ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Δύο μελέτες για τον Στρατό

- ΡΕΝΟΣ και ΗΡΚΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ: Αναζήτηση του νεοελληνικού.
- ΒΑΣΙΛΗΣ ΛΕΜΠΟΥΚΑΣ: Σημειολογική ανάλυση μιας φωτογραφίας.
- ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΟΡΦΑΝΙΔΗΣ: Για μια κοινωνιολογική της ποίησης.

Μελέτη Η. Μελετόπουλου:

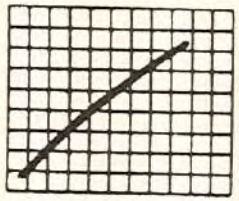
ΙΩΝ ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ
ο ρομαντικός εθνικισμός

Δρχ. 400
ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1989 — 1990 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

7

Επειδή τα τρένα του αύριο θα τρέχουν πολύ γρήγορα...

το ΕΛΚΕΠΑ
επιμορφώνει - πληροφορεί μελετά
και συμβουλεύει σε θέματα:



ΟΡΓΑΝΩΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΩΝ

Το σήμερα επιβάλλει την επιμόρφωση, εξειδίκευση στελεχών και την εφαρμογή σύγχρονων μεθόδων οργάνωσης και προηγμένης τεχνολογίας στις ελληνικές επιχειρήσεις.
Το ΕΛΚΕΠΑ συμβάλλει στην αύξηση της παραγωγικότητας και ανταγωνιστικότητας, βοηθά στη μείωση της ανεργίας, προωθεί τη συνεταιριστική οργάνωση, δημιουργεί στελέχη υψηλής ποιότητας, συμβουλεύει και βοηθά τον επιχειρηματία.

...Το ΕΛΚΕΠΑ γεφυρώνει το χτες με το σήμερα και το σήμερα με το αύριο.

ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ ΜΗΧΑΝΟΡΓΑΝΩΣΗΣ

ΕΛΚΕΠΑ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΠΑΡΑΓΩΓΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΟΥ 28 - 106.82 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ. 360.04.11 **ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ:** ΘΕΣ/ΝΙΚΗ - ΠΑΤΡΑ - ΗΡΑΚΛΕΙΟ - ΒΟΛΟΣ - ΚΑΒΑΛΑ - ΓΙΑΝΝΕΝΑ

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Στα δύο χρόνια της έκδοσης της «Νέας Κοινωνιολογίας», η Σύνταξη του περιοδικού απευθύνει πρόσκληση στη νέα γενιά των επιστημόνων να πλαισιώσει με τη φωνή της τις στήλες αυτές, και να ενισχύσει την προσπάθεια για ένα ανεξάρτητο και φιλαλήθες επιστημονικό έντυπο. Η συστολή που φυσικό είναι να νοιώθουν οι νέοι άνθρωποι μπροστά στην προοπτική να δημοσιευθούν κείμενά τους και να γίνουν αντικείμενο σύγκρισης με άλλα, εγκύρων Δασκάλων, δεν πρέπει να αποτελεί εμπόδιο: το μόνο αντίδοτο είναι η βαθειά μελέτη και ο στοχασμός, η καθαρή συνείδηση και η ψυχική αμεροληψία.

Ήδη, στα τελευταία τεύχη της «Ν.Κ.» εμπεριέχεται πληθώρα άρθρων νέων επιστημόνων, ηλικίας από είκοσι έως τριάντα. Δεν χρειάζεται να θιγεί εδώ το ζήτημα της πνευματικής πρωτοτυπίας αυτών των κειμένων. Σημασία έχει ένα κοινό τους χαρακτηριστικό: η αντικειμενικότητά τους απέναντι στην Ιστορία.

Στην ίδια γραμμή — και ακόμη επιστημονικότερα — θέλει να κινηθεί στο μέλλον η «Νέα Κοινωνιολογία», στην γραμμή μιας αδέσμευτης επιστημονικής επιθεώρησης, κάνοντας αφαίρεση των στοιχείων που θα μπορούσαν να την παρασύρουν στη χορεία της εκατοντάδος και πλέον των εντύπων πολιτικού σχολιασμού. Δεν είναι βέβαιο αν η «Ν.Κ.» θα μπορούσε να επιτύχει ως έντυπο πολιτικολογίας. Βέβαιο είναι όμως ότι δεν θα ήταν πια ούτε Νέα ούτε Κοινωνιολογία. Έτσι, ο χώρος που θα προσπαθήσει να καλύψει με μεγαλύτερη ακόμη εγκυρότητα στο μέλλον, είναι αυτός μιας επιθεώρησης πνεύματος και επιστήμης, ανοιχτή στις νέες ιδέες και στους νέους ανθρώπους.

Το τι είναι κοινωνιολογικό και τι δεν είναι, το τι είναι επιστημονικό και τι όχι, δεν εξαρτάται μόνον από την ορολογία και τη μεθοδολογία. Για την «Ν.Κ.» τα κριτήρια είναι περισσότερο η Αλήθεια και η Γνώση, που δίδουν στον όρο Επιστήμη το ορθό περιεχόμενο της ετυμολογίας του: επίσταμαι, δηλαδή γνωρίζω καλώς.

Δεν έχει σαν πρόθεση να κατευθυνθεί προς τη δημιουργία μιας «Σχολής» ιδεών η «Ν.Κ.». Ούτε διεκδικεί δάφνες. Μοναδική της έγνοια είναι να αναπτυχθεί στην Ελλάδα ένας αμερόληπτος επιστημονικός λόγος από την νέα γενεά, που να συμβάλει στην πνευματική προκοπή και στην αυτογνωσία αυτής της χώρας.

Η Πράξη, με την έννοια της κοινωνικής, πολιτικής ή όποιας άλλης δράσης, έχει ευεργετική σημασία για την Ιστορία όταν είναι χειραφετημένη από τα ανθρώπινα ένστικτα, τις παρορμήσεις, τα απωθημένα και τις ματαιοδοξίες. Αυτή τη χειραφέτηση μόνον η υψηλή πνευματικότητα μπορεί να προκαλέσει. Έτσι, όχι μόνον δεν είναι αποσυνδεδεμένη από την πράξη η Επιστήμη, αλλά είναι η απαραίτητη και κυριότερη προϋπόθεσή της.

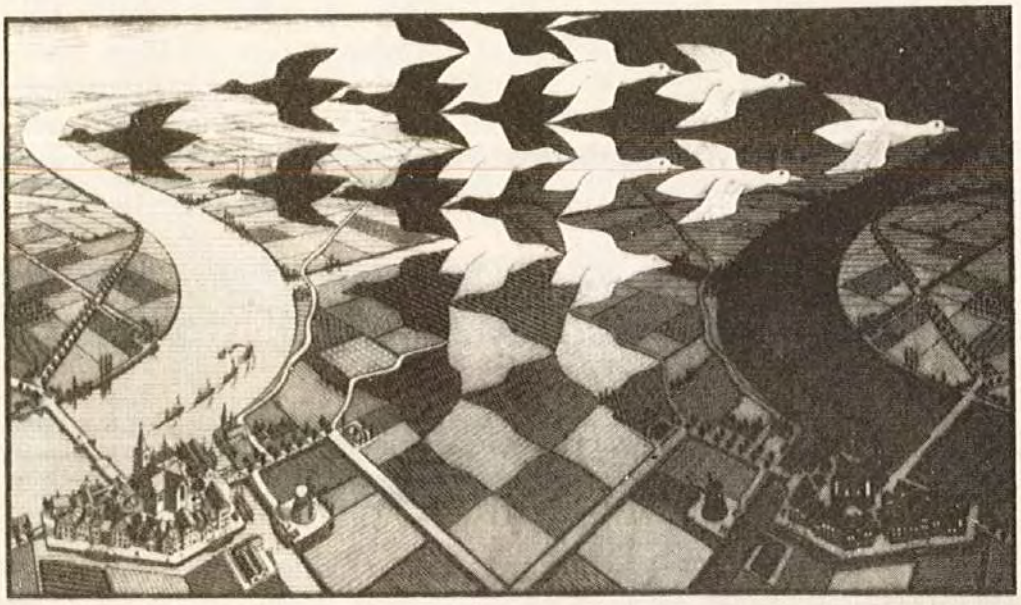
Σ' αυτήν την προϋπόθεση, σ' αυτό το διαυγές βλέμμα και την καθαρή συνείδηση — του ανώτερου νου που μπορεί να κρίνει — εύχεται να συμβάλει η «Ν.Κ.» στα χρόνια που έρχονται.

Μετά από δύο χρόνια γόνιμης παρουσίας του στην Διεύθυνση της «Νέας Κοινωνιολογίας», ο Γιάννης Σακιώτης αποχωρεί, λόγω μετοίκησής του στην Κέρκυρα. Η «Νέα Κοινωνιολογία» του εκφράζει την ευγνωμοσύνη της για την πολύτιμη προσφορά του. Ο Γ. Σακιώτης θα συνεχίσει να συνεργάζεται με το περιοδικό, ως υπεύθυνος βιβλιοκριτικής.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ Π. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ

ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΟ ΡΕΥΜΑ

Ιδεολογία και πολιτική στη μεταδικτατορική Ελλάδα



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ
ΑΘΗΝΑ 1988

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 7

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1989-1990 ΔΡΧ. 400

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Μελέτης Μελετόπουλος
Καλλιγά 5, 152 37 Φιλοθέη, Αθήνα
Τηλ.: 68.12.723 — 68.11.664

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Σπύρος Μακρής
Κερκύρας 127, 113 63 Κυψέλη, Αθήνα
Τηλ.: 88.31.954

ΣΥΝΤΑΞΗ

Χρήστος Βρούστης
Ξενοφών Κοντιάδης
Σπύρος Κουτρούλης
Βασίλης Λεμπούκας
Γιάννης Ματθιουδάκης
Ζαχαρίας Παληός
Ανδρέας Πάτσης
Γιάννης Σακκιώτης
Γιώργος Τριάντης

Διορθώσεις κειμένου: Μάνος Αναγνώστου

Φωτοστοιχειοθεσία-επιμέλεια-φωτογράφηση-μοντάζ
Ν. Μαυρομάτης & Σια ΕΠΕ, Μάγερ 11, 104 38 Αθήνα
Τηλ.: 52.25.479, 52.21.479, 52.44.555

ΓΡΑΦΕΙΑ: ΚΑΛΛΙΓΑ 5, 152 37 ΦΙΛΟΘΕΗ, ΑΘΗΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Από την διεύθυνση
Ρένος και Ήρκος Αποστολίδης: Αναζήτηση του νεοελληνικού 4
Μελέτης Η. Μελετόπουλος: Ελληνικά (Η εθνική συνείδηση των σημερινών Ελλήνων) 10
Βασίλης Λεμπούκας: Σημειολογική ανάλυση μιας φωτογραφίας 12
Μ. Αμάραντος: Κοινωνιολογικές παρατηρήσεις στην φαντάρικη ζωή 17
Ζαχαρίας Παληός: Πελατεία και κοινωνική αναγκαιότητα στην στρατιωτική ζωή 20
Σπύρος Μακρής: Εκλογική γλώσσα — η άρχουσα αίσθηση 23
Χριστίνα Στρατηγοπούλου: Η λειτουργιστική θεώρηση της Οικουμενικής Κυβερνήσεως στην Ελλάδα 26
Μελέτης Η. Μελετόπουλος: Ίων Δραγούμης — ο ρομαντικός εθνικισμός 30
Ξενοφών Ι. Κοντιάδης: Εκφάνσεις του Νεοφασισμού 36
Γιώργος Ν. Τριάντης: Εργοβιογραφία του EMILE DURKHEIM 38
Ν. Γουσγούνης: Οριοθετήσεις στις Ανθρώπινες Επιστήμες 42
Δημήτρης Ορφανίδης: Για μια κοινωνιολογική αξιολόγηση της ποίησης 44
Αλληλογραφία — από τις αντιδράσεις για το 5ο τεύχος 55
Σπύρος Κουτρούλης: Το Βιβλιοπωλείο της Νέας Κοινωνιολογίας 58
Διακαώς 61
Πού πωλείται η «Νέα Κοινωνιολογία» 62
Άρδην

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα — αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές — Τιμή τεύχους 400 δρχ. — Τιμή συνδρομής: 1.500 δρχ. Ιδρύματα, Οργανισμοί 3.000.

Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, επιστολές κ.λπ. — Οι δημοσιευμένες απόψεις εκφράζουν μόνον τους συγγραφείς τους, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι γι' αυτές — τα ανώνυμα άρθρα και οι μόνιμες στήλες γράφονται από την σύνταξη του περιοδικού και εκφράζουν την γνώμη της — χειρόγραφα δεν επιστρέφονται — Απαγορεύεται η αναδημοσίευση της ύλης ή μέρους της χωρίς την άδεια της διεύθυνσης.

ΡΕΝΟΣ καί ΗΡΚΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

Ἀναζήτηση τοῦ νεοελληνικοῦ

Κάθε τόπος ἔχει σταθερή, κατὰ βάση, χλωρίδα καὶ πανίδα. Στὴν πανίδα καταλέγονται φυσικὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι - πῶς ἀλλιῶς; Ὁ ἴδιος ἀνθρώπινος τύπος φτιάχνεται, συνήθως, στοὺς ἴδιους τόπους, ἀνεξάρτητα πολλὲς φορὲς κι ἀπ' τὶς λογῆς-λογῆς ἐπιμιξίες. Οἱ ἐπιδρομεῖς, οἱ κατακτητές, οἱ ὁποῖοι *καινούργιοι*, ἂν μείνουν γιὰ κάμποσες γενιὲς καὶ *παλιώσουν*, ἐξομοιώνονται σιγὰ-σιγά, ἢ κι ἀφομοιώνουν, σὲ πρώτη φάση, αὐτοί τοὺς *ντόπιους*, δηλαδὴ τοὺς πρίν ἀπ' αὐτοὺς ἐκεῖ ἐγκατεστημένους. Ἔτσι κι ἀλλιῶς, μ' ἄλλα λόγια, τ' ἀποτέλεσμα εἶναι, στὴν ἀρχή, μιὰ κατὰ περιοχὲς *ὁμοιογένιση*. Ὁ τόπος βάζει τελικὰ τὴ σφραγῖδα του, ἀπαλύνοντας, θαμπώνοντας, σβήνοντας *ἐξημερωτικά* τὶς τραχύτητες, τὶς ὀξύτητες τῶν ἑτερογενῶν διαφορῶν κι ἀντιθέσεων, ξαναπαράγοντας ἤρεμα πάλι, σὰν «ἐσαεί» δῆθεν «ἀναλλοίωτο» καὶ σὰ νερὸ τρεχούμενο ἤπια ξανὰ σὲ δεδομένο αὐλάκι, τὸν ἀγαπημένο του «ἰδιάζοντα» (σὲ σύγκριση μ' ἄλλων τόπων) κι «ἀναγνωριστικά» ὅπως λέμε «*ταυτοτικό* του» ἀνθρώπινο τύπο.

Ἐπιμιξίες λοιπὸν ὑπῆρξαν ἀσφαλῶς κ' ἐδῶ, καθὼς καὶ παντοῦ - σ' ὅλους τοὺς τόπους καὶ τοὺς λαούς. «Καθαρόαιμος» κανείς! Καὶ πῶς νὰ ψαχτῆ ἄλλωστε καὶ ν' ἀποδειχτῆ τὸ αἷμα; Ποιό αἷμα θάν' ἡ *ρίζα*, τὸ τάχα «γαλάζιο»; Τῶν νεκρῶν; Ἢ τῆς στάχτης τους; Ἢ τῶν διακαμῶν τους στοὺς *εὐσεβεῖς* μας *πόθους*; Γιατὶ περὶ αὐτοῦ πρόκειται μ' αὐτὰ τὰ «αἵματα» καὶ τὴν τόση φιλολογία περὶ «αἱμάτων» καὶ «ὅμαιμων»: συμβολίζουμε καὶ συμβολιζόμαστε, ναρκισσικὰ κι ἀντιθετικὰ πρὸς κάποιους, πρὸς ἄλλους! Καὶ ποῦ ξέρουμε τί μπερδεμμένα αἵματα εἶχαν τάχα κ' οἱ ὅποιοι «πρότυποι» παλιοί μας, ἀρχαῖοι μας, «πρώταρχοι» ποὺ τοὺς θέλουμε καὶ «καταβολικοί» μας; Κι ἂν ἤτανε κ' ἐκεινῶν ἄλλο τόσο «νόθα», διόλου «ἄπεφθα» κι «ἀπρόσμικτα», σὰν τὰ δικά μας; Τί νόημα θάχε τότε ὅποια δῆθεν «ἀπόδειξη», γιὰ ποιό «γαλάζιο», ποιᾶς «καθαροαιμίας» μας, ἀπὸ τὸ ἄλλο τόσο μή «καθαρό» ἐπίσης;..

Ἀνόητα ζητούμενα. Κι ὅλ' αὐτὰ τ' ἀμφισβητησιακὰ ἐρωτήματα γιὰ δαῦτα τὰ πηδᾶνε βέβαια, ἐξ ἀνάγκης (τί ν' ἀποκριθοῦν;) οἱ κάθε λογῆς προπαγάνδες καὶ σκόπιμες διαθρύψεις τούτων ἢ ἐκείνων τῶν ὁμαδιστικῶν ἐγωισμῶν, κομπασμῶν κ' ἐπιθετικοτήτων ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει - γιατὶ περὶ αὐτοῦ πρόκειται πράγματι. Πλήν, ὅποια «καθαροαιμία» καὶ συγγενὴς «αὐτοχθονία» δῆθεν, μαζὶ μ' ὅποια παράλληλη κι ἀνάλογη διεκδίκηση «ἄπεφθης» τάχα «καταγωγικῆς γνησιότητας», δέν ἀποτελοῦν παρὰ ἐθνικιστικὰ καὶ φυλετιστικὰ *ἐπιποθούμενα* - καὶ τοῦτο ἦταν ἄλλωστε ἀνέκαθεν, ἀπ' τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα (κι ἀπὸ κάθε της κομμάτι μάλιστα χωριστά! κι «αὐτόνομα» προπάντων!) ὡς τὸ φανατικώτατο σαββαωθικὸ Ἰσραὴλ καὶ τὴ χτεσινὴ ἐκείνη *σαπωνοποιία* σχετικὰ τῆς μανιακῆς χιτλερικῆς Γερμανίας τοῦ *περιούσιου Herrenvolk* (ποὺ Ἑβραῖοι προφανῶς θὰ τοῦ δίδαξαν ἔτσι ἐμπαθέστατα, διό καὶ τὸ πλήρωσαν), ἢ τοὺς σημερνοὺς *φυλετιστὲς* κάθε εἴδους, λευκοὺς καί μαύρους βέβαια (ποὺ δέν ἐξαιροῦνται πράγματι, ὅσο κι ἂν ἐναβρύνωνται νὰ νιώθουν σὰ «*θύματα* μόνο», ἐνῶ κι ἄλλο τόσο θῦτες δά καταντᾶν, ἀντίστοιχα καὶ συνάλληλα μὲ τοὺς «ἀντιπάλούς τους», ὅλο καὶ περσότερο), ἢ τοὺς κίτρινους καὶ τοὺς ἐρυθρόδερμους κι ὅποιου ἄλλου χρώματος ἢ «φυλῆς» τάχα, ἰνδοευρωπαίους εἴτε σημῖτες, κινέζους εἴτε σιαμέζους, γιαπωνέζους εἴτε κορεᾶτες εἴτ' ἰρλανδούς εἴτε βάσκους εἴτ' ὅποιους ἄλλους ἐμμανῶς ἀποχωριζόμενους τῆς πανανθρώπινης τραγικῆς κοινότητας, πρὸς ὅποια ἐθνικοφυλετική συσπείρωση κι ἀντιθετικὴ κατ' ἄλλων «αὐτοδυναμία» δῆθεν.

Τὸ θέμα, γενικά, ἔτσι ἔχει - ὅ,τι ἀντίθετο κι ἂν ἰσχυρίζωνται κάποιοι. Ἔτσι κατ' ἐπιστήμην. Κι ὁ «ντόπιος» λοιπὸν ἀνθρώπινος

τύπος ἔμεινε — γιὰ τοὺς ριζικούς αὐτοὺς (μὰ καὶ γιὰ τοὺς εἰδικούς παράλληλα ἱστορικούς) λόγους — βασικά ὁ ἴδιος καθ'ὅλους τοὺς καιρούς στὸν πολιτισμικὸ ἑλληνικὸ χῶρο, κ'εἰδικώτερα στὸν ἑλλαδικό τοῦτο, παρ'ὅποιες περιστατικὲς *μεταναστάσεις* (ποὺ λέει κι ὁ Θουκυδίδης στὴν ἐποχή του ἐπίσης) κ'ἐπιμιξίες, μή ἀμφισβητήσιμες ἀσφαλῶς, μὰ ποὺ καὶ σημασία δέν ἔχουν ἀνατρεπτική ἐντέλει τοῦ βασικοῦ πολιτισμικοῦ παράγοντος καὶ τῶν κυρίων ἀξόνων ποιοτικῆς καλλιέργειας τοῦ σταθερά ἐμφανιζόμενου σὰν «ντόπιου» ἀνθρώπινου τύπου ἐδῶ, ποὺ δυόμισυ χιλιάδες χρόνια δέ δείχνει, παρ'ὅποιες μεταβολές, νὰ πολυαλλάζῃ στὸ βάθος: μὲ τὰ ἴδια ἐλαττώματα κι ἀδυναμίες, τὶς ἴδιες νευρικές εὐαισθησίες, τὶς ἴδιες ἄξαφνες ἐξάψεις καὶ μαζὶ ἀρετές μέχρις αὐτοασωτείας κι αὐτοκαταστροφῆς, τὶς ἴδιες ἐν γένει ἀποχρώσεις, τόνους κι ἀπογεύσεις ζωῆς, παθῶν, ψυχισμοῦ κοινοῦ.[2]

Αὐτά, γιὰ ὅ,τι θὰ μποροῦσε νὰ τίθεται σὰν ἐρώτημα περὶ *ἐθνικῶν μας*, τρόπον τινά, καταβολῶν, καὶ σχετικῶν ἱστορικῶν προϋποθέσεων συνέχειας τῆς ἑλληνικῆς πάντα ζωῆς μας, ποὺ τόσο μᾶς πείραξε ὅποτε θεωρήσαμε πὼς μᾶς ἀμφισβητεῖται. Μάταιος, βέβαια, θυμός. Εἴμαστε αὐτό ποὺ εἴμαστε — ἄν ἐμπνευστοῦμε λίγο, κατ'ἀναλογίαν, ἀπ'τὸν τετραγωνικό ἐκεῖνο λόγο τοῦ Δημόκριτου: *«Ἄνθρωπος» εἶναι ὅ,τι ὅλοι ξέρουμε!*[3] — κι ὄχι ὅ,τι δέν εἴμαστε, εἴτε τὸ ξέρουμε καὶ τ'ἀναγνωρίζουμε (καὶ μποροῦμε τάχα καὶ νὰ τ'ὁρίσουμε ἀκριβῶς) εἴτε ὄχι, κι ἁπλά τὸ εἴμαστε, δέ χρειάζεται ἄλλο! Ἄρα πρὸς τί τὸ πάθος; Μάταιο καὶ παραπλανητικό ἐντέλει - ἔστω κι ἄν μᾶς ἐκίνησε πρὸς ἀνερεύνηση τῶν πηγῶν μας.

Γιὰ τὴν καταγωγὴ τοῦ *νεοελληνικοῦ*, σὰν ποιότητας πολιτισμοῦ καὶ καλλιέργειας, ζήτημα δέν γεννιέται - ἄλλο ἄν δέν ἔχῃ οὔτ'αὐτό ἐπαρκῶς μελετηθῆ. Ἄς μελετηθῆ (καὶ πρέπει ἀσφαλῶς κάποτε), δέ θὰ παράσχῃ ὅμως ἐκπλήξεις. Κατάγεται ἀπ'τὸ *βυζαντινό* φυσικά, κι ἀρχίζει σαφῶς ν'ἀνιχνεύεται καὶ πρίν ἀπ'τὴν Ἅλωση βέβαια, ὅταν ἡ αὐτοκρατορία διασπείρεται στοὺς ἑλληνικοὺς καὶ τοὺς ἑλληνικώτερους τόπους, ὅπου πυκνότερος λανθάνει ἀκόμα, ἔστω κι ἄν σέρνεται, ὁ καταβολικώτερος ἑλληνισμὸς (γιατὶ καὶ *θησαυροί* πάντα οἱ τόποι, τοῦ συσσωρευμένου σ'ὅλο τους τὸ παρελθόν), μὰ κι ἀπ'τὸ *ἑλληνιστικό-ρωμαϊκό* ἀπώτερα, κι ἀπ'τὸ *ἀρχαιοελληνικό* βεβαιότατα, τὸ *ἀττικό* καὶ μή, τὸ *ἰωνικό* κ'*αἰολικό* καὶ *δωρικό* (κ'*αἰολοδωρικό*, γιὰ κάποιους), κι ἀπ'τὴν κυρίως Ἑλλάδα κι ἀπ'τὰ νησιά καί τὴν Ἰωνία, κι ἀπὸ τὸν ἄκρως ἀπηρτισμένο νοῦ καὶ λόγο τὸν ἀθηναϊκό, μὲ τὴ βαθειά καλλιέργεια καὶ φιλοκαλία τῆς *χρυσῆς ἀκμῆς*, ὅσο ἀκόμα κι ἀπ'τὰ ὁμηρικά — ὅπου ἡ *μῆνις*, θάλεγα, ἡ ὀργή, τὸ πεῖσμα κ'οἱ βρισιὲς ἰδίως τῶν ἡρώων τους, οἰκεῖα μᾶς εἶναι κατεξοχήν, κ'ἡ γλῶσσα, ὅπου ἐκστομίζονται, *δημοτικώτατα* ἠχεῖ στὴν πρόσληψή μας! (τὸ ἦθος; ἡ γλῶσσα; τὸ ὕφος; δέν ξεχωρίζουν!) — ἤτοι, ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει, παρά τὰ τόσα *παθήματα-μαθήματά* του, ἑλληνικό κρατιέται ἀναμφισβήτητα, μ'ὅσες φθορὲς καὶ κατάντιες (ἢ «ἐξελίξεις»), τὸ *νεοελληνικό*.

Ἀλλ'εἶναι νὰ τὸ ρωτᾶμε καὶ νὰ τ'ἀναρωτιόμαστε ἀκόμα; Ἴσως κανενός λαοῦ ἡ λογιότητα δέν ψάχτηκε τόσο πολύ ὅσο ἡ δικιά μας γιὰ τὴν καταγωγή μας. Κι αὐτὸ κάτι δείχνει· οὔτε παράγεται, ἁπλά καθὼς τὸ ἱστοροῦν, ἀπ'τὴν ἀμφισβήτηση ποὺ μᾶς ἐκτοξεύτηκε. Θάλεγα ὅμως πὼς στὸ βάθος ὄχι μόνο οἱ λόγιοι, παρὰ κι ὁ λαὸς ὁ ἴδιος ἀναζητάει διαρκῶς στοὺς αἰῶνες τὶς πανάρχαιες ρίζες του. *Χρυσὴ μνήμη* θάλλει πίσω - κ'ἦταν ἄφταστα λαμπρὴ κ'ἔνδοξη, κι ἄδοξα ἔτσι τ'ἁρπάχτηκε, χωρίς νὰ χάσῃ μάχες καθαυτό, νὰ ἡττηθῆ, νὰ τὸ νιώσῃ, νὰ τὸ παραδεχτῆ γενναῖα. Κεῖ ποὺ ἦταν ὄχι μόνο στὴν κορφὴ τῆς πιό πνευματικῆς ἀκμῆς, μὲ τὸν πιό καλλιεργημένο λόγο τοῦ κόσμου, μὰ καὶ κοσμοκράτορες ὥς τὸν Ἰνδό, κ'ἡ γλῶσσα του μιλιόταν ἀπ'ὅλους, ἦταν τὸ *κλειδί*, τ'ὄργανο κάθε ἀνωτερότητας κ'ὕπατης καλλιέργειας - πάνω κεῖ χάθηκαν ὅλα! Σὰ νὰ μήν εἶχαν ὑπάρξει ποτέ, σὰ νάταν ὄνειρο· κ'ἡ πραγματικότητα ἦταν τώρα οἱ τόσο «σωστοί», τόσο λογικά διοικητικοί, τόσο ρεαλιστικά κι ὠφελιμιστικά, τετράγωνα πρακτικοί, πεζοί κι ἄφτεροι Ρωμαῖοι! «Δίκιο» εἶχαν, ἀσφαλῶς· ὁ κόσμος ἔπρεπε νὰ πάψῃ ν'ἀλληλοσπαράζεται γιὰ ἰδέες καὶ τοπικὲς περηφάνειες· ἔπρεπε νὰ ἡσυχάσῃ. Κ' οἱ χριστιανοί αὐτοί, «δίκιο» ἐπίσης: ν'ἀγαπιοῦνται ὅλοι, κι ἄγνωστοι μεταξύ τους, κι ὁσοδήποτε μακρυνοί κοντινοί, ὅλοι ἀγκαλιασμένοι, ναί, τέτοια πούν' ἡ θλίψη κι ὁ πόνος τοῦ κόσμου τούτου. Ἀλλ'ὁ *ἄλλος* τους ἐκεῖνος κόσμος ποὺ γεύτηκαν αὐτοί - ποῦ εἶν' ἐκεῖνος; Ἐκεῖνος, ποὺ νικητές σ'ὅλα, καὶ τῆς πράξης καὶ

τοῦ νοῦ καὶ τῆς τέχνης, τὸν γνώρισαν, κ'ἤταν ὑπέρλαμπρος, πιό μαγευτικός κι ἀπ'ὄνειρο, πιό ὑπερβατικός ἀπὸ κάθε φαντασίας, καὶ μὲς στὶς σκληρότητές του, καὶ μές στὰ αἵματά του, πιό ποιοτικός μολαταῦτα, ὁ πιό ποιοτικός κόσμος ποὺ χτίστηκε — ἀπ' ἀνθρώπους, ὄχι ἀπὸ θεούς — ποτέ! Αὐτός τους, ποῦ εἶναι; Πῶς μπόρεσ'ἔτσι νὰ χαθῇ πάνω στὴν ὑπέρτατη ἄψη του; Ὅλα τους, αὐτοῦ τοῦ λαοῦ, πάντα χάνονταν πάνω στὴν ὑπέρτατη ἄψη τους ἴσα-ἴσα! Κι ὅλοι του οἱ ἀνώτεροι ἔτσι! Κι ὅλα του τὰ φτασίματα κ'οἱ νῖκες ἔτσι: στάχτες ἄξαφνα!..

Ἔ, αὐτό,.. αὐτό ἀκριβῶς,.. τὸ λαὸ τὸν ἴδιο, στὰ πιό ἀπύθμενα βάθη τῆς ψυχῆς καὶ τῆς μνήμης του, τὸ λαό τοῦ τόπου αὐτοῦ — καὶ σημασία δέν ἔχουν ὅποιες «ἐπιμιξίες» (κ'οἱ ξένοι τὸ ἐστερνίζονται κάτι τέτοιο! κ'οἱ ἐπιδρομεῖς τὸ θέλουν κατάδικό τους, καὶ τὸ κάνουν δικό τους, καὶ τὸ γίνονται, γίνοντ'ἴδιοι θαυματικὰ ἐδῶ!) — ὁ λαός αὐτὸς ὁ ἴδιος λοιπόν, μ'ὅποιο κράμα ἑκάστοτε γινομένος, ὄχι οἱ λόγιοί του μόνο, τ'ἀναζητεῖ, τ'ἀναζητοῦσε ὅλους τοὺς αἰῶνες ἀπὸ τότε ποὺ τόχασε!..

Κι αὐτὸ ἀντηχεῖ, σέρνεται, κλαίει, θρηνεῖ καὶ ὀδύρεται μέσα στὰ *τραγούδια* του - πούχουν καὶ τ'ὄνομα, εἶναι τῆς μεγάλης του τῆς *τραγωδίας* τ'ἀξέχαστα χορικά, τ'ἀξέχαστα μέλη τους, κολλημένα στὰ χείλια του ἀκόμα!..

Δέ χρειάζονται καμμιάν «ἀπόδειξη»! Καμμιά λόγιαν ἀπόδειξη· καὶ τζάμπα κουράστηκαν ὅλοι ν'ἀποδείξουν τ'αὐταπόδειχτο ἀπ'τὸ αἷμα κι ἀπὸ τὸ σφυγμό, ποὺ τὸ νιώθουν ὅλοι ἐδῶ, τὸ νιώθουν ὡς κ'οἱ ξένοι ἐδῶ, εὐθύς ποὺ πατήσουν!.. Ὁ τόπος τὸ παράγει! Ἡ γλῶσσα τὸ σώζει ὅλο μέσα της, ὑπέρλαμπρο - ἔστω κι ἂν τὴν ψελλίζουν πάμφτωχοι κι ὁσοδήποτε ξεπεσμένοι. Γλῶσσα *μεγάλη*, ποὺ γνώρισε τὰ ὕπατα, τὰ ὑπέρτατα - ἐξέφρασε τ'ἀνώτατα τῆς εὐρωπαίας καὶ τῆς ριζικώτατης σκέψης, τὰ βυθιώτατα τῆς ἀνθρώπινης τραγωδίας, τὰ ὀξύτατα τοῦ ἐμπνευστικοῦ, παρορμητικοῦ λόγου, τὰ γλυκύτατα τοῦ τραγουδιοῦ καὶ τῆς χαρᾶς!

Ὅλα ἐκεῖ! Φυλαγμένα, σωσμένα, πρόσφορα νὰ ξαναμελωδήσουν τὶς ἄφταστες πάλι ἐκεῖνες ποιότητες, μόλις χείλια τὰ ψελλίσουν καὶ τ'ἀνακαλέσουν!.. Τότε, καὶ τ'ἄλαλα χείλια, κι ὁ κλειστός νοῦς, ἡ ἀνέργαστη φύση τοῦ ἐπιδρομέα, τοῦ *ἐπήλυδος*, ὅσο καὶ τοῦ ξεπεσμένου *ντόπιου* — βλέπετε τὸν *τόπο* ξανά, καὶ μὲς στὸν πιό στοιχειώδη ὅρο; —, τότε λαλοῦν, πάλι ἀπ'τὸ *λᾶλον* ἐκεῖνο *ὕδωρ*, τὸ παλιό τους, τὸ παμπάλαιο, ποὺ ποτέ δέν *ἀπέσβετο*, κι ἄς λένε, κι ἄς μηνᾶν τὰ πουλιὰ τοῦ χαλασμοῦ!.. Λίγο νὰ σκάψῃς, ἐδῶ εἶναι! Ξαναναβρύζει!..

Καὶ δέ χρειάζεται κἄν νὰ σκάψῃς στὸ δημοτικό τραγούδι.

Φτάνει νὰ τ'ἀφήσῃς ἀπείραχτο νὰ τραγουδήσῃ μόνο του, ἄπεφθο!

[1]Ἡ νεοελληνικὴ δημιουργία, χωρὶς νὰ ἔχῃ παραγάγει κάτι τὸ ἐντελῶς νέο, ἀποτελεῖ μιὰ σμίκρυνση τῶν προηγουμένων. Τὸ ἐπιβλητικὸ ρωμαϊκὸ οἰκοδόμημα σχηματοποιεῖται καὶ γίνεται ναός, μὲ κορύφωση τὴν ἈγιαΣοφιά, καὶ μετὰ μικραίνει σιγὰ-σιγά, χάνει ὄγκο, χάνει ἐπιβλητικότητα, χωρὶς παραταῦτα ν'ἀλλάζῃ ριζικὰ σχῆμα, χτίζεται καὶ μὲ σαθρότερα ὑλικά, κι ἀπὸ δεύτερα χέρια, καὶ σὲ δεύτερη χρήση, καὶ δευτερότερης ποιότητας, χάνει ἔτσι καὶ σὲ χτυπητὴ ἀρτιότητα, ἐντέλεια, στρεβλώνεται, ρικνοῦται, γέρνει, καθίσταται ἀξιοσυμπάθητο ὅμως ἀκριβῶς γι'αὐτό, κινεῖ κατὰ βάση λοιπὸν τὴ *συμπάθεια* κι ὄχι τὸ δέος ἢ τὸν αἰσθητικὸ θαυμασμό, γίνεται ἄρα θερμότερο, κοντινώτερο στὸν ξεπεσμένο τοῦ καιροῦ, ἀνθρωπινώτερο σ'ἔσχατη ἀνάλυση - κ'ἡ μεταβολὴ αὐτὴ ὁλοκληρώνεται στὰ ἔσχατα χρόνια τοῦ Βυζαντίου. Τὸ ἴδιο καὶ στὴ ζωγραφική, στὴ διακοσμητικὴ γενικώτερα, στ'ὅλο ὕφος τῆς ζωῆς καὶ κάθε της ἔκφανσης. Κι αὐτὸ διέπει περαιτέρω, καθολικά, τὸ νεοελληνικὸ πιὰ βίο, πνεῦμα καὶ δημιουργία.

Δηλαδὴ συνεχίζεται μὲν ἡ παράδοση, μεταβάλλεται ὅμως ἐσωτερικά, χάνεται τὸ μέγεθος, ἐγκαταλείπεται τὸ ὑπέρσκληρο ὑλικό, δίνει τὴ θέση του σὲ μαλακώτερα κ' εὐπλαστότερα (ἄρα κ'εὐκολώτερα καὶ προχειρότερα κ'*ἐκ τῶν ἐνόντων*). Ὅλο αὐτὸ ποὺ χάνεται ὡστόσο ἀπ'τὸ *ἐπιβλητικό*, κερδίζεται ἀπ'τὸ *χαριτωμένο*. Κ'εἶναι χαρακτηριστικὸ καὶ στὴ λέξη: *Χάρις* ἀσφαλῶς ὑπῆρχε στὸ δωρικὸ Παρθενῶνα, σὰν ἰδιότης του ἔνδοθεν *ἀκμάζουσα*. Τὸ *χαριτωμένο* εἶναι σὰ δοσμένη *χάρη*, ἀπ'τὴ *συμπάθειά* μας δοσμένη, ἀπ'τὴ συμπόνοια μας πρὸς τὸ «παραταῦτα *κατόρθωμα*». Ἐνῶ ἡ παλιὰ ἐκείνη αὐτοσύστατη *χάρις* — χάρις, παρὰ τὸν ὄγκο — *ἵστατο ἐξ ἑαυτῆς* κι ἀνεξαρτήτως τοῦ θαυμασμοῦ μας, ποὺ πρῶτος

παρήγετο στὴ θέα του.

Στὸ σμικρυμένο *νεοελληνικὸ* ἐντέλει συμπράττει ἡ *συμπάθεια*. Δέν ξέρει κανεὶς ἂν εἶναι ἢ δέν εἶναι ὅμορφο καθαυτό· κι ὅμως γι'αὐτό ἀκριβῶς εἶναι «δικό», ἐκφραστικό - κι ἄρα «ὅμορφό *μας*». Μὲ τὴν τυπικὴ αἰσθητικὴ μπορεῖ: «πλῆρες ἀτελειῶν». Κι ὁπωσδήποτε: μ'ἔλλειψη ἰσχυρᾶς προσυλλήψεως. Ὅπως τοῦ βγαίνει. Βλέποντας καὶ κάνοντας! Καὶ ρισκάροντας! Κ' ἔτσι σ'ὅλα τὰ ἔργα τῆς ζωῆς τοῦ νεοέλληνα, τὰ λόγῳ φτώχειας ἀπελπισμένα του, ἀπογνωσμένα του, ἀξιοσυμπάθητα καὶ τραγικά.

Φυσικά, ἔλειψε καὶ τὸ ἰσχυρὰ πρωτόβουλο πνεῦμα, κ' ἡ νέα χάραξη γραμμῶν. Δέν ὑπῆρξε Αναγέννηση ἐδῶ. Ἡ Αναγέννηση μπορεῖ νὰ δραπέτευσε *in vitro* μὲ τ'ἀρχαιοελληνικὰ γράμματα καὶ τὴν ἑλληνογνωσία τῶν λαμπρῶν ἐκείνων φορέων βαθειᾶς καλλιέργειας ἀπ' τὸ ἔσχατο Βυζάντιο, στὴν Ἰταλία ὅμως πρωτόπιασε καὶ πρωτοκάρπισε. Τὸ ἐδῶ, τὸ ἐνδιάμεσο, λόγῳ ἄκρας ἔκπτωσης καὶ ἀφορίας καὶ ἀκαρπίας, παρέμεινε νὰ συνεχίζῃ — καὶ πολύ ἀμυδρά — τὴν ἐξαλλαγμένη στὰ μέτρα του ἀρχαιοελληνικὴ λαϊκὴ παράδοση. Κι ἀπ'αὐτήν, ὄχι ἀπ'τὴν εὐρωπαϊκή, ἄντλησε ἡ ὅποια νεοελληνικὴ *ἀναγέννηση* τοῦ 19ου αἰώνα - ἄλλο ποὺ βέβαια κι αὐτὴ βοηθήθηκε κι ἀπ' τὴ γαλλικὴ *διαφώτιση* κι ἀπ' τὸ γερμανικὸ κλασσικισμό.

Ὁλοφάνερο στὴ λαϊκὴ καὶ θρησκευτικὴ ζωγραφικὴ τὸ τί ἀκριβῶς συνέβη: Συνεχίζεται ἡ ἀρχαιοελληνικὴ-βυζαντινὴ ἀπουσία προοπτικῆς, κ' ἡ δημιουργία μένει στατική, παραδοσιακὴ στὶς συλλήψεις καὶ τὴ θεματολογία.

Ὅσο γιὰ τὸ τί καὶ πόσο εἶναι τὸ *νεοελληνικὸ* στὰ θέματα καὶ τὸν προβληματισμὸ τοῦ δημοτικοῦ μας τραγουδιοῦ, ἀσφαλῶς ἐπιδράσεις — καὶ βαθύτατες — ὑπάρχουν, ἀπὸ κάθε προέλευση. Καὶ στὸ μέλος καὶ στὸ μῦθο. Ἀποδειγμένα ὅλ' αὐτά. Καὶ οἱ ἐπιδράσεις εἶναι κυριώτατα βαλκανικὲς — φυσικὰ καὶ τούρκικες — ἐν μέρει δὲ καὶ δυτικὲς-ἱπποτικές, ἀπ' τὰ ὕστατα χρόνια τοῦ Βυζαντίου καὶ τὴ Φραγκοκρατία στὴν Ἑλλάδα καὶ τὰ νησιά. Πλὴν οἱ ἐπιδράσεις δέ σβήνουν τοὺς πυρῆνες. Ἀντίθετα: κεντρώνονται μ' αὐτούς, καὶ συμπαράγουν τὰ παραπέρα.

Γενικά, ἡ νεοελληνικὴ τέχνη εἶναι *μικροτεχνία τῆς ὑπομονῆς*. Εἶν' ἡ ὅλο δάκρυ καὶ πίκρα καὶ συμμάζωμα καὶ νοικοκύρεμμα ταπεινὸ τοῦ *ὀλίγου* διαδρομὴ ἀπ' τὸ μεγαλόπρεπο στὸ *ἀξιοσυμπάθητο*, ἀπ' τὸ μνημεῖο στὸ φειδωλὸ κόσμημα - ἀπ' τὴν ΑγιαΣοφιὰ στὴν Καπνικαρέα καὶ στὴν Ομορφοκλησιά ἢ στὸ ἔσχατο φτενὸ καὶ ψαθυρὸ *ναΐδριον* κάποιας *Παναγιᾶς Κουνίστρας* τοῦ Παπαδιαμάντη μας - ποὺ τὴ *γράφει* ἔτσι *κεχαριτωμένη*, μὲ λατρεία καθαυτό *παγανιστική*:

[]... Ἐσύ'σαι ἡ μόνη Παναγία Κουνίστρα,
ποὺ ἐφανερώθης στῆς Σκιάθου τὸ νησί,
εἰς δένδρον πεύκου ἐπάνω καθημένη,
κ'αἰωρουμένη εἰς τερπνὴν αἰώραν,
ὅπως αἱ κορασίδες συνηθίζουν...

Ἐφανερώθης, κι ὅλος ὁ λαὸς
μετὰ θυμιαμάτων καὶ λαμπάδων
ἐν θείᾳ λιτανείᾳ σὲ παρέπεμψε -
κ'ἐσήκωσεν ὡραῖον λευκὸν ναόν,
ποὺ μὲ πιατάκια ἑλληνικὰ σοῦ στόλισε!..

Κι ὅλος ὁ ἥλιος ἔλαμπεν εἰς τὸν ναόν σου,
καὶ φῶς τὸν πλημμυροῦσε μαργαρῶδες,
ὅλα τ'ἀστέρια ἐφεγγοβολοῦσαν,
καὶ ἡ σελήνη ἐχάιδευε γλυκὰ
τὰ ἁπλά τῆς ἐκκλησίας σου καντιλάκια!.. [][4]

1 Τὸ κείμενο ἐφεξῆς, ὡς τὸ τέλος τοῦ ἄρθρου, εἶναι καθ' ὑπαγόρευσιν τοῦ Ἥρκου Ρ. Ἀποστολίδη.

2 Βλ. *Τὸ Πρόσωπο τῆς Ἱστορίας*, στὴν *Κριτική μου τοῦ Μεταπολέμου*, σ. 30-2.

3 *Ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν...* (Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, *πρὸς λογικούς*, I 265.)

4 *Ἀνθολογία τῆς Νεοελληνικῆς Γραμματείας, Ἡ Ποίηση*, ἔκδ. 11η, τόμ. β', σ. 968.

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ τῆς Νεοελληνικῆς Γραμματείας, 10η ἔκδ., τόμοι 7, σελ. 3820.
Ποιητική : τόμοι 3, σελίδες 1746. Ἀπὸ τὸ Μεσαίωνα ὡς τὶς μέρες μας, ἀνθολογημένη ὅλη ἡ λόγια καὶ δημοτικὴ μας ποίηση, μαζὶ μὲ παρομοίες καὶ ρεμπέτικα.
Διηγήματος : τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τὰ ἄριστα ἑνὸς αἰῶνα Διηγηματογραφίας, ὡς τὶς μέρες μας.
Ἡ πιὸ ἀντικειμενικὴ κάτοψη τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, τέλεια ἀνεπηρέαστη ἀπὸ ἰδέες, πολιτικὲς θέσεις καὶ παρατάξεις.

Ὁ τόμος : δρχ 4000 στὰ βιβλιοπωλεῖα, 3500 ταχυδρομικῶς ἢ ἀπὸ Μηθύμνης 43 (πλατεῖα Ἀμερικῆς) διὰ χειρός. Ταχυδρομικὲς ἐπιταγές : Κυρίαν Βίαν Ρ. Ἀποστολίδη, Μηθύμνης 43, Ἀθῆναι 11252. Τηλέφωνα : 8646977 καὶ 8676053. Ὅλοι οἱ τόμοι λινόδετοι, στάνταρ. Στέλνονται κ' ἐπὶ ταχυδρομικῇ ἀντικαταβολῇ.

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΕΝΤΥΠΑ ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΑΝΘΥΛΗ. Μυθιστόρημα. Δρχ 600/500.
ΑΞΟΝΕΣ. 28 διηγήματα. Δρχ 600/500.
ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΡΑ. 20 διηγήματα. Δρχ 600/500.
Η ΑΛΑΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. Μυθιστορία σὲ διηγήματα. Δρχ 600/500.
ΙΣΤΟΡΙΕΣ ΑΠΟ ΤΙΣ ΝΟΤΙΕΣ ΑΚΤΕΣ. 11 διηγήματα. Δρχ 600/500.
ΚΑΙΓΕ. 51 πεζὰ καὶ ποιητικά. Δρχ. 600/500.
ΚΑΜΜΕΝΑ ΦΡΕΝΑ. Διηγήματα καὶ ἄλλα. Δρχ 600/500.
ΚΑΤΗΓΟΡΩ. Γενικὴ κριτική. Δρχ 1000/800.
ΚΛΕΙΔΙΑ. Ἕξη μονογραφίες: Κρόμβελ, Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός, Κάφκα, Μπέρναρ Σῶ, Ὀππενχάιμερ, Πάστερνακ. Δρχ 600/500.
ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΟΛΕΜΟΥ. Γενικὴ κριτική. Δρχ 600/500.
Ο Α₂. Νουβέλα τοῦ Ἐμφυλίου Πολέμου, μὲ πραγματικὰ στοιχεῖα, τοῦ κύκλου τῆς «Πυραμίδας 67». Δρχ 400/300.
Ο ΓΡΑΣΑΔΟΡΟΣ καὶ ΤΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΟΥ ΜΑΧ ΤΟΔ. Νουβέλλα κι ἀντιμυθιστόρημα. Δρχ 600/500.
ΟΙ ΕΞΑΓΓΕΛΟΙ, 20 πεζὰ καὶ ποιητικά. 600/500.
ΟΙ ΕΡΙΝΥΕΣ. 3 διηγήματα. Δρχ 400/300.
ΠΥΡΑΜΙΔΑ 67. Προσωπικὴ μαρτυρία τοῦ Ἐμφυλίου Πολέμου '47-'49. ('Η μοναδικὴ ἀντικειμενικὴ μαρτυρία τοῦ Ἐμφυλίου) Δρχ 1000/800.
ΣΤΗ ΓΕΜΙΣΗ ΤΟΥ ΦΕΓΓΑΡΙΟΥ. 23 διηγήματα. Δρχ 600/500.
ΤΑ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Τόμος β'. Γενικὴ κριτική. Δρχ. 1500/1000.
ΤΕΤΡΑΜΗΝΑ (τεύχη 1-18, σελ.1284), ὅπου ὁ Ρένος ἔχει δημοσιεύσει ὅλα τὰ κείμενά του, ἀπ' τὸ '74 ὡς τὸ '79. Δρχ 4000/3000.

ΒΙΒΛΙΑ ΗΡΑΚΛΗ Ν. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΤΟ ΑΛΑΟ ΣΤΗΝ ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ. Ἀνθολογικὴ σύνθεση. Δρχ 1000/800.
ΕΝΑΡΙΘΜΑ (καὶ ΥΣΤΕΡΟΓΡΑΦΑ καὶ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ). Σκέψεις κι ἀποφθέγματα. Δρχ 600/500.

ΑΛΛΑ ΒΙΒΛΙΑ

Ι. G. DROYSEN — Ρ-Η-Σ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ : *Ἱστορία τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου.* 2 πανόδετοι τόμοι, 864 σελίδες. Δρχ 8000/7200.
ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ: *Ἀσταχτί.* 22 ποιήματα. Ἀθ. '85. Δρχ 100.
ΦΑΙΔΡΟΥ ΜΠΑΡΛΑ: *Ἅπαντα.* (Πεζά, ποιήματα, δοκίμια-μελέτες-κριτικές, 1945-1975.) Γενικὴ ἐπιμέλεια καὶ *Εἰσαγωγὴ στὸν κόσμο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Φαίδρου Μπαρλᾶ*, ἀπὸ τὸν Ρένο Ἀποστολίδη. Ἀθ. '80. Δρχ : 1000.
Κ. Θ. ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ: *Συνοπτικὴ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα. Σελ. 300. Χρυσόδετο, δρχ 1200/1000.

Στὶς δεύτερες τιμὲς ἀγοράζετε, ἂν στείλετε ταχυδρομικὴ ἐπιταγὴ στὴν κυρία Βία Ρ. Ἀποστολίδη, Μηθύμνης 43 (ἔκτος ὄροφος), πλατεῖα Ἀμερικῆς, Ἀθῆναι 11252, τηλ. 8646977, 8676053. Τὰ βιβλία στέλνονται πάντα ἀμέσως μετὰ τὴν εἰσπραξη τῆς ἐπιταγῆς ἢ ἐπὶ ταχυδρομικῇ ἀντικαταβολῇ.

ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ & ΣΤΑΝΤΗ
ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ
Πλῆρες Corpus. Τόμοι 7. Σελίδες: 3820.

Τὸ καλύτερο δῶρο σὲ φίλους ποὺ διαβάζουν. Χαρίστε τὸ πιὸ νεοελληνικὸ πνευματικὸ ἔργο, ποὺ θὰ μείνῃ καὶ θὰ μορφώσῃ πολλὲς νεοελληνικὲς γενιές.

Ποιητική

Τόμοι 3, σελίδες 1746. Ἀπὸ τὸ Μεσαίωνα, ὡς τὶς μέρες μας, ἀνθολογημένη ὅλη ἡ λόγια καὶ δημοτικὴ ποίηση τριῶν αἰώνων.

Διηγήματος

Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τὰ ἄριστα ἑνὸς αἰῶνα Διηγηματογραφίας μας, ὡς τὶς μέρες μας.

Εἶναι ἡ πιὸ ἀντικειμενικὴ κάτοψη τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, ἐντελῶς ἀνεπηρέαστη ἀπὸ ἰδέες, φανατισμούς, καὶ πολιτικὲς θέσεις ἢ παρατάξεις.

Ὁ τόμος: δρχ 4000 στὰ βιβλιοπωλεῖα, 3500 ταχυδρομικῶς, καὶ ἀπὸ Μηθύμνης 43 (πλατεῖα Ἀμερικῆς) διὰ χειρός. Ταχυδρομικὲς ἐπιταγές: Κυρίαν Βίαν Ρ. Ἀποστολίδη, Μηθύμνης 43, Ἀθῆναι 11252. Τηλέφωνα: 8646977 καὶ 8676053. Τὰ βιβλία στέλνονται πάντα ἀμέσως μετὰ τὴν εἰσπραξη σχετικῆς ταχυδρομικῆς ἐπιταγῆς ἢ ἐπὶ ταχυδρομικῇ ἀντικαταβολῇ.

JOHANN GUSTAV DROYSEN

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΣΧΟΛΙΑ :
ΡΕΝΟΣ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
Συμπληρωμένη κ' ἐνημερωμένη ὑποσημειωματικὰ μὲ τὰ ἐγκυρότερα πορίσματα ὅλων τῶν νεώτερων ἱστορικῶν, ἀρχαιολογικῶν, φιλολογικῶν ἐρευνῶν,

ΑΠΟ ΤΟΥΣ :
ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

2 τόμοι, 864 σελίδες, 1476 ὑποσημειώσεις, 4 σχεδιαγράμματα, τρεῖς ἐγχρωμοι δορυφορικοὶ χάρτες, 6 γενεαλογικὰ δέντρα, πολυτελὴς ἔκδοση, λινὴ βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Ἀπαραίτητο μορφωτικὸ βοήθημα γιὰ κάθε ἑλληνικὴ βιβλιοθήκη - γενικὴ ἱστορικὴ ἢ καὶ εἰδικώτερα φιλολογική.

ΣΤΑ ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΑ : Δρχ 8000. ΑΠΟ ΜΗΘΥΜΝΗΣ 43, ττ 112 52, ΜΕ ΤΑΧΥΔΡΟΜΙΚΗ ΕΠΙΤΑΓΗ ΣΤΗΝ ΚΥΡΙΑ ΒΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ : ΔΡΧ 7200.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ:
Το περιοδικό των νέων ιδεών

ΔΙΑΒΑΖΩ

Κάθε τεύχος κι αφιέρωμα

κυκλοφορεί κάθε δεύτερη Τετάρτη

Α. Μεταξά 26

10681 – Αθήνα

Τηλ.: 36.40.488 – 36.40.487

ΑΠΟ ΤΟΝ ΜΕΛΕΤΗ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟ

ΕΛΛΗΝΙΚΑ

Η ΕΘΝΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΩΝ ΣΗΜΕΡΙΝΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ*

Ιστορικές προϋποθέσεις

Η εθνική συνείδηση είναι το αίσθημα βιολογικής, γεωγραφικής και πολιτιστικής κοινότητας μιας ευρείας ομάδας ανθρώπων. Η εθνική συνείδηση γίνεται πιο συγκεκριμένη, όταν τα κοινά αυτά αισθήματα επιστεγάζει μία επίσης κοινή μεταφυσική κατεύθυνση. Ο χαρακτήρας της λαμβάνει ένταση και περιεχόμενο ανάλογα με την εκάστοτε ιστορική συγκυρία.

Έτσι, στην Ελληνική Επανάσταση, η ελληνική εθνική συνείδηση είχε κυρίως απελευθερωτικό χαρακτήρα. Πριν, κατά την διάρκεια της δουλείας, η κοινή συνείδηση του Ελληνισμού είχε κυρίως χριστιανορθόδοξο περιεχόμενο. Μετά την Απελευθέρωση, απέκτησε λειτουργία **ολοκλήρωσης** *(integration), δηλ. λειτούργησε προς την κατεύθυνση της* **ελληνοποίησης** *— με την κλασική κοραηκή έννοια — των κατοίκων μιας χώρας, την αδυναμία επικοινωνίας των οποίων περιέγραψε ο Π. Βυζάντιος στην Βαβυλωνία.*

Στην περίοδο μετά το 1830, η ελληνική εθνική συνείδηση συνδέθηκε άρρηκτα με την έννοια της Μεγάλης Ιδέας, που αφορούσε όχι απλώς τη συμπληρωματική απελευθέρωση των Ελλήνων που ζούσαν ακόμη υπό οθωμανική κυριαρχία, αλλά αυτή την ανασύσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη.

Στην πραγματικότητα, η ελληνική εθνική συνείδηση εκείνη την εποχή ήταν κάτι το ασαφές όσο και πολυσύνθετο: υπήρχε μία ελλαδική συνείδηση, δυναμική, επιθετική έναντι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η οποία ακολουθούσε την γραμμή της δυναμικής αναμέτρησης με τους Τούρκους. Αυτή η γραμμή, που κινήθηκε από τα παραστρατιωτικά στοιχεία της Κεντρικής και Νότιας Ελλάδας, υλοποιήθηκε στην Ελληνική Επανάσταση, αλλά δεν σταμάτησε εκεί: η κωλλετική Μεγάλη Ιδέα εξέφρασε έναν ρομαντικό αλυτρωτικό εθνικισμό, που ήταν εξωπραγματικός, αφού το ελληνικό κράτος «της Μελούνας» ήταν ανάξιος φορέας ενός τέτοιου αυτοκρατορικού οράματος. Άλλωστε, όλος αυτός ο εξωπραγματισμός κατέληξε στο 1897.

Η βενιζελική Μεγάλη Ιδέα, αντίθετα, αποτελεί μία ρεαλιστική ανατοποθέτηση του «πάλαι με χρόνια με καιρούς, πάλαι δικά μας θα'ναι», αν και κινείται από το ίδιο όραμα και το ίδιο πάθος: ο Εθνάρχης — που στα μαθητικά του χρόνια είχε χαράξει τα όρια της Ελλάδας των Δύο Ηπείρων και των Πέντε Θαλασσών σ' ένα χάρτη στο δωμάτιό του — αποσκοπούσε να εκμεταλλευτεί την ανεπανάληπτη ιστορική συγκυρία του τέλους της Βικτωριανής εποχής, για να αποσπάσει για την Ελλάδα τμήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που να της επιτρέψουν να γίνει η κύρια δύναμη του Ανατολικομεσογειακού και Βαλκανικού Χώρου, επιλύοντας συγχρόνως το πάγιο ελληνοτουρκικό πρόβλημα, με τον οριστικό διαμελισμό της Τουρκίας.

Οι γεωπολιτικές πραγματικότητες, τα πετρέλαια της Μοσσούλης, ο Κεμάλ και άλλοι παράγοντες ανέτρεψαν αυτή την εξέλιξη και ουσιαστικά έθαψαν το όραμα της Μεγάλης Ελλάδας, που φευγαλέα είδε η Ελλάδα να υλοποιείται σ' ένα τραπέζι διαπραγματεύσεων στις γαλλικές Σέβρες το 1919-1920.

Αυτή η επιθετική-αλυτρωτική έκφραση της ελληνικής εθνικής συνείδησης κινήθηκε από τα σκληροτράχηλα αδούλωτα στοιχεία της Πελοποννήσου, της Ρούμελης και της Ηπείρου, σε συνεργασία με διάφορες αλβανο-ιλλυριακές ομάδες. Αλβανόφωνοι Σουλιώτες, Αρβανίτες εφοπλιστές της Ύδρας και των Σπετσών και Τσάμηδες φύλαρχοι συνεργάστηκαν με τους Κλέφτες και Αρματωλούς της Νότιας και Κεντρικής Ελλάδας. Ο αλβανός Αλή-Πασά Τεπελενλής προσπάθησε να δημιουργήσει ένα κρατικό υποκατάστατο της Πύλης στην Δυτική Βαλκανική, χωρίς επιτυχία. Η ανταρσία του όμως έδωσε πίστωση χρόνου στο εξεγερμένο ελληνικό στοιχείο, αφού ο Κιουταχής αναγκάστηκε να εγκαταλείψει προσωρινά την κάθοδό του στην Ρούμελη, για να βαδίσει εναντίον των Ιωαννίνων το 1821.

