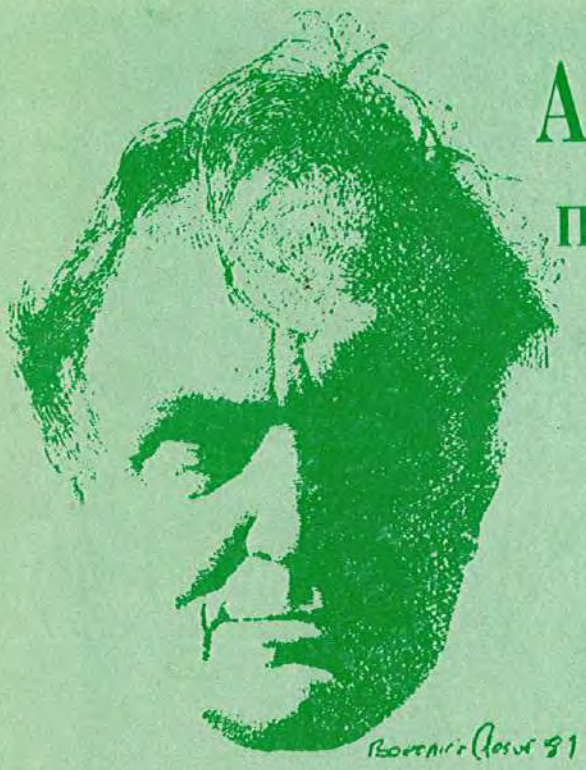
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Αριστοτέλης Νικολαΐδης

ΠΕΡΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ

Συνέντευξη





ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ

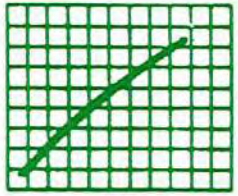


ΑΝΟΙΞΗ 1991 • 4ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 500

11

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.



ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ ΜΗΧΑΝΟΡΓΑΝΩΣΗΣ

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

ΕΛΚΕΠΑ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΠΑΡΑΓΩΓΙΚΟΤΗΤΑΣ

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

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Καιροί χαλεποί αναγκάζουν την Επιστήμη να στραφεί –άκουσα ή εκούσα– προς τα στοιχεία εκείνα που είχε σχεδόν έναν αιώνα τώρα παραμερίσει, και μάλιστα θεωρήσει ύποπτα, επειδή τάχα διαστρέβλωναν την λαγαρή εικόνα του κοινωνικού γίγνεσθαι, που μόνον οι παγιωμένες και κατεστημένες κλασσικές θεωρίες πρόσφεραν: δύο σημαντικά τέτοια στοιχεία είναι η έννοια του Έθνους και η έννοια της Προσωπικότητας.

Όσοι στοχαστές ασχολήθηκαν μ' αυτές τις δύο έννοιες και τις –πόσο φυσιολογικές– επιπτώσεις τους στην κοινωνία, όχι μόνον τέθηκαν, εκποδός, στο περιθώριο της «επίσημης» επιστήμης, αλλά καταγγέλθηκαν γιατί δήθεν οδηγούσαν την σκέψη σε φασιστικές ατραπούς. Η Ιστορία όμως εκδικείται: αν η έννοια «Έθνος» οδήγησε σε βιοφυλετικές διαστρεβλώσεις, αν η «Προσωπικότητα» συνδέθηκε με τον οιονδήποτε Φύρερ, ο μαρξισμός έγινε η επίσημη ιδεολογία καθεστώτων που –όπως αποδείχθηκε μόλις πρόσφατα– δεν είχαν να ζηλέψουν πολλά από την φασιστική πλημμυρίδα.

Η πτώση αυτών των καθεστώτων, η ιστορική τους απομυθοποίηση, μας κάνει να σκεπτόμαστε σήμερα πως ίσως να μην φταίνε οι ίδιες οι έννοιες, αλλά η υστερόβουλη χρήση τους για πολιτικούς σκοπούς. Δεν χρειάζεται να είμαστε φασίστες ή εθνικιστές για να χρησιμοποιούμε μεθοδολογικά εργαλεία που διερευνούν τον κόσμο με βάση την προσωπικότητα ή το εθνικό συναίσθημα, όπως δεν χρειάζεται να είμαστε κομμουνιστές για να εξακολουθήσουμε να χρησιμοποιούμε στοιχεία της μαρξιστικής θεωρίας, που αναμφισβήτητα θα συνεχίσουν να μας μορφώνουν και στο μέλλον.

Αυτό που πρέπει να θέσουμε εν αμφιβόλω είναι η αποκλειστική χρήση κάποιας μεθοδολογίας, που η ίδια η ιστορία του πνεύματος έχει αποδείξει πόσο παροδική είναι: είτε λέγεται Καρλάυλ είτε Μαρξ, ο στοχαστής που θα αναγάγει έναν και μοναδικό παράγοντα σε αποκλειστικό ερμηνευτικό μέσον της ζωής θα πρέπει να θεωρηθεί πια ύποπτος όχι κακής προθέσεως αλλά μάλλον επιστημονικής ανεπάρκειας.

Η τόσο πολυσύνθετη πραγματικότητα μας οδηγεί, άλλωστε, και σε μια ακόμη σκέψη: μήπως θα πρέπει να εγκαταλείπουμε σιγά-σιγά τις απεγνωσμένες προσπάθειες για μεγαλειώδεις γενικεύσεις, για αναγωγές των πάντων σε έναν και μοναδικό παράγοντα, για παράτολμες τάσεις υπαγωγής όλων των φαινομένων σε κατηγορίες και φαινομενολογικές ομάδες; μήπως πρέπει να μάθουμε να αντιμετωπίζουμε τα κοινωνικά φαινόμενα και καθ' έκαστα, ως ανεπανάληπτα και μοναδικά δημιουργήματα, με την δική τους πρωτότυπη ιδιοσυγκρασία;

Και, τέλος, γιατί αφήσαμε τους αρχαίους συγγραφείς στους φιλολόγους, τους ιστορικούς και τους αρχαιολόγους; Ο Αριστοτέλης –κι οι άλλοι όλοι– έχουν πολλά να μας διδάξουν· ας σκύψουμε για άλλη μια φορά με προσοχή το κεφάλι μας, το τόσο γεμάτο με οιηματικούς πομφόλυγες του παράφορου αιώνα μας, πάνω στα τόσο σοφά τους κείμενα.

ΚΑΝΟΝΕΣ ΔΕΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗΣ ΤΩΝ ΑΡΘΡΩΝ ΣΤΗΝ «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

1. Το περιοδικό είναι πνευματικά ελεύθερο, ακηδεμόνευτο και ανεξάρτητο. Κάθε προσπάθεια επηρεασμού του ή εκμετάλλευσής του για κάποιο σκοπό είναι απαράδεκτη.

2. Οι στήλες του περιοδικού είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα των ιδεών. Ο πλουραλισμός είναι η μόνη «γραμμή» του. Το περιοδικό αυτό αποτελεί ελεύθερο βήμα και δεν έχει επιστημονικές, επιστημολογικές ή άλλες προκαταλήψεις.

3. Κάθε κείμενο είναι δημοσιεύσιμο, εφ' όσον είναι ευπρεπές, επιστημονικό, πρωτότυπο, ενδιαφέρον και γραμμένο σε ορθά ελληνικά. Αποκλείονται τα κείμενα που περιέχουν πολιτικολογίες. Το περιοδικό αυτό είναι έντυπο επιστημονικής σκέψης και όχι πολιτικού σχολιασμού.

4. Τα άρθρα κρίνει επιτροπή διδακτόρων, χωρίς να γνωρίζει το όνομα και την ιδιότητα του συγγραφέα κάθε άρθρου. Τα άρθρα των μονίμων συνεργατών του περιοδικού δεν κρίνονται.

5. Τα άρθρα δημοσιεύονται σύμφωνα με επετηρίδα χρονολογίας παραλαβής τους. Τα δημοσιευόμενα άρθρα δεν υφίστανται λογοκρισία, περικοπές ή διορθώσεις νοηματικές ή γλωσσικές.

6. Το EDITORIAL εκφράζει την επίσημη γνώμη της Συντακτικής Επιτροπής του περιοδικού. Όλα τα άλλα κείμενα εκφράζουν αποκλειστικά τους συγγραφείς τους.

7. Δημοσιεύεται κάθε ευπρεπής επιστολή που λαμβάνει το περιοδικό.

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 11

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

4ος ΧΡΟΝΟΣ **ΑΝΟΙΞΗ 1991**

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΔΡΧ. 500

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ
Μελέτης Η. Μελετόπουλος
Καλλιγά 5, 152 37 Φιλοθέη, Αθήνα
Τηλ.: 68.12.723

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Ξενοφών Κοντιάδης
Φωσκόλου 6Α, Χαλάνδρι, 15 232 Αθήνα
Τηλ.: 68.10.535

ΒΟΗΘΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Γιάννης Μαθιουδάκης

ΣΥΝΤΑΞΗ
Χρήστος Βρούστης
Βασίλης Λεμπούκας
Σπύρος Μακρής
Ζαχαρίας Παληός
Αλέξανδρος Σιαπκαράς
Γιώργος Τριάντης

Φωτοστοιχειοθεσία - φωτογράφηση - μοντάζ
Γιάννης Γάγγος, Μπόταση 4, Αθήνα 106 82
Τηλ.: 36.33.595

ΓΡΑΦΕΙΑ: ΚΑΛΛΙΓΑ 5, 152 37 ΦΙΛΟΘΕΗ, ΑΘΗΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Από την Διεύθυνση 3
Ρένος: Ηράκλειτος 4
Ελληνικά: (Γράφουν οι Μελέτης Μελετόπουλος, Σπύρος Μακρής και Ξενοφών Κοντιάδης) 10
Αριστοτέλης Νικολαΐδης: Περί θεραπείας και γλώσσας των Ελλήνων (Συνέντευξη) 14
Χρύσα Παϊδούση: Στερεότυπα και γυναικεία περιοδικά 24
Κυριάκος Χαραλάμπους: Οι τάξεις και τα φύλα ή ο «κοινωνικός σχηματισμός» 31
Αφιέρωμα στην Ελληνικότητα 42
Ανδρέας Βοσκός: Ελληνισμός και Ελληνικότητα της Κύπρου 43
Νίκος Δήμου: Ελληνικότητα 53
Σταύρος Μακρής: Σχέδιο για μια θεωρία της Ελληνικότητας 54
Αιμίλιος Μπουρατίνος: Ελληνικότητα και κρίση πολιτισμού 63
Δημήτρης Πουλάκος: Οι Συμπληγάδες του Ελληνισμού 69
Γιάννης Σακιώτης: Ελληνικότητα: Αναζήτηση ενός χαμένου τόπου 79
Τάκης Τζαμαλίκος: Ελληνισμός και Τεχνοκρατία . 82
Βιβλιοκριτική: 91
Αλληλογραφία: 95
Άρδην: Δικτατορία

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα – αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές – Τιμή τεύχους 500 δρχ. – Τιμή συνδρομής: 2.000 δρχ. – Φοιτητές: 1.500 δρχ., Ιδρύματα, Οργανισμοί 8.000 δρχ.

Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, επιστολές κ.λπ. – Οι δημοσιευόμενες 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

Ἡράκλειτος

ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΗ ΜΙΣΟΥ ΑΙΩΝΑ

[Ὁ ἀναγνώστης ἂς συγχωρήσει τὶς ἐπαναλήψεις ποὺ τυχὸν θὰ διαπιστώσῃ. Πρόκειται γιὰ σημειώσεις, ὄχι γιὰ τελειωμένη φιλολογικὴ δουλειά. Μάλιστα μαζί, ἂς ὑποθέσει. *Τὰ πρόχειρά μας εἰν' αὐτά.* Τίποτ' ἄλλο. Χωρὶς ἀξιώσεις.]

ΕΙΣΑΓΩΓΗ στὴν ὅλη Ἑλληνικὴ Παιδεία, τὶς γενικὲς καὶ εἰδικὲς προϋποθέσεις μελέτης τῶν *Προσωκρατικῶν*, τοὺς φιλολογικοὺς καὶ προσωπικοὺς ἄξονες θεωρήσεως καὶ ἀναλύσεως ποὺ ἐφαρμόζονται *ad hoc* στὴν ἐπεξεργασία καὶ κάρπωση τῶν ἡρακλείτειων ῥήσεων. ΚΕΙΜΕΝΟ, ἤτοι: ὅλα τὰ θεωρούμενα ὡς αὐθεντικὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡράκλειτου, ἀπ' ὅλες τὶς ἔγκυρες πηγὲς τῆς κλασσικῆς ἀρχαιοελληνικῆς καὶ λατινικῆς, ἑλληνιστικῆς, πρωτοχριστιανικῆς, βυζαντινῆς καὶ μεσαιωνικῆς νεολατινικῆς γραμματείας, μαζὶ μ' ὅλα τ' ἀρχαῖα καὶ μεταγενέστερα *δοξογραφικά*, βιογραφικά, θεωρητικά, ἑρμηνευτικὰ κ.ἄ. ἐξηγητικὰ σχόλια, ὅλων τῶν προγενέστερων ξένων ἐκδόσεων, καὶ κριτικὰ κωδίκων καὶ διορθώσεων, κατ' ἐπιλογήν. ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ἤτοι: κύριες καὶ πολλαπλὲς ἀποδόσεις ὅλων τῶν ῥήσεων τοῦ Ἡράκλειτου, καὶ κάθε παρατιθέμενου σχετικοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ καὶ λατινικοῦ κειμένου. ΣΧΟΛΙΑ ἑρμηνευτικά, φιλολογικά, φιλοσοφικά, αἰσθητικὰ κ.ἄ. Κριτικὴ παρερμηνειῶν-παρανοήσεων. Παρηχητική-Παρασημαντική- Ἀμφισημεῖες-Πολυσημεῖες ἀποσπασμάτων. Ρυθμοὶ καὶ ζεύγματα ἀντιθέσεων-συζεύξεων-διαζεύξεων. Ῥητορική-Ποιητικὴ τῶν ῥήσεων, κ.λ.π. ΑΝΑΠΤΥΞΕΙΣ, ἀναλύσεις, ἐπεκτάσεις τῶν ἡρακλείτειων θέσεων καὶ συλλήψεων, σὲ συνάρτηση πρὸς τὸ σύγχρονο θεωρητικὸ (φιλοσοφικό, ἐπιστημονικό, κοινωνιολογικό, αἰσθητικὸ καὶ ποιητικὸ) προβληματισμὸ καὶ στοχασμό.

SIGLA

A Ρ.-Η.-Σ. Ἀποστολίδης, *Ἀνθολογία τῆς Νεοελληνικῆς Γραμματείας*, $10^{η}$-$11^{η}$ ἔκδ. Ἀθῆναι, 1970-83.
Aπ₁ Aπ₂ Aπ₃ - οἱ α΄, β΄, γ΄ τόμοι τῆς ποιητικῆς, καὶ
Aδ₁ Aδ₂ Aδ₃ Aδ₄ - οἱ δ΄, ε΄, στ΄, ζ΄ τόμοι τοῦ *Διηγήματος*.

Adler A. Adler, *Suidae Lexicon*[2], 1-5. Stuttgart, 1971.

Cobet C. Gabr. Cobet, *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* κ.λ. Parisiis, 1850.

D H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*[10], I-III. Berlin, 1960-1.
D₁ D₂ D₃ - οἱ α΄, β΄, γ΄ τόμοι, καὶ
A τὰ A τοῦ *D* (:δοξογραφικά)
B » B » » (:αὐθεντικά)
C » C » » (:μιμήσεις)

FGrH F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III [σὲ 15 τόμους]. Berlin-Leiden, 1923-.

FHG Car. et Theod. Mulleri, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I-V. Parisiis, 1848-85. (Didot).

Long *Diogenis Laertii vitae philosophorum.* Ἐκδ. H.S. Long. I-II. Oxonii, 1964.

M *Eraclito Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di Miroslav Marcovich.* Firenze, 1978.

MEE *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* [τοῦ *Πυρσοῦ*], Α΄-ΚΔ΄. Ἀθῆναι, 1926-34.
MEE$_α$ MEE$_β$ MEE$_γ$ κ.ο.κ. οἱ διάφοροι τόμοι της.

Mo *Eraclito Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di Rodolfo Mondolfo e Leonardo Tarán.* Firenze, 1972.

(Συνέχεια από το προηγούμενο τεύχος)

ΤΟ ΗΡΑΚΛΕΙΤΕΙΟ *ΕΓΩ* ΚΑΙ ΟΙ *ΑΛΛΟΙ*

ἀξύνετοι ἄνθρωποι - τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους

Στὴν ἀρχὴ τοῦ εἰσαγωγικοῦ αὐτοῦ ἀποσπάσματος *ἀξύνετοι* ὀνομάζονται οἱ ἀθετοῦντες τὸ *Λόγο*, οἱ φερόμενοι σὰ νὰ τὸν ἀγνοοῦν. Πολύ σύντομα ὅμως — κι ἀκριβῶς: σὲ ὄχι περσότερες ἀπὸ 38 μόνο λέξεις! — τὸ *ἀξύνετοι* δίνει τὴ θέση του, καὶ κάπως ἄνετα, χωρίς φανερὸ βασανισμό, στό: *οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι*! Οἱ *ἄλλοι*, λοιπόν, γιὰ τὸν Ἡράκλειτο, εἶν' ἐν προκειμένῳ ὁ στόχος. «Ἀλλ' ὅλοι οἱ ἄλλοι εἶν' *ἀξύνετοι*; Πῶς προέκυψε τοῦτο;» θὰ ρώταγε ὁ *μή-ὠργισμένος*· πλὴν εἶναι γνωστὸ πὼς ὁ *ἐγωτικὸς* καθολικεύει πάντα κ' ἑνοποιεῖ σὰν *ἄλλο* γενικά ὅ,τι ἀντιμάχεται· ὁ κόσμος του διακρίνεται βασικὰ σ' ἕνα *Ἐγώ* καὶ σ' ἕνα *Μὴ Ἐγώ*, ὅπου *οἱ ἄλλοι*, κατ' ἀρχήν, εἶναι τὸ «κακό», τὸ βαλλόμενο, τὸ διαρκῶς πολεμούμενο.

Ἡ *ὠργισμένη κ' ἐγωτικὴ* ψυχοσύνθεση τοῦ *Σκοτεινοῦ* — καθὼς τὸν εἶπαν οἱ *ἄλλοι* βέβαια (τί πιό φυσικό;) — δέ μποροῦσε παρὰ σ' αὐτοὺς νὰ βλέπῃ ὅ,τι «κακό», «παρά *λόγον*», «*ὕβριν*» κ.λ.π.

ΜΝΗΜΗ - ΛΗΘΗ, ΕΓΡΗΓΟΡΣΗ ΚΑΙ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται

Στὸν ὕπνο ξεχνᾶν ὅσα ζοῦσαν ξύπνιοι — ἀλλὰ καὶ ξυπνῶντας συχνὰ δέν θυμοῦνται ὅσα βλέπαν στὸν ὕπνο τους — ἐνῶ καὶ ξύπνιοι σὰν κοιμισμένοι ἐνεργοῦν καὶ ζοῦν, ξεχνῶντας ὅ,τι ἐπιτάσσει ὁ *λόγος*. Ἔτσι, παρά *λόγον* βρίσκονται διαρκῶς, καὶ ξύπνιοι καὶ κοιμισμένοι.

Πέφτοντας στὸν ὕπνο λησμονᾶν ὅ,τι στὸν ξύπνο ζοῦσαν. Κι ὅ,τι κάνουν στ' ὄνειρο τόχουν ἀπολησμονήσει ξυπνητοί, δέ λειτουργεῖ.

Ὑπάρχει λοιπὸν κατὰ βάση μιὰ διάσπαση: ἀπὸ τὸν ξύπνο τίποτα δὲν περνάει στὸν ὕπνο κι ἀπ' τὸν ὕπνο τίποτα στὸν ξύπνο. Παρά *λόγον* ζοῦνε καὶ στὶς δυό αὐτὲς «φάσεις» - κι ἄρα ὁ *λόγος*, λοιπόν, τὸ *κατὰ λόγον*, εἶν' ἑνοποιό τῆς ζωῆς; τῆς προσδίνει ἑνότητα, συνοχὴ καὶ συμ-

πάγεια;.. Ἐννοεῖ κι αὐτό;.. Πῶς ἄν ὁ *λόγος* κρατοῦσε, ἡ ζωὴ θάχε βαθύτερη ἑνότητα - ὅπως στὸν κόσμο προσδίδει ἑνότητα ὁ διέπων *λόγος*;..

Κ' ἐνῶ *λανθάνει*, στὸν ξύπνο, κάθετί ποὺ κάνουν οἱ παρά *λόγον* ζῶντες, στὸν ὕπνο *ἐπιλανθάνονται*... Στὸν ξύπνο: τοὺς διαφεύγει - σὰν κάτι τὸ ἐξ ἀντικειμένου συμβαῖνον. Στὸν ὕπνο: τὸ παρατᾶν οἱ ἴδιοι - σὰν ἐξ ὑποκειμένου. Ἀφήνονται...

Στὸν ξύπνο λοιπὸν χάνουν ὅ,τι πιάνουν — τοὺς ξεφεύγει — γιατὶ μονάχα ὁ λόγος δένει, συνιστᾷ ἑνότητα, συνέχεια. Στὸν ὕπνο: οἱ ἴδιοι χάνονται, βυθίζονται· *γέρνει* ἔτσι ὁ καθένας στὸ δικό του κόσμο, κι ἀπολησμονάει ὅ,τι τοῦ *κοινοῦ* κόσμου τοῦ ξύπνου.

Ὑπάρχει, ἐξ ἄλλου, κ' ἡ ἔντονα ἀκουόμενη ἀντίθεση:

ἐγερθέντες ποιοῦσιν - εὕδοντες ἐπιλανθάνονται

ποὺ λειτουργεῖ παράλληλα πρὸς τὴν κυρίως δηλούμενη συνομοίωση: *λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

Ξυπνᾶν λοιπὸν καὶ κάνουν ἀνεπίγνωστα τοῦ *λόγου* — παρά *λόγον* πράγματα, ἀπόπειρες πρὸς λόγια κ' ἔργα, ὅλ' ἀσύστατα κι ἀδαῆ κι ἀναποτέλειωτα, σὰν κοιμισμένοι μὲς στὸν κόσμο, σὰν ὑπνοβατῶντας — κι ὅταν πέφτουν στὸν ὕπνο τ' ἀπολησμονᾶν κι αὐτά, παραδίνονται ὁ καθένας τους στὸ δικό του κόσμο, χάνονται κεῖ, βουλιάζουν, κι οὔτε τὰ ἐκεῖ, τοῦ ὀνείρου τους, θυμοῦνται κἂν στὸν ξύπνο τους μετά, γιὰ νὰ ξαναπέσουν στὸν ἴδιο κύκλο, μή συνειδητά, ἢ μισοσυνειδητά, χωρίς ἑνότητα ζωῆς, ποὺ μόνο συνείδηση τοῦ *λόγου* (ἡ *συνείδηση* δηλαδὴ) μπορεῖ νὰ συστήσῃ καὶ νὰ κρατήσῃ.

ΜΠΟΡΕΙ ΝΑΝΑΙ ΓΝΗΣΙΑ Η ΠΡΩΤΗ ΡΗΣΗ ΚΑΙ ΡΑΣΙΟΝΑΛΙΣΤΗΣ Ο ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ;

Ἡ ρήση Β1 παραδίδεται σὰν ἐναρκτική τοῦ ἔργου, τοῦ *συγγράμματος*, ἢ ὁπωσδήποτε τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἡράκλειτου. Ἀπάδει ὅμως σὲ λόγο «ἐναρκτικὸ» τέτοιος ἐριστικὸς χαρακτήρας - καὶ τὸ πρᾶγμα θυμίζει διάφορα πλαστὰ μεταγενέστερων γιὰ τὸν *ὀχλολοίδορο Σκοτεινὸ* κ.λ.π., καθὼς τῆς *Παλατινῆς*, ἐπὶ παραδείγματι, τὸ VII, 128, ἀρκετά κακόζηλο:

Ἡράκλειτος ἐγώ· τί μ' ἄνω κάτω ἕλκετ' ἄμουσοι;
οὐχ ὑμῖν ἐπόνουν, τοῖς δ' ἔμ' ἐπισταμένοις.
εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι
οὐδείς. ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Φερσεφόνῃ.

Πρέπει νὰ γίνεται διάκριση μεταξὺ *ὠργισμένης* ἐπικριτικότητας τοῦ αὐστηροῦ στοχαστῆ, κι ἀλαζονείας. Καὶ βέβαια οἱ ἁπλοϊκοί, μὲ λαϊκιστικὴ λιβελλογραφικὴ διάθεση κατὰ τοῦ ἐπιθετικοῦ του πνεύματος, εὔκολα κάνουν τὸ πήδημα. Ὁ Ἡράκλειτος ὅμως ἀλαζὼν δέν εἶναι,

καθὼς ἐμφανίζεται, κι ἀρχή-ἀρχή ἐδῶ κιόλας, ὑποτίθεται, τοῦ «γραφτοῦ» του. Καὶ στὶς ἐπικριτικώτερες, τὶς πλέον ὠργισμένες του ρήσεις κι ἀφορισμούς, ἐπιθετικός ναί, αὐστηρός καὶ μή συγχωρητικός ἐπ' οὐδενί, ἀλλ' ὄχι ἀλαζών.

Κυρίως ὅμως ὁ ρασιοναλισμὸς τῆς ρήσεως ὑποψιάζει.

ΑΠΟ ΣΕΞΤΟ ΤΟΝ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟ
πρὸς μαθηματικούς, VII, 126-34

Ὁ [] Ἡράκλειτος, ἐπεὶ [] ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν [] αἴσθησιν [] ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον. ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων», ὅπερ ἴσον ἦν τῷ «βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν», τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται, οὐ τὸν ὁποιονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. τίς δ' ἐστὶν οὗτος, συντόμως ὑποδεικτέον· ἀρέσκει γάρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. ἐμφαίνει δὲ τὸ τοιοῦτο πολὺ πρόσθεν Ὅμηρος εἰπὼν

τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

καὶ Ἀρχίλοχος δέ φησι τοὺς ἀνθρώπους τοιαῦτα φρονεῖν

ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει,

εἴρηται δὲ καὶ τῷ Εὐριπίδῃ τὸ αὐτό·

ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυστόπαστος εἰσιδεῖν
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
ἐπευξάμην σε.

τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σῳζομένης οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνήρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ «λόγου τοῦδε ἐόντος <ἀεὶ> ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ

κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.» διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει: «διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ», τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. «τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν». ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα. νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται, καὶ τὰ μὲν κοινῇ φησὶ φαινόμενα πιστὰ ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ.

Ἀπόδοση

Ὁ Ἡράκλειτος, διττά θεωρῶντας ὠργανωμένο τὸν ἄνθρωπο πρὸς γνώση τῆς ἀλήθειας, μ' αἴσθηση καὶ μὲ λόγο, ἐκείνη μὲν τὴ βρίσκει πλανερὴ — τὸ λόγο θέτοντας γιὰ βασικὸ κριτήριο — καὶ τὴν ἐπικρίνει ἐπὶ λέξει:

«Μάρτυρες κακοὶ στὸν κόσμο τοῦτο
μάτια κι ἀφτιὰ τῶν βάρβαρων ψυχῶν»

πούναι σὰν καὶ τό: «Βάρβαρες ψυχὲς πιστεύουνε στὶς ἄλογες αἰσθήσεις», ἐνῶ τὸ λόγο ἀνακηρύσσει κριτὴ τῆς ἀλήθειας - κι ὄχι τὸν ὁποιοδήποτε, παρὰ τὸν κοινό καὶ θεϊκό. Ποιός εἶν' αὐτός; Μπορεῖ ἀμέσως νὰ δειχτῇ. Βρίσκει, λοιπόν, ὁ στοχαστὴς ἐτοῦτος τῆς φύσης, πὼς λογικό εἶναι ὅ,τι μᾶς περιέχει καὶ νοῦς τὸ δένει. Κάτι παρόμοιο δηλαδὴ μ' ὅ,τι πολύ πιὸ πρίν ὁ Ὅμηρος εἶχε πῆ μὲ τοὺς στίχους:

«Τῶν θνητῶν ὁ νοῦς στὴ γῆ ἄλλος δέν εἶν' ἀπ' ὅποιον
κάθε μέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὁ πατέρας ἀνατέλλει.»

Ἤ κι ὁ Ἀρχίλοχος : πὼς οἱ ἄνθρωποι σκέφτονται «καθὼς ὁ Δίας κάθε μέρα κυβερνάει». Μὰ κι ὁ Εὐριπίδης τὸ ἴδιο:

«Ὅποιος κι ἂν εἶσ' ἐσὺ ποὺ δύσκολο κανεὶς νὰ σὲ συλλάβῃ
Δία
εἴτε τῆς φύσης ἀνάγκη
εἴτε τῶν ἀνθρώπων νοῦ
θὰ σ' ἀνυμνοῦσα!»

Τὸ θεϊκὸ λοιπὸν τοῦτο λόγο ρουφῶντας μὲ τὴν ἀναπνοή, κατὰ τὸν Ἡράκλειτο, γινόμαστε νοήμονες· καὶ στὸν ὕπνο ληθαργοῦμε - ἀλλὰ ξυπνῶντας βρισκόμαστε ξανά στὰ λογικά μας· γιατὶ καθὼς στὸν ὕπνο φράζουν οἱ πόροι τῆς αἴσθησης, ἀποκόβετ' ὁ νοῦς μέσα μας ἀπ' τὴ συμφυΐα του μ' ὅ,τι μᾶς περιέχει, καὶ πρόσφυσή του μένει, σὰν κάποια ρίζα, ἐκείνη τῆς ἀναπνοῆς· ἀπομονωμένος χάνει ὁ νοῦς τὴ μνημονικὴ δύναμη πούχε πρίν· στὸ ξύπνημα ὅμως πάλι, περνῶντας ἀπ' τοὺς πόρους τῆς αἴσθησης σὰν ἀπὸ κάποιες θυρίδες, συνενώνεται μὲ τὸ περιβάλλον καὶ ξαναοπλίζεται μὲ λογικὴ δύναμη. Καθὼς τὰ κάρβουνα λοιπὸν σὰ ζυγώσουν στὴ φωτιὰ ξαλλάζουν καὶ πυρώνουν, μὰ σβήνουνε σὰν ξεμακρύνουν, ἔτσι καὶ τὸ ξενιτεμμένο στὰ κορμιά μας μέρος τοῦ κόσμου γίνεται στὸ χωρισμὸ σχεδὸν ἄλογο καὶ στὴ σύμφυση πάλι μὲς ἀπὸ

πάμπολλους πόρους ὁμοιώνεται μὲ τὸ σύμπαν. Τὸ λόγο τοῦτο λοιπόν, τὸν κοινὸ καὶ θεϊκό, ποὺ λογικοὶ γινόμαστε ἀπὸ μέθεξη σ' αὐτόν, κριτήριο τῆς ἀλήθειας τὸν ἀνακηρύσσει ὁ Ἡράκλειτος· ἔτσι, ὅ,τι ὅμοια φαίνεται σ' ὅλους, αὐτὸ εἶναι κι ἀντικειμενικό, γιατὶ προκύπτει ἀπ' τὸν κοινό καὶ θεϊκό λόγο, ἐνῶ κάτι ποὺ σ' ἕναν μόνο παρουσιάζεται, δέν εἶναι, γιὰ τ' ἀντίθετο ἀκριβῶς. Ἀρχίζοντας λοιπὸν τὰ Περὶ φύσεως ὁ Ἡράκλειτος, κ' ἐπισημαίνοντας κάπως ὅ,τι μᾶς περιέχει, λέει:

«Κ' ἐνῶ ἐδῶ εἶν' ὁ Λόγος
πάντα
ὑπάρχουν οἱ ἄμυαλοι
καὶ πρίν νὰ τὸν μάθουνε
κι ἀφοῦ τὸν μάθαν.
Κ' ἐνῶ γίνοντ' ὅλα κατ' αὐτόν,
ἐτοῦτοι σὰ νὰ μήν τὸν ξέρουνε
λόγια κ' ἔργα πασκίζουν ἀνίδεοι
γιὰ ὅσα ὅμως ἐγὼ ἐξηγῶ
τὸ κάθετί στὴ φύση του ἀναλύοντας
κ' ἐκφράζοντάς το ὅπως εἶναι.
Μὰ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι,
κι ὅσα κάνουν ξύπνιοι
τοὺς ξεφεύγουν,
καθὼς κι ὅταν κοιμοῦνται
ξεχνᾶν.»

Ἔχοντας ἔτσι λοιπὸν περιγράψει πῶς τὰ κάνουμ' ὅλα καὶ τὰ καταλαβαίνουμε συμμετέχοντας στὸ «θεϊκὸ» λόγο, προσθέτει λίγο παρακάτω: «Γι' αὐτὸ πρέπει ν' ἀκολουθοῦμε τό κοινό. [] Μὰ ἐνῶ κοινός εἶν' ὁ λόγος, ζοῦν οἱ πιὸ πολλοὶ σὰ νάχουνε δικιά τους νόηση.» Καὶ δέν εἶν' αὐτὸ παρὰ ἐξήγηση τοῦ πῶς διοικεῖται τὸ σύμπαν. Γιὰ τοῦτο, κι ὅσο μὲ τὴ μνήμη βαστᾶμ' ἐπαφὴ μαζί του, μένουμ' ἀληθινοί· ὅσο ξεχωρίζουμ' ὅμως, κυλᾶμε στὸ ψέμμα. Ἔτσι, λοιπόν, καὶ μ' αὐτὰ ξεκάθαρα τὸν κοινὸ λόγο βάζει γιὰ κριτήριο, κι ὅσα ὅμοια φαίνονται σ' ὅλους τὰ θεωρεῖ σωστά, γιατὶ ἔτσι κρίνοντ' ἀπ' τὸ λόγο τὸν κοινό, ἐνῶ ψεύτικα τ' ἀλλιώτικα στὸν καθένα.

ΑΠΟ ΣΕΞΤΟ ΤΟΝ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟ
πρὸς μαθηματικούς, VIII, 286

Ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

Ἀπόδοση

Ῥητά τὸ λέει ὁ Ἡράκλειτος, πὼς λογικός δέν εἶν' ὁ ἄνθρωπος, παρὰ τὸ μόνο μὲ νοῦ εἶν' ὅ,τι μᾶς περιέχει.

ΕΛΛΗΝΙΚΑ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ
1918-1990

Ο Γεώργιος Κατσούλης, που τίμησε την «Νέα Κοινωνιολογία» με την συνεργασία του και την φιλία του, γεννήθηκε στην Αθήνα το 1918. Σπούδασε οικονομικά στο Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, ίδρυσε δικό του γραφείο οικονομικών μελετών και εργάστηκε επί σειρά ετών στην Εταιρεία Λιπασμάτων, απ' όπου απολύθηκε από την Δικτατορία της 21ης Απριλίου.

Από μαθητής ασχολήθηκε με την ιστορική έρευνα με ειδικότητά του την Κοινωνική και Οικονομική Ιστορία. Φοιτητής ακόμα, εξέδωσε το 1940 με τον συμφοιτητή του Α. Στρατή την μελέτη «Η Ευρώπη απέναντι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και η θέση των Ελλήνων (1453-1718)». Άλλα έργα του ήταν: «Η οικονομική συμβολή του Λόρδου Βύρωνα στην Ελληνική Επανάσταση», που εκδόθηκε στην επέτειο των 150 χρόνων από τον θάνατο του μεγάλου φιλέλληνα, «Το Κατεστημένο στην Αρχαία Ελλάδα, Ρωμαιοκρατία και Βυζάντιο» (Νέα Σύνορα, 1979), αφιερωμένο στην μνήμη των δασκάλων του, του Γληνού, του Κορδάτου και του Βάρναλη, «Τα 150 χρόνια της Ελληνικής Βιοτεχνίας« (1974), η «Ιστορία του Κατεστημένου στην Νεώτερη Ελλάδα», η «Οικονομική Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως» (2 τόμοι, 1974), τα «Νεοελληνικά Δημοκρατικά Κείμενα από τον Ρήγα Φεραίο έως τον Γ. Παπανδρέου», το οποίο συνέγραψε με τον Α. Μαρκάκη και τις «Κοινωνικές, οικονομικές και δημοσιονομικές διατάξεις των ελληνικών Συνταγμάτων, από το 1822 έως το 1968» (1973).

Εξ άλλου, ο Γ. Κατσούλης συνέγραψε την «Ιστορία του ΚΚΕ» (7 ογκώδεις τόμοι), το οποίο εξέδωσε μετά την μεταπολίτευση.

Το τελευταίο του έργο υπήρξε η «Οικονομική Ιστορία της Νεώτερης Ελλάδας», Α΄ Τόμος (1453-1830). Ο δεύτερος τόμος έμεινε ανολοκλήρωτος.

Πολιτικά, ο Γ. Κατσούλης ανήκε στην προοδευτική γενιά των Κ. Καστοριάδη και Α. Παπανδρέου, που ανδρώθηκε στα δύσκολα χρόνια της 4ης Αυγούστου, της Κατοχής και του Εμφυλίου. Στενά συνδεδεμένος από νέος με τον Ηλία Τσιριμώκο, διετέλεσε διευθυντής του πολιτικού του γραφείου όταν αυτός κατέλαβε κυβερνητικά αξιώματα κατά την περίοδο 1963-1965, με την Ένωση Κέντρου.

Στον ανιδιοτελή, ευγενή και ριζοσπάστη Γ. Κατσούλη, η «Ν.Κ.» απευθύνει τον ύστατο χαιρετισμό.

Μ.Η.Μ.

«Η Ελλάδα ποτέ δεν πεθαίνει»

του Μελέτη Η. Μελετόπουλου

Ίσως το σπουδαιότερο θεωρητικό εργαλείο για την ερμηνεία της ελληνικής ιστορικής πορείας κατά τον 20ό αιώνα να είναι οι θέσεις του περίφημου φιλοσόφου της Ιστορίας Σπένγκλερ, που απορρέουν από το κλασσικό του έργο «Η παρακμή της Δύσης». Κι όμως, εμείς οι νεοέλληνες κατορθώσαμε ν' αποδείξουμε στην ανθρωπότητα πως μπορεί κάποιο έθνος ν' ακροβατεί πάνω απ' το βάραθρο του ιστορικού του τέλους επί μισόν αιώνα, χωρίς να πέφτει μέσα:

Κατοχή, Εμφύλιος, Αντικομμουνιστικό Κράτος, Δικτατορία, Μεταπολίτευση των χαμένων ελπίδων, Οκταετία των ματαιωμένων προσδοκιών και τελικά η οικουμενική αποτυχία και η αύξουσα πολιτική αστάθεια κατέδειξαν –κατά τρόπο σιδηρούν– τις τραγικές ευθύνες μιας εθνικής ηγεσίας –στο σύνολό της– ανίκανης και ταυτόχρονα διεφθαρμένης. Μιας ηγεσίας που

κατώρθωνε να μας παραπλανά πίσω από το καλειδοσκόπιο των πολλαπλών «ιδεολογικών» της χρωμάτων και να κρύβει στους αφελείς το πραγματικό της χρώμα, το θολό χρώμα του μολυσμένου νερού και της φαυλότητας.

Μια άλλη διάσταση της ποιότητας της πολιτικής μας ηγεσίας –πιο προσιδιάζουσα ίσως στην περίπτωσή μας από του Σπένγκλερ, που στο κάτω-κάτω περιέγραψε πώς τα έθνη εκπίπτουν αφού αναπτυχθούν σε όλους τους τομείς του πολιτισμού– δίνει ο ημέτερος Ε. Λεμπέσης, ένας σεμνός στοχαστής του Μεσοπολέμου, που έμεινε στην πνευματική μας ιστορία μ' ένα μόνο βιβλίο του, την περίφημη «Τεραστία σημασία τῶν βλακῶν ἐν τῷ συγχρόνῳ ἡμῶν δημοσίῳ βίῳ»: σ' αυτό ανατέμνει εγκεφαλικά, με το μόνο κριτήριο του δείκτη νοημοσύνης την «εθνική μας ηγεσία», αποδεικνύοντας πως δεν είναι τίποτε άλλο παρά μία συνωμοσία των Ηλιθίων, που περιθωριοποίησαν τους ευφυείς και ικανούς ανθρώπους, κολλώντας τους την ταμπέλα του Επικινδύνου ή του Παράφρονος – και κυβερνούν εν αγαστή ηλιθιότητι, οδηγώντας φυσικά το σκάφος με μαθηματική ακρίβεια στον πάτο της φουρτουνιασμένης θάλασσας.

Στον θυελλώδη Μεσοπόλεμο, όπου ένας γίγας σαν τον Ελευθέριο Βενιζέλο έχασε τις εκλογές για ένα σκάνδαλο για το οποίο δεν είχε καμμία ευθύνη, σε μια εποχή όπου η εντιμότητα εθεωρείτο αρετή κι όχι βλακεία, είναι φυσικό ο Λεμπέσης να μην έγραψε για ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της πολιτικής ηγεσίας, που τόσο ανάγλυφο φαίνεται στις ημέρες μας: την Αχρειότητα. Αυτή όμως δεν είναι καθόλου άσχετη με την Ηλιθιότητα, αφού συντελεί ώστε το σκάφος, επί του οποίου χορεύει ολόκληρος ο πολιτικός θίασος τον χορό των τριάκοντα και εξήκοντα και εκατό εκατομμυρίων αργυρίων, να βυθιστεί.

Όπερ και εγένετο. Κανένα έθνος δεν μπορεί επ' αόριστον να βαδίζει σ' ένα τεντωμένο σκοινί. Πολύ περισσότερο όταν στην πραγματικότητα δεν πατάμε πια ούτε σε σκοινί. Το σκοινί χάθηκε. Το πήρε ο άνεμος της ίδιας μας της αβάσταχτης ελαφρότητας. Τώρα αιωρούμαστε για μια στιγμή στο κενό. Για μια μόνον στιγμή. Κι η στιγμή αυτή θα περάσει. Και τότε...

Και βάζουμε, στην σκέψη αυτή, το χέρι μας μπροστά στα μάτια, για να μην δούμε αυτό που είναι φανερό πια ότι μας περιμένει σύντομα: ήττες, χρεωκοπίες, ταπεινώσεις, απώλειες, νεκροί. Ναι, νεκροί! Τα έθνη δεν κάνουν την βουτιά στο κενό ατιμωρητί. Αναίμακτα δεν τελείωσε κανένας λαός την ιστορική του πορεία. Τα πρόσφατα παγκόσμια γεγονότα πρέπει να μας βγάλουν απ' τις ψευδαισθήσεις μια για πάντα. Ναι, νεκροί! Τα παιδιά μας, εμείς. Η Κασσάνδρα είναι σήμερα η μόνη θεά που έμεινε για να προσκυνούμε, στην στάχτη όλων των άλλων θεοτήτων, που πέταξαν γι' άλλους τόπους, όπου οι άνθρωποι πιστεύουν ακόμα.

Και μείναμε εμείς μόνοι, ν' αυτοϊκανοποιούμαστε με την φρούδα –πόσο φρούδα– ελπίδα ότι «η Ελλάδα ποτέ δεν πεθαίνει».

□

Τα ένδοξα Παρίσια και η Μαργιορή

του Σπύρου Μακρή

Ο φύλαξ άγγελος των Νεοελλήνων είναι μεγάλος! Οπωσδήποτε και δε χωρά καμιά αμφιβολία γι' αυτό. Η αναγγελία της έγκρισης του κοινοτικού δανείου ήχησε στα βλαχομπαρόκ σαλόνια της επικράτειας ως ύμνος των ύμνων. Τονώθηκε το ευρωπαϊκό μας image και απαλλοτριώθηκε προς στιγμήν το κακομοιρίστικο σύνδρομο της Μαργιορής. «Παλιά μου τέχνη κόσκινο», θα μου πείτε.

Το μοντέρνο ήθος των πραγμάτων στη νεώτερη Ελλάδα επιβάλλει τέτοιες ανατάσεις και τις πανηγυρίζει δεόντως. Ο πολιτικός κόσμος, οι κοινωνικές συνομαδώσεις, οι ιδεολογικές αλεπότρυπες κλπ. υποδέχονται το χαρμόσυνο γεγονός με την πρέπουσα αμετροέπεια. «Και καλά, είμαστε οι πρώτοι», «Τα φώτα τα αρχαιοελληνικά ξαναχτύπησαν», «Η Ελλάδα ποτέ δεν πεθαίνει» κ.ο.κ.

Τι να σκεφτεί κανείς. Εν όψει της μικρόνοιας κάθε πνευματικό όπλο παροπλίζεται ολοσχερώς. Εξάλλου, κατά βάθος το σαράκι μας είναι γνωστό. Επί δύο εκατονταετίες περίπου, ο μοναδικός γόρδιος δεσμός (δόκανο, αγχόνη) τον οποίο δεν καταφέραμε να κόψουμε είναι ο δεσμός της «συνωμοσίας των βλακών». Φευ, σαρκοβόρος αρρώστεια. Καταράκωσε τις σάρκες μας και τις έφτασε μέχρι το μεδούλι: τη ζωντανή παράδοση.

Καλά και χρυσά τα ένδοξα Παρίσια, αλλά σέρνουμε

κι εμείς τον «τίμιο σταυρό» μας και πρέπει να διατηρούμε τη φρεσκάδα του αλώβητη και κυρίως δροσερή, από τις επιστρωματώσεις της Εσπερίας. Ωραία η Δύση και τρισένδοξη η προσφορά της. Εμείς τι κάνουμε όμως και πώς πορευόμαστε στο σισύφειο μονοπάτι της ιστορίας μας; Για τους αφελείς κριψύνοες δε στρέφω το ενδιαφέρον προς την «καθ' ημάς Ανατολή». Το ελληνικό στοιχείο απ' αρχής ήταν μια ιδιόμορφη «τομή» ανάμεσα στους δύο γιγάντιους κόσμους. Εκ των πραγμάτων, είναι αδύνατο να το χρεώσουμε εν λευκώ στον ένα ή τον άλλο κόσμο. Όποιος το επιχειρεί, γνωρίζει από την ιστορία μας, με τι λύτρα τα ξεπληρώσαμε...

Το δάνειο δεν είναι μόνο «ουμανιστική βοήθεια» ή «χρηματιστική εξάρτηση». Είναι τρόπος ζωής, μας συνέχει δομικά, μας χαρακτηρίζει, μας αποδεκατίζει εντελώς. Από χρόνια, έχοντας λησμονήσει το αυθεντικό μας πρόσωπο, το επιβεβαιώνουμε απλώς με τη σύναψη οικονομικών συμβάσεων. Το δάνειο είναι μόνο η κορφή του παγόβουνου. Από κάτω ο ελληνισμός αποπροσωποποιείται και λοιμοκτονεί.

Σε τούτο το πανδαιμόνιο, εντελώς συνειρμικά ήρθαν στο νου μου δυο πρόσωπα ελληνικά, γνήσια και προφητικά. Ο Μυτιληνιός ζωγράφος Θεόφιλος Χατζημιχαήλ κι ο Μικρασιάτης στοχαστής κι αγιογράφος Φ. Κόντογλου. Ένα ταπεινό εικονοστάσι, απ' ό,τι καλύτερο μας απόμεινε και δεν ξέρω ακόμη πόσο θ' αντέξει.

Προφήτες και πρωτομάστορες της χθόνιας ελληνικής μορφής (ανδρεία και ιερότητα) δεν είναι τυχαίο ότι χλευάσθηκαν με το παραπάνω. Ο Θεόφιλος με τη στάμπα του «τρελού» ζωγράφιζε κι ανάσταινε τη ζωντανή μας παράδοση σε μια εποχή όπου ο ελληνισμός έπνεε τα λοίσθια στα ψυχαναλυτικά διαβούλια των Μεγάλων Δυνάμεων. Η φουστανέλα και το τσαρούχι γκρεμίστηκαν στα τουριστικά περίπτερα. Ο μαστρο-Φώτης με το βυζαντινό του έπος μάς αποκάλυψε την αμόλυντη ορθοδοξία του ελληνικού μεσαίωνα. Η τύχη του δεν ήταν καλύτερη. Ο πατριαρχισμός και η μασονία, η ιερατική υποκρισία και το ακραιφνές εκκλησιαστικό ανατολικό σύνδρομο ξερίζωσαν την ορθοδοξία συθέμελα.

Ένας μοντέρνος δάσκαλος, ο Σεφέρης, αν και προσπάθηκε να κρατήσει την επαφή του με τα υλικά και το πνεύμα της παράδοσης, δε στάθηκε δυνατό σε κάποιες στιγμές περισυλλογής και ίσως υποσυνείδητης αυτοκριτικής διάθεσης, να καλύψει τη φωνή της αλήθειας: «πήραμε τη ζωή μας λάθος! κι αλλάξαμε ζωή». Ίσως και να αιθεροβατούμε. Στον κυκεώνα των μεταμορντέρνων συνθηκών, όποιος αναζητά ακόμη λίγα «ψυχία» ελληνικής παράδοσης είναι αναφανδόν ένας γραφικός περιθωριακός, όπως και τότε ο Θεόφιλος και ο μαστρο-Φώτης.

□

Ο μαθητικός Μάης και το τέλος της μεταπολίτευσης

του Ξενοφώντος Κοντιάδη

Η μεταπολίτευση αποτελεί πρώτα απ' όλα το σημείο αναδιάρθρωσης των μετεμφυλιακών δομών της εξουσίας στην Ελλάδα. Οι αστικές σχέσεις κυριαρχίας, που ως το 1974 κινούνταν με κύριους άξονες το παλάτι και το στρατό, έτειναν να εκσυγχρονιστούν. Η απορρόφηση των κραδασμών που προκάλεσε το ξέσπασμα ενός λαού που είχε στερηθεί τις πιο στοιχειώδεις ατομικές-πολιτικές ελευθερίες συντελέστηκε με μοχλό τα πολιτικά κόμματα, που στελεχώθηκαν κατά κύριο λόγο απ' το προδικτατορικό πολιτικό προσωπικό –όσους τουλάχιστον δεν είχαν εκτεθεί εμφανώς με τη Χούντα– και αφετέρου από τα απαραίτητα νέα πρόσωπα που ξεπήδησαν απ' τη γενιά του Πολυτεχνείου.

Ωστόσο οι ριζοσπαστικές κοινωνικές διεκδικήσεις των πρώτων μεταπολιτευτικών χρόνων ενσωματώθηκαν τεχνιέντως στα κοινοβουλευτικά εκπροσωπούμενα κόμματα που διαχειρίζονταν, και διαχειρίζονται, ουσιαστικά από κοινού την εξουσία – πράγμα άλλωστε που για ένα διάστημα έγινε καταφανές με τις κυβερνήσεις του 1989-90. Τούτο το κομματικό-παλαιοκομματικό κατεστημένο, κυριάρχησε σε όλο το μήκος και το πλάτος της ελληνικής κοινωνίας ακολουθώντας τη μέθοδο της αποδοχής –στο ιδεολογικό του πλαίσιο, δεξιό ή αριστερό– των βασικών κοινωνικών αιτημάτων, επιστρέφοντας τα αιτήματα αυτά αλλοιωμένα πίσω στον εκφραστή τους μέσα σ' ένα λαϊκιστικό περίβλημα

και αντιμετωπίζοντάς τον πλέον αποκλειστικά με την ιδιότητα του εκλογικού σώματος που λαμβάνει το λόγο άπαξ ανά τετραετία. Οι διάφορες τάξεις, ομάδες, στρώματα και κατηγορίες της ελληνικής κοινωνίας υποτάχθηκαν στις μεθοδεύσεις και τις παραπλανητικές υποσχέσεις της πολιτικής κορυφής. Οι «πολιτικοί άνδρες» απέκτησαν τη δύναμη και τη δυνατότητα να αντιπαρέρχονται την κοινωνική αυτονομία, όπως εκδηλωνόταν είτε στο συνδικαλιστικό είτε στο φοιτητικό είτε σε οποιοδήποτε άλλο κίνημα, μέσα απ' την επέκταση, σε κάθε χώρο, της κομματικής πολιτικής. Όσο για την εσωτερική οργάνωση των κομμάτων, αυτή παρέμεινε τα μάλα αρχηγοκεντρική.

Μπροστά στην οικονομική κρίση, μπροστά σ' ένα συνδικαλιστικό κίνημα με παράδοση πλέον μόνο σε μικροκομματικές δοσοληψίες των «ηγετών» του, φθαρμένο και ανυπόληπτο, μπροστά στην αναξιόπιστη πολιτική των σκανδάλων, της πελατείας και της ευνοιοκρατίας, μπροστά στα πανεπιστήμια-εκδοτήρια πτυχίων χωρίς κανένα αντίκρισμα στην αγορά εργασίας, υπογραφόμενα συχνά από σκιτζήδες και λαμβανόμενα συνήθως από αγράμματους, μπροστά τέλος στο κενό που βασιλεύει σε όλα τα επίπεδα των θεσμών –κυβέρνηση, κοινοβούλιο, διοίκηση, δικαιοσύνη και την κατάργηση κάθε συνταγματικής και ουσιαστικής διάκρισης μεταξύ τους–, μισό εκατομμύριο μαθητές, αυτοί που οι «παλιότεροι» ειρωνικά χαρακτήριζαν «γενιά του βίντεο και της καφετέριας», ξάφνιασαν τους πάντες με τον αυθόρμητο, ώριμο και ανεξάρτητο λόγο τους και έγιναν η φωνή μιας ολόκληρης κοινωνίας εν υπνώσει.

Πριν ακόμα περάσουν το στάδιο της πρωτογενούς επιλογής και κατηγοροποίησης που γίνεται με την εισαγωγή ή μη στο χώρο της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης, άρθρωσαν την αμφισβήτησή τους όχι μόνο απέναντι σ' ένα νοσηρό εκπαιδευτικό σύστημα που επιδιώκει τη δημιουργία άκριτων παπαγάλων, που προετοιμάζονται σε συχνά εξοντωτικούς ρυθμούς για τις εξετάσεις και χειραγωγούνται με point-system-έλεγχο εξωσχολικής συμπεριφοράς, αλλά απέναντι σε μια ολόκληρη κοινωνία που παράγει άνεργους ή υποαπασχολούμενους πτυχιούχους και αναπαράγει την κυριαρχία και την υποταγή απ' το εσωτερικό της διανοητικης-παιδευτικής εργασίας εως την ίδια την πολιτική πράξη.

Η διαμαρτυρία των μαθητών έγινε χωρίς τη διαμεσολάβηση είτε επαγγελματικών συνδικαλιστών είτε αλάνθαστων ιδεολογιών που δίνουν απαντήσεις επί παντός επιστητού. Ο λόγος τους δεν έχει τίποτα από



Του ΚΥΡ από την «Ελευθεροτυπία»

την ξύλινη, στραγγισμένη, διαφημιστική και γραφειοκρατίζουσα γλώσσα που κυριάρχησε τις δύο τελευταίες δεκαετίες σχεδόν σε κάθε περίπτωση «κινητοποίησης». Οι μαθητές ξεκινούν την κριτική τους απ' τις αθλιότητες της υλικοτεχνικής υποδομής, τις υπερεξουσίες και αυθαιρεσίες των καθηγητών, τα βιβλία που δεν σέβονται την πολυφωνία και το διάλογο, το αυταρχικό και περιορισμένο σύστημα βαθμολόγησης και εξετάσεων και διεκδικούν τη δημιουργικότητα και τη φαντασία, αντιμέτωποι με ένα ψευδορθολογικά ιεραρχημένο περιβάλλον, που έκπληκτο παρακολουθεί το σκανδαλώδες γεγονός να συζητούν οι μαθητές με τους «κορυφαίους της επιστήμης» καθηγητές και υπουργούς για τις μεθόδους και το περιεχόμενο των μαθημάτων.

Οι μαθητές δεν ζητιανεύουν πενταροδεκάρες, όπως έκαναν για δεκαετίες οι αυτοαποκαλούμενες προοδευτικές παρατάξεις. Τα θέλουν όλα και τα θέλουν τώρα, θέλουν ένα σχολείο διαφορετικό. Η αμφισβήτηση δεν γίνεται ούτε απλά για να γίνεται ούτε κατά παραγγελία άλλων ούτε στριμώχνεται μέσα στα «θεμιτά όρια» της κοινωνίας των δύο τρίτων και των «εφικτών» παραχωρήσεων της πολιτικής εξουσίας.

Ανεξάρτητα από το χρονικό σημείο που τέλειωσαν οι καταλήψεις των σχολείων κι από το μέτρο της ικανοποίησης ορισμένων επιμέρους αιτημάτων από την κυβέρνηση, οι μαθητές ταρακούνησαν την εφησυχασμένη μικροαστική αθηνοκεντρική πολιτεία των «δεινοσαύρων» και, καθώς διανύουμε πια έκδηλα την τελευταία φάση της «μεταπολιτευτικής εποχής» συμβολική αυτού του τέλους η έστω αποτυχημένη προσπάθεια της κυβέρνησης να αποφυλακίσει τους απριλιανούς, που χάλασε από «τα κάτω»– έδωσαν ξανά τη χαμένη αίσθηση ότι τα πάντα μπορούν εκ βάθρων να αμφισβητηθούν και να διεκδικηθούν.

□

ΠΕΡΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ



Συνέντευξη με τον Αρ. Νικολαΐδη

Σκίτσο της ζωγράφου Berenic Cleeve *(Le Monde, 12 Ιουνίου, 1981)*

Ο Αριστοτέλης Νικολαΐδης γεννήθηκε στην Μυτιλήνη. Σπούδασε Ιατρική στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και ειδικεύθηκε στην ψυχιατρική. Κατά την διάρκεια της Κατοχής έλαβε ενεργό μέρος στην Αντίσταση και φυλακίσθηκε από τους κατακτητές. Ένα σημαντικό μέρος της ζωής του το πέρασε στο εξωτερικό (κυρίως Γαλλία, ΗΠΑ και Ελβετία) όπου και παρέμεινε αυτοεξόριστος καθ' όλη την διάρκεια της δικτατορίας. Εξεδόθησαν 6 μυθιστορήματά του, 2 τόμοι διηγημάτων, ποιητικές συλλογές του και δοκίμια. Το μεγαλύτερο μέρος του δοκιμιογραφικού του έργου (γλωσσολογικού κ.λπ.) είναι κατεσπαρμένο ακόμη στα εγκυρότερα περιοδικά και εφημερίδες καθώς και σε ξένα έντυπα, μολονότι από το 1987 άρχισε να συγκεντρώνεται σε τόμους, όταν κυκλοφόρησε ο πρώτος με τον τίτλο «Ο τρόπος της γλώσσας και άλλες εγγραφές». Το μυθιστόρημά του «Η εξαφάνιση» πήρε το πρώτο βραβείο του είδους το 1976 και «Οι συνυπάρχοντες» γυρίσθηκε για την ΕΤ1 σε 13 επεισόδια (1985). Οι εκδόσεις «Metropolis» της Γενεύης εξέδωσαν το «Dictionnaire de mots inexistants»



(1989), το οποίο εγράφη με την συνεργασία του αδελφού του Νίκου Νικολαΐδη, καθηγητού της ψυχανάλυσης στην Γενεύη. Μυθιστορήματά του, δοκίμια, διηγήματα κ.λπ. κυκλοφόρησαν στα γαλλικά, γερμανικά, αγγλικά, ρωσικά, σουηδικά κ.λπ.

Τα ερωτήματα στον Α. Νικολαΐδη έθεσαν οι Μελέτης Μελετόπουλος και Ξενοφών Κοντιάδης.

Ερώτηση: Κύριε Νικολαΐδη, είστε ποιητής, μυθιστοριογράφος, γλωσσολόγος κι εξασκείτε το λειτούργημα του ψυχιάτρου. Στα κείμενά σας οι εμπειρίες ζωής και των τόπων όπου επί πολλά χρόνια εζήσατε είναι εμφανείς, άλλοτε λανθάνουσες. Τι όμως θα θέλατε να πείτε για την ιδιαίτερη σχέση της ψυχιατρικής – ψυχανάλυσης και της λογοτεχνίας στην οποία κυρίως εκφράζεσθε;

Απάντηση: Αυτή η ιδιαίτερη σχέση, για την οποία μιλάτε, αποτελεί στην πραγματικότητα μια ομόκεντρη καλλιέργεια και πρακτική: Ακριβώς με τις ίδιες εμπειρίες μου θα μπορούσα κυρίως να εκφρασθώ σαν στοχαστής, επί της ψυχιατρικής-ψυχανάλυσης, την γλωσσολογία, την ανθρωπολογία γενικότερα, εάν έδιδα πρωτίστως έμφαση στο ανάλογο πλησίασμα των ανθρώπινων προβλημάτων και πραγμάτων. Κανείς, εξάλλου, στοχαστής ή συγγραφεύς γενικότερα οποιουδήποτε τύπου είναι δυνατόν να ξεφύγει από αυτό που ιδιαίτερα ονομάζουμε ψυχολογικό, όπως κανείς από τους Ψυ (όπως επικράτησε να αποκαλούνται διεθνώς και όχι μόνο ανεπισήμως ή χιουμοριστικώς οι ψυχίατροι, ψυχολόγοι, ψυχαναλυτές) μπορεί να ξεφύγει από την φιλοσοφία, την ιστορία, την κοινωνιολογία κ.λπ. χωρίς να περιορισθεί να είναι ένας παγιδευμένος ειδικός. Όλα είναι ζήτημα ύφους. Η μόνη διαφορά, ίσως, από έναν πρωτοποριακόν πιλότο, όπως ο Saint Exupéry, έναν ιερουργούντα δογματικό, έναν τεχνοκράτη της υψηλής τεχνολογίας ή έναν τυχοδιώκτη όπως ο Ρεμπώ (αν δεν ήταν Ρεμπώ) συνίσταται σ' αυτήν την άμεση θεραπευτική σχέση που έχει ο ψυχίατρος με τον άλλο: πολύ πιο πέρα των σχετικοτήτων των διαπροσωπικών σχέσεων· μια σχέση την οποία και με άλλους δρόμους μπορεί ν' αξιοποιήσει, να εξερευνήσει ή να ζήσει ένας συγγραφεύς ή ποιητής ως μιαν ανθρώπινη εμπειρία, par exelence, όταν συνοδεύεται βέβαια με μια αμείλικτη αυτοανάλυση και αυτογνωσία. Προφανώς ο Σωκράτης δεν είναι ο αρνητής όλων των ειδικοτήτων ή ο μέγας συνθέτης αυτών που αναλύπτει και στοχάζεται μέσα στον κόσμο; Η σωκρατική αυτή στάση, που μας συνδέει άμεσα με την προσωκρατική βίωση του στοχαστή – δημιουργού ή ποιητή, δεν έπαυε ποτέ να συνιστά την δυναμική του Λόγου ή των Τεχνών.

Ερώτηση: Πώς θα ήταν δυνατόν να μεταφερθούν στην ιστορική επιστήμη και κοινωνιολογία μέθοδοι παραπλήσιες μ' αυτές της ψυχιατρικής – ψυχανάλυσης; Θα ήταν δυνατόν να διερευνηθούν οι τραυματικές εμπειρίες ενός λαού ή ενός έθνους, ώστε η εθνική αυτογνωσία να λειτουργήσει θεραπευτικά;

Απάντηση: Όπως κάθε θεραπευτική, η εθνική αυτογνωσία θα μπορούσε να λειτουργήσει θεραπευτικά μονάχα σαν συνεχής πρακτική και εγρήγορση. Οι απόψεις, οι θεωρίες και οι αφηρημένες έννοιες βοηθούν, επίσης, διαυγάζουν και μπορεί να ενεργοποιηθούν ή να καταλύουν τα μέγιστα, όταν δεν στατικοποιούνται σε ναρκισσικές λέξεις· φθάνουμε όμως στις κρίσιμες λέξεις καθώς αυτές, μέσω της αυτογνωσίας, λειτουργούν στους στίχους ενός Σικελιανού λ.χ. όταν γράφει: «Μα, να, σ' αυτό το σύνορο/που ο νους μου πια την τάξη/κλωτσάει, και θέλει πράξη/και τούτος να γενεί» ως δημιουργική υπέρβαση, βέβαια, γι' αυτόν που ξέρει να διδάσκεται από την σύγχρονη ή παλαιότερη ιστορική εμπειρία: τότε μπορεί να ειδωθεί αυτό το ωστικόν «κλωτσάει», ως ετοιμότητα κι εγρήγορση (φροντίδα). Εάν το ασυνείδητο είναι γεμάτο ορμέμφυτα ή ενορμήσεις, αυτό δεν σημαίνει καθόλου πως μέσα στο συνειδητό θα παιχθεί μονάχα το τελικό παιχνίδι της εθνικής αυτογνωσίας ή οποιασδήποτε αυτογνωσίας. Υπάρχουν και οι ψευδείς συνειδητοποιήσεις. Το να δει όμως και ν' αναλύσει κανείς τις ενορμήσεις και τις τάσεις και τις τραυματικές εμπειρίες ενός έθνους, είναι απαραίτητο, νομίζω, για να μπορέσει να αισθανθεί «ελεύθερος από μορφές κλεισμένες στον καιρό, από αγάλματα και εικόνες», συμπληρώνοντας πάλι με Σικελιανό – τον τόσο κακόγουστα και μικρόψυχα παραμελημένο από πολλούς του τρέχοντος προσ-



κήνιου. Εδώ, λοιπόν, η σημερινή ελληνική μας κοινωνία χωλαίνει σημαντικά και έτσι εμποδίζεται να ωριμάσει σε ορισμένα ζωτικά και κρίσιμα ζητήματα. Διότι με κανέναν τρόπο ένας μαζοχιστικός νιχιλισμός που «πρωτοστατεί» τα τελευταία χρόνια – μολονότι υπελάνθανε πάντοτε – δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κριτήριον ωριμότητος ή ως ενείδηση της εθνικής μας ζωής και προτεραιοτήτων. Μ' αυτό το είδος τον «μικρομηδενισμό» φαίνεται ότι σήμερα, λίγο πολύ, ενασχολούνται οι πάντες, από τους άπειρους συχνά δημοσιογράφους μέχρι τους βαρύγδουπους κονδυλοφόρους όλων των ειδών και αποχρώσεων. Υπάρχουν βέβαια και εξαιρέσεις, αλλά οσονούπω λιγοστεύουν, χάνονται ή ηχούν σαν ένα ακόμη «κύμβαλον αλαλάζον», από αυτά που δεν έλειψαν βέβαια ποτέ στην ιστορία μας, και για να περιορισθώ σε μερικά της σύγχρονης μόνον εποχής, αναφέρομαι στον Ρήγα Φερραίο, τον Κοραή, τον Μακρυγιάννη και βεβαίως σχεδόν σε όλους τους μεγάλους συγγραφείς και ποιητές του Έθνους από τον Σολωμό και τον Κάλβο μέχρι τον Καβάφη και τον Ελύτη, χωρίς βέβαια να συμπληρώνω έτσι την ονοματολογία μου. Συνήθως προσέχονται από αυτούς μόνον οι προσήκουσες για τον καθένα μερικότητες, το «αισθητικό» ενίοτε σε μια διάσπαση σημαινόντων – σημαινομένων σαν να πρόκειται για κανέναν μετεωρίτη (λ.χ. Μακρυγιάννης) ή ακόμη και το «φολκλορικόν» όταν ιδίως υπάρχει μια τάση να μειώσουν κανέναν όπως τον Καζαντάκη, αυτόν τον μεγαλοφυή δημιουργό της Οδύσσειας. Με τα γλωσσικά τους δε νάζια παραμερίζουν πότε τον ένα, πότε τον άλλον προβάλλοντας φανταστικές δυσκολίες ή εμπόδια: Είδα προσφάτως κάπου να γράφεται ότι δεν διαβάζεται αρκετά ο Παπαδιαμάντης ή ο Σικελιανός διότι δήθεν οι νέοι, ιδίως, προσκόπτουν σε «καθαρευουσιανισμούς» του πρώτου ή «δημοτικισμούς» του δεύτερου. Επιμένω σ' αυτό το στοιχείο της γλώσσας διότι είναι σαν να μας λένε ότι ούτε πλέον τα δημοτικά τραγούδια είναι προσιτά ούτε ο Εμπειρίκος, μολονότι ο τελευταίος τώρα τελευταία μόνον για πολλούς, έγινε «της μόδας», ο Εμπειρίκος, ο οποίος όπως ο Καρυωτάκης, ο Καβάφης ή ο Ροΐδης, μαζί με τους άλλους που προανέφερα και αρκετούς βέβαια που παραλείπω, θα αποτελούσαν την καλύτερη, ως δρώσα θεραπευτικά, εθνική αυτογνωσία. Πόσοι αναγνωρίζουν, εκτός των τόσων άλλων πτυχών του, στον Καβάφη και τον μέγα επίσης στοχαστή του Γένους, τον μέγα «υπερήφανο» της γλώσσας του και του ελληνισμού του; Θα ήθελα να τονίσω πάντως ότι η μεγαλύτερη τραυματική εμπειρία του ελληνικού λαού, μετά την Μικρασιατική καταστροφή, ήταν η ανοικτή ή λανθάνουσα διδασκαλική κακοποίηση της νεοελληνικής γλώσσας επιμένοντας σε μια τεχνητή συγχρονία χωρίς τη χυμώδη και ζωτική διαγχρονία της, μια σχιζοειδία, ένας πραγματικός εθνικός συγκλονισμός, δηλαδή, από τον οποίο μόλις τα τελευταία χρόνια συνερχόμαστε. Σαν συγγραφεύς επισημαίνω ιδιαίτερα αυτό το μέγα πλήγμα που έζησε ο ελληνισμός μετά την συγκρότηση του Γένους ως κράτους, όταν σαν πρώιμο βρέφος κτυπημένο από τους στημένους και άστητους εμβρυουλκούς της Ιστορίας, αναζητούσε όχι την πολιτισμική, αλλά την κρατικήχωρητική του θέση μέσ' στην Ευρώπη και τον Κόσμο.

Ερώτηση: Ποια στοιχεία, κατά τη γνώμη σας, συνιστούν το ελληνικό στην ιστορία; Πόση σχέση έχει η διαχρονικότητα μ' αυτό που σήμερα αποτελεί τον ελληνικό βίο; Ποιες είναι οι προοπτικές της ελληνικής Παιδείας γενικά, αλλά και του ελληνικού έθνους ειδικά, στον 21ο αιώνα;

Απάντηση: Το ερώτημά σας αυτό το βλέπω σαν μια συνέπεια η οποία συνδέεται άμεσα με όσα είπα για την ελληνική γλώσσα. Το πρόβλημα της ελληνικότητος ή και του ελληνισμού είναι κάτι που συχνά συζητείται και μάλιστα πολλές φορές όχι με νηφαλιότητα, μα σαν να είναι κάτι που συνάδει τάχα προς ορισμένα φαντασιωτικά προβλήματα ή σκέψεις εξημμένων κεφαλών. Θα το χαρακτήριζα τούτο τελείως προσωπικό τους πρόβλημα ή παρεξήγηση, διότι η διαχρονία της ελληνικότητος με όλες τις φάσεις και αντιφάσεις που μπορεί κανείς, όχι μόνο ν' ανιχνεύει αλλά και να τον προβληματίσουν ποικιλοτρόπως, δεν είναι τίποτε άλλο παρά Αυτό που συνιστά τον ελληνικό βίο και ιστορική βίωση μέσα στην σημερινή «εποχή» ως φαινομενολογική αναγωγή. Η έννοια της παιδείας και του πολιτισμού, εφ' όσον ο ελληνισμός από την εποχή του Ομήρου όχι μόνον σημειώνει διά της γραφής[1] αλλά και συχνότατα, εκτός από τις αναμφισβήτητα μοναδικές και κρίσιμες πανευρωπαϊκές και παγκόσμιες περιόδους του, όπως η αρχαία ελληνική, αλεξανδρινή και βυζαντινή εποχή, σηματοδοτεί δυνητικά (και αυτάγγελτα) το ρόλο του ελληνικού έθνους στον 21ο αιώνα. Προτού όμως προχωρήσω, θα ήθελα να το-

1. Η γραφή των ομηρικών επών κατέστη δυνατή μόνον διά της τεχνολογικής μοναδικότητας του ελληνικού αλφαβήτου, ως μη συλλαβικού, του οποίου, ως γνωστόν, απλές παραλαγές είναι το λατινικό και το κυριλλικό. Παραπέμπω στο εξαιρετικά ενδιαφέρον έργο του Eric A. Havelock: The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences, Princeton University Press 1982.



νίσω ότι βρισκόμαστε σε μια τέτοια φάση της ιστορίας μας και της εξέλιξης του κόσμου, ώστε δεν μπορεί κανένας να μιλήσει ξεχωριστά για ελληνική γλώσσα και παιδεία χωρίς να τα δει με δύο άλλα βασικά στοιχεία του σύγχρονου ελληνικού τριπτύχου που είναι: η αρχή της ελαχιστότητος του ελληνικού γεωγραφικού και πληθυσμιακού πλαισίου, το οποίο είναι ήδη στο όριό του, καθώς και την απαιτούμενη από τις συνθήκες οικονομική ανάπτυξη του ελληνικού λαού.

