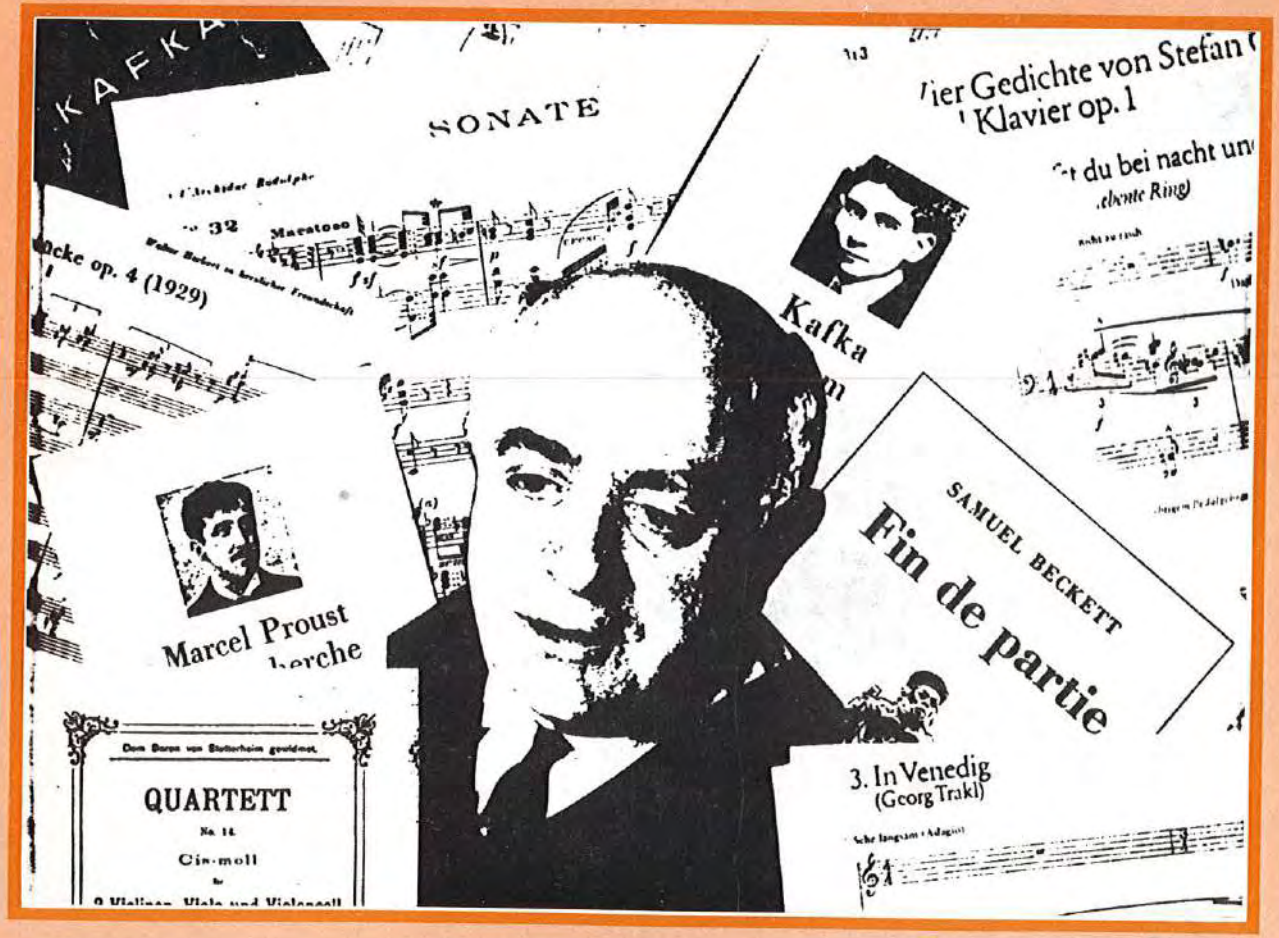
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Ειδικό τεύχος

Η ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗΣ



ΚΑΛΟΚΑΙΡΙ 1993 • 6ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750 17



ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΦΙΛΩΝ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΠΑΝΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΑ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΜΕΛΕΤΗΣ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΘΗΝΑ 1992
ΓΙΑΛΛΕΛΗΣ

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 17

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

6ος ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙ 1993 ΔΡΧ. 750

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ
Μελέτης Η. Μελετόπουλος
Καλλιγᾶ 5, Φιλοθέη, 15237 Ἀθήνα
Τηλ.: 6812 723

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Ξενοφῶν Κοντιάδης
Φωσκόλου 6α, Χαλάνδρι, 15232 Ἀθήνα
Τηλ.: 6824 957

ΒΟΗΘΟΙ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΕΣ
Γιάννης Μαθιουδάκης
Γιῶργος Τριάντης

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
Γρηγόρης Κάτσας
Ζαχαρίας Παληός
Ἀλέξανδρος Σιαπκαρᾶς
Δημήτρης Τσατσούλης
Νικόλας Χρηστάκης

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ
Γρηγόρης Κάτσας

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗΣ-ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗΣ
Δημήτρης Τσατσούλης

ΣΥΝΤΑΞΗ
Χρῆστος Βρούστης
Σπύρος Κουτρούλης
Βασίλης Λεμπούκας
Νίκος Μαραντζίδης
Γιάννης Σακιώτης

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ-ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Γιάννης Μαθιουδάκης

ΔΙΑΦΗΜΙΣΕΙΣ
Δημήτρης Κουτσονίκας

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ-ΠΑΛΑΙΑ ΤΕΥΧΗ
Νίκος Κοψιδᾶς

Τηλ.: 8613890

ΓΡΑΦΕΙΑ
Καλλιγᾶ 5, Φιλοθέη, 15 237 Ἀθήνα
Τηλ.: 6812 723

Περιεχόμενα

Ἀπό τή Διεύθυνση 3

Νέα Κοινωνιολογία: Πέντε Χρόνια 6

Βασίλης Φιοραβάντες: Ἡ προβληματική τῆς κριτικῆς θεωρίας 7

Βιογραφικά τῶν σημαντικότερων θεωρητικῶν τῆς σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης 16

Εὐθύμης Παπαδημητρίου: Ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης γιά τό πρόβλημα τῆς κουλτούρας 18

Σάββας Μιχαήλ: Walter Benjamin: Μῦθος καί ἱστορία 27

Λότα Κονιαβίτη-Γκέλερστετ: J. Habermas: Δομική ἀλλαγή τῆς δημόσιας σφαίρας (δυνατότητες καί περιορισμοί ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς στήν ἔρευνα γιά τήν οἰκογένεια) 51

Στέφανος Ροζάνης: Τό ἀνέφικτο τῆς τέχνης: Ἑρμηνευτική προσέγγιση σέ μιά θέση τοῦ Theodor Adorno 62

Βαγγέλης Δημητρέας: Theodor Adorno: Ἡ σημασία τῆς ἀρνητικῆς αἰσθητικῆς 66

Τάσος Πατρώνης: Κριτική τοῦ ἐργαλειοποιημένου λόγου στή μαθηματική παιδεία 70

Βιβλιογραφία 85

Νεκρολογία τοῦ Thomas Bottomore 4

Καραβίδας, Cobbet καί νέοι συνθετικοί τύποι γιά τήν ὀργάνωση τῆς ἐργασίας 94

Βιβλιοφορίες 95

Εἰδικός Ἐπιστημονικός Σύμβουλος Ἀφιερώματος:
Δρ. Βασίλης Φιοραβάντες

Τό εἰδικό αὐτό ἀφιέρωμα ἐκτυπώθηκε σέ πολυτονικό σύστημα ὡς συμβολή στόν γενικώτερο προβληματισμό γιά τή σύγχρονη γλωσσική ἔκφραση τῶν Ἑλλήνων.

'Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεῖ κάθε τρεῖς μῆνες στά βιβλιοπωλεῖα καί στά περίπτερα. 'Αποστέλλεται κατ' οἶκον στούς συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 750 δρχ. Τιμή ἐτήσιας συνδρομῆς (4 τεῦχη): 3.500 δρχ. Τιμή ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 2.500 δρχ. 'Ιδρύματα, 'Οργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 6.000 δρχ. Παλαιά τεῦχη διατίθενται στά γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καί στόν ἐκδοτικό οἶκο. 'Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τούς συγγραφεῖς τους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται κάθε εὐπρεπής ἐπιστολή πού λαμβάνει τό περιοδικό. Χειρόγραφα δέν ἐπιστρέφονται. 'Απαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἤ μέρους της, καθώς καί κάθε γραπτή, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ἤ ἄλλη ἀναπαραγωγή της, χωρίς τήν γραπτή ἄδεια τῆς Διευθύνσεως.

Τά ἀποστελλόμενα στήν Νέα Κοινωνιολογία ἄρθρα ὀφείλουν νά εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καί συντεταγμένα σέ ὀρθά ἑλληνικά. 'Αποκλείονται κείμενα πού πολιτικολογοῦν ἄμεσα ἤ ἔμμεσα καί προσπαθοῦν νά προωθήσουν μέ οἱονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ἤ ὁμαδικά συμφέροντα. Οἱ στῆλες τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ἀνοικτές σέ ὅλα τά ρεύματα τῶν ἰδεῶν. 'Ο πλουραλισμός εἶναι ἡ μόνη «γραμμή» του. Τό περιοδικό αὐτό ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καί δέν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικές ἤ ἄλλες προκαταλήψεις. Οἱ ἐργασίες ἀπαραιτήτως πρέπει νά ὑποβάλλονται δακτυλογραφημένες σέ διπλό διάστημα, σέ τρία ἀντίτυπα. Τά ἄρθρα παραδίδονται στήν θυρίδα τοῦ περιοδικοῦ στίς ἐκδόσεις Παπαζήση (Νικηταρᾶ 2 καί 'Εμμανουήλ Μπενάκη, 'Αθήνα) ἤ ἀποστέλλονται στά γραφεῖα του. Τά ἄρθρα κρίνονται ἀνωνύμως ἀπό ἐπιστημονική ἐπιτροπή, σύμφωνα μέ τήν διεθνῶς προβλεπόμενη διαδικασία. Κρίνονται καί τά ἄρθρα τῶν μελῶν τῆς συντακτικῆς ἐπιτροπῆς τῆς Νέας Κοινωνιολογίας.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

'Η ἐργασία πρέπει νά ἔχει:

1. **Σελίδα τίτλου,** μέ τόν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 15 λέξεις) καί τά ὀνόματα τῶν συγγραφέων. Νά σημειώνεται ὁ ὑπεύθυνος ἀλληλογραφίας καί ἡ διεύθυνση καί τηλέφωνό του. Νά δίνεται ἕνα πολύ σύντομο βιογραφικό σημείωμα του (των) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). 'Η περίληψη δέν πρέπει νά ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. 'Ανακεφαλαιώνει τόν (τούς) στόχο (-ους) τῆς ἐργασίας, τή μέθοδο, τά ἀποτελέσματα καί τά συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στά 'Αγγλικά.** Μετάφραση τῆς 'Ελληνικῆς περίληψης στά 'Αγγλικά.
4. Τό **κείμενο** τῆς ἐργασίας μέ κατάλληλο χωρισμό σέ διάφορα «κεφάλαια» καί ὑποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές** καί **βιβλιογραφία** μέ ἕνα ἀποδεκτό σύστημα, γιά παράδειγμα τό σύστημα ASA.
   'Υπόδειγμα παραπομπῶν (μέσα στό κείμενο):
   (Robertson, 1988, p. 191).
   'Υποδείγματα βιβλιογραφίας
   Robertson, Ian. 1988. **Sociology.** New York: Worth Publishers.
   Neushouser, Kevin. 1992. "Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise". **American Sociological Review** 57:117-135.
   Kourvetaris, George. 1976. "The Greek American Family". In **Ethnic Families in America.** Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **'Υποσημειώσεις** σέ ἀριθμητική σειρά, μέ διπλά διαστήματα, σέ ξεχωριστό τμῆμα (μέ τίτλο «'Υποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες καί σχήματα** σέ ξεχωριστή σελίδα τό καθένα, μέ διαδοχική ἀρίθμηση καί σύντομη ἐπεξήγηση. Σχήματα μέ σινική μελάνη.

'Η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ συνεργάζεται μέ τίς ἑξῆς ξένες ἔγκυρες ἐπιστημονικές ἐπιθεωρήσεις (σέ ἀλφαβητική σειρά):

1) American Sociological Association
2) European Archives of Sociology
3) International Sociological Association.

ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Στή σημερινή ἐποχή πού ἡ σκέψη ὅλο καί περισσότερο σπανίζει καί τά ὑποπροϊόντα της πλημμυρίζουν τήν παγκόσμια ἀγορά τῆς παραγωγῆς καί τῆς κατανάλωσης τῶν πολιτιστικῶν ἀγαθῶν, εἶναι ἀνάγκη νά γίνει γνωστή καί ν' ἀναγνωριστεῖ πλέον ἡ ποιότητα τοῦ ἔργου τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.

Ἡ Σχολή αὐτή προσπάθησε νά προβληματιστεῖ, καί ὁ προβληματισμός της διατηρεῖ τήν ἀξία του μέχρι σήμερα, ὅταν ἡ κάθε προσπάθεια σκέψης ἰσοπεδώνεται ἀπό τήν ἀνώδυνη, ἀφόρητη καί πολύχρωμη ἀκαδημαϊκή πολυμάθεια καί τούς τεχνικιστικούς διαμερισμούς, ἄν δέν εἶναι μπλεγμένη στά πιεστήρια τῆς ἄνευρης καί ἐπιφανειακῆς δημοσιογραφίας ἤ ὅταν δέν καταρρέει ἀπό τό κῦμα τῆς μετριότητας καί τῆς ἐκχυδάϊσης πού εἰσβάλλει ἀπό ὅλα τά μέρη.

Τό μεγάλο κοινό δέν γνωρίζει ἀπολύτως αὐτόν τόν τύπο τῆς σκέψης πού δέν διεγείρει τόν κόσμο καί οὔτε κατορθώνει νά πωλεῖται. Δέν ἔχει τί νά τήν κάνει. Ἴσως εἶναι λίγο γνωστά μερικά ἀπό τά ἔργα τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης π.χ. τό «Μίνιμα Μοράλια» τοῦ Ἀντόρνο, ὁ «Μονοδιάστατος ἄνθρωπος» τοῦ Μαρκοῦζε κ.ἄ., ἤ κανείς μπορεῖ νά ἔχει ἀκούσει ἤ διαβάσει μερικά ἀνεκδοτολογικά καί ἐπιδερμικά ἄρθρα στόν τύπο. Στήν Ἑλλάδα, εἰδικότερα, ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης εἶναι σχεδόν ἄγνωστη, δέν συζητιέται ἐπιστημονικά, δέν ἀναλύεται, δέν προσεγγίζεται, δέν σχολιάζεται. Οὔτε γίνεται καί καμία σοβαρή προσπάθεια νά μεταφραστεῖ καί νά μελετηθεῖ.

Λαμβάνοντας λοιπόν ὑπόψη τήν ἀσύλληπτη μιζέρια τῆς σκέψης στήν Ἑλλάδα, τό παρόν εἰδικό τεῦχος, τό μόνο ἀπ' ὅσο γνωρίζουμε πού ἔχει γίνει ποτέ καί τό ὁποῖο συντίθεται ἀπό κείμενα ἑλλήνων διανοητῶν καί ἐρευνητῶν, ἀποκτᾶ, (παρά τίς ἐλλείψεις καί τίς ἀδυναμίες του) μία σαφῆ σημασία στήν ἐποχή τῆς κυριαρχίας τῶν βάρβαρων καί τῶν νεοβάρβαρων. Καί ἐγκαλεῖ τή σκέψη —στό βαθμό πού νομιμοποιούμαστε νά μιλοῦμε γιά σκέψη ἐν μέσω πλήρους σκανδαλολογίας, πολιτικαντισμοῦ, συναλλαγῆς, κυνισμοῦ καί παρατεταμένης σιωπῆς τῶν διανοουμένων —νά γνωρίσει αὐτή τήν Σχολή— τή σημαντικότερη δηλαδή φιλοσοφική καί κοινωνιολογική σχολή τοῦ XXου αἰώνα — νά καταδυθεῖ στό βάθος τῶν ἀναλύσεών της καί ν' ἀντλήσει στοιχεῖα ἱκανά γιά νά τήν βοηθήσουν ν' ἀρθεῖ στό ὕψος τῶν περιστάσεων.

Κανείς δέν διατείνεται ὅτι ὑπάρχει μόνον ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης πού πρέπει νά μελετηθεῖ σοβαρά. Ὅμως σήμερα ἡ μελέτη καί ἡ διερεύνηση ἔργων ὅπως ἡ «Ἀρνητική διαλεκτική» (ὅπως καί τῶν ἄλλων φρανκφουρτιανῶν ἔργων) εἶναι ἡ μόνη διέξοδος γιά νά συνειδητοποιηθεῖ τό μέγεθος τῆς ἀποξένωσης πού ἔχει κατακλύσει τίς σύγχρονες-ἀτομικοποιημένες στό ἔπακρον-κοινωνίες, καί τήν ἑλληνική εἰδικότερα, ἡ ὁποία βιάζεται νά περάσει στή μεταμοντερνιτέ, χωρίς νά ἔχει γνωρίσει οὐσιαστικά ποτέ τή μοντερνιτέ, καί ἐπί πλέον διατηρώντας ἤ καί ἀναπτύσσοντας ὅλη της τήν προμοντερνιτέ πού κρατεῖ καλά ἀκόμη, καθώς καί ὅλη της τήν κοινωνική, ἰδεολογική καί πολιτιστική καθυστέρηση πού δέ λέει νά ὑποχωρήσει...

THOMAS BOTTOMORE
1920-1992

'Ο THOMAS BOTTOMORE, ὁ ὁποῖος ἀπεβίωσε στίς 9 Δεκεμβρίου τοῦ 1992, ὑπῆρξε ἕνας ἀπ' τούς μεγαλύτερους Κοινωνιολόγους τῆς ἐποχῆς μας. Λίγους μῆνες πρίν τόν θάνατό του, ἡ «Νέα Κοινωνιολογία» εἶχε τήν τιμή νά δημοσιεύσει ἀποκλειστική συνέντευξή του, στό ὑπ' ἀριθμόν 13 τεῦχος της.

'Ο TOM BOTTOMORE γεννήθηκε στήν 'Αγγλία στίς 8 'Απριλίου 1920. Ἦρθε σέ ἐπαφή μέ τόν μαρξισμό ἤδη ἀπό τά σχολικά του χρόνια στό Νότιγχαμ. Σπούδασε ἀρχικά οἰκονομικά καί οἰκονομική ἱστορία καί μετά τήν στρατιωτική του θητεία στήν μεταπολεμική Βιέννη ἔκανε μεταπτυχιακές σπουδές στό LONDON SCHOOL OF ECONOMICS, μέ τόν MORRIS GINSBERG. Μετά ἀπό ἕναν ἐπιπλέον μεταπτυχιακό, χρόνο σπουδῶν στό Παρίσι, ἔχοντας πλέον προσανατολιστεῖ στήν Κοινωνιολογία, ἐπέστρεψε στό LSE ὅπου δίδαξε γιά δώδεκα χρόνια. Τήν περίοδο 1965-1968 δίδαξε στό Πανεπιστήμιο SIMON FRASER, στό Βανκοῦβερ, ὅπου μελέτησε τά ριζοσπαστικά κινήματα τῆς Βόρειας 'Αμερικῆς. 'Από τό 1968 ἕως τήν συνταξιοδότησή του, τό 1985, δίδαξε στό Πανεπιστήμιο SUSSEX τῆς 'Αγγλίας, ἐκτός ἀπό μικρές περιόδους στό Χάλιφαξ. Διετέλεσε Γραμματέας τῆς Διεθνοῦς 'Ενώσεως Κοινωνιολόγων ἀπό τό 1953 ἕως τό 1959 καί στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '80 Πρόεδρός της. 'Εξέδωσε ἔγκυρες κοινωνιολογικές ἐπιθεωρήσεις, ὅπως τήν CURRENT SOCIOLOGY καί τήν EUROPEAN JOURNAL OF SOCIOLOGY. 'Ανάμεσα στά ἔργα του ξεχωρίζουν τό μνημειῶδες "SOCIOLOGY: A GUIDE TO PROBLEMS AND LITERATURE", τό "CLASSES IN MODERN SOCIETY", "ELITES AND SOCIETY", "SOCIOLOGY AS SOCIAL CRITICISM" κ.ἄ.

Χαρακτήρας προσηνής, ἐπιμελής, μετριοπαθής, συστηματικός, συνεπής καί ἐπιστημονικά ἔντιμος, ο BOTTOMORE ἀνήκει στήν σπάνια κατηγορία τοῦ γνήσιου HOMO ACADEMICUS. Σημεῖο ἀναφορᾶς καί φορέας σεβασμοῦ καί κύρους ὁλόκληρης τῆς παγκόσμιας ἀκαδημαϊκῆς κοινότητας, δέν θέλησε ποτέ νά διαμορφώσει σχολή ἐπιστημονικῶν ὀπαδῶν του, ἀλλά ἤθελε οἱ μαθητές του νά διαμορφώνουν ἐλεύθερη καί κριτική σκέψη. 'Η ἐπιστημονική του προσφορά ἔγκειται στήν συστηματική διδασκαλία τῶν κοινωνικῶν θεωριῶν καί ἰδιαίτερα τοῦ Μαρξισμοῦ χωρίς φανατισμούς καί προκαταλήψεις, στήν ἐμβριθῆ ἐνασχόλησή του μέ τήν ἀνάλυση τῆς καπιταλιστικῆς καί τῆς σοσιαλιστικῆς οἰκονομίας, στήν προώθηση τῆς ἔρευνας σχετικά μέ τήν κοινωνική διαστρωμάτωση, στήν συμβολή του στήν διαμόρφωση μιᾶς παγκόσμιας κοινωνιολογικῆς κοινότητας καί δημιουργικοῦ διαλόγου. 'Η νηφάλια μορφή του ἔκρυβε ὅμως ἕναν κοινωνικά εὐαίσθητο στοχαστή, μέ ριζοσπαστικές πεποιθήσεις. Τά τελευταῖα χρόνια εἶχε ἀναλάβει τήν διεύθυνση τῆς ἀγγλικῆς ἔκδοσης τῆς ἐπιθεώρησης "SOCIALISM OF THE FUTURE". Παρά ταῦτα, ἡ σοσιαλιστική του ἰδεολογία δέν ἐπηρέασε οὔτε τήν κριτική του ἀνεξαρτησία οὔτε τήν ἀμερόληπτη διδασκαλία του.

'Ο THOMAS BOTTOMORE δικαιοῦται ἐξ ὅλων αὐτῶν τόν χαρακτηρισμό τοῦ Δασκάλου. Στήν συνέντευξή του στήν «Νέα Κοινωνιολογία» τόν 'Απρίλιο τοῦ 1992, ὁ BOTTOMORE τόνιζε μέ ἔμφαση, ἀπαντώντας στήν ἐρώτηση τοῦ περιοδικοῦ, τί συμβουλή θά ἔδινε σέ ἕναν νέο πού θέλει ν' ἀκολουθήσει ἀκαδημαϊκή σταδιοδρομία: «Νομίζω ὅτι κάποιος ξέρει ἐάν θέλει ἤ ὄχι τήν ἀκαδημαϊκή ζωή... Ὅταν ἤμουν φοιτητής, ἤξερα ἐξ ἀρχῆς τί ἤθελα νά κάνω καί ἤμουν τυχερός πού τά κατάφερα... ἐάν εἶναι ἀφοσιωμένοι σ' αὐτήν τήν ζωή θά ἐπιτύχουν... ἀσφαλῶς ὅμως τά ἐφόδια πού χρειάζονται βρίσκονται μέσα τους». Αὐτή ἡ ὑποθήκη ἄς ἀκολουθεῖ τούς νέους ἐπιστήμονες ὡς ἐπιταγή ἑνός ἐπιφανοῦς Δασκάλου.

ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

Τό μέλλον τοῦ κοινωνικοῦ κράτους

Ἡ Νέα Κοινωνιολογία διοργάνωσε πανελλήνιο Συνέδριο μέ θέμα: «Τό μέλλον τοῦ κοινωνικοῦ κράτους», στή Σπάρτη, στίς 2, 3 καί 4 Ἀπριλίου 1993. Στό συνέδριο ἔλαβαν μέρος 140 σύνεδροι καί 200 ἀκροατές ἀπ' ὅλη τή Σπάρτη. Τά πρακτικά τοῦ συνεδρίου θά ἐκδοθοῦν ἀπ' τίς ἐκδόσεις Παπαζήση.

Τήν ὀργανωτική ἐπιτροπή τοῦ συνεδρίου ἀπετέλεσαν:

Πρόεδρος: ΜΕΛΕΤΗΣ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ, Πολιτικός Ἐπιστήμων - Κοινωνιολόγος, Διευθυντής τῆς ἐπιστημονικῆς ἐπιθεώρησης «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ».

Ἀντιπρόεδρος: Δρ. ΖΑΧΑΡΙΑΣ ΠΑΛΗΟΣ, Κοινωνιολόγος τῆς ἐκπαίδευσης, Διδάσκων Πανεπιστημίου Κρήτης, μέλος τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς ἐπιθεώρησης «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ».

Γραμματέας: Δρ. ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΚΑΤΣΑΣ, Κοινωνιολόγος, μέλος τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς ἐπιθεώρησης «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ».

Οἰκονομικός Ὑπεύθυνος: ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΟΥΤΣΟΝΙΚΑΣ, λογιστής, φοιτητής Οἰκονομικοῦ Τμήματος Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Ὑπεύθυνοι Προγράμματος: ΝΙΚΟΣ ΚΟΨΙΔΑΣ, φοιτητής Οἰκονομικοῦ Τμήματος Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

ΓΙΑΝΝΗΣ ΜΑΘΙΟΥΔΑΚΗΣ, τελειόφοιτος Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, βοηθός Ἀρχισυντάκτης τῆς ἐπιθεώρησης «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ».

ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΡΙΑΝΤΗΣ, τελειόφοιτος Τμήματος Ὀργάνωσης & Διοίκησης ἐπιχειρήσεων τοῦ Πανεπιστημίου Πειραιῶς, μέλος τῆς Συντακτικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς ἐπιθεώρησης «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ».

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 2 ΑΠΡΙΛΙΟΥ

17.00 Τελετή ἐνάρξεως - Προεδρεύων: Βίκτωρ Παπαζήσης.
Κήρυξη ἐνάρξεως τῶν ἐργασιῶν τοῦ συνεδρίου ἀπό τόν ὑπουργό Ἐθνικῆς Ἀμύνης κ. Ἰωάννη Βαρβιτσιώτη.
Χαιρετισμός ἀπό τόν βουλευτή τοῦ ΠΑΣΟΚ καί πρώην ὑπουργό κ. Ἐλευθέριο Βερυβάκη.
Χαιρετισμοί ἀπό τούς ἐκπροσώπους τῶν Τοπικῶν ἀρχῶν.

18.00 Ἐναρκτήρια ὁμιλία: **«Ἡ ἠθική διάσταση τοῦ Κοινωνικοῦ Κράτους»**
Ὁμιλητής: Τάκης Τζαμαλίκος.

18.30 Διάλειμμα

19.00 Πρώτη Συνεδρία - Προεδρεύων: Κώστας Βεργόπουλος.
Θέμα: **«Ἡ κρίση τοῦ Κοινωνικοῦ Κράτους».**
Εἰσηγητές: Κώστας Βεργόπουλος, Ἠλίας Κατσούλης, Μιχάλης Κελπανίδης, Γιάννης Πυργιωτάκης, Ὄλγα Στασινοπούλου, Βασίλης Σταυρινός.

19.30 Δεξίωση στή Λέσχη τῶν Ἀξιωματικῶν.

ΣΑΒΒΑΤΟ, 3 ΑΠΡΙΛΙΟΥ

10.00 Δεύτερη Συνεδρία - Προεδρεύων: Παῦλος Τσίμας
Θέμα: **«Τό Κοινωνικό Κράτος στήν Ἑνωμένη Εὐρώπη».**
Εἰσηγητές: Μαριέττα Γιαννάκου-Κουτσίκου, Γεράσιμος Νοταρᾶς, Ἀδαμάντιος Πεπελάσης.

11:00 Διάλειμμα

11:30 Τρίτη Συνεδρία - Προεδρεύων: Γιάννης Τζαννετάκος.
Θέμα: **«Ἰδιωτικό ἤ Δημόσιο Κοινωνικό Κράτος;»**
Εἰσηγητές: Γεράσιμος Ἀποστολάτος, Σπύρος Γιατρᾶς, Δημήτρης Κουλουριάνος, Ἰάσων Στράτος.

14:00 Γεῦμα στό ξενοδοχεῖο Λήδα.

15:00 Ἐκδρομή στό Μυστρᾶ. (Ἡ ξενάγηση ἀποτέλεσε εὐγενική προσφορά τῆς κυρίας Ζωῆς Καλλιγᾶ-Καραβίδα).

18:00 Τέταρτη Συνεδρία - Προεδρεύων: Τάκης Τζαμαλίκος.
Θέμα: **«Οἱ μελλοντικές προοπτικές τοῦ Κοινωνικοῦ Κράτους».**
Εἰσηγητές: Ξενοφῶν Κοντιάδης, Μελέτης Μελετόπουλος, Μιχάλης Μοδινός, Ζαχαρίας Παληός, Γιάννης Σακιώτης.

21:00 Δεῖπνο στή Λέσχη τῶν Ἀξιωματικῶν.

ΚΥΡΙΑΚΗ, 4 ΑΠΡΙΛΙΟΥ

10.00 Πέμπτη Συνεδρία - Προεδρεύων: Γιάννης Τζαννετάκος.
Θέμα: **«Τό μέλλον τοῦ Κοινωνικοῦ Κράτους στήν Ἑλλάδα».**
Εἰσηγητές: Ἀνδρέας Ἀνδριανόπουλος, Γιάννης Δραγασάκης, Γιάννος Παπαντωνίου.

12:00 Ἀπολογισμός Συνεδρίου ἀπό τόν Πρόεδρο τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς-Εὐχαριστίες-Λήξη Ἐργασιῶν.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 1988-1993

ΠΕΝΤΕ ΧΡΟΝΙΑ

Τό πρῶτο τεῦχος τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας» κυκλοφόρησε τήν 13η Ἰανουαρίου 1988. Στό σημείωμα τῆς Διευθύνσεως σημειωνόταν ὅτι: «... ἡ ὕλη τοῦ περιοδικοῦ θά εἶναι πολυκεντρική, συχνά μάλιστα θά εἶναι ἀντιφατική. Ἀλλά μόνον ἔτσι, μέ τή διαλεκτική δηλαδή ἀντιπαράθεση τῶν ἰδεῶν, μπορεῖ νά διεξαχθεῖ οὐσιαστικός κοινωνικός διάλογος. Πάντως θά ἀποτελεῖ, ἡ ἔκδοση αὐτή, ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου, χωρίς νά ἔχει ἀπολύτως καμμιά ἐπιστημονική, ἐπιστημολογική, ἰδεολογική καί — κυρίως— πολιτική προκατάληψη».

Στά πέντε χρόνια πού πέρασαν, κάθε προσπάθεια νά ἀποδοθεῖ στήν «Νέα Κοινωνιολογία» ἕνας περιχαρακωτικός καί ἐπιγραμματικός ἐπιθετικός προσδιορισμός, ἔπεσε στό κενό. Πράγματι τό ἔντυπο αὐτό δέν ταυτίσθηκε μέ ὁτιδήποτε πέραν τοῦ διαλόγου καί τοῦ πλουραλισμοῦ, διότι αὐτά θεωρήθηκαν ἀπό τήν συντακτική του ἐπιτροπή συνώνυμα τῆς ἐπιστημονικῆς ἐντιμότητας.

Μιά ἄλλη ὑπόσχεση πού τήρησε ἡ «Νέα Κοινωνιολογία» ἦταν ἡ ἐναργής ἐνασχόληση μέ τά ἑλληνικά προβλήματα: «... τήν ἀνάληψη τοῦ ἐπαχθέστατου ἔργου τῆς ἐθνικῆς αὐτογνωσίας», γράφαμε τότε. Ὄντως, ἐάν ἕνα Ἔθνος χρειάζεται τήν κοινωνική ἐπιστήμη, εἶναι ὄχι γιά νά δικαιολογεῖται ἤ νά νομιμοποιεῖται ἡ ἑκάστοτε πολιτική ἐξουσία, ἀλλά γιά νά βασίζεται ἡ ἐλεύθερη ἐκδήλωση τῆς λαϊκῆς βούλησης στήν κρυστάλλινη ἀλήθεια.

Κατά τά ἄλλα, ἡ «Νέα Κοινωνιολογία» ὑπῆρξε συνεπής στήν τριμηνιαία της ὑπόσχεση, χωρίς καθυστερήσεις, διπλᾶ τεύχη κλπ. Θέσπισε ἐσωτερικούς κανόνες λειτουργίας βασισμένους στόν καταμερισμό ἐργασίας, στήν ὁμοφωνία καί στήν συναίνεση, ἀντί τοῦ συνήθους συγκεντρωτισμοῦ. Ἀνέπτυξε τίς προδιαγραφές τῶν δυτικῶν ἐπιστημονικῶν ἐπιθεωρήσεων, μέ σύστημα ἀνώνυμης ἐξέτασης τῶν ἄρθρων ἀπό εἰδική ἐπιστημονική ἐπιτροπή. Ἐνεφάνισε μιά ὁλόκληρη νέα γενιά ἐπιστημόνων, πού βρῆκαν καί βρίσκουν στίς στῆλες της τήν δυνατότητα νά δημοσιεύσουν τίς ἐργασίες τους. Συνῆψε συμφωνίες συνεργασίας μέ εὐρωπαϊκές καί ἀμερικανικές ἐπιθεωρήσεις παγκόσμιου κύρους. Δημοσίευσε μεταφράσεις ξένων ἄρθρων, συνεντεύξεις προσωπικοτήτων τοῦ πνεύματος, ἀφιερώματα σέ στοχαστές. Ἐνέταξε στήν ὕλη της στῆλες μέ τρέχοντα θέματα καί ἐμπλούτισε τήν αἰσθητική τοῦ ἐντύπου μέ πολλές φωτογραφίες καί σχέδια, γιά νά καταστήσει τήν συχνά δύσβατη ὕλη τῆς κοινωνιολογίας πιό προσηνῆ στόν μέσο ἀναγνώστη. Ἐξέδωσε εἰδικά ἀφιερωματικά τεύχη, γιά φλέγοντα θέματα ὅπως οἱ ἑλληνοτουρκικές σχέσεις, ἡ ἐθνική ἄμυνα καί ἡ ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς Δεξιᾶς, πού πραγματοποίησε δύο ἐκδόσεις (1989 καί 1992).

Τό ἀναγνωστικό κοινό προσέφερε στήν «Νέα Κοινωνιολογία» τήν ὑποστήριξη πού χρειάζεται ἕνα ἔντυπο γιά νά ὑπάρξει πραγματικά. Καθημερινῶς ἐκδίδονται ἑκατοντάδες ἔντυπα, χωρίς καμμία ἀπολύτως κυκλοφορία οὔτε ἀπήχηση. Στόν χῶρο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, τό μόνο περιοδικό πού ἐπέζησε κυκλοφοριακά καί μάλιστα μέ συνεχῆ ἀνοδική πορεία εἶναι ἡ «Νέα Κοινωνιολογία». Ἡ δέ πενταετής της διάρκεια ἀποτελεῖ τήν μακρότερη πού ὑπῆρξε ποτέ στήν χώρα μας.

Ἡ σύνταξη τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας» εὐχαριστεῖ λοιπόν τό ἀναγνωστικό της κοινό θερμά καί ὑπόσχεται συνεχῆ αὐτοκριτική καί βελτίωση.

Στά χρόνια πού ἔρχονται, ἡ «Νέα Κοινωνιολογία» σκοπεύει νά ἀναπτύξει ἀκόμη περισσότερο τίς σχέσεις της μέ τίς ἀντίστοιχες ἐπιθεωρήσεις τοῦ ἐξωτερικοῦ, νά στοχεύσει στήν βελτίωση τῆς ἐπιθυμητῆς ποιότητας μέ τήν θέσπιση αὐστηρότερων κριτηρίων στήν δημοσιευόμενη ὕλη καί νά διευρύνει τίς ἐπιστημονικές της δραστηριότητες μέ τήν ὀργάνωση ἐκδηλώσεων, ὅπως τό Πανελλήνιο Συνέδριο πού πραγματοποιήθηκε στίς 2-3-4 Ἀπριλίου στήν Σπάρτη, μέ θέμα τό Μέλλον τοῦ Κοινωνικοῦ Κράτους.

ΓΙΑ ΤΟ ΤΕΥΧΟΣ 16 (ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΙΝΟΤΙΣΜΟ)

Ὁ Δικηγόρος καί οἰκονομολόγος κ. Δημ. Κοπανίτσας, μέ ἀφορμή τό ἀφιέρωμα τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας» στόν Κωνσταντῖνο Καραβίδα καί τόν κοινοτισμό, μᾶς ἀπέστειλε ἕνα πολύ ἐνδιαφέρον κείμενο συγκριτικῆς παρουσίασης τῶν ἰδεῶν ἑνός Ἄγγλου στοχαστῆ, μέ παράλληλες πρός αὐτές τοῦ Καραβίδα θέσεις, τό ὁποῖο καί δημοσιεύουμε.

Ἡ προβληματική τῆς κριτικῆς θεωρίας*

Βασίλης Φιοραβάντες

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Μερικά χαρακτηριστικά πού συνιστοῦν τήν ἰδιαιτερότητα, καί ἀπό πολλές ἀπόψεις, τή μοναδικότητα τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης** εἶναι τά ἀκόλουθα:

α. Τό συνθετικό πνεῦμα τῶν ἀναλύσεών της, ἀποτέλεσμα τῆς θεωρητικοποίησης τῶν ἐρευνῶν καί τῶν συμπερασμάτων πολλῶν ἐπιστημονικῶν κλάδων συγχρόνως (κοινωνιολογία, φιλοσοφία, ψυχανάλυση, τέχνη, αἰσθητική κ.λπ.). Αὐτή ἡ προσπάθεια τοποθετεῖται μέσα στό γενικότερο πνεῦμα τοῦ χεγκελο-μαρξισμοῦ μέ πρωταρχική τήν κριτική διάσταση.

β. Ἡ τέχνη καί ἡ αἰσθητική ἀποκτοῦν γιά πρώτη φορά στήν ἱστορία τῆς νεώτερης σκέψης βασική σημασία καί καθορίζουν ἀπό ἄκρη σ' ἄκρη ὅλη τήν προβληματική τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης, ἐνῶ μέχρι τότε αὐτές δέν εἶχαν ξεπεράσει τά ὅρια μιᾶς ξεχωριστῆς ἀνάλυσης, ἤ τμήματος ἑνός γενικότερου συστήματος, ὅπως ἦταν ἡ μεγάλη **Αἰσθητική**[1] τοῦ Χέγκελ. Ὅπως εἶναι γνωστό, αὐτή ἡ ἀνάλυση τοῦ Χέγκελ, ὅσο σημαντική κι ἄν ἦταν δέν μπόρεσε νά ξεπεράσει τόν μερικό χαρακτῆρα πού ἀπέδιδε στήν τέχνη καί κατ' ἐπέκταση στήν αἰσθητική, λαμβάνοντας πάντα ὑπόψη τίς συγκεκριμένες ἱστορικές συνθῆκες τῆς συγγραφῆς της. Ἀντίθετα, στά νεώτερα χρόνια καί κατά κύριο λόγο στό ἔργο τοῦ Ἀντόρνο, δηλαδή τοῦ σημαντικότερου ἴσως ἀπό τούς ἐκπρόσωπους τῆς Κριτικῆς θεωρίας, ἀπό ἕνα σημεῖο καί ὕστερα, ἡ αἰσθητική ἀποκτᾶ διαστάσεις γενικοῦ σχεδίου (projet)-κλάδου, πού τείνει νά συμπεριλάβει πολλούς ἄλλους τομεῖς τῆς σκέψης (κοινωνιολογία, φιλοσοφία κ.λπ.), μέ μόνη ἐξαίρεση τήν πολιτική οἰκονομία. Ἡ ἀνατροπή αὐτή τοῦ χεγκελιανοῦ συστήματος, καί σέ ἕνα μικρότερο βαθμό τῆς ἴδιας τῆς Κριτικῆς θεωρίας ἀπό τόν Ἀντόρνο, δέν εἶναι μιά δευτερεύουσα ὑπόθεση. Ἀντίθετα, μετά τήν **Αἰσθητική θεωρία**[2] εἶναι ἀδιανόητη ἡ ὁποιαδήποτε ἀναφορά στήν τέχνη, ἀλλά καί στίς λεγόμενες κοινωνικές καί ἀνθρωπιστικές ἐπιστῆμες, χωρίς νά λάβει κανείς ὑπόψη του, ἀρνητικά ἤ θετικά, τό ἔργο τοῦ Ἀντόρνο, ὅπως καί τά μεθοδολογικά καί γενικότερα θεωρητικά συμπερασμάτά του.

γ. Ἡ θεωρητική δραστηριότητα τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης εἶναι μιά δραστηριότητα ὁλοκληρωτικά ριζοσπαστική, ἄν καί βασικά θεωρητική.

δ. Ἡ πολιτική καί ἰδεολογική (μέ τήν ἔννοια κυρίως τῆς ἰδεολογικῆς κριτικῆς[3]) διάσταση εἶναι κυρίαρχη καί ταυτόχρονα βασική ὡς συμπυκνωμένη ἔκφραση στό θεωρητικό ἐπίπεδο τῆς ὑπάρχουσας κοινωνικῆς συνθήκης, εἰδωμένη ἀπό

---

* Τό παρόν κείμενο παρουσιάσθηκε σέ μιά πρωτογενῆ μορφή στό περιοδικό «Πολίτης», τ. 9, Ἰουν. 1987. Ἐδῶ παρουσιάζεται μερικῶς ἀνασκευασμένο καί μέ ἀρκετά νέα στοιχεῖα.

** Στή Σχολή τῆς Φρανκφούρτης ἐντάσσονται οἱ διανοούμενοι Μ. Χορκχάιμερ, Θ. Ἀντόρνο, Χ. Μαρκοῦζε, Γ. Χάμπερμας, Ο. Κιρχάϊμερ, Φρ. Πόλλοκ, Φ. Νόουμαν κ.α. Ὑπάρχουν καί μερικοί ἄλλοι τό ἴδιο σημαντικοί διανοούμενοι πού τοποθετοῦνται λιγότερο ἤ περισσότερο, σ' αὐτό τό ρεῦμα, παρά τή μή ὁλοκληρωτική ἔνταξή τους στή Σχολή, ὅπως ὁ Β. Μπένζαμιν, ὁ Ἐ. Μπλόχ, ὁ Λ. Γκολντμάν, ὁ Ἐ. Φρόμ κ.ἄ., καί οἱ ὁποῖοι ἐπηρεάστηκαν σέ διαφορετικούς βαθμούς ὁ καθένας ἀπό τό ἔργο τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.

— *Ὁ **Βασίλης Φιοραβάντες** γεννήθηκε τό 1952. Εἶναι Δρ. Φιλοσοφίας τῆς τέχνης καί τῆς κουλτούρας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης. Ἐργάζεται ὡς εἰδικός ἐπιστήμων στό Πανεπιστήμιο Αἰγαίου. Ἔχει δημοσιεύσει μεγάλο ἀριθμό ἄρθρων σ' ἑλληνικά καί γαλλικά περιοδικά, καθώς καί τά βιβλία **«Ἰδεολογική κριτική καί αἰσθητική,»** στίς ἐκδ. Πράξις 1987. Β΄ Ἔκδοση στίς ἐκδόσεις Παρουσία 1993 καί «Εἰσαγωγή στήν Ἱστορία καί στήν αἰσθητική τῆς μοντέρνας τέχνης», στίς ἐκδόσεις Παρουσία, 1993.*

μιά κριτική (ἀρνητική) ὀπτική, καί ταυτόχρονα συνιστᾶ σύλληψη σέ ἕνα προχωρημένο (ἀφηρημένο) ἐπίπεδο τῶν προϋποθέσεων τῆς ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπ' αὐτήν.

Γιά νά γίνει καλύτερα ἀντιληπτό τό ἔργο τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης, καθώς καί ἡ σημασία του, δέν πρέπει νά ξεχνιοῦνται οἱ συγκεκριμένες κοινωνικο-ἱστορικές συνθῆκες, οἱ ὁποῖες ἐπηρέασαν ἀποφασιστικά τή διαμόρφωσή του. Πρόκειται γιά τήν αἱματηρή καταστολή τῆς γερμανικῆς ἐπανάστασης, τήν οἰκονομική κρίση τοῦ 1929-33, τήν ἄνοδο τοῦ φασισμοῦ, τή σταθεροποίηση τῆς σταλινικῆς γραφειοκρατίας μέ τήν παράλληλη μετατροπή τοῦ σταλινισμοῦ σέ ὁλοκληρωτισμό, τόν β' παγκόσμιο πόλεμο, τή γενικότερη ὑποχώρηση τοῦ κινήματος διεθνῶς. Ὅμως, παρά τήν παράλληλη μέσα σ' αὐτές τίς συνθῆκες κυριάρχηση τοῦ ἐμπειρισμοῦ, τοῦ θετικισμοῦ, τοῦ τεχνοκρατισμοῦ κ.λπ., ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης ἀνήγαγε τήν πρακτική της σέ θεωρητική. Μέ αὐτό τόν τρόπο ἀντιστάθηκε σθεναρά στό «μοντέρνο» ρεῦμα τῆς ἁπλοποίησης καί τοῦ ἐκχυδαϊσμοῦ τῆς σκέψης πού ἀναπτυσσόταν σύμφωνα μέ τίς ἀνάγκες τοῦ ἐργαλειακοῦ καί τεχνικοῦ λόγου. Μ' αὐτήν τήν ἔννοια, ἐπιβάλλεται μιά μικρή ἱστορική ἀναδρομή ὥστε νά παρακολουθήσουμε τήν ἐξέλιξη τοῦ ἔργου τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης, ἔστω καί σέ γενικές γραμμές, ἀπό τήν ἐμφάνισή της μέχρι τό 1969, χρόνο τοῦ θανάτου τοῦ Ἀντόρνο.

Η ΙΔΡΥΣΗ ΤΟΥ «ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ» ΚΑΙ ΟΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΕΡΕΣ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΕΣ ΤΟΥ

Στήν ἀρχή τῆς δεκαετίας τοῦ '20 δημιουργεῖται στή Γερμανία (Φρανκφούρτη) τό «Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν» ὑπό τή διεύθυνση τοῦ Μάξ Χορκχάιμερ, καί ἐκδίδει τό «Περιοδικό γιά τήν Κοινωνική Ἔρευνα», πού θά γίνει στή συνέχεια γνωστό ἀπό τή δημοσίευση πολύ προχωρημένων θεωρητικῶν ἐρευνῶν τῶν μελῶν καί τῶν συνεργατῶν τοῦ Ἰνστιτούτου, ἀλλά καί μερικῶν ἐρευνητῶν πού δέν συμμετεῖχαν σέ αὐτό. Μετά ἀπό μερικά χρόνια (1938) ὁ Ἀντόρνο βρισκόμενος στήν ἐξορία (Ἀμερική) παίρνει τή διεύθυνση τοῦ Ἰνστιτούτου καί τοῦ περιοδικοῦ. Ὁ Ἀντόρνο λοιπόν, ἄν καί συνεχίζει τίς ἐμπειρικές (συγκεκριμένες) ἔρευνες στό χῶρο τῆς κοινωνιολογίας, σύμφωνα μέ τή μέχρι τότε ἐρευνητική δραστηριότητα τῶν μελῶν τοῦ Ἰνστιτούτου, ἀρχίζει νά ἀποδίδει προοδευτικά ὅλο καί μεγαλύτερη σημασία στή φιλοσοφία. Μέσα σ' αὐτό τό πλαίσιο πρέπει νά τοποθετηθεῖ ἡ προσπάθειά του νά μετατρέψει, κατά κάποιο τρόπο, τήν κοινωνική θεωρία σέ κοινωνική φιλοσοφία, πού ἔχει μείνει περισσότερο γνωστή ὡς Κριτική θεωρία τῆς κοινωνίας (Κριτική Σχολή). Μέ ἄλλα λόγια, ὁ Ἀντόρνο προσπάθησε νά μετατρέψει τήν κριτική ἤ φιλοσοφική κοινωνιολογία σέ μιά φιλοσοφία τῆς κοινωνίας, διατηρώντας ταυτόχρονα τήν κριτική διάσταση ὡς πρωταρχική. Πρόκειται γιά μιά ριζοσπαστική ἀνατροπή, ἀπό μιά θεωρητική καί ταυτόχρονα μεθοδολογική ἄποψη. Εἶναι ἡ ἔκφραση σέ φιλοσοφικο-θεωρητικό ἐπίπεδο γενικότερων μετασχηματισμῶν τῆς κοινωνίας πρός τήν ὑποβάθμιση, τούς ὁποίους ἡ παραδοσιακή κοινωνιολογία ἀδυνατοῦσε νά συλλάβει παραμένοντας δέσμια τῶν μύθων της: δέν μπόρεσε νά αὐτονομηθεῖ μέ κριτικό τρόπο ἀπό αὐτό πού ὀνομάζεται ψευδής συνείδηση, σύμφωνα μέ τίς ἀναλύσεις τοῦ Λούκατς[4], νά αὐτονομηθεῖ δηλαδή ἀπό τή φωτογραφική καί ρεαλίζουσα θεωρητικοποίηση, ἡ ὁποία σέ τελική ἀνάλυση δέν εἶναι παρά ἡ ἔκφραση τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας, καί μέ αὐτή τήν ἔννοια προϊόν τοῦ κοινωνικοῦ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας καί ταυτόχρονη θεωρητικοποίησή της.

Ὁ Ἀντόρνο στρέφεται λοιπόν πρός τή φιλοσοφία ἤ μᾶλλον πρός τήν κριτική της, θεωρώντας την ἰδεολογική, μέ τήν ἀρνητική ἔννοια τῆς λέξης, διότι ἡ μέχρι τότε φιλοσοφία συμμετεῖχε ἐνεργά στήν ἐργαλειοποίηση τοῦ Λόγου, δηλαδή στήν ἀπονέκρωσή του. Αὐτή ἡ στροφή ἦταν ἡ μόνη πού θά μποροῦσε ἴσως νά προσφέρει στούς θεωρητικούς τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης κάποια ὕστατα φιλοσοφικά καί ἱστορικά στηρίγματα στήν ἐναγώνια προσπάθειά τους γιά τή δημιουργία ἑνός ἄλλου Λόγου. Αὐτόν τόν νέο Λόγο, ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης προσπαθεῖ νά τόν συλλάβει σέ ριζοσπαστική ἀντίθεση μέ τήν ἐδραιωμένη καί ἐλάχιστα ἤ καθόλου πλέον ἀμφισβητούμενη κατεστημένη τάξη, τή γενικευμένη πραγμοποίηση, τήν ἤδη μαζοποιημένη κουλτούρα. Αὐτή ἡ προσπάθεια μιᾶς θεωρητικῆς κριτικῆς ἀντιμάχεται, ἤδη ἀπό τήν ἐμφάνισή της, τόν ἀνερχόμενο ὁλοκληρωτισμό στήν Ἀνατολή ὅπως καί στή Δύση (σταλινισμός καί ναζισμός), ἐνῶ ἡ κοινωνιολογία, ὅπως καί ἡ πολιτική οἰκονομία, ἀκόμη δέ καί ἡ κριτική τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας, ὅπως εἶχε ἀναπτυχθεῖ καί ἀπό τόν παραδοσιακό μαρξισμό, ἀδυνατοῦσαν πλέον νά

στρατευτοῦν πρός αὐτή τήν κατεύθυνση, περιοριζόμενες σέ ἀνούσιες περιγραφές, ἄν δέν ἀποτελοῦσαν ἤδη τμῆμα τοῦ ἐργαλειακοῦ Λόγου, ὅπως πολύ εὔστοχα σημειώνει ὁ Βέλμερ[5]. Στά πλαίσια αὐτῶν τῶν ἀναλύσεων, ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης ἐπεξεργάζεται τήν περίφημη θεωρία τοῦ αὐταρχικοῦ κράτους καί τῆς ἐξίσου αὐταρχικῆς οἰκογένειας: ἡ κοινωνία κατευθύνεται ὅλο καί περισσότερο πρός μορφές ὁλοκληρωτικῆς ὀργάνωσης, ἀποτέλεσμα τοῦ ὀρθολογισμοῦ τῆς οἰκονομίας στό ἰμπεριαλιστικό της στάδιο. Ὁ ἀποφασιστικός μοχλός καί παράγοντας αὐτοῦ τοῦ ὀρθολογισμοῦ εἶναι ἡ ὑπέρμετρη ἀνάπτυξη τοῦ κράτους. Τό κράτος παύει νά εἶναι τό φιλελεύθερο κράτος ὅπως ὑπῆρχε μέχρι τό τέλος τοῦ 19ου αἰώνα. Ἔχει πλέον μετατραπεῖ σέ μιά πανίσχυρη ὀργάνωση πού ἀναπτύσσεται σέ βάρος ὁλόκληρης τῆς κοινωνίας τήν ὁποία ἐλέγχει καί κυριαρχεῖ ἀπόλυτα σέ ὅλες της τίς ἐκδηλώσεις. Αὐτή ἡ κυριαρχία (ἡ ἡγεμονία) θεμελιώνεται στήν ἐπιτάχυνση τῆς γραφειοκρατικοποίησης, στήν ἐπέκταση τῆς διοίκησης καί στήν ὁλοκλήρωση τοῦ καπιταλιστικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Τό κράτος ὑπερκαθορίζει τήν κοινωνία, πού ὁδηγεῖται ἀναπόφευκτα στό ναζισμό. Ὡθώντας στή λογική της συνέπεια αὐτή τήν ἀνάλυση, ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης (ἐξόριστη πλέον στήν Ἀμερική) συμπεραίνει: Ἡ πτώση τοῦ ναζισμοῦ δέν θά ὀφείλεται στή μαζική καί ὀργανωμένη ἀντίσταση* μέσα στή Γερμανία, διότι τό ἄτομο παθητικοποιεῖται, κυριαρχεῖται καί ἀλλοτριώνεται μέσα στήν οἰκογένεια καί συνεπῶς, εἶναι ἀνίκανο νά ἀντισταθεῖ. Ἡ οἰκογένεια ἀποτελεῖ πλέον τήν ἀφετηρία γιά τή γέννηση καί ἀνάπτυξη τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ[6]. Ἡ ἐπίδραση τῆς ψυχανάλυσης καί εἰδικότερα τοῦ ἔργου τοῦ Β. Ράϊχ[7] εἶναι καθοριστική στή σύλληψη τῆς τριάδας ἄτομο-οἰκογένεια-κράτος καί βρίσκεται στή βάση τῆς ἀνάπτυξης τοῦ λεγόμενου Φροϋδομαρξισμοῦ, (ὀργανικῆς τάσης τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης), ὁ ὁποῖος στή συνέχεια θά δώσει μερικά πολύ σημαντικά ἔργα, ὅπως τό **Ἔρως καί Πολιτισμός**[8] τοῦ Χ. Μαρκοῦζε κ.ἄ. Ἔτσι, ἡ προβληματική τοῦ συλλογικοῦ καί ἱστορικοῦ ὑποκειμένου, καί πιό συγκεκριμένα τοῦ συνειδητοῦ προλεταριάτου, ὅπως εἶχε ἀναπτυχθεῖ ἀπό τόν νέο Λούκατς (**Ἱστορία καί ταξική συνείδηση**)[9], μετατρέπεται στή διαλεκτική σχέση ἄτομο-οἰκογένεια-κράτος, ἡ ὁποία μέ τή σειρά της καταλήγει στήν περίφημη διαλεκτική ἄτομο-πραγμοποίηση-κοινωνία. Οἱ ἐξαρτώμενες τάξεις καί εἰδικά τό προλεταριᾶτο ἔχουν, σύμφωνα πάντα μέ τήν Σχολή τῆς Φρανκφούρτης, ἤδη ἐνσωματωθεῖ στήν κυριαρχία τῆς ἄρχουσας τάξης.

Ἕνα ἄλλο συμπέρασμα τῶν θεωρητικῶν ἐρευνῶν αὐτῆς τῆς ἐποχῆς εἶναι ἡ διαπίστωση ὅτι τό κράτος θά συνεχίσει τήν πορεία του πρός τόν ὁλοκληρωτισμό ὑπό διαφορετικές μορφές καί μετά τήν πτώση τοῦ ναζισμοῦ. Αὐτή ἡ ὁλοκληρωτική διαδικασία στηρίζεται πολύ σταθερά σέ κάποιες γενικότερες διαδικασίες, τῶν ὁποίων τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὁ ναζισμός: ἡ κοινωνία τῶν πολιτῶν μέ τήν αὐγή τοῦ ἰμπεριαλισμοῦ ἄρχισε νά παραχωρεῖ τή θέση της στη διοικητικοποίηση (administratisation), στή γραφειοκρατικοποίηση, στή διάλυση (ἀποσύνθεση) τοῦ Λόγου, στήν ὑποταγή τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς φύσης καί τέλος στήν πραγμοποίηση. Ὁ ὅρος πραγμοποίηση[10], σύμφωνα μέ τή Σχολή τῆς Φρανκφούρτης, μπορεῖ ἄριστα νά ἐκφράσει καί νά συμπεριλάβει ὅλες αὐτές τίς κοινωνικές διαδικασίες, καί, ταυτόχρονα, ἀρνητικές διαφοροποιήσεις γιά τόν ἄνθρωπο.

Αὐτή ἡ ἀνάλυση (καθώς καί ὅλες γενικότερα οἱ ἐπεξεργασίες τῆς Κριτικῆς Σχολῆς), συνδέεται μέ μιά μεθοδολογική προσέγγιση στίς κοινωνικές ἔρευνες[11], καθώς καί μέ τή διαδικασία ἀναζήτησης τῆς ἀλήθειας[12], σέ ριζική ἀντίθεση μέ τόν θετικισμό[13]. Ὅπως σημειώνει ὁ Λ. Γκολντμάν, ἡ μεθοδολογική προσέγγιση τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης τοποθετεῖται στή συνέχεια τῆς χεγκελιανῆς διαλεκτικῆς καί στηρίζεται στή θεωρητικοποίηση τῆς σχέσης (ἐπίσης διαλεκτικῆς), ὑποκείμενο-ἀντικείμενο. Αὐτή ἡ προβληματική ἀναπτύσσεται μέσα στό πλαίσιο τῆς ἀναζήτησης τῆς ὁλότητας πού ἦταν πάντοτε διαλεκτική καί ἱστορική. Ἀρκετά χρόνια ἀργότερα στήν περίφημη συζήτηση Ἀντόρνο-Πόππερ[14], ὁ

---

* Αὐτό τό συμπέρασμα οὐσιαστικά δέν διαψεύσθηκε καί ἀπό τή νεώτερη ἐμπειρία τῆς ἀνόδου καί τῆς πτώσης τῶν δικτατοριῶν στήν Ἑλλάδα, Ἱσπανία, Πορτογαλία καί Λατινική Ἀμερική, ἄν καί διέφερε ἀρκετά σημαντικά ἡ φύση τους ἀπ' αὐτή τοῦ κλασικοῦ φασισμοῦ, μέ μόνες δυνατές ἐξαιρέσεις τόν φρανκισμό καί τόν σαλαζαρισμό στήν περίοδο τῆς κατάληψης τῆς ἐξουσίας. Γι' αὐτό τό θέμα βλ. Ν. Πουλαντζᾶς, **Φασισμός καί δικτατορία,** Ὁλκός, **Ἡ κρίση τῶν δικτατοριῶν,** Παπαζήσης, M. Horkheimer, "L' état autoritaire", in **Théorie critique**, Payot, p.p. 329-352, Λ. Τρότσκι, **Γερμανία: ὁ φασισμός καί τό ἐργατικό κίνημα,** Πρωτοποριακή βιβλιοθήκη.

'Αντόρνο ὑποστηρίζει τή θέση ὅτι ὁ θετικισμός ἔχει ἀρχίσει νά μετατρέπεται σέ ἕνα ἀπό τά ἰσχυρότερα ὅπλα τῆς νέας ἀνερχόμενης, μετά τό 1945, τεχνοκρατικῆς ἰδεολογίας, ἄν δέν ἀποτελεῖ ἤδη βασικό της συστατικό στοιχεῖο. Δέν πρόκειται πλέον γιά ἕνα μεθοδολογικό ἤ γενικότερο φιλοσοφικό πρόβλημα, ἀλλά ἀντίθετα γιά τήν ἐνσωμάτωση τοῦ θετικισμοῦ καί τῶν διαφόρων παραλλαγῶν του στήν κατεστημένη τάξη. 'Ο θετικισμός ἐκφράζει καί συγχρόνως στηρίζει τό σύγχρονο ἀντιουμανισμό, τή μή αὐθεντικότητα (γιά τήν ἀκρίβεια τήν ἰσοπέδωση τῆς ὁποιασδήποτε ἔννοιας αὐθεντικότητας) καί τόν ὑποβιβασμό τοῦ εἶναι σέ τεχνολογικό μηδέν.

Στή συνέχεια καί κατά τή διάρκεια τῆς παραμονῆς τους στήν 'Αμερική, ὁ Χορκχάϊμερ μέ τόν 'Αντόρνο ἐπιχειροῦν τήν κριτική τῆς βιομηχανίας τῆς κουλτούρας[15]. 'Ο Χορκχάϊμερ ἐπεξεργάζεται μιά κριτική προσέγγιση τοῦ Λόγου[16]. Καί οἱ δύο μαζί, μέ τήν ἐπιστροφή τους στήν 'Ολλανδία τό 1947, ἐπεξεργάζονται τό ἱστορικό τους ἔργο **'Η διαλεκτική τοῦ Λόγου**[17]. Σύμφωνα μέ αὐτή τήν ἀνάλυση, ὁ σύγχρονος λόγος, ἄν καί εἶναι προϊόν τῆς 'Αναγέννησης, τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῆς μεγάλης ἀστικῆς 'Επανάστασης ἀπό τή στιγμή πού συνδέεται μέ τή διαδικασία τῆς πραγμοποίησης καί τοῦ καπιταλιστικοῦ ὀρθολογισμοῦ, καταλήγει σέ ἕναν λόγο χωρίς περιεχόμενο, ἐργαλειακό. Αὐτή ἡ ἀνάλυση στηρίζεται, μεταξύ ἄλλων καί σ' ἕνα σημαντικό βαθμό, στήν κριτική τῆς κουλτούρας.

Στίς ἀρχές τοῦ XXου αἰώνα εἶχε ἀναπτυχθεῖ στή Γερμανία ἡ κριτική τῆς κουλτούρας ἀπό τούς κοινωνιολόγους Τόνις, Ζίμελ καί κυρίως ἀπό τόν Μάξ Βέμπερ, ἡ ὁποία διαρθρωνόταν γύρω ἀπό τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στήν κουλτούρα καί τόν πολιτισμό. Σύμφωνα μέ αὐτή τή θεωρία, ὁ ἀναπτυσσόμενος (καί ἤδη σημαντικά ἀναπτυγμένος) πολιτισμός ἐπιβάλλεται ὅλο καί περισσότερο στήν κουλτούρα, στηριζόμενος στά ἀποτελέσματα τῆς περίφημης «προόδου». 'Ο πολιτισμός εἶναι ἡ ἔκφραση τῆς ἀνάπτυξης ὅλων τῶν τεχνητῶν στοιχείων, τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπό τή φύση καί τῆς ὑποταγῆς, ἄν ὄχι καί τῆς ἐξαφάνισης τῶν ὀργανικῶν στοιχείων πού ὑπῆρχαν πρίν στήν κοινωνική καί πνευματική ζωή. Αὐτή τή θεωρία, πού τή βασική της ἰδέα δώσαμε πολύ συνοπτικά καί σχηματικά, ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης τήν ἀναπτύσσει πρός μιά κριτική καί ριζοσπαστική[18] κατεύθυνση: ἡ βιομηχανία τῆς κουλτούρας, ἡ ὁποία ἀρχικά ἐμφανίζεται στήν



'Αμερική καί ἀργότερα ἐπεκτείνεται σέ ὅλες τίς χῶρες τοῦ προχωρημένου καπιταλισμοῦ, ὄχι μόνον ἐμποδίζει κάθε αὐθεντική δραστηριότητα στό ἐπίπεδο τῆς τέχνης καί γενικότερα τῆς κουλτούρας, ἀλλά καί ἐνσωματώνει κάθε γνήσια στή γέννησή της καλλιτεχνική ἀπόπειρα καί ταυτόχρονα τήν ἐξουδετερώνει. 'Ο λεγόμενος ἐκδημοκρατισμός τῆς κουλτούρας, στό ὄνομα τοῦ ὁποίου νομιμοποιεῖται αὐτή ἡ ἐνσωμάτωση, δέν εἶναι παρά ὁ ἐκχυδαϊσμός της καί μάλιστα σέ ἀκραῖα μορφή. 'Η τέχνη καί ἡ κουλτούρα ἀποκτοῦν μέ αὐτόν τόν τρόπο ἕνα χαρακτῆρα καταφατικό καί μαζικό καί γι' αὐτόν ἀκριβῶς τό λόγο ἀλλοτριωτικό. 'Επιπλέον, ἡ κριτική τοῦ Λόγου ἀναπτύσσεται ἀπό τή Σχολή τῆς Φρανκφούρτης στό χῶρο τῆς κριτικῆς ἀνάλυσης τῆς ἱστορίας καί ἐπεκτείνεται ἀπό τήν ἀρχαιότητα (Μῦθος, Λόγος[19] τῆς 'Αρχαίας 'Ελλάδας), μέχρι τίς μέρες μας, περνώντας ἀπό τό Διαφωτισμό κ.λπ. Τό συμπέρασμα, μέ βάση αὐτή τήν ἀνάλυση, εἶναι ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἱστορική κίνηση τῆς σκέψης, εἰδωμένη μέσα ἀπό τή συγκεκριμένη ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας, καταλήγει στόν μαρασμό τῆς

σκέψης. Ὅπως καθίσταται προφανές, δέν πρόκειται πλέον γιά τό ἀποτέλεσμα μιᾶς διαλεκτικῆς δραστηριότητας, ἀλλά ἀντίθετα γιά τή συντριβή τοῦ Λόγου ἀπό τόν σύγχρονο ὁλοκληρωτισμό, ὁ ὁποῖος τόν ἐνσωματώνει καί τόν μετατρέπει ἔτσι σέ «λογιστικό», σύμφωνα μέ τόν Χορκχάϊμερ. Ἐξαίτίας τῆς παραπάνω κεφαλαιώδους σημασίας διαπίστωσης, οἱ Χορκχάϊμερ -Ἀντόρνο ἀποπειρῶνται τήν κριτική τοῦ Λόγου στό καθαρά φιλοσοφικό ἐπίπεδο, δηλαδή στό ἐπίπεδο τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας, στή συνέχεια τῶν φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων τῶν Κάντ, Χέγκελ, Μάρξ, μέ τή προοπτική συγκρότησης μιᾶς νέας ὀρθολογικότητας, βασικά ἀρνητικῆς καί κριτικῆς, δεδομένου τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Λόγος στή μέχρι τώρα γνωστή του μορφή εἶχε καταλήξει στή ριζική ἄρνηση τῶν εἰσαγωγικῶν του ἀπαιτήσεων.

Θά πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι αὐτή ἡ κριτική καί ἀρνητική προσέγγιση τοῦ Λόγου πραγματοποιεῖται μέσα σέ ἕνα πλαίσιο ὁλικῆς καί ριζικῆς ἀποκοπῆς τῆς θεωρίας ἀπό τήν πράξη[20]. Δηλαδή πρόκειται γιά μιά κριτική προσέγγιση, πού ἐπειδή δέν μποροῦσε νά συνδεθεῖ μέ ἕνα κάποιο κοινωνικό καί συλλογικό ἱστορικό ὑποκείμενο, φορέα ἐξ ὁρισμοῦ τῆς διαλεκτικῆς ὁλότητας, δέν ἦταν δυνατόν παρά νά τοποθετηθεῖ σέ ἕνα διακοινωνικό ἐπίπεδο ἤ καί ἀκόμα μή-κοινωνικό, μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν μποροῦσε πλέον νά συνδεθεῖ, ἄμεσα ἤ ἔμμεσα, μέ καμία ἀπό τίς ὑπάρχουσες κοινωνικές τάξεις τῆς σύγχρονης κοινωνίας, οὔτε μέ τήν ὁποιαδήποτε δομημένη κοινωνική ὁμάδα, ὅπως τό σημειώνει πολύ σωστά ὁ Γκολντμάν σέ μιά αὐστηρή κριτική του ἀναφορά στή θεωρία τοῦ Ἀντόρνο. Ἔτσι πραγματοποιεῖται τό ξεπέρασμα τῆς κοινωνιολογίας πρός μιά φιλοσοφική, καί, ταυτόχρονα, κριτική ἀνάλυση, ξεπέρασμα πού σχετικά γρήγορα θά ἀποδειχθεῖ πρόσκαιρο, διότι πρός τό τέλος τῆς **Διαλεκτικῆς τοῦ Λόγου**[21] γίνεται μιά ἐπιστροφή θριαμβευτική στόν κοινωνιολόγο Μάρξ (ἡ ἐπίδραση σ' αὐτό τό σημεῖο τοῦ Κ. Κόρς[22] ἴσως ἦταν καθοριστική), καί εἰδικότερα στήν ἀνάλυσή του, τοῦ κοινωνικοῦ καταμερισμοῦ ἐργασίας καί τῆς ἰδεολογίας. Ἡ συζήτηση ὅμως αὐτοῦ τοῦ θέματος πηγαίνει μακριά, διότι ὁ Ἀντόρνο ξαναγυρνᾶ σέ αὐτή τή βασικά κοινωνική θεωρία στήν **Αἰσθητική θεωρία**[23] λίγα χρόνια ἀργότερα, γεγονός πού ἀποδεικνύει ἀπό μόνο του ὅτι οὐσιαστικά ποτέ δέν ἔπαψε νά σκέφτεται σέ τελική ἀνάλυση κοινωνικά (-ολογικά). Τό γεγονός αὐτό σημαίνει ἐπίσης ὅτι τό ὑποκείμενο, ὡς καθαρή φιλοσοφική κατασκευή, δέν τόν ἐνδιέφερε καί πολύ, μή ξεχνώντας ἀκριβῶς τήν ἀνατροπή τοῦ χεγκελιανοῦ ἰδεαλιστικοῦ συστήματος ἀπό τόν Μάρξ.

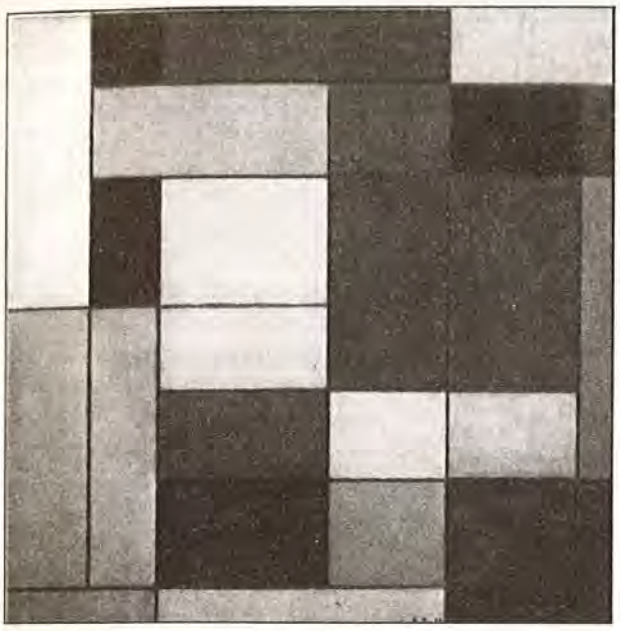
Ξαναγυρνώντας λοιπόν στήν προηγούμενη προβληματική μας, θά πρέπει νά τονίσουμε ὅτι ὁ Ἀντόρνο εἶχε καταλήξει νά γίνει ἀπ' αὐτή τήν περίοδο (1947) ἕνας καθαρός ἀρνητιστής, ἐνῶ ὁ Μαρκοῦζε ἦταν πολύ εὐαίσθητος στή φοιτητική ἐξέγερση τῆς δεκαετίας τοῦ '60, στό τριτοκοσμικό κίνημα καί τούς παρισινούς μποέμ. Μέ αὐτή τήν ἔννοια, ἡ Κριτική θεωρία, σύμφωνα μέ τόν Ἀντόρνο,δέν μποροῦσε παρά νά ἐγκαταλείψει τήν κλασική πλέον χεγκελο-λουκατσική προβληματική τοῦ ὑποκειμένου γενικά, καί τοῦ κοινωνικοῦ ὑποκειμένου εἰδικότερα. Ἀλλά αὐτή ἡ κριτική εἶναι στό ἑξῆς μιά κριτική χωρίς ὑποκείμενο, δηλαδή μιά κριτική πού δέν εἶναι συνδεδεμένη ἄμεσα ἤ ἔμμεσα, μέ τό ὑποκείμενο, μ' ἕνα κάποιο ὑποκείμενο. Ἡ **Διαλεκτική τοῦ Λόγου**[24], πού θά μποροῦσε νά χαρακτηρισθεῖ καί ὡς μία μεταφυσική διαλεκτική, δέν μπορεῖ νά διαρκέσει πάρα πολύ, χωρίς νά ξεπέσει τελικά στόν παραδοσιακό ἰδεαλισμό ἤ σέ μιά θεολογίζουσα μεταφυσική. Ἤ, τέλος, δέν θά μποροῦσε ἴσως νά ἀποφύγει μιά ἄκρως ματεριαλιστική θεώρηση καί κατά συνέπεια μηχανιστική, θεώρηση ὅμως πού ὁ ἴδιος ὁ Ἀντόρνο εἶχε ἤδη κατακρίνει πολύ αὐστηρά μερικά χρόνια πρίν, ὅταν ὁ φίλος Β. Μπένζαμιν, ὑπό τήν ἐπίδραση τοῦ Μπρέχτ, εἶχε καταλήξει νά γίνει πιό ὑλιστής ἀπό τούς ὑλιστές, γιά νά παραφράσουμε τόν ἴδιο τόν Μπένζαμιν[25].

Ἔτσι, μέσα σέ μιά γενικότερη κατάσταση ὅπου ἡ κοινωνία ξεφεύγει ὅλο καί περισσότερο πρός τή μή αὐθεντικότητα καί τόν τεχνοκρατισμό, ἡ πραγμοποίηση συνεχίζει τήν ἐπέκτασή της, ἐξουδετερώνοντας κάθε ριζοσπαστική ἤ ἀρνητική στάση, ἡ ὀρθολογικοποίηση συνεχίζει νά ἐνσωματώνει ὅλο καί περισσότερα τμήματα τῆς κοινωνίας πού ξέφευγαν μέχρι πρίν ἀπό τήν ὑποταγή της, ἡ παθητικοποίηση καταλήγει νά γίνει μιά νόρμα ἤ κοινοτυπία κ.λπ., διαδικασίες πού ἔγιναν πολύ πιό ἔντονες μετά τόν Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ὅταν ἡ κοινωνία τῆς ὀργάνωσης γίνεται πλέον πραγματικότητα καί ἀρχίζει νά περιορίζει τίς οὐμανιστικές παραδόσεις της, νά ἀποκλείει τήν κοινωνική σύγκρουση καί κυρίως στή ριζοσπαστική της μορφή, καί τέλος νά ἐνσωματώνει τό παραδοσιακό κίνημα στό παιχνίδι τῆς καπιταλιστικῆς ρύθμισης, ἡ Κριτική θεωρία ἀνακαλύ-

πτει ένα άλλο ύποκείμενο: τίς καλλιτεχνικές πρωτοπορίες τῆς ριζοσπαστικῆς μοντέρνας τέχνης. Μέχρι τότε ὁ 'Αντόρνο εἶχε μελετήσει μέ μονογραφίες ἤ μέ δοκίμια τό ἔργο διαφόρων καλλιτεχνῶν (Σένμπεργκ, Βάγκνερ, Κάφκα, Χέντερλιν κ.λπ.) καί διάφορα καλλιτεχνικά ρεύματα καί φαινόμενα (τζάζ, θέατρο καί εἰκαστικές τέχνες τῆς πρωτοπορίας[26] κ.λπ.), χωρίς νά ξεχνᾶ κανείς τήν ἱστορική του μελέτη γιά τήν κοινωνιολογία τῆς μουσικῆς. Τό σχέδιο ὅμως μιᾶς αἰσθητικῆς θεωρίας λιγότερο ἤ περισσότερο συστηματικῆς, δέν εἶχε πάρει ἀκόμη μιά συγκεκριμένη μορφή. 'Από τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '60 ὁ 'Αντόρνο ἀρχίζει νά ἐργάζεται συστηματικά πλέον, μέ σαφῆ προοπτική νά καταλήξει σέ μιά τέτοια αἰσθητική σύνθεση[27]. Αὐτή πράγματι εἶναι μεγαλειώδης, παρά τό γεγονός ὅτι παρέμεινε ἀτελείωτη μετά ἀπό ἑπτά συνεχῆ χρόνια ἐντατικῆς ἐργασίας λόγω τοῦ θανάτου του, τό 1969.

Κατά τήν ἴδια περίοδο, δημοσιεύει ἀρκετά δοκίμια, βασική μορφή τῆς θεωρητικῆς ἐργασίας ὅλων ἐξάλλου τῶν φρανκφουρτιανῶν διανοουμένων, συνεχίζοντας ἔτσι τή λουκατσική παράδοση (**'Η ψυχή καί οἱ μορφές**)[28]. "Ενα ἀπ' αὐτά εἶναι τό περίφημο δοκίμιο μέ τίτλο: «Γιά νά κατανοηθεῖ τό **Τέλος τοῦ παιχνιδιοῦ**[29]», ὅπου ὁ 'Αντόρνο διαπιστώνει μετά ἀπό μιά ἐσωτερική, κυρίως, ἀνάλυση αὐτοῦ τοῦ ἔργου τοῦ Μπέκετ, τό τέλος κάθε προοπτικισμοῦ (perspectivisme) καί κάθε αὐταπάτης γιά μεταρρύθμιση, ἀλλά καί γιά ἐπανάσταση μέσα σέ μιά κοινωνία, (ὕστερος καπιταλισμός), στήν ὁποία ἡ κυριαρχοῦσα κατάσταση τοῦ ἀτόμου εἶναι ἰλαροτραγική. "Ιδια εἶναι ἐξάλλου καί ἡ κατάσταση τῆς κοινωνίας στό σύνολό της. 'Εδῶ πρόκειται γιά τήν περίφημη ἀντορνική διαλεκτική ἄτομο-κοινωνία: οἱ τάξεις ἔχουν ἐξαφανισθεῖ ὡς ὑποκείμενα, ἐνῶ οὔτε τό ἄτομο στίς σχέσεις του μέ τήν κοινωνία, εἶναι πλέον ὑποκείμενο, ἄτομο καί κοινωνία ὄντας πραγμοποιημένα ὁλοκληρωτικά. Τό ἄτομο εἶναι μέρος μιᾶς ὑπεραλλοτριωμένης κοινωνίας, λόγω ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς ὑπεραλλοτρίωσης (πραγμοποίηση). Κανείς πλέον, δηλαδή οὔτε τό ἄτομο ἀλλά οὔτε καί ἡ κοινωνία, δέν ἔχει συνείδηση τῆς κατάστασής του καί οὔτε μπορεῖ νά ἀποκτήσει ὁποιαδήποτε μορφή συνείδησης. Μόνο τό ὑποκείμενο-πρωτοποριακός καλλιτέχνης πού βρίσκεται μέσα στή «μή παραδοσιακή παράδοση» τῆς μοντέρνας τέχνης ἤ στό αἰσθητικό ρεῦμα «ἡ τέχνη γιά τήν τέχνη»[30], σύμφωνα μέ τά μπεκετικά πρότυπα, μπορεῖ νά ἀποκτήσει συνείδηση καί νά καταγγείλει τήν παραπάνω κατάσταση. Πρόκειται δηλαδή γιά μιά θεωρητικοποίηση τοῦ πρωτοποριακοῦ καλλιτέχνη, ὄχι ἁπλά καί μόνο ὡς ὑποκειμένου, ἀλλά οὐσιαστικά ὡς ὑπερ-ὑποκειμένου, ἐπειδή σύμφωνα μέ τόν 'Αντόρνο, ὅλη του ἡ προσπάθεια δέν τοποθετεῖται μόνο στό ἐπίπεδο τῆς τέχνης καί τῆς αἰσθητικῆς, ἀλλά καί στό ἐξωαισθητικό, δηλαδή κοινωνικο-πολιτικο-ἰδεολογικό ἐπίπεδο. 'Ο πρωτοποριακός καλλιτέχνης φέρνει πλέον ἕνα διπλό βάρος, ἔχει μιά διπλῆ ἀποστολή, αἰσθητική καί κοινωνική, ἀπό τήν ἴδια τή φύση του ὡς ὑποκειμένου ἀπό τό ἕνα μέρος, καί ἀπό τό ἄλλο, ἀπό τή φύση τῆς καλλιτεχνικῆς δραστηριότητάς του (πράξης), ἡ ὁποία τοποθετεῖται ἐξ ὁρισμοῦ στό ἐπίπεδο μιᾶς αὐθεντικῆς καί ταυτόχρονα ἀρνητικῆς σχέσης μέ τήν ὁλικά πραγμοποιημένη κοινωνία. Διαφορετικά, δέν ἔχει κανένα νόημα ἡ καλλιτεχνική δημιουργία, παρά μόνο στό βαθμό τῆς συνειδητοποίησης τῆς πραγμοποίησης καί τῆς ἔκφρασής της, μέ τήν ταυτόχρονη ὁλική της ἄρνηση (δηλ. ἄρνηση τῆς πραγμοποίησης). Αὐτή εἶναι ἡ πεμπτουσία τῆς τέχνης τῶν ἱστορικῶν καί τῶν νεώτερων πρωτοποριῶν στή διάρκεια τοῦ 20οῦ αἰώνα.

'Ο 'Αντόρνο τέλος δημοσιεύει στήν ἴδια περίοδο τό ἐπίσης ἱστορικό βιβλίο, **'Αρνητική διαλεκτική**[31], στό ὁποῖο, ἄν καί ξαναεπιβεβαιώνει τή συνέπειά του στή χεγκελιανή διαλεκτική, τονίζει ὅτι καμία ἀπολύτως θετικότητα δέν εἶναι δυνατή μέσα στή σημερινή κοινωνία. Μέ ἄλλα λόγια, ὑποστηρίζει τήν ἄκρως ἀντίθετη θέση ἀπ' αὐτήν τοῦ ἐπίσης χεγκελιανοῦ Γκολντμάν, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι ὁ ἐπαναστατικός ρεφορμισμός εἶναι μία πολιτική ἐφικτή, ἄρα θετική, καί ἡ ὁποία δέν ξεκόβει ἀπό τίς ἐπαναστατικές παραδόσεις τοῦ κινήματος. Δηλαδή, ἡ ἀποσύνθεση τῆς χεγκελιανῆς διαλεκτικῆς: θέση-ἄρνηση (θετικότητα-ἀρνητικότητα)-σύνθεση, εἶναι πλήρης, ἄν καί ἡ ἐπιμονή τοῦ 'Αντόρνο καί τοῦ Γκολντμάν στόν Χέγκελ καί τόν Μάρξ εἶναι σαφέστατη: ὁ πρῶτος τείνει πρός τή θεωρητικοποίηση τῆς ἄρνησης (ἀρνητικότητας), ἐνῶ ὁ δεύτερος τῆς θετικότητας. Μέσα ἀπό αὐτήν τήν ἀποσύνθεση, ἡ ὁποία δέν ἔχει καμία σχέση μέ τήν χαϊντεγγεριανή ἀποδόμηση, δέν διαφαίνεται στόν ὁρίζοντα ἀπολύτως κανένα ξεπέρασμα πρός μιά νέα σύνθεση. 'Αντίθετα ἡ ἐπιμονή τους στίς δύο διαφορετικές πλευρές τῆς διαλεκτικῆς, θεωρημένες, ἤ καί θεωρητικοποιημένες, στόν ἀπόλυτο σχεδόν διαχωρισμό τους, εἶναι ὁλοκλη-



Piet Mondrian (1872-1944)

ρωτική, καθώς θεωρεῖ ὁ καθένας μόνο τή μία ὡς σωστή[32].

Ταυτόχρονα ὁ 'Αντόρνο ἐξαπολύει μιά πολύ σκληρή πολεμική ἐναντίον τοῦ Χάϊντεγγερ[33] (ἀκριβέστερα συνεχίζει τήν ἴδια πολεμική πού εἶχε ἀρχίσει πρίν ἀπό μερικά χρόνια, ἀλλά αὐτή γίνεται πλέον ὁλική, μετωπική, ριζοσπαστική) καί ἐναντίον τῶν χαϊντεγγεριανῶν (πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ χαϊντεγγεριανισμός εἶχε ἀρχίσει νά γίνεται τῆς μόδας, παρά τή συμπόρευση, ἄν μή τί ἄλλο, τοῦ δασκάλου μέ τό ναζισμό[34], καί παρά τήν ἀντιανθρωπιστική οὐσία τῆς φιλοσοφίας του).

Αὐτή ἡ πολεμική τοῦ 'Αντόρνο ἐξαιρεῖ μόνο τόν Σάρτρ, ἐπειδή ὁ ὑπαρξισμός του δέν εἶναι ἴδιος μέ αὐτόν τοῦ Χάϊντεγγερ, οὔτε ἐξάλλου ὁ Σάρτρ ἦταν γενικότερα ἐπηρεασμένος ἀπ' αὐτόν[35]. Σύμφωνα μέ τόν 'Αντόρνο ὁ χαϊντεγγεριανός ὑπαρξισμός εἶναι ἕνας ὑπαρξισμός τῆς ἐγκατάλειψης τοῦ εἶναι καί τῆς παθητικῆς ὑποταγῆς τοῦ ἀνθρώπου στή σημερινή (ὑπάρχουσα) κοινωνική συνθήκη, καί γι' αὐτόν τόν λόγο ὁλοκληρωτικά καταδικαστέος, διότι αὐτό πού προέχει εἶναι ἡ πραγματική χειραφέτηση, ἡ ὁλική ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τά δεσμά του, ἀνεξάρτητα ἄν ἔβλεπε ὅτι γινόταν ὅλο καί περισσότερο ἀδύνατη, καί ἀνεξάρτητα ἐπίσης ἀπό τό ἄν ἰσχυριζόταν ὅτι κάθε τέτοια προσπάθεια ἀναγκαστικά, ἤ σχεδόν, θά καταλήξει σέ νεότερες καί ἀπείρως χειρότερες μορφές βαρβαρότητας: ὁ ναζισμός καί ὁ σταλινισμός ἦταν γιά τόν 'Αντόρνο ἕνα διαρκές βασανιστήριο πού δέν τοῦ ἐπέτρεπε ἀπολύτως καμία αἰσιοδοξία.

Θά πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι τό ἴδιο σκληρή εἶναι ἡ πολεμική τοῦ 'Αντόρνο ἐναντίον τοῦ ὥριμου Λούκατς, πού εἶχε περάσει σέ θέσεις ἀποσταλινοποίησης, ἀλλά καί παράλληλης ὀντολογικοποίησης ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς χαϊντεγγεριανῆς ὀντολογίας[36]. Σκληρή εἶναι ἐπίσης ἡ κριτική του στόν νεοκαντιανισμό πού εἶχε κάνει τήν ἐμφάνισή του ἔντονη στή διανοητική σκηνή γιά μιά ἀκόμη φορά μετά τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 20οῦ αἰώνα (Κοέν, Ρίκερτ, Λάσκ, Κασσίρερ, Φορλάγκερ, αὐστρομαρξιστές κ.λπ.). Σύμφωνα πάντα μέ τόν 'Αντόρνο, ἄν καί ἡ καντιανή φιλοσοφία (δηλαδή ἡ φιλοσοφία τοῦ ἴδιου τοῦ Κάντ) ἀντιπροσώπευε μιά ἱστορική ἐπανάσταση μέσα στή φιλοσοφική ἐξέλιξη, καί κυρίως ἡ λεγόμενη κριτική περίοδος[37] τοῦ Κάντ (**'Η κριτική τοῦ πρακτικοῦ λόγου, 'Η κριτική τοῦ καθαροῦ λόγου)**[38], καί δεδομένης τῆς διαλεκτικῆς σύνθεσης αὐτῶν τῶν δύο στιγμῶν ἀπό τόν Χέγκελ (ἤ τοῦ χεγκελιανοῦ διαλεκτικοῦ ξεπεράσματος τοῦ καντιανοῦ δυαδισμοῦ), δέν ἔχει νόημα μιά νέα ἐπιστροφή σ' αὐτόν τόν δυαδισμό (ἔστω καί κάπως καλύτερη αὐτή τή φορά ἀπό τίς προηγούμενες), ὅταν μάλιστα συνοδεύεται ἀπό τήν ἄκρατη θεωρητικοποίησή του, ὅπως ἔκαναν ὅλοι οἱ νεοκαντιανοί μέχρι σήμερα. Δέν πρέπει νά ξεχνιέται, καί μάλιστα κατά πρῶτο λόγο, σύμφωνα πάντα μέ τόν 'Αντόρνο, ἡ ἀνατροπή τοῦ χεγκέλιανοῦ ἰδεαλιστικοῦ συστήματος ἀπό τόν Μάρξ, τοῦ ὁποίου αὐτή ἡ ἀνατροπή, σέ ἀντίθεση μέ τά νεοκαντιανά ἱστορικά πηδήματα πρός τά πίσω, εἶναι ἀδύνατο, καί σέ τελική ἀνάλυση αὐθαίρετο, νά μή ληφθεῖ ὑπόψη. Γιά τόν 'Αντόρνο τῆς **'Αρνητικῆς Διαλεκτικῆς**[39], ὁ νεοκαντιανισμός στή νέα του μορφή ἀντιπροσωπεύει μιά τεράστια φιλοσοφική ὀπισθοδρόμηση καί δέν συνεισφέρει ἀπολύτως κανένα καινούργιο στοιχεῖο στήν ὅλη συζήτηση.

'Αντίθετα, νά ξεπεραστεῖ ὁ Κάντ, νά ξεπεραστεῖ ὁ Χέγκελ, νά ξεπεραστεῖ ὁ Μάρξ, πραγματοποιώντας τους (ἐννοεῖται πραγματοποιώντας τή φιλοσοφία τους), σύμφωνα πάντα μέ τόν 'Αντόρνο, αὐτό εἶναι τό σημαντικό πρόβλημα, καί θά ἰσοδυναμοῦσε ὄχι μέ μιά ἁπλῆ πρόοδο τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά μέ μιά νέα κοπερνίκια, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, ἐπανάσταση στό χῶρο τῆς σκέψης. 'Εξ αἰτίας ὅμως τῆς κυριαρχίας τῆς σύγχρονης βαρβαρότητας αὐτή ἡ ἐπανάσταση

φαίνεται μᾶλλον ἀδύνατη στό ἄμεσο μέλλον, ἀπομακρυνόμενη ὅλο καί περισσότερο ἀπό τόν ὁρίζοντα. Καί εἶναι αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἀπομάκρυνση πού πριμοδοτεῖ τόν νεοκαντιανισμό καί τίς διάφορες παραλλαγές του. (Αὐτό τό θέμα τό ἔχει ἀναλύσει ὁπωσδήποτε ἀκόμη καλύτερα ἀπό τόν Ἀντόρνο ὁ Γκολντμάν[40]).

Μέσα σ' αὐτές τίς συνθῆκες ὁ Ἀντόρνο, ὁ ὁποῖος ζοῦσε ἔντονα (ἴσως πολύ πιό ἔντονα ἀπό κάθε ἄλλον σημαντικό διανοούμενο τῆς ἐποχῆς του) τήν κρίση τῆς μοντερνιτέ, θεωροῦσε ὅτι ἡ μόνη ἔγκυρη στάση ἦταν ὄχι ἡ ἄρνηση τῆς μοντερνιτέ (καί τῆς κρίσης της), καθώς καί τοῦ κριτικοῦ, καί ὡς ἕνα βαθμό αὐτοκριτικοῦ πνεύματός της, παρά τόν οὐτοπικό της χαρακτῆρα, ἀλλά μιά κριτική στάση ἀπέναντι στή μοντερνιτέ, καθώς καί ἡ ἀρνητικότητα, ἡ ὁλική ἀρνητικότητα τῆς κατεστημένης τάξης καί τῆς σύγχρονης ὑποβιβαστικῆς γιά τόν ἄνθρωπο κοινωνικῆς συνθήκης. Αὐτός ὁ πεσσιμισμός, ἄν καί μαχητικός, ἐξηγεῖ τήν ἄρνηση τοῦ Ἀντόρνο νά ὑποστηρίξει τό κίνημα τό Μάη τοῦ '68, σέ ἀντίθεση μέ τή σαρτρική καί μαρκουζική στράτευση, ἡ ὁποία ἦταν ἕνα ἀπό τά καθοριστικά στοιχεῖα τοῦ ἀγωνιστικοῦ καί ριζοσπαστικοῦ νιχιλισμοῦ τους. Ὁ Σάρτρ καί ὁ Μαρκοῦζε ὅμως, ἀπορροφημένοι ἀπό τά γεγονότα, καί ἐπειδή θεωροῦσαν ὅτι ἡ ἀπελευθέρωση, μέ πραγματικούς ὅρους, ἀπό τήν ἀλλοτρίωση καί τήν κυριάρχηση ἦταν δυνατές σύμφωνα μέ τίς μαρξικές ἀναλύσεις, καί κατά συνέπεια ὅτι ἦταν στήν ἡμερήσια διάταξη, δέν μποροῦσαν νά συλλάβουν τό γεγονός ὅτι νέες μορφές βαρβαρότητας μποροῦσαν νά ἐμφανιστοῦν μέσα ἀπ' αὐτό τό κίνημα παρά τόν ριζοσπαστισμό του.

Αὐτή τή συζήτηση ἀναφορικά μέ τή μοντερνιτέ[41] συνεχίζει ὁ Χάμπερμας, μαθητής τοῦ Ἀντόρνο, σήμερα μέ τούς μαθητές του (Wellmer, Offe), διευρύνοντας ταυτόχρονα τήν προβληματική τῶν προηγούμενων θεωρητικῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης καί εἰδικότερα τοῦ Ἀντόρνο. Παράλληλα, ὁ Χάμπερμας ἀποπειρᾶται μιά νέα προσέγγιση τῶν πολιτικῶν προβλημάτων[42], κριτικάροντας ἐπιπλέον τόν νεοφιλελευθερισμό, τόν νεοσυντηρητισμό καί τή θεωρία τοῦ τέλους τῶν ἰδεολογιῶν[43]. Ἡ προσπάθεια τοῦ Χάμπερμας τοποθετεῖται ἐπίσης μέσα σέ ἕνα γενικότερο πλαίσιο μιᾶς ἀπόπειρας μιᾶς νέας θεωρητικῆς καί κριτικῆς σύνθεσης, κυρίως μέ τό ἔργο του, **Théorie de l'agir communicationnel**[44].

Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ἡ παραπάνω πολύ σχηματική εἰσαγωγή στό τεράστιο καί πολύπλευρο ἔργο τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης, πού δέν ξεπερνᾶ τελικά τά ὅρια μιᾶς ἀναφορᾶς σ' ἕνα ἐλάχιστο τμῆμα του, προσπαθεῖ νά δείξει μέ τόν πιό ἁπλό καί σαφῆ τρόπο τή διαρκῆ ἐπικαιρότητα αὐτοῦ τοῦ ἐξαιρετικά σημαντικοῦ ἔργου: Πρόκειται γιά μιά Σχολή πού παραμένει καθόλα μοντέρνα καί ἐπίκαιρη, καί ἴσως σήμερα περισσότερο παρά ποτέ, δεδομένης τῆς ὅλο καί περισσότερο αὐξανομένης εἰσβολῆς τῆς τεχνικῆς, τῶν νέων τεχνολογιῶν, τῆς συνεχοῦς ἐπέκτασης τῶν ΜΜΕ, τῆς γενικότερης σύγχρονης ἰδεολογικῆς καί πολιτισμικῆς κρίσης, τῆς ἔντασης τοῦ τεχνοκρατισμοῦ τῆς κοινωνίας καί τῆς ἀποϊδεολογικοποίησης τῆς πολιτικῆς.

Ξεκινώντας ἀπό τό ἔργο αὐτῆς τῆς μοναδικῆς θεωρητικῆς Σχολῆς, ἀλλά σχεδόν ἄγνωστης στήν Ἑλλάδα, σκοπός μας εἶναι νά ἐρευνήσουμε τά βαθυτέρα αἴτια τῆς σημερινῆς κρίσης καί ν' ἀναζητήσουμε μερικά μεθοδολογικά κυρίως ἐργαλεῖα, πού εἶναι ἀναγκαῖα γιά ἕνα δυνατό προχώρημα τῆς συζήτησης τῶν σύγχρονων θεωρητικῶν προβλημάτων, ὥστε ν' ἀνιχνευτοῦν πιθανές διέξοδοι ἀπό τήν ὅλο καί περισσότερο ἐντεινόμενη κρίση. Αὐτή ἡ διαδικασία δέν μπορεῖ παρά νά συμβαδίσει μέ τή θεωρητική ἐπεξεργασία ἑνός δυνατοῦ μοντέλου ξεπεράσματος αὐτῆς τῆς κρίσης. Ἐπιπλέον, μπορεῖ ν' ἀποτελέσει τή βάση γιά τήν παρακολούθηση τῶν συζητήσεων πού γίνονται σήμερα ἀναφορικά μέ τό μνημειῶδες βιβλίο τοῦ Χάμπερμας, **Theorie de l'agir communicationnel**[45], ἀλλά καί γιά τήν παρακολούθηση τῆς πολεμικῆς ἀνάμεσα στόν Μοντερνισμό καί τόν Μεταμοντερνισμό, πού περιστρέφεται γύρω ἀπό τήν κρίση τῶν πρωτοποριῶν καί τίς διάφορες ἑρμηνεῖες τῆς **Αἰσθητικῆς θεωρίας**[46] καί τῆς **Ἀρνητικῆς Διαλεκτικῆς**[47] τοῦ Ἀντόρνο. Μ' αὐτή τήν ἔννοια, ἡ διαπραγμάτευση μιᾶς μοντέρνας (μοντερνιστικῆς) ἑρμηνείας τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Ἀντόρνο θά μᾶς ἀπασχολήσει στή συνέχεια, ὅπως καί μιά κριτική προσέγγιση τοῦ μεταμοντερνισμοῦ[48]. Τέλος, καθίσταται προφανές ὅτι ἡ μελέτη μερικῶν σύγχρονων θεωρητικῶν θεμάτων, κοινωνικῶν καί αἰσθητικῶν φαινομένων καί ἔργων εἶναι ἀδύνατη χωρίς τή στοιχειώδη γνώση τοῦ ἔργου τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.

Σημειώσεις

1. G. W. Hegel, **Esthétique,** vol. 4, Flammarion, συλλ. Champs Libre.
2. Klincksieck.
3. Β. Φιοραβάντες, **'Ιδεολογική κριτική καί αἰσθητική,** Πρᾶξις.
4. Βλ. Γκ. Λούκατς, **'Ιστορία καί ταξική συνείδηση,** 'Οδυσσέας.
5. Βλ. A. Wellmer, **Kritische Gesellshaftstheorie und Positivismus,** Φρανκφούρτη 1969, σελ. 138.
6. Βλ. M. Horkheimer, **Théorie traditionnelle et théorie critique,** Gallimard, coll. Essais.
7. Βλ. Β. Ράιχ, **'Η σεξουαλική ἐπανάσταση,** Ράππας, **'Η μαζική ψυχολογία τοῦ φασισμοῦ,** Μπουκουμάνης, κ.ἄ.
8. Κάλβος.
9. ib. σημ. 4.
10. 'Ιστορικά ἡ πρώτη συστηματική θεωρία τῆς πραγμοποίησης ἀποπειράθηκε ἀπό τόν νέο Λούκατς στό βιβλίο του, **'Ιστορία καί ταξική συνείδηση,** 'Οδυσσέας, Βλ. γι' αὐτό τό θέμα, Λ. Γκολντμάν, «Τά πρῶτα γραπτά τοῦ Γκ. Λούκατς», στό **'Η θεωρία τοῦ μυθιστορήματος,** "Ακμων.
11. Βλ. M. Horkheimer, **Théorie traditionnelle et théorie critique,** Gallimard, **Théorie critique,** Payot, p.p. 43-80, H. Marcuse, "La philosophie et la théorie critique", in **Culture et societé,** Minuit, p.p. 149-72.
12. Βλ. M. Horkheimer, "Sur le probleme de la vérité" in **Théorie critique,** Payot, p.p. 171-212.
13. Βλ. L. Goldmann, "Quelques remarques sur la philosophie de Th. Adorno", in **Allemagne d'aujourd'hui,** No 6, Dec. 1975, p.p. 24-26, καί "La mort d'Adorno", in **La quinzaine litteraire,** No 78, 1-15, Sept. 1969, p.p. 5-7.
14. Βλ. Th. Adorno - J. Habermas, **La Querelle Allemand,** La Différence.
15. Βλ. M. Χορκχάιμερ-Θ. 'Αντόρνο, «'Η βιομηχανία τῆς κουλτούρας» στό συλλογικό βιβλίο: **Τέχνη καί μαζική κουλτούρα,** "Υψιλον/βιβλία, σελ. 69-122.
16. Βλ. M. Horkheimer, **Philosophie de l'histoire,** Payot, **Τό τέλος τοῦ Λόγου,** "Ερασμος.
17. Gallimard, coll. Tel.
18. H. Marcuse, "Réflexion sur le charactere "affirmatif" de la culture", "Remarques a propos d'une redéfinition de la culture", in **Culture et Société,** Minuit, p.p. 103-149, 311-354.
19. Βλ. M. Horkheimer-Th. Adorno, **La dialectique de la raison,** Gallimard, coll. Tel.
20. Βλ. τήν κλασική πλέον ἀνάλυση τοῦ R. Anderson, **Le marxisme occidental,** Maspero.
21. Gallimard, coll. Tel.
22. Βλ. Κάρλ Κόρς, **Κάρλ Μάρξ,** 'Οδυσσέας, **Marxisme et contre révolution,** Seuil.
23. Klincksieck.
24. Gallimard, Coll. Tel.
25. Βλ. W. Benjamin, **Essais,** 2 vol. Médiations, **L'homme, le langage, la culture,** Médiations, **Correspondance,** 2 vol. Aubier.
26. Th. Adorno, **La Philosophie de la nouvelle musique,** Gallimard, coll, Tel...., **Essai sur Wagner,** Gallimard, coll. Essais, **Notes sur la littérature,** Flammarion, «Τζάζ, ἡ αἰώνια μόδα», στό συλλογικό: **Τέχνη καί μαζική κουλτούρα,** "Υψιλον, σ.σ. 123-138 **Quasi une phantasia,** Gallimard., **Malher,** Minuit, **Berg,** Gallimard.
27. Th. Adorno, **Théorie esthétique,** et **Autour de la théorie esthétique,** Klincksieck.
28. Θεμέλιο.
29. In Th. Adorno, **Notes sur la littéture,** Flammarion, σ.σ. 200-238.
30. Βλ. τήν ἀνάλυση τῆς θεωρίας τοῦ 'Αντόρνο ἀναφορικά μέ τή στρατευμένη τέχνη καί τήν «τέχνη γιά τήν τέχνη» στό κεφάλαιο "Engagement" (Στράτευση) ib. p.p. 285-306.
31. Payot.
32. Βλ. ἐκτός ἀπό τά προαναφερθέντα ἄρθρα τοῦ Γκολντμάν, τό βιβλίο του μέ τίτλο **Lukács et Heidegger,** Médiations, ὅπου ὁ Γκολντμάν βρίσκεται σέ ἐκτεταμένο διάλογο μέ τόν 'Αντόρνο.
33. Βλ. Th. Adorno, **Le jargon de l'authenticité,** Payot.
34. Βλ. J. Habermas, **Heidegger,** éditions du cerf.
35. Βλ. Th. Adorno, **Notes sur la littérature,** κεφ. "Engagement", Flammarion, H. Marcuse, "L'existentialisme", in **Culture et société,** Minuit, σ.σ. 215-248, ὅπου καί αὐτός ἀναπτύσσει ἴδιες περίπου θέσεις μέ τόν 'Αντόρνο, ἀναφορικά μέ τόν Σάρτρ.
36. Βλ. Γκ. Λούκατς, **L'Ontologie de l'être social,** τμῆμα τοῦ ὁποίου ἔχει μεταφραστεῖ στά γαλλικά, Editions sociales.
37. Βλ. L. Goldmann, **Introduction a la philosophie de Kant,** Gallimard, μ. συλλ. Idées.
38. PUF.
39. Payot.
40. Βλ. L. Goldmann, **Sciences humaines et philosophie,** Médiations.
41. Βλ. J. Habermas, "La modernité: un projet inachevé", in **Critique,** No 413, σ.σ. 950-968, **Morale et communication,** éditions du CERF.
42. Βλ. J. Habermas, **Raison et legitimité,** Payot, **Αὐτονομία καί ἀλληλεγγύη,** "Υψιλον.
43. "Les conservateurs americains et allemands contre la culture", in **Les Temps Modernes,** No 449, σ.σ. 1108-1137.
44. Fayard.
45. ib.
46. Klincksieck.
47. Payot.
48. Βλ. τό ἄρθρο μας, «Μοντερνισμός καί μεταμοντερνισμός, ἤ πρός μιά ριζοσπαστική κριτική τοῦ μεταμοντερνισμοῦ», **Θέσεις,** 'Απρίλης 1989 καί διάφορα ἄλλα ἄρθρα μας στόν ἡμερήσιο καί περιοδικό τύπο σχετικά μέ τό ἴδιο θέμα.