Η γεωγραφική ιδιομορφία, η απόσταση από το σουλτανικό κέντρο, η εγγύτητα στην Δύση, η ίδια η ιστορική παράδοση του ύστερου Βυζαντίου και της μακρόχρονης Φραγκοκρατίας, η επαφή με τις φιλελεύθερες ιδέες συνετέλεσαν στο να εκραγεί η Επανάσταση στη Νότια Ελλάδα. Αντίθετα, στις παραδουνάβιες ηγεμονίες το πληθυσμιακό υπόστρωμα, η γεωγραφία και οι λεγόμενες αντικειμενικές συνθήκες δεν ευνόησαν μία «βυζαντινή» επανάσταση, που ξεκίνησε με πολύ ευρύτερες φιλοδοξίες υποκατάστασης της οθωμανικής κυριαρχίας από ένα πεφωτισμένο νεοβυζαντινό Κράτος Φαναριωτών.

Ακριβώς η εθνική συνείδηση των Ελλήνων που ζούσαν στα κεντρικά και ανατολικά κέντρα του Ελληνισμού (Κωνσταντινούπολη, Θεσσαλονίκη, Σμύρνη, Κύπρος, Ανατολία) είχε περισσότερο μία χριστιανορθόδοξη, βυζαντινή διάσταση πολυεθνικής συνύπαρξης και αφορούσε κυρίως ένα συναίσθημα πολιτιστικής υπεροχής, ενός λαού υποχρεωμένου να ζει μέσα στο οθωμανικό πλαίσιο, ***χωρίς να αμφισβητείται αυτό το πλαίσιο.***

Η όλη κοινωνική διάρθρωση του ανατολικού τμήματος του Ελληνισμού είχε αμυντικό χαρακτήρα: ο ρόλος της Εκκλησίας, η συνεργασία με το οθωμανικό στοιχείο, η αποδοχή της κυριαρχίας της Πύλης και η κεντρική πεποίθηση ***ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία θα μπορούσε να υποσκαπτεί εκ των έξω και να μεταποιηθεί σε ελληνική*** *ή μάλλον ακριβέστερα σε νεο-βυζαντινή, όπως κάποτε η Ρώμη έγινε Βυζάντιο.*

Έτσι, η εθνική συνείδηση αυτού του ανατολικού τμήματος του Ελληνισμού εμπνέεται και διαχέεται από το Βυζάντιο, ενώ η εθνική συνείδηση του ήδη ελεύθερου ελληνικού κράτους, εμπνεύσθηκε από την Κλασική Ελλάδα, μέσω κυρίως του Κοραϊσμού.

Ο δυϊσμός αυτός είναι περίεργος: ο Μπισμαρκ δέχεται τον πρεσβευτή του Όθωνα, ενώ προηγουμένως έχει δεχτεί τον Υπουργό Εξωτερικών του Σουλτάνου, τον Φαναριώτη Καραθεοδωρή Πασά και αποφαίνεται: «Δεν γνωρίζω πότε η Ελλάς εισέρχεται και πότε εξέρχεται». Ο πρώτος πρέσβυς της Πύλης στην οθωνική Αθήνα είναι ο Έλλην Μουσούρος. Ο ιστορικός Καρολίδης διδάσκει ταυτόχρονα στα Πανεπιστήμια των Αθηνών και της

** Για τα θέματα αυτά χρωστώ πολλά στον κοινωνιολόγο κ. Δ. Πουλάκο.*

Κωνσταντινουπόλεως, και εκλέγεται βουλευτής στην πρώτη νεοτουρκική Βουλή του 1908. Άλλωστε, στο πρώτο αυτό τουρκικό κοινοβούλιο υπάρχουν εξήντα Έλληνες βουλευτές.

Οι προθέσεις της Αθήνας είναι όμως αντίστροφες. Ο Μποδοσάκης παραπονέθηκε γύρω στο 1930 στον Ελ. Βενιζέλο ότι εισέβαλε στην Ανατολία το 1920, ενώ «αν άφηνε τα πράγματα να εξελιχθούν μόνα τους, η Τουρκία θα γινόταν ελληνική σε λίγες δεκαετίες»: Φυσικά, ο νεοτουρκικός και ύστερα ο κεμαλικός εθνικισμός θα δυσχέραιναν ριζικά μια τέτοια εξέλιξη.

Δεν πρόκειται απλώς για δύο διαφορετικές συλλήψεις μιας εθνικής στρατηγικής. Είναι κατ' ουσία δύο διαφορετικές συλλήψεις της ίδιας της εθνικής ταυτότητας. *Είναι δύο διαφορετικές αισθήσεις της εθνικής συνείδησης, με την έννοια ότι τα δύο τμήματα του Ελληνισμού, το Δυτικό - Βαλκανικό και το Ανατολικό - Μικρασιατικό δεν έχουν κοινή αίσθηση ιστορικού προορισμού. Ο Ελλαδικός Ελληνισμός κινείται αναφανδόν προς τη Δύση, ενώ οι Έλληνες της Μικρασίας, της Πόλης, της Ανατολίας αισθάνονται* ***ανατολικοί*** *(η έκφραση της «καθ' ημάς Ανατολής» ανήκει στον Τραπεζούντος Χρύσανθο), όχι μόνον πολιτιστικά αλλά και πολιτικά.*

Γι' αυτό και η Μικρασιατική εκστρατεία βρίθει περιστατικών εχθρότητας του εντόπιου ελληνικού στοιχείου έναντι των ελληνικών στρατευμάτων. Ο Συνταγματάρχης Πλαστήρας ζητά σ' ένα ελληνικό χωριό νερό, αλλά οι κάτοικοι υποδύονται τους Τούρκους, για να μην τον εξυπηρετήσουν. Όταν ο Πλαστήρας διατάσσει στα ελληνικά να κάψουν το χωριό, οι προύχοντες αποκαλύπτουν αμέσως την ταυτότητά τους.

Πριν από την μεγάλη μάχη του Αφιόν-Κοραχισσάρ, ένας Τούρκος Στρατηγός φτάνει νύχτα στη σκηνή του παπά των ελληνικών στρατευμάτων. Μπαίνει κρυφά μέσα και μπροστά στον έκπληκτο παπά, βγάζει τα ρούχα του και αποκαλύπτει από κάτω έναν σταυρό: είναι κρυπτοχριστιανός και θέλει να μεταλάβει, πριν πολεμήσει.

Όταν η Μικρασιατική υπόθεση φαίνεται ότι παραπαίει, στο τέλος του 1921, οι έως τότε αδρανείς διοικητικοί μηχανισμοί των Μικρασιατών Ελλήνων κινητοποιούνται, αλλά αντί να κινηθούν προς την κατεύθυνση της Ένωσης με την Ελλάδα, ιδρύουν την περίφημη Μικρασιατική Άμυνα, που διακηρύσσει τη βούλησή της να δημιουργήσει ένα ***πολυεθνικό Μικρασιατικό Κράτος.***

Η τότε ελληνική ηγεσία δεν συνέλαβε ορθά το μήνυμα αυτό.

Τα διδάγματα αυτά ήσαν ότι ο Μικρασιατικός Ελληνισμός δεν έβλεπε τον εαυτό του στα πλαίσια ενός ελληνικού κράτους, έστω και διευρυμένου, με πρωτεύουσα την Αθήνα. Απεναντίας, επιθυμούσε να ζει και να δρα στα μεγάλα όρια της επικράτειας μιας πολυεθνικής Αυτοκρατορίας, με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη. Το επεισόδιο με τον Τούρκο Στρατηγό δείχνει ότι αν και θρησκευτικά ταυτίζονταν με τον δυτικό ελληνισμό, ***δεν ταυτίζονταν όμως μαζί του πολιτικά.*** *Στην πραγματικότητα ο Ελληνισμός ήταν πάντοτε χωρισμένος σε δύο εθνότητες (éthnies), που πολιτιστικά ήταν αδελφές, αλλά πολιτικά είχαν ανομοιογένεια. Ας θυμηθούμε άλλωστε την στάση των Ιώνων από την εποχή των Μηδικών πολέμων κιόλας.*

Μετά την Μικρασιατική Καταστροφή (Ιούλιος - Αύγουστος 1922), μεγάλο τμήμα του Μικρασιατικού Ελληνισμού (όσοι δεν εσφάγησαν) μεταμφυτεύθηκε στα όρια της ελληνικής επικράτειας. Ένδεια και προλεταριοποίηση περίμεναν τους άλλοτε εύπορους Μικρασιάτες. Άλλωστε, το μικρασιατικό δυναμικό έδωσε μια νέα, παραγωγικότερη κατεύθυνση στην ελληνική οικονομία, χάρις στην φιλοπονία του.

Όμως, πολιτικά το μικρασιατικό στοιχείο δεν μπορούσε φυσικά να εκφρασθεί από τα παλαιά ελληνικά κόμματα, ιδίως από τον αντιβενιζελικό, που είχε το περιορισμένο πρόγραμμα μιας «μικράς αλλ' εντίμου Ελλάδος». Στεγάσθηκε σε μια πρώτη φάση στην βενιζελική παράταξη, ιδίως στην πλαστηρική της πτέρυγα, που άσκησε μία πατερναλιστική πολιτική στο μικρασιατικό στοιχείο και άλλωστε μερίμνησε με επιτυχία για την υλική του αποκατάσταση. Ο ιστορικός όμως πρέπει να προσέξει ότι ο κομμουνισμός και ο διεθνισμός στην Ελλάδα κινήθηκαν από μικρασιατικά κυρίως στοιχεία, όπως ο Ζαχαριάδης, ο Βαφειάδης, ο Πασαλίδης κ.ά. Αυτοί έδωσαν στο Ε.Α.Μ. μετά το 1943-44 μία νέα κατεύθυνση, αντίθετη προς αυτήν της εθνικής συνεργασίας, που κράτησαν οι προηγούμενοι ηγέτες του (Σιάντος, Τζήμας). Οι κομμουνιστές που ηγήθηκαν του Εμφυλίου, μετά την εξόντωση ή την περιθωριοποίηση των αντιπάλων τους, είχαν γεννηθεί και μεγαλώσει στην Μικρασία και πολλοί απ' αυτούς είχαν σπουδάσει στην Σοβιετική Ένωση. Άλλωστε, εκεί κατέληξαν μετά το 1949. Μία εθνοτική διαμάχη υποκρύπτεται κάτω απ' την ιδεολογική των εθνικοφρόνων και των κομμουνιστών.

Το σήμερα και οι δυναμικές του

Υπάρχουν σήμερα στην Ελλάδα δύο λανθάνουσες εθνικές συνειδήσεις, που βασίζονται σε διαφορετική σύλληψη του εθνικού «ζωτικού χώρου». Φυσικά, πολιτικά η Ευρώπη έχει κυριαρχήσει ως εθνική στρατηγική επιλογή, αλλά αυτή η έννοια του «ζωτικού χώρου» (όχι με την φασιστική χροιά, αλλά με αυτήν του πού ανήκουμε γεωπολιτικά και πολιτιστικά) λειτουργεί ως πολιτικό υποσυνείδητο, υπαγορεύοντας και απαγορεύοντας, υποκινώντας και υπονομεύοντας, αλλοιώνοντας και παραποιώντας καταστάσεις.

Σε άρθρο μου στην Καθημερινή το 1981, σχετικά με την ελληνική νεολαία και τις τάσεις μέσα σ' αυτήν, είχα επισημάνει ότι υπάρχει πολιτιστικός διχασμός στους κόλπους της, χωρίς να προχωρώ -τότε- σε μια διερεύνηση των βαθύτερων ιστορικών και κοινωνικών αιτίων. Μία ιστορική ενατένιση βοηθάει όμως να κατανοήσει κανείς ή έστω και να υποψιαστεί τους μηχανισμούς που οδηγούν σε τέτοιους δυϊσμούς.

Πολιτιστικά, η Ελλάδα κινείται σήμερα σ' έναν άξονα με δύο απίθανα διαφορετικούς πόλους: είναι ο άξονας Ρεμπέτικο-Ντίσκο ή πρωτογενώς Σμύρνη-Νέα Υόρκη, περνώντας από την δημοτική μας παράδοση, τα ελαφρολαϊκά, την κλασσική μουσική και την ροκ.

Δεν ισχυρίζομαι ότι τον έναν πόλο — τον ρεμπέτικο —αυτού του ασύλληπτου λογικά άξονα πλαισιώνουν οι γυιοί και οι εγγονοί των προσφύγων και τον άλλο οι παλαιοελλαδίτες και οι απόγονοί τους, όσο κι αν θα είχε ενδιαφέρον μια σχετική στατιστική έρευνα. Αλλά υποστηρίζω ότι ***ενυπάρχουν στην ελληνική κοινωνία σήμερα αυτοί οι δύο πολιτιστικοί πόλοι*** *ως πρότυπα, ως τάσεις και ως γενικές φιλοσοφικές-πολιτιστικές κατευθύνσεις ζωής και κοσμοθεωρίες καθημερινής πρακτικής, με όλες τις ηθικές, πολιτικές και κοινωνικές συνεπαγωγές τους, ανεξάρτητα από το ποια κοινωνικά στρώματα ή ομάδες ή πρόσωπα πλαισιώνονται. Μπορεί μάλιστα να συναντήσει κανείς και τους δύο αυτούς πόλους μέσα στο ίδιο κοινωνικό στρώμα, στην ίδια ομάδα,* ***ακόμα και στο ίδιο πρόσωπο.*** *Αλλά δεν παύει να υπάρχει αυτός ο δυϊσμός.*

Γίνεται δε αυτός ο πολιτιστικός δυϊσμός, διχασμός εθνικής συνείδησης, διότι αυτά τα δύο πολιτιστικά συστήματα οδηγούν κατευθείαν σε μια διαφορετική σύλληψη της εθνικής ταυτότητας, φυσιογνωμίας και προορισμού. Εξ ου και η τεράστια σύγχυση της εθνικής ταυτότητας σήμερα στην Ελλάδα, ή μάλλον η πραγματική της αποσύνθεση, που εκδηλώνεται ως απουσία συγκεκριμένου εθνικού χαρακτήρα και τρόπου ζωής και κάνει τόσο ευάλωτη τη χώρα μας σε κάθε ξένη επιρροή, καλή ή κακή.

ΣΗΜΕΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΜΙΑΣ ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΑΣ: «ΑΘΗΝΑ 1988»

*Του Βασίλη Λεμπούκα**

«Το να δείξεις την πραγματικότητα δεν σημαίνει ότι είπες τίποτα γύρω απ' αυτήν».
Μπάρτολντ Μπρεχτ, σχόλια πάνω στη φωτογραφία ενός εργοστασίου.

Πριν από ένα περίπου χρόνο, τριγυρνώντας στο κέντρο της Αθήνας και περιστοιχιζόμενος από ένα βιαστικό πλήθος περαστικών «έπεσα» πάνω στη σκηνή της φωτογραφίας. Μοιραία σκηνή που ο φακός αποθανάτισε για πάντα, κλείνοντας έτσι στην ουσία του φιλμ και στην αιωνιότητα, εκείνο το πρωινό του 1988. Κάθε φωτογραφία είναι μια εξασφαλισμένη πληροφορία, μάλλον μια ολόκληρη πληροφόρηση του τόπου και του χρόνου, και αποτελεί έτσι — σύμφωνα με τον εύστοχο χαρακτηρισμό του Philippe DUBOIS — μια θανατογραφία[1]. Όταν λίγες βδομάδες αργότερα, εμφανίστηκε το φιλμ, η έκπληξή μου ήταν διπλή: τόσο για το εύλογο ύφος των ανύποπτων μοντέλων μου, όσο και για το πλήθος των λεπτομερειών που στον αληθινό τόπο και χρόνο, είχαν διαφύγει της προσοχής μου. Νομίζω ότι αυτή η εικόνα είναι ένα ζωντανό παράδειγμα ενός μηνύματος, ενός διαλόγου ανάμεσα στην εικόνα και σε μένα που έκπληκτος ακόμα την κοιτώ. Ας ονομάσουμε αυτό το μήνυμα ρητορική της φωτογραφίας[2] και ας προσπαθήσουμε να δούμε πως κατασκευάζει τη δομή της (όπως ξέρουμε για την παρασκευή της φωτογραφικής εικόνας, δεν υπάρχει ανθρώπινη παρεμβολή).

Κάθε φωτογραφία αποτελεί ένα σύστημα, που με τη σειρά του μπορεί να χωριστεί σε δύο υποσυστήματα: το σημαίνον και το σημαινόμενο. Όταν και μόνον όταν αυτά τα δύο επί μέρους συστήματα ενώνονται στο ίδιο σύνολο (στην προκειμένη περίπτωση, αυτή η συγκεκριμένη φωτογραφία), τότε βρισκόμαστε μπροστά από ένα σημείο, μ' άλλα λόγια μπροστά σε μία πηγή παραγωγής έννοιας. Κάθε τι που μπορεί να εκφρασθεί από τον άνθρωπο, κάθε τι που μπορεί ν' ανταλλαχτεί μέσω της επικοινωνίας μπορεί να χαρακτηριστεί ως σημείο. Έτσι, η γλώσσα που μιλάμε, η γραφή, η εικόνα, τ' αντικείμενα είναι αντίστοιχα σημεία που προκαλούν με τη μορφή τους (λεκτική ή οπτική) ένα κύμα σκέψεων σ' αυτόν που τα δέχεται. Κάθε σημείο λοιπόν ενέχει μία μορφή (το σημαίνον) και ένα περιεχόμενο (το σημαινόμενο). Στη δική μας περίπτωση όμως, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Για ν' αναλύσω την εικόνα μου, θα πρέπει σε μια πρώτη φάση να διαχωρίσω το σημαίνον από το σημαινόμενο: μόνον έτσι μπορώ να καταλάβω με τη βοήθεια ποιων μηχανισμών, αυτή η σύναξη μορφών και αντιθέσεων στην εικόνα, παίρνει νόημα, γίνεται μήνυμα. Είναι όμως δυνατόν να μιλήσουμε για «φωτογραφικό» σημαίνον, και τι νόημα έχει;

Η «μορφή» της φωτογραφίας

Για τους περισσότερους «κλασσικούς» σημειολόγους όπως ο Roland Barthes, δεν υπάρχει κανένα νόημα να μιλάμε για μορφή της φωτογραφικής εικόνας. Είναι δυνατόν να βγάλω τελείως απ' τη σκέψη μου όλα τα στοιχεία του πολιτισμού και της εκπαίδευσής μου που με κάνουν αυτόματα να μιλώ για ανθρώπους, αντικείμενα, ρούχα κ.λπ. εικονιζόμενα σ' αυτή τη φωτογραφία; Είναι δυνατόν αντί για την αναγνώριση όλων αυτών, να μιλώ για συνονθύλευμα γραμμών και χρωμάτων; Οπωσδήποτε, αυτή η απομόνωση της μορφής απ' την έννοια είναι εξαιρετικά δύσκολη προσπάθεια: πως να μιλήσει κανείς για κάτι το αφηρημένο, χρησιμοποιώντας συγκεκριμένες λέξεις; Από τη στιγμή που θέλουμε όμως να προσεγγίσουμε την εικόνα μ' έναν τρόπο επιστημονικό, χωρίς δηλαδή να κινδυνεύουμε να ξεχάσουμε κομμάτια της εικόνας έξω απ' την ανάλυση, είναι απαραίτητο να διαχωρίσουμε τη μορφή απ' το περιεχόμενο. Σε μία πρώτη προσέγγιση αυτής της φωτογραφίας, σας καλώ αγαπητοί αναγνώστες να συμπεριφερθείτε ως κάτοικοι ενός άλλου πλανήτη, σαν να αγνοούσατε δηλαδή τα πάντω γύρω απ' τη φωτογραφία, ακόμη και την ίδια της την ύπαρξη. Παρουσιάζοντάς σας λοιπόν αυτή την εικόνα και αγνοώντας το τι δείχνει, η πρώτη σας αντίδραση θα ήταν η έκπληξη: το μόνο πράγμα που θα καταλαβαίνατε θα ήταν η σύνταξη εκατοντάδων γραμμών και ίσως χρωμάτων αν η φωτογραφία μας ήταν έγχρωμη (υποθέστε ότι στον μακρινό πλανήτη σας υπάρχουν χρώματα). Αυτό ακριβώς το συνονθύλευμα ά-λογο και α-νόητο (με την έννοια ότι δεν έχει νόημα ...και μόνον μ' αυτήν) θα ήταν το άθροισμα των σημαινόντων της φωτογραφίας. Μεταγενέστεροι του Barthes σημειολόγοι ονόμασαν τα στοιχεία αυτού του αθροίσματος «εικονικά μορφήματα»[3]. Μη γνωρίζοντας τίποτε λοιπόν για ολ' αυτά και ακόμη περισσότερο για την πριν από ένα χρόνο πρωινή μου βόλτα στο κέντρο, θα λέγατε στον εαυτό σας ως όψιμοι εξωγήινοι: αυτό το παραλληλόγραμο χαρτί με τις μουντζούρες πρέπει ν' αντιστοιχεί σε κάποια γήινη πραγματικότητα, κάτι να «καθρεφτίζει». Σ' ένα πρώτο στάδιο προσέγγισης της φωτογραφίας και προσπαθώντας να την δούμε με τα μάτια κάποιων που αγνοούν τα πάντα γύρω απ' αυτήν ή τουλάχιστον προσπαθούν (η «Νέα Κοινωνιολογία» δεν διανέμεται για την ώρα στο διάστημα), είμαστε σε θέση να κατασκευάσουμε ένα σύστημα σημαίνοντων και σημαινομένων. Αυτό το σύστημα καλείται υποσήμανση (dénotation)[4]. Περιλαμβάνει δε (σε μια πρόχειρη καταμέτρηση) 7 βασικά μορφήματα: τρεις μορφές στο πρώτο πλάνο της εικόνας, μία τέταρτη στο φόντο, ένα οίκημα (υποθέστε ότι στον πλανήτη σας υπάρχουν ...τρόλλεϋ), ένα έγγραφο αντικείμενο και τέλος ένα δυσδιάκριτο φόντο. Πρόκειται λοιπόν

** Ο Βασίλης Λεμπούκας πραγματοποιεί διδακτορική διατριβή στο Πανεπιστήμιο της Λωζάνης με θέμα την πολιτική φωτογραφία.*

Αθήνα '88

για 7 μορφές ή σύνολο μορφών που όμως «κάτι» σημαίνουν. Με το σκεπτικό ότι αγνοείτε τα πάντα γύρω απ' αυτές (ή τουλάχιστον προσπαθείτε), αυτές οι μορφές δεν μπορούν παρά να στέλνουν τη σκέψη μας σε κάποια πραγματικότητα. Η πραγματικότητα αυτή είναι το σημαινόμενο της υποσήμανσης, που μπορεί να παρουσιασθεί ως εξής:

ΣΥΣΤΗΜΑ	- 4 μορφές	→ (Περιλαμβάνει
ΥΠΟΣΗΜΑΝΣΗΣ	- 1 οίκημα	→ τα 7 μορφήματα
	- 1 έγγραφο	→ όπως είναι στην
	- 1 δυσδιάκριτο φόντο	→ πραγματικότητα)
	(ΣΗΜΑΙΝΟΝ)	(ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ)

Ως αυτό το σημείο, υποθέστε ότι τα ελάχιστα που ξέρετε γύρω απ' το γήινο πολιτισμό σάς επέτρεψαν να διαμορφώσετε αυτό το σύστημα. Φαντασθείτε λοιπόν, ότι η παραμονή σας στη γη διαρκεί μήνες, ίσως και χρόνια, πράγμα που σας επέτρεψε να καταλάβετε και να εμπεδώσετε όλα τα στοιχεία του γήινου πολιτισμού και ιδιαιτέρως του νεοελληνικού (υποθέστε ότι η εκπαίδευσή σας έγινε σ' ένα απ' τα δημόσια λύκεια ή κάποιο απ' τ' αναρίθμητα σφαιριστήρια της Αθήνας). Από τη στιγμή που είστε σε θέση να δώσετε ένα χαρακτηρισμό στα μορφήματα της φωτογραφίας και να τα ονομάσετε με ακρίβεια («άνδρες», «τάδε ηλικίας», «εισπράχτορας», «κιόσκι του τρόλεϋ», «αφίσα του ΚΚΕ»), απ' αυτή τη στιγμή και μόνον η μορφή της εικόνας παύει να είναι αίνιγμα για σας και παίρνει ένα νόημα.

Το περιεχόμενο της φωτογραφίας

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι για να υπάρξει παραγωγή νοήματος, πρέπει πρώτα να έχουμε εμπεδώσει τα στοιχεία εκείνα του πολιτισμού που επιτρέπουν την ελάχιστη κατανόηση (άρα και κατονόμαση) των μορφών: απ' αυτή τη στιγμή βρισκόμαστε στο στάδιο παραγωγής νοήματος που σημειολογικά εκφράζεται σ' ένα δεύτερο σύστημα αντίληψης, την παρασήμανση (connotation)[5]. Το σύστημα παρασήμανσης χωρίζεται και αυτό σε σημαίνον και σημαινόμενο. Εδώ, είναι εύκολο να ονομάσουμε το σύστημα του σημαινόμενου: αποτελείται από όλο το σύστημα υποσήμανσης (είναι η ρητορική της φωτογραφίας). Όπως κάθε σημαίνον, η ρητορική αυτή μας παραπέμπει σε κάποιο νόημα. Ο Barthes μας λέει ότι αυτό το νόημα είναι η ιδεολογία ή, γενικότερα, το σύνολο των πολιτιστικών στοιχείων που ο κάθε θεατής αυτής της φωτογραφίας κατέχει[6]. Έτσι, καταλαβαίνουμε γιατί για έναν εξωγήινο αυτή η φωτογραφία δεν σημαίνει σχεδόν τίποτα, ενώ για τον ενήλικα νεοέλληνα (που χρησιμοποιεί τις αστικές συγκοινωνίες) η ίδια εικόνα πλημμυρίζεται από νοήματα, και σημασίες. Το σύστημα της παρασήμανσης και το πλάνο της σημειολογικής δομής κάθε φωτογραφίας, παρουσιάζεται λοιπόν ως εξής:

ΣΥΣΤΗΜΑ	(όλο το σύστημα	→
ΠΑΡΑΣΗΜΑΝΣΗΣ	υποσήμανσης)	→ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ
		→
	ΣΗΜΑΙΝΟΝ	ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ

Παρατηρούμε ότι το σημαίνον του συστήματος της παρασήμανσης, αποτελείται από τα πρόσωπα και τα αντικείμενα της φωτογραφίας, **ταυτόχρονα** με τα ίδια πρόσωπα και αντικείμενα στην πραγματικότητα. Η λεπτομέρεια αυτή, αν και πρωταρχικά φαίνεται ασήμαντη, είναι κεφαλαιώδους σημασίας, και αποτελεί ως σήμερα, το «μήλο της έριδος» μεταξύ σημειολόγων. Το γιατί, θα έχουμε την ευκαιρία ν' αναλύσουμε σ' ένα άλλο άρθρο. Ας αρκεστούμε ως εδώ σ' αυτό που ο Barthes αναφέρει για τη φωτογραφική εικόνα: «είναι η έκφραση της τέλειας αναλογίας»[7]. Αλλά πού μας παραπέμπει η ρητορική της φωτογραφίας; Ασφαλώς στη σκέψη και μάλιστα στο επιμέρους μέγεθος της σκέψης και της φαντασίας που έχει ο καθένας θεατής. Μ' άλλα λόγια, για τον συνταξιούχο κάτοικο της Λωζάννης, αυτή η σκηνή, είναι ένδειξη («σημείο» θα έλεγε) μιας αντίθεσης. Αν τον ρωτούσαμε, τι τίτλο θα έδινε σ' αυτή τη φωτογραφία, θα μας έλεγε: «Η κούραση», «η αδιαφορία στην κοινωνία», ή ακόμα «το πρόβλημα του πονόδοντου» (Βασιζόμενος ασφαλώς στην έκφραση του ελεγκτή των τρόλεϋ). Γι' αυτόν που ξέρει όμως την πραγματικότητα που αφηγείται αυτή η φωτογραφία (ας πούμε οι θαμώνες του κέντρου της Αθήνας), μ' άλλα λόγια γι' αυτόν που γνωρίζει τους πολιτι-

στικούς κώδικες της Αθήνας του 1988, το πλάνο του σημαινόμενου είναι ασυγκρίτως πλουσιώτερο. Φτάνουμε έτσι στο μήνυμα της εικόνας, για το οποίο μιλούσα στον πρόλογό μου.

Πλουραλισμός μηνυμάτων και πολυσημειακότητα

Τι τίτλο θα έδινα στη φωτογραφία μου; Όλα σ' αυτή την εικόνα «μου μιλούν», κάθε μόρφημα διακλαδώνεται με τρομακτική ταχύτητα σε δεκάδες, χιλιάδες εντυπώσεις, σκέψεις, κριτικές, προκαταλήψεις. Ως το τέλος της οπτικής μου ανάγνωσης, δεν είχα κατασταλάξει. Η φωτογραφία αυτή με «στέλνει» παντού: τόσο στο κοινωνικό όσο και στο πολιτικό πλαίσιο, τόσο στην ψυχολογική προσέγγιση όσο και στις ρυμοτομικές μου απόψεις για την πρωτεύουσα. Θα έλεγα όμως πάνω απ' όλα, ότι πληρεί όλους τους όρους αντιπροσώπευσης μιας συγκεκριμένης καθημερινότητας. Γι' αυτό και θα την ονόμαζα «Αθήνα 1988», ή δεν θα την ονόμαζα καθόλου.

Αυτή η εικόνα με τρομάζει, γιατί κραυγάζει τη σημασία της. Είναι γεμάτη αδιαχώρητα, και γι' αυτό μ' εξέπληξε. Αδιαχώρητα υλικά, απτά (καμπίνα του ελεγκτή), αδιαχώρητα συμβολικά (η κατήφεια στα πρόσωπα σχεδόν όλων), αδιαχώρητα κοινωνικά (το σύμπλεγμα των περαστικών και ο ατομικισμός τους, έτσι όπως εκφράζεται απ' τη θέση τους στην εικόνα), τέλος αδιαχώρητο πολιτικό: το κάλεσμα του ΚΚΕ, μοιάζει «νεκρό γράμμα» (με το συμπάθειο κ. Φλωράκη) στο επίκεντρο αυτού του ιλιγγιώδους ρυθμού βαδίσματος και κατ' επέκταση, τρόπου ζωής.

Ουσιαστικά, καλώντας αυτή τη φωτογραφία «Αθήνα 1988», δεν την ονομάζω, απλώς — και ευσυνείδητα — την εξορκίζω. Δεν θέλω να της δώσω τίτλο, γιατί κάθε λεζάντα είναι ταυτόχρονα και μια τυραννική παρουσία: κατευθύνοντας το πλουραλισμό των νοημάτων της, θα την καταδίκαζα για πάντα στο συγκεκριμένο πρωινό του 1988. Χωρίς τίτλο, δεν ανήκει πουθενά, σε κανένα τόπο ή χρόνο και άρα στην αιωνιότητα και στην προτίμησή μου: όσο μ' εκπλήσσει, τόσο την κοιτώ.

Λωζάννη, 4 Νοέμβρη 1989

Υποσημειώσεις

1) Βλ. Philippe DUBOIS, **"L' acte photographique"**, Labor, Bruxelles, 1983, σελ. 160.
2) Απ' το άρθρο του Roland Barthes: **"La rhétorique de l' image"**, περιοδικό **"Communications", No 2, Seuil**, 1962.
3) Βλ. Réné LINDEKENS: **"Eléments pour une sémiotique de la photographie"**, Bruxelles, AIMAV, 1971, σελ. 13 (ορισμός).
4) και 5): Με βάση τις (πολύ) ύποπτες μεταφράσεις της κυρίας Μαρίας Φιλοπούλου, Βλ. **«Κείμενα Σημειολογίας»**, Νεφέλη 1981, Αθήνα, σελ. 227.
6) Σύμφωνα με τον Umberto Eco: **"La structure absente"**, Mercure de France, Paris 1972.
7) R. Bathes, στο ίδιο άρθρο.

η νέα
ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

κάθε πρώτη του μηνός για το περιβάλλον, την τεχνολογία, την κρίση, την ανάπτυξη

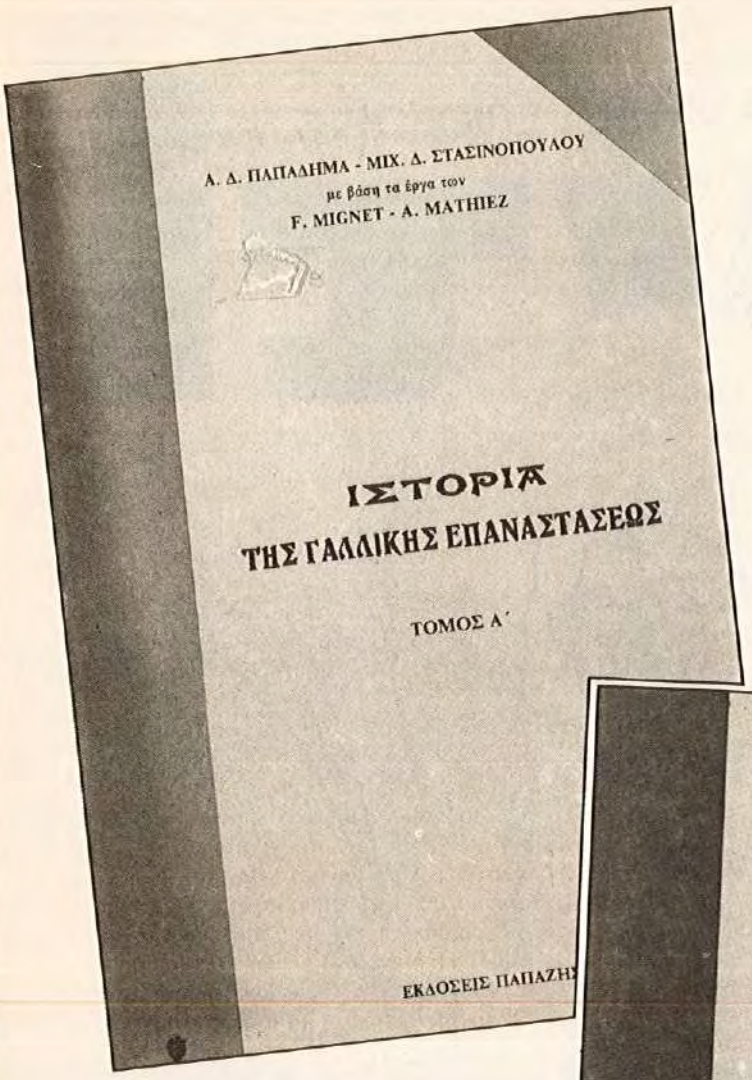
Μαυρομιχάλη 39, Αθήνα 106 80, τηλ. 3619837

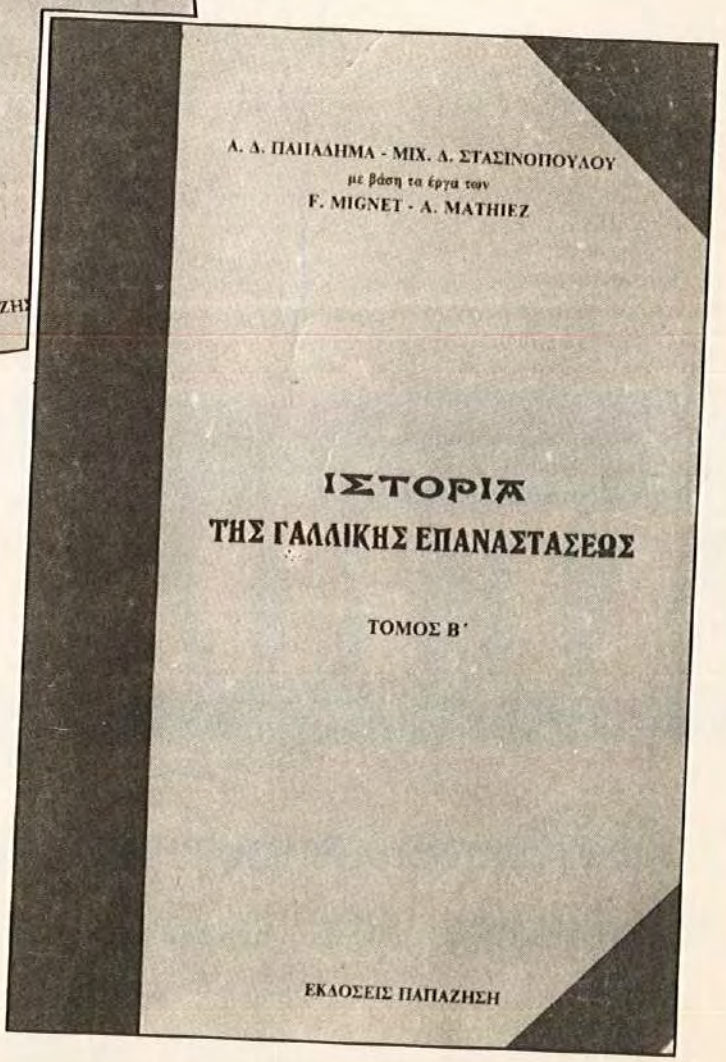
ΔΕΚΑΠΕΝΘΗΜΕΡΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

avti

Κυκλοφορεί κάθε δεύτερη Παρασκευή

ΚΛΑΣΣΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ





ΣΤΡΑΤΟΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΦΑΝΤΑΡΙΚΗ ΖΩΗ

Κριτήρια εσω-στρατιωτικής διαστρωμάτωσης

του Μ. ΑΜΑΡΑΝΤΟΥ

Ο Στρατός είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση μέσα στην Ελληνική Κοινωνία. Δεν είναι όπως τα άλλα κοινωνικά σύνολα, γιατί έχει αυξημένο βαθμό στεγανότητας και αδιαπερατότητας, σχετικά με τον κοινωνικό περίγυρο και τις εξελίξεις του.[1] Αποτελεί μια δομή αυτονομημένη, λόγω ειδικών ιστορικών συνθηκών — τις οποίες δεν μπορούμε να αναλύσουμε εδώ — και ως τέτοια προσφέρεται για μια πλήρη κοινωνιολογική μελέτη.

Δεν θα επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο εδώ.[2] Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι ένα μόνον κομμάτι της οργάνωσης που λέγεται Στρατός: μας απασχολεί, από κοινωνιολογικής απόψεως, η **υπό-ομάδα των στρατευσίμων,** δηλαδή των «φαντάρων» — και για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι εννοούμε τους έφεδρους οπλίτες και υπαξιωματικούς και των τριών κλάδων των Ενόπλων Δυνάμεων (Στρατού, Πολεμικού Ναυτικού και Πολεμικής Αεροπορίας). Επομένως, είναι σαφές ότι δεν συμπεριλαμβάνουμε στην ανάλυσή μας ούτε τους μόνιμους υπαξιωματικούς ούτε και τους έφεδρους αξιωματικούς.[3]

Στα πλαίσια αυτού του συνόλου **θέλουμε να διερευνήσουμε τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις, τις δομές, τις σχηματοποιήσεις και τις ιεραρχίες, τη δόμηση αυτού του χώρου ως κοινωνικής ομάδας,** με βάση τα στοιχεία από την καθημερινή εμπειρία κάθε θητείας.

Το πρωτογενές υλικό αυτού του άρθρου αντλήθηκε από την προσεκτική παρατήρηση της ζωής σε επτά στρατιωτικές μονάδες και των τριών κλάδων, σ' όλη την Ελλάδα, που για ευνόητους λόγους δεν μπορούμε ν' αναφέρουμε.

1. Η πιο εμφανής και επίσημη πυραμιδοειδής και ιεραρχημένη δόμηση του συνόλου των στρατευμένων[4] είναι φυσικά η τυπική: από κάτω προς τα πάνω: οπλίτες, δεκανείς, λοχίες και κατ' επιλογήν και απονομήν επιλοχίες, που θα εξηγήσουμε πώς και γιατί παρακάτω.[5] (Υπάρχουν παραλλαγές στους δύο άλλους ένοπλους κλάδους αλλά θα βασισθούμε στην διαρθρωτική Στρατού Ξηράς, αφ' ενός μεν γιατί απασχολεί την συντριπτική πλειοψηφία των στρατευμένων, αφ' ετέρου δε γιατί οι οργανωτικές διαφορές είναι ασήμαντες και δεν αλλάζουν την ουσία της ανάλυσης).

Η τυπική αυτή διάκριση των στρατευσίμων σε διάφορους βαθμούς έχει αυτομάτως συνέπειες στην κατανομή της Εξουσίας: ένας λοχίας μπορεί να υποχρεώσει έναν δεκανέα να κάνει κάτι, και αυτός με την σειρά του έναν οπλίτη. Η εξουσία αυτή φυσικά, εξουσία καταναγκασμού αλλά και τιμωριών σε περίπτωση ανυπακοής, είναι δοτή και εκπορεύεται από τον ίδιο τον πυρήνα της κρατικής εξουσίας, φθάνοντας μέχρι τα έσχατα άκρα της, δηλαδή τους στρατευσίμους.

Ο Διοικητής κάθε Μονάδας διορίζει κάποιον έφεδρο λοχία Επιλοχία: αυτός καθορίζει τις βάρδιες και τα γενικά καθήκοντα των οπλιτών, ακόμη και τις ποινές για τα διάφορα παραπτώματα, φυσικά σε στενή συνεργασία με τον Διοικητή και πάντα με την έγκρισή του. Έχει όμως την δυνατότητα να ευνοήσει κάποιον φαντάρο τοποθετώντας τον σε καλύτερη βάρδια (νωρίς το απόγευμα, ώστε να μην χάσει τον βραδινό του ύπνο ή σε εσωτερικό χώρο, ώστε να μην κρυώνει κλπ.). Μπορεί επίσης να προτείνει στον Διοικητή μεγαλύτερη τιμωρία για κάποιο παράπτωμα ή απεναντίας απαλλαγή.[6] Έτσι, επειδή διαθέτει αυτές και άλλες παρεμφερείς εξουσίες, που επηρεάζουν άμεσα την ίδια την ζωή του φαντάρου (έφεδρου οπλίτου ή υπαξιωματικού), οι

έφεδροι επιλοχίες καθίστανται **κέντρα εξουσίας** μέσα στην μονάδα τους. Γύρω τους δημιουργείται ένα ολόκληρο πλέγμα από σχέσεις υποτέλειας, εξάρτησης, χαφιεδισμού και ρουσφετολογίας. Ο κάθε επιλοχίας έχει τους ευνοούμενούς του, τους προσωπικούς του κατασκόπους (που του μεταδίδουν τι συμβαίνει και τι ακούγεται στον θάλαμο ή το «κέντρο ψυχαγωγίας μονάδας» (το ΚΨΜ) κλπ.

Ο επιλοχίας συνήθως επιλέγεται ανάμεσα στους έφεδρους λοχίες της πιο παλιάς σειράς κατατάξεως και ασκεί τα καθήκοντά του για δύο-τρεις μήνες, μέχρι να απολυθεί. Θεωρητικά διορίζεται — με μια απλή προφορική ή γραπτή διαταγή του Διοικητή — αυτός που έχει τις μεγαλύτερες διοικητικές ικανότητες, ήθος κλπ., αλλά συχνά παίζει καθοριστικό ρόλο κάποιο τηλεφώνημα από υψηλά ιστάμενο ή οι προσωπικές συμπάθειες του Διοικητή. Ο επιλοχίας έχει το καταλυτικό πλεονέκτημα της καθημερινής εξόδου: δηλαδή υπηρετεί καθημερινά από τις επτά το πρωί έως τις τρεις το μεσημέρι και τα Σαββατοκύριακα συνήθως έχει ρεπό. Αν σκεφτεί κανείς πως σε πολλά μεθοριακά τάγματα οι φαντάροι έχουν δυό-τρεις εξόδους τον μήνα, τότε καταλαβαίνει κανείς την σημασία αυτού του πλεονεκτήματος.[7]

Να περάσουμε στους λοχίες: αυτοί επιλέγονται από την αρχή της βασικής εκπαίδευσης, με κριτήρια την μόρφωση, την ηλικία κλπ. Όπως σε όλα, έτσι και εκεί παίζει ρόλο κάποιο τηλεφώνημα. Εκπαιδεύονται στοιχειωδώς ή και καθόλου και ασκούν μια περιορισμένη εξουσία «ευθύνης». Συνήθως είναι «υπόλογοι» για ορισμένες εργασίες και υπεύθυνοι για την διεκπεραίωσή τους, μερικές φορές είναι εκπαιδευτές στα κέντρα εκπαίδευσης ή είναι αρχιφύλακες σε φυλάκια (τότε η εξουσία τους είναι φυσικά μεγαλύτερη). Έχουν δικαίωμα να αναφέρουν ή και να τιμωρήσουν κάποιον κατώτερό τους (δεκανέα ή οπλίτη). Στην πραγματικότητα, ένας λοχίας βρίσκεται πάντα υπό την πίεση των μονίμων υπαξιωματικών και των εφέδρων αξιωματικών, που επεμβαίνουν στα πάντα, δεν του αφήνουν σπουδαία περιθώρια πρωτοβουλίας.

Οι δεκανείς ασκούν κάποια παραπληρωματική εξουσία, κοντά στους λοχίες. Στην πραγματικότητα είναι οι πιο ευνοούμενοι, γιατί ούτε τις βαρειές υποχρεώσεις των οπλιτών ασκούν, ούτε την ευθύνη των λοχιών έχουν στους ώμους τους. Κι αυτοί επιλέγονται όπως οι λοχίες (συνήθως δεκανείς γίνονται όσοι δεν έδειξαν μεγάλο ζήλο στην σχολή των υπαξιωματικών).

Στην βάση της πυραμίδας βρίσκεται η μάζα των οπλιτών, που στην πραγματικότητα αποτελούν «RES», πράγματα δηλαδή, στην διακριτική εξουσία κάθε ανωτέρου. Η κοινωνική τους κατάσταση θα μπορούσε να συμπυκνωθεί στην φράση: «αποδέκτες διαταγών χωρίς πρωτοβουλία». Η καθημερινή τους ζωή επιτηρείται στενά και στις πιο μικρές της λεπτομέρειες, χωρίς να υπάρχει καταφύγιο για έστω μια στιγμή ιδιώτευσης. Άλλωστε, οι ποινές αφορούν τα πάντα, πραγματικά τα πάντα.[8]

2. Μια άλλη ιεράρχηση και δόμηση της φαντάρικης ζωής είναι η «σειρά», δηλαδή η σειρά κατατάξεως, το σύνολο δηλαδή των ατόμων που κατάργησαν την ίδια ημερομηνία και που —εξαιρουμένων των περιπτώσεων παράτασης της θητείας λόγω φυλακής— απολύονται μαζί.

Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι όταν υπάρχουν έντονες κοινές εμπειρίες, αυτομάτως σχηματίζεται αυτό που ο γερμανοελβετός κοινωνιολόγος Smallenbach αποκάλεσε **bund** (δεσμός), το οποίο είναι «σύμπτωση ψυχικών ροπών και διαθέσεων» και εμφανίζεται όταν άτομα ζήσουν από κοινού καταστάσεις υπαρξιακού χαρακτήρα.[9] Υπό το πρίσμα του bund πρέπει να αναλύσουμε το φαινόμενο ενός ισχυρότατου αισθήματος κοινότητος που υπάρχει μεταξύ ατόμων εντελώς διαφορετικής καταγωγής, κοινωνικής τάξεως, μόρφωσης κλπ., αισθήματος που επισκιάζει τα υπόλοιπα χαρακτηριολογικά στοιχεία, δημιουργεί μεγάλη οικειότητα και ψυχική επαφή και διατηρείται και μετά την λήξη της θητείας, όταν άτομα που έχουν υπηρετήσει ταυτόχρονα συναντώνται (και προσφωνώνται συνήθως «σειρά»).

Η παρουσίαση στον Στρατό, η κατάταξη, αποτελεί μια τραυματικότατη εμπειρία για τον νέο, ο οποίος βρίσκεται εκτεθειμένος σ' ένα περιβάλλον εντελώς άγνωστο γι' αυτόν, για πρώτη φορά στη ζωή του. Δεδομένου ότι οι περισσότεροι νεοσύλλεκτοι είναι δεκαεννιάχρονοι και δεδομένης επίσης της υπερπροστατευτικότητας της ελληνικής οικογένειας, είναι εύλογο να συμπεράνουμε ότι ο νέος που κατατάσσεται έχει υψηλή στατιστική πιθανότητα να βρίσκεται **εντελώς μόνος του σ' ένα νέο περιβάλλον, για πρώτη φορά στη ζωή του.** Αυτή η κατάσταση θα μπορούσε να έχει αντιστοιχίες με το τραύμα της γέννησης.

Η ολοκληρωτική άγνοια, η ανασφάλεια, συχνά ο τρόμος, η νοσταλγία για το σπίτι, η επιθετικότητα ολόκληρου του σώματος των μονίμων αλλά και των εφέδρων έναντι των νεοσυλλέκτων, η απότομη μετάπτωση από την ελεύθερη πολιτική ζωή στην ανελευθερία και στην καταπίεση, το «ψάρωμα» (δηλ. η κατατρομοκράτηση των νεοσυλλέκτων με την αιτιολογία της ριζικής και εκ των προτέρων εξουδετέρωσης κάθε εσωτερικής τους αντίστασης στις στρατιωτικές διαδικασίες και κάθε τάσης προς απειθαρχία) ισοπεδώνουν την προσωπικότητα των νεοσυλλέκτων και τους μεταβάλλουν σε μια ομοιογενοποιημένη μάζα από σώματα χωρίς ιδιαίτερα κοινωνικά ή νοητικά χαρακτηριστικά.

Αυτή η εξομοίωση όλων των νεοσυλλέκτων υπό ένα καθεστώς επιθετικότητας και καταπίεσης, η ταυτόχρονη εμπειρία τους από την μετάπτωση στην φανταρική ζωή δημιουργεί ανάμεσά τους, έστω και αθέλητα, σχέσεις αλληλεγγύης, συμμαχίες, αμοιβαίας κατανόησης, κοινές αναμνήσεις και κοινά σημεία αναφοράς, που μένουν ακατάλυτα σ' όλη την ζωή.

Κοινωνικές επιπτώσεις όμως άμεσες, αυτή η κοινότητα εμπειριών προκαλεί κατά την διάρκεια της στρατιωτικής θητείας μόνον.

Αυτό το αίσθημα της «σειράς» είναι τόσο ισχυρό, ώστε διασπά τις άλλες ιεραρχήσεις, συμπεριλαμβανομένης της τυπικής ιεράρχησης των βαθμών. Ένας λοχίας ποτέ δεν θα μπορούσε να διατάξει με άνεση έναν οπλίτη της σειράς του, διότι αφ' ενός ο ίδιος δεν θα νοιώσει το απαραίτητο αίσθημα υπεροχής και αφ' ετέρου δεν θα μπορέσει ποτέ να ληφθεί υπόψιν στα σοβαρά από τον οπλίτη με τον οποίον ήσαν μαζί νεοσύλλεκτοι.

Η αρνητική πλευρά του φαινομένου της «σειράς» είναι ότι οι παλαιότερες σειρές — κυρίως αυτές που απολύονται ή κοντεύουν ν' απολυθούν — σχηματίζουν ένα είδος **κατεστημένου,** που ταλαιπωρεί τους πιο «νέους».

Υπάρχει έτσι **μια οριζόντια δόμηση του κοινωνικού χώρου των στρατευσίμων,** βασισμένη στις διάφορες σειρές (υπάρχουν γύρω στις 8-12 σειρές πάντα)· υπάρχει όμως συγχρόνως και **μια κάθετη ιεράρχηση,** που αρχίζει από την βάση, τους νεοσύλλεκτους,[10] και καταλήγει στην οροφή, στους απολυόμενους.[11]

Οι απολυόμενοι ασκούν τρομερή καταπίεση στους νεώτερους. Οι ίδιοι έχουν αρκετά πλεονεκτήματα: συνήθως δεν κάνουν βάρδιες ή αγγαρείες, προηγούνται πάντα στις άδειες και προπαντός γνωρίζονται με τους μόνιμους που είναι ανώτεροί τους. Ξέρουν καλά τις συνήθειες της μονάδας, «τα ήθη και τα έθιμα», έχουν γενικά αποκτήσει μια οικειότητα με τον χώρο και την λειτουργία του, και γνωρίζουν πώς να κινούνται μέσα σ' αυτόν, αποφεύγοντας τις κακατοπιές.

Αν το πράγμα σταματούσε εκεί, θα ήταν «καλά». Όμως, οι παλιοί καταπιέζουν τους νέους, και η συμπεριφορά τους είναι ένας συνδυασμός σαδισμού, περιφρόνησης, κοροϊδίας, βασανισμού, καψονιών κλπ. Ο νέος αντιμετωπίζεται από τον παλιό με αυταρχισμό, σαν να ήταν υπάνθρωπος ή ανόητο βρέφος. Υπάρχουν ιστορίες απείρου κάλλους και στην πραγματικότητα φρίκης σε κάθε μονάδα, εις βάρος των νέων.[12]

Η ηλικία στον Στρατό είναι σχετική, δεν έχει καμμιά σχέση με την πραγματική ηλικία και καθορίζεται αποκλειστικά από την σειρά στην οποία κάποιος ανήκει:

Ο νεοσύλλεκτος έχει ηλικία μηδέν. Όσο παλιώνει, τόσο «ωριμάζει». Σημασία στον Στρατό δεν έχει η ερώτηση «πόσο χρονών είσαι» αλλά η ερώτηση «τι μήνα λες». Η ηλικία κάποιου είναι οι μήνες που υπηρετεί. Ένας απολυόμενος 19 ετών χαίρει πολύ περισσότερο σεβασμού από έναν 30άρη νεοσύλλεκτο. Αυτό βέβαια δείχνει καθαρά πόσο κλειστό σύστημα είναι ο Στρατός.

Η συμπεριφορά των παλιών προς τους νέους συνδυάζεται και με μια άρρηκτη συμμαχία μεταξύ των μελών της ίδιας σειράς. Η συμπεριφορά μιας παλαιότερης σειράς προς μια νεώτερη είναι συνήθως ομοιογενοποιημένη και μαζική. Εκδηλώνεται με συλλογική περιφρόνηση, μισαλλοδοξία και μπόλικη οίηση, μόνον από το γεγονός ότι είναι πολύ καιρό «μέσα»[13].

Αυτή η άτυπη ισχύς του παλιού οφείλεται επίσης στο γεγονός ότι αυτός γνωρίζει πολλά χρήσιμα «κόλπα» που αφορούν την ομαλή λειτουργία μιας μονάδας και την απαλλαγή των αξιωματικών από επιπρόσθετους μπελάδες.

3. Ένα τρίτο — ανομολόγητο σχεδόν — κριτήριο εσωτερικής ιεραρχικής διάκρισης των φαντάρων είναι το μέσον ή αλλιώς «τσατσιλίκι». Η λέξη «Τσάτσος» έχει αναχθεί σε μείζονος σημασίας έννοια της φανταρικής ζωής, αλλά ίσως σήμερα πια και ολόκληρης της λειτουργίας της ελληνικής κοινωνίας.

Τα μέσα διακρίνονται σε πολιτικά και στρατιωτικά. Τα πολιτικά μέσα είναι οι Υπουργοί, Βουλευτές, Διοικητές μεγάλων οργανισμών κλπ. Τα στρατιωτικά είναι οι ανώτεροι κυρίως Αξιωματικοί, αλλά συχνά χρήσιμοι μπορούν να φανούν και οι μεσαίοι (Συνταγματάρχες κλπ.). (Αυτά με πολλές λεπτομέρειες αναλύονται εμβριθέστατα στο άρθρο του Δρος Ζαχαρία Παληού). Αυτό που ενδιαφέρει το δικό μας πρίσμα ανάλυσης είναι ότι σε κάθε σύγκρουση συμφερόντων μεταξύ φαντάρων υπερισχύει αυτός που διαθέτει μεγαλύτερο μέσον. Δημιουργείται έτσι μια νέα, τρίτη ιεραρχία, ανάλογα με το τι μέσον έχει ο καθένας.

Πώς τέμνονται μεταξύ τους αυτές οι τρεις ιεραρχήσεις; Ένας νέος μπορεί να έχει μεγάλο μέσον και να περνάει καλύτερα από έναν παληό. Ένας παληός δεκανέας συχνά καταπιέζει έναν νέο λοχία. Ένας νέος όμως δεκανέας δεν μπορεί εύκολα να δώσει μια διαταγή σ' έναν παληό οπλίτη.

Από τις διάφορες τομές και τις συγκρούσεις μεταξύ τους συνάγεται το συμπέρασμα ότι σαν τρόπος διάκρισης υπερισχύει το μέσον. Κάποιος με ισχυρό μέσον αποφεύγει και ανώτερους και παληότερους. Έπεται η σειρά: ένας απολυόμενος αποφεύγει την καταπίεση των ανωτέρων του εφέδρων. Τελευταίος έρχεται τελικά ο βαθμός: ένας λοχίας σίγουρα θα περάσει καλύτερα από έναν δεκανέα και ένας δεκανέας από έναν λοχία, **αν οι δύο άλλοι παράγοντες μείνουν ανενεργοί.**

Οι φαντάροι αναπτύσσουν μεταξύ τους πολύπλοκες σχέσεις. Τα τρία αυτά προσόντα ιεράρχησης συχνά μπορεί να βρεθούν στο ίδιο πρόσωπο (π.χ. ένας παληός λοχίας «τσάτσος»). Συχνά δύο προσόντα συναντώνται στο ίδιο πρόσωπο, υπό την έννοια ότι κάποιος που έχει μέσον μάλλον είναι πιο εύκολο να γίνει και λοχίας κλπ.

Παίζουν όμως ρόλο και άλλοι παράγοντες: η κοινή προέλευση, που δημιουργεί σχέσεις προστασίας (π.χ. ενός παλιού Κορίνθιου προς έναν νέο συγχωριανό του κλπ.)· το κοινό πνευματικό επίπεδο, και φυσικά και οι φιλίες ή οι αντιπαλότητες που δημιουργούνται για άλλους, τυχαίους ή όχι λόγους. Οπωσδήποτε, όταν δύο ή περισσότεροι άνθρωποι συνυπάρχουν, αναπτύσσονται ούτως ή άλλως κάποιες σχέσεις, **υποχρεωτικά.**

Παίζει ρόλο βέβαια και **το γενικό κλίμα κάθε μονάδας:** σ' άλλες μονάδες επικρατεί περισσότερη μισαλλοδοξία, σ' άλλες μεγαλύτερη συναδέλφωση. Αλλά πάντως αυ-

τά όλα είναι πράγματα που κάθε στρατεύσιμος θυμάται από την θητεία του και — το σημαντικότερο — είναι πράγματα που αποτυπώνονται στην κοινωνική φυσιογνωμία του νέου ανθρώπου, ο οποίος εισάγεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην «κοινωνία των μεγάλων» έχοντας τραυματικές εμπειρίες και μια μεγάλη **φθοροποιό** πείρα των ανθρωπίνων σχέσεων.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αποτελεί ένα είδος «κλειστού συστήματος», με ανελαστικές αντιδράσεις στα εξωτερικά ερεθίσματα. Δεν είναι τυχαίο ότι οι εμπειρίες όλων των μεταπολεμικών γενεών, όλων δηλαδή των γενεών που υπηρέτησαν από το 1950 έως σήμερα, είναι περίπου οι ίδιες Οι σημερινοί πενηντάρηδες με τους εικοσάρηδες έχουν συχνά παρόμοιες εντυπώσεις από την στρατιωτική τους θητεία και παρουσιάζουν ανάλογες αντιδράσεις.

2. Αυτή είναι η δουλειά της λεγόμενης Στρατιωτικής Κοινωνιολογίας, άσχετα αν αυτή η τελευταία αναλώνεται σε έρευνες που έχουν ως σκοπό «να υποδείξουν μεθόδους βελτίωσης του αξιόμαχου των ενόπλων δυνάμεων» της οιασδήποτε χώρας. Μια τέτοια σκοπιμότητα εξουδετερώνει την αρχή της αξιολογικής ουδετερότητας.

3. Άλλωστε, αυτές οι τελευταίες δύο κατηγορίες δεν θεωρούνται στην καθημερινή έκφραση «φαντάροι». Αντιθέτως, το σώμα των στρατευσίμων οπλιτών και υπαξιωματικών, που αποτελούν το άμισθο υπόστρωμα των ενόπλων δυνάμεων, θεωρούνται — και δικαίως — ότι βρίσκονται λίγο-πολύ στην ίδια κοινωνική κατάσταση, στην ίδια «μοίρα».

