. Στο ίδιο τεύχος της Αναγέννησης φιλοξενείται παρουσίαση του βιβλίου του παιδαγωγού Τζων Ντιούι "τα σχολεία της εργασίας".

Η κύρια γραμμή του περιοδικού είναι το πνεύμα του Θετικισμού συνδυασμένο με την λογική του πραγματισμού και ενός εκλαϊκευμένου "ιστορικού υλισμού".

Στο 4ο φύλλο της Αναγέννησης ο Γληνός δημοσιεύει κείμενο με τίτλο "Δημοκρατία και Παιδεία - Το εκπαιδευτικό μας πρόγραμμα". Ο Γληνός σ' αυτό το κείμενο συνδέει την εκπαίδευση πάλι με την υλικοτεχνική δομή της κοινωνίας. Παιδεία σημαίνει την κατάλληλη προετοιμασία του ανθρώπου για την άσκηση ενός επαγγέλματος. Θεωρία για την εκπαίδευση που έκανε και πράξη ο Τζων Ντιούι¹ (1859-1952) ο οποίος οργάνωσε την εκπαίδευση του παιδιού στο σχολείο με βάση την ραγδαία εκβιομηχάνιση της χώρας του δηλαδή της Αμερικής.

Την μέθοδο αυτή του Ντιούι χρησιμοποίησε ο Κερσενστάινερ, στην Γερμανία, ο Ντεκρολύ στο Βέλγιο, ο Κλαπαρέντ στην Ελβετία. Στα χρόνια 1923-33 εισήχθη και στα Ρώσικα σχολεία η μέθοδος Ντιούι,² πράγμα που επηρέασε πολύ τον Γληνό λόγω των ήδη σχηματισμένων σοσιαλιστικών των ιδεωδών.

Ετσι ο Γληνός θέτει άμεσο στόχο της Παιδείας την μόρφωση του εργαζόμενου μέλους της κοινωνίας δίχως όμως συγχρόνως να διακρίνει τους διαφορετικούς όρους εφαρμογής τους στα ελληνικά δεδομένα. Αντίθετα ο Αλ. Δελμούζος θεωρεί αυτονόητο "σαν μαθηματικό αξίωμα" την αρχή πως η εκπαίδευση κάθε τόπου πρέπει να στηρίζεται στην πραγματικότητα αυτού του ξεχωριστού τόπου. Ο Δελμούζος διατυπώνει την άποψη πως κάθε λαός έχει την δική του ψυχοσύνθεση την οποία κληρονομεί από τις προηγούμενες γενιές. Ο Δελμούζος απαντά στο ερώτημα ποιος είναι ο χαρακτήρας της Νεοελληνικής πραγματικότητας τονίζο-

¹ Μυρσίνη - Κλεάνθους Παπαδημητρίου, *Για το σχολείο εργασίας του Τζων Ντιούι*, περ. η Νέα Αγωγή, Θεωρία και Μέθοδοι, τόμος Α, Αθήνα 1952, σελ. 49.

² Στο ίδιο, σελ. 50.

ντας αρχικά την ιδιομορφία του φυσικού τοπίου στην Ελλάδα. Αναφέρεται ειδικά στις διαφορές του από το φυσικό περιβάλλον της Γερμανίας.¹

Υπογραμμίζει την σημασία που έχει το φως στη διαμόρφωση της αντίληψης για την πραγματικότητα στον Έλληνα. “Παντού διαύγεια, πλαστικότητα, ελαφρότητα, ένα πλούσιο πολύχρωμο παιχνιδίσμα του φωτός. Παντού φως, παραστατικότητα και πλαστικότητα, τίποτα άμορφο, όλα καθορισμένα, υποταγμένα σε “λιτό ρυθμό”.”² Επίσης υπογραμμίζει την ιδιαίτερη ανάπτυξη του αποκεντρωτισμού, του πνεύματος του τοπικισμού, μικροαστικός πληθυσμός, εμπόριο, νοοτροπία εμπόρου, κόσμος ανοιχτός στις επιρροές προς τα έξω κ.λ.π. Σημειώνει επίσης πως το κοινοτικό σύστημα στο οποίο ανήκε πριν η παιδεία, ταίριαζε με την ψυχοσύνθεση του λαού και τις ανάγκες του. Πράγμα που αγνόησε τελείως η λογία παράδοση οργανώνοντας την παιδεία στον απόλυτο έλεγχο του κράτους.³

Το 1926 ο Γληνός διατυπώνει την άποψη ξανά πως στόχος της Παιδείας είναι η μόρφωση του εργαζόμενου μέλους της κοινωνίας καθώς η δυνατότητα ικανοποίησης των υλικών και πνευματικών και ηθικών αναγκών του ανθρώπου. Ανώτατο ιδανικό θέτει τον καθολικό ανθρωπισμό που στηρίζεται στα ζωντανά στοιχεία του πολιτισμού.⁴

Στο 7ο φύλλο της Αναγέννησης αρχίζει να διαγράφεται η προοπτική της οριστικής σύγκρουσης του Δελμούζου - Γληνού. Ο Βάρναλης, σε συμμαχία με τον Γληνό, αντιμάχεται και ειρωνεύεται τη επιμονή του Δελμούζου να απαιτεί την αυστηρή μελέτη και διερεύνηση της ιδιοτυπίας του Νέου Ελληνισμού.

Το επίμαχο ζήτημα της σχέσης του Ελληνικού πολιτισμού με τον Ευρωπαϊκό επανέρχεται δριμύτερο αυτή τη φορά.⁵

Ο Δελμούζος επιμένει σταθερά στην ανάγκη συστηματικής μελέτης του ελληνικού χώρου προκειμένου να εξυγιανθεί ο χώρος της εκπαίδευσης. Τονίζει πως στα σχολεία δινόταν ελλιπής γνώση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού και η

¹ Α.Π. Δελμούζος, *Δημοτικισμός και Παιδεία, Ελληνοευρωπαϊκή κίνηση νέων*, Αθήνα, 1971, σελ. 19.

² Στο ίδιο, σελ. 19 και 20.

³ Στο ίδιο, σελ. 30.

⁴ Δ. Γληνός, “*Δημοκρατία και παιδεία, Το εκπαιδευτικό μας πρόγραμμα*”, π. Αναγέννηση, τεύχ. 4ο, (Δεκ. 1926), σελ. 185.

⁵ Για την πολύ παλιά αυτή διαμάχη και την σύνδεση του νεότερου ορθολογισμού με τους ενωτικούς στο Βυζάντιο βλέπε στο Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου, *Ο Βενιαμίν ο Λέσβιος και η Ευρωπαϊκή σκέψη του 18ου αιώνα*, ό.π., σελ. 13, 14, 15.

γνώση της ιστορίας σταματούσε στα χρόνια του Μεγάλου Αλεξάνδρου ενώ τα υπόλοιπα δύο χιλιάδες χρόνια ιστορία πέφτανε στο κενό.¹

Όσο για τον γενικότερο προσανατολισμό του περιοδικού “Αναγέννηση” και του Εκπαιδευτικού Ομίλου είναι χαρακτηριστικό πως την ίδια στιγμή φιλοξενείται άρθρο του Ελισαίου Γιανίδη για την απλοποίηση της Ελληνικής γλώσσας και την πλήρη εξάλειψη των τόνων.²

Διάσπαση του Εκπαιδευτικού Ομίλου

Το 1927 από τις 16 Μαρτίου έως τις 24 Μαρτίου έγινε συνέλευση του Εκπαιδευτικού Ομίλου με εννέα συνεδριάσεις στις οποίες μίλησαν εκτός από τους Γληνό, Δελμούζο, ο Σβώλος, ο Μηλιάδης, Αλιβιζάτος, Παπαμαύρου, Δαμασκηνός, Σωτηρίου, Φωκάς, Καραβίδας, Δελαπέτρας, Ρουχωτάς, Παπαμιχαήλ κ.α. Κυριάρχησαν οι προτάσεις Γληνού - Δελμούζου και η αντίθεση επικεντρώθηκε σ'αυτούς τους δύο. Ο Αλ. Δελμούζος προτείνει ο Εκπαιδευτικός Όμιλος να λειτουργήσει ως σωματείο αποκλειστικά εκπαιδευτικό επειδή υπηρετεί ολόκληρη την κοινωνία και όχι ένα μέρος της. Τονίζει την αναγκαιότητα της αποχής από κάθε κομματική σκοπιμότητα υπενθυμίζοντας την προτεραιότητα των εθνικών ζητημάτων.

Ο Γληνός αντίθετα τονίζει τον ταξικό χαρακτήρα της Παιδείας και υπερασπίζεται την ανεξιθρησκία. Δέχεται δε πως η θρησκευτικότητα είναι ζήτημα της ατομικής συνείδησης και επομένως δεν θεωρεί υποχρεωτική την διδασκαλία των θρησκευτικών στο σχολείο. Σύμφωνα με τον Λουσιέν Γκολντμάν η υπεράσπιση της ανεξιθρησκίας, επειδή ακριβώς αντιστοιχεί στον “αναγκαστικά άθεο και ορθολογικό χαρακτήρα της ανερχόμενης αστικής τάξης” τάσσεται περισσότερο με την μεριά του Δυτικού ουμανισμού παρά με την σοσιαλιστική αντίληψη του ουμανισμού.³

Ο Γληνός στην εισήγησή του για την έννοια της εθνικής αγωγής συγκαταλέγει μόνο τα “ζωντανά” στοιχεία του πολιτισμού εννοώντας αυτά που συμφωνούν στην λογική του εκσυγχρονισμού. Σχετικές είναι οι απόψεις του Βλιζιώτη που ευθυγραμμίζεται με τις απόψεις του Γληνού. Θεωρεί τον Εκπαιδευτικό Όμιλο γέννημα καθαρό της αστικής τάξης που ιδρύθηκε με τον σκοπό να απελευθερώ-

¹ Αλ. Δελμούζος, ό.π., σελ. 62.

² Ελισαίος Γιανίδης, *Η τονική μεταρρύθμιση*, περ. Αναγέννηση, 7ο (1927), σελ. 398.

³ Λουσιέν Γκολντμάν, *Σοσιαλισμός και ουμανισμός*, περ. Εποχές, Δεκέμβριος 1964, τεύχος 20, σελ. 21.

σει την παιδεία από τα “Φεουδαρχικά” δεσμά και να πραγματοποιήσει τα όνειρα των “μαζών”. Πρόκειται όντως για το βασίλειο του αφηρημένου νοήματος.

Στο τέλος της συνέλευσης έγινε ψηφοφορία και υπερίσχυσε η άποψη της ομάδας του Γληνού. Όπως διαβάζουμε στην εφημερίδα Ελεύθερο Βήμα, στις 8 Μαΐου 1927, πολλά μέλη του Εκπαιδευτικού Ομίλου υπέβαλαν την παραίτησή τους με την αιτιολογία ότι ο Εκπαιδευτικός Όμιλος ξέφυγε από τον αρχικό του σκοπό.¹ Με την συλλογική παραίτηση 54 μελών που συμφωνούσαν με τις απόψεις του Δελμούζου, η νέα διοικητική επιτροπή προέβη στην διακήρυξη των αρχών και του σκοπού του Εκπαιδευτικού Ομίλου.² Εξ’ αιτίας αυτών των γεγονότων ο Γ. Θεοτοκάς γράφει εναντίον του Γληνού άρθρο με τίτλο “Το ολέθριο στραβοπάτημα”.³

Ο Γ. Θεοτοκάς επιχειρεί μια αναδρομή στο παρελθόν του Γληνού λέγοντας πως ενώ ξεκίνησε σαν επαναστάτης, από το 1926, που βγήκε η Αναγέννηση, άλλαξε. “Είτανε βέβαια αριστερός με την έννοια που είμαστε και εμείς αριστεροί, δηλαδή καταδίκαζε την ανισορροπία, την αδικία του καπιταλισμού και πίστευε στην ανάγκη της κοινωνικής εξέλιξης...” όμως “σήμερα ο οδοστρωτήρας του μαρξισμού πέρασε πάνω από το πνεύμα του Γληνού, το ισοπέδωσε, το αφομοίωσε και πάει. Δεν είναι πια μια ελεύθερη δημιουργική ατομικότητα.”

Ο Θεοτοκάς με μια πρώτη ματιά έχει δίκιο. Ο Γληνός όμως δεν είναι ο καλλιεργημένος και ευαίσθητος αστός. Ανήκει σ’ αυτούς που κατόρθωσαν να επιβιώσουν μέσα από πολλαπλές καταστροφές και αντιξοότητες. (το 1922 η οικογένειά του ξεριζώνεται και χάνει τα πάντα), μόνο και μόνο γιατί υπέταξαν τον εαυτό τους μέσα σε ένα σχήμα που τους ξεπέρναγε. Δεν είχε περιθώρια να αναπτυχθεί “σε μια ελεύθερη δημιουργική ατομικότητα”.

Στη νέα αυτή διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου οι ευθύνες για την αποτυχία της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης αποδίδονται στο κόμμα του Βενιζέλου. Είναι η ίδια ευκολία μετάθεσης της ευθύνης με αυτή που ώθησε κάποτε τον Μ.

¹ *Μικρά Χρονικά*, π. Αναγέννηση, τεύχος 9ο και 10ο, (Μάιος - Ιούνιος 1927), σελ. 571 (τα ονόματα των παραιτηθέντων μελών).

² *Διακήρυξη της Διοικητικής Επιτροπής του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, π. Αναγέννηση, τεύχος 11ο και 12ο (Ιούλιος - Αύγουστος 1927), σελ. 578-598.

³ Γ. Θεοτοκάς, *Το ολέθριο στραβοπάτημα*, περ. *Ιδέα*, (Ιούλιος 1933), τόμ. Α, σελ. 253-257.

Τριανταφυλλίδη να προσδοκά, αντίθετα την εκπλήρωση, όλων των ιδανικών των Ελληνισμού από τον Ελ. Βενιζέλο, “θάναι άραγε ο Βενιζέλος ο άνθρωπος;”¹

Σε ότι αφορά την διάσπαση του Εκπαιδευτικού Ομίλου οι ευθύνες πέφτουν στους “συντηρητικούς” της ομάδας Δελμούζου. Για να εδραιωθεί η θέση για την ταξική παιδεία επιχειρείται ταξική ανάλυση της ελληνικής κοινωνίας. Αμέσως παρακάτω θα γραφτεί πως η αστική τάξη θα αναγκαστεί κάτω από την πίστη των λαϊκών μαζών να αποδώσει στους θεσμούς λαϊκό χαρακτήρα και να πραγματοποιήσει το ζητούμενο : την πραγματική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση.

Σκοπός της παιδείας κηρύσσεται η καλλιέργεια του πνεύματος της δημιουργικής εργασίας, η προώθηση του τεχνικού και γεωργικού πολιτισμού καθώς και ο εξορθολογισμός της συνείδησης του ατόμου. Αξίες και στόχοι καθαρά αστικές, που ταιριάζουν απόλυτα σε διαφορετικές κοινωνικές αρθρώσεις, μια και χαρακτηριστικό του ελληνικού τρόπου ζωής και δράσης είναι το “φιλότιμο” και όχι η ικανότητα εξορθολογιστικής ρύθμισης της παραγωγικής συμπεριφοράς του ατόμου.

Στο ίδιο κείμενο τονίζεται πως ο Εκπαιδευτικός Όμιλος ασπάζεται πλήρως την σοσιαλιστική ιδεολογία, επειδή αποτελεί την πλέον “επιστημονική” αντίληψη για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση.²

Πουθενά δεν διασαφηνίζεται καλύτερα ο συσχετισμός της σοσιαλιστικής ιδεολογίας με τις προτάσεις για την εκπαίδευση, παρά μόνο στις παρακάτω δηλώσεις : “Η καλλιέργεια των στοιχείων του εθνικού πολιτισμού μας δεν πρέπει να γίνεται εμπόδιο για το ξάπλωμα και την αφομοίωση των στοιχείων του υπερεθνικού πολιτισμού. Το να εργαστούμε δημιουργικά και να ζήσουμε εντατικά μέσα στον πολιτισμένο κόσμο, επιδιώκοντας μια ενότητα **ανθρώπινου πολιτισμού** πρέπει να νικήσει την τάση να υψώνουμε εμπόδια στην ενότητα αυτή ιδιότυπα εθνικά στοιχεία που μόνο διακοσμητικό χαρακτήρα μπορεί να έχουν”.³

Η δημιουργία ενός παγκόσμιου ομοιόμορφου πολιτισμού σήμαινε για τους σοσιαλιστές - όπως πριν για τους καπιταλιστές - την επιλογή ενός κράτους ως μοντέλου προς μίμηση από τις άλλες εθνικές οντότητες. Ο αγώνας σε επίπεδο εθνικό γράφει ο Π. Κονδύλης, έπρεπε να υποχωρήσει στα παγκόσμια κριτήρια με

¹ Αλεξ. Πάλλης, *Μπρουσσός*, επιμ. Εμμ. Ι. Μοσχονάς, Νέα Ελληνική βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1975, σελ. 471.

² *Διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, ό.π., σελ. 595.

³ Στο ίδιο, σελ. 597.

αποτέλεσμα την προώθηση μιας πλανητικής μαζικοποίησης των λαών.¹ Τέλος ο Γληνός προτείνει την χρηματοδότηση της λαϊκής παιδείας από το ελληνικό κράτος με δαπάνες εξίσου υψηλές με τα υπόλοιπα Ευρωπαϊκά κράτη.

Προτείνει να εισαχθεί σε όλη την εκπαίδευση η μέθοδος του σχολείου εργασίας του Αμερικανού παιδαγωγού Τζων Ντιούι. Η λογική αυτή του Γληνού, δηλαδή της αυτούσιας μεταφοράς ενός ξένου εκπαιδευτικού συστήματος, δεν διαφέρει από την λογική που είχαν οι ιδρυτές της φιλοσοφικής σχολής Αθηνών να θεωρήσουν αυτονόητη τη διδασκαλία αποκλειστικά γερμανικών ιδεών όπως σημειώνει ο Δ.Ν. Βερναρδάκης.² Ο Γληνός προτείνει την διαμόρφωση της εκπαίδευσης στον ελληνικό χώρο σύμφωνα με τις παιδαγωγικές αρχές του Τζων Ντιούι. Αρχές που πηγάζουν από μια τελείως διαφορετική κοσμοθεώρηση από αυτή που απορρέει από τον ελληνικό χώρο.

Ο παιδαγωγός Τζων Ντιούι στην ανθρωπολογική του θεώρηση, είναι επηρεασμένος σημαντικά από την Δαρβίνειο θεωρία. Ο κόσμος είναι ένα σύνολο γεγονότων χωρίς αρχή και χωρίς κανένα σκοπό προς τον οποίο να τείνουν. “Τα έσχατα χαρακτηριστικά αυτού του κόσμου είναι η σύγκρουση και η αβεβαιότητα”. Ο άνθρωπος θεωρείται και αυτός ένα φυσικό φαινόμενο μαζί με τα άλλα όπως αστέρια, ζώα κ.λ.π. Αυτό που τον ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα - σύμφωνα με τον Ντιούι - είναι η συλλογιστική και ερευνητική του ικανότητα. Η ψυχή είναι ένα φαινόμενο της αρχικής ζωικής ορμής και η νόηση εδράζεται αποκλειστικά σε βιολογικές βάσεις. Ο Θεός είναι μια Ιδέα που βρίσκεται στο ασυνείδητο του καθενός και αποτελεί μια μορφή ηθικότητας.³

Η θρησκευτική πίστη είναι ατομική υπόθεση - σύμφωνα με τον Ντιούι - και παίρνει πολλές μορφές όπως πνευματική χαρά, εσωτερική πάλη, έμπνευση, μυστικισμός, συναίσθημα κ.λ.π.

Σε αντίθεση με αυτή την κοσμοθεώρηση που σχετίζεται φανερά με το ευσεβιστικό ιδεώδες της αμερικάνικης κοινωνίας, εμφανίζεται, η νοηματοδότηση της ζωής στον ελληνικό χώρο που ένα σημαντικό μέρος της εκφράζεται και συνυφαίνεται στις θρησκευτικές πεποιθήσεις του λαού.

Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη ο κόσμος πορεύεται από τον Θεό σταθερά προς την τελειώσή του. Η θρησκευτική πίστη δεν είναι ιδιωτική υπόθεση,

¹ Π. Κονδύλης, *Πλανητική πολιτική*, ό.π., στο κεφ. Τι ήταν ο κομμουνισμός.

² Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Καποδίστριας και Οθων*, Γαλαξίας, 1967, σελ. 76.

³ Οι πληροφορίες για την κοσμοθεώρηση του Τζων Ντιούι, στο : Μυρσίνη Κλεάνθους Παπαδημητρίου. ό.π., σελ. 22-32.

συμβαίνει μάλιστα το ακριβώς αντίθετο, αφού συνίσταται στην συμμετοχή του πιστού στην λατρευτική κοινότητα με ουσιώδες κέντρο τα μυστήρια της εκκλησίας.¹ Ο Σπ. Ζαμπέλιος επίσης υπογραμμίζει συχνά την τελείως διαφορετική θεώρηση ζωής του ελληνικού χώρου και του Δυτικού λεγόμενου κόσμου. "... η ατομικότης, όσον και αν είναι ισχυρά, δεν δύναται να καθυποτάξη εν Ελλάδι και ελαττώση την εθνικήν οντότητα, χωρίς να αντιβή εις το απαραβίαστον νόμον της ισονομίας, και νόμον εθνικής υπάρξεως."² Στο ίδιο φύλλο της Αναγέννησης που δημοσιεύεται η διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου, ο Ν. Καζαντζάκης δημοσιεύει την "ασκητική" σαν την πρώτη απόπειρα όπως λέει ο ίδιος, ενός μετακομμουνιστικού πιστεύω ή αλλιώς την υπενθύμιση ενός ασκητικού πολιτισμού από τον οποίο κατάγεται.

Ο Γληνός στο άρθρο του "για να κατανοούμε την εποχή μας - πολιτική ζωή και πολιτικά κόμματα"³ παραδέχεται τον προσωποπαγή χαρακτήρα των ελληνικών κομμάτων, αφήνοντας όμως ανερμήνευτες τις αιτίες του φαινομένου. Στο ίδιο κείμενο επιστρέφει στον χαρακτηρισμό της ελληνικής κοινωνίας και της παιδείας ως ταξικής. Η ερμηνεία που επιχειρεί παραπέμπει σε ένα υλιστικό μονισμό σύμφωνα με τον οποίο όλα τα κοινωνικά φαινόμενα ανάγονται σε ένα αρχικό υλικό παράγοντα.⁴ Η κοινωνία παίρνει τη μορφή ενός φυσικού Ολου στο οποίο όλα τα πρόσωπα, ως απόλυτα προσδιορίσιμα, ανυπαρκτοποιούνται, γινόμενα μόρια μιας γιγαντιαίας φυσικής διαδικασίας.⁵

Η πάλη των τάξεων αποτελεί κοινό γνώρισμα όλων των χωρών - γράφει ο Γληνός - και επομένως τα πολιτικά κόμματα είναι όργανα της πάλης των τάξεων. Μετά από αυτή την σταλινική εκδοχή του μαρξισμού, ο Γληνός αντιλαμβάνεται με αγωνία την υπεραπλούστευση της σκέψης του και αναρωτιέται: "Μα στην Ελλάδα είναι έτσι τα πράγματα;" Υπόσχεται να απαντήσει σε ένα άλλο άρθρο που δεν κατόρθωσε ποτέ να γράψει.

¹ Δ.Ν. Βερναρδάκης, *Ιερά Ιστορία*, Βραβευθείσα και πατριαρχικώς και συνοδικώς της μεγάλης του Χριστού εκκλησίας και εισαχθείσα υπ'αυτής εις τα ελληνικά σχολεία. Περί Διδασκαλίας του εν αυτοίς μαθητευούσης νεολαίας, εν Κωνσταντινουπόλει 1872, τυπ. Α. Κορομηλά, σελ 8 και 140.

² Σπ. Ζαμπέλιος, *Δημοτικά άσματα της Ελλάδος. Μετά μελέτης Ιστορικής περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Κέρκυρα 1852, σελ. 148.

³ Δ. Γληνός, π. Αναγέννηση, τεύχος 6ο (Φλεβάρης 1928), σελ. 242.

⁴ Δ. Γληνός, Β' μέρος του ίδιου άρθρου στο ίδιο, σελ. 289.

⁵ Για την σύγχυση και του Γ. Σκληρού ανάμεσα στις μονιστικές θεωρίες και στον μαρξισμό βλέπε Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, ό.π., σελ. ξε' και ξς'.

Το 1929 συνεργάζεται με το λεξικό του Ελευθερουδάκη και συγγράφει τα λήμματα που αφορούν τρεις σημαντικούς εκπροσώπους του Δυτικού ορθολογισμού. Τον Καρτέσιο, τον Τζων Λοκ και τον Αύγουστο Κοντ. Η συγγραφή αυτή αποδεικνύει αφενός την επαρκή ενημέρωση του Γληνού για τις διαφωτιστικές ιδέες αλλά και την άπειρη εκτίμηση και προτίμηση που έτρεφε για τον Νεότερο Ευρωπαϊκό πολιτισμό.

Ο Γληνός άλλωστε δεν απέκρυψε ποτέ την βασική διαφωτιστική αρχή ότι μοναδικό του μέλημα ήταν η εύρεση της αντικειμενικής αλήθειας στα όρια πάντα του Ορθού Λόγου. Τελικά την αντλεί μέσα από την παραδοχή ολιστικών συστημάτων σκέψης. Τον μαρξισμό τον αντιμετωπίζει σαν εμπνευστή και θεματοφύλακα της μοναδικής αλήθειας που την ενσαρκώνει αλάθητα το κομμουνιστικό κόμμα. Ο Γληνός δεν βρίσκεται σε μια προσωπική σχέση με τον επιστημονικό λόγο. Ο Ορθός λόγος τού επιβάλλεται. Το 1931 σε κείμενό του ενάντια στον Γ. Παπανδρέου, ενώ ξεκινά με πρόθεση να αποκαταστήσει την υπόθεση της ελευθερίας της βούλησης του ανθρώπου, καταλήγει στην ολοκληρωτική αναίρεσή της. Υπογραμμίζει πως οι κοινωνικές συνθήκες είναι αντικειμενικές και δεν εξαρτώνται από την προαίρεση του ανθρώπου.¹

Στο αφιέρωμα² στη φιλοσοφία του Χέγγελ το 1932 εκφράζει τον θαυμασμό του γι' αυτό που πιστεύει πως αποτελεί τον κοινό πυρήνα της Χεγγελιανής θεωρίας και του διαλεκτικού υλισμού. Δηλαδή την δυνατότητα του ανθρώπου να κυριαρχήσει στη φύση και στην ιστορία.

“Ένα μέρος πάλι της ιστορικής γένεσης είναι η ανθρώπινη νόηση. Γιατί ο άνθρωπος, ένα κομμάτι της φύσης, προικισμένος με βούληση, με ζωική παρόρμηση και παλεύοντας μέσα στη φύση για να ζήσει, όχι μόνο αλλάζει την φύση μα και αλλάζει ο ίδιος αδιάκοπα. Και ένα μέρος της αλλαγής που παθαίνει, είναι να κατακτάει ολοένα περισσότερο με την νόησή του τη γνώση του κόσμου και του ίδιου του εαυτού του”.³ Αυτό πάντως αναιρέθηκε με τον Καντ και τον διαφωτισμό του 18ου αιώνα. Ο Καντ εισάγοντας ως πρωταρχική πηγή γνώσης την εμπειρία, μείωσε το κύρος της απέραντης νοησιαρχίας του Δυτικού στοχασμού.⁴

¹ Δ. Γληνός, *Τα ιδανικά της παιδείας και ο Γ. Παπανδρέου*, περ. Ο Κύκλος, Α' χρονιά, αρ. 2, Δεκέμβριος 1931, (Διευθυντής Μελαχρινός), Αθήνα.

² Δ. Γληνός, *Η φιλοσοφία του Χέγγελ*, εκλ. σελίδες, ό.π., τόμος Β, σελ. 106.

³ Στο ίδιο, σελ. 106.

⁴ Για τις διαφορές ως προς την νοησιαρχία μεταξύ Καντ και Χέγγελ στο Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμος Β, ό.π., Γερμανικός Διαφωτισμός, Μονιστική τάση, σελ. 358-362.

Ο Γληνός πάντως σε αυτή την υπεράπλουστευμένη εκδοχή του Χέγγελ, φαίνεται να αγνοεί πως ο Χέγγελ θεώρησε το εγώ κύρια ως σχέση.¹

Ο Γληνός επικρίνει τον Καντ διότι με την θεωρία του υποσκάπτει το κύρος της γνώσης του πράγματος καθεαυτό.² Ο Γληνός δηλώνει πως είναι σύμφωνος με την γνωσιοθεωρία του γαλλοαγγλικού θετικισμού που την πιστεύει απόλυτα αντικειμενική. Κατηγορεί τον Καντ ότι αποπειράθηκε να φιλοσοφικοποιήσει την θρησκεία, δηλαδή ότι μετέτρεψε τον χριστιανισμό σε αστική θρησκεία του Ορθού Λόγου.

Ο Γληνός προτιμά τον Χέγγελ διότι πιστεύει πως αυτός με το έργο του ανατρέπει εκ θεμελίων τον Χριστιανισμό. Και αυτά, την στιγμή που παραθέτει δηλώσεις του ίδιου του Χέγγελ ότι παραμένει ένας πιστός Λουθηρανός και ότι η φιλοσοφία του είναι ασυμβίβαστη μόνο με τον ρωμαιοκαθολικισμό. “Φυσικά ο Χριστιανισμός με την ερμηνεία του Χέγγελ παύει να είναι και χριστιανισμός και θρησκεία, μα ο Χέγγελ είχε την ιδέα, πως και ο ίδιος εξακολουθούσε να είναι χριστιανός. Μόνο με τον καθολικισμό θεωρούσε ασυμβίβαστη τη φιλοσοφία του”.³ Ο Γληνός εξυμνεί και εκθειάζει την “ορθολογική” σκέψη του Χέγγελ σε ότι αφορά την σύλληψη του σύμπαντος, του ανθρώπου και της φύσεως σε μια αδιαχώριστη ενότητα υποταγμένη σε Νόμους. Ο Γληνός διαφωνεί με την ιδεαλιστική τάση του Χέγγελ εξαίρει όμως την άποψή του για την ιδέα της εξέλιξης, καθώς και για την σύλληψη του πολιτισμού και της φύσεως σε μια απόλυτη Νομοτελειακή ολότητα.⁴

Ο Γληνός για να υποστηρίξει αυτή την προτίμησή του στον Χέγγελ, παραπέμπει στον ίδιο τον Μαρξ. “Στο τέλος αποδεικνύεται πως και κατά την μέθοδο και κατά το περιεχόμενο το σύστημα του Χέγγελ δεν ήταν παρά ένας αναποδογυρισμένος υλισμός”.⁵

Ο Γληνός έτσι κινείται στα πλαίσια της αστικής σκέψης, αφού βασικό χαρακτηριστικό της είναι η αναγωγή των διαφορετικών μερών της κοινωνίας και της φύσης σε ένα όλο.⁶

¹ Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 121, “Εγκελς”.

² Ο Ν. Μπερντιάεφ αντίθετα θεωρεί ότι ο Καντ σημειώνει μ’αυτό τον τρόπο τα όρια του διαφωτισμού γιατί εξασθενεί τον ορθολογισμό, στο Ν. Μπερντιάεφ, *Δοκίμιο εσχατολογικής μεταφυσικής*, 2η εκ. Παρουσία, 1995, σελ. 57.

³ Δ. Γληνός, *Η φιλοσοφία του Χέγγελ*, ό.π. σελ. 98.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 79.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 101.

⁶ Π. Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, ό.π., σελ. 187.

Πιστεύει πως το πλέον επαναστατικό στοιχείο στην σκέψη του Χέγγελ είναι η διαλεκτική του σύμφωνα με την οποία κάθε τι βρίσκει τη δικαίωσή του στην αλυσίδα της εξέλιξης. Μέθοδο που διατήρησε ακέραια και ο Μαρξ για την ανάλυση της πραγματικότητας. Και στον Μαρξ - γράφει ο Γληνός - η φύση, η ιστορία και ο άνθρωπος αποτελούν ένα αδιάσπαστο όλο απόλυτα αιτιοκρατούμενο. Ο άνθρωπος είναι ένα ον φυσικό "προικισμένο με βούληση και ζωική παρόρμηση" και η νόησή του εξελίσσεται με τους νόμους του αντικειμενικού γίνεσθαι. Αυτή η θέση παραπέμπει στην Μεσαιωνική σκέψη σύμφωνα με την οποία η διάνοια του ατόμου μέσω των εννοιών είναι ικανή να συλλάβει την ουσία των όντων (στον σχολαστικισμό), που εδώ γίνεται το αντικειμενικό γίνεσθαι και το αιτιοκρατούμενο σύμπαν του Μαρξ.

Ο Γληνός παραμερίζει τα οντολογικά ερωτήματα και επιζητά την κατοχύρωση της σίγουρης γνώσης.

Ο άνθρωπος γράφει ο Γληνός με τον διαλεκτικό υλισμό γίνεται ισάξιος του Θεού.¹ "Ο Διαλεκτικός υλισμός έδωξε μακριά κάθε μυστικισμό. Είναι η καθεαυτό ζωντανή, η μόνη ζωντανή κοσμοθεωρία. Ο άνθρωπος γίνεται μ'αυτή δημιουργός του κόσμου".²

Ο Διαλεκτικός υλισμός αντιμετωπίζεται από τον Γληνό σαν σύνολο θρησκευτικών δογμάτων και δοξασιών. Ο Διαλεκτικός υλισμός, σαν καινούργια θρησκεία που εξοβελίζει απλά το στοιχείο του μυστηρίου, οδηγεί τον άνθρωπο σ'ένα είδος αυτοθέωσης. Η θέωση αυτή βασίζεται αποκλειστικά στις δυνάμεις του ατόμου και τον καθιστά δημιουργό του κόσμου και της ιστορίας. Ο άνθρωπος πού αλλού εμφανίζεται ως έρμαιο διαφόρων "αναγκαιοτήτων" εδώ αναγνωρίζεται ως υπεράνθρωπος.

Τέλος ο Γληνός γράφει το 1932. πως η Ελληνική κοινωνία και η εποχή του έχουν πολλά κοινά σημεία με την εποχή του Χέγγελ. "Τότε αγωνιζόταν η οπισθοφυλακή της φεουδαρχίας με την αστική τάξη. Τώρα μάχεται η οπισθοφυλακή της αστικής τάξης με την ορμητική στρατιά της εργατιάς".³ Πρόκειται για

¹ Για τον Κορν. Καστοριάδη η ιδέα ότι μια μορφή Λόγου (η δυτική ratio) μπορεί να λύσει όλα τα προβλήματα, είναι κοινό σημείο από τον Καρτέσιο ήδη και τον Λαμπνιτζ. Αυτό σύμφωνα με τον Κορν. Καστοριάδη εμπεριέχει την Ηβρη όπως νοείται ο όρος στην Αρχαία Τραγωδία. Κορν. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα, Ψυλόν 1992, σελ. 84-85.

² Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 107.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 106.

ένα σχήμα που προσπαθεί ν'αποδείξει ομοιότητες μεταξύ της Γερμανίας των αρχών του 19ου αιώνα και της Ελλάδας στα μέσα του 20ου αιώνα.

Το 1935 σε τεύχος του περ. "Νέοι Πρωτοπόροι" γίνεται αφιέρωμα του ποιητή Κ. Βάρναλη. Αναφερόμενος στον Κ. Βάρναλη που γεννήθηκε στην Βουλγαρία αναπολεί τις ελληνικές κοινότητες τις σκορπισμένες από τον Δούναβη ως τον Μίσιρι, και που τρέφονταν πάντα με το όραμα της Ανάστασης της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, γράφει ο Δ. Γληνός.

Ο Γληνός θ'αναφερθεί στην ιστορική συνέχεια του Ελληνισμού που διατρέχει σαν νήμα τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, τον Μέγα Αλέξανδρο και την Βυζαντινή Αυτοκρατορία.¹

"Στις κοινότητες αυτές τις ελληνικές, τις σκορπισμένες από τον Δούναβη ως τον Μίσιρι, έκαιγε ο πιο φλογερός πατριωτισμός στον βωμό της Μεγάλης Ιδέας. Πως οι χώρες αυτές ήταν ελληνικές από του Ιστρου μέχρι του Νείλου και από της Κάτω Ιταλίας μέχρι του Τίγρητος και του Ευφράτου ήταν δόγμα ασυζήτητο για τους δασκάλους που κήρυτταν και σφυροκοπούσαν τις ψυχές των παιδιών σε όλα τα σχολειά του δούλου ελληνισμού....

Κι έσπερναν οι δάσκαλοι μέσα στις ψυχές των παιδιών την προσδοκία του Μεγάλου Λυτρωτή, του μαρμαρωμένου Βασιλιά, που θ'ανασταινόταν και θ'ανάσταине την αυτοκρατορία των Ελλήνων, καθώς και τον μεγάλο ποιητή που θ'ανάσταине την γλώσσα των Ομήρων και των Πλατώνων."²

Είναι φανερό πως ο Γληνός τρέφει μυστικά μέσα του το όραμα της Μεγάλης Ιδέας που όπως σημειώνει ο Εμμ. Ι. Μοσχονάς³ αποτελεί το κρυφό καταπιεσμένο όνειρο όλων σχεδόν των δημοτικιστών αρχής γενομένης από τον Ψυχάρη.

Είναι αρκετά παράδοξο - αλλά όχι ασυνήθιστο στον Γληνό - που τελείως απροσδόκητα ως προς την νοηματική συνέχεια του κειμένου, δηλώνει πως θεωρεί σωτήριο γεγονός την μεταστροφή του Βάρναλη στις αρχές του Δημοτικισμού και την εγκατάλειψη της Μεγάλης Ιδέας. Συγχρόνως σημειώνει τον θαυμασμό του Βάρναλη για τον ηρωισμό που επέδειξαν οι Έλληνες στους 2 βαλκανικούς πολέμους. Ο Γληνός παραθέτει απόσπασμα από το ποίημα του Κ. Βάρναλη, ο Προσκυνητής. "Δεν έχει χθες και σήμερα. Η Δωδώνη και ο Άγιος τάφος βαθιά μέσα μας όρθιος μνήσκει. Κι αν καταρρέουν οι πίστες, μεις αιώνιοι, περνάμε από

¹ Δ. Γληνός, *Ο ποιητής Κ. Βάρναλης*, εκλ. σελίδες, ό.π., σελ. 125.

² Στο ίδιο, σελ. 125.

³ Αλ. Πάλλης, ό.π., σελ. 15.

την ζωή στο θάνατο, ίσκιои και στη ζωή και στον θάνατο. Οχι όντα, είμαστε ιδέες που ζούνε πολεμώντας”.¹

Ο Βάρναλης ακόμα και σ’εκείνο τον αναφυόμενο ιδεαλισμό “είμαστε ιδέες” εκφράζει την πίστη πως ο ηρωισμός των Ελλήνων είναι καρπός μιας ενιαίας παράδοσης που ενώνει οργανικά την Δωδώνη με τον Άγιο Τάφο - τον ειδωλολατρικό κόσμο με τον εκχριστιανισμένο. Το “ίσκιои και στη ζωή και στον θάνατο” πιθανώς παραπέμπει στο αδυνάτισμα και εξασθένηση αυτής της ενιαίας παράδοσης. Ο Γληνός προσθέτει πως την περίοδο που γράφει έτσι ο Βάρναλης, γράφει ο Παλαμάς τον δωδεκάλογο του Γύφτου, και την φλογέρα του Βασιλιά, και ο Σικελιανός το “συνείδηση της φυλής μου” και το “Πάσχα των Ελλήνων”. Ηδη δε ο Βάρναλης το 1939 θα γράψει για τον Αλ. Παπαδιαμάντη “είναι ο μεγαλύτερος συγγραφέας και ο αγνότερος Έλληνας της εποχής του”.²

Ο Γληνός παρόλα αυτά, στην ποίηση και στο έργο του Βάρναλη θα εντοπίσει τον διαλεκτικό υλισμό, δηλαδή μια ιδεολογία. Δύσκολα θα μπορούσε κανείς να μη δει στον Βάρναλη την γνήσια συνείδηση ενός ανθρώπου που τον ενδιαφέρουν οι “ζωντανοί άνθρωποι” αυτοί που θέτουν τον άλλο πάνω από την ατομικότητά τους, όταν λένε. “Όπου φαίνεται πως ομιλώ εγώ, ξέρε το, πως εγώ αληθινά δεν υπάρχω. Κάποτε το εγώ γίνεται εμείς”.³ Παραπέμπει κατευθείαν σε κουβέντες του Μακρυγιάννη.

Το 1935 είναι εξόριστος στην Ανάφη και γράφει το “Διάγραμμα της Διαλεκτικής φιλοσοφίας”. Διατυπώνει την άποψη πως την ανώτερη και πληρέστερη γνώση την εξασφαλίζει η διαλεκτική νόηση. Η νόηση του ατόμου ακολουθεί κατά τον Γληνό επτά σταθερές αρχές και νόμους.

Ο Γληνός σχηματοποιεί και υπεραπλουστεύει την διαλεκτική του Χέγγελ που ενσωμάτωσε στο φιλοσοφικό του σύστημα και ο Μαρξ. Αυτές οι αρχές ή οι νόμοι που ακολουθεί η νόηση είναι κοινές και για την λειτουργία του νου αλλά και για την φύση και την κοινωνία. Η φυσική επιστήμη εδώ με τους νευτώνειους νόμους της επιβάλλει το μοντέλο της στις δομές της νόησης του ατόμου και στην κοινωνία. Μ’αυτή την αντίληψη ο Γληνός ταξινομεί το θέμα του:

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 131.

² Κ. Βάρναλης, *Ζωντανοί άνθρωποι*, Αθήνα, “Στεργιάδης”, 1939, σελ. 11, “Άλεξ. Παπαδιαμάντης”.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 131.

- A. Διαλεκτική της γνώσης
- B. Διαλεκτική της φύσης
- Γ. Διαλεκτική της κοινωνίας.

Και οι τρεις αυτές σφαίρες μπορούν να ερμηνευτούν και να κατανοηθούν τελείως από την διάνοια του ατόμου όχι εξαιτίας κάποιας μεταφυσικής προέλευσης του νου αλλά επειδή αποτελεί μέρος της φυσικής λογικότητας. Το αλάνθαστο κύρος της γνώσης αυτής το εξασφαλίζει μια ορατή και επίγεια αυθεντία που είναι το πολιτικό κόμμα.¹

Το 1939 ο Γληνός προλογίζει και μεταφράζει την γενεαλογία της Ηθικής του Νίτσε.² Ο Γληνός για να ερμηνεύσει το έργο του Νίτσε ξεκινά από την ψυχολογική προσέγγιση της προσωπικότητάς του. Ετσι παραμελεί τις υπαρξιακές διαστάσεις του έργου του Νίτσε αφού όλες οι συγκρούσεις του ερμηνεύονται, αφού εκλογικευτούν στα πλαίσια της ατομικής ψυχοπαθολογίας αναγόμενης σε βιολογικούς ή ψυχολογικούς μηχανισμούς. Η θετικιστική λογική με την οποία αντιλαμβάνεται ο Γληνός τον Νίτσε γίνεται ξεκάθαρη στο παρακάτω απόσπασμα. “Από τι έπασχεν ο Νίτσε; ήταν μόνο νευροπαθολογική η κατάσταση του, με νεύρωση από ψυχικούς τραυματισμούς; Η τον έφαγε κάποιο μικρόβιο σκληρής αρρώστιας; Γύρω από το θέμα αυτό έγιναν μεγάλες συζητήσεις. Σήμερα φαίνεται βέβαιο πως ο Νίτσε νέος αρρώστησε από σύφιλη στην Λιψία. Κακή θεραπεία άφησε την σπειροχαίτη να δουλεύει και να κατατρώει το νευρικό του σύστημα. Η αρρώστια του ήταν προχωρημένη γενική παράλυση και απ’αυτή πέθανε. Γι’αυτό τον λόγο πολλοί και προπάντων ο γιατρός Μόμπιους προσπάθησαν να αποδείξουν πως τα περισσότερα έργα του και μάλιστα της τελευταίας εποχής ήταν επηρεασμένα από την αρρώστια του, από το παραλήρημα των μεγαλείων και τη μανία της καταδίωξης”.

Είναι περίεργο, που ο Γληνός δεν αναφέρεται καθόλου στην προσπάθεια του Νίτσε, που όπως γράφει ο Θεόφ. Βεϊκος³ συνίσταται ακριβώς στο να απαλλα-

¹ Η άποψη αυτή που λέγεται “πανλογισμός” είναι κύρια μέθοδος του Χέγγελ και περιέχει την αυθαίρετη πεποίθηση ότι η πραγματικότητα κινείται ταυτόσημα με το Λόγο. Ο Μαρξ και ο Εγκελς ασπάστηκαν τις αρχές του Διαλεκτισμού, στο Κ. Πόππερ, *Τί είναι Διαλεκτική*, περ. Ηριδανός, τεύχος 772 (Νοέμβριος 1973, Νοέμβριος 1974), σελ. 60.

² Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, Αθήνα, Γκοβόστης 1939, σελ. ε' (Πρόλογος Γληνού).

³ Θεόφ. Βεϊκος, *Amor futi, στη φιλοσοφία του Νίτσε*, π. Επιστημονική επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου, τόμ. 1ος, Θεσσαλονίκη, 1969, σελ. 298.

γεί από τον γερμανικό υπερβατικό ιδεαλισμό και να αναζητήσει τον άνθρωπο στην αληθινή του κατοικία, δηλαδή στην γη μέσα στην οποία ψάχνει ένα νόημα. Ο Γληνός αντίθετα επικρίνει τον Νίτσε για την “προάσπιση κοσμοθεωρίας αστήριχτης στον λογικό έλεγχο” και παράλληλα δεν κρύβει τον θαυμασμό του για την θεωρία του Υπερανθρώπου. Πάντως δεν αναφέρεται καθόλου στην δριμύτατη κριτική που ασκεί ο Νίτσε στην ουσία του Δυτικού πολιτισμού. Ο Νίτσε στο “η γενεαλογία της Ηθικής” καταφέρεται ενάντια στην αστική ηθική. Κυρίως στην καλλιέργεια της ένοχης συνείδησης του ατόμου που αναπτύχθηκε χάρη σε μια θεολογία που ανήγαγε την αρετή στην έννοια του χρέους. “Σ’αυτή τη σφαίρα του δικαίου των δανεισμών οφείλει την ύπαρξή του ο κόσμος των ηθικών εννοιών : η ενοχή, η συνείδηση, το καθήκον, ιερότητα του καθήκοντος - στην αρχή, όπως κάθε τι το μεγάλο που υπάρχει στην γη, ποτίστηκε για πολύ καιρό με άφθονο αίμα.... ούτε στον γέρο Καντ, ακόμα και σ’αυτόν, η κατηγορική προσταγή έχει μυρωδιά σκληρότητας. Ακόμη, εδώ δημιουργήθηκε εκείνη η παράξενη αλληλουχία των ιδεών, που σήμερα είναι ίσως αδιάσπαστη και άρχισε να σχηματίζεται η αλληλουχία ανάμεσα στην ενοχή και στη οδύνη. Και πάλι πως μπορεί να είναι η οδύνη αντιστάθμισμα για τα χρέη;”¹

Ο Νίτσε πάντως δεν φαίνεται να συγκατανεύει σ’αυτή την έννοια της ηθικότητας. “Εμείς οι σύγχρονοι άνθρωποι είμαστε οι κληρονόμοι μιας ανατομίας των συνειδήσεων, μιας κακομεταχείρισης του εαυτού μας επί χιλιάδες ολόκληρα χρόνια”.² Αναφέρεται στην κυριαρχία του ορθού λόγου στον άνθρωπο.

Συγκατανεύει ο Γληνός στην απομάκρυνση του Νίτσε από την ατομοκεντρική ηθική και στην αναζήτηση μιας συλλογικής βάσης της Ηθικής. Παραθέτει τον ίδιο τον Νίτσε. “Το έδαφος για κάθε ηθικότητα μπορεί τότε μόνο να προετοιμαστεί όταν ένα δυνατότερο άτομο ή ένα συλλογικό άτομο λόγου χάρη ή κοινωνία ή το κράτος υποτάξει τους ανθρώπους και έτσι τους βγάζει από την μόνωσή τους και τους τοποθετεί μέσα σ’ένα συνολικό θεσμό.”³

Δεν είναι παράξενο που ο Νίτσε λίγο πριν διατυπώσει την θεωρία του για τον υπεράνθρωπο ταλαντεύτηκε ανάμεσα στον ατομικισμό και στην πλέρια υποταγή του ατόμου σε μια συλλογική εξουσία. Στην δυτικοευρωπαϊκή κουλτούρα η ταυτότητα του ατόμου αποκτάται είτε μέσω της αυτοσυνείδησης που αντιπα-

¹ Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, (μεταφ. Μήνα Ζωγράφου), Αθήνα, “Μαρής”, χ.χ. σελ. 58-59.

² Στο ίδιο, σελ. 93.

³ Στο ίδιο, σελ. να’

ραθέτει το άτομο με το σύνολο (βούληση για ισχύ) είτε μέσα από την απορρόφηση του από το Ολο, δηλαδή από την κοινωνία ή το κράτος. Την κυριαρχία της ολότητας πάνω στο άτομο και τον πλήρη εξουσιασμό και υποβιβασμό του ανθρώπινου προσώπου καταγγέλλει ο Ε. Λεβινάς, σαν κύριο σημείο όλης της Δυτικής παράδοσης.¹

Για τις απόψεις του Νίτσε περί της “μοιραίας αναγκαιότητας” που διέπει την ζωή στο σύνολό της και στην οποία ο άνθρωπος πρέπει να συναινέσει και να υποταχθεί μια και αποτελεί μέρος της, αναφέρεται ο Θ. Βεϊκος σε σχετικό κείμενο.²

“Η κατάφαση αυτής της αναγκαιότητας, η οργανική και λειτουργική ενέργεια του εγώ μέσα στα πλαίσια ενός κόσμου που κινείται σύμφωνα μ’αυτή την αναγκαιότητα καθώς και το αίσθημα της ενότητάς του μ’αυτήν, είναι το *Amoiti Fati*”.³

Πιστεύω πως ο Γληνός είχε αντιληφθεί την πνευματική συγγένεια αυτών των θέσεων περί αναγκαιότητας με την ιστορική αναγκαιότητα του μαρξισμού και είναι ένας λόγος που εξαίρει την θεωρία του Νίτσε.