Βιογραφικά τῶν σημαντικότερων θεωρητικῶν τῆς σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης



Theodor Adorno

Ὁ Th. Adorno γεννήθηκε στή Φρανκφούρτη τοῦ Μάη τό 1903. Μετά τίς σπουδές του στή φιλοσοφία καί στή μουσικολογία στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης μέ καθηγητές ὅπως τόν Hans Cornelius καί τόν Moritz Bauer σπούδασε ἀκόμη σύνθεση καί πιάνο κοντά σέ κορυφαίους συνθέτες τῆς ἐποχῆς. Συνεργάστηκε ὡς συντάκτης μέ τό μουσικό περιοδικό «Der Anbruch» («Τό Ἄνοιγμα») τήν περίοδο 1928-31. Ὑπῆρξε ὑφηγητής τῆς φιλοσοφίας στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης ἀπό τό 1931 ἕως τό 1934, χρονολογία κατά τήν ὁποία ἐκδιώχθηκε ἀπό τό ναζιστικό καθεστώς τῆς Γερμανίας. Ὁ Adorno μετέβη ἀρχικά στήν Ἀγγλία καί τό 1938 κατέφυγε στίς Η.Π.Α., στήν πόλη τῆς Ν. Ὑόρκης, ὅπου βρισκόταν ἐκπατρισμένο καί τό Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν (Institut für Sozialforschung). Στίς Η.Π.Α. ἐργάστηκε ὡς προϊστάμενος τοῦ μουσικοῦ τμήματος τοῦ Προγράμματος Ραδιοφωνικῆς Ἔρευνας Πρίνστον. Τό 1949 ὁ Adorno καί τό Ἰνστιτοῦτο ἐπέστρεψαν στή Φρανκφούρτη καί αὐτός διορίστηκε πάλι στό Πανεπιστήμιο, ὅπου δίδαξε ὡς τακτικός καθηγητής ἀπό τό 1956. Πέθανε στό Μπρίγκ τῆς Ἑλβετίας, τό 1969.

Ὁ Adorno διεκρίθη ἰδιαίτερα στό χῶρο τοῦ κοινωνιολογικοῦ στοχασμοῦ τῆς μεταπολεμικῆς Γερμανίας. Ἀνέπτυξε ἰδέες, ὅπως τῆς ἀρνητικῆς διαλεκτικῆς καί τῆς βιομηχανίας τῆς κουλτούρας. Διεξήγαγε ψυχολογικές καί κοινωνιολογικές ἔρευνες σχετικές μέ τούς διάφορους τύπους προσωπικότητας, μελετώντας κυρίως τήν αὐταρχική προσωπικότητα. Οἱ θεωρίες του σέ θέματα μουσικῆς εἶναι εὐρέως παραδεκτές ἀπό τούς ἐπιστήμονες τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ σκέψη του εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπό τήν κλασική ἱστορική καί κοινωνιολογική γερμανική σκέψη, ἀλλά καί ἀπό τόν μαρξισμό καί τή ψυχανάλυση.



Walter Benjamin

Ὁ W. Benjamin γεννήθηκε στό Βερολῖνο τό 1892. Τό 1912 ἄρχισε τίς σπουδές του στή Φιλοσοφία στό Πανεπιστήμιο τοῦ Φράιμπουργκ, γιά νά συνεχίσει στό Πανεπιστήμιο τοῦ Βερολίνου. Ἔπειτα σπούδασε στό Μόναχο καί στή Βέρνη, ὅπου πῆρε τό διδακτορικό του δίπλωμα, τό 1919. Τό 1920 ἐπέστρεψε καί ἐγκαταστάθηκε στό Βερολῖνο, ἐργαζόμενος ὡς συγγραφέας δοκιμίων κριτικῆς τῆς τέχνης καί ὡς μεταφραστής. Ἡ προσπάθειά του νά γίνει ὑφηγητής στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης ἀπέτυχε, ὅταν τό 1925 ἀπερρίφθη τό πρωτοποριακό ἀλλά μή ἀποδεκτό ἀπό τό συντηρητικό μέρος τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητας ἔργο του: «Καταγωγή τῆς γερμανικῆς τραγωδίας». Μετά τήν ἐπικράτηση τοῦ Ἐθνικοσοσιαλιστικοῦ κόμματος, αὐτοεξορίστηκε στό Παρίσι, ὅπου βρισκόταν καί τό Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν, πρίν μεταφερθεῖ στίς Η.Π.Α. Ὁ Benjamin ἔγινε μέλος τοῦ Ἰνστιτούτου καί συνέχισε τό συγγραφικό του ἔργο. Τό 1940 προσπάθησε νά διαφύγει στίς ΗΠΑ, ἀπό τό Πόρτ-Μπού, πού βρίσκεται στά γαλλο-ισπανικά σύνορα. Ὅταν κινδύνεψε νά αἰχμαλωτισθεῖ ἀπό τούς Ναζί, προτίμησε νά αὐτοκτονήσει.

Τό ἔργο του δημοσιεύτηκε μετά θάνατον καί τοῦ χάρισε τεράστια φήμη. Τό ὕφος τῶν δοκιμίων του εἶναι πυκνό καί περιεκτικό καί ἐνέχει ἰσχυρή ποιητική ἔνταση. Ἡ κριτική του εἶναι πολύπλευρη καί συμπλέκει τήν κοινωνική κριτική καί τήν γλωσσολογική ἀνάλυση μέ τήν ἱστορική νοσταλγία.



Jürgen Habermas

Εἶναι ἴσως ὁ γνωστότερος ἐκπρόσωπος τῆς δεύτερης γενιᾶς τῶν θεωρητικῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.

Γεννήθηκε στό Ντύσελντορφ τό 1929. Τήν περίοδο 1961-64 δίδαξε φιλοσοφία στό Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης καί ἔπειτα, δίδαξε ὡς καθηγητής φιλοσοφίας καί κοινωνιολογίας στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης (1964-71). Διετέλεσε διευθυντής τοῦ Ἰνστιτούτου Μάξ-Πλάνκ, γιά τήν ἔρευνα τῶν συνθηκῶν ζωῆς στόν τεχνοοικονομικό κόσμο, πού ἔχει τήν ἕδρα του στό Στάρνμπεργκ (1971-83). Μετά τό τέλος τῆς ἐργασίας του στό Ἰνστιτοῦτο, ἐπέστρεψε στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης, ὅπου συνέχισε νά διδάσκει ἀπό τό 1983.

Ὁ J. Habermas βρίσκεται κάτω ἀπό τήν ἐπιρροή τοῦ Horkheimer καί τοῦ Adorno, ἀλλά υἱοθετεῖ στοιχεῖα καί ἀπό ἄλλους φιλοσόφους, ὅπως τή θεωρία τοῦ Wittgenstein περὶ γλωσσικῶν παιγνίων. Ἄσκησε ἔντονη κριτική στόν θετικισμό καί στόν οἰκονομικό ντετερμινισμό καί στή συστημική θεωρία τοῦ Luhmann.



Max Horkheimer

Ὁ M. Horkheimer εἶναι ἕνα ἀπό τά ἱδρυτικά μέλη τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν.

Γεννήθηκε στή Στουτγάρδη τό 1895. Κατά τή διάρκεια τοῦ πολέμου κατετάχθη στό στρατό, δέν πῆγε ὅμως στό μέτωπο. Τήν περίοδο 1919-22 σπούδασε στό Μόναχο, στή Φρανκφούρτη καί τό Φράιμπουργκ, κοντά στόν Edmund Husserl, τόν Martin Heidegger καί τόν Hans Cornelius, πού ἦταν ὁ πνευματικός του μέντορας. Ἐργάστηκε ὡς βοηθός του γιά δυό χρόνια καί σέ ἕνα σεμινάριό του γνώρισε τόν Adorno, μελλοντικό συνεργάτη του στό Ἰνστιτοῦτο καί ἀργότερα στενό του φίλο. Πολύ γρήγορα ἄρχισε νά διδάσκει ὡς ὑφηγητής στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης, ὡς τό 1930, ὅταν ἐξελέγη τακτικός καθηγητής τῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας καί ἔγινε διευθυντής τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν. Ἔπειτα ἀπό δύο χρόνια ἄρχισε νά ἐκδίδει τό περιοδικό τοῦ Ἰνστιτούτου, τό «Περιοδικό Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν». Τό καθεστώς τῶν Ναζί τοῦ ἀφαίρεσε τήν καθηγητική ἕδρα καί ὁ Horkheimer ἀναγκάστηκε νά διαφύγει πρῶτα στήν Ἑλβετία καί ἔπειτα στίς Η.Π.Α., ὅπου μεταφέρθηκε τό Ἰνστιτοῦτο, στό Πανεπιστήμιο Κολούμπια.

Μετά τόν πόλεμο ἀκολούθησαν ὁ διορισμός του ἐκ νέου στό Πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης (1949), ὅπου διετέλεσε πρύτανης γιά δύο χρόνια (1951-53) καί ἡ ἐπανίδρυση τοῦ Ἰνστιτούτου στήν πόλη ὅπου εἶχε δημιουργηθεῖ. Ἡ ἀκαδημαϊκή του διδασκαλία τελείωσε στό Πανεπιστήμιο τοῦ Σικάγο, ὅπου δίδαξε ὡς προσκεκλημένος καθηγητής (1954-59).

Ἡ σκέψη τοῦ Horkheimer ἐμπεριέχει στοιχεῖα ἀπό τίς θέσεις τοῦ μαρξισμοῦ, ἀπό τόν ὁποῖο διαχωρίζεται ἀργότερα, τῆς ἐγελιανῆς διαλεκτικῆς, ἀλλά καί ἀπό τίς ἰδέες τοῦ Froyd καί τοῦ Schopenhauer. Ἄσκησε ἔντονη κριτική στή «μαζική κουλτούρα» καί διετύπωσε σημαντικές ἀπόψεις γιά τήν στασιμότητα καί τήν παρακμή τῆς σύγχρονης βιομηχανικῆς κοινωνίας.



Herbert Marcuse

Ὁ H. Marcuse ἦταν γόνος ἑβραϊκῆς ἀστικῆς οἰκογένειας καί γεννήθηκε στό Βερολῖνο τό 1898. Τό 1918, παρακινημένος ἀπό τήν ἀντιπολεμική του στάση, ὀργανώθηκε στό Σοσιαλδημοκρατικό κόμμα. Γρήγορα ὅμως, τό 1919, μετά τή δολοφονία τῆς Ρόζα Λούξεμπουργκ, ἀποχώρησε ἐπειδή διαφωνοῦσε μέ τήν ἐπίσημη πολιτική του. Ἐγκαταλείποντας τήν ἐνεργό πολιτική δράση σπούδασε φιλοσοφία στό Βερολῖνο καί κατόπιν στό Φράιμπουργκ μέ καθηγητές τόν Edmund Husserl καί τόν Martin Heidegger. Τό 1932, γνώρισε τόν Horkheimer, τόν διευθυντή τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν («Zeitschrift für Sozialforschung»). Τό 1933, κατέφυγε ἀπό τή Γερμανία στή Γενεύη καί στή συνέχεια στίς Η.Π.Α., ὅπου καί ἔμεινε ὡς τό θάνατό του. Τό 1940 ἀπέκτησε τήν ἀμερικανική ὑπηκοότητα. Κατά τή διάρκεια τοῦ πολέμου ἐργάστηκε γιά τίς ἀμερικανικές κρατικές ὑπηρεσίες τοῦ Ὑπουργείου Ἐξωτερικῶν. Ἀπό τό 1950 καί ἔπειτα, ὅταν ἐπανῆλθε στίς ἀκαδημαϊκές του δραστηριότητες, ἐργάστηκε στά Πανεπιστήμια Κολούμπια καί Χάρβαρντ, στό πρῶτο ὡς διευθυντής τοῦ Ρωσικοῦ Ἰνστιτούτου καί στό δεύτερο ὡς διευθυντής τοῦ Κέντρου Ρωσικῆς Ἔρευνας, καθώς καί στό Μπράντις στή Βοστώνη. Τέλος, δίδαξε στό Πανεπιστήμιο τοῦ Σάν Ντιέγκο, τήν περίοδο 1963-76. Πέθανε στό Σάν Ντιέγκο τό 1979.

Ὁ Marcuse δέχτηκε τήν ἐπίδραση τῶν ἰδεῶν τοῦ Hegel, τοῦ Froyd καί τοῦ Marx, πρός τόν ὁποῖο, ὅμως, ἐναντιώθηκε στή συνέχεια. Τήν σκέψη του ἀπασχόλησαν ἡ μελέτη καίριων κοινωνικῶν προβλημάτων, ὅπως αὐτό τῆς μεταρρύθμισης καί τῆς ἐπανάστασης καί ἡ ἑρμηνεία βασικῶν ἐννοιῶν, ὅπως αὐτή τῆς ἐλευθερίας. Ἀνέπτυξε τήν κριτική θεωρία, σέ συνεργασία μέ τά ὑπόλοιπα μέλη τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν. Ἀκόμη, ὁ Marcuse θεωρεῖται πνευματικός ἡγέτης τῶν φοιτητικῶν κινημάτων τῆς δεκαετίας τοῦ '60.

Ἐπιμέλεια: Γιάννης Μαθιουδάκης

«Ἡ σχολή τῆς Φραγκφούρτης γιά τό πρόβλημα τῆς κουλτούρας»

Εὐθύμης Παπαδημητρίου

Τό πρόβλημα τῆς κουλτούρας ὑπῆρξε κεντρικό στίς ἀναλύσεις καί στήν Κοινωνική Κριτική τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, γνωστῆς καί ὡς «Κριτικῆς θεωρίας»[1]. Μέ τήν σχολή αὐτή εἶναι συνδεδεμένα τά ὀνόματα τῶν Horkheimer, Adorno, Marcuse, καί Benzamin, οἱ ὁποῖοι συνέχισαν τήν κοινωνική κριτική πού ἄρχισε στή δεκαετία τοῦ 20. Στήν δεύτερη γενιά τῆς Σχολῆς ἀνήκουν οἱ Habermas, Negt, Offe, Schmidt καί Wellmer, οἱ ὁποῖοι ἀναδείχτηκαν στά πλαίσια τοῦ «Ἰνστιτούτου Κοινωνικῆς Ἔρευνας» τῆς Φραγκφούρτης, μετά τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Ἡ ἱστορία τῆς Σχολῆς ἀνατρέχει στό 1922 ὅταν ἀρχίζει μιά ἄτυπη συζήτηση, μέ πρωτοβουλία τοῦ Fr. Pollock, θεμάτων μαρξιστικῆς θεωρίας, πού ἦταν ἀπαγορευμένη στά γερμανικά πανεπιστήμια. Τό 1930 ἀποκτᾶ ἡ σχολή τῆς Φραγκφούρτης τό προφίλ μέ τό ὁποῖο παρέμεινε μέχρι σήμερα γνωστή καί ἐξελίσσεται σέ μιά εὐρεῖα διεπιστημονική, κοινωνική φιλοσοφία καί ἀσχολεῖται μέ προβλήματα πολιτικῆς οἰκονομίας, ψυχανάλυσης, κριτικῆς τῆς τέχνης, τῆς λογοτεχνίας καί τῆς κουλτούρας, τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης καί τῶν Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν.

Ἡ κριτική τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης ἀναφέρεται στά ἰδεολογικά, οἰκονομικά καί πολιτικά θεμέλια μιᾶς κοινωνικῆς πραγματικότητας πού χαρακτηρίζεται ἀπό ἀδικία, καταπίεση, πολέμους καί γενοκτονίες. Τόν λόγο γιά τήν ἀνελευθερία καί τήν ἀδικία πού ἐπικρατεῖ στή σύγχρονη κοινωνία οἱ θεωρητικοί τῆς κριτικῆς θεωρίας τόν βλέπουν στήν ἐξέλιξη τῆς ὀρθολογικότητας καί τῆς σκέψης ὅπως ἐκφράζεται μονόπλευρα στήν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καί σέ ἐφαρμοσμένη μορφή στήν οἰκονομία καί στήν πολιτική. Σχετικά μέ τό ἐρώτημα ἄν αὐτή ἡ ἐξέλιξη εἶναι δυνατόν νά ἀποφευχθεῖ ἤ ὄχι, διίστανται οἱ ἀπόψεις τῶν μελῶν τοῦ Ἰνστιτούτου καί μερικές φορές οἱ ἀπόψεις τοῦ ἴδιου φιλοσόφου στήν διάρκεια τῆς προσωπικῆς του ἐξέλιξης. Οἱ διαφορές ἀπόψεων καί ἡ ἀπαισιοδοξία πού τίς χαρακτηρίζει εἶναι κατανοητές ἄν πάρουμε ὑπόψιν μας τήν ἐποχή στήν ὁποία ἔζησαν τά μέλη τοῦ Ἰνστιτούτου, τίς καταστροφές τοῦ Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, τήν περίοδο τοῦ Σταλινισμοῦ, τήν ἀνάπτυξη τοῦ Φασισμοῦ καί τίς συνέπειες τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Ὅλα αὐτά τά ἱστορικά συμβάντα εἶχαν ὡς συνέπεια ἕναν ἐπαναπροσανατολισμό τῆς στάσης τῶν συνεργατῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης ἀπέναντι στήν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιμέρους ἐπιστημῶν καί τῆς τεχνικῆς, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς κουλτούρας γενικότερα. Οἱ πολιτικές καί οἰκονομικές συνθῆκες ἐπέβαλαν καί μιάν ἐπανεξέταση καί ἐπαναξιολόγηση τοῦ ρόλου καί τῆς σπουδαιότητας τῶν ἀτόμων στήν ἱστορία καί στήν κοινωνία. Μιά λεπτομερέστερη ἐξέταση τῶν κειμένων τῆς ἐποχῆς θά ἔδειχνε τόν θεωρητικό προσανατολισμό τῶν ἐρευνητῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῆς Ἔρευνας πρός τή Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Hegel καί τίς ἀναλύσεις τοῦ Marx τῆς ἀνταγωνιστικῆς σχέσης κεφαλαίου καί μισθωτῆς ἐργασίας[2]. Δέν εἶναι τυχαῖο λοιπόν ὅτι ἀνανεώνεται τό ἐρώτημα γιά τή σχέση θεωρίας καί πράξης, δηλαδή τῆς ἐπίδρασης τῶν οἰκονομικῶν καί πολιτικῶν συνθηκῶν στήν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καί τῆς κουλτούρας καί τό ἀντίστροφο.

Οἱ προσπάθειες τῶν παλαιότερων κριτικῶν τῆς κουλτούρας ἀπό ὑλιστική σκοπιά (Marx) ἤ ἀ-

— *Ὁ **Εὐθύμιος Παπαδημητρίου** γεννήθηκε τό 1940. Ἔχει κάνει σπουδές νομικῶν καί κοινωνιολογίας στά Πανεπιστήμια Ἀθηνῶν καί Μονάχου καί εἶναι Δρ. Φιλοσοφίας. Ἀναπληρωτής καθηγητής φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Ἔχει δημοσιεύσει τό βιβλίο «Θεωρία τῆς ἐπιστήμης» στίς ἐκδόσεις Γκούτεμπεργκ.*

πό ἰδεαλιστική (Husserl, Heidegger), νά ἀντικαταστήσουν τίς παλιές ἀξίες, ἀπέτυχαν[3]. Οἱ φιλόσοφοι τῆς κριτικῆς θεωρίας πιστεύουν ὅτι ἡ ἀλλαγή τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ μέ βάση τά ἐπιχειρήματα καί τήν κριτική, παρόλον ὅτι μερικοί διανοητές τῆς Σχολῆς ἔδειξαν ὅτι θά ἦταν διατεθειμένοι νά δεχτοῦν καί ἐπαναστατική δράση (π.χ. ὁ Pollock). Μέχρι τό 1929 τά περισσότερα μέλη τοῦ 'Ινστιτούτου ὑποστήριζαν μέ ἐνθουσιασμό τό «ρωσσικό πείραμα», ὅπως τό ἔλεγαν (ἰδιαίτερα οἱ Grossmann, Wittfogel καί Borkenan). Οἱ Horkheimer καί Pollock ἦταν μέν λίγο ἀποστασιοποιημένοι, ἀλλά δέν ἀπέρριπταν χωρίς συζήτηση τίς συνέπειες τῆς ἐπανάστασης τοῦ 1917.

'Από πλευρᾶς περιεχομένου τά μέλη τῆς Σχολῆς ἦταν προσανατολισμένα στά ἰδανικά τῆς Γαλλικῆς 'Επανάστασης τήν 'Ελευθερία, τήν ἰσότητα καί τή δικαιοσύνη. 'Αναγνωρίζουν πάντως ὅτι μόνη ἡ κριτική τῆς κουλτούρας δέν ἀρκεῖ γιά τήν ἀνάλυση τῆς σύγχρονης κατάστασης. Στή θεωρία τοῦ Marx βλέπουν τό ἀπαραίτητο συμπλήρωμα καί ἡ πρώτη βασική τους διαφορά σέ σχέση μέ τήν κλασική κριτική ἔγκειται στήν παραδοχή ὅτι τό χάσμα ἀνάμεσα στήν κοινωνική πραγματικότητα καί τήν ἰδανική, φιλοσοφική εἰκόνα της συνιστᾶ ὄχι μόνο φιλοσοφικό ἀλλά καί κοινωνικό πρόβλημα. 'Η κριτική θεωρία προσπάθησε νά διαπιστώσει τούς λόγους γιά τούς ὁποίους τά ἰδανικά τῆς ἀστικῆς κοινωνίας δέν μπόρεσαν νά πραγματοποιηθοῦν διεισδύοντας στίς ἐσωτερικές ἀντιφάσεις τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας.

'Η κατανόηση τῆς πολιτισμικῆς καί κοινωνικῆς κριτικῆς πού διατυπώθηκε ἀπό τά μέλη τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης προϋποθέτει τήν γνώση τῆς ἱστορίας τῆς Κριτικῆς θεωρίας, τῶν κοινωνικῶν, πολιτικῶν καί φιλοσοφικῶν καταβολῶν της καί τῶν ἰδιαιτεροτήτων τῆς γερμανικῆς καί τῆς εὐρωπαϊκῆς κοινωνίας τοῦ αἰώνα μας. Μέλη τοῦ «'Ινστιτούτου Κοινωνικῆς "Ερευνας» τῆς Φραγκφούρτης ὑπῆρξαν ἐκτός ἀπό τόν Herbert Marcuse, οἱ E. Fromm, W. Reich, P. Neumann, Borkenan, Grossmann καί Löwenthal. 'Από τό 1939-40 ὑπῆρξε συνεργάτης τοῦ 'Ινστιτούτου καί ὁ Ernst Bloch. 'Η πρώτη γενιά τῶν θεωρητικῶν τῆς σχολῆς ἐπηρεάστηκε βαθειά ἀπό τήν ἱστορική ἐμπειρία τοῦ φασισμοῦ, τήν σταλινική τρομοκρατία, καί τίς συνθῆκες τῆς ἀναγκαστικῆς μετανάστευσής τους σέ ἄλλα κράτη τῆς Εὐρώπης καί τῆς Β. 'Αμερικῆς[4]. "Ηδη ἀπό τό 1935 τά περισσότερα μέλη τοῦ 'Ινστιτούτου Κοινωνικῆς "Ερευνας βρίσκονται στίς Η.Π.Α. ὅπου ἐνσωματώνονται στό Columbia University τῆς Νέας 'Υόρκης. 'Αναπόφευκτη συνέπεια τῆς φιλοξενίας τῶν γερμανῶν ἐρευνητῶν στίς ΗΠΑ ἦταν νά περάσει ἡ κριτική στόν καπιταλισμό σέ δεύτερη μοῖρα, ἀφοῦ ἀκόμη καί ἡ χρήση κάποιων μαρξιστικῶν ὅρων ἦταν ἀπαγορευμένη στήν 'Αμερική.

Γιά λόγους συντομίας εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά περιοριστοῦμε ἐνδεικτικά στά κύρια σημεῖα ἀφετηρίας τῆς σκέψης καί τῶν θεωρητικῶν ἐπεξεργασιῶν τῆς «κριτικῆς θεωρίας» τῆς κοινωνίας, γιά τήν κουλτούρα[5]. 'Η «Κριτική θεωρία» ὑπῆρξε ἡ πρώτη φιλοσοφία μετά τόν Μάρξ πού ἐπιχείρησε νά ἐπεξεργαστεῖ μιά κριτική τῆς κοινωνίας, τῆς ἐπιστήμης, καί τῆς κουλτούρας σέ βάθος. Κοινή διαπίστωση τῶν μελῶν της ἦταν ὅτι οἱ ἀνθρωπιστικές ἀξίες τῆς ἀστικῆς κουλτούρας παρέμειναν κοινωνικά καί πολιτικά ἀναποτελεσματικές, περιορισμένες σέ λίγα ἄτομα καί ἐσωτερικευμένες σέ κάποια ἀπραγματοποίητα ἠθικά ἰδανικά. 'Η γνώση καί ἡ ἐπιστήμη ἔγιναν ἐργαλεῖα ἀνήθικων σκοπῶν τῆς πολιτικῆς καί τῆς οἰκονομίας, πού ἐνδιαφερόταν γιά τήν αὔξηση τῆς βιομηχανικῆς παραγωγῆς μέ μόνο στόχο τό κέρδος.

'Η ἀλλαγή τῶν ἀπαράδεκτων κοινωνικῶν συνθηκῶν προϋποθέτει μιά θεωρία τῆς κοινωνίας καί τῶν ἀτόμων, ὡς φορέων τῆς κοινωνικῆς συνείδησης καί τῆς ἐπιθυμίας γιά ἀλλαγή. Προτάσεις γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν προβλημάτων τῆς κοινωνικῆς συνείδησης καί τῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς εἶχαν προτείνει ὁ Hegel, ο Marx καί ὁ Lukacs μέ τό περίφημο ἔργο του: «'Ιστορία καί ταξική συνείδηση». Οἱ ἀπόψεις καί τῶν τριῶν διανοητῶν ἀπασχόλησαν τούς θεωρητικούς τῆς κριτικῆς θεωρίας, οἱ ὁποῖοι ἀρχικά (1930-1937) πέρασαν μιά ὑλιστική φάση, πλησιάζοντας τίς μαρξιστικές ἀναλύσεις γιά τήν σχέση τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν καί τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας, γιά νά ἀκολουθήσει γύρω στά 1940-1945 μιά κριτική τῆς ἐργαλειακῆς νόησης καί μιά κριτική τοῦ θετικισμοῦ ὡς ἐκφραστῆ τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἰδεολογίας τῆς κουλτούρας (1945-1962). 'Ακολούθησε μιά περίοδος συγκρατημένης αἰσιοδοξίας σχετικά μέ τίς δυνατότητες καί τόν ρόλο πού μπορεῖ νά παίξει ἡ φιλοσοφία καί ἡ κριτική τῆς κουλτούρας, ὡς κοινωνική οὐτοπία, πού ἴσως νά ἦταν δυνατόν νά πραγματοποιηθεῖ (1963 μέχρι σήμερα).

'Ενδιαφέρουσες ἀναλύσεις τοῦ φαινομένου τῆς κουλτούρας προσέφερε ἀρχικά ὁ H. Marcuse (1898-1979), ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε μέλος τοῦ 'Ινστι-

τούτου Κοινωνικῆς Ἔρευνας τῆς Φραγκφούρτης ἀπό τό 1933 καί ἔγινε γνωστός τόσο γιά τίς ἀναλύσεις του γιά τόν φασισμό καί τήν ψυχανάλυση, ὅσο καί γιά τήν ὀξεῖα του κριτική τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας, ἰδιαίτερα ἀπό τήν ἄποψη τῆς χειραγώγησης τῶν ἀναγκῶν τοῦ ἀνθρώπου, ἀπό τούς μηχανισμούς τῆς ἀγορᾶς[6]. Ἰδιαίτερα ἐπιτυχής ὑπῆρξε ἡ κριτική του στήν κυρίαρχη, στήν ἐποχή του, ἀντίληψη γιά τήν ἐπιστήμη καί τήν τεχνική καί τόν ρόλο τους στήν κοινωνία καί τήν κουλτούρα.

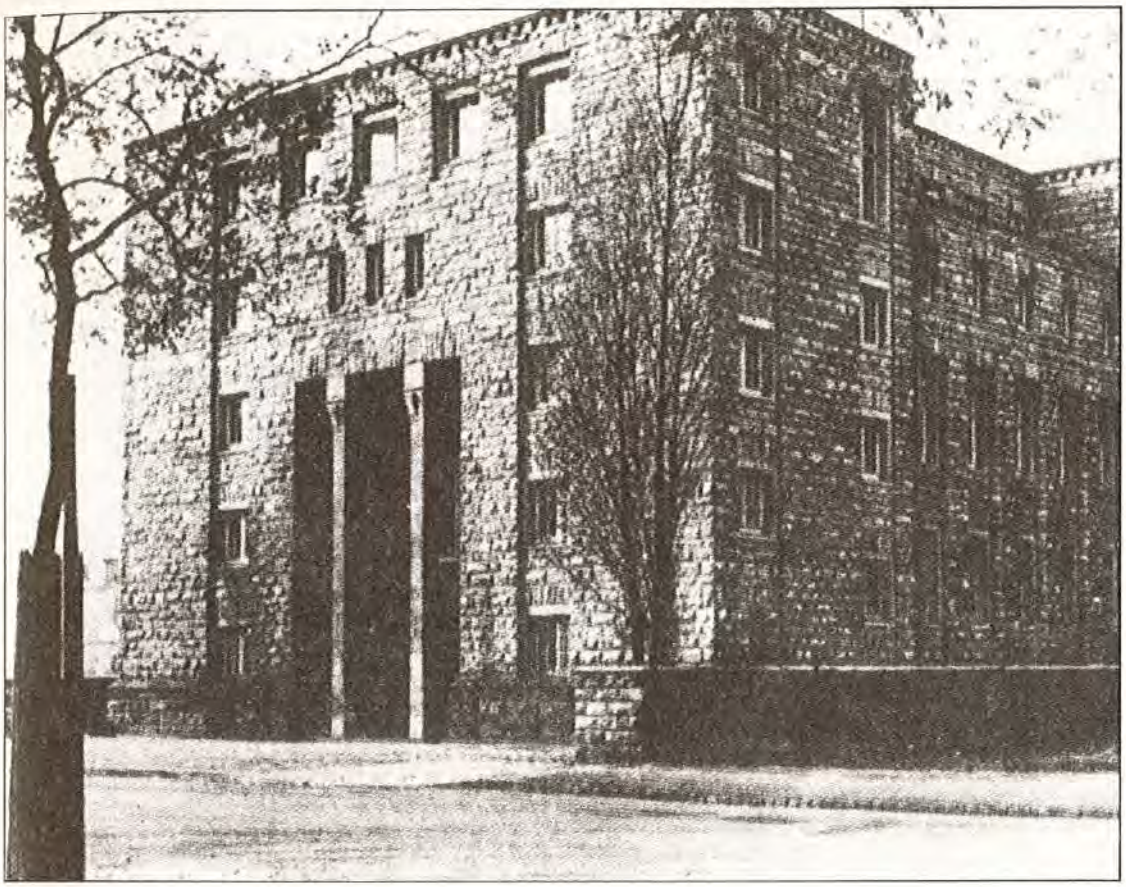
Ἡ κουλτούρα χαρακτηρίζεται ἀπό τόν Marcuse ὡς μιά «διαδικασία ἐξανθρωπισμοῦ» στά πλαίσια τῆς προσπάθειας τῶν ἀνθρώπων γιά τήν ὀργάνωση τῆς ζωῆς στήν κοινωνία γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν βιοσυντήρησης καί τήν ἐπίτευξη τῆς αὐτονομίας καί ὁλοκλήρωσης τῶν δυνατοτήτων τους. Ἡ ἔννοια τῆς προόδου, κατά τήν ἀνάλυσή του, ἀναφέρεται περισσότερο στή σφαῖρα τοῦ πολιτισμοῦ, πού χαρακτηρίζει τό πεδίο τῆς ἀναγκαιότητας, ὅπου ὡς τεχνική πρόοδος σχετίζεται κυρίως μέ τήν καλύτερη ὀργάνωση τῆς κοινωνικά ἀναγκαίας ἐργασίας καί τήν βελτίωση τῶν μέσων, πού εἶναι κάθε φορά ἀπαραίτητα γιά τήν κάλυψη τῶν ζωτικῶν ἀναγκῶν τῶν ἀνθρώπων.

Μέχρι σήμερα ἡ κουλτούρα ὑπῆρξε τό προνόμιο μικρῶν μειοψηφιῶν πού διέθεταν τήν γνώση, τόν χρόνο καί τόν πλοῦτο γιά νά τήν ἀπολαύσουν. Τό χάσμα, ἀνάμεσα στήν ἀναγκαιότητα καί τήν ἐλευθερία, τόν ὑλικό πολιτισμό καί τήν πνευματική κουλτούρα, φαίνεται ἀγεφύρωτο, μέ τήν σημερινή ὀργάνωση τῆς κοινωνίας καί τόν κοινωνικό καταμερισμό τῶν ἔργων. Στά πλαίσια τῆς ἀναπτυγμένης βιομηχανικῆς κοινωνίας ἡ διάκριση ἀνάμεσα στήν κουλτούρα καί τόν τεχνικό πολιτισμό τείνει νά ἐξαφανιστεῖ, ἀφοῦ ὁ τελευταῖος ἔχει ἀναλάβει τήν ὀργάνωση καί τόν ἔλεγχο τῆς κουλτούρας. Αὐτό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ἡ κριτική, ἀνατρεπτική διάσταση τῆς κουλτούρας νά ἔχει ὑποχωρήσει σέ πολύ μεγάλο βαθμό ἔναντι τοῦ διδακτικοῦ ἤ ψυχαγωγικοῦ της χαρακτήρα. Ἡ σύγχρονη βιομηχανία τῆς μαζικῆς κουλτούρας χρησιμοποιεῖ τήν δύναμή της γιά τήν χειραγώγηση τῶν τεχνητῶν ἀναγκῶν μιᾶς κοινωνίας πού κυριαρχεῖται ἀπό τήν τεχνολογική ὀρθολογικότητα, τήν ποσοτοποίηση καί ἐμπορευματοποίηση τῶν πάντων. Ἡ κυρίαρχη ἰδεολογία ἀποτελεῖ ἕνα γενικευμένο σύστημα αὐταπάτης.

«Ὁ Μονοδιάστατος ἄνθρωπος»[7] ζεῖ στήν κοινωνία τῆς ἀφθονίας μιά ζωή πού χαρακτηρίζεται ἀπό τήν μοναξιά, τήν κενότητα καί τήν ἀλλοτριωμένη ἐργασία. Ὅμως ἡ ἀνάγκη ἀλλαγῆς τῆς σημερινῆς κατεύθυνσης τῆς προόδου, ἡ δυνατότητα τῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς δέν γίνεται ἀντιληπτή ὡς ζωτική ἀνάγκη ἀπό τά πλατειά στρώματα τῶν ἐργαζομένων, γιατί δέν ἔχουν οὔτε ἐπίγνωση τῆς κατάστασής τους, οὔτε τῶν δυνατοτήτων τους γιά ἐναλλακτικές λύσεις. Ἡ κυρίαρχη κουλτούρα χειραγωγεῖ τόν ἐργάσιμο καί τόν «ἐλεύθερο» χρόνο τῶν ἀνθρώπων, μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε νά ἐμποδίζονται στήν ἀνάπτυξη τῆς ἀπαραίτητης κοινωνικῆς συνείδησης, πού θά διεκδικοῦσε τόν ἐπαναπροσδιορισμό τῶν ἀξιῶν, τού τρόπου ζωῆς καί τῆς κυρίαρχης γενικά κουλτούρας. Στίς σημερινές βιομηχανικές κοινωνίες ἡ ἐπιστήμη καί ἡ τεχνική, μέ τήν βοήθεια τῆς μαζικῆς κουλτούρας, ἔχουν πάψει νά εἶναι ὄργανα ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου καί ὑπηρετοῦν τήν ὑποταγή τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς φύσης στίς κοινωνικές μειοψηφίες, πού καρποῦνται τόν κοινωνικό πλοῦτο.

Ἡ ἀπαισιοδοξία τοῦ Marcuse, πού διατυπώνεται στόν «Μονοδιάστατο ἄνθρωπο» τό 1964 κορυφώνεται στό ἔργο του «Ἀντεπανάσταση καί ἐξέγερση» (1972), πού τελειώνει μέ τήν φράση: «Γιατί ἡ ἐπόμενη ἐπανάσταση θά εἶναι ἔργο γενεῶν. Ἡ τελική κρίση τοῦ καπιταλισμοῦ θά διαρκέσει περισσότερο ἀπό ἕναν αἰῶνα»[8]. Ὁ Marcuse ὅταν μελετοῦσε τήν ὑπάρχουσα κοινωνική ὀργάνωση ἀπό τήν σκοπιά τῆς παραγωγῆς ἦταν ἀπαισιόδοξος, γιατί ἔβλεπε ὅτι ἡ παραγωγή εἶναι τό κυρίαρχο ὀργανωτικό πρότυπο τῆς κοινωνίας καί καθορίζει τίς ψυχικές διαθέσεις καί τίς στάσεις τῶν ἀνθρώπων στόν ἐργάσιμο καί στόν ἐλεύθερό τους χρόνο. Ἀντίθετα πιό αἰσιόδοξος ἦταν ὅταν ὑποστήριζε π.χ. ὅτι ἡ ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν, δηλαδή ἡ σφαῖρα τῆς κατανάλωσης, εἶναι αὐτή πού καθορίζει τήν κοινωνική συνοχή[9]. Τότε ἡ φύση καί ἡ ὀρθολογικότητα, ἡ κουλτούρα καί ὁ πολιτισμός ἀποτελοῦν μιά ἑνότητα.

Ὀξυδερκεῖς ἀναλύσεις τῶν φαινομένων τῆς τέχνης καί τῆς μαζικῆς κουλτούρας ἐπιχείρησαν καί τά ἄλλα διάσημα μέλη τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, ὁ M. Horkheimer, ὁ Th. Adorno καί ὁ J. Habermas. Ὁ πρῶτος στήν δεκαετία τοῦ 1930-1940 ἀσχολήθηκε μέ θέματα ὑλιστικῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ στήν ἑπομένη κυρίως δεκαετία, μέ θέματα κοινωνικῆς φιλοσοφίας καί μέ τήν ἔρευνα τῶν αἰτίων καί ἀποτελεσμάτων τῶν προκαταλήψεων καί τῆς ἰδεολογίας. Ἄλλο θέμα πού τόν ἀπασχόλησε, μέχρι τό 1960, ἦταν τό πρόβλημα τῆς τεχνικῆς ἀπό τήν



Τό κτίριο τοῦ 'Ινστιτούτου Κοινωνικῶν 'Ερευνῶν στη Φραγκφούρτη (Μάϊν), 1924

σκοπιά τῆς Φύσης καί τῆς Κοινωνίας.

'Ο Max Horkheimer (1895-1973) ὑπῆρξε ἕνας ἀπό τούς θεμελιωτές τῆς κριτικῆς θεωρίας καί ἔθεσε τά θεμέλια μιᾶς ὑλιστικῆς Φιλοσοφίας τῆς 'Ιστορίας, προσπαθώντας νά συνδέσει τήν φιλοσοφία μέ τίς ἄλλες κοινωνικές ἐπιστῆμες. Κατηύθυνε τήν ἔρευνα τοῦ 'Ινστιτούτου πρός τήν μελέτη θεμάτων πού σχετίζονταν μέ τήν κατάσταση τῶν ἐργαζομένων, τήν ἀνάλυση τῶν σχέσεων οἰκογένειας καί αὐταρχικότητας καί συνέγραψε μαζί μέ τόν Adorno τό περίφημο κείμενο μέ τόν τίτλο: «'Η αὐταρχική προσωπικότητα»[10].

'Ο Horkheimer ἐπέμενε στήν ἀνάγκη «γνώσης τῆς συνολικῆς κοινωνικῆς κίνησης» καί τῶν δομῶν τῶν κυρίαρχων δυνάμεων, πού κρύβονται κάτω ἀπό τήν ἐπιφάνεια. Στήν περίοδο 1944-1950 διατυπώνει τίς σημαντικότερες ἀναλύσεις του γιά τόν φασισμό, τό αὐταρχικό κράτος καί τήν μαζική κουλτούρα[11]. 'Η ἐπικράτηση τῆς λογικῆς τοῦ κέρδους σέ ὅλες τίς περιοχές τῆς ζωῆς καί ἡ συμπόρευση τῆς ἄσκησης τῆς ἐξουσίας μέ μηχανισμούς χειραγώγησης τῶν μαζῶν, πιστεύει ὅτι ὁδηγοῦν τήν κουλτούρα μας στήν βαρβαρότητα. Στό κείμενό του «Κριτική τῆς 'Εργαλειακῆς Νόησης», πού γράφτηκε τό 1947 στά ἀγγλικά ὁ Horkheimer διαπιστώνει ὅτι: «Μέ δύο λόγια εἴμαστε, γιά καλό ἤ γιά κακό, κληρονόμοι τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῆς τεχνικῆς προόδου. Τό νά τούς ἀντισταθοῦμε ἀνατρέχοντας σέ πιό πρωτόγονες βαθμίδες δέν ἀπαλύνει τήν διαρκῆ κρίση πού ἔχουν προκαλέσει. 'Αντίθετα τέτοιες διέξοδοι ὁδηγοῦν ἀπό ἱστορικά λογικές σέ ἄκρως βάρβαρες μορφές κοινωνικῆς κυριαρχίας. 'Ο μόνος τρόπος νά συμπαρασταθοῦμε στή φύση βρίσκεται στήν ἀποδέσμευση τοῦ φαινομικά ἀντίθετού της, τῆς ἀνεξάρτητης σκέψης»[12].

Καί μετά τόν πόλεμο οἱ μελετητές τῆς «Κριτικῆς θεωρίας» διαπιστώνουν τήν ἐπανόρθωση τῶν ἴδιων θεμελίων κοινωνικῆς ὀργάνωσης πού μετατρέπουν τούς ἀνθρώπους σέ ἀνώριμους διεκπεραιωτές ἐντολῶν καί κατευθύνσεων ἀοράτων κέντρων ἀποφάσεων. 'Η ἀντίσταση στούς κοινωνικούς καταναγκασμούς μετατρέπεται σέ ἰδιωτική ὑπόθεση. 'Ο ἄνθρωπος δρᾶ ὡς ἀπομονωμένο ὑποκείμενο καί πασχίζει νά ἀντισταθεῖ στό ὑπάρχον οἰκονομικό σύστημα πού ἐπιδιώκει τήν γενική ἰσοπέδωση τῶν μελῶν του. Στίς βιομηχανικές κοινωνίες τά ἄτομα ἐκπαιδεύονται ἀπό τήν οἰκογένεια καί τήν κοινωνία γιά τήν προ-

σαρμογή τους στήν κυρίαρχη μαζική κουλτούρα[13]. Σέ προηγούμενες περιόδους οἱ ἄνθρωποι διατηροῦσαν κάποιους ζωτικούς χώρους αὐτονομίας καί καλλιέργειας τῆς ἀτομικότητας καί κάποιων προσωπικῶν συναισθημάτων. Ἡ αἰσθητική κρίση π.χ. καί ἡ σχέση τους μέ τήν τέχνη καί τήν κουλτούρα γενικότερα, ἦταν πιό ἐλεύθερη, προτοῦ οἱ ἄνθρωποι ὑποστοῦν τήν γενική ἰσοπέδωση τῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν.

Ἡ σχέση μέ τήν κουλτούρα ἔχει ἀλλάξει ριζικά καί ἡ προσωπική ζωή τῶν ἀτόμων κυριαρχεῖται ἀπό μορφές ψυχαγωγίας καί ἀπό χειραγωγημένες ἡδονές πού ἰσοδυναμοῦν μέ φανταστική φυγή ἀπό τήν τυποποιημένη ζωή καί τόν ἄγονο ἐλεύθερο χρόνο. Τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης, τό ραδιόφωνο, ἡ τηλεόραση, ὁ κινηματογράφος ἐπιβάλλουν κίβδηλα πρότυπα ἀνεπιφύλακτης προσαρμογῆς στόν κυρίαρχο τρόπο ζωῆς. Ἡ λαϊκή ψυχαγωγία ἀλλοιώνεται καί κατευθύνεται ἀπό τίς βιομηχανίες τῆς κουλτούρας καί τῆς διασκέδασης, πρός ἕνα σύστημα γενικῆς ὁμοιομορφίας. Ἡ μαζική κουλτούρα χαρακτηρίζεται ἀπό τήν τυποποίηση τῆς διασκέδασης καί τόν ἔλεγχο τῶν ἀτομικῶν συνειδήσεων, σέ παγκόσμια κλίμακα[14]. Ἡ συγκέντρωση καί συγκεντροποίηση τοῦ κεφαλαίου καί ἡ ἑνοποίηση τῆς παγκόσμιας ἀγορᾶς ἐπιτρέπουν στούς διαχειριστές τῶν μονοπωλίων τῆς κουλτούρας, σέ συνεργασία μέ τή βιομηχανία καί τίς τράπεζες, νά χειραγωγοῦν τούς ἀνθρώπους μέ τά τυποποιημένα προϊόντα, πού ἀπευθύνονται σέ ὅλα τά γοῦστα καί τά εἰσοδηματικά καί μορφωτικά ἐπίπεδα.

Ἡ ἑνοποιημένη παραγωγή πολιτιστικῶν ἀγαθῶν καθορίζει τήν διαμόρφωση τοῦ ἐλεύθερου χρόνου τῶν ἀνθρώπων, πού λειτουργεῖ ὡς προετοιμασία γιά τόν χρόνο τῆς ἐργασίας[15]. Ὁ ἄνθρωπος στόν ἐλεύθερο χρόνο του δέν ἔχει ἄλλη ἐπιλογή ἀπό τό νά στραφεῖ στίς δυνατότητες πού τοῦ παραχωρεῖ ἡ ἑνοποιημένη παραγωγή τῆς μαζικῆς κουλτούρας. Τελικά ἡ βιομηχανία τῆς κουλτούρας μετατρέπεται σέ βιομηχανία τῆς διασκέδασης πού κολακεύει καί ἀναπαράγει τίς προκατασκευασμένες ἀνάγκες τῶν καταναλωτῶν της. Στόν ἐλεύθερο, ἀπό τήν ἀλλοτριωμένη ἐργασία του, χρόνο ὁ ἄνθρωπος ἀναζητᾶ τήν διασκέδαση πού θά τοῦ ἐπιτρέψει τήν ἐπομένη νά συνεχίσει τήν ἐκμηχανισμένη καί τυποποιημένη ἐργασία του.

Ἡ μεταμόρφωση τῆς οἰκογένειας καί τῆς προσωπικῆς ζωῆς, ἡ μετατροπή τοῦ ἐλεύθερου χρόνου σέ κοινότυπη ρουτίνα ἔχει ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τήν κατάργηση τῆς προσωπικῆς



Ο Horkheimer στή Φρανκφούρτη, 1948

ζωῆς καί τῆς ἐπικοινωνίας μέ τόν κόσμο τῆς τέχνης καί μέ τούς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ μαζική κατανάλωση τῶν αἰσθητικῶν ἀγαθῶν, πού προσφέρει ἡ βιομηχανία τῆς διασκέδασης, δέν ἐπαρκεῖ γιά νά ἀποκτήσει ὁ ἄνθρωπος τήν σχέση του μέ τό ὄνειρο, τήν δημιουργική φαντασία καί τίς ἀντάξιες πληρώσεις, πού κάνουν πραγματικά ἀνθρώπινη τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ προορισμένη γιά τό πλατύ κοινό κουλτούρα, ἡ λεγόμενη μαζική κουλτούρα, ἀπασχόλησε δικαιολογημένα τούς κοινωνικούς ἐπιστήμονες, οἱ ὁποῖοι πλαισιώνουν ἤ ἀνήκουν στήν «Κριτική θεωρία», ὡς κοινωνικό καί ἱστορικό φαινόμενο. Κατήγγειλαν τούς οἰκονομικούς, πολιτικούς καί ἰδεολογικούς μηχανισμούς πού τείνουν νά καταστρέφουν τόσο τήν λαϊκή ὅσο καί τήν «ὑψηλή» Τέχνη, μέ τά τυποποιημένα, συντηρητικά καί ψεύτικα ὑποκατάστατα τῆς ἀληθινῆς ψυχαγωγίας καί κουλτούρας. Ἐνδιαφέρουσες καί ρηξικέλευθες ὑπῆρξαν οἱ ἀναλύσεις τοῦ Th. Adorno γιά τήν μουσική τοῦ 20οῦ αἰώνα, στά πλαίσια μιᾶς πολυεπίπεδης αἰσθητικῆς θεωρίας[16].

Ὁ Adorno (1903-1969) σέ συνεργασία μέ τόν J. Habermas, καθιέρωσε μιά ριζοσπαστική κοινωνική ἀνάλυση στήν Γερμανία, κάνοντας ξανά οἰκεῖες κάποιες μαρξιστικές κατηγορίες στίς

ἀναλύσεις τῶν κοινωνικῶν καί τῶν πολιτισμικῶν φαινομένων. Τό πρόγραμμα κοινωνικῆς κριτικῆς, πού ἀνέπτυξε ὁ Adorno ἀπό τό 1930-1969, χαρακτηρίζεται ἀπό τό ἔντονο ἐνδιαφέρον γιά τήν φιλοσοφία καί τήν μοντέρνα τέχνη, ἰδιαίτερα τήν μουσική. Κατά τήν πρώτη περίοδο 1931-1949 ἀσχολεῖται μέ διεπιστημονική κριτική τῆς λαϊκῆς κουλτούρας, ἐνῶ ἀπό τό 1949-1958 ἐπιχειρεῖ παρεμβάσεις μέ δοκίμια γιά τήν αἰσθητική καί τήν «ὑψηλή» κουλτούρα. Πίστευε ὅτι ἡ κριτική τῆς κουλτούρας εἶχε «κοινωνική φυσιογνωμία», ἐπειδή τά πολιτιστικά φαινόμενα ἔτειναν νά ἐνσωματωθοῦν στή δομή τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας. «Ὅσο ἡ κοινωνία γίνεται πιό ὁλοκληρωτική, τόσο πιό μεγάλη εἶναι ἡ πραγμοποίηση τοῦ νοῦ καί πιό παράδοξη ἡ προσπάθεια φυγῆς ἀπό αὐτήν». Ἡ ἴδια ἡ κριτική τῆς κουλτούρας βρίσκεται ἀντιμέτωπη μέ τήν τελική φάση τῆς διαλεκτικῆς τῆς κουλτούρας μέ τήν βαρβαρότητα.

Ὁ Adorno ἔβλεπε τήν φιλοσοφία του ὡς ἄρνηση τῆς δοσμένης κοινωνικῆς πραγματικότητας, ὡς κριτική καί μάλιστα ἀρνητική κριτική, δηλαδή ὡς ὑπαινιγμό ὅτι ἡ πραγματικότητα ὅπως εἶναι τώρα εἶναι λανθασμένη καί θἄπρεπε νά ἀλλάξει. Ὁ ἴδιος πάντως δέν θέλησε νά δείξει πῶς θἄπρεπε συγκεκριμένα νά εἶναι αὐτή ἡ διαφορετική πραγματικότητα, παραμένοντας συνεπής στίς ἀναλύσεις του γιά τήν τέχνη καί τήν λειτουργία της[17]. Ἡ στάση αὐτή τοῦ Adorno καί ἡ προσεκτική ἀποφυγή ἐκ μέρους του καί ἐκ μέρους τοῦ Habermas νά ἀναμειχθοῦν στήν τρέχουσα πολιτική καί κοινωνική καθημερινότητα τῆς Γερμανίας ἐπέσειρε τήν κριτική τῶν διαφόρων ἀριστερῶν ὁμάδων καί τῶν μαρξιστῶν, οἱ ὁποῖοι μέ ἕδρα τό Βερολῖνο καί τά περιοδικά Alternative καί Argument κατηγοροῦσαν τούς ἐκπροσώπους τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης γιά ἰδεολογικό παροπλισμό καί γιά προδοσία τῆς μαρξιστικῆς κοινωνικῆς κριτικῆς τοῦ καπιταλισμοῦ[18]. Ὁ ἴδιος πάντως ὁ Adorno ἔβλεπε τή σύνδεση κουλτούρας, πολιτικῆς καί οἰκονομίας καί χαρακτήριζε τίς σκέψεις τους ὡς ὑλιστικές καί διαλεκτικές, μέ τήν ἔννοια ὅτι πίστευε πώς ἡ ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας καί τῆς κουλτούρας θά πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ἀντιπαράθεση ἀντιθετικῶν δυνάμεων.

Στό ἔργο του «Ἀρνητική Διαλεκτική»[19] ἐπιχειρεῖ νά καταδείξει τήν ἰσοτιμία καί τήν διαλεκτική τῶν ἀντιθέσεων τῆς κοινωνίας καί τῆς πραγματικότητας, ἡ ὁποία ἀντιμετωπίζεται ὄχι ὡς ἑνότητα, ἀλλά ὡς πεδίο σύγκρουσης ἀντίρροπων δυνάμεων: Ὑποκείμενο καί ἀντικείμενο, φύση καί ἱστορία, περιεχόμενο καί μορφή, ἄτομο καί κοινωνία, σκέψη καί πραγματικότητα ἀποτελοῦν μιάν ἀντιφατική ἑνότητα. Τό ἕνα δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει χωρίς τό ἄλλο. Τό ἀναποδογύρισμα τῶν σχέσεων κυριαρχίας δέν θά ἀποτελοῦσε λύση γιά τήν κοινωνία παρά μόνο ἡ ἀναίρεσή τους. Ὅμως αὐτό ἐμποδίζεται ἀπό τήν δυναμική τῆς ἀρνητικότητας πού ἔχει τεθεῖ σέ κίνηση. Ἡ ἀρνητικότητα παραμένει καθοριστική γιά ὅ,τι ὑπάρχει καί γιά τήν συνείδηση πού ἔχουμε γι' αὐτό. Ἡ ἱστορία καί ἡ κοινωνική κίνηση δέν εἶναι γραμμική, ἀλλά μιά διαρκής ἀναδιάταξη, τῶν μορφῶν της. Μέ αὐτή τήν ἑνότητα δέν διαφαίνεται «τό τέλος τοῦ παιχνιδιοῦ», ἀλλά παραμένει ἀνοιχτός ὁ ὁρίζοντας νέων δυνατοτήτων καί πραγματώσεων.[20]

Τέλος ὁ πιό σύγχρονος καί διάσημος γερμανός φιλόσοφος, ὁ ὁποῖος ἐκπροσωπεῖ ἐπάξια τήν Σχολή τῆς Φραγκφούρτης, ὁ Jurgen Habermas (1929-) ἀσχολήθηκε μέ βαθυστόχαστες ἀναλύσεις καί μέ τήν μελέτη τῶν φαινομένων τῆς κουλτούρας καί τήν νομιμοποιητική λειτουργία τῆς τέχνης καί τῆς ἐπιστήμης στήν ἐποχή μας. Ὁ Habermas ἀνέπτυξε τήν κριτική θεωρία παραπέρα προτείνοντας καί μιά διάγνωση τῶν κρίσιμων τάσεων τῆς κοινωνίας μας χωρίς νά ἐγκαταλείπει τήν κριτική τῆς πολιτικῆς καί τῆς κουλτούρας. Στό περίφημο ἔργο του «Strukturwandel der Öffentlichkeit» (1928) ἐρεύνησε τήν πολιτική λειτουργία τῆς διαμόρφωσης τῆς κοινῆς γνώμης, στήν ἀρχική περίοδο τῆς ἀστικῆς δημοκρατίας μέχρι τό σύγχρονο κράτος. Οἱ ἐκτιμήσεις του γιά τόν τρόπο διαμόρφωσης τῆς κοινῆς γνώμης ὑπῆρξαν ἀρχικά, σχετικά ἀπαισιόδοξες.

Ἀργότερα οἱ ἀναλύσεις του γίνονται πιό περίπλοκες, καί, μέ τήν ἀναδρομή στόν Marx, ἐπιχειρεῖ μιάν ἐξήγηση τῆς κρίσης νομιμότητας ἀνάμεσα στούς πολίτες καί στό κράτος, στήν ἀπολιτικοποίηση καί τήν μή συμμετοχή τῶν πολιτῶν στά κοινά[21]. Ἡ ἀστική κοινωνία χαρακτηρίζεται ὡς ταξική καί ὡς ἕνα ἁπλό πεδίο στρατηγικῶν δράσεων ἀνεξέλεγκτων δυνάμεων πού χειραγωγοῦν τίς παροπλισμένες μᾶζες. Ἡ συζήτηση γιά τήν νομιμότητα καί τήν προτεραιότητα ἱκανοποίησης κοινωνικῶν ἐνδιαφερόντων —ὅπως εἶναι καί τά ἀγαθά τοῦ πολιτισμοῦ καί τῆς κουλτούρας— διεξάγεται μέ τρόπο μή λογικό. Γιά τόν λόγο αὐτό ὁ Habermas ὁραματίζεται μιάν ἐπαναξιοποίηση τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῶν ἀστικῶν ἐπαναστάσεων. Ἐξετάζει τήν δυνατότητα ἐπα-

να-πολιτικοποίησης τῶν κοινωνικῶν σχέσεων ὄχι μέσω τῆς ταξικῆς πάλης, ἀλλά μέ τήν ἀνανέωση τοῦ λογικοῦ διαλόγου, πού ἀποτέλεσε τό ἰδανικό τῆς ἀστικῆς ἐπανάστασης[22].

Ὅμως, αὐτό τό ὅραμα ἑνός γενικευμένου κοινωνικοῦ διαλόγου, γιά τήν ἱκανοποίηση ἀντιθέτων συμφερόντων, φαίνεται μή πραγματοποιήσιμο ἀπό ἀλλοτριωμένους πολίτες στίς σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες. Τό ἰδανικό τῆς πολιτικῆς δράσης πρόκειται στή συνέχεια ὁ Habermas νά τό γενικεύσει γιά τόν προσδιορισμό τῆς ἀνθρώπινης ἐπικοινωνίας, μέ τήν μορφή ἑνός μή ἐξουσιαστικοῦ διαλόγου. Στό ἔργο του «Erkenntnis und Interesse» (1968) ἐπιχειρεῖ, ἀπό αὐτήν τήν ἰδέα τῆς ἰδεατῆς ἀνθρώπινης ἐπικοινωνίας, μιά κριτική τοῦ Μαρξισμοῦ καί τήν θεμελίωση τῆς δικῆς του κοινωνικῆς φιλοσοφίας.

Στό ἴδιο ἔργο διατυπώνει τήν ἄποψη —πού ἀποτελοῦσε τήν προγραμματική ἀφετηρία καί τοῦ ἔργου του «Theorie und Praxis» (1963)— ὅτι ἡ κριτική τῆς γνώσης εἶναι δυνατή μόνο ὡς κοινωνική θεωρία.

Στά πολυσυζητημένα ἔργα του πού ἀκολούθησαν[23], ὁ Habermas, παραμένοντας πιστός στό πνεῦμα τῆς κριτικῆς θεωρίας, προτείνει συνεχῶς τήν εἰκόνα τῆς ἀλληλεπίδρασης τῶν κλασσικῶν θεωριῶν γιά τήν πολιτική ἐξέλιξη καί τήν ἀπελευθερωτική δυνατότητα τῶν σύγχρονων κοινωνικῶν καί τεχνολογικῶν ἐπιστημῶν καί τῆς φιλοσοφίας.

Οἱ νεώτερες ἀναπτύξεις τοῦ Habermas σχετικά μέ τόν ρόλο τοῦ πολιτισμικοῦ ἐπιπέδου τῶν μαζῶν βρίσκονται στό ἔργο του: «Theorie des Kommunikativen Handelns» (1981), ὅπου ἐκφράζεται λίγο πιό αἰσιόδοξα γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι βιώνουν τή ζωή τους καί τά πολιτισμικά ἀγαθά.

Καταληκτικά θά μπορούσαμε νά συνοψίσουμε τά βασικά χαρακτηριστικά τῆς κριτικῆς τῶν μελῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης στά πολιτισμικά φαινόμενα καί ἰδιαίτερα στά προβλήματα τῆς σύγχρονης μαζικῆς κουλτούρας, μέ τίς ἑξῆς παρατηρήσεις: Ἡ κριτική θεωρία προσπάθησε νά συμβιβάσει τήν παραδειγματική κριτική τοῦ Marx στόν καπιταλισμό μέ ἕνα μεῖγμα καθολικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καί μέ μιάν ἀπαισιόδοξη κοινωνική θεωρία. Οἱ ἐκπρόσωποί της γενικεύουν καί ὑπερτονίζουν ἴσως κάποιες ἰδιαιτερότητες τῶν εὐρωπαϊκῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν καί τῆς Γερμανίας ἰδιαίτερα. Οἱ θεωρητικοί τῆς πρώτης γενιᾶς ἦταν ἐπηρεασμένοι ἀπό τίς αἰσθητικές ἀπόψεις τοῦ I. Kant καί τίς θεωρίες τοῦ Hegel γιά τήν ἱστορία καί τήν κοινωνία. Ἐμφανεῖς ἦταν ἐπίσης οἱ ἐπιδράσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ Schopenhauer γιά τήν ἀνθρώπινη φύση καί τόν πολιτισμό, τῆς φαινομενολογίας τοῦ Husserl καί τοῦ ὑπαρξισμοῦ τοῦ Heidegger.

Ἡ σχέση τους πρός τήν θεωρία τοῦ Marx ὑπῆρξε ἀμφιθυμική, γιατί ἐνῶ χρησιμοποιοῦν τίς ἔννοιες καί τήν μέθοδό του, διαφωνοῦν ριζικά σχετικά μέ τούς νόμους κίνησης τῆς κοινωνίας καί τό ὑποκείμενο τῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς. Συνολικά πάντως ἐπιχειροῦν μιά ρηξικέλευθη ἀνατομία τῆς βιομηχανικῆς κοινωνίας —ἰδιαίτερα μετά τήν αὐτοεξορία τῶν βασικῶν συνεργατῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῆς Ἔρευνας στήν Ἀμερική— καί τῶν μηχανισμῶν χειραγώγησης τῶν μαζῶν, στίς σύγχρονες καταναλωτικές κοινωνίες.

Ἡ ἀπαισιοδοξία τῶν ἐκτιμήσεών τους ὀφείλεται σέ μεγάλο βαθμό στήν κλονισμένη ἐμπιστοσύνη τους στήν δύναμη τοῦ λογικοῦ καί τήν ἱκανότητα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν καί τῆς φιλοσοφίας νά ἐπανακτήσουν τήν ὑπεροχή ἔναντι τῆς ἐργαλειακῆς νόησης, τήν πρωτοκαθεδρία τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, τήν ποσοτοποίηση καί χειραγώγηση τῶν πάντων, στήν ὑπηρεσία τῆς λογικῆς τῶν μέσων πού ἔχουν ὑποτάξει τούς σκοπούς. Ἴσως οἱ ἀναλύσεις τους μέ τήν κάπως ὑπερβολική χρήση τῶν ἐννοιολογικῶν καί μεθοδολογικῶν ἐργαλείων τῆς ψυχανάλυσης, τῆς κοινωνιολογίας καί τῆς φιλοσοφίας νά εἶχαν ὡς συνέπεια τήν αὐξημένη εὐαισθησία τῶν μελῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, στήν ἰδιαίτερη μελέτη κάποιων κοινωνικῶν φαινομένων π.χ. τῆς βιομηχανίας τῆς κουλτούρας καί τῆς δύναμής της νά χειραγωγεῖ τούς ἀνθρώπους, γεγονός πού τούς ὤθησε νά δώσουν ἀναπόφευκτα τά πρωτεῖα στήν θεωρία, ὑποτιμώντας —λόγω καί τῶν προσωπικῶν τους ἱστορικῶν ἐμπειριῶν— τήν ἐπίσης καθοριστική πλευρά τῆς πράξης καί τῆς συντονισμένης πολιτικῆς δράσης, πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἐγκαθίδρυσης μιᾶς κοινωνικῆς δημοκρατίας, πραγματικά φωτισμένων καί χειραφετημένων πολιτῶν[24].

Σημειώσεις

1. Βλέπε σχετικά τήν ἐκτενῆ καί κατατοπιστική εἰσαγωγή τοῦ Ζ. Σαρίκα, στήν ἐπιλογή κειμένων τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, πού μεταφράστηκε στά ἑλληνικά μέ τόν τίτλο: Τέχνη καί μαζική Κουλτούρα, ἀπό τίς ἐκδόσεις Ὕψιλον, Ἀθήνα 1984, σελ. 9-25.

2. Τελικά ὅπως παρατηρεῖ ὁ Rüdiger Bubner στό συνοπτικό ἔργο: Modern German Philosophy, Cambridge 1981, σ. 173, ἡ κριτική θεωρία «περιόρισε τήν κοινωνικοοικονομική θεωρία τοῦ Marx σέ ἁπλῆ κριτική τῆς ἰδεολογίας» καί χρησιμοποίησε τήν διαλεκτική μέθοδο γιά τήν μελέτη τῶν «σλόγκαν», τῶν πολιτικῶν δογμάτων καί τῶν φαινομένων μαζικῆς προπαγάνδας.
3. Βλ. σχετικά τό ἔργο τοῦ M. Horkheimer, Tradiotionelle und Kritische Theorie (1937), στό ἔργο: Kritische Theorie, Frankfurt am Main 1968, Bd. II, σ. 162.
4. Βλ. περισσότερα στό ἔργο τοῦ Jay, Martin: The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. Boston 1973.
5. Τήν κατεύθυνση τῆς ἔρευνας τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης τήν ἔδωσε ὁ ἴδιος ὁ M. Horkheimer στό ἐναρκτήριο μάθημά του τό 1931 πού εἶχε τόν τίτλο: «Ἡ σημερινή κατάσταση τῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας καί τά μαθήματα τοῦ Ἰνστιτούτου Κοινωνικῆς Ἔρευνας, Z.f.S. Ἀρ. 1 (1931) (Zeitschrift für Sozialforschung).
6. Ο Marcuse σπούδασε κοντά στούς Husserl καί Heidegger καί ἔζησε ἀπό τό 1934 στίς Η.Π.Α., ὅπου ἦταν σέ θέση νά παρακολουθήσει τά πολιτισμικά φαινόμενα στόν ἀνεπτυγμένο καπιταλισμό. Δίδαξε στά Πανεπιστήμια Columbia τῆς Ν. Ὑόρκης, στό Harvard καί Brandeis τῆς Βοστώνης καί τό Πανεπιστήμιο τοῦ San Diego τῆς Καλιφόρνιας. Ὁ Marcuse θεωρεῖται ὁ πνευματικός πατέρας τῆς ἐξέγερσης τοῦ 1968 στήν Β. Ἀμερική.
7. Βλ. τό ὁμότιτλο ἔργο του H. Marcuse: One Dimensional Man. Studies in Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964. Τό 1965 δημοσιεύεται τό ἔργο του: «Kultur und Gesellschaft», Frankfurt am main καί τό 1969 τό: «An Essay on Liberation», Boston. (Beacon Press).
8. H. Marcuse, Counterrevolution and Revolt, Boston 1972, (Beacon).
9. Βλ. τήν συνέντευξή του μέ τόν J. Habermas τοῦ 1977 στό: Die Permanenz der Kunst, München 1977.
10. The Authoritarian Personality, New York 1950 (1964).
11. Βλ. τό ἔργο του: Autoritärer Staat. Στό: Gesellschaft im Ubergang, Frankfurt am Main 1942.
12. «Die Rechte der Natur». Ἀπό τό ἔργο: «Zur Kritik der instrumentalen Vernunft», 1974.
13. Βλ. σχετικά: M. Horkheimer, Autorität und Familie, Paris 1936.
14. Βλ. M. Horkheimer, «Art and Mass Culture», στό: Studies in Philosophy and Social Science, (1941) σσ. 290-304.
15. Βλ. περισσότερα στό ἔργο τοῦ M. Horkheimer: Die verwaltete Welt, Zürich 1970 (συνέντευξη). Ἐπίσης στό ἔργο του: Eclipse of Reason (1947), ὅπου ὁ πολιτισμός μέ τήν σύγχρονη μορφή του χαρακτηρίζεται ὡς «ἐξορθολογισμένος παραλογισμός».
16. Th. Adorno, Ästhetische Theorie, 1969. Ἐκδόθηκε μετά τόν θάνατό του, στόν τόμ. 7 τῶν Gesammelte Schriften, Fr. a. M. 1970. Βλ. τήν ἀνάλυση τῆς αἰσθητικῆς θεωρίας τοῦ Adorno στό ἔργο τοῦ Lambert Zuidervaart, Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion, M.I.T. Press, M.A. 1991 σελ. 150 κ.ε. Πρβλ. ἐπίσης Ulle Dieter, Bürgerliche Kulturkritik und Aesthetik. Στό: Beimarer Beiträge, 18 (1972), σελ. 133-54.
17. Βλ. περισσότερα στό ἔργο του: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, 1955. Βλ. ἐπίσης τίς ἀναλύσεις τοῦ Adorno γιά τό μοντέρνο θέατρο καί τό ἔργο τοῦ Samuel Becket: «Τό τέλος τοῦ παιχνιδιοῦ», σ' ἀντιδιαστολή πρός τό περιγραφικό θέατρο τοῦ Brecht.
18. Βλ. σχετικά Th. Adorno, Ohne Leitbild: Parva Aesthetica, 1967. Βλ. ἐπίσης Krahl H.J., «The Political Contradiction in Adorno's Critical theory», στό: TELOS, 21 (1974), σελ. 164-167. Ἐπίσης: Rohrmoser G., Das Elend der Kritischen Theorie, Freiburg 1970. Παρόμοια κριτική ἐπιχειρεῖ καί ὁ J. Ritsert, Cl. Rolshausen, Der Konservatismus der kritischen Theorie, Frankfurt am Main, 1974.
19. Th. Adorno, Negative Dialektik, 1966.
20. «Τό τέλος τοῦ παιχνιδιοῦ» καί ἡ φιλοσοφική του ἑρμηνεία ἀπό τόν Adorno δείχνει τήν ἱστορία τοῦ τέλους τοῦ ὑποκειμένου καί τόν παραλογισμό τῆς σύγχρονης κοινωνίας πού ἀνθίσταται σέ κάθε λογική ἔκθεσή της. Τό ἔργο, πού γράφτηκε ἀπό τόν Samuel Becket μεταξύ τοῦ 1945-1950, χρησιμεύει σάν ὄργανο γιά μιά φιλοσοφία πού ἔχει μεταμορφώσει τήν φαινομενολογία τοῦ Hegel καί τό Κεφάλαιο τοῦ Marx σέ μιά κριτική φαινομενολογία τῆς κουλτούρας μετά τό Ἄουσβιτζ. Τά αὐθεντικά ἔργα τέχνης ἐκφράζουν, κατά τήν γνώμη του, συμπυκνωμένα τήν φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς τους. (Th. Adorno, G.S., N. L. II, Versuch das Endspiel zu verstehen, 1961, σ. 316.
21. Βλ. J. Habermas, Kultur und Kritik, 1973. Ἐπίσης τό ἔργο τοῦ Thomas Mc Carthy, The Critical Theory of Jurgen Habermas, London 1978, στό ὁποῖο γίνεται μιά κατανοητική παρουσίαση τῆς ἐξέλιξης τῶν βασικῶν στοιχείων τῆς θεωρίας τοῦ Habermas.
22. Βλ. τήν Κριτική τοῦ Arato A., Introduction: «The Antinomies of the Neo-Marxian Theory of Culture», στό: International Journal of Sociology, 7 (1977), σ. 3-24.
23. Technik und Wissenschaft als Ideologie (1970) καί «Zur Logik der Sozialwissenschaften» (1970).
24. Οἱ διανοητές τῆς δεύτερης γενιᾶς Oskar Negt (1934-) καί Claus Offe (1940-) συνεχίζουν τήν παράδοση τῆς κριτικῆς θεωρίας ἀπό μαρξιστική σκοπιά ἀναλύοντας τήν ἀστική κουλτούρα καί τόν ρόλο τῶν κομμάτων καί τοῦ κράτους. Τά κυριότερα ἔργα τους εἶναι: Oskar Negt, A. Kluge: Offentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Offentlichkeit, Frankfurt am Main, 1972. Βλ. ἐπίσης τήν εἰσαγωγή του στό ἔργο τοῦ Prokop D. (ἐκδ.), Kritische Kommunikationsforschung, München 1973. -Claus Offe, Technik und Eindimensionalität, Fr. a. M. 1969, τοῦ ἰδίου: Leistungsprinzip und Industrielle Arbeit, Fr. a. M. 1970 καί Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Fr. a. M. 1972. - Ἐπίσης: Politische Kultur und sozialdemokratische Regierungspolitik, ARGUMENT, 128 (1981) σ. 551-564.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΘΕΜΑΤΑ



ΝΕΑΝΙΚΕΣ ΥΠΟΚΟΥΛΤΟΥΡΕΣ
ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΣΤΡΙΝΑΚΗΣ

Οι υποκουλτούρες της νεολαίας της εργατικής τάξης κυριαρχούν στο χώρο των εκφραστικών κοινωνικών κινημάτων κατά τις τελειταίες δύο δεκαετίες. Η μελέτη αυτή εντάσσεται στη γνωστική περιοχή της κοινωνιολογίας της νεανικής παρέκκλισης και παραβατικότητας και ιδιαίτερα στις υποπολιτισμικές μελέτες. Ασχολείται αποκλειστικά σχεδόν με ορισμένες σχετικά ήπιες, σύγχρονες δυναμικές μορφές υπο- πολιτισμών της νεολαίας της εργατικής τάξης και αναπτύσσεται προς δύο κατευθύνσεις: αφενός πραγματεύεται .τα θεωρητικά και εμπειρικά δεδομένα ορισμένων αναπτυγμένων βιομηχανικών κοινωνιών στον τομέα αυτό· αφετέρου διερευνά ορισμένα χαρακτηριστικά των υποπολιτισμών αυτών στην Ελλάδα μέσω μιας μελέτης που έχει μικροκοινωνιολογικό χαρακτήρα και εμβέλεια.

Σελ. 328, δρχ. 3.000

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΜΑΣΟΝΙΑΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ
ΙΩΑΝΝΗΣ ΛΟΥΚΑΣ



Για πρώτη φορά ιστορικός ερευνητής διαπραγματεύεται την ιστορία του τεκτονισμού με επιστημονική μέθοδο, αναλύοντας και παρουσιάζοντας την ελληνική μασονία από δύο οπτικές γωνίες: την εσωτερική της ιστορίας από την περίοδο της Τουρκοκρατίας ως σήμερα και τη δράση της σε σχέση με τα εθνικά, πολιτικά, κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα της χώρας μας. Παρουσιάζεται αναλυτικά η σχέση της ελληνικής Μασονίας με το τραπεζικό κεφάλαιο, την πολιτική κονίστρα του τόπου, την Εκκλησία, καθώς και τις «Τεκτονικές Δυνάμεις» άλλων χωρών. Την ιστορική αφήγηση συμπληρώνουν περίπου εκατό φωτογραφίες και ένα παράρτημα με ντοκουμέντα - επίσημα έγγραφα της Μασονίας.

Σελ. 560, δρχ. 3.000



ΦΩΝΗ ΣΤΗΝ ΕΡΗΜΟ
ΜΙΧΑΛΗΣ ΖΟΥΒΕΛΟΣ

Περιέχει άρθρα του Μ. Ζούβελου δημοσιευμένα στις εφημερίδες «Πρώτη» και «Ελεύθερος Τύπος». Ο συγγραφέας καταγράφει τα γεγονότα την ώρα που γίνονται, που μπορούν να προκαλέσουν συναισθηματικές καταστάσεις και φορτίσεις. Ο σχολιασμός τους γίνεται πολλές φορές με σκωπτική διάθεση, αφού «η πολιτική στην Ελλάδα από πολύ καιρό έπαψε να θεωρείται σοβαρή υπόθεση». Διαβάζοντας κανείς, εκ των υστέρων, τα άρθρα που περιέχονται βιβλίο, διαπιστώνει ότι όσα είχαν προβλεφθεί επαληθεύτηκαν. Και αποδεικνύεται πως αν κανείς παρακαλουθεί την πορεία των γεγονότων με νηφαλιότητα, «εν ψυχρώ», μπορεί να κάνει τις εκτιμήσεις του «εν θερμώ», βέβαιος πως θα επαληθευθεί. Το βιβλίο προλογίζει ο Μίκης Θεοδωράκης.

Σελ. 368, δρχ. 2.500

ΕΦΗΒΕΙΑ: ΠΡΟΣΔΟΚΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ
ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ ΓΙΑ ΤΟ ΠΑΙΔΙ
Επιμέλεια: *Θ. ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΠΕΤΙΝΑ ΝΤΑΒΟΥ*



Τις εισηγήσεις, τις συζητήσεις και τα συμπεράσματα από μια διήμερη συζήτηση που οργάνωσε το Ίδρυμα Ερευνών για το Παιδί περιλαμβάνει αυτό το βιβλίο. Στόχος του να βοηθήσει και τους εφήβους και τους γονείς, ώστε στη δύσκολη αυτή περίοδο με τα πολλά προβλήματά της να γίνει σωστή ωρίμανση και ομαλή μετάβαση στη γεμάτη ευθύνες ζωή των ενηλίκων. Αλλά και να κάνει γενικότερες προτάσεις που αφορούν θέματα ευρύτερης κοινωνικής πολιτικής με τη φιλοδοξία να ενημεροθούν και να βοηθηθούν όλοι όσοι σε οποιοδήποτε τομέα παίρνουν αποφάσεις που επηρεάζουν τη ζωή των εφήβων μας.

Σελ. 288, δρχ. 2.500

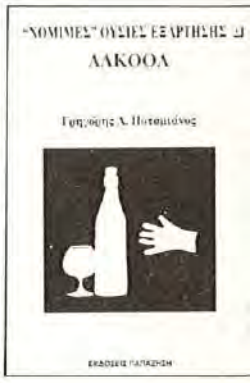


ΜΥΘΟΛΟΓΙΕΣ ΒΙΑΣ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗΣ
ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΑΛΙΚΟΓΛΟΥ

Η έννοια της παρέκκλισης είναι στενά συνυφασμένη με τις έννοιες της βίας και της επικινδυνότητας. Όμως, ο φόβος, η απειλή, ο θάνατος που ελλοχεύουν μέσα στις έννοιες αυτές, ενεργοποιούν την ανάδυση ανορθολογικών κοινωνικών στάσεων και συμπεριφορών απέναντί τους. Έτσι, αυτές οι συναισθηματικά και ιδεολογικά φορτισμένες έννοιες ευνοούν την ανάπτυξη μιας πλούσιας μυθολογίας που αλλοιώνει δραματικά την πραγματικότητα. Στο βιβλίο αυτό επιδιώκεται αρχικά η επισήμανση των μύθων που συνυφαίνονται με τις έννοιες της επικινδυνότητας και της βίας, ενώ επιχειρείται και η προσέγγιση μιας χαρακτηριστικής έκφανσης βίας, της βίας κατά των γυναικών. Τέλος, ασχολείται και με την απάντηση της κοινωνικής ομάδας στο φαινόμενο της παρέκκλισης, που είναι η δεδομένη και σαφής καταστολή.

Σελ. 256, δρχ. 2.500

«ΝΟΜΙΜΕΣ» ΟΥΣΙΕΣ ΕΞΑΡΤΗΣΗΣ ΑΛΚΟΟΛ
ΓΡΗΓΟΡΗΣ Α. ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΣ



Στη χώρα μας, τόσο οι προσπάθειες της πολιτείας και των κοινωνικών φορέων, όσο και η σχετική επιστημονική βιβλιογραφία έχουν περιοριστεί στη μελέτη και στην αντιμετώπιση των «παράνομων» ουσιών εξάρτησης, ενώ ελάχιστη είναι η ενασχόληση με τις «νόμιμες», το αλκοόλ, τη νικοτίνη κ.λπ. Το βιβλίο αυτό έχει στόχο να θίξει ορισμένα ζητήματα που σχετίζονται με τη χρήση και την κατάχρηση μιας τέτοιας ουσίας, του αλκοόλ. Φιλοδοξεί κυρίως να συμβάλει στην ευαισθητοποίηση ατόμων και πολιτείας. Γι' αυτό και δεν αφορά αποκλειστικά τους ειδικούς επιστήμονες, ούτε απαιτεί γνώσεις ιατρικής ή ψυχολογίας από τον αναγνώστη. Εξετάζονται οι έννοιες του αλκοολικού και προβληματικού πότη, οι επιπτώσεις του αλκοόλ στο άτομο και στην κοινωνία και περιγράφονται και αξιολογούνται οι σχετικές θεραπευτικές προσεγγίσεις.

Σελ. 196, δρχ. 1.500

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ

ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, ΑΘΗΝΑ 106 78, ΤΗΛ. 3622496, FAX 3609150

Walter Benjamin: Μύθος καί 'Ιστορία

Σάββας Μιχαήλ

α. ΝΤΡΟΡ, τό Μέγα 'Ιωβηλαῖον

Οἱ φιλόσοφοι ἔχουν ἑρμηνεύσει, μέ τόν ἕναν ἤ τόν ἄλλο τρόπο, «τόν βραχνά πού ἔχει ρίξει ὁ μῦθος στά στήθη τῆς ἀνθρωπότητας»[1]. Τό ζήτημα ὅμως εἶναι νά τόν ἀποτινάξουμε! — λέει ὁ Βάλτερ Μπένγιαμιν. Νά ξυπνήσουμε ἀπό τόν βραχνά. Νά λυτρωθοῦν οἱ καταπιεσμένοι.

Ὅ,τι ἀναβρύζει ἀβασάνιστα, ἄνευ ὁρίων ἄνευ ὅρων, εἶναι τό 'Ελεύθερο. Ὅ,τι ἀναβρύζει ἐλεύθερα: **«Ντρόρ»** στ' ἀρχαῖα ἑβραϊκά[2].

Ντρόρ λέγεται στή γλῶσσα τῆς Βίβλου καί ἡ 'Ελευθερία. Σπανιώτατη ἀκόμη καί σάν λέξη. Λέξη ἅπαξ στήν Τορά, τή Μωσαϊκή Πεντάτευχο. Τί παράδοξο! Στήν πρώτη γραφή τῆς 'Ιστορίας ὅπου γίνεται λόγος γιά τό τέλος τῆς 'Ιστορίας, στό πρῶτο μεσσιανικό Ur-text πού μιλάει γιά τή ριζική καί ὁριστική ἀπελευθέρωση, ἡ λέξη ἐλευθερία —Ντρόρ— συναντιέται μονάχα μιά φορά! 'Η Τορά εἶναι ἐξαιρετικά φειδωλή, φυλάσσοντας τήν πολύτιμη Ντρόρ γιά τήν πιό ἐξαιρετική περίπτωση: γιά τό Σενάθ Γιαμπέλ, τό 'Ιωβηλαῖο, τόν πεντηκοστό χρόνο τῆς ἐλευθερίας, τό Σάββατο τῶν Σαββάτων, τότε πού χαρίζονται τά χρέη, ἐπιστρέφονται τά γονικά χώματα στούς ἀπόκληρους, κάθε κτήση στούς ἀκτήμονες, λύνονται ὅλα τά δεσμά τῆς οἰκονομικῆς δουλείας.

Οἱ 'Εβδομήκοντα φτωχαίνουν τή σωτήρια λέξη. 'Αντί γιά χρόνο τῆς ἐλευθερίας μεταφράζουν «ἐνιαυτόν ἀφέσεως»: «... καί ἁγιάσετε τό ἔτος τό πεντηκοστόν ἐνιαυτόν καί διαβοήσετε ἄφεσιν ἐπί τῆς γῆς πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν· ἐνιαυτός ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν, καί ἀπελεύσεται εἰς ἕκαστος εἰς τήν κτῆσιν αὐτοῦ, καί ἕκαστος εἰς τήν πατριά αὐτοῦ ἀπελεύσεσθε»[3].

'Ο ἐνιαυτός ἀφέσεως δέν ἦταν ἁπλῶς μιά περιοδική σεισάχθεια. 'Η χρονιά τῆς λύτρωσης ἀπό τά ὑλικά βάσανα σημαδεύει τόν χρόνο τοῦ Μεσσία. Τό 'Ιωβηλαῖο παραπέμπει στό Μέγα 'Ιωβηλαῖο (καί ἀντίστροφα). Γι' αὐτό καί τήν ἴδια σπάνια λέξη —Ντρόρ— θά χρησιμοποιήσει καί ὁ προφήτης 'Ησαΐας γιά τή Μέρα ἐκείνη. «Εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τούς συντετριμένους τήν καρδίαν, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καί τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαυτόν Κυρίου δεκτόν καί ἡμέραν ἀποδόσεως τῷ Θεῷ ἡμῶν, παρακαλέσαι πάντας τούς πενθούντας...»[4].

'Η 'Ημέρα ἡ 'Εβδόμη, τό Σάββατο, εἶναι ἡ μέρα τῆς ἀνάπαυσης τοῦ ἀνθρώπου. Τό Ἔβδομον Ἔτος, τό Σαββατικό, εἶναι ἡ χρονιά τῆς ἀνάπαυσης τῆς γῆς. Μετά ἀπό ἑφτά σαββατικά ἔτη ἔρχεται ἡ χρονιά τῆς ἐλευθερίας. Γιατί ὅμως ἡ χρονιά αὐτή νά εἶναι πεντηκοστή; — Γιατί ὑπολογίζεται ἑπτάκις τό ἑπτά καί προστίθεται, κατά τήν ἑρμηνεία τοῦ Ναζιανζηνοῦ, «μιά μέρα ἀπό τόν μέλλοντα αἰῶνα»[5] γιά νά ὁλοκληρωθεῖ ἡ Πεντηκοστή τῆς ἐλευθερίας. Αὐτή ἡ μέρα εἶναι ἡ 'Ημέρα ἡ 'Ογδόη καί ἡ Πρώτη τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, μία καί ἀδιαίρετη. «... 'Εκεῖ πρέπει νά καταλήξει ὁ ἑορτασμός τοῦ Σαββάτου στή γῆ ἀπό τίς ψυχές» προσθέτει πάλιν ὁ Γρηγόριος[6].

Μήν ξεχνᾶμε τήν ὑλική ἀφετηρία αὐτοῦ τοῦ ἀντι-Μύθου: τήν προσδοκία τῆς λύτρωσης ἀπό τά δεινά μιᾶς συφοριασμένης οἰκονομικῆς ζωῆς πού γεννᾶ μύθους καί βραχνᾶδες. 'Η προσδοκία τοῦ Μεσσία ξεκινᾶ ἀπό τά βάσανα γιά τόν ἄρτο τόν ἐπιούσιο. 'Ο ἐρχομός του σημαίνει ψωμί στούς πεινασμένους, τά γονικά στούς ἀπόκληρους, τήν κτήση στούς ἀκτήμονες, τά μέσα καί τούς καρπούς τῆς παραγωγῆς στούς ἴδιους τούς παραγωγούς. Τό Μέγα 'Ιωβηλαῖον παραπέμπει στό 'Ιωβηλαῖο. 'Ο μεσσιανικός κόσμος δέν βρίσκεται στό ὑπερπέραν. Ὅπως καί ἡ ἐλευθερία δέν εἶναι ἄσαρκη **μυθική** ἰδέα ἀλλά ὑλική **ἱστορική** ἀπολύτρωση. Ντρόρ. Δέν ὑπάρχει ἐλευθερία ὅσο ὑπάρχουν οἰκονομικές ἀνάγκες καί πεῖνα, ἰδιοκτῆτες καί ἀπόκληροι, χρέη καί ἀγοραπωλησίες, νόμος τῆς ἀξίας. 'Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν εἶναι κατηγορηματικός. **«Μῦθος θά ὑπάρχει ὅσο θά ὑπάρχει ἔστω καί ἕνας ζητιάνος!»**[7]

— *Ο **Σάββας Μιχαήλ** γεννήθηκε τό 1947. Σπούδασε ἰατρική στό Πανεπιστήμιο 'Αθηνῶν καί τοῦ Παρισίου. Ἔχει δημοσιεύσει, «Περεστρόϊκα καί Οἰκονομία» στίς 'Εκδόσεις 'Αλλαγή, «Σολωμός καί Χέγκελ» στίς 'Εκδόσεις Λέων καί «Παλινόρθωση ἤ 'Επανάσταση;» στίς 'Εκδόσεις Λέων.*

β. Μῦθος καί Πολιτική

Τό πεδίο ἔντασης ἀνάμεσα στό Μῦθο καί τόν ἀντι-Μῦθο εἶναι τό **κατ' ἐξοχήν** πεδίο ἔντασης **ὅλης** τῆς σκέψης τοῦ Βάλτερ Μπένγιαμιν. Τήν ὀρθή αὐτή παρατήρηση τοῦ **Adorno**[8] τήν συμμερίζεται κι ὁ Winfried Menninghaus στήν κλασική μελέτη του γιά τή θεωρία τοῦ Μύθου στόν Μπένγιαμιν: «Τό ν' ἀνοικοδομήσεις τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ Μπένγιαμιν χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «μῦθος» ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά παρουσιάσεις μιά περιεκτική προσωπογραφία ὅλης τῆς σκέψης του»[9].

Ἡ πολικότητα τοῦ Μύθου καί τοῦ ἀντι-Μύθου εἶναι ὁ ἄξονας περιστροφῆς γύρω ἀπό τόν ὁποῖο διαγράφει τήν τροχιά του, σά φλεγόμενος ἀερόλιθος, ὁ Μπένγιαμιν, ἀπό τόν Πρῶτο ὡς τόν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Αὐτή εἶναι ὁ σκώλωψ ἐν σαρκί πού τόν συνοδεύει σ' ὅλη τήν ἀγωνιώδη πνευματική του ὀδύσσεια: ἀπό τή φοιτητική ζωή καί τό σχεδίασμα τοῦ «Προγράμματος τῆς ἐπερχόμενης φιλοσοφίας» ὡς τούς στοχασμούς του πάνω στό μπαρόκ, τή βία ἤ τή μυθική ἀγωνία τοῦ Γκαῖτε, κι ἀπό τήν εἴσοδό του στό μαρξιστικό «Μονόδρομο» (1924) μέχρι τίς ἔσχατες «Θέσεις πάνω στήν ἔννοια τῆς Ἱστορίας» πού συντάσσει πυρετωδῶς sub specie aeternitatis, στό κατώφλι τοῦ θανάτου.

Σ' ὅλη τή συνειδητή του ζωή ἔμεινε προσηλωμένος στό στόχο πού περιέγραψε στό magnum opus, τό "Passagenwerk": «Νά ξεχερσώνεις τά χωράφια ὅπου μόνο ἡ φρεναπάτη φυτρώνει ἄγρια μέχρι τώρα. Ν' ἀνοίγεις δρόμο μέ τό ἀκονισμένο τσεκούρι τοῦ τρόμου πού, ἀπό τά βάθη τοῦ ἀρχέγονου δάσους, προσπαθεῖ νά σέ ξελογιάσει. Κάποτε τό λογικό πρέπει νά ξεκαθαρίσει τό ἔδαφος ὅλο καί νά ξεφορτωθεῖ ὅλους τούς θάμνους τῆς παραίσθησης καί τοῦ μύθου»[10].

Δέν πρόκειται γιά σκόρπιες ἱστορικοφιλοσοφικές σκέψεις, οὔτε (πολύ λιγότερο καί χειρότερο) γιά κάποιους αἰσθητικούς διαλογισμούς περί μύθου. Μέ τόν Βάλτερ Μπένγιαμιν, τό πρόβλημα τοῦ Μύθου ἀναδεικνύεται ὡς **κεντρικό πρόβλημα** μιᾶς λυτρωτικῆς ἐπαναστατικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας πού γιά τόν ἴδιο, μετά τή συνάντησή του τό 1924 μέ τήν Acja Lacis καί τό μπολσεβικισμό, δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλη ἀπό τόν **ἱστορικό ὑλισμό τοῦ Κάρλ Μάρξ.**

Ἐδῶ, στό μαρξισμό καί τή μεσσιανική πράξη τῆς ἐπανάστασης, ὁ Μπένγιαμιν βρίσκει τήν ἀποκρυπτογράφηση καί τό ξεπέρασμα τῆς «μυθικῆς ἀγωνίας» — τοῦ τρόμου καί τῶν φαντασμάτων πού γεννᾶ ἕνας κόσμος ἀνεξέλεγκτων δυνάμεων τῆς Φύσης ἤ τῆς Ἱστορίας.

Ὁ καπιταλισμός γκρέμισε τά ἱερά καί τά ὅσια ἀλλά κορύφωσε τή μυθική ἀγωνία. Ἀπομυθοποιητικός καί ταυτόχρονα μυθοποιητικός, ἀπό τήν ἴδια του τή φετιχιστική δομή, μαζί μέ τή μυθολογία τῆς καθημερινῆς πεζότητας προκαλεῖ καί τό ἀντίθετο, τήν ἐπιστροφή τοῦ πιό ἀρχέγονου Μυθικοῦ. Ἀνακαλεῖ ἀπό τόν Ἅδη ἀρχαϊκές εἰκόνες μιᾶς πέρα ἀπό τή μνήμη ἐποχῆς, ἑνός χαμένου κόσμου προϊστορικοῦ. Εἰκόνες διφορούμενες: ἀπό τή μιά ἀρνοῦνται τό καπιταλιστικό παρόν, ἀπό τήν ἄλλη γίνονται τό μυθικό προσωπεῖο του. Μ' ὅλη τή φαντασματική τους ὕπαρξη ἔρχονται νά παίξουν οὐσιώδη ρόλο στίς σχέσεις καί στό συσχετισμό τῶν ταξικῶν δυνάμεων, στήν κρίση καί τήν ἀνασυγκρότηση τῶν σχέσεων κυριαχίας.

Ὁ Μάρξ, στό γράμμα του πρός τόν Ἔνγκελς, στίς 25 Μαρτίου 1868, μίλησε γιά τίς δύο διαδοχικές μορφές ἐπιστροφῆς στό παρελθόν πού προκλήθηκαν σάν ἀντιδράσεις στό Διαφωτισμό, τή Γαλλική Ἐπανάσταση καί τήν ἐπέκταση τοῦ βιομηχανικοῦ καπιταλισμοῦ. Ἡ πρώτη ἀντίδραση ἦταν ἡ ἐπιστροφή τῶν Ρομαντικῶν σ' ἕναν μυθικό Μεσαίωνα. Ἀργότερα ἦρθε μιά δεύτερη ἀντίδραση πού προχώρησε παραπέρα: ἔγινε ἕνα ἅλμα πάνω κι ἀπό τόν Μεσαίωνα, πίσω «στήν προϊστορία κάθε ἔθνους, καί τότε ἀνακάλυψαν ἔκπληκτοι τά πιό μοντέρνα πράγματα μέσα στά πιό ἀρχαῖα»[11]...

Ὁ Μάρξ τό 1868 συνέδεε τή δεύτερη αὐτή ἀντίδραση μέ τή σοσιαλιστική τάση. Καθώς ὅμως ὁ καπιταλισμός προχωροῦσε ἀπό τό ἀπόγειο στήν παρακμή του, ἰδιαίτερα μετά τήν ἐμφάνιση τοῦ μνημειώδους ἔργου τοῦ ἐλβετοῦ σοφοῦ J.J. Bachofen γιά το "Mutterrecht", τό Προϊστορικό, τό Ἀρχαϊκό καί οἱ μυθικές ἀρχέγονες εἰκόνες του (Urbilder) γίναν ἀφετηρία καί πεδίο μάχης ἀνάμεσα στίς δύο διαμετρικά ἀντίθετες καί ἀνταγωνιστικές τάσεις τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Ὁ Μπένγιαμιν τό ἔδειξε ἀνάγλυφα στό λαμπρό ἄρθρο του γιά τόν Μπαχόφεν[12].

Ἡ μία τάση, ἐπαναστατική-σοσιαλιστική, ξεκινάει ἀπό τόν Μάρξ καί συνεχίζει ἀπό τόν Ἔνγκελς, τόν Πώλ Λαφάργκ, τόν ἀναρχικό φίλο τοῦ Μπαχόφεν Elisée Reclus, τόν ἴδιο τόν Μπένγιαμιν. Ἀνακαλύπτει «στό πιό ἀρχαῖο, τό πιό μοντέρνο», στήν προϊστορική ἀρχή τῆς ἱστορίας, τήν συγκεκριμένη οὐτοπική εἰκόνα τοῦ τέλους της, μιά πρώτη μή ἐξουσιαστική ἰσότητα πού ὅ-

πως ἔλεγε ὁ Μάρξ «θἄκανε τόν Προυντόν ν' ἀνατριχιάσει»[13].

Ἡ ἄλλη, ἡ ἀντίθετη τάση εἶναι ἡ κυρίαρχη τάση τῶν κυρίαρχων ἰδεῶν ἀπό τό ἕνα fin de siècle στό ἄλλο, τό σημερινό[14]. Ἐπιστρέφει στήν προϊστορία ὡς ἀντι-ἱστορία, ζητᾶ τή διάλυση τῆς ἱστορίας μέσα στό μῦθο. Τά πρῶτα φύτρα εἶναι φανερά στό μηδενισμό τοῦ Νίτσε. Μετατρέπεται σέ ὀργιώδη βλάστηση τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 20οῦ Αἰώνα. Ὁ «Ἔρως Κοσμογόνος» τοῦ Ludwig Klages ἐπιφυλάσσει στό Πνεῦμα, τόν Πολιτισμό, πού «ἀδίκησε» τήν ἀρχαϊκή Ψυχή, τήν τύχη πού οἱ Βάκχες ἐπεφύλαξαν στόν Πενθέα. Ἡ ἐδεμική Μητριαρχία τοῦ Μπαχόφεν μετατρέπεται στόν Klages σέ φρενίτιδα τῆς μητέρας Ἀγαύης. Στήν ἴδια γραμμή, ὁ Jung βλέπει τήν ἀνθρώπινη ζωή νά κυβερνᾶται ἀπό τά ὑπερϊστορικά Ἀρχέτυπα τοῦ συλλογικοῦ ὑποσυνείδητου, τίς κατευθυντήριες ἀρχαϊκές εἰκόνες μιᾶς αἰώνιας Προϊστορίας πού ἀπαγορεύει κάθε Ἱστορία. Ἡ ἀκραία κατάληξη αὐτῆς τῆς κατεύθυνσης, ὅπως ἔδειξε ὁ Μπένγιαμιν, εἶναι ἡ φρικαλέα ἐκμετάλλευση τοῦ Μπαχόφεν ἀπό τόν ναζί «φιλόσοφο» Alfred Baeumler καί ἡ φρενοβλαβής ἄρεια μυθολογία ὡς κυρίαρχη ἰδεολογία τοῦ Τρίτου Ράιχ.

Ἡ ὅλη προβληματική τοῦ Μπένγιαμιν γεννήθηκε καί ἀνδρώθηκε ἐνάντια στή βίαιη ἐπιστροφή τοῦ Μυθικοῦ, μέσα στίς συνθῆκες καί τό κλίμα πού διαμορφώθηκαν μετά τό σόκ τοῦ Πρώτου ἱμπεριαλιστικοῦ πολέμου, τή σήψη τῆς Γερμανίας τῆς Βαϊμάρης καί τό φαιό λυκόφως τοῦ ἀνερχόμενου φασισμοῦ, πού διαδέχτηκε τό φευγαλέο κόκκινο φῶς τῆς πρώτης αὐγῆς τοῦ ἐπαναστατικοῦ Ὀκτώβρη.

Τό πρόβλημα τοῦ Μύθου ἔγινε κεντρικό ἰδεολογικό ζήτημα στή σύγκρουση τοῦ φασισμοῦ μέ τό ἐργατικό κίνημα. Ἀλλά ὁ μαρξισμός, ἀκρωτηριασμένος ἀπό τούς ἐπιγόνους του καί τούς γραφειοκράτες, φαίνονταν παράλυτος μπροστά του. Ὁ θετικισμός τῆς σοσιαλδημοκρατίας καί ἡ ἄλλη σχολαστική ποικιλία του, ὁ ἀγκυλωμένος diamat τοῦ σταλινισμοῦ, στέκονταν ἀνήμποροι μπροστά στή μυθολογία τῶν δημαγωγῶν του φασισμοῦ. Ἀνίκανοι νά καταλάβουν τά φαινόμενα τῆς ἱμπεριαλιστικῆς παρακμῆς, τίς ἰδεολογικές ἀνταγκλάσεις τους, τίς μεταβολές στήν κίνηση καί στή συνείδηση τῶν μαζῶν, τῶν μικροαστικῶν στρωμάτων, τῆς ἴδιας τῆς ἐργατικῆς τάξης. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι κανένας θεωρητικός τῆς σοσιαλδημοκρατίας ἤ τοῦ σταλινισμοῦ δέν μπόρεσε ποτέ νά συγκροτήσει μιά μαρξιστική θεωρία τοῦ φασιστικοῦ φαινομένου. Στό φασισμό εἶδαν μόνο ἕναν παθολογικό παροξυσμό, τό προϊόν τῆς πολιτικῆς ἐπιλογῆς τῆς πιό ἀντιδραστικῆς μερίδας τοῦ κεφαλαίου, ἐνῶ στήν ἀναβίωση τῶν μύθων μέσα στίς μᾶζες εἶδαν ἁπλῶς ἕνα φούντωμα ἀνορθολογισμοῦ. Ἀκολουθώντας κι ἀπονευρώνοντας τόν ἀστικό ὀρθολογισμό, θεώρησαν τό μῦθο ἁπλῶς σάν τό ἀντίθετο τῆς ἀφηρημένης ἀνιστορικῆς λογικῆς ἀλήθειας. Μέ τήν ἴδια μέθοδο, τήν περίοδο τῶν Λαϊκῶν Μετώπων, θεώρησαν τό φασισμό σάν τό ἀντίθετο καί μόνο τῆς ἀστικῆς δημοκρατίας στήν ὁποία ὑπόταξαν τό ἐργατικό κίνημα θάβοντας τήν ἐπανάσταση (Ἱσπανία).

Ἡ μαρξιστική ἀνάλυση τοῦ φασισμοῦ, πού ἄνοιγε τή μόνη ἀποτελεσματική προοπτική πάλης ἐνάντιά του, ἐναπόμεινε, τά μαῦρα ἐκεῖνα χρόνια, σέ ἀπομονωμένους ἀπό τίς μᾶζες μαρξιστές, ὅπως ἦταν πρῶτα-πρῶτα ὁ μεγάλος ἐξόριστος μπολσεβίκος Λέων Τρότσκυ ἤ καί ὁ ξεμοναχιασμένος στοχαστής Βάλτερ Μπένγιαμιν. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ τελευταίος συμφωνοῦσε μέ τόν Τρότσκυ στά πιό καίρια πολιτικά ζητήματα τῆς περιόδου: τό ζήτημα τοῦ φασισμοῦ, τῶν λαϊκῶν μετώπων, τοῦ πολέμου[15]. Πίσω ἀπό τήν πολιτική συμφωνία, ὑπῆρχαν κοινές μεθοδολογικές ἀφετηρίες. Ἡ πολιτική στάση τοῦ Μπένγιαμιν, ἰδιαίτερα στή δεκαετία τοῦ '30, εἶναι ἀξεχώριστη ἀπό τήν ὅλη διερεύνηση τοῦ Μύθου, ἀπό τή μεριά του, καί τήν ἔνταξή του ὡς κεντρικοῦ προβλήματος τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ.

Ὁ Μπένγιαμιν δέν ἀντιτάχθηκε μόνον ἔγκαιρα στήν ἀναβίωση τῶν μυθολογιῶν, ἀλλά καί στή στενή ὀρθολογιστική ἀντιμετώπισή τους. Εἶδε **τίς μυθικές εἰκόνες ὡς ἑνότητες ἀντιθέτων** πού περιέχουν ταυτόχρονα **«οὐτοπικά»** καί **«κυνικά»** στοιχεῖα, κατά τήν ἔκφρασή του, ἀνεκπλήρωτες προσδοκίες τῶν καταπιεσμένων καί ζοφερές χειραγωγήσεις τῶν καταπιεστῶν. Πάνω σ' αὐτή τήν ἐσωτερική διαλεκτική στήριξε τό μόνιμο στόχο του: τήν Sprengung, τήν **ἀνατίναξη τοῦ μύθου,** τή διάλυσή του μέσα στόν ἱστορικό χῶρο καί τήν ταυτόχρονη διάσωση τοῦ οὐτοπικοῦ του στοιχείου, τοῦ ἀντιμυθικοῦ πλεονάσματος μέσα στόν μῦθο.