4. Μπορούμε να εξετάσουμε τις σχέσεις αυτές τόσο στο σύνολο των 190.000 περίπου στρατευμένων Ελλήνων, όσο και σε κάθε μονάδα χωριστά: δεν αλλάζουν άλλωστε και πολλά πράγματα.

5. Οι αντίστοιχοι βαθμοί στο Π. Ναυτικό είναι: ναυτοδίοποι, δίοποι και κελευστές, ενώ στην Πολεμική Αεροπορία: σμηνίτες, υποσμηνίες και σμηνίες.

6. Οι Διοικητές έχουν την τάση να δέχονται ευνοϊκά τις εισηγήσεις των επιλοχιών τους.

7. Οι έξοδοι ποικίλλουν τρομακτικά: στο Πολεμικό Ναυτικό συνήθως είναι μια έξοδος κάθε δύο μέρες κι αυτό είναι το πιό σταθερό. Στο Στρατό κυμαίνονται από μέρα παρά μέρα έως μια φορά τον μήνα (!).

8. Ακόμη κι αν κάποιος δεν πεινάει και αρνηθεί να παραλάβει την «καραβάνα» με το φαγητό τιμωρείται.

9. Ο Smallenbach ήταν καθηγητής στην Basel της Ελβετίας. Έργα του δεν έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά.

10. Αυτοί αποκαλούνται στην φανταρική διάλεκτο «ψάρια» ή «στραβάδια» ή «στραβόγιαννοι» ή «πιοντικαράδες» ή «γράσσα» κλπ.

11. Η «παλιοί» ή «αρχαίοι» ή «κροκόδειλοι» κλπ.

12. Υπηρετούσε την τρίμηνη θητεία του ο κύριος Χ, 36 ετών, καθηγητής σε ένα από τα μεγαλύτερα αμερικανικά πανεπιστήμια. Ο κ. καθηγητής εκτελούσε μια τετράωρη νυχτερινή σκοπιά στην μάντρα μεγάλου στρατοπέδου. Σε παρατήρηση κάποιου ότι αυτό είναι απαράδεκτο, ο νεαρός εικοσάχρονος ναύτης που κανόνισε τις βάρδιες απάντησε επί λέξει: «και ποιός θέλεις να κάνει την βάρδια, εγώ που απολύομαι; ο Χ είναι νέος και θα πήξει»!!!

13. Υπάρχουν άτομα που το μόνο που τους ενδιαφέρει είναι να περάσει ο καιρός να «παληώσουν», ώστε ν' αποκτήσουν το αντίστοιχο κύρος, για το οποίο δεν υπάρχει καμμιά άλλη προϋπόθεση.

ΠΕΛΑΤΕΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ

ΣΤΗΝ ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΗ ΖΩΗ

Του Ζαχαρία Παληού

Εισαγωγή

Το φαινόμενο της εκλογικής πελατείας που συναντάται στα κράτη της Ν. Αμερικής και των χωρών της Μεσογείου έχει ιστορικά αποκτήσει τέτοιες διαστάσεις, ώστε να θεωρείται ένα από τα κυριότερα γνωρίσματα του πολιτικού μας βίου.

Με τον όρο πελατεία εννοείται η κατάσταση κατά την οποία, μια από τις βασικότερες λειτουργίες του πολιτεύματος, οι εκλογές αποκτούν το χαρακτήρα απλής συναλλαγής μεταξύ υποψηφίων και ψηφοφόρων. Οι τελευταίοι παραχωρούν την ψήφο τους στον υποψήφιο που τους προσφέρει τα περισσότερα.

Βέβαια όσον αφορά το παραπάνω, θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι αυτή είναι η ουσία του έργου των αντιπροσώπων του λαού. Ο πολιτευτής παρουσιάζει το πρόγραμμα του και ανάλογα έλκει τις ψήφους (ιδιαίτερα στην περίπτωση του σταυρού προτιμήσεως), των πολιτών.

Όμως στην περίπτωση της Πελατείας, η διαφορά βρίσκεται στις προεκλογικές μεθόδους και στους τρόπους ικανοποιήσεως των αναγκών των ψηφοφόρων.

Έτσι, ενώ στις αναπτυγμένες καπιταλιστικά χώρες της Δύσης (Β.Α. Αμερικής κλπ.), η πλειονότητα των ψηφοφόρων ωφελείται ή σκοπεύει να ωφεληθεί από τα προγράμματα των πολιτικών σαν μέρος του κοινωνικού συνόλου (ή μιας κοινωνικής ομάδας), στις χώρες που συναντάται το φαινόμενο της πελατείας ο ψηφοφόρος αποβλέπει στο να ανταλλάξει την ψήφο του με κάποια σπανίως φανερά αγαθά.

Στα παραπάνω περιλαμβάνονται διάφοροι διορισμοί στο δημόσιο και ιδιωτικό τομέα, εξασφάλιση δανείων με ευνοϊκούς όρους, προώθηση διαφόρων κερδοσκοπικών υποθέσεων και πλήθος άλλων μικρών ή μεγάλων ανταλλαγμάτων που διαφέρουν ανάλογα με τις οικονομικές ιδιαιτερότητες κάθε χώρας.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η χώρα μας αποτελεί τυπικό δείγμα κοινωνίας στην οποία η πρακτική της πελατείας έχει επεκταθεί σε τέτοιο βαθμό ώστε να θεωρείται ο πιο αποτελεσματικός παράγοντας κοινωνικής ανόδου, και προστασίας απέναντι στις οικονομικές, νομικές και κοινωνικές αντιξοότητες.

Ακόμα περισσότερο, η κρατούσα κοινωνική λογική απορρίπτει κάθε πραγματικό δείγμα ορθολογικής τακτικής για κοινωνική άνοδο και αξιοκρατία, αντιμετωπίζοντάς το —στην καλύτερη περίπτωση— σαν ουτοπικό και στη χειρότερη σαν προσπάθεια προκάλυψης άλλων ενεργειών που εντάσσονται και πάλι στα πλαίσια της παραπάνω λογικής της αναξιοκρατίας και της κοι-

νωνικής ανέλιξης με πλάγιους τρόπους. Κατά συνέπεια ακόμα και οι μεμονωμένες αξιοκρατικές προσπάθειες υποσκάπτονται από τις κατεστημένες μορφές κοινωνικής πράξης.

Υπογραμμίζοντας εκείνες τις πολιτικές και κοινωνικο-οικονομικές δομές που επιτρέπουν και διαιωνίζουν τη λειτουργία της πελατείας στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι οι σημαντικότεροι λόγοι της επικράτησης των πελατειακών μορφών πολιτικής είναι σκόπιμο να αναζητηθούν στους τρόπους συγκρότησης και λειτουργίας των πολιτικών κομμάτων που αποτελούνται σε μεγάλο βαθμό από μικρές ομάδες προσωπικοτήτων με συγκρουόμενα πολιτικοοικονομικά συμφέροντα.

Οι πολιτικές των κομμάτων εξαιτίας των παραπάνω, δεν βασίζονται τις περισσότερες φορές σε κάποιο συγκεκριμένο ιδεολογικό υπόβαθρο, αλλά κυρίως καθορίζονται από τις αποφάσεις των προσωπικοτήτων που μονοπωλούν τη λήψη αποφάσεων.

Έχοντας υπόψη τα παραπάνω πλαίσια της κομματικής λειτουργίας και πρακτικής είναι εύκολο να εξηγήσουμε τους τρόπους άσκησης ελέγχου των κομματικών και κρατικών υποθέσεων, ιδιαίτερα στην περίπτωση των κυβερνώντων κομμάτων, μακριά από τις καλούμενες δημοκρατικές τακτικές διαδικασίες (μέσα από γενικές συνελεύσεις, συνέδρια κ.ο.κ.) και γενικότερα, διαφανείς διεργασίες που εγγυώνται την ορθολογική λήψη αποφάσεων από τον πιο απλό διορισμό, μέχρι τη χάραξη μιας σημαντικής σειράς νόμων που θα ευνοούσε τη μια ή την άλλη κοινωνική ομάδα.

Έτσι φαίνεται καθαρά η δυνατότητα υποβολής πιέσεων και παροχής «υπηρεσιών» από ορισμένα άτομα με σημαντικά πόστα στην κρατική - κομματική μηχανή που αποσκοπούν στην υλοποίηση στόχων μη συμβατών με το κοινωνικό συμφέρον.

Οι πρακτικές υλοποιήσεις στόχων και επιδιώξεων που περιγράφονται παραπάνω απαιτούν και στηρίζονται στη δημιουργία εκτεταμένων δικτύων «γνωριμιών» μεταξύ των πολιτικών (βουλευτών - κομματικών) και άλλων ατόμων που έχουν τη δυνατότητα επιρροής σε ακόμα πλατύτερα λαϊκά στρώματα, που συνδέονται μέσω διαφόρων παροχών, διορισμών κλπ.

Τα όποια συμφέροντα περιθωριοποιούν τη σημασία των ιδεολογικών βάσεων, όπως επίσης και την αποτελεσματικότητα μακροπρόθεσμων πολιτικών και οικονομικών στόχων. Αντίθετα το «πολιτικό παιχνίδι» λαμβάνει χώρα σε μικροπολιτικά πλαίσια, κατακερματίζοντας κάθε προσπάθεια συλλογικής έκφρασης αιτημάτων και συλλογικών κατακτήσεων, αφού αποτελεί πάγια αποδεκτή αντίληψη η αποτελεσματικότητα της ισχυρής γνωριμίας που παίζει το ρόλο του προστάτη, έχοντας τη δυνατότητα λύσης κάθε προβλήματος υπαρκτού ή ανύπαρκτου.

Είναι δύσκολο να ορίσουμε ακριβώς τα όρια και τα κέντρα ελέγχου της πελατείας. Αυτό που είναι αξιοσημείωτο είναι το ότι το φαινόμενο της πελατείας διαβρέχει την ελληνική κοινωνία με φορά από τα υψηλότερα κοινωνικά στρώματα προς τα χαμηλότερα και αντίστροφα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι αν υποθέσουμε ότι μέλη της κυρίαρχης τάξης, πολιτικά - κομματικά στελέχη, επιζητούν την εγκατάσταση πελατειακών σχέσεων για την ικανοποίηση των πολιτικο - οικονομικών στόχων τους, το ίδιο ακριβώς ισχύει και για

μέλη των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων τα οποία θεωρούν την ανεύρεση προστατών, κοινωνική αναγκαιότητα.

Οπωσδήποτε όμως οι πελατειακές σχέσεις οργανώνονται από τους εκπροσώπους των ανωτέρων τάξεων που διαθέτουν την οικονομική και την κοινωνική δυνατότητα επιβολής των πρακτικών τους εκμεταλλευόμενοι την ανασφάλεια και το δέος των πολιτών προς τον ογκώδη κρατικό μηχανισμό.

Στρατιωτική Θητεία και Πελατεία

Στο παρόν η θητεία δεν εξετάζεται σαν κύριο θέμα (λχ. ο ρόλος του στρατού στο πολιτειακό ή σαν μηχανισμός αναπαραγωγής και προπαγάνδας του κράτους, ή σε άλλους σχετικούς τομείς), πράγμα που θα ήταν άλλωστε άσκοπο, έχοντας υπόψη τον αριθμό των μελετών που ασχολήθηκαν με τον αναμφισβήτητα σημαντικό ρόλο του στρατού (καταστολή, πειθαρχία, κ.ά.) στην πορεία της ελληνικής κοινωνίας, αλλά σαν μέσο εισαγωγής του πολίτη στο πελατειακό πλαίσιο συμφερόντων και παροχών.

Ο Έλληνας πολίτης εισάγεται στο πελατειακό σύστημα στην περίοδο της στρατιωτικής του θητείας. Τότε το άτομο αντιλαμβάνεται πολύ καλά — είτε μέσω προσωπικής εμπειρίας, είτε μέσω τρίτων — την καθοριστική σημασία της προστασίας υψηλά ιστάμενων προσώπων, για την αντιμετώπιση των όποιων δυσκολιών, και δράση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο στρατευμένος έρχεται σε επαφή με την παραπάνω αναφερόμενη ανάγκη προστασίας τις πρώτες μόλις μέρες της θητείας του, περιμένοντας την πρώτη του άδεια. Από τότε ο στρατευμένος συνειδητοποιεί τη χρησιμότητα κάποιου στον οποίο θα μπορεί να καταφεύγει για τη λύση των προβλημάτων, η οποία τις περισσότερες φορές δεν συμβαδίζει με τις διατάξεις και τους κανονισμούς.

Η προσφυγή στον «προστάτη» και η επέμβαση του τελευταίου ποικίλουν ανάλογα με την κοινωνική τάξη, την οικονομική κατάσταση, τις γραμματικές γνώσεις και την ηλικία του στρατευμένου. Ο στρατευμένος μπορεί να απολαμβάνει την προστασία συναδέλφων, γνωστών ή συγγενών του, στρατιωτικών και πολιτικών (βουλευτών - υπουργών) με διάφορα ανταλλάγματα, που εξαρτώνται από το είδος της σχέσης προστάτη και προστατευόμενου.

Οι κυριότερες επιδιώξεις των νέων κατά την παραμονή τους στο στρατό θεωρούνται γενικά η καλή διαβίωση, οι συχνές άδειες και η σύντομη και ευνοϊκή μετάθεση μαζί με ένα πλήθος μικροπαραχωρήσεων και άλλων παραβλέψεων.

Αναλυτικότερα καλή διαβίωση στην μονάδα για τους περισσότερους σημαίνει αποφυγή της καθημερινής εκπαίδευσης, μη συμμετοχή σε ασκήσεις και άλλες κακουχίες και αποφυγή των πάσης φύσεως «αγγαρειών».

Η καλή διαβίωση ρυθμίζεται σε μεγάλο βαθμό από τις γνωριμίες που συνάπτει ο στρατευμένος με τους αξιωματικούς, αλλά και με τους παλιότερους συναδέλφους, των οποίων ο ρόλος είναι σοβαρός στη ζωή της μονάδας.

Οι συχνές (και μακρές) άδειες, ένα σημαντικότατο μέσο προσαρμογής, προϋποθέτουν καλές σχέσεις μεταξύ των στρατευμένων και αξιωματικών, όπως επίσης και μεταξύ των πρώτων και των γραφέων (στρατιωτών), από τους οποίους εξαρτάται πολύ συχνά η καταχώρηση των αδειών στα ατομικά έγγραφα των στρατευμένων.

Η κυριότερη όμως πηγή αδειών είναι οι ανώτεροι - ανώτατοι αξιωματικοί οι οποίοι βοηθώντας ο ένας τους γνωστούς του άλλου, χορηγούν άγραφες και απρογραμμάτιστες άδειες.

Ωστόσο το σπουδαιότερο από τα παραπάνω θεωρείται η ευνοϊκή μετάθεση και τοποθέτηση σε κάποια υπηρεσία, πράγμα που απαιτεί σημαντικές προσπάθειες και κινητοποιήσεις από μέρους γονέων και γνωριμιών. Οπωσδήποτε εμπλέκονται και οι πολιτικές πεποιθήσεις / σχέσεις του στρατευμένου και της οικογένειάς του, που ζητούν από κάποιο πολιτικό ή ανώτατο αξιωματικό να επέμβει προσωπικά.

Είναι ανάγκη να σημειωθεί ότι τα παραπάνω υλοποιούνται ή όχι, ανεξάρτητα από τις ικανότητες και τα προσόντα των στρατευμένων. Είναι γεγονός ότι πολύ σπάνια, οι μεταθέσεις — τουλάχιστον οι πολύ καλές — γίνονται με βάση κριτήρια, όπως π.χ. οικογενειακά ή οικονομικά προβλήματα ή ακόμα ακαδημαϊκά ή επαγγελματικά προσόντα, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως.

Αυτή η τακτική έχει σαν αποτέλεσμα την κατασπατάληση του μεγαλύτερου συγκριτικά πλεονεκτήματος της χώρας, δηλαδή της ποιότητας του ανθρωπίνου δυναμικού δεδομένου του ότι σχεδόν ποτέ ο κατάλληλος άνθρωπος δεν αξιοποιείται στην κατάλληλη θέση.

Αυτό μπορεί να αποδοθεί στις δομές και τη στρατιωτική δεοντολογία που δεν μπόρεσαν να ανταποκριθούν στις ραγδαίες κοινωνικές μεταβολές της τελευταίας δεκαετίας. Παρά τις προσπάθειες ορισμένων φορέων μέσα και έξω από το στράτευμα, το τελευταίο παραμένει «κράτος εν κράτει» διατηρώντας την αυτονομία του και τα παραδοσιακά του στεγανά που αποτελούν αξεπέραστα εμπόδια αλλαγής.

Έτσι ο στρατός διατηρεί τα χαρακτηριστικά της καταπίεσης και της ανασφάλειας που συντρίβουν την προσωπικότητα και τον αυτοέλεγχο του στρατευμένου που καταφεύγει σε άλλους μηχανισμούς άμυνας και προστασίας προκειμένου να επιβιώσει.

Οι ιδιαιτερότητες της διαβίωσης κατά τη στρατιωτική θητεία που καθιστούν τον στρατευμένο τόσο ευάλωτο και έρμαιο των καταστάσεων και των ορέξεων κάθε προβληματικού συναδέλφου και αξιωματικού αποτελούν την κύρια αιτία της ανάγκης προστασίας, η οποία εμφυτεύεται στην προσωπικότητά του, εξελίσσεται και παραμένει παντοδύναμη στην «πολιτική ζωή» του.

Επίλογος

Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι η στρατιωτική θητεία γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους, παίζει ένα ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην εμφύτευση, λογικοποίηση και αποδοχή των μεθόδων και πρακτικών της «Πελατείας» που επιβάλλουν τη χρήση καλυμμένων και πλαγίων μέσων, που υποσκάπτουν κάθε προσπάθεια συλλογικής πράξης, ανάπτυξης κοινωνικής συνεργασίας και αξιοκρατικής κοινωνικής ανόδου και καθιστούν τον «προστάτη» αναγκαίο και απόλυτα παραδεκτό.

Αυτές οι μέθοδοι εκμετάλλευσης ανταλλαγών, παροχών και εκδουλεύσεων, στις οποίες ο πολίτης εισάγεται στο στρατό, μαζί με άλλους παράγοντες που συνδέονται με την ιστορικο-οικονομική εξέλιξη της Ελληνικής κοινωνίας, παράγουν και αναπαράγουν σε μεγάλο βαθμό το φαινόμενο της πολιτικής πελατείας που διαβρέχει οριζόντια και κάθετα την Ελληνική κοινωνία.

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΖΩΗ

ΕΚΛΟΓΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ: Η ΑΡΧΟΥΣΑ ΑΙΣΘΗΣΗ (η αβάσταχτη ελαφρότητα της ρωμιοσύνης)

του Σπύρου Μακρή

Ένας πολιτικός δεν χρειάζεται να είναι έξυπνος. Χρειάζεται χαρακτήρα, πράγμα που είναι κάτι άλλο. Μπορεί, εξάλλου, να έχει γύρω του έξυπνους ανθρώπους για να τον συμβουλεύουν.

Κλώντ Λεβί-Στρώς[1]

I. Όταν είναι κανείς αναγκασμένος εκ των πραγμάτων να μιλήσει για την έννοια και το ποιόν[2] του όρου ιδεολογία, παραδείγματος χάριν για μια συγκεκριμένη ιδεολογία: την εκλογική (μην πείτε πως είναι αποκύημα της φαντασίας μου), χρησιμοποιώντας τίποτα περισσότερο από ιδέες —ακόμα και τις πιο αποκαθαρμένες από τον εν σώματι λόγο: την φιλήδονη ανάγκη, το υπαρξιακό συμφέρον, εν γένει τις πιο κριτικές εαυτού[3] — αισθάνεται κατά μήκος του αντανακλαστικού τόξου[4] την πανουργία μιας ρητορικής συνείδησης, η οποία δαμάζει την συμβατική απουσία της sui generis ιδεολογίας της, στη γλωσσική παρουσία «μιας επίθεσης ενάντια στο ταυτόσημο». Επιτίθεται ανακλαστικά στο alter ego της προσδοκώντας με τη μηχανική ενεργοποίηση ενός χώρου που είναι δομημένος σαν γλώσσα: το ασυνείδητο[5], τη λύτρωση της ταυτοποίησης υποκειμένου/αντικειμένου. Η εμπλοκή της εξαγγελόμενης κριτικής ομιλίας (όπως λέμε η εμπλοκή της διαλεκτικής: Κ.Μ. Γκλυκσμάν) εδώ αυτοστιγματίζεται.

Η εκλογική ιδεολογία, όπως κάθε ιδεολογία λοιπόν, ξεκινά την κριτική της με τα ίδια δεδομένα κι έχει να αντιμετωπίσει όλα τα προαναφερθέντα προβλήματα. Άρα η σχέση μας με την κριτική που της ασκούμε είναι το σημείο ελέγχου της επιρροής που η ίδια εξασκεί με τη σειρά της επάνω μας. Σχέση δυναμική, τις περισσότερες φορές ανακλαστική, ενστικτώδης και αυτόματη. Εκλάβετε, κατ' αυτή την έννοια, την κριτική μου στην εκλογική ιδεολογία ως ένα δείγμα αυτόματης γραφής...

II. Η εκλογική ιδεολογία, σχέση διττή: ερμηνείας στον πολιτικό περίγυρο και αυτοεπίθεσης, μακριά από τα ύποπτα ακτιβιστικά συνθήματα, είναι η ιδεολογία του συμφέροντος της στιγμής. Η ενστικτώδης γλωσσική παρουσία του διχασμένου υποκειμένου (ζώο με ανάγκες και σύγκαιρα πολιτικό ζώο) στο δημόσιο προαύλιο της πολιτικής εξουσίας. Κοντολογίς, η περιβόητη συγκυρία σε επίπεδο προσωπικής πάλης. Παλεύω με τις ανάγκες μου σημαίνει ορίζω το μέγεθος της πίεσης, της δυνάμει εξουσίας μου στο στρατηγικό πεδίο του κράτους[6]. Το «σημείο ελέγχου» της διχασμένης επιρροής δεν είναι άλλο από το ίδιο το κράτος.[7]

III. Στην περίπτωση της Ρωμιοσύνης, το νεοελληνικό κράτος, εργοδότης και κηδεμόνας, άρχοντας και πληβείος, έπλασε τα πρόσωπα του νεοελλαδικού χώρου «κατ' εικόνα και ομοίωσή» του, ανακυρήσσοντας τη σύμπραξη της γλώσσας των αναγκών με το πολιτικό επιχείρημα, σε κυρίαρχη ιδεολογία. Οι αριθμοί λένε ότι σε 145 χρόνια (1844-1989) έχουμε στο ενεργητικό μας 53 βουλευτικές εκλογές, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι κάθε 2,7 χρόνια (περίπου 32 μήνες) οι Έλληνες ψηφοφόροι, ύστερα από την καθιερωμένη προεκλογική αναμέτρηση οδεύουν στις κάλπες για την ανάδειξη των κοινοβουλευτικών και κυβερνητικών οργάνων του κράτους.[8] Ένα ελληνικό κράτος αχόρταγο σε εκλογικές αντεγκλήσεις έχει μετατρέψει τους υπηκόους του σε πειθήνια ψηφοθηρικά εργαλεία. Απ' αυτή την άποψη ο εκλογικός λόγος είναι εργαλειακός λόγος. Η περιώνυμη έκφραση «ο τόπος έχει ανάγκη από εκλογές» δεικνύει αν μη τι άλλο την θεσμική παγίωση του υποκειμενικού μας σχίσματος ως του κυρίαρχου θεσμικού λόγου. Μπροστά στο δίλημμα της πολιτικής εκλογής και της άμεσης βιολογικής ανάγκης οι θεσμοί του νεοελληνικού κράτους, τρέπονται στην ύψιστη φυγοδικία: τις βουλευτικές εκλογές. Συγκεκριμένες μορφές της κρατικής παράνοιας όπως το πελατειακό σύστημα και ο παλαιοκομματισμός ή το μοντέρνο σύστημα νοητικής χειραγώγησης των μαζών, ο λαϊκισμός, ένα αποδεικνύουν: η εκλογική (κρατική) ιδεολογία στην νεοελληνική κοινωνία είναι η ηγεμονεύουσα ιδεολογία.

IV. Δεν διεκδικώ την πρωτοτυπία. Επιδιώκω απλώς κρατώντας τον εκλογικό μίτο να συγκροτήσω μιαν κριτική εικασία για τη σχέση της γλώσσας με την εκλογική τελετουργία, έχοντας υπόψιν το θεσμικό λόγο του κράτους και πιστεύοντας ότι ο εν λόγω συσχετισμός θα μας οδηγήσει στη μερική αποκάλυψη του γρίφου της ανθρώπινής μας κατάστασης. Το σημάδι (μέτρο) ανθρωπινότητας του σημερινού Έλληνα και ο βαθμός συμμετοχής του στην αναγέννηση του πολιτισμικού γίγνεσθαι, αν μη τι άλλο εμπεριέχονται στις ημέρες και τα έργα των εκλογικών του διαξιφισμών! Ακόμη και στο πιο ιδιωτικό επίπεδο, το πιο εξωκρατικό, το μερτικό του στην εν λόγω αποκάλυψη είναι πολλαχόθεν, τεράστιο. Ζει σε βάρος του εαυτού του, έχει την ψευδαίσθηση της εκμετάλλευσης του διπλανού απαξιώνοντας το οξυγόνο του, παραπονιέται ασύστολα έχοντας αναγάγει την αμφισβήτηση σε «εκλογικό κέντρο διασκεδάσεως».

V. Αν (εντελώς υποθετικά) ήμουνα στρουκτουραλιστής γλωσσολόγος θα έλεγα ότι: η δομή της γλώσσας είναι παράλογη. Διότι, όταν αντιμετωπίζω την ιδεολογία εν γένει — η οποία γεννά μια γλώσσα — με κάποιαν άλλη δήθεν γλώσσα (τη γλώσσα της «Αλλαγής» π.χ.) επιτίθεμαι ενάντια στο ταυτόσημο, στον ίδιο μου τον εαυτό. Εν πρώτοις, έτσι δομείται ο εκλογικός στίβος στην Ελλάδα: με ψηφοθηρικές αυτοκτονίες... Η συμβατική λογική όμως τούτης της ιδεολογικοποιημένης (διάβαζε: εκλογικοποιημένης) γλώσσας, της παρα-λογικής, υπαρκτής ως αναγκαίο κακό, είναι κάθε φορά το κυρίαρχο «πλεονεκτικό σύστημα» της αντίληψής μου. Το ρουσφέτι, ο νεποτισμός, η θεσούλα κ.λ.π.: το συγκεκριμένο κομματικό κράτος και ο κορπορατιστικός θεσμικός του λόγος. Με άλλα λόγια, κάνω το εξής: προσεγγίζω την εξωτερική (οπτική) πραγματικότητα με την πελατειακή/κρατικοποιημένη λογική της παράλογα δομημένης γλώσσας μου, έχοντας την πεποίθηση ότι η εκλογική μου νίκη[9] μέσω του κόμματος θα φέρει γραμμικά και την άλωση των απανταχού κακών: όλων αυτών που ανθίστανται στο προσωπικό/κομματικό μου συμφέρον. Στο σημείο αυτό καθίσταται πλήρης η προσωποποίηση του κράτους. Ονομάζω τούτη την εκλογική διαδικασία λογική του αποδιοπομπαίου τράγου. Στα δεδομένα της ρωμιοσύνης αυτό σημαίνει ότι κατασκευάζω τον εκλογικό αντίπαλο στη στιγμή, εφόσον το συμφέρον είναι κάτι που ρέει ασταμάτητα,[10] κι όταν τύχει να τον εξοντώσω αριθμητικά δικαιώνομαι ες αεί. Η ανοργανωσιά, ο μεφιστοφελικός ρύπος, η χαρακτηριστική ελληνική απουσία έλλογης υπομονής, συνοψίζονται στο εκλογικό μένος μιας πύρριας νίκης: hic et nunc.

VI. Όλη αυτή όμως η προβολή των διαθέσεών μου στην πραγματικότητα έχει ένα γνωστό και πανάρχαιο όνομα: επιθετικότητα! Ως γνωστόν, βέβαια, η επιθετικότητα — παρά τα ξόρκια — είναι το minimal ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Κοινή σε όλα τα ζώα, φαίνεται ότι στο μοναδικό πολιτικό ζώο: τον άνθρωπο, αποτελεί το βαθμό μηδέν συγκρότησης της γλώσσας και της κοινωνικής του ιστορίας. Μη νομίσετε ότι ψάχνω με έμμεσο τρόπο τη δοκιμασμένη πια σκέψη του T. HOBBES και το περίφημο bellum omnium contra omnes· αναρωτιέμαι απλά μήπως στην περίπτωση της ρωμιοσύνης η επιθετικότητα δεν είναι άλλη από τη συνείδηση της νεοελληνικής μας γλώσσας.[11] Η ταύτιση της γλώσσας με το ένστικτο, η ευκαιριακή σύμπτυξη της συνείδησης με την ορμή, αφενός λειτούργησαν ως υποκατάστατο στη διαλεκτική ταυτοποίηση υποκειμένου/αντικειμένου αφ' ετέρου απο-πλάνησαν το Λόγο, ερέθισαν τον νεοελληνικό μυστικισμό, παγιώνοντας ένα κρατικό θεσμικό λόγο, μια γλώσσα, μια συνείδηση στα όρια του φαταλισμού και της παράνοιας: το ένστικτο της αυτοσυντήρησης για το μεταπράτη ρωμιό είναι η αυθεντική συνείδηση της γλώσσας του. Η εκλογική παρόλα, ακροτελεύτιο δείγμα τούτης της «αργόσυρτης» πορείας όπως τη θέλει ο Κ. Μοσκώφ[12] δεν νομίζω ότι ανακόπηκε από την αρνητική συμβολική ή την κριτική γλώσσα της εργατικής τάξης, της προλεταριακής συνείδησης· εφόσον η τελευταία ουδέποτε ορθώθηκε στο ύψος των περιστάσεων.[13] «Ο νέος γιακωβίνος», ο μεσσίας, αργεί· «ο καϋμός της ρωμιοσύνης» φοβούμαι ότι δεν έχει γίνει «αισθητός» ακόμη.[14] Βρισκόμαστε μόνο στο στάδιο της αβάσταχτης ελαφρότητάς του.

VII. Αλλά και πάλι ως στρουκτουραλιστής (υποθετικά ξανά) σας λέγω να μην παρασυρθείτε από την επιθετικότητα διότι αυτή δεν είναι παρά η καθοριστική έκφραση, το αποκρυσταλλωμένο ύφος του πλεονεκτικού συστήματος: του συνόλου των εκάστοτε κυρίαρχων ιδεών. Καταλαβαίνει κανείς στο σημείο αυτό, ότι ο ρόλος του κράτους, η κεντρική πολιτική εξουσία, ο νόμιμος διεκπεραιωτής της φυσικής εξόντωσης των σωμάτων είναι ο βιολιστής της επιθετικότητας κι ο Κύριος της συγκεκριμένης γλωσσικής υπόστασης που αυτή θα εκ-λάβει. Η εκλογική ιδεολογία είναι πρωτίστως κρατική ιδεολογία. Τροφή του κρατικού μηχανισμού και όρος της λειτουργίας των θεσμών! Κατ' αυτόν τον τρόπο συναρμολογείται η ιδεολογία της αντιληπτικότητας του νεοέλληνα: το συμφέρον μου είναι «αυτό», άρα επιλέγω την εκλογική γλώσσα που εμπεριέχεται στο raison d' état, κοντολογίς μετέχω στον επιμερισμό της κρατικής επιθετικότητας, στη διανομή της πολιτικής εξουσίας, αναλαμβάνω το ρόλο μου μιλώντας τη γλώσσα των εξουσιαστικών θεσμών.[15]

VIII. Το γεγονός της αντίληψής μου αναγνωρίζει έτσι τον εαυτό του στην εκλογική γλώσσα. Ιδού η ταυτοποίηση! Η αντίληψη άλλοτε εφαλτήριο της δημιουργικής ευφυΐας, μετατρέπεται σε προϊόν της εκλογικής τακτικής, δείχνοντας ότι η γλώσσα των εκλογών, η τόσο αναγκαία (κάθε 32 μήνες κατά μέσο όρο) είναι η «άρχουσα αίσθηση», το κέντρο της ζωής. Ζω, λοιπόν, μόνο όταν ταυτίζομαι με την εκλογική γλώσσα, εφόσον εμπειρικά γνωρίζω — συνυπάρχοντας στην εξουσιαστική μέθη του κράτους — ότι η συνείδηση της εκλογικής γλώσσας είναι η στιγμή του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης. Στην παράλογα κρατικά δομημένη γλώσσα μου ένστικτο και έλλογος βίος είναι ένα και το αυτό.

IX. Ο άξονας που πάει από την απλή ύπαρξη στη λύτρωση της ανθρώπινης κατάστασης, στον ορθολογικό βίο, συνθλίβεται σε ένα ζωώδη πληθωρισμό των αναγκών και σε ένα κράτος αδηφάγο μαικήνα της εξουσιαστικής αρχιτεκτονικής.

X. «Τη ρωμιοσύνη μην την κλαίς, — εκεί που πάει να σκύψει / με το σουγιά στο κόκκαλο.../ Νάτη, πετιέται αποξαρχής κι αντριεύει και θεριεύει/...».[16] Ο ποιητής προφανώς εξιδανικεύει την τραγική ειρωνεία του ελλαδικού καϋμού. Την ειρωνεία που ο κοινωνικός δράστης μετουσιώνει σε βουλευτοκρατική ιστορία κι ο κοινωνικός επιστήμονας με τη σειρά του σε κρίσεις εκπροσώπησης. Μην τρέφουμε αυταπάτες, το θλιβερό ικρίωμα του νεοελληνισμού στέλνει καθημερινά τη «ρωμιοσύνη στον παράδεισο».[17] Κοινός τόπος εφεξής ότι «η γενιά του φαστφουντάδικου και του κομπιούτερ αντικαθιστά επάξια τη γενιά του Πολυτεχνείου και η πλατεία Κολωνακίου είναι μια φυσική προέκταση της πλατείας Εξαρχείων. Από καιρό τώρα οι διαδηλώσεις γίνονται με την άδεια της αστυνομίας — σε λίγο θα είναι ίσως και υποχρεωτικές όπως οι παρελάσεις των μαθητικών μας χρόνων».[18]

Ελάχιστες Σημειώσεις

1. *Τα ΝΕΑ/NEWS WEEK, Σάββατο 18/11/1989, σελ. 24.*
2. *Το ποιόν, η ποιότητα ενός γλωσσικού όρου, ο χαρακτήρας του αν θέλετε, άπτεται της ιστορικής συγκυρίας που τον γέννησε και τον νοηματο-*

δότησε. Στην προκειμένη περίπτωση όμως, αναφέρομαι στη λογική σύνταξη του όρου, στην εσωτερική του ορθολογικοποίηση, των οποίων η έλλειψη αφήνει το έλλογο εργαλείο της αφαίρεσης έρμαιο στα ορμέμφυτα παράσιτα της πιο φιλήδονης μνήμης.

3. *Κατά τον Λ. Αλτουσσέρ η «κριτική εαυτού» είναι το πέρας κάθε επιστημονικής γνωστικής διεργασίας· είναι κατά τα λεγόμενά του «επιστήμη εαυτού» με ακροτελεύτιο σημείο την «αυτοκριτική». Το παρόν, έτσι, γίνεται ουσιαστική διατομή μέσα στην αδιάλειπτη συρροή της παρελθοντικής γνώσης και καθιστά την ουσία ορατή. Βλ. περιοδικό Ο ΠΟΛΙΤΗΣ, τευχ. 79 (8), σελ. 32, Μάιος 1987.*
4. *Όλες οι αντανακλαστικές κινήσεις εξυπηρετούν (...) κάποια βιολογική σκοπιμότητα και είναι έμφυτες. Είναι λοιπόν οι αντανακλαστικές κινήσεις «έμφυτες και βιολογικά σκόπιμες οργανικές αντιδράσεις σε εξωτερικούς ή εσωτερικούς ερεθισμούς, οι οποίες εμφανίζονται χωρίς τη συνεργασία της συνείδησης». Εισαγωγή στην Ψυχολογία, Χ.Χ. Τομασίδη, σελ. 418, έκδ. ΔΙΠΤΥΧΟ, Αθήνα 1982.*
5. *Ζ. Λακάν: «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν μια γλώσσα».*
6. *«Το κράτος όμως δεν είναι απλώς και μόνο μια σχέση ή η συμπύκνωση μιας σχέσης· είναι η υλική και ειδική συμπύκνωση ενός συσχετισμού δυνάμεων ανάμεσα σε τάξεις και μερίδες τάξης». Ν. Πουλαντζάς, Το Κράτος· η Εξουσία· ο Σοσιαλισμός, σελ. 185, έκδ. ΘΕΜΕΛΙΟ, Αθήνα 1984.*
7. *Το κράτος νυχτοφύλακας, το κράτος εργοδότης, το παρεμβατικό κράτος, το αστυνομικό κλπ, ορίστε πώς επιστρατεύσαμε ουσιαστικά και επίθετα για να αποδώσουμε την πατριαρχική (εδώ: εκλογική) εμβολή της ανώτατης εξουσίας στη διαμόρφωση της ανθρώπινής μας κατάστασης.*
8. *Κόμματα και Εκλογές στην Ελλάδα (1821-1985), Ε.Κ. Στασινόπουλος, Αθήνα 1985.*
9. *Οι Έλληνες ψηφοφόροι θερμόαιμοι και ευέξαπτοι, μιλούν κάθε φορά για τα πολιτικά ως να ήταν εκείνοι ακριβώς που κρίνονται την ημέρα των εκλογών για την κατάκτηση του πρωθυπουργικού θώκου. Είναι αυτό που έχει ονομαστεί «απολιτική υπερπολιτικοποίηση». Βλ. Η Ελλάδα προς το 2000, σελ. 108, έκδ. ΠΑΠΑΖΗΣΗ, Αθήνα 1988.*
10. *Η μεταπρατική συμβολική των νεοελλήνων, προϊόν της νόθας αστικοποίησης του κοινωνικού μας σχηματισμού, η καθαρόαιμη εμποροκρατική συνείδηση των γενικευμένων (μικρο)αστών, η εκπόνηση των πάντων κι η εκδούλευση όλων στο όνομα του τρέχοντος εμπορικού κέρδους, βρίσκει στην εκλογική γλώσσα το κύκνειο άσμα της λατρευτικής εκδήλωσης του «δούναι και λαβείν». Στην Ελλάδα του σήμερα όλα έχουν την τιμή τους, όταν μιλάμε για τις βουλευτικές εκλογές η έκρηξη της ανταλλακτικής αξίας αγγίζει τα όρια της κεφαλαιοποίησης του ίδιου του σώματος. Η ψήφος σου, η ζωή σου, εκτιμούνται τόσο και τόσο. Πάρτα και ψήφισέ με! Πρόσφατα με την επαναφορά του σταυρού προτίμησης (18.6.1989 και 5.11.1989) τα εκλογικά γραφεία των υποψήφιων βουλευτών γέμισαν από ορδές απογοητευμένων σωμάτων έτοιμων να ξεπουληθούν, κυρίως, στο όνομα του επαγγελματικού συμφέροντος. Κάτι ακόμα. Όταν λέω ότι η εκλογική ιδεολογία είναι η ιδεολογία του συμφέροντος της στιγμής και επειδή έχω συνδέσει το συμφέρον (εκλογικό) με την κυρίαρχη ιδεολογία (πλεονεκτικό σύστημα), θεωρώ σκόπιμο να υπενθυμίσω την μαρξιστική έννοια του ταξικού συμφέροντος όταν αυτό νοείται ως «άμεσο αυθόρμητο συμφέρον»: οι επιθυμίες μεμονομένων ανθρώπων ή ομάδων για επίκαιρα προβλήματα της ύπαρξής τους τα οποία όμως (σημειωτέον) βρίσκονται ενίοτε κάτω από τον έλεγχο του κυρίαρχου ιδεολογικού συστήματος αξιών/συμπεριφορών. Συνεπώς το εκλογικό συμφέρον μπορεί να νοηθεί ως ο έλεγχος της κάθε στιγμής (συγκυρίας) του bloc εξουσίας μέσω του θεσμικού κράτους (διάβαζε: status) πάνω στις τρέχουσες επιθυμίες των ψηφοφόρων. Οι τελευταίοι, έτσι, περιορίζονται στην ψήφιση μεγάλων κατεστημένων πολιτικών σχηματισμών (π.χ. ΕΡΕ/ΕΚ ή ΝΔ/ΠΑΣΟΚ, εδώ και 35 περίπου χρόνια, εάν λάβουμε υπόψιν μας την πλασματική ιδεολογική κινητικότητα ή μετάλλαξη των εκλογικών μαζών για την δημιουργία της ΝΔ και του ΠΑΣΟΚ), διαμορφώνουν γνώση, βούληση και επιθυμία (ή ανάγκη) από δεύτερο χέρι, το χέρι του κράτους δηλ., ανίκανοι να προβούν σε μια ριζοσπαστική αμφισβήτηση της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων. Ο «οντολογικός» ρεφορμισμός έτσι, παγιώνεται μέσα από το εκλογικό σύστημα, την γλώσσα των εκλογών κλπ. με συνέπεια να αποτελεί όχι ένα ήπιο όπλο πάλης, τουναντίον ένα λειτουργικό (εκ-βιαστικά αναγκαίο) όργανο συντήρησης, διαιώνισης και αναπαραγωγής του κρατικού εξουσιαστικού λόγου. Η εκλογική ιδεολογία είναι κατ' αυτόν τον τρόπο το αποκύημα του άμεσου αυθόρμητου ταξικού συμφέροντος που επιβάλλει το raison d' état στο συλλογικό υποσυνείδητο της κοινωνίας, εναντίον της μακροπρόθεσμης στρατηγικής αντί-στασης, η οποία αποτελεί τον ασφαλέστερο δρόμο για την ανίχνευση της πραγματικής αιτίας των δυστυχιών, της εκμετάλλευσης ή της ψυχικής αρρώστιας: τελευταίο αποκούμπι του κεφαλαιοκρατισμού στους μεταμοντέρνους καιρούς μας! Αν θέλετε, πάλι στα πλαίσια της μαρξιστικής αντίληψης, μπορούμε να αναγάγουμε το εν λόγω σχήμα (άμεσο αυθόρμητο συμφέρον/στρατηγικό μακροπρόθεσμο συμφέρον) στο γνωστό δίπολο: ταξικό ένστικτο/ταξική συνείδηση. Επειδή όμως βρισκόμαστε, κατά τη γνώμη μου, σε μια εποχή όπου η συγκρότηση της κυριαρχίας των λαών γίνεται στη βάση της διαχείρισης του εξατομικευμένου συμφέροντος, θεωρώ από ουσιαστική άποψη το πρώτο σχήμα πιο κοντά στην πραγματικότητα.*
11. *Το γλωσσικό μας ζήτημα, παραδείγματος χάριν, χωρίς να αποκλείω τον ταξικό του χαρακτήρα, είναι ενδεικτικό όχι μόνο μιας αντινομικής νεοελληνικής αστικής ιδεολογίας λόγω των ιστορικών ιδιομορφιών γένεσης του κράτους (1830), αλλά και σημάδι αποκάλυψης μιας ενδότερης αλληλοεπιθετικότητας των ελλαδικών σωμάτων, αποκρυσταλλωμένο στον καθημερινό κώδικα επικοινωνίας, στην καθομιλουμένη, απόδειξη ότι τα τελευταία 150 χρόνια μας κυβερνά το ένστικτο, η μεσογειακή (γεωγραφική) διαίσθηση και το ά-λογο σύνθημα της ποσοτικής ανάπτυξης, του μπακάλ-ιστικου ευδαιμονισμού.*

   ***Μπακάλ:** Λέξη κοινή σε όλη την αφρικανική ήπειρο με την έννοια του γενικού εμπορίου· εξού και ο δικός μας μπακάλης = ο γενικός έμπορας.*
12. *Η διαμόρφωση της Εθνικής και Κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα. Κ. Μοσκώφ, έκδ. ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ, Αθήνα 1985.*
13. *Οι περιστάσεις, οι υλικοί όροι αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής, καθορίζουν κατά τον Μαρξ «σε τελευταία ανάλυση» την κοινωνική συνείδηση, το πολιτικό φρόνημα, την εκλογική ιδεολογία κλπ. διαγράφοντας στο ρου της προϊστορίας όχι μηχανικούς ντετερμινισμούς και ανιμικές αναγκαιότητες, αλλά δυνατότητες μετάβασης στην ιστορία: ελευθεριακή συνύπαρξη των ανθρώπινων όντων.*
14. *Η διαμόρφωση της Εθνικής..., Κ. Μοσκώφ, σελ. 27. Εξάλλου, ο ίδιος ο Μοσκώφ (μια και θεωρούμε το έργο του ενδεικτικό) κάμνει την αυτοκριτική του όταν στην «διοργάνωση του επαναστατικού μας ονείρου» γράφει τα εξής: ο ιμπεριαλισμός έχει βαθειά διαβρώσει την ελληνική κοινωνία — στο πεδίο της ιδεολογίας, όσο και στο πεδίο της πολιτικής και της οικονομίας. Η ανάπηρη αυτοπραξία γεννά την ανάπηρη αυτογνωσία, διαβρώνοντας τόσο το σύστημα — την άρχουσα τάξη και τους μικροαστούς συμμάχους της — **όσο, κάποτε, και τους φορείς άρνησης του συστήματος, δημιουργώντας ρήγματα συχνά, ακόμα και στην επαναστατική τους ιδεολογία** (η υπογράμμιση είναι δική μου).*

   Κ. Μοσκώφ, Η διοργάνωση του επαναστατικού μας ονείρου, σελ. 17, έκδ. ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ, Αθήνα 1987.
15. *Το γεγονός ότι ο σημερινός Έλληνας βρίσκεται εγκλωβισμένος σε μεγάλους πολιτικούς σχηματισμούς (εκλογικός διπολισμός ή τριπολισμός), ανίκανος να αρθρώσει προσωπικό λόγο ή λόγο ξεχωριστού/μοναδικού προσώπου κάτω από τον εθισμό της μαζικής ένταξης στις πολιτικές διαδικασίες, δείχνει πόσο εμφορείται από την κυρίαρχη εκλογική (κρατική) ιδεολογία. Είναι γι' αυτόν λόγος ύπαρξης. Σε ένα πολιτικό σχήμα π.χ. μειωνοτικό, προσωπικό, εξωκοινοβουλευτικό, αντιεξουσιαστικό να νοιώθει εντελώς ανύπαρκτος! Το κατεστημένο πολιτικό παίγνιο μένει ανέπαφο, τα προβλήματα συσσωρεύονται, η ζωή απολιθώνεται, οι εκλογικές μανίες διαιωνίζουν την κρίση.*
16. *Δεκαοχτώ Λιανοτράγουδα της Πικρής Πατρίδας, Γ. Ρίτσος, έκδ. ΚΕΔΡΟΣ, Αθήνα 1982.*
17. *Η «Ρωμιοσύνη» στον Παράδεισο, Γ. Λυκιαρδόπουλος, έκδ. ΕΡΑΣΜΟΣ, Αθήνα 1988.*
18. *Οπ. παρ. σελ. 46.*

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΖΩΗ

Η Λειτουργιστική θεώρηση της Οικουμενικής Κυβερνήσεως στην Ελλάδα

της *Χριστίνας Π. Στρατηγοπούλου*
(Κοινωνιολόγου του Δικαίου Β.Α., MSOCSC)

Σκοπός της συνοπτικής αυτής μελέτης δεν είναι να δοθούν άμεσα τα χαρακτηριστικά του Λειτουργισμού, αλλά να σημασιοδοτηθούν πιθανώς κάποιες αντιστοιχίες μεταξύ του φονξιοναλιστικού μοντέλου[1] και του οικουμενικού προτύπου της Κυβερνήσεως βάσει του οποίου κυβερνάται η Ελληνική χώρα. Σε γενικές γραμμές, το οικουμενικόν της Κυβερνήσεως φαίνεται να εξασφαλίζει σε μεγάλο βαθμό την αποτελεσματικότερη διάδραση και συνεργασία μεταξύ των κοινωνιών. Ουσιαστικά, προβλήματα πολιτικής, κοινωνικής, πολιτιστικής και οικονομικής φύσεως αντιμετωπίζονται από κοινού, εφ' όσον οι εκπρόσωποι των κομμάτων με οργανωτικό χαρακτήρα προσπαθούν να αναπτύξουν θέσεις που να ξεπεράσουν την υφιστάμενη πολιτικο-κοινωνικο-οικονομική κρίση και να οδηγηθεί η Ελλάδα σε αρμονική διαβίωση. Άμεσος σκοπός, λοιπόν, είναι να ενισχυθούν οι πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί αφού με αυτόν τον τρόπο θα συντελεσθεί μια ισορροπημένη κοινωνική αλληλεπίδραση. Αυτό το χαρακτηριστικό διαφαίνεται και στην δομολειτουργιστική προσέγγιση όπου τόνιζε πως «κάποιος βαθμός τάξεως και σταθερότητος είναι απαραίτητος για την επιβίωση των κοινωνικών συστημάτων».[2] Υπό αυτό το πρίσμα, κατέστη δυνατόν για την οικουμενική κυβέρνηση να αξιολογήσει το παρόν Ελληνικό κοινωνικό σύστημα σαν συνενωτικόν σύνολον των επί μέρους πλευρών. Πέρα από τα βαθειά κρατικά προβλήματα που προσδοκώνται να επιλυθούν, η αρχή του σημερινού κράτους εμφανίζεται να θεωρεί, όπως και ο λειτουργισμός, την κοινωνία ως βασικό θέμα ανάλυσης και μάλιστα με τέτοιο τρόπο ώστε «τα μέρη αυτής να κατανοούνται από την άποψη της αλληλεξάρτησής τους με το όλον».[3] Με άλλα λόγια, όπως ο δομολειτουργισμός έτσι και ο σημερινός κρατικός μηχανισμός υιοθετούν την άποψη πως οι καθιερωμένοι κανόνες και εν γένει οι κοινωνικοί θεσμοί είναι αναπόσπαστα μέρη του κοινωνικού συστήματος και όχι ξεχωριστοί ή απομονωμένοι μοχλοί που υπάρχουν και αναλύονται ανεξάρτητοι.[4]

Το σημαίνον μήνυμα της λειτουργίας έχει χαρακτήρα προσαρμοστικό με άμεσο σκοπό την ορθολογική ανακατασκευή της Ελληνικής κοινωνίας μέσα από μια συστηματική δραστηριότητα επιλογών. Οι συνιστώσες της κυβέρνησης αντικειμενικά διασυνδεδεμένες με την νοηματική και γνωστική μέθοδο για την αντιμετώπιση των παρόντων δυσμενειών επικαλούνται την αναγκαιότητα της λειτουργίας ως βασικού παράγοντα εξέλιξης και γνώσης. Ως γνωστόν, «ένα κοινωνικό σύστημα έχει μια λειτουργική ενότητα, μέσα στην οποία όλα τα μέρη του συνεργάζονται με κάποιο βαθμό εσωτερικής συνοχής, όλα τα πολιτισμικά ή κοινωνικά φαινόμενα έχουν μια θετική λειτουργία και όλα είναι απαραίτητα».[5] Πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν πως ο φονξιοναλισμός δεν φαίνεται να υποβιβάζει κάποια όψη της κοινωνίας έναντι μιας άλλης. Όλα τα μέρη συσχετίζονται.

Δεν είναι τυχαίο που η λειτουργιστική προσέγγιση μάλλον αρέσκεται σαν σύστημα καθοδήγησης από την παρούσα κυβέρνηση. Η πρακτική της έγκειται στο γεγονός του πολιτισμικού προτύπου της Ελληνικής Κοινωνίας, που έχει ανάγκη από συνεκτικά, θεσμικά και έννομα στοιχεία στήριξής της. Και είναι φυσικό να δεχθεί κανείς πως η ιδιαίτερη φύση της θεωρίας για συνένωση και παραδειγματική ενδυνάμωση των μορφών της στρωματοποίησης όταν ενεργούν αποδοτικά, αντανακλά στην πρωτεύουσα, σημασία που υφίσταται για το κοινωνικό σύστημα να μείνει αναλλοίωτο και αδιάσπαστο στις δομές του.

Σε αυτό το σημείο, είναι καλό να παρατεθεί η θεωρητική αντιστοιχία μεταξύ του λειτουργιστικού μοντέλου και ενός ζώντος οργανισμού. Με άλλα λόγια «... όπως τα κύτταρα ενός ζωντανού οργανισμού συσχετίζονται μεταξύ τους όχι σαν μωσαϊκό αλλά σαν ζωντανό ενσωματωμένο σύνολο... και οι μεταξύ τους σχέσεις απαρτίζουν την οργανική δομή που η λειτουργία της εξασφαλίζει τη ζωή του οργανισμού... έτσι και οι κοινότητες των ανθρώπων... έχουν την ύπαρξη της κοινωνικής δομής».[6]

Αναφορικά με το πάνω σχόλιο, όπου ο Radliffe-Brown αναφέρεται στις πρωτόγονες κοινωνίες, εξετάζοντας μια επικοδομητική συνεργασία των μελών και του αρχηγού για την επίτευξη των συγκεκριμένων τους στόχων, φαίνεται να αντικατοπτρίζεται η ανάγκη για λειτουργικότητα όταν μελετώνται τα σύγχρονα πρότυπα. Η λειτουργία λοιπόν ως κοινό χαρακτηριστικό των παλαιών και των σύγχρονων κοινωνιών δεν χάνει καθόλου από τη σημασία της· μάλλον δραστηριοποιείται σε πολλές περιπτώσεις που μια από αυτές είναι το παράδειγμα της τωρινής Ελληνικής κυβερνητικής αρχής. Όπως παλαιά έτσι και τώρα, «οι ατομικές υπάρξεις των ανθρώπων, οι ουσιαστικές μονάδες, σ' αυτό το επίπεδο, βρίσκονται συνδεδεμένες με μια δέσμη κοινωνικών σχέσεων στο εσωτερικό ενός ενσωματωμένου συνόλου... τα άτομα μπορούν να εγκαταλείψουν την κοινωνία με το θάνατο ή αλλιώς, ή άλλα να μπουν σ' αυτή...».[7] Και σ' αυτή την περίπτωση, ο λειτουργιστικός χαρακτήρας της υπάρχουσας Κυβέρνησης παρουσιάζει μια θετική τοποθέτηση πραγμάτων και αρχών εφ' όσον επιδιώξει κατά το πλείστον την σταθερή αλληλεπίδραση των κοινωνικών διαδικασιών που θα αναμιγύονται μαλακά ώστε να ανευρί-

σκουν λύσεις για τις εκάστοτε ανάγκες.

Η επικράτηση του λειτουργιστικού μοντέλου είναι μάλλον καθοριστική και στις απλές και στις σύνθετες κοινωνίες. Η λειτουργία είναι προϋπόθεση για μια ουσιαστικότερη μορφή ζωής μέσα στην κοινωνία.

Όπως αναφέρεται, «η συνέχιση (της κοινωνίας) διατηρείται από την διαδικασία της κοινωνικής ζωής, που συγκροτείται από τις δραστηριότητες και τις αμοιβαίες δράσεις των ατόμων και των οργανωμένων ομάδων μέσα στις οποίες βρίσκονται ενωμένα. Η κοινωνική ζωή μιας κοινότητας ορίζεται σαν λειτουργία της κοινωνικής ζωής. Η λειτουργία κάθε συντρέχουσας δραστηριότητας... είναι ο ρόλος που παίζει στην κοινωνική ζωή σαν σύνολο και, στη συνέχεια, η συμβολή της στη διάρκεια της δομής της».[8] Όσον αφορά το τελευταίο φραστικό απόσπασμα του λεχθέντος σχολίου, θα ήταν δυνατόν για κάποιον να συγκροτήσει στο μυαλό του μια πλήρη αντίστοιχη θεώρηση του φονξιοναλισμού και του οικουμενικού της Κυβερνήσεως. Με άλλα λόγια, οι εμμενόμενες δραστηριότητες κατέχουν έναν έλλογο ρόλο που συμβάλλει στην πιθανή αναπτυξιακή και αναδομημένη εκλογίκευση των κανόνων που εστιάζονται σε συνάρτηση με τους πρακτικούς παράγοντες κάτω από μια σθεναρά — κατά το δυνατόν — συνεκτική πραγματικότητα. Ο συνενωτικός χαρακτήρας μιας κοινωνίας που ενεργοποιεί τα πρότυπα της συμπεριφοράς (και που στην προκειμένη περίπτωση ενδεχομένως είναι η Ελληνική Κοινωνία), εμφανίζει αμοιβαιότητα αναφορικά με το σύνολο των κοινωνικών δράσεων των ατόμων. Ας επιτραπεί στην υποφαινομένη η θεωρητική αντιστοιχία των σχολίων των μελετητών των κοινωνικών κοινοτήτων (ανάλογα πορίσματα του Radliffe Brown και Malinowski), όπου επισημαίνονται ορισμένα χαρακτηριστικά με λειτουργική σημασία και ανέχουν μια διανοητική σπουδαιότητα όταν απεικονίζονται ή εφαρμόζονται στις σύγχρονες κοινωνίες. Όπως διατυπώνεται, «οι κοινωνικές δράσεις των ανθρώπων είναι, 1ο, αμοιβαίες, 2ο, συσχετίζονται μεταξύ τους σε δέσμες και απευθύνονται προς πρακτικούς σκοπούς, 3ο, συγκροτούνται σε μια δομή, 4ο, ασκούν ένα λειτούργημα, 5ο, η λειτουργία τους εξασφαλίζει την διάρκεια τόσο της δομής, όσο και της κοινωνικής ζωής, 6ο, είναι ενσωματωμένες σε ένα ενιαίο σύνολο στο οποίο υπηρετούν και 7ο, το σπουδαιότερο, είναι αδιανόητες χωρίς το όλο και έξω απ' αυτό, το οποίο μάλιστα υπερβαίνει το απλό άθροισμά τους».[9]

Εκτός των άνω απόψεων που ευκόλως μπορεί να εμφανισθούν ως ισχύουσες στο λειτουργιστικό πρότυπο κάθε κυβέρνησης ή και κοινωνίας που διακινείται με ορθολογικούς σκοπούς, ίσως θα έπρεπε να δοθεί επίσης και δέουσα προσοχή στον όρο λειτουργία σε σχέση με την συνεισφορά του αξιολογικού περιεχομένου της μέσα στο σύστημα. Όπως υπογραμμίζεται, «ο όρος λειτουργία στην γενικότερη κοινωνική του σημασία θεωρείται ότι προσδιορίζει κάποιες συνέπειες από τη δράση ή την ύπαρξη των ανθρώπων. Δεν είναι απαραίτητο να είναι αποτέλεσμα της θέλησης του δρώντος ατόμου ή να αποβλέπει σε κάποιο σκοπό. Λειτουργία είναι αυτή η ατομική δράση η οποία αποτελεί προσφορά στο κοινωνικό σύνολο».[10]

Κατά συνέπεια, η φονξιοναλιστική θεωρία που εμπεριέχει το στοιχείο της λειτουργίας ενδεχομένως δεν ασχολείται τόσο με τις μονομερείς περιπτώσεις και δεν ενδιαφέρεται ξεχωριστά για τις σκέψεις των κοινωνών που συγκροτούν το κοινωνικό σύνολο. Δίνει περισσότερη σημασία στην δημιουργία της ολότητας ως μια έλλογη δράση ολότητας. Η ποικιλότροπη υφή της λειτουργικότητας χρησιμοποιείται διάχυτα σε όλο το φάσμα της έμμονης προσπάθειας των επιστημόνων για μια επικρατέστερη και αξιοσημείωτη εφαρμογή. Η λειτουργία με την έννοια της εναρμόνισης των πτυχών του κοινωνικού βίου έχει μια εννοιολογική όψη στην όλη θεώρηση του δομολειτουργισμού. Όπως τονίζεται, «... ο Ε. Ντυρκάιμ θεωρείται πατέρας του όρου που χρησιμοποιείται τελικά με πολλές και διάφορες σημασίες. Άλλοτε, αναφέρεται σ' ένα σύστημα βιοτικών κινήσεων, χωρίς να ενδιαφέρεται για τα αποτελέσματά τους, και άλλοτε εκφράζει τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στις κινήσεις αυτές και τις αντίστοιχες ανάγκες του οργανισμού: λειτουργία πέψης, αναπνοής κ.λ.π.».[11] Πάντως, ανεξάρτητα από τα σχόλια των ερευνητών, και σ' αυτό το παράδειγμα εμφανίζεται η εφαρμογή του φονξιοναλισμού στην τωρινή οικουμενική κυβέρνηση. Ως γνωστόν, η λειτουργική της ενότητα δεν αποκλείει πιθανότητες συνεργασίας υπό την καθοδήγηση ελεγχόμενων φορέων που θα δρουν υπό το πρίσμα των ορθών και καθιερωμένων οργανωτικών αρχών.