Για την τρίτη και τελευταία περίοδο της ζωής του Νίτσε στην οποία, όπως γράφει ο Γληνός, αμφισβήτησε σοβαρά την αφηρημένη νοησιарχία και την λογικοκρατία κυρίως μετά από το έργο “Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα”. Ο Γληνός γράφει πως αυτό το έργο πραγματοποιήθηκε εξαιτίας ενός παραληρηματικού πυρετού και έτσι εξορκίζει την αμφισβήτηση της ουσίας του Δυτικού πολιτισμού από τον Νίτσε.

Στον Νίτσε η Ιστορία δεν τελειώνει με τον θρίαμβο του Λόγου αλλά αντλεί αναδρομικά το νόημά της μέσα από την κυκλικότητα της Ιστορίας (αιώνιος γυρισμός) και την αναμονή έλευσης του Υπερανθρώπου. Ο Γληνός βλέπει σ’αυτή την θεωρία την προοπτική των ισχυρών ανθρώπων που θα κρίνουν την Ιστορία.

Όπως σημειώνει “για την δημιουργία της αριστοκρατίας, για την προκοπή του πολιτισμού, χρειάζονται πάντα οι σκλάβοι, οι γεννημένοι σκλάβοι, άτομα, κοινωνικές τάξεις, οι ψυχές, οι μεγάλοι και οι δυνατοί ήταν πάντα σκληροί, δεν

¹ Εμ. Λεβινάς, *Η ολότητα και το άπειρο*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1988, σελ. 10.

² Θ. Βεϊκος, *ό.π.*, σελ. 313.

³ Στο ίδιο, σελ. 314.

ήταν χαλασμένα τα πρωτόγονα ζωικά ένστικτα της αρπαγής, της κυριαρχικής επιβολής, της αγριότητας, της χαράς της ζωής.”¹

Ο Γληνός υπενθυμίζει την συγγένεια της θεωρίας του Υπερανθρώπου με την Δαρβίνειο θεωρία (περί επιβίωσης του ισχυρότερου είδους) για την φυσική επιλογή των δυνατών αλλά και την σχέση τους με το “ξύπνημα του ιμπεριαλισμού στη χώρα του”.² Είναι σίγουρο πως αναγνωρίζει την εκλεκτική συγγένεια μεταξύ Νιτσεικής σκέψης, Δαρβίνου και Μαρξ.

Τέλος ο Γληνός υπενθυμίζει την επαλήθευση της Νιτσεικής θεωρίας στα σύγχρονα ρεύματα σκέψης υπονοώντας ως φαίνεται και τον μαρξισμό.³

Το 1942 με αφορμή τα 25 χρόνια από την Οκτωβριανή επανάσταση ο Γληνός εκθέτει τις απόψεις του για τον χαρακτήρα της και τα επιτεύγματά της με άρθρο “Το πρώτο τέταρτο του Σοβιετικού αιώνα”. Πρώτο κριτήριο αξιολόγησης τίθεται το επίπεδο οικονομικοτεχνολογικής ανάπτυξης. Το οικονομικό επίπεδο της χώρας γίνεται η πρώτιστη αξία και το μέτρο κρίσης του πολιτισμού. Αξιολόγηση που θεμελιώθηκε ήδη από τον Διαφωτισμό με τις αρχές του οικονομικού ωφελιμισμού και που πήγασε από την φιλοσοφία του ευδαιμονισμού και τη φιλοσοφία του φυσικού Δικαίου.

Η επανάσταση του 1917 δεν αντιμετωπίζεται σαν ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός που έλαβε χώρα στην Ρωσία το 1917 με όλα τα υπέρ και τα εναντίον μιας κοινωνικής πρακτικής αλλά ενδύεται τον μύθο μέσα στον οποίο ειδωλοποιούνται πρόσωπα και απολυτοποιούνται αξίες. Το παρόν εξαφανίζεται αφού απορροφάται στα αποτελέσματα του μέλλοντος. Ένα μέλλον που διαρκώς μετατοπίζεται. Ο Γληνός βλέπει στην επανάσταση του 1917 το μέτρο και τον οδηγό για την πρακτική του Ελληνικού λαού. Η επανάσταση του 1917 εξιδανικεύεται και γενικεύεται αφού σύμφωνα με τον Γληνό εξαιτίας της Ρώσικης επανάστασης απελευθερώθηκε το προλεταριάτο σε παγκόσμια κλίμακα. Η ανθρωπότητα γίνεται ένα ουδέτερο υλικό, ένα απρόσωπο σύνολο, που πρέπει να προσαρμοστεί σε κάποια ιδεατά πρότυπα. Πράγμα άλλωστε που διεκδίκησαν και οι οπαδοί της Γαλλικής επανάστασης. Κάθε απόκλιση από το πρότυπο αυτό κρίνεται αρνητικά και θεωρείται αδυναμία του συγκεκριμένου χώρου. Την ίδια ακριβώς λογική περιέκλειε και το πρόταγμα του “εκσυγχρονισμού” μέσα από τις αρχές του

¹ Φ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής* (μετάφ. και πρόλογος Δ. Αλέξανδρου), Γκοβόστης, χ.χ., σελ. 17’.

² Στο ίδιο, σελ. ιδ’.

³ Στο ίδιο, σελ. 1ε’.

κλασσικού φιλελευθερισμού. Ο Γληνός στην επανάσταση του 1917 διαγνώσκει την συνδρομή “αντικειμενικών όρων” (“αποσύνθεση της φεουδαρχίας”, “αδύναμη αστική τάξη”, εξαθλιωμένο προλεταριάτο).

Ετσι δηλώνει έμμεσα την πίστη του ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει ελευθερία απέναντι στον απόλυτο σχεδόν ιστορικό ντετερμινισμό. Μπορεί μόνο να συναινέσει στους άτεγκτους νόμους της εξέλιξης.¹

Ο Γληνός σχηματοποιεί και υπεραπλουστεύει τις συνθήκες μας αγροτικής κατά βάση κοινωνίας όπως αυτή της Ρωσίας του '17, προκειμένου να καταλήξει σε ανάλογα συμπεράσματα. Η ανάγκη του Γληνού για την αυθεντία που εξασφαλίζει την αντικειμενική αλήθεια τον οδηγεί να δει τον Στάλιν σαν εκφραστή και θεματοφύλακα της “Αλήθειας”. Σχολιάζει με θαυμασμό τα πεντάχρονα σχέδια παραγωγής του Στάλιν παραθεωρώντας το γεγονός ότι και στον καπιταλισμό η αύξηση της παραγωγής και των υλικών αγαθών θεωρείται αυτοσκοπός και ανεξαρτητοποιείται από τις ανάγκες και δυνατότητες του συγκεκριμένου ατόμου. Ο άνθρωπος και εδώ υποβιβάζεται σε απλό μέσο αφού αυτονομούνται οι μέθοδοι και οι σκοποί της παραγωγής. Ο Γληνός υποστηρίζει απόλυτα τα μακρόπνοα οικονομικά σχέδια του Στάλιν. “Καταπληκτικά ρεκόρ. ξεπεράστηκαν σε ταχύτητα, σε ρυθμό, σε αποδοτικότητα της δουλειάς”.² Ο Γληνός ασπάζεται την λογική του ωφελιμισμού που εμπεριέχεται στην θεωρία του Μαρξ μια και οι συλλογικοί στόχοι που θέτει στην εργατική τάξη αποσκοπούν αποκλειστικά στον οικονομικό τομέα.³ Το πρωταρχικό εδώ δεν είναι η αναίρεση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου μέσα σε ένα μη εκμεταλλευτικό πλέγμα σχέσεων, αλλά η αυτονόμηση των μεθόδων παραγωγής με σκοπό την διαρκή άνοδο του επιπέδου παραγωγής.

Δεύτερο επίτευγμα, στην ιεράρχηση που δέχεται ο Γληνός, μετά από την οικονομική ανάπτυξη και την εκβιομηχάνιση της χώρας, είναι το Σταλινικό σύνταγμα του 1936, το οποίο μπορεί να μην προέβλεπε μεγάλες ελευθερίες, απεδείχθη όμως πολύ αποτελεσματικό. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Γληνός “Το Σοβιετικό Σταλινικό Σύνταγμα του 1936 στην Ανώτατη έκφραση της Δημο-

¹ Δ. Γληνός, *Άρθρα 1942-43*, πρόλογος Γ. Και Ρ. Ιμβριώτη, εκδ. Μανιφέστο 1976, σελ. 39.

² Στο ίδιο, σελ. 37.

³ Χρ. Γιανναράς, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην πολιτική οικονομία*, Αθήνα, Δόμος 1989, σελ. 93 (για το θέμα του οικονομικού ωφελιμισμού στον Μαρξ).

κρατίας και της πολιτικής ελευθερίας όχι σαν φαντασία ονειροπόλων φιλοσόφων αλλά σαν χειροπιαστή εφαρμοσμένη πραγματικότητα".¹

Όπως βέβαια μας πληροφορεί ο ίδιος, την ίδια περίοδο αντιμετωπίζει τον μαρξισμό σαν συνέχεια και σύνθεση της αγγλικής πολιτικής οικονομίας, της γερμανικής φιλοσοφίας, και του γαλλικού σοσιαλισμού.²

Είναι χαρακτηριστικό της διαφωτιστικής του κληρονομιάς ότι αντιμετωπίζει την φιλοσοφία μόνο σαν γνωσιοθεωρία. Ορίζει καθαρά την φιλοσοφία ως "γνώση" της τελικής κίνησης των νόμων της οποίας η χρησιμότητα συνίσταται στην καθοδήγηση της δράσης των ανθρώπων για την προώθηση της κοινωνικής αλλαγής. Μια τέτοια θέση για την φιλοσοφία προϋποθέτει την απώθηση κάθε ερωτήματος για το υπαρκτό, και εμπεριέχει την θέση πως τα όντα είναι απογυμνωμένα από κάθε οντολογικό περιεχόμενο και επομένως μοναδική τους αξία παραμένει η χρησιμότητά τους.

Για τον Γληνό, η γνώση πρέπει να είναι οδηγός της πράξης.³ Έτσι διαιωνίζεται ο διαχωρισμός θεωρίας και πράξης δίνοντας μάλιστα προτεραιότητα στις θεωρητικές κατασκευές. Διασπάται έτσι η καθολική εμπειρία του ανθρώπου και περιορίζεται στο σχήμα θεωρία - πράξη. Χάνει τον ενιαίο χαρακτήρα της που μόνο εν μέρει μπορεί να περιγραφεί με τον Ορθό Λόγο.

Με τον διαλεκτικό υλισμό ο Γληνός πιστεύει πως το ανθρώπινο μυαλό συλλαμβάνει όλη την αλήθεια γύρω από το ανθρώπινο, το φυσικό και το κοινωνικό γίνεσθαι και συνάμα είναι σε θέση να πραγματοποιήσει την πορεία αλλαγής του κόσμου. Ο Γληνός πολύ σωστά παρομοιάζει αυτή την ολιστική αντίληψη ζωής (που θυμίζει πανλογισμό) με θρησκεία.⁴ Την αντιπαραβάλλει δε με την Βυζαντινοχριστιανική παράδοση που σύμφωνα με τον ίδιο, κυριάρχησε στον ελληνικό χώρο μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα.⁵

¹ Δ. Γληνός, Το πρώτο τέταρτο του Σοβιετικού αιώνα, στα *Άρθρα 1942-43*, ό.π., σελ. 38.

² Δ. Γληνός, "Μαρξισμός, Λενινισμός, Σταλινισμός", Στο ίδιο, ό.π., σελ. 46-47. "Ο Μαρξισμός γενίκευσε σε ανώτερη κριτική σύνθεση αυτές τις επιστημονικές κατακτήσεις και δημιούργησε καινούργια κοσμοθεωρία. Η πιο πλέρια και η πιο επιστημονική κοσμοθεωρία."

³ Στο ίδιο, σελ. 48.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 51.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 51.

κλασσικού φιλελευθερισμού. Ο Γληνός στην επανάσταση του 1917 διαγνώσκει την συνδρομή “αντικειμενικών όρων” (“αποσύνθεση της φεουδαρχίας”, “αδύναμη αστική τάξη”, εξαθλιωμένο προλεταριάτο).

Ετσι δηλώνει έμμεσα την πίστη του ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει ελευθερία απέναντι στον απόλυτο σχεδόν ιστορικό ντετερμινισμό. Μπορεί μόνο να συναινέσει στους άτεγκτους νόμους της εξέλιξης.¹

Ο Γληνός σχηματοποιεί και υπεραπλουστεύει τις συνθήκες μας αγροτικής κατά βάση κοινωνίας όπως αυτή της Ρωσίας του '17, προκειμένου να καταλήξει σε ανάλογα συμπεράσματα. Η ανάγκη του Γληνού για την αυθεντία που εξασφαλίζει την αντικειμενική αλήθεια τον οδηγεί να δει τον Στάλιν σαν εκφραστή και θεματοφύλακα της “Αλήθειας”. Σχολιάζει με θαυμασμό τα πεντάχρονα σχέδια παραγωγής του Στάλιν παραθεωρώντας το γεγονός ότι και στον καπιταλισμό η αύξηση της παραγωγής και των υλικών αγαθών θεωρείται αυτοσκοπός και ανεξαρτητοποιείται από τις ανάγκες και δυνατότητες του συγκεκριμένου ατόμου. Ο άνθρωπος και εδώ υποβιβάζεται σε απλό μέσο αφού αυτονομούνται οι μέθοδοι και οι σκοποί της παραγωγής. Ο Γληνός υποστηρίζει απόλυτα τα μακρόπνοα οικονομικά σχέδια του Στάλιν. “Καταπληκτικά ρεκόρ, ξεπεράστηκαν σε ταχύτητα, σε ρυθμό, σε αποδοτικότητα της δουλειάς”.² Ο Γληνός ασπάζεται την λογική του ωφελιμισμού που εμπεριέχεται στην θεωρία του Μαρξ μια και οι συλλογικοί στόχοι που θέτει στην εργατική τάξη αποσκοπούν αποκλειστικά στον οικονομικό τομέα.³ Το πρωταρχικό εδώ δεν είναι η αναίρεση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου μέσα σε ένα μη εκμεταλλευτικό πλέγμα σχέσεων, αλλά η αυτονόμηση των μεθόδων παραγωγής με σκοπό την διαρκή άνοδο του επιπέδου παραγωγής.

Δεύτερο επίτευγμα, στην ιεράρχηση που δέχεται ο Γληνός, μετά από την οικονομική ανάπτυξη και την εκβιομηχάνιση της χώρας, είναι το Σταλινικό σύνταγμα του 1936, το οποίο μπορεί να μην προέβλεπε μεγάλες ελευθερίες, απεδείχθη όμως πολύ αποτελεσματικό. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Γληνός “Το Σοβιετικό Σταλινικό Σύνταγμα του 1936 στην Ανώτατη έκφραση της Δημο-

¹ Δ. Γληνός, *Άρθρα 1942-43*, πρόλογος Γ. Και Ρ. Ιμβριώτη, εκδ. Μανιφέστο 1976, σελ. 39.

² Στο ίδιο, σελ. 37.

³ Χρ. Γιανναράς, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην πολιτική οικονομία*, Αθήνα, Δόμος 1989, σελ. 93 (για το θέμα του οικονομικού ωφελιμισμού στον Μαρξ).

ήταν χαλασμένα τα πρωτόγονα ζωικά ένστικτα της αρπαγής, της κυριαρχικής επιβολής, της αγριότητας, της χαράς της ζωής.”¹

Ο Γληνός υπενθυμίζει την συγγένεια της θεωρίας του Υπερανθρώπου με την Δαρβίνειο θεωρία (περί επιβίωσης του ισχυρότερου είδους) για την φυσική επιλογή των δυνατών αλλά και την σχέση τους με το “ξύπνημα του ιμπεριαλισμού στη χώρα του”.² Είναι σίγουρο πως αναγνωρίζει την εκλεκτική συγγένεια μεταξύ Νιτσεικής σκέψης, Δαρβίνου και Μαρξ.

Τέλος ο Γληνός υπενθυμίζει την επαλήθευση της Νιτσεικής θεωρίας στα σύγχρονα ρεύματα σκέψης υπονοώντας ως φαίνεται και τον μαρξισμό.³

Το 1942 με αφορμή τα 25 χρόνια από την Οκτωβριανή επανάσταση ο Γληνός εκθέτει τις απόψεις του για τον χαρακτήρα της και τα επιτεύγματά της με άρθρο “Το πρώτο τέταρτο του Σοβιετικού αιώνα”. Πρώτο κριτήριο αξιολόγησης τίθεται το επίπεδο οικονομικοτεχνολογικής ανάπτυξης. Το οικονομικό επίπεδο της χώρας γίνεται η πρώτιστη αξία και το μέτρο κρίσης του πολιτισμού. Αξιολόγηση που θεμελιώθηκε ήδη από τον Διαφωτισμό με τις αρχές του οικονομικού ωφελιμισμού και που πήγασε από την φιλοσοφία του ευδαιμονισμού και τη φιλοσοφία του φυσικού Δικαίου.

Η επανάσταση του 1917 δεν αντιμετωπίζεται σαν ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός που έλαβε χώρα στην Ρωσία το 1917 με όλα τα υπέρ και τα εναντίον μιας κοινωνικής πρακτικής αλλά ενδύεται τον μύθο μέσα στον οποίο ειδωλοποιούνται πρόσωπα και απολυτοποιούνται αξίες. Το παρόν εξαφανίζεται αφού απορροφάται στα αποτελέσματα του μέλλοντος. Ένα μέλλον που διαρκώς μετατοπίζεται. Ο Γληνός βλέπει στην επανάσταση του 1917 το μέτρο και τον οδηγό για την πρακτική του Ελληνικού λαού. Η επανάσταση του 1917 εξιδανικεύεται και γενικεύεται αφού σύμφωνα με τον Γληνό εξαιτίας της Ρώσικης επανάστασης απελευθερώθηκε το προλεταριάτο σε παγκόσμια κλίμακα. Η ανθρωπότητα γίνεται ένα ουδέτερο υλικό, ένα πρόσωπο σύνολο, που πρέπει να προσαρμοστεί σε κάποια ιδεατά πρότυπα. Πράγμα άλλωστε που διεκδίκησαν και οι οπαδοί της Γαλλικής επανάστασης. Κάθε απόκλιση από το πρότυπο αυτό κρίνεται αρνητικά και θεωρείται αδυναμία του συγκεκριμένου χώρου. Την ίδια ακριβώς λογική περιέκλειε και το πρόταγμα του “εκσυγχρονισμού” μέσα από τις αρχές του

¹ Φ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής* (μετάφ. και πρόλογος Δ. Αλέξανδρου), Γκοβόστης, χ.χ., σελ. 17’.

² Στο ίδιο, σελ. ιδ’.

³ Στο ίδιο, σελ. ιε’.

κλασσικού φιλελευθερισμού. Ο Γληνός στην επανάσταση του 1917 διαγνώσκει την συνδρομή “αντικειμενικών όρων” (“αποσύνθεση της φεουδαρχίας”, “αδύναμη αστική τάξη”, εξαθλιωμένο προλεταριάτο).

Ετσι δηλώνει έμμεσα την πίστη του ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει ελευθερία απέναντι στον απόλυτο σχεδόν ιστορικό ντετερμινισμό. Μπορεί μόνο να συναινέσει στους άτεγκτους νόμους της εξέλιξης.¹

Ο Γληνός σχηματοποιεί και υπεραπλουστεύει τις συνθήκες μας αγροτικής κατά βάση κοινωνίας όπως αυτή της Ρωσίας του '17, προκειμένου να καταλήξει σε ανάλογα συμπεράσματα. Η ανάγκη του Γληνού για την αυθεντία που εξασφαλίζει την αντικειμενική αλήθεια τον οδηγεί να δει τον Στάλιν σαν εκφραστή και θεματοφύλακα της “Αλήθειας”. Σχολιάζει με θαυμασμό τα πεντάχρονα σχέδια παραγωγής του Στάλιν παραθεωρώντας το γεγονός ότι και στον καπιταλισμό η αύξηση της παραγωγής και των υλικών αγαθών θεωρείται αυτοσκοπός και ανεξαρτητοποιείται από τις ανάγκες και δυνατότητες του συγκεκριμένου ατόμου. Ο άνθρωπος και εδώ υποβιβάζεται σε απλό μέσο αφού αυτονομούνται οι μέθοδοι και οι σκοποί της παραγωγής. Ο Γληνός υποστηρίζει απόλυτα τα μακρόπνοα οικονομικά σχέδια του Στάλιν. “Καταπληκτικά ρεκόρ, ξεπεράστηκαν σε ταχύτητα, σε ρυθμό, σε αποδοτικότητα της δουλειάς”.² Ο Γληνός ασπάζεται την λογική του ωφελιμισμού που εμπεριέχεται στην θεωρία του Μαρξ μια και οι συλλογικοί στόχοι που θέτει στην εργατική τάξη αποσκοπούν αποκλειστικά στον οικονομικό τομέα.³ Το πρωταρχικό εδώ δεν είναι η αναίρεση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου μέσα σε ένα μη εκμεταλλευτικό πλέγμα σχέσεων, αλλά η αυτονόμηση των μεθόδων παραγωγής με σκοπό την διαρκή άνοδο του επιπέδου παραγωγής.

Δεύτερο επίτευγμα, στην ιεράρχηση που δέχεται ο Γληνός, μετά από την οικονομική ανάπτυξη και την εκβιομηχάνιση της χώρας, είναι το Σταλινικό σύνταγμα του 1936, το οποίο μπορεί να μην προέβλεπε μεγάλες ελευθερίες, απεδείχθη όμως πολύ αποτελεσματικό. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Γληνός “Το Σοβιετικό Σταλινικό Σύνταγμα του 1936 στην Ανώτατη έκφραση της Δημο-

¹ Δ. Γληνός, *Άρθρα 1942-43*, πρόλογος Γ. Και Ρ. Ιμβριώτη, εκδ. Μανιφέστο 1976, σελ. 39.

² Στο ίδιο, σελ. 37.

³ Χρ. Γιανναράς, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην πολιτική οικονομία*, Αθήνα, Δόμος 1989, σελ. 93 (για το θέμα του οικονομικού ωφελιμισμού στον Μαρξ).

κρατίας και της πολιτικής ελευθερίας όχι σαν φαντασία ονειροπόλων φιλοσόφων αλλά σαν χειροπιαστή εφαρμοσμένη πραγματικότητα”.¹

Όπως βέβαια μας πληροφορεί ο ίδιος, την ίδια περίοδο αντιμετωπίζει τον μαρξισμό σαν συνέχεια και σύνθεση της αγγλικής πολιτικής οικονομίας, της γερμανικής φιλοσοφίας, και του γαλλικού σοσιαλισμού.²

Είναι χαρακτηριστικό της διαφωτιστικής του κληρονομιάς ότι αντιμετωπίζει την φιλοσοφία μόνο σαν γνωσιοθεωρία. Ορίζει καθαρά την φιλοσοφία ως “γνώση” της τελικής κίνησης των νόμων της οποίας η χρησιμότητα συνίσταται στην καθοδήγηση της δράσης των ανθρώπων για την προώθηση της κοινωνικής αλλαγής. Μια τέτοια θέση για την φιλοσοφία προϋποθέτει την απόθεση κάθε ερωτήματος για το υπαρκτό, και εμπεριέχει την θέση πως τα όντα είναι απογυμνωμένα από κάθε οντολογικό περιεχόμενο και επομένως μοναδική τους αξία παραμένει η χρησιμότητά τους.

Για τον Γληνό, η γνώση πρέπει να είναι οδηγός της πράξης.³ Έτσι διαιωνίζεται ο διαχωρισμός θεωρίας και πράξης δίνοντας μάλιστα προτεραιότητα στις θεωρητικές κατασκευές. Διασπάται έτσι η καθολική εμπειρία του ανθρώπου και περιορίζεται στο σχήμα θεωρία - πράξη. Χάνει τον ενιαίο χαρακτήρα της που μόνο εν μέρει μπορεί να περιγραφεί με τον Ορθό Λόγο.

Με τον διαλεκτικό υλισμό ο Γληνός πιστεύει πως το ανθρώπινο μυαλό συλλαμβάνει όλη την αλήθεια γύρω από το ανθρώπινο, το φυσικό και το κοινωνικό γίνεσθαι και συνάμα είναι σε θέση να πραγματοποιήσει την πορεία αλλαγής του κόσμου. Ο Γληνός πολύ σωστά παρομοιάζει αυτή την ολιστική αντίληψη ζωής (που θυμίζει πανλογισμό) με θρησκεία.⁴ Την αντιπαραβάλλει δε με την Βυζαντινοχριστιανική παράδοση που σύμφωνα με τον ίδιο, κυριάρχησε στον ελληνικό χώρο μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα.⁵

¹ Δ. Γληνός, Το πρώτο τέταρτο του Σοβιετικού αιώνα, στα *Άρθρα 1942-43*, ό.π., σελ. 38.

² Δ. Γληνός, “Μαρξισμός, Λενινισμός, Σταλινισμός”, Στο ίδιο, ό.π., σελ. 46-47. “Ο Μαρξισμός γενίκευσε σε ανώτερη κριτική σύνθεση αυτές τις επιστημονικές κατακτήσεις και δημιούργησε καινούργια κοσμοθεωρία. Η πιο πλέρια και η πιο επιστημονική κοσμοθεωρία.”

³ Στο ίδιο, σελ. 48.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 51.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 51.

Συγχρόνως τα μόνα θρησκευτικά κινήματα που αναγνωρίζει σαν “προοδευτικά” είναι του Θεόφ. Καΐρη και του Μακράκη “γιατί αυτά ετάραξαν τον ύπνο της ελληνικής ορθοδοξίας”.¹

Για τον μεν Θεόφ. Καΐρη μαθαίνουμε από τον στρατηγό Μακρυγιάννη ότι “εις τα 1839 μάθαμεν ότι ο περίφημος δάσκαλος Καΐρης δεν πιστεύει την Αγίαν Τριάδα και άλλα τέτοια. Εστειλε η Σύνοδος του μίλησε. Αυτός δεν τραβάγει χέρι από την δοξασίαν του και κάθε άνθρωπος πρέπει να λυπάται και να κλαίγει, ότι τρελαθήκαμε και μεγάλοι και μικροί. Γέλασε τους γονέους και τους πήρε τα παιδιά τους και τα πρόκοψε. Εστειλε η Σύνοδο και ήλθε εδώ - δεν αλλάζει γνώμη και του είπε ν’αναχωρήσει, να πάγει εις την κατάραν του Θεού, έξω από το Κράτος. Θεέ τι λέπομεν, εις την ημέρα μας. Σηκώθηκε και πάγει εις την κατάραν του Θεού, έξω από το κράτος”.²

Όσο για τον Μακράκη μαθαίνουμε από τον Αλ. Παπαδιαμάντη ότι τον είχε αποκηρύξει όχι μόνο η Ιερά Σύνοδος της εκκλησίας αλλά και το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως ως κακόδοξο και απειθή. Ο Παπαδιαμάντης ο σιωπηλός κατά τα άλλα, ξεσπάει. “Η καινοδοξία δεν είναι εν χώρω και χρόνω, δεν ορμάται αποκλειστικώς εξ’ Αμερικής ή εξ’ Αγγλίας. Η καινοδοξία είναι εν τη γνώμη και εν τη φρενί. Οσον θέλει εις ειδικεύει ο στωμύλος σοφιστής και ας διαμαρτύρεται ότι δεν είναι διαμαρτυρόμενος, λέγων πολλά και σοφά. Η ουσία του προτεσταντισμού δέν έγκειται τόσο εν τη μη τιμή των εικόνων και των λειψάνων όσο εν τη απορρίψει του κύρους των Οικουμενικών Συνόδων, των πατέρων και της παραδόσεως, εν τη απολύτω ελευθερία του ερμηνεύειν έκαστος τας Γραφάς όπως αν αυτό αρέσκειν.”³

Συνεχίζουμε με τον Γληνό : αποδίδει στον εαυτό του και κυρίως στο ΚΚΕ τον ρόλο του διαφωτιστή, εκφραστή αλλά και ερμηνευτή της μιας Αλήθειας και καθοδηγητή των λαϊκών “μαζών”. Το χρέος της ΕΠΟΝ και του ΕΛΑΣ και του ΚΚΕ είναι η κήρυξη και η εφαρμογή της “νέας ηθικής τάξης - νέα πολιτικά ήθη

¹ Στο ίδιο, σελ. 52.

² Μακρυγιάννης, *Απομνημονεύματα*, επιμ. Τ. Βουρνάς, εκ. Τολίδης, χ.χ., σελ. 227. Για τις δοξασίες του Καΐρη βλέπε και Γ. Μεταλληνός, *Παράδοση και Αλλοτρίωση, “Το λατρευτικό σύστημα του Καΐρη”*, σελ. 353-402 και Αικατ. Κουμαριανού, *Η ελευθεροφροσύνη του Θεόφ. Καΐρη*, π. Εποχές, τεύχος 46, Φεβρουάριος 1967, σελ. 184-200.

³ Αλ. Παπαδιαμάντης, *Απαντα*, επιμ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Αθήνα, Δόμος 1988, τ. 5ος, σελ. 162, 163, “Το Μακράκειον επεισόδιον εν Σκιάθω”.

και έθιμα στη χώρα μας". Πρόκειται για τελικά μια Ηθική απρόσωπη και αφηρημένη που ανάγεται σε αυτόνομη αξία.

Εκπαιδευτικές προτάσεις στην Κατοχή

Στην περίοδο της κατοχής των Γερμανών το 1943 ομάδα εκπαιδευτικών του ΕΑΜ και της ΕΠΟΝ με κύριο καθοδηγητή τον Γληνό γράφουν "το σχέδιο μιας λαϊκής παιδείας. Εισηγήση του ΕΑΜ και της ΕΠΟΝ στη γραμματεία Παιδείας της Π.Ε.Ε.Α.¹ Εδώ πρωταρχικός σκοπός της παιδείας κηρύσσεται ξανά η ανάπτυξη της "Δημιουργικής εργασίας".

"Θα χρησιμοποιήσει προς τούτο την εργασία όχι ως απλή μέθοδο, αλλά ως την μόνη φυσική ατμόσφαιρα (και ως ζωή πραγματική) μέσα στην οποία θα ζει το σχολείο. Με την εργασία και μέσα στην εργασία θα καλλιεργήσει τις ιδιαίτερες κλίσεις των παιδιών. Θα τα παρακολουθήσει έπειτα στην κοινωνική αποδοτική εργασία τους. Θα θέσει την τεχνική πρόοδο στην διάθεσή τους και θα τα καθοδηγεί πάντα με το φως της επιστήμης".²

Τονίζεται επίσης πως κύριος σκοπός της παιδείας παραμένει η εκμετάλλευση και ανάπτυξη των πλουτοπαραγωγικών πηγών της χώρας. Και εδώ η επιρροή από το πνεύμα των σχολείων εργασίας του Τ. Ντιούι αλλά και από το ωφελιμιστικό πνεύμα του διαφωτισμού είναι ολοφάνερη αφού συνδέεται ευθέως η παιδεία με την εκβιομηχάνιση της χώρας. Ο Γληνός εγκαταλείπει προσωρινά τις θέσεις περί ταξικής παιδείας που θέλησε να εισάγει το 1913, και θέτει σαν μοναδικό κριτήριο την ικανότητα και κλίση του καθενός. Προτείνει οκτάχρονο Δημοτικό με την λογική πάντα της ετοιμασίας του "κατάλληλου" για την "κατάλληλη θέση". Το απόλυτα κοινό σημείο με τα νομοσχέδια του 1913 είναι η σύνδεση της παιδείας με χρησιμοθηρικούς στόχους. Δηλαδή με την επαγγελματική αποκατάσταση του ατόμου. Οι στόχοι αυτοί καθαυτοί δεν είναι αρνητικοί αν συνδέονται με στοιχεία του πολιτισμού του συγκεκριμένου τόπου.

Το πρόγραμμα των τάξεων του Δημοτικού θα προβλέπει κυρίως την εκμάθηση πρακτικών δραστηριοτήτων. Ο Γληνός κατ'αυτό τον τρόπο πιστεύει πως θα καταφέρει να μειώσει την απόσταση του κλασσικού σχολείου από την καθημερινή ζωή, και να εξασθενίσει ταυτόχρονα το πνεύμα της νοησιαρχίας.

¹ Σχέδιο μιας λαϊκής παιδείας. Εισηγήση του ΕΑΜ και της ΕΠΟΝ. Στη γραμματεία Παιδείας της ΠΕΕΑ, 1944.

² Στο ίδιο, σελ. 2.

Μετά το οκτάχρονο Δημοτικό προβλέπει τετράχρονη μέση επαγγελματική μόρφωση, χωρισμένη σε τρεις διαφορετικούς τύπους.

Ο Α' τύπος αφορά στην παροχή αγροτικής μόρφωσης. Ο Β' τύπος στους μελλοντικά εργαζόμενους στο βιομηχανικό και βιοτεχνικό χώρο και ο Γ' στο κλασσικό σχολείο που περιλαμβάνει και μελέτη του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.

Σκοπός αυτού του τετράχρονου σχολείου είναι η "επιστημονική" γνώση των φυσικών και κοινωνικών νόμων καθώς και η πρακτική γνώση των τεχνικών μεθόδων και η καλλιέργεια της προσωπικότητας του "δημιουργικού πολίτη".¹ Αυτός ο τύπος παιδείας πρέπει να λειτουργεί μέσα στην παραγωγή, την τεχνική και πνευματική.²

Ο Γληνός θεωρεί την παιδεία ένα βαθμό παραγωγής. Προτείνει μάλιστα την κατάρτιση του χώρου της σχολικής τάξης και την μεταφορά του στο ίδιο το πλαίσιο εργασίας.

Αγρός - εργοστάσιο - κατάσταση κ.λ.π.

Εδώ προσβάλλεται πιο καθαρά και άμεσα η χρηστική παιδεία. Η εκπαίδευση δεν προετοιμάζει απλά για ένα επάγγελμα όπως τα νομοσχέδια του 1913, ταυτίζεται σχεδόν με αυτή την διαδικασία. Πουθενά πάλι δεν αμφισβητείται ο ομοιόμορφος μηχανισμός της εκπαίδευσης ούτε ο απόλυτος συγκεντρωτισμός του κράτους.

Ο Δ.Α. Ζακυνθινός γράφει πως αυτό είναι τελείως αντιπαιδαγωγικό. "Καθ' όλη την χώραν από της λίμνης της Πρέσπας μέχρι της Κρήτης και από της Χίου και της Ρόδου μέχρι της Κέρκυρας εις πληθυσμός των ορέων και της πεδιάδας των πόλεων και των νήσων, εις προηγμένους και καθυστερημένους εις αυτόχθονας και επήλυδας επιβλήθησαν η αυτή ύλη, το αυτό πρόγραμμα, ουδεμία ελευθερία. Και αυτά τα διδακτικά εγχειρίδια άλλοτε πλούσια και ποικίλα αντικαταστάθησαν διά του ενός κρατικού κειμένου. Το ανελεύθερον τούτο σύστημα του ενός εγχειριδίου δυσφημεί την χώραν και εμφανίζει την ελληνική παιδεία μετερχομένη ανελευθέρας και αντιπνευματικής αρχάς. Ο οδοστρωτήρ της συγκέντρωσης ισοπέδωσε τα πάντα και εξηνέμισε τον πλούτο της παραδόσεως. Διότι η παράδοση της Τουρκοκρατίας υπήρξε πλουσιωτάτη με τας ειδικότητάς

¹ Σχέδιο μιας λαϊκής παιδείας, ό.π., σελ. 26.

² Στο ίδιο, σελ. 26.

της, με τας τοπικάς της ιδιορρυθμίας με την κατανομή των ρευμάτων και των ροπών.”¹

Η Παιδεία, υπογραμμίζει στο ίδιο κείμενο ο Ζακυνθινός, πρέπει να βγάζει ανθρώπους, όχι τεχνικούς και τονίζει την έντονη ανάγκη των εθνών μετά τον Β' παγκόσμιο πόλεμο, να στηριχθούν στις ιστορικές τους παραδόσεις.²

Τελικά αγνοήθηκε η αληθινή παιδεία, αυτή που εμπλουτισμένη με την αξία της ιστορικής παράδοσης θα προωθούσε και την διάδοση του τεχνικού πολιτισμού.

Σοφιστής

Ο Γληνός μεταφράζει και προλογίζει τον Σοφιστή του Πλάτωνα που εκδόθηκε πρώτη φορά το 1940 με το ψευδώνυμο Δ. Αλεξάνδρου, από τον οίκο Ζαχαρόπουλου. Σύμφωνα με τον Χ. Λογάρη³ ο Γληνός μελετά τον διάλογο αυτόν του Πλάτωνα μέσα από την μαρξιστική οπτική.

Ο Γληνός πάντως προχωρά σταδιακά αναιρώντας τον “χυδαίο υλισμό” που δέχεται σαν πραγματικό μόνο το χειροπιαστό και σωματικό, δηλαδή το υλικό. Υιοθετεί σχεδόν την επιχειρηματολογία του Πλάτωνα για την ύπαρξη των Ιδεών της δικαιοσύνης, της φρόνησης, κ.λ.π. προκειμένου να αποδείξει πως κάθε τι υπαρκτό δεν έχει απαραίτητα υλική υπόσταση. Στις τρέχουσες δυϊστικές αντιλήψεις της εποχής του (υλισμός - ιδεαλισμός) ο Γληνός αντιπαραθέτει διαρκώς τον δυναμικό ορισμό του Πλάτωνα για το όντως υπαρκτό. Είναι πιστεύω, μια προσπάθεια του Γληνού να στηριχθεί σε ένα μέρος της δικής του παράδοσης που δεν απολυτοποιεί και δεν απομονώνει κανένα στοιχείο των γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου. “Τίθεμαι όρον ορίζειν τα όντα, ως εστιν, ουκ άλλο τι πλην δύναμις”.⁴ Δηλαδή τα όντα ορίζονται όχι από την κοινή ουσία τους, ούτε από το σύνολο των ιδιοτήτων τους, αλλά από το κύριο γνώρισμά τους που είναι η ενέργεια, το πάθος, η δύναμη και όχι μηχανική διάκρισή τους σε υλικά και με υλικά (νοητά) που εξισώνονται με μη υπάρχοντα. Έτσι ο Πλάτωνας κατορθώνει να εισάγει στην περιοχή της ουσίας και τον υλικό κόσμο μια και εκεί κυριαρχεί η ενέργεια και το πάθος, αλλά και στα είδη - στον κόσμο των νοητών εισάγει το πάθος και την

¹ Διον. Α. Ζακυνθινός, *Ο μεταπολεμικός κόσμος και το πρόβλημα της Παιδείας*, περ. Παρνασσός, αρ. 4, ανάτυπο, Αθήνα, 1959, σελ. 449.

² Στο ίδιο, σελ. 451.

³ Χ. Λογάρη, Η έκδοση του Σοφιστή στο : *Δ. Γληνός, Μελέτη και Ομιλία για την ζωή και το έργο του*, Πολιτικές και λογοτεχνικές εκδόσεις, 1963, σελ. 15.

ενέργεια βγάζοντας το είναι από την ακινησία του. Ο Χ. Λογάρης παρατηρεί επίσης ότι ο Γληνός αναφέρει στον Πλάτωνα την αρχή ότι μόνο μέσα από την πείρα του μαθαίνει ο άνθρωπος και το συνδέει με παρόμοιες δηλώσεις του Αισχύλου.¹ Βέβαια ο Γληνός την πείρα την μεταφράζει μονοδιάστατα ως **πράξη** και εδώ είναι ως φαίνεται επηρεασμένος από τον διαχωρισμό θεωρία - πράξη του Μαρξ. Ο Γληνός όμως προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον λόγο του Πλάτωνα καταλήγει στην επισήμανση πως η γνώση είναι ενέργεια. Αρα η ψυχή όταν γνωρίζει το ον ενεργεί, και το ον αφού γνωρίζεται πάσχει. Ο Γληνός θα συγκατανεύσει στη γνωσιοθεωρητική άποψη του Πλάτωνα μέχρι όμως στο σημείο που δεν απειλείται η πίστη του στην “αντικειμενικότητα” της γνώσης.

Ο Γληνός θα διαχωρίσει τον εαυτό του, στο σημείο που η ενέργεια επηρεάζει το υποκείμενο και το αντικείμενο πάσχει αυτή την ενέργεια. Ο Γληνός διστάζει να δεχθεί την δυναμικότητα της γνώσης που εισάγει ο Πλάτωνας. Ο ίδιος δηλώνει πως πιστεύει στον “δυναμικό ρεαλισμό” που προκύπτει από την αντιστροφή της Χεγκελιανής φιλοσοφίας δηλαδή τον μαρξισμό. Εκεί που η γνώση στηρίζεται στην απόλυτη αιτιοκρατία του κόσμου.²

Ο Γληνός αντιμετωπίζει τον Πλάτωνα σαν μεγάλο στοχαστή ενός όμως παρωχημένου σταδίου της Ιστορίας. Θεωρεί ότι ο ανθρώπινος νους πρέπει αναγκαστικά να διανύσει αυτό το στάδιο για να το ξεπεράσει και να βρει την αληθινή πηγή γνώσης και την αλήθεια δηλαδή τον ιστορικό υλισμό.³ Σε όλο όμως το κείμενο διακρίνεται σαφώς ότι η μελέτη του Πλατωνικού έργου καθώς και οι θέσεις του Σοφιστή για το όντως υπαρκτό έχουν κλονίσει τις ακραίες “υλιστικές” θέσεις του Γληνού.

⁴ Πλάτων, *Σοφιστής*, 247 ε.

¹ Χ. Λογάρης, *ό.π.*, σελ. 24.

² Κ.Δ. Γεωργούλης, *Ο Γληνός στο περ. Νέα Εστία*, τεύχος 399, (Ιανουάριος 1944), σελ. 110.

³ Πλάτων, *ό.π.*, σελ. 190.

ΗΘΙΚΗ - ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Είναι γνωστό πως η αντίδραση του Δυτικοευρωπαίου ενάντια στην θρησκευτική και κοσμική εξουσία του καθολικισμού οδήγησε στην εξέγερση των Νέων χρόνων και στην κήρυξη του ανθρωποκεντρισμού.

Γεγονός που βρίσκεται εν σπέρματι ήδη στις θεωρίες του σχολαστικού Αβελάρδου (11ος - 12ος αιώνας) για την προτεραιότητα του φυσικού και ηθικού νόμου έναντι του αποκαλυπτικού λόγου καθώς και στην σκέψη του Αλβέρτου του Μέγα και του Θωμά του Ακινάτη που συντελεί στην ανεξαρτησία της φιλοσοφίας από την θεολογική γνώση.¹ Έτσι που ο όρος θρησκευτικός Διαφωτισμός να πρωτοεμφανίζεται στον Μεσαίωνα. Ιδιαίτερα στην περίοδο του διαφωτισμού, μετά την ριζική αμφισβήτηση της ύπαρξης του Θεού, η υπόθεση του Θεού είτε περιορίζεται στο κίνημα του θεϊσμού είτε συρρικνώνεται στο πλέον ζήτημα της Ηθικής. Ήδη άλλωστε στους εγκυκλοπαιδιστές ενυπάρχει το αίτημα να εδραιωθεί η μεταφυσική σε ηθικές βάσεις.²

Οι ηθικές απόψεις των Νεοελλήνων διαφωτιστών ερμηνεύονται αφενός με βάση την σχέση τους με τον Δυτικό ορθολογισμό, αφετέρου σύμφωνα με τις ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες του Ελληνικού χώρου πριν και κατά την διάρκεια της Τουρκοκρατίας όταν η εκκλησιαστική επίδραση είναι ακόμα πολύ έντονη.³

Στο σύνολό του το έργο των Νεοελλήνων διαφωτιστών δεν διακρίνεται για την αποδοχή υλιστικών θέσεων - με κάποια εξαίρεση στο έργο του Ψαλίδα.⁴ Επηρεάζεται όμως σημαντικά από το πνεύμα της εκκοσμικευτικής ηθικής. Ηθική στην οποία τονίζεται το άτομο και τα συμφέροντά του, τα οποία, πρέπει να εναρμονίζονται με των άλλων ανθρώπων. Η ηθική αυτή προϋποθέτει την παραδοχή ότι ο άνθρωπος είναι ένα ον που προσδιορίζεται από τις βιολογικές του λειτουργίες όπως και τα υπόλοιπα ζώα. Η συμπεριφορά του είναι αποτέλεσμα του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, της φιλαυτίας, της ικανοποίησης των αναγκών

¹ Μ.Φ. Δημητρακόπουλος, *Μία εισαγωγή στο φιλοσοφικό κίνημα του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ.13.

² Π. Κονδύλης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στην νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Γνώση 1983, σελ. 400-401.

³ Για την επιρροή των Ελλήνων λογίων επί Τουρκοκρατίας από τον Αριστοτελισμό, βλέπε στο Ν.Κ. Ψημμένου, *Η Ελληνική φιλοσοφία από το 1453 έως το 1821*, τόμος Β, σελ. 13-17.

⁴ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 72 έως και 87 (Το πρόβλημα του υλισμού).

του, και επομένως για να ενταχθεί στο κοινωνικό σύνολο πρέπει να κυριαρχήσει ο λόγος και να δαμασθεί το ένστικτο.

Η δυνατότητα της λογικής άλλωστε είναι η μόνη που καθιστά ξεχωριστό τον άνθρωπο από το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο. Η ηθική που προτείνουν οι διαφωτιστές στηρίζεται στην πεποίθηση πως το ανθρώπινο ον “εξανθρωπίζεται” μόνο χάρη στην επίκληση της λογικότητάς του.

Ως επίκουρος σ’αυτή την διαδικασία ηθικοποίησης του ατόμου και εγγυητής, εμφανίζεται ο Θεός. Ο άνθρωπος έτσι στερείται την υπαρκτική του ακεραιότητα και το αίσθημα της ελευθερίας αφού Ηθική σημαίνει ουσιαστικά την υποταγή του σε ένα σύνολο αφηρημένων και απρόσωπων αρχών. Πρόκειται για μια ηθική που δεν ενδιαφέρεται για την μεταμόρφωση της φύσεως του ανθρώπου αλλά για την κανονικοποίηση της συμπεριφοράς του.

Αυτή η μηχανιστική και υπεραπλουστευτική αντίληψη του καλού και του κακού για τον άνθρωπο, οδηγεί στην ιδέα της “μετριοπάθειας” ως αρετής που επικαλούνται οι Έλληνες διαφωτιστές και που παραπέμπει στην έννοια της μεσότητας του Αριστοτέλη. Το καθολικό άλλωστε αξίωμα των Δυτικών διαφωτιστών πως ο άνθρωπος ωθείται από το κίνητρο της κυριαρχίας είναι αναπόδεικτο ιστορικά αφού μόνο χάρη στην ικανότητά του να συνεργάζεται και να δρα ως ον κοινωνικό, κατόρθωσε να δημιουργήσει πολιτισμό.

Ούτως ή άλλως το αξίωμα αυτό δεν θα μπορούσε να λάβει πανανθρώπινο χαρακτήρα χωρίς την ιδεολογική κυριαρχία του Διαφωτισμού. Η επίκληση άλλωστε της παντοδυναμίας του Λόγου από τους φιλόσοφους, σήμαινε σε αντίθεση με τα λεγόμενά τους, την εύρεση ενός αποτελεσματικότερου τρόπου απόκτησης της ηδονής μέσω ακριβώς της ισχύος του Λόγου, αφού όπως γράφει ο Π. Κονδύλης, αυτός που προσδίδει νόημα και σημασία στα πράγματα και στην κοινωνία, κατέχει ουσιαστικά ισχύ έναντι των άλλων ανθρώπων.¹

Η Ηθική του διαφωτισμού προβλέπει σε μια έμμεση συμφωνία, σε ένα είδος κοινωνικού συμβολαίου που συνυπογράφουν τα μέλη μιας κοινωνίας προκειμένου να διασφαλίσουν καλύτερα τα ατομικά τους συμφέροντα. Η κοινωνία πρέπει να οργανωθεί σύμφωνα με κάποιες σταθερές, που να οριοθετούν τις “φυσικές” τάσεις του ατόμου να κυριαρχήσει στην ομάδα των συνανθρώπων του αναζητώντας την διαρκή απόλαυση. Ετσι με βάση κάποιες μόνιμες καθολικές αρχές ή

¹ Π. Κονδύλης, *Ηδονή - Ισχύς - Ουτοπία*, εκδ. Στιγμή, 1992, Οι φιλόσοφοι και η ισχύς, σελ. 51-65.

“αξίες” οργανώνεται ο κοινός βίος που στηρίζεται ακριβώς στην αφαιρετική εκδοχή του μέσου ανθρώπου. Οι αστικοί θεσμοί αναλαμβάνουν να υλοποιήσουν και να προασπίσουν αυτόν τον συγκεκριμένο τύπο κοινωνικής οργάνωσης.

Είναι χαρακτηριστικό πως οι Νεοέλληνες διαφωτιστές συχνά επικαλούνται την αναγκαιότητα της ύπαρξης ατόμων τα οποία θα καθοδηγήσουν τους άλλους ώστε να εξασφαλιστεί η ευταξία και η ευπρέπεια στον κοινό βίο. Οι οδηγοί αυτοί είναι οι φιλόσοφοι.¹

Αυτό υποδηλώνει την συγγένεια αυτών των θέσεων με το παρελθόν και την υποβόσκουσα προσήλωση των Δυτικών στην πτωτική φύση του ανθρώπου. Όπως χαρακτηριστικά γράφεται στην Δογματική, στην Δύση, από τον σχολαστικισμό και μετά κέντρο της ζωής γίνεται το προπατορικό αμάρτημα ενώ στην ορθόδοξη θεολογία αυτό παραμένει ένα επεισόδιο γιατί κέντρο γίνεται η ενανθρώπιση.² Ενώ στην Δύση κυριαρχεί το αίσθημα ενοχής για την προσβολή της Θείας δικαιοσύνης, στην ορθόδοξη αντίληψη το κακό αποτελεί μια “διάρρηξη μιας σχέσης ζωής, η ματαίωση μιας τελειωτικής πορείας”.³ Στην ορθόδοξη αντίληψη εκείνο που σώζει δεν είναι η ανάγκη να αποκατασταθεί η τάξη της θείας δικαιοσύνης αλλά η φιλανθρωπία του Θεού.⁴

Στην Δύση αυτονομείται η φιλοσοφία και ο Ορθός Λόγος για τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις και ανάγεται σε υπέρτατο κριτή της αλήθειας και της ζωής, ενώ από την άλλη οργανώνεται σε φύλακα και ρυθμιστή της τάξεως του κοινωνικού συνόλου.

Ετσι παραμερίζεται η αλήθεια του προσώπου και ο ορθός λόγος αποκτώντας κανονιστικό χαρακτήρα επιβάλλεται στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Συχνά μάλιστα - όπως στην περίπτωση των νεοελλήνων διαφωτιστών - θάρθει σε σύγκρουση με την ιστορική μνήμη του συλλογικού υποκείμενου στο οποίο αναφέρεται.