Πρόκειται δηλαδή για τρία επιφανειακά διαφοριζόμενα οικοσυστήματα που, αν και διαφορετικά, στα τέλη αυτού του αιώνα ζητούν την απαραίτητη εναρμόνισή τους. Η εξασθένιση του ενός μπορεί να έχει άμεσες συνέπειες στο άλλο. Μια οικονομική απαλλοτρίωση του ελληνικού δυναμικού μπορεί να έχει τις επιπτώσεις της στην ελληνική γλώσσα, όπως και κάθε συρρίκνωση του ελληνικού χώρου, που τον εκτύπησε αγρίως ο τελευταίος αιώνας, μπορεί να έχει τις επιπτώσεις της σε όλο το τρίπτυχο. Δεν είναι δυνατόν εδώ να προχωρήσω σε λεπτομέρειες, μα για τον στοχαστικό αναγνώστη είναι αρκετές αυτές οι παρατηρήσεις ώστε να τον κάνουν να σκεφθεί πιο πέρα.

Ερώτηση: Ο ελληνισμός ακολουθεί, σύμφωνα τουλάχιστον με τα φαινόμενα, μια πορεία που ίσως αποδειχθεί αυτοκτονική, από τις διεθνείς σχέσεις, έως την γλώσσα και τα ιδεώδη που μέχρι σήμερα φανερώθηκαν μέσα στην πορεία του έθνους μας. Σε τι είδους στοιχεία θα μπορούσε, ενδεχομένως, να στηριχθεί μια αναγέννηση και μια αναζωογόνηση του ελληνισμού;

Απάντηση: Μίλησα πιο πάνω γι' αυτό το είδος του μαζοχισμού και του μικρομηδενισμού που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο δημόσιο ελληνικό λόγο και γραφή όχι μόνον πλέον στους επιθεωρησιογράφους, σατιρικούς ή κωμικογράφους όλων των ειδών, κάτι που στο κάτω κάτω είναι φυσικό. Στην εγρήγορση και το άγχος για την επιβίωση του έθνους, όπως το διατυπώσατε, ο στοχαστής έχει το δικαίωμα και την υποχρέωση να επισημαίνει όλους τους κινδύνους, από όπουδήποτε και αν προέρχονται, με την προϋπόθεση ότι θα έχει κάτι να προτείνει έστω και σαν ευχή, υπόθεση ή άνοιγμα –και όχι το κλειστό και νεκρόφιλο κλείσιμο της ανευθυνότητος ή της ολιγωρίας– ένα άνοιγμα, διότι τουλάχιστον, σαν αίνιγμα που αφορά στην πορεία αυτού του έθνους και της γλώσσας του, είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να αγνοείται. Προτού λοιπόν, μιλήσουμε ή να σκεπτόμαστε για μια αναγέννηση ή αναζωογόνηση του ελληνισμού, ας δούμε καλύτερα και ας συνειδητοποιήσουμε, εντόνως μάλιστα, τα δυναμικά του. Πόσοι, άραγε, σκέπτονται ότι το μεγαλύτερο δυναμικό του ελληνισμού είναι η ελληνική γλώσσα που, όπως επανηλημμένα μέχρι τώρα έχω γράψει και τονίσει, «δεν είναι μόνον η κλασσική γλώσσα του αρχαίου κόσμου αλλά και η κλασσική γλώσσα του χριστιανισμού καθώς και της επιστημονικής ορολογίας η οποία σήμερα ονομάζει τον κόσμο». Εδώ επίσης θα ήθελα να συμπληρώσω με την αν-επίκαιρη πρόταση μου ότι: «η ευρωπαϊκή σκέψη, στο σύνολό της, είναι δομημένη ως ελληνική γλώσσα». Ως φορείς λοιπόν της γλώσσας αυτής, οι πολίτες της ελληνικής επικράτειας αλλά και οι απανταχού Έλληνες αποτελούν εκ σημείου ένα δυναμικό στοιχείο για την εξέλιξη της ανθρωπότητος, ένα στοιχείο το οποίο, εάν συνειδητοποιηθεί καλύτερα και γίνει αντικείμενο στοχασμού επίσης και από τους αρμοδίους –χωρίς ποτέ βέβαια να λησμονείται το σχεδόν αρραγές τρίπτυχο που προηγουμένως ανέφερα–, αποτελεί την καλύτερη εγγύηση για μια αναγέννηση και αναζωογόνηση του ελληνισμού μέσα στα διεθνή πλαίσια του σημερινού κόσμου. Η ελληνική γλώσσα είναι πάγια το μεγαλύτερο προνόμιό μας και ο μοναδικός διαφορισμός μας από τα άλλα έθνη. Και ας μην φανεί παράξενο πως η μοίρα του ελληνισμού συνδέθηκε, από τον Όμηρο ήδη και πέρα, όχι μονάχα με τα δεδομένα του ελληνικού έθνους αλλά με την εξέλιξη και την πορεία της ανθρωπότητος γενικότερα γι' αυτόν κυρίως τον Λόγο. Θα μου πείτε: το να είναι κανένας φορεύς της ελληνικής γλώσσας, και μάλιστα πολύ συχνά παθητικός ή χωρίς συνείδηση της σημασίας αυτού του πράγματος, είναι αρκετό; Δεν είναι αρκετό βέβαια. Η συνειδητοποίηση της σημασίας του γεγονότος αυτού από την ελληνική διανόηση σε όλες της τις εκφράσεις, αυτό έχει σημασία, αλλά και τούτο είναι δυνατόν μόνον εκ του γεγονότος ότι καλύπτεται από τους έστω ασυνειδήτους ή παθητικούς φορείς της γλώσσας αυτής: εξ ου και η χωρητική αναγκαιότητα καθώς και ένα πληθυσμιακό ελάχιστο που απαιτείται.

Ερώτηση: Η πορεία του ανθρώπινου πολιτισμού φαίνεται ότι οδηγεί στην αποσταθεροποίηση της οικολογικής ισορροπίας και στην καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος. Πιστεύετε πως βαδίζουμε σε μια αναπόφευκτη ρήξη μεταξύ της καπιταλιστικής λογικής και της επιβίωσης ή σε μία νέα σύνθεση, σε μία νέα αναβολή;

Απάντηση: Μέχρι τώρα μιλούσαμε για το ελληνικό οικοσύστημα και τις διαστάσεις του ως ιδιαιτερότητα και παγκοσμιότητα. Όμως, όπως πολύ σωστά το θέτετε στη ρύμη των ερωτήσεων σας, βρισκόμαστε πλέον μπροστά σε ορισμένα εντελώς στοιχειώδη προ-



βλήματα του φυσικού μας περιβάλλοντος και της οικολογικης του ισορροπίας. Αυτό βέβαια αποτελεί μιαν ανυποψίαστη, δυστυχώς, συνέπεια πραγμάτων που, εντούτοις, από την βάση τους ήταν ηθικώς απαράδεκτα: την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, λαού από άλλον πολυπληθέστερο ή οικονομικά ισχυρότερο, από συγκρότημα λαών, καθώς και τις διάφορες προλήψεις και κυκλώματα οικονομικού, ρατσιστικού, πολιτισμικού και στενά μονεταριστικού ενδιαφέροντος. Η πλήρης και αναπόφευκτη, κατά τη γνώμη μου, κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, που ήταν η συνέπεια ενός ολοκληρωτικού σκέπτεσθαι, μας φέρνει ξανά μπροστά στα πρόβηλα και παλαιά προβλήματα της καπιταλιστικής λογικής, που είναι η συνεχής εκμετάλλευση. Αντιμετωπίζοντας ήδη προβλήματα επιβίωσης ανθρώπων, ζώων και πλανήτη, το ερώτημα είναι μέγα: Πώς θ' αποφύγουμε πλέον την πλανητική καταστροφή; Εάν η σύνθεση δεν φαίνεται στον ορίζοντα, πώς θα επιτύχουμε μια νέα αναβολή ή αναστολή; Τίποτε δεν είναι αναπόφευκτο και όλα φαίνονται ταυτοχρόνως αναπόφευκτα εάν το δεύτερο θερμοδυναμικό αξίωμα της εντροπίας μάς καταλάβει. Αστρονομικοφυσιολογικά είμαστε πολύ μακριά με εκατομμύρια, ίσως, έτη φωτός, από το αξίωμα τούτο ως γενική μοίρα του σύμπαντος, το γεγονός όμως ότι ο ανεξέλεγκτος και μονεταριστικός σύγχρονος πολιτισμός μάς ζητάει ήδη τον κεφαλικό φόρο του καθενός μας, ως κεφαλαιοκρατισμός, χωρίς καμιάν άλλη συνείδηση παρά μονάχα την ενόρμηση του κέρδους, είναι κάτι το εξαιρετικά τραγικό για την ανθρωπότητα, κάτι που θέτει πρώτα απ' όλα όλες τις αξίες σε κρίση και ιδίως αυτές τις αξίες που δημιούργησε ο ελληνοευρωπαϊκός πολιτισμός.

Ερώτηση: Μία βασική παράμετρος που κινεί πάντα την πολιτική ζωή είναι η τρομακτική έλξη που ασκεί στα άτομα η δύναμη. Πώς θα βλέπατε την λειτουργία αυτής της παραμέτρου και ποια θα μπορούσε να είναι σ' αυτό το σημείο η πολιτική συνεισφορά της λογοτεχνίας;

Απάντηση: Εξειδικεύοντας τον όρο «πολιτική συνεισφορά» δεν αποκλείει καθόλου τη γενικότερη συνεισφορά της λογοτεχνίας ως αισθητικής και στοχασμού, μια λειτουργία δηλαδή που ανέκαθεν ερχόταν σε αντιπαράθεση με την ωμή δύναμη και τις παρενέργειες της εξουσίας. Η δύναμη της πολιτικής που εκφράζεται σχεδόν ως εξουσία είναι κάτι που από την εποχή του Πλάτωνος συνειδητοποιήθηκε στο πιο υψηλό και φιλοσοφικό επίπεδο. Από την εποχή όμως εκείνη η εξουσία δεν έπαυσε μόνον να είναι κάτοχος της πολιτικής δύναμης αλλά η πολιτική να είναι δέσμιος της δύναμης ως εξουσίας. Μια δύναμη τέλος που υποδύεται χίλιες μορφές και εκφράζεται με αναρίθμητους τρόπους. Σ' αυτό ακριβώς το επίπεδο της εκφραστικής της, ως γλώσσας, συναντάται με τη γλώσσα του συγγραφέα, την οποία, όταν δεν μπορεί να την ξεριζώσει ή να την αλλοιώσει, προσπαθεί να την κάνει όργανό της, αποσπασματικά ίσως ή μεθερμηνευτικά. Η γλώσσα του συγγραφέα και η γλώσσα της Εξουσίας, παρ' όλους τους αμφοτέρωθεν ελιγμούς, έλξεις και συντήξεις, ακολουθούν διαφορετικές κατευθύνσεις, έστω και αν οι κινήσεις τους, όχι σπάνια, θυμίζουν τις καντρίλιες κοινης συναναστροφής ή ένα παιχνίδι που δίδει την εντύπωση του σκακιού· δεν είναι όμως ένα σκάκι, ούτε μια ενορμητική προσπάθεια εξόντωσης κανενός φαντασιωτικού αντιπάλου. Μπορεί ο συγγραφέας να μεταχειρίζεται σύμβολα, αλληγορίες, μεταφορές, κρυπτικές ακόμη και αμφίθυμες ή αμφίσημες εκφράσεις, αλλά ρέπει τελικά προς τη διαφάνεια, όχι τη θολούρα και τη σύγχυση, που είναι συχνά το μεγάλο ατού της πολιτικής δύναμης και η κρυφή της, ίσως, γοητεία. Ανέκαθεν υπήρχε ένας παράξενος διάλογος μεταξύ άρχοντος (εξουσίας) και συγγραφέα, μια σχέση που είναι τελείως ομόλογη μ' εκείνην του άρχοντος – θεράποντος (υπηρέτη). Όταν ο θεράπων, που είχε σαν δουλειά του, επίσης, να κουβαλά τα ούρα και τα κόπρανα του άρχοντος ή να παρατηρεί τον εμετό του, μπόρεσε κάποτε να γνωμοδοτήσει για την υγεία του αφεντικού του και να τον συμβουλεύσει σχετικώς, από θεράπων (με την έννοια του υπηρέτη) γινόταν θεραπευτής, και ενώ μέχρι τότε ήταν του «κλώτσου και του μπάτσου», περνούσε πλέον εκ δεξιών του άρχοντος, στο πεδίο της εύνοιας και της άνεσης, υπό την προϋπόθεση, όμως, ότι θα είναι πάντοτε ένας πιστός θεράπων του Αυθέντη. Η σχέση τούτη, βέβαια, δεν εμπόδισε την εξέλιξη της θεραπευτικής, όχι μόνο για τα συμφέροντα του άρχοντος (και ιδού το αιώνιο πρόβλημα της συντήρησης ή αναπαραγωγής του κατεστημένου) αλλά και του ανθρώπου γενικότερα, μολονότι όχι σπάνια ο θεραπευτής παλινδρομεί παίζοντας το παιχνίδι του άρχοντος. Δεν υπάρχει αμφιβολία, δηλαδή, ότι η εξουσία θέλει να τα έχει καλά με τον συγγραφέα, τον στοχαστή, όχι μόνο για να μην την ενοχλεί αλλά συχνά και για να τον συμβουλεύεται, να τη «θεραπεύει» να τη διασκεδάζει ή για να προβάλλει τον συγγραφέα ως άλλοθί της. Μέσα σ' αυτό το ιλιγγιώδες παιχνίδι εξουσίας και συγγραφέα, ένα παιχνίδι πολύπλοκο, πονηρό, δόλιο, κρυπτικό, γεμάτο αυταπάτες, συμφέροντα, αυτοθυσίες, έξαρση και ευθύνη, παίχθηκε μέχρι σήμερα η

εξέλιξη και η μοίρα της ανθρωπότητος.

Ερώτηση: Ποιος είναι ο ρόλος του ελληνισμού μέσα στην ΕΟΚ και σ' έναν κόσμο που μεταβάλλεται συνεχώς και επιταχύνεται προς το απροσδιόριστο; Ποια μπορεί να είναι τα ιδιαίτερα μηνύματά μας σ' αυτό τον κόσμο που ρέπει προς την ισοπέδωση;

Απάντηση: Θεωρώ τον Ελληνισμό, όπως εξάλλου το άφησα να διαφανεί σε προηγούμενές μου απαντήσεις, ως την θεμελιώδη διάσταση της δημιουργίας του Ευρωπαϊκού Κόσμου, που μέχρι σήμερα εξελίχθηκε με τάσεις ενωτικές ή διαχωριστικές. Προχωρούμε προς μια καινούργια και ίσως την πιο συνειδητή ενωτική φάση, μολονότι κανείς δεν μπορεί να προείπει τι ρόλο μπορεί να παίξουν οι διάφορες κεντρομόλες γλωσσικές ενότητες. Δεν μπορούμε, λόγου χάρη, να παραβλέψουμε την αγγλοσαξωνική γλωσσική ενότητα που μόνο γεωγραφικά (εφόσον οι γεωγραφικές του αποστάσεις προϊόντως εκμηδεμίζονται) δεν περιορίζεται στα πλαίσια της ΕΟΚ, αλλά χωρίζεται τόσο πολύ και από τους ωκεανούς όπως συνέβαινε στο παρελθόν. Η γλωσσική επέκταση, επίσης, της ρωσικής γλώσσας από μακρού έχει φθάσει στον Ειρηνικό ωκεανό και σε μιαν κεντρική Ευρώπη όπου η γερμανική γλωσσική ενότητα είναι τεραστίας δυναμικότητος επίσης, μας φέρνει στον νουν αμέσως την έντονη γαλλική βούληση για την γλώσσα τους, για να μη, φυγοκέντρως και πάλι, αναφερθώ στις υπερωκεάνιες ενότητες της ισπανικής και πορτογαλικής γλώσσας. Οι γλωσσικές αυτές ενότητες μαζί με τις θρησκευτικές, στα κύριά τους βέβαια ρεύματα, όπως ο χριστιανισμός, ισλαμισμός, κ.λπ., αποτελούν τεράστιες δυνάμεις και θα παίξουν έναν εξαιρετικό και ίσως σκληρότατα ανταγωνιστικό ρόλο στον σύγχρονο κόσμο. Μόνον η πλανητική οικολογική καταστροφή και η ανάγκη του ελέγχου της μπορούν ίσως να σώσουν την ανθρωπότητα από την ιμπεριαλιστική δυναμική των γλωσσικών και θρησκευτικών αυτών συγκροτημάτων. Μέσα στα πλαίσια αυτά, νομίζω πως οι γλώσσες των μικροτέρων εθνών μπορεί να παίξουν έναν εξισορροπιστικό παράγοντα, οποιαδήποτε και αν είναι η γλώσσα με την οποία συναρτώνται καθώς και η δυναμικότητά της. Εμείς ως Έλληνες, ως έθνος και ως ελληνισμός –διότι ο ελληνισμός είναι μια δόμηση και μια δυναμική που δεν μπορεί να διαγραφεί έτσι εύκολα από τις διάφορες φάσεις εθνικής αδυναμίας ή και υποτέλειας ακόμη– έχουμε την μοναδικότητα μιας εξαιρετικά δυναμικής και πολυδιάστατης γλώσσας η οποία, από την εποχή που συνετέλεσε στην διαμόρφωση των άλλων ευρωπαϊκών γλωσσών, εξακολουθεί με την διαχρονία της –όχι ως ένα παρελθόν μερικών, πολύ μεγάλων έστω, αιώνων– να παίζει τον ιδιάζοντα ρόλο της. Το γεγονός τούτο, επιτούτοις, εγκαλεί την συνεπικουρία όλων των άλλων στοιχείων που ανέφερα ήδη σε προηγούμενες απαντήσεις μου, δηλαδή την οικονομική και χωρητική της επάρκεια. Αν επανέρχομαι στο ίδιο θέμα δεν πρόκειται από μια επαναληπτική διάθεση αλλά διότι τα βασικά τούτα ερωτήματα, που τα διατύπωσε ο Σολωμός ως «μήγαρις... πάρεξ ελευθερία και γλώσσα», εξακολουθούνε να είναι τα βασικά ερωτήματα, πάντοτε ανοικτά μπροστά μας.

Αλλά επί του θέματος της ΕΟΚ και των συναφών θα επιθυμούσα να επισημαίνω και ορισμένα άλλα πράγματα. Αντίθετα από ό,τι πιστεύουν μερικοί και τα βλέπουν μ' έναν επιπόλαιο και ισοπεδωτικό ευρωπαϊσμό ή διεθνισμό, που κατοχυρώνουν τον ελληνικό μας χώρο και τον ελληνισμό, όσο καμμιάν άλλη συνάντηση προηγουμένως. Δεν χρειαζόταν να μπούμε στην Ευρώπη για να γίνουμε ή να αισθανθούμε Ευρωπαίοι. Αυτό ήταν δεδομένο. Η Ελλάς είναι το έθνος εκείνο ακριβώς από όπου όχι μόνον ξεκίνησε η Ευρώπη και κατωνομάσθη, αλλά και σε μέγα μέρος καθόρισε τα όρια της εφόσον οι άλλοι λαοί καθίσταντο Ευρώπη κατά το μέτρο κατά το οποίο εισέρχονταν στις βασικές εξελίξεις του ελληνισμού είτε προ-χριστιανικού είτε μεταχριστιανικού. Το νέο στοιχείο με την ΕΟΚ είναι ότι για πρώτη φορά ισοτίμως και χωρίς εδώ να παίζουν νομικά, τουλάχιστον, ή θεσμικά –απεναντίας– τον επικίνδυνο ρόλο τους οι παράγοντες της δύναμης και της εξουσίας άλλων εθνών ή ενοτήτων, η Ελλάς κατοχυρώνει το κατ' εξοχήν στοιχείο το οποίον σήμερα αποτελεί την ειδετική διαφορά ενός συνόλου από τις άλλες οντότητες, τουτέστιν την γλώσσα της ως εγγύηση της δομής και συνέχειάς της στο χρόνο. Παρά τη διάχυση των μέσων επικοινωνίας και μιαν άκριτη τάση υποτέλειας σ' έναν κυριαρχούντα γλωσσικό παράγοντα, έχουμε στο πλευρό μας, και κατά τρόπο πολύ συνειδητό μάλιστα και πιο έντονο, άλλες γλωσσικές οντότητες που όχι μόνο συνειδητοποίησαν αλλά δείχνουν τη βούληση της διατήρησής τους, βρίσκοντας έτσι σε μας και στις άλλες πολύμορφες γλωσσικές διαφοροποιήσεις της Ευρώπης τους φυσιολογικούς συμμάχους. Οι Γάλλοι, λόγου χάρη, αγωνίζονται ή μάλλον ξαγρυπνούν με τη μεγίστη δυνατή ετοιμότητα για την διατήρηση και όχι –καθόλου μάλιστα– υποχώρηση της γαλλικής γλώσσας. Θυμάμαι ότι ο Μιτεράν, στις αρχές της προεδρίας του, ανησυχούσε για μιαν υποχώρηση της γαλλικής και εξ αιτίας των ηλεκτρονικών υπολογιστών, που την εποχή



εκείνη εκφράζονταν στα επιστημονικά και άλλα κείμενα πληροφορικής μονοπωλιακώς σχεδόν διά της αγγλικής γλώσσας. Σήμερα, με την πρόοδο ακριβώς της τεχνικής, δεν υπάρχει κανείς λόγος ανησυχίας για ένα τέτοιο ζήτημα: ένα ή δύο κουμπιά επιπλέον αρκούν για να μεταβιβάσουν τη συστεμική ηλεκτρονική τεκμηρίωση και τα δυναμικά από τη μια γλώσσα στην άλλη. Ο κίνδυνος του γλωσσικού μονοπωλίου ως ανάγκη προόδου απεμακρύνθη πλέον τελείως ως τεχνική και παραμένει μόνον ακόμη ως διάθεση, μολονότι και αυτό βαθμιαίως υποχωρεί. Μπορεί να σκεφθεί κανείς ευκόλως πως ούτε η Γερμανία των εκατό τουλάχιστον εκατομμυρίων γερμανοφώνων, ούτε η Ισπανία με τις πέραν του Ατλαντικού δυνατότητές της, ούτε η Πορτογαλία, βέβαια, μα και ακόμη πολύ πιο ολιγάριθμες γλωσσικές οντότητες, όπως οι σκανδιναβικές και αυτές που στο προσεχές μέλλον θα εισέλθουν επίσης στην Ευρώπη των πατρίδων, θα έχουν καμιά τάση να απαλλοτριώσουν το εθνικό τους υφίστασθαι και γίγνεσθαι, εφ' όσον μάλιστα η τεχνολογία της μετεγγραφής και της μετάφρασης το ευνοεί. Καμιά βεβαίως –και είναι ζήτημα προσεχούς μέλλοντος– χώρα του κυριλλικού αλφαβήτου, πράγμα που δεν αφορά μονάχα τη γιγαντιαία Ρωσία ή Ουκρανία, θα ενδώσει στο δικαίωμα και την παράδοση του αλφαβήτου της. Και τούτο δεν είναι ζήτημα του πολυπληθούς των ανθρώπων, αλλά, κυριώτατα, δεν χρειάζεται εξαιτίας ακριβώς της τεχνικής. Ήδη η Ελληνική γλώσσα στην ΕΟΚ έχει απολύτως τα ίδια δικαιώματα και, εάν δεν υπάρχουν, δημιουργούνται με κοινοτικούς ακόμη πόρους όλες οι δυνατότητες για την κατοχύρωση των δικαιωμάτων αυτών, με κοινοτικές δαπάνες. Είναι πράγματι εξαιρετικού σημειολογικού ενδιαφέροντος τα δύο μονάχα στοιχεία που επισημαίνω: το γεγονός ότι κανένας ευρωβουλευτής ή αντιπρόσωπος δεν υποχρεώνεται να δοκιμάζει αγχωδώς την προφορά του στη γαλλική ή την αγγλική αλλά όχι μόνον δικαιούται μα και ηθικώς δεν τολμά πλέον να παίζει ή να βάζει σε δεύτερη μοίρα την ελληνική γλωσσική του ιδιαιτερότητα. Άλλο σημειολογικό τεκμήριο, που δεν είναι καθόλου ασήμαντο αλλά έχει όλη την βαρύτητά του: στο νέο διαβατήριό μου, της ΕΟΚ, δεν υπάρχει στο εξώφυλλό του καμία λατινική –η αργότερα κυριλλική;– τροποποίηση του αλφαβήτου μας. Εάν στη δεύτερη σελίδα επικουρικά το όνομά μου υποσημαίνεται και με λατινικούς χαρακτήρες, αυτό δεν έχει καμιά σημασία· σημασία απεναντίας έχει ότι στην πρώτη σελίδα η φράση Ευρωπαϊκή Κοινότητα και Ελληνική Δημοκρατία είναι γραμμένες σε οκτώ γλώσσες, πράγμα που ποτέ δεν γινόταν στο παρελθόν. Εάν έχει κανένα νόημα η σημειολογία, που μερικοί δυστυχώς τώρα μόνον την ανακαλύπτουν, όσα αναφέρονται ανωτέρω δεν είναι καθόλου συμβατικά ούτε συμπτωματικά αλλά τεράστιας δομικής σημασίας. Δεν μας μένει λοιπόν παρά, όπως οι Γάλλοι, ή οι Ιταλοί, οι Ολλανδοί κ.λπ., να απαλλαγούμε από τη μονόπλευρη και ηθελημένη γλωσσική υποδούλωση των μέσων επικοινωνίας ή ενός παρεξηγημένου τουριστικού πνεύματος και να διατηρήσουμε άνετα και ευθύβολα την εθνική μας υπόσταση διά της γλώσσας – αφού μόνο αυτή το εγγυάται μέσα στο ευρύτερο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι. Αυτό γίνεται τόσο άνετα, όσο άνετα μιλούμε τα ελληνικά στο σπίτι μας: το ευρωπαϊκό σπίτι θα είναι όποια μορφή και αν πάρει, αυτό που διακύρηξε πρώτος ο Ντε Γκωλ και ο Αντενάουερ: μια Ευρώπη των πατρίδων, ένα θέμα το οποίο όχι μόνο με επίταση τονίζεται και ξανατονίζεται απ' όλες τις ευρωπαϊκές γλωσσικές οντότητες –εκτός ίσως της αγγλικής– μολονότι αυτή η τελευταία επιμένει σε όλες τις άλλες ιδιαιτερότητές της μέχρι σημείου σπαστικού και σοβινιστικού, διότι, ανταποκρίνεται εκ των πραγμάτων στις άνευ επιφυλάξεων επιθυμίες όλων των ευρωπαϊκών εθνοτήτων. Καμία χώρα εξάλλου δεν επιθυμεί ούτε επιδιώκει την εξαφάνιση της χάριν ενός στείρου και αφηρημένου –μα εξίσου απραγματοποίητου– ευρωπαϊσμού, όπως το αποδεικνύει εξάλλου η από αιώνων υπάρχουσα ελβετική κοινοπολιτεία με τις διάφορες γλώσσες και ιδιώματά της. Προσωπικά μου φαίνεται παράξενο να επιμένω σ' αυτά, αλλά έχω συνείδηση της τρομακτικής κακοποίησης σε ό,τι αφορά τη βασική έρευνα επί της διαχρονίας και του παρόντος της ελληνικής γλώσσας, που εξακολουθεί να γίνεται επί έναν περίπου αιώνα, τόσο στα πλαίσια της γλωσσικής μας δυναμικής και επικράτειας όσο και στις άκρως επιπόλαιες αναφορές στις σχέσεις της με τις άλλες γλώσσες, ευρωπαϊκές ή μη.

Ερώτηση: Η λογοτεχνική δημιουργία είναι μία μάλλον ή ήττον ναρκισσική ή τέλος πάντων εγω-γενής λειτουργία. Η ιδιότητα του θεράποντος σας φέρνει άμεσα στις ατραπούς του άλλου. Τελευταία διατυπώθηκε και έγινε της μόδας η φράση πως η Ελλάδα έχει μεταβληθεί σ' ένα απέραντο φρενοκομείο. Ποια θεωρείτε ότι είναι τα κλινικά σημάδια της σημερινής ελληνικής κοινωνίας;

Απάντηση: Εν πρώτοις δεν θα χαρακτήριζα την λογοτεχνική λειτουργία ως μία «μάλλον ή ήττον ναρκισσική λειτουργία. Ο ναρκισσισμός ενεδρεύει παντού, σε κάθε δραστηριότητα, πνευματική και πρακτική.



Στην πραγματικότητα μνημειώδη παραδείγματα ναρκισσισμού αποτελούν συνήθως ή «δημόσιοι άνδρες», διότι τους φθείρει σχεδόν πάντοτε η εξουσία όταν παρατείνεται ο χρόνος δράσεώς των πέραν ενός ορισμένου –σχετικού κάθε φορά– ορίου. Ενώ όμως ο πολιτικός ή μια άλλη δραστηριότητα μπορεί να γίνει και μια «δεύτερη έξη», η λογοτεχνική δημιουργία δεν είναι μόνον ένας τρόπος ζωής (αυτό μπορεί να συμβαίνει σε κάθε δραστηριότητα ενδεχομένως) αλλά κάτι με το οποίο συνυφαίνεται, αθεραπεύτως, η ύπαρξη ενός ποιητή ή συγγραφέα. Η μόνη «θεραπεία» του συγγραφέα δημιουργού από την ιδιαιτερότητά του είναι ο θάνατος. Σε μιαν από τις ερωτήσεις σας ανεφέρθην ήδη στις σχέσεις θεράποντος, εξουσίας και συγγραφέως. Εν ονόματι του κινδύνου ενός «φρενοκομείου» ή της «τρέλλας», για να θέσουμε το ζήτημα πιο καίρια και όχι κατά τρόπον ιδρυματικό, πιστεύω απόλυτα ότι – στην διαλεκτική της εξουσίας και των υπό «θεραπεία» ή των θεραπόντων που οιωνεί παραμένουν «αθεράπευτοι»– οι πηγές της εξουσίας είναι οι κατ' εξοχήν φορείς της τρέλλας όταν δεν λειτουργεί κατανοητικά σε σχέση με το «φρενοκομείο» που καλείται να βελτιώσει ή έστω και να θεραπεύσει. Ο κόσμος ολόκληρος, θα έλεγα, μπορεί να θεωρηθεί όλο και περισσότερο σαν έναν «απέραντο φρενοκομείο» αλλά θα ήθελα ν' απαλλάξω την πολιτική ή την κοινωνιολογία από την έννοια της νόσου, βλέποντας κυρίως ποια είναι τα κλινικά σημάδια της σημερινής κοινωνίας και ιδιαίτερα της ελληνικής. Εμπιστεύομαι πρώτα-απ' όλα στον Λόγο και στην φαντασία, εννοώ στο κυρίως δημιουργικό σκέπτεσθαι του ποιητή και του στοχαστή, ιδίως όταν το έργο του είναι δεμένο ή μάλλον απόρροια της γλώσσας που τον ανέθρεψε και όπου αισθάνεται τις πολιτιστικές του ρίζες. Δεν παίρνω μόνο χιουμοριστικά ή μη σοβαρά τις γενικότητες ενός πολιτικού ή, έστω, επόπτη των συμβαινόντων, σ' έναν τόπο ή στον κόσμο, διότι ξέρω πως οι πιο ιλαρές δήθεν ή με περιπαικτική ακόμη διάθεση λεγόμενες λέξεις είναι συχνά πιο σοβαρές από πολλές βαρύγδουπες. Τα κλινικά λοιπόν σημάδια της σημερινής ελληνικής κοινωνίας τα βλέπω αιτιολογικά· μα και ως συμπτώματα έστω ή τρόπον του λέγειν, δηλαδή ως ύφος, εκεί που πράγματι υπάρχουν. Τα καθοριστικά όρια μιας εξουσίας τής επιβάλλουν πολύ περισσότερη ευθύνη για ό,τι κάνει ή για ό,τι λέγει, αφού είναι τόσο εύκολο με τα σημερινά μέσα επικοινωνίας να γίνουν όλα κλισέ και στοιχεία φρενόπλυσης. Ο Πλάτων συνιστούσε ότι καλό θα ήταν να κυβερνούσαν έναν τόπο οι σοφοί και την έπαθε διότι όταν πήγε να κάνει τον σοφό ή να καταστήσει «σοφόν» τον τύραννο Διόνυσο των Συρακουσών, ο τελευταίος σε μια στιγμή δυσαρέσκειας τον πούλησε ως σκλάβο, και μόνον όταν τον ανεκάλυψε ένας μαθητής του στην σπαρτιατικά προσανατολισμένη Αίγινα, τον απελευθέρωσε, επί χρήμασι, βέβαια. Το ερωτηματικό λοιπόν της «σοφίας» παραμένει εξίσου ερωτηματικόν με το «χρυσίον» – αμφότερα ευγενή μέταλλα. Εδώ θα έλεγα επίσης πως ούτε η ψυχοθεραπεία αποτελεί καμιά εγγύηση προλειαίνουσα το έδαφος της καλής εξουσίας. Όταν ρώτησαν τον Λακάν τι συμβαίνει σ' έναν con που υφίσταται ψυχανάλυση, απάντησε πως παραμένει «ένας con ψυχαναλυμένος». Ιδού, λοιπόν, ότι η θεραπευτική των κλινικών συμπτωμάτων μιας κοινωνίας ανήκει πρωτίστως, νομίζω, στην καλύτερη διερεύνηση των ιστορικών εξελίξεων και κοινωνικών μύθων ή φαντασιώσεων, μια λειτουργία που αφορά τον κάθε συναφή ερευνητή ή στοχαστή, μα κυρίως ένα βάρος που πέφτει στους ώμους, στον εγκέφαλο και κυρίως την δημιουργική έκφραση του στοχαστή και του συγγραφέα της γλώσσας, μάλιστα, της αναφερόμενης ομάδας ή έθνους. Όλοι οι μεγάλοι συγγραφείς και ποιητές της Ελλάδος από τον Σολωμό και τον Κάλβο, μέχρι τον Καβάφη και τον Ελύτη –αναφέρθηκα ήδη σε περισσότερα και εξίσου σημαντικά ονόματα– είναι τα δικά μου κριτήρια και οι πηγές μιας εμπιστοσύνης προς τον ελληνικό λαό μαζί με τις στιγμές της στάσης του μπροστά στα μεγάλα γεγονότα που έδειξε από την ελληνική επανάσταση μέχρι τον πόλεμο του 1940. Ο ελληνικός λαός δεν είναι, βέβαια, ένας αδιόρθωτα εκφυλισμένος λαός στο κύτταρό του, όπως προσπαθούν να παρουσιάσουν το ελληνικό σύνολο ορισμένοι ντιλετάντες και μπλαζέ διανοούμενοι. Εδώ ακριβώς είναι που η λέξη «διανοούμενος» ή «καλλιτέχνης» γίνεται συχνά τόσο ευπρόσβλητη, διότι αυτοί κυρίως προσβάλλονται, περισσότερο από τον μέσο Έλληνα ή τον ελληνικό λαό, από τις παρενέργειες της σύγχρονης εποχής: καταναλωτισμός, διαφήμιση, ανταγωνισμός, λυσσώδης ναρκισσισμός και μια νοσηρή συχνότατα λαγνεία της εξουσίας που συνοδεύεται συχνά από έναν επικίνδυνο λαϊκισμό. Η Ελλάς –όσο και αν ο ελληνικός λαός είναι επίσης εκτεθεμένος στις γνωστές παρενέργειες της εποχής– δεν είναι ένα απέραντο φρενοκομείο. Τουλάχιστον παραπάνω από οποιοδήποτε άλλο σύνολο. Το άσυλο που αποτελεί την εντελέχεια του φρενοκομείου έχει συνήθως τα στεγανά του –κάτι που έρχεται σε αντίθεση με την έννοια του απέραντου ή του ανοικτού– και εκεί ακριβώς μέσα βλέπω να ασφυκτιούν συχνά οι δομές της εξουσίας στην Ελλάδα. Και δεν είναι καθόλου δικαιολογητικό –παρά μόνον αντι-



κείμενο να το λάβει κανείς υπ όψιν– ότι οι καιροί είναι δύσκολοι και οι πιέσεις πολλαπλές, ότι «είμαστε σχετικά αδύναμη χώρα». Μα τούτη η ιστορία είναι πολύ παλιά και η πιο ερωτηματική πάντα, η οποία αναζητεί κάθε φορά τις σχετικές έστω απαντήσεις ή αντιμετωπίσεις. Τελειώνοντας, ας ξανααναφερθώ στον αφόρητο μικρό μηδενισμό, αυτό το πιο επικίνδυνο στοιχείο που χαρακτηρίζει σήμερα στην Ελλάδα πολλούς λογοτέχνες, στοχαστές και πολιτικούς μας. Αυτού του είδους ο μηδενισμός ανοίγει την όρεξη στους «μεγάλους θεραπευτές», για τους οποίους, και αν ακόμη παραδεχθούμε τις καλύτερες προθέσεις, αργά ή γρήγορα μετατρέπονται σε «μεγάλους ιεροεξεταστές» που συνήθως αντιπροσωπεύουν ανεξέλεγκτα ιερατεία. Το πιο πρόσφατο και το πιο ταπεινωτικό ίσως παράδειγμα, για τον τόπο μας ήταν η παρουσία του γνωστού μας «ορθοπεδικού». Το γλωσσικό του ντελίριο αντηχεί στ' αυτιά μου με τους ανάλογους ρυθμούς άλλων «θεραπευτών» επίσης της νεοελληνικής μας γλώσσας, διότι στη γλωσσική περιπέτεια των τελευταίων 150 ετών μπορεί κανείς να σημειολογήσει και ν' ανιχνεύσει όλο το δράμα της σύγχρονης ιστορίας μας, ως παρεξήγηση, ως επέμβαση, ως εξωγενή και ενδογενή παραποίηση, δυσκαμψία ή δυσλειτουργία.

Δεν είναι τυχαία το ευνουχιστικό κόψιμο του «Νυ», η καταδίωξη του «Ύψιλον», οι εξορίες των προθέσεων από υπολειμματικές γραμματικές, που πέρασαν και στα σχολεία (μικρή Τριανταφυλλίδη), η απόπειρα στραγγαλισμού της τρίτης κλίσης, η δογματική καταπίεση της δοτικής, η απέχθεια για τον συνωνυμικό πλούτο της ελληνικής, η αλλεργία των λογίων (και συνήθως αναντικατάστατων) λέξεων, η χαρούμενη πρόσληψη και λαγνεία των πιο περιττών ξενισμών, τέλος η νεκρική δυσκαψία της έκφρασης. Μέσα στα τελευταία 20 περίπου χρόνια ξαναπαίχθηκαν τα ίδια σενάρια με τραγικές, όπως πάντα, απώλειες για το έθνος και χρονοβόρες καθυστερήσεις. Μέσα απ' όλα αυτά, όμως, κοιτώντας το γενικότερο πλαίσιο των καιρών μας, όταν συλλογίζομαι πως αποφύγαμε το χειρότερο με την ευτυχή ήττα των «αριστερών» ή «προοδευτικών» λεγόμενων δυνάμεων –είναι κάτι που πρέπει επιτέλους να εκφράζεται σαφώς, από και προς πάσα κατεύθυνση, διότι σε τελευταία ανάλυση φθάνει μέχρι το Γκουλάγκ της ιστορίας– αυτό μου δίνει κάποια αισιοδοξία μολονότι με απέραντη θλίψη σκέπτομαι τους ανθρώπους και τις πολύτιμες δυνάμεις του λαού μας που αναλώθηκαν σε κάτι το οποίο βεβαίως ποτέ δεν επιθυμούσαν ούτε επεδίωξαν. Η ιστορία των γεγονότων αυτών δεν γράφτηκε ακόμη επαρκώς και ούτε – όπως υπαινίχθην – έγινε βαθύτερα η ανάλυση του γλωσσικού μας γίγνεσθαι: οι συγγραφείς και οι στοχαστές μας παραπαίουν συνήθως, δεν προβληματίζονται, μολονότι υπάρχουν οι εξαιρέσεις –όχι, βέβαια, οι εξ αποκαλύψεως προφήτες και δημαγωγοί– που συχνά η επίδρασή τους δυσκολεύεται να αναγνωρισθεί αλλά γονιμοποιεί τις συνειδήσεις παρά τις ναρκοθετημένες μετριότητες ή μηδαμινότητες που ευνούνται από τις συνθήκες των καιρών και τις κυκλωματικές τους διηθήσεις.

Ερώτηση: Ποιες σκέψεις θα μπορούσατε να διατυπώσετε τώρα για το πολιτισμικό παρόν της Ελλάδος, την πορεία της και ειδικότερα ίσως την παιδεία μέσα σ' έναν κόσμο που φαίνεται, άλλη μια φορά, τελείως απρόβλεπτος καθώς πλησιάζει στην τρίτη μ.Χ. χιλιετηρίδα;

Απάντηση: Η πολιτιστική ζωή ενός τόπου δεν είναι κάτι που μπορεί να αποτιμηθεί με τα φαινόμενα και τις διακυμάνσεις μιας σύντομης χρονικής περιόδου, έστω μερικών ετών. Στην Ελλάδα από την εποχή του Σολωμού και του Κάλβου, από την συγκρότησή της δηλαδή ως «ανεξάρτητου» κράτους, δεν έπαψαν να εμφανίζονται, όπως ανέφερα ήδη, μεγάλες ή πολύ αξιόλογες προσωπικότητες. Ωστόσο σ' όλους μας τους πνευματικούς τομείς, εκτός ίσως από ορισμένες σύντομες χρονικές περιόδους, η πνευματική μας ζωή, είτε στο πεδίο της πρωτοπορείας, είτε στις συνάψεις της με ευρύτερα στρώματα του λαού, δεν έφθανε στα ικανοποιητικά εκείνα επίπεδα μιας καλλιέργειας που θα ήταν επιθυμητή και δυνατή. Οι ποικίλες περιπέτειες του τόπου μας το εξηγούν αυτό, μόνον εν τούτοις ως ένα σημείο, διότι, όπως συμβαίνει και για τις ατομικές περιπτώσεις, έτσι και με τους λαούς ισχύει η περίφημη πρόταση του Σαρτρ: «Σε ποιες καταστάσεις εξαιρετικές λάβατε συνείδηση της λευτεριάς σας;» Με άλλα λόγια, είναι η πρόκληση των γεγονότων και των προβλημάτων που πρώτα απ' όλα συντελούν στις δυνατότητες μιας πολιτισμικής ή πνευματικής απάντησης. Συχνά όμως παρατεταμένες και καταλυτικές δυσχέρειες που συνοδεύουν τις προκλήσεις αυτές μπορεί ίσως να επιτρέπουν τις προσωπικές δημιουργικές αντιδράσεις, αλλά εμποδίζουν την δημιουργία του πολιτιστικού χώρου όπου ένας λαός μπορεί να καλλιεργεί τις πνευματικές του δυνατότητες και να συμμετέχει στις χαρές των πολιτιστικών του επιτεύξεων. Αυτή προφανώς είναι και η περίπτωση της Ελλάδος, μολονότι οι αγώνες του λαού της για άμυνα κι ελευθερία δεν υστέρησαν κανενός. Από χρόνια λοιπόν γεννάται το ερώτημα, πότε θα δημιουργηθούν επιτέλους οι



απαραίτητες εκείνες δομές με τις οποίες συνδέονται πολλές λέξεις κι εκφράσεις, όπως τοπική αυτοδιοίκηση αποκέντρωση κ.λπ. αλλά και άλλες επίσης όπως: ομιλίες, γιορτές λόγου και τέχνης, συναυλίες, πανηγύρια, περιοδείες και προ παντός φεστιβάλ (!) μια λέξη που φαίνεται ότι εύκολα κολλάει στα χείλη οποιουδήποτε, όπως ακριβώς και η λέξη τουρισμός ή άλλες παρόμοιες λέξεις που επιδρούν στην οικονομία θετικά ή αρνητικά μα εγώ τουλάχιστον δυσκολεύομαι να προσδιορίσω το νόημά τους, εκτός από το γεγονός ότι κινούν μικρές ή μεγαλύτερες μάζες από τον ένα τόπο στον άλλο ή τις καθηλώνουν για ένα χρονικό διάστημα σε καθορισμένο χώρο.

Είμαι υπέρ των προσπαθειών που θα ανέπτυσσαν τις πολιτιστικές δυνατότητες του λαού μας και θα έφερναν όσο το δυνατόν περισσότερα άτομα ή ομάδες κοντύτερα στην τέχνη και στη σκέψη. Αλλά οπωσδήποτε όχι σ' ό,τι μπορεί να διακωμωδεί ή να υποβιβάζει και να χειραγωγεί τα δυναμικά των μαζών προς αλλοτριώσεις τέτοιες, που τελικά φέρνουν το αντίθετο αποτέλεσμα: Δεν είμαι βεβαίως υπέρ της ρωμαϊκής αντίληψης του «άρτος και θεάματα», δεν θέλω να γίνει ο λαός κάτι «για τα πανηγύρια». Η μόνη εγγύηση φυσικά γι' αυτό το πράγμα είναι η άγρυπνη διατήρηση και ανάπτυξη της δημοκρατίας και ελευθερίας, αλλά, επειδή τα σφάλματα είναι ανθρώπινα, ακόμη και με τις καλύτερες προθέσεις, μπορεί να γίνουν ορισμένες κατολισθήσεις που φέρνουν το λαό σε επικοινωνία όχι με τα πραγματικά προϊόντα της τέχνης και του λόγου αλλά με την εμπορία τους, ενώ το άτομο και ομάδες θα γίνονται οι απλοί φορείς ή μεταφορείς σηματοδοτήσεων που οι ίδιες είναι καταστροφικές για την πολιτιστική ανάπτυξη.

Πράγματι σε ό,τι αφορά ιδιαίτερα τη λογοτεχνία μας, και πιο συγκεκριμένα το μυθιστόρημα, τα τελευταία χρόνια είμαστε μάρτυρες μιας σωρείας εκδόσεων, λαϊκιστικών και ευτελών, όπου αναμασώνται συνήθως ξεπερασμένα προβλήματα, προβάλλονται ανοήτως «τολμηρότητες» σεξουαλικές ή όχι που στην πραγματικότητα δεν έχουν καμιά σχέση ούτε με τον έρωτα ούτε με το πάθος της ερωτικής ζωής σε οποιαδήποτε μορφή της και προβάλλονται ή κατασκευάζονται ως «μπεστ σέλερς» με τη συνδρομή των γνωστών πλέον μηχανισμών. Ένα φαινόμενο εξάλλου που ανταποκρίνεται στο γεγονός μιας γενικότερης καθίζησης του πνεύματος και της ελευθερίας της σκέψης ως ένα γενικότερο διεθνές φαινόμενο. Όσον αφορά στην τρίτη χιλιετηρίδα της συμβατικής μας χρονολογίας την οποία πλησιάζουμε, στο μυθιστόρημά μου «Οι Συνυπάρχοντες» (1969), αναφέρομαι ακριβώς σε ορισμένα συγκρουσιακά γεγονότα και παγίδες που με τις ενορμήσεις των θρησκευτικών διενέξεων και συγκρούσεων θα έπρεπε να μας είχαν θέσει ήδη σε εγρήγορση από καιρού, διότι αφορούν τον τόσο ευαίσθητο ιστορικό μας χώρο εντελώς ιδιαίτερα. Με την κατάρευση των ιδεολογιών και ωσότου βρεθούν (αν βρεθούν πράγματι και εγκαίρως) οι διαπλανητικές ιστορικές ισορροπίες στον αποφασιστικά πλανητικό μας κόσμο στον οποίο εισερχόμεθα με όλες τις ιδιομορφίες του, περνούμε ήδη μιαν εποχή κατά τη οποία λαοί ή συγκροτήματα λαών θα δογματίζονται, θα φανατίζονται και θα παλινδρομούν. Με την πρώτη χιλιετηρίδα σημαδεύτηκε ο κόσμος από τις δογματοποιημένες πίστεις όταν ο Λόγος των Ελλήνων φαλκιδεύτηκε με το άλογο ή το παράλογο διαφόρων «πίστεων», όχι σαν αίνιγμα ή ερώτημα του ανθρώπου, τραγικό και διαλεκτικό στην βαθύτερή του ουσία, αλλά σαν μια υπόθεση του θυμικού, της απελπισίας, των φαντασιώσεων, χρωματισμένων επίσης με πολιτισμικές και ρατσιστικές προκαταλήψεις, που κατά καιρούς φθάνουν σε ομαδικό παραλήρημα, κάτι που καταλαμβάνει και τους εκάστοτε ιθύνοντες μ' έναν ιδεοληπτικό και παραπλανητικό χαρακτήρα, συν τα συμφέροντα και τα δυναμικά που τους πιέζουν, συνειδητά ή ασυνείδητα. Εδώ θα ήθελα ν' αναφερθώ ιδιαίτερα στην ελληνορθόδοξη δυναμική ένεκα της βαθιάς της διαφώτισης από την ελληνική γλώσσα και Λόγο που μέχρι τώρα έδωσε αρκετά στοιχεία υπέρβασης των δογματικών της καταβολών και μπορεί να θεωρείται πλέον με τη μυθολογική της αινιγματικότητα. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια και τ' αποσπάσματα πώς θα μπορέσουμε ν' αντιμετωπίσουμε τη διαρκώς εξελισσόμενη τεχνολογία, τους άλλους ή το άλλο; Ιδού τα ερωτήματα που τίθενται σε κάθε στοχαστή και συγγραφέα, στον κάθε σκεπτόμενο Έλληνα.

□

ΣΤΕΡΕΟΤΥΠΑ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

της Χ. Παϊδούση
Κοινωνιολόγου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η ανάλυση του μηνύματος που εκπέμπουν τα γυναικεία περιοδικά σχετίζεται άμεσα με το γεγονός ότι είναι ΜΜΕ που απευθύνονται στις γυναίκες, δημιουργούνται και διαβάζονται αποκλειστικά σχεδόν από αυτές[1]. Αν πάρουμε δε υπόψη μας ότι τα παραπάνω περιοδικά μονοπωλούν, χρόνια τώρα, στο χώρο των ΜΜΕ την αρμοδιότητα για το «όλα γύρω από τη γυναίκα»[2], καταλαβαίνουμε όχι μόνο τη σημασία που έχουν στη διαμόρφωση μιας δημόσιας αντίληψης και εικόνας των γυναικών, όχι μόνο την επιρροή που μπορούν να ασκούν στη συνειδητοποίησή τους, αλλά και το ρόλο που παίζουν στην προβολή και διακίνηση συγκεκριμένων μοντέλων συμπεριφοράς και τρόπου ζωής για το δεύτερο φύλο.

Στο κείμενο που ακολουθεί δεν εξετάζουμε εάν και πόσο είναι επιτυχημένα στο ρόλο τους αυτά, αλλά εστιάζουμε την προσοχή μας στη θεματολογία τους (περιεχόμενο), στον τρόπο ανάπτυξής της, καθώς και στη διερεύνηση των γυναικείων μοντέλων που προτείνουν σήμερα στις Ελληνίδες αναγνώστριες.

Πριν προχωρήσουμε όμως στην ανάλυσή μας, θέλουμε να επισημάνουμε τα εξής:

1) Οι τίτλοι των περιοδικών στους οποίους αναφερόμαστε έχουν περιεχόμενο που κυριαρχείται:

α. Είτε από θέματα μόδας, ομορφιάς και ταυτόχρονα δίνει πληροφορίες και συμβουλές κυρίως σε γυναικεία (και λιγότερο σε γενικά) θέματα, «Γυναίκα», «Πάνθεον», «Cosmopolitan».

β. Είτε από αισθηματικά αναγνώσματα, καλλιτεχνικά νέα, σύντομες ειδήσεις για τους σταρ (τραγουδιστές, ηθοποιούς...), συμβουλές σε ζητήματα αγάπης – «Και», «Συν», «Ντομινό»[3].

2) Χρησιμοποιώντας την ταξινόμηση των Dardigna (1978) Bonvoisin, Maignien (1986) για τα γαλλικά γυναικεία περιοδικά, κατατάξαμε τους μεν πρώτους τίτλους στα «υψηλής στάθμης», με γυναικείο αναγνωστικό κοινό που οι έρευνες μέσων το προσδιορίζουν στις μεσαίες-υψηλές εισοδηματικές τάξεις, απόφοιτο λυκείου και πανεπιστημιακών σχολών, που κατοικεί σε μεγάλα αστικά κέντρα, τους δε δεύτερους τίτλους στα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά, με κοινό του οποίου τα εισοδήματα και το επίπεδο μόρφωσης είναι σχετικά χαμηλό και με τόπο διαμονής κυρίως επαρχιακές πόλεις.

3) Αυτά τα δύο χαρακτηριστικά των γυναικείων περιοδικών είναι άρρηκτα δεμένα με ένα τρίτο, κυρίαρχο: την ποσότητα και το είδος των διαφημιστικών καταχωρήσεων. Τα «υψηλής» στάθμης περιοδικά θεωρούνται ως κατεξοχήν διαφημιστικά υποστηρίγματα μιας πλατιάς γκάμας προϊόντων (από πλυντήρια και είδη διατροφής έως και κυρίως ακριβά αρώματα, καλλυντικά και ρούχα). Η εξάρτηση δε από τα διαφημιστικά κεφάλαια είναι τόσο μεγάλη (γύρω, και πάνω πολλές φορές, από 70% των συνολικών εσόδων), ώστε διαμορφώνουν τον αριθμό των σελίδων τους (άρα και την ύλη τους) ανάλογα με το διαφημιστικό όγκο που περιέχεται σε κάθε τεύχος. Έτσι, στους μήνες με διαφημιστική κίνηση ιδιαίτερα έντονη (Νοέμβριος, Δεκέμβριος, Απρίλιος, Μάιος αλλά και Σεπτέμβριος) ο αριθμός των σελίδων ύλης διπλασιάζεται ενώ τετραπλασιάζεται ο αριθμός των σελίδων διαφήμισης, χωρίς να υπολογίζουμε εδώ τις διαφημίσεις που περνάνε στο περιοδικό με καλυμμένη μορφή, π.χ. ρεπορτάζ αγοράς, τι «προτείνουμε για το καλοκαίρι» και βέβαια όλες οι σελίδες μόδας[4].

Τα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά μοιράζονται και αυτά σήμερα μέρος της πίτας της διαφημιστικής δαπάνης με πρώτο το «Και» (αύξηση 88/89, 52%) και στη συνέχεια τον προκάτοχο του ΣΥΝ, το «Ρομάντζο» (88/89, 75% – Κυριαζίδης, 1990). Βέβαια ένα τρίτο περιοδικό, το «Ντομινό», παραμένει πάντα στο περιθώριο των διαφημιστικών προτιμήσεων.

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι μέχρι το 1983, χρονιά εμφάνισης του «Και», από τις εκδοτικές επιχειρήσεις «Γραμμή» του Κοσκωτά, τα περιοδικά που ανήκαν σε αυτή την κατηγορία («Ρομάντζο», «Ντομινό», «Βεντέτα») ενδιέφεραν ελάχιστα διαφημιστές και διαφημιζόμενους. Το «Και» χαράζοντας δρόμο ανάμεσα στα «υψηλής» στάθμης και τα «λαϊκά», επιτυγχάνει ένα μεγάλο αριθμό αναγνωστικού κοινού και διαφημιστικών καταχωρήσεων. Η επιτυχία αυτή φαίνεται ότι επηρέασε την τύχη των «λαϊκών» γυναικείων περιοδικών. Η «Βεντέτα» θα σταματήσει να εκδίδεται το 1987, ενώ το «Ρομάντζο» (που πέρασε από τον Θεοφανίδη στον Λαμπράκη) θα αλλάξει το όνομά του σε «ΣΥΝ Ρομάντζο» (Ιανουάριος 1990), θα βελτιώσει σημαντικά την εμφάνισή του, θα φέρει μερικές αλλαγές στο περιεχόμενό του και θα ριχτεί στη μάχη για την αναζήτηση κοινού και διαφήμισης.

ΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΤΗΣ ΘΕΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥΣ

Όποιο και αν είναι το κοινό, η εμφάνιση ή τα διαφημιστικά έσοδα, τα γυναικεία περιοδικά, από το «Ντομινό» έως τη «Γυναίκα», αναπτύσσουν τη θεματολογία τους με βάση τρεις άξονες:

1. Ο πρώτος είναι ο άξονας «οδηγός» για πρακτικά ζητήματα της καθημερινής ζωής.
2. Ο δεύτερος είναι της «ψυχαγωγίας» και
3. Της πληροφόρησης[5]

Όπως όμως θα δούμε στη συνέχεια, τόσο η σπουδαιότητα την οποία δίνει το περιοδικό σε κάθε ένα από τους τρεις άξονες, όσο και το περιεχόμενο των θεμάτων που αρθρώνονται γύρω από αυτούς, εξαρτώνται από την κατηγορία στην οποία ανήκει («υψηλής στάθμης», «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά).

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

Η «προσφορά» υπηρεσιών ή ο «οδηγός» για πρακτικά ζητήματα της καθημερινότητας είναι κεντρικό σημείο της «φιλοσοφίας» των γυναικείων περιοδικών «πολυτελείας». Αυτή εκφράζεται μέσα από το κλασικό τρίπτυχο ΜΟΔΑ-ΣΠΙΤΙ-ΟΜΟΡΦΙΑ και καταλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος της ύλης τους. Αντίθετα στα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά, ο άξονας αυτός είναι αρκετά περιορισμένος. Κύριο θέμα του είναι η μόδα «Και» καθώς και πρακτικές λύσεις για το σπίτι, την ομορφιά και τα ρούχα.

Ο εντυπωσιασμός διά μέσου των εικόνων είναι το κυρίαρχο στοιχείο στην ανάπτυξη της θεματολογίας του άξονα για τα περιοδικά «υψηλής στάθμης». Ο θρίαμβος των φωτογραφιών είναι η πρώτη εντύπωση που έχει κανείς ξεφυλλίζοντας ένα τέτοιο περιοδικό. Η αισθητική αναζήτηση, τα λαμπερά χρώματα διαπερνούν την κάθε σελίδα τους. Το βλέμμα αιχμαλωτίζεται από την αναμφισβήτητη γοητεία που εκπέμπουν οι πολυτελείς εικόνες. Το περιοδικό αγοράζεται συχνά για αυτές και όχι για τα κείμενά του. Η αναγνώστρια βλέπει κυρίως και διαβάζει ελάχιστα.

Τι βλέπει όμως; Οι εικονογραφήσεις στην πλειοψηφία τους είναι διαφημίσεις, μόδα, πρόσωπα μεταμορφωμένα από το μακιγιάζ, κοντινά πλάνα σε υπέροχα εδέσματα, κατοικίες με ακριβή διακόσμηση κ.λπ. Βλέπει, με λίγα λόγια, την εικονογραφημένη έκφραση του Ομορφιά-Μόδα-Σπίτι[6].

Η χρήση της εικόνας γίνεται όχι μόνο γιατί είναι από τα πιο σημαντικά εκφραστικά μέσα στην εποχή μας αλλά και γιατί μεταμφιέζει αποτελεσματικά, με το κάλυμμα της αισθητικής αναζήτησης, οικονομικά συμφέροντα και επαναλαμβανόμενα γυναικεία στερεότυπα. Τα μικρά και σπανιότερα μεγάλα κείμενα που τις συνοδεύουν επεξηγούν, όπως ακριβώς και στις διαφημίσεις, το προτεινόμενο «προϊόν» (φορέματα, καλλυντικά, έπιπλα...) καθώς και τη μάρκα του και πού μπορούν οι αναγνώστριες να το προμηθευτούν.

Η γλώσσα που χρησιμοποιείται είναι συχνά προστακτική –«η μόδα επιβάλλει...», «το μακιγιάζ που προστάζει η εποχή», «η μόδα φέτος είναι SEXY...»– και συμβάλλει σημαντικά στη σιωπηρή επιδίωξη του «οδηγού» να κατευθύνει την αναγνώστρια σε αγορά συγκεκριμένων προϊόντων.

Προς αυτή την κατεύθυνση, εξάλλου, δηλαδή προσανατολισμό των πιθανών αγοραστριών σε ορισμένα είδη κατανάλωσης, ο «οδηγός» των περιοδικών πολυτελείας προτείνει από τεύχος σε τεύχος νέα μοντέλα, νέες τάσεις, επιδιώκοντας να καλύψει τις περισσότερες προτιμήσεις ή και να δημιουργήσει νέες, έτσι όπως προστάζουν τα οικονομικά συμφέροντα της υψηλής ραπτικής, αλλά και των βιομηχανιών του πρετ-α-πορτέ, των ακριβών αρωμάτων και καλλυντικών, των νέων, ηλεκτρικών και μη, συσκευών για το σπίτι, των αναρίθμητων ειδών διατροφής κ.λπ...

Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι οι γυναίκες θεωρούνται από διαφημιστές και διαφημιζόμενους ως οι κατεξοχήν καταναλωτές (80%) και ότι τα περιοδικά αυτά είναι ιδανικό μέσο προσέγγισης ενός γυναικείου κοινού



με σημαντική αγοραστική δύναμη. «Μερικές γυναίκες, αυτές των εύπορων οικονομικά τάξεων – υποστηρίζει ο P. REICH (1984) – θεωρούνται πρωτοπόροι στην κατανάλωση»· και πολλές από τις αναγνώστριες των περιοδικών αυτών έχουν την ικανότητα όχι μόνο να αγοράζουν, αλλά και να προσαρμόζονται σχετικά γρήγορα στις νέες προσταγές της μόδας (με τη γενικότερη έννοια του όρου).

Επιπλέον, με την προβολή των διαφόρων τάσεων που εμφανίζονται στην ομορφιά, τον ρουχισμό, την διακόσμηση κ.λπ... (συχνά πρόκειται βέβαια για ανακύκλωση) δημιουργείται η ψευδαίσθηση μιας εξέλιξης, αλλαγής στο μονότονο και επαναληπτικό μήνυμα: «για να γίνεις η γυναίκα του σήμερα, αγόρασε». Οι αναγνώστριες έχουν έτσι την εντύπωση του νέου, του διαφορετικού σε θέματα αμετάβλητα και αναλλοίωτα. Με αυτόν τον τρόπο το μήνυμα περνάει (ο μύθος γύρω από τη μόδα γενικά) και ο στόχος επιτυχάνεται (η παρουσίαση της κατανάλωσης ως αναπόφευκτης, διαχρονικής ανάγκης, για αυτές που θέλουν να είναι πάντα στο πνεύμα των ημερών).

Στα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά τα πράγματα διαφέρουν μια και το γυναικείο αναγνωστικό κοινό τους έχει, όπως είπαμε στην εισαγωγή, μικρή αγοραστική δύναμη και δύσκολα καταναλώνει πολλά και ακριβά προϊόντα. Έτσι ο «οδηγός» περιορίζεται σε εύκολες και οικονομικές λύσεις για τα ρούχα, το σπίτι, την ομορφιά «Ντομινό», «Συν» ή και μερικές φωτογραφίες μόδας «Και» των οποίων όμως η απλότητα των χώρων και των μοντέλων δεν έχει καμμία σχέση με τα εξεζητημένα μανεκέν και τις «σοφιστικέ» στάσεις τους, τις τεχνικές φωτογράφησης και τα ντεκόρ των εικόνων των «υψηλής στάθμης» περιοδικών.

Πίσω από αυτή την πρώτη ανάγνωση του «οδηγού» αναδύεται μια δεύτερη, σημαντικότερη, αφού μας δίνει το ιδεολογικό περίγραμμά του, και αφορά τα γυναικεία μοντέλα που προβάλλονται μέσα από τον άξονα αυτόν.

Αλλά και σε αυτό το σημείο η διαφορά ανάμεσα στα περιοδικά «πολυτελείας» και τα «λαϊκά» είναι σημαντική. Στα τελευταία, τα βασικά χαρακτηριστικά του προτεινόμενου μοντέλου αναδύονται κυρίως μέσα από τον άξονα «ψυχαγωγία», όπου βρίσκουμε τα φωτο/ρομάντζα και μυθιστορήματα αγάπης, τα γράμματα των αναγνωστριών και τις προσωπικές εξομολογήσεις τους και που σε γενικές γραμμές είναι το: νέα, γλυκειά, ευαίσθητη αγαπημένη και σύζυγος και σε πολύ μικρότερο βαθμό νοικοκυρά και μητέρα.

Το γυναικείο μοντέλο που υπερισχύει στα άλλα περιοδικά εμφανίζεται και διαφορετικό και πιο περίπλοκο. Με την επίδραση των κατακτήσεων και διεκδικήσεων του γυναικείου κινήματος (που επηρέασαν και επηρεάζουν ένα μεγάλο μέρος του γυναικείου, και όχι μόνο, πληθυσμού) τα περιοδικά που δηλώνουν ότι απευθύνονται στη σύγχρονη γυναίκα, διαμόρφωσαν ανάλογα το λόγο τους, τόσο στον άξονα του «οδηγού» όσο και της «πληροφόρησης» με την εισαγωγή καινούριων θεμάτων. Διατηρώντας την μυθική προσωνυμία «γυναίκες-γυναίκες» που ενθυμίζει διακριτικά την «ανάγκη» για το «αιώνιο» θηλυκό και που εξυπηρετεί θαυμάσια τους διαφημιστικούς στόχους του άξονα αυτού, μιλούν και για την «απελευθερωμένη» γυναίκα που οι καιροί προστάζουν, με τρόπο όμως που είναι και αυτή εκμεταλλεύσιμη εμπορικά.

Το πρώτο βήμα που γίνεται προς αυτήν την κατεύθυνση είναι η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη προβολή της

σεξουαλικής ελευθερίας της γυναίκας του σήμερα που εκφράζεται, κατά την λογική των περιοδικών αυτών στον άξονα «οδηγό», με γυναίκες προκλητικά ντυμένες και βαμμένες σε πόζες ερωτικού καλέσματος ή ερωτικής παράδοσης. Βέβαια η έκφραση της σεξουαλικότητας αυτής καταλήγει και πάλι στη γοητεία που ασκεί η θηλυκότητα, η οποία είναι μία «σκηνοθεσία» σημείων που μαγνητίζουν, σημείων που δεν είναι παρά προϊόντα και αντικείμενα κατασκευάσιμα και εμπορεύσιμα: προϊόντα ομορφιάς, αξεσουάρ, ρούχα κ.λπ...

Δηλαδή όχι μόνο περιορίζουν ό,τι έχει σχέση με τη συνειδητοποίηση των γυναικών και τις κατακτήσεις τους, σε ένα μόνο σκέλος τους, τη σεξουαλικότητα, αλλά και παραμορφώνουν αυτή σε υπόθεση γοητείας, η οποία με τη σειρά της είναι μια «σοφή» διάταξη καταναλωτικών ειδών.

Βέβαια στον «άξονα οδηγό» των περιοδικών «πολυτελείας» βρίσκουμε και «άλλες» εκφράσεις της «απελευθερωμένης» (πια) γυναίκας. Όπως, για παράδειγμα, αυτή που δεν εγκλωβίζεται σε μια μόνο εικόνα, σε έναν ρόλο (σύζυγος, ερωμένη, μοιραία,...) αλλά τολμά να αλλάζει διαθέσεις, πρόσωπα και τρόπο ζωής με αποφασιστικές και συγκεκριμένες ενέργειες όπως: αλλαγές κόμμωσης, επίπλωσης, ρούχων, γαστρονομικών συνηθειών κ.λπ. κ.λπ... Γι' αυτό εξάλλου βρίσκουμε, από τεύχος σε τεύχος, εναλλασσόμενες «προσωπικότητες» γυναικών, οι οποίες δηλώνουν εκκεντρικές, μυστήριες, δυναμικές, ρομαντικές κλασικές κ.λπ., ανάλογα με τα προϊόντα που «αναρτούν» ενώ η σταθερά είναι η σαγήνη που ασκεί η γυναικεία τους φύση. Ακόμα και αυτή η γυναίκα Νάρκισσος, η τόσο δοξασμένη στα γυναικεία περιοδικά δείχνει να παθιάζεται περισσότερο με τα αγαθά-σημεία με τα οποία φαίνεται, παρά με την «καθαρή» εικόνα της.

Είναι λοιπόν άμεσα συνδεδεμένα τα γυναικεία μοντέλα που διακινούνται στον άξονα αυτόν με τη σιωπηρή επιδίωξή τους για κατευθυνόμενη κατανάλωση. Και αν ο τύπος της «ελεύθερης» γυναίκας που «επιλέγει» χωρίς προκαταλήψεις τα πρόσωπα που της ταιριάζουν και δεν διστάζει να τα δείξει δημόσια κυριαρχεί στον άξονα των περιοδικών «υψηλής στάθμης» είναι γιατί ο τύπος της πουλιέται σήμερα καλά. Περιττό βέβαια να πούμε ότι η με αυτόν τον τρόπο «ελεύθερη» γυναίκα δεν έχει κανένα κοινό σημείο, εκτός της προσωνυμίας, με τα συμφέροντα, τους αγώνες και τις κατακτήσεις του γυναικείου κινήματος.

ΨΥΧΑΓΩΓΙΑ – ΔΡΑΠΕΤΕΥΣΗ

«Από μόνη της η ανάγνωση είναι μια ψυχαγωγική δραστηριότητα...» (Albert, 1982, σ. 26) πόσο μάλλον όταν πρόκειται για το γυναικείο τύπο που λαμβάνεται από τις αναγνώστριές του σαν πηγή τέρψης και «δραπέτευσης» και πολύ λιγότερο ενημέρωσης.

Όμως από τα δύο είδη περιοδικών που εξετάζουμε, τα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά δίνουν στον άξονα της ψυχαγωγίας την μεγαλύτερη σημασία μια και αποτελεί την «ραχοκοκαλιά» του περιεχομένου τους.

Η λειτουργία του άξονα, στα παραπάνω περιοδικά, βρίσκεται στο μηχανισμό της «δραπέτευσης» που πραγματοποιείται μέσα από:

(α) τα φωτο-ρομάντζα, αισθηματικά μυθιστορήματα...

(β) τις εξιστορήσεις για την ζωή των σταρ,

(γ) τα γράμματα και τις προσωπικές εξομολογήσεις των αναγνωστριών, τις συμβουλές στα αισθηματικά κ.λπ...

Κύριο θέμα όλων αυτών είναι η **Αγάπη** με τις δυσκολίες και τις χαρές της.

Αυτήν έχουν αιτία και στόχο όλα όσα συμβαίνουν μέσα στις σελίδες των μυθιστορημάτων, των φωτο-ρομάντζων. Πρόκειται βέβαια για μια αγάπη που μπορεί μεν να γεννηθεί κεραυνοβόλα αλλά είναι πάντα στο τέλος λογική και εξηγήσιμη. Η μορφή και πορεία της είναι συγκεκριμένη: γνωριμία, συνήθως κάτω από περίεργες συνθήκες, σχέση με δυσκολίες όπου τα δύο κύρια πρόσωπα δοκιμάζονται συναισθηματικά, κατάληξη ο γάμος ή χωρισμός καταστροφικός. Η αγάπη δεν ολοκληρώνεται αν οι ερωτευμένοι δεν δηλώσουν την επιθυμία τους να ενωθούν με τα «δεσμά» του. Δεν εννοείται ευτυχία ερωτική έξω από αυτόν.

Οι πρωταγωνιστές των αισθηματικών περιπετειών έχουν και αυτοί ορισμένα σταθερά χαρακτηριστικά.

Η γυναίκα-ερωτευμένη είναι γλυκειά, απλή, υπομονετική, χαρούμενη, ξεχειλίζει από ευαισθησία και τρυφερότητα για τον αγαπημένο της. Δεν παρουσιάζεται ιδιαίτερα έξυπνη. Χρησιμοποιεί το μυαλό της για να δώσει κουράγιο στο σύντροφό της στις δύσκολες στιγμές, για να του προσφέρει όλα όσα θα τον κάνουν ευτυχισμένο. Έχει μεγάλη καρδιά και ξέρει να συγχωρεί. Είναι απαραιτήτως όμορφη, αλλά όχι προκλητικά, έχει μια προσιτή ομορφιά έτσι ώστε να αφομοιώνεται εύκολα από την φαντασία των αναγνωστριών. Το μακιγιάζ, τα ρούχα της, οι κομμώσεις της είναι διακριτικές, απλές, δηλώνουν σχετική οικονομική άνεση χωρίς εξτρεμισμούς. Η πρωταγωνίστρια

των αισθηματικών ιστοριών δεν εκφράζει ποτέ σεξουαλική επιθυμία στον έρωτά της, για αυτήν υπάρχει Αγάπη και μόνο Αγάπη, αγνή, τρυφερή, ήρεμη. Βέβαια υπάρχουν και άλλες γυναίκες στις ιστορίες, οι αντίζηλες, που είναι τελείως διαφορετικές: προκλητικά όμορφες, ανυπόμονες, πονηρές, έτοιμες για όλα, εκδικητικές, με δίψα για χρήματα και αναγνώριση. Όμως η ηθική και καλή γυναίκα θριαμβεύει πάντα, ενώ η «κακιά», η γυναίκα «μάγισσα» τιμωρείται, δυστυχεί.

Αντίθετα ο άνδρας παρουσιάζεται με όλα τα χαρακτηριστικά της ανδροπρέπειας: δυνατός, με επιτυχημένη καριέρα, ή που υπόσχεται πολλά, παίρνει όλες τις πρωτοβουλίες και τις υπευθυνότητες. Του αρέσει η περιπέτεια και είναι ριψοκίνδυνος. Αγαπάει βέβαια τρελλά αλλά αυτοκυριαρχείται στις ερωτικές του εκδηλώσεις. Είναι αυτός που κάνει το τελικό βήμα και δίνει την οριστική, ευτυχισμένη λύση (πρόταση γάμου) στην ερωτική ιστορία.