Και ενώ η αποδοτικότητα της έννοιας της λειτουργίας που φαίνεται να εφαρμόζεται στον ελληνικό χώρο διαφέρει κατά πολύ από την φύση της λειτουργίας που χαρακτήριζε τους εξεταζόμενους χώρους των ερευνητών που αναφέρθησαν, η καθ' αυτώ παρατηρούμενη τοποθέτηση της λειτουργικότητας μέσα στο χώρο και στον χρόνο συντελείται με τον ίδιο τρόπο. Θα παρατεθούν ορισμένα ακόμα στοιχεία και συμπληρωματικές θέσεις μελετητών που μπορεί να εμφανίζεται τροποποιημένη η φύση της λειτουργίας, αλλά ουσιαστικά το μήνυμα είναι κοινό: η επίτευξη της αρμονικής διαβίωσης. Έτσι, λοιπόν, ο Μαλινόφσκι που εκπροσωπεί την λειτουργιστική σχολή υπογράμμισε πως «Λειτουργία θα πει κάλυψη αναγκών»[12] ακόμα και ο μύθος επιτελεί μια σημαντική λειτουργία διότι «η αυστηρή υπακοή στο έθιμο... είναι σημαντικός κανόνας συμπεριφοράς...».[13] Με άλλα λόγια, ο σεβασμός στο έθιμο που αποτελεί άμεση καθοδήγηση ηθικών και λειτουργιστικών αρχών στον πρωτόγονο τρόπο ζωής είναι ένα είδος άγραφου θεσμού που εκπληρεί ορισμένες ανάγκες. Οι ανάγκες όμως διαιωνίζονται και είτε βρίσκονται σε αρχέγονη κατάσταση ή σε μοντέρνα μορφή χρειάζονται πάντοτε να καθοδηγούνται από τον προσαρμοστικό ρόλο της λειτουργίας που φαίνεται να συμβάλλει στην κοινωνική ισορροπία. Άλλωστε, «οι ανθρώπινοι θεσμοί όπως και οι επιμέρους δραστηριότητες που εκτυλίσσονται στα πλαίσιά τους, ανταποκρίνονται σε πρωτογενείς, δηλαδή βιολογικές ή παράγωγες, δηλαδή πολιτιστικές ανάγκες. Λειτουργία επομένως είναι η ικανοποίηση κάποιας ανάγκης».[14]

Το εννοιολογικό περιεχόμενο της λειτουργίας συνίσταται και από την αντίληψη πως η κοινωνία για να είναι εναρμονισμένη πρέπει να προϋποτίθονται ορισμένες πρακτικές υψίστης σημασίας. Αυτές οι διαδικασίες και μάλλον οι αρχές της ισορροπίας σε ένα κοινωνικό σύστημα είχαν προταθεί από τον Talcott Parsons[15] και ενδεχομένως εφαρμόζουν σε κάθε σύστημα που επιθυμεί μια αλληλόδραση των αξιών του ώστε να αλληλεπικυρώνονται οι δομικές βάσεις ως πρότυπα κατευθυντήρια της διαβίωσης των ατόμων. Στην Ελλάδα, το Παρσονικό σχήμα φαίνεται να έχει γίνει αποδεκτό εφ' όσον η οικουμενική κυβέρνηση ενερ-

γοποιεί τις πρωτοβουλίες της για έμπρακτη κάλυψη των αναγκών.

Στην θεωρία του λοιπόν, ο Parsons επιχειρεί να τονίσει πως «κάθε σύστημα δράσεως (μια κοινωνία, ένας οργανισμός, ένα μικρό σύνολο ατόμων κ.λ.π.) έχει γενικά χαρακτηριστικά. Έτσι για να μπορέσει να λειτουργήσει επιτυχώς σαν σύστημα πρέπει να έχει ορισμένες πρακτικές λειτουργίες που θα πρέπει να ανταποκριθούν. Κατά μέγεθος σημασίας αυτές είναι: α) Η προσαρμογή, β) η επίτευξη των σκοπών, γ) η ένταξη, δ) η διατήρηση προτύπων (συμπεριφοράς ή δράσεως) μέσα σε οποιοδήποτε κοινωνικό σύστημα'η βασικότερη ανάγκη φαίνεται να είναι η πρώτη. Δηλαδή, η προσαρμογή στο περιβάλλον μέσα από μια διαδικασία οικονομικών δραστηριοτήτων ώστε να ενισχυθούν οι συνθήκες για ανώτερες μορφές κοινωνικής ζωής. Μ' αυτό τον τρόπο, οι δρώντες επιδιώκουν τους σκοπούς τους και διακινούνται από αρχές που σέβονται τα ήθη και τους κανόνες της κοινωνίας· βασικά αυτοί οι κανόνες είναι διαπραγματευτικοί μοχλοί των κοινωνικών ρόλων του δρώντος ατόμου.[17]

Ακόμα και στην περίπτωση της παρέκκλισης, ο Parsons δίνει την δική του ερμηνεία, υποστηρίζοντας ότι είναι αυτό το είδος της καινοτομίας που θα συντελέσει στην διάσωση του συστήματος της δράσεως επειδή η προσαρμογή σε μεταβαλλόμενες συγκυρίες χρειάζεται για το κοινωνικό σύστημα. Ουσιαστικά, κάθε σύστημα δράσεως χρειάζεται προσαρμοστικούς μηχανισμούς για να επιφέρουν και αυτοί την ανάγκη για δομική ενσωμάτωση· αυτοί μπορεί να θεωρηθεί ως εκπαιδευτική δραστηριότητα και σαν σύνολο δρώντων αρχών κοινωνικοποίησης σε μια κυρίαρχη μορφή τάξεως, αλλά επίσης και σαν συνδετικός κρίκος με την οικονομία ως προς την συνεισφορά στην λειτουργικότητα της κοινωνίας.[18]

Και ενώ ο Talcott Parsons προσπαθεί να δώσει μια ολοκληρωτική εικόνα της θεωρίας του φονξιοναλισμού, χρησιμοποιώντας το συναπάρτισμα έλλογων κινήτρων για την διατήρηση των εγκαθιδρυμένων αξιών — πράγμα που υιοθετεί κατά πολύ η οικουμενική κυβέρνηση στην Ελλάδα — ο Merton (με ανάλογα επιχειρήματα) ορίζει το σχήμα του λειτουργισμού μιλώντας για τον ορισμό των λειτουργιών σε μια πιο εμφανή θέση. «Ο Μέρτον ορίζει τις λειτουργίες 'ως παρατηρούμενες συνέπειες μιας δραστηριότητας ή ενός στοιχείου, οι οποίες συντελούν στην προσαρμογή ενός συγκεκριμένου συστήματος με την διάκριση σε έκδηλες και λανθάνουσες λειτουργίες'».[19] Ωστόσο αυτή η διάκριση ίσως να μη θεωρείται και τόσο απαραίτητη σε όλες τις περιπτώσεις εφ' όσον «αν υπάρχει κάποια ανταπόκριση ανάμεσα στο παρατηρούμενο φαινόμενο και στις γενικές αρχές του κοινωνικού οργανισμού, αυτό είναι κάτι που είναι ανεξάρτητο από το αν είναι ή δεν είναι θεληματικός ο χαρακτήρας του φαινομένου».[20]

Όπως υποστηρίζεται, καίτοι, από άλλους μελετητές, ίσως να μη πρέπει πάντοτε «να γίνεται διάκριση ανάμεσα στην έκδηλη λειτουργία, η οποία αποτελεί τον τρόπο που μ' αυτόν πραγματώνεται ένας θεσμός μια κοινωνική πράξη, και στην λανθάνουσα — μη έκδηλη λειτουργία που είναι και η πραγματική λειτουργία».[21] Βάσει των όσων μόλις τώρα τονίσθηκαν, το τωρινό σχήμα της κυβερνήσεως στον Ελληνικό χώρο εφαρμόζεται με έκδηλο ή λανθάνοντα τρόπο με βάση βαθμίδων δραστηριότητας που εγκαλεί την ενότητα δεδομένων αρχών για να σημασιοδοτήσει την εσωτερική αρμονία.

Τελικώς, η εφαρμογή του Φονξιοναλιστικού προτύπου ταιριάζει μάλλον στην οικουμενική διάσταση της κυβερνητικής αρχής εφ' όσον διαμορφώνεται ως σύμπλεγμα πολιτισμικών καθοδηγητικών στοιχείων που θα προσδιορίζει

άμεσα και ζωτικά την ορθολογικοποιημένη πορεία. Όπως ο λειτουργισμός «εξετάζει την προσφορά των κοινωνικών προτύπων στην κοινωνική και ανθρώπινη ζωή των συλλογικών όντων... και εξηγεί γιατί αυτά τα πρότυπα παρουσιάζονται εξ ολοκλήρου και γιατί κυριαρχούν...»,[22] έτσι και το λειτουργικό σχήμα της Ελληνικής Οικουμενικής Κρατικής αρχής προτείνει την θετική φύση της λειτουργίας για την ουσιαστικοποίηση θεσμών και ιδεών. Όπως η φονξιοναλιστική υπόθεση ερμηνεύει προσδιοριστικά τα κίνητρα που θα συμβάλλουν στη δραστηριότητα του συστήματος, έτσι και το οικουμενικόν της κυβερνήσεώς μας φαίνεται να βασίζεται σε συνενωτικά αξιώματα και συνταιριασμένες αρχές δράσεως που θα εξασφαλίζουν την προοδευτική κατεύθυνση και την εσωτερική σταθερότητα. Σε γενικές γραμμές, όπως με τον φονξιοναλισμό, το άτομο ισορροπεί μπρος στο πιθανό «βλέμμα της εχθρικής κοινωνίας ή του εχθρικού περιβάλλοντος»[23] και μαθαίνει να το βλέπει τελικώς φιλικό και αποδεκτό υπό το πρίσμα της έλλογης κατεύθυνσης των ενστίκτων του, έτσι και μέσω της οικουμενικής λειτουργιστικής κατευθύνσεως της τωρινής κυβερνήσεώς του άτομα φαίνονται να προσαρμόζονται με την άρχουσα νοηματική σπουδαιότητα της λειτουργίας. Ως γνωστόν, η εφαρμογή του λειτουργισμού στα σημερινά κυβερνητικά πρότυπα της Ελληνικής Κοινωνίας, φαίνεται να επιφέρει κάτι πολύ σημαντικό στους κοινωνούς: την αναγνώριση του κοινωνικού τους ρόλου όχι τόσο σε ατομική βάση αλλά μάλλον σε μια συλλογική ανταπόκριση των γενικών στόχων για ευημερία σε μια ευρέως αποδεκτή καθοδηγητική και οργανωτική σύσταση αξιών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. **Εγκυκλοπαίδεια: ΠΑΠΥΡΟΣ ΛΑΡΟΥΣ ΜΠΡΙΤΑΝΙΚΑ**, τόμος 38ος, ΠΑΠΥΡΟΣ 1989, Μετάφρ. Δ. ΓΟΥΤΣΟΣ, περί Λειτουργισμού, σελ. 53. / Michael Haralambos, **Sociology** (Causeway Books, 1989), σελ. 448-450 / Michael Haralambos, **Sociology: Themes and Perspectives,** (Uniwin Hyman, 1988), σελ. 30-38 και 99-101 /. **Macmillan Student Encyclopedia of Sociology** (edited by Michael Man, Macmillan Press, London 1984), σελ 138-141 / Talcott Parsons: **Essays in Sociological Theory** (A Free Press Paperback, 1954), σελ. 50, 65, 83, 95 και 144-145 / Alan Swingewood, **A Short History of Sociological Thought** (Macmillan Education, 1988), σελ. 241-249. / Peter Hamilton **Palcott Parsons** (Key Sociologists, Peter Hamilton: The Open University - Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications, 1983), σελ. 87-88 και 100-106 / Lewis A. Coser, **Masters of Sociological Thought** (Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1977), σελ. 141-143 κ.λ.π.
2. M. Haralambos, Sociology: Themes and Perspectives, σελ. 521-522.
3. Αυτόθι, σελ. 521-522.
4. Αυτόθι, σελ. 526-527.
5. Britanica (ΜΠΡΙΤΑΝΙΚΑ), τόμος 38ος, σελ. 53.
6. Γιώργου Β. Καββαδία, **Γενική Κοινωνιολογία** εκδ. Σάκκουλα, 1985, σελ. 169 / Radliffe Brown **Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses** N. York Free Press, 1957), σελ. 178.
7. Αυτόθι, σελ. 169.
8. Καββαδίας, σελ. 169.
9. Καββαδίας σελ. 169-170.
10. Ντίνα Τακάρη, **Κοινωνιολογία: Κοινωνικές Μορφές, Κοινωνική Οργάνωση, Κοινωνικά Συστήματα, Κοινωνικά Προβλήματα**, Αθήνα 1983, σελ. 142.
11. Τακάρη, σελ. 142.
12. Τακάρη, σελ. 142.
13. Michael W. Young, **The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands 1915-18** Croutledge and Kegan Paul, 1979), σελ. 237.
14. Τακάρη, 142.
15. Leon H. Mayhew, **Talcott Parsons: On Institutions and Social Evolution** (The University of Chicago Press, 1982), σελ. 25-26.
16. Tony Bilton, Kevin Bonnett, Philip Jones, Michelle Stanworth, Ken Sheard Andrew Webster, **Introductory Sociology** - Foreword by Anthony Giddens (Macmillan 1985), σελ. 710.
17. Tony Bilton κ.λ.π., σελ. 710.
18. Αυτόθι, σελ. 710.
19. Τακάρη, σελ. 142.
20. Εγκυκλολεξικό: Γνώσεις για όλους, **Κοινωνιολογία**: 2 τόμοι εκδ. Διεθνής Εκδοτική Παιδεία, Αθήνα 1974, σελ. 543 τόμου Β'.
21. Εγκυκλολεξικό, Τόμος Β' σελ. 543.
22. **The Social Science Encyclopedia** (edited by Adam Kuper and Jessica Kuper: Routledge and Kegan Paul, 1985), σελ. 322.
23. Macmillan Student Encyclopedia of Sociology, σελ. 138.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

α) Ελληνική

1. Εγκυκλολεξικό: Γνώσεις για όλους **Κοινωνιολογία.** Διεθνής Εκδοτική Παιδεία, 1974. (Τόμοι 2).
2. **Εγκυκλοπαίδεια** Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα, Πάπυρος 1989 (υπό έκδοσιν οι υπόλοιποι τόμοι του 38ου).
3. Καββαδία Β., Γιώργου. **Γενική Κοινωνιολογία.** Εκδ. Σάκκουλα, 1985.
4. Τακάρη, Ντίνα. **Κοινωνιολογία: Κοινωνικές Μορφές, Κοινωνική Οργάνωση, Κοινωνικά Συστήματα, Κοινωνικά Προβλήματα,** Αθήνα 1983.

β) Ξένη

1. Bilton, Tony - Kevin Bonnett - Philip Jones - Michelle Stanworth - Ken Sheard - Andrew Webster. **Introductory Sociology** - Foreword by Anthony Giddens - Macmillan 1985.
2. Brown, Radliffe. **Structure and Function: Essays and Addresses.** N. York - Free Press, 1957.
3. Coser A., Lewis. **Masters of Sociological Thought.** Harcourt Brace Jovanovich. Publishers. 1977.
4. Hamilton, Peter. **Talcott Parsons.** Key Sociologists: The Open University, Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications, 1983.
5. Haralambos, Michael. **Sociology: New Directions.** Causeway Books, 1989.
6. Haralambos, M. **Sociology: Themes and Perspectives.** Unwin Hyman, 1988.
7. **Macmillan Student Encyclopedia of Sociology.** Edited by Michael Mann: Macmillan Press, London 1984.
8. Mayhew H., Leon. Talcott Parsons: **On Institutions and Social Evolution - Selected Writings,** The University of Chicago Press, 1982.
9. Parsons, Talcott. **Essays in Sociological Theory.** A Free Press Paperback, 1954.
10. Swingewood, Alan. **A Short History of Sociological Thought.** Macmillan Education, 1988.
11. The Social Science Encyclopedia. Edited by Adam Kuper and Jessica Kuper. Routledge and Kegan Paul, 1985.
12. Young W., Michael. **The Ethnography of MALINOWSKI: The Trobriand Islands: 1915-19.** Routledge and Kegan Paul, 1979.

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

ΙΩΝ ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ

Ο ΡΟΜΑΝΤΙΚΟΣ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ

του Μελέτη Μελετόπουλου

Η είσοδος της Ελλάδας στον 20ό αιώνα πραγματοποιείται μέσα σε μιαν ατμόσφαιρα εθνικής παρακμής και αδυναμίας του παλαιοκομματισμού να δώσει λύσεις στα μεγάλα και στα μικρά εθνικά προβλήματα, μετά μάλιστα από μια στρατιωτική ήττα και μια οικονομική χρεωκοπία. Το 1902, όταν ο Ίων Δραγούμης μπαίνει στο Διπλωματικό Σώμα και οργανώνει τον Μακεδονικό Αγώνα, παρασύροντας σ' αυτόν και το γαμπρό του, τον Παύλο Μελά, στην Ελλάδα δεν υπάρχει καμία πνοή, κανένας παλμός. Ο μελλοντικός εθνικός ηγέτης, ο Ελευθέριος Βενιζέλος, ζει και δρα ακόμη στη Κρήτη. Στα 1902, στην μικρή ηπειρωτική Ελλάδα της «Μελούνας», δεν υπάρχει — σαν ζωντανό και δυναμικό κύτταρο — δεν δρα, δεν κινείται παρά μόνον ο Δραγούμης.

Όπως και ο Περικλής Γιαννόπουλος, ο λογοτέχνης των αιώνιων αρωμάτων της ελληνικής φυλής, με τον οποίο συνδέεται στενότατα, έτσι και ο Ίων Δραγούμης καλλιεργεί μια προσωπική, μυστική, θρησκευτική σχεδόν σχέση με την ελληνική χώρα. Σκάβει μπρούμυτα, μέσα στο πανάρχαιο ελληνικό χώμα, με τα στιβαρά και συγχρόνως λεπτεπίλεπτα χέρια του και τραβάει στην επιφάνεια τις αρχέγονες ρίζες που θρέφουν την ελληνική φυλή εδώ και αιώνες, εδώ και χιλιετηρίδες. Ο ίδιος αισθάνεται ότι τρέφεται απ' τις πηγές της ίδιας του της υπάρξεως, ανασκαλεύοντάς τες.

Η σχέση του Δραγούμη με την Ελλάδα βασίζεται ακριβώς σ' αυτή την εξερεύνησή του στις πηγές, που τροφοδοτούν όλα τα υπόγεια εκείνα ρεύματα, των οποίων η «εκάστοτε Ελλάδα», η «οποιαδήποτε Ελλάδα» δεν αποτελεί παρά το επιφαινόμενο. Αυτό λοιπόν που ο Μαχάτμα Γκάντι ανακάλυψε για τη χώρα του, αυτό που ονόμασε «βαθειά Ινδία», θέλει ν' ανακαλύψει ο Δραγούμης για τη δική του πατρίδα: την «βαθειά Ελλάδα».

Στις αρχές του αιώνα μας, ο Δραγούμης αισθάνεται την ελληνική πραγματικότητα προσωπική του υπόθεση. Είναι η εποχή όπου το ελληνικό πρόβλημα συζητείται σε μια ρομαντική, θεωρητική και αρκετά μεταφυσική χροιά, σε μερικούς ολιγάριθμους κύκλους, που πρώτοι ονομάστηκαν «ελληνοκεντρικοί». Ακόμη δεν έχει φτάσει η θυελλώδης εποχή της Μεγάλης Εξόρμησης, όπου η πραγματικότητα, στο πρόσωπο του Ελευθερίου Βενιζέλου πρώτα, θα θέσει στο ημίφως κάποιου λογοτεχνικού περιθωρίου τις εσωτερικές περισσότερο αναζητήσεις μερικών μεγάλων πνευμάτων του Ελληνισμού. Πολύ περισσότερο, αυτή η νέα πραγματικότητα θα διστάσει να αφομοιώσει και τελικά θα απορρίψει τις βαθύτερες διεργασίες του ελληνικού πνεύματος, που είναι έτοιμες να συνεισφέρουν στο γενικό προσανατολισμό ενός Έθνους που θέλει να γίνει Μεγάλο.

Ο Περικλής Γιαννόπουλος, τη χρονιά ακριβώς που ανοίγεται στο Έθνος ένα μεγάλο πεπρωμένο, καβαλάει ένα άσπρο άλογο έχοντας αλειφθεί με αρώματα και φορώντας ένα στεφάνι από λουλούδια και μπαίνει στα αφρισμένα κύματα του Σκαραμαγκά, όπου πυροβολεί τον κρόταφό του και βουλιάζει στην ελληνική θάλασσα, με μερικά βαρίδια κρεμασμένα στη μέση του.

Ο Γιαννόπουλος είναι ποιητής, αλλά οι αναμορφωτικές του προθέσεις σαφείς: ίσως είναι η μοίρα των ποιητών στις χώρες που δεν έχουν βρει ακόμα την εσωτερική τους ισορροπία.

Στα όρια της Λογοτεχνίας και της εν ευρεία εννοία πολιτικής κινείται και ο Ίων Δραγούμης (1878-1920), ένας ευγενής άνθρωπος με βίαιη σκέψη, αφού όλη του η ζωή διαπνέεται από έναν ιπποτισμό και μια αριστοκρατική λεπτότητα, ενώ οι στοχασμοί του και τα συναισθήματά του συνταράσσονται από κραυγές υπαρξιακής αγωνίας και απότομες ψυχολογικές μεταπτώσεις.

Ο Ίων Δραγούμης, ως ιστορική φυσιογνωμία του πρώτου τετάρτου του αιώνα μας, κινείται και δρα σαν όλους τους μοιραίους ήρωες της Belle Epoque, ακόμη και όταν η παρακμιακή εκδοχή της Βικτωριανής αυτής περιόδου στην Ελλάδα τελείωσε απότομα, το 1909. Από κει και ύστερα, ο

Δραγούμης βρίσκεται εκ[illegible]όπου και χρόνου, σαν μια εξωπραγματική ρομαντική [illegible]οσωπικότητα· το τέλμα της προβενιζελικής περιόδου ε[illegible]ούσε τους μοναχικούς περιπάτους και τους ατέρμονες προβληματισμούς, αλλά η νέα εποχή που ήρθε σαν καταιγίδα, απαιτούσε δράση, κυρίως και προπαντός δράση: οι Δον Κιχώτες ανήκαν στο περιθώριο του νέου αστικού κόσμου.

Ως νέος —και είναι πάντα, σαν τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο, μέχρι να πεθάνει, νέος— ο Δραγούμης δίνει συχνά την εντύπωση ενός εκκεντρικού, ενός bohème. Η προσωπικότητα του αποπνέει το εντονότατο άρωμα ενός Νιτσεϊκού ανδρισμού, του ανδρισμού ενός ανθρώπου που θέλει να ίσταται επέκεινα του καλού και του κακού, που αντικρύζει με περιφρόνηση το θάνατο, αφού δεν είναι παρά μια επαναλαμβανόμενη κωμωδία.[1] Έχει μια εντονότατη αίσθηση της εσωτερικής αξιοπρέπειας και τον ενδιαφέρει κυρίως να είναι εντάξει με τον εαυτό του, με τις αρχές του και τη συνείδησή του, παρά με την κοινή γνώμη. Δεν ήταν άλλωστε φτιαγμένος για να ηλεκτρίζει τα πλήθη.[2] Η εγγενής περιφρόνησή του, ούτως ή άλλως, για τη μάζα, απέκλειε την ερωτική σχέση που έχει μαζί της ένας λαϊκός ηγέτης, όπως ο Ναπολέων, ο Βενιζέλος ή ο Περόν.

Περισσότερο ποιητής της πολιτικής, παρά πολιτικός άνδρας, με συγκεκριμένους στόχους και συγκροτημένη δράση, ο Ίων Δραγούμης διακατέχεται από έντονο ριζοσπαστισμό και αποτελεί έναν δυνάμει Κεμάλ για την Ελλάδα, που τελικώς θα κυβερνηθεί από ένα μεγάλο μεταρρυθμιστή. Ίσως στην αποτυχία του να υλοποιήσει τα οράματά του να έφταιγε και ο ίδιος, αφού ποτέ δεν προσπάθησε πραγματικά να το κάνει: δεν ασχολήθηκε ουδέποτε στα σοβαρά με την πολιτική, τη σιχαινόταν άλλωστε σαν κατώτερη ενός υψηλόφρονου ανθρώπου. Δεν είναι σαφές αν είχε ποτέ συγκεκριμένα πολιτικά σχέδια ή αν κινήθηκε, ως πολιτικός, περισσότερο από στιγμιαίες παρορμήσεις.

Δεν δέχτηκε ποτέ να τοποθετηθεί σε κάποιο στρατόπεδο: στα 1915 είναι φιλοανταντικός, αλλά δεν είναι βενιζελικός· στα 1917, είναι αντι-ανταντικός, αλλά δεν είναι αντιβενιζελικός. Η κατάληξη «-ικός» δεν ταιριάζει σ' ένα Δραγούμη. Είναι εκτός κυκλωμάτων, ομάδων, κομμάτων, παρατάξεων, μόνος, σε μια μοναχική και υπερυψωμένη θέση, απ' όπου παρατηρεί με φιλοσοφική σχεδόν απάθεια τις γύρω πολιτικές εξελίξεις. Εφ' όσον ο ίδιος δεν είναι το κέντρο της δράσεως δεν θέλει να συμμετέχει καθόλου.

Στα 1919, στην καρδιά του Διχασμού, τηρεί μια στάση που θεωρήθηκε τολμηρή ακόμη και δεκαεπτά χρόνια αργότερα, όταν ο Π. Κανελλόπουλος την έθεσε ως λάβαρο της πολιτικής του σταδιοδρομίας: αποστασιοποιείται από τη διχαστική δίνη και θέτει τον εαυτό του υπεράνω των δύο αντιμαχομένων παρατάξεων. «Οι Έλληνες κόπηκαν στη μέση» γράφει, «και κανείς δεν μπορεί να τους ενώσει —προπαντός εγώ— που δεν συγκινώ την κοινή γνώμη».[3]

Δεν είναι συνεπής πολιτικά, με τη στενή έννοια του όρου. Η πολιτική του ιδεολογία αλλάζει συνεχώς περιεχόμενο, όπως θα καταδειχθεί πιο κάτω· αυτό οφείλεται όμως περισσότερο στο ότι είναι ένα πνεύμα ελεύθερο που αφήνεται να ερευνά την γύρω του πραγματικότητα σε μόνιμη βάση, παρά στο ότι είναι πολιτικά ανεύθυνος.

Το έργο του είναι γεμάτο αντιφάσεις, υπαναχωρήσεις, αντιθέσεις· είναι όμως πλουσιότατο και γραμμένο με έναν επιτηδευμένο απλοϊκό τρόπο, που δεν πείθει για τη λαϊκή καταγωγή του συγγραφέα του. Γράφει καθαρά συναισθηματικά και τα αδιέξοδα στα οποία τον οδηγεί ο παρορμητικός τρόπος γραφής του δεν φαίνεται να τον απασχολούν τόσο πολύ.

Η συγγραφή του αντανακλά τη χαοτική συναισθηματικότητα του και είναι βαριά από μέλλον και υψηλές προσδοκίες. Είναι σχεδόν αδύνατο να μην επηρεασθεί ο αναγνώστης απ' αυτόν. Βασικά, είναι ένας συγγραφέας καλλιτέχνης, σιωπηλός εξωτερικά και ταραγμένος εσωτερικά. Βλέπει την πραγματικότητα γύρω του μ' ένα τελείως διάφορο, ποιητικό βλέμμα και ο ερωτισμός της γραφής του είναι διάχυτος σ' όλα του τα κείμενα.

Μπορεί και βλέπει με άνεση τις μεταφυσικές οντότητες και τις βουβές, αλλά ισχυρές συγκινήσεις. Τα ανθρώπινα δεν τον συγκινούν, μόνον τα ηρωϊκά· η συγκίνηση είναι το καθημερινό του ψωμί. Περιφρονεί τον ορθολογισμό της Δύσης και είναι βαθύτατα ρομαντικός. Η γραφή του έχει συχνά lucida intervalles, στα οποία βλέπει τον κόσμο γύρω του και τον ίδιο του τον εαυτό με μια σπάνια διαύγεια, με μια δυσεύρετη αντικειμενικότητα. Ακολουθούν, συχνά, αντιφατικά παραληρήματα μιας ταραγμένης ψυχής.

«Οι θεωρίες μου» γράφει, «εμένα, είναι η ζωή μου, δηλαδή μια φωτεινή προβολή, που βγαίνει από τις πράξεις μου». Και συμπληρώνει: «Δεν χάνομαι στις ιδέες μου, γιατί δεν τις πολυπιστεύω».[4]

Η γραφή του ψάχνει γύρω της για αδρές, αντρίκιες γραμμές. Είναι όμως και φοβισμένος, λεπτεπίλεπτος, ευαίσθητος. Είναι ένα πολυσύνθετο κράμα, με απρόσμενες αντιδράσεις, που ούτε ο ίδιος δεν μπορεί να εξηγήσει.

Η Δραγουμική ιδεολογία

Οπωσδήποτε, η δραγουμική ιδεολογία, όπως όλες οι πολιτικές ιδεολογίες, έχει δύο σκέλη: το εξωτερικό και το εσωτερικό. Αλλά το εξωτερικό σ' αυτήν είναι κυρίαρχο και ολοκληρωτικό, με την έννοια ότι υποτάσσει κάθε εσωτερική λειτουργία του Έθνους στην εξωτερική σκοπιμότητα της μεγαλοσύνης του. Υπό το πρίσμα της εθνικής πολιτικής πρέπει να ερμηνευθεί ο δραγουμισμός, για να ερμηνευθούν οι εσωτερικές συντεταγμένες του.

Ο Π. Κανελλόπουλος τοποθετεί τη διαφορά του Ι. Δραγούμη με τον Ελ. Βενιζέλο στο γεγονός ότι ο δεύτερος προέταξε το Κράτος, έναντι του Έθνους, το οποίο υπερύψωσε ο πρώτος.[5] Αν και το κατά πόσον ο Βενιζέλος υπέταξε το Έθνος στο Κράτος παραμένει αμφίβολο, βέβαιο είναι όμως ότι απ' όλα τα κείμενα του Δραγούμη συνάγεται μια βαθιά απέχθεια για ένα μέτριο, περιορισμένο και διεθφαρμένο φορέα ενός Μεγάλου Έθνους. Η Ελλάδα της «Μελούνας», δηλαδή το Κράτος, είναι ενοχλητική, υποβιβαστική και περιττή για τον Ελληνισμό, δηλαδή το Έθνος, που εξαπλώνεται κυριαρχικά σε τρεις ηπείρους και πέντε θάλασσες. Οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης δεν είναι υπήκοοι κανενός στενού ελληνικού κρατιδίου και όμως είναι Έλληνες, Ελληνισμός, και μάλιστα διοικούν ουσιαστικά και διευθύνουν οικονομικά και διοικητικά μια τεράστια αυτοκρατορία. Οι Έλληνες της Αιγύπτου είναι ό,τι πιο εξελιγμένο έχει να παρουσιάσει, από πνευματικής και κοινωνικής πλευράς ο Ελληνισμός και όμως δεν κατοικούν στα βουνά της Ρούμελης, την Αθήνα ή τις πεδιάδες του Μωριά, ούτε κυβερνώνται από τον Τρικούπη ή τον Δεληγιάννη.

Ο κοινοτισμός του Δραγούμη είναι αυθεντικός, γιατί

προέρχεται από την προσωπική του εμπειρία, ως διπλωματικού και Προξένου του Ελληνικού Κράτους, στις αλύτρωτες περιοχές (Μοναστήρι, Κωνσταντινούπολη, Δεδέαγατς, Αλεξάνδρεια). Θεωρεί τις κοινότητες κοιτίδα του Ελληνισμού, πηγή του· και το τονίζει παντού. Θεωρεί τραγικό σφάλμα το γεγονός ότι το νεοσύστατο Ελληνικό Κράτος τις αντικατέστησε με Δήμους. Οι κοινότητες απλώνονται παντού, από την Νότια Ιταλία, μέχρι την Αρμενία. «Ο Ελληνισμός μοιάζει μ' ένα μεγάλο ζώο, που τεντώνεται και δεν ξέρει καλά ως πού φτάνουν τα πόδια του».[6] Η αυτοσυνείδηση του Ελληνισμού βρίσκεται στις κοινότητες. «Η φυσιολογική μορφή ο φυσιολογικός σχηματισμός της ελληνικής φυλής είναι κοινοτικός»,[7] καταλήγει.

Αυτή η έμφαση στις ελληνικές κοινότητες αποκλείει εξαρχής τη φροντίδα για την ανάπτυξη ενός μικρού ελλαδικού Κράτους. «Αρνούμαι την πραγματικότητα του ελληνικού Κράτους ως κέντρου του Ελληνισμού», αντιφάσκει με προηγούμενα του κείμενα «όπως αρνούμαι κάθε πραγματικότητα». Και συμπληρώνει: «Πραγματικότης είναι η φαντασία μου».[8]

Ποιος είναι για τον Ίωνα Δραγούμη, ο προορισμός του ελληνικού έθνους; ο πολιτισμός. Η πολιτιστική δημιουργία είναι η μόνη άξια δραστηριότητα ενός μεγάλου έθνους, μιας μεγάλης φυλής.

Εδώ έγκειται ίσως η μεγάλη αντίφαση του δραγουμισμού: θέλει να αποκλείσει κοινωνικά και κρατικά ένα έθνος, του οποίου ζητά την πνευματική δημιουργία: αυτή η τελευταία, όμως, είναι —λόγω των επιδράσεων που δέχεται και ασκεί— εκ των πραγμάτων συμμέτοχη στη διεθνοποίηση του κόσμου και την κατάργηση των στρατιωτικών συνόρων. Κράτος κλειστό προϋποθέτει και ανυπαρξία πολιτισμού οικουμενικής εμβέλειας και παγκοσμίου κύρους: είναι η εξέλιξη που ακολουθούν η Αλβανική ή η Γιουγκοσλαβική κοινωνία, μεταπολεμικά.

Και πράγματι η πρακτική εφαρμογή μιας δραγουμικής πολιτικής οδηγεί απευθείας στη δημιουργία μιας κλειστής κοινωνίας αλβανικού τύπου, οι ανταλλαγές της οποίας με το εξωτερικό θα ήταν ανύπαρκτες, ακόμη και αν αυτό σήμαινε την οικονομική υποβάθμισή της. Πλησιέστερος κοινωνιολογικά προς τον Εμβέρ Χότζα και τον Μουσταφά Κεμάλ, παρά στον Ελευθέριο Βενιζέλο, ο Δραγούμης οδηγεί, με τις ιδέες του, χωρίς να το ξέρει, σε ένα είδος ελληνικού σοσιαλισμού κοινοβιακού τύπου, που αργότερα εξέφρασε επιστημονικά ο Κ. Καραβίδας (βλ. σχετικό κεφάλαιο). Επισημαίνει τη διαλεκτική ανάγκη τού να περάσει το Ελληνικό Έθνος — από τη φάση της ξενομανίας, για να φτάσει στη σύνθεση της δικής του πρωτότυπης φυσιογνωμίας, που θα περιέχει φυσικά πολλά αφομοιωμένα ξένα στοιχεία· βλέπει όμως συγχρόνως και παράλληλα τη διαλεκτική παραδόσεως και προόδου· όλα αυτά όμως σ' ένα κλειστό εθνικό πλαίσιο.

Αναρωτιέται κανείς αν η ευρύτητα της γεωγραφικής αλλά και οικονομικής εξαπλώσεως του Ελληνισμού συμβαδίζει μ' αυτή τη θέληση του Ίωνος Δραγούμη για την υπερήφανη απομόνωσή του. Ο εθνικισμός του είναι εντονότατος, ακραίος· τη δουλεία τη βλέπει σαν αγαθό, γιατί εντείνει τα εθνικιστικά συναισθήματα. «Αγαπάω τα υπόδουλα μέρη» γράφει, «γιατί εκεί αισθάνομαι ελεύθερος να κάνω κάτι πιο ελληνικό. Εκεί τουλάχιστον μπορώ να κάνω μια Επανάσταση».[9] Ο εθνικισμός του υπερβαίνει τον Χριστιανισμό του, τόσο διαβρωμένο ήδη από τον παγανισμό του Nietsche: επισημαίνει, χωρίς να φοβηθεί μήπως κατηγορηθεί για ιερόσυλος, ότι ο Χριστός και ο Μαρξ έσφαλαν από κοινού στην αντιπάθειά τους προς τις εθνικές οντότητες.

Μέσα σ' ένα νιτσεϊκό Κήρυγμα, ισχυρίζεται ότι παρακμάζει η Ευρώπη για να ακμάσει η Ελλάδα. Η πίστη του όμως στο ελληνικό κύτταρο κλονίζεται συχνά από αμφιβολίες, που οφείλονται στην οθωμανική συμπεριφορά των νεοτέρων Ελλήνων, με την οποία έρχεται καθημερινά σε επαφή.

Ο Δραγούμης βρίσκεται στην πρώτη αρχή της σειράς των πνευματικών φορέων του Νέου Ελληνισμού που πιστεύουν στην εκτός κρατικών σχηματισμών δράση του· κατ' αυτούς, το Ελληνικό Έθνος πρέπει να διαδραματίσει προεξάρχοντα ρόλο στο ήδη υπάρχον πλαίσιο, δηλαδή σε μια Οθωμανική Ανατολική Μεσόγειο ή σε ένα Ρωσικό Εύξεινο Πόντο. Επομένως, κάθε απόπειρα ανατροπής της διατεταγμένης καταστάσεως του ευρύτερου χώρου δράσεως των Ελλήνων αντιβαίνει εις βάρος τελικά των εθνικών συμφερόντων, όταν μάλιστα, με την κατάλληλη μακροχρόνια διάβρωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η τελευταία θα μπορούσε να περιέλθει υπό ελληνικό έλεγχο, όπως ακριβώς η Ρώμη έγινε Βυζάντιο.

Αν και τα επιχειρήματα αυτής της ιδεολογικής-πολιτικής γραμμής που έχει την αφετηρία της στον Δραγούμη, είναι αρκετά εύθραυστα, δεν έπαψαν να επηρεάζουν σημαντική μερίδα του ελληνικού πνευματικού κόσμου. Δύο είναι οι προϋποθέσεις για την παραδοχή μιας τέτοιας αντιλήψεως: πρώτον, η σύλληψη του Ελληνισμού ως πνευματικής κυρίως οντότητας· δεύτερον, η αξιολόγηση της Ελληνικής Κοινότητας, ως κατ' εξοχήν φορέα συντηρήσεως της πνευματικής συνειδήσεως του Ελληνισμού, σε υπερεθνικά ή και εχθρικά ακόμη κρατικά πλαίσια. Συμπληρώνει βέβαια αυτές τις προϋποθέσεις η αποδοχή εκ των προτέρων της ελληνικής φυλής ως πνευματικά ανώτερης, καθώς και του αρχαιοελληνικού «Έλληνες εισίν οι της ημετέρας παιδείας μετέχοντες».

Ο Ίων Δραγούμης αντιπαθεί το κράτος. «Τα κράτη» γράφει, «καταντούν κάποτε να μη διακρίνουν παρά μόνον τον εαυτό τους».[10] Το δραγουμικό κράτος δεν πρέπει να είναι παρά ένας σταθμός, ένα οργανωτικό κέντρο, μια αφετηρία εξόρμησης για την ανάπτυξη ολόκληρου του Έθνους —όταν δεν καταντά εμπόδιο γι αυτήν. Θαυμάζει την Ιταλία, όπου δημιουργήθηκε ένα έθνος, από πολλά κράτη. Πιστεύει ότι και η Ελλάδα θα ακολουθούσε μια παρόμοια εξέλιξη χωρίς την τουρκοκρατία. Γι' αυτό και δυσφορεί με την προ-βενιζελική Ελλάδα της «Μελούνας». Χτυπάει την έννοια του Ελλαδίτη, του Ελλαδισμού. Δυσφορεί όμως και με την Βενιζελική Ελλάδα, την προσπάθεια δηλαδή της πραγματοποιήσεως της Μεγάλης Ιδέας με εδαφικές προσθήκες, γιατί δεν είναι η συνολική προσπάθεια ενός Έθνους να ο λ ο κ λ η ρ ω θ ε ί, αλλά η εναγώνια απόπειρα ενός μικρού βαλκανικού κράτους να μεγαλώσει. Γι' αυτό και δεν είναι ικανοποιημένος με τις μεγάλες νίκες του 1912-13. «Αν το κράτος στεναχωρεί το Έθνος, πρέπει αναγκαστικά ν' αλλάξει μορφή ή να χαθεί» γράφει, στον «Ελληνικό Πολιτισμό».[11] Και στην Ελλάδα το κράτος όχι μόνο στεναχωρεί το Έθνος, αλλά το αναγκάζει να υποταχθεί σε πεπρωμένα μικρά, σε προτεραιότητες δευτερεύουσες, που τελικά διαστρέφουν την εσωτερική του ενέργεια σε ασχολίες μικροπολιτικές και γραφειοκρατικές.

Η Ελληνική φυλή, που έζησε κάτω από διάφορους κατακτητές, έχει τώρα να αντιμετωπίσει ένα κράτος που της συμπεριφέρεται χειρότερα από τη Ρωμαϊκή ή την Οθωμανική Αυτοκρατορία: κάτω από τον ξένο ζυγό, ο Ελληνισμός άκμασε και το εθνικό αίσθημα των Ελλήνων τονώθηκε. Σήμερα, το Ελληνικό κράτος φθείρει τις εθνικές δυνάμεις, στρέφοντάς τις προς μικροπολιτικές ασχολίες, ανάξιες του Ελληνισμού. Γι' αυτό και κατηγορεί την Ελληνική εξωτερική πολιτική ότι έγινε εγωκεντρική, ανιστόρητη, τυχοδιωκτική και κοσμοπολίτικη,ενώ τη θέλει σταθερή, οργανωμένη και συστηματική, πανελλήνια και ανατολική. Στην ου-

σία, ο Δραγούμης θέλει ένα κράτος που να είναι κυρίως Υπουργείο Εξωτερικών. «Δεν δουλεύω για την Κυβέρνηση, δουλεύω για τον Ελληνισμό. Δεν αγαπώ την Κυβέρνηση, αγαπώ τον Ελληνισμό. Σιχαίνομαι την Κυβέρνηση, δεν σιχαίνομαι τον Ελληνισμό. Άμα συλλογίζομαι την Κυβέρνηση πέφτω· σηκώνομαι όταν νοιώθω τον Ελληνισμό. Πονώ για τον Ελληνισμό· για την Κυβέρνηση μ' έρχεται καταφρόνια».[12]

Δραγούμης και Barrès

Ο Maurice Barrès (1862-1923),[13] συγγραφεύς του γαλλικού εθνικισμού, είναι στοχαστής που ο Δραγούμης μελέτησε, θαύμασε και επηρεάστηκε απ' αυτόν και είναι συγχρόνως κλειδί για την κατανόηση της δραγουμικής ιδεολογίας.

Τα στοιχεία του εθνικιστικού λόγου του Barrès είναι: α) η αποθέωση της μάζας, ο θαυμασμός για την τεράστια ζωική δύναμη που περικλείει· β) ο μυστικισμός του όχλου, που θα θρέψει αργότερα τον ντ' αννουντσιακό ρομαντισμό της εκστρατείας του Φιούμο και κατόπιν τον ιταλικό φασισμό: παρά τον ζωώδη δυναμισμό τους, οι μάζες χρειάζονται, για να επιβεβαιώσουν την ισχύ τους και για να κάνουν να θριαμβεύσει η εθνική υπόθεση, έναν ήρωα, έναν αναμφισβήτητο αρχηγό, για να ενσαρκώνει την κοινή θέληση. Είναι ο εθνικός ανήρ ο «ανήρ-σημαία», του οποίου ο Barrès επικαλείται την ιστορική αποστολή· γ) ο ρομαντικός και ζωικός συγχρόνως χαρακτήρας του εθνικισμού του Barrès: στο δογματισμό και τον ορθολογισμό του Charles Maurras, ο Barrès αντιθέτει το πάθος του για τον ηρωισμό, για την ενέργεια, για τη ζωή σε όλες της τις εκφάνσεις, για το Έθνος, που γι' αυτόν είναι κάτι τελείως διάφορο από μια κρύα κατασκευή της λογικής· δ) η ιδέα της γης και των νεκρών, που βρίσκεται στο κέντρο του έργου του, αντιστοιχεί στο ρομαντικό εθνικισμό της Γερμανίας: απ' αυτή την ιδέα προέρχεται ο αντισημιτισμός του και επίσης η ιδέα ότι οι αρετές και η ενέργεια της φυλής βρίσκονται λιγότερο στις άρχουσες τάξεις (τις κυρίως αστικές) και περισσότερο στους κατοίκους της εξοχής.

Δεν μπορούμε όμως, παρά τις φασιστογενέσεις του έργου του Maurice Barrès, να αγνοήσουμε την επίδραση που άσκησε στον Charles De Gaulle, ούτε τις ιακωβινικές του καταβολές, ούτε την προσκόλληση του εθνικισμού του κυρίως σε αμυντικά ή ρεβανσιστικά σχήματα, μακριά από τις ιμπεριαλιστικές φασιστικές φαντασιώσεις.

Από την άλλη μεριά, ο Barrès παραμένει κυρίως ένας συντηρητικός, ένας άνθρωπος αφοσιωμένος στην Παλαιά Γαλλία, στις παραδόσεις της, στους πατρογονικούς θεσμούς της. Δέχεται τη Δημοκρατία, υπό τον όρο ότι θα σέβεται τις παραδοσιακές δομές. Έχει μια στατική αντίληψη του κοινωνικού σώματος και συμφωνεί με το διευθυντικό ρόλο της αστικής τάξεως. Όλ' αυτά πλησιάζουν περισσότερο το συντηρητισμό, παρά το ριζοσπαστισμό, που θα επιδείξει αργότερα ο φασισμός, έναντι της καθεστικυίας τάξεως.

Το 1914 γράφει —σε πείσμα όλων των θεωριών που βλέπουν σ' αυτόν την επιβεβαίωση της υποθέσεως ότι ο φασισμός προήλθε από τον εθνικισμό: «Αισθάνομαι εδώ και μήνες ότι γλιστρώ από τον εθνικισμό στον καθολικισμό. Αυτό διότι ο εθνικισμός πάσχει από έλλειψη του άπειρου. (...) Θα ήθελα να δοθώ σε κάτι πιο ευρύ, πιο επεκτεταμένο, πιο οικουμενικό».

Ο Barrès βρίσκεται ακριβώς στο γεφύρι που ενώνει το φασισμό με τον εθνικισμό, πάνω από το βαθύ ποταμό που τους χωρίζει. Ακριβώς σ' αυτή τη θέση θα πρέπει να τοποθετηθεί ο Δραγούμης.

Δραγούμης και D' Annunzio

Ο Ίων Δραγούμης κινήθηκε πάντοτε σαν άνθρωπος, σαν λογοτέχνης, σαν πολιτικός, κατά έναν παράξενο θεα-

τρικό τρόπο, που τον προσομοιάζει και με τον Γκαμπριέλε Ντ' Αννούντσιο (1863-1938).[14] Βρήκε, όπως ο Ιταλός συγγραφέας και πολιτικός τη δικαίωση της ύπαρξής του, των προθέσεών του και των φιλοδοξιών του στην νιτσεϊκή φιλοσοφία, βασιζόμενος και αυτός στην πηγή της αιωνιότητας, επέκεινα του καλού και του κακού. Ζώντας παράλληλα με τον Ντ' Αννούντσιο και έχοντας πολλές αναλογίες με τον ήρωα του Φιούμο, είναι ο ίδιος ήρωας —έστω και πιο παρασκηνιακός από το γαμπρό του Παύλο Μελά— του Μακεδονικού αγώνα, όπου προσέφερε πιο ουσιαστικά και λιγότερο θεατρικά αποτελέσματα από την ντ' αννουντσιακή εκστρατεία του 1920. Θέλει να βλέπει όμως κι αυτός τη ζωή του μυθιστορηματικά, οι απόψεις του μεταβάλλονται με την ίδια ντ' αννουντσιακή ευκολία από την άκρα δεξιά στην άκρα αριστερά, για τον ίδιο λόγο: "vado verso la vita" και ακριβώς όπως ο Γκαμπριέλε Ντ' Αννούντσιο, έτσι και αυτός τιμήθηκε και συγχρόνως έγινε προκάλυμμα και ίνδαλμα των αντιστοίχων φασιστικών κύκλων, έστω και πολύ αργότερα απ' το θάνατο του.

Η πολιτική για τον Δραγούμη, όπως και για τον Ντ' Αννούντσιο, δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια ρομαντική διάσταση: η επιλογή του ζην υπό τον αστερισμό του ηρωισμού οδηγεί στη άρνηση της συγκεκριμένης ιστορικής πραγματικότητας, με την οποία τους συνδέει μια βίαιη και επιθετική σχέση. Και οι δύο αυτοί θεατρικοί πρωταγωνιστές της εποχής τους αδειάζουν τις ιδεολογίες από το περιεχόμενό τους, για να τις χρησιμοποιήσουν όπως θέλουν αυτοί· κατηγορούν την κοινωνία τους εξάλλου ότι η ισορροπία της βρίσκεται στη μετριότητα.

Με τον Όσκαρ Ουάιλντ, συνδέονται και ο Ίων Δραγούμης και ο Γκαμπριέλε Ντ' Αννούντσιο από την κοινή αντίληψη ότι η τέχνη, όπως και η πολιτική, όπως και κάθε ανώτερη εκδήλωση της ζωής πρέπει να προέρχεται, να εκτελείται και να απευθύνεται στους εκλεκτούς. Κατά κάποιο τρόπο, το απόφθεγμα «η τέχνη για την τέχνη» επεκτείνεται και στην πολιτική.

Στα αστικά γούστα και στη μετριότητα του κόσμου των επιχειρήσεων θα επιχειρήσουν —ο καθένας στην πατρίδα του— ο Δραγούμης και ο Ντ' Αννούντσιο, να αντιπαραθέσουν την εναλλακτική λύση της ηρωικής δράσης του νιτσεϊκού υπερανθρώπου. Η ντ' αννουντσιακή ερμηνεία του νιτσεϊσμού, που αντιστοιχεί στη δραγουμική, βρίσκει στο ένστικτο τη μόνη αλήθεια, στην ηθική το μεγαλύτερο ψέμα, στην κυριαρχία το μόνο αυθεντικό νόμο, και στην —κατά κάποιο τρόπο— προσέγγιση του ζώου το μόνο τρόπο ο άνδρας να ξεπεράσει τον άνδρα και να γίνει ήρωας.

Ο βιταλισμός, ο σενσουαλισμός, η αρχή της απόλυτης ελευθερίας δράσεως του ανωτέρου ανθρώπου, η καλλιέργεια της ομορφιάς και η δημιουργική δράση της τέχνης συνδυάζονται με την απέχθεια για κάθε πολίτευμα που βασίζεται στην καθολική ψηφοφορία· η ισότητα δεν μπορεί να υπάρχει στους νόμους, αφού δεν υπάρχει στην πραγματικότητα.

Ο νιτσεϊκός νόμος του υπερανθρώπου είναι να αυτο-ολοκληρωθεί, αντίθετα με κάθε ηθική ή νομική απαγόρευση: τα συμπεράσματα για την εθνική εξωτερική πολιτική ενός νιτσεϊκά μεγάλου έθνους, ενός Υπερ-Εθνους, είναι ο ιμπεριαλισμός και η αποικιοκρατία.

Τελικά, όπως ο Ντ' Αννούντσιο, έτσι και ο Δραγούμης εξυπηρέτησε σε τελευταία ανάλυση την αστική τάξη, στην αντιλαϊκή της δράση. Οι μύθοι των κατακτήσεων, τα όνειρα της δυνάμεως, οι αριστοκρατικές ιδέες, η προσήλωση στην ιδέα της Νίκης, ως απόλυτης αξίας (έστω και εάν δεν λαμπρύνει με την παρουσία της το δικό μας Έθνος), απέφεραν σαν καρπούς κυρίως και προπαντός την καταπίεση, την ολιγαρχία και το φασισμό. Δεν μπορεί βέβαια να κατηγορηθεί ο Ι. Δραγούμης ως δημιουργός οιουδηποτε φασιστικού μορφώματος στην Ελλάδα. Θαυμαστής του όμως ήταν ο δικτάτωρ Ι. Μεταξάς (1871-1941).

Αποτελούν βέβαια όλα αυτά τα συνθετικά της δραγουμικής ιδεολογίας μια εκδίκηση του Ωραίου εναντίον του απάνθρωπου υλισμού, των ονείρων εναντίον των αναγκών, μια προσπάθεια να γίνει η ζωή ένα έργο τέχνης ("fare la propria vita come un opera d' arte")· σ' αυτή τη γραμμή, που δεν απέχει πολύ από το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Μαρκούζε και του Μαΐου του '68, θα κινηθεί αργότερα και ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος. Είναι οι πολιτικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις που έκαναν ριζική κριτική στην καπιταλιστική κοινωνία είτε από δεξιά, είτε από αριστερά, στάθηκαν πάντως έξω απ' αυτήν.

Η προμηθεϊκή εικόνα του υπερανθρώπου, που βιώνει την τέχνη ως δράση και η μεταφορά της στο φυλετικό επίπεδο, καταλήγει στην εξασθένηση της πάλης των τάξεων και στην αντικατάσταση της από τη διαμάχη των εθνών. Αυτό έγινε πραγματικότητα στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, όπου το εργατικό και σοσιαλιστικό κίνημα διαλύθηκε υπό τις σημαίες της επιστράτευσης και διασπάστηκε σε τόσα κόμματα, όσα και τα έθνη που το αποτελούσαν, καταδεικνύοντας τελικά ότι η εθνική συνείδηση υπερίσχυε της ταξικής.

Αυτή η σύλληψη της τέχνης ως δράσης οδηγεί στη σύλληψη του ποιητή, ο οποίος παρασύρει το λαό του στην κυριαρχία, μέσω του πολέμου, του αίματος και της σφαγής. Ο πόλεμος θεωρείται κάθαρση, τα λουτρά αίματος η μόνη υγιεινή του κόσμου. Η εθνική οντότητα αποκτά μια δαρβινική διάσταση: επιβιώνουν, σ' έναν τέτοιο κόσμο που αποτελεί άλλωστε —ομολογούν κυνικά οι σύγχρονοι απολογητές του— τη μόνη πραγματικότητα χιλιάδων ετών, μόνο οι πιο δυνατοί.

Όλη αυτή η κοσμοθεωρία πρέπει να τοποθετηθεί και να εξηγηθεί μέσα στο πλαίσιο της νιτσεϊκής επαναφοράς των παγανιστικών σχημάτων και της σημασίας στη βιολογική δύναμη, που επεχείρησε να επαναφέρει ο Νίτσε, μετά από χίλια εννιακόσια χρόνια χριστιανικής διδασκαλίας αγάπης, αλληλοσεβασμού και αλληλοβοήθειας.

Η κατάρρευση της ντ' αννουντσιακής μεγαλομανίας έγινε με —κατ' αντιστροφή— θεαματικό τρόπο, όταν ο ιταλικός στρατός του Μουσολίνι γελοιοποιήθηκε από τον ελληνικό στα βουνά της Αλβανίας, τον Οκτώβριο του 1940. Η ελληνική λεβεντιά, ο συνδυασμός δηλαδή της σωματικής ανδρείας με το ήθος, καταρράκωσαν το φανφαρονισμό ενός στρατού, του οποίου η επιδειξιομανία αποσκοπούσε κυρίως στην προβολή μιας κτηνώδους σωματικής ρώμης.

Η μεγάλη διαφορά του Ίωνος Δραγούμη από τον Γκαμπριέλε Ντ' Αννούντσιο —παρ' όλα τα κοινά στοιχεία που τους συνδέουν— είναι ακριβώς αυτό το ήθος, που προστίθεται στη δραγουμική ιδεολογία: ένα ήθος σιωπηλό αλλά εντυπωσιακό, που αποπνέει αυτόματα ο γνήσιος ελληνισμός του Δραγούμη. Πράγματι, ο Δραγούμης είναι πρώτα Έλληνας, και βασικό συστατικό της ελληνικής ηθικής είναι το ήθος, η ψυχική πρώτα ανδρεία, που θεωρείται στην ελληνική συνείδηση σπουδαιότερη της σωματικής —η ψυ-

χική ανδρεία, που εμπεριέχει πρώτα απ' όλα την έννοια της ανδρικής συμπεριφοράς.

Νομίζοντας ότι βρίσκεται στις σελίδες του Ζαρατούστρα, ο Δραγούμης —όπως και ο Ντ' Αννούντσιο— πιστεύει όχι στη μεταρρύθμιση, αλλά πρώτα στην καταστροφή κι ύστερα στη δημιουργία. Η ιδέα της TABULA RASA κυριαρχεί στο πολιτικό τους δέον· και οι δύο παρ' ολίγο να γίνουν πατέρες του Έθνους τους· και οι δύο διεξήγαγαν ένα προσωπικό πόλεμο, που καμία ουσιαστική μεταβολή δεν μπόρεσε να προκαλέσει, στην κοινωνική εξέλιξη της πατρίδας τους. Παρόλα αυτά, καθιέρωσαν ένα πολιτικό στύλ, που ακραίοι κύκλοι αντέγραψαν μετά το θάνατό τους.

Η ουσία της ντ' αννουντσιακής πολιτικής πράξης που υιοθετεί ως επί το πλείστον ο Δραγούμης, είναι ότι ο φορέας της πάσχει από έλλειψη πολιτικής συμπεριφοράς, με την αστική όμως έννοια του όρου.

Το ελεύθερο Κράτος του Φιούμο βασίζεται σ' ένα Σύνταγμα, που είναι συνοθύλευμα διανοητικών συλλήψεων αρχαίων, μεσαιωνικών και συγχρόνων. Βασίζεται σε τρεις αρχές: α) η ζωή είναι ωραία και αξιοπρεπής και ο άνθρωπος οφείλει να τη ζήσει ολοκληρωτικά, β) ο αναδημιουργημένος απ' την ελευθερία άνθρωπος είναι αυτός που ξέρει καθημερινά να επανεφευρίσκει την ίδια του την αρετή και γ) η εργασία τείνει προς την ωραιότητα και εξωραΐζει τον κόσμο. Με δύο λόγια η νίκη της ελευθερίας επί της ισότητας —μέσα σ' αυτή την αιώνια διαμάχη τους— ή αλλιώς, «η Φαντασία στην εξουσία».

Ο πολιτικός χαρακτήρας του Φιούμο δεν γεννήθηκε από την πολιτικοστρατιωτική του θέση, αλλά από την ευαισθητοποίηση στην ίδια την ψυχολογική κατάσταση του Μεσοπολέμου. Ο φασισμός, που αναπτύχθηκε στο Μεσοπόλεμο, βρίσκοντας πρόσφορο έδαφος στις αλλοτριωμένες μάζες των μεγαλουπόλεων και στις μικροαστικές ανησυχίες, αντέγραψε από το «Φιουμανεσίμο» όλο τον εργαλειακό του χαρακτήρα, την πολιτική "façon de faire", πλούσια σε μαζικές τελετουργίες και συμβολικές ιεροτελεστίες, όπου η μάζα ήταν υποταγμένη στον αρχηγό που ενσάρκωνε την αιώνια ιδέα του κινήματος.

Ο Ντ' Αννούντσιο αποτελεί το συνδετικό κρίκο μεταξύ της Κομμούνας του Παρισιού του 1870 και του —μετά από μία εκατονταετία— Μαΐου του '68, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σαν μια κομμούνα πιο καλλιτεχνική. Παρόλα αυτά, τα ανοίγματα του Ντ' Αννούντσιο —όπως και του Δραγούμη— προς τα αριστερά, αποτελούν ασυνάρτητες πρωτοβουλίες που χαρακτηρίζουν τη ζωή ανθρώπων στερουμένων αληθούς πολιτικής διαστάσεως, σύμφωνα με τη δημοκρατική αντίληψη της πολιτικής.