Είναι αδύνατο να κατανοήσει κανείς τις φιλοσοφικοηθικές αντιλήψεις των Νεοελλήνων διαφωτιστών δίχως να λάβει υπόψη του την πολεμική τους προς τις παραδοσιακές στάσεις ζωής, που στον Ελληνικό χώρο ιδιαίτερα, συνδέονται

¹ Για τις σχετικές μ'αυτό το ζήτημα απόψεις στην απολογία του Μοισιόδακα στο Ευαγ. Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, Βασική βιβλιοθήκη, Αθήνα 1953, том. Α', σελ. 33.

² Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμος Β', Εκθεση της ορθόδοξου πίστεως σε αντιπαράθεση με την Δυτική χριστιανωσύνη, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1985, σελ. 203.

³ Στο ίδιο, σελ. 206.

στενά με την θρησκευτική παράδοση. Οι διαφωτιστές εισηγούνται ουσιαστικά το αυτοκέφαλο της Ελλαδικής εκκλησίας από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, με κύριο εμπνευστή τον Θεόκλ. Φαρμακίδη. Η επίσημη εκκλησία της Ελλάδος από το 1833 περιορίζεται σε μια μόνο πτυχή της ζωής “την θρησκευτική”. Το κύρος της μειώνεται από τότε σημαντικά αφού μεταβάλλεται σε τροχό της κρατικής μηχανής.¹ Το Νέο Ελληνικό κράτος, όπως σημειώνεται, αρχίζει από την ίδρυσή του με μια εκκλησία απομονωμένη, εξασθενημένη, έρμαιο στα συμφέροντα των ξένων δυνάμεων που επιδιώκουν την τέλεια απομόνωσή της από το Οικουμενικό Πατριαρχείο.²

Ο Κοραής, ένθερμος επίσης υποστηρικτής του αυτοκέφαλου της εκκλησίας, διατηρεί από την θρησκευτική παράδοση μόνο εκείνο το πλαίσιο αρχών που διασφαλίζει την επικράτηση του αστικού τρόπου ζωής. Αποκαλυπτικό γι’ αυτή του την πρόθεση είναι η πρόταση του να ενωθεί η Ηθική με την πολιτική.³ Προτείνει καθαρά μια εκκοσμικευτική Ηθική στην υπηρεσία κοινωνικοπολιτικών σκοπιμοτήτων. Η πλήρης απομάκρυνση του Αδ. Κοραή από τις προϋποθέσεις της προϋπάρχουσας οντολογίας διαφαίνεται από την πρωταρχική θέση που αποδίδει στην Δικαιοσύνη. Προτείνει δε να εφαρμοστεί ένα ενιαίο σύστημα Αρχών και Νόμων σύμφωνα με το οποίο ο Νομοθέτης ξεκινά με το “ξερίζωμα των παλαιών αντιλήψεων”⁴. Ο τρόπος της κρατικής οργάνωσης της Δύσης, που όπως ειπώθηκε παραπάνω, στηρίχθηκε στην λογικοκρατική αντίληψη για τη ζωή, μεταφέρεται στον ελληνικό χώρο, όπου, κατά την άποψη μου, κυριαρχεί μια τελείως διαφορετική πολιτισμική κατάσταση.

Την ίδια ακριβώς πρόθεση βρίσκουμε στον Γληνό. Ο Γληνός καταδικάζει ως “πρόληψη” οτιδήποτε συνδέεται με ένα δοσμένο τρόπο ζωής και προτείνει την κατάργησή του. Την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει την δυσκολία που εμπεριέχει η απάρνηση “χιλιόχρονων συνηθειών” και η αποδοχή μιας τελείως καινούργιας νοοτροπίας. “Το ξέφτισμα των χρυσοχάρτινων ειδώλων και το γκρέμισμα και το καταπάτημα των προλήψεων δεν μπορεί παρά να φέρει πόνο στην λαϊκή ψυχή,

⁴ Στο ίδιο, σελ. 207.

¹ Γ.Δ. Μεταλληνός, *Ελλαδικού Αυτοκέφαλου παραλειπόμενα*, Μελέτες ιστορικοφιλολογικές, Αθήνα, 1963, σελ.19.

² Στο ίδιο, σελ.21.

³ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα στα Αριστοτέλους Πολιτικά*, Απαντα Κοραή, Επιμ. Γ. Βαλέτας, εκδ. Δωρικός, χ.χ. τόμ. Α1, σελ. 33.

⁴ Αδ. Κοραής, *Πρόλογος στο Καίσαρος Βεκκαρίου, Περί αμαρτημάτων και ποινών* (μετάφ. από Ιταλικά), Παρίσι, 1802, σελ. β.

όπως φέρνει πόνο κάθε γιατρεία”.¹ Αλλού ο Γληνός παροτρύνει τους Έλληνες να ξεφύγουν από τον “λήθαργο” και να γκρεμίσουν τις προλήψεις για να οδηγηθούν στην αλήθεια. Για να λυτρωθεί ο λαός χρειάζεται “να βάλει κάτω από το μαχαίρι και το καφτήριό ότι ίσως θεωρεί πολυτιμότερο και γλυκύτερο”.²

Είναι φανερό πως αυτονομείται η πρόοδος και η αρχή του εκσυγχρονισμού την ίδια στιγμή που η ολοκληρωτική άρνηση του παρελθόντος θεωρείται δεδομένη και αυτονόητη (“το πολυτιμότερο και το γλυκύτερο”). Ας σημειωθεί δε πως κατά τον Ζαμπέλιο χαρακτηριστικό του Ελληνικού χώρου είναι η πίστη στο παρελθόν, η προσήλωσή του προς την αρχαιότητα, σε αντίθεση με άλλα έθνη που ρέπουν στην καινοτομία και αναφέρονται διαρκώς στο μέλλον.³

Ο Γληνός προτείνει μια “Νέα Ζωή” της οποίας έχει προκαθορίσει το περιεχόμενο ιδεολογικά, δηλαδή έχει απαρνηθεί τον παρελθόντα χρόνο που ενσωματώνεται στο παρόν. Προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της Νέας αυτής ζωής θεωρεί την εγκαθίδρυση και καθιέρωση του κεντρικού συγκεντρωτικού κράτους μέσω του συστήματος των Νόμων που διαθέτουν καθολικό και αντικειμενικό κύρος.⁴ Είναι γνωστό άλλωστε ότι ο κρατισμός δεν αμφισβητήθηκε ποτέ σοβαρά ούτε από την αριστερή ούτε από την δεξιά σκέψη στην Ελλάδα.⁵

Ο Γληνός έτσι επιχειρεί την σύζευξη πολιτικής και ηθικής που επεδίωκε αρχικά ο Κοραΐς. Σύμφωνα μ’αυτήν, η “ηθικοποίηση” του ατόμου γίνεται ζήτημα δικαιοδοσίας της πολιτικής εξουσίας και επιτυγχάνεται μέσω της επιβολής ενός συστήματος απρόσωπων κανόνων. Ο Γληνός δεν επιχειρεί διεξοδικά την αναίρεση της θρησκευτικής παράδοσης όπως ο Κοραΐς που αφιέρωσε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του και του έργου του σ’αυτό τον σκοπό, επειδή στην εποχή του Γληνού το διαφωτιστικό ιδεώδες περί έλλογης θρησκείας είχε ήδη διαδοθεί στον

¹ Δ. Γληνός, *Επανάσταση και Ανόρθωση (1910)*, Απαντα Φ. Ηλιού, τόμ. Β, ό.π., σελ. 22.

² Δ. Γληνός, *Ο δρόμος της Νέας ζωής (1910)*, ό.π., σελ. 8.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, ό.π., σελ. 132.

⁴ Για την παραδοχή του συγκεντρωτικού μοντέλου κράτους ως ορατού, κέντρου εξουσίας από τους Μαρξιστές και την καταγωγή αυτού του μοντέλου από τον ρωμαιοκαθολικό πατερναλισμό, βλέπε Χρ. Γιανναράς, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες*, ό.π., σελ. 187-189.

⁵ Κ.Δ. Καραβίδα, *Το πρόβλημα της Αυτονομίας. Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1981, Πρόλ. Κ. Βεργόπουλος, σελ. χ.χ. VI. Αντίθετα είναι γνωστή η απέχθεια που ένιωθε ο ίδιος ο Μαρξ για το αστικό κράτος στο Κ. Παπαϊωάννου, *Ο Μαρξ και το σύγχρονο κράτος*, π. Εποπτεία, τεύχ. 64 (1982), σελ. 11, 12, 13.

ελληνικό χώρο κυρίως μέσα από το εκπαιδευτικό πλαίσιο και τον χώρο της πολιτικής εξουσίας.¹

Ολο το έργο του Γληνού όμως ουσιαστικά διαπνέεται από το πνεύμα της άρνησης οποιουδήποτε στοιχείου της θρησκευτικής παράδοσης του τόπου του. Ο λόγος πρέπει να είναι κατά τη γνώμη μου πως στο βάθος αντιμετωπίζει και ο Γληνός τον λαό ως “απαίδευτο όχλο” όπως και ο Θεόκλ. Φαρμακίδης και εμπιστεύεται μόνο τις σύγχρονες με την εποχή του τάσεις της διανοήσης “τους πεπαιδευμένους”. Ο Φαρμακίδης ποτέ δεν έκρυψε την εκτίμηση του για τους λόγιους της κοινωνίας. “Είμεθα τουλάχιστον ορθοί και ακριβείς μετακενωταί των ξένων ιδεωδών εις την πάτριόν μας γλώσσαν”.²

Σύμφωνα με τον Κ. Καραβίδα³ η προσπάθεια διάδοσης αυτού του ορθολογιστικού και πρακτικού πνεύματος (“των ξένων ιδεωδών”), μέσω της οικοδόμησης του αστικού κοινοβουλευτικού κράτους, συνάντησε ισχυρή αντίδραση εκ μέρους των Ελλήνων. Η ιδιαιτερότητα της αντίδρασης αυτής, η οποία πήρε απτές μορφές και κατά τον 19ο και κατά τον 20ό αιώνα, δεν εμπίπτει φυσικά στα πλαίσια της εργασίας αυτής. Μνημονεύεται απλώς στο βαθμό που βοηθά να κατανοήσουμε το ζήτημα “Ανατολή - Δύση” που απασχόλησε μόνιμα τον ελληνισμό.

“Εις την έννοιαν του κράτους, εφ’ όσον τούτο υπερβαίνει τα όρια της κοινότητος, υπάρχει ένα μοιραίον σκοτεινόν σημείον, εξ’ αιτίας του οποίου οι Έλληνες, συνηθισμένοι εις την διαύγειαν, περιεπλάκησαν πάντοτε εις αδιέξοδον. Διά τούτο δυσπιστούν προς το μεγάλο κράτος ενστίκτως. Οχι από ατομικισμόν, αναρχισμόν ή από τάσεις αντιομαδικάς. Ισια-ίσια, οι Έλληνες, φύσει ομιλητικοί, φύσει άπληστοι προς την κοινωνικήν φήμην, είναι κατ’ εξοχήν όντα κοινωνικά, ρέποντα ακατασχέτως εις το να διαχυθούν εντελώς εν μέσω των ομοίων των. Χωρίς την κοινότητα, εις την οποία να προβάλλη τον εαυτό του και να λαμβάνη μιαν κολακευτικήν κάπως συνείδησιν της προσωπικότητός του, είναι αδύνατον να εννοηθεί ο Έλλην”.

¹ Βλέπε σχετικά στο Ν. Μουζέλης, *Νεοελληνική κοινωνία και όψεις υπανάπτυξης*, Εξάντας, 1978, 2η έκδοση, σελ. 33 και στο Ιωαν. Πετρόπουλος, Αικατ. Κουμαριανού, *Το Ελληνικό κράτος από το 1833 έως το 1862, Η παιδεία, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική, τόμ. 10ος, ό.π., σελ. 211.

² Θεόκλ. Φαρμακίδης και Κων/νος Κοκκινάκης, *Προς τους Έλληνας, Διατριβή εις την ανακήρυξιν του Λογίου Ερμού και εις τινα των προλεγομένων του Ταρτούφου*, Εν Πεσκ της Ουγγαρίας, εν τη τυπογραφία Τ. Ιωάννου Τράττνερ, 1816, σελ. 3-10.

³ Κ.Δ. Καραβίδας, *Η λογία παράδοσις και ο δημοτικισμός*, στο *Η ιδιοπροσωπία του Νέου Ελληνισμού*, τ. 1, Αθήνα, “Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν”, 1983, σελ. 355-356.

Ο Γληνός όταν βρίσκεται στην Ιένα της Γερμανίας παρακολουθεί μια Κυριακή την αποκλειστική για παιδιά λειτουργία των προτεσταντών και μένει ενθουσιασμένος. Όπως γράφει ο ίδιος, το 1899 λειτουργούσαν στην Γερμανία 1700 “Κυριακά σχολεία” και αυτή η θρησκευτική πρακτική ξεκίνησε από την Αγγλία και την Αμερική. Ο Γληνός θυμάται την ταυτόχρονη σύναξη ανθρώπων όλων των ηλικιών στην ορθόδοξη λειτουργία και παρατηρεί πως η παρουσία των ενηλίκων προκαλεί ψυχολογικά προβλήματα στα παιδιά. Η εκκλησία για τον Γληνό δεν είναι ο χώρος υπέρβασης του θανάτου και η είσοδος στην όντως ζωή αλλά ένας κοινωνικοπολιτικός θεσμός με ηθικοπλαστικό σκοπό.¹ Ορισμός που θα έβρισκε απόλυτα σύμφωνο τον Αδ. Κοραή. Είναι χαρακτηριστικό ότι το κείμενο αυτό επιγράφεται από τον Γληνό “Μικρές μελέτες και εναντιώσεις”. Το ζήτημα της θρησκευτικής παράδοσης του τόπου συνδέεται με αισθήματα “εναντίωσης” προς κάποιον ή προς κάτι.

Το 1781 ο Κοραής επιστρέφοντας προσωρινά στην Σμύρνη μεταφράζει από τα γερμανικά την κατήχηση του Μητροπολίτη Μόσχας Πλάτωνος την οποία και προλογίζει. Για την συγγραφή αυτού του έργου δέχτηκε την βοήθεια και παρότρυνση του Ολλανδού προτεστάντη ιερέα Βερνάρδου Κέυν.²

Στον πρόλογο του έργου αυτού ο Κοραής συνδέει την αρετή με την διανοητική ενημέρωση και την πληροφόρηση επί των θρησκευτικών ζητημάτων εξομοιώνοντας την άγνοια της θεωρίας με την διαστροφή του ήθους. Υπογραμμίζει έτσι τον καθαρά νοησιαρχικό χαρακτήρα της θρησκείας - όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος - αλλά και την χρηστική της διάσταση. Είναι γνωστό πως ο Κοραής θεωρεί απαραίτητη την θρησκεία για την διατήρηση και εμπέδωση της κοινωνικής τάξης και επαναλαμβάνει “Η αληθινή θρησκεία έχει λόγον και επομένως έρευναν και απόδειξιν”.³

Ετσι, ένας τρόπος και μια στάση ζωής μεταβάλλεται σε “θρησκεία” όπως ακριβώς την ορίζει ο προτεσταντισμός.

Μέσα από αυτή την Αυγουστίνια θεώρηση της θρησκείας, ο Κοραής δεν δέχεται την αλήθεια ως εμπειρία του ίδιου του κοινωνικού σώματος. Ανάγοντας δε το ζήτημα της “θρησκευτικής” παράδοσης σε ατομική νοητική υπόθεση

¹ Δ. Γληνός, *Λειτουργία χάριν των παιδιών*, Απαντα, τόμ. Α', ό.π., σελ. 168-169.

² Α. Κοραής, *Πρόλογος στην ορθόδοξη διδασκαλία*, Γ. Βαλέτα, Απαντα Κοραή, εκδ. Δωρικός, χ.χ., τόμ. Α1, σελ. 12.

³ Στο ίδιο, σελ. 19.

συναντά τον κοινό τόπο της έλλογης θρησκείας του Ευρωπαϊκού διαφωτισμού.¹ Είναι χαρακτηριστική η διευκρίνηση που επιχειρεί ο ίδιος ο Κοραής για την λέξη Λόγος στα κείμενά του. “Δεν σημαίνει τον ομοούσιον και συνάναρχον υιόν και Λόγον του Θεού αλλά την πλοκήν και τον ειρμό των γενικών αληθειών, επί της οποίας ονομαζόμαστε Λογικοί”.²

Είναι φανερό πως ο Κοραής γνωρίζει ότι ο Λόγος των Αρχαίων Ελλήνων στην ελληνική πατερική σκέψη μετατρέπεται στον ένσαρκο λόγο και πως η αποδεικτική λογική εξακολουθεί να εφαρμόζεται μόνο στην ανάλυση των πηγών όχι όμως σε θέματα πίστης στον Θεό, σε αντίθεση με την δυτικοευρωπαϊκή εκδοχή που Λόγος σημαίνει την προτεραιότητα της ουσίας του Θεού. Ηδη από τον Δ. Μεσαίωνα, όπως γράφει ο Μ. Βέμπερ, ο χριστιανικός τρόπος σκέψης και συμπεριφοράς είχε έλλογο χαρακτήρα.³

Στην Σύνοψη της Ιεράς Ιστορίας ο Κοραής εξομοιώνει τους νόμους του Θεού με τους νόμους της κοσμικής εξουσίας. Προτείνει τη σύσταση κατηχητικών σχολείων και την υποχρεωτική φοίτηση των παιδιών σ'αυτά.⁴ Υποδεικνύει δε παράλληλα για τρόπο διδασκαλίας την απαρίθμηση των λογικών αποδείξεων περί Θεού. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι περισσότεροι Έλληνες λόγιοι, από το 1821 και μετά, γνωρίζουν κυρίως την δυτική εκδοχή του χριστιανισμού, την οποία ταυτοποιούν με την ελληνική παράδοση. Ο Ψυχάρης, για παράδειγμα, πάντα σύμφωνα με τον Κριαρά, επηρεάζεται πολύ από την Καντιανή ευσεβιστική ηθική του καθήκοντος, που ήταν η αληθινή θρησκεία των λογίων.⁵ Ο Ψυχάρης κατηγορεί γενικά την χριστιανική θρησκεία ότι ξεχωρίζει το σώμα από την ψυχή καθώς και ότι κηρύσσει αθάνατη μόνο την ψυχή.⁶ Κατηγορίες οι οποίες αφορούν την νεοπλατωνίζουσα και ιδεαλιστική ηθική του καθολικισμού και όχι εν γένει τον χριστιανισμό.

Ο Γληνός έρχεται σε επαφή με το συγγραφικό έργο του Κοραή όταν είναι ήδη 18 χρονών. Στο διάστημα αυτό από τον Σεπτέμβριο 1900 - Μάρτιο του 1901

¹ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Η έννοια της φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 15-45.

² Αδ. Κοραής, ό.π., σελ. 21.

³ Μ. Βέμπερ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετάφ. Μ. Κυπραίου, επιμ. Β. Φίλια, Γκούτεμπεργκ, 1984, σελ. 183.

⁴ Αδ. Κοραής, *Σύνοψις της Ιεράς Ιστορίας και κατήχησις*. Εκδ. εν Βενετία Παρά Νικολάω Γλυκεΐ των εξ Ιωαννίνων, 1834, σελ. 9.

⁵ Εμ. Κριαράς, *Ο Ψυχάρης και οι θρησκευτικές και πολιτικές του ιδέες*, ανάπτυξιν από τα “Ελληνικά”, τόμ. 12, Θεσσαλονίκη, 1951, σελ. 112.

⁶ Στο ίδιο, σελ. ***

διαβάζει στο περιοδικό *Εστία* κείμενο του Θερειανού για τον Κοραή.¹ Την ίδια περίοδο έρχεται σε επαφή με ένα μεγάλο μέρος της Ευρωπαϊκής λογοτεχνίας, κυρίως της γαλλικής και της γερμανικής. Ο ίδιος ξεχωρίζει τα ονόματα των ρομαντικών Γκαίτε, Σίλλερ και τα τραγούδια των Νιμπελούγκεν.

Το 1902 σχεδιάζει να μελετήσει την συγγένεια της εκκλησιαστικής λειτουργίας με την παράσταση του Αρχαίου δράματος.² Το 1903 βρίσκεται στην Αθήνα και διαβάζει το βιβλίο “ο Μονισμός σε σχέση μεταξύ θρησκείας και επιστήμης” του Χαίκελ. Το 1905 σκοπεύει να ερευνήσει την σχέση της Αριστοτελικής Ηθικής, της χριστιανικής ηθικής και την ηθική του σύγχρονου μονισμού.³ Το 1908 σχεδιάζει μελέτη με τίτλο “Η ηθική του Κοραή” και μάλιστα, σε μίμηση του Κοραή, προτείνει να γραφεί ένα Γαλλοελληνικό λεξικό.⁴ Το 1909 ταξιδεύει στην Γερμανία. Σκέπτεται να γράψει μονογραφίες των Βουντ, Μπερξόν, Χαίκελ, Τζαίημς, Σπένσερ, Κ. Φίσερ, Νίτσε. Τον απασχολεί πολύ η έννοια της Ηθικής.⁵ Επηρεάζεται από τις ιδέες του Σπινόζα και του Καντ. Σημειώνει στο ημερολόγιό του αποφθέγματα του Κοραή και αναζητά την σχέση των ιδεωδών του Κοραή με τα ιδεώδη του Ελληνικού Έθνους.⁶ Το 1909 παραλληλίζει τον προτεσταντισμό και την προσπάθειά του να απελευθερωθεί από το ζυγό του ρωμαιοκαθολικισμού σαν “προμηθεϊκή πάλη για απολύτρωση”.⁷

Το 1910 διαβάζει τα “Προλεγόμενα του Κοραή” και θαυμάζει το πνεύμα τους ονομάζοντας τον Κοραή φωτισμένο μυαλό και ανακαινιστή της Ελλάδος.⁸ Την ίδια χρονιά γράφει στις σημειώσεις του πως η πίστη ανήκει στην αρμοδιότητα της γνωσιολογίας. Παραμένοντας έτσι συνεπής στην έλλογη θρησκεία των διαφωτιστών καθώς και στον συνακόλουθο παραμερισμό κάθε οντολογικού ερωτήματος σε αποκλειστικό όφελος της γνωσιολογίας.

Το 1911 σημειώνει πως η Εθνική Θρησκεία και η Εθνική εκκλησία που επικρατεί στην “φυλή” μας είναι προχριστιανικής προέλευσης αφού, ακόμη δεν

¹ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Α, ό.π., σελ. 417.

² Στο ίδιο, σελ. 438. Για την συνέχεια και μετεξέλιξη του Αρχαίου δράματος σε ορθόδοξη ευχαριστία βλέπε στο Σπ. Ζαμπέλιος, *Ασματα Δημοτικά*, ό.π., σελ. 132-138 (“Η ευχαριστία”)

³ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Α, ό.π., σελ. 445.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 466.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 480-481.

⁶ Στο ίδιο, σελ. 492.

⁷ Στο ίδιο, σελ. 504.

⁸ Στο ίδιο, τόμ. Β, σελ. 494.

ανοίχτηκε σε πανανθρώπινο επίπεδο (παραπέμπει σε γραπτά του Βουντ).¹ Είναι πιθανό ότι ο Βουντ αναφέρεται στην θρησκεία της Γερμανίας.

Στην χρονιά 1913-1914 στο εναρκτήριο μάθημα του Διδασκαλείου της Μέσης Εκπαίδευσης ο Γληνός στηρίζεται στις παιδαγωγικές θεωρίες του Μοισιόδωκα και παροτρύνει τους δασκάλους, εκ μέρους του Κοραή, να διδαχθούν από τον Πεσταλότζι. Ο Γληνός αγνοεί όλη την διαφορετική παιδαγωγία που προτείνει ο Ελληνικός κόσμος είτε μέσα από τους αρχαίους Έλληνες είτε κατά την χριστιανική περίοδο, και όπως ακριβώς ο Κοραής πριν απ' αυτόν, προτείνει ως πρότυπο παιδαγωγικού πνεύματος τον Ελβετό παιδαγωγό Πεσταλότζι.

Είναι χαρακτηριστικό πως όταν ο Αθανάσιος Πάριος² - σημαντική μορφή του κινήματος των κολλυβάδων - γράφει γύρω στα 1802 την "Πατρική Διδασκαλία" για να υπερασπιστεί την ορθόδοξη παράδοση, ξεκινά διασαφηνίζοντας πως αληθινοί ηγέτες δεν είναι αυτοί που διαθέτουν λογικές αποδείξεις περί Θεού αλλά οι αληθινοί ποιμένες του λαού των οποίων "η ζωή επιλονεύει με τον λόγον και ο λόγος με την ζωή".³ Στο ίδιο έργο ο Πάριος κατηγορεί τους διανοούμενους που σπούδασαν φιλοσοφία στο Παρίσι ότι ονομάζουν δεισιδαιμονία την προσωπική άσκηση, τις νηστείες και την προσευχή του πιστού.

Είναι σημαντικό πως όταν ο Κοραής ανταπαντά με την "Αδελφική διδασκαλία", κατηγορεί τον Πάριο ακριβώς για το επαναστατικό περιεχόμενο του λόγου του, δηλαδή ότι προτρέπει τους ανθρώπους σε ανυποταξία στους εγκόσμιους νόμους, επικαλούμενος το αυτεξούσιο του ανθρώπου. Σ' αντίθεση με τον Πάριο ο Κοραής τονίζει πως η ελευθερία δεν ταυτίζεται με το αυτεξούσιο του ανθρώπου και δεν κατορθώνεται με την προσωπική σωματική άσκηση και απάρνηση του εγώ, αλλά μέσα από την υποταγή του ατόμου στους Νόμους της Πολιτείας.⁴

Η ελευθερία στον Κοραή, αποκτά νομικό περιεχόμενο αφού εξισώνεται με την υποταγή του ατόμου σε ένα ισχυρό Δικαιϊκό σύστημα που καθαγιάζεται από

¹ Για τον συνταυτισμό του εθνικού στοιχείου με το οικουμενικό από την ελληνική σκέψη, βλέπε Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντιναί μελέται. Περί πηγών της Νεοελληνικής Εθνότητας...* το "Ιερά Σύνοδος", ό.π., σελ. 84-89.

² Για τη ζωή και το πλούσιο έργο του Αθ. Πάριου στο Κ. Σάθας, *Νεοελληνική φιλολογία, βιογραφία των εν τοις γράμμασι διαλαμπάντων Ελλήνων*, εν Αθήναις, εκδ. Λ. Κορομηλά, 1863, σελ. 630-642.

³ Ναθαναήλ Νεοκαισαρέως, *Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης αρχομένων φιλοσόφων*, ό.π., σελ. 26.

⁴ Αδ. Κοραής, *Πρόλογος στο Περί Αδικημάτων και ποινών*, Απαντα Γ. Βαλέτα, τ.Α, ό.π., σελ. 90.

την κεντρική εξουσία. Στον ορισμό της ελευθερίας του Κοραή, το άτομο γίνεται απλό μέσο για την επίτευξη των σκοπών της ολότητας. Στο ίδιο έργο ο Κοραής προτείνει την σύσταση δικαστηρίων, σύμφωνα με τις αρχές του ωφελιμιστή Τζων Μπένθαμ.¹ Ο Κοραής πιστεύει πως υπεύθυνοι για την αμάθεια και την δεισιδαιμονία της γνώσης είναι ο κλήρος και προτείνει για πατέρες του γένους τους δασκάλους της χρηστοθήειας.² Το ποιός εννοεί γίνεται φανερό από την βαθιά του επιθυμία να αναδείξει τον εαυτό του πνευματικό ηγέτη της Ελλάδος. Ο Φ. Ηλιού σημειώνει πως αυτή η επιθυμία του Κοραή ξεκινά ήδη το 1774 όταν ο Κοραής βρίσκεται στο Αμστερνταμ και συνεχίζεται σε όλη του τη ζωή. Ας σημειωθεί ότι στην Ευρώπη συστήνει τον εαυτό του ως αντιπρόσωπο της Ελλάδας.³

Κοινά σημεία με τον Κοραή διαπιστώνει κανείς στον Γληνό όταν το 1911 και ενώ βρίσκεται στη Γερμανία συντάσσει την ανοιχτή επιστολή των Φοιτητών της Λειψίας στην οποία διακηρύσσεται η προσήλωση στις αστικές αξίες της ατομικής συνείδησης, τον σεβασμό της ελεύθερης έρευνας κ.λ.π. Οι δύο άξονες της επιστολής είναι από την μια το Αρχαιοελληνικό ιδεώδες και από την άλλη ο σύγχρονος Ευρωπαϊκός πολιτισμός.

Σκοπός δε της ίδρυσης του Συλλόγου κηρύσσεται η πνευματική και ηθική αναγέννηση του τόπου.⁴ Ο Αδ. Κοραής βέβαια στο έργο του δεν παύει να προβάλλει τόσο την εργατικότητα του ατόμου όσο και την αξία των τεχνικών επαγγελμάτων.⁵ Είναι γνωστό πως στην τεχνική επίσης εκπαίδευση αποβλέπουν τα εκπαιδευτικά νομοσχέδια που συντάσσει και προτείνει ο Γληνός στην κυβέρνηση Βενιζέλου για την μεταρρύθμιση του 1913.

Η πραγματοποίηση της αναγέννησης του γένους απαιτεί τόσο στον Κοραή όσο και στον Γληνό την ύπαρξη διανοούμενων ικανών να καθοδηγήσουν τον λαό, αφού έχει γίνει ξεκάθαρο πως και ο κλήρος αλλά και ο ίδιος ο λαός είναι ακατάλληλος για το έργο αυτό. Τους αληθινούς δασκάλους του γένους ο Κοραής

¹ Αδ Κοραής, *Περί Αδικημάτων και ποινών*, Απαντα Γ. Βαλέτα, τ. Α, ό.π., σελ. 105.

² Κ.Θ. Δημαράς, *Ο Κοραής και η εποχή του*, Βασική βιβλιοθήκη, Αετός, 1953, σελ. 109 (επιστολή προς Βασιλείου).

³ Φ. Ηλιού, *Ανέκδοτα και ξεχασμένα γράμματα*, Αθήνα 1953, σελ. 5

⁴ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 33-36.

⁵ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα στα Αριστοτέλους πολιτικά*, Απαντα, Βαλέτας, ό.π., σελ. 338.

ονομάζει πνευματικούς γιατρούς και τους συνιστά να αποφεύγουν τη φιληδονία, την φιλοχρηματία και την φιλαρχία.¹

Ο Δ. Γληνός στα ζητήματα που αφορούν την μεταρρύθμιση της παιδείας υπερτονίζει την σημασία και τον ρόλο του νεοϊδρυθέντος Εκπαιδευτικού Ομίλου. Και ενώ ο πρωταρχικός σκοπός του Εκπαιδευτικού Ομίλου στο ξεκίνημά του είναι η δημιουργία πρότυπου Δημοτικού σχολείου με σκοπό την εξαγωγή συμπερασμάτων μέσα από την εμπειρία και τον πειραματισμό, μετά το 1914, δεν γίνεται πια λόγος για την ίδρυση αυτού του σχολείου και απομένει σκοπός μοναδικός η πνευματική καθοδήγηση του λαού.²

Η πεποίθηση πάντως ότι ο Εκπαιδευτικός Όμιλος έχει συγκεντρώσει στους κόλπους του την πνευματική ηγεσία του τόπου και θα οδηγήσει τον λαό στη αναγέννησή του, διαφαίνεται ήδη στο γράμμα που συνόδευσε το καταστατικό του Εκπαιδευτικού Ομίλου στα 1910, μέσα στο οποίο διασαφηνίζεται ότι ο Εκπαιδευτικός Όμιλος αντιπροσωπεύει “ένα νέο κόσμο πνευματικό και ηθικό, ένα νέο ή μάλλον το μόνο αληθινό φυλετικό πνεύμα από την Ελληνική ζωή”.³

Οι ιδέες που εκπροσωπεί ο Όμιλος, συνεχίζει το κείμενο, είναι οι μόνες θεμελιωμένες επιστημονικά.⁴ Φαίνεται καθαρά η άρνηση των στοιχείων του παρελθόντος και η απόλυτη προσήλωση στο μέλλον καθώς και η πρόθεση να μονοπωληθεί η αλήθεια στο όνομα κάποιων αφηρημένων και αόριστων ιδεών (ιδέες που αυτοπροσδιορίζονται ως οι μόνες αληθινές και επομένως αποκλείουν οποιαδήποτε συνεργασία και εμπλουτισμό με ιδέες που προέρχονται από αλλού). Οι άνθρωποι καταλήγουν να είναι το ουδέτερο υλικό το οποίο θα επεξεργαστούν και θα χειριστούν οι ιδέες προκειμένου να γεννηθεί ο Νέος Κόσμος. Οι ιδρυτές του Εκπαιδευτικού Ομίλου επιζητούν τον Νέο Κόσμο χωρίς όμως να γίνεται αναφορά στην αξία της γνησιότητας του ανθρώπινου προσώπου.

Στο κείμενο “Το βασικό πρόβλημα της Παιδείας”⁵ (1923) ο Γληνός παρομοιάζει τον σωστό δάσκαλο με τον απόστολο μιας νέας θρησκείας. “Μιας θρησκείας ιδεών”. Είναι σημαντικό πως κάθε φιλόσοφος λίγο πολύ προβάλλει το

¹ Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα εις προς Τιμόθεον και Τίτον μίαν επιστολήν του Απ. Παύλου*, Αθήνα, εκ του τυπογραφείου, Λακωνία, 1879, σελ. 19.

² Βλέπε και την γνώμη του Αλ. Δημαρά στο περιοδικό *Ιστορικά*, ό.π. και Μάρκου Τσιριμώκου, *Η ιστορία του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, περ. Νέα Εστία, τεύχος 8 (1 Αυγούστου 1923, κεφ. Γ).

³ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Β', σελ. 86 (υπογ. δική μου).

⁴ Στο ίδιο, σελ. 87.

⁵ Δ. Γληνός, *Το βασικό πρόβλημα της Παιδείας*, εκλ. σελίδες, τόμος Ι, ό.π, σελ. 82.

αίτημα της ίδρυσης μιας νέας θρησκείας. Ελάχιστα άλλωστε απέχει ουσιαστικά η λατρεία του μεγάλου Οντος της ανθρωπότητας από μια λατρεία των ίδιων των Ιδεών αφού ο κόσμος της ύπαρξης έχει ήδη εξοβελιστεί.¹

Οι άχρονες ιδέες - ουσίες υπερτερούν έναντι της ιστορικής και ένσαρκης αλήθειας που παραδίδεται από την μια γενιά στην άλλη μέσω μιας μακρόχρονης και επαναλαμβανόμενης σειράς βιωμάτων. Οι νέες ιδέες έχουν σαν κύριο συστατικό τους τον ατομικισμό και τον εξορθολογισμό της ζωής, αποσκοπούν δε κυρίως στην κατοχύρωση της αυτάρκειας του ατόμου. Η παράδοση, αντίθετα αφορά πάντα ένα συλλογικό μύθο έναντι του οποίου ο ατομικός λόγος υποχωρεί ως υποδεέστερος. Οχι για χάρη ενός αφηρημένου όλου αλλά γιατί η κοινότητα γεννιέται και αναδύεται μέσα από τις ειδικές ιστορικές συνθήκες του Ελληνικού χώρου. Δίχως δηλαδή να υπάρχει απορρόφηση του ατόμου από το όλο, ο άνθρωπος υπάρχει και λειτουργεί χάρη στο κοινωνικό σώμα στο οποίο είναι ενταγμένος.

Ο ίδιος ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, γράφει ο Μ.Χ. Δημητρακόπουλος, δεν είναι άθεος αλλά εγκαινιάζει μια νέα θρησκεία.²

Είναι γνωστό από πολλούς μελετητές πως τις αξίες του αστικού πολιτισμού προσπάθησε να τις εισαγάγει στον Ελληνικό χώρο ο κυριότερος εκπρόσωπος του Νεοελληνικού διαφωτισμού Αδ. Κοραής. Ο Γληνός επίσης είναι επηρεασμένος άμεσα από το ορθολογιστικό και ατομικιστικό πνεύμα του Ευρωπαϊκού διαφωτισμού αλλά και από το γερμανικό ρομαντισμό του 19ου αιώνα.

Τα αληθινά πρόσωπα έχουν σημασία στον Γληνό μόνο σαν όργανα των Ιδεών.³ Σε μια πολιτισμική πρόταση που ρέπει προς τον εμπειρικό χαρακτήρα των πραγμάτων, που την διέπει η αγάπη και ο σεβασμός για την ύλη, εξάιρεται η προτεραιότητα του γενικού και του αφηρημένου, δηλαδή του ανύπαρκτου μια και ότι υπάρχει και ζει, δρα και κινείται μέσα στην Ιστορία.

Τις ιδέες αυτές βάσει των οποίων θα οργανωθεί η νέα κοινωνική τάξη θα εκπροσωπήσουν οι πνευματικοί ηγέτες που είναι σε θέση να γνωρίζουν τα αληθινά συμφέροντα του λαού. Και στον Κοραή η σύσταση κοινωνίας Δικαίου προϋποθέτει την ύπαρξη ανάλογων δασκάλων της Ηθικής γιατί οι ίδιοι οι άνθρω-

¹ Κ.Θ. Γεωργούλης, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκ. Δ.Ν. Παπαδήμας, 1976, πρόλ. Αλ.Ι. Στεφάνου, σελ. 135 (Για την νέα θρησκεία του Αυγ. Κοντ).

² Μ.Χ. Δημητρακόπουλος, *Μια εισαγωγή στο φιλοσοφικό κίνημα του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 102.

³ Δ. Γληνός, *Απαντα, Ο Δρόμος της Νέας Ζωής*, ό.π. σελ. 14.

ποι αδυνατούν να διευθετήσουν τα του βίου τους "διά χάριν πατροπαραδότου τινος πλάνης, εις την οποίαν είναι προσκολλημένοι".¹ Και για τον Γληνό αλλά και για τους Νεοέλληνες διαφωτιστές η αλήθεια δεν φανερώνεται και δεν πηγάζει από την ίδια την κοινωνική εμπειρία αλλά αποτελεί ένα ξένο μέγεθος που επιβάλλεται άνωθεν στις ανθρώπινες σχέσεις. Σύμφωνα δε με τον Γληνό η κοινωνικοποίηση του ατόμου δεν επιτυγχάνεται μέσα από την ταύτισή του με κάποια πρόσωπα αλλά μέσα από την γνώση που καθιστά τον άνθρωπο κυρίαρχο στα πάθη του και ικανό να αποδεχθεί τον ύψιστο νόμο του καθήκοντος.²

Ο Γληνός είναι περισσότερο επηρεασμένος από το γερμανικό πνεύμα Ηθικής του Καντ παρά από τον αγγλογαλλικό υλισμό. Η ηθική είναι γνωστικό ζήτημα και αφορά το άτομο σε μια αυτοαναφορικότητα και εσωτερική αναδίπλωση. Η ηθική του Γληνού αποτελεί δάνειο της κατηγορικής προσταγής και της ευσεβιστικής ηθικής του Καντ, πράγμα που συναντάμε ήδη στους Νεοέλληνες διαφωτιστές, ιδιαίτερα δε στην περίπτωση του Κωνσταντίνου Κούμα.³

Οι ηθικοί νόμοι στον Γληνό είναι αντικειμενικοί και απόλυτοι. Το άτομο πρέπει να υποταχθεί σ' αυτούς για να κατορθώσει να επιβληθεί στα ένστικτά του. Παρατίθενται οι πράξεις που επιστρατεύονται αυτή την αντίληψη της ηθικής : το ψεύδος, η συκοφαντία, ο φόνος, η κλοπή, η απάτη, η πορνεία.⁴ Η ηθική γίνεται έτσι ένα αντικειμενικό μέγεθος μετρήσιμο, εξαρτώμενο αποκλειστικά από τη συμπεριφορά του ατόμου. Το κακό εκπίπτει στην παραβίαση ορισμένων αρχών και κανόνων.

Η έννοια της ευδαιμονίας - η οποία επανέρχεται συχνά στα κείμενα των Νεοελλήνων διαφωτιστών - στα νεανικά έργα του Γληνού συνδέεται με την εσωτερική γαλήνη και αγαλλίαση και η απόκτηση υλικών αγαθών προϋποθέτει την τήρηση των παραπάνω αρχών.⁵

Οι απόψεις του Γληνού, σ' αυτό το σημείο, υποδηλώνονται έμμεσα μέσω της παρουσίασης του έργου του Α. Ελευθερόπουλου. Ο Ελευθερόπουλος ήταν φιλόσοφος που έδρασε και δίδαξε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του στην Γερμανία. Το έργο του κυκλοφόρησε στην Ελλάδα μετά το 1930-31. Οι ιδέες του πυροδότησαν μεγάλες διαφωνίες τόσο στην Γερμανία όσο και στην Ελλάδα. Το

¹ Αδ. Κοραής, *Περί Αμαρτημάτων και Ποινών*, ό.π., σελ. 1β'.

² Δ. Γληνός, *Ο Αβραάμ-Αβροτέλης Ελευθερόπουλος και η φιλοσοφία του*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 63.

³ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 173.

⁴ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 65

1911 προσκλήθηκε από τον Ελευθέριο Βενιζέλο να αναλάβει την έδρα της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Υστερα από αντίδραση της εκκλησίας, η κυβέρνηση αρνήθηκε τον διορισμό και ο Ελευθερόπουλος γύρισε στην Ζυρίχη.¹

Ο ρόλος που αποδίδει στους φιλοσόφους και παιδαγωγούς ο Γληνός φαίνεται και στο κείμενό του για την αναγέννηση της Ελληνικής Παιδείας (1915) στο οποίο επικαλείται την θεωρία του γερμανού φιλόσοφου Φίχτε για “μια νέα αγωγή” για το γερμανικό Έθνος. Ο Γληνός εμπνεόμενος από το έργο αυτό του Φίχτε τονίζει την ανάγκη αναζωογόνησης της Ελληνικής φυλής μέσα από την επιστήμη και την φιλοσοφία.² Είναι φανερό πόσο απολυτοποιεί την αξία και τον ρόλο της επιστήμης, και την ενδύει με μυθολογικά στοιχεία, αφού πιστεύει πως μπορεί να επιφέρει την αναζωογόνηση της φυλής. Για την επίτευξη αυτού του στόχου προτείνει την έξοδο από τον “σκοτεινό Μεσαίωνα” που θα συντελεστεί με την βοήθεια των ισχυρών της Ευρώπης και την αναμφισβήτητη συναίνεση του λαού σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή του Καντ.³

Η παιδεία σαν θεσμός, πρέπει να προωθήσει αυτή την αλλαγή και να συμβάλλει στην **Ηθική Αναγέννηση**.⁴ Η προσήλωση του Γληνού στις αξίες στις οποίες στηρίζεται το ατομικιστικό ήθος είναι έντονη στο κείμενο “γυναικείος ανθρωπισμός” (1921) όταν το αίτημα της γυναίκας τίθεται ως a priori αρχή και συνδέεται με την εργατικότητα, την μόρφωση, την ατομική απελευθέρωση, την αυτογνωσία. Η γυναικεία απελευθέρωση - γράφει ο Γληνός - πρέπει να βασιστεί κύρια στην οικονομική ανεξαρτησία “ιδιαίτερα στην ένταξή της στο παραγωγικό δυναμικό της χώρας”.⁵ Η μόρφωση, η εργασία, η παραγωγικότητα θεωρούνται απαραίτητοι όροι για την θεμελίωση της γυναικείας ανεξαρτησίας. Η μόρφωση σε συνάρτηση με την αυτάρκεια την οικονομική θα προετοιμάσει, συνεχίζει ο Γληνός, “μια αληθινή αριστοκρατία γυναικών, μια ελίτ εμπυχωμένη από το υψηλό ιδανικό του γυναικείου ανθρωπισμού. Τώρα είναι στιγμή να μορφωθούν οι εκλεκτές Ελληνίδες, με πλήρη συναίσθηση, της νέας των μοίρας και του ιερού

⁵ Στο ίδιο, σελ. 70.

¹ Γρηγ. Καραφύλλης, *Νεοελληνική πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία, όψεις των Ευρωπαϊκών Ιδεών στην Ελληνική σκέψη στα τέλη του 19ου, αρχές 20ου αιώνα*, Θεσσαλονίκη, 1990, σελ. 62.

² Δ. Γληνός, *Η αναγέννηση της Ελληνικής Παιδείας*, Εκλ. Σελίδες, τόμ. 3ος, ό.π., σελ. 118.

³ Στο ίδιο, σελ. 118.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 112.

⁵ Δ. Γληνός, *Γυναικείος Ανθρωπισμός*, εκλ. σελίδες, τόμ. Α, ό.π., σελ. 45.

προορισμού των μέσα στην κοινωνία, και με πλήρη επίγνωση για τα δικαιώματά των, θα εμψυχώσουν, θα οδηγήσουν και θα αναπλάσουν τις όμοιές των". Ο Γληνός στο γυναικείο ζήτημα, τονίζοντας αποκλειστικά τις αρχές του ατομικισμού, φθάνει στην αποκορύφωση αυτής της θέσης με την πρόταση να δημιουργηθεί μια "ελίτ, μια αριστοκρατία γυναικών".

Το 1815 ο Κοραής αλληλογραφεί με την Ευανθία την αδελφή του Θεόφ. Καϊρη, όπως αλληλογραφούσε και με τον ίδιο τον Καϊρη. Την παροτρύνει να βελτιώσει την μόρφωσή της διότι απ'αυτήν περιμένει την Αναγέννηση της Ελλάδας. Την συμβουλεύει δε να φωτίσει τους "βαρβάρους" διότι αλλιώς κινδυνεύει να βαρβαρωθεί και η ίδια.¹ Η μόρφωση τόσο στον γυναικείο ανθρωπισμό του Γληνού όσο και στην επιστολή του Κοραή, αποκτά ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα. Δεν σκοπεύει στην περισσότερο γόνιμη και δημιουργική ένταξη του ατόμου στο κοινωνικό σώμα, αλλά αντίθετα στην εξατομίκευση και στον διαχωρισμό του ατόμου από την ομάδα στην οποία ανήκει. Είναι φανερό πως παρόλα τα στοιχεία που διαφοροποιούν την στάση του Κοραή και του Γληνού στο γυναικείο ζήτημα, παραμένει αφετηριακό σημείο η φαντασιωτική σχεδόν εμπιστοσύνη που τρέφουν και οι δύο στην διάνοια του ατόμου. Ο Κοραής στην ίδια επιστολή προς την Καϊρη, γράφει πως η μόρφωση και η παιδεία αποτελεί την καλύτερη δοξολογία προς τον Δημιουργό.²

Ο Γληνός πιστεύει πως η μόρφωση πρέπει να δημιουργήσει "αριστοκρατία" γυναικών. Το 1924 τονίζει την ηθικοπλαστική δύναμη του περιβάλλοντος έναντι του ορμέμφυτου του ανθρώπου αλλά και την παντοδυναμία των βιολογικών νόμων έναντι των οποίων ο άνθρωπος δεν διαθέτει καμία ελευθερία και επομένως και καμία ευθύνη. Η φύση του ανθρώπου διέπεται από τους ίδιους απρόσωπους νόμους που διέπεται η ανόργανη φύση. Οι νόμοι αυτοί είναι παντοδύναμοι και απέναντί τους εκμηδενίζεται η ανθρώπινη ελευθερία. Θέσεις που ξεκινώντας από τον Αυγουστίνο, καταλήγουν στον Μαρξ και που τονίζουν την απόλυτη υπεροχή της φύσης έναντι της μοναδικότητας του προσώπου. Ο Γληνός αρχικά σχετικοποιεί την έννοια της αρετής αφού την εξαρτά με απόλυτο τρόπο από τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες. Σύντομα όμως από τον φόβο ολίσθησης στον μηδενισμό, αναιρεί αυτή την θέση αναζητώντας ένα πάγιο έδαφος άντλησης της αντικειμενικότητας.

¹ *Απάνθισμα επιστολών Αδ. Κοραή*, εκδ. Ιάκωβος Ρώτας, εν Αθήναις εκ της Τυπογραφίας, Κ. Ράλλη 1839, σελ. 63-69, επιστολή προς Ε. Καϊρη, Παρίσι, 18-1-1815.

² Στο ίδιο σελ. 67.

“Με οποιοδήποτε όνομα και αν ονομάσουμε την αρετή, οπουδήποτε και αν την στηρίζουμε, όπως και αν την υποδιαιρέσουμε, πάντα είναι ο θεμελιακός χαρακτήρας, που η αγωγή όλων των τόπων θέλει ν’αποτυπώσει στην ψυχή του παιδιού”.¹ Ο Γληνός ζητά την πάγια κατοχύρωση του όρου Αρετή, μέσω της αποδέσμευσης του από κοινωνικοιστορικούς παράγοντες ούτως ώστε ν’αποφύγει τον ηθικό σχετικισμό και να προσδώσει στην έννοια αιώνιο κύρος. Γνωρίσματα σκέψης περισσότερο του γερμανικού ιδεαλισμού αλλά και του Ευρωπαϊκού διαφωτισμού. Ο Γληνός προσεγγίζει περισσότερο μ’αυτόν τον τρόπο, την πνευματοκρατία της γερμανικής σκέψης, παρά το κύριο ρεύμα του Δυτικού Διαφωτιστικού στοχασμού που στήριξε την ηθική σε αισθητούς και κοινωνικούς παράγοντες.²

Εδώ ο Γληνός δεν εξαρτά την ηθική του από τον πρακτικό λόγο του Καντ αλλά ορίζει την αρετή ως “εξιδανικευμένη ψυχική ποιότητα”. Υπογραμμίζει έτσι την καθολικότητα του όρου και την ανεξαρτησία του από τις ιστορικοκοινωνικές συνθήκες στις οποίες καλλιεργείται και αναπτύσσεται. Ο όρος “εξιδανικευμένη ψυχική ποιότητα” αποτελεί μια α priori ιδεολογική θέση αφού η αρετή του ανθρώπου συνδέεται με “εξιδανικευμένες” ποιότητες.

Η εκπαιδευτική πολιτική που προτείνει το έτος 1923-24 και που αποτελεί το “Προοδευτικό Ιδανικό της Παιδείας” έχει δύο πόλους προσανατολισμού, από την μια απηχεί ηθικές προοπτικές με σαφή αναφορά στον Πλάτωνα και από την άλλη τονίζεται η αναγκαιότητα της ανόδου του υλικού επιπέδου του λαού.

Η σύνθεση όμως του Πλατωνικού στοχασμού με τις ανάγκες του υλικού βίου, η σύνθεση του πνευματικού με το υλικό, είχε συντελεστεί μέσα από μια μακρόχρονη πορεία αγώνα, ήδη από τον Ελληνικό πολιτισμό³ και αυτό που χρειαζόταν ήταν να μελετηθούν αυτά τα στοιχεία και να θεωρηθούν ως βάση της εκπαίδευσης.