γ. Λογική χωρίς Ἱστορία, Ἱστορία χωρίς Λογική

Ἡ θεωρία τοῦ Μπένγιαμιν γιά τό Μῦθο διαμορφώνεται μέσα ἀπό τήν **ταυτόχρονη ρήξη μέ τίς δύο διαφορετικές μεταξύ τους προσ-**

εγγίσεις: τήν **ἀπορριπτική** τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῆς παράδοσής του, καί τήν **δοξαστική τοῦ μύθου ἀποδοχή** τῶν Ρομαντικῶν καί τῶν διαδόχων τους.

Ὁ Ὀρθός Λόγος τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶδε στό μῦθο ἁπλῶς μιά προεπιστημονική παράσταση τοῦ κόσμου, τό ἀντίθετο τῆς ἀφηρημένης θεωρητικῆς ἀλήθειας. Ὁ Μπένγιαμιν κριτικάρει τή θέση τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀλλά καί μιά σειρά ἄλλες θεωρίες τοῦ μύθου, ὅπως αὐτή τοῦ Cassirer, τοῦ H. Cohen κ.λπ., (ὅπως εὔστοχα τόδειξε ὁ W. Menninghaus στην περιεκτική του μελέτη) ὅτι στεροῦνται **ἱστορικοφιλοσοφικῆς** σκοπιᾶς. **Βγάζουν τόν Μῦθο ἔξω ἀπό τήν Ἱστορία.** Τόν βλέπουν μόνο σάν λαθεμένη ἀντίληψη κι ὄχι σάν ἀναπόφευκτο προϊόν τῆς ἴδιας τῆς **λογικῆς** τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης, τῶν ἱστορικά προσδιορισμένων ὁρίων τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ὅμως δέν βγαίνει μόνο ὁ Μῦθος ἀλλά καί τό ὑποτιθέμενο ἀντίθετό του ὁ **Λόγος ἔξω ἀπό τήν Ἱστορία** — ἀποκαλύπτοντας τόν κρυφό ἀνορθολογικό πυρήνα τοῦ ἀστικοῦ ὀρθολογισμοῦ.

Οἱ Ρομαντικοί ἀντέδρασαν στή διάψευση τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ καί στίς συνέπειες τοῦ ἀνερχόμενου καπιταλισμοῦ. Ἡ ἐπιχειρούμενη ἐκλογίκευση τῶν πάντων δέν ἦταν παρά **στέρηση νοήματος τῶν πάντων.** Εἶναι λάθος νά καταδικάζεται συλλήβδην ὁ ρομαντισμός καί νά μπαίνουν σ' ἕνα σακκί ὅλοι οἱ Ρομαντικοί. Γενικά, εἶναι ἀπαραίτητη ἡ διάκριση ἀνάμεσα σέ μιά πρώτη, κριτική καί ἐπαναστατική φάση, καί σέ μιά δεύτερη, μετά τό 1815 καί τήν Παλινόρθωση, ὅπου ἀποσυντίθεται μέσα στήν πολιτική ἀντίδραση καί τόν ἀνορθολογισμό. Τότε, κυρίως, εἶναι πού ἐπιχειρεῖ ὁ Ρομαντισμός νά γεμίσει τό κενό νοήματος πού δημιούργησε ἡ ἐμπορευματική καπιταλιστική κοινωνία μέ μιά **«νέα μυθολογία».** Ὄχι μέ τή νεκρανάσταση τῶν παλιῶν μύθων, ἀλλά μέ τή δημιουργία νέων στή σφαῖρα τοῦ Αἰσθητικοῦ καί τῆς Τέχνης.

Ἂν οἱ Διαφωτιστές βλέπουν ἕνα Λογικό πού δέν εἶναι Ἱστορικό, οἱ Ρομαντικοί βλέπουν ἕνα Ἱστορικό πού δέν εἶναι Λογικό. Τήν κρίση πού προκαλεῖ αὐτή ἡ ἀπουσία προσπαθοῦν νά τήν ξεπεράσουν μέ τόν μῦθο, μέ ἀποτέλεσμα νά μετατρέπουν τό Ἱστορικό σέ Ἀντι-ἱστορικό καί ἀνιστορικό Αἰσθητικό. Ἀπ' αὐτή τή σκοπιά ὁ Μπένγιαμιν κριτίκαρε γιά «αἰσθητισμό» τήν ἀντι-ἱστορική καί ἀν-ἱστορική ἀντίληψη τοῦ Νίτσε γιά τόν τραγικό μῦθο. «... γιά κάθε μυθική σκέψη, ἔστω καί μεταμφιεσμένη, τό πρόβλημα τῆς ἀλήθειας δέν ὑπάρχει πιά»[16] ἔγραφε ὁ Μπένγιαμιν. Καί ἡ ρομαντική σκέψη ἔγινε μυθική.

Ὅσοι βιάστηκαν νά δοῦν στόν Μπένγιαμιν τόν σύγχρονο ἐκπρόσωπο ἑνός μελαγχολικοῦ ἀντικαπιταλιστικοῦ ρομαντισμοῦ προσπερνοῦν τίς βίαιες ἐπιθέσεις του κατά τῆς ρομαντικῆς μυθοπλασίας. Μ' ἀφορμή τόν Gundolf τονίζει: «Δέν ὑπάρχει πνευματική στάση πιό ἀπαίσια ἀπ' αὐτή πού σπρώχνει τή σύγχυση μέχρι τοῦ σημείου νά πέσουν ξανά κάτω ἀπό τήν κυριαρχία τοῦ μύθου ἀκόμα καί οἱ πραγματικότητες πού ἀρχίζουν ν' ἀπελευθερώνονται ἀπό αὐτήν...»[17]. Γι' αὐτό καί καυτηριάζει ὅσους ξαναπέφτουν σ' αὐτό τό «ἀρχέγονο δάσος» κι ἀφήνουν τά λόγια τους «νά πηδοῦν ἀπό δέντρο σέ δέντρο σάν μαϊμοῦδες», «μόνο καί μόνο ἀπό φόβο ν' ἀκουμπήσουν σ' αὐτό τό στέρεο ἔδαφος πού πάνω του θά βλέπαμε καλά ὅτι δέν στέκονται ὄρθια — θέλω νά πῶ πάνω σ' αὐτό τό Λόγο ἔξω ἀπό τόν ὁποῖο δέν θἄπρεπε οὔτε νά ζοῦν οὔτε νά μιλοῦν»[18].

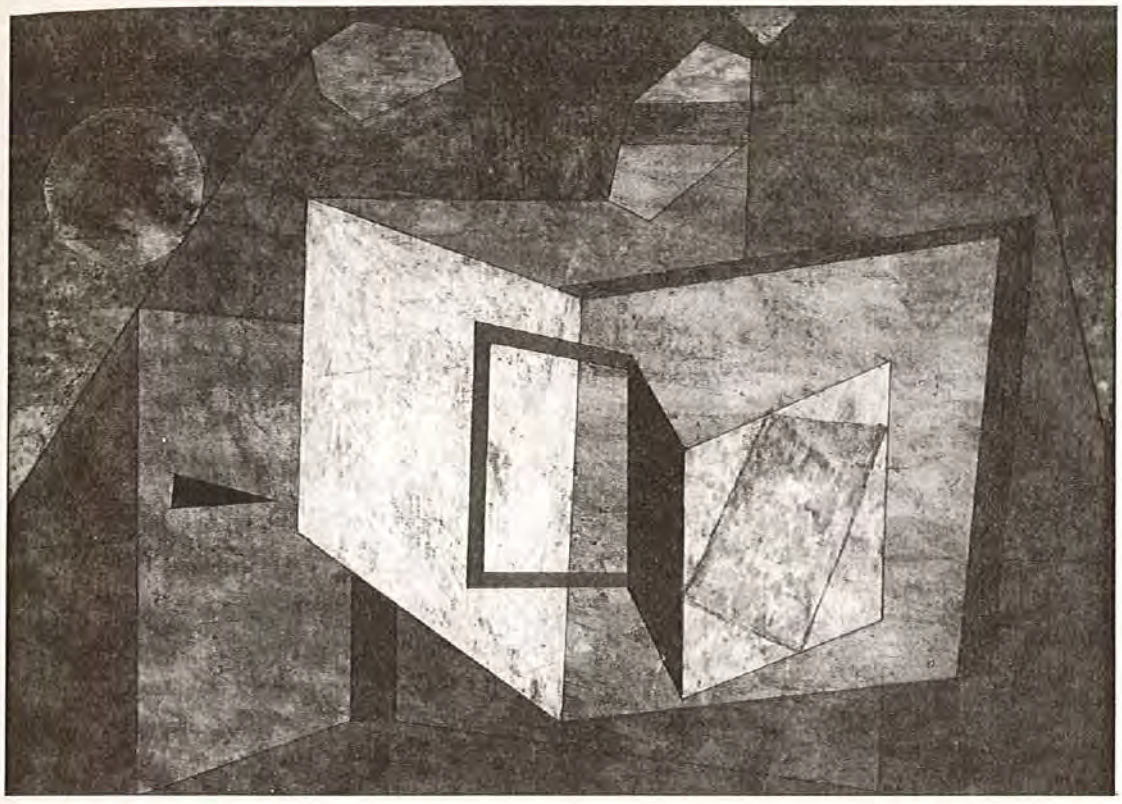
Ἐπιστροφή στόν ὀρθολογισμό; Ὄχι, βέβαια, ἀλλά **ρήξη μαζί του, πού νά κρατάει πάντα ἀνοιχτό τό μέτωπο κατά τοῦ ἀνορθολογισμοῦ.**

Μόνο ἡ **διαλεκτική** τοῦ Ἱστορικοῦ καί τοῦ Λογικοῦ ὡς **ἑνότητας ἀντιθέτων,** σέ **ὑλιστική** βάση, ἐπιτρέπει μιά διερεύνηση τοῦ Μύθου **μέσα** στήν Ἱστορία πού ν' ἀνοίγει τό δρόμο γιά τήν ἀπελευθέρωση τῆς Ἱστορίας ἀπό τήν κυριαρχία τοῦ Μύθου καί τήν ἐπαναπόκτηση τοῦ ἀπόντος νοήματος.

δ. Ὁ Μῦθος μέσα στήν Ἱστορία

Ὁ Γκέρσομ Σόλεμ, ὁ ἀδερφικός φίλος τοῦ Μπένγιαμιν, καταγράφει μιά σημαδιακή συζήτηση πού εἶχαν πολύ νωρίς, τό καλοκαίρι τοῦ 1918:

«Μιά μέρα μοῦ διάβασε ἕνα ἀρκετά μεγάλο σημείωμα πού εἶχε συντάξει γιά τό ὄνειρο καί τόν ὁραματισμό· σ' αὐτό τό κείμενο προσπαθοῦσε ἐξίσου νά διατυπώσει τούς νόμους πού κυβερνοῦσαν τόν κόσμο τῶν προ-μυθικῶν φαντασιώσεων. Διέκρινε δύο ἱστορικές ἐποχές, ἐκείνη τῶν φαντασιώσεων καί ἐκείνη τῶν δαιμόνων, πού κατ' αὐτόν προηγήθηκαν τῆς ἐποχῆς τῆς Ἀποκάλυψης, πού ἀπό τή μεριά μου πρότεινα νά ὀνομάσουμε καλλίτερα μεσσιανική ἐποχή. Τό ἀληθινό περιεχόμενο τοῦ μύθου, κατ' αὐτόν, ἦταν ἡ τεράστια ἐπανάσταση, πού ἀντιτιθέμενη στίς φαντασιώσεις, εἶχε βάλει τέλος στήν ἀντίστοιχη ἐποχή. Ἀπό ἐκείνη τήν περίοδο, ἦταν ἀπασχολημένος μέ τήν ἀντίληψη, τήν ὁποία τήν ἐννοοῦσε σάν ἀνάγνωση τῶν παραστάσεων τῆς ἐπίπε-



Paul Klee
(1878-1940)

δης ἐπιφάνειας, πού μέ τή μορφή της ὁ ἄνθρωπος τῶν ἀρχῶν (τῆς 'Ιστορίας) ἔβλεπε τόν περιβάλλοντα κόσμο καί ἰδιαίτερα τόν οὐρανό. Σ' αὐτές τίς σκέψεις βρίσκονταν ἤδη ἐν σπέρματι οἱ ἰδέες πού θά ἐξέθετε πολλά χρόνια ἀργότερα στό γραπτό του «Θεωρία τοῦ ὁμοίου». Βεβαίωνε ὅτι ἡ γέννηση τῶν ἀστερισμῶν ὡς παραστάσεων τῆς οὐράνιας ἐπιφάνειας συνιστοῦσε τήν ἀρχή τῆς ἀνάγνωσης καί τῆς γραφῆς, καί συνέπιπτε μέ τή γέννηση τῆς μυθικῆς ἐποχῆς· οἱ ἀστερισμοί ἦταν γιά τόν μυθικό κόσμο ὅ,τι γιά τήν 'Αποκάλυψη θά ἦταν ἀργότερα ἡ 'Αγία Γραφή».[19]

Ὄντως ἐδῶ βρίσκεται ἐν σπέρματι ὅλη ἡ θεωρία τοῦ Μπένγιαμιν, πού στή συνέχεια θ' ἀναπτυχθεῖ, θά πλουτιστεῖ, θά καθαρθεῖ, θά σφυρηλατηθεῖ διαλεκτικά καί ὑλιστικά.

'Ο μῦθος εἶναι ἱστορικό μόρφωμα. 'Η βεβαιότητα τῆς ἱστορικῆς ἀρχῆς του στηρίζει τήν προσδοκία τοῦ τέλους τῆς κυριαρχίας του. Δέν εἶναι ἁπλῶς μιά λαθεμένη ἀντίληψη τοῦ κόσμου. Ἴσα-ἴσα ἡ ἐμφάνισή του συνιστᾶ μιά γιγάντια ἐπανάσταση στόν πολιτισμό τοῦ προϊστορικοῦ ἀνθρώπου πού ἀπελευθερώνεται ἀπό μία χαοτική παράσταση τῆς Φύσης καί τοῦ ἑαυτοῦ του καί ξεπερνᾶ τήν προμυθική μαγική-φαντασιωτική σκέψη.

'Ο Μπένγιαμιν σωστά συνδέει τή γέννηση τῆς ἐποχῆς τῶν μύθων μέ τήν ἐμφάνιση τῆς γραφῆς καί τή διάκριση τῶν ἀστερισμῶν τοῦ οὐρανοῦ: ἡ ἐπανάσταση αὐτή εἶναι ἀλληλένδετη μέ τήν ἐμφάνιση τῆς γεωργίας, τῶν πρώτων μόνιμων ἐγκαταστάσεων τῶν ἀνθρώπινων πληθυσμῶν, τῆς σουμερο-ακαδικῆς γραφῆς, τῆς μελέτης καί τῆς λατρείας τῶν ἄστρων, μέ μιά κουβέντα: μέ τήν πρώτη ἀνάδυση τοῦ πολιτισμοῦ στή Μεσοποταμία. 'Ο Μπένγιαμιν ἀναλύει τό ἅλμα πού συνιστᾶ ἡ μυθική σέ σχέση μέ τήν προμυθική μαγική σκέψη. Στήν τελευταία συγχέονται οἱ ὑποστάσεις καί οἱ ὀνομασίες τους, ἡ Φύση καί ὁ ἄνθρωπος, τό ἀντικειμενικό καί τό ὑποκειμενικό. 'Αντίθετα μέ τίς ἀπόψεις πού τονίζουν τήν ἱκανότητα τοῦ μύθου νά ὁλοκληρώνει καί νά συνθέτει (π.χ. Cassirer) ὁ Μπένγιαμιν τονίζει τή **διακριτική** του ἱκανότητα, τή **διαφοροποιοῦσα** δύναμή του, χωρίς τήν ὁποία θά ἦταν ἀδύνατη, λόγου χάριν, ἡ σύλληψη τῶν ἀστερισμῶν ὡς συνέχειας τῶν ἀσυνεχῶν.

Δέν χρειάζονται ὅμως ἐξωραϊσμοί. 'Η μυθική ἐποχή εἶναι καί **ἡ ἐποχή τῶν δαιμόνων.** 'Η ἐποχή τῶν ἱστορικῶν ἐκείνων περιορισμῶν ὅπου οἱ φυσικές καί οἱ κοινωνικές δυνάμεις παραμένουν ἔξω ἀπό τόν συνειδητό ἔλεγχο τοῦ ἀνθρώπου, πραγματοποιοῦνται, μυθοποιοῦνται καί τόν τρομοκρατοῦν. Μ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἔννοια,

πολύ ἀργότερα, στό "Passagenwerk", ὁ Μπένγιαμιν παραθέτει ἐπιδοκιμαστικά ὡς σημαντική τή δήλωση τοῦ Ἔνγκελς γιά τίς κοινωνικές δυνάμεις πού «ἀπό δαιμονιακοί ἀφέντες γίνονται ὑπάκουοι ὑπηρέτες» κάτω ἀπό τό συνειδητό ἔλεγχο «τῶν συνεταιρισμένων παραγωγῶν» τῆς μελλοντικῆς κομμουνιστικῆς κοινωνίας[20].

Οἱ μυθοποιήσεις, προϊστορικές, θρησκευτικές ἤ καί ἄθεες, θά συνεχίσουν νά ταλανίζουν τόν ἄνθρωπο γιά νά ἐξαφανιστοῦν «μόνο ἀπό τή στιγμή πού οἱ σχέσεις τῆς πραχτικῆς καθημερινῆς ζωῆς θά ἐκφράζουν γιά τούς ἀνθρώπους καθημερινά καταφανεῖς λογικές σχέσεις μεταξύ τους καί πρός τή φύση. Ἡ μορφή τοῦ κοινωνικοῦ προτσές τῆς ζωῆς, δηλ. τοῦ ὑλικοῦ προτσές τῆς παραγωγῆς θ' ἀποβάλει τό μυστικιστικό νεφελώδικο πέπλο της μόνο ἀπό τή στιγμή πού σάν προϊόν μιᾶς ἐλεύθερης κοινωνικῆς ἕνωσης ἀνθρώπων θά βρίσκεται κάτω ἀπό τό συνειδητό σχεδιασμένο ἔλεγχό τους. Γιά τό σκοπό αὐτό ἀπαιτοῦνται ὡστόσο μιά ὑλική βάση τῆς κοινωνίας ἤ μιά σειρά ὑλικοί ὅροι ὕπαρξης, πού μέ τή σειρά τους πάλι εἶναι τό αὐθόρμητο προϊόν ἑνός μακρόχρονου καί βασανιστικοῦ προτσές ἀνάπτυξης».[21]

Ὁ Μπένγιαμιν συναντιέται μέ τόν Μάρξ.

Τό ἀντίθετο τοῦ μύθου δέν εἶναι μιά λογική σκέψη ἀλλά ἕνας ἐπιτέλους ἀπελευθερωμένος κόσμος τῶν «αὐτοδιαχειριζόμενων συνεταιρισμένων παραγωγῶν». Τό ἀντίθετο τῆς μυθικῆς ἐποχῆς δέν εἶναι ἡ ἐποχή τῶν Φώτων ἀλλά ἡ μεσσιανική ἐποχή. Τό ἀντίθετο τοῦ Μύθου δέν εἶναι ἡ Ἱστορία ἀλλά τό τέλος της.

ε. Ἡ φθορά τοῦ μύθου

Τό τέλος ὅμως ἔρχεται μετά ἕνα «μακρόχρονο καί βασανιστικό προτσές ἀνάπτυξης». Σέ κάθε βῆμα αὐτῆς τῆς παρατεταμένης πορείας βασάνων, ὁ μῦθος βρίσκεται σέ κρίση. Ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι ἱστορικό μόρφωμα περνάει μέσα ἀπό μιά διαδικασία γενέσεως καί **φθορᾶς** —ὅπως ἔδειξε ὁ Μπένγιαμιν. Μόνο πού αὐτή ἡ διαδικασία φθορᾶς δέν πρέπει νά ἰδωθεῖ σάν μιά βαθμιαία ἐξελικτική βελτιωτική πορεία. Προχωράει μέσα ἀπό βράχια, ρήγματα, παλινδρομήσεις, σπασμωδικά ζίγκ-ζάγκ, κατολισθήσεις, ἅλματα. Ὁ μῦθος ἀποσυντίθεται ἀλλά καί ἀναπαράγεται σέ ἀρχέγονες καί πρωτόγνωρες μορφές, ἐνῶ ἡ καταπιεσμένη ἀνθρωπότητα διαρκῶς μηχανεύεται καί κινητοποιεῖ παλιά καί νέα μέσα γιά «ν' ἀποτινάξει τόν βραχνά πού ἔχει ρίξει ὁ μῦθος στά στήθη της».

Οἱ μυθικές μορφές τῆς ζωῆς ἀντιπροσωπεύουν τήν ἀνημποριά τοῦ ἀνθρώπου μέσα στή φύση καί τήν κοινωνία, καί τήν ἀναπόφευκτη ψευδῆ συνείδηση πού τήν ἀντανακλᾶ. Γι' αὐτό, κατά τόν Μπένγιαμιν, ὁ **τρόμος** καί ἡ **θυσία** ἀποτελοῦν μόνιμα συστατικά στοιχεῖα τοῦ μύθου. Ὅταν τό τρομακτικό ὑποχωρεῖ καί μετατρέπεται σέ Ὡραῖο, τότε ὁ μῦθος ραγίζει. **Πρώτη φθορά τοῦ μύθου εἶναι τό Κάλλος.**

Στόν Ὅμηρο, ὁ μῦθος εἶναι ἤδη τραυματισμένος καί σέ ἀπόσταση. Γνώρισμα τῆς ὁμηρικῆς ποίησης, κατά τόν Μπένγιαμιν, εἶναι, ἀκριβῶς, ὁ μετασχηματισμός τῶν μυθολογικῶν μοτίβων σέ Ὡραῖο. Μέσα ἀπό τόν τρόμο πού ὑποχωρεῖ, ἀναδύεται ἡ φευγαλέα λάμψη μιᾶς Συμφιλίωσης τῶν ἀντιθέτων, ὅπως στήν τελική σκηνή ἀνάμεσα στόν Πρίαμο καί τόν Ἀχιλλέα στό Ω τῆς Ἰλιάδας.

Στήν ἀρχαία ἑλληνική τραγωδία, ὁ ἥρωας συγκρουόμενος μέ τή μυθική Μοῖρα φέρνει, κατά τόν Μπένγιαμιν, στό φῶς τήν οὐτοπική εἰκόνα ἑνός τέλους τοῦ μύθου. Ἡ ρήξη ἀνάμεσα στίς προ-ταξικές μυθικές μορφές τῆς ζωῆς καί τήν ταξική πραγματικότητα τῆς πόλης-κράτους ἔχει συντελεστεῖ. «Το τραγικό εἶδος» —γράφουν οἱ Vernaut καί Vidal-Naquet— «ἐμφανίζεται στό τέλος τοῦ 6ου π.Χ. αἰώνα, ὅταν ἡ γλῶσσα τοῦ μύθου δέν βρίσκεται πιά σέ ἄμεση ἐπαφή μέ τήν πολιτική πραγματικότητα τῆς πόλης. Ὁ χῶρος τοῦ τραγικοῦ τοποθετεῖται ἀνάμεσα σέ δύο κόσμους· καί αὐτή ἀκριβῶς ἡ διπλή ἀναφορά, δηλαδή, ἀπό τή μιά μεριά στόν μῦθο (πού ἀνήκει, σύμφωνα μέ τή νέα ἀντίληψη, σ' ἕναν περασμένο χρόνο ἀλλά ζωντανό ἀκόμη στίς συνειδήσεις τῶν ἀνθρώπων) καί ἀπό τήν ἄλλη μεριά στίς νέες ἀξίες (πού ἀναπτύσσονται τόσο γρήγορα μέ τήν πόλη τοῦ Πεισιστράτου, τοῦ Κλεισθένη, τοῦ Θεμιστοκλῆ, τοῦ Περικλῆ) ἀποτελεῖ μιά ἀπό τίς πρωτοτυπίες αὐτοῦ τοῦ χώρου καί τό ἴδιο τό κίνητρο τῆς τραγικῆς δράσης».[22]

(Μέσα ἀπό τή μπενγιαμινική ὀπτική θά μπορούσαμε νά δοῦμε τόν Πίνδαρο ὡς τή μετάβαση ἀπό τόν Ὅμηρο στήν τραγωδία. Τά τρία ἐπίπεδα πού συνθέτουν τή δομή κάθε ἐπινίκιας Ὠδῆς —τό ἐπίπεδο τῶν θεῶν, τῶν ἡρώων, τῶν ἀνθρώπων— συνυπάρχουν σέ μιά συγχρονία, σέ μιά «διαλεκτική ἐν στάσει» ὡς οἱ τρεῖς ἱστορικές βαθμίδες φθορᾶς τοῦ μύθου).

Ὁ δεσμός ἀνάμεσα στόν μῦθο καί τήν ἀλή-

θεια εἶναι ὁ ἀλληλοαποκλεισμός τους. «Διφορούμενος ἐκ φῦσεως, ὁ μῦθος δέν κάνει τόπο οὔτε στήν ἀλήθεια οὔτε, συνεπῶς, στό λάθος... Γιά νά θεμελιωθεῖ ἡ ἀλήθεια πρέπει πρῶτα νά μάθουμε τί εἶναι ὁ μῦθος, νά τόν γνωρίσουμε ὡς πραγματικότητα ἀδιάφορη στό ἀληθινό καί καταστροφική γιά τό ἀληθινό. Ἔτσι καί οἱ Ἕλληνες ἔπρεπε νά ἐξαλείψουν τόν μῦθο γιά νά γεννηθοῦν —μετά ἀπό μιά θεουργική φάση, πού δέν ἦταν τέχνη καί φιλοσοφία παρά στή μή καθαρή ἔννοια αὐτῶν τῶν λέξεων— ἡ ἀληθινή τέχνη καί ἡ ἀληθινή φιλοσοφία, γιατί καί ἡ μία καί ἡ ἄλλη θεμελιώνονται στήν ἀλήθεια, ἀκριβῶς στόν ἴδιο βαθμό, οὔτε περισσότερο οὔτε λιγότερο».[23]

Τό κάλλος δέν εἶναι ἀκόμα ἡ ἀλήθεια ἀλλά μία πιθανή δίοδος πρός αὐτήν. «Ἡ ἰδιαίτερη περίοδος τῆς ὁμορφιᾶς ἐκτείνεται ἀπό τήν πρωιμότερη φθορά τοῦ μύθου καί μέχρι τήν ἀνατίναξή του».[24] Ἡ ἴδια **δέν** εἶναι ἡ ἀνατίναξή του.

Ἀναπτύσσοντας παραπέρα τή διάκριση τοῦ Ὡραίου καί τοῦ Ὑψηλοῦ πού ἔκαναν ὁ Κάντ καί ὁ Σίλλερ, ὁ Μπένγιαμιν θεωρεῖ ἀναγκαῖο, γιά τήν ἀνατίναξη τοῦ μύθου, νά περάσει ἡ ὁμορφιά μέσα ἀπό τήν ἐσωτερική της βάσανο, τήν κριτική «καύση» της καί τή «θανάτωση τῶν ἔργων», ὅπως γράφει στό βιβλίο του γιά τήν «Καταγωγή τοῦ γερμανικοῦ δράματος μπαρόκ» (Trauerspiel).[25] Μονάχα ἔτσι τό κάλλος γίνεται «ὄχι ἡ ἀλήθεια καθ' ἑαυτή ἀλλά γι' αὐτόν πού τήν ψάχνει».

στ. Ἡ ἀνατίναξη τοῦ Μύθου: Ἀλληγορία καί Μεσσιανισμός

Ἡ **ἀλληγορία** ὅπως τήν ἀναλύει ὁ Μπένγιαμιν στό μπαρόκ ἤ τόν Μπωντλαίρ εἶναι ἀκριβῶς αὐτή ἡ καύση τοῦ κάλλους, τό ἀντίδοτο τοῦ μύθου, ἡ ὑπέρβαση τοῦ Ὡραίου μέ τήν ἀνατίναξη τοῦ μύθου. Μέ τόν καταπληκτικό ὁρισμό πού τῆς δίνει ὁ Μπένγιαμιν στό "Trauerspiel", ἡ ἀλληγορία ἀποτυπώνει «τό ἱπποκράτειο προσωπεῖο τῆς ἱστορίας», τό ἑτοιμοθάνατο πρόσωπό της πού πάνω του ἔχει ἀφήσει τά σημάδια του «κάθε τί πρόωρο, ὀδυνηρό, ἀποτυχημένο πού ἔχει ἡ ἱστορία ἀπό τήν ἀρχή της». Πυρήνας τοῦ ἀλληγορικοῦ στοχασμοῦ εἶναι **«ἡ ἱστορία ὡς ἱστορία τῆς ὀδύνης τοῦ κόσμου».** Τό μπαρόκ, ὁ Μπωντλαίρ, ἤ, στίς μέρες μας, ὁ πρωτοποριακός κινηματογράφος τοῦ Κώστα Σφήκα, ἰδιαίτερα οἱ ταινίες του «Ἀλληγορία» (1986) καί «Ἀλληγορία ΙΙ» (1992) ἀποτελοῦν χαρακτηριστικές ἐκφάνσεις τοῦ εἴδους.

Διαφωνώντας μέ τόν Creuzer ὁ Μπένγιαμιν διαχωρίζει τό **σύμβολο** ἀπό τήν **ἀλληγορία.** Τό πρῶτο εἶναι «τό ἴζημα μιᾶς ἔκστασης», ἀνήκει στήν προμυθική μαγική σκέψη, συγχωνεύοντας αἰσθητηριακότητα καί νόημα, καί γίνεται τό φύτρο τοῦ μύθου, ἀποτελεῖ μιά κλειστή, στατική ὁλότητα προσδιορισμῶν — ἐνῶ ἡ ἀλληγορία παρουσιάζει μιά ἀνοικτή, δυναμική **διαδικασία.** Ἡ ἀλληγορία ἀνατινάζει τίς ἀρχαϊκές, ἀνιστορικές εἰκόνες. Τίς ἀναποδογυρίζει, τό μέσα ἔξω, μέσα στήν Ἱστορία. Εἶναι διαλεκτική —χωρίς νά εἶναι ἀκόμα ἡ **«διαλεκτική εἰκόνα»** γιά τήν ὁποία θά μιλήσει στή συνέχεια ὁ Μπένγιαμιν. Ἡ ἀλληγορία εἶναι τό ἀτελές, τό ἀνολοκλήρωτο προτσές. Ἡ διαλεκτική εἰκόνα εἶναι τό ὁλοκληρωμένο ὡς Μονάδα προτσές, τό μεσσιανικό Πλήρωμα.

Τό μεσσιανικό στοιχεῖο ὁ Μπένγιαμιν τό βρίσκει σ' ἄλλα μέσα πού χρησιμοποίησε ἡ ἀνθρωπότητα γιά ν' ἀποτινάξει τό βραχνά τοῦ μύθου, ὅπως εἶναι τό **παραμύθι** καί ἡ συνέχειά του, ἡ ἀφήγηση, τό διήγημα. Ὁ Μπένγιαμιν κάνει ἕνα κάθετο διαχωρισμό ἀνάμεσα στό μῦθο καί στό παραμύθι (ὅπως καί ὁ Ἔρνστ Μπλόχ): «Ἡ ἀπελευθερωτική μαγεία πού διαθέτει τό παραμύθι δέν φέρνει τή φύση μέ μυθικό τρόπο στό παιχνίδι, ἀλλά εἶναι ὁ ὑπαινιγμός τῆς συνενοχῆς της μέ τόν ἀπελευθερωμένο ἄνθρωπο. Αὐτή τή συνενοχή τήν αἰσθάνεται ὁ ὥριμος ἄνθρωπος μόνο κάποιες φορές, δηλαδή στήν εὐτυχία. Τό παιδί ὅμως ἔρχεται νά τό προϋπαντήσει ἀρχικά στό παραμύθι καί τό κάνει νά νιώθει εὐτυχισμένο».[26]

Ἡ «συνενοχή» τῆς φύσης καί τοῦ ἀπελευθερωμένου ἀνθρώπου, γιά τήν ὁποία γίνεται ἐδῶ λόγος, δέν ἔχει, βέβαια, τίποτε τό κοινό μέ ἠθικές ἐνοχές ἤ τήν ἁμαρτία [.] εἶναι ἡ συνενοχή τοῦ Τόμ Σώγερ μέ τόν Χώκ Φίν γιά τήν ἐπόμενή τους ζαβολιά.

Ὁ μεσσιανισμός εἶναι σέ τελική ἀνάλυση ἡ ὁλοκληρωτική ἀνατίναξη τοῦ μύθου καί ἡ ἀλήθεια, γιά τήν εὐτυχία τῶν ἀνθρώπων. Μονάχα αὐτός εἶναι αὐθεντικά **ἱστορικός,** γιατί ἀνατινάζει τόν ἐφιάλτη τῆς Αἰώνιας Ἐπιστροφῆς τοῦ Παντοτινά Ἴδιου, τῆς ἀθλιότητας. «Ἡ «αἰώνια ἐπιστροφή» εἶναι ἡ **θεμελιακή** μορφή τῆς μυθικῆς προϊστορικῆς συνείδησης. (Εἶναι μυθική συνείδηση γιατί δέν στοχάζεται)».[27]

Ἡ πρώτη ρήξη μέ τή θεμελιακή αὐτή μορφή τῆς μυθικῆς συνείδησης ὡς συνείδησης ἑνός χρόνου **κυκλικοῦ** ἔγινε μέ τήν ἐμφάνιση τῆς μεσσιανικῆς ἀντίληψης τῆς Ἱστορίας στή Βίβλο.

'Από τότε, μέσα σ' ὅλο τό μακρόχρονο καί βασανιστικό προτσές τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης, ὑπῆρξε μιά διαρκής σύγκρουση μύθου καί ἀντι-μύθου, γιά ἕνα μεγάλο χρονικό διάστημα μέσα σ' ἕνα κοινό θρησκευτικό-μυστικιστικό χῶρο. 'Η ἐμφάνιση τοῦ Γνωστικισμοῦ ἦταν ἡ ἀντεπίθεση τοῦ Μυθικοῦ ἐνάντια στόν ἀντιμυθικό 'Ιουδαϊσμό. 'Ο ἴδιος ὁ ἀρχέγονος Χριστιανισμός διαμορφώθηκε μέσα ἀπό μιά διαρκῆ σύγκρουση μέ τό Γνωστικισμό καί τό Μανιχαϊσμό. Καί δέν ἀγνοοῦσε τήν ὕπαρξη τοῦ ἐχθροῦ **μέσα** στήν ἴδια τήν πνευματική του πατρίδα. Τήν παρουσία τοῦ μύθου μέσα στή Βίβλο τήν ἀναγνωρίζει ὁ Γρηγόριος Νύσσης[28] δώδεκα αἰῶνες πρίν τόν Σπινόζα καί τό "Tractatus Theologicopoliticus". Εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ 'Ωριγένης, πού ἀγαπάει καί μνημονεύει ὁ Μπένγιαμιν, ἦταν ἕνας ἀλληγοριστής;

'Η διαμάχη, μέσα ἀπ' ὅλες τίς μεταμορφώσεις καί τίς διακοπές της, καθώς ἄλλαζε ἡ μορφή καί τό περιεχόμενο τῆς κοινωνίας καί τῶν συγκρουόμενων τάξεων, κρατάει αἰῶνες. Παρ' ὅλη τήν τερατωδία τοῦ κρατικοῦ θεσμοποιημένου Χριστιανισμοῦ, ἡ παράδοση τῶν καταπιεσμένων φύλαξε μέσα στό μυστικιστικό περικάλυμα τόν πυρήνα τοῦ μεσσιανισμοῦ. Κι αὐτός ἀλλάζει ριζικά χαρακτήρα καί ρόλο καθώς ἡ ἀνθρωπότητα φτάνει στήν ἔσχατη καί πιό συμπυκνωμένη μορφή τῆς προϊστορίας της: **τόν σύγχρονο καπιταλισμό, ἀνώτατο καί τελικό στάδιο τῆς μυθικῆς ἐποχῆς.**

'Η ἀνατίναξη κι ὁριστική διάλυση τοῦ μύθου ἀπαιτεῖ, ὡς ἐλάχιστη προϋπόθεση, τήν παγκόσμια σοσιαλιστική ἐπανάσταση.

ζ. Μοντέρνα φαντασμαγορία

«'Ο καπιταλισμός ἦταν ἕνα φυσικό φαινόμενα μέ τό ὁποῖο ἕνας καινούργιος ὕπνος, γεμάτος ὄνειρα, ἔπεσε στήν Εὐρώπη, συνοδευόμενος ἀπό μιάν ἐπαναδραστηριοποίηση τῶν μυθικῶν δυνάμεων».[29]

Μέ τόν Μπένγιαμιν βρισκόμαστε στόν ἀντίποδα τοῦ Max Weber. 'Ο τελευταῖος εἶδε στήν ἐπικράτηση τοῦ καπιταλισμοῦ τό θρίαμβο τῆς ὀρθολογικότητας, τήν Entzauberung, τήν «ἀπομάγευση», τήν ἀπώλεια κάθε μαγικοῦ καί ὑπερφυσικοῦ χαρακτήρα τῶν πραγμάτων. 'Ο Μπένγιαμιν δέν ἀγνοεῖ ὅτι ἡ ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων μέσα στά καπιταλιστικά πλαίσια, ὁ Διαφωτισμός, ἡ ἐπιστημονική καί τεχνολογική ἐπανάσταση, δώσανε συντριπτικό πλῆγμα, σ' ὅλες τίς προκαπιταλιστικές μυθικο-θρησκευτικές παραστάσεις τοῦ κόσμου. ('Εξάλλου, ὅπως θά δοῦμε ἀλλοῦ, σ' αὐτή τή διαπίστωση στηρίζεται κι ὅλη ἡ μπενγιαμινική ἀντίληψη γιά τήν αὐτονομία τοῦ ἔργου τέχνης στόν καπιταλισμό καί γιά τήν ὑποχώρηση τῆς aura). 'Ο Μπένγιαμιν εἶδε, βασισμένος ἰδιαίτερα στή μαρξική ἀνάλυση τοῦ φετιχισμοῦ τοῦ ἐμπορεύματος στό «Κεφάλαιο», ὅτι τό ὅλο προτσές ἔχει δύο ἀντίθετες ὄψεις: ὁ καπιταλισμός ἀπό τή μία καταστρέφει μύθους πού συνοδεύουν τούς προκαπιταλιστικούς σχηματισμούς, γιά ν' ἀνοίξει τό δικό του δρόμο ἀνάπτυξης, ἀπό τήν ἄλλη ἐπαναδραστηριοποιεῖ μυθικές δυνάμεις, καθώς ἀπό τήν ἴδια του τήν ἀλλοτριωτική δομή παρουσιάζει τίς σχέσεις ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους σάν σχέσεις ἀνάμεσα σέ πράγματα πού σάν πρωτόγονες θεότητες διαφεντεύουν τούς ἀνθρώπους.

'Η ριζική στρέβλωση, ἡ ἀναστροφή τῆς σχέσης ἀντικειμένου/ὑποκειμένου συντελεῖται στό πιό θεμελιακό ἐπίπεδο, στή σφαῖρα τῆς καπιταλιστικῆς παραγωγῆς καί ἀναπαραγωγῆς τῶν ὑλικῶν ὅρων τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, πρίν κἄν πάρουν μιά ἐξειδικευμένη μορφή στήν ἰδεολογική σφαῖρα τοῦ ἐποικοδομήματος. Γι' αὐτό καί «οἱ μορφές τῆς νέας ζωῆς καί τά νέα δημιουργήματα τῆς οἰκονομικῆς καί τεχνικῆς βάσης» πού πλάθει ὁ καπιταλισμός ἰδιαίτερα μετά τό 1800, στόν 19ο Αἰῶνα, «μπαίνουν σ' ἕνα σύμπαν φαντασμαγορίας. Αὐτά τά δημιουργήματα ὑφίστανται αὐτή τή «φώτιση» ὄχι μόνο μέ θεωρητικό τρόπο, μέ μιά ἰδεολογική μετατόπιση, ἀλλά ἤδη στήν ἀμεσότητα τῆς αἰσθητηριακῆς τους παρουσίας. 'Εκδηλώνονται σάν φαντασμαγορίες».[30]

Στήν ἱστορική ὑλιστική θεώρηση τοῦ Μπένγιαμιν ἀναδεικνύεται ἀνάγλυφα ἡ **ὑλική** συνάφεια τῆς οἰκονομίας καί τῶν πολιτισμικῶν μορφωμάτων, τῆς κουλτούρας — προκαλώντας, ὡς γνωστόν, τή βίαιη ἀντίδραση τοῦ 'Αντόρνο πού ἀπέρριψε τό κείμενο τοῦ Μπένγιαμιν γιά τόν Μπωντλαίρ κατηγορώντας το γιά οἰκονομικό ὑλισμό, γιά παραγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι ἀνάμεσα στήν οἰκονομική βάση καί τό πολιτιστικό ἐποικοδόμημα μεσολαβεῖ «τό ὅλο προτσές».[31] 'Ο Μπένγιαμιν κάθε ἄλλο παρά οἰκονομιστής εἶναι. Δέν θεωρεῖ ὅτι ἡ οἰκονομική βάση ἀντανακλᾶται μηχανικά στό ἐποικοδόμημα ἀλλά ὅτι **ἐκφράζεται** σ' αὐτό (μέ τή σπινοζική ἔννοια τῆς ἔκφρασης: ἡ substantia ἐκφράζεται στό attributum). «'Ο Μάρξ ἐκθέτει τήν αἰτιακή συσχέτιση τῆς οἰκονομίας καί τῆς κουλτούρας. 'Εδῶ, τό πιό σημαντικό εἶναι ἡ ἐκφραστική συσχέτιση. Πρέπει νά παρουσιαστεῖ ὄχι ἡ οἰκονομική γένεση τῆς κουλτούρας ἀλλά ἡ ἔκφραση τῆς οἰκονομίας μέ-

σα στήν κουλτούρα της. Πρόκειται, μ' ἄλλα λόγια, γιά μιά προσπάθεια νά συλληφθεῖ ἕνα οἰκονομικό προτσές ὡς ἕνα ὁρατό πρωταρχικό φαινόμενο ἀπ' ὅπου προέρχονται ὅλες οἱ μορφές ζωῆς» κ.λπ.[32].

'Ο Μπένγιαμιν παίρνει τήν ἔννοια τῶν «πρωταρχικῶν φαινομένων» (Ur-phänomene) ἀπό τόν Γκαῖτε, ἀποσπώντας την «ἀπό τό παγανιστικό πλαίσιο τῆς φύσης καί εἰσαγάγοντάς την στά ἑβραϊκά (=μεσσιανικά) πλαίσια τῆς ἱστορίας»[33]. Τά οἰκονομικά φαινόμενα δέν **εἶναι** πρωταρχικά μέ τήν ἔννοια μιᾶς ἀπόμακρης, ἀποκομμένης αἰτίας, ἑνός ἀπό μηχανῆς Θεοῦ πού ἀπό τόν Ὄλυμπο στέλνει τίς ἐντολές του στό βέβηλο κόσμο μέσω ἀναρίθμητων ἀγγελιοφόρων, μιᾶς ἀτέλειωτης σειρᾶς διαμεσολαβήσεων τοῦ «ὅλου προτσές». **Γίνονται** Ur-phänomene «ὅταν ἀφήνουν νά ἐμφανιστεῖ στή δικιά της ἀνάπτυξη —στό ξεδίπλωμά της θά ἦταν σωστότερος ὁ ὅρος— ἡ σειρά τῶν συγκεκριμένων ἱστορικῶν φαινομένων τῶν περασμάτων, ὅπως τό φύλλο ὅταν ἀνοίγει ἀποκαλύπτει ὅλο τόν πλοῦτο τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου τῶν φυτῶν»[34].

η. Ὄνειρο κι 'Αφύπνιση

'Απ' αὐτή τήν ἱστορική ὑλιστική ὀπτική γωνία ὁ Μπένγιαμιν βλέπει τό πρόσωπο τῆς κοινωνίας τό στραμένο στό ὄνειρο. Στό ὄνειρο ὄχι μόνο σάν ἀτομικό ψυχολογικό φαινόμενο, ἀλλά ὡς ἱστορική συλλογική διαδικασία. Ξαναζωντανεύει ἔτσι μιά βασική θέση τοῦ μαρξισμοῦ πού οἱ ἐπίγονοι ρίξαν στή λήθη. 'Ο Μπένγιαμιν τήν διασώζει στό "Passagenwerk" καί τήν ὑπενθυμίζει ξανά στό κύκνειο ἄσμα του, τίς «Θέσεις πάνω στήν ἔννοια τῆς ἱστορίας».

«Στή μορφή τῶν καινούργιων μέσων παραγωγῆς, πού ἐξακολουθεῖ ἀρχικά νά κυριαρχεῖται ἀπό ἐκείνη τῶν παλιῶν (Marx), ἀντιστοιχεῖ στό ἐποικοδόμημα μιά ὀνειρική συνείδηση, ὅπου διαπλάθεται τό καινούργιο μέ φανταστικά χαρακτηριστικά. 'Ο Michelet: «Κάθε ἐποχή ὀνειρεύεται τήν ἐπόμενη». Τίποτε καινούργιο δέν προκύπτει χωρίς αὐτή τή φανταστική προδιαμόρφωση στήν ὀνειρική συνείδηση»[35].

'Η ἴδια ἰδέα στό "Passagenwerk" ἀναλύεται ὡς ἑξῆς: «Στή μορφή τοῦ καινούργιου μέσου παραγωγῆς πού ἐξακολουθεῖ ἀρχικά νά κυριαρχεῖται ἀπό ἐκείνη τοῦ παλιοῦ (Μάρξ) ἀντιστοιχοῦν στή συλλογική συνείδηση εἰκόνες ὅπου τό Καινούργιο καί τό Παλιό ἀλληλοδιεισδύουν. Αὐτές οἱ εἰκόνες εἶναι εἰκόνες εὐχῆς (Wunschbilder) καί τό συλλογικό (das Kollektiv) ψάχνει νά ἐξαφανίσει καί ταυτόχρονα νά μεταμορφώσει τή μή ὁλοκλήρωση τοῦ κοινωνικοῦ προϊόντος ὅπως καί τίς ἐλλείψεις τῆς κοινωνικῆς τάξης τῆς παραγωγῆς. 'Από τήν ἄλλη, μέσα σ' αὐτές τίς εἰκόνες ἐκφράζεται ἡ σταθερή θέληση νά πάρει τίς ἀποστάσεις του ἀπ' ὅ,τι ἔχει γεράσει, δηλαδή στήν πραγματικότητα ἀπό τό πιό πρόσφατο παρελθόν. Αὐτές οἱ τάσεις προσανατολίζουν πρός τό ἀρχαιότερο παρελθόν τήν πλαστική φαντασία στήν ὁποία τό Καινούργιο ἔδωσε τήν ὤθησή του. Στό ὄνειρο ὅπου κάθε ἐποχή ἔχει μπροστά στά μάτια της σέ εἰκόνες τήν ἐπόμενη ἐποχή, τούτη ἐμφανίζεται ἀνακατεμένη μέ στοιχεῖα τῆς προϊστορίας (Urgeschicte), δηλαδή μιᾶς ἀταξικῆς κοινωνίας. Οἱ ἐμπειρίες οἱ σχετικές μ' αὐτή τήν κοινωνία, ἔχοντας τεθεῖ μέσα στό ἀσυνείδητο τοῦ συλλογικοῦ, γεννοῦν, μέ τή διείσδυση τοῦ Καινούργιου, τήν οὐτοπία, τῆς ὁποίας βρίσκουμε τό ἴχνος σέ χίλιες παραστάσεις τῆς ζωῆς, ἀπό τά μόνιμα κτίρια ὡς τίς ἐφήμερες μόδες».[36]

Τό ὄνειρο δέν εἶναι αὐθύπαρκτη φενάκη, ἀλλά ἡ εἰκόνα μιᾶς φενακισμένης πραγματικότητας, ἡ κατάρα καί ἡ εὐχή πού τήν συνοδεύουν, ὁ κυνισμός καί ὁ λυγμός της, ἡ ἀπελπισία καί ἡ ἐλπίδα της, τό ἀποτύπωμα τῆς ἀνεπάρκειας καί τό προμήνυμα τῆς ὑπέρβασής της, χῶρος ἀλληλοδιείσδυσης τοῦ Καινούργιου καί τοῦ Παλιοῦ, τῆς Προϊστορίας καί τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

'Ο Μπένγιαμιν ἔσκυψε στό "Passagenwerk" μέ τήν ὀξύτερη κριτική εὐαισθησία πάνω στά ὄνειρα, τά ὀνειρικά ἀντικείμενα, τίς ὀνειρικές μορφές συλλογικῆς ζωῆς, πού δημιουργήθηκαν στίς συνθῆκες τοῦ ἀπόγειου τοῦ καπιταλισμοῦ τόν 19ο Αἰῶνα καί στήν πρωτεύουσα αὐτοῦ τοῦ αἰώνα, τή Μητρόπολη-ὑπόδειγμα, τό Παρίσι: στά Passages, τίς στοές, τά Panoramas, τά Casinos, τά βουλεβάρτα, τούς σιδηροδρομικούς σταθμούς -Gare Saint Lazare...-, τίς Διεθνεῖς 'Εκθέσεις, τίς πρῶτες φωτογραφίες, τίς flaneries, τίς ἄσκοπες περιπλανήσεις στή σύγχρονη πόλη... 'Αλλά καί τά φουριερικά φαλανστήρια, τά ὁδοφράγματα, τά προλεταριακά τραγούδια τοῦ '48, τίς μυστικές ἑταιρίες, τόν Blanqui, τήν Κομμούνα, τήν ὀνειρική σημαία πού γιά πρώτη φορά ὑψώθηκε κατακόκκινη τό 1832...

"Αγρυπνος ὁ Βάλτερ Μπένγιαμιν βλέπει τά ὄνειρα τοῦ 19ου Αἰώνα μέσα ἀπό τίς τραγικές συνθῆκες τοῦ 20οῦ Αἰώνα στόν ὁποῖο ξυπνήσαμε. Μέσα στό «Τώρα τῆς δυνατότητας ἀναγνώρισής τους», γιά νά χρησιμοποιήσουμε τή μπενγιαμινική κατηγορία. Γιατί στό ὄνειρο ὑπάρχει

πάντα κάτι —πού— δέν —εἶναι— συνειδητό— ἀκόμη, ἕνα ἀντιμυθικό πλεόνασμα, πού δέν μπορεῖ νά κερδηθεῖ ὅσο διαρκεῖ ὁ ὕπνος. Κι ὁ 19ος Αἰώνας, ὅπως ἔλεγε ὁ Μπένγιαμιν, «εἶναι ἕνας χωροχρόνος (Zeitraum), ἕνας χρόνος ὀνείρου (Zeit-Traum), πού ἡ ἀτομική συνείδηση διατηρεῖται ὁλοένα περισσότερο στό στοχασμό ἐνῶ ἡ συλλογική συνείδηση βυθίζεται σ' ἕναν ὕπνο ὁλοένα πιό βαθύ».[37] Ἡ ἀτομική ἐγρήγορση δέν εἶναι τό ἀντίβαρο ἀλλά ὁ μελαγχολικός συνοδός τοῦ συλλογικοῦ ὕπνου. Τό ζήτημα εἶναι ἡ **συλλογική Ἀφύπνιση!**

Ὁ James Joyce στόν «Ὀδυσσέα» του βλέπει τήν Ἱστορία σάν ἕναν ἐφιάλτη ἀπό τόν ὁποῖο προσπαθεῖ νά ξυπνήσει. Τό ἔσχατο work in progress τοῦ μεγάλου Ἰρλανδοῦ, ὁ ὀνειρικός ποταμός τοῦ "Finnegans Wake" ἔχει σάν κοίτη του, ἀκριβῶς, τήν «ἀφύπνιση τοῦ Finnegan». Τό "Passagenwerk" τοῦ Μπένγιαμιν εἶναι τό Finnegans Wake τοῦ μαρξισμοῦ. Ὁ Μπένγιαμιν θυμίζει ὅτι ὁ Marcel Proust ἀρχίζει τήν ἱστορία τῆς ζωῆς του μέ τό ξύπνημα. Προπαντός δέν κουράζεται νά ἐπαναλαμβάνει ἐπιδοκιμαστικά τά περίφημα λόγια μέ τά ὁποῖα ὁ Μάρξ, στό γράμμα του πρός τόν Ροῦγκε, τό Σεπτέμβριο 1843, δίνει τό περίγραμμα τοῦ ἐπαναστατικοῦ προστάγματος: «Ἡ μεταρρύθμιση τῆς συνείδησης συνίσταται **μόνο** στό νά κάνουμε τόν κόσμο συνειδητό, νά τόν ξυπνήσουμε ἀπό τό ὄνειρο τοῦ ἑαυτοῦ του.... Μεταρρύθμιση τῆς συνείδησης, ὄχι μέ δόγματα ἀλλά μέ τήν ἀνάλυση τῆς μυθοποιητικῆς συνείδησης πού δέν καταλαβαίνει τόν ἑαυτό της, εἴτε ἐμφανίζεται μέ θρησκευτική εἴτε μέ πολιτική μορφή... Τόν κόσμο κατεῖχε ἀπό πολύ καιρό τό ὄνειρο ἑνός πράγματος πού ἀρκεῖ τώρα νά συνειδητοποιήσει γιά νά τό κατέχει πραγματικά»[38].

Ἡ δομή τῆς ἀφύπνισης εἶναι κατά τόν Μπένγιαμιν ἡ διαδικασία τῆς γνώσης αὐτοῦ — πού — δέν ἦταν — ἀκόμα — συνειδητό — "Αλλοτε.[39] Ὁ ἱστορικός ὑλισμός ὡς ἀφύπνιση ἑνώνει τό "Αλλοτε μέ τό Τώρα τῆς γνωσιμότητάς του. Ἡ ὑλιστική ἱστοριογραφία ἀναπαράγει σέ μικρόκοσμο τή στιγμή τῆς συλλογικῆς ἐπαναστατικῆς ἀφύπνισης: «Ἡ νέα διαλεκτική μέθοδος τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης παρουσιάζεται ὡς ἡ τέχνη νά βλέπεις τό παρόν σάν ἕνα κόσμο πού ξύπνησε καί στόν ὁποῖο τό ὄνειρο πού ὀνομάζουμε "Αλλοτε σχετίζεται ἀληθινά. Νά ξαναφτιάξεις τό "Αλλοτε μέ τήν ἐπανενθύμηση τοῦ ὀνείρου! Ἔτσι, ἐπανενθύμηση καί ἀφύπνιση συνδέονται στενά. Ἡ ἀφύπνιση εἶναι, ὄντως, ἡ κοπερνίκεια, διαλεκτική ἐπανάσταση τῆς ἐπανενθύμησης».[40]

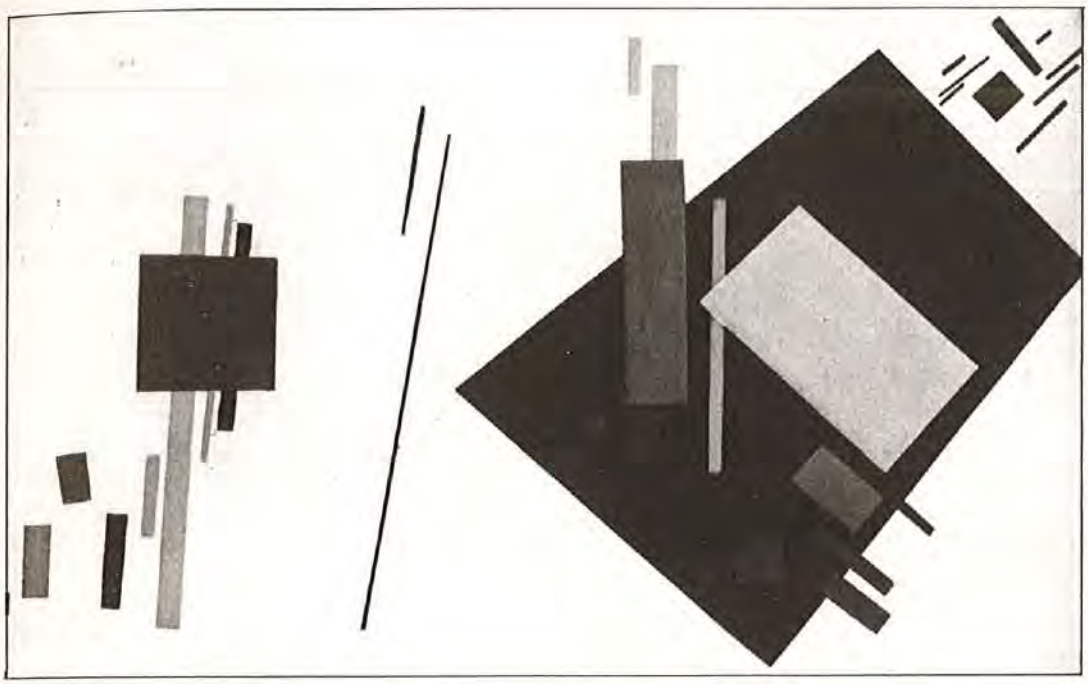
Ὁ Μπένγιαμιν ἀντιτίθεται σ' ὅσους κρατοῦν τήν ἀφύπνιση μακριά ἀπό τό ὄνειρο (Jung) ἤ ἄλλους σάν τόν Aragon πού, στό "Paysan de Paris", ζήταγε μιά «μοντέρνα μυθολογία», μιά μυθοποίηση τοῦ ὀνείρου. Γενικά ὁ Ὑπερρεαλισμός κατά τόν Μπένγιαμιν μᾶς πηγαίνει στόν τόπο τῶν ὀνείρων καί μᾶς ἀφήνει ἐκεῖ. Ἡ μπενγιαμινική ἀφύπνιση, ἀντίθετα, εἶναι ἡ **σύνθεση** της ἐν ἐγρηγόρσει συνειδήσεως μέ τήν ὀνειρική.[41] «Ἡ ἐκμετάλλευση τῶν ὀνειρικῶν στοιχείων στήν ἀφύπνιση εἶναι τό ὑπόδειγμα τῆς διαλεκτικῆς σκέψης. Γι' αὐτό καί ἡ διαλεκτική σκέψη εἶναι τό ὄργανο τῆς ἱστορικῆς ἀφύπνισης. Κάθε ἐποχή, πράγματι, δέν ὀνειρεύεται μονάχα τήν ἐπόμενη [...] ψάχνει, ἀντίθετα, μέσα στ' ὄνειρό της νά ξεφύγει ἀπό τόν ὕπνο. Κουβαλάει μέσα της τό δικό της τελικό σκοπό καί τόν πραγματώνει —ὅπως ὁ Χέγγελ ἤδη τό ἀντελήφθη— μέσα ἀπό τούς δρόμους τῆς πανουργίας. Μέ τόν κλονισμό τῆς ἐμπορευματικῆς οἰκονομίας ἀρχίζουμε νά ἀντιλαμβανόμαστε τά μνημεῖα τῆς μπουρζουαζίας σάν ἐρείπια πολύ πρίν σωριαστοῦν κάτω»[42].

Ἡ διαλεκτική εἶναι τό ὄργανο τῆς ἱστορικῆς ἀφύπνισης. Γιατί μόνο ὁ πανοῦργος Ὀδυσσέας μπορεῖ νά ἀναγνωρίσει καί νά συναγωνιστεῖ τίς πανουργίες τοῦ Λόγου τῆς Ἱστορίας. **«Ἡ ἐπικείμενη ἀφύπνιση εἶναι ὅπως ὁ Δούρειος Ἵππος τῶν Ἑλλήνων μέσα στήν Τροία τοῦ ὀνείρου»[43].** Κι ὅταν ἡ ἀφύπνιση ἐπίκειται, ὁ Μπένγιαμιν πάλι μᾶς προειδοποιεῖ: «Οἱ πρῶτοι θόρυβοί της κάνουν τόν ὕπνο ἀκόμα πιό βαθύ».[44]

θ. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης τῆς Ἱστορίας

Ἡ διαλεκτική ὡς ὄργανο τῆς ἱστορικῆς ἀφύπνισης συμπίπτει μέ τήν ἀνάπτυξη μίας ὑλιστικῆς θεωρίας τῆς γνώσης τῆς Ἱστορίας. Ὁ Μπένγιαμιν, ἀπό τίς πρώιμες συζητήσεις του μιᾶς ὑπέρβασης τῶν στενῶν πλαισίων τῆς καντιανῆς ἀντίληψης τῆς ἐμπειρίας πρός ὅ,τι ὀνόμαζε τότε «ἀπόλυτη ἐμπειρία», εἶχε ὑποβάλλει σέ αὐστηρή κριτική τήν καντιανή θεωρία τῆς γνώσης.

Εἰδικότερα, κριτίκαρε τόν στεγανό διαχωρισμό ἀνάμεσα σέ ὑποκείμενο καί ἀντικείμενο τῆς γνώσης. Αὐτή ὅμως ἡ κριτική τοῦ καντιανοῦ ἀπόλυτου διαχωρισμοῦ τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ ἀντικειμένου δέν ἰσοδυναμεῖ καθόλου μέ τή **συγχώνευσή** τους σέ μιά ἀδιαφοροποίητη ἑνότητα, ὅπως κακῶς ὁρισμένοι ἑρμηνεύουν τήν πρώιμη μπενγιαμινική κριτική. Ὁ Μπένγιαμιν ποτέ δέν



Malevitch

ἦταν ὑποκειμενικός ἰδεαλιστής. Καί στά ὥριμα καί ὄψιμα ἔργα του χρησιμοποιεῖ κι ὁ ἴδιος τίς ἔννοιες «ὑποκείμενο» καί «ἀντικείμενο τῆς γνώσης» μ' ἕνα ἐντελῶς νέο περιεχόμενο.

Τό **ὑποκείμενο** τῆς ἱστορικῆς γνώσης **δέν** εἶναι ὑπερβατικό. Δέν εἶναι κἄν ἡ ἀνθρωπότητα συνολικά: εἶναι ἡ ἐπαναστατική ἐργατική τάξη. «... Τό ὑποκείμενο δέν εἶναι κατά κανένα τρόπο ἕνα ὑπερβατικό, ἀλλά ἡ ἀγωνιζόμενη καταπιεσμένη τάξη στήν παρακινδυνευμένη κατάστασή της. Ἱστορική γνώση ὑπάρχει μόνο γι' αὐτήν καί μόνο κατά τή διάρκεια τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς»[45]. «Τό ὑποκείμενο πού γράφει τήν ἱστορία εἶναι δικαιωματικά αὐτό ἀκριβῶς τό μέρος τῆς ἀνθρωπότητας, τοῦ ὁποίου ἡ ἀλληλεγγύη ἀγκαλιάζει τό σύνολο τῶν καταπιεσμένων. Αὐτό ἀκριβῶς τό μέρος, πού ὡς ἐκ τούτου μπορεῖ νά πάρει τό μεγαλύτερο θεωρητικό ρίσκο, γιατί, πρακτικά, ἔχει τά λιγότερα νά χάσει»[46].

Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Μπένγιαμιν χρησιμοποιεῖ μαρξιστικές **πολιτικές** κατηγορίες προσεγγίζοντας τό πρόβλημα τῆς **ἱστορικῆς** γνώσης. Αὐτό εἶναι ἀκριβῶς πού ἐννοεῖ ὅταν μιλάει γιά τήν «προτεραιότητα πού πρέπει νά ἀποκτήσει ἡ πολιτική ἀπέναντι στήν ἱστορία»[47]. Μέχρι τώρα, ἡ πολιτική τῶν ἀστῶν καί τῶν γραφειοκρατικῶν κομμάτων τῆς ἐργατικῆς τάξης ἀσχολεῖται μόνο μέ τό παρόν, τήν ἐπικαιρότητα, τά ζητήματα τακτικῆς. Ὁ ἱστορικός ὑλισμός ὅμως στρέφει τήν ἐπαναστατική πολιτική σ' ὅλες τίς διαστάσεις τῆς Ἱστορίας καί πρός τίς ἀνεκπλήρωτες προσδοκίες καί τά βάσανα τοῦ παρελθόντος, ὅλων τῶν γενιῶν τῶν καταπιεσμένων.

Ἡ Ἱστορία πρίν τήν γνωρίσει τό ἐπαναστατικό ὑποκείμενο ἔχει τήν **ἐπίφαση τοῦ συνεχοῦς,** μιᾶς γραμμικῆς, βαθμιαίας προοδευτικῆς πορείας —γιατί οἱ ἑκάστοτε κυρίαρχοι κληρονομοῦσαν τήν συνέχεια τῆς κυριαρχίας τῶν προηγούμενων καταπιεστῶν. Ἡ παράδοση τῶν καταπιεστῶν εἶναι τό συνεχές, το continuum τῆς ἱστορίας. Ἀντίθετα, ἡ παράδοση τῶν καταπιεσμένων εἶναι πάντα τό ἀσυνεχές, τό discontinuum τῆς Ἱστορίας[48], καθώς οἱ ἐπαναστάσεις καί οἱ ἐξεγέρσεις τους τέμνουν κάθετα τόν ἱστορικό ἄξονα, προκαλοῦν ρήγματα, συνιστοῦν ποιοτικά ἅλματα καί παραμένουν ἀνολοκλήρωτα μέχρι τή μεσσιανική τελική νίκη. Ὁ **διαρκής** χαρακτήρας τῆς ἐπανάστασης ἔγκειται στίς **ἀσυνέχειες** τῆς ἱστορίας.

«Ἡ ἱστορική γνώση τῆς ἀλήθειας δέν εἶναι δυνατή παρά ὡς ὑπέρβαση (Aufhebung) τῆς ἐπίφασης»[49] —τοῦ συνεχοῦς τῆς ἱστορίας. **Ἡ διαδικασία τῆς ἱστορικῆς ὑλιστικῆς γνώσης συντελεῖται μέσω τῆς ἀνατίναξης τοῦ συνεχοῦς τῆς ἱστορίας.** «Δυναμιτίζοντάς την ἀποσπᾶ τήν ἐποχή ἀπό τήν πραγμοποιημένη «ἱστορική συνέχεια». Ἀλλά ἐξίσου τινάζει στόν ἀέρα τήν ὁμοιογένεια τῆς ἐποχῆς. Τήν γεμίζει μ' ἐκρηκτική ὕλη, δηλαδή μέ παρόν».[50]

Μονάχα μέ τήν ἔκρηξη, τήν ἀνατίναξη τῆς πραγμοποιημένης «ἱστορικῆς συνέχειας» τήν ἀνατίναξη τῶν μύθων, τήν ὑπέρβαση τῆς ἐπίφα-

σης τῆς καθεστηκυίας τάξεως εἶναι δυνατό νά ἀποσπαστεῖ τό ἱστορικό ἀντικείμενο καί νά συγκροτηθεῖ σέ **ἀντικείμενο τῆς γνώσης.** Ἡ «ἀνατίναξη» λοιπόν ἔχει μιά ταυτόχρονα ἀναλυτική καί συνθετική λειτουργία. Δέν κονιορτοποιεῖ ἀλλά συγκροτεῖ τό γνωστικό ἀντικείμενο. Γιά τόν ἱστορικό ὑλιστή γράφει ὁ Μπένγιαμιν «ἡ ἱστορία γίνεται ἕνα ἀντικείμενο μιᾶς σύνθεσης, πού τόπος της δέν εἶναι ὁ κενός χρόνος, ἀλλά ἡ συγκεκριμένη ἐποχή, ἡ συγκεκριμένη ζωή, τό συγκεκριμένο ἔργο. Ἀποσπᾶ τήν ἐποχή ἀπ' τήν ἄψυχη **ἱστορική συνέχεια,** ὅπως ἀποσπᾶ τή ζωή ἀπό τήν ἐποχή, τό ἔργο ἀπό τό «ἔργο τῆς ζωῆς». Ἀλλά τό ὄφελος ἀπ' αὐτή τή σύνθεση εἶναι πώς μέσα στό ἔργο φυλάγεται καί ἀναλύεται [aufgehoben] τό ἔργο τῆς ζωῆς, μέσα στό ἔργο τῆς ζωῆς ἡ ἐποχή καί μέσα στήν ἐποχή ἡ ἱστορική ροή»[51].

Ἡ ἀνατίναξη τοῦ πραγμοποιημένου, ἄψυχου, πλαστοῦ συνεχοῦς **διασώζει** τήν ἀληθινή **συνέχεια μέσα** καί **χάρη στήν ἀσυνέχεια.** Ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Μπένγιαμιν στό "Passagenwerk"[52], ἡ ἀνατίναξη τῆς ἄμορφης συνέχειας εἶναι **γνωσιολογική ἀπαίτηση πού καθορίζεται ἀπό τήν ἴδια τή «μοναδολογική δομή» τοῦ ἀνεξάρτητου ἀπό τή συνείδησή μας, καί πρωταρχικοῦ σέ σχέση μ' αὐτήν, ὑλικοῦ ἀντικειμένου τῆς ἱστορίας.**

Τό ἱστορικό ἀντικείμενο εἶναι Μονάδα. Ἔχει μιά συγκεκριμένη, πρωτότυπη ἰδιαιτερότητα καί ταυτόχρονα κλείνει στό ἐσωτερικό του —«στά σπλάχνα του» γράφει ὁ Μπένγιαμιν— τό σύνολο τῆς ἱστορικῆς σύγκρουσης, «ὅλες τίς ἱστορικές δυνάμεις καί τά συμφέροντα» σέ μικρογραφία. Ἀποτελεῖ μιά ἀνεπανάληπτη ἑνότητα τοῦ Ἀτομικοῦ καί τοῦ Καθολικοῦ. Ἡ ἰδιαιτερότητά του εἶναι στιγμή μιᾶς ἱστορικῆς σύγκρουσης, μπορεῖ νά ἀναπαραχθεῖ στή συνείδηση, στό Τώρα τῆς γνωσιμότητάς του, κι ὄχι ἐκλεκτικά, μέ ἐπιστημονικοφανή ἐφησυχασμό, χαρακτηριστικό γνώρισμα τοῦ χυδαίου ἱστορικισμοῦ. Στήν ἱστορική ὑλιστική διαδικασία τῆς γνώσης συλλαμβάνεται μιά ἀστραπιαία **διαλεκτική εἰκόνα** τοῦ ἱστορικοῦ ἀντικειμένου. Μιά εἰκόνα ὅπου τό «Ἄλλοτε συναντάει τό Τώρα μέσα σέ μιά ἀστραπή γιά νά σχηματίσει ἕναν ἀστερισμό. Μ' ἄλλους ὅρους: ἡ εἰκόνα εἶναι ἡ διαλεκτική ἐν στάσει (Dialektik im Stillstand)»[53].

Ἡ ἔννοια τοῦ «ἀστερισμοῦ» ἐδῶ ἔχει μιά διαφορετική σημασία ἀπό ἐκείνη πού ἔχει ὁ ἴδιος ὅρος στόν Ἀντόρνο, ἀποτελεῖ παραπέρα ἀνάπτυξη, σέ ὑλιστική βάση αὐτή τή φορά γνωσιοθεωρητικῶν ἀπόψεων, πού εἶχε πρωτοδιατυπώσει, σέ πλατωνίζουσα βάση, ὁ Μπένγιαμιν στόν «Γνωσιο-κριτικό Πρόλογο» (Erkenntniskritische Vorrede) στό βιβλίο του γιά τήν «Καταγωγή τοῦ γερμανικοῦ δράματος μπαρόκ» (Trauerspiel).[54] Ὁ «ἀστερισμός» εἶναι ἡ διαλεκτική ἕνωση, στίς ἀμοιβαῖες τους σχέσεις, ὅλων τῶν ἐννοιῶν πού ἀπεικονίζουν τίς διάφορες πλευρές τοῦ ἐμπειρικοῦ ἀντικειμένου, στό **ὀξύτερο** σημεῖο τῆς ἔντασης καί τῆς ἀντίθεσής τους. Ὅπως σημείωνε ὁ Λένιν «μόνο ὅταν ὑψωθοῦν στήν αἰχμή τῆς ἀντίφασης, γίνονται οἱ ποικίλες ὀντότητες δραστήριες (regsam) καί ζωντανές στίς ἀμοιβαῖες τους σχέσεις — ἀποκτοῦν ἐκείνη τήν ἀρνητικότητα πού εἶναι **ὁ ἐσωτερικός παλμός τῆς αὐτοκίνησης καί τῆς ζωντάνιας»**[55].

Ὁ Μπένγιαμιν ἐξηγεῖ παραπέρα τί ἐννοεῖ μέ τόν ὅρο **«διαλεκτική ἐν στάσει»** (τήν ὁποία ρητά συνδέει μέ τόν Χέγγελ)[56] καί σύλληψη τῆς διαλεκτικῆς εἰκόνας: «Ἡ ἀκινητοποίηση τῶν σκέψεων, ὅσο καί ἡ κίνησή τους, ἀποτελεῖ μέρος τῆς σκέψης. Ὅταν ἡ σκέψη ἀκινητοποιεῖται σ' ἕνα ἀστερισμό κορεσμένο ἀπό ἐντάσεις, ἐμφανίζεται ἡ διαλεκτική εἰκόνα. Εἶναι ἡ τομή στήν κίνηση τῆς σκέψης. Ἡ θέση της φυσικά δέν εἶναι αὐθαίρετη. Πρέπει, μέ μιά κουβέντα, νά τήν ψάξεις ἐκεῖ πού ἡ ἔνταση ἀνάμεσα στά διαλεκτικά ἀντίθετα εἶναι ἡ πιό μεγάλη. Τό ἀντικείμενο τό ἴδιο πού οἰκοδομεῖται στήν ὑλιστική παράσταση τῆς ἱστορίας εἶναι λοιπόν ἡ διαλεκτική εἰκόνα. Αὐτή εἶναι σέ ταυτότητα μέ τό ἱστορικό ἀντικείμενο. Δικαιώνει τό γεγονός ὅτι ἀποσπάστηκε μέ μιά ἔκρηξη ἀπό τό συνεχές τῆς πορείας τῆς ἱστορίας».[57] Μόνο αὐτές οἱ διαλεκτικές εἰκόνες εἶναι αὐθεντικές, ὄχι ἀρχαϊκές, ὄχι μυθικές, ἱστορικές[58].

Αὐτό πού ὁ Μπένγιαμιν ὀνομάζει «καταστρεπτική στιγμή» τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ, ἡ στιγμή τῆς τομῆς, τῆς ρήξης τῆς ἱστορικῆς συνέχειας δέν εἶναι αὐθαίρετη: πρέπει νά συντελεστεῖ στήν «αἰχμή τῆς ἀντίφασης» πού ἔλεγε ὁ Λένιν. Μόνον τότε θἄχουμε μιά εἰκόνα τοῦ ἀντικειμένου «μ' ὅλο τόν ἐσωτερικό παλμό τῆς αὐτο-κίνησης καί ζωντάνιας του», μιά διαλεκτική εἰκόνα.

Κι ἀκόμα κάτι καίριο στή θεωρία τῆς γνώσης. Ἡ τομή δέν γίνεται μετά ἀπό μιά παθητική, ἐφησυχασμένη ἐνατένιση τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλά μέσα ἀπό πρακτική καί θεωρητική πάλη ἐνάντια «σ' ἕναν ἀστερισμό κινδύνων πού ἀπειλοῦν τόσο ὅ,τι μεταδίδεται μέ τήν παράδοση ὅσο

καί τόν ἀποδέκτη αὐτῆς τῆς παράδοσης», τῆς παράδοσης τῶν καταπιεσμένων. Γι' αὐτό κι «ὁ στόχος μιᾶς τέτοιας παρουσίασης τῆς ἱστορίας εἶναι, γιά νά μιλήσουμε ὅπως ὁ Ἔνγκελς, τό «νά βγοῦμε ἀπό τό πεδίο τῆς σκέψης»[59] —στό χῶρο τῆς ἐπαναστατικῆς ταξικῆς πόλης.

ι. Στοιχεῖα ἱστορικῆς διαλεκτικῆς

Ὅλα τά στοιχεῖα τῆς ἱστορικῆς-ὑλιστικῆς διαλεκτικῆς συμπυκνώνονται ἀπό τόν Μπένγιαμιν σ' ἕνα σημαντικό ἀπόσπασμα τοῦ "Passagenwerk": «Σχετικά μέ τή στοιχειώδη διδασκαλία τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ. 1) Ἀντικείμενο τῆς ἱστορίας εἶναι αὐτό τοῦ ὁποίου ἡ γνώση ἐπιτελεῖται ὡς διάσωση. 2) Ἡ ἱστορία διαχωρίζεται σέ εἰκόνες καί ὄχι σέ ἱστορίες. 3) Κάθε φορά πού ἕνα διαλεκτικό προτσές ὁλοκληρώνεται ἔχουμε νά κάνουμε μέ μία μονάδα. 4) Ἡ ὑλιστική παρουσίαση τῆς ἱστορίας περιέχει μιά ἐνυπάρχουσα κριτική τῆς ἔννοιας τῆς προόδου. 5) Ὁ ἱστορικός ὑλισμός θεμελιώνει τήν πορεία του πάνω στήν ἐμπειρία, τή λογική Διάνοια τοῦ ἀνθρώπου, τήν παρουσία πνεύματος καί τή διαλεκτική»[60].

Ἄς ἐπιχειρήσουμε τήν ἀνάγνωση αὐτοῦ τοῦ «κρυπτικοῦ» (ὄχι ἑρμητικοῦ!) κειμένου, πού θά ἔκανε ν' ἀνατριχιάσει κάθε σταλινικός συγγραφέας ἐγχειριδίου ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ.

Θά τό χωρίσουμε πρῶτα σέ δύο ἑνότητες. Ἡ πρώτη περιλαμβάνει τά τέσσερα πρῶτα σημεῖα, ἐνῶ ἡ δεύτερη ἑνότητα, πού ἐμπεριέχει, συνοψίξει καί ξεπερνᾶ τήν πρώτη, ἀναλύεται μέ τή σειρά της σέ τέσσερα ἐπίσης σημεῖα.

I.

«1) Ἀντικείμενο τῆς ἱστορίας εἶναι αὐτό τοῦ ὁποίου ἡ γνώση ἐπιτελεῖται ὡς διάσωση».

Τό ἱστορικό ἀντικείμενο συγκροτεῖται σέ ἀντικείμενο τῆς γνώσης ὅταν ἀποσπασθεῖ ἀπό τήν ἄψυχη, πραγμοποιημένη «ἱστορική συνέχεια» μέ τήν ἀνατίναξή της, καί διασωθεῖ στήν ἰδιαιτερότητά του κι ὅλες τίς ἀλληλοσυνδέσεις καί μεταβάσεις του πρός τό Καθολικό, τή συνολική καί ἱστορική σύγκρουση πού τό διαμόρφωσε.

«Ἀπό ποιό κίνδυνο τά φαινόμενα διασώζονται: Ὄχι μόνο, κι ὄχι κύρια ἀπό τή δυσφήμιση καί τήν περιφρόνηση, στίς ὁποῖες περιέπεσαν, ἀλλά ἀπό τήν καταστροφή πού ἀντιπροσωπεύει ἕνας ὁρισμένος τρόπος μεταβίβασής τους πού τά «δοξάζει» σάν «πατρώα κληρονομιά...» — Ὑπάρχει μιά παράδοση πού εἶναι καταστροφή[61]. (Ἄς σκεφτοῦμε τί ὑπέστησαν ἡ ἀρχαία ἤ ἡ ἰουδαιοχριστιανική ἤ ἡ μαρξιστική παράδοση ἀπό τούς ἐπιγόνους καί σφετεριστές!)

Ὁ Μπένγιαμιν δίνει μιά ἀνάγλυφη περιγραφή τῆς διαλεκτικῆς διάσωσης τοῦ ἱστορικοῦ ἀντικειμένου στή «θέση VI» τοῦ κειμένου τοῦ 1940 ἀπάνω στήν ἔννοια τῆς ἱστορίας: «Ἱστορική σύνθεση τοῦ παρελθόντος δέν σημαίνει ἀναγνώρισή του» μέ τόν τρόπο πού ὑπῆρξε πραγματικά». Σημαίνει συγκράτηση μιᾶς μνήμης, καθώς ἀστράφτει τή στιγμή τοῦ κινδύνου. Προσπαθεῖ γι' αὐτό τό λόγο ὁ ἱστορικός ὑλισμός νά συλλάβει μιά εἰκόνα τοῦ παρελθόντος καθώς ἐμφανίζεται αὐτή ἀπροσδόκητα στό ἱστορικό ὑποκείμενο τή στιγμή τοῦ κινδύνου. Ὁ κίνδυνος ἀπειλεῖ καί τή συνέχιση τῆς παράδοσης καί τούς παραλῆπτες της. Εἶναι καί γιά τούς δύο ὁ ἴδιος: νά γίνουν ὄργανα τῆς κυρίαρχης τάξης. Σέ κάθε ἐποχή πρέπει νά ἐπιδιώκεται ἡ ἐκ νέου ἀπόσπαση τῆς παράδοσης ἀπό τόν κονφορμισμό, πού εἶναι ἕτοιμος νά τή καταδυναστεύσει. Γιατί ὁ Μεσσίας δέν ἔρχεται μόνο σάν λυτρωτής ἀλλά καί σάν νικητής τοῦ Ἀντίχριστου. Τό χάρισμα νά ἀναζωπυρώνει τή σπίθα τῆς ἐλπίδας στό παρελθόν εἶναι **ἐκεῖνος** μόνο ὁ ἱστορικός πού ἔχει τήν πεποίθηση ὅτι καί οἱ νεκροί ἀκόμα δέν θά εἶναι ἀσφαλεῖς ἀπό τόν ἐχθρό στήν περίπτωση πού θά νικήσει. Καί δέν ἔχει πάψει αὐτός ὁ ἐχθρός νά νικᾶ»[62].

2) «Ἡ ἱστορία διαχωρίζεται σέ εἰκόνες καί ὄχι σέ ἱστορίες».

Ἡ διάσωση τοῦ παρελθόντος συντελεῖται μέσω τῆς σύλληψης διαλεκτικῶν, αὐθεντικά ἱστορικῶν, μή μυθικῶν εἰκόνων, πού ἀντιστοιχοῦν στήν ἀνομοιογενῆ, ἀσυνεχῆ, ἀνισόμερη δομή τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης.

Ὁ Μπένγιαμιν ἀντιτίθεται στήν (ἀστική) ἀντίληψη τῆς παγκόσμιας ἱστορίας πού τήν παρουσιάζει σάν τήν ἄθροιση ἐπιμέρους «ἱστοριῶν» μέσα σ' ἕνα κενό, ὁμοιογενῆ χρόνο, σάν τόν κοινό παρονομαστή τους. Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ὁ Μπένγιαμιν εἶναι ἀντίθετος μέ κάθε ἀντίληψη παγκόσμιας ἱστορίας. Ἀπορρίπτει μόνο ὅσες δέν ἔχουν τήν ἀναγκαία «ἀρχή οἰκοδόμησης» τῆς ἱστορίας: τή σύλληψή της ὡς διαδικασίας πού συνδυάζει ἀνομοιογενῆ στοιχεῖα, ἀνισομέρειες, ἀσυμμετρίες, ἀσυνέχειες, διαφορετικούς χρόνους καί ρυθμούς, σέ διακριτές ἑνότητες ἀντιθέτων, σέ «ἀστερισμούς» πού φθάνουν στήν αἰχμή τῆς ἐσωτερικῆς τους ἀντίφασης. (Μιά τέτοια «ἀρχή οἰκοδόμησης» εἶναι ὁ νόμος τῆς ἀνισόμερης καί συνδυασμένης ἀνάπτυξης, σύμφωνα μέ

τή μαρξιστική ὁρολογία τοῦ Τρότσκυ).

Γιά τόν Μπένγιαμιν ἡ ἀληθινή «ἰδέα τῆς παγκοσμίου ἱστορίας εἶναι μιά μεσσιανική ἰδέα. Ὁ μεσσιανικός κόσμος εἶναι ὁ κόσμος τῆς ἀκέραιης καί ὁλόπλευρα ἀνοιχτῆς ἐπικαιρότητας. Μόνο μέσα της ὑπάρχει ἡ παγκόσμια ἱστορία. Ἀλλά ὄχι σάν γραπτή ἱστορία, περισσότερο συντελεῖται σάν γιορτή. Αὐτή ἡ γιορτή ἔχει καθαρθεῖ ἀπό κάθε ἐπισημότητα. Κανένα εἶδος τραγουδιοῦ δέν τήν συνοδεύει. Ἡ γλῶσσα της εἶναι ἡ ἀκέραιη πρόζα, πού ἔχει σπάσει τίς ἁλυσίδες τῆς γραφῆς καί εἶναι κατανοητή ἀπ' ὅλους τούς ἀνθρώπους (ὅπως ἡ γλῶσσα τῶν πουλιῶν ἀπό τά παιδιά πού εὐλόγησαν νεράιδες)»[63]. Ὁ Μπένγιαμιν ἐδῶ καταφεύγει σέ εἰκόνες καί ἀντλεῖ ἀπό μιά φιλοσοφία τῆς γλώσσας καββαλιστικῆς καταγωγῆς: ἡ ἀδαμική πανανθρώπινη γλῶσσα τῆς Ἐδέμ ξεπέφτει μέ τήν πτώση σέ «φλυαρία» καί κομματιάζεται σέ χιλιάδες διαφορετικές γλῶσσες στόν Πύργο τῆς Βαβέλ. Ὁ Μπένγιαμιν παρομοιάζει τίς ἐπιμέρους «ἱστορίες», στίς ὁποῖες κομματιάζουν τήν ἱστορία, μέ τίς γλῶσσες τῆς Βαβέλ, τήν ἀστική «παγκόσμια ἱστορία» μέ τήν ἐσπεράντο (!) καί τή μεσσιανική ἀντίληψη μέ τήν ἀποκατάσταση τῆς Ἐδέμ καί τῆς παραδείσιας γλώσσας. Ἡ σύλληψη τῶν διαλεκτικῶν εἰκόνων, ἑνός χώρου εἰκόνων (Bild-raum) πού ν' ἀποδίδει ἀκέραιη κι ὁλόπλευρα ἀνοικτή τήν ἐπικαιρότητα τοῦ ἀπελευθερωμένου κόσμου, εἶναι ἡ ἐπανενθύμηση τῆς ξεχασμένης γλώσσας τοῦ Ἀδάμ[64].

3) «Κάθε φορά πού ἕνα διαλεκτικό προτσές ὁλοκληρώνεται, ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά Μονάδα».

Ἐκεῖ πού ἡ διαλεκτική σκέψη ξαφνικά σταματάει, ἔχοντας συλλάβει καί διασώσει τόν ἀστερισμό τῶν ἐννοιῶν ἑνός ἱστορικοῦ ἀντικειμένου στό ὀξύτερο σημεῖο τῆς ἔντασης τῶν διαλεκτικῶν ἀντιθέτων, ἔχουμε νά κάνουμε μέ μία μονάδα. Μιά διακριτική ἑνότητα ἀντιθέτων πού κλείνει «στά σπλάχνα της» ὅλο τόν πλοῦτο τῶν ἱστορικῶν δυνάμεων καί συμφερόντων στήν ἀναμέτρησή τους (Βλ. καί παραπάνω).

«Ἀναγνωρίζει σ' αὐτή τή δομή τό χαρακτηριστικό μιᾶς μεσσιανικῆς ἀκινητοποίησης τοῦ συμβάντος, ἤ, διαφορετικά διατυπωμένο, μιᾶς ἐπαναστατικῆς δυνατότητας στόν ἀγῶνα γιά τό ὑποδουλωμένο παρελθόν». (Θέση XVII).[65]

4) «Ἡ ὑλιστική παρουσίαση τῆς ἱστορίας περιέχει μιά ἐνυπάρχουσα κριτική τῆς ἔννοιας τῆς προόδου».

Πρόκειται γιά τήν πασίγνωστη, ὅσο καί παρανοημένη, ἀντίθεση τοῦ Μπένγιαμιν στή βαθμιαία, ἐξελικτική προοδευτική πορεία τῆς ἱστορίας. Πολλοί μελετητές, μέχρι τώρα, ἔχουν ἤδη δείξει κι ἀποδείξει ὅτι ἡ ἴδια ἀντίθεση ἐνυπάρχει σέ πάμπολλα κείμενα τῶν κλασικῶν τοῦ μαρξισμοῦ[66] — γιά νά θαφτεῖ κακήν κακῶς ἀπό τή σοσιαλδημοκρατία καί τόν σταλινισμό, τούς θιασῶτες τοῦ «προοδευτισμοῦ» καί τοῦ ἐξελικτισμοῦ.

Ὁ Μπένγιαμιν δέν κρατᾶ καθόλου μία τυφλή, μηδενιστική, ἀνιστορική στάση ἐνάντια στήν πρόοδο. Ἀναγνωρίζει ὅτι τήν περίοδο τῆς ἐπαναστατικῆς ἀνόδου τῆς ἀστικῆς τάξης, ἡ ἔννοια τῆς προόδου εἶχε ἕνα κριτικό κι ἀπελευθερωτικό ρόλο ἀπέναντι στίς ἀπολιθωμένες φεουδαρχικές κοσμοαντιλήψεις· ἀλλά «ἡ ἔννοια τῆς προόδου ἔχανε ὁλοένα περισσότερο στόν 19ο αἰῶνα τίς κριτικές λειτουργίες πού εἶχε ἀρχικά, ὅσο ἡ μπουρζουαζία κατακτοῦσε τίς θέσεις ἐξουσίας της»[67]. «Ἡ κατανομή τῆς προόδου στό σύνολο τῆς πορείας τῆς ἱστορίας εἶναι τό χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς χορτασμένης μπουρζουαζίας»[68]. Ὁ Μπένγιαμιν ὅμως δέν δέχεται ἄκριτα κάθε κριτική τῆς ἔννοιας τῆς προόδου. Ἔτσι π.χ. θεωρεῖ ὅτι ἡ κριτική τοῦ Lotze ἐκφράζει «τίς ἐπιφυλάξεις τῆς μπουρζουαζίας ὅταν πέφτει σέ θέση ἄμυνας»[69]. Ἰδιαίτερα δέ ἐχθρικός εἶναι στίς «ἀντι-προοδευτικές» ἀντιδραστικές ἀντιλήψεις γιά τή διαρκῆ παρακμή τύπου Σπέγκλερ, πού κατά τόν Μπένγιαμιν δέν εἶναι παρά ὁ ἴδιος ἐξελικτισμός ἀπό τήν ἀνάποδη.

Ὁ Μπένγιαμιν εἶναι ριζικά ἀντίθετος στήν ἀστική καί ρεφορμιστική ἀντίληψη σύμφωνα μέ τήν ὁποία «ἡ πρόοδος γίνεται τό σημάδι τῆς πορείας τῆς ἱστορίας στήν ὁλότητά της». Σ' αὐτή τήν περίπτωση «ἡ ἔννοια τῆς προόδου συνδέεται μέ μιά κριτική ὑποστασιοποίηση κι ὄχι μέ μιά κριτική διερώτηση»[70]. Ἡ ὅλη τραγωδία τῆς ἱστορίας μεταμφιέζεται σέ μιά ἀτελεύτητη ἀνοδική, βελτιωτική πορεία, μιά βαθμιαία ποσοτική συσσώρευση χωρίς ρήγματα, ἅλματα ἤ παλινδρομήσεις καί γκρεμούς, μιά μετακίνηση σ' ἕναν κενό, ὁμοιογενῆ, νευτώνειο χρόνο. Τό ἀντίθετο αὐτοῦ τοῦ κενοῦ, ὁμοιογενοῦς χρόνου εἶναι ὁ ἀνομοιογενής ἱστορικός χρόνος, «ὁ πληρούμενος ἀπό τήν παρουσία τοῦ Τώρα (Jetztzeit)»[71] — ὁ μεσσιανικός χρόνος τοῦ Μπένγιαμιν, τό ἱστορικό discontinuum τῆς παράδοσης τῶν καταπιεσμένων. Ἡ ἐπαναστατική ἀντίληψη τῆς μαχόμενης καταπιεσμένης τάξης εἶναι ἀπολύτως ἀσυμβί-

βαστη μέ τό ἱστορικό continuum τῶν καταπιεστῶν. Ἀντίθετα, γι' αὐτήν «πρέπει νά θεμελιωθεῖ ἡ ἔννοια τῆς προόδου πάνω στήν ἰδέα τῆς καταστροφῆς. Νά «συνεχίσουν τά πράγματα ὅπως πρίν»: ἰδού ἡ καταστροφή»[72].

Ὁ Ἄγγελος τῆς Ἱστορίας τοῦ Μπένγιαμιν, ὁ Angelus Novus, προχωράει μέ τήν πλάτη στραμμένη πρός τό μέλλον ἐνῶ μπροστά του σωριάζονται τά ἐρείπια τῶν ἱστορικῶν καταστροφῶν. «Μιά θύελλα σηκώνεται ὅμως ἀπό τή μεριά τοῦ Παράδεισου κι ἀδράχνει τίς φτεροῦγες του καί εἶναι τόσο δυνατή, πού δέν μπορεῖ πιά ὁ ἄγγελος νά τίς κλείσει. Τόν ὠθεῖ αὐτή ἡ θύελλα ἀσταμάτητα πρός τό μέλλον, στό ὁποῖο στρέφει τήν πλάτη, ἐνῶ ὁ σωρός ἀπό τά ἐρείπια φθάνει μπροστά του ὡς τόν οὐρανό. Ὅ,τι ἀποκαλοῦμε ἐμεῖς πρόοδο, εἶναι αὐτή ἡ θύελλα». (Θέση IX) [73].

ια. Στοιχεῖα ἱστορικῆς διαλεκτικῆς ΙΙ

Ἄς ἔρθουμε τώρα στή δεύτερη ἐνότητα τῶν στοιχείων τῆς ἱστορικῆς διαλεκτικῆς τοῦ Μπένγιαμιν, πού ἀντιστοιχεῖ στό σημεῖο 5. Μποροῦμε μέ τή σειρά του νά τό ἀναλύσουμε στά τέσσερα στοιχεῖα του καί νά ἐξετάσουμε τό καθένα χωριστά.

ΙΙ.

5) «Ὁ ἱστορικός ὑλισμός θεμελιώνει τήν πορεία του πάνω

α) στήν ἐμπειρία».

Σάν ὑλιστής ὁ Μπένγιαμιν ἀναγνωρίζει τήν αἰσθητηριακή/ἐμπειρική ἀφετηρία τῆς διαδικασίας τῆς γνώσης. Ἀλλά δέν εἶναι ἐμπειριστής. Κι ὅπως λέχτηκε, ἀπό τά πρώιμα χρόνια δέν ἱκανοποιοῦνταν μέ τήν ἀφηρημένη καντιανή ἐμπειρία κι ἀναζητοῦσε τήν «ἀπόλυτη ἐμπειρία». Μέσα ἀπό τό μαρξισμό, στά πιό ὥριμα ἔργα του ὅπως στή μελέτη του γιά τόν Λεσκώφ καί στό "Passagenwerk", **ἡ ἐμπειρία** (Erfahrung) ἀποκτᾶ κεντρική σημασία στή μπενγιαμινική σκέψη πάνω στούς μοντέρνους καιρούς, ἰδιαίτερα στήν ἀντιδιαστολή της πρός τό βίωμα (Erlebnis). Ἡ ἐμπειρία δέν εἶναι ἁπλῶς τό ἀποτέλεσμα μιᾶς αἰσθητηριακῆς ἐπαφῆς τοῦ ἀνθρώπου μέ τό περιβάλλον. Εἶναι τό προϊόν τῆς αἰσθητηριακῆς ἀλληλεπίδρασης τοῦ ἀνθρώπου μέ τή Φύση, **στή διάρκεια τοῦ προτσές τῆς ἐργασίας,** μέσα σέ συγκεκριμένες ἱστορικές συνθῆκες, καί διατηρεῖ μέσα της ὅλο τόν πλοῦτο τῶν ἀλληλοσυνδέσεων καί προσδιορισμῶν πού ἀναπτύχθηκαν στή διάρκεια αὐτῆς τῆς ἀλληλεπίδρασης.

Μέ τήν ἄνοδο τοῦ καπιταλισμοῦ, στούς μοντέρνους καιρούς, ἡ ἐμπειρία μπαίνει σέ μιά διαδικασία διαρκοῦς πτώχευσης, ὅπως δείχνει ὁ Μπένγιαμιν στόν «Ἀφηγητή». Ἡ ἀποξένωση τοῦ ἄμεσου παραγωγοῦ ἀπό τά μέσα παραγωγῆς, ἤδη ἀπό τόν καιρό τῆς μανιφακτούρας, ὅπως σημειώνει στό "Passagenwerk", [74] προωθεῖ τό μαρασμό τῆς ἐμπειρίας πού ἐπιδεινώνεται ραγδαῖα μέ τή μεγάλη βιομηχανική καπιταλιστική παραγωγή καί φτάνει στό ναδίρ μέ τίς νέες μορφές τοῦ κεφαλαίου (ὅπως εἶναι τό μετοχικό καί οἱ διάφορες μορφές τοῦ πλασματικοῦ κεφαλαίου) πού φαίνονται νά χωρίζονται μέ μιάν ἄβυσο ἀπό τή διαδικασία τῆς ἐργασίας. «Μόλις τό προτσές τῆς παραγωγῆς ἄρχισε νά κινητοποιεῖ μεγάλες μᾶζες ἀνθρώπων, ἐμφανίστηκε σ' αὐτούς πού «εἶχαν τά μέσα» ἡ ἀνάγκη νά ξεχωρίσουν en masse ἀπό τούς ἐργαζόμενους. Σ' αὐτή τήν ἀνάγκη ἀνταποκρίθηκε ἡ βιομηχανία τῆς ψυχαγωγίας...»[75]. Οἱ **ἀργόσχολοι** τῶν σύγχρονων καιρῶν χαρακτηρίζονται «ἀπό τή διάθεση νά καταβροχθίζουν μέσα στή μοναξιά μιά αὐθαίρετη διαδοχή αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων»[76].

Τό βίωμα (Erlebnis) καί μάλιστα τό βίωμα-σόκ (Choc-erlebnis) τῶν σύγχρονων καιρῶν εἶναι αὐτός ἀκριβῶς ὁ βομβαρδισμός ἐντυπώσεων, ἀποκομμένων ἀπό τό προτσές τῆς ἐργασίας κι ἀπό τό ὑλικό τους περιεχόμενο. Εἶναι «ἡ σκοτεινιά τῆς στιγμῆς πού βιώνεται» κατά τήν ἔκφραση τοῦ Μπλόχ, πού ἀγαποῦσε κι ὁ Μπένγιαμιν. «Ἡ ἐμπειρία εἶναι ὁ καρπός τῆς ἐργασίας, τό βίωμα εἶναι ἡ φαντασμαγορία τοῦ ἀργόσχολου»[76]. Ἡ ἀναζήτηση ἐντυπώσεων-σόκ ἀντικαθιστᾶ τήν ἐμπειρία μέ τή βιομηχανία τῆς «πληροφορίας», τό «ρεπορτάζ» κ.λπ. (Παράδειγμα: κανείς —πλήν τοῦ ἰρακινοῦ λαοῦ— δέν ἔχει ἐμπειρία τοῦ πολέμου στόν Κόλπο. Ἔχουμε μόνο ἐντυπώσεις-σόκ μέσω τῶν σικέ τηλεοπτικῶν εἰκόνων τοῦ CNN. Κάτι τέτοιο κάνει νάχει κάποιο δίκιο ὁ Baudrillard ὅταν πετάει πομφόλυγα ὅτι «ὁ πόλεμος στόν Κόλπο δέν ἔλαβε χώρα»).

Τό βίωμα-σόκ εἶναι μέσο παραγωγῆς τοῦ Μυθικοῦ. Ἕναν αἰῶνα πρίν τήν ἐποχή τῆς ἠλεκτρονικῆς δικτατορίας τῆς πληροφορίας, ὁ Μάρξ ἔγραφε στόν Κούγκελμαν στίς 27 Ἰουλίου 1871: «Πιστεύανε μέχρι τώρα ὅτι ὁ σχηματισμός τῶν χριστιανικῶν μύθων στή Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία δέν ἦταν δυνατός παρά γιατί ἡ τυπογραφία δέν ἦταν ἀκόμη γνωστή. Ἡ ἀλήθεια εἶναι τελείως διαφορετική. Ὁ καθημερινός Τύπος καί τό τηλεγράφημα, πού διαδίδει στιγμιαῖα

τίς ἐφευρέσεις σ' ὅλη τή γήινη σφαῖρα, κατασκευάζουν περισσότερους μύθους σέ μιά μέρα ἀπ' ὅσους μποροῦσαν ἄλλοτε νά φτιάξουν σ' ἕναν αἰῶνα». Ὁ ἱστορικός ὑλισμός, ἀνατινάζοντας τούς μύθους, ἀποκαθιστᾶ τά δικαιώματα καί τήν πρωτοκαθεδρία τῆς ἐμπειρίας.

«...β) τή λογική Διάνοια τοῦ ἀνθρώπου».

Ὁ ἱστορικός ὑλισμός **δέν μένει** στό πρωταρχικό ἐπίπεδο τῆς ἐμπειρίας καί στήν ἐμπειρική κατανόηση, τή Διάνοια (Verstand).

Ὁ Κάντ πρῶτος στούς σύγχρονους καιρούς ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα σέ **διάνοια** (Verstand), τήν κατανόηση τοῦ ἐμπειρικοῦ **πεπερασμένου,** καί σέ **λόγο** (Vernunft), πού ἔχει ὡς γνωστικό ἀντικείμενο τό **ἄπειρο.** Ἀλλά ὁ Κάντ διαχωρίζει ἐξωτερικά τό πεπερασμένο καί τό ἄπειρο, τή διάνοια καί τό λόγο. **Ὁ Χέγκελ ὑπερβαίνει** τό διαχωρισμό καί ἔτσι πρῶτος μιλάει γιά τή **λογική Διάνοια** τοῦ ἀνθρώπου (vernüftige Verstand) ἤ τό **Λόγο πού διανοεῖται** (verstandliche Vernunft).

Ὁ Μπένγιαμιν, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ ἀλληλογραφία του, στράφηκε σέ μιά μεθοδική μελέτη τοῦ Χέγγελ (καί τοῦ «Κεφαλαίου» τοῦ Μάρξ) στήν προετοιμασία τοῦ μεγάλου κι ἀτέλειωτου "Passagenwerk". Τά σημάδια τῆς μελέτης φαίνονται κι ἐδῶ. Ὁ Μπένγιαμιν δέν ἱκανοποιεῖται ἀπό μιάν ἐποπτεία τῆς ἐμπειρίας, ἀπό μιά κατανόηση τοῦ πεπερασμένου ὡς πεπερασμένου καί μόνο, τοῦ μέρους ὡς μέρους. Θεμελιώνει τήν πορεία τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ ὄχι μόνο στήν πρωταρχική ἐμπειρία ἀλλά στή διαλεκτική κατανόησή της, τή σύλληψη τοῦ ἄπειρου μέσα στό πεπερασμένο, τοῦ ὅλου μέσα στό μέρος, τή λογική Διάνοια.

«... γ) τήν παρουσία πνεύματος καί δ) τή διαλεκτική».

Ὁ Μπένγιαμιν ἐξηγεῖ ὅτι «ἡ παρουσία πνεύματος» δέν σημαίνει ἕνα παρόν προσδιορισμένο ἀπό τό πνεῦμα ἀλλά τό πνεῦμα πού δραστηριοποιεῖται μέσα στό παρόν, τήν παρουσία τοῦ Τώρα (Jetztzeit). Ἡ παρουσία πνεύματος εἶναι ἡ ἀφυπνιση, ἡ ἐπαναστατική συνειδητοποίηση πού ὁδηγεῖ «πέρα ἀπό τό πεδίο τῆς σκέψης» στήν ἐπαναστατική πολιτική καί πράξη. Γι' αὐτό καί εἶναι ἀλληλένδετη μέ τήν ὑλιστική διαλεκτική, μέσα στήν ὁποία ἀνακεφαλαιώνονται καί περιέχονται ὅλες οἱ στιγμές τῆς διαδικασίας τῆς γνώσης, πού ἐξετάσαμε στό ἀπόσπασμα τοῦ "Passagenwerk".