Ο Ντ' Αννούντσιο είναι ένας ιδιότυπος πρωτοφασιστής καλλιτεχνικής ιδιοσυγκρασίας, που ισχυρίζεται μόνος του ότι είναι ο πρόδρομος όχι του Φασισμού, αλλά ό,τι υπάρχει καλό μέσα στο Φασισμό. Ο Χίτλερ τον αποκαλούσε "il pagliaccio feroce" — όπως και ο Stephen George· όντως, το ξεπέρασμα του πραγματικού δια του μύθου είναι μια σταθερά σ' όλο του το έργο, σε μια μορφή όμως πιο επιφανειακή και θεατρική απ' ό,τι στον Δραγούμη. Κατασκευαστής του Ωραίου, εκπροσωπεί μια άρνηση του συνηθισμένου, του πλειοψηφούντος τρόπου ζωής, του «μέσου όρου» — και οτιδήποτε αντιτίθεται σε μια υπερβολική και αισθητικά διογκωμένη όψη του κόσμου.

Ο Ντ' Αννούντσιο εξάσκησε, αντίθετα απ' το μοναχικό Δραγούμη, μια αισθητική κατοχή της μάζας με το ρητορικό του λόγο και υπ' αυτήν την έννοια η ζωή του υπήρξε εξίσου θεατρική με το έργο του, ενώ του Δραγούμη η ζωή πάσχει από αναντιστοιχία με τις ιδέες του. Σε επίπεδο όμως θεωρίας και ιδεολογίας, ο Ίων Δραγούμης αποτελεί μια ιθαγενή παραγωγή προσαρμοσμένη στις παραδόσεις, στην ελληνική ιδιοσυγκρασία — ενός ντ' αννουντσιακού έργου.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. KNL LÖWITH, ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΓΝΩΣΗ, ΑΘΗΝΑ, 1985, σ. 332 και γενικότερα το κεφάλαιο περί Nietsche.
2. Κατά τον Σπύρο Μελά (βλ. Φρέντυ Γερμανού, Η Εκτέλεση, Κάκτος, Αθήνα, 1986, σ. 175).
3. ibid, σ. 184
4. Σαμοθράκη, Αθήνα, Ελεύθερη Σκέψις, 1985, σ. 110 και 111.
5. Σε συνέντευξη του Π. Κανελλόπουλου στην ελληνική τηλεόραση.
6. Ο Ελληνισμός μου και οι Έλληνες, Αθήνα, Ελεύθερη Σκέψις, 1984, σ. 25.
7. ibid, σ. 30
8. ibid, σ. 35
9. Φ. Γερμανού, έ.α., σ. 49
10. Ελληνικός Πολιτισμός, Αθήνα, Νέα Θέσις, 1980, σ. 25
11. σ. 91
12. Ο Ελληνισμός μου και οι Έλληνες, έ.α., σ. 9
13. Για τον Maurice Barrès, βλ. Pierre Milza, Le Fascisme, Paris, MA. 1986
14. Για τον Gabrielle Rapagnetta d' Annunzio, βλ. M. Prélôt, Histoire des Idées Politques, Dalloz, 1986

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Το περιοδικό
των νέων ιδεών

ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

ΕΚΦΑΝΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΕΟΦΑΣΙΣΜΟΥ

*του Ξενοφώντα Ι. Κοντιάδη**

Η επανεμφάνιση τα τελευταία χρόνια φασιστικών τάσεων, με κρούσματα ιδίως ανάμεσα σε νέους ανθρώπους, πέρα από τη ρίζα και τα αίτια της — που ανάγονται σε ιστορικές και κοινωνικοπολιτικές συνισταμένες, στην οικονομική κρίση, σε ιδεολογική σύγχυση — επαναθέτει το πρόβλημα των διαδικασιών για τη διαμόρφωση μιας ενιαίας πολιτειακής βούλησης, με την έννοια της πηγής που νομιμοποιείται να επιβάλλει τη θέλησή της κατά τη συνολική θεσμοθέτηση των κοινωνικών λειτουργιών.

Ιστορικά έχουν εμφανιστεί πολλές και ποικίλες τέτοιες πηγές μέσα απ' την αποκρυστάλλωση των συγκρούσεων και των συσχετισμών των πολιτικοκοινωνικών δυνάμεων και συμφερόντων: Από τη θεοκρατία όπου η κυρίαρχη βούληση επιβαλλόταν κάτω από το μανδύα του θείου λόγου, στην απόλυτη μοναρχία όπου η ενότητα της πολιτειακής πράξης εξασφαλιζόταν μέσα απ' τη βούληση του μονάρχη, στον εθνικοσοσιαλισμό όπου η προσωπολατρεία και η θέληση του Φύρερ είναι θεμέλιος λίθος του πολιτεύματος, ως τη σύγχρονη αστική δημοκρατία όπου κυρίαρχη είναι η βούληση του λαού, έστω κι αν πίσω της κρύβεται η αποφασιστική επιλογή μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης και η άμεση εξάρτηση απ' το καπιταλιστικό σύστημα. Στην τελευταία αυτή περίπτωση γίνεται αποδεκτή η αρχή της πλειοψηφίας, όπως εκφράζεται με τις δημοκρατικές εκλογές και την περιοδική ανανέωση της λαϊκής εντολής, πέρα από μύθους και αυθεντίες.

Μια πρώτη παρατήρηση: Τούτη η λαϊκή βούληση ως πηγή της εξουσίας επιχειρείται να αντιμετωπιστεί σα μια αφηρημένη αυτόνομη οντότητα που αρθρώνει το λόγο της έξω από τα αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα, πέρα από διαφορετικές κοινωνικές θέσεις και απόψεις. Δημιουργείται έτσι αυθαίρετα μια δυναμική που κατασκευάζει την κοινή συναίνεση του λαού, ο οποίος ανάλογα με την πολιτική του έκφραση χαρακτηρίζεται από τους «υπεράνω» σωτήρες ως ασθενής ο οποίος χρειάζεται γύψο ή ενδεχομένως ψυχίατρο. Αν όμως ο λαός έχει μια απόλυτη πολιτική βούληση, τότε η δημοκρατία είναι περιττή. Με την αυταρχική επίκληση της οικουμενικής συναίνεσης η αμφισβήτηση και η διαφωνία, που αποτελούν συνθετικό στοιχείο στην αέναη διαλεκτική πορεία της δημοκρατίας, υποχωρούν μπροστά στο λαό σαν «καθολικό» υποκείμενο: ο λαός γίνεται όργανο για να νομιμοποιηθούν και να προωθηθούν τα συγκεκριμένα συμφέροντα κάποιων προσώπων και ομάδων. Επιπλέον προβάλλεται ως επιστημονικά ασήμαντη κάθε ανάλυση που ασχολείται με την «πολιτική» κι όχι με τη «διαδικασία επίλυσης συγκεκριμένων προβλημάτων». Κι αυτό είναι ένα πρώτο δείγμα τεχνοκρατικού αυταρχισμού και νεοολοκληρωτισμού.

Ζούμε ωστόσο σε μια περίοδο θαυμαστής ανάπτυξης της επιστήμης και της τεχνολογίας κι αυτό δε θα μπορούσε ν' αφήσει ανεπηρέαστο το σύνολο της κοινωνίας. Η συνακόλουθη εξειδίκευση τείνει να δημιουργήσει περιορισμένα γνωστικά αντικείμενα, που εξελίσσονται συχνά σε χώρους — ταμπού απροσπέλαστους για τον καθένα, όπου δρουν οι μυημένοι δηλαδή όσοι αφιερώθηκαν στη μελέτη τους. Δημιουργείται λοιπόν εκ νέου ένας καινούργιος τύπος αυθεντίας — ο ειδικός, ο τεχνοκράτης και σ' ένα άλλο επίπεδο ο γνωσιοκράτης. Αυτή η νέα κάστα, αριστοκρατία και κάτοχος της κρυμμένης γνώσης, είναι ανεξέλεγκτη στην εγκυρότητα των απόψεών της, μοναδικός κριτής και κρινόμενος της ορθότητας των θεμελιωμένων στην ειδική γνώση θέσεών της. Ταυτόχρονα η γνώση και η τεχνική, δημιουργήματα κάθε φορά συγκεκριμένων ιστορικών-κοινωνικών δομών και ριζωμένες μέσα σ' αυτές, προδιαγράφουν κι ένα ορισμένο σύστημα μεταβίβασής τους. Το μονοπώλιο της γνώσης επιχειρεί να χαράξει γραμμές κυριαρχίας και υποταγής μέσα στο ίδιο το εσωτερικό της διανοητικής εργασίας.

Σ' αυτό το σημείο εμπλέκεται το παρεξηγημένο ζήτημα της πολιτικής απάθειας και ουδετερότητας της επιστήμης και της τεχνολογίας. Δεν μπορούμε να μην το συνδυάσουμε με το φαινόμενο της συνεχώς αυξανόμενης διεύρυνσης της κρατικής παρέμβασης στην κοινωνική ζωή, που ως ένα βαθμό τείνει να «μοριοποιήσει» το άτομο. Τα θεσμοποιημένα όργανα που εκφράζουν τη λαϊκή βούληση δεν είναι σε θέση να ασχοληθούν αναλυτικά με την εξειδίκευση των αποφάσεων τους. Δίνεται λοιπόν περιθώριο ώστε οι αποφάσεις τους να παρέλκονται ή να παραμορφώνονται από τα διοικητικά κέντρα που τις επεξεργάζονται, στο όνομα μιας «γραφειοκρατίας της επιστήμης». Μιας επιστήμης που παραπλανητικά εμφανίζεται αποϊδεολογικοποιημένη, υπεράνω κοινωνικοοικονομικών συγκρούσεων, αλλά στην ουσία αποτελεί στοιχείο σύμφυτο με τη διατήρηση και την άμυνα της δομής της εξουσίας και των προνομίων του κατεστημένο. Η επιστήμη και η τεχνική είναι ενταγμένες στο πλέγμα των συγκεκριμένων κοινωνικών δομών κι όχι πάνω από την Ιστορία όπως επιχειρείται να τις παρουσιάσουν. Το κοινωνικό σύστημα τις χρησιμοποιεί για να επιτύχει την προσχώρηση και συνεργασία των ανθρώπων με την κατασκευή μιας σχέσης ανάμεσα σ' αυτούς και σ' έναν τύπο εξουσίας ο οποίος λειτουργεί «ορθολογικά» βασισμένος στην επιστημονική γνώση. Σημασιοδοτείται με άλλα λόγια η επιστήμη, σαν ένα υποκατάστατο του παλιού ρόλου της θρησκείας, ως αλάθητη πηγή «εξαγνισμού» της εξουσίας. Ωστόσο οι ειδικές λύσεις, επιστημονικές ή μη, δεν μπορούν παρά να αναχθούν σε κάποιες πολιτικές επιλογές, με τις ο-

---

* *Ο Ξενοφών Ι. Κοντιάδης είναι πτυχιούχος της Νομικής του Πανεπιστημίου Αθηνών.*

ποίες και είναι άρρηκτα συνδεδεμένες.

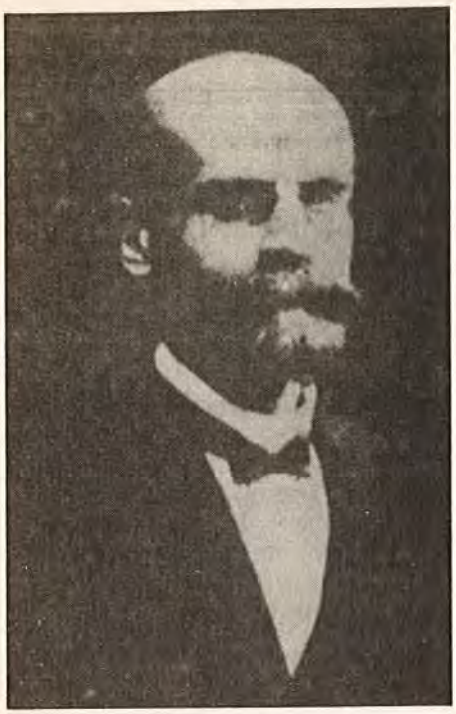
Είναι σαφής λοιπόν η σκοπιμότητα της αποσύνδεσης του πολιτικού γίγνεσθαι από συγκεκριμένες επιστημονικές ή τεχνολογικές επιλογές. Η πολιτική ουδετερότητα είναι μια έννοια με καθαρά πολιτική φόρτιση, που παράγεται απ' τη δημιουργία στεγανών χωρισμάτων ανάμεσα στην κοινωνία και το κράτος και τα αναπαράγει. Μια τέτοια κοινωνία δε συνδέει την πολιτική εξουσία με τα βασικά ποιοτικά θεμέλια του πολιτεύματος και είναι έτοιμη να δεχτεί κάθε μορφή παρέκκλισης ή καταπίεσης, αφού εξυψώνει την εξουσία σε αυτοσκοπό. Η ιδεολογία μιας αποτελεσματικότητας, τεχνοκρατικής λειτουργικότητας, που εντάσσεται σε κάποιο ασαφούς περιεχομένου γενικό συμφέρον, ενισχύει την ανθεκτικότητα των μηχανισμών του status άπτοντας το νεοφασιστικό ολοκληρωτισμό. Η περιοδική ανάδειξη των αντιπροσώπων του κοινοβουλίου, κάτω κι απ' τον καταιγισμό και τη μεθοδική εκμετάλλευση των μέσων μαζικής ενημέρωσης, σαν τέτοια κι από μόνη της δεν έχει καμμιά σχέση με το δημοκρατικό λειτούργημα του πολίτη και απλά αναπαράγει εξουσιαστικές δομές που οδηγούν στην ουσιαστική κατάλυση της δημοκρατίας των «φιλήσυχων» κι αδιάφορων πολιτών. Ο «φιλήσυχος» πολίτης όμως κι ο ουδέτερος επιστήμονας δε μπορεί να γίνει μέτοχος σε μια πολιτεία όπου η εξουσία θα έχει σα βαθύτερο σκοπό την ελευθερία.

Μπαίνουμε λοιπόν στον πυρήνα του προβλήματος, που είναι η πολιτική διάσταση της επιστήμης· γιατί η αντιπαράθεση της επιλογής της πλειοψηφίας με την αυθεντική γνωμάτευση του «ουδέτερου» τεχνοκράτη οδηγεί ακριβώς σ' αυτή τη νεοφασιστική λογική που αποτέλεσε αφετηρία των συλλογισμών μας. Ιδεολογική αφετηρία του νεο-ολοκληρωτισμού είναι ο γνωσιοκρατικός φασισμός του εμπειρογνώμονα, του επιστήμονα που αυτοστέφεται και προσδίνει στον ίδιο τον εαυτό του το à priori αλάθητο των πορισμάτων του, βασισμένος στους κανόνες παιχνιδιού που ισχύουν στη δική του κάστα και δεν μπορούν φύσει και θέσει να έρθουν σε επαφή με οποιονδήποτε, συνεπώς κατά κάποιον τρόπο ανέγκλητα κι αυθαίρετα: Κι αυτό το πλέγμα συνυφασμένο με τον καθορισμό από τον τεχνοκράτη του δέοντος και του πρακτέου μέσα στο πολιτικό γίγνεσθαι. Η δημοκρατική αρχή στην οποία κατέληξαν ιστορικά οι ανθρώπινες κοινωνίες — ή τέλος πάντων κάποιες απ' αυτές —αποτελεί την αμφισβήτηση της οποιασδήποτε αυθεντίας και την παραδοχή του λάθους των πολλών ως δικλείδας ασφαλείας. Αυτή η αρχή αυτοαναιρείται μέσα από την παραχώρηση του δικαιώματος λήψης αποφάσεων στον τεχνοκράτη.

Ωστόσο ο ολοκληρωτισμός πηγάζει και από κάθε είδους κλειστό κι «αλάθητο» φιλοσοφικό σύστημα, που κρύβει τις εσωτερικές του αδυναμίες πίσω από την «αντικειμενική σκέψη», ξεκινώντας από τον Πλάτωνα και φτάνοντας μέσα από ολόκληρη τη δυτική σκέψη στο Μαρξ. Οι δημιουργοί τέτοιων συστημάτων, μπροστά από τη δική τους προσωπική επιλογή κάποιου ιδεατού συστήματος οργάνωσης της πολιτείας ή την αυταπάτη ενός φανταστικού και υποτιθέμενου αντικατοπτρισμού στη σκέψη τους του προσώπου της Ιστορίας, προβάλλουν κάποια αντικειμενική και αναπότρεπτη αλήθεια. Η πλατωνική πολιτεία βασίζεται σε κάποιους «φυσικούς» νόμους της ανθρώπινης υπόστασης, σε μια ορθή οντολογική θεώρηση· ο Μαρξ θεωρεί αναπότρεπτη την εξέλιξη της κοινωνίας προς τον σοσιαλισμό, μέσα από κάποιους ιστορικούς νόμους, αποφεύγοντας μ' αυτόν τον τρόπο να θέσει την ατομική ευθύνη του καθενός, να αντιμετωπίσει την πολιτική σαν τέτοια που είναι πραγματικά, δηλαδή υπεύθυνη και ονομαστική επιλογή των κοινωνικών όντων κι όχι αποτέλεσμα οποιουδήποτε νόμου, θεωρίας, φυσικής ή ηθικής επιφοίτησης. Σε όλα αυτά τα κλειστά συστήματα επιχειρείται να απομονωθεί η πολιτική επέμβαση των πολιτών ως ενεργούντων και υπεύθυνων προσώπων μέσα στο ιστορικό προτσές, πράγμα που εμπεριέχει ως ένα βαθμό αυτούσια σπέρματα ολοκληρωτισμού, καθιστώντας ακόμα και στο Μαρξ — το φιλόσοφο που ζήτησε να ερμηνεύσει τον κόσμο με σκοπό να τον μεταβάλει — το επαναστατικό στοιχείο θνησιγενές. Η «ήδη καθορισμένη» κοινωνία που θα είναι το ανώτερο στάδιο της σημερινής, προϋποθέτει μια θεωρία που εγγυάται τον εαυτό της και αφαιρεί απ' τον άνθρωπο τον αυτοκαθορισμό και την αυτοδιεύθυνση της δράσης του. Ανάλογη είναι η στο όνομα της επιστήμης εξαφάνιση της ιστορικά μοιραίας εκκρεμμότητας γύρω απ' το ερώτημα για το πολιτικά ορθό δέον στα πλαίσια της δημοκρατίας, μιας εκκρεμμότητας που εγγυάται την ελευθερία.

Η ελευθερία όλων και η θέληση των πολλών σα μοναδικό αναγκαίο δέον της Ιστορίας, όπως εκφράζεται με την αρχή της πλειοψηφίας ως πρωτογενούς πηγής στην πολιτειακή διαδικασία, αποτρέπει τον ολοκληρωτισμό της γνώσης. Η επιστήμη και η τεχνική έχουν κοινωνική διάσταση — ξεκινώντας από τα οικονομικά προγράμματα και φτάνοντας στην εσωτερική οργάνωση της παιδείας και τον τρόπο λειτουργίας της παραγωγικής διαδικασίας σ' ένα εργοστάσιο. Ο επιστήμονας σαν πολιτικό ον οφείλει αφενός να ελέγχει τα κοινωνικά αποτελέσματα της εργασίας του και αφετέρου το είδος της πολιτειακής διαδικασίας στην οποία συμβάλλει, με γνώμονα τη διευκόλυνση της διαλεκτικής μεταξύ των κοινωνικών ομάδων. Ο επιστήμονας έχει δικαίωμα και υποχρέωση να σκέφτεται πολιτικά και να συνειδητοποιεί τις συνέπειες των πράξεων του. Ο δευτερογε-

Συνέχεια στη σελ. 57



ΚΛΑΣΣΙΚΟΙ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΡΓΟΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ***EMILE DURKHEIM***

*του Γιώργου Ν. Τριάντη**

Ανάμεσα στους «μεγάλους» της κοινωνιολογίας προβάλλει η φυσιογνωμία του Emile Durkheim, ενός επιστήμονα που το ογκώδες και περιεκτικό έργο του τραβά απ' την πρώτη στιγμή την προσοχή και κεντρίζει το ενδιαφέρον. Το γεγονός ότι θεωρείτασι «πατέρας» της κοινωνιολογίας οφείλεται στην προσπάθεια και την συμβολή του να την θεμελιώσει επιστημονικά ώστε να αποκτήσει η κοινωνιολογία τη θέση της στην οικογένεια των επιστημών. Πρόκειται λοιπόν για ένα διανοούμενο με ξεχωριστή παρουσία στο χώρο των κοινωνικών επιστημών όπου η ενασχόληση μαζί του αγγίζει τα θεμέλια ενός ολόκληρου επιστημονικού κλάδου. Αυτή ακριβώς η ενασχόληση αποτελεί και το αντικείμενο τούτης της εργασίας.

Ο Emil Durkheim γεννήθηκε το 1858 στο Epinal της Αλσατίας. Η οικογένειά του ανήκε στην ελίτ της συμπαγούς εβραϊκής κοινότητας. Εξαιρετικός μαθητής στο κολλέγιο του Επινάλ, μεταγράφηκε σ' ένα από τα κυριότερα γαλλικά ιδρύματα μέσης εκπαίδευσης, το λύκειο Louis-Le-Grand στο Παρίσι όπου ετοιμάστηκε για την Ecole Normale Supérieure στην οποία έγινε δεκτός το 1879 ύστερα από δύο ανεπιτυχείς προσπάθειες. Εκεί σπούδασε φιλοσοφία και δέχτηκε πολλαπλές και έντονες επιρροές από καθηγητές[1] και συμφοιτητές[2] του. Υπήρξε, παρ' όλα αυτά, ένας έντονα ανικανοποίητος φοιτητής, δυσαρεστημένος τόσο με το όλο πνεύμα της σχολής όσο και με τις μεθόδους διδασκαλίας. Από το 1882, οπότε αποφοίτησε, ως το 1887 δίδαξε φιλοσοφία σε διάφορα λύκεια γύρω απ' το Παρίσι. Σπούδασε επί ένα χρόνο (1885-1886) κοινωνικές επιστήμες στο Παρίσι και πολιτική οικονομία, εθιολογία και εθιοψυχολογία στο Βερολίνο και τη Λειψία. Το 1887, το Υπουργείο Παιδείας θεσμοποίησε τη διδασκαλία της κοινωνικής επιστήμης στο πανεπιστήμιο του Μπορντώ και διόρισε τον Durkheim στη θέση αυτή. Το 1896 ο καθιερωμένος πια ακαδημαϊκός δάσκαλος ίδρυσε την Κοινωνιολογική Χρονιά που συγκέντρωσε ένα πλήθος επιστημόνων και αποτέλεσε τον κύριο εκφραστή της «Σχολής του Durkheim». Το 1902 τον καλούν στη Σορβόννη ως εντεταλμένο υφηγητή και το 1906 γίνεται καθηγητής της έδρας της παιδαγωγικής, η οποία το 1913 μετονομάζεται σε «έδρα επιστήμης της παιδαγωγικής και κοινωνιολογίας». Πέθανε το Νοέμβρη του 1917, σε ηλικία 59 ετών.

Βιβλία και άρθρα του[3]

1886 — "Les études récentes de science sociale", Revue Philosophique, vol. 22, σελ. 61-80.
1887 — Κριτική του έργου του Guyan: "L' irréligion de l' avenir", Revue Philosophique, vol. 23.
— "La science positive de la morale en Allemagne,", Revue Philosophique, vol. 24.
1888 — "Introduction à la Sociologie de la Famille", Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, vol. 10, σελ. 257-282.
1889 — Κριτική του έργου του Tönnies, "Gemeinschaft und Gesellschaft, Revue Philosophique, vol. 27.
1893 — "De la division du travail social", F. Alcan.
— "La définition du socialisme", Revue Philosophique, Novembre.
1895 — "Les règles de la méthode sociologique", F. Alcan.
— "Crime et santé sociale", Revue Philosophique, vol. 39.
1896 — Εισαγωγή στην Année Sociologique, vol. 1.[4]
— "La prohibition de l' inceste et ses origines", Année Sociologique vol. 1.

---

* *Ο Γιώργος Τριάντης είναι δευτεροετής φοιτητής του Πανεπιστημίου Πειραιώς (Α.Β.Σ.Π.)*

1897 — Κριτική του έργου του Labriola, "Essai sur la conception matérialiste de l' Histoire", Revue Philosophique, vol. 41.
— "Le Suicide", F. Alcan.
— Κριτική του έργου του Köhler, "Zur Ungeschichte der Ehe", Année Sociologique.
— "De la définition des phénomènes riligieux", L' Année Sociologique, vol. 2.
— "Note sur la morphologie sociale", L' Année Sociologique, vol. 2.
1898 — "L' individualisme et les intellectuels", Revue Bleue.
— "Représentations individuelles et représentantions collectives", Revue de Métaphysique et de Morale, vol. VI.
— Κριτική του έργου του Ratzel, "Anthropogéographie", L' Année Sociologique, vol. 3.
1899 — "Deux lois sur l' évolution pénale", L' Année Sociologique, vol. 4.
1900 — "La sociologia e il suo dominio scientifico", Revista Italiana di Sociologia, vol. 4.
— "Sur le totémisme", L' Année Sociologique, vol. 5.
1901 — "De la méthode objective en sociologie", Revue de Synthèse Historique, vol. 2.
— "De quelques formes primitives de classification: contribution à l' étude des représentations collectives", με τον M. Mauss, L' Année Sociologique, vol. 6.
— Κριτική έργων των Salvemini, Crose και Sorel πάνω στην φύση της Ιστορίας, L' Année Sociologique, vol. 6.
1903 — "Pédagogie et Sociologie", (Εναρκτήριο μάθημα στην Σορβόννη), Revue de Métataphysique et de Morale, vol. 30.
— "Sociologie et sciences sociales", (με τον P. Fauconnet), Revue Philosophique, vol. 55.
1904 — "On the relation of sociology to the social sciences and to philosophy", (For the Sociological Society) London.
— "L' évolution et le rôle de l' enseignement secondaire en France", Revue Politique et Littéraire (Revue Bleue).
— Κριτική του έργου του Tarde, "L' interpsychologie", L' Année Sociologique, vol. 9.
1905 — Κριτική έργων των Fouillée, Belot και Landry πάνω στη φύση της ηθικής. L' Année Sociologique, vol. 10.
— Κριτική του έργου του Jankélévitch, "Nature et Societé", L' Année Sociologique, vol. 10.
1906 — "Détermination du fait moral", Bulletin de la societé Française de Philosophie.
1909 — "Sociologie et sciences sociales", στο συλλογικό έργο: "De la méthode dans les sciences".
— "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 17.
1911 — "Jugements de valeur et jugements de réalité", Revue de Métaphysique et de Morale.
— Άρθρα στο Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d' Instruction Primaire, με θέματα: "Education" και "Pédagogie".
1912 — "Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie". F. Alcan.
— Κριτική του έργου του Lévy-Bruhl "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures", L' Année Sociologique, vol. 12.
1913 — "Le problème riligieux et la dualité de la nature humaine", Bulletin de la Société Française de Philosophie, vol. 13.
1914 — "Le dualisme de la nature humaine et les conditions sociales", Scientia, vol. 15.
1915 — "La Sociologie", με M. Mauss, La Science Française, vol. 1 (Ministère de l' Instruction Publique et des Beaux Arts, Paris, Larousse).
— "L' Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre", Armand Colin.
— "Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d' après les documents diplomatiques", Paris, Armand Colin.

Δημοσιεύονται μετά το θάνατό του
1918 — "Le contrat social et Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 25.
1919 — "La pédagogie de Rousseau", Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 26.
1922 — "Education et Sociologie", Alcan. (Περιλαμβάνονται τα άρθρα "Education" και "Pédagogie" από το Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d' Instruction Primaire).
1923 — "L' éducation morale", Alcan.
1925 — "Sociologie et Philosophie", περιλαμβάνει: "Représentations individuelles et représentations collectives"· "Détermination du fait moral"· "Jugements de valeur et jugements de réalité".
1928 — "Le Socialisme (Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne)", édité par M. Mauss, Alcan (Περιλαμβάνει παράδοσεις των ετών 1895-6 στο Bordeaux).
1937 — "Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés", Revue d' Histoire Politique et Constitutionnelle. (Μετάφραση της λατινικής διατριβής του 1892: "Quid Secundatus politicae scientiae instituendae cantulerit").
1938 — "L' évolution pédagogique en France. I) Des origines à la Renaissance. II) De la Renaissance à nos jours", 2 volumes.
1950 — "Leçons de Sociologie. Physique des moeurs et du droit", édité par Georges Kubali et Georges Davy, Paris PUF.
1953 — "Montesquieu et Rousseau", Paris, Rivière (Επανέκδοση της μεταφράσεως της λατινικής διατριβής που είχε δημοσιευθεί στην Revue d' Histoire Politique et Consitutionnelle, βλέπε παραπάνω 1937).
— "La sociologie finaliste", στο έργο που δημοσίευσε ο Armand Cuvillier, "Où va la sociologie Française"? Paris, Rivière.
1955 — "Pragmatisme et Sociologie", Paris Vrin (Παραδόσεις των ετών 1913-4 στην Σορβόννη, που αποδόθηκαν από τον A. Cuvillier, με βάση σημειώσεις φοιτητών).

Στην εποχή του Durkheim, η Γαλλία ζούσε μια κρίση που εμφανίζεται έντονη και σε πολλούς τομείς: στη θρη-

σκεία, στην εθνική συνείδηση, στη βιομηχανική οργάνωση, στις οικονομικοκοινωνικές αλλαγές, στην παιδεία· κρίση που εμφανίζεται με την έντονη πολιτικοποίηση των διανοούμενων της εποχής και με το σοσιαλιστικό κίνημα· κρίση που εκδηλώνεται στα σκάνδαλα και στην κινητοποίηση πολιτικοποιημένων και μη συνειδήσεων· κρίση, τέλος, που επέτεινε η απειλή των επεκτατικών σχεδίων της Γερμανίας και η σκιά του Α΄ Παγκόσμιου πολέμου. Σ' αυτήν την ατμόσφαιρα ο Durkheim βρίσκει στην πανεπιστημιακή σταδιοδρομία το μέσο της κοινωνικής του ένταξης και της πολιτικής του έκφρασης. Βρίσκει επίσης στην επιστημονική, αντικειμενική αντιμετώπιση των προβλημάτων της εποχής του το μέσο της συμβολής στην αποτελεσματική τους αντιμετώπιση.

Ο Durkheim θεωρεί την κρίση της γαλλικής κοινωνίας της εποχής του ως κρίση κοινωνικής αλλαγής την οποία προσδιορίζει και επιτείνει η εκβιομηχάνιση. Αντίθετα με τους διανοητές της εποχής του, δεν θεωρεί ότι η κοινωνική εξέλιξη εξασφαλίζει την ατομική ευτυχία του κοινωνικού ατόμου, ούτε ότι αποτελεί προϋπόθεσή της. Γι' αυτόν το κοινωνικό πρόβλημα είναι πρόβλημα κοινωνικοποίησης. Συνίσταται στο να καταστεί το άτομο μέλος του συνόλου, στο να του εντυπωθεί ο σεβασμός των επιταγών, των απαγορεύσεων και των υποχρεώσεων χωρίς τις οποίες η συλλογική ζωή θα ήταν αδύνατη. Αντικείμενό του είναι το κοινωνικό όλον που χαρακτηρίζεται αφ' ενός απ' τον εξαναγκασμό τον οποίο ασκεί στα επί μέρους και αφ' ετέρου, απ' την πολυπλοκότητα αυτών των επιμέρους και την αλληλεπίδρασή τους. Στόχο έθεσε τη συστηματικοποίηση ενός τρόπου προσπέλασης και επίλυσης του κοινωνικού προβλήματος. Υποστήριξε πως στόχος της κοινωνιολογίας είναι η ανακάλυψη των κοινωνικών νόμων προκειμένου να προσαρμοστούν σ' αυτούς οι άνθρωποι με το λιγότερο δυνατό κόστος. Επίσης, πως οι μέθοδοι της κοινωνιολογίας πρέπει να είναι ανάλογοι μ' αυτές των φυσικών επιστημών. Στήριξε την κοινωνιολογία του στις εξής αρχές: α) τα στοιχεία που συναρτίζουν την κοινωνία ως μια πραγματικότητα έχουν υπόσταση ανάλογη μ' αυτήν που έχουν τα στοιχεία που συναποτελούν μια υλική πραγματικότητα, β) οι ιδιότητες των στοιχείων αυτών είναι δυνατό να αναζητηθούν με την αντικειμενική παρατήρηση (την επιστημονική μέθοδο), γ) η επίδραση της κοινωνίας στην ψυχολογία του ατόμου είναι άμεση και καθοριστική.

Για την κοινωνία υποστηρίζει πως αυτή είναι μια ιδιότυπη πραγματικότητα, μια ολότητα μεγαλύτερη όσο και διαφορετική από το άθροισμα των μερών που την απαρτίζουν· μια δύναμη που βρίσκεται έξω και πάνω από το άτομο μέλος της. Η υπερβατικότητα της κοινωνίας είναι η θεμελιακή ιδέα που διατρέχει το σύνολο των έργων του Durkheim. Επίσης, αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως μια ηθική κοινότητα. Σε σχέση με την κοινωνική μορφολογία εισήγαγε τις βασικές έννοιες του μεγέθους ή όγκου, δηλαδή τον αριθμό των ατόμων, και της πυκνότητας των ομάδων. Η πυκνότητα είναι ο αριθμός των κοινωνικών σχέσεων και νοείται ως: α) υλική πυκνότητα που εμφανίζεται κυρίως με τρεις τρόπους: 1) πληθυσμιακή συγκέντρωση, 2) δημιουργία και ανάπτυξη πόλεων και 3) αύξηση του αριθμού και της ταχύτητας των (υλικών ή πνευματικών) οδών επικοινωνίας, β) ηθική ή δυναμική πυκνότητα που, στην περίπτωση δύο κοινωνιών ίσης υλικής πυκνότητας, προσδιορίζεται «σε συνάρτηση με τον αριθμό των ατόμων, που συνδέονται όχι μόνο εμπορικά, αλλά και ηθικά· δηλαδή που όχι μόνο ανταλλάσσουν υπηρεσίες ή ανταγωνίζονται μεταξύ τους, αλλά που ζουν μια κοινή ζωή».[5] Οι δύο αυτές έννοιες είναι πολύ βασικές για τη σύσταση και την ταξινόμηση των κοινωνικών τύπων που, όπως θα δούμε παρακάτω,[6] έχουν μεγάλη σπουδαιότητα για την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων.

Σχετικά με τη συλλογική συνείδηση ο Durkheim υποστηρίζει ότι το κοινωνικό όλον είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των επί μέρους που το αποτελούν. Έτσι αποδίδει την ουσία αυτού του «κάτι περισσότερο» σ' εκείνο που αποκαλεί «συλλογική συνείδηση». Διακρίνει όμως τη συλλογική συνείδηση από τη μέση συνείδηση που στην αρχή της σκέψης του τις συνέχεε. Έτσι, η μέση συνείδηση που είναι ο μέσος όρος των ατομικών ιδιοσυγκρασιών είναι κατώτερη απ' τη συλλογική συνείδηση που την ξεπερνά και η οποία είναι άπειρα πιο πλούσια και αποτελείται από τα κοινά ιδανικά. Επίσης, θεωρεί την ηθική σαν βασισμένη στην εμπειρία της ομάδας και σαν έκφραση των συμφερόντων της και συνδέει την έννοια της ηθικής μ' εκείνη της συλλογικής συνείδησης. Η θεμελιακή για τον Durkheim ιδέα της υπερβατικότητας της κοινωνίας, τον οδηγεί στην ταύτιση του θείου με τη συλλογική συνείδηση. Αυτή η απρόσωπη, διάχυτη και σταθερά ενυπάρχουσα στον κόσμο υπερβατική δύναμη που ενσαρκώνεται στις διάφορες ;ιορφές του Θεού, είναι η ίδια η κοινωνία. Ο Θεός είναι η κοινωνία και η κοινωνία είναι ο Θεός. Σε σχέση με τη συλλογική συνείδηση εισάγει και τη βασική έννοια των «συλλογικών παραστάσεων» οι οποίες υποδηλώνουν τις καταστάσεις της συλλογικής συνείδησης οι οποίες διαφέρουν από τις καταστάσεις της συνείδησης του ατόμου και οι οποίες εκφράζουνν τον τρόπο με τον οποίο μια κοινωνική ομάδα αποκτά συναίσθηση της ταυτότητάς της, καθώς και των σχέσεών της, με όλα όσα την ενδιαφέρουν.

Για τα κοινωνικά γεγονότα ο Durkheim αναφέρει πως τα μελετά η κοινωνιολογία και τα ορίζει ως εξής: «Κοινωνικό γεγονός είναι κάθε τρόπος ενέργειας, σταθερός ή όχι, ικανός να ασκήσει στο άτομο εξαναγκασμό· ή ακόμα τρόπος ενέργειας που είναι γενικός σ' όλη την έκταση μιας δεδομένης κοινωνίας, έχοντας όμως ταυτόχρονα μια ιδιαίτερη υπόσταση, ανεξάρτητη από τις ατομικές του εκδηλώσεις».[7] Αποδίδει στα κοινωνικά γεγονότα εξωτερικότητα ως προς τα άτομα και χαρακτήρα εξαναγκαστικό. Η συμβολή του στην παρατήρηση των γεγονότων συνίσταται σε μια σειρά κανόνες που αφορούν: α) στην οριοθέτηση του κοινωνικού γεγονότος, β) στην παρατήρηση των κοινωνικών γεγονότων γ) στη διάκριση μεταξύ ομαλού και παθολογικού, δ) στη σύσταση των κοινωνικών τύπων, ε) στην εξήγηση των κοινωνικών γεγονότων, και τέλος στ) στην προσαγωγή κοινωνιολογικών αποδείξεων. Συνάμα, αυτά τα σημεία αναφοράς των κανόνων, αποτελούν και τα στάδια που πρέπει να ακολουθεί ο κοινωνιολόγος για τη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων. Υποστήριξε επίσης ότι η μέθοδος του έμμεσου πειραματισμού ή της σύγκρισης είναι η μόνη μέθοδος που εξασφαλίζει κοινωνιολογικές αποδείξεις. Για τον προσδιορισμό της σχέσης δύο φαινομένων, χρησιμοποίησε τη συνακόλουθη μεταβολή.[9]

Σε σχέση με την κοινωνική συνοχή, ο Durkheim θεωρεί ότι η αύξηση του όγκου της κοινωνικής ομάδας σημαίνει αύξηση του ανταγωνισμού που οδηγεί είτε στη διάλυση της ομάδας, είτε στον καταμερισμό της εργασίας μεταξύ των

μελών της. Προσδιορίζει δύο τύπους κοινωνικής συνοχής: α) τη μηχανική, που προκύπτει απ' την ομοιογένεια των μελών της και το αδιαφοροποίητο της κοινωνικής εργασίας. Παρατηρείται στα πρώτα στάδια εξέλιξης μιας κοινωνίας, β) την οργανική, που προκύπτει από την ανομοιογένεια που δημιουργεί η εξέλιξη στα μέλη μιας ομάδας, καθώς με την αλληλεπίδραση και τη διαφοροποίηση της κοινωνικής εργασίας αυτά χαρακτηρίζονται από ανομοιομορφία ικανοτήτων, δυνατοτήτων και ιδεών. Καταλήγει στο συμπέρασμα πως η αύξηση της πυκνότητας ενός πληθυσμού οδηγεί σε εντονότερη κατανομή εργασίας και αυτή με τη σειρά της σε μεγαλύτερη ανταγωνιστικότητα. Ο καταμερισμός της εργασίας υποσκάπτει τη συλλογική συνείδηση και αλλάζει την ουσία της. Στη μηχανική συνοχή η συλλογική συνείδηση εκφράζει την ομοιότητα, ενώ στην οργανική συνοχή την αλληλεξάρτηση. Ως λύση για τη διαπιστούμενη ανάγκη ελέγχου από κάποια ηθική εξουσία, απορρίπτει τόσο την οικογένεια που χάνει σταδιακά την εξουσία πάνω στα μέλη της, όσο και το κράτος που δεν έχει, με τον απρόσωπο χαρακτήρα του, ηθικό κύρος πάνω στο άτομο και προτείνει την οργάνωση επαγγελματικών οργανώσεων.

Ο Durkheim εισήγαγε επίσης μια πολύ σπουδαία έννοια, η οποία εξακολουθεί να έχει πολύ ενδιαφέρον: αυτήν της ανομίας. Η εξασθένηση των παραδοσιακών αξιών, η εξάλειψη ή και η χαλάρωση κανόνων συμπεριφοράς που είναι αποτέλεσμα μιας ταχύρρυθμης κοινωνικής αλλαγής, δημιουργούν μια κατάσταση ανομίας. Η έλλειψη κοινών κανόνων υπονοεί έλλειψη συνοχής της ομάδας που οφείλεται σε μειωμένη ηθική ή δυναμική πυκνότητα. Ο Durkheim εισήγαγε την ανομία ως αντίποδα της κοινωνικής συνοχής. Αιτία αυτής της κοινωνικής ρευστότητας είναι ο γρήγορος ρυθμός ανάπτυξης των βιομηχανικών κοινωνιών. Επίσης, αιτίες είναι οι οικονομικές κρίσεις και η ανέχεια. Η ηθική δύναμη που εξασφαλίζει τη συνοχή είναι η θρησκεία. Διαπίστωσε όμως την εξασθένησή της και αναζήτησε τον προσδιορισμό μιας καινούργιας.

Τη διαδικασία κοινωνικοποίησης και κοινωνικής ολοκλήρωσης την αντιλήφθηκε ως: α) την εσωτερίκευση της συλλογικής συνείδησης από το άτομο, β) την ενσάρκωση αυτής της συνείδησης στα άτομα. Η κοινωνικοποίηση εκφράζει την αλληλεπίδραση μεταξύ ατομικής και συλλογικής συνείδησης. Είναι, επίσης μια διαδικασία που δεν ολοκληρώνεται ποτέ. Τέλος, η κοινωνική πίεση και ο κοινωνικός εξαναγκασμός εκφράζονται με την εσωτερίκευση της συλλογικής συνείδησης.

Τα κυριότερα έργα του είναι: α) ο καταμερισμός της κοινωνικής εργασίας, β) οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου, γ) οι αρχέγονες μορφές της θρησκευτικής ζωής και δ) η αυτοκτονία. Στα πρώτα τρία έχουμε ήδη αναφερθεί μέσα από τις έννοιες που θίξαμε παραπάνω. Για την «αυτοκτονία» θεωρούμε χρήσιμο να εντοπίσουμε τα βασικά συμπεράσματα του Durkheim. Διέκρινε τρείς μορφές αυτοκτονίας στην προσπάθειά του να εξηγήσει την τάση της αυτοκαταστροφής: α) την αλτρουιστική αυτοκτονία, που εκφράζει την πλήρη ταύτιση του ατόμου με την ομάδα και την προτεραιότητα που το άτομο δίνει στα συμφέροντά της, β) την εγωιστική αυτοκτονία, που εκφράζει την ελλειπή ένταξη του ατόμου στην ομάδα και γ) την ανομική αυτοκτονία που εκφράζει την ξαφνική αποσύνδεση του ατόμου από το κοινωνικό του περιβάλλον και είναι το προϊόν της δύσκολης επιβίωσής του σε μια κοινωνία που στερείται κανόνων. Έτσι, είδε την αυτοκτονία ως ένα ατομικό φαινόμενο που οι αιτίες του είναι ουσιαστικά κοινωνικές.

Η προσφορά του συνοψίζεται στον ορισμό του πεδίου της κοινωνιολογίας και στη σαφή διατύπωση μεθοδολογικών αρχών που την εφαρμοσιμότητά τους απέδειξε με εμπειρική έρευνα.

Η «σχολή» του Durkheim αντιπροσώπευσε για πολύ καιρό τη γαλλική κοινωνιολογία στο σύνολό της. Πολλοί από τους υποστηρικτές ή δημιουργούς των κλάδων της γαλλικής κοινωνιολογίας υπήρξαν συνεργάτες του, όπως στην ανθρωπολογία οι Μαρσέλ Μως [Marcel Mauss (1872-1950)], Λυσιέν Λεβί-Μπρυλ [Lucien Levy-Bruhl (1857-1939)], στην οικονομική κοινωνιολογία ο Φρανσουά Σιμιάν, στην κοινωνιολογία του δικαίου οι Ανρί Λεβί-Μπρυλ, Ζωρζ Νταβί, Πωλ Φωκοννέ, στη γενική κοινωνιολογία και στην ιστορία των σοσιαλιστικών θεωριών ο Σελεστέν Μπουγκλέ. Επίσης, μεταξύ των νεώτερων επιστημόνων διακρίνουμε την επιρροή του Durkheim στους Μωρίς Χάλμπβακς [Maurice Halbwacks (1871-1945)], Μαρσέλ Γκρενέ [Marcel Grenet (1884-1940)], Κλωντ Λεβί-Στρως [Claude Lévi-Strauss (1908-)], κ.ά. Η φυσιογνωμία του Emile Durkheim στο χώρο των κοινωνικών επιστημών υπήρξε και συνεχίζει να είναι μεγάλη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. «Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου». GUTENBERG 1987.
2. «Κοινωνικές αιτίες της αυτοκτονίας» Εκδ. Γερ. Αναγνωστίδης.
3. Λουκία Μουσούρου, «Ο Εμίλ Ντυρκάιμ και η κοινωνιολογία του» Εκδ. GUTENBERG 1987.
4. Μανώλης Μαρκάκης, «Το μεταφραστικό σημείωμα που εμπεριέχεται στην έκδοση της "αυτοκτονίας"».
5. ΔΟΜΗ, Εκδ. «ΔΟΜΗ» τόμος 12, σελ. 8.
6. ΛΕΞΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ, Εκδ. Θ.Κ. Παπαϊωάννου, τόμος 10, σελ. 4537-8.
7. ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, Εκδ. ΑΘΗΝΩΝ, τόμος 7, σελ. 387-8.
8. ΠΑΠΥΡΟΣ ΛΑΡΟΥΣ, Εκδ. ΠΑΠΥΡΟΣ, τόμος 10, σελ. 623.
9. ΜΕΓΑΛΗ ΣΟΒΙΕΤΙΚΗ ΕΚΓΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, Εκδ. ΑΚΑΔΗΜΟΣ, τόμος 25, σελ. 9-10.
10. ΝΕΑ ΔΟΜΗ, Εκδ. ΔΟΜΗ, σελ. 115.
11. Άρτεμις Φ. Εμμανουήλ, «Ιστορικές και επιστημονικές θεμελιώσεις της κοινωνιολογίας», Εκδ. ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ 1988.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Όπως ο ιστορικός Φυστέλ ντε Κουλάνζ, διευθυντής της Ecole Normale, και καθηγητής του φιλόσοφος Εμίλ Μπουτρού.

2. Όπως ο Ανρί Μπεργκσόν, ο Ζαν Ζωρές, ο Ρωχ, ο Μπλοντέλ, ο Πιέρ Ζανέ και ο Γκομλό.

3. Ο παρακάτω κατά χρονολογία εκδόσεως κατάλογος των βιβλίων και άρθρων του Durkheim, αν και ασφαλώς περιλαμβάνει τα περισσότερα και σημαντικώτερα κείμενά του, ενδέχεται να μην είναι πλήρης.

4. Η «Κοινωνιολογική Χρονιά» ήταν ετήσιο περιοδικό. Ιδρύεται το 1896 και το πρώτο του τεύχος αφορά το έτος 1896-7, το δεύτερο το 1897-8 κ.ο.κ.

5. «Κανόνες κοινωνιολογικής μεθόδου» σελ. 112-113 ή 179-180.

6. Βλ. σελ. 7 για το κοινωνικό γεγονός.

7. «Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου» σελ. 77.

8. Μέθοδος που συγκρίνονται οι περιπτώσεις όπου δύο φαινόμενα είναι ταυτόχρονα παρόντα ή απόντα και αναζητείται το κατά πόσο οι παραλλαγές που εμφανίζονται σ' αυτούς τους διάφορους συνδυασμούς συνθηκών, μαρτυρούν ότι το ένα εξαρτάται από το άλλο.

9. Μέθοδος που στηρίζεται στην αρχή ότι η μεταβολή μιας μεταβλητής συνοδεύεται από αντίστοιχη μεταβολή σε μια άλλη.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ

Οριοθετήσεις Στις Ανθρώπινες Επιστήμες

του Ν. Γουσγούνη

Κάθε προσπάθεια οριοθέτησης μιας επιστήμης ή πολλών επιστημών συγχέεται με το πρόβλημα της αξιολογικής κατανόησης (και κατά πόσο υποκειμενικής) του κάθε ερευνητή. Δεν είναι απλά θέμα μεθόδου, το να ισχυρίζεται π.χ. ο Κοινωνιολόγος ότι ο ψυχολογισμός είναι σφάλμα και δεν εξυπηρετεί στην ανάλυση των κοινωνικών ή του «κοινωνικού» γεγονότων ή φαινομένων. Ούτε ότι ο ιστορικισμός ή ο οικονομισμός οδηγούν με τη σειρά τους σε αδιέξοδα. Εδώ πρόκειται, αντίθετα μάλλον για έναν A PRIORI προσανατολισμό (διαισθητικό ίσως) του εν λόγω ερευνητή που ανταποκρίνεται σε μια ενδόμυχη ιδεολογική προ-κατασκευή, που κουβαλάει μέσα του και πιθανά μπορεί να τροποποιήσει στο μέλλον. Διαλέγει λοιπόν ένα δικό του τρόπο περιχάραξης των ορίων χωρίς να μπορεί κι αυτός να ξέρει γιατί, στο όνομα όμως πάντα μιας *κατανόησης*, όσο γίνεται πιο αντικειμενικής. Στη συνέχεια προσπαθεί να πείσει για την *Αλήθεια* της πρότασης της κατασκευής του, τα άλλα μέλη της επιστημονικής κοινότητας. Εδώ φυσικά πρόκειται για τη σχετική κι όχι την απόλυτη αλήθεια, γιατί η τελευταία είναι ανύπαρκτη (όσο κι αν αυτό είναι υποκειμενική άποψη του γράφοντος, μέχρις αποδείξεως του εναντίου). Ελπίζει λοιπόν στην *επαλήθευση* των προτάσεών του από άλλους, έτσι ώστε να προαχθεί η γνώση. Στη διάρκεια λοιπόν τέτοιων προσπαθειών οι μέθοδοι αντιστρέφονται, αναστέλλονται, ακυρώνονται.

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα (όχι βέβαια με τη σημασία του TOMAS KUHN, αλλά με την απλούστατη που μαθαίναμε στη Φυσική Πειραματική του Δημοτικού). Ας πούμε το παράδειγμα της Κοινωνιολογίας και της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας που ενώ υποτίθεται ότι συγγενεύουν, ως προς το αντικείμενό τους, εν τούτοις θέλουν ν' ακολουθούν, διαφορετικές μεθόδους. Θέλουν, αλλά τελικά αυτή η προσωποποίηση αφορά φυσικά αυτούς που τις θεραπεύουν σαν κοινωνικές επιστήμες. Αυτούς και μόνο. Άλλες φορές αυτοί δεν θέλουν ν' ακολουθούν διαφορετικές μεθόδους και τότε λέμε πως οι δύο επιστήμες συμπλέκονται και μόνο ως προς το αντικείμενο πλέον ξεχωρίζουν. Τί συμβαίνει λοιπόν; Ποιος έχει δίκαιο, ποια είναι η επιστημονική αλήθεια;

Καμιά, γιατί δεν υπάρχει. Η οριοθέτηση των αρμοδιοτήτων των δύο κλάδων είναι τεχνητή — νοηματική κατασκευή του ανθρώπινου μυαλού με ιστορικές ίσως ρίζες σε μια παράδοση. Στην πραγματικότητα η διάκριση ότι η Κοινωνιολογία ασχολείται με μακροσυστήματα ή μακρο-κοινωνίες, ενώ η Κοινωνική Ανθρωπολογία με μικρο-κοινωνίες, έχει προ πολλού καταρρεύσει. Επίσης η διάκριση για τις βιομηχανικές ή προ-βιομηχανικές κοινωνίες σαν αντίστοιχα αντικείμενα. Φυσικά σαν κατ' εξοχήν κοινωνικές οι παραπάνω επιστήμες μοιάζουν στο ότι είναι και οι δύο ιδιόρρυθμες (EXTRA-ORDINARY SCIENCES)[1] ακριβώς διότι κατά τον TOMAS KUHN δεν επικρατεί σ' αυτές ένα παράδειγμα[2], αλλά μια κατάσταση αντιδικίας ή διάστασης ανάμεσα σε ασυμβίβαστα ή αντιθετικά παραδείγματα. Πρόκειται για μια κατάσταση ρευστή, μια κατάσταση κρίσης σύμφωνα με την ίδια ορολογία. Δηλαδή μια κατάσταση όπου το κάθε τι, κρίνεται κι επανακρίνεται κάτω από μια κριτική προοπτική κι όχι με την παρακμιακή έννοια (π.χ. πολιτισμός σε κρίση λόγω παρακμής ή πτώσης αξιών, ανθρώπινη σχέση σε κρίση κτλ.).

Εδώ, πολλοί[3] υποστηρίζουν πως λόγω (εφηβικής;) ανωριμότητας οι επιστήμες αυτές δικαιολογούνται να μη χρησιμοποιούν ενιαία μέθοδο και το αυτό παράδειγμα. Σταδιακά όμως με τη συσσώρευση νέων γνώσεων, θα γίνουν ομοιόμορφες. Η άποψη αυτή καθόλου δεν μας πείθει (υποκειμενική άποψη). Από την ιστορική της ανασκόπηση βλέπουμε πως, όσο περισσότερο «προοδεύουν» κι οι δύο επιστήμες, τόσο οποιαδήποτε προσπάθεια ενοποίησης των μεθόδων τους γίνεται δυσχερέστερη. Τότε γιατί διατηρούμε την ιστορικά παραδοσιακή διάκριση μεταξύ τους αφού υπάρχουν τόσες αντινομίες στο εσωτερικό τους που κάνουν δύσκολη την εσωτερική ενοποίηση;

Ο λόγος μπορεί ν' αναζητηθεί στις προκαταλήψεις που φέρνουν μέσα τους οι φορείς αυτών των επιστημών. Είναι τυχαίο ότι είναι όλοι γεννήματα θρέμματα βιομηχανικών κοινωνιών; Ακόμα κι όσοι τριτοκοσμικοί μορφώθηκαν στα Κέντρα Γνώσης της Δύσης, προτρέπονται να υιοθετήσουν μια Δυτική οπτική για να προσπελάσουν τις δικές τους κοινωνίες, όπου θα επιστρέψουν να εργασθούν; Αυτή η πνευματική αποικιοκρατία ή η τυραννία του ορθού λόγου αφήνει ελάχιστα περιθώρια στην ανάπτυξη μιας «άλλης» επιστημονικής άποψης. Ο ανθρωπολόγος λοιπόν για τους Δυτικούς είναι αυτός που πρέπει να καταλάβει, να κατανοήσει τον «άλλο πολιτισμό», ενώ ο Κοινωνιολόγος τον δικό του, ή τον παρόμοιο. Μήπως όμως σ' ένα υποθετικό μοντέλο όχι Δυτικο-κεντρικής επιστήμης αλλά Αφρικανο-κεντρικής ή Ασιατο-κεντρικής, ανθρωπολόγος είναι για τους αντίστροφους λόγους αυτός που μελετάει τις βιομηχανικές δυτικές κοινωνίες, ενώ Κοινωνιολόγος είναι αυτός που μελετάει τις ντόπιες; Κι αν το χάσμα είναι υποθετικό λόγω ανυπαρξίας επιστημονικών κλάδων μη Δυτικού προσανατολισμού (ένεκα του μύθου των προ-βιομηχανικών, δηλαδή καθυστερημένων χωρών), τα πρόσφατα παραδείγματα εθνών της Ασίας, όπως: Ιαπωνία, Κίνα, Βιετνάμ, Κορέα, που καλλιεργούν τη δική τους παράδοση, σε συνδυασμό με τη δυτική τεχνολογία (άλλο λιγώτερο κι άλλο περισσότερο) μπορούν να μας πείσουν πώς το επιχείρημα των Δυτικών (μάλλον συνεχιζόμενη προκατάληψη) είναι.

Ανακεφαλαιώνοντας, η συσσώρευση γνώσεων κι οι προτεινόμενες μέθοδοι επεξεργασίας θ' αυξάνονται λογικά τόσο όσο περισσότεροι ερευνητές θα επιλέγουν αυτές τις Κοινωνικές Επιστήμες για ενασχόληση επαγγελματικά. Στο θεωρητικό επίπεδο υποτίθεται πως πρέπει να προκύπτει και κάποιο όφελος αλλιώς θα λιγοστεύουν οι πηγές χρηματοδότησης των ερευνών. Οι ιδεολογίες όμως των ερευνητών (δηλαδή οι φανταστικές τους σχέσεις με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης) θα συνεχίσουν να τους οδηγούν μαγικά (καθ' ότι φαντασιακές) σε προκαταλήψεις σχετικές με αυτές τις ίδιες.

Τι προτείνουμε; Την απαλλαγή από τις επιβαλλόμενες κι αλλοτριωτικές ιδεολογίες και των σχετικών αξιολογικών συστημάτων που συνεπιφέρουν;

Είναι εφικτό αυτό; Ίσως στα πλαίσια του σχετικού. Ο ίδιος ο τρόπος σκέψης μας αλλά και κατανόησης (με την Βεμπεριανή έννοια: VERSTEHEN) δεν αντανακλά παρά ιδεολογίες έστω και σε ρευστή κατάσταση. Πάνω σ' αυτά λοιπόν μπορούμε ν' αρθρώσουμε εναλλακτικές μεθόδους; Πέρα από ψευδοδιακρίσεις του τύ-

που συντηρητικός-προοδευτικός (που απηχούν πολιτικές ιδεολογίες που δυστυχώς μεταφέρονται και στην επιστήμη) και πέρα από ψευτοδιλήμματα του τύπου «το τέλος της τάδε πολιτιστικής εποχής κι η αρχή της επομένης, άρα και συνεπαγομένων τρόπων σκέψης π.χ. μοντέρνας, μεταμοντέρνας κτλ.».

Μία λύση θα ήταν η κατάργηση κάθε στεγανού του τύπου «αυτό τελειώνει εκεί όπου αρχίζει το άλλο» και φυσικά αναφερόμαστε σε εννοιολογικά, μεθοδολογικά πλαίσια κι όχι σε ιστορικές γραμμικότητες. Για τους λόγους που προαναφέρθηκαν, είναι γελοίο μια αποτυχημένη και ύποπτη πολιτικά δεσπόζουσα υπερ-ιδεολογία του Δυτικού πολιτισμού, να εκκαθαρίζει δύο γενιές μετά την (τυπική) εξάλειψη της αποικιοκρατίας, ακόμα τις επιστήμες και να δημιουργεί τεχνητά στεγανά. Το όφελος των στεγανοποιήσεων είναι ανύπαρκτο. Συμπερασματικά κάθε ανθρωπολογική καινοτομία μπορεί να εφαρμοστεί σήμερα στην Κοινωνιολογία, κι αντίστροφα.