Έτσι ο Γληνός προτείνει την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1913 στην οποία παρόλο που κυρίαρχος στόχος κηρύσσεται η τεχνικοποίηση της Παιδείας, ταυτόχρονα κηρύσσεται η ηθικοπλαστική της κατεύθυνση. Τα κριτήρια διαμόρφωσης της εκπαιδευτικής πολιτικής τα αναζητά σε κοινωνικοιστορικούς παράγοντες υπό τον όρο, οι συνθήκες αυτές να αντιπροσωπεύουν “την εξιδανικευμένη

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 78.

² Βλέπε σχετικά στο Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Β', “Γερμανικός Διαφωτισμός”, ό.π., σελ. 350-357.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδας*, ό.π., σελ. 61-69 τουλάχιστον.

ψυχική ποιότητα του λαού". Κατ'αυτό τον τρόπο ο Γληνός διαχωρίζει την θέση του από τον υλικό εμπειρισμό, όπως τόχαν κάνει και οι νεοέλληνες διαφωτιστές¹ και ασπάζεται θέσεις ακραία ιδεαλιστικές με αναμιγμένο υλισμό.

Δεν είναι τυχαίο το ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός θεωρήθηκε από ορισμένους στοχαστές ένα κίνημα περισσότερο ρομαντικό παρά ορθολογιστικό με πολλές συγγένειες με το γερμανικό μεταφυσικό πνεύμα.²

Το 1926 με την διεύθυνση του Δ. Γληνού εκδίδεται το περιοδικό Αναγέννηση. Ήδη στο 1ο φύλλο της Αναγέννησης προσδιορίζεται ως σκοπός της έκδοσής του η πραγμάτωση της Αναγέννησης της Ελλάδας.³ Ο Γληνός σημειώνει πως το πρόβλημα στην Ελλάδα από το 1821 και εντεύθεν είναι ζήτημα ηθικό.⁴

Για να διασαφηνίσει το "ηθικό πρόβλημα" παραλληλίζει τα σύγχρονά του καπιταλιστικά κράτη της Γερμανίας, της Αγγλίας και της Γαλλίας, στα οποία κυριάρχησαν τα "νέα ιδανικά" εννοώντας προφανώς το αστικό μοντέλο ζωής, (κυρίως τον ορθολογισμό και την αρχή της υψηλής παραγωγικότητας του εργαζόμενου) με την Ελλάδα. Εδώ διαγνώσκει μια "ηθική κατάπτωση" υπονοώντας την αδυναμία ή την άρνηση ν'ανταπεξέλθει στο προτεινόμενο αναπτυξιακό μοντέλο.

Την άρνηση της ελληνικής κοινωνίας να αφομοιώσει τον αστικό τρόπο ζωής (το ασκητικό ή πουριτανικό ιδεώδες θάλεγε ο Μαξ Βέμπερ) ο Γληνός το ερμηνεύει ως έλλειψη οποιασδήποτε ηθικής, ως ανηθικισμό. Δεν διαβλέπει εδώ την ύπαρξη ενός διαφορετικού ήθους. Ο Γληνός θέτει μπροστά του την αφηρημένη έννοια Ανθρώπος του Διαφωτισμού ως μέτρο αξιολόγησης όλων των διαφορετικών πολιτισμικών μορφωμάτων με αποτέλεσμα ν'ανυπαρκτοποιούνται οι διαφορετικές ιστορικές καταβολές.

Τα αίτια της "ηθικής κατάπτωσης" τα αποδίδει στην κατώτερη ποιότητα της κυρίαρχης τάξης στην Ελλάδα. Η κατωτερότητα αυτή ερμηνεύεται αφενός ως γεγονός οφειλόμενο σε βιολογικές αιτίες, σε κλιματολογικές συνθήκες και σαν κυρίαρχο αίτιο αναφέρεται η συνεργασία της τάξης αυτής με το εκκλησιαστικό κατεστημένο. Η λύση που προτείνει είναι η πλήρης ευθυγράμμιση της Ελλάδος

¹ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Το πρόβλημα του υλισμού*, ό.π., σελ. 59-87.

² Γ. Τσάκωνας, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμ. Ι, εκδ. Γ. Λαδιά, Αθήνα, 1981, σελ. 330-331.

³ Δ. Γληνός, "Αναγέννηση", π. Αναγέννηση, τεύχος 1ο, (Σεπτ. 1926), σελ. 12.

⁴ Δ. Γληνός, "Η Ελληνική αρρώστια", π. Αναγέννηση, τεύχ. 3ο (Νοέμβριος 1926), σελ. 126.

με τον Ευρωπαϊκό πολιτισμό που με την καθοδήγηση μιας “οδηγήτριας τάξης” θα επιφέρει το “διανοητικό ηθικό ξαναβάπτισμα”.¹

Η συνείδηση του “εκλεκτού” της κοινωνίας και η εναπόθεση όλων των ελπίδων σωτηρίας σε ένα αόριστο μέλλον είναι το βασικό σημείο της φιλοσοφίας του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.² Σύμφωνα δε με τις εννοιολογικές κατηγορίες που δανείστηκε ο Γληνός από την μαρξιστική σκέψη, ο ρόλος του εκλεκτού που θα αναλάβει το επίπονο έργο της ηθικής διαμόρφωσης των υπόλοιπων μελών περικλείεται πάντα στον όρο “τάξη” και συγκεκριμένα στην εργατική τάξη (το άτομο στην θεωρία του Μαρξ βρίσκει την ολοκλήρωσή του μόνο ως μέλος μιας τάξης).

Στην Διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου που γράφεται μετά την διάσπαση του Ομίλου, βασικός αντίπαλος κηρύσσεται η εκκλησία ενώ συγχρόνως αποσαφηνίζεται ότι σκοπός του Ομίλου είναι η διάδοση και εδραίωση του ορθολογιστικού πνεύματος και ο διαφωτισμός της Ελληνικής κοινωνίας. Ο Μ. Τσιριμώκος, ιδρυτικό μέλος του Εκπαιδευτικού Ομίλου που παραιτήθηκε το 1922, παρακολουθεί από κοντά τις διεργασίες του Εκπαιδευτικού Ομίλου και γράφει ότι ξαφνιάστηκε ακούγοντας τον Γληνό στην περίοδο της διάσπασης το 1927, να δηλώνει πως δεν τον ενδιαφέρει η Εθνική παιδεία γιατί είναι παιδεία της αστικής τάξης.³ Η θρησκεία, σύμφωνα με την διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου που συνέταξε ο Γληνός, αποτελεί ζήτημα της εσωτερικής συνείδησης του ατόμου και επαφίεται στην ελεύθερη επιλογή κάθε ατόμου.⁴

Και αφού το κριτήριο της αλήθειας δεν το διασφαλίζει το ίδιο το κοινωνικό σώμα, ο Γληνός το αναζητά αλλού. Το κόμμα, σύμφωνα με τον Γληνό, εκφράζει πάντα ταξικές θέσεις. Ετσι στον ταξικό παράγοντα βρίσκει το Αρχιμήδειο σημείο για να στηρίξει την “αντικειμενικότητα” των αξιών ή αλλιώς ένα γήινο φορέα αυθεντίας. Το κόμμα ο Γληνός δεν το αντιμετωπίζει ως ένα τρόπο πολιτικής οργάνωσης. Του αποδίδει ιδιότητες μυθικές, θρησκευτικές, ηθικές, επιστημονικές και καλλιτεχνικές.⁵

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 129.

² Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τομ. Β', ό.π., σελ. 163.

³ Μ. Τσιριμώκος, *Ιστορία του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, περ. Νέα Εστία, τεύχος 8, 1 Αυγούστου 1927, Γ' μέρος, σελ. 477.

⁴ *Διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, περ. Αναγέννηση, (Ιούλιος - Αύγουστος 1927), φ. 11ο, και 12ο, σελ. 578.

⁵ Δ. Γληνός, *Για να κατανοούμε την εποχή μας*, περ. Αναγέννηση, τεύχ. 7ο (Μάρτιος 1928), σελ. 292.

Έτσι γίνεται φανερό πως παρόλες τις αναφορές στην “τάξη” ο Γληνός προ-
 άγει τον ατομικισμό αφού μόνο η ανάπτυξη του ατομικιστικού πνεύματος συνυπέ-
 φερε την ανάγκη κατοχύρωσης της μίας και αντικειμενικής αλήθειας, μέσω ενός
 ορατού φορέα. Όταν το κριτήριο της αλήθειας παύει να είναι η ίδια η κοινωνική
 εμπειρία, τότε το άτομο αναγκάζεται να καταφύγει στην διάνοιά του και να
 επαληθεύσει την αλήθεια του μέσω κάποιας αυθεντίας. Στοιχεία άλλωστε που
 αποτελούν τα προσδιοριστικά γνωρίσματα της Δυτικής παράδοσης.

Ο κίνδυνος δε που ελλοχεύει από την ειδωλοποίηση γήινων δυνάμεων είναι
 πολύ γνωστός.

Σε μεταγενέστερη εποχή ο Γληνός θα εκφράσει την άποψη πως κόμματα με
 την αυστηρή έννοια του όρου δεν υπήρξαν ποτέ στην Ελλάδα παρά μόνο προ-
 σωπικές φατρίες.¹ Παρόλα αυτά, σε άλλο άρθρο θα γράψει πως θεωρεί την
 Παιδεία σαν το πιο αποτελεσματικό και δραστικό μέσο της διάδοσης της κομμα-
 τικής ιδεολογίας στην ευρύτερη κοινωνία.² Είναι αξιοσημείωτο πως ο Γληνός δεν
 φαίνεται ν’αντιλαμβάνεται και να σχολιάζει τις αντιφάσεις των γραπτών του.

Είναι γνωστό επίσης πως το σύνολο των Νεοελλήνων Διαφωτιστών και ι-
 διαίτερα ο Αδ. Κοραής απέδιδε σημαντικό ρόλο την ανάπτυξη της παιδείας ως
 προς την διάδοση των νέων ιδεών και γι’αυτό τον λόγο προτείνει η εκπαίδευση
 να ξεκινά από την παιδική ηλικία.

Ας υπενθυμίσουμε ότι ο Διαφωτισμός γενικότερα διακατέχεται από ένα
 πνεύμα πολεμικής ενάντια σε κάθε παραδομένο στοιχείο (η απέχθεια του Κοραή
 για το Δημοτικό τραγούδι) και η εκπαίδευση εξαρχής μετά το 1821 αντιμετώπισ-
 θηκε ως χώρος διάδοσης και εφαρμογής των νέων ιδεών. Και ενώ στην Δυτική
 Ευρώπη η πολεμική διάθεση των διαφωτιστών ενάντια στην κοσμική και πνευμα-
 τική ισχύ του καθολικισμού δεν προκάλεσε βαθύτερο διχασμό στον άνθρωπο -
 γιατί ο Ευρωπαϊκός διαφωτισμός με την προηγηθείσα Μεσαιωνική σκέψη έχουν
 διαφορές στο περιεχόμενο αλλά ενιαία δομή (που συνίσταται στον ατομοκεντρι-
 σμό και στον ορθολογισμό)³, στον Ελληνικό χώρο η επιβολή του ορθολογισμού
 στον χώρο της εκπαίδευσης συγκρούστηκε με τον τρόπο ζωής και στάσης του

¹ Δ. Γληνός, *Για να κατανοούμε την εποχή μας - πολιτική ζωή και πολιτικά κόμματα*,
 μέρος Γ, Τα ελληνικά πολιτικά κόμματα, π. Αναγέννηση 9, (Μάης 1928), σελ. 387.

² Δ. Γληνός, *Για να κατανοούμε την εποχή μας - πολιτική ζωή και πολιτικά κόμματα*,
 μέρος Γ, Τα ελληνικά πολιτικά κόμματα, π. Αναγέννηση 7 (Μάρτης 1928), σελ.
 292.

³ Βλέπε τις θέσεις του Π. Κονδύλη, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 63,
 (ιδιαίτερα).

Ελληνα που καθοριζόταν μέχρι τότε από την εκκλησιαστική παράδοση. Πρόκειται για μια παράδοση η οποία επί αιώνες καλλιεργούσε το πνεύμα της αυθυπέμβασης του ατομικού λόγου μέσα από την μετοχή στην ευχαριστιακή κοινότητα. Υψιστη δε αρετή θεωρήθηκε επί αιώνες η ταπείνωση, δηλαδή η απαλλαγή από το εγωτικό φρόνημα. Στην περίοδο δε του Κοραή αλλά και του Γληνού η επίσημη αυτοκέφαλη εκκλησία παρόλη την επιρροή που έχουν δεχτεί πολλά μέλη της από την Δυτική νοοτροπία, δεν παύει να εκπροσωπεί το πνεύμα αυτής της παράδοσης.

Μετά την διάλεξη του Παναϊτ Ιστράτη που έγινε στην 11-1-1928 στα πλαίσια διαλέξεων που οργάνωσε ο Εκπαιδευτικός Όμιλος, ασκήθηκε δίωξη εναντίον του Γληνού ως προέδρου του Ομίλου. Το ίδιο διάστημα καλεί η Ιερά Σύνοδος της εκκλησίας τον Δ. Γληνό να απολογηθεί με την κατηγορία της υπονόμευσης της ορθοδόξου πίστεως και της διάδοσης αθεϊστικών θεωριών. Ο Δ. Γληνός απαντά εγγράφως πως δεν αναγνωρίζει στην Ιερά Σύνοδο, το δικαίωμα ελέγχου της συνείδησής του, επικαλούμενος το Σύνταγμα και τις διατάξεις που κατοχυρώνουν την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης καθώς και την ελευθερία του επιστημονικού λόγου. Η δίκη που εκκίνησε η Ιερά Σύνοδος έγινε ερήμην του Δ. Γληνού και χωρίς την παρουσία των Υπουργικών Επιτρόπων αφού το Υπουργείο Παιδείας του έδωσε εντολή να διατυπώσει αντιρρήσεις ενάντια στην πράξη αυτή και να αποχωρήσει. Τελικά δεν πάρθηκε καμία απόφαση από την Ιερά Σύνοδο. Η έλλειψη οριοθετήσεως των αρμοδιοτήτων εκκλησίας και κράτους που αποτέλεσε ιδιάζον Ελληνικό φαινόμενο, είναι χαρακτηριστικό σ' αυτό το περιστατικό της ζωής του Γληνού. Η Δίκη από το πλημμελειοδικείο Αθηνών έγινε την 1η Ιουνίου 1928. Η κατηγορία ήταν πως ο Γληνός ως πρόεδρος του Εκπαιδευτικού Ομίλου οργάνωσε εκδήλωση με πολιτικό περιεχόμενο με στόχο την διάδοση κομμουνιστικών ιδεών. Είναι πάντως αξιοσημείωτο πως ο Αλ. Σβώλος προκειμένου να υπερασπιστεί τον Γληνό, επικαλούμενος τις διατάξεις του Συντάγματος περί ατομικών ελευθεριών, διαβάζει μέρος από την αγόρευση υπεράσπισης του Θεόφιλου Καϊρη.¹

Ο Γληνός πιστεύει πως η θρησκεία είναι ζήτημα ατομικής επιλογής και προτείνει την νομοθετική ρύθμιση του δικαιώματος να πάψει κανείς να είναι

¹ Μικρά Χρονικά, π. Αναγέννηση, τεύχ. 9 και 10 (Μάιος - Ιούνιος 1928), σελ. 459, 461-462.

μέλος ορισμένης θρησκείας.¹ Η άποψη αυτή μπορούμε να πούμε ότι συγκαταλέγεται στην προτεσταντική αντίληψη περί θρησκείας. Αν η θρησκεία είναι ένα σύνολο ηθικών αρχών και διανοημάτων περί του θείου, τότε σαφώς μπορεί κανείς να επιλέξει μεταξύ αυτών. Η "θρησκευιοποίηση" άλλωστε μιας παράδοσης σημαίνει την διανοητικοποίησή της και την παγίωσή της σε ηθικούς κανόνες και αφηρημένες αρχές επομένως την αλλοτριώσή της. Ο Γληνός αναφέρεται σ' αυτή την περίπτωση στην οποία το άτομο πραγματικά έχει δικαίωμα αποδοχής ή απόρριψης.

Το 1931 κρίνοντας ο Γληνός με αυστηρούς τόνους τις θέσεις του τότε Υπουργού Παιδείας Γ. Παπανδρέου, προσεγγίζει το νόημα της ελευθερίας μέσα από την λογική της πάλης των τάξεων και βγάζει το συμπέρασμα πως δεν υπάρχει ατομική ελευθερία παρά μόνο ομαδική. Υιοθετεί την θεωρία του κοινωνικού ντετερμινισμού και ακολούθως δέχεται ότι η ελευθερία του ατόμου συνίσταται στην αποδοχή της αναγκαιότητας του κοινωνικού γίνεσθαι.² Είναι φανερό πως ο Γληνός γλιστράει από τον ακραίο ατομικισμό στη ολοκληρωτική προτεραιότητα του συλλογικού, άκρα ανάμεσα στα οποία συνθλίβεται και συμπιέζεται το ανθρώπινο πρόσωπο. Είναι φανερό πως πρόκειται για την επιρροή των μαρξιστικών ιδεών και την πρόταξη της ολότητας έναντι του ατόμου.³

Το 1932 διατυπώνει την άποψη πως σε αντίθεση με τα άλλα Ευρωπαϊκά κράτη η Ελληνική αστική τάξη δεν προχώρησε σε αντικληρικό και αντιθρησκευτικό αγώνα προκειμένου να κατακτήσει την εξουσία. Αντίθετα, παρατηρεί, πως το Ελληνικό κράτος μετά το 1823, υπέταξε διοικητικά την εκκλησία. Αντίληψη που θάβρισκε σύμφωνο απόλυτα τον Θεόκλ. Φαρμακίδη, που αναγνωρίζει ότι εργάστηκε συνειδητά για την "ανεξάρτητη εκκλησία του Βασιλείου της Ελλάδος".⁴

Ο Γληνός δεν προχωρά στην ανάλυση αυτή που θα τον οδηγούσε σε ολοκληρωμένη εικόνα της ιστορικής ιδιομορφίας του Ελληνικού χώρου και θα

¹ Την ίδια γνώμη περί θρησκείας είχε και ο Θεόκλ. Φαρμακίδης, "Η θρησκεία είναι εσωτερική του ανθρώπου πληροφορία και πεποίθησις. Είναι έργο της συνειδήσεως και κανείς δεν έχει δικαίωμα να επιφέρει βίαν εις την συνείδησιν του άλλου", στο έργο Θεόκλητος Φαρμακίδης, *Απολογία*, Εν Αθήναις, εκ της Τυπογρ. Αγγελίδου, 1840, σελ. 192.

² Δ. Γληνός, *Τα ιδανικά της Παιδείας του κ. Παπανδρέου*, εκλ. σελίδες, τόμ. 3ος, ό.π., σελ. 107-112.

³ Ανρί Λεφέμπρ, Μαρξ, *Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας*, στο *Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, γ' έκδοση, σελ. 361.

⁴ Θεόκλ. Φαρμακίδης, *Απολογία*, ό.π., σελ. 13 και 40.

ανέτρεπε τα α priori ιδεολογικά σχήματα που εξομοίωναν τις αρχές και τον χαρακτήρα της Γαλλικής επανάστασης με την επανάσταση του 1821.

Η ομάδα Δελμούζου, που αποχώρησε με την διάσπαση του Εκπαιδευτικού Ομίλου, επικρίνεται από τον Γληνό διότι επέμενε στην εθνική και θρησκευτική μόρφωση και στον υπερταξικό χαρακτήρα της Παιδείας.

Το 1936 ο Γληνός δηλώνει πως δεν πιστεύει στο πνεύμα του ατομικισμού ενώ ταυτόχρονα προτείνει τον εξορθολογισμό όλων των τομέων της ζωής στην ελληνική κοινωνία. Ζητά την κυριαρχία της νόησης πάνω στην ζωή και αποδέχεται φανερά την μηχανιστική πεποίθηση του Καρτεσιανού διαχωρισμού μεταξύ πνεύματος και ύλης, σκέψης και σώματος που συρρικνώνει την ανθρώπινη ύπαρξη σε δύο απόλυτα στεγανά : την σκέψη και την πράξη. Ο Γληνός παραθέτει το ρητό : “Το είναι ταυτίζεται με το νοείν και το πράττειν”.

Ο Γληνός ακόμα και την τέχνη την βλέπει απόλυτα εξαρτημένη από την κοινωνική αιτιοκρατία. Η τέχνη είναι μια λειτουργία αποκλειστικά κοινωνική που μας έχει δώσει αντικειμενοποιημένα τα δημιουργήματά της σε όλη την ιστορική πορεία της ανθρωπότητας. Και ο μόνος σωστός δρόμος να ερευνήσουμε την λειτουργία αυτή και να ανακαλύψουμε την νομοτέλεια που την διέπει, είναι η διαλεκτική εξέταση της ιστορικής πορείας της τέχνης σε όλους τους τόπους και τους καιρούς.¹

Η τέχνη στον Γληνό είναι μια λειτουργία προσδιορισμένη απόλυτα από το κοινωνικό πλαίσιο. Η κοινωνία εδώ νοείται σαν ένας μηχανισμός αιτιοκρατικών συσχετισμών βάσει μιας ανθρώπινης “φύσης” διεξοδικά ερμηνευμένης και κατανοήσιμης. Η τέχνη ανήκει στο “πνευματικό εποικοδόμημα” της κοινωνίας και υπάγεται απόλυτα στον ντετερμινισμό της.² Ο άνθρωπος, όπως τον βλέπει ο Γληνός, ούτε μέσω της τέχνης, μπορεί έστω και προσωρινά, να υπερβεί αυτόν τον απόλυτο προσδιορισμό από το κοινωνικό γίνεσθαι. Η τέχνη καθώς και το θρησκευτικό αίσθημα ερμηνεύονται διεξοδικά από τις κοινωνικοοικονομικές επικρατούσες συνθήκες.³

Ο Διαλεκτικός υλισμός αποκτά μεταφυσικές διαστάσεις αφού τον δέχεται σαν την μόνη θεωρία που αγκαλιάζει όλους τους τομείς της ζωής και ερμηνεύει τελειωτικά το είναι.

¹ Δ. Γληνός, *Πνευματικές μορφές της Αντίδρασης*, ό.π., σελ. 74.

² Στο ίδιο, σελ. 77.

³ Στο ίδιο, σελ. 77.

Ο Γληνός στην ποίηση του Σικελιανού (Δελφική Ιδέα) και στην γραφή του Ν. Καζαντζάκη βλέπει ένα αστικό ρεύμα που το ονομάζει μεταφυσικό συμβολισμό ή μυστικισμό. Ο Καβάφης συγκαταλέγεται στο ρεύμα του αρνητικού φορμαλισμού.¹

Το 1940 από τις εκδόσεις Ζαχαρόπουλου κυκλοφορεί για πρώτη φορά ο Σοφιστής του Πλάτωνα με εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια του Δ. Γληνού. Ο Γληνός στον πρόλογο του προτείνει την ίδρυση "Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών σπουδών στην Αθήνα", με σκοπό την επανεύρεση και μελέτη του αρχαιοελληνικού πνεύματος προκειμένου να επιτευχθεί η σύνδεση του Νέου Ελληνισμού με τον αρχαίο.² Μέσα δε από αυτή την προοπτική μεταφράζει τον Σοφιστή στη Δημοτική γλώσσα. Πιστεύει πως για την αναγέννηση του Ελληνισμού είναι πρωτεύουσα η θέση του Πλατωνικού έργου όπως άλλωστε το πίστευε και ο Κοραής. Ο Γληνός πιστός στο διαφωτιστικό του ιδεώδες επιζητεί την άμεση επανασύνδεση με τους Αρχαίους Έλληνες αποσιωπώντας όλη την ενδιάμεση ιστορική περίοδο.

Στον Σοφιστή στον πρόλογο, επιχειρείται μια ψυχολογική προσέγγιση στην προσωπικότητα του Πλάτωνα. Ο Γληνός δεν κρύβει την αντίθεσή του για το μεταφυσικό ή μυθικό μέρος του διαλόγου. Μέσω μιας ψυχολογικής ανάλυσης επιχειρεί ν'αποδείξει πως η αγωνία και προσήλωση του Πλάτωνα σε θεολογικά ερωτήματα, οφείλεται σε τραυματικές παιδικές εμπειρίες. Εκτός της πασιφανούς επιρροής από τον Φροϋδισμό, αυτή του η τάση εκλογίκευσης των θεολογικών ζητημάτων, οφείλεται στην γενικότερη δυσπιστία των Διαφωτιστών απέναντι σε οποιαδήποτε φιλοσοφία είχε μεταφυσικές προεκτάσεις.³

Παράλληλα παρατηρείται μια σαφής προτίμηση του Γληνού στον Πλάτωνα, παρά στον Αριστοτέλη, ενδεικτική των ιδεαλιστικών του τάσεων. Το πρίσμα όμως μέσα από το οποίο βλέπει ο Γληνός το Πλατωνικό έργο είναι η θεωρία του επιστημονικού σοσιαλισμού. Αυτό τον οδηγεί στην προσπάθεια υποτίμησης της θεωρίας των Ιδεών αφού αυτή οδηγεί στην ύψιστη ιδέα του Αγαθού που εξισώνεται με τον Θεό.⁴ Αντίθετα ο Γληνός τονίζει την προτίμησή του για την απόλυτη νοησιарχία που του εξασφαλίζει την αντικειμενική γνώση. Σκοπός του Πλάτωνα,

¹ Δ. Γληνός, *Πνευματικές μορφές της Αντίδρασης*, ό.π., σελ. 91.

² Δ. Γληνός, *Σοφιστής Πλάτωνα*, Ελληνοευρωπαϊκή κίνηση Νέων, 1971, σελ. 16.

³ Π. Κονδύλης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 230.

⁴ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 113.

γράφει, είναι να οδηγηθεί ο άνθρωπος στην κατάκτηση της επιστήμης, της σίγουρης γνώσης.¹

Αξίζει να υπενθυμίσουμε εδώ την γνώμη του Ιωάν. Θεοδωρακόπουλου που παρατηρεί πως στους νέους χρόνους της Δυτικής Ευρώπης χωρίστηκε ο έρωτας της ψυχής από τον λόγο και ξεχάστηκε η κοινή τους καταγωγή. Οσο επιστημονικός και αν φαίνεται ο Ελληνικός λόγος, συνεχίζει ο Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος, ποτέ δεν χωρίστηκε από τις υπόλοιπες δυνάμεις της ψυχής.²

Ο Γληνός είναι τελείως αντίθετος στην ρήση του Πλάτωνα πως τελική γνώση είναι η εκστατική θέα του Αγαθού, επειδή αυτό αντιβαίνει την λογική της σύγχρονης του επιστήμης. Ο Γληνός πιστός στις αρχές του λογικού θετικισμού, μυθοποιεί την επιστημονική αλήθεια και διευρύνει απεριόριστα τα όρια της. Εξυμνεί το Πλατωνικό έργο στα σημεία στα οποία βρίσκει ερείσματα υπέρ της αντικειμενικής γνώσης. Συγχρόνως ονομάζει την Πλατωνική φιλοσοφία πρότυπο της συντηρητικής φιλοσοφίας εννοώντας κυρίως τις θεολογικές νύξεις του Διαλόγου. Ο Πλάτωνας ανάγεται σε Ιδρυτή του "ιδεαλισμού" αφού σύμφωνα με τον Γληνό δημιούργησε τον τύπο της "θεολογικής επιστημοσύνης που χρησιμοποιεί τον Λόγον" και τον "υπέρ Λόγον" για να καταλήξει στο "ασύλληπτο μυστήριο".³

Ο Γληνός απορρίπτει ένα μεγάλο μέρος του Πλατωνικού στοχασμού. Ταυτίζει δε την δυνατότητα του ανθρώπου νάρθει σε σχέση με την πραγματικότητα τόσο με τον Λόγο όσο και το υπερλογικό, με τον Ιδεαλισμό.

Ο Γληνός αντιμετωπίζει και εδώ τον ορθό Λόγο με θρησκευτικό δέος. Γεγονός που αποσκοπεί κυρίως στην ψυχολογική κατοχύρωση του ατόμου μέσω του αποκλεισμού του "υπέρλογου".

Σ'ένα γράμμα που απευθύνει σε μαθητή του γράφει πως το πιο σπουδαίο πράγμα στην ζωή του στάθηκε η αναζήτηση της αλήθειας μέσω του Νου και για να το υπογραμμίσει αντιγράφει το εξής απόσπασμα από τον Λουκρήτιο. "Ευτυχισμένος εκείνος που θα μπορούσε να γνωρίζει τις αιτίες των πραγμάτων

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 115.

² Ιωάν. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα 1958, σελ. 25.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 126.

και θα καταπατούσε κάθε φόβο και το αμείλικτο πεπρωμένο και το κτύπημα του άπληστου Άδη”.¹

Η κατάργηση του φόβου του θανάτου επιτυγχάνεται όχι μέσα από κοινωνικές θεσμίσεις που στα πλαίσια του παρόντος χρόνου, εγγυώνται την όντως ζωή, αλλά μέσω της κυριαρχησης της Ζωής από το Νου. Ο Γληνός επιμένει στον Ουτοπισμό. “Η γνώση είναι δύναμη... που οδηγεί στο ιερό άδυτο της ευτυχίας”.² Δεν είναι πάντως παράξενο, όταν κανείς εξοικειωθεί με τον Γληνό, που στο ίδιο κείμενο τελειώνει με τα λόγια του Ευαγγελίου. “Σήμερα ο δρόμος της καλοσύνης περνά μέσα από αίματα”. “Ουκ ήλθον ειρήνην βαλείν αλλά μάχαιραν”.³

Ο Γληνός στο ίδιο γράμμα φαίνεται να επιστρέφει στην εμπειριστική αντίληψη της ζωής. Φοβάται όμως να το προβάλλει αυτό το συμπέρασμα και θεωρητικά γιατί πιστεύει πως θα καταλήξει στον ηθικό σχετικισμό.

Στα γραπτά του αναφέρεται και στην θεωρία του Πλάτωνα για την πτώση της ψυχής από τον επουράνιο τόπο και στην Χριστιανική αντίληψη περί προπατορικού αμαρτήματος. Μέσα από ένα πνεύμα συγκρητισμού και απομύθευσης εξομοιώνει τις δύο αντιλήψεις. Και οι δύο απόψεις αντιμετωπίζονται ως προσπάθειες ερμηνείας της “ηθικής συνείδησης”.⁴

Το προπατορικό αμάρτημα ο Γληνός το αντιμετωπίζει, σαν παράβαση κάποιου ηθικού κανόνα και αναφέρεται σ’αυτό με όρους όπως “ηθική πτώση”, “προσπάθεια εξαγοράς της αμαρτίας από τον θεάνθρωπο”. Στηρίζεται στην γνωστή θεωρία περί Ικανοποίησης της Θείας Δικαιοσύνης του Ανσελμου Καντερβουρίας.⁵ Θεωρία σύμφωνα με την οποία η υπόθεση της σωτηρίας του ανθρώπου “δεν είναι μια ανόρθωση του ανθρώπου, μια πρόοδος και μια αποκατάσταση στο “αρχαίο κάλλος” αλλά μια στατική και τυπική διευθέτηση νομικών διαδικασιών.”⁶

Στην “Τριλογία Πολέμου” ο Γληνός αναφέρεται στο ζήτημα της γένεσης της συνείδησης. Η συνείδηση ερμηνεύεται σαν αποτέλεσμα της βασικής τάσης

¹ Αφιέρωμα στον Γληνό, περ. Ελεύθερα Γράμματα, Δεκ. 1945, Ενα γράμμα του Γληνού (Ανάφη 1937), σελ. 1.

² Στο ίδιο, σελ. 1.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 5.

⁴ Ο Μαρξ επίσης αντιμετωπίζει την θρησκεία σαν γέννημα του ανθρώπου με σκοπό να πετύχει μια “ηθική κύρωση” του κόσμου. Στο Κ. Μαρξ, *Κριτική της εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ό.π., σελ. 16.

⁵ Ν.Α. Ματσούκας, *Ο Προτεσταντισμός*, εκδ. Π. Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη, 1995, σελ. 48.

⁶ Στο ίδιο σελ. 49.

του ανθρώπου να εξασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του και την αναπαραγωγή του.¹

Σύμφωνα με αυτές τις απόψεις που θυμίζουν κυρίως θέσεις του Ελβέτιου και του Ρουσσώ ο άνθρωπος δρα αποκλειστικά όπως ένα οποιοδήποτε ζωικό ον φερόμενο από αρχέγονες δυνάμεις αυτοσυντήρησης και επιβίωσης.

Οι συνθήκες, γράφει ο Γληνός, που απαιτούνται για την γένεση της “ηθικής συνείδησης” διαφοροποιούνται σύμφωνα με τα συμφέροντα της τάξης στην οποία ανήκει το άτομο. Η ηθικότητα εδώ ταυτίζεται αρχικά με το ατομικό συμφέρον και κατόπιν με το ταξικό συμφέρον. Απόψεις που είναι επηρεασμένες και από την μαρξιστική ηθική. Πάντως θυμίζουν και τις βασικές θέσεις του Ντιντερό σύμφωνα με τις οποίες μια κατάχρηση των παθών εκ μέρους του ατόμου θα τον οδηγούσε στην κοινωνική απομόνωση. Επρεπε δηλαδή ο άνθρωπος να παραιτηθεί από ένα μέρος των φυσικών του ικανοποιήσεων, δηλαδή ν’αναπτύξει την “ηθική συνείδηση” για να επιτευχθεί η κοινωνική εναρμόνιση και συνύπαρξη.²

Ο Γληνός επικαλείται τον πολιτισμό για να ρυθμίσει την ζώωδη φύση του ανθρώπου.³ Τα αίτια του πολέμου εν γένει, τα αποδίδει στα ορμέφυτα του ανθρώπου, δηλαδή στην ανάγκη αυτοσυντήρησης και στην ανάγκη απόλαυσης υλικών αγαθών. Η αιτία του κακού εντοπίζεται στην ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, η οποία εξάλλου δημιουργεί τους ανταγωνισμούς και τις ταξικές αντιθέσεις. Αυτή η προσπάθεια ερμηνείας της ανθρώπινης αλλοτρίωσης μέσω της ίδιας της ανθρώπινης “ουσίας” ή φύσης αλλά και της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας έρχεται σε αντίθεση με άλλες ερμηνείες που αποπειράται ο Γληνός. Σύμφωνα με αυτές ο Β’ Παγκόσμιος πόλεμος προκαλείται από τους Γερμανούς ακριβώς λόγω της βαρβαρικότητας του φύλου τους. Ο Γληνός μάλιστα την επίθεση της Γερμανίας κατά τον Β’ παγκόσμιο πόλεμο, προς την ανθρωπότητα, την συσχετίζει και την παρομοιάζει με επιδρομές που έγιναν στο παρελθόν από βάρβαρες φυλές.

Αντίθετα, αποδίδοντας τα αίτια του πολέμου στην ίδια την ανθρώπινη φύση καθιστά το κακό, υπάρχον οντολογικά. Ως φαίνεται, όμως, στην ελληνική σκέψη το κακό δεν έχει οντολογική υπόσταση. Είναι χαρακτηριστική η αναφορά του Σεφέρη στα αίτια του Τρωικού πολέμου “για ένα πουκάμισο “αδειανό”, για μια

¹ Δ. Γληνός, *Τριλογία Πολέμου*, ό.π., σελ. 16.

² Μ.Φ. Δημητρακόπουλος, *Μια εισαγωγή στο φιλοσοφικό ρεύμα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 16.

³ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 39.

Ελένη...” βασισμένη στο έργο του Ευριπίδη “Ελένη”. Στην τραγωδία αυτή ο Πάρις κλέβει το “φάντασμα” της Ελένης, ενώ η ίδια είχε υφαρπαγεί στην Αίγυπτο, στην αυλή του Πρωτέως. Το κακό είναι πλάσμα της φαντασίας είναι αλλοίωση τον πραγματικό.¹

Η μαρξιστική θεώρηση που υιοθετεί ο Γληνός, προϋποθέτει την ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου που θέλει τον άνθρωπο δημιουργό της Ιστορίας ενώ ταυτόχρονα περιέχει την τοποθέτηση πως ο κόσμος είναι αυστηρά αιτιοκρατημένος από νόμους με φυσική ισχύ, απέναντι στους οποίους ο άνθρωπος δεν διαθέτει καμία ελευθερία. Ο άνθρωπος επίσης ως μέρος αυτής της φυσικής ανθρωπότητας ωθείται από κίνητρα ισχύος με υλικές βλέψεις.

Το κίνητρο όμως αυτό, το ατομικό, υποχωρεί μπροστά στην επικράτηση του παγκόσμιου συμφέροντος ή του παγκόσμιου Λόγου που εδράζεται σε υλικές βάσεις και επομένως η Τεχνική παίζει πρωταρχικό ρόλο. Αυτή είναι για τον Γληνό η μοναδική επιστημονική ερμηνεία του ανθρώπινου όντος και της Ιστορίας του. Όπως παρατηρεί ο Κ. Καστοριάδης, σ’αυτή την εκδοχή υποκρύπτεται το αίτημα πως μοναδικό αντικείμενο της κοινωνίας είναι να παράγει περισσότερα και πως τίποτα δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο σ’αυτή την πορεία της μεγιστοποίησης. Ούτε η φύση του ανθρώπου, ούτε η παράδοση, ούτε άλλες αξίες.²

Ο Γληνός ορίζει τον μαρξισμό ως την μόνη επιστημονική εξήγηση της πορείας της ανθρωπότητας, συγχρόνως δε ονομάζει τον μαρξισμό “ο μόνος δρόμος σωτηρίας της ανθρωπότητας”. Αποκαλύπτεται έτσι όχι μόνο η εσχατολογική πλευρά του μαρξισμού αλλά ιδιαίτερα οι ανάγκες του Γληνού και οι ελπίδες του που δεν είναι απόρροια κανενός επιστημονικού λόγου. Ο Αγγλος Ιστορικός Αρνολντ Τόμπη πιστεύει ότι στο ίδιο το έργο του Μαρξ είναι έντονο το ιουδαϊκό στοιχείο ιδίως στην ιδέα της παγκόσμιας δικτατορίας του προλεταριάτου, που υποκρύπτει την προσδοκία για την Μεσσιανική βασιλεία.³

Η θρησκεία αποτελεί την επικρατέστερη μορφή κοινωνικής ιδεολογίας, γράφει ο Γληνός, και εξηγείται από το αίσθημα του φόβου που προκαλεί στον άνθρωπο το μυστήριο του κόσμου. Η θέση πως η θρησκεία είναι ανθρώπινο εφεύρημα και παράγωγο των ψυχολογικών αναγκών του ανθρώπου, κυρίως του

¹ Γ. Σεφέρης, *Ποιήματα - Ικαρος 1982*, Σημειώσεις του επιμελητή, σελ. 338.

² Κορ. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σελ. 18.

³ Από το βιβλίο του Δ.Α. Ζακυθηνού, *Η παγκόσμια κρίσις και οι πνευματικοί προσανατολισμοί*, Αθήνα, Αετός, 1946, σελ. 15.

φόβου απέναντι στο άγνωστο, αποτελεί τυπική θέση των Διαφωτιστών¹ και αργότερα και του Μαρξ.²

Ο Γληνός φαίνεται εδώ να υιοθετεί αυτή την ουσιαστικά διαφωτιστική θέση για την θρησκεία ως ιδεολόγημα και να αγνοεί τελείως την θέση της παράδοσης για τον Αποκεκαλυμένο μέσα στην Ιστορία Λόγο. Στο ίδιο όμως κείμενο, ξαφνικά, ισχυρίζεται πως η θρησκεία είναι και αποτελεί την μόνη ιδεολογία που πραγματοποίησε την ενότητα στα μέλη της. Η διαφοροποίηση όμως σε τάξεις κοινωνικές, δημιούργησε ιδεολογική διάσπαση με αποτέλεσμα να εμφανιστούν διάφορες **αιρέσεις ή νέες γνωστικές μορφές όπως η φιλοσοφία και η επιστήμη**.³

Αυτή η θέση που αντιλαμβάνεται ως αίρεση την φιλοσοφία και την επιστήμη από τον κύριο κορμό της Θρησκείας, αποτελεί γνώμη του Αθ. Πάριου μάλλον και των Κολλυβάδων, παρά των διαφωτιστών. Ερμηνεύεται δε στην περίπτωση του Γληνού μόνο βάσει της γενικότερης ιδιομορφίας του Νεοελληνικού πολιτισμού και της πρόσδεσής του με μια συγκεκριμένη πολιτισμική πρόταση που εμπεριέχει τον ορθό λόγο χωρίς όμως να τον απολυτοποιεί και να τον ανάγει σε ύψιστο Κριτή της ζωής.

Ο Γληνός επίσης ταυτίζει το “λαϊκό” με την θρησκευτικότητα, την δε φιλοσοφία με το “αντιλαϊκό” και την ολιγαρχία. “Και έχουμε μια βασική αντιδιαστολή ανάμεσα στις ιδεολογικές ολιγαρχίες και στην ιδεολογία του πλήθους, της μάζας του λαού. Το “φιλοσοφικό”, το “επιστημονικό” είναι άλλης κατηγορίας γνώση από το “λαϊκό”. “Μόνο η θρησκεία κατόρθωσε να δημιουργήσει σε ορισμένους καιρούς πλέρια ενότητα κοσμοθεωρητική και ιδεολογική”.⁴

Μάλιστα για τον Γληνό η θρησκεία αλλά και η σοσιαλιστική ιδεολογία αποτελεί την μόνη λαϊκή ιδεολογία την οποία θα συγκρίνει με τα μεγάλα θρησκευτικά κινήματα αλλά και με την αναγέννηση και τον Διαφωτισμό.⁵

Θέτει από κοινού την θρησκεία με την σοσιαλιστική ιδεολογία και τις αντιπαραθέτει με την φιλοσοφία και την επιστήμη που τις τονίζει ως “αντιλαϊκές και ολιγαρχικές”.⁶ Πιστεύω πως το κάνει επειδή ακριβώς είναι κληρονόμος μιας

¹ Για τις θέσεις των Διαφωτιστών για το θρησκευτικό φαινόμενο βλέπε Π. Κονδύλης, *Κριτική της Μεταφυσικής*, ό.π., σελ. 219-220.

² Για τις θέσεις του Μαρξ στο έργο του *Κριτική της Εγγελικής Φιλοσοφίας Δικαίου*, ό.π., σελ. 17 και Φ. Εγκελς, Λουδ. Φοϋερμπαχ, εκδ. Θεμέλιο, 1967, σελ. 28.

³ Δ. Γληνός, *Τριλογία Πολέμου*, ό.π., σελ. 120 (υπογ. δική μου).

⁴ Στο ίδιο, σελ. 120.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 125.

⁶ Στο ίδιο, σελ. 221.

παράδοσης που δεν είναι νοησιαρχική, ούτε εφεύρημα κάποιων μεμονωμένων ατόμων, αλλά όπως και ο σοσιαλισμός, αφορά κυρίως την σχέση του ανθρώπου με την ύλη και τον άλλο. Και φορέας τέτοιων στάσεων για τη ζωή μπορεί να είναι μόνο όντως το “λαϊκό” στοιχείο.

Συγχρόνως ο Γληνός παραλληλίζει το ήθος της αυτοθυσίας και του ηρωισμού που επέδειξαν οι εξόριστοι και διωκόμενοι κομμουνιστές με τους μάρτυρες και αγίους του Χριστιανισμού. “Μόνο στην δημιουργική παράδοση του χριστιανισμού, με τους αγώνες και τις θυσίες της ατελείωτης σειράς των μαρτύρων του, μπορούμε να βρούμε μια αναλογία με την ψυχική ορμή και αντοχή, την αυτοθυσία, τον ηρωισμό των μαρτύρων της σοσιαλιστικής ιδεολογίας, των ηρώων και των μαρτύρων που σήμερα γεμίζουν τις φυλακές, τις εξορίες, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και αντιμετωπίζουν τα βασανιστήρια και τους φριχτούς θανάτους, που τους επιβάλλει η αστική τυραννία.”¹

Ο Γληνός φαίνεται εδώ να τοποθετεί την σοσιαλιστική ιδεολογία και τους αγωνιστές της σαν συνεχιστές μιας λαϊκής παράδοσης που επίσης στηρίχθηκε στην θυσία και τον ηρωισμό. Έτσι μας αποκαλύπτει την κρυμμένη του αγάπη για το “λαϊκό” και την περιφρόνησή του για οτιδήποτε αποτελεί “αίρεση”, δηλαδή μακριά από το σώμα του λαού. Παραλληλίζοντας τους χριστιανούς μάρτυρες με τους διωκόμενους κομμουνιστές μας υποδεικνύει έμμεσα το νήμα που συνδέει τα δύο φαινομενικά αντίθετα στρατόπεδα στο χώρο της ελληνικής ζωής.

Δεν θα ήταν υπερβολή να πει κανείς πως εδώ ο Γληνός εκφράζει κάποια περιφρόνηση για τον εξορθολογισμό της ζωής ονομάζοντας την επιστήμη “γνωστική αίρεση” και τον πολιτισμένο κόσμο “αστική τυραννία”.

Είναι χαρακτηριστικό ότι τονίζει συνέχεια εκτός από τον λαϊκό χαρακτήρα της, το εμπειρικό στοιχείο της σοσιαλιστικής ιδεολογίας. “Είναι γνώση για την ζωή”, δηλαδή, δεν είναι αφηρημένα διανοήματα αλλά αφορά την σχέση του ανθρώπου με την ύλη. Και ακόμα, “με τον σοσιαλισμό μπαίνει ο άνθρωπος στον παραδεισίο απέραντο χώρο της λευτεριάς”. Έχει κανείς την αίσθηση ότι ο Γληνός, ανεπίγνωστα ίσως, υπήρξε ένας άνθρωπος με μεγάλες μεταφυσικές ανησυχίες ο οποίος μεγάλωσε όμως μέσα στο “δημοτικό” πνεύμα του κοινοτισμού, στο οποίο πρωταγωνιστές είναι οι ίδιες οι λαϊκές δυνάμεις. Πράγμα που τον κάνει να αποποιείται και να περιφρονεί το αφηρημένο και φάντασιώδες για χάρη της πραγματικής ζωής. Ο μαρξισμός για τον Γληνό, δεν ήταν ζήτημα ορθολογι-

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 126.

κής επιλογής που προήλθε από συστηματική μελέτη και έρευνα, αλλά ένας τρόπος να δώσει στη ζωή του ένα σκοπό που θα τον οδηγούσε μέσα από την καθημερινότητα “στον απέραντο χώρο της λευτεριάς”. Πρόκειται νομίζω για έναν άνθρωπο που υποστήριξε θεωρητικά ένα κράμα ακραίου ιδεαλισμού και υλιστικού ωφελιμισμού. Από την άλλη πλευρά, εξακολουθεί να πιστεύει, όπως γράφει και σε ένα γράμμα του από την εξορία, πως ο δρόμος της αλήθειας είναι ο δρόμος του Γολγοθά.¹

¹ Αφιέρωμα στον Δ. Γληνό, περ. Ελεύθερα Γράμματα, Δεκ. 1945, αρ. 32, σελ. 54 (Ανάφη 1937).

ΙΣΤΟΡΙΑ

Αποτελεί κεντρικό και μόνιμο χαρακτηριστικό της σκέψης του Γληνού η ενασχόλησή του με την Ιστορία όχι ως αφήγηση και έκθεση των συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών αλλά ως η “Ιστορία”.

Ο Γληνός ανάγει τις πρώτες προσπάθειες επιστημονικής εξήγησης της Ιστορίας στον Ιταλό φιλόσοφο Βίκο (1668-1774) στο έργο του “Αρχές για μια καινούρια επιστήμη για την υπόσταση των εθνών” και στον Γερμανό φιλόσοφο Χέρντερ “Ιδέες για την φιλοσοφία της Ιστορίας της ανθρωπότητας”, αλλά και στο έργο του Καντ “Ιδέες για μια γενική Ιστορία με κοσμοπολιτική κατεύθυνση” (1784). Θεωρεί, τέλος, πως η Ιστορία βρίσκει την κορύφωσή της ως επιστήμη στις μελέτες του Χέγγελ “που πραγματώνει μια καθολική σύνθεση της ανθρώπινης Ιστορίας και του επιστημονικού πνεύματος”.¹

Είναι αξιοσημείωτο πως ο Γληνός αναφέρεται στους ίδιους ακριβώς ιστορικούς που επηρέασαν στον χώρο της Ιστορίας τους Νεοέλληνες Διαφωτιστές. Οι Νεοέλληνες Διαφωτιστές με εκπροσώπους στον χώρο της Ιστορίας τον Π. Καλλιγά και τον Μάρκο Ρενιέρη επηρεάζονται άμεσα από την Δυτική Ιστοριογραφία και κυρίως από τις θεωρίες του Βίκο και του Χέρντερ.²

Ετσι το τριαδικό σχήμα της Δυτικής Ιστοριογραφίας, Αρχαίοι Χρόνοι - Μέσοι Αιώνες - Νέοι Χρόνοι, σχήμα αντιπροσωπευτικό, τριών κύκλων, κλειστών και ανεξάρτητων σχεδόν μεταξύ τους, το δανείζονται και οι Έλληνες Διαφωτιστές. Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος απομονώνεται και εξετάζεται σαν ιδιαίτερος πολιτισμικός “κύκλος” του οποίου φυσική συνέχεια είναι η αναγέννηση του Δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού. Ο προσδιορισμός άλλωστε της φυσιογνωμίας του Νέου Ελληνισμού συνδυάζεται στενά με την στάση που κράτησαν στις αρχές του 19ου αιώνα οι λόγιοι του γένους, έναντι του ιστορικού παρελθόντος.

Όπως παρατηρεί ο Κ. Θ. Δημαράς, η στάση των Ευρωπαίων Διαφωτιστών έναντι του αρχαιοελληνικού πολιτισμού μπορούσε να έχει πάρει μόνο δύο μορφές: Η θα καταδικαζόταν τελείως ως παρελθόν συγκρινόμενο με τα επιτεύγματα της νεότερης εποχής ή θα ελαμβάνετο ως αφηρημένο πρότυπο της ελευθερίας του

¹ Δ. Γληνός, *Τριλογία Πολέμου*, ό.π., σελ. 115.

² Π. Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία*. Κέδρος 1981, σελ. 131-133.

ατόμου¹. Πέρα από το αναμφισβήτητο γεγονός της επικράτησης της δεύτερης τάσης δεν έλειψαν και παραδείγματα στοχαστών που υποστήριξαν την πρώτη.