Friedrich Pollock

«Πρέπει νά θεμελιώσουμε τή σχέση ἀνάμεσα στήν παρουσία πνεύματος καί τή «μέθοδο» τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ. Δέν εἶναι ἁπλῶς ὅτι θά μποροῦμε πάντα νά κάνουμε καθαρό ἕνα διαλεκτικό προτσές μέσα στήν παρουσία πνεύματος πού θεωρεῖται ὡς μία ἀπό τίς ἀνώτερες μορφές τῆς ἐπαρκοῦς συμπεριφορᾶς. Αὐτό πού εἶναι πολύ πιό ἀποφασιστικό εἶναι τό ὅτι ὁ διαλεκτικός δέν μπορεῖ νά θεωρεῖ τήν ἱστορία ἀλλιῶς παρά σάν ἕνα ἀστερισμό κινδύνων πού εἶναι πάντα ἕτοιμος ν' ἀπομακρύνει στό μέτρο πού παρακολουθεῖ τήν ἀνάπτυξή τους μέσα στή σκέψη του»[77]. Ὁ διαλεκτικός ὑλιστής ζεῖ πάντα στήν ἱστορία ὡς **«κατάσταση ἔκτακτης ἀνάγκης»** κι ὄχι, ὅπως ὁ ρεφορμιστής, σά νά ἦταν αἰωνίως σ' ἕνα προθάλαμο ἀναμονῆς μιᾶς μελλοντικῆς «ἐπαναστατικῆς κατάστασης» πού δέν τήν βλέπει (καί δέν θέλει) νά ἔρχεται ποτέ. Γιά τόν διαλεκτικό ὑλιστή, τόν ἐπαναστάτη μαρξιστή, **«κάθε δευτερόλεπτό του ἀποτελεῖ τή μικρή πύλη ἀπ' ὅπου μπορεῖ νά ἐμφανιστεῖ ὁ Μεσσίας»**[78]. Κάθε στιγμή, σ' εὐνοϊκές καί σέ δυσμενεῖς συνθῆκες, σ' ἀμπώτιδες καί σέ παλίρροιες τῆς ἐπανάστασης, δουλεύει γι' αὐτήν, ὁλόψυχα, ἀναζητώντας θεωρητικά καί πρακτικά τήν ἐνυπάρχουσα ἐπαναστατική δυνατότητα. Ἀρνεῖται τό συλλογικό ὕπνο, μένοντας ἐν ἐγρηγόρσει, σέ κατάσταση ἔκτακτης ἀνάγκης φύλακας στό φάρο τῆς διαλεκτικῆς μπροστά στό φουρτουνιασμένο ὠκεανό τῆς Ἱστορίας.

ιβ. Τό τέλος τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς

'Ο κόσμος τοῦ καπιταλισμοῦ, τό ἔδειξε ὁ Μπένγιαμιν, εἶναι ὁ κόσμος τῆς Αἰώνιας 'Επιστροφῆς. Στήν παραγωγή κι ἀναπαραγωγή τοῦ κεφαλαίου, στήν παραγωγή καί κυκλοφορία ἐμπορευμάτων, τό Πάντοτε Ἴδιο αἰωνίως ἐπιστρέφει ὡς Νέο, τό Νέο ἀναζητεῖται ὡς ἡ ἐπιστροφή τοῦ Πάντοτε Ἴδιου. 'Η αἰώνια ἐπιστροφή εἶναι ὁ μῦθος τῶν μύθων, ἡ θεμελιακή μορφή κάθε μυθικῆς συνείδησης.

Στίς ἀσιατικές δεσποτεῖες, ἀλλά καί στούς Ἕλληνες ἡ αἰώνια ἐπιστροφή βασίζονταν στόν κυκλικό χρόνο μιᾶς φυσικῆς οἰκονομίας μέ στόχο τήν ἀξία χρήσης. Στόν καπιταλισμό ἡ αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ Ἴδιου ὡς Νέου βασίζεται σέ μιά οἰκονομία πού περιστρέφεται γύρω ἀπό τήν ἀνταλλακτική ἀξία. Μ' αὐτήν ταυτίζεται ὁ ἄνθρωπος καί νιώθει σά νά ἦταν στή θέση της (Einfuhlung), ψυχή στό σῶμα τοῦ ἐμπορεύματος.

Τό φετίχ τοῦ ἐμπορεύματος ἐκφαίνεται μέσω τῆς ἀντινομίας τοῦ Νέου καί τοῦ Πάντοτε Ἴδιου, κι ὅπως σημειώνει ὁ Μπένγιαμιν, ἔρχεται νά καλύψει τίς ἀληθινές κατηγορίες τῆς 'Ιστορίας πού εἶναι:

«ἡ καταστροφή —νά χαθεῖ ἡ εὐκαιρία

ἡ κρίσιμη στιγμή — τό status quo ἀπειλεῖ νά διαιωνισθεῖ

ἡ πρόοδος — το πρῶτο ἐπαναστατικό μέτρο»[79].

Οἱ ἀληθινές κατηγορίες τῆς ἱστορίας εἶναι οἱ κατηγορίες τῆς ἐπανάστασης. Γι' αὐτό, ὅταν τό φάσμα τῆς ἐπανάστασης προβάλλει, τότε ὁ φετιχιστικός καπιταλισμός προσπαθεῖ νά τό ξορκίσει προβάλλοντας τήν αἰώνια ἐπιστροφή ὡς κυρίαρχο ἰδεολόγημα. «'Η σκέψη τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς ἐμφανίστηκε ὅταν ἡ μπουρζουαζία δέν τολμοῦσε πιά νά κοιτάξει τή μελλοντική ἐξέλιξη τοῦ συστήματος παραγωγῆς πού ἔθεσε σέ λειτουργία»[80]. Εἶναι μιά ἀντίληψη πού ἦρθε ταυτόχρονα στό προσκήνιο μέ τήν μή κριτική ἔννοια τῆς ἐξελικτικῆς προόδου, σάν τό ἀπαραίτητο συμπλήρωμά της.

Πρίν ἀπό τόν Νίτσε, ὁ μεγάλος ἐπαναστάτης Αὔγουστος Μπλανκί, ἔγκλειστος ἐπί δεκαετίες, γονατισμένος τελικά μετά τήν ἥττα τῆς Κομμούνας, γράφει, στά μπουντρούμια τοῦ Fort du Taureau, τό βιβλίο "L'Eternité par les astres" —μιά ἐφιαλτική εἰκόνα τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς στήν κοινωνία καί τό Σύμπαν. 'Ο Μπένγιαμιν συγκλονίστηκε ἀπό τό γεγονός καί τό βιβλίο: «Τό κοσμικό ὅραμα τοῦ κόσμου πού ὁ Μπλανκί ἐκθέτει, δανειζόμενος τά δεδομένα του ἀπό τή μηχανιστική φυσική τῆς ἀστικῆς κοινωνίας, εἶναι ὅραμα τῆς κόλασης. Εἶναι ταυτόχρονα ἕνα συμπλήρωμα στήν κοινωνία, πού τή νίκη της ὑποχρεώθηκε ν' ἀναγνωρίσει στή δύση τῆς ζωῆς του... Εἶναι μιά ὑποταγή χωρίς ἐπιφυλάξεις καί, συνάμα, εἶναι ἡ πιό τρομερή καταγγελία πού θά μποροῦσε νά εἰπωθεῖ γιά μιά κοινωνία πού προβάλλει στόν οὐρανό αὐτή τήν κοσμική εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ της»[81].

Τό ὅραμα τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς τοῦ Ἴδιου προβάλλει ὅταν σκοτεινιάζει σάν ἀνέφικτο τό ὅραμα τῆς ἐπανάστασης. Δέν παύει μέ τοῦτο ἡ εἰκόνα τοῦ Ἴδιου νά εἶναι μιά εἰκόνα τῆς Κόλασης. Δέν παύει ἀκόμα νά εἶναι καί **φενάκη.** 'Ο Μπένγιαμιν δείχνει πού βρίσκεται ἡ μεθοδολογική ρίζα τῆς αὐταπάτης τοῦ Μπλανκί. 'Ο τελευταῖος παίρνει τά δεδομένα ἀπό τό μηχανιστικό κοσμοείδωλο τῆς ἐπιστήμης τῆς ἐποχῆς του: σέ ἕνα **ἄπειρο** σύμπαν πού συντίθεται ἀπό **πεπερασμένο** ἀριθμό θεμέλιων λίθων δέν μπορεῖ παρά νά ὑπάρχει ἡ αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ πεπερασμένου σέ ἄπειρους συνδυασμούς. 'Η αἰώνια ἐπιστροφή δέν εἶναι παρά τό «κακό ἄπειρο» γιά τό ὁποῖο μίλαγε ὁ Χέγγελ, τό ἄπειρο ὡς ἄπειρη ἐπανάληψη τοῦ πεπερασμένου. Μιά τέτοια ἀντίληψη εἶναι ἀλληλένδετη μέ τούς περιορισμούς τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης μιᾶς ὁρισμένης ἱστορικῆς περιόδου (περιορισμούς πού τινάχτηκαν στόν ἀέρα ἀπό τή σύγχρονη Φυσική). 'Ο Μπλανκί ἔμεινε ἔγκλειστος ὄχι μόνο στό Fort du Taureau ἀλλά, πολύ χειρότερο, στό μηχανιστικό σύμπαν τοῦ Laplace.

'Ο Μπένγιαμιν παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἔνγκελς καί ὁ Μπλανκί στράφηκαν τήν ἴδια περίοδο στίς φυσικές ἐπιστῆμες, ὁ πρῶτος μέ τή «Διαλεκτική τῆς Φύσης», ὁ δεύτερος μέ τήν «Αἰωνιότητα μέσω τῶν ἄστρων». 'Αλλά ἄν ὁ δεύτερος ἔμεινε παγιδευμένος στό «κακό ἄπειρο» τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς, ὁ πρῶτος ἀναζητοῦσε **τό ἄπειρο ὄχι ἔξω ἀλλά μέσα στό πεπερασμένο.** «Τό ἀληθινό ἄπειρο σωστά ἐτέθη ἀπό τόν Χέγγελ στό πεπληρωμένο χῶρο καί χρόνο, στό προτσές τῆς φύσης καί στήν ἱστορία... Αὐτή ἡ ἄπειρη πολυπλοκότητα τῆς φύσης καί τῆς ἱστορίας ἔχει μέσα της τό ἄπειρο τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου —τό κακό ἄπειρο— μόνο σάν παράγοντα πού ξεπερνιέται, οὐσιώδη ἀλλά ὄχι κυρίαρχο»[82].

'Η ἀνίχνευση τοῦ ἄπειρου **μέσα** στό πεπερασμένο, τοῦ Καθολικοῦ μέσα στό ἐπιμέρους, τό ἀτομικό, τό ἀποσπασματικό, τό περιθωριακό, τό

ἐλάχιστο εἶναι τό πιό βασικό γνώρισμα ὅλων τῶν ἀναζητήσεων τοῦ Μπένγιαμιν. 'Η ἀπάντηση στό κεντρικό, ὅπως λέει, πρόβλημα τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ, στό πῶς ν' ἀποκτηθεῖ μιά μαρξιστική κατανόηση τῆς ἱστορίας **χωρίς** νά χαθεῖ ἡ συγκεκριμένη ἐποπτικότητά της (Auschaulichkeit) εἶναι **«νά ἀνακαλύψεις μέ τήν ἀνάλυση τῆς μικρῆς μεμονωμένης στιγμῆς τόν κρύσταλλο τοῦ ὅλου συμβάντος»**[83].

Στό «'Ημερολόγιο τῆς Μόσχας», στή διάρκεια τῆς ἐπίσκεψής του στή Σοβιετική Ρωσία ἀπό τόν Δεκέμβριο 1926 ὡς τό τέλος τοῦ 'Ιανουαρίου 1927, καταγράφει μιά συζήτησή του μέ καλλιτέχνη (ὁ ὁποῖος ἀνήκει πολιτικά στό χῶρο τῆς τροτσκιστικῆς 'Αριστερᾶς 'Αντιπολίτευσης): «'Ο Ράιχ εἶναι πολύ ἀπογοητευμένος μέ τόν Πλεχάνωφ. Προσπάθησα νά τοῦ ἐξηγήσω τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στόν ὑλιστικό καί στόν ὁλιστικό τρόπο ἀναπαράστασης. 'Ο ὁλιστικός τρόπος εἶναι πάντοτε ἰδεαλιστικός ἐπειδή εἶναι μή διαλεκτικός. Πράγματι ἡ διαλεκτική κινεῖται ἀναπόφευκτα στό ν' ἀναπαριστάνει κάθε θέση ἤ ἀντίθεση πού συναντᾶ ὡς τή φρέσκια σύνθεση μιᾶς τριαδικῆς δομῆς, καί μ' αὐτό τόν τρόπο διεισδύει ὁλοένα βαθύτερα στό ἐσωτερικό τοῦ ἀντικειμένου καί μόνο μέσω τοῦ τελευταίου ἀναπαριστάνει ἕνα σύμπαν. 'Οποιαδήποτε ἄλλη ἔννοια ἑνός σύμπαντος εἶναι χωρίς ἀντικείμενο, ἰδεαλιστική. Προσπάθησα παραπέρα ν' ἀποδώσω τή μή ὑλιστική σκέψη τοῦ Πλεχάνωφ στό ρόλο πού παίζει ἡ θεωρία στό ἔργο του, κι ἀναφέρθηκα στήν ἀντίθεση ἀνάμεσα σέ θεωρία καί μέθοδο. Στήν προσπάθειά της ν' ἀναπαραστήσει τό γενικό, ἡ θεωρία πετάει πάνω ἀπό τήν ἐπιστήμη, ἐνῶ τό χαρακτηριστικό τῆς μεθόδου εἶναι ὅτι κάθε ἐξέταση μιᾶς καθολικῆς ἀρχῆς ἄμεσα ἀνακαλύπτει τό δικό της ἰδιαίτερο ἀντικείμενο. (Παράδειγμα: ἡ ἐξέταση τῶν ἐννοιῶν τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου στή θεωρία τῆς σχετικότητας)»[84].

Ν' ἀνακαλύψεις μέσα στό ἀντικείμενο ἕνα σύμπαν, σέ μιά καθολική ἀρχή τό δικό της ἰδιαίτερο ἀντικείμενο, μέσα στή μικρή μεμονωμένη στιγμή τόν κρύσταλλο τοῦ ὅλου συμβάντος —αὐτή εἶναι ἡ διαλεκτική ὑλιστική ἀπάντηση στό φαῦλο κύκλο τοῦ "Ιδιου, στό κακό ἄπειρο. 'Ο διαλεκτικός ὑλισμός ἐν δράσει σημαίνει τό τέλος τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς, τοῦ μύθου τῶν μύθων.

ιγ. Μεσσιανισμός καί Μαρξισμός

'Ο Μπένγιαμιν ἀντιτάχτηκε τόσο στούς μυθολόγους τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς ὅσο καί στούς ἰδεο-μυθολόγους ἑνός κάλπικου μαρξισμοῦ, ἰδιαίτερα τούς σοσιαλδημοκράτες καί τούς σταλινικούς. Μετά ἀπό τίς καταστροφικές ἥττες τῆς δεκαετίας του '30, τήν ἄνοδο τοῦ φασισμοῦ, τίς ἀθλιότητες τῶν «λαϊκῶν μετώπων» στή Γαλλία καί τήν 'Ισπανία καί τό αἴσχος τοῦ συμφώνου Ρίμπεντροπ-Μολότωφ, ὁ Μπένγιαμιν συμπυκνώνει τό ἔργο τῆς ζωῆς του στίς «θέσεις» τοῦ 1940 **ἐνάντια** σ' αὐτούς ἀκριβῶς τούς πολιτικούς ἐκπροσώπους τῆς ἀριστερᾶς.

«"Εχοντας πέσει καταγῆς, οἱ πολιτικοί πού ἀποτελοῦσαν τήν ἐλπίδα τῶν ἀντιπάλων τοῦ φασισμοῦ, καί ἐπιβεβαιώνοντας τήν ἥττα προδίδοντας τήν ὑπόθεση πού κάποτε ἦταν δική τους — αὐτοί οἱ στοχασμοί ἀπευθύνονται στά παιδιά τοῦ αἰώνα πού περικυκλώθηκαν ἀπό τίς ὑποσχέσεις πού ἐπιδαψιλεύαν αὐτοί οἱ ἄνθρωποι καλῆς θελήσεως. 'Εμεῖς ξεκινοῦμε ἀπό τήν πεποίθηση ὅτι τά θεμελιακά κακά τῆς πολιτικῆς τῆς ἀριστερᾶς διατηροῦνται. Κι' ἀπ' αὐτά τά κακά καταγγέλουμε πρίν ἀπ' ὅλα τρία: τήν τυφλή ἐμπιστοσύνη στήν πρόοδο· μιά τυφλή ἐμπιστοσύνη στή δύναμη, τήν ὀρθότητα καί τήν ἑτοιμότητα τῶν ἀντιδράσεων πού σχηματίζονται μέσα στίς μᾶζες· μιά τυφλή ἐμπιστοσύνη στό Κόμμα. Θά πρέπει νά ταράξουμε σοβαρά τίς πιό ἀγαπημένες συνήθειες τῶν πνευμάτων μας. Μόνο μ' αὐτό τό τίμημα θά συλλάβουμε μιάν ἔννοια τῆς 'Ιστορίας πού δέν θά ὑπόκειται σέ καμιά συνενοχή μέ τίς ἰδέες ἐκείνων πού ἀκόμα κι αὐτή τήν ὥρα δέν μάθανε τίποτα». (Θέση X)[85].

"Ο,τι ἔλεγε "Αλλοτε ὁ Μπένγιαμιν ἀστράφτει στό Τώρα τῆς γνωσιμότητάς του, μετά τίς δραματικές καταρρεύσεις τοῦ 1989-91!.

'Ο Μπένγιαμιν θεωρεῖ ἐπιτακτικό, γιά τή σωτήρια ἀνατάραξη τῶν λιμναζόντων ὑδάτων καί γιά τήν ἐπαναστατική πολιτική τοῦ προλεταριάτου, τήν ἀνάδειξη, τήν ἐπανενθύμηση (Eingedenken) τοῦ μεσσιανικοῦ χαρακτήρα τοῦ ἐπαναστατικοῦ μαρξισμοῦ. 'Ως ἦταν φυσικό, τοῦτο θεωρεῖται σκάνδαλο καί σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Οἱ πολιτικοί «πού ἀκόμα κι αὐτή τήν ὥρα δέν μάθανε τίποτα» ἀλλά κι ἄλλοι μαρξίζοντες ἤ καί φίλοι τοῦ ἴδιου τοῦ Μπένγιαμιν τοῦ προσάπτουν ὅτι ὁ μεσσιανισμός εἶναι ἀσυμβίβαστος μέ τό μαρξισμό. (Αὐτό δέν ἐνοχλεῖ τούς ἴδιους, σ' ἄλλες περιπτώσεις, νά ἐκτοξεύουν σάν ψόγο κατά τοῦ μαρξισμοῦ ὅτι εἶναι... μεσσιανισμός, ἐσχατολογία κ.λπ., κλπ.).

'Η ἔνσταση ἔγινε κεντρική στό πρόβλημα

πρόσληψης τοῦ Μπένγιαμιν. "Οταν τό γερμανικό φοιτητικό κίνημα τοῦ SDS καί γενικότερα ἡ γενιά τοῦ Μάη τοῦ '68 τόν ξανάφερε στό προσκήνιο τοῦ θεωρητικοῦ ἐνδιαφέροντος καί τῆς πολιτικῆς ἐπικαιρότητας τονίζοντας τόν ζωντανό, γόνιμο, ἀντιγραφειοκρατικό καί ἐπαναστατικό μαρξισμό του, ἄλλοι προτιμοῦσαν ν' ἀντιπαραθέτουν τό μή μαρξιστικό χαρακτήρα τῶν πρό τοῦ 1924 ἔργων του καί τό διαρκῆ μεσσιανισμό καί «μυστικισμό» του. Μετά τήν ἀμπώτιδα τοῦ κινήματος τοῦ 1968-74, καί προπαντός στά μικρόψυχα χρόνια μας, ἡ τάση ἀνεστράφη: οἱ περισσότεροι δοξολογοῦν τόν Μπένγιαμιν σάν «αἰσθητικό», σάν θεωρητικό τῆς λογοτεχνίας πού δέν ἔχει σχέση μέ τήν ἐπανάσταση, ἀκόμα καί σάν πρῶτο... μεταμοντέρνο!

'Ο Μπένγιαμιν ὅμως ἀνήκει στήν παράδοση τῶν καταπιεσμένων καί κινδυνεύει μαζί της. 'Ο ἴδιος τό εἶχε προβλέψει καί γι' αὐτό ἀρνιόταν, ὅπως ἔγραφε στόν φίλο τοῦ Σόλεμ, στίς 17 'Απριλίου 1931, νά παραδώσει τά γραπτά του στά χέρια τῆς ἀντεπανάστασης καί φρόντιζε «νά τά μεθυλιώνει, ὅπως τό ἀλκοόλ» ὥστε «νά εἶναι ἀκατάλληλα γιά τέτοιου εἴδους κατανάλωση» ἀπό τούς ἐχθρούς τῆς ἐπανάστασης[86]. Στό ἴδιο γράμμα, στίς αἰτιάσεις τοῦ φίλου του ὅτι εἶναι ἀσυμβίβαστα μέ τήν προσχώρηση στό μαρξισμό ὁ ἑβραϊσμός καί ἡ ἀστική καταγωγή του ὁ Μπένγιαμιν ἀπαντάει περήφανα καί σπαραχτικά: «Θέλεις νά μοῦ ἀπαγορεύσεις νά κρεμάσω τήν κόκκινη σημαία στό παράθυρο, μέ τό πρόσχημα ὅτι δέν θἄταν παρά μιά πατσαβούρα;». Τό ἐρώτημα ἀπαντᾶ καί σ' ὅσους σήμερα μεταχειρίζονται τόν μαρξισμό καί τόν Μπένγιαμιν σάν πατσαβούρα.

"Οσον ἀφορᾶ ἐκείνους πού ἀντιπαραθέτουν τόν Μπένγιαμιν τοῦ "Trauerspiel" σέ κεῖνον τῆς «μπρεχτικῆς (;) περιόδου», ἀπαντάει ξανά ὁ ἴδιος μέ τό γράμμα του τῆς 7ης Μαρτίου 1931 πρός τόν Max Rychner: «Λοιπόν, αὐτό τό βιβλίο σίγουρα δέν ἦταν ὑλιστικό, ἄν καί ἤδη διαλεκτικό. 'Αλλά ἐκεῖνο πού ἀγνοοῦσα ὅταν τό ἔγραφα δέν ἔπαψε λίγο ἀργότερα νά μοῦ γίνεται πιό καθαρό: ἀπό τήν πολύ ἰδιαίτερη θέση μου ὡς φιλοσόφου τῆς γλώσσας, μιά διαμεσοποίηση ἐπιτρέπει νά περάσω στόν τρόπο προσέγγισης τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ, ὅσο ἄκαμπτη καί προβληματική κι ἄν εἶναι αὐτή. 'Αλλά ἀπολύτως καμμία δέν ὑπάρχει γιά νά περάσω σ' αὐτόν τόν κόρο τῆς ἀστικῆς ἐπιστήμης»[87].

'Ο Μπένγιαμιν δέν ἦταν οὔτε ὁ πρῶτος οὔτε ὁ ἔσχατος τοῦ ἀστερισμοῦ τῆς ἑβραϊκῆς ἰντελλιγκέντσιας τῆς Μεσευρώπης πού στράφηκε στό πρόβλημα τῆς 'Ιστορίας καί τῆς 'Επανάστασης, ἐμφορούμενη ἀπό τό μεσσιανικό πνεῦμα —καί τήν κρίση— τῆς παράδοσής της (Φ. Κάφκα, Γκ. Λούκατς, Ε. Μπλόχ, Φ. Ροζεντσβάιχ κ.ά.). Σίγουρα ὑπάρχει ἕνας ριζικός, ὑλιστικός μετασχηματισμός τῆς μεσσιανικῆς παράδοσης στόν ἐπαναστατικό ἐπιστημονικό σοσιαλισμό. 'Αλλά ὑπάρχει Aufhebung, συνέχεια μέσω τῆς ἀσυνέχειας.

'Ο J. Habermas, στή σημαντική του μελέτη γιά τόν Μπένγιαμιν[88], θεωρεῖ ὅτι ἡ ἐκκοσμικευμένη, ὑλιστική «μή θρησκευτική φώτιση» (profane illumination) τήν ὁποία ἐπιδιώκει ὁ γερμανοεβραῖος στοχαστής «δέν εἶναι μιά ἐπαναστατική πράξη». Σίγουρα, ἡ μπενγιαμινική μή θρησκευτική φώτιση δέν εἶναι ἀκόμα ἡ ἐπαναστατική πράξη, ἀλλά ἀποτελεῖ τό ἔναυσμά της. 'Ο Μπένγιαμιν δέν τήν διαχωρίζει ἀπό τήν ἀφύπνιση καί στό "Passagenwerk" τήν ταυτίζει μέ τήν **ἐπαναστατική συνειδητοποίηση:** «Δέν θά ἦταν δυνατό, ἐπιπλέον, νά δείξουμε ὅτι ὅλα τά γεγονότα μέ τά ὁποῖα ἀσχολεῖται αὐτή ἡ ἐργασία φωτίζονται στήν πορεία τῆς διαδικασίας μέ τήν ὁποία τό προλεταριάτο ἀποκτᾶ συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του;»[89]. 'Ο Χάμπερμας δίνει μιά ρεφορμιστική ἑρμηνεία τῆς profane illumination γιατί ἀφαιρεῖ ἀκριβῶς ἀπό τόν ὁρισμό καί τήν προοπτική της αὐτό πού ὁ Μπένγιαμιν ὀνομάζει **μεσσιανικό** χαρακτήρα.

Γενικῶς, ἡ παρεξήγηση αὐτή ἀφορᾶ συνολικά τή Σχολή τῆς Φραγκφούρτης στίς σχέσεις της μέ τόν Μπένγιαμιν ἤ κι ὅσους θέλουν, σώνει καί καλά, νά ἐντάξουν τόν Μπένγιαμιν (ἤ τόν Μπλόχ!) στή Σχολή.

Κι ὅμως δέν ὑπάρχει οὐσιῶδες σημεῖο πού νά μήν διαφωνοῦν ὁ Μπένγιαμιν καί π.χ. ὁ 'Αντόρνο. 'Ο Μπένγιαμιν ἀναζητᾶ τό ὅλο μέσα στό μέρος. 'Ο 'Αντόρνο θεωρεῖ ὅτι «τό ψεῦδος εἶναι τό ὅλο». 'Ο Μπένγιαμιν θεωρεῖ τό ἐποικοδόμημα ἔκφραση τῆς οἰκονομικῆς βάσης. 'Ο 'Αντόρνο ἀπαιτεῖ ἀνάμεσα στήν οἰκονομία καί τό ἐποικοδόμημα τή διαμεσοποίηση «τοῦ συνολικοῦ προτσές». Γιά τόν Μπένγιαμιν (ὅπως θά δοῦμε) ἡ τεχνολογία μπορεῖ νά γίνει κλειδί τῆς εὐτυχίας ἐνῶ γιά τόν 'Αντόρνο ὁδηγεῖ στήν ὑποδούλωση. 'Ο Μπένγιαμιν ὑποστηρίζει μέ πάθος τόν ἐπαναστατικό ρόλο τῆς ἐργατικῆς τάξης, πού ὁ 'Αντόρνο ἀπορρίπτει. Πάνω ἀπ' ὅλα καί μέσ' ἀπ' ὅλα τά παραπάνω, ὁ Μπένγιαμιν εἶναι **μεσσιανικός** ἐνῶ ὁ 'Αντόρνο ὄχι.

'Αλλά τί ἐννοεῖ συγκεκριμένα ὁ Μπένγιαμιν μέ τήν ἐπανενθύμηση, τήν ἐπαναδραστηριοποίηση τοῦ μεσσιανικοῦ στοιχείου τοῦ μαρξισμοῦ ἐνάντια στό ρεφορμισμό καί τό σταλινισμό: «Τρεῖς τάσεις πρέπει νά διεισδύουν βαθιά στά θεμέλια τῆς ὑλιστικῆς θεώρησης τῆς ἱστορίας: ἡ ἀσυνέχεια τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου· ἡ καταστροφική δύναμη τῆς ἐργατικῆς τάξης· ἡ παράδοση τῶν καταπιεσμένων.

»'Η παράδοση τῶν καταπιεσμένων ἀναγορεύει τήν ἐργατική τάξη σέ λυτρωτή...

»'Η ἱστορία δέν ἔχει σάν καθῆκον νά γίνει μόνο κάτοχος τῆς παράδοσης τῶν καταπιεσμένων, ἀλλά καί θεμελιωτής της. Νά ἀπελευθερωθοῦν οἱ καταστροφικές δυνάμεις, πού ἐμπεριέχει ἡ ἰδέα τῆς ἀπολύτρωσης»[90].

Κι ἡ ἀπολύτρωση δέν ἀφορᾶ μόνο τόν ἄνθρωπο, ἀλλά καί τόν ἀθῶο συνένοχό του: τή Φύση!

ιδ. Φύσις καί Τέχνη

'Ο μεσσιανικός μαρξισμός τοῦ Μπένγιαμιν θεμελιώνεται στή βαθύτερη ἑνότητα τῆς Φύσης μέ τήν 'Ιστορία. 'Ο Μπένγιαμιν ἀντιτάσσεται σθεναρά στό μεταφυσικό διαχωρισμό τους, πού ἐπιχειρεῖται, στά δεξιά ἀπό τόν Klages καί στ' ἀριστερά ἀπό τόν Λούκατς ἤ τόν 'Αντόρνο, (μέ τήν ἀποδοχή τῆς διαλεκτικῆς μόνο στήν ἀνθρώπινη ἱστορία).

Στά πρῶτα κιόλας σχεδιάσματα τοῦ "Passagenwerk" τονίζει: «Δέν ὑπάρχει ἱστορική κατηγορία **χωρίς** τή φυσική της ὑπόσταση (Substanz), δέν ὑπάρχει φυσική (κατηγορία) **χωρίς** τό ἱστορικό (της) φιλτράρισμα»[91]. **Δέν ὑπάρχει μαρξισμός χωρίς τόν Σπινόζα,** χωρίς τήν ἀπόρριψη κάθε δυισμοῦ, χωρίς τήν ἀποδοχή τῆς ὑλικῆς συνάφειας τῶν πάντων μέσα στή Natura-Substantia.

Γιά τόν 'Αντόρνο, τόν "Αλφρεντ Σμίτ καί τή Σχολή τῆς Φραγκφούρτης πού ἀπορρίπτει τή διαλεκτική στή Φύση, ἡ Φύση βλέπεται μόνο ὡς ἀντικείμενο τῆς Πράξης. Γιά τόν Μπένγιαμιν ἡ Πράξη, ἡ τεχνική, ἡ τέχνη κλπ., εἶναι **μορφή τῆς Φύσης.** «Πότε καί πῶς τά σύμπαντα μορφῶν πού ἀναδύθηκαν ἀνεξάρτητα ἀπό μᾶς στή μηχανική, τόν κινηματογράφο, τήν κατασκευή μηχανῶν, τή νέα φυσική, καί πού μετατράπηκαν σέ ἀφέντες μας, θά ἀποκαλύψουν τό μέρος τῆς φύσης πού ἔχουν μέσα τους; Πότε ἡ κοινωνία θά φτάσει στό στάδιο ὅπου αὐτές οἱ μορφές, ἤ ἐκεῖνες πού θά γεννηθοῦν ἀπ' αὐτές, θά μᾶς ἐμφανιστοῦν ὡς μορφές τῆς φύσης;»[92]

'Η ἐκτροπή τῆς τεχνικῆς πρός κατευθύνσεις ἐχθρικές στή φύση καί τόν ἄνθρωπο δέν ὀφείλονται στήν ἴδια καθεαυτή ἀλλά στό κοινωνικό σύστημα. «Οἱ μεγάλοι αὐτοί ἀρραβῶνες μέ τό Σύμπαν ἐπιτελέσθηκαν πρώτη φορά σέ πλανητική κλίμακα, δηλαδή στό πνεῦμα τῆς τεχνικῆς. 'Αλλά καθώς ἡ δίψα τῶν κερδῶν τῆς κυρίαρχης τάξης ὑπολόγιζε νά ξεπληρώσει πάνω της τό σχέδιό της, ἡ τεχνική πρόδωσε τήν ἀνθρωπότητα καί μετάτρεψε τή νυφική παστάδα σέ λουτρό αἵματος. 'Η κυριαρχία τοῦ δρόμου, λένε οἱ ἰμπεριαλιστές, εἶναι τό νόημα κάθε τεχνικῆς. 'Αλλά ποιός θά εἶχε ἐμπιστοσύνη σ' ἕναν ὑπεύθυνο κολλεγίου πού θἄβλεπε τό νόημα τῆς ἐκπαίδευσης στήν κυριαρχία τῶν ἐνηλίκων πάνω στά παιδιά; Δέν εἶναι ἡ ἐκπαίδευση πρίν ἀπ' ὅλα ἡ ἀπαραίτητη ρύθμιση τῆς σχέσης ἀνάμεσα στίς γενιές καί, συνεπῶς, ἄν θέλουμε νά μιλᾶμε γιά κυριαρχία καί ἔλεγχο, ὁ ἔλεγχος τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στίς γενιές καί ὄχι ἡ κυριαρχία πάνω στά παιδιά; "Αρα καί ἡ τεχνική ἐπίσης δέν εἶναι πάνω στή φύση, ἀλλά ὁ ἔλεγχος τῆς σχέσης ἀνάμεσα στή φύση καί τήν ἀνθρωπότητα... 'Η τεχνική ὀργανώνει γι' αὐτή τήν ἀνθρωπότητα μία Φύση στό ἐσωτερικό τῆς ὁποίας ἡ ἐπαφή της μέ τό Σύμπαν παίρνει μιά νέα μορφή διαφορετική ἀπό ἐκείνη πού ὑπῆρχε μέσα στούς λαούς καί τίς οἰκογένειες»[93].

'Ο Μπένγιαμιν ἐπανέρχεται στή θέση τοῦ Μάρξ ὅτι χάρη στήν ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς καί τῶν κοινωνικῶν παραγωγικῶν δυνάμεων ἡ ἐργασία, στή μελλοντική ἀταξική κοινωνία, θ' ἀλλάξει λειτουργία καί θά γίνει, ὅπως ἔλεγε ὁ Φουριέ, **παιχνίδι.**

Μέσ' ἀπ' αὐτή τή διαλεκτική ὀπτική βλέπει ὁ Μπένγιαμιν καί τήν ὑποχώρηση τῆς **aura** τοῦ ἔργου τέχνης. 'Η aura εἶναι ἡ αὔρα, τό φωτεινό σέλας (ἡ «πρόφαντος λάμψις» θά ἔλεγε ὁ Κάλβος), ἡ αἴγλη πού περιβάλλει ἕνα ἔργο τέχνης καί τό κάνει μαγευτικά ἀπόμακρο ὅσο κοντά κι ἄν τό πλησιάζουμε. Αὐτή ἡ αἴγλη ξεθωριάζει στήν ἐποχή τῆς τεχνικῆς ἀναπαραγωγιμότητάς του πού ἐγκαινιάζει ὁ καπιταλισμός καί ἡ ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς. Τό ἔργο τέχνης ἀποθρησκευτικοποιεῖται καί πολλαπλασιάζεται γιά νά πλησιάσει μαζικά τούς καταναλωτές[94]. 'Ο Μπένγιαμιν τό βλέπει σάν ἀντιφατικό προτσές, ταυτόχρονα καταστροφικό καί καθαρτήριο, ἀλλοτριωτικό κι ἀπελευθερωτικό. 'Από τή μιά ἡ παρακμή τῆς aura τοῦ ἔργου τέχνης τό ἐντάσσει στή μαζική ἐμπορευματοποίησή του καί ἀπειλεῖ νά καταστρέψει τό πνευματικό του περιεχόμενο, νά τό κάνει kitsch. 'Από τήν ἄλλη προετοιμάζει τούς ὅρους γιά νά γίνει ἡ οὐτοπία πραγματικό-



Τό κτίριο ὅπου στεγάστηκε τό 'Ινστιτοῦτο στή Νέα Ὑόρκη

τητα καί νά ξεπεραστεῖ τό χάσμα ἀνάμεσα στήν τέχνη καί τή ζωή τῶν ἀνθρώπων.

Ἔτσι ὁ Μπένγιαμιν ποτέ δέν βλέπει μονόπλευρα, ὅπως ὁ Ἀντόρνο, τήν ἐμφάνιση τῆς μαζικῆς κουλτούρας σάν ἔκπτωση καί μόνο. Ὁ τελευταῖος φτάνει νά ταυτίζει τή μαζική κουλτούρα στήν Ἀμερική μέ τό φασισμό στήν Εὐρώπη. (Χαρακτηριστικό παράδειγμα ὁ ἄδικος λίβελλός του κατά τῆς τζάζ.)[95] Ὁ Μπένγιαμιν μᾶς μαθαίνει νά ἔχουμε μιά κριτική εὐαισθησία ἀπέναντι σέ τέτοια φαινόμενα πού ἡ ἐλίτ θεωρεῖ ἁπλῶς «παρακουλτούρα» χωρίς νά ὑποπτεύεται ὅτι τό Οὐτοπικό τρέχει νά γλιτώσει, σάν τόν Γιάννη Ἀγιάννη, μέ τόν Μάριο στούς ὤμους, μέσα ἀπό τούς βρωμερούς ὑπονόμους τῆς ἀγορᾶς καί τῆς ψυχαγωγικῆς βιομηχανίας. Μποροῦμε νά βλέπουμε, μέ μπενγιαμινική ματιά, τόν προπομπό τῆς ἐξέγερσης τοῦ Λός Ἄντζελες στή rap ἤ τά κόμικς σάν τοιχογραφίες τῆς μοντέρνας Πομπηίας καί χῶρο εἰκόνων, Bildraum, τῶν προσδοκιῶν μέσα στήν ἀμερικανική Βαβυλῶνα.

Ὁ ἴδιος ὁ Μπένγιαμιν δέν διστάζει νά συνδέσει τόν Φουριέ, μέσω Μάρξ, μέ τόν Μίκυ Μάους! «Γιά νά ἐξηγήσουμε τίς παραδοξότητες τοῦ Φουριέ, ὀφείλουμε νά ἐπικαλεστοῦμε τόν Μίκυ Μάους, μέσω τοῦ ὁποίου ἔχει ἐπιτελεσθεῖ, τελείως μέσα στό πνεῦμα τῶν ἀντιλήψεων τοῦ πρώτου, ἡ ἠθική κινητοποίηση τῆς φύσης. Μέ τόν Μίκυ τό χιοῦμορ βάζει τήν πολιτική σέ δοκιμασία. Δείχνει πόσο δίκιο εἶχε ὁ Μάρξ νά βλέπει στόν Φουριέ προπαντός ἕναν χιουμορίστα. Ἡ ρήξη τῆς φυσικῆς τελεολογίας συντελεῖται στό ἐπίπεδο τοῦ χιοῦμορ»[96].

Σάρλ Φουριέ καί Μίκυ Μάους! Ἡ Κάρλ Μάρξ καί Συλβέστρος! Μήπως στόν ἐπαναστατικό Μάη τοῦ '68 δέν βάλαν πλάι του τούς συνόνοματους Marx Brothers; Ποιός εἶπε ὅτι ἡ ἐπανάσταση πρέπει νά εἶναι ἀγέλαστη;

ιε. Θέληση γιά Ἀποκατάσταση

Ὁ «γάμος τοῦ Σύμπαντος καί τῆς ἀνθρωπότητας», ἡ ἀθώα «συνενοχή τῆς φύσης μέ τόν ἀπελευθερωμένο ἄνθρωπο», ἡ τελική συμφιλίωσή τους, συνοψίζονται γιά τόν Μπένγιαμιν σέ μιά λέξη τοῦ Ὠριγένη: **Ἀποκατάστασις!**

Ὁ ὅρος φαίνεται νά μαγνητίζει τόν Μπένγιαμιν σ' ὅλη του τήν πνευματική-πολιτική διαδρομή. Τόν συναντοῦμε ἀπό τό «Θεολογικο-Πολιτικό Ἀπόσπασμα» τοῦ 1921 (ὅταν ἀκόμη ὑμνεῖ τόν μηδενιστή Νετσάγιεφ) ὡς τά ἔργα τῆς δεκαετίας τοῦ '30, τόν «Ἀφηγητή» (1936) ἤ τό "Passagenwerk" (1927-1940) καί μέχρι τίς ἔσχατες «θέσεις» τοῦ 1940 (ὅπου συμφιλιώνεται ὁ Νετσάγιεφ μέ τόν Μάρξ!)...

Ὁ Γκέρσομ Σόλεμ ἀποδίδει τήν ἐμμονή τοῦ Μπένγιαμιν στήν ἀποκατάσταση σέ καββαλιστική ἐπιρροή, ταυτίζοντάς την μέ τήν «Τικκούν», τήν τελική ἀποκατάσταση τῆς θρυματισμένης πρωταρχικῆς ἀκεραιότητας κατά τήν ἑβραϊκή Καμπαλά. Ὁ Σόλεμ μᾶλλον μεροληπτεῖ, ξανά. Ὁ Μπένγιαμιν βέβαια ἐπηρεάστηκε ἀπό τήν καββαλιστική μυστική θεολογία, ἔστω κι ἄν πουθενά στά ἔργα του δέν βρίσκουμε τή λέξη Τικκούν. Τήν ἀποκατάσταση, πάντως, τήν Restitutio in integrum, τήν πρωτογνωρίζει μέ τά βιβλία τοῦ Ἔρνστ Μπλόχ «Ἡ ἔννοια τῆς Οὐτοπίας» (1918) καί "Thomas Muurer" (1921) ὡς ὠριγένεια χριστιανική κατηγορία. Στόν «Ἀφηγητή» τήν συνδέει ἄμεσα μέ τήν ὀρθόδοξη χριστιανική παράδοση: «Ἐλάχιστοι ἀφηγητές φανέρωσαν μιά τόσο βαθειά συγγένεια μέ τό πνεῦμα τοῦ παραμυθιοῦ ὅπως ὁ Lesskow. Πρόκειται ἐδῶ γιά τάσεις πού προωθήθηκαν ἀπό τή Δογματική τῆς ἑλληνορθόδοξης ἐκκλησίας. Σ' αὐτή τή δογματική κατέχει ὡς γνωστόν ἕνα σημαντικό ρόλο ἡ θεωρία τοῦ Ὠριγένη γιά τήν ἀποκατάσταση —τήν εἴσοδο ὅλων τῶν ψυχῶν στόν Παράδεισο— πού ἀπέρριψε ἡ ρωμαϊκή ἐκκλησία. Ὁ Lesskow εἶχε ἐπηρεαστεῖ πολύ ἀπό τόν Ὠριγένη. Σκόπευε νά μεταφράσει τό ἔργο του «Περί τῶν ἀρχῶν». Ὁ Lesskow ἑρμήνευσε

τήν ἀνάσταση σέ συνάρτηση μέ τή ρωσική λαϊκή πίστη, δηλαδή ὄχι τόσο ὡς ἐξαΰλωση (Verklärung) ἀλλά (μέ μιά ἔννοια συγγενική στό παραμύθι) ὡς ἀπομάγευση (Entzauberung).»[97]

Τήν περίοδο πού γράφει τόν «Ἀφηγητή» ὁ Μπένγιαμιν συνδέεται στενά μέ τόν Fritz Lieb, καί στό περιοδικό τοῦ Lieb "Orient und Occident" δημοσιεύει τό ἐν λόγω μελέτημα. ('Ο F. Lieb εἶναι μιά καταπληκτική φιγούρα: Ἕλβετός θεολόγος, μαθητής τοῦ K. Barth(παίρνει μέρος στήν ἐξέγερση τοῦ 1918, ἔρχεται σέ σύγκρουση μέ τήν προτεσταντική ἐκκλησία, στρεφόμενος πρός τήν ἀνατολική ὀρθοδοξία καί συζητώντας μέ τόν Μπερντιάγεφ στό Klamart, ζητάει τόν προσανατολισμό τῶν χριστιανῶν στόν κομμουνισμό, γράφει μιά «Πνευματική Ἱστορία τοῦ Μπολσεβικισμοῦ», συμφωνεῖ, ὅπως κι ὁ Μπένγιαμιν, μέ τίς θέσεις τοῦ Τρότσκυ γιά τόν φασισμό, τά Λαϊκά Μέτωπα, τόν σταλινισμό καί τόν πόλεμο καί κηρύσσει τήν ἀνάγκη τοῦ ἔνοπλου προλεταριακοῦ ἀγώνα κατά τοῦ φασισμοῦ πού τόν ταυτίζει μέ τόν 'Αντίχριστο!)[98]

Τή διδασκαλία τοῦ Ὠριγένη μπορεῖ νά τήν καταδίκασε ἡ Ε' Οἰκουμενική Σύνοδος ἀλλά πάντα κυκλοφοροῦσε στόν ὀρθόδοξο χῶρο. Ἔτσι τήν ἀποκατάσταση τή δέχονται μή ἀμφισβητούμενοι Πατέρες σάν τόν Γρηγόριο Νύσσης μέχρι τόν ρῶσο ὀρθόδοξο θεολόγο Π. Εὐδοκίμωφ. 'Απ' αὐτό τό χῶρο ἀντλεῖ τόν ὅρο καί τήν ἔννοια ὁ Μπένγιαμιν. Ἔτσι κι' ἀλλιῶς δέν ἦταν λιγότερο παράδοξος ἀπό τόν ἀδελφικό φίλο Lieb: ἦταν ἕνας ἐξ Ἰουδαίων χριστιανίζων πού ἀπό ἀναρχικός θαυμαστής τοῦ Νετσάγιεφ ἔγινε μαρξιστής ὑποστηρικτής τοῦ Τρότσκυ! Ἐξάλλου δέν ἦταν ὁ μόνος πού πρόσεξε τόν Ὠριγένη, τό «Περί 'Αρχῶν» του καί τήν 'Αποκατάσταση, ἀντιμετωπίζοντας τό πρόβλημα τῆς ἱστορίας: τό «Περί 'Αρχῶν» καί ἡ 'Αποκατάσταση προσέλκυσαν καί τόν οὐτοπικό Καμπανέλα καί τόν 'Αντόνιο Γκράμσι καί —πιό κοντά μας— τόν Διονύσιο Σολωμό στούς «'Ελεύθερους Πολιορκημένους».

Τό ἀπόσπασμα ἀπό τόν «'Αφηγητή», πού προαναφέραμε, δείχνει χαρακτηριστικά τή χρήση καί τή χροιά πού δίνει ὁ Μπένγιαμιν στήν ἀποκατάσταση. Πρῶτα δείχνει «τή βαθειά συγγένεια μέ τό πνεῦμα τοῦ παραμυθιοῦ», πού ὅπως εἴδαμε ἀντιδιαστέλλεται κατά τόν Μπένγιαμιν στό μύθο καί ἀποτελεῖ μιά ἐπανενθύμηση, ἕναν ὑπαινιγμό τῆς τελικῆς «ἀθώας συνενοχῆς τῆς φύσης μέ τόν ἀπελευθερωμένο ἄνθρωπο». Ἡ ἴδια ἡ **'Ανάσταση,** μέ τήν ὁποία ἔρχεται ἡ ἀποκατάσταση τῶν πάντων σέ «οὐρανόν καινόν καί γῆν καινήν», [99] βλέπεται ὡς συνάρτηση μέ τή ρωσική λαϊκή πίστη... ὄχι τόσο ὡς ἐξαΰλωση ἀλλά... ὡς ἀπομάγευση (Entzauberung)»: τά μάγια λύνονται, οἱ μῦθοι ἀνατινάζονται, ἡ 'Ωραία Κοιμωμένη ξυπνάει ἐπιτέλους — ἡ ἔφοδος στόν οὐρανό ἀρχίζει!

Στό "Passagenwerk" ὁ Μπένγιαμιν συνδέει τήν ἀποκατάσταση πιό συγκεκριμένα μέ τή μέθοδο τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ γιά τή διάσωση ὅλου τοῦ δυναμικοῦ πού εἶναι θαμένο μέσα στήν ἱστορία: «Εἶναι πολύ εὔκολο νά κάνεις σέ κάθε ἐποχή, σέ διάφορα «πεδία», διχοτομήσεις, σύμφωνα μέ καθορισμένες ἀπόψεις, ἔτσι ὥστε ἀπό τή μιά πλευρά νά βρίσκεται τό μέρος τό «γόνιμο», τό «γεμᾶτο μέλλον», τό «ζωντανό», τό «θετικό» ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τό μέρος τό ἄχρηστο, καθυστερημένο καί νεκρό αὐτῆς τῆς ἐποχῆς. Δέν θά κάνεις νά ἐμφανιστεῖ καθαρά τό περίγραμμα αὐτοῦ τοῦ θετικοῦ μέρους παρά μόνο ἄν ἀντιτεθεῖ στό ἄλλο. 'Αλλά, ἀπό μιά ἄλλη ἄποψη, κάθε ἄρνηση δέν ἔχει ἀξία παρά γιατί χρησιμεύει σάν φόντο γιά νά φανοῦν οἱ γραμμές τοῦ ζωντανοῦ, τοῦ θετικοῦ. Ἄρα ἔχει ἀποφασιστική σημασία νά ἐφαρμόσεις ξανά μιά διαίρεση σ' αὐτό τό ἀρνητικό μέρος, πού πρῶτα ἀπέσπασες, οὕτως ὥστε μετατοπίζοντας τήν ὀπτική γωνία (χωρίς ν' ἀλλάξεις κλίμακα), νά κάνεις ν' ἀναδυθεῖ μέσα ἀπ' αὐτό, ἐκ νέου, ἕνα στοιχεῖο θετικό διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνο πού προηγουμένως ἀπέσπασες. Καί οὕτω καθεξῆς, ἐπ' ἄπειρον, μέχρις ὅτου ἡ ὁλότητα τοῦ παρελθόντος μπεῖ μέσα στό παρόν, σέ μιάν ἱστορική 'Αποκατάσταση»[100].

Στό ἴδιο πνεῦμα, σ' ἕνα ἄλλο σημεῖο, μιλώντας γιά τούς ὑπερρεαλιστές ὁ Μπένγιαμιν κάνει λόγο γι' αὐτή «τή θέληση γιά ἀποκατάσταση, τήν ἀπόφαση νά περισυλλέξεις ἐκ νέου μέσα στήν ἐπαναστατική δράση καί μέσα στήν ἐπαναστατική σκέψη τά στοιχεῖα τοῦ «πάρα πολύ νωρίς» καί τοῦ «πολύ ἀργά πιά», τῆς ἀπαρχῆς καί τῆς ἔσχατης ἀποσύνθεσης»[101].

'Η θέληση γιά ἀποκατάσταση εἶναι τό ἀντίθετο τῆς νιτσεϊκῆς **θέλησης γιά δύναμη.** Εἶναι ἡ ἐπαναστατική θέληση γιά τήν διάσωση ὅλης τῆς ἱστορίας τῆς ὀδύνης τοῦ κόσμου, ὅλων τῶν ἀνωνύμων καί ἀδικοχαμένων, ὅλων τῶν ταπεινωμένων, ὅλων τῶν χαμένων εὐκαιριῶν καί ἐπαναστάσεων. Εἶναι ἡ θέληση γιά τήν Κάθαρση τῆς 'Ιστορίας. 'Αντίστοιχό της εἶναι ἡ 'Αρχή τῆς 'Ελπίδας (Prinzip Hoffnung) τοῦ Μπλόχ, μόνο πού αὐτή κοιτάζει τό μέλλον ἐνῶ ἡ θέληση γιά ἀποκατάσταση τοῦ Μπένγιαμιν κοιτάζει τό ὑποδουλωμένο κι ἀπελπισμένο παρελθόν. Μοιάζει σά μιά μικρή ταλμουδική ἱστορία μέ τρεῖς ραβίνους.

'Ο Φράντς Κάφκα λέει στόν Μάξ Μπρόντ: «'Υπάρχει ἄπειρη ἐλπίδα —ἀλλά ὄχι γιά μᾶς!».

'Ο Ἔρνστ Μπλόχ τόν ἀκούει κι ἐξοργίζεται: «Ἄν ὄχι γιά μᾶς, τότε γιά ποιόν;».

Κι ὁ Βάλτερ Μπένγιαμιν παρεμβαίνει: «'Η ἐλπίδα μᾶς δόθηκε γι' αὐτούς πού δέν ἔχουν ἐλπίδα».

ιστ. ΝΤΡΟΡ, ὁ Flaneur τῶν Οὐρανῶν

'Ο Μπένγιαμιν ἀγαποῦσε νά ἐπαναλαμβάνει τή φράση τοῦ Κάρλ Κράους: «Ὅσο πιό κοντά παρατηρεῖτε μιά λέξη τόσο αὐτή σᾶς παρατηρεῖ ἀπό πιό μακριά»[102].

Ἔτσι καί μέ τή λέξη Ντρόρ. Στ' ἀρχαῖα ἑβραϊκά σημαίνει ὅ,τι ἀναβρύζει ἐλεύθερα. Γι' αὐτό καί ἡ 'Ελευθερία λέγεται Ντρόρ. 'Αλλά Ντρόρ σημαίνει καί κάτι ἀκόμα: τόν σπουργίτη, τό μικρό πουλί πού πετάει ἐλεύθερο παντοῦ, χωρίς νά ἔχει ἀνάγκη νά μεταναστεύσει.

'Ο σπουργίτης εἶναι ἕνας flaneur τῶν οὐρανῶν, μέ τήν ἔννοια πού δίνει ὁ Μπένγιαμιν. Γιατί flaneur δέν εἶναι μόνο ὁ ἀργόσχολος πού περιδιαβάζει μέσα στή φαντασμαγορία τῆς ἀγορᾶς. 'Ο Μπένγιαμιν μιλάει καί γιά ἕνα ἄλλο εἶδος flanerie, πού στίς τρεῖς διαδοχικές της βαθμίδες, τίς τρεῖς διαλεκτικές της στιγμές βρίσκονται ἀντίστοιχα: ὁ Μπαλζάκ, ὁ Πόε, ὁ Ἔνγκελς[103].

'Ο Μπαλζάκ περιδιαβάζει τήν ἀνθρώπινη Κωμωδία τοῦ καπιταλισμοῦ.

'Ο Πόε περιδιαβάζει ἕναν νεκρό κόσμο καθώς ἀποκτᾶ τήν ἀκαμψία ἑνός πτώματος.

'Ο Ἔνγκελς περιδιαβάζει τό Inferno τοῦ Λίβερπουλ καί τό Purgatorio τοῦ ἐπαναστατικοῦ Παρισιοῦ.

'Εδῶ κλείνει ὁ κύκλος. Κι ἀνοίγει ὁ νέος: ἡ flanerie πρός τό Paradiso. Σ' αὐτόν τόν κύκλο περιδιαβάζει, flaneur κι αὐτός, ὁ Βάλτερ Μπένγιαμιν. Γεννήθηκε πρίν 100 χρόνια στό Βερολῖνο. Ἤπιε δηλητήριο στά Πυρηναῖα γιά νά μή συλληφθεῖ ἀπό τούς φασίστες. Συνεχίζει νά πετάει μαζί μέ τόν Angelus Novus, τόν Ἄγγελο τῆς 'Ιστορίας. Ἕνας flaneur τῶν οὐρανῶν, ἕνας σπουργίτης τῆς ἐπανάστασης. Ντρόρ.

Σημειώσεις

1. Βλ. W. Benjamin "Le Narrateur" στό "Ecrits français" NRF, Gallimard 1991 σελ. 223, καί ἀπόδοση στά ἑλληνικά τῆς Οὐρανίας Νταρλαντάνη «'Ο 'Αφηγητής», Λεβιάθαν 11 (1991) σελ. 25.
2. Βλ. "A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament" based on the lexicon of G. Gesenius, transl. by Ed. Robinson, Oxford University Press σελ. 204.
3. Λευιτ. κε' 10.
4. 'Ησα. ξα' 1-2.
5. Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Λόγος ΜΑ', ἔκδ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη, τ. 5 σελ. 123.
6. ὅ.π. σελ. 119.
7. W.B. "Passagenwerk" [K6,4] — μετάφραση στά γαλλικά "Paris, Capitale du XIXe siècle, Le livre des Passages", Cerf 1989 σελ. 417.
8. Theodor W. Adorno "Prisms", MIT Press 1981 σελ. 234.
9. Winfried Menninghaus "Walter Benjamin's Theory of Myth" στό "On Walter Benjamin" G. Smith MIT 1988 σελ. 293 καθώς καί στά γαλλικά "Science des seuils, La theorie du mythe chez Walter Benjamin" στό "Walter Benjamin et Paris", Cerf 1986, σελ. 529.
10. W.B. "Passagenwerk" [N1,4] στή γαλλική μετάφραση ὅ.π.π. σελ. 473.
11. K. Marx-F. Engels "Letters on "Capital"", New Park Publications 1983 σελ. 129.
12. W.B. "Johann Jakob Bachofen" στό Ecrits français ὅ.π.π. σελ. 96-113.
13. K. Marx ὅ.π.π.
14. Βλ. Σ. Μιχαήλ "Hegel, Boehme, Marx" στό «Σολωμός καί Χέγκελ» ἐκδόσεις Λέων 1991, σελ. 83.
15. Βλ. Chryssoula Cambas "Actualité politique: Le concept d'histoire chez Benjamin et l'echec du Front Populaire" στό "Walter Benjamin et Paris" ὅ.π.π. σελ. 273-284, καθώς καί Σ. Μιχαήλ «Βάλτερ Μπένγιαμιν, Λέων Τρότσκυ - 50 χρόνια μετά» στό περιοδικό «'Ομπρέλα» τ. 11-12 (Μάρτιος 1991) σελ. 49-62.
16. W.B. ""Les Affinités electives" de Goethe" στό "Essais 1, 1922-1934" Denoel 1983 σελ. 75.
17. W.B. ὅ.π.π.
18. ὅ.π.π. 'Η λέξη Λόγος στά ἑλληνικά στό κείμενο.
19. G. Scholem "Walter Benjamin, Histoire d'une amitié", Agora, Calmann-Levy 1981, σελ. 97.
20. W.B. "Passagenwerk" [N4α, 4] στή γαλλική ἔκδοση σελ. 482. Τό ἀπόσπασμα τοῦ Ἔνγκελς εἶναι ἀπό τό «'Η ἀνάπτυξη τοῦ Σοσιαλισμοῦ ἀπό Οὐτοπία σέ 'Επιστήμη».
21. Κ. Μάρξ «Τό Κεφάλαιο» τ. Πρῶτος, κεφ. πρῶτο, ἐκδοτικό τῆς ΚΕ τοῦ ΚΚΕ 1954 σελ. 92-93.
22. J.P. Vernant-Pierre Vidal Naquet «Μῦθος καί Τραγωδία στήν ἀρχαία 'Ελλάδα», ἐκδ. Ζαχαρόπουλος 1988 τ.Α' σελ. 9.
23. W.B. "Les Affinités Electives..." ὅ.π.π. σελ. 74.
24. W.B. "Zu einer Arbeit über die Idee der Schonheit", Benjamin Archiv Ms 82, παρατίθεται ἀπό τόν W. Menninghaus ὅ.π.π. σελ. 315.
25. W.B. "The Origin of German Tragic Drama", New Left Books 1977.
26. W.B. «'Ο ἀφηγητής», Λεβιάθαν ὅ.π.π. σελ. 26.
27. W.B. "Passagenwerk" [D10,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 143.
28. Γρηγορίου Νύσσης «Εἰς τά ἄσματα τῶν ἀσμάτων» PG44, 973C.
29. W.B. "Passagenwerk" [K1α,8] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 408.
30. W.B. "Passagenwerk", "Paris, Capital du XIXe siècle, Expose" στή γαλλική ἔκδοση σελ. 47.
31. Βλ. τό γράμμα τοῦ Th. W. Adorno τῆς 10ης Νοεμβρίου 1938 στό "W. Benjamin, Correspondance II, 1929-1940", Aubier 1979, σελ. 270.
32. W.B. "Passagenwerk" [N1α,6] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 476.
33. ὅ.π.π. σελ. 479.
34. ὅ.π.π.
35. W.B. «Θέσεις γιά τή Φιλοσοφία τῆς 'Ιστορίας», ἔκδ.

Οὐτοπία 1983, μετάφραση Μηνά Παράσχη, σελ. 34-35. Στά γαλλικά βλ. "Ecrits francais" ὅ.π.π. σελ. 351-352.
36. W.B. "Exposé de 1935" στό "Passagenwerk" γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 36.
37. W.B. "Passangenwerk" [K1,4] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 406.
38. Karl Marx "Lettre a Ruge (septembre 1843)" στό "Oeuvres choisies 1", idées nrf 1963 σελ. 36-37.
39. W.B. "Passagenwerk" [K1,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 406.
40. W.B. "Passagenwerk" [K1,3] ὅ.π.π. σελ. 406.
41. W.B. "Passagenwerk" [N3α, 3] ὅ.π.π. σελ. 480.
42. W.B. "Paris, Capitale du XIXe siècle" στό "Passagenwerk" ὅ.π.π. σελ. 46.
43. W.B. "Passagenwerk" [K2,4] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 409.
44. W.B. "Passagenwerk" [K1α,9] ὅ.π.π. σελ. 408.
45. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 43.
46. W.B. "Sur le concept d'histoire" στό "Ecrits francais" ὅ.π.π. σελ. 350.
47. W.B. "Passagenwerk" [K1,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 405.
48. W.B. "Sur le concept d'histoire" στό "Ecrits francais" ὅ.π.π. σελ. 352.
49. W.B. "Passagenwerk" (Oo, 81) στή γαλλική ἔκδοση σελ. 860.
50. W.B. "Passagenwerk" [N9α,6] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 492.
51. W.B. «Ἐντουαρντ Φούξ: ὁ Συλλέκτης καί ὁ Ἱστορικός» στό «Δοκίμια γιά τήν Τέχνη», ἐκδ. Κάλβος, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ σελ. 73.
52. W.B. "Passagenwerk" [N10,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 493.
53. W.B. "Passagenwerk" [N3,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 479.
54. Βλ. σχετικά Fredric Jameson "Late Marxism", Verso 1990 σελ. 49-58.
55. V.I. Lenine "Philosophical Notebooks", Collected Works vol. 38, Progress 1981 σελ. 143.
56. Βλ. π.χ. W.B. "Passagenwerk" στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 901.
57. W.B. "Passagenwerk" [N10α, 3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 494.
58. W.B. "Passagenwerk" [N2α, 3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 479.
59. W.B. "Passagenwerk" [N10α,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 493.
60. W.B. "Passagenwerk" [N11,4] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 494.
61. W.B. "Passagenwerk" [N9,4] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 490-491.
62. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 10.
63. W.B. "Sur le concept d'histoire" στό "Ecrits francais" ὅ.π.π. σελ. 354-355.
64. Βλ. ὅ.π.π. σελ. 350.
65. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 18.
66. Βλ. π.χ. Michael Lowy "Rédemption et Utopie", PUF 1988 — Cliff Slaughter "Marxism, Ideology and Litterature", MacMillan Press 1980 — Daniel Bensaid "Walter Benjamin, Sentinelle messianique", Plon 1990 —Σ. Μιχαήλ ὅ.π.π. κ.ἄ.
67. W.B. "Passagenwerk" [N11α,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 495.
68. W.B. "Passagenwerk" [N13,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 497.
69. ὅ.π.π.
70. W.B. "Passagenwerk" [N13,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 497.
71. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 16.
72. W.B. "Passagenwerk" [N9α,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 491.
73. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 12.
74. W.B. "Passagenwerk" [M3α,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 801.
75. W.B. "Passagenwerk" [M4,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 801-802.
76. W.B. "Passagenwerk" [M1α,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 798.
77. W.B. "Passagenwerk" [N7,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 487.
78. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 54.
79. W.B. "Passagenwerk" [N10,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 493.
80. W.B. "Passagenwerk" [D9,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 141.
81. W.B. "Passagenwerk" [D5α,6] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 137.
82. F. Engels "Dialectics of Nature", Progress 1974 σελ. 237.
83. W.B. "Passagenwerk" [N2,6] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 477.
84. W.B. "Moscow Diary", ed. by G. Smith, Harvard University Press 1986 σελ. 38.
85. W.B. "Sur le concept d'histoire", στό "Ecrits francais" σελ. 344.
86. W.B. "Correspondance 1929-1940, II" ὅ.π.π. σελ. 50.
87. ὅ.π.π. σελ. 43.
88. Jurgen Habermas "Consivusness - Raising or Rescuing Critique" στό "On Walter Benjamin" ὅ.π.π. σελ. 90-128. Ἡ παράθεση εἶναι ἀπό τή σελ. 120.
89. W.B. "Passagenwerk" (Oo, 68) στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 859.
90. W.B. «Θέσεις...» ὅ.π.π. σελ. 46-47.
91. W.B. "Passagenwerk" (Oo,80) στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 860.
92. W.B. "Passagenwerk" [K3α,2] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 414.
93. W.B. "Sens Unique", Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau 1978, 1988 σελ. 228.
94. Βλ. W.B. «Τό ἔργο τέχνης στήν ἐποχή τῆς τεχνικῆς ἀναπαραγωγιμότητάς του» στό «Δοκίμια γιά τήν Τέχνη» ὅ.π.π. σελ. 9-46.
95. Βλ. T. Ἀντόρνο «Τζάζ, ἡ αἰώνια μόδα» στό συλλογικό «Τέχνη καί μαζική κουλτούρα», Ὕψιλον 1984.
96. W.B. "Passagenwerk" [W8α,5] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 649.
97. W.B. «Ὁ ἀφηγητής», ἑλλ. μετάφραση ὅ.π.π. σελ. 26.
98. Βλ. Chryssoyla Kambas ὅ.π.π., καί τήν Ἀλληλογραφία τοῦ Μπένγιαμιν.
99. Ἀποκ. κα' 1.
100. W.B. "Passagenwerk" [N1α,3] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 475-476.
101. W.B. "Passagenwerk" [α1,1] στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 709.
102. W.B. "Hachich à Marseille" στό "Ecrits francais" ὅ.π.π. σελ. 88.
103. W.B. "Passagenwerk", "Appendice" στή γαλλική ἔκδοση ὅ.π.π. σελ. 889.

J. Habermas: Δομική 'Αλλαγή τῆς Δημόσιας Σφαίρας

Δυνατότητες καί περιορισμοί ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς στήν ἔρευνα γιά τήν Οἰκογένεια

Λότα Κονιαβίτη-Γκέλερστετ

1. Εἰσαγωγή

Στό ἄρθρο αὐτό θά ἐξετασθεῖ κατά πόσο εἶναι δυνατή ἡ ἐφαρμογή στή διεξαγωγή ἐμπειρικῶν ἐρευνῶν τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας καί ἰδιαίτερα τῆς οἰκογένειας, μιᾶς ἀπό τίς πρώιμες θεωρίες τοῦ J. Habermas, γνωστή ἀπό τό ἔργο του "Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft" (1962). Στή «Δομική 'Αλλαγή τῆς Δημόσιας Σφαίρας», ἐξετάζει — ὅπως θά διαπιστώσουμε ἀναλυτικά στή συνέχεια τοῦ κειμένου — πῶς ἡ «δημόσια σφαῖρα» (die Öffentlichkeit) τῆς ἀστικῆς τάξης καί ἡ κριτική της παρέμβαση ἀναπτύχθηκε ἱστορικά καί ἀκολούθως κατέρρευσε. "Εκτοτε ὁ Habermas ἀνέπτυξε κατά διαφορετικά διαστήματα σέ διαφορετικές μελέτες τίς ἀπόψεις του καί προσπάθησε νά διερευνήσει ἐκτός τῶν ἄλλων κατά πόσο ἡ λειτουργία τῆς κριτικῆς τῆς «δημόσιας σφαίρας» (die Öffentlichkeit) θά μποροῦσε νά ἐπαναλειτουργήσει στή σύγχρονη κοινωνία. Εἶναι κυρίως στό τελευταῖο μεγάλο — καί πιθανῶς τό πιό γνωστό — ἔργο "Theorie des kommunikativen Handels" (1981) στό ὁποῖο ἐξετάζονται οἱ δυνατότητες τοῦ κριτικοῦ διαλόγου στή σύγχρονη κοινωνία. Τό σύστημα (κράτος, ἀγορά) καί ὁ βιωματικός κόσμος εἶναι οἱ ἔννοιες μέ τίς ὁποῖες ὁ Habermas ἀναλύει τήν ἀνάπτυξη. Αὐτό δέ πού μᾶς παρουσιάζει εἶναι ἡ διαδικασία «ἀποικιοκράτησης» τοῦ βιωματικοῦ κόσμου ἐκ μέρους τοῦ συστήματος, ὅπου τό κράτος καί ἡ ἀγορά χρησιμοποιώντας ὡς μέσα τήν ἐξουσία καί τό χρῆμα ἀντίστοιχα διαπερνοῦν καί καταστρέφουν τίς ἐπικοινωνιακές διαδικασίες σέ περιοχές στίς ὁποῖες αὐτές εἶναι ἀπαραίτητες, ὅπως στήν πολιτισμική ἀναπαραγωγή, τήν κοινωνική ὁλοκλήρωση καί τήν κοινωνικοποίηση (Brand 1990, σελ. 54). Δέν πρόκειται ἐδῶ νά ἀσχοληθοῦμε μέ τό πρόβλημα τῶν σχέσεων μεταξύ τῶν ἔργων τοῦ Habermas. "Ομως δέν εἶναι ὑπερβολικός ὁ ἰσχυρισμός ὅτι ἡ μελέτη τοῦ "Strukturwandel die Öffentlichkeit" (1962), μέ τήν ὁποία θά ἀσχοληθοῦμε στό ἄρθρο αὐτό, ἀποτελεῖ τή βάση γιά τίς ἐργασίες πού ἐπακολούθησαν καί ἀσφαλῶς γιά τή θεωρία τοῦ «ἐπικοινωνιακοῦ πράττειν».

Οἱ ἐκπρόσωποι τῆς σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης ἔχουν ἐπικριθεῖ ἀπό θετικιστές καί μαρξιστές, ὅτι δῆθεν οἱ ἐργασίες τους εἶναι ὑπερβολικά εἰκοτολογικές καί χωρίς καμιά σύνδεση μέ τήν ἐμπειρική πραγματικότητα (Turner 1992, σελ. 164-165, Craib 1984, σελ. 197-198, 201). "Αν καί πολλοί ἐρευνητές τῆς σχολῆς τῆς πρώτης γενιᾶς ἀσχολήθηκαν ἐνεργά μέ τήν ἐμπειρική ἔρευνα καί ἀνάλυση, μέ ἀποτελέσματα γνωστά ἀπό τήν κλασσική πιά ἐργασία στό χῶρο τῶν ἐμπειρικῶν ἐρευνῶν "The Authoritarian Personality" (1950), παρόλα αὐτά ἡ κριτική αὐτοῦ τοῦ εἴδους εἶναι σχεδόν πάντοτε παροῦσα στίς συζητήσεις γιά τή σχολή τῆς Φραγκφούρτης. Αὐτή ἡ κριτική εἶναι ἐν μέρει τούλάχιστον ἄδικη. Τό γεγονός εἶναι ὅτι γιά τούς ἐκπροσώπους αὐτῆς τῆς σχολῆς, ἡ ἐμπειρική ἔρευνα καί γενικά ἡ χρήση τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων διαφέρει ἀπό αὐτή πού οἱ κοινωνικοί ἐπιστήμονες ἀμερικανικῆς παιδείας καί θετικιστικῆς ἐπιρροῆς γνωρίζουν καί ἀποδέχονται. Αὐτό πού οἱ ἐρευνητές τῆς σχολῆς αὐτῆς ἀποδέχονται εἶναι ἡ προτεραιότητα τῆς θεωρίας ἔναντι τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων πού ἐπιτυγχάνεται κυρίως μέ μιά ὁλική

— *'Η κ.* ***Λότα Κονιαβίτη-Γκέλερστετ,*** *γεννήθηκε τό 1945 στή Σουηδία. Σπούδασε Κοινωνιολογία καί Στατιστική στήν Οὐψάλα καί στή Στοκχόλμη. 'Εργάζεται στό 'Ινστιτούτο 'Ερευνῶν τῆς Στατιστικῆς 'Υπηρεσίας τῆς Στοκχόλμης. Δίδαξε στατιστική στήν Οὐψάλα καί στή Γεωπονική Σχολή τῆς Παμπλόνα τῆς Κολομβίας.*

προσέγγιση· αὐτό δέ πού ἐπικρίνεται καί ἀπορρίπτεται εἶναι κάθε εἶδος ἀναγωγισμοῦ πού συνεπάγεται ἡ ἐπαγωγικά προσανατολισμένη ἐμπειρική ἔρευνα. Θά πρέπει βέβαια νά εἰπωθεῖ, ὅτι ἡ στάση τους γιά τόν ρόλο καί τή σημασία τῶν ἐμπειρικῶν ἐρευνῶν ἔχει διαφοροποιηθεῖ κατά καιρούς, σύμφωνα μέ τό ἐρευνητικό περιβάλλον μέσα στό ὁποῖο κινοῦνται (Γερμανία, Ἀμερική καί ἐπιστροφή στή Γερμανία). Ὑπό τήν ἐπήρεια τῆς ἀμερικανικῆς ἐμπειρικῆς ἔρευνας κατά τήν διάρκεια τοῦ δευτέρου παγκοσμίου πολέμου καί μετά, ἀρκετοί ἐκπρόσωποι τῆς σχολῆς πείσθηκαν γιά τίς δυνατότητες πού παρέχουν οἱ ἐμπειρικές ἔρευνες καί γιά τό θετικό ρόλο πού μποροῦν νά παίζουν στόν ἐμπλουτισμό, στήν τροποποίηση ἀλλά καί στή στήριξη θεωρητικῶν θέσεων. Ἡ δέ χρήση ποσοτικῶν ἐπίσης μεθόδων καί στατιστικῶν τεχνικῶν κρίνεται ὡς ἀναγκαία: «Ὅποιος ἐπιθυμεῖ νά βοηθήσει στή σημερινή κοινωνία, πρέπει συχνά νά χρησιμοποιεῖ μεθόδους πού εἶναι μακριά ἀπ' τό ἄμεσα ἀνθρώπινο καί πού ἔχουν νά κάνουν μέ μεγάλους ἀριθμούς, στατιστικούς νόμους, ἐρωτηματολόγια καί τέστ — κι ὅλα αὐτά πού εἶναι δείγματα «ἀπανθρωποποίησης». Αὐτό τό παράδοξο δέν εἶναι δυνατό νά παρακαμφθεῖ, πρέπει νά ἐκφραστεῖ ρητά καί νά διευθετηθεῖ μέχρι τέλους» (Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν τῆς Φραγκφούρτης: (1956) 1987, σελ. 206). Τοποθετήσεις σάν αὐτή πού ἀναφέραμε δέν εἶναι τυχαῖες. (Jay (1973) 1976, σελ. 219, ἐπ. ἰδιαίτερα σελ. 221-222 καί 251. Βλέπε ἐπίσης "Sociology and Empirical Social Research", Frankfurt Institute for Social Research (1956) 1974). Ἂν αὐτές οἱ παρατηρήσεις ἔχουν κάποια ἰσχύ γιά τή σχολή Φραγκφούρτης γενικά, γιά τόν J. Habermas ἰσχύουν ἀκόμη περισσότερο, ἰδιαίτερα γιά τήν πρώτη περίοδο τοῦ Habermas στή Φραγκφούρτη, ἡ ὁποία ἔκλεισε μέ τίς ἐμπειρικές ἔρευνες "Student und Politik" (1961) καί μέ τήν μελέτη "Strukturwandel die Öffentlichkeit" — πού μᾶς ἀφορᾶ ἰδιαίτερα σ' αὐτό τό ἄρθρο (Habermas (1986) 1987, σελ. 104).

Ἡ ἐργασία πού ἀκολουθεῖ στοχεύει νά καταδείξει: α) τίς δυνατότητες ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς αὐτῆς τῆς προσέγγισης, β) τούς περιορισμούς της κατά τήν ἐμπειρική ἔρευνα καί γ) τούς τρόπους ὑπέρβασης ἤ μεθοδολογικῆς κάλυψης αὐτῶν τῶν περιορισμῶν. Προκειμένου δέ νά ὑποστηρίξω τίς ἀπόψεις μου αὐτές, θά ἀναφερθῶ ἀποκλειστικά σέ ἐμπειρικές ἔρευνες οἱ ὁποῖες χρησιμοποίησαν κυρίως αὐτή τήν προσέγγιση τοῦ Habermas. Θά ἐπικεντρώσω δέ τό ἐνδιαφέρον μου στή συζήτηση πού διεξάγεται γύρω ἀπό τήν ἐμπειρική ἔρευνα σχετικά μέ τήν οἰκογένεια. Ἔχω δέ τή γνώμη, ὅτι σ' αὐτόν τόν ἐρευνητικό χῶρο εἶναι δυνατόν νά καταδειχθοῦν οἱ δυνατότητες πού προσφέρει ἡ θεωρία τοῦ Habermas γιά μιά μακρο-προσέγγιση καί ἀνάλυση, δυνατότητες πού δέν ὑπάρχουν στήν παραδοσιακή κοινωνιολογική ἐμπειρική ἔρευνα γιά τήν οἰκογένεια. Συγχρόνως ὅμως στόν ἴδιο χῶρο ἀποκαλύπτονται καί οἱ ἀδυναμίες, καθώς καί οἱ περιορισμοί στήν προσέγγιση αὐτή, ὅταν τό ἐρευνητικό ἐνδιαφέρον στρέφεται στή διερεύνηση τῶν ἐσωτερικῶν σχέσεων πού διαμορφώνονται ἐντός τῶν πλαισίων τῆς οἰκογένειας — ἀλλά ἡ πλευρά αὐτή τοῦ θέματος θά συζητηθεῖ πρός τό τέλος τοῦ ἄρθρου.

Ἀρχίζω λοιπόν μέ μιά σύντομη καί ἐπιλεκτική παρουσίαση τῶν ἀπόψεων τοῦ Habermas καί στή συνέχεια θά δείξω τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο οἱ ἀπόψεις του αὐτές ἔχουν χρησιμοποιηθεῖ ἀπό Σουηδούς κοινωνιολόγους σέ ἐμπειρικές ἔρευνες. Τό ἄρθρο τελειώνει μέ μιά γενική ἐκτίμηση τοῦ κατά πόσο ὑπῆρξαν ἀποδοτικές αὐτές οἱ προσεγγίσεις καί μέχρι ποιοῦ σημείου ἡ ἐπιτευχθεῖσα ἀπόδοση ὀφείλεται στή θεωρία τοῦ Habermas ἤ στήν ὑπέρβασή της.

2. Ἀπό τό Φιλελεύθερο στό Κοινωνικό Κράτος

Τό βιβλίο τοῦ Habermas "Strukturwandel die Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der burgerlichen Gesellschaft", δημοσιεύτηκε στή Γερμανία πρίν ἀπό τριάντα χρόνια, προβαίνει δέ στή διερεύνηση τῶν κατηγοριῶν «ἰδιωτικό» καί «δημόσιο» στή σύγχρονη κοινωνία. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἀστικῆς «δημόσιας σφαίρας» (die bürgerliche Öffentlichkeit) παρουσιάζεται μέσα ἀπό μιά εὐρεῖα ἱστορική ἀναδρομή, ἡ ὁποία ἀρχίζει ἀπό τήν ἑλληνική ἀρχαιότητα, συνεχίζεται δέ ἐπιμένοντας στόν εὐρωπαϊκό μεσαίωνα καί μετά, καί τέλος ἀναλύεται μέ ἐπίκεντρο τίς κοινωνικές δομές (κεφ. II), τίς πολιτικές της λειτουργίες (κεφ. III) καί τήν ἰδεολογία (κεφ. IV). Στή συνέχεια μελετᾶ τίς κοινωνικές καί πολιτικές μεταβολές τῆς «δημόσιας σφαίρας» στή σύγχρονη κοινωνία (κεφ. V, VI) καί τελειώνει μέ ἕνα κεφάλαιο στό ὁποῖο ἀσχολεῖται μέ τήν ἔννοια «κοινή γνώμη».

Στή σύντομη περίληψη πού ἀκολουθεῖ θά δοθεῖ ἔμφαση στίς ἀπόψεις πού ἀναπτύσσει ο Ha-



Διευθυντής τοῦ Ἰνστιτούτου, 1931.

bermas στό κεφάλαιο II καί V, τίς σχετικές δηλαδή μέ τίς κοινωνικές δομές καί τίς μεταβολές τῶν κοινωνικῶν δομῶν τῆς δημόσιας σφαίρας.

Στήν ἀνάλυση τῶν κοινωνικῶν δομῶν τῆς δημόσιας σφαίρας τοῦ 18ου αἰώνα — θά πρέπει δέ νά ἔχουμε ὑπόψη μας ὅτι ὁ Habermas κινεῖται σέ ἕνα κόσμο πού περιορίζεται κυρίως στή Γερμανία, τήν Ἀγγλία καί τή Γαλλία — ὁ Habermas κάνει διαχωρισμό μεταξύ τῶν σφαιρῶν τῆς δημόσιας ἐξουσίας (κράτους, δημόσιων ὑπηρεσιῶν καί αὐλῆς) καί τοῦ ἰδιωτικοῦ χώρου. Στόν ἰδιωτικό δέ χῶρο ἀνήκει ἡ ἀστική κοινωνία (die bürgerliche Gesellschaft) — ἡ ἀνταλλαγή προϊόντων, ἡ κοινωνική ἐργασία — ὁ «ἐσωτερικός χῶρος» τῆς οἰκογένειας (der kleinfamiliare Binnenraum) καθώς ἐπίσης καί ἡ κυρίως δημόσια σφαῖρα (Habermas (1962) 1971, σελ. 45).

Ἡ κατεξοχήν δημόσια σφαῖρα εἶναι ἡ δημοσιότητα τῶν ἰδιωτῶν. «Ἡ ἀστική δημόσια σφαῖρα θά πρέπει νά κατανοηθεῖ κυρίως ὡς ἡ σφαῖρα τῶν ἰδιωτῶν, οἱ ὁποῖοι ἀθροιζόμενοι διαμορφώνονται σέ κοινό» (Habermas (1962) 1971, σελ. 42). Αὐτή ἡ κατεξοχήν δημόσια σφαῖρα, ἡ λογοτεχνική καί ἡ πολιτική, μεταφέρει στό κράτος πληροφόρηση γιά τίς κοινωνικές ἀνάγκες καί κατά αὐτόν τόν τρόπο ἐκτελεῖ μιά σημαντική λειτουργία. Οἱ σχέσεις αὐτές μποροῦν σχηματικά καί κάπως ἁπλοποιημένα νά παρουσιασθοῦν ὡς ἑξῆς:

ΚΡΑΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ
(Sphäre der öffentlichen Gewalt)

κράτος αὐλή

Δημόσια Σφαῖρα
(Öffentlichkeit)

πολιτική λογοτεχνική

Ἰδιωτική Σφαῖρα
(die Privatsphäre)

ἀστική κοινωνία (Bürgerliche Gesellschaft) Ἡ περιοχή ἀνταλλαγῆς προϊόντων καί τῆς κοινωνικῆς ἐργασίας

οἰκογένεια (Kleinfamiliare Binnenraum)

ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΧΗ
(Pivatbereich)

Ὁ Habermas ἀναλύει τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ διαρρύθμιση τοῦ χώρου τῶν σπιτιῶν τῆς ἀνώτερης ἀστικῆς τάξης ἀντανακλᾶ ἄμεσα τό διαχωρισμό τοῦ ἰδιωτικοῦ ἀπό τό δημόσιο. Ὑποστηρίζει ἐπίσης πώς ἡ εἰκόνα μέ τήν ὁποία θέλει νά ἐμφανίζεται ἡ ἀστική οἰκογένεια — ὅτι δηλαδή στηρίζεται στήν ἐθελοντική συμβίωση, τήν ἀγάπη καί τήν παιδεία — ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν πραγματική της συμβολή στή διαδικασία αὔξησης τῆς κεφαλαιακῆς ἀξίας της καί πώς ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ οἰκογένεια κατανοεῖ τόν ἑαυτό της ἔχει μιά ὑποκειμενική καί μιά ἀντικειμενική ἐγκυρότητα.

Τό κοινό ἐμφανίζεται ὡς μιά ἐπέκταση καί συγχρόνως συμπλήρωμα τῆς «ἐσωτερικῆς σφαίρας» τῆς ἀστικῆς οἰκογένειας. Ἡ δέ λογοτεχνία ἔχει ὡς ὑλικό της τά βιώματα τῆς «ἐσωτερικῆς» ζωῆς τῆς οἰκογένειας. «Τά συμφέροντα τῆς ἰδιωτικῆς σφαίρας τῆς οἰκονομίας τῆς ἀνταλλαγῆς κατανοοῦνται μέ τή βοήθεια ἰδεῶν πού ἀναπτύχθηκαν στόν ἐσωτερικό χῶρο τῆς οἰκογένειας» (Habermas (1962) 1971, σελ. 69-70). Ἡ πολιτική καί ἡ λογοτεχνική δημόσια σφαῖρα συμπλέκονται μεταξύ τους. Ἡ ἀναπτυγμένη ἀστική δημόσια σφαῖρα βασίζεται στή φαντασιακή ταυ-

τότητα πού κουβαλοῦν μαζί τους οἱ ἰδιῶτες πού ἀθροίζονται καί διαμορφώνουν κοινό, ὡς ἰδιοκτῆτες ἀλλά καί ὡς ἁπλοί ἄνθρωποι (Habermas (1962) 1971, σελ. 74).

Στή συνέχεια ὁ Habermas περνᾶ στή διερεύνησή του πῶς οἱ σχέσεις μεταξύ ἰδιωτικοῦ καί δημοσίου πού τόσο συνοπτικά, παρουσιάσαμε, ἀλλάζουν καί πῶς διαμορφώνονται μέχρι καί τόν αἰῶνα μας. Ὅμως καί στό σημεῖο αὐτό ἐπίσης περιορίζεται κυρίως στό χῶρο τῆς Γερμανίας, Ἀγγλίας καί τῆς Γαλλίας, ἐπικεντρώνει δέ τό ἐνδιαφέρον του μόνο στή δημόσια σφαῖρα τῆς ἀστικῆς τάξης, παραλείποντας νά ἀσχοληθεῖ μέ τούς ἀγρότες ἤ τήν ἀναπτυσσόμενη ἐργατική τάξη καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο διαμορφώνονται οἱ δικές τους κοινές ἀπόψεις. Γιά τήν παράλειψή του αὐτή, τήν ὁποία ἄλλωστε ἐπισημαίνει καί ὁ ἴδιος στόν πρόλογό του, θά ἐπικριθεῖ ἀπό μαρξιστές (Dahlkvist, 1984, xxxiii).

Ἡ ἀστική δημόσια σφαῖρα ἐντοπίζεται στόν ἐνδιάμεσο καί γεμᾶτο ἐνστάσεις χῶρο μεταξύ κράτους καί κοινωνίας, ὅμως ἡ ἴδια ἀποτελεῖ πάντα μέρος τοῦ ἰδιωτικοῦ χώρου. Μέ τόν καιρό αὐτή ἡ ἀστική δημόσια σφαῖρα καταρρέει. Ἡ κατάρρευση αὐτή βρίσκεται σέ συνάρτηση μέ τίς δομικές ἀλλαγές πού ὑπέρχονται στίς σχέσεις μεταξύ κράτους καί ἰδιωτικοῦ χώρου:

Ἡ ἐπικράτηση τῆς καθολικῆς ψηφοφορίας ἐξασφάλισε ὅλες τίς τυπικές προϋποθέσεις γιά πολιτική ἐπιρροή μέ ἀποτέλεσμα τό κράτος νά διεισδύει ὅλο καί περισσότερο στήν ἰδιωτική σφαῖρα. Αὐτή ἡ διείσδυση ἀνταποκρίνεται μέν ὡς ἕνα βαθμό στά συμφέροντα τῶν οἰκονομικά ἀσθενέστερων, ὅμως ἀποβλέπει κυρίως στή διασφάλιση τοῦ ὑπάρχοντος συστήματος. Ἐπίσης τό κράτος ἐπεκτείνει τή δραστηριότητά του μέ μιά σειρά νέων λειτουργιῶν πού ἀναλαμβάνει, πέραν τῶν παραδοσιακῶν λειτουργιῶν πού ἀποβλέπουν στή διασφάλιση τῆς τάξης καί τῆς συνοχῆς. Ὁ Habermas ἐπικεντρώνει τήν προσοχή του στίς παρεμβατικές «διαμορφωτικές» λειτουργίες πού ἀναπτύσσονται καί διαμορφώνονται ἀπό τό κράτος ὅλο καί περισσότερο κατά τήν διάρκεια τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα: 1) τῆς ἀνακατανομῆς τοῦ εἰσοδήματος, 2) τοῦ ἐλέγχου καί τῆς ἐξισορρόπησης τοῦ συνολικοῦ οἰκονομικοῦ κύκλου, 3) τῆς ἐπιρροῆς της σέ μακροπρόθεσμες δομικές ἀλλαγές τῆς κοινωνίας, καθώς ἐπίσης 4) τῆς παραγωγῆς ὑπηρεσιῶν καί τῆς παραγωγῆς προϊόντων.

Ἡ ἐσωτερική περιοχή τῆς οἰκογένειας μετατοπίζεται αὐτήν τήν περίοδο πρός τήν περιφέρεια τῆς ἰδιωτικῆς σφαίρας — ἀφοῦ αὐτή ἀποδεσμεύτηκε ἤδη ἀπό τή διαδικασία τῆς κοινωνικῆς ἀναπαραγωγῆς. Ὁ χῶρος τῆς ἀνταλλαγῆς προϊόντων καί τῆς κοινωνικῆς ἐργασίας πού προηγουμένως ἦταν συνδεδεμένος μέ ἐκεῖνο τῆς οἰκογένειας καί δομημένος κατά τόν ἴδιο μέ αὐτήν τρόπο, ἀναπτύσσεται τώρα πρός τήν ἀντίθετη κατεύθυνση. «Ἡ οἰκογένεια γίνεται ὅλο καί περισσότερο ἰδιωτική, ἐνῶ ἡ ἐργασία καί ἡ ὀργανωτική δραστηριότητα ὅλο καί περισσότερο δημοσία» (Schelsky στό Habermas (1962) 1971, σελ. 184). Τελικά ἡ ἐσωτερική σφαῖρα καί ἡ κοινωνική πολώνονται.

Στό χῶρο τῆς ἐργασίας οἱ μισθωτοί ἔχουν νά κάνουν μέ ἕνα ὀργανισμό καί ὄχι μέ κάποια πρόσωπα, ἐνῶ εἶναι οἱ τυπικές καί ἐπίσημες συμφωνίες πού ὑπαγορεύουν τίς ἐργασιακές σχέσεις καί τίς συνθῆκες ἐργασίας.

Ἡ σφαῖρα τῆς οἰκογένειας ἰδιωτικοποιεῖται. «Ἀφοῦ ἔχασε τή βάση της, δηλαδή ἀφοῦ ἡ οἰκογενειακή ἰδιοκτησία ἀντικαταστάθηκε ἀπό τά ἀτομικά εἰσοδήματα, ἡ οἰκογένεια ἔχασε ἐπίσης — ἐκτός ἀπό τή λειτουργία της **στήν** παραγωγή, ἡ ὁποία σέ μεγάλο βαθμό εἶχε ἤδη χαθεῖ — τήν λειτουργία της **γιά** τήν παραγωγή (Habermas (1962) 1971, σελ. 187). Αὐτό πού πράγματι συντελεῖται εἶναι ἡ ἀτομικοποίηση τῆς οἰκογένειας. Οἱ διευθετήσεις τοῦ κοινωνικοῦ κράτους ἀπευθύνονται κατά κανόνα στά μέλη τῆς οἰκογένειας χωριστά καί ὄχι στήν οἰκογένεια σάν σύνολο.

Ἡ οἰκογένεια λοιπόν ἔχασε τή δύναμη πού εἶχε πρίν νά ἐπηρεάζει τόν τρόπο ζωῆς, διαπιστώνει ὁ Habermas, στό βαθμό πού τό κοινωνικό κράτος ἀναλαμβάνει τό ἴδιο τά καθήκοντα τῆς ἐκπαίδευσης, τῆς ἀσφάλειας, τῆς εὐθύνης, τῆς καθοδήγησης, κ.λπ. Ἡ οἰκογένεια περιορίζεται πιά σέ μιά καταναλωτική ἑνότητα — σέ ἕνα φαινόμενο ἐντατικῆς ἰδιωτικοποίησης.

Στή μεταστροφή πού ἐπῆλθε ἀπό ἕνα πολιτιστικά ἐνεργό καί σκεπτόμενο κοινό σέ ἕνα κοινό καταναλωτή πολιτισμοῦ (παρ. 18), ὁ Habermas ἐντοπίζει τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ σκέψη μεταποιεῖται σέ «παρουσίαση», σέ ἔκθεση, ὁ διάλογος σέ ἐμπορεύματα καί τό κοινό παθητικοποιεῖται καί περιορίζεται σέ καταναλωτή. Βασικά χαρακτηριστικά τοῦ διαχωρισμοῦ, πού περιγράψαμε πιό πριν, μεταξύ τῶν διαφόρων περιοχῶν τῆς κοινωνίας ἐξαφανίζονται. Ἡ περιοχή τῆς κρατικῆς ἐξουσίας καί ἡ ἰδιωτική συμπλέκονται μέ ἀποτέλεσμα τήν κοινωνικοποίηση τοῦ κράτους καί τήν κρατικοποίηση τῆς κοινωνίας,

χωρίς καμιά διαμεσολάβηση μεταξύ τους ἐκ μέρους τῶν διαλεγομένων ἰδιωτῶν — κατάρρευση τῆς ἀστικῆς δημόσιας σφαίρας!

Ὅμως οἱ ἐσωτερικές σχέσεις τῆς οἰκογένειας δέν θίγονται παρά μόνον παρεπιπτόντως ἀπό τόν Habermas καί ἐκεῖ ὅπου αὐτός διαπιστώνει, ὅτι στήν ἐσωτερική ἐξουσιαστική δομή τῆς οἰκογένειας ἔχει ἐπέλθει μιά ἐξισορρόπηση μέ τή μείωση τῆς ἐξουσίας τοῦ πατέρα.

Ἐδῶ σταματῶ τήν πολύ συνοπτική παρουσίαση τῶν διαπιστώσεων τοῦ Habermas. Θά ἤθελα δέ νά τονισθεῖ ὡς ἀρχική παρατήρηση ὅτι ἡ ἐσωτερική ζωή τῆς οἰκογένειας ἤ οἱ σχέσεις πού ἀναπτύσσονται μεταξύ τῶν μελῶν της δέν ἐμπίπτουν στά ἐρευνητικά ἐνδιαφέροντα τοῦ Habermas καί γι' αὐτό ἴσως ἀφήνονται ἔξω ἀπό τήν ἀνάλυσή του.

3. Ἐμπειρικές ἐφαρμογές

3.1. Στή Σκανδιναβία, ἡ προσέγγιση πού ἐπικρατεῖ στήν κοινωνιολογική ἐμπειρική ἔρευνα πού διεξάγεται εἶναι ἡ θετικιστική. Ἡ προσέγγιση τοῦ Habermas ἔχει ἐπηρεάσει περισσότερο τούς φιλολόγους καί τούς ἐρευνητές τῶν μέσων μαζικῆς ἐνημέρωσης καί εἶναι βέβαια λογικό, αὐτό ἀφοῦ τό κύριο ἀντικείμενο τοῦ ἐρευνητικοῦ ἐνδιαφέροντός του εἶναι «ἡ δημόσια συζήτηση καί οἱ προϋποθέσεις της» (Dahlkist 1984). Ὅμως γιά τόν ἴδιο λόγο ὑπάρχουν πολλές κοινωνιολογικές ἐμπειρικές ἔρευνες πού ἔχουν ἐπηρεασθεῖ ἀπό τίς ἀπόψεις τοῦ Habermas γιά τή δημόσια σφαῖρα καί τίς δομικές της ἀλλαγές.

Στή συνέχεια θά ἐπιχειρήσω μιά διευκρίνηση τῶν ἀπόψεών μου σχετικά μέ τίς δυνατότητες καί τούς περιορισμούς αὐτῆς τῆς προσέγγισης τοῦ Habermas κάνοντας χρήση δύο κοινωνιολογικῶν ἐρευνῶν πού ἔγιναν στή Σουηδία τίς δεκαετίες τοῦ '70 καί '80.

Ἡ μέν πρώτη διερευνᾶ τίς σχέσεις τοῦ κράτους καί τῆς οἰκοδομικῆς δραστηριότητας τή μεταπολεμική περίοδο στή Σουηδία, ἡ δέ δεύτερη τήν ὀργάνωση τῆς καθημερινῆς ζωῆς τῆς οἰκογένειας σέ σχέση μέ τό κοντινό κοινωνικό καί πολιτικό περιβάλλον πού συμβάλλει σέ αὐτή τήν ὀργάνωση, δηλαδή τή μικρο-κοινωνία.

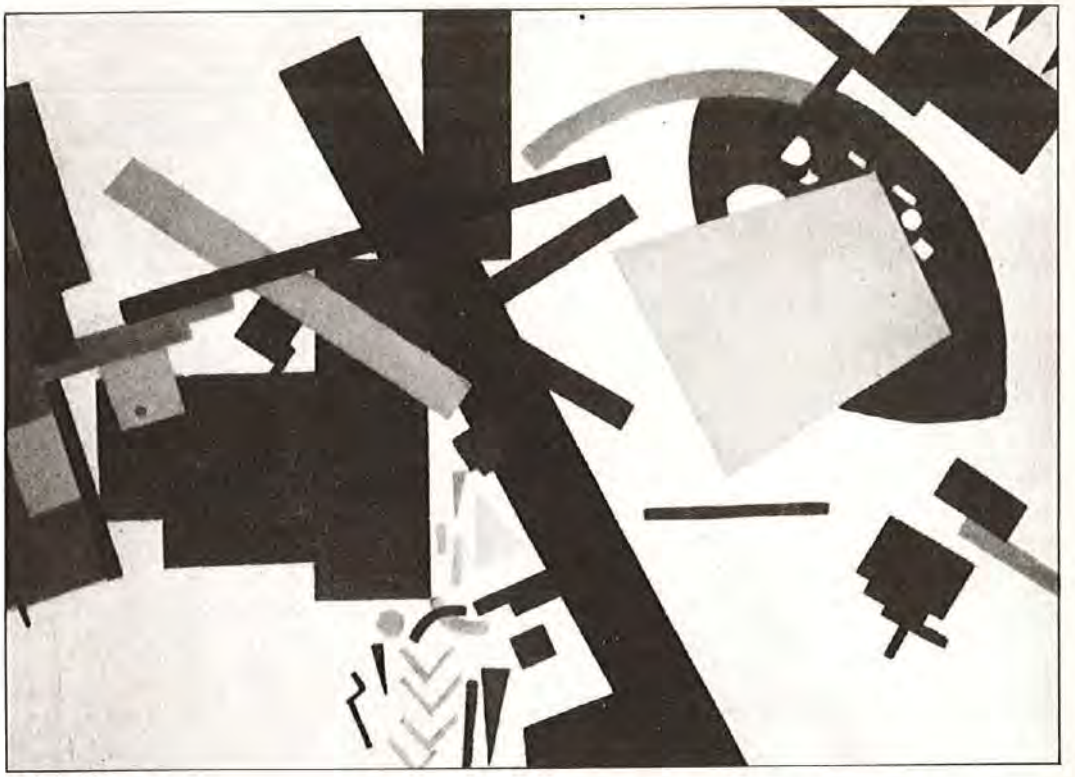
Ἡ ἔρευνα τῶν σχέσεων κράτους καί οἰκοδομικῆς δραστηριότητας στή Σουηδία διεξήχθη ἀπό τούς κοινωνιολόγους Franzen καί Sandstedt καί δημοσιεύτηκε σέ μορφή βιβλίου μέ τίτλο «Γειτονιά καί πολεοδομικός προγραμματισμός» (1981). Μέ τόν ὅρο «γειτονιά» ἐδῶ ἐννοεῖται ἕνας μέ προγραμματισμό διαμορφωμένος στό σύνολο τοῦ φυσικοῦ χώρου, στόν ὁποῖο ἐμπεριέχεται μιά ὁριοθετημένη περιοχή κατοικιῶν καί ἄλλων συμπληρωματικῶν κτιρίων, ἐκ τῶν ὁποίων ἕνας μεγάλος ἀριθμός ἔχει ἀνεγερθεῖ γύρω ἀπό ἕνα κέντρο. Ὡς ἀναγκαία συμπληρωματικά κτίρια νοοῦνται τά καταστήματα κυρίως διατροφῆς, τά σχολεῖα καί οἱ ἐλεύθεροι χῶροι (σελ. 165). Ὡς σκοπός τῆς ἔρευνας εἶχε καθορισθεῖ ἡ μελέτη τῆς οἰκοδομικῆς ἑνότητας τύπου «γειτονιά» σέ σχέση μέ μακρο-κοινωνικούς καί μικρο-κοινωνικούς ἐπικαθορισμούς. Ἐπέλεξαν δέ νά ἐφαρμόσουν τήν προσέγγιση τοῦ Habermas τοῦ 1962.

Ἡ ἐφαρμογή τῆς προσέγγισης τοῦ Habermas στήν ἑνότητα γειτονιά προσδίδει στήν τελευταία μιά συγκεκριμένη μορφή καί τή συναρτᾶ μέ τίς δομικές μεταβολές τῆς ἀστικῆς δημόσιας σφαίρας. Ἐπιτρέπει στούς ἐρευνητές νά μελετήσουν τήν ἑνότητα γειτονιά ἀπό τρεῖς διαφορετικές πλευρές: α) ἀπό τήν πλευρά τῆς κρατικοποίησης τῆς κοινωνίας, β) ἀπό τήν πλευρά κοινωνικοποίησης τοῦ κράτους καί γ) τῆς μεταβολῆς τῆς ἴδιας τῆς δομῆς τῆς οἰκογένειας. Οἱ δύο πρῶτοι τρόποι ἀνταποκρίνονται στίς μακρο-κοινωνικές σχέσεις τῆς γειτονιᾶς καί ὁ τρίτος στίς μικρο-κοινωνικές σχέσεις. Οἱ ἐρευνητές ἐπικεντρώνουν τήν ἀνάλυσή τους στήν πρώτη καί τήν τρίτη πλευρά (σελ. 135). Τό τί βέβαια θεωρεῖται ὡς μάκρο καί μίκρο κάθε φορά δέν εἶναι καί τόσο αὐτονόητο στίς κοινωνικές ἀναλύσεις (Ritzer στό Ritzer (ed) 1990, σελ. 354), πλήν ὅμως δέν θά μᾶς ἀπασχολήσει στήν προκειμένη περίπτωση.

Οἱ θέσεις πού ὑποστηρίζονται ἀπό τούς ἐρευνητές εἶναι: α) τά συγκροτήματα τύπου «γειτονιά» οἰκοδομήθηκαν στή Σουηδία καθόλη τή μετα-πολεμική περίοδο καί β) ἡ οἰκοδόμηση αὐτή ἦταν δυνατή, ἐπειδή ἡ ἰδέα τῆς «γειτονιᾶς», ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε τή δεκαετία τοῦ '40 ἀνταποκρινόταν ἱκανοποιητικά στήν κοινωνική καί οἰκονομική ἀνάπτυξη πού ἐπακολούθησε μετά τόν πόλεμο.

Ἡ πρώτη θέση ἐπιβεβαιώνεται ἐμπειρικά ἀπό τά στοιχεῖα πού προκύπτουν ἀπό τήν ἐξέταση τῆς οἰκοδόμησης «γειτονιῶν» πού ἔλαβε χώρα. Ἡ ἐμπειρική στήριξη ἐπέρχεται ἀπό τή συνολική ἐξέταση τῶν πολεοδομικῶν σχεδίων ὁρισμένων ἀντιπροσωπευτικά ἐπιλεγμένων πόλεων μέ κριτήριο τήν ὕπαρξη οἰκοδομικῶν συγκροτημάτων τύπου «γειτονιάς». Ἐντόπισαν δέ καί τίς χρονολογίες οἰκοδόμησής τους.

Ἀλλά εἶναι στή διερεύνηση θεμελίωσης τῆς δεύτερης θέσης ὅπου ἡ θεωρία τοῦ Habermas γιά τή δημοσία σφαῖρα χρησιμοποιεῖται ὡς βασικό



Malevitch

ὄργανο. Μέ τή μελέτη ὅμως τῆς ἑνότητας «γειτονιά» στούς πολεοδομικούς σχεδιασμούς καί στήν κρατική πολιτική κατοικίας ὑπεισέρχεται κανείς ἀναγκαστικά καί στήν ἐξέταση μιᾶς σειρᾶς ἄλλων παρεμφερῶν ἐρωτημάτων σχετικά μέ τήν κρατική πολιτική γιά τήν οἰκογένεια, τήν ἐπαγγελματική ἀπασχόληση τῶν γυναικῶν, τήν κυκλοφοριακή πολιτική, κ.λπ.