Ας πάρουμε τώρα ένα άλλο πρόβλημα σύγκλισης ή απόκλισης επιστημονικών κλάδων: αυτό της Κοινωνιολογίας ή Κοινωνιολογιο-Ανθρωπολογίας, με την Ψυχολογία. Αν υπάρχει κοινωνιολογικός ή ανθρωπολογικός Λόγος (παράδειγμα) που εξηγεί το «Κοινωνικό Γεγονός», άλλο τόσο υπάρχει κι ένας «Ψυχολογικός Λόγος». Τι διαφορετικές ιδιότητες έχουν ή μπορεί να έχουν αυτοί οι δύο «Λόγοι»;

Αν πάρουμε τη Γνώση σαν αποτέλεσμα της κατανόησης, τότε στο ψυχολογικό επίπεδο οι «νοητικές εικόνες»[4] σαν αναπαραστάσεις του πραγματικού, συνιστούν ένα υπόβαθρο πάνω στο οποίο αναπτύσσονται οι διαδικασίες της συγκεκριμένης σκέψης. Στο κοινωνικό επίπεδο τον αντίπαλο ρόλο παίζει η ιδεολογία. Άρα ιδεολογία και «νοητικές εικόνες» είναι ο κοινός παρονομαστής ψυχολογικού και Κοινωνικού επιπέδου. Σημαίνει άραγε αυτό μια κοινή αφετηρία; Και ναι και όχι. Ναι για τους λόγους που προαναφέραμε (σύμφωνα πάντα με τον PIAGET), όχι, γιατί δημιουργήθηκαν έτσι κι αλλιώς δύο διαφορετικοί «Λόγοι». Αν η Γνώση εξαρτάται έστω και έμμεσα από τον κοινωνικό παράγοντα, τότε πως να ξέρουμε τις σκοπιμότητες και τις διαδικασίες της Γνώσης, όταν αγνοούμε τη *δράση* του κοινωνικού παράγοντα;

Τελικά η ψυχολογία ξεκινάει να μελετήσει και το σχηματισμό της Γνώσης και την κατανόηση, στηριγμένη σε μια ψευτοδιαφορά: τη διάκριση ατομικού/συλλογικού, σαν να είναι αυτή η αιτία που ορισμένα πράγματα τα *νοούμε* καλύτερα αν τα μελετήσουμε στην ατομική εκδήλωση (του ενός ατόμου) ή στην ομαδική (από ομάδες εκτελούμενα). Από τον M. WEBER ξέρουμε πως κάθε δράση είναι μια ανθρώπινη συμπεριφορά στην οποία το δρον άτομο προσδίδει υποκειμενικό νόημα. Μήπως λοιπόν στο επίπεδο του νοήματος η διαδικασία κατανόησης (VERSTEHEN) προϋποθέτει μια Κοινωνιολογία που να μη διαφέρει καθόλου από την Ψυχολογία; Είναι άραγε διακεκριμένος ο κόσμος του Ψυχικού από τον κόσμο του Νοητικού; Κατά τον WEBER ό,τι δεν είναι Φυσικό δεν είναι ανάγκη να είναι Ψυχικό, μπορεί να είναι και Νοητικό. Αυτό όμως δεν αποδεικνύεται. Οι «Νοητικές Εικόνες» σαν την Ιδεολογία, είδαμε πως μπορούν να σχηματίζονται και δίχως να «μας ρωτήσουν». Άρα ενυπάρχουν στο ασυνείδητο επίπεδο και καθορίζουν και την ατομική μας δράση. Αυτές μπορούν να καθορίζουν και τις «αξίες» μας.

Ανακεφαλαιώνοντας, η Ψυχολογία προσπαθεί να μελετήσει τη σύσταση και κατανόηση του υποκειμένου ατόμου, σαν να είναι αυτή η μελέτη ανεξάρτητη από τη δράση ή διαντίδραση που το άτομο αναπτύσσει συγχρόνως ή πριν ή μετά τη συνειδητοποίηση της κατανόησής του. Επειδή ο μελετητής *κατανοεί* το υποκειμενικό νόημα μιας δράσης ή σκέψης, αυτό δεν σημαίνει ότι ασκεί κάτι ανεξάρτητο ή απαλλαγμένο από κοινωνιολογία του υποκειμένου δηλαδή Ψυχολογία. Η συνεχής ενασχόληση, με τα υποκείμενα δημιούργησε την τεχνητή διάκριση Ψυχολογίας και Κοινωνιολογίας, καθώς και της ψευτογέφυράς τους που σαν υβριδική διασταύρωση προσπαθεί να στηριχθεί, αλλά χρησιμοποιώντας τελικά ανακατωμένο λεξιλόγιο. Τελικά δεν μπορεί να νοηθεί Κοινωνιολογία, δίχως την κατανόηση του ατομικού υποκειμένου. Αυτό το πεδίο το διεκδικούν οι Ψυχολόγοι και δημιούργησαν εκεί ένα δικό τους Λόγο (DISCOURS).

Μια επιστήμη μπορεί να στηριχτεί σ' ένα Λόγο, έστω κι αν προκύπτει από παρανόηση. Δεν παύει όμως να επικοινωνεί υπόγεια στο επίπεδο της Ιδεολογίας ή των «Νοητικών Εικόνων» με κάποιαν άλλη και δεν αποκλείεται τελικά ο Λόγος της να μην είναι τίποτε περισσότερο από την προσπάθεια ξεπεράσματος αυτής της κοινής αφετηρίας. Πολλά που η Κοινωνιολογία δεν μπορεί να καταλάβει, ούτε η Ψυχολογία μπορεί (π.χ. αντανακλαστική συμπεριφορά).

Η διάκριση λοιπόν που θα μπορούσε να ισχύει θα ήταν μόνο του τύπου, του βαθμού κοινωνικότητος διαφόρων ανθρωπίνων δράσεων και συμπεριφορών. Η Κοινωνιολογία κατανοεί τις κοινωνικές «καλύτερα» από τις ατομικές συμπεριφορές, γιατί είναι οπλισμένη για κάτι τέτοιο. Βοηθητικές και συμπληρωματικές λοιπόν είναι οι δύο επιστήμες, όπως τα δύο χέρια ενός ανθρώπου, κι όχι αντίθετες κι ανταγωνιστικές. Η παρουσία λοιπόν μιας «ενοποιού» Κοινωνικής Ψυχολογίας φαντάζει το ίδιο εξαμβλωτική όσο ενός... τρίτου χεριού που... γεφυρώνει τα δύο που διαθέτει ο κάθε άνθρωπος.

Όπως δίδασκε ο DILTHEY[5] ήδη από το 1883 η Ψυχολογία και η Κοινωνιολογία είναι πνευματικές επιστήμες (σε αντίθεση με τις θετικές), επειδή πραγματεύονται βιωματικές καταστάσεις που χρειάζεται πρώτα να κατανοηθούν και μετά να μελετηθούν. Χρειάζονται τελικά στον άνθρωπο και τα πορίσματά τους είναι έγκυρα, όχι με την έννοια της αιτιοκρατίας, αλλά γιατί μ' αυτές καταλαβαίνουμε καλύτερα τον τρόπο που σκεφτόμαστε. Όλη η ανασκόπηση των μεγάλων θεωριών δεν δείχνει παρά μια τέτοια προσπάθεια.

Αν οι Επιστήμες του Ανθρώπου, όπως αυτές που εξετάζουμε, έχουν κατά τον MAX WEBER για σκοπό τους την προσπάθεια των Αξιών που τις γέννησαν, εμείς θα προσθέταμε εδώ, πως σκοπός τους δεν είναι να προβλέπουν όπως οι Φυσικές Επιστήμες, τι θα συμβεί στο άμεσο μέλλον, αλλά να διαπιστώνουμε επιστημονικά τις αιτίες που περιορίζουν την ανάπτυξη ενός κοινωνικού φαινομένου π.χ. Ελευθερία. Έτσι τροποποιούμε, με βάση τα πορίσματα της παρατήρησης, τη στάση μας και τη μέθοδό μας, ως προς το φαινόμενο αυτό, ώστε να το κάνουμε πιο «ανθρώπινο». Αν το πετύχουμε, τότε προσφέρουμε εξυπηρέτηση πέρα από ηθικολογίες θεολογικού τύπου, για τον κάθε άνθρωπο και την κοινωνία αδιάκριτα, γιατί έτσι γίνεται κι εφαρμογή μιας θεωρίας σε πράξη.

Καταλήγουμε λοιπόν ότι οι κοινές ρίζες των δύο επιστημών απορριθετούν και τη μελλοντική αντιδιαστολή τους, προτρέποντάς τες σε μια σύγκλιση. Εξάλλου αν έχουμε διαφορετικές τάσεις ή ρεύματα ή σχολές σε κάθε μία από τις δύο επιστήμες, όπως δομισμός, λειτουργισμός, μαρξισμός, συστηματικό μοντέλο, αυτά απηχούν περισσότερο φιλοσοφικά ρεύματα που τα έθρεψαν μια ορισμένη εποχή, παρά διαφοροποιήσεις.

Προτείνουμε λοιπόν αβίαστα τη μελλοντική ενοποίησή τους, κάτω από το όνομα Κοινωνιοψυχολογία για καλύτερη εξυπηρέτηση των θεραπόντων και θεραπευομένων τους.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. TOMAS KUHN: «Δομή επιστημονικών επαναστάσεων», 1962.
2. Παράδειγμα: Σύνολο πεποιθήσεων, αναγνωρισμένων αξιών και τεχνικών που ασπάζονται τα μέλη μιας δεδομένης ομάδας επιστημόνων (στο ίδιο).
3. TALCOTT PARSONS: THE POSITION OF SOCIOLOGICAL THEORY. AMERICAN SOCIAL REVIEW. σ. 156-64, Αρ. 1948.
4. PIAGET: ETUDES SOCIOLOGIQUES. GENEVE 1967.
5. W. DILTHEY: Εισαγωγή στη μελέτη των Επιστημών.

ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΓΙΑ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ

*του Δημήτρη Ορφανίδη**

ΠΟΥ ΕΓΚΕΙΤΑΙ Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Η ποίηση είναι μια τέχνη· αν θέλει να μιλήσει κανείς γι' αυτήν πρέπει ν' αναφερθεί γενικότερα στην τέχνη. Το να ορίσεις τι είναι τέχνη είναι ίσως αδύνατο, οπωσδήποτε είναι δύσκολο και ενδέχεται να μην έχει νόημα κανένας ορισμός, γιατί μάλλον ό,τι αποτελεί μια μορφή ζωής που κρατάει χιλιετηρίδες, που είναι πλέον ένα αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης, δεν ορίζεται από ένα σημείο και μετά. Αυτό που θα πούμε τώρα έχει ήδη ειπωθεί αλλά δεν είναι γενικά παραδεκτό για διάφορους λόγους:
Η τέχνη είναι έκφραση των κοινωνικών συνθηκών. Πώς γίνεται να διανοηθεί κανείς τέχνη υπεράνω της κοινωνίας όχι αυθαίρετα αλλά επιστημονικά τεκμηριωμένα; Αφού οι άνθρωποι σχηματίζουν μια κοινωνία, όλες οι εκδηλώσεις τους δημιουργούνται μέσα σ' αυτή. Μπορεί κανείς να δημιουργήσει οτιδήποτε, επομένως και τέχνη έξω από την κοινωνία; Ακόμα και στον αέρα μας χρειάζεται μια κοινωνία για να κάνουμε τέχνη.

Οι κοινωνικές συνθήκες διαμορφώνονται κυρίως από την οικονομία. Σε κάθε κοινωνία υπάρχουν παραγωγικές σχέσεις και παραγωγικές δυνάμεις και όποτε η ανθρωπότητα περνούσε από ένα στάδιο ανάπτυξης με ένα άλλο, αυτό γινόταν γιατί άλλαζε το οικονομικό σύστημα. Οπότε αλλάζουν ανάλογα και οι νομικοί θεσμοί, οι θρησκευτικοί, όπως αλλάζουν επίσης οι ανθρώπινες ανάγκες. Λύνονται προβλήματα και δημιουργούνται νέα. Εμφανίζονται διαρκώς κοινωνικά φαινόμενα που έχουν, φυσικά, γενεσιουργούς λόγους κάποιες αιτίες που αλλάζουν κι αυτές. Τα κοινωνικά φαινόμενα αντανακλώνται στην καλλιτεχνική δημιουργία. Η τέχνη σ' όλες της τις εκφάνσεις αντλεί θέματα από την κοινωνία. Αλλά στη ζωή τίποτε δεν είναι απόλυτο κι έτσι μπορεί η οικονομία να παραμένει ο ακρογωνιαίος λίθος κάθε κοινωνικού σχηματισμού και να επηρεάζει την τέχνη αλλά και η τέχνη έχει μια αυτονομία.

Όμως η αυτονομία της τέχνης δεν έγκειται στο ότι, όπως η οικονομία αλλάζει την τέχνη έτσι και η τέχνη αλλάζει την οικονομία. Ποτέ η τέχνη δεν αλλάζει την οικονομία, ποτέ η τέχνη δεν αλλάζει τις κοινωνίες. Δεν υφίσταται ιστορικό παράδειγμα που να βεβαιώνει το αντίθετο. Η αυτονομία της τέχνης έγκειται αλλού: Με την καλλιτεχνική παρέμβαση έρχονται στην επιφάνεια ή σχηματοποιούνται οι εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες που κατά κανόνα και ειδικά για τον μέσο άνθρωπο δεν είναι εύκολο να συλληφθούν και να κατανοηθούν. Είναι φυσικό άλλωστε όταν βρίσκεσαι μέσα σε μια κατάσταση που δευτερόλεπτο το δευτερόλεπτο μεταλλάσσεται και δρας κι εσύ συμμετέχοντας σ' αυτή την μεταλλαγή να μην έχεις τη δυνατότητα να τη συνειδητοποιήσεις. **Η τέχνη έρχεται να προσφέρει μια συνειδητότητα των δρώμενων της ζωής.** Όταν επιτυγχάνεται αυτή η συνειδητότητα παρουσιάζονται στα μάτια μας οι σκόρπιες μας εικόνες, εντυπώσεις και ιδέες **σφαιρικά**, δηλ. σε μια ολότητα. Το πάζλ δείχνει πλέον συναρμολογημένο. Έτσι κατακτιέται η **ψυχραιμία,** διότι όταν συνειδητοποιείς ξέρεις κι όταν ξέρεις δεν παραπαίεις. Κι όταν ο άνθρωπος δεν παραπαίει αρχίζει σιγά-σιγά να ετοιμάζεται να δώσει λύσεις και να προχωρήσει παραπέρα.

Βέβαια η τέχνη φτιάχνεται από ανθρώπους που κι αυτοί ζούν και δρούν στην κοινωνία. Ο άνθρωπος καλλιτέχνης συλλαμβάνει τις εξελίξεις που δεν διαφαίνονται. Έχει την ικανότητα γι' αυτό. Αυτή η ικανότητα λέγεται ταλέντο. Ο καλλιτέχνης έχει ταλέντο στη ζωγραφική, στη γεννητική, στην ποίηση, στη σκηνοθεσία. Το ταλέντο βρίσκεται σε πρωτόγονη μορφή όσο παραμένει μια ακατέργαστη κλίση. Όταν ο ποιητής πάρει το μολύβι στο χέρι, θα γράψει κάτι που δεν ξεφεύγει από τα πλαίσια της κοινωνίας του και της εποχής του **οποιοδήποτε** κι αν είναι το θέμα του ποιήματος. Δεν είναι **καθόλου απαραίτητο** τη συνειδητότητα που θα προσφέρει το έργο του να την έχει ο ίδιος. Απλά έχει ταλέντο να γράψει. Αν την έχει αυτή τη συνειδητότητα τότε το ταλέντο του παύει να είναι μια ακατέργαστη κλίση. Έχει ξεπεράσει την «προϊστορική» του περίοδο.

Εδώ βρίσκεται, λοιπόν, η αυτονομία της τέχνης. Στην ανάδυση των κοινωνικών διεργασιών είτε το καταλαβαίνει ο καλλιτέχνης είτε όχι, είτε το παραδέχεται είτε όχι. Η αντίληψη ότι η τέχνη και μόνο αλλάζει την κοινωνία είναι εξίσου λάθος με την αντίληψη ότι η τέχνη δεν έχει καμιά σχέση με την κοινωνία. Αυτή η συνειδητότητα εκφράζεται από το Ρώσο διαφωτιστή Χέρτσεν:

«Για ένα λαό που δεν έχει κοινωνική ελευθερία η λογοτεχνία είναι το μοναδικό του βήμα απ' όπου ακούγεται αναγκαστικά η κραυγή της αγανάκτησης και της συνείδησής του».

Επειδή η έλλειψη ελευθερίας έχει ποικίλες μορφές πα-

** Ο Δ. Ορφανίδης γεννήθηκε το 1964 στην Αθήνα. Σπούδασε νομικά στο Παν/μιο Θράκης. Εκπονεί magister στο Παν/μιο του Freibourg στην ΟΔΓ. Έχει εκδόσει την ποιητική συλλογή «Ίχνος» το 1983.*

ραμένει επίκαιρη η άποψη του Χέρτσεν και δεν αναιρείται ούτε η εμφατικότητα του λόγου, ούτε η ανοικτή διατύπωσή του. Εκεί μόνο που λέει «λογοτεχνία» βάζουμε τέχνη. Η λογοτεχνία είναι μέρος της τέχνης, η ποίηση μέρος της λογοτεχνίας.

Ό,τι ισχύει για την τέχνη, ισχύει για την ποίηση.

ΤΟ ΤΕΛΕΙΟ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Αφού η τέχνη είναι έκφραση των κοινωνικών συνθηκών —τις οποίες αναδύει— ο ποιητής ως καλλιτέχνης είναι παιδί της εποχής του. Επομένως είναι σωστή η θέση του T.S. Eliot ότι κανένα ατομικό έργο δεν είναι πλήρες αφ' εαυτού, ούτε ο δημιουργός του. Ο Eliot υποστηρίζει ότι κάθε έργο είναι συνάρτηση προς ένα σύνολο που είναι αρχικά η εθνική παράδοση και τελικά όλη η πράξη της τέχνης[1].

Κάθε έργο αντλεί σίγουρα στοιχεία από την εθνική παράδοση κάθε χώρας. Μιλάμε για την εθνική παράδοση όχι με την αποστεωμένη μορφή που της έχουν προσδώσει κάποιες πολιτικές τακτικές και την έχουν καταστήσει όπλο αντιπαράθεσης του παλιού προς το νέο, αλλά για την τέχνη που δημιούργησε κάθε λαός στις διάφορες φάσεις της ιστορικής του εξέλιξης για να εκφράσει πολύπλευρα όλες του τις ανάγκες, κατά κανόνα, που μας φέρνει πάλι στο νου τον Χέρτσεν. Παράδοση δεν σημαίνει κάτι το στάσιμο γι' αυτό, ό,τι είναι αποδεδειγμένα από το χρόνο απρόσφορο σε μετεξέλιξη, δηλ. κάτι που σήμερα και αύριο δεν θα μας βοηθήσει να βρούμε μια άκρη σε κάτι που μας απασχολεί, είναι νεκρό γράμμα και καλό είναι να απορρίπτεται και όχι να υιοθετείται, γιατί τότε έχουμε να κάνουμε με καινούργια μορφή συντηρητισμού.

Το έργο είναι μέρος της ολότητας της καλλιτεχνικής πράξης. Πέρα δηλαδή από τα πλαίσια του χώρου κάθε λαού υπάρχουν οι διασυνδέσεις σε παγκόσμια κλίμακα, ειδικά στην εποχή μας. Η διεθνής κοινωνία που βαδίζει με μεγάλα βήματα σε ποικιλόμορφη κοινωνικοποίηση καθιστά την αλληλεπίδραση των τεχνών, τον επηρεασμό του ποιητή της τάδε χώρας από τον ποιητή της δείνα και αντίστροφα, γεγονός αναμφισβήτητο. Έτσι η αρχή (principe) που διατυπώνει ο Eliot «κανένας ποιητής, κανένας καλλιτέχνης, σε οποιαδήποτε τέχνη δεν έχει το πλήρες νόημά του αφ' εαυτού» με το πέρασμα του χρόνου σταθεροποιείται.

Ο Eliot ισχυρίζεται πως τα έργα που προηγήθηκαν των νέων έργων έχουν σχηματίσει μια ιδεώδη τάξη η οποία είναι πλήρης πριν φτάσει το νέο έργο[2]. Η χρήση της λέξης «ιδεώδης» με βάση την αρχή που διατύπωσε ο Eliot δεν μπορεί παρά να ερμηνευθεί ως εξής: Έχουμε μια τοποθέτηση των παλιών έργων σύμφωνα με την αλληλουχία που διέπει κάθε τομέα της ζωής και την αλληλεξάρτηση· γι' αυτή την έννοια η τάξη είναι «ιδεώδης» διότι διαφορετικά δεν μπορεί να γίνει: το κάθε έργο δηλ. να' ναι τελείως ξένο απ' το άλλο. Όσον αφορά το σημείο όπου διατυπώνεται η θέση ότι αυτή η τάξη είναι πλήρης πριν την εμφάνιση του νέου και πάλι η ερμηνεία πρέπει να είναι τέτοια που να μην αδικήσει τον Eliot - να μην είναι ιδεαλιστική. Πράγματι ο όρος «πλήρης» δίνει την αίσθηση του τέλειου. Όπως τίποτε απόλυτο δεν υπάρχει έτσι και τίποτε το τέλειο, τίποτε το **οριστικά και αμετάκλητα** τέλειο. Με τον καιρό όμως, όπως σε κάθε ζήτημα έτσι και στην ποίηση, φτάνουμε σ' ένα σημείο που είναι το ιδανικότερο για μια συγκεκριμένη περίοδο με τις γνώσεις και τις δυνατότητες που 'χουμε αυτή την περίοδο. Φτάνουμε στο «πλήρες» μέχρι να' ρθει το καινούργιο για να διευρύνει τους ορίζοντές μας. Τότε —κατά τον Eliot και ορθή— η σχηματισμένη μέχρι τώρα τάξη μεταβάλλεται[3]. Το παλιό αποτελεί τη μήτρα που γεννά το καινούργιο. Το καινούργιο δεν έρχεται μόνο του. Με το νέο σκεπτόμαστε **ξανά** ζητήματα που ήταν **λυμένα** κάτω από νέο πρίσμα και καταλήγουμε σε πιο εμπεριστατωμένα συμπεράσματα. Το παλιό τοποθετείται σε νέες βάσεις γιατί χάρις στο νέο πλουτίζουμε τις γνώσεις μας.

ΠΕΡΙ ΤΕΧΝΙΚΗΣ

Η ποίηση ως τέχνη έχει τεχνικές, διαφορετικές από αιώνες σε αιώνες, από περίοδο σε περίοδο μέσα στον ίδιο αιώνα. **Ούτε** η τεχνική είναι ανεξάρτητη από το χρόνο. Είναι μια άποψη που ενστερνίζεται ο Oswald Spengler. Κατηγόρησε, όμως, τον Σέμπερ για υλισμό επειδή ο δεύτερος υποστήριξε πως ο ρυθμός (style) είναι υλικό προϊόν. Ο ίδιος ο Spengler είπε ότι ο ρυθμός είναι κάτι απρόσιτο στη συνειδητή καλλιτεχνική νόηση[4]· είναι μια μεταφυσική, ένα πεπρωμένο. Ο Spengler οδηγήθηκε από μια υλιστική προσέγγιση σε μια ιδεαλιστική αντίληψη. Όταν δέχεσαι πως ο ρυθμός δεν είναι υπεράνω του χρόνου απορρίπτεις το αντίθετο. Άρα δέχεσαι ότι σε κάθε εποχή υπάρχουν κάποιες αιτίες που δημιουργούν ένα συγκεκριμένο ρυθμό τέχνης. Αν τώρα —τυχόν— πιστεύεις ότι αυτές οι αιτίες είναι απρόσιτες **κάθε φορά** τότε συγχέεις υλισμό με ιδεαλισμό· από τη μια λες ότι υπάρχει μεταφυσική, αλλά από την άλλη ότι ο ρυθμός αλλάζει μέσα στην αλλαγή του χρόνου. Αφού δεν αποδίδεις —γιατί κάπου πρέπει να την αποδώσεις— την αλλαγή στις κοινωνικές μεταβολές πάει να πει ότι από εποχή σε εποχή αλλάζει «μεταφυσικά». Άρα μεταφυσική δεν υπάρχει αφού αυτή δεν αλλάζει... μεταφυσικά!

Είναι γνωστό ότι η ύλη δεν είναι απαραίτητα χειροπιαστή· ούτε ο ρυθμός έχει ανάγκη να είναι χειροπιαστός για να είναι ύλη. Ο Spengler σωστά υποστηρίζει ότι η τέχνη έχει ιστορικά όρια και όχι τεχνικά. Σωστά υποστηρίζει ότι κάθε τέχνη δεν επαναλαμβάνεται. Κάνει λάθος όταν υποστηρίζει ότι ο ρυθμός δεν είναι υλικό προϊόν, ότι είναι μεταφυσική. Οι απόψεις του Wilhelm Worringer είναι συνοπτικά οι εξής: Οι ρυθμοί δεν είναι ισάριθμα στάδια της αυτής δυνατότητας —ολοένα τελειοποιούμενης— αλλά κατευθύνσεις μιας αποκλίνουσας θέλησης, δηλ. τάσεις, προθέσεις που κάθε μία είναι αυτοτελής και πρέπει να κριθεί με το δικό της νόμο. Και γενικεύει λέγοντας πως κάθε τέχνη είναι η έκφραση μιας ιδιαίτερης πρόθεσης. Θεωρεί λανθασμένη την αντίληψη ότι υπάρχει μια αίσθηση ωραίου ως κριτήριο όλων των εποχών της τέχνης, καθώς επίσης και την αντίληψη ότι η τέχνη είναι αναπαράσταση επειδή αγνοεί τις καλλιτεχνικές προθέσεις. Θέση του Worringer είναι ότι πρωτεύει η πρόθεση του καλλιτέχνη έναντι της γνώσης[5].

Όσον αφορά την πρώτη αντίληψη είναι ζήτημα παρεμφερές με ό,τι εξετάσαμε ως τώρα και η άποψη του Worringer είναι και δική μας. Την πρόθεση θα την εξετάσουμε παρακάτω σε συνδυασμό με κάποια άλλα στοιχεία.

Ας κλείσουμε το κομμάτι περί τεχνικής, περί ρυθμών:

Η ποίηση έχει τεχνικές· ποιες είναι αυτές ας το ψάξουν όσοι ενδιαφέρονται. Άποψή μας είναι ότι ο πραγματικός ποιητής δεν λέει «σήμερα θα γράψω έτσι ή αλλιώς». Η τεχνική υπάρχει αντικειμενικά, ανεξάρτητα από τη θέληση του ποιητή. Αυτός που λέει «θα γράψω κατ' αυτό τον τρόπο», ακό-

μα κι αν αυτός ο τρόπος έχει δώσει ωραία δείγματα γραφής, ή ακόμα και αριστουργηματικά, κόβεται από αυτό που λέγεται τέχνη. Δεν υπάρχει κανένας σοβαρός λόγος να ενδιαφέρεται ο ποιητής αν γράφει λυρικά, επικά, νατουραλιστικά, ρεαλιστικά κ.ο.κ.

Η ΠΡΟΘΕΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ

Επανερχόμαστε στη θέση του Worringer ότι η τέχνη δεν είναι αναπαράσταση γιατί έτσι αγνοούνται οι καλλιτεχνικές προθέσεις. Η ποίηση, επομένως, δεν είναι αναπαράσταση γιατί ο ποιητής έχει τις δικές του προθέσεις.

Είπαμε ήδη πολλές φορές και διαπιστώσαμε ότι ο ποιητής ζεί σ' ένα καθορισμένο κοινωνικό χώρο απ' όπου αναγκαστικά αντλεί τη θεματολογία του. Ίσως γι' αυτό υποστηρίχτηκε ότι η τέχνη στο σύνολό της δεν είναι παρά αναπαράσταση. Πρόκειται, ωστόσο, περί λάθους.

Όταν ένας ποιητής ξεκινά να γράψει, του είναι αδύνατο, έστω κι αν είναι ο «μεγαλοφυέστερος» των ποιητών να μιλήσει για κάτι που διαδραματίζεται π.χ. στο νου Κενταύρου. Μέσα του, όμως, δεν αισθάνεται την ανάγκη να αναπαραστήσει κάτι που συμβαίνει ήδη, δεν τον ενδιαφέρει η μίμηση. Γιατί είναι άσκοπο να παρουσιάσει αλλιώς κάτι που ήδη υφίσταται και μάλιστα στην πρωτότυπη μορφή του. Ο ποιητής ενδιαφέρεται κατά βάθος να **δείξει**. Εδώ αποκτά ενδιαφέρον η όλη ιστορία κι απ' ό,τι φαίνεται, θα κάνει ποίηση όταν θελήσει να δείξει κι όχι ν' αναπαραστήσει. Το πλαίσιο όπου θα κινηθεί η ιδέα του βέβαια είναι αυτό που **ήδη** υφίσταται, άλλωστε η ιδέα του πηγάζει από κει. Αλλά χρησιμοποιώντας αυτό το μέσο δ ε ί χ ν ε ι και «δείχνει» σημαίνει αυτό που σημειώσαμε όταν ακροθίξαμε το ζήτημα πού έγκειται πραγματικά η αυτονομία της τέχνης: Ότι η ποίηση αναδύει και σχηματοποιεί τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες.

Ο ποιητής, άνθρωπος με πιο αναπτυγμένη ευαισθησία, πιάνει ό,τι υποβόσκει, οπότε αυτόματα αισθάνεται την ανάγκη να το δείξει· αν γράψει μόνο για το πλαίσιο μέσα στο οποίο αδιόρατα κινείται αυτό το «κάτι» ο κόσμος θα πεί «αυτά ξέρουμε» και καλά θα κάνει. Ο ποιητής δείχνει, ακόμα κι όταν μιλά για κάτι εμφανέστατο. Όλοι το βλέπουν και τους ευχαριστεί ή αγανακτεί, όμως δεν μπορούν να το εκφράσουν. Γιατί, οπωσδήποτε, όλοι οι άνθρωποι αισθάνονται την ανάγκη να εκδηλώσουν αυτό που νιώθουν. Ο ποιητής έρχεται να καλύψει την ανάγκη αυτή. Πρόθεση του ποιητή είναι να Δείξει.

Η ΓΝΩΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ

Πρόθεση στον ποιητή υπάρχει πάντα. Είναι η συνειδητότητα των δρώμενων της ζωής. Άλλοτε όμως, διαθέτει ο ποιητής αυτή τη συνειδητότητα, άλλοτε όχι. Όταν ο ποιητής έχει γνώση, έχει αυτή τη συνειδητότητα; Θα δούμε αν ο Worringer έχει πάλι δίκιο όταν λέει ότι η πρόθεση πρωτεύει της γνώσης.

Δημιουργείται, λοιπόν, η ανάγκη να εξεταστούν:

α. Το ταλέντο

β. Η αυτονομία του έργου απ' το δημιουργό του

γ. Το αυθόρμητο.

Ονομάσαμε ταλέντο την ικανότητα του ποιητή να συλλαμβάνει τις εν δυνάμει εξελίξεις —αυτές που δεν διαφαίνονται. Μπορούμε να προσθέσουμε κι ότι συλλαμβάνει κι αυτό που υπολανθάνει σε κάτι πασιφανές. Το ταλέντο να φτιάχνεις ποιήματα είναι έμφυτο, όπως το ταλέντο να φτιάχνεις ρολόγια. Αρχικά μια κλίση ακατέργαστη. Ο εκκολαπτόμενος ποιητής σπρώχνεται απ' την κλίση του να γράψει. Ωθείται στην ποιητική πράξη **αυθόρμητα**. Ο μελλοντικός τεχνίτης ρολογιών το ίδιο. Φανταστείτε τον τώρα να παίρνει με όλη του την καλή διάθεση ένα ρολόι με **πρόθεση** να το επισκευάσει. **Αυθόρμητα** —δίχως **γνώση**.

Το αποτέλεσμα θα είναι πιθανότατα απογοητευτικό. Βάλτε στην ίδια θέση τον «υπό ώαση» ποιητή και θα έχετε την ίδια εικόνα. Εδώ ο Worringer έχει άδικο. Το ταλέντο είναι απαραίτητο για να γίνει κανείς ποιητής· είναι το θεμέλιο. Αλλά θεμέλιο δίχως οικοδόμημα είναι δώρο άδωρο και για να είναι γερό το οικοδόμημα χρειάζεται γερό θεμέλιο. Απαιτείται, επομένως, καλλιέργεια του ταλέντου για να μην πάει χαμένο (τουλάχιστον απ' αυτή την άποψη). Το ταλέντο καλλιεργείται με τη γνώση, πράγμα που σημαίνει κοπιαστική δουλειά διαρκείας. Ο ποιητής οφείλει να είναι επιστήμονας. Το πεδίο των γνώσεών του να είναι εξαιρετικά ευρύ και να εμπλουτίζεται ακατάπαυστα· να' χει άγχος, να' ναι ανικανοποίητος, να ερευνά εξοντωτικά το κάθε τι, να προσπαθεί να ανακαλύψει όλες τις πιθανές λύσεις και περιπτώσεις. Εφόσον είτε το θέλει είτε όχι ζεί σε μια κοινωνία και αυτή επιδρά επάνω του, καλό είναι να ξέρει όσο το δυνατόν περισσότερα γι' αυτήν. Όσο ταλέντο κι αν έχει κανείς, δίχως γνώση, αυτοαδικείται.

Το αυθόρμητο συγγενεύει με το ταλέντο· κάθε άλλο παρά διάθεση έχουμε να το κατηγορήσουμε αλλά στην ποιητική παραγωγή δεν είναι ηγετικός ο ρόλος του. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά πως θα ήταν καλό να έμπαινε σε καλούπια —ακούγονται ήδη κάποιες θρηνωδίες— αλλά καλό θα ήταν να κουβαλά ο ποιητής μαζί του σημειωματάριο. Όπου κι αν βρίσκεται ο ποιητής, το σημειωματάριο θα διασώσει μια «αιφνίδια» σκέψη. Η γνώση είναι αυτή που θα βοηθήσει τον ποιητή να δουλέψει κατόπιν πάνω στην ιδέα του, έτσι που να πειστεί ότι κάτι πέτυχε. Με τη γνώση ο ποιητής **κερδίζει τη συνειδητότητα** ότι πρόκειται να δείξει και τι πρόκειται να δείξει. Είπαμε ότι ο ποιητής έχει **πάντα** πρόθεση. Η γνώση, όμως, είναι ένα απαραίτητο στοιχείο για την εμπέδωση της πρόθεσης από τον ίδιο τον ποιητή. Κανένα απ' τα δύο αυτά στοιχεία δεν κυριαρχεί στο άλλο· αντίθετα αλληλοβοηθούνται.

Διαφορετικό —αλλά όχι ανεξάρτητο— είναι το πρόβλημα της αυτονομίας ποιητικού έργου και δημιουργού.

Όπως η τέχνη αυτονομείται από τις κοινωνικές συνθήκες, έτσι και το έργο αυτονομείται από το δημιουργό. Ο ποιητής, είτε έχει κατακτήσει τη συνειδητότητα είτε όχι, γράφει ένα έργο, που από ένα σημείο και μετά έχει τη δική του υπόσταση, αδιάφορο του ποια ήταν η πρόθεση του δημιουργού και η γνώση του. Αυτό γιατί το έργο περνά ασυνείδητα ιδέες και σκέψεις, γιατί διαφοροποιούνται τα δεδομένα βάσει των οποίων γράφτηκε το έργο ή γιατί η πρόθεση και η γνώση του ποιητή συνδυάστηκαν κατάλληλα μεν, αλλά οι αναγνώστες, μέσα από τις δικές τους εμπειρίες εμπλούτισαν το έργο ανακαλύπτοντας άλλες ιδέες, ίσως ακριβώς εκείνες τις ασυνείδητες ιδέες του ποιητή ή γενικότερα άλλες ιδέες, πέρα από τον ποιητή. Το να καταλαβαίνει το κοινό τι θέλει να πει ο ποιητής είναι σημαντικό· το να μπορεί να ανακαλύπτει άλλα πράγματα που πηγάζουν από τον πυρήνα του ποιήματος μα προχωρούν παραπέρα, είναι σημαντικότερο. Ωστόσο δεν αποκλείεται όχι ο ποιητής να' χε μια βασική σκέψη που θέλησε να την αποδώσει, η οποία έγινε α-

ντιληπτή και περαιτέρω ήρθαν στο φως σκέψεις άγνωστες στον ποιητή, προεκτάσεις, όμως, της δικιάς του σκέψης, αλλά να 'χε ο ποιητής μια βασική σκέψη, αυτή να θέλησε να αποδώσει, αλλά να απέδωσε ακριβώς την αντίθετη. Αυτό μπορεί να συμβεί γιατί όσο συνειδητός κι αν είναι ο ποιητής, διέπεται πάντα από το ασυνείδητο που χαρακτηρίζει κάθε άνθρωπο, γιατί όσο και να ξεχωρίζει και να διακρίνει καταστάσεις, ζεί μέσα σ' αυτές. Γι' αυτό είναι σφάλμα να κατατάσσονται οι ποιητές σε προοδευτικούς και αντιδραστικούς «ελαφρά τη καρδία». Οι πολιτικές πεποιθήσεις κάθε ποιητή δεν οδηγούνται απαραίτητα στην έκφρασή τους μέσα από κάποιο έργο. Κάλλιστα ένας ποιητής που δηλώνει συντηρητικός μπορεί να γράψει ένα ριζοσπαστικό έργο

και τ' αντίστροφο. Ποιος από τους δύο ποιητές είναι α-ντικειμενικά πλέον συντηρητικός είναι πασίδηλο. Η αντικειμενική κίνηση της ιστορίας προς τα μπρος ξεπερνάει τις δηλώσεις των ποιητών για την πολιτική τους τοποθέτηση και τους κρίνει μ' ό,τι έχουν γράψει. Αν, ωστόσο, ο ποιητής έχει γνώση της κίνησης αυτής, τότε η προσπάθειά του να γράψει ένα έργο βάσει μιας ιδέας που ξεπηδά απ' αυτή την κίνηση, έχει περισσότερες πιθανότητες να πετύχει και η αναπόφευκτη αυτονομία του έργου να μη θεμελιωθεί σε κάτι άλλο παρά σ' αυτό απ' το οποίο ξεκίνησε ο συγγραφέας.

Βέβαια μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η κίνηση της ιστορίας είναι αντικειμενική και ότι κάθε άποψη είναι υποκειμενική. Και φυσικά είναι υποκειμενική κάθε άποψη που ενστερνίζεται κάποιος σε σχέση με κάποιον άλλον που υποστηρίζει μια άλλη άποψη κι αντιστρόφως. Ωστόσο κάποια απ' αυτές δεν μπορεί παρά να είναι σωστή. Υποκειμενική υπήρξε και η γνώμη του Goethe πως όλες οι οπισθοδρομικές και σε διάλυση εποχές είναι υποκειμενικές ενώ οι προοδευτικές έχουν μια κατεύθυνση αντικειμενική. Αν είχε δίκιο ο Goethe, το δείχνει ο χρόνος — ο χρόνος είναι ποιητής.

Ο ΥΛΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ

Ο Claudel έγραψε ότι «η ποίηση είναι το αποτέλεσμα κάποιας ανάγκης του ποιείν, του πραγματοποιείν με λέξεις, την ιδέα που είχαμε για κάτι»[6]. Όπως καταλαβαίνει κανείς, η ανάπτυξη που κάναμε ξεκινώντας απ' τις θέσεις του Worringer μας καθιστά σύμφωνους με τον Claudel μονάχα που ακόμα δεν αναφερθήκαμε στις λέξεις.

Ο Valéry διευκρινίζει ότι «αν με ρωτήσουν τι θέλησα να πω στο τάδε ποίημα απαντώ ότι δεν θέλησα να πω αλλά να κάνω και ότι η πρόθεση του ποιείν είναι εκείνη που θέλησε ό,τι είπα»[7]. Ο Valéry με τη σειρά του μιλά για αυτό που θέλει να κάνει ο ποιητής —αυτό που θέλει να δείξει. Η πρόθεση— που είδαμε ότι υπάρχει πάντα στον ποιητή — να δείξει είναι αυτή που καθορίζει τι θέλει να πει. Ό,τι όμως θέλησε ο ποιητής εξασφαλίζεται σε μεγάλο βαθμό με τη γνώση. Αυτό το «τι θέλησα να πω», όμως, μας οδηγεί και στη μελέτη ενός άλλου σοβαρού σημείου στην ποιητική τέχνη που θα δούμε παρακάτω. Ο André Lhote δηλώνει «πριν σκεφτεί και τι θα πει ο καλλιτέχνης αναρωτιέται πώς θα το πει».

«Πώς θα πει αυτό που θέλει ο ποιητής» είναι μια σύνθεση των ρήσεων Valéry και Lhote. Ξεκινάμε ένα μακρύ δρόμο. Το ζήτημα μορφής και περιεχόμενου θα μας υποχρεώσει να μιλήσουμε ταυτόχρονα για πολλά πράγματα. Θα πούμε για τη μορφή, το περιεχόμενο και τη σχέση τους. Θ' αναφερθούμε ξανά στη γνώση του ποιητή ή καλύτερα στη συνειδητότητα θα μιλήσουμε για τις λέξεις, δηλαδή για τη γλώσσα. Θα ερευνήσουμε τη σχέση ποίησης και πολιτικής.

Περιεχόμενο είναι το θέμα του ποιήματος. Μορφή ο τρόπος έκφρασης του θέματος. Αποτελείται το έργο από αυτά τα δύο στοιχεία; Μήπως ένα απ' τα δύο είναι χρήσιμο;
Για τον Henri Focillon μόνο μορφή υπάρχει[9]. Δέχεται, όμως, ότι η μορφή έχει περιεχόμενο. Λέει πως ελλοχεύουν δύο κίνδυνοι παρουσιάζοντας τη μορφή σαν καμπύλη διακυμάνσεων μιας δραστηριότητας: Ο πρώτος κίνδυνος να την απογυμνώσουμε από το περιεχόμενό της. Το περιεχόμενο της μορφής είναι η σύλληψη της σε πληρότητα λχ. σαν κατασκευή του χώρου και της ύλης, είτε εκδηλώνεται με την ισορροπία των όγκων είτε είναι λαξευμένη, χαραγμένη ή ζωγραφισμένη. Δηλαδή είναι μορφή η ισορροπία των όγκων. Η ισορροπία ή οι όγκοι; Και η μορφή; Μια οποιαδήποτε, αλλά σε κάθε περίπτωση μια συγκεκριμένη. Αυτοί οι όγκοι, όμως, τι θέλουν να δείξουν; Ή στη φύση οι όγκοι και κάθε τι που έχει φτιάξει η ίδια χωρίς ανθρώπινη παρέμβαση, τι παριστούν; Είναι μορφές χωρίς να λένε ότι είναι κάτι; Λχ. ένα δέντρο, ένα βουνό; Ο ποιητής έχει ένα θέμα αρχικά, όχι μια μορφή. Το πόσο κοντά είναι το ένα με το άλλο είναι δύσκολο να το συλλάβει κανείς. Αλλά από τη στιγμή που —έστω— δέχεσαι ότι η μορφή έχει περιεχόμενο, τότε θα πρέπει να δεχτείς ότι αυτό το περιεχόμενο είναι το θέμα της μορφής και να πεις ότι προηγείται και κυριαρχεί η μορφή του θέματος, κι όχι ότι υπάρχει μόνο μορφή. Η φύση, βέβαια, δεν δρα όπως ο άνθρωπος. Ο άνθρωπος ζει στη φύση με δική του επέμβαση. Η φύση δεν θα γράψει ποίημα για ένα δάσος γιατί έφτιαξε το δάσος, γιατί το δάσος είναι φύση. Η φύση δεν είναι πρόσωπο που είδε το δάσος σε μια άλλη φύση και το έκανε θέμα ποιήματος. Η φύση φτιάχνει μορφές αλλά ο άνθρωπος φτιάχνει θέματα και μορφές. Αυτό ο Focillon το προσπερνά όταν λέει πως για να υπάρξει το έργο τέχνης πρέπει να αποσπάται από τη

σκέψη. Ίσως στον κόσμο των Ιδεών όχι στην πραγματικότητα.

Φανταστείτε τώρα να υπήρχε θέμα χωρίς μορφή. Αυτό που θα επικρατούσε τότε δεν θά' ταν τίποτε άλλο παρά ένα κενό γιατί δεν θα υπήρχε η δυνατότητα της έκφρασης. Το θέμα δεν θά' χε λόγο ύπαρξης γιατί δεν θα μπορούσε να βγει στην επιφάνεια. Μορφή και θέμα συνθέτουν μια ενότητα και η σχέση τους είναι διαλεκτική.

Σημειώνουμε παραπάνω ότι το ένα είναι τόσο κοντά στο άλλο, που δυσκολεύεται κανείς να βρεί τι προηγείται — αν προηγείται και δεν εμφανίζεται ταυτόχρονα. Τη στιγμή που ο ποιητής «συλλαμβάνει» μια ιδέα έχει «συλλάβει» το θέμα και **ταυτόχρονα** τη μορφή: Το θέμα θα αποδοθεί μ' ένα ποίημα κι όχι μ' ένα διήγημα. Το ποίημα, όμως, θα δουλευτεί για να αποκτήσει την ιδιαίτερη ποιητική μορφή, εκείνη που κατά την κρίση του ποιητή — είναι η προσφορότερη για να αποδοθεί το θέμα. Το θέμα ουσιαστικά προηγείται κατά κλάσματα δευτερολέπτου αλλά χρειάζεται τη μορφή, η οποία χωρίς θέμα θα' ταν ανύπαρκτη.

Τι μορφή θα δώσει τώρα ο ποιητής στο περιεχόμενο; Ποια είναι τα κριτήριά του; Αυτή η μορφή δεν θα' ναι τυπική στον πραγματικό καλλιτέχνη όπως σημειώσαμε παλαιότερα. Είναι αδιάφορο αν ξέρει από ιαμβικό ή τροχαϊκό μέτρο. Όπως σημειώνει ο Μαγιακόφκσι αυτά είναι κόλπα απαραίτητα στην ποιητική δουλειά[10]. Επιμορφωτικά μπορεί να ξέρει κανείς τι εστί ίαμβος, τι πόδας κλπ. αλλά είναι εξαιρετικά βαρετό να τα ψάχνει όλα αυτά κανείς όταν πασχίζει να γράψει ένα ποίημα. Άλλωστε τη μια τα μαθαίνεις την άλλη τα ξεχνάς — επιμένει ο Μαγιακόφκσι. Αν κανείς δεν το' ριξε στην ποίηση λόγω θανάσιμης πλήξης δεν θα' ναι τόσο αφελής να πλήξει τώρα.

Τότε ποια μορφή είναι ουσιαστική;

Κατ' αρχάς δεν έχουμε μια, αλλά πολλές μορφές. Ο καθένας κρίνει ποια προσεγγίζει πλησιέστερα σ' ό,τι θέλει να πει. Όταν ο ποιητής έχει αυτή την περίφημη συνειδητοποίηση είναι αυτές οι μορφές ουσιαστικές. Αυτή είναι η απάντηση στη συνθετική ερώτηση από τις ρήσεις των Lhote και Valéry.

Ποιες μορφές κυριαρχούν σήμερα στην ποίηση, ποια η συνειδητότητα των ποιητών;

Δεν θα μπορούσε να ισχυριστεί εύκολα κανείς ότι διανύουμε μια περίοδο ακμής τη στιγμή που θεωρείται πλέον φυσικό να κάνει ο καθένας ότι θέλει αρκεί αυτό να είναι παράλογο, νοσηρό, απροσδιόριστο και εύκολο. «Το να κάνει κανείς ότι θέλει σημαίνει ότι υπάρχει ελευθερία». Το να πεις μια τέτοιου είδους φράση είναι εύκολο. Και πράγματι, η συγκεκριμένη φράση, έτσι μετέωρη, έχει ιδιάζουσα... βαρύτητα.

Είσαι ελεύθερος, μα μόνο αν είσαι νοσηρός, απροσδιόριστος, σκοτεινός, ασαφής, παράλογος. Από το ένα μέρος είναι οι ποιητές που ζώντας την πολύπλευρη κρίση δεν βρίσκουν λύση και απαισιοδοξούν. Τα βάζουν όλα στο ίδιο τσουβάλι —ακόμα και τους ίδιους. Ξοδεύονται σε σπασμωδικές κινήσεις μέσα σ' αυτή τη σαθρότητα αποδεχόμενοι αυτό το τέλμα, κουρασμένοι ίσως, απογοητευμένοι που χαμογελούν πικρόχολα όταν ακούν πως υπάρχουν λύσεις, όπου υπάρχουν προβλήματα. Σ' αυτούς τους ανθρώπους δε γίνεται ν' αναγνωρίσεις κακές προθέσεις. Αντιμετωπίζουν τα πράγματα σύμφωνα με τη δικιά τους συνειδητότητα. Κακές προθέσεις καταλογίζονται σ' αυτούς που ξέρουν ότι υπάρχει **φως** αλλά **συνειδητά** το αποστρέφονται. Σ' αυτούς που προβάλλονται ως σπουδαίοι. Η κρίση δεν είναι μόνο αντικειμενική. Ξεκινά έτσι αλλά από ένα σημείο κι έπειτα οι άνθρωποι που τα συμφέροντά τους είναι ταυτόσημα με τις αιτίες της κρίσης, την καλλιεργούν. Αυτή η «καλλιέργεια» δημιουργεί την εντύπωση ότι αυτά που συμβαίνουν είναι φυσικά.

Όμως... «σας παρακαλούμε να μη βρίσκετε φυσικά αυτά που πάντα συμβαίνουν! Γιατί τίποτα δεν πρέπει να θεωρείται φυσικό σε τέτοιους καιρούς αιματοχυσίας και αναστάτωσης, επιβεβλημένης αταξίας και προσχεδιασμένης αυθαιρεσίας μιας απάνθρωπης πια ανθρωπότητας έτσι ώστε τίποτα να μην περνιέται για αμετάβλητο». Η συνείδηση που δημιουργεί η επιβεβλημένη αταξία και «προσχεδιασμένη αυθαιρεσία» που αναφέρει ο Brecht είναι ψευδής, οδηγεί ουσιαστικά στην ασυνειδητότητα· επομένως οι ποιητές που πρωτοαναφέραμε δεν έχουν συνείδηση της ασυνειδητότητας. Δεν μπορείς να τους κατατάξεις στην ίδια κατηγορία με τους συνειδητά αντιμαχόμενους το ξεπέρασμα της κρίσης. Οι μεν μπορεί να δουν τα έργα τους να διαδίδονται αλλά μόνο γιατί είναι σκεπτικιστικά, μυστικιστικά, νεφελώδη, και μάλιστα με το επικάλυμμα της ανανέωσης. Έτσι ενώ υποτίθεται ότι «η τέχνη δεν έχει σχέση με την πολιτική, κάνουν πολιτική, εξυπηρετούν μια πολιτική . Ή δεν ξέρουν τι πολιτικές εξυπηρετούν και όντας συνειδητοί σ' αυτό που κάνουν δεν λεν «η τέχνη δεν έχει σχέση με την πολιτική, αλλά ότι η τέχνη δεν πρέπει να' χει σχέση με την πολιτική».

Αφού, όμως, οι κοινωνίες μας είναι οργανωμένες σε κράτη, αφού τα κράτη εφαρμόζουν μια πολιτική, αφού η βάση κάθε κοινωνίας είναι η οικονομία, αφού η τέχνη πηγάζει από τις κοινωνικές συνθήκες και τις εκφράζει, τότε η τέχνη έχει σχέση με την πολιτική είναι με την ευρέως εννοούμενη έννοια πολιτική. Η αστική τάξη υποστηρίζει πως η τέχνη είναι ή πρέπει να είναι αστράτευτη ενώ κάποτε μέσω του Montesquieu, της Κυρίας de Staël και του Hippolyte Taine τόνιζε το ρόλο που παίζουν οι φυσικές, εθνολογικές και κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες στην τέχνη. Η κοινωνία χαρακτηρίζεται από ακατάπαυστες συγκρούσεις και αγώνες της μιας ή της άλλης μορφής ανάμεσα στις τάξεις που τη συνθέτουν και αυτή η κίνηση υφίσταται σε πολλά επίπεδα. Ίσως κάποιο έργο βρίσκει ανταπόκριση σε ανθρώπους διαφορετικών τάξεων. Αυτό δεν συνεπάγεται την υπερταξικότητα του έργου αλλά το ότι ο καθένας το εξετάζει από τη δικιά του πλευρά, πράγμα που είναι φυσικό απ' τη στιγμή που υφίστανται τάξεις. Σημαντικό ρόλο παίζει η χρονική απόσταση που υπάρχει από το έργο, που αμβλύνει την ταξικότητά του. Ο καλλιτέχνης είναι αναπόφευκτα στρατευμένος και προωθεί τις πολιτικές του θέσεις χωρίς απαραίτητα να ανήκει σε κάποιο κόμμα. Ο ποιητής κερδίζει όταν αντιλαμβάνεται αυτή την πραγματικότητα. Ξεφεύγει από τον κίνδυνο που είχε τονίσει ο Γκόρκι «να στενέψει ασυναίσθητα τον κύκλο των πραγματικών παρατηρήσεων του, να στερηθεί μιας ευρείας σπουδής αυτών ή να κλειστεί στη μοναξιά της ψυχής του», ν' αρκεστεί στη στείρα αυτογνωσία»[11].

Από αυτή την αφετηρία ξεκινάει η άποψή μας για τη συνειδητότητα.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑ

Η ποίηση δεν είναι αιώνια. Σήμερα δε γράφει κανείς όπως ο Όμηρος, ούτε αυτός θα έγραφε σήμερα, όπως έ-

γραψε στην εποχή του. Η ποίηση υπόκειται στη διαλεκτική — διαρθρώνεται από στοιχεία αντίθετα μεταξύ τους μα που χάρις σ' αυτή την αντίθεση κατανοούνται, γι' αυτό αποτελούν και ενότητα. Η ποίηση δεν έχει ανάγκη από τυπικές μορφές. Αν σκοπός μοναδικός του ποιητή είναι να φτιάχνει κανόνες εκφυλίζεται σε σχολιαστή ασήμαντων καταστάσεων παρατηρεί ο Μαγιακόφκσι[12]. Η ζωή προτείνει τις καταστάσεις που απαιτούν να εκφραστούν. Από δω πηγάζει και το πρώτο — απαραίτητο στοιχείο στην ποίηση που προβάλλει ο Σοβιετικός ποιητής: Η κοινωνική παραγγελία. Αλλού ο όρος συναντιέται ως «κοινωνική εκλογή» ή «κοινωνική αποστολή» και φυσικά προκάλεσε αντιδράσεις. Ουσιαστικά έχουμε απαντήσει σ' αυτές αναφερόμενοι στη σχέση τέχνης και πολιτικής· γι' αυτό εξετάζουμε κατευθείαν αυτό που εννοούσε ο Μαγιακόφκσι με τον όρο «κοινωνική παραγγελία». Οι σπουδαίες καταστάσεις της ζωής

προτείνονται από την ίδια τη ζωή του ποιητή να εκφραστούν. «Προτείνονται» είναι η λέξη που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο ποιητής[13], κατά συνέπεια οι καταστάσεις αυτές υφίστανται στο κοινωνικό γίγνεσθαι, ανεξάρτητα από την ίδια την ύπαρξη των ποιητών. Από κει και ύστερα αν θέλει ο ποιητής τις εκφράζει· από τη μια μεριά μπορεί λόγω ευαισθησίας και ταλέντου να τις εντοπίσει μα θα τις εκφράσει καλύτερα μέσω της γνώσης που οδηγεί στη συνειδητότητα. Όταν επομένως ο ποιητής είναι συνειδητοποιημένος καταλαβαίνει ότι είναι υπεύθυνος απέναντι στο λαό του γιατί οι πραγματικά σπουδαίες καταστάσεις της ζωής αφορούν τους ανθρώπους στο σύνολό τους κι όχι την «καλλιτεχνική του μυσταγωγία» μονάχα. Αλλά οι άνθρωποι στο σύνολό τους ξεπερνούν τα όρια του λαού. Ο ποιητής επεκτείνει την ευθύνη του στην ανθρωπότητα. Με τέτοιου είδους συνειδητότητα ο ποιητής αισθάνεται την ευθύνη του ως αποστολή, ως εντολή, ως παραγγελία του λαού του να πει αυτό που πρέπει.

ΟΙ ΔΥΟ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ

Η τέχνη έχει δύο κατευθύνσεις: Μια πρακτική και μια αισθητική. Όταν ο άνθρωπος άρχισε να λαξεύει την πέτρα έφτιαξε ένα όπλο για να κυνηγά· έπειτα ανακάλυψε το τόξο για να το χρησιμοποιήσει πάλι πρακτικά στην εξεύρεση τροφής. Έφτιαξε κιούπια για να αποθηκεύει νερό, λάδι, κρασί. Έκανε τέχνη από την άποψη ότι χρησιμοποίησε μια τεχνική για να κατασκευάσει κάτι καθαρό για πρακτικούς λόγους. Προς τα εκεί κατευθυνόταν η ικανότητά του προς το ποιείν.

Η ικανότητα αυτή είναι εργασία. Η τέχνη κατάγεται από την εργασία. Ο άνθρωπος, στην προσπάθειά του να επιζήσει, έμαθε να εργάζεται. Αντικειμενικά δεν μπορούσε παρά να κοιτάζει τα πράγματα πρώτα πρακτικά και μετά να αναπτύσσει αισθητική. Όταν αργότερα εξασφαλίστηκε σταθερότητα διατροφής και μονιμότερη κατοικία άρχισε η ανάπτυξη της αισθητικής και το τόξο άρχισε να ποτίζεται, η λαβή του μαχαιριού σκαλιζόταν, άρχισε η ζωγραφική. Από το σημείο αυτό και ύστερα η εργασία καλλωπισμού των αντικειμένων καθημερινής χρήσης διαφοροποιήθηκε από την εργασία κατασκευής τους. Η τέχνη, όπως κι αν εννοείται σήμερα, δεν παύει να κατάγεται από την εργασία, δεν παύει να είναι εργασία. Η παρατήρηση του Πλεχάνωφ επ' αυτού εξακολουθεί να ισχύει και θα ισχύει[14].

Κατά λογική ακολουθία των παραπάνω η ποίηση είναι εργασία και όχι μια χάρη όπως λέει ο Henri Michaux[15]. Αν χάρη είναι το ταλέντο, δίχως εργασία είναι γράμμα κενό. Αν χάρη είναι κάτι το απροσδιόριστο τότε έχουμε να κάνουμε με μεταφυσική.

Η ποίηση έχει δύο κατευθύνσεις, όσο κι αν η πρακτική της κατεύθυνσης δεν είναι εύκολο να φανεί. Για τους ποιητές που προτιμούν τον «ερμητισμό της ψυχής» τους, που επαφίονται στην επιφοίτηση της θεϊκότητας της έμπνευσης, η πρακτική κατεύθυνση της τέχνης τους είναι η διάστασή της με την πρακτική της ζωής. Το περιεχόμενο των έργων τους είναι παρμένο απ' τη ζωή και διαστρεβλωμένο απ' την αντιμετώπισή του. Για τους ποιητές της κοινωνικής παραγγελίας πρακτική κατεύθυνση είναι η αίσθηση του αναγνώστη ότι αυτή η τέχνη πηγάζει απ' τη ζωή ότι είναι στη ζωή εφαρμόσιμη. Γι' αυτό οι ποιητές αυτοί οφείλουν να γίνονται απ' το λαό τους κατανοητοί.

ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ

Για να γίνεις κατανοητός μίλησε τη γλώσσα που μιλά ο άλλος. Αν διαλέξει ο ποιητής τον άλλο δρόμο θα συμφωνήσει με τον Mallarmé ότι οι λέξεις από τις οποίες αποτελείται η ποίηση πρέπει να διακρίνονται απ' τις κοινές λέξεις, ν' αποκτήσουν άλλο ρόλο και μια άλλη φύση. Με ποιο κριτήριο, όμως, διαχωρίζονται οι λέξεις σε «κοινές» και «ποιητικές»; Με κανένα, εκτός αν αντανακλώνται στη γλώσσα οι πεποιθήσεις σου για «κοινούς» και «αριστοκράτες» ανθρώπους. Ποιο νόημα έχει το να ανακοινώσουν οι λέξεις μια άλλη φύση όταν όλες εκφράζουν τον πλούτο της ζωής; Πώς μπορεί κανείς να διαγράψει το μισό πλούτο τουλάχιστον μιας γλώσσας; Ο Mallarmé θεωρούσε πως η ουσία της ποίησης δεν έγκειται πια στο περιεχόμενο αλλά στη γλώσ-

σα ως αυτοσκοπό και πρωτότυπη δημιουργία[16]. Ο Valéry μίλησε για τις συγκινησιακές ιδιότητες που περιέχει η γλώσσα ανακατωμένες με πρακτικές. Ο ποιητής πρέπει να βρίσκει αυτές τις συγκινησιακές ιδιότητες που συγχέονται στην κοινή γλώσσα[17]. Το να διακρίνεις τον «απλό» άνθρωπο από τον «ποιητή» με βάση τη γλώσσα που χειρίζεται αποτελεί τέχνασμα. Μιλά ο ποιητής στην καθημερινή του ζωή «εις ύφος καθαρεύουσας»; Μήπως αποδεικνύεται ανώτερος μη επικοινωνώντας σε τελευταία ανάλυση; Ο πιο σίγουρος δρόμος για το φορμαλισμό είναι η ενασχόληση του ποιητή με τη γλώσσα ως αυτοσκοπό. Παρεμφερείς απόψεις με μια ουσιαστικότερη αρτηρία προβληματισμού εξέφρασε ο Günther Eich. Πίστευε ότι η ποίηση δεν πρέπει να'ναι στρατευμένη επειδή δεν μπορεί ν' αλλάξει τον κόσμο. Σύμφωνοι· αν γινόταν αυτό ο κόσμος θα'χε αλλάξει από καιρό. Οι στίχοι, όμως, μπορούν να καταδείξουν την ανάγκη αλλαγής μέσα από την ερμηνεία του κόσμου. Ο Eich πίστευε ότι η ποίηση πρέπει να αντιστέκεται στις απαιτήσεις της εξουσίας και για να το εφαρμόσει αυτό —επειδή η δικιά του συνειδητότητα του υπαγόρευε τη θέση της μη στράτευσης— οδηγηθήκε στο συμπέρασμα ότι η ποιητική γλώσσα πρέπει να είναι αδαμική και πλησιάζει το Valéry λέγοντας πως κάθε λέξη κρατάει κάτι από την αρχική λάμψη της «μαγικής κατάστασης». Ο Paul Celau επίσης χειρίστηκε τη γλώσσα ως μέσο ενεργοποίησης ή του νεκρικού τοπίου της σιωπής που τον γοήτευε»[19]. Ο Helmut Heissenbüttel είδε τα πράγματα διαφορετικά: Επεσήμανε ότι η σύγχυση της εποχής του καθρεφτίζεται και στη σύγχυση της γλώσσας. Υποστηρίζει πως η σημερινή γλώσσα ψεύδεται γιατί στηρίζεται σε κοινωνικές δομές που δεν επιτρέπουν την έκφραση των νέων κοινωνικών δυνάμεων. Υποχρέωση του λογοτέχνη είναι να διεισδύσει στο εσωτερικό της γλώσσας για να βρει τις κρυμμένες αλληλοεξαρτήσεις[20]. Ο Heissenbüttel αντιμετωπίζει τη γλώσσα έτσι όπως είναι, δηλ. ως μέσο επικοινωνίας και συνεννόησης που δεν δίνει το δικαίωμα να οικειοποιείται από μεμονωμένα άτομα χάρη της δικιάς τους ευκολίας. Το πρόβλημα δεν βρίσκεται στη γλώσσα, αλλά στη χρήση της. Μια καλή χρήση είναι το αντιληπτό σε ευρεία έκταση. Οι λέξεις είναι καλό να εμπλουτίζονται σημειώνει ο Μαγιακόφσκι[21]. Η γλώσσα εξελίσσεται όπως κάθε τι και σ' αυτό συμβάλλει και ο ποιητής· πρέπει, όμως, αυτή η συμβολή να είναι προσεκτική, απαλλαγμένη από υπερβολές. Ως επίσημη εργασία που είναι η ποίηση απαιτεί «να πετάς για μια μόνο λέξη, χιλιάδες τόνους λεκτικού ορυκτού»[22]. Δεν γίνεται ν' ανακαλύψουμε τη γλώσσα του μέλλοντος παρά να βοηθήσουμε να σχηματιστεί. Η εμμονή να επινοηθούν λέξεις βλάπτει και η καλή πρόθεση δεν βοηθά. Αυτό που μπορεί να γίνει είναι υποβολή του υλικού που διαθέτουμε σε επεξεργασία. Αν ο ποιητής πετύχει σ' αυτή την προσπάθεια τη δημιουργία μιας νέας, **ανθεκτικής** στα πειράματα λέξης, προωθείται η ποιητική γραφή. Ναι στους νεοτερισμούς, όχι στην ευκολία τους, για να συνθηματολογήσουμε λιγάκι. Κατ' αυτό τον τρόπο επιτυγχάνεται η πρωτοτυπία που είναι — κατά Μαγιακόφκσι— υποχρεωτική στο ποιητικό έργο. Η πρωτοτυπία δεν έγκειται μόνο στην ανακάλυψη ενός καινούργιου θέματος απ' τον ποιητή. Το πραγματικά πρωτότυπο σημαδεύει μια μεγάλη στιγμή την εξέλιξη της κοινωνίας. Μια μεγάλη στιγμή, όμως, συντίθεται από πολλές επιμέρους στιγμές. Αυτές οι στιγμές οργανώνουν έναν τεράστιο όγκο δουλειάς. Για να επιτευχθεί η μεγάλη στιγμή της πρωτοτυπίας πρέπει να κατορθωθούν άπειρες επιμέρους πρωτότυπες δουλειές που βασίζονται τόσο στη σύλληψη και στην κατανοητή απόδοση της επερχόμενης στιγμής «όσο και σε παρουσίαση θεμάτων, για τα οποία έχουν μεν πολλά γραφτεί, αλλά τώρα κάτω από μια νέα προοπτική, αποκαλύπτουν νέες πτυχές τους. Το κατανοητό στην ποίηση δεν ταυτίζεται με το απλοϊκό. Κατανοητό μπορεί να είναι και ένα μεγαλόστομο ποίημα· μπορεί να πρόκειται και για σκαρίφημα, κι αν μάλιστα ο δημιουργός του επεδίωκε μέσω αυτού να **δείξει** κατάφερε εν τέλει να συσκοτίσει. Τούτο συνεπάγεται πως αυτό που μετρά είναι να είσαι κατανοητός μη απομακρυνόμενος πολύ από την καθημερινή γλώσσα, αν αυτό δεν είναι προς αποφυγήν. Και εδώ είναι καίρια η παρατήρηση του Eliot: Η μουσική του ποιήματος δεν είναι ανεξάρτητη από τη σημασία του[23]. 'Ο,τι θέλει να πει ο ποιητής, θα φροντίσει να το πει καλά. Κατά την επεξεργασία του ποιήματος, λοιπόν, θα σχηματίζει τις φράσεις με τρόπο που και παράλογα διαρθρωμένες να μην είναι αλλά και θα τοποθετεί τις λέξεις, τις γνωστές καθημερινές ή τις νέες, υγιείς όμως, λέξεις σε ειδική θέση μέσα στη φράση προκειμένου να πετύχει την ακρίβεια του νοήματος που επιθυμεί να αποδώσει. Κατ' επέκταση των παραπάνω διακυμαίνεται και η τρίτη παρατήρηση του Eliot ότι καμιά ποίηση δεν είναι **εντελώς** πανομοιότυπη με την καθημερινή φρασεολογία[24]. Γιατί μια φράση που λέγεται καθημερινά μπορεί να τοποθετηθεί σ' ένα ποίημα με μια ελαφρά μετατόπιση, αρκετή για να αναδύσει το νόημα του ποιήματος. Πρόκειται για την ποιητική γλώσσα που τόσο άξια μετήλθε ο Jacques Prévert και μας αιφνιδίασε με την παρουσίαση της πραγματικότητας. Είναι η γλώσσα της άμεσης καθημερινής κίνησης που ξεδιπλώνει τις υπόγειες ροές της, είναι η γλώσσα των διαυγών λέξεων και εικόνων, αυτών που έχουν σχέση με το αντικείμενο. Είναι ο δρόμος που καθιστά την ποίηση πομπό και αναλυτή των κοινωνικών ζυμώσεων, έτσι όπως ταιριάζει στη φύση της ως πολιτικής με ευρεία έννοια, χωρίς να υποτάσσεται ούτε στη με στενή έννοια πολιτική, ούτε να γλιστρά στην απλή πολιτική έκθεση, όταν ασχολείται με ένα καθαρά πολιτικό θέμα —κίνδυνο που επεσήμανε ο Βλαντίμιρ Μαγιακόφκσι. Η συνειδητότητα μειώνει πάντα τα περιθώρια μιας άστοχης ενέργειας.

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Οι θιασώτες του άκρατου υποκειμενισμού καταγγέλλουν τον ορθολογισμό που έχει καταπνίξει κάθε δημιουργική πρωτοβουλία της φαντασίας, πού'χει στενέψει τα περιθώρια του ανθρώπου να ονειρεύεται, που καταπιέζει το υποσυνείδητο και συνθλίβει την προσωπικότητα. Αλλά η κοινωνία μας πάσχει ακριβώς από έλλειψη ορθολογισμού· ακριβώς εξ'αιτίας αυτής της έλλειψης έχουν στενέψει τα περιθώρια να ονειρευόμαστε.

Μια έλλειψη, βέβαια, που διαπνέεται απ' το δικό της ορθολογισμό. Μακριά απ' τους «ανανεωτικούς φορείς της τέχνης» ο ορθολογισμός που «στερεί το πάθος», «εκλογικεύει τη φαντασία», μας «καθιστά ρομπότ». Ας εξετάσουμε, όμως, καλύτερα αν είναι δυνατή ποίηση βασισμένη μόνο στη λογική ή μόνο στο ασυνείδητο. Είδαμε ότι το ασυνείδητο δρα αντικειμενικά. Δεν παύει να λειτουργεί και στην πιο συνειδητή πράξη και ο ποιητής που εμβαθύνει στην κοινωνική πραγματικότητα και δεν την αρνείται δεν είναι... ασυνείδητος. Παρατηρήσαμε ότι η ποίηση αναδύει τις κοινωνικές διεργασίες ακόμα κι αν αμφισβητεί ο ποιητής τη σχέση τέχνης-κοινωνίας. Είδαμε το ασυνείδητο να υφίσταται στην αυτονομία του έργου από το δημιουργό του. Το ασυνείδητο ούτως ή άλλως δεν μπορούμε, αλλά ούτε υπάρχει λόγος να το αποβάλλουμε. Αυτό θα ήταν ένας χυδαίος ορθολογισμός.

Ο Sigmund Freud ανέπτυξε μια ψυχανάλυση της τέχνης. Κάθε άνθρωπος έχει φαντασία —οι καλλιτέχνες σε μεγαλύτερο βαθμό. Η φαντασία κατά Freud είναι ένα «απόθεμα» που σχηματίστηκε κατά το οδυνηρό πέρασμα από την αρχή της απόλαυσης στην αρχή της πραγματικότητας, για να υπάρξει ως υποκατάστατο της ικανοποίησης των ενστίκτων από την οποία πρέπει να παραιτηθεί ο άνθρωπος στην πραγματική ζωή[25]. Μέσω της φαντασίας ο καλλιτέχνης αποσύρεται από την απογοήτευση του πραγματικού στο χώρο που δημιουργεί η ίδια η φαντασία. Το ίδιο κάνει και ο ψυχοπαθής με τη διαφορά πως αυτός δεν προσπαθεί να ξαναβρεί την πραγματικότητα, ενώ ο καλλιτέχνης το επιδιώκει. Ο Freud είπε ακόμα πως τα όνειρα είναι εκφράσεις επιθυμιών που δεν ικανοποιούνται στη ζωή μας κατά τη διάρκεια της ημέρας. Είναι μια τοποθέτηση που καταδείχνει την υλικότητα των ονείρων. Θα μπορούσε να πει κανείς πως το όνειρο φέρνοντας στην επιφάνεια ό,τι έχει εκτυπωθεί στο υποσυνείδητο μας από την αδιάπτωτη επαφή μας με την αντικειμενική πραγματικότητα επιτελεί τη διεργασία της τέχνης που φέρνει στο φως το κοινωνικό γίγνεσθαι. Το όνειρο είναι ποίηση λοιπόν, είναι ύλη όπως και η ποίηση. Δεν είναι, όμως, όλη η ποίηση.

Κρίνοντας τη θέση του Freud για τη φαντασία έχουμε να πούμε τα εξής: Η φαντασία με τη σειρά της δεν αποτελεί έναν άλλο κόσμο, αλλά μια διαφοροποιημένη εικόνα του κόσμου που ζούμε. Αν ο ποιητής «αποσύρεται» στο χώρο της φαντασίας δεν συνεπάγεται ότι απογοητεύτηκε από την πραγματικότητα. Σε περίπτωση που συμβαίνει αυτό ο χώρος της φαντασίας είναι ψεύτικος, όχι με την έννοια ότι είναι ανεπηρέαστος από τον κοινωνικό περίγυρο αλλά εξιδανικευμένος, γιατί ο ποιητής βλέπει μόνο τις αρνητικές πλευρές της ζωής· καταφεύγει λοιπόν στη φαντασία για να μπορέσει να δει τις καλές τις πλευρές, όχι στην ίδια τη ζωή, οπότε αντιλαμβάνεται κι αυτές τις πλευρές λανθασμένα, διότι τις υπερεκτιμά. Όπως κάθε άνθρωπος, έτσι και ο ποιητής πρέπει να εκτιμά και να αισθάνεται τη ζωή κι απ' τις δυο μεριές. Αυτή η απλή λογική καθιστά τη φαντασία όχι φυγή από την πραγματικότητα, αλλά μια μεταμορφωτική επέμβαση στις συνθήκες του παρόντος όπως σημειώνει ο Ελύτης[26]. Η μη νοσηρή φαντασία δεν παραμορφώνει το παρόν, ούτε προβλέπει το μέλλον· με τη γνώση, ωστόσο, του παρόντος έρχεται η φαντασία να το παρουσιάσει έτσι που να καθίσταται εφικτή η διάβλεψη του μέλλοντος. Ο Wallas Stevens επεσήμανε ότι η φαντασία χάνει σε δυνατότητα αν κόψει τους δεσμούς της με το πραγματικό[27]. Γι' αυτό συμφωνούμε με το Μανόλη Αναγνωστάκη και διαφωνούμε με τον Rimbaud και τον A. Rolland de Renéville που βλέπουν τον ποιητή ως προφήτη.

«Ο ποιητής συλλαμβάνει τις εν δυνάμει εξελίξεις και τις προβάλλει ως ήδη υπάρχουσες, συλλαμβάνει δηλαδή τη ρέουσα πραγματικότητα, αυτή που εμείς αδυνατούμε ακόμα να συνειδητοποιήσουμε μέσα στην πολυπλοκότητα και αντιφατικότητά της»[28].

Η ΛΟΓΙΚΗ

Η παρουσίαση της κίνησης της κοινωνίας από τον ποιητή είναι σφαιρική όταν αναφέρεται τόσο στα θετικά, όσο και στα αρνητικά στοιχεία της, τις συγκρούσεις, τις αντιφάσεις και μέσω αυτών στην κοινωνική εξέλιξη. Επειδή όλα αυτά βιώνονται και από τον ίδιο τον ποιητή, για να καταφέρει αυτός τα παραπάνω, θα πρέπει να αποστασιοποιηθεί. Ο όρος «αποστασιοποίηση» χρησιμοποιήθηκε από τον Brecht το 1936 κι έπειτα για να προσδιορίσει ορισμένες μεθόδους του επικού θεάτρου και σημαίνει ότι την απόσταση που πρέπει να παίρνει ο ιστορικός από τα γεγονότα και τις ανθρώπινες συμπεριφορές πρέπει να την παίρνει και ο ηθοποιός από τα σύγχρονα γεγονότα και συμπεριφορές. Ο ηθοποιός δεν ενσαρκώνει, δείχνει. Εξετάζοντας τις θέσεις του Worringer καταλήξαμε στο ίδιο συμπέρασμα για τον ποιητή.

Ζώντας ο ποιητής μια κατάσταση εμπνέεται ένα ποίημα το οποίο δουλεύει ενώ ακόμα βρίσκεται μέσα στο κλίμα της κατάστασης αυτής. Όσο καλό κι αν βγει το ποίημα θα' ναι λειψό όντας διαποτισμένο από τις άμεσες εντυπώσεις του δημιουργού του. Αποτέλεσμα: Τα πράγματα παρουσιάζονται είτε υπερβολικά ωραία, είτε υπερβολικά άσχημα. Αποστασιοποιούμενος ο καλλιτέχνης παίρνει από το αντικείμενο που τον απασχολεί την απαιτούμενη απόσταση για να το δει. Όσο μεγαλύτερο το αντικείμενο —γράφει ο Μαγιακόφκσι— τόσο μεγαλύτερη κι η απόσταση που απαιτείται[29]. Το ποίημα δεν τελειώνει ουσιαστικά ποτέ γιατί οι αποστάσεις πάντα αλλάζουν. Υπάρχουν άπειρες δυνατότητες να δουλευτεί ένα ποίημα, τονίσαμε ότι ο ποιητής οφείλει να αναζητεί το καλύτερο, αλλά αυτό δεν μπορεί να κρατήσει επ' άπειρον. Όταν ο ποιητής αποφασίζει να «τελειώσει» το έργο του πρέπει να είναι σίγουρος ότι απέδωσε την πραγματικότητα όσο το δυνατόν αντικειμενικότερα. Η αποστασιοποίηση επιτρέπει τη σωστή εφαρμογή της διαλεκτικής σχέσης συνειδητού και ασυνείδητου και σωστή εφαρμογή σημαίνει ότι ο ποιητής δεν αρνείται τη συγκίνηση αλλά δεν δημιουργεί μ' αυτήν υποκατάστατες ικανοποιήσεις που εγκλωβίζουν τεράστιες ποσότητες ανθρώπινης ενέργειας απαραίτητες για τη βελτίωση της ζωής. Έναντι της συγκίνησης υιοθετείται κριτική στάση σαν να πρόκειται για μια ιδέα, για ένα γεγονός. Η λογική είναι απαραίτητη στην τέχνη. Όποτε οι ποιητές εργάστηκαν για την απεμπόληση του λογικού από την τέχνη τους, το έκαναν συνειδητά. «Η πρόθεση του υπερρεαλισμού να εξωτερικέψει το υποσυνείδητο διατυπώθηκε από τους υπερρεαλιστές συνειδητά» παρατήρησε ο Άρης Αλεξάνδρου[30].

Ο Pierre Jean Jouve έγραφε πως οι ποιητές που από την εποχή του Rimbaud δούλεψαν για την απαλλαγή της ποίησης από τη λογική ξέρουν πως βρήκαν στο ασυνείδητο την αρχαία και τη νέα πηγή, πλησιάζοντας σ' ένα καινούργιο σκοπό για τον κόσμο[31]. Μονάχα που ο Rimbaud γράφει στο Γράμμα του Οραματιστή: «Ο Ποιητής γίνεται οραματιστής με μια μακρά, απέραντη, λογικευμένη απορύθμιση όλων των αισθήσεων[32].. Η ποίηση είναι γνώση του ελλόγου. Το έλλογο δεν είναι η κατάφαση του ρεαλισμού με τη φιλολογική του και αισθητική του σημασία, μα με την κοινωνιολογική. Τίποτα δεν εμποδίζει την απόδοση του ελλόγου με αφηρημένη τεχνοτροπία. Αλλά όχι να καλυπτόμαστε πίσω από την αναζήτηση του ασυνείδητου ή να παρουσιάζουμε ένα χάος ως δήθεν αφηρημένη τέχνη κατηγορώντας το έλλογο ως «ολοκληρωτισμό».

Την περίοδο της ανόδου της αστικής τάξης η νέα διανόηση πάλευε για τη λογική που οδηγεί στην αλήθεια. Ο Lessing, εκπρόσωπος του γερμανικού διαφωτισμού διακήρυττε στις κριτικές του μελέτες ότι το έργο τέχνης θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από φυσικότητα, αμεσότητα και ειλικρίνεια[33].

Ο Kant έγραφε: «Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι το νου σου, χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι γι' αυτή την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια του νου, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να τον μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου Sapere aude! Ε-

χε το θάρρος να μεταχειρίζεσαι το δικό σου νου! Τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού»[34].

Η αστική τάξη υπήρξε υπέρμαχος του ορθολογισμού. Οι διανοούμενοι είχαν τάξει στον εαυτό τους το καθήκον να μεταφέρουν το διαφωτισμό στο λαό, και για να προσεγγίσει αυτός όσο το δυνατόν περισσότερο τη γνώση, χρησιμοποίησαν τη λογοτεχνία. Το 18ο αιώνα ο προορισμός της λογοτεχνίας ήταν κυρίως εκπαιδευτικός. Ο Leibniz στη «Θεοδικία» του γράφει ότι η ποίηση είναι ένα μέσο για ένα ορισμένο σκοπό: τη διδασκαλία της αρετής. Για να τελεσφορήσει η προσπάθεια αυτή πρέπει η γνώση της αρετής να παρουσιαστεί με απλά παραδείγματα για να γίνει αντιληπτή από τη λογική[35]. Οι αστοί διαφωτιστές ενδιαφέρονταν άμεσα για την πρακτική κατεύθυνση της τέχνης· ενοχλούνταν από «πλουμιστούς, πλάγιους δρόμους» όπως παρατηρούσε ο Lessing[36] και προτιμούσαν τη συντομία και την ακρίβεια.

Στην Β. Αμερική ο ορθολογισμός αντιπροσωπεύθηκε από τους Πέιν, Φράνκλιν, Τζέφερσον και ειδικότερα στην ποίηση και στο σατιρικό μυθιστόρημα από τους Φ. Φρένο και Χ. Μπρέικενριτζ αντίστοιχα.

ΜΙΑ ΟΦΕΙΛΗ

Ο υπερρεαλισμός υπήρξε ένα μεγάλο καλλιτεχνικό κίνημα· γι' αυτό θα θέλαμε να του αφιερώσουμε δυό λόγια.

Η προσπάθεια των υπερρεαλιστών ήταν γνήσια καλλιτεχνική γιατί θέλησε να αναδύσει. Επιδίωξε να φέρει στο προσκήνιο το υποσυνείδητο και ήταν μια συνειδητή προσπάθεια. Με τον καιρό η υπερρεαλιστική αυτόματη γραφή εξελίχθηκε και απέκτησε περισσότερη συνοχή και ειρμό πράγμα που οι υπερρεαλιστές είχαν την τόλμη να παραδεχτούν σε κείμενά τους. Ο Pierre Reverdy μίλησε για τη λογική του έργου τέχνης που την εντόπιζε στη δομή του[37]. Ο Οδυσσέας Ελύτης ισχυρίζεται πως ο υπερρεαλισμός είχε ως σκοπό να εμβαθύνει σε ότι ονομάζουμε πραγματικό και πραγματικό για τον ποιητή είναι τα όνειρα, οι σκέψεις, τα συναισθήματα που στέκονται στη ζωή και την επηρεάζουν[38]. Φυσικά τα παραπάνω αποτελούν μέρος της ζωής. Μα δεν ήταν το όνειρο, το συναίσθημα, η σκέψη που γέννησαν τον υπερρεαλισμό υπό την έννοια, ότι η ανάγκη να δημιουργηθεί αυτό το ρεύμα ξεπήδησε μέσα από έντονες κοινωνικές ανακατατάξεις. Ανεξάρτητα απ' αυτό, όμως, η μεγάλη προσφορά του υπερρεαλισμού έγκειται στο βάθεμα, στο πλάτος, στην ευρύτητα των εικόνων. Πρωτοτύπησε στο στίχο δημιουργώντας νέες δυνατότητες έκφρασης μιας έκφρασης που μέχρι τότε φαινόταν ετοιμοθάνατη. Αυτό το επίτευγμα μπορεί να προσαρμοστεί στη δικιά μας αντίληψη: Η τέχνη να' ναι κατανοητή, όχι όμως με μια κοινότυπη και έτοιμη έκφραση αλλά με πρωτοτυπία, σταθερότητα, ξάφνιασμα έτσι ώστε να αποκαλύπτεται η απεραντοσύνη της ζωής χωρίς την οποία η ποίηση —όπως έγραψε ο Παστερνάκ— αποτελεί μια παρεξήγηση[39].

Η ΣΧΕΣΗ ΩΡΑΙΟΥ ΚΑΙ ΚΑΤΑΝΟΗΤΟΥ

Τίθεται το ερώτημα: Κατανοητό και Ωραίο στο ποιητικό έργο είναι κάτι διαφορετικό ή όχι;

1) Κάποιος διαβάζει ένα ποίημα· δε βγάζει νόημα, μα το ποίημα τον γοητεύει.

2) Δεύτερο ποίημα· καταλαβαίνει τι λέει ο ποιητής μα του φαίνεται ότι έχει να κάνει με μια αφέλεια, με ένα αστείο. Πετάει το ποίημα στην άκρη.

3) Ποίημα τρίτο. Τώρα ο αναγνώστης αισθάνεται τελείως διαφορετικά. Ο τρόπος γραφής του ποιήματος του φέρνει στο μυαλό εικόνες και περιστατικά που αποκτούν μια συνοχή και που του επιβεβαιώνουν ό,τι διαβάζει. Δεν νιώθει γοητευμένος μα ισχυρός, ευτυχής ακόμα, γιατί αρχίζει και καταλαβαίνει «πώς» και «τι».

Στο πρώτο παράδειγμα ο αναγνώστης μένει στο περίβλημα του ποιήματος. Αν ο ποιητής ήθελε να αποδώσει ένα νόημα απέτυχε. Αν θέλησε να γοητεύσει, το πέτυχε· και μάλιστα πέτυχε κάτι δύσκολο. Το ποίημα, όμως, είναι μισό. Γιατί ο αναγνώστης έθεσε μια ερώτηση που πάντα θέτει «και τι θέλει να πει». Για ένα ποίημα που μόνο γοητεύει ισχύει αυτό που είπε ο Wallas Stevens: πρόκληση μιας εκπληκτικής εντύπωσης που δεν πρόκειται να ξεπεραστεί·[40] στασιμότητα, ουσιαστικά, εφόσον μένει κανείς στη γοητεία και δεν πάει παραπέρα. Πρόκειται για τη γοητεία που εννοεί ο Valléry μιλώντας για τις συγκινησιακές ιδιότητες της γλώσσας που αποχωρίζει ο ποιητής από τις πρακτικές και τις φανερώνει. Έτσι κατασκευάζει μια γλώσσα μέσα στη γλώσσα.

Την άποψη του Valéry —που είναι μια μετεξέλιξη της άποψης του Mallarmé— την έχουμε εξετάσει ήδη. Θα επαναλάβουμε και θα προσθέσουμε πως κάθε λέξη, αν χρησιμοποιηθεί κατάλληλα, είναι «ποιητική». Τα πάντα στη ζωή είναι ποίηση, «ακόμα κι ένα μαντίλι που πέφτει» τονίζει ο Appolinaire, γιατί η ποίηση βγαίνει απ' τη ζωή και δεν είναι «ο καρπός μιας επαφής του πνεύματος με την πραγματικότητα, που είναι καθ' εαυτή ανεκλάλητη, και με την πηγή της το Θεό» όπως γράφει ο Jacques Maritain[41], ούτε η γλώσσα είναι ένα μαγικό όργανο όπως τη βλέπει ο Henri Michaux[42].

Στο δεύτερο παράδειγμα ο αναγνώστης καταλαβαίνει, μα δεν κατανοεί. Καταλαβαίνει για τι μιλάει ο ποιητής, μα το έργο του προξενεί αλλεργία έτσι όπως είναι γραμμένο. Κι ενώ το θέμα είναι παρμένο από καταστάσεις που ζει και τον προβληματίζουν, δεν έλκεται στο να ασχοληθεί μ' αυτές. Η συνειδητοποίηση του αναγνώστη αναβάλλεται επ' αόριστον.

Στο τρίτο παράδειγμα, όχι μόνο κατάλαβε ο αναγνώστης τι θέμα πραγματεύεται ο ποιητής, μα και κατανόησε· διαπίστωσε ότι χωρίς καλά-καλά να του υποπέσει στην αντίληψη, τον απασχολούσε αυτό το θέμα μα δεν έβρισκε το νήμα για ν' αρχίσει να συλλογίζεται. Ο ποιητής έδωσε ένα ολοκληρωμένο έργο γιατί είπε αυτό που ήξερε έτσι που να το μάθει και κάποιος που δεν το ήξερε. Έτσι αν ρωτήσουν τον αναγνώστη αν του άρεσε το έργο θα απαντήσει με έμφαση «ωραίο!» και θα περικλείει στην απάντησή του και το ότι κατανόησε. Στο πρώτο παράδειγμα το «ωραίο» και το «γοητευτικό» θα δημιουργήσουν ένα κενό που θα φανεί στον τόνο της απάντησης του αναγνώστη.

Όταν διαβάσουμε αυτά τα τρία ποιήματα θα αποκομίσουμε πιθανόν τις παραπάνω εντυπώσεις. Καλό είναι να διαπιστώσουμε τι εντυπώσεις θα αποκομίσουμε ξαναδιαβάζοντάς τα. Η δεύτερη γνώμη θα είναι πιο αντικειμενική γιατί θά' χει σύμμαχο το χρόνο. Τη δεύτερη φορά θα είμαστε βέβαιοι ότι διαβάσαμε ένα γοητευτικό, ένα άσχημο, ένα ωραίο ποίημα —σε περίπτωση που σχηματίσουμε την ίδια γνώμη. Μόνο που τώρα θα ξέρουμε. Χρειάζεται να ξεπεράσουμε την πρώτη εντύπωση και τότε θα δούμε αν αυτό που θεωρήσαμε ωραίο είναι ωραίο. Θαυμάζουμε πραγματικά όταν ξέρουμε πως τίποτα δεν είναι θαύμα: ότι κάθε τι έχει τις αιτίες του και αναπτύσσεται με βάση μια διαδικασία, ότι τίποτα δεν είναι τύχη ή σύμπτωση.

Η ΑΠΟΣΤΑΣΗ ΠΟΙΗΤΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΥ

Ακούγεται: «Ο καλλιτέχνης αυτός ξεπέρασε την εποχή

του» ή «στάθηκε πρωτοπόρος μιας νέας εποχής». Πράγματι, υπήρξαν άνθρωποι της τέχνης που προχώρησαν πολύ μπροστά. Αυτό είναι μια αλήθεια που δεν αναιρεί το γεγονός ότι αυτοί οι καλλιτέχνες υπήρξαν παιδιά της εποχής τους. Στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με ένα ταλέντο εξαιρετικά ισχυρό, με μια ακόμα μεγαλύτερη καλλιέργειά του και μια γερά θεμελιωμένη συνειδητότητα. Η βαθιά γνώση του παρόντος οδήγησε τον ποιητή σε μια ιδιαίτερη εμπεριστατωμένη ερμηνεία του η οποία επέτρεψε τη διάβλεψη —όχι την πρόβλεψη— του μέλλοντος.

Αν η ερμηνεία του παρόντος είναι σωστή καθίσταται σωστή και η διάβλεψη η οποία αντανακλάται στο έργο, αλλά την εποχή που γράφεται αυτό δεν φαίνεται· εμφανίζεται μόνο αν η διάβλεψη καταστεί βεβαιότητα μέσω του χρόνου. Την εποχή που γράφτηκε το έργο κανείς ή σχεδόν κανείς δεν υποπτεύθηκε πως το έργο είναι πρωτοποριακό. Ίσως ούτε ο ποιητής· κυρίως, όμως, οι αναγνώστες του, ωστόσο, κατανόησαν το έργο. Πώς το κατανόησαν; Μα επειδή το έργο μιλούσε για κάτι που απασχολούσε τους ανθρώπους της εποχής του κι όχι για κάτι που δεν επρόκειτο να ζήσουν. Το πρόβλημα δημιουργείται όταν ο ποιητής θελήσει να μιλήσει ανοιχτά για το μέλλον, ν' αναφερθεί σ' αυτό που κανείς δεν θα ζήσει. Για να το κάνει αυτό όμως, σημαίνει ότι οπωσδήποτε ξεκινά από την ερμηνεία του παρόντος συνειδητά. Επομένως έχει πεποίθηση διότι ερμηνεύοντας συνειδητά το παρόν κρίνει· δεν έχει πίστη με την έννοια ότι δεν δέχεται κάτι ως ορθό ή λανθασμένο επειδή συνηθίζεται, χωρίς να το κρίνει. Τότε δέχεται μια έτοιμη ερμηνεία. Ουσιαστικά δεν ερμηνεύει, μα αν δεν είναι στενοκέφαλος λέει «αυτή είναι η δικιά μου ερμηνεία για το ζήτημα», πράγμα που το σέβεται κανείς. Ενώ πεποίθηση είναι η ουσιαστική ερμηνεία γιατί δέχομαι κάτι ως σωστό ή λάθος αφού το κρίνω.

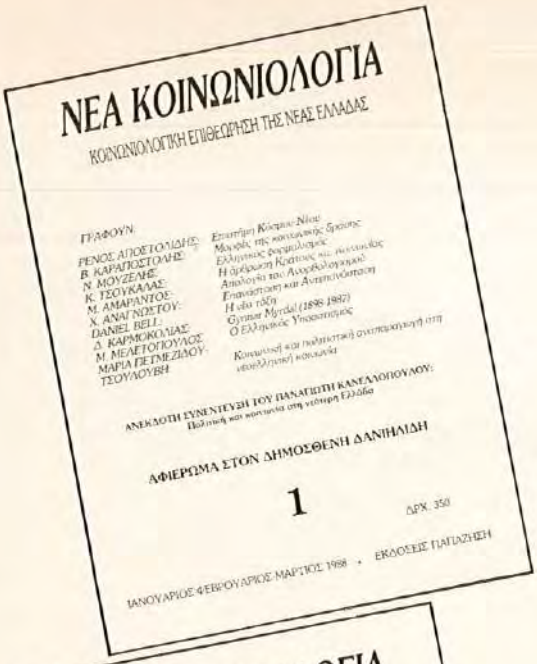
Αλλά αυτό που θα' χω κρίνει εγώ ότι θα' ναι το μέλλον, μ' ενδιαφέρει να γίνει κατανοητό στον αναγνώστη όχι μόνο γιατί **έχω πεποίθηση** ότι η τέχνη πρέπει να' ναι κατανοητή, αλλά γιατί ακριβώς αναφέρομαι ανοιχτά στο μέλλον με σκοπό να το δει κι ο άλλος. Πώς ο άλλος τώρα θα κατανοήσει μια κατάσταση που δεν θα ζήσει; Η λύση να μη γραφτεί το έργο χάρη του κατανοητού είναι μια λύση που κανείς δεν δικαιούται να την απαιτήσει από τον ποιητή παρά μόνο ο ίδιος. Αλλά το να αδιαφορήσει για την κατανόηση του έργου παρηγορούμενος ότι θα τον δικαιώσει το μέλλον θα' χει ως αποτέλεσμα να εγκαταλείψει την πεποίθηση ότι η τέχνη πρέπει να είναι κατανοητή. Ο ποιητής που έχει συλλάβει ένα τέτοιο θέμα ετοιμάζεται να δώσει ένα έργο μεγάλων φιλοδοξιών. Θ' αναφερθεί στην εικόνα που' χει διαβλέψει ως μέλλον οπότε για να σχηματοποιηθεί αυτή η εικόνα, είναι απαραίτητο ο ποιητής να χρησιμοποιήσει τη φαντασία του στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό για να εξασφαλίσει τα απαιτούμενα ευρήματα, την πρωτοτυπία που απαιτεί το θέμα για να πετύχει να δώσει την αίσθηση του μέλλοντος, σαν να πρόκειται για το παρόν. Αφού το έργο είναι κρίμα να μη γραφεί χάρη του κατανοητού, και επικίνδυνο να γραφεί αφήνοντας το κατανοητό στο περιθώριο, η ορθότερη λύση είναι να κατέβει ο ποιητής μερικά σκαλιά της κλίμακας. Αυτή η κλίμακα υπάρχει ανάμεσα στον ποιητή και στο κοινό γιατί ο ποιητής μπορεί να δει πέρα και πίσω από αυτό που φαίνεται. Μπορεί η ποιητική του εμβέλεια να του επιτρέπει να βρίσκεται διακόσια σκαλοπάτια από κει που βρίσκεται το κοινό. Μα είναι ανούσιο. Δεν ακούγεται. Αν ενδιαφέρεται ν' ακουστεί πρέπει ο ίδιος, συνειδητά να κατέβει μερικά σκαλιά.

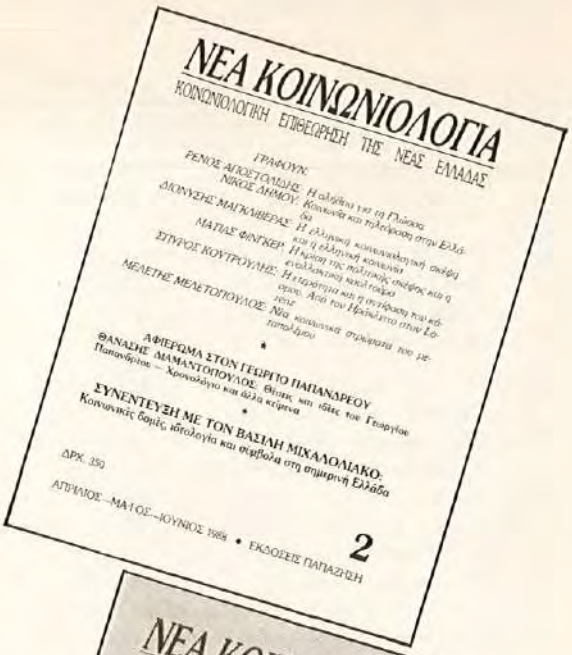
ΕΝΑ ΚΡΙΤΗΡΙΟ

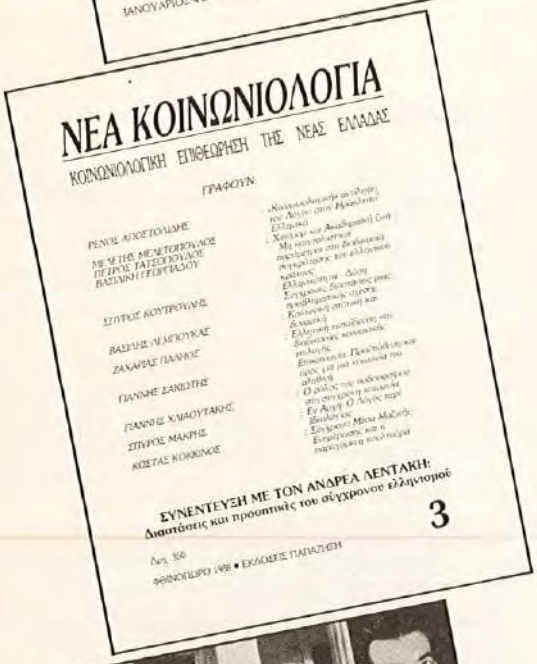
Δεν υπάρχουν μεγάλοι και μικροί ποιητές μα ποιητές και μη ποιητές· μη ποιητές είναι αυτοί που ταλαιπώρησαν την ποίηση ασχολούμενοι μαζί της· αντιθέτως μπορεί να' ναι ποιητές, άνθρωποι που δεν έγραψαν ποτέ ποίηση, είτε γιατί δεν ανακάλυψαν ποτέ το ταλέντο τους, είτε γιατί δεν μπόρεσαν να το καλλιεργήσουν από το βάρος της καθημερινότητας. Είναι τραγικό να πάνε ταλέντα χαμένα και να φιγουράρουν κομψευόμενοι ως καλλιτέχνες. Αυτό είναι ένα ζήτημα πολιτικής ή μήπως όχι; Ανεξάρτητα, πάντως από τη σχέση τέχνης και πολιτικής, ο χρόνος τοποθετεί στη σωστή θέση όσους ασχολήθηκαν με την ποίηση.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τ.Σ. Έλιοτ: Δοκίμια για την Ποίηση και την Κριτική (1919-1961 Επιλογή) — Παράδοση και Προσωπικό Ταλέντο, σελ. 96 επ., Εκδόσεις Ηριδανός, 1983.
2. Παράδοση και Προσωπικό Ταλέντο.
3. Παράδοση και Προσωπικό Ταλέντο.
4. Οσβαλντ Σπένγκλερ: Η Παρακμή της Δύσεως (Untergang des Abendlandes) στο «Πανόραμα Σύγχρονων Ιδεών» Τόμος Β, Εκδόσεις «Δ. Βογιατζή» 1956 σελ. 135 επ.
5. Βίλχελμ Βόρρινγκερ: Η Γοτθική Τέχνη» στο «Πανόραμα Σύγχρονων Ιδεών» (ΠΣΙ.) σελ. 140 επ.
6. ΠΣΙ. σελ. 155.
7. ΠΣΙ. σελ. 155.
8. ΠΣΙ. σελ. 155.
9. Ανρύ Φοσιγιόν: «Ζωή των Μορφών» (Vie des Formes) στο ΠΣΙ. σελ. 158 επ.
10. Βλαντίμιρ Μαγιακόφκσι: Πώς φτιάχνονται οι στίχοι; στο «Μαγιακόφκσι» Ποίηση και Επανάσταση, Εκδόσεις «Μνήμη», 1980, σελ. 72 παράβλεπε ίδιο τίτλο εκδόσεις «Θεμέλιο», 1982, σελ. 82.
11. Μακσίμ Γκόρκι: Λογοτεχνία και Πάλη των Τάξεων επ. ΠΣΙ σελ. 177.
12. Βλ. Υποσ. 10, σελ. 68 και 83 αντίστοιχα.
13. «Πώς φτιάχνονται οι στίχοι» σελ. 69 και 83 αντίστοιχα.
14. Μήτσος Αλεξανδρόπουλος: Η Ρωσική Λογοτεχνία, Ιστορία σε τρείς τόμους, Από τον 11ο αιώνα μέχρι την Επανάσταση του 1917, Τόμος Γ, Εκδόσεις Κέδρος 1976, σελ. 144.
15. Ανρύ Μισώ: «Epreuves, Exorcismes» στο ΠΣΙ, σελ. 215.
16. ΠΣΙ, σελ. 184.
17. Πωλ Βαλερύ: "Variété II" στο ΠΣΙ σελ. 185.
18. Σύγχρονη Γερμανόφωνη Ποίηση, Πλέθρον — Λογοτεχνία/Ποίηση, 1983 σελ. 12.
19. Σύγχρονη Γερμανόφωνη Ποίηση, σελ. 13.
20. Σύγχρονη Γερμανόφωνη Ποίηση, σελ. 14.
22. Από ποίημα του Μαγιακόφκσι — Απόσπασμα στο Ποίηση και Επανάσταση Εκδόσεις Μνήμη σελ. 11.
21. «Πώς φτιάχνονται οι στίχοι» σελ. 78 και 86 αντίστοιχα.
23. Τ.Σ. Έλιοτ: «Η Μουσική της Ποίησης» στο ΠΣΙ σελ. 186 επ.
24. βλ. υποσ. 23.
25. Ζίγκμουντ Φρόϋντ: «Η Ζωή μου και η Ψυχανάλυση» στο ΠΣΙ σελ. 174.
26. Οδυσσέας Ελύτης: «Ανοιχτά Χαρτιά» Εκδόσεις Ίκαρος 1982, σελ. 344.
27. Σύγχρονοι Αμερικανοί Ποιητές: Εκδόσεις Υψίλον, σελ. 25.
28. Μανόλης Αναγνωστάκης: Αντιδογματικά, Εκδόσεις Ηλειάς, 1981, σελ. 44.
29. «Πώς φτιάχνονται οι στίχοι», σελ. 86 και 97 αντίστοιχα.
30. Τάσος Λιγνάδης: Διπλή Επίσκεψη σε μια Ηλικία και σ' έναν Ποιητή. Ένα βιβλίο για το Νίκο Γκάτσο, Εκδόσεις Γνώση 1983, σελ. 71.
31. Πιέρ Ζαν Ζουβ: «Sueur de Sang» στο ΠΣΙ, σελ. 196.
32. Πρόσωπα και Ιδέες, Λογοτεχνία/1: Ρεμπώ, εκδόσεις Πλέθρον 1984, σελ. 49.
33. Ε. Κοτζιά: Ο χαρακτήρας και η συμβολή του Μύθου στη Λογοτεχνία του Γερμανικού Διαφωτισμού, Επιστημονική Σκέψη, Δίμηνη Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών, Αρ. Τεύχους 24, Ιούλιος-Αύγουστος 1985, σελ. 33.
34. βλ. υποσ. 33, σελ. 33.
35. βλ. υποσ. 33 σελ. 34.
36. βλ. υποσ. 33 σελ. 32.
37. Πιέρ Ρεβεραντό «Αυτοάμυνα» στο ΠΣΙ, σελ. 211.
38. βλ. υποσ. 26, σελ. 369.
39. Μπαρίς Παστερνάκ: «Προσωπική Μαρτυρία», Εκδόσεις Παρατηρητής, σελ. 144.
40. βλ. υποσ. 27.
41. ΠΣΙ, σελ. 192.
42. βλ. υποσ. 15, σελ. 216.


ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ
ΓΡΑΦΟΥΝ:
ΑΝΕΚΔΟΤΗ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ:
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΔΗΜΟΣΘΕΝΗ ΔΑΝΙΗΛΙΔΗ
1
ΔΡΧ. 350
ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ-ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ-ΜΑΡΤΙΟΣ 1988 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ


ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ
ΓΡΑΦΟΥΝ:
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΟ ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ
ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΜΕ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΗ ΜΙΧΑΛΟΛΙΑΚΟ:
ΔΡΧ. 350
ΑΠΡΙΛΙΟΣ-ΜΑΪΟΣ-ΙΟΥΝΙΟΣ 1988 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ
2


ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ
ΓΡΑΦΟΥΝ:
ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΜΕ ΤΟΝ ΑΝΔΡΕΑ ΛΕΝΤΑΚΗ:
Διαστάσεις και προοπτικές του σύγχρονου ελληνισμού
3
ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 1988 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΓΕΛΟΠΟΥΛΟ
ΑΝΕΚΔΟΤΗ ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΚΑΙ ΑΛΛΗ ΚΕΙΜΕΝΑ
• ΡΕΝΟΣ: Ο Μέγας Αλέξανδρος
• Ν. ΚΑΤΡΙΒΕΣΗΣ: Η παραοικονομία
• Θ. ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ: Η «Αργώ του Θεοτοκά»
4

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΕΞΙΑ
Ιστορία και Προοπτικές
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ
• ΡΕΝΟΣ: καλοκαιρινές σημειώσεις κοινωνιολογίας
• Δύο μελέτες για τα κόμικς
• Τουρισμός και κοινωνία
10 χρόνια χωρίς το ΝΙΚΟ ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ
6

Από τις αντιδράσεις για το 5ο Τεύχος

Η σύνταξη έλαβε πολλές επιστολές σχετικά με το αφιέρωμα στην «Ελληνική Δεξιά». Παραθέτουμε εδώ ορισμένες απ' αυτές, καθώς κα μία νέα επιστημολογική προσέγγιση του θέματος. Ο διάλογος θα συνεχισθεί και στο επόμενο τεύχος, λόγω ελλείψεως χώρου στο παρόν.

Κύριοι,

Παρακολουθώ το περιοδικό σας από το πρώτο τεύχος του, διότι διατηρώ ακράδαντον την πεποίθησιν ότι αποτελεί πρόκλησιν και ευκαιρίαν να ιδούμε την ελληνικήν πραγματικότητα με κάπως πλέον ψύχραιμο και αντικειμενικόν τρόπον.

Παραταύτα, το τελευταίον περί Ελληνικής Δεξιάς τεύχος σας πάσχει από μεροληπτικότητα και αρκετήν εμπάθειαν.

Εις την έσω πλευράν του εξωφύλλου παρατίθεται γνωστόν ποίημα του Κων/νου Καβάφη — παρεπιπτόντως σημειώσατε ότι προφανώς εκ τυπογραφικής παραδρομής δεν αναφέρεται το όνομα του ποιητού — το οποίον ποίημα αναμφιβόλως προδιαθέτει αρνητικώς τον αναγνώστην έναντι της συντηρητικής παρατάξεως και της έννοιας της συντηρήσεως εν γένει, δίδον ταυτοχρόνως και το δικόν σας πολιτικόν στίγμα. Το αυτό συμβαίνει και με το άρθρον του κ. Μελετόπουλου, το οποίον εμφανίζει την ελληνική συντηρητικήν παράταξιν ως προϊόν αντιδράσεως, ενώ εξυμνείται διαρκώς ο Ελευθέριος Βενιζέλος, ο οποίος τόσα επισυσσώρευσε δεινά επί των Ελλήνων.

Εξάλλου, όλες οι ρήσεις που παραθέτετε εντός πλαισίου είναι επιλεγμένες ούτως ώστε να εκθέτουν την Δεξιάν ως αντιλαϊκήν και πλουτοκρατικήν.

Δεν είχα σχηματίσει την εικόνα ότι το περιοδικό σας εμφορείται υπό μαρξιστικών ιδεών. Παρ' όλ' αυτά, δεν θεωρώ σκόπιμον να καταλήξω σε οιαδήποτε συμπεράσματα, πριν ή διαβάσω και τα επόμενα τεύχη της «Νέας Κοινωνιολογίας».

Μάξιμος Λυράκης
Βακτριανής 147
Αθήνα

Σας συγχαίρω για το άψογο αφιέρωμά σας, αποτέλεσμα διεπιστημονικής και συλλογικής εργασίας. Μείνατε μακριά από πάθη και σκοπιμότητες και εξυπηρετήσατε την αλήθεια.

Συγχαρητήρια και πάλι
Διονύσης Καρμίρης
Καβάλα

Θέλω κατ' αρχάς να σας συγχαρώ για το χρησιμότατο αφιέρωμά σας και να σας εισηγηθώ να επεκτείνετε εις το εξής τη θεματολογία σας προς πολιτικές κατευθύνσεις, διατηρώντας την αντικειμενικότητα που μέχρι τώρα επιδείξατε.

Γιάννης Σαράντης, Λέσβος

Ν.Κ.: Η «Νέα Κοινωνιολογία» δεν έχει την πρόθεση να αλλοιώσει τη θεματολογία της. Θα παραμείνει αυστηρά επιστημονικό περιοδικό, όπως μέχρι τώρα και εξαίρεση θα κάνει μόνο σε ειδικά αφιερώματα, όπως αυτό για την ελληνική Δεξιά.

Αγαπητοί συντάκτες της «Νέας Κοινωνιολογίας»,

Στο πέμπτο τεύχος σας κάνετε ένα άνοιγμα προς τα πολιτικά ζητήματα, αλλά ταυτόχρονα διαλέξατε σαν θέμα σας την ελληνική άρχουσα τάξη. Δεχθείτε την καλόπιστη κριτική μου.

Πρώτ' απ' όλα, διαφωνώ με τη διάκριση που κάνετε συνέχεια ανάμεσα στη Δεξιά και στο Κέντρο, ενώ και οι δύο αυτές παρατάξεις, από κοινωνιολογική-ταξική άποψη, εκφράζουν τα συμφέροντα του ελληνικού καπιταλισμού. Φυσικά, το Κέντρο εμφανιζόταν πάντα προοδευτικό και δημοκρατικό, αλλά μήπως ο Γ. Παπανδρέου δεν εξόντωσε τους αριστερούς στα Δεκεμβριανά; Άλλωστε και το περιβόητο «ιδιώνυμο», για να πάμε πιο πίσω, δεν το θέσπισε ο Εθνάρχης της άρχουσας τάξης Ελ. Βενιζέλος;

Οι περισσότεροι συγγραφείς του κειμένου είναι εξάλλου δεξιοί ή κρυπτοδεξιοί, με αποτέλεσμα τα άρθρα τους να έχουν απολογητικό χαρακτήρα για την αντιδραστική Νέα Δημοκρατία.

Τελικά, το ειδικό της αφιέρωμα φαίνεται ότι εξυπηρετεί εκλογικές σκοπιμότητες σε περίοδο πολιτικού αναβρασμού.

Γιώργος Χ. Παπαδόπουλος,
φοιτητής, Αθήνα

Επιτρέψτε μου παρακαλώ να διατυπώσω μία αντίρρηση για τον τίτλο του αφιερώματός σας. Ο όρος «Δεξιά» είναι ιστορικά ξεπερασμένος, αφού η σημερινή «Νέα Δημοκρατία» εκφράζει και την Δεξιά και το Κέντρο, όπως επανειλημμένως έχει τονίσει ο Πρόεδρος του Κόμματος Κ. Μητσοτάκης. Το ότι ξαναφέρνετε στη χρήση έναν όρο φορτισμένο αρνητικά δεν εξυπηρετεί παρά τις περιβόητες διαχωριστικές γραμμές, που είναι γνωστό ποιους εξυπηρετούν στην συγκυρία αυτή.

Κ.Χ. φοιτητής
Οικονομικού
Θεσσαλονίκη

Φίλοι της «Νέας Κοινωνιολογίας»,

Θέλω κατ' αρχήν να σας συγχαρώ για το ωραίο αφιέρωμά σας τόσο από απόψεως ύλης, όσο και από αισθητικής πλευράς.

Το τεύχος αυτό είναι πολύτιμο για την εθνική μας αυτο-κατανόηση και ανάλυση. Άλλωστε, οι συγγραφείς που γράφουν σ' αυτό είναι όλοι τους έξοχοι διανοούμενοι.

Επιτρέψτε μου όμως μερικές παρατηρήσεις:

1. Πολλά άρθρα δεν έχουν τον απαραίτητο κριτικό χαρακτήρα — αδιάφορο υπέρ ή κατά — που πρέπει να διαθέτει ένα παρόμοιο αφιέρωμα. Καθαρά κριτικό χαρακτήρα είχαν μόνον τα άρθρα του κ. Μελετόπουλου, του κ. Μακρή και του γνωστού ιστορικού κ. Κατσούλη. Τα άλλα ήταν κυρίως παραθετικά.

2. Δεν ασχοληθήκατε καθόλου με το ζήτημα της Μοναρχίας, πλην ορισμένων μικρών αναφορών στο άρθρο του κ. Μελετόπουλου. Κι όμως η μοναρχία αποτέλεσε — και αποτελεί ακόμη — σημαντικότατο πόλο συσπείρωσης αυτού που ονομάζουμε «Δεξιά».

3. Πρέπει να συμπληρωθεί η γενική εικόνα της Δεξιάς παρατάξεως με το σχηματισμό της Κυβερνήσεως Τζανεττάκη, με όλες τις διαδικασίες που προηγήθηκαν, αλλά και αυτές που δρομολογήθηκαν στη συνέχεια.

4. Νομίζω ότι θα μπορούσε να γίνει ένα άλλο ειδικό αφιέρωμα για τον Κωνσταντίνο Καραμανλή, επέκτεινα των γνωστών βιογραφιών - αγιογραφιών του, γιατί δεν μπορεί να εξαντληθεί το θέμα «Καραμανλής» με ένα-δυο άρθρα μόνο.

Εν γένει πάντως, το αφιέρωμα αυτό αποτελεί σπουδαία προσφορά στην επιστήμη της ελληνικής αυτογνωσίας και ελπίζω να ακολουθήσουν στο μέλλον και άλλα τέτοια αφιερώματα από τη «Νέα Κοινωνιολογία».

Φιλικά

Σαράντης Παπαγεωργάκης
εκπαιδευτικός, Θεσσαλονίκη

Με αφορμή το ειδικό τεύχος της «Ν.Κ.» για την ελληνική δεξιά

Μεθοδολογικές ανεπάρκειες της ταξικής ανάλυσης

Με αφορμή το ειδικό τεύχος της «Νέας Κοινωνιολογίας» υπ' αριθμόν 5, εξ ολοκλήρου αφιερωμένο στην Ιστορία και στην Κοινωνιολογία της ελληνικής συντηρητικής παράταξης, θα αναπτύξω εδώ ορισμένες σκέψεις μου για τον τρόπο που πολλοί συγγραφείς και αρθρογράφοι —όχι κατ' ανάγκην αυτοί που έγραψαν στο τεύχος αυτό— ασχολούνται και αναλύουν το πολιτικό φαινόμενο της ελληνικής συντήρησης.

Πριν αρχίσω την ανάπτυξη των σκέψεών μου αυτών, θέλω να επισημάνω τον επιστημονικό πλουραλισμό του περιοδικού, την ποικιλία της αρθρογραφίας του και την αναμφισβήτητη του (τονίζω: αναμφισβήτητη και μοναδική στα ελληνικά έντυπα) αντικειμενικότητά του. Επίσης, θέλω να υπογραμμίσω το γεγονός ότι είναι ένα έντυπο όπου μπορούν να εκφράζονται ελεύθερα οι νέοι, με όλη την ορμή και τη ριζοσπαστικότητα της σκέψης τους.

Επειδή το ζήτημα της επιστημονικής μεθοδολογίας με έχει απασχολήσει πολύ (βλέπε στο υπ' αρ. 1 τεύχος της «Ν.Κ.» το άρθρο μου με τίτλο «Απολογία του Ανορθολογισμού»), θα αναφερθώ —με αφορμή τις αναλύσεις που γράφτηκαν κατά καιρούς για το φαινόμενο της ελληνικής δεξιάς— στο ζήτημα της ανεπάρκειας της (μαρξικής καταγωγής) ταξικής ανάλυσης.

Διάβασα πρόσφατα το βιβλίο (σχετικό με το θέμα) του Δ. Χαραλάμπη «Στρατός και Πολιτική Εξουσία» (Εξάντης, 1985), όπου γίνεται προσπάθεια να εξηγηθεί ταξικά ο πολιτικός ρόλος του ελληνικού Στρατού, στο Μεταπόλεμο. Αποκλειστικό κριτήριο ανάλυσης είναι —στη μελέτη αυτή— ο οικονομικός ταξικός παράγοντας και όλοι οι άλλοι παράγοντες εξοβελίζονται, χωρίς ούτε καν να γίνεται μια απλή αναφορά σ' αυτούς. Δεν θέλω να επεκταθώ εδώ σε μια κριτική του βιβλίου του Δ. Χαραλάμπη. Τέτοιες επιστημονικές αναλύσεις, άλλωστε, αποτελούν ένα ευρύτερο επιστημολογικό φαινόμενο.

Για να πάρουμε σαν παράδειγμα το ζήτημα της κοινωνικής βάσεως της Δεξιάς, που το εκλογικό της φάσμα κυμαίνεται μονίμως μεταξύ 35%-50%, νομίζουμε ότι είναι τελείως ανεπαρκής μια ταξική εξήγηση πουλαντζιανού τύπου. Μια τόσο μεγάλη λαϊκή υποστήριξη δεν μπορεί να ερμηνευθεί με τη θεωρία της ταξικής έκφρασης μιας μόνης κοινωνικής ομάδας ή της «άρχουσας τάξης» ή του «Κεφαλαίου» ή του «Κατεστημένου». Δεν είναι ο μισός ελληνικός λαός «Άρχουσα Τάξη» ή «Κεφάλαιο». Το ζήτημα αυτό είναι πολυσύνθετο, πολύπλοκο, συχνά δε αντιφατικό. **Η κοινωνική βάση μιας μεγάλης πολιτικής παράταξης παραπέμπει σε κοινωνικές, ιδεολογικές, οικονομικές, ιστορικές, τοπικιστικές, πολιτιστικές, ψυχολογικές και συχνά εθνολογικές συντεταγμένες.** Όλες αυτές οι συντεταγμένες πρέπει να διερευνηθούν, προκειμένου να σχηματισθεί μια θεωρητική-γενικευτική άποψη σχετικά με την κοινωνιολογία ενός μεγάλου μέρους του Λαού, συγκροτημένου σε σταθερά οργανωμένο πολιτικό οργανισμό.

Δεν μπορεί να εξηγηθεί μονοδιάστατα η κοινωνική υποδομή μιας παράταξης που εκφράζει —έστω και περιστασιακά ή συγκυριακά— συγχρόνως τον ορεινό αγρότη της Αρκαδίας, τον εργάτη του Βόλου, τον έμπορο της Καβάλας, τον εφοπλιστή του Πειραιά, τον αριστοκράτη της Κέρκυρας, και τον παρακρατικό της Θεσσαλονίκης. Αυτοί όλοι ανήκουν σε τόσο διαφορετικές κατηγορίες, που κάθε απόπειρα αναγωγής τους σε μια κοινή ομάδα ταξικών συμφερόντων φαίνεται εξ αρχής μάταιη.

Είναι λοιπόν σημαντικό να προβούμε σε μια **πολυδιάστατη** ανάλυση, που να λαμβάνει υπόψη της τον πολυσύνθετο χαρακτήρα του πράγματος.

Φυσικά και υπάρχουν κοινωνικές κατηγορίες, στη λαϊκή υποστήριξη μιας παράταξης. **Όμως, η κοινωνιολογία του συντηρητικού μέρους του εκλογικού σώματος αποδεικνύεται από τις πρόσφατες μετρήσεις των διαφόρων εταιρειών δημοσκοπήσεων τουλάχιστον παράδοξη. Φερ' ειπείν, η Δεξιά έχει απρόσμενα υψηλή υποστήριξη:** στην επαρχία χωρίς να εμβαθύνουμε στα αίτια αυτού του «παράδοξου», που άλλωστε είναι παράδοξο μόνο για τους ταξικούς αναλυτές, μπορούμε να προσπαθήσουμε να εξετάσουμε τι το κοινό έχουν αυτές οι τόσο διαφορετικές ομάδες που συνιστούν προσθετικά την εκλογική βάση της ελληνικής δεξιάς. Έτσι, θα καταλήξουμε σε εντελώς νέες κατηγορίες, επέκεινα των ταξικών-οικονομικιστικών.

Να μερικά παραδείγματα άλλων κατηγοριών:

— Ευρωπαϊκός Ελληνισμός/Μικρασιατικός Ελληνισμός (εθνοτική διάκριση)
— Βενιζελισμός/Αντιβενιζελισμός (ιστορική διάκριση)
— Νησιώτες/Ορεσίβιοι (γεωγραφική διάκριση)
— Μικροαστοί/Προλετάριοι (κοινωνική διάκριση)
— Νέοι/Ηλικιωμένοι (ηλικιακή διάκριση)
— Ορθόδοξοι/Καθολικοί-Φραγκοσυριανοί (δογματική διάκριση)
— Ιδιοκτήτες-ακτήμονες (οικονομική/ψυχολογική διάκριση)
— Μορφωμένοι/Αναλφάβητοι (πνευματική διάκριση)
Στρατιωτικοί/Εργάτες (επαγγελματική-συνδικαλιστική διάκριση)
και δεκάδες άλλες τέτοιες κατηγορίες.