Ετσι γενικότερα από κάποιους ερευνητές υποτιμήθηκε κάθε προηγούμενη ιστορική περίοδος από τους Νέους Χρόνους, όπως από τον Βολταίρο και τον Χιούμ, επειδή κέντρο της ιστορίας θεωρήθηκε ο θρίαμβος του επιστημονικού Λόγου στη σύγχρονη εποχή.² Ο Σαρλ Περώ με το έργο του “Ο αιώνας του Λουδοβίκου του Μεγάλου” (1687) προβάλλει την κορύφωση της Ιστορίας στους νέους χρόνους. Υποστηρίζει δε πως η σύγχρονή του Γαλλία ξεπέρασε τον κλασσικό αρχαιοελληνικό πολιτισμό.³

Η θεωρία της Προόδου που καλλιεργεί ο Διαφωτισμός, σ’ αντίθεση με την αρχαιοελληνική αντίληψη του κυκλικού χρόνου, προϋποθέτει την Ιστορία ως μια ανεξάρτητη μεταφυσική οντότητα, που οδηγεί την ανθρωπότητα σε ολοένα περισσότερο ορθολογικές μορφές σκέψης και κοινωνικής οργάνωσης. Προϋποθέτει μάλιστα την a priori παραδοχή πως η Ιστορία είναι η εξέλιξη του ανθρώπινου είδους από ένα κατώτερο στάδιο προς ένα ανώτερο που ταυτίζεται με τον εξορθολογισμό του ανθρώπου.

Με την θεωρία αυτή τα αστικά στρώματα θέτουν τον εαυτό τους στο απόγειο της Ιστορίας η οποία εξισώνεται με τον θρίαμβο του Λόγου. Ο Βολταίρος στο έργο του “Δοκίμιο πάνω στα ήθη και στο πνεύμα των Εθνών” (1756) ισχυρίζεται πως για τα γεγονότα που έλαβαν χώρα πριν το 15ο μ.Χ. αιώνα δεν είναι δυνατή καμιά ιστορική γνώση. Αρα η μόνη περίοδος άξια ιστορικής μελέτης είναι η σύγχρονή του³.

Η πλειοψηφία όμως των Ευρωπαίων Διαφωτιστών επιλέγει από το σύνολο της ελληνικής ιστορίας να εξυμνήσει αποκλειστικά την περίοδο της κλασσικής αρχαιότητας, πράγμα που κάνει τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο να απορεί για αυτή την αποκλειστικότητα της Δυτικής Ιστοριογραφίας.⁴

Το 1813 το περιοδικό “Λόγιος Ερμής”, το κατ’εξοχήν έντυπο στο οποίο αποτυπώνεται η σκέψη των εκπροσώπων του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αφιερώνει ένα κείμενο στην σκέψη του γερμανού φιλοσόφου Χέρντερ με τίτλο “Ιστορία

¹ Κ. Θ. Δημαράς, *Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*. Ανάτυπο από τον τόμο Ι της Μεγάλης Ελληνικής Εγκυκλοπαίδειας, Αθήνα 1964, σελ. 17.

² Θεόδ. Βεΐκος, *Θεωρία και Μεθοδολογία της Ιστορίας*, εκ. Θεμέλιο 1987, σελ. 110 έως και 112.

³ Στο ίδιο, σελ. 112.

⁴ Κων/νος Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορική Πραγματεία*, τυπ. αφ. Περρή 1889. εκ. Γ. Κασδόνης, σελ. 242-248.

της Καθολικής Ιστορίας” και το 1816 στο ίδιο περιοδικό δημοσιεύεται μετάφραση της μελέτης του Χέρντερ “Νέμεσις”¹. Την ίδια χρονιά κυκλοφορεί “Η Φιλοσοφία της Ιστορίας” αφιερωμένη στον φιλόσοφο Βίκο.

Ο Μάρκος Ρενιέρης θα γράψει το 1841 το βιβλίο “Δοκίμιο της φιλοσοφίας της Ιστορίας” αφιερωμένο στην μνήμη του Βίκο². Ο Κ. Θ. Δημαράς υπογραμμίζει την σημαντική επιρροή που ασκούν στην διαμόρφωση της ιστορικής αυτογνωσίας του νέου ελληνισμού οι θεωρίες των φιλοσόφων Βίκο και Χέρντερ κατά την διάρκεια της επανάστασης του '21 και αμέσως μετά την ίδρυση του Ελληνικού κράτους. Το 1841 ο Ιάκωβος Ρίζος Νερουλός γράφει για το Βυζάντιο : “Η Βυζαντινή ιστορία είναι αλληλένδετος, σχεδόν μακρότατη σειρά πράξεων μωρών και αισχρών βιαιοτήτων του εις το Βυζάντιον μεταφυτεύσαντος Ρωμαϊκού κράτους. Είναι στηλογραφία επενειδιστος της εσχάτης αθλιότητος και εξουθενώσεως των Ελλήνων.”³ Είναι γνωστή επίσης η αντιπάθεια του Κοραή για την Βυζαντινή ιστορία. Ο Ράνσιμαν υπογραμμίζει την επίδραση της σκέψης του Γίββωνα στον Κοραή, επίδραση που τον οδήγησε στην πεποίθηση ότι το Βυζάντιο είναι σκοταδιστική περίοδος.⁴

Η αντιμετώπιση του Βυζαντίου ως περιόδου ξένης προς τον Ελληνισμό και συγχρόνως σκοταδιστική, είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της Δυτικής ιστοριογραφίας. Γράφει πάνω σ' αυτό ο Σπ. Ζαμπέλιος ότι ο Μοντεσκιέ, ο Μαβλής, ο Λεβός, ο Γίββων και όσοι άλλοι περί “παρακμής και πτώσεως Ρωμαίων” συνέγραψαν δεν κατανόησαν τίποτα σχεδόν από το πνεύμα του Βυζαντινού πολιτισμού [έτσι κατέληξαν στο συμπέρασμα] “Μόνος άρα, του νεωτέρου πολιτισμού προβιβαστής υπάρχει αυτός ο υπό των βαρβάρων ανακαινισθείς εν τη Εσπέρα Λατινισμός”.⁵

Ο Κ. Θ. Δημαράς διαψεύδει την ευρέως διαδεδομένη άποψη ότι οι Φαναριώτες ήταν υπερασπιστές της Βυζαντινής παράδοσης αναφερόμενος και στον Σπ. Βαλέτα γνωστό Φαναριώτη που περιφρονούσε επίσης το Βυζάντιο. Υπογραμμίζει άλλωστε και αυτός την επίδραση της σκέψης του Γίββωνα στη σκέψη των

¹ Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής 1989, 5η έκδοση, Ο Χέρντερ και η παρουσία του... σελ. 283.

² Στο ίδιο, σελ. 25.

³ Στο ίδιο σελ. 394, “Η ανάσχεση του Διαφωτισμού και ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος”.

⁴ Steve Runciman, *The great church in captivity*, University Press 1968, σελ. 392.

⁵ Σ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντιναί Μελέται*, Εν Αθήναις - τυπ. Χ.Ν. Φιλαδελφέως 1857, σελ. 12 και 13.

Φαναριωτών οι οποίοι ήταν εξ'άλλου εμπνευσμένοι και από τη Γαλλική παιδεία. Από τους λόγιους που υπερασπίστηκαν με πάθος τις διαφωτιστικές ιδέες είναι ο Μ. Ρενιέρης, ο Π. Καλλιγιάς και η ηγετική μορφή του Ελληνικού Διαφωτισμού ο Στέφ. Κουμανούδης. Είναι η εποχή γύρω στα 1840 που διαδίδονται οι ιδέες του ιστορικού και Θεολόγου Φαλλμεράγιερ περι απορρόφησης του ελληνισμού από το σλάβικο στοιχείο, θεωρία που σύμφωνα με τον Κ. Θ. Δημαρά, στερούσε την Ελλάδα στα μάτια¹ του δυτικού κόσμου και από την τελευταία κληρονομιά που της απέμεινε, τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό.² Το 1831 ο ιστορικός Σκαρλάτος Βυζάντιος θεωρεί την Βυζαντινή εποχή ως αναπόσπαστο τμήμα της Ελληνικής Ιστορίας. Το 1852 ο Σπ. Ζαμπέλιος με την έκδοση του "Άσματα δημοτικά της Ελλάδος - Μετά Μελέτης Ιστορικής περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού", διαρθρώνει την Ελληνική Ιστορία έτσι ώστε να έχει ενιαία μορφή και χρησιμοποιεί για πρώτη φορά τον όρο "Ελληνοχριστιανικός πολιτισμός".

Το 1853 ο Παπαρρηγόπουλος παρουσιάζει το επίτομο έργο του "Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι της σήμερον" εντάσσοντας το Βυζάντιο ως τμήμα της Ελληνικής Ιστορίας. Αργότερα θα επικρίνει αυστηρά την Δυτική Ιστοριογραφία για την αποκλειστική προτίμησή της στον Αρχαιοελληνικό πολιτισμό.³

Η έμφαση στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό και παράλληλα η υποβάθμιση της σημασίας της βυζαντινής κληρονομιάς δημιουργούν ένα κλίμα σύγχυσης και αποπροσανατολισμού στην λαϊκή συνείδηση. Μέσα σ' αυτή την ατμόσφαιρα, και ιδιαίτερα μετά την κήρυξη του αυτοκέφαλου της ελλαδικής εκκλησίας, γύρω στα 1852 διαδραματίζονται σημαντικά γεγονότα :

Η καταδίκη του Αμερικανού ιεροκήρυκα Ιωνά Κίγκ και του θεοσεβιστή Θεόφ. Καϊρη (τους οποίους ο Μακρυγιάννης αναφέρει με βδελυγμία), ο θάνατος του φυλακισμένου αγαθαγγελιστή Κοσμά Φλαμιάτου και το λαϊκό θρησκευτικό κίνημα του Χριστόφορου Παπουλάκου το οποίο θα οδηγήσει τον ίδιο στον αφορισμό και στη σύλληψή του.⁴ Το 1853 εμφανίζεται το κίνημα της θεοσέβειας του Θεόφ. Καϊρη, φίλου του Κοραή. Ο Θεόφ. Καϊρης, επηρεασμένος κυρίως από

¹ Γιώργος Βελουδής, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του Ελληνικού ιστορισμού*, ΕΜΝΕ Μνήμων 1982, σελ. 28-46 κυρίως.

² Κ.Θ. Δημαράς, *Προσπελάσεις του ελληνικού στοχασμού στο χώρο της Ιστοριονομίας*, περ. Δευκαλίων (Νεοελληνική Φιλοσοφία, 1600-1900), τεύχος 21 (1978), σελ. 54.

³ Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, *"Περί των περιπετειών της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους"*, περ. Παρνασσός, Αθήνα, 1878, τόμ. Β, σελ. 835.

⁴ Γ.Π. Σαββίδης, *Καστανόχωμα*, εκδ. Καστανιώτη, 1989, σελ. 58-59.

τις φιλοσοφικές απόψεις του Σπινόζα, διδάσκει την αντικατάσταση του προσωπικού Θεού της παράδοσης με την έλλογη πίστη σε ένα Ανώτατο ον. Προτείνει την καθιέρωση ενός συστήματος ηθικών αρχών που επεξεργάζεται με συνέπεια η ανθρώπινη διάνοια και κατοχυρώνει η θρησκευτική πίστη.¹

Το 1830, ο Γάλλος κόμης Λαϋστέρης, ως διοικητής στο Ελληνικό Λύκειο στο Παρίσι, προτρέπει τους Έλληνες γονείς να στείλουν τα παιδιά τους είτε κατευθείαν στον Αδ. Κοραή ή στον ίδιο τον Κόμη "για να στολίσωσιν με παιδεία ηθικήν και φυσικήν, επιστημονικήν και φιλολογικήν."²

Στον Θούριο του Ρήγα Φεραίου οι Έλληνες δεν καλούνται να πολεμήσουν για την Ηθική αλλά

“Σ’ Ανατολή και Δύση και Νότο και Βοριά
για την Πατρίδα όλοι, νάχωμεν μια καρδιά.
Στην πίστη του καθέννας, ελεύθερος να ζει
....
ψηλά στα μπαϊράκια σηκώστε τον Σταυρόν
και από αστροπελέκια κτυπάτε τον εχθρόν”.³

Το 1882 ιδρύεται η Ιστορική και εθνολογική εταιρεία της Ελλάδας με στόχο την προάσπιση των θεωριών του Κ. Παπαρρηγόπουλου και του Νικολάου Πολίτη και την αναίρεση της αρχαιολογικής προσέγγισης του Ιακ. Ρίζου Νερουλού.

Το 1880 αρχίζει η γενιά του Δημοτικισμού. “Η γενιά του ‘80 ξαναπαίρνει συνθήματα από τον Διαφωτισμό, δείχνει ευρύτητα νου, δεκτικότητα και θέληση για αφομοίωση, δέχεται συστατικά από τον Δυτικό κόσμο και ευθυγραμμίζεται

¹ Γ.Ν. Σωτηράκης, *Η διδασκαλία του Θεόφ. Καΐρη στην σχολή των Κυδωνιών και στην Ανδρο*, περ. Μικρασιατικά Χρονικά, τόμ. 7ος, Αθήνα, 1957, κυρίως σελ. 116 και 125 και Στρατηγού Μακρυγιάννη, *Οράματα και Θάματα*, Αθήνα 1988 ΜΙΕΤ, σελ. 178-183.

² Απ. Δασκαλάκης, *Κείμενα - Πηγαί της Ιστορίας της Ελληνικής Επανάστασως - Τα περί παιδείας*, τόμος Β, μέρος 3ο, Αθήνα 1968, σελ. 1516 και 1517 “Εκθεσις περί του Ελληνικού Λυκείου των Παρισίων”.

³ Στο ίδιο, (τόμ. Α), *Θούριος του Ρήγα Φεραίου*.

προς αυτόν με γενναιοφροσύνη, ζητεί όπως ο παλαιός Διαφωτισμός, να εισαχθεί η Δημοτική γλώσσα για να καλύψει όλες τις εθνικές παιδευτικές ανάγκες.”¹

Ειπώθηκε παραπάνω πως ο Γληνός αποδίδει τις πρώτες απόπειρες επιστημονικής ερμηνείας της Ιστορίας στον Βίκο και στον Χέρντερ. Είναι οι ίδιοι που σύμφωνα με τον Κ.Θ. Δημαρά επηρέασαν τους Νεοέλληνες Διαφωτιστές. Τα βασικά σημεία της θεωρίας του Χέρντερ βρίσκονται στο βιβλίο του “Σκέψεις για μια φιλοσοφία της Ιστορίας της ανθρωπότητας”. Για να εξετάσει την Ανθρώπινη Ιστορία ο Χέρντερ ξεκινά από την βασική διαφωτιστική θέση ότι ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης. Θεωρεί ότι υπάρχει μια κλιμάκωση από την απλή ανόργανη ύλη ως τον άνθρωπο που αποτελεί την ανώτατη μορφή ζωής.² Η Ιστορία κατά τον Χέρντερ είναι αποτέλεσμα εξωτερικών παραγόντων (κλίμα, φυλή, γεωγραφικό περιβάλλον κ.λ.π.) και διαμορφώνεται σύμφωνα με το διαφορετικό πνεύμα των λαών. Κάθε έθνος εμψυχώνεται από ένα διαφορετικό πνεύμα.³

Ο Βίκος θεωρείται από τον Μ. Χορχάμερ ως ο πρώτος φιλόσοφος της νεότερης εποχής.⁴

Κύριο σημείο της θεωρίας του Βίκο είναι η πίστη σε ένα μυστικό σχέδιο που ακολουθεί η Πρόνοια προς ένα αγαθό σκοπό. Η Ιστορία προχωρεί προς τον σκοπό της χωρίς συνείδηση των ατόμων και δρα κατά κάποιο τρόπο πίσω από την πλάτη τους. Είναι αυτό που ο Χέγγελ αργότερα ονόμασε “πανουργία του Λόγου”. “Στα παραδείγματα του Εγκελς και του Βίκο, καταφαίνεται ότι τουλάχιστον στην νεότερη εποχή, η τίμια πίστη σε μια αποκαλυμμένη υπερβατική θρησκεία κάνει δυνατή μια πιο απροκάλυπτη έρευνα του εντεύθεν, παρά η πανθεϊστική συνάμιξη Θεού και κόσμου, λόγου και πραγματικότητας”.⁵

Σύμφωνα ιδιαίτερα με την θεωρία του Βίκο κάθε πολιτισμικός κύκλος συνεπάγεται την επιστροφή στην βαρβαρότητα ή την αρχή ενός νέου κύκλου.⁶ Ο Γληνός φαίνεται άμεσα επηρεασμένος από τις θεωρίες αυτές σε συνδυασμό με

¹ Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 410. Προδρόμους άλλωστε του Δημοτικισμού ο Κ.Θ. Δημαράς θεωρεί τον Ψαλίδα, Βηλαρά, Χριστόπουλο κ.α. Για το ίδιο ρεύμα θα γράψει πως το πνεύμα που κυριαρχεί είναι έντονα δυτικό στο : *Ο Κοραής και η εποχή του*, Βασική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος 1974, σελ. 20.

² Οι πληροφορίες για τον Χέρντερ αντλούνται από το βιβλίο του Β.Χ. Γουώλς, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα ΜΙΕΤ 1985, σελ. 201-207, “Η φιλοσοφία της Ιστορίας του Χέρντερ”.

³ Στο ίδιο, σελ. 210.

⁴ Μαξ Χορχάμερ, *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας*, “Ο Βίκο και η Μυθολογία”, Αθήνα, “Κάλβος”, 1989, σελ.97.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 103.

⁶ Στο ίδιο, σελ. 114.

τον μαρξισμό. Για τον Εγκελς η ιστορία σαν ανεξάρτητη θεότητα ορίζει την πορεία της ανθρωπότητας. Είναι έλλογη και οδηγεί τους ανθρώπους στο επιθυμητό Τέρμα, χωρίς συχνά να το επιδιώκουν οι ίδιοι, περνώντας μέσα από σαφή και διακεκριμένα στάδια.¹ Ο Μαρξ αναζητά την πορεία της Ιστορίας στην ανάπτυξη των σχέσεων ανάμεσα στον άνθρωπο και στον υλικό κόσμο. Αυτές όμως οι σχέσεις συρρικνώνονται κάποια στιγμή σε ένα κυρίως παράγοντα που καθορίζει την Ιστορία και είναι ο οικονομικός. Η Ιστορία εδώ έχει σκοπό το βασίλειο της ελευθερίας, δηλαδή την απελευθέρωση του ανθρώπου από την δουλεία στην υλική του φύση.² Και στον Γληνό η ιστορία έχει σκοπό να αποβλέπει στην πραγμάτωση του σοσιαλισμού. Ο σοσιαλισμός σε όλο το έργο του Γληνού έχει πολύ περισσότερο “σωτηριολογική χροιά” και αποτελεί σε πολύ μικρότερο βαθμό προϊόν ορθολογικής επεξεργασίας.

Ο ίδιος άλλωστε σε κείμενό του, στην ώριμη ηλικία του, υπογραμμίζει την συγγένεια της κοσμοθεωρίας του μαρξισμού - λενινισμού με τις μεγάλες θρησκείες, όπως ο χριστιανισμός, ο βουδισμός, ο μωαμεθανισμός. “Ο Μαρξισμός - Λενινισμός είναι μια γενική κοσμοθεωρία που οπλίζει την εργατική τάξη και ιδιαίτερα την πνευματική και πολιτική, μαχητική πρωτοπορία της, το κομμουνιστικό κόμμα, με την ικανότητα να επισκοπεί κάθε στιγμή την ρέουσα πραγματικότητα σε όλα τα επίπεδα, να την κατανοεί και να συνεργάζεται στην αλλαγή της “ν’αλλάζει τον κόσμο”, με μια αδιάκοπη αλληλεπίδραση θεωρίας και πράξης. Και μαζί με την καθολικότητά της παρουσιάζει και μια ενότητα και συνάμα μια τέτοια ψυχοκινητική δύναμη, που μόνο οι μεγάλες θρησκευτικές κοσμοθεωρίες όπως λ.χ. ο χριστιανισμός, ο βουδισμός και ο μωαμεθανισμός είχαν ως τώρα στον κόσμο.”³ Ο παραλληλισμός του μαρξισμού με τρεις διαφορετικές θρησκείες από τον Γληνό, είναι ενδεικτικός του πόσο αναγνωρίζει ότι το κοινό τους σημείο εντοπίζεται αφενός μεν στην ψυχολογική αναπλήρωση των αισθημάτων ανασφάλειας του ατόμου, αφού επισκοπεί την ρέουσα πραγματικότητα σε όλα τα επίπεδα, και αφετέρου ότι προσφέρει την έξοδο στην Ουτοπία. Σύμφωνα δε με το “Ιστορικό Σχέδιο” που προϋπάρχει έτοιμο στην σκέψη του Γληνού (αρχαιότητα, Μεσαίωνας και καπιταλισμός - σοσιαλισμός) η Ελλάδα από το 1821 και μετά

¹ Γ. Χέγγελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδ. Αναγνωστίδη, χ.χ., σελ. 66.

² Κ. Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία...*, ό.π., τόμ. ΙΙ, Χέγγελ, Μαρξ και τα επακόλουθα, κεφ. οικονομικός ιστορικισμός, σελ. 158.

³ Δ. Γληνός, *Άρθρα 1942-43*, ό.π., “Ο Μαρξισμός - Λενινισμός και τα Νεοελληνικά Προβλήματα”, σελ. 5.

εισήλθε στο στάδιο του καπιταλισμού. Για να θεωρηθεί το '21 μεταίχμιο κοινωνικής αλλαγής δεν μπορεί να έχει διαφορετικό χαρακτήρα, παρά μόνο ταξικό.

Και ο Κοραΐς άλλωστε έτσι είδε το '21 αφού σε επιστολή του (10-7-1823) προς τον Τζέφερσον, τον πρόεδρο των Ηνωμένων Πολιτειών, ζητά την ανάμειξη της Αμερικής για να εφαρμοστούν στην Ελλάδα αμέσως μετά το 1821, οι αρχές του αστικού κοινοβουλευτισμού.¹

Ο Γληνός μέσα από ένα πλέγμα διαρκών αντιφάσεων, δεν σταματά να διερωτάται με αγωνία για τον αληθινό χαρακτήρα της επανάστασης του '21.

Προσπαθεί για πρώτη φορά να το διερευνήσει στην μελέτη που γράφει το 1908 για την επανάσταση των Νεότουρκων. "Η Τουρκική μεταπολίτευσις και αι συνέπειαι αυτής". Αναφέρεται στην επανάσταση των Νεότουρκων την οποία χαρακτηρίζει αστική και μάλιστα την τελευταία των αστικών επαναστάσεων στην Ευρώπη.² Παρόλο δε που χαρακτηρίζει την Τουρκική κοινωνία ως "γεωργικοστρατιωτική" πιστεύει συγχρόνως στην ύπαρξη νόμων παντοδύναμων στην Ιστορική εξέλιξη που δεν επιτρέπουν καμία παρέκκλιση σε παγκόσμιο επίπεδο.³ Θεωρεί μάλιστα τον στρατό της Τουρκίας φορέα των αστικών ελευθεριών.⁴

Ο Γληνός πιστεύει στον οικονομικό ιστορικισμό και στην παγκόσμια ομοιογένεια των ανθρώπινων πολιτισμών και μορφωμάτων. Η Τουρκία δεν μπορεί να ξεφύγει από τους νόμους αυτής της Ιστορίας που διαπερνά με τα ίδια στάδια εξέλιξης όλες τις κοινωνίες. Ο Γληνός στο κείμενό του περί της επανάστασης των Νεότουρκων έχει επηρεαστεί σημαντικά από τις ιδέες του Γ. Σκληρού. Το "Κοινωνικό μας Ζήτημα" του Γ. Σκληρού κυκλοφορεί το 1907 στην Αθήνα σε πεντακόσια αντίτυπα. Από τότε θα ξεσηκωθεί θύελλα συζητήσεων στο περιοδικό Νουμάς που θα αφορά τις ιδέες του Γ. Σκληρού.⁵ Ας σημειωθεί πως ο Γ. Σκληρός είναι επηρεασμένος από τον Γερμανό φιλόσοφο και γιατρό Ερνέστο Χαίκελ που διατύπωσε μια υλιστική μονιστική φιλοσοφία. Οι "μαρξιστικές" ιδέες του Σκληρού αποτελούν ένα κράμα της θεωρίας του Ρώσου φιλοσόφου Πλεχάνωφ και του

¹ Απ. Δασκαλάκης, *Ο Αδ. Κοραΐς και η ελευθερία των Ελλήνων*, Αθήνα 1965, σελ. 484-493.

² Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Α, ό.π., σελ. 175.

³ Στο ίδιο, σελ. 175.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 174.

⁵ Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, ό.π., σελ. i.

βιολογισμού του Χαίκελ. Ο Γ. Σκληρός ταυτίζει τον μονισμό του φυσιολόγου Χαίκελ με τον υλισμό.¹

Στον Νουμά φιλοξενείται κείμενο του Ιωνα Δραγούμη που διαφωνεί για τον καθοριστικό ρόλο, που αποδίδουν οι μαρξιστές για την κοινωνική αλλαγή, στην πάλη των τάξεων.² Ο Δραγούμης αντικρούει την εμμονή του Γ. Σκληρού στην ανάλυση πρωταρχικά των οικονομικών όρων της κοινωνίας, σε μια ιστορική περίοδο που μεγάλο μέρος της Ελληνικής επικράτειας είναι υπόδουλο ακόμα στους Τούρκους. Ο Γ. Σκληρός θα υπεραμυνθεί της ύπαρξης νόμων στην ιστορία που οδηγούν στο συμπέρασμα πως η Ελλάδα είναι μια χώρα καθαρά αστική και το στάδιο που προηγήθηκε (το Βυζάντιο) είναι φεουδαλοαριστοκρατικό.³

Η επανάσταση του '21 είναι αστική επανάσταση αφού είναι αδιανόητο η Ελλάδα να μην ακολουθεί τους ίδιους ιστορικούς νόμους με την Ευρώπη.

Ο Ιων Δραγούμης σε άρθρο του πάλι στον Νουμά⁴ θα γράψει ότι ο Γ. Σκληρός εφευρίσκει προλετάρειους εκεί που δεν υπάρχουν προκειμένου να επαληθεύσει την θεωρία του για την πάλη των τάξεων (ο Δραγούμης εντοπίζει έτσι και επικρίνει την προτεραιότητα των λογικών κατασκευών έναντι του πραγματικού).

Αποδίδει στον Γ. Σκληρό άγνοια των διαφορών των λαών καθώς και άγνοια των διαφορετικών αποτελεσμάτων και συνεπειών που θα επέφερε η εφαρμογή του σοσιαλισμού σε διαφορετικά έθνη. Ο Αλ. Δελμούζος με το ψευδώνυμο Ντέλλος, τάσσεται υπέρ του Σκληρού.⁵ Ο Στ. Ραμάς (ψευδώνυμο του Μάρκου Τσιριμώκου) ισχυρίζεται πως στην Ελλάδα δεν υπάρχουν πρώτες ύλες που θα δημιουργούσαν μια ανάλογη βιομηχανία όπως στην Δυτική Ευρώπη. Αντίθετα, παρατηρεί, ο πρώτος πλουτοπαραγωγικός πλούτος στην Ελλάδα είναι η γεωργία και η κτηνοτροφία.⁶ Τέλος για τον Ραμά ο μαρξισμός δεν αποτελεί επιστημονική αλήθεια αλλά φιλοσοφική.

¹ Όλες οι πληροφορίες για τον Γ. Σκληρό από το βιβλίο της Ρένας Σταυρίδη - Πατρικίου, *Ο Γ. Σκληρός στην Αίγυπτο, Σοσιαλισμός - Δημοτικισμός και Μεταρρύθμιση*, εκδ. Θεμέλιο 1988, σελ. 116-120 κυρίως.

² Ιων Δραγούμης, "Το έθνος, οι τάξεις, ο ένας", π. Νουμάς, Νοέμβριος 1907, σελ. 271.

³ Γ. Σκληρός, "Στους Δημοτικιστάς", π. Νουμάς, Νοέμβριος 1907, σελ. 263.

⁴ Ιων Δραγούμης, "Κοινωνισμός και κοινωνιολογία", π. Νουμάς, Μάιος 1907, σελ. 295.

⁵ Ντέλλος, "Στους Δημοτικιστές", περ. Νουμάς, 1907, σελ. 257.

⁶ Σ. Ραμάς, *Οι Δημοτικισταί και το Κοινωνικό ζήτημα*, π. Νουμάς, 1907, σελ. 263. Όλα τα στοιχεία για τα άρθρα στον Νουμά, στο βιβλίο της Ρένας Σταυρίδη Πατρικίου, *Δημοτικισμός και Κοινωνικό πρόβλημα*.

Ο Γιάγκος Χατζής¹ θα υπερασπιστεί με επιχειρήματα την εθνική ιδιομορφία κάθε λαού και την ανάγκη κάθε εθνικής οντότητας να στηριχθεί στις παραδόσεις της προκειμένου να προσαρμοστεί στα δεδομένα του σύγχρονου κόσμου. Ο ίδιος συγγραφέας με τον τίτλο “Κοινότητες” θα δημοσιεύσει στον Νουμά σειρά άρθρων που θεμελιώνουν την ιστορική συνέχεια αλλά και την ιδιομορφία του ελληνισμού χάρη στην ανάπτυξη του κοινοτικού συστήματος. Ο Πέτρος Βασιλικός (ψευδώνυμο του Κώστα Χατζόπουλου)² αντίθετα θα υπερασπιστεί τις θέσεις του Γ. Σκληρού για την ύπαρξη Νόμων που προσδιορίζουν την εξέλιξη της κοινωνίας και είναι οι ίδιοι για τις καπιταλιστικές χώρες της Ευρώπης και για την Ελλάδα.³

Από το 1907 ως το 1909 στις στήλες του περιοδικού Νουμάς θα κυριαρχήσει έντονος διάλογος με έναυσμα τις ιδέες του Γ. Σκληρού. Αυτό είναι το κλίμα μέσα στο οποίο θα δημιουργήσει τις δικές του ο Δ. Γληνός. Η σκέψη του Γ. Σκληρού επηρέασε σημαντικά την διαμόρφωση ιδεών στον ελληνικό χώρο, παρότι παρέμεινε προσανατολισμένη σταθερά στο Δυτικοευρωπαϊκό μοντέλο ανάπτυξης. Ο Κ. Μοσκόφ παρόλο που πιστεύει ότι η σκέψη του Γ. Σκληρού στο σύνολό της δεν ξεφεύγει από τα όρια μιας μεταπρατικής ιδεολογίας, τονίζει πως οι ιδέες του εξανθρώπισαν το Δημοτικιστικό κίνημα γιατί του έδωσαν περισσότερο ρεαλιστική βάση.⁴ Πάντως σύμφωνα με τον Κ. Μοσκόφ, το κίνημα των Δημοτικιστών οφείλει την γέννησή του κυρίως στην ταπείνωση της Ελληνικής κοινωνίας μετά την πτώχευση του 1893 και την ήττα του πολέμου του 1897 και στην προσπάθεια των διανοουμένων να αντιδράσουν προσδεδεμένοι σε ένα νέο όραμα μιας αναγεννημένης Ελλάδας. Μόνο, όπως γράφει, που αυτό το όραμα το ζήτησαν οι Δημοτικιστές μακριά από τους ταπεινούς και καταφρονημένους, στην αγκαλιά ενός υπεράνθρωπου ιδανικού, είτε άτομο είναι αυτό στη μορφή του, είτε ιδέα, είτε ομάδα.⁵

Ετσι άλλωστε εξηγείται και η έντονη επίδραση του Νίτσε, περί υπερανθρώπου και βούληση για δύναμη, τόσο σε όλο το φάσμα των Δημοτικιστών, όσο και

¹ Γιάγκος Χατζής, *Η Ρωμοσύνη*, περ. Νουμάς, 1907, σελ. 264.

² Π. Βασιλικός, π. Νουμάς, 1907, σελ. 267, και στο βιβλίο της Ρένας Σταυρίδη Πατρικίου, *Δημοτικισμός και Κοινωνικό πρόβλημα*.

³ Ο προσανατολισμός του Γ. Σκληρού στο Ευρωπαϊκό μοντέλο είναι ιδιαίτερα εμφανής στο “*Το κοινωνικό μας ζήτημα*”, Διεθνής επικαιρότητα, Αθήνα 1976, σελ. 33.

⁴ Για την προσφορά των ιδεών του Γ. Σκληρού στον Ελληνικό χώρο, βλέπε Ρ.Σ. Πατρικίου, *ό.π.*, σελ. ξε’.

⁵ Κ. Μοσκόφ, *Η ιστορία του κινήματος της εργατικής τάξης*, Καστανιώτης, εκδ. 3η, 1988, σελ. 232.

στον ίδιο τον Γληνό. Είναι χαρακτηριστικό πως οι λιγότερο επηρεασμένοι τόσο από την σκέψη του Νίτσε όσο και από τον οικονομικό ιστορικισμό του μαρξισμού είναι οι δημοτικιστές που ζουν έξω από τα όρια του ελλαδικού κράτους. (Π. Δέλτα - Μπενάκης, Α. Εφταλιώτης, Α. Πάλλης, κ.α.).¹ Μέσα σ' αυτές τις συνθήκες, το 1907, ο Γληνός που είναι 25 χρονών, θάρθει σε επαφή με τις "μαρξιστικές ιδέες" μέσα από τα άρθρα του Σκληρού που του ανοίγουν νέους δρόμους σκέψης όπως ομολογεί και ο ίδιος.²

Η επιρροή αυτών των ιδεών οδηγεί τον Γληνό αλλά και την πλειοψηφία της αριστερής σκέψης στην Ελλάδα στην άποψη πως το 1821 είναι εθνικοαστική ή εθνικολαϊκή επανάσταση.³ Έχει δηλαδή κοινωνικοπολιτικό χαρακτήρα. Ας υπογραμμιστεί πως ο Κοραΐς υποστηρίζει πως η επανάσταση του '21 στράφηκε εναντίον των κοτζαμπάσηδων που ήταν όργανα της τουρκικής δυναστείας⁴, δηλαδή ασπάζεται την άποψη ότι το '21 έχει ταξικό χαρακτήρα.

Ο Γληνός βέβαια στην νεανική του μελέτη (1908) για το κίνημα των Νεότουρκων, αντιμετωπίζει το '21 ως εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα αφού πιστεύει πως θάπρεπε η επανάσταση να οδηγήσει σταδιακά και στην απελευθέρωση του υπόλοιπου ελληνισμού που παρέμεινε έξω από τα όρια του νεοϊδρυθέντος ελληνικού κράτους. Διατυπώνει έτσι έμμεσα την νοσταλγία της Μεγάλης Ιδέας. Προτείνει τελικά για την λύση αυτού του ζητήματος, δηλαδή του αλύτρωτου Ελληνισμού, την δημιουργία πανβαλκανικής συμμαχίας υπό την Οθωμανική κυριαρχία με αντιπροσώπους όλων των διαφορετικών εθνοτήτων στην οθωμανική βουλή. Είναι ενδεικτικό για την σύγχυση του Γληνού, πως ενώ βρίσκεται αρχικά πολύ κοντά στο σχέδιο του Ρήγα Φεραίου, φέρνει σαν παράδειγμα την Αυστρία που η κυρίαρχη ομάδα των Γερμανών αναγκάστηκε να δεχθεί την συμβίωση διαφορετικών εθνοτήτων στο ίδιο κράτος.

Ο Γληνός επίσης συνδέει αυτού του είδους την συμμαχία με την προώθηση της αστικοποίησης των κοινωνικών δομών του ελληνόφωνου χώρου. "Οι εθνικότητες της Τουρκίας, όσαι δεν θέλουν να σκάψουν το λάκκο των δια των χειρών αυτών θα διοργανωθώσιν πρώτον αυτούς καθ'εαυτάς, ήτοι θα καθορίζωσιν σαφώς το φιλελεύθερο πρόγραμμα των επιμένοντας εις τα πραγματικά των συμφέροντα

¹ Κ. Μοσκόφ, ό.π., σελ. 228.

² Για την ερμηνεία του μαρξισμού από τον Γ. Σκληρό στο Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και Κοινωνικό Πρόβλημα*, ό.π., σελ. ξε', ξεστ', ξεξ', ξεη' και ξεθ'.

³ Κ. Βεργόπουλος, *Το Αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα*, Εξάντας 1975, σελ. 366-376.

⁴ Απ. Δασκαλάκης, *Ο Κοραΐς και η ελευθερία των Ελλήνων*, Αθήνα, 1965, σελ. 311.

(π.χ. θα προτιμήσωσιν να λαμβάνουν άδεια γάμου ή βαπτίσεως από το Δημαρχείον ή να έχουν ελευθέρα εκπαίδευσιν και τανάπαλιν”.¹

Η θέση άλλωστε που θα πάρει το ΣΕΚΕ το 1918 θάναί παρόμοια. “Το σημερινό κράτος να μεταβληθεί σε μια ομοσπονδία αποτελουμένη εξ’αυτονόμων βιλαετιών δημοκρατικώς οργανωμένων, ώστε οι εθνικότητες της Ανατολής να λάβουν αυτόνομον βίον και ούτω εισέλθουν στην Βαλκανικήν Δημοκρατική Ομοσπονδιάν. Αύτη δε η ομοσπονδία να έχει κοινό νομοθετικό όργανο, μια Βουλή εκλεγμένη διά της καθολικής ίσως και αμέσου ψηφοφορίας με αναλογική αντιπροσωπεία”.²

Ο Γληνός έχει επηρεαστεί και εδώ από την μελέτη του Γ. Σκληρού “Το ζήτημα της Ανατολής”.³ Ο Γ. Σκληρός σ’αυτή την μελέτη που δημοσιεύτηκε λίγους μήνες πριν από το κείμενο του Γληνού, αποδέχεται την γνωστή ιστορική περιодολόγηση κατά την οποία η Δυτική φεουδαρχία ακολουθείται από την αστική εποχή και πιστεύει πως αυτό ισχύει τόσο για την Ευρώπη όσο και για την Ασία.⁴

Μ’αυτή την λογική ο Γ. Σκληρός οδηγείται στην παραδοχή πως η επανάσταση των Νεότουρκων είναι αστική αφού το καπιταλιστικό στάδιο ξεκινά ταυτόχρονα και για την Ευρωπαϊκή και για την Ασιατική κοινωνία με την αγγλική επανάσταση και ολοκληρώνεται με την επανάσταση των Νεότουρκων. “Από την πρώτη αγγλική επανάσταση ίσαμε την σημερινή Τουρκική, έχουμε ολόκληρη σειρά αστικών επαναστάσεων...”.⁵

Το αστικό σύστημα θα το διαδεχθεί ένα άλλο κοινωνικό σύστημα “ανώτερης μορφής”. Χάρη δε σ’αυτή την απόλυτη γραμμική εξέλιξη των διαδοχικών σταδίων η Ιστορία προχωρά στο τελικό στάδιο. Ο Γ. Σκληρός επηρεασμένος από την Δυτική ιστοριογραφία οδηγείται στην απόρριψη του Βυζαντίου ως “φεουδαλικού” καθεστώτος. “Τα γνωρίσματά του (εν. του Βυζαντίου) όπως σε όλα τα φεουδαλικά κράτη ήταν : γεωργικό καθεστώς, απολυταρχικό κράτος, θεοκρατία και κληρικοκρατία. Όλα μια ομοιόμορφη αμόρφωτη μάζα για να υπηρετούν σε 2 Μολώχ :

¹ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμος Α', Η Τουρκική Μεταπολίτευσις, ό.π., σελ. 185.

² ΚΚΕ, *Επίσημα Κείμενα*, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα, 1974, τόμ. 1ος (1914-1924), σελ. 12 και 13.

³ Γ. Σκληρός, Το ζήτημα της Ανατολής στο Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, ό.π., σελ. 320-338.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 322.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 322.

στον μονάρχη και στον κλήρο, απαράλλαχτα όπως υπηρετούσαν στην λοιπή φεουδαλική Ευρώπη στον αυτοκράτορα και στον Πάπα”.¹

Όπως σημειώνει εξ’άλλου ο Κ. Παπαρρηγόπουλος η μοναρχία της Κωνσταντινούπολης θεωρήθηκε από την Δυτική σκέψη ως δυναστεία ξένη προς τους Έλληνες και έχουσα δεσμό μάλλον χαλαρό με τον ελληνικό πολιτισμό.² Ο ίδιος όμως αποδεικνύει πως από τον 4ο μ.Χ. αιώνα αρχίζει όλη η κοινωνία να γράφει και να μιλά ελληνικά.³ Αναφέρεται επίσης ενδεικτικά στην περίπτωση δύο ξένων ιστορικών, του Γάλλου Μπρυνέ ντε Πρεσλ και του Αγγλου ιστορικού Φίνλεϋ που χαρακτηρίζουν την περίοδο της ελληνικής ιστορίας από το τέλος των αρχαίων χρόνων έως την επανάσταση του 1821, περίοδο δουλείας.⁴

Ο Κοραΐς, είναι πολύ γνωστό, σαν μαθητής του Γίββωνα αλλά και του Βολταίρου, θεωρούσε το Βυζάντιο σαν ένα άσχημο “διάλειμμα” δεισιδαιμονίας και κήρυσσε την επιστροφή στο αρχαιοελληνικό ιδεώδες.⁵ Ο Κοραΐς άλλωστε δεν έπαψε ποτέ να τονίζει την γνώμη ότι ο Τούρκος δυνάστης είναι απλά συνεχιστής και διάδοχος του Βυζαντινού, αφού για τα δεινά που υπέστη το γένος στη διάρκεια της Τουρκοκρατίας ευθύνονται οι Χριστιανοί αυτοκράτορες.⁶

Στην “Ελληνική Νομαρχία” που τυπώθηκε το 1806, κείμενο καθαρά διαφωτιστικό, όργανα της Τυραννίας των Ελλήνων είναι “οι αμαθείς αρχιεπίσκοποι. Εκείνοι οι αυθάδεις και βάρβαροι προεστοί” καθώς και άλλοι εκμεταλλευτές του λαού όπως οι κοτζαμπάσηδες. Στην Τουρκοκρατούμενη Ελλάδα υπάρχουν ακόμα και ευγενείς. “Αυτοί ω Έλληνες [οι ευγενείς] κατέχουσιν εις τας χείρας των όλα τα καθολικά και αληθή πλούτη της επικράτειας, ήτοι τα χωράφια, αμπέλια και ολόκληρα χωριά, τα οποία ενοικιάζουν προς τον λαόν, εις τρόπον όπου ο λαός είναι σχεδόν δούλος μισθωτός από αυτούς και δουλεύει διά τα κέρδη αυτών. Αφήνοντας κατά μέρος το πλήθος των ελαττωμάτων που χαρακτηρίζει αυτήν την μιανάν κλάσιν, η σκληρότης βέβαια είναι γενική την οποία κληρονομούν κατά γενεαλογίαν, διά να ειπώ έτζι καθώς και τους τίτλους των. Είναι αυτόματοι εις το

¹ Γ. Σκληρός, ό.π., σελ. 323.

² Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Περί των περιπετειών της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους*, περ. Παρνασσός, Αθήνα, 1878, τόμ. Β, σελ. 830.

³ Στο ίδιο, σελ. 836.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 837, 838.

⁵ Δ. Φωτιάδης, *Η επανάσταση του '21*, εκδ. Ν. Βότση, β' έκδοση, 1977, τόμ. Ι, σελ. 199.

⁶ Αδ. Κοραΐς, *Επιστολή της 12.10.1882*, στο *Απάνθισμα Επιστολών*, εκδ. Ιακ. Ρώτας, Αθήνα, 1839, σελ. 47.

άκρον και τους δούλους των ψηφούσιν πολλά ολιγότερα από τα ίδια τα ζώα των”.¹ Και ο ίδιος άλλωστε ο Κοραΐς στο “Υπόμνημα” (1806) χωρίζει την Ελληνική κοινωνία της εποχής του σε ευγενείς - κλήρο (ιερατείο) και στους εμπόρους και θεωρεί πως η επιτυχία της επανάστασης του ‘21 έγκειται στην καθιέρωση του αστικού πολιτισμού.²

Ο Γ. Σκληρός, από τις θέσεις του οποίου επηρεάζεται ο Δ. Γληνός, στο “Ζήτημα της Ανατολής” ξεφεύγει από το τριαδικό σχήμα της Ιστορίας και την απευθείας μεταφορά του στα Ελληνικά τεκταινόμενα. Σύμφωνα με την ανάλυση που επιχειρεί ο Γ. Σκληρός,³ η Οθωμανική αυτοκρατορία αποτελείται από λαούς που συμβιώνουν ειρηνικά. Σλάβοι, Έλληνες, Αρβανίτες, Αρμένιοι με συνεκτικό δεσμό τον χριστιανισμό. Από το σύνολο αυτών των λαών θεωρεί το πιο προχωρημένο μέρος τους Έλληνες επειδή συνιστούν τον φορέα του μεγαλύτερου πολιτισμικού παρελθόντος. Ο Γληνός μάλιστα, αποδεχόμενος αυτή την λογική, θα εντοπίσει την ποιοτική διαφορά των Ελλήνων στην ανάπτυξη των κοινοτικών θεσμών αυτοδιοίκησης στην διάρκεια όλης της Τουρκοκρατίας. “Εν πρώτοις, εντός του τουρκικού κράτους και εις τα μάλλον επίκαιρα σημεία ήσαν εγκατεστημένοι αι μη μουσουλμανικάί εθνότητες και κυρίως οι Έλληνες. Οι Έλληνες, υπό του ζυγού της δουλείας, περισώσαντες ελευθέραν την ιδεολογία των, κατ’αρχάς εν τη εκκλησία μόνον, είτα δε μετά της εμπορικής και ναυτικής των αναπτύξεως επεκτείναντες, αυτήν διά των καθαρών αστικών κοινοτικών των θεσμών εις όλας τας εκδηλώσεις του πολιτισμού, παιδείαν, τύπον, κοινωνικήν πρόνοιαν διά νοσοκομείων, ορφανοτροφείων, βρεφοκομείων και άλλων φιλανθρωπικών ιδρυμάτων, ήσαν και ήνε μέχρι του παρόντος το μάλλον προηγμένο υπό κοινωνική έποψιν στοιχείον εν Τουρκία”.⁴ Ενα άλλωστε κίνδυνο που διαβλέπει στην τακτική των Νεότουρκων είναι η κατάργηση των κοινοτικών θεσμών της διοίκησης και της παιδείας.⁵

Ο Γ. Σκληρός στο ίδιο κείμενο γράφει πως η επανάσταση του ‘21 ξεκίνησε από την Βλαχία ακριβώς γιατί οι Έλληνες κήρυξαν την επανάσταση για όλους

¹ Δ. Φωτιάδης, ό.π., σελ. 227 και 229 (“Ελληνική Νομαρχία”).

² Στο ίδιο, “Το Υπόμνημα”, σελ. 199.

³ Γ. Σκληρός, Το ζήτημα της Ανατολής, στο Ρ.Σ. Πατρικίου, *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, ό.π., σελ. 328.

⁴ Δ. Γληνού, *Απαντα*, επ. Φ. Ηλιού, τόμ. Α', Η Τουρκική μεταπολίτευσις, ό.π., σελ. 176.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 182.

τους ορθόδοξους λαούς και όχι μόνο για το έθνος τους.¹ Ο Γ. Σκληρός αναγνωρίζει έτσι έμμεσα την ιδιότητα του Έλληνα ως Ρωμιού στην Τουρκοκρατία, δηλαδή την κοινή πολιτισμική ταυτότητα όλων των ορθόδοξων λαών. Αυτή όμως η κοινή πολιτισμική κληρονομιά δεν αναιρεί την ιδιαίτερη εθνικότητα κάθε λαού. Ο Γ. Σκληρός όπως και ο Γληνός, είναι επηρεασμένοι από τον Λενινιστικό ορισμό της Εθνότητας, ως αποκλειστικά σχεδόν πολιτισμικής κοινότητας.²

Είναι αυτό που κατά τον Σπ. Ζαμπέλιο δεν κατανόησε η Δυτική Ιστοριογραφία. “Τοιαύτα τινά σπουδάζον άμα και γελών έλεγε μοι προ τινων μηνών εν Παρισίοις εις των κορυφαίων της Γαλλίας, ιστορικών, φιλέλληνα άλλως τε διακεκριμένος και θιασώτης των αγώνων μας. “Οι ολίγοι, ούτοι Γραικοί, προσέθηκεν είτα στραφείς προς τον παρακαθήμενο γέροντα, έτερον ελληνιστήν και φιλέλληνα, *cette poignée de Grecs*, ανακαινίζουν εν τη Ιστορία και εν τη σήμερα πολιτική του Θηβαϊκού τέρατος το αίνιγμα. Καυχώνται γαρ επί ευθεία ελληνική καταγωγή, και εν τούτοις αντιποιούνται την Ρωμαϊκήν του Κωνσταντίνου κληρονομίαν. Και το ανάπαλιν, ενώ Ρωμαίοι, έως προ ολίγον, επωνομάσθησαν, ιδού νυν εξιδιάζονται την ένδοξον γην των Αθηνών και της Σπάρτης! Το δη παραδοξότερον, υπομειδιών προσελέξατο, οι πλεονέκται ούτοι φίλοι μας προς μηδέν άλλο βλέποντες ή προς το ίδιον συμφέρον, το μεν πρῶι καλούνται κατά λόγον ιστορικών Έλληνες, εν δε μεσημβρία λέγονται κατά λόγον πολιτικών Ρωμαίοι, το δε εσπέρας αμφοτέρα, συμβιβάζοντες γίνονται Γραικορωμαίοι. Πως δ'εξηγούσιν την αλλόκοτον πολυμορφίαν; Διά της Βυζαντινής Ιστορίας. Κι όμως, ανάθεμά με, αν εις τους χρονογράφους της Κατωτέρας αυτοκρατορίας εύρον ποτέ τον Ρωμαϊσμόν συντεταυτισμένον τω Ελληνισμῶ.”³

Ανεπίγνωστα μάλλον ο Σκληρός ως ένα σημείο συμφωνεί με την λογική του Σπ. Ζαμπέλιου. Η επανάσταση του '21 πιστεύει πως απέτυχε από τον σκοπό της γιατί οι Σλάβοι και οι Βλάχοι δεν ήταν ώριμοι για τον ενωτικό χαρακτήρα της επανάστασης. Η ανάλυση αυτή προσδίδει στον αγώνα του '21 χαρακτηριστικά που δεν έχουν σχέση με ταξικούς αγώνες και δεν συμφωνούν με το εθνοφυλετικό πνεύμα του Χέρντερ, διακρίνονται όμως σαφώς τα ίχνη της Μεγάλης Ιδέας.

Ο Γ. Σκληρός δεν συμφωνεί με την συνταύτιση της επανάστασης του '21 με την εθνική ανεξαρτησία των Ελλήνων και προτείνει την πραγμάτωση των σχεδί-

¹ Γ. Σκληρός, ό.π., σελ. 326.

² Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια, τ. 10ος, Αθήνα, Εταιρεία Ακάδημος Α.Ε. 1979, λήμμα Εθνος, σελ. 140.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντιναί Μελέται*, ό.π., σελ. 10.

ων του Ρήγα Φεραίου για την Βαλκανική Ομοσπονδία. Η πρόταση του Γ. Σκληρού είναι : Γενική ένωση όλων των μη τουρκικών στοιχείων (Ελλήνων, Βουλγάρων, Σέρβων, Βλάχων κ.α.) σε ένα σχηματισμό πανβαλκανικής συμμαχίας προκειμένου αφενός να αναχαιτισθεί ο οξύς σωβινισμός των Νεότουρκων αφετέρου να αντιληφθεί η Δυτική Ευρώπη ότι η ανατολή θα βρει τον δρόμο μόνη της. Είναι σαφές ότι στην πρόταση αυτή του Σκληρού έχει εγκαταλειφθεί η κλασική μέθοδος ανάλυσης μέσω των διαδοχικών σταδίων της Ιστορίας, η διαφωτιστική αρχή του συνταυτισμού Εθνους και Κράτους, αλλά και η ταξική ανάλυση. Η πρόταση του Γ. Σκληρού είναι συνέχεια του Ρήγα Φεραίου που λαμβάνεται υπόψη μόνο η ιστορική συγγένεια των λαών της Βαλκανικής.

Ο Γ. Σκληρός απομακρύνεται από την Διαφωτιστική θέση σύμφωνα με την οποία η επανάσταση αφορά πάντα κρατικοεθνικές οντότητες όπως συνέβη στην Δυτική Ευρώπη. Αντίθετα ο Γ. Σκληρός λαμβάνει υπόψη του ότι πριν αλλά και κατά την διάρκεια του '21, επικρατούσαν ιδιαίτερες συνθήκες στον Ελληνικό χώρο και ότι στα όρια του κράτους που προέκυψε από το '21 και μετά δεν περιλήφθηκε το μεγαλύτερο μέρος του Ελληνισμού που παρέμεινε υπόδουλο και διασκορπισμένο σε άλλες περιοχές. Ο Γ. Σκληρός αποδέχεται τις θέσεις του Ρήγα, που παρόλες τις επιρροές που δέχτηκε από την Δύση, εξέφρασε ακριβώς το πνεύμα της ενότητας των λαών των υπόδουλων στον Τούρκο. Είναι χαρακτηριστικός ο τίτλος που έφερε το Συνταγματικό Σχεδιάσμα του Ρήγα Φεραίου "Νέα πολιτική διοικήσεις των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων νήσων και της Βλαχομπογδανίας."¹

Φαίνεται δε πως αυτά τα γεωγραφικά όρια συμπίπτουν με τα πλαίσια της Μεγάλης Ιδέας. Η Μεγάλη Ιδέα, μετά το 1880, γράφει ο Κ. Βεργόπουλος, γίνεται η κινητήρια δύναμη της εθνικής συσπείρωσης και συγκινεί βαθιά τα λαϊκά στρώματα. Η πραγματική δε βάση της Μεγάλης Ιδέας είναι ο βαθμιαίος εξελληνισμός των περιοχών γύρω από το Αιγαίο.² Ας υπογραμμισθεί δε ότι η βαθιά επιρροή και του Σκληρού και του Γληνού από τον Νιτσεϊσμό και την βούληση για δύναμη αποτελούν το ένδυμα ιδεολογικοποίησης των ισχυρών ονείρων για την επανάκτηση της παλαιάς κραταιής αυτοκρατορίας. Η Θέληση για δύναμη του

¹ Αλ. Σβώλος, *Τα Ελληνικά Συντάγματα 1822-1952*, εκδ. Στοχαστής, 1972, σελ. 17.

² Κ. Βεργόπουλος, *Κράτος και Πολιτική στον 19ο αιώνα*, Εξάντας 1978, σελ. 86.

Νίτσε υπέκρυψε τα όνειρα του λαού για την επανάκτηση της Ουτοπίας. “Η φιλοσοφία του Νίτσε είναι η κατεξοχήν επιβάλλουσα την Μεγάλη Ιδέα”.¹

Οι θέσεις τελικά του Γ. Σκληρού για την Βαλκανική κατάσταση και την συγγένεια των λαών της Βαλκανικής, οι οποίες επηρέασαν σημαντικά τον Δ. Γληνό, ανεξάρτητα από το αν εξυπηρέτησαν και αλλότρια συμφέροντα, αποδείχτηκαν διορατικές αφού γράφονται στις παραμονές των Βαλκανικών συγκρούσεων οι οποίες προκλήθηκαν ακριβώς χάρη στην ανάπτυξη των βαλκανικών εθνικισμών.

Οι προτάσεις του Γ. Σκληρού για πανβαλκανική Συμμαχία είναι πολύ περισσότερο κοντά στις θέσεις του Ρήγα Φεραίου παρά οι προτάσεις του Δ. Γληνού. Ακολουθούν το σύνταγμα του Ρήγα σύμφωνα με το οποίο “Όταν ένας μόνο κάτοικος του κράτους αυτού αδικηθεί, αδικείται το όλον βασίλειον. Ο Βούλγαρος πρέπει να κινείται όταν πάσχει ο Έλληνας και τούτος πάλι δι’εκείνον και αμφοτέροι διά τον Αλβανόν και Βλάχον”.² Ο Γληνός στο κείμενο “Επανάσταση και Ανόρθωση” (1910) αποδίδει τα αίτια της απογοήτευσης των Ελλήνων στο γεγονός ότι με τον τερματισμό της επανάστασης του ‘21 απελευθερώθηκε μόνο ένα μέρος του Ελληνισμού και στο αίσθημα ταπείνωσης που δοκίμασε ο Έλληνας μετά την ήττα του 1897³, υπερασπιζόμενος έτσι μια σημαντική πτυχή της Μεγάλης Ιδέας.

Συγχρόνως αισθάνεται απογοήτευση για την “αδυναμία” του Ελληνικού λαού να αποδείξει την άμεση σύνδεσή του με τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό και την ανικανότητα του ταυτόχρονα να συνταυτιστεί απόλυτα με τον ρυθμό και τον τρόπο ζωής του σύγχρονου Ευρωπαϊκού πολιτισμού.

Γράφει : “Τα αίτια της εσωτερικής αδυναμίας, ως **ηθικής ανικανότητας** να πούμε, που ακολούθησε τον πολεμικό ηρωισμό και την καρτερία των ανθρώπων του 21, τα αίτια της ανικανότητας για σκόπιμη πολιτική, στρατιωτική, κοινωνική και γενικά εθνική οργάνωσή μας, τα αίτια της ψυχικής μας αδυναμίας να πάρουμε αληθινά και πραγματικά διδάγματα από τον αρχαίο ελληνικό και προπάντων από τον σύγχρονο Ευρωπαϊκό πολιτισμό, που και των δυονώνε εμιμηθήκαμε μόνο μερικούς, εξωτερικούς τύπους...”⁴

Ο Γληνός απογοητεύεται από την πραγματικότητα του Νέου Ελληνισμού γιατί πιστεύει ότι οι δύο πολιτισμοί με τους οποίους έπρεπε οι Έλληνες να

¹ Κ. Βεργόπουλος, ό.π., σελ. 172, 173.

² Αλ. Σβώλος, ό.π., σελ. 18.

³ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 9.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 17.

συμπορευθούν και να συνταυτιστούν απόλυτα είναι ο αρχαιοελληνικός και ο σύγχρονος Ευρωπαϊκός.

Τα αίτια της αποτυχίας, όπου αποτυχία εννοεί την αδυναμία πλήρους εξορθολογισμού του κοινωνικού βίου, τα αποδίδει στην “τάξη” που κυριάρχησε μετά το ‘21.

“Η τάξη αυτή που μέσα της βρίσκεται και το παιδί του πλουσίου και το παιδί του φτωχού και το παιδί του άρχοντα και το παιδί του παπουτσή... η τάξη αυτή είναι οι γραμματισμένοι”.¹ Η ανάλυση που επιχειρεί ο Γληνός για να προσδιορίσει το περιεχόμενο της τάξης αποδεικνύει ότι δεν αναφέρεται σε τάξη σύμφωνα με τον αυστηρό ορισμό της έννοιας, αλλά σε ευρύτερες κοινωνικές ομάδες με δεδομένο μάλιστα πως προσδιορίζει ως κυρίαρχο στρώμα μετά το ‘21, τους λόγιους του Έθνους ανεξάρτητα από ποια οικονομική “τάξη” προέρχονται. Ο Γληνός, όπως πριν και ο Κοραΐς, επιζητά την ανασύνδεση της Ελλάδας με την αρχαιότητα παραγνωρίζοντας τελείως ένα μεγάλο μεσοδιάστημα. Όπως σωστά παρατηρεί ο Κ.Θ. Δημαράς, για τους διαφωτιστές το Βυζάντιο “δεν αποτελούσε παρά ένα χιλιόχρονο διάλειμμα ταπείνωσης και παρακμής στην διαδοχή των αιώνων της Ελληνικής Ιστορίας”.² Επομένως η επανάσταση του ‘21 γίνεται γεγονός δυσερμηνευτο αφού παραβλέπονται οι ιστορικές συνθήκες που προηγήθηκαν. Από το 1927 και μετά, αρχίζει η δεύτερη περίοδος της ζωής του Γληνού, κυρίως κατά την προσχώρησή του στο κομμουνιστικό κίνημα, ο Γληνός θ’αντιμετωπίσει το ‘21 ως ταξικό αγώνα.³ Ήδη από το 1926 που διευθύνει το περιοδικό “Αναγέννηση” η τάξη που είχε πριν κατονομάσει οι “γραμματισμένοι” μετατρέπεται σε αστική τάξη η οποία δεν πέτυχε τους στόχους της διότι στερείτο βιολογικής ζωτικότητας.⁴

¹ Δ. Γληνός, *Απαντα*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 18.

² Κ.Θ. Δημαράς, *Της μεγάλης Ταύτης Ιδέας στο : Θέματα Νεοελληνικής Ιστορίας (18ος-20ος αιών.)*, εισ. Σημ. Γ.Β. Δερτιλής - Κ. Κωστής, Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή, 1991, σελ. 46.

³ Βλέπε ενδεικτικά Ευαγ. Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, Βασική Βιβλιοθήκη, 1956, σελ. 20.

⁴ Επιρροή σαφώς του Γληνού από τις θεωρίες του Μπερζόν περί ζωικής ορμής. Πρόκειται για τις φιλοσοφικές θεωρίες του Μπερζόν με βάση τον υλιστικό μονισμό, με μυστικιστικές τάσεις αναμεμιγμένες, που επηρεάζει όλους τους διανοούμενους της εποχής. Σύμφωνα μ’αυτή την θεωρία οι δημιουργοί της δράσης, της τέχνης και της επιστήμης ελευθερώνουν την “ζωική ορμή”. Αυτοί αποτελούν τα εξαιρετικά άτομα, που κρατούν την τύχη της ανθρωπότητας στα χέρια τους. Γιάννης Οικονομίδης, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας του Μπερζόν*, περ. *Ιδέα*, Γενάρης - Ιούνης 1933, τόμ. Α, σελ. 21-33.

Προκειμένου δε να δώσει μια επαρκή ερμηνεία για την ιδιαιτερότητα των ελληνικών συνθηκών εντοπίζει τα αίτια στην συμμαχία αυτή της αστικής τάξης με εκπρόσωπους της φεουδαρχίας, δηλαδή “τον παπά και τον δάσκαλο”. Θέση που αφήνει ανερμήνευτη αφού είναι δύσκολο να εξηγήσει γιατί θεωρούνται ο παπάς και ο δάσκαλος εκπρόσωποι του φεουδαρχισμού. Τον πρωτοπόρο άλλωστε και προοδευτικό ρόλο της “αστικής τάξης” στον αγώνα του ‘21 είχε τονίσει πρώτος ο Γ. Κορδάτος. Για να υποστηρίξει δε την “προοδευτικότητα” των αστών αναφέρεται στην πολεμική που άσκησαν οι Νεοέλληνες διαφωτιστές στο “οπισθοδρομικό Βυζάντιο”, δηλαδή οι Ρήγας, Κοραΐς, Γαζής, Ψαλλίδας, Βηλαράς.¹

Η λύση που προτείνει ο Γληνός για την έξοδο από την κρίση είναι η αναζωογόνηση της αστικής τάξης μέσα από την ένωσή της με λαϊκά στοιχεία που θα σημάνει “ένα ξαναβάπτισμα αυτής της τάξης”. Πέρα από το γεγονός ότι η παραλλαγή του Νιτσεϊσμού στην Ελλάδα πρόβαλλε την ιδέα του λαού ως λυτρωτή του γένους με “υπερκχειλίζουσα ζωτικότητα”,² πιστεύω ότι ο Γληνός εκφράζει έτσι την μυστική του περιφρόνηση για τον νόθο, “αστικό” κόσμο της εποχής του.

Το 1928 σε άρθρο του στην Αναγέννηση χαρακτηρίζει το Βυζάντιο ως “ελληνική και γεωργοστρατιωτική φεουδαρχία”. Θεωρεί δε πως η επιβίωση της φεουδαρχίας στο διάστημα της Τουρκοκρατίας επιτυγχάνεται μέσω της εκκλησίας. Θέση γνωστή από τους Νεοέλληνες διαφωτιστές. Και εδώ η τάξη που κυριαρχεί στον αγώνα του ‘21 είναι η **αστική** και σ’ αυτόν τον όρο περιλαμβάνει τους “εμπόρους και τους ναυτιλιακούς”. Στο ίδιο κείμενο, λίγο παρακάτω “αστική τάξη με γερή οικονομική βάση δεν έχουμε στην μετεπαναστατική Ελληνική κοινωνία. Χώρα φτωχή, κατεστραμμένη από τον πολυχρόνιο πόλεμο, χωρίς πρώτες ύλες βιομηχανικές, χωρίς διαμετακομιστική ναυτιλία, δεν παρουσιάζει κανένα επίπεδο καπιταλιστικής ανάπτυξης”.³

Ο Γληνός δέχεται ότι τα στοιχεία που απαρτίζουν το “συμβολικό δυναμικό όπλο” της επανάστασης του ‘21 είναι τρία κυρίως. Ο αρχαιοελληνικός πολιτισμός, η Βυζαντινή παράδοση και η επίδραση των ιδεών της Γαλλικής Επανάστα-

¹ Γ. Κορδάτος, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας*, τόμος 10ος, ό.π., σελ.9. Ο Κοραΐς μάλιστα χαρακτηρίζει την Βυζαντινή αυτοκρατορία σαν βάρβαρο κράτος και βρίσκεται σε φανερή αντίθεση με τους Φαναριώτες και το Πατριαρχείο.

² Κ. Βεργόπουλος, *Κράτος και οικονομική πολιτική*, ό.π., σελ. 175.

³ Δ. Γληνός, *Πολιτική ζωή και Πολιτικά κόμματα*, π. Αναγέννηση, τεύχος 9ο (Μάης 1928), σελ. 386.

σης.¹ Επιβεβαιώνει δε πως στην Ελλάδα κυριαρχεί η μικρογεωργική και μικροκτηνοτροφική οικονομία.

“Το μέγιστο μέρος διαιρέθηκε σε μικρά κτήματα από δέκα, είκοσι, πενήντα, εκατό, διακόσια το πολύ στρέμματα. Η μικρογεωργική και μικροκτηνοτροφική οικονομία, η οικοτεχνία, η μικροβιοτεχνία, το μικροεμπόριο είναι ο τύπος που δεσπόζει σε όλη την Ελλάδα. Γεωργοπενέστες, δούλοι, πάροικοι, κολίγοι και αστοπενέστες μεροκαματιάρηδες στις πολιτείες αποτελούν το προλεταριάτο. Αυτός είναι ο οικονομικός τύπος της Νεοελληνικής κοινωνίας στα πρώτα εξήντα χρόνια”.²

Στα 1930 επαναλαμβάνει πως το κοινωνικό καθεστώς τόσο στη Βυζαντινή όσο και στην Οθωμανική περίοδο είναι φεουδαρχικό. Θεωρεί δε τους Φαναριώτες εκπροσώπους της Φεουδαρχίας και συμμάχους της Τουρκικής ηγεσίας, θέση γνωστή ήδη από τους διαφωτιστές.

“Η “αστική” τάξη μορφωνόταν σιγά σιγά και δύσκολα κάτω από την Τουρκική σκλαβιά και τον 17ο αιώνα έκανε κιόλας τα πρώτα της πνευματικά κινήματα... Η τάξη όμως αυτή (εν. η αστική) ύστερα από την επανάσταση του 1821 έχασε τα οικονομικά της στηρίγματα στο μικρό κράτος που λευτερώθηκε”.³ Έτσι στην Ελλάδα διαμορφώθηκε μια **καινούργια παρασιτική φεουδαρχία** με ένα υπόστρωμα μικροαστικό και ένα εξαθλιωμένο πενέστη λαό, ανίκανο να κατατοπισθεί και να κινηθεί στα κοινωνικά προβλήματα και να κατανοήσει οποιαδήποτε **ιστορική αποστολή**. Η μοίρα του “αλύτρωτου γένους” βάραινε πάνω στους λεύτερους Έλληνες και εκεί στην Τουρκία έμειναν οι προεπαναστατικές κοινωνικές φόρμες”.⁴

Τέλος, στα άρθρα που δημοσιεύει την περίοδο 1942-43, η επανάσταση του 1821 βρίσκει τον οριστικό της προσδιορισμό ως ταξική και μάλιστα αστικοδημοκρατική. Ο αστικοδημοκρατικός αυτός αγώνας σύμφωνα με τον Γληνό αποσκοπούσε στην λαϊκή κυριαρχία. Δηλαδή στην ανατροπή της φεουδαρχίας και στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Γίνεται φανερή η αμηχανία του Γληνού ως προς τον προσδιορισμό του αστού και η αδυναμία του να προσδιορίσει το 1821 τουλάχιστον αρχικά σαν εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα λόγω της εμπλοκής του σε ξένα σχήματα σκέψης.

¹ Δ. Γληνός, ό.π., σελ. 386.

² Στο ίδιο, σελ. 386.

³ Δ. Γληνός, *Πρόλογος στην Αγνή του Ψυχάρη*, εκδ. Βιβλιοεκδοτική, 1955, σελ. 17.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 17 και 18.

Το 1943 στα “Σημερινά προβλήματα του Ελληνισμού” γράφει πως μετά το ‘21 κυριάρχησαν “οι κοτζαμπάσηδες, οι φεουδάρχες και οι καπεταναίοι, οι προεστοί, οι αρχοντονοικοκυραίοι”.¹ Στα κείμενα αυτά προσδιορίζεται διαφορετικά τώρα ο “αστικός” χαρακτήρα αυτής της τάξης και τίθεται σαν πρωταρχικό ζήτημα του ‘21 η “εσωτερική απολύτρωση” του λαού πράγμα που υπονοεί έμμεσα ότι ο αγώνας ήταν ταξικός και όχι εθνικοαπελευθερωτικός. Ο Γληνός έτσι αποδέχεται τον οικονομικό παράγοντα ως κυρίαρχο και την αντίληψη της ιστορίας ως πάλης των τάξεων σύμφωνα με την θεωρία του ιστορικού υλισμού.

Η Ιστορία παντοδύναμη και πανταχού παρούσα, ακολουθεί έλλογη πορεία και διέρχεται από συγκεκριμένα και αναγκαία στάδια. Σύμφωνα δε με τον Μαρξ κινητήρια δύναμη είναι η πάλη των τάξεων. Την επήρεια άλλωστε του Χέγγελ κυρίως στην νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη του 19ου αιώνα έχει επισημάνει ο Ευαγ. Παπανούτσος. Συνδέει δε αυτή την επίδραση με την έλλειψη πραγματικά μεγάλων εθνικών φιλοσόφων.²

Ο Γληνός πρωτογράφει για την Ιστορία στα 1909 στο κείμενο “Ροδ. Οϋκεν ο διδάσκαλος και ο άνθρωπος” καθώς και στην μετάφραση του Οϋκεν στο “Προβλήματα της ανθρώπινης ζωής (Ιστορία)”. Ο Οϋκεν επιχειρεί μια βελτίωση της Χεγγελιανής θεωρίας της Ιστορίας στην οποία όλο το παρελθόν είναι προπαρασκευή του ανώτερου σταδίου. Ο Οϋκεν ζητά την αποδέσμευση του παρόντος από το βάρος των αρχαίων Ελλήνων που υπερτονίζει ο Χέγγελ. Ζητά την δέσμευση της ιστορίας σε θεμελιώδεις αρχές. Την αναγωγή της σε ένα όλο αιτιοκρατούμενο, μέσα από μια σύλληψη καθαρά πνευματοκρατική. Την σταθερή βάση της Ιστορίας του την εξασφαλίζει ο νοητικός κόσμος που θεμελιώνει τον “αιώνιο πυρήνα της ζωής” γινόμενος έτσι σύνδεσμος μεταξύ των ανθρώπων και της πραγματικότητας.

Στην γραμμή του Χέγγελ αλλά και του Καρτέσιου, ο Γληνός μέσω του Οϋκεν προβάλλει μια ακραία ιδεαλιστική θεώρηση της Ιστορίας. Ξεκινά από την προτεραιότητα του νοητικού στοιχείου, της συνείδησης από μια ψυχολογική παραδοχή ενός υποκειμένου που μέσω της συνείδησης γνωρίζει το αντικείμενο. Επιπλέον ο Οϋκεν ζητά την απαλλαγή της ιστορίας από το αρχαιοελληνικό παρελθόν και την αναγωγή της στην αιωνιότητα ενός άχρονου νοητικού βίου. Ο

¹ Δ. Γληνός, *Τα σημερινά προβλήματα του Ελληνισμού*, 2η έκδοση, εισαγ. Γ.Β. Ζιούτου, Αθήνα, 1945, σελ. 22.

² Ευαγ. Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, τόμ. Β, Ζαχαρόπουλος, 1956, σελ. 10-11.

Γληνός αποδέχεται την Δυτική ιστοριογραφία σύμφωνα με την οποία η μία Ιστορία όλων των λαών διέρχεται από το αρχαιοελληνικό στάδιο - φεουδαρχία - καπιταλισμό και προσθέτει και το σοσιαλιστικό στάδιο - δάνειο από τον μαρξισμό.

Συχνά βέβαια ο Γληνός επιστρέφει σε θέσεις που δεν υπηρετούν καθόλου αυτό το σχήμα χωρίς όμως να εγκαταλείπει (παρά σε ελάχιστες περιπτώσεις) την βασική διαφωτιστική θέση της απόρριψης του Βυζαντίου ως τμήμα της Ελληνικής Ιστορίας και της ταύτισής του με περίοδο παρακμής και σκοταδισμού. Η νεοελληνική κοινωνία για τον Διαφωτισμό έχει δύο πόλους προσανατολισμού. Τον αρχαίο ελληνικό κόσμο και τον σύγχρονο δυτικοευρωπαϊκό. Φαίνεται πως η θεωρία του Γίββωνα βρήκε ισχυρούς υποστηρικτές στην Ελλάδα. Έχει δίκιο ο Σπ. Ζαμπέλιος. “Ο Γίββων, εξ’ ου η Ευρώπη σήμερα ετι αντλεί τα περί μεσαιώ- νος μας γνώσεις και κρίσεις της, ο υπέρτατος ούτος δικαστής 22 αιώνων εθνικής ημών υπάρξεως, κέντρον της Μεσαιωνικής Ελλάδος, στερουμένον περιφερείας έθηκεν την αυτοκρατορικήν αυλήν, την δε βιογραφίαν των βασιλέων από πρώτου μέχρι τελευταίου Κωνσταντίνου κατέστησε άξονα, περί ον απηωρημένην σύνο- λον την Βυζαντινήν σφαίραν περιεδίνησε... Κι όμως η συγγραφή αυτή όζει γαιώδες τι και νεκριμαίον και επιτύμβιον, αναμιμνήσκον την πένθιμον Μούσα του Τακίτου... Το βιβλίο αυτό σχεδιογραφεί λαμπρώς την έξω του μεσαιώνας μορφήν, απεικονίζει θαυμασίως τινας των χαρακτήρων του προσώπου, αλλά περαιτέρω δεν φθάνει... Την ολοσχέρειαν του απεικονίσματος, την ψυχολογίαν της πολιτείας, το αίσθημα, την πίστην στις απορρήτους του αιώνος ροπάς, τον μύχιον, ενί λόγω της Νεοελληνικής υπάρξεως οργανισμόν, ταύτα ούτε καν υπόπτειυσεν ο διαμαρ- τυρόμενος λόγιος της ΙΗ΄ εκατονταετηρίδος”.¹

Ο Γληνός όταν γράφει το 1910 το κείμενο “Ο Δρόμος της Νέας Ζωής” με την μορφή “λαϊκής κατήχησης” προτάσσει μια παραβολή.² Είναι φανερό πως η παραβολή υπαινίσσεται την χαμηλή παραγωγικότητα του Ελληνικού λαού σε σχέση με τους άλλους ευρωπαϊκούς λαούς.³

¹ Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντιναί μελέται [περί πηγών Νεοελληνικής εθνότητος από Η΄ μέχρι Ι΄ εκατονταετηρίδος μ.Χ.]* εκδίδεται από Χ.Ν. Φιλαδέλφως, Αθήνα, 1857, σελ. 36-37.

² Δ. Γληνός, *Ενας πρόλογος σαν παραβολή*, *Απαντα*, τόμ. Β, ό.π., σελ. 3-8. Πρόκειται για ένα παραμύθι στο οποίο ένας αγρότης αμελεί και δεν καλλιεργεί το χωράφι που κληρονόμησε από τους γονείς του διότι έχει υπέρμετρες φιλοδοξίες.

³ Στο ίδιο (ο Φ. Ηλιού σημειώνει πως ο Γληνός εννοεί το ελληνικό κράτος μετά το '21), σελ. 511.

Την αποτυχία “εκσυγχρονισμού” του ελληνικού κράτους και την συμμόρφωσή του με τους ρυθμούς ανάπτυξης της Ευρώπης, ο Γληνός την αποδίδει στην έλλειψη παραγωγικότητας των εργαζόμενων και συγχρόνως στην προσκόλληση του λαού σε ακατόρθωτα ιδανικά (Μεγάλη Ιδέα;). Ο Γληνός προτείνει το γκρέμισμα των “προλήψεων” και τον απόλυτο εκσυγχρονισμό της χώρας σύμφωνα με τις ευρωπαϊκές προοπτικές. Και ενώ προτείνει τον πλήρη εξορθολογισμό των δομών της ελληνικής κοινωνίας, ξαφνικά δηλώνει “Είναι οι ιερότατες και υπέρτατες στιγμές που μια ζωή χιλιόχρονη και μυριόχρονη δεν θέλει να σβήσει άδοξη και ατιμασμένη και που οι ρίζες της φυλής εις τα ανώτατα βάθη τους βάζουν την υπέρτατη αγωνία να φέρουν στο κέντρο νέους χυμούς ζωτικούς”.¹ Αφήνει έτσι αθέλητα να φανεί η ταλάντευση του ανάμεσα στην τάση διανοητικοποίησης της ζωής και του προσανατολισμού στο εκσυγχρονιστικό μοντέλο και στην ασυνείδητη ταύτιση του με ένα “έθνος άδοξον και ατιμασμένον” όπως χαρακτηριστικά το ονομάζει.

Αλλωστε η δυτική αντίληψη της Ιστορίας η οποία οδηγεί στον θρίαμβο του Λόγου που στους διαφωτιστές σημαίνει την ίδια την άνοδο των αστικών στρωμάτων ενώ για τους μαρξιστές τον παγκόσμιο κομμουνισμό, δεν εμποδίζει τον Γληνό στα 1915 να γράψει στο “Έθνος και Γλώσσα” πως η Ελληνική συνείδηση παραμένει ζωντανή στο Βυζάντιο και έτσι να ξεπεράσει και την άποψη του Χέρντερ για το πνεύμα κάθε λαού - έθνους χωριστά που κινεί την Ιστορία. Γιατί στο Βυζάντιο η συνείδηση παραμένει μεν ζωντανή εξαιτίας του έθνους των Ελλήνων, αλλά κυρίως βάσει του συνοδικού συστήματος το οποίο εξασφαλίζει μέσω της Ελληνικής γλώσσας την ενότητα πίστης σε διαφορετικές εθνότητες, κηρύσσοντας την οικουμενικότητα.² Σ’ αυτό το σημείο ο Γληνός συμφωνεί περισσότερο με την άποψη του Ζαμπέλιου και διαχωρίζονται οι θέσεις του από τη Δυτική αντίληψη της Ιστορίας.

Ο Γληνός για να στηρίξει την άποψή του περί της ελληνικότητας στο Βυζάντιο, αναφέρεται στον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο ο οποίος πέφτει μαχόμενος το 1453 θεωρώντας τον εαυτό του βασιλέα των Ελλήνων. Θα ισχυριστεί - στο ίδιο

¹ Δ. Γληνός, *Ο Δρόμος της Νέας Ζωής*, Απαντα, τόμ. Β, ό.π., σελ. 8.

² Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδας*, σελ. 325-342. Ιδιαίτερα στη σελ. 332. “Βασισθείσας άπαξ επί παντός της εθνικής βάσεως της οικουμενικής συνόδου, ας προβάμεν εις την απόδειξιν της καθολικής αυτής αποστολής, ποιού κυρίου της οικουμενικότητας”.

κείμενο - τελείως αντίθετα και απρόσμενα πως οι νόμοι εξέλιξης της Ιστορίας είναι φυσικοί νόμοι όπως ο νόμος της Αδράνειας.¹

Ο Γληνός επιστρέφει αμέσως μετά στον νόμο της Προόδου που τον ερμηνεύει ως “ακατανίκητη” τάση του ανθρώπου να αναπτυχθεί στο υλικό και ηθικό πεδίο με κυρίαρχο όργανο την διάνοιά του.²

Είναι αξιοπρόσεκτη και εδώ η εκτίμηση που τρέφει ο Γληνός αποκλειστικά στη λογική ικανότητα του ατόμου και τις υπερφυσικές δυνάμεις που της αποδίδει. Ως λογική δεν εννοεί τον Λόγο των αρχαίων Ελλήνων αλλά την *ratio* : δηλαδή την ικανότητα της ατομικής διάνοιας να αναχθεί από μόνη της στην αλήθεια των πραγμάτων.³

Τον Νόμο της εξέλιξης και της Προόδου τον αναγνωρίζει ζωντανό στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες, ενώ βλέπει την παρακμή και την στασιμότητα στις ασιατικές χώρες. Ως μέτρο εκτίμησης και σύγκρισης χρησιμοποιεί το μέγεθος ανάπτυξης της τεχνολογίας και γενικότερα το μέγεθος της οικονομικής ανάπτυξης το οποίο ως παγκόσμια σταθερά κρίνει λαούς με τελείως διαφορετική ιστορική εξέλιξη. Ο Γληνός αναγνωρίζει την σκληρότητα του Νόμου αφού γράφει χαρακτηριστικά. “Η τραγική μοίρα αυτών των λαών σου φέρνει δάκρυα. Μα η ζωή είναι σκληρή. Θέλει σκληρότητα η ζωή, σκληρότητα προς τον ίδιο τον εαυτό σου. Το ξέφτισμα των χρυσοχάρτινων ειδώλων και το γκρέμισμα και το καταπάτημα των προλήψεων δεν μπορεί παρά να φέρνει πόνο στην λαϊκή ψυχή, όπως φέρνει πόνο κάθε γιατρεία”.⁴

Προτείνει μια **καθολική πνευματική επανάσταση** η οποία θα επιβληθεί στην κοινωνία από τους λίγους που γνωρίζουν την αλήθεια. Δεν αποσαφηνίζονται οι αξίες ή ο τύπος του ανθρώπου που επιδιώκει να ενσαρκώσει αυτή η κοινωνική αλλαγή που επιδιώκεται άλλωστε ιδεαλιστικά μέσω του “πνεύματος”. Τέλος το όλο θέμα της κοινωνικής αλλαγής μεταποιείται σε αποκλειστικά γλωσσικό ζήτημα. Η επικέντρωση στο γλωσσικό ζήτημα αποτελεί την μοναδική εκτόνωση του προβλήματος μια και έννοιες όπως ιστορική συνέχεια, παραδομένες στάσεις

¹ Δ. Γληνός, *Επανάσταση και Ανόρθωση*, ό.π., σελ. 20.

² Στο ίδιο, σελ. 20. Για την έννοια της προόδου ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της Ιστορίας των Διαφωτιστών βλέπε ενδεικτικά στο Αυγ. Μπαγιόνας, *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Σαρτρ*, Θεσσαλονίκη 1980, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, σελ. 134κε’.

³ Για το ιδιαίτερο νόημα του ορθού Λόγου στην Διαφωτιστική σκέψη, βλέπε Φ. Δημητρακόπουλος, *Μια εισαγωγή στο φιλοσοφικό κίνημα του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 21-25.

⁴ Δ. Γληνός, *Ο δρόμος της Νέας Ζωής*, ό.π., σελ. 22.

ζωής κ.λ.π. είναι έννοιες διαρκώς αλληλοσυγκρουόμενες και ασαφείς στο έργο του Γληνού. Όπως σημειώνει ο Δ. Γληνός στα 1922 στο δεύτερο μέρος του “Εθνος και Γλώσσα”. Το Ελληνικόν Έθνος έχοντας στο παρελθόν μια παράδοση πιο περίλαμπρη και με περισσότερη απόλυτη αξία από την λατινική και έχοντας ακόμα την επίδραση από την γλώσσα της εκκλησίας του που είναι αποκλειστικότερα εθνική και σφιχτά δεμένη με την ιστορική ζωή της φυλής, βρέθηκε μπερδεμένο στο πρόβλημα αυτό με όρους βαρύτερους από τα άλλα έθνη”.¹ Το πρόβλημα που προσπαθεί να εξιχνιάσει ο Γληνός στο “Εθνος και Γλώσσα” είναι οι όροι διασφάλισης της ιστορικής συνέχειας ενός λαού. Και ο τρόπος εξέτασης του ζητήματος στο κείμενο αυτό, απηχεί την παλιά αμφιθυμική στάση των Νεοελλήνων διαφωτιστών απέναντι στα ζητήματα που άπτονται των προβλημάτων και που οφείλονται στις ιδιόμορφες συνθήκες στις οποίες η ανατολική εκκλησία παίζει καθαρά ενοποιητικό ρόλο.²

Ο Γληνός βρίσκεται διαρκώς μπλεγμένος σ’ αυτό το εναγώνιο ερώτημα που επανέρχεται συνέχεια στο έργο του. Ποια είναι η ταυτότητα του Νέου Ελληνισμού, ποια στοιχεία είναι καθοριστικά της ιστορικής του αυτογνωσίας. Σε ποια πρέπει να στηριχθεί ο εκσυγχρονισμός της ελληνικής κοινωνίας και η εναρμόνισή της με τα δεδομένα του δυτικού πολιτισμού.

Το διαφωτιστικό σχήμα της Ιστορίας που ασπάζεται a priori ο Γληνός τον εμποδίζει να οδηγηθεί σε μια εμπειρική κοινωνιολογική έρευνα του ελληνικού χώρου και να εξαγάγει από κει τα συμπεράσματά του.

Ο Γληνός οικοδομεί την δική του θεώρηση της ιστορίας, τον “Ιστορισμό” σύμφωνα με τον οποίο ο ιστορικός πρέπει να αναβιώνει τα ιστορικά γεγονότα στη μνήμη του. Εδώ διαφαίνεται καθαρά η επίδραση του Γερμανού φιλόσοφου Ντιλτάν (1833-1911)³ καθώς και η τάση του Γληνού να αμφισβητήσει την απόλυτη “αντικειμενικότητα” στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Σαν παράδειγμα δημιουργικού Ιστορισμού αναφέρει την σχέση του Χέγγελ με την Ελληνική αρχαιότητα.

¹ Δ. Γληνός, *Εθνος και Γλώσσα*, περ. Δ.Ε.Ο., τόμ. 10ος (1922), αρ. 1-4, μέρος Β, σελ. 51.

² Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά*, ό.π., σελ. 121-126.

³ Για την θεωρία του Ντιλτάν περί της “βίωσης” του αντικειμένου της Ιστορίας, βλέπε ενδεικτικά στο Β.Χ. Γουάιλς, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1985, σελ. 77 κ.ε., και στο Αυγ. Μπαγιόνας, *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Σαρτρ*, ό.π., σελ. 66-71. Ο ίδιος ο Γληνός αναφέρεται στη θεωρία του Ντιλτάν περί “ιστορικής κατανόησης” στον πρόλογο του στον *Σοφιστή* - Αθήνα - Ελληνοευρωπαϊκός τύπος, 1971, σελ. 53, 54.

Η εκδοχή της Ιστορίας που επιλέγει ο Γληνός και που ονομάζει Ιστορισμό εμπεριέχει και την γνωστή διαφωτιστική θέση. Η επιστροφή στα αρχαιοελληνικά ιδεώδη (η αναγκαιότητα της οποίας θεωρείται δεδομένη) ήταν γόνιμη μόνο όταν επιχειρήθηκε από τους Δυτικοευρωπαίους του ΙΕ' και ΙΣΤ' αιώνα (Αναγέννηση) καθώς και στην Γερμανία του ΙΘ' και ΙΗ' αιώνα. Την στροφή αυτή ονομάζει "Δημιουργικός Ιστορισμός".¹ Αντίθετα ο "άγονος Ιστορισμός" αφορά κυρίως τα "θρησκευτικά κινήματα", τον Δυτικό Μεσαίωνα και τον Βυζαντινό πολιτισμό.

Ετσι το Βυζάντιο εξομοιώνεται άλλη μια φορά με τον Δυτικό Μεσαίωνα με τα γνωστά συμπεράσματα.

"Το Βυζάντιο και η μεσαιωνική Λατινική Ευρώπη προπάντων ως προς την φιλοσοφία, την λογοτεχνία, την επιστήμη, τα κοινωνικά και πολιτειακά καθεστώτα και το δίκαιο, μας παρουσιάζουν μια μακρόχρονη στασιμότητα με χαρακτηριστική δουλεία σε τύπους κληρονομημένους από τα περασμένα".²

Στο ίδιο κείμενο ο Γληνός θα διατυπώσει και την αντίθετη άποψη : το Βυζάντιο είναι δείγμα δημιουργικού ιστορισμού διότι ο χριστιανικός κόσμος αφομοίωσε τις αρχαιοελληνικές αξίες τόσο "φιλοσοφικοηθικά" όσο και στην απολογητική, την λατρεία, την υμνολογία. "Ας θυμηθούμε λ.χ. ποια σημασία είχε η μόρφωση σε διάνοιες καθώς του Ιωάννη Χρυσοστόμου, του Γρηγορίου του Νανζιανζινού, του Βασιλείου του Μεγάλου. Αυτή ήταν η δημιουργική αφομοίωση και όχι ο νοσηρός Ιστορικισμός".³

Θα τελειώσει το κείμενό του, θεωρώντας τους σύγχρονους Δυτικοευρωπαίους ως το μόνο γνήσιο κληρονόμο του αρχαίου κόσμου αποδεχόμενος ξανά τις θέσεις της Δυτικής Ιστοριογραφίας.

Σύμφωνα με τις θέσεις αυτές ένα βαθύ και αγεφύρωτο χάσμα χωρίζει την σύγχρονη Δυτική Ευρώπη από την αμέσως προηγούμενη ιστορική της περίοδο (Δυτικός Μεσαίωνας) ενώ την συνδέει μια άμεση σχέση συνέχειας με τον αρχαίο Ελληνικό κόσμο.

Οι αντιφάσεις που παρουσιάζονται εδώ στην ιστορική θεώρηση του Γληνού είναι δηλωτικές του γεγονότος ότι ο Γληνός συχνά δεν παραδέχεται αυτή την ιδεολογική κατασκευή της Ιστορίας σύμφωνα με την οποία τα ανερχόμενα αστικά στρώματα της Δυτικής Ευρώπης, από την Αναγέννηση και μετά θέτουν το εαυτό

¹ Θέσεις που αναπτύσσει ο Γληνός κυρίως στον πρόλογο του Σοφιστή του Πλάτωνα, αλλά και σε άλλα κείμενά του.

² Δ. Γληνός, *Εθνος και Γλώσσα*, ό.π., σελ. 56.

³ Στο ίδιο, σελ. 64.

τους αποκλειστικά γνήσιο κληρονόμο του Αρχαιοελληνικού κόσμου και απορρίπτουν συλλήβδην το Βυζάντιο.

Ο ιστορικός Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος θα διατυπώσει την έκπληξή του για την παράβλεψη των επιτευγμάτων του Βυζαντίου, εκ μέρους των Δυτικών ιστορικών, σε τομείς μάλιστα που η συνεισφορά του είναι χειροπιαστή. Όπως η πραγμάτωση της εθνικής ενότητας που επιτεύχθηκε στο Βυζάντιο μια και ξεπεράστηκε ο κατακερματισμός σε πόλεις - κράτη της αρχαιότητας.¹

Αλλού πάλι σημειώνει. “Όθεν πάσαι σχεδόν οι χρονογραφίαι και ιστορίαι ημών εγγράφησαν έκτοτε και μέχρις εσχάτων υπό των Δυτικών εγελιογράφησαν μάλλον ή υπετύπωσαν πιστώς τους χαρακτήρες του Μεσαίωνα. Το αποτέλεσμα υπήρξεν ότι ενεφορήθησαν θαυμασμού μεν ανεξέλεγκτου προς τους προπάτορας, αδιαφορία δε προς τους πατέρας, προαγομένοις πολλάκις μέχρις αποστροφής. Όλες δε οι γενιές των λογίων από τον Κοραή και μετά ακολουθούν την Δυτικοευρωπαϊκή άποψη περί Ιστορίας.”²

Ο Σπ. Ζαμπέλιος ισχυρίζεται πως οι Δυτικοί δεν κατανόησαν το βάθος του Βυζαντινού πολιτισμού διότι στηρίχτηκαν στις “Χρονογραφίες” των Βυζαντινών που ασχολούνται λίγο-πολύ με τον βίο των αυτοκρατόρων. Πιστεύει πως οι Δυτικοί ιστορικοί δεν έχουν τις οντολογικές προϋποθέσεις για να κατανοήσουν την ουσία του Βυζαντινού πολιτισμού και γι’αυτό διαστραβλώνουν την Ιστορία. “Οι σύγχρονοι δυτικοί, κατά δυστυχίαν, είναι θεολόγοι το πλείστον μέρος. Η δε θεολογία της Δύσεως δεν ήτο βεβαίως ο καταλληλότερος επικριτής των διατρεχόντων. Εν μόνο πράγμα, παρ’αυτώ μανθάνεις. Οτι θεία Δίκη τους Γραικούς ετιμώρησεν, ως μη στέρξαντας να καθυποταχθώσιν εις την εξουσίαν του πάπα. Ο Δυτικισμός είναι το μέτρον της Ιστοριογραφίας των”.³

Αντίθετα ο Γληνός δικαιώνει την Δυτική ιστοριογραφία με τον “Ιστορισμό” του αφού θεωρεί ως μόνο φυσικό αντάξιο κληρονόμο των αρχαίων τη σύγχρονη Δυτική Ευρώπη. Απορρίπτει δε το Βυζάντιο εξισώνοντάς το με την Δυτική φεουδαρχία ως περίοδο σκοταδισμού. Η πρώτη θεωρητική επεξεργασία αυτού του σχήματος εμφανίστηκε στους κύκλους, των ελλήνων εμπόρων λογίων που πρώτοι αυτοί είχαν την δυνατότητα επαφής με τον Δυτικοευρωπαϊκό διαφωτισμό.⁴

¹ Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορικά Πραγματεΐαι*, ό.π., σελ. 240-245 (κεφ. Ο αρχαίος, ο Μεσαιωνικός και ο Νέος Ελληνισμός).

² Κ. Παπαρρηγόπουλος, “*Απόπειρα Εθνικής αυτοκτονίας*”, ό.π., σελ. 198.

³ Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδας*, 1852, ό.π., σελ. 25.

⁴ Π. Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, ό.π., σελ. 32.

Ο Γληνός μάλιστα υπογραμμίζει συχνά την σημασία που ενέχει το έργο του Κοραή για την προώθηση του πλήρους εκσυγχρονισμού της Ελληνικής κοινωνίας.

“Μόνο αυτός [ενν. τον Κοραή] βλέπει μπροστά του την ύπαρξη έθνους έθνους νέου και δεν περιφρονεί τα ψυχικά του δεδομένα την γλώσσα του, τα ήθη του... Γι’αυτό έχει μάτι για την αρετή και τα ελαττώματα του Έθνους και ζητά παίρνοντας ηθικά πρότυπα από τους αρχαίους, να το εξευγενίσει, να το μορφώσει.”¹ Για τον Γληνό, άλλωστε, ο Κοραής είναι ο μόνος Έλληνας ανθρωπιστής και κλασικιστής.²

Παρόμοιες θέσεις έχει και ο ιστορικός μαρξιστής Γ. Κορδάτος που γράφει πως ο αρχαίος Ελληνικός κόσμος τελειώνει οριστικά και τελεσίδικα το 146π.Χ. με την κατάκτηση των Ρωμαίων, και το Βυζαντινό κράτος δεν έχει καμία σχέση με τον αρχαίο κόσμο, ενώ οι Νεοέλληνες δεν έχουν κοινό σημείο με τους Βυζαντινούς και διατηρούν ένα χαλαρό δεσμό με τους αρχαίους.³ Με τον ίδιο τρόπο ο Δημ. Γληνός θα δει στο κίνημα του δημοτικισμού την “κοπερνίκεια στροφή της ιστορικής συνείδησης του Ελληνισμού”.⁴ Ασπάζεται έτσι την άποψη ότι ο Νέος Ελληνισμός είναι κάτι τελείως ανεξάρτητο από το ιστορικό παρελθόν του. Γιατί ο δημοτικισμός για τον Γληνό εκπροσωπεί επίσης την πνευματική **Αναγέννηση** του Έθνους.

Ο Γληνός ζητά “αλλαγή” ουσίας, ιδεών, επιστήμης, πνευματικού κόσμου, αξιών πολιτισμού”⁵ μέσω του δημοτικισμού ο οποίος αποτελεί το πνευματικό όπλο του προλεταριάτου ενάντια στην αστική οργάνωση ζωής.

Είναι σαφές ότι ο δημοτικισμός, τουλάχιστον, στην οπτική του Γληνού, παρόλο που επιζητεί την ορθολογικοποίηση και τον συγχρονισμό όλων των τομέων της ζωής, είναι επίσης ένα μεσσιανικό κίνημα στο οποίο επενδύθηκαν βαθύτερες ανάγκες μεταμόρφωσης του κόσμου.

Ο Γληνός αποδέχεται την ολιστική σύλληψη της Ιστορίας, η οποία με κεντρικό παράγοντα την οικονομία, είναι ένα όλο αυστηρά προσδιορισμένο. Οι απόψεις αυτές θα διασαφηνιστούν στις στήλες του περιοδικού “Αναγέννηση” που διευθύνει ο Γληνός από το 1926 έως το 1928.

¹ Δ. Γληνός, *Έθνος και Γλώσσα*, ΔΕΟ, τόμ. 10ος, 1922, αρ. 1-4, σελ. 77.

² Στο ίδιο, σελ. 77.

³ Γ. Κορδάτος, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας*, τόμ. ΙΧ, ό.π., σελ. 11-14.

⁴ Δ. Γληνός, *Η κρίση του Δημοτικισμού*, εκλ. σελίδες, τόμ. 2ος, ό.π., σελ. 47.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 50.

Οι θέσεις πάντως που θα υπερασπιστεί ο Δ. Γληνός μέσω των σελίδων της Αναγέννησης (ή οι συνεργάτες του) θα κινηθούν στο πνεύμα του Διαφωτισμού : Αφού ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης και της λογικότητάς της, δηλαδή οι πράξεις του έχουν κίνητρο την ορμή της αυτοσυντήρησης, η Ιστορία είναι η εξέλιξη του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης. Στις σελίδες του περιοδικού “Αναγέννηση” φιλοξενούνται συχνά απόψεις των διανοούμενων της εποχής με κεντρικό σημείο αναφοράς τη μαρξιστική θεώρηση.

Ο Ν. Καζαντζάκης, που τότε αποτελεί ενεργό μέλος του κύκλου των δημοτικιστών, εκφράζει την διαφωνία του για την μεταφορά του Νευτώνειου μοντέλου από την φύση στην κοινωνία και αντιτίθεται στην γραμμική και ντετερμινιστική αντίληψη του ιστορικού χρόνου. Ο χρόνος λέει χαρακτηριστικά ο Ν. Καζαντζάκης, δεν μπορεί “να διατυπωθεί σαν να ήταν ποσοτική μονάχα άοσμη και ομοιόμορφη έκταση.”¹

Ο Καζαντζάκης αμφισβητεί τον οικονομικό ντετερμινισμό επισημαίνοντας πως η συμπεριφορά ενός λαού εξηγείται βάσει της “ιεράς παραφροσύνης” και όχι βάσει των υλικών αναγκών τονίζοντας έτσι την ανάγκη της ύπαρξης του μυθικού στοιχείου μέσα στη ζωή του ανθρώπου, ενάντια στις θεωρίες του οικονομικού θετικισμού.²

Ο Χρ. Καρούζος εκπροσωπώντας τις θέσεις της σύνταξης του περιοδικού, υπερασπίζεται την κανονικότητα και νομοτέλεια που διέπει την φύση αλλά και την κοινωνία εμμένοντας στον ιστορικό υλισμό. Διατυπώνει δε την απεριόριστη εμπιστοσύνη στην επιστήμη μέσω της οποίας μπορεί κανείς να προβλέψει με την ίδια ακρίβεια την έκλειψη της σελήνης αλλά και την έκρηξη της επανάστασης.³

Ο Χρ. Καρούζος προσπαθώντας να αντικρούσει τις κατηγορίες του Ν. Καζαντζάκη πως οι μαρξιστές θέτουν σκοπό στην Ιστορία, ισχυρίζεται πως οι άνθρωποι θέτουν κάθε φορά στην ζωή τους αυτόν τον σκοπό που τους “αναγκάζει” η ίδια η Ιστορία.

Το ζήτημα των Νόμων στην κοινωνία απασχολεί πολύ τους λόγιους της εποχής αφού επί ένα χρόνο και παραπάνω επανέρχεται συνέχεια στις σελίδες της Αναγέννησης.

¹ Ν. Καζαντζάκης, *Συζήτηση με έναν αρχηγό*, π. Αναγέννηση, φ. 1ο, (Σεπτέμβρης 1926), σελ. 19.

² Στο ίδιο, σελ. 20.