Οἱ ἐρευνητές ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ πολεοδομική ἀνάπτυξη τῶν σουηδικῶν πόλεων τή μεταπολεμική περίοδο κατά τρόπο πού αὐτές νά ἀνταποκρίνονται στόν καταμερισμό τους σέ περιοχές σύμφωνα μέ τίς λειτουργίες πού ἱκανοποιοῦν καί τίς κατοικίσιμες περιοχές σέ γειτονιές, δέν θά ἦταν ἐφικτή χωρίς τήν παρεμβατική πολιτική τοῦ κράτους. Τό νά καταγράψει κανείς λεπτομερῶς ὁλόκληρο τό πλέγμα τῶν παρεμβάσεων τοῦ κράτους καί τίς ἐπιπτώσεις αὐτῶν τῶν παρεμβάσεων δέν εἶναι φυσικά δυνατόν. Ἀντ' αὐτοῦ ὅμως οἱ ἐρευνητές δίνουν ἕνα μεγάλο ἀριθμό παραδειγμάτων (ἀπό τή νομοθεσία, πιστωτική πολιτική, ἐρευνητική πολιτική, κ.λπ.) κρατικῶν μέτρων τά ὁποῖα πράγματι συνέβαλαν στήν ὑλοποίηση τῆς ἰδέας τῆς «γειτονιᾶς».

Στή συνέχεια ἀκολουθεῖ ἡ ἀνάλυση μέ ὅρους τοῦ Habermas γιά τήν κρατικοποίηση τῆς κοινωνίας. Οἱ ἐρευνητές ἰσχυρίζονται ὅτι κοινωνικό κράτος, σύμφωνα μέ τήν ἔννοια πού ὁ Habermas προσδίδει στόν ὅρο αὐτό, ἐγκαθιδρύεται στή Σουηδία ὁριστικά τή δεκαετία τοῦ '40 (σελ. 227). Τό κράτος ἀναλαμβάνει ἕνα ἐνεργητικό καί θετικό ρόλο στίς σχέσεις του μέ τήν κοινωνία καί ἕνα διαμορφωτικό ρόλο στίς σχέσεις του μέ τήν ἰδιωτική σφαῖρα ἰδιαίτερα. Τά νέα αὐτά καθήκοντα πού ἀναλαμβάνει τό κοινωνικό κράτος σύμφωνα μέ τόν Habermas —ὅπως ἤδη ἀναφέραμε— συνίστανται στό νά προστατέψει καί νά ὑποβοηθήσει τά οἰκονομικά ἀσθενέστερα κοινωνικά στρώματα, νά συμμετάσχει δραστήρια στίς μακρο-πρόθεσμες δομικές ἀλλαγές τῆς κοινωνίας, νά ἐλέγχει καί νά ἐξισορροπεῖ τήν οἰκονομία στό σύνολό της καί νά ἀναλάβει ὑπηρεσίες οἱ ὁποῖες προηγουμένως ὑπῆρχαν σέ ἰδιωτική βάση (σύγκρινε Habermas 1962, παρ. 16).

Οἱ προαναφερθεῖσες λοιπόν κρατικές παρεμβάσεις στήν οἰκοδόμηση τῆς «γειτονιᾶς» ἀποτελοῦν τυπικές περιπτώσεις τέτοιων νέων καθηκόντων πού χαρακτηρίζουν τό κοινωνικό κράτος. Ὅλα αὐτά τά μέτρα μποροῦν νά συνδεθοῦν μέ τήν οἰκοδόμηση τῆς «γειτονιᾶς» τή μεταπολεμική περίοδο, ἡ δέ ἔρευνα κατέδειξε ὅτι ἡ ὕπαρξη τοῦ κοινωνικοῦ κράτους στή Σουηδία ἦταν μιά ἀναγκαία προϋπόθεση γιά νά πραγματοποιηθεῖ ἕνα τέτοιο γιγαντιαῖο ἔργο.

Ὅμως κατά ποιό τρόπο διενεργεῖται ἡ κρατική παρέμβαση; γιατί ἡ παρεμβατική πολιτική; Ἡ γνήσια ἀστική τοποθέτηση ἔναντι τῆς πα-

ρεμβατικῆς πολιτικῆς τοῦ κράτους εἶναι βέβαια ἀρνητική — τό κράτος θά πρέπει νά παρεμβαίνει ὅσο τό δυνατόν λιγότερο καί νά ἀφήνεται ὅσο τό δυνατόν μεγαλύτερη δυνατότητα στήν ἰδιωτική πρωτοβουλία, ἡ ὁποία καί ἐπενεργεῖ γιά τό γενικό καλό. Ἡ ἐξήγηση ὅμως τήν ὁποία δίνει ὁ Habermas εἶναι ὅτι ἡ αὔξηση ἀφενός τῆς πολιτικῆς δύναμης τῆς ἐργατικῆς τάξης καί ἡ μονοπωλιακή τάση τοῦ κεφαλαίου ἀφετέρου ὁδηγοῦν σέ μιά κατάσταση, ὅπου οἱ ἀντιθέσεις ἐμφανίζονται στήν ἰδιωτική σφαῖρα τῆς κοινωνίας χωρίς ὅμως καί νά μποροῦν νά διευθετηθοῦν ἤ νά ἐπιλυθοῦν ἐκεῖ, ἀλλά πρέπει νά μετατεθοῦν στή δημόσια σφαῖρα καί νά ἐπιλυθοῦν πολιτικά. Ἡ παρέμβαση ἐπομένως τοῦ κράτους ἔρχεται ὡς συνέπεια ἑνός συμβιβασμοῦ μεταξύ τῶν διαφορετικῶν συμφερόντων — τό κράτος δηλαδή παίζει ἕναν ἐξισορροποιητικό ρόλο — ἐνῶ συγχρόνως τό ἴδιο παραμένει κατά βάση ἀστικό, ἀφοῦ τό «Ἰδιωτικό» ὡς μιά ξεχωριστή περιοχή διατηρεῖται καί διαφυλάσσεται.

Ἡ ἀνάλυση τῶν συμβιβασμῶν πού ἔγιναν γιά τήν οἰκοδόμηση τῆς «γειτονιᾶς» στή Σουηδία ἔδειξε ὅτι ἡ μικρο-αστική τάξη ἔχασε, ἐνῶ ἡ ἀστική καί ἡ ἐργατική τάξη κατατάσσονται στούς κερδισμένους (σελ. 278).

Ὁ Franzen καί ἡ Sandstedt στή συνέχεια, διαφωτίζουν ὡς πρός τήν κοινωνική σημασία τῆς «γειτονιᾶς» καί κατόπιν περνοῦν στίς μικρο-κοινωνικές της σχέσεις. Ὑποστηρίζουν δέ τήν ἄποψη ὅτι ἡ οἰκοδόμηση τῆς «γειτονιᾶς» συνέβαλε στήν ἐνδυνάμωση τῆς οἰκογένειας στή μεταπολεμική Σουηδία: «Ἡ "γειτονιά" μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς ἕνας σχεδιασμός γιά τήν οἰκογένεια περισσότερο παρά γιά τήν ἴδια τή γειτονιά» (σελ. 281).

Αὐτό πού ἀπό πολλούς θεωρεῖται ὡς αὔξηση τῆς ἰδιωτικοποίησης τῆς οἰκογένειας — διαχωρισμός τῆς οἰκογένειας ἀπό τήν ὑπόλοιπη κοινωνία καί στροφή πρός τίς λειτουργίες πού τίς ἀπέμειναν, δηλαδή τήν αἰσθηματική καί τήν «ἐσωτερική» — ἀποκαλεῖται ἀπό τόν Habermas ἐντατικοποίηση τοῦ ἰδιωτισμοῦ (παρ. 17). Συγχρόνως ὅμως ὁ ἴδιος διαπιστώνει ὅτι ἡ οἰκογένεια διαπερνᾶται ἀπό τό κρατικό δημόσιο — οἱ διάφορες ὑπηρεσίες τοῦ δημοσίου διαπερνοῦν τήν ἰδιωτική σφαίρα μέ συνεχῶς αὐξανόμενο ρυθμό (Βλέπε ἐπίσης Beck-Gernsheim στό Bjornberg (ed) 1992). Αὐτή λοιπόν ἡ διπλή διαδικασία ὑλοποιεῖται, σύμφωνα μέ τούς Franzen και Sandstedt (σελ. 283), στή «γειτονιά» τῆς Σουηδίας.

Στίς παραδοσιακές κοινωνιολογικές προσεγγίσεις ἡ οἰκογένεια περιγράφεται ὡς ἕνας θεσμός πού σέ περασμένες μέν περιόδους διέθετε πολλές λειτουργίες ἀπό τίς ὁποῖες ὅμως σήμερα ἔχουν ἐναπομείνει κυρίως οἱ αἰσθηματικές. Ἡ ἱστορία τῆς οἰκογένειας κατανοεῖται ὡς μιά μετάβαση ἀπό τήν ὕπαιθρο στήν πόλη; ἤ ἀπό τήν ἀγροτική οἰκογένεια στήν συζιακή οἰκογένεια (σελ. 283). Ὅμως στήν προσέγγιση τοῦ Habermas ἡ οἰκογένεια ἐμφανίζεται καί νοεῖται ὅπως τή γνωρίζουμε σήμερα, διαμορφωμένη μέσα στήν ἀστική τάξη. Αὐτός ὁ τύπος οἰκογένειας πού στηρίζεται στή συμβίωση ἑνός ἄνδρα καί μιᾶς γυναίκας, στή γονεϊκότητα καί τή δημιουργία τῆς δικῆς τους χωριστά ἀπό τούς ἄλλους κατοικίας, διαδίδεται γρήγορα στά ἄλλα κοινωνικά στρώματα, ἐνῶ συγχρόνως ὑπόκειται σέ δομικές ἀλλαγές.

Ἡ κλασσική ἀστική οἰκογένεια βασίζεται στήν ἄμεση ἰδιοχρησία τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, ἐνῶ συγχρόνως ἡ συμβίωση τῶν μελῶν της θεωρεῖται ὅτι ἐμπεδώνεται στήν ἐλεύθερη ἐπιλογή, στήν ἀγάπη καί στήν παιδεία. Μέ τή συγκεντροποίηση ὅμως τοῦ κεφαλαίου ἐπακολουθεῖ μιά ἀφαίρεση τῶν λειτουργιῶν πού συντελοῦνταν στά πλαίσια τῆς οἰκογένειας. Ἡ ἰδιοχρησία τῆς ἰδιοκτησίας διαχωρίζεται ἀπό τήν οἰκογένεια, ἡ δέ ἐργασία δέν εἶναι πιά ἰδιωτική ἀλλά κοινωνική. Αὐτό δέ πού ἐναπομένει πλέον στήν οἰκογένεια εἶναι ἡ «ἐσωτερική» ζωή.

Γιά τούς ἀκτήμονες ὅμως, σέ ἀντίθεση μέ τούς ἀστούς, ἡ ἐργασία δέν ἀνήκει ποτέ στήν ἰδιωτική σφαῖρα, ἦταν δηλαδή πάντοτε κοινωνική. Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε ἡ ἀνάλυση τοῦ Habermas δέν καταπιάνεται μέ τόν ἀγροτόκοσμο καί τούς ἐργάτες, αὐτοί δέν τόν ἀπασχολοῦν ἰδιαίτερα. Ὅμως στίς ἀναλύσεις τῶν Franzen καί Sandstedt συμπεριλαμβάνονται καί αὐτές οἱ κοινωνικές τάξεις. Τό γεγονός εἶναι ὅτι ὅταν οἱ ἀκτήμονες δημιουργοῦν οἰκογένεια, αὐτή ἤδη ἀπό τήν ἀρχή εἶναι διαχωρισμένη ἀπό τήν ἐργασία. Μέ τήν εἰσαγωγή λοιπόν τῶν κοινωνικῶν αὐτῶν τάξεων στήν πολιτική δημόσια σφαῖρα μετά τήν καθιέρωση διάφορων μέτρων ἀπό τό κοινωνικό κράτος, ἀποκτᾶ καί ἡ οἰκογένεια τῶν ἀκτημόνων ἕνα βαθμό αὐτονομίας. Χωρίς λοιπόν τήν παρεμβατική πολιτική τοῦ κοινωνικοῦ κράτους δέν θά ἦταν ἐφικτός ὁ οἰκοδομικός ὀργασμός γενικότερα, καί ἰδιαίτερα ἡ οἰκοδόμηση συγκροτημάτων τύπου «γειτονιά», ὁ δέ ἐσωτερικός χῶρος τῆς οἰκογένειας μέ τίς δικές του ἀπαιτήσεις δέν θά ἦταν προσιτός στούς πολλούς. Τώρα παρέχε-

ται ἡ δυνατότητα σέ ὅλους νά δημιουργοῦν οἰκογένειες πού νά στηρίζονται στή συμβίωση ἑνός ἄνδρα καί μιᾶς γυναίκας, στή γονεϊκότητα καί στήν ἀπόκτηση ἰδιαίτερης κατοικίας (287). Ὅπως βέβαια εἶναι γνωστό αὐτός εἶναι ἕνας τύπος οἰκογένειας μεταξύ τῶν ἄλλων πού παρατηροῦνται, τόσο στή Σουηδία, ὅσο καί στήν Ἑλλάδα (Μουσούρου 1989) ἀλλά καί στίς περισσότερες ἄλλες χῶρες.

Οἱ Franzen καί Sandstedt προβαίνουν στή διερεύνηση τῶν ὑλικῶν συνθηκῶν τῆς ἐργατικῆς τάξης (κατοικία, εἰσόδημα, χρόνος ἐργασίας) κατά τόν 19ο καί 20ό αἰῶνα καί διαπιστώνουν ὅτι οἱ ὑλικές αὐτές συνθῆκες πού παρέχουν κάποια δυνατότητα νά ζήσει κανείς σύμφωνα μέ τό πρότυπο τῆς ἀστικῆς οἰκογένειας δέν ὑπῆρχαν γιά τό μεγαλύτερο μέρος τῆς ἐργατικῆς τάξης ἀκόμη καί γιά ἕνα μεγάλο χρονικό διάστημα τοῦ 20οῦ αἰώνα.

Ἔχουν λοιπόν συντελεσθεῖ τόσο μεγάλες ἀλλαγές ὥστε αὐτός ὁ τύπος οἰκογενειακῆς ζωῆς νά εἶναι προσιτός σέ ὅλους στήν μεταπολεμική Σουηδία; Οἱ ἐρευνητές ἀπαντοῦν θετικά στό ἐρώτημα καί κατοχυρώνουν τήν ἀπάντησή τους μέ σεβαστό ἐμπειρικό ὑλικό καί ἱκανοποιητικά στατιστικά στοιχεῖα γιά τήν οἰκογενειακή ζωή.

Μέ τή διαδικασία συγκεντροποίησης τοῦ κεφαλαίου πού ἔχει ἤδη πραγματοποιηθεῖ, ἀλλά καί πού συνεχίζεται, ἡ οἰκογένεια χωρίζεται ὅλο καί περισσότερο ἀπό τήν κοινωνική ἐργασία καί περιορίζεται στό ρόλο τοῦ καταναλωτῆ τοῦ ἐλεύθερου χρόνου καί τῶν προϊόντων. Μέ τήν οἰκοδόμηση συγκροτημάτων τύπου «γειτονιᾶς» συντελεῖται ὁ πλήρης διαχωρισμός τοῦ τόπου κατοικίας σύμφωνα μέ τόν τόπο ἐργασίας. Αὐτή ἡ διαδικασία διαχωρισμοῦ τῆς οἰκογένειας ἀπό τόν κόσμο τῆς ἐργασίας, ἡ συνεχής ἀφαίρεση τῶν λειτουργιῶν της καί ἡ ἐπακόλουθη περίφραξή της ἀποκλειστικά στήν αἰσθηματική καί ἐσωτερική ζωή, καλεῖται ἀπό πολλούς διαδικασία «ἐσωτερικοποίησης» τῆς οἰκογένειας. Συγχρόνως ὅμως μέ αὐτή τή διαδικασία συντελεῖται καί μιά δεύτερη, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν «ἀτομικοποίηση» τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας ὡς ἡ ἀπόρροια τοῦ κοινωνικοῦ καταμερισμοῦ ἐργασίας. Εἶναι δέ οἱ ἄνθρωποι ὡς ἄτομα πλέον καί ὄχι ὡς μέλη οἰκογένειας πού ἀναπτύσσουν σχέσεις καί ἐνσωματώνονται σέ διάφορες κοινωνικές καταστάσεις καί σέ θεσμούς.

Ἀλλά αὐτή ἡ γεμάτη ἀντιθέσεις κατάσταση μεταξύ τῆς ἐσωτερικοποίησης καί ἀτομικοποίησης παίρνει συγκεκριμένη ἔκφραση στίς «γειτονιές» (σελ. 299). Αὐτό διαπιστώνεται ἀπό τήν ἐξέταση ὅλων αὐτῶν τῶν συμπληρωματικῶν τῆς κατοικίας ἐγκαταστάσεων πού ὑπάρχουν στίς «γειτονιές», γιά παράδειγμα τῶν παιδικῶν σταθμῶν, τῶν σχολείων καί γενικά ὅλων ἐκείνων τῶν ὑπηρεσιῶν πού ὑπεισέρχονται καί συμβάλλουν ἀναγκαστικά πιά στή διαδικασία κοινωνικοποίησης τῶν παιδιῶν. Ἡ συμμετοχή αὐτῶν τῶν ὑπηρεσιῶν ἐπιφέρει μιά ἀτομίκευση τῶν παιδιῶν, ἀλλά καί τῶν γυναικῶν στήν περίπτωση πού οἱ τελευταῖες ἀποκτοῦν κάποιο ἐλεύθερο χρόνο. Ὁ χρόνος ὅμως αὐτός μπορεῖ νά διατεθεῖ ἤ γιά ἐπαγγελματική ἀπασχόληση — δηλαδή ἀτομίκευση τῆς γυναίκας—, ἤ γιά τήν ἐνδυνάμωση τῆς «ἐσωτερικῆς» ζωῆς τῆς οἰκογένειας συμβάλλοντας ἔτσι περισσότερο στή γενικότερη βελτίωση τῶν σχέσεων μέσα στό σπίτι στό ρόλο της ὡς συζύγου, μητέρας, νοικοκυρᾶς — δηλαδή «ἐσωτερικοποίηση» τῆς γυναίκας.

Συνοψίζοντας οἱ ἐρευνητές τά θετικά στοιχεῖα τῆς προσέγγισης τοῦ Habermas στή δική τους ἔρευνα τονίζουν, ὅτι οἱ διαχωρισμοί πού εἰσάγονται ἀπό τόν Habermas στήν ἀνάλυση τῶν σχέσεων μεταξύ φιλελεύθερου κράτους καί κοινωνικοῦ κράτους, ἀλλά καί μεταξύ τῆς ἀρχικῆς δημόσιας σφαίρας καί τῆς μεταβαλλόμενης, συντελεῖ στήν ἀποκάλυψη σημαντικῶν ἀλλαγῶν τῆς ἀστικῆς κοινωνίας καί ὁδηγεῖ στό διαχωρισμό τῆς κοινωνίας αὐτῆς σέ δύο φάσεις ἀνάπτυξης, μιά πρώιμη καί μιά μεταγενέστερη.

Μ' αὐτή τήν προσέγγιση ἡ μεταπολεμική Σουηδία κατατάσσεται στή δεύτερη φάση καί ἀποκτᾶ μιά ἑνότητα καί συνέχεια ἡ ὁποία ἐντοπίζεται ἀπό τούς ἐρευνητές. Ἐξάλλου πείθεται κανείς γιά τόν ρόλο τοῦ κοινωνικοῦ κράτους, τά δέ οἰκοδομικά συγκροτήματα τύπου «γειτονιᾶς» ἀποκαλύπτουν ἐπίσης τή διαμόρφωση τοῦ ἴδιου τοῦ κοινωνικοῦ κράτους ὑπό τήν πίεση τῆς τεχνολογικῆς ἀνάπτυξης, τῶν συγκοινωνιακῶν ἀναγκῶν καί τοῦ ρόλου τοῦ αὐτοκινήτου, γενικότερα δέ τῶν δυνάμεων τῆς ἀγορᾶς. Συγχρόνως ὅμως ἡ «γειτονιά» ἐπικρατεῖ ὡς πολεοδομική μορφή πού συμβάλλει στή διάδοση τῆς «ἐσωτερικοποίησης» στήν πλειοψηφία τῶν μισθωτῶν πού τήν κατοικοῦν (σελ. 306-307).

Σύμφωνα μέ τήν προσέγγιση τοῦ Habermas ἡ «γειτονιά» ἐξηγεῖται ὡς τό ἀποτέλεσμα ταξικῶν συμβιβασμῶν στή σουηδική κοινωνία κατά τήν περίοδο αὐτή.

Ὅμως ἡ χρησιμοποίηση τῆς θεωρίας τῆς δημόσιας σφαίρας τοῦ Habermas στήν ἔρευνα τῆς οἰ-

κοδόμησης τῆς μεταπολεμικῆς περιόδου θέτει ὁρισμένους, θἄλεγα, βασικούς περιορισμούς στήν ὁριοθέτηση καί τήν ἀνάλυση, ὅπως κάθε καλά ἐπεξεργασμένη προσέγγιση. Παρά τίς προσπάθειες εὐρύτερης ἐπέκτασης τῆς ἐφαρμογῆς της ὥστε νά καλύπτει καί νέους χώρους, δέν κατέστη δυνατό νά ξεπερασθοῦν οἱ περιορισμοί πού ὀφείλονται στό ἐπίπεδο ἀφαίρεσης στό ὁποῖο συγκροτεῖται ἡ θεωρία. Ἔτσι καί ἡ ἐμπειρική ἔρευνα παραμένει σ' ἕνα πολύ **γενικό** ἐπίπεδο. Πολλές ἀλλά σημαντικές λεπτομέρειες καθώς καί βασικές διαφοροποιήσεις δέν λαμβάνονται ὑπόψη — πρᾶγμα πού ἀποδέχονται καί οἱ ἴδιοι οἱ ἐρευνητές. Διάφορες σημαντικές πλευρές πού ὑπάρχουν σέ ἕνα μίκρο-ἐπίπεδο, ὅπως οἱ **σχέσεις** μεταξύ τῶν ἀνθρώπων καί τοῦ πλησιέστερου κοινωνικοῦ τους περιβάλλοντος (μίκρο-κοινωνία) παραμελοῦνται, οἱ δέ **ἐσωτερικές** σχέσεις ἐντός τῶν οἰκογενειακῶν πλαισίων ἀγνοοῦνται τελείως. Οἱ ἐρευνητές δέν προχώρησαν στήν ἐξέταση πώς π.χ. οἱ ἐσωτερικές αὐτές σχέσεις μεταξύ τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας ἐπηρεάζονται ἀπό τήν ἐφαρμογή τοῦ συστήματος τῆς «γειτονιᾶς», ἤ καί τό ἀντίθετο, δηλαδή ἄν καί σέ ποιό βαθμό οἱ μίκρο-διαδικασίες καί οἱ μικρο-διευθετήσεις πού συντελοῦνται ἐκεῖ στό μίκρο-ἐπίπεδο συνέβαλαν (ἄν ὄχι φυσικά στήν ἀρχική διαμόρφωση τοῦ προτύπου «γειτονιά») στήν τροποποίηση τοῦ ἀρχικοῦ προτύπου καί στήν ἐγκαθίδρυση νέων πρακτικῶν, ἄλλων τυπικά ἀποδεκτῶν ἀπό τίς ἀρχές καί ἄλλων προτύπων. Ἐδῶ ἀνοίγεται ἕνας ἄλλος ἐρευνητικός χῶρος πού ἴσως ἀπαιτεῖ τήν συμπλήρωση τῆς θεωρίας τοῦ Habermas μέ στοιχεῖα προερχόμενα ἀπό ἄλλες προσεγγίσεις, ἤ ἔχει ἀνάγκη ἀπό μιά ἄλλη μίκρο-προσέγγιση. Ὅμως αὐτή ἡ συζήτηση δέν ἐμπίπτει στά πλαίσια τοῦ παρόντος ἄρθρου πού ἀποσκοπεῖ ἀποκλειστικά στήν ἐντόπιση τῶν δυνατοτήτων καί τῶν ὁρίων τῆς προσέγγισης αὐτῆς τοῦ Habermas.

3.2. Ἐνῶ τό προηγούμενο ἐρευνητικό πρόγραμμα πού παρουσιάσαμε ἀσχολεῖται μέ ὁρισμένες ἀπό τίς θετικές ἐπιπτώσεις τῆς δυναμικῆς τοῦ κοινωνικοῦ κράτους, τό δεύτερο πρόγραμμα, στήν ἐξέταση τοῦ ὁποίου θά περάσουμε τώρα, καταπιάνεται μέ μερικές ἀπό τίς ἐπιπτώσεις τῆς κρίσης αὐτοῦ τοῦ κοινωνικοῦ κράτους. Πρόκειται γιά τήν ἐμπειρική ἔρευνα τῶν Björnberg καί Bäck-Wiklund: Ἡ Ὀργάνωση τῆς καθημερινῆς ζωῆς τῆς Οἰκογένειας καί τῆς Κοινότητας (1987). Ἀφορμή γιά τό ἐρευνητικό αὐτό πρόγραμμα μέ τό ὁποῖο θά ἀσχοληθῶ στή συνέχεια, ὄχι ὅμως τόσο διεξοδικά ὅσο μέ τό προηγούμενο, ὑπῆρξε ἡ ἀλλαγή προσέγγισης τοῦ προγραμματισμοῦ στή Σουηδία καί ἡ ἐφαρμογή του πρός τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '70, ἐπειδή οἱ κοινότητες/οἱ δήμοι εἶχαν οἰκονομικές δυσκολίες νά ἀνταπεξέλθουν στίς ὀφειλόμενες κοινωνικές παροχές (ἐπίσης Sgritta, G. στό Boh (ed): 1989). Ἦταν τότε πού ἄρχισαν δημόσιες συζητήσεις γιά τοπικές κινητοποιήσεις τῶν κατοίκων καί γιά τίς δυνατότητες καί καθήκοντα χωρίς τήν παρεμβολή τῶν διαφόρων κοινοτικῶν ὑπηρεσιῶν καί κρατικῶν ἀρχῶν. Σκοπός τοῦ ἐρευνητικοῦ προγράμματος ἦταν «... νά διερευνηθοῦν οἱ συνθῆκες τῆς **ἀναπαραγωγικῆς** ἐργασίας καί οἱ δυνατότητες πού ὑπάρχουν γιά ὀργανωτικές ἀλλαγές σέ ἐπίπεδο μικρο-κοινωνίας. Τό κύριο βάρος ἐπικεντρώθηκε στή μελέτη τῆς κατανομῆς καθηκόντων (ἐργασίας) πού ὑπάρχουν μεταξύ οἰκογένειας, κοινότητας/δήμου, συλλόγων καί ἄλλων μή τυπικῶν ὀργανώσεων καί ἰδιαίτερα τῆς γειτονιᾶς (σελ. 18). Ὅταν κάποιος/α σύμφωνα μέ τήν προσέγγιση τοῦ Habermas δεῖ τήν οἰκογένεια ὡς ἕνα μέρος τῆς ἰδιωτικῆς σφαίρας τῆς κοινωνίας, τότε οἱ ἀλλαγές πού συντελοῦνται στήν οἰκογένεια εἶναι δυνατόν νά μελετηθοῦν σέ μιά εὐρεῖα προοπτική θετικῶν σχέσεων καί ἀντιθέσεων μεταξύ οἰκογένειας-ἀγορᾶς καί οἰκογένειας-κράτους.

Μέ τή βοήθεια συγκεκριμένων χαρακτηριστικῶν παραδειγμάτων ἀναφερόμενων στίς σχέσεις οἰκογένειας-ἀγορᾶς καί οἰκογένειας-κράτους εὐημερίας οἱ ἐρευνητές ἀποκαλύπτουν τίς ἀντιθέσεις πού δημιουργοῦνται μεταξύ τῆς ἐξωτερικῆς ἐξάρτησης καί ἐπικαθορισμοῦ τῆς οἰκογένειας ἀπό τή μιά μεριά καί τήν ἀντίληψη πού συνειδητά προσφέρεται καί ἡ ὁποία εἶναι ἀποδεκτή γιά τήν ἐσωτερική αὐτονομία τῆς οἰκογένειας νά καθορίζει τά τοῦ οἴκου της ἀπό τήν ἄλλη. Αὐτές οἱ συγκρουόμενες ἀπαιτήσεις ἀπό τήν οἰκογένεια διαμορφώνουν τίς συνθῆκες γία τή συγκρότηση τῆς ἐσωτερικῆς λογικῆς τῆς οἰκογένειας.

Ἡ ἀδυναμία ἐφαρμογῆς τῆς προσέγγισης τοῦ Habermas ἔγκειται στό ὅτι ἡ ἐσωτερική ὀργάνωση τῆς οἰκογένειας παραμένει ἔξω ἀπό τήν διερεύνηση. Τήν ἀδυναμία αὐτή προσπαθοῦν νά ὑπερβοῦν οἱ ἐρευνητές. Ἡ προσπάθειά τους νά δοῦν τήν καθημερινή ζωή ("everyday life") τῆς οἰκογένειας ὡς μιά συνεχῆ διαδικασία ἐπίλυσης προβλημάτων — μιά συνεχῆ διευθέτηση ("negotiation"), ὅπου οἱ σχέσεις οἰκογένειας-ἀγορᾶς καί οἰκογένειας-τοπικοῦ κράτους ἀποτελοῦν ἕνα

μεγάλο μέρος τῶν συνθηκῶν μέσα στίς ὁποῖες κινοῦνται, ἐπιφέρει πράγματι μιά δυναμική προσθήκη. Γονεῖς καί παιδιά θά πρέπει νά ἀγωνισθοῦν μαζί στήν καθημερινή πρακτική γιά τήν κάλυψη τῶν ἀναγκῶν διατροφῆς, φροντίδας καί συμβίωσης. Σέ κάθε οἰκογένεια ἀναπτύσσονται στρατηγικές ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων καί ὑπέρβασης τῶν ἀντιθέσεων. Οἱ προσπάθειες αὐτές μπορεῖ νά μήν ἀποδίδουν πάντοτε ὅμως μακρο-πρόθεσμα τό ἀποτέλεσμα τῶν διευθετήσεων δέν θεωρεῖται ὡς πάγια ἄδικο γιά ἕνα μέλος της. «Στήν οἰκογένεια συμπυκνώνονται τά ἰδιαίτερα ἐνδιαφέροντα πού ὑπάρχουν μεταξύ τῶν φύλων, τῶν τάξεων καί τῶν ἡλικιῶν καί θά πρέπει νά ἀντιμετωπίζονται μέ τήν ἐφαρμογή τέτοιων ἀρχῶν πού νά θεωροῦνται δίκαιες» (σελ. 56).

Ἡ μελέτη τῶν τρόπων ζωῆς καταλήγει στή συνέχεια στή διαμόρφωση ἑνός θεωρητικοῦ προτύπου μέ τό ὁποῖο οἱ ἐρευνητές «...μελετοῦν ἐμπειρικά τήν πρακτική καθημερινή ζωή καί τούς τρόπους ἐπίλυσης προβλημάτων στήν οἰκογένεια... προσπαθοῦν δέ νά τήν κατανοήσουν ἐκεῖ πού συναντᾶται τούς ἄλλους κοινωνικούς δράστες στό πεδίο τῆς μίκρο-κοινωνίας (σελ. 8).

Στήν παρουσίαση τοῦ ἐμπειρικοῦ μέρους τοῦ ἐρευνητικοῦ αὐτοῦ προγράμματος δίνεται ἰδιαίτερο βάρος στόν ἐλεύθερο χρόνο καί στόν τρόπο κατά τόν ὁποῖο αὐτός διατίθεται. Ἐπίσης καταδεικνύεται ὅτι ἡ διαφοροποίηση τῶν σχέσεων πού ἀναπτύσσονται στή μικρο-κοινωνία, βρίσκεται σέ ἄμεση ἐξάρτηση ἀπό τή διαφοροποίηση στούς τρόπους συντήρησης κάθε οἰκογένειας καί στή διαμόρφωση τοῦ κράτους εὐημερίας σέ τοπικό ἐπίπεδο (σελ. 9).

Οἱ Björnberg καί Bäck-Wiklund δείχνουν τή θεμελιώδη σημασία τῆς μισθωτῆς ἐργασίας στήν ὀργάνωση τῆς καθημερινῆς ζωῆς στή Σουηδία, καθώς ἐπίσης καί τόν ἀριθμό τῶν λειτουργιῶν πού τό κράτος εὐημερίας σέ τοπικό ἐπίπεδο ἔχει ἀποσπάσει ἀπό τήν οἰκογένεια καί ἄλλες συλλογικές ὀργανώσεις, ὅπως εἶναι ἡ ἐκκλησία, κ.λπ., ἔχοντας ἀναλάβει τό ἴδιο τήν διεκπεραίωσή τους. Τό πιό συνηθισμένο φαινόμενο σήμερα εἶναι, καί οἱ δύο γονεῖς νά εἶναι μισθωτοί καί ὅσο περισσότερο ἐργάζονται καί οἱ δύο, τόσο περισσότερο ἐπιτυγχάνεται ἡ δικαιότερη κατανομή τῶν καθηκόντων στό σπίτι.

Σχετικά μέ τό γενικό στόχο τῆς ἔρευνας, δηλαδή τήν ὀργάνωση τῆς ἀναπαραγωγικῆς ἐργασίας στό ἐπίπεδο τῆς μίκρο-κοινωνίας, οἱ συγγραφεῖς καταλήγουν στό συμπέρασμα, ὅτι ἡ αὔξηση τοῦ ἐλεύθερου χρόνου θά ὁδηγοῦσε περισσότερο στήν ἐνασχόληση μέ οἰκογενειακές καί οἰκιακές δραστηριότητες: «Εἶναι τό σπίτι καί οἱ οἰκογενειακές δραστηριότητες κατά κύριο λόγο πού προσελκύουν τό ἐνδιαφέρον καί τήν ἐθελοντική ἐνασχόληση καί ὄχι ἡ μίκρο-κοινωνία ἤ ἄλλες συλλογικές δραστηριότητες. Αὐτή εἶναι μιά γενική τάση, ἡ ὁποία φυσικά τροποποιεῖται βάση τῆς ταξικῆς τοποθέτησης τῶν κατοίκων καί τῆς περιοχῆς στήν ὁποία κατοικοῦν» (σελ. 134).

4. Ἐπίλογος

Τελειώνοντας θἄθελα νά ἀναφερθῶ στίς δυνατότητες καί τούς περιορισμούς πού παρέχουν οἱ προσεγγίσεις πού στηρίζονται στή θεωρία τοῦ Habermas γιά τή δημόσια σφαῖρα. Τό πρῶτο λοιπόν συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ θεωρία αὐτή δέν παρέχει μεγάλες δυνατότητες καθοδήγησης γιά ἀναλύσεις μίκρο-ἐπιπέδου. Δηλαδή δέν παρέχονται ἐννοιολογικά μέσα γιά τήν ἀνάλυση π.χ. τῶν σχέσεων μεταξύ τῶν ἀνθρώπων καί μίκρο-κοινωνίας, ἤ τῶν ἐσωτερικῶν σχέσεων στά πλαίσια τῆς οἰκογένειας. Ἐπίσης οἱ προσεγγίσεις αὐτές ἀδυνατοῦν νά ἐντοπίσουν τίς ἐπιπτώσεις σέ μακρο-ἐπίπεδο ἀπό τίς σχέσεις πού ἀναπτύσσονται σέ μίκρο-ἐπίπεδα καί τή δυναμική τους. Αὐτές εἶναι σημαντικές ἀδυναμίες.

Ὁ Habermas κατηγορεῖται — ὡς ἐκπρόσωπος τῆς νεωτερικότητας, ὁ ἴδιος βέβαια ἀναφέρεται σέ ἕναν «τροποποιημένο» ὀρθολογισμό πού θά μπορεῖ νά ἐπιλαμβάνεται καί τῆς παθολογίας τοῦ ὀρθολογισμοῦ — ὅτι ἀνάγει τίς πολιτισμικές διαφορές πού ὑπάρχουν ἁπλῶς σέ θέσεις σέ ἕνα ἐξελικτικό πρότυπο, ἤ ὅτι τίς ἀγνοεῖ τελείως (Calhoun στο Seidan - Wagner (eds) 1992, σελ. 247-248). Ὅμως στήν κριτική αὐτή εἶναι οἱ τελευταῖες ἐργασίες τοῦ Habermas στίς ὁποῖες γίνεται κυρίως ἀναφορά. Στή μελέτη του πού μᾶς ἀπασχόλησε στό ἄρθρο αὐτό ὁ Habermas καί συγκεκριμένα στήν εἰσαγωγή του ἀναφέρεται ρητά στά χρονικά καί τά τοπικά ὅριά της, βλέπει δέ τήν ἔννοια "Öffentlichkeit" ὡς τυπική φάση. Παραβλέπεται δηλαδή τό γεγονός ὅτι αὐτή ἀναφέρεται κυρίως στή Γερμανία, τήν Ἀγγλία καί τή Γαλλία, χῶρες τίς ὁποῖες ἀποκαλεῖ ὡς παραγωγούς ("promotors") τῆς νεωτερικότητας (Langer στό Langer (ed) 1992, σελ. 9).

Κατά τήν ἄποψή μου, στήν προσπάθειά του ὁ Habermas νά συμπεριλάβει στίς μάκρο-ἀναλύσεις του τήν οἰκογένεια καί τήν «ἐσωτερική» σφαῖρα παρασύρει μαζί του καί τό μίκρο-ἐπίπεδο. Καί μπορεῖ μέν αὐτός νά μήν ὑπεισέρχεται στό ἐσω-

τερικό του μίκρο-έπιπέδου, μπορεῖ ἐπίσης καί νά ὑποβαθμίζει τόν (τροποποιημένο πιά) ρόλο τῆς οἰκογένειας στό κοινωνικό κράτος, ὅμως ἀναγκάζει τόν ἐρευνητή/τήν ἐρευνήτρια διαβάζοντας τίς ἀναλύσεις του νά τοποθετηθεῖ ὡς πρός τό ἐρώτημα: πῶς τό μίκρο-ἐπίπεδο μπορεῖ καί πρέπει νά μελετηθεῖ.

Σέ κατοπινές ἐργασίες του, ὅπως στό "Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) προτείνεται μιά σύνθεση μεταξύ θεωρίας τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν καί τοῦ συστήματος, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε στήν εἰσαγωγή (βλέπε ἐπίσης Ritzer στό Ritzer (ed) 1990, σελ. 353-354, Manson 1988 καί Οἰκονόμου 1990, σελ. 16 επ.), καταβάλλεται δηλαδή προσπάθεια σύνθεσης μάκρο καί μίκρο ἐπιπέδου μέ τήν ἀμερικανική ὁρολογία. Μιά ἐνδιαφέρουσα προσπάθεια ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς τῆς νέας αὐτῆς προσέγγισης γίνεται ἀπό τόν Tor Larson (Larson 1992) γιά τή μελέτη τῆς διαμόρφωσης καί τῶν ἀλλαγῶν πού ἔχουν συντελεσθεῖ στή μουσική χοροῦ στή Σουηδία. Ἄν οἱ σχέσεις πού διαμορφώνονται κάθε φορά σέ μίκρο-ἐπίπεδο συμπεριλαμβάνονται ἤ ὄχι στήν ἀνάλυση ἐναπομένει νά διαπιστωθεῖ, γιατί τό πρόγραμμα αὐτό δέν ἔχει ἀκόμη ὁλοκληρωθεῖ.

Ἀλλά ἄς κλείσουμε τό ἄρθρο μέ μιά σύντομη ἀναφορά στίς δυνατότητες τῆς θεωρίας τοῦ Habermas σέ μίκρο-ἐπίπεδο. Εἶναι πράγματι στό ἐπίπεδο αὐτό πού ὁ Habermas κινεῖται ἄνετα τόσο σέ θεωρητικές ἀναλύσεις ὅσο καί σέ ἐμπειρικές καί ἱστορικές ἐφαρμογές.

Ἡ ἐφαρμογή τοῦ θεωρητικοῦ πλαισίου τῆς δημόσιας σφαίρας δίνει τή δυνατότητα γιά μιά γενική κατανόηση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων καί τῶν κοινωνικῶν ἀλλαγῶν. Τά κοινωνικά φαινόμενα πού ἐξετάζονται μέ τήν προσέγγιση αὐτή τοποθετοῦνται σέ μιά εὐρύτερη ἱστορική, οἰκονομική καί κοινωνική συσχέτιση καί δίνεται προσοχή στίς σχέσεις καί στίς ἀντιθέσεις πού ὑπάρχουν μεταξύ τῶν σφαιρῶν τῆς κοινωνίας. Αὐτή εἶναι ἡ θετικότερη προσφορά τῆς προσέγγισης τοῦ Habermas (Ἐπίσης Craib 1984, σελ. 200) καί πράγματι δέν εἶναι καί τόσο μικρή.

Οἱ Σουηδοί ἐρευνητές πέτυχαν βέβαια μέ σχετική εὐκολία νά ἐντοπίσουν τή σημερινή Σουηδία ὡς ἕνα κοινωνικό κράτος μέ τήν ἔννοια πού ὁ Habermas προσδίδει στόν ὅρο αὐτό καί κατόρθωσαν νά μᾶς δώσουν σημαντική γνώση μέ τή βοήθεια τῆς προσέγγισής του.

Θά μποροῦσε ἄραγε νά ἐφαρμοσθεῖ αὐτή ἡ προσέγγιση τοῦ Habermas γιά ἐμπειρικές ἀναλύσεις κοινωνικῶν φαινομένων καί στή σύγχρονη Ἑλλάδα; Τί γνώση θά μποροῦσε νά μᾶς προσφέρει μιά ἀνάλυση τῆς ἀστεακῆς οἰκογένειας στήν Ἑλλάδα μέ τήν ἐφαρμογή αὐτῆς τῆς προσέγγισης; Στό ζήτημα αὐτό σκέπτομαι νά ἐπανέλθω.

Γιά τή γλωσσική βοήθεια πολλές εὐχαριστίες στή Ντίνα Κονιαβίτου.

Βιβλιογραφία:

Beck-Gernsheim, E.: "Everything for the Child - for better or Worse?". *Björnberg, U* (ed): European Parents in the 1990s. Transaction, London 1992.

Björnberg, U. - Bäck-Wiklund, M.: Vardagslivets organisering i family och närsamhalle. Daidalos, Lund 1987.

Brand, A.: The Force of Reason - An Introduction to Habermas, Theory of Communicative Action. Allen and Unwin 1990.

Calhoun, C.: "Culture, History and the problem of Specificity in Social Theory". *Seidman, S. - Wagner, D.* (eds.) Postmodernism and Social Theory. Blackwell, Oxford 1992.

Craib, I.: Modern Social Theory. From Parsons to Habermas. Harvester Press 1984.

Dahlkvist, M.: "Jürgen Habermas teori om 'privat' och offentligt". Habermas (1962), Arkiv, Malmö 1984.

Frankfurt Institute for Social Research: Aspects of Sociology (1956). Heinemann 1974.

Franzen, M. - Sandstedt, E: Grannskap och Stadsplanering. Om stat och byggande i efterkrigstidens Sverige. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1981.

Habermas, J.: Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962). Luchterland 1971.

Habermas, J.: Αὐτονομία καί ἀλληλεγγύη (1986). Ὕψιλον, Ἀθήνα 1987.

Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν τῆς Φραγκφούρτης: Κοινωνιολογία - Εἰσαγωγικά Δοκίμια (1956). Κριτική, Ἀθήνα 1987.

Jay, M.: The dialectical imagination - a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50 (1973). Heinemann, London 1976.

Langer, J.: "Emergence of sociology". *Langer, J.* (ed): Emerging Sociology - An international Perspective. Avebury 1992.

Larsson, T.: "Kapitel I, Rotträdar i befolkningens livsvärld" 1992.

Månson, P.: "Jürgen Habermas och moderniteten". Månson, P. (ed): Moderna samhällsteorier. Prisma, Stockholm 1988.

Μουσούρου, Λ.: Κοινωνιολογία τῆς Σύγχρονης Οἰκογένειας. Gutenberg, Ἀθήνα 1989.

Οἰκονόμου, Α.: «Πρόλογος». Habermas, J.: Κείμενα Γνωσιοθεωρίας καί Κοινωνικῆς Κριτικῆς (1968-1981). Πλέθρον, Ἀθήνα 1990.

Ritzer, G.: "Mikro-Macro Linkage in Sociological Theory: Applying a Metatheoretical Tool". *Ritzer, G.* (ed): Frontiers of Social Theory. The New Syntheses. Columbia Univ Press, New York 1990.

Sgritta, G.: "Towards a new Paradigm: Family in the Welfare State Crisis". *Boh, K* (ed): Changing Patterns of European Family Life. Routledge 1989.

Turner, J.: "The Promise of Positivism". *Seidman, S. - Wagner, D.* (eds): Postmodernism and Social Theory. Blackwell, Oxford 1992.

ΤΟ ΑΝΕΦΙΚΤΟ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ: Ἑρμηνευτική προσέγγιση σέ μιά θέση τοῦ Theodor Adorno*

Στέφανος Ροζάνης

Σχολιάζοντας τήν ἀπόφαση τοῦ Theodor Adorno κατά τήν ὁποία «μετά τό Auschwitz ὁ φόβος τοῦ θανάτου σημαίνει τόν φόβο γιά κάτι χειρότερο ἀπό τόν θάνατο»[1], ὁ Jean-François Lyotard λέγει:

«Αὐτό πού μπορεῖ νά κάνει τόν θάνατο ὄχι τό χειρότερο εἶναι τό νά εἶναι ὁ θάνατος ὄχι ἁπλῶς τό τέλος μά μόνον τό τέλος τοῦ πεπερασμένου καί ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ἀπείρου. Χειρότερο ἀπ' αὐτόν τόν μαγικό θάνατο θά ἦταν ὁ ἀνέκκλητος θάνατος, ἤ ἁπλῶς τό τέλος —συμπεριλαμβανομένου τοῦ τέλους τοῦ ἀπείρου...»[2].

Τό νά μιλοῦμε γιά τήν τέχνη μέσα στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως σημαίνει νά μιλοῦμε γιά τόν θάνατο. Διότι μέσα στά στρατόπεδα ἡ τέχνη γίνεται συνώνυμη μέ τόν θάνατο.

Δέν ἐννοῶ ἐδῶ τήν τέχνη ὡς τελετουργία θανάτου, γιά νά χρησιμοποιήσω μιά διατύπωση τοῦ Walter Benjamin[3]; δηλαδή, τήν τέχνη ὡς «αἰσθητικοποιημένη γοητεία τοῦ θανάτου»[4]. Θά μπορούσαμε νά ποῦμε, γιά παράδειγμα, ὅτι ὁ Ἐξπρεσιονισμός εἶναι μιά τελετουργία θανάτου, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι περιέγραψε δραματικά τήν ἀνθρώπινη κατάσταση μέσα στήν ἀπρόσωπη, ἀδιάφορη καί βάρβαρη Μητρόπολη, μέ ὅρους ἀπόλυτου τρόμου τοῦ πάσχοντος ἀτόμου σέ ὀδυνηρή μοναξιά, πού ὑποφέρει ἕνα αὐτοκαταστροφικό πεπρωμένο, ἕναν γραφειοκρατικό θάνατο καί μιά μαζική ἐξόντωση, πολύ πρίν τό ἄτομο γνωρίσει τό μοντέλο τοῦ Auschwitz. Ὅμως ἡ αἰσθητικοποιημένη γοητεία τοῦ θανάτου πού ἐμφανίζει ὁ Ἐξπρεσιονισμός προϋποθέτει ἤδη τόν μαγικό θάνατο, τό «τέλος τοῦ πεπερασμένου καί τήν ἀποκάλυψη τοῦ ἀπείρου». Κι ἀκόμη, μπορεῖ κανείς νά μιλᾶ γιά μιά καταστατική ἐμπειρία τῆς τέχνης ὡς ἔκφρασης αὐτοῦ τού ὄμορφου, μαγικοῦ θανάτου. Διότι αἰσθητικοποιώντας τόν θάνατο, ἡ τέχνη καθιστᾶ τόν θάνατο μή πραγματικό. Μέσω τῆς τέχνης ὁ θάνατος φανερώνεται καί συγχρόνως ἀποκρύβεται· ἔρχεται στό φῶς καί συγχρόνως χάνεται μέσα στήν τάξη τοῦ φαντασιακοῦ, τοῦ μή πραγματικοῦ.

Ἡ τέχνη δέν εἶναι ποτέ συνώνυμη μέ τόν θάνατο. Εἶναι συνώνυμη μ' ἕναν αἰσθητικοποιημένο θάνατο ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ὑπερβασιακοῦ, μιᾶς πραγματικότητας πέραν τῆς πραγματικότητας, μιᾶς φυσικῆς ὑπερφυσιακῆς κατάστασης τήν ὁποία τό ἄτομο βιώνει μέσω τῆς τέχνης. Ἐκτός καί ἄν ὁ θάνατος καταστεῖ ἕνας μή πραγματικός θάνατος, ἕνας θάνατος ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται στήν ὑπερφυσιακή πραγματικότητα τοῦ ἀπείρου, ἡ τέχνη δέν μπορεῖ οὔτε νά παραχθεῖ οὔτε νά λειτουργήσει. Ἡ τέχνη δέν μπορεῖ νά ἐπιβιώσει μέσα στόν ἀνέκκλητο θάνατο. Τό τέλος τοῦ ἀπείρου σημαίνει τό τέλος τῆς τέχνης. Κατά συνέπεια, τό χειρότερο γιά τήν τέχνη εἶναι νά εἶναι ἡ τέχνη τό τέλος τοῦ φυσικοῦ ὑπερφυσικισμοῦ της, τό τέλος τοῦ αἰσθητικοποι-

---

* Μετάφραση στά ἑλληνικά τῆς εἰσήγησής μου στό παγκόσμιο συνέδριο μέ θέμα «Ἱστορία καί Μνήμη» (Histoire et Memoire), πού πραγματοποιήθηκε στίς Βρυξέλλες ἀπό 23 μέχρι 25 Νοεμβρίου 1992.

— *Ὁ* ***Στέφανος Ροζάνης*** *γεννήθηκε τό 1942. Σπούδασε φυσική καί μαθηματικά στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν. Δημοσίευσε «Ἡ ὁμαδική ἐξέγερση» στίς Ἐκδόσεις Ὑψιλον, «Ἡ κλασική ἀρχαιότητα στή σκέψη τοῦ Κάρλ Μάρξ», στίς ἐκδόσεις Ὑψιλον, «Δοκίμια κριτικῆς», ἔκδοση τοῦ βιβλιοπωλείου τῆς Ἑστίας, «Ὁ καθρέφτης καί τό εἴδωλο», ἔκδοση τοῦ βιβλιοπωλείου τῆς Ἑστίας.*

ημένου παιχνιδιοῦ της μέ τόν θάνατο.

Ὡστόσο, μέσα στά στρατόπεδα τῆς γενοκτονίας ἡ τέχνη γίνεται ταυτόσημη μέ τόν θάνατο. Ὁ λόγος ὑπάρξεώς της εἶναι ὁ ἀνέκκλητος θάνατος. Ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα διαστρέφεται σέ ἕνα πλέγμα σημαινόντων πού δέν σημαίνουν τίποτε ἄλλο ἐκτός ἀπό τόν θάνατο. Χάνει τήν καθαρή της ταυτότητα ὡς «ἀστερισμός καθολικοτήτων», κατά τήν διατύπωση τοῦ Adorno[5]· χάνει αὐτή τήν μαγική σπίθα ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἕνωση τῆς λέξης μέ τήν πράξη, γιά νά χρησιμοποιήσω τήν ὁρολογία τοῦ Walter Benjamin[6]. Ἡ γλῶσσα καθιστάμενη ταυτόσημη μέ τόν θάνατο γίνεται ἀπόλυτη σιωπή. «Φαίνεται νά μήν ὑπάρχει γλῶσσα» γράφει ἡ Edith Wyschogrod, «ἡ ὁποία νά δίνει κάποιο νόημα εἴτε στόν κόσμο τοῦ θανάτου ὡς ὅλου εἴτε στίς ἰδιαίτερες ἐμπειρίες πού αὐτός παράγει»[7]. Τό ἀνέφικτο τῆς ἔκφρασης εἶναι τό πεπρωμένο τῆς γλώσσας μέσα στόν κόσμο τοῦ θανάτου τοῦ Ναζιστικοῦ κύκλου τῆς κολάσεως. «Τότε καταλάβαμε... ὅτι ἡ γλῶσσα μας δέν εἶχε λέξεις γιά νά ἐκφράσει αὐτή τήν ὕβρι, τή συντριβή ἑνός ἀνθρώπου», ἐξομολογεῖται ὁ Primo Levi[8].

Ὁ θάνατος, πού εἶναι τό «ἔσχατο σημαινόμενο» μέσα στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως, εἶναι μιά ἁπλή γεγονικότητα: δηλαδή μιά ἐπιβεβαίωση τοῦ τέλους, «συμπεριλαμβανομένου τοῦ τέλους τοῦ ἀπείρου». Αὐτή ἡ γεγονικότητα καταδεικνύει τό τίποτα τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης· τήν κενότητα τοῦ παρελθόντος καί τοῦ μέλλοντός της. Ἔτσι, ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη περιορίζεται σέ ἕνα ἀπομονωμένο παρόν τό ὁποῖο καταστρέφει τόν χρόνο, ἀφοῦ εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ παρελθόντος καί ἡ ἄρνηση τοῦ μέλλοντος. Ἡ ἁπλή γεγονικότητα τοῦ θανάτου εἶναι ἡ καταστροφή ὅλων τῶν δυνατοτήτων τοῦ ἐσωτερικοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ ἀπώλεια τῆς ταυτότητας τῆς ὕπαρξης ὡς continuum, ὡς ἐπιβεβαίωσης τῆς θετικῆς πλευρᾶς τῆς ἀνθρωπότητας μέσα στόν κόσμο.

Ἡ αὐτοβεβαίωση τοῦ ἀτόμου διαστρέφεται σέ ἕνα ὄν — πρός — θάνατον. Ἀπό ἐδῶ καί στό ἑξῆς τό ἄτομο θά εἶναι παιχνίδι στά χέρια ἑνός καλούμενου ἱστορικοῦ πεπρωμένου, ἀφοῦ ὁ μοναδικός του χρόνος εἶναι τό ἀπομονωμένο παρόν, τό ἱστορικό παρόν, καί ἡ μοναδική του ἐλευθερία ἡ «ἐλευθερία πρός θάνατον» κατά τήν διατύπωση τοῦ Martin Heidegger.[9] Ἀλλά αὐτή ἡ «ἐλευθερία πρός θάνατον» εἶναι ἡ ἄρνηση τῆς ἐλευθερίας. Διότι διαστρέφει τήν ἀνθρώπινη ταυτότητα σέ ταυτότητα θανάτου, καί ὁρίζει τήν ἀνθρώπινη οὐσία ὡς γεγονικότητα θανάτου. Ὁ θάνατος δέν ὁλοκληρώνεται πλέον μέσα στή ζωή καί στόν πολιτισμό. Καί ἡ ζωή γίνεται μιά ἀνέκφραστη κραυγή θανάτου.

Ἀλλά αὐτή ἡ ἀνέκφραστη κραυγή θανάτου εἶναι ἡ ἀδυνατότητα τῆς ἔκφρασης. Δέν μπορεῖ κανείς νά μιλήσει γιά τόν θάνατο ὅταν ὁ θάνατος ἔχει διαστραφεῖ σέ ἁπλή γεγονικότητα, ὅταν δέν ὁλοκληρώνεται μέσα στή ζωή καί στόν πολιτισμό. Τό factum brutum τοῦ τίποτα δέν μπορεῖ νά παράγει καμιά μορφή ἔκφρασης: «Οἱ προσπάθειες νά ἐκφραστεῖ ὁ θάνατος μέ τή γλώσσα εἶναι μάταιες, μέ οἱονδήποτε τρόπο μέσα στό πεδίο τῆς λογικῆς, διότι ποιό θά ἦταν τό ὑποκείμενο περί τοῦ ὁποίου βεβαιώνουμε ὅτι εἶναι νεκρό, ἐδῶ καί τώρα;» ἐρωτᾶ ὁ Theodor Adorno[10].

Καί ὅμως, τά θύματα μέσα στά στρατόπεδα τοῦ μαζικοῦ θανάτου συνεχίζουν νά παράγουν σχέδια τῆς ἀρρώστιας καί τῶν βασάνων τους. Ἐξακολουθοῦν νά προφέρουν τήν ἰδιωματική τους γλῶσσα τοῦ θανάτου, ἀκούγοντας γύρω τους φωνές ἔσχατης ἀνθρώπινης ἀπελπισίας: «Θά τά καταφέρεις καί θά μείνεις ζωντανή, ζωγράφισέ μας, θά ἐπιβιώσουμε τουλάχιστον πάνω στό χαρτί.» (Halina Olomucki). Προσπαθοῦν νά δημιουργήσουν πάνω στό χαρτί ἕνα ὄνομα γιά τό ἀνώνυμο, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Jean-François Lyotard: Διότι τό factum brutum τῆς γεγονικότητας τοῦ θανάτου δέν μπορεῖ νά ἔχει ὄνομα· εἶναι ἀνώνυμο διότι εἶναι τόσο τρομακτικό ὥστε δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ. Ἔτσι, δέν ὑπάρχει ἐμπειρία γιά νά ἐπενδυθεῖ μέσα στά σχέδια τοῦ θανάτου, καί ἡ ζωώδης κραυγή τοῦ θύματος παραμένει ἔξω ἀπό τόν ἀνθρώπινο στοχασμό, δηλαδή ἔξω ἀπό τήν ἐμπειρία, ἀφοῦ ἡ ἐμπειρία εἶναι ταυτόσημη πρός τό στοιχεῖο τοῦ στοχασμοῦ[11].

Μποροῦμε λοιπόν νά μιλοῦμε γιά τέχνη μέσα στά σχέδια τῆς ἀρρώστιας καί τῶν βασάνων πού παράγονται ἀπό τά θύματα στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως;

Τά σχέδια τοῦ νεκρικοῦ κόσμου εἶναι ἀποσπάσματα μνήμης τρόμου, φρικαλεοτήτων, κτηνωδίας πού ξεπερνᾶ τήν ἀνθρώπινη κατανόηση. Εἶναι σημεῖα μιᾶς τυραννικῆς jargon στήν ὁποία ὁ θάνατος γίνεται μιά ἁπλή ποσότητα θανάτων, ἕνα μέτρο γιά νά μετρᾶται ὁ ἀριθμός τῶν θανάτων. Μερικές φορές εἶναι σχεδιαγράμματα, ἀφίσες, βιβλία, χάρτες καί κτηνώδεις ὁδηγίες, πού παρήχθησαν κάτω ἀπό ἐξαναγκασμό. Ὅμως ὡς ἐπί τό πλεῖστον εἶναι αὐθόρμητα προϊόντα μιᾶς

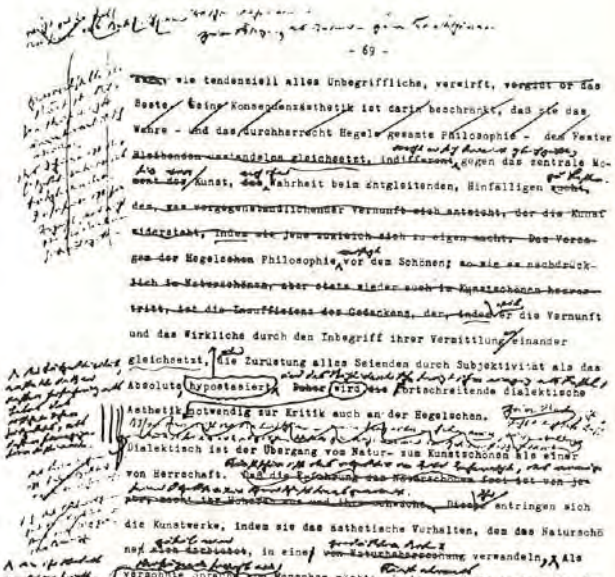
συναισθηματικῆς ἀντίδρασης ἐνάντια στή λήθη: «Πρόθεσή μου ἦταν νά ἀφήσω ντοκουμέντα γιά τό ἔγκλημα τῆς καταστροφῆς τοῦ λαοῦ μας» ἐξομολογεῖται ἡ Halina Olomucki, καί προσθέτει: «ὁ μοναδικός σκοπός μου στή ζωή ἦταν νά ζήσω γιά νά μπορέσω νά μαρτυρήσω μπροστά σ' ὁλόκληρο τόν κόσμο γιά τήν πιό φρικτή ἀπ' ὅλες τίς φρικαλεότητες καί γιά τό θάρρος ὅλων τῶν ἐγκλείστων στό Auschwitz».[12]

Κατάθεση, μαρτυρία, ντοκουμέντο: ἡ τέχνη γίνεται ἕνα ἄλλο μέσο γιά τήν καταγραφή τῆς ἱστορίας τοῦ συλλογικοῦ ἐγκλήματος, καί οἱ καλλιτέχνες ἀναλαμβάνουν τόν ρόλο τοῦ καταγραφέα καί τοῦ ἱστορικοῦ. Προσπαθοῦν νά ἀπεικονίσουν τήν κτηνώδη, ἀκατανόητη πραγματικότητα, μά μόνον ἀπό τήν μιά «πλευρά τοῦ πέπλου τῆς πραγματικότητας». Ἡ ἄλλη πλευρά τῆς πραγματικότητας πού εἶναι κρυμμένη ἀπό τό πέπλο, ἡ πλευρά ἐκείνη πού ἀπαιτεῖ τήν τέχνη[13], παραμένει ἔξω ἀπό τίς δυνατότητες καί τίς προθέσεις τους διότι «το σημαινόμενο εἶναι τώρα καί πάντα ὁ θάνατος»[14].

Ἡ μόνη ἐλευθερία τῶν ἐγκλείστων εἶναι ἡ ἐλευθερία μιᾶς ζωώδους κραυγῆς. Καί ἡ μνήμη δέν μπορεῖ νά συγκρατήσει αὐτή τήν κραυγή, αὐτή τή διεστραμμένη ἐλευθερία πού «ἀρχίζει ἀπό τήν κορυφή τῆς καμινάδας». Οἱ καλλιτέχνες προσπαθοῦν νά ἀπεικονίσουν τήν καμινάδα, νά μαρτυρήσουν μπροστά σ' ὁλόκληρο τόν κόσμο γιά τήν κτηνωδία τῶν ἐξολοθρευτῶν καί τά κτηνώδη βασανιστήρια, μά εἶναι ἀνίκανοι νά δώσουν ἕνα ὄνομα στό ἀνώνυμο, νά «στοχασθοῦν πάνω στό ἀνώνυμο»[15].

Ἔτσι, ἡ τέχνη μέσα στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως ἐκφυλίζεται σέ ἁπλό ντοκουμέντο. Γίνεται εἰκόνα τῆς κενότητας τοῦ νεκρικοῦ κόσμου, τῆς κενότητας τοῦ ζωώδους φόβου. Γίνεται «ἕνα πιστό ντοκουμέντο πού ἀφηγεῖται τήν ἱστορία ἐκείνων τῶν φρικτῶν ἡμερῶν καί νυκτῶν.» (Kazimierz Smolevi). Τώρα ὁ καλλιτέχνης εἶναι ἕνας αὐτόπτης μάρτυρας. Ἡ τέχνη του χάνει τή ζεστασιά τῆς γλώσσας τῆς τέχνης. Ἀποκτᾶ τήν ψυχρότητα τοῦ ἐπιβιώσαντος. Ἐπειδή δέν ὑπάρχουν ἐμπορίες γιά νά ἐπενδυθοῦν στά κουρελιασμένα χαρτιά καί στά χαρτόνια, ἐκεῖνο πού μένει εἶναι μονάχα ὁ ἀγώνας τοῦ καλλιτέχνη νά μήν ἐπιτρέψει νά ξεχασθεῖ ἡ γήινη ἱστορία.

Τό πεπρωμένο τῆς τέχνης μέσα στά στρατόπεδα τοῦ μαζικοῦ θανάτου εἶναι ἡ ἀδυνατότητα τῆς ἐγγραφῆς της σέ ὁποιοδήποτε αἰσθητικό πεπρωμένο. Ἡ τέχνη γίνεται μιά jargon θανάτου



Χειρόγραφες σημειώσεις τοῦ Adorno

καί ἐκφυλίζεται σέ **μή-τέχνη.** Ἡ μιά πλευρά τοῦ πέπλου τῆς πραγματικότητας κρατᾶ τόν καλλιτέχνη καρφωμένο στή γῆ. Γι' αὐτόν δέν ὑπάρχει πλέον ἕνα αἰσθητικό πεπρωμένο νά ἀναζητήσει. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει δικαίωση αἰσθητικῶν κριτηρίων μέσα στήν κατάθεση καί στή μαρτυρία τοῦ νεκρικοῦ κόσμου.

Ἐπιπλέον, τά σχέδια τοῦ νεκρικοῦ κόσμου δέν μποροῦν νά παρέχουν ἕναν δεσμό μέ τήν προηγούμενη ταυτότητα τοῦ καλλιτέχνη. Διότι στά στρατόπεδα τοῦ θανάτου κάθε προηγούμενη ταυτότητα τοῦ ἀτόμου ἐξαφανίζεται. Κάτω ἀπό τήν μπότα τοῦ ἐξολοθρευτῆ ἡ μόνη ταύτοτητα πού ἐπικρατεῖ εἶναι ἡ ταυτότητα τοῦ θανάτου, καί τό ἄτομο αἰσθάνεται τόν ἑαυτό του ὡς «ἀναλώσιμο καί ἀντικαταστατό»[16] στοιχεῖο τοῦ νεκρικοῦ κόσμου. Δέν ὑπάρχει ζωή νά ζήσει· μόνον μιά «ζωώδης ἐφημερότητα». Αὐτή ἡ ἐφημερότητα ἀποδιοργανώνει τή συνείδηση. Ἡ ζωή δέν εἶναι πλέον ἕνα continuum καί τά ἀποσπάσματα τῆς μνήμης ἀπό μιά προηγούμενη ζωή μοιάζουν σά νά μήν ἀνήκουν στό συγκεκριμένο ἄτομο, σά νά εἶναι μνῆμες κάποιου ἄλλου, ἑνός ἄγνωστου ξένου. Ἡ ταυτότητα τοῦ θανάτου κα-

ταστρέφει τά σημάδια κάθε προηγούμενης ταυτότητας.

«Πάρα πολλά ἀπό τά ἔργα τέχνης», παρατηρεῖ ὁ Tom. L. Freudenheim μιλώντας γιά τήν τέχνη στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως, «ἐμφανίζονται ἀπαθή καταγράφοντας ἀνθρώπους καί χώρους· καί μερικές φορές μάλιστα ἐκφράζουν μιά αἴσθηση φυσικῆς ὁμορφιᾶς παρά τό κτηνῶδες περιβάλλον»[17]. Ὁ Theodor Adorno λέγει σχετικά μέ αὐτή τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπινου μυαλοῦ κάτω ἀπό τήν μπότα τοῦ ἐξολοθρευτῆ: «ἄνθρωποι τῆς σκέψης καί καλλιτέχνες ὄχι σπάνια ἔχουν περιγράψει μιάν αἴσθηση σύμφωνα μέ τήν ὁποία δέν εἶναι κανείς παρών, δέν συμμετέχει στό παιχνίδι, σά νά μήν ὑπῆρξε αὐτός ὁ ἴδιος, μά σά νά ἦταν ἕνα εἶδος θεατῆ»[18]. Αὐτή ἡ στάση ἔναντι τῆς ἀσημαντότητας τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης μέσα στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως ἀπεικονίζεται στήν «ἀπαθῆ καταγραφή ἀνθρώπων καί χώρων» πού παρουσιάζουν τά σχέδια του νεκρικοῦ κόσμου. Ὁ καλλιτέχνης θεατης, ἕνας καταγραφέας καί ἱστορικός, ἕνας ἀδιάφορος ἀφηγητής. Ἡ «αἴσθηση φυσικῆς ὁμορφιᾶς παρά τό κτηνῶδες περιβάλλον» ἀποτελεῖ μιά ὀπτική μαρτυρία, μιά ἀκίνητη φωτογραφία, στήν ὁποία ὁ καλλιτέχνης δέν παρεμβαίνει: «ἡ ψυχρότητά του εἶναι ἡ ψυχρότητα τοῦ ἐπιβιώσαντος».

Ἡ τέχνη στά στρατόπεδα συγκεντρώσεως παραμένει βωβή. Οἱ παροξυσμοί τοῦ τρόμου μέσα τους χώρους τῆς σφαγῆς παραλύουν τήν αἰσθητική της δύναμη, τήν ὑπερβασιακή της ποιότητα. Καί ὁ μοναδικός ρόλος πού μένει γιά τά σχέδια τοῦ νεκρικοῦ κόσμου εἶναι ὁ ρόλος τοῦ ὀχήματος γιά τήν κατάθεση καί τή μαρτυρία, γιά τήν καταγραφή τοῦ θανάτου μέσα σ' ἕναν κόσμο ἀσύλληπτου τρόμου, βασάνων καί ἀπελπισίας. Ὅταν «οἱ σκελετοί παίζουν χορευτική μουσική»[19] ὁ χορός εἶναι ἀδύνατος, καί ὁ καλλιτέχνης τοῦ νεκρικοῦ κόμσου καταστρέφει τά σημάδια τῆς τέχνης του. Ἂν τό ἔσχατο σημαινόμενο εἶναι ὁ θάνατος, ἡ τέχνη «εἶναι μιά γλώσσα χωρίς λόγο, ἔχει τόση μεγάλη συνάφεια μέ τήν βωβότητα»[20].

Σημειώσεις

1. Theodor W. Adorno: Negative Dialectics, translated by E.B. Ashto, Routledge, 1990, σ. 371.
2. The Lyotard Reader, Edited by Andrew Benjamin, Basil Blackwell, 1989, σ. 365.
3. Βλ. Eugene Lunn: Marxism and Modernism, University of California Press, 1984, σ. 222.
4. Lunn, ὅ.π., σ. 250.
5. Theodor Adorno: Aesthetic Theory, Translated by C. Lenhardt, Routledge and Kegan Paul, 1986, σ. 292.
6. Βλ. Adorno, Aesthetic Theory, ὅ.π., σ. 292.
7. EDith Wyschogrod: Spirit in Adhes, Yale University Press, 1985, σ. 30.
8. Βλ. φυσψηογροδ, ὅ.π., σ. 30.
9. Βλ. Karl Lövith: The Political Implications of Heidegger's Existentialism, New German Critique, n· 45, Fall 1988, σσ. 117-134.
10. Βλ. Adorno, Negative Dialectics, ὅ.π., σ. 371.
11. Βλ. Jean-François Lyotard, ὅ.π., σ. 364.
12. Βλ. Art from Concentation Camps 1940-1945.
13. Βλ. Adorno, Aesthetic Theory, ὅ.π., σ. 27.
14. Βλ. Wyschogrod, ὅ.π., σ. 31.
15. Βλ. Jean-François Lyotard, ὅ.π., σ. 365.
16. Βλ. Adorno, Negative Dialectics, ὅ.π., σ. 362.
17. Tom L. Freudenheim: Art from Contentration Camps, σ. 36.
18. Βλ. Adorno, Negative Dialectics, ὅ.π., σ. 363.
19. Πίνακας του Felix Nussbaum (18 Ἀπριλίου 1944.
20. Βλ. Adorno, Aesthetic Theory, ὅ.π., σ. 117.

Theodor W. Adorno: Ἡ σημασία τῆς ἀρνητικῆς αἰσθητικῆς

Βασίλης Δημητρέας

Ἀπό τήν ἀρχή πού διάβασα τά πρῶτα κείμενα τοῦ Th. Adorno, αἰσθάνθηκα μεγάλη χαρά καί συγκίνηση. Παρότι ἐνοχλήθηκα στήν ἀρχή ἀπό τόν ἀποσπασματικό καί ἀφοριστικό χαρακτῆρα αὐτῶν τῶν κειμένων, τά βρῆκα πολύ ἐνδιαφέροντα. Μέ τρόπο κατ' ἀρχήν ἀκαθόριστο, αἰσθανόμουν, ἀλλά θά μποροῦσα νά πῶ καί διαπίστωνα σιγά σιγά, ὅτι ἐπρόκειτο γιά μιά προσωπικότητα εὐαίσθητη, μέ διεισδυτική ματιά καί ὅσο μπορῶ νά τό ἰσχυριστῶ, θεωρητικά ἐξοπλισμένη καί τό κυριώτερο πραγματικά ἐξοικειωμένη μέ τά ἔργα τέχνης.

Νομίζω ὅτι στόν χῶρο τῆς τέχνης ὁ καθένας μας μπαίνει μέ τόν ἰδιαίτερο δικό τρόπο, κουβαλώντας τίς ὅποιες ἀρετές του καί τίς ὅποιες ἀδυναμίες του. Ἔτσι ἡ τέχνη ἔχει ὑπηρετηθεῖ, ἀλλά καί ἔχει ταλαιπωρηθεῖ ἀπό πολλούς καί διαφορετικούς ἐθελοντές. Νομίζω ὅμως ὅτι ἐκεῖνοι πού κυρίως ἔχουν ταλαιπωρήσει τήν τέχνη, εἶναι μερικοί θεωρητικοί (ἤ θεωρητικολογοῦντες ἀφόβως), πού συχνά κατασκευάζουν διάφορα θεωρητικά συστήματα καί πασχίζουν νά ἐντάξουν τήν τέχνη σ' αὐτά, μέ κάθε τρόπο, μερικές φορές μάλιστα μέ τόν γνωστό τρόπο τοῦ Προκρούστη. Ἀγνοώντας, συχνά μάλιστα σέ ἐπικίνδυνο βαθμό, τά εἰδικά χαρακτηριστικά τῆς τέχνης, δέν μποροῦν νά συνδέσουν ἱκανοποιητικά τήν καλλιτεχνική παραγωγή μέ τά θεωρητικά τους σχήματα. Ἀρκετοί ἀπ' αὐτούς, ἐνῶ δέχονται στά λόγια τήν ἰδιαιτερότητα τῆς καλλιτεχνικῆς «γλώσσας» εἶναι ἀπροετοίμαστοι καί ἀνίκανοι στήν πράξη νά δοῦν καί νά καταλάβουν τίς μορφοπλαστικές διαδικασίες, (ὅταν π.χ. πρόκειται γιά ἔργο εἰκαστικῶν-πλαστικῶν τεχνῶν), καί νά φτάσουν μέχρι τίς συνδυαστικές ἰδιοτυπίες πού χρησιμοποιεῖ ὁ καλλιτέχνης. Ἔτσι παγιδεύονται σέ μοντερνίζοντα εὐφυολογήματα καί κάποτε ἀντιμετωπίζουν τήν πυκνότητα καί τόν σύνθετο χαρακτῆρα τῶν μορφοπλαστικῶν διαδικασιῶν, σάν ἀκαδημαϊκά κατάλοιπα. Μποροῦν ἀκόμα νά χαρακτηρίσουν μιά ἀκαλλώπιστη ἀλλά εὔστοχη καλλιτεχνική πρόταση σάν ἀνεπαρκή ἤ μή εὐαίσθητη, ἐπειδή διατηρεῖ κάποιες ἐνοχλητικές αἰχμές. Οἱ περισσότεροι ἀπ' αὐτούς τούς θεωρητικούς ἀλλά καί ἄλλους εἰδικούς, πού δέν ἔχουν μακρόχρονη, ἐπίμονη καί συστηματική ἐξοικείωση **καί** μέ τήν καλλιτεχνική παραγωγή, μπορεῖ νά ὁδηγηθοῦν, ὁδηγοῦνται συχνά, σέ ἀβάσιμες καί λαθεμένες ἀποτιμήσεις καί ἀξιολογικές κρίσεις.

Ὁ Adorno ἔχοντας, νομίζω, ἕνα σημαντικό θεωρητικό ἐξοπλισμό, ἀλλά καί μιά πραγματική ἐξοικείωση, μέ τή «γλῶσσα» τῶν τεχνῶν (καί ἰδιαίτερα τῆς μουσικῆς), μᾶς ἄφησε κείμενα ἐξαιρετικῶς ἐνδιαφέροντα. Δέν θά ἐπιχειρήσω μιά ἀναλυτική προσέγγιση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Adorno, ἐγχείρημα ἐξαιρετικά δύσκολο, καί ὁπωσδήποτε ἀκατόρθωτο γιά τίς δικές μου δυνατότητες, ἀλλά θά περιοριστῶ στή σύντομη παρουσίαση μερικῶν ἀπόψεων καί θέσεών του, πού νομίζω ὅτι εἶναι βασικές.

Θεωρῶ πολύ σημαντική τήν ἄποψη τοῦ Th. Adorno γιά τήν «ἀρνητικότητα» τῆς τέχνης, καί θά προσπαθήσω νά πῶ παρακάτω γιά ποιούς λόγους. Ἕνας πρῶτος σύντομος καί σχηματικός ὁρισμός τῆς ἀρνητικότητας, πού προκύπτει ἀπό τά περισσότερα κείμενά του, θά μποροῦσε νά εἶναι ὁ ἀκόλουθος: ἡ ἄρνηση τοῦ καλλιτέχνη κυρίως μέσα ἀπό τό ἔργο του, νά ἀπαλύνει καί νά ἐξωραΐσει τίς κοινωνικές ἀδικίες, τίς ποικίλες ἀντιθέσεις καί τίς ἀντιπαλότητες πού χαρακτηρίζουν τόν κοινωνικό χῶρο. Νομίζω ὅμως ὅτι ὄχι μόνο γιά νά ἀναλύσουμε τήν ἔννοια τῆς ἀρνητικότητας, ἀλλά ἀκόμα καί γιά μιά ἁπλῆ προσέγγισή της, εἶναι ἀπαραίτητο νά τήν συνδέσουμε μέ μερικές ἄλλες ἀπόψεις τοῦ Th. Adorno πού συνλειτουργοῦν καί ἀλληλοκαθορίζονται. Ἀποτολμῶ λοιπόν τό ἀκόλουθο σκιαγράφημα:

α. Ἱστορικό στοιχεῖο

Κυρίως αὐτό πού ὀνομάζει ὁ Th. Adorno

— *Ὁ* ***Βαγγέλης Δημητρέας*** *γεννήθηκε τό 1934. Εἶναι ἀπόφοιτος τῆς ΑΣΚΤ (Ἐργαστήριο τοῦ Μόραλη). Παρακολούθησε τά σεμινάρια τῶν Π. Φρανκαστέλ, Ρ. Μουλίν, Ζ. Κασού.*

«Περασμένα βάσανα».

β. **Πολιτιστική βιομηχανία**
Ὁ ἀκίνδυνος μοντερνισμός τῆς πολιτιστικῆς βιομηχανίας, καί ὁ ἐκπολιτιστικός δαμασμός πού προτείνει.

Ἐπιδιωκόμενη «ἀρνητικότητα»

Ἀρνητικότητα ὄχι μέ θεματογραφικό τρόπο, ὄχι μέ γλυκαντικές αἰσθητικές προτάσεις, οὔτε μέ μοντερνίζοντα εὐφυολογήματα. Ἀναζητεῖται ἡ ἐγγενής ἀνατρεπτικότητα τῆς τέχνης, μέ τρόπο ἀναγκαστικά σύγχρονο καί νεωτερικό.

Ἀλλά ἄς προσπαθήσω νά ἐξηγηθῶ κάπως καλύτερα:

Ἱστορικό στοιχεῖο.

Γράφει ὁ Th. Adorno: «Ἡ ἔκφραση τοῦ ἱστορικοῦ στοιχείου στά πράγματα δέν εἶναι παρά αὐτή τῶν περασμένων βασάνων».[1] Νομίζω ὅμως ὅτι εἶναι ἀρκετά χαρακτηριστικό τό παρακάτω ἀπόσπασμα ἀπό ἄλλο κείμενο τοῦ **Th. Adorno:** «Ὅ,τι γενικά μποροῦσε χωρίς κενολογία νά λέγεται πολιτισμός, ὡς ἔκφραση **πόνου καί ἀντίστασης**, (ἡ ὑπογράμμιση εἶναι δική μου), ἤθελε νά ἐνσαρκώνει τήν ἰδέα μιᾶς ὀρθῆς ζωῆς, καί ὄχι νά παριστάνει τό ἁπλό εἶναι καί τίς συμβατικές καί μή δεσμευτικές πιά κατηγορίες τῆς τάξης, μέ τίς ὁποῖες τό ντύνει ἡ πολιτιστική βιομηχανία, λές καί αὐτό εἶναι ὀρθή ζωή καί ἐκεῖνες οἱ κατηγορίες κριτήριά της»[2].

Ἀλλά νομίζω τά ἀνθρώπινα βάσανα, κατά τόν Th. Adorno, ὁδηγοῦν συχνά πολλούς καί σημαντικούς καλλιτέχνες σέ μιά ἐκφραστική ὠμότητα. Δέν ἀρκεῖ ἡ «ἀκαδημαϊκή» ἀρτιότητα, οὔτε τά μορφοπλαστικά εὐφυολογήματα, οὔτε ἀκόμα ἡ νεωτερική σύλληψη, ἀλλά ἐπιδιώκεται (πρέπει νά ἐπιδιώκεται) ἡ σκληρή καί ἀκαλλώπιστη ἔκφραση. Ἀκόμα καί τώρα πού οἱ συγκρούσεις κάθε εἴδους, δίπλα μας ἀλλά καί πιό μακριά μαίνονται πολλοί εἰδικοί ἤ δῆθεν εἰδικοί ἐξακολουθοῦν νά ζητοῦν ἀπό τούς καλλιτέχνες τή γνωστή ἀνέντιμη «οὐδετερότητα». Πολλές φορές, ἠθελημένα ἤ ἀθέλητα, ἀπό ἄγνοια ἤ ἀπό ὑστεροβουλία, μπερδεύουν τήν ὠμότητα καί τήν ὀξύτητα τῆς καλλιτεχνικῆς ἔκφρασης, μέ τό αἰσθητικά ἀνεπαρκές ἤ τό μορφοπλαστικά ἀνεπεξέργαστο. Παραθέτω ἕνα χαρακτηριστικό ἀπόσπασμα: «Ἐντύπωση θορύβου στή Μουσική εἶναι ἡ μουσικότητα τοῦ ἄμουσου, ἕνα μέσο συγχρόνως ἀποτροπῆς τῆς ἔκφρασης τοῦ πόνου καί



Χειρόγραφο τοῦ Adorno

συναίνεσης τῆς Μουσικῆς γιά ἕναν μετριασμό πού ἀνήκει στή σφαῖρα ὅπου ὁ λόγος εἶναι ἁπλῶς περί εὐαρέσκειας καί ἀναψυχῆς, ὅπως αὐτά προσιδιάζουν στόν χυδαῖο ἀστικό ὑλισμό. Μέ πολλούς τρόπους ὁδηγεῖται τό δημόσιο μουσικό ἰδεῶδες σέ αὐτό τῆς ἄνεσης. Ἡ ὑποδοχή μιᾶς πνευματικῆς παρουσίας ρυθμίζεται σύμφωνα μέ τή σωματική ἀνάπαυση»[3]. Καταγγέλει ἀκόμα καί ραβδίζει ἐκείνους πού στό ὄνομα τῆς «αἰσθητικῆς καθαρότητας», ἤ μιᾶς ὑστερόβουλης προφάνειας μᾶς λένε: «μά αὐτά εἶναι γνωστά, ἔτσι κάπως ἦταν πάντα, ἀλλά πρέπει νά ἀσχολεῖται μ' αὐτά ἡ τέχνη;». Γράφει λοιπόν ὁ Th. Adorno: «Στήν κριτική τῶν τάσεων τῆς παρούσας κοινωνίας ἀντιτείνεται αὐτόματα, προτοῦ κἄν ὁλοκληρωθεῖ ἡ διατύπωσή της, ὅτι τά πράγματα πάντα ἔτσι ἦταν. Ἡ ἔξαψη, στήν ὁποία προβάλλουν ἀμέσως ἀντίσταση, μαρτυρεῖ γι' αὐτούς ἁπλῶς, ὅτι ὁ ἐπικρίνων δέν ἔχει κατανοήσει τό ἀμετάβλητο τῆς ἱστορίας, μιά ἀφροσύνη πού ὅλοι μέ περηφάνεια προσδιορίζουν ὡς ὑστερία. Στόν κατήγορο δίνουν ἐπιπλέον νά καταλάβει, ὅτι μέ τίς ἐπιθέσεις του θέλει νά κάνει τόν σπουδαῖο, νά διεκδικήσει τό προνόμιο τοῦ ξεχωριστοῦ, ἐνῶ αὐτά, γιά τά ὁποῖα ἀγανακτεῖ, εἶναι πασίγνωστα καί κοινότοπα, καί δέν μπορεῖ κανείς νά ἀπαιτεῖ

ἀπό κανέναν νά σπαταλάει δυνάμεις ἐνδιαφερόμενος γι' αὐτά. **Ὁ προφανής χαρακτήρας τῆς συμφορᾶς ἀποβαίνει πρός ὄφελος τῶν ἀπολογητῶν της: ἐπειδή τό ξέρουν ὅλοι, δέν ἐπιτρέπεται νά τό λέει κανένας, καί καλυπτόμενο ἀπό τή σιωπή μπορεῖ νά προχωρεῖ ἀδιαμφισβήτητο».** Ἡ ὑπογράμμιση εἶναι δική μου[4].

Παρ' ὅτι ὁ Th. Adorno εἶναι παθιασμένος ὑποστηρικτής τῆς σύγχρονης καί νεωτερικῆς τέχνης, καταγγέλει τά κέντρα τῆς πολιτιστικῆς βιομηχανίας, τόν ὑπερσυγκεντρωμένο μηχανισμό διάδοσης, τόν βεντετισμό πού χρησιμοποιοῦν ἀκόμα καί πολλοί μοντέρνοι καλλιτέχνες, καί δείχνει τή σαθρότητα τῆς δαμασμένης πρωτοπορίας.

Δυστυχῶς ὄχι μόνο ἀρκετοί ἔμποροι τῆς τέχνης καί ἀρκετοί ἀξιωματοῦχοι τῆς κυρίαρχης κουλτούρας, ἀλλά καί μερικοί θεωρητικοί καί κάμποσοι καλλιτέχνες, συστήνουν ὅπως-ὅπως τήν «ἀνωτερότητά» τους ἐπιδεικνύοντας διακρίσεις καί παράσημα, χωρίς βέβαια νά γίνεται σοβαρός λόγος γιά τήν ἐγκυρότητα καί τήν ἠθική ὑπόσταση αὐτῶν πού μοιράζουν τά παράσημα καί ἱεραρχοῦν. Γράφει ὁ Th. Adorno: «Ἡ δόξα ὡς ἀποτέλεσμα ἀντικειμενικῶν διεργασιῶν μέσα στήν κοινωνία τῆς ἀγορᾶς, πού εἶχε κάτι, τό τυχαῖο καί πολλές φορές φορτικά πλασαρισμένο, ἀλλά καί τήν ἀνταύγεια τῆς δικαιοσύνης καί τῆς ἐλεύθερης ἐκλογῆς, ἔχει καταλυθεῖ. Ἔχει γίνει λειτουργία πληρωμένων κέντρων προπαγάνδας καί μετριέται σύμφωνα μέ τήν ἐπένδυση πού διακινδυνεύει ὁ φορέας τοῦ ὀνόματος ἤ ἡ ὁμάδα συμφερόντων πίσω ἀπ' αὐτόν».

Καί λίγο παρακάτω συνεχίζει τήν ἀνελέητη κριτική:

«Συγγραφεῖς πού θέλουν νά κάνουν καριέρα, μιλοῦν μέ τήν ἴδια ἔλλειψη ἀναστολῶν γιά τούς πράκτορές τους ὅπως οἱ προπάτορές τους γιά τόν ἐκδότη, ὁ ὁποῖος διέθετε ἐπίσης ἕνα κονδύλιο γιά διαφήμιση. Ἀναλαμβάνουν οἱ ἴδιοι τή διαχείριση τῆς προβολῆς τους, ἄρα ὡς ἕνα βαθμό καί τῆς μεταθανάτιας τύχης τους — διότι, τί θά εἶχε προοπτική μέσα στήν πέρα γιά πέρα ὀργανωμένη κοινωνία νά ὑπενθυμίζεται, ἄν δέν θά ἦταν ἤδη γνωστό — καί ἀγοράζουν ἀπό τούς λακέδες τῶν τράστ, ὅπως ἄλλοτε ἀπό τήν ἐκκλησία, τήν ὑποψηφιότητα γιά ἀθανασία»[5]. Ἀκόμα καί μερικοί καλοπροαίρετοι καθώς καί ἀρκετοί προοδευτικοί ἀγνοοῦν σέ μεγάλο βαθμό ὅτι ἡ ἰδεολογία τῆς πολιτιστικῆς βιομηχανίας, (ἀλλά καί τά μικρότερα ἐμπορικά κυκλώματα τῆς τέχνης), χρησιμοποιοῦν προπάντων τό σύστημα τῶν στάρ. Καθώς λέει ὁ Th. Adorno: «Ὅσο πιό ἀπανθρωπισμένη ἡ λειτουργία καί τό περιεχόμενό της (πολιτιστικῆς βιομηχανίας) τόσο πιό ἀκούραστα καί ἀποτελεσματικά προβάλλει μεγάλες δῆθεν προσωπικότητες καί δουλεύει μέ τόνους τῆς καρδιᾶς»[6]. Βέβαια ἄν δεῖ κανείς προσεχτικά κάτω ἀπό τήν ἐπιφάνεια διαπιστώνει ὅτι ἡ κυρίαρχη (πολιτιστική) ἰδεολογία παρότι κόπτεται γιά τήν ξεχωριστή προσωπικότητα, τόν ἐλεύθερο καλλιτέχνη, ὁδηγεῖ σέ μιά ἀνταγωνιστική ἐξατομίκευση καί συχνά σέ μιά «ψευδο-ἐξατομίκευση».

Ἐξάλλου ὁ ριζοσπαστισμός καί ἡ ἐπιθετικότητα ἑνός μεγάλου μέρους τῆς νεωτερικῆς καί «πρωτοποριακῆς» καλλιτεχνικῆς παραγωγῆς παγιδεύονται, ἀποξηραίνονται, καί συχνά ναρκώνονται, μέσα στά στενά καί ἀκατάλληλα πλαίσια τῶν παραδοσιακῶν μουσείων — μαυσωλείων καί τῶν περισσοτέρων συλλογῶν. Καί αὐτό συμβαίνει ὄχι γιατί λείπει ἡ καλή πρόθεση τῶν συλλεκτῶν καί τῶν διευθυντῶν μουσείων, ἀλλά γιατί αὐτή εἶναι ἀνεπαρκής, ὅταν δέν συνοδεύεται ἀπό μιά πραγματική διεύρυνση τοῦ κοινοῦ καί ἀπό τούς κατάλληλους ἑρμηνευτικούς μηχανισμούς. Γιατί βέβαια τό πρόβλημα δέν εἶναι πῶς νά προστεθοῦν στούς λίγους συλλέκτες καί φιλότεχνους μερικοί ἀκόμα, ἀφήνοντας ἄθικτη τήν ἰδεολογία τοῦ αὐθορμητισμοῦ, ἀλλά πῶς ἕνα εὐρύτερο κοινό θά προσεγγίσει, θά ἐξοικειωθεῖ, θά βιώσει καί θά καταλάβει τήν τέχνη, μέ τή βοήθεια μιᾶς κατάλληλης παιδευσιακῆς διαδικασίας. Ἔχει, νομίζω, δίκαιο ὁ Th. Adorno ὅταν λέει: «Ἡ ψεύτικη σχέση μέ τήν τέχνη εἶναι στενά δεμένη μέ τήν ἀγωνία τῆς ἀπόκτησης (possession)»[7].

Πρέπει νομίζω νά πῶ ἀκόμα ὅτι μέ καυστικό ὕφος, καί δικαιολογημένη αὐστηρότητα μιλᾶ ἐπίσης γιά τόν ἁπλοϊκό, ἀλλά μερικές φορές σαγηνευτικό μοντερνισμό. Μιλᾶ γιά ἐκείνους πού βιαστικά καί ἀπερίσκεπτα ἀκολουθοῦν τήν τεχνολογία νομίζοντας ὅτι ἔτσι ἐξασφαλίζουν καί τόν περιπόθητο ἐκσυγχρονισμό. Φυσικά ὁ Th. Adorno ὑποστηρίζει μέ πάθος τόν κοινωνικο-ἱστορικό ἐκσυγχρονισμό τῆς τέχνης ὡς ἀπόλυτα ἀναγκαῖο, ἀλλά κατακρίνει ἐκείνους πού ἀκολουθοῦν μέ φορμαλιστικό ἐνδιαφέρον καί χωρίς ἀφομοίωση καί κριτική διάθεση τίς νέες τεχνικές μεθόδους. Μέ κίνδυνο νά γίνω κουραστικός θά παραθέσω ἕνα μικρό χαρακτηριστικό ἀπόσπασμα: «Ὁ σαγηνευμένος ζῆλος νά καταναλώσει κανείς τίς ἑκάστοτε πιό νέες τεχνικές μεθόδους, δέν ὁ-

δηγεῖ μόνο στήν ἀδιαφορία γιά τό μεταβιβαζόμενο, ἀλλά ὑποβοηθεῖ τά στάσιμα εὐτελῆ κατασκευάσματα καί τήν ὑπολογισμένη ἠλιθιότητα. Ἡ τελευταῖα ἐπιβεβαιώνει τό παλιό κίτς σέ ὁλοένα νέες παραφράσεις ὡς haute nouveauté (τελευταῖο νεωτερισμό).»[8].

Θέλω ὅμως νά ἐπανέλθω στήν ἔννοια τῆς «ἀρνητικότητας» καί νά κάνω μιά σύντομη ἀναφορά σέ ἄλλες προσωπικότητες τῆς τέχνης πού ἔχουν μιλήσει γιά τήν ἔννοια τῆς ἀρνητικότητας μέ διαφορετικό βέβαια τρόπο. Ὁ Ἔρνστ Φίσερ π.χ. γράφει: «Μόλο πού δέν νομίζω πώς στούς σκοτεινούς καιρούς μας ἡ ἀρνητικότητα εἶναι τό μόνο πού ἁρμόζει στή λογοτεχνία, ὡστόσο ἡ κατάφαση, ἡ «θετικότητα», ἔστω κι ἄν κάπου κάπου ἐπικρίνει, ἐπεισοδιακά, τά λεγόμενα «ἐπιφαινόμενα», ἀποπνέει κάποια ὑποκρισία»[9].

Εἶναι γνωστή ἡ ἀπάντηση τοῦ Βάν Γκόγκ ὅταν τόν προέτρεψαν νά κάνει «μιά μουσική τῶν τόνων», μέ τά χρώματα: «Ἀγαπάω τόσο τήν ἀλήθεια, καί ἔχω κύριο στόχο νά ψάξω νά κάνω τό ἀληθινό, ὥστε τελικά πιστεύω ἀπολύτως, ὅτι θά προτιμοῦσα ἀκόμα νά ἤμουνα τσαγγάρης καλύτερα παρά ἕνας μουσικός τῶν χρωμάτων». Ἐξάλλου ὁ Ἀντουέν Ἀρτώ στό παθιασμένο κείμενο πού ἔγραψε γιά τόν Βάν Γκόγκ λέει: «Ὄχι, ὁ Βάν Γκόγκ δέν ἦταν τρελός, ἀλλά οἱ πίνακές του, ἦταν τό ὑγρό πῦρ, οἱ ἀτομικές βόμβες, πού ἡ ὀπτική τους γωνία, σέ σύγκριση μ' ὅλους τούς ἄλλους πίνακες πού ἦταν τῆς μόδας ἐκείνη τήν ἐποχή, ἦταν ἱκανή νά ἐνοχλήσει σοβαρά τόν ἐκκολαπτόμενο κομφορμισμό τῆς μπουρζουαζίας τῆς δεύτερης Αὐτοκρατορίας καί τούς μπράβους τοῦ Θιέρσου, τοῦ Γαμβέτα, τοῦ Φελίξ Φώρ καί τοῦ Ναπολέοντα τοῦ 3ου»[11].

Ὁ γνωστός Ἰταλός ζωγράφος R. Guttuso λέει κάτι σχετικό, πού θυμίζει πολύ τή στάση τοῦ Βάν Γκόγκ. Γράφει:«Ἐγώ σκέπτομαι πάντοτε πιό πολύ μιά ζωγραφική πού μπορεῖ νά ζεῖ, τέτοια ζωγραφική σάν ἐκφραστική κραυγή καί ἔκφραση ὀργῆς, ἀγάπης, δικαιοσύνης, στίς γωνίες τῶν δρόμων καί στίς γωνίες τῶν πλατειῶν μᾶλλον, παρά στή θλιμμένη ἀτμόσφαιρα τῶν μουσείων γιά ἐκείνους τούς λίγους εἰδικούς πού ἀπό καιρό σέ καιρό πηγαίνουν ἐκεῖ»[12].

Πολλοί καί σημαντικοί καλλιτέχνες ἐργάστηκαν μέσα σέ μιά εὐρύτερη ἀρνητικότητα, ἔξω ἀπό κακῶς ἐννοούμενες καί περιοριστικές «στρατεύσεις» ἀρνούμενοι ὅμως τόν «καλλιτεχνικό» εὐπρεπισμό, τήν κομψοέπεια, τήν ἀκίνδυνη ἀνανέωση, τήν ἀκαδημαϊκή ἀρτιότητα καί τή δαμασμένη «πρωτοπορία». Γκόγια, Ντομιέ, Πικάσο, Κίνχολς, Χάκε καί πολλοί ἄλλοι.

Τέλος, πρέπει νά ποῦμε ἀκόμα ὅτι ἡ προσεχτική ἀνάγνωση τῶν κειμένων τοῦ Th. Adorno δείχνει ὅτι κατά κανένα τρόπο δέν ἐννοεῖ μιά εὔκολη καί πτωχευτική ἄρνηση. Ὁ Marc Jimenez ἕνας ἀπό τούς σημαντικούς μελετητές τῆς σκέψης τοῦ Th. Adorno γράφει: «Ἡ ἀρνητική σκέψη, δέν εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ ὅλου, ἀλλά ἡ ἄρνηση ὅλου ἐκείνου πού ἀντιτίθεται στήν ἀνάδυση τῶν διαφορῶν (differences), τοῦ ὄχι πανομοιότυπου τοῦ ἴδιου»[13].

Νομίζω ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀρνητικότητας εἶναι μιά ἀπό τίς βασικές ἔννοιες — κλειδιά γιά τήν πληρέστερη κατανόηση τῆς τέχνης.

Ἀκόμα καί σήμερα οἱ «περινούστατοι» ἀξιωματοῦχοι τῆς κυρίαρχης κουλτούρας καί πολλοί ὑπερ-εὐαίσθητοι ἔμποροι καί μεσολαβητές τῆς τέχνης, ὅσο πιό πολύ σκληραίνουν τά πράγματα, ὅσο πιό πού ἀγριεύουν, οἱ ἀνθρώπινες σχέσεις, τόσο πιό πολύ μᾶς συνιστοῦν νά μή μιλᾶμε γι' αὐτά. Μερικές φορές φέρνουν σάν παραδείγματα τίς ἀποτυχίες τοῦ «σοσιαλιστικοῦ ρεαλισμοῦ», πού πραγματικά ἤτανε καί πολλές καί μεγάλες. Ξεχνᾶνε βέβαια ἤ παραβλέπουν, ὅπως εἶπα καί πιό πάνω, ὅτι ὑπῆρξαν καί καλλιτέχνες ὅπως ὁ Γκόγια, ὁ Ντομιέ, ὁ Πικάσο, ὁ Φ. Λεζέ, ὁ Χάκε καί πολλοί ἄλλοι.

Σημειώσεις

1. Th. Adorno: Minima Moralia. σελ. 121, ἐκδόσεις «Ἀλεξάνδρεια» 1990.
2. Th. Adorno: Σύνοψη τῆς πολιτιστικῆς βιομηχανίας, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια 1989, σελ. 29.
3. Th. Adorno: Τρία κείμενα μουσικῆς κοινωνιολογίας. Ἐκδόσεις «Πρίσμα» 1991, σελ. 45.
4. Th. Adorno: Minima Moralia, ἐκδ. «Ἀλεξάνδρεια» 1990, σελ. 341.
5. Th. Adorno: Minima Moralia, ἐκδ. «Ἀλεξάνδρεια» 1990, σελ. 180.
6. Th. Adorno: Σύνοψη πολιτιστικῆς βιομηχανίας, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια 1989, σελ. 21.
7. Th. Adorno: Théorie esthétique éd. Klincksieck 1974, σελ. 25.
8. Th. Adorno: Minima Moralia, ἐκδ. «Ἀλεξάνδρεια» 1990, σελ. 202.
9. Ἔρνστ Φίσερ: Τέχνη καί ἀνθρωπισμός, ἐκδόσεις Ἠρίδανος (χωρίς χρονολ. ἔκδοσης) σελ. 25.
10. Mario de Micheli: Idee e storie di artisti, ed. Feltrinelli. Economica 1982 σελ. 123.
11. Ἀντονέν Ἀρτώ: Βάν Γκογκ, ἐκδόσεις Αἰγόκερως 1986, σελίδα 11.
12. Mario de Micheli: Idee e storie di artisti, ed. Feltrinelli, Milano 1982 σελ. 284.
13. Στό περιοδικό "art press" No 171 Juillet/Aout 1992. Marc Jimenez: Adorno, Le parti de l'art moderne.

Κριτική τοῦ 'Εργαλειοποιημένου Λόγου στή Μαθηματική Παιδεία

Τάσος Πατρώνης

Εισαγωγή

«'Η λογική μπορεῖ νά κάνει ὑπομονή γιατί εἶναι αἰώνια»(!)

Αὐτό τό ἀκραῖα εἰρωνικό, ἀφοριστιστικό ἐπίγραμμα τοῦ Oliver Heavyside βάζει σάν προμετωπίδα στό τελευταῖο κεφάλαιο ἑνός πολύ γνωστοῦ βιβλίου του[1] ὁ Morris Kline. Οἱ ἰδέες τοῦ Kline εἶχαν μεγάλη ἐπίδραση στούς δασκάλους τῶν μαθηματικῶν, ἰδιαίτερα μετά ἀπό τήν ὁλοκληρωτική ἀποτυχία τοῦ στρουκτουραλιστικοῦ προγράμματος στή μαθηματική παιδεία («Νέα μαθηματικά» τῆς δεκαετίας τοῦ '60), καί συντέλεσαν ὥστε — πρός τό παρόν τουλάχιστον καί σέ πολλές χῶρες τοῦ κόσμου — νά ἔχει ἐπικρατήσει στόν τομέα αὐτό μιά ξεκάθαρα πραγματιστική ἀντίληψη. 'Η ἀντίληψη αὐτή δέν ἀφορᾶ μόνο τή διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν, ἀλλά ἐπεκτείνεται σέ μιά ἀξιολόγηση τῆς ὅλης μαθηματικῆς κουλτούρας. Μπορεῖ νά μήν ἐκφράζεται ρητά στά ἐπίσημα προγράμματα, ἔχει «περάσει» ὅμως σιωπηρά στούς κατασκευαστές τους καί ἔχει ἐμπνεύσει τούς συγγραφεῖς πολλῶν διδακτικῶν ἐγχειριδίων (ἀπό τό 1986 καί στή χώρα μας). 'Ο M. Kline τή συνοψίζει μέ τά παρακάτω λόγια στό βιβλίο του:

«Γιά τούς περισσότερους ἀνθρώπους, καθώς καί γιά τούς μεγαλύτερους μαθηματικούς, ὁ πλοῦτος καί οἱ ἀξίες πού ἀποδίδονται στά μαθηματικά ἀπορρέουν ἀπό τή χρήση τους στή μελέτη τοῦ πραγματικοῦ κόσμου. Τά μαθηματικά ἀποτελοῦν τό μέσο γιά τήν ἐπίτευξη ἑνός σκοποῦ. ***Χρησιμοποιοῦμε τίς ἔννοιες καί τή συλλογιστική γιά νά πετύχουμε ἀποτελέσματα γιά πραγματικά πράγματα».***[2]

'Η τελευταία φράση πού ὑπογράμμισα ἀπ' αὐτό τό ἀπόσπασμα ἐκφράζει, γιά τά μαθηματικά, τήν **'Εργαλειοποίηση τοῦ Λόγου,** μιά γενική τάση στόν πολιτισμό πού μᾶς ἔκανε νά συνειδητοποιήσουμε ἡ Κριτική Σχολή τῆς Φραγκφούρτης. «Κατά τήν ἰνστρουμενταλιστική ἄποψη (ἀπό τό instrument = ἐργαλεῖο), πού προβάλλεται ἀπό τόν πραγματισμό», γράφει ὁ Max Horkheimer[3], «ὑπογραμμίζεται ἡ ὑποταγή τοῦ Λόγου σέ ἑτερώνυμα περιεχόμενα. 'Ο Λόγος ἔχει πλήρως ζευχθεῖ στό ζυγό τῆς κοινωνικῆς διαδικασίας. 'Η λειτουργική του ἀξία, ὁ ρόλος του στήν κυριάρχηση τῶν ἀνθρώπων καί τῆς φύσης, ἔχει γίνει μοναδικό κριτήριο».