Μια προσεκτική έρευνα, βασισμένη σε ακριβή στατιστικά δεδομένα, θα μπορούσε να μας δώσει τις συγκεκριμένες ομάδες που στηρίζουν εκλογικά τη Δεξιά και έτσι το γενικό κοινωνικό της χαρακτήρα.

Αυτή η μεθοδολογία εγκαταλείπει την παραδοσιακή μαρξική, μαρξιστική ή μαρξοειδή ανάλυση, που αρκείται στη σιγουριά μιας πεπατημένης εξηγησιακών παραγόντων. Οι προοπτικές που προτείνουμε εδώ, παραπέμπουν στην έννοια της **«Κοινωνιολογικής Φαντασίας»**, του C.W.Mills, στις συνθετικές ικανότητες του ερευνητή, στη σφαιρική του κατάρτιση, στην καλλιεργημένη ευελιξία και στη συνδυαστικότητα του πνεύματος, στην κριτική ικανότητα και την αξιολογική κρίση.

Αυτή η προσέγγιση δεν πρέπει να θεωρηθεί ως διεπιστημονική, διότι δεν επιχειρεί να υποβιβάσει την Κοινωνία σ' έναν απλό εξηγητικό παράγοντα μεταξύ άλλων. Προσπαθεί αντίθετα να διευρύνει την Κοινωνική Επιστήμη, να την πλατύνει πέρα από τα στενά της όρια (όπου προσπάθησαν —με αρκετή επιτυχία— να την περιορίσουν οι αναλύσεις ταξικού τύπου), να της προσδώσει την αληθινή της υπόσταση, να την ωθήσει να προσεγγίσει τη βαθύτερη έννοια της Επιστήμης, αυτήν του «επίστασθαι», δηλ. του «γνωρίζω καλώς», «γνωρίζω εις βάθος».

Η έννοια της Κοινωνίας δεν περιλαμβάνει μόνο τους παράγοντες: «τάξη», «συμφέρον», «οικονομία». Υπάρχουν και άλλοι εξίσου ή και πιο καθοριστικοί: ψυχολογία, καταβολές, βιολογία, παιδεία, επιρροές, ιδεολογία, συγκυρία.

Η Σχολή της Φραγκφούρτης αποτελεί ένα παράδειγμα τέτοιων ακριβώς τάσεων **να διευρυνθεί και να προσεγγίσει την πραγματική φύση των πραγμάτων η κοινωνική επιστήμη.** Η Φραγκφουρτιανή ερμηνεία του φασιστικού φαινομένου αποτελεί ένα λαμπρό παράδειγμα.

Η ταξική ανάλυση —που έχει επικρατήσει ακόμα και σε πνεύματα **που έχουν** τη δύναμη να ερμηνεύσουν με τον πλούτο της ίδιας της ζωής τα κοινωνικά φαινόμενα— οφείλεται στην απλοποιητική ευκολία που έδωσε στους χειριστές της επιστημονικής αυτής μεθόδου. Η κοινωνική επιστήμη έγινε έτσι προσιτή στον καθένα που είχε την σχετικά απλή ικανότητα να εφαρμόσει τη μέθοδο των τριών στις κοινωνικές πραγματικότητες.

Άλλωστε, οι θεμελιώδεις ανεπάρκειες της ταξικής οικονομιστικής ανάλυσης αποδείχθηκαν και από το γεγονός ότι η μέθοδος αυτή —ως γενικότερη σύλληψη του γύρω μας κόσμου— έχει πια συναντήσει τα όριά της, απ' την ίδια την Ιστορία. Ο νομοτελειακός και αναγκαστικός της χαρακτήρας δεν δικαιώθηκε από τις εξελίξεις του Εικοστού Αιώνα: έτσι, ο Φασισμός, ο Υπαρκτός Σοσιαλισμός και η Δημοκρατία έδειξαν καθαρά τη βαθύτερη φύση τους, μέσα από τις αλλεπάλληλες κρίσεις που αντιμετώπισαν. Αυτές απογύμνωσαν την καθαρή αλήθεια, ότι δηλαδή αυτά τα μείζονα φαινόμενα δεν είναι ταξικο-οικονομικά, αλλά αναφέρονται σε έννοιες και κατηγορίες όπως Ελευθερία/Ανελευθερία, Αίσθημα/Βία, Εθνική Συνείδηση/Ατομισμός, Ειρηνισμός/Φυλετικές Προκαταλήψεις κ.ά.

Νομίζω ότι αυτά αρκούν για να καταδειχθεί η ανάγκη να συμβάλουν οι νέοι σε μια εκ βάθρων ανατοποθέτηση του όλου ζητήματος της επιστημονικής μεθόδου.

ΕΚΦΑΝΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΕΟΦΑΣΙΣΜΟΥ

Συνέχεια από τη σελ. 37

νής του ρόλος περιορίζεται στην ανάπτυξη των πορισμάτων του χωρίς ταυτόχρονα να έχει δυνατότητα να επιβάλλει τη δική του απάντηση στο κεφαλαιώδες ερώτημα του τι είναι πολιτικά σωστό και τι λάθος.

Ο νεοφασισμός υπονομεύει τη δημοκρατική αρχή σχετικοποιώντας την αξία της. Επικαλείται την ύπαρξη κάποιου απόλυτα ορθού πολιτικού δέοντος στα ζητήματα της κοινωνίας οριοθετώντας βέβαια μ' αυτόν τον τρόπο, χωρίς να το καταλαβαίνει, το τέλος ολόκληρης της Ιστορίας. Η ενδογενής κρίση της δημοκρατίας, η οποία είναι δεμένη αδιάσπαστα με τον ανακαθορισμό και το ουσιαστικά αιώνια αναπάντητο του ερωτήματος για το πολιτικό δέον, πηγάζει ακριβώς απ' την εντύπωση ότι η πολιτική αναιρεί την επιστημονική αντικειμενικότητα. Ταυτίζοντας την πολιτική με τη διαφθορά του δημόσιου βίου καλλιεργείται η ουδετερότητα, που εξυπηρετεί μόνο τη νεοφασιστική παρεκτροπή.

Η κοινωνική-ιστορική εξέλιξη δεν είναι ούτε επανάληψη ούτε προκαθορισμένη πορεία, αλλά δημιουργία που μέσα απ' την αμφισβήτηση και το διάλογο σχετικοποιείται και οδηγεί σε νέα δημιουργία. Η πολιτική επιλογή, με τη βαθειά έννοια του όρου ως ριζικής πράξης και σκέψης που αποβλέπει στο σύνολο της κοινωνικής θεσμοθέτησης, εκφράζει την υπεύθυνη θέση του καθενός, πάντα προσωρινά, πάντα ανοιχτά μέσα σε μια σχέση συμμετοχής στο ανώνυμο ιστορικό γίγνεσθαι. Η Ιστορία δε μπορεί να υποταχθεί σε αυθαίρετη κατάργηση του βαθύτερου κοινωνικού προβλήματος γύρω από το δέον γενέσθαι, μέσα από τις μεταμφιέσεις ιστορικών νόμων που γεννιούνται από κλειστά φιλοσοφικά συστήματα. Η νέα κοινωνιολογία που θα αποκρυσταλλώσει έναν τέτοιο λόγο δε μπορεί να είναι το κλειστό σύστημα ενός ερευνητή ή μιας ερευνητικής ομάδας τρωκτικών δεμένων αποκλειστικά με στατιστικά δεδομένα, αλλά αποτέλεσμα της καθημερινής κοινωνικής σκέψης και δράσης. Πιστεύω ότι, κάτω από το πρίσμα των ανοιχτών ερωτημάτων που προβάλλουν, θα έπρεπε να θέσουμε ξανά το συνέχεια ανακαθοριζόμενο ζήτημα των σκοπών, των μέσων, των μεθόδων της επιστήμης, πολύ περισσότερο της κοινωνικής επιστήμης, και της άμεσης σχέσης της με τη μαχόμενη πολιτική ως σκέψη και δράση για τη θεσμοθέτηση της κοινωνίας.

Το βιβλιοπωλείο της Νέας Κοινωνιολογίας

Σπύρος Κουτρούλης

Χ. Γιανναρά: Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην πολιτική οικονομία
(Αθήνα, Δόμος, 1989)

Ο Χ. Γιανναράς διεισδύει σε χώρους άγνωστους και ανεξερεύνητους γι' αυτόν, στους χώρους της πολιτικής οικονομίας. Η διείσδυση αυτή γίνεται από τα πολύ γνωστά σε αυτόν μονοπάτια της φιλοσοφικής και κοινωνιολογικής σκέψης. Η κριτική που αναπτύσσεται στις επιστημολογικές προϋποθέσεις της πολιτικής οικονομίας επεκτείνεται σε επίθεση προς τον φιλελευθερισμό και τον μαρξισμό. Η φιλοσοφική υποδομή της σκέψεως του Χ. Γιανναρά στηρίζεται σε γερά θεμέλια. Εκτός από γνώση των φιλοσοφικών αντιλήψεων αναγνωρίζουμε μια βίωση μέσα στον λόγο του του Ηράκλειτου, του Χαΐντεγκερ, του Βέμπερ, του Σόμπαρτ. Με αυτά τα όπλα αναμετράται με τον εργαλειακό ορθολογισμό της πολιτικής οικονομίας. Στον προτεσταντισμό, στον καθολικισμό και στον οφελισμό αναγνωρίζει το πνεύμα που έθρεψε τις νοο-τροπίες του δυτικού κόσμου. Η ατομοκεντρική θεώρηση παρήγαγε την κανονιστική λογική, τον ρασιοναλισμό. Στη συνέχεια ανατέμνει ορισμένα δεσπόζοντα στοιχεία της πολιτικής οικονομίας, όπως την έννοια του συμφέροντος που προσδιορίζει το ορθολογικά δρων άτομο. Η πολιτική οικονομία θεωρεί ως ορθολογικό το άτομο που ενεργεί με βάση τον υπολογισμό συμφέροντος και ζημιάς που προσδοκούνται. Με βάση αυτή την σκέψη κατασκευάζει συναρτήσεις και καμπύλες, μέσα στις οποίες νομίζει, ότι περιλαμβάνει την ανθρώπινη ύπαρξη. Η σύλληψη του ατόμου ως ορθολογικού είναι η προϋπόθεση της πολιτικής οικονομίας. Η ανατροπή αυτού του στοιχείου, ανατρέπει συνθέμελα την πολιτική οικονομία. Στην συνέχεια καταδεικνύεται ότι ο Άνταμ Σμίθ και ο Καρλ Μαρξ, οι δημιουργοί της φιλελεύθερης και μαρξιστικής σκέψης αντίστοιχα, αποδέχονται κοινές προϋποθετικές βάσεις, ορμώντας από κοινές αφετηρίες. Η επίθεση του Χ. Γιανναρά κατά της Πολιτικής Οικονομίας είναι επίθεση ταυτοχρόνως κατά αυτών των δύο μορφών σκέψεως. Ανασύρει τα θεωρητικά αδιέξοδα της αντίληψης της ελευθερίας ως ελευθερία επιλογών, που αποδίδονται στην ποσοτική εκδοχή της ελευθερίας δηλαδή στην εκδοχή της έννοιας της ελευθερίας ως «ένα αριθμητικό μέγεθος δυνατών επιλογών, που διαφοροποιείται σε νομικές και οικονομικές ελευθερίες ανάλογα με τις ωφελιμιστικές εκδοχές και χρηστικές εκτιμήσεις των προτεραιοτήτων. Παρότι ο Χ. Γιανναράς δεν διαθέτει ευρύτατες γνώσεις της οικονομίας, διαθέτει αναμφισβήτητα μια βαθιά ενδοσκόπηση της φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης και συγχρόνως είναι επιδέξιος χειριστής του ελληνικού λόγου, ώστε το εγχείρημά του και αξιοπρόσεκτο είναι και γοητευτική μορφή διαθέτει. Βέβαια η μελέτη του δεν επεκτείνεται στις πιο σύγχρονες μορφές της πολιτικής οικονομίας, που νομίζουμε παρουσιάζουν σήμερα πιο μεγάλο ενδιαφέρον. Θα άξιζε να ασχοληθεί για παράδειγμα με την Σχολή της Δημόσιας Επιλογής, η οποία μεταφέρει τον τρόπο σκέψης και την μεθοδολογία της οικονομίας στις άλλες κοινωνικές επιστήμες, ώστε τελικά όλες να ανάγονται στην οικονομία. Η Σχολή της Δημόσιας Επιλογής θεωρεί μια συγκεκριμένη πολιτική ως προϊόν της σύνθεσης των ατομικών προτιμήσεων, θέτει συνεπώς ως μεθοδολογική βάση το ορθολογικό άτομο και κατασκευάζει καμπύλες προτίμησης, που είναι οι αντίστοιχες καμπύλες ωφελιμότητας — χρησιμότητας των νεοκλασσικών. Εφόσον λοιπόν ο Γιανναράς δεν εγγίζει τις σύγχρονες εκφάνσεις της οικονομίας, που αποκαλύπτουν τον σχηματισμό στον χώρο της θεωρίας του οικονομισμού, η προσπάθειά του παραμένει ανολοκλήρωτη. Όμως οι επισημάνσεις για την διασύνδεση αντιφατικών στοχαστών, του Λοκ, του Μπένθαμ και του Μαρξ και η ιδιαίτερα προσεγμένη εκτύλιξη επιχειρημάτων είναι πολύτιμες. Η αναφορά στην αυτονόμηση της οικονομίας, στη τοποθέτηση της κατανάλωσης ως αυτοσκοπού, στον υποκρυπτόμενο αυταρχισμό του συστήματος, αποδεικνύουν μια βαθιά αίσθηση του πραγματικού. Στο κεφάλαιο «γενεαλογία του αδιεξόδου της οικονομικής επιτημολογίας» παρότι οι επισημάνσεις του παρουσιάζουν μια συνοχή και διατυπώνουν μια ρηξικίλευθη κριτική της οικονομίας ως ανάπτυξης του ατομικισμού που νοηματοδότησε το περιεχόμενο του Διαφωτισμού, για όσους έχουν γνώση του προηγούμενου έργου του επαναλαμβάνεται με ελάχιστες πρωτοτυπίες ο φιλοσοφικός Γιανναράς. Το ίδιο συμβαίνει στην διατύπωση των προτάσεων — συμπερασμάτων του βιβλίου. Η πρόταση του για την απάρνηση της νοηματοδότησης του βίου που επιβάλλουν οι σημερινές πλειοψηφίες με νέες νοηματοδοτήσεις άλλων πλειοψηφιών, που διαφαίνεται ως σκέψη σε κάποιες σελίδες του βιβλίου, μας θέτει ανησυχίες για την μοίρα των μειοψηφιών στους ιδεότυπους του συγγραφέα. Νόμιζω τελικά, ότι κι αυτό όπως και κάθε βιβλίο από αυτά που έχει εκδώσει ο Χ. Γιανναράς, αξίζουν να διβαστούν γιατί συνδυάζοντας μια ενδελεχή μελέτη της ελληνικότητας και της ερμηνείας σύγχρονων στάσεων κατασκευάζει σεισμικές εμπειρίες και γοητευτικές αισθητικές μορφές.

Κ. Ζουράρις: «Θεοείδια παρακατιανή: εισαγωγή στην απορία της πολιτικής»
(Αθήνα, Εξάντας, 1989)

Η ανάγνωση των γραπτών του Κ. Ζουράρι παρουσιάζει ενδιαφέρον για να ανιχνευθούν οι αναπάντεχες καταστάσεις, που δημιουργεί η σύγχρονη κατάφαση στους θεούς και στον Μαρξ, η άρνηση της ορθολογικής μεθόδου μαζί με μια πρωτοφανέρωτη αποκάλυψη δυναμικών στοιχείων της ελληνικής γλώσσας. Η «Θεοείδια παρακατιανή» εκφράζει με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο, την πνευματική και υλική παρουσία του Κ. Ζουράρι, μια παρουσία που από καιρό διαρθρώνεται είτε με λόγους, είτε με συνεντεύξεις, είτε με άρθρα, είτε με άλλα βιβλία όπως η «Μισγάγκεια απερινόητη» μικρότερης οπωσδήποτε βαρύτητας από αυτό.

Όπως γράφει σε κάποιο σημείο ο συγγραφέας αφετηρία του είναι η επισήμανση «για το πως η πολιτική δεν μπορεί να είναι ένα αντικείμενο ανιχνεύσιμο από μια επιστήμη και πως η πολιτική επιστήμη, εάν δεν είναι εντελώς ανυπόστατη εν πάση περιπτώσει δεν μοιάζει με τις άλλες, τις «κανονικές». Μια μελέτη πολύ αφετηριακά δηλώνει ότι ερείδεται με την πολιτική επιστήμη, απολήγει σε αντιπαράθεση με τον

ορθό λόγο και την επιστήμη καθεαυτή. Συνεπώς είναι φυσιολογικό μην έχει την μορφή συστήματος ή της εκτύλιξης σειράς επιχειρημάτων, όπου συνήθως αναγωγικά κυνηγιέται η αλήθεια για να υψωθεί σε βάθρο δογματισμού. Όσοι λοιπόν θέλουν να διαβάσουν μια συνήθη μελέτη, που παραμένει πιστή στα θέσφατα της πολιτικής επιστήμης και στην καθιερωμένη μεθοδολογία που αυτή επιβάλλει όχι μόνο θα δυνασχετήσουν διαβάζοντας, αλλά πιθανότατα να μην καταφέρουν να φτάσουν ως το τέλος της ανάγνωσης. Η μελέτη αυτή είναι ανεξέλεγκτη, απροσδιόριστη, αναπάντεχη. Από τις σελίδες της περνούν ο Θουκυδίδης και ο Καμύ, ο Μάξιμος και ο Ομολογητής, ο Μακρυγιάννης και ο Καραϊσκάκης, ο Ταχτσής και ο Βελουχιώτης. Ο ελληνισμός του Ζουράρι είναι το ηρακλείτιο «συναμφότερο», ο λόγος που συνευρίσκει αλλά δεν αναιρεί τις αντιφάσεις. Ο ελληνικός χρόνος είναι ο σπεγκλεριστός κύκλος. Δηλωτικό αυτής της αντίληψεως είναι [illegible] βιβλίου, που δείχνει μια παρέα νέων παιδιών να χο[illegible]. Ο τίτλος σιωπά παιδιά είναι οι Έλληνες. Αθώοι μες [illegible]ητά του [illegible]φρεντές μιας εφιαλτικής ισορροπίας που επα[illegible]ρεται. Τ[illegible]λει τελικά να πει ο Κ. Ζουράρις; «Ότι πρέπει πά[illegible] προσοχή νησις στο **περίπου**, διότι το περίπου έξω [illegible]ης ήττας και της νίκης. Το ήπιο περίπου της καθ' [illegible]αζονείας ξορκίζει το τυραννόγονο **ακριβώς** της Δύ[illegible]ει έτσι η επιείκια. Η γαρ κοινωνία μπάχαλον φιλικόν, [illegible] έτσι;».

«Οικολογία: Το ογκούμενο δίλημμα» Συλλογική εργασία των Στόμπερτ, Ουόκερ, Μικελούτσι, Πάπουορθ, Χολμς.

(Αθήνα, Ελεύθερη Σκέψη, 1989)

Η οικολογική ανισορροπία αναδεικνύεται σε κατεξοχήν πρόβλημα της μοντέρνας κοινωνίας. Ευρύτατες ομάδες ενδιαφέρονται και κινητοποιούνται για το περιβάλλον και την θέση του ανθρώπου μέσα σ' αυτό, για την ποιότητα της ζωής, για τις προοπτικές της ανάπτυξης. Παρουσιάζονται στην εργασία αυτή απόψεις για τα περιβαλλοντολογικά θέματα, όμως δεν αποκρυσταλλώνεται μια οικολογική συνείδηση. Ο Α. Στόμπαρτ εξετάζει με τίτλο «φαινόμενο θερμοκηπίου και το κόστος της μολύνσεως τις εκδηλώσεις που λαμβάνει η οικολογική καταστροφή. Αποτελεί μάλλον συρραφή γνωστών απόψεων που κυκλοφορούν ευρύτατα στους επιστημονικούς κύκλους για αυτά τα θέματα. Ο Μ. Ουόκερ εξετάζει τις επιπτώσεις από το πυρηνικό ατύχημα στο Τσερνόμπιλ και διατυπώνει επικρίσεις για το κίνημα των Πρασίνων, που αφορούν αμφιβολίες για το αν η λογική τους διαφεύγει τελικά από την αναπτυξιακή λογική. Ο Μ. Παπουωρθ γράφει αξιόλογες σκέψεις και περιγράφει με αδρό τρόπο τις μεταβολές και τις επιπτώσεις στον τρόπο ζώης και στο ήθος ενός χωριού της Βορείου Γαλλίας καθώς μεταβαίνει σε πρότυπα της μοντέρνας κοινωνίας. Ο Π. Κάντογκαν οριοθετεί τις κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις της οικολογίας. Το οικολογικό πρόβλημα τίθεται ως υπερεθνικό πρόβλημα. Διαβλέπει δε την επέλευση ριζοσπαστικών μεταλλαγών στο κοινωνικό κορμό όπως αποστρατικοποίηση, αποκέντρωση και δημιουργία μιας ευρωπαϊκής ομοσπονδίας. Θεωρεί ότι η χάραξη της αναγκαίας στρατηγικής δεν μπορεί να συμβεί από τα υπάρχοντα κόματα, συμπεριλαμβανομένων των Πρασίνων. Ο Α. Μικελούτσι ξετυλίγει την ανασκόπηση της πορείας των Πρασίνων. Πιστεύει ότι έχουν τρεις δρόμους να επιλέξουν: τον περιορισμό στην οικολογική φωνή της αριστεράς, την μετατροπή σε κίνημα διαμαρτυρίας, την μετεξέλιξή τους σε χώρους εκτός αριστεράς και δεξιάς. Ο Μ. Γουόκερ τοποθετεί το οικολογικό κίνημα, σε ένα διογκούμενο δίλημμα ανάμεσα στον Ρουσσώ που προβάλλει την εικόνα του αγνού άγριου και στον φασίζοντα νεοσυντηρητισμό της Αϊν Ραντ, που αποθεώνει την ανάπτυξη. Προσδιορίζει την εξάντληση της ιδέας του έθνους κράτους. Εναποθέτει στους λαούς την υπεράσπιση της γης, από την αναπτυξιακή επίθεση. Όπως το ενδιαφέρον της εργασίας συνολικά εξαντλείται στην κραυγή καταγγελίας. Τίποτα περισσότερο.

Α. Μπενουά, Κ. Λόρεντζ: ***Σύγχρονη ηθολογία***

(Αθήνα, Ελεύθερη Σκέψη, 1989)

Ο Κ. Λόρεντζ, όπως κάθε μεγάλος στοχαστής παραδίδεται στα χέρια των σχολιαστών και των ερμηνευτών του. Ο Α. Μπενουά είναι ένας από αυτούς. Ανατρέχει στην επίθεση του Κ. Λόρεντζ στον μηχαβιορισμό, στις αντιλήψεις για το έμφυτο της ορμής της επιθετικότητας, στην μεθοδολογία του, στην διαμάχη με τον αμερικανισμό και την σχολή της Φραγκφούρτης, στην διαφορικότητα του ανθρώπου, στην θετική αντιμετώπιση που είχε το έργο του από ανθρωπολόγους όπως η Μηντ, τις πρόσφατες εργασίες πάνω στην ηθολογία καθώς και την παγκόσμια αναγνώριση που επέβαλε η απονομή του βραβείου Νόμπελ. Αυτό που παραλείπεται να αναφερθεί είναι ότι ο Κ. Λόρεντζ είναι από τους πρωτεργάτες του οικολογικού κινήματος από εκείνους που εξόπλισαν την πολιτική του δράση και την θεωρητική του εμβέλεια με την αναμφίσβητη εγκυρότητά του. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρατιθέμενη συνέντευξη του Κ. Λόρεντζ στο Νουβέλ Εκόλ. Σε αυτήν ο Κ. Λόρεντζ αναφέρει τις πρώτες εμπειρίες του στην ηθολογία, διαφωτίζει τις απόψεις του για το έμφυτο της επιθετικότητας. Αμφισβητεί την ύπαρξη ενός θεμελιώδους κέντρου ορμών. Αρνείται τον βιολογισμό, δηλαδή την αναγωγή της ερμηνείας της ανθρώπινης ύπαρξης στην βιολογική της υπόσταση. Διατυπώνει δε την θέση ότι «η ιδέα της ψυχοπνευματικής καλλιέργειας είναι αδιαχώρητη από την ιδέα της κοινωνίας». Η γενετική κληρονομία προϋποθέτει ακαμψία του γενότυπου. Θεωρεί ότι η τεχνοκρατία μεταβάλλει τον άνθρωπο σε μηχανή ικανή για χειρισμό. Κατακρίνει την αλλοτρίωση που την θέτει με την έννοια της «τεχνομορφής». Γι' αυτόν όπως για τον Λ. Λόππερ η επιστήμη δεν έχει καμμιά σχέση με αυτή που ονομάζει μειοδοτική σκέψη, δηλαδή «την νοοτροπία ότι ένα πράγμα, που δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε με μαθηματικούς όρους και να περιγράψουμε, δεν υπάρχει». Ο Κ. Λόρεντζ θεωρεί ότι έχουμε διαφορετικές ικανότητες, ίδια όμως θεμελιώδη δικαιώματα. «Η ιδέα της ισότητας είναι πλήρως αντιβιολογική: «οι άνθρωποι είναι άνισοι από την στιγμή της συλλήψεώς τους». Δεν υπάρχουν ανώτεροι ή κατώτεροι αλλά διαφορετικοί άνθρωποι. Τέλος αναπτύσσει κριτική στο παιδαγωγικό πρότυπο που προήλθε από τον μηχαβιορισμό. Οι απόψεις που διατυπώνονται στον τόμο αυτό δεν φιλοδοξούν να εξαντλήσουν την ευρήτητα των απόψεων του Λ. Λορένζτ, αποτελούν μια εισαγωγή στο έργο του. Στην Ελλάδα έχουν κυκλοφορήσει αρκετά βιβλία του: «Η επιθετικότητα», «Η πίσω όψη του καθρέπτη», «Τα οκτώ θανάσιμα αμαρτήματα του πολιτισμού» και η μελέτη του Αϊμπέσφελντ «Αγάπη και Μίσος» μαθητή του Κ. Λόρεντζ.

Δ. Τζιόβας: ***Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο***

(Αθήνα, Οδυσσέας, 1989)

Ο Τζιόβας αποδίδει την συζήτηση για την ελληνικότητα που αναπτύσσεται στην διανόηση κύρια, στην έλλειψη θεσμών που προέρχονται από την ελληνική κοινωνία, στην διάσταση με τον δυτικό ορθολογισμό και στην ανασφάλεια που συνέχει τον ελληνισμό. Ερευνώνται στην συνέχεια όλες οι πτυχές αυτής της συζήτησης. Η διάσταση ελληνισμού - χριστιανισμού, η τοποθέτηση της ελληνικότητας με τρόπο που δεν αποκλείει την ετερότητα. Αναφέρεται στην αντίθεση δημοτικισμού - λογιωτατισμού και στις απόψεις που διατύπωσαν για την αντίθεση αυτή ο Π. Κανελλόπουλος, ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, και ο Μελάς. Περιγράφεται ο σχηματισμός της ελληνικότητας μέσα στο έργο του Proysen, του Παπαρηγόπουλου, του Ι. Δραγούμη και διερευνάται το ενδιαφέρον της μεσοπολεμικής γενιάς για τον Π. Γιαννόπουλο. Ο Δ. Τζιόβας θεωρεί την ανάδυση της μαρξιστικής διανόησης, όπως ο Σκληρός και ο Κορδάτος, και της δυτικίζουσας, όπως ο Σεφέρης και ο Θεοτοκάς, διαμορφώνει έναν πόλο αντίθεσης προς τους ελληνοκεντρικούς. Η διαμάχη Τσάτσου -Σεφέρη για την νεώτερη ποίηση καθώς και η παρέμβαση του Ελύτη στον διάλογο αποκαλύπτει σύγχρονες ρωμαλέες απόψεις για την ελληνικότητα. Ο Σεφέρης εκφράζει ρητά την κρίση της ελληνικής ταυτότητας. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το κείμενο του Η. Ηλίου που παρατίθεται και εξυμνεί με φουτουριστική διάθεση τον αστικό πολιτισμό. «Είμαι με το μέρος της πολυκατοικίας, είμαι με τα κοντά». Η γενιά του 30 αποκαλύπτει στον Μακρυγιάννη και στον Θεόφιλο παραμελημένες όψεις της ελληνικότητας. Ερευνάται επίσης η φορμαλιστική αντίληψη περί έθνους της 4 Αυγούστου. Η μελέτη είναι μια σημαντική επισκόπηση της συζήτησης για την ελληνικότητα της. Όμως δεν απουσιάζουν αρκετές σχηματοποιήσεις, όπως η αρκετά επιπόλαιη άποψη, ότι η θεωρητική συζήτηση του μεσοπολέμου για την ελληνικότητα εκφράζει την σύγκρουση ανάμεσα στον συντηρητικό αυταρχισμό προσώπων με γερμανική παιδεία, όπως ο Τσάτσος και ο Μεταξάς, με την φιλελεύθερη διανόηση που έχει η αγγλική - γαλλική παιδεία, όπως ο Θεοτοκάς και ο Σεφέρης.

Σόνια Αθ. Δροσοπούλου: ***Αγροτο-τουριστικοί συνεταιρισμοί, Ελλάδα-Ε.Ο.Κ.: νομικό & κοινωνικό πλαίσιο***

(Αθήνα, Interbooks, 1989)

Με το νέο όρο που πρόσφατα μπήκε στο λεξιλόγιο της σύγχρονης τουριστικής επιστήμης και πρακτικής, αφ' ενός μεν σαν θεωρητική έννοια και αφ' ετέρου σαν καταγραφή μιας σύγχρονης-μοντέρνας τουριστικής πρακτικής — τον λεγόμενο αγροτο-τουρισμό — ασχολείται στο βιβλίο αυτό η δικηγόρος-Κοινωνιολόγος (D.E.A.) Σόνια Δροσοπούλου.

Μέλος της Ένωσης Δημοσιογράφων & Συγγραφέων Τουρισμού Ελλάδος και παράλληλα της Ένωσης Ευρωπαίων Δικηγόρων (U.A.E.) και μέλος του Πειθαρχικού Συμβουλίου του Δικηγορικού Συλλόγου Αθηνών η συγγραφέας, αντιμετωπίζει το όλο θέμα προσεγγίζοντάς το και στα πλαίσια της ελληνικής πραγματικότητας και μέσα από τις διεργασίες της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας, ενώ η διττή επιστημονική της ιδιότητα σαν νομικού και ταυτόχρονα κοινωνιολόγου, οριοθέτησε σε μεγάλο βαθμό και το είδος της ανάλυσης του αγροτοτουρισμού τόσο μέσα από τις κείμενες νομικές διατάξεις, όσο και μέσα από την κοινωνική σκοπιμότητα του φαινομένου.

Το βιβλίο είναι διαιρεμένο σε δύο μέρη, περιλαμβάνει συνολικά έξι κεφάλαια, περιέχει ακόμα αναλυτικό παράρτημα στο οποίο κατά σειρά παρατίθενται: πίνακες, σημαντικά κείμενα αποφάσεων που διέπουν τον αγροτο-τουρισμό, εκτενή ελληνική και ξενόγλωσση βιβλιογραφία, ευρετήριο εννοιών, καθώς και περίληψη του βιβλίου στην αγγλική και στη γαλλική γλώσσα.

Όπως η ίδια η συγγραφέας αναφέρει στον πρόλογό της, σημείο εκκίνησης της συγγραφής υπήρξε η αναγκαιότητα κατάδειξης του πλαισίου λειτουργίας του αγροτο-τουρισμού στην Ελλάδα και στην Ε.Ο.Κ., η προσπάθεια που καταβάλλεται από το ελληνικό κράτος για την ανάπτυξή του και η σχετική εισήγησή της στο Συνέδριο της U.A.E. στη Ρόδο το 1988.

Στόχος και επιδίωξη του βιβλίου είναι να γίνει φανερή για τον ελληνικό τουρισμό, η νέα αυτή μορφή τουριστικής ανάπτυξης σαν νέος τρόπος διακοπών, που αν και επιδοτείται από την Κοινότητα και σε ατομικό-επιχειρηματικό επίπεδο, στην Ελλάδα μέχρι σήμερα έχει γίνει γνωστή μόνο μέσα από τους γυναικείους αγροτοτουριστικούς συνεταιρισμούς.

Στο πρώτο μέρος του βιβλίου υπάρχουν τρία κεφάλαια, όπου στο μεν πρώτο κεφάλαιο γίνεται μια συνοπτική αναφορά στο ελληνικό και στο διεθνές αγροτικό συνεταιριστικό κίνημα με έμφαση στους αγροτικούς συνεταιρισμούς της Ε.Ο.Κ., στο δεύτερο γίνεται η αντίστοιχη συνοπτική αναφορά στο σύγχρονο τουρισμό με έμφαση στον «αγροτο-τουρισμό» και στο τρίτο κεφάλαιο επιχειρείται μια εκτεταμένη παρουσίαση των στοιχείων που διέπουν την όλη αγροτική και τουριστική πολιτική των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων και των χωρών-μελών της κατ' επέκταση.

Στη διάρκεια του δεύτερου μέρους του βιβλίου, που αποτελεί και τον κύριο όγκο του, υπάρχουν επίσης τρία κεφάλαια, όπου στο μεν πρώτο, παρουσιάζεται η οργάνωση και η λειτουργία των αγροτικών συνεταιρισμών στην Ελλάδα μέσα από τη νομοθεσία από το 1915 μέχρι σήμερα, στο δεύτερο σκιαγραφείται λεπτομερώς το νομικό πλαίσιο των αγροτο-τουριστικών συνεταιρισμών στην Ελλάδα μέσα από τις Κοινοτικές ρυθμίσεις και προϋποθέσεις ένταξης σ' αυτές και στο τρίτο τέλος κεφάλαιο, γίνεται μια καταγραφή της υπάρχουσας πραγματικότητας για τους σημερινούς ελληνικούς γυναικείους αγροτοτουριστικούς συνεταιρισμούς με όλα τα σχετικά στοιχεία που τους αφορούν.

Συμπεραίνοντας για το βιβλίο της Σ. Δροσοπούλου, μπορούμε να πούμε ότι εμπλουτίζει τη φτωχή σχετικά ελληνική επιστημονική βιβλιογραφία στο χώρο του τουρισμού, αποτελεί πολύ καλή ταυτόχρονα εκδοτική προσπάθεια και βοηθά στη γενική και εμπεριστατωμένη θεώρηση του τουριστικού φαινομένου.

Διακαώς

Η ΑΛΩΣΗ ΤΩΝ ΤΕΙΧΩΝ ΚΑΙ Η ΑΝΟΙΞΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ

Συγκλονιστικά γεγονότα, από τις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, μας βομβαρδίζουν καθημερινά μέσω των εικόνων των ειδήσεων: Μονοκράτορες με δανεισμένες, από το λαϊκό κίνημα, εξουσίες, που στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια ανέτρεψε — με την παρέλκυση, έστω, της Μόσχας — τις καπιταλιστικές οικονομικές και κοινωνικές δομές, χάνουν σήμερα την «αναγνώριση» της αυθεντίας τους, αδυνατούν να δώσουν λύσεις στις ήδη κουρασμένες κοινωνίες τους και εκπίπτουν ως χάρτινοι. Παρά ταύτα, είναι γενικά αποδεκτό πως σαράντα χρόνια υλοποίησης του μοντέλου του υπαρκτού σοσιαλισμού στην Ανατολική Ευρώπη προώθησαν — σε ένα περιορισμένο βαθμό ωστόσο — τις κοινωνίες αυτές στον οικονομικό και πολιτιστικό τομέα σε σχέση με τα προπολεμικά δεδομένα.

Ο αναλφαβητισμός όχι μόνο εξαφανίστηκε, αλλά η δυνατότητα για ίσες ευκαιρίες στη μόρφωση συνδυάστηκε με ένα άνοιγμα της εκπαιδευτικής διαδικασίας σε ευρύτερους κοινωνικούς χώρους (χώρος εργασίας, κοινότητα), με τη δυνατότητα παρακολούθησης πανεπιστημιακών μαθημάτων μέσω αλληλογραφίας ή με νυχτερινά μαθήματα για τους εργαζόμενους, που ανέπτυξε την κουλτούρα και απέδωσε πολίτες κοινωνικά μορφωμένους, ώριμους. Ακόμη, καταλύοντας την κυριαρχία των αστικών στρωμάτων και επανατοποθετώντας την έννοια της ιδιοκτησίας (μοίρασμα γης σε συνεταιρισμούς αγροτών, κατοχύρωση δωρεάν στέγης, απαγόρευση πλουτισμού), και την ταυτόχρονη θέσπιση μιας εξελιγμένης κοινωνικής πρόνοιας, ο υπαρκτός σοσιαλισμός αποκατέστησε μια ισορροπία, που άμβλυνε την ταξική διαφορά — χωρίς να φτάσει στην κατάργηση των τάξεων, γιατί μπορεί εισοδηματικά, βέβαια, να εξισώθηκαν ο γιατρός και ο ανθρακωρύχος, δεν παύει όμως η ίδια η φύση της εργασίας τους, το περιβάλλον δουλειάς, οι κοινωνικές συναναστροφές, να θέτουν εξίσου ένα αυστηρό ταξικό πλαίσιο —, έκανε τον εργαζόμενο να αισθάνεται πιο χρήσιμος καθώς τον έχρισε υπεύθυνο για την πορεία της οικονομίας. Κι όλα αυτά επιτεύχθηκαν με την κρατική διαχείριση της υπεραξίας του προϊόντος των εργαζομένων του, προς όφελος της δημιουργίας ενός διογκωμένου (πλην όμως, όχι πλήρως ανταποκρινόμενου στο σοσιαλιστικό όραμα) κοινωνικού κράτους, που όμως παρέμεινε υπανάπτυκτο σε σύγκριση με το κοινωνικό κράτος της Δυτικής Ευρώπης (Αυστρία, Γερμανία, Σουηδία).

Απ' την άλλη πλευρά όμως οι διαχειριστές της εξουσίας γρήγορα λησμόνησαν τη λαϊκή εντολή· κι ενώ ταυτόχρονα δημιουργούσαν μια στεγανή προνομιούχα ομάδα, τη νομενκλατούρα (αξιωματούχοι του κόμματος, στελέχη επιχειρήσεων, αξιωματικοί), καθόλου δεν προώθησαν την ανάπτυξη μιας κοινωνίας των πολιτών, κοινωνίας κοινωνιστικής, όπως οι απώτεροι στόχοι του σοσιαλισμού θα ήθελαν. Επιτροπές λογοκρισίας για τη λογοτεχνία και τον κινηματογράφο, απαγόρευση ύπαρξης μη-κρατικών εντύπων που θα ασκούσαν έλεγχο και κριτική — με το πρόσχημα, ή ίσως και το φόβο, της δυτικής προπαγάνδας —, απαγόρευση συνελεύσεων ή εκδηλώσεων με αιτήματα που αφορούσαν άλλωστε τις ίδιες τους τις κοινωνίες, δημιούργησαν ένα αίσθημα ασφυξίας στους πολίτες των κρατών αυτών, κάτι το οποίο, τελικά, αποδείχθηκε πως δεν θα γινόταν ανεκτό για πάντα. Πανικόβλητες, τότε, οι νομενκλατούρες της Ανατολικής Ευρώπης, στις κρίσιμες στιγμές της αμφισβήτησης και της έξαρσης του λαϊκού αιτήματος για μια άλλη ποιότητα στον σοσιαλισμό, τις δεκαετίες '50 και '60, κάλεσαν τα σοβιετικά στρατεύματα και αιματοκύλησαν τις εξεγέρσεις, αυτοανακηρυσσόμενες σε πηγές του μοναδικού φωτός, της άφθονης αλήθειας.

Στατικότητα όμως δεν υπάρχει σε καμιά εκδήλωση της ζωής· το ίδιο και στην ιστορία. Τα αιτήματα ξανατέθηκαν στις ημέρες μας, υποβοηθούμενα από τη διαδικασία της περεστρόικα και κατάφεραν ήδη να κλυδωνίσουν το κατεστημένο και σε μια πρώτη φάση να αλλάξουν τα πρόσωπα που επί δεκαετίες μονοπωλούσαν την αρχηγία κόμματος και κοινωνίας. Υπάρχουν όμως πολλές κακοτοπιές. Οι λύσεις που αναζητούν οι λαοί της Ανατολικής Ευρώπης σήμερα δεν μπορεί να βρίσκονται στη ριζική αλλαγή των οικονομικών και κοινωνικών δομών προς τον καπιταλισμό της Δύσης. Αυτός ο καπιταλισμός έχει, πράγματι, δείξει ως σήμερα απίστευτη ελαστικότητα, μεγάλη αντοχή, συνεναιτικότητα και διαλλακτικότητα· αλλά οι χώρες του δυτικού καπιταλισμού δεν έχουν ούτε πραγματική ελευθερία, ούτε αληθινή δημοκρατία ενώ χειραγωγούν την κοινωνία τους με τα ΜΜΕ και αμβλύνουν την αγωνιστικότητα των νέων (δεξαμενές ανέργων, ναρκωτικά, προσπάθεια απολιτικοποίησης των μαζών, χαλάρωση της εκπαιδευτικής διαδικασίας, κ.ά.). Δεν μπορεί, λοιπόν, για τις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού, που ραγδαία μεταλλάσσονται, να αποτελεί κίνητρο και όραμα η κοινωνία των πολλαπλών εκμεταλλευτικών σχέσεων, η κοινωνία των οικονομικών ελίτ· αντίθετα, στο συγκεκριμένο πλαίσιο που έχει αναπτυχθεί εδώ και τέσσερις δεκαετίες στις κοινωνίες αυτές, δίνεται η ευκαιρία να προωθηθεί η διαδικασία για μια ουσιαστική ποιότητα. Το όραμα και ο στόχος θα πρέπει να είναι πάντα η εξάλειψη της αδικίας, η κατοχύρωση της ισοτιμίας των ατόμων, η ουσιαστική ελευθερία (δεν μπορεί π.χ. ένας άνεργος να αισθάνεται και να είναι ουσιαστικά ελεύθερος). Για να φθάσουν εκεί οι κοινωνίες αυτές θα πρέπει να υπάρχει ελευθερία μετακίνησης προς τις καπιταλιστικές χώρες, έτσι ώστε οι πολίτες των κρατών της Ανατολικής Ευρώπης να μη μένουν στις εντυπώσεις της βιτρινικής ακτινοβολίας της Δύσης. (Δεν ξέρω τι θα μπορούσαμε να πούμε για τη Ρουμανία, τους πολίτες της οποίας, το καθεστώς Τσαουσέσκου έχει φέρει κοντά στα όρια της απόγνωσης και της εξαθλίωσης). Δεν είναι εξάλλου τυχαίο το γεγονός της επιστροφής χιλιάδων Ανατολικογερμανών που είχαν διαφύγει μέσω Ουγγαρίας στην ΟΔΓ, καθώς σύντομα διαπίστωσαν τι εστί «ελεύθερη» οικονομία.

Η βασική αναζήτηση πρέπει να στραφεί προς τον οραματισμό μιας διαφορετικής κοινωνίας. Μιας κοινωνίας των πολιτών κι όχι των κομμάτων, επαγγελματικών ή μη. Μιας κοινωνίας με άμεση δημοκρατία, με λειτουργία δημοψηφισμάτων, με οργάνωση τοπικών — κοινοτικών συνελεύσεων των πολιτών, που θα επωμίζονται το βασικότερο μέρος της ευθύνης των κοινών. Μιας κοινωνίας που θα λειτουργεί για τους πολίτες της κι όχι για τα συμφέροντα κάποιας τάξης ή κάποιας ομάδας, μιας κοινωνίας ουσιαστικής επικοινωνίας και χειραφέτησης του πολίτη. Μιας κοινωνίας που θα απλωθεί και θα παγκοσμιοποιηθεί σταματώντας τη ληστρική εκμετάλλευση του Νότου, καθιστώντας μια νέα τάξη του ανθρώπου πάνω στον πλανήτη. Η φθινοπωρινή Άνοιξη των πολιτών των ανατολικών ευρωπαϊκών κρατών, του 1989 μπορεί να αποτελέσει την αφετηρία για όλα αυτά.

Γ.Σ.Σ.

Τώρα μπορείτε να βρείτε την

ΑΘΗΝΑ

«ΑΙΟΛΟΣ»
ΣΟΛΩΝΟΣ 114
106 81 ΑΘΗΝΑ

«ΑΛΦΑ-ΩΜΕΓΑ»
ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ 57
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ 31»
ΚΑΝΙΓΓΟΣ 31

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΙΩΑΝ.
ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 15
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΒΙΒΛΙΟΓΟΝΙΑ»
ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ 57
106 79 ΑΘΗΝΑ

ΓΑΖΩΝΗΣ ΑΡ.
ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ 57
106 79 ΑΘΗΝΑ

"GUTENBERG"
ΣΟΛΩΝΟΣ 103
106 78 ΑΘΗΝΑ

«ΔΙΦΡΟΣ»
ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ 57
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΔΩΔΩΝΗ»
ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 3
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΕΝΔΟΧΩΡΑ» Ε.Π.Ε.
ΣΟΛΩΝΟΣ 62
106 72 ΑΘΗΝΑ

«ΕΣΤΙΑ»
ΣΟΛΩΝΟΣ 60
106 72 ΑΘΗΝΑ

«ΘΕΜΕΛΙΟ» Ε.Π.Ε.
ΣΟΛΩΝΟΣ 84
106 80 ΑΘΗΝΑ

ΚΑΝΔΗΛΑΠΤΗΣ ΑΡ.
ΑΙΟΛΟΥ 104
105 64 ΑΘΗΝΑ

ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ ΑΣΗΜ.
ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 8
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΚΕΔΡΟΣ»
Γ. ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ 6
106 78 ΑΘΗΝΑ

ΚΟΛΟΛΟΣ — ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε.
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ 34
106 79 ΑΘΗΝΑ

"LIBRO"
ΠΑΤΡ. ΙΩΑΚΕΙΜ 8
106 34 ΑΘΗΝΑ

«ΜΗΝΥΜΑ»
ΣΟΛΩΝΟΣ 83
106 79 ΑΘΗΝΑ

ΜΙΧΑΛΑΣ Π.
ΣΤΑΔΙΟΥ 48
105 59 ΑΘΗΝΑ

ΠΑΠΑΔΗΜΑΣ ΔΗΜ.
Ιπποκράτους 8α
10679 ΑΘΗΝΑ

ΠΑΠΑΖΗΣΗΣ Α.Ε.Β.Ε.
ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2
106 78 ΑΘΗΝΑ

«ΠΑΡΟΥΣΙΑ»
ΣΟΛΩΝΟΣ 94
106 80 ΑΘΗΝΑ

ΠΙΤΣΙΛΟΣ ΑΝΑΣΤ.
ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ 4
105 59 ΑΘΗΝΑ

«ΠΥΡΙΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ» Ο.Ε.
ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 16
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΡΟΜΒΟΣ» Ε.Π.Ε.
ΚΑΨΑΛΗ 6
106 74 ΑΘΗΝΑ

ΣΑΚΚΟΥΛΑΣ ΑΝΤ.
ΣΟΛΩΝΟΣ 69
106 79 ΑΘΗΝΑ

«ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ» Α.Ε.
ΜΑΥΡΟΚΟΡΔΑΤΟΥ 3
106 78 ΑΘΗΝΑ

ΤΟΛΙΔΗ ΑΦΟΙ Ο.Ε.
ΣΟΛΩΝΟΣ 71
106 79 ΑΘΗΝΑ

ΤΣΙΛΔΕΡΙΚΗΣ Γ.
ΚΙΑΦΑΣ 5
106 78 ΑΘΗΝΑ

ΧΙΩΤΕΛΗΣ ΠΑΝ.
ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 17
106 79 ΑΘΗΝΑ

ΠΕΙΡΑΙΑΣ

ΚΑΛΟΥΔΗΣ ΓΡΗΓ.
ΚΑΡΑ·Ι·ΣΚΟΥ 105
185 32 ΠΕΙΡΑΙΑΣ

ΜΠΟΣΤΑΝΟΓΛΟΥ ΑΦΟΙ
ΚΟΛΟΚΟΤΡΩΝΗ 92
18535 ΠΕΙΡΑΙΑΣ

ΤΣΑΜΑΝΤΑΚΗΣ ΑΝΤ.
ΑΓ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ 11
185 32 ΠΕΙΡΑΙΑΣ

ΕΠΙΣΗΣ ΜΠΟΡΕΙΤΕ ΝΑ ΒΡΕΙΤΕ ΤΗΝ «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ» ΣΕ ΚΕΝΤΡΙΚΑ ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΑ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ
Βιβλιογονία
Ακαδημίας 57
10679 Αθήνα
τηλ. 3634550

«ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ» παντού

ΑΓΡΙΝΙΟ
ΜΟΣΧΟΝΑΣ Παν.
Πλατεία Δημοκρατίας 6

ΑΙΓΙΟ
ΚΟΝΤΑΞΗΣ Παν.
Βάλφουρ 3

ΑΡΓΟΣ
ΟΥΛΗ Κ. Αφοι ΟΕ
Γου Κολοκοτρώνη 15

ΑΡΓΟΣΤΟΛΙ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ
ΑΛΕΒΙΖΟΠΟΥΛΟΣ Σπύρος
Σιτεμπόρων 7

ΒΕΡΟΙΑ
ΠΙΠΙΝΗΣ Δημ.
Βικέλα 3

ΒΟΛΟΣ
ΕΥΤΥΧΙΑΔΗΣ Δημ.
Μακρυνίτσας 51
ΠΕΤΡΟΥΤΣΟΣ Δημ.
Δημητριάδος 110

ΓΙΑΝΝΙΤΣΑ
ΠΑΣΧΑΛΗΣ-ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗΣ
Βενιζέλου 117

ΔΡΑΜΑ
ΠΑΡΑΣΙΔΗΣ Βασ.
Αγαμέμνωνος 19

ΗΡΑΚΛΕΙΟ
ΔΟΚΙΜΑΚΗΣ Αλ.
Ταγμ. Τζουλάκη 8
ΣΑΠΟΥΤΖΗΣ Στυλ.
Καντανολέοντος 2

ΙΩΑΝΝΙΝΑ
ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ
28ης Οκτωβρίου 19
ΡΑΠΤΗΣ Αλεξ.
28ης Οκτωβρίου 25
ΛΑΖΟΣ Ε.
Βλαχλείδη 5

ΚΑΒΑΛΑ
ΣΙΑΜΑΝΤΑΣ Αλεξ.
Ομονοίας 133

ΚΑΛΑΜΑΤΑ
ΜΑΚΡΗΣ Παν.
Αριστομένους 6

ΚΑΡΔΙΤΣΑ
ΖΑΧΟΣ Δημ.
Τερτίπη 8
ΒΑΣΙΛΑΚΟΥ Δέσπ.
Ρούζβελτ 18

ΚΑΤΕΡΙΝΗ
ΚΟΥΣΙΟΠΟΥΛΟΥ Άννα
Παρμενίωνος 2

ΚΟΖΑΝΗ
ΓΚΑΤΖΟΓΙΑΝΝΗ Περ.
Πέλλης 9
ΜΟΡΦΩΤΙΚΟΣ ΣΥΝΕΤΑΙΡΙΣΜΟΣ
Ρήγα Φεραίου 10

ΚΟΜΟΤΗΝΗ
ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ Αφρ.
Ηροδότου 43

ΚΟΡΙΝΘΟΣ
ΝΑΣΤΟΥ

ΛΑΜΙΑ
ΦΥΚΑΣ Ζήσης
Υψηλάντου 7
ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ Θ.
Αθ. Διάκου

ΛΑΡΙΣΑ
ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Φ.
Κούμα 19
«ΚΕΡΑΜΟΣ»
Κούμα 34

ΜΥΤΙΛΗΝΗ
Σφετούδης Στέφ.
Ερμού 51

ΝΑΥΠΑΚΤΟΣ
ΛΟΥΚΟΠΟΥΛΟΣ Στάθης
Αθηνών 33

ΞΑΝΘΗ
ΠΑΡΑΣΧΙΔΗΣ Νικ.
Βασ. Κωνσταντίνου 12
ΣΤΟ·Υ·ΔΗΣ Απ.
Βασ. Κωνσταντίνου 58

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
«ΙΑΝΟΣ» ΚΑΡΑΤΖΑΣ Ν.
Αριστοτέλους 7
ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ Κ.
Δημ. Γούναρη 22

ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ Αν.
Κ. Μελενίκου 5
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ Κ.
Εγνατία 125
ΜΑΛΛΙΑΡΗΣ Α.
Αριστοτέλους 9
ΜΠΑΡΜΠΟΥΝΑΚΗΣ Ε κ Γ.
Αριστοτέλους 4
ΠΟΥΡΝΑΡΑΣ Π.
Καστριτσίου 12
ΡΑΓΙΑΣ Παν.
Τσιμισκή 41
ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ
Αριστοτέλους 7

ΠΑΤΡΑ
ΚΑΤΣΙΑΡΔΗ Αθαν.
Δημ. Γούναρη 231
ΜΕΘΕΝΙΤΗΣ Αντ.
Κανακάρη 178
ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ Όλγα
Κανακάρη 147
ΠΑΝΟΠΟΥΛΟΙ Αφοί
Κολοκοτρώνη 34
ΧΑΤΖΗΙΩΑΝΝΟΥ Μάρα
Μαιζώνος 20/22

ΡΕΘΥΜΝΟ
ΚΑΡΥΣΤΙΑΝΟΣ Αντ.
Μαρουλή 3 και Πρεβελάκη 7

ΡΟΔΟΣ
ΚΑΒΑΛΙΕΡΟΣ ΕΛ.
Χειμάρας 14

ΤΡΙΚΑΛΑ
ΣΜΙΞΙΩΤΗ Βασ.
Βύρωνος 19

ΧΑΛΚΙΔΑ
ΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗΣ Γεώρ.
Αιβάντων 38

ΧΑΝΙΑ
ΚΑΤΑΚΗΣ-ΚΟΥΡΜΟΥΛΗΣ
Λ. Κυδωνίας 64

ΧΙΟΣ
ΧΑΒΙΑΡΑΣ Κώστας
Αερ. Βασιλειάδη 7

μάνου σμαράγδη

παρενθεση

ποιήματα

2η έκδοση

Η Γιάλτα, η Μάλτα και οι κίνδυνοι για την Ελλάδα

Ο Μεταπολεμικός Κόσμος αυτοκαταργείται θεαματικά, δίνοντας τη θέση του σε νέες, αδιαμόρφωτες ακόμη πραγματικότητες. Φαίνεται ότι ο Ατλαντικός πλαταίνει: οι Ηνωμένες Πολιτείες ίσως βαδίζουν προς ένα νέο είδος απομονωτισμού, που δεν συνδυάζεται αυτή τη φορά με εθνική εσωστρέφεια και αδιαφορία προς τα κοινά του Πλανήτη, αλλά με μια τάση αποχώρησης από τις διάφορες εστίες τριβής της περιφέρειας. Από την άλλη, η Σοβιετική Ένωση εγκαταλείπει την Ασία και βαδίζει, στα ίχνη του Μεγάλου Πέτρου, σε μια ακόμη πορεία προς Δυσμάς: αποτινάσσει δορυφόρους και αποικίες και ξαναγίνεται Ρωσία, έθνος ορθόδοξο και ευρωπαϊκό, εντεύθεν των Ουραλίων. Η Νέα Γερμανία είναι άλλωστε ήδη πραγματικότητα, τρίτη παγκόσμια υπερδύναμη και στην πραγματικότητα κέντρο βάρους της ευρωπαϊκής Ηπείρου. Σχηματίζεται έτσι ένας νέος άξονας παγκόσμιας σημασίας και ειδικά ευρωπαϊκής: ο άξονας Παρίσι-Βερολίνο-Μόσχα, που αποκτά διευρωπαϊκή δυναμική και άγνωστες γεωπολιτικές και πολιτιστικές ακόμη συνέπειες.

Όλα είναι ανοικτά: η θέση της Αγγλίας, οι αντιδράσεις της Ευρωπαϊκής Κοινότητας, η μεταποίηση του ΝΑΤΟ, το μέλλον των αχανών νοτιοανατολικών επαρχιών της Σοβιετικής Ενώσεως. Ας προσπαθήσουμε να φαντασθούμε τι μπορεί να σημαίνει κάτι τέτοιο για την Ελλάδα.

Μην προχωρήσουμε σε μελλοντολογίες και εικοτολογίες. Ένα πράγμα έχει σημασία: δημιουργείται σήμερα μία TABULA RASA των διεθνών σχέσεων, όλα τα θέματα, όλες οι σχέσεις ανατοποθετούνται εξ αρχής, τίποτε δεν πρέπει πια να θεωρείται δεδομένο, ούτε καν το περίφημο «ανήκομεν εις την Δύσιν», που αποτέλεσε το βασικό δόγμα του εθνικού προσανατολισμού του Ελληνισμού τα τελευταία εκατόν εβδομήντα χρόνια.

Οι διεθνείς οντότητες αποσυντίθενται και δίδουν την θέση τους σε νέες: σε ποια Δύση μπορούμε να ανήκουμε σήμερα; τι μπορεί να σημαίνει μια ελληνική OST-POLITIK; ποιος θα είναι ο διεθνής ρόλος της Τουρκίας στις αμέσως επόμενες φάσεις; τι διεθνή ερείσματα θα διαθέτει η χώρα μας και ποιες θα είναι οι σταθερές συμμαχίες, μέσα σ' αυτήν την χειμαρρώδη μεταβατική περίοδο που ζούμε;

Έχουμε την ατυχία να είμαστε σταυροδρόμι. Αυτό μας στοίχισε θεαματικές αυξομοιώσεις της εθνικής μας εμβέλειας και δραματικές αλλαγές της κρατικής μας υπόστασης και της γεωγραφικής μας διάστασης. Τέτοιες παγκόσμιες ανακατατάξεις μπορούν να προσφερθούν φυσικά σε τυχοδιωκτικούς πειραματισμούς των μικρών εθνών, που θέλουν να πραγματοποιήσουν μεγάλους στόχους, αλλά υπάρχει ο κίνδυνος τέτοια εγχειρήματα να καταλήξουν σε εθνική τραγωδία, ακόμη κι αν ένας Ελευθέριος Βενιζέλος παίζει στην μαύρη τσόχα του παγκόσμιου πόκερ. Τι μπορεί να κάνει η Ελλάδα σε μια τέτοια συγκυρία, όπως αυτή του θυελλώδους σήμερα;

Το μόνο που είναι εφικτό και ρεαλιστικό είναι μία εθνική πολιτική ασφαλείας: η Ελλάδα είναι πολύ μικρή για να παίζει μεγάλα παιχνίδια, σ' έναν κόσμο που μετράει η Δύναμη. Απεναντίας, κινδυνεύει να υποστεί τρομερές καταστροφές σε τέτοιες ανακατατάξεις, ακόμη και να διαμελισθεί ως επικράτεια.

Νομίζουμε ότι είναι απαραίτητα τα εξής:

Πρώτον, μία ρεαλιστική επανεκτίμηση της διεθνούς θέσης μας και του προσανατολισμού μας.

Δεύτερον, μία νέα ανάλυση των κινδύνων που μας απειλούν.

Τρίτον, μία διερεύνηση τού τι θα μπορούσε να προσφέρει η Ελλάδα, ώστε να διατηρήσει, σε αντάλλαγμα, την ακεραιότητά της.

Τέταρτον, μία συλλογική εθνική προσπάθεια να αποκτήσουμε στοιχειώδη εσωτερική ευρωστία και προπαντός αίσθημα ψυχικής ενότητας.

Το ζητούμενο σήμερα δεν είναι μεγαλοϊδεατικοί σχεδιασμοί, αλλά η εθνική μας ασφάλεια και ακεραιότητα.

Μ.Η.Μ.

ΚΩΣΤΑΣ ΜΗΤΣΟΤΑΚΗΣ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ: ΜΙΚΗ ΘΕΟΔΩΡΑΚΗ

ΤΟΜΟΣ Β΄ : (1961 - 1974) Από τον Ανένδοτο στη Δικτατορία.

ΘΑΝΑΣΗ ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