³ Χρ. Καρούζος, *Απάντηση στον Καζαντζάκη*, περ. Αναγέννηση, φ. 3ο (1 Νοεμβρίου 1926), σελ. 137.

Η Ελλη Λαμπρίδη υποστηρίζει πως η προσπάθεια να στριμωχθούν τα κοινωνικά φαινόμενα σε λίγες αιτιακές σχέσεις τα καθιστά αγνώριστα, υπενθυμίζει δε πως σύμφωνα με τον Καντ, ο άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει μόνο μια σχετική γνώση για τον κόσμο, καταλήγει δε στην επισήμανση πως οι θεμελιώδεις νόμοι του ιστορικού υλισμού δεν έχουν αποδειχθεί όπως οι φυσικοί νόμοι.¹

Ο Κ. Γεωργούλης για να συμπαραταχθεί με την άποψη των Ν. Καζαντζάκη αναφέρεται στην θεωρία της σχετικότητας της γνώσης του Αϊνστάιν. Επικρίνει τον Χρ. Καρούζο που ανάγει τους νόμους σε “μεταφυσικές οντότητες” και έτσι οδηγείται στην μηχανιστική αντίληψη του κόσμου και της κοινωνίας.²

“Είναι κάτι σαν το βαθύ όνειρο του Λαιμπνιτς που με την ίδια αισιοδοξία έπαιρνε τον κόσμο σαν το πραγματικό περιεχόμενο μαθηματικών εξισώσεων της διάνοιας του Θεού”³, σημειώνει ο Κ. Γεωργούλης.

Ο Κ. Βάρναλης σε άρθρο του στην “Αναγέννηση”⁴ επιτίθεται στον Αλ. Δελμούζο (αρχίζει να διαγράφεται η ιδεολογική σύγκρουση ομάδας Γληνού - Δελμούζου), γιατί σύμφωνα με τον τελευταίο η Ελληνική κοινωνία διαμορφώνει την δική της ιδιαίτερη ιστορική παράδοση και γλώσσα. Ο Βάρναλης αντιτίθεται υπερασπιζόμενος την αυστηρότητα των “φυσικών” νόμων που κυβερνούν την Ιστορία και αυτοί οι νόμοι δεν επιδέχονται εξαίρεση για την Ελλάδα. Ο Βάρναλης μάλιστα υποστηρίζει πως και η Τέχνη ακόμα αντανακλά την οικονομική ζωή. Το επίμαχο ζήτημα παραμένει η νομιμότητα ή μη, της μεταφοράς του Νευτώνειου κοσμοείδωλου στην κοινωνία. Δηλαδή η ύπαρξη Νόμων παγκοσμίου εφαρμογής αφού η “ανθρωπότητα” επιλαμβάνεται ως ο απόλυτα ομοιογενής και ουδέτερος χώρος στον οποίο εφαρμόζονται οι νόμοι. Ιδιαίτερα στο κείμενο του Κ. Βάρναλη διαφαίνεται σαφώς πως το σημείο αιχμής του διαλόγου είναι η σχέση του ελληνικού πολιτισμού με τον δυτικοευρωπαϊκό και η οριοθέτηση των διαφορών και των κοινών σημείων.

Ο Δελμούζος ζητά να διερευνηθεί το ζήτημα της Ελληνικής ιδιοπροσωπίας. Πράγμα για το οποίο του αποδίδεται πολύ γρήγορα ο τίτλος του εθνικιστή. Πολύ αργότερα ο Αλ. Δελμούζος θα επιτεθεί ανοιχτά στις ιδέες που εκπροσωπεί η ομάδα του Γληνού και θα μιλήσει για “απλοποίηση και φτώχεια ιδεών” για

¹ Ελλη Λαμπρίδη, *Η συζήτηση για τους κοινωνικούς νόμους, προϋποθέσεις, π. Αναγέννηση*, τ. 5ος, (Γενάρης 1927).

² Κ. Γεωργούλης, *Και πάλι οι Κοινωνικοί Νόμοι*, ό.π., σελ. 266.

³ Στο ίδιο σελ. 267.

⁴ Κ. Βάρναλης, *Νεοελληνική πραγματικότητα και μαγεία*, π. Αναγέννηση, τεύχ. 7ο, (Μάρτιος 1927).

λαθεμένη ταύτιση του Έθνους με το αστικό καθεστώς κ.λ.π.¹ Πάντως δεν φαίνεται τυχαίο το γεγονός πως ο Δελμούζος είχε επαφή με το έργο του Κ. Καραβίδα του γνωστού δημοτικιστή για την συστηματική μελέτη του για το ελληνικό κοινοτικό σύστημα.²

Ο Βάρναλης επιμένει στην αρχή της προσαρμογής όλων των χωρών στο νόμο της οικονομικής ανάπτυξης πάση θυσία.

Είναι ενδιαφέρον πως παρά την πολύπλευρη και υψηλή παιδεία αρκετών διανοούμενων της εποχής, η ιδεολογία που θα κυριαρχήσει τελικά στον κύκλο του Δημοτικισμού είναι ο αφελής επιστημονικός θετικισμός που απετέλεσε την κυρίαρχη ιδεολογία στην Ευρώπη της καπιταλιστικής ακμής.³

Αυτό θα γίνει η βαθύτερη αιτία της διάσπασης του Εκπαιδευτικού Ομίλου. Τα ζητήματα στα οποία θα περιστραφεί η ιδεολογική διαμάχη μεταξύ των δημοτικιστών, είναι το ζήτημα της πάλης των τάξεων. Ζήτημα το οποίο η ομάδα Δελμούζου θα θέσει σε δευτερεύουσα μοίρα αφού θεωρεί πρωταρχικά τα Εθνικά ζητήματα. Είναι χαρακτηριστικό πως τα μέλη του Εκπαιδευτικού Ομίλου που υπερασπίζονται την ύπαρξη νομοτέλειας στην κοινωνία τάσσονται με την ομάδα Γληνού ενώ αντίστοιχα στην ομάδα Δελμούζου, βρίσκονται ο Ν. Καζαντζάκης, ο Κ. Καραβίδας, η Π. Δέλτα, η Αγγελική Χατζημιχάλη κ.λ.π.

Ο Γληνός⁴ θεωρεί πρωταρχικό τον οικονομικό παράγοντα από τον οποίο εξαρτά απόλυτα όλα τα φαινόμενα της ζωής, πολιτική, τέχνη, θρησκεία, δίκαιο, ηθική. Ο εντοπισμός του οικονομικού παράγοντα ως κυρίαρχου στον σχηματισμό του κοινωνικού φαινομένου οφείλεται κυρίως στον Μαρξ.⁵ Η επίδραση εδώ στον Γληνό γίνεται φανερή. Είναι γνωστό όμως πως ο Μαρξ αναγνώριζε σαν πρόδρομό του τον υλισμό των Γάλλων του 18ου αιώνα, ακόμα και όταν τον κατηγορεί ως μηχανιστικό.⁶

¹ *Επιστολή του Αλ. Δελμούζου στον Γ. Θεοτοκά*, περ. *Ιδέα*, 1ος τόμος (Γενάρης - Ιούνιος 1933), σελ. 143-146.

² *Αλληλογραφία της Π. Δέλτα (1906-1940)*, επιμ. Ξ. Λευκοπαρίδης, *Εστία* χ.χ. σελ. 259 (επιστολή Δελμούζου προς Π. Δέλτα).

³ Κ. Μοσκόφ, *Δοκίμια Ι. Δομές και Πράξη στην Ελληνική Ιστορία*, Εξάντας, 1979, σελ. 30.

⁴ Δ. Γληνός, *Πολιτική ζωή και Πολιτικά κόμματα*, Β', π. Αναγέννηση, τεύχ. 7ο (Μάρτιος 1928), σελ. 289.

⁵ Καρλ Κορς, *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, εκδ. Υψίλον, 1981, (για τον ρόλο του οικονομικού παράγοντα στο έργο του Μαρξ), σελ. 112.

⁶ Χ. Δημητρακόπουλος, *Μία εισαγωγή στο ρεύμα.....*, ό.π., τεύχος 3ο, σελ. 24-29.

Οι Νεοέλληνες διαφωτιστές δεν προσχώρησαν ποτέ στην αποδοχή των υλιστικών θέσεων¹ γιατί η μεγάλη θρησκευτική παράδοση διατηρούσε ακόμα την ζωντάνια και την ισχύ της που χάνει βαθμιαία την εποχή του Γληνού. Ο Γληνός πάντως επανέρχεται ξανά και ξανά σ' αυτό που κατά την γνώμη του ίδιου έπρεπε να έχει απαντηθεί εξ αρχής.

“Μα και στην Ελλάδα, έτσι είναι τα πράγματα; Μπορούμε με βάση αυτή την αντίληψη να κατανοήσουμε την πολιτική ζωή του τόπου μας και να κατατοπιστούμε μέσα σ' αυτήν; Αυτό θα προσπαθήσω να το εξετάσουμε στο επόμενο άρθρο”.²

Το άρθρο αυτό δεν κατόρθωσε να το γράψει ο Γληνός και το ερώτημα έμεινε αναπάντητο. Το ίδιο εναγώνιο ερώτημα τον βασανίζει και όταν απευθύνεται στο στενό φίλο και συνεργάτη του Αλ. Δελμούζο. “Η αλήθεια είναι πως ο λαός μας είναι άγνωστος. Κάποτε μούρχεται γυρίζοντας την πλάτη στην κυρίαρχη τάξη που μας κυβερνά να αποκαλυφθώ μπροστά του ομολογώντας την αδυναμία μου να πάω στο βάθος του είναι του. Οι περισσότερες κρίσεις που έγιναν ως τώρα γ' αυτόν ή στηρίζονται στην αστική τάξη ή είναι βιαστικές και επιπόλαιες γενικεύσεις”.³

Το 1930 στον πρόλογο της Αγνής του Ψυχάρη εξυμνεί την θεωρία του Χέγγελ ο οποίος υπερβαίνοντας τον Καντ, προχωρά στην εξάλειψη της διαφοράς μεταξύ δέοντος και είναι, συγχωνεύοντας τα σε ένα όλο. Ο Γληνός αναγνωρίζει στον Χέγγελ τις στερεές βάσεις του ορθολογισμού. Γράφει αφού αναφερθεί πριν με θαυμασμό στην Δαρβινική θεωρία της εξέλιξης : “Σ' αυτό βοήθησε ακόμα και ο Εγγελισμός, μετουσιωμένος σε καθαρή επιστημονική και όχι μεταφυσική αντίληψη. Κάθε τι που έγινε είναι λογικό, άρα σωστό. Έτσι γεννήθηκε ο ιστορικός ρεαλισμός, η τάση να διαπιστωθεί και η παραμικρότερη αντικειμενική ιστορική λεπτομέρεια. Μέσα σε μια τέτοια τάση βρίσκει πάντα την θέση του ο ορθολογισμός”.⁴

Είναι τόσο μεγάλη η ανάγκη του Γληνού για λογικά ερείσματα της πραγματικότητας και της Ιστορίας που αγκαλιάζει και τον ιδεαλιστή Χέγγελ επειδή καταλήγει στον ορθολογισμό.

¹ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός διαφωτισμός*, ό.π., κεφ. υλισμός.

² Δ. Γληνός, *Πολιτική ζωή*, π. Αναγέννηση, ό.π., σελ. 292.

³ Αλ. Δελμούζος, επιστολή 20-7-1921, στο *Αλληλογραφία της Π.Σ. Δέλτα* ό.π., σελ. 262.

⁴ Γ. Ψυχάρης, *Αγνή*, Βιβλιοδετική, Αθήνα, 1955, πρόλογος Δημ. Γληνού, σελ. 14.

Το 1932 στην μελέτη “η φιλοσοφία του Χέγγελ” επανέρχεται στην φιλοσοφία της Ιστορίας του Χέγγελ, σύμφωνα με την οποία Ιστορία είναι η εκτύλιξη του πνεύματος. Αυτή δε η λογικά σχεδιασμένη πορεία της ανθρωπότητας γενικά, ακολουθεί μια προοδευτική ανέλιξη και οδηγεί στην συνείδηση της ελευθερίας. Η πορεία αυτή ακολουθεί αναγκαστικά διαδοχικούς σταθμούς και κάθε σταθμός εκπροσωπείται από ένα μόνο λαό. “Η ιστορική αναγκαιότητα” δεν διαφέρει σε τίποτα από τον Εγγελιανό που παρατηρεί ο Κ. Καστοριάδης. Και στις δύο περιπτώσεις (εν. του Χέγγελ, Μαρξ) πρόκειται για την καθαυτό “θεολογική ξένωση” του συγκεκριμένου ανθρώπου.¹ Το αρνητικό άλλωστε αυτής της αλλοτρίωσης περιέχει το αναπόφευκτο του σοσιαλισμού.²

Ο Χέγγελ, καταλήγει ο Γληνός, ξεχωρίζει τέσσερις μεγάλους σταθμούς στην Ιστορία. Την ανατολική, την ελληνική, την ρωμαϊκή και την γερμανική που αντιστοιχούν στην παιδική, νεανική και αντρική ηλικία της ανθρωπότητας. Την τελευταία περίοδο, δηλαδή την γερμανική, το Πνεύμα ωριμάζει και επιστρέφει στον εαυτό του. Ο Γληνός παρόλο που χαρακτηρίζει αυτό τον τρόπο σκέψης ιδεοκρατικό, ταυτόχρονα τον δέχεται σαν ρεαλιστικό αφού διέπεται από το πνεύμα της εξέλιξης που ως γνωστόν ασπάστηκε και ο Μαρξ αλλά και το σύνολο της δυτικής ιστοριογραφίας. Είναι αξιοσημείωτο πως αυτή την τέλεια ιδεαλιστική θεώρηση της Ιστορίας του Πνεύματος του Χέγγελ αποδέχεται ο Γληνός. “Μ’όλη την αδυναμία τούτη όμως και με όλους τους βιασμούς της εμπειρίας που αναγκάσθηκε να κάνει ο Χέγγελ για να σταθεί συνακόλουθος στον απριρισμό και τον τριαδικό ρυθμό του συστήματος, η φιλοσοφία του Χέγγελ μας παρουσιάζει μια μεγαλοπρεπέστατη και μοναδική μπορεί να πει κανείς προσπάθεια για να βρεθεί η εσωτερική αλληλουχία και νομοτέλεια στην εξέλιξη ολάκερου του φυσικού και του ιστορικού κόσμου”.³

Οι αναφορές που κάνει ο Γληνός στον Μαρξ είναι περισσότερο ενισχυτικές του πνευματοκρατικού συστήματος του Χέγγελ παρά του υλισμού του Μαρξ. Και είναι σαφής τουλάχιστον μέχρι τώρα, η προτίμησή του στην καθαρά ιδεαλιστική ερμηνεία του κόσμου από τον Χέγγελ ενώ οι αναφορές του στον κοινωνικό άνθρωπο του Μαρξ που ορίζεται μέσω των σχέσεων και των ενεργειών του με τον άλλο και την φύση, είναι ελάχιστες ως μηδαμινές. Ο ίδιος ο Μαρξ βέβαια στο

¹ Κ. Καστοριάδης, *Φαντασική θέσμιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ράππας, 1985, σελ. 80.

² Στο ίδιο σελ. 146.

³ Δ. Γληνός, *Η φιλοσοφία του Χέγγελ*, εκλ. σελίδες, τόμ. 2ος, ό.π., σελ. 100.

πρώτο βιβλίο του Κεφαλαίου παραλληλίζει την θεωρία του Δαρβίνου για την ιστορία της φύσης με την κοινωνική ιστορία του ανθρώπου.¹

Ο Γληνός από το σύνολο της Μαρξιστικής Θεωρίας τονίζει διαρκώς το στοιχείο της εξέλιξης και του νομοτελειακού γίνεσθαι. Εκτός από τις άμεσες και συχνές αναφορές στον Χέγγελ η επίδραση που δέχεται απ' αυτόν φαίνεται και από το γεγονός ότι ο τρόπος που αντιλαμβάνεται τον μαρξισμό είναι κυρίως μέσω της χεγκελιανής Διαλεκτικής Λογικής.

Το 1936 εξόριστος στην Ανάφη καταγράφει τα τρία στάδια της ιστορικής γνώσης.

1. προ-λογική γνώση
2. λογική γνώση
3. διαλεκτική νόηση.²

Πρόκειται για ένα συνδυασμό του θετικισμού του Αυγούστου Κοντ³ - ο αυστηρός διαχωρισμός προλογικού και λογικού σταδίου γνώσης καθώς και ότι οι κοινωνίες ξεκινούν πάντα από ένα πρωτόγονο στάδιο και συνεχώς εκπολιτίζονται - και της μαρξιστικής διαλεκτικής. Στην ανάλυση που επιχειρεί για την κοινωνία προστίθενται επιρροές από τις περί φυλής θεωρίες του Φίχτε, Νίτσε, κ.α.

Το 1938 εξόριστος στον Πύργο Σαντορίνης γράφει την "Τριλογία Πολέμου". Το έργο προσχεδιάστηκε με τον γενικό τίτλο "Οι μονόλογοι του ερημίτη της Σαντορίνης". Ο Γληνός δεν πρόλαβε να τελειώσει το δεύτερο μέρος αυτής της πραγματείας. Εδώ πάντως επιζητά επίμονα την ύπαρξη κάποιας "αντικειμενικής" αλήθειας. Είναι πιθανόν ότι το βαθύτερο αίτημα που είναι η νοηματοδότηση της ύπαρξης και της ζωής, το αναζητά με ορθολογιστικά κριτήρια.

Σ' αυτό το έργο, την Τριλογία Πολέμου, για πρώτη φορά αποπειράται, επηρεασμένος από τον σκεπτικισμό της αστικής ηθικής, η οποία εξαρτά τις έννοιες του καλού και του κακού από τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες, θα αμφισβητή-

¹ Καρλ Κορς, ό.π., σελ. 127.

² Δ. Γληνός, *Διάγραμμα της Διαλεκτικής φιλοσοφίας*, εκλ. σελίδες, τόμ. 2ος, σελ. 138.

³ Ο Αύγουστος Κοντ και ο Θετικισμός - Κοινωνική Φυσική στο : *Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας - Ιστορία της Φιλοσοφίας* - (μετάφρ. Τίτου Πατρίκιου, Παύλου Χριστοδουλίδη), Αθήνα ΜΙΕΤ 1991, σελ. 285-305,

σει την απόλυτη ηθική. Σύντομα θα επανέλθει στην επίμονη αναζήτηση των “αντικειμενικών όρων” που διαμορφώνουν την ηθική.

Σ’ αυτό το έργο, για πρώτη φορά θα κρίνει, και μάλιστα με αυστηρότητα, τις ιστορικές απόψεις του Χέγγελ. Ειδικά τον παραλληλισμό των διαδοχικών σταδίων και πολιτισμών με τον ζωικό οργανισμό και τις βιολογικές αλλαγές που παρουσιάζει. Επιτίθεται στον Χέγγελ και σε μερικά σημεία ασκεί μαρξιστική κριτική αλλά προχωρά και πέρα από αυτή.

“Οι σύγχρονοι Γερμανοί βλέπουν τώρα στο Γ’ ράιχ, μια καινούργια κοσμοϊστορική αποστολή. Αυτό το τρίτο Ράιχ διαλύοντας τον Δυτικό πολιτισμό που βρίσκεται σε αποσύνθεση, έρχεται να φέρει ένα καινούργιο ανώτερο πολιτισμό, τον εθνικοσοσιαλιστικό”.¹ Ο φασισμός εδώ θεωρείται μια εξέλιξη του Δυτικού πολιτισμού και μάλιστα αποτέλεσμα της Χεγγελιανής θεωρίας. “... ο εθνικοσοσιαλισμός και ο φασισμός υψώνουν πάνω απ’ όλα το κυρίαρχο κράτος, ενσάρκωση του πνεύματος, υποστάτωση της ιδέας του “ανθρώπου - πολίτη”.² Ο Γληνός ο οποίος εδώ ψάχνει τα αίτια του Β’ παγκοσμίου πολέμου, θέτει ξαφνικά σαν αίτιο την αντίθεση του γερμανικού πολιτισμού προς όλους τους άλλους της Ευρώπης. “Οι Γερμανοί είναι ο εγκέφαλος της ανθρωπότητας. Οι άλλοι λαοί θα είναι τα μέλη της. Θα δουλεύουν και θα υποτάσσονται στην κυριαρχία των Γερμανών”.³

Ο Γληνός αντιτίθεται με σφοδρότητα στις απόψεις του Χέγγελ σύμφωνα με τις οποίες συνδέεται ένας λαός διαφορετικός κάθε φορά με μια ηλικία της ανθρωπότητας. Ο Γληνός **αντίθετα** πιστεύει πως υπήρξαν λαοί που διατρέξανε διαδοχικά πολλά “ξεχωριστά στάδια”.

“Ήτανε γέροι οι Έλληνες τον καιρό που υποτάχθηκαν στους Ρωμαίους; Μα τότε πως κατόρθωσαν να αφομοιώσουν το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος και να δημιουργήσουν ολόκληρο πολιτισμό, τον βυζαντινό; Ήτανε γέροι όταν υποτάχθηκαν στους Τούρκους; Μα τότε πως ξαναβγήκαμε νέοι το 1821 και διατρέχουμε, σήμερα μια καινούργια ιστορική πορεία και μάλιστα είμαστε έτοιμοι τώρα, καθώς διακηρύχτηκε, να δημιουργήσουμε έναν “τρίτο” πολιτισμό;”⁴ Θέσεις που παραπέμπουν στον Κων. Παπαρρηγόπουλο και τον Σπ. Ζαμπέλιο.

Ο Γληνός δεν κρύβει πλέον και την περιφρόνησή του για τους Γερμανούς και την πίστη του στην υπεροχή των Ελλήνων. Τέλος διορθώνει σε αρκετά

¹ Δ. Γληνός, *Τριλογία Πολέμου*, ό.π., σελ. 61.

² Στο ίδιο, σελ. 62.

³ Στο ίδιο, σελ. 63.

⁴ Στο ίδιο, σελ. 64.

σημεία την θεωρία του Χέγγελ με μαρξιστικές παρεμβολές όπως ότι οι σχέσεις του ανθρώπου ρυθμίζονται από την ιδιοκτησία καθώς ότι η τεχνική αποτελεί τον αντικειμενικό παράγοντα που καθορίζει την ιστορία.

Πιστεύει - αίφνης - πως το μοναδικό κίνητρο της Πράξης είναι το οικονομικό. Θέση που στηρίζεται αρχικά στο κεντρικό προσανατολισμό του Διαφωτισμού σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος επιζητεί πρωταρχικά την ικανοποίηση των φυσικών του αναγκών. Ο Γληνός έτσι υποστηρίζει τελικά την θεωρία του ωφελιμισμού, που είναι φυσική συνέπεια του ατομικισμού και έχει τις ρίζες του στο φυσικό δίκαιο των Διαφωτιστών και την οποία με την σειρά της αναπαρήγαγε η πολιτική οικονομία του Μαρξ.

Ο Διαλεκτικός υλισμός για τον Γληνό είναι η μόνη επιστημονική εξήγηση για όλα τα φαινόμενα αλλά και ο “μόνος δρόμος σωτηρίας” για τους λαούς.

Εδώ ο Γληνός διευκρινίζει πως η αταξική κοινωνία που αποτελεί το τέλος της Ιστορίας δεν αποβλέπει απλά στην ίση διανομή των υλικών αγαθών αλλά στο ξεπέραςμα συνολικά της αναγκαιότητας και την είσοδο στο βασίλειο της ελευθερίας. Έτσι η ελευθερία νοείται όχι απλά κοινωνικο-οικονομικά αλλά εμπεριέχει και μια υπαρξιακή διάσταση, όπως άλλωστε και στον ίδιο τον Μαρξ.

Γράφει ο Γληνός : “Η Οκτωβριανή επανάσταση είναι το σύνορο δύο κόσμων. Όλη η Ιστορία στο μέλλον θα χωρίζεται από το σύνορο αυτό... Συνεχεία της θάνατι η απολύτρωση που θα απλωθεί σε όλη την γη.”¹ Το απόσπασμα παραπέμπει σε αποκαλυπτικά κείμενα χριστιανικά, περί τέλους της παλαιάς κτίσης και εγκαθίδρυσης της αναγεννημένης. Προσπαθεί πάντως να φθάσει σε μια σύνδεση της Χεγγελιανής και μαρξιστικής ιστορίας, με την ιστορική θεωρία του Ντιλτάυ.

Η θεωρία του Ντιλτάυ για την Ιστορία είναι πως το έργο του ιστορικού συνίσταται στην προσπάθεια κατανόησης των προσώπων που έδρασαν σε κρίσιμες ιστορικές στιγμές και αυτό σημαίνει η ανα-βίωση των ίδιων συνθηκών. Αυτό οδηγεί στην ψυχολογικοποίηση της Ιστορίας αφού γνώση του ιστορικού κόσμου σημαίνει κυρίως ανάλυση ψυχολογική των προσώπων. Ο Γληνός εφαρμόζει αυτή την μέθοδο αρκετά, στην ιστορική προσέγγιση του Πλάτωνα στον πρόλογο του Σοφιστή. Βρίσκει πλεονέκτημα στην θεωρία του Ντιλτάυ ότι κάθε ιστορική στιγμή είναι “πρωτόφαντη και πηγαία”. Δεν είναι αυτό άραγε μια έμμεση κριτική

¹ Δ. Γληνός, Το πρώτο τέταρτο του Σοβιετικού αιώνα, στα *Άρθρα 1942-43*, ό.π., σελ. 33.

στο έργο του Χέγγελ και του Μαρξ; Η “εργατική τάξη” στα άρθρα 1942-43 παραμένει μια έννοια ανεξιχνίαστη και επομένως εξω-εμπειρική.

“Ο άνθρωπος απολυτρώνεται οριστικά από τα δεσμά του και οπλισμένος με την αδιάκοπη τελειοποίηση των γνωστικών μεθόδων έχει μπροστά του ανοιχτό από όλες τις πλευρές τον ορίζοντα για να εισχωρήσει στα πιο απέραντα βάθη του ουρανού και της γης και της ανθρώπινης υπόστασης και μοίρας”. Και αλλού παρακάτω : “Ο μαρξισμός οπλίζει τον άνθρωπο με το τελειότερο γνωστικό μέσο, την διαλεκτική μέθοδο, και τον οδηγεί στην κυριαρχία πάνω στην φύση και στην κυριαρχία πάνω στην κοινωνική εξέλιξη”.¹

Το τέλος της ιστορίας είναι ο θρίαμβος του λόγου. Η νίκη του λόγου στις ανορθόλογες και αντίξοες δυνάμεις της πραγματικότητας. Θέση που προϋποθέτει τον άνθρωπο δημιουργό της Ιστορίας.

Η Ιστορία βέβαια στον Γληνό καταλήγει και στην κυριαρχία της φύσεως και της κοινωνικής εξέλιξης. Δεν είναι τυχαία η επίδραση που άσκησε σ’ αυτό το θέμα η θεωρία του Νίτσε περί υπερανθρώπου πράγμα που φαίνεται κυρίως στον πρόλογο του στην “Γενεαλογία της Ηθικής”. Εκεί ο Γληνός αναφέρεται σχεδόν επαινετικά στην τάση του ανθρώπου να αποκτήσει δύναμη και κυριαρχία. Και έτσι μπορεί κανείς να ερμηνεύσει και τις συχνές αναφορές του σε βιολογικές θεωρίες για την “κατάπτωση” της ελληνικής φυλής, για την “έλλειψη ζωτικότητας” της τάξης κ.λ.π., σε συνδυασμό με την θεωρία της “ζωικής ορμής” του Μπερξόν από τον οποίο επίσης επηρεάζεται. Αλλωστε η αναζήτηση της δύναμης σύμφωνα και με τον Π. Κονδύλη,² δεν αποτελεί πρωτοτυπία του Νίτσε αλλά αποτελεί κοινή επιδίωξη των διαφωτιστών από τον Ρουσσώ και τον Χομπς έως την αποθέωση της δύναμης από τον Χέγγελ. Ο Νίτσε επηρεασμένος από τις ιδέες του Δυτικού Διαφωτισμού αλλά και από την έννοια της δύναμης όπως την χρησιμοποίησε τότε η φυσική επιστήμη, θεωρεί τον άνθρωπο μέρος αυτής της απρόσωπης φύσης. Η βούληση για ισχύ αποδίδεται σαν “φυσική” τάση του ανθρώπου. Αλλωστε στο σύνολό της η δυτική φιλοσοφία αναζητά την λύση των προβλημάτων του ανθρώπου στην κατοχή δύναμης και εξουσίας, σε αντίθεση με άλλες

¹ Δ. Γληνός, *Ο μαρξισμός - λενινισμός και τα νεοελληνικά προβλήματα*, ό.π., σελ. 50.

² Π. Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, κεφ. οι φιλόσοφοι και η ισχύς, σελ. 52-103.

ιστορικές παραδόσεις που η λύση βρίσκεται στην πλευρά της ανθρώπινης αδυναμίας.¹

Το 1942 στην κατεχόμενη από τους Γερμανούς Ελλάδα κυκλοφορεί το κείμενο του Γληνού "Τι είναι και τι θέλει το ΕΑΜ". Τον αγώνα αυτό εναντίον των Γερμανών, ο Γληνός τον βλέπει σαν συνέχεια του 1821, του Μαραθώνα και της Σαλαμίνας, αλλά και του κηρύγματος του Ρήγα Φεραίου. Συγκρίνει δε την επιδρομή των σύγχρονών του Γερμανών, Ιταλών και Βουλγάρων με τις επιδρομές των βάρβαρων φυλών των Περσών, των Ούννων, των Μογγόλων και των Τούρκων. Ο Γληνός ξαφνικά ξεσπάει. "Και πάνε τώρα δεκαοκτώ μήνες που βάλθηκαν όλοι τούτοι οι "αρχοντολαοί" να δημιουργήσουνε την νέα τάξη των πραγμάτων και στην Ελλάδα".²

Αυτή η θέση, πέρα από το απλό γεγονός ότι αποσκοπεί και στην υπεράσπιση της τότε Σοβιετικής Ένωσης, προϋποθέτει και την οργή του Γληνού ενάντια στους πολιτισμένους λαούς που καταδυναστεύουν την ανθρωπότητα, και μάλιστα την εξομοίωσή τους με βαρβαρικά φύλα. Το 1943 γράφει "Τα σημερινά προβλήματα του Ελληνισμού".³ Ο Γληνός δεν ολοκλήρωσε αυτό το έργο γιατί πέθανε. Η πρώτη παράνομη έκδοση έγινε τον Μάρτιο του 1944 τρεις μήνες μετά τον θάνατό του, στην ΚΟΜΕΠ. Ο τίτλος της εργασίας του παραπέμπει στο γνωστό έργο του Γ. Σκληρού "Τα σύγχρονα προβλήματα του Ελληνισμού" (Αλεξάνδρεια, 1919). Το ΚΚΕ είχε προ πολλού προσχωρήσει στην Γ' Διεθνή και είχε ασπασθεί την θεωρία του Μαρξισμού - Λενινισμού η οποία σχεδόν κυριαρχεί σ' αυτό το κείμενο.

Ο Κομμουνισμός, ειδικά σ' αυτό το βιβλίο του, γίνεται ένα "πλανητικό κίνημα" αφού προϋποθέτει την συμμετοχή όλων των Εθνών στην ίδια εξέλιξη και την εφαρμογή των σταδίων της Ιστορίας απαρέγκλιτα ίδια σε όλες τις χώρες, ενώ ο σκοπός της Ιστορίας παραμένει ιερός αφού περιέχει ως πρώτη αρχή την πλήρη ισότητα.⁴

Το ΚΚΕ το 1943 ζητά πανδημοκρατική κυβέρνηση και σεβασμό της Τοπικής Αυτοδιοίκησης που αναπτύχθηκε στην ελεύθερη Ελλάδα. Εστω και αν το

¹ Ζησ. Λορεντζάτος, *Χωρομετρήσεις*, στο π. Εκηβόλος, 1983, τεύχος 12, σελ. 949 (αναφορά στην περίπτωση του Ινδού ειρηνιστή Γκάντι και στην Αντιγόνη του Σοφοκλή).

² Δ. Γληνός, *Τι είναι και τι θέλει το ΕΑΜ*, εκλ. σελίδες, τόμ. 4ος, σελ. 143.

³ Δ. Γληνός, *Τα σημερινά προβλήματα του ελληνισμού*, εισαγ. Γ.Δ. Ζιούτου, 2η έκδοση, Αθήνα, "Τα Νέα βιβλία" Α.Ε.

⁴ Π. Κονδύλης, *Η πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, ό.π., σελ. 138.

ζήτημα της “τοπικής αυτοδιοίκησης” δηλαδή το ζωντάνεμα των κοινοτικών θεσμών κατά την διάρκεια της κατοχής, δεν συμβιβάζεται με τα ταξικά κριτήρια της μαρξιστικής λογικής.

Τέλος, σύμφωνα με τον Γληνό, ο μαρξισμός λενινισμός είναι η κοσμοθεωρία που αγκαλιάζει όλα τα επίπεδα της ζωής. “Το οικονομικό, το πολιτικό και καθοδηγεί την ανθρώπινη ενέργεια σε όλα τα επίπεδα ενώ ανασυνθέτει στο ανθρώπινο μυαλό όλο το φυσικό και κοινωνικό γίνεσθαι”.¹

Ηδη η αναγωγή όλης της πραγματικότητας σε αντικείμενο έλλογο και γνώσιμο κατοχυρώνεται στην μαθηματική σκέψη του 17ου αιώνα. Επιπλέον η σύλληψη του κόσμου ως Ολου που τα επιμέρους μέρη του δεν θεωρούνται ποτέ αυτόνομα μεταξύ τους, είναι χαρακτηριστικό της αστικής σκέψης. Ενώ το επιμέρους στοιχείο παίζει τον ρόλο του αντικειμενικού παράγοντα που πάνω του στηρίζεται όλο το υπόλοιπο εποικοδόμημα.²

Στην περίπτωση του Μαρξ η κοινωνία αποτελεί επίσης ένα όλο που μπορεί ο άνθρωπος να γνωρίσει με “αντικειμενικότητα” αφού ο οικονομικός παράγοντας αποτελεί την βάση και οι υπόλοιπες σφαίρες (επιστήμη, τέχνη, θρησκεία κ.α.) αποτελούν επιφαινόμενα αυτής της μίας ουσίας που είναι η οικονομία.

¹ Δ. Γληνός, *Μαρξισμός, Λενινισμός και Νεοελληνικά προβλήματα*, ό.π., σελ. 48.

² Π. Κονδύλης, *Η κριτική της Μεταφυσικής*, ό.π., σελ. 52.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Γληνός υπερασπίζεται από την αρχή της ανάμειξής του στην εκπαίδευση και στην πολιτική, τις αρχές του εκπαιδευτικού δημοτικισμού. Το επίκεντρο της δράσης του, δηλαδή όπως και παλαιότερα των Νεοελλήνων Διαφωτιστών, είναι ο χώρος της εκπαίδευσης. Το μεταρρυθμιστικό αίτημα για την παιδεία συνδέεται με την προσδοκία της συνολικής αλλαγής της ελληνικής κοινωνίας.

Τελικά όμως στην πράξη, το αίτημα αυτό, μέχρι και τη Μεταρρύθμιση του 1917 επικεντρώνεται κυρίως στο γλωσσικό ζήτημα.

Οι μεταρρυθμιστικές εκπαιδευτικές απόπειρες του Γληνού, μόνο μετά το 1927 και ειδικότερα μετά την διάσπαση του Εκπαιδευτικού Ομίλου, συνδέονται ανοιχτά με το όραμα της σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Σ'όλες τις προτάσεις του, σε διαφορετικές χρονικές και ιστορικές συγκυρίες, κυριαρχεί η αντίληψη της Εκπαίδευσης ως αποκλειστικού μηχανισμού παιδείας και πνευματικής καλλιέργειας του ανθρώπου.

Ο Γληνός ζητά την πρακτικοποίηση της εκπαίδευσης και την σύνδεσή της με την μελλοντική επαγγελματική κατοχύρωση του μαθητή. Θεωρεί σημαντική την οικοδόμηση μιας παιδείας χρηστικής, η οποία όμως ταυτόχρονα θα στοχεύει στην διάπλαση της ηθικής προσωπικότητας του μαθητή.

Ο Γληνός πιστεύει απόλυτα στην υπόθεση του εκσυγχρονισμού τόσο στον τομέα της εκπαίδευσης όσο και στους υπόλοιπους τομείς της κοινωνικής ζωής. Πρωτοστατεί στην δημιουργία Σχολών Τεχνικής Εκπαίδευσης και διαφωνεί με τον Αλέξανδρο Δελμούζο ο οποίος θεωρεί σημαντικότερη την θεμελίωση της παιδείας πάνω στα δεδομένα των ροπών του χαρακτήρα του Έλληνα. Η προσπάθεια του Γληνού για τον πλήρη εξορθολογισμό και εκσυγχρονισμό του βίου είναι ειλικρινής και επίμονη.

Στον τομέα της θρησκείας, στην θέση μιας συγκεκριμένης ιστορικής θεώρησης του κόσμου και μιας πρακτικής που επικρατεί στον Ελληνικό χώρο, ο Γληνός ζητά την κυριαρχία του Λόγου της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Πολύ συχνά αναφέρεται στην θεωρία του γενικού ηθικού καθήκοντος στον Καντ, αλλά και στον υπεράνθρωπο του Νίτσε. Ο Γληνός υπογράμμισε με έμφαση τις "αστικές" αξίες της αυτοπειθαρχίας, της εργατικότητας, της ανεξιθρησκίας, αλλά και της αυταπάρνησης για τον άλλο. Στα γραπτά του και σε όλη την ιδεολογική του εξέλιξη διακρίνεται εύκολα ένας αυστηρός ηθικισμός και πουριτανισμός.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ζητά πάντα την διόρθωση της "κατάπτωσης των ηθών" της Ελληνικής κοινωνίας, και εντοπίζει πάντα ηθικές κρίσεις.

Ο Γληνός σε όλες του τις προτάσεις για την παιδεία προβάλλει ένα πρότυπο ιδανικού σχολείου απομακρυσμένο από ορισμένα πολιτισμικά στοιχεία του Νεοελληνικού βίου. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι στο αίτημα του Δελμούζου για "Εθνική Παιδεία" ο Γληνός αντιπροτείνει την ταξική παιδεία ήδη από τα νομοσχέδια του 1913. Οι προτάσεις αυτές ολοκληρώνονται και βρίσκουν την οριστική τους μορφή στην διάρκεια της γερμανικής κατοχής.

Ας σημειωθεί ότι ο Δελμούζος, ως μέλος του Εκπαιδευτικού Ομίλου και συνεργάτης του Γληνού, είχε επισημάνει την επείγουσα ανάγκη της επιστημονικής έρευνας της Ελληνικής κοινωνίας προκειμένου να ανταποκριθεί η παιδεία στις ανάγκες και στις αξίες του τόπου. Τούτο βεβαίως δεν πραγματοποιήθηκε κατά την χρονική περίοδο που διερευνούμε. Έτσι, αν είχε πράγματι συνδεθεί με τις αξίες και τις στάσεις ζωής του ελληνικού χώρου, πιστεύω θα ήταν αποτελεσματική και γόνιμη η πρόταση του Γληνού να συνδεθεί η εκπαίδευση με την ίδια την παραγωγική διαδικασία της κοινωνίας.

Έτσι όμως και η ανθρωπιστική παιδεία που πρότεινε, με αναφορά αποκλειστικά στο αρχαιοελληνικό ιδεώδες, παρέμεινε δίχως τον δυναμικό εμπλουτισμό της μεταγενέστερης πολιτισμικής παράδοσης. Νομίζω ότι εξαιτίας αυτής της παράλειψης το όραμα της σοσιαλιστικής ιδεολογίας δεν μπόρεσε να προσληφθεί δημιουργικά και σε βάθος από τον Γληνό. Θα μπορούσε άλλωστε η πρόταση του Γληνού για την ίδρυση τεχνικών διδασκαλείων να συνδεθεί με την καθιέρωση και την διδασκαλία μαθημάτων ανθρωπιστικού και πολιτιστικού περιεχόμενου. Μαζί δηλαδή με την παιδεία που είχε επαγγελματικό προσανατολισμό να δοθεί ιδιαίτερο βάρος και σε ανθρωπιστικά μαθήματα. Στις προτάσεις του Γληνού τα μαθήματα διαλέγονται σύμφωνα με την προοπτική του επαγγέλματος του μαθητή και όχι με στόχο την καλλιέργεια και την γενική μόρφωση του ατόμου. Ο Γληνός είδε τους Αρχαίους Έλληνες μέσα από το πρίσμα με το οποίο τους αντιμετώπισε ο Νεοελληνικός διαφωτισμός. Δηλαδή με την οπτική ενός ακραίου ορθολογιστικού πνεύματος και με την λογική της στήριξης του ατομοκεντρισμού. Εξάλλου

γενικότερα στο πρόγραμμα που προτείνει θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει υπερβολικό πρακτικό πνεύμα.

Είναι χαρακτηριστικό εκτός των άλλων ότι ο Γληνός υποβαθμίζει το μεταφυσικό μέρος του έργου του Πλάτωνα και προσπαθεί να τον αναδείξει "αρχηγέτη" και πατέρα του ορθολογισμού. Η Ιστορία, για τον Γληνό, άλλωστε, έχει το δικό της σχέδιο, που στην συγκεκριμένη περίπτωση είναι η εγκαθίδρυση της παγκόσμιας αταξικής κοινωνίας. Η Ιστορία, σαν οντότητα ξεχωριστή, ακολουθεί μια προκαθορισμένη πορεία, όμοια για όλα τα πολιτισμικά μορφώματα.

Δέχεται τον ιστορικό ντετερμινισμό και προσπαθεί να εντάξει σ'αυτή την αναγκαιότητα τον άνθρωπο και την αγωνιστικότητά του. Για την θεωρία του περί της Ιστορίας υιοθετεί τον όρο του Ιστορισμού. Η θεωρία αυτή είναι συνδυασμός της θεωρίας του Χέγγελ περί Ιστορικής εξέλιξης και του ιστορικού υλισμού. Ταυτόχρονα ο Γληνός φαίνεται να αμφισβητεί αυτή την θεωρία μέσω της θεωρίας του Ντιλτάι.

Η αμφισβήτηση αυτή διακρίνεται μέσω της αποδοχής της θεωρίας της κατανόησης που υπογραμμίζεται η μοναδικότητα του ιστορικού γεγονότος. Και έτσι αμφισβητούνται κατά έμμεσο τρόπο οι "φυσικοί" νόμοι στην ιστορική εξέλιξη και πρόοδο.

Μέσα από μια ιστορία προσωπικών διώξεων, ταλαιπωριών και αγώνων, ο Γληνός προωθεί ακατάπαυστα την υπόθεση της σοσιαλιστικής αλλαγής στον τόπο του. Η ελληνική κοινωνία ακολουθούσε την δική της νομοτελειακή εξέλιξη και ο εκπαιδευτικός δημοτικισμός, στην περίπτωση του Γληνού, προωθούσε ένα όραμα λαϊκό στην σύλληψή του, εκφρασμένο όμως μέσα από μια γενικευμένη εννοιοκρατία και μια εξιδανικευμένη σύλληψη του υπαρκτού.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΓΓΕΛΟΥ ΑΛΚΗΣ, *Ένας συγγραφέας ανιχνεύει το κοινό του. Η απολογία του Ιώσηπου Μοισιόδακα*, π. "Πολίτης", τεύχ. 7, 1976.
- ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ, *Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχομένων φιλοσόφων...*, συντεθέντα παρά Ναθαναήλ Νεοκαισαρέως, Τριέστη, 1802.
- Αλληλογραφία της Π.Σ. Δέλτα 1906-1940, επιμ. Ξ. Λευκοπαρίδης, Αθήνα, Εστία, [1957].
- Το Αλφαβητάρι με τον Ήλιο*, επιμ. Αλέξης Δημαράς, Αθήνα, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη "Ερμής", ανατύπωση 1987.
- ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΛΟΥΓΓΗ ΡΩΞΑΝΗ, *Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, π. "Ερανιστής", τεύχ. 11, σελ. 197-216, 1974.
- ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ ΡΩΞΑΝΗ Δ., *Ο Βενιαμίν ο Λέσβιος και η Ευρωπαϊκή σκέψη του 18ου αιώνα*, Διδακτορική Διατριβή στη Φιλοσοφική Σχολή του Α.Π. Θεσσαλονίκης, 1983.
- ΑΥΓΕΡΗΣ ΜΑΡΚΟΣ, *Ένας πνευματικός ήρωας*, π. "Ελεύθερα Γράμματα", τ. 30-31, 1945.
- Αφιέρωμα στον Γληνό*, π. "Ελεύθερα Γράμματα", τ. 32, 1945.
- ΒΑΛΕΤΑΣ Γ., *Ο Γληνός στη Λογοτεχνία*, π. "Ελεύθερα γράμματα", τεύχ. 30-31, 1945.
- ΒΑΡΝΑΛΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Νεοελληνική πραγματικότητα και μαγεία*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 7ο, 1927.
- ΒΑΡΝΑΛΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Ζωντανοί άνθρωποι*, Αθήνα, Στεργιάδης, 1939.
- ΒΕΛΟΥΔΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του Ελληνικού ιστορισμού*, Αθήνα, ΕΜΝΕ, Μνήμων, 1982.
- ΒΕΜΠΕΡ ΜΑΞ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετάφ. Μ. Κυπραίου, επιμ. Β. Φίλιας, Γκούτεμπεργκ, 1984.
- ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ Δ.Ν., *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Ιστορίας. Εκφωνηθείς τη 20η Ιανουαρίου 1862*, Αθήνα, Χ. Φιλαδελφεύς, 1862.
- ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ Δ.Ν., *Ιερά Ιστορία. Επί τη δοκιμασία και κρίση της Κεντρικής Εκκλησιαστικής Επιτροπής. Βραβευθείσα πατριαρχικώς και συνοδικώς εν τω*

περί των Ιερών μαθημάτων ειδικώ διαγωνισμώ της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, Κωνσταντινούπολις, Α. Κορομηλάς, 1872.

ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ Δ.Ν., *Καποδίστριας και Οθων*, Αθήνα, Γαλαξίας, 1967.

ΒΕΪΚΟΣ ΘΕΟΦ., *Amor fati*, στη φιλοσοφία του Νίτσε, Επιστημονική επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, τόμ. 11ος, Θεσσαλονίκη, 1969.

ΒΕΪΚΟΣ ΘΕΟΦ., *Θεωρία και Μεθοδολογία της Ιστορίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987.

ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ Κ., *Το Αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1975.

ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ Κ., *Κράτος και Πολιτική στον 19ο αιώνα*, Αθήνα, Εξάντας, 1978.

BONESANO, Cesare marchese di Beccaria, *Περί αμαρτημάτων και ποινών πολιτικώς θεωρουμένων*, Σύγγραμμα Καίσαρος Βεκκαρίου, Προλ. και μετ. Αδ. Κοραή, Παρίσι, 1802.

ΓΑΤΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ Κ., *Δεκαπέντε ανέκδοτα γράμματα του Γληνού στον Αλ. Δελμούζο*, στο: "Αφιέρωμα στο Γληνό", π. "Εποχές", τεύχ. 119-120, Αθήνα, 1964.

ΓΑΤΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, *Ανέκδοτο Υπόμνημα του Δελμούζου προς Βενιζέλο*, π. "Εποχές", τεύχ. 27, Αθήνα, 1965.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ Κ.Δ., *Δημήτρης Γληνός*, π. "Νέα Εστία", τεύχ. 399, 1944.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ Κ.Θ., *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, πρόλ. Αλ.Ι. Στεφάνου, Αθήνα, Δ.Ν. Παπαδήμας, 1976.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ Κ., *Και πάλι οι Κοινωνικοί Νόμοι*, π. "Αναγέννηση", 1926.

ΓΙΑΝΙΔΗΣ ΕΛΙΣΑΙΟΣ, *Η τονική μεταρρύθμιση*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 2ο, σελ. 87-91, 1927.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ, *Ο Αγγλικός Εμπειρισμός και ο Γαλλικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Παπαζήση, 1976.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην πολιτική οικονομία*, Αθήνα, Δόμος, 1989.

ΓΚΟΛΝΤΜΑΝ ΛΟΥΣΙΕΝ, *Σοσιαλισμός και ουμανισμός*, π. "Εποχές", τεύχ. 20, 1964.

ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Η κρίση του Δημοτικισμού*, π. "Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου", τόμ. 11ος, τεύχ. 1-4, 1923-1924.

ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Ενας άταφος νεκρός*, Μελέτες για το Εκπαιδευτικό μας σύστημα, Αθήνα, Α.Ι. Ράλλης, 1925.

ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Αναγέννηση*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 1ο, σελ. 1-2, 1926.

- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Η Ελληνική αρρώστεια*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 3ο, σελ. 121-129, 1926.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Δημοκρατία και παιδεία. Το εκπαιδευτικό μας πρόγραμμα*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 4ο, σελ. 185-188, 1926.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Διακήρυξη της Διοικητικής επιτροπής του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 11ο και 12ο, σελ. 578-598, 1927.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Για να κατανοούμε την εποχή μας. Πολιτική ζωή και πολιτικά κόμματα*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 6ο (σελ. 241-244) 1928, 7ο (σελ. 289-292) 1928, 9ο (σελ. 385-388) 1928.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Υστερα από το θάνατο του Ψυχάρη*, π. "Κύκλος", τεύχ. 1, 1931.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Τα ιδανικά της παιδείας και ο Γ. Παπανδρέου*, π. "Ο Κύκλος", τεύχ. 2, Αθήνα, 1931.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Σχέδιο μιας Λαϊκής Παιδείας. Εισήγηση του ΕΑΜ και της ΕΠΟΝ στη γραμματεία Παιδείας της ΠΕΕΑ*, Αθήνα, 1944.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Τα σημερινά προβλήματα του Ελληνισμού*, εισαγ. Γ.Β. Ζιούτου, 2η έκδ., Αθήνα, Τα Νέα Βιβλία, 1945.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Πρόλογος στην Αγνή του Ψυχάρη*, Αθήνα, Βιβλιοεκδοτική, 1955.
- Γληνός Δημήτρης. Μελέτες και ομιλίες για την ζωή και το έργο του*, [Αθήνα], Πολιτικές και Λογοτεχνικές εκδόσεις, 1963.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Σοφιστής Πλάτωνα*, Αθήνα, "Ελληνοευρωπαϊκή κίνηση Νέων", 1971.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Εκλεκτές σελίδες*, τόμ. 1-4, Αθήνα, "Στοχαστής", 1971-75.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Άρθρα 1942-43*, πρόλογος Γιάννη και Ρόζας Ιμβριώτη, Αθήνα, Μανιφέστο, [1977].
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Απαντα*, επιμ. Φίλιππος Ηλιού. τ. 1-2 (1898-1914), Αθήνα, Θεμέλιο, 1983.
- Γληνός Δημήτρης. 100 χρόνια από τη γέννησή του*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1985.
- ΓΛΗΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΗΣ, *Τριλογία Πολέμου*, Αθήνα, χ.χ.
- ΓΟΥΩΛΣ Β.Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1985.