Μέ ἕνα ἄρθρο σάν τό παρόν δέν εἶναι δυνατό, φυσικά, νά καλυφθεῖ πλήρως τό ζήτημα πού θέτει ὁ τίτλος του. Ἄλλωστε ἐκτός ἀπό μία παιδαγωγική καί ψυχολογική συζήτηση γύρω ἀπό τόν «ἰνστρουμενταλισμό» καί τό "instrumental understanding"[4], δέν ὑπάρχει ἀκόμη, ἀπ' ὅσο ξέρω, στό χῶρο τῶν μαθηματικῶν καί τῆς μαθηματικῆς παιδείας, ἕνας ἀνάλογος προβληματισμός (τελευταῖα μόνο, ἄλλωστε, ἐμφανίζεται ἡ Κριτική κατεύθυνση σέ μερικά ἄρθρα).

Αὐτό πού θέλω νά κάνω ἐδῶ εἶναι νά ἐπιχειρήσω μιά κριτική ἀνάλυση μερικῶν ὄψεων αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, καί μέ βάση τήν ἀνάλυσή αὐτή νά προτείνω μιά νέα θεώρηση γιά ὁρισμένα γνωστά καί ἀμφιλεγόμενα θέματα τῆς μαθηματικῆς παιδείας — ἰδιαίτερα καί στή χώρα μας.

1. Γενικά γιά τό φαινόμενο τῆς ἐργαλειοποίησης τοῦ Λόγου στή δυτική ἐπιστήμη

'Από τό 17ο αἰῶνα ἀρχίζει μιά κρίσιμη ἀλ-

— *'Ο* ***Τάσος Πατρώνης*** *γεννήθηκε τό 1952. Εἶναι διδάκτορας μαθηματικῶν, 'Επίκουρος καθηγητής στό Πανεπιστήμιο Πατρῶν. Ἔχει δημοσιεύσει τό βιβλίο «Θεμελιώδεις μαθηματικές ἔννοιες καί παιδική σκέψη», στίς ἐκδόσεις Δίπτυχο.*

λαγή στή Δυτική σκέψη, πού ὁλοκληρώνεται τούς ἐπόμενους αἰῶνες. Αὐτή τήν ἀλλαγή ἔχουν σέ βάθος ἀναλύσει ὁ Michel Foucault καί ὁ Max Horkheimer (μέ διαφορετικούς ὅρους ὁ καθένας καί ξεκινώντας ἀπό διαφορετικές ἀφετηρίες).

Κατά τόν Foucault («Οἱ Λέξεις καί τά Πράγματα») ἔχουμε μιά μεταστροφή: ἀπό τό **σύμβολο,** πού εἶχε μιά μορφική ὁμοιότητα μέ αὐτό πού ἀναπαρίστανε, στό **σημεῖο,** πού ἔχει διαχωριστεῖ τελείως ἀπό τό σημαινόμενο· ἀπό τή σκέψη πού **ἑρμήνευε** καί ἐκφραζόταν μέ **ἀναλογίες,** σέ μιά σκέψη πού **ἀναλύει** καί **βάζει τάξη,** γι' αὐτό πρέπει νά ἐκφραστεῖ μ' ἕνα «αὐστηρό» καί «οὐδέτερο» σύστημα σημείων. Τά μαθηματικά παίζουν ἕνα σημαντικό ρόλο σ' αὐτή τή μεταστροφή, ἀλλά ὁ ρόλος αὐτός δέν περιγράφεται ἱκανοποιητικά μέ γενικευτικούς καί ἀσαφεῖς ὅρους ὅπως «ἡ καρτεσιανή ἐπίδραση» ἤ «τό νευτώνιο μοντέλο». Γιατί κατά τόν Foucault,

«τό θεμελιῶδες γιά τήν κλασσική ἐπιστήμη δέν εἶναι οἱ ἐπιτυχίες οὔτε ἡ ἀποτυχία τοῦ μηχανικισμοῦ, οὔτε τό δικαίωμα ἤ ἡ δυνατότητα μαθηματικοποίησης τῆς φύσης, ἀλλά μᾶλλον μιά σχέση μέ τήν **μάθησιν**[5]*, πού μέχρι τά τέλη τοῦ 18ου αἰώνα παραμένει σταθερή καί ἀναλλοίωτη. Αὐτή ἡ σχέση παρουσιάζει δύο οὐσιώδη χαρακτηριστικά. Τό πρῶτο εἶναι ὅτι οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στά ὄντα θά ἐννοηθοῦν μέ τή μορφή τῆς τάξης καί τοῦ μέτρου, ἀλλά μέ τή θεμελιώδη ἀνισορροπία ὅτι μποροῦμε πάντα νά ἀνάγουμε τά προβλήματα τοῦ μέτρου σέ ἐκεῖνα τῆς τάξης. Ἔτσι, ἡ σχέση κάθε γνώσης μέ τήν* **μάθησιν** *παρουσιάζεται ὡς ἡ δυνατότητα ἀποκατάστασης μιᾶς διατεταγμένης διαδοχῆς ἀκόμα καί ἀνάμεσα στά μή μετρήσιμα πράγματα. Ὑπ' αὐτή τήν ἔννοια ἡ* **ἀνάλυση** *θά ἀποκτήσει πολύ γοργά ἀξία καθολικῆς μεθόδου...»*[6].

Σάν συμβολική τομή στήν ἐξέλιξη τῆς Δυτικῆς σκέψης, πού προδικάζει (στό συμβολικό ἐπίπεδο) τά πιό πάνω θεμελιώδη χαρακτηριστικά, μποροῦμε νά πάρουμε τήν **ἀνακάλυψη τοῦ τηλεσκοπίου** ἀπό τόν Γαλιλαῖο (1609). Ὁ Γ. Ρουσόπουλος[7] μᾶς ἔδειξε πῶς τό ὄργανο αὐτό λειτούργησε ὡς παραδειγματικό ἐργαλεῖο τῆς μαθηματικῆς πρακτικῆς πού διαμορφωνόταν ἀπό τότε καί πέρα. Τό σημαντικό, ἐδῶ, δέν εἶναι τόσο ἡ **φύση** τοῦ ἐργαλείου, ὅσο ἡ **λειτουργικότητά** του, τό **ἀποτέλεσμα** πού πετυχαίνει μέ τήν ἐκμηδένιση τῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στόν παρατηρητή καί τόν παρατηρούμενο. Τό τηλεσκόπιο τοῦ Γαλιλαίου εἶναι ἕνα πρῶτο παράδειγμα μιᾶς ἀδιανόητης, μέχρι τότε, πρακτικῆς δύναμης τῆς ἐπιστήμης, μιᾶς ἐπιβολῆς της πάνω στά ἐμπόδια πού ὀρθώνει στόν ἄνθρωπο ἡ φυσική πραγματικότητα: πετυχαίνει διά μιᾶς ὀρθολογικῆς μεθόδου νά κάνει πραγματικότητα τά παλιά ὄνειρα τῶν μάγων, αὐξάνοντας σέ πολλαπλάσιο βαθμό τή δύναμη τῶν αἰσθήσεών μας[8]. Ἔτσι, στό παράδειγμα τοῦ Γαλιλαϊκοῦ τηλεσκοπίου βλέπουμε, γιά πρώτη φορά, νά ὑποδηλώνεται μιά τάση ἐργαλειοποίησης τοῦ Λόγου: Ἡ (λογική) τάξη καί τό μέτρο (οὐσιώδης σύλληψη τῆς ἐποχῆς ἐκείνης κατά τόν Foucault) ἐκφράζεται στό τηλεσκόπιο μέ τήν εἰδική διάταξη τῶν φακῶν του. Ἡ πραγματικότητα ἔχει ἀναχθεῖ σέ μιά **ἀναπαράσταση** (εἴδωλα τῶν ἀστέρων) πού κάνει δυνατή τήν **ἀνάλυση** ὡς μέθοδο μέ καθολική ἐφαρμογή. Ὁ **Λόγος** τείνει νά ταυτιστεῖ μέ ἕνα ἀποτελεσματικό **ἐργαλεῖο**.

Γιά τόν Max Horkheimer («Ἡ Ἔκλειψη τοῦ Λόγου»), μέ τόν ἀποχωρισμό τοῦ Λόγου ἀπό τή θρησκεία του —πού γίνεται ἐκείνη τήν ἐποχή, καθώς ἀναπτύσσεται ἡ δυτική ἐπιστήμη— σημειώνει «ἕνα βῆμα πρός τήν ἀποδυνάμωση τῆς ἀντικειμενικῆς πλευρᾶς του Λόγου κι ἕναν ὑψηλότερο βαθμό φορμαλιστικῆς διατύπωσης»[9]. Ὁ Λόγος, κατά τόν Horkheimer, δείχνει μιά τάση νά διαλύσει τό ἀντικειμενικό του περιεχόμενο. Τό ὅλο φαινόμενο μᾶς τό περιγράφει ὁ Horkheimer σάν μιά **συρρίκνωση τοῦ περιεχομένου τοῦ Λόγου:**

«... τό περιεχόμενο τοῦ Λόγου συρρικνοῦται αὐθαίρετα σ' ἕνα ἁπλό μέρος αὐτοῦ τοῦ περιεχομένου, στό πλαίσιο μιᾶς μόνο ἀπό τίς ἀρχές του· τό εἰδικό καταλαμβάνει τή θέση τοῦ οἰκουμενικοῦ. Αὐτό τό tour de force στό βασίλειο τοῦ διανοητικοῦ προλειαίνει τό ἔδαφος γιά τό νόμο τῆς ἰσχύος στήν ἐπικράτεια τοῦ πολιτικοῦ».[10]

Καί παρακάτω, στό ἴδιο κείμενο:
«Οἱ ἔννοιες ἔχουν συρρικνωθεῖ σέ συνόψεις χαρακτηριστικῶν τά ὁποῖα εἶναι κοινά σέ μερικά δείγματα. Ἐκφράζοντας μιάν ὁμοιότητα, οἱ ἔννοιες ἀπαλλάσσονται ἀπό τή φροντίδα νά ἀπαριθμοῦν ἰδιότητες, ὑπηρετώντας ἔτσι καλύτερα τήν ὀργάνωση τοῦ ὑλικοῦ τῆς γνώσης. Νοοῦνται ὡς ἁπλές

συντμήσεις τῶν εἰδῶν στά ὁποῖα ἀναφέρονται. Κάθε χρήση πού ὑπερβαίνει τή βοηθητική, τεχνική συνόψιση πραγματικῶν δεδομένων ἔχει ἐξαλειφθεῖ ὡς ἕνα τελευταῖο ἴχνος πρόληψης. Οἱ ἔννοιες ἔχουν «λειανθεῖ», ἐξορθολογιστεῖ, ἔχουν γίνει συνταγές γιά τήν ἐξοικονόμηση ἐργασίας. Εἶναι σάν ἡ ἴδια ἡ σκέψη νά ἔχει συρρικνωθεῖ στό ἐπίπεδο τῶν βιομηχανικῶν διαδικασιῶν, νά ἔχει ὑποβληθεῖ σ' ἕνα αὐστηρό λεπτομερές πρόγραμμα — μέ λίγα λόγια σάν νά ἔχει γίνει ἀναπόσπαστο μέρος τῆς παραγωγῆς».[11]

2. "Hard" καί "Soft" ἐργαλειοποίηση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν

Στά μαθηματικά μποροῦμε νά παρακολουθήσουμε τό πιό πάνω φαινόμενο τῆς συρρίκνωσης τοῦ περιεχομένου τοῦ Λόγου στήν περίπτωση τῆς **ἔννοιας τῆς συνάρτησης.** Ὁ Euler, πού ἦταν ὁ πρῶτος πού διατύπωσε ρητά τό περιεχόμενο αὐτῆς τῆς ἔννοιας στά μαθηματικά, τήν περιέγραψε σάν μιά «μετωνυμική λέξη», ἐννοώντας μᾶλλον ὅτι ἡ λέξη αὐτή (functio) πέρασε ἀπό ἄλλους τομεῖς στά μαθηματικά μέ μιά εἰδική σημασία:

«Αὐτές οἱ ποσότητες, πού ἐξαρτῶνται ἀπό ἄλλες σέ τρόπο ὥστε, ἄν οἱ ἄλλες ποσότητες μεταβληθοῦν, νά μεταβληθοῦν καί αὐτές οἱ ἴδιες, ὀνομάζονται συνήθως «συναρτήσεις», μιά μετωνυμική λέξη πού εἶναι εὔστοχη καί ἐμπεριέχει ὅλους τούς τρόπους μέ τούς ὁποίους μιά ποσότητα μπορεῖ νά προσδιοριστεῖ ἀπό ἄλλες. Ἔτσι, ἄν μποροῦσα νά ὀνομάσω τίς μεταβλητές ποσότητες, κάθε ποσότητα πού ἐξαρτᾶται μέ κάποιον τρόπο ἀπό τό X ἤ μπορεῖ νά προσδιοριστεῖ μέ τή βοήθειά του, αὐτό εἶναι ἡ συνάρτηση τῆς μεταβλητῆς X.»[12]

Στή διαπίστωση αὐτή ὑπάρχει ἀρκετή γενικότητα, καί τό περιεχόμενο τῆς ἔννοιας τῆς συνάρτησης εἶναι περίπου τό ἴδιο μ' αὐτό πού ἐννοοῦμε ἀκόμα καί σήμερα. Ὅμως, οἱ μαθηματικοί τοῦ 18ου αἰώνα καί ὁ ἴδιος ὁ Euler ἔστρεψαν τό ἐνδιαφέρον τους ἀπό τήν ἴδια τήν **ἔννοια** τῆς συνάρτησης στά διάφορα εἰδικά **ἐργαλεῖα τοῦ λογισμοῦ** (ἀναλυτικές ἐκφράσεις καί τύποι, ἐξισώσεις, σειρές) πού χρειάζονταν γιά μιά ποσοτική περιγραφή τῶν συναρτησιακῶν σχέσεων[13]. Μποροῦμε νά κατανοήσουμε αὐτή τήν τάση στά πλαίσια τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, καθώς τά μαθηματικά ἐξελίσσονταν παράλληλα μέ τή φυσική, πού παρεῖχε ἕνα ἐξαιρετικά γόνιμο πεδίο προβλημάτων καί ἐφαρμογῶν. Οἱ συναρτήσεις ἔπαιζαν τό σημαντικότερο ρόλο στά προβλήματα αὐτά, ἐκφράζοντας τούς ποσοτικούς νόμους σύνδεσης μεταξύ τῶν μεταβλητῶν ποσοτήτων. Ἔτσι γιά τόν Euler μιά συνάρτηση κατάληξε νά εἶναι...

«ἡ ἀναλυτική ἔκφραση πού περιέχει ὁποιεσδήποτε μεταβλητές ποσότητες καί σταθερές ποσότητες ἤ ἀριθμούς».

Μιά τέτοια κατάσταση, ὅπου τό ἐνδιαφέρον μετατοπίζεται ἀπό τίς ἴδιες τίς μαθηματικές ἔννοιες στά μέσα ποσοτικῆς ἔκφρασής τους καί τά ἐργαλεῖα τοῦ λογισμοῦ, ἀπαντᾶται καί στίς μέρες μας πολλές φορές στή μαθηματική ἐκπαίδευση. Ἡ ἀντίληψη στήν ὁποία καταλήγει ὁ Euler γιά τίς συναρτήσεις δημιουργεῖται σέ πολλούς μαθητές καί σπουδαστές, εἴτε αὐθόρμητα εἴτε προκαλούμενη ἀπό τή διδασκαλία. Κάτι ἀνάλογο συμβαίνει στή γεωμετρία, ὅταν οἱ μαθητές χρησιμοποιοῦν πάντα ἕναν τύπο γιά νά ἐκφράσουν ἕνα ἐμβαδό, ἤ μεταχειρίζονται ὁπωσδήποτε τό ὑποδεκάμετρο γιά νά κατασκευάσουν ἕνα μῆκος. Θά ὀνομάσω μιά τέτοια κατάσταση **"hard (σκληρή ἤ ἄκαμπτη) ἐργαλειοποίηση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν».** Ἡ βαθμολογημένη εὐθεία (μετρική ἄποψη τοῦ συνεχοῦς τῶν πραγματικῶν ἀριθμῶν) καί ἡ εὐρεία χρήση ἀναλυτικῶν τύπων εἶναι τά θεμελιώδη χαρακτηριστικά αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἐργαλειοποίησης, πού ἐπιδιώκει, λίγο πολύ, «νά τά μετρήσει ὅλα» ἤ «νά ἐκφράσει ἀριθμητικά (ἀναλυτικά) ὅλα». Ἡ hard ἐργαλειοποίηση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν προϋποθέτει μιά πρώιμη θετικιστική, ἤ μιά ἁπλοϊκή — ἐμπειριστική ἀντίληψη γιά τόν κόσμο.

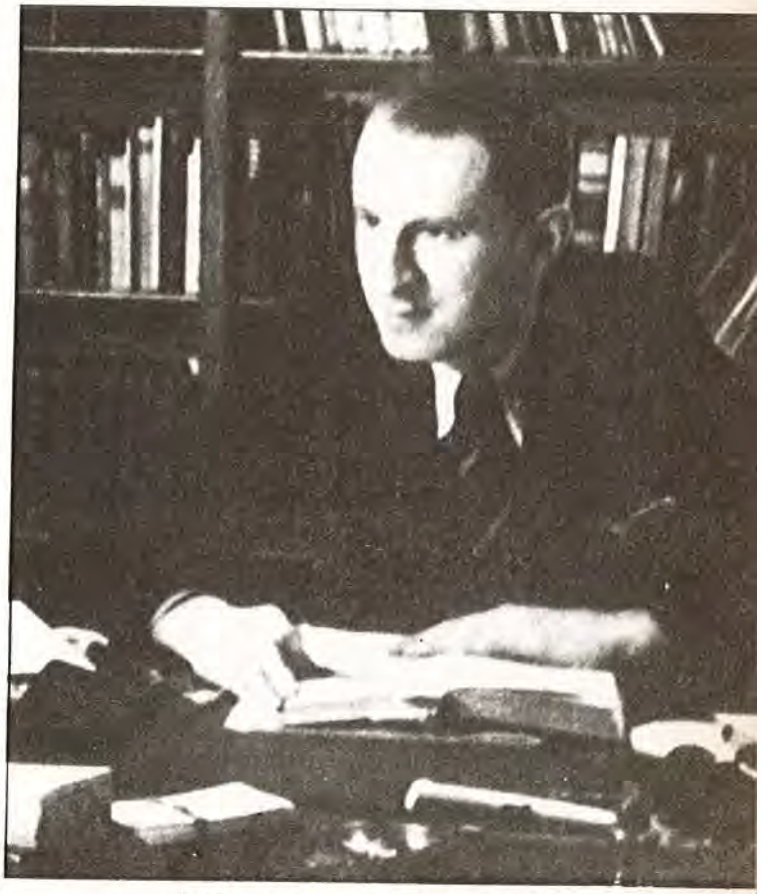
Τό 19ο καί 20ό αἰῶνα ἡ ἔννοια τῆς συνάρτησης τοποθετεῖται σ' ἕνα πλαίσιο πολύ εὐρύτερο ἀπ' αὐτό τοῦ 18ου αἰώνα, ὕστερα ἀπό τίς προσπάθειες νά ἐγκυροποιηθοῦν τά ἀποτελέσματα πού ὁ Fourier εἶχε βρεῖ γιά μιά μεγάλη κλάση συναρτήσεων. Ἡ θεωρία τῶν συνόλων, πού χρησίμεψε τελικά σάν ὑπόβαθρο γιά ὅλα τά μαθηματικά, ἔδωσε καί τό πλαίσιο γιά ἕνα γενικό ὁρισμό τῆς ἔννοιας τῆς συνάρτησης. Ἀλλά ὁ ἀφηρημένος αὐτός ὁρισμός εἶχε μιά νέα ἐπιστημολογική συνέπεια, πού ὑπερβαίνει κατά πολύ τόν εἰδικό χῶρο τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Γιατί ὅταν λέμε: «συνάρτηση εἶναι ἕνας κανόνας f, πού σέ κάθε στοιχεῖο ἑνός συνόλου A ἀντιστοιχίζει ἕ-

να ἀκριβῶς στοιχεῖο ἑνός συνόλου Β», τίποτε δέν περιορίζει τή φύση τῶν συνόλων Α καί Β. Ἔτσι τό πεδίο τῶν ἐφαρμογῶν τῆς ἔννοιας τῆς συνάρτησης ἐξαπλώνεται σέ ἀσύλληπτες διαστάσεις, πού ἀφήνουν πολύ πίσω τίς «μεταβλητές ποσότητες» καί τίς «ἀναλυτικές ἐκφράσεις» πού παίρνουν ἀριθμητικές τιμές. Οἱ συναρτήσεις γίνεται δυνατό πιά νά ἐφαρμοστοῦν ὄχι μόνο στήν (κλασσική) φυσική, ἀλλά σέ πολλούς κλάδους τῆς ἐπιστήμης καί τῆς τεχνικῆς, καθώς καί στίς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου.

Αὐτές οἱ ἐξελίξεις εἶναι παράλληλες μέ τά ρεύματα τοῦ **φονξιοναλισμοῦ** καί **ὀπερασιοναλισμοῦ** καί συνδέονται μ' ἕνα νέο εἶδος ἐργαλειοποίησης τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν. Ἀντιπροσωπευτικό στοιχεῖο αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἐργαλειοποίησης εἶναι ὁ **τελεστής** (operator), πού εἶναι μιά συνάρτηση μέ τήν πιό πάνω γενικευμένη σημασία, ἀλλά πού τήν ἀντιλαμβανόμαστε μ' ἕνα ἐντελῶς καινούργιο νόημα, πού εἶναι πολύ διαφορετικό ἀπ' αὐτό πού ἀπόδιναν στίς συναρτήσεις οἱ μαθηματικοί τοῦ 18ου αἰώνα. Ἕνας τελεστής «ἐνεργεῖ» πάνω στά στοιχεῖα τοῦ συνόλου Α καί μᾶς δίνει ὡς ἀποτέλεσμα στοιχεῖα τοῦ συνόλου Β, ἀκριβῶς ὅπως μιά ἀλγεβρική πράξη «ἐνεργεῖ» πάνω σέ δύο ἀριθμούς καί μᾶς δίνει ὡς ἀποτέλεσμα ἕναν τρίτο. Αὐτή ἡ ἀντίληψη, πού μοιάζει πολύ μέ τήν ἀντίληψη τῆς πράξης στήν ἀφηρημένη ἄλγεβρα, σβήνει ἀπό τήν ἔννοια τῆς συνάρτησης κάθε προηγούμενο περιεχόμενο, ἐγκαταλείπει τόν ἰδιαίτερο μαθηματικό χαρακτήρα τῆς ἔννοιας καί τήν ἐξομοιώνει μέ ἕνα «κουτί» ἤ μέ μιά μηχανή: τά στοιχεῖα τοῦ συνόλου Α μπαίνουν ἀπό τήν «εἴσοδο» (INPUT) καί τά στοιχεῖα τοῦ συνόλου Β (οἱ τιμές τῆς συνάρτησης) βγαίνουν ἀπό τήν «ἔξοδο» (OUTPUT) αὐτοῦ τοῦ «κουτιοῦ», χωρίς νά μᾶς ἀπασχολεῖ ἡ φύση τῆς μέσα στό «κουτί» διαδικασίας[14]. Μᾶς ἐνδιαφέρει μόνο τό ἀποτέλεσμα, ἡ «τιμή» τῆς συνάρτησης ἤ ἡ «εἰκόνα» τοῦ μετασχηματισμοῦ, πού ὑπολογίζεται μέ ὁρισμένες πράξεις. Τό ἄν ὁ μετασχηματισμός ἐκφράζει μιά συνεχῆ κίνηση ἤ μεταβολή, οἱ ἄπειρες φάσεις πού μεσολαβοῦν ἀπό τό πρότυπο ὡς τήν εἰκόνα δέν λαμβάνονται καθόλου ὑπόψη.

Ὁ Herbert Marcuse ἀναφέρει, σχετικά μέ τόν ὀπερασιοναλισμό, τήν ἄποψη τοῦ φυσικοῦ P.W. Bridgman γιά τήν ἔννοια τοῦ μήκους:

«Θά καταλάβουμε καθαρότατα τί σημαίνει μῆκος, ἄν μπορέσουμε νά ὁρίσουμε τί εἶναι μῆκος ἑνός ἀντικειμένου. Γιά τόν φυσικό δέν χρειάζεται τίποτα περισσότερο. Γιά νά βροῦμε τό μῆκος ἑνός ἀντικειμένου, θά πρέπει νά κάνουμε μερικές φυσικές ἐνέργειες. Ἡ ἔννοια τοῦ μήκους λοιπόν καθορίζεται ὅταν ἐξακριβωθοῦν ὅλες οἱ ἐνέργειες μέτρησής του... Γενικά μιά ἔννοια δέν εἶναι παρά ἕνα σύνολο ἐνεργειῶν».[15]



Ὁ Hebert Marcuse (γύρω στό 1935)

Ἀλλά καί στά σύγχρονα μαθηματικά ἡ ἀντιμετώπιση ἐννοιῶν ὅπως τό μῆκος καί τό ἐμβαδό δέν εἶναι πολύ διαφορετική, καθώς μᾶς ἀπασχολεῖ, ὄχι τί εἶναι μῆκος ἤ ἐμβαδό, ἀλλά πῶς συμπεριφέρονται οἱ ἀντίστοιχοι τελεστές ὅταν ἐνεργοῦν πάνω σέ γεωμετρικά ἀντικείμενα. Ἀπό τή φυσική καί τά μαθηματικά ὁ ὀπερασιοναλισμός περνάει ἀκόμα σάν τάση καί σέ ἄλλες ἐπιστῆμες, ὅπου ἐπιβάλλει ἕνα νέο κριτήριο ἀποδοχῆς τῶν ἐννοιῶν τοῦ ὁρίζοντα. Ὅπως γράφει ὁ Marcuce:

«Ἡ νέα (αὐτή) μορφή σκέψης ἀποτελεῖ σήμερα τήν κυριότερη τάση στή φιλοσοφία, στήν ψυχολογία, στήν κοινωνιολογία καί σ' ἄλλους τομεῖς. Τώρα μποροῦν νά παραμερίζονται

ἀμέσως ἔννοιες πού στό παρελθόν δημιουργοῦσαν πολλές σκοτοῦρες, ἀπό τή στιγμή πού θά διαπιστωθεῖ ὅτι δέν μποροῦν νά ὁριστοῦν μέ ἐπιχειρησιακούς (operational) ἤ λειτουργικούς (functional) ὅρους».[16]

Ὁ Max Horkheimer εἶχε κι αὐτός ἐπισημάνει τούς κινδύνους πού συνεπάγεται γιά τή σκέψη μιά τέτοια μηχανοποίηση:

«... τό πλεονέκτημα τῶν μαθηματικῶν —τό μοντέλο τῆς ὅλης νεο-θετικιστικῆς σκέψης— βρίσκεται ἀκριβῶς σ' αὐτή τή «διανοητική οἰκονομία». Περίπλοκοι λογικοί χειρισμοί διεκπεραιώνονται χωρίς πραγματική ἐκτέλεση ὅλων τῶν διανοητικῶν πράξεων πάνω στίς ὁποῖες βασίζονται τά μαθηματικά καί τά λογικά σύμβολα. Αὐτή ἡ μηχανοποίηση εἶναι ὄντως ἀπαραίτητη γιά τήν ἐπέκταση τῆς βιομηχανίας· ἀλλά ἄν γίνει τό χαρακτηριστικό γνώρισμα τοῦ νοῦ, ἄν ὁ ἴδιος ὁ Λόγος ἐργαλειοποιηθεῖ, προσλαμβάνει μιά ὑλικότητα καί μία τύφλωση, γίνεται φετίχ, μιά μαγική ὀντότητα ἡ ὁποία μᾶλλον γίνεται ἀποδεκτή παρά βιώνεται διανοητικά».[17]

Μιά κατάσταση, ὅπου ὁ ἰδιαίτερος χαρακτήρας κάποιων μαθηματικῶν ἐννοιῶν ἐγκαταλείπεται γιά χάρη εὐρύτερων ἐφαρμογῶν καί οἱ νοητικές ἐνέργειες πού συνοδεύουν τίς ἔννοιες προσομοιώνονται μέσω μιᾶς τυπικῆς γλώσσας, θά τήν ὀνομάσω **«soft (ἁπαλή) ἐργαλειοποίηση»** τῶν μαθηματικῶν αὐτῶν ἐννοιῶν. Αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἐργαλειοποίηση εἶναι πολύ πιό εὐέλικτη ἀπό τή hard ἐργαλειοποίηση, καί ὑπόσχεται τήν «μαθηματική» προσομοίωση καί ἐκείνων τῶν ἐμπειρικῶν κλάδων πού διαμορφώθηκαν πέρα ἀπό τή μαθηματική ἀνάλυση, στή διάρκεια τοῦ 17ου καί 18ου αἰώνα.

Μιά τέτοια προοπτική εἶχε ἀρχίσει ἤδη νά διαφαίνεται ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Descartes, πολύ πρίν κερδίσει μιάν εὐρύτερη ἀποδοχή ἀπ' ὅσους ἀσχολοῦνταν μέ τά μαθηματικά καί τίς ἐφαρμογές τους. «Ἡ ἀποδέσμευση τοῦ λογισμοῦ τῶν συμβολικῶν μορφῶν ἀπό τίς συγκεκριμένες ἀναπαραστάσεις...», γράφει ὁ Γ. Θωμαΐδης, «ἀρχίζει νά φανερώνεται βαθμιαία, μέσα ἀπό τήν ἐξέλιξη τῆς θεωρίας τῶν ἐξισώσεων... Ὁλοκληρωμένη εἰκόνα μιᾶς γενικῆς θεωρίας τῶν ἐξισώσεων ἀρχίζει νά ἐμφανίζεται ἀπό τό πρῶτο μισό τοῦ 17ου αἰώνα, μέ πιό χαρακτηριστικό παράδειγμα τό Βιβλίο ΙΙΙ τῆς «Γεωμετρίας» τοῦ Descartes»[18]. Ἡ ἄλγεβρα — γιατί γι' αὐτήν στήν οὐσία πρόκειται ἐδῶ — ὡς γνώση/ἐργαλεῖο δέν εἶναι ἄμεσα ἐφαρμόσιμη σέ μιά πραγματική κατάσταση. Δέν πρόκειται γιά μεμονωμένες γνώσεις ἤ γιά τεχνικές ἀλλά γιά ὁλόκληρες θεωρίες, γιά **συστήματα** γνώσεων, πού ἔχουν γίνει ἕνα εἶδος ὑπερ-ἐργαλείων. Ὅπως κάνουν οἱ Ἰάπωνες βιομήχανοι, ἔτσι καί ἡ ἄλγεβρα παράγει **πλαίσια παραγωγῆς** ἐργαλείων.

Παρόλο πού εἶμαι συνήθως ἐπιφυλακτικός σχετικά μέ τή διάκριση καί τόν καθορισμό «σταδίων» στήν ἐξέλιξη μιᾶς τάσης ἤ ἑνός φαινομένου, θά δεχτῶ κάπως σχηματικά ὅτι αὐτό πού ἐννοῶ λέγοντας «soft ἐργαλειοποίηση» γιά κάποιες συγκεκριμένες μαθηματικές ἔννοιες γίνεται δυνατό νά μπεῖ στήν πιό χαρακτηριστική του φάση ὕστερα ἀπό μιά καθοριστική στιγμή: τή στιγμή πού θά δοθεῖ γιά πρώτη φορά ἕνας «αὐστηρός» ὁρισμός τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν, μέ τή σημερινή σημασία τοῦ ὅρου «αὐστηρός», δηλ. στά πλαίσια ἑνός τυπικοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος. Τήν ἴδια στιγμή, ἀντίθετα, ἡ "hard" ἐργαλειοποίηση πού τυχόν ὑπῆρχε πιό πρίν ὡς ἐπικρατοῦσα κατάσταση, μπαίνει σ' ἕνα κρίσιμο στάδιο ἀμφισβήτησης καί κριτικῆς — ὅπως, γιά παράδειγμα, συνέβη μέ τήν ἀποκλειστική χρήση ποσοτικῶν μοντέλων στίς βιολογικές καί κοινωνικές ἐπιστῆμες ὅταν ὁρίστηκαν στά μαθηματικά οἱ n-μελεῖς σχέσεις καί οἱ τοπολογικές δομές[19].

3. «Πρακτική Γνώση» ἐναντίον «Συστηματικῆς Σκέψης»

Οἱ πιό πάνω θεωρήσεις θά μᾶς βοηθήσουν νά κατανοήσουμε καί νά ἀντιμετωπίσουμε κριτικά μιάν ἔντονη ἀντίθεση πού ἔχει πολλές φορές ἀπασχολήσει τούς ἐκπαιδευτικούς στό χῶρο τῆς μαθηματικῆς παιδείας.

Ὁ Morris Kline, στό βιβλίο πού προανάφερα καί σ' ἕνα ἄρθρο[20], πού ἔγινε ἐξίσου γνωστό στό εὐρύτερο κοινό, ἀσκεῖ μιάν ἔντονη πολεμική ἐναντίον τοῦ λογικο-παραγωγικοῦ τρόπου προσέγγισης στά σχολικά μαθηματικά. Ἡ παραδοσιακή διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν, ἀλλά ὡς ἕνα βαθμό καί ἡ μεταρρύθμιση («Νέα μαθηματικά») τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ἐπέμεναν στή διδακτική παρουσίαση τῶν μαθηματικῶν ὡς παραγωγικοῦ συστήματος, δίνοντας ἔμφαση σέ διαφορετικά στοιχεῖα αὐτοῦ τοῦ συστήματος κάθε φορά: οἱ «παραδοσιακοί» ἀπέβλεπαν στήν καλλιέργεια τῆς «συστηματικῆς σκέψης» στούς μαθητές, ἐνῶ οἱ «μεταρρυθμιστές» στήν ἀνακάλυψη καί συνει-

δητοποίηση τῆς «δομῆς». Ὁ M. Kline ἔρχεται νά διακηρύξει μιά «τρίτη» ἄποψη ἤ παιδαγωγική φιλοσοφία γιά τά μαθηματικά, πού ὑποτίθεται ὅτι τάσσεται ἐνάντια καί στίς δύο προηγούμενες καί ἀποδίδει σ' αὐτές τά αἴτια τῶν ἀποτυχιῶν στή μαθηματική ἐκπαίδευση. Τά ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιεῖ εἶναι πολλά — καί μερικές φορές ἀσύνδετα μεταξύ τους — ἀπό τήν παραβίαση τοῦ βιογενετικοῦ νόμου μέχρι τήν ἔλλειψη κινήτρων γιά τούς μαθητές, τήν ὁποία καταλογίζει στόν παραγωγικό τρόπο παρουσίασης:

«... τό κίνητρο πού θά δώσουμε στό μή μαθηματικό δέν μπορεῖ νά εἶναι μαθηματικό... εἶναι ἀνώφελο νά παρουσιάζουμε στό μέσο μαθητή σάν κίνητρο γιά τήν ἐκμάθηση τῶν μιγαδικῶν ἀριθμῶν τήν ἐπίλυση τῆς ἐξίσωσης $x^2+1=0$. Ἀφοῦ οἱ μή μαθηματικοί δέν νοιάζονται νά λύσουν τήν $x-2=0$, γιατί θἄπρεπε νά νοιαστοῦν νά λύσουν τήν προηγούμενη ἐξίσωση;»[21]

Γιά τόν M. Kline καί τούς ὁμοϊδεᾶτες του, τό ἐνδιαφέρον τῶν μαθητῶν θά προκαλοῦνταν μόνο ἀπό τίς **«συγκεκριμένες ἐφαρμογές»**. Πῶς μποροῦμε ἄραγε νά εἴμαστε σίγουροι γιά κάτι τέτοιο; Τό ἐρώτημα αὐτό δέν φαίνεται νά ἀπασχολεῖ τούς πραγματιστές στό χῶρο τῆς μαθηματικῆς παιδείας, οἱ ὁποῖοι πολύ συχνά συγχέουν τίς ἀνάγκες τῆς τεχνολογικῆς ἀνάπτυξης μέ τίς «ἀνάγκες τῶν μαθητῶν». Ἔτσι, σ' ἕνα κείμενο πού ὑπόγραψαν 75 μαθηματικοί ἀπό τίς ΗΠΑ καί τόν Καναδά, πού συμμερίζονταν τίς ἀπόψεις τοῦ M. Kline, ἀναφέρονται, μεταξύ ἄλλων, οἱ ἑξῆς «θεμελιώδεις ἀρχές» καί «πρακτικές κατευθυντήριες ἀρχές»:

«Γιά ποιόν. *Ἡ διδασκόμενη ὕλη τῶν μαθηματικῶν στά γυμνάσια θά πρέπει νά φροντίζει γιά τίς ἀνάγκες ὅλων τῶν μαθητῶν... παίρνοντας ὑπόψη τόσο τίς φυσικές ἐπιστῆμες πού ἀποτελοῦν τή βάση τοῦ τεχνολογικοῦ μας πολιτισμοῦ ὅσο καί τίς κοινωνικές ἐπιστῆμες πού ἐνδέχεται νά χρειάζονται ὅλο καί περισσότερα μαθηματικά στό μέλλον....*
Μαθηματικά καί ἐπιστήμη. *Στήν πολιτισμική τους σημασία, καθώς καί στήν πρακτική τους χρήση, τά μαθηματικά συνδέονται μέ τίς ἄλλες ἐπιστῆμες καί οἱ ἄλλες ἐπιστῆμες συνδέονται μέ τά μαθηματικά, πού ἀποτελοῦν τή γλώσσα τους καί τό οὐσιαστικό τους ἐργαλεῖο. Ἄν τά μαθηματικά διαχωριστοῦν ἀπό τίς ἄλλες ἐπιστῆμες, χάνουν μιά ἀπό τίς πιό σημαντικές τους πηγές ἐνδιαφέροντος καί παροχῆς κινήτρων*[22]*».*



Ο Max Horkheimer

Στήν πραγματικότητα οἱ πιό πολλές ἀπό τίς πιό πάνω ἀπόψεις δέν εἶναι καινούργιες, οὔτε καί ἀκούστηκαν γιά πρώτη φορά μετά τήν ἀποτυχία τῆς μεταρρύθμισης τῆς δεκαετίας τοῦ '60. Ἤδη ἀπό τόν περασμένο αἰῶνα ὁ J. Fourier ἔγραφε:

«Ἡ βαθιά μελέτη τῆς φύσης εἶναι ἡ πιό γόνιμη πηγή τῶν μαθηματικῶν ἀνακαλύψεων... ἐκτός τῶν ἄλλων εἶναι μιά σίγουρη μέθοδος διαμόρφωσης τῆς ἴδιας τῆς (μαθηματικῆς) ἀνάλυσης...»[23]

Μέ ἄλλα λόγια, οἱ **ἐφαρμογές** στή μελέτη τῆς φύσης (καί μόνο αὐτές) γονιμοποιοῦν τή **θεωρία** τῆς μαθηματικῆς ἀνάλυσης καί μάλιστα αὐτές οἱ ἐφαρμογές μποροῦν καλύτερα ἀπό κάθε

ἄλλη μέθοδο, ἀκόμα καί νά **διαμορφώσουν** τή θεωρία!

Σέ ἄλλο σημεῖο ὁ Fourier γράφει:

«Οἱ ἀναλυτικές ἐξισώσεις, πού ἦταν ἄγνωστες στούς ἀρχαίους γεωμέτρες καί πού πρῶτος ὁ Descartes τίς εἰσήγαγε στή μελέτη τῶν καμπύλων καί τῶν ἐπιφανειῶν, δέν περιορίζονται μόνο στίς ἰδιότητες τῶν σχημάτων... ἐκτείνονται σέ ὅλα τά φαινόμενα. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει μιά γλώσσα περισσότερο παγκόσμια καί περισσότερο ἁπλή, περισσότερο ἀπαλλαγμένη ἀπό λάθη καί ἀσάφειες, γεγονός πού σημαίνει ὅτι εἶναι ἡ πιό ἄξια νά ἐκφράσει τίς ἀναλλοίωτες σχέσεις τῶν πραγμάτων τῆς φύσης.»[24]

Στόν ἴδιο σχεδόν τόνο, πού θυμίζει τόσο πολύ τήν πεποίθηση τοῦ Γαλιλαίου γιά τό «μεγάλο βιβλίο τοῦ κόσμου πού εἶναι γραμμένο στή γλώσσα τῶν μαθηματικῶν»[25], γράφει ὁ G.D. Birkhoff (καί ὁ M. Kline παραθέτει στό βιβλίο του):

«Πιθανότατα οἱ καινούργιες μαθηματικές ἀνακαλύψεις, πού τίς ὑποβάλλει ἡ φυσική, θά εἶναι πάντα οἱ πιό σημαντικές, ἐπειδή ἀπό τήν ἀρχή ἡ Φύση ἄνοιξε τό δρόμο καί χάραξε τό σχῆμα πού θά πρέπει ν' ἀκολουθοῦν τά μαθηματικά, ἡ γλώσσα τῆς Φύσης.»[26]

«οἱ ἔννοιες, οἱ πράξεις, τά θεωρήματα καί ἀκόμα οἱ μέθοδοι ἀπόδειξης πού ἔχουν μιά κάποια σημασία, ἦρθαν σάν ἀπαντήσεις σέ πραγματικές καταστάσεις καί πραγματικά φαινόμενα. Τά μαθηματικά ἀναπτύχθηκαν μέ βάση τίς ἐμπειρίες μας ἀπό τό φυσικό κόσμο».[27]

Αὐτό τό μεῖγμα ἐμπειρισμοῦ, θετικισμοῦ καί πλατωνικοῦ ρεαλισμοῦ, πού εἶναι, καθώς φαίνεται, κοινό στούς ὑπέρμαχους τοῦ «ἐφαρμοσμένου» χαρακτήρα τῶν μαθηματικῶν (ὅπως ὁ Fourier) καί στούς ἀμερικανούς «πραγματιστές» μαθηματικούς τοῦ αἰώνα μας, εἶναι τό περίεργο ὑπόβαθρο πού στηρίζει καί συνοδεύει τήν hard ἐργαλειοποίηση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν. Μιά τέτοια ἀντίληψη γιά τό **συγκεκριμένο** (ὡς πρῶτο μέλος τοῦ διαλεκτικοῦ ζεύγους συγκεκριμένο/ἀφηρημένο) τό ὑποβιβάζει στό ἐπίπεδο τοῦ ἐμπειρικά παρατηρήσιμου. Ἂν τά πράγματα ἦταν τόσο ἁπλά, δέν θά ὑπῆρχε κανένας λόγος νά γεννηθεῖ στά μαθηματικά λ.χ. ἡ θεωρία τῶν ἀπειροσυνόλων τοῦ Cantor. Ἡ θερμότητα μπορεῖ νά ἦταν γιά τόν Fourier τό «συγκεκριμένο» κίνητρο γιά νά ἀναπτύξει τίς σειρές του, ἀλλά ἦταν αὐτές οἱ σειρές (καί ὄχι πιά ἡ θερμότητα!) πού ἀποτέλεσαν τήν ἀφορμή γιά νά ἀναπτύξει ὁ Cantor τή θεωρία του[28].

Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τοῦ λόφου ἔχουμε τήν ἰδέα του **«συστήματος»**. Ἐδῶ ἡ συμβολή τῆς μεταρρύθμισης '60-'70 εἶναι σχετικά μικρή — καί ἄδικα ὁ M. Kline κατευθύνει ἐναντίον της τά περισσότερα πυρά του. Ἐκεῖνο πού ἐπιχείρησε, γιά παράδειγμα, ὁ Dienes καί ὅσοι δάσκαλοι τῶν μαθηματικῶν τόν ἀκολούθησαν, ἦταν νά συστηματοποιήσει καί νά περιγράψει μέσα ἀπό ἕνα θεωρητικό σχῆμα μιά πρακτική πού ἀπό πολύν καιρό πιό πρίν βρισκόταν σέ ἐφαρμογή: Ἡ ἐπανάληψη ὅμοιων παραδειγμάτων καί προβλημάτων, πού κατάληγε νά δίνει μιά τυποποιημένη ἀπάντηση ἐκ μέρους τῶν μαθητῶν, συνοδεύτηκε τώρα ἀπό μιά μαθηματική/στρουκτουραλιστική φρασεολογία: τά ὅμοια πράγματα ὀνομάστηκαν «ἰσόμορφα» καί ἡ ἐπιδιωκόμενη γενίκευση «πέρασμα στό σύνολο-πηλίκο». Ἔτσι, ἡ θεωρία τῶν συνόλων καί οἱ «θεμελιώδεις δομές» (πού καθιέρωσε ἡ φορμαλιστική ὁμάδα τῶν Bourbaki) ἔγιναν τό μέσο γιά νά ἐκφραστοῦν, ὄχι μόνο τό μαθηματικό περιεχόμενο, ἀλλά καί οἱ διαδικασίες τῆς διδασκαλίας καί τῆς μάθησης στά μαθηματικά[29].

Τό πειραματικό ὑλικό πού ὁ Dienes εἰσήγαγε στήν τάξη (παιχνίδια λογικῆς καί συγκεκριμένες ὑλοποιήσεις τους μέσα ἀπό κύβους, χρώματα κ.ἄ.) ἀποτελεῖται ἀπό ἰσόμορφα ὑλικά μοντέλα μαθηματικῶν (σύνολο - θεωρητικῶν) δομῶν, στίς ὁποῖες θά ἔφταναν, ἀβίαστα τάχα, μέ ἄμεση γενίκευση — ἀφαίρεση οἱ μαθητές. Οἱ δομές αὐτές ἐκλήφθηκαν — πιθανά ἀπό μιά ἐπιφανειακή ἀνάγνωση τῶν ἔργων τοῦ Piaget — ὡς οἱ **δομές σκέψης** τῶν παιδιῶν, θεωρήθηκε δηλ. ὅτι ἰσχύει ἡ ἐξίσωση:

Μαθηματικές δομές = Δομές σκέψης[30]

Ἱστορικά ἡ ἀντίληψη αὐτή ἔχει τίς ρίζες της ὄχι στόν Piaget, ἀλλά στόν Boole[31].

Ἡ ἰδέα ὅμως τοῦ «συστήματος» εἶχε περάσει στή διδασκαλία τῆς ἀριθμητικῆς καί τῆς ἄλγεβρας πολύ πιό πρίν ἀπό τή μεταρρύθμιση τῶν «μοντέρων μαθηματικῶν», ὅπου θέλει νά τήν τοποθετήσει ὁ M. Kline στό βιβλίο του[32]. Στήν πραγματικότητα ἡ ἰδέα αὐτή γιά τή διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν ἀνάγεται στίς ἀρχές τοῦ 19ου αἰώνα, μέ τή μεταρρύθμιση τοῦ νεο-οὐμανιστῆ

φιλοσόφου καί πολιτικοῦ Humbold στή Γερμανία (1810). Σέ μιά ειδική ἐργασία του ὁ H.N. Jahnke[33] δείχνει πῶς, ἀπό τή μεταρρύθμιση αὐτή καί μετά οἰκοδομεῖται μιά θεωρία γιά τά στοιχειώδη μαθηματικά, ὅπου οἱ διαδοχικές ἐπεκτάσεις τοῦ συστήματος τῶν φυσικῶν ἀριθμῶν (ἀκέραιοι, ρητοί, πραγματικοί) παρουσιάζονται μέσα ἀπό μιά μοναδική ἀπαίτηση, πού ὀνομάστηκε **«ἀρχή τῆς διατήρησης τῶν ἀλγεβρικῶν μορφῶν»**: οἱ βασικές πράξεις μεταξύ ἀριθμῶν καί οἱ νόμοι (ἰδιότητές) τους πρέπει νά διατηροῦνται σέ κάθε ἐπέκταση ἀπό ἕνα σύστημα σέ ἕνα εὐρύτερο. Στή χώρα μας ὁ ἀπόηχος αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ἦταν ἀρκετά ἔντονος στή μαθηματική ἐκπαίδευση μέχρι καί τή γενιά τῶν πατεράδων μας (1940-50), καί ἐξακολουθεῖ ἀκόμη νά δίνει σέ χαμηλή ἔνταση κάποιους τόνους[34].

Γιατί ὅμως ἡ μεταρρύθμιση τοῦ Humbold ἔδωσε τόσο μεγάλη σημασία στά μαθηματικά; Ὅπως γράφει ὁ Jahnke[35], ἡ ἐκπαιδευτική αὐτή μεταρρύθμιση ἦταν μέρος ἑνός εὐρύτερου κοινωνικοῦ ρεύματος, πού εἶχε σκοπό νά παράγει ἕνα «νέο ἄνθρωπο», ἕναν ὑπεύθυνο καί ὀρθολογικά σκεπτόμενο πολίτη. Στά πλαίσια μιᾶς τέτοιας ἐκπαίδευσης, τά μαθηματικά θά συνέβαλαν στήν καλλιέργεια τῆς «συστηματικῆς» ἤ «ὀργανικῆς» σκέψης, πού χαρακτήριζε τή φιλοσοφία τῆς ἐπιστήμης ἐκείνου τοῦ καιροῦ: Μιά μαθηματική θεωρία ἀναπτύσσονταν ὡς ἕνα κλειστό σύστημα, ἕνα ἁρμονικό «ὅλον» μέ μέρη ὀργανικά δεμένα μεταξύ τους.

Ἡ τάση αὐτή, πού ἦρθε σάν ἀντίδραση στόν προσανατολισμό τοῦ 18ου αἰώνα πρός τίς ἐφαρμογές, ἀποτελεῖ, θά ἔλεγα, τό τελευταῖο καί σημαντικότερο ὀχυρό ἑνός «Καθαροῦ Λόγου» στά μαθηματικά καί τή μαθηματική παιδεία.

Πραγματικά, ἡ φιλοσοφία τοῦ Kant φαίνεται ὅτι ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στούς ὀπαδούς αὐτῆς τῆς τάσης. Αὐτό εἶναι σίγουρο τοὐλάχιστον γιά τόν ἴδιο τόν Humbold[36], ἀλλά ἰσχύει μᾶλλον καί γιά πολλούς μαθηματικούς. Ὁ γνωστός μαθηματικός τοῦ 19ου αἰώνα A.L. Crelle (θεμελιωτής τοῦ περίφημου περιοδικοῦ "Journal fur die reine und angewandte Mathematik") ἔγραφε τό 1845:

«Ἡ ἁπλή γνώση στά μαθηματικά, ἡ ἐξοικείωση μέ τά θεωρήματα καί τύπους πού χρειάζονται, ἀκόμα καί μέ τούς μηχανισμούς πού ὁδηγοῦν σ' αὐτά τά θεωρήματα, δέν εἶναι ἀρκετή γιά τίς σωστές ἐφαρμογές, παρά μᾶλλον τό ***μαθηματικό πνεῦμα*** *ἤ ὁ* ***μαθηματικός τρόπος σκέψης*** *πρέπει νά εἶναι ἡ ὁδηγοῦσα ἀρχή...»*[37]

Ὁ Crelle βέβαια θεωροῦσε ὅτι τό «μαθηματικό πνεῦμα», γιά τό ὁποῖο μιλοῦσε, θά ἀφυπνιζόταν μέ μιά διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν ὡς ἑνός συνεποῦς συστήματος πού εἶναι κλειστό στόν ἑαυτό του[38].

Γιά τόν Morris Kline μιά προσέγγιση στά μαθηματικά ὅπως ἡ πιό πάνω εἶναι ἱστορικά καί παιδαγωγικά λαθεμένη, καί θά πρέπει νά ἐγκαταλειφθεῖ ἀπ' τήν ἐκπαίδευση. Γιατί ὅμως; Ὁ M.K. ἀπαντάει πάντα μέ ὠφελιμιστικά κριτήρια. «Ἂν ὁ πολλαπλασιασμός πινάκων», γράφει, «γιά νά εἶναι χρήσιμος πρέπει νά εἶναι μή ἀντιμεταθετικός, ἀφήνουμε κατά μέρος τήν ἀντιμεταθετικότητα»(!). Ἡ ἐπέκταση τῶν ἰδιοτήτων τῶν πράξεων σέ καινούργια σύνολα ἀριθμῶν (ἀρχή τῆς διατήρησης τῶν ἀλγεβρικῶν μορφῶν) ἀπορρίπτεται ἔτσι ὡς κριτήριο ἀνάπτυξης τῶν μαθηματικῶν, ὄχι γιά κανέναν ἄλλο λόγο, παρά ἐπειδή «μπορεῖ νά ὁδηγήσει σέ ἄχρηστα μαθηματικά».[39]

Ἀλλά στό σημεῖο αὐτό οἱ ἀπόψεις τοῦ M.K. συμπίπτουν σχεδόν ἀπόλυτα μέ τίς ἀπόψεις τοῦ J. Dieudonné, ἑνός ἀπό τούς βασικούς ὑποστηρικτές τῶν «νέων μαθηματικῶν» (καί ἔτσι πρός τί τό μῖσος ἀνάμεσα σέ «ὑποστηρικτές» καί «πολέμιους»;). Σέ κείμενό του, πού ἦταν μιά ἀπάντηση σέ γνωστό ἄρθρο πολεμικῆς τοῦ R. Thom ἐνάντια στά «νέα μαθηματικά»[40], ὁ Dieudonné μιλάει κι αὐτός γιά «χρήσιμα» ἤ «ἀσήμαντα» καί «ἀνιαρά» μαθηματικά καί συμφωνεῖ μέ τή γνώμη ὅτι ...

«... ἡ ἄλγεβρα, ἐξαιρετικά χρήσιμη καθώς εἶναι, δέν πρέπει ποτέ νά διδάσκεται χωρίς ἐρεθίσματα ἀπό τά ὑπόλοιπα μαθηματικά. Μ' ἄλλα λόγια πρέπει μονάχα νά ἀναπτύσσει τό μηχανισμό πού ἀπαιτεῖται γιά τή λύση συγκεκριμένων προβλημάτων... ἀλλιῶς θά ἔχουμε αὐτό πού σωστά ὁ Thom καυτηριάζει σάν «φορμαλιστική ἀνάπτυξη» ἀσήμαντων καί ἀνιαρῶν θεωριῶν».[41]

Σύμφωνα μέ τίς παραπάνω ἀπόψεις ἡ ἄλγεβρα δέν εἶναι, λοιπόν, παρά ἕνα **χρήσιμο ἐργαλεῖο,** ἕνας **μηχανισμός.** Θά μποροῦσε ὅμως νά θέσει κανείς ἐρωτήματα ὅπως: ΓΙΑΤΙ ἡ ἄλγεβρα εἶναι τόσο χρήσιμη σέ ὁρισμένες κατηγορίες προβλημάτων; ΜΕΧΡΙ ΠΟΥ φτάνουν τά ὅρια τῆς «ἀρχῆς τῆς διατήρησης τῶν ἀλγεβρικῶν

μορφῶν»; ΓΙΑΤΙ ὑπάρχει ἕνα «χρήσιμο» σῶμα στίς 2 διαστάσεις (τό σῶμα τῶν μιγαδικῶν ἀριθμῶν) καί δέν ὑπάρχει καί σέ μεγαλύτερο πλῆθος διαστάσεων τέτοιο σῶμα, ἐκτός ἀπό ἕνα μηάντιμεταθετικό σῶμα στίς 4 διαστάσεις; Ἡ ἐξέταση τέτοιων ἐρωτημάτων ἀποκλείεται a priori ἀκόμα καί στήν πανεπιστημιακή ἐκπαίδευση, σύμφωνα μέ τίς ἀπόψεις τοῦ M. Kline καί τοῦ Dieudonné, «ἐπειδή δέν ὁδηγοῦν σέ χρήσιμα μαθηματικά». Καί ὅμως, ἡ προσπάθεια γιά μιά ἀπάντηση σέ τέτοια ἐρωτήματα ὁδήγησε σέ σημαντικά θεωρήματα, ὅπως τοῦ Frobenius καί τοῦ Pontrjagin, πού ἔριξαν φῶς σέ κάποια «μυστήρια» τῆς κλασσικῆς καί τῆς νεότερης ἄλγεβρας[42].

4. Ἀξιωματικά συστήματα καί τεχνολογικά μέσα ὡς ἐργαλειοποιημένος Λόγος

Ἀντιπαραβάλλοντας τά δύο τελευταῖα ἀποσπάσματα τῆς προηγούμενης παραγράφου, αὐτό τοῦ Crelle μέ αὐτό τοῦ Dieudonné, διαπιστώνουμε μιά πλήρη ἀντίθεση στόν τρόπο πού ὁ καθένας τους ἀντιλαμβάνεται τόν παιδαγωγικό ρόλο ἑνός ἀφηρημένου συστήματος στά μαθηματικά. Ἡ ἀλλαγή αὐτή στήν παιδαγωγική ἀντίληψη ἀντανακλᾶ δραματικά τή γενικότερη ἀλλαγή στή Δυτική σκέψη, πού συντελέστηκε τούς τελευταίους αἰῶνες καί στήν ὁποία ἀναφέρθηκα στήν ἀρχή τούτου τοῦ ἄρθρου: τή συρρίκνωση, κατά τόν Max Horkheimer, τοῦ περιεχομένου τοῦ Λόγου σ' ἕνα ἁπλό μόνο μέρος αὐτοῦ τοῦ περιεχομένου — στήν περίπτωσή μας σ' ἕνα **μηχανισμό.** Στό διάστημα αὐτό, ἀνάμεσα στόν Crelle καί τόν Dieudonné, ἔχει παρεμβληθεῖ ὁ Hilbert μέ τά «Θεμέλια τῆς Γεωμετρίας» του, καί τό νόημα τῶν μαθηματικῶν θεωριῶν ἔχει ριζικά μεταβληθεῖ: πρόκειται πιά γιά **τυπικά** (formal) συστήματα. Τά ἀξιώματα καί τά ἀξιωματικά συστήματα στή μαθηματική ἐκπαίδευση τοῦ καιροῦ μας δέν ἀναλαμβάνουν πιά τό ρόλο τῆς λογικῆς θεμελίωσης οὔτε τῆς ὀργάνωσης ἑνός «ἁρμονικοῦ ὅλου»: ἀποτελοῦν, ἁπλά, ἕνα εἶδος «ἐπιτελικοῦ ὀργάνου» γιά τήν οἰκονομικότερη πραγμάτευση τῆς διδακτέας ὕλης. Αὐτή ἡ διαπίστωση (εἴτε ἐκφράζεται μέ τόν ἕνα ἤ μέ τόν ἄλλο τρόπο ἀπό τούς συγγραφεῖς τῶν ἐγχειριδίων καί τούς εἰσηγητές τῶν προγραμμάτων, εἴτε δέν ὁμολογεῖται καθόλου) βρίσκεται στή βάση κάθε «φορμαλιστικοῦ» εἴτε «ὠφελιμιστικοῦ» προγράμματος στά μαθηματικά τῆς δευτεροβάθμιας ἐκπαίδευσης.

Στήν περίπτωση πού στήν ἐκπαίδευση ἐπιβάλλεται μιά καθαρά πραγματιστική/ὠφελιμιστική ἀντίληψη, τό ἀξιωματικό σύστημα δέν εἶναι κάν ἀπαραίτητο νά μαθευτεῖ ὡς **σύστημα.** Τό γνωστικό περιεχόμενο τεμαχίζεται σέ μικρές ἑνότητες/πληροφορίες πού οἱ μαθητές δέν εἶναι σέ θέση νά ἀντιληφθοῦν οὔτε τή λογική διασύνδεση (ἐσωτερική συνέπεια) οὔτε τή σημασία τους, παρά μόνο μέσω τῆς τεχνικῆς ἐφαρμογῆς τους σέ ὁρισμένα «πρακτικά» προβλήματα. Βέβαια ζητεῖται ἀπό τούς μαθητές νά ἐξασκηθοῦν στήν ἐφαρμογή κανόνων, ἀλγορίθμων καί τεχνικῶν, πού ὑποτίθεται ὅτι θά εἶναι χρήσιμες στήν πράξη, ἀδιάφορο ἄν ὅλα αὐτά ἀντιστοιχοῦν ἀκριβῶς (στή θεωρία) σέ ὁρισμούς ἤ ἀξιώματα ἤ θεωρήματα. Πολλές φορές δίνεται ἔμφαση ἀπό τήν ἀρχή σέ παραδείγματα καί ἀναπαραστάσεις «ἀπό τήν καθημερινή ζωή», προκειμένου νά εἰσαχθοῦν οἱ μαθηματικές γνώσεις ὡς ὑπαγορευόμενες ἀπό τήν πραγματικότητα καί ὄχι χωρίς αἰτιολόγηση ἤ κίνητρα γιά τούς μαθητές.

Τέτοιες ἀναπαραστάσεις ὑπῆρχαν καί στήν παραδοσιακή διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν, ἐδῶ καί μερικούς αἰῶνες, καί εἶναι πιά πολύ γνωστές καί τετριμμένες, ἀκόμα καί στά μάτια τῶν ἴδιων τῶν μαθητῶν (τό «θερμόμετρο» ἤ τό παιχνίδι «κέρδος-ζημιά» γιά τούς ἀρνητικούς ἀριθμούς, ἡ «ζυγαριά» γιά τίς ἐξισώσεις, τό «ὑποδεκάμετρο» γιά τήν ἔννοια τοῦ μήκους ἤ γιά τούς δεκαδικούς ἀριθμούς κ.λπ.). Στήν πραγματικότητα οἱ ἀναπαραστάσεις αὐτές δέν εἶναι ἐπαρκεῖς γιά νά ἐξηγήσουν, οὔτε νά ἀντικαταστήσουν τούς κανόνες, καί οἱ μαθητές τό ξέρουν· περιμένουν λοιπόν, μετά τή «σάλτσα», νά μπεῖ ὁ καθηγητής στό «ψητό», δηλ. νά δώσει τούς κανόνες πρός ἀπομνημόνευση.

Μιά κατάσταση «ἀπό τήν καθημερινή ζωή», ὅπου διάφορα ὄργανα μέτρησης, πίνακες κ.λπ. χρησιμοποιοῦνται γιά νά ἀναπαραστήσουν μαθηματικές ἔννοιες, εἶναι, θά ἔλεγα, μιά **«διδακτική-hard ἐργαλειοποίηση»** τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν. Ὑπάρχει ἐδῶ, βέβαια, μιά σημαντική διαφορά ἀπό τήν αὐθεντική κατάσταση hard ἐργαλειοποίησης στήν ἱστορία τῶν μαθηματικῶν. Πέρα ἀπό τό «πλασματικό» τῆς κατάστασης πού ἐξετάζουμε ἐδῶ (γεγονός πού λίγο-πολύ χαρακτηρίζει κάθε διδασκαλία), ἡ διαφορά βρίσκεται στό ὅτι, ἀπό τόν 17ο καί 18ο αἰῶνα μέχρι σήμερα ἡ κοινωνικο-οἰκονομική πραγματικότητα ἔχει γίνει ἀσύγκριτα πιό πολύπλοκη. Τό γεγονός αὐ-

τό κάνει τίς πιό πάνω ἀναπαραστάσεις, ἀλλά καί πολλά ἀπό τά μαθηματικά μοντέλα, πού προτείνονται ἀπό τά διδακτικά ἐγχειρίδια καί τούς διδάσκοντες ὡς «ἐφαρμογές» τῶν μαθηματικῶν», νά εἶναι ὑπεραπλουστευτικά καί ἀνεφάρμοστα στή σημερινή πραγματικότητα, πού δέν μοιάζει καθόλου μέ τά χρόνια τοῦ Γαλιλαίου, τοῦ Napier καί τοῦ Fermat. Ἀντί οἱ μαθηματικές γνώσεις πού διδάσκονται νά ἀποτελοῦν μοντέλα γιά τή γύρω μας πραγματικότητα, αὐτό πού ἀληθινά γίνεται εἶναι κάτι ἀντίστροφο: Ἡ πραγματικότητα παραμορφώνεται ἔτσι ὥστε νά ἀποτελέσει ἕνα μοντέλο γιά τό σύστημα διδασκόμενων γνώσεων.[43] Ἐπειδή ὅμως στήν ὑλική πραγματικότητα ἐμφανίζονται καί δροῦν πολύ περισσότερες παράμετροι ἀπ' αὐτές πού εἶναι σέ θέση νά πραγματευθεῖ τό διδασκόμενο ἀξιωματικό σύστημα (γεωμετρία, πραγματικοί ἀριθμοί), ἀργά ἤ γρήγορα παρουσιάζεται ἕνα χάσμα ἀνάμεσα στή θεωρία καί στήν πράξη καί ἕνα ὀξύτατο πρόβλημα σχετικά μέ τήν ἐπίτευξη τῶν στόχων τῆς διδασκαλίας. Σέ μιά κατάσταση λ.χ. ὅπου ὁ καθηγητής, μέ στόχο νά ὁδηγήσει τούς μαθητές στήν ἔννοια τοῦ ἄξονα συμμετρίας, τούς θέτει ὡς ὅρο νά μή χρησιμοποιήσουν τό ὑποδεκάμετρο γιά νά βροῦν τό μέσο ἑνός εὐθύγραμμου τμήματος, ἐκεῖνοι θά κατασκευάσουν δικό τους ὑποδεκάμετρο μέ μιά λωρίδα χαρτί καί ὑποδιαιρέσεις πού χαράζουν «μέ τό μάτι».[44]

Μπροστά στό χάσμα αὐτό, ἀνάμεσα στή θεωρία τῶν διδασκομένων μαθηματικῶν καί τήν καθημερινή πρακτική, ἔχει κανείς γενικά τρεῖς δυνατές ἐπιλογές διδακτικῆς παρέμβασης: ἤ θά βελτιώσει τά ὑλικά μοντέλα τοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος στό ἐπίπεδο τοῦ Δημοτικοῦ καί τοῦ Γυμνασίου, εἰσάγοντας στήν τάξη πολύ πιό ἀποτελεσματικά μέσα ἀπό τό χάρακα καί τή ζυγαριά· ἤ θά ἀλλάξει τό ἴδιο τό ἀξιωματικό σύστημα, τή δομή καί σημασία του στό Λύκειο, ἀφήνοντας τά πράγματα ὅπως ἔχουν στό Δημοτικό καί στό Γυμνάσιο· ἤ τέλος, θά ρίξει τό βάρος στή διαλεκτική ἀλληλεπίδραση καί τήν κριτική ἀναστόχαση πάνω στή διαδικασία τῆς διδασκαλίας καί τῆς μάθησης. Ἡ μέχρι τώρα ἐπίσημη ἐκπαιδευτική πολιτική (ἰδιαίτερα στήν Ἑλλάδα) καθώς καί (διεθνῶς) οἱ φορεῖς χρηματοδότησης προγραμμάτων ἔρευνας στή μαθηματική ἐκπαίδευση, δείχνουν μιά σαφῆ προτίμηση πρός τίς δύο πρῶτες ἐπιλογές. Ἐδῶ θά περιοριστῶ σέ μιά ἀνάλυση αὐτῶν τῶν δύο ἐπιλογῶν, πού δείχνει τόν ἰδεολογικό χαρακτήρα στόν ἐργαλειοποιημένο λόγο πού ἐμπεριέχουν. Ὅσο γιά τήν τρίτη ἐπιλογή, αὐτή ὑπερβαίνει τά ὅρια αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου καί χρειάζεται μιά καινούργια, ἀπό νέες βάσεις ἀνάλυση. Γιά μιά παραπέρα συζήτηση καί κριτική θά παραπέμψω τόν ἐνδιαφερόμενο ἀναγνώστη στά ἄρθρα τοῦ O. Skovsmose[45] καί τοῦ G. Burt[46]. Ἡ τρίτη αὐτή ἐπιλογή πάντως δέν περιορίζεται σέ μιά συζήτηση πάνω στά «μαθηματικά ἐργαλεῖα» πού χρησιμοποιοῦνται γιά ἐπίλυση τῶν προβλημάτων.[47]

Στή χώρα μας ἐφαρμόζεται κυρίως ἡ δεύτερη ἐπιλογή (ἀλλαγή τῆς δομῆς καί τῆς σημασίας τοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος), ἡ ὁποία περιορίζεται σέ ἕνα «ἀμιγῶς μαθηματικό» πλαίσιο. Ἡ ἐπιλογή αὐτή ὑποστηρίχθηκε κατά καιρούς ἀπό γνωστούς μαθηματικούς πού συμμετεῖχαν στήν ἀλλαγή τῶν μαθηματικῶν curricula, ὅπως ὁ G.D. Birkhoff, ὁ G. Choquet καί ὁ Dieudonné. Εἶναι μιά τάση πού δέν ἐκφράζει μόνο τό πνεῦμα τῶν «νέων μαθηματικῶν», οὔτε μονάχα τή «φορμαλιστική» ἄποψη. Ἡ συλλογιστική πού δικαιολογεῖ αὐτή τήν τάση ἐκτίθεται ἀρκετά καθαρά ἀπό τόν Dieudonné στίς παρακάτω γραμμές (πού ἀπευθύνει σάν ἀπάντηση πρός τόν R. Thom). Παρά τόν ὑπότιτλο «Μαθηματικά στό Πανεπιστήμιο», τά παρακάτω ἀφοροῦν ἄμεσα τό δικό μας Λύκειο, ἀλλά φυσικά καί τό Πανεπιστήμιο:

«Μαθηματικά στό Πανεπιστήμιο:
Αὐτό τό ζήτημα θίγεται πολύ σύντομα στό ἄρθρο τοῦ Thom καθώς αὐτός ἐπιτίθεται στήν ἀξιωματική μέθοδο τῆς κολλεγιακῆς διδασκαλίας. Καθώς προσθέτει ὅτι «ἡ ἀξιωματικοποίηση δέν ἔχει θέση... παρά γιά τούς ἐπαγγελματίες πού εἰδικεύονται στή μελέτη τῶν θεμελίων», μοῦ δίνει τήν ἐντύπωση ὅτι ἔχει στό μυαλό του ἕνα ἀξιωματικό σύστημα πού ξεκινᾶ ἀπ' τή θεωρία συνόλων καί κατασκευάζει διαδοχικά τούς ἀκέραιους, τούς ρητούς καί τούς πραγματικούς. Ἂν αὐτό πράγματι συμβαίνει, συμφωνῶ ἀπόλυτα μαζί του καί μέ ὅσα λέει γιά τή λανθασμένη ἔμφαση πού δίνεται σ' αὐτές τίς «ἀνακατασκευές» τοῦ συνεχοῦς. Αὐτές ἴσως ἀποδείχτηκαν ἱστορικά χρήσιμες ὅταν ἀνακαλύφθηκαν, στό τελευταῖο τρίτο τοῦ 19ου αἰώνα, γιά νά διασαφηνίσουν τήν ἔννοια τοῦ πραγματικοῦ ἀριθμοῦ...
... Ἀλλά ἡ παραπάνω ἑρμηνεία τῆς «ἀξιωματικοποίησης» εἶναι πολύ στενή (!).
Ἐκεῖνο πού οἱ περισσότεροι ἐρευνητές καί

δάσκαλοι ἀντιλαμβάνονται μ' αὐτή τή λέξη, δέν εἶναι μιά λεπτομερής ἐξέταση τῶν θεμελίων *αὐτή ἐλάχιστα ἐνδιαφέρει τούς περισσότερους (ἀντίθετα ἀπ' ὅτι νομίζει ὁ Thom). Στήν πραγματικότητα συμμερίζονται τήν πλατωνική του ἀντίληψη γιά τά μαθηματικά, ἄν καί δέν τό ὁμολογοῦν δημόσια.* ***Αὐτό πού ἐννοοῦν λέγοντας «ἀξιωματική θεωρία» εἶναι ἕνας ὀρθολογικός καί νοικοκυρεμένος τρόπος παρουσίασης ὁρισμῶν καί θεωρημάτων*** *πού ξεκαθαρίζει μᾶλλον τή «διαίσθηση» παρά τήν παραγκωνίζει».*[48]

Μέσα ἀπό τίς παραπάνω γραμμές «περνάει» ὑπόρρητα — ἀλλά καί ἀρκετά εὐδιάκριτα — ἡ κυρίαρχη σήμερα ἰδεολογία γιά τή μαθηματική ἐκπαίδευση, καί γιά τή διδασκαλία ἴσως τῶν «θετικῶν ἐπιστημῶν» γενικότερα. Πρόκειται γιά μιά ἰδεολογία πού τοποθετεῖ τόν «ὀρθολογισμό» καί τό «νοικοκύρεμα» ὡς κοινωνικές ἀξίες πάνω ἀπό τήν κριτική συζήτηση καί ἐξέταση τῶν θεμελίων. Οἱ μαθητές θά πρέπει σύμφωνα μ' αὐτή τή λογική, πρῶτα νά ἐξασκοῦνται μέσα στά πλαίσια ἑνός συστήματος καί μετά νά τό ἀμφισβητοῦν (ἄν βέβαια ἔρθει ποτέ αὐτό τό «μετά»). Οἱ δάσκαλοι «ἐλάχιστα ἐνδιαφέρονται» γι' αὐτά τά πράγματα. Ἤ μήπως θἄπρεπε νά μήν ἐνδιαφέρονται καί καθόλου;!

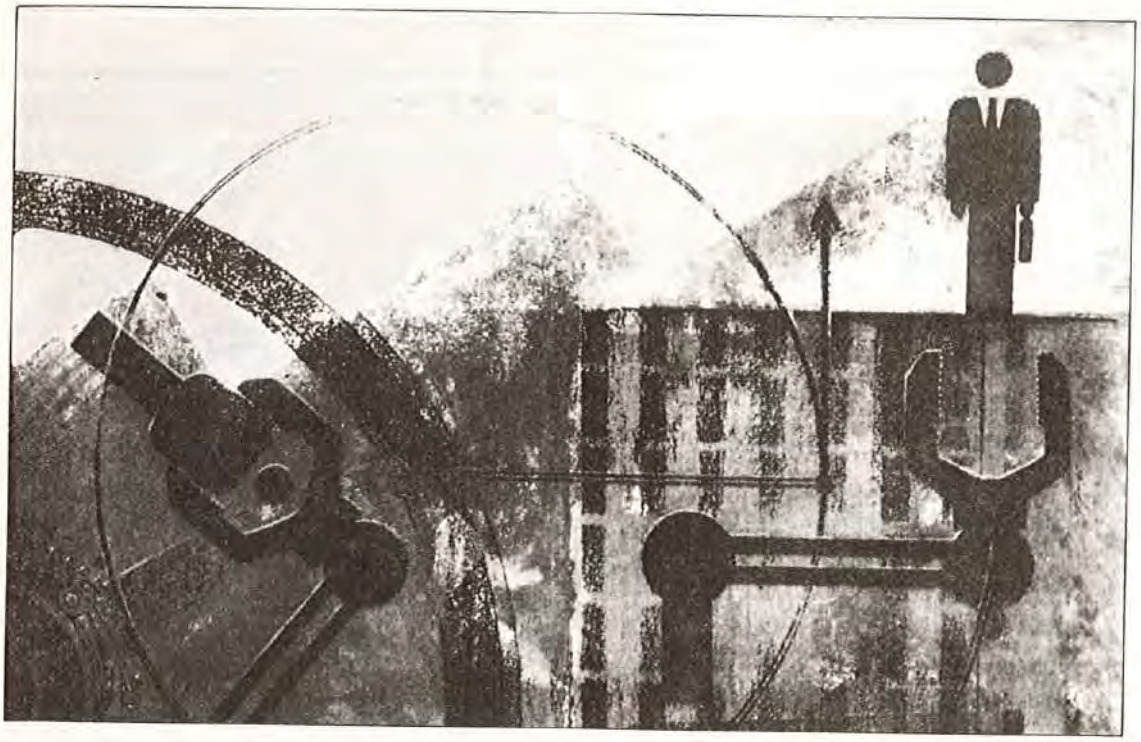
Ἀσφαλῶς θά ὑπῆρχαν καί παλιότερα ἀντιλήψεις σάν αὐτή τοῦ Dieudonné, ὅπου τό ἀξιωματικό σύστημα παίρνει τή σημασία τοῦ «ὀρθολογικοῦ καί νοικοκυρεμένου τρόπου παρουσίασης». Ἦταν ἐπόμενο, λοιπόν, νά οἰκοδομηθοῦν καί νέα ἀξιωματικά συστήματα, τά ὁποῖα θά εἶχαν ὡς κύριο στόχο τό «νοικοκύρεμα» τῶν ἀτάκτως φερομένων γνώσεων τῶν μαθητῶν ἀπό τό Γυμνάσιο.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα πρός τήν παραπάνω κατεύθυνση εἶναι ἡ **ἀριθμητικοποίηση τῆς σχολικῆς γεωμετρίας** πρῶτα ἀπό τούς G.D. Birkhoff καί R. Beatley τό 1930[49], καθώς καί ὅλα τά ἀξιωματικά συστήματα πού ἔχουν ἀπό τότε προταθεῖ γιά τή σχολική γεωμετρία μέ βάση τήν τυπικοποίηση (formalization) τῆς μέτρησης καί μέ μοναδικό μοντέλο ἐγκυροποίησης τό σύστημα τῶν πραγματικῶν ἀριθμῶν. Μιά παραλλαγή τῆς ἀξιωματικῆς προσέγγισης τῶν Birkhoff καί Beatley, ὀφειλόμενη στό Σοβιετικό γεωμέτρη A. Pogorelov, χρησιμοποιήθηκε τά τελευταῖα χρόνια σέ σχολικά βιβλία τῆς χώρας μας[50] καί ἐμφανίζεται τώρα στό νέο βιβλίο γεωμετρίας τῆς Α' Λυκείου. Μιά διαφορά τοῦ συστήματος τοῦ Pogorelov ἀπό τό ἀντίστοιχο σύστημα τοῦ Birkhoff εἶναι ὅτι χρησιμοποιεῖ ὡς τυπικοποίηση τῆς πρακτικῆς τῆς μέτρησης τοῦ μήκους ἕναν **τελεστή** ὁ ὁποῖος ἀντιστοιχίζει a priori σέ κάθε εὐθύγραμμο τμῆμα ἕνα μῆκος (πραγματικό ἀριθμό). Ὁ Birkhoff εἶχε εἰσαγάγει τήν ἔννοια τοῦ μήκους ὡς προκύπτουσα ἀπό τήν ἔννοια τῆς ἀπόστασης μεταξύ δύο σημείων μέ τή βοήθεια ἑνός κάπως τεχνικοῦ ἀξιώματος πού ὀνομάστηκε «Ἀρχή τοῦ Ὑποδεκάμετρου» (Ruler Postulate)[51]. Αὐτή ἡ διαφορά ἔχει κάποια σημασία, κατά τήν ἄποψή μου, καθώς μᾶς δείχνει τήν τάση νά χρησιμοποιοῦνται ὁλοένα καί περισσότερο «ὀπερασιοναλιστικές» τεχνικές στό μαθηματικό λόγο.

Ἔχουμε ἐδῶ μιά ἐργαλειοποίηση τοῦ Λόγου πού φτάνει πολύ μακρύτερα ἀπό τή «Γεωμετρία» τοῦ Descartes. Στόν Descartes οἱ ἐξισώσεις ἀποτελοῦν τεχνικά ἐργαλεῖα πού ἀναπτύσσονται **ἔξω** ἀπό τό ἴδιο τό σῶμα τῆς γεωμετρίας· οἱ εὐθεῖες καί τά σημεῖα ἔχουν πάνω-κάτω τό ἴδιο νόημα πού εἶχαν καί γιά τόν Εὐκλείδη (ἀλλά ἐπιπλέον εἰσάγονται καί καμπύλες, τίς ὁποῖες ἡ εὐκλείδεια μέθοδος ἀδυνατοῦσε νά χειριστεῖ ἱκανοποιητικά).

Στήν περίπτωση πού ἐξετάζουμε ἐδῶ ἔχουμε μιά ἀλλαγή τοῦ **νοήματος** τῶν μαθηματικῶν ἀντικειμένων: Τό μῆκος ἑνός εὐθύγραμμου τμήματος δέν ὁρίζεται, οὔτε μετριέται: δέν εἶναι κἄν ἡ ἀπόσταση (συντομότερος δρόμος) μεταξύ δυό σημείων, εἶναι ἕνας «ἀπροσδιόριστος ὅρος» τοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος, ἕνας τελεστής, μιά «μηχανή» στήν ὁποία «εἰσάγονται» εὐθύγραμμα τμήματα καί λαμβάνονται ὡς «ἐξαγόμενα» ἀριθμοί. Ἡ ἐπίδραση τοῦ φορμαλιστικοῦ προγράμματος τοῦ Hilbert εἶναι ἐδῶ περισσότερο ἀπό φανερή, καί αὐτό δείχνει ὅτι πλανιόμαστε ἄν θεωροῦμε τά νέα βιβλία μαθηματικῶν σάν ἕνα δεῖγμα «μεγαλύτερου λαϊκισμοῦ»[52] (ἐπιτέλους τί σημαίνει αὐτή ἡ λέξη;).

Ἀπομένει νά ἐξετάσουμε τήν πρώτη ἀπό τίς διδακτικές ἐπιλογές πού ἀνέφερα πιό πάνω, δηλ. τή βελτίωση τῶν ὑλικῶν μοντέλων τοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος, στό ἐπίπεδο τοῦ Δημοτικοῦ καί τοῦ Γυμνασίου. Ἕνα παράδειγμα εἶναι ἡ δημιουργία μιᾶς προσομοίωσης τῆς Εὐκλείδειας γεωμετρίας — καί ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾶ τίς γεωμετρικές κατασκευές — μέ τή βοήθεια τοῦ ἠλεκτρονικοῦ ὑπολογιστή καί μιᾶς γλώσσας προγραμματισμοῦ. Ὑπάρχουν πάνω σ' αὐτό ἀρκε-



τά δημοσιευμένα ἄρθρα, ἰδιαίτερα πάνω στή δημιουργία, ὅπως λέγεται, ἑνός «περιβάλλοντος LOGO» γιά τή διδασκαλία τῆς γεωμετρίας καί τῶν γεωμετρικῶν κατασκευῶν.[53] Ἡ βασική ἰδέα εἶναι ἐδῶ ἡ δημιουργία ἑνός κατάλληλου «μαθηματικοῦ περιβάλλοντος» στήν τάξη, πού θυμίζει κάπως τίς ψυχο-παιδαγωγικές μεθόδους τῆς μεταρρύθμισης '60-'70 στή διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν, τήν «ἐξερεύνηση τῆς δομῆς» καί τήν «κατευθυνόμενη ἀνακάλυψη». Ὁ R. Skemp, πού ὡς ἕνα βαθμό παραμένει πιστός στίς ἰδέες αὐτές, σέ μιά τελευταία συνέντευξή του δικαιολογεῖ μιά τέτοια ἐπιλογή μέ ὅρους τῆς θεωρίας τῆς πληροφορίας:

«... Ἀξίζει ἐπίσης νά ἀναφερθεῖ ὅτι τά μαθηματικά προσφέρονται σάν μιά κατάσταση χαμηλοῦ θορύβου γιά τή μελέτη τῆς ἀνθρώπινης σκέψης. Ἄν πρόκειται νά σχηματίσει κανείς μιά νέα ἔννοια γιά πρώτη φορά, θά πρέπει νά τή μελετήσει σέ μιά κατάσταση μέ σχετικά χαμηλό θόρυβο. Καί νά γιατί, ὅταν διδάσκουμε μαθηματικά στά παιδιά, τό καλύτερο ἀρχικό πλαίσιο δέν βρίσκεται οὔτε στά παραδείγματα ἀπό τήν καθημερινή ζωή καί τό φυσικό κόσμο, οὔτε στά projects καί στίς ἀνοιχτές καταστάσεις ἔρευνας (investigations), ἀλλά μᾶλλον στά παραδείγματα χαμηλοῦ θορύβου, ὅπως εἶναι τά multi-base ὑλικά, οἱ κύβοι, τά σπίρτα ἤ τά καλαμάκια πού εἶναι δεμένα σέ δεσμίδες τῶν δέκα. Καί τότε, ὅταν οἱ μαθητές ἔχουν σχηματίσει τήν ἔννοια σέ μιά τέτοια κατάσταση χαμηλοῦ θορύβου, θά μποροῦν νά τή χρησιμοποιήσουν σέ μιά κατάσταση μέ ὑψηλό θόρυβο».[54]

Μπορεῖ νά υἱοθετήσει κανείς μιά τέτοια ἐπιλογή στή μαθηματική παιδεία, ἀλλά θά πρέπει νά ἔχει ἐπίγνωση γιά τίς διδακτικές καί ἰδεολογικές συνέπειές της, πού συχνά μᾶς διαφεύγουν ἤ κρύβονται ἀπό τά μάτια μας. Σ' ἕνα πρόσφατο ἄρθρο στό περιοδικό MICROMATH[55] μπορεῖ κανείς νά δεῖ ἀνάγλυφα μερικές, ἀκραῖες ἴσως τέτοιες συνέπειες. Χωρίς νά τό δηλώνει καθαρά ἤ νά τό σχολιάζει καθόλου, τό ἐν λόγω ἄρθρο πετυχαίνει νά συνδέσει στήν πράξη τό περιβάλλον «μικροῦ θορύβου» (καλαμάκια ἤ σπίρτα), πού ἀπασχολεῖ τόν Skemp, μέ τό περιβάλλον τοῦ ὑπολογιστῆ/γλώσσας προγραμματισμοῦ, περνώντας μέσα ἀπό ἕνα ἀποφασιστικό στάδιο: ὀργανώνεται ὁλόκληρη ἡ τάξη σάν ἕνα μοντέλο μηχανιστικοῦ λογισμοῦ, κατά τό πρότυπο τῶν spredsheets (λογιστικά φύλλα). Ἔτσι, τά ἴδια τά παιδιά γίνονται ταυτόχρονα «καλαμάκια ἤ σπίρτα» καί στῆλες ἀριθμῶν στήν «ὀθόνη» ἑνός «ζωντανοῦ ὑπολογιστῆ», πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ τάξη. Ὅλα πιά εἶναι ἕτοιμα γιά τή μαθηματική ἐπεξεργασία τῶν ἀριθμητικῶν δεδομένων:

Now the children are "programmed"![56]

Μιά τέτοια ἐπιλογή στή μαθηματική παιδεία ἀνταποκρίνεται πλήρως στή soft ἐργαλειοποίηση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν καί μάλιστα χρησι-

μοποιεῖ τή συμβολική ἀναπαράσταση (μοντέλο) τῶν νοητικῶν ἐνεργειῶν σάν βασική δομή γιά τή δημιουργία μιᾶς τεχνητῆς γλώσσας, στήν ὁποία θά πρέπει οἱ μαθητές νά ἐκφράζουν τή σκέψη τους — κάτι σάν τό "Newspeak" τοῦ Orwell στό «1984». Αὐτή ἡ **«διδακτική-soft ἐργαλειοποίηση»** εἰσάγει στήν τάξη κατ' ἀνάγκην καί νέα τεχνολογικά μέσα προσομοίωσης, πέρα ἀπό τά ἤδη γνωστά στούς καθηγητές τῶν μαθηματικῶν καί τούς περισσότερους δασκάλους τῆς πρωτοβάθμιας ἐκπαίδευσης, ὥστε νά συμπεριλάβει στό πρόγραμμά της ὅλες, ἄν εἶναι δυνατόν, τίς διδασκόμενες ἔννοιες. Γιά παράδειγμα, ἔχουμε τίς «χελῶνες» πού κινοῦνται στήν ὀθόνη τοῦ ὑπολογιστῆ μέ ἐντολές τῆς γλώσσας LOGO καί κατασκευάζουν πολύγωνα καί κύκλο,[57] ἤ ἀκόμα καί τό ἐργαλεῖο "MECCANO" πού μιά ὁμάδα ἄλλων ἐρευνητῶν εἰσήγαγε στό Γυμνάσιο γιά τή διδασκαλία τῆς ὀρθογώνιας συμμετρίας.[58] Ἀλλά στίς περιπτώσεις αὐτές ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρία, ὁ διδακτικός πειραματισμός ἔδειξε ἕνα σοβαρό μειονέκτημα, ἀκόμα καί ἀπό τήν πραγματιστική ἄποψη τῆς «ἀποτελεσματικότητας»: τά παιδιά ἀρκοῦνται συχνά σέ μιά πρώτη προσέγγιση τοῦ ζητούμενου, πού τούς φαίνεται ἀρκετή (ἱκανοποιητική) καί παράγει μιάν ἀντίληψη τόσο ἰσχυρή, ὥστε νά εἶναι δύσκολο μετά νά ἀνατραπεῖ. Ἔτσι, τό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος — ἡ ἴδια ἡ διαδικασία τῆς σκέψης — ἔχουν ἐδῶ **ἐργαλειοποιηθεῖ** καί **πραγμοποιηθεῖ**[59] ἔχει καί ἄμεσες διδακτικές συνέπειες. Δέν εἶναι μόνο (γενικά) ἡ ἀλλοτρίωση τῶν ἀτόμων/χρηστῶν, πού ἐπιφέρει αὐτό τό γεγονός, εἶναι καί ἡ δημιουργία ἑνός ἰδιαίτερου τύπου **ἐμποδίων** στήν ἀντίληψη καί στήν κατανόηση. Αὐτά τά ἐμπόδια δέν ἦταν τόσο ἔντονα παλιότερα, ὅταν ἐπιχειροῦνταν μιά περισσότερο πολύμορφη προσέγγιση στίς μαθηματικές ἔννοιες (ὅπως λ.χ. στό στρουκτουραλιστικό πρόγραμμα τοῦ Dienes). Εἶναι μιά ἀναγκαία συνέπεια τοῦ «μονοδιάστατου» (ἤ «μονοεπίπεδου») χαρακτήρα τῆς soft ἐργαλειοποίησης, ἡ ὁποία τείνει νά ἀπορροφήσει ὅλες τίς λειτουργίες σέ μία, ὅλες τίς διαστάσεις ἤ τίς ὄψεις τῶν πραγμάτων σέ μία.

Χρειάστηκε νά περάσουν τόσα χρόνια, καί νά γίνουν τόσοι ἀποτυχημένοι πειραματισμοί, γιά νά φανεῖ ὅτι μερικοί ἀνήσυχοι καί εὐαίσθητοι στοχαστές τῆς δεκαετίας τοῦ '60 εἶχαν σωστά προβλέψει: «Ὁ **τρόπος μάθησης** εἶναι πολύ πιό σημαντικός ἀπό τήν **ἱκανότητα μάθησης**».[60] Ἡ παρατήρηση ἀτόμων καί ὁμάδων πού μαθαίνουν μαθηματικά μᾶς δίνει ἕνα νέο δεδομένο, γιά νά πάρουμε μιά κριτική θέση ἀπέναντι στίς παλιές (καί κατά διαστήματα ἐπανερχόμενες) φιλοσοφικές διαμάχες στή μαθηματική ἐκπαίδευση, ἀλλά καί στή διαδικασία τῆς μάθησης γενικότερα.

Σημειώσεις

1. Morris Kline «Γιατί δέν μπορεῖ νά κάνει πρόσθεση ὁ Γιάννης — Ἡ ἀποτυχία τῶν μοντέρνων μαθηματικῶν», ἐκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη 1990.
2. Στό ἴδιο, σελ. 214.
3. Max Horkheimer «Ἡ Ἔκλειψη τοῦ Λόγου» ἐκδ. Κριτική, σελ. 33.
4. Βλ. π.χ. Olsen "Instrumentalism as an educational concept", Educational Studies in Mathematics 12 (1981), 351-367, καθώς καί Skemp R. "Relational and Instrumental Understanding", Math. Teaching 77.
5. Ὁ Descartes χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «Καθολική Μάθησις» μέ τή σημασία μιᾶς γενικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία θά ἐξετάζει «ὅ,τι σχετικό μέ τήν τάξη καί τό μέτρο μπορεῖ νά ἐρευνηθεῖ, χωρίς αὐτά νά περιορίζονται σέ κάποιο εἰδικό ἀντικείμενο» (Descartes, «Κανόνες γιά τήν Καθοδήγηση τοῦ πνεύματος», ἐκδ. Ἐγνατία, σειρά Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, β' ἐκδ. 1976, σελ. 43).
6. Michel Foucault «Οἱ λέξεις καί τά Πράγματα», ἐκδ. Γνώση, σελ. 97-98.
7. Γ. Ρουσόπουλος «Ἀναλυτικο-ἀναφορικότητα καί νομιμοποιητικό αἴτημα στά νεώτερα μαθηματικά», Πρακτικά τοῦ Συμποσίου «Κουλτούρα καί Τεχνολογία», Praxis 1990.
8. Ὁ ἴδιος ὁ Γαλιλαῖος, τήν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς του, ἔγραφε πικραμένος πρός ἕνα φίλο του, μέσα ἀπό τή φυλακή:
   «Ὁ Γαλιλαῖος, ὁ ἀκριβός σου φίλος καί δοῦλος, ἐδῶ καί ἕνα μήνα εἶναι ὁλότελα τυφλός. Τοῦτο εἶναι ἀθεράπευτο. Ἄς λογαριάσει λοιπόν ἡ Χάρη σου, πόση πρέπει νἄναι ἡ θλίψη μου ὅταν καταλαβαίνω πώς ὁ οὐρανός, αὐτές οἱ ἐκτάσεις κι αὐτό τό σύμπαν, πού μέ παρατηρήσεις τόσο παράξενες καί μέ τίς σαφεῖς ἀποδείξεις μου μεγάλωσα στό ἑκατονταπλάσιο καί στό χιλιοπλάσιο, συγκριτικά μέ ὅ,τι εἶχαν δεῖ μαζί οἱ σοφοί ὅλων τῶν περασμένων αἰώνων, εἶναι τώρα γιά μένα τόσο μικρός καί τόσο σκοτεινός, ὥστε δέν ἐκτείνεται πιό πέρα ἀπό τό χῶρο πού καταλαμβάνει τό ἄτομό μου». (Γιάν Κότ «Σαίξπηρ ὁ σύγχρονός μας», ἐκδ. Ἡριδανός).
9. Max Horkheimer, «Ἡ Ἔκλειψη τοῦ Λόγου», ἐκδ. Κριτική, σελ. 25.
10. Στό ἴδιο, σελ. 33.
11. Στό ἴδιο, σελ. 33-34.
12. J. Dhombres "Quelques aspects de l'histoire des equations fonctionelles liées à l'evolution du concept de fonction", Archive for History of Exact Sciences, Vol. 36, pp. 92-181, 1976.
13. A. Sierpinska "On 15-17 years old students' conceptions on functions, iteration of functions and attractive fixed points", Polish Acad. of Sciences 1989, σελ. 13-14.
14. Ὁ M. Otte, στό ἄρθρο «Συνάρτηση» τῆς Europaische Enzyklopadie zu Philosophie und Wissenchaften (ἐκδ. 1990) γράφει σχετικά:

«Αὐτή ἡ ἀντίληψη τῆς συνάρτησης ὡς τελεστῆ ἤ μηχανῆς συσχετίζεται προφανῶς μέ τήν ἔννοια τοῦ φονξιοναλισμοῦ. Δέν ἐννοεῖται ἡ συγκεκριμένη λειτουργία ἤ μηχανή, ἀλλά ἡ συγκεκριμένη λειτουργία πού ἐκπληρώνει. Αὐτή τήν ἔννοια συνάρτησης τήν ἀποκτοῦμε μέ τή μέθοδο τοῦ ἀφηρημένου ὁρισμοῦ ἀπό τάξεις (κλάσεις) λειτουργικά ἰσοδυνάμων τελεστῶν, μηχανῶν, ἀντιστοίχων κ.λπ.».
('Απόδοση στά ἑλληνικά Α. Τοκμακίδης, 'Ενημερωτ. Φυλλάδιο τοῦ 'Ομίλου γιά τήν ἱστορία τῶν μαθηματικῶν, τεῦχ. 14).

15. H. Marcuse «'Ο Μονοδιάστατος "Ανθρωπος», ἐκδ. Παπαζήση, σελ. 43.
16. Στό ἴδιο, σελ. 43.
17. M. Horkheimer «'Η "Εκλειψη τοῦ Λόγου», σελ. 36.
18. Γ. Θωμαΐδης "Problem situations suggested by history of mathematics - The case of negative numbers" (χειρόγραφο). Οἱ ἰδέες τοῦ Descartes στά μαθηματικά καί τή φιλοσοφία βρῆκαν μεγάλη πέραση στή Γαλλία τοῦ 18ου αἰώνα, ἤ ἀπό τό τέλος τοῦ 17ου, ὅπως γράφει ὁ G. Sorel στίς «Ψευδαισθήσεις τῆς Προόδου» (ἐκδ. Γνώση, σελ. 33-49). "Ετσι μοῦ φαίνεται πώς ἔδωσα δίκαια τήν ὀνομασία «soft ἐργαλειοποίηση», σέ ἀναλογία μέ τή λεγόμενη «soft ἰδεολογία» τοῦ καιροῦ μας, ἕνα ἀπό τά χαρακτηριστικά τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἐπιστροφή στά ἰδεώδη τοῦ 18ου αἰῶνα (βλ. F. Huyghe καί P. Barbes «'Η soft ἰδεολογία», ἐκδ. 'Ελληνική Εὐρωεκδοτική). 'Αλλά ἐκτός ἀπ' αὐτά, τό παράδειγμα τοῦ Descartes δείχνει ἀκόμη ὅτι εἶναι ἐξαιρετικά δύσκολο — ἄν ὄχι ἀνέφικτο — νά ὁριστοῦν **στάδια ἐξέλιξης** γιά τίς μαθηματικές ἔννοιες, σάν αὐτά πού προτείνουν Γάλλοι θεωρητικοί τῆς Διδακτικῆς τῶν Μαθηματικῶν (βλ. π.χ. τό ἄρθρο «Θεμέλια καί Μέθοδοι τῆς Διδακτικῆς τῶν Μαθηματικῶν» τοῦ G. Brousseau, πού περιέχεται στό βιβλίο τοῦ Θαν. Γαγάτση «Θέματα Διδακτικῆς τῶν Μαθηματικῶν», ἐκδ. 'Αφῶν Κυριακίδη, Θεσ/νίκη 1991). Μιά ρασιοναλιστική ἀντίληψη, πού ὑπονοεῖ μιά συνεχῆ πρόοδο στήν ἐπιστήμη, ὠθεῖ τούς θεωρητικούς αὐτούς νά βλέπουν στήν ἐξέλιξη τῶν ἐννοιῶν ἕνα διαισθητικό ἤ «πρωτομαθηματικό» στάδιο, ἕνα «παραμαθηματικό» στάδιο (ὅπου οἱ ἔννοιες χρησιμοποιοῦνται ρητά σάν «ἐργαλεῖα» χωρίς ὅμως νά ἔχουν ὀργανωθεῖ καί θεωρητικοποιηθεῖ) καί ἕνα «μαθηματικό» στάδιο (ὅπου οἱ ἔννοιες ὁρίζονται μέσα σέ ἕνα θεωρητικό πλαίσιο). Σάν παραδείγματα ἀναφέρονται ἡ ἔννοια τῆς **ἐξίσωσης,** πού βρισκόταν στό «παραμαθηματικό» στάδιο μέχρι καί τό 16ο αἰῶνα, ἡ ἔννοια τῆς **συνάρτησης** πού βρισκόταν στό ἴδιο στάδιο μέχρι τόν Bolzano καί τόν Weierstrass (οἱ ὁποῖοι ἔδειξαν τήν ἀνάγκη ἑνός γενικοῦ καί αὐστηροῦ ὁρισμοῦ) καί ἡ ἔννοια τῆς **μεταβλητῆς** πού βρίσκεται ἀκόμα καί σήμερα στό «παραμαθηματικό» της στάδιο. 'Αλλά ἄν ὁ Descartes εἶναι αὐτός πού «μαθηματικοποιεῖ» τό 17ο αἰῶνα τήν ἔννοια τῆς ἐξίσωσης (ἀποκλείοντας συνάμα ἀπό τό πεδίο τῆς μελέτης του κάθε μή ἀλγεβρική παράσταση τῶν μεταβλητῶν), τότε γιατί οἱ μετά τόν Descartes μαθηματικοί δέν ἀποδέχονται τόσο εὔκολα τούς ἀρνητικούς καί τούς μιγαδικούς ἀριθμούς ὡς μαθηματικές ὀντότητες, καθώς αὐτοί προκύπτουν ἄμεσα ὡς ρίζες τῶν πολυωνυμικῶν ἐξισώσεων; Καί εἶναι δυνατό οἱ ἔννοιες τῆς ἐξίσωσης, τῆς συνάρτησης καί τῆς μεταβλητῆς, πού δέν εἶναι χωριστές ἀλλά ἀποτελοῦν ἕνα **ἐννοιολογικό πλέγμα,** νά ἔχουν τόσο διαφορετικά στάδια ἐξέλιξης;
19. 'Ο Cl.Levy-Strauss κάνει μιά κριτική τῆς χρήσης ποσοτικῶν μοντέλων στίς κοινωνικές ἐπιστῆμες (ἤ τίς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου) στό ἄρθρο του "Les Mathematiques de l'Homme", Bulletin International des Sciences Sociales VI, 4, pp. 643-653, πού τό ἔγραψε ὅταν οἱ «ποιοτικές» μέθοδοι τῶν νεωτέρων μαθηματικῶν εἶχαν ἤδη ἀναπτυχθεῖ ὡς ἕνα βαθμό καί εἶχαν γίνει γνωστές πέρα ἀπό τό στενό κύκλο τῶν ἀλγεβριστῶν καί τῶν τοπολόγων. Βλ. ἀκόμη σχετικά καί μέ τίς ἐφαρμογές σέ ἄλλους κλάδους (βιολογία, γλωσσολογία) τίς ἰδέες τοῦ René Thom στά «Μαθηματικά Πρότυπα τῆς Μορφογένεσης», ἐκδ. Ν. Πνευματικοῦ. 'Η χρήση ποσοτικῶν μοντέλων ὁριοθετεῖται σήμερα ἀπό τό χαρακτῆρα εὐστάθειας ἤ μή πού ἔχουν οἱ λύσεις τῶν διαφορικῶν ἐξισώσεων τοῦ κάθε μοντέλου, καθώς ἀπ' αὐτό τό χαρακτήρα ἐξαρτᾶται ἡ δυνατότητα τοῦ μοντέλου γιά πρόβλεψη.
20. M. Kline «Λογική ἐναντίον Παιδαγωγικῆς», ἑλλην. μετάφρ., Μαθηματική 'Επιθεώρηση, τεῦχ. 22.
21. M. Kline «Γιατί δέν μπορεῖ νά κάνει πρόσθεση ὁ Γιάννης», σελ. 213.
22. Στό ἴδιο, σελ. 165.
23. J. Fourrier "The analytical theory of heat", Dover publ. p.7.
24. Στό ἴδιο, σελ. 7.
25. Galileo Galilei "Asayek" (1610). Τό ἀναφέρει ὁ ἴδιος ὁ M. Kline στό βιβλίο του "The loss of certainty" (Oxford Univ. Press 1980).
26. M. Kline «Γιατί δέν μπορεῖ νά κάνει πρόσθεση ὁ Γιάννης», σελ. 181.
27. Στό ἴδιο, σελ. 112-113.
28. G. Cantor "Contributions to the founding of the theory of Transfinite Numbers", Dover publ.
29. G. Brousseau "Fondements et methodes de la Didactique des Mathematiques" Recherches en Didactique des Mathematiques", Vol. 7.2, 1986, pp. 57-58.
30. Κ. Δασακλῆς — Τ. Πατρώνης «'Η φιλοσοφία τοῦ ὑποδεκάμετρου στό Γυμνάσιο», Πρακτικά 4ου Πανελλ. Συνεδρίου Μαθημ. Παιδείας τῆς ΕΜΕ, 1987.
31. G. Boole "An investigation of the Laws of Thought, on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities", Dover Publ.
32. «Γιατί δέν μπορεῖ νά κάνει πρόσθεση ὁ Γιάννης», σελ. 47-48.
33. H. N. Jahnke "Mathematics and Systematic Thinking: A historical note on an acute problem", Proceedings of the first Italian-German Symbolism on Didactics of Mathematics, pp. 59-71, 1988.
34. Βλ. λ.χ. τόν ὁρισμό τῶν δυνάμεων μέ ρητό ἐκθέτη στό σημερινό βιβλίο ἄλγεβρας τῆς Α' Λυκείου καί πρβλ. μέ τόν ἀντίστοιχο ὁρισμό στό σχολικό βιβλίο τοῦ 1945 ("Αλγεβρα Μπαρμπαστάθη, ΟΕΔΒ 1945).
35. H. N. Jahnke, ibid, pp. 60-61.
36. Κ.Δ. Γεωργούλης, ἄρθρο γιά τόν Humbold στό 'Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό «"Ηλιος».
37. H. N. Jahnke, ibid, p. 61.
38. Στό ἴδιο, σελ. 61.
39. M. Kline «Γιατί δέν μπορεῖ....», σελ. 113.
40. R. Thom «Μοντέρνα Μαθηματικά, ἕνα ἐκπαιδευτικό καί φιλοσοφικό λάθος», ἑλλην. μετάφρ., Μαθηματική 'Επιθεώρηση τεῦχ. 21.
41. J. Dieudonné «Πρέπει νά διδάσκουμε Μοντέρνα Μαθηματικά;», ἑλλην. μετάφρ. Μαθηματική 'Επιθεώρηση τεῦχ. 21, σελ. 41.