Το μοντέλο είναι έτοιμο: η πραγματική γυναίκα των αισθηματικών αναγνωσμάτων στα «λαϊκά» περιοδικά είναι ευαίσθητη, παθητική, εξαρτά την ευτυχία και την ζωή της από τον άνδρα.

> «Σε τίποτα δεν προσφέρει η δράση: στο περιθώριο του χρόνου, στο περιθώριο του κόσμου, μόνη μέσα στον κλειστό της κόσμο, η ηρωίδα περιμένει, θεατής, να έρθει η ευτυχία. Έτσι αυτό που προτείνει τελικά ο αισθηματικός τύπος ή επιχειρεί να επιβάλει στις αναγνώστριές του με τις παρεμβαλλόμενες πρωταγωνίστριές του δεν είναι οι πράξεις αλλά τα όνειρα» (F. Cave 1981, σ. 181).

Τα όνειρα, που δεν περνάνε μόνο μέσα από τα αναγνώσματα, αλλά και από ένα άλλο βασικό κομμάτι του άξονα αυτού των «λαϊκών-αισθηματικών» περιοδικών που ασχολείται με την ζωή των ΣΤΑΡ.

Αυτοί που είναι πρόσωπα από τον χώρο του θεάματος, ηθοποιοί, τραγουδιστές... γνωστοί τις περισσότερες φορές από την μικρή οθόνη και που με τους τρόπους, την ζωή τους, τις «δημόσιες» αγάπες τους και ερωτοτροπίες τους «ευνοούν την άνθηση μιας ηθικής της αγάπης» (Morin 1972) βρίσκουν προνομιούχο θέση στα περιοδικά της «καρδιάς». Γιατί μέσα από τα στιγμιότυπα της ζωής τους, που κοινοποιεί αφειδώς ο τύπος αυτός, οι αναγνώστριες μυούνται στις πολλές και «θαυματουργές» τεχνικές (από το πώς ξυπνάνε και τι τρώνε, τις επιτυχίες και παθήματα στους έρωτές τους, μέχρι το πώς διασκεδάζουν και τι ιδιοτροπίες έχουν) ανθρώπων που αγαπιούνται με πάθος από δεκάδες χιλιάδες.

Φαίνεται ότι υπάρχει μια αλληλόδραση από το όνειρο στη πραγματικότητα από την πραγματικότητα στο όνειρο. Το σημείο εκκίνησης είναι το όνειρο με αφορμή τα μυθιστορήματα, τα φωτο-ρομάντζα, τη ζωή των αγαπημένων ΣΤΑΡ. Μέσα από αυτά εκτίθενται στις αναγνώστριες, οι φόρμες, οι τρόποι (ρούχα, φιλιά, βλέμματα, πόζες, λόγια...) για την κατάκτηση του ονείρου (της θαυμαστής αγάπης). Πιστεύοντας ότι οικειοποιήθηκαν στην καθημερινή τους ζωή, λιγότερο ή περισσότερο, αυτές τις τεχνικές, το όνειρο ξαναρχίζει (ή συνεχίζεται;) για την αναγνώστρια, μέχρι την πραγματοποίηση του τελικού στόχου: τη συνάντηση με τον «πρίγκιπα» που θα έρθει για να την οδηγήσει στην απόλυτη ευτυχία.

Τις περισσότερες φορές όλα αυτά μπλοκάρονται στην πραγματικότητα. Ο δρόμος της αγάπης δεν είναι και τόσο μαγικός. Τότε η αναγνώστρια ζητάει την βοήθεια και συμβουλή του «καλού» της περιοδικού, στέλνοντας γράμματα, εκθέτοντας τα προβλήματα της σχέσης. Τα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά δίνουν ιδιαίτερη σημασία σε αυτά, αφού έτσι παρουσιάζεται η ευκαιρία για ένα διάλογο και οικειότητα μεταξύ περιοδικού και αναγνωστριών, για απόκτηση σταθερού κοινού. Και αν λύσεις δεν υπάρχουν, πραγματοποιείται τουλάχιστον με την ομολογία των προβλημάτων μια «κάθαρση» ευεργετική για την απελπισμένη αναγνώστρια.

Αν στα «λαϊκά-αισθηματικά» περιοδικά η ψυχαγωγία επιτυγχάνεται με την ανάγνωση των αισθηματικών ιστοριών, πραγματικών και φανταστικών, στα «πολυτελείας» λειτουργεί με τις ονειρικές φωτογραφίες των φωτο-μοντέλων, των εξωτικών τοπίων, τα ολοσέλιδα πορτραίτα διασημοτήτων. Το όνειρο δεν είναι εδώ η αγάπη με την μορφή του πρίγκιπα του παραμυθιού, αλλά η ομορφιά, η γοητεία, η ευζωία, η ευεξία της πολυτέλειας και των υπέροχων ρούχων και καλλυντικών, τα μαγευτικά ταξίδια, το άνετο σπιτικό, η υψηλής στάθμης «κουλτούρα» (γνωστοί συγγραφείς, ζωγράφοι, ηθοποιοί του κινηματογράφου και θεάτρου, Έλληνες και ξένοι, παρελαύνουν συχνά από τις σελίδες τους). Δηλαδή όνειρα που μπορούν να γίνουν πραγματικότητα μέσα από την πρακτική της κατανάλωσης (από ρούχα έως έργα τέχνης). Και στον άξονα λοιπόν της ψυχαγωγίας, τα παραπάνω περιοδικά στρέφουν έμμεσα τις αναγνώστριές τους στο όλα είναι δυνατά ακόμα και η πραγματοποίηση του πιο τρελού ονείρου, φθάνει να αγοράσουν.



Ο ΑΞΟΝΑΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ-ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ

Ο τρίτος αυτός άξονας με τη θεματολογία του έρχεται να κλείσει τον κύκλο όλα γύρω από το γυναικείο μύθο.

Διαπιστώσαμε ήδη, ότι οι γυναίκες, μέσα από γυναικεία περιοδικά, αποτελούνται από την υπέρθεση δύο εικόνων: την πρώτη, την πατροπαράδοτη, η γυναίκα εμφανίζεται κοινωνικά τοποθετημένη σε σχέση με την αγάπη, γάμο, δηλαδή με τους άντρες, τα παιδιά, το σπίτι. Ο κόσμος της εργασίας δεν εμφανίζεται παρά μόνο περιστασιακά. Πάνω σε αυτήν την εικόνα τυπώνεται μια δεύτερη, βαφτιζόμενη φεμινιστική, που αναδύθηκε στις αρχές του 70 και που τείνει σήμερα, με τη μορφή που περιγράψαμε, να υπερισχύσει της πρώτης.

Υπό την επίδραση των δύο αυτών εικόνων, ο άξονας της ενημέρωσης αρθρώνεται γύρω από:

1) πληροφορίες σε θέματα όπως η αντισύλληψη, το διαζύγιο, η ανατροφή των παιδιών, η γυναικεία ψυχολογία, η επαγγελματική κατάρτιση κ.λπ... και

2) σε λιγότερο βαθμό για θέματα πολιτικά, οικολογικά (τελευταία), κοινωνικά, της επικαιρότητας...

Διαφορετικό είναι και εδώ το περιεχόμενο του άξονα, ανάμεσα στα «λαϊκά» και υψηλής «στάθμης» περιοδικά. Στα πρώτα η καθαρή ενημέρωση είναι υποτυπώδης και αναφέρεται κυρίως σε θέματα καλλιτεχνικής επικαιρότητας, πολύ λιγότερο δε σε πληροφορίες για «γυναικεία» ζητήματα. Η πολιτική είναι λαμπρώς παραμερισμένη, λες και ο κόσμος των αναγνωστριών κινείται μεταξύ της κρεββατοκάμαρας του Χ σταρ και των ερωτικών προσωπικών τους προβλημάτων.

Αντίθετα, στα περιοδικά «υψηλής στάθμης» η αναφορά σε «καυτά» γυναικεία θέματα, ναρκωτικά, ανύπαντρες γυναίκες, AIDS, ομοφυλοφιλικές σχέσεις, διακοπή εγκυμοσύνης... είναι σταθερή από τεύχος σε τεύχος. Όμως γραμμένα σε ύφος που συνδυάζει το προσωπικό (μαρτυρίες γυναικών) και το περιγραφικό (απλή παράθεση του προβλήματος), το φορτίζουν συναισθηματικά, αλλά αγγίζουν σπάνια το κέντρο του θέματος και ακόμα σπανιότερα με το κοινωνικό γίγνεσθαι. Χωρίς να τα αναλύουν, τα περιορίζουν σε ένα απλό «έτσι είναι» δίνοντας συμβουλές πώς να τα αποφύγουμε, πώς να προστατευθούμε από αυτά ή και πώς να ζήσουμε καλύτερα με τα προβλήματα αυτά. Ή όπως λέει ο Mpart: «ο μύθος δεν αρνιέται τα πράγματα· απλώς τα εξαγνίζει, τα αθωώνει, τα θεμελιώνει μέσα στην φύση και στην αιωνιότητα, που δίνει μια σαφήνεια, που είναι η σαφήνεια όχι της εξήγησης, αλλά της διαπίστωσης» (1973, σ. 245).

Δεν σκεφτόμαστε, ούτε αναλύουμε στα γυναικεία περιοδικά, διαπιστώνουμε, διηγούμαστε, επανα-επιβεβαιώνουμε την αιώνια αλήθεια των πραγμάτων. Με αυτό τον τρόπο προστατεύεται η «μακαριότητα» που δίνει η σιγουριά ενός κανόνα για ρόλους και χώρους (ανδρικούς-γυναικείους) μοιρασμένους και αμετάβλητους.

Η πολιτική και στα περιοδικά «υψηλής στάθμης» θεωρείται σιωπηρά υπόθεση που ενδιαφέρει λίγο τις γυναίκες. Οι λίγες αναφορές τους αφορούν γεγονότα εξαιρετικής σημασίας, εκλογές, νέες νομοθεσίες, εθνική κρίση... Εάν η πολιτική φαίνεται να ενδιαφέρει λίγο τα περιοδικά αυτά δεν μπορούμε να πούμε το ίδιο και για τα πολιτικά πρόσωπα, τα οποία γίνονται συχνά επίκεντρο συνεντεύξεων. Όμως, και αυτά αντιμετωπίζονται όπως οι ΣΤΑΡ της καλλιτεχνικής σκηνής, δίνοντας στην οικογενειακή τους ζωή τις προσωπικές τους στιγμές, τα νεανικά τους χρόνια, τα σπορ και την μουσική που προτιμούν ιδιαίτερη σημασία και περιορίζοντας τον πολιτικό τους λόγο σε ακίνδυνες, ανθρωπιστικού περιεχομένου γενικότητες».

Όπως και να έχει όμως, ο άξονας «πληροφόρησης» είναι πολύ περιορισμένος και οι «μελέτες για τα γυναικεία περιοδικά έχουν δείξει ότι δεν θεωρούνται κα-

ταρχήν ως μέσα πληροφόρησης» (Bonvoisin-Maignien 1986, σ. 114).

Κύριος στόχος τους είναι λοιπόν, όπως ήδη έχουμε σημειώσει, η με ψυχαγωγικό τρόπο καλυμμένη προτροπή για κατανάλωση συγκεκριμένων προϊόντων και η «δραπέτευση» μέσα από τα αισθηματικά αναγνώσματα και τις μικροειδήσεις για τους σταρ, από τη δύσκολη και σκληρή πραγματικότητα της καθημερινής ζωής των γυναικών.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι τα ελληνικά γυναικεία περιοδικά χρησιμοποιώντας δύο κυρίως συστατικά, την ψυχαγωγία και τις συμβουλές σε θέματα Μόδας-Ομορφιάς-Σπιτιού, κατασκευάζουν ένα μοντέλο καθημερινής ζωής για το γυναικείο φύλο. Σύμφωνα με αυτό, η γυναίκα βρίσκει ικανοποίηση και ευτυχία, επιτυγχάνει στη ζωή της και ολοκληρώνεται σαν άτομο συνδυάζοντας τους παραδοσιακούς ρόλους (σύζυγος, νοικοκυρά, μητέρα) με τη «δύναμη» που δίνει η προβολή της θηλυκής της γοητείας.

Η σχετική σπουδαιότητα που παίρνει κάθε ένα από αυτά τα χαρακτηριστικά, καθώς και η σύνδεσή τους, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο, με καταναλωτικά προϊόντα, εξαρτάται από το είδος του περιοδικού («υψηλής στάθμης», «λαϊκά-αισθηματικά»).

Οι συνεχείς όμως ανακατατάξεις που σημειώνονται την τελευταία δεκαετία στο χώρο των ελληνικών γυναικείων περιοδικών και η διαρκώς αυξανόμενη οικονομική εξάρτηση των «λαϊκών-αισθηματικών» περιοδικών από τα διαφημιστικά κεφάλαια μάς οδηγεί να πιστεύουμε ότι το παραπάνω γυναικείο μοντέλο θα διαγράφεται, σύντομα, αποκλειστικά από τον κόσμο των αντικειμένων και της κατανάλωσης.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αν και ο εκδότης στα περισσότερα από αυτά είναι άνδρας (Λεσιέρ, Τερζόπουλος, Λαμπράκης...) οι συντελεστές δημιουργίας τους είναι κατά 75%-85% γυναίκες (δημοσιογράφοι, υπεύθυνοι ύλης, γραμματεία, σελιδοποίηση κ.λπ...).

2. Είναι τα μόνα ΜΜΕ με κύριο θέμα τους την Γυναίκα και όλα τα άλλα «δορυφόρους». Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο «γυναικείος τύπος» είναι από τις πιο παλαιές εκδόσεις στην έντυπη επικοινωνία (στην Ελλάδα από το 1860 περίπου), με διαφορετική μορφή βέβαια αλλά με την ίδια κατεύθυνση στο περιεχόμενο: μόδα, πρακτικές συμβουλές για την «δημόσια» (χορεσπερίδες, όπερα...) και την «ιδιωτική» ζωή (σπίτι, μαγειρική, παιδιά...) των γυναικών. Με την σύγχρονη μορφή τους εμφανίστηκαν μετά το 1940, (Ρομάντζο 1942, Γυναίκα 1950).

3. Υπάρχει και μία τρίτη κατηγορία τίτλων περιοδικών των οποίων το περιεχόμενο είναι καθαρά «πρακτικό» (Εκείνη, Πρακτική Γυναίκα...). Στην παρούσα ανάλυση δεν συμπεριλάβαμε τα περιοδικά αυτά γιατί το μήνυμά τους είναι προφανές.

4. Η γενική αύξηση της διαφήμισης για τα γυναικεία περιοδικά «υψηλής στάθμης» το 1989/88 ήταν 75%, δηλαδή πολύ μεγαλύτερη από αυτήν των ποικίλης ύλης που αυξήθηκε 20% (Κυριαζίδης: 1990).

5. Ο τρόπος αυτός ανάπτυξης του περιεχομένου είναι κοινός για τα περισσότερα ανά τον κόσμο γυναικεία περιοδικά, με εξαίρεση αυτά των ανατολικών χωρών (μέχρι τώρα τουλάχιστον), (Ceulemas, Fauconnier 1979, Gallagher 1983).

6. Και οι διαφημίσεις για προϊόντα ομορφιάς, οικιακό εξοπλισμό, είδη ρουχισμού κ.λπ., ενσωματώνονται άλλοτε φανερά, άλλοτε σιωπηρά στον άξονα αυτό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ALBERT Pierre, (1982), La presse,6ème éd. Paris, PUF, (coll. Que sais-je?)

BALLE Francois, (1984), Médias et societé, 3ème éd., Paris, Montchrestien.

BAUDRILLARD Jean, (1968), Le système des objects, La consommation des signes, Paris, Denoël-Gonthiec.

BAUDRILLARD Jean, (1970), La société de consommation des mythes et ses structures, Paris, Denoël.

BAUDRILLARD Jean, (1972), Pour une critique de l'economie politique de signe, Paris, Gallimard.

BAUDRILLARD Jena, (1979), De la seduction, Paris, Galilée.

BEDRINES N., LILENSTEIN R., TOUATO C-R., (1978), Idées recues sur les femmes, Hier et Demain, Paris.

BENOIT N., MORIN E., PAILLARD B. (1973), La femme majeure. Nouvelle feminité, nouveau féminisme, Paris, Seuil.

BONVOISIN S-M., MAIGNEN M., (1986), La presse féminine, Paris, PUF, (Coll. Que sais-je?).

CARISSE C., DUMAZEDIER J., (1975), Les femmes innnovatrices, Paris, Seuil.

CAVE Francoise, (1981), L'espoir et la consolation. Idéologie de la famile dans la presse du coeur, Paris, Payot.

CEULEMANS M., FAUCONNIER G., (1979), Image, role et condition sociale de la femme dans les médias, Etudes et Documents d'information, No. 84, UNESCO.

DARDIGNA A-M., (1980), La presse féminine, fonctionb idéologique, Paris, Maspero.

GALLAGHER Margaret, (1981), Unequal opportunites. The case of woman and the media, Unesco.

ΚΥΡΙΑΖΙΔΗΣ Ν., (1990), Διαφήμιση και Μαζικά μέσα Ενημέρωσης, «Αντί» τεύχος 427, σσ. 34-38.

LAISNE Pascal, (1974), La femme et ses images, Paris, Stock.

MORIN Edgar, (1972), Les stars, Paris, Seuil.

ΜΠΑΡΤ Ρολάν, (1973), Μυθολογίες, Αθήνα, Ράππα.

PAÏDOUSSI Chryssoula, (1987), La presse féminine grecque: fonction économique, fonction idéologique, Memoire de Diplóme IFP, Université Paris II.

REICHE Reimut, (1974), Secualité et Luttes de classe, Paris Cahiers libres, Maspero.

SULLEROT Evelyne, (1966), La presse féminine, Paris, Colin.

□

ΟΙ ΤΑΞΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑ ΦΥΛΑ Ή Ο «ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΣ»

*του Κυριάκου Χαραλάμπους**

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός μας σ' αυτή τη μελέτη είναι να συμβάλουμε στην επεξεργασία της θεωρητικής αναπαράστασης του «κοινωνικού σχηματισμού», λαμβάνοντας υπόψη μας τόσο τις σχέσεις των τάξεων όσο και εκείνες των φύλων. Πιο συγκεκριμένα, θα στηριχθούμε σε μερικά από τα συμπεράσματα που μορφοποιήσαμε σε δύο προηγούμενες μελέτες μας: Charalambous Kyriakos, L'opposition cachée, homme-femme (France-Grèce), Doctorat Nouveau Régime, Paris VIII, 1988· Χαραλάμπους Κυριάκος, Η σύγκρουση των αντιπάλων, Η περίπτωση των Ελληνοκυπρίων και Τουρκοκυπρίων, Ένωση-Ανεξαρτησία, 1989, και θα προσπαθήσουμε να εμβαθύνουμε. Βέβαια, δεν φιλοδοξούμε να λύσουμε μέσα σ' αυτό το άρθρο το πρόβλημα του «κοινωνικού σχηματισμού». Θα θίξουμε μόνο μερικά στοιχεία των διαστάσεών του και σε επόμενες μελέτες μας θα συνεχίσουμε τη συζήτηση.

Η προσπάθειά μας αυτή καθορίζεται τόσο από την ανάπτυξη των φεμινιστικών κινημάτων όσο και από την ύπαρξη διαφόρων υποθέσεων που διατυπώθηκαν από τις γυναίκες ερευνήτριες/φεμινίστριες και οι οποίες αναζητούν την επαλήθευσή τους. Μια τέτοια υπόθεση είναι ότι οι υπάρχουσες/κυρίαρχες θεωρίες (αστικές και μαρξιστικές) είναι ανδροκρατικές.

Βέβαια, δεν θα προσπαθήσουμε στα πλαίσια αυτού του άρθρου να αντιμετωπίσουμε το σύνολο αυτών των θεωριών. Θα περιοριστούμε να επικεντρώσουμε, κατά κύριο λόγο, την προσοχή μας πάνω στη μαρξιστική θεωρία για να δούμε τόσο πως στην πραγματικότητα δεν είναι παρά μια τοπική και ανδροκρατική θεωρία (υπόθεση), όσο και τις συνέπειες αυτής της θεώρησης, του ότι δηλαδή λαμβάνοντας υπόψη της τη σχέση των τάξεων αγνόησε αυτή των φύλων.

1. Η κύρια αντίθεση

Ο Jacques Attali στο βιβλίο του "Au propre et au figuré, une histoire de la propriété (1988), όπου προσπαθεί να δείξει, όπως μπορούμε να το δούμε και από τον τίτλο, τις ιστορικές μορφές της ιδιοκτησίας, όταν αναφέρεται στις πρωτόγονες/ανθρωπολογικές κοινωνίες ή και ακόμα στις κοινωνίες όπως η αρχαία Κίνα και Αίγυπτος, έχει ως επίκεντρο τις σχέσεις των δύο φύλων. Στο βαθμό όμως που ο συγγραφέας αφήνει πίσω του τις πιο πάνω κοινωνίες και πλησιάζει τις σύγχρονες, η παρουσία των σχέσεων των δύο φύλων, σε σχέση με την ιδιοκτησία, ατονεί για να εξαφανιστεί τελικά. Πού οφείλεται αυτό; Η απάντηση μπορεί να εντοπιστεί στους δύο κάτωθι λόγους.

1. Στην περίπτωση των ανθρωπολογικών κοινωνιών (και λιγότερο στην περίπτωση των «κοινωνικών σχηματισμών», όπως η αρχαία Αίγυπτος και Κίνα), η κεντρική παρουσία των σχέσεων των δύο φύλων στη σχέση τους με την ιδιοκτησία καθορίζεται από το ίδιο το αντικείμενο μελέτης: οι πρωτόγονες κοινωνίες έχουν ως βασική κοινωνική τους σχέση αυτή των φύλων.

2. Όσον αφορά τις μετέπειτα κοινωνίες, η απάντηση δόθηκε από τις φεμινίστριες των τελευταίων 20-30 ετών: η ιστορία γράφτηκε χωρίς να λάβει υπόψη της τις γυναίκες.

Μια από τις συνέπειες της έλλειψης ερευνητικού ενδιαφέροντος των επιστημόνων, κατά τους μοντέρνους καιρούς (καπιταλιστική περίοδος), για τις σχέσεις των δύο φύλων είναι ότι κυριάρχησε στις κοινωνικές μας αναπαραστάσεις (και πιο συγκεκριμένα στις αναπαραστάσεις των μαρξιστών), η θεωρία σύμφωνα με την οποία η ταξική σχέση: κεφάλαιο-εργασία είναι κύρια, ενώ η σχέση: άνδρας-γυναίκα (όπως και άλλες

* Ο Κ. Χαραλάμπους γεννήθηκε το 1949 στον Σωτήρα Αμμοχώστου. Έχει διακτορικό Πολιτικών Επιστημών από το Πανεπιστήμιο των Παρισίων.



κοινωνικές σχέσεις) είναι δευτερεύουσα.

Ο Claude Meillasoux, για να μην αναφέρουμε παρά μόνο ένα σύγχρονο παράδειγμα, λαμβάνοντας υπόψη και τη σχέση: νέοι-ηλικιωμένοι, έγραψε πως ο αγώνας των νέων και των γυναικών για τη χειραφέτησή τους είναι προοδευτικός εάν υποτάσσεται, για να την ενδυναμώσει, στην πάλη των τάξεων, (1982, σ. 216).

Μια άλλη συνέπεια της πιο πάνω έλλειψης επιστημονικού ενδιαφέροντος ήταν να θεωρηθεί πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» συντίθεται από τρεις διαστάσεις:

– την οικονομική,
– την πολιτική,
– την ιδεολογική,

εκ των οποίων η πρώτη παίζει καθοριστικό ρόλο.

Ο Γιάννης Μηλιός, για να μην αναφέρουμε και εδώ παρά μόνο ένα παράδειγμα, έγραψε ένα βιβλίο στο οποίο έδωσε τον τίτλο «Ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός, από τον επεκτατισμό στην καπιταλιστική ανάπτυξη», πραγματεύτηκε όμως μόνο το οικονομικό και το πολιτικό επίπεδο (=διάσταση).

Γράψαμε πιο πάνω πως η σχέση κεφάλαιο-εργασία θεωρήθηκε ως κύρια, δεν γράψαμε όμως το πιο σημαντικό, αυτό δηλαδή που απόκρυπτε ή που αποκρύπτει ακόμα: πως δηλαδή δεν είναι παρά μια σχέση (όπως κάθε ταξική σχέση) ανδρών. Τόσο η κεφαλαιοκρατική τάξη όσο και η εργατική, όπως βέβαια και η αγροτική, είναι τάξεις που αποτελούνται από άνδρες.

Στη Γαλλία η συμμετοχή των γυναικών στην κεφαλαιοκρατική τάξη, μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, μόλις που αγγίζει το 10%, στην εργατική τάξη κυμαίνεται γύρω στο 20%. Στην Ελλάδα[1] η συμμετοχή των γυναικών στην κεφαλαιοκρατική τάξη είναι μικρότερη του 10%, στην εργατική κυμαίνεται κάτω του 20%.

Η σημασία των ποσοστών αυτών μπορεί να φανεί καλύτερα αν πάρουμε υπόψη μας τις παρακάτω παρατηρήσεις.

1. Οι γυναίκες που συμμετέχουν στην κεφαλαιοκρατική τάξη είναι ή χήρες ή ανύπαντρες.

2. Για μια μεγάλη περίοδο, μέχρι τη δεκαετία του '60, η γυναίκα πήγαινε στο εργοστάσιο περισσότερο από οικονομική ανάγκη (στην περίπτωση που ο μισθός του άνδρα δεν αρκούσε να θρέψει την οικογένεια) και δεν εθεωρείτο και πολύ «φυσιολογικό». Το μοντέλο που επικρατούσε σε αυτή την περίοδο ήταν εκείνο της γυναίκας-νοικοκυράς. Αυτό το μοντέλο άρχισε να αμφισβητείται κατά τη δεκαετία του '60, με τη γέννηση των σύγχρονων φεμινιστικών κινημάτων. Στις μέρες μας, στην Ελλάδα, ένα ποσοστό γυναικών, γύρω στο 70%, είναι οικονομικά ανενεργό. Το ποσοστό αυτό στη Γαλλία κυμαίνεται γύρω στο 50%.

3. Μια τρίτη παρατήρηση που θα μπορούσαμε να κάνουμε είναι πως τα ποσοστά των γυναικών, στην περίπτωση της εργατικής τάξης, εξαρτώνται από την αυξημένη τους συμμετοχή στην κατηγορία υπάλληλοι.

Ένα άλλο γεγονός που θα πρέπει να τονίσουμε για να καταλάβουμε σε όλες της τις διαστάσεις τη σημασία της ταξικής σχέσης, η οποία συγκροτείται μεταξύ των ανδρών, είναι πως στο επίπεδο της καθοδήγησης των συνδικάτων, της δράσης, οι γυναίκες είναι σχεδόν πλήρως απούσες. Οι γυναίκες και όταν ακόμα είναι εργάτριες, κατά κανόνα, δεν έχουν το χρόνο να αφιερωθούν στις συνδικαλιστικές δραστηριότητες. Η οικιακή εργασία/η δεύτερη μέρα εργασίας δεν τους το επιτρέπει.

Βέβαια, οι γυναίκες δεν είναι μόνο σχεδόν απούσες από τη διεύθυνση των επιχειρήσεων και τη καθοδήγηση των συνδικάτων. Είναι επίσης σχεδόν απούσες από την καθοδήγηση των πολιτικών κομμάτων και από τις ανώτατες θέσεις του κρατικού μηχανισμού, (σε παγκόσμιο επίπεδο, Michel, A., 1988). Κατά ένα γενικό τρόπο, οι γυναίκες όταν εισέρχονται στο δημόσιο χώρο είναι για να καταλάβουν τις θέσεις της υπαλλήλου, της ανειδίκευτης εργάτριας, της νοσοκόμας, της νηπιαγωγού, της δασκάλας, και όχι εκείνες που εξασφαλίζουν ρόλο καθοδηγητικό.

Τι μπορούμε να συμπεράνουμε εάν βασιστούμε σ' αυτά που γράφουμε εδώ;

α. Εάν «ορίσουμε», συνειδητά ή ασυνείδητα, ως

1. Εδώ αναφερόμαστε στη Γαλλία και στην Ελλάδα που ήδη μελετήσαμε. Οι συνθήκες όμως είναι οι ίδιες και για τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες, Michel Andrée, 1988.

ερευνητικό μας αντικείμενο μια ταξική σχέση που δεν αποτελείται παρά μόνο από άνδρες, τότε θα οδηγηθούμε να γράψουμε πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» μπορεί να διασπαστεί σε τρία στοιχεία: το οικονομικό, το πολιτικό και το ιδεολογικό. Αυτό θέλει να πει πως δεν θα μπορέσουμε να δούμε πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» περιλαμβάνει και ένα τέταρτο στοιχείο: το αναπαραγωγικό, τη σχέση δηλαδή των δύο φύλων και την αναπαραγωγή του είδους.

6. Εάν πάρουμε «υπ' όψη» μας, συνειδητά ή ασυνείδητα: – την κυριαρχούσα θέση της γυναίκας και το σύνολο των μυθολογιών που συνδέθηκαν μαζί της (φυσικοποίηση της κατωτερότητας της γυναίκας κ.λπ.) – την απουσία της από το δημόσιο χώρο (πολιτική δράση κ.λπ.), – το μοντέλο της νοικοκυράς, τότε δεν αποκλείεται (όπως και έγινε) να θεωρήσουμε τις γυναικείες υποθέσεις / τα φεμινιστικά κινήματα / τις σχέσεις των δυο φύλων δευτερεύουσας σημασίας και να τις/τα υποτάξουμε θεωρητικά στην υποτιθέμενη κύρια αντίθεση, την ταξική, που είναι σχέση ανδρών, στις υποθέσεις των ανδρών που είναι «μεγαλύτερης» σημασίας από εκείνες των γυναικών. Συνέπεια αυτών ήταν πως η μεν πάλη των τάξεν, πάλη μεταξύ των ανδρών για τον έλεγχο των μέσων παραγωγής, θεωρήθηκε σαν κύρια αντίθεση, η δε πάλη μεταξύ των δύο φύλων, για τον έλεγχο των μέσων αναπαραγωγής (το σώμα της γυναίκας θεωρούμενο σαν μέσο αναπαραγωγής) σαν δευτερεύουσα, και γι' αυτό θα έπρεπε (θα πρέπει ακόμα, σύμφωνα με την πλειοψηφία των μαρξιστών. Στις μέρες μας πολλές μαρξίστριες δεν δέχονται την θέση αυτή. Αναφέρουμε για παράδειγμα την D. Kergoat, 1984) να υποταχθεί στη σοσιαλιστική προοπτική της εργατικής τάξης που θα ήταν, εκτός των άλλων, και απελευθερώτρια των γυναικών.

Βέβαια, αυτή η θεωρητική αναπαράσταση των μαρξιστών ήταν λιγότερο το αποτέλεσμα της επιστημονικής ανάλυσης των σχέσεων άνδρας-γυναίκας και περισσότερο το αποτέλεσμα της ανδροκρατικής/ανδροκεντρικής στάσης τους απέναντι στις γυναίκες. Η θέση του C. Meillassoux που αναφέραμε πιο πάνω (που δεν είναι παρά μια τυπική μαρξιστική θέση) σύμφωνα με την οποία το φεμινιστικό κίνημα, αλλά και το κίνημα των νέων, θα πρέπει να υποταχθεί στην πάλη των τάξεων, δεν είναι το αποτέλεσμα της επιστημονικής στάσης του ερευνητή απέναντι στο αντικείμενό του. Είναι το αποτέλεσμα της στάσης του πατέρα και συζύγου (στάσεις πατερναλιστικές/ανδροκρατικές), που θα ήθελαν μια σφαλιάρα ή ένα άγριο βλέμμα να στείλουν τα παιδιά (νέους, φοιτητές) για ύπνο και τις γυναίκες στην κουζίνα ή στο κρεβάτι. Δεν θα ήθελαν τους νέους και τις γυναίκες στη δημόσια σκηνή (χώρος μέχρι πρόσφατα κατ' εξοχήν των ενήλικων αδρών, οι οποίοι διαιρούνται σε τάξεις), όταν δεν υποτάσσονται (=υπακούουν) στις θελήσεις τους / στον καθοδηγητικό τους ρόλο.

2. Η τέταρτη διάσταση

Αστική τάξη (Άνδρες)

Γυναίκες

Εργατική τάξη (Άνδρες)
Αγροτική τάξη (Άνδρες)
κ.λπ.

Αυτή η θεωρητική αναπαράσταση παρά την σχηματικότητά της, που οφείλεται στο ότι δεν αναπαριστά τις άλλες τάξεις (αλλά και τις γενεές), μπορεί να μας βοηθήσει να οδηγήσουμε τη συζήτηση προς τις έννοιες των επιπέδων και του «κοινωνικού σχηματισμού».

Η σχέση μεταξύ αστικής τάξης και εργατικής, όντας σχέση μεταξύ ανδρών, μπορεί να διασπασθεί σε τρία στοιχεία: το οικονομικό, το πολιτικό και το ιδεολογικό. Κατ' αντίθεση, η σχέση μεταξύ ανδρών/εργατών και ανδρών/αστών από τη μια και γυναικών από την άλλη μπορεί να διασπασθεί σε τέσσερα στοιχεία (=διαστάσεις): το οικονομικό, το πολιτικό, το ιδεολογικό και το αναπαραγωγικό.

Η κάθε διάσταση ξεχωριστά παραπέμπει και σε ένα ερευνητικό αντικείμενο:

– η οικονομική διάσταση ξεχωριστά παραπέμπει στις σχέσεις των δύο φύλων στο επίπεδο της παραγωγής ή, πιο γενικά, σε εκείνο της οικονομίας·

–η πολιτική παραπέμπει σε εκείνο της πολιτικής κυριαρχίας·

– η ιδεολογική σε εκείνο της ηγεμονίας, και

– η αναπαραγωγική, τέλος, παραπέμπει στο επίπεδο της συγκρουσιακής σχέσης για τον έλεγχο των μέσων αναπαραγωγής.

Η άγνοιά μας για τις σχέσεις των δύο φύλων και η ταξινόμηση των γυναικών στην τάξη του άνδρα τους, ή του πατέρα τους στην περίπτωση των ανύπανδρων γυναικών, έκαναν να κυριαρχήσει στις κοινωνικές μας αναπαραστάσεις η πρόταση πως η κοινωνία διαιρείται σε τάξεις. Στην πραγματικότητα όμως δεν ισχύει κάτι τέτοιο, γιατί δεν είναι η κοινωνία που είναι διαιρεμένη σε τάξεις αλλά οι άνδρες.

Ο Νίκος Μουζέλης, στην εισαγωγή του στο βιβλίο του Κ.Δ. Καραβίδα (1978) ιδιοποιούμενος τη θέση του τελευταίου, γράφει πως στην περίπτωση της Ζάν-

τρουγκας (πατριά), «η γη και όλα τ' άλλα μέσα παραγωγής δεν ανήκουν στα άτομα αλλά στο οικογενειακό σύνολο». Στα επτά παραδείγματα (Ζάντρουγκες) όμως που αναφέρει ο Καραβίδας (1978, σ. 211-232), διαβάζουμε πως στη διανομή της περιουσίας συμμετέχουν μόνο τα «παιδιά» (=αγόρια) και πως η νύφη αγοράζεται από τον πατέρα του γαμπρού.

Ο Αντώνης Μωυσίδης, στο βιβλίο του «Η αγροτική κοινωνία στη σύγχρονη Ελλάδα...» (1986), γράφει πως «η οικογενειακή εκμετάλλευση αποτελεί κοινό κτήμα» (σ. 201), «η οικογενειακή επιχείρηση αποτελεί (...) την κοινή μοίρα των κατόχων της, την κοινή ιδιοκτησία (...) των μελών της» (σ. 206).

Ο R. Fossaert, ο οποίος οικοδόμησε δύο μορφές του αγροτικού τρόπου παραγωγής:

– την αγροτική (προκαπιταλιστική περίοδο) και

– την αγροτική ημι-βιοτεχνική (mode de production paysan sémi-artisanal. (η μορφή αυτή καθορίζεται από το γεγονός ότι: α: κατά την καπιταλιστική περίοδο ο αγρότης δεν είναι πια δεμένος μόνο με τη γη του αλλά, όπως και ο βιοτέχνης, και με άλλα κινητά μέσα παραγωγής –τρακτέρ κ.λπ.– και β: η παραγωγή, όπως και πάλι στην περίπτωση του βιοτέχνη, προσανατολίζεται προς την αγορά), υποστήριξε, χωρίς να το αποδείξει, α: πως η οικογένεια δεν αποτελεί έναν τρόπο παραγωγής[1], (1977) και β: πως «μια τάξη-καθεστώς (classe-statut = σχέση με τα μέσα παραγωγής) ορίζεται από τη δομική της αντίθεση με μια ή περισσότερες άλλες τάξεις», αλλά «υπάρχει τουλάχιστον μια κοινωνική τάξη ικανή να ωριμάσει, κατά κάποιο τρόπο ευδιάκριτο και αυτόνομο, χωρίς να είναι υποχρεωτικά αντιτιθέμενη (opposée) με μια άλλη τάξη: εκείνη των αγροτών ιδιοκτητών-εκμεταλλευτών του Αγροτικού Τρόπου Παραγωγής» (1980, σ. 94).

Η καθυπόταξη των γυναικών από τους άνδρες ή, για να το αποδώσουμε καλύτερα, η φυσικοποίηση αυτής της καθυπόταξης από τους τελευταίους κάνει να μη βλέπουμε πως τα μέσα παραγωγής της οικογενειακής εκμετάλλευσης, αλλά και πιο γενικά της οικογένειας (βέβαια οι οικογένειες του εργάτη και του αστού έχουν σχεδόν μειώσει μέχρι το μηδέν την παραγωγή υλικών αγαθών, αλλά αυτό δεν είναι λόγος να μας εμποδίσει να δούμε πως η σχέση των φύλων είναι η ίδια με εκείνη της αγροτικής οικογένειας) ανήκουν στους άνδρες και άρα δεν μπορούμε να θεωρήσουμε πως ταξινομούνται στην τάξη του άνδρα τους.

Οι γυναίκες των κεφαλαιοκρατών δεν είναι κεφαλαιοκράτες, όπως και οι γυναίκες των εργατών δεν είναι εργάτριες, κ.λπ., (όπως καταλαβαίνει ο αναγνώστης επικεντρώνουμε τη συζήτηση στο μοντέλο της νοικοκυράς). Από τις σχέσεις τους με τα μέσα παραγωγής, και παραμένοντας καθαρά στο οικονομικό επίπεδο, συγκροτούν μια ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα, αντίπαλη εκείνης των ανδρών. Βέβαια δεν αγνοούμε πως μεταξύ των γυναικών των εργατών, αγροτών και κεφαλαιοκρατών υπάρχουν διαφορές στο επίπεδο συνείδησης και του τρόπου ζωής (=επίπεδο κατανάλωσης κ.λπ.). Αυτό όμως δεν διαψεύδει την υπόθεσή μας.

Οι γυναίκες, μέσα από τις σχέσεις τους με τα μέσα παραγωγής, στα πλαίσια της οικογένειας, συγκροτούν μια ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα. Μπορούμε όμως να γράψουμε πως συγκροτούν μια κοινωνική τάξη;

Πολλές φεμινίστριες, (C. Delphy, 1972, C. Guillaumin, 1978, C. Michard-Marchal, C. Ribery, 1982, κ.λπ.), τονίζοντας τα στοιχεία: της ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής από τους άνδρες, της εκμεταλλευτικής σχέσης που συγκροτείται μέσα στην οικογένεια, της ιδιοποίησης των γυναικών από τους άνδρες, απαντούν καταφατικά.

Κατ' αντίθεση, ο Maurice Godelier απαντά αρνητικά στην περίπτωση των Baruya (ανθρωπολογική κοινωνική ομάδα της Νέας Γουινέας), τονίζοντας το στοιχείο (το οποίο ισχύει και στην περίπτωση της αγροτικής, εργατικής οικογένειας κ.λπ.) πως οι άνδρες είναι οι ίδιοι εργαζόμενοι, συμμετέχουν άμεσα στην υλική παραγωγή (Michard-Marchal, C. Ribery, C. 1982, σ. 155).

Τόσο τα επιχειρήματα των φεμινιστριών, όσο και εκείνο του M. Godelier, δεν μπορούν να μη γίνουν αποδεχτά, αφού έχουν επαληθευτεί εμπειρικά, (Charalambous, K., 1988). Επειδή όμως βασική προϋπόθεση για την ύπαρξη τάξεων είναι η συγκρότηση της σχέσης εργάτης-μη εργάτης, μπορούμε να γράψουμε πως η οικογένεια, και κατ' επέκταση η κοινωνία, είναι διαιρεμένη σε φύλα (μια ιδέα που φαίνεται εκ πρώτης όψεως να είναι κοινότυπη, που όμως δεν μπήκε ποτέ σε θεωρητική προοπτική).

Η κοινωνία, λοιπόν, μπορούμε να το γράψουμε στο εξής, είναι διαιρεμένη σε τάξεις που είναι φύλου αρσενικού, και σε φύλα, και ο «κοινωνικός σχηματισμός»

1. Στην αγροτική κοινωνία δεν υπάρχει διάσπαση μεταξύ οικογένειας και παραγωγή όπως στην κεφαλαιοκρατική κοινωνία. Η οικογένεια και οι αγροί αποτελούν ενότητα και άρα σαν ενότητα μπορούν να θεωρηθούν ότι αποτελούν ή όχι έναν τρόπο παραγωγής. Η διάκριση που έκανε ο Fossaert μεταξύ αγροτικού τρόπου παραγωγής και αγροτικής οικογένειας είναι μάλλον αυθαίρετη.



είναι ένα σύστημα σχέσεων μεταξύ του οικονομικού, πολιτικού-ιδεολογικού και αναπαραγωγικού στοιχείου.

Δύο παρατηρήσεις:

1. Θα μπορούσε να μας αντειπεί κάποιος πως εάν η οικογένεια (π.χ. η αγροτική) δεν φέρει τάξεις, τότε δεν θα πρέπει να φέρει και έναν τρόπο παραγωγής. Δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μας υποχρεώνει να γράψουμε αυτό. Η οικογένεια[1] μπορεί να θεωρηθεί σαν ένας τρόπος παραγωγής που φέρει φύλα (και βέβαια και γενεές). Η ιδιομορφία αυτού του τρόπου παραγωγής συνίσταται στο ότι ο άνδρας και η γυναίκα πολωνόνται στην εκμετάλλευση, όντας ταυτόχρονα και οι δύο οικογενειακοί εργάτες.

2. Η θέση που υποστηρίξαμε, και σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες στα πλαίσια της οικογένειας συγκροτούν μια ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα, μπορεί να μας οδηγήσει να γράψουμε πως τα σύγχρονα κινήματα των γυναικών δεν είναι διαταξικά (η ιδέα πως είναι διαταξικά έχει φυσικοποιηθεί, έγινε μια προκατάληψη). Θα μπορούσε ο αναγνώστης να μας αντειπεί πως αυτά τα κινήματα δεν παράγονται μέσα από τη σύγκρουση άνδρα-γυναίκας μέσα στα πλαίσια της οικογένειας, αλλά μέσα από την αντίθεση άνδρας-γυναίκα, έτσι όπως συγκροτείται σε σύστημα μέσα στο δημόσιο χώρο.

Ας ρίξουμε μια προσεχτική ματιά.

Οι γυναίκες, από τη θέση τους μέσα στο συνολικό «κοινωνικό σχηματισμό», τείνουν να συγκροτηθούν, για μια ακόμη φορά, σε μια ομοιογενή κοινωνική ομάδα και όχι σε πολλές κοινωνικές τάξεις, όπως είναι η περίπτωση των ανδρών. Οι γυναίκες σε παγκόσμιο επίπεδο είναι σχεδόν απούσες από τις ανώτατες κοινωνικές θέσεις (Michel Andrée 1988) και από πολλά επαγγέλματα τα οποία θεωρούνται ανδρικά, και τείνουν να συγκεντρωθούν στο επάγγελμα: της υπαλλήλου, νηπιαγωγού, δασκάλας, καθηγήτριας, νοσοκόμας κ.λπ.

Τα φεμινιστικά κινήματα της σύγχρονης εποχής (και μάλλον και του 19ου αιώνα) φαίνεται να δημιουργούνται από αυτές τις γυναίκες (στην Ελλάδα οι φοιτήτριες έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην παραγωγή του κινήματος), οι οποίες από μητέρες μέσα στα πλαίσια της οικογένειας έγιναν «μητέρες» του δημόσιου χώρου.

Βέβαια τα κινήματα των γυναικών δεν παρήχθησαν μόνο από τη σχέση άνδρα-γυναίκας του δημόσιου χώρου. Ένας άλλος παράγοντας που έπαιξε βασικό ρόλο είναι εκείνος της «διπλής ημέρας εργασίας», η διά-

1. Βέβαια στην περίπτωση της οικογένειας των πόλεων, και κατ' αντίθεση με την περίπτωση της αγροτικής οικογένειας, ο αναγνώστης θα αντιδρά απορριπτικά, αφού η παραγωγική της λειτουργία τείνει να εξαλειφθεί. Κατά την άποψή μας, μπορεί να θεωρηθεί σαν ένας τρόπος παραγωγής που τείνει να εξαφανιστεί, και δεν πρέπει να ξεχνούμε πως και οι άλλες της λειτουργίες (ιδεολογική, αναπαραγωγική) τείνουν μακροχρόνια να αναληφθούν από το δημόσιο χώρο, (νηπιαγωγεία, νοσοκομεία κλπ.). Η οικογένεια τείνει να εξασφανιστεί συνολικά σαν «κοινωνικός σχηματισμός».

σπαση, δηλαδή, της γυναίκας μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου. Εάν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, τι είναι εκείνο που κάνει πολλούς να γράφουν πως το κίνημα των γυναικών είναι διαταξικό;

Έχουμε ήδη απαντήσει σ' αυτό το ερώτημα. Επαναλαμβάνουμε εδώ, με άλλα λόγια, πως οι κοινωνικοί επιστήμονες «σεβόμενοι» την κοινωνική πρακτική, την ανδροκρατική δηλαδή τάξη πραγμάτων, σύμφωνα με την οποία η σύζυγος και τα παιδιά θα πρέπει να ακολουθούν τον άνδρα (πατέρα ή σύζυγο) όπου και να πηγαίνει, «αρνήθηκαν» να κάνουν επιστήμη και ταξινόμησαν τη γυναίκα στην τάξη του άνδρα. Εάν όμως οι γυναίκες των αστών χαρακτηρίζονται αστές, εκείνες των μικροαστών μικροαστές κ.λπ., τότε και τα κινήματα είναι διαταξικά, αφού δεν συντίθενται, σύμφωνα μ' αυτή τη συλλογιστική, από τις γυναίκες μόνο μιας τάξης.

Όπως καταλαβαίνουμε, η πιο πάνω ταξινόμηση δεν είναι μεθοδολογικό λάθος, όπως αφήνει να νοηθεί το άρθρο της Chistine Delphy (1977), αλλά το αποτέλεσμα της ανδροκρατικής στάσης (στάση μη επιστημονική) των κοινωνικών επιστημόνων.

3. Φυσική δύναμη - Αναπαραγωγική λειτουργία

Γράψαμε πιο πάνω ότι η σχέση: άνδρας-γυναίκα (κατ' αντίθεση με την ταξική σχέση) μπορεί να διασπαστεί σε τέσσερα στοιχεία. Είπαμε όμως μερικά λόγια μόνο για την οικονομική διάσταση, και πιο συγκεκριμένα για τις σχέσεις των δυο φύλων με τα μέσα παραγωγής. Εδώ δεν θα στρέψουμε την προσοχή μας προς κάθε μια από τις υπόλοιπες διαστάσεις: την πολιτική, την ιδεολογική και την αναπαραγωγική. Θα περιοριστούμε να γράψουμε μερικά λόγια πάνω στη βιολογική διάσταση της σχέσης των δυο φύλων και τις συνέπειες αυτής πάνω στο συνολικό «κοινωνικό σχηματισμό».

Οι φεμινίστριες της εποχής μας, για να μιλήσουν για τη διαίρεση της εργασίας μεταξύ των δύο φύλων, επικέντρωσαν την προσοχή τους στη σχέση του αναπαραγωγικού (=οικογενειακού) και του παραγωγικού συστήματος, δεν έθεσαν όμως σε θεωρητική προοπτική τη βιολογική σχέση: φυσική δύναμη (άνδρας) –αναπαραγωγική λειτουργία (εγκυμοσύνη) γιατί δεν την πήραν υπ' όψη τους. Βέβαια δεν ισχυριζόμαστε πως η σχέση τούς είναι άγνωστη στην πρακτική. Είναι άλλο πράγμα όμως η κοινή γνώμη (πρακτική γνώμη) και άλλο η επεξεργασία και ένταξη μιας έννοιας σ' ένα θεωρητικό σύστημα.

Κατά την άποψή μας δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σχέση άνδρα-γυναίκας, και κατ' επέκταση τον «κοινωνικό σχηματισμό», αν δεν λάβουμε υπ' όψη μας το φυσικό μέγεθος: φυσική δύναμη-αναπαραγωγική λειτουργία.

Είναι πιθανόν η ιστορία αυτού του μεγέθους να μην είναι πολύ εμφανής στη μεταβατική μας εποχή. Είναι όμως σαφής ακόμα και στο πρόσφατο παρελθόν (στις αγροτικές προκαπιταλιστικές κοινωνίες των εθνολόγων), όσον αφορά την Ευρώπη και βέβαια και στις ανθρωπολογικές κοινωνίες, όπου οι γυναίκες έχοντας το μειονέκτημα των συχνών εγκυμοσυνών (μέχρι και δώδεκα αν όχι περισσοτέρων) –φυσικό μέγεθος– απαλλάσσονται από το κυνήγι, από το να φέρουν όπλα κ.λπ. Οι λειτουργίες του πολέμου, του κυνηγιού κ.λπ., ανατίθενται στους άνδρες: τους φορείς της φυσικής δύναμης (φυσικό μέγεθος).

Οφείλουμε να διευκρινίσουμε πως η σχέση που προσπαθούμε να προσεγγίσουμε εδώ δεν είναι εκείνη της: περισσότερη φυσική δύναμη (άνδρες) – λιγότερη φυσική δύναμη (γυναίκες). Αυτή η σχέση έχει σημασία στο βαθμό που συγκρίνουμε άνδρες μεταξύ τους, δηλαδή όμοια πράγματα. Εξάλλου, γνωρίζουμε, ήδη, πως αυτή η σχέση δεν έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην ιστορία. Οι κυρίαρχοι λαοί ή τάξεις δεν ήταν ταυτόχρονα και οι πιο δυνατοί από φυσική άποψη. Εδώ, και επιμένουμε, συγκρίνουμε δύο άνισα, ανόμοια από φυσική άποψη μεγέθη και θα πρέπει να γίνουν κατανοητά σαν τέτοια.

Μια παρατήρηση.

Δεν προσπαθούμε να υποστηρίξουμε ότι το πολιτισμικό στοιχείο δεν έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαίρεση της εργασίας μεταξύ των φύλων, στην οργάνωση των φύλων σε κοινωνικό σύστημα, στο ότι οι άνδρες φέρουν τα όπλα και όχι οι γυναίκες, στο ότι οι τελευταίες αναλαμβάνουν την αναπαραγωγική λειτουργία (το μεγάλωμα των παιδιών) και όχι οι άνδρες. Προσπαθούμε να δείξουμε πως η πιο πάνω βιολογική σχέση / το πιο πάνω φυσικό μέγεθος είναι ένα βασικό στοιχείο που βέβαια δεν τα εξηγεί όλα, θα πρέπει όμως να το πάρουμε υπ' όψη μας για να καταλάβουμε την «κοινωνική» οργάνωση των φύλων. Εξάλλου η κατάρριψη, στις μέρες μας, του μύθου της ύπαρξης πρωτόγονων κομμουνιστικών κοινωνιών, (μύθος ο οποίος δημιουργήθηκε στο 19ο αιώνα μέσα από τις εργασίες των Engels, Morgan) και η επικράτηση της άποψης πως σ' όλες τις γνωστές κοινωνίες κυριαρχούσε, έστω και σε

«τελευταία ανάλυση» (M. Godelier, 1978), ο άνδρας είτε σαν πατέρας, είτε σαν σύζυγος, είτε σαν θείος, μας υποχρεώνει γι' αυτό.

Ένα άλλο παράδειγμα (παρμένο από τη μελέτη μας «L' opposition cachée: homme-femme, France-Grèce, 1988), που μπορούμε να αναφέρουμε και το οποίο ενδυναμώνει την υπόθεσή μας είναι πως σε κάθε περίπτωση ο πραγματικός ιδιοκτήτης (όχι ο νομικός) των μέσων παραγωγής είναι ο άνδρας:

– η οικογενειακή κληρονομία (le patrimoine familial) μεταβιβάζεται από πατέρα σε γιο,

– στην περίπτωση που μια γυναίκα χωρίς «επάγγελμα»[1] παντρεύεται έναν αγρότη, τότε γίνεται «συμβοηθόν μέλος της οικογένειας» (aide familiar). Ο διαχειριστής της εκμετάλλευσης είναι ο άνδρας,

– στην περίπτωση όπου ένας άνδρας χωρίς «επαγγελματική» δραστηριότητα[2] παντρεύεται με μια αγρότισσα, τότε γίνεται αρχηγός της εκμετάλλευσης, διότι αναλαμβάνει τη διαχείριση των αγαθών (des biens) της γυναίκας του,

– το ίδιο, ο άνδρας γίνεται αρχηγός της εκμετάλλευσης στην περίπτωση όπου οι σύζυγοι είναι και οι δυο ιδιοκτήτες των αγαθών,

– ο άνδρας είναι κάτοχος της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας στην περίπτωση όπου η διαδοχή είναι τόσο πατρογραμμική όσο και μητρογραμμική,

– στην περίπτωση όπου μια οικογένεια δεν έχει αγόρι, μεταβιβάζει τα αγαθά της (ses biens) και το όνομά της στο γαμπρό,

– η προίκα έχει σαν λειτουργία και την καλυτέρευση της επαγγελματικής προοπτικής και την αύξηση της εξουσίας του άνδρα (σ. 136)[3].

Η σταθερότητα λοιπόν της εξουσίας του άνδρα (πολιτικής και οικονομικής) μέσα στο χρόνο μάς υποχρεώνει να πάρουμε υπ' όψη μας το φυσικό μέγεθος: φυσική δύναμη – αναπαραγωγική λειτουργία, και να προσπαθήσουμε να δούμε τη σημασία του σε σχέση με τα στοιχεία εκείνα – οικονομικό, πολιτικό, ιδεολογικό, αναπαραγωγικό – που συνθέτουν έναν «κοινωνικό σχηματισμό», ο οποίος είναι ένα σύστημα, όπως προσπαθήσαμε ήδη να δείξουμε, τάξεων και φύλων.

Από τη στιγμή που κάνουμε την παραδοχή πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» (περιορίζουμε εδώ τη συζήτηση στον «κεφαλαιοκρατικό κοινωνικό σχηματισμό») δεν αποτελεί μόνο ένα σύστημα τάξεων, αλλά ταυτόχρονα ένα σύστημα φύλων, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να ξαναορίσουμε τα στοιχεία: οικονομικό, πολιτικό και ιδεολογικό, γιατί οι υπάρχοντες ορισμοί δεν έχουν παρά ισχύ τοπικών θεωριών. Δεν μπορούν να κάνουν να μιλήσει η πολυσύνθετη πραγματικότητα που είναι άρθρωση τάξεων και φύλων (για την άρθρωση αυτή βλέπε Charalambous, K, 1988). Οι διάφορες τοπικές θεωρίες θα πρέπει να τροποποιηθούν εντασσόμενες μέσα σε μια νέα πολύπλοκη θεώρηση.

Στην περίπτωση που μελετάμε την κοινωνία σαν ένα σύστημα τάξεων, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως στο εσωτερικό της δομής των τριών στοιχείων – οικονομικό, πολιτικό, ιδεολογικό – καθορίζει σε τελευταία ανάλυση το οικονομικό (δεν συμφωνούμε με τη μαρξιστική άποψη, κρατάμε όμως αυτή την υπόθεση εδώ για λόγους καθαρά μεθοδολογικούς). Δεν μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε μια τέτοια υπόθεση και στην περίπτωση που εισάγουμε στην ανάλυσή μας την έννοια των δύο φύλων, γιατί όντας υποχρεωμένοι να πάρουμε υπ' όψη μας τόσο την αναπαραγωγική διάσταση όσο και τη φυσική δύναμη, εισάγουμε ένα ποιοτικό στοιχείο και έτσι ανατρέπεται η σχέση μεταξύ των στοιχείων που συνθέτουν μια δομή.

Οι σχέσεις παραγωγής μεταξύ των δύο φύλων δεν μπορούν να εξηγήσουν:

– την πολιτική κυριαρχία των ανδρών,

– την ηγεμονία των ανδρών (ιδεολογικό επίπεδο),

– τον έλεγχο του σώματος της γυναίκας (μέσα αναπαραγωγής) και του προϊόντος της αναπαραγωγικής σχέσης: του παιδιού.

Δεν είναι οι σχέσεις παραγωγής εκείνες που καθορίζουν ποιο επίπεδο θα κυριαρχήσει σε μια ιστορική στιγμή. Δεν είναι οι σχέσεις παραγωγής εκείνες που καθορίζουν την κυριαρχία του άνδρα σε όλα τα επίπεδα του «κοινωνικού σχηματισμού», γιατί οι πιο πάνω σχέσεις φαίνεται να καθορίζονται και να εξηγούνται από τη βιολογική διαφορά: φυσική δύναμη – αναπαραγωγική λειτουργία. Αναφέρουμε ένα παράδειγμα μέσα από ένα ερώτημα. Πώς είναι δυνατόν να υποστηρίζουμε πως η μορφή του «καπιταλιστικού κράτους», η οποία δεν είναι μόνο ο συμπυκνωτής του εκάστοτε ταξικού συσχετισμού δυνάμεων, αλλά και του εκάστοτε συσχετισμού δυνάμεων των φύλων, καθορίζεται, στην περίπτωση των φύλων, από τις σχέσεις παραγωγής των τελευταίων και όχι από την πιο πάνω βιολογική

1. Μια γυναίκα που δεν είναι ιδιοκτήτης μέσων παραγωγής.

2. Ένας άνδρας που δεν είναι ιδιοκτήτης μέσων παραγωγής.

3. Θα πρέπει να προσθέσουμε πως οι άνδρες ελέγχουν τα μέσα παραγωγής, τόσο σαν ιδιοκτήτες των κεφαλαιοκρατικών μέσων παραγωγής, όσο και σαν διαχειριστές της κρατικής (ή πιο γενικά της πολιτικής) εξουσίας. Το κράτος ενεργεί πάντα σαν ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής.



διαφορά;

Ακόμα και αν στηριχτούμε στην υπόθεση πως η αναπαραγωγή του είδους βασίζεται ταυτόχρονα σε μια σχέση βιολογική και ιδεολογική, δεν θα μπορέσουμε να υποστηρίξουμε τη θέση του καθοριστικού ρόλου του οικονομικού στοιχείου. Αντίθετα θα δούμε πως η μορφή του κράτους και των άλλων επιπέδων, στην περίπτωση των φύλων, καθορίζεται από μια σχέση πολιτισμική/ιδεολογική και από μια σχέση βιολογική. Όσον αφορά την τελευταία σχέση, οφείλουμε να γράψουμε πως φαίνεται να παίζει ένα ρόλο φυσικού προκαθορισμού.

Εάν δεν δεχθούμε αυτή την υπόθεση δεν θα μπορέσουμε και να καταλάβουμε γιατί σε κάθε περίπτωση, όπως ήδη γράψαμε, ο άνδρας είναι πραγματικός ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής, δεν θα μπορέσουμε να καταλάβουμε γιατί σε μερικές περιοχές στην Ελλάδα (είναι πιθανόν το φαινόμενο να ίσχυε πιο πλατιά), μια οικογένεια που είχε μόνο κορίτσια μεταβίβαζε στο γαμπρό και οικογενειακό όνομα και περιουσία.

Βέβαια η πιο πάνω βιολογική σχέση δε φαίνεται να καθορίζει μόνο τις σχέσεις των δύο φύλων σε σχέση με τα μέσα παραγωγής. Καθορίζει επίσης τις σχέσεις σε όλα τα επίπεδα, όντας δοσμένο πως αυτή η βιολογική σχέση διατρέχει όλο τον «κοινωνικό σχηματισμό».

Τρία άλλα στοιχεία τα οποία θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη μας για να μπορέσουμε να εξηγήσουμε την κυριαρχία του άνδρα σε όλα τα επίπεδα είναι:

– της βίας/του βιασμού, που ασκείται καθημερινά από τον άνδρα σε βάρος της γυναίκας,

– το ότι ο άνδρας φέρει τα όπλα, κάνει πόλεμο,

– τη φυσική «αδυναμία» της γυναίκας που παράγεται ένεκα της τεκνοποίησης.

Αυτά τα στοιχεία είναι έκφραση της σχέσης φυσική δύναμη – αναπαραγωγική λειτουργία και μπορούν να μας δείξουν πως ο άνδρας, εκμεταλλευόμενος την «αδυναμία» της γυναίκας, επιβάλλει την κυριαρχία του, όντας ταυτόχρονα προστάτης (προστάτης τόσο σε σχέση με έναν οποιοδήποτε άλλον άνδρα, όσο και σε σχέση με έναν εθνικό αντίπαλο).

Συμπέρασμα 1

Τι μπορούμε να συμπεράνουμε/υποθέσουμε εάν βασιστούμε σ' αυτά που έχουμε αναπτύξει στην παρούσα μελέτη;

Εάν υποθέσουμε πως το τριαδικό σχήμα το οποίο δείχνει τις σχέσεις: αστική τάξη – εργατική τάξη, κλπ.– γυναίκες, αναπαριστά θεωρητικά, απλοποιώντας, τον «κοινωνικό σχηματισμό», τότε μπορούμε να γράψουμε πως:

– η μεν αστική αναπαράσταση της κοινωνίας τόνισε, για λόγους στρατηγικούς, την εθνική διάσταση, (τις σχέσεις μεταξύ των εθνών)[1] και υποτίμησε ή θέλησε να συγκαλύψει τις σχέσεις των τάξεων και των φύλων,

– η δε μαρξιστική, θεώρησε την ταξική σχέση σαν κύρια/κεντρική σχέση/αντίθεση και την εθνική (σύμφωνα με τους μαρξιστές οι προλετάριοι δεν είχαν πατρίδα. Η αλληλοσφαγή των προλετάριων στους δυο παγκοσμίους πολέμους τους έκανε να αλλάξουν άποψη) και εκείνη των φύλων σαν δευτερεύουσες/περιφερειακές.

Και οι δυο θεωρητικές αναπαραστάσεις, όντας αναπαραστάσεις των δυνατών/νικητών, δηλαδή των αστών-ανδρών και των εργατών-ανδρών, συγκάλυψαν τις φωνές και τις αντιστάσεις των ηττημένων (=των γυναικών).

Όσον αφορά τους μαρξιστές, οφείλουμε να γράψουμε πως, θεοποιώντας την έννοια του τρόπου παραγωγής και τις δύο κύριες τάξεις που συγκροτούν αυτό τον τρόπο παραγωγής (και όλα αυτά αρθρωμένα με ένα όνειρο/μια ελπίδα, μια δυνατότητα: τη σοσιαλιστική προοπτική), κόλλησαν τον υπόλοιπο πληθυσμό, εκείνο δηλαδή που φέρουν οι μηχανισμοί του κράτους και η οικογένεια, στις δύο αυτές τάξεις, θεωρώντας τον περιφερειακό τους στοιχείο, (R. Fossaert, 1980).

1. Οφείλουμε να γράψουμε πως η σχέση μεταξύ των εθνών είναι, όπως και εκείνη των τάξεων, σχέση μεταξύ ανδρών. Αυτή η παρατήρηση μας υποχρεώνει να γράψουμε πως η μορφή του κράτους, στην περίπτωση των φύλων, καθορίζεται από την κοινωνική ομάδα που ελέγχει τα πολεμικά μέσα και όχι τα μέσα παραγωγής. Ο έλεγχος των μέσων παραγωγής είναι συνέπεια του ελέγχου των πολεμικών μέσων.

Υποτίμησαν τις σχέσεις των δύο φύλων (η αρνητική αυτή, στην πραγματικότητα ανδροκρατική, στάση ισχύει βέβαια και για την αστική «επιστήμη»), δεν είδαν πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» δεν είναι μόνο άρθρωση τρόπων παραγωγής, αλλά είναι, εκτός των άλλων, ταυτόχρονα και άρθρωση τρόπων αναπαραγωγής.

Εάν δεχθούμε όμως πως ο «κοινωνικός σχηματισμός» αποτελεί ένα σύστημα τάξεων και φύλων, δηλαδή τρόπων παραγωγής και τρόπων αναπαραγωγής κτλ., τότε πώς μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η παραγωγή των υλικών αγαθών, των αναγκαίων για την επιβίωση των οργανωμένων ανθρώπων σε κοινωνία, είναι πιο σημαντική από την αναπαραγωγή του είδους;

Κατά την άποψή μας και τα δύο στοιχεία είναι εξίσου σημαντικά (όπως εξίσου σημαντικά είναι το ιδεολογικό και πολιτικό στοιχείο). Η πάλη των τάξεων για τον έλεγχο των μέσων παραγωγής δεν είναι μεγαλύτερης σημασίας από την πάλη των φύλων για τον έλεγχο των μέσων αναπαραγωγής.

Βέβαια αυτά που γράφουμε εδώ δεν έχουν παρά ισχύ υποθέσεως και δεν θα προσπαθήσουμε να την επαληθεύσουμε, γιατί θα απαιτούσε γιγαντιαία προσπάθεια. Περιοριζόμαστε εδώ να αναφέρουμε τους σύγχρονους αγώνες των γυναικών για τον έλεγχο τμήματος των μέσων αναπαραγωγής, του σώματός τους (το άλλο τμήμα φέρεται από τους άνδρες), και την πτώση της γεννητικότητας κάτω του κρίσιμου σημείου: 2,10 παιδιά ανά γυναίκα. Στη μεταβατική μας περίοδο, από τον «οικογενειακό τρόπο αναπαραγωγής» (υποθέτουμε πως η οικογένεια δεν είναι τρόπος αναπαραγωγής, αλλά ότι φέρει ένα τέτοιο τρόπο. Φέρει επίσης και έναν τρόπο παραγωγής, έναν τρόπο πολιτικής οργάνωσης και έναν τρόπο ιδεολογικής παραγωγής), προς τον κρατικό (συνεχής μεταβίβαση λειτουργιών από την οικογένεια στο δημόσιο χώρο. Τέτοιες λειτουργίες είναι τα νηπιαγωγεία και η πρωτοβάθμια εκπαίδευση όπου αναλαμβάνουν τα παιδιά, τα νοσοκομεία τα οποία αναλαμβάνουν τους ασθενείς και τους νεκρούς, τα γηροκομεία κ.λπ.), οι κίνδυνοι για την μη αναπαραγωγή της κοινωνίας σαν αποτέλεσμα της πτώσης της γεννητικότητας είναι μεγάλοι (η εισαγωγή εργατικού δυναμικού στην Ευρώπη από τον Τρίτο Κόσμο δεν αναιρεί την υπόθεσή μας). Οι γυναίκες, μέσα από τη διεκδίκηση του δημόσιου χώρου / του δικαιώματος για δουλειά / του σώματός τους, συνειδητοποίησαν πως η τεκνοποίηση είναι μια «αδυναμία» εκμεταλλευόμενη από τους άνδρες και αρνούνται την αναπαραγωγή, στο βαθμό που οι τελευταίοι, είτε σαν αστοί, κάτοχοι του χρήματος, αρνούνται να οικοδομήσουν νηπιαγωγεία κ.λπ., είτε σαν προλετάριοι, αγρότες κ.λπ., αρνούνται να συμμετάσχουν στην οικιακή εργασία, (βέβαια στην πτώση της γεννητικότητας δεν «ευθύνονται» μόνο οι γυναίκες. «Ευθύνονται» πιο γενικά και οι οικογένειες, διότι σε μια εποχή αύξησης των αναγκών για κεφάλαια αναγκαία για την επένδυση στο παιδί, δεν τα διαθέτουν: το αποτέλεσμα είναι η μείωση της γεννητικότητας κάτω του κρίσιμου αριθμού, που είναι 2,10 παιδιά ανά γυναίκα).

Δυο παρατηρήσεις:

α. Η κυριαρχούμενη θέση της γυναίκας φαίνεται να καθορίζεται από την πιο πάνω «αδυναμία» και όχι από την υποτιθέμενη πνευματική κατωτερότητά της. Η γυναίκα δεν είναι πνευματικά κατώτερη από τον άνδρα. Στο βαθμό που αγνοεί πολλά πράγματα, αυτό καθορίζεται από το γεγονός του αποκλεισμού της από το δημόσιο χώρο και από την απαγόρευση πρόσβασής της προς τη γνώση. Η μαζική παρουσία των γυναικών στα πανεπιστήμια κατά τη μεταπολεμική περίοδο μπορεί να διαλύσει κάθε μύθο όσον αφορά το πνευματικό επίπεδο της γυναίκας. Θα αναφέρουμε σαν παράδειγμα, τις εισαγωγικές εξετάσεις στα πανεπιστήμια, στην Ελλάδα, όπου τα τελευταία δέκα χρόνια οι γυναίκες πρωτεύουν, όχι μόνο στις υποτιθέμενες «γυναικείες» σπουδές – μουσική, φιλολογία –, αλλά και στις «ανδρικές» σπουδές – μαθηματικά, φυσική, ιατρική–.

β. Η μεταβατική περίοδος από τον «οικογενειακό τρόπο» αναπαραγωγής στον κρατικό μπορεί να διακριθεί σε δύο φάσεις. Η πρώτη φάση αρχίζει με την άνοδο της αστικής τάξης και τελειώνει περίπου κατά τη δεκαετία του '60. Κατ' αυτή τη φάση επικρατεί/επιβάλλεται το μοντέλο της νοικοκυράς. Η επικράτηση αυτή είναι το αποτέλεσμα της συμμαχίας μεταξύ αστών-ανδρών και ανδρών αρχηγών της οικογένειας[1]. Η μελέτη του αστικού κώδικα μπορεί να μας πείσει γι' αυτή τη συμμαχία. Η δεύτερη φάση αρχίζει με τη δεκαετία του 1960. Κατά τη διάρκεια αυτής της φάσης, και ενώ η πλειοψηφία των γυναικών δεν απασχολεί-

1. Οι μεν αστοί-άνδρες εντοπίζονται μέσα στο δημόσιο χώρο, οι δε αρχηγοί της οικογένειας στον ιδιωτικό χώρο. Όπως καταλαβαίνουμε ένας αστός άνδρας είναι ταυτόχρονα και αρχηγός οικογένειας. Σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να μιλάμε για δυο διαστάσεις μιας ολότητας και όχι για συμμαχία. Για συμμαχία μπορούμε να μιλάμε στην περίπτωση που αντιμετωπίζουμε τη σχέση: αστός-αρχηγός εργατικής οικογένειας.

ται ακόμα στο δημόσιο χώρο (A. Michel, 1988), τείνει να επικρατήσει στην πράξη η διπλή ημέρα εργασίας της γυναίκας. Αυτή η επικράτηση είναι το αποτέλεσμα της θέλησης:

α. της κεφαλαιοκρατικής τάξης, η οποία καλεί τις γυναίκες στην παραγωγή για να κάνει να πέσει το εργατικό κόστος, το οποίο είχε ανέβει κατά τη μεταπολεμική περίοδο,

β. των γυναικών, που, συνειδητοποιώντας πως η οικογένεια είναι η «φυλακή» τους, ένας τόπος όπου αναπαράγεται η προσωπική τους εξάρτηση (στοιχείο προκεφαλαιοκρατικό), διεκδικούν τον δημόσιο χώρο, και

γ. των αρχηγών της οικογένειας, που, έχοντας ανάγκη από περισσότερα κεφάλαια για να ανταποκριθούν στις καταναλωτικές ανάγκες των καιρών, παροτρύνουν τις γυναίκες τους να μπουν στην αγορά εργασίας.

Η αστική τάξη (όπως και οι άνδρες γενικότερα) δεν φαίνεται να επενδύσουν στα παιδιά και για να έχει συμφέρον να διαλύσει την οικογένεια, και τη διπλή ημέρα εργασίας. Η οικογένεια αν και προκαπιταλιστική «κοινωνική» οργάνωση, συμφέρει στο κεφάλαιο να αναπαράγεται, τροποποιημένη βέβαια, γιατί έτσι μπορεί να καλεί τις γυναίκες όποτε θέλει στην παραγωγή, δημιουργώντας τον αναγκαίο εφεδρικό στρατό, που έχει σαν συνέπεια την πτώση του εργατικού κόστους. Οι γυναίκες είναι αυτές που έχουν συμφέρον να διαλυθεί η οικογένεια, διεκδικώντας νηπιαγωγεία κ.λπ., για να καταργήσουν τόσο την προ-κεφαλαιοκρατική προσωπική εξάρτηση όσο και τη διπλή ημέρα εργασίας. Μ' αυτό δεν σημαίνει πως τα σύγχρονα κινήματα εντάσσονται στην προοπτική του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, όπως νομίζει ο Claude Meillassoux (1982), γιατί οι γυναίκες στην πάλη τους να διαθέτουν ελεύθερα το σώμα τους δεν συγκρούονται μόνο με τους κυρίαρχους (τους άνδρες) του «οικογενειακού τρόπου» αναπαραγωγής, αλλά και με τους κυρίαρχους του δημόσιου χώρου. Οι συγκρούσεις των γυναικών με τους τελευταίους για να κατοχυρώσουν το δικαίωμα στην έκτρωση και στην αντισύλληψη μπορεί να θεωρηθεί μια απόδειξη. Η άρνηση από το κίνημα των γυναικών της θέσης που επιφυλάσσεται στις γυναίκες μέσα στο δημόσιο χώρο (οι κατώτερες θέσεις εργασίας) είναι μια άλλη απόδειξη.