- ΔΑΝΑΣΣΗΣ-ΑΦΕΝΤΑΚΗΣ ΑΝΤΩΝΗΣ Κ., *Η εξέλιξη της παιδαγωγικής και διδακτικής σκέψης (17ος - 20ός αιώνας)*, Αθήνα, 1992.
- ΔΑΝΑΣΣΗΣ-ΑΦΕΝΤΑΚΗΣ ΑΝΤΩΝΗΣ Κ., *Για τις αντιλήψεις του Τζων Ντιού και Κερσενστάινερ*, Αθήνα, Μοντεσσόρι, 1990.
- ΔΑΝΙΗΛΙΔΗΣ ΔΗΜ. Ι., *Η Νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1934.
- ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ ΑΠ., *Ο Αδ. Κοραΐς και η ελευθερία των Ελλήνων*, Αθήνα, 1965.
- ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ ΑΠ. Β., *Κείμενα - Πηγαί της Ιστορίας της Ελληνικής Επανάστασης*, τ. Α, Αθήνα, 1966.
- ΔΕΛΜΟΥΖΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, Γ. *Κερσενστάϊνερ. Η έννοια του σχολείου εργασίας ή το σχολείο του μέλλοντος*, Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου, τεύχ. 3-4, Αθήνα, 1915.
- ΔΕΛΜΟΥΖΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Προς την εκπαιδευτική αναγέννηση*, Δελτίο Υπουργείου Εκκλησιαστικής και Δημόσιας εκπαίδευσης, Μάρτιος 1919.
- ΔΕΛΜΟΥΖΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Επιστολή στον Γ. Θεοτοκά*, π. "Ιδέα", τόμ. 1ος, 1933.
- ΔΕΛΜΟΥΖΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Δημοτικισμός και Παιδεία*, Ελληνοευρωπαϊκή κίνηση Νέων, Αθήνα, 1971.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΑΛΕΞΗΣ, *Νεοελληνική Εκπαίδευση. Ιστορικό Σχεδίασμα*, Αθήνα, 1965.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΑΛΕΞΗΣ, *Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε. Τεκμήρια Ιστορίας (1882-1894)*, τ. 2, Αθήνα, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη "Ερμής", 1973.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΑΛΕΞΗΣ, *Τα μέλη του Εκπαιδευτικού Ομίλου (1910-1927)*, π. "Τα ιστορικά", τ. 16, 1992.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ., *Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*, Ανάτυπο από τον τόμο της Μεγάλης Ελληνικής Εγκυκλοπαιδείας, Αθήνα 1964.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ., *Η ιδεολογική υποδομή του νέου ελληνικού κράτους. Η κληρονομιά των περασμένων, οι νέες πραγματικότητες, οι νέες ανάγκες*, στο: "Ιστορία του Ελληνικού Έθνους", τ. ΙΓ, σελ. 455-484, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1977.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ., *Προσπελάσεις του ελληνικού στοχασμού στο χώρο της Ιστοριονομίας*, π. "Δευκαλίων", τεύχ. 21, 1978.
- ΔΗΜΑΡΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, 5η έκδ., Αθήναι, Ερμής, 1989.

- ΔΗΜΑΡΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ., *Της μεγάλης Ταύτης Ιδέας*, στο: "Θέματα Νεοελληνικής Ιστορίας (18ος-20ος αιών.)", εισ. Γ.Β. Δερτιλής - Κ. Κωστής, Αθήνα - Κομοτηνή, Σάκκουλα, 1991.
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Φ. ΑΡ., *Το Βυζάντιο στον Νέο Ελληνισμό (1830-1860)*, π. "Εποπτεία", τεύχ. 91, 1984.
- ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΜΙΧ. Φ., *Μια εισαγωγή στο κίνημα του Διαφωτισμού*, τ. 1-4, 1989-92.
- Διακήρυξη του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, π. "Αναγέννηση", φ. 11ο, 12ο, 1927.
- Διατριβή εις την Ανακήρυξιν του Λογίου Ερμού και εις τινα των προλεγομένων του Ταρτούφου*, [υπό] Θεοκλήτου [Φαρμακίδη] και Κωνσταντίνου Κοκκινάκη, Πέστη, Ουγγαρία, Τράττνερ, 1816.
- ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ ΙΩΝ, *Το έθνος, οι τάξεις, ο ένας*, π. "Νουμάς", φ. 271, 1907.
- ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ ΙΩΝ, *Κοινωνισμός και κοινωνιολογία*, π. "Νουμάς", φ. 295, 1-4, 1908.
- Εκθεση της Επιτροπείας της διορισθείσης προς εξέτασιν της γλωσσικής διδασκαλίας των Δημοτικών Σχολείων*, Υπουργείο Εκκλησιαστικών και Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αθήναι, 1921.
- π. "Ελεύθερα Γράμματα", φ. 32-33, 1945 [φύλλο αφιερωμένο στον Δημήτρη Γληνό].
- ΕΥΑΓΓΕΛΙΔΗΣ Ι.Ε., *Η ελληνική παιδεία, από της αιώσεως έως σήμερα*, "Πανελλήνιον Λεύκωμα Εθνικής Εκατονταετηρίδος", τ. Κ', Παιδεία 1821-1930, Αθήναι, 1930.
- ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, *Δράματα*, Εξ ερμηνείας και αναγνώσεως Δημητρίου Ν. Βερναρδάκη, τ. Α' Φοίνισσαι, Αθήναι, Αδελφοί Πέρρη, 1888.
- ENCYCLOPEDIE DE LA PLEIADE, *Ιστορία της φιλοσοφίας. Η καντιανή επανάσταση*, μετ. Κυριάκου Σ. Κατσιμάνη, Γ' εκδ., Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987.
- ENCYCLOPEDIE DE LA PLEIADE, *Ιστορία της φιλοσοφίας. 19ος αιώνας*, Ρομαντικοί, Κοινωνιολόγοι, μετ. Τίτου Πατρικίου - Παύλου Χριστοδουλίδη, Γ' έκδ., Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1991.
- ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Α., *Η παγκόσμια κρίσις και οι πνευματικοί προσανατολισμοί*, Αθήνα, Αετός, 1946.

- ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Α., *Η Βυζαντινή Ιδέα και η Ελληνική Επανάσταση*, Αθήνα, Αετός, 1946.
- ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Α., *Ο μεταπολεμικός κόσμος και το πρόβλημα της Παιδείας*, π. "Παρνασσός", τεύχ. 4 ανάτυπο, Αθήνα, 1959.
- ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ, *Δημοτικά άσματα της Ελλάδος, εκδοθέντα μετά μελέτης Ιστορικής περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Κέρκυρα, Ερμής, 1852.
- ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ, *Βυζαντιναί μελέται, Περί πηγών της Νεοελληνικής Εθνότητας, από Η άχρι Ι εκατονταετηρίδος*, Αθήναι, Χ.Ν. Φιλαδελφεύς, 1857.
- ΖΑΜΠΕΛΙΟΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ, *Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδώ: Σκέψεις περί Ελληνικής Ποίσεως*, Αθήναι, Π. Σούτσας και Δ. Κτενάς, 1859.
- ΖΕΛΙΝΣΚΙ ΤΑΝΤΕΟΥΣ, *Ημείς και οι Αρχαίοι*, μεταφ. Ι. Συκουτρή, επ. Τ.Ν. Καζάζης, Θεσσαλονίκη. Βάνιας, 1994.
- ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, *Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου*, στο: "Η ιδιοπροσωπία του νέου Ελληνισμού", Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, τ. Β', σελ. 295-337, Αθήναι, 1983.
- ΖΙΩΓΟΥ-ΚΑΡΑΣΤΕΡΓΙΟΥ ΣΙΔΗΡΟΥΛΑ, *Η Μέση εκπαίδευση στην Ελλάδα (1830-1893)*, Διδακτορική διατριβή στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη 1983.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΙΩΑΝ., Paul Natorp, *Η περί των ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, Αθήνα, Κοραής, 1929.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΙΩΑΝ., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα, 1958.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΙΩΑΝ., *Πλάτωνος "Φαίδρος"*, Αθήνα, 1968.
- ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ ΧΡ., *Εισαγωγή στην Φιλοσοφία*, Β' έκδ., Αθήνα, 1955.
- ΘΕΟΤΟΚΑΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, *Το ολέθριο στραβοπάτημα*, π. "Ιδέα", τ. Α, Αθήνα, 1933.
- ΗΛΙΟΥ ΦΙΛΙΠΠΟΣ Η., *Από την αλληλογραφία του Κοραή. Ανέκδοτα και ξεχασμένα γράμματα*, Ανάτυπο από το "Ερανός εις Αδαμάντιον Κοραή", Αθήνα, 1953.
- ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ ΝΙΚΟΣ, *Συζήτηση με έναν αρχηγό*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 1ο, 1926.
- ΚΑΚΡΙΔΗΣ Ι.Θ., *Στρατηγός Μακρυγιάννης. Μια ελληνική καρδιά*, Β' έκδ., Αθήνα, 1972.

- ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ Κ.Δ., *Το πρόβλημα της Αυτονομίας, Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Αθήνα, Παπαζήση, 1981.
- ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ Κ.Δ., *Η λογία παράδοσις και ο δημοτικισμός στο: "Η ιδιοπροσωπία του Νέου Ελληνισμού"*, τόμ. 2., σελ. 335-375, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, 1983.
- ΚΑΡΑΦΥΛΛΗΣ ΓΡΗΓ., *Νεοελληνική πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία, όψεις των Ευρωπαϊκών Ιδεών στην Ελληνική σκέψη στα τέλη του 19ου, αρχές 20ου αιώνα*, Θεσσαλονίκη, 1990.
- ΚΑΡΟΥΖΟΣ ΧΡ., *Απάντηση στον Καζαντζάκη*, π. "Αναγέννηση", τεύχ. 3ο, 1926.
- ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα, Ύψιλον, 1992.
- ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ, *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα, Ράππας, 1985.
- ΚΚΕ, *Επίσημα Κείμενα*, τ. Α, Β, Ε, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1974.
- ΚΟΚΚΩΝΗΣ Ι.Π., *Περίληψις της γενομένης αναφοράς εις την επί της Προπαιδείας Επιτροπήν περί του εγχειριδίου του διά τα αλληλοδιδασκτικά σχολεία της Γαλλίας συνταχθέντος υπό του κ. Σαραζίνου (Sarazin)*, Αίγινα, Εθν. Τυπογραφείο, 1830.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Η κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη σκέψη*, Αθήνα, Γνώση, 1983.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Ο Μαρξ και η Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, Στιγμή, 1984.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. 1, 2, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι Φιλοσοφικές Ιδέες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από την μοντέρνα στην μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Η πλανητική εποχή μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1992.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, *Ηδονή - Ισχύς - Ουτοπία*, Αθήνα, Στιγμή, 1992.
- ΚΟΡΑΗΣ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ, *Σύνοψις της Ιεράς Ιστορίας και κατήχησις*, Βενετία, Νικόλαος Γλυκός, 1834.

- ΚΟΡΑΗΣ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ, *Απάνθισμα Επιστολών*, Ιάκωβος Ρώτας, Αθήνα, Κ. Ράλλης, 1839.
- ΚΟΡΑΗΣ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ, *Προλεγόμενα εις προς Τιμόθεον και Τίτον μιαν επιστολήν του Απ. Παύλου*, Αθήνα, Λακωνία, τυπ., 1879.
- Ο Κοραΐς και η εποχή του*. Επιμ. Κ.Θ. Δημαρά, Βασική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, Αετός, 1953.
- ΚΟΡΑΗΣ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ, *Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, τ. 1-3, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1986.
- ΚΟΡΑΗΣ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ, *Απαντα*, επιμ. Γ. Βαλέτας, τόμ. 1-4, Αθήνα, Δωρικός, χ.χ.
- ΚΟΡΔΑΤΟΣ ΓΙΑΝΝΗΣ, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας*, τ. 3ος, 9ος, 10ος, Αθήνα, 20ός Αιώνας, χ.χ.
- ΚΟΡΣ ΚΑΡΛ, *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, Αθήνα, Υψίλον, 1981.
- ΚΟΥΜΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΙΝΟΣ, *Οι Έλληνες. Διαφωτισμός. Επανάστασις*, Αθήνα, Ν. Καραβίας, 1866.
- ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ, *Λόγιος Ερμής: Κοσμοπολιτισμός και Εθνικός χαρακτήρας*, Ανάτυπο π. "Εποχές", τ. 18, Αθήνα, 1964.
- ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ, *Η ελευθεροφροσύνη του Θεόφ. Καΐρη*, π. "Εποχές", τεύχ. 46, 1967.
- ΚΟΥΝΤΟΥΡΑΣ ΜΙΛΤΟΣ, *Κλείστε τα Σχολεία*, εισ. Αλ. Δημαράς, τ. Α', Β', Αθήνα, Γνώση, χ.χ.
- ΚΟΥΚΚΟΥ ΕΛΕΝΗ, *Η παιδεία από το 1821-1831*. στο: "Ιστορία του Ελληνικού Έθνους", τ. ΙΒ', σελ. 587-593, Εκδοτική Αθηνών, 1975.
- ΚΡΙΑΡΑΣ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ, *Ο Ψυχάρης και οι θρησκευτικές και πολιτικές του ιδέες*, ανάτυπον από τα "Ελληνικά", τόμ. 12, Θεσσαλονίκη, 1951.
- ΛΑΜΕΡΑΣ Κ., *Περί του θεσμού των επί Τουρκοκρατίας Δημογεροντιών*, π. "Μικρασιατικά Χρονικά", Ζ' τόμος, 1957.
- ΛΑΜΠΡΑΚΗ-ΠΑΓΑΝΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ, *Σελίδες από την Ιστορία της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης*, Αθήνα, 1988.
- ΛΑΜΠΡΙΔΗ ΕΛΛΗ, *Η συζήτηση για τους κοινωνικούς νόμους, προϋποθέσεις*, π. "Αναγέννηση", τ. 5ος, 1927.
- ΛΕΒΙΝΑΣ ΕΜ., *Η ολότητα και το άπειρο*, μετ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εξάντας, 1988.

- Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών, Ουνέσκο, λήμμα "Έθνος", τ. 1ος, σελ. 208, Αθήνα, Ελληνική Παιδεία, 1972.
- ΛΕΣΣΚΥ ΑΛΒΙΝ, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μετ. Αγαπητός Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, 1964.
- ΛΕΣΣΚΥ ΑΛΒΙΝ, *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων*, μετ. Νίκος Χ. Χουρμουζιάδης, τόμ. Α', Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1987.
- ΛΕΦΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, *Ιστορία της Εκπαίδευσης*, Αθήνα, Ο.Ε.Σ.Β., 1942.
- ΛΕΦΕΜΠΡ ΑΝΡΙ, *Μάρζ*, στο: "Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας", της Εγκυκλοπαιδείας της Πλειάδας, μετ. Τ. Πατρίκιος - Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1991.
- ΛΟΓΑΡΗΣ Χ., *Η έκδοση του "Σοφιστή"*, στο: "Δημήτρης Γληνός, Μελέτες και Ομιλίες για την ζωή και το έργο του", [Αθήνα], Πολιτικές και λογοτεχνικές εκδόσεις, 1963.
- ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ ΖΗΣΙΜΟΣ, *Χωρομετρήσεις*, π. "Εκηβόλος", τεύχος 12, 1983.
- ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, *Οράματα και Θάματα*, [υπο] Στρατηγού Μακρυγιάννη, Εισαγ., Κείμενο, σημειώσεις: Αγγελος Ν. Παπακώστας, Προλ. Λίνος Πολίτης, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1983.
- ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, *Απομνημονεύματα*, επιμ. Τ. Βουρνάς, Τολίδης, χ.χ.
- ΜΑΝΑΚΟΡΝΤΑ ΜΑΡΙΟ, *Μαρξισμός και Παιδεία* στο: "Μαρξισμός και Επιστήμη. Δεύτερη εβδομάδα σύγχρονης σκέψης". Αθήνα. Θεμέλιο, 1974.
- ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περί διαφόρων Αποριών, Α'-Ε' και Α'-ΡΔ'*, Εισαγ., μεταφρ., σχόλια Ιγνάτιος Σακαλής, Αθήνα, Πατερικά Εκδόσεις, Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1992.
- ΜΑΡΞ ΚΑΡΛ, *Κριτική της εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μετάφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα, Παπαζήσης, 1978.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ ΝΙΚΟΣ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμος Β', Θεσσαλονίκη, Πουρνάρας, 1988.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ ΝΙΚΟΣ, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1994.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ ΝΙΚΟΣ, *Λόγος και Μύθος με βάση την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη, Πουρνάρας, 1994.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ Ν.Α., *Ο Προτεσταντισμός*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρνάρας, 1995.

- ΜΕΓΑΛΗ ΣΟΒΙΕΤΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, λήμμα “Έθνος”, τ. 10ος, σελ. 140, Αθήνα, Εταιρεία Ακάδημος, 1979.
- ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ Γ.Δ., *Ελλαδικού Αυτοκέφαλου παραλειπόμενα, Μελέτες ιστορικο-φιλολογικές*, Αθήνα, Δόμος, 1983.
- ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ Γ.Δ., *Παράδοση και αλλοτρίωση*, Αθήνα, Δόμος, 1986.
- Μικρά Χρονικά, Τα νέα αθεϊκά. Η δίκη του Γληνού*, π. “Αναγέννηση”, τεύχ. 9, 10, σελ. 450-470, 1928.
- ΜΟΣΚΩΦ ΚΩΣΤΗΣ, *Δοκίμια 1. Δομές και Πράξη στην Ελληνική Ιστορία*, Αθήνα, Εξάντας, 1979.
- ΜΟΣΚΩΦ ΚΩΣΤΗΣ, *Η ιστορία του κινήματος της εργατικής τάξης: Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα*, Γ’ έκδ., Αθήνα, Καστανιώτης, 1988.
- ΜΟΥΖΕΛΗΣ ΝΙΚΟΣ, *Νεοελληνική κοινωνία και όψεις υπανάπτυξης*, Β’ έκδ., Αθήνα, Εξάντας, 1978.
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ, *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Σαρτρ*, Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, 1980.
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ, *Η φιλοσοφική σκέψη του Δ. Γληνού και η συμβολή του στην ανάπτυξη του Μαρξισμού στην Ελλάδα*, στο: “Δημήτρης Γληνός. Επισημονικό Διήμερο του Κέντρου Μαρξιστικών ερευνών”, Β’ έκδ., Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1985.
- ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ-ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ ΧΑΡΑ, *Το Τραγικό, η Τραγωδία και ο φιλόσοφος*, Αθήνα, Αρσενίδης, 1990.
- ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ Ν., *Δοκίμιο εσχατολογικής μεταφυσικής*, 2η έκδ., Αθήνα, Παρουσία, 1995.
- ΝΙΚΑΣ ΑΘΑΝ. Θ., *Θεόδωρος της Ραϊθού*, επιμ. Π.Φ. Χριστοπούλου, Αθήνα, 1981.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Πνευματικά Γυμνάσματα*, Θεσσαλονίκη, Β. Ρηγόπουλος, 1991.
- ΝΙΛΣΣΟΝ ΜΑΡΤΙΝ Π., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, μετάφ. Αικατ. Παπαθωμοπούλου, Αθήνα, Δ.Ν. Παπαδήμας, 1990.
- ΝΙΤΣΕ ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΣ, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μετάφ. Μίνας Ζωγράφου, Αθήνα, Μαρής, χ.χ.
- ΝΤΕΛΛΟΣ Α., *Στους Δημοτικιστές*, π. “Νουμάς”, φ. 257, 1907.

- ΝΟΥΤΣΟΣ Π., *Νεοελληνική φιλοσοφία, οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.
- ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ ΓΙΑΝΝΗΣ, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας του Μπερζόν*, π. "Ιδέα", τεύχ. Α, 1933.
- ΠΑΛΛΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Μπρουσσός*, Επιμ. Εμμ. Ι. Μοσχονάς, Αθήνα, Νέα Ελληνική βιβλιοθήκη, 1975.
- ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗΣ Γ., *Πλάτων*, Αθήνα, Δημητράκος, 1935.
- ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΜΥΡΣΙΝΗ ΚΛΕΑΝΘΟΥΣ, *Θεωρία και Μέθοδοι*, π. "Η Νέα Αγωγή", τ. Α, Αθήνα, 1952.
- ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Διηγήματα. Επιλογή*, Αθήνα, Νεοελληνική Βιβλιοθήκη, Ιδρυμα Κ. και Ελένης Ουράνη, 1988.
- ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ, *Απαντα*, επιμ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Αθήνα, Δόμος, 1988.
- ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ ΚΩΣΤΑΣ, *Ο Μαρξ και το σύγχρονο κράτος*, π. "Εποπτεία", τεύχ. 64, σελ. 11-13, 1982.
- ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΘΕΟΔ., *Σχεδιάσματα Ιστορίας της Παιδείας, 19ος αιώνας*, Αθήνα, 1992-93.
- ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΘΕΟΔ. Γ., *Συμβολές στην εκπαιδευτική ιστορία του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού αιώνα*, Αθήνα, 1994.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, τ. Α, Β, Αθήνα, 1953-56.
- ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Περί των περιπετειών της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους εν τοις καθ'ημάς χρόνοις*, π. "Παρνασσός", τόμ. Β', σελ. 829, Αθήνα, 1878.
- ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Ιστορικά Πραγματεία*, Αθήναι, Γ. Κασδόνης, 1889.
- ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ-ΣΤΑΥΡΙΔΗ ΡΕΝΑ, *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, Αθήνα, ΝΕΒ 1976.
- ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ-ΣΤΑΥΡΙΔΗ ΡΕΝΑ, *Ο Γ. Σκληρός στην Αίγυπτο. Σοσιαλισμός, Δημοτικισμός και Μεταρρύθμιση*, Ιστορική βιβλιοθήκη, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988.

- ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ - ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ, *Περίοδος Βασιλείας του Οθωνος 1833-1862* στο: "Ιστορία του Ελληνικού Έθνους", τόμ. ΙΓ', σελ. 8-21, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1977.
- ΠΛΑΤΩΝ, *Συμπόσιο*, πρόλ. Ι. Συκουτρής, Αθήνα, Εστία, 1982.
- ΠΛΑΤΩΝ, *Τίμαιος*, επιμ. Γ. Κορδάτος, μετ. Θ. Βλυζιώτης - Χ. Παπαναστασίου, Ζαχαρόπουλος, χ.χ.
- ΠΟΠΠΕΡ ΚΑΡΛ, *Τί είναι Διαλεκτική*, π. "Ηριδανός", τεύχ. 7-12, 1973-74.
- ΠΟΠΠΕΡ ΚΑΡΛ, *Η Ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, μετ. Ειρ. Παπαδάκη, τόμ. Α-Β, Αθήνα-Ιωάννινα, Δωδώνη, 1982.
- ΠΟΠΠΕΡ ΚΑΡΛ, *Οι Προσωκρατικοί*, μεταφ. Ζ. Δρακοπούλου, Αθήνα, Imago, 1984.
- ΠΡΙΓΚΟΖΙΝ ΙΛΙΑ - ΣΤΕΝΤΖΕΡΣ ΙΖΑΜΠΕΛ, *Τάξη μέσα από το χάος. Ο νέος διάλογος του ανθρώπου με την φύση*, εισ. Άλβιν Τόφλερ, μεταφ. Μ. Λογιωτάτου, Αθήνα, Κέδρος, 1986.
- ΡΑΜΑΣ Σ., *Οι Δημοτικιστάι και το Κοινωνικό ζήτημα*, π. "Νουμάς", 1907.
- ΡΑΣΗΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ Π., *Demetrios Glenos and educational Demoticism in Greece*, [by] Spyridon P. Rasis, Thesis, University of Illinois, Urbana, Illinois, 1980.
- RUNCIMAN STEVEN, *The great church in captivity*, Cambridge University Press, 1968.
- ΣΑΒΒΙΔΗΣ Γ.Π., *Καστανόχωμα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1989.
- ΣΑΘΑΣ Κ., *Νεοελληνική φιλολογία. Βιογραφίαι των εν τοις γράμμασι διαλαμπάντων Ελλήνων*, Αθήναι, Λ. Κορομηλάς, 1863.
- ΣΑΤΗΡ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Χ., *Η Δημόσια Ελληνική Εκπαίδευσις εις τις εν Τουρκία Ελληνικές κοινότητες εν Μερσίνη*, Μερσίνη, 1913.
- ΣΒΩΛΟΣ ΑΛ., *Τα Ελληνικά Συντάγματα 1822-1952*, Αθήνα, Στοχαστής, 1972.
- ΣΕΦΕΡΗΣ Γ., *Ποιήματα*, [φιολ. επιμ. Γ.Π. Σαββίδης], Αθήνα, Ικαρος, 1982.
- ΣΚΛΗΡΟΣ Γ., *Στους Δημοτικιστάς*, π. "Νουμάς", Νοέμβριος 1907.
- ΣΚΛΗΡΟΣ Γ., *Το κοινωνικό μας ζήτημα*, Αθήνα, Διεθνής επικαιρότητα, 1976.
- ΣΝΕΛΛ ΜΠΡΟΥΝΟ, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1984.
- ΣΟΑΒΙΟΥ ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΥ, *Στοιχειώδης πραγματεία περί των χρεών του ανθρώπου*, μετ. Γ. Γεννάδιος, Μόσχα, 1819.

- ΣΟΛΟΜΩΝ ΙΩΣΗΦ, *Εξουσία και τάξεις στο Νεοελληνικό Σχολείο*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992.
- ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ ΙΩΑΝ., *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας*, τόμ. Γ', Αθήνα, Φοίνιξ, 1971.
- ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ ΒΑΣ., *Αδ. Κοραΐς*, "Πανελλήνιο Λεύκωμα Εθνικής εκατονταετηρίδος", τ. Κ', Αθήναι, Παιδεία, 1930.
- ΣΦΕΝΔΟΝΗ ΔΗΜΗΤΡΑ Ν., *Οι έννοιες της ουσίας και του εγώ στην φιλοσοφία του Τζων Λοκ*, "Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου", τ. 13ος, Θεσσαλονίκη, 1974.
- ΣΩΤΗΡΑΚΗΣ Γ.Ν., *Η διδασκαλία του Θεόφ. Καΐρη στην σχολή των Κυδωνιών και στην Ανδρο*, π. "Μικρασιατικά Χρονικά", τόμ. 7ος, Αθήνα, 1957.
- ΤΑΙΗΛΟΡ Α.Ε., *Πλάτων*, μετάφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1990.
- ΤΖΕΡΜΙΑΣ ΠΑΥΛΟΣ, *Το άλλο Βυζάντιο, Η προσφορά της Κωνσταντινουπόλεως στην Ευρώπη*, Αθήνα, Ελληνική Ευρωεκδοτική, 1995.
- ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΗΣ ΜΑΝΩΛΗΣ, *Το έργο του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, π. "Δελτίο Εκπαιδευτικού Ομίλου", τ. 1, 2, 1915.
- ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ Ν.Δ., *Το δίχτυ και το μέλι. Η δροσερή θεολογία. Ζαχ. Παπαντωνίου. Τα ψηλά βουνά*. Αθήνα, Εστία, 1983.
- ΤΣΑΚΩΝΑΣ Γ., *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμ. 1, Αθήνα, Γ. Λαδιάς, 1981.
- ΤΣΙΡΙΜΩΚΟΣ ΜΑΡΚΟΣ, *Η ιστορία του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, π. "Νέα Εστία", τεύχ. 8, 1927.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή, ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, πρόλ. Ν. Σβορώνος, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977.
- ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ Ν.Β., *Η επιβίωση του Βυζαντίου μετά την άλωση του 1453, εις την Ανατολήν και την Δύσιν*, Αθήνα, Ιορ. Μυρτίδης, 1975.
- ΦΑΡΜΑΚΙΔΗΣ ΘΕΟΚΛΗΤΟΣ, *Απολογία*, Αθήναι, τυπ. Α. Αγγελίδου, 1840.
- ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ Γ., *Οι μεταφυσικές προϋποθέσεις του ουτοπισμού*, π. "Εποπτεία", τεύχ. 9, 1984.
- ΦΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗ ANNA, *Ο εκπαιδευτικός Δημοτικισμός και ο γλωσσικός συμβιβασμός του 1911*, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Δωδώνης, 1977.

ΦΩΤΙΑΔΗΣ Δ., *Η επανάσταση του '21*, τόμ. 1, Β' έκδ., Αθήνα, Ν. Βότση, 1977.

ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡ ΜΑΡΤΙΝ, *Εισαγωγή στην Μεταφυσική*, εισ., μετάφ. Χρ. Μαλεβίτσης, Αθήνα, Δωδώνη, 1973.

ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡ ΜΑΡΤΙΝ, *Για τον ουμανισμό*, μεταφ. Σωκράτης Δεληβογιατζής, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις επιστημονικών βιβλίων και περιοδικών, 1989.

ΧΑΝΙΩΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ν., *Ο Νεοελληνικός εκπαιδευτικός Διαφωτισμός. 1908-1964*, Αθήνα, χ.χ.

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ Δ.Φ., *Ο Εκπαιδευτικός Όμιλος. η ίδρυση, η δράση του για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και η διάσπασή του*, Θεσσαλονίκη, Αφοι Κυριακίδη, 1987.

ΧΑΤΖΗΣ ΓΙΑΓΚΟΣ, *Η Ρωμοσύνη*, π. "Νουμάς", 1907.

ΧΕΓΓΕΛ Γ., *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα, Αναγνωστίδης, χ.χ.

ΧΟΡΧΑΪΜΕΡ ΜΑΞ - ΑΝΤΟΡΝΟ ΤΕΟΝΤΟΡ, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Υψίλον, 1986.

ΧΟΡΧΑΪΜΕΡ ΜΑΞ, *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της Ιστορίας. Μακιαβέλλι Χομπς. Μώρος. Καμπανέλλα. Βίκο*, μετάφρ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα, Κάλβος, 1989.

Χρηστομάθεια ελληνική, συνεργανισθείσα υπό Θ. Φαρμακίδου και εκδοδείσα δαπάνη του Β. Βιβλιοπωλείου προς χρήσιν των Ελληνικών σχολείων, τ. Β, Γ, Αθήναι, Β. Τυπογραφία, 1837.

Χρηστομάθεια ελληνική, διηρημένη εις τόμους τρεις ή μέρη πέντε, συνεργανισθείσα υπό Θ. Φαρμακίδου, προς χρήσιν των Ελληνικών σχολείων, τ. Α, Κωνσταντινούπολις, Κολονέλλος, 1841.

ΨΗΜΜΕΝΟΣ Ν.Κ., *Η Ελληνική φιλοσοφία από το 1453 έως το 1821*, τόμ. Β, Αθήνα, Γνώση, 1989.

EYPETHPIO

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

(Το όνομα του Δ. Γληνού δεν αποδελτιώθηκε γιατί συναντάται στις περισσότερες σελίδες. Τα ξένα ονόματα ευρετηριάζονται με τη μορφή που εμφανίζονται στο κείμενο).

Α

- Αγαμέμνονας 17
 Αγγέλου, Αλκης 44, 141
 Αίας 17
 Αινιάν, Δ. 87
 Αϊνστάιν, Αλβέρτος 180
 Αισχύλος 62, 119
 Αίσωπος 57
 Ακινάτης, Θωμάς 120
 Αλιβιζάτος, Μπ. 99
 Αλκιβιάδης 16
 Αναξαγόρας 20
 Ανδρεάδης, Δημοσθένης 84
 Ανσελμος Καντερβουρίας 145
 Αργυροπούλου-Λουγγή, Ρωξάνη 42, 68, 98
 Αριστοτέλης 10, 13, 16, 36, 61, 121, 143
 Αρχιμήδης 61
 Αυγέρης, Μάρκος 92
 Αχιλλέας 17, 18

Β

- Βαλέτας, Γιώργος 90, 92, 123, 126, 130
 Βαλέτας, Σπύρος 153
 Βάμβας, Νεόφυτος 46, 87
 Βαρλαάμ της Καλαβρίας 51, 52, 53
 Βάρναλης, Κώστας 6, 98, 107, 108, 180, 181
 Βασίλειος ο Μεγάλος 130, 141, 176
 Βασιλικός, Πέτρος βλ. Χατζόπουλος, Κώστας
 Βεϊκος, Θεόφιλος 109, 111, 152
 Βελουδής, Γιώργος 154
 Βέμπερ, Μαξ 127, 137
 Βενιαμίν ο Λέσβιος 14, 42, 98
 Βενιζέλος, Ελευθέριος 5, 6, 69, 81, 83, 86, 87, 88, 100, 130, 134
 Βεργόπουλος, Κων/νος 124, 161, 166, 167, 169
 Βερναρδάκης, Δημήτρης 16, 50, 90, 91, 92, 94, 102, 103
 Βηλαράς 83, 156, 169
 Βίκο (Viko, Giovanni Battista) 151, 153, 156
 Βιλαμόβιτς, Μέλλενδορφ 60, 61, 62
 Βίντελμπαντ (Windelband, Wilhelm) 13
 Βλιζιώτης 99
 Βολταίρος 38, 152, 163
 Βολφ (Wolff, Christian) 63
 Βούλγαρης, Ευγένιος 14
 Βουντ (Wundt, W.) 16, 17, 20, 38, 66, 89, 128, 129
 Βουρνάς, Τάσος 115

Γ

- Γαζής, Ανθimos 169
 Γαλιλαίος 10, 61
 Γάτος, Γεώργιος 87, 88, 89
 Γεωργοπούλου- Μπακονικόλα, Χαρά 35
 Γεωργούλης, Κ.Δ. 119, 180
 Γεωργούλης, Κ.Θ. 132, 180
 Γιανίδης, Ελισαίος 99
 Γιανναράς, Αναστάσιος 39, 40
 Γιανναράς, Χρήστος 113, 124
 Γίββων (Gibbon), 153, 163, 172
 Γκαίτε (Goethe, Johann Wolfgang) 128
 Γκάντι 188
 Γκολντμάν, Λουσιέν 99
 Γκόμπερζ (Gomperz) 32
 Γκρότε (Grote) 15
 Γοργίας 14, 21, 23, 27
 Γουόλς, Β.Χ. 156, 175

Δ

- Δαμασκηνός, Ιωάννης 99
 Δαμωδός 83
 Δανασσής-Αφεντάκης, Αντώνης 45, 67, 81
 Δανιηλίδης, Δημ. Ι. 43
 Δαρβίνος (Darwin, Charles) 112, 184
 Δασκαλάκης, Απόστολος 155, 158, 161
 Δελαπέτρας 99

- Δελμούζος, Αλέξανδρος 6, 43, 64, 67, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 142, 159, 180, 181, 182, 190, 191
 Δέλτα, Πηνελόπη 92, 161, 181, 182
 Δερτιλής, Γ.Β. 168
 Δημαράς, Αλέξανδρος 43, 46, 47, 55, 56, 57, 59, 64, 65, 67, 76, 85, 92, 131
 Δημαράς, Κ.Θ. 55, 90, 130, 151, 152, 153, 154, 156, 168
 Δημητρακόπουλος, Μ.Φ. 41, 42, 120, 132, 146, 174, 181
 Δημητρακόπουλος, Φ.Αρ. 47, 60
 Δημόκριτος 18, 19
 Δημοσθένης 62, 84
 Διόδωρος 61
 Διονυσόδωρος 24
 Διοτίμα 26
 Δραγούμης, Ιων 92, 159

Ε

- Εγκελς, Φρειδερίκος 105, 109, 148, 156, 157
 Ελευθερόπουλος, Αβραάμ-Αβροτέλης 133
 Ελευθερουδάκης, Κώστας 104
 Εξαρχόπουλος 67
 Ερβαρτ (Herbart, Johann Fredrihch) 63, 67
 Ευαγγελίδης, Ι.Ε. 56
 Ευθύδημος 24
 Ευθύφων 21, 23
 Ευριπίδης 62, 147

Εφταλιώτης, Αργύρης 161

Z

Ζακυθινός, Διονύσιος 53, 118, 147
 Ζαμπέλιος, Σπυρίδων 39, 43, 46, 103,
 124, 128, 129, 136, 153, 154, 165,
 172, 173, 175, 177, 185
 Ζάννου (αδελφές) 92
 Ζαρατούστρα 111
 Ζελίνσκι, Τάντεους 16
 Ζέλλερ (Zeller) 15, 33
 Ζηζιούλας, Ιωάννης 90
 Ζιούτος, Γ.Β. 171
 Ζιούτος, Γ.Δ. 188
 Ζιώγου-Καραστεργίου, Σιδηρούλα 87

H

Ηλιού, Φίλιππος 15, 62, 124, 130, 164,
 172
 Ηράκλειτος 17, 25, 29
 Ηρόδοτος 62
 Ησίοδος 26

Θ

Θεαίτητος 29, 33
 Θεοδωρακόπουλος, Ιωάννης 13, 14,
 15, 18, 20, 144
 Θεοδωρίδης, Χρήστος 18, 88, 89
 Θεόδωρος της Ραιθου 48
 Θεοτοκάς, Γιώργος 100, 181
 Θερειανός 128
 Θουκυδίδης 62, 74, 174, 175

I

Ιμβριώτη, Ρόζα 113
 Ιμβριώτης, Γιάννης 113
 Ιουλιανός ο Παραβάτης 53
 Ιππίας 21, 22
 Ισοκράτης 12

K

Καβάφης, Κων/νος 143
 Καζάζης, Τ.Ν. 16
 Καζαντζάκης, Νίκος 96, 103, 143, 179,
 180, 181
 Καϊρης, Θεόφιλος 115, 135, 140, 154,
 155
 Καλλιγιάς, Π. 151, 154
 Κάμπελλ, Ρ.Α. 15
 Καντ, Εμμανουήλ 13, 18, 82, 89, 104,
 105, 110, 128, 133, 134, 136, 151,
 180, 182, 190
 Καποδίστριας, Ιωάννης 43, 45, 46, 50,
 92, 94, 102
 Καραβίδας, Κώστας 97, 99, 124, 125,
 181
 Καραφύλλης, Γρηγόρης 134
 Καρούζος, Χρήστος 179, 180
 Καρτέσιος 104, 106, 171
 Κάσσιρερ (Cassirer, Ernst) 13
 Καστοριάδης, Κορνήλιος 65, 106, 147,
 183
 Καταρτζής, Δημήτρης 83
 Κερσενστάινερ, Γ. 81, 83, 97
 Κέυν, Βερνάρδος 126
 Κίγκ, Ιωνάς 154
 Κικέρων 12

- Κλαπαρέντ 97
Κλεάνθους, Μ.Κ. 88
Κλεάνθους-Παπαδημητρίου, Μυρσίνη 102
Κλειτόφων 16
Κλεόβουλος, Γ. 45
Κοκκινάκης, Κων/νος 125
Κοκκώνη, Ι.Π. 45
Κολλυβάδες 50, 148
Κονδύλης, Παναγιώτης 6, 10, 11, 13, 14, 23, 25, 41, 60, 80, 91, 93, 101, 102, 104, 105, 120, 121, 127, 133, 136, 137, 138, 139, 143, 148, 177, 182, 187, 188, 189
Κοντ, Αύγουστος 104, 132, 184
Κοπέρνικος 61
Κοραής, Αδαμάντιος 13, 14, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 58, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 79, 80, 91, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 143, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 163, 164, 168, 169, 177, 178
Κορδάτος, Γιάννης 11, 42, 169, 178
Κορκ, Λ. 88
Κορς, Καρλ 181, 184
Κουγέας, Σωτήρης 89
Κούκκου, Ελένη 43
Κουμανούδης, Στέφανος 154
Κουμαριανού, Αικατερίνη 44, 57, 91, 115, 125
Κούμας, Κων/νος 42, 58, 133
Κουμουνδούρος 76
Κουντουράς, Μίλτος 67
Κρατύλος 24, 25
Κριαράς, Εμμανουήλ 127
Κριτίας 29
Κρίτων 21, 23, 74
Κύρος 57
Κωνσταντάς, Γρηγόρης 56
Κωστής, Κ. 168
- Λ**
- Λάιμπνιτς, (Leibnitz, Gottfried Wilhelm) 106, 180
Λαμέρας, Κ. 42
Λαμπράκη-Παγανού, Αλεξάνδρα 59, 67, 75
Λαμπρίδη, Ελλη 180
Λαϋστέρης 155
Λάχης 21, 22
Λεβινάς, Εμμανουήλ 111
Λένιν (Lenin, Vladimir Oulianov) 80
Λέσσκυ, Αλβιν 20, 21, 22, 24, 27, 34, 40
Λευκοπαρίδης, Ξενοφών 181
Λέφας, Χρήστος 45, 47, 75
Λεφέμπρ, Ανρί 141
Λογάρης, Χ. 118, 119
Λοκ, Τζων 42, 67, 68, 104
Λόντζε (Lotze) 13
Λορεντζάτος, Ζήσιμος 188
Λούθηρος 67
Λούκαρης, Κύριλλος 42
Λουκρήτιος 144
- Μ**
- Μαβλής 153

Μακράκης, Απόστολος 115
 Μακρυγιάννης, Γιάννης 108, 115, 154, 155
 Μαλέας, Κώστας 84
 Μανακόρντα, Μάριο 80, 81
 Μάξιμος ο Ομολογητής 48, 61
 Μαρξ, Καρλ 23, 40, 63, 80, 81, 105, 106, 108, 109, 112, 113, 119, 124, 135, 138, 141, 145, 147, 148, 157, 171, 181, 183, 186, 187, 189
 Ματσούκας, Νίκος 37, 49, 122, 145
 Μαυροκορδάτος, Δημήτρης 45
 Μελάς, Λέων 45
 Μενέξενος 24
 Μένων 24, 35
 Μεταλληνός, Γεώργιος 50, 115, 123
 Μηλιάδης 99
 Μίνως 16
 Μιστριώτης, Γεώργιος 60
 Μοισιόδακας, Ιώσηπος 44, 122, 129
 Μόμπιους 109
 Μοντεσκιέ (Montesquieu, Charles de Secondat) 49, 153
 Μοσκόφ, Κωστής 160, 161, 181
 Μοσχονάς, Εμμανουήλ 83, 101, 107
 Μουζέλης, Νίκος 125
 Μπαγιόνας, Αύγουστος 40, 174, 175
 Μπαστιάς, Κωστής 96
 Μπενάκης 161
 Μπένθαμ, Τζων 50, 60, 130
 Μπερντιάεφ, Νικόλαος 105
 Μπερξόν (Bergson, Henri) 91, 128, 168, 187

Ν

Ναθαναήλ Νεοκαισαρέως βλ. Πάριος, Αθανάσιος
 Ναπολέον 45
 Νάτορπ (Natorp, Paul) 13
 Νερουλός-Ρίζος, Ιάκωβος 153, 155
 Νήνταμ, Τζόζεφ 10
 Νιζόλιο (Nizolio) 13
 Νίκας, Αθανάσιος 48
 Νικόδημος Αγιορείτης 54
 Νίλσον, Μάρτιν 21
 Νίτσε, Φρειδερίκος 37, 109, 110, 111, 112, 128, 160, 167, 184, 187, 190
 Νούτσος, Παναγιώτης 151
 Ντεκρολύ 97
 Ντέλλος βλ. Δελμούζος, Αλέξανδρος
 Ντιλτάυ (Dilthey, Wilhelm) 175, 186, 192
 Ντιντερό (Diderot, Denis) 146
 Ντιούι, Τζων 68, 81, 97, 102, 116

Ξ

Ξενοφάντας 15, 62

Ο

Οθων 46, 50, 92, 94, 102
 Οιδίππους 20
 Οικονομίδης, Γιάννης 168
 Ομηρος 16, 17, 18, 26, 61, 62, 89
 Ούκεν, Ροδόλφος (Euckems, R.) 62, 63, 171

Π

Παλαιολόγος, Ανδρόνικος 51

- Παλαιολόγος, Κωνσταντίνος 173
 Παλαμάς, Γρηγόριος 48, 52, 108
 Πάλλης, Αλέξανδρος 83, 101, 107, 161
 Παναγιωτίδης, Γ. 14
 Παπαδιαμάντης, Αλέξανδρος 47, 84, 108, 115
 Παπαϊωάννου, Κώστας 124
 Παπακωνσταντίνου, Θεόδωρος 45, 58
 Παπαμαύρου 99
 Παπαμιχαήλ 99
 Παπανδρέου, Γεώργιος 104, 141
 Παπανούτσος, Ευάγγελος 122, 168, 171
 Παπαντωνίου, Ζαχαρίας 84, 89
 Παπαρρηγόπουλος, Κων/νος 45, 152, 153, 154, 155, 163, 177, 185
 Παπουλάκος, Χριστόφορος 154
 Πάριος, Αθανάσιος 50, 51, 52, 53, 54, 55, 129, 148
 Πάρις 147
 Παρμενίδης 29
 Πατρίκιος, Τίτος 184
 Πατρικίου-Σταυρίδου Ρένα 8, 65, 82, 103, 158, 159, 160, 161, 162, 164
 Πausανίας 26
 Περώ, Σαρλ 152
 Πεσταλότζι (Pestalozzi, Johann Heinrich) 44, 55, 67, 82, 129
 Πετρόπουλος, Ιωάννης 57, 125
 Πλάτων 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 62, 65, 74, 118, 119, 136, 143, 144, 145, 176, 186, 192
 Πλεχάνωφ, Γεώργιος 158
 Πλήθων ο Γεμιστός 62
 Πλούταρχος 44, 74
 Πολύβιος 61
 Πόππερ, Καρλ 25, 82, 109, 157
 Πρεσλ, Μπρυνέ ντε 163
 Πριγκοζίν, Ιλια 10, 41, 95
 Πρωταγόρας 20, 21, 22, 29, 30, 33
- P**
- Ράιν, Βίλχελμ 63, 67, 68
 Ραμάς, Στ. βλ. Τσιριμώκος, Μάρκος
 Ράνσιμαν (Runciman, Steven) 153
 Ρενιέρης, Μάρκος 151, 153, 154
 Ρουσσώ (Rousseau, Jean-Jacques) 41, 68, 82, 146, 187
 Ρουχωτάς 99
- Σ**
- Σαββίδης, Γ.Π. 154
 Σάθας, Κων/νος 129
 Σακαλής, Ιγνάτιος 48
 Σαραζίν 45
 Σαρτρ, Ζαν Πολ 174, 175
 Σατήρ, Δημήτριος 60
 Σβορώνος, Νίκος 42
 Σβώλος, Αλέξανδρος 99, 140, 166, 167
 Σεφέρης, Γιώργος 146, 147
 Σικελιανός, Αγγελος 108, 143
 Σίλλερ (Schiller, Friedrich von) 79, 128
 Σιμωνίδης 27
 Σκαρλάτος, Βυζάντιος 154

- Σκληρός, Γιώργος 65, 103, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 188
- Σλαϋερμάχερ (Schleiermacher, Friedrich) 15
- Σνελλ, Μπρούνο 12, 16
- Σολομόν, Ιωσήφ 46
- Σολωμός, Διονύσιος 18, 93
- Σόλων 26
- Σοφοκλής 20, 62, 89, 188
- Σπένσερ 128
- Σπινόζα (Spinoza, Baruch) 89, 128, 155
- Σπράγκλερ, Εντ. 96
- Στάλιν, Ιωσήφ 113
- Σταματάκος, Ιωάννης 61
- Στέντζερς, Ιζαμπέλ 10
- Στεφανίδης, Βασίλειος 55
- Συκουτρής, Ιωάννης 16, 26, 37
- Σωκράτης 11, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 34, 35, 36, 39, 53, 54, 74
- Σωτηράκης, Γ.Ν. 155
- Σωτηρίου, Κ.Δ. 88, 89, 99
- T**
- Ταίηλορ, Α.Ε. 13, 16, 25
- Τζερμιάς, Παύλος 53
- Τζέφερσον, Θωμάς 158
- Τίμαιος 13, 29, 32, 39
- Τόμπη, Αρνολντ 147
- Τόφλερ, Αλβιν 10
- Τριανταφυλλίδης, Μανώλης 83, 84, 85, 88, 101
- Τριανταφυλλόπουλος, Νίκος 84, 85, 115
- Τρικούπης, Χαρίλαος 76
- Τσάκωνας, Γεώργιος 137
- Τσελεπής, Ιωάννης 53
- Τσιριμώκος, Μάρκος 69, 131, 138, 159
- Τσίχλη-Αρώνη, Αικατερίνη 8
- Τσουκαλάς, Κων/νος 42, 43, 55, 56, 57, 73
- Τωμαδάκης, Ν.Β. 51, 52
- Φ**
- Φαίδρος 14, 15, 24, 29, 39
- Φαίδων 24, 27
- Φαλλμεράγιερ 154
- Φαρμακίδης, Θεόκλητος 56, 61, 62, 123, 125, 141
- Φεραίος 50, 56, 155, 161, 166, 167, 188
- Φίληβος 29, 30, 31, 32, 33
- Φίλιας, Βασίλης 127
- Φίνλεϋ 163
- Φίσσερ, Κ. 128
- Φίχτε (Fichte, Johann Gottlieb) 63, 67, 82, 134, 184
- Φλαμιάτος, Κοσμάς 154
- Φλωρόφσκυ, Γεώργιος 46
- Φοϋερμπαχ, Λουδοβίκος 148
- Φραγκουδάκη, Άννα 58, 65, 81
- Φρομπέλ 67
- Φρόντ, Σίγκμουτ 39
- Φωκάς 99
- Φωτιάδης, Δημήτρης 163, 164

X

- Χαίκελ, Ερνέστος 63, 128, 158
Χάιντεγγερ, Μάρτιν 36, 74
Χανιώτης, Κων/νος 81
Χαραλάμπους, Δημήτρης 81
Χαρμίδης 21, 22
Χάρτμαν (Hartmann, Eduard von) 13
Χατζημιχάλη, Αγγελική 181
Χατζής, Γιάγκος 160
Χατζόπουλος, Κώστας 160
Χέγγελ (Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich) 20, 35, 63, 104, 105,
106, 108, 109, 151, 156, 157, 171,
175, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
192
Χέρμαν, Φ.Κ. 15
Χέρντερ (Herder, Johann Gottfried
von) 151, 152, 153, 156, 165, 173
Χιλλ 88
Χιούμ (Hum, David) 152
Χομπς (Hobbs, Thomas) 187
Χορχάμερ, Μαξ 95, 156
Χριστόπουλος, Χ. 58, 156
Χρυσόστομος, Ιωάννης 176

Ψ

- Ψαλλίδας, Αθανάσιος 169
Ψελλός, Μιχαήλ 52
Ψημμένος, Νίκος 120
Ψυχάρης, Γιάννης 83, 107, 127, 170,
182