42. Βλ. B. Artmann "The Concept of Number - From Quaternions to Monads and Topological Fields", edited by B. Griffiths, Ellis Horwood - Series 1988. Τό θεώρημα τοῦ Frobenius λέει ὅτι γιά $n > 3$ εἶναι ἀδύνατο νά ὁριστεῖ ἕνας πολλαπλασιασμός (×) στό σύνολο R^n ἔτσι ὥστε τό σύνολο αὐτό μέ πρόσθεση τή συνηθισμένη πρόσθεση n-άδων καί πολλαπλασιασμό τόν (×) νά ἀποτελεῖ n-διάσταση ἐπέκταση τοῦ σώματος R τῶν πραγματικῶν ἀριθμῶν. Τό θεώρημα τοῦ Pontrjagin χαρακτηρίζει τά σώματα R (τῶν πραγματικῶν), C (τῶν μιγαδικῶν) καί H (τῶν τετράδων τοῦ Hamilton) ὡς τά μόνα τοπολογικά (ὄχι ἀναγκαῖα ἀντιμεταθετικά) σώματα πού εἶναι τοπικά συμπαγῆ καί συνετικά.
43. Ὅπως λέγεται στό ἄρθρο τοῦ Ν. Κλαουδάτου «Μοντελοποίηση: ἕνα ἰσχυρό διδακτικό ἐργαλεῖο» (Εὐκλείδης Γ, Τεῦχος 25, σελ. 48), «ἐνῶ τό σημεῖο ἐκκίνησης [γιά τή δημιουργία ἑνός μαθηματικοῦ μοντέλου στήν τάξη] εἶναι μιά πραγματική κατάσταση, ἡ κατάσταση αὐτή πρέπει νά ἁπλοποιηθεῖ, νά «ἐξιδανικευτεῖ» καί νά δομηθεῖ ὥστε νά γίνει πιό ἀκριβής καί συγκεκριμένη... Τό μοντέλο τῆς πραγματικῆς κατάστασης πρέπει τώρα νά μαθηματικοποιηθεῖ. Αὐτό σημαίνει ὅτι τά δεδομένα, οἱ ἔννοιες, οἱ σχέσεις, οἱ συνθῆκες καί οἱ διάφορες ὑποθέσεις πού κάνουμε, πρέπει νά «μεταφραστοῦν» στά μαθηματικά...». Ὅμως τά μαθηματικά πού συζητᾶμε ἐδῶ δέν εἶναι τυχόντα, εἶναι τά στοιχειώδη μαθηματικά πού θά πρέπει νά διδαχθοῦν στούς μαθητές. Ἔτσι ἡ «ἁπλοποίηση» καί ἡ «ἐξιδανίκευση» τῶν πραγματικῶν καταστάσεων ἀπό τήν οἰκονομία, τή βιομηχανία κ.λπ., πού φιλοδοξεῖ νά περιλάβει στό ἐνεργητικό του τό διδακτικό πρόγραμμα τῆς «μοντελοποίησης», ἀναγκαστικά θά ὑπεραπλουστεύσει τά πράγματα τόσο, πού τό μοντέλο δέν θά ἔχει πιά σχέση μέ τήν πραγματικότητα. Γιά μιά μέθοδο κριτικῆς ἀνάλυσης ὅσον ἀφορᾶ τήν **ἰδεολογία** πού βρίσκεται πίσω ἀπό μιά τέτοια πρακτική, βλ. G. Burt "Doing Critical Cultural and Ideological Technology", Educ. Studies in Mathematics 21 (1990), 289-298.
Τό ἄρθρο αὐτό ἐξειδικεύει στή μαθηματική παιδεία τήν κριτική πού ἀσκεῖ ὁ Habermas συνολικά πάνω στήν ἰδεολογία τῶν τεχνοκρατῶν, πού «κυριαρχεῖ στό παρασκήνιο καί φετιχοποιεῖ τήν ἐπιστήμη... μασκαρεύοντας τά πρακτικά προβλήματα» ("La technique et la science comme idéologie", p. 55).
44. Περίπτωση πού ἀναφέρθηκε ἀπό τήν Colette Laborde στό διεθνές συνέδριο P.M.E. 13 (Παρίσι 1989), στήν ὁμάδα "Social Psychology of Mathematics Education".
45. O. Skovsmose (a) "Mathematical Education vesrus Critical Education", Educ. Studies in Mathematics 16 (1985), 337-354, καί (b) "Mathematical Education and Democracy", Educ. Studies in Math. 21 (1990), 109-128.
46. G. Burt, ibid.
47. Μερικοί θεωροῦν ὅτι ἡ μαθηματική ἐκπαίδευση σήμερα θά ἔπρεπε νά ἐφοδιάζει τούς μαθητές μέ διάφορα «χρήσιμα ἐργαλεῖα», πού νά μποροῦν νά τά χρησιμοποιοῦν κατά περίπτωση — καί ἐνδεχομένως νά συζητοῦν μετά ἐπιχειρηματολογώντας γιά τίς ἐπιλογές τους. Λ.χ. τό μάθημα τῆς γεωμετρίας νά περιλαμβάνει διανύσματα, ἄξονες συντεταγμένων καί γεωμετρικούς μετασχηματισμούς καί ὁ οὐσιαστικός στόχος τοῦ ἀναλυτικοῦ προγράμματος νά εἶναι ἡ κατάλληλη χρήση τῶν μεθόδων αὐτῶν ὡς ἐργαλείων γιά τήν ἐπίλυση (στοιχειωδῶν) γεωμετρικῶν προβλημάτων (βλ. A.P. M.E.P. "Keep up with teaching mathematics in France", 1988, σελ. 16). Αὐτή ἡ ἄποψη τελευταῖα συζητεῖται καί μεταξύ τῶν Ἑλλήνων ἐκπαιδευτικῶν. Ἀλλά τό ζητούμενο ἐδῶ δέν εἶναι τόσο τό πῶς οἱ μαθητές θά ἐπιλέξουν ἀπό ἕναν περιορισμένο ἀριθμό δοσμένων ἐργαλείων ποιό θά χρησιμοποιήσουν σέ μιά δοσμένη προβληματική κατάσταση, ὅσο τό πῶς θά σχηματίσουν μιά συνολική κριτική ἄποψη γιά τή γεωμετρία. Μέ ποιά κριτήρια, ἄλλωστε, μπορεῖ κανείς νά ἐπιλέξει τό ἐργαλεῖο γιά τήν ἐπίλυση ἑνός στοιχειώδους προβλήματος γεωμετρίας;
48. J. Dieudonné «Πρέπει νά διδάσκουμε «μοντέρνα» μαθηματικά;» Ἑλλην. μετάφρ., Μαθημ. Ἐπιθεώρηση (Ν. Σειρά) τεῦχος 21.
49. G. D. Birkhoff and R. Beatley "A new approach to elementary geometry", The Fifth Yearbook of the National Council of Teachers of Mathematics, pp. 86-95.
50. Βλ. σχετ. Δ.Γ. Κοντογιάννη «Παρατηρήσεις σ' ἕνα ἄρθρο τῆς Μαθηματικῆς Ἐπιθεώρησης», Μαθημ. Ἐπιθεώρηση τεῦχ. 31, σελ. 52-54.
51. G.D. Birkhoff and R. Beatley, ibid.
52. Φρ. Καλαβάσης, Παρέμβαση στό Συνέδριο τῆς «Συγχρ. Ἐκπαίδευσης» γιά τήν ἀξιολόγηση, Συγχρ. Ἐκπαίδευση τεῦχ. 56.
53. Βλ. πχ. Joel Hille "Mathematical and Programming Concepts acquired by children, aged 8-9, in a restricted LOGO environment", Rech, en Did. de Math. Vol. 6, No 2,3 (1985).
54. Anna Sfard "An interview with Richard Skemp", Mathematics Teaching 133 (December 1990).
55. J. Murray "People spreadcheets", Micromath, Vol. 6.3 (Autumn 1990).
56. Ibid., σελ. 24.
57. Joel Hillel, ibid.
58. R. Gras "Instrumentation des Notions Mathematiques - Un example: la Symmetrie", Petit x, No 1.
59. Σχετικά μέ τήν **πραγμοποίηση** τῶν κοινωνικῶν διαδικασιῶν ἀλλά καί τοῦ Λόγου βλ. Βασ. Φιοραβάντε «Παρατηρήσεις γιά τίς θεωρίες τῆς Ἀλλοτρίωσης καί τῆς Πραγμοποίησης — Πρός τήν Ὁλική Ἀρνητικότητα», περιέχεται στό βιβλίο τοῦ ἴδιου «Ἰδεολογική Κριτική καί Αἰσθητική», Praxis 1987.
60. Βλ. Paul Goodman «Ἐλεύθερη Μάθηση», Αὐτόνομες ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1982, καί Michael Ferber «Ἡ Ἐπιστημολογία τῆς Ἀντίστασης», Ἐλευθεριακή Κουλτούρα, Ἀθήνα 1990.

Βιβλιογραφία

Τά ἔργα πού ἐξέδωσε ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης

Ἐκδόσεις του Ἰνστιτούτου*

• Τό Ἰνστιτοῦτο ἐξέδωσε τίς παρακάτω ἐπιθεωρήσεις:

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, vol. I-XV (1910-1930).

Zeitschrift für Sozialforschung, vol. I-VIII, 2 (1932-1939).

Studies in Philosophy and Social Science, vol. VIII, 3, IX, 3 (1939-1941).

• Μεταξύ τῶν συλλογικῶν ἔργων τοῦ Ἰνστιτούτου πρέπει νά συμπεριληφθοῦν καί τά ἑξῆς:

Studien über Autorität und Familie (Paris, 1936).

«Anti-Semitism within American Labor: A Report to the Jewish Labor Committee». 4 τόμοι μή ἐκδοθέντες, βρίσκονται στή συλλογή τοῦ Pollock.

• Μεταξύ τῶν ἐκθέσεων πού ἀφοροῦν τίς δραστηριότητες τοῦ Ἰνστιτούτου συγκαταλέγονται:

Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main (Frankfurt, 1925).

International Institute of Social Research: A Short Description of its History and Aims (New York, 1935).

International Institute of Social Research: A Report on its History and Activities, 1933-1938 (New York, 1938).

«Institute of Social Research (Columbia University), Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ. 1941· βρίσκεται στή συλλογή Pollock.

«Supplement to the History of the Institute of Social Research». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ. 1942· βρίσκεται στή συλλογή Pollock.

«Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934 to 1944». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ. 1944· βρίσκεται στή συλλογή τοῦ Lowenthal καί στή συλλογή τοῦ Pollock.

Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Ein Bericht über die Feier seiner Wiedereröffnung, seiner Geschichte, und seine Arbeiten (Frankfurt, 1952).

•"Εργα συγγραφέων πού συμμετεῖχαν στίς ἐργασίες τοῦ Ἰνστιτούτου

NATHAN W. ACKERMAN καί MARIE JAHODA

Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation (New York, 1950).

THEODOR W. ADORNO

«Der Begriff der Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ. 1927. Βρίσκεται στή βιβλιοθήκη τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Φρανκφούρτης.

Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen (Tübingen, 1933), ἐκδ. ἀναθ. (Frankfurt, 1966).

(Μέ τό ψευδώνυμο: Hektor Rottweiler), «Über Jazz», *ZfS* V, 2 (1936).

«Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Höres», *ZfS* VII, 3 (1938).

«Currents of Music: Elements of a Radio Theory». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ, 1939. Βρίσκεται στή συλλογή τοῦ Lazarsfeld.

«Fragmente über Wagner», *ZfS* VIII, 1/2 (1939) (ἐπανεκδοθέν στό "Essai sur Wagner". Paris, Gallimard, 1966.

«On Kierkegaard's Doctrine of Love», SPSS VIII, 3 (1939).

«Husserl and the Problem of Idealism», Journal of Philosophy XXVII, 1 (4 Ἰανουαρίου 1940).

«On Popular Music», μέ τή συνεργασία τοῦ George Simpson, *SPSS* IX, 1 (1941).

«Veblen's Attack on Culture», *SPSS* IX, 3 (1941).

«A Social Critique of Radio Music 2», *Kenyon Review* VII, 2 (Ἄνοιξη 1945).

«Theses upon Art and Religion Today», *Kenyon Review* VII, 4 (Φθινόπωρο 1945).

«Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ. Los Angeles, 27 Ἀπριλίου 1946. Βρίσκεται στή συλλογή τοῦ Lowenthal.

Dialektik der Aufklärung, avec Max Horkheimer (Amsterdam, 1947), [*La Dialectique de la Raison.* (Paris, Gallimard 1974)].

«Wagner, Hitler, und Nietzsche», *Kenyon Review* IX, 1 (1947).

Philosophie der neuen Musik (Frankfurt, 1949) [*Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, 1962].

The Authoritarian Personality, μαζί μέ τούς: Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson καί R. Nevitt Sanford (New York, 1950).

«Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», dans *Psychoanalysis and the Social Sciences*, ἐκδ. Geza Roheim (New York, 1951).

Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt, 1951).

«Reflexionen», *Aufklärung* IV, 1 (Ἰούνιος 1951).

Versuch über Wagner (Frankfurt, 1952).

«Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozial-

* Διεθνές Ἰνστιτοῦτο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Φρανκφούρτης

forschung in Deutschland», στό *Empirische Sozialforschung, Schriftenreihe des Instituts zur Förderung, Öffentlichen Angelegenheiten e.v.*, vol. XIV (Frankfurt, 1952).
«How to look at Television», μέ τόν Bernice T. Eiduson. Διάλεξη στό Ἵδρυμα Hacker, Los Angeles, 13 Ἀπριλίου 1953. Βρίσκεται στή συλλογή τοῦ Lowenthal.
Prismen (Frankfurt 1955, β΄ ἔκδ. Schuhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1976). Ἀγγλική ἔκδοση. *Prisms* (Londres, 1967).
Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt (Frankfurt, 1956).
«The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column: A Study in Secondary Superstition», *Jahrbuch für Amerikastudien*, vol. II (Heidelberg, 1957).
«Contemporary German Sociology», *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, vol. I (Londres, 1959).
«Erpresste Versöhnung», *Noten zur Literatur* II (Frankfurt, 1961).
Der getreue Korrepetitor (Frankfurt, 1963).
Moments Musicaux (Frankfurt, 1964).
Negative Dialektik (Frankfurt, 1966).
Ohne Leitbild (Frankfurt, 1967).
«Thesen zur Kunstsoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, 1 (Μάρτιος, 1967).
«Sociology and Psychology», *New Left Review*, 46 (Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1967) 47 (Ἰανουάριος-Φεβρουάριος 1968).
Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs (Vienne, 1968).
«Auf die Frage: Was ist deutsch», *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt, 1969).
«Scientific Experiences of a European Scholar in America», στό *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* ἐκδ. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).
Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie (Frankfurt, 1970).
Über Walter Benjamin (Frankfurt, 1970).
Asthetische Theorie, (Frankfurt, ἔκδ. Suhrkamp Verlag, 1970).
Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (Frankfurt, ἔκδ. Suhrkamp Verlag, 1971).

Walter Benjamin

«Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des fransözischen Schriftstellers», *ZfS* III, 1 (1934).
«Paris capitale du XIX^e^ siècle», [1935], *Œuvres, 2, Poésie et révolution.*
«Probleme der Sprachsoziologie», *ZfS* IV, 3 (1935) [«Problème de sociologie du langage», *Œuvres, 2, Poésie et révolution*].
Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefe, μέ τό ψευδώνυμο «Detlef Holz», (Lukern, 1936).
«L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», *ZfS* V, 1 (1936) [νέα ἔκδοση, «L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», Œuvres, 2, Poésie et révolution].
«Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», *ZfS* VI, 2 (1937).
«Zeitschrift für Sozialforschung», *Mass und Wert*, I, 5 (Μάιος-Ἰούνιος, 1938).
Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Frankfurt, 1950).
Schriften, ἐκδοθέν ἀπό τόν Theodor W. Adorno καί τόν Gershom Scholem. 2 vol. (Francfurt, 1955) [γαλλική μετάφραση στό: *Œ*uvres].
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt, 1965) [γαλλική μετάφραση στό *Œ*uvres].
Briefe, ἐκδοθέν ἀπό τόν Gershom Scholem καί τόν Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1966) [*Essais sur Bertolt Brecht*, Paris, Maspéro, 1969].
Illuminations: Essays and Reflections, ἐκδοθέν ἀπό τήν Hannah Arendt, μτφ. H. Zohn (New York, 1968) [γαλλική μετάφραση στό: Œuvres].
Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Frankfurt, 1969).
Œuvres, 2 vol., Paris, Denoël, 1971 (πρώτη ἔκδοση στό 1 vol., 1961).

Bruno Bettelheim καί Morris Janowitz

Dynamics of Prejudice. A Psychological and Sociological Study of Veterans (New York, 1950).
Social Change and Prejudice (New York, 1964).

Franz Borkenau

«Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes», *ZfS* I, 3 (1932).
Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild (Paris, 1934).

Erich Fromm

«Der Sabbath», *Imago* XIII, 2, 3, 4 (1927).
«Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1932) [Συμπεριλαμβάνεται στο: *La crise de la psychanalyse*].
«Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932) [Συμπεριλαμβάνεται στό: *La Crise...*].
«Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934) [Συμπεριλαμβάνεται στό: *La Crise...*].
«Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalystischen Therapie», *ZfS* IV, 3 (1935).
«Sozialpsychologischer Teil», in *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).
«Zum Gefühl der Ohnmacht», *ZfS* VI, 1 (1937).

Fear of Freedom (Londres, 1942) [*La peur de la liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1963].
Man for Himself (New York, 1947) [*L'homme pour lui-même*, Paris, Les Editions Sociales Françaises, 1967].
«The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'», *Dissent* II (Φθινόπωρο 1955) [«Les implications humaines du gauchisme instinctiviste», *Partisans*, 32-33 'Οκτ.-Νοέμ. 1966].
The Sane Society (New York, 1955) [*Société aliénée et société saine*, Paris, Le Courrier du Livre, 1967].
«A Counter-Rebuttal», *Dissent* III, I (Χειμώνας, 1956).
Zen Buddhism and Psychoanalysis, avec D.T. Suzuki καί R. de Martino (New York, 1960) [*Bouddhisme Zen et psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1971].
Marx's Concept of Man (New York, 1961) [*La conception de l'homme chez Marx, Paris, Payot, 1977].
Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud (New York, 1962).
The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture (New York, 1963) [*Le Dogme du Christ et autres essais*, Bruxelles, Editions Complexe, 1975].
Sigmund Freud's Mission (New York, 1963).
The Heart of Man (New York, 1964).
The Crisis of Psychoanalysis (New York, 1970) [*La crise de la psychanalyse*, Paris, Anthropos, 1971, β' ἔκδ. Bibliothèque Médiations, 1973].
Social Character in a Mexican Village, μαζί μέ τόν M. Maccoby (Englewood Cliffs, N.J., 1970).

HENRY K. GROSSMANN

Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Leipzig, 1929) [ἐπανέκδ. Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1970].
«Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem», *ZfS* I, 1/2 (1932).
«Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur», *ZfS* IV, 2 (1935).
Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik [ἐπίμετρο τοῦ Paul Mattick (Frankfurt 1969)] [*Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ Libre, 1975].

CARL GRÜNBERG

«Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a M. am 22 juin 1924», *Frankfurter Universitätsreden*, vol. XX (Frankfurt, 1924).

JULIAN GUMPERZ

«Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems», *ZfS* I, 3 (1932).
«Recent Social Trends», *ZfS* II, 1 (1933).

ARCADIUS R. L. GURLAND

«Die K.P.D. und die rechte Gefahr», *Klasenkampf* (Berlin, 1η Δεκ. 1928).
«Die Dialektik der Deschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys», *Klassenkampf* (Berlin 1η Σεπτ. 1929).
«Technological Trends and Economic Structure under National Socialism», *SPSS IX, 2 (1941).*
The Fate of Small Business in Nazi Germany, σέ συνεργασία μέ τόν Franz Neumann καί τόν Otto Kirchheimer (Washington, D.C., 1943).

JÜRGEN HABERMAS

Student und Politik (μαζί μέ τούς L.v. Friedeburg, Ch. Oehler καί F. Weltz), (1961).
Strukturwandel der Offentlichkeit, (1962).
Theorie und Praxis, (1963).
Erkenntnis und Interesse, (1968).
Technik und Wissenschaft als Ideologie, (1968).
Protestbewegung und Hochschulreform, (1969).
Zur Logik der Sozialwissenschaften, (1970).
Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung (μαζί μέ τόν N. Luhmann), (1971).
Philosophisch - politische Profile, (1971).
Legit im Spät, (1973).
Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, (1976).
Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit", (1980).
Kleine politische Schriften I-IV, (1981).
Theorie des kommunikativen Handelns, (1981).
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, (1983).
(Hrsg. mit L. v. Friedeburg) *Adorno - Konferanz 1983*, (1983).
Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, (1984).
Der philosophische Diskurs der Moderne, (1985).
Die Neue Unübersichtlichkeit, (1985).
Rechtsfilosofie, (1992).

MAX HORKHEIMER

Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (Stuttgart, 1925).
Anafänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Stuttgart, 1930) [Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Paris, Payot, 1974].
«Ein neuer Ideologiebegriff?», *Grünbergs Archiv* XV, 1 (1930).
«Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Frankfurter Universitätsreden*, vol. XXVII (Frankfurt, 1931).

«Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», *ZfS* I, 1/2 (1932).
«Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932).
«Hegel und die Metaphysik», *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932) [«Hegel et le probléme de la métaphysique», στό Les debuts...].
«Materialismus und Metaphysik», ZfS II, 1, (1933) [«Matérialisme et métaphysique», στό *Théorie Traditionnelle...].*
«Materialismus und Moral», *ZfS* II, 2 (1933).
«Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *ZfS* II, 3 (1933).
Dämmerung, δημοσιευμένο μέ τό ψευδώνυμο: «Heinrich Regius», (Zurich, 1934).
«Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934).
«Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, I (1934).
«Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», *ZfS* IV, 1 (1935).
«Zum Problem der Wahrheit», *ZfS* IV, 3 (1935).
«Allgemeiner Teil», *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) [«Autorité et Famille» στό *Théorie Traditionnelle...].*
«Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936) [«Egoisme et Émancipation», στό *Théorie Traditionnelle...*].
«Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937).
«Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937).
«Philosophie und kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937) [«Appendice», στό «Théorie Traditionnelle et Theorie Critique», στό *Théorie Tradiotionnelle...].*
«Traditionnelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937) [«Theorie Traditionnelle et Théorie Critique»].
«Die Philosophie der absoluten Konzentration», *ZfS* VII, 3 (1938).
«Montaigne und die Funktion der Skepsis» *ZfS* VII, 1 (1938).
«Die Juden und Europa» *ZfS* VIII, 1/2 (1939).
«The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhem Dilthey», *SPSS* IX, 3 (1939).
«The Social Function of Philosophy» *SPSS* VIII, 3 (1939).
«Art and Mass Culture» *SPSS* IX, 2 (1941).
«Notes on Institute Activities», *SPSS* IX, 1 (1941).
Preface, *SPSS* IX, 2 (1941).
«Autoritärer Staat», in «Walter Benjamin zum Gedächtnis». Δέν ἔχει ἐκδοθεῖ· 1942. Βρίσκεται στή συλλογή Pollock.
«Vernuft und Selbsterhaltung», στό «Walter Benjamin zum Gedächtnis», 1942 [«Raison et conservation de soi» στό *Eclipse de la raison*].
«Sociological Background of the Psychoanalytic Approach», στό *Anti-Semitism: A Social Disease*, διευθ. Ernst Simmel (New York, 1946).
Dialektik der Aufklärung, μαζί μέ τόν Theodor W. Adorno (Amsterdam, 1974) [*La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974].
Eclipse of Reason (New York, 1947) [*Eclipse de la Raison*, Paris, Payot, 1974].
«Authoritarianism and the family Today», στό *The Family: Its Function and Destiny* (ἐπιμ.) Ruth Nanda Anshen (New York, 1949).
«The Lessons of Fascism», in *Tensions That Cause Wars», Hadley Cantril (Urbana, Ill., 1950).*
Survey of the Social Sciences in Western Germany (Washington, D.C., 1952).
«Zum Begriff der Vernunft», *Frankfurter Universitätsreden*, vol. VII (Frankfurt, 1952).
«On the Concept of Freedom», *Diogenes*, 53 (Paris, 1966) [«Sur la notion de liberté», *Diogène*, 53, Ἰαν.-Μάρ. 1966, σελ. 81-91].
«Schopenhauer Today», *The Critical Spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse*, διευθ. Kurt H. Wolff καί Barrington Moore, Jr (Boston, 1967).
Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt, 1967).
«Auf das Andere Hoffen», Συνέντευξη στό *Spiegel (5 Ἰαν. 1970).*
Théorie Traditionnelle et Théorie Critique, Paris, Gallimard, 1974.

MIRRA KOMAROVSKY

The Unemployed Man and His Family (New York, 1940).

ERNST KRENEK

«Bemerkungen zur Rundfunkmusik» *ZfS* VII, 1/2 (1938).

OLGA LANG

Chinese Family and Society (New Haven, 1946).

PAUL LAZARSFELD

«Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research», *ZfS* VI, 1 (1937).
«Remarks on Administrative and Critical Communications Research», *SPSS* IX, 1 (1941).
«Problems in Methodology», in *Sociology Today*, ἔκδ. Robert K. Merton, Leonard Broom καί Leonard S. Cottrell, (New York, 1959).
«An Episode in the History of Social Research: A Memoir», στό *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ἔκδ. Donald Fleming καί Bernard Bailyn (Caimbridge, Mass., 1969).

LEO LOWENTHAL

«Das Dämonische», στό *Gabe Herrn Rabbiner Dr. No-*

bel zum 50. Geburtstag (Frankfurt, 1921).
«Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», *ZfS* I, 1/2 (1932).
«Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung», *ZfS* II, 1 (1933).
«Zugtier und Sklaverei», *ZfS* II, 1 (1933).
«Die Auffassung Dostojewskis in Vorkriegsdeutschland», *ZfS* III, 3 (1934). Αγγλική μετάφραση στό *The Arts in Society*, διεύθ. R. N. Wilson (Englewood Cliffs, n. J., 1964).
«Terror's Atomization of Man» *Commentary*, I ('Ιαν. 1946).
Prophets of Deceit, σέ συνεργ. μέ τόν Norbert Guterman (New York, 1949).
«Historical Perspectives of Popular Culture», στό *Mass Culture: The Popular Arts in America*, διευθ. Bernard Rosenberg καί David Manning White (Glencoe, Illinois-London, 1957).
Literature and the Image of Man (Boston, 1957).
Literature, Popular Culture, and Society (Englewood Cliffs, N.J., 1961).
«German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter», στό *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ἐκδ. Kurt H. Wolff καί Barrington Moore, Jr (Boston, 1967).
Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, μέ εἰσαγωγή τοῦ F. C. Tubach (Neuwied, Berlin, 1971).

Richard Löwenthal [Paul Sering]

«Zu Marshals neuklassischer Ökonomie», *ZfS* VI, 3 (1937).

Kurt Mandelbaum

(Μέ τό ψευδώνυμο: Kurt Baumann), «Autarkie und Planwirtschaft» *ZfS* II, 1 (1933).
«Zur Theorie der Planwirtschaft», σέ συνεργασία μέ τόν G. Meyer, *ZfS* III, 2 (1934).
(Μέ τό ψευδών.: Erich Baumann), «Keynes Revision der liberalistichen Nationalökonomie», *ZfS* V, 3 (1936).
«Neure literatur über technologische Arbeitslosigkeit», *ZfS* III, 2 (1936).

Herbert Marcuse

«Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte*, I, 1 (1928).
«Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode», *Die Gesellschaft* VI, 10 ('Οκτ. 1929).
«Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft* VII, 1 ('Ιαν. 1930).
«Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», *Die Gesellschaft* VII, 4 ('Απρ. 1931).
Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt, 1932) [*L'ontologie de Hegel et la thèorie de l'historicité*, Paris, Minuit, 1972].
«Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus» *Die Gesellschaft* IX, 8 (Αὔγ. 1932) [«Les manuscrits économico-philosophiques de Marx», στό *Philosophie et Révolution*].
«Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXIX, 3 ('Ιούν. 1933). [«Les fondements philosophiques du concept économique de travail», *Culture et Société*].
«Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», *ZfS* III, 1 (1934) [«La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'Etat», *Culture et Société*].
«Ideengeschichtlicher Teil», στό *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) [«Autorité et Famille», στό *Pour une théorie critique de la societé*].
«Zum Begriff des Wessens», *ZfS* V, 1 (1936).
«Philosophie und kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937) [«La philosophie et la théorie critique», *Culture et Société*].
«Über den affirmativen Charakter der Kultur», *ZfS* VI, 1 (1937) [«Réflexion sur le caractère 'affirmatif' de la culture», *Culture et Société*].
«Zur Kritik des Hedonismus», *ZfS* VII, 1 (1938) [«Contribution à la critique de l'héodonisme», *Culture et Société*].
«An Introduction to Hegel's Philosophy», *SPSS* VIII, 3 (1939).
«Some Social Implications of Modern Technology», *SPSS* IX, 3 (1941).
«Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L' Être et le Néant*», *Philosophy and Phenomenological Research* VII, 3 (Μαρ. 1949) [«L' existentialisme», *Culture et Société*].
Eros and Civilization (Boston, 1955) [*Eros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963].
«A Reply to Erich Fromm», Dissent III, 1 (χειμ. 1956).
Soviet Marxism: A Critical Analysis (New York, 1958) [*Le marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963].
Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, ἐκδ. ἀναθ. (Boston, 1960) [orig. 1941] [*Raison et revolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Minuit, 1968].
One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston, 1964) [*L' homme unidimensionnel. Essai sur l' ideologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968]
«Der Einfluss der deutschen Emigranten auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie», *Jahrbuch für Amerikastudien*, vol. X (Heidelberg, 1965).
Kultur und Gesellschaft, 2 vol. (Frankfurt, 1965) στά

γαλλικά: *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970].

«Repressive Tolerance» στό *A Critique of Pure Tolerance*, σέ συνεργασία μέ τούς Paul Wolff & Barrington Moore, Jr. (Boston, 1965) [*Critique de la tolérance pure*, Paris, John Didier, 1969].

«The Obsolescence of Marxism», in *Marx and the Western World*, διευθ. Nicholas Lobkowicz (Notre Dame, Indiana, 1967).

Negations: Essays in Critical Theory, μτφ. J. J. Shapiro (Boston, 1968) [μτφ. *Culture et Société*].

Psychoanalyse und Politik (Frankfurt, 1968) [μτφ. *Culture et Société*].

An Essay on Liberation (Boston, 1969) [*Vers la Libération*, Paris, Minuit, 1969].

[*Philosophie et Revolution*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969].

Five Lectures, trad. J. J. Shapiro et S. M. Weber (Boston, 1970).

[*Pour une critique de la société*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971].

Paul Massing

(Μέ τό ψευδώνυμο: Karl Billinger), *Schutzhaftling 880: Aus einem deutschen Konzentrationslager* (Paris, 1935), ἀγγλ. ἐκδ., *Fatherland*, εἰσαγωγή τοῦ L. Steffens (New York, 1935).

Rehearsal for Destruction (New York, 1949).

Gerhard Meyer

«Neuere Literatur über Planwirtschaft», *ZfS* I, 3 (1932).

«Neue englische Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* II, 2 (1933).

«Zur Theorie der Planwirtschaft» (σέ συνεργασία μέ τόν Mandelbaum), *ZfS* III, 2 (1934).

«Krisenpolitik und Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935).

Franz Neumann

The Fate of Small Business in Nazi Germany, σέ συνεργασία μέ τόν A.R.L. Gurland καί τόν Otto Kirchheimer (Washington, 1943).

Behemoth: The Structure and Pratice of National Socialism, 1933-1944, ἐκδ. ἀναθ. (New York, 1944).

«The Social Sciences», *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, σέ συνεργασία μέ τούς Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgang Köhler & Paul Tillich, πρόλογος τοῦ W. Rexford Crawford (Philadelphia, 1953).

The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory, μέ πρόλογο τοῦ Herbert Marcuse (New York, 1957).

Friedrich Pollock

Sombarts 'Widerlegung' des Marxismus (Leipzig, 1926).

Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion, 1917-1927 (Leipzig, 1929).

«Sozialismus und Landwirtschaft», στό *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).

«Die gegenwärtlige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS* I, 1/2 (1933).

«Is National Socialism a New Order?», *SPSS* IX, 3 (1941).

«State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», *SPSS* IX, 2 (1941).

Διεύθ. τοῦ F.P., *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht; Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. II (Frankfurt, 1955).

The Economic and Social Consequences of Automation, μτφ. W.O. Henderson καί W.H. Chalmer (Oxford, 1957) [*L' automation. Ses conséquences économiques et sociales*, Paris, Minuit, 1957].

«Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin», *Merkur* XXII, 6 (1968).

Ernst Schachtel

«Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'», *ZfS* VI, 3 (1937).

Andries Sternheim

«Zum Problem der Freizeitgestaltung», *ZfS* I, 3 (1932).

Felix Sternheim

«Zum Problem der Freizeitgestaltung», *ZfS* I, 3 (1932).

Felix J. Weil

Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne) (Berlin-Fichtenau, 1921).

«Neuere Literatur zum 'New Deal'», *ZfS* V, 3 (1936).

«Neuere Literatur zu deutschen Wehrwirstchaft», *ZfS* VV, 1/2 (1938).

The Argentine Riddle (New York, 1944).

Karl August Wittfogel

Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft (Berlin, 1922).

Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (Vienne, 1924).

Das Erwachende Chinas (Vienne, 1926).

Wirtschaft und Gesellschaft Chinas (Leipzig, 1931).

«The Foundations and Stages of Chinese Economic History», *ZfS* IV, 1 (1935).

«Die Theorie der orientalischen Gesellschaft», *ZfS* VII, I (1938).

Témoignage devant l' *Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee* (7 Αὐγ. 1951), 82ο Συνέδριο 1951-1952, vol. III.

Oriental Despotism: A Comparative Study of Total

Power (New Haven, London-New York, 1957) [*Le Despotisme Oriental*, Paris, Minuit, 1964].

• Ἔργα πού ἀναφέρονται στό Ἰνστιτοῦτο ἤ σέ κάποιο ἀπό τά μέλη του

Arendt, Hannah, Introduction á *Illuminations: Essays and Reflections* (New York, 1968), ἐπανεκδοθέν στό H. Arendt, *Men in Dark Times* μέ τίτλο «Walter Benjamin: 1892-1940» (New York, 1968) [γαλλική μτφ.: *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 244-306].

Axelos, Kostas, «Adorno et l' école de Francfort» *Arguments*, III, 4 (1959).

Bernsdorf, Wilhelm, *Internationalen Soziologen Lexicon* (Stuttgart, 1965).

Bloch, Ernst, «Erinnerungen an Walter Benjamin» *Der Monat* XVIII, 216 (Σεπτ. 1966).

Boehmer, Konrad, «Adorno, Musik, Gesellschaft», στό *Die neue Linke nach Adorno*, διευθ. W.F. Schoeller (Munich, 1969).

Brauer, Walter, «Henryk Grossmann als Nationalökonom», *Arbeit und Wissenschaft*, VII (1954).

Bramson, Leon, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961).

Braunthal, Alfred, «Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie», *Die Gesellschaft* VI, 10 ('Οκτ. 1921).

Brecht, Bertolt, *Gedichte* VI (Frankfurt, 1964).

Breines, Paul, ed., *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse* (New York, 1970).

Brenner, Hildegaard, «Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Pasagenentwurf», *Alternative 59/60* ('Απρ.-'Ιουν. 1968).

-, «Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminischen Werkes», στό *Die neue Linke nach Adorno*.

Brown, Roger, *Social Psychology*, (New York, 1965).

Christie, Richard καί Marie Jahoda, eds., *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»* (Glencoe, Ill. 1954).

Claussen, Detlev, «Zum emanzipative Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie», *Neue Kritik 55/56* (1970).

Clemenz, Manfred, «Theorie als Praxis?», *Neue Politische Literatur* XIII, 2 (1968).

Cohen, Jerry, «The Philosophy of Marcuse», *New Left Review*, 57 (Σεπτ.-'Οκτ. 1969).

Colletti, Lucio, «Von Hegel zu Marcuse», *Alternative 72/73* ('Ιούν.-Αύγ. 1970).

Continuum VIII, 1/2 (ἄνοιξη-φθινόπωρο 1970).

Dahrendorf, Ralf, *Society and Democracy in Germany* (Londres, 1968).

Deakin, F.W. καί G.R. Storry, *The Case of Richard Sorge* (Londres, 1966) [*Les cas Sorge*, Paris, Laffont, 1967].

«Dialectical Methodology; Marx or Weber; the New *Methodenstreit* in Postwar German Philosophy», *The Times Literaty Supplement* (London, 12 Μαρτίου 1970).

Fermi, Laura, *Illustrious Immigrants* (Chicago, 1968).

Fetscher, Iring, «Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie» *Merkur* XX, 3 (Μάρτιος 1966).

-, «Ein Kämpfer ohne Illuison», *Die Ziet* (Hambourg, 19 Αὐγ. 1969).

-, «Bertolt Brecht and America», στό *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11 (φθιν. 1969-χειμ. 1970).

Fingarette, Herbert, «Eros and Utopia», *The Review of Metaphysics* X, 4 ('Ιουν. 1957).

Fleming, Donald, καί Bernard Bailyn, eds., *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).

Friedenberg, Edgar, «Neo-Freudianism and Erich Fromm», *Commentary* XXXIV, 4 ('Οκτ. 1962).

«From Historicism to Marxist Humanism», *The Times Literary Supplement* (London 5 'Ιουνίου 1969).

Gay, Peter, *Weimer Culture: The Outsider as Insider* (New York, 1968).

Giltay, H., «Psychoanalyse und sozial-kulturelle Erneuerung», *Psychoanalytische Bewegung* IV, 5 (Σεπτ.-'Οκτ. 1932).

Glazer, Nathan, «The Authoritarian Personality in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred», *Commentary* IV, 6 ('Ιουν. 1950).

Goldmann, Lucien, «La pensée de Herbert Marcuse» *La Nef*, 36 ('Ιαν.-Μαρτ. 1969).

Graubard, Allen, «One-dimensional Pessimism» *Dissent* XV, 3 (Μάϊ.-'Ιούν. 1968).

Grossner, Claus, «Frankfurter Schule am Ende» *Die Zeit* (Hambourg, 12 Μαΐου 1970).

Gruchot, Piet, «Konstruktive Sabotage: Walter Benjamin und der bürgerlichen Intellektuelle», *Alternative* 56/57 ('Οκτ.-Δεκ. 1967).

Habermas, Jürgen, dir., *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt 1968).

-, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt 1971) [*Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974].

Hammond, Guyton B., *Man in Estrangement* (Nashville, 1965).

Heise, Rosemarie, «Der Benjamin-Nachlass in Postdam», entretien avec Hildegaard Brenner, *Alternative* 56/57 ('Οκτ.-Δεκ. 1967).

-, «Nachbemerkungen zu einer Polemik oder Widerlegbare Behauptungen der frankfurter Benjamin Herausgeber», *Alternative* 59/60 ('Απρ.-'Ιούν. 1968).

Herz, John H., & Erich Hula, «Otto Kirchheimer: An Introduction to his Life and Work», στό *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays by Otto Kircheimer*, ἔκδοση τῶν F.S. Burin & Kurt L. Shell (New York-London, 1969).

-, «Otto Kirchheimer», in *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, *Salmagundi*, 10/11 (Φθιν. 1969 - Χειμ. 1970).

Holz, Hans Heinz, «Philosophie als Interpretation», *Alternative* 56/57 ('Οκτ.-Δεκ. 1967).

-, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuse* (Köln, 1968).

Howard, Dick, & Karl Klare (ἐπιμέλεια), *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin* (New York - London 1972).

Hughes, H. Stuart, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», in *The Intellectual Migration*.

Jameson, Fredric, «T.W. Adorno, or Historical Tropes», *Salmagundi* II, 1 (ἄνοιξη 1967).

-, «Walter Benjamin, or Nostalgia», in *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*.

Jay, Martin, «The Frankfurt School in Exile», *Perspectives in American Story*, vol. VI (Cambridge, 1972).

-, «The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism», *Social Research* XXXIX, 2 (καλοκαίρι 1972).

-, «The Metapolitics of Utopianism», *Dissent* XVII, 4 ('Ιούλ.-Αὔγ. 1970), ἐπανεκδοθέν στό: *The Revival of American Socialism*, dir. George Fischer κ.ἄ. (New York, 1971).

-, «The Permanent Exile of Theodor W. Adorno» *Midstream* XV, 10 (Δεκ. 1969).

Kecskemeti, Paul, «The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective», *Commentary* XI, 3 (Μάρ. 1951).

Kettler, David, «Dilemmas of Radicalism», *Dissent* IV, 4 (Φθιν. 1957).

Kittsteiner, Heinz-Dieter, «Die 'geschichtsphilosophischen' Thesen», *Alternative* 56/57 ('Οκτ.-Δεκ. 1967).

Koestler, Arthur, *Arrow in the Blue* (New York, 1952) [*La corde raide*, Paris, Calmann-Lévy, 1953].

-, *The Invisible Writing* (Londres, 1954) [*Hiéroglyphes*, Paris, Calmann-Lévy, 1955].

König, René, «Soziologie der Familie», στό *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. II (Stuttgart, 1969).

-, «On Some Recent Developments in the Relation Between Theory and Research», στό *Transactions of the 4th World Congress of Sociology*, vol. II (Londres 1959).

Laplanche, Jean, «Notes sur Marcuse et la Psychanalyse», *La Nef*, 36 ('Ιαν.-Μάρ. 1969).

Lefebvre, Henri, «Eros et Logos», *La Nef* 36 ('Ιαν.-Μαρ. 1969).

Leibowitz, René «Der Komponist Theodor W. Adorno», *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburstag* (Frankfurt, 1963).

Lethen, Helmut, «Zur materialistischen Kunsttheorie Benjamins», *Alternative* 56/57 ('Οκτ. 1967).

Libera, Alain de, «Le Critique de Hegel», *La Nef* 36 ('Ιαν.-Μαρ. 1967).

Lichtheim, George, «From Marx to Hegel: Reflections on Georg Lukács, T.W. Adorno and Herbert Marcuse», *Tri-Quarterly*, 12 (ἄνοιξη 1968).

Lipshires, Sidney S., «Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond», διατριβή - Πανεπιστήμιο τοῦ Connecticut, 1971.

Lück, Helmut, «Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler», *Die neue Linke nach Adorno*, διευθ. Wilfrid F. Schoeller (Munich, 1969).

MacIntyre, Alasdair, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (New York, 1970) [*Marcuse*, Paris, Seghers, 1970].

-, «Herbert Marcuse», *Survey* 62 ('Ιαν. 1967).

-, «Modern Society: An End to Revolt?», *Dissent* XII, 2 (ἄνοιξη 1965).

Mann, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, μτφ. R. et C. Winston (New York, 1961).

-, *Letters of Thomas Mann*, 1889-1955, ἐπιλογή-μετάφραση τῶν R. et C. Winston - εἰσαγωγή τοῦ R. Winston (New York, 1971).

Marks, Robert W., *The Meaning of Marcuse* (New York, 1970).

Massing, Hede, *This Deception* (New York, 1951).

Mayer, Gustav, *Erinnerungen* (Zurich-Vienne, 1949).

Mayer, Hans, *Der Repräsentant und der Märtyrer: Konstellationen der Literatur* (Frankfurt 1971).

Müller-Strömsdörfer, Ilse, «Die 'helfende Kraft bestimmter Negation', *Philosophische Rundschau* VIII, 2/3 ('Ιαν. 1961).

Oppens, Kurt, et al., *Uber Theodor W. Adorno* (Frankfurt 1968).

Piccone, Paul, et Alexander Delfini, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* VI (φθιν. 1970).

Picht, Georg, «Atonale Philosophie. Theodor W. Adorno zum Gedächtnis», *Merkur* X, 13 ('Οκτ. 1969).

Pross, Helge, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933-1941* (Berlin, 1955).

Radkau, Joachim, *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik, 1933-1945* (Düsseldorf, 1971).

Riesman, David, et Nathan Glazer, *Face in the Crowd* (New Haven, 1952).

-, *Individualism Reconsidered and Other Essays* (Glencoe, Ill., 1954).

-, Reuel Denney et Nathan Glazer, *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950) [*La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964].

Robinson, Paul, *The Freudian Left* (New York, 1969).

Rosenberg, Bernard et David Manning White, eds.,

Mass Culture: The Popular Arts in America (London, 1957).

Rusconi, Gian Enrico, *La Teoria Critica della Societa* (Bologne, 1968).

Rychner, Max, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII, 216 (Σεπτ. 1966).

Schaar, John H, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York, 1961).

Schmidt, Alfred, «Adorno - ein Philosoph des realen Humanismus», *Neue Rundschau* LXXX, 4 (1969).

-, «Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der Kritischen Theorie», in *Kritische Theorie*, vol. II (Frankfurt, 1968).

-, *Die «Zeitschrift für Sozialsforschung»: Geschishte und gegenwärtige Bedeutung* (Munich, 1970).

Scholem, Gershom, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII, 216 (Σεπτ. 1966).

-, «Walter Benjamin», *The Leo Baeck Institute Yearbook* (New York, 1965) [*Les Lettres Nouveles, Μαϊ-'Ιουν. 1972].*

Sedgwick, Peter, «Natural Science and Human Theory», *The Socialist Register* (London, 1966).

Shils, Edward, «Daydreams and Nigntmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture», *Sewanee Review,* LXV, 4 (φθιν. 1957).

-, «Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology», *Daedalus* LXXXIX, 4 (φθιν. 1970).

Silbermann, Alphonse, «Anmerkungen zur Musiksoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 3 (Σεπτ. 1967).

Stourzh, Gerald, «Die deutsprachige Emigration in den Vereinigten Staaten: Geschichtswissenschaft und Politische Wissenschaft», *Jahrbuch für Amerikastudien* X (Heidelberg, 1965).

Sweezy, Paul, «Paul Alexander Baran: A Personal Memoir», *Monthly Review* XVI, 11 (Μάρ. 1965).

Szondi, Peter, «Hoffnung im Vergangenen», στό *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburstag* (Frankfurt, 1963).

-, «Nachtwort», *Städtebilder,* de Walter Benjamin (Frankfurt, 1963).

Therborn, Göran, «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review, 63* (Σεπτ.-'Οκτ. 1973).

«Theodor Adorno», *The Times Literary Supplement* (Londres, 28 Σεπτ. 1967).

Tiedermann, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt 1965).

-, «Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Mann mit der Philologie Schlitten fahrt», *Das Argument* X, 1/2 (Μαρ. 1968).

Trottman, Martin, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann* (Zurich, 1956).

Unseld, Siegfried, «Zur Kritik an den Editionen Walter Benjaminș», *Frankfurter Rundschau* ('Ιαν. 1968).

«Walter Banjamin: Towards a Philosophy of Language», *The Times Literary Supplement* (Londres, 8 'Ιαν. 1971).

Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society* (New York, 1971).

Werckmeister, O.K. «Das Kunstwerk als Negation; Zur Kunsttheorie Theodor W.Adorno», *Die Neue Rundschau* LXXIII, 1 (1962).

«When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud», *The Times Literary Supplement* (Londres, 8 'Ιαν. 1971).

Wilden, Anthony, «Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information and Phantasie», στό *The Legacy of the German Refugee Intellectuals.*

Wolff, Kurt H., καί Barrington Moore Jr., (ἐπιμ.) *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).

Καραβίδας, COBBETT καί νέοι «συνθετικοί τύποι» γιά τήν ὀργάνωση τῆς ἐργασίας.

Ὁ Κωνσταντῖνος Καραβίδας (1890-1973) ἦταν ὁ WILLIAM COBBETT (1763-1835) τῆς Ἑλλάδας κατά τήν περίοδο τοῦ μεσοπολέμου. Ἀπό πουθενά δέν προκύπτει ὅτι ὁ Καραβίδας ἤξερε τό ἔργο τοῦ ἄγνωστου τότε στήν Ἑλλάδα COBBETT, τοῦ Ἄγγλου ἐκείνου κοινωνικοῦ μαχητῆ, ἀγρότη, δημοσιογράφου καί πολιτευτῆ, πού ἔγραψε καί ἔδρασε κατά τίς δύο κυρίως δεκαετίες μετά τούς Ναπολεοντείους πολέμους.

Σ' ἄλλη ὁ καθένας τους ἐποχή καί χώρα εἶχαν οἱ δυό τους πολλά κοινά σημεῖα ὅσον ἀφορᾶ τούς ἀγῶνες, τίς συμπάθειες κι ἀντιπάθειές τους, τίς ἰδέες, τό ἐνδιαφέρον τους γιά τά πρακτικά καί καθημερινά ζητήματα τῆς ἀγροτικῆς παραγωγῆς καί οἰκονομίας. Μοιάζουν ἀκόμα καί στό ἰδιότυπα ἁδρό, σαρκαστικό κι ἐνθουσιῶδες συγγραφικό ὕφος τους. Ἔχουν τήν ἴδια φροντίδα κι ἀγχώδη σχεδόν ἀνησυχία γιά τόν ἐργάτη τῆς γῆς, τόν ἀγρότη αὐτόν, πού ἄλλοτε ζοῦσε σ' ἕνα «ὀργανικό» (Καραβίδας) σύστημα ἀγροτικῆς οἰκονομίας, σέ μιά κοινωνία ὅπου δέν ὑπῆρχε ὁ διαφορισμός ἀνάμεσα σ' ἐργοδότη κι ἐργάτη, κέρδος καί ἡμερομίσθιο (COBBETT). Νοσταλγοῦν, ὁ καθένας μέ τό τρόπο του, συστήματα παραγωγῆς κι ἐργασίας περασμένων ἐποχῶν, πού νά παρέχουν στόν ἀγρότη ἀσφάλεια, προστασία καί τήν δυνατότητα νά ἐπιζήσει, ὥστε νά πολλαπλασιασθῆ καί νά ἐμπλουτίσει μέ τήν παρουσία καί δημιουργία του ἕνα περιωρισμένο σχετικῶς γεωγραφικό χῶρο. Ἔπειτα, μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου, ἡ κοινωνική αὐτή καί παραγωγική μονάδα βρέθηκε ἐκτεθειμένη στήν γρήγορη ἐπέκταση τῆς ἀνοικτῆς ἀγορᾶς, στήν εἰσβολή τῆς κεφαλαιοκρατικῆς οἰκονομίας, τοῦ γραφειοκρατικοῦ κράτους καί τῶν ἄκαρδων ἀνθρώπων τοῦ χρήματος.

Ἡ ἐργασία τοῦ ἀγρότη μεταβάλλεται σ' ἐμπόρευμα (COBBETT). Μέ τή βιομηχανική ἐπανάσταση καί, πρό αὐτῆς, μέ τίς μεταρρυθμίσεις στό καθεστώς τῆς ἐγγείου ἰδιοκτησίας ἡ Ἀγγλική ὕπαιθρος ἀρχίζει νά ἐρημώνει ἀπό τούς καλλιεργητάς της. Κάτι ἀνάλογο μετά 150 περίπου χρόνια, ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς χρηματικῆς οἰκονομίας καί μέ τήν μετανάστευση, θά συμβῆ καί στήν «πέτρινη κόγχη» (Καραβίδας) τῆς Ἑλληνικῆς γῆς.

Οἱ προσπάθειες τοῦ COBBETT καί τῶν ἐπιγόνων του ν' ἀναχαιτίσουν τή φορά τῶν πραγμάτων δέν ἀπέδωσαν, ἀλλά καί οἱ προβλέψεις τους δέν ἀνταπεκρίθησαν στίς μετέπειτα ἐξελίξεις. Ὁ ἀγροτικός πληθυσμός τῆς Μεγάλης Βρετανίας ἐλαττώθηκε ἀκόμα περισσότερο στό πολύ μικρό ποσοστό πού εἶναι σήμερα, ἀλλά συγχρόνως τό εἰσόδημα τοῦ ἀγρότη καί ἡ παραγωγικότης τῆς ἀγροτικῆς οἰκονομίας ἀνέβηκε σέ ἐπίπεδα ἀδιανόητα γιά τήν ἐποχή τοῦ COBBETT.

Ὅσον ἀφορᾶ τήν Ἑλλάδα τό ζήτημα σήμερα τίθεται κάπως διαφορετικά. Τήν «κοινοτική οἰκονομία» ὁ Καραβίδας μελέτησε καί προέβαλε σάν μέθοδο ὀργανώσεως τῆς ἐργασίας καί τῆς παραγωγῆς κατάλληλη γιά τήν Ἑλλάδα καί πού θά ἐξυπηρετοῦσε δύο οὐσιώδεις σκοπούς, δημογραφικούς καί οἰκονομικούς. Νά συγκρατήσει καί νά πυκνώσει τόν πληθυσμό στήν ὕπαιθρο καί μάλιστα σέ περιοχές πού γιά λόγους στρατηγικούς καί ἐθνικούς εἶναι ἰδιαίτερα εὐαίσθητες. Νά προσδώσει στήν οἰκονομία μεγαλύτερη ἐλαστικότητα, αὐτάρκεια κι ἀντοχή καί νά ἐνισχύσει τήν ἱκανότητά της γιά ἐπιβίωση κάτω ἀπό τήν πίεση τοῦ διεθνοῦς ἀνταγωνισμοῦ καί τοῦ μεγάλου κεφαλαίου.

Ἄν δεχθῆ κανείς ὅτι οἱ σκοποί αὐτοί διατηροῦν καί σήμερα τή σημασία καί ἀξία τους, μέ κάποιες ἴσως παραλλαγές κι ἐπιφυλάξεις, τό ἐρώτημα τότε εἶναι πῶς οἱ «κοινοτικοί» αὐτοί τρόποι ὀργανώσεως τῆς ἐργασίας καί τῆς παραγωγῆς θά μπορέσουν νά πάρουν νέα μορφή, νά προσαρμοσθοῦν στίς σημερινές συνθῆκες καί ἀνάγκες, νά μετασχηματισθοῦν σέ «νέους συνθετικούς τύπους» κατά τήν ἔκφραση τοῦ Καραβίδα. Πρόκειται γιά μιά ὑποκατάσταση τῶν ἀδιαφοροποιήτων (καί ὑπό τήν ἔννοια αὐτή «ὀργανικῶν») στοιχείων, πού δίνουν τήν συνοχή της στήν κοινότητα καί τήν συγκροτοῦν σέ μιά ἐνιαία μονάδα, ἀπό ἕνα ἄλλο σχῆμα, κατάλληλο γιά τίς σημερινές συνθῆκες, ἀλλά συνειδητό καί τεχνητό, ἕνα λειτουργικό πλέγμα σχέσεων κοινωνικῶν, οἰκονομικῶν καί νομικῶν, τό κατά τό δυνατόν ἁπλούστερο. Σύμφωνα μέ τήν ὁρολογία τοῦ FERDINAND TÖNNIES, θά ἐπρόκειτο περί ὑποκαταστάσεως μιᾶς κοινωνικῆς μονάδος τύπου GEMEINSCHAFT (κοινότητος) ἀπό μιά ἄλλη τύπου GESELLSCHAFT (κοινωνίας). Εἶναι ἕνα ζήτημα σημαντικό γιά τήν ἐποχή μας.

(Δημήτρης Κοπανίτσας)

βιβλιο-φορίες

Επιμέλεια: Δημήτρης Τσατσούλης

βιβλιοκριτική

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Marc LAZAR: *"Maisons Rouges". Les Partis Communistes Francais et Italien de la Liberation á nos Jours.* («Κόκκινα σπίτια». Τό Γαλλικό καί 'Ιταλικό κομμουνιστικό κόμμα ἀπό τήν ἀπελευθέρωση ἕως τίς μέρες μας). 'Εκδόσεις AUBIER, Παρίσι 1992, 419 σελ.

Στήν ἱστορία τῶν πολιτικῶν φαινομένων ἤ καλύτερα τῶν πολιτικῶν σχέσεων ὁ κομμουνισμός πέρασε σάν ἕνα ἀπό τά πιό ἐκπληκτικά καί ταυτόχρονα τραγικά σημεῖα τῆς σύγχρονης πολιτικῆς καί κοινωνικῆς ἱστορίας. Ξεκαθαρίζουμε διά μιᾶς ὅτι μέ τόν ὅρο κομμουνισμός ἀντιλαμβανόμαστε τό σύνολο τῶν θεσμοποιημένων ἤ μή οἰκοδομημάτων πού προέβαλαν ὡς μελλοντικό τους σχέδιο καί ὅραμα τήν κομμουνιστική ἀταξική κοινωνία ἔχοντας ὡς θεωρητική τους βάση ἕνα σχετικά συναφές σύνολο οἰκονομικῶν κοινωνικῶν καί πολιτικῶν ἀναλύσεων πού συνηθίσαμε νά ὀνομάζουμε μαρξισμός-λενινισμός. Στά οἰκοδομήματα αὐτά περιλαμβάνονται οἱ σοσιαλιστικές χῶρες τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης, τά σοσιαλιστικά συστήματα τῶν χωρῶν τοῦ τρίτου κόσμου, τά κομμουνιστικά κόμματα τῆς δυτικῆς Εὐρώπης ἀλλά καί ὁλόκληρου τοῦ κόσμου καί τέλος τά διάφορα κοινωνικά κινήματα πού εἶχαν ὡς βάση τους τίς ἀρχές τοῦ μαρξισμοῦ-λενινισμοῦ, ἤ συνδέονταν ὀργανικά μέ τίς ἀρχές αὐτές ὅπως γιά παράδειγμα τά διάφορα «κόκκινα» συνδικάτα, τά ἐλεγχόμενα ἀπό τό κόμμα κινήματα εἰρήνης ἤ οἱ γυναικεῖες κινήσεις πού ἀποτελοῦσαν κομματικά παραρτήματα.

Τό κομμουνιστικό σύστημα[1] πού ἔχει πλέον κλείσει ἕναν αἰῶνα διάρκειας ζωῆς, ἄν θεωρήσουμε ὡς ἀφετηρία τοῦ φαινομένου τά πρῶτα θεωρητικά κείμενα τοῦ Λένιν[2] πού εἶχαν ὡς σκοπό τή συγκρότηση ἑνός πολιτικοῦ μορφώματος ἱκανοῦ νά ἀνατρέψει τό κατεστημένο οἰκονομικό-πολιτικό σύστημα, μελετᾶται σήμερα ὁλοένα καί πιό ἀναλυτικά ἀπό τούς κοινωνικούς ἐπιστήμονες. 'Η ἔντονη παρουσία τοῦ κομμουνισμοῦ σ' ὁλόκληρο τόν εἰκοστό αἰῶνα δημιούργησε τήν ἀνάγκη γιά μιά ἀναλυτική καί συγκριτική ἔρευνα τόσο πάνω στίς πηγές τῆς κοινωνικῆς του βάσης ὅσο καί πάνω στά ὑπόλοιπα στοιχεῖα αὐτοῦ τοῦ ἰδιαίτερα πολύπλοκου συστήματος.

'Η ἱστοριογραφία πάνω στόν κομμουνισμό συνάντησε ἕως τά σήμερα ἔντονα ἐμπόδια στήν ἀνάπτυξή της. Πῶς νά μιλήσεις γιά κάτι πού βρίσκεται ἐν ζωῆ, πού ἐξελίσσεται συνέχεια καί ἡ ὁποιαδήποτε ἐπαφή του «καίει» καί ἐντέλει κινδυνεύεις ἀνά πᾶσα στιγμή νά βγεῖς ἔξω ἀπό τήν ἐπιστημονική μεθοδολογία ἔρευνας καί ἀνάλυσης; Σέ αὐτό συνέβαλε βέβαια, μέ καταλυτικό θά λέγαμε τρόπο, καί ἡ κουλτούρα τοῦ κομμουνιστι-

κοῦ κόσμου πού κατέτασσε (καί κατατάσσει) μανιχαϊστικά τούς ἐρευνητές ἐπιστήμονες σέ δύο ἀπολύτως διακριτές κατηγορίες: τούς κομμουνιστές καί τούς ἀντικομμουνιστές, τούς φιλοσοβιετικούς καί τούς ἀντισοβιετικούς, τούς προοδευτικούς καί τούς ἀντιδραστικούς. Ἡ ὀπτική αὐτή τῶν πραγμάτων ἀπέβλεπε στήν διαφύλαξη τοῦ κόμματος ἀπό κάθε ἐπίθεση τοῦ ἐχθροῦ καθώς τό κόμμα καί ἡ ἰδεολογία του ἔπρεπε νά θωρακίζονται ἀπό ὁποιοδήποτε «κακό μάτι». Ἡ λειτουργία τῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων, ὡς ἰδιότυπες ἀντικοινωνίες, ὁδήγησε σ' ἕναν ἰδιαίτερο ἀπομονωτισμό αὐτά τά μορφώματα κάνοντάς τα ἔτσι ἀπροσπέλαστα στήν ὁποιαδήποτε κριτική. Γιά τούς κομμουνιστές ἤ εἶσαι φίλος ἤ εἶσαι ἐχθρός.

Σέ αὐτό τόν τρόπο προσέγγισης τῶν πραγμάτων, καί ἰδίως στή χώρα μας, δέν ὑστέρησε καθόλου αὐτό πού συνηθίσαμε νά ὀνομάζουμε παραδοσιακή ἀστική κουλτούρα, ἡ ὁποία κολλοῦσε ἄλλοτε μέ εὐκολία κι ἄλλοτε μέ περισσότερο ἄγχος εἶναι ἀλήθεια, τό κοσμητικό ἐπίθετο τοῦ «συνοδοιπόρου» σέ ὁτιδήποτε δέν τῆς ἦταν πολιτικά, κοινωνικά ἤ ἰδεολογικά ἀρεστό. Εἶναι βέβαια ἀπόλυτα λογικό πώς ὁποιοσδήποτε ξεκινάει νά ἀσχοληθεῖ μέ ἕνα τέτοιο θερμό ζήτημα, δέν ξεκινάει τή μελέτη του κάτω ἀπό τίς ἴδιες συνθῆκες μέ τίς ὁποῖες θά ξεκινήσει ὁ βιολόγος πού θά ἐξετάσει πεταλοῦδες ἤ ὁ ἱστορικός τῆς βυζαντινῆς περιόδου. Εἶναι ἐπίσης ὁλοφάνερο πώς ἡ ἐπιστημονική ἐνασχόληση μέ τόν κομμουνισμό μπορεῖ νά κρύβει «συμπάθειες» ἤ «ἀντιπάθειες», περισσότερο ἤ λιγότερο τραγικές προσωπικές ἱστορίες. Τίποτε ὅμως ἀπό τά παραπάνω δέν ἐμποδίζουν κατά τή γνώμη μου τήν ἐπιστημονικότητα τῆς μελέτης. Ἴσα-ἴσα ἡ πολλαπλότητα τῶν ἰδεολογιῶν τῶν ἐπιστημόνων μπορεῖ νά φωτίσει ταυτοχρόνως καί τήν πολλαπλότητα τῶν πλευρῶν ἑνός τέτοιου σύνθετου καί δύσκολου φαινομένου ὅπως εἶναι ὁ κομμουνισμός. Νά γίνουμε πιό ἀναλυτικοί δίνοντας δύο παραδείγματα: ἦταν σχεδόν ὑποχρεωτικό νά εἶσαι φανατικός ἀντικομμουνιστής γιά νά μπορέσεις νά ἀσχοληθεῖς, κάπου στά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '50, μέ τόν ρόλο τοῦ ψυχιατρικοῦ ἐξαναγκασμοῦ στήν ΕΣΣΔ. Ἀντίθετα ἔπρεπε νά ἔχεις περάσει ὁπωσδήποτε ἀπό ἕνα κομμουνιστικό κόμμα γιά νά μπορέσεις νά στρέψεις τήν προσοχή σου στίς ἐσωτερικές σχέσεις τῶν μελῶν τῶν Κ.Κ. στήν ἴδια ἀκριβῶς περίοδο.

Συχνά ἡ ἐπιστημονικότητα μιᾶς ἔρευνας πάνω στόν κομμουνισμό ὑποχωροῦσε χάριν τῆς μαχητικότητας τῆς ἰδεολογίας τοῦ κομμουνιστῆ ἐπιστήμονα. Φαινόμενο πολύ χαρακτηριστικό καί στήν ἑλληνική ἐπιστημονική κοινότητα καθώς πολύ συχνά οἱ ἕλληνες διανοούμενοι (καί οἱ ξένοι συνάδελφοί τους) δέν τά κατάφερναν νά διαχωρίσουν μέσα τους τόν μαχητή (militant) ἀπό τόν ἐρευνητή[3].

Στή χώρα μας ἡ ἱστορία καί κοινωνιολογία τοῦ κομμουνιστικοῦ κινήματος παρουσιάζει ἀρκετές ἰδιορρυθμίες. Μποροῦμε μάλιστα νά κατατάξουμε τίς ἐκπονημένες ἐργασίες σέ τρεῖς κατηγορίες: Α) Τίς δημοσιευμένες ἐργασίες πού δέν παρουσιάζουν ἰδιαίτερα συνθετικά κι ἀναλυτικά χαρίσματα καθώς εἶναι προϊόντα τῶν βιωμάτων τῶν συγγραφέων τους. Εἶναι κυρίως τά ἔργα πού ἀναφέρονται στήν κατοχή, τήν ἀντίσταση ἤ τόν ἐμφύλιο, καθώς καί σέ μερικές κατά βάση ὄχι ἰδιαίτερα γνωστές πτυχές τῆς ζωῆς τοῦ ΚΚΕ (τέτοια ἔργα εἶναι γιά παράδειγμα ἡ «ΟΚΝΕ» τοῦ Χρ. Τζιτζιλώνη, «Τό ἑλληνικό κομμουνιστικό κίνημα» τοῦ Ἀντ. Μπριλάκη, «Ἡ Θεσσαλία στίς φλόγες τοῦ ἐμφυλίου» τοῦ Χρ. Βραχνιάρη, «Ἡ διάσπαση τοῦ ΚΚΕ» τοῦ Π. Δημητρίου, κ.ἄ.). Β) Τά ἔργα ἤ καί ἄρθρα πού

ἔχουν ἕνα ἐπιστημονικό βάθος, καί ἀναφέρονται σέ μιά χρονική περίοδο πού ξεκινάει ἀπό τό μεσοπόλεμο καί φτάνει ὡς τόν ἐμφύλιο. Ἡ πολύ μεγάλη πλειοψηφία τῶν ἐπιστημονικῶν δημοσιευμάτων γύρω ἀπό τό ἀντικείμενο ἐντοπίζεται σέ αὐτήν τήν ἱστορική περίοδο (γιά παράδειγμα: «Ἡ ἐπαγγελία τῆς ἀδύνατης ἐπανάστασης. ΚΚΕ καί ἀστισμός στό μεσοπόλεμο» τοῦ Ἀγ. Ἐλεφάντη, «Ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐκλογικῆς δύναμης τοῦ ΚΚΕ μεταξύ τῶν δύο πολέμων» τῶν Χ. Γεωργαντίδη καί Ἡλ. Νικολακόπουλου, «Ἡ ἱστορία τοῦ ΚΚΕ» τοῦ Γ. Κατσούλη, κ.ἄ.). Γ) Τό σύνολο τῶν διδακτορικῶν διατριβῶν πού μένουν ἀκόμη ἀδημοσίευτες καί πού ὑπερβαίνουν τόσο θεματολογικά, ὅσο καί χρονολογικά τά ὅρια τῶν δύο παραπάνω κατηγοριῶν. Κύριο χαρακτηριστικό τους εἶναι ἡ συγγραφή τους στό ἐξωτερικό (γιά παράδειγμα: «Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία καί τό ΚΚΕ 1940-1967» τοῦ Γ. Καφέ, «Συμβολή στήν ἱστορία τοῦ ΚΚΕ 1949-1951» τῆς Ἰ. Παπαθανασίου, κ.ἄ.). Τό δυστύχημα εἶναι ὅτι αὐτή ἡ τελευταία κατηγορία ἔργων βρίσκεται ἐγκατεστημένη μονάχα στά ράφια τῶν βιβλιοθηκῶν τῶν συγγραφέων της.

Ἡ παραπάνω κατηγοριοποίηση δέν ἔχει μόνο στενό ἐπιστημονικό χαρακτῆρα. Δείχνει ταυτόχρονα καί τόν προσανατολισμό τριῶν διαφορετικῶν γενεῶν, καθώς καί τή μέχρι τώρα ἀδυναμία νά ἐπικοινωνήσουν μεταξύ τους. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι στήν Ἑλλάδα δέν ὑπάρχει μιά πλήρης ἱστορία τοῦ ΚΚΕ πού νά ξεκινάει ἀπό τίς πρῶτες στιγμές τοῦ ΣΕΚΕ καί νά καταλήγει στίς μέρες μας.

Ἡ ἐξέλιξη τῆς μελέτης τοῦ κομμουνιστικοῦ φαινομένου ὑπῆρξε ἀρκετά διαφορετική στήν δυτική Εὐρώπη. Στό δέκατο πέμπτο τεῦχος τῆς Νέας Κοινωνιολογίας μᾶς παρουσιάστηκε ἡ δυνατότητα μέσω τοῦ ἄρθρου τοῦ Stephane Courtois, ἀλλά καί τῶν ὑπολοίπων, νά γνωρίσουμε τήν πορεία τῆς γαλλικῆς ἱστοριογραφίας, πολιτικῆς ἐπιστήμης καί κοινωνιολογίας σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τή μελέτη τοῦ Γαλλικοῦ κυρίως κομμουνισμοῦ. Ἐλπίζουμε νά μᾶς δοθεῖ κάποια στιγμή ἡ δυνατότητα νά γνωρίσουμε καί τήν ἐξέλιξη ἄλλων ἐπιστημονικῶν σχολῶν, ὅπως γιά παράδειγμα τῆς Ἰταλικῆς, πού μέσα ἀπό διαφορετικές ἀφετηρίες, διαφορετικούς προσανατολισμούς καί ἐνδεχομένως καί διαφορετικούς στόχους μπόρεσε νά ἀναπτύξει ἕναν ἰδιαίτερο προβληματισμό πάνω στό ἀντικείμενο.

Τό βιβλίο λοιπόν τοῦ Marc Lazar ἐντάσσεται μέσα στό παραπάνω πλαίσιο καί δέν ἔρχεται διόλου νά πέσει στό κενό. Ἀντίθετα δένεται ἀμοιβαῖα μέ τό σύνολο σχεδόν τῶν μελετῶν πού ἔχουν ἤδη παρουσιαστεῖ στόν τομέα τῶν κομμουνιστικῶν σπουδῶν (ὁ ὅρος «κομμουνιστικές σπουδές» ὅσο κι ἄν ἀκούγεται παράξενος στά αὐτιά τοῦ ἕλληνα ἀναγνώστη εἶναι κατά τή γνώμη μου, ἐπιστημονικά δόκιμος γιατί δηλώνει μέ σαφήνεια τήν ὕπαρξη ἑνός αὐστηρά ὁριοθετημένου ἐπιστημονικοῦ ἀντικειμένου πού προσεγγίζεται διεπιστημονικά).

Ἡ ἀπό κοινοῦ ἐξέταση τῶν δύο μεγαλύτερων κομμουνιστικῶν κομμάτων τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, τοῦ Γαλλικοῦ καί τοῦ Ἰταλικοῦ, ἐνδεχομένως νά δημιουργεῖ μιά αἴσθηση παραδοξότητας. Κι αὐτό γιατί συνηθίσαμε νά ἀντιμετωπίζουμε τά δύο αὐτά κομμουνιστικά κόμματα ὡς νά εἶναι τό ἕνα ἀντίποδας τοῦ ἄλλου. Ἴσως αὐτή ἡ αἴσθηση στή χώρα μας νά παρουσιάστηκε ἰδιαίτερα ἐνισχυμένη καί ἐξαιτίας τῆς ὕπαρξης ἑνός διπόλου στό χῶρο τῆς κομμουνιστικῆς ἀριστερᾶς πού τόν ἀποτελοῦσαν ἀπό τή μιά τό ΚΚΕ καί ἀπό τήν ἄλλη τό πάλαι ποτέ ΚΚΕ Ἐσωτερικοῦ, καθώς, ἤ καί οἱ

βιβλιο-επισημάνσεις

*** Γεράσιμος ΚΟΥΖΕΛΗΣ: *Ἀπό τόν βιωματικό στόν ἐπιστημονικό κόσμο. Ζητήματα ἀναπαραγωγῆς τῆς γνώσης.* Ἐκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ. Ἀθήνα, 1991, 267 σελ.** Μιά προσπάθεια σύνδεσης τῆς θεωρίας τῆς ἐκπαίδευσης μέ τή θεωρία τῆς ἐπιστήμης μέ κεντρικό ἄξονα τήν ἀναπαραγωγή τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης καί ἀφετηρία τίς νεώτερες ἀναζητήσεις τῆς διδακτικῆς. Μιά ἐξέταση τῆς σχέσης βιωματικῶν παραστάσεων καί ἐπιστημονικῶν ἐξηγήσεων μέσα ἀπό τή μεθοδολογία τοῦ Μάρξ, τήν πρόταση τοῦ Ἀλτουσέρ καί τήν ἐπιστημολογική θεώρηση τοῦ Μπασελάρ σέ μιά ἀπόπειρα ὁλοκληρωμένης καί διεπιστημονικῆς ἀπάντησης στό θέμα τοῦ εἴδους τῆς γνώσης πού οἰκοδομεῖται στό σχολεῖο σήμερα. Ἕνα ἐργαλεῖο γιά τίς σύγχρονες κοινωνιολογικές, ἐκπαιδευτικές καί ἐπιστημολογικές ἀναζητήσεις.

*** Εὐγενία ΚΟΥΤΣΟΥΒΑΝΟΥ: *Ἡ γλωσσική ἀνάπτυξη τοῦ παιδιοῦ τῆς προσχολικῆς ἡλικίας καί ἡ τηλεόραση.* Ἐκδόσεις ΟΔΥΣΣΕΑΣ. Ἀθήνα, 1991, 184 σελ.** Μελέτη μέ στόχο τήν ἐπίδραση συγκεκριμένων τηλεοπτικῶν προγραμμάτων στή γλωσσική ἀ-

δύο δυναμικές νεολαιίστικες όργανώσεις τους ΚΝΕ καί ΕΚΟΝ ΡΗΓΑΣ ΦΕΡΑΙΟΣ. Τά δύο αὐτά ἑλληνικά κόμματα μᾶς ἔδωσαν μιά εἰκόνα σέ ἑλληνικό ἔδαφος, ἔστω καί παραμορφωμένη, τῶν ἰδεολογικῶν καί πολιτικῶν διενέξεων τοῦ εὐρωπαϊκοῦ κομμουνιστικοῦ κινήματος.

'Αποτέλεσε λοιπόν κοινή ἐντύπωση πώς τό ἕνα κόμμα ἦταν ἀνοιχτό στήν κοινωνία καί τά διάφορα ρεύματά της (τό PCI) καί τό ἄλλο ἐπιφυλακτικό ἀπέναντί της (τό PCF). Τό ἕνα ρεφορμιστικό, τό ἄλλο ἐπαναστατικό. Τό ἕνα λειτουργοῦσε μέσω τῆς συνύπαρξης διαφόρων ρευμάτων στό ἐσωτερικό του ἔστω κι ἄν αὐτό δέν ἦταν θεσμικά κοινοποιημένο, τό ἄλλο ἀποδεχόμενο καί στή θεωρία καί στήν πράξη τήν μαρξιστο-λενινιστική θεωρία τοῦ κόμματος ἐφάρμοζε ὡς τά ἄκρα του τόν δημοκρατικό συγκεντρωτισμό. Τό ἕνα περισσότερο δεμένο μέ τούς διανοούμενους, τό ἄλλο ὁλοκληρωτικός ἐκφραστής τῆς παραδοσιακῆς ἐργατικῆς τάξης.

Πόσο ὅμως αὐτή ἡ παράθεση διαφορετικῶν λογικῶν καί νοοτροπιῶν ἀντικατοπτρίζει τήν πραγματικότητα; τί βαθμό πολιτικῆς μυθολογίας ἐμπεριέχουν οἱ παραπάνω ἀντιπαραθέσεις; πόσο μεγάλη ἦταν ἡ διαφορά ἀνάμεσα στούς δύο μεγάλους ἡγέτες τοῦ ΙΚΚ καί ΓΚΚ Palmiro Togliati καί Maurice Thorez; πόσο πραγματικά διαφορετική ἦταν ἡ κουλτούρα τῆς κοινωνικῆς βάσης τῶν δύο αὐτῶν οἰκοδομημάτων; 'Η συγκριτική μελέτη τοῦ M. Lazar προσπαθεῖ τόσο νά θέσει ὅσο καί ν' ἀπαντήσει στά παραπάνω ἐρωτήματα. 'Εξετάζοντας τήν ἱστορία τῶν δύο αὐτῶν κομμάτων ἀπό τήν ἀπελευθέρωση ὡς τίς μέρες μας, μελετώντας τίς ὅποιες στατιστικές δυνατότητες ὑπάρχουν, τήν κοινωνική τους βάση (τήν πολιτική τους πελατεία ὅπως θά ἔλεγε ἡ πολιτική ἐπιστήμη) μέσα ἀπό ἕνα σύνολο ἀρχείων πού δέν ἔχουν δεῖ ἀκόμη τό φῶς τῆς δημοσιότητας ἀποκαλύπτει θά λέγαμε πολλές ἀπ' τίς σκοτεινές πλευρές τοῦ φεγγαριοῦ ὅπως ἦταν γιά παράδειγμα οἱ σχέσεις τῶν δύο αὐτῶν κομμάτων μέ τήν ΕΣΣΔ (ἄν καί γι' αὐτό θά μαθαίναμε περισσότερα ἄν ἄνοιγαν τά ἀρχεῖα τῆς κομμουνιστικῆς διεθνοῦς στή Μόσχα), ἡ πολιτική στάση τους τήν περίοδο τοῦ ψυχροῦ πολέμου ἤ ἡ ἐσωτερική ἐπίλυση τῶν διαφορῶν συχνά μέ ὅρους πολιτικοῦ ἀποκεφαλισμοῦ τῶν διαφωνούντων.

'Ο M. Lazar δουλεύει σέ δύο ἐπίπεδα: ἕνα ὁριζόντιο ἱστορικό-πολιτικό, κι ἕνα κάθετο κοινωνιολογικό. Στό πρῶτο γίνεται ἡ παράλληλη ἱστορική ἐξέταση τῆς πολιτικῆς πορείας τῶν δύο αὐτῶν κομμάτων ἀπό τήν ἀπελευθέρωση μέχρι τίς μέρες μας. Αὐτό πού σχεδόν ἐκπλήσσει εἶναι ἡ καταπληκτική ἀντιστοιχία τῶν πολιτικῶν καί ὀργανωτικῶν ἀντιδράσεων τῶν δύο αὐτῶν εὐρωπαϊκῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων στά ζητήματα τῆς πολιτικῆς συγκυρίας. Θά μπορούσαμε λοιπόν νά χαρακτηρίσουμε τά δύο κόμματα δίδυμα, τουλάχιστον γιά τό μεγαλύτερο διάστημα τῆς παρουσίας τους στά πολιτικά πράγματα. Στό δεύτερο ἐπίπεδο ἐξετάζονται τά κοινωνικά ἐδάφη ἀνάπτυξης τῶν δύο αὐτῶν ὀργανισμῶν. 'Εδῶ παρουσιάζονται βέβαια καί οἱ πραγματικές διαστάσεις τῆς διαφορετικότητας τῶν δύο αὐτῶν κομμάτων. Τό ΓΚΚ εἶναι τό κόμμα τῆς ἐργατικῆς τάξης, ὄχι μόνο στήν θεωρία ἀλλά καί στήν πραγματική κοινωνική του ἀναφορά. Ταυτόχρονα αὐτό ἐμφανίζεται καί στίς ἡγετικές βαθμίδες τοῦ κόμματος. Τό ΙΚΚ ἔχει μιά ἔντονη ἀγροτική διάσταση καθώς καί μιά ἰσχυρότατη παρουσία μεσαίων στρωμάτων τόσο στή βάση του ὅσο καί στά καθοδηγητικά του ὄργανα.

'Η ἀνάγνωση τῆς παραπάνω ἐργασίας μᾶς ξαναθέτει ἐκ τῶν πραγμάτων μιά σειρά ἀπό παλιά ἐρωτήματα γύρω ἀπό τά δομικά χαρακτηριστικά τῆς ἀνάπτυξη τοῦ παιδιοῦ καθώς καί τόν ρόλο τῆς μητέρας σέ μιά τέτοια διαδικασία. 'Αποτέλεσμα ἐμπειρικῆς μελέτης, μέ τή βοήθεια ὁμάδας νηπιαγωγῶν, πού ἔγινε σέ δεῖγμα 82 παιδιῶν προσχολικῆς ἡλικίας σέ δημόσια νηπιαγωγεῖα τοῦ λεκανοπεδίου 'Αττικῆς καί μέ ἐνδιαφέροντα συμπεράσματα.

*** 'Αλεξάνδρα ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΥ-Φάνη ΦΟΛΕΡΟΥ-ΤΣΕΡΟΥΛΗ: *Οἱ δάσκαλοι τοῦ δημοτικοῦ σχολείου. Μιά κοινωνιολογική προσέγγιση.* Πρόλογος: "Αννα Φραγκουδάκη. ΥΨΙΛΟΝ/ΒΙΒΛΙΑ. 'Αθήνα, 1991, 273 σελ.**

'Η εἰκόνα πού ἔχει ὁ ἴδιος ὁ δάσκαλος γιά τό ρόλο του στό σχολεῖο καί τή σημασία τοῦ σχολείου στήν κοινωνία μέσα ἀπό μιά ἐμπειρική μελέτη πού στηρίχθηκε στή μέθοδο τῶν συνεντεύξεων ἀλλά καί στήν παρατήρηση ἀμέσως μετά τήν ἐκπαιδευτική μεταρρύθμιση τῆς περιόδου 1981-85. "Αξονας, τό ἐπίμαχο πάντοτε ἐρώτημα τοῦ κατά πόσον τό σχολεῖο νομιμοποιεῖ τήν ἀναπαραγωγή τῶν κοινωνικῶν δομῶν ἤ μπορεῖ νά ἀποτελέσει μοχλό κοινωνικῆς ἀλλαγῆς.

*** Παναγιώτης ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ: *"Απαντα Κοινωνιολογικά. Τόμος πρῶτος.* 'Επιμέλεια: Μελέτης 'Η. Μελετόπουλος. Πρόλογος: Κων/νος 'Ι.**

κά αὐτοῦ πού ἡ Annie Kriegel ὀνόμασε κομμουνιστικό σύστημα καί ταυτόχρονα μᾶς θέτει μπροστά σέ νέους προσανατολισμούς πού θά πρέπει νά πάρει ἡ ἔρευνα. Ἄν, δηλαδή, οἱ πλέον σημαντικές διαφοροποιήσεις μεταξύ κομμουνιστικῶν κομμάτων δέν βρίσκονται στίς βασικές ἀρχές λειτουργίας τους, οὔτε στήν πολική τους συμπεριφορά μέσα στά ὅρια ἑνός καθορισμένου πολιτικοῦ συστήματος ἀλλά στήν ἰδιαίτερη κουλτούρα τῶν καθοδηγητικῶν τους στελεχῶν —γεγονός πού συνδέεται ἄμεσα μέ τήν κοινωνική προέλευση τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν— καθώς καί στόν ἰδιαίτερο τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ κοινωνική τους βάση προσλαμβάνει τίς βασικές ἰδεολογικές κατευθύνσεις τοῦ κόμματος, τότε δημιουργεῖται ἡ ἀνάγκη τῆς ἐνασχόλησης μέ τούς τοπικούς κομμουνισμούς. Μέ ἄλλα λόγια μᾶς εἶναι ἀπαραίτητη μιά «ἀνθρωπολογία τοῦ κομμουνιστικοῦ φαινομένου» πού θά στρέψει τήν προσοχή της στά χαρακτηριστικά τῶν μικροκοινωνιῶν καί μικροομάδων πού ταυτίστηκαν ἰδεολογικά μέ τά κομμουνιστικά κόμματα. Πρέπει νά τονίσουμε πώς ἄν θέλουμε νά ἔχουμε μιά ὁλοκληρωμένη εἰκόνα τῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων δέν θά πρέπει νά σταθοῦμε μόνο στήν ἱστορία τῶν μηχανισμῶν ἀλλά ὀφείλουμε νά ἐξετάσουμε καί τήν ἱστορία τῶν κοινωνικῶν ὁμάδων πού συνδέθηκαν μέ τούς μηχανισμούς αὐτούς. Αὐτήν τήν «δεύτερη ἱστορία» συχνά τήν ξεχνούσαμε, ἴσως γιατί καθώς ἦταν λιγότερο θεαματική κατάφερνε νά ξεφύγει ἀπό τά βλέμματα τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητας. Ἴσως πάλι γιατί, γιά πολύ καιρό, ἤμασταν πεισμένοι πώς τά κομμουνιστικά κόμματα εἶχαν καταφέρει, σέ ἀντίθεση μέ τά ὑπόλοιπα πολιτικά κόμματα, νά ὁμογενοποιήσουν τό σύνολο τῶν πληθυσμῶν πού τούς ἀκολουθοῦσαν, κάτω ἀπό ἕνα κοινό τρόπο σκέψης, μιά κοινή πολιτική καί κοινωνική συμπεριφορά, ἕνα κοινό σύνολο ἀξιῶν. Ὡς ἕνα βαθμό καί ἀνάλογα μέ τίς ἐποχές αὐτό εἶναι ἀλήθεια. Τουλάχιστον σέ αὐτήν τήν προσπάθεια ὁμογενοποίησης τά κομμουνιστικά κόμματα ἔδειξαν ἕναν ἀξιομνημόνευτο ζῆλο καί ἐπέτυχαν κάποια ἀποτελέσματα. Ὅμως οἱ ἰδιαιτερότητες τῆς κοινωνικῆς τους πελατείας δέν διαγράφηκαν, ἐξακολουθοῦσαν νά ὑπάρχουν καί νά παίζουν ἕνα σημαντικό ρόλο στήν διαμόρφωση ἑνός πολιτικοῦ στύλ καί μιᾶς πολιτικῆς πρακτικῆς. Νά ἀναφέρουμε ἐδῶ δύο συγκεκριμένα παραδείγματα: Ὁ ἰδιαίτερος τρόπος, λαϊκός-ἀγροτικός θά μποροῦσε νά χαρακτηριστεῖ τῆς ὁμιλίας τοῦ Χαρίλαου Φλωράκη, δείχνει κατά τή γνώμη μου καί τήν ἰδιαίτερη παρουσία παραδοσιακῶν ἀγροτικῶν στρωμάτων πού νιώθουν νά ἐκφράζονται πολιτιστικά μέσα ἀπό αὐτό τό ἰδιαίτερο στύλ τοῦ ἀρχηγοῦ τους. Ἀπό τήν ἄλλη ἡ σύγκρουση πού ἔγινε στό κομμουνιστικό κόμμα τῆς Ἑλλάδας τό τελευταῖο διάστημα καί ὁ πρωταρχικός ρόλος πού ἔπαιξε σ' αὐτήν μιά συγκεκριμένη γενιά (ἡ γενιά τοῦ πολυτεχνείου) μᾶς βάζει σέ κάποιες σκέψεις γιά τόν ἰδιότυπο ρόλο αὐτῆς τῆς ὁμάδας μέσα στά πλαίσια τοῦ ΚΚΕ. Προσθέτουμε ἐδώ πώς ἔχει τελείως παραμεληθεῖ ἡ μελέτη τοῦ ὅρου «γενιά» στήν ἑλληνική κοινωνιολογία. Ἀντίθετα ὁ ἑλληνικός τύπος ἔχει ἀντιληφθεῖ ἔστω καί ἐνστικτωδῶς τό πόσο σημαντικός εἶναι ὁ δεσμός ἀνθρώπων πού ἔχουν περάσει τά ἴδια περίπου βιώματα, καί πόσο εἶναι καθοριστικό αὐτό στήν διαμόρφωση μιᾶς κοινῆς πολιτικῆς κουλτούρας καί ἑνός κοινοῦ καί συνάμα ἰδιαίτερου πολιτικοῦ λόγου (στή χώρα μας συνηθίσαμε νά διαχωρίζουμε βιαστικά-βιαστικά τρεῖς γενιές: τή γενιά τῆς ἐθνικῆς ἀντίστασης, τή γενιά τοῦ 114 καί τή γενιά τοῦ πολυτεχνείου).

Κάτω ἀπό αὐτήν τήν ὀπτική τῶν πραγμάτων ἡ ἐργασία τοῦ Marc Lazar δέν μᾶς προσφέρει μόνο ἕνα σημαντικό ἀριθμό γνώσεων γύρω ἀπό ἕνα

Δεσποτόπουλος. Εἰσαγωγή: Γεώργιος Καββαδίας. ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΦΙΛΩΝ ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ και ΓΙΑΛΛΕΛΗΣ. Ἀθήνα, 1992 Ὀκτώ κείμενα ἀπό τό κοινωνιολογικό ἔργο ἑνός ἀνθρώπου πού ἔθεσε, σύμφωνα μέ τόν ἐπιμελητή τῆς ἔκδοσης, τίς βάσεις τοῦ γνήσιου κοινωνιολογικοῦ στοχασμοῦ στήν Ἑλλάδα. Μιά λιγώτερο γνωστή, πιθανόν, ἀλλά ἐξίσου σημαντική συμβολή τοῦ Π. Κανελλόπουλου στήν ἀνάπτυξη τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Πρωτοεκδόθηκαν τά ἔτη 1926-28 καί προδίδουν ἕναν βαθύ γνώστη καί ἑρμηνευτή τῶν κοινωνιολογικῶν θεωριῶν ἀλλά καί ἕναν τολμηρό εἰσηγητή πρωτότυπων θέσεων.

*** Theodor W. ADORNO: *Τρεῖς μελέτες γιά τόν Χέγκελ*. Μετάφραση καί ἐπιμέλεια: Νικόλαος Λίβος, Ἐκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ. Ἀθήνα, 1992, 191 σελ.** Μέ τίτλους ὅπως «Ἐπόψεις», «Ἐμπειρικό περιεχόμενο» καί «Σκοτεινός ἤ πῶς θἄπρεπε νά διαβάζεται», οἱ τρεῖς μελέτες τοῦ Ἀντόρνο ἐπιχειροῦν προτάσεις ἀνάγνωσης τῶν πυκνῶν στοχασμῶν τοῦ Χέγκελ μέ γνώμονα τήν ἄποψη πώς «ὁλόκληρη ἡ ἐγελιανή φιλοσοφία ἀποτελεῖ μιά μοναδική προσπάθεια, νά μεταφραστεῖ ἡ πνευματική ἐμπειρία σέ ἔννοιες», στοχεύοντας

συγκεκριμένο ἐπιστημονικό ἀντικείμενο, οὔτε καί μιά πρόταση γύρω ἀπό τήν μέθοδο προσέγγισης τῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων τῆς εὐρωπαϊκῆς ἠπείρου. Πολύ πιό πέρα ἀπό αὐτά μᾶς ἐνισχύει τήν πεποίθησή μας γιά τό ἄνοιγμα νέων δρόμων μελέτης τοῦ φαινομένου. Μᾶς προτείνει καινούργιες ὀπτικές καί νέα πεδία ἔρευνας, ἰδιαίτερα χρήσιμες καί γιά τή δική μας χώρα. Ὅλα αὐτά συντελοῦν στό νά θεωροῦμε τό βιβλίο αὐτό πολύ περισσότερο ἀπό χρήσιμο.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ὁ ὅρος «κομμουνιστικό σύστημα» ὀφείλεται στήν Annie Kriegel. Βλέπε A. Kriegel: UN SYSTEME MONDIAL, Pouvoirs No 21, PARIS 1982, σελ. 5-15.
2. Ἀναφερόμαστε κυρίως στό «ΤΙ ΝΑ ΚΑΝΟΥΜΕ;».
3. Τέτοια εἶναι κατά τή γνώμη μας ἡ περίπτωση τοῦ Ἀγ. Ἐλεφάντη.

Νίκος Μαραντζίδης

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ

Ἄννα ΤΖΟΥΜΑ: *Ἡ διπλῆ ἀνάγνωση τοῦ κειμένου. Γιά μιά κοινωνιοσημειωτική τῆς ἀφήγησης.* Ἀθήνα, Ἐπικαιρότητα, 1991, 238 σελ.

Ἡ πρόσφατη αὐτή μελέτη τῆς Ἄννας Τζοῦμα πάνω στό ἀφηγηματικό κείμενο, ἀποτελεῖ ἕνα σπάνιο δεῖγμα ἑλληνικῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας πάνω στόν τόσο παρεξηγημένο καί ἔντονα παραμελημένο κλάδο τῆς Κοινωνιολογίας τῆς Λογοτεχνίας. Τό βιβλίο, ὅπως τό δηλώνει ἄλλωστε καί ὁ τίτλος του, ἐπιχειρεῖ μιά ταυτόχρονη προσέγγιση τοῦ λογοτεχνικοῦ κειμένου τόσο ἀπό σημειωτική ὅσο καί ἀπό κοινωνιολογική σκοπιά, ἐπιχειρώντας μιά εὐτυχῆ σύζευξη τῶν δύο ἐπιστημῶν. Ἀποδεικνύεται, ἔτσι, ὅτι ἡ σημειωτική μπορεῖ νά συμβάλλει στή μελέτη τῶν κοινωνικῶν φαινομένων κάτω ἀπό διαφορετικές ὀπτικές, μιά ἀπό τίς ὁποῖες προβάλλει καί ἡ παροῦσα μελέτη καί πού ἀφορᾶ σ' αὐτή τούτη τή **γλῶσσα.**

Ἡ συνάντηση αὐτή δέν εἶναι ἄνευ ἐρίσματος ἀπό τή στιγμή πού δεχόμαστε ὅτι ἡ ἀνάπτυξη τῆς σημειωτικῆς, κατά τή δεκαετία τοῦ '60 ἦλθε σάν ἐπιστέγασμα τῆς συνεργασίας τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρωπολόγου Κλώντ Λέβι-Στρώς καί τοῦ γλωσσολόγου Ρομάν Γιάκομπσον, πού θεωροῦνται καί οἱ ἱδρυτές τοῦ σύγχρονου δομισμοῦ στή Δύση. Ἄν ὅμως ἡ σημειωτική δικαιώνεται μέσα ἀπό αὐτή τή μελέτη, δέν θά μποροῦσε κανείς νά ὑποστηρίξει τό ἴδιο καί γιά τήν κοινωνιολογική θεωρία ἡ ὁποία ἐκτίθεται μᾶλλον ὡς ἀντιπαρατιθέμενη παρά ὡς συμπληρωματική τῆς σημειωτικῆς ὅσον ἀφορᾶ τουλάχιστον τά δικά της δεδομένα. Θά προσπαθήσω νά ἐξηγήσω τούς λόγους στή συνέχεια.

Τό ἐγχείρημα τῆς Ἄννας Τζοῦμα εἶναι σίγουρα τολμηρό καί ἐπικίνδυνο: τολμηρό, διότι μέ τήν προσέγγισή της αὐτή ἀνοίγει νέους δρόμους γιά τήν ἔρευνα τοῦ λογοτεχνικοῦ κειμένου στήν Ἑλλάδα, ἐκθέτοντας τό σύνολο σχεδόν τῶν κοινωνιολογικῶν θεωριῶν γιά τή λογοτεχνία ἐνῶ ταυτόχρονα ἐπιχειρεῖ μιά σύνθεση μέ τίς πλέον σύγχρονες σημειολογικές θέσεις. Ἐπικίνδυνο, γιατί, ὅπως καί οἱ περισσότερες ἄλλες μελέτες τῆς Κοινωταυτόχρονα, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος στήν εἰσαγωγή του (1963) «στήν προκατάρτιση μιᾶς διαφορετικῆς ἔννοιας τῆς διαλεκτικῆς».

*** Θεόδωρος ΣΑΚΕΛΛΑΡΟΠΟΥΛΟΣ: *Προβληματικές ἐπιχειρήσεις. Κράτος καί κοινωνικά συμφέροντα τή δεκαετία τοῦ '80.* Ἐκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ. Ἀθήνα, 1992, 454 σελ.** Ἐπιστημονική κριτική προσέγγιση τοῦ κρατικοῦ παρεμβατισμοῦ τῆς δεκαετίας τοῦ '80 πού ὁδήγησε στή θέσμιση τοῦ Ὀργανισμοῦ Ἀνασυγκρότησης Ἐπιχειρήσεων μέ ἔλεγχο τῶν λόγων ἀποτυχίας μιᾶς ἐπιθετικῆς ἀναπτυξιακῆς πολιτικῆς στό χῶρο τῆς βιομηχανίας καί ἀναζήτηση τῶν αἰτιῶν στούς χώρους τῶν κοινωνικῶν συμφερόντων, τῶν ἐργαζομένων, τῶν ἐπιχειρηματιῶν ἀλλά κυρίως τῆς Ἐθνικῆς Τράπεζας. Συγκεκριμένες ἀναφορές σέ γνωστές προβληματικές ὅπως Ἀθηναϊκή Χαρτοποιία, Μινιόν, Πλαστικά Καβάλας, Σκαλιστήρη κλπ.

*** Γιώργος ΣΤΑΜΑΤΗΣ: *Κείμενα οἰκονομικῆς θεωρίας καί πολιτικῆς.* Τόμος 1ος. Ἐκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ. Ἀθήνα, 1992, 429 σελ.** Δεκαεννέα ἄρθρα κατανεμημένα σέ πέντε μέρη ὅπου ἀναλύονται βασικές οἰκονομικές ἔννοιες ὅπως ἡ

νιολογίας τῆς Λογοτεχνίας, προέρχεται ἀπό φιλόλογο, πρᾶγμα πού ἔστω κι ἄν δέν δηλώνεται, γίνεται ἐμφανές ἀπό τή στάση τῆς συγγραφέως ἀπέναντι στίς διάφορες κοινωνιολογικές θεωρίες ἀλλά καί τήν παντελῆ ἔλλειψη κοινωνιολογικῆς ὁρολογίας. Αὐτό δέν σημαίνει ἀρνητική ἤ θετική τοποθέτηση ὡς πρός τίς θεωρίες ἀλλά τήν ἐμφανῆ ἔλλειψη κάποιων σημαντικῶν κοινωνιολογικῶν προσλαμβανουσῶν πού θά διευκόλυναν τήν πρόσληψη ἀλλά καί τήν καλύτερη ἀποτίμηση τῆς συνεισφορᾶς τους. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ μελέτη ἀποδεικνύεται ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα ἀκόμη καί ὅταν δημιουργεῖ ἀντιρρήσεις ὡς πρός ὁρισμένα σημεῖα της καί καθίσταται γενεσιουργός ἐποικοδομητικοῦ διαλόγου πού τόσο λείπει ἀπό τά ἐπιστημονικά μας πράγματα.

Θά ἀποφύγω, ἐδῶ, νά σταθῶ ἀναλυτικά στή σημειωτική πλευρά τοῦ πονήματος ὅπως καί στήν κριτική τῆς συμπερασματικῆς θέσης τῆς συγγραφέως ἀπέναντι στήν «ἀνάγνωση» τοῦ κειμένου. Θά τό κάνω μόνο ὅπου παρίσταται ἀνάγκη γιά τήν κατανόηση τῆς κριτικῆς μου. Ἤδη, ὅμως θά ἤθελα νά σημειώσω μιάν ἀντίρρηση σχετική μέ τόν τίτλο: Ἡ διπλῆ ἀνάγνωση πού προτείνει ἡ Τζοῦμα, δέν ἀφορᾶ τά κείμενα, στό σύνολό τους, ἀλλά μόνο τά **λογοτεχνικά κείμενα.** Κι αὐτή ἡ διευκρίνηση καθίσταται ἀναγκαία ἀπό τή στιγμή πού καί ἡ ἴδια γίνεται ἰδιαίτερα σχολαστική, ὅταν ἀναφέρεται στή θεωρία τοῦ Γκολντμάν, γιά τή διάκριση μεταξύ τῶν τραγωδιῶν τοῦ Ρακίνα καί τῶν φιλοσοφικῶν «Σκέψεων» τοῦ Πασκάλ. Μόνο πού στή συνέχεια, ἡ ἴδια ἀποφεύγει νά ὁρίσει ποιά εἴδη θεωρεῖ ὅτι ἐμπίπτουν στό ἀντικείμενο τῆς ἔρευνάς της. Ἄν ἐμμένω σ' αὐτό τό σημεῖο, εἶναι διότι, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ σύγχρονη κειμενολογία, καί κάτω ἀπό τήν πίεση τῶν ἀποδομιστικῶν θεωριῶν, τείνει νά καταργήσει τίς διακρίσεις: ἡ ἀφηγηματολογία ἔχει πλέον ὡς στόχο της τήν ἀνάγνωση παντός κειμένου ἐφαρμόζοντας τά ἴδια ἐργαλεῖα. Ἡ ἔντονα γλωσσολογική, ἤ καλύτερα κοινωνιογλωσσολογική ἀπόκλιση τῆς θεωρίας πού προτείνει τελικά ἡ Τζοῦμα, δέν διευκρινίζει, τελικά, τό ἀκριβές πεδίο ἐφαρμογῆς της. Σ' αὐτό συμβάλλει, ἐξάλλου, καί ἡ παντελής ἔλλειψη παραδειγματικῶν κειμένων ἀπό τό σῶμα τῆς μελέτης της, πρᾶγμα πού καθιστᾶ τή θεωρία θελκτική ἀλλά ἀναπόδεικτη. Ἐπιπλέον, δημιουργεῖ καί μεθοδολογικό πρόβλημα, ἀπό τή στιγμή πού ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα ἐπιχειρήματα πού προβάλλει κατά τοῦ γενετικοῦ δομισμοῦ τοῦ Γκολντμάν εἶναι ὅτι αὐτός δέν λαμβάνει ὑπόψη του τήν πολυσημία τοῦ λογοτεχνικοῦ λόγου, γεγονός πού τόν διαφοροποιεῖ ἀπό τόν ἐννοιολογικό λόγο καί τοῦ προσδίδει τήν αὐτονομία του. Ἄν ὅμως, προηγουμένως, δέν ἔχει ὁρισθεῖ ἐπακριβῶς ποιός θεωρεῖται ὡς λογοτεχνικός λόγος, τότε ἀπό ποιόν αὐτός θά πρέπει νά διαφοροποιηθεῖ; Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ συγγραφέας, σέ ὑποσημείωση πού βρίσκεται στό τέλος τοῦ Πρώτου Μέρους, διευκρινίζει ὅτι ὅταν χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «λογοτεχνικά» κείμενα, ὑπονοεῖ τά ἀφηγηματικά (σελ. 56). Αὐτό, ὅμως, δέν ἐπιλύει τό πρόβλημα πού μόλις ἔθεσα ἀλλά μᾶλλον τό ἐντείνει: συμπεριλαμβάνει ἐδῶ τό χρονογράφημα πού γιά πολλούς ἔχει λογοτεχνική ἀξία, ἤ τό δοκίμιο ἤ ἀκόμη τά σύγχρονα μεικτά εἴδη πού συνδυάζουν στό σῶμα τους τόσο τήν φαντασιακή ἀφήγηση ὅσο καί τόν δοκιμιακό λόγο; Ἔχει, ἄραγε, ὑπόψη της ἡ μελετήτρια τίς σύγχρονες τάσεις τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, μέ πρωτοστατοῦσα τήν Κοινωνική Ἀνθρωπολογία, καί ὅπου ὁ ἐρευνητής ἐγγράφει τήν ἀφηγηματική φωνή του ἀλλά καί τήν προσωπική του ἐμπειρία δίπλα σ' ἐκεῖνες τῶν ἀντικειμένων τῆς ἔρευνάς του,

θεωρία τῆς ἀξίας, ὁ μαρξικός νόμος τῆς πτωτικῆς τάσης τοῦ ποσοστοῦ κέρδους, ὄψεις τῶν σύγχρονων οἰκονομικῶν κρίσεων, οἱ σχέσεις πλάνου καί ἀγορᾶς στίς σοσιαλιστικές οἰκονομίες καί κριτικές τῆς νεοκλασσικῆς καί νεορικαρδιανῆς οἰκονομικῆς θεωρίας.

*** Βασίλης Κ. ΒΟΥΙΔΑΣΚΗΣ: *Ἡ τηλεοπτική βία καί ἐπιθετικότητα καί οἱ ἐπιδράσεις τους στά παιδιά καί στούς νέους.* Ἐκδόσεις Μ.Π. ΓΡΗΓΟΡΗΣ. Ἀθήνα, 1992, 345 σελ.** Τό κατά πόσο τά σύγχρονα παιδιά, πού μεγαλώνουν κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τῆς τηλεόρασης καί τῆς ἀναμφισβήτητης ἐπιθετικότητας καί βίας πού αὐτή προβάλλει, γίνονται κι αὐτά ἤ ὄχι βιαιότερα καί ἐπιθετικότερα εἶναι ἕνα ἐρώτημα πού ἀπασχολεῖ ὄχι μόνο τούς γονεῖς ἀλλά καί τούς ἐρευνητές διαφορετικῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Ἐπιχειρώντας νά ἀπαντήσει στό ἐρώτημα αὐτό, τό παρόν μελέτημα ἐκθέτει ἕνα σημαντικό ἀριθμό θεωρητικῶν καί ἐμπειρικῶν προσεγγίσεων γιά τό ζήτημα τόσο τῆς διεθνοῦς ὅσο καί τῆς ἑλληνικῆς ἔρευνας ἀντιμετωπίζοντας σφαιρικά τό φαινόμενο «τηλεόραση» μέσα στό εὐρύτερο κοινωνιολογικό καί ἐπικοινωνιολογικό μοντέλο στό ὁποῖο ἔχει πλέον ἐνταχθεῖ.