Συμπέρασμα 2

Τα σύγχρονα φεμινιστικά κινήματα λοιπόν δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα της άρνησης της ανδροκρατίας και της προσωπικής εξάρτησης που συγκροτείται μέσα στα πλαίσια της οικογένειας, είναι ταυτόχρονα και αποτέλεσμα της άρνησης της διάσπασης του δημόσιου χώρου σε αρσενικό και θηλυκό (δύο χώροι άνισοι μεταξύ τους) και ως εκ τούτου δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε πως είναι ενταγμένα μέσα στην προοπτική της αστικής τάξης. Η τελευταία, από την εποχή της ύπαρξής της, στηρίζεται σ' ένα σύνολο κοινωνικών ανισοτήτων και χωρίς αυτές δεν μπορεί να υπάρξει.

Εάν γράψαμε πιο πάνω πως ζούμε τη φάση μετάβασης από τον «οικογενειακό τρόπο» αναπαραγωγής προς τον κρατικό, είναι γιατί φαίνεται πως η κρατική αστική τάξη, η οποία συντίθεται από άνδρες, τείνει να είναι ο νικητής της μάχης.

Οι διεκδικήσεις των γυναικών μέσα από τη δυναμική τους μπορούσαν (και μπορούν) να ενταχθούν μέσα στην προοπτική του σοσιαλισμού. Η αριστερά όμως, όντας βαθιά ανδροκρατική, αρνήθηκε να τις μελετήσει χαρακτηρίζοντάς τις μη σοβαρές και μικροαστικές[1]. Και όμως ήταν (είναι ακόμη) ο τόπος μέσα από τον οποίο μπορούσε να είχε ανανεώσει τόσο τη θεωρία, τη θεωρητική μας αναπαράσταση για τον «κοινωνικό σχηματισμό», όσο και τον εαυτό της. Μπορούσε η αριστερά να κάνει, όπως οι κλασικοί του μαρξισμού τον 19ο αιώνα, οι οποίοι μελετώντας τη σύγκρουση κεφάλαιο-εργασία και τη γέννηση του εργατικού κινήματος μπόρεσαν να διατυπώσουν μια άλλη πρόταση (το

1. Οι μαρξιστές, μένοντας περιχαρακωμένοι μέσα στην ιδεολογία του σοσιαλισμού (δεν αρνούμαστε τη δυνατότητα του σοσιαλισμού μ' αυτή την πρόταση), και μέσα στην πρόταση πως η κύρια αντίθεση είναι εκείνη της σχέσης: κεφάλαιο-εργασία, μένοντας δηλαδή περιχαρακωμένοι μέσα στις θεωρητικές επεξεργασίες του 19ου αιώνα, δεν «αρνούνται», συνειδητά ή ασυνείδητα, μόνο να μελετήσουν τη σχέση άνδρα-γυναίκα, αλλά αρνούνται να καταλάβουν οτιδήποτε το νέο έχει παραχθεί από τις σύγχρονες κοινωνίες. Αρνούνται π.χ. να καταλάβουν πως με τη συνεχή διεύρυνση των κρατικών μηχανισμών –ιδεολογικών και μη– δημιουργούνται, ή τείνουν να δημιουργηθούν, νέα ιστορικά υποκείμενα, τα οποία είναι δυνατόν να μορφοποιήσουν νέες προτάσεις, νέους προσανατολισμούς. Οι μαρξιστές δεν θέλουν να ρωτήσουν τα φοιτητικά και πιο γενικά τα νεολαιίστικα κινήματα για να καταλάβουν τη σημασία τους. Κι όμως στις πρωτόγονες κοινωνίες, η σχέση νέοι-ηλικιωμένοι δεν αποτελούσε δευτερεύουσα αντίθεση. Μήπως και στην εποχή μας η αντίθεση αυτή τείνει να γίνει μια από τις κυρίαρχες (αυτή τη φορά όμως μέσα στα πλαίσια του δημόσιου χώρου και όχι της οικογένειας) αντιθέσεις; Μήπως για μια ακόμη φορά τα παιδιά (=φοιτητές) αποφάσισαν να φάνε τον «πατέρα» (=το κράτος που τείνει να αντικαταστήσει εξ ολοκλήρου τον πατέρα), αφού πρώτα τον κάνουν κομμάτια (Freud, 1981).

ότι δεν έγινε ποτέ πραγματικότητα είναι μια άλλη ιστορία). Φαίνεται όμως, και γνωρίζοντας πως η ανδροκρατία έχει πιο βαθιές ρίζες από την κεφαλαιοκρατία, πως μια τέτοια ικανότητα της λείπει. Η σύγχυση της αριστεράς, για να μη γράψουμε για την κατάρρευσή της ένεκα των όσων συμβαίνουν στις ανατολικές χώρες, φαίνεται να επαληθεύει την υπόθεσή μας (πολλοί κομμουνιστές στις μέρες μας τείνουν να ιδιοποιηθούν την φιλελεύθερη ιδεολογία).

Την άλλη πρόταση καλούνται να τη μορφοποιήσουν οι γυναίκες. Θα μπορέσουν άραγε;

Συμπέρασμα 3

Η έννοια του «κοινωνικού σχηματισμού» θεωρήθηκε ότι συντίθεται από τρία στοιχεία: το οικονομικό, το πολιτικό, το ιδεολογικό. Δεν θεωρήθηκε ότι περιλαμβάνει και το αναπαραγωγικό στοιχείο.

Εάν πάρουμε υπ' όψη μας και αυτό το τελευταίο στοιχείο, τότε θα πρέπει να καταργήσουμε την έννοια και να προτείνουμε μια άλλη που μπορεί να χωρέσει και τα τέσσερα στοιχεία. Μια τέτοια έννοια είναι εκείνη του «βιο-κοινωνικού σχηματισμού», (Edgar Morin: ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τη φράση βιο-ανθρωπο-κοινωνιολογική επιστήμη, 1975, σ. 213-214).

Αυτή η επιλογή καθορίζεται από το ότι η σχέση των φύλων για την αναπαραγωγή του είδους περιλαμβάνει και ένα βιολογικό στοιχείο. Το άλλο στοιχείο είναι πολιτισμικό. Το παιδί, το προϊόν της αναπαραγωγικής σχέσης των δύο φύλων, είναι μια σχέση κοινωνικο-βιολογική και όχι μόνο κοινωνική, (όπως π.χ. το εμπόρευμα του «Κεφαλαίου» του Μαρξ), η μόνο βιολογική.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Attali Jacques, Au propre et au figuré: une histoire de la propriété, Fayard, 1988.

Charalambous Kyriakos, L'opposition cachée: homme-femme, (France-Grèce) Doctorat Nouveau Régime, Université de Paris VIII, 1988.

Delphy Christine, (sous le nom de Dupont Christine), L'ennemi prinsipal, In Partisans, Libération des femmes année zéro, Maspero, 1972, p. 112-139.

Delphy Cristine, In Andrée Michel, Femmes, secisme et sociétés, PUF, Les femmes dans les études de stratification, 1977, p. 25-38.

Fossaert Robert, La société, Les structures économiques, Tome II, Seuil, 1977.

Fossaert Robert, La société, Les classes. Tome IV, Seuil.

Freud, S., Totem et tabou, Payot, 1981.

Godelier Maurice, Les rapports hommes-femmes: le probléme de la domination masculine, In Ouvrage collectif, Sous la direction de CERM, La condition feminine, Editions Sociales, 1978, p. 23-44.

Guillaumin Colette, Pratique du pouvoir et idée de Nature, (1), L'appropriation des femmes, Questions féministes, 1978, No 2, p. 5-30.

Kergoat Daniele, "Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux", In "Le sexe du travail, structures familiales et système productif, Pug, 1984, p. 207-218.

Mao Tsetoung, Cinq essais philosophiques, Éditions en Langues étrangères, Pekin, 1977.

Marx Karl, Le Capital, Éditions Sociales, 1977.

Meillassoux Claude, Femmes, Greniers et Capitaux, François Maspero, 1982.

Michard-Marchal C., Ribery C., Sexisme et sciences humaines, Presses Universitaires de Lille, 1982.

Michel Andrée, Le patriarcat système planétaire, In Vingtsept femmes parlent, Le féminisme et ses enjeux, Centre fédéral FEN-editing, 1988, p. 125-156.

Morin Edgar, Avec la collaboration d'Irène Nahaim, L'esprit de temps 2 Nécrose, Grasset, 1975.

Καραβίδα Κ.Δ., Αγροτικά: μελέτη συγκριτική, Εκδόσεις Παπαζήση, 1978.

Μηλιός Γιάννης, Ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός, από τον επεκτατισμό στην καπιταλιστική ανάπτυξη, Εξάντας, 1988.

Μουζέλης Νίκος, Εισαγωγή στο, Κ.Δ., Καραβίδας, Αγροτικά: μελέτη συγκριτική, Εκδόσεις Παπαζήση, 1978.

Μωυσίδης Αντώνης, Η αγροτική κοινωνία στη σύγχρονη Ελλάδα: παραγωγική και κοινωνική διάρθρωση στην ελληνική γεωργία (1950-1980), Ίδρυμα Μεσογειακών Μελετών, 1986.

Χαραλάμπους Κυριάκος, Η σύγκρουση των αντιπάλων, Η περίπτωση των Ελληνοκυπρίων-Τουρκοκυπρίων, Ένωση-Ανεξαρτησία 1989, (Αδημοσίευτη).

□



ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ

Γράφουν κατ' αλφαβητική σειρά οι:
Ανδρέας Βοσκός, Φιλόλογος, καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών
Νίκος Δήμου, Συγγραφέας
Σπύρος Μακρής, Πολιτικός επιστήμων
Αιμίλιος Μπουρατίνος, Δημοσιογράφος-ερευνητής
Δημήτριος Πουλάκος, Κοινωνιολόγος
Γιάννης Σακιώτης, Πολιτικός επιστήμων
Τάκης Τζαμαλίκος, Καθηγητής Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Ξεκινώντας από την εκρηκτική και απροσδόκητη κατάρρευση των καθεστώτων της Ανατολικής Ευρώπης που σήμαινε το τέλος του ψυχρού πολέμου, το 1989, και καταλήγοντας στην σύγκρουση στον Περσικό Κόλπο που σηματοδοτεί τη δυναμική εμφάνιση στο προσκήνιο του τρίτου κόσμου, απ' όπου πέρα από τις οικονομικές ή στρατηγικές αντιμαχίες ξεπηδούν ξεχασμένα ή εν υπνώσει κινητήρια στοιχεία της Ιστορίας όπως το θρησκευτικό ή το εθνικιστικό, καθίσταται πλέον φανερή και αναπόφευκτη η αυτοκατάργηση ολόκληρου του μεταπολεμικού status και των παγιωμένων διεθνών δομών που έμοιαζαν «ακλόνητες» και «ελεγχόμενες».

Ενώ λοιπόν –έναν μόλις χρόνο πριν από την πραγματοποίηση της «Μεγάλης Ιδέας» της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης– η διεθνής θέση και οι προσανατολισμοί της Ελλάδας εκ των πραγμάτων τείνουν να επαναοριοθετηθούν, και καθώς οι κίνδυνοι που απειλούν την ίδια της την υπόσταση δεν αμφισβητούνται πλέον από κανέναν, πρωταρχική σημασία αποκτά η δημιουργία μιας στοιχειώδους έστω συλλογικής εθνικής αυτογνωσίας και συνείδησης που ν' αντιταχθεί στην αυτοκαταστροφική εσωτερική ψυχική υποδούλωση της ελληνικής κοινωνίας.

Η ελληνικότητα, όπως οποιοσδήποτε συνεκτικός ιστός ή μορφή αντίστασης απέναντι στην διάλυση του ελληνισμού, αντιμετωπίζεται συχνά ως ιδέα παρωχημένη κι εκτός μόδας που ταυτίζεται, στην καλύτερη περίπτωση, με αντιδημοκρατικά-ολοκληρωτικά φαινόμενα, χωρίς πάντως να κατορθώνεται η διατάραξη της κρατούσας καταναλωτικής νιρβάνας ή της τεχνοκρατικής μονομέρειας. Δεν είναι της στιγμής η εξέταση του κατά πόσο γι' αυτό ευθύνεται μια ολόκληρη καθεστωτική ιδεολογία που κορυφώθηκε την περίοδο της Χούντας και γελοιοποίησε ή διαστρέβλωσε ό,τι θα μπορούσε να έχει σχέση με ελληνικότητα, αντιπαρατάσσοντάς την μάλιστα συνάμα και εμφανίζοντάς την επιτήδεια ως αντίθετο πόλο του προβληματισμού για τις κοινωνικές αντιμαχίες. Ωστόσο, είναι καιρός να αποσαφηνιστεί ότι η ενασχόληση με την εθνική μας ταυτότητα δεν είναι ούτε ταμπού ούτε μονοπώλιο οποιασδήποτε ιδεολογίας, αλλά υπαρξιακή προϋπόθεση για την ίδια την υπόσταση του ελληνισμού.

Η Νέα Κοινωνιολογία, συμβάλλοντας στο δύσβατο αλλά επιβεβλημένο αυτό έργο, παρουσιάζει επτά κείμενα-προσεγγίσεις της ελληνικότητας, ως έναυσμα για μια ψύχραιμη και αμερόληπτη επιστημονική συζήτηση γύρω από το παραμελημένο και παρεξηγημένο αυτό θέμα.

Ξενοφών Κοντιάδης

ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ

του Ανδρέα Βοσκού
Φιλολόγου
Επικ. Καθ. Πανεπιστημίου Αθηνών

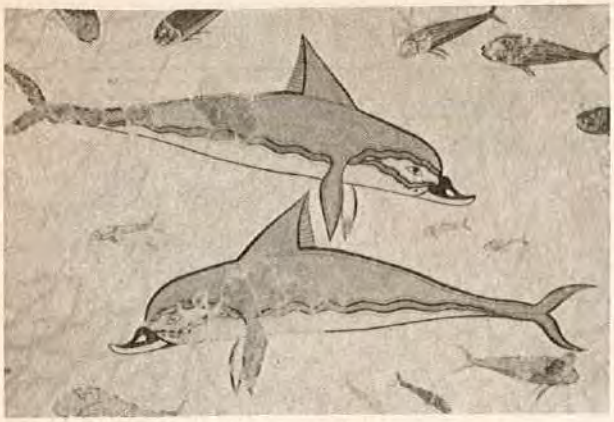
ΌΤΑΝ ΣΚΕΦΤΟΜΑΙ ΤΗΝ ΚΥΠΡΟ, τον ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ και την ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ της, ταξιδεύω συχνά στο ΟΜΗΡΟ, με τον ΚΙΝΥΡΑ, τον Κύπριο μυθικό βασιλιά που πρόσφερε στον Αγαμέμνονα περίτεχνο θώρακα ξεινήιον είναι, και την Κύπριδα ΑΦΡΟΔΙΤΗ, που τη χρυσοστολίζουν – σαν νύφη σημερινή – στον ονομαστό ναό της, στην Πάφο, οι Χάριτες[1]. Με το εἷς οἰωνός ἄριστος, ἀμύνεσθαι περί πάτρης, του Ομήρου, ανατράφηκε η δική μου η γενιά, κι αυτό δεσπόζει ακόμα στις παιδικές αναμνήσεις των εθνικών εορτών και των ηρωικών ολοκαυτωμάτων: του Αυξεντίου, πάνω απ' όλους, που ξέρει πως αυτός –σαν το Αχιλλέα και τον Έκτορα– πρέπει να επιτελέσει το χρέος και να πεθάνει[2]. Κάθε φορά που συλλογίζομαι την εθνική συμφορά, που προσπαθώ να καταλάβω πώς έγινε τούτο το κακό κι ακούω ολούθε το αποτρόπαιο – ως μη ελπιδοφόρο– «εμείς δεν φταίξαμε σε τίποτα», τον Όμηρο και πάλι αναθυμάμαι (αθθυμούμαι!), με το ἀασάμην, (...) ἐγώ δ' οὐκ αἴτιός εἰμί τοῦ Ἀγαμέμνονος («τυφλώθηκα... μα εγώ υπαίτιος δεν είμαι...!»)[3].

ΚΟΛΥΜΠΩ με τη φαντασία στον «κόλυμπο» (ή: «κολύμπα») του μικρού ποταμιού της κατεχόμενης Ζώδιας, του Ναού (= του ποταμιού, από το νάω = ρέω, πβ. νᾶ-μα, ἀέ-να-ος, Να-ϊάς, Νη-ρεύς κλπ.!) που πότιζε τον καρπερό κάμπο κι οι πηγές του χάνονταν κάτω από τη γη, και συνειδητοποιώ πως τα νάματα της φυλής χάνονται στα βάθη των αιώνων κι αναδύονται ζωογόνα ως τα σήμερα.

Ο ΝΕΟΕΛΛΗΝΑΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ είναι πιο πολύ ΑΡΧΑΙΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ παρά Βυζαντινός ή Μεταβυζαντινός (σίγουρα ελάχιστα επηρεασμένος από την Τουρκοκρατία, ελάχιστα «ραγιάς»). Ταξιδέψτε στην Κύπρο, πάρτε τον δρόμο από το Κούριο και τον Ναό του Απόλλωνα ως την Πάφο κι ως τα Λουτρά της Αφροδίτης, και θα το δείτε, θα το μυριστείτε, θα το ζήσετε. Ταξιδέψτε στην ΑΡΧΑΙΑ ΚΥΠΡΟ (στην Ιστορία, στον Μύθο, στη Γλώσσα, στη Λογοτεχνία) και θα το εννοήσετε.

Η άφιξη και επικράτηση των Ελλήνων στην Αρχαία Κύπρο χάνεται στα βάθη του μύθου και αναδύεται στα αδιάψευστα ευρήματα της αρχαιολογικής σκαπάνης. Από τον 16ο αι. π.Χ. ανθούν οι εμπορικές σχέσεις της Κύπρου με το Αιγαίο. Στις αρχές του 14ου αι. καταφθάνουν οι πρώτοι Αχαιοί έμποροι στο νησί. Ακολουθεί σε τρεις διαδοχικές φάσεις –στα τέλη του 13ου, στις αρχές και στα μέσα του 12ου αι.– το κύριο ρεύμα των Ελλήνων μεταναστών από τη Λακωνία και την Αρκαδία, την Αργολίδα και την Κρήτη, οι οποίοι εγκαθίστανται μόνιμα σε διάφορες περιοχές (στην Ευρώπη και στο Κίτιο, στο Κούριο και στο Ιδάλιο, στην Παλαίπαφο και στη Μόρφου, στη Σαλαμίνα κ.α.), φέρνοντας μαζί τη γλώσσα (την Αιολοαρκαδική διάλεκτο), τη θρησκεία (με τους θεούς και τα λατρευτικά έθιμά τους), τους μύθους και τα τραγούδια τους, αφομοιώνοντας βαθμιαία τους αυτόχθονες Ετεοκυπρίους και θεμελιώνοντας τον ελληνικό πολιτισμό της Κύπρου[4].

Η έντονη παρουσία των Φοινίκων από τα μέσα του 9ου αι. (με κύριο κέντρο το Κίτιο), η 40χρονη υποταγή στους Ασσυρίους κατά το α' ήμισυ του 7ου αι., η 15χρονη αιγυπτιακή κυριαρχία στα μέσα του 6ου αι. (560-545 π.Χ.), η μακρόχρονη περσική κυριαρχία στη συνέχεια (545 π.Χ. μέχρι τους χρόνους του Μ. Αλεξάνδρου, διακοπτόμενη από συνεχείς επαναστάσεις) και η υποταγή στους Ρωμαίους (58-48 π.Χ. και 30 π.Χ. - 395 μ.Χ.) δεν μπόρεσαν να αλλοιώσουν τον ελληνικό χαρακτήρα του πολιτισμού της Κύπρου. Ο εκχριστιανισμός του νησιού (που άρχισε το 45 μ.Χ.) θα διαμορφώσει οριστικά τον ελληνοχριστιανικό πολιτισμό που –παρά τις επάλληλες περιπέτειες– θα κρατηθεί αναλλοίωτος. «Ο λαός αυτός, που ονομάζεται Έλληνες, είχε ήδη εγκατασταθεί στη Κύπρο κατά



την αρχαιότητα», γράφει ο J. Chadwick[5], «αλλά... δεν νομίζω ότι έχασε ποτέ τη στενή επαφή με τις ρίζες του. Η Κύπρος, αν και απομακρυσμένη από το Αιγαίο, έγινε και έχει παραμείνει από τότε ένα κομμάτι του Ελληνικού κόσμου και παρ' όλες τις ιστορικές αντιξοότητες και επιδρομές, που έχει δυστυχώς υποστεί, παραμένει πολιτιστικά ελληνική μέχρι σήμερα».

*

Η εγκατάσταση των Αχαιών στην Κύπρο, η σταδιακή αφομοίωση του αυτόχθονος πληθυσμού και οι σχέσεις με τους ανατολικούς λαούς απεικονίζονται όχι μόνο στα αρχαιολογικά ευρήματα[6], μα και στους πλούσιους σχετικούς μύθους, πολλοί από τους οποίους ήταν ευρύτατα διαδεδομένοι.

Ορόσημο στον μύθο αποτελεί ο Τρωϊκός πόλεμος. Πριν απ' αυτόν οι σχέσεις της Κύπρου με τον ελληνικό κόσμο φαίνονται και στον μύθο (όπως και στην ιστορία) περιορισμένες[7], ενώ οι σχέσεις με την Ανατολή αντικατοπτρίζονται σε μύθους διάφορους[8], κυρίως στους σχετικούς με τον Πυγμαλίωνα και τον Κινύρα[9], όπου αντικατοπτρίζεται επίσης η βαθμιαία επιβολή του ελληνικού στοιχείου.

Ο Όμηρος, η πρώτη σωζόμενη γραπτή πηγή για τον Τρωϊκό πόλεμο, αναφέρεται στην Κύπρο –πέρα από τα προαναφερθέντα χωρία της Ιλιάδας και της Οδύσειας (Λ 19-28 και θ 362-6) για τον Κινύρα και την Αφροδίτη– και στο δ 83, θ 362-6, ρ 442 κ.ε., όπου ο *Δμήτωρ Ιασίδης* –όνομα προφανώς ελληνικό– εμφανίζεται ως βασιλιάς της Κύπρου και φίλος από φιλοξενία με τον Οδυσσέα[10].

Οι οικιστικοί μύθοι ανάγουν την ίδρυση πολλών πόλεων της Κύπρου στους μετά τον Τρωϊκό πόλεμο χρόνους. Γνωστότατος –και πιθανώς παλαιότατος– είναι ο μύθος για τον Τεύκρο τον Τελαμώνιο, που –διωγμένος απ' τον πατέρα του, γιατί δεν εμπόδισε τον αδελφό του Αίαντα να αυτοκτονήσει– φτάνει στην Κύπρο και ιδρύει την ομώνυμη με την πατρίδα του Σαλαμίνα[11]. Άλλοι τέσσερις ήρωες του Τρωϊκού πολέμου, κατά τον Λυκόφρονα (*Αλεξ.* 447 κ.ε.), θα φθάσουν μετά τον πόλεμο στην Κύπρο: Ο Αγαπήνωρ, που οδηγεί τους Αρκάδες στην Τροία (Β 603 κε.), προσαράζει στην Κύπρο και γίνεται οικιστής της Νέας Πάφου και ιδρυτής του ιερού της Αφροδίτης στην Παλαίπαφο[12]. Ο Ακάμας, ο γιός του Θησέα, ιδρύει τους Σόλους (μαζί με τον Φάληρο)[13]. Ο Κηφεύς από την Αχαΐα και ο Πράξανδρος από τη Λακεδαίμονα (ο δεύτερος ιδρύει τη Λάπηθο)[14]. Ως ιδρυτές κυπριακών πόλεων αναφέρονται επίσης ο γιος του Θησέα και αδελφός του Ακάμαντα, Δημοφών (ιδρυτής της Αιπείας, πού μετονομάστηκε από τον βασιλιά Φιλόκυπρο σε Σόλους προς τιμήν του Αθηναίου νομοθέτη Σόλωνα)[15]. Ο Φείδιππος[16]. Ο Γόλγος[17]. Ο Χύτρος[18]. Ο Χαλκάνωρ (Χαλκήνωρ), ο ιδρυτής του Ιδαλίου[19]. Ενώ η πόλη Κούριο θεωρείται κτίσμα Αργείων[20].

Οι πιο πολλοί από τους αιτιολογικούς αυτούς μύθους έχουν αναντίρρητο ιστορικό πυρήνα, επιβεβαιωμένο από τα αρχαιολογικά ευρήματα και από τα γλωσσικά δεδομένα. Το γεγονός ότι στους σχετικά νεώτερους μύθους (ή στα νεώτερα στρώματα των μύθων) επικρατεί η εικόνα Ελλήνων οικιστών και απογόνων, ενώ στα παλαιότερα στρώματα εμφανίζονται συχνά μη ελληνικά ή εξελληνισμένα ονόματα[21], επιβεβαιώνει την επιμειξία των αυτόχθονων Ετεοκυπρίων με τους Έλληνες οικιστές και την επικράτηση του ποιοτικά υπέρτερου ελληνικού πολιτισμού κατά τους ιστορικούς χρόνους (παρά τις επάλληλες κατακτήσεις της Κύπρου από ανατολικούς λαούς). Το τελευταίο μαρτυρείται και από ένα άλλο σχετικό γεγονός, την εκπλήσσουσα επικράτηση των πανελλήνιων μύθων στα σωζόμενα κείμενα της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας (σε βάρος των τοπικών μύθων). Σπάνιες είναι οι περιπτώσεις που μπορεί να επισημάνει κανείς μια χαρακτηριστική κυπριακή παραλλαγή στα κείμενα αυτά (και σπανιότατα μπορεί να χρησιμοποιηθεί αυτό σαν επιχείρημα για τοπική σύνθεση), πράγμα που ισχύει σε ανάλογη έκταση και για τη γλώσσα των έντεχνων κειμένων.

Οι μύθοι των αυτόχθονων Ετεοκυπρίων κατά το μέγιστο μέρος, όπως συνέβη και στον Ελλαδικό χώρο, ενσωματώθηκαν και αφομοιώθηκαν σταδιακά. Πολλοί απ' αυτούς πρέπει να ήταν γνωστοί στους αρχαϊ-

κούς χρόνους και στην Κύπρο-κλασσική εποχή. Η απώλεια του έργου των Κυπρίων μυθογράφων μάς στέρησε τη δυνατότητα να γνωρίσουμε τη συνολική εικόνα της κυπριακής μυθολογίας κατά την αρχαιότητα. Η εκπληκτική όμως «συντηρητικότητα» των Κυπρίων συνέτεινε στην επιβίωση τέτοιων μύθων μέχρι σήμερα, με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα το «παραμύθι» για τον νεαρό ήρωα του οποίου η ζωή είναι συνδεδεμένη με ένα μαγικό δαυλό, το οποίο εμφανίζει εκπληκτική ομοιότητα με το πανάρχαιο παραμύθι που κρύβεται πίσω από την «ιστορία του Μελεάγρου» (γνωστή κυρίως από τον Όμηρο και τον Βακχυλίδη) και ανάγεται σε «μητριαρχική» κοινωνία[22]:

Μιὰβ βολὰν τζ' ἕναν τζιαιρὸν εἶσιεν μιὰγ γεναῖκαν, ποὺ ἐγέννησεν ἕναγ γυιόν. Ἅμα ἐπεράσασιν ἑφτὰ μέρες ποὺ τὴν ἡμέραν ποὺ γεννήθηκεν, ἐπῆαν τὴν νύχταν οἱ τρεῖς Μοῖρες γιὰ νὰ ποῦν τὴν τύχην τοῦ μωρού.

Ἡ μιὰ εἶπεν πὼς ἐννὰ γινῇ ὄμορφος, ἡ ἄλλη τραουιστής, τζ' ἡ ἄλλη πὼς ἐννὰ πεθάνῃ ἅμα κρούσῃ ὁ ζαυλός, ποὺ ἦταν μέσα στὸ λαμπρόν. Ἡ μάνα τοῦ μωροῦ, ποὺ τ' ἄκουσεν, ἔβκαλεν τὸζ ζαυλὸν ποὺ τὴφ φωθκιὰν τζ' ἅμαν τὸν ἔσβησεν, ἔχωσέν τον μέσα σὲ μιὰν ἀμπούσταν. Ἐμεάλυνεν ὁ γιός της, τζ' ἐγίνηκεν ὄμορφος τζιαὶ τραουιστής.

Μιὰν ἡμέραν ὁ βασιλέας τοῦ τόπου εἶσιεν τραπέζιν. Ἕνας ποὺ τοὺς καλεσμένους ἔξερεν τὸν τραουιστὴν τζ' ἐζήτησεν νὰ τὸφ φέρουν εἰς τὸ παλάτιν νὰ τοὺς τραουήσῃ νὰ διασκεδάσουν. Ἡ κόρη τοῦ βασιλέα ἅμα τὸν εἶεν τζι ἄκουσεν τζιαι τὴφ φωνήν του, ἀγάπησέν τον, τζ' ἔτσι ἐπαντρευτῆκαν.

Οἱ ἀρφοῦες τοῦ τζωροῦ του ἀζουλέψαν του πὼς ἔμπην μέσ' στὴβ βασιλικὴ γενιὰν τζ' ἐγυρεῦκαν αἰτίαν νὰ τοῦ κάμουν κακό. Ἐσκεφτῆκαν τζ' εἶπαν του ψευκιές, πὼς ὁ θκειός του – ὁ ἀρφὸς τῆς μάνας του – ἦταν νὰ σκοτώσῃ τὴμ μάναν του. Ὁ γυιός, ἅμα τζι ἄκουσέν το, ἐθυμώθην τζ' ἐμήνυσεν τοῦ θκειοῦ του νὰ 'ρτη στὸ παλάτιν τζιαὶ θέλει τον. Ὅσον τζ' ἔφτασεν εἰς τὸ παλάτιν ὁ θκειός του, ἐσκότωσέν τον. Ἡ μάνα του ὅσον τζ' ἔμαθέν το ἐθυμώθηκεν πολλὰ τζ' ἔβαλεν τὸν ζαυλὸν μέσ' στὴφ φωθκιὰν τζ' ἔκρουσέν τον· ὅσον τζ' ἐκάην ὁ ζαυλός, ἔτσι σὰν ἐστέκετουν τὸ κοπέλλιμ μέσ' στὸ παλάτιν, ἔγυρεν τζ' ἐπέθανεν.

Από τις 13 σημερινές παραλλαγές του παραμυθιού που έχουν καταγραφεί (στην Ανατολή, στην Κύπρο, στη Μακεδονία και στην Αιτωλία, την πατρίδα του Μελεάγρου), μόνο η κυπριακή διασώζει όλα τα κύρια στοιχεία του μύθου: τριπλή μοίρανση και μαγική σύνδεση του δαυλού με το νεογνό, φόνος του αδελφού της μάνας από τον ανδρωθέντα ήρωα, καύση του δαυλού από την εξοργισμένη μητέρα και άμεσος θάνατος του νέου. Μόνο στην κυπριακή παραλλαγή η μάνα του ήρωα καίει τον μαγικό δαυλό και επιφέρει τον θάνατο του γιου της επειδή εκείνος φονεύει τον αδελφό της (βάζοντας, έτσι, πάνω από τον γιο τον αδελφό της)[23]. Η επιβίωση πανάρχαιων στοιχείων μέσα σ' ένα σημαντικά διαφοροποιημένο κοινωνικό περιβάλλον είναι πραγματικά εντυπωσιακή και παρατηρείται συχνά στην Κυπριακή Λαογραφία, μαρτυρώντας μιαν αναντίρρητη και μοναδική ελληνικότητα.

Η ελληνική γλώσσα μεταφέρθηκε στην Κύπρο από τους Αχαιούς αποίκους και εκτόπισε σταδιακά τη γλώσσα των Ετεοκυπρίων. Συνοδεύτηκε από την καθιέρωση της Κυπρο-συλλαβικής (γραμμικής) γραφής, η οποία αντικατέστησε την Κύπρο-μινωϊκή γραμμική γραφή σε πολύ πρώιμους χρόνους, όπως μαρτυρεί η επιγραφή σε χάλκινο οβελό του 1050 π.Χ., περίπου, που ανακαλύφθηκε στην τοποθεσία Σκάλες της Παλαιοπάφου. Η επιγραφή, σε κυπριακό συλλαβάριο, δίνει την Αρκαδο-Κυπριακή γενική του ελληνικού ονόματος *Οφέλτης*: *Οφέλταυ* (αντί -αο)[24].

Οι στενές σχέσεις της Κύπρου με την Κρήτη στα μέσα της β' χιλιετίας π.Χ. είναι αποτυπωμένες στην Κυπρο-μινωϊκή γραφή, τις ομοιότητες της οποίας με την Κρητο-μινωϊκή Γραμμική Α διαπίστωσε πρώτος ο Sir Arthur Evans[25]. Με την καθιέρωση της Κυπροσυλλαβικής γραφής[26], που συγγενεύει με τη Μυκηναϊκή Γραμμική γραφή Β, ανοίγει ο δρόμος για μια μακρόχρονη απεικόνιση της Ελληνικής γλώσσας στην Κύπρο, στην Αρκαδο-Κυπριακή μορφή της, που συνεχίζεται αδιάλειπτα μέχρι το 217 π.Χ. Το ελληνικό αλφάβητο θα αργήσει να επιβληθεί στην Κύπρο, μολονότι το κυπριακό συλλαβάριο δύσκολα απέδιδε όλους τους φθόγγους της Ελληνικής.

Πέρα από τα κοινά με την Αρκαδική χαρακτηριστικά της Νότιας Αχαϊκής, η κυπριακή διάλεκτος εμφανίζει επιμέρους ιδιοτυπίες, αποτυπωμένες στις επιγραφές[27]. Στην έντεχνη όμως πνευματική παραγωγή η γλώσσα που χρησιμοποιείται δεν εμφανίζει σημαντικές αποκλίσεις από τη γλώσσα του αντίστοιχου είδους του λόγου στις λοιπές ελληνικές περιοχές. Η παρουσία κυπριακών διαλεκτικών τύπων δεν φαίνεται να υπερβαίνει τις συνήθεις αναλογίες, κατά κανόνα, γε-

γονός που αποδεικνύει τον πλήρη εξελληνισμό της Κύπρου (αλλά και αποκλείει τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί η γλώσσα ως τεκμήριο τοπικής σύνθεσης).

Εκπληκτική είναι η επιβίωση πανάρχαιων γλωσσικών στοιχείων στη σημερινή κυπριακή διάλεκτο (όπως και στους μύθους): Σύστοιχα αντικείμενα (ἔθελες πολλά – το ήθελες – και το θέλεις – πολύ, ζητάς πολλά), τελικό -ν, διπλά σύμφωνα, προσωδιακή προφορά (μακρών και βραχέων), απαρεμφατικοί τύποι αντί ουσ.: τό δεῖν (= το βλέμμα και το ὁρᾶν: ἰδεῖν), τό φαγεῖν κλπ., τύποι όπως ἐγ(ι)ώνη και ἐσούνη (εγώ, εσύ), ἔππαλαι (= ἔκπαλαι), χαμαί (και ἁμαί), πόπαστον (ἀπό-παστον, ομηρ. πά-σασθαι), ἄνου (= σήκω, αρχ. ἄνα), ἀσκοπῶ (ἀνα-σκοπῶ, αιολ. φαινόμενο αποκοπής τελικού φωνήεντος προθέσεως προ συμφώνου σε σύνθετες λέξεις, συχνό στον Ὅμηρο), βουρῶ (τρέχω, αρχ. οὐρίζω, πβ. οὖριος), γοιόν (όπως, αρχ. οἷον), καταγνώννω (καταδικάζω στη συνείδησή μου, αρχ. καταγιγνώσκω), κοῦνος (ὁ σκύλος, αρχ. κύων, γεν. κυνός), κωλυῶ (συνήθως απρόσ. κωλυεῖ με: μὲ ἐμποδίζει, μὲ ἐνοχλεῖ, αρχ. κωλύω), λάσσω (ὑλακτῶ, γαυγίζω, αρχ. ὑλάσσω), μαμμᾶν, τὸ (τὸ ψωμὶ στὴ γλώσσα τῶν νηπίων, αρχ. μαμμᾶν), μπρού και μπρουά (τό νερό τῶν νηπίων, αρχ. βρῦν), ξιστηκώς – ξιστητζιή (ἔκθαμβος, αρχ. ἐξεστηκώς), ξορτώννω (κατορθώνω, αρχ. ἐξορθόω), παίζω (= κτυπῶ, πυροβολῶ, αρχ. παίω), σκνιφός (σφικτός, αρχ. σκνιφός), συγκλύζω (ἀναστατώνω μέ φωνές, αρχ. συγκλύζομαι), ψυντρός (μικροῦ μεγέθους, αρχ. ψυδρός), κλπ. Η κυπριακή διάλεκτος, σημειώνει ο Κ. Χατζηιωάννου, είναι καθαρά ελληνική από τότε που ο Κύπριος μπόρεσε να συμβολίσει με γράμματα τα διανοήματα και τα συναισθήματά του, ἡ σημερινὴ κυπριακὴ διάλεκτος ἀποδεικνύεται συντηρητικότερη καὶ ἀρχαϊκότερη ἀπό τὴ γλῶσσα τῆς ἠπειρωτικῆς Ἑλλάδας[28]. «Πολύ γοητευτικοί όλοι αυτοί οι αρχαϊσμοί», γράφει ο Roger Milliex. «Δεν περίμενα όμως μια μέρα ν' ακούσω ο ίδιος από το στόμα ενός χωρικού μια παρόμοια εύγλωττη απόδειξη της γλωσσικής συνέχειας στη Μεγαλόνησο (...). Είχα πάει εκδρομή στο Μαχαιρά και έκανα μια βόλτα ίσαμε το απέναντι ορεινό και μάλλον φτωχό χωριό Λαζανιάς. Ρώτησα λοιπόν έναν κάτοικο αν την επομένη θα πάνε να φάνε έξω νηστίσιμα και μου απάντησε: «Ναι, αν το επιτρέψει η ὥρα»· η ὥρα, δηλαδή με τη μετε-ωρο-λογική σημασία: ο καιρός, λ.χ. αν δεν βρέξει. Κι έμεινα γεμάτος θαυμασμό γι' αυτό τον αρχαϊσμό (...), που από στόμα σε στόμα διαδόθηκε από τον Πλάτωνα ίσαμε σήμερα σ' ένα απομακρυσμένο κυπριακό χωριουδάκι όπου η ξένη παρουσία δεν το εκτόπισε»[28].

Φτάνοντας στην Κύπρο οι Αχαιοί έφεραν –μαζί με τους μύθους και τις παραδόσεις, τη θρησκεία και τη γλώσσα τους– τη μουσική και την ποίησή τους, το τραγούδι τους. Η επιμειξία με τον αυτόχθονα πληθυσμό, η πιο άμεση επαφή με τους ανατολικούς λαούς, η μύηση στη λατρεία της Αφροδίτης, κι άλλοι επιμέρους παράγοντες διεύρυναν τους ορίζοντές τους κι άνοιξαν νέους δρόμους έκφρασης.

Όπως συμβαίνει και με τις άλλες ελληνικές περιοχές, δεν έχουμε ασφαλείς πληροφορίες για την πνευματική δημιουργία των λεγόμενων «σκοτεινών αιώνων». Μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι κατά την περίοδο αυτή (1050-850 π.Χ.) ο μύθος διαμορφωνόταν σταδιακά και διαδιδόταν κυρίως με τη μορφή του ηρωικού έπους (σπάνια σαν απλή διήγηση σε πεζό λόγο). Από την περίοδο αυτή δεν σώζεται –τουλάχιστο δεν έχει ανακαλυφθεί ως σήμερα από την αρχαιολογική σκαπάνη– γραπτό απόσπασμα. Οι αρχαιολογικές ενδείξεις, όμως, και οι γραπτές μαρτυρίες οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ήδη από τον 8ο τουλάχιστον αιώνα π.Χ. η επική ποίηση άκμαζε στην Κύπρο (όπου μαρτυρούνται ακόμα και ποιητικοί διαγωνισμοί)[30], ενώ οι μαρτυρίες για τον ᾠδικῶς ἁμιλλώμενον τῷ Ἀπόλλωνι... μουσικῆς τεχνίτην, ἱερέα τῆς Ἀφροδίτης και χρησμολόγον Κινύρα –για τον οποίο αντηχούν οἱ ὕμνοι τῶν Κυπρίων– μπορούν να βεβαιώσουν ότι το τραγούδι έχει πολύ πιο μακρόχρονη ιστορία στην Κύπρο.

Μυθικός γενάρχης της κυπριακής λογοτεχνίας, κάτι σαν τον Ορφέα ή τον Μουσαίο ή τον Λίνο, είναι ο ΚΙΝΥΡΑΣ. Κοντά του πιθανώτατα ο ΦΡΑΣΙΟΣ, ο μάντις τήν ἐπιστήμην γιος αδελφού του Πυγμαλίωνα, που χρησμοδότησε στον Βούσιρη ότι η αφορία που μάστιζε την Αίγυπτο εννέα έτη θα έπαυε αν έσφαζαν στον Δία κατ' έτος έναν ξένον άντρα, και ο Βούσιρις σφάζει πρώτον αυτόν, ίσως και άλλοι ιερείς-μάντεις, αν δεχτούμε ότι πίσω από τον Εύκλο κρύβεται μια μακρά παράδοση έμμετρων χρησμών.

Ο χρησμολόγος ΕΥΚΛΟ(Υ)Σ είναι πιθανώτατα ο πρώτος Κύπριος του οποίου σώζονται στίχοι, όπου φαίνεται να προφητεύεται η γέννηση του Ομήρου στην Κύπρο και η εκστρατεία των βαρβάρων εναντίον της Ελλάδος. Πότε έζησε και τι έγραψε παραμένει πρόβλημα, καθώς κινείται ανάμεσα στον μύθο και την ιστορία, ώστε να μπορεί να παραβληθεί κατά ένα μέρος προς τον Ορφέα και κατά ένα άλλο προς τον Όμηρο και τον Στασίνο.

Ο ΣΤΑΣΙΝΟΣ είναι ο πιθανώτερος ποιητής των

Κυπρίων επών, που πρέπει να τοποθετηθούν –στη σωζόμενη μορφή τους– μετά τον Όμηρο. Ποιητής των *Κυπρίων επών* ονομάζεται και ο ΗΓΗΣΙΝΟ(Υ)Σ ή ΗΓΗΣΙΑΣ, που δεν αποκλείεται να είναι και ο ποιητής της Αθθίδος, ενώ το πρόβλημα της πατρότητας των σωζόμενων Ομηρικών Ὕμνων *Εἰς Ἀφροδίτην* παραμένει στα πλαίσια των υποθέσεων.

Όλη αυτή η ποιητική παραγωγή ανήκει στην ΚΥΠΡΟ-ΑΡΧΑΪΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ, κυρίως στον 7ο αι. και στις αρχές του 6ου, και αποτελεί το αποτέλεσμα μιας μακρόχρονης διεργασίας, που πρέπει να τοποθετηθεί στη ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΗ ΕΠΟΧΗ. Προς τα τέλη της εποχής αυτής πρέπει να υπήρχε ήδη πλούσια επική ποίηση, που τραγουδιόταν στις γιορτές της Αφροδίτης και στους ποιητικούς αγώνες.

Την πλούσια σε καρπούς ΕΠΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ διαδέχεται μια μακρά περίοδος «σκοτεινή» από άποψη πνευματικής παραγωγής που ταυτίζεται με τους χρόνους της αιγυπτιακής (569-545 π.Χ.) και μεγάλο μέρος της περσικής κυριαρχίας (545-333 π.Χ.). Από την εποχή όμως του βασιλιά της Σαλαμίνας ΕΥΑΓΟΡΑ Α΄ (411-374 π.Χ.) μπαίνουν και πάλι οι βάσεις για πνευματική δημιουργία, που οικοδομούνται με τις στενές επαφές Κύπρου και Αθήνας και εκδηλώνονται κατά την ελληνιστική εποχή με πλούσιους καρπούς σ' όλους τους τομείς της επιστήμης και της τέχνης.

Τη ΛΥΡΙΚΗ ΠΟΙΗΣΗ εκπροσωπούν ο ΚΛΕΩΝ Ο ΚΟΥΡΙΕΥΣ ο ελεγειοποιός, πιθανός ποιητής των *Αργοναυτικών* από τα οποία άντλησε ο Απολλώνιος ο Ρόδιος, ο ιαμβογράφος ΕΡΜΕΙΑΣ Ο ΚΟΥΡΙΕΥΣ, ο επίσης –κατ' εξοχήν– ιαμβογράφος ΚΑΣΤΟΡΙΩΝ Ο ΣΟΛΕΥΣ, ο επιγραμματοποιός ΑΝΤΙΣΘΕΝΗΣ Ο ΠΑΦΙΟΣ και διάφοροι άλλοι ανώνυμοι επιγραμματοποιοί.

Η ΔΡΑΜΑΤΙΚΗ ΠΟΙΗΣΗ γνωρίζει ιδιαίτερη άνθηση με τον φλυακογράφο ΣΩΠΑΤΡΟ ΤΟΝ ΠΑΦΙΟ, ενώ αναφέρεται και ο ποιητής τραγωδιών ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ όπως και ένας ανώνυμος σατυρικός ποιητής.

Ο ΠΕΖΟΣ ΛΟΓΟΣ καλλιεργείται σε όλα τα είδη του. Μυθογραφία και Ιστορία, Ρητορεία, Φιλοσοφία, και Ιατρική αντιπροσωπεύονται από μια πλειάδα Κυπρίων συγγραφέων, οι οποίοι υπερνικούν το φράγμα της απόστασης και γίνονται γνωστοί στον ευρύτερο Ελλαδικό χώρο, με πιο χαρακτηριστικό τον ιδρυτή της Στοάς ΖΗΝΩΝΑ τον Κιτιέα και τον Απολλόδωρο τον Κιτιέα.

Τα σωζόμενα αποσπάσματα της Κυπριακής Γραμματείας είναι, με ελάχιστες εξαιρέσεις, πενιχρά. Τα



ονόματα όμως των συγγραφέων και οι τίτλοι των έργων τους μαρτυρούν μια πλουσιότατη πνευματική και επιστημονική παραγωγή των Ελλήνων της Κύπρου. Και το σημαντικότερο: Ό,τι σώζεται από την έντεχνη Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία, σε ποιητικό ή σε πεζό λόγο, είναι γραμμένο στην Ελληνική γλώσσα, και εμφανίζει τα ίδια γενικά και ειδικά χαρακτηριστικά με την αντίστοιχη πνευματική παραγωγή κάθε άλλης ελληνικής γωνιάς, τόσο στη μορφή όσο και στο περιεχόμενο, με αποτέλεσμα η Ιστορία της Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας να ταυτίζεται με την Ιστορία της Ελληνικής Γραμματείας στην Αρχαία Κύπρο[31].

Η μοίρα της Κύπρου δεν στάθηκε στη συνέχεια –και μέχρι πρόσφατα– σημαντικά διάφορη απ' αυτή της Κρήτης, της Ρόδου, των Ιονίων νήσων κι άλλων Ελληνικών περιοχών. Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ διακόπτεται από μια μακρά περίοδο ΦΡΑΓΚΟΚΡΑΤΙΑΣ και Βενετοκρα-

τίας (1191-1571), που, μολονότι «δεν αντιπροσωπεύει χρόνια ευημερίας για τον λαό της Κύπρου και ιδιαίτερη άνθηση της πολιτιστικής του παράδοσης, εν τούτοις δεν μπορεί να μην προσεχτεί γιατί άφησε δείγματα της επίδρασής της στην αρχιτεκτονική, την τέχνη, ακόμη και στην λογοτεχνική δημιουργία και στην κυπριακή διάλεκτο»[32]. Πιο έκδηλα και πιο επαχθή σημάδια άφησε, όπως και στη λοιπή Ελλάδα, η περίοδος της ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ (1571-1878). Από τα πρώτα χρόνια ο Τούρκος κατακτητής κατέβαλε ιδιαίτερη προσπάθεια να αλλοιώσει τη δημογραφική σύνθεση του πληθυσμού, φέρνοντας εποίκους (όπως και σήμερα!) από τη Μικρά Ασία και τα νότια τουρκικά παράλια, διατάσσοντας Εβραίους να μετοικήσουν στο νησί, επιτρέποντας στους Τούρκους στρατιώτες να εγκαταστήσουν τις οικογένειές τους στην Κύπρο, εφαρμόζοντας τον απάνθρωπο θεσμό του παιδομαζώματος, καταπιέζοντας ποικιλοτρόπως τον πληθυσμό και υποχρεώνοντας πολλούς να αλλαξοπιστήσουν ή να μεταναστεύσουν[33]. Η Χριστιανική Δύση και τότε (παρά τη νίκη της στη Ναυμαχία της Ναυπάκτου) και πολλές φορές έκτοτε κώφευσε στις εκκλήσεις των Χριστιανών της Κύπρου για βοήθεια. «Στην Κύπρο βρίσκονται 65.000 άντρες που μπορούν να πάρουν τα όπλα και είναι πρόθυμοι να πολεμήσουν μόλις εμφανιστεί η αρμάδα του βασιλιά (...). Οι Κύπριοι λοιπόν εκλιπαρούν μια ευνοϊκή, για την υπόθεση της ελευθερίας τους, απόφαση (...)», έγραφε το 1587 ο Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Τιμόθεος στον Ισπανό βασιλιά Φίλιππο Β΄. Η τοποθέτηση της Δύσης είναι χαρακτηριστική (κι οδηγεί σε οδυνηρούς συνειρμούς): «Η Κύπρος είναι το πιο απομακρυσμένο νησί της Μεσογείου και η μεγάλη απόσταση, η οποία τη χωρίζει από την επικράτεια του Ισπανού Βασιλιά, καθιστά δύσκολη την υποστήριξή της από τις ισπανικές στρατιωτικές δυνάμεις. Η δυσκολία αυτή οφείλεται εξ άλλου και στο γεγονός ότι η μεγαλόνησος δεν απέχει παρά μόνο εξήντα μίλια από τις τουρκικές ακτές (...)»[34]. Η Κύπρος δεν ήταν μόνο ανέκαθεν ελκυστική για τη γεωγραφική της θέση (και τον χαλκό της παλαιότερα)· ήταν και είναι «μακρυά» από όσους θα έπρεπε και θα ήθελαν να την προστατέψουν, έστω κι αν για τους ίδιους ήταν «κοντά» όταν επρόκειτο να την κατακτήσουν ή να την αποικήσουν. «Μια δραματική σύγκρουση γεωγραφία και ιστορίας υπήρξε η μακραίωνη ζωή και πορεία της Κύπρου, που φύσει ταυτισμένη με τον Ελληνισμό και θέσει απομακρυσμένη απ' την Ελλάδα, γνώρισε ποικιλώνυμους εισβολείς και κατακτητές και επέζησε με σωσίβιο τον ελληνικό πολιτισμό της, την ελληνική αρετή της και τον ανεξάντλητο ψυχικό και πνευματικό δυναμισμό της. Το φυσικό αίτημα της ιστορίας καθυπετάσσετο στην πολιτική και στρατηγική επιταγή της γεωγραφίας, και στη δύναμη των ισχυρών προσέκρουε το δίκαιο του Κυπριακού λαού»[35].

Παρ' όλα αυτά οι Ελληνοκύπριοι δεν έπαψαν ποτέ να αγωνίζονται για την ελευθερία, εναντίον όσων επιβουλεύονταν την πατρίδα και –μ.Χ.– την ορθοδοξία, να προσβλέπουν στην εθνική αποκατάσταση, να είναι και να αισθάνονται Έλληνες[36]. Η ογδοντάχρονη ΑΓΓΛΟΚΡΑΤΙΑ (από το 1878, όταν η Τουρκία παραχώρησε –ή πώλησε– την Κύπρο στους Άγγλους) επέτεινε αντί να αλλοιώσει το εθνικό φρόνημα. Οι επόμενες προσπάθειες των Βρετανών να αφελληνίσουν την Παιδεία έφεραν τα αντίθετα αποτελέσματα (ακόμα και υπερβολές όπως το κάψιμο αγγλικών βιβλίων και την άρνηση εκμάθησης της Αγγλικής). Η Κύπρος –πέρα από τα άλλα– γέμισε χαρακτηριστικά με αρχαιοελληνικά ονόματα: Τα ομηρικά ονόματα του Έκτορα και του Αχιλλέα –με τύπους αιτ. Ἀχιλλῆ(ν)[37], ονομ. Ἀχιλλῆς και γεν. Ἀχιλλῆ– του Οδυσσέα (ὁ Ὀδυσσῆς, τοῦ Ὀδυσσῆ, τόν Ὀδυσσῆν), του Πατρόκλου, του Ομήρου, της Ανδρομάχης, της Αθηνάς, της Αφροδίτης κ.λπ. απαντώνται συχνά ακόμα και σήμερα στην Κύπρο, όπως και τα ονόματα του Τεύκρου (του μυθικού οικιστή της Κυπριακής Σαλαμίνας), του Ονήσιλ(λ)ου (του ιστορικού Κύπριου ήρωα βασιλιά, που εξήγειρε σε απελπισμένο αγώνα εναντίον του Πέρση κατακτητή τα βασίλεια της Κύπρου και απαθανατίστηκε από τον Ηρόδοτο, V. 104-114), του Ευαγόρα (του ονομαστού βασιλιά της Σαλαμίνας που απογείωσε τον Ελληνισμό της Κύπρου και εκθειάστηκε ανεπανάληπτα από τον Ισοκράτη στους «Κυπριακούς» λόγους του), του Λεωνίδα και των άλλων ηρώων της ελληνικής ιστορίας, όπως και το ίδιο το όνομα ΕΛΛΑΔΑ (για γυναίκα). Και ο ηρωισμός που φέρνει η άκρατη αγάπη στην Ελλάδα και η ζωογόνα πίστη έγινε επανειλημμένα πράξη ελευθερίας, με την εξέγερση του 1931, το παλλαϊκό ΕΝΩΤΙΚΟ ΔΗΜΟΨΗΦΙΣΜΑ του 1950 και το ανεπανάληπτο έπος της Ε.Ο.Κ.Α. (1955-1959), τον υπέρ πάντων αγώνα για «ΕΝΩΣΗ με την μητέρα Ελλάδα» που κατέληξε στην κολοβή ανεξαρτησία με τις συμφωνίες Ζυρίχης-Λονδίνου (κατ' απαίτηση των ισχυρών της γης).

Η ΕΘΝΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ είναι συνισταμένη των χαρακτηριστικών των ατόμων που συναποτελούν το έθνος. Η ταυτότητα, το «είναι», ενός ατόμου απαρτίζεται από τα κληρονομικά στοιχεία της προσωπικότητάς του, την ιστορία (από τη στιγμή της γέννησης ως τη στιγμή που τον εξετάζουμε) και τον –από πολλούς αμφισβητούμενο– ατομικό παράγοντα. Τα επίκτητα στοιχεία της προσωπικότητας του ανθρώπου επηρεάζονται από την οικογένεια, την παιδεία και το όλο περιβάλλον (που τρέφονται από την παράδοση κι εξελίσσονται μέσο στον χρόνο). Οι ΕΛΛΗΝΕΣ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ, που αποτελούν τη μέγιστη πλειοψηφία των κατοίκων του νησιού, έχουν πανάρχαιες ελληνικές ρίζες, γεννιούνται και τρέφονται σ' ένα περιβάλλον ελληνικό (κι ορθόδοξο), μορφώνονται ελληνικά (σε σχολεία που κάθε άλλο παρά υστερούν σε ελληνικότητα – και ποιότητα– από τα άλλα ελληνικά σχολεία), σκέφτονται και –όσο τους επιτρέπεται έξωθεν– ενεργούν ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Αισθάνονται και ΕΙΝΑΙ ΕΛΛΗΝΕΣ.

Δεν λέω πως οι σημερινοί Έλληνες της Κύπρου είναι ίδιοι κι απαράλλακτοι, σε κάθε λεπτομέρεια κι από κάθε άποψη, μ' εκείνους των αρχαίων χρόνων. Δεν λέω πως είναι ἀμιγῶς Έλληνες· ούτε κι οι αρχαίοι μας πρόγονοι ήταν, κανένας δεν είναι και σήμερα (Έλληνας ή Άγγλος ή Γερμανός ή Τούρκος ἀμιγής, πολύ περισσότερο Αμερικανός ή Σοβιετικός ή Ελβετός). Ούτε και νοιώθω την ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ στατική. Αντίθετα, πιστεύω πως τα νάματα της φυλής πηγάζουν απ' τα βάθη των πανάρχαιων αιώνων, διατρέχουν χιλιετηρίδες (δέστε το χρονικό διάστημα ως τοπικό), και φθάνουν σ' εμάς όλο και με νέα στοιχεία, με νέα συνολική σύνθεση «χημική». Η κοίτη του ποταμού είναι κατά τόπους ανομοιόμορφη σε βάθος και σε πλάτος, και τα νερά του ποικίλλουν σε ποσότητα και ποιότητα, καθώς παραποτάμια πάμπολλα χύνονται σ' αυτόν τροφοδοτώντας τον με νάματα καινούργια κι άλλα πηγάζουν απ' αυτόν και τον εξασθενίζουν. Δεν εισρέουν πάντα τα καλύτερα νερά, ούτε κι αφομοιώνονται άμεσα και εξ ολοκλήρου, κι η μόλυνση απ' αυτά δεν λείπει (ούτε και στην Αρχαία Ελλάδα, κι ας είχαν να καυχιώνται οι πρόγονοί μας πως ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσιν, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται)· δεν διαρρέουν πάντα τα χειρότερα, ούτε μόνο όσα ξενικά μπήκαν (κι έμειναν αναφομοίωτα). Μα 'ναι στ' αλήθεια εκπληκτικό πώς υπερίσχυαν κάθε φορά τα ελληνικά στοιχεία, πώς αφομοίωναν στο τέλος ή απόβαλλαν τα ξενικά στο μέγιστό τους μέρος, πόσο ΕΛΛΗΝΙΚΑ μείναν τα νάματα. Κι είναι εκπληκτικό κι απολαυστικό να διαπιστώνεις ότι στην Κύπρο το θαύμα λειτουργεί ακόμα.

Λειτουργεί ή λειτουργούσε; Το ερώτημα είναι βασανιστικό για όσους μελετούν ανεπηρέαστοι της τελευ-



ταίες εξελίξεις. Μετά την υποθηκευμένη –μ' ένα δοτό και μη λειτουργικό Σύνταγμα και με «εγγυήσεις» επίβουλες– Ανεξαρτησία του 1960, άνοιξαν οι ασκοί του Αιόλου στην Κύπρο. Στην ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΘΝΙΚΟΤΗΤΑ προστέθηκε η ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΥΠΗΚΟΟΤΗΤΑ, καθώς οι Ελληνοκύπριοι (όπως και οι Τουρκοκύπριοι) βρέθηκαν, με τις επιταγές τις άδικες των ισχυρών της Γης, υπήκοοι σ' ένα κράτος που στη μεγάλη τους πλειοψηφία δεν το έστερξαν ποτέ. Πολλοί πελαγοδρόμησαν ανάμεσα στην εθνικότητα και την υπηκοότητα και ανάμεσα στο ἐφικτό και στο εὐκταῖο. Πολλοί Ελληνοκύπριοι έχασαν την πίστη τους στο δίκαιο και στη δύναμη του δικαίου (βλέποντας, π.χ., τη διεθνή κοινότητα να εφαρμόζει υποκριτικά άλλα μέτρα κι άλλα σταθμά στην περίπτωση του Κουβέιτ και της Κύπρου), αρκετοί την πίστη τους στην Ελλάδα (που, όπως τους έλεγαν και τους λένε, βρίσκεται μακρυά κι είναι ανήμπορη να βοηθήσει). Στο ποτάμι της παράδοσης άρχισαν να εισρέουν άκριτοι (ή να πέφτουν από ψηλά απρόσκλητα, όπως και στην Ελληνική Επικράτεια, μέσω της τηλεόρασης και των άλλων μαζικών μέσων επικοινωνίας που 'φτιαξε η σύγχρονη τεχνολογία) μεγάλες ποσότητες ξενικών στοιχείων. Η γλώσσα, π.χ., έχασε την αμυντική και την αφομοιωτική της δύναμη, καθώς δεν έχει πια να αντιπαρατεθεί προς τον κατακτητή κι ό,τι εκείνος αντιπροσωπεύει[38]. Στην Κύπρο οι Έλληνες είναι πια τυπικά «ελεύθεροι» (σ' όσο τμήμα των πατρογονικών εστιών τους δεν κατέχεται από τις ορδές του Αττίλα) κι ουσιαστικά πιο δούλοι από ποτέ. Εγγύηση ή ελπίδα για ανάταση η ποιοτική υψηλού επιπέδου Ελληνική Παιδεία της Μεγαλονήσου, η πίστη –που αρχίζει να ροδίζει στα πρόσωπα πολλών– σ' ένα καλύτερο μέλλον σε συνδυασμό με τη βαθιά ριζωμένη ορθοδοξία και την

παραδοσιακή αγωνιστική αντίληψη της ελευθερίας, το κέφι για δουλειά και για δημιουργία σε συνδυασμό με την καλά οργανωμένη κρατική υπηρεσία (από τα λίγα καλά κατάλοιπα της Αγγλοκρατίας)[39], η θαυμαστή ελληνικότητα της Λογοτεχνίας και γενικά η αξιόλογη ελληνική πολιτιστική παράδοση του νησιού της Αφροδίτης και του Αποστόλου Βαρνάβα. Χρέος όλων μας, όσο αγωνιζόμαστε για μια δίκαιη και βιώσιμη λύση του Κυπριακού, να στεριώσουμε τον Ελληνισμό της Κύπρου, να τονώσουμε την εθνική ταυτότητα, να διαφυλάξουμε την παράδοση ως κόρην οφθαλμού. Χρέος γενικό να αποκαθάρουμε τα νάματα της φυλής (μη ξεχνώντας πως βασικό στοιχείο του ελληνικού πολιτισμού είναι η Οικουμενικότητα ή Παγκοσμιότητα) από όσα άχρηστα και επιβλαβή ξενικά στοιχεία έχουν εισρεύσει και να ξαναρίξουμε στην κοίτη του ποταμού όσα χρήσιμα έχουν διαρρεύσει άστοχα ανά τους αιώνες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η περιγραφή του δώρου του Κινύρα στον Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* (Λ 19-28), η σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στην *Οδύσσεια* (θ 362-6). Οι Χάριτες στολίζουν την Αφροδίτη και στον –πιθανώς Κυπριακό– μεγάλον Ομηρικό Ύμνο V. *Εἰς Ἀφροδίτην* (στ. 58 κε. Allen), οι Ώρες στον Ομηρικό Ύμνο VI. *Εἰς Ἀφροδίτην* (στ. 5 κε.), οι Χάριτες και οι Ώρες στο απόσπ. IV (Allen) των *Κυπρίων ἐπῶν* του Κυπρίου ποιητή Στασίνου. Σαν αρχαία θεά στολίζεται (χρυσοστολίζεται!) ακόμα και σήμερα η νύφη στην Κύπρο.
2. Ο Έκτορας, στο στόμα του οποίου θέτει ο Όμηρος το χιλοειπωμένο εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης (Μ 243), ξέρει καλά ότι ἔσσεται ἦμαρ(Ζ 448), μα μένει και πεθαίνει, γιατί έμαθε ἔμμεναι ἐσθλός... (Ζ 444 κε.: «έμαθα να 'μαι αντρειωμένος πάντα και μέσα στη σφαγή να βρίσκομαι στους Τρώες τους μπροστομάχους/την τρανή δόξα του πατέρα μου και μένα να κρατήσω», κατά τη μετάφραση Καζαντζάκη – Κακριδή). Κι ο Αχιλλέας εκδικείται τον θάνατο του φίλου του, κι ας γνωρίζει πως ευθύς μετά τον Έκτορα κι αυτόν θα πάρει ο Χάρος (Σ 96). Ο ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΑΥΞΕΝΤΙΟΥ, υπαρχηγός της Ε.Ο.Κ.Α., περικυκλώθηκε στις 3 Μαρτίου του 1957 από ολόκληρο αγγλικό τάγμα στο κρησφύγετό του κοντά στη Μονή Μαχαιρά, με τέσσερις συντρόφους του, που μπροστά στον αναπόφευκτο θάνατό τούς διέταξε να παραδοθούν. Κι έμεινε μόνος. «Εγώ θα πολεμήσω και θα πεθάνω. Πρέπει να πεθάνω», είπε! Και πολέμησε οκτώ ολόκληρες ώρες, μέχρι που οι Άγγλοι τον περιέλουσαν με βενζίνη, τον περιτύλιξαν με φλόγες και τον έκαψαν ζωντανό. Συνειδητή (υπέρ πίστεως και πατρίδος) ήταν και η θυσία του Κυριάκου Μάτση, του Ευαγόρα Παλληκαρίδη (που στα 17 του χρόνια βαδίζει προς την αγχόνη γράφοντας και τραγουδώντας ύμνους στη Λευτεριά), και πολλών άλλων ηρώων της Κυπριακής εποποιίας. Βλ. Ν. Βασιλειάδη, *Ἐθνομάρτυρες τοῦ Κυπριακοῦ Ἔπος 1955-1959*, Αθήναι 1959, και Π. Ψιλλίτα-Ιωάννου, *Λειτουργία Ἐλευθερίας (Ἀφηγήσεις γιὰ τοὺς ἥρωες τῆς ΕΟΚΑ)*, Λευκωσία 1989.
3. Βλ. Ι 116 (115 κε.) και Τ 87 (85-138): «Τα που 'φταιξα αραδιάζεις, γέροντα καὶ ψέματα δὲν εἶναι· το διαλαλώ κι εγώ: τυφλώθηκα! (...) μα εγώ δεν έφταιξα στ' αλήθεια· ο Δίας κι η Μοίρα/μονάχα και η Ερινύα μας έμπλεξαν (...)· τι αυτοί 'ναι που βαριά στη σύναξη μου θόλωσαν τα φρένα,/ατός μου του Αχιλλέα σαν άρπαξα το αρχοντομοίρι· ωστόσο τι να 'κανα; Θεού το θέλημα που κυβερνάει τα πάντα!» (Κ.-Κ.). Οι αρχαίοι μας πρόγονοι δεν είχαν τις επίγειες Μεγάλες Δυνάμεις για να τους φορτώνουν όλες τις συμφορές κι όλα –και τα δικά τους– τα λάθη· τα φόρτωναν λοιπόν στους θεούς! Αν αναλογιστεί κανείς πόσο επηρεάζει η παιδεία (σχολική και εξωσχολική) τον χαρακτήρα του ανθρώπου, ποια θέση κατείχε και κατέχει ο Όμηρος στην Ελληνική Παιδεία και πώς διδάσκεται αυτός, μπορεί να καταλάβει πολλά. Βλ. Α. Βοσκού «Ο Όμηρος και η Διχόνοια», *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικού Πολιτισμού*, (Λευκωσία Κύπρου, 11-14 Δεκεμβρίου 1981: υπό έκδοση).
4. Βλ., π.χ., Δ. Χρίστου, «Οι Αχαιοί στην Κύπρο», στον τόμο *Το Πανεπιστήμιο Αθηνών και η Κύπρος*, Αθήνα 1989 (σειρά *Κυπριακά*, τόμ. Α', του Πανεπιστημίου Αθηνών), σσ. 177-211 (εφεξής *ΠΑΚ*), και Β. Καραγιώργη, *Αρχαία Κύπρος*, Αθήνα 1978 (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης), όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία.
5. *The History of the Greek Language in Cyprus*, Nicosia 1988 (έκδ. Ιδρύματος Πιερίδη). § 6. xix. [= *HGLC* στη συνέχεια).
6. Αφήνω την Τέχνη της Αρχαίας Κύπρου. Είναι και έξω από την ειδικότητά μου και πασίγνωστη. Σημειώνω μόνο πως η βαθμιαία συγχώνευση των ανατολικών και των ετεοκυπριακών στοιχείων με τα ελληνικά και η επικράτηση των τελευταίων είναι και εδώ έκδηλη. Για το θέμα βλ. Β. Καραγιώργη, «Οι Έλληνες στην Κύπρο», *Δώρημα στον Κύπρο Χρυσάνθη*, Λευκωσία 1987, σσ. 171-181, πβ. του ίδιου «Η Κύπρος στην Αρχαιότητα», *Κύπρος (Ιστορία, Προβλήματα και Αγώνες του λαού της)*, επιμέλεια Γιώργος Τενεκίδης και Γιάννος Κρανιδιώτης, Αθήνα 1981 («Εστία»), σσ. 17-30.
7. Χαρακτηριστική είναι η διήγηση του Πλουτάρχου (*Θησ.* 20.2 κε.) για τον Θησέα και την Αριάδνη, που τους ρίχνει τρικυμία στην Κύπρο, όπου οι εγχώριες γυναίκες περιποιούνται την έγκυο Αριάδνη (βλ. *ΑΚΕΠ* Ι.12). Βλ. επίσης τα σχετικά με την άφιξη Τελχίνων από την Κρήτη (Στράβ. 14.653-4), κ.ά.: *ΑΚΕΠ* Ι. 6-6.2 Ιδαίων Δακτύλων (Κλήμ. Αλεξ. *Στρωμ.* 1.16: *ΑΚΕΠ* Ι. 6.3) και Δρυόπων (Διοδ. Σικ. 4.37: *ΑΚΕΠ* Ι. 8). Δεν λείπουν και οι πληροφορίες για το αντίθετο ρεύμα, όπως η εγκατάσταση μοίρας τῶν ἐν Κύπρῳ ποτὲ οἰκησάντων Τελχίνων στη Βοιωτία (Παυσ. 9.19.1: *ΑΚΕΠ* Ι. 6.2.). [*ΑΚΕΠ* = Κυριάκου Χατζηιωάννου, *Ἡ Ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς Πηγάς*, τόμοι Ι-V].
8. Βλ. π.χ. Σχόλ. Διον. Περιηγ. 509: *ΑΚΕΠ* Ι. 1 (ὁ Αἰγύπτιος Ὧν ἀποικίζει τὴν Κύπρο, τὴν καλουμένη Κεραστίν), Διοδ. Σικ. 2.16: *ΑΚΕΠ* Ι. 3 (ναυπηγοί από την Κύπρο βοηθούν τη βασίλισσα των Ασσυρίων Σεμίραμη), Τζετζ. *Χιλ.* 7.752 κε.: *ΑΚΕΠ* Ι. 5 (ο αδελφός του Κάδμου

Κίλιξ έρχεται στην Κύπρο), κ.ά.

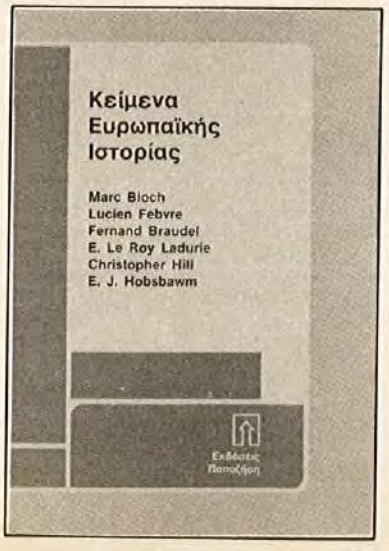
9. Ο Πυγμαλίων, ο μυθικός βασιλιάς της Κύπρου που ερωτεύτηκε το άγαλμα της γυμνής Αφροδίτης (κατά τον Φιλοστέφανο) κι η θεά το ζωντάνεψε, φέρεται ως πατέρας του ή της Πάφου και παππούς του Κινύρα, ως πατέρας της Μεθάρμης (από την οποία γεννιέται ο Οξύπορος και ο Άδωνις) ή της Θυμαρέτης και πεθερός του Κινύρα, ως θείος του Φρασίου (βλ. κατωτ.), κ.ο.κ. Ο Πυγμαλίων θεωρείται Φοίνιξ στα Σχόλια στον Διον. Περιηγ. 509 (*ΑΚΕΠ* Ι. 11.1), ενώ ο ίδιος τον θεωρεί πατέρα της Θυμαρέτης (όνομα εμφανώς ελληνικό, κατ' αντίθεση προς το όνομα Πυγμαλίων). Ακόμα μεγαλύτερη σύγχυση επικρατεί σχετικά με τον Κινύρα. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 14-14.43, IV 2, 219-219.2, V. 123 κε. (σσ. 127 κε.), και κατωτ.
10. Για τη θέση της Κύπρου στα Ομηρικά έπη βλ., π.χ., O. Panagl, «Cyprus and Cypriots in the Homeric poems», *HGLC*, σσ. 31 κε.
11. Το μύθο παραδίδουν –μεταξύ άλλων– ο Ευριπίδης (*Ελέν.* 144-53, πβ. 87-104), ο Ισοκράτης (*Εὐαγ. 18 Τεῦκρος..., ἐπειδὴ Τροίαν συνεξεῖλεν, ἀφικόμενος εἰς Κύπρον Σαλαμῖνά τε κατῴκισεν, ὁμώνυμον ποιήσας τῆς πρότερον αὐτῷ πατρίδος οὔσης, καὶ τὸ γένος τὸ νῦν βασιλεῦον κατέλιπεν*, πβ. *Νικαιλ.* 28), ο Στράβων (14.682.3), τα αρχ. Σχόλ. στον Πινδ. (*Νεμ.* 4.76) και στον Αισχ. (*Πέρσ.* 894), κ.ά. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 20.1-20 και V. 131 (όπου συζήτηση των διάφορων απόψεων για τον οικιστή της Σαλαμίνας και την ετυμολογία του ονόματός της). Το Πάριο Μάρμαρο τοποθετεί χρονολογικά την ίδρυση της Σαλαμίνας στο 1202/1 π.Χ. (βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 20).
12. Παυσαν. 8.5.2. (πβ. 8.5.3. και 7). Πβ. Αριστ. *Πέπλ.* (Diehl^2 30), Στράβ. 14.683, Λυκόφρ. 479-85, Απολλοδ. *Επιτ.* 6.15. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 21-21.7. και V. 133.
13. Στράβ. 14.683 (*εἶτα Σόλοι πόλις... κτίσμα δ' ἐστὶ Φαλήρου καὶ Ἀκάμαντος Ἀθηναίων*), πβ. όμως κατωτ. σημ. 10. Ο Ακάμας δίνει το όνομά του σε όρος: Η σύχ. στη λ. *Ἀκάμαντα· ἀκοπίαστον (Σ 239)· καὶ κύριον ὄνομα ἑνὸς τῶν Ἀντήνορος υἱῶν (Β 823) καὶ ὄρος ἐν Κύπρῳ οὕτως καλούμενον, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ Ἀκάμαντος, τοῦ Δημοφῶντος μὲν ἀδελφοῦ, υἱοῦ δὲ Θησέως*. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 23.
14. Σχόλ. Λυκόφρ. 586 και Τζετζ. *Σχόλ. εἰς Λυκόφρ.* 586, Στράβ. 14.682.3. (*Λάπαθός τέ ἐστι πόλις... Λακώνων κτίσμα καὶ Πραξάνδρου*). Κατά τον Νόννο όμως (*Διον.* 13.432 κε.) ονομάστηκε έτσι από τον ηγεμόνα της Λάπηθο. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 24-24.2, πβ. V. 135.
15. Πλούτ. *Σόλ.* 26.2. Πβ. ανωτ. σημ. 8. Πβ. Απολλόδ. *Επιτ.* 6.16. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 23.1-3 και V. 134.
16. Απολλόδ. *Επιτ.* 5.15b (Τζέτζ. 911). Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 22.
17. Γιος του Άδωνη και της Αφροδίτης (Σχόλ. Θεόκρ. 15.100-1), ή αρχηγός Σικυωνίων αποίκων (Στέφ. Βυζ. στη λ. *Γολγοί· πόλις Κύπρου, ἀπὸ Γόλγου τοῦ ἡγησαμένου τῆς Σικυωνίων ἀποικίας*). Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 28-28.1 και V. 139.
18. Στέφ. Βυζ. στη λ. *Χύτροι· Κύπρου πόλις, ἣ ὠνομάσθαι μέν Ξεναγόρας φησὶν ἀπὸ Χύτρου τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀκάμαντος*. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 26 και V. 137.
19. Στέφ. Βυζ. στη λ. *Ἰδάλιον· πόλις Κύπρου. Χρησμὸς γάρ ἐδόθη (...) ὅπου ἴδοι τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, πόλιν κτίσαι. Ὁ οὖν Χαλκήνωρ περιών (...) τις τῶν σὺν αὐτῷ ἔφη· «εἶδον, βασιλεῦ, τὸν ἅλιον». ἀφ' οὗ ὠνομάσθαι τὴν πόλιν*. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 27 και V. 138.
20. Στράβ. 14.683 *εἶτα πόλις Κούριον... Ἀργείων κτίσμα*. Κατά τον Ηρόδ. (5.113) οι Κουριείς λέγονται *εἶναι Ἀργείων ἄποικοι*. Βλ. *ΑΚΕΠ* Ι. 25-25.1. και V. 136, πβ. IV$_2$. 30.4 και § 88-91 (σσ. 118-9).
21. Ανάλογο φαινόμενο παρατηρείται στους πανελλήνιους μύθους και στις διάφορες τοπικές παραλλαγές που αναφέρονται στην προ του Τρωικού πολέμου περίοδο, γεγονός που μαρτυρεί αντίστοιχα την ανατολική προέλευση διάφορων μύθων και την επιμειξία των ελληνικών φύλων με τον αυτόχθονα πληθυσμό. Στον κυπριακό μύθο φαίνεται πιο έντονο τούτο.
22. Β. Α. Βοσκού, «Ο περί Μελεάγρου μύθος καί ή Κύπρος» , *Στασῖνος* 5 (1973-6), 47 κε. (όπου και η σχετική βιβλιογραφία). Για τη μετάβαση από τη μητριαρχία στην πατριαρχία (με την έλευση των Αχαιών) στην Κύπρο βλ. Θ. Φωτιάδη, «Το τέλος της Ελλαδικής και της Κυπριακής προϊστορίας», *Πρακτικά του Δευτέρου Διεθνούς Κυπρολογικού Συνεδρίου (Λευκωσία 20-25 Απριλίου 1982)*, τόμ. Ι (Αρχαίον Τμήμα), Λευκωσία 1985, σσ. 161 κε. (εφεξής *ΠραΚυΣ Β'*).
23. Απόηχοι μητριαρχίας επιβιώνουν όχι μόνο στους μύθους μα και στα ήθη και έθιμα του κυπριακού λαού. Πιο χαρακτηριστική η περίπτωση του «σώγαμπρου» (αντί της «σώνυφης»), του άντρα δηλαδή που όταν νυμφεύεται ζει στο σπίτι της νύφης μαζί με την οικογένειά της, σε πολλές περιοχές της Κύπρου. Βλ. Κυρ. Χατζηϊωάννου, «Πτυχές κοινωνικής οργανώσεως του κυπριακού λαού», *Πνευματική Κύπρος* 9 (1969), σσ. 351-3, όπου και χρησιμότατες παρατηρήσεις για τη δομή της κυπριακής κοινωνίας.
24. Για την ιστορία της ελληνικής γλώσσας στην Κύπρο βλ. *HGLC*, 1 κε. Βλ. επίσης Κυρ. Χατζηϊωάννου, «Γενική επισκόπησις της κυπριακής διαλέκτου από των αρχαίων χρόνων μέχρι σήμερον», *Τά ἐν Διασπορᾷ Α' τῶν ἐτῶν 1933-1969*, Λευκωσία 1990^2, σσ. 243-53 (με βιβλιογραφία). Για τα πρώτα στάδια της γραφής στην Κύπρο, βλ. J. Faucounau, «Le développement de l' écriture a Chypre au Cours du deuxième millénaire» *ΠραΚυΣ Β'* Ι. 149 κε.

    Η κυπριακή και η αρκαδική διάλεκτος κατατάσσονται στη νότια αχαϊκή διαλεκτική ομάδα. Οι Αρκάδες και οι Κύπριοι διασώζουν την αχαϊκή (μυκηναϊκή) διάλεκτο, που εκτόπισαν οι Δωριείς από το μεγαλύτερο μέρος της Πελοποννήσου. ΒΛ. *ΑΚΕΠ* ΙΙΙ 2. § 1 κε. (όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία).
25. Η Κυπρο-μινωϊκή γραφή, όπως και η συγγενική

Κρητο-μινωϊκή Α, δεν έχει δυστυχώς αποκρυπτογραφηθεί ακόμα, παρόλο που σώζονται πλούσια επιγραφικά δείγματά της (από το 1500 μέχρι το 750 π.Χ.) Βλ., π.χ., Δ. Χρήστου, *ΠΑΚ*, σσ. 187 κε.

26. Η Κυπρο-συλλαβική γραφή αποκρυπτογραφήθηκε το 1872 από τον G. Smith, με τη βοήθεια δίγλωσσων επιγραφών (σε Κυπριακή και Φοινικική). Σημαντικό εύρημα ήταν η χάλκινη πινακίδα του Ιδαλίου, το 470 π.Χ., με μακροσκελές εγχάρακτο κείμενο 31 στίχων.
27. Βλ. *ΑΚΕΠ* III_2. § 10 κε.
28. Βλ. Κυρ. Χατζηιωάννου, «Η Ελληνικότης της Κύπρου βάσει των γλωσσικών κριτηρίων», *Τά ἐν Διασπορᾷ Α΄* (ανωτ. σημ. 24), σ. 241 (216-242).
29. Roger Millieux, «Κύπρος: Μια δωρεά (1959-1981), *Η Λέξη*, τεύχ. 85-86 (αφιέρωμα στην Κύπρο), Ιούνιος-Αύγουστος 1989, σσ. 490-1 (482-93).
30. Βλ., π.χ., Β. Καραγιώργη, *Αρχαία Κύπρος* (ανωτ. σημ. 4), σσ. 81 κε. Για εκπληκτικές επιβιώσεις βλ. Γ. Παπαχαραλάμπους, «Ὁμηρικά ἔθιμα ἐν Κύπρῳ», *Κυπρ. Σπουδαί* 37 (1973), σσ. 157 κε.
31. Κείμενο και μετάφραση όλων σχεδόν των σωζόμενων αποσπασμάτων στην *ΑΚΕΠ*, III_1.
32. Β. Καραγιώργης, Πρόλογος στον τόμο *Μεσαιωνική Κυπριακή Κεραμική στο Μουσείο του Ιδρύματος Πιερίδη* της Δήμητρας Παπανικόλα-Μπακιρτζή (έκδοση Ιδρύματος Πιερίδη), Λάρνακα, Κύπρος 1989, σελ. 16. Για την περίοδο αυτή της Κυπριακής Ιστορίας γενικά βλ. τη φροντισμένη έκδοση του Δήμου Λευκωσίας (με χορηγία του Ιδρύματος Αναστασίου Λεβέντη) *Η Ζωή στην Κύπρο στα Χρόνια της Φραγκοκρατίας και της Βενετοκρατίας (1191-1571)*, Λευκωσία 1986[2] (με πλούσιο φωτογραφικό υλικό και βιβλιογραφία), για τη Μεσαιωνική διάλεκτο της Κύπρου Κυρ. Χατζηιωάννου, «The Medialval Dialect of Cyprus», *HGLC* σσ. 199-214 (= Κ. Χατζηιωάννου, *Τά ἐν Διασπορᾷ Γ΄ τῆς δεκαετίας 1979-1989*, Λευκωσία 1989, σσ. 59-76, με βιβλιογραφία).
33. Βλ. *Η Λευκωσία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας (1571-1878)*, Δήμος Λευκωσίας – Λεβέντειο Δημοτικό Μουσείο, Απρίλιος 1987 (χορηγία Ιδρύματος «Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, σσ. 20 κε. Για το θέμα του εξισλαμισμού (και τους περιβόητους λινοπάμπακους) στην Κύπρο βλ. Κ. Χατζηιωάννου, *Η Καταγωγή των Τουρκοκυπρίων και το Κυπριακό*, Λευκωσία 1976, και Παρασκευά Σαμάρα, *Η Ελληνική Καταγωγή των Τουρκοκυπρίων (Εξισλαμισμοί – Τουρκικός επεκτατισμός)*, Αθήνα 1987 (με πλούσια βιβλιογραφία).
34. Ὁπ.π. σελ. 41.
35. *Ομιλία του Υπουργού Εξωτερικών της Κυπριακής Δημοκρατίας κ. Γεωργίου Ιακώβου για την επέτειο των τριάντα χρόνων της Κυπριακής Δημοκρατίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, την 8η Οκτωβρίου 1990*, σελ. 3 (υπό έκδοση στον Β΄ τόμο της σειράς «Κυπριακά» του Πανεπιστημίου Αθηνών).
36. Βλ., π.χ., Γ. Γεωργή, «Η συμβολή της Κύπρου στους αγώνες και την πρόοδο του έθνους», *ΠΑΚ* (ανωτ. σημ. 4) σσ. 73-82 (με βιβλιογραφία). Πβ. *Κοινόν Κυπρίων* (τριμηνιαία έκδοση Ενώσεως Κυπρίων Ελλάδος), τεύχη 7, (σσ. 15 κε.), 8-9 (σσ. 8 κε.) και 12 (σσ. 2 κε.).
37. Πβ. Υ 139 και 139 και 174, Η 228 και άλλα χωρία της Ιλιάδας και της Οδύσειας.
38. Βλ. χαρακτηριστικά Γιάννη Ιωάννου, «Σκέψεις γύρω από το γλωσσικό πρόβλημα», περιοδ. *Εντός των τειχών* τεύχ. 28 (Δεκ. 1987-Γεν. 1988), σσ. 31-34. Για τη σύγχυση (με τις διάφορες πτυχές της) βλ., π.χ., του ίδιου «Η γλώσσα του Κυπριακού Πανεπιστημίου», ὁπ.π. τεύχ. 31 (Απρ. 1988), σσ. 6-7, και Κωστή Αχνιώτη, «Κυπριακή συνείδηση», ὁπ.π. τεύχ. 45 (σεπτ. 1988), σσ. 12-13. Πβ Ν. Κολοβού «Εικόνες από την Κύπρο», *Η Λέξη* τεύχ. 85-86 (1989), σσ. 564-68.
39. Βλ., π.χ., R. Milliex, ὁπ.π. (σημ. 29), σσ. 482 κε. (κυρίως 485 κε.).

□





ΔΙΑΘΕΣΗ:
Σπ. Φ. Μαντούβαλος
Φιλελλήνων 16
Πειραιάς 185 36
Τηλ. 4531089
FAX 4535452

ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ

του Νίκου Δήμου

Η λέξη μού είναι ξένη. Δεν θυμάμαι να την έχω χρησιμοποιήσει ποτέ. Μόνο το επίθετο «ελληνικός» – κι αυτό σαν τοπικό ή ιστορικό προσδιορισμό– όχι σαν ιδεολόγημα.

Έχω βαθιά ριζωμένη την απέχθεια σε τέτοιους όρους. Μου θυμίζουν πάντα ρατσιστικές ή σοβινιστικές θεωρίες.

Τι σας λέει εσάς η «γερμανικότητα» ή η «γαλλικότητα»; Υπάρχει τέτοιο πράγμα; Πώς αντιδρά κανείς στην «τουρκικότητα»;

(Θυμάμαι εκείνη την έννοια-φάντασμα της κοινωνιολογίας: τον «εθνικό χαρακτήρα». Ή την πολυσυζητημένη «ταυτότητα»).

Σίγουρα το να είσαι Έλληνας σημαίνει πολλά· ξεχωρίζω τρία: Γλώσσα, παράδοση, τοπίο. Αλλά μπορούν αυτά να αναχθούν σε ένα, σε μια ιδέα (-ότητα), ιδιότητα, αφηρημένη έννοια;

«Ελληνικότητα»; Όταν ακούω (ή διαβάζω) τη λέξη, αισθάνομαι πρώτα μια ελαφριά ψυχική αλλεργία (εθνοκάπηλοι!), μετά δυσπιστία (ελληνοκεντρικοί!) και τέλος πλήθος ερωτήματα.

Τι εννοώ όταν σκέπτομαι αυτό τον όρο; Τι νιώθω;

Σίγουρα δεν οραματίζομαι σημαίες και λάβαρα ούτε ακούω εθνικούς ύμνους – αυτά τα σύμβολα που εφευρέθηκαν πριν δύο αιώνες για να εξοικονομούν οι άρχοντες τους μισθούς των μισθοφόρων.

Αν υπάρχει ιδιότητα του «ελληνικού είναι», πρέπει να βρίσκεται πέρα από εθνικισμούς, φανατισμούς και τοπικισμούς. Νιώθω κυρίως αυτά που ξεχώρισα πριν: γλώσσα (πρώτιστα!), παράδοση, χώρο. Ελληνικότητα. Δεν είναι –για μένα– έννοια, είναι μια αίσθηση. Αισθάνομαι Έλληνας, όπως θα ένιωθα π.χ. Κρητικός. Πατρίδα μου είναι η γη (αλλά δεν τη συλλαμβάνω εύκολα – γι' αυτό προχωράω), ύστερα η Ευρώπη (αυτή την πιάνω)· και μετά η Ελλάδα. Επαρχία της Ευρώπης. Με δική της ντοπιολαλιά και δικό της ύφος.

Αυτό τελικά είναι για μένα η «Ελληνικότητα»: ένα ύφος. Ούτε έννοια, ούτε ιδέα.

(Αν νομίζετε πως το ύφος είναι ιεραρχικά κατώτερο από έννοιες και ιδέες, κάνετε λάθος. Είναι υπέρτερο. Από το ύφος –δηλαδή τη μορφή– αποζούν οι ιδέες).

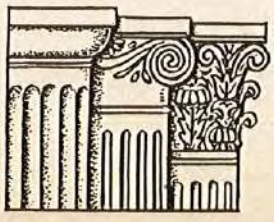
Όλα αυτά συμπυκνώνονται στη γλώσσα. Τη μόνη κατηγορία όντος που μπορούμε να σκεφθούμε. (Τις άλλες τις νιώθουμε).

Όταν σκέφτομαι γερμανικά είμαι Έλληνας; Όχι, αν σκέπτομαι απ' ευθείας, αν δεν μεταφράζω. Αν μεταφράζω, είμαι Έλληνας τραβεστί. Αν όμως πηγαία συλλογίζομαι και ονειρεύομαι σε άλλο ιδίωμα, προσομοιάζω στον γλωσσικό του χώρο. Μπορεί να μην είμαι Γερμανός αλλά ούτε Έλληνας είμαι πια εκείνη τη στιγμή.

Είμαι αυτό που στοχάζομαι, νιώθω, θυμάμαι – στη γλώσσα όπου στοχάζομαι, νιώθω, θυμάμαι.

Πολλές φορές με είχαν ρωτήσει: «Μα, αφού δεν πιστεύεις στην Ελληνικότητα πως κάνεις κριτική στους Έλληνες;». Τώρα γνωρίζω την απάντηση: ασκούσα κριτική σε ένα ύφος.

□



ΣΧΕΔΙΟ ΓΙΑ ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

του Σπύρου Μακρή

α. Η σημειωτική της ελληνικότητας[1]

Ο τίτλος φαντάζει ηχηρός και βαρύγδουπος. Οπωσδήποτε δεν είναι στις προθέσεις, ούτε στις αντικειμενικές μας δυνατότητες, η εκπλήρωση ενός τέτοιου εγχειρήματος. Συνεπώς, είναι μόνο λειτουργικός, ανιχνευτικός και ως εκ τούτου δηλωτικός μιας sui generis θεωρητικής ανάγκης. Που πάει να πει, μιας ανάγκης με ισχυρές ιδεολογικο-πολιτικές προσλαμβάνουσες, άκρως επικίνδυνες στην οποιαδήποτε in extremis εφαρμογή τους: ρομαντικός αλυτρωτισμός, εθνικός απομονωτισμός, ελληνοκεντρικός φασισμός, ελληνορθόδοξος σκοταδισμός κλπ.

Κατ' αρχήν και με πολύ απλούς χαρακτηρισμούς, η έννοια της ελληνικότητας συνδέεται με την αναζήτηση της ταυτότητάς μας[2]. Η διαμόρφωσή της υποστηρίζεται και διατρέχεται συνεχώς από τα ίδια τα πολυσχιδή δρώμενα της νεώτερης ιστορίας μας. Κυκλωμένη από το ανυποχώρητο ζητούμενο της εθνικής ολοκλήρωσης, εγκωμιάστηκε άλλοτε ως βεμπεριανός ιδεότυπος κι άλλοτε ως φυσιολατρικό βίωμα. Χρησιμοποιήθηκε από διαμετρικά αντίθετες πολιτικές ιδεολογίες, για διαφορετικούς σκοπούς, και σύρθηκε ενίοτε στα πρόθυρα του κολασμού και της ατίμωσης.

Η εξαγγελλόμενη «θεωρία της Ελληνικότητας», συνεπεία αυτών, δε μπορεί παρά να είναι το οδοιπορικό μιας έννοιας φορτισμένης εκάστοτε από την προσωπική ουτοπία του χειριστή της, η ιστορικότητα ενός όρου γεννημένου υπό το φως ιδιαίτερων γεωπολιτικών, εθνικών, κοινωνικών και ιδεολογικών συνθηκών, όπως αυτές εκτυπώθηκαν στο γλωσσικό όργανο και το συλλογικό υποσυνείδητο των Ελλήνων, μετά την Επανάσταση του Εικοσιένα και την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους.

Εν άλλοις λόγοις, δεν μπορεί παρά να είναι η «περιγραφή», καλύτερα, η σημειωτική της ελληνικότητας ως ιδεολογήματος πρωτίστως γλωσσικού, μιλημένου κι όμως α-βίωτου, πληθυντικού κι όμως δραματικά ταυτολογικού, η περιπέτεια μιας «υποκατάστασης», μιας «έκπτωσης» του ελλαδικού σώματος, το νόημα ενός διαχωρισμού, «υστερόβουλου» και σχολιαστικού, από την αληθινή Ελλάδα, η οποία ουδέποτε ήταν το «κέντρο»[3] παρά η «ολότητα».

Η Ελλάδα, σαν καταγωγή ή φωνή ή αναλφάβητη σωματικότητα, που η ελληνικότητα νομίζει ότι επαναλαμβάνει ως το «ίδιον» αναπαριστάνοντάς την, είναι πάντοτε μετά την ελληνικότητα. Είναι διαρκώς αλλού· «ολότητα» (totalité) που δεν έχει το αντιθετό της. Δε έχει δηλαδή «κέντρο» και «περιφέρεια», δεν περιορίζεται σε ζεύγματα αντιθετικών όρων (ελληνικό-ανθελληνικό, ντόπιο-ξενόφερτο, παραδοσιακό-σύγχρονο) και συνεπώς δεν προσεγγίζεται με μια γνωσιολογία θεμελιωμένη σε αποκλειστικές ταυτολογίες και κεντρώσεις[4].

Το ερώτημα προβάλλει τις αιχμές του επιτακτικά. Η ελληνικότητα ως «τι»; Η ελληνικότητα λοιπόν αφ' ενός ως ανα-παράσταση ενός σώματος ψυχασθενικά λησμονημένου κι όμως υπαρκτού και σφαγιαστικά αναθρεμμένου (1832, 1864, 1881, 1877, 1913, 1920, 1922, 1948, 1974), η ελληνικότητα αφ' ετέρου ως ανα-παραγωγή γεωγραφική, πολιτική, ιδεολογική, λογοτεχνική (ποίηση, δοκίμιο) και εικαστική (ζωγραφική, αρχιτεκτονική), ενός σώματος το οποίο κατά την προσφιλή έκφραση του A. Artand «ήταν πάντοτε κλεμμένο»[5].

Η «Θεωρία της Ελληνικότητας» εν γένει δεν μπορεί παρά να μας προσφέρει τη δυνατότητα για κάποιες «ειδικές θεωρίες», όπως τις έχει ήδη απαριθμήσει ο Γ. Βέλτσος, συναρθρώνοντας κατ' ουσίαν τα ρημαγμένα σκέλη μιας σημειωτικής (περι-γραφής) της ελληνικότητας, μιας πολλαπλής περιγραφής, ενδεικτικής και επ' ουδενί λόγω επαληθευτικής, συσπειρώνοντας τα ανεμοδαρμένα σημαίνοντα μιας λεκτικοποιημένης

δραματουργίας, κατά παράδοξο τρόπο ά-φατης, υστερικά απωθημένης, κυκλωτικής, αδύναμης εν τέλει να αδράξει το αληθινό της σώμα από τη φαντασιακή (συμβολική) θέσμιση του χώρου και τη θεατρική (υποκριτική) δόμηση του χρόνου.

Τέλος-τέλος, η ελληνικότητα ως αφαίρεση του ελλαδικού σώματος από την Ιστορία και ως εκβιαστική προσαγωγή του στα δεσμά της Ιστορικότητας, η ελληνικότητα ως βιταλιστικό κέντρο σε μια ά-κεντρη ολότητα, ως κρίσιμο ερώτημα πλημμελώς απαντημένο, η ελληνικότητα κατά τα γραφόμενα του Γ. Βέλτσου ένα ιδεολόγημα «που δεν έχει ανάγκη να είναι αληθινό για να είναι αυθεντικό». Άραγε έτσι δεν ήταν πάντα; Απ' αρχής κόσμου η διελκυστίνδα δεν ξεψυχούσε ανάμεσα στο «αληθινό» και το «αυθεντικό»;

6. Ελληνικότητα: το δέον, οι λέξεις και τα πράγματα

Η ενότητα του ελληνικού έθνους δεν ολοκληρώθηκε παρά μόλις κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κατοχής. Αυτό εξηγεί και γιατί η ιδεολογία του νεοελληνικού εθνισμού εμφανίζεται μέχρι σήμερα, σε μεγάλο βαθμό σαν μια αντιστασιακή ιδεολογία[6]. Σαν ζωτικό ίνδαλμα και αφελής μάστιγα!

Η αναζήτηση της εθνικής ταυτότητας από τους «ραγιάδες» διατρέχει ως σημαίνον γεγονός όλο το υπαρξιακό και αγωνιστικό φάσμα της Ρωμιοσύνης, αποκτώντας, λίγο μετά την Ανεξαρτησία και καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, ένα εξαιρετικό προβάδισμα στα υπό συζήτησιν θέματα του νεοελληνικού κράτους. Η φυσιογνωμία του Κ. Παπαρρηγόπουλου, το ηθικό και συγγραφικό του ανάστημα στιγματίζουν το πάθος της αναζήτησης με τρόπο ανεξίτηλο και καταλυτικό.

Το δέον της εθνικής ταυτότητας, η ανεύρεση και διαφύλαξη της εθνικής παράδοσης, η ανακάλυψη του ιστορικού μίτου της ελληνικής γκριμάτσας κλπ. ως καυστικά ερωτήματα της μετεπαναστατικής εποχής, είναι απόρροια δύο τουλάχιστον αλληλοεξαρτώμενων γεγονότων, με γεωγραφικό, ιστορικό και πολιτισμικό χαρακτήρα. Η χρονοβόρα περίοδος της Τουρκοκρατίας αφ' ενός αναγκάζει το ελληνικό στοιχείο της οθωμανικής πολυεθνικής αυτοκρατορίας ν' αναζητήσει και να δεχθεί τα φώτα της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού με έμμεσο και πλάγιο τρόπο (δεν είναι τυχαίο ότι η περίοδος της εθνικής αφύπνισης συμπίπτει χρονικά με την περίοδο του επονομαζόμενου Νεοελληνικού Διαφωτισμού, 1715-1821), αφ' ετέρου φορτώνει το «ραγιά» μ' ένα σύμπλεγμα κατωτερότητας απέναντι στα ευρωπαϊκά διευθυντήρια και την ηγεμονική κουλτούρα της Δύσης, στρέφοντάς τον ανακλαστικά προς την Ανατολή, τη μεταφυσική και τη λαϊκότροπη παράδοση. Στο διττό αυτό γεγονός, με τις δεκάδες εκφάνσεις, πολλές από τις οποίες εξυφαίνονται και στο ύστερο Βυζάντιο[7], οφείλεται η διχοτόμηση της εθνικής ταυτότητας στο ζυγό Ανατολή-Δύση.

Αυτή η θεωρία της αντίστασης στον πολιτισμικό ηγεμονισμό της Δύσης, για να εξηγηθεί η έμφαση ή η προσήλωση στην παράδοση, είναι κατά βάση σωστή. Ό,τι όμως παραβλέπει είναι πως η προσκόλληση στην παράδοση προϋποθέτει ένα βαθύ αίσθημα ανασφάλειας που δεν οφείλεται αποκλειστικά στην έλλειψη εθνικής ισχύος ή βιομηχανικής ανάπτυξης αλλά και στην αστάθεια και τη ρευστότητα των θεσμών[8].

Οι επείσακτοι θεσμοί στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος διάνοιξαν ένα σημαντικό κι ανεπούλωτο χάσμα ανάμεσα στη νομική επίφαση της κοινοβουλευτικής και συνταγματικής ζωής και στη δεδομένη μισοφεουδαρχική κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα. Η παράδοση, συνεπώς, εκτός από τον de facto ηγεμονισμό της Δύσης, τις οθωμανικές επιβιώσεις και την ιστορική ασυνέχεια, είχε να αντιμετωπίσει εξ υπαρχής ένα εισαγόμενο διοικητικό και κανονιστικό πλαίσιο αναφοράς, έναν ξενόφερτο διαιτητή των πιο ζωτικών προβλημάτων της. Αφέθηκε ως εκ τούτου θεσμικά ανυπεράσπιστη, πολιτιστικά ανολοκλήρωτη, εθνικά και κοινωνικά αιωρούμενη. Η μετέπειτα πορεία της, καμουφλαρισμένη με το ενδιαίτημα της εθνικής ολοκλήρωσης, διασπάστηκε δραματικά, συσπειρώνοντας τους μισούς Έλληνες γύρω από το απατηλό όνειρο των δύο ηπείρων και των πέντε θαλασσών και τους άλλους μισούς γύρω από το εξάμβλωμα της μικρής και έντιμης πατρίδος. Ο διχασμός ήταν φυσική προέκταση της δυχασμένης παράδοσης. Παράλληλα, συντηρήθηκε από τις έξωθεν επεμβάσεις, αποδυναμώνοντας στο έπακρον κάθε ελπίδα εθνικού, κοινωνικού και πολιτισμικού προσδιορισμού.

Η ελληνικότητα ως δέον, ως όρος και αναζήτηση της βαθύτερης ουσίας των ελληνικών πραγμάτων, κάτω απ' αυτές τις συνθήκες εμφανίζεται, κάτω απ' αυτές τις ροπές περνά από την τάξη του βιώματος στην τάξη της αναπαράστασης. Εφεξής, συγκροτείται ως αναβίωση, ως αναπαραγωγή ενός σώματος απωθημένου στο σφαγιασμό και τη λησμονιά. «Το άγχος της ελληνικότητας» και η «αγανακτισμένη αυτοελεγκτική διάθεση» διαμορφώνουν έκτοτε το χαρακτήρα και την πολιτική ψυχολογία των νεοελλήνων. Ο σαρκασμός και η μεμψιμοιρία πρωτοστατούν. Η

απομόνωση και ο νεωτερισμός παλεύουν. Η ολότητα σύρεται από το ελληνοκεντρικό δέον στην οικουμενική διακήρυξη. Η ελληνικότητα καθηλώνεται στο επίπεδο της απραγματοποίητης επιθυμίας, της λογοκεντρικής ταυτολογίας και της διαρκούς απουσίας του ελλαδικού σώματος. Παράδοση και εξέλιξη εκφυλίζονται τραγικά υπό το καθεστώς μιας σχιζοθυμικής ανάμνησης.

Η μετάθεση της ελληνικότητας στο πεδίο της εικόνας, της σοφιστικής αμετροέπειας κλπ. γίνεται αφ' ενός διά της ιδεολογίας του νεοελληνικού εθνισμού (εθνική ολοκλήρωση με αστικό εκσυγχρονισμό ή μικροαστικό λαϊκισμό;), αφ' ετέρου διά της Τέχνης, με σημείο ακμής τη λογοτεχνική και εικαστική δημιουργία του μεσοπολέμου.

Ως λέξη και όρος η ελληνικότητα, σύμφωνα με τον Κουμανούδη, εισάγεται στο νεοελληνικό λεξιλόγιο στα 1851 με τον Κωνσταντίνο Πωπ[9]. Έκτοτε, η νοηματοδοτησή της αντικατοπτρίζει άλλοτε τα ρομαντικά μεγέθη της διανόησης κι άλλοτε τα ρεαλιστικά συμφραζόμενα της ιστορικής χρεωκοπίας των πολιτικών ιδεολογιών. Χρησιμοποιείται στη διαμάχη Πολυλά-Ταμπέλιου για την ελληνικότητα της Σολωμικής ποίησης, από τον Παλαμά, τον Π. Γιαννόπουλο, τον Ι. Δραγούμη, τον Α. Θρύλο και τόσους άλλους. Η διαδοσή της, αστραπιαία, αποκτά τόσα χρώματα όσα και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των οπαδών της. Κατά βάθος όμως, το «άγχος της ελληνικότητας» ανασύρεται από τις ανάγκες της ίδιας της Ιστορίας. Τα πρόσωπα και οι βουλήσεις εκ των υστέρων το διοχετεύουν στην πολιτική, την ιδεολογία, την τέχνη κλπ., αναπαράγοντας, κατά την προσφιλή έκφραση του Σεφέρη, τον «καημό της Ρωμιοσύνης». Έναν καημό δίχως σώμα. Ασώματο και αφασιακό. Συγκυριακό και νευρωσικό. Μοναχικό και κακομαθημένο.

Οι συζητήσεις για την ελληνικότητα αποκτούν το σαφέστερο προβληματισμό τους κατά το μεσοπόλεμο. Η Μικρασιατική Καταστροφή (1922) και το τέλος μιας πολεμικής περιόδου σχεδόν δέκα χρόνων (1912-1922), η τραγική έκπτωση της Μεγάλης Ιδέας και η δραματική ανάσχεση της αλυτρωτικής εκστρατείας, η εκτόνωση της εθνικής περιπέτειας και η εμφάνιση του κοινωνικού ζητήματος ξαναδίνουν στο μέγεθος της «ταυτότητας» μια νέα ισχύ, ένα καινούργιο δυναμικό. Η αδυναμία της Β΄ Ελληνικής Δημοκρατίας και οι έωλοι θεσμοί της αδυνατούν εκ των πραγμάτων να σηκώσουν το βάρος μιας τέτοιας συζήτησης. Τουναντίον, στα υπόγεια ρεύματα της πολιτικής σκηνής, εξυφαίνεται τελετουργικά ο ιδιόμορφος ελληνικος φασισμός, ο οποίος ενσαρκώνεται μερικώς στη φασίζουσα δικτατορία του Ι. Μεταξά.

Σε τούτο το σημείο είναι απαραίτητο να τονιστεί ότι η ελληνικότητα είναι μια έννοια κι ένα σχέδιο το οποίο συνδέθηκε με τη λεγόμενη γενιά του Τριάντα, δηλαδή με τους λογοτέχνες, κριτικούς και διανοούμενους (Σεφέρης, Ελύτης, Θεοτοκάς, Τερζάκης, Καραντώνης, Δημαράς, Τσάτσος) που εμφανίστηκαν στο προσκήνιο στις αρχές της δεκαετίας του '30 έχοντας αστική καταγωγή, ευρωπαϊκή παιδεία και όντας πνευματικά τέκνα του Δημοτικισμού[10].

Για πρώτη φορά τότε, η ελληνικότητα (κατ' ουσίαν και για τελευταία) αποκτά τη μορφή ιδεολογήματος ή τη βαρύτητα ενός δόγματος, όπως το θέλει ο M. Vitti[11]. Ανάμεσα στον αγοραίο λαϊκισμό και τον ξέφρενο κοινωνισμό, η αστική διανόηση της γενιάς του '30 διαλέγει το Θεόφιλο, το Μακρυγιάννη και το «μυστηριακό ξύπνημα στο Αιγαίο». Τα νέα δεδομένα και η σχετική σταθερότητά τους δίνουν αναλογικά στο φαινόμενο ελληνικότητα την πιο ξεκάθαρη μορφή που γνώρισε ποτέ στην ιστορία του. Στα τέλη της δεκαετίας του '30 Σεφέρης και Τσάτσος, στον περίφημο «διάλογο για την ποίηση», αποκρυσταλλώνουν το ζήτημα της ελληνικότητας και με δοκιμιακό τρόπο. Έκτοτε και ως σήμερα, η αναζήτηση της ελληνικότητας δεν άφησε παρά ελάχιστα πρωτότυπα κείμενα. Ίσως γιατί, κατά τη σοβαρή εκτίμηση του Δ. Τζιόβα, μετεμφυλιακά δε συνεχίζεται παρά η ίδια κατάσταση, η οποία, κατά τραγική ειρωνεία, κλείνει με την ελληνοχριστιανική και δυτικόστροφη παρωδία της δικτατορίας των συνταγματαρχών.

γ. *Ελληνικότητα και μεσοπόλεμος*

Η νοηματοδότηση του όρου ελληνικότητα και η συναφής ιστορική του διαμόρφωση (ιδεολόγημα, δόγμα) λαμβάνουν χώρα, ουσιαστικά, κατά το μεσοπόλεμο. Τότε, για πρώτη και μοναδική φορά, το δέον της ελληνικότητας, το άγχος της εθνικής ταυτότητας και η ελεγκτική διάθεση απέναντι στον ηγεμονισμό της Δύσης συναντιούνται με το νέο ιστορικό status της μεταμικρασιατικής εποχής και το νεόκοπο θεωρητικό και πολιτισμικό μέγεθος του ελληνικού μοντερνισμού (1930), αποκτώντας ρητή και ευδιάκριτη μορφή.

Οι τέχνες εξ αιτίας της πολιτικής αστάθειας, της θεσμικής κρίσης, της έλλειψης κοινωνικής θεωρίας και εθνικού στοχασμού με επιστημονικό και μεθοδολογικό χαρακτήρα, επωμίζονται «εν λευκώ» τον κυρίαρχο ρόλο στη συζήτηση περί ελληνικότητας, ώστε

μπορεί κανείς βάσιμα να υποστηρίξει ότι το ζήτημα της κρίσης της ελληνικής ταυτότητας μεταφέρθηκε ολοκληρωτικά στο λογοτεχνικό και εικαστικό εποικοδόμημα. Ό,τι δεν επιτεύχθηκε στο χώρο της πολιτικής πρακτικής και της κοινωνικής θεώρησης πραγματοποιήθηκε έως ένα βαθμό από την Τέχνη. Σε καθαρές μορφές λόγου, η ελληνική συνείδηση απότυχε να εκφράσει αυτόνομα τον εαυτό της και τον κόσμο της, να αντικρίσει χωρίς παραποιητικά γυαλιά την ιστορική της μοίρα, να ανταποκριθεί στο επιτακτικό αίτημα της εθνικής αυτογνωσίας. Στον κόσμο των μορφών όμως κινήθηκε πρωτοτυπότερα, υπευθυνότερα και επιτυχέστερα. Η σκιά των ξένων επιρροών είναι εμφανής, δεν καταπνίγει όμως ολοκληρωτικά την προσωπικότητα του καλλιτέχνη και του αφήνει περιθώρια ζωντανού διαλόγου με το περιβάλλον του και απροκατάληπτης εμβάθυνσης στις αντινομίες του[12].

Δύο σημαντικά λογετεχνικά κείμενα η «Αργώ» του Θεοτοκά και το «Μυθιστόρημα» του Σεφέρη οριοθετούν το λογοτεχνικό εναγκαλισμό της ελληνικότητας. Σχεδόν για πρώτη φορά τίθεται στη νεοελληνική λογοτεχνία τόσο εναγώνια το πρόβλημα της ελληνικής ταυτότητας και εικονογραφείται αλληγορικά με τη χρήση του μύθου η κρίση της ελληνικής συνείδησης[13].

Το σπαρακτικό οδοιπορικό της κρίσης υπό την αιγίδα του μύθου (Αργοναύτες, Οδυσσέας), η λογοτεχνική διευθέτηση της ελληνικότητας κλπ. συμπληρώνονται κι από μια έως τότε «αφηρημένη, εξαϋλωμένη αλλά άγνωστη ελληνικότητα»: τα Απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη και τις ζωγραφιές του Θεόφιλου. Δεν είναι τυχαίο ότι η ανακάλυψή της σχετίζεται με τους επιφανέστερους λογοτέχνες της γενιάς του '30. Το Σεφέρη και τον Ελύτη. Σημειώνει ο Σεφέρης: ο Μακρυγιάννης είναι ο πιο σημαντικός πεζογράφος της νέας Ελληνικής Λογοτεχνίας [...] το περιεχόμενο της γραφής του Μακρυγιάννη είναι ο ατέλειωτος και ο τραγικός αγώνας ενός ανθρώπου, που με όλα τα ένστικτα της φυλής του ριζωμένα βαθιά μέσα στα σπλάχνα του, αναζητά την ελευθερία, το δίκιο, την ανθρωπιά[14]. Ο Μακρυγιάννης πηγή ελληνικότητας. Η ελληνικότητα στο τρίπτυχο ελευθερία, δίκιο, ανθρωπιά. Ένας Έλληνας, ο Μακρυγιάννης. Γράφει ο Ελύτης: Γιατί πραγματικά ο Θεόφιλος για μας, όσο κι αν είναι βασικά ο ποιητής-ζωγράφος με τις συγκεκριμένες αρετές, που θα εξετάσουμε όταν έρθει η ώρα, είναι και κάτι παραπάνω: είναι ο άνθρωπος-σύνδεσμος, η ζωντανή παύλα που μας ενώνει με την πιο αυθεντική πλευρά του αγνοημένου εαυτού μας. Είναι ένα είδος «κόμβος» όπου γίνονται οι αισθηματικές διασταυρώσεις ενός συνόλου που έμεινε επί αιώνες άφωνο. Είναι ακόμα – αν μπορεί να το πει αυτό κανένας – η περίληψη, το διάγραμμα των εκφραστικών ορμών του Γένους[15]. Ο Θεόφιλος, περίληψη του Γένους. Στα βήματά του ο Κόντογλου, ο Γκίκας κι αργότερα ο Τσαρούχης. Καθένας με το προσωπικό του ύφος δίνουν στην ελληνικότητα τη ζωγραφικότερη μορφή της.



Η ανακάλυψη της λαϊκής τέχνης και η συνταύτιση της ελληνικής συνείδησης μ' έναν ελεύθερο πολίτη κι έναν άδολο πεζογράφο, το Μακρυγιάννη, αντανακλούν αφ' ενός το βάθος της μικρασιατικής πληγής, το τραύμα της ξενοκρατίας και της ξενολαγνείας, αφ' ετέρου τις εσωτερικές παλινωδίες, το θνησιγενή χαρακτήρα της Β' Ελληνικής Δημοκρατίας και τη σύγκρουση φιλελευθερισμού και συντηρητικού αυταρχισμού. Είναι, παραταύτα, σημαντικό να επισημάνουμε ότι η διαμάχη γύρω από το είδος της ελληνικότητας που έπρεπε να προαχθεί, έμεινε ολοκληρωτικά στα πλαίσια της αστικής διανόησης. Η μαρξιστική διανόηση παρέμεινε εκτός νυμφώνος, ενεργώντας μονομερώς και χωρίς ουσιαστική δύναμη παρέμβασης, για

λόγους εξωτερικών διώξεων και εσωτερικών προβληματισμών.

Η κατάλυση της Β΄ Ελληνικής Δημοκρατίας (1924-1935), η Παλινόρθωση και η τετραυγουστιάτικη δικτατορία θα οδηγήσουν σχεδόν νομοτελειακά στην ήττα των φιλελευθέρων και δημοκρατών, στη φίμωση των μαρξιστών και στην ποδηγέτηση της ελληνικότητας από φυλετικά και φασιστικά στοιχεία (ο Τρίτος Ελληνικός Πολιτισμός του Ι. Μεταξά).

Στην εξέχουσα και άκρως ενδιαφέρουσα περίοδο του μεσοπολέμου, το φαινόμενο της ελληνικότητας οδηγείται στο ζενίθ της διερεύνησής του. Οι λογοτέχνες της γενιάς του '30, συνειδητοποιώντας στο γλωσσικό και εικαστικό επίπεδο την υποβόσκουσα κρίση της ελληνικής συνείδησης, ακολούθησαν μια διαδικασία διαφοροποίησης από τα ξένα πολιτισμικά σύνολα. Τούτη η διαφοροποίηση, στο επίπεδο της εθνικής συνειδητοποίησης, ονομάστηκε αναζήτηση της ελληνικότητας[16].

Η σχέση της Τέχνης με την ηγεμονική ιδεολογία ενός ιστορικά καθορισμένου κοινωνικο-οικονομικού σχηματισμού και τις πρακτικές εκφράσεις της στους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους, δεν είναι οπωσδήποτε αντανακλαστική και μηχανιστική. Η αιτία που επιτρέπει στην τέχνη να είναι αυθεντικότερη στην έφοδο της ιδεολογίας και της προπαγάνδας, και να ψηλαφεί τολμηρότερα την αλήθεια, ανάγεται αφενός στο αντικείμενο της τέχνης, και αφετέρου στη διαδεδομένη πλάνη που τοποθετεί την τέχνη έξω από τις διαμορφωτικές δυνάμεις της κοινωνικής ζωής. Μολονότι η πλάνη αυτή είναι η ίδια ιδεολογικά καθορισμένη, έχει σαν αποτέλεσμα να χειραφετείται η τέχνη από την ιδεολογία, να μεταχειρίζεται κυριαρχικά το υλικό της, και να μη μένει προσηλωμένη στις πρόδηλες κοινοτοπίες της στιλπνής πρόσοψης[17].

Ολοκληρωμένος εθνικός προβληματισμός στην κοινωνική θεωρία δεν υπάρχει στο μεσοπόλεμο, για τον απλούστατο λόγο ότι η τελευταία δεν υφίσταται παρά ως επείσακτη και φορμαλιστική κατασκευή, για τη στενή εξυπηρέτηση πολιτικών σκοπιμοτήτων. Μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι ο Γ. Σκληρός και ο Δ. Δανιηλίδης ξεκίνησαν εν γένει μια τέτοια προσπάθεια και ότι με τα έργα τους «Το Κοινωνικό μας Ζήτημα» και «Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία» άφησαν τα σπέρματα για μια γηγενή κοινωνική προβληματική. Οι πολιτικές ιδεολογίες, μερικότερες κι αποσπασματικές, είτε εφαρμόστηκαν είτε όχι, παρέμειναν έρμαιες στους αφορισμούς των ρομαντικών εκρήξεων με εθνικιστικό επίχρισμα ή στις απολογίες των ορθαματιστικών ατοπημάτων.

Η αναζήτηση της ελληνικότητας, ως εκ τούτου, αναλήφθηκε από τους τεχνίτες του λόγου και των εικαστικών. Η παραγωγή τέχνης και λόγου κατά το μεσοπόλεμο ξεφεύγει αφ' ενός από το να είναι πιστή αναπαραγωγή των κυρίαρχων εθνικών και κοινωνικών επιλογών της πολιτικής σκηνής, αδυνατεί αφ' ετέρου, όμως, να ξεφύγει ολοσχερώς από το δόγμα της τέχνης για την τέχνη, αναβιώνοντας το ρημαγμένο ελλαδικό σώμα μόνο ως επιθυμία, ως σκοτεινό αντικείμενο ενός ιερού πόθου, ως τοπίο-εικόνα, ως γραμμή και ρυθμό. Ο αισθητικός ιδεαλισμός αναπληρώνει τον ακραιφνή γεωγραφικό ντετερμινισμό και ο γλωσσικός ελληνοκεντρισμός λύνει ως διά μαγείας το πολυσχιδές πρόβλημα της εθνικής γλώσσας. Το βίωμα, τουναντίον, απομονώνεται εξ ολοκλήρου στους χειρισμούς των πολιτικών ανδρών, του στέμματος και του στρατού, οι οποίοι, με τη συνδρομή των ξένων, οδηγούν το μεσοπολεμικό ελληνισμό με μαθηματική ακρίβεια στη λύση του κράτους εκτάκτου ανάγκης (4-8-1936).

Η φιλελεύθερη αστική διανόηση του μεσοπολέμου, όσο κι αν κράτησε την «ελληνικότητά» της μακριά από φυλετικούς, εθνικιστικούς και φασίζοντες δονκιχωτισμούς, δεν κατάφερε να σταθεί στο ύψος των περιστάσεων. Απομονώθηκε μαζί με το ιερό αντικείμενό της: την ανα-παράσταση της αυθεντικής Ελλάδας.

Η μαρξιστική διανόηση, εκτός από το εχθρικό πολιτειακό καθεστώς (το Ιδιώνυμο του Ε. Βενιζέλου, κατά παράδοξο τρόπο, νομιμοποιεί την ποινική δίωξη των πολιτικών φρονημάτων, την ίδια εποχή όπου κυκλοφορεί το «Ελεύθερο Πνεύμα» του Θεοτοκά, τι ειρωνεία!, το οποίο θεωρήθηκε μανιφέστο και τεκμήριο αυτογνωσίας για τη φιλελεύθερη διανόηση της γενιάς του '30), έχει να αντιμετωπίσει στο εσωτερικό της την επέμβαση την Κομιντέρν, η οποία το 1931, παραβιάζοντας κάθε τύπο, διορίζει την ηγετική ομάδα Ζαχαριάδη[18].

Εύκολα λοιπόν διαπιστώνει κανείς ότι το δόγμα ή το ιδεολόγημα της ελληνικότητας, όσο κι αν είναι ξεκάθαρο από την άποψη μορφής και περιεχομένου, δεν έχει κοινωνική προοπτική, εθνικό αντίκρισμα, εφόσον δεν τέμνει με πολιτική σαφήνεια τις δοσμένες ιστορικές ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας του μεσοπολέμου. Έχει, συνεπώς, το δικό του χρόνο, στο εποικοδόμημα, τα δικά του μέτρα και σταθμά. Δικαίως ρωτά ο Γ. Βέλτσος, για το ιδεολόγημα που δεν έχει ανάγκη να είναι αληθινό για να είναι αυθεντικό. Δικαίως μπορούμε να υποστηρίξουμε κι εμείς ότι η «ελληνικότητα» δοκιμάστηκε ανέκαθεν ανάμεσα στην «αληθινότη-

τα» και την «αυθεντικότητα».

Όσον αφορά τη λογετεχνία και τη λογογραφική διάσταση της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο, παρατηρούμε δύο κυρίως εκφράσεις: μια συντηρητική-εθνική και μια λαϊκή-νεωτερική. Και οι δυο, σημειωτέον, προέρχονται από τα σπλάχνα της αστικής διανόησης. Ο «διάλογος για την ποίηση»[19] μεταξύ Σεφέρη και Τσάτσου, προς το τέλος της δεκαετίας του '30, αποτυπώνει σχηματικά και τα δυο λογοτεχνικά ρεύματα (τις τάσεις καλύτερα) περί ελληνικότητας. Ο Σεφέρης κοντά στη γλώσσα, εφόσον αυτό είναι το «καράβι» του συγγραφέα, ανακαλύπτει το Μακρυγιάννη, τον συνεπή Έλληνα πολίτη, ενστερνίζεται το μοντερνισμό και προωθεί την καλλιέργεια μιας φυσικής ελληνικότητας, χωρίς ιδεοκρατικά όρια, τραγικής και στοχαστικής. Ο Σεφέρης ορίζει την ελληνικότητα κυρίως αρνητικά, στο βαθμό που θεωρεί «επικίνδυνο» κάθε λόγο για κανόνες και φραγμούς. Τουναντίον, ο Τσάτσος, με τη γερμανοϊδεοκρατική του παιδεία, αναζητά την ελληνική ψυχή, οξύνοντας τον αμυντικό χαρακτήρα της ελληνικότητας, επικρίνοντας την πρωτοπορία, ιχνογραφώντας εν γένει μια ελληνικότητα αφ' ενός θετική, αφ' ετέρου βερμπαλιστική, ακαδημαϊκή και άκρως αρχαιοπλαστική.

Μολαταύτα και οι δυο τάσεις άγγιξαν την απλούστευση, το δογματισμό, τον τύπο και το δασκαλίστικο μοραλισμό. Ο Σεφέρης από τη μεριά του άνοιξε τον κατεξοχήν δρόμο της μεσοπολεμικής αναζήτησης της ελληνικότητας: γλώσσα και τοπίο. Ο Ελύτης με το Αιγαίο και το φως τον εκλέπτυνε όσο πήγαινε. Ο Τσάτσος, από την πλευρά του, καθόρισε έναν πόλο πιο μετριοπαθή, απροσδιόριστο λογογραφικά, με κύρια στοιχεία το αρχαιοκλασσικό, το ακαδημαϊκό, το ελληνοχριστιανικό και το ιδεοκρατικό. Ο «διάλογος» γρήγορα ατόνισε. Το ίδιο γρήγορα ξεχάστηκε και πέρασε στη φιλολογική επετηρίδα. Η πορεία του όρου και το περιεχόμενο της αναζήτησης, έκτοτε, δεν είδαν το φως της δημοσιότητας παρά λιγοστές φορές.

Η αναζήτηση της ελληνικότητας στο χώρο της ζωγραφικής πλαισιώνεται, ήδη από το 18ο και 19ο αιώνα, από τρεις «συνυπάρχουσες τάσεις»: 1) τη μεταβυζαντινή ζωγραφική, 2) τη λαϊκή τέχνη και 3) την ακαδημαϊκή τέχνη. Στο μεσοπόλεμο, το πρότυπο της ελληνικότητας, επικεντρώνεται γύρω από τον περιλάλητο Θεόφιλο. Οι ζωγραφιές του θα οδηγήσουν τη σημαντικότερη γενιά των σύγχρονων νεοελλήνων ζωγράφων. Είναι τα τρία μεγάλα ονόματα της ζωγραφικής τέχνης στη νεώτερη Ελλάδα: 1) Ο Κόντογλου με το πάθος της βυζαντινής τεχνοτροπίας, 2) ο Γκίγκας με τη λατρεία για το μεσογειακό και ελληνικό φυσικό τοπίο και 3) ο νεώτερος Τσαρούχης με την απαράμιλλη «συμφιλίωση των δυτικών και ανατολικών εικαστικών παραδόσεων».

Στην αρχιτεκτονική, η μορφή του Δ. Πικιώνη φωτίζει την προσπάθεια των αρχιτεκτόνων να παντρέψουν τα νέα οικοδομικά υλικά με το παραδοσιακό ύφος κατοίκησης[20].

δ. *Πολιτικές ιδεολογίες και ελληνικότητα*

Η ελληνικότητα, ως δέον, αποτέλεσε επίσης αντικείμενο (και) διάφορων πολιτικών ιδεολογιών, με εθνικιστικό κυρίως επίχρισμα, οι οποίες διατυπώθηκαν κατά καιρούς από προσωπικότητες ρομαντικές, εκρηκτικές κι ίσως από μιαν άποψη αιρετικές. Οι εν λόγω πολιτικές ιδεολογίες επηρεάζουν εκ του σύνεγγυς την πάλη και τη διαμόρφωση των ιδεών στη νεώτερη θεωρητική σκηνή, συνήθως όμως εξυφάνθηκαν στον ιδιωτικό χώρο και στο περιθώριο. Οι περιπτώσεις όπου βρήκαν κάποιο έρεισμα εφαρμογής και πρακτικής διάστασης είναι μάλλον λιγοστές. Αποτελούν, όμως, όλες, απόρροια της ιδεολογικής δυναμικής του νεοελληνικού εθνισμού και της ιστορικής ανάγκης για τη συγκρότηση της νεοελληνικής εθνικής συνείδησης και ταυτότητας.

Στον ιδεολογικό χώρο του «αντιδυτικού εθνισμού», στην πρώτη δεκαετία του αιώνα μας, ο Π. Γιαννόπουλος είναι ο σημαντικότερος εκπρόσωπος. Οπαδός του γεωγραφικού ντετερμινισμού, της ελληνικής γραμμής και του ελληνικού χρώματος, αποζητάει την εθνική αναγέννηση μέσα από τη γη και το φολκλόρ. Αν και σε γενικές γραμμές είναι απλοϊκός και σε πολλά σημεία ασυνάρτητος, με τον πρωτότυπο τρόπο αυτοκτονίας του στα 1910 (ένας πρώιμος καρυωτακισμός), έγινε μάρτυρας μιας ελληνικότητας αιρετικής, καταβάθος μεταφυσικής και έκδηλα αντι-πολιτικής.

Ο «λαϊκιστικός εθνισμός» εκφράζεται κυρίως με τους Π. Μελά, Ι. Δραγούμη, Α. Σικελιανό και Κ. Σοκόλη. Ο μακεδονικός αγώνας, οι βαλκανικοί πόλεμοι και ο ναυτικός αποκλεισμός της χώρας στα 1916-1917 ήταν οι κυριώτεροι παράγοντες για τη διαμόρφωση αυτού του ιδεολογικού ρεύματος. Η σκιά του Π. Γιαννόπουλου είναι έντονη σ' όλους τους εκπροσώπους του «λαϊκιστικού εθνισμού». Πηγές έμπνευσης για το Δραγούμη είναι ο εθνισμός, ο σοσιαλισμός και ο ανατολίτικος χαρακτήρας του ελληνικού λαού. Η Ανατολή ειδικά είναι το μείζον λίκνο της δραγουμικής ελληνικότητας. Εχθρός του Βενιζέλου, στάθηκε καίριος δια-



μορφωτής του αντιφιλελεύθερου εθνισμού και λαϊκισμού.

Η σοσιαλιστική και φιλελεύθερη άποψη εκφράστηκε κυρίως από τον Γ. Σκληρό. Για το μαθητή του Πλεχάνωφ, το εθνικό λύνεται διά του κοινωνικού και μόνο. Το αστικό σύστημα παραγωγής (εξ αυτού και υμνητής του Βενιζέλου στα «Προβλήματα του Ελληνισμού», 1919) θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για τη μετάβαση στο σοσιαλισμό. Η ελληνικότητα του Σκληρού ήταν δυτικόστροφη, εξευρωπαϊσμένη, ορθολογιστική, με επηρεασμούς από τον εργαλειακό μαρξισμό της ΙΙ Διεθνούς, όπως τον εξέφραζε ο ρώσος Φιλόσοφος Γ. Πλεχάνωφ.

Όσον αφορά την περίοδο του μεσοπολέμου (εφόσον οι παραπάνω στοχαστές έδρασαν κυρίως στις δύο πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα), ιστορικά διακρίνουμε δυο υποπεριόδους:

α) Την περίοδο του «δημοκρατικού εθνισμού» (1922-1928) και β) την περίοδο του «μοναρχικού εθνισμού» (1929-1940). Και στις δύο υποπεριόδους η ελληνικότητα επηρεάστηκε καταλυτικά από το γεωγραφικό ντετερμινισμό του Π. Γιαννόπουλου, έφτασε όμως στο σημείο με τη Σχολή της Γεωπολιτικής, να εκφράσει ναζιστικές και φασιστικές αντιλήψεις, άθλιες και άκρως επικίνδυνες.

Φυσικά, παρουσιάστηκαν και αξιόλογοι διανοητές όπως ο Δ. Δανιηλίδης, ο οποίος στάθηκε υμνητής της θάλασσας και δημιουργός του νεοελληνικού ρυθμού για τη συγκρότηση του νεοελληνικού πολιτισμού. Από τον αγροτικό χώρο, ενδεικτική είναι η προσπάθεια του Σοφιανόπουλου, ο οποίος προσπαθεί να ανάγει την ιστορία σε κλάδο της γεωγραφίας. Ανάμεσά τους και ο Ι. Μεταξάς...

Μακρύς λοιπόν «ο δρόμος» της ελληνικότητας και στις πολιτικές ιδεολογίες. Πληθωρικός, εκρηκτικός, ενίοτε επικίνδυνος, ύμνησε κυρίως το γεωγραφικό παράγοντα, την Ανατολή, τη θάλασσα, το λαό ως έθνος ή κοινωνικό σώμα και τη φυλή. Μολαταύτα η παρουσία της ελληνικότητας στον αστερισμό των πολιτικών ιδεολογιών ήταν μόνο ένας παράγοντας για την «ύστατη» διαμόρφωσή της. Σε αντίθεση με την πορεία της στα γράμματα και τις τέχνες, εδώ δεν απόκτησε ποτέ ξεκάθαρη μορφή, ούτε έγινε αντικείμενο ιδιαίτερης ενασχόλησης. Ήταν μόνο ένας κρυφός αρωγός στη γιγάντια πάλη των ποικίλων εθνισμών!

ε. *Συμπεράσματα*

Το σκεπτικό «για μια θεωρία της Ελληνικότητας» δεν μπορεί παρά να αρθρώνεται αποσπασματικά και να ισχύει ενδεικτικά. Αποσπασματικά, γιατί το αρχειακό υλικό είναι σχεδόν αμελητέο. Ενδεικτικά, γιατί δεν έχει άμεση ιστορική εποπτεία. Περιπλανώμενο στο εποικοδόμημα αντλεί τα δεδομένα και τις υποθέσεις του αφ' ενός από ένα ανθολόγιο προσωπικών οραματισμών, αφ' ετέρου από μια λογογραφική και εικαστική δημιουργία, κυρίως της μεσοπολεμικής περιόδου.

Εν πάση περιπτώσει, η ελληνικότητα θα ανα-βιώνει πολλαχόθεν όσο θα υπάρχει ελληνισμός. Ο χαρακτήρας και το περιέχομενό της θα μετατοπίζεται ανάμεσα στις ατέλειες και τις μεγάλες προσδοκίες μας. Το ζήτημα της «ταυτότητας» θα είναι πάντοτε επίκαιρο όσο το εθνικό πρόβλημα του νεοελληνισμού, θα ταλανίζει τις μνήμες και τις τρέχουσες πρακτικές μας επιλογές. Η πορεία μιας ομάδας ανθρώπων με κοινή γλώσσα, κοινή θρησκεία, ίδια ήθη και έθιμα κλπ. στο χώρο και το χρόνο, αποτελεί το μείζον τραύμα της ιδιοσυστασίας τους. Τραύμα κατά τη γνώμη μου ανεπούλωτο και αειθαλές.

Εν κατακλείδι, εάν τίθεται στην εποχή μας, εκ νέου, ένα ζήτημα ελληνικότητας, δε μπορεί παρά να επικεντρωθεί στην πολιτισμική υποστήριξη του ελληνισμού συνολικά και στην οικολογική εξυγίανση του ελλαδικού χώρου. Κουλτούρα και περιβάλλον είναι αναφανδόν τα μελλοντικά «σωσίβια» του εναπομείναντος ελληνισμού. Εάν υποτεθεί ότι τα χάνουμε ο ελληνισμός θα περάσει αμετάκλητα στο μαυσωλείο των δεινοσαύρων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο τίτλος ανήκει στο Γ. Βέλτσο, για το ομώνυμο άρθρο του, στο οποίο πραγματεύεται το φαινόμενο της ελληνικότητας αφ' ενός ως ανάγνωσης μιας ιδεολο-

γικής παραγωγής, αφ' ετέρου ως διαφοράς μέσα στο ίδιο το σημείο. Στην ανάπτυξη του άρθρου του ο Γ. Βέλτσος χαρτογραφεί το πεδίο ανάλυσης, απαριθμώντας τέσσερις «ειδικές θεωρίες» για μια σημειωτική της ελληνικότητας. Το δικό μας άρθρο αποδέχεται τα βασικότερα στοιχεία του Γ. Βέλτσου: α) την περι-γραφή της ελληνικότητας ως ιδεολογήματος, β) την αναγνωσή της στο χώρο της Τέχνης και κυρίως «στο χώρο της λογοτεχνίας, που είναι άλλωστε και το πεδίο βολής της σημειωτικής» και γ) την τάση του να θεωρεί την έννοια της ελληνικότητας αποσπασματική και υστερόβουλη, πλεονασματική και διαχωριστική, από το ίδιο το «αληθινό» ελλαδικό σώμα, το οποίο υφίσταται πάντα ως «ολότητα» και ποτέ ως «κέντρο» ή «περιφέρεια». Επίσης, η προσπάθεια του Γ. Βέλτσου, να απο-δομήσει το νόημα της ελληνικότητας με τη βοήθεια των λέξεων που μιλούν («οι λέξεις λοιπόν θα μιλήσουν απόψε»), με τη γλώσσα-ορμέμφυτο, είναι σημαντική στο βαθμό που κατοχυρώνει την ιδεολογική και συναισθηματική (συγκινησιακή) λειτουργία της γλώσσας, ως ενός ιδιαίτερου κοινωνικού χρόνου, ο οποίος όχι αυθαίρετα, αλλά ξεχωριστά από τη ροή των πραγματικών ιστορικών γεγονότων, θέτει και αίρει τα προβλήματα στα δικά του μέτρα και σταθμά. Η φυσιογνωμία και οι μορφές της ελληνικότητας, κατά καιρούς, και η σχέση τους με την κοινωνική, πολιτική, οικονομική και εθνική κατάσταση της Ελλάδος, μόνο από το καθεστώς μιας τέτοιας προϋπόθεσης μπορούν να κατανοηθούν. Γ. Βέλτσος, αντι-κείμενα, σελ. 181, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1982.

2. Ε. Βακαλό, Η φυσιογνωμία της μεταπολεμικής τέχνης στην Ελλάδα, ο μύθος της ελληνικότητας (τρίτος τόμος), σελ. 13, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1983.
3. Χωρίς ιδιαίτερα συνειρμικά αποθέματα η λέξη «κέντρο» φέρνει στο νου το περίφημο δόγμα του «εθνικού κέντρου», το οποίο χρησιμοποιήθηκε στην προδικτατορική και δικτατορική Ελλάδα ως «ιδεολογικό επικάλυμμα» για την «υπονόμευση της κυπριακής ανεξαρτησίας». Για την πολιτική του εθνικού κέντρου που ακολούθησε το επίσημο ελληνικό κράτος όλα τα χρόνια μετά την ανεξαρτησία και την κατά καιρούς δυσφήμισή της από τους προδοτικούς κύκλους των Αθηνών, βλέπε το κείμενο του Π. Κιτρομηλίδη στο συλλογικό τόμο «Ελληνισμός-Ελληνικότητα» σελ. 143, εκδ. Εστία, 1983. Για ευνόητους λόγους παραθέτω την κατακλείδα του Π. Κιτρομηλίδη: «Σε τελευταία ανάλυση η έννοια του "εθνικού κέντρου" ως ιδεολογικό μόρφωμα και ως επίκληση εθνικής ορθοδοξίας αποτέλεσε το νομιμοποιητικό μηχανισμό, εν ονόματι κάποιας αξιολογίας ελληνικότητας (υπογράμμιση δική μου), για την υπονόμευση και την καταστροφή του ιστορικού ρόλου της Κύπρου μέσα στα πλαίσια ενός ευρύτερου ελληνισμού. Η ύστατη αυτή αντίφαση ελλαδισμού και ελληνισμού στην Κυπριακή τραγωδία δεν συνιστά τίποτε άλλο παρά μια δραματική υπόμνηση των αντινομιών μιας αταβιστικής ιδεολογίας, που τα απολιθώματά της, συμπυκνώνοντας τον αυταρχισμό της νεοελληνικής αντίδρασης, έχουν ταλανίσει για δεκαετίες τον ελληνισμό».
4. Γ. Βέλτσος, όπ. παρ. σελ. 185.
5. Όπ. παρ. σελ. 184. Γράφει χαρακτηριστικά ο Γ. Βέλτσος: «Η ελληνικότητα παράγεται λοιπόν ως υπεξαίρεση της πραγματικής ελληνικής Ιστορίας, ως κλοπή του σώματος της Ελλάδας».
6. Κ. Βεργόπουλος, Εθνισμός και οικονομική ανάπτυξη, Η Ελλάδα στο μεσοπόλεμο, σελ. 103, εκδ. Εξάντας, 1978. Στον εν λόγω βιβλίο, κυρίως στο δεύτερο κεφάλαιο «Η εθνικιστική ιδεολογία», στηρίζω πολλές από τις αναφορές μου στο ανά χείρας άρθρο και αρκετά από τα συμπεράσματά μου για τις πολιτικές ιδεολογίες του μεσοπολέμου.
7. Είναι χαρακτηριστική η μάχη «ενωτικών» – «ανθενωτικών», Γεμιστού και Γεννάδιου, υπό τη σκιά της Άλωσης. Η Ανατολική Ορθοδοξία για μια στιγμή, επιλέγοντας τον ευρύτερο χώρο της Μέσης Ανατολής, στρέφεται προς το Μωάμεθ και του μουσουλμάνο επιδρομέα, ελπίζοντας μόνο και μόνο ν' αποφύγει τη Δύση. Το «φακιόλιο Τούρκου» είναι προτιμότερο από «καλύπτρα λατινική». Η διάσταση Ανατολής-Δύσης στον πυρήνα της εθνικής αναζήτησης έχασε γρήγορα τον αυθόρμητο χαρακτήρα της και ποδηγετήθηκε από την πολιτική σύζευξη κράτους και Ορθοδοξίας. Το κακό ήταν διπλό: αφ' ενός το ελληνικό στοιχείο, φύσει νομαδικό και ταξιδιάρικο, περιορίστηκε στην αποκατάσταση ενός δήθεν ιερού χώρου, χάνοντας το τραίνο των μεγάλων πολιτισμών, αφ' ετέρου η ορθοδοξία μαράνθηκε, κωδικοποιήθηκε και ενταφιάσθηκε στην εξουσιαστική μέθη των Πατριαρχείων. Σημαντική παρουσίαση του θέματος, εάν και ελλειπή, θα βρει κανείς στο κλασικό έργο του Δ. Δανιηλίδη, Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία, σελ. 104, εκδ. Ν. Σύνορα.
8. Δ. Τζιόβας, Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο, σελ. 13, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1989.

   Η αστάθεια και η ρευστότητα των θεσμών στη νεώτερη Ελλάδα είναι φαινόμενο σχεδόν σύμφυτο με τις συνθήκες ίδρυσης του κράτους. Υφέρπει όλο το 19ο αιώνα, ενώ στον 20ό, από το μεσοπόλεμο και μετά, αποκορυφώνεται σε πολιτικές και κοινωνικές κρίσεις. Έως σήμερα, δεν μπορεί κανείς να προεξοφλήσει με απόλυτη σιγουριά ότι οι θεσμοί έχουν αποκτήσει μια ικανοποιητική δυνατότητα ασφαλείας απέναντι στις εκτροπικές διαθέσεις των πραγμάτων. Η μεταχουντική εποχή μας έχει δώσει αρκετά δείγματα θεσμικής σταθερότητας, μολαταύτα, αδυνατεί να αποδείξει την ουσιαστική λειτουργία της θεσμικής ισχύος.

   Για τη διεξοδικότερη ανάλυση του θέματος, βλ. Ν. Αλιβιζάτος, Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974, όψεις της ελληνικής εμπειρίας, εκδ. Θεμέλιο, 1986.

9. Βλ. Δ. Τζιόβας, σελ. 35.
10. Όπ. παρ.
11. M. VITTI, Η γενιά του Τριάντα, Ιδεολογία και μορφή, σελ. 199, το «δόγμα» της ελληνικότητας, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1984. Ο Vitti αναφέρει χαρακτηριστικά ότι τον όρο «δόγμα», συνδυασμένο με τη «νεοελληνική ελληνικότητα», χρησιμοποιεί ο Γ. Δάλλας.
12. Δ. Μορτόγιας, Η αποδεικτική αξία του μυθιστορήματος του μεσοπολέμου, περ. Ο Πολίτης, τευχ. 3-4, 1976, σελ. 68.
13. Όπ. παρ. Δ. Τζιόβας, σελ. 95.
14. Γ. Σεφέρης, Ένας Έλληνας – Ο Μακρυγιάννης, σελ. 32-34, εκδ. Ίκαρος, 1975.
15. Ο. Ελύτης, Ανοιχτά Χαρτιά, σελ. 290, εκδ. Ίκαρος, 1987.
16. M. Vitti, Η γενιά του Τριάντα, σελ. 201.
17. Όπ. σημ. 12, σελ. 69.
18. Α. Ελεφάντης, Η επαγγελία της αδύνατης επανάστασης, Κ.Κ.Ε. και αστισμός στον μεσοπόλεμο, σελ. 112, εκδ. Θεμέλιο, 1979.
19. Ένας διάλογος για την ποίηση, Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1979.
20. Περισσότερα για τη σχέση αρχιτεκτονικής και ελληνικότητας στο μεσοπόλεπο βλέπε: α) Γ. Λυγίζος, Η ελληνικότητα στην αρχιτεκτονική μας, εκδ. Εστία, 1987 και β) Χ. Ιακωβίζης, Νεοελληνική αρχιτεκτονική και αστική ιδεολογία, εκδ. Δωδώνη 1982.

□

ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ & ΣΤΑΝΤΗ
ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

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

Ποιητική

Τόμοι 3, σελίδες 1746. Από τό Μεσαίωνα, ὡς τίς μέρες μας, ἀνθολογημένη ὅλη ἡ λόγια καί δημοτική ποίηση τριῶν αἰώνων.



Διηγήματος

Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τά ἄριστα ἑνός αἰῶνα Διηγηματογραφίας μας, ὡς τίς μέρες μας.

Εἶναι ἡ πιό ἀντικειμενική κάτοψη τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, ἐντελῶς ἀνεπηρέαστη ἀπό ἰδέες, φανατισμούς, καί πολιτικές θέσεις ἤ παρατάξεις.

Ὁ τόμος: δρχ. 5000 στά βιβλιοπωλεῖα, 4500 ταχυδρομικῶς. Ἐπιταγές: Ρένου Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδός Μονῆς Κύκκου 10, Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ. 6531996.

JOHANN GUSTAV DROYSEN

ΙΣΤΟΡΙΑ
ΤΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΣΧΟΛΙΑ:
ΡΕΝΟΣ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
συμπληρωμένη κ' ἐνημερωμένη ὑποσημειωματικά, μέ τά ἐγκυρότερα πορίσματα ὅλων τῶν νεώτερων ἱστορικῶν, ἀρχαιολογικῶν, φιλολογικῶν ἐρευνῶν,

ΑΠΟ ΤΟΥΣ
ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

2 τόμοι, 864 σελίδες, 1475 ὑποσημειώσεις, 4 σχεδιαγράμματα, τρεῖς ἐγχρωμοι δορυφορικοί χάρτες, 6 γενεαλογικά δέντρα, πολυτελής ἔκδοση, λινή βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Ἀπαραίτητο μορφωτικό βοήθημα γιά κάθε ἑλληνική βιβλιοθήκη.

Δρχ 10000. Ἐπιταγές: Ρένον Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδός Μονῆς Κύκκου 10. Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ.: 6531996.

ΒΙΒΛΙΑ ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΕΝΤΥΠΑ

κατόπιν ταχυδρομικῆς ἐπιταγῆς στή διεύθυνση τοῦ Ρένου: Μονῆς Κύκκου 10 Παπάγου. Τ.Κ.: 15669. Τηλ.: 6531996.

ΑΝΘΥΛΗ. Μυθιστόρημα. Δρχ 1000.
ΑΞΟΝΕΣ. 28 διηγήματα. Δρχ 1000.
ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΡΑ. 20 διηγήματα. Δρχ 1000.
ΒΟΡΑ ΣΤΟ ΘΗΡΙΟ. 13 διηγήματα. Ἐξαντλημένο.
Η ΑΛΛΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. Μυθιστορία σέ διηγήματα. Δρχ 1000.
Η ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ ΤΩΝ ΣΚΟΥΠΙΔΙΩΝ. 19 διηγήματα. Δρχ 1000.
ΙΣΤΟΡΙΕΣ ΑΠΟ ΤΙΣ ΝΟΤΙΕΣ ΑΚΤΕΣ. 11 διηγήματα. Δρχ 1000.
ΚΑΙΓΕ. 51 πεζά καί ποιητικά. Δρχ 1000.
ΚΑΜΜΕΝΑ ΦΡΕΝΑ. Διηγήματα καί ἄλλα. Δρχ 1000.
ΚΑΤΗΓΟΡΩ. Γενική κριτική. Δρχ 2000.
ΚΛΕΙΔΙΑ. Ἕξη μονογραφίες: Κρόμβελ, Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός, Κάφκα, Μπέρναρ Σώ, Ὀππενχάιμερ, Πάστερνακ. Δρχ 1000.
ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΟΛΕΜΟΥ. Γενική κριτική. Δρχ 1000.
Ο A_2. Νουβέλλα τοῦ Ἐμφυλίου Πολέμου, μέ πραγματικά στοιχεῖα, τοῦ κύκλου τῆς «Πυραμίδας 67». Δρχ 1000.
Ο ΓΡΑΣΑΔΟΡΟΣ καί ΤΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΟΥ ΜΑΧ ΤΟD. Νουβέλλα κι ἀντιμυθιστόρημα. Δρχ 1000.
ΟΙ ΓΑΤΕΣ. Διηγήματα καί ἄλλα. Δρχ 1500.
ΟΙ ΞΑΓΓΕΛΟΙ. 20 πεζά καί ποιητικά. Δρχ 1000.
ΟΙ ΕΡΙΝΥΕΣ. 3 διηγήματα. Δρχ 1000.
ΠΥΡΑΜΙΔΑ 67. Προσωπική μαρτυρία τοῦ Ἐμφυλίου Πολέμου '47-'49. (Ἡ μοναδική ἀντικειμενική μαρτυρία τοῦ Ἐμφυλίου). Δρχ 2000.
ΣΤΗ ΓΕΜΙΣΗ ΤΟΥ ΦΕΓΓΑΡΙΟΥ. 23 διηγήματα. Δρχ 1500.
ΤΑ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Γενική κριτική. Δρχ 1υ000.
ΤΕΤΡΑΜΗΝΑ, 1-18. Γενική κριτική. Δρχ 10000.
ΤΡΕΙΣ ΣΤΑΘΜΟΙ ΜΙΑΣ ΠΟΡΕΙΑΣ. 3 δοκίμια. Ἐξαντλημένο.

ΗΡΑΚΛΗ Ν. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ:
Ἐνάριθμα, Ὑστερόγραφα καί *Τελευταῖα*. 1121 σκέψεις κι ἀποφθέγματα. Δρχ 1000.
Τό ἄλλο στήν Ἀνθολογία, μέ εἰσαγωγή τοῦ Ρένου Ἡρακλῆ Ἀποστολίδη. Δρχ 2000.
ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ: *Ἀστακτί*. 22 ποιήματα. Δρχ 500.
ΦΑΙΔΡΟΥ ΜΠΑΡΛΑ *Ἅπαντα*, μέ εἰσαγωγή, σχόλια καί γενική ἐπιμέλεια Ρένου Ἡρακλῆ Ἀποστολίδη. Δρχ 3000.
Κ.Θ.ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ: *Συνοπτική Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ἀπό τήν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα. Δρχ 3000.
ΧΡΟΝΙΚΟΝ ΤΟΥ ΜΟΡΕΩΣ, μέ πρόλογο τοῦ Ρένου Ἡρακλῆ Ἀποστολίδη. Δρχ 2300.

ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΡΙΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

του Αιμίλιου Μπουρατίνου

Πώς η γνήσια ελληνικότητα, μακρυά από κάθε αναγεννησιακή ερμηνεία ή σωβινιστική παραδοσιολογία, μπορεί να συμβάλει με την διαλεκτική εμβαθυντικότητά της στην άρση της έσχατης αιτίας των κρισίμων προβλημάτων, που αντιμετωπίζει ο σημερινός κόσμος.

Η χώρα μας βρίσκεται αυτήν την στιγμή μπροστά σε δύο σημαντικούς σταθμούς. Ο πρώτος είναι η νέα παγκόσμια τάξη πραγμάτων, που έχει αρχίσει να διαμορφώνεται αμέσως μετά το τέλος του πολέμου στον Περσικό Κόλπο. Ο δεύτερος είναι η ολοκλήρωση της ενιαίας ευρωπαϊκής αγοράς, που έχει προγραμματισθεί για το 1992.

Πιστεύουν πολλοί ότι για να αντιμετωπισθούν επιτυχώς οι παραπάνω δύο σημαντικοί σταθμοί, αρκεί οι Έλληνες να ενεργοποιηθούν γεωπολιτικά. Αμφισβητώ ότι κάτι τέτοιο μπορεί να αποδώσει. Προκειμένου να ενεργήσουμε εύστοχα γεωπολιτικά, εμείς οι Έλλήνες πρέπει να ξέρουμε καλά για ποιο εθνικό στόχο ενεργούμε. Αλλά προκειμένου να μάθουμε για ποιο εθνικό στόχο ενεργούμε, πρέπει να μάθουμε ποιοι ακριβώς είμαστε – και γιατί. Όσο βαθύτερα το καταλάβουμε αυτό, τόσο αποτελεσματικότεροι θα γίνουμε στην διεθνή σκηνή. Και όσο αποτελεσματικότεροι γίνουμε στην διεθνή σκήνη, τόσο καλύτερα θα υπηρετήσουμε την Ελλάδα. Αν η εξωτερική μας πολιτική υπήρξε τόσο ανεπαρκής μέχρι σήμερα, τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι ευθύς από την σύσταση του νεοελληνικού κράτους υπήρξε απουσία ελληνογνωσίας. Όταν δεν ξέρεις ποιος είσαι, ούτε έχεις ξεκάθαρους στόχους, ούτε, αν έχεις, μπορείς να τους προωθήσεις.

Καθαρή ελληνικότητα και Δύση

Η επιταγή για ελληνογνωσία χρωματίζεται από δύο δεδομένα τα οποία διαπλέκονται άμεσα στην εθνική μας ιδιοπροσωπία. Το πρώτο είναι πως ο Δυτικός Πολιτισμός έχει πια γίνει παγκόσμιος. Το δεύτερο είναι πως ο ίδιος αυτός πολιτισμός ανέκαθεν αναζητούσε τις ρίζες του στην αρχαία Ελλάδα.

Τα παραπάνω αλληλένδετα δεδομένα δεν προσφέρουν μόνο μιαν ευκαιρία να προωθήσουμε συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους στο διεθνές επίπεδο. Μας αναγκάζουν να επωμισθούμε ορισμένες πολιτισμικές ευθύνες: Πρέπει να ανασύρουμε στην επιφάνεια της ψυχής μας όλα εκείνα τα στοιχεία που η Δύση αποζητά, χωρίς να τα βρίσκει. Αυτό είναι απαραίτητο αν πρόκειται όχι μόνο η Ευρώπη, αλλά ολόκληρος ο κόσμος να διαμορφώσει ένα καινούργιο πρότυπο ζωής, πάνω στο οποίο να στηρίξει ένα μέλλον πιο ασφαλές, ισόρροπο, γόνιμο και ανθρώπινο. Αν σήμερα η Ελλάδα χρειάζεται τον κόσμο για να ζήσει ως οικονομική οντότητα, ο κόσμος χρειάζεται την Ελλάδα για να επιβιώσει ως πολιτισμός.

Εύκολα προκύπτει από τα παραπάνω ότι η κυριότερη πολιτισμική επιταγή για τον σημερινό Έλληνα είναι να προσφέρει στην οικουμένη μιαν ελληνικότητα όσο το δυνατό πιο αποκαθαρμένη από προβολές ή προσμίξεις. Κάτι τέτοιο θα επιτρέψει στην οικουμένη να αναγνωρίσει πιο εύκολα το δικό της πανανθρώπινο πρόσωπο. Πράγματι, όσο πιο ελληνικά είναι τα πρότυπα της οικουμένης, τόσο πιο πανανθρώπινες προεκτάσεις έχουν – και όσο περισσότερες πανανθρώπινες προεκτάσεις έχουν, τόσο ισχυρότερη παρουσιάζεται η ελληνικότητά τους. Την καθαρή ελληνικότητα αναζητεί ο κόσμος γενικά και η Ευρώπη ειδικότερα. Ακόμα, την καθαρή ελληνικότητα αποζητούμε εμείς οι Έλληνες, καθώς προσπαθούμε να δούμε ποιο πρόσωπο μας εκφράζει καλύτερα – το νεοελληνικό, το δημοτικό, το βυζαντινό, το ρωμαϊκό, το ελληνιστικό, το κλασικό, το αρχαϊκό, το μυθολογικό ή μήπως κάτι που διατρέχει όλα αυτά, χωρίς να περιορίζεται σε κανένα.

Εδώ μπορεί να παρατηρηθεί ότι χάρη στην έρευνα και την μελέτη της ελληνικότητας επί χίλια τουλάχιστον συναπτά έτη από τους Δυτικούς (με αφετηρία τους Σχολαστικούς), οι τελευταίοι έχουν πια σχημα-

τίσει μια πολύ καλή ιδέα του τι είναι η ελληνικότητα – και μπορούμε συνεπώς να προσφύγουμε στα φώτα τους για την δική μας εθνική αυτογνωσία. Θα αμφισβητήσω και αυτή την άποψη. Οι Δυτικοί δεν καταλαβαίνουν την ελληνικότητα σε ένα ποιοτικό επίπεδο. Την καταλαβαίνουν τόσο μόνο όσο την κατάλαβαν οι Ρωμαίοι – δηλαδή σε ένα δομικό επίπεδο. Έτσι, παρά το γεγονός ότι η δυτική προσέγγιση στην ελληνικότητα αρχίζει πια να αμφισβητείται στην ίδια την Δύση – με αρχιαμφισβητία τον Μάρτιν Χάιντεγγερ – δεν μπορούμε να την χρησιμοποιήσουμε ως οδηγό. Αντιθέτως, χωρίς να χάσουμε καθόλου τον σεβασμό, το ενδιαφέρον ή την αγάπη για την ρωμαιοτραφή δυτική προσέγγιση στον δικό μας πολιτισμό, ας επανεξετάσουμε όλα εκείνα τα στοιχεία της που είτε δεν έχουν τίποτε το ελληνικό (όπως η δυτική αντίληψη για τον ελληνικό λόγο), είτε είναι μονομερώς μόνον ελληνικά (όπως η δυτική ερμηνεία θεμελιωδών ελληνικών εννοιών του τύπου «αλήθεια», «τελειότητα», «γνώση», «ομορφιά» κ.λπ.).

Έχει πρωταρχική σημασία για μας τους Έλληνες του 1991 να απομονώσουμε την δυτική προσέγγιση της ελληνικότητας και τα αίτιά της. Μόνο η γνήσια ελληνική ματιά μπορεί να αντιμετωπίσει μακροπρόθεσμα την τρέχουσα κρίση πολιτισμού – και συνεπώς να σώσει και μας τους ίδιους απ' αυτήν. Μόνο η καθαρή ελληνικότητα εξασφαλίζει ικανοποιητική και ισόρροπη απάντηση στο αίτημα για πνευματική ανανέωση και εναλλακτικές λύσεις, που δονεί λόγω της κρίσης αυτής συνεχώς περισσότερους νέους σε όλο τον κόσμο. Μόνο η καθαρή ελληνικότητα μπορεί να υλοποιήσει πια το ξενικό ουμανιστικό αίτημα της Αναγέννησης, που δονεί ακόμα τόσους παλαιότερους. Η επιστροφή στον άνθρωπο, που επιδιώκουν τόσο οι νεώτεροι, όσο και οι παλαιότεροι, δεν μπορεί να υλοποιηθεί παρά ως ξεκίνημα από τον άνθρωπο. Ο τελευταίος δεν είναι –και δεν μπορεί να είναι– το ζητούμενο. Είναι – και μπορεί να είναι μόνο– ο αναζητών.

Δύο τρόποι διερεύνησης της ελληνικότητας

Οφείλομε λοιπόν εμείς οι Έλληνες να διερευνήσουμε την βαθύτερη ποιότητα της ελληνικότητας, ώστε να την προσφέρουμε εν συνεχεία αποκαθαρμένη στον υπόλοιπο κόσμο, με τον οποίο συνυφαίνεται σήμερα απολύτως η δική μας τύχη. Αυτό δεν παρουσιάζεται ως κάτι το ασυνήθιστο για τους Έλληνες. Αντιθέτως, παρουσιάζεται ως ένα από τα πιο ισχυρά διαχρονικώς χαρακτηριστικά τους. Η ελληνική ποιότητα ειδικά και η ανθρώπινη γενικώτερα μας απασχολούν χιλιάδες χρόνια, τώρα. Τούτο έγινε με δύο διαφορετικούς τρόπους.

Ο πρώτος ήταν η αναζήτηση της καθαρής ελληνικότητας μέσα από κάποια αυθεντία του παρελθόντος. Εμείς οι Έλληνες υπήρξαμε ανέκαθεν επιρρεπείς στην παραπάνω τάση. Από αυτήν εμπνεύσθηκαν άνθρωποι όπως ο Κοραής, ο Παπαρρηγόπουλος, οι Έλληνες δάσκαλοι της Αναγεννησιακής Ευρώπης, οι σχολιαστές του Βυζαντίου και της Αλεξάνδρειας, οι Στωικοί, ο Πλάτων και άλλοι.

Ο δεύτερος (και πολύ σπανιώτερος) τρόπος αναζήτησης της ελληνικής ποιότητας υπήρξε η εμβάθυνση στον ίδιο μας τον εαυτό, ως μοναδικών προσώπων. Τον χρησιμοποίησαν άτομα όπως ο Καβάφης, ο Θεοτοκόπουλος, ο Μάξιμος Ομολογητής, ο Σωκράτης, ο Ηράκλειτος και οι μεγάλοι μυθοπλάστες της αρχαιοελληνικής θρησκείας.

Η ψυχολογία, που διέπει τους δύο αυτούς τρόπους διερεύνησης της ελληνικότητας, τροφοδοτείται από την ίδια πηγή. Γνωρίζουμε όλοι ότι κάποτε στο παρελθόν, πριν ο λόγος καταντήσει από σχέση έννοια, οι άνθρωποι βίωναν την αλήθεια μέσα τους. Γνωρίζουμε επίσης ότι από καιρό σε καιρό μερικά άτομα, κυρίως δημιουργοί, καταφέρνουν και επανέρχονται στην παραδεισιακή αυτή κατάσταση – στην «συνάθροιση αυτού εις εαυτόν», όπως την ονομάζει ο Σωκράτης στον Φαίδωνα του Πλάτωνος. Δεν τολμούμε όμως να πιστέψουμε ότι και εμείς, οι κοινοί άνθρωποι, είμαστε ικανοί για κάτι τέτοιο – ότι και εμείς μπορούμε όχι απλώς να ακούσουμε την φωνή κάποιου μεγάλου δασκάλου έξω μας, αλλά να ακούσουμε την «φωνή του ίδιου του θεού μέσα μας», όπως λέγει στην Απολογία του Ξενοφώντος πάλι ο Σωκράτης. Έτσι αφαιρούμε την αλήθεια της έσχατης ελληνικής ποιότητας από το φυσικό της περιβάλλον και την αντικειμενοποιούμε. Γινόμαστε κήρυκές της και όχι διερμηνείς της, υπέρμαχοί της και όχι λειτουργοί της.

Η ταύτιση του ανθρώπινου με το ελληνικό

Θα αναπτύξω τώρα μία θέση, που απλώς υποδηλώθηκε στις προηγούμερες παραγράφους. Είναι ότι η σημασία της ανθρώπινης ποιότητας συνυφαίνεται αξεδιάλυτα με την σημασία της ελληνικής. Δεν υπάρχει ανθρώπινη ποιότητα μη ελληνική, όπως δεν υπάρχει ελληνική ποιότητα μη ανθρώπινη.

Έχει διατυπωθεί μια ετυμολογική ανάλυση του ονόματος του μυθικού Έλληνος, γιου του Δευκαλίω-

νος, σύμφωνα με την οποία τούτο ανάγεται στους Έλλους, τους ιερείς του Διός στο πρωτομαντείο της Δωδώνης. Συμμερίζομαι την ετυμολόγηση αυτή. Ελληνικό πνεύμα θα πει διείσδυση. Θα πει άντληση από τις πηγές του ανθρώπινου νου. Αν το ελληνικό πνεύμα έγινε αποδεκτό από όλους όσοι το γνώρισαν για να εκφράσουν τον εαυτό τους, τούτο οφείλεται σ' αυτήν την ριζικότητά του. Εμείς οι Έλληνες αγκαλιάζουμε το σύμπαν επειδή βρισκόμαστε στην καρδιά του. Και οι ξένοι πολιτισμοί αγκαλιάζουν εμάς, στο μέτρο που μετέχουν επίσης της ίδιας ριζικότητας ή τουλάχιστον νιώθουν την παρουσία της και πασχίζουν να βυθιστούν σ' αυτήν.

Το μεγάλο πρόβλημα της νεοελληνικής ιδιοπροσωπίας

Φθάνω τώρα στην σημαντικώτερη προέκταση της θέσης αυτής. Είναι ότι η εξιδανικευμένη ελληνικότητα, για την οποία με τόσο ενθουσιασμό, τόσο θάρρος και τόση επιμονή αγωνιζόμαστε εδώ και δύο αιώνες στο πολιτικό και το πολιτιστικό επίπεδο εμείς οι Έλληνες, δεν είναι η πραγματική. Είναι δυτικοτραφής. Η άποψη αυτή ίσως ενοχλήσει μερικούς και ξενίσει άλλους.

Ο ξεσηκωμός ενάντια στους Οθωμανούς δεν έγινε άραγε στο όνομα μιας γνήσιας ελληνικότητας; Αργότερα, αυτή η καθαρεύουσα και τα αρχαία, που μαθαίναμε στο σχολείο, δεν ήταν ένας τρόπος επανεμβάπτισης σε μια καθαρή ελληνικότητα;

Φοβούμαι όχι. Παρ' ότι μέχρι τελευταία νομίζαμε καλοπροαίρετα το αντίθετο, σχετικώς λίγα από τα όσα κάνουμε εμείς οι Έλληνες ως κράτος και ως κοινωνία επί δύο αιώνες τώρα έχουν άμεση σχέση με τις ελληνικές ρίζες. Τον ξεσηκωμό ενάντια στον Οθωμανό δεν ακολούθησε ξεσηκωμός υπέρ μιας εθνικής αυτογνωσίας. Μεταφέραμε απλώς στα καθ' ημάς την ρομαντική αναγεννησιακή εικόνα της Ελλάδος από την Ευρώπη – άσχετα με το βίωμα του λαού αυτού, άσχετα με την ιστορία του και άσχετα με την ευαισθησία του.

Οι Μινωίτες, οι αρχαίοι Έλληνες, οι Βυζαντινοί, οι λαϊκοί τεχνίτες της Μεταβυζαντινής εποχής, δημιούργησαν όλοι στο μέτρο που άντλησαν δύναμη από τον ίδιο τους τον προσωπικό εαυτό. Τα πολιτιστικά πρότυπα αλλάζουν με τον καιρό. Αυτό που τους δίνει πνοή δεν είναι η μορφή. Είναι ένα περιεχόμενο που γυρεύει προσωπική έκφραση. Ο ομηρικός λόγος είναι δημιούργημα του Ομήρου στην έκταση που ο Όμηρος είναι δημιούργημα του ομηρικού λόγου. Η μαιευτική είναι έργο του Σωκράτη στην έκταση που ο Σωκράτης είναι έργο της μαιευτικής.



Τούτο σημαίνει πως ο Όμηρος και ο Σωκράτης χρησιμοποίησαν τις δυνατότητες της εποχής των όχι μόνο για να εκφράσουν τον προσωπικό τους εαυτό. Τις χρησιμοποίησαν για να διευρύνουν τις δυνατότητες αυτές – και τελικά για να υπερβούν τον εαυτό τους. Είναι χαρακτηριστικό του γνήσιου Έλληνα ότι όσο προσωπικότερος γίνεται τόσο πιο πανανθρώπινες χορδές αγγίζει – και όσο πιο πανανθρώπινες χορδές αγγίζει τόσο πιο προσωπικός γίνεται.

Παραδοσιολογία και γνήσια ελληνικότητα

Η παραπάνω θεμελιακή τάση για συνεχή διεύρυνση, εμβάθυνση και υπέρβαση μέσα από την πλήρη βίωση του όντος, είναι που σφραγίζει την διαφορά ανάμεσα σ' αυτό που εννοούν μερικοί άνθρωποι σήμερα με τον όρο «ελληνική ποιότητα» και αυτό που εννοούν καλοπροαίρετα επί δύο αιώνες τώρα οι κήρυκες της «ελληνικής παράδοσης».

Είναι απαραίτητο να τονισθεί το σημείο αυτό γιατί πραγματικά ο εραστής της παράδοσης και ο εραστής της ποιότητας δεν έχουν παρά λίγη σχέση ο ένας με τον άλλο. Ο κήρυκας της παράδοσης συναισθηματολογεί: Ο απολογητής της ποιότητας μιλάει μέσα από το αίσθημα. Ο κήρυκας της παράδοσης είναι αντικειμενοποιός. Ο απολογητής της ποιότητας είναι προσωπικός. Ο κήρυκας της παράδοσης πληροφορείται. Ο απολογητής της ποιότητας μετέχει. Ο κήρυκας της πα-

ράδοσης συντηρεί μορφές. Ο απολογητής της ποιότητας συντηρεί ανανεωτικές δυνάμεις. Ο κήρυκας της παράδοσης φοβάται το άγνωστο. Ο απολογητής της ποιότητας έχει το θάρρος της αγνωσίας. Ο κήρυκας της παράδοσης τιμά με την μίμηση. Ο απολογητής της ποιότητας τιμά με την δημιουργία. Ο κήρυκας της παράδοσης σταματά στην εξωτερική διαπίστωση της καταπληκτικότητας των αρχαίων, επειδή είναι αποξενωμένος από τον εαυτό του. Ο απολογητής της ποιότητας δυθίζεται σ' αυτήν τούτη την καταπληκτικότητα των αρχαίων επειδή βρίσκεται σε άμεσο λόγο προς τον εαυτό του. Καταλαβαίνει τους μηχανισμούς του παρελθόντος επειδή ζει τους μηχανισμούς του παρόντος. Δεν ζει τους μηχανισμούς του παρόντος επειδή καταλαβαίνει τους μηχανισμούς του παρελθόντος.

Με τα λόγια αυτά δεν θέλω καθόλου να θίξω τους απολογητές της παράδοσης. Οι άνθρωποι εργάσθηκαν τίμια με όσο φως πρόσφερε η εποχή τους και με όσες δυνάμεις πρόσφερε το πνεύμα τους. Νομίζω, όμως, ότι ο ρόλος των έχει τελειώσει και πρέπει να προχωρήσουμε τώρα στο δρόμο της μετουσίωσης της παράδοσης σε ποιότητα – ακριβώς για να μη χαθεί ο μόχθος των.

Πώς θα επενεργήσωμε στον κόσμο (ως Έλληνες)

Αλλά εδώ θα ανακύψει ένα ερώτημα: Έστω εγκύπτουμε ξαφνικά στην ελληνικότητα με τον προαναφερθέντα παγκόσμιο στόχο. Πώς θα επιδράσει η αποκαθαρμένη ελληνικότητα στην συνείδηση των άλλων; Θα ξεχυθούμε ανά τα πέρατα της υφηλίου ως ιεραπόστολοι ενός νέου (γι' αυτούς) και πανάρχαιου (για μας) τρόπου προσέγγισης στην ζωή;

Ασφαλώς όχι. Ίσως μάλιστα δεν θα χρειασθεί να κουνήσωμε το δακτυλάκι μας. Τα πράγματα θα εξελιχθούν όπως καθορίζει το σύστημα των συγκοινωνούντων δοχείων στην εφαρμοσμένη φυσική.

Ας γίνω σαφέστερος.

Δεν νοείται ενόραση στην πραγματικότητα χωρίς ο ενορώμενος να αντλεί δύναμη από τις ρίζες του. Παράλληλα, δεν νοείται άνθρωπος αντλών δύναμη από τις ρίζες του που να μην ενοράται στην πραγματικότητα. Αν λοιπόν εμείς οι Έλληνες όντως επιστρέψουμε στις ρίζες μας, η συνείδησή μας θα συνδεθεί αυτομάτως με την συνείδηση όλων των άλλων ανθρώπων, για να ενεργήσει επάνω τους καταλυτικά – εκ των ένδον. Όπως ήξεραν όλοι σχεδόν οι πανάρχαιοι λαοί και όπως ξαναανακαλύπτει η σημερινή θεωρητική φυσική και η βιολογία, όλα τα φαινόμενα – επομένως και η συνείδηση – συνδέονται σε ένα βαθύτερο ενοποιημένο μορφογεννητικό πεδίο.

Ο μεγάλος βιολόγος Ιωνάς Σωλκ, πατέρας του εμβολίου της πολυομυελίτιδας, χρησιμοποίησε τον εξής τίτλο σε ένα βιβλίο του που δημοσίευσε πριν από 20 περίπου χρόνια: Η Επιβίωση του Σοφωτέρου. Ο τίτλος αυτός, παραλλαγή της γνωστής δαρβινικής αρχής που μιλάει για την επιβίωση του ικανότερου, εξηγεί θαυμάσια την σχέση ανάμεσα στην αναδραστηριοποίηση μιας μη τεμαχίζουσας αντίληψης του κόσμου και την αναδραστηριοποίηση της ελληνικής ποιότητας. Η καινούργια αυτή (και ταυτόχρονα πανάρχαια) αντίληψη, την οποία ευαγγελίζονται σήμερα τόσοι άνθρωποι ανά τα πέρατα της υφηλίου, δεν θα πρέπει να εισπράττεται σύμφωνα με κριτήρια διαμορφωμένα από την δυτική τεμαχίζουσα αντίληψη, ή κάποια θεωρητικώς αντίθετή της. Θα πρέπει η καινούργια αντίληψη να εισπράττεται με τα δικά της κριτήρια – εκείνα του ενοποιημένου μορφογεννητικού πεδίου. Τούτο σημαίνει πως η καινούργια αντίληψη δεν θα μπορέσει να προκύψει μέσα στην συνείδηση του κόσμου αν προηγουμένως δεν αφυπνισθεί ο δυνάμενος να εμβαθύνει στα πράγματα προσωπικός άνθρωπος, που συνυφαίνεται τόσο στενά με την ελληνικότητα. Μόνον ο προσωπικός άνθρωπος έχει την δυνατότητα να καταλύσει την υπεύθυνη για την κρίση τεμαχίζουσα αντίληψη, να ανασύρει στην επιφάνεια την μη τεμαχίζουσα και να εμπνεύσει πάλι για γόνιμη ανταλλαγή ανάμεσά τους.

Γιατί πέφτει στον Έλληνα το λαχείο του παγκόσμιου καθαρμού

Με την σειρά της, μια τέτοια αφύπνιση του προσωπικού ανθρώπου δεν θα μπορέσει να πραγματοποιηθεί αν προηγουμένως δεν λάβει χώρα ειδικά σε μας τους Έλληνες. Δύο λόγοι το υπαγορεύουν.

Ο πρώτος είναι ότι μόνο στην αρχαία Ελλάδα επετεύχθη ένας καρποφόρος διάλογος ανάμεσα στην τεμαχίζουσα και την μη-τεμαχίζουσα αντίληψη του κόσμου. Εκείνο που χαρακτηρίζουμε ως «το θαύμα της αρχαίας Ελλάδος» οφείλεται εν πολλοίς στον διάλογο αυτό – και τα γόνιμα αποτελέσματά του.

Ο δεύτερος λόγος είναι ότι εμείς οι Έλληνες πρώτοι παραιτηθήκαμε από την διαλεκτική τεμαχίζουσας-μη τεμαχίζουσας αντίληψης και την δυνατότητα πρόσβασης στην βαθύτερη ανθρώπινη ποιότητα, που αυτός εξασφαλίζει. Εμείς ήμασταν εκείνοι οι οποίοι, λησμονώντας τον λόγο προς τα έσω, εμπνεύσαμε στην Δύση την προσκόλληση στην τεμαχίζουσα αντικειμε-

νοποίηση του κόσμου, όπου οφείλονται τόσα από τα μεγάλα σημερινά προβλήματα. Η σύγχρονη επιστημονική μεθοδολογία, όπως παλαιότερα ο Διαφωτισμός, η Αναγέννηση, η σχολαστική παράδοση, οι αριστοτελικές κατηγορίες, η υποστασιοποίηση του λόγου από τους σοφιστές, η ομηρική ανθρωπομορφική σύλληψη των θεών και αυτή τούτη η εφεύρεση της γραφής αντιπροσωπεύουν μια διαδικασία όχι μόνο προοδευτικής αφαίρεσης της γνώσης, αλλά αποκοπής της από τις ρίζες της μέσα στον νου, την οποία ξεκινήσαμε εμείς όταν αρχίσαμε να μεταχειριζόμαστε τις λέξεις ως έννοιες μάλλον παρά ως ενδείξεις σχέσεων με τα πράγματα.

Έχοντας δηλαδή γίνει εμείς οι Έλληνες «Τιτάνες λόγω διασπάσεως του εν ημίν Διονύσου», όπως λέγει ο Σωκράτης στον Φαίδωνα του Πλάτωνος, είμαστε οι μόνοι Δυτικοί που διαθέτουμε την γνώση του πώς μπορεί να ξαναγίνει ο άνθρωπος «Διόνυσος τετελειωμένος ατεχνώς». Η γνώση αυτή δεν είναι άλλη από την περίφημη σωκρατική «θεραπεία ψυχής». Μ' αυτήν μπορούμε να πετύχουμε άνετα ό,τι εννοούσε ο Ζήνων Κιτιεύς όταν έλεγε «ἔχειν τό θεῖον ἐν μόνῳ τῳ νῳ μᾶλλον δέ θεόν ἡγεῖσθαι τόν νοῦ». Έχοντας διδάξει εμείς την προσκόλληση στο αντικειμενοποιημένο τεμάχιο, είμαστε οι μόνοι που μπορούμε να υποδείξουμε τώρα ένα δρόμο προς την μη τεμαχίζουσα αντίληψη, χωρίς να πέσουμε στην παγίδα μιας νέας προσκόλλησης.

Η αντικειμενοποίηση ως πρακτική της ανθρώπινης συνείδησης δεν είναι βλαπτική. Αντίθετα, παρουσιάζει απτά πλεονεκτήματα. Αρχίζει όμως σήμερα να γίνεται βλαπτική, για δύο κυρίως λόγους. Ο πρώτος είναι πως ο Δυτικός άνθρωπος, έχοντας θάψει την αίσθηση της ανθρώπινης ποιότητας βαθιά μέσα του, ταυτίζεται πια πλήρως με την αντικειμενοποίησή της. Παύει έτσι να φορτίζεται από τη ανθρώπινη ποιότητα και παραβιάζει την ουσιαστική δεοντολογία της φύσης.

Ο δεύτερος λόγος είναι ότι, ενώ συνεχώς περισσότεροι άνθρωποι σήμερα συνειδητοποιούν τον κίνδυνο και τα πολιτισμικά αξιέξοδα από την μονόδρομη αντικειμενοποίηση, δεν ξέρουν πώς να αντιδράσουν. Πέφτουν έτσι από την τεμαχίζουσα αντικειμενοποίηση στην εγωκεντρική εξατομίκευση, για να βρεθούν στον ίδιο παρονομαστή. Η εξατομίκευση οδηγεί στην ιδιοποίηση και σχετικοποίηση των πραγμάτων, επιφέροντας το ίδιο σοβαρές στρεβλώσεις όσο η τεμαχίζουσα αντικειμενοποίηση. Τόσο η μία όσο η άλλη απολυτοποιούν –και συνεπώς δογματοποιούν– τα προϊόντα της αντιληπτικής διαδικασίας.

Η επιστροφή σε μιαν αποκαθαρμένη ελληνικότητα προσφέρεται ιδεωδώς για να αποτρέψει και την μία και την άλλη υπερβολή. Μόνο αν μάθουμε εμείς οι Έλληνες από πού ήρθαμε, θα δούμε πού πρέπει να πάμε. Μόνο αν γνωρίσουμε τι βρίσκεται μέσα μας, μπορούμε να γνωρίσουμε τι βρίσκεται έξω μας. Μόνο αν καταλάβουμε πώς θα χειρισθούμε τον εαυτό μας ως πρόσωπα, μπορούμε να καταλάβουμε πώς θα χειρισθούμε τον κόσμο ως πράγματα. Μόνο αν συνειδητοποιήσουμε πού –και γιατί– σφάλαμε κατά το παρελθόν, μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε πώς –και με ποιο σκοπό– θα ενεργήσουμε στο μέλλον.

Με άλλα λόγια, μόνο αν γυρίσουμε εμείς οι Έλληνες στην βαθύτερη ποιότητα της εθνικής μας ιδιοπροσωπίας, μπορούν οι Δυτικοί να ανακαλύψουν την δική τους. Ακόμα, μόνο αν ανακαλύψουν εκείνοι τις δικές των ρίζες, θα καταλάβουν τι εννοούσαν όταν ξεκινούσαν την Αναγέννηση υπό το γενικό αίτημα «της επιστροφής στον άνθρωπο». Το γενικό αυτό αίτημα έχει συμβάλει στο να αναδυθούν –και υλοποιηθούν– πολλά άλλα πολύτιμα μερικότερα αιτήματα. Ανάμεσά τους η κοινοβουλευτική δημοκρατία, το κράτος-πρόνοια, η υποχρεωτική εκπαίδευση, η επιστήμη, η τεχνολογία, η οικονομική ανάπτυξη και πολλά άλλα. Όμως τελικά ο ουμανισμός μίλησε για τον άνθρωπο. Δεν εμβάθυνε σ' αυτόν –παρά τις φιλότιμες προσπάθειές του. Απορρίπτοντας λοιπόν το αναγεννησιακό προσωπείο της ελληνικότητάς μας, δεν μαχόμαστε ή υποτιμάμε την Αναγέννηση. Την ολοκληρώνουμε. Εκφράζουμε την κατ' εξοχήν ανθρωπινότητά μας.

Η λογική στην υπηρεσία του λόγου

Μία ακόμα σκέψη. Η λέξη «φιλοσοφία» είναι σύνθετη. Σχηματίζεται από το ρήμα «φιλείν» και το ουσιαστικό «σοφία». Τον όρο χρησιμοποίησε πρώτη φορά ο Πυθαγόρας, δηλώνοντας μ' αυτόν την αγάπη της σοφίας. Η άσκηση της φιλοσοφίας εξυπονοούσε τότε ότι το άτομο είναι σε θέση να συνδέει δημιουργικά την διανόηση με την διαίσθηση, το φύλλο με την ρίζα – έτσι που το ένα να τρέφει τ' άλλο.

Δεν έμεινε όμως για πολύ η φιλοσοφία στην διαλεκτική αυτή ισορροπία. Λίγο μετά τον Πυθαγόρα, ο Έλληνας άρχισε να ρίχνει περισσότερο βάρος στο φύλλο από την ρίζα. Ήλθε έτσι μία στιγμή, με τους Σοφιστές, κατά την οποία η διανόηση κυριάρχησε στην διαίσθηση. Η ρίζα άρχισε να θεωρείται από την σκοπιά του φύλλου, ενώ η επικοινωνία μαζί της μεταμορφώθηκε από λόγος σε επιφανειακό διάλογο. Χαρα-

κτηριστικό του επιφανειακού αυτού διαλόγου ήταν πως η αλληλεπενέργεια των δύο πόλων δεν γινόταν πια ανάμεσα στο φύλλο και την ρίζα. Γινόταν ανάμεσα στο φύλλο και την ερμηνεία της ρίζας από το ίδιο το φύλλο.

Επίσης, κριτήριο της αλληλεπενέργειας αυτής δεν ήταν πια τι εμβαθύνει περισσότερο. Ήταν τι αφαιρεί περισσότερο – δηλαδή τι αντικειμενοποιεί και τι οικοδομεί πιο «αποτελεσματικά». Παρ' όλες τις κατοπινές αντιδράσεις στην παραπάνω τάση από τον Σωκράτη, τους Επικούριους και τους Σκεπτικούς, αυτό είναι το πνεύμα υπό το οποίο εισέπραξε τελικά την ελληνική φιλοσοφία η Δύση. Ακόμα, αυτό είναι το πνεύμα υπό το οποίο ανέπτυξε τον δικό της πολιτισμό. Η ρίζα και όταν ακόμα επισημαινόταν δεν εθεωρείτο ικανή να οδηγήσει στην αλήθεια. Έπρεπε να την επαληθεύει το φύλλο – με κριτήριο όχι το βίωμα, αλλά το επιχείρημα.

Ξεκινώντας λοιπόν έναν καθαρμό στις ελληνικές ρίζες σήμερα, εμείς πρέπει όχι μόνο να σταματήσωμε τον διάλογο ανάμεσα στα φύλλα, όχι μόνο να ξαναβρούμε την ρίζα, όχι μόνο να αγνοήσωμε την οπτική γωνία του φύλλου όταν η ρίζα λειτουργεί μέσα μας – πρέπει να αποβάλωμε αυτή τούτη την τάση να μην εμπιστευόμαστε την ρίζα και να θέλωμε να την επαληθεύουμε συνεχώς με το φύλλο. Αντί να συνεχίσωμε την παλιά τακτική της απόδοσης μεγαλύτερου βάρους στην διανόηση από την διαίσθηση, οφείλωμε τώρα να ρίξουμε μεγαλύτερο βάρος στην διαίσθηση από την διανόηση. Ο ρασιοναλισμός οφείλει να δώσει τόπο στην λογική. Και η λογική οφείλει με την σειρά της να καθοδηγηθεί από τον λόγο – όπως άλλοτε.

Τι θα πει να είσαι Έλληνας

Ο Έλληνας δεν είναι ένα «κάτι». Ούτε ενσαρκώνει μιαν ιδιότητα όπως ο Βρεταννός, ο Βούλγαρος, ο Αϊτινός. Έλληνας θα πει αναζήτηση του ορίου προς κάθε κατεύθυνση – και προ πάντων καχυποψία απέναντι στην όποια ανακάλυψη του ορίου αυτού.

Αν λοιπόν ήθελα να δώσω κάποιο ορισμό στην ελληνικότητα, θα έλεγα ότι Έλληνας είναι απλούστατα όποιος αναρωτιέται πού βρίσκεται το όριο του κάθε τινός (περιλαμβανομένου του εαυτού του) και δεν ικανοποιείται με την απάντηση. Ουσία της ελληνικότητας είναι η προσπάθεια για συνεχή απώθηση των ορίων του εφικτού και του κατανοητού σε όλους τους τομείς. Στις λίγες περιπτώσεις που ο Έλληνας όντως φθάνει σε κάποια όρια του εφικτού ή του κατανοητού, τα υπερβαίνει. Για να υπερβεί εν συνεχεία και την υπέρβασή αυτή.

Η ελληνικότητα τελειώνει την μορφή – για να υπερακοντίσει τις δυνατότητές της. Προάγει την λογική – για να μην παγιδευθεί στις αφαιρέσεις του νου. Αναπτύσσει τα όποια ενδιαφέροντα – για να τα εξαντλήσει. Μετρά το επί μέρους – για να αποκτήσει την αίσθηση του μέτρου. Καλλιεργεί την συγκεκριμένη γνώση – για να εμβαθύνει στην έσχατη άγνοια. Δουλεύει την δομή – για να εισδύσει στην διαδικασία. Ρέπει προς το περιγεγραμμένο – για να προσεγγίσει το α-περίγραπτο.

Επισημάνθηκε νωρίτερα πως η έννοια της ελληνικότητας είναι τόσο πλατιά και βαθιά, ώστε εξισώνεται με την έννοια του ιδίου του ανθρώπου. Στο μέτρο που ο Ουγκαντέζος δεν ικανοποιείται με την απάντηση στο ερώτημα «πού το όριο του κόσμου» ή «τι θα πει να είμαι Ουγκαντέζος», είναι και αυτός Έλληνας – και σαν τέτοιο θα τον δέχονταν οι πιο Έλληνες από τους προγόνους μας. Η παγκοσμιότητα του Έλληνα είναι τελικά που επέτρεψε στον ελληνικό πολιτισμό να αποκτήσει την παγκόσμια ακτινοβολία του – και να ελκύσει ανθρώπους από Ανατολή και Δύση, Βορρά και Νότο. Μη δεχόμενος να ορίσει το όριο του κόσμου ή του εαυτού του, ο Έλληνας μπορεί να αγγίξει τον συνάνθρωπό του αφού δεν βλέπει όρια ούτε σ' αυτόν.

Ότι ταυτίζεται ο Έλληνας με το οντολογικό ερώτημα μάλλον παρά με την όποια απάντηση (και εισέφερε ο ίδιος πολλές) δεν σημαίνει ότι κυριαρχείται από την αμφιβολία. Σημαίνει ότι η βεβαιότητά του μετατίθεται σε άλλο επίπεδο (αυτό της έσχατης αδυναμίας του νου) και η σιγουριά του εστιάζεται διαφορετικά (στην ικανότητά της υπέρβασης αυτού του νου). Ο Σωκράτης ήταν Έλληνας όχι επειδή «ήξερε ότι δεν ήξερε». Ήταν Έλληνας επειδή δεν δεσμεύθηκε καν στην άγνοιά του. Από την ίδια πηγή ξεπηδά η ελληνική δημοκρατία και η αγάπη του Έλληνα για την ελευθερία. Από την ίδια αναβλύζει επίσης το εξερευνητικό του πάθος για το φυσικό, το διανοητικό, το πνευματικό και το μεταφυσικό αντικείμενο.

Τελικά, ελληνικότητα θα πει ύψιστη παιγνιακή εγρήγορση απέναντι στον κόσμο, τον άνθρωπο και την ίδια την συνείδηση. Σκοπός είναι η υπέρβαση του κάθε επισημαινόμενου χωρίς απώλεια του μέτρου. Γνώμονας είναι η επίγνωση του γεγονότος ότι το όποιο επισημαινόμενο βρίσκεται εντός. Ο Έλληνας ξέρει πως το όριο τίθεται από την όραση και όχι από το ορώμενο. Καταλαβαίνει συνεπώς γιατί χρειάζεται να υπερβεί τα δικά του όρια πριν μπορέσει να υπερβεί τα όρια του κόσμου. □

ΟΙ ΣΥΜΠΛΗΓΑΔΕΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ

του Δημήτρη Πουλάκου

Στην Αιολική Γη, τα όρη από μαντέμι.
Στην Τροία, το άδειο πουκάμισο της Ελένης.
Στην Κολχίδα, χρυσόμαλο δέρας δεν υπήρχε.
Στα Θερμοπύλες, η Λορελάι έφυγε.
Στο Αη-Βαλή, τα κλειδιά του σπιτιού στο μουχτάρη.
Στην Κύπρο, το φαρμάκι των φιδιών του Άι-Νικόλα.
Στην Ελλάδα, όλα μας πληγώνουν

Το κέντρον της βαρύτητας του Κράτους ήτο η Μικρά Ασία. Αλλ' ο επίκτητος ούτος Ελληνισμός της Μικράς Ασίας, ελάλη μεν την γλώσσαν την Ελληνικήν, εστερείτο «όμως των παραδόσεων, των αναμνήσεων, των αισθημάτων και κυρίως της φιλοτιμίας του αρχέγονου Ελληνισμού... Η συνείδησις της εθνικής ενότητας δεν είχε ρίψει βαθείας ρίζας εις τας ψυχάς των κατοίκων της Μικράς Ασίας, η οποία ήτο χώρα Ελληνική, αλλά όπως το πάλαι η κάτω Ιταλία και η Σικελία αλλά και η Μεγάλη Ελλάς του Μέσου Αιώνος, δεν έμελλεν, όπως και η της αρχαιότητας Μεγάλη Ελλάς, να αντιτάξει εις τους πολεμίους την αδιάλλακτον καρτερίαν του Ελληνισμού της μητροπόλεως... Όθεν η ασφαλεστέρα, η κυριωτέρα ηθική του Κράτους δύναμις ήτο πάντοτε ο αρχέγονος Ελληνισμός.

Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος
(είχε διωχθεί από τους αυτόχθονες ως ετερόχθεν)

Ι

Αυτό που κάνει δύσκολη την απάντηση στο ερώτημα για την εθνική ταυτότητα των Ελλήνων είναι ότι δεν έχουμε μία αλλά δύο μορφές εθνισμού, αυτήν που αναφέρεται στην έννοια του έθνους και αυτήν που συνδέεται με το αίσθημα της εθνότητας.

Η εθνότητα είναι περισσότερο αρχαϊκή, προκαπιταλιστική, αγροτική ή λαϊκιστική μορφή οργάνωσης και αποτελεί συνήθως κοινότητα ατόμων που έχουν πολιτιστικές ή φυλετικές σχέσεις. Συναντάται κυρίως στον αφροασιατικό χώρο και την ανατολική Ευρώπη και η θρησκευτικότητα, από την οποία πολλές φορές συνοδεύεται, έχει έντονο λατρευτικό και τελετουργικό χαρακτήρα. Ιδεώδες του κοινοτικού αισθήματος είναι ο άγιος, ο προφήτης, ο χαρισματικός ηγέτης, ο πατέρας της πατρίδας, ο πατέρας της φυλής, ο εθνάρχης, ο πατέρας της Εκκλησίας, ο εθνικός ποιητής.

Με τελείως διαφορετικές διαδικασίες διαμορφώθηκε στη Δυτική Ευρώπη, κατά τους τελευταίους αιώνες, το έθνος-κράτος, που αναπτύχθηκε μέσα σ' ένα κλίμα καπιταλιστικού, βιομηχανικού, αστικού ορθολογισμού. Κάτω από την τριπλή επίδραση της ενοποίησης της οικονομίας, του εδαφικού και διοικητικού συγκεντρωτισμού και της αναγνώρισης των νομικών

* Ευχαριστώ ιδιαίτερα τον καθηγητή Κωνσταντινίδη, της Ιατρικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Γενεύης, που διάβασε το κείμενο και έκανε χρήσιμα σχόλια και παρατηρήσεις.

δικαιωμάτων του ατόμου, διευρύνθηκε η λαϊκή βάση της κοινοτικής ομάδας και έγινε δυνατή η εφαρμογή της ομοιόμορφης εκπαίδευσης και της σύγχρονης επιστημονικής τεχνολογίας. Το έθνος προϋποθέτει κράτος ανεξάρτητο, πολιτικό και κυρίαρχο, οργανωμένο σύμφωνα με τα σύγχρονα δυτικά πρότυπα, και επιδιώκει τη σύμπτωση των εθνικών ορίων με τα εδαφικά. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έθνος και εθνότητα ξεχωρίζουν με απόλυτη νοηματική σαφήνεια, καθώς και ιστορικά, από άποψη χώρου και χρόνου. Μπορεί να αποτελούν μορφές παραπληρωματικές, να συνυπάρχουν και να αλληλλοεπικαλύπτονται. Ο Εθνάρχης, ειδικότερα, μπορεί να συμβολίζει την ένωση ενός έθνους με μια εθνότητα ή δύο και περισσότερων εθνοτήτων.

Σε ορισμένες επαναστάσεις, όπως η Γαλλική, η μετάβαση από την εθνότητα στο έθνος διαγράφηκε καθαρά. Οι Γιρονδίνοι ξεκίνησαν με το αίτημα του πατριωτισμού, δεμένου με ένα ένστικτο εδαφικό, και επιδίωκαν την ένωση των εθνοτήτων του «εξαγώνου» σε μια γαλλική ομοσπονδία. Όταν ο εξωτερικός κίνδυνος μεγάλωσε, το σύνθημα του πατριωτισμού έγινε ο αγώνας για ένα ανεξάρτητο γαλλικό συγκεντρωτικό κράτος που θα απελευθέρωνε κοινωνικά την Ευρώπη και έτσι, στο όνομα του διαφωτισμού, γεννήθηκε η σύγχρονη ιδέα του έθνους και του εθνικιστικού σοβινισμού, που πήρε το όνομά του από ένα στρατιωτικό τμήμα του Βοναπάρτη. Οι μύθοι, οι αναμνήσεις, τα ήθη και έθιμα, οι διάλεκτοι και οι αξίες των εθνοτήτων αποτέλεσαν το υλικό των θεσμών του σύγχρονου ευρωπαϊκού έθνους. Μετά την αποαποικιοποίησή τους, τα κράτη της «ημιπεριφέρειας» και της «περιφέρειας» του παγκόσμιου καπιταλιστικού κέντρου δέχθηκαν την εθνική ιδέα, όπως την μετέφεραν από τη δυτική Ευρώπη οι ιθύνουσες τάξεις τους. Μεταφυτεμένη σ' έναν ισχυρό κύκλο από παραδοσιακούς πολιτισμούς και εθνότητες, η ιδέα του δυτικού έθνους δεν καρποφόρησε, πράγμα που θα είχε συμβεί ίσως αν οι εθνότητες είχαν περάσει κατ' ευθείαν στο ομοσπονδιακό κράτος, όπως έγινε με πολλές σύγχρονες πολυεθνικές ομοσπονδίες.

II

Το 1922 είναι το αποφασιστικότερο ορόσημο της ελληνικής ιστορίας γιατί τότε, για πρώτη φορά έπειτα από χιλιάδες χρόνια, ο ελληνισμός, που έζησε, κατά το μεγαλύτερό του μέρος, σε ανόμοια πολιτιστικά περιβάλλοντα διαφορετικών ηπείρων, επιχείρησε να ζήσει σε μια μόνο χώρα. Εάν όμως η ιδέα του κράτους-έθνος δύσκολα εγκλιματίζεται σ' ένα περιβάλλον από εθνότητες, ακόμη δυσκολότερη είναι η ανάπτυξή του όταν λαοί που βρίσκονται στο στάδιο της εθνότητας ζούνε στο ίδιο έδαφος μαζί του.

Πριν από την ημερομηνία αυτή, ο ελληνικός πληθυσμός ήταν διάσπαρτος κυρίως στον ευρωπαϊκό και τον ασιατικό χώρο. Στην ανεξάρτητη Ελλάδα, που αποτελούσε από έναν κι όλας αιώνα κυρίαρχο κράτος, ο ελληνισμός ήταν συμπαγής, ενώ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν ανάμικτος με πολλές εθνικές και θρησκευτικές κοινότητες, μακριά από την ακτινοβολία της γαλλικής αστικής επανάστασης.

Η ορθόδοξη ιεραρχία, που ήταν ιδιαίτερα ισχυρή στο ανατολικό τμήμα του ελληνισμού, δεν συμφωνούσε με το κράμα των κλασικών αναβιώσεων του διαφωτισμού που συγκινούσαν τον Κοραή και τους άλλους θεωρητικούς πρωτεργάτες του νεοελληνικού έθνους, στις ελληνικές παροικίες της Εσπερίας. Αλλά και ο Κοραής φρόντιζε να μη συγκρουσθεί με τις βυζαντινές αντιλήψεις και τα έθιμα της Εκκλησίας, που τα έβλεπε σαν επιβιώματα του μεσαιωνικού παρελθόντος. Έτσι, οι εθνικές ιδέες στην ελεύθερη και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα διαμορφώθηκαν κάτω από διαφορετικές συνθήκες. Όμως, και αν ακόμη ανατρέξουμε στις ιστορικές ρίζες των δύο αυτών τμημάτων του ελληνισμού, βλέπουμε ότι ο XIX αιώνας δεν ήταν παρά ένας σταθμός στις βιωματικές τους ιδιομορφίες και ότι, ακόμη παλαιότερα, οι διαφορές στις πολιτιστικές τους εμπειρίες ήταν μεγαλύτερες. Το κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον στις δύο περιοχές διέφερε σημαντικά. Επί φραγκοκρατίας, μια σχέση ισότητας των Ελλαδικών με τους Λατίνους, μέσα στα πλαίσια της δυτικού τύπου φεουδαρχικής ιεραρχίας τους επέτρεπε να υπηρετούν στο στράτό, τους έδινε μια πολεμική εκπαίδευση που ενίσχυε το αίσθημα της αυτεξουσιότητάς τους και διευκόλυνε, αργότερα, τη διεκδίκηση της ελληνικής ανεξαρτησίας και την αποκρυστάλλωση σε έθνος δυτικού ευρωπαϊκού τύπου. Πριν από τη φραγκοκρατία, η περίοδος της εικονομαχίας έδειξε επίσης ότι ο μεσαιωνικός ελληνισμός διέφερε σε πολλά κοσμοθεωρητικά σημεία.

Ζωηρή εθνική συνείδηση, διατηρούσε βέβαια και ο ελληνισμός της Ανατολής. Με την διαφορά ότι αυτός απέβλεπε, μετά την ολοκλήρωση της οθωμανικής παρακμής, που δεν φαινόταν επικείμενη, στην αποκατάσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, με ανανεωμένα τα απολυταρχικά και θεοκρατικά της στοιχεία, ίσως κάτω από την προστασία της επίσης ορθόδοξης ρωσικής Δυναστείας. Ο διαχωρισμός, όμως, κυρίως

στο επίπεδο της ιθύνουσας τάξης, σε οπαδούς του δυτικού διαφωτισμού και σε πιστούς της ορθόδοξης ανατολικής παράδοσης ακολουθεί τα ίχνη μιας διχοτόμησης αρχαίας, ανάμεσα στους δύο ηγετικούς λαούς του ελληνισμού, τον Δωρικό και τον Ιωνικό και, ακόμη νωρίτερα, ανάμεσα στον μυκηναϊκό και μινωικό πολιτισμό, του οποίου το Βυζάντιο ήταν αναβίωση, χάρη στην ανακυκλική διατήρηση ορισμένων μητριαρχικών, μονοθεϊστικών και αφροασιατικών χαρακτηριστικών. Ένα μεσογειακό, συναίσθημα «αυτόχθονης» εθνότητας, διαμορφωμένης μέσα στα ανατολικά πολιτιστικά πλαίσια του ελληνισμού, συγκρουόταν και διασταυρωνόταν με ελληνικές, ινδοευρωπαϊκές, παραδουνάβιες και βαλκανικές διαστρωματώσεις, που στο μεγαλύτερο μέρος τους είχαν έλθει στην ηπειρωτική Ελλάδα χωρίς να περάσουν από τη Μικρά Ασία. Αλλά και τα ελλαδικά στοιχεία που είχαν κατά καιρούς μεταναστεύσει από τις ευρωπαϊκές ακτές του Αιγαίου στην Ιωνία, με βάση την προαιώνια εθνική στρατηγική της μετατόπισης του κέντρου του βάρους ανάλογα με την εξωτερική απειλή κατά της μιας ή της άλλης πλευράς του αρχιπελάγους, δεν άλλαζε την αρχική δυαρχική εικόνα. Διότι, ιδιαίτερα με τις τεχνικές και πολιτικές συνθήκες που επικρατούσαν στην αρχαιότητα, οι μεταναστεύσεις αυτές ήταν περιορισμένες και η ενσωμάτωσή τους στους πληθυσμούς της υποδοχής ήταν εύκολη. Έτσι, ο δυϊσμός στο χώρο υπήρχε και αναπαραγόταν ακόμη και στο επίπεδο του βασικού πυρήνα, την οικογένεια, όπου συμβίωναν ανέκαθεν τα δύο θρησκευτικά σχήματα, οι λαϊκές μυστηριακές λατρείες στις εσωτερικές τους σχέσεις και ο Ολυμπιακός πολυθεϊσμός απέναντι στην πολιτεία.

Η διαίρεση αυτή ελλαδικών και ανατολικών στοιχείων, που ενισχύθηκε με το σχηματισμό του ανεξάρτητου ευρωπαϊκού νεοελληνικού κράτους, έχει αντιστοιχίες με ανάλογους διχασμούς άλλων κοινωνιών, όπως η αντίθεση ανάμεσα σε σλαβόφιλους και δυτικόφιλους στη Ρωσία, ινδουϊστών και μουσουλμανικών αιρέσεων στην Ινδία, μεταρρυθμιστών και παραδοσιακών στην Ιαπωνία, πανισλαμιστών και τούρκων εθνικιστών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τον Κεμαλισμό. Ήταν, όμως, οξύτερη όχι μόνο διότι υπογράμμιζε ένα ασυμβίβαστο μεταξύ της εδαφικής έννοιας του κράτους και μιας διασποράς παροικιών και ομογενών μας, ανάλογο μ' αυτό που δημιουργήθηκε ανάμεσα στο Ισραήλ και τις εβραϊκές κοινότητες του εξωτερικού, αλλά και διότι απέναντι στον ελλαδικό πληθυσμό ήταν έντονη η ιδιομορφία του μείζονος ελληνισμού, που έζησε είτε σαν συστατική εθνότητα στους κόλπους άλλων αυτοκρατοριών, της Περσικής, της Ρωμαϊκής, της Οθωμανικής, υπαγόμενη σε ξένα θεσμικά, νομικά, πολιτιστικά πλαίσια, είτε σχηματίζοντας δικές της αντιμαχόμενες αυτοκρατορίες, των Σελευκιδών, των Πτολεμαίων, της Νίκαιας, της Τραπεζούντας.

Αλλά και μέσα στην ποιότητα του ελλαδικού και του βυζαντινού εθνισμού υπήρχε ένα ουσιαστικό ασυμβίβαστο. Μπροστά στην προσηλυτιστική μισαλλοδοξία των πρώτων αιώνων της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οι Έλληνες εκχριστιανίστηκαν για να διασώσουν την εθνική τους υπόσταση και να υπογραμμίσουν έτσι τις αρχαίες ιδεαλιστικές και μυστικές καταβολές της, ενώ οι Βυζαντινοί εξελληνίστηκαν εθνικοποιώντας τη θρησκεία τους και αποδεικνύοντας έτσι τον λατρευτικό και τελετουργικό φορμαλισμό της, που αυτός κυρίως αποτελούσε, στο χώρο τους, το βασικό συνεκτικό χαρακτηριστικό. Χριστιανοί πριν από τους ελλαδικούς, οι ανατολικοί μετρίασαν τον εικονομαχικό θρησκευτικό φονταμενταλισμό τους, για να διαμορφώσουν έναν πατριωτισμό που τον χρειαζόντουσαν ιδιαίτερα, ενώ οι Έλληνες, που αισθανόντουσαν στην αρχή πολιτικά και θρησκευτικά ασθενέστεροι μέσα στην αυτοκρατορία, έκαναν παραχωρήσεις σε βάρος του ρωμαλεότερου εθνισμού τους, προκειμένου να αποκτήσουν ένα χρίσμα τυπικής θρησκευτικής νομιμοποίησης απέναντι στη χριστιανική ιδεολογία του νέου κράτους, της οποίας δεν είχαν πραγματική ανάγκη, δεδομένου του ακμαίου φιλοσοφικού εσωτερισμού τους. Πέρα από τις αντιθέσεις που επακολούθησαν, στο πεδίο της εικονομαχίας και της εικονολατρίας, και που μαρτυρούσαν τις βαθιές πολιτικές και πολιτιστικές τομές που χώριζαν τις δύο κοινωνίες, έχουμε πάντα στο Βυζάντιο μια κοσμοθεωρία πρόθυμη να αγωνισθεί στο όνομα ενός πατριωτισμού που συμβόλιζε η Υπέρμαχος Στρατηγός, ο Καίσαρας, οι στρατευόμενοι Άγιοι και οι Πατέρες της Εκκλησίας που μαχόντουσαν κατά της πλατωνικής ειδωλολατρίας ενώ, από την άλλη πλευρά, στο χριστιανικό σεβασμό του «προσώπου» οι ελλαδικοί αντέτασσαν, ακόμα και στα λαογραφικά τους δρώμενα, το ημιθεϊκό πρότυπο ενός ατομικού, προμηθεϊκού ηρωισμού.

III

Οι ελληνισμοί της Ευρώπης και της «καθ' ημάς Ανατολής» προσπάθησαν από κοινού να ενοποιήσουν, κάτω από μια σύνθετη ελληνοχριστιανική ιδεολογία, τις εθνότητες που κατοικούσαν στους δύο χώρους. Αλλά λαοί που ενδεχόμενα θα ανεχόντουσαν την ελ-

λληνικότητα δεν υπέφεραν την υπαγωγή τους σε μια ορθόδοξη εκκλησιαστική εξουσία. Και πληθυσμοί για τους οποίους ο χριστιανισμός δεν αποτελούσε πρόβλημα δεν δεχόντουσαν τον ελληνισμό. Ο εθνικός θρησκευτισμός αποδείχθηκε περισσότερο απαράδεκτος από την υπαγωγή, μεμονωμένα, σε μία πολιτιστική ή μία εκκλησιαστική αρχή, από μία εθνική ή από μία θρησκευτική εξουσία μοναχά.

Αλλά και από την δυσχέρεια του κράτους-έθνους να υπάρξει περικυκλωμένο από άλλες εθνότητες, καταλαβαίνει κανείς σε ποια δύσκολη θέση βρέθηκε, με τις αυτόνομες οργανωτικές και ιδεολογικές αρχές που το χαρακτήριζαν, το κράτος-έθνος, όταν δέχθηκε, μέσα στην ίδια του την εδαφική επικράτεια, πληθυσμούς που μεταφυτεύτηκαν το 1922 από το διαφορετικό ιστορικό και κοινωνικό κλίμα του Βυζαντίου, αριθμητικά ανώτερους από τον δικό του, που έφθασαν συντεταγμένοι με τους δικούς τους μύθους και τα λείψανα των αγίων και εθνοπατέρων τους και που είχαν από πολλού πάψει να αποτελούν ανεξάρτητο πολιτικό κράτος χωρίς όμως να έχουν ποτέ αποτελέσει έθνος με τη σύγχρονη, ευρωπαϊκή έννοια του όρου.

Δέκα μόλις χρόνια πριν από την αναγκαστική αυτή μεταβολή στην εσωτερική του σύνθεση, το νεοελληνικό κράτος είχε κι όλας πραγματοποιήσει, με τους Βαλκανικούς πολέμους, μια γεωγραφική μετατόπιση του κέντρου του προς την ανατολή, με αποτέλεσμα να βρεθεί με μια νέα εθνική πλειοψηφία που δεν επιθυμούσε τη συνέχιση μιας επέκτασης προς τη Βαλκανική αλλά προς την Ασία. Έτσι, το Πεδεμόντιο του νεοελληνικού αλυτρωτισμού δεν μπόρεσε να διατηρήσει τον έλεγχο πάνω στους θεσμούς, τη νομοθετική εξουσία και τη διοίκηση. Οι νέοι πληθυσμοί θεωρούσαν τις λέξεις Ευρώπη, Δύση, εθνικός, και έθνος διαφορούμενες, πίσω από τις οποίες κρυβόντουσαν τα συμφέροντα και πολιτικά μονοπώλια της Ελλάδας του 1830. Και πρέπει να σημειωθεί ότι η ανατολική ιδέα περί εθνότητας ήταν μεν αναχρονιστική, σε σχέση με τον XIX αιώνα, περιείχε όμως μέσα της τα σπέρματα μιας νέας δυναμικής δημοκρατικότητας, που είχε οδηγήσει τις καταπιεσμένες εθνότητες της Ευρώπης να καταφύγουν στην Αμερική, τον Καναδά, την Αυστραλία, την Αργεντινή και τη Βραζιλία, όπου συγκρότησαν, πάνω από την έννοια του έθνους, ομοσπονδίες από εθνότητες, οι οποίες απαντούσαν με νέο τρόπο σε ορισμένα εσωτερικά προβλήματα ισονομίας και ισοπολιτείας, που δεν μπορούσε να τα λύσει ο διοικητικός συγκεντρωτισμός του κράτους-έθνος. Όπως φάνηκε, αμυδρά μεν κατά τη διαδικασία απελευθέρωσης της Κρήτης και της Ιωνίας, πολύ δε πιο καθαρά στην περίπτωση της Κύπρου, λίγα χρόνια αργότερα, η ιδέα της ομοσπονδιακής σχέσης δεν ήταν τελείως ξένη με τη βυζαντινή κοινοπολιτειακή σκέψη, στο ποσοστό τουλάχιστον που αυτή ενέπνευσε και εξηγεί ορισμένους ιδιότυπους ελιγμούς και δισταγμούς της μακαριακής πολιτικής απέναντι στο κράτος των Αθηνών. Στην κυπριακή διελκυστίνδα, που η υποτίμηση της σημασίας της ήταν μία από τις αιτίες της απώλειας του νησιού, είχε δοθεί μια εξωραϊστική δημοκρατική ερμηνεία που αποσιωπούσε το πρόβλημα της ιστορικής ετερογένειας του ελληνικού πολιτειακού χώρου. Δεν είναι όμως τυχαίο ότι οι «εωσφορικές» δυνάμεις που «ματαίωσαν την Ένωση και αμφισβητούσαν τη Θέση της Αθήνας ως εθνικού κέντρου» υποστηριζόντουσαν από πολιτικούς σχηματισμούς στην Ελλάδα που το 1922 βασιζόντουσαν αποφασιστικά στις ψήφους της ιωνικής μετανάστευσης*.

Η μετανάστευση αυτή είχε εγκατασταθεί στον ελλαδικό χώρο με πληθυσμιακά κριτήρια που της επέτρεπαν να εκφράζει τις πολιτικές απόψεις της κατά τρόπο προσδιοριστικό. Οι απόψεις αυτές ήταν αντίθετες, πολλές φορές, με το δυτικοευρωπαϊκής προέλευσης κοινοβουλευτικό σύστημα του νεοελληνικού κράτους και διεκδικούσαν την υπογράμμιση ενός κρατικισμού «πρόνοιας» που όχι μόνο ταίριαζε στις ιδέες περί χριστιανικού ισοτισμού κοινωνικής κρατικής αντίληψης και βυζαντινού γραφειοκρατισμού ανατολικού τύπου, που ήταν η πολιτιστική ιδιόμορφη παράδοση που έφερνε μαζί της, αλλά ήταν σύμφωνος και με ορισμένες κοινωνιστικές επαναστατικές αντιλήψεις που άρχισαν να διαμορφώνονται σαν αντίδραση κατά της τουρκικής καταπίεσης και που εξακολούθησαν να αναπτύσσονται, μετά την εγκατάστασή της, σαν κοινωνική διαμαρτυρία εναντίον του ελλαδικού κατεστημένου**.

Η ανομοιογενής εθνική και ιδεολογική διάρθρωση των δύο πληθυσμών, οι κοινωνικές δυσαρμονίες που προϋπήρχαν και που ενισχύθηκαν από την εποικιστική

* Είναι χαρακτηριστικό ότι και η δυαδική ένωση με την Αλβανία, που πρότεινε, πριν εγκαταλείψει οριστικά την εξουσία, το Bal I Kombetar, ματαιώθηκε εξ αιτίας της μη κατανόησης, από μέρους μας, ορισμένων ιστορικών νομοτελειών της ομοσπονδιακής σχέσης στο χώρο μας.

** Η έννοια του κράτους-έθνος δεν πρέπει να συγχέεται με τον «κρατισμό», απέναντι στον οποίο παρουσιάζει πολλά πλεονεκτήματα.

και δημογραφική διάταξη των νέων κατοίκων σε θύλακες συμπαγείς και με ανώτερο ποσοστό γεννητικότητας, που όχι μόνο δεν συνέβαλαν στην ομαλή συγχώνευσή τους με τους γηγενείς αλλά ενίσχυσαν σκόπιμα μια διχρονική οικονομική και πολιτική λειτουργικότητα, καθώς και η ανώτερη παιδεία των μεν έναντι του υψηλού μορφωτικού επίπεδου των άλλων, διατήρησαν τους δύο πληθυσμούς σε κατάσταση ταξικής και ιδεολογικής επιφυλακής που ενθαρρυνόταν και αναρριπιζόταν επιτήδεια για λόγους κομματικού ανταγωνισμού.

Επιδίωξη των δύο διαφορετικών περί έθνους και εθνότητας τρόπων σκέψης ήταν να επιβάλει τελικά ο καθένας το δικό του ήθος και ύφος ζωής, την ιδιαίτερη θεώρηση του κόσμου και τη διαφορετικής οπτικής γωνίας ιστορική του μυθολογία, αποσπώντας έτσι τον έλεγχο πάνω στη διαμόρφωση των θεσμών και τα μέσα παραγωγής, πράγμα που προϋπέθετε την καταστροφή των προηγούμενων δομών στην εκπαίδευση, στο στρατό και τη διοίκηση και παντού όπου το παλαιό εποικοδόμημα δεν ταίριαζε με τη νέα πληθυσμιακή βάση. Ιδιαίτερα επαναστατικές αλλαγές έγιναν στον τομέα του λόγου και της τέχνης. Ευνοημένος και από τη διεθνή συγκυρία του καλλιτεχνικού υποκειμενισμού αλλά και από την πρόσφορη εξωστρεφή ιδιοσυγκρασία της ελληνικής μεσογειακότητας που δεν εύρισκε προσφορότερο τρόπο να εκφραστεί, ο πληθυσμός της Ιωνίας ένωσε το στοιχείο της αμεσότητας και αλογικότηττας της ποιητικής δημιουργίας με την προϋπάρχουσα έμφυτη ποιητική διάθεση του πληθυσμού των ακτών του Αιγαίου και με την ανατολική παράδοση των βυζαντινών χριστιανικών ύμνων και λειτουργιών σε μία έντονη νοσταλγική και ονειρική μνήμη μιας απωλεσμένης πραγματικότητας. Ορισμένες έμφυτες ανθρωπολογικές ιδιότητες όπως η αδυναμία της διαστολής του εγώ από τη φύση, οι δυσκολίες στη συνειδητοποίηση ότι τα οράματα έχουν διαφορετική υπόσταση από τον πραγματικό κόσμο, ο ισχυρός παρορμητισμός που χαρακτηρίζει τον παράγοντα της διαίσθησης στην προενεργό σκέψη, η πεποίθηση ότι η μαγική δύναμη της λέξης μπορεί να υποκαταστήσει το περιεχόμενο της πράξης, στοιχεία που βρίσκει κανείς και στην προσωκρατική φιλοσοφική σκέψη και που διερεύνησε τα τελευταία χρόνια η επιστημονική ψυχολογία, βοήθησαν στην άνθηση μετά το 1922 μιας μοναδικής σε παγκόσμια αναγνώριση ιωνικής λυρικής ποίησης υψηλής συναισθηματικής φόρτισης, που δημιουργούσε ένα κοινό φανταστικό κλίμα φυγής σ' έναν ψυχεδελικό υπερπραγματισμό στον οποίο βρήκε δικαίωση ένας



ολόκληρος τραυματισμένος πολιτισμός.

Οι δυσαρμονίες των δύο εθνικών νοοτροπιών και αισθημάτων έπαιξαν σημαντικό ρόλο στις αναστολές ενός τμήματος του πληθυσμού απέναντι στον ολοκληρωτικό αγώνα που απαιτούσε η ανατολική περιπέτεια του 1922. Ανάλογες επιφυλάξεις δυναστίες και δισταγμοί ματαίωσαν την ομοψυχία στο Κυπριακό, ενώ το 1940 ο ελληνισμός αγωνίσθηκε στην Αλβανία, αλλά για λόγους διαφορετικούς. Έτσι ίσως εξηγείται ότι ένας λαός με τέτοιες επιδόσεις στην τέχνη του λόγου δεν μπόρεσε να αφήσει στους μεταγενεστέρους ένα έπος αντάξιο των τριών αυτών μεγάλων γεγονότων της ελληνικής ιστορίας.

IV

Καταβλήθηκαν και δύο άλλες προσπάθειες για την ανεύρεση κοινών ιδεολογικών συντελεστών που θα γεφύρωναν τις διαφορές ανάμεσα στον ανατολικό και δυτικό ελληνισμό και θα επέτρεπαν τη σύνθεσή τους σε μια αρραγή εθνική σύνθεση. Οι δύο αυτές προσπάθειες, που αφορούν το ζήτημα της Μεγάλης Ιδέας και το θέμα της γλώσσας, δεν υπήρξαν εποικοδομητικές. Επειδή και αυτά τα δύο ζητήματα δεν αντιμετωπίστηκαν πραγματιστικά αλλά σαν προφάσεις για ένα

συμβιβασμό, ο συμβιβασμός αυτός δεν επέτρεψε τη σύνθεση.

Για τους ελλαδικούς, η Μεγάλη Ιδέα ήταν προσπάθεια συμπλήρωσης της ατέλειας της δικής τους εθνικής πραγμάτωσης και μια παραχώρηση στην αντίληψη περί μείζονος ελληνισμού που κατά βάθος δεν συμμεριζόντουσαν πολύ περισσότερο από όσο οι αρχαίοι Αθηναίοι και Σπαρτιάτες είχαν εγκολπωθεί την ιδέα των ελληνιστικών αυτοκρατοριών. Φθάσαμε, έτσι, στο παράδοξο σημείο να θεωρούν και σήμερα ακόμη οι ανατολικοί Έλληνες, τους ελλαδικούς σαν μεγαλοϊδεάτες, θεωρώντας ότι ορθά τους τιμώρησαν σκληρά για τη διεξαγωγή της ακούσιά τους αναληφθείσας μικρασιατικής εκστρατείας. Αλλά και οι ελλαδικοί πάντοτε υποπτευόντουσαν ότι η εξόντωση, τότε, της ηγεσίας τους με το πρόσχημα αυτό ήταν στην πραγματικότητα μια απόπειρα ηθικού τους αφοπλισμού και μια έναρξη εμφύλιου ακήρυκτου πολέμου που συνεχίστηκε με ψυχρά, θερμά και τρομοκρατικά μέσα για εβδομήντα περίπου χρόνια. Η αμοιβαία δυσπιστία στηρίζεται και σήμερα στην υπόνοια ότι μια αντιτουρκική πολιτική που θα στηριζόταν στις ψήφους των Ελλήνων της Ανατολής θα υπέκρυπτε στην πραγματικότητα μια διαλλακτικότητα που υπαγορεύεται από το μύθο των χαμένων πατρίδων και τη νοσταλγία ενός νέου χρυσού αιώνα. Είναι αυτό που ονομάστηκε «το πνεύμα του Νταβός». Παράλληλα, μια ελλαδική αποδοχή του διαλόγου με την Τουρκία θα μπορούσε να υποκρύπτει διάθεση απόκρυψης ενός πατροπαράδοτου ελλαδικού, εθνικιστικού αντιτουρκισμού.

Όσο για τη σημασία του γλωσσικού παράγοντα, αυτή συνίσταται στο ότι δεν αποτέλεσε μόνο πεδίο ανταγωνισμού των δύο ελληνισμών και νόμισμα συμβιβαστικής παραχώρησης της ελλαδικής μειοψηφίας στους δημοτικιστές του μείζονα ελληνισμού, απ' ευθείας κληρονόμου της «κοινής» των βυζαντινών και ελληνιστικών χρόνων, αλλά μέσο αναπλήρωσης ενός κενού που οφείλεται στην απουσία κοινών εμπειριών, κατά τους τελευταίους τουλάχιστον αιώνες. Η επιβολή της αρχαΐζουσας καθαρεύουσας ως πρώτης επίσημης γλώσσας του νεοελληνικού κράτους επιδέχεται παραλληλισμό με τη σανσκριτοποίηση της Ινδίας κάτω από τη βρετανική κατοχή και με την κελτοποίηση της Ιρλανδίας μετά τη λήψη της κατοχής αυτής. Από συντακτική και γραμματική κυρίως άποψη, η καθαρεύουσα είχε μεγαλύτερη συγγένεια με το ινδογερμανικό υπόστρωμα των άλλων ευρωπαϊκών γλωσσών και προσφερόταν έτσι περισσότερο στους επιστημονικούς νεολογισμούς και τη ροπή του υποστρώματος αυτού στις εννοιολογικές αφαιρέσεις. Η «κοινή», αντίθετα, είχε διαμορφωθεί στην Ανατολή, ανάμεσα σε ξένα πολιτιστικά περιβάλλοντα και διαφορετικές διαλέκτους, με σημιτικά ή προαραβικά, κατά το πλείστον, γλωσσικά υποστρώματα. Η δημοτική, πάντως, παρουσιάζει μια ακαμψία στις ανάγκες του θεωρητικού συλλογισμού και έναν πραγματισμό που εκδηλώνεται σαν τάση για την εξεύρεση μεταφορικών, εικονικών και παραστατικών διατυπώσεων, ο τρόπος της σκέψης της κυριαρχείται από το ζωγραφικό στοιχείο και αυτό επιδρά στατικά πάνω στη δυναμική της καθαρά λογικής σκέψης. Έτσι, η αντικατάσταση της καθαρεύουσας με τη δημοτική δεν έλυνε το πρόβλημα του εκσυγχρονισμού, διότι αν η μία είναι αρχαΐζουσα η άλλη είναι ακόμη περισσότερο, στο ποσοστό τουλάχιστον που φαίνεται επηρεασμένη από προελληνικά και προϊνδογερμανικά υποστρώματα, ξένα οπωσδήποτε προς τη Δύση, προς στην οποία οι Ελλαδικοί εδήλωναν ότι «ανήκουν». Όταν όμως οι συντηρητικοί κατηγορήθηκαν για τη δήλωση αυτή, οι επικριτές τους αναφέρθηκαν στο ρήμα «ανήκω» όχι με την εννοιολογική σημασία που του δίνει η καθαρεύουσα – αποτελώ μέρος της Δύσης– αλλά με την υλική και προσωποποιητική κυριολεξία της δημοτικής «αποτελώ ιδιοκτησία της Δύσης». Αυτά, σαν ένα παράδειγμα των επιπτώσεων στο πολιτικό και ανθρώπινο πεδίο που μπορεί να έχει όχι μόνο η διγλωσσία αλλά και οι νοηματικές αλλοιώσεις που αυτή προκαλεί και που παρεμποδίζουν τη συνεννόηση.

Κανείς δεν αμφισβητεί ότι ορισμένες γλώσσες, τόσο από άποψη λεξικού όσο και από συντακτική, είναι ικανές να παρεμποδίσουν την έκφραση ορισμένων ιδεών και να διευκολύνουν άλλες. Δεν μπορούν, όμως, βέβαια, να προσδιορίσουν ή να παρεμποδίσουν. Εξάλλου, στο μέτρο που μια περιορισμένη εκδοχή της υπόθεσης Βορφ γίνεται δεκτή, αυτή ασφαλώς δεν εφαρμόζεται στις χαμηλότερες μορφές σκέψης. Δεν υπάρχει, ίσως, η κατά Τσόμσκυ απόλυτη αντιστοιχία μεταξύ εννοιολογικών και γλωσσικών δομών, είναι όμως βέβαιο ότι ακριβώς η καταλληλότητα αυτή μιας γλώσσας για στοιχειώδεις μορφές έκφρασης υποβιβάζει και το γενικό διανοητικό επίπεδο του πληθυσμού που τη χρησιμοποιεί. Αυτό επηρεάζει και τη γενική γλωσσική του συμπεριφορά, καθώς και την πνευματική του δυνατότητα να αναπτυχθεί χρησιμοποιώντας τη γλώσσα αυτή.

V

Υπάρχουν, λοιπόν, στον ελληνικό χώρο δύο διαφορετικές συνειδήσεις εθνικής ταυτότητας. Η μία διαμορφώθηκε πολιτικογεωγραφικά και ακολουθεί ιστορικά την οριζόντια γραμμή «δυτική Ευρώπη-Αθήνα». Η άλλη εθνογενεολογικά και ακολουθεί την κάθετη πολιτιστική γραμμή «Μόσχας-Κωνσταντινούπολης-Κύπρου».

Τα προβλήματα από τη συνύπαρξη των δύο αυτών συντεταγμένων δημιουργήθηκαν κυρίως όταν επιχειρήθηκε η σύνθεσή τους σε μία τρίτη ενότητα, το 1912-1922. Οι ελλαδικοί έβλεπαν ότι «εθνικό κέντρο», μετά τη συγκέντρωση του μείζονος ελληνισμού σε μια μόνο χώρα, ήταν η Αθήνα και η αρχή αυτή προκαλούσε εις βάρος τους μια δυσπιστία, ανάλογη μ' εκείνη που τους εβάρυνε τον καιρό της Μεγάλης Ιδέας, όταν είχαν επίσης κατηγορηθεί ότι απέβλεπαν στην κατάκτηση της Ανατολίας, με κέντρο βάρους το ευρωπαϊκό κράτος. Η αντίθετη άποψη ήταν ότι η Μεγάλη Ιδέα αποτελούσε προέκταση και αναβίωση του Βυζαντίου και ότι η σχέση της Ελλάδας με την Ευρώπη άνοιγε τον δρόμο στην εκμετάλλευση, από τη Δύση, ενώ μια τριτοκοσμική πολιτική θα επέτρεπε στη χώρα να διαδραματίσει, έναντι των ανατολικών χωρών, το ρόλο που η Ευρώπη έπαιζε έναντι της Ελλάδας.

Στη θέση της Μεγάλης Ιδέας οι ελλαδικοί πρότειναν έναν σκοπό εκσυγχρονιστικό, με πλαίσιο την Ευρωπαϊκή Κοινότητα. Ο εκσυγχρονισμός αυτός, όμως, θα μπορούσε να γίνει μόνο αν δεν είχε προηγηθεί η ανατολικοποίηση του κράτους-έθνος, μετά τις αλλεπάλληλες αιματηρές επαναστάσεις εναντίον του και τη διάλυση των πολιτιστικών, διοικητικών και ιδεολογικών δομών του. Η υπονόμευση της όποιας ορθολογικής βάσης και οικονομικής ανταγωνιστικότητας, όμως, έκανε τη συμφωνία της εισόδου στην ΕΟΚ ένα χαρτί χωρίς αντίκρισμα, όπως ήταν η συμφωνία της Φλωρεντίας μετά την ακύρωση της υπογραφής του Παλαιολόγου. Μόνο σύμβολο εθνικής ομοψυχίας απόμεινε το αναχρονιστικό όνειρο των Ολυμπιακών Αγώνων και το άγαλμα της ομώνυμης πλατείας. Η Ελλάδα έγινε μια χώρα δυτικού τύπου, με ανατολικό περιεχόμενο.

Μπορούμε τώρα να πούμε ότι, και αν ακόμη δεν είχε συμβεί το 1922 η διχοτόμηση των συνειδήσεων, αυτό κάποτε θα γινότανε. Οι τάσεις ήταν φυγόκεντρες: έπειτα από την πρώτη χριστολογική περίοδο του Βυζαντίου, που δεν μπόρεσε να συνθέσει το στοιχείο της κλασικής ωραιότητας με τη σημιτική λατρεία του προσώπου, η συριακή πατρολογία, μουσικολογία και λυρική υμνολογία προετοίμασαν τα όργανα για την πνευματική κατάκτηση της Ελλάδας μέσα στα πλαίσια ενός ελληνισμού υπερεθνικού. Στην δεύτερη περίοδο, την πνευματολογική, η αυτοκρατορική ιδέα περνάει στο Άγιο Όρος, που γίνεται το πνευματικό της κέντρο, και κάτω από την διπλή πίεση της Δύσης και της Ανατολής ο βαλκανικός και ο σλαβικός χώρος γίνεται ένας κόσμος λειτουργικά πολύγλωσσος. Μετά την Άλωση, στην εκκλησιαστική περίοδο του Βυζαντίου, η Ορθοδοξία γίνεται μια κλειστή κοινωνία μέσα στο οθωμανικό κράτος και ο θρησκευτικός εθνικισμός απομονώνει, μέσα σε μια νοσταλγία χαμένου παραδεισιακού χιλιαστικού, θαυμάσιου, την ιστορική ελληνική προσωπικότητα έξω από την πραγματικότητα των Σλαύων, των Τούρκων, των Φράγκων, των Αράβων ορθοδόξων. Είναι περίεργο πως, μέσα από τις συνθήκες αυτές μιας ζωής «εν τάφω», έγινε η ανάσταση της εθνικής παλιγγενεσίας. Σήμερα, δεν θα μπορούσε να ξαναγίνει. Θα έπρεπε τώρα η Ελλάδα να αφομοιωθεί.

VI

Η εθνότητα, κοινοτικό status και προϊόν ενώσεως φυλετικών ομάδων, σε αντίθεση με το έθνος που στηρίζεται σε κοινωνικό συμβόλαιο έχει, κυρίως όταν είναι ολιγάριθμη, αρκετά αρχαϊκά στοιχεία, ανάμεσα στα οποία είναι ο σχετικά ανειδίκευτος χαρακτήρας της, το πρωτοοικονομικό και πάντως προβιομηχανικό της στάδιο, η περιορισμένη κλίμακα ορισμένων μεγεθών, ο προσωπικός χαρακτήρας των σχέσεων, η μικρή χρήση του γραπτού λόγου.

Σύμφωνα με τις επιστημολογικές αρχές του Riaget, η προσωπικότητα κατασκευάζεται με υλικό τα ανταναλαστικά που οφείλονται στους εξωτερικούς ερεθισμούς, στους οποίους κανείς είτε προσαρμόζεται είτε αφομοιώνεται. Και όταν μεν κατορθώνουμε να εναρμονίσουμε την αφομοιωτική με την προσαρμοστική διαδικασία, η προσωπικότητα αναπτύσσεται και, εφ' όσον υπάρχουν εμπειρίες προς εμπλουτισμό, μικραίνει η απόσταση ανάμεσα σ' αυτά που μάθαμε και τις νέες γνώσεις που απαιτούνται για την επιβίωση. Όταν όμως δεν μας παρέχονται ευκαιρίες νέων εμπειριών, η ισορροπία του συστήματος αφομοιωτικής και προσαρμοστικής διαδικασίας (που θα πρέπει να λειτουργεί σαν εύρυθμη πολιτειακή σχέση) διαταράσσεται και τότε δύο πράγματα μπορούν να συμβούν: ή μονομερώς το εγώ μας απορροφά την πραγματικότητα χωρίς να προσαρμόζεται σ' αυτήν, σύμφωνα με τις επιθυμίες και τα συμφέροντά μας, και τότε αυτοϊκανοποιούμα-

στε χωρίς να έχουμε αντικειμενική γνώση του κόσμου. Ή, αλλιώς, προσαρμοζόμενοι χωρίς να αφομοιώνουμε, γινόμαστε πειθήνια όργανα των άλλων.

Μία ακραία περίπτωση της πρώτης εξέλιξης είναι τα παιχνίδια της φαντασίας, όπου οι σημασίες των πραγμάτων μένουν υπόθεση αυστηρά ατομική, υποκειμενική και μη μεταβιβάσιμη και ανακοινώσιμη. Τότε ένα άτομο ή ένας λαός, «αφομοιώνοντας» ανεξάρτητα από την πραγματικότητα, παίρνει τα ανεπανάληπτα όνειρά του για αλήθειες· όπως συμβαίνει στους πρωτόγονους λαούς, εκλαμβάνει τις ποιητικές του κατασκευές για δεσμεύσεις των άλλων. Στην άλλη πάλι περίπτωση, της αποκλειστικής προσαρμογής, γίνεται άβουλο όργανο ενός ηγέτη, με μια παθητικότητα που αποτελεί, όπως και η υπερκινητικότητα, μια άλλη μορφή υστερίας. Και στην πρώτη και στη δεύτερη περίπτωση, ο κόσμος και η προσωπικότητα δεν είναι προϊόν σύνθεσης αλλά συμβιβασμού.

Ταυτόχρονα, η έλλειψη ευκαιριών εμπειρίας καθυστερεί το πέρασμα του ατόμου από ένα στοιχειώδες στάδιο διαισθητικής σκέψης σ' ένα ανώτερο στάδιο συμβολικής, αφηρημένης και εννοιολογικής «ενεργού» διανόησης. Οι χωρίς σύνθεση συμβιβασμοί οδηγούν το άτομο ή την ομάδα μακριά από τις απαραίτητες συνεργασίες προς απόκτηση γνώσης, από την αναζήτηση της αλήθειας και της πραγματικότητας με βάση το σεβασμό κοινών κανόνων.

Με τους περιορισμούς της, που περιγράψαμε παραπάνω, στην κοινότητα, όταν αυτή μάλιστα διατρέχει πιο αρχαϊκές μορφές οργάνωσης, ο εμπλουτισμός των γνώσεων, και η απόκτηση των εξωτερικών πληροφοριών είναι ελλιπής, απουσιάζουν μέσα και μέθοδοι καταγραφής των φαινομένων, ο κάθε προγραμματισμός είναι δύσκολος, μόνη δυνατότητα επίλυσης των τεχνολογικών προβλημάτων είναι τα παραδοσιακά μέσα, η ενσωμάτωση της τεχνολογίας στις λοιπές κοινωνικές σχέσεις είναι ανεπαρκής, η εκπαίδευση και η επικοινωνία γίνονται χωρίς γραπτό ή σημειωτικό λόγο αλλά πρακτικά, προφορικά, με προσωπικές (ή τηλεφωνικές, όπως κατεξοχήν στην Ελλάδα), επαφές. Καταστέλλονται οι ερωτήσεις και η αντικομφορμιστική συμπεριφορά και επιβάλλεται η ομοιογένεια των απόψεων. Η συνθετικότητα και το απαγωγικό των αναλύσεων εκφυλίζονται σε επίπεδο προενεργού, στοιχειώδους, διαισθητικής σκέψης. Ο προσωποπαγής χαρακτήρας των εμπειριών και η σπανιότητά του οδηγεί το λόγο σε συνθήματα και στερεότυπες φράσεις ή σε αυτοματικές, διφορούμενες, κρυπτικές διατυπώσεις. Το γλωσσικό όργανο υποβιβάζεται σε επίπεδο ομιλίας, χωρίς δυνατότητα γενικεύσεων, αφαιρέσεων, θεωρητικών συλλογισμών, συμβολικών και εννοιολογικών αποχρώσεων. Δεν αντιμετωπίζεται η σκέψη σαν σκέψη, το πρόβλημα σαν πρόβλημα, η ομιλία σαν γλώσσα. Μέσα σ' ένα τέτοιο προκοινωνικό, κοινοτικό περιβάλλον είναι πιθανότερη η εξαφάνιση της εθνότητας, παρά η εξέλιξη της σε έθνος, διότι αυτή, αντί για «κράτος», έχει την τάση να αναπτύσσει «κρατισμό» με χαρισματικού τύπου συγκεντρωτική ηγεσία και γραφειοκρατία «ανατολικής» μορφής, προσπαθώντας έτσι να υποκαταστήσει τις ορθολογικές δομές μιας αναπτυγμένης κοινωνίας.

Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο θα μπορούσαμε να δούμε ορισμένα από συμπτώματα της σκέψης στο ατομικό και πολιτικό πεδίο: ροπή προς άκαμπτες συναρτήσεις μεταξύ των φαινομενικών ιδιοτήτων των πραγμάτων και των γεγονότων, συναρτήσεις μη «ανατρέψιμες», που νομίζουμε δηλαδή ότι είναι διαφορετικές ενώ πρόκειται για τις ίδιες, προς άλλες κατευθύνσεις. Κατασκευή από τη σκέψη συστημάτων σχέσεων συγκεκριμένου και συγκινησιακού τύπου και όχι συστημάτων σχέσεων σταθερών και «ενεργού» σκέψης, που είναι η βάση της μηχανιστικής αιτιότητας και της λογικής τάξης. Οι αναλυτικές ικανότητες αδρανούν λόγω αδυναμίας αφαιρέσεως των ταξινομικών ιδιοτήτων και χρησιμοποίησής τους ως βάσης των γενικεύσεων. Η γλώσσα χρησιμοποιείται ως μέσο κοινωνικής αλληλεπίδρασης και όχι ως εννοιολογικό όργανο. Οι λέξεις χρησιμοποιούνται σαν να έχουν ισχύ καθ' εαυτές και τα ονόματα σαν να έχουν εσωτερική, μαγική σχέση με τα ονομαζόμενα αντικείμενα ή πρόσωπα. Ο κόσμος, το πνεύμα και το σώμα θεωρούνται ότι αποτελούν μία ενότητα. Αυτός ο «εννοιολογικός ρεαλισμός» όπως τον ονομάζει ο Piaget, είναι η βάση για την προβολή των πνευματικών καταστάσεων στον εξωτερικό κόσμο και, αντίστροφα, με όλες τις επιπτώσεις που έχει αυτό για τις αιτιακές έννοιες. Η ελαττωματική σύλληψη των αιτιακών σχέσεων αναφέρεται σε μεταμορφώσεις και ουσίες απόλυτες και υποστασιοποιημένες ιδιότητες, ενώ η έννοια της πιθανότητας περιορίζεται σε διαισθήσεις συχνότητας και σπανιότητας, χωρίς να συλλαμβάνονται οι συνολικές υποθετικές δυνατότητες των καταστάσεων, με αποτέλεσμα να γίνεται σύγχυση τυχαίου, «μοιραίου» και αναγκαίου.

Κάτω από το πρίσμα των περιγραφών αυτών, αναγνωρίζονται καθαρά οι μηχανισμοί των «εκφυλιστικών» φαινομένων της καθημερινής και πολιτικής σκέψης στην Ελλάδα, κατά τα τελευταία χρόνια. Καταβάλλεται όμως προσπάθεια να συγκαλυφθούν τα

φαινόμενα αυτά με μια επιτήδεια τεχνική παραπειστικού λόγου, μέσα στο κλίμα της εθνικής υπερπραγματικής ποιητικής τεχνοτροπίας του Αιγαίου.

VII

Εδώ εξαντλείται η όση αποδεικτικότητα επιτρέπει, για το θέμα μας, η διάκριση έθνους – εθνότητας και πρέπει, για να διερευνήσουμε το χαρακτήρα και την προσωπικότητα του νεοέλληνα, να καταφύγουμε στην ψυχολογία. Η προσφυγή όμως στα εμπειρικά επιχειρήματα του ψυχολογισμού, όπως είναι τα ερωτηματολόγια και οι στατιστικές αναλύσεις, θεωρείται διαβλητή. Η τρέχουσα επιστημονική διάκριση των Ελλήνων σε μεσογειακούς και ινδογερμανικής καταγωγής (Γ. Νουμεζίλ, αρχαιολογικές και ιστορικές πηγές, ανθρωπομετρικά πορίσματα της Ελληνικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας κ.λπ.) εκλαμβάνεται, δυστυχώς, σαν δυσαπόδεικτος φυλετισμός. Απομένει, συνεπώς, η στήριξη μιας δυαδικής θεωρίας από ανθρωπολογική άποψη, στην κλασική αντίθεση καλλιτεχνικής ιδιοσυγκρασίας και επιστημονικού πνεύματος.

Πραγματικά, φαίνεται ότι έννοιες όπως μεσογειακός, ποιητικός, παρορμητικός, εξωστρεφής, συμβαδίζουν στη νεοελληνική λογοτεχνία. Αντίθετα, η διάκριση σε άτομα ή πληθυσμούς που στην πλειοψηφία τους είναι λιγότερο μεσογειακοί, βρίσκεται σε θετική συνάρτηση με έννοιες όπως λιγότερο παρορμητικός, πιο ορθολογικός και ενδοστρεφής. Από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, η ιωνική και νησιωτική Ελλάδα εκφράζεται, κατά μεγάλη πλειοψηφία, σε αριθμό έργων και δημιουργών, με αυθορμητικές, λυρικές και υποκειμενιστικές μορφές ποιητικού λόγου, πράγμα που μαρτυρεί μια πάγια εξωστρεφή ιδιοσυγκρασία του πληθυσμού, όπως αυτή περιγράφεται από τη μεγάλη πλειοψηφία των σχολών της επιστημονικής ψυχολογίας, ενώ η ηπειρωτική Ελλάδα ρέπει στην ενδοστρέφεια, όπως μαρτυρεί μια νοοτροπία και συμπεριφορά λιγότερο παρορμητική, σύμφωνα με τους ορισμούς των ίδιων αυτών σχολών. Ιδιαίτερα προκειμένου για τον νεοελληνικό πολιτισμό, στον οποίο ο ποιητικός λόγος αποτελεί σχεδόν εθνική επίδοση, το κριτήριο αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί αντικειμενικό. Θεωρείται πάντως κοινή αλήθεια.

Ο Άγγλος συγγραφέας, αξιωματικός και ήρωας της Ελληνικής Αντίστασης στην Κρήτη Πάτρικ Λη Φέρμορ περιγράφει σε γενικές γραμμές ως εξής τους «Έλληνες» και τους «Ρωμιούς», τους οποίους ξεχωρίζει απόλυτα: (βλ. πίνακα).

ΕΛΛΗΝΕΣ	ΡΩΜΙΟΙ
Σκέψη θεωρητική, αφηρημένη, λογοκρατούμενη και ιδεαλιστική.	Σκέψη πρακτική, συγκεκριμένη, ενστικτώδης και πραγματιστική.
Θιασώτες αρχαίου παρελθόντος του ευρωπαϊκού πολιτισμού	Θαυμαστές πρόσφατου παρελθόντος της δυτικής τεχνολογίας
Φιλελεύθεροι και συστηματικοί.	Υλιστές και αυτοσχεδιαστές.
Έχουν δυτικά ήθη και αποφεύγουν την παρανομία	Διατηρούν ανατολικά έθιμα και καταστρατηγούν την έννομη τάξη
Μορφώνονται για να μάθουν	Εκπαιδεύονται για να προκόψουν
Έχουν μεσοπρόθεσμες προοπτικές	Έχουν βραχυπρόθεσμες βλέψεις
Προσηλωμένοι στην αρχαία και δημοτική παράδοση	Προσηλωμένοι στην λαϊκή παράδοση.
Έχουν αυτοπεποίθηση	Είναι εγωκεντρικοί
Παραδέχονται την άγνοιά τους	Αρνούνται την άγνοιά τους
«Ανήκουν στη Δύση»	Τριτοκοσμικές συμπάθειες
Διαπραγματεύονται	Παζαρέυουν
Ευφυείς και επιφυλακτικοί	Πονηροί και εύπιστοι
Δημοκρατικοί	Επαναστατικοί
Φιλοσοφική στάση	Μοιρολατρική διάθεση
Συναισθηματικοί και επιλεκτικοί	Αισθησιακοί και αντιφατικοί
Αυθόρμητοι με αναστολές	Παρορμητικοί
Σχιζοθυμικοί	Κυκλοθυμικοί
Ειδωλολάτρες	Θρησκευτικοί
Απολλώνιοι	Διοννυσιακοί
Προτιμούν την καθαρεύουσα	Μιλούν τη δημοτική
Θαυμάζουν τον Παρθενώνα.	Λατρεύουν την Αγία Σοφία.

Υπολογίζουμε τον πληθυσμό που ήλθε από την Μικρά Ασία και την Κωνσταντινούπολη, πριν και μετά το 1922, σε 2-2,5 εκατομμύρια, που μαζί με τον ελλαδικό πληθυσμό και τους πρόσφυγες από την Βαλκανική μας δίνουν τα έξη εκατομμύρια περίπου του συνολικού κατά τα τέλη της δεκαετίας ελληνικού πληθυσμού. Στον Ιωνικό όμως πληθυσμό που ήλθε από την Τουρκία θα πρέπει κανείς να περιλάβει τους Έλληνες της Κρήτης και του

Αρχιπελάγους που ανήκουν επίσης, με ευρύτερη έννοια, στο μεσογειακό στοιχείο του ελληνικού πληθυσμού. Αν λογαριάσει κανείς, επίσης, ότι για να επιβιώσει ανάμεσα στον τουρκικό πληθυσμό ο ελληνισμός της Μικράς Ασίας έπρεπε να έχει ένα ποσοστό γεννητικότητας ανάλογο με το τουρκικό, που υπολογίζεται σήμερα σε $3^{0}/_{00}$ που ήταν στην κυρίως Ελλάδα), θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι, αν ο προσφυγικός πληθυσμός διατήρησε και μέρος μόνο της μεγάλου ποσοστού γεννητικότητας, ο σημερινός προσφυγικής καταγωγής πληθυσμός ξεπερνάει τον κυρίως ελλαδικό.

Όπως προκύπτει από τον παραπάνω πίνακα, οι περισσότερες από τις ιδιότητες που ο Άγγλος συγγραφέας αποδίδει στους Έλληνες της ανατολικής και της δυτικής πολιτιστικής παράδοσης, αυτούς που ονομάζει αντίστοιχα Ρωμιούς και Έλληνες, ανταποκρίνονται στα κριτήρια με βάση τα οποία οι μεγαλύτερες σχολές ψυχολογίας ξεχώριζαν, σε όλες τις εποχές, τους ανθρώπους σε δύο βασικές κατηγορίες, τους εξωστρεφείς και τους εσωστρεφείς. Στην περίπτωση αυτή οι ανατολικοί Έλληνες θα ήταν εξωστρεφείς και οι δυτικοί εσωστρεφείς. Αυτό ανταποκρίνεται, όπως είδαμε, και με τους χαρακτηρισμούς που απορρέουν από μια ανάλυση ορισμένων δεδομένων της ιστορίας της ελληνικής λογοτεχνίας.

Παραθέτουμε εδώ έναν πίνακα που δείχνει τη σημασία και τη συμφωνία των κυριοτέρων ψυχολογικών σχολών στον παράγοντα της εξωστρέφειας-ενδοστρέφειας.

ΟΝΟΜΑ	ΣΧΟΛΗ-ΜΕΘΟΔΟΣ	ΚΑΤΑΤΑΞΙΣ-ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ	
ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ	Εμπειρικοί	Χολερικοί-Αιματώδεις	Μελαγχολικοί-Φλεγματικοί
ΓΑΛΗΝΟΣ-KANT			
W. WUNDT			
C. SIGAUD-M. AULIFFE	Μορφοβιολογία	Πεπτικοί-Μυϊκοί	Αναπνευστικοί-Εγκεφαλικοί
DIGIOVANNI-VIOLA	Κλινική ανθρωπολογία	Μικρόσπλαχνοι	Μακρόσπλαχνοι
E. KRETSCHMER	Βιοτυπολογία	Λεπτόσωμοι	Πυκνικοί
LANDSTEINER-KATTEL	Αιματολογία-Ερωτημ/γία	A-O	B-AB
L. BOURDEL-J. GEVENEY	» »	Δημιουργικοί	Α-κοινωνικοί
W.H. SHELDON	Στατιστ. Ανάλυση	Ενδόμορφοι-Σπλαχνοτονικοί	Εκτόμορφοι-Εγκεφαλοτονικοί
L. CORMAN	Μορφοψυχολογία	Συσταλτικοί	Διασταλτικοί
A. BINET	Ψυχολογία	Αντικειμενικοί	Υποκειμενικοί
S. FREUD	Ψυχανάλυση-τυπολογία	Ερωτικοί	Καταναγκαστικοί-ιδεοληπτητικοί
PAVLOV	Αντανακλαστική ψυχολ.	Ευερέθιστοι	Ανασταλτικοί
M. CURRYLE	Περιβαλοντολογία	Τύπος W	Τύπος K
HEYMANS-SENNE			
BERGER-GROSS			
VIERSMA κ.ά	Ερωτηματολόγια-στατιστ. ανάλυση	Πρωτογενείς Ευσυγκινησιακοί-ενεργητικοί	Δευτερογενείς-απαθείς-παθητικοί
K. JUNG	Ψυχανάλυση-τυπολογία	Εξωστρεφείς	Ενδοστρεφείς
H. EYSENCK		»	»

Κοντά όμως στις σχολές αυτές, που στηρίζονται σε μεθόδους εμπειρικές, κλινικές και επιστημονικής ανάλυσης, κάναμε παραπάνω και μια ανάλυση του έθνους και της εθνότητας με βάση τις αρχές της επιστημολογίας του Piaget.

Και η ανάλυση αυτή απόδειξε ότι αναλογίες υπάρχουν ανάμεσα στην πολιτική και ιστορική αυτή διάκριση έθνους-εθνότητας και των βαθύτερων μηχανισμών ενδοστρέφειας-εξωστρέφειας.

Από όλα αυτά, όμως, διαγράφεται και μια άλλη διαπίστωση: εάν, όπως αποδεικνύει η εφαρμοσμένη ψυχολογία, η ενδοστρέφεια παρουσιάζει άμεση σχέση με την ύπαρξη εξαρτημένων αντανακλαστικών, ενώ οι εξωστρεφείς είναι ανεπίδεκτοι εξάρτησης, έχουμε τότε κάποιο κλειδί για την κατανόηση αλλά και για την περαιτέρω στάση μας απέναντι στις δυο ιστορικής σημασίας διαφορές στην ιδιοσυγκρασία και τη νοοτροπία του ελληνισμού, που μας απασχόλησαν στο άρθρο αυτό.

□

ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ: ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΕΝΟΣ ΧΑΜΕΝΟΥ ΤΟΠΟΥ

του *Γιάννη Σακιώτη*

Α! πρέπει τώρα να φορέσω
Τ' ωραίο εκείνο γύψινο στεφάνι
Έτσι, με πλαίσιο γύρω το ταβάνι
Πολύ θ' αρέσω.

Κ. ΚΑΡΙΩΤΑΚΗΣ
Εμβατήριο πένθιμο και κατακόρυφο

Η αναζήτηση της ελληνικότητας είναι αλήθεια πως έχει απασχολήσει μέχρι σήμερα τουλάχιστον τρεις γενιές Ελλήνων διανοουμένων. Μέσα από το αγωνιώδες υπαρξιακό ερώτημα της ταυτότητας του έθνους, που αφορούσε όχι απλά την καταγραφή της ιδιαίτερης πολιτισμικής έκφρασης του ελληνισμού, αλλά πρωτίστως την ίδια τη συγκροτική δυνατότητα του έθνους να συντεθεί σε κοινωνία, μια επιταγή με ειδικό βάρος δυσανάλογο της βιωματικής εμπειρίας της υποταγής και της απ' τα πρώτα βήματα στενής εξαρτησιακής βίωσης –ενός δειλά εμφανιζόμενου συλλογικού είναι– της «προστασίας» των μεγάλων δυνάμεων, αναπτύχθηκε ένας έντονος προβληματισμός, ο οποίος μπορεί σήμερα να φαντάζει κενός περιεχομένου και ελαφρά φολκλορικός, αλλά που στο συγκεκριμένο χρονοπλαίσιο αποτέλεσε το θεμέλιο για την εθνική συγκρότηση.

Οι παραπάνω σκέψεις δεν παραπέμπουν αναγκαστικά στον Φαρμεράυερ· η σπουδαιότερη παράμετρος που ανέδειξε την ελληνικότητα ως συγκροτητικό δέον υπήρξε η τοποθετημένη, στο πλαίσιο της μετάβασης της Ελλάδας στη βιομηχανική εποχή, ανάγκη να ξεπερασθεί η κοινοτική οργάνωση ως λειτουργική και δομική κατάσταση αιώνων και να πραγματοποιηθεί η μετάβαση προς μια μεγάλη κοινωνία, με αιχμές την ορθολογικότητα του δομημένου αστικού τοπίου, την αναδιοργάνωση της παραγωγής, την εισαγωγή της καταναλωτικής δραστηριότητας ως συναπόδειξη της ευληψίας του μοντέρνου, την οργάνωση τάξεων και στρωμάτων, τη σύνθεση, τέλος, της πολιτικής ως έκφρασης και κουλτούρας στα πλαίσια του αστικού κοινοβουλευτισμού και του ολοκληρωτισμού της εξειδίκευσης (π.χ. δικηγόροι).

Η αναζήτηση της ελληνικότητας δεν περιορίστηκε στη διανόηση, αλλά συχνά πέρασε στη σφαίρα της πολιτικής και πολιτισμικής δράσης, ακριβώς λόγω αυτού του συγκροτητικού δέοντος, το οποίο αφορούσε την υπό διαμόρφωση κοινωνία, σ' όλα της τα επίπεδα. Σ' αυτές τις συνθήκες η ελληνικότητα μετατράπηκε πρώτα σε αίτημα (αλυτρωτισμός) και στη συνέχεια σε ιδεοληψία (Μεγάλη Ιδέα). Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η ελληνικότητα δεν έπαψε να έχει μια υπόσταση ποιητική, ταυτίστηκε με μια διαρκή αναζήτηση ενός τόπου, χαμένου, που, όταν θα βρισκόταν, θα την όριζε και θα της προσέδιδε δέοντα και ιδανικά.

Θα ήταν αφελές σήμερα να μιλούμε για ελληνικότητα αποζητώντας μια ακόμη σημαία που θα την υψώσουμε εν μέσω επαρχιωτικών λογιδρίων για να την γκρεμίσουμε στη συνέχεια δηλώνοντας «Ευρωπαίοι» και «ράτσα». Αν έχει κάποιο ελάχιστο νόημα η αναζήτηση του όρου στην Ελλάδα του 1991, αυτό έγκειται στην ιδιαιτερότητα, τη διαφορετικότητα και την ελλειπτικότητα μιας σύνθεσης στοιχείων που συνδέουν τοπίο και γλώσσα, ζωή και θάνατο, δημιουργικότητα και καταστροφή, όραμα και απόγνωση. Πρόκειται για μια αναζήτηση που είναι βαθιά διαλεκτική

και εκκινά από μια μοναδική δημιουργική δύναμη αυτού του τόπου να ενσωματώνει το άλλο, την υποταγή κάθε ακτιβιστικού και βιταλιστικού στοιχείου σε μια ιδιαίτερη ισορροπία που αποζητά σε κάθε δυνατή έμβια σχέση την αρμονία και το κάλλος.

Οι ιστορικές αναδρομές εδώ περιττεύουν. Η μορφή αυτού που θα μπορούσε να ονομαστεί ελληνικό υπερβαίνει ή μάλλον προκαθορίζει το περιεχόμενό του· αναδύεται από ένα συγκεκριμένο, πολυδιάστατο και διαρκώς αποκρυπτόμενο και αποκαλυπτόμενο τοπίο. Αυτό το τοπίο ακριβώς είναι ο αναζητούμενος τόπος της ελληνικότητας, ένας τόπος που αυτο-υπερβαίνεται και έχει την ιδιότητα να ανακαθορίζεται και να ανα-αναιρείται, μεταπίπτοντας από μια ανυπέρβλητη και ανορθολογική γενναιότητα (αλλά σε καμιά περίπτωση γενναιοδωρία) στο δείλιασμα και το φόβο, θέτοντας όμως πάντα το όραμα ως υπέρτατο ιδανικό.

Μιλώντας εδώ για τόπο, δεν μας απασχολεί η ρεζιοναλιστική διάσταση του όρου, αλλά, ίσως με μια μεταφυσική έννοια, η δυνατότητα αυθυπαρξίας και ελευθερίας, μέσα στον τόπο αυτό, γεγονότα που όρισαν ιστορικά την Εδέμ του ελληνικού.

Συχνά ο ελληνικός πολιτισμός έχει δηλωθεί μεταιχμιακός, σημείο τομής ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται πως λειτούργησε ως μεταπρατική μήτρα, ένα είδος τελωνειακού υπηρέτη· αντίθετα η μοναδική του δύναμη να διαλύει και να συνθέτει, να παρακμάζει και να προτείνει, προσέδωσε στην έννοια του ελληνικού μια διάσταση ισορροπίας η οποία μεταφερόταν στην καθημερινή ζωή, στο σκέπτεσθαι και το πράττειν των Ελλήνων.

Ακριβώς εδώ είναι που το τοπίο λειτούργησε όχι ως συνδετικός κρίκος ανάμεσα στη ζωντανή κουλτούρα και τον τόπο (όπως τον ορίσαμε προηγουμένως), αλλά ως το πεδίο εκείνο που παρήγαγε αρχικά μορφή και στη συνέχεια περιεχόμενο, εγκλείοντας ουσιαστικά όλα εκείνα τα στοιχεία που δομούν την ελληνικότητα. Αυτή η αντίληψη δεν οδηγεί σε μια αποθέωση του γεωγραφικού παράγοντα· αντίστροφα, πολύ πλησιέστερη στη δυναμική του τοπίου ως υλοποιητική δύναμη θα ήταν μια θεώρηση που αναζητά την ποιητική του εμβέλεια. Χαρακτηριστικά όπως η κλιμάκωση, η πολυμορφία, η εκρηκτικότητα των ορεινών όγκων, η σφριγηλότητα των μικρών πεδινών εκτάσεων, το πολύσπαρτο της βλάστησης, η εσωστρεφής σκληρότητα των ορεινών δομημένων χώρων, η εξωστρεφής λαμπρότητα του Αιγαίου, οι πολυεπίπεδες εντάσεις, κάθε άλλο παρά ντετερμινιστικά θα μπορούσαν να ορίσουν μια γεωγραφία των τόπων. Πρόκειται για μια αλληλοδιαμορφωτική σύνθεση που ορίζει τον τόπο όχι ως παζλ, αλλά ως μια αλληλουχία νοημάτων και πράξεων, ως μια δύναμη ποιητική και δημιουργική συνάμα.

Ο ελληνικός τόπος, τις τελευταίες δεκαετίες, είναι χαμένος περισσότερο από ποτέ. Στη μεταπολεμική 40ετία σχεδόν έχει εξαϋλωθεί: αυθαίρετη, ανισόρροπη, επιθετική και κακόγουστη δόμηση, αντιπαροχές, βίαιη εκμηχάνιση της γεωργίας, επεκτατικές μονοκαλλιέργειες, αποψίλωση των δασικών εκτάσεων, εκχρηματισμός δραστηριοτήτων που παλιότερα ενέπιπταν στη σφαίρα της αυτοκατανάλωσης*, καταστροφικές μαζικές –υποχρεωτικού χαρακτήρα– μετακινήσεις προς το αστικό κέντρο αλλοίωσαν την πολυαίωνη ισορροπία των μικρών μεγεθών και εξήλλαξαν το τοπίο σε ένα καρκίνωμα που συμπαρέσυρε και διέλυσε την οργάνωση της καθημερινής ζωής στην ύπαιθρο, αποδομώντας ταυτόχρονα τη ζωντανή κουλτούρα μιας ολόκληρης κοινωνίας.

Η καθαρότητα, η διαύγεια, η ενάργεια, έννοιες αναδυόμενες από κάθε σημείο του ελλαδικού τοπίου, αντικαταστάθηκαν από τη θολότητα των εξαθλιωτικών συνοικιών της Αθήνας και των επαρχιακών πόλεων, από το ομοιόμορφο γκρίζο και την ωμότητα του μπετόν. Η μεταβολή αυτή υπήρξε καθοριστική και για την ελληνικότητα. Από πεδίο που ενσωμάτωνε και παρήγαγε ζωντανή κουλτούρα, σκέψη και δράση, μετατράπηκε σε ένα συνοθυλευματικό status, χωρίς καμιά προοπτική για δημιουργική σύνθεση, με αιχμές την αποποίηση της γλυκιάς δυσκολίας της αναζήτησης, την αποσάρθρωση της θαυμαστά επί χιλιετίες αποκατεστημένης ισορροπίας της υπαίθρου και την αποσύνθεση των αυτονομημένων και αυτο-οργανωμένων κοινοτήτων, που ήταν τα πιο λειτουργικά κύτταρα του ελληνικού κοινωνικού ιστού.

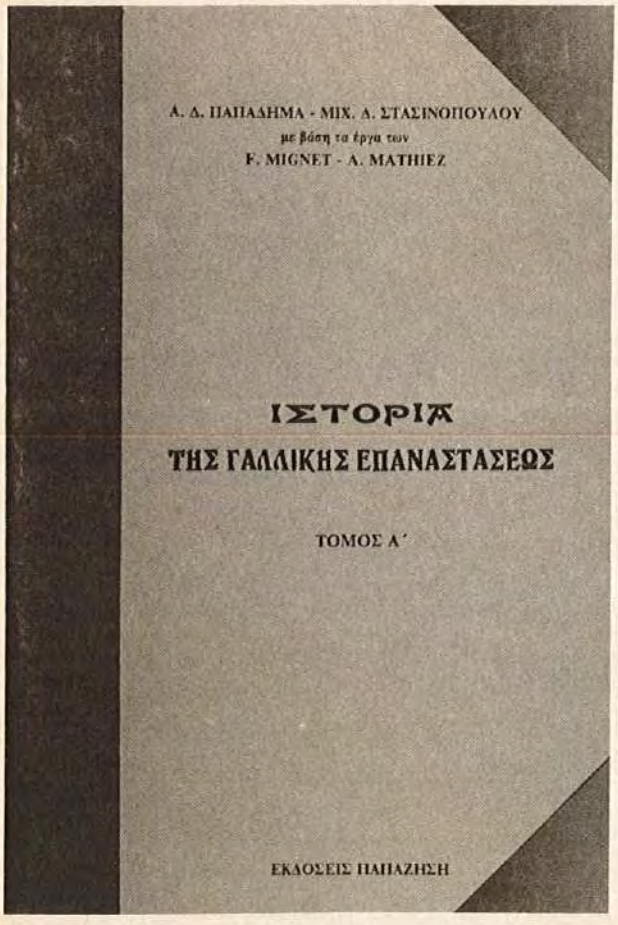
Στο τέρμα –σχεδόν– της τρελής αυτής πορείας, η ελληνικότητα έχει διασταλεί και αποκοπεί από το τοπίο. Το ζην αρμονικά, εν ισορροπία, με μέτρο, λιτότητα και σύνεση, αξίες που πρόβαλε το ελληνικό πνεύμα και τρόπος ζωής, στοιχεία μιας κουλτούρας που απέρρεαν από τη σχέση με το τοπίο, εξέλιπαν, εξαιτίας μιας αμετροεπούς αναπτυξιακής λαίλαπας, που, στο όνομα μιας αυξητικής ευδαιμονίας, απέβη ο χειρότερος εχθρός του ελληνικού ως ιδιαίτερης και αυτόνομης έκφρασης. Πράγματι, κάθε κοινός κώδικας

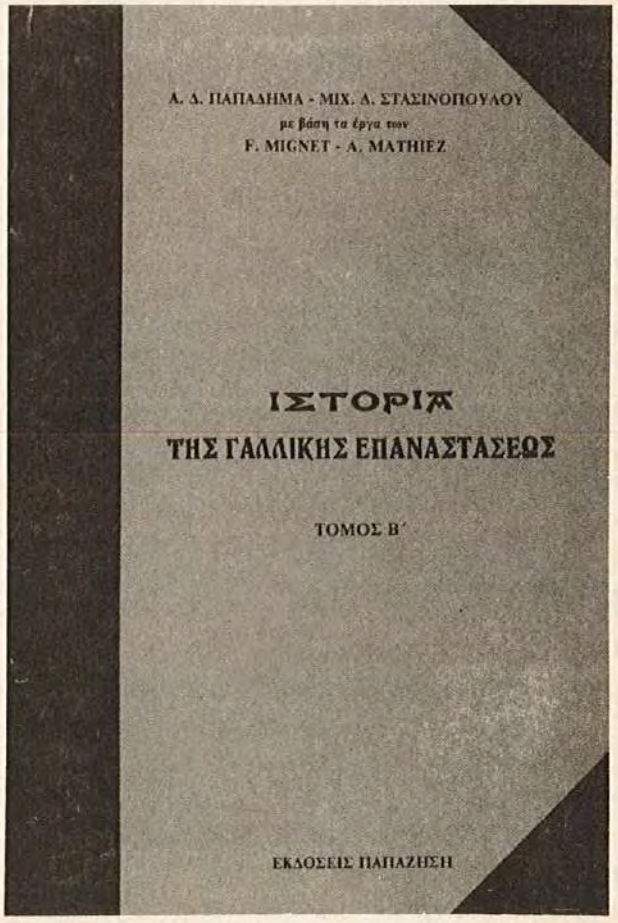
* Μ. Μοδινός, Τοπογραφίες, σελ. 13, εκδ. «Στοχαστής», Αθήνα 1990.

καταργήθηκε, τα πρότυπα εξαντλήθηκαν, το μοντέρνο αποθεώθηκε –χωρίς να έχει κατανοηθεί–, το δομημένο περιβάλλον κατέστη, με την τερατώδη παρουσία του, καταλυτικό για την καθημερινή δράση, το όραμα εξέλιπε σε κάθε επίπεδο οργάνωσης της ζωής, οι δυνατότητες επαφής με το τοπίο έγιναν περιοριστικές και εκμαυλιστικές, με κύρια έκφρασή τους τις εκτονωτικές εκδρομές, τις καταπατήσεις, το άπλητο και παράλογο κυνήγι, τον πάση θυσία τουρισμό.

Η ζοφερότητα των καταστάσεων αυτών έχει οδηγήσει σήμερα στην ουσιαστική αποδόμηση της ελληνικότητας, μέσω της προηγούμενης αποδόμησης του τοπίου. Ταυτόχρονα έχει καταστήσει επιτακτική την αναζήτηση των εναπομεινάντων στοιχείων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για την ανασύνθεση και αναδημιουργία της ελληνικότητας. Κάτι τέτοιο θέτει ως ελάχιστη προϋπόθεση τη διαφύλαξη αυτών των στοιχείων και τη σταδιακή γεωγραφική αναδιάρθρωση της ελληνικής κοινωνίας. Για να μην παραμείνει η ελληνικότητα μια έννοια λίγων και διεσπαρμένων σημείων, αλλά για να βρεθεί ο δρόμος προς μια εθνική και ανασυγκροτητική αυτογνωσία.

□





ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΟΚΡΑΤΙΑ

του Τάκη Τζαμαλίκου

Τώρα χηρεύεις,
τώρα τους βαρβάρους θαλάμους
υπηρετούν, μιαίνονται
τα κάλλη των παρθένων
θεοειδέων.
Α. ΚΑΛΒΟΣ

I

Η αναφορά στην έννοια του ελληνισμού θυμίζει περίπου την αναφορά σε έννοιες θρησκευτικής ή και μυστικιστικής υφής: Συναρπάζουν, γοητεύουν, παραμένοντας ωστόσο μέσα σε ένα μυστήριο και διατηρώντας απροσπέλαστη, ουσιαστικώς ακατανόητη και ανέπαφη όλη την ουσιαστική τους ασάφεια. Η έννοια του ελληνισμού –ιδίως μετά την αποδοχή και υιοθεσία της κατά την ιστορική διαδρομή του ευρωπαϊκού πολιτισμού– δημιουργεί μια προδιάθεση σεβασμού προς ό,τι υποδηλώνει. Αλλά αυτός ο σεβασμός δεν σημαίνει απαραιτήτως ότι το υποδηλούμενο είναι όντως και ουσιαστικώς κατανοητό, ή ότι τούτο βιώνεται με ενσυνείδητη σαφήνεια. Έτσι, γύρω από τον ελληνισμό έχει εξυφανθεί περισσότερο ένας ακαδημαϊσμός και μία μεταφυσικού τύπου μυθολογία· και λιγότερο μια στάση δυναμική.

Τι σημαίνει όμως ελληνισμός; να μια ερώτηση απλή και κρίσιμη.

Η λέξη, σε αυτή την μορφή, δεν υπάρχει στην αρχαία. Την εδημιούργησαν οι γραμματικοί της ελληνιστικής περιόδου ξεκινώντας από το «ελληνίζειν», δηλαδή την μίμηση της αττικής κυρίως διαλέκτου, ή την μίμηση των ελληνικών ηθών και εθίμων από τους λαούς που κατέκτησε ο Αλέξανδρος. Εν τούτοις, αυτό το νοηματικό περιεχόμενο είναι οργανικώς συνδεδεμένο με συγκεκριμένες ιστορικές-κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, οι οποίες ιχνογραφούν μιαν ορισμένη εποχή. Για τούτο, άλλωστε, για τις συνθήκες εκείνες, ο όρος «ελληνίζειν» και ο όρος «ελληνισμός» κατά το μάλλον ή ήττον ταυτίζονται.

Όμως ο ελληνισμός περί του οποίου ομιλούμε εδώ υποδηλώνει περισσότερο μία καίρια μορφή της Ιστορίας και του πολιτισμού, και όχι μιαν χρονικώς περιορισμένη έκφανση ορισμένων πολιτικών ή κοινωνικών συνθηκών.

Άρα αλλού πρέπει να αναζητηθεί η αριστοκρατική απομόνωση και αίγλη της έννοιας. Ο ελληνισμός πρέπει να ορισθεί με συντεταγμένες ακραιφνώς υπαρξιακές, οι οποίες θα ανακύπτουν από μια Φιλοσοφία της Ιστορίας.

II

Ελληνισμός είναι το γεγονός της ιστορικής και πνευματικής υπάρξεως των Ελλήνων κατά ένα «τρόπο» ορισμένον εν χώρω και εν χρόνω.

Χώρος είναι βεβαίως ο γνωστός ως ελλαδικός, κατ' εξοχήν δε το λεκανοπέδιο της Αττικής. Εκεί ανεπτύχθη και ολοκληρώθηκε ό,τι θα προσπαθήσουμε να περιγράψουμε ως ελληνισμό. Φαινόμενο, το οποίο, αν και ανεδύθη εν μέσω συγκεκριμένων χωροχρονικών συνθηκών, εν τέλει υψώθηκε πάνω και πέρα από αυτές.

Χρόνος είναι κυρίως ο γνωστός ως Χρυσούς Αιών και οι ιστορικές περίοδοι που αμέσως εφάπτονται σε αυτόν. Ένα σύνολο περίπου διακοσίων ετών. Ο ελληνισμός έλαβε την μεγίστη λάμψη του κατά το δεύτερο περίπου ήμισυ του πέμπτου αιώνα. Τότε ήταν που οι καρποί του έφθασαν στην ύψιστη ωριμότητά των και τότε κορυφώθηκε η αίγλη του. Εν τούτοις, οι ιστορικές και πνευματικές προϋποθέσεις προς τούτο υπέφωσκαν ήδη από την εποχή των Προσωκρατικών. Αυθεντικές δε ανταύγειες αυτής της λάμψεως έφθασαν μέχρι το 200 π.Χ. Αλλά ενέπνευσαν λίαν καρποφόρως και δημιουργικώς την σύνολη Ιστορία του Πνεύματος μέχρι το 529 μ.Χ., οπότε τελειώνει τυπικά η Ελληνική Φι-

λοσοφία και το ελληνικό πνεύμα εκείθεν μεταλαμπαδεύεται διά εν πολλοίς αλλοφύλων επιγόνων.

Όμως η εξέλιξη της ιστορίας του πολιτισμού έδειξε ότι η έλλαμψη του ελληνισμού έφερε την σφραγίδα της δωρεάς. Η ποιότητα και η υφή του φαινομένου αυτού πρόβαλλε ολοένα και πιο έντονη καθώς ο χρόνος ξεμάκραινε από τις ιστορικές συνθήκες, εν μέσω των οποίων αρχεγόνως εξυφάνθη αυτό το γεγονός. Οι συνθήκες αυτές μετεβλήθησαν, εν τέλει δε εξέλιπαν ολοσχερώς. Αλλά η αίγλη του ελληνισμού έμεινε. Ώστε, πλέον, «ελληνισμός» να σημαίνει την εν χρόνω διαρκή έκφανση εκείνου του τρόπου υπάρξεως. Να σημαίνει εκείνο τον ιδιαίτερο προσανατολισμό απέναντι στον άνθρωπο και τον κόσμο· προσανατολισμό, ο οποίος, ως ήθος και στάση ζωής, παρουσιάζει μόνιμα και αναλλοίωτα χαρακτηριστικά μέσα στις μεταβαλλόμενες ιστορικές συνθήκες.

Είναι ανάγκη να επισημάνουμε εξ αρχής ότι θεωρούμε τον ελληνισμό περισσότερο ως τρόπο υπάρξεως, παρά ως ιδέα. Μπορούμε να πούμε ότι είναι τρόπος υπάρξεως. Τούτο σημαίνει ότι περιέχει το πνεύμα· περιέχει τις εκφάνσεις της βιοτικής υπάρξεως των ανθρώπων – αλλά δεν περιέχεται σε αυτά. Τα υπερβαίνει. Υπερβαίνει και το πνεύμα και τα βιοτικά δρώμενα των ανθρώπων, ως μία ανώτερη ενότητα. Αλλά η ενότητα που συνιστά ο ελληνισμός δεν είναι καθόλου αφηρημένη· αντίθετα, γίνεται άμεσα και αυτόματα αντιληπτή και δίνει έντονο και διαυγές παρών μέσα στο περιβάλλον της: το ελληνικό περιβάλλον.

Ο ελληνισμός δεν είναι μία ιδέα, την οποίαν οι Έλληνες αξιώθηκαν να πραγματώσουν από ανεπανάληπτη έμπνευση, ή διότι κάποτε –τότε– οι συνθήκες επέτρεψαν να πραγματωθεί κάποιο «όνειρο», το οποίο προηγουμένως παρέμενε απλή θεωρητική ενατένιση. Όχι. Δεν υπήρξεν προηγουμένως καμμία αφηρημένη θεωρητική σύλληψη κάποιας «ιδέας του ελληνισμού». Δεν υπήρξε καμμία θεωρητική θεμελίωση ή περιγραφή του. Ο ελληνισμός δεν προϋπήρξε ως ιδέα διότι δεν είναι ιδέα. Απλώς, αυτός έδωσε ένα παρών αρχέγονο, πρωτότυπο και επιβλητικό, καθώς ανεδύθη από τα δρώμενα του χρυσού αιώνα και των ιστορικών περιόδων που εφάπτονται σε αυτόν.

Έτσι, ελληνισμός είναι ένας τρόπος υπάρξεως, όχι μία ιδέα. *Είναι η πράξη που εξαϋλώνεται, όχι η ιδέα που πραγματώνεται.* Θα ήταν άρα μάταιο να αναζητήσουμε κάποιες «ιδέες που συνιστούν τον ελληνισμό». Θα ήταν στείρος διανοητισμός που θα προέκυπτε από (και θα οδηγούσε σε) λανθασμένο προσανατολισμό απέναντι στο φαινόμενο αυτό. Διότι ο ελληνισμός δεν



σχηματοποιείται ως σύνολο ιδεών, αλλά ως μία ιδιαίτερη στάση ζωής, απέναντι στον κόσμο και απέναντι στον άνθρωπο. Στάση που εκδηλώνεται πάντοτε ως πράξη, ακόμη και αν η πράξη αυτή έχει την μορφή θεωρητικής ενατένισης.

Ευρίσκεται πέρα από τον κεντρικό σκοπό αυτού του άρθρου μία εξαντλητική θεωρητική περιγραφή του φαινομένου του ελληνισμού. Τούτο άλλωστε έχουμε πράξει στο βιβλίο μας *Ελληνισμός και Αλλοτρίωση*, και ορισμένες κρίσιμες έννοιες έχουμε επεξεργασθεί στο βιβλίο μας *The Concept of Time in Origen*. Εκεί προχωρούμε σε θεωρητική ανάλυση στοιχείων του ελληνισμού με ακραιφνείς όρους Φιλοσοφίας της Ιστορίας, αντικρούοντας καίριες απόψεις ξένων συναδέλφων μελετητών επί του θέματος, ιδίως σε σύγκριση του ελληνισμού με στοιχεία του εβραϊκού τρόπου υπάρξεως. Εδώ θα αρκεσθούμε σε μερικές επιγραμματικές αναφορές, έτσι ώστε να υπάρχει η στοιχειώδης δυνατότητα να προχωρήσουμε στο κύριο θέμα μας.

Η διαύγεια του ελληνικού υπαρξιακού ορίζοντα οφείλεται, κατά ένα μέρος, στο ότι μεταξύ ουρανού και γης δεν υπάρχει ρήγμα. Η εξαΰλωση της πράξης (στην οποίαν μόλις προηγουμένως αναφερθήκαμε) δεν σημαίνει ότι το πρακτικό εξαφανίζεται διά μιας αναλήψεώς του στους ουρανούς. Η πράξη διατηρεί την «πρακτικότητά» της (το γήινό στοιχείο της) και έτσι

λειτουργεί ως ουσιαστική και ζωντανή πηγή πνευματικότητος. Με τον ελληνισμό υπάρχει συνεχής συνδιαλλαγή και αλληλοσυμπλήρωση ανάμεσα σε ουρανό και γη. Η μετάβαση από τη γη στον ουρανό και από τον ουρανό στη γη είναι κάτι το εξαιρετικά εύκολο. Τούτο αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο για να ερμηνευθούν πολλές εκφάνσεις του φαινομένου. Η ενότητα του ελληνικού σύμπαντος επιτρέπει την μετάβαση από την χοϊκότητα στην εξαΰλωση, αλλά και αντιστρόφως. Η Ελλάδα δεν γέννησε μόνο Εφιάλτες ή Λεωνίδες. «Ελληνικότερος» αυτών είναι ο Θεμιστοκλής: ο γενναιότατος στρατηγός, που μηδίσας πέθανε στην αυλή του βασιλέως των Περσών. Τούτο αποτελεί μία πολύ απτή έκφανση αυτού που περιγράψαμε ως κίνηση μεταξύ χοϊκότητος και εξαϋλώσεως.

Αυτή η ενότητα του κόσμου παρέχει στον Έλληνα δυνατότητες να αρθεί σε ύψη μοναδικά. Και το επέτυχε. Αλλά τον εκθέτει τα μέγιστα και στον κίνδυνο της εκπτώσεως. Την οποίαν ενίοτε δεν απέφυγε. Τούτο σημαίνει, εν τέλει, ότι ο Έλληνας κινείται σε ένα περιβάλλον με δυνατότητες πολύ μεγαλύτερες από τις συνήθεις σε ό,τι αφορά τον διακαθορισμό της προσωπικής του μοίρας. Σημαίνει ομοίως μεγαλύτερους κινδύνους και μεγαλύτερη ευθύνη για την προσωπική του μοίρα. Σημαίνει μίαν εγκόσμια κατάσταση εκτάκτως διευρυμένων προοπτικών. Τουτέστιν, σημαίνει ένα έμφωτο περιβάλλον ελευθερίας.

Ιδού λοιπόν το υπόβαθρο του ελληνισμού: η ελευθερία. Η περίοδος των Προσωκρατικών συνιστά ουσιαστικώς μιαν απελευθέρωση, η οποία ελειτούργησε ως υπαρξιακή και ιστορική αφετηρία για την κατοπινή ολοκληρωμένη έκφανση του ελληνισμού. Ποιο ήταν το νόημα αυτής της απελευθέρωσης; Είναι τούτο: ο άνθρωπος επεμβαίνει αποφασιστικά στον κόσμο διά του ορθού λόγου, ο οποίος παρατίθεται στον μύθο. Ο δε μύθος εδέσποζε σε όλο τον τότε γνωστό κόσμο. Ο λόγος όμως δεν αντι-παρατίθεται στον μύθο. Πολύ δε περισσότερο: δεν τον καταργεί. Αλλά, για πρώτη φορά, ο λόγος αναδύεται ως κάτι το αυθύπαρκτο· κάτι που διαθέτει την δική του εσωτερική δυναμική και δεν στηρίζεται στα δημώδη ή επίσημα μυθολογήματα.

Ο μύθος απαιτεί ακροατή, ουδέποτε συζητητή. Μέσα σε αυτό το κλίμα, για πρώτη φορά ο λόγος αντιδιαστέλλει εαυτόν από τον μύθο, αγωνιζόμενος το αυτό άθλημα: την ερμηνεία της φύσεως – ακολουθώντας ωστόσο δικούς τους νόμους, δική του δυναμική και στηριζόμενος σε προϋποθέσεις που ο ίδιος ο λόγος για πρώτη φορά θέτει στον εαυτό του. Ο Έλληνας υπέταξε το χάος με το να δώσει μίαν έλλογη εκδοχή περί του κόσμου και των φαινομένων του – δηλαδή περί της φύσεως. Μία εκδοχή που να έχει εσωτερική τάξη και συνέπεια στην δομή και την περιγραφή της. Ιδού η «απελευθέρωση», για την οποίαν μιλήσαμε παραπάνω.

Η διαφορά του ελληνισμού από τους άλλους πολιτισμούς της εποχής του δεν προέκυψε από το εύρος των συμβατικών γνώσεων που διέθεταν οι Έλληνες. Ούτε από τον βαθμό της δυνατότητος που είχε ο άνθρωπος να επηρεάσει ή να τιθασεύσει τις δυνάμεις της φύσεως. Αυτά τα διέθεταν και άλλοι λαοί εκείνης της περιόδου. Αλλά ο ελληνισμός κινείται σε ένα άλλο κλίμα – ένα κλίμα διαύγειας. Η γνώση εντός του ελληνισμού έχει άλλη σημασία: Ο ιερέας της Αιγύπτου ήξερε να μετρήσει, και μάλιστα με κάποιαν ακρίβεια. Αλλά δεν είχε συλλάβει την έννοια του μεγέθους. Ο ίδιος είχε κάποιες ημερολογιακές γνώσεις – αλλά δεν είχε συλλάβει την έννοια του χρόνου. Μετρούσε όγκους, αλλά αγνοούσε την έννοια του όγκου. Ή του χώρου, ή της δυνάμεως, ή του είναι, ή του γίγνεσθαι κ.ο.κ. Οι γνώσεις των Ελλήνων (κι αν κατ' αρχάς δεν ήσαν πλουσιότερες από εκείνες άλλων πολιτισμών) διέθεταν ένα στέρεο δομικό και συνεκτικό υλικό: τον λόγο. Και συγκροτήθηκαν σε σύνολα γνώσεων λογικώς συντεθειμένα σε ένα Όλον. Ένα Όλον ανοιχτό στην αναθεώρηση ή και την άρνηση ακόμη – αν εκεί οδηγούσε η πειθαρχημένη πορεία του λόγου. Είναι όμως ανάγκη να τονισθεί ότι ο ελληνισμός διακαθορίσθηκε από τον λόγο όχι διότι εσύρθη δεσμώτης του λόγου, αλλά διότι συνειδητά και ελεύθερα τον υιοθέτησε. Ο ελληνισμός περιέχει τον λόγο, αλλά δεν περιέχεται σε αυτόν. Ο λόγος αναγνωρίζει τα όριά τους. Γι αυτό όχι μόνον ο λόγος, αλλά και το μη-έλλογο στον ελληνισμό πάντοτε διετήρησε την θέση που του ανήκε.

Μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον, η ελευθερία δεν αποτέλεσε απλώς μία τάση του πνεύματος. Αλλά μετουσιώθηκε και σε πράξη και σε κοινωνική δυναμική.

Οι υπαρξιακές συνιστώσες του ελληνισμού εκπτύσσονται δημιουργικά και εμπνευσμένα. Το μέτρο, η αρμονία (τουτέστιν, η εν των καλώ συνύπαρξη των αντιθέτων), η συμμετρία, η διαλεκτική – όλες αυτές οι εκφάνσεις του ελληνικού λόγου, υπάρχουν όχι μόνο στα έργα της τέχνης, αλλά και σε αυτή την οργάνωση του πολιτεύματος, καθώς και στην δημιουργική γονιμοποίηση της παράδοσης. Η θρησκευτικότητα των Ελλήνων βρήκε εμπνευσμένη διέξοδο μέσω της συζεύξεώς της με την ελληνική τέχνη. Ταυτόχρονα η θεωρητική σκέψη κατακτά το αγαθό και αναγνωρίζει αυτό ως τον πολικό αστέρα της ελληνικότητος της ακμής. Το Μέτρον εγκαθιδρύει την μεσότητα και συνιστά

την αποφυγή της ακρότητος, όχι τόσον ως ηθικά μεμπτής, αλλά ως οντολογικά μη έγκυρης. Η Ὕβρις είναι η άρνηση του μέτρου, της μετριοπάθειας: στην ατομική ζωή (ὑβριστής= ο ασεβής, ο υπερόπτης, ο αναίσχυντος, ο κερδοσκόπος), στην πολιτική ζωή (ύβρις= η τυραννίδα, η διεστραμμένη μορφή βασιλείας, η καταπάτηση της ελευθερίας των άλλων), κατ' εξοχήν δε στην σχέση με το θείον, οπότε η ύβρις αποτελεί το σπέρμα και τον ιστό της Τραγωδίας.

Ο ελληνισμός απετέλεσε ένα περιβάλλον απεριτείχιστο και ανοιχτό σε κάθε ξένη επιρροή. Ήταν όμως ο δυναμισμός του που του επέτρεπε να γονιμοποιεί δημιουργικά αυτές τις επιρροές και να τις προσαρμόζει στην δική του ιδιοσυστασία. Η ελληνική άμιλλα επιβάλλει όπως ο αγώνας του ανθρώπου για υπεροχή σχετίζεται μόνο με την προσωπική του αυτοβελτίωση και μόνο. Ουδόλως σχετίζεται η συμπλέκεται με την αντίστοιχη προσπάθεια του πλησίον. Και ουδόλως δικαιούται να τείνει να την επηρεάσει αρνητικά. Η ελληνική άμιλλα αποκλείει και απορρίπτει κάθε προσπάθεια υπονομεύσεως του συναγωνιζομένου.

Με την νέα οντολογική θέση του Μύθου, την συστηματοποίηση της εικόνας της Ιστορίας, τις καινοφανείς αντιλήψεις περί Χρόνου και τον συσχετισμό της Ιστορίας με την Οντολογία, μέσα σε ένα περιβάλλον όχι μόνο δημιουργικό, αλλά και φωτεινό και χαρίεν, όπου το χιούμορ αξιώθηκε εμπνευσμένες στιγμές, ο ελληνισμός έθεσε στέρεα τα θεμέλιά της οικουμενικότητός του.

Τι σημαίνει όμως οικουμενικότητα του ελληνισμού;

Σημαίνει ακριβώς την αποσύνδεση του φαινομένου εκείνου από τις χωρικές και χρονικές συνθήκες, εντός των οποίων αυτό αρχικώς ανεδείχθη. Σημαίνει ότι αφήνεται με την έμφωτη ηρεμία του στην ελεύθερη επιλογή των εποχών να τον αναδεχθούν ως modus vivendi. Σημαίνει την δυνατότητα του ελληνισμού να γονιμοποιεί την κάθε ιστορική εποχή που ήθελε αναδεχθεί αυτόν γνησίως. Και σημαίνει την δυνατότητα του ελληνισμού να εκφαίνεται μέσα από διάφορες ιστορικές και γεωγραφικές συνθήκες, διατηρώντας αναλλοίωτα τα υπαρξιακά του χαρακτηριστικά και παραμένοντας πάντοτε πνευματική πρωτοπορία.

Η οικουμενικότητα του ελληνισμού είναι μία άλλη έκφραση της επιβολής του πάνω στην Ιστορία. Είναι η διαρκής πρόκληση του ελληνισμού προς τους λαούς να αναχθούν στην υπαρξιακή εκείνη θέση, που θα τους επιτρέψει να τον γονιμοποιήσουν δημιουργικά.

Ο ελληνισμός ανεδύθη ως φαινόμενο αυτόνομο και αυτοτελές. Υπήρξε ο εαυτός του για τον εαυτό του. Και εξετέθη στον χρόνο της Ιστορίας καθορίζοντας την φυσιογνωμία του με την ίδια την πρακτική του – αντιδιαστέλλοντας έτσι την αυθεντική φυσιογνωμία του από τους άλλους «τρόπους» υπάρξεως.

III

Πολλοί μιλούν για κάποιαν υποτιθέμενη «αποστολή του ελληνισμού». Αλλά δεν υπάρχει τίποτε που να πείθει ότι τούτο το γεγονός, αυτός ο τρόπος υπάρξεως περιείχε στα στοιχεία του την συναίσθηση κάποιας αποστολής. Λειτούργησε, ας το πούμε έτσι, όπως περίπου η Τέχνη: η οποία αυτο-εκτίθεται στον χωροχρόνο και καθίσταται δυνάμει ένα ουσιώδες σημείο του – χωρίς όμως αυτό να ευρίσκεται στην φύση ή τον σκοπό της, αφού η Τέχνη είναι ο εαυτός της για τον εαυτό της. Το ισοκράτειο κριτήριο (ότι μετέχει κανείς στον ελληνισμό κρινόμενος με βάση την μετοχή του στην ελληνική παιδεία) ορίζει την οικουμενικότητα και την ειρηνικήν ύπαρξη του φαινομένου αυτού πάνω στην ιστορική σκηνή. Εκείθεν ο ελληνισμός υπάρχει, φωτίζει, αλλά δεν έχει, εξ ορισμού, την πρόθεση ή την συναίσθηση κάποιας ιστορικής αποστολής. Μία τέτοια στάση, άλλωστε, θα προϋπέθετε κάποιο φανατισμό – αλλά τούτο αποτελεί ξένο σώμα προς την ουσία της ελληνικότητος. Ο ελληνισμός δεν είναι θρησκεία, δεν επεδίωξε την παγκόσμια εξάπλωση που προσπάθησε, λόγου χάρη, ο ισλαμισμός με τον τυφλό θρησκευτικό φανατισμό των Μέσων Χρόνων. Στο βάθος, ο ελλήνισμός διαπνέεται από έναν αριστοκρατισμό – μάλιστα δε τείνει προς ένα είδος αριστοκρατικής απομόνωσης. Αυτή καθαυτήν η ύπαρξή του αποπνέει ένα φώς και μία παιδεία, η οποία οδηγεί σε συγκεκριμένα υπαρξιακά χαρακτηριστικά και μία στάση ζωής, αλλά, πέραν αυτού, ο ελληνισμός ούτε προσκαλεί, ούτε προκαλεί.

Η συναίσθηση των Ελλήνων της ακμής για την υπεροχή τους, η κάποια υπεροψία τους, η αυταρέσκειά τους, απέχει πολύ από του να σημαίνει πίστη σε κάποιαν ιστορική αποστολή. Αν η ιστορική σκηνή διαμορφώθηκε σε έντονη εξάρτηση από τον ελληνισμό, τούτο οφείλεται ουσιαστικά και μόνο στην φωτεινότητα της παρουσίας του. Η Ιστορία θα μπορούσε ίσως να τον αγνοήσει. Εκείνο που γνωρίζουμε σήμερα είναι ότι απλώς δεν μπόρεσε να τον αγνοήσει.

Καθίσταται συνεπώς φανερό ότι η αυθεντική παρουσία, ή μη, του ελληνισμού συναρτάται με ορισμένα υπαρξιακά χαρακτηριστικά τα οποία αναδύονται από έναν ορισμένο τρόπο ζωής και μιαν ορισμένη θεώρηση του ανθρώπου και του κόσμου. Το φαινόμενο δεν συναρ-

τάται πλέον με την πολιτική παρουσία της Ελλάδος – ιδίως μάλιστα μετά την ευεργετική γονιμοποίηση της ευρωπαϊκής ζωής από τον ελληνισμό. Άλλωστε, σε μία ιστορική διαδρομή δύομισυ χιλιάδων ετών θα ήταν αδύνατον να υφίστανται αδιαλείπτως οι συνθήκες που θα επέτρεπαν την διαρκή έκφανση και πραγμάτωση του ελληνισμού στον ελλαδικό χώρο. Έτσι, η πνευματική ακτινοβολία του ελληνισμού διά της Ελλάδος υπήρξε κυμαινόμενη σε ένταση, δεδομένου ότι συναρτήθηκε με τις εκάστοτε περιπέτειες του τόπου αυτού ως πολιτικής υπάρξεως. Συχνά η έλλαμψη του ελληνισμού διά της Ελλάδος υπήρξε ανύπαρκτη. Αλλά ο ελληνισμός επεβίωσε χάρη στην οικουμενικότητά του, αλλάζοντας φορείς, αφού κατά την διαδοχή των ιστορικών εποχών υπήρξαν λαοί, οι λατινόφωνοι, οι οποίοι ανεδείχθησαν άξιοι φορείς του ελληνισμού.

Εν τούτοις, η παρουσία και ενέργεια του ελληνισμού μέσα στην Ιστορία δεν εξαρτήθηκε μόνο από την δική του φύση και την δική του εσωτερική δυναμική. Εξαρτήθηκε και από την ικανότητα των επί μέρους ιστορικών εποχών να τον αναδεχθούν επάξια. Το ερώτημα συνεπώς είναι: Ποιες είναι οι πιθανότητες για περαιτέρω επιβίωση του ελληνισμού σήμερα, την εποχή της τεχνοκρατίας;

Πριν δώσουμε μιαν απάντηση σε αυτό το κρίσιμο ερώτημα, είναι ανάγκη να αποσαφηνίσουμε τούτο: Οι όποιες πιθανότητες τού ελληνισμού να επιβιώσει σήμερα θα ήτο δυνατόν να πραγματωθούν μόνο διά των λαών που ήδη τον γνωρίζουν – ή, τουλάχιστον, των έχουν γνωρίσει κατά την ιστορική των διαδρομή. Και αυτοί συμπίπτει(;) να αποτελούν την πρωτοπορεία των λαών που είναι ανεπτυγμένοι πολιτιστικά και εύρωστοι οικονομικά. Το ερώτημα συνεπώς ανάγεται στο κατά πόσον είναι δυνατή η περαιτέρω επιβίωση του ελληνισμού μέσα στην τεχνοκρατούμενη κοινωνία.

Η δραματική κατάρρευση των καθεστώτων της Ανατολικής Ευρώπης έχει δημιουργήσει ένα αίσθημα ευφορίας, η οποία έφθασε μέχρι υπερβολών και καταφρονήσεως της σοβαρότητος. Χαρακτηριστικό αυτού του τελευταίου είναι το γεγονός ότι στις ΗΠΑ στοχαστής τετάρτης κατηγορίας έγινε διάσημος από τα (αφανώς, πλην αποτελεσματικώς ελεγχόμενα) μέσα ενημερώσεως, απλώς επειδή έγραψε ένα άρθρο με το οποίο υπεστήριζε ότι η κατάρρευση των καθεστώτων αποτελεί το «τέλος της Ιστορίας». Και ασφαλώς αποτελεί στοιχείο του προβληματισμού μας σε αυτό το άρθρο περί ελληνισμού το να διερωτηθούμε τι είδους κοινωνία είναι αυτή που δίδει, έστω και προσκαίρως, μία τέτοια θέση στην ανερμάτιστη μεγαλοστομία τέτοιων άρθρων. Διότι η εξήγηση ότι τέτοιου είδους άρθρα είναι χρήσιμα στην προπαγάνδα είναι εύκολη, πλην ανεπαρκής.

Κατ' εξοχήν μετά την είσοδο στο δεύτερο μισό του Εικοστού αιώνα, εκείνο που προβάλλει ως αδρό χαρακτηριστικό του πολιτισμού είναι η λατρεία και πραγμάτωση της μεγάλης ταχύτητας, του μεγάλου όγκου, της μεγάλης ποσότητας. Στοιχεία σαφώς εξωελληνικά, αλλά και εξωανθρώπινα. Διότι αν ο ελληνισμός υιοθέτησε και πραγμάτωσε την αίσθηση του μέτρου και της αρμονίας, τούτο το έκαμε ως διέξοδο ενός γνησίου διαλόγου με το περιβάλλον του. Αυτός ο «διάλογος» στον ελληνισμό εσήμαινε ότι ο πολιτισμός πραγματώνεται ως βαθύτερη και ουσιαστική απόκριση στα βαθύτερα ψυχικά αιτήματα των ανθρώπων – και δη στα ευγενέστερα αιτήματα της ανθρώπινης υπάρξεως. Τα στοιχεία που συνέθεσαν τον ελληνισμό και τον πραγμάτωσαν ως τρόπο υπάρξεως ήσαν στοιχεία που προέκυπταν ευθέως από τον ψυχισμό των ανθρώπων. Και σε αυτόν κράτησαν συνεχώς τις ρίζες των· από αυτόν αντλούσαν συνεχώς την ικμάδα που είχαν ανάγκη για να ανθοφορήσουν και να γονιμοποιηθούν. Βεβαίως αυτή η πολιτιστική φυσιογνωμία περαιτέρω διαμόρφωνε την υπαρξιακή φυσιογνωμία των ανθρώπων, διαμορφώνοντας της «ελληνικότητά» των. Αυτός ο αμφίδρομος και αδιάκοπος επηρεασμός μεταξύ περιβάλλοντος και ανθρώπου, αυτή η ουσιαστική διαλεκτική σχέση, συνιστά τον γόνιμο διάλογό τους μέσα στο ελληνικό περιβάλλον. Και αυτός ο διάλογος δημιουργεί το αίσθημα οικείωσης του ανθρώπου με την πολιτιστική φυσιογνωμία της εποχής του.

Αυτό το αίσθημα οικείωσης έχει ήδη υποκατασταθεί από την αντικειμενική αποξένωση του ανθρώπου από το περιβάλλον του. Η σύγχρονη θεοποίηση της υπερβολής που εκδηλώνεται με την λατρεία του γιγαντιαίου (όγκου, ταχύτητος, ποσότητος, παραγωγής, κατανάλωσης) δεν προκύπτει από αυθεντικά αιτήματα του ανθρώπου. Αλλά αποτελούν εκδηλώσεις αυτού του πολιτισμού επιβεβλημένες πάνω στον ψυχισμό των ανθρώπων· οι οποίοι στερούνται φωνής και απλώς πειθαναγκάζονται να δεχθούν τις πλείστες εξωανθρώπινες εκδηλώσεις αυτού του πολιτισμού και τους ξέφρενους ρυθμούς του.

Τα πολιτιστικά στοιχεία που εκδηλώνονται ως απόρριψη του μέτρου εισήχθησαν και επιβλήθηκαν στην Ευρώπη από την αμερικανική μητρόπολη του καπιταλισμού. Η εξαγωγή της τεχνολογίας είχε ως αδήριτη συνέπεια την ταυτόχρονη εξαγωγή της βιο-

θεωρίας που αναπόφευκτα είναι εμφυσημένη στην βιοθεωρία αυτή. Στον πλέον δυναμικό φορέα του ελληνισμού, την Ευρώπη, επιβλήθηκε, σε βαθμό καθοριστικό, ο «αμερικάνικος τρόπος ζωής» – τουλάχιστον σε ό,τι αφορά θεμελιώδεις κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές αντιλήψεις και μεθόδους. Η οικονομική οργάνωση, οι μέθοδοι παραγωγής, η προώθηση της κατανάλωσης, η διαφήμιση, οι μηχανισμοί πληροφόρησης και η τεχνική χειραγωγήσεως των μαζών, η διεξαγωγή των πολιτικών (και δη των προεκλογικών) αγώνων, ο ανταγωνισμός – όλα αυτά αντλούν εμπνεύσεις από αμερικανικά πρότυπα, γεγονός το οποίον ασμένως τονίζουν με αυταρέσκεια.

Η ιδέα της τακτοποίησης του χάους δεν έλκει τον άνθρωπο της τεχνοκρατούμενης κοινωνίας – τουλάχιστον δεν τον έλκει με το νόημα που της έδωσαν οι Έλληνες: Δηλαδή την πλήρη και σφαιρική επίγνωση του κόσμου και του ανθρώπου. Ο άνθρωπος της τεχνοκρατίας προσπαθεί να αποκαταστήσει με τον κόσμο μία σχέση τέτοια που να μη προϋποθέτει την τακτοποίηση του χάους κατά τρόπο έλλογο· τρόπο που να συμφιλιώνει τον άνθρωπο με το περιβάλλον του και να του δημιουργεί έναντι του κόσμου μία υπαρξιακή στάση οικείωσης και όχι αποξένωσης. Φαίνεται όμως ότι τούτο τείνει να καταστεί ανέφικτο. Από μία άποψη τούτο πρέπει να θεωρηθεί ως φυσικό: Η ελληνική στάση απέναντι στον κόσμο στηρίζεται σε μίαν ουσιώδη προϋπόθεση: την δυναμική υπαρξιακή σχέση του ατόμου, την έξαρση της ατομικότητός του, την φωτεινότητα του προσώπου. Όμως αυτές οι προϋποθέσεις απουσιάζουν από την σημερινή κοινωνία της αλλοτρίωσης. Το πρόσωπο του ατόμου έχει αφανισθεί μέσα στη μάζα και η αποξένωση του αλλοτριωμένου ανθρώπου από την πορεία του πολιτισμού είναι πλήρης. Διότι την υποταγή του χάους μπορεί να επιτύχει μόνο η εξατομικευμένη προσωπική ύπαρξη, ουδέποτε το απρόσωπο ανθρώπινο αντίτυπο.

Είναι κατάδηλο ότι μία τέτοια πραγματικότητα είναι σαφώς εξωελληνική, ολοσχερώς άσχετη με τον ελληνισμό. Παρά τα μέσα που διαθέτει η τεχνοκρατούμενη κοινωνία ως σύνολο, το άτομο βιώνει μίαν αίσθηση αδυναμίας, σε ένα περιβάλλον όπου (ως συνέπεια) παρουσιάζει ολοένα και περισσότερα στοιχεία θολότητος και δεισιδαιμονίας. Και τούτο είναι φυσικό, όταν η κοσμοεικόνα του παρελθόντος έχει καταρρεύσει, ο άνθρωπος αδυνατεί να κατανοήσει αυτήν που ήδη την έχει υποκαταστήσει, ενώ η αντίληψή του για το περιβάλλον του είναι ελάχιστα φωτισμένη, δεν έχει συνοχή και δεν έχει αλληλουχία.



Ορισμένοι φιλόσοφοι θεωρούν το επίπεδο αυτό του πολιτισμού ως παρακμή – την τελευταία παρακμή, δηλαδή τον θάνατό του. Ο O. Spengler, στην *Παρακμή της Δύσεως*, θεωρεί τον τεχνολογικό πολιτισμό ως «το τελευταίο καλοκαίρι» του δυτικού πολιτισμού. Σε άλλο έργο του, θεωρεί ότι ο κάθε πολιτισμός στο τελευταίο του στάδιο γίνεται καταναλωτικός και αναλίσκει όχι μόνο τα προϊόντα που παρέχει η τεχνολογία, αλλά αναλίσκει και τον ίδιο του τον εαυτό, το πνεύμα, την εσωτερικότητά του. Κατά το στάδιο αυτό ο πολιτισμός κατατρώγει με ασωτία όλους τους καρπούς των προηγουμένων σταδίων του. Σε αυτή τη φάση ο άνθρωπος στερείται το ανεπανάληπτο του προσώπου του και εκπίπτει σε μόριο μάζας, ακολουθεί το χάος και οι άνθρωποι επιστρέφουν στην ιστορική ανωνυμία, γίνονται απλοί φελλάχοι.

Βεβαίως ο σημερινός πολιτισμός δεν έχει φθάσει στα ακρότατα όρια που ο Spengler αναλύει θεωρητικά. Αλλά ο σύγχρονος τεχνολογικός δυναμισμός συνυπάρχει με αρκετά σημάδια πνευματικού και υπαρξιακού υποβιβασμού σε σχέση με την μέχρι τώρα πορεία του δυτικού πολιτισμού.

Θα ήταν αδύνατον για τον άνθρωπο να αγνοήσει το υπαρξιακό του κενό, αν αυτός ανεπτύσσετο και ανέπνεε μέσα σε ένα περιβάλλον όντως και αυθεντικώς ελληνικό. Γιατί εκεί ο άνθρωπος είναι συμφιλιωμένος με το περιβάλλον του, και μάλιστα όχι κατά τρόπο αλλοτριωτικό, αλλά κατά τρόπο γόνιμα διαλεκτικό και ενεργητικό.

Μήπως όμως ο σημερινός άνθρωπος δεν είναι σε ση-

μαντικό βαθμό συμφιλιωμένος με το περιβάλλον του; Είναι όντως. Αλλά υπάρχει μία θεμελιώδης και κρίσιμη διαφορά από τον ελληνικό τρόπο υπάρξεως: Ο αυθεντικός έλληνας εναρμονίζεται με το περιβάλλον του διότι ο ίδιος το έχει υποτάξει στον Λόγο του· ενώ ο αλλοτριωμένος άνθρωπος συζεί με το περιβάλλον του εντελώς παθητικά και συμβιβάζεται μαζί του διότι του έχει υποταχθεί, και διότι έχει άκων απορροφηθεί από το περιβάλλον αυτό.

Ήδη το ελληνικό κλίμα νοθεύεται μέχρις αφανισμού από τους ανέμους που πνέουν κυριαρχικά στο σημερινό πολιτιστικό και υπαρξιακό τοπίο. Η έκ-πτωση του ανθρώπου στην αλλοτρίωση μεταμόρφωσε αυτόν σε ενεργούμενο αντί για ενεργητική παρουσία. Είναι πλέον παθητικός δέκτης και εν πολλοίς ακούσιος εκτελεστής πραγμάτων που ουσιαστικώς αγνοεί, είτε στο βάθος απεχθάνεται.

Σε αυτήν όμως την υποβιβασμένη θέση δεν περισσεύει τόπος για την ανάδυση των υπαρξιακών και πολιτιστικών εκείνων στοιχείων που συνιστούν τον ελληνικό τρόπο υπάρξεως. Δεν περισσεύει ο απαιτούμενος τόπος ούτε εντός του ανθρώπου, ούτε, κατά συνέπεια, εκτός αυτού. Πολύ δύσκολα μπορεί να μιλήσει κανείς σήμερα για ανάδυση της αρμονίας ή του μέτρου από τα ανθρώπινα ενεργήματα. Πολύ λιγότερο μπορεί να μιλήσει κανείς για την κυριαρχία του Λόγου – ή, τουλάχιστον, για μια θέση του που να δεσπόζει και να χρωματίζει την διαμορφούμενη πραγματικότητα. Και τέλος, ακόμη λιγότερο μπορεί να μιλήσει κάποιος για τις προϋποθέσεις της ποικιλόμορφης άμιλλας, όπως αυτές σκιαγραφούνται και πραγματώνονται εντός του ελληνισμού.

Οι εγκατεστημένοι αλλοτριωτικοί μηχανισμοί έχουν καταργήσει κάθε μέτρο και αφανίζουν ολοσχερώς κάθε δυνατότητα διαλόγου ή διαλεκτικής. Τα πάντα πρέπει να γίνονται σε μεγάλη ποσότητα και με μεγάλη ταχύτητα. Και ο άνθρωπος συνεχώς «δεν έχει χρόνο», αν και συνεχώς μειώνονται οι ώρες που είναι υποχρεωμένος να εργάζεται. Μέσα σε αυτούς τους ρυθμούς εκτυλίσσεται μια ζωή η οποία, παραδόξως, διαθέτει περισσότερες συμβατικές ανέσεις, αλλά σαφώς υποβιβασμένη υπαρξιακή ποιότητα. Η λέξη «ηρεμία» δεν ακούγεται πια, ενώ ακούγεται κατά κόρον η παράγωγη λέξη «ηρεμιστικό». Περί ευτυχίας ουδείς ομιλεί, αντίθετα έγινε σχεδόν του συρμού το άγχος, ενώ οι «ανεξήγητες» αυτοκτονίες φαινομενικά «ευτυχισμένων» και «πετυχημένων» ακολουθούν αυξητικούς ρυθμούς. Οι ανθρώπινες σχέσεις είναι διαβρωμένες· έχουν περιαχθεί σε σχέσεις σκοπιμότητος. Και ο πιο ασήμαντος άνθρωπος αισθάνεται την ανάγκη να «κάνει δημόσιες σχέσεις». Η ανάγκη αυθόρμητης επιλογής και αναπτύξεως των ανθρωπίνων σχέσεων έχει καταπνιγεί από τις σκοπιμότητες που επιβάλλει μία αόρατη και απρόσωπη δύναμη καταναγκασμού.

Έτσι τα πάντα εκτυλίσσονται κάτω από έναν «επιστημονικό» προγραμματισμό – του οποίου όμως οι επιλογές δεν σχετίζονται με τα αυθεντικά ψυχικά αιτήματα των ανθρώπων, αλλά υπάρχουν για χάρη της ικανοποίησης αναγκών που έχουν επιβληθεί.

Μέσα σε μία κοινωνία που δίνει δεσπόζουσα θέση στην επιστήμη, θα περίμενε κανείς ότι θα υπήρχε ηρεμία και καθαρότητα. Γιατί και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά του υπαρξιακού ορίζοντα συνήθως συνοδεύουν την επιστημονική θεώρηση της πραγματικότητας. Εν τούτοις αυτό δεν συμβαίνει. Αντίθετα, ο άνθρωπος έχει έντονο το συναίσθημα ότι κινείται σε ένα τοπίο ομιχλώδες και ελάχιστα φωτισμένο. Διότι περιβάλλεται από μία ιδεολογική και πνευματική σύγχυση. Διότι οι αξίες αναθεωρούνται χωρίς να ανανεώνονται, παραμένοντας σε μία περιρρέουσα κατάσταση μεταξύ εγκυρότητος και ακυρότητος. Διότι είναι σχεδόν ανύπαρκτη η επαφή του ανθρώπου με την πνευματική κληρονομιά, που θα μπορούσε να παράσχει κάποιας μορφής φωτισμό. Διότι οι μηχανισμοί Πληροφόρησης περισσότερο τείνουν στην αλλοτρίωση των μαζών, παρά στην άρση της ομίχλης. Και τέλος, διότι το άτομο αγνοεί τις δυνάμεις εκείνες που πράγματι το εξουσιάζουν και το κινούν, παρά την αυθεντική του θέληση. Δεν γνωρίζει ο άνθρωπος ποιες δυνάμεις ματαιώνουν τα όνειρά του. Δεν γνωρίζει ποιοι του αναστέλλουν τις προοπτικές. Και δεν γνωρίζει ποιες δυνάμεις του υποβάλλουν τις φρεναπάτες και αυταπάτες που μάταια προσπαθούν να του καλύψουν το εσωτερικό του κενό.

Υπάρχει συνεπώς μία θολότητα, μία ομίχλη, ένα ημίφως – ενίοτε δε και σκότος. Εάν κάποτε φωτίζεται ένα κομμάτι της πραγματικότητος, τούτο συμβαίνει μόνο στην έκταση και το βάθος που συμφέρει τις δυνάμεις εκείνες που κάνουν τις αποκαλύψεις. Ποτέ δεν προσφέρεται κάτι περισσότερο εάν συναφώς δεν εξυπηρετούνται συγκεκριμένα συμφέροντα.

Πώς λοιπόν μπορεί κάποιος να μιλήσει για καθαρότητα του πνευματικού ορίζοντα; Ουδείς σήμερα μπορεί εύκολα να αποκτήσει μίαν εποπτεία της εποχής που ζει. Ουδέ καν της εργασίας που ασκεί ή της επιστήμης που θεραπεύει. Η κοινωνία ωθεί τους πάντες στην άκρα ειδίκευση. «Να γνωρίζεις όλο και περισσότερα για όλο και λιγότερα πράγματα» (to know more

and more about less and less) είναι το ιδεώδες που επιβάλλεται καταναγκαστικά στον σύγχρονο άνθρωπο που θέλει να «προοδεύσει».

Άρα λοιπόν, παρά την θεοποίηση της επιστήμης, δεν υπάρχει η αναμενόμενη καθαρότητα της υπαρξιακής και της ιστορικής ατμοσφαίρας. Και δεν υπάρχει ούτε η ηρεμία που θα προέκυπτε από την θέαση του κόσμου υπό το φως του ελληνικού Λόγου. Παρά την ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας, ήδη έχει εμφανισθεί μία ροπή των ανθρώπων προς μία δεισιδαιμονική θεώρηση της πραγματικότητος. Υπάρχει ήδη η τάση προς μία σύγχρονη μυθολογία, η οποία συντίθεται ως κακότεχνο κράμα ελλιπών γνώσεων της δυτικής τεχνολογίας (διαστημικής, μοριακής κλπ.) και ακόμη πιο ελλιπών γνώσεων ανατολικών θρησκειών και φιλοσοφιών. Όλα αυτά συμπλέκονται κατά τρόπο άλογο, ανερμάτιστο και βεβαίως ασυστηματοποίητο, με σκοπό μίαν μυθολογικού και δεισιδαιμονικού τύπου «ερμηνεία» της πραγματικότητος – του ανθρώπου και του κόσμου. Αναπτύσσεται ήδη η τάση προς μία σκέψη που δεν αισθάνεται την ανάγκη για εσωτερική τάξη και συνέπεια· δεν θεωρεί αναγκαίο να διαθέτει συνέχεια και αλληλουχία. Είναι μία σκέψη που αποτελείται από μικρές αναλαμπές, ασύνδετες μεταξύ τους, σκέψη που κινείται μέσα στην θολότητα και το ημίφως. Έτσι, δεν θεωρούμε απροσδόκητη την κλίση πολλών –ακόμη και ανθρώπων με πανεπιστημιακή μόρφωση– προς έρευνες παραψυχολογίας, πνευματισμού, μαντείας κτλ. Το περίεργο όμως είναι ότι ενώ σέβονται την έρευνα στους τομείς αυτούς, θεωρούν ότι είναι υπόθεση του τυχόντος να ασχοληθεί σοβαρά με αυτά τα θέματα – κάτι που ουδείς θα διενοείτο για τα Μαθηματικά ή την Ιατρική λόγου χάρη. Η ευκολία με την οποίαν πολλοί εισβάλλουν στους χώρους της παραψυχολογίας, πνευματισμού, μαντείας κλπ. δείχνει στην πραγματικότητα την υποσυνείδητη τάση των ανθρώπων προς μία σκέψη ασύνδετη και άτακτη· μία σκέψη που να κινείται σε ένα περιβάλλον ομιχλώδες και ημιφωτισμένο, το οποίο να παρέχει ελάχιστες απαντήσεις – και αυτές αμφίσημες και αμφίβολες –, ενώ στο υπόλοιπό του να παραμένει σκοτεινό. Όντως, ο άνθρωπος του σήμερα εκδηλώνει όλο και περισσότερο την τάση του να ενοικήσει σε ένα περιβάλλον αυτού του τύπου. Ένα περιβάλλον ακριβώς παρόμοιο με εκείνο που προϋπήρξε της αυγής του ελληνισμού. Ένα σαφώς εξωελληνικό περιβάλλον.

Και όλα αυτά συμβαίνουν σε μία εποχή που η επιστημονική σκέψη έχει κάνει προόδους εντυπωσιακές και η τεχνολογία έχει καταρρίψει πολλούς μύθους. Όταν είναι σίγουρο ότι οι πρόοδοι αυτές επετεύχθησαν χάρη στο γεγονός ότι η επιστήμη και η συναφής τεχνολογία εκινήθησαν με πειθαρχία, τάξη και εσωτερική συνέπεια, με πειθαρχία στα αρχικώς τεθέντα επι-



στημονικά αξιώματα και αιτήματα. Και ενώ η συνεπής επιστημονική σκέψη έχει κάνει τόσο εντυπωσιακές προόδους, ήδη ο άνθρωπος απομακρύνεται από την σκέψη αυτού του τύπου. Βεβαίως αυτή η «φυγή» δεν είναι ανεξήγητη, αν λάβει κανείς υπόψη τις αλλοτριωτικές επιπτώσεις που είχαν ορισμένες χρήσεις των τεχνολογικών εφαρμογών και δυνατοτήτων. Αλλά ανάλυση αυτού του θέματος εκφεύγει από τον σκοπό του παρόντος άρθρου. Εκείνο που μπορούμε να πούμε είναι τουλάχιστον τούτο: Θα ήταν ίσως κατ' αρχήν λογικό να αναμένεται ότι ο διαυγής τρόπος εκτυλίξεως της επιστημονικής σκέψης και των τεχνολογικών εφαρμογών θα επηρέαζε την γενικότερη στάση των ανθρώπων, μάλιστα σε μία εποχή που η επιστημονική σκέψη θα ήταν δυνατόν να χαρακτηρισθεί ως η «θριαμβεύουσα σκέψη». Και όμως, η ροπή των ανθρώπων φαίνεται να είναι προς μία σκέψη που θα τη λέγαμε «προ-ελληνική» – δηλαδή άτακτη, ημιφωτισμένη και δεισιδαιμονική.

Επιβίωση του ελληνισμού σήμερα θα σήμαινε την θέαση και βίωση του κόσμου κατά έναν ορισμένο τρόπο – τον γνωστό ήδη ελληνικό τρόπο. Θα σήμαινε την έκπτυξη του πνεύματος με πλήρη ελευθερία, σε ένα περιβάλλον αρμονίας και καθαρότητος. Όμως οι υπαρξιακές και κοινωνικές συντεταγμένες του ιστορικού παρόντος δίνουν ένα στίγμα διαφορετικό. Ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του πειθαναγκασμένο να ζει σε ένα περιβάλλον από όπου απουσιάζουν θεμελιώδεις συνιστώσες του ελληνισμού: Λείπει το μέτρο, λείπει η ήρεμη θεώρηση του κόσμου, λείπει εκείνη η γνωστή διαύγεια, ενώ εγκαθίσταται μία προϊούσα θολότητης, σκοτεινιά και δεισιδαιμονία· ο αγώνας για επικράτηση ολοένα και περισσότερο αποβάλλει τον χαρα-

κτήρα της «ευγενούς άμιλλας» (δηλαδή της ελληνικότητας) και τείνει να γίνει αλληλοσπαραγμός.

Όλα αυτά συναιρούνται στην διαπίστωση ότι ο υπαρξιακός ορίζοντας του ανθρώπου, όπως και ο ιστορικός ορίζοντας, είναι έντονα σκοτισμένος. Ζει σε ένα περιβάλλον που πασχίζει να του φανεί οικείο, αλλά πραγματικώς είναι άξενο. Διότι το περιβάλλον αυτό δεν έχει διαμορφωθεί, φυσικά και πνευματικά, ως ανταπόκριση στα αυθεντικά ψυχικά αιτήματα του ανθρώπου. Και διότι τα μέσα που μετέρχεται αυτό το περιβάλλον προκειμένου να του φανεί οικείο είναι επίπλαστα και αλλοτριωτικά: Για να κατασκευασθούν, χρειάστηκε να συντρίψουν πρώτα τον άνθρωπο. Και για να αποκτηθούν από αυτόν τον συντρίβουν για δεύτερη φορά.

Ήδη μία ακόμη γονιμοποίηση του ελληνισμού, που τόσο τελεσφόρως έλαβε χώραν από το ευρωπαϊκό πνεύμα των νεωτέρων χρόνων, δεν φαίνεται δυνατή. Ίσως δε και να μην είναι επιθυμητή. Το σύγχρονο πνεύμα είναι ελάχιστα δημιουργικό. Καταναλίσκει – χωρίς πάντοτε να αφομοιώνει– τον καρπό που συγκόμισαν οι προηγούμενες γενιές. Αλλά και πάλι το πνεύμα δεν φαίνεται ιδιαίτερα γοητευμένο από αυτόν τον καρπό. Έτσι προς το παρόν παραμένει στάσιμο, με μιαν υποψία αδιεξόδου, αλλά και την προδιάθεση να αναθεωρήσει τον εαυτό του εκ βαθέων.

IV

Η πραγμάτωση του αυθεντικού ελληνισμού σήμερα δεν είναι υπόθεση ακαδημαϊκής μελέτης της ελληνικής σκέψεως. Αλλά, όπως πάντοτε, είναι αυτόχρημα υπόθεση υπαρξιακής συμμετοχής και γνησίας πραγματώσεως του ελληνικού ήθους. Πλην γνησίως γονιμοποιημένου, έτσι ώστε να αναδύεται εμπνευσμένα μέσα από τις συνθήκες του ιστορικού παρόντος. Η υπόθεση του ελληνισμού ουδέποτε είναι δυνατόν να εκπέσει σε απλό διανοητισμό – άλλο αν αυτή την έκπτωση του την επεφύλαξαν αυτόκλητοι «ιερείς» του. Το ελληνικό φαινόμενο επιδέχεται προσέγγιση και ανάλυση ακαδημαϊκή μόνον εφόσον προηγουμένως έχει πραγματωθεί γνησίως. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο ελληνισμός μπορεί να προκύψει μόνον διά της Πράξεως. Είναι δυνατή η δυνατότητα για ανάδειξή του μέσα από ιστορικές συνθήκες όλων των ειδών και ποιοτήτων – αρκεί να υπάρχει η προς τούτο γνήσια και δημιουργική έμπνευση. Ο ελληνισμός παραμένει πάντοτε υπόθεση Πράξης. Πράξης, η οποία, σε κάθε εποχή, προβάλλει ως ιστορική πραγματικότητα διαφόρων μορφών, με σταθερές όμως τις αρχέγονες εμπνεύσεις που ανάγονται στα θεμελιώδη υπαρξιακά στοιχεία της ελληνικότητος.

Από την συνοπτική ανάλυση αυτών των στοιχείων, που προηγήθηκε σε αυτό το άρθρο, καθίσταται φανερό ότι η πραγμάτωσή τους δεν είναι δυνατή στην εποχή της τεχνοκρατίας. Ο σύγχρονος τεχνολογικός πολιτισμός έχει, από κάποιου ήδη χρόνου, αποκτήσει μία δική του δυναμική, ίσως και δική του τροχιά, ο έλεγχος των οποίων παρουσιάζεται ήδη προβληματικός. Τεχνολογία υπήρχε σε όλες τις εποχές. Αλλά μόνο κατά την εποχή μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο η τεχνολογία έγινε πρόβλημα το οποίο απαιτεί πλέον ad hoc αναλύσεις, ακόμη και δική του φιλοσοφία, την Φιλοσοφία της Τεχνολογίας. Ο ελληνικός Λόγος δεν διαφέρει κατά την ουσία του σε τίποτε από τον Λόγο διά του οποίου οικοδομήθηκε η σύγχρονη επιστήμη. Το πρόβλημα παρουσιάζεται από το γεγονός ότι ο Λόγος αυτός δεν ήταν παρών, ως καθοδηγητική δύναμη, στην τροχιοδρόμηση και χρήση της τεχνολογίας που προέκυψε από αυτή την επιστήμη. Η ελληνικότητα αναδυόμενη από την Πράξη προξενεί απόλαυση και διανοίγει πάντοτε τις προοπτικές. Τα αποτελέσματα της τεχνολογίας αναδύονται επίσης από την Πράξη – αλλά δεν προκαλούν πάντοτε αίσθημα ευφορίας: όλο και συχνότερα προκαλούν κατάθλιψη και αισθήματα ανασφάλειας, καταθλίψεως και αδιεξόδου. Σε αυτό το άρθρο διαπιστώνουμε και αναλύουμε εν μέρει αυτή την δραματική απουσία του ελληνισμού από την σύγχρονη πραγματικότητα. Και ταυτόχρονα αυτή η διαπίστωση σημαίνει ότι το πρόβλημα για μια Φιλοσοφία της Τεχνολογίας –της υφής, των προϋποθέσεων, των αρχών, των στόχων, των προοπτικών της– έχει ήδη τεθεί.

□



Βιβλιοκριτική

Ν. Π. Μουζέλης: Μετά-Μαρξιστικές επιλογές. Η Συγκρότηση των Κοινωνικών Οργανώσεων

Μακμίλλαν, 1990, σελ. 210

Το νέο βιβλίο του Ν. Μουζέλη, είναι από εκείνα που προειδοποιούν τον αναγνώστη για το περιεχόμενό τους μέσω του τίτλου. Ο συγγραφέας επιχειρεί να διερευνήσει τι μένει στο οπλοστάσιο (ή στο χειρουργείο) της κοινωνιολογίας, μετά την κρίση του Μαρξισμού. Επίσης ζητεί την κατάργηση της επιζήμιας διάκρισης των κοινωνικών – κοινωνιολογικών αναλύσεων ως Μαρξιστικών και μη-Μαρξιστικών και θεωρεί ότι το βιβλίο θα συνεισφέρει στην επίτευξη αυτού του στόχου.

Ο *Μετα-Μαρξιστικές Επιλογές* δεν απορρίπτουν το έργο του K. Marx, το οποίο ο συγγραφέας θεωρεί καθοριστικό, όσο αφορά στην εύρεση πρόσφορων εργαλείων για την σφαιρική μελέτη της σταδιακής μεταμόρφωσης και της αναπαραγωγής των κοινωνιών. Βέβαια, ο συγγραφέας σπεύδει να προβάλλει και να καθορίσει τα σημεία και τον βαθμό στα οποία χωλαίνει το Μαρξιστικό παράδειγμα, εξαιτίας της πάγιας αναγωγής στην οικονομική βάση, κατά την ερμηνεία των πολιτικο-ιδεολογικών και πολιστικών δομών, με αποτέλεσμα παραπλανητικές υπερ-απλουστεύσεις και ένα γενικό, τεχνολογικό και οικονομικό ντετερμινισμό.

Η αναγωγή αυτή, κατά τον συγγραφέα, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των περισσότερων κλασικών Μαρξιστικών μελετών, και παρά τις σημαντικές προσπάθειες για την αποβολή, ή τουλάχιστον την περιθωριοποίηση της, η παρουσία της συνεχίζει να αποτελεί ένα από τα κυριότερα –αν όχι το κυριότερο– θεωρητικά προβλήματα της Μαρξιστικής ανάλυσης και σχετίζεται σε μεγάλο βαθμό με την γενικώτερη κρίση του Μαρξισμού.

Ο Μουζέλης στηρίζει την ανάλυσή του σε τρία βασικά σημεία, τοποθετώντας στο επίκεντρό της την σχέση Πολιτικής – Οικονομίας:

I. Υπογραμμίζεται η ανικανότητα του Μαρξισμού να ξεπεράσει το πρόβλημα της κυριαρχίας της οικονομικής σφαίρας στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει τα κοινωνικά φαινόμενα διά της ανεπαρκέστατης απλής παραδοχής της «σχετικής αυτονομίας» των πολιτικο-ιδεολογικών και πολιτιστικών σφαιρών.

II. Επισημαίνεται ότι η μόνη διέξοδος, βρίσκεται στην ανασκευή ορισμένων βασικών αρχών του Ιστορικού Υλισμού και την επινόηση νέων αναλυτικών μεθόδων για την προσέγγιση των σύγχρονων πολιτικών και πολιτιστικών (ιδεολογικών) προβλημάτων, και ότι:

III. Θεωρείται δυνατή η δόμηση ενός νέου, μετα-Μαρξιστικού μοντέλου, το οποίο θα διατηρεί τις βασικές Μαρξιστικές θέσεις, θα εξετάζει και θα ερμηνεύει τους πολύπλοκους τεχνολογικούς και ιδεολογικούς μηχανισμούς οι οποίοι συγκροτούν και αναπαράγουν τις οικονομικές, πολιτικές και πολιτιστικές μακρο-συνθέσεις των σύγχρονων κοινωνιών.

Ο συγγραφέας προβάλλει την ανάγκη για την εξέταση και την μελέτη των έργων του K. Marx και των οπαδών του, όπως ακριβώς αντιμετωπίζονται τα έργα των άλλων *πατέρων* της Κοινωνιολογίας, π.χ. του M. Weber η του E. Durkheim και των άλλων κοινωνικών μελετητών που έχουν επηρεασθεί από αυτούς διότι «... είναι καιρός, τουλάχιστον όσο αφορά την Κοινωνιολογία, να εκτιμήσουμε τα επιστημονικά εργαλεία που μας παρέχει ο Μαρξισμός για την μελέτη των μακροιστορικών κοινωνικών μεταλλάξεων, χρησιμοποιώντας ως κύριο κριτήριο την ευρηματική τους εμβέλεια και όχι τον ρόλο τους στη σωτηρία ή την καταστροφή του κόσμου...».

Η προσέγγιση αποκαλείται *Μετα-Μαρξιστική*, επειδή ακριβώς απορρίπτει ορισμένα σημεία του Ιστορικού Υλισμού και παραβλέπει τις μακρές και επίπονες θεωρητικές διαμάχες, σχετικά με το κατά πόσον κάποια Μαρξιστική ανάλυση εντάσσεται στο ορθόδοξο Μαρξιστικό πλαίσιο, στο κέντρο ή στο περιθώριό του, παραθέτοντας και παλαιότερες προσπάθειες όπως των Hobsbawm, Moore, Braudel, ή του Bendix, οι οποίοι επιχείρησαν να χρησιμοποιήσουν τις ευρηματικές δυνατότητες της Μαρξιστικής θεωρίας δημιουργικά, χωρίς ετικέτες και δογματικές δεσμεύσεις.

Η μονολιθική εμμονή των δογματικών Μαρξιστών θεωρείται εξίσου επιζήμια με την ολοσχερή απόρριψη του Μαρξισμού από ορισμένους άλλους επιστήμονες (όπως λ.χ. στην περίπτωση των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe), δεδομένης της σημαντικότατης ευρηματικής εμβέλειας των Μαρξιστικών εργαλείων για την μελέτη της διατήρησης και της αλλαγής των σύγχρονων κοινωνιών, ειδικότερα όταν η Μαρξιστική Ολιστική Μεθολογία (εξέταση της αλληλεπίδρασης των Οικονομικών, Πολιτικών και Πολιτιστικών φαινομένων, η οποία συνδυάζει και ερμηνεύει και την υποκειμενική αντίληψη [του ατόμου/φορέα] αλλά και την στρουκτουραλιστική αντίληψη [των υποκειμένων, μελών ενός σχηματισμού αναπτυγμένου οριζοντίως ή καθέτως]) επεκτείνεται από την Οικονομία στα Πολιτικά και Πολιτιστικά πράγματα. Όσον αφορά στην ανάλυση της πολιτικής επικυριαρχίας, η θεωρητικά επεξεργασμένη σύνθεση της Μαρξιστικής πολιτικής οικονομίας και της Βεμπεριανής πολιτικής κοινωνιολογίας μπορεί να αποτελέσει ένα σημαντικότατο ερμηνευτικό πλαίσιο.

Ο συγγραφέας προβάλλει την αναγκαιότητα του *Θεωρητικού Πραγματισμού*, αναφερόμενος στην απελευθέρωση της κοινωνιολογικής ανάλυσης από τα χαρακτηριστικά και τις επιρροές άλλων (συγγενών) επιστημών. Και ενώ, σύμφωνα με τον συγγραφέα, τα φιλοσοφικά και τα επιστημολογικά χαρακτηριστικά είναι αφ' εαυτών σημαντικότατα, δεν πρέπει να συγχέονται με την *ευρηματική* αξία μιας θεωρίας, η οποία οφείλει να αξιολογείται με βάση την δυνατότητα ερμηνείας και επίλυσης πολύπλοκων κοινωνιολογικών προβλημάτων (και όχι μόνο).

Ενώ στο πρώτο μέρος του βιβλίου ο συγγραφέας ασχολείται με τα προβλήματα του οικονομικού αναγωγισμού της Μαρξιστικής θεωρίας και την ανάγκη αυτονομίας της Κοινωνιολογικής ανάλυσης, αναφερόμενος αντίστοιχα στις αναλύσεις των Laclau – Mouffe και Geras και του McLenan, το δεύτερο μέρος του βιβλίου παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, δεδομένου ότι προσπαθεί να ξεπεράσει τα παραπάνω προβλήματα μέσω ενός θεωρητικού πλαισίου, το οποίο εφαρμόζεται στην ελληνική κοινωνία και εξετάζει την μετάβασή της από τον 19ο αιώνα στις καθοριστικές οικονομικές και πολιτικές εξελίξεις του 20ού αιώνα.

Ο συγγραφέας προσεγγίζει τις ποικίλες και πολύπλοκες σχέσεις και εσωτερικές δυναμικές μεταξύ των οικονομικών και των πολιτικών δομών, αποφεύγοντας τις απλοποιήσεις της οικονομικής αναγωγής, ενώ αποδίδει την απαραίτητη βαρύτητα στις σημαντικότατες ιδιαιτερότητες του πολιτικο-ιδεολογικού εποικοδομήματος. Όσον αφορά στην εφαρμογή του παραπάνω θεωρητικού πλαισίου ο συγγραφέας μεταξύ των δύο στρατηγικών: «... την συγκρότηση του παραπάνω πλαισίου σταδιακά σε συνάρτηση με την εξέταση διάφορων εμπειρικών περιπτώσεων· ή την ολοκλήρωση και εφαρμογή του σε μια μόνο περίπτωση, με σκοπό την εμπειρική ανάλυση της σε βάθος...», καταλήγει στην δεύτερη, θεωρώντας ότι η λεπτομερής ανάλυση ενός συγκεκριμένου προβλήματος επιτρέπει την συστηματική σύγκριση και αξιολόγηση των επιστημονικών-ερμηνευτικών εργαλείων και τον καθορισμό της ευρηματικής και κατά συνέπεια ερμηνευτικής τους εμβέλειας.

Τα παραρτήματα Ι και ΙΙ ασχολούνται αντίστοιχα με την ταξινόμηση ορισμένων Μαρξιστικών μελετών, με βάση τον τρόπο που αναλύουν την σχέση σύστημα/φορέας δράσης, και το εγχείρημα του Laclau να αναπτύξει μια Μαρξιστική πολιτική θεωρία μη-εξαρτημένη στις «παντοδύναμες» οικονομικές δομές (βέβαια πριν την διάζευξη του τελευταίου με το Μαρξισμό).

Ο Νίκος Μουζέλης δηλώνει σαφώς ότι δεν θεωρεί την παρούσα μελέτη (η οποία άλλωστε αναμένεται να συμπληρωθεί με ένα επόμενο βιβλίο με τον τίτλο: *Επιστροφή στην Κοινωνιολογική Θεωρία: Η Συγκρότηση των Κοινωνικών Οργανώσεων*) ως την μοναδική εναλλακτική λύση εν όψει της απόρριψης του Μαρξισμού, ούτε ενδιαφέρεται να τον περισώσει από τις ολοένα αυξανόμενες κριτικές. Οπωσδήποτε όμως δεν χαιρετίζει το τέλος του, υπογραμμίζοντας ότι «... ο Marx βέβαια δεν είναι νεκρός, αλλά ούτε και ζωντανός ως αποκλειστικός και χαρισματικός ρυθμιστής πάσης κοινωνικής σοφίας και γνώσης. Είναι εξίσου ζωντανός ή νεκρός με τους άλλους ιδρυτές-πατέρες των κοινωνικών επιστημών...».

Ζ. Παληός

Διονύση Μαγκλιβέρα: Μαθήματα Γενικής Κοινωνιολογίας
Σ.Σ.Ε., 1990

Το εισαγωγικό εγχειρίδιο (300 σ.) του καθηγητού της Στρατιωτικής Σχολής Ευελπίδων Δ. Μαγκλιβέρα προορίζεται για τους τεταρτοετείς Ευέλπιδες. Είναι ευτύχημα που οι υποψήφιοι στρατιωτικοί διδάσκονται κοινωνιολογία, επιστήμη που κατά κανόνα διευρύνει τη σκέψη. Ακόμα περισσότερο, όταν το διδασκόμενο βιβλίο δεν πάσχει από κανενός είδους μονομέρεια, αλλά χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό. Το βιβλίο αυτό δεν είναι το πρώτο, ούτε το μεγαλύτερο του καθηγητού Μαγκλιβέρα: έχει συγγράψει μελέτες για την Πολιτική Επικοινωνία (εκδόσεις «Παπαζήση») καθώς και πολλά άρθρα. Όμως, ο σκοπός για τον οποίο προορίζεται είναι καίριος, καθώς ασκεί θετική –κατά τη γνώμη μας– επίδραση στη διαδικασία διαμόρφωσης του τρόπου σκέψης των αξιωματικών.

Το βιβλίο εμπεριέχει στη θεματολογία του την ιστορική εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, ορισμένα βασικά επιστημολογικά και μεθοδολογικά στοιχεία, τη διαδικασία της κοινωνικοποιήσεως, την έννοια της κινητικότητας και της κοινωνικής θέσης και, τέλος, ανάλυση των βασικών κοινωνικών ομάδων.

Είναι φυσικά λεπτό ζήτημα η διδασκαλία της κοινωνιολογίας σε υποψήφιους στρατιωτικούς, σε μια χώρα όπως η Ελλάδα με μακρά και μάλιστα πρόσφατα τερματισθείσα παράδοση στρατιωτικών παρεμβάσεων. Θα μπορούσε εύκολα ο διδάσκων να αποφύγει κάθε επίμαχο ζήτημα, αλλά να ευνουχίσει ταυτόχρονα την ίδια την έννοια της επιστήμης, εξοβελίζοντας την ελευθερία και την κρίση. Κατά τη γνώμη μας, η αποφυγή της συζήτησης βλάπτει μάλλον παρά ωφελεί, αν και οπωσδήποτε ανακουφίζει έναν δάσκαλο που δεν έχει τα απαραίτητα ψυχικά και τυπικά προσόντα να διεξαγάγει μια ειλικρινή συζήτηση με τους μαθητές του. Ο Δ. Μαγκλιβέρας δεν φυγομαχεί. Ας παραθέσουμε την –κατά τη γνώμη μας– πιο καίρια σχετικά μ' αυτό το ζήτημα περικοπή του βιβλίου του:

«... το στράτευμα αποτελεί ένα πραγματικό "χωνευτήρι". Σε καμιά άλλη κοινωνική ομάδα τα άτομα δεν βρίσκονται σε κατάσταση πλήρους ισότητας, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη τα προσδιοριστικά στοιχεία της κοινωνικής θέσης. Από τα προσδιοριστικά στοιχεία της κοινωνικής θέσης, που αναλύονται παρακάτω, στο κεφάλαιο όγδοο, στο στράτευμα λαμβάνονται υπόψη μόνο τα βιολογικά χαρακτηριστικά κυρίως για τα μόνιμα στελέχη και εν μέρει η λειτουργική χρησιμότητα για τους στρατευσίμους στην περίοδο που ακολουθεί εκείνη της βασικής εκπαίδευσης. Από τη στιγμή της ένταξής του στη στρατιωτική κοινωνική ομάδα ο στρατεύσιμος βρίσκεται σε κατάσταση πλήρους ισότητας με τους ομοιοβάθμους του στην ομάδα. Η αρχή αυτή θεωρείται τόσο θεμελιακή για το στράτευμα, ώστε τυχόν παραβίασή της οδηγεί σε παράπονα, παρεξηγήσεις, σ' αντιδράσεις λόγω άδικης μεταχείρισης, σε ψυχολογικές δηλαδή καταστάσεις που οδηγούν και σε κρούσματα απειθαρχίας ακόμη, με αποτέλεσμα την αποδιοργάνωση του στρατεύματος.

»Κατά τέταρτο λόγο, οι αρχές, τα διδάγματα και τα συλλογικά πρότυπα και στάσεις που παρέχει η κοινωνική ομάδα του στρατεύματος εξακολουθούν να επηρεάζουν τους μετέχοντες και μετά την αποχώρησή τους απ' αυτή. Αυτή η αλήθεια προσλαμβάνει ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα αν ληφθεί υπόψη ότι σχεδόν το σύνολο του άρρενος πληθυσμού μιας χώρας συμμετέχει, σε μια περίοδο της ζωής του, σ' αυτή την ομάδα. Τα άτομα αυτά επηρεάζουν με τη σειρά τους κι άλλα άτομα (συγγενικά, φιλικά, συναδέλφους, διαφορετικού φύλου κ.λπ.) που συμμετέχουν στην κοινωνία.

»Όσον αφορά τα μόνιμα στελέχη του στρατεύματος, κι αυτά μετά την αποχώρησή τους (εφεδρεία, αποστρατεία) εξακολουθούν βαθύτατα να επηρεάζονται από το δόγμα του στρατεύματος και να μεταφέρουν τις αρχές της στρατιωτικής ομάδας στο στενό ή ευρύ κοινωνικό περιβάλλον τους.

»Ιδιάζοντα κοινωνικά καθήκοντα των στρατιωτικών:

»Η ιδιάζουσα θέση της κοινωνικής ομάδας του στρατεύματος στην άσκηση κρατικής εξουσίας δημιουργεί για τα μέλη της μια παράλληλη κατηγορία ιδιαζόντων καθηκόντων. Πολύ περισσότερο μάλιστα, που το στράτευμα (σ' αντίθεση με την άλλη κρατική κοινωνική ομάδα, εκείνη δηλαδή της γραφειοκρατίας) έχει μια επί πλέον ισχύ: την ένοπλη δύναμη. Τα ιδιάζοντα αυτά καθήκοντα δεν έχουν σχέση μόνο με τη βασική αποστολή του στρατεύματος, την εξασφάλιση της εξωτερικής ασφάλειας, αλλά και με τη χρήση της ένοπλης δύναμής του για σκοπούς αλλότριους. Η χρήση αυτή (ή μάλλον η κατάχρηση) οδηγεί, σε τελευταία ανάλυση, σε διάσταση μεταξύ του κοινωνικού συνόλου και του στρατεύματος, οπότε μετά χρειάζεται μακρά χρονική περίοδος για να επουλωθεί το χάσμα που δημιουργήθηκε.» (Δ. Μαγκλιβέρας, σ. 234-236).

Μ.Η.Μ.

Κοινωνική Πρόνοια - Διερεύνηση και αξιολόγηση ενός νέου συστήματος

(Ερευνητικό έργο στα πλαίσια του Προγράμματος Ανάπτυξης της Έρευνας και Τεχνολογίας/Υπουργείου Βιομηχανίας, Ενέργειας και Τεχνολογίας)

Επιστημονικός Υπεύθυνος: Κων/νος Κρεμαλής
Ερευνητική Ομάδα: Γ. Λεβέντης, Σ. Φλογαΐτης, Γ. Υφακόπουλος, Π. Σταθόπουλος, Α. Πετρόγλου, Α. Ματθαίου, Γ. Αμίτσης, Β. Κεχρή, Ο. Παπαλιού, Ε, Φαγαδάκη.

Σε μια περίοδο όπου η οικονομική κρίση, η υπογεννητικότητα και η συνακόλουθη γήρανση του πληθυσμού, η αύξηση της ανεργίας –ιδιαίτερα ανάμεσα στους νέους–, η άνιση διανομή του εθνικού εισοδήματος, η έξαρση του φαινομένου της φτώχειας και μια σειρά άλλων προβλημάτων και μορφών κοινωνικής παθολογίας έχουν λάβει σοβαρές διαστάσεις, η ανάγκη της κρατικής παρέμβασης στην κατεύθυνση άσκησης κοινωνικής πολιτικής καθίσταται όσο ποτέ επιβεβλημένη. Σήμερα ακόμα και οι αντιλήψεις του παραδοσιακού οικονομικού φιλελευθερισμού για την ανάγκη της «με κάθε θυσία» ανάπτυξης, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι κοινωνικές της επιπτώσεις, θεωρούνται ξεπερασμένες. Από τη στιγμή λοιπόν που γίνεται αποδεκτός ο ευρύτερος αναπτυξιακός ρόλος της πρόνοιας, δημιουργείται μια σειρά από ζητήματα γύρω από τους τομείς δράσης και τις μεθόδους οργάνωσής της.

Το συλλογικό ερευνητικό έργο «Κοινωνική Πρόνοια» έρχεται να καλύψει το κενό που υπάρχει στο χώρο της πρόνοιας στην Ελλάδα, έτσι ώστε τα ελλιπή και αποσπασματικά μέτρα να αναχθούν σ' ένα λειτουργικό σύστημα κοινωνικών παροχών με ενιαίες αρχές. Παράλληλα, επιχειρείται η αναζήτηση νέων κανόνων κοινωνικής προστασίας με κριτήριο αφενός τη διεθνή εμπειρία κι αφετέρου τις ελληνικές ιδιαιτερότητες.

Η διεπιστημονική –νομική, οικονομική, κοινωνικοπολιτική– προσέγγιση των εξεταζόμενων προβλημάτων γίνεται συνάμα στην πρακτική κατεύθυνση του περιορισμού των βαρών που προκαλούν οι κοινωνικές δαπάνες στην εθνική μας οικονομία, μέσα από τον εξορθολογισμό και τον έλεγχο αποτελεσματικότητας των μέτρων της κοινωνικής πρόνοιας.

Το έργο είναι διαρθρωμένο στα εξής τμήματα: α) Γενικό μέρος, όπου εξετάζεται η έννοια και το περιεχόμενο της κοινωνικής πρόνοιας από κοινωνιολογική, κοινωνικοπολιτική, οικονομική και νομική σκοπιά. β) Ειδικό μέρος, που αναφέρεται σε συγκεκριμένα προγράμματα κοινωνικής πρόνοιας: προστασία οικογένειας – μητέρας – παιδιού, αναπήρων και ατόμων με ειδικές ανάγκες, ηλικιωμένων, περιπτώσεων κοινωνικής παθολογίας – εγκληματικότητας, φτώχεια. γ) Παράρτημα που περιλαμβάνει οικονομικά – στατιστικά στοιχεία, ερωτηματολόγιο εκτίμησης κοινωνικών αναγκών από προνοιακούς φορείς και κριτήρια για την αξιολόγηση ενός συστήματος κοινωνικής πρόνοιας.

Με την έκδοση των έργων «Κοινωνική Πρόνοια» ενισχύεται η τάση που εκδηλώθηκε με πρόσφατα νομοθετήματα στη χώρα μας για ευθυγράμμιση με τη διεθνή προσπάθεια κατοχύρωσης των δικαιωμάτων των ληπτών προνοιακών παροχών, ώστε να πραγματοποιηθούν οι συνταγματικές επιταγές για το σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου, ως πρωταρχικών υποχρεώσεων της πολιτείας.

Ξενοφών Κοντιάδης

Αλληλογραφία

Ν. Ψυχικό 29-1-91

Κύριε Μελετόπουλε,

Σας ευχαριστώ για την αποστολή της Νέας Κοινωνιολογίας.

Θα μου επιτρέψετε να προσθέσω ορισμένα τινά, στο άρθρο που αφορά τον Σεραφείμ Μάξιμο.

Με αναφέρετε ως λογοτέχνιδα και δημοσιογράφο.

Δημοσιογράφος, όχι. Δεν είμαι. Για τη δημοσιογραφία απαιτούνται ικανότητες που δεν τις κατέχω. Κατά καιρούς έχω στείλει ανταποκρίσεις από τα Βαλκάνια, το Παρίσι, από τη Βιέννη, κατά τη διαμονή μας εκεί, μα αυτό θα μπορούσε να γίνει από πολλούς. Πάμπολλους.

Καταπονούνται τα χωράφια της δημοσιογραφίας, μ' αυτός ο χώρος, ου τους παντός. Στις ώρες μάλιστα που τώρα περνούμε, θα έλεγα, η δημοσιογραφία όχι επάγγελμα, αλλά λειτούργημα είναι.

Και κάτι άλλο: Με αναφέρατε ως κόρη πλούσιου πρόσφυγα. Πρόσφυγα, όχι. Ο πατέρας μου είναι –νομίζω– από τους ελαχίστους Μικρασιάτες που προείδαν τον χαμό των Ελλήνων της Τουρκίας, με την «άνοδο των Νεοτούρκων». Έλλην υπήκοος, προτίμησε να εκποιήσει ότι μπόρεσε, και να μας φέρει στην Ελλάδα.

Το αυστριακό κράτος φέρθηκε «όχι ευγενικά, όπως αναφέρετε, αλλά πατρικά στο ζεύγος Μαξίμου. Μάρτιος του 1953 όταν ήρθε στο σπίτι μας εντεταλμένος, να μας προσφέρει την αυστριακή υπηκοότητα. Αρνητική η απάντηση του Μ., θα έλεγα μάλιστα αυθάδης. Ρώτησε ο αυστριακός. «Και η κυρία;» Εγώ; «Την δέχομαι με ευχαρίστηση και ευγνωμοσύνη» είπα.

«Μου την ακούτε» –ο Μάξιμος– «είναι άρρωστη. Κουρασμένη. Ειδάλλως η γυναίκα μου υπακούει πάντα σε ό,τι θέλω, και, ό,τι λέγω».

Νηφάλιος, ο αυστριακός. «Ω! Βλέπω, κύριε Μάξιμε, στο σπίτι σας βασιλεύει η ιδανική δημοκρατία».

Πριν γίνει η ταφή του Μαξίμου, και πάλι μου προτάθηκε η υπηκοότητα, την οποία ασμένως εδέχθηκα.

Στην Αυστρία ο πολίτης δεν νιώθει ορφανός. «Αστυνομία» σημαίνει προστασία του πολίτη. Ο αστυνομικός δεν είναι φόβητρο. Τόσα χρόνια έμεινα στην Αυστρία! Σύρραξη πολιτών-αστυνομίας, δεν υπήρξε.

Εγράφη και ελέγχθη για τη φτώχεια μας στη Βιέννη. Ανοικοκυροσύνη ήταν. Όχι φτώχεια. Όταν από το εκδοτικό Jungbrunnen έλαβα 2.000 (δύο χιλιάδες) σελλίνια για την δεύτερη έκδοση –προορισμένη για τις σχολικές βιβλιοθήκες– του βιβλίου μου Kuluri, σαν να κρατούσα θησαυρό έτρεξα στο σπίτι, όπου σελλίνι δεν υπήρχε, και η σόμπα σβηστή. Αργά το αντελήφθηκα ο Μ. που είχε φύγει για σχετικά ψώνια, είχε πάρει και όλα τα χρήματα. Πάντως οι μπριγκίτες για τη σόμπα ήρθαν εγκαίρως. Ο Μάξιμος, αργά. Το βράδυ, χαρούμενος, σαν σημαιοστόλιστο καραβάκι. Πίσω του, σμήνος από ταπεινούς και καταφρονεμένους, κι εγώ, η λοκαντιέρα, τηγάνι και τα λοιπά, ενώ εκείνος να διαβάζει, να διδάσκει «τα παιδιά» και την επομένη, ούτε σελλίνι στην τσέπη. Αυτή η τύχη των σελλινιών, όταν μας τύχαιναν. Αυτή των δραχμών στην Αθήνα. Τόλμησα κάποτε να του πω: «Τα παιδιά» δεν ενδιαφέρονται παρά για το «μαμ». Μα το είχε υπ' όψει του! «Αλλά, ένας και μόνο αν προσέχει... ένας σπόρος αν πέσει επί γης αγαθής, κέρδος»!

Του χρωστούσαν χρήματα; Χρωστούσε; Αδιάφορος.

Αδιάφορος και για τα οφίτσια. Πόθος του, να είναι μέλος του Κ.Κ. Όχι να κατέχει οργανική, περιζήτητη θέση.

Θα σας πω και το ότι δεν εννοούσε να κρατά αρχείο. Εγώ –ζούσαμε τότε στη Θεσσαλονίκη– είχα ταξινομήσει τα άρθρα του στην ΠΡΩΙΑ του Πεσματζόγλου. Τ' ανακάλυψε, και μπλάφ! όλα μαζί στη σόμπα, μια σιδερένια του Γιουσουρούμ. Η άμοιρη τραντάχτηκε, κατακοκκίνησε, αλλά δεν διερράγη.

Τα της νεανικής του ζωής ο Μ. τα διηγόταν εις επήκοον των πάντων. Αυτά κονταροχτυπήθηκαν μέσα μου, με παραζάλισαν, κι έτσι είναι που παρουσιάστηκαν τα διηγήματα στη ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ, 1932 νομίζω, ως ΙΡΣΙΜ υπέγραφα τότε. Στη συλλογή «Κάτι συμβαίνει με τον άνδρα μου» –εκδόσεις "Στοχαστής"– μόνο δύο διηγήματα αφορούν τον Μάξιμο.

Σας ευχαριστώ
Πηνελόπη Μαξίμου

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

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ: Κοινωνιολογία και λογοτεχνία

ΛΕΩΝΙΔΑΣ ΚΑΒΑΚΟΣ: Αντικρύζοντας την κοινωνία μας

ΜΕΛΕΤΗΣ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ: Ο Φ. Φουκιγιάμα, η ιστορία και το τέλος της

ΜΑΡΚΟ ΤΑΡΚΙ: Η κρίση του μοντερνισμού και τα νέα κοινωνικά κινήματα

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ: Το κοινωνικό πρόβλημα κατ' Αριστοτέλη

ΤΕΣΣΕΡΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟ ΠΑΣΟΚ

Δρχ. 400
ΑΝΟΙΞΗ 1990 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

8



ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

συνέντευξη



Jean Ziegler:
Σε τί χρησιμεύει η Κοινωνιολογία;

Ρένος:
Ηράκλειτος

Maria Zhelyaskova:
Η κοινωνιολογία στη Βουλγαρία

Μ. Αμάραντος:
Είκοσι σημεία για μία επιστημονική συνέντευξη

αφιέρωμα

Σεραφείμ Μάξιμος

ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1990-1991 • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 500

10

Δικτατορία

Δικτατορία: ένα φαινόμενο παληό όσο κι ο κόσμος. Ο ίσκιος του πέφτει σήμερα βαρύς στην Ανατολική Ευρώπη. Νέες μορφές διακυβέρνησης, αυταρχικές, προσωποπαγείς, πρωτόλειες ακόμα, προοϊωνίζουν απρόσμενα καθεστώτα. Στην Σοβιετική Ένωση, το περίφημο ζήτημα των «υπερεξουσιών» του Προέδρου δεν αποτελεί παρά μια αρχή. Η Ρουμανία, η Βουλγαρία, η Γιουγκοσλαβία απειλούνται από στρατοκρατίες, εθνικιστικές ή ομοσπονδιακές, μοναρχικές ή νεο-κομμουνιστικές, την υφή των οποίων δεν μπορούμε ακόμη να προσδιορίσουμε.

Η πτώση του κομμουνισμού δεν είναι βέβαιο ότι θα επιφέρει την άμεση και ολοκληρωτική προέλαση του δυτικού καπιταλισμού. Οι δομές παραμένουν πανίσχυρες, εντυπωμένες στο ίδιο το DNA των λαών: η Ορθοδοξία, η Δεσποτεία, ο Πατερναλισμός, ο Μυστικισμός, η Μοιρολατρεία και τόσα άλλα ανατολικά χαρακτηριστικά συνθέτουν ένα κοινωνιολογικό υπέδαφος που καμμιά μετακομμουνιστική πολιτική δεν μπορεί ν' αγνοήσει. Η Ιστορία μπορεί πάντα να γεννά νέες πολιτειακές μορφές, χρησιμοποιώντας τα αρχαία πρότυπα για προζύμι.

Το κενό του «υπαρκτού σοσιαλισμού», οι πολιτιστικές και κοινωνικές δομές, οι προαιώνιες νοοτροπίες θα συνδυασθούν με την συγκυρία των διεθνών συσχετισμών, την έξαρση των εθνικισμών, την άνοδο του ισλαμισμού, για να γεννήσουν κάτι το νέο: πρέπει να είμαστε σε θέση να διακρίνουμε αύριο τη βαθύτερη ουσία του, κάτω από τις παραπλανητικές ενδυμασίες του.

Πάντα η Ανατολή γεννούσε Δεσπότες και Αυθέντες. Η Δημοκρατία, αυτό τέλος πάντων που ονομάσαμε έτσι, μ' όλες τις αδυναμίες του, είναι δυτικό φαινόμενο, άμεσα συναρτημένο με την εκβιομηχάνιση και τον αστικό πολιτισμό. Η Ασία όμως τροφοδοτούσε πάντα τις παρυφές της Ευρώπης με μια πολιτική σκέψη μανιχαϊστική, ολοκληρωτική, φανατική και ταυτόχρονα υποδουλωτική. Η ίδια η χώρα μας βίωσε αυτήν την διελκυστίδα μέσα στην ίδια τη συνταγματική της αστάθεια. Η έξαρση σήμερα του εθνικισμού, το ιστορικό τέλος του κομμουνισμού, το τέλος μάλιστα της Σοβιετικής Ένωσης ως Υπερδύναμης κατατείνουν να δημιουργήσουν ένα νέο τοπίο Μεσοπολέμου, με τις Δικτατορίες –τότε επενδυμένες με τη φασιστική κοσμοθεωρία, σήμερα ποιος ξέρει με τι– που επιδρούν όπως οι ομόκεντροι κύκλοι στο νερό.

Η Δημοκρατία, που φάνηκε να κερδίζει μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και ιδίως τη δεκαετία 1980-1990, κινδυνεύει και πάλι να μειοψηφήσει, μπροστά στην ανάπτυξη ακραίων εθνικιστικών και θρησκευτικών συναισθημάτων, που προκαλούν σχεδόν πάντοτε την εμφάνιση αυταρχικών ή και ολοκληρωτικών πολιτειακών μορφών. Οι κλασσικές κοινωνιολογικές αναλύσεις για την Δικτατορία δεν επαρκούν: ο ταξικός παράγοντας της πουλαντζιανής ανάλυσης έχει υπερκερασθεί από τον εθνοτικό και ο B. Moore ή η B. Hannah Arendt έχουν εν πολλοίς ξεπεραστεί από τα γεγονότα. Κανείς τους φυσικά δεν προέβλεψε την εθνικιστική και θρησκευτική έξαρση. Κι έτσι, είμαστε γι' άλλη μια φορά αντιμέτωποι μ' ένα νέο φαινόμενο υπό εξέλιξη, με μόνο όπλο την κρίση μας.

Καθήκον της Κοινωνιολογίας και της πολιτικής –εν προκειμένω– επιστήμης είναι να αναλύει τα φαινόμενα και να δίδει εξηγήσεις. Καθήκον των πολιτικών είναι να τα προλαμβάνουν, να τα καταπολεμούν ή και να τα καταπνίγουν.

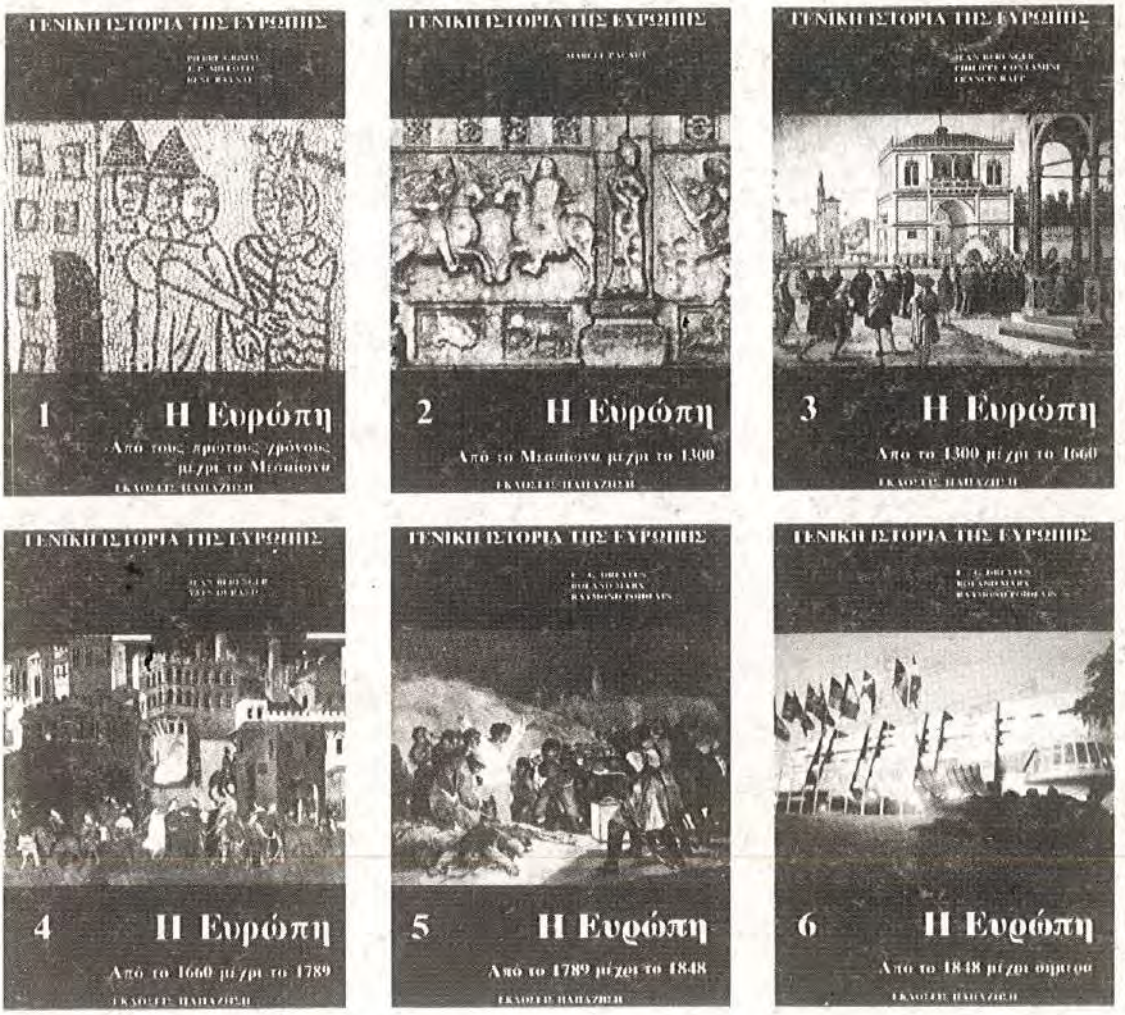
Σήμερα οι επιστήμες, που ασχολούνται με τον άνθρωπο και τα συλλογικά φαινόμενα που η ανθρώπινη συμβίωση παράγει – πρέπει να αποτινάξουν τα παγιωμένα επιστημονικά θέσφατα, που σήμερα, μπροστά στα νέα δεδομένα, μόνον παρωπιδικές επιπτώσεις μπορούν να έχουν – και να βασισθούν στην ελεύθερη σκέψη, ώστε να μορφώσουν τα νέα επίστημονικά όργανα.

Μ.Η.Μ.

ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Η Ευρώπη

από τους πρώτους χρόνους μέχρι σήμερα



Διευθυντές έκδοσης:

GEORGES LIVET, Επίτιμος Κοσμήτορας της Σχολής Γραμμάτων και Ανθρωπιστικών Επιστημών και καθηγητής της Νεότερης Ιστορίας στο 2ο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου

ROLAND MOUSNIER, καθηγητής στο 5ο πανεπιστήμιο του Παρισιού (Σορβόννη) και μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας

Ξεκινώντας από την αυγή της ιστορίας, έπρεπε ν' ακολουθήσουμε τη ροή του χρόνου, αναζητώντας την Ευρώπη. Η έννοια της Ευρώπης υπονοεί ότι υπήρξε ένας πολιτισμός που άξιζε να λέγεται ευρωπαϊκός, ενσωματώνοντας έτσι πολλούς πολιτισμούς που συνεργάστηκαν για να δώσουν τα χαρακτηριστικά, τις αποχρώσεις και το δικό του τόνο στο μεγαλύτερο ευρωπαϊκό πολιτισμό. Κάθε πολιτισμός περικλείει ένα σύστημα αξιών. Οι αξίες αυτές αποκαλύπτονται από τον τρόπο συμπεριφοράς και έκφρασης των ανθρώπων, καθορίζοντας, σε μεγάλο βαθμό, τη στάση και το ρόλο τους, όσο ζούνε. Κάθε πολιτισμός άλλωστε περικλείει ένα σύστημα δομών, που αντιστοιχεί λίγο πολύ σ' αυτό το σύστημα αξιών. Λίγο-πολύ, γιατί η υλοποίηση κάθε συστήματος αξιών προσκρούει στην αντίσταση των πραγμάτων, αλλά και σε αντιθετικές αξίες μέσα σ' αυτό τον πολιτισμό. Οι συγγραφείς λοιπόν αυτού του έργου προσπάθησαν ν' ακολουθήσουν πολλά μονοπάτια και το κυριότερο ήταν η αξία της ανθρώπινης προσωπικότητας.

εκδόσεις παπαζήση