ἔτσι ὥστε τό Ὑποκείμενο τῆς ἐκφώνησης καί ἐκεῖνο τοῦ ἐκφωνήματος νά συνυπάρχουν ἰσότιμα μέσα στό κείμενο; Ἀνάλογα μέ τήν ἀπάντηση πού θά εἴχαμε, θά ἄλλαζε σίγουρα καί ἡ ὀπτική ὅπως καί ἡ κριτική πού θά μποροῦσε νά ἀσκηθεῖ στό μελέτημα αὐτό.

Ἡ Ἄννα Τζοῦμα, θεωρώντας «τή γλῶσσα ὡς τό κοινό σημεῖο ὑποστήριξης πού ἐπιτρέπει τήν ἰσομορφική διαδικασία, δηλαδή τό πέρασμα τοῦ ἱστορικοῦ ἤ/καί κοινωνικοῦ γεγονότος μέσα στό λογοτεχνικό γεγονός», θέτει ὡς στόχο τῆς ἐργασίας της τή συγκεκριμενοποίηση τῆς αὐτόνομης λειτουργίας «στίς δια-γλωσσικές σχέσεις τοῦ κειμένου μέ τήν πραγματικότητα καί ἀπό κεῖ στίς κειμενικές ἐγγραφές πού συγκροτοῦν τό λογοτεχνικό ὀργανισμό καί στίς χαρακτηρισμένες ἰδεολογικές θέσεις πού μεταφέρουν» (σ. 55). Ἐντοπίζει, ἔτσι, τή σχέση μεταξύ πραγματικότητας καί λογοτεχνίας σέ γλωσσικό ἐγκιβωτισμό τῆς πρώτης μέσα στή δεύτερη, θέση, ἄν καί γενικευτική, ἀπόλυτα ἀποδεκτή γιά μιά κατηγορία λογοτεχνικῶν ἔργων.

Ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει καί ὁ Πώλ Ρικέρ, «ἀπέναντι στή θετικιστική ἀντίληψη τοῦ ἱστορικοῦ γεγονότος ἡ πιό πρόσφατη ἐπιστημολογία ὑπογραμμίζει τή «φανταστική ἀνακατασκευή» πού χαρακτηρίζει τό ἔργο τοῦ ἱστορικοῦ» γιά νά προσθέσει πώς «ἡ ἱστορική γνώση ἔχει νά κάνει μέ τήν ἐπανενεργοποίηση τοῦ παρελθόντος». **(*Ἡ ἀφηγηματική λειτουργία*, Καρδαμίτσας, 1990, ὅ.π., σ. 59).** Ἄν ὅμως, ἡ Ἱστορία ἀντιμετωπίζεται, ἔτσι, ὡς «λογοτεχνικό τεχνούργημα» καί ἐντάσσεται στή γενική ἔννοια τῆς μυθοπλαστικῆς ἀναπαράστασης, ὁ ἴδιος θεωρητικός ὑποστηρίζει ὅτι καί «τό παιχνίδι τῆς ἀφήγησης περιλαμβάνεται μέσα στήν πραγματικότητα πού ἀφηγούμαστε», γιά νά καταλήξει ὅτι «ἀνήκουμε στήν Ἱστορία πρίν ἀφηγηθοῦμε ἱστορίες ἤ γράψουμε Ἱστορία» (ὅ.π., σ. 74). Θά μποροῦσαμε ἔτσι νά ἀντιπροτείνουμε ὅτι ὁ γλωσσικός ἐγκιβωτισμός πού προτείνει ἡ Τζοῦμα μπορεῖ νά λειτουργήσει καί ἀντίστροφα: ἡ πραγματικότητα δύναται νά ἐγκιβωτίσει γλωσσικά τή λογοτεχνία καί ὄχι μόνον κειμενικά. Ἐξάλλου, ἄς μήν ξεχνᾶμε ὅτι καί ἡ ἴδια ἡ κοινωνία λειτουργεῖ καί ἀντιμετωπίζεται ὡς σημειωτικό κείμενο καί ἑπομένως, ὅσα ἐγγράφονται γλωσσικά σέ αὐτήν μποροῦν νά ἀποδοθοῦν ἰσόμορφα στό λογοτεχνικό κείμενο καί τανάπαλιν.

Ἡ γλῶσσα, ἄλλωστε, ἀποτελεῖ ἕναν κατεξοχήν κοινωνικό θεσμό ἐνῶ ἡ σημασία της εἶναι συνάρτηση τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος μέσα στό ὁποῖο κινεῖται. Αὐτό σημαίνει ὅτι δέχεται τήν ἐπίδραση καί ἄλλων κοινωνικῶν θεσμῶν μέ βάση τούς ὁποίους διαμορφώνεται, δημιουργεῖ δηλαδή νέα σημαίνοντα ἀνάλογα μέ τίς σημασιακές ἀνάγκες πού ἀντιμετωπίζει. Μόνο πού κάτι τέτοιο δέν εἶναι οὔτε μπορεῖ νά εἶναι δημιούργημα ἑνός μόνον ἀτόμου: ὅπως κάθε κοινωνικός θεσμός, ἡ γλῶσσα ἀποτελεῖ πρώτιστα **κοινωνική σύμβαση,** ἤτοι σημαίνει ὅπως ἡ κοινωνική ὁμάδα ἀποφάσισε ὅτι πρέπει νά σημαίνει. Οἱ τελευταῖες αὐτές παρατηρήσεις ἔρχονται σέ ἀντίθεση μέ τή θέση τῆς μελετήτριας ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι ἡ πολυσημία εἶναι ἴδιον μόνον τοῦ λογοτεχνικοῦ λόγου. Ἡ Τζοῦμα φτάνει νά ὑποστηρίξει ὅτι ὄχι μόνο στά κείμενα μαζικῆς ἐπικοινωνίας (τά ὁποῖα ἀποφεύγει νά προσδιορίσει), ἀλλά καί σέ αὐτά τά φιλοσοφικά κείμενα, ὅπως ἐκεῖνα τοῦ Πασκάλ, τό γλωσσικό σημεῖο, **ὡς μέσο,** μεταφέρει τό νόημα, σέ ἀντίθεση μέ τά λογοτεχνικά (;) ὅπου, **ὡς σκοπός,** συμπράττει στό συμφραστικό νόημα

*** Ι.Θ. ΜΑΖΗΣ:** ***Γεωγραφία τοῦ Ἰσλαμικοῦ Κινήματος στή Μέση Ἀνατολή.*** **Πρόλογος: Παύλου Χιδίρογλου. ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Ἀθήνα, 1992, 402 σελ. + Παράρτημα 10 χαρτῶν.** Μιά σημαντική συμβολή στήν ἐγχώρια ἀνάπτυξη τῆς Ἐπιστήμης τῶν Ἀνατολικῶν Σπουδῶν μέ ἐργαλεῖο προσέγγισης τήν Γεωπολιτική, νοούμενη καί ὡς γνώση καί συλλογιστική γιά τήν κατανόηση τῶν κρατικῶν πολιτικῶν καί τῶν ἐντάσεων μεταξύ τῶν διαφόρων ἐθνικῶν κοινωνικῶν σχηματισμῶν. Μέ ἄξονα τό χῶρο ὡς πεδίο ἀλληλεπίδρασης φυσικο-οἰκονομικῶν γεωγραφικῶν ὀντοτήτων καί πολιτικῶν δραστηριοτήτων, γίνεται μιά προσπάθεια καταγραφῆς καί ἑρμηνείας τῆς δομῆς καί λειτουργίας τοῦ ἰσλαμικοῦ κινήματος στή συγκεκριμένη περιοχή ἀποδεικνύοντας ὅτι τό Ἰσλάμ ὡς γεωγραφικο-θρησκευτικός ὅρος εἶναι διάφορος τῶν Ἰσλάμ ὡς ἰδεολογικο-πολιτικά μορφώματα. Ἀποδεικνύεται, ἔτσι, καί ὁ ἐξτρεμιστικός χαρακτήρας τῆς ἀκολουθούμενης ἀπό τήν Τουρκία πρακτικῆς στήν εὐαίσθητη περιοχή τῶν Βαλκανίων.

*** Π.Γ. ΒΑΤΙΚΙΩΤΗΣ:** ***Ἰσλάμ καί Κράτος.*** **Ἐπιμέλεια μετάφρασης: Γιούλα Γουλιμή. Ἔκδοση τοῦ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ Ι-**

(σ.σ. 123-124). Παρ' ὅλο πού θά δανειστεῖ ἀργότερα ἀπό τόν Γκρεμάς ἤ τήν Κρίστεβα τόν ὅρο τῆς κοινωνιολέκτου (ὅρο πού ἡ κοινωνιολογία ἔχει ἐπαρκῶς ἀναλύσει καί οἱ μελέτες ἀφθονοῦν ἀκόμη καί στήν Ἑλλάδα, ὥστε νά μήν χρειάζεται νά καταφύγει σέ αὐτούς τούς θεωρητικούς καί μόνο), μοιάζει νά ἀγνοεῖ τήν κοινωνιολογική ἐφαρμογή του ὅρου ἐπιδιώκοντας νά τόν ἐνδύσει μέ μόνη λογοτεχνική σημασία. Κάτι τέτοιο, βέβαια, τήν ἐμποδίζει νά διακρίνει τήν πολυσημία πού δημιουργοῦν οἱ κοινωνιόλεκτοι στήν καθημερινή ζωή. Πολυσημία παράγωγος ἀμφίσημου καί ἄρα συμβολικοῦ λόγου στήν κοινωνική πρακτική πού συναντᾶται στίς διαφορετικές κοινωνικές ὁμάδες καί ἀκόμη πιό ἔντονα σ' ἐκεῖνες τοῦ περιθωρίου ὅπου ἡ συμβολική γλῶσσα λειτουργεῖ ἐξίσου ὡς σκοπός. Σέ τί διαφέρει, ἄραγε, αὐτή ἡ προσδιοριστική μιᾶς κουλτούρας «μεταγλῶσσα» τοῦ περιθωρίου ἀπό τή λογοτεχνική μεταγλῶσσα; Οἱ γενικεύσεις τῆς μελετήτριας δέν μποροῦν νά δώσουν ἀπάντηση σέ τέτοια παράπλευρα ἐρωτήματα.

Ἂν ἐπιμένω περισσότερο σέ αὐτά τά σημεῖα εἶναι γιά νά δείξω ὅτι ἡ **φαινομενικά** ἀπορριπτική κριτική της στή κοινωνιολογική θεωρία τοῦ Λυσιέν Γκολντμάν, παρ' ὅλο πού ἀκολουθεῖ στά περισσότερα μέρη της ἤδη, ἀπό παλαιότερα, διατυπωμένες ἐπικρίσεις, δέν εὐσταθεῖ ἀπόλυτα. Ἐξάλλου, ἄν ἡ ἐρευνήτρια ἐμμένει στόν παραπάνω διαχωρισμό τοῦ γλωσσικοῦ σημείου, δέν θά εἶχε παρά νά ἀντιτάξει κανείς τό δικό της κείμενο, τό ὁποῖο καταφεύγει σέ ρητορικά σχήματα καί ἀφηγηματικές «παραλείψεις» (paralipse σύμφωνα μέ τήν ὁρολογία τοῦ Ζεράρ Ζενέτ) πού κάθε ἄλλο παρά καθαρή ἀναφορικότητα τοῦ λόγου δείχνουν. Ἔτσι, ὅταν κρίνει τή θεωρία τοῦ Γκολντμάν, λέει ὅτι δέν ἔλαβε ὑπόψη του τίς σημειωτικές προσεγγίσεις γιά νά ἀποκαλύψει λίγο πιό κάτω ὅτι αὐτές δέν εἶχαν διατυπωθεῖ ἀκόμη ὅταν ἐκεῖνος δημοσίευε τίς μελέτες του. Ἐδῶ, ἄραγε, ποιά λειτουργία θἄπρεπε ὁ ἀναγνώστης νά ἀποδώσει στό λόγο τοῦ κειμένου της; Καί πῶς εἶναι δυνατόν νά παραβλέπει, μέσω αὐτῶν τῶν μή-ἀναφορικῶν σχημάτων, τήν ἐγγραφή τοῦ δικοῦ της ὑποκειμένου στό κείμενο, ὑποκειμένου ὅμως πού ἀκολουθεῖ καί ἐφαρμόζει γλωσσικούς κανόνες σύμφωνους μέ τήν ἀποδεικτική λειτουργικότητα πού προσπαθεῖ νά προσδώσει στό δικό του λόγο;

Ὁλοκληρώνοντας ἐδῶ τό σημεῖο αὐτό, θά ἔλεγα ὅτι πράγματι ἡ λογοτεχνία ἀποτελεῖ μιά μεταγλῶσσα πού χαρακτηρίζεται ἀπό μιά αὐτοαναφορικότητα μιά καί δέν καταγράφει τήν πραγματικότητα ἀλλά **δημιουργεῖ** μιά πραγματικότητα τήν ὁποία καί περιγράφει. Γεγονός πού καθιστᾶ ἀνενεργῆ κάθε καθαρά ἀντανακλαστική θεωρία πού ψάχνει νά βρεῖ στή λογοτεχνία πρόσωπα ἤ καί καταστάσεις ἀπόλυτα πραγματικά, δηλαδή ἀληθοφανῆ σύμφωνα μέ ὅρους τῆς κοινωνικῆς μας ζωῆς. Αὐτό, ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ἡ λογοτεχνία διαφοροποιεῖται ἀπό τά ἄλλα λεκτικά κοινωνικά συστήματα χάριν τῆς μεταγλώσσας. Ἐξάλλου, θά πρέπει νά γίνει προηγουμένως καί ἡ διάκριση μεταξύ «μίμησης» καί «διήγησης» λόγου, ἀφοῦ ἡ θεωρία (Ρικέρ, Ζενέτ, Τοντόροφ κ.ἄ.) παραδέχεται ὅτι ὁ λόγος τῶν μυθιστορηματικῶν προσώπων, ὡς «ρῆσις», μπορεῖ νά ἀποτελεῖ μεταφορά στό σῶμα τοῦ λογοτεχνικοῦ κειμένου ἑνός πραγματικοῦ λόγου, γι' αὐτό δέ καί μπορεῖ νά θεωρεῖται αὐταπόδεικτα ὡς ἀληθινός ἤ ψεύτικος.

Δέν θά σταθῶ ὅμως ἄλλο στή μορφική ἀνάλυση τοῦ βιβλίου πού ἀναγκαστικά μᾶς ὁδηγεῖ καί στήν κριτική τοῦ περιεχομένου του. Πιό πάνω τόνισα ὡς «φαινομενικά» ἀπορριπτική τήν κριτική πού ἀσκεῖ ἡ Τζοῦμα στή θεωρία τοῦ Γκολντμάν. Κι αὐτό ἀληθεύει. Διότι, παρ' ὅλο πού ἡ ἐρευνή-

ΔΡΥΜΑΤΟΣ ΑΜΥΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΕΞΩΤΕΡΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ (ΕΛΙΑΜΕΠ). Ἀθήνα, 1991, 151 σελ. Ἕνα δεύτερο πόνημα πάνω στό ἐπίκαιρο καί γιά τήν Ἑλλάδα, ἐπιτέλους, θέμα τοῦ Ἰσλάμ μέ ἐπίκεντρο τήν πολιτική καί κρατική ὑπόσταση τοῦ εὐρύτατου αὐτοῦ χώρου. Ἐξετάζονται ἀναλυτικά, μετά ἀπό μιά ἱστορική ἐπισκόπηση τοῦ θέματος, «Ἡ παρατεινόμενη ἀντίφαση τῆς σχέσης τοῦ Ἰσλάμ μέ τήν ἔννοια τοῦ Ἐθνικοῦ Κράτους», «Ἐπιστροφή τοῦ Ἰσλάμ στήν πολιτική ἤ τό ριζοσπαστικό Ἰσλάμ: Ὑπόσχεση καί πραγματικότητα», «Ἰσλάμ καί Ἐθνικισμός: Τό πρόβλημα τῆς ἐκλαϊκεύσεως», «Τά ἐμπόδια σέ μιά πλουραλιστική πολιτική καί πλουραλιστική πολιτεία στό Ἰσλάμ: Οἱ μή μουσουλμάνοι σέ μιά μουσουλμανική κοινωνία» καί τέλος ἡ σχέση τοῦ Ἰσλάμ μέ τήν Εὐρώπη ὡς «Σύγκρουση ἤ συνεργασία;»

*** Χρῆστος ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ (ἐπιμέλεια): *Ἀνθρώπινα δικαιώματα στήν Εὐρώπη καί στήν Ἀφρική. Συγκριτική ἀνάλυση.* ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ και ΙΔΡΥΜΑ ΜΑΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΥ ΓΙΑ ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ. Ἀθήνα, 1992, 217 σελ.** Πρόκειται γιά τά πρακτικά τοῦ διεθνοῦς συνεδρίου πού διοργανώθηκε στό Πάντειο

τρια προσπαθεῖ νά ἀποδοκιμάσει τά ἐπιμέρους στοιχεῖα, στό τέλος δείχνει νά ἔλκεται ἀπό αὐτά στήν ἐφαρμογή τοῦ κοινωνιολογικοῦ σκέλους τῆς προσέγγισής της. Ὁλόκληρη ἡ θεωρία τῆς πραγμοποίησης τῆς γλώσσας πού στηρίζει τό τελευταῖο μέρος της ἀνάγεται στή μαρξιστική ὁρολογία τοῦ φετιχιστικοῦ χαρακτήρα τοῦ ἐμπορεύματος, ὅπως αὐτή, μέσω τοῦ Λούκατς, διαμορφώθηκε ἀπό τόν Γκολντμάν καί ἐφαρμόστηκε στίς θέσεις του γιά τήν ἐξέλιξη τοῦ μυθιστορήματος. Καί εἶναι περίεργο πού ἡ μελετήτρια, παρά τήν ἐκτεταμένη καί λεπτομερῆ ἀναφορά της σέ ὅλη τή θεωρία τοῦ Ρουμάνου θεωρητικοῦ, δέν ἐκμεταλλεύτηκε καθόλου τίς παρατηρήσεις του γιά τό Νέο Μυθιστόρημα, ὅπως διαμορφώθηκε μέ τόν Ρόμπ-Γκριγιέ καί τούς ἄλλους ἐκπροσώπους του. Διότι, ἐδῶ, ὁ Γκολντμάν, παρόλο πού ἀναθεωρεῖ κάποιες παλαιότερες ἀπόψεις του, δίνει, νομίζω τίς καλύτερες σελίδες τῆς κοινωνιολογικῆς θεωρίας του. Εἶναι ἐδῶ πού θά διατυπώσει τή θέση σύμφωνα μέ τήν ὁποία τό σύγχρονο μυθιστόρημα δέν ἀποτελεῖ τήν φαντασιακή μετάθεση τῶν συνειδητῶν δομῶν μιᾶς συγκεκριμένης κοινωνικῆς ὁμάδας (ὅπως εἶχε ὑποστηρίξει στό ἔργο του «Ὁ Κρυμμένος Θεός», ὅπου ἀνέλυε τά ἔργα τῶν Ρακίνα καί Πασκάλ), ἀλλά ἐκφράζει μιά ἀναζήτηση ἀξιῶν πού καμιά κοινωνική ὁμάδα δέν ὑποστηρίζει πραγματικά παρ' ὅλο πού αὐτές ἐνυπάρχουν χωρίς νά ἐκδηλώνονται σέ ὅλα τά μέλη τῆς κοινωνίας λόγω τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος. Τήν ἀντιστοιχία αὐτή μεταξύ **λανθανουσῶν νοητικῶν δομῶν τῶν μελῶν μιᾶς κοινωνίας καί τῶν δομῶν τοῦ λογοτεχνικοῦ ἔργου** ἀποκαλεῖ ὁ Γκολντμάν «ὁμολογία δομῶν» προσδίδοντας, μέσω αὐτῆς, γιά πρώτη φορά στή θεωρία, τίς κοινωνικές προεκτάσεις τοῦ Νέου Μυθιστορήματος, θεωρούμενου μέχρι τότε ὡς ἀντιδραστικοῦ καί καθαρά μορφικοῦ δημιουργήματος. Αὐτές τίς προεκτάσεις δυστυχῶς τίς παραβλέπει ἡ Ἄννα Τζοῦμα στό δικό της ἔργο, παρ' ὅλο πού θά ἀνατρέξει ἔμμεσα στή θεωρία αὐτή. Ὡστόσο, δέν θά διστάσει νά ἀποδώσει τήν **ἐν δυνάμει** αὐτή συνείδηση γιά τήν ὁποία μίλησε ὁ Γκολντμάν ὡς **ἰδανική συνείδηση,** κάτι πού παραφράζει ὁλοσχερῶς τήν κοινωνιολογική σκέψη του ἐνῶ στή συνέχεια θά ἀπορρίψει ὡς ἐπισφαλῆ καί αὐθαίρετη τήν ἔννοια τῆς συλλογικῆς συνείδησης «ἀπό τή στιγμή πού ὁ Γκολντμάν δέν δηλώνει τόν τρόπο πού ἡ συλλογική συνείδηση μετατρέπεται σέ κοινή κοινωνική ψυχολογία βάσης, ἡ ὁποία ἀποδεδειγμένα ἐπιβάλλεται στήν ἀτομική, λιμπιντική προσωπικότητα» (!!!) [ὅ.π., σ. 132]. Εἶναι περίεργο, πράγματι, γιά μιά ἐρευνήτρια πού δηλώνει ὡς ἐργαλεῖο ἔρευνάς της (καί) τήν κοινωνιολογική προσέγγιση, νά λαμβάνει ὡς αὐταπόδεικτη τή «λιμπιντική προσωπικότητα» καί νά ἀγνοεῖ μιά ὁλόκληρη κοινωνιολογική θεωρία πάνω στή συλλογική συνείδηση πού ἄν μή τί ἄλλο, συντάραξε, ἤδη, στά τέλη τοῦ περασμένου αἰώνα τά λιμνάζοντα ὕδατα τῶν νεότευκτων ἀκόμη τότε κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Ἀπό τήν ἄλλη, θά μπορούσαμε ἐδῶ νά συμπληρώσουμε τή θεωρία τοῦ Γκολντμάν μέ τή θέση πού ἔχει διατυπώσει ἕνας ἄλλος θεωρητικός τῆς Κοινωνιολογίας τῆς Λογοτεχνίας, ὁ ὁποῖος τυγχάνει τόσο φιλόλογος ὅσο καί κοινωνιολόγος, ὁ Ζαν Ντυβινιώ. Ὁ τελευταῖος, σέ μιά ἐξίσου ἐνδιαφέρουσα μελέτη του ἔχει ὑποστηρίξει ὡς πρός τό ὑποκείμενο τοῦ καλλιτεχνικοῦ δημιουργήματος, τό ὁποῖο ἐξορίζει ἡ Τζοῦμα ἀπό τή μελέτη της ἀφοῦ δέν ἀποδέχεται τό συλλογικό ὑποκείμενο ὡς τέτοιο, πώς θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀποτελεῖ ἕνα ἄτομο αἱρετικό, μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν ἀντιπροσωπεύει τήν κυρίαρχη ἰδεολογία ἀλλά βρίσκεται στό μεταίχμιο αὐτῆς πού ὑποχωρεῖ καί τῆς νέας πού ἔρχεται χωρίς ἀκόμη νά γίνεται αἰσθητή. Στήν ἄποψη αὐτή διακρίνεται

Πανεπιστήμιο στίς 6/5/1991, μέ τήν εὐκαιρία τῆς 10ης ἐπετείου ἀπό τήν υἱοθέτηση τοῦ Ἀφρικανικοῦ Χάρτη Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων καί Δικαιωμάτων τῶν Λαῶν ἀπό τόν Τομέα Ἀφρικανικῶν Ὑποθέσεων τοῦ Ἰνστιτούτου Διεθνῶν Σχέσεων τοῦ Παντείου καί τοῦ Ἱδρύματος Μαραγκοπούλου μέ συμμετοχή Ἑλλήνων καί ξένων ἐπιστημόνων. Μελετήθηκαν οἱ Εὐρωαφρικανικές σχέσεις μέσα ἀπό τό εὐαίσθητο πρίσμα προστασίας καί προαγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στίς δύο ἠπείρους ἀλλά καί στό πλαίσιο τῆς παγκόσμιας κοινωνικοοἰκονομικῆς καί πολιτιστικῆς ἀλληλεπίδρασης. Ἡ ἔκδοση εἶναι δίγλωσση ἀκολουθώντας τή γλῶσσα τῶν ὁμιλητῶν (ἑλληνικά ἤ ἀγγλικά) μέ περίληψη στήν ἄλλη γλῶσσα πού ἔγινε μέ φροντίδα τοῦ ἐπιμελητῆ πού ἦταν καί ἕνας ἀπό τούς ὁμιλητές. Ὁ Ἀφρικανικός Χάρτης καί οἱ Κανόνες Διαδικασίες Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων μεταφράζονται γιά πρώτη φορά στά ἑλληνικά καί συνοδεύουν σέ παράρτημα τό κείμενο.

*** Κώστας ΑΞΕΛΟΣ, *Γιά μιά προβληματική ἠθική.* Μετάφραση: Φραγκίσκη Ἀμπατζοπούλου, Ἔκδοση: Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας». Ἀθήνα, 1992, 123 σελ.** Ὁ γνωστός ἕλληνας φιλόσοφος πού ἐπί σειρά ἐτῶν δίδαξε στή

καί πάλι μιά «δυνάμει» κοινωνική συνείδηση, ή όποία όμως, δέν μπορεῖ νά ἐκφραστεῖ παρά μόνο ἀπό κάποια ἰδιαίτερα εὐαίσθητα ἄτομα τά όποῖα θά ἀναχθοῦν στά ἐσταυρωμένα θύματα τῆς ἐποχῆς τους, χαρακτηριζόμενα ἀπό ἀνομική συμπεριφορά (Βλ. τό βιβλίο του: ***Heresie et Subversion. Essais sur l' anomie.*** **Paris. Ed. de la Decouverte, 1986).**

Τέλος προβληματική καθίσταται ή ἔντονη κριτική της στήν ἔννοια τῆς «χαρακτηριστικῆς δομῆς» πού εἰσήγαγε στό ἀρχικό στάδιο τῆς θεωρίας του ὁ Γκολντμάν. Κι αὐτό, διότι φοβᾶται ὅτι ἡ ἀποδοχή ἑνός τέτοιου θεωρητικοῦ ἐργαλείου θά προέβαλε τήν μονοσημία τοῦ λογοτεχνικοῦ κειμένου εἰς βάρος τῆς ἀναντίρρητης πολυσημίας του. Μοιάζει, ὅμως νά λησμονεῖ ὅτι ἡ πολυσημία δέν ἀποτελεῖ ὁπωσδήποτε αὐτοσκοπό τοῦ κειμένου καί ὅτι μιά σημασιολογική του ἀνάλυση, ὡς συνέχεια τῆς ἀντίστοιχης μορφικῆς, μπορεῖ νά ὁδηγήσει στή βαθειά δομή του. Ὅλη ἡ σημειωτική θεώρηση τοῦ Γκρεμάς, στήν ὁποία εἶναι ἀλήθεια, δέν παραχωρεῖ χῶρο στό σῶμα τοῦ βιβλίου της ἡ ἐρευνήτρια, στηρίζεται σέ αὐτή τήν ἀρχή. Ἡ βαθειά δομή τοῦ κειμένου μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ κατά τή γνώμη μου ὡς ἐργαλεῖο γιά μιά κοινωνιολογική προσέγγιση σύμφωνη μέ τήν χαρακτηριστική δομή τοῦ Γκολντμάν, ἀπό τή στιγμή μάλιστα πού τό ἴδιο τό ἔργο μᾶς ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά σέ μιά τέτοια, κοινωνική, προέκταση. Αὐτό συμβαίνει, ἐπί παραδείγματι, στή «Φαίδρα» τοῦ Ρακίνα ὅπου τό ἀρχικό μύθημα τῆς ἐρωτικῆς τραγωδίας μετατρέπεται, χάρη στίς θεματικές μετατοπίσεις τοῦ ἔργου ἀπό τό ἀρχικό του διακείμενο, σέ πολιτικῶν συμφραζομένων κείμενο: ἡ μετάβαση τῆς ἐξουσίας στή νόμιμη κληρονόμο ἀποτελεῖ τή βαθειά δομή τοῦ κειμένου πού εἶναι πλήρης πολιτικο-κοινωνικῆς σημασίας καί ἐπιτρέπει μιά ἀναδρομική ἀνάγνωση τῆς ὅλης τραγωδίας κάτω ἀπό αὐτήν τήν ὀπτική. Ἐξάλλου, μέ τή θέση πού ὑποστηρίζει, ἡ Τζοῦμα, μοιάζει νά ἀπορρίπτει τήν ἔννοια τῆς «ἰσοτοπίας», τήν ὁποία ὅμως σέ ἄλλα σημεῖα τοῦ κειμένου της χρησιμοποιεῖ.

Ἡ συγγραφέας δυστυχῶς, ἄν καί ἀφιερώνει μεγάλο μέρος τῆς μελέτης της στή θεωρία τοῦ Γκολντμάν, γιά καθαρά μεθοδολογικούς λόγους πού ἄπτονται τῆς ὀργάνωσης τῆς διατριβῆς πού ἀποτέλεσε ἀρχικά τό παρόν βιβλίο, φαίνεται νά τήν ἀπορρίπτει, παρ' ὅλη τή συγγένεια τῆς σκέψης της μέ τήν δική του. Τό ἴδιο κάνει καί μέ τίς ἄλλες κοινωνικές θεωρίες τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ, τοῦ Πλεχάνωφ ἤ τοῦ Λούκατς. Ἄν στίς δύο πρῶτες ἀξιολογεῖ δίκαια τή συνεισφορά τους στήν κατανόηση τῆς λογοτεχνίας, ἡ θεωρία τοῦ Λούκατς παρουσιάζεται ἐλλειπτικά. Προβληματική, τέλος, παρουσιάζεται ἡ ἔνταξη στό βιβλίο της ὅλων τῶν σύγχρονων κοινωνιοσημειωτικῶν θεωριῶν μέ ἐπίκεντρο τόν ἀναγνώστη, τήν ἀνάγνωση τοῦ λογοτεχνικοῦ κειμένου καί τήν ἑρμηνεία του ἀπό αὐτόν, τόν ὁρίζοντα ἀναμονῆς κλπ. Κι αὐτό διότι σύμφωνα μέ τήν ἀφοριστική κατάληξη τοῦ Πρώτου Μέρους, ὅπου γίνονται οἱ ὁμολογουμένως κατατοπιστικές παρουσιάσεις καί συγκρίσεις τῶν θεωριῶν αὐτῶν, «ἡ παρουσίασή τους θεωρήθηκε ἀπαραίτητη γιά νά καταδειχτοῦν τά σφάλματα, οἱ ἐλλείψεις ἤ τά ἀδύνατα σημεῖα τους» [σ. 56]. Εὐτυχῶς, ἡ ἀναίρεση αὐτή δέν θίγει τό ἐνδιαφέρον πού παρουσιάζει ἡ ἔκθεση τῶν θεωριῶν αὐτῶν καθιστώντας ταυτόχρονα τό Πρῶτο Μέρος χρήσιμο ἐργαλεῖο γιά τόν ἀναγνώστη.

Εἶναι ὅμως ἀπορίας ἄξιον γιατί ἡ ἐρευνήτρια θεώρησε ὑποχρέωσή της νά ἀντιπαρατεθεῖ πρός ὅλες αὐτές τίς κοινωνιολογικές προσεγγίσεις πού κινοῦνται σέ ἄλλα, ἀναμφισβήτητα συμπληρωματικά, ἐπίπεδα πρός ἐκεῖνα πού ἡ δική της προσέγγιση πρεσβεύει. Ἡ θεωρία τῆς ἀνάγνωσης δέν εἶναι

Σορβόννη καί ἐργάσθηκε ὡς ἐρευνητής τοῦ CNRS, στήν ἀναθεωρημένη αὐτή ἔκδοση τοῦ βιβλίου του, συνδιαλέγεται μέ τή σύγχρονη καί παλαιότερη φιλοσοφική σκέψη, τέμνοντας ἔννοιες ὅπως αὐτές τοῦ «ἤθους» καί τῆς «ἠθικῆς», τοῦ «λόγου», τῆς σκέψης καί τῆς πράξης, προτείνοντας τή γνωστή καί ἀπό ἄλλες του μελέτες ἔννοια τοῦ «παιγνιδιοῦ» τοῦ ἀνθρώπου, ὡς παιγνίδι τῆς σκέψης καί τοῦ κόσμου, ὡς παραγωγική διανόηση πού δέχεται τή διαφορά, τή συμφιλίωση ὅλων τῶν ἀντιθέσεων καί ἀσυμφωνιῶν.

*** Δημήτρης Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ, *Ἐπίκρισις. Ἡ κοινωνική δομή τῶν Χριστιανικῶν κοινοτήτων ἀπό τόν πρῶτο ἕως τόν τρίτο αἰῶνα.* Μετάφραση: Γιάννης Κρητικός. Πρόλογος: G.E.M. de Ste Croix. Ἔκδοση: Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας». Ἀθήνα, 1992, 364 σελ.**

Ὁ ὅρος «ἐπίκρισις» ὑλοποιεῖ τή δισημία του στό παραπάνω βιβλίο καί ὁρίζει τό περιεχόμενό του: Ὡς διοικητική διαδικασία προσδιορισμοῦ τῆς κοινωνικῆς θέσης τῶν κατοίκων τῆς ρωμαϊκῆς Αἰγύπτου, παραπέμπει στήν ἀναζήτηση προσδιορισμοῦ τῆς κοινωνικῆς θέσης τῶν μελῶν τῶν πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων. Ὡς δυσμενής κρίση, παραπέμπει στή διάθεση ἐλέγχου

ξένη πρός τά ὅσα γλωσσοκεντρικά ὑποστηρίζονται στό βιβλίο της ἐνῶ ἡ πολυσημία τοῦ κειμένου προσλαμβάνει μέ αὐτές νέες ἐνδιαφέρουσες προεκτάσεις ἀφοῦ συνυφαίνεται μέ τήν ἐκάστοτε ἀνάγνωση τοῦ κειμένου. Ὅσο γιά τήν ἐμπειρική κοινωνιολογία τῆς λογοτεχνίας, αὐτή, ὅσο κι ἄν δέν ἱκανοποιεῖ τήν ἐρευνήτρια, ἀκολουθεῖ τόν δικό της δρόμο πού ἀποτελεῖ προϋπόθεση ὅλων ὅσων ἡ κειμενική ἀνάλυση θά ἐρευνήσει. Μέ φόβο ὅτι ἐπαναλαμβάνω ἐδῶ αὐτά πού καί ἀλλοῦ ἔχω ὑποστηρίξει, θά τονίσω ὅτι τό λογοτεχνικό ἔργο σήμερα ὑπόκειται σέ ὅλους τούς νόμους παραγωγῆς, προσφορᾶς καί ζήτησης στούς ὁποίους ὑπόκειται καί ὁποιοδήποτε ἄλλο προϊόν. Καί ἄν μέν τό τελευταῖο σκέλος δέν θά παρεμποδίσει τόν ἐρευνητή νά τό προσεγγίσει κάποτε, πολύ φοβᾶμαι ὅτι ἐκεῖνο τῆς προσφορᾶς ἀλλά ἰδιαίτερα ἐκεῖνο τῆς παραγωγῆς του λειτουργεῖ ἀπαγορευτικά γιά ὁποιαδήποτε προσέγγισή του. Πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι τό βιβλίο, πρίν φθάσει στήν ἀγορά, ἐλέγχεται ἀπό ποικίλες ἀπόψεις μεταξύ τῶν ὁποίων καί τή γλωσσική του ὑποταγή σέ μιά κυρίαρχη ἐκάστοτε **πολιτισμική ἰδεολογία** καί ὄχι ἁπλῶς «ἰδεολογία» ὅπως χρησιμοποιεῖ, ἄνευ προσδιοριστικοῦ ἐπιθέτου, τήν λέξη ἡ μελετήτρια. Κι αὐτοῦ τοῦ εἴδους ὁ κοινωνικός ἔλεγχος, καί μποροῦμε νά εἴμαστε βέβαιοι γι' αὐτό, ἄν καί γλωσσικός, δέν συμβαίνει «μέσα» στόν κειμενικό χῶρο τῆς λογοτεχνίας ἀλλά στόν ἐξωλογοτεχνικό κειμενο-χῶρο τῆς κοινωνίας.

Δημήτρης Τσατσούλης

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Theodor ADORNO: Τρεῖς μελέτες γιά τόν Χέγκελ, Μετάφραση καί ἐπιμέλεια: Ν. Λῖβος, Ἐκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ, Ἀθήνα, 1992, 191 σελ.

Ὅταν ὁ Th. Adorno, ὅ πιό σκοτεινός ἀρχηγέτης τῆς κριτικῆς θεωρίας, εἶχε ἐρωτηθεῖ κάποτε ἀπό κάποιο φοιτητή, ἐάν ὑπάρχει μιά εὐνόητη εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία του, ὁ δεινός καί τελευταῖος διαλεκτικός τῆς φιλοσοφίας τοῦ Συνειδότος ἀπήντησε κατ' ἀρχήν μέ ἕνα χαμόγελο. Καί πρόσθεσε: ἄν ἔγραφα κάποτε μιά εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία μου, αὐτή θά εἶχε τόν χαρακτῆρα τῶν «προλεγομένων σέ μιά μελλοντική μεταφυσική» τοῦ Κάντ.

τοῦ συγγραφέα τῶν ἤδη διατυπωμένων ἀντιλήψεων πάνω στό θέμα. Μιά μαρξιστική, μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια, προσέγγιση πού ἐντάσσεται στά πλαίσια τῆς Κοινωνικῆς Ἱστορίας μέ ἐνδιαφέροντα συμπεράσματα γιά τίς κοινωνικές κατηγορίες (δοῦλοι, ἀστοί, ἀριστοκρατία) καί τόν βαθμό πού ἡ κάθε μιά ἀπό αὐτές ἐπάνδρωσαν τίς πρωτοχριστιανικές κοινότητες.

*** Λουί ΑΛΤΟΥΣΕΡ, 1. *Τό μέλλον διαρκεῖ πολύ.* 2. *Τά γεγονότα.* Μετάφραση: Ἄγγελος Ἐλεφάντης, Ρούλα Κυλιντηρέα. Ἐκδόσεις Ὁ Πολίτης. Ἀθήνα, 1992, 431 σελ.** Τά αὐτοβιογραφικά κείμενα τοῦ πολυσυζητημένου γάλλου μαρξιστῆ καί φιλόσοφου πού, ὅπως καί ὁ Πουλαντζᾶς, ἔδωσε νέα ὤθηση στή μαρξιστική σκέψη, συγκρούσθηκε μέ τά θεωρητικά ἀδιέξοδα πού ὑπηρετοῦσε καί κατέληξε πρῶτα στό ἔγκλημα, στραγγαλίζοντας τή γυναῖκα του καί στή συνέχεια στόν ἐγκλεισμό του στό ψυχιατρεῖο μέχρι τό θάνατό του, στά 1990. Συγκλονιστικές μαρτυρίες ἑνός μαρτυρικοῦ στοχαστῆ τοῦ αἰώνα μας πού ἡ σκέψη του σημάδεψε τίς κοινωνικές ἐπιστῆμες ἀλλά καί τήν παρισινή διανόηση τῆς δεκαετίας τοῦ '70 πού προσφέρουν νέους τρόπους προσέγγισης τοῦ σημαντικοῦ ἔργου πού ἄφησε πίσω του.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Adorno στό «φυσικό» καί εὔλογο ἐρώτημα τοῦ φοιτητῆ μαρτυροῦσε σαφῶς τό ἀντίθετο ἀπό τήν ἐνδεχόμενη εἰρωνεία ἤ καί τόν κυνισμό τοῦ πρώτου ὑποπτου μειδιάματος.

Τά «προλεγόμενα» τοῦ Κάντ, μολονότι προορισμένα γιά δασκάλους τῆς φιλοσοφίας, δέν ἔχουν στά ἀλήθεια, κανένα εἰσαγωγικό χαρακτῆρα. Δέν εἶναι εἰσαγωγικοί στοχασμοί ἀλλά «προκαταρκτικές ἀσκήσεις» πού ἀποβλέπουν στήν συνοπτική κατανόηση τοῦ ὅλου τῆς «κριτικῆς τοῦ καθαροῦ λόγου». Ὁ Κάντ μιλάει γιά ἕνα «ἐπιδέξιο σχέδιο», μέ τό ὁποῖο γίνεται δυνατό «νά εἰδωθεῖ τό ὅλο μέ μιά ματιά» καί νά ἐξεταστοῦν τμηματικά τά κύρια σημεῖα τῆς κριτικῆς του [Βλ. Ἰ. Κάντ, Προλεγόμενα-Μετάφραση Γ. Τζαβάρα, Ἀθήνα-Γιάννινα 1982, σελ. 29, 31-32].

Ἐνῶ λοιπόν ἡ κριτική τοῦ καθαροῦ λόγου εἶναι τό καταληκτικό τέρμα τῶν στοχασμῶν τοῦ Κάντ, οἱ προκαταρκτικοί ἀγῶνες γιά μιά ἐποπτεία τοῦ ὅλου εἶναι τά προλεγόμενα. Καί ὅπως στούς προκαταρκτικούς ἀγῶνες ὁ ἀθλούμενος καταβάλλει τήν ἴδια ἔνταση, ἄν ὄχι καί μεγαλύτερη, γιά τήν ἐπίτευξη καί ὑπέρβαση τῶν παγκοσμίων ἐπιδόσεων, πού χαρακτηρίζουν τό ἄθλημά του, τό ἴδιο καί στά προλεγόμενα: οἱ προκαταρκτικοί στοχασμοί μένουν προσηλωμένοι στήν καλύτερη δυνατή ἀνίχνευση τοῦ «γνωστικοῦ ἀντικειμένου» στό ὁποῖο ἀναφέρονται, χωρίς νά θεωροῦν τήν «μεταδοτικότητα» ἤ «προσιτότητα» τοῦ κειμένου αἴτημα πρωταρχικό καί ἀναγκαῖο. Αὐτό δημιουργεῖ ἀσφαλῶς ὁρισμένες δυσκολίες στήν κατανόηση, ἀλλά ἔχει καί τήν θετική του πλευρά. Προκαλεῖ τήν ἀναμέτρηση καί τό συνειδητό ἔλεγχο τῶν δυνατοτήτων τῆς ἑρμηνευτικῆς δεκτικότητας τοῦ ἀναγνώστη.

Σ' αὐτό ἀκριβῶς τό εἶδος τῶν προκαταρκτικῶν στοχασμῶν ἀνήκουν οἱ «τρεῖς μελέτες γιά τόν Χέγκελ» τοῦ Adorno, πού ἐκδόθηκαν πρόσφατα σέ ἄρτια μετάφραση καί ἐπιμέλεια ἀπό τόν Ν. Λῖβο στήν χώρα μας.

Πράγματι, οἱ τρεῖς μελέτες γιά τόν Ἔγελο ἀνήκουν σ' ἐκεῖνα τά μεταφυσικά φιλοσοφήματα, πού, γιά νά χρησιμοποιήσουμε ἕνα παράδοξο σχόλιο τοῦ ἴδιου τοῦ Adorno γιά τόν Franz Rosenzweig, δέν θά μποροῦσε κανείς νά τά κατανοήσει, ἀκόμα κι ἄν τά καταλάβαινε (βλ. «Leo Lowenthal, Ἀναμνήσεις ἀπό τόν *Th. W. Adorno*», στό: *Th. Adorno, ἐπιστημονικές ἐμπειρίες ἑνός Εὐρωπαίου διανοουμένου στήν Ἀμερική*, Ἀθήνα 1987, σελ. 50). Τόσο δυσνόητοι, δυσερμήνευτοι καί πολύσημοι εἶναι πολλές φορές οἱ στοχασμοί τοῦ μετακριτικοῦ φιλοσόφου τῆς «Κριτικῆς θεωρίας» γιά τόν θεμελιωτή τῆς νεότερης διαλεκτικῆς, τόν Ἔγελο.

Αὐτό πού σίγουρα προϋποθέτουν καί οἱ τρεῖς ἐργασίες τοῦ Adorno εἶναι ἕνας ἀναγνώστης πού θά πρέπει νά βρίσκεται συνεχῶς σέ ἐγρήγορση, νά διαθέτει ὀξυμένη ἀφομοιωτική ἱκανότητα καί νά εἶναι ἀνοικτός σέ κάθε πρόκληση παραδόξων νοημάτων καί συνθετικῶν ἀκροβατισμῶν. Ὅποιος δέν ἔχει ἀσκηθεῖ ἤ δέν θέλει νά ἀσκηθεῖ σ' ἕναν τρόπο συμπλοκῆς τῶν ἰδεῶν πού φροντίζει νά ἐκφράσει κατά κάποιον τρόπο —ὅπως τόκανε κάποτε πρῶτος ὁ Πλάτωνας— τή «ζωή τοῦ πράγματος» πού πραγματεύεται, ἐκεῖνος θά παραιτηθεῖ ἐξαρχῆς ἀπό τό διάβασμα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Τό ἴδιο καί ἐκεῖνος πού θέτει πρώτιστο αἴτημα γιά τήν ἀνάγνωση ἑνός κειμένου τήν μεταδοτικότητα καί τήν προσιτότητά του. Ὅποιος ὅμως ἀρέσκεται στίς περιπετειώδεις παραδοξολογίες τῆς διαλεκτικῆς, στόν κατηγορηματικό λόγο, τά προβλήματα ἀλλά καί τίς ἀπορίες —ἰδιαίτερα τίς ἀπορίες— πού ἕνας διαλεκτικός νοῦς, συνειδητά ἤ ἀνεπίγνωστα, δημιουργεῖ καί θέ-

Νέα Οικολογία

Τεύχος 104, Ιούνιος 1993



Μηνιαία επιθεώρηση. Μαυρομιχάλη 39, Αθήνα 106 80, τηλ. 36 19 837, fax. 36 02 621.

Διαρκής αυθαιρεσία, της σύνταξης.
Γεωργία: οι παγκοσμίως φθίνουσες αποδόσεις, του Μιχάλη Μοδινού.
Πράσινοι: μαθήματα από τις γαλλικές εκλογές, του Βασίλη Παπακριβόπουλου.
Τοξικά στο ποτήρι σας από την ΕΛΒΙΕΞ, της Κ. Καρύγιαννη.
Η Θεσσαλονίκη κινδυνεύει από το PVC, της Greenpeace.
Ο Βαρδάρης πνίγει τον Αξιό, του Δ. Τ.
Πυροπροστασία στην Ικαρία, του Βασίλη Παπακριβόπουλου.
Ταϋλάνδη: υγρή κι όμως ξερή, της Εύης Τσιτιρίδου.
Το καθαρτήριο του Αρχαγγέλου, του Μιχάλη Προμπονά.
Ήταν κάποτε μια συνοικία..., του Σάκη Κουρουζίδη.
Ερημοποίηση και στην Ευρώπη, του Γ.Σ.

●

Συνέντευξη: Ανακύκλωση στην Αθήνα: δειλά βήματα
Φάνη Δημητρακούδη: Πόσιμο νερό: Αποτελεί το φίλτρο λύση;
Αθηνά Μαυρίδου: Συσκευές καθαρισμού του πόσιμου νερού.
Α. Κουζέλη - Κατσίρη: Το πόσιμο νερό σήμερα.

●

Α. Παράσχη - Γ. Χονδρινός: Το κόκκινο βιβλίο.
Γιώργος Πολίτης: Αώος ή Αίας ή Βογιούσα: Οδοιπορικό.
Γιώργος Σφήκας: Να σώσουμε τη χαράδρα του Αώου.

ΔΙΚΑΙΟ - ΑΦΙΕΡΩΜΑ

Προβλήματα προστασίας άγριων πτηνών στην ΕΟΚ, των Π. Πανιέρα, Μ. Σέγκρεν.
Η νομική προστασία των πουλιών στη Μεσόγειο, της Θ. Λαζαρέτου.

●

Β. Αραγιάννης: Για τη σωτηρία των κητωδών.
Γ. Καλοπίσης - Μ. Προμπονάς: Επί του δεύτερου θερμοδυναμικού αξιώματος.
Εύη Τσιτιρίδου: Καινοτομίες εκπαιδευτικών.

●

Κι ακόμα: Ευρωοικολογικά, Πλήθη και κέραμοι, Βιβλίο, Περιφερειακά - Διεθνή, Τοπικός Τύπος, Κρωγμοί κ.ά.

Η Νέα Οικολογία κυκλοφορεί την 15η κάθε μηνός

τει, ἐκεῖνος θά μπορέσει πραγματικά νά κουβεντιάσει μέ τόν Adorno. Νά κουβεντιάσει, πού σημαίνει νά συμφωνήσει ἀλλά καί νά διαφωνήσει μαζί του, νά συγκλίνει ἴσως σέ ὁρισμένες ἐστίες προβληματισμοῦ, ἀλλά καί νά ἀσκήσει «οὐσιαστική» κριτική χάριν ἑνός ἄλλου.

Γιά νά μπορέσει ὅμως νά τό κάνει αὐτό, πρέπει πρῶτα-πρῶτα νά εἶναι ἀποφασισμένος νά ἐπωμισθεῖ τό ἐπώδυνο τίμημα κατανόησης ἑνός δύσπεπτου φιλοσοφικοῦ κειμένου —κάτι πού φαίνεται νά ἔχει κάνει ὁ ἴδιος ὁ Adorno ἀναφορικά μέ τόν Ἔγελο.

Ἡ πρώτη ἐντύπωση πού ἀποκομίζει κανείς διαβάζοντας τίς «ἐπόψεις», τήν πρώτη αὐτοτελῆ ἐργασία τοῦ βιβλίου, εἶναι ἡ ἐπίμοχθη προσπάθεια τοῦ Adorno νά ἀπονείμει, κατ' ἀρχήν, ἑρμηνευτική δικαιοσύνη στόν Ἔγελο. Νά μετατεθεῖ μέσα στό σύμπαν τοῦ λόγου καί τῆς φιλοσοφίας του, χωρίς νά ἐνδώσει στόν πειρασμό τοῦ τρόπου προσέγγισης πού ὁ Ἔγελος ὀνόμαζε ὑποτιμητικά «φιλοσοφία τῆς ὀπτικῆς γωνίας» (σελ. 16).

Ἀποβλέποντας πάντοτε σέ μιά «ἐνδόμυχη-κριτική» ἀνασυγκρότηση τῶν κειμένων, σ' αὐτό πού λείπει στόν Ἔγελο, ὁ Adorno δέν ξεχνάει τό πρῶτο χρέος καί αἴτημα κάθε δόκιμης ἑρμηνείας: «Ὅποιος δέν θέλει μέ τήν πρώτη λέξη νά ἔρθει σέ σύγκρουση μαζί του, θά πρέπει, ὅσο δύσκολο καί νά 'ναι αὐτό, νά ἀντιμετωπίσει τήν ἀλήθεια πού ἀξιώνει γιά τόν ἑαυτό της ἡ φιλοσοφία του, ἀντί νά μιλάει ἁπλῶς ἀφ' ὑψηλοῦ, καί κατά συνέπεια ἄστοχα γι' αὐτήν» (αὐτόθι). Νά ἐγκύψουμε, λοιπόν, κατ' ἀρχήν στά κείμενα ψηλαφώντας καί ἀποκρυπτογραφώντας τήν πνευματική ταυτότητα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐγέλου, αὐτό εἶναι τό πρῶτο χρέος.

Καί στίς τρεῖς μελέτες τοῦ βιβλίου, στίς προειρημένες «Ἐπόψεις» (σελ. 15-74), τό «Ἐμπειρικό περιεχόμενο» (75-116) καί τήν τελευταία πού φέρει τόν προκλητικό τίτλο «Σκοτεινός ἤ πῶς θά 'πρεπε νά διαβάζεται» (117-185) γίνεται ἄμεσα αἰσθητή αὐτή ἡ ἑρμηνευτική πάλη ἀναμέτρησης τοῦ Adorno μέ τόν ἀπόξενο καί σχεδόν ἀπροσπέλαστο κόσμο τῆς «λογικῆς ὀντολογίας» τοῦ Ἐγέλου. Σέ κάθε σελίδα τοῦ βιβλίου μοιάζει ὁ ἴδιος νά ἀγωνίζεται νά μείνει πιστός στά κριτήρια καί μέτρα κατανόησης τῆς «ἀντικειμενικῆς ἑρμηνευτικῆς» πού αὐτός πρῶτος καθιέρωσε: προσπαθεῖ νά ἀποκλείσει κάθε αὐθαίρετη δυνατότητα πρόσβασης στά πρωτότυπα κείμενα —τό «πρᾶγμα» τῆς ἀνάγνωσης—, ἀφοῦ δέν μπορεῖ κανείς «νά διαλέγει ὅ,τι τοῦ ἀρέσει καί νά ἀπορρίπτει ὅ,τι τόν ἐνοχλεῖ» (σελ. 110), νά «συντηχθεῖ» ὄχι μέ τίς ὑποκειμενικές προθέσεις τοῦ συγγραφέα, μέ τό νόημα «πού εἶχε στόν νοῦ του ὁ συγγραφέας» (140), ὅταν ἐκπονοῦσε τό ἔργο του, ἀλλά μέ τήν «ζωή τοῦ ἴδιου τοῦ πράγματος» (134), τήν ἐτυμηγορία τοῦ «ἀντικειμενικοῦ» λόγου τῶν κειμένων καί τέλος «νά σκεφτεῖ αὐτό πού ὑπονοεῖται, ἀκόμα κι ἐκεῖ πού δέν μπορεῖ κανείς νά φανταστεῖ ὅλα τά ἐξυπονοούμενα clare et distincte» (138).

Ὅλες οἱ ὁδηγίες πού δίνει ἰδιαίτερα στήν τρίτη πραγματεία, γιά τό πῶς θά πρέπει νά διαβάζεται ὁ Ἔγελος, ἀποτελοῦν, τρόπον τινά, τήν δεοντολογία τῆς «ἀντικειμενικῆς ἑρμηνευτικῆς» τοῦ Adorno. «Θέλουν νά συμβάλλουν στό νά βγεῖ τό ἀντικειμενικό περιεχόμενο τῶν κειμένων του, ἀντί νά ἐπιτρέψουν νά φιλοσοφήσει κανείς ἀπ' ἔξω γιά τήν φιλοσοφία του» (182).

Ἔτσι, ἄν π.χ. ὁ Ἔγελος εἶναι «σκοτεινός», ὅπως ἐπισημαίνεται expressis verbis στόν ὁμώνυμο τίτλο τῆς τελευταίας πραγματείας τοῦ βιβλίου, τότε ἐπιβάλλεται ἕνας τρόπος ἀνάγνωσης τῶν γρίφων καί συνειρμῶν τῆς φιλοσοφίας του, ἱκανός νά διαλύσει αὐτό τό σκότος: «Δέν θά πρέ-

τευχη πολιτικης οικονομιας

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ἄρθρα

Karl Marx, Μαργκινάλια στο «Ἐγχειρίδιο της Πολιτικής Οικονομίας» του Adolph Wagner **Γιώργος Στεμάτης**, Για τη νεορικαρδιανή ερμηνεία του κέρδους **Θόδωρος Μαριόλης**, Μια πρόταση σχετικά με το πρόσημο των απόλυτων τιμών σε μη διασπώμενα και διασπώμενα γραμμικά συστήματα παραγωγής **Γιάννης Μηλιός/Ηλίας Ιωακείμογλου**, Η δομή του εξωτερικού εμπορίου της ελληνικής βιομηχανίας, 1960-1990 (Μια ποσοτική ανάλυση)

Βιβλιοκρισίες

11

ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 1992

πει νά ἀπομακρύνεται κανείς ἀπό τίς παραγράφους στίς ὁποίες μένει ἀσαφές περί τίνος πρόκειται, ἀλλά ἡ δομή του θά πρέπει νά συνταχτεῖ ἀπό τό περιεχόμενο τῆς 'Εγελιανῆς φιλοσοφίας.... Τίποτα δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ μεμονωμένο, ἀλλά μόνο μέσα στήν ὁλότητα, μέ τό ὀδυνηρό ἀποτέλεσμα ὅτι τό ὅλον ἔχει πάλι τήν ζωή του μονάχα στά μεμονωμένα στοιχεῖα του» (119). 'Ο Adorno φαίνεται μάλιστα νά εἶναι τόσο πολύ πεπεισμένος γιά τήν δυνατότητα μιᾶς ἀντικειμενικῆς κριτικῆς κατανόησης τοῦ 'Εγέλου, ὥστε νά μήν διστάζει νά βλέπει ἀκόμα καί τά προσωπικά του ἀναγνωστικά βιώματα ὡς ἀντικειμενικά. 'Αναφέρουμε ἐδῶ ὁρισμένα ἐνδεικτικά παραδείγματα:

«Θά πρέπει νά διαβάζει κανείς τόν Hegel περιγράφοντας τίς καμπῦλες τῆς πνευματικῆς του κίνησης, σχεδόν ἀκούγοντάς τες στό θεωρησιακό του αὐτί σάν παιγμένες νότες» (156).

«"Οπως τό ἄπειρο μάτι ποτέ δέν θά συγκρατήσει τίς λεπτομέρειες ἑνός φίλμ, ὅπως θά τό 'κανε γιά μιά ἀκίνητη εἰκόνα, τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τά γραπτά του» (154).

Τό ἔργο τοῦ 'Εγέλου «ἀπαιτεῖ ἀντικειμενικά, καί ὄχι μόνο γιά νά συνηθίσει ὁ ἀναγνώστης τό διαπραγματευόμενο ἀντικείμενο, ἐπανειλημμένη ἀνάγνωση» (120).

«'Ο Hegel δέν μπορεῖ παρά νά διαβαστεῖ συνειρμικά» (178).

«Κάθε στιγμή θά πρέπει νά προσέχει κανείς δύο ἀσυμβίβαστα ἀξιώματα: τήν λεπτόλογη κατάδυση καί τήν ἐλεύθερη ἀπόσταση» (123).

Καί τέλος, ὁ ἴδιος θέλει νά εἶναι «ἐξ ἀντικειμένου» εἰρωνικός ἀπέναντι στά ἑρμηνευτικά κριτήρια τοῦ θετικισμοῦ ὅταν γράφει: «'Αντί νά τοῦ ἀσκηθεῖ κριτική, παραμερίζεται ὡς κενός νοήματος. 'Η κενότητα σέ νόημα ἀποτελεῖ μιά πιό κομψή ἔκφραση γιά τόν παλιό ψόγο τῆς ἐλλιποῦς σαφήνειας. Δέν ἀξίζει νά χάνει κανείς τόν καιρό του γιά κάποιον πού δέν εἶναι σέ θέση νά πεῖ μέ σαφήνεια τί ἐννοεῖ» (124).

Στήν διασάφηση αὐτοῦ πού ἐννοεῖ καί ὑπονοεῖ ὁ "Εγελος καί τήν συναφῆ «προκατάρτιση μιᾶς διαφορετικῆς ἔννοιας τῆς διαλεκτικῆς», ἡ ὁποία τρία χρόνια ἀργότερα (1966) θά δημοσιευτεῖ στήν ὁριστική καί ὁλοκληρωμένη της ἐκδοχή μέ τόν ἀντιεγελιανό τίτλο «'Αρνητική διαλεκτική» σκοπεύουν καί οἱ τρεῖς μελέτες τοῦ Th. Adorno, ἰδιαίτερα ὅμως ἡ πρώτη. Πράγματι, στίς «'Επόψεις» μετέχουμε ἀπό τίς πρῶτες κιόλας σελίδες στήν διθυραμβική χορεία τῶν ἐννοιῶν τῆς ἰδεαλιστικῆς διαλεκτικῆς τοῦ 'Εγέλου.

'Ο ἀναγνώστης καλεῖται νά ἀσκηθεῖ στήν «σημαντική» καί τό διαλεκτικό τρόπο χρήσης θεμελιωδῶν κατηγοριῶν τῆς «φαινομενολογίας», τῆς «φιλοσοφίας τοῦ δικαίου» καί τῆς «Λογικῆς» τοῦ 'Εγέλου: Στή «διαμεσολάβηση», τήν «ὁλότητα» καί «ἑτερότητα» («μή-ταυτότητα»), τήν «ἀλλοτρίωση», τόν «ἀναστοχασμό», τήν «ἐμπειρία», τήν σχέση «οὐσίας-φαινομένου», «ὑποκειμένου-ἀντικειμένου», στήν ἔννοια τοῦ «ἀπόλυτου» κτλ.

Πιό συγκεκριμένα: αὐτό πού ἰδιαίτερα ἐπισημαίνεται εἶναι ἡ σχέση διαμεσολάβησης πού ὑπάρχει μεταξύ τῆς ὁλότητας καί τῶν ἐπιμέρους στιγμῶν τοῦ συγκεκριμένου πού τήν συγκροτοῦν (σελ. 16, 19), ἡ ἀνεξάρετη σημασία τῆς 'Εγελιανῆς φιλοσοφίας γιά τήν προσέγγιση καί κατανόηση τόσο τῆς ἐμπειρίας τοῦ συνειδότος ὅσο καί τῆς σωματικότητας τοῦ ἀνθρώπου (σελ. 16), οἱ προσπάθειες τοῦ 'Εγέλου νά ὑπερβεῖ ὁριστικά τόν «στατικό ἀπριορισμό» τοῦ Kant καί τόν μονολιθικό θετικισμό τῆς ἐμπειρίας κάνοντας ἔτσι «τήν ὕλη νά μιλήσει» (σελ. 17), ὁ δυναμικός στόχος τῆς

«φαινομενολογίας τοῦ πνεύματος» νά ἀνασκευάσει τήν μεμονωμένη καί ἀφηρημένη γνωσιοθεωρία τοῦ Κάντ ἀποβλέποντας πάντα σέ μιά οἰκείωση τοῦ «πλούτου τοῦ πραγματικοῦ», πού «ἑρμηνεύεται ἀπό τήν σκέψη καί μέ τήν σειρά του τήν πλουτίζει», (17-18), καί τέλος, ἡ διαλεκτική οὐσίας καί φαινομένου πού διαφυλάσσει τήν γνωσιολογία ἀπό τόν δογματισμό τῆς «ἀπεικονιστικῆς θεωρίας» τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ (23).

Ὡστόσο, ἡ ἑρμηνευτική-κριτική προσέγγιση τοῦ Adorno στόν ἀντικειμενικό καί ἀπόλυτο ἰδεαλισμό τοῦ Ἐγέλου δέν ἐξαντλεῖται, ὁπωσδήποτε, μόνον σέ τέτοιου εἴδους διασαφητικές ἐπισημάνσεις. Θέλει νά εἶναι πολύ περισσότερο καί μιά ὀξυδερκής ἀποκρυπτογράφηση τοῦ ἔσχατου ἐρείσματος αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας: τῆς ἀντικειμενικότητας (σελ. 21). Αὐτήν ἀνιχνεύει ὁ Adorno ἀκόμα καί μέσα στήν διάρθρωση τοῦ ἀπόλυτου ὑποκειμένου (αὐτόθι). Χάριν αὐτῆς τῆς ἀντικειμενικότητας ὁ Ἔγελος εἶναι σέ θέση νά σκεφτεῖ τό «πρᾶγμα» καί τό «λόγο» τοῦ συγκεκριμένου, νά ἀφεθεῖ ὁ ἴδιος στό περιεχόμενό του καί νά κάνει τά πράγματα νά μιλᾶνε μόνα τους «σέ μιά φιλοσοφία πού προσπαθεῖ νά ἀποδείξει ὅτι εἶναι καί ἡ ἴδια ἕνα μέ τά πράγματα» (αὐτόθι.)

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ὅλη προσπάθεια τοῦ Adorno ἀποσκοπεῖ στό νά περισώσει «τό ὑλικό περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας του Hegel» (σελ. 18), νά καταδείξει ὅτι, ἐνῶ «τό χαοτικό ὑλικό τῶν αἰσθήσεων» παραμένει σέ ὁλόκληρη τήν Καντιανή παράδοση ἀποδιοπομπαῖο καί ἔκπτωτο, ὁ Ἔγελος τονίζει μέ κάθε ἔμφαση ἀκριβῶς αὐτόν τόν συγκεκριμένο χαρακτῆρα τοῦ ἀντικειμένου, χωρίς «νά καθαγιάζει τήν αἰσθητηριακή βεβαιότητα» ἤ «νά θεοποιεῖ μιά νοητική θέαση» τῶν πραγμάτων (σελ. 19).

Ἀπό τήν ἄλλη μεριά ὅμως δέν ξεχνάει ὅτι, ἄν καί ὁ ἰδεαλισμός τοῦ Ἐγέλου εἶναι ἀντικειμενικός, δηλαδή ἀποβλέπει στήν διαλεκτική φανέρωση τῆς «ζωῆς τοῦ ἀντικειμένου», ὁ ἴδιος δέν παύει νά εἶναι ἰδεαλισμός, ἕνας τρόπος σκέψης πού θεωρεῖ τήν πραγματικότητα ἀπότοκο ἔκφανση τῆς νοησιαρχικῆς ἰδέας. Καί πού θέλει ὁτιδήποτε ὑπάρχει στόν οὐρανό καί στήν γῆ νά εἶναι ὑποταγμένο στήν ἀπόλυτη δεσποτεία τοῦ ὑποκειμενικοῦ λόγου. Αὐτή ἡ ὑποταγή τῆς «ἀξιοθαύμαστης ὑλικῆς (καί ὑπαρκτικῆς) πληρότητας» στό ὑποκείμενο τοῦ ἀπόλυτου ἰδεαλισμοῦ «πού διευρύνεται στό ἄπειρο» (σελ. 19) μεταβάλλει τήν ὕλη καί τήν καθέκαστη ὑπαρκτική ἑτερότητα σέ μιά λειτουργία τῆς «θεωρησιακῆς σκέψης». Πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι «στό βαθμό πού μπορεῖ νά μιλάει κανείς στόν Hegel γιά κάποιο ρεαλισμό, αὐτό ἔγκειται στά γνωρίσματα τοῦ ἰδεαλισμοῦ του καί δέν εἶναι ἑτερογενής ὡς πρός αὐτόν» (σελ. 20).

Ἔτσι, στήν προσπάθειά του νά ἐκμαιεύσει τόν ρεαλιστικό πυρῆνα τοῦ συστήματος τοῦ Ἐγέλου, χωρίς ὅμως νά παραθεωρήσει καί τήν ἰδεαλιστική του ταυτότητα, ὁ Adorno δέν ἀποκρύβει καί τά «σφάλματα», ὅπως τά ὀνομάζει, αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας —τήν μοιραία κληρονομιά τῆς μεταφυσικῆς τῶν νεωτέρων χρόνων στόν Ἔγελο: τήν ἐμμονή του σέ μιά ἔσχατη ἀρχή «πρός τήν ὁποία μποροῦν νά ἀνάγονται τά πάντα» (24), τήν πιστότητά του στόν ἰδεαλισμό (26,28), τήν ὁλοκληρωτική δεσποτεία ἑνός «ἀπείρου ὑποκειμένου» (26), τόν ἐξαφανισμό κάθε γήινου κατάλοιπου «ἑνός ὁρισμοῦ τῆς διαφορᾶς» (28), τήν ἀπόλυτη διάζευξη τοῦ καθαροῦ, ὑπερβατολογικοῦ καί τοῦ ἐμπειρικοῦ, ἄμεσου ἐγώ ἀπό μιά συγκεκριμένη συνείδηση (32), τήν ἐξαΰλωση τῆς ἐργασίας «σέ μιά μεταφυσική πράξη» (40), τήν ἐκμηδένιση τοῦ «ὑλικοῦ» μέ τό ὁποῖο κάθε ἐργασία αἰσθάνεται δέσμια (45), καί, τέλος, τήν «ἀπομείωση τοῦ ὄντος σέ πνεῦμα» (45).

Βέβαια, οἱ ἑρμηνευτικές προσβάσεις τοῦ Adorno δέν περιορίζονται στήν αὐστηρή-κριτική ἀνάλυση βασικῶν «στιγμῶν» τῆς Ἐγελιανῆς φιλοσοφίας. Ἐξίσου γόνιμη εἶναι καί ἡ περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα στοχασμοῦ μέσα ἀπό τήν ὁποία συγκροτεῖται αὐτή ἡ φιλοσοφία, μιά ἀτμόσφαιρα πού παρέχει στόν Adorno πρωτοφανεῖς ἑστίες στοχαστικῆς ἀνάφλεξης καί ἀνάπτυξης ἑνός συνθετικοῦ προβληματισμοῦ. Μαζί, λοιπόν, μέ τήν ἀναλυτική του σπουδή στόν Ἔγελο ὁ Adorno ἀποκρυπτογραφεῖ ταυτόχρονα ἐκεῖνες τίς λεπτές καί σχεδόν ἀδιαφανεῖς διαφορές τῶν συστημάτων τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, πού συγκροτοῦν, σέ ἔσχατη ἀνάλυση, τήν διαφορά τοῦ ὅλου (σελ. 26-27).

Ἔτσι, μολονότι ἡ κύρια θεματική τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ κριτική ἐπεξεργασία θεμελιωδῶν μοτίβων καί κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐγέλου, οἱ ἀναφορές ἰδιαίτερα στόν Kant, τόν Fichte, τόν Marx καί τόν Heidegger δημιουργοῦν ἀνύποπτους τρόπους ἑρμηνευτικῆς πρόσβασης στά πολλά καί ἴδια προβλήματα τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων τῆς νεωτερικότητας. Ἡ διαλεκτική δεινότητα τοῦ Adorno ξεπερνάει κάθε ὅριο «φυσικῶν» προσδοκιῶν τοῦ ἀναγνώστη. Ἐνῶ π.χ. ὁ Ἔγελος φαίνεται νά ἀποκαθιστᾶ τίς κριτικές τοῦ Kant, νά ἐναρμονίζει διαλεκτικά τούς καντιανούς δυϊσμούς μορφῆς καί περιεχομένου, φύσης καί πράγματος, θεωρίας καί πράξης, ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας, πράγματος καθ' ἑαυτό καί φαινομένου (23-24) ὁ Kant ἐμφανίζεται ἀπό μιά ἄλλη ἔποψη, νά διασώζει τήν ἀνυπότακτη παρουσία τῆς ἑτερότητας (26, 30-31), καί συνεπῶς νά προηγεῖται τοῦ Ἐγέλου.

Ὡστόσο, τό εὐρύ φάσμα τῶν δυνατῶν συγκλίσεων ἤ ἀντιδιαστολῶν, πού ὁ Adorno προσπαθεῖ νά ἀνιχνεύσει, μέ τήν δύναμη μιᾶς ἰδιαίτερα ὀξυδερκούς φαντασίας, στίς «μεγάλες ἀφηγήσεις» τοῦ 19ου καί στά πρῶτα φιλοσοφικά ρήγματα τοῦ πρώτου ἥμισυ τοῦ 20οῦ αἰώνα δέν ἀποτελεῖ τήν κεντρική ἰδέα τοῦ βιβλίου.

Ὁ ἀναγνώστης πρέπει νά ἔχει πάντα κατά νοῦ αὐτό πού ὁ Adorno ἐπισημαίνει ἤδη στήν εἰσαγωγή τοῦ ἔργου του, ἄν θέλει νά κατανοήσει τόν ἑρμηνευτικό μίτο, πού ὁδηγεῖ ἔξω ἀπό τόν λαβύρινθο τῆς ἐπιχειρηματολογίας του στό ξέφωτο τῶν ἰδεῶν του: ὅτι δηλαδή «ἡ ὅλη προσπάθεια στοχεύει στήν προκατάρτιση μιᾶς διαφορετικῆς ἔννοιας τῆς διαλεκτικῆς» (14).

Οἱ «τρεῖς μελέτες γιά τόν Χέγκελ» εἶναι ἕνα εἶδος προλεγομένων στήν ὄψιμη «Ἀρνητική Διαλεκτική» καί τήν «Αἰσθητική θεωρία» τοῦ Adorno, ἡ ληξιαρχική πράξη γέννησης μιᾶς φιλοσοφίας τῆς ἀρνητικῆς ἑτερότητας. Καί τά πρῶτα ὑπονοούμενα ἴχνη καί σπέρματα μιᾶς τέτοιας φιλοσοφίας προσπαθεῖ νά τά ἀνακαλύψει στά τολμηρά καί ἐξαιρετικά δυσνόητα ἐπιτεύγματα τῶν «μεγάλων ἀφηγήσεων» τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, σ' ἕνα φιλοσοφικό τόπο καί τρόπο σκέψης αὐστηρά ὑποταγμένο στήν λογική τοῦ ταυτιστικοῦ λόγου, τήν ἀπόλυτη ἡγεμονία τῆς ὑποκειμενικότητας, τό ἦθος τῆς νοησιαρχικῆς αὐτονομίας καί τόν κλασικό, στατικό ὁρισμό τῆς ἀλήθειας ὡς adaequatio rei ad intellectum.

Κι ὅμως, μέσα ἀπ' αὐτόν τόν «τόπο», πού ἀντιπροσωπεύει ἕνα ἄλλο γένος τῆς σκέψης, ὁ Adorno σφετερίζεται, κυριολεκτικά, ὄχι μόνο τά ὅπλα τῆς κριτικῆς του, ἀλλά καί τήν ἴδια τήν κριτική του φιλοσοφία.

Προκαλεῖ, πράγματι, ἔκπληξη πού σχεδόν ἀφοπλίζει ἡ διαλεκτική ἱκανότητα μέ τήν ὁποῖα ὁ «τοποτηρητής» τῆς ἀρνητικῆς ἑτερότητας «διεκπεραιώνει» τίς «ἐνδόμυχες τάσεις» τοῦ Ἐγέλου, μέ σκοπό νά τόν ἀνατρέψει:

ὁ εὐαίσθητος τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἐξακριβώνει ἐκείνες τίς φιλοσοφικές «στιγμές» στίς ὁποίες ὁ ἰδεαλισμός του Ἐγέλου ὑπερβαίνει τόν ἑαυτό του (55), καί χωρίς νά τό λέει καί νά τό θέλει, λέει καί θέλει τήν μή-ταυτότητα (131), τήν «ἀρνητικότητα» (51), τήν «μετέωρη διαμεσολάβηση» (22, 24, 28), τήν ἑτερότητα, δηλαδή ὅλες ἐκείνες τίς θεμελιώδεις κατηγορίες πού συγκροτοῦν τόν ἱστό τῆς ἀρνητικῆς-διαλεκτικῆς σκέψης του.

Πάνω σ' αὐτήν τήν τελευταία, τήν ἑτερότητα θεμελιώνεται ἡ κριτική πού ἀσκεῖ ὁ Adorno στόν κρυπτομηδενισμό τῆς ἰδεαλιστικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐγέλου.

Μέ ἀφετηρία αὐτόν τόν φιλοσοφικό τόπο καί μιά ἐπιλογή κριτηρίων ἀπό τόν ἱστορικό ὑλισμό τοῦ Marx εἶναι σέ θέση νά «ἀποδομήσει» ὁ Adorno «τήν ἀπόλυτη συγκροτοῦσα ταυτότητα» στόν Ἔγελο (34), νά μεταφράσει τήν ἐγελιανή ἔννοια «τοῦ πνεύματος σέ κοινωνική ἐργασία» (35), νά ἀπογυμνώσει τήν «ἀνταλλακτική ἀρχή» τῆς ἀστικῆς κοινωνίας ὡς μιά σχέση, πού, ἐνῶ ἀποτελεῖ ἕνα «εἶναι δι' ἕτερον» (46), συνιστᾶ ἕναν τρόπο παραγωγῆς πού «λησμονεῖ τόν ἀνθρώπινο προορισμό του» (47), καί νά δεῖ τή βία ὡς στοιχεῖο ἐγγενές στήν ἐγελιανή φιλοσοφία τοῦ κράτους (48 κ.ἑ.).

Βέβαια, μέ τήν υἰοθέτηση κριτηρίων τῆς φιλοσοφίας τοῦ Marx ὁ Adorno παγιδεύεται σέ μιά ἀποκρυπτογραφική-ἀποδομητική λογική τοῦ ἐργαλειακοῦ λόγου. Ἀφοῦ εἴτε πρόκειται γιά τό «ἀπόλυτο πνεῦμα» καί τή «δημιουργική αὐθορμησία» πού τό χαρακτηρίζει (34), εἴτε γιά τήν ἔννοια τῆς κοινωνίας καθ' αὐτήν (37), τήν ἔννοια τῆς «διαλεκτικῆς» (44), τῆς «ἐλευθερίας» (45) κτλ., τά πάντα ταυτίζονται μέ τήν κοινωνική ἐργασία καί ὡς κοινωνική ἐργασία (σελ. 38,39, 47).

Ἕναν ἄλλον τρόπο δράσης πέραν τοῦ ἐργαλειακοῦ δέν γνωρίζει ὁ Adorno ὅπως δέν γνωρίζει καί τήν ἔννοια τοῦ Ἑτέρου ἤ τοῦ Ἄλλου σέ μιά ἄλλη μορφή ἀπό ἐκείνη τῆς μή-ταυτότητας, τῆς ἄρνησης ἤ τοῦ ἀντιφατικοῦ ἀντικειμένου. Τά ἴχνη τῆς διαλεκτικῆς, ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε ὡς ἕνα «ὀργανωμένο πνεῦμα τῆς ἀντίφασης» (σελ. 64) μέσα ἀπό τούς ὅρους τῆς φιλοσοφίας τοῦ Συνειδότος παραμένουν βαθειά καί ἀνεξίτηλα στό ἔργο του. Θά πρέπει νά ἀνατρέξει κανείς στόν ἀμερικάνικο «πραγματισμό», τήν γλωσσαναλυτική φιλοσοφία, τή φιλοσοφία τῆς ἐπικοινωνίας καί ὁπωσδήποτε στόν Ἀριστοτέλη γιά νά γνωρίσει ὅτι ὑπάρχουν καί ἄλλες πολύ διαφορετικές ἀπό τήν ἐργαλειακή μορφές δράσης (ἡ δραματουργική, ἐπικοινωνιακή, στρατηγική, ποιητική κτλ.). Ὅπως θά πρέπει νά ἀνατρέξουμε καί στόν Ἡράκλειτο καί τόν Πλάτωνα, τόν Δαμασκηνό, τό Levinàs καί τόν Derrida γιά νά διαπιστώσουμε ὅτι ἡ μή-ταυτότητα τοῦ Adorno εἶναι μιά καί μόνο «στιγμή» καί ὄχι τό ὅλον τοῦ ἀχανοῦς βασιλείου τῆς ἑτερότητας.

Ὡστόσο, οἱ «τρεῖς μελέτες γιά τόν Χέγκελ» ἀποτελοῦν, ἀναμφίβολα, ὁρόσημο στήν περιπετειώδη ἱστορία τῆς διαλεκτικῆς. Κάθε προσπάθεια πού ἀποβλέπει σ' ἕνα καινούργιο γράψιμο τῆς «διαλεκτικῆς ἐπιστήμης», ὅπως τήν ἀποκαλοῦσε στό «Σοφιστή» του ὁ Πλάτωνας, δέν ἔχει παρά νά ἀναμετρηθεῖ κριτικά μαζί τους.

Πέτρος Ἀναστασιάδης

βιβλιοπαρουσίαση

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

Basil BERNSTEIN: *The Structuring of Pedagogic Discourse*, ('Η συγκρότηση τοῦ Παιδαγωγικοῦ Λόγου), London, Routledge 1990, 235 σελ.

Ο Basil Bernstein μέ τό βιβλίο αὐτό διεκδικεῖ τά στοιχήματα πού κέρδισε ἀπό τούς παιδαγωγούς καί τούς κοινωνιολόγους ἀπό τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '70 ὡς σήμερα. «'Η Συγκρότηση τοῦ Παιδαγωγικοῦ Λόγου», συγκεντρώνει τά κυριότερα μέρη τοῦ ἔργου τοῦ συγγραφέα δέκα χρόνια ἀργότερα ἀπό τήν ἔκδοση τοῦ τρίτου τόμου του «Κοινωνική Τάξη, Κώδικες καί Κοινωνικός Ἔλεγχος» (Class, Codes & Control) καί μᾶλλον ἀπογοητεύει ὅλους ἐκείνους/ες, πού ἐργάσθηκαν μέ τήν πεποίθηση ὅτι ἡ κοινωνική γλωσσολογία καί ἡ κοινωνιολογία τῆς γνώσης τοῦ Bernstein, εἶχαν ἡμερομηνία λήξης.

Τό βιβλίο παρουσιάζει συστηματικά τήν ἐξέλιξη τῶν θεωριῶν τοῦ συγγραφέα ἀναλύοντας ταυτόχρονα, πῶς καί πόσο οἱ θεωρίες αὐτές ἐπηρέασαν τήν ἐμπειρική ἔρευνα καί πῶς ἐπαληθεύτηκαν μέσα ἀπό αὐτήν σέ διάφορους τομεῖς τῆς ἐκπαίδευσης καί τῆς κοινωνιολογίας. 'Ο «κώδικας» (Code) παραμένει ὁ πυρήνας τοῦ ἔργου καί ἀναλύεται στό πολύ ἀπαιτητικό πρῶτο μέρος, τό ὁποῖο συνοψίζει τίς προσπάθειες τοῦ συγγραφέα νά παρουσιάσει τόν κώδικα ὡς κομβικό σημεῖο τῆς κοινωνιολογίας του, ἐνῶ ὑπογραμμίζει τήν σημασία τῶν σχέσεων τῶν κοινωνικῶν τάξεων, ἤ τῆς κοινωνικῆς κατανομῆς τῆς ἐργασίας μέ μέσα τοῦ κοινωνικοῦ ἐλέγχου, ἤ τίς διαδικασίες τῆς πολιτιστικῆς ἀναπαραγωγῆς. 'Ασχολεῖται μέ τούς τρόπους πού συγκροτοῦνται καί μεταδίδονται τά πολιτιστικά μηνύματα καί μέ τό πῶς συσχετίζονται-συντονίζονται μέ τίς δομές τῆς ἐξουσίας, μέσα στούς σύγχρονους πολύπλοκους κοινωνικούς σχηματισμούς.

Τό δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου μεταφέρει τό κέντρο τῆς ἀνάλυσης στήν ἐκπαίδευση καί ἰδιαίτερα στόν παιδαγωγικό λόγο μέ συχνές ἀναφορές στήν φανερή καί ἄδηλη παιδαγωγική (visible-invisible pedagogy) καί τίς ἐπιπτώσεις της στήν παραγωγή καί τήν ἀναπαραγωγή τοῦ προηγούμενου. Στό μέρος αὐτό παρουσιάζονται νέες θεωρίες καί προτάσεις πού θά πρέπει κατά τήν γνώμη μας νά ληφθοῦν σοβαρά ὑπόψη ἀπό τούς κοινωνιολόγους τῆς ἐκπαίδευσης καί τούς παιδαγωγούς. 'Ο συγγραφέας ἐπισύρει τήν προσοχή στό πῶς τά τυπικά χαρακτηριστικά τοῦ λόγου τῆς παιδαγωγικῆς σχέσης ἐπηρεάζουν τίς διαδικασίες παραγωγῆς καί μετατροπῆς τῆς ἐπιστημονικῆς, κοινωνικῆς, οἰκονομικῆς, κλπ. γνώσης καί ἐμπειρίας σέ σχολική διδακτέα ὕλη.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἀνάλυση τοῦ Βρετανοῦ κοινωνιολόγου προχωρεῖ πολύ βαθύτερα ἀπό ἁπλῆ ἰδεολογική κριτική τῶν κοινωνικοποιητικῶν λειτουργιῶν τοῦ Σχολείου. Θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι σκοπός τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ ἐπισήμανση τῶν βασικῶν κανόνων καί ἀρχῶν πού διέπουν τίς σχέσεις πού ἀναπτύσσονται σέ κάθε εἶδος ἐκπαιδευτικοῦ μηχανισμοῦ.

Παρά τίς κριτικές ὅτι ἔχει δημιουργήσει πολύ περισσότερα προβλήματα στήν κοινωνιολογία τῆς ἐκπαίδευσης, ἀπό ἐκεῖνα πού ἔχει καταφέρει νά ἐπιλύσει πιστεύουμε ὅτι ὁ Bernstein εἶναι ἕνας ἀπό τούς ἀξιολογότερους ἐπιστήμονες πού ἔχουν προσπαθήσει νά ἀνοίξουν τό «μαῦρο κουτί» τοῦ παιδαγωγικοῦ μηνύματος καί νά διερευνήσουν τό ρόλο του στίς διαδικασίες τοῦ κοινωνικοῦ ἐλέγχου.

Ζ.Κ. Παληός

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

Σύναξη τ. 43, Ἰουλ.-Σεπτ. '92, τ. 44, Ὀκτ.-Δεκ. '92

Ἡ «Καθημερινή» τῶν Χριστουγέννων δημοσίευσε μία ζοφερή γιά τό μέλλον τοῦ ἑλληνισμοῦ φωτογραφία. Ὁ μητροπολιτικός ὀρθόδοξος ναός τῆς **Οὐάσιγκτον** παρουσίαζε μία εἰκόνα μέ καθίσματα καί ὀρχήστρα σύμφωνα μέ τήν προτεσταντική αἰσθητική. Ἕνα ἴζημα ἐκκοσμίκευσης καί ἀντικοινοβιακότητας ἐπικάθεται πάνω στό σῶμα τῆς ὀρθόδοξης λατρείας.

Στήν ἀντίθετη κατεύθυνση βρίσκονται οἱ πολύχρονες προσπάθειες τῆς «Σύναξης» πού ἀρδεύονται ἀπό τήν ἐμπειρία τοῦ ὀρθόδοξου μυστικισμοῦ καί ἀσκητισμοῦ.

Στό τεῦχος τοῦ Φθινοπώρου τοῦ '92 ξεχωρίζω τό ἄρθρο τοῦ Σωτήρη Γουνελᾶ «Σημειώσεις γιά ἐπείγοντα ζητήματα πού ἀφοροῦν τό ὅλον σῶμα τῶν Ὀρθοδόξων χριστιανῶν στήν Ἑλλάδα καί τόν κόσμο». Μαρτυρία μιᾶς βαθιᾶς ἐσωτερικῆς πνευματικότητας, ὁμιλεῖ μιά γλῶσσα περί Θεοῦ ἐξαιρετικά διάφανη. Ἀξίζει νά ἀναφέρουμε τόν πρόλογο τοῦ ἄρθρου: «Ὁ ἄνθρωπος πού συναντάει τό Χριστό γυμνώνεται. Ἡ γυμνότητα εἶναι κάτι σάν πρώτη καί κύρια ἐρωτική ἐμπειρία, καί κατάθεση ψυχῆς καί σώματος στόν Νυμφίο. Εἶναι ἀπαρχή μιᾶς σχέσης πού μπορεῖ νά διαιωνίζεται ἐπ' ἄπειρον ἀλλά καί νά κινδυνεύει κάθε στιγμή». Εἶναι σάν νά ἀκούγεται ἀπό μακριά στόν αἰῶνα μας, ἡ ἠχώ τῆς φωνῆς τοῦ Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ γιά τήν ἡδονή, πού προσφέρει ἡ ἕνωση μέ τόν Θεό. Στό ἄρθρο ὑπογραμμίζονται οἱ εὐθῦνες τῆς Ἐκκλησίας γιά τόν ἐξαγιασμό τοῦ κόσμου, ἡ τεράστια διαφορά ἀνάμεσα στό σῶμα Χριστοῦ καί στόν κόσμο τοῦ «χρήματος καί τῶν μηχανῶν». Ὁ χριστιανός δωρίζει τόν κόσμο στό Φῶς. Ἀρνεῖται νά ἀπαλλοτριώσει τήν θεία ἐμπειρία σέ μιά κτηνώδη καί ἀνειρήνευτη ἐργασία κατά πώς ἔκανε στήν Δύση ὁ προτεσταντισμός. Ὁ Γουνελᾶς τονίζει τήν ἀνοικτότητα τῆς Ὀρθοδοξίας, τήν ἐπιθυμία της νά ἀποδεχθεῖ καί νά συζητήσει μέ κάθε πολιτισμό: «ἡ οἰκουμενικότητα τῆς Ὀρθοδοξίας νά διασταυρώνεται, ἄν θέλετε —καί γιατί ὄχι;— μέ τήν οἰκουμενικότητα τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ ἤ κάθε ἄλλου οἰκουμενικοῦ πολιτισμοῦ καί μέ τίς κορυφαῖες στιγμές καί τά ἔργα θεολόγων φιλοσόφων, ποιητῶν καί καλλιτεχνῶν καί εἰδικά ὅσων ὁ λόγος ὑπερβαίνει τά κλειστά, μικροπρεπῆ, ἐθνικιστικά ἤ φανατικά πλαίσια πού κατά καιρούς ἐπιβάλλουν ἕνα στένεμα καί μία παραμόρφωση τῆς Ὀρθοδοξίας».

Στό ἴδιο τεῦχος περιλαμβάνεται τό ἄρθρο τοῦ Χ. Γιανναρᾶ «Ἡ ζωή

μετά τό θάνατο» ὅπου ἀνιχνεύονται οἱ προοπτικές ὑπέρβασης τοῦ γεγονότος τοῦ θανάτου καί οἱ δυνατότητες θέωσης τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης. Τό ἄρθρο τοῦ Τ. Ζαννῆ «Μελέτη θανάτου» συνιστᾶ μία ἐξαιρετική μαρτυρία τῶν ψυχικῶν καταστάσεων πού νοιώθει ὁ ἄνθρωπος καθώς συναντᾶ τόν θάνατο.

Τό τεῦχος 44 ἀπό ὅτι γνωρίζουμε εἶχε μεγαλύτερες φιλοδοξίες. Κατ' ἀρχήν σχεδιάστηκε ὡς χῶρος διορθόδοξης συνάντησης, ἀλλά κατέληξε παρουσίαση τῆς ὀρθοδοξίας καί τῶν προβλημάτων της στήν Εὐρώπη. Σημειώνω τά ἄρθρα τοῦ J.L. Palierne «Εἶναι ἡ ὀρθοδοξία ἀφομοιώσιμη ἀπό τή Δύση;» καί τοῦ A. Monlort «Ἡ συμφιλίωση τῶν ἀντιθέτων ἤ Ἡ ὀρθοδοξία μέσα ἀπό τά μάτια ἑνός μέσου πιστοῦ τῆς Δύσης». Ὁ π. Ἀθανάσιος Γιέβτιτς ἀναφέρεται στίς αἰχμηρές ἐπιθέσεις πού δέχεται ἡ σερβική ἐκκλησία.

Ὁ σκηνοθέτης τοῦ νέου ἑλληνικοῦ κινηματογράφου Δῆμος Θέος μέ τόν τίτλο «Γραφειοκρατία τοῦ ἀοράτου» ἀποτολμᾶ μιά κριτική ἀποτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Umberto Eco «Τέχνη καί Κάλλος στήν Αἰσθητική τοῦ Μεσαίωνα». Διαπιστώνει μεθοδολογικές ἀνακρίβειες, ἀπουσία ἀξιολογικῆς οὐδετερότητας νά ἀποδυναμώνουν τήν ἐργασία τοῦ Ἰταλοῦ σημειολόγου ἀπό κάθε οὐσιαστική ἀνατομή τοῦ πραγματικοῦ. Τά περίτεχνα γλωσσικά παιγνίδια τοῦ Umberto Eco μέ ἄκρατη δυσκολία καλύπτουν τό νοηματικό κενό. Ἀντιθέτως ἀνταναικλοῦν «προσωπικές ἐμπορευματοποιημένες νομιναλιστικές προτιμήσεις». Ὁ Δῆμος Θέος θεωρεῖ ὅτι κάθε μελέτη τοῦ Χριστιανικοῦ Μεσαίωνα πρέπει νά ἐκκινᾶ ἀπό τήν μελέτη τῶν νεοπλατωνικῶν καί πατερικῶν κειμένων. Συλλέγω τήν σημαίνουσα πρότασή του γιά κάθε καλοπροαίρετο μελετητή: «Καθολικοί καί νεο-Ἕλληνες ἄς ξαναδιαβάσουν προσεχτικά τόν Γιόχαν Γκούσταφ Ντρόυζεν. Θά τούς ἀπαλλάξει ὄχι μόνο ἀπό περιττά διαβάσματα ἀλλά κατά μείζονα λόγο ἀπό τίς αὐταπάτες τους. Ὁποιαδήποτε ἄλλη διαδρομή, ἐκτός ἀπό ἐκεῖνες πού ἔχουν συμπληρωματικό χαρακτῆρα (ἡ περίπτωση τοῦ Umberto Eco δέν ἀνήκει στήν τελευταία κατηγορία) δέν κάνει τίποτα περισσότερο ἀπό τό νά ἀναπαράγει τήν ὑπάρχουσα συσκότιση. Ἤ, στήν χειρότερη περίπτωση, ἡ κάθε νέα ἐκδοχή θά εἶναι καταδικασμένη νά πριμοδοτεῖ τίς διάφορες ἐφήμερες στρατηγικές, ἄσχετες πρός τά προβλήματα τῆς γνώσης καί τῆς ἀλήθειας».

Σπύρος Κουτρούλης

Οἱ «βιβλιοφορίες» φιλοξενοῦν βιβλιοκριτικές καί βιβλιοπαρουσιάσεις βιβλίων (ἤ καί ἄρθρων ὅταν αὐτά κρίνονται ἰδιαίτερου ἐνδιαφέροντος) προερχόμενα ἀπό τήν πρόσφατη ἑλληνική καί ξένη βιβλιογραφία καί ἅπτονται τοῦ εὐρύτερου χώρου τῶν Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν.
Γιά συνεργασίες ἤ οἱεσδήποτε πληροφορίες σχετικές μέ τίς «βιβλιοφορίες» συνιστᾶται ἡ ἀπ' εὐθείας ἐπαφή τοῦ ἐνδιαφερόμενου μέ τόν ἐπιμελητή τῶν σελίδων στήν ἀκόλουθη διεύθυνση:
Χατζηϊωάννου 4 — 11524 Ἀθήνα
Τηλ. 6930839

Ὑπενθυμίζουμε ὅτι οἱ συνεργασίες θά πρέπει νά εἶναι δακτυλογραφημένες καί νά ἀποστέλλονται σέ δύο ἀντίγραφα.

'Αγαπητέ φίλε/'Αγαπητή φίλη

'Η τριμηνιαία ἐπιθεώρηση τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν «Νέα Κοινωνιολογία» ἱδρύθηκε τό 1987 καί κυκλοφορεῖ τακτικά κάθε 3 μῆνες. 'Η ὕλη της περιλαμβάνει πρωτότυπες μελέτες καί ἔρευνες, μεταφράσεις ξένων ἐπιστημονικῶν ἄρθρων, ἀφιερώματα σέ ἐπίκαιρα ἤ ἱστορικά ζητήματα, συνεντεύξεις κ.ἄ. Σκοπός τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας» εἶναι ἡ προώθηση τῆς κοινωνικῆς ἐπιστήμης στή χώρα μας, σέ ἕνα πλαίσιο πλουραλισμοῦ, ἐλεύθερης διακίνησης τῶν ἰδεῶν καί ἐπιστημονικοῦ διαλόγου. 'Η «Νέα Κοινωνιολογία» συνεργάζεται μέ ἀμερικανικές, βρετανικές, γαλλικές καί ἑλβετικές ἐπιθεωρήσεις διεθνοῦς κυκλοφορίας καί κύρους. 'Η ἐπιστημονική ποιότητα, ἡ πρωτοτυπία τῶν ἰδεῶν καί ἡ ἀπουσία οἱασδήποτε στράτευσης χαρακτηρίζουν τήν ὕλη τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας».

Σᾶς προσκαλοῦμε νά γίνετε συνδρομητής στή «Νέα Κοινωνιολογία». Μέ τή συνδρομή σας, σᾶς προσφέρονται τά κάτωθι πλεονεκτήματα:

— χαμηλότερη τιμή ἀνά τεῦχος
— ἀποστολή κατ' οἶκον
— ἐνημέρωση πάνω στά κοινωνικά θέματα
— ἄμεση πληροφόρηση γιά ἐπιστημονικές ἐκδηλώσεις (π.χ. συνέδρια, συζητήσεις) πού διοργανώνονται ἀπό τή «Νέα Κοινωνιολογία».

Παρακαλοῦμε χρησιμοποιεῖστε τό κάτωθι δελτίο ἐγγραφῆς συνδρομητοῦ. 'Η συνδρομή σας θά ἰσχύει ἀπό τό ἐπόμενο τεῦχος τῆς «Νέας Κοινωνιολογίας».

ΔΕΛΤΙΟ ΕΓΓΡΑΦΗΣ ΣΥΝΔΡΟΜΗΤΟΥ

Παρακαλῶ νά ἐγγραφῶ συνδρομητής στή «Νέα Κοινωνιολογία» γιά 1 χρόνο

_____
'Ονοματεπώνυμο

_____
ἐπάγγελμα

_____
διεύθυνση

☐ ΙΔΙΩΤΕΣ ..... 3.500 δρχ.
☐ ΦΟΙΤΗΤΕΣ ..... 2.500 δρχ.
☐ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΙ/ΕΤΑΙΡΙΕΣ ..... 6.000 δρχ.

Τ.Κ. _____ Πόλη _____

Τηλέφωνο _____

Γιά τήν ἐξόφληση τῆς συνδρομῆς μου:
☐ ἐσωκλείω τό ποσόν στόν φάκελο
☐ ἀποστέλλω ταχυδρομική ἐπιταγή στή «Νέα Κοινωνιολογία»
Καλλιγᾶ 5, 15237 Φιλοθέη, 'Αθήνα

'Ημερομηνία 'Υπογραφή

ΚΑΚΤΟΣ ΕΛΛΗΝΕΣ

ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ἡ Δίνη



ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ἡ Δίνη

Μιὰ γενιὰ ὁλάκερη κατέβηκε, τῆς φωτιᾶς καὶ τοῦ σίδερου. Καὶ τί φαντάστηκε; Πὼς ἡ ζωὴ θὰ σταματοῦσε στὸ αἷμα της;

Λάθος. Ἁπλό λαθάκι!

Τὸ εἶδαν τὸ αἷμα της. Τὸ μνημονεύουν (χρειάζονται κ' οἱ μνῆμες - ἀλλιῶς πῶς τὰ γαλόνια; πῶς οἱ μῦθοι καὶ γιὰ τὰ μελλοντικὰ αἵματα, σὰ θὰ ξαναχρειαστοῦν;) Κ' ὕστερα: *Πιῆτ' ἓν' ἀναψυκτικό, νὰ δροσιστῆτε!*, καὶ *καληνύχτα σας!.. Καλόν τάφο!..* [Ξὸν ἂν θέλετε νὰ μπῆτε στὸ *Σύστημα*. Πού..- τί νὰ κάνουμε; Ξεκινάει, ξέρετε, ἀπὸ δῶ!.. Ναί, ναί· ἀπ' τὴν κοίτη τοῦ Σαραντάπορου - σὰ μωρὸ προφάντασμα τοῦ ἑαυτοῦ του στὰ κάθιδρα μπουκάλια μὲ κατρουλιά: «Ὁ κύριος κ' ἡ κυρία τάδε. Ὁ ὑπουργὸς κ' ἡ διευθύντρια τοῦ ἰδιαιτέρου γραφείου του. Ὁ πρόεδρος τῆς ΑΓΕΛ!, τῆς *ΑΜΕ*!, τῆς *ΑΜΠΩΣ*!, τῆς *ΚΑΜΠΟΣ*!.. Κι *ὁ γιὸς τοῦ ἀγωγιάτη*! Κι ὁ ὑπουργὸς τῶν *Βραχωδῶν*! Κι ὁ ἴδιος ὁ ἀδερφός του, ὁ κύριος Πρόεδρος - ἀτός του ὁ *Ἀμφιτρύων* τῆς *Νίκης*, τῆς *Ἥττας* (τὸ ἴδιο κάνει!), κι ὁ ἀρχηγὸς τῆς *ἀξιωματικῆς* Τρομοκρατίας ἐπίσης, στὰ κατάμαυρα, μὲ ντενεκεδένια ἀστέρια παντοῦ στὸ τζάκετ, ἀστραφτερά!.."Ολοι!]

ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ & ΣΤΑΝΤΗ
ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

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

Ποιητική	*Διηγήματος*
Τόμοι 3, σελίδες 1746. Ἀπὸ τὸ Μεσαίωνα, ὡς τὶς μέρες μας, ἀνθολογημένη ὅλη ἡ λόγια καὶ δημοτικὴ ποίηση τριῶν αἰώνων.	Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τὰ ἄριστα ἑνὸς αἰῶνα Διηγηματογραφίας μας, ὡς τὶς μέρες μας.

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

Ὁ τόμος: δρχ. 8000 στα βιβλιοπωλεῖα, 6500 ταχυδρομικῶς. Ἐπιταγές: Ρένον Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδὸς Μονῆς Κύκκου 10, Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ. 6531996 καὶ 6515454.

JOHANN GUSTAV DROYSEN

ΙΣΤΟΡΙΑ
ΤΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΣΧΟΛΙΑ
ΡΕΝΟΣ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

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

ΑΠΟ ΤΟΥΣ
ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

2 τόμοι, 864 σελίδες, 1475 ὑποσημειώσεις, 4 σχεδιαγράμματα, τρεῖς ἐγχρωμοι δορυφορικοὶ χάρτες, 5 γενεαλογικὰ δέντρα, πολυτελὴς ἔκδοση, λινὴ βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Ἀπαραίτητο μορφωτικὸ βοήθημα γιὰ κάθε ἑλληνικὴ βιβλιοθήκη.

Δρχ 16000. Ἐπιταγές: Ρένον Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδὸς Μονῆς Κύκκου 10. Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ.: 6531996 καὶ 6515454.

JOHANN GUSTAV DROYSEN
Ρ. - Η. - Σ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

Η ΕΓΚΥΡΟΤΕΡΗ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΚΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ
ΠΛΗΡΩΣ ΑΝΑΝΕΩΜΕΝΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΕΝΗ
ΑΠΟ ΤΟΥΣ
ΡΕΝΟ, ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

Α': *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ*
(2 τόμοι, 1988)

Β': *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΔΙΑΔΟΧΩΝ*
(2 τόμοι, 1993)

ΥΠΟ ΕΚΔΟΣΗ:

Γ': *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΓΟΝΩΝ*
(2 τόμοι)

Δ': *ΤΑ ΚΤΙΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΔΙΑΔΟΧΩΝ ΤΟΥ*
(1 τόμος)

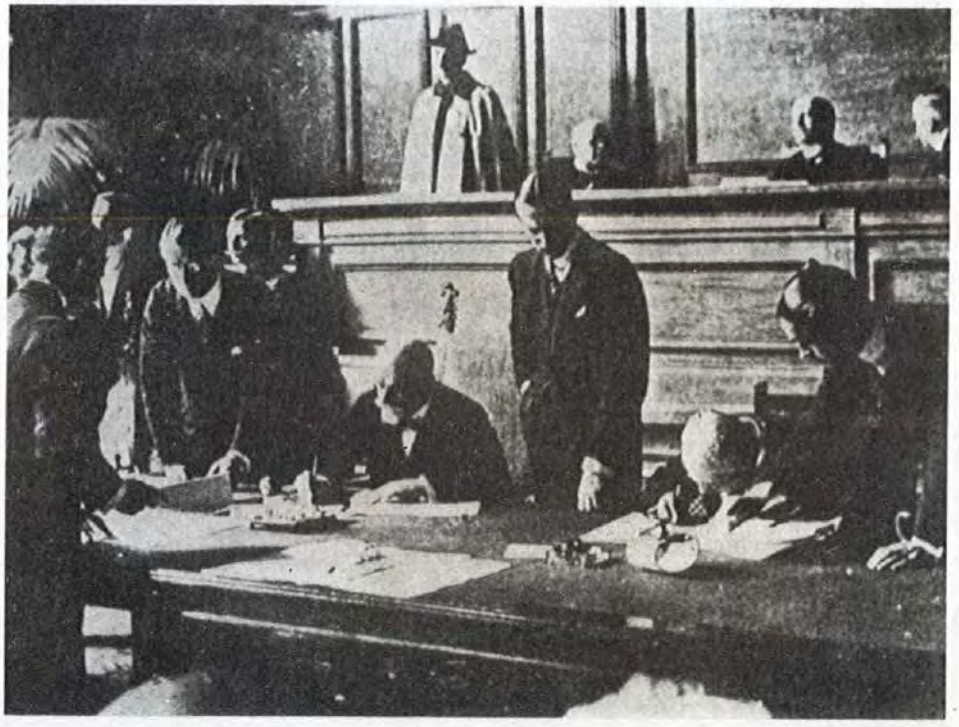
Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ
ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ
ΓΙΑ ΤΗ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ
ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΕΠΟΧΗ.

ΤΡΑΠΕΖΑ ΠΙΣΤΕΩΣ

ΛΕΣΧΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ

Η ΣΥΝΘΗΚΗ ΤΗΣ ΛΩΖΑΝΝΗΣ

Τὸ πλῆρες κείμενο
Προσθῆκες-Ἑρμηνευτικοὶ νόμοι
Οἱ Τουρκικὲς παραβιάσεις ἀπὸ τὸ 1923 μέχρι σήμερα



